

## پاد - الهیات دلوزی و سیاست تخیل

محمدزمان زمانی جمشیدی\*

اصغر واعظی\*\*

### چکیده

**چکیده:** ژیل دلوز (۱۹۹۵-۱۹۲۵) فیلسوف فرانسوی هرگز اثر مستقلاً به موضوع دین اختصاص نداد. با اینهمه مسئله دین در آثار او قابل ردیابی است. این موضوع به ویژه از منظر ارتباطش با فلسفه، سیاست و اخلاق مهم است. تلقی دلوز از درونماندگاری را میتوان با تقابلی که او میان فلسفه و دین مینهد توضیح داد. مبحث خدا و درونماندگاری تقابل ریشه‌ای و دراماتیک دلوز میان فلسفه و دین را نشان میدهد: عشق فلسفه به درونماندگاری یا هستی افقی، تعلق خاطر دین به تعالی یا هستی عمودی. دیدگاه کلی او از این حیث نیچه‌ای و اسپینوزایی است و در راستای نقد افلاطون هم است. به یک معنا او به شدت تحت تأثیر پیامدهای اخلاقی-سیاسی "مرگ خدا"ی نیچه است و از این منظر می‌توان دین را از دیدگاه دلوزی مطالعه کرد. پژوهش پیش رو این مسئله را مفصل‌تر بررسی می‌کند و می‌کوشد از زاویه مسئله خدا و دین پرتوی بر اخلاق و سیاست دلوزی بیفکند.

**کلیدواژه‌ها:** پاد - الهیات، ضد-مسیح، قیاس انفصالی، لایب‌نیترزگرای، اسلوب‌گرایی.

### ۱. مقدمه: مرگ خدا و پیامدهای آن

پس از آنکه نیچه در چنین گفت زرتشت خویش مرگ خدا را اعلام کرد این خبر هم واجد سویه‌ای تروماتیک (به لحاظ روانی آسبیزا) پنداشته شد هم طربناک. تروماتیک بود چون زیر

\* دانشجوی دکتری فلسفه (جدید و معاصر غرب)، دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)،

zamanjamshid@yahoo.com

\*\* دانشیار فلسفه، گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، A\_vaezi@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۲/۱۳

پای انسان و درک و دریافت وی از خود و جهان خالی شده بود. برای بیش از دو هزار سال خدا علت و جهت کافی و معنای هستی و هر آنچه وجود داشت انگاشته میشد، از علت غایی موجودات گرفته تا تاریخ جهان و .... از دید نیچه این واقعه میتوانست به نیهیلیسمی بدتر از باور به خدای مسیحیت بینجامد، علی‌السویه شدن همه امور و بی ارزش شدن همه چیز و از میان رفتن تفاوتها و گم شدن همه چیز در شب جهان آشفستگی بی تمایز ارزشها. این آن چیزی نبود که نیچه می خواست. مسیحیت برای دو هزار سال از انسان در برابر بیمعنایی و پوچی محافظت کرده بود، گیریم هر چقدر هم خودش در تحلیل نهایی با معضل و مسئله روبرو باشد. اما در تلقی نیچه‌ای مرگ خدا می توانست پیامی بشارت‌آفرین و وجدآور هم باشد اگر به سویه ایجابی و مثبت‌اش مینگریستیم، به اینکه عصر جدیدی را در زندگی انسان گشوده است. همراه با مرگ خدا، معنای نهایی هستی و جهان و انسان و غایت تاریخ هم به دور انداخته میشد، ارزشهای کهن که همچون باری سنگین و سهمگین بر دوش آدمی انداخته شده بود از گرده اش برداشته میشد، و اینک میشد چون کودکی به خلق ارزشهای نوین پرداخت: همان چیزی که نیچه از آن به عنوان نیهیلیسم فعال در برابر نیهیلیسم منفعل یاد میکرد. این آن چیزی بود که نیچه از مرگ خدا انتظار داشت، پیش زمینه ای برای آمدن آنچه او خود فرانسوا (overman) مینامید. در قرن بیستم آگزیستانسیالیسم میراث بیواسطه مرگ خدا را این میدانست که ما تنهاییم، بدون هیچ عذر و بهانه‌ای. و فلسفه ژیل دلوز را نیز در همین پس‌زمینه آگزیستانسیالیستی که به ویژه به همت و کوشش ژان پل سارتر بسط پیدا کرده بود میتوان فهم کرد. میشل فوکو مرگ خدا را به همان معنای مرگ انسان گرفت چرا که این مفهوم خدا بود که اساس تشکیل هویتی به نام انسان را فراهم کرده بود، و با زیر سوال رفتن خدا اساس موجودیت هویتی به نام انسان نیز به چالش کشیده و زیر پای‌اش سست میشد.

این رخداد هستی‌شناسی را نیز از پس لرزه‌های خود بی نصیب نگذاشت: دیگر با چیزی به نام هستی (Being) که چونان امری متعالی بر فراز هستنده‌ها باشد سر و کار نداریم، آنگونه که مثلاً در افلاطون مبینیم: هستی‌ای پُر، سرشار و کامل (عالم مُثُل) که هر آنچه وجود دارد سایه و روگرستی ناقص از آن است. به جای هستی‌شناسی به یک معنا سیاست قرار گرفت؛ تحقیقات تاریخی آنگونه که فوکو میگوید نشان میدهد بسیاری از محدودیتهایی که گریبان آدمی را گرفته نه ناشی از ساخت و ترکیب وجود ما یا هستی‌شناسی (انتولوژی) بلکه ناشی از سیاست روابط ماست. بنا به تفسیر یکی از

دلوزشناسان، میتوان گفت دلوز هم مانند نیچه چیزی همچون هستی‌شناسی ندارد، چرا که نیچه اعلام کرد خدا (یا هستی) مرده است و برای دلوز هم هستی‌شناسی دیگر مسئله نیست. هستی - برخلاف هستی و زمان مارتین هایدگر - لحظه آغازینی نیست که از آن سقوط کرده باشیم. (Hughes, 2011, pp: 52-3). هستی دیگر آن امر متعالی نیست که از آن دور افتاده باشیم. متافیزیک افلاطونی قائل به چنین چیزی بود: متافیزیک به قول دلوز "دِپرسیو-مانیو" (Depressive-mania) (مبتلا به دوقطبی افسردگی - شیدایی)، متافیزیک خجل و سرافکنده به خاطر دور افتادن از اصلها (مثالها، ایده‌ها). میشل فوکو در رویکردی افلاطون‌ستیزانه متافیزیک سرافکنده افلاطونی خجل در برابر ایده‌های متعالی (مُثل) را در تقابل مینشانند با متافیزیک شادمان اوهام، بتها و وانموده‌ها: همچنانکه فوکو میگوید این متافیزیکی است قادر به اندیشیدن به و هم، خارج از هر الگویی و در بازی سطوح: متافیزیک و هم که حول بی‌خدایی و تخطی میچرخد، و انحراف. (فوکو؛ *تئاتر فلسفه / صص ۲-۱۱۱*) این متافیزیک منحرف، بی‌خدا (در برابر ملحد و بی‌باور به خدا) و تخطی‌گر، می‌تواند به اندیشه‌های پیر کلسوفسکی - شاعر، نویسنده، نقاش و نیچه‌شناس مشهور فرانسوی که تفسیرش از نیچه بسیار بر نسل دلوز و فوکو تأثیر گذاشت - هم اشاره‌ای داشته باشد. از دید کلسوفسکی، خدا در مقام هستی (Being) موجودات جایش را به شاهزاده جرح و تعدیل‌ها و اصلاح‌ها، یا وانموده‌ها، می‌بخشد. به دیگر سخن، دیگر هیچ واقعیت اولیه‌ای در کار نیست، مثلاً عالم مثال افلاطونی که وانموده‌ها از آن دور و منحرف شده و بی‌ارزش باشند، رونوشت‌های رونوشت در تلقی افلاطونی. (*Logie of sense: ۲۹۶*) این دیدگاه در تناظر است با مفاهیم به‌هم‌پیوسته‌ای چون ضد‌مسیح و وانموده و بدن بدون اندام. سیستم ضد‌مسیح همان سیستم وانموده است در برابر جهان‌هویتها (هویات صلب و ثابت و تغییرناپذیر)، وانموده دلوزی، مانند بدن بدون اندام که یکی از مفاهیم مهم در اندیشه دلوز است، هویت را طرد و به روی تفاوت‌اش و همه دیگر تفاوت‌ها گشوده میشود. این وانموده هم به روی تفاوت درونی‌اش گشوده است هم تفاوت بیرونی، به دیگر سخن چیزی است بیش از آنچه هست، در خود دارای تفاوت است، تفاوت فی‌نفسه یا تفاوت در خود؛ و این قلب هستی‌شناسی تفاوت‌محور دلوزی است در برابر هستی‌شناسی افلاطونی طردکننده تفاوت‌ها یا تفاوت‌ستیز. هستی‌شناسی افلاطونی نوعی الهیات گران‌جان است که بر دوش آدمی دین و وامی به جانیاوردنی و به جان‌آوردنی میگذارد، خوبی ناخوش و حرمان زده و مالیخولیایی که همواره در غم غربت از اصلها (ایده‌های متعالی) مویه میکند. آنچنانکه آلن

بدیو میگوید این رویکرد "ادیسه‌وار" افلاطون است در برابر رویکرد «دیونوسوسی» دلوز: وانموده به مثابه یک ماشین، ماشینی دیونوسوسی. (Badiou, 1997: 55) یا به تعبیری همان ماشین میلگری که دلوز و گتاری از آن دم میزنند. اگر مفهوم هستی افلاطونی داغ کمبود و فقدان را در دل موجودات اینجهانی مینشانند رویکرد نیچه‌ای - دلوزی به اینجا می انجامد که جهان هیچ کم و کسری ندارد. هیچ اصل غایی بنیادین متعالی در کار نیست که از آن دور افتاده باشیم. جهان وانموده‌ها و رونوشت‌ها میتواند از نو و دم به دم تغییر یابد و دست به آفرینشهای جدید بزند. قانونی متعال که قواعد این جهانی روگرفتی هرچند ناقص از آن باشند در کار نیست. جهان قواعد درونماندگار خویش را دارد و در خود دست به آفرینش و ساخت ترکیبات و اتصالات جدید میزند. جهان محمل آزادی است و آفرینشگری. این رهیافت برگسونی دلوز هم است. اگر به خوانش دلوز از اسپینوزا توجه کنیم میبینیم که آنجا هم رابطه ما با خدای اسپینوزایی یا همان جوهر هر چه باشد از سنخ تبعیت،/تقیاد یا شباهت نیست - سه آفتی که ائتولوژیهای تاکنون موجود در دام آن افتاده اند! جوهر اسپینوزایی دیگر آن خدا/هستی متعالی نیست که صفات و حالات روگرفتهای آن باشند. جوهر جدای از صفات و حالاتش وجود ندارد، صفات و حالات بیانهای (expression) جوهرند، ولی جوهر خارج از صفات و حالاتی که آنرا بیان میکنند وجود ندارد. صفات و حالات درونماندگار جوهرند؛ اسپینوزا در برابر افلاطون: درونماندگاری در برابر دین.<sup>۱</sup>

هستی‌شناسی دینی افلاطون با قضاوت کردن بر حسب خیر و شر (دوری و نزدیکی به ایده‌ها) بدل به هستی‌شناسی‌ای پارانوئید می‌شود. ولی تفکر درونماندگار قواعدش را از همین جهان میگیرد، و با تغییر و شدن جهان، آن نیز تغییر میکند و میشود.

برای بررسی بهتر ابعاد مرگ خدا میتوانیم به عقبتر و به زمان یونان باستان نیز برگردیم و خوانش دلوز از ادیپ را در نظر بگیریم. دلوز در خوانش‌اش از اسطوره ادیپ که تحت تأثیر هولدرلین نیز است میگوید زمان بدل به خدا شده است، و این خصلت تقدیر در تراژدی یونانی است. ادیپ بی خداست نه منکر خدا. از خدا جدا شده و خدا دیگر ارباب و سرور زمان نیست که به زمان انحناء ببخشد و انسان دیگر خودش را در نوعی هماهنگی با خدا محصور نمیکند. دیگر زمان حالت دوری ندارد و خدا تضمین کننده بازگشت همه چیز از حالت آشوب و هاویه و بی‌نظمی و بی‌عدالتی به حالت عادی یا عادلانه نیست، بلکه زمان دوری باز میشود، بدل به خطی مستقیم که انسان در طول آن سرگردان است. اگر خدا در تلقی کلاسیک از تراژدیجهان را دوباره به نظم خود بازمی‌آورد (نظم از پیش مقرر و

اندیشیده شده، غایتی که هستی به دور آن نظم یافته است) و زمان آنچه را از دست داده بود دوباره به دست می آورد- یعنی همان تصور دورانی و حلقوی از زمان- اینک ماجرا کاملاً فرق میکند. این خط مستقیم زمان، این دوری نبودن زمان، بشارت آزادی و آفرینش است، بازی انسان و نه بازی خدا، چرا که دیگر غایتی که زمان حول آن سامان بیابد در کار نیست، همانطور که دلوز در تفسیرش از هملت می گوید زمان از لولا در رفته است!<sup>۳</sup>

ابعاد مرگ خدا را در حوزه معرفت‌شناسی کانتی هم می توان پی گرفت. تصویر کانت از قوای هماهنگ شناخت فروپاشید. دلوز در کتابها و سخنرانیهایش درباره کانت نشان میدهد که چطور دیگر سوژه سنتزکننده ای که همیشه در بازشناسی موفق عمل کند نداریم: بازشناسی همواره به شکست می انجامد و باز سنتزی نو و شکستی نو. تصویر هماهنگ از قوای شناخت آدمی بر الگوی خدایی که بازگشت به حالت عادی را تضمین میکند ساخته شده بود، که دیدیم شکست خورد. از همین رو فوکو میگفت مرگ خدا یعنی مرگ انسان، مرگ تصویری از انسان که بر اساس تصویر خدا ساخته شده بود. شکست سنتز بازشناسی به گفته دلوز آدمی را در طول خط زمان سرگردان میکند، و این زمان همانطور که گفتیم گونه ای خدای جدید است. دلوز در جلد دوم کتابش در باره سینما مسموم به تصویر زمان، سینمای مدرن یا سینمای زمان را به بررسی بیشتر این امر اختصاص داد و پرده از ربط بین زمان در تلقی مدرن و شکست سنتز بازشناسی کانتی برمیدارد. شکست سنتز بازشناسی منجر به گشوده شدن قوای تفکر در ما میشود، و قوه تفکر نزد دلوز با قوه آفرینشگری ارتباط و پیوند دارد.

بدینترتیب میتوان ابعاد "مرگ خدا" در ساحت هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی را دید. برای آنکه درک بهتری از مسئله داشته باشیم و برای فهم ربط میان پاد-الهیات دلوزی و اخلاق و سیاست او آماده شویم هنوز مقدماتی چند لازم است که در بخشهای بعدی بدان می پردازیم.

## ۲. قیاس انفصالی: کلوسوفسکی و بورخس در برابر لایبنیتز

دو مفهوم "انفصال شمولی" و "انفصال طردی" در درک بهتر هستی‌شناسی دلوز، و نیز زیباشناسی، اخلاق و سیاست دلوز و گناری نقشی محوری بازی میکنند. همچنین این دو مفهوم با بازگشت جاودان نیچه ارتباط می یابند. اما قیاس انفصالی (disjunctive syllogism) چیست؟ به طور کلی و به عنوان قاعده ای منطقی میتوان چنین گفت: اگر بپذیریم که یا

الف صادق است یا ب، یعنی چنین نباشد که هر دو کاذب باشند و دست کم یکی از این دو صادق باشد، آنگاه اگر الف کاذب باشد پس ضرورتاً نتیجه میشود که ب صادق است، خلاصه اینکه یا الف یا ب. وقتی میگوییم انفصال طردی منظورمان این است که مثلاً دو صفت یا محمول ب و ج برای موجود الف در نظر گرفته شده است. الف یا میتواند ب باشد یا ج، و هیچ محمول یا صفت دیگری جز این دو برای الف نمی توان در نظر گرفت. در حالی که انفصال شمولی میگوید الف میتواند ب یا ج یا بینهایت محمول و صفت دیگر داشته باشد. ولی چرا اینگونه است؟ برای تبیین بهتر و کافی تر این موضوع باید بینیم هویت (identity) اساساً چگونه تکوین می یابد و نسبت آن را با فعلیت یابی (actualization) و مفهوم "دیگری" دریابیم. دلوز در منطق معنا از قول پیر کلسوفسکی میگوید "هر هویتی اساساً اتفاقی است". در برداشتی ملهّم از نیچه و کلسوفسکی، فرد خود را به مثابه رخداد میفهمد، و رخداد فعلیت یافته در درون خود را به منزله فرد دیگری که به او پیوند زده شده است. این معنای نهایی ضد فعلیت یابی (کشف نیچه ای فرد در مقام موردی اتفاقی و شانسی و تصادفی) است (Los: ۱۷۸). به بیانی ساده در هر فرد بینهایت "دیگری" وجود دارد که صرفاً به واسطه شانسی، تصادف و رخداد است که یکی از آنها به عنوان هویت فرد تلقی شده است. این را آرتور رمبو با جمله معروف خود "منددیگریاست" بیان کرده است. هر یک از این "دیگری"ها به منزله یکی از طرفین و حدهای قیاس انفصالی قلمداد میشوند. مثلاً فرد الف در درون خود بسگانگی ای از بینهایت نیروها و رانه‌ها دارد که تسلط و غلبه یکی از آنها- که در دید نیچه و همچنین فوکو امری کاملاً تاریخی است و از اینرو پیشامدی و از قضا با مسئله سیاست و انضباط پیوند خورده- فرد الف را بدل به آنی کرده که اکنون است.<sup>۴</sup> تنها به واسطه این پیشامدی بودن تاریخی است که شمار معینی از محمولها به خاطر اینهمانی متناظر با هویت فرد الف از آن کنار گذاشته شده اند. به جای این طرد (انفصال طردی) اینک انفصال شمولی دال بر این است که هر چیزی گشوده است، به این شرط که آن چیز "هویتش در مقام مفهوم و خود (self) را از دست بدهد. انفصال همیشه یک انفصال است، یا این- یا آن همیشه یا این- یا آن است". (LS; 296). در عوض در کاربرد ناروای سنتز انفصالی، در میان ابژه های جزئی جداشدنی، یکی از ابژه ها از زنجیره بیرون کشیده شده بالای سر ابژه ای دیگر قرار گرفته آنرا کنترل میکند: ابژه متعالی. این ابژه متعالی هویت یا "من" فرد را میسازد. کلسوفسکی میگوید آنچه ضامن این تصور از انفصال طردی یا هویت است در واقع خدا است. ولی کلسوفسکی در خوانش اش

از بازگشت جاودان نیچه میگوید بازگشت جاودان تضمین میکند که «یا این- یا آن» همواره «یا این- یا آن» بماند و این انسجام ارگانسیم را سست و ضعیف میکند. هر آنچه مبتنی بر خداست و کاربردی طردی یا سلبی از انفصال میسازد به وسیله بازگشت جاودان انکار میشود. او از این به نظم *ضد* مسیح تعبیر میکند. وقتی دیگر خدا ضامن هیچ هویتی نباشد، این یک پورنوگرافی عظیم است، انتقام روحها هم از بدنها (درواقع از ارگانسیم) و هم از خدا. ارگانسیم در اینجا یعنی معنا و غایتی که به بدن و کارکردهای آن داده شده است، نوع ترکیب و ساخت بدن و وظایفی که جسم موظف به برآوردن آنهاست. مرگ خدا اساساً یعنی انحلال خود. هویت خود همیشه دال بر هویت چیزی است بیرون از ما. اگر خود (self) را بخواهیم حفظ کنیم لاجرم خدا را هم خواسته ایم. (LS: ۴-۲۹۳) با نفی این امر یک بدن منحرف میسازیم، بدن منحرفی که با نیروی شمولی (inclusive) نظم ضد مسیح تعریف میشود، که در برابر نیروی طردی (exclusive) «یا این- یا آن» (و نه چیزی جز این دو) مقاومت میکند. کلسوفسکی پیشنهاد میکند این را پاد-الهیات نیچه ای بنامیم. (poxon; in: deleuze and religion, p; 44) در این پاد-الهیات «چون روحهای متعدد [میتوانند] مجموعاً وارد بدنی واحد شوند و روحی واحد میتواند بدنهای متعددی را تصاحب کند خدا دیگر نمیتواند هیچ هویتی را تضمین کند». (LS: ۲۹۳). این پاد-الهیات مبتنی است بر گسست (dis-integration) و نه یکپارچگی بدن الهیاتی؛ مبتنی بر تفاوت و واگرایی بدن منحرف (poxon; ۴۴). این نه خدا بلکه ضد مسیح است که ارباب قیاس انفصالی است چون ضد-خدا تعیین کننده گذر هر چیز از خلال همه محمولهای ممکنش است. (LS: ۲۹۶).<sup>۱</sup> این به معنای امتناع از تکیه بر یک یا چند محمول ممکن، و در عوض اصرار بر سیلان دائم و یک شدن و سیورورت واقعاً نامتناهی است.

این خوانش کلسوفسکی و دلوز از بازگشت جاودان نیچه است و آنرا باید از تکرار مسیحی جدا کرد، تکراری که خود، خدا و جهان را احیاء و اعاده میکند و باعث میشود دایره (حلقه) دوباره مرکز پیدا کند. «در حلقه دیونوسوس مسیح باز نمیگردد». هر آنچه بر پایه خدا بنا گذاشته شده و باعث استفاده ای سلبی یا طردی از انفصال میشود به وسیله بازگشت جاودان کنار گذاشته میشود. (LS/301) همچنین این تعبیر دیگری از "خواست توان در مقام وانمودگی" نیز است. دلوز در *منطق معنا* این را پیام وجدآور منحل شدن خود میخواند.

### ۳. دلوز و تغییر لایب نیتزگرایی

بعثی که درباره سنتز انفصالی داشتیم ما را به موضوع تغییر لایب نیتزگرایی در دلوز می‌کشاند. همچنانکه می‌دانیم دلوز رهیافت تفسیری خاصی درباره هر فیلسوف دارد و آن فیلسوف را در سایه مسئله خودش خوانش میکند. اما اصلی‌ترین تغییری که دلوز در لایب نیتز داده چیست؟ یا به دیگر سخن مشکل اساسی او با لایب نیتز چیست؟ لایب نیتز را همه با مفهوم "بهترین جهان ممکن" می‌شناسند، به تعبیر دلوز او واجد پرسونای مفهومی "وکیل مدافع خدا" است. لایب‌نیتز بر اساس اصل "جهت کافی" معتقد بود در نهایت آنچه وجود این جهان بالفعل موجود کنونی را از میان بینهایت جهان ممکن دیگر ترجیح داده و موجّه کرده خرد خدا است یعنی خدا بر اساس حکمت خودش بهترین جهان ممکن را برگزیده است. در این جهان ممکن فعلی مثلاً آدم با خوردن گندم (یا سیب) از بهشت رانده شده یا سزار از رود رویکون گذشته و مانند اینها. حال در نظر بگیرید امکان این را که آدم گندم نمیخورد و از بهشت رانده نمیشد یا سزار از رود رویکون نمی‌گذشت. جدای از اینکه از دید لایب نیتز این در تصور (notion) آدم یا سزار مندرج بوده که چنان کارهایی را بکند (یا واجد چنان محموله‌هایی باشد) و بدین معنا ضروری است (اساساً هر گزاره صادقی برای لایب نیتز صدق ضروری دارد)، از نظر او امکان اینکه آدم و سزار سرنوشتی متفاوت با آنچه برایشان - در جهان بالفعل موجود - پیش آمد داشته باشند با وجود این جهان بالفعل تحقق یافته‌ی کنونی "ناهم ممکن" (impossible) است. در واقع لایب نیتز نوعی انفصال‌پردی می‌گذارد بین گندم خوردن/ نخوردن آدم یا از رویکون گذشتن/ نگذشتن سزار. دلوز از نویسنده آرژانتینی خورخه لوئیس بورخس و یکی از داستانهایش به نام *باغ راههای شاخه شاخه شونده* کمک می‌گیرد برای معرفی مفهومی خلاف ناهم‌ممکنی لایب نیتز. لایبنیتز جهانهای ممکن متفاوت را با هم ناممکن میدانند پس اصل بسیار کلاسیک انفصال را حفظ میکند: یا این جهان یا جهان دیگر. بر خلاف او، خورخه لوئیس بورخس همه این مجموعه‌های ناهم‌ممکن را در جهانی یکسان قرار میدهد ولی لایبنیتز قبول نمیکند که ناهم‌ممکنی‌ها به جهانی یکسان متعلق باشند. اینکمی توان به سراغ آلفرد نورث وایتهد فیلسوف مشهور انگلیسی برویم. در فلسفه وایتهد، خدا دیگر موجودی که جهانها را با هم مقایسه و غنی‌ترین جهان ممکن را انتخاب کند نیست. او بدل به «فرایند» میشود، فرایندی که در یک آن، ناهم‌ممکنی‌ها را تأیید میکند. مونداهای لایب‌نیتز اینجا بدل میشوند به مونداهایی که مسیرها و راههای عالم را می‌آزمایند. این جهان تسخیر و تصرف (capture)



است به جای بستار (closure)، کائوسموسیس (chaosmosis) به تعبیر جیمز جویس نویسنده مشهور ایرلندی و راههای شاخه شاخه شونده بورخس. (Fold/۹۲) تغییری که دلوز در لایب‌نیتزگرایی می دهد به طور خلاصه در سه مورد قابل بیان است: ۱- خدا دیگر هستی ای که غنی ترین جهان را انتخاب کند نیست بلکه بدل به یک فرآیند میشود (الهیات پویایی آلفرد نورث وایتهد) ۲- جهان دیگر جهانی پیوسته که هماهنگی پیشین بنیاد دارد نیست بلکه عالمی آشوبناک است که تن به توانالیه‌ای واحد نمیدهد (کائوسموسیس جویس) ۳- سوژه موندادی بدل به سوژه نومادیک (nomadic) میشود. سوژه نومادیک (کوچگر؛ ایلیاتی) سوژه مختص همین تصویر بورخسی- جویسی- وایتهدی از کیهان و جهان است. هر موند شیوه یا سبک و اسلوب (manner)ی دارد. بهترین جهان ممکن در واقع نه جهانی که خدا از پیش و طبق هماهنگی پیشین بنیاد برگزیده بلکه جهان تولید نوآوری، و آزادسازی مقدار (quanta) حقیقی سوپراکتیویته اختصاصی است. بهترین جهان ممکن جهانی نیست که جاودانگی را بازتولید میکند بلکه جهانیست که در آن آفرینشهای جدید تولید میشوند. (Fold/۸۹)

#### ۴. اسلوبگرایی به عنوان پیامد تغییر لایب نیتزگرایی

درباره اسلوبگرایی توضیح دادیم. اسلوبگرایی یکی از مهیج ترین و احساساتی ترین (pathetic) ویژگیهای شیذوفرنیاست، و می دانیم که مفهوم شیذوفرنیا به تعبیری مهمترین مفهوم در فلسفه و اخلاق و سیاست و زیباشناسی دلوز است. آموزه فروید درباره بازسازی جهان و حک و اصلاحهای درونی شیذوفرنیک عبارت بود از درگیر شدن در کارکرد/امر مازاد که او آنرا بسیار وخیم و بحرانی (hypercritical) مینامد. (Fold/۱۷۶) درباره امر مازاد و ارتباطش با هنر سخن بسیار است. این همان معنای سبک هنری اسلوبگرایی در رنسانس است که با مفهوم بیان در تناظر است و دلوز در کتاب *اسپینوزا و مسئله بیان مفصل* بدان پرداخته است: تولید تولید.

پیر کلسوفسکی میان اسلوب و هنر و آگزیستانس ربط و پیوند زیبایی برقرار میکند: او از مفهوم حاکمیت (sovergenity) حرف میزند، و آنرا به وجود، مقاومت، سرشاری و مسئله قضاوت ربط میدهد. از دید او حاکمیت (sovergenity) در اسلوب (manner) دلخواهی ای نهفته که فرد بدانوسيله احساس وجود داشتن میکند، که از رهگذر مقاومت خصمانه به غنا و سرشاری دست می یابد. وجود (آگزیستانس) در مقام چیزی همانند هنر، تحت قضاوت

اخلاقیات در نمی آید. اینجا با یک اتیک (اخلاق) روبرویم؛ اتیک در برابر اخلاقیات. اخلاق با بیشترین حد آنچه میتوانیم بکنیم سر و کار دارد و اخلاقیات با آنچه باید انجام دهیم. بههمین دلیل هر برداشتی از گناه به لحاظ ابژکتیو پوچ و بی معناست ولی به لحاظ سوژکتیو زندگی ضرورتاً ناعادلانه و غیرمنطقی است. خارج از دایره ستایش و نکوهش، کاملاً مستقل از دیروز و امروز، برای تعقیب اهداف خودم به سبک و اسلوب خاص خودم. (Klosowski, vicious circle/12-15) در اینجا میتوان پیامد تغییر لایب‌نیت‌گرایی را مشاهده کرد: با این تغییر دیگر قضاوت خدا بعنوان آنچه تعیین میکرد جهان چگونه باشد کنار میرود. بدینسان هویت نیز کنار گذاشته میشود چرا که این قضاوت و حکمت خدا بود که تعیین میکرد کدام جهان ممکن فعلیت پیدا کند، و در همین ججهان بود که محمولها و صفاتی خاص بعنوان محمولهای ضروری به یک موضوع می‌چسبیدند و هویتش را تعریف و تعیین میکردند. اکنون به لحاظ هستی‌شناختی با عالمی غنی روبرویم، جهان راههای منشعب شونده، بینهایت امکان در درون جهان.

## ۵. برگسونیسم و الهیات پویشی

همه آنچه تا کنون گفتیم بی اشاره به برگسونیسم دلوز ره به جایی نمی برد. دلوز برگسون را سکولاریزه کرده است. مفهوم کل‌گشوده و سیستم باز در برگسون اینجا در بحث ما اهمیت اساسی پیدا می کند. برگسون کل‌گشوده را به معنویت‌گرایی مسیحی و نوعی الهیات جهانی نزدیک میکرد ولی دلوز این پیرایه‌ها را از آن زدود. بحث از سیستمهای باز موضوع امر بالقوه/مجازی را پیش میکشد و نیز ارتباطش را با مفاهیم امکان و بالقوگی. مفهوم بالقوه/مجازی (ویرچوال) ناظر است به سیستمهای باز، ولی مفهوم امکان ناظر است به سیستمهای بسته. زمان چیزی بیش از فرایند ایجاد مکانیکی ممکنات (امور ممکن) پیش ساخته است. تحول، صرفاً افزودن وجود به چیزی که قبلاً آنرا به شکل ممکن داشته نیست. هر چه بیشتر درباره ماهیت زمان مطالعه کنیم بیشتر میفهمیم که دیرند (duration) یعنی اختراع و آفرینش فرمها، استمرار در ساختن امر مطلقاً نو (یعنی صرفاً دوباره ساختن اجزاء نیست یا به تعبیری بازتولیدشان). دیرند متضمن عدم تناسب بین آنچه از پیش میرود و آنچه از پی می آید است. برگسون در تحول خلاق به این نتیجه رسید که دیرند ذاتی جهان است. از دید او فیزیک از سیستمهای ساختگی و بسته‌ای بحث میکند که در تصویرشان جایی برای زمان نیست. دلوز مدعیست دیرند در اندیشه برگسون به صورت

یک هستی‌شناسی درآمده است. قواعد فعلیت یابی ای که دلوز و برگسون از آن سخن میگویند نه از جنس شباهت بلکه از جنس تفاوت یا واگرایی یا آفرینش اند. در واقع دو نوع تقریر از کل اینجا وجود دارد: ۱- دیدگاه برگسون که ناظر به خدایی است ناکامل که آهسته آهسته خود را می‌آفریند (دیدگاه نزدیک به الهیات پویشی آلفرد نورث وایتهد) ۲- کل عبارتست از خارج. در این تقریر کل بدل میشود به chaosmos: کل متحمل یک جهش میشود، چون واحد- هستی بودن را متوقف کرده تا بدل به "و"ی سازنده چیزها شود. کل نامتناهی است یعنی روند از خود- فراروی و نه نامتناهی به معنای کلاسیک کلمه. اینجا دلوز از واژه نامتناهی استفاده نمیکند تا با نوعی موجود متعالی نامتناهی خلط نشود. در واقع دیرند یا استمرار یا زمان برگسونی یا کائوسموس، روند از خود فراروی مداوم و پیوسته است، از طریق "و"، که ریزوم (rhizome) میسازد، اتصالات می‌آفریند، همان کاری که سنتز انفصالی میکند، بازگشت جاودان تفاوت. اینجا میتوان از chao-errancy در برابر chao-odyssey استفاده کرد به ویژه از حیث تشابه آوایی اش با coherencyerrancy. در chao-errancy نباید به معنای error گرفته شود. این همان کائوسموس است، که نه در کار بازتولید و بازگشت امر همان، که برعکس، در کار تولید و آفرینش امر نو است.

## ۶. خیانت به خدا و نام پدر

یکی از جذابترین وجوه دیدگاه دلوز که به موضوع دین و خدا مربوط می‌شود را می‌توان در فلسفه ادبیات او یافت، ارتباطی که وی میان ادبیات و خیانت میبیند. این دیدگاه به آنچه مسئله ماست کاملاً مربوط می‌شود. برای این کار می‌توان به تراژدی معروف ادیپوس نظر کرد، که به قول نیچه تنها تراژدی سامی یونانیان است. مضمون اولیه عهد عتیق روی بر تافتن خدا از انسانی بود که از خدا اعراض کرده است؛ آگوتیره خشم خداوند<sup>۹</sup>. دلوز عهد عتیق را اولین رمان ادبی مینامد. چرا؟ چون خائن (traitor) شخصیت اصلی رمان را تشکیل میدهد، خائن به جهان معناهای مسلط، و نظم مقرر. بر همین اساس تجربه گر یک خیانتکار است. (Dialogues) (۴۱/). ریچارد سوم شکسپیر فقط به دنبال قدرت نیست به دنبال پیمان‌شکنی است، ناخدا اهب از قانون ماهیگیران تخطی میکند؛ رابطه اهب با لویاتان (نهنگ): عنصر شیطانی وجود اهب: وال (نهنگ) - شدن اهب. (۴۰-۴۲) خائن و خدا هر دو از هم اعراض میجویند، یک رویگردانی دوطرفه. بدیترتیب ایتیسست در این بستر و سیاق بیشتر به معنی انسان بی‌خدا است تا انسانی که به خدا باور ندارد.

مفهوم خیانت و تجربه گروی به مفاهیم دیگری پیوند می‌خورد. همچنانکه دلوز درباره هدف ادبیات از دید دی. اچ. لارنس می‌گوید هدف ادبیات ترک کردن، گریختن، دنبال کردن یک خط، ورود به زندگی ای دیگر، رابطه با خارج، خلق زمینی نو است. (/ dialogues/ ۷-۳۶) خائن به دنبال خط گریز است، ارتباط با خارج، خلق زمینی نو. در هزار فلات او و گتاری می‌گویند ادبیات ربطی به دلالت و ارجاع (signifying) ندارد بلکه مربوطست به مساحی (surveying)، نقشه برداری، حتی قلمروهایی که باید به وجود آیند. (/ ATP/massumi/ ۵) مسئله خیانت دیگر بازنمایی نیست، خائن به بازنمایی پشت می‌کند. خیانت و بی‌خدایی ادبیات، ستیز با انگاره پدر را هم پیش می‌آورد. مثلاً درباره موبی دیک (نهنگ سفید) هرمان ملویل می‌گوید ناخدا اِهب عملکرد پدر - نظم و قانون - را به نفع نیروهایی حتی گنگ تر و مبهمتر رها میکند. (دلوز بارتلبی/ ۸۵) او در متنی که راجع به بارتلبی محرر ملویل نگاشته از تلاش ملویل در رها ساختن انسان از عملکرد پدر، حیات بخشی به انسان نوین یا انسان بدون مشخصات (خاص بودگی‌ها)، برساختن جامعه ای برادروار و محو ملک و دارایی سخن می‌گوید. دلوز اینجا از alliance<sup>۱</sup> حرف می‌زند، که در جمع عَزَب‌ها به معنی جمعی از آنارشیست هاست (دلوز، بارتلبی، ص ۱۰۲). بدینگونه دلوز میان روانپزشی و اخوت ارتباط برقرار می‌کند: روانپزشی رویای خویش مبنی بر برقراری عملکرد/خوت عام را پی می‌گیرد، اخوتی که دیگر از پدر منتقل نمیشود بلکه بر ویرانه های عملکرد پدر بنا میشود، عملکردی که انحلال همه انگاره های پدر را مسلم می‌گیرد. این مفهوم alliance است (دلوز بارتلبی/ ۸۷). از دید دلوز خطرات جامعه بی پدر اغلب خاطرنشان شده اند ولی خطر واقعی -همچنین از دید ملویل- بازگشت پدرهاست، پدران هیولایی به تاخت بازمی آیند. پدران دنبال بازتولیدند، به تعبیر دلوز بازتولید کلیشه‌ها، بازگشت مداوم امر همان (the same) و نه بازگشت جاودان تفاوت به تعبیر نیچه‌ای؛ وقتی بارتلبی محرر رونویسی کلمات را متوقف میکند یعنی بازتولید کلمات را، کنشهای گفتاری را دچار انسداد میکند مثلاً کنش گفتاری ریسیس برای دستور دادن به او را. او دیگر از نظم-واژه‌ها پیروی نمی‌کند. تکیه کلام او وی را از قابلیتش برای تولید مثل یا بازتولید عاری میکند. این امر او را بدل به یک خارجی و مطرود (exclu) ناب میکند. این به تعبیر دلوز پراگماتیسم هرمان ملویل است، پراگماتیسم یعنی تلاش برای دگرگون کردن جهان، به اندیشه درآوردن جهان یا انسانی جدید، تأیید جهانی ناتمام یا در فرایند (پویش). اینجا

گویی تلفیق مارکس تز یازدهم را با وایتهد میبینیم. این مطالب را می توان در کنار موضوعاتی گذاشت که در ابتدای مقاله گفتیم و ارتباط آن را با مرگ خدا درک کرد.

## ۷. ایمان به جهان و کاتولیسیسم

دلوز خوانشی خاص از موضوع ایمان و کاتولیسیسم دارد. شاید عنوان کردن موضوع ایمان و کاتولیسیسم و حتی ژانسیسم از دید دلوز با آنچه تا کنون قصد گفتنش را داشتیم عجیب به نظر برسد. ولی در ادامه انسجام و پیوستگی شان را خواهیم دید. همچنانکه در کتابهایش درباره سینما میگوید از دید دلوز سینما در بهترین لحظات خود همواره *انقلابی و کاتولیک* بوده است. در سینما پیوند میان انسان و جهان همواره در مخاطره است، و آنچه میان این دو پیوند می آفریند "امید" است: ابعاد معنوی تازه ای در روح و جان ما گشوده خواهد شد. ایمان انقلابی و ایمان مسیحی بیش از اینکه در مقابل هم باشند راههای نرفته را در پیش میگیرند و به سوی خلق امر نو با هم تلاقی میکنند. یکی از مسائل اساسی ای که دلوز همواره بدان پرداخته و به نوعی با مسئله مرگ خدا هم مرتبط است از دست رفتن باور انسان به جهان است. در جلد دوم کتابش درباره سینما این مطلب را به ویژه از منظر پیامدهای جنگ دوم جهانی بر انسان مطرح می کند. این مطلب البته به نوعی ادامه بحثهای او در اولین کتابش *تجربه باور یوسوبژکتیویته* هم است. رابطه انسان با جهان گسسته شده و این رابطه باید از نو مرمت و بازسازی شود. همانطور که قبلاً اشاره شد دلوز از شکست سنتز بازشناسی و قوا و شاکله های عادات ما حرف می زند، از از چفت و بست خارج شدن لولای زمان و سرگردانی انسان در طول خط مستقیم زمان. پیش کشیدن بحث ایمان و کاتولیسیسم اینجاست که برای دلوز مهم می شود ولی در بستر و سیاقی متفاوت از سیاق ارتدوکس دینی. دلوز در نقدش بر رئالیسم آندره بازن منتقد مشهور سینما می گوید ما در واقعیت بیرونی یا وجود جهان شک نداریم ولیبه جای شناخت جهان به ایمان نیازمندیم (پاسکال، کیرگور، جیمز: جمله معروف جیمز در پراگماتیسم را از یاد نبریم: هر چه میخوایید به ما حقیقت بدهید، ولی امید بیشتر) دلوز از برهان شرطبندی پاسکال حرف می زند، از قمار کردن. و البته یک ریشه این بحثها هم در نیچه و خوانش او از این فیلسوف قرار دارد. منظور دلوز از شرطبندی شرطبندی بر سر یک رستگاری قریب الوقوع نیست بلکه مرادش بر سر *ایمان به امکانهای حیات* است. این همان ژانسیسم از دید دلوز است: ایمان متعلق شناخت نیست بلکه موضوع "انتخاب" است، و دغدغه اش شیوه های وجود.

باور به "جهان" به جای باور به "واقعیت". تغییر به جای تفسیر. از همین رو این جمله نیچه که "هنوز چه مومن هستیم" در دلوز طینویرهای می یابد.<sup>۱۱</sup>

این روشی پراگماتیستی است و جای تعجب نیست که دلوز ستایشگر الگوی پراگماتیستی آمریکایی است که آزمونگری و تجربه ورزی را جایگزین اسطوره اروپایی - مسیحی رستگاری و نجات میکند. آرمان و ایدئال این پراگماتیسم یک جهان "در حال پویش" است، الهیاتی و ایتهدی که پیشتر درباره اش سخن گفتیم. دلوز این ایدئال را در برابر ایدئال اروپایی - مسیحی نجات و رستگاری قرار می دهد که صبغه افلاطونی دارد و به دنبال اعاده و احیای امر از دست رفته است، مالیخولیایی برای امر مفقود.

## ۸. خدا - زیست - سیاست

از دید دلوز و گتاری، وحدت و غایتمندی طبیعت در مقام یک کل و ارگانسیم به عنوان یک خردجهان (microcosmos) همیشه از روی الگوی خدا ساخته شده<sup>۱۲</sup>؛ به همین ترتیب الهیات طبیعی و طبیعت الگو گرفته از الهیات همان صورتهای پنهان سیاست را تشکیل میدهند؛ ارگانسیم به مثابه قضاوت خدا. و قضاوت خدا طرفدار جنگ و علیه قدرت اجتماعی تفاوت است (آلی یز: ۱۰۳) چرا که قضاوت بر اساس معیارهای اخلاقیاتی صورت میگیرد و اخلاقیات نیز محو کننده تفاوت و سرکوبگر آن است (بر خلاف اتیک (اخلاق) که همواره به دنبال بیشینه کردن تفاوتهاست). ساختار بنیادین جریان اصلی و غالب فلسفه غرب آنگونه که در ارسطو و کانت تمثیل یافته یک ساختار "خدا-زیست-سیاست" (theo-bio-politics) است، و دلوز از این پیوند میان الهیات، زیست شناسی و سیاست می گسلد. (protevi/in: bryden/p30) بدینسان طبیعت نیز برای دلوز بدل می شود به ماشین انتزاعی چینه گذاری و چینه برداری، رمز گذاری و رمز زدایی، ماشین انتزاعی چینه بندی طبیعی. (ibid/31)

## ۹. مرگ خدا و سیاست تخیل

اخلاق (اتیک) دلوزی که ملهم از اسپینوزا و نیچه است و در برابر اخلاقیات (morality) قرار میگیرد منجر به نقدی درونماندگار در حیطه دین و سیاست هم میشود: نقد عقل قانونگذار (مستبد) و نقد اراده الهی (کشیش): نقد الگوها و امکاناتی که خدا طبق آنها بر

آفرینش حکم میراند و شاهزاده یا مستبدی که از عدم مطلق دست به آفرینش میزند. این دو سوءفهم بزرگ مفاهیم ضرورت و آزادی را کج و معوج جلوه میدهند. (، spinoza practical /philosophy ۱-90)

از همین روست که هر جا که دلوز بر درونماندگاری تاکید میکند در حال تأکید بر پیوند میان درونماندگاری تخیل و جهان است. نام خدا به عمل تخیل کردن جهان لطمه میزند. و مرگ خدا شرط تولید امکانهای جدید است چرا که همانطور که گفتیم با مرگ خدا دیگر رابطه مبتنی بر انقیاد/تبعیت/شبهت از/با خدا برداشته و کنشگری و آفرینشگری آغاز می شود. مرگ خدا گشاینده سپهر اخلاق (اتیک) در برابر اخلاقیات است. در واقع تنوع پاسخها به مرگ خدا تنوع شیوه های امکان تخیل و تصور جهان یا تنوع جهانی که میتواند ساخته شود را دامن می زند. (Coucciello, in Bryden /2014/pp: 6,10)

آنچه تا کنون گفتیم البته به معنای تأیید اومانسیم نزد دلوز نیست. او نیز مانند نیچه از فرانسوا حرف می زند، از گذشتن از حد و مرزهای انسان. چنانکه گفتیم مرگ خدا مساوق با مرگ انسان است و همچنانکه دلوز در کتابش درباره فوکو می گوید «انسان نیز صورتی است از صورتهای حبس زندگی». و یکی از صورتهای حبس زندگی فاشیسم است.

## ۱۰. نتیجه گیری

مسئله مرگ خدا در فلسفه نیچه و پیامدهای هستی شناختی، زیباشناختی، سیاسی و معرفت شناختی آن را دیدیم. بر این اساس متافیزیک و اخلاق و سیاست دلوزی نیز از فلسفه های پسانیچه ای یا فلسفه های ملهم از ضربه مرگ خدا در فلسفه غرب است. اگرستانسیالیسم قرن بیستم در راستای این رخداد است و فلسفه ژیل دلوز نیز در همین جهت است. خوانشهای دلوز از این مسئله را در تلفیق با خوانش او از لایب نیتز و برگسون نیز دیدیم. تغییر لایب نیتزگرایی و برگسونیسم دلوز و نیز خوانش اش از الهیات پویشی وایتهد همگی در خدمت این ایده اند که جهان به لحاظ هستی شناختی سیستمی است باز و همواره در حال نو شدن و تغییر و سیورورت. این سیورورت و شدن مداوم تحت هیچ قاعده متعالی نیست بلکه تحت آزادی و آفرینشگری مطلق و با قواعدی درونماندگار در پیش است. همه آنچه به نام خدا/معنا/ ارگانیسم/ قضاوت جهان، انسان و طبیعت را تعریف و تعیین میکردند اکنون رخت بر بسته اند. جهان سرشار است از امکانهای غنی و از پیش مقرر نشده. حتی چیزی بنام مفهوم "انسان" که انسان را تعریف و تعیین کند نیز با شکست

روبرو شده است و این یکی از پیامدهای مرگ خداست. بدینسان در برابر متافیزیک صلب و سخت سیاست تخیل گشوده میشود، تخیل کردن جهان به بیشمار شیوه متفاوت. این همان استتیک یا زیباشناسی دلوزی است و به یک تعبیر دیگر همان اخلاق یا اتیک او. از دید دلوز در نهایت آنچه به نام خدا و قضاوت حوزه اتیک را محدود و انسان را به بازتولید جهانی خاص مجبور و زندگی را محبوس میکند تنها صورتی است از فاشیسم و بس. تنها به نام قضاوت و هویت است که سلسله مراتب ساخته میشود، هویت تفاوتها را طرد میکنند، بازتولید امر همان بر بازگشت جاودان تفاوت چیره میشود، و زندگی که در نفس خود پویش و فرایند و هر دم تولید امر نو و آفرینش است خفه و حبس میگردد. فاشیسم طرد کننده تفاوتها و تثبیت کننده سلسله مراتبی است که تنها ریشه در قضاوت و طرد حوزه اخلاق (اتیک) دارد. از این منظر مرگ خدا و پاد-الهیات دلوزی که ملهم از پیر کلسوفسکی است سرشتی فاشیسم ستیز می یابد. سیاست تخیل یعنی استتیک به معنای درست و حقیقی آن، و این مبارزه ایست علیه فاشیسم. پاد-الهیات دلوز ضد فاشیستی است، چه فاشیسمهای کلان در حوزه ماکرو، چه فاشیسمهای ریز و خرد و جزئی که در سطح میکرو در ما لانه کرده است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. توجه به نقدهای اسپینوزا به غایت‌شناسی و الهیات مبتنی بر غایت‌شناسی در اینجا مهم است.
۲. اختلال بدینی مفرط
۳. برای شرح بیشتر بنگرید به: دلوز: فلسفه نقادی کانت، ترجمه اصغر واعظی، نشر نی؛ و همچنین: دلوز: انسان و زمان آگاهی مدرن، ترجمه اصغر واعظی، ۱۳۹۶، نشر هرمس
۴. این ریشه رویکرد تبارشناختی میشل فوکو است.
۵. مناظر با تفسیر فوکو از مرگ خدا به مثابه مرگ انسان!
۶. خواهیم دید که چگونه این برداشت در برابر تصور لایب نیتسی قرار میگیرد.
۷. در واقع باید بگوییم که خود دلوز و گتاری هم فلاسفه روند هستند. در نظرشان خود روندها بیشتر منزلت هستی‌شناسانه دارد تا ساختارها و محصولات این روندها.
۸. آنچنانکه مثلاً نزد پارمنیدس و افلاطون می بینیم.
۹. فیلمی از ورنر هرتزوگ کارگردان آلمانی محصول ۱۹۷۲



۱۰. این مفهوم در برابر filiation مطرح میشود که نوعی خویشاوندی نسبی را به ذهن متبادر میکند. در آنتی ادیپ دلوز و گتاری موسی، پل قدیس و حتی مسیح را دسپوت مینامند چون دیدگاهشان مستلزم اتحادی جدید با خدا مبنی بر خویشی ای است که قومی برگزیده را فریاد میزند، فرزندان خدا (AO/211/229) این نوعی خویشی عمودی است میان پدر و فرزندان یا خدا و امتش. در برابر alliance که اتحادی است افقی و ریزوماتیک بدون هیچ اصل و نسب، اجتماع عزب ها، یتیمان، بی پدران و ...

۱۱. برای مطالعه بیشتر در این باره بنگرید به: پائولو ماراتی؛ ژیل دلوز: سینما و فلسفه، ترجمه مهرداد پارسا، نشر شوند

۱۲. Theology & Teleology: بیهوده نیست اگر شباهت آوایی و نوشتاری الهیات و غایت شناسی را اینجا ملحوظ داریم. هر الهیاتی - به معنای افلاطونی و بسته کلمه - در واقع یک نوع غایت شناسی است.

## کتابنامه

دلوز، ژیل؛ تجربه باوری و سوژکتیویته، ترجمه عادل مشایخی، نشر نی  
دلوز، ژیل؛ فلسفه نقادی کانت، ترجمه اصغر واعظی، نشر نی  
دلوز، ژیل؛ انسان و زمان آگاهی مدرن، ترجمه اصغر واعظی، نشر هرمس  
ملویل، هرمان؛ ترجیح میدهم که نه، بارتلمی محرر و سه جستار فلسفی، نشر نیکا  
آلی یز، اریک؛ موقعیت بدن بدون اندام، ترجمه مهدی رفیع، نشر نی  
دلوز، ژیل؛ فوکو، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، نشر نی  
فوکو، میشل؛ تئاتر فلسفه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، نشر نی  
ماراتی، پائولو؛ ژیل دلوز: سینما و فلسفه، ترجمه مهرداد پارسا، نشر شوند

Deleuze, Gilles; Fold and the Baroque (1988)

Bryden, Mary (Ed): Deleuze and religion

Badiou, Alain: Clamour of Being, 1997

Klosowski, Pierre; Vicious Circle

)Deleuze and the naming of god/post-structuralism and the future of immanence/Daniel  
Cucciello/Edinburgh U.P/2014/pp: 6,10

Deleuze; Spinoza, Practical Philosophy, 1969

Deleuze&Guattari; Anti-Oedipus, 1972

Deleuze&Guattari; A Thousand Platheus, 1980

Deleuze&Parnet; Dialogues, 1987

Deleuze; Logic Of Sense, 1968

Hughes, Joe; 2011/ Philosophy after Deleuze

