

WAT IS DAT – FILOSOFIE?

Gertrudis Van de Vijver

Onlangs merkte een medewerker van mij op, toen hij één van mijn lessen had bijgewoond over Frege, dat mijn *propos* heel Heideggeriaans was. Ik voelde dat dit mij irriteerde en zelfs enigszins ongerust maakte. Ik herkende in deze wrevel enkele trekken van mijn opleiding in Gent, waar het stilzwijgend maar beslist als ongepast of als vreemd werd beschouwd om te denken overeenkomstig bepaalde Heideggeriaanse plooiën of om hem zelfs maar te vernoemen. Wat is het dan, filosofie? Wat is het dan volgens Heidegger, zodat mijn spreken ermee verwant geacht wordt, en wat is het dat maakt dat deze herkenning mij ook enigszins irriteert?

Ik inspireerde mij dus op Heideggers kleine tekst, gebracht in augustus 1955 in Cerisy-la-Salle: *Wat is dat – filosofie?*¹ Heidegger stelt daar dat filosofie iets is wat ons raakt, wat ons beroert, maar wat toch niet als een melige, sentimentele bedoening dient opgevat te worden. Filosofie belangt ons wezen aan, en dit sinds de Grieken, die een weg hebben voorbereid door een opening te maken voor de filosofische vraag die de vraag van het Westen is geworden. Een vraag, zo stelt Heidegger, die “geschiedenis als lotsbeschikking heeft”²: zij is de vraag naar de geschiedenis van ons Westers Europees bestaan³.

Vanuit de Griekse erfenis beweert Heidegger dat de filosofie een heel bepaalde competentie is “die ons in staat stelt, het zijnde in het oog te vatten, namelijk in ’t oog op dat wat het is in zover het zijnde is”.⁴ De Grieken zegden het reeds, brachten deze vraag een eind onderweg, en toonden deze competentie in verschillende gedaanten in hun uitspraken. Volgens hen zou immers wat men zegt gelijk zijn aan wat de woorden noemen. Zo beweert Heidegger althans. Woord en antwoord, woord en beantwoording, dat is wat Heidegger met filosofie verbindt. “Wanneer is het antwoord op de vraag ‘Wat is dat – filosofie?’ een filosoferend antwoord? Wanneer filosoferen wij? Blijkbaar pas dan, als wij met de filosofen tot een gesprek komen. (...) Ons spreken moet aan dat, wat de filosofen aanspreekt, beantwoorden.”⁵ Beantwoorden, dat wil zeggen weerklinken aan datgene waarheen de filosofie onderweg is. Het is derhalve een toe-eigening van de geschiedenis, een destructie die niet zozeer een vernietiging betekent, maar wel een “ruimen, wegnemen en opzij schuiven”⁶. Nochtans is het voor Heidegger belangrijk dat er iets uitdrukkelijks is aan deze operatie: om filosofisch te zijn, moet de beantwoording aan het Zijn zich welbewust voltrekken, zich precies daartoe ontplooien. “Filosofie is de uitdrukkelijk

voltrokken beantwoording aan het Zijn, die zich uitspreekt, in zover ze acht slaat op de toe-spraak van het Zijn van het zijnde.”⁷

Tot zover Heidegger. Wat ik daaraan herken en onderschrijf, is vooreerst het idee van engagement, van in het wezen geraakt te zijn door een woord en de mogelijkheid van een antwoord. Inderdaad betekent filosofie niets wanneer ze niet ons wezen raakt. Ook de gedachte dat het filosoferen te maken heeft met het tot een gesprek komen met anderen die op één of andere manier die wezensvraag delen, de gedachte van een te delen mogelijkhedenruimte, spreekt me aan. Of nog, de idee dat de filosoof zich toelegt op een ‘achteraf’: eerst is er de toe-spraak van het Zijn, om het met Heideggers woorden te zeggen, en dan is er de be-antwoording, voor Heidegger een afstemming of een gestemdheid op het Zijn.

Maar er zijn ook dingen die bij mij een zekere weerstand opwekken. Het zijn voornamelijk de indicaties van wat ik de imaginaire zijde of het imaginair karakter van Heideggers denken zou noemen.⁸ In deze tekst gaat het dan enerzijds over de onderschrijving van de Griekse, presocratische manier van denken en spreken – alsof daar een ‘beter’ antwoord te vinden zou zijn –, en in functie daarvan de etymologische analyse als een filosofische atletiek die dan maar op zich overtuigend moet zijn.⁹ Overigens kan ik ook de idee niet onderschrijven dat de filosofische uitdrukkelijke houding een ‘welbewuste voltrekking’ is. Ik erken wel dat er een verschil moet zijn tussen een ‘zomaar voltrokken’ denken en een actief voltrokken denkhandeling, en ik besef wel dat een duidelijke articulatie van dat verschil belangrijk is, maar bepaalde neo-Kantianen hebben volgens mij op een veel meer gestrenge manier dit probleem trachten aan te brengen, ondermeer via hun focus op het oordeel als verschillend van een louter predicatieve uitspraak.¹⁰ Dat voor Heidegger het filosofisch denken zich moet ontplooiën met als finaliteit het voltrekken van of het beantwoorden aan het Zijn, dat het deze finaliteit moet en kan waarmaken, daar zou ik een vraagteken bij plaatsen. Wellicht heb ik hier een andere visie op de finaliteit van de filosofie, en zeker ook op de finaliteit van het subject dat daaraan participeert.

Maar het lezen van Heidegger helpt mij wel om mijn positie te verhelderen, want het punt van weerstand dat ik voel binnen het aangesproken zijn, is precies de plaats van waaruit een eigen denken zich kan ontwikkelen en zich ook kan tonen. Waar gaat die weerstand dan over? Nogmaals, over de imaginaire vervulling die Heidegger blijkbaar zoekt, en ook lijkt te hebben gevonden in bepaalde uitspraken, vooral dan van de presocratici. Dat is het punt waar hij als het ware de banden van alle denken plat zet, waar hij de gaping die er is, en die hij ook thematiseert, tussen het eigen antwoord en dit van de geschiedenis, tussen de eigen plaats en de andere plaatsen, niet als zodanig laat bestaan, maar ze daarentegen wollig (imaginair) dichtmaakt op basis van een nostalgische

mogelijkheid die dan ook 'echt' zou hebben bestaan. Welk subject kan daarmee corresponderen, behalve één dat aan zichzelf present is, één van voor de tijd van de focus op het Zijn van het zijnde?

Misschien komt mijn irritatie voort uit de inspiratie die ik terzake vind in de psychoanalyse, waar het tekort te verbinden is met een subject dat eerst en vooral symbolisch is, hoewel het ook omwikkeld is en zelfs pas elasticiteit verwerft door de ontmoeting met het imaginaire en de confrontatie met het reële. Wat ik uit de psychoanalyse leer is dat de verleiding tot imaginaire 'verwolliging', voornamelijk in groepen, in scholen (of ze nu filosofisch of psychoanalytisch of familiaal zijn) een realiteit is met effecten die in elk geval voor de filosofie nefast zijn, omdat alle denken, elke mogelijke, vernieuwde, singuliere, toe-eigening, erin wegloopt en alle veerkracht verliest. Filosofie is toe-eigening, beslist, actieve en singuliere toe-eigening van de stimulus, en als zodanig moet ze weerstand zijn, kritiek zo men wil. Maar bovendien dient ze structureel zo te zijn georganiseerd dat deze toe-eigening oneindig kan zijn en dus plaats voorziet voor altijd vernieuwde singuliere toe-eigeningen. Dit is de boodschap die ik lees bij Fichte, en ook, met meer zwier natuurlijk, bij Nietzsche. Daarom is het voor mij moeilijk om Heideggers welbewuste voltrekking te beschouwen als een adequate invulling van wat filosofie kan zijn. Waartoe ontplooit ze zich, de filosofie? Volgens mij niet tot het vinden van een volheid van antwoord, maar wel tot het koppig intact houden van de bibbering, de vertwijfeling, de onrust, de alertheid, die altijd met een singuliere zoektocht gepaard gaat, precies omwille van de principiële onderschrijving van de gedachte dat singulariteit de afwezigheid van een afdoend universeel antwoord is.

Ik zou wensen dat ik in staat zou zijn de imaginaire klippen (onder andere van groepsvorming) te doorzien en er niet te lang in te verwijlen, en ik zou wensen dat het filosofisch antwoord dat ik tracht te geven de structurele veerkracht heeft en blijft hebben om ruimte te geven aan andere, zelfs heel andere, singuliere antwoorden. Ik leer in dat opzicht voornamelijk van Kant en Husserl, van hun werken die in feite 'latere-laatste' werken zijn, met name de *Kritik der Urteilskraft*¹¹ en de *Krisis*. Ik denk dat Deleuze en Guattari in *Qu'est-ce que la philosophie?* terecht opmerken dat de vraag 'Wat is filosofie?', een soort eindvraag is, een vraag die een speciale gewichtigheid krijgt bij het eind van een parcours.¹² Het is precies die vraag die in de betrokken werken van Kant en Husserl op de agenda staat. Voorbij de analyse van conceptualiteit en aanschouwelijkheid, voorbij de analyse van bewustzijnsstructuren, ligt een andersoortige vraag naar hun mogelijkheid, vanuit de erkenning dat ze uitiem ingebed zijn in en oprijzen uit een context van lijfelijkheid, van lust en onlust, die een kern van intrinsieke contingentie bevat. Daar is het een kwestie van ontmoeting en van gebeuren, van principiële niet anticipeerbaarheid waarbinnen toch een positionering mogelijk en noodzakelijk is. Zowel Kant als Husserl maken duidelijk hoe de filosofische demarche hier een punt van afgrondelijkheid

ontmoet, en voor beide is dit punt verbonden met een opeisen van de singulariteit van het antwoord, het opeisen dus van de principiële afwezigheid van een universeel antwoord. Dit is een punt voorbij ieder élan dat het antwoord denkt te kunnen vinden in resonantie met andere antwoorden, gedragen door de hoop op ultieme vervulling, op ultieme affirmatie van het eigen 'Zijn' te midden andere zijnden. Voor Kant in het bijzonder bekleedt de derde Kritiek een heel speciale plaats, want hij ontmoet daar het punt van waaruit zijn filosofische demarche in wezen vertrok, namelijk de poging om de vertwijfeling te overstijgen die oprijst rond de vraag of een denken nu van de orde van de hallucinatie is, dan wel van de orde van de intersubjectief gedeelde perceptie.¹³ Hoe daaromtrent duidelijkheid krijgen wanneer een universeel, extern antwoord principieel onmogelijk is? Hoe zou in dat geval wat de woorden noemen gelijk kunnen zijn aan wat men zegt? Men zou kunnen stellen dat de afgrondelijkheid die Kant en Husserl in hun denken ontmoeten, de ultieme beproeving is van een filosofische positionering die niet van de orde van een universele, externe affirmatie kan zijn, maar die de merktekens draagt van het singulier, subjectief gevecht dat tegelijk inheems en uitheems is, dat precies de distinctie tussen beide aangaat, en dat zich ontwikkelt door te midden van de vertwijfeling toch een antwoord te fabriceren en naar een meer dan singulier houvast te neigen. Tegenover dit strak zetten van wat ik het symbolisch subject zou noemen – en waarvan ik zou zeggen dat Kant en Husserl (en Fichte), daar veel meer dan Heidegger (of Hegel) hebben toe bijgedragen – staat een imaginaire 'verwolliging'. De zekerheden die in naam daarvan geclaimd worden, verschijnen voor mij heel dikwijls als een vorm van geweld. Er is misschien een geweld van het woord, zoals Hannah Arendt stelt, maar er is ook altijd adem verbonden met het symbolische, omdat de uitsluiting van het universeel antwoord waarin het zich grondt ook altijd singulariteit toelaat. Bij overheersende imagnariteit is er weinig adem, te weinig voor mij in elk geval. Hoewel ook bronnen van creativiteit, zijn imaginaire processen in feite adembenemend, en daarvan kunnen bepaalde processen van communicatie en reflectie bij tijd en wijle getuigen.

Van deze boodschap, die ik wil bestempelen als structureel-symbolisch, is een en ander te merken in het kleine werkje van Deleuze en Guattari. Terecht onderstrepen ze dat filosofie zich allereerst dient bezig te houden met het conceptuele, en dat ze specifiek haar activiteit ontplooit rond de realiteit van het concept. Concepten hebben uiteraard nood aan conceptuele personages die tot hun definitie bijdragen. Binnen de ruimte die de Grieken openden, waren dit ondermeer de 'vrienden' van de wijsheid, de gelijken die de wijsheid zoeken maar die niet de Wijze zijn, die veeleer de Wijze begraven. De ruimte van de Grieken is deze van het zuiver denken, met als ondertoon de rivaliteit tussen de gelijken. De verdienste van dit werkje is te tonen dat filosofie geen enkel heil kan vinden in de communicatie, noch in marketing, en dat contemplatie noch reflectie haar specifiek kenmerken. De filosofen zijn uitvinders van concepten, ze bieden met andere woorden weerstand aan de aangeboden concepten, ze zijn

vol vertwijfeling en wantrouwen ten aanzien van ieder aanbod, en weten wel dat ze nergens komen door gewoon oude concepten op te poetsen alsof ze als zodanig de schatten bevatten die dan maar gewoon moeten tevoorschijn komen. “Volgens het Nietzscheaan verdicht zal u niets kennen door concepten indien u deze niet eerst heeft gecreëerd, dat wil zeggen indien u ze niet heeft geconstrueerd in een intuïtie die hen eigen is: een veld, een oppervlakte, een bodem, die niet met hen te verwarren is, maar die hun kiemen, alsook de personages die deze kiemen in cultuur zetten, herbergt.”¹⁴ Temidden die weerstand ligt een noodzaak die opgenomen kan worden, en die dan stijl is, of smaak, zoals ook Heideggers etymologisch atletisme er een was. Ook volgens Deleuze en Guattari is het universele niet gegeven, niets verklarend, het is precies dat wat, vanuit het singuliere, altijd opnieuw moet verkaard worden. Concepten kunnen daarbij onderhandelingszones (“trading zones”)¹⁵ zijn tussen het singuliere en het universele. Hoe dan ook, een herbronning via de singulariteit, een terugkeer naar een bepaalde *terroir* dus, is een absolute noodzaak om filosoof te zijn.

Dit laat mij toe over te gaan tot de vraag van de institutie. Er kan worden gesteld dat de institutie bij uitstek een plaats van het universele is. Dit is ook de richting waarin de filosofie zich heeft ontwikkeld aan de universitaire institutie: spreekbuis van een bepaald type universaliteit, conceptueel of functioneel. De ontwikkeling van de menswetenschappen, de sociologie, de epistemologie, de logische analyse en het grootste deel van de analytische filosofie, de linguïstiek, de marketing, zijn daarvoor symptomatisch. Voor Deleuze en Guattari zijn die alle indicatief voor het uit het oog verliezen van de roeping van de filosofie, die erin bestaat concepten te creëren. Het gaat hier slechts over een soort “schuilhouden onder de universalia”.¹⁶

Is het onmogelijk om in de universitaire institutie van vandaag plaats te maken voor de filosofie die uitgaat van de primauteit van het singuliere? Jacques Rancière gelooft in elk geval niet dat dit mogelijk is. De universiteit is volgens hem een plaats die zich kenmerkt door eeuwen “abrutissement”.¹⁷ De hele paradox van de institutie is immers dat de vrijheid, net zoals de instructie, zich niet laat geven, ze moet daarentegen genomen worden.¹⁸ Wat doen instituties volgens hem dan? De ongelijkheden van de maatschappij ‘uitleggen’ (*expliquer*): het is een *mise en scène* van de ongelijkheid. Mijn standpunt hier zou zijn dat het singuliere per definitie niet kan erkend worden in een universaliserende institutie zoals we die nu kennen aan de universiteit. Maar dit hoeft misschien ook niet. Het singuliere moet immers altijd opnieuw vanuit de marge worden ontwikkeld. Een zekere ruimte voor de marge is wat men van de institutie zou kunnen verlangen. Er kan niet gesteld worden dat er vandaag expliciet ruimte gemaakt wordt voor die marge, maar er moet gezegd dat de institutie sowieso haar universaliteit niet kan waarmaken tot in alle hoeken en

spleten. Dus daar waar het de institutie ontsnapt – en er *moet* structureel ontsnapping zijn, er *is* dus ontsnapping – daar is er plaats voor filosofie als singulariteit. Om het met de woorden van Deleuze en Guattari te zeggen: daar kan er een singulier punt zijn waar concept en creatie zich verhouden.

Wat dan met onze universiteit? Structureel gezien kan men opmerken dat een relatief gebrek aan centrale organisatie heeft geheerst aan de Vakgroep Wijsbegeerte van de Universiteit van Gent. Maar precies dit heeft mijn inziens een heel bijzondere kans gegeven aan de filosofie. Wat is er dan specifiek aan de barsten in het systeem van Gent? Sinds, laat ons zeggen, een jaar of 60 is Gent gekenmerkt door een, deels gewilde (cf. tussenkomsten van Apostel), aanwezigheid van tegenovergestelde tendensen, grofweg te vertalen als positivisme versus fenomenologie, of, meer adequaat voor de dag van vandaag, hoewel niet onproblematisch, analytisch versus continentaal. Op een bepaalde manier is Gent een analytisch/continentale split *in vivo*, met een (nog steeds groeiend) machtsoverwicht langs de zijde van de analytische filosofie. Deze situatie heeft als gevolg dat er enig doorzettingsvermogen nodig is om stand te houden in een context die, zoniet vijandig, dan toch vol onbegrip is ten aanzien van bepaalde tendensen in de filosofie (fenomenologie, transcendentale filosofie, om van de psychoanalyse nog maar te zwijgen). Dit geeft frustratie, maar misschien is dit net wat nodig is om te denken.¹⁹ Resultaat van die frustratie, en van mijn voorkeur voor meer continentale denkers, voorkeur die tijdens mijn verblijf in Parijs gevoed werd, is dat ik heb trachten te begrijpen waarover die spanningen en dit onbegrip gingen, wat de oorsprong daarvan kon zijn. Eén van de zaken die ik sinds enkele jaren beter doorheb, is dat de zogenaamde split tussen analytisch en continentaal eerst en vooral een bedenksel is van de analytische filosofie, een bedenksel dat ertoe dient, dat hoognodig is zou ik denken, om het 'andere' op afstand te houden door het als vreemd, onzinnig, metafysisch,... te gaan bestempelen. Dit is een typisch manoeuvre vanuit universalistische hoek, en mijn inziens is deze initiële geste – die minstens voor een deel terug te brengen is tot de verhouding tussen Heidegger en Carnap, en tot wat tussen beiden gebeurde met en rond de tweede wereldoorlog – veel meer een ideologisch-politieke geste, dan wel een filosofische. Inderdaad zou men kunnen zeggen dat het 'uitstoten' niet getuigt van grote filosofische creativiteit, noch van subtiel filosofisch inzicht. Het verzet van Carnap, en vooral van de post-Carnapianen, tegen de metafysica was een verzet tegen alles wat rond het denken van een figuur zoals Heidegger hing, ook politiek en ideologisch. Combineer dat met het pragmatisme van de Verenigde Staten, en men krijgt al gauw een sociaal breed aanvaarde en hardnekkig verdedigde consensus over de plaatsen waar het denken moet halt houden, over wat moet geweerd worden, uit de institutie in het bijzonder. Dit wordt snel onbewust, in die zin dat de condities van verweer (de subjectieve implicatie dus) niet meer op de filosofische agenda *kunnen* staan. De neo-positivisten (ook empiristische wetenschapsfilosofen in Engeland) zijn er overigens aardig in geslaagd om de filosofie-departementen zo te maken dat er

niets mag en kan bespeurd worden van Heidegger en soortgelijken. Deze laatste vinden we dan terug in de literatuurkritiek, of in de geschiedenis.

Het filosofiedepartement van Gent weerspiegelt op een bepaalde manier deze situatie. Het neo-positivistisch verzet tegen al wat niet zogenaamd 'zuiver' was, dat wil zeggen niet gedictieerd door de vermeende zuiverheid van de wetenschappen, was in Gent al gauw onzin, gezwets, gevaarlijke bedriegerij (Skepp). Dit lijkt me nog altijd in grote mate het geval. We hebben daar te maken met een verenging van wat analytische filosofie kan zijn, welke meestal rust op een onkritisch aanvaarde gelijkshakeling tussen wetenschap en waarheid, in naam waarvan op even onkritische wijze bepaalde denkrichtingen (psychoanalyse, fenomenologie, zelfs Kant) beschouwd worden als gevaarlijk, vaag, en voorbijgestreefd (in die volgorde).

Nochtans blij ik de context van Gent boeiend vinden, nogmaals omdat er veel scheuren in het systeem zitten waardoor men toch singulier uit de hoek kan komen, en ook omdat het een plaats is die toch nog altijd bevoeid is door Franstalige, Duitstalige, Nederlandstalige en Engelstalige teksten. Dit geeft een structurele openheid die mijn inziens niet zeker geldt aan andere universiteiten. Vooral dit laatste is wat mij optimistisch maakt, gecombineerd met het feit dat de focus op problemen (de zogenaamd 'systematische' benadering), in dialoog met de wetenschap en met sociaal actuele thema's, Gent een heel bijzonder statuut geeft, dit bijvoorbeeld in vergelijking met andere Vlaamse universiteiten. Dit zal belangrijk zijn, denk ik, voor de wending die het transcendentaal denken vandaag in de filosofie kan nemen. Ik geloof bovendien dat het een vernieuwde aandacht voor transcendentale filosofie zal zijn die ertoe zal bijdragen om de 'split' tussen analytisch en continentaal te begrijpen, in kaart te brengen en eventueel te overstijgen. De beweging waarmee de split begon, en van waaruit zich de vrij massale verwerping ontwikkelde van alles wat dan als continentaal werd gezien, kan mijns inziens alleen overkomen worden door een structureel dynamische benadering, dat wil zeggen een benadering die expliciet onderschrijft dat een universele regel onmogelijk is (geen universalisme van de wetenschap en van de analytische filosofie dus), die echter niet meteen in relativisme en *anything goes* vervalt (sommige vormen van continentaal postmodernisme), maar die erkent dat een singulier antwoord, hoewel het niet eender wat is, ook niet niets is. Koppig verwijlen tussen die twee uitersten, dat is wat ik in brede zin met het transcendentaal denken zou verbinden, en dat is ook de reden waarom ik het een dynamisch structureel (symbolisch) denken zou noemen.

Noten

1 Martin. Heidegger, *Wat is dat - filosofie?*, W. Vergaelen, Leuven, Dr. G.H. Buijssen (vert.), 1979 [1955].

2 Ibidem, p. 23.

- 3 In de *Krisis* van Husserl vinden we dezelfde, Europees-gecentreerde gedachte terug. Zie hiervoor Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hamburg, Meiner Verlag, 1996 [1934].
- 4 Martin Heidegger, *Wat is dat - filosofie?*, p. 27.
- 5 Ibidem, pp. 28-29.
- 6 Ibidem, p. 30.
- 7 Ibidem, p. 31.
- 8 Indicaties die ook overduidelijk aan te treffen zijn in zijn bespreking van Kants metafysica, en in het bijzonder in zijn interpretatie van het schematisme. Zie hiervoor Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Friedrich Cohen, Bonn, 1929.
- 9 Ik ontleen de gedachte dat de etymologie een daadwerkelijk filosofisch atletisme is aan Guattari en Deleuze. Zie hiervoor Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Les Editions de Minuit, 1991. Zij hebben het daar ook over "des exercices étymologiques presque fous" (p. 13).
- 10 Zie in dit verband de discussies tussen Rickert, Lotze, Windelband, en veel anderen, mooi geanalyseerd door Arnaud Dewalque in: *Etre et Jugement. La fondation de l'ontologie chez Heinrich Rickert*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2010.
- 11 Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften* Hrsg., Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff, KU, Kritik der Urteilskraft (AA 05).
- 12 Ibidem, p. 8.
- 13 Zoals Michel Foucault het stelt: "L'homme n'a de vérité que dans l'énigme du fou qu'il est et qu'il n'est pas." (vermeld in *La Libre Belgique*, jeudi 25 juin 2009).
- 14 Ibidem, p. 12. Vrij vertaald door de auteur, "(...) suivant le verdict nietzschéen, vous ne connaîtrez rien par concepts si vous ne les avez pas d'abord créés, c'est-à-dire construits dans une intuition qui leur est propre: un champ, un plan, un sol, qui ne se confond pas avec eux, mais qui abrite leurs germes et les personnages qui les cultivent."
- 15 Peter Galison, *Image and Logic: A material culture of microphysics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997.
- 16 Guattari was natuurlijk bekend omwille van zijn poging om een bepaald idee van filosofie, en ook een bepaald idee van het subject, te vertalen in een bepaald soort institutie (Hôpital Psychiatrique de Laborde).
- 17 Jacques Rancière, *Le Maître Ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 2004, p. 177.
- 18 En even verder: "L'abrutissement n'est pas superstition invétérée, il est effroi devant la liberté; la routine n'est pas ignorance, elle est lâcheté et orgueil de gens qui renoncent à leur propre puissance pour le seul plaisir de constater l'impuissance du voisin." (pp. 178-179).
- 19 Ik ben het hier eens met Deleuze en Guattari dat het niet de verwondering is die de oorzaak is van de filosofie, wel de frustratie.