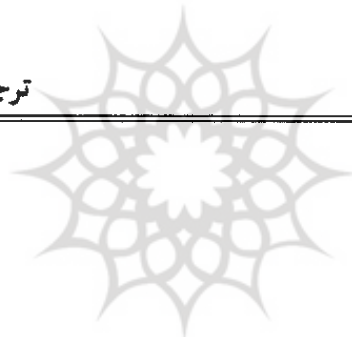


دلوز - برگسون:

هستی‌شناسیِ باشنده به قوه واقعی^۱

گنستانتین و بونداس

ترجمه از عبدالعلی دست‌غیب



البته برگسون هم‌چنین به دام سبک تاریخ فلسفه فرانسه افتاد ولی با این همه در او چیزی هست که نمی‌تواند آمیخته با چیزهای دیگر باشد و همین او را توانا می‌سازد ضربه‌ای ناگهانی بزند، و نقطه جامع همه مخالفت‌ها باشد و هدف نفرت‌های بسیار. و این مساله آن اندازه که به علت نظریه و عمل شدن‌ها (تغییرها) از هر قسم و باهم بودگی بسیارهاست، به علت مفهوم دوام زمانی (دیرند) نیست.^۲

ستایش دلوز نسبت به برگسون در چهل سال آخر زندگانی او حفظ می‌شود و در نوشته‌های بسیار، خود را نمایان می‌سازد. مقاله طولانی "la conception de la difference ches" و فصلی به نام "برگسون" در *Les philosophes clebres* به ویراستاری مرلپونتی (۱۹۵۶)، در پی جنگی از آثار برگسون به نام خاطره و حیات (*Mémoire et vie, 1957*) و پس از چاپ کتابی به نام برگسون مآبی ... انتشار یافت. برگسون به شیوه‌ای در خور بحث یکی از معدود فیلسوفانی است که حضور با دوام‌تری در کتاب تمایز و تکرار (۱۹۶۸) دارد و ارجاع به او در

گفت‌وگوها (۱۹۷۷) و در هزار سطح هموار (۱۹۵۸)، فراوان است. کتاب حرکت - تصویر (۱۹۸۳)، سپس کتاب زمان - حرکت (۱۹۸۵)، برگسون را باز می‌سنجد و نشان می‌دهد که سینما به رغم شکاکگیری خود برگسون، بینش او را نمایان و تثبیت می‌کند و عمل "شدن‌ها" و "بسیاری‌ها"یی را که او خود از نامشخص و نامتمایز (یکسانی) بیرون آورده بود، به تصویر می‌کشد.^۳ از این رو عجیب است مرکزیتی که برگسون در آثار دلوز دارد (و از این لحاظ فقط مشابه مرکزیت اسپینوزا و نیچه است)، هنوز توجهی را که سزاوار اوست در بین خوانندگان آثار دلوز نیافته است. البته چند تنی و مهم‌تر از همه آنها، میشل هار تا اندازه‌ای استثناهای درخشانی در این زمینه‌اند. مقاله خود من، بیان آروزی من است که صدای کسانی را تقویت کنم که در رویارویی با ممنوعیت رایج کنونی بر ضد هستی‌شناسی ترجیح می‌دهند به پشتیبانی از مدعای دلوز برخیزند که در "ستیزه عظیم برای بودن (هستی)، هنوز نیروهایی موجود است که ارزش جنگیدن دارد." آماج این مقاله رقیق کردن آهنگ توافقات و عدم توافقات دلوز و برگسون نیست بلکه تجویز و تاکید دوباره تکرار دلوزی مضامین برگسون است. من دیدگاه فرانسوا زورا پیشوبلی را می‌پذیرم که: تفسیرهایی که دلوز بر آثار کسانی که دوست دارد اختصاص می‌دهد، مواردی از گفتمان نامستقیم آزادانه‌ای هستند و متفکران "ناچور با زمان"، که موضوع آن تفسیرها هستند، به تحقیق زمان آند و به او اجازه می‌دهند هر آنچه دل‌تنگش می‌خواهد بگوید. به این علت است که در بقیه مقاله آسان‌تر می‌یابم که با نام ترکیبی "دلوز - برگسون" به کار پردازم.

کثرت (بسیاری) و حرکت

اگر مجاز می‌بودیم بگوییم که آثار دلوز - برگسون دور محور مشکل‌های بسیاری، حرکت، شدن و تمایز می‌چرخند، باید می‌گفتم نه چهار دلبستگی مشخص بلکه یک و همان مشکل، همه آثار دلوز را دربر گرفته است، مشکلی که از چهار زاویه متفاوت نگریسته می‌شود. باری فرمول (دستور): بسیاری = حرکت = شدن = تمایز، فقط برای نوعی بسیاری (کثرت) و نوعی تمایز مصداق دارد. این موضوع درباره کثرتی که مداوم یا فشرده (پرشده) است و درباره مفهوم بفرنج تمایزی که دلوز گونه - گون‌سازی‌اش می‌نامد، درست است. فقط کثرت‌های فشرده، به قوه موجود است، یعنی ساختارهای به‌طور درونی گونه‌گون شده‌ای که خود را از راه ناهمگون‌سازی در عمل واقعیت می‌دهد یا دگربار بگوییم فقط "گونه - گون‌سازی" می‌تواند مسوول ناهمگنی کیفی حرکت باشد که بدون آن، نظریه موجعی

را درباره شدن نمی‌توان ساخت و پرداخت.

من گفتمان درباره گونه‌گون شدگی یا دگرسانی را برای این که نخست به مفهوم بسیاری (کثرت) بپردازم، به تعویق می‌افکنم. نظریه دلوز - برگسون درباره تمایز به وضع اسفباری بد فهمیده شده است، آن جا که کثرت را دال بر ردیفی از باشنده‌ها، دانسته‌اند که هر یک از آن باشنده‌ها با خود یکی و یکسان است و هم چنین از همه باشندگان همان ردیف، متمایز است. همین طور تلاش برای مشابه ساختن تمایز دلوزی با "جریان پیوسته و همیشگی" هراکلیتوسی، گمراه کننده است و گفتمان بیشتر تعادل یافته عملکردی که "بسیاری‌ها" در آثار دلوز - برگسون دارد، می‌تواند با متمایز کردن ریمان از بس لایی (چند وجهی)‌هایی درون انتزاع و تداوم آغاز شود و با این باور که نظریه تمایز دلوز، مستلزم چیزی شبیه پیوستاری است برای توضیح و تفصیل آن. از نظر ریمان بسیاری‌های انتزاعی، بسیاری و کثرت‌هایی هستند که اصل مقداری آنها در خود آنهاست چرا که مقدار اجزایشان در شماری از عناصری که دارا هستند، داده می‌شود. در نتیجه، بسیاری‌های انتزاعی، کمی و شمارش پذیر است. از سوی دیگر "بسیاری"‌های پیوسته، آنهایی هستند که اصل مقداری آنها بیرون از آنهاست. در مثل در نیروهایی است که از بیرون بر آنها تاثیر می‌گذارد، در نتیجه پیوستار (تداوم) کیفی‌اند و شمارش ناپذیر.

اما دلوز این قسم مشخص ساختن بسیاری‌ها به وسیله ریمان را چندان نمی‌پسندد. از نظر او بسیاری‌های پیوسته اساسا با دوام مرتبط است یا دست کم برحسب مقایسه (مشابهت) با آن به تصور آمده است و بنابراین نه بخش پذیری (یا بخش ناپذیری)، نه شمارش پذیری (یا شمارش ناپذیری) آنها و نه توانایی ما به تفکر درباره آنها به عنوان همشکلی آنها با نظام‌های عددی اساسا آنها را تعریف نمی‌کند. آنچه اساسا آنها را تعریف می‌کند، این است: بسیاری‌های انتزاعی، حجم‌های گسترش یافته‌ای هستند که ماهیت آنها پس از تقسیم شدن، باقی می‌ماند، در حالی که بسیاری‌های پیوسته، حجم‌های فشرده‌ای هستند که ماهیت‌شان هر زمان که تقسیم می‌شوند، تغییر می‌کند. در اهمیت این تعاریف نظریه تمایز دلوز زیاد مبالغه نمی‌توان کرد. این تعاریف بر تقسیم زمینه‌های دوگانه: گستردگی و شدت، فضا و دوام، اتساع و انقباض ... برتری خواهند یافت. اگر ناهماهنگ و ناهم‌مرتب بمانند، آنها سرچشمه همیشگی اوهم فرارونده از تجربه حسی خواهند بود؛ هماهنگی و هم‌رتبگی آنها مستلزم تفصیل و شرح روش‌مندانه خواهد بود و پیروی دقیق از آن و این، روش امپریسم فرا رونده نامیده شده است؛ در نهایت گزینش بسیاری‌های پیوسته به عنوان پایه نظریه تمایز و شدن دلوز را دیگر نمی‌توان درون مولفه‌ها (پارامترها)ی کهن "یک" و "بسیار" فهمید.

بسیاری و کثیر هیچ یک دقیقاً آن معنایی را که دلوز - برگسون می‌خواهند برسانند به ما انتقال نمی‌دهد. در این جا ما نیاز داریم به نامی مانند "تکثیرکننده" یا به اسم مصدر (مصدر فعلی) مانند "مکثر" به عنوان مقیدکننده بسیاری (کثرت) به منظور این که معنایی را که دلوز به گونه‌گون‌سازی می‌دهد، به چنگ آوریم. اکنون می‌توان پرسید برای چه مقصودی این "هستی‌شناسی بسیاری‌های پیوسته"، بسیج می‌شود؟ مشهور است که حرکت لو می‌رود هر گاه ما درباره آن به عنوان رابطه بین چارچوب‌های به فعل واقعی و ثابت، تفکر کنیم، چارچوب‌هایی که طراحی می‌شوند تا بسیاری‌های زمانی درک شده، به عنوان توالی لحظه‌های کنونی و بُرش‌های ثابت، انتزاع شوند. دلوز - برگسون به ما یاد آور می‌شوند که این زنون بود که نشان داد "تیر پرتابی ساکن است" زیرا ناچار است در آغاز از همه نقطه‌های گسسته در زمان‌های گسسته یک گوناگونی بسط یافته یکی پس از دیگری، گذر کند. تیر پرتابی ساکن است زیرا حرکت را همان قدر می‌توان بر پایه وهله‌های مکانی دوباره استقرار بخشید که بر پایه لحظه‌های زمان کنونی. آشکار است که تخالف بسیاری‌های انتزاعی بر پایه این استنتاج درست قرار دارد که وهله‌ها (فاصله‌ها) ی مکانی که عکس‌های فوری گسسته حرکت‌اند، نمی‌توانند سنگ بنای ساختمان حرکت باشند، زیرا چنین وهله‌هایی از پیش تکه‌های جنبنده دوام (دیرند) فرض شده‌اند.

تا زمانی که این همانی جسمی که درون پیوستاری حرکت می‌کند، خود برحسب منطق بسیاری‌ها (کثرت‌ها) ی پیوسته به تصور نمی‌آید، زمان همچنان از دست می‌رود. حرکت واقعی، استحاله و تغییر واقعی در ظاهر ایجاب می‌کند که تمایز حرکت (جریان و فراروند) و متحرک (عامل یا پذیرنده عمل) کنار گذاشته شود. حرکت مکان و اجسامی که در مکان به حرکت درمی‌آیند، هر دو را متأثر می‌سازد. حرکت کردن به معنای پیمودن خط سیری نیست که بتوان آن را با نسبت‌های کمی، تجزیه و تکه تکه و دوباره ترکیب کرد، به حرکت درآمدن ناچار است چیزی بشود جز خودش در معنایی که حرکت را تبدیل به تغییری کیفی کند. علت این موضوع همان طور که ژان میله می‌گوید این است که پیوستار را نمی‌توان به گوناگونی (بس‌لایی) انتزاعی (بر هم افزودن نقطه‌ها) فروکاست، یعنی حرکت نمی‌تواند به چیزی که ساکن است فروکاسته شود. تداوم و حرکت یکدیگر را دربر دارند.

انتقاد دلوز از فنومولوژی در این نقطه آغاز می‌شود. فنومولوژی خود را بر پایه هنجار عادی ادراک طبیعی قرار می‌دهد و به این ادراک امتیازی می‌دهد که حرکت را نسبت به وضع‌ها نسبی می‌سازد. از سوی دیگر اهمیت برگسون برای دلوز دقیقاً در امتناع برگسون

است در تسلیم به اغوای ادراک طبیعی. از نظر دلوز نقطه آغاز، جهان پیوسته متغیر حرکت تصاویر است - یعنی جهان مادی جریان همیشگی، بدون نقطه‌های اتکا یا مشخص ارجاع. در زمینه فلسفه فنومنولوژی، ادراک طبیعی و حرکت متضمن مفهوم سوژه است. در زمینه کار برگسون، حرکت تابع سوژه‌ای نیست که آن را واقعیت بخشد یا از بین ببرد. جایی که روشنایی خود را با کم‌ترین مقاومت یا اتلاف می‌پراکند، چشم، درون اشیا است. خطر سیر پرواز (روشنایی) هنوز بازداشته یا شکسته نشده است. ما در این جا با جهان پیشا - انسانی یا غیر - انسانی که بر جهان انسانی - بس انسانی فنومنولوژی مزیتی دارد سر و کار داریم، جایی که آگاهی، روشنی جست‌وجویی است که اشیا را از تیرگی محض آنها فرا می‌خواند. نزد دلوز - برگسون، اشیا فقط با نوری که با آن خود را منور می‌سازند، می‌درخشند. این آگاهی است که حاجب ماورایی می‌سازد که بدون آن روشنایی برای همیشه به پرتوافکنی خود ادامه خواهد داد.

اکنون اگر ما فروکاستن آگاهی از سوی دلوز - برگسون را شدت (فشردگی) بنامیم و آن را با فروکاستن فنومنولوژیک به آگاهی، مقایسه کنیم، بی‌درنگ درمی‌یابیم که این دو گرایش دو وظیفه متفاوت به وجود می‌آورد و عهده‌دار می‌شود. فنومنولوژی آگاهی خواهد کوشید طبقه‌بندی‌ها (و بین هلال‌ها) را از آنچه واقعی است حذف کند تا پایگاه نقاد آنچه را به توافق داده شده است، به دست آورد. از سوی دیگر دلوز - برگسون با آغاز کردن با واحدهای تک‌پُرشده جهان پیشا - انسانی، ناچار خواهند بود متعهد شکل‌بندی نظام‌های گشوده، گسترده یا سرد درون واقعیت به قوه بی‌نظم (تصادفی) پایان‌ناپذیر افزایش یابنده بشوند. به دیگر سخن، دلوز ناچار خواهد بود دست به کار خطیر تکوین ژنتیک آنچه داده می‌شود، بزند تا در پایان کار، نظریه‌ای درباره آنچه به فعل واقعیت دارد، به خود عرضه کند.

پنداره (فرا نمود) فرارونده و امپریسم فرارونده

اکسپرسیون پنداره فرارونده از تجربه حسی به کانت برمی‌گردد. در کتاب نقد خرد ناب او، پنداره‌های فرارونده، خطاهایی هستند که ما آنها را می‌پذیریم زمانی که در به کار بردن اصول هدایت‌کننده کاته‌گوری‌هایی که سازنده شناخت هستند به اشتباه می‌افتیم. دلوز غالباً کانت را می‌ستاید آن نیز به سبب تصمیم او به روی برگرداندن از این مفهوم کودکانه خطا که نیست جز شناخت نادرست، این همانی نادرست، محاسبه نادرست و تعویض آن با خطایی که ذاتی و ویژه تفکر بشری است (یعنی تاخت زدن آن به دیالکتیک فرارونده). مفهوم پنداره

فرارونده مشابهی را در آثار برگسون می‌توان یافت البته با تفاوتی در معنا. دلوز در حالی که نظر برگسون درباره طرد تمایز کانتی بین ظواهر و شیئی در - خود را عرضه می‌کند، امکان پنداره فرارونده را اکنون نه برحسب نیروهای دانستگی مشتبه شده با نیروهای قضاوت و حوزه‌های قضاوت بلکه بر حسب گرایش‌های نهفته در خود اشیای در - خود (فی‌نفسه) و واقعیت یافتن به شیوه‌هایی که آنها را وارد ستیزه با یکدیگر می‌کند، مسوول می‌داند. فقط شهودی منظم که هرگز برحسب توفیق نهایی خود مطمئن نیست، می‌تواند مکمل این گرایش‌ها را به دست آورد و حتی مهم‌تر از آن مسوول پیدایش گرایشی از گرایش دیگر باشد. این نه پنداره فرارونده کانتی بلکه بیشتر پنداره فرارونده برگسونی است که دلوز بر آن می‌شود آن را آشکار واز آن انتقاد کند.

اما این گرایش‌ها که ریشه در اشیای در - خود دارند در شرایطی معین درکار ساختن چه قسم پنداره فرارونده‌ای هستند؟ بُب کلام این است که پنداره فرارونده‌ای که دلوز کنارش می‌گذارد، نتیجه مشغولیت انحصاری ما به حجم‌های گسترده مکانی است به هزینه شدت‌ها (فشردگی‌ها)ی زمانی و نتیجه دلمشغولی انحصاری ما به گوناگونی‌ها (بس‌لایی‌ها)ی انتزاعی است به هزینه زمان، مشغول بودن به اشیا به هزینه فرارونده‌ها، مشغول بودن با راه حل‌ها به هزینه مشکل‌ها، با فرهنگ ته‌نشین شده به هزینه یادگیری، با شناخت به هزینه گفت‌وگوهای بنیادی، مشغول بودن با نتیجه‌ها به هزینه گرایش‌ها، و دلوز آن طور که گویی چنین سیاهه به قول معروف خطاهای مشابه کافی نیست، با گفتن این موضوع همه را جمع‌بندی می‌کند که پنداره فرارونده نتیجه مشغول بودن انحصاری ما به واقعی و ممکن است به هزینه آنچه به قوه و به فعل واقعی است.

بیاید برخی از این دعاوی را دقیق‌تر بیازماییم. برگسون آن طور که مشهور است عادت داشت منتقد کسانی باشد که تمایزهای طبیعی را فدای تمایزهای درجه می‌کنند. او می‌اندیشید که فقط تمایزهای طبیعی پشتیبان مفهومی از تمایز است که در برابر فشار این همانی مقاومت می‌کند در حالی که تمایز درجه فقط پشتیبان تمایزهای باشندگان با خود همان و مشابه است. هستی‌شناسی دلوز، انتقاد برگسون را از آن خود می‌کند و حجم‌های گسترده را به جای حجم‌های انتزاعی و چندوجهی فشرده را به جای پیوستار می‌گذارد. حجم‌های گسترده در معرض تجزیه به بخش‌هایی است که هر یک از این بخش‌ها از دیگر بخش‌ها فقط بر حسب درجه متمایزند. اما بین شدت‌ها (فشردگی‌ها) فقط تمایز طبیعی وجود دارد چرا که تقسیم شدت در بخش‌هایی به بار می‌نشیند که به طور طبیعی از یکدیگر

متمایزند.^۴ اکنون حجم‌های انتزاعی، فضایی (مکانی) دانسته می‌شوند. نسبت به آنها، ما مایل هستیم بیندیشیم که فقط تمایزهای ممکن، تمایز درجه است. تمایزهایی بر حسب درجه‌های کمتر یا بیشتر یعنی آن تمایزهای کمی که می‌توان ارایه داد. تمایزهای واقعی، تمایزهای طبیعت که فلسفه تمایز مشتاق آشکار ساختن آنهاست، در این سطح وجود ندارد. اما اگر در این سطح نیست در کجاست؟ دلوز پاسخ می‌دهد، در بین‌گرایش‌هاست. چیز-در-خور^۵ و در ماهیت حقیقی خود، بیان‌گرایشی است پیش از این که معلول علتی باشد. گرایش‌ها را برخلاف اشیا، دیگر نه می‌توان در سویه مکانی اندیشید و نه می‌توان آنها را نمایش داد، آنها بسیاری‌های انتزاعی نیستند.

اکنون این‌گرایش‌ها واقعی‌اند نه صرفاً ممکن. آنها واقعی‌تی به قوه که وجود دارد تا در عمل فعلیت یابد، دارا هستند. واقعیت به قوه (X) چیزی است که بدون این که (X) یا مشابه باشد، با این همه استعداد و قابلیت دارد که (X) را به وجود آورد. «ممكن» در تضاد با «واقع» به قوه واقعی‌تی ندارد، در حالی که «واقع به قوه، بدون این که در عمل فعلیت یافته باشد»، واقعی است. «ممكن» باید واقعیت یابد و فراروند فعلیت یافتگی آن تابع دو قاعده اساسی است: شباهت و محدودیت، واقعی به فرض باید در تصویر خیالی ممکن که به آن واقعیت می‌دهد موجود باشد. «ممكن» مشابه واقعی است و آن را نمایش می‌دهد. درباره محدودیتی که رابطه بین «ممكن» و «واقع» را تغییر می‌دهد، گویی چنین است که واقعی آن چیزی است که پس از اسقاط «ممكن‌ها»ی بسیار باقی می‌ماند. از سوی دیگر زمانی که ما به سوی قواعد فعلیت یافتگی واقعیت به قوه می‌آییم، در می‌یابیم که آنها باید قواعد تمایز و تباعد باشند: واقعیت به فعل، مشابه واقعیت به قوه‌ای که مجسم می‌کند یا نمایش می‌دهد، نیست. ویژگی واقعی به قوه طوری است که به شیوه‌ای موجود باشد که برای آن، در عمل فعلیت یافتگی باید متمایز بودن باشد.

هر چند این موضوع ممکن است وسوسه‌کننده باشد، باز این نتیجه که واقعیت به قوه دلوزی نسخه دوم استعداد به قوه ارسطویی است، غیر قابل دفاع است. استعداد به قوه برخلاف موجود بودن به قوه، توانایی خلاقه‌ای از آن خود ندارد. کل این همانی و تعین و جهت‌یابی‌اش از عمل، از آنچه عمل به فعل است به دست می‌آید. به قوه و امکان، آشکارا تجسم و تصویرپذیرند و چنین است اعم از این که واقعی در تصویر ممکن به تصور آید یا ممکن در تصویر واقعی ادراک شود.^۵ دانس اسکوتس (که دلوز مفهوم وجود به قوه را وامدار اوست) در مَثَل تمایز قاطعی بین وجود به قوه و استعداد به قوه قایل است. نزد او وجود به فعل و استعداد به قوه معنای خود را با ارجاع به هستی به فعل به دست می‌آورند.

تنها درباره وجودی که برای هستی خود وابسته وجود دیگری است می‌توانیم بگویم "هستی به قوه" است در این معنا که فاقد "هستی به فعل" است. به فعل در آمدن به معنای دریافت هستی به فعل است.

دلوز در مخالفت با دام‌های پنداره فرارونده، روشی را گسترش می‌دهد که خود آن را "امپریسم فرارونده" نامیده است. امپریسم فرارونده تلاش دارد به فراسوی تجربه به عرصه موقعیت‌هایی برود که متعهد اشیا، حالات اشیا و آمیزش آنها - که به تجربه داده شده است - باشد. هدف آن این نیست که شناخت عملی اما غیر رسمی به دست بدهد، هدفش فقط ارایه شناختی درست و قانونی است، آن چیزی نیست که بی‌درنگ داده شود بلکه داده شده بی‌درنگ و بی‌واسطه است اما آنچه به درستی و به طور قانونی داده شده گرایش است یعنی وجود به قوه‌ای که مجسم شدنی نیست. امپریسم فرارونده روشی است که به وسیله آن به فعل واقعی بر حسب گرایش‌های به قوه تقسیم می‌شود که این به نوبت خود "دلیل کافی" باشنده به فعل واقعی را می‌سازد.

به نظر می‌رسد که امپریسم فرارونده دلوز نمونه‌برداری از الگوی مشهور برگسون باشد. در کانون پنداره فرارونده، عدم توجهی به تفصیل و شرح "هستی" وجود دارد. این پنداره ما را نسبت به این واقعیت نابینا می‌سازد که هستی تفصیلاتی دارد و باید تقسیمات آن را در نظر داشت. بنابراین آن‌گاه شهود (نگرش) همچون درمان پنداره فرارونده و در مقام روشی تقسیمی امید بخش‌تر طرح می‌شود. اشیا و حالات اشیا آمیخته‌هایی هستند و در این مقام یعنی بر حسب کم و بیشی یعنی بر حسب تمایزهای درجه تابع کیفیت‌ها هستند اما این آمیخته‌های "به فعل واقع" فرآورده‌های گرایش‌های "به قوه موجود" اند که بر خلاف آن آمیخته‌ها در ماهیت و در نوع با یکدیگر تفاوت دارند. شهود برگسونی روشی است برای تقسیم آمیخته بر حسب گرایش‌ها، یعنی بر حسب تمایزهای واقعی. اگر شهود برگسونی در پرتو این روشنایی دیده شود، با امپریسم فرارونده دلوز یکی و یکسان است. درست است که هر گاه دلوز همدستان و پیشگامان امپریسم ویژه خود را نام می‌برد با شلینگ موافق می‌شود که فلسفه خود را به عنوان جست‌وجوی شرایطی برای تجربه واقعی تعریف کرد.^۶ با این همه دلوز به ستایش برگسون ادامه می‌دهد به سبب این که برگسون ابزاری به فلسفه می‌دهد تا مفهوم‌هایی بیافریند کاملاً همخوان شده به حدی که با ادراک‌ها ترکیب شود.

تشابه امپریسم فرارونده و فلسفه فرارونده کانتی هیجان آور و با این همه گمراه‌کننده است. برای دلوز و کانت هر دو، "به فعل واقعی" که "هستی به شرط" دارد تابع شرایطی است

که به طور قانونی موجود است (هستی دارد) اما "به طور قانونی موجود" کانتی مشابه "به قوه موجود" دلوزی نیست. آنچه قانونی است (در مثل کاته گوری‌های نیروی فهم) به ضرب و زور نیروی محرکه به سوی فعلیت یافتگی خود، مشخص نمی‌شود. افزوده بر این امپریسم دلوز بر خلاف نقد کانتی می‌تواند گزارشی ژنتیک از "به فعل واقعی" فراهم آورد، زیرا خود شرایطی که این امپریسم جست‌وجو می‌کند همچون شرایط تجربه به فعل واقعی در وجود به قوه داده شده است. در کانت مآبی شرایطی را که ما در پی آنیم، شرایط همه تجربه‌های ممکن است. نزد دلوز شرایط هدفمند شده از آنچه مشروط شده بر نمی‌گذرد و از این رو مفهومی را که می‌سازد دیگر با اویژه خود یکی و یکسان نیست. این است دلیل آن که امپریسم فرارونده برخلاف فلسفه نقدی کانتی، "تناسبی" را بین شرایط تضمین می‌کند و این "تناسب" را بیان می‌توان کرد، به شیوه‌ای که به طوری ظریف یادآور دیالکتیک افلاطونی است، امپریسم فرارونده به خود دو دقیقه وجودی می‌دهد: فرود آینده و بالا رونده. دلوز می‌نویسد.

پس از این که ما خطوط و اگرایی را پی گرفتیم، این خطوط دگر بار باید در تصویر وجود به قوه واقعی نقطه عزیمت یکدیگر را قطع کنند... که در نهایت دلیل کافی وجود شیئی را به ما می‌دهد. از این رو واقعی فقط آن نیست که بر حسب تفصیل‌ها یا تمایزهایی در نوع قطع می‌شود بلکه هم چنین چیزی است که بار دیگر در طول راه‌هایی که به سوی همان نقطه اندیشه معنوی (حوزه ایده‌ها) و نقطه به قوه واقعی می‌گرایند تقطیع می‌شود. واقعیت هم چیزی است که شکاف برمی‌دارد و هم چیزی که دگر بار ترکیب می‌شود.

تا این جا من به گرایش‌ها به عنوان وجود به قوه واقعی و نمایش داده نشدنی در دانستگی اشاره کرده‌ام اما هنوز علت آن را توضیح نداده‌ام. در آثار دلوز خط متقاطعی که سبب می‌شود گرایش و وجود به قوه را بازتاباند خط ایده است. در دیالکتیک فرارونده کانت، خرد، نیروی دانستگی پروبلماتیک و مشکل ردیف ایده‌هاست. این ایده‌ها به وجود آورنده "مشکل‌ها" هستند نه به وجود آورنده شناخت، در این معنا که به نیروی فهم و اویژه‌های آن هم رهنمودی می‌دهند هم سامان و نظامی. ایده‌ها راه‌حلی ندارند زیرا هر راه‌حلی را که در این حوزه سازمان می‌دهند، نمی‌تواند منظور آنها را برآورد. با این همه ایده‌ها اویژکتیو هستند، خود مشکل، اویژه آنهاست و اویژکتیو به آنها به آن نظام‌مندی، خوراک می‌دهد و از آن خوراک می‌گیرد که آنها بر اویژه‌های نیروی فهم زورآوری می‌کنند. دلوز درست مانند کانت باور دارد که ایده‌ها در واقع ردیف مشکل فرمان‌های مطلق‌اند، اما بر خلاف کانت باور دارد توانایی مشکلی که می‌بایست حل شود، باید طوری ساخته شود که وابسته شکلی

شوند که آن مشکل به خود می‌گیرد. به جای جست‌وجوی تصادفی راه‌حل مشکل‌ها، ما باید بیشتر شرایطی را تعیین و تثبیت کنیم که در آن مشکل‌ها حل‌پذیر باشند و به طور پیش‌رونده‌ای "حوزه‌های حل‌شدنی" را مشخص سازند. ایده کانتی فقط در این اوضاع و احوال می‌تواند به نمونه و سرمشقی برای منطق ابداع و نوع جدید تفکری بدون تصور (و فاقد بازنمایی) تبدیل شود. به این ترتیب ایده در ماهیت از همه راه‌حل‌هایی که مستعد پذیرش آنهاست باید متمایز شود و از همه راه‌حل‌هایی که پدید می‌آورد بگذرد. اما در همان زمان نسبت به همه این راه‌حل‌ها، اصلی و درون‌ماندگار باشد زیرا هر قدر ما به تعیین و تثبیت "مشکل" نزدیک‌تر می‌شویم به حل مشکل نزدیک‌تر می‌شویم. آنچه در این نظریه جدید و چالش‌برانگیز ایده‌ها، اهمیت دارد آن است که این ایده‌ها دیگر جزیی‌های مجسم با انواع کلی نیستند. آنها "بسیاری‌ها" یعنی نظامی هستند از عناصر کثیر متمایزکننده و ساختارهای ردیف مشکل‌های منفرد. تا آن جا که ساختار هستند به قوه موجودند و البته به این علت کمتر واقعی نیز نیستند. برگسون خود این جا - به جا - شدن از ایده در مقام چیزها به ایده‌ها در مقام ساختار را به این صورت بیان می‌کند:

ریاضیات عمومی (کلی) آن است که دنیای ایده‌ها به آن تبدیل می‌شود زمانی که فرض کنیم ایده در نسبتی یا قانونی با هم وجود دارد نه دیگر در شیئی. الفصه کل نقد خرد ناب به تثبیت این واقعیت رهنمون می‌شود که افلاطون مآبی ناموجه است در صورتی که ایده‌ها همان اشیا باشند و موجه است اگر ایده‌ها روابط باشند.

گمان می‌کنم که شرایطی برای نظریه کلی "وجود به قوه موجود باز نمایش‌ناپذیر در دانستگی" پیش‌نهاده شده زیرا تضاد بین ساختار و باز نمایش دانستگی اساسی و قاطع است باز نمایش دانستگی از راه میانجی مفهوم‌ها، مستلزم حضور همانی سوژه و همانی اویژه است. دو وجود به فعل واقعی آشنا تلاقی می‌کنند، در مکان امکان محض یعنی در امکان مفهوم. از سوی دیگر وجود به قوه ایده مستلزم همیاری سوژه‌ای یکی و یکسان و اویژه‌ای یکی و یکسان نیست تا واقعی شود. باز نمایش دانستگی (تصور) اساساً متعلق به آگاهی است و پیرو منطق راه‌حل‌ها. ایده بر عکس، در بیان دلوز، زیر لایه باز نمایش دانستگی است و بر حسب منطق مشکل و منطق پرسش ساخته می‌شود.

ایده و محدودیت اندیشه، ساختار باشنده به قوه (فهم، اندیشیدن) در راه به سوی "به فعل واقعیت یافتگی" آن است. اما ایده حس (حساسیت) چیست؟ چیست آن چه حواس ما باید آن را حس کند که (به طور تجربی) نمی‌تواند احساس کند؟ خوب، آن طور که کانت

خواهد گفت گوناگونی (بسیاری) داده می‌شود اما برای دلوز آنچه به وسیله آن، بسیاری داده می‌شود، شدت (فشردگی) است. هر چیزی که پدید می‌آید یا ناپدید می‌شود، حلقه پیوستگی نظم فشردگی (شدت) است. گر چه واقعیت این است که در تجربه به فعل واقعی ما از آنچه داده شده، شدت از گستردگی جدانشدنی است. شدت که گرایش شخصی است بر آن است که خود را در گستردگی و در کیفیت ابطال کند - یعنی در گرایشی دیگر. در واقع این خود - زدودگی شدت غالباً حس مشترک فلسفی و علمی را به این نتیجه رسانده است که شدت نمی‌تواند دلیل کافی آنچه "به فعل داده شده" است باشد، زیرا به فعل واقعی مایل است شدت را از میان بردارد. اما حقیقت آن است که آن شدت (فشردگی) به رغم ماهیت خود - پنهان کننده‌اش، همان چیزی است که واگرایی محسوس را می‌سازد. این واقعیت که شدت خود را درون نظام‌های "کمی" گسترده است، سبب نمی‌شود که شدت ناپدید شود. هم چنین اگر ما به تعبیر کانت بگوییم که فهم و اندیشیدن بدون احساس توخالی است و احساس بدون فهم کور است، با این همه هنوز باید تصدیق کنیم که رابطه بین ایده‌ها و حواس به سود تقدم احساس سنگینی می‌کند. خشونت و طنین صدا (یا شدت صوتی) که به وسیله احساس به حرکت در آمده همیشه مسوول بیدار کردن فکر از خواب طبیعی و جزمی آن است.

تمایز و تکرار

کتاب تمایز و تکرار ادای دین عمده دلوز به هستی‌شناسی تمایز است. اما نظریه تمایز و تکرار هم چنین در مقاله سال ۱۹۴۵ او وجود دارد، جایی که برگسون را به عنوان شخصی به بحث می‌گذارد که به این نظریه، شکل و کارکردی می‌دهد که وی یعنی دلوز آن را کاملاً متقاعدکننده می‌یابد. حقیقت آن است که از برگسون به این سو، ردای قهرمانی نظریه تمایز را - در صورتی که بخواهیم ممتازترین پهلوانان این عرصه را نام ببریم - مارتین هیدگر، ساختارگرایان و ژاک دریدا برتن داشته‌اند. اما در معناهایی هر یک از این قهرمانان واپس ماندند و در پس پشت آنچه برگسون به دست آورده بود، متوقف شدند و در نتیجه سایه‌ای از تردید بردعای تمایز از کاهش‌پذیری افکندند. هیدگر درباره تجلی هستی به رغم تمایز هستی‌شناسانه‌اش بین باشندگان (موجودات) و بودن (وجود) و شاید به رغم قصد خودش ما را با اشتیاق حزن آوری برای "خدایی از دست رفته" بر جای می‌گذارد. تفکیک کنندگان ساختارگرا در حوزه تقدم نفی و تحویل دوباره این همانی (هویت) به پوسته نگاه‌دارنده‌ای

که نشانه‌ها را ضبط و ربط می‌کند، لنگر می‌اندازند. ولی درباره دریدا - که مورد بسیار طرفه‌ای است - باید گفت که نظریه و عمل او درباره تمایز داشتن و تأخیر داشتن (درنگیدن) با کشمکش‌های پایان‌ناپذیر با آغازهای نو و پایان‌های دیرینه سال متناسب‌تر می‌نماید تا با حل و فصل ثابت آتونن آرتو که می‌نوشت:

Pour en finit avec le jugement de Dieu^۷

دلوز برخلاف این پهلوانان عرصه تمایز به سرزمین برگسونی بازگشت. طرح و نقشه او از تمایز و تکرار در نسبت با تاملات هیدگر درباره بودن و زمان، تکمیل و در همان زمان جا به جا کردن است. نیش نفی "نشانه" (شناسی) ساختارگرا برکنده می‌شود و اجازه می‌دهد علامتی به راستی تفکیک‌کننده پدیدار گردد و دگرثانی (differance) دریدایی تسلیم تفکیک گونه‌گون شدگی دلوزی شود.^۸

توفیرساری (گونه‌گون‌شدگی) آن طور که در کتاب تمایز و تکرار می‌یابیم، رمز بفرنجی است که به وسیله پیوست دو واژه differenciation, different-iation به یکدیگر ساخته شده است. در نوشته‌های دلوز درباره برگسون چاپ شده پیش از تمایز و تکرار، او هنوز این رسم و قاعده مکتوب را برنگزیده بود، هر چند نیاز به آن آشکارا احساس می‌شد. توفیرساری اشارت دارد به روابط بفرنج مشکل‌ها و راه‌حل‌ها، پرسش‌ها و پاسخ‌ها و ساختار به قوه موجود ایده‌ها و فعلیت یافتگی آن‌ها. ژیل دلوز دگرآنی (تفاوت یافتگی) را کلیت روابط تفکیک‌کننده‌ای می‌نامد که در درون ساختار ایده روی می‌دهد و توفیرساری را فراروند فعلیت یافتگی آن ساختار می‌نامد. از این رو توفیرساری به فعلیت یافتگی "وجود به قوه" اختصاص دارد و این نیمی از مفهوم "دیفرانس" (دگرسانی، تمایز) است؛ نیمی است که نمی‌تواند بدون چنگ زدن پیشین به فراروند دگرآنی (تفاوت یافتگی) خود را توضیح دهد. آنچه گونه‌گون می‌شود باید پیش از هر چیز خود متمایز و دگرسان باشد و تنها وجود واقعی است که با خود دگرسان است. گونه‌گون شدن که بسی دور است که تمامی مفهوم تمایز باشد، درباره فراآورده باشنده‌ها (واحد‌ها) بی‌است که می‌توانند دلیل فراآوردگی خود را در ساختار ایده‌ها بیابند. فراروند / فرا آوردن باشنده‌های واگذار شده به منابع خود، فقط تشخیص سایه روشن‌ها یا تمایز درجه‌ها را مجاز خواهد داشت که در این مورد مفهوم تمایز تابع مفهوم این همانی باقی خواهد ماند. گونه‌گون شدگی همزمان، توانایی آمیزگاری عناصر موجود در "به قوه واقعی" را بیان می‌دارد و واگرایی ردیف‌هایی را که "به قوه واقعی" در آن فعلیت می‌یابند، چنانکه گویی "باشندگان به قوه واقعی" به شیوه‌ای هستی دارند که خود را

در دو شقه شدن و تقسیم شدگی فعلیت می دهند و اکنون ما باید در این باره بحث کنیم که آنها چرا به این شیوه عمل می کنند.

دلوز در نوشته هایی درباره برگسون، گونه گون شدن را در حالی که توجه و نگرانی دوگانه عمده ای در اندیشه دارد، می شناساند و درباره آن به بحث می پردازد. تطور زندگان و حل مشکل ها. تکرار می کنم که گونه گون شدن، حرکت "وجود به قوه واقعی" است به سوی فعلیت دادن خود و متعین می شود به علت توانایی و قدرت آنچه ساده است و بخش ناپذیر و با دوام (در معنای ویژه گوناگونی یعنی بس لایی پُر شدت). دلوز - برگسون در زمینه زندگانی صلاح می بینند منابع نیرویی گونه گون شدگی را نیروی حیاتی بنامند. نیروی حیاتی قدرت رمزی نیست بلکه نام نیرو و فشارهایی است که هر گاه "وجود به قوه واقعی" فعلیت می یابد، به کار می پردازند. گونه گون شدن ساده و کلیتی تقسیم شده. نیروی حیاتی تمایزی است در حال گذار به عمل. به گفته بارتلمی مادوله شکوه کیهان را نه می توان در وحدت بسیار بفرنج تر تعدد نه در ستیزه بر ضد بسیاری یافت... [شکوه آن] نه هم گرا بلکه ناهم گراست. در فراروند فعلیت یافتگی، کلیت به قوه موجود، اجزا خود را برحسب خطوط ناهم گرا گسترده می سازد که هر یک از آنها تا درجه ای با آن کلیت همخوان است. درجه هایی که با هم آمیزگارند درون "وجود به قوه واقعی" - که دیگر در خطوط فعلیت یافتگی ای که به دور شدن از یکدیگر آغاز می کنند - با هم وجود ندارند.

از این رو دلوز - برگسون با کسانی به چالش درمی آیند که گونه گون شدن را چون فعلیت یافتگی چاپ اوزالید [چاپ عکسی طرح ها و رسم های فنی] می دانند. گونه گون شدن نمی تواند از موانعی که درون ماده با آنها رویاروی می شود، غفلت کند و نمی تواند بدون یاری این گسترده شدن وقوع یابد، گسترده شدنی که نیروی حیاتی آن را به راه می اندازد و آن را توانا می سازد فشرده و ترکیب شود. این دلیل دیگری است که چرا "ممکن" و "به قوه موجود" نباید با یکدیگر مشتبه شوند. وجودهای به قوه همچنان که به فعلیت دادن گرایش هایی - که همه در وحدت و توانایی آمیزگاری آغازین موجود بودند - آغاز می کنند، به تولید انفصال می پردازند. گونه گون شدن در بین ترم به فعل واقعی و ترم به فعل واقعی دیگر، در ردیف خط واحد همانند، وقوع نمی یابند بلکه بین ترمی به قوه واقعی و ترمی ناهمگون روی می دهد که آن را در طول خطوط پرواز چند ردیف منشعب شده، فعلیت می بخشد. گونه گون شدن، فراروند فعلیت یافتگی را تعیین نمی کند بلکه مشکل ها را به وجود می آورد، پرسش هایی برمی انگیزد، و راه حل هایی را جست و جو می کند، و نباید فراموش کرد که هر

راه‌حلی توفیق‌آمیز نیست. توفیق راه‌حل وابسته به شیوه‌ای است که در آن مشکل به ظهور می‌رسد و هم‌چنین بر بنیاد ابزارهایی که در دسترس باشنده زنده است در سیر تلاش او به حل آن.

گونه‌گون شدن اساساً زمانی است. به این ترتیب اهمیتی را که نظریه زمان برای آثار دلوز - برگسون پیش می‌آورد، بیش از اندازه برآورد نمی‌توان کرد. در این نظریه، زمان همان دوام (دیرند) است و اعم از این که دوام در ردیف مکان گذاشته شود یا مانند مفهوم سال بزرگ رواقی، در ردیف پی در پی آمدن زمانی منظور گردد یا حتی اعم از این که مانند زمان واقعی ساده‌کننده به حساب آید ... آنچه این جا در خطر است تقدم زمان ناهمگن تمایز بر زمان مکان‌مند سیستم مقادیر متری یا بخش‌های کمی و فاصله‌های آن است. در معنا ثنویت یافته عظیمی که از راسیونالیست‌ها و امپریست‌های کلاسیک به ارث رسیده یعنی ماده و دانستگی، که اکنون دگر بار بر تفکیک دوام و مکان قرار داده شده است. دوام و مکان آن چیزی است که ما زمانی به دست می‌آوریم که این آمیختگی را بر حسب روش امپریسم فرارونده متلاشی سازیم. مکان بسیاری بیرون‌بودگی است و همبودی زمانی کنار هم قرار گرفتن، گونه‌گون شدن کمی و تمایز درجه، ناپیوستگی و "به فعل واقعی" است. از سوی دیگر دوام بسیار بودن توالی، همجوشی، ناهمگنی، جداسانی و تفاوت کیفی و تمایز طبیعت است. پیوسته و به قوه واقعی است.

دوام خود را پیوسته بخش می‌کند اما همچنان که خود را بخش می‌کند، ماهیت خود را تغییر می‌دهد زیرا گوناگونی پُر شدت است و در این مقام نمی‌تواند به فاصله‌ها تجزیه شود. فاصله‌ها بنا به تعریف، برش‌های پیوسته دوام نیستند. به راستی شدت و ناهمگنی دوام، متضمن آن است که زمان نمی‌تواند به طوری نامحدود بخش‌پذیر باشد، از این رو حتی نامناسب خواهد بود بگوییم که دوام هست چرا که دوام همیشه می‌شود، و از این رو همیشه ناقص است و ناهمگون و ظهور پیوسته چیزهای جدید است. زمان همگون چیزی نمی‌تواند باشد جز مکان مبدل. آنچه متساویا مهم است آن است که ناهمگنی کیفی دوام با تفکیک عادی شکل زمان و محتوای آن معارضه می‌کند و از این رو خود را متضاد مفهوم زمان به عنوان مخزن بودن (هستی) قرار می‌دهد.

دوام نوعی توالی و در پی هم آیی است که در شکلی مکنون، زمان‌های گذشته، اکنون و آینده را به هم می‌بافد و نشان می‌دهد. بخش‌های دوام بر یکدیگر دلالت دارند و هر یک از آنها در همه بخش‌های دیگر حضور دارد و همه بخش‌ها در هر یک از بخش‌ها حاضر است.

دوام همانا توالی است اما آن توالی و در پی هم آیی که خود زاینده است. توالی و همبودی هر دو باید معرف و اظهارکننده دوام باشند.

گمان می‌کنم اکنون وقت آن است که به طرح پرسشی بپردازم که تاکنون به تعویق انداخته‌ام. این مشخص ساختن دوام چه دلالت‌هایی برای باورهای عادی ما از زمان داشته است؟ به نظر می‌رسد آنچه را ما می‌توانیم درباره زمان بگوییم محدود است به چیزی که در ردای حال و هوای ژاژنما (پارادوکس) پوشانده شود. در مثال ما دیگر نمی‌توانیم بگوییم زمان حال هست و زمان گذشته دیگر نیست بلکه باید بگوییم که زمان حال نیست چرا که همیشه آزرگار در شدن است و همیشه بیرون از خود است. از سوی دیگر زمان گذشته که از حرکت بازمانده، هنوز وجود دارد. اکنون «گذشته» گویی وضعیت «خودبودن» را به دست می‌آورد. همین که ما دوام را همچون بسیاری فشرده و پُرشدت نه به عنوان بسیاری انتزاعی ادراک کردیم، زمان حال را دیگر نمی‌توان به عنوان گذشته سپری شده بعد از لحظه حاضر جدیدی که جانشین آن می‌شود، اندیشید، و نیز نمی‌توان گذشته را همچون چیزی اندیشید که بعد از این که از زمان حال بودن بازمانده ساخته شده است. ما برخلاف آن باید بیندیشیم که حافظه از راه ترکیب فعال زمان که متعلق به آن است، زمان حال سپری شده را به عنوان زمان کهنه در زمان حال به فعل واقع نمایش می‌دهد که در این وضع، گذشته با هر لحظه جدید زمان حال در پیوند با آنچه گذشته است همبود است. دلوز این روی هم چیده شدن بفرنج اکنون و گذشته را همچون ژاژنما با - هم - بودن مشخص می‌سازد. زمان حال در مقام زمان گذشته ساخته می‌شود، درست در همان زمانی که همچون زمان حال تکوین می‌یابد. البته این همه مطلب نیست. زمان حال خاص سپری شده که حافظه آن را فشرده و تکرار می‌کند، برحسب نظریه دوام دلوز و برگسون، در تضاد با زمینه عمومیت دادن، گذشته عام، گذشته آزاد از تجربه، گذشته ناب به ظهور می‌رسد و این پارادوکس همزمانی را به وجود می‌آورد: ما ناچاریم درباره گذشته‌ای کلی به عنوان وضعیت همه گذشته‌ها و تنها ضامن گذر هر زمان خاص بیندیشیم. ما ناچار می‌شویم بیندیشیم که گذشته ناب به وسیله هر زمان کنونی جدید و قدیم از پیش فرض شده است. گذشته ناب را نمی‌توان دوباره نمایش داد بلکه بدون آن هیچ چیزی را نمی‌توان به تصور آورد. این گذشته آزاد از تجربه است که در گذشته قدیمی در ماندن ایستادگی می‌کند و در هر لحظه کنونی به فعل واقع و همبود کلی دوام می‌آورد و به عنوان نتیجه، پارادوکس با - هم - بودن را می‌سازد. از ما خواسته‌اند بیندیشیم که کل گذشته، خود را حفظ می‌کند و به این ترتیب با هر زمان حالی همبود است.

این گذشته هرگز زمان حال نبوده چرا که نمی‌توانسته است پس از تکوین این زمان حال ساخته شده باشد.

اما حفظ کلی و جامع گذشته به برگشت ناپذیری دوام می‌انجامد. «هم‌دانستگی» نمی‌تواند دوبار از یک حال (حالت یکسان) بگذرد. اوضاع و احوال ممکن است هنوز یکسان باشد، اما دیگر بر همان شخص همان تأثیر را نخواهد داشت زیرا که او را در لحظه جدیدی از تاریخ (عمر) او می‌یابند. به این ترتیب هیچ تکرار یکی و یکسان و مشابه رویدادی، امکان ندارد چرا که بقای جامع گذشته ضامن تولید تمایز است. در حالی که حافظه با فراموشی ستیزه می‌کند، یادآوری از راه حافظه - که نمی‌تواند به یادآوری تجربی داده شده باشد - تلاش می‌کند درون «در - خود» گذشته‌ای که هرگز وجود نداشته زنده بماند. اکنون ما اگر همچنان که دلوز - برگسون فرض می‌کنند، ناچار بودیم فرض کنیم گذشته درون زمان حالی که نسبت به آن، اکنون گذشته است، حفظ نمی‌شود اما در - خود حفظ می‌شود، و زمان حال به فعل واقع دست بالا انقباض (درهم فشردگی) کلی گذشته‌ای است که با آن همبود است، ما دیگر پارادوکسی نداشتیم یعنی پارادوکس بقای گذشته در خودش را. برخی از این مطالب درست است حتی برای حس مشترک اما حس مشترک (فهم عام) در نهایت کمک مهمی به ما نمی‌کند چرا که نظریه دوام دلوز - برگسون، نظریه روان‌شناختی درباره زمانیت نیست و فنومنولوژی فرارونده آگاهی درون - زمانی نیر نیست. دوام برای دلوز و برگسون هر دو ذات اشیا است. خود اشیا دوام می‌آورند. در هر وضع و حال، پرسش ناگزیر این است: چگونه می‌توان پارادوکس‌هایی که زمان را احاطه کرده است، در واژگان هستی‌شناسانه رده‌بندی کرد؟ چگونه می‌توان هم‌زمانی گذشته و اکنون (زمان حالی) را که بوده است یا بقای کل گذشته را در یک هستی‌شناسی انسانی پذیرفت؟ شاید ممکن باشد بگوئیم هم‌زمانی و جاودانی زمان گذشته را برحسب تأثیرات مداوم گذشته بر زمان حال ادراک کنیم. آن‌گاه ممکن است بتوانیم بگوئیم که این وضع مشابه است با شنیدن جمله‌ای موزون که به وسیله آن نغمه‌ای را که اکنون می‌شنویم با نغمه‌هایی که بی‌واسطه مقدم بر آن است، اشباع می‌شود. هم‌چنین می‌توان گفت که ته‌نشین شدن در وضع کنونی جهان، کل گذشته‌ای است که بدون آن زمان حال، زمان حالی که هست نمی‌تواند باشد اما این قیاس‌ها نه کمکی به برگسون می‌کند نه کمکی به دلوز، چرا که آنها با مکائمند کردن دوام، پارادوکس‌های زمان را عقلانی می‌کنند. در مثل در نظر آورید که چگونه پارادوکس بقای زمان گذشته در خودش، محدودیت فهم عام را به آزمون می‌کشد و بر هر گونه ارجاع به

توضیح علت و معلولی که از تأثیرات گذشته بر زمان حال به عنوان نقطه عزیمت خود بهره می‌برد، خط بطلان می‌کشد. فقط بر حسب خودِ دوام است که این پارادوکس‌ها را باید در دستگاه هستی‌شناسی خود مُجاز بدانیم.

و دقیقاً همین کار است که دلوز و برگسون انجام می‌دهند. دلوز با آغاز کردن ثنویت‌های بزرگ: دوام (زمان) و مکان، حافظه و ماده، تمایز و تکرار همان چیزها... بر آن می‌شود نشان دهد که ثنویت‌ها را می‌توان درون یک‌بُنی و یکتایی برتری منظم ساخت. خود مکان به رغم تمایز اصلی و حاد بین مکان و دوام، دوام می‌آورد. اگر مکان، به‌طور کلی با دوام بیگانه بود، هیچ حرکت و تغییری در آن نمی‌توانست روی دهد. تغییر و حرکت، مستلزم مکانی است که دوام می‌آورد. از این رو مکان دیگر نمی‌تواند شکل مطلق برون‌بودگی باشد. در گسترده‌گی همیشه دوام وجود دارد و دوام در گسترده‌گی. مکان و زمان را نمی‌توان از یکدیگر جدا ساخت و فاصله‌ها همه مکانی - زمانی هستند. دلوز می‌نویسد: ماده هرگز به اندازه کافی آن قدر بسط پیدا نمی‌کند که مکان محض باشد، تا دیگر کمترین درجه فشردگی و انقباضی را فاقد باشد که از طریق آن در دوام سهیم شود.

زمانی که این‌ها همه گفته و کرده شد، ثنویت بزرگ دوام (زمان) و مکان به ثنویت گرایش‌ها یعنی انقباض و انبساط در نیاز به همکاری مبدل خواهد شد. به این صورت است که دلوز این نکته دشوار را بیان می‌کند:

چیز مرکب به دو گرایش بخش می‌شود که یکی از آنها دوام ساده و بخش‌ناپذیر است و در همان زمان، دوام در طول دو خط سیر، گونه‌گونه می‌شود که یکی از آنها ماده است. مکان به ماده و دوام بخش می‌شود اما دوام همچون انقباض و انبساط گونه‌گونه می‌شود و انبساط اصل ماده است. بنابراین ثنویت در حالی که به سوی مونیسم (تک‌بُنی، یکتایی) می‌رود، از میان برداشته می‌شود اما مونیسم، ثنویت تازه‌ای به ما می‌دهد که در این زمان تابع و مغلوب می‌شود. این تقسیم چیز مرکب و گونه‌گون شدن ساده به شیوه‌ای مشابه انجام نمی‌شود.

دوام یکی از این دو گرایش است و مکان بودگی گرایشی است دیگر. اما چون ماهیت دوام آن است که از خود مجزا شود، هنوز آن چیزی که از آن جدا شده، دوام است. زمانی که چیز مرکب تقسیم می‌شود، آنچه باقی می‌ماند دوام و مکان است. دوام حاصل همه تمایزهای طبیعت است چرا که به عنوان بس‌لایی و گوناگونی در هم فشردگی این خاصیت را دارد که به طور کیفی خود را از خود جدا سازد و تنوع بخشد. مکان در مقام بسیاری انتزاعی فقط بر حسب درجه‌ها تنوع می‌یابد. جداسازی طبیعت از این روبین این دو گرایش قرار

نمی‌گیرد. تمایز (جداسازی) طبیعت یکی از گرایش‌ها (یا دوام) است "ماده"، نامتمایزی است که خود را تکرار می‌کند، به دلیل آن که نمی‌تواند ماهیت خود را تغییر دهد و به این ترتیب بر حسب درجه‌ها تغییر می‌یابد. تمامی نکته این است که در نظر آورییم تقسیم و گونه‌گون شدن بر یکدیگر منطبق نمی‌شوند. از لحاظ انقباض و انبساط، درجه‌ها همه در ماهیتی یکتا همبودند که از سویی در تمایزهای طبیعی بیان می‌شوند و از سویی دیگر در تمایزهای درجه. درجه‌های تمایز وجود دارد: ماده، پایین‌ترین آنهاست، یعنی گسترده‌ترین حالتی که تمایزی در آن نیست جز تمایز درجه. از اینها همه بر می‌آید که دست کم برای برگسون، گذر از فنومنولوژی آگاهی زمانی درونی به هستی‌شناسی دوام (زمانی) به وسیله چیرگی بر ثنویت اصلی و درونی دوام زمان و مکان، شاخص می‌شود و این که این چیرگی به نوبت خود، از راه معنوی کردن کل جهان به دست می‌آید. انبساط و انقباض دوام، در آخرین تحلیل، انبساط و انقباض روح است. روح در حالت نهایی انبساط خود، به وضعیت حد ماده‌ای نامتمایز و همگون نزدیک می‌شود بی آنکه هرگز به آن برسد. خود برگسون در همین جا این معنوی شدن جهان را بدین صورت بیان می‌کند:

آنچه را که ما می‌خواهیم پابرجای کنیم این است که ما نمی‌توانیم از واقعیتی سخن گوئیم که دوام می‌آورد بی آنکه آگاهی در آن رسوخ کند... الف) اگر ما ناچار می‌بودیم توجه خود را بر زمان متمرکز سازیم، الزاما بایست توالی و از این رو قبل و بعد و در نتیجه پُل واسط این دو را تصویر کنیم... ب) اما دگر بار تصویر یا ادراک نقطه متصل‌کننده قبل و بعد، بدون [وجود] عنصر یادآوری (حافظه) و در نتیجه بدون آگاهی ناممکن است.

زمانی که دلوز سخن برگسون را تکرار می‌کند، در سخن او مفهوم روح غایب است و از این رو در این زمینه می‌توان نتیجه گرفت که توضیح من دست کم درباره او سست است. با این همه دلوز از جهان همچون حیوانی زنده سخن می‌گوید و به رغم استعاری بودن این بیان، می‌توان در آن دگر شکلی پیشنهاد برگسون را به آسانی یافت. روح ممکن است کلمه‌ای خطرناک باشد اما توازی بین انبساط و ایده، پیش‌نهاد اسپینوزاست و دلوز چنان که می‌دانیم همان اندازه اسپینوزایی است که برگسونی.

اکنون نوبت پرسش تازه‌ای فرا می‌رسد: چگونه نظریه‌ای که چنان تقدم مطلق به دوام می‌دهد، می‌تواند هستی‌اشیا یا اوضاع و احوالی را که می‌نماید پایا و سفت و سخت و استوار باشد، توضیح دهد؟ به دیگر سخن چگونه گونه‌گون شدن درون جریان جاری دوام پیش می‌آید؟ هستی‌شناسی دلوز با وام‌گرفتن توشه‌ها و منابعی از آثار برگسون می‌کوشد بر

بنیاد تنوعات وزن و حرکت به این پرسش‌ها پاسخ گوید. دوام از راه انبساط و انقباض موزون شدت تنوع یابنده مشخص می‌شود. بین حداکثر انقباضی که به روح ارتباط می‌یابد و حداکثر انبساطی که مشخص سکون و ماده است، می‌توان درجه تنوع یابنده شدتی مرتبط به بسیاری از اشیای واقعی را پیدا کرد. در آثار دلوز ما غالباً شاهد تکرار نظریه مشهور نوسانی (ارتعاشی) دوام، هستیم: درجه‌های متفاوت مکانیت مرتبط با درجه‌های متفاوت تنش استمرار یابنده می‌شود، در حالی که سرعت‌گیری وزن زمانی، به وجود آورنده انبساط و گستردگی است. بار دیگر از لحاظ روان‌شناسی، این مدعا پرسش‌های جدی برنمی‌انگیزد بلکه برگردانی این مدعا به ساحت هستی‌شناسی است که گستاخانه است. بر حسب نظریه دلوز، انبساط در فروکاستن محض فاصله زمانی، ظهور می‌کند. با عرضه طبیعت فشرده پیوستار مداوم، حلقه اتصال بین دقیقه‌های پی در پی هم آینده، ممکن است به طور با معنایی سست شود اما هرگز نمی‌تواند کاملاً قطع گردد.

این ایده که کارمایه موج همانا کارمایه هستی است با فیزیک مدرن بیگانه نیست و می‌دانیم که فیزیک مدرن به طور جامع این ایده را پذیرفته است که ماده خود را به شکل پرتوهای موجی در می‌آورد و پرتوهای نور خود را به شکل ماده در می‌آورند. این رابطه مقارن بین ماده و کارمایه این نتیجه را تایید می‌کند که ماده و کارمایه موج یکی و همان هستند یا دست کم ماده دقیقاً مانند کارمایه موج باید ویژگی موجی و موزون داشته باشد. ماده اگر ذره‌ای از جنبیدن باز بماند، دیگر موجود نیست و خطاست فکر کنیم که این مشاهده‌ها فقط درباره فیزیک خرد صدق می‌کند. اجسام جامد، ثبات و استقرار خود را هم چنین به عدم توافق موزون مدیون‌اند. بنابراین نتیجه می‌گیریم که مشکل اصلی دیگر این نیست که چگونه ماده در جنبش است بلکه در این است که چگونه جنبش، سویه‌های مادی خود را به دست می‌آورد. رابطه بودن و زمان در روش متفاوتی پدیدار می‌شود.

پیش از این در گفتمان درباره هم - آهنگی گرایش‌ها، به کثرت‌گرایی دقیق دلوز - برگسون اشاره کردم. دستور «کثرت‌گرایی مساوی است با یکتاگرایی»، در واقع از آن دلوز است. فکر می‌کنم این دستور مهم‌ترین نمایش لحظه‌ای خود را در پرداختن دلوز - برگسون به ایده‌ای که می‌گوید فقط دوام وجود دارد، پیدا می‌کند. دوام عام، هم‌نوا و تک‌است و کل واقعی و مشخص است. این فرضیه ردیف‌های زمانی متفاوت و بسیار - که گویی از نظریه نسبیت خاص انیشتاین گرفته شده - بر پایه مکان‌مندی دروغین زمان، استوار شده است. اما اگر

حتی ما این مکان‌مندی زمان را مسلم بدانیم، کثرت ردیف‌های زمانی به دست نمی‌آید. همان‌طور که دلوز می‌گوید در حالی که نظریه مکانی نسبیّت، کنار هم قرار دادن متضاد رویدادهایی را که باید برای همه مشاهده‌گران تصویر متضاد کنار هم چیده شده باشد ... مُجاز نمی‌دارد، با این همه در آن نمونه‌های معین توالی - بدان‌گونه که در همه چارچوب‌های ارجاعی تشخیص دادیم - موجود است. چنین نمونه‌های توالی به وسیله ردیف‌های علیّی در مثل مانند خط حرکت عام فوتون‌ها، به نمایش در می‌آید. این نمونه‌های توالی، یکتایی و دگرگون‌نشُدگی، دوام را تضمین می‌کند.

دوام که کلی مشخص و واقعی است، کلیتی به قوه موجود است اما این کلیت هرگز [به حس] داده نمی‌شود. باور به این که دوام [به حس داده شده]، نتیجه پنداره (وهم) فرارونده‌ای است که به وسیله نظریه مکان‌مندی زمان پدیده آمده. این که کل داده نشده به این معناست که گشوده است و در این مقام همچنان که دوام می‌آورد، پیوسته نیز تغییر می‌کند. کل را نباید با ردیف بسته یا با ردیف ردیف‌ها مشتبه کرد. این کل که از اجزا ساخته نشده چیزی است که ردیف یا قالبی که آن را مسدود کند، مانع می‌شود و موجب می‌شود با قالب بزرگتر ارتباط یابد. دلوز بعد در آثار خود، کل گشوده را "بیرون از میدان" نامیده و پافشاری خواهد کرد که حضور آن هم نسبی است و هم مطلق. نسبی در این معنا که نظام‌های بسته و قالب‌بندی شده از لحاظ مکانی، به نظام‌هایی ارجاع دارند که هنوز مشاهده‌پذیر نیستند؛ و هم‌چنین مطلق در این معنا که نظام‌های بسته در برابر دوام درون ماندگار، کل گشوده است، کلی که نه نظامی دیگر است و نه از آن بنظمی مشاهده‌پذیر. دگربودگی تهدیدکننده - که دوام می‌آورد یا پایداری می‌کند - آن چیزی است که کل گشوده طالب آن است. دلوز می‌گوید ما باید شادمان باشیم که کل داده نمی‌شود. آمیختن مکان و زمان، فروکاستن زمان در مکان، مارا وادار می‌سازد بیندیشیم که کُل داده می‌شود، و این خطایی است مشترک بین افزارگری و فرجام‌گری. افزارگری فرض می‌کند که همه چیز برحسب وضع و پایگاه، محاسبه‌شدنی است و فرجام‌گری فرض می‌کند که همه چیز را بر حسب برنامه‌ای معین تعیین و تحدید می‌توان کرد. در هر رویدادی، زمان فقط اکنون در آنجاست، همچون پرده‌ای که بر جاودانی حجاب می‌کشد. اما این واقعیت که مکان واقعی فقط سه بعد دارد و زمان یکی از ابعاد مکان نیست، به راستی به این معناست که: درجه تاثیر مثبت بودگی زمان وجود دارد که با درنگیدن اشیا و به این شیوه با آفرینش در جهان یکی و یکسان است.

فراسوی برگسون

اکنون بر آنم این مقاله را با گفتمانی کوتاه درباره دو اعتراضی که در برابر هستی‌شناسی "باشنده به قوه موجود" بر پا شده است، به پایان برم. من یکی از این اعتراض‌ها را اعتراض غیاب گمشده (از دست رفته) و دیگری را اعتراض حضور همیشگی می‌نامم. این هر دو اعتراض با ساختار باشنده به قوه موجود دلوزی به چالش درمی‌آید با این اظهار که این باشنده به قوه موجود، پُری (مَلا) بی‌رخنه‌ای است که تاب نگاهداری دگر-بودگی و تمایز را ندارد یا به این دلیل که این دوام به قوه موجود همه از - خود - بیرون شدگی‌های زمانی را یک‌دست و یکنواخت می‌کند و همه آنها را به زمان حال همیشگی که قادر نیست تجدد و آفرینندگی را خوراک دهد، فرو می‌کاهد. این هر دو اعتراض را گاستون باشلار به ایجاز بیان می‌کند و هم‌چنین هر دو اعتراض را به برگسون برمی‌گرداند به طوری که می‌توان اندیشید که چنان اعتراض‌هایی متوجه دلوز نیز هست. در واقع، مدتی بعد اعتراض به پُری‌ای که هیچ رخنه‌ای ندارد، تکرار شد، این بار البته برضد دلوز و از سوی ادیت ویشوگروود. در زمینه اعتراض به زمان حال همیشگی کتاب عالی دوام ناب و زمانیت نوشته لوران ژيرو به ما یادآوری می‌کند که چنین اعتراضی را سارتر، مرلوپوتتی و هیدگر نیز برضد برگسون پیش کشیده بودند.

من با طرح کردن اعتراض غیاب گمشده آغاز می‌کنم. باشلار در کتاب دیالکتیک دوام زمانی تأیید کرد که برگسون مآبی یعنی فلسفه پُری و روان‌شناسی آن، روان‌شناسی پُری کامل است. برخلاف آنچه به نظر می‌آید، برگسون به هم‌چسبیدگی دقیقی بین گذشته و حال و چسبندگی دوامی که گذشته را جوهر زمان حال می‌سازد، پای برجا کرده است. با عرضه پیوستار باشنده به قوه موجود، نیروی آفرینش‌گر آینده ناچار می‌شود به طور جدی محدود شود. باشلار می‌گوید تاحدی که عملکردی که برگسون به زمان حال نسبت می‌دهد تا زمان گذشته را فعلیت بخشد، زمان حال قادر نیست نوآفرینی کند. امکان فقط خاطره است و امید، به دیگر سخن این است آنچه ما زمانی دانسته‌ایم و آنچه امیدواریم دوباره به دست آوریم. بودن، حرکت، مکان دوام [در فلسفه برگسون] تاب تحمل شکاف (خلا) را نمی‌آورند و نمی‌توانند با نیستی، ثبات، نقطه، درنگ ... نفی شوند. در نتیجه برگسون مآبی ما را به تداومی بی‌واسطه و ژرف - که فقط می‌تواند به طور سطحی و از بیرون گسسته شود - تسلیم می‌کند. درست است که باشلار تصدیق دارد که در آثار برگسون وقفه‌ها و شکست‌هایی موجود است اما همچنان مدعی است که علل آنها همیشه برونی است. این

ماده است که متضاد زندگانی است. آنچه را برگسون مآبی فاقد است، دیالکتیک است. در پُری بی‌رخنه و مسدود آن، شخص به طور مستقیم از باشنده‌ای به باشنده دیگر می‌رود، بدون مداخله نیستی. باشلار نتیجه می‌گیرد اما بدون نیستی و نفی، دستور برگسون "زمان همانا درنگ است" را نمی‌توان موجه دانست. گمان می‌کنم که انتقاد باشلار بر پایه اصول فرعی استوار شده است که فرض می‌کند تنها راه بازداشت پُری از خفه ساختن ما، از راه رخنه کردن و گوده زدن باشد.

اما در اینجا پل‌هایی نیز می‌تواند موجود باشد. فلسفه‌های تمایز همه آشکارا چنان بدیلی دیده‌اند، به ویژه در قضیه دلوز هر گونه حلقه اتصال قیاسی بین او و افلوپتین، هر گونه ارجاع به واحدی فراسوی بودن و فراسوی پُری و ذات‌ها، محکوم به شکست است. مکان باشنده به قوه واقعی در نوشته دلوز و خدنگ کاوش ممکن آن به سوی برگسون و اسپینوزا - و به هیچ وجه نه به سوی افلوپتین - هدف‌گیری می‌شود اما سپس پُری به پیوستار راه می‌دهد با معضلی بسیار متفاوت همان‌طور که پیش‌تر مشاهده کردیم. اما اکنون به اعتراض دوم برسیم، اعتراض به زمان حال همیشگی. لوران ژبرو این اعتراض را به طور تحسین‌آمیزی در این چند سطر بیان می‌دارد:

خطای برگسون ... در تلاش اوست به نشان دادن این که گذشته خود را حفظ می‌کند تا نقطه‌ای که رابطه بین گذشته و آینده به فشار محض کاهش یابد که گذشته از راه زمان حال برآینده اعمال می‌کند. برگسون می‌خواست بودن را به گذشته برگرداند اما او این کار را به زیان گذشته انجام داد. گذشته در آن جاست (به قوه) و در نتیجه گذشته مانند زمان حال موجود است. اما درباره آینده پیش‌بینی ناپذیر، گذشته از نه - بودن آیندگی نمی‌گریزد. بنابراین آیا ما به رغم شهود اصیل خیزاب تند ناب زمانی، زندانی تصور سنتی نیستیم به این دلیل که نه گذشته‌ای بدان گونه، نه آینده، جز در پیوند با زمان حال، موجودیتی ندارند؟ آن - جا - بودن هنوز به معنای حضور داشتن است. زمان حال به قوه، وجود زمان گذشته را تعهد و تضمین می‌کند.

این اعتراض به نحوی یادآور انتقاد سارتر است که بر حسب آن، خطای برگسون در تلاش او بود برای آوردن زمان گذشته درون زمان حال به جای آغاز کردن هستی خودمان در زمان حال و آن‌گاه توضیح این موضوع که چگونه گذشته را می‌توان دوباره تسخیر کرد. در واقع سارتر از سنتی جانبداری می‌کند که بر حسب آن، گذشته موجود نیست و فقط آگاهی می‌تواند راه خود را به سوی گذشته بیابد و این تمامی بودن است که گذشته می‌تواند همیشه داشته باشد. انتقاد یاد شده هم‌چنین یادآور سخن مرلوبوتی است که برای او تنها

معنایی که حفظ گذشته می‌تواند داشته باشد، برحسب تاثیرش بر زمان حال است. زمان را نمی‌توان با گذشته‌های حفظ شده ساخت و جهت‌یابی گذشته هستی ما مقدم بر خاطره‌های ماست، در معنای دقیقی که این جهت‌یابی آنها را ممکن می‌سازد.^۹

اما در آثار هیدگر است که این انتقاد روشن‌ترین قاعده‌سازی خود را پیدا می‌کند. از دیدگاه هیدگر، انتقاد برگسون از مفهوم سنتی زمان وعده رسیدن به مفهوم بنیادی‌تری از زمانیت می‌دهد ولی به این وعده وفا نمی‌کند. برای مشاهده شکست او کافی است توجه کنیم که دوام برگسونی همانا توالی [لحظه‌ها] است. درست است که این توالی، کمی نیست، یعنی بسیاری انتزاعی نقطه‌ها و فاصله‌ها نیست، بلکه روی هم چیدگی کیفی بخش‌های مستمر و مداوم است اما این مساله اهمیتی ندارد. خود ایده توالی به ایده زمان در مقام گذار از راه ردیف‌های اکنون‌ها می‌انجامد. هیدگر برای احتراز از این چرخش‌های سنتی، ترجیح می‌دهد مشکل زمان را به صورتی دیگر طرح کند. برای او زمانیت سنتی کاری به کار توالی ندارد بلکه گسترش از - خود - بیرون شدگی هستی است به سوی یک پیشاپیش بودن و یک پس‌پشت خود - بودن در جست‌وجوی دقیقه اصیل بودن. از این رو برای این که دوام تبدیل به زمانیت بنیادی شود، بودن دوام آورنده باید در بودن خود، زمان حال را فراتر ببرد، به منظور این که گذشته خود را از نقطه متفوق (مناسب) آینده‌اش به چنگ آورد و به این ترتیب زمان حال را همچون هدیه‌ای دریافت کند.^{۱۰} پاسخ من به این انتقاد چهار وجه دارد. این انتقاد منطق دوام برگسونی را کژ و مژ می‌سازد، و از این واقعیت غافل است که برگسون بعدی به ادراک آینده‌ای رسید که فراسوی این ادعای ساده است، که آینده همانا زمان حالی است که پیش می‌تازد و از آخرین نشانه‌های فنومنولوژی انسانی - بس - انسانی آزاد نیست، و در نهایت، خود دلوز که در بازگشت جاودانی همان رویدادهای نیچه، به‌کرد نقص‌های (نظریه) برگسون را می‌یابد و آن آینده را کشف می‌کند. این مطلب را به ایجاز توضیح می‌دهم:

نخست، هر چند دعاوی برگسون درباره زمان حال به عنوان فشرده‌ترین نقطه زمان گذشته و درباره نگاه داشتن کل گذشته در خودش - در صورتی که جدا از زمینه‌اش در نظر گرفته شود - ممکن است این نتیجه‌گیری را تایید کند که برگسون مآبی قسم دیگر فلسفه حضور است، پارادوکس‌های همبودن و همزمانی که درباره‌اش سخن گفتم، تایید تفسیر متفاوتی را پیش می‌آورد. گویی به این مانند است که زمان حال به راستی هرگز برای خود حاضر نیست یعنی آینده‌ای است که بدین سان به وسیله گذشته‌ای که فراروند شدن و تغییر است و به وسیله آینده‌ای که در وجه هنوز موجود نبودن است، پیوسته دنبال و یادآوری

می‌شود. زمان حال و زمان گذشته مانند یکدیگر به وسیله گذشته‌ای دیرین و به یاد نیامدنی که هرگز موجود نبوده است، یادآوری و زنده می‌شود ... بسیار دشوار است مجوزی برای این انتقاد بیابیم که در همه این ساختارها چیزی جز آن - جا - بودن نمی‌بیند. منصفانه‌تر است که در این ساختارها، گذشته‌ای را ببینیم که همیشه به وسیله یک "آن - جا - بوده است" و یک "آن - جا - خواهد بود" و زمان حالی که هم هست و هم نیست، یادآوری و زنده می‌شود.

دوم، اکنون تا آن جا که پای آینده در میان است ... می‌توان پذیرفت که پارادوکس‌های برگسون درباره دوام (دیرند) چیز زیادی نمی‌گوید. برگسون فقط در پایان زندگانی‌اش به تدقیق درباره آگاهی پرداخت، آگاهی نه به معنای ابزار محض انباشتن بلکه به عنوان ابزار گزینش و در مقام نتیجه این تدقیق جدید، او به اندیشیدن دوباره درباره تکوین زمان از نقطه مناسب و متفوق آینده پرداخت. فقط در این زمینه جدید است که آینده می‌تواند در روشنی آزادی ظهور کند چرا که چیزی است پیش‌بینی‌ناپذیر. بدون فشاری که آینده بر زمان حال وارد می‌آورد خود حرکت و عمل تصورناپذیر خواهد بود. خاطره بدون آینده به‌رغم جایگزینی آن در شکل محض گذشته، ممکن است به آسانی بدل به بازنمایی دانستگی (تصور) زمان حال رمزآمیز بشود و به این وسیله درنگ ناگهانی برای گونه‌گون شدن [باشنده‌ها] فراهم آورد.

با ارجاع به این هم‌نهاد سوم زمان یعنی زمان آینده است، که دلوز در نهایت از برگسون دور می‌شود. او نتیجه می‌گیرد که رمزآمیز ساختن زمان حال قدیمی و به این ترتیب بازسازی این همانی، احترازناپذیر است مگر این که آینده بازگشت جاودانی موضوعیت پیدا کند. هم‌نهاد سوم در انتظار شکل میان تهی زمان می‌ایستد. در اینجا، زمان بازگشت جاودانی در فراروند دور راندن همه محتواهای معین از خود، ساخته می‌شود. تکرار ساده تمایز محض، تکرار عادت و تکرار خاطره را برمی‌آشوبد چرا که توالی خطی زمان‌های حال زیسته شده و تشخیص دوری گذشته‌گردان اکنون جای خود را به بازگشت جاودانه گونه‌گون‌شدگی می‌دهد. سوم، انتقادهای سارتر و مرلوپوتی بیش از آن حد متضمن فنومنولوژی آگاهی و سوژکتیویته است که بتواند برای نظریه زمان واقعی چندان سودمند باشد. تا آنجا که پای زمانیت بنیادی هیدگر در میان است، شخص ممکن است مایل باشد در اینجا به طرح دو پرسش بپردازد: آیا از - خود - بیرون آمدن‌هایی که گذشته و آینده را برای به دست آوردن مجدد زمان حال، گشوده می‌کنند، هنوز سوژکتیویته را از پیش فرض نمی‌کنند، حتی زمانی که گمان می‌برند زمان حال را پس‌پشت افکنده‌اند؟ یا تا حدی که آنها در زدودن نشانه‌های

سوژکتیویته توفیق می‌یابند - بیش از اندازه‌ای که هیدگر اندیشیده بود، به تکرار معنوی بازگشت جاودانه دلوزی نزدیک‌تر نمی‌شوند؟

چهارم، در نهایت، بازگشت جاودانی یعنی یادآوری آینده، هستی‌شناسی دلوز از باشنده به قوه واقعی را مسجل می‌کند و آن را از برگسون فراتر می‌برد. بازگشت جاودانه برای نظریه شدن به همان معناست که یادآوری برای نظریه افلاطون. درباره بودن یادآوری مرحله‌گذری است از جهان ظواهر و شدن به سوی واقعیت آینده‌ها. تکرار "اصل"، هستی‌شناسی بودن را مسجل می‌کند و اصلی را از بدلی جدا می‌سازد و آن را به طور پدیدار شناسانه و اخلاقی گزینه می‌کند. بازگشت جاودانه مرحله‌گذری است از پندار فرارونده از تجربه بودن به دانش شاد تمایز. تکرار، آینده هستی‌شناسی شدن را مسجل می‌سازد. کارگزینش پدیدار شناسانه و اخلاقی صورت مثالی را به انجام می‌رساند. درست همچنان که یادآوری افلاطونی پنداره بسیاری را می‌زداید و این همانی شباهت را به منظور تقدیر حقیقی آن در عرصه بودن پابرجای می‌کند و همین‌طور بازگشت جاودانه، پنداره یکتایی یا واحد را از میان برمی‌دارد و رابطه بین خواست قدرت و بقای خود - این همانی آن را به منظور وجود همه جهان‌های ممکن، تضمین می‌کند.

برحسب تصویر کهن تفکر هر زمانی که اشیا به طور عددی در مکان و زمان متمایز باشند در حالی که تصور آنها یکسان باقی می‌ماند، ما با تکرار سر و کار داریم. اما نزد دلوز و برگسون تکرار همیشه به معنای عمل کردن در پیوند با چیز تک (و واحد) است که نه همانندی دارد نه معادلی. دلوز می‌نویسد: "اگر تکرار موجود باشد در همان زمان خاص بودن را در تضاد با عام و عام بودن را در تضاد با خاص، واقعی و مشخص بودن در تضاد با معمولی، همزمانی متضاد با تناوب و گونه‌گونی و ابدیتی متضاد با ماندگاری را بیان می‌کند."

در مقام نتیجه خوانش دلوز - نیچه از آینده در روشنی بازگشت جاودانه، دوام برگسون ژرفایی می‌یابد که نداشته است. اکنون تکرارها شاخه شاخه شده‌اند. حضور عادت دقیقه‌های وجودی مکرر را ادغام می‌کند و چیز تاره‌ای از آن بیرون می‌آورد. یادآوری از سوی دیگر، تکرار گذشته فراموش نشدن را می‌جوید و در آمیختن لحظه‌های کنونی سپری شدن با گذشته‌ای آزاد از تجربه، دل به دریا می‌زند. اما سومین بار، یعنی زمان بازگشت جاودانه، عادت را منحل می‌کند به منظور پیروزی نهایی تمایز، خاطره را به جای آن می‌گذارد. این دیگر زمان ایده است نه زمان مفهوم زیرا مفهوم ابزار شناخت و باز نمایش ذهنی

چیزهاست در حالی که ایده، عنصری است در جایی که در آن مشکل‌ها قاعده‌بندی می‌شوند. به این ترتیب دلوز در این کار که تکرارهای عادت و خاطره را «عریان و بی‌آرایش» می‌نامد و تکرار بازگشت جاودانه را «شکل مبدل»، می‌کوشد آنها را با هم هماهنگ سازد. او تلاش می‌کند که نشان دهد تکرار تغییر شکل داده، علت تکرار عریان و ساده است همچنان که شدت علت انبساط است. پس اگر درست است که تکرار فشرده، تکرار ایده است و گستردگی، تکرار مفهوم، آنگاه نشان‌دادن این که تکرار مبدل علت تکرار ساده است، به این معناست که نشان دهیم ایده علت مفهوم است. مفهوم دارای گستردگی است یعنی دارای سلسله‌ای از چیزهای ویژه و اجزایی است که آن را مُمثل می‌سازند. اما ایده در مقام ساختار، حجمی فشرده است. بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که این ایده در مقام مُشکل است که در تکرار دور می‌زند و خود را در مفهوم‌ها به عنوان راه‌حل، گونه‌گون می‌سازد. اما از آنجا که هیچ مفهومی برای ایده بسنده نیست پس هیچ تکرار عریان و ساده‌ای هرگز نمی‌تواند ذات باشنده به قوه واقعی را تسخیر کند، و با این همه این باشنده، مدام در آن مفهومی که محصول خود آن است، منعکس می‌شود.

پی‌نوشت‌ها:

۱. مقاله «دلوز - برگسون» نوشته Constantin V. Boundas در کتاب:

G. Deleuze: A Critical Reader, 1996.

به ویراستاری Paul Patton به چاپ رسیده است.

۲. گفت‌وگوها (ی دلوز با کلر پارنت) ترجمه / ا.ج. ناملین سون و هابرزام، ص. ۱۵، لندن، ۱۹۸۷.

۳. در کتاب دو جلدی دلوز درباره سینما، ما رویارویی هیجان آور او را با برگسون می‌یابیم. متأسفم که مجالی که در اختیار من قرار داده‌اند، اجازه پژوهش این رویارویی را نمی‌دهد. خواننده ممکن است بخواند با کتاب پل دوگلاس^۱ به نام برگسون دلوز، بحران مدرنیسم، برگسون و مجادله باورمند به اصالت حیات مشاوره کند. ویرایش F, Burwick و پل دوگلاس، چاپ دانشگاه کمبریج. صص. ۳۸۸-۳۶۳، کمبریج، ۱۹۹۲.

۴. ممکن است بعضی خوانندگان این را عجیب بیابند که دلوز حجم فشرده را سنگ زاویه (پایه) هستی‌شناسی خود قرار داده است آن نیز به رغم انتقاد مشهور برگسون از شدت‌ها (فشردگی‌ها) بنگرید به زمان و اراده آزاد، رساله‌ای درباره داده بی‌واسطه آگاهی. هانری برگسون. ترجمه: F.L.Pogson، ص. ۴۸، لندن، ۱۹۱۰. اما به توضیح خود برگسون در (*Mélanges* پاریس، ۱۹۷۲. ص. ۴۸) توجه کنید: «من در زمان و اراده آزاد مفهوم فشردگی در روان‌شناسی را به

محک نقد زدم نه همچون مفهومی نادرست بلکه همچون مفهومی که باید تفسیر شود. هیچ کس نمی‌تواند انکار کند که حالتی روانی دارای فشردگی (شدت) است.^۵ (بنگرید به مفهوم تمایز در برگسون. صص. ۹۷-۹۵).

۵. میشل هارگویا می‌اندیشد که دلوز و برگسون در نسبت با وجود به قوه ارسطویی هستند اما من فکر می‌کنم که او در این باره به خطا رفته است (بنگرید به ژیل دلوز. میشل هار. ص. ۱۷).

۶. در ارجاع به شلینگ بنگرید به «مفهوم تمایز در برگسون. ص. ۸۵». شلینگ خود فلسفه بعدی‌اش را این طور مشخص می‌سازد: «فلسفه نفی، امپریسم آزاد از تجربه است یعنی آزاد از امپریسم و به این دلیل خود امپریسم نیست. فلسفه مثبت آپریوریسم تجربی است یعنی امپریسم آزاد از تجربه.» (کلیات شلینگ. اشتوتگارت. ج. ۲ بخش ۳ ص. ۱۳۰ چاپ ۶۱-۱۹۵۶).

۷. این عنوان یکی از آثار آنتونین آرتو است که دلوز در زمینه عیب‌جویی خود درباره تقدیمی که در تصویر سنتی اندیشه به قضاوت داده‌اند، از آن خود کرده است. بنگرید به نقد و کلینیک. صص. ۱۶۹-۱۵۸، پاریس، ۱۹۹۳.

۸. در برابر واژه difference دریدایی و difference او می‌توان به ترتیب نوشت: دگرسانی و دگرنانی و different-citation دلوز را می‌توان توفیرسازی یا گونه‌گون‌شدگی ترجمه کرد.

۹. مرلوپونتی. موریس. فنومنولوژی ادراک. ترجمه کالین اسمیت. ص. ۳۱۴. لندن، ۱۹۶۲.

۱۰. هیدگر از کسانی است که سخت به مشکل زمان توجه دارد و در این زمینه به سوی هراکلیتوس می‌گراید: «ذات فوسیس در افق زمان پدیدار می‌شود.» او درباره بودنش زمانی دازاین (آن - جا - بودن) می‌گوید دازاین به دلیل اگزیزتانس آن در جنبش و ناتمام است و باید همواره به شیوه‌ای که همیشه و به طور اصیل «دراهِ» است خود را به سوی توان بودن خود، فراتر ببرد و تا آن زمان که به سرمنزل خود نرسیده ناتمام می‌ماند و در آستانه امکان است. دازاین همیشه در قوام، ناتمام است، درست همان طور که میوه نارسیده. با این همه تمایز بزرگی بین دازاین و میوه نارسیده وجود دارد. وقتی که میوه‌ای رسید کلیت خود را به دست آورده در حالی که مرگ مرد را زمانی می‌رسد که هنوز امکان‌هایی برای به واقعیت پیوستن وجود دارد. (بنگرید به مارتین هیدگر. نوشته جوزف. جی. کاکلمانس. ترجمه دکتر موسی دیباج. ص. ۱۲۰، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۰).

برگسون در نظریه زمان خود با پارادوکس‌های زنان (در مثل: تیرپرتابی ساکن است) به مخالفت برخاست و از حافظه و دوام سخن گفت. حافظه کانون کاوش‌های برگسون است. دوام (دیرند) مفهومی زمانی است به عنوان مقیاس زندگانی. گذشته به طور مستمر پیش می‌تازد و در دل آینده تحلیل می‌رود. زمان در کار آفرینش‌گرانه کارآ و فعال است. تجربه ما را به طور پیوسته به شکل جدید در می‌آورد و آگاهی تا زمانی که مغز و حواس در کارند، فراروندی است بالنده و افزایش یابنده و به دیگر سخن آگاهی تداوم گذشته‌ای ناکرانمند در زمان حال زنده و جنبنده. زمان تقویمی با زمان دانستگی تفاوت دارد و دانستگی گاه یک ساعت را به درازی یک روز می‌نمایاند و یک روز را به درازای یک ساعت. در دانستگی، گذشته و اکنون در هم می‌آمیزند.