

Deleuze: Philosopher of the One (Defense Against Badiou's Critiques of Deleuze based on the Concept of Eternal Return)

Zahra Sara Namayandegi 

PhD Student of Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

Ali Fath Taheri *

Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

Abstract


In Deleuze: The Clamor of Being, Badiou presents his views on Deleuze's ontology, and by enumerating some features in Deleuze's view, he finally calls him a philosopher of the one who relies on the Stoic view of what overthrows Plato. The reader was unsuccessful and his philosophical project has not achieved anything in the end except the surrender of plurality to unity. For Badiou, who considers only the mission of the contemporary philosopher to break away from the concept of unity in any way, concepts such as the spiritual communion of existence and the eternal return will only reach the equality of existence and unity, and even the difference in Deleuze ontology will ultimately be a function of the "same" and a single leader. In this article, we will try to enumerate some of Badiou's critiques on the relationship between Deleuze and the Stoic view, as well as apply the concept of eternal return and his view of Deleuze as a philosopher of the one thing and finally, defend difference and repetition as multiplicity based versions and show that the fundamental root of Badiou's critiques can be seen in his incoherent conception of unity and the deliberate confusion of the concepts of the spiritual commonality of existence and unity.


Keywords: Ontology, Multiplicity, One, Stoicism, Eternal Return

* **Corresponding Author:** fathtaheri@hum.ikiu.ac.ir

How to Cite: Nasmayandegi, Z.S, Fath Taheri, Ali. (2023). Deleuze: Philosopher of the One (Defense Against Badiou's Critiques of Deleuze based on the Concept of Eternal Return, *Hekmat va Falsafeh*, 19 (73), 161-185.

دلوز: فیلسوف امر واحد (دفاعی در برابر نقدهای بدیو از دلوز با تکیه بر مفهوم بازگشت ابدی)

زهرا سارا نمایندگی  دانشجوی دکتری فلسفه محض، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

علی فتح طاهری  * دانشیار فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

چکیده

بدیو در کتاب *دلوز: غوغای هستی*، به ارائه نظرات خود در باب هستی‌شناسی دلوز پرداخته و با برشماری برخی ویژگی‌ها در نگره دلوز، او را در نهایت فیلسوف امر واحد می‌خواند که با تکیه بر نگاه رواقی، در آنچه واژگون‌سازی افلاطون‌خوانده ناموفق بوده و پروژه فلسفی‌اش دست‌آخر دستاوردی مگر تسلیم کثرت به واحد نداشته‌است. برای بدیو که یکتا رسالت فیلسوف معاصر را در گسستن از مفهوم واحد به هر ترتیب می‌داند، مفاهیمی چون اشتراک معنوی هستی و نیز بازگشت ابدی، صرفاً به تساوی هستی و واحد خواهند رسید و حتی تفاوت در هستی‌شناسی دلوز در نهایت تابع "همان" و راهبر واحد خواهد بود. در این مقاله تلاش خواهیم نمود ضمن برشمردن بخشی از نقدهای بدیو در خصوص ارتباط دلوز و نگره رواقی و نیز به کارگیری مفهوم بازگشت ابدی و تلقی او از دلوز به‌مثابه فیلسوف امر واحد، نقدی بر نقدهای بدیو ارائه و در نهایت از هستی‌شناسی تفاوت و تکرار به‌مثابه نسخه‌ای مبتنی بر کثرت دفاع نماییم و نشان دهیم ریشه بنیادین نقدهای بدیو را می‌توان در تلقی نامنسجم او از واحد و خلط عامدانه مفاهیم اشتراک معنوی وجود و واحد دانست.

واژه‌های کلیدی: هستی‌شناسی، کثرت، واحد رواقی‌گری، بازگشت ابدی.

مقدمه

بدیو دلوز: غوغای هستی را با نقد مفهوم هستی در دلوز و آنچه او واژگون‌سازی افلاطون نامیده بود آغاز می‌کند و معتقد است فهم دلوز از فلسفه رواقی واجد نقشی حیاتی در پروژه منطق/حساس است. رواقی‌گری برای دلوز همان دست‌مایه‌ای است که مایل است به مدد آن بر تضاد میان پیشا سقراطیان و افلاطونیان تفوق یابد. البته او بر این مهم که دلوز همواره در پی گسست از دوگانه وحدت/کثیر بوده است صحه می‌گذارد، با اینهمه معتقد است او نهایتاً کثیر را تحت قیمومیت واحد در آورده است و مفهوم جدیدی از واحد عرضه کرده است.

دلوز در راستای برگزشتن از تضاد میان پیشا سقراطیان و افلاطونیان به رواقی‌گری پناه می‌برد تا بدان‌جا که در منطق/حساس پیش فهم هستی‌شناختی‌اش از هستی را واحد در نظر گرفته است. او بر دوگانه وحدت/کثیر می‌تازد لیکن ظهور و افزایش کیفی مفهوم واحد در فلسفه کار او را به بازتولید واحد منتهی ساخت. برای بدیو توجه بیش از حد دلوز به رواقی‌گری و تمرکز وی بر این نحله در راستای غلبه بر افلاطون و یا واژگون‌سازی آن، در نهایت به صرف بازتولید مفهومی نوین از واحد منتهی شده است. (10: Badiou, 1999) او معتقد است برای دلوز رواقی‌گری پیوسته به یک logos نوین است که برحسب پارادوکس‌ها و ارزش‌های فلسفه جدید پیش می‌رود و تمام مؤلفه‌ها و اجزای هر چیز ممکن را برحسب دوگانه جسمانی/غیرجسمانی^۱ در نظر می‌گیرد. هر امر ممکن برای چنین لوگوسی حائز دو سطح است: لایه‌ای بیرونی و متشکل از غیرجسمانی‌های سطحی و درونی مملو از ادغام مؤلفه‌های جسمانی؛ برخلاف افلاطون‌گرایی هیچ قاعده‌ای که برحسب آن بتوان ادغامی را ارزیابی و حکم به بهتر بودن یا نبودن آن نسبت به سایرین داد در کار نیست؛ و برخلاف تفکر پیشا سقراطیان، هیچ تفکر درون‌ماندگاری در کار نیست که به کار هماهنگی و سامان بخشیدن نظم در عمق فوسیس^۲ بیاید. (Deleuze, 1990: 130).

دلوز اما معتقد است بازتفسیر رواقیون از افلاطون و نیز پیشاسقراطیان مبین فلسفه‌ای جدید بوده است که معرف وجود بی‌نظمی‌هایی بومی و محلی در عالم‌اند که ادغام‌شان در سطح کلان، جهانی فارغ از تمایز کل و جزء یا ماده و حوادث ظاهر می‌کند.

¹ incorporeal

² phusis

بی شک پرداختن به رواقیون به دلوز کمک می کند تا برخی معانی و مقاصد مدنظر را پی گیرد چنانچه جان سلار^۳ نیز می گوید: در کنار ابعاد مثبتی که پروژه توسل به رواقی-گری برای دلوز به همراه داشت، فهم آنها از غیرجسمانی‌ها برای دلوز در ارائه شرحی بر معانی یا اصطلاحات زبانی در مقام هویت‌های نا-موجود^۴ حیاتی است. (Sellar, 2006: 157) همانطور که دلوز از نقل قولش از بریه اذعان می کند برای رواقیون دو سطح وجود دارد، کاری که تا پیش از ایشان کسی انجام نداده بود؛ از یکسو وجود عمیق واقعی، زور^۵؛ از سوی دیگر، سطح حقایق که در ساحت وجود کثرت نامتناهی و پایان ناپذیر موجودات غیرجسمانی را قوام می بخشند.

جاشناسی و مکان‌یابی برای اجسام جسمانی و حوادث غیرجسمانی ممکن نیست و از آنجائی که این حوادث غیرجسمانی در امتداد مرز اجسام جسمانی امتداد یافته‌اند، هیچ جدایی هستی‌شناختی روشنی نمی توان برایشان قائل بود. در حقیقت دعوی دلوز بر واژگون‌سازی افلاطون ریشه در همین بازتفسیر از فلسفه رواقی دارد. حال به بیان نکات اساسی مورد نظر در مقاله خواهیم پرداخت:

- دست مایه های بدیو در معرفی هستی‌شناسی دلوز بعنوان چهارچوبی مبتنی بر وحدت کدام اند؟
- توسل بدیو به مفهوم رخداد به عنوان پیش شرط هستی‌شناسی وحدت در دلوز تا چه اندازه دقیق است؟
- آیا بازتفسیر رواقیون توسط دلوز، الزاماً منتهی به تفوق وحدت بر کثرت در هستی‌شناسی وی است؟
- اهمیت مفهوم بازگشت ابدی در گذار دلوز از وحدت چیست؟
- و نهایت آنکه بدیو تاچه اندازه در طرح مدعای خویش محق است؟ در این راستا، ابتدا به بیان نقدهای بدیو نسبت به دلوز می‌پردازیم و در ادامه با پرداختن به وجوه افتراق دلوز و رواقیون، تلاش خواهیم نمود از مدل دلوز دفاع نماییم.

³ Sellar

⁴ non-existing

⁵ force

نقد بدیو: دلوز و واژگون‌سازی افلاطون

برخلاف غالب رویکردهای رایج، بدیو فلسفه دلوز را به گونه بنیادین مبتنی بر تصور و دریافت شخص وی از رواقی‌گری محسوب می‌نماید و نه آموزه‌ای از کثرت ناهمگون میل‌ها و یا نقد مفهومی در باب توتالیتریسم و نه یک مدرنیته پسا‌متافیزیکی. دلوز به باور بدیو در واژگون‌سازی افلاطون ناموفق بوده است و با اینکه مسیرش با چنین داعیه‌ای آغاز شده لیکن تنها دستاورد او در نظر بدیو صرفاً چارچوبی فلسفی تحت استیلای مفهومی نوین و بازتولید شده از واحد است که اگرچه شباهت اندکش به مفهوم کلاسیک عده‌ای را به این اشتباه می‌اندازد که دلوز را فیلسوف امر کثیر بدانند ولی از نظر بدیو تنها شکل صوری و ظاهری این واحد تغییر نموده است بی‌آنکه هستی‌شناسی تفاوت و تکرار چارچوبی از کثرت محض باشد. (Badiou, 1999: 10) ابتدا پرسش نخست را مدنظر قرار داده و به بررسی دست مایه‌های بدیو در طرح واحدانگار نگره دلوز می‌پردازیم.

چند مسئله اساسی به باور بدیو به عنوان منشأ این استیلای واحد در هستی‌شناسی دلوز هستند که به اختصار بدان اشاره می‌نمایم.

۱- بدیو مدعی است دلوز با معرفی مفهوم سنتز گسسته^۶ در تلاش است تا برخی رویکردهای متافیزیکی سنتی مانند درک مبتذل موجود از قصدیت پدیدارشناختی^۷ را مضمحل نماید؛ لیکن آنچه سبب ساز عدم توفیق او به باور بدیو است این است که دلوز با حفظ فرض خود در باب واحد، قادر نیست این واقعیت را که زوج نامتقارن مرکب از سوژه انعکاسی و ابژه، با وحدت مستوری-نامستوری^۸ جایگزین شده است، تأیید نماید. در واقع بدیو ایده دلوز در باب تکنوایت^۹ هستی را به مثابه دلالتی بر انسجام مشروط همه-واحدی در نظر می‌گیرد، به گونه‌ای که آن هستی‌ها که کثیراند، متفاوت اند و به مدد سنتزی گسسته حاصل گشته‌اند؛ ناپیوسته و واگرا هستند و در واقع، اشکال کثیری از هستی.

^۶ disjunctive synthesis

^۷ phenomenological intentionality

^۸ unveiling-veiling

^۹ univocity

بدیو از منظری مشابه بیان می کند که مطابق با مفهوم مد نظر دلوز از واحد، تفاوتی را که وی از آن دم می زند می توان همانا موجودات-نامیده شده^{۱۰} دانست که صرفاً گونه ها و انواع امری واحد اند. بدین ترتیب، موجودات چیزی مگر درجات محلی و موضعی از شدت یا بنا به تعابیر دلوزی، چیزی مگر انحرافات قدرت نیستند، یعنی آنچه باید صرفاً به مثابه درجاتی از واحد^{۱۱} در نظر گرفته شود. مضافاً آنکه، از انجائیکه همه موجودات مشتمل بر بدن ها و غیرجسمانی های هستی نیستند، لذا کثرت معانی فاقد جایگاه و ارزش واقعی است. اگرچه به نظر می رسد وحدت قدرت و کیفیت و کثرت شبیه سازی های واگرا یا رخدادهای متفاوت در کار است، لیکن همگی صرفاً مبین چیزی **مشابه** اند، یعنی تکنوایت هستی. ضمن آنکه به باور بدیو برای آنکه بتوان گفت یک معنای واحد وجود دارد، وجود دو نام ضروری و لازم است (Badiou, 1999: 27).

۲- دعوی دیگر بدیو منوط به نحوه معرفی واحد توسط دلوز است؛ اینکه او واحد را به گونه ای آکسیوماتیک و در مقام قدرت نامتناهی حیات و تشدیدش در هیئت صیوروت^{۱۲} تصویر کرده است. صیوروت هایی که تماماً اظهارات و بیان هایی از واحد اند. در این معنا، دوآلیته مشهود در آثار دلوز به باور بدیو وجهی صرفاً ظاهری است دربرگیرنده ی دو بُعد از امری واحد. به عنوان مثال، دو جنبه ی فعال و منفعل از امور؛ جنبه فعال مشتمل بر تمایز گذاری تکین^{۱۳} یا شبیه سازی های واگرا از هستی تکنوا^{۱۴}، و جنبه ی منفعل که متشکل از موجودات بالفعل یا حالات متمایز عددی از امور به صورت دلالت های مبهم اند و علت به وجود آمدن آنچه دلوز فرا-هستی^{۱۵} می نامد (Ibid: 32-3).

۳- اوج انتقادات بدیو منوط به بررسی مفهوم قدرت حیات غیر آلی و عملکرد آن در آدمی است؛ آنچه بر اساس آن، ما به مدد یک فعلیت یافتگی منتج از همه-واحد در حال گذار و صیوروت ایم. بدیو مکرراً بر این مسأله تأکید می کند که نظریه کثرت دلوز کثیر را تحت تابعیت واحد قرار می دهد چرا که بیش از آنکه ریاضیاتی باشد، ویتالیسی و حیات

¹⁰ named-beings

¹¹ modalities of the One

¹² becomings

¹³ singular differentiation

¹⁴ univocal

¹⁵ extra-being

گرا است. اگرچه سایرینی چون دانیل اسمیت در پاسخ به این مدعا، نظریه دلوز را تماماً پارادایمی ریاضیاتی می‌داند که به عوض قطب آکسیوماتیک و مبتنی بر نظریه مجموعه‌ها-مانند بدیو- برآمده از وجه پروبلماتیک دیفرانسیل است.

در این باب بدیو بر دو امر تکیه می‌زند: یک آنکه تفوق وجه ویتالیستی در آموزه‌ی دلوز مانع از تبدیل آن به چارچوبی مبتنی بر کثرا است؛ و دیگر آنکه اصرار دارد تا وجه پروبلماتیک و ریاضیاتی را به نفع رویکرد حیات‌گرا مصادره نموده و بالکل از آن صرفنظر نماید. یعنی دست‌مایه قرار دادن دیفرانسیل و ترجیح آن بر آموزه‌ی اکسیوماتیک^{۱۶} در نظریه مجموعه‌ها به‌عنوان تنها حوزه‌ای که می‌تواند به هستی‌بما هو هستی در مقام کثرت محض پرداخته و از آن سخن بگوید. برای دلوز توجه به ریاضیات قابل فروکاست به تنها یک وجه نیست او حتی آن هنگام که از دیفرانسیل برای تبیین تفاوت و تفاوت‌گذاری بهره می‌گیرد، منکر اهمیت و نقش نظریه مجموعه و رویکرد اکسیوماتیک در تبیین برخی وجوه هستی‌شناسی نیست. اما بدیو تنها و تنها یک حوزه را در ریاضیات بعنوان یگانه مرجع بنیادین‌ترین تز هستی‌شناختی‌اش یعنی "ریاضیات، هستی‌شناسی است، می‌شناسد و آن آشکارا نظریه مجموعه است. (Badiou, 2006: xii) همین نگره تک بعدی و غفلت آگاهانه از دیفرانسیل مسیر دو فیلسوف قائل به ریاضیات را جدا می‌نماید تا بدانجا که یکی دیگری را به عدم کامیابی در عبور از دوگانه کثیر/واحد متهم و حتی بیش از آن، او را فیلسوف امر واحد می‌داند. پرداختن به این نقد بدیو مجال مفصل می‌طلبد که هدف مقاله فوق نیست اما نکته شایان توجه دیگر در این راستا، نسبت دلوز با رواقی‌گری است.

به اعتقاد بدیو پیش‌درک هستی‌شناختی دلوز از وجود به‌مثابه امر واحد ناشی از وابستگی وی به رواقیون در تمامی آثارش است. داعیه بدیو بر نوعی وابستگی تامّ و تمام متمرکز است؛ در ادامه می‌کوشیم با ارائه نقاط انفصال دلوز از رواقی‌گری به بررسی دقیق نقدهای بدیو پردازیم.

نکته‌ای که پرداختن بدان در بدو امر خالی از لطف نمی‌نماید اینکه، علی‌رغم آنکه بدیو با تقریر کتابی به نام دلوز و با ایراد نقدهایی موضع خویش را نسبت به دلوز روشن می‌نماید اما انتظار خوانندگان دلوز: غوغای هستی همواره از جهاتی بی‌پاسخ می‌ماند.

¹⁶ Axiomatic

چراکه بنا به قول دانیل وارن اسمیت، خواننده کتاب فوق چشم انتظار است تا بدیو به ذکر دلایل تفصیلی خویش در خصوص مدعا‌های آغازین کتاب پردازد لیکن سیر اثر به گونه‌ای است که با صرف اصرار و تکیه بدیو بر مواضع خویش مواجه‌ایم و نه ارائه دلایل و جهات روشن در اقامه این مواضع. ادعای دیگر بدیو در خصوص دلوز مبنی بر ارگانیک خواندن الگوی هستی‌شناسی دلوز است. هدف چنین رویکردی را می‌توان به سهولت حدس زد؛ از آنجا که بدیو در صدد است تا خود را در مقام یک هستی‌شناس امرکثیر مطرح سازد که هستی‌شناسی‌اش یکسره ریاضیاتی است، لذا نهایت اهتمام خویش را به کار می‌گیرد تا دلوز را تا حد ممکن از هر دو ویژگی مذکور دور نموده و صرفاً به وجوه زیست-شناختی در اندیشه دلوز تکیه نماید (وارن اسمیت، ۱۳۹۹: ۵۶۴).

رخداد به مثابه پیش شرط هستی‌شناسی واحد دلوز از منظر بدیو

در پاسخ به این پرسش که چرا بدیو واحد را پیش شرط شکل‌گیری هستی‌شناسی دلوز می‌داند؛ او بر مفهومی بنیادین در فلسفه‌اش تکیه می‌کند: رخداد؛ و با توجه به نقش کلیدی رخداد در صدد است تا مدعای خویش را به اثبات برساند. از آنجا که در هستی‌شناسی کثرت بدیو هیچ وضعیت هستی‌شناختی را نمی‌توان بدون نقش اساسی رخداد در نظر گرفت، او در صدد است تا با ارائه بازتعریفی از رخداد و نقش آن در هستی‌شناسی دلوز، تفسیری واحدگرایانه از این چارچوب به دست دهد. در منطقی‌های جهان‌ها از شرایط رخداد در هستی‌شناسی خود و تفاوت آن با نوع دلوزی نوشته‌است. رخداد برای او نمی‌تواند امری منتج از کنش‌ها و اشتیاق یک بدن باشد در عین حال که نمی‌تواند امری بالکل متفاوت از این کنش‌ها و اشتیاق. هر بدن فعالی متناسب با زمان و حال جدید می‌تواند اثر و نتیجه‌ای از رخداد باشد. برای بدیو تصور دلوز از مفهوم رخداد در مقام حیات غیرآلی و غیر ارگانیک قدرتمند یا در مقام همان بازگشت ابدی امر همسان مقوم حیات است. همان زمینه‌ای که هماهنگی و سامان‌آهنگین و موزون اجزاء را ممکن می‌کند. رخداد برای بدیو آن حادثه‌ای نیست که برای یک زندگی حادث می‌شود بلکه خود محل وقوع حوادث است، آنچه در بستر اتفاق، اتفاق می‌افتد (Badiou, 2009: 383).

بدیو نتیجه می‌گیرد که باید دلوز را به همان صورت و در همان معنا که قصد واژگون-سازی افلاطون را در تبعیت از نیچه داشت، واژگون‌سازیم. برخلاف نظر دلوز، بدیو نمی‌

پذیرد که کنش‌ها و حوادث را چون کثرتی سنتز شده در رخداد به‌مثابه یک نتیجه درون-ماندگار در نظر آوریم، بلکه جاذبه‌ای از آنچه بدیو واحد رخدادی^{۱۷} کثیرها را گرد هم آورده و ضمن قوام بخشیدن به آنها، قابلیت تبدیل شدن به بدن‌های سوپزکتیو بدان‌ها اعطا می‌کند. اثر رخداد و نتیجه‌ای که برجای می‌گذارد، آشکارا برای او متعلق به طبیعت یکسان و واجد تشابه کنش‌های بدنی است. همین موارد بدیو را به این نتیجه سوق می‌دهد که دلوز در حقیقت واحد را در مقام شرط هستی‌شناسی قرار داده‌است درحالی‌که خودش به صراحت واحد را نا-موجود اعلام کرده‌است. کثیر امری واحد-تهی^{۱۸} است که صرفاً پیوسته است و در نسبت با حقایق منحصرأ به عنوان یک اصل رخدادی در نظر گرفته می‌شود و نه به هیچ وجه به‌عنوان نتیجه. بدیو نمی‌تواند این مسئله را بپذیرد که رخدادها هیچ نباشند مگر صرف تأثیرات یا آنگونه که دلوز آنها را رخدادها-اثرات^{۱۹} می‌خواند. او نتیجه می‌گیرد رخدادها کنش‌اند یعنی اصول مادی ساحت حقیقت؛ درحالی‌که برای دلوز رخداد پیامد و اثر درون‌ماندگار سیروورت‌ها و حیات‌ها است (Ibid: 385).

به نظر می‌رسد می‌توان تضادی در مفهوم رخداد میان بدیو و دلوز در نظر گرفت. نکته این تضاد در آشکار نمودن ایهامی ریشه‌ای و اصیل در این مفهوم است. چراکه بدیو برای رخداد از دو بعد سخن می‌گوید. وجهی ساختاری به معنای بروز وقفه یا ظهور یک اصطلاح مازاد^{۲۰} و وجهی که در نسبت با تاریخ حیات یعنی سیروورت‌ها و هستی به‌مثابه-خود-آمدن^{۲۱}، است. مورد اول به باور بدیو رهایی از واحد است و در دومی نقش واحد در کار است، منطق منطق/احساس. دلوز مفهوم مدنظر خود از رخداد را با همراهی رواقیون انجام می‌دهد. برآیند چنین قرابتی مطابقت رخداد با امر کاملاً انعطاف‌ناپذیر است؛ رخداد برای او یعنی انعطاف‌ناپذیری؛ یعنی همان نظمی که در اندیشه رواقی همه چیز از آن نشأت می‌گیرد.

برای بدیو، تصور دلوز از رخداد در مقام حیات غیرارگانیک قدرمند یا به‌مثابه بازگشت ابدی همان که هست، مقوم حیات و زندگی است. همانا رخداد قدرت تمایزناپذیر و

¹⁷ Evental One

¹⁸ one-less

¹⁹ Events-effects

²⁰ supernumerary

²¹ being-as coming-to-self

نامعطف تشابه و همسانی اصیل میان اجزاء است. همان حیات غیر ارگانیک و غیر آلی نیرومندی که کثیرها را در ظاهری از وجود تفاوت‌ها وحدت می‌بخشد. نتیجه آنکه به زعم بدیو، به کارگیری مفهوم تکنوئیت هستی دلوز در حقیقت هستی یا کثیر را تابع واحد ساخته است و بدین سان دلوز برخلاف ادعایش، متافیزیک واحد سنتی را همان‌گونه که از تاریخ فلسفه به میراث برده است، حفظ می‌نماید. یعنی دقیقاً همان سنتی که داعیه غلبه بر آن یا واژگون‌سازی‌اش را داشت. در حقیقت برای بدیو موجودات، آن‌گونه که دلوز تصورشان می‌کند صرف تمایزگذاری‌های موضعی از هستی یکسان اند.

دیگر آنکه، بدیو مفهوم بازگشت ابدی را چیزی مترادف با هستی و قدرت نشاط آور آن در مقام قوام بخش و سامان‌دهنده کیهان یا کائوس^{۲۲} در نظر گرفته است. جریان ساری و در سیلان حیات غیر ارگانیک و غیر آلی که همه چیز بخشی از آن است و یا هر فردیتی در آن منحل می‌شود، مستلزم این است که افراد یا هویت‌ها صرفاً جهات به ظاهر متفاوتی از یک ابر موجود نامتناهی باشند تا بدانجا که حتی مرگ را بتوان به عنوان پارادایم همه ی رخدادها به عنوان عامل تجزیه‌گر در جریان غیر ارگانیک به حساب آورد.

تفسیر دلوز از رواقی‌گری: بازتولید واحد یا نسخه‌ای بر بنیان کثیر

با توجه به موضع بدیو در خصوص ارتباط دلوز و رواقین و اصرار وی در یکی دانستن کلیت فلسفه دلوز و رواقی‌گری علی‌رغم تفاوت‌های محرز‌شان با یکدیگر، می‌توان گفت نتیجه این همسان‌سازی منجر به فهم بدیو از تکنوئیت هستی به مثابه وحدت زیربنایی برای کثرت است. او عامدانه یا غیر عامدانه به یکسان‌سازی این مسئله تن می‌دهد و در ادامه بر تشابه دیگری تأکید می‌کند؛ این امر که دلوز هم صدا با رواقی‌گری هستی را به عنوان یک کلیت در نظر می‌گیرند. به باور بدیو اتحاد رخدادها در دلوز به کار گرفته شده است تا ضامنی برای وحدت کل هستی باشد و این همان نقطه تشابه با رواقیون است، آنجا که آموزه‌شان در باب گزاره‌ها و احکام، منجر به انسجام مشروط همه-واحد می‌شود (Badiou, 1999: 24).

²² chaos

بدین ترتیب بدیو صرفاً بر تشابهاتی از این دست تکیه و آشکارا از وجود تعارضات و تفاوت آرا چشم می‌پوشد. به باور ما، نگره رواقین برای دلوز منحصرأ قسمی مسلک الهام بخش در جهت تبیین باز تفسیری منتهی به هستی‌شناسی کثرت است. به عنوان مثال یکی از وجوه اشتراک میان دلوز و رواقیون مفهوم مدنظر آنها از کیهان یا کائوس است که بدیو اصرار دارد آن را چون هسته‌ی مرکزی تشابه میان آنها حفظ نماید حال آنکه دلوز راه خویش را از این نحله دقیقاً حول همین مفهوم جدا می‌نماید. او در منطق احساس بیان می‌کند که به جای به کارگیری واژه کائوس، اصطلاح کائوسموس^{۲۳} را از جیمز جویس به عاریت گرفته و در واقع آن را به درک نیچه‌ای از واگرایی و تأیید آن گره می‌زند. برای دلوز رواقی‌گری از یکسو، باز تفسیری از پیشاسقراطیان است آنجا که از جهانی مملو از بی‌نظمی‌های موضعی و محلی سخن می‌گویند و از دیگرسو، آن را باز تفسیری از افلاطون‌گرایی می‌داند آنجا که قائل به ساحتی خودکار و مستقل به عنوان زمینه و بنیان رخداد‌های غیر جسمانی است.

در نگره رواقیون سرشت به مثابه وحدت و زنجیره‌ای میان علل فیزیکی در نظر گرفته شده است و کلیت این نظام ارجاع به جهات و دلایلی دارد که مبین نسبت میان اجزا در سطح امور جسمانی است؛ از دیگرسو آثار غیر جسمانی نیز مدلول چنین عللی در قسمی دیگر از علیت اند، شبه‌علیت^{۲۴} که هم غیر جسمانی و هم مستقل از هرگونه ضرورت است. می‌توان پارادوکس رواقی‌گری را دقیقاً جایی در نظر آورد که سرشت و یا ضرورت را در نسبت با مفاهیم تصدیق و انکار در نظر می‌گیریم. چنانچه دلوز می‌گوید این حکمت علی‌رغم تصورات و مفاهیم در باب سرنوشت و سرشت و ضرورت در دو جهت آزاد است. اولاً شخص آزاد است زیرا روح ادمی توانایی دست‌یابی به بطن علل فیزیکی جامع را دارد. دوم آنکه ذهن فرد این امکان را دارد که از نسبت‌های موجود میان اثرات و نتایج در یک وضعیت بیرونی محض، یعنی تصدیق و مطابقت با اثرات خارجی و بیرونی و نسبت‌های آنها بهره‌مند گردد. این اثرات خارجی برای دلوز رخدادها-اثرات نام دارند. رخداد‌های غیر جسمانی تولید شده در زمان برهم کنش یک جسم فیزیکی بر جسمی دیگر یا در ارتباطات درونی خودشان. به‌طور مثال در نسبت میان چاقوی جراحی با یک بدن،

²³ chaosmos

²⁴quasi-causality

محمول غیر جسمانی "بریده شدن" را داریم. یا در نسبت مابین آتش با یک بدن، می‌توان از محمول غیر جسمانی "سوختن" سخن گفت (Bowden, 2011: 23).

این رخداد-اثرات در عین معلول بودن، خود مولد و علت قسم دیگری از رخداد-اثرات هستند که در ساحت بیرونی رخدادها علت بروز سازگاری و یا ناسازگاری خواهند بود. به دیگر سخن، گویی رخدادها شبیه مفاهیم نیستند و در واقع بنا است صرفاً پیامدهای پیچیده‌ای از ناسازگاری‌های‌شان باشند و چنانچه دلوز نیز متذکر می‌شود رخدادها-اثرات عبارت‌اند از نسبت‌های بیانی مابین علل فیزیکی و یا شبه-علت‌ها. دلوز در توضیح طبیعت و ماهیت این رخدادها-اثرات یا نسبت‌های بیانی بر این نکته تأکید می‌کند از آنجا که از نسبت و ارتباط میان نتایج و اثرات سخن بمیان می‌آید، لذا نمی‌توان چنین نسبتی را علی دانست. از طرفی، از آجائیکه مراتب سرشت و سرنوشت زنجیره‌های میان بدن‌ها و رخدادها-اثرات متفاوت‌اند، نمی‌توان آن نسبت علی و مشابه و یکسانی که برای ساحت سطحی بدن‌ها کاربرد دارد، اینجا به کار گرفت.

بنا به تصریح دلوز، نسبتی که سرنوشت ساری بر سطح رخدادها و نیز روابط میان رخدادها را نمی‌توان ناشی از علیتی تخطی ناپذیر و سلب دانست بلکه چنین ارتباطی بیشتر از جنس مجموعه‌ای از مطابقت‌های غیر-علی‌اند که باید آنها را شبه-علیت بیانی در نظر گرفت. (Deleuze, 1990: 170) در مواجهه با رخدادها معمولاً اساس بدین صورت است که با مشاهده یک ناسازگاری، این ماهستیم که یک علت فیزیکی را به آن نسبت داده و قایل به علیتی فیزیکی می‌شویم. در حالیکه روابط حاکم میان رخدادها عمدتاً حاکی از مطابقتی غیر-علی یا سازگاری‌ها و ناسازگاری‌هایی در میان آنها است و به طور ثانویه علیت فیزیکی را در درون و عمق بدن قابل دریافت است (Ibid: 171).

در نظر دلوز، رواقیون به عوض آنکه به سازگاری یا ناسازگاری‌های نا-منطقی^{۲۵} قائل باشند، به همان علیت فیزیکی ساده باز گشتند و در نهایت رخداد منحصر بفرد را با نام زئوس^{۲۶} در نظر گرفتند، یک نمونه اساسی و کلیت بخش که در هر دو سوی سطوح هستی-شناسی یعنی اثرات-رخدادهای جسمانی و غیر جسمانی وحدت ایجاد می‌کرد. شبه-علیت

²⁵ a-logical

²⁶ Zeus

رخدادی با علیّت فیزیکی محض جایگزین شد و تحت سیطره زئوس عنوان *Causa sui* یافت و از دیگر سو، زئوس در مقام "مجموعه همه مجموعه‌ها" یا "نام‌ها" همچون فصل الختامی برای سرشت رخداده‌ها در پی ایجاد اصل قوی و مستحکم منطقی بود به عوض قول بر نسبت‌های تجربی سازگاری‌ها و ناسازگاری‌ها. همین سیر دلوز را بر آن داشت در پی راهی برای تعیین نقش ایده آل رخداده‌ها باشد (Bowden, 2011: 47).

رخداده‌ها برای دلوز مانند مفاهیم نیستند و تناقض منسوب بدان‌ها ناشی از همین فرایند یک ماهیت متفاوت است. البته این نقطه، محل بازگشت دلوز به لایب‌نیتس است. او لایب‌نیتس را نخستین نظریه پرداز ناسازگاری‌های نا-منطقی می‌داند و بدین سان نخستین نظریه پرداز رخداده‌ها که آنها را صرفاً بر حسب هویت و تضادشان مورد بررسی قرار نداد (benatouil, 2003: 19) او با ارائه اصطلاحات هم‌امکانی و ناهم‌امکانی بر مبنای فرض پیشافردی که قابل تقلیل به هویت و تضاد نیستند، به نوعی اصالت رخداده‌ها را ضمانت کرد. هم‌امکانی لایب‌نیتس در زبان دلوز عبارت است از همگرایی مجموعه‌ها و انواعی که تکنیکی‌های رخداده‌ها را شکل می‌دهند و ناهم‌امکانی عبارت است از واگرایی چنین مجموعه‌ها و انواعی. در این معنا، همگرایی و واگرایی نسبت‌هایی تماماً اصیل اند متعلق به حوزه غنی سازگاری‌ها و ناسازگاری‌های نا-منطقی و همین مسئله آنها را بدل به یک جزء اساسی نظریه معنا می‌کند. (Deleuze, 1990: 170-2) بهمین دلیل دلوز معتقد است حاصل خوانش وی از لایب‌نیتس، یک فلسفه استعلایی است که به عوض پدیدار بر رخداده تکیه می‌کند (وارن اسمیت، ۱۳۹۹: ۸۸).

هنگامیکه دلوز واگرایی را مترادف با ناهم‌امکانی در نظر می‌گیرد، واگرایی در حقیقت منتفی می‌شود چرا که عطف نظر به نگاه لایب‌نیتس در خصوص نظام احسن و وجود بیشینه حد هم‌امکانی در جهان حاضر، می‌توان چنین نتیجه گرفت که حداکثر همگرایی و نیز امور مشابه برقرار است. با اینهمه، در سطح رخداده‌ها باید واگرایی را در نظر گرفت. رخداده‌ها بایکدیگر فواصل ایجابی دارند، و گسست آنها از یکدیگر مسبب بروز تفاوت میان دو چیز یا دو تعین می‌شود. در همین مقال است که دلوز نیچه را به عنوان مثالی بر وجود این فاصله ایجابی و مثبت مین رخداده‌ها مطرح می‌کند. نیچه تأییدی است بر فاصله میان بیمار بودن و سلامتی. چنانکه نیچه حتی آهنگام که بیمار است در حال تجربه قسمی سلامتی برتر است. برای دلوز واگرایی نیچه‌ای نه از جنس سنتز پیوندی (اگر... پس)

است و نه در شمار سنتزهای عطفی و نه منفصل‌ها. به عوض این مدل‌ها، مدل مفروض برای واگرایی نیچه‌ای را می‌توان "هریک...یا..." در نظر گرفت که آشکارا طرحی گشوده در قبال شمار نامتناهی از محمول‌ها است (Deleuze, 1990: 174) قسمی سنتز که هم نامتناهی است و هم ایجابی و در عین حال که مؤید واگرایی است امکان بروز در عالمی از سیطره همگرایی‌ها را دارا است. تبانی، اجتماع و ارتباط رخدادها جایگزین حذف آنها می‌شود (Sellars, 2006: 166).

برقراری ارتباط میان رخدادها به مدد فاصله آنها از یکدیگر است؛ گویی مجموعه‌ای از تکنیکی‌های پیشافردي و غیر شخصی در کار است که در عین حال که ذیل یک کلیت همگرا موجوداند، به جهت تعینات و فاصله‌های محرزشان از یکدیگر، مجموعه‌ای واگرا را نمایندگی می‌کنند و اینهمه مساوی با فعال‌سازی فاصله نامتناهی است به عوض هويت نامتناهی. وحدتی از مجموعه‌ها و سری‌های واگرای نامتناهی وجود دارد و این یعنی کائوس وجود دارد. کائوس در اینجا آن قدرت مؤید این مجموعه نامتناهی از سری‌های ناهمگن است که در عین حال یک واحد شکل-نیافته^{۲۷} است و تمامی سری‌ها را درون خویش می‌پیچد (Deleuze, 1990: 260).

درواقع دلوز از این چرخه تمرکز زدایی می‌کند و ساختار ترسیمی او برای کائوس واگرایانه است. واگرایی این مجموعه‌ها در فقدان وجود یک مرکز، قوام‌بخش یک کائوس در خود پیچنده است. و در این معنا نمی‌توان این کائوس را نماینده‌ی یک وحدت دانست که به ادعای بدیو نقش زیربنایی برای کثرات ایفا نماید. کائوس خود در اینجا نوعی کثرت از کثیرها است. نتیجه آنکه مفهوم دلوز از کائوس با گونه‌رواقی در مقام یک هويت واحد و منسجم، متفاوت است.

از دیگر سو، مقصود دلوز از هستی تکنوا یک فرا-هستی است؛ بیانی در بی معنایی معانی در سطح واحد. (Deleuze, 1990: 180) و تکنوایی برای دلوز نه آنگونه که بدیو می‌گوید بلکه منحصر بفرودبودگی در ساحت معنای هستی است؛ نه آن هويت موجودات یا آنچه گفته می‌شود هست؛ بلکه یک ویژگی از هستی است در مقام معنا. بنابراین مفهوم تفاوت در دلوز نسخه‌ای از تفاوت در مفهوم یا تفاوت در هويت نیست؛ چنانچه ناتان

²⁷ Unformed one

واید در یک مثال نشان می‌دهد: سقراط و افلاطون هر دو انسان هستند ولی "این بودگی"^{۲۸} تقلیل ناپذیرشان، متمایز از یکدیگرند تا بدانجا که این تمایز یک تفرد منحصر بفرد برای آنها به همراه می‌آورد و از آنها در مقابل این امر که تحت هویتی واحد انگاشته شوند، محافظت می‌کند. در این مورد نمی‌توان آنها را از لحاظ هویت به مقولات بالاتر ارجاع داد یا آنها را در ارتباط با مقولات بالاتر در نظر گرفت (Widder, 2001: 441).

به نظر می‌رسد با تبیین مفهوم تکنوئیت هستی امکان برقراری ارتباط میان سری‌ها و مجموعه‌های اگر و یا تفاوت‌های ناهمگون تقلیل ناپذیر میسر می‌شود؛ تفاوت‌ها یا هویت‌هایی که نا هم امکان هستند. تفاوت‌ها و تنوعات موجود در حقیقت وجوه متمایز کننده‌ای هستند که شدت‌های تکینگی را قوام می‌بخشند. بدین معنا، تکنوئیت هستی صرفاً دربرگیرنده صفات و ویژگی‌های متمایز و یا اشکال کیفی تکنوا نیست؛ بلکه همچنین نسبت این صفات با درجات تعین و تشخیص را نیز در بر می‌گیرد و این ارتباط بی‌آنکه تغییری در جوهر و ذات آنها واقع شود، صورت می‌گیرد (Deleuze, 1990: 39-40).

بنابراین، تفاوت دیگر به یک واحد متعالی گره نمی‌خورد و بی‌استناد به یک هویت، صرفاً معنای مشترکی را در میان هستی‌های ناهمگن و تمایز گذاری‌های فردی و تعینات برقرار می‌کند. اجازه بدهید مثالی بزنیم: "خدا حکیم است" و "سقراط حکیم است" را در نظر بگیرید، می‌توان معنای مشترکی میان این دو هستی ناهمگن برقرار کرد بی‌آنکه استناد به هویت خداوند یا سقراط، تفاوت میان ادراک و فهم انسانی با خرد الهی، مورد نیاز باشد.

بازگشت ابدی و گذار دلوز از وحدت

به اعتقاد بدیو می‌توان حداقل سه خوانش از موتیف بازگشت ابدی داشت که وجه اشتراک همه آنها تبدیل این مفهوم به امر متعالی است. در نگره اول/ می‌توان بازگشت ابدی را خود واحد دانست چرا که آن را مانند یک سوژه بازگشت ابدی تصور می‌کنیم. این واحد است که باز می‌گردد. ولی واحد چگونه میتواند بازگردد؟ تنها در صورتی ممکن است که واحد را تحت هویت اصلیش یعنی همان واحد=واحد یا یک=یک در نظر بگیریم، همان نقطه آغاز فیخته‌ای در فهم اش از شهود پارمنیدس و بدین سان، واحد هویتی دایره‌ای شکل دارا است که برحسب آن، نمی‌توان چیزی مگر بازگشتن از آن انتظار

²⁸thisness

داشت. بدیو به نوشته دلوز اشاره می‌نماید که در چنین مفهومی بازگشت ابدی همان، هویت یک واحد اصیل است (Deleuze and Guttari, 1994b: 126). نتیجه آنکه واحد موقعیتی متعالی در نسبت با کثیر می‌یابد؛ چراکه تفاوت‌ها تابع آن‌اند؛ درست به همان ترتیب که یک تفاوت و تغییر تابع اصلش است.

از دیگر سو بدیو تأکید می‌کند مفهوم تکنوایت دلوز مانع از شکل‌گیری هر قسم تصویری از بازگشت واحد است. اگر بنا بود واحد باز گردد، آنگونه که دلوز در پیروی از نیچه می‌گوید، ابتدا باید برای خودش غایب می‌شد و بدین ترتیب مجبور می‌شد از خودش بیرون بیاید. اما چگونه می‌تواند این کار را انجام دهد، اگر تکنوا است؟ ضروری است برای امر منفی درون خودش سوژه باشد همانطور که فیگورهای متوالی امر مطلق هگل چنین‌اند. و هستی حتی اگر به مثابه یک جنبش دیالکتیکی به تصور درآمده باشد، یا به مثابه اصلی مرتبط با این جنبش، پس باید لااقل مطابق با دو معنا در نظر گرفته شود: بیرون-آمدن-از خودش و بازگشت، بدهت و نفی، برون‌سازی و درون‌سازی، بنابراین بید چنین نتیجه گرفت که بازگشت ابدی (تکرار)، "دوام واحد نیست" و اینکه "سوژه بازگشت ابدی همان نیست" (Badiou, 1999: 67).

صورت دومی که به باور بدیو می‌توان در خصوص واحد بازگشت ابدی سخن گفت اینکه نمی‌توانیم به لحاظ هستی‌شناختی مستقیماً بازگشت ابدی را بازگشت خود واحد در نظر آوریم، بلکه می‌توان آن را نوعی از قانون‌صوری تحمیل‌شده بر کائوس دانست. جهان-واحد از دواصل و نه فقط یکی نتیجه می‌شود. اینکه از یکسو، گرایش‌هایی به سوی انحلال در مقام تعیین‌های درون‌ماندگار از آنچه وجود دارد، یا از ماده در کار است؛ و از دیگر سو، محدودیت سیکل و چرخه‌ی بازگشت، یا اعاده‌ی "همان"، به عنوان تصحیح تقنینی از گرایش اول. کیهان شاید نتیجه‌ی گذرای مبارزه‌ی اصول باشد؛ مبارزه میان انحلال و بازگشت، چیزی همانند تصور امپدو کلس که هستی را صحنه نزاع و کشمکش عشق و نفرت می‌دانست، نزاع مابین اصل پیوند و اصل انحلال.

هر ابژه موجود مضاعف است چراکه حائز دو بخش واقعی و مجازی است و نکته در عین حال اینجا است که حفظ این دو بخش مجزا ذیل اصول متفاوت امری استثنایی و نه چندان رایج است. مدارهای کوچک و بزرگ برای شهود مجازی‌ها وجود دارد؛ اما این

برای خود مدار غیرممکن است که بر اساس اصول متفاوت تقسیم شود. قدرت واحد، دقیقاً، این است: "صرفاً یک شهود وجود دارد". برای بدیو این همان معنای عمیق هستی-شناسی است که دلوز به سخنان معروف برگسون می‌دهد. اینکه هر فلسفه بزرگی چیزی مگر پایداری و بازگشت یک شهود منحصر بفرد، نیست. به اعتقاد بدیو دلوز خوانش قانون مدارانه از بازگشت را از این جهت که برای او پارادایمی افلاطون‌گرایانه است، با خشونت بیشتری رد می‌کند. بدیو به نوشته‌های دلوز در *منطق احساس* اشاره می‌کند که تصریح می‌کند محتوای بازگشت ابدی اشکارا برایش درحالت کلی افلاطون‌گرایانه است زیرا نمایانگر نحوه‌ی سامان‌بخشی کائوس توسط دمیورژ بر اساس الگوی تحمیل شده‌ی "همسانی" است. بازگشت ابدی در این صورت صرفاً و بگونه‌ای تک محوری برای آنکه "ابدی" را کپی کند، تعیین شده‌است (Deleuze, 1990: 263). بازگشت ابدی نمی‌تواند قاعده‌ای به جبر تحمیل شده باشد، مگر اینکه به یک اصل متعالی تبدیل شود.

دمیورژ را در تیمائوس به یاد بیاوریم که به جهت تنظیم دایره‌های "همان" و نیز دایره‌های "دیگری"، ابتدا متوسل به تحمیل زور می‌شود تا نسبت میان این دایره‌های همسان و دیگر را تنظیم نماید. بنابراین می‌توان دید که بازگشت کیهانی برای افلاطون، بر مبنای یک سنتز منفصل است و آنهنگام که دلوز در *منطق احساس* می‌نویسد "صرفاً سری‌های واگرا باز می‌گردند، تا بدان حد که واگرایی داشته باشند" (Ibid: 264)، تا این حد از او دور می‌شویم؟

به باور بدیو در کیهان‌شناسی زیبای افلاطون و ساختارهای بیولوژیک و ریاضیات استعاره‌ی آن، شخصیت مفهومی‌اش (دمیورژ) و آن علت مرموز خطایش، تفکیک و انفصال تحمیلی‌اش، ارتباط غریب‌اش، نه درونی و نه بیرونی، که مابین زمان کیهانی بازگشت و ابدیت، همواره چیزی از دلوز هست. بنابراین افلاطون‌گرایی می‌تواند پشتوانه شهود دلوزی باشد. این مسئله بدیو را به این نتیجه می‌رساند که در "بازگشت ابدی همان"، بازگشت همواره فرع بر "همان" قرار می‌گیرد؛ بدین معنا که آنچه بازگشت دارد باید یک کپی از یک ایده باشد؛ یعنی "همانند" یک ایده. علاوه آنکه، ابدی صفت ذاتی بازگشت نیست. این بازگشت نیست که در مقام موجودی فعال یا مخلوق ابدیت، عمل کند؛ بلکه بازگشت صرفاً تقلید مادی ساده و جدا از ابدیت است؛ در نفس خود غیرفعال و ناپویا.

بنابراین به نظر بدیو، بازگشت ابدی برای دلوز نه آن اصل و اساس نظم تحمیل شده بر کائوس یا ماده، که خود کائوس است. و برای بدیو سرّ بازگشت ابدی این است که چیزی مگر خود کائوس نیست. آنچه به عنوان ابدیت زنده بازگشت دارد، این است که هر نظم بالفعل و واقعی هرگز چیزی نیست مگر امری شبیه ساز و اینکه آن هستی و موجودی که مورد بازتأیید این شبیه سازی قرار می گیرد تداخل کائوتیک و وابسته به کائوس همه مجازی های واحد است. او باز تکرار می کند که باور دارد، این واحد نیست که بازمی گردد، بلکه هر قسمی از نظم و یا ارزشی معطوف به واحد است؛ یعنی صرف تفاوت های تفاوت ها و واگرایی هایی گذرا که هستی عمیق شان همان تداخل جهانشمول مجازی ها است. جایگاه دقیق "همان" در بازگشت ابدی همان طبق خط سیری شهودی آشکار می شود که میان دو فرض برقرار است: یکی اینکه بازگشت را بازگشت واحد بدانیم و دیگر آنکه بازگشت سرمنشأ واقعی بازگشتی است که بیرون از آن است. "بازگشت ابدی... تنها همان است" (Deleuze, 1994a: 126).

با استناد به این جمله دلوز در تفاوت و تکرار می توان نتیجه گرفت که "همسانی" یا "همان بودگی" اصلاً تا پیش از بازگشت ابدی وجود ندارد. نمی توان همان را امری از پیش موجود دانست. بازگشت، نه هویت واحد است، نه قانون بیرونی کثیر، بلکه خلق "همان" است در برابر تفاوت، از طریق امر متفاوت. فقط در این معنا می توان گفت که بازگشت تبدیل به واحد کثرت می شود. (Ibid) به باور بدیو معنای این حرف دلوز این نیست که در بازگشت می توان واحد را از کثرت جدا یا بدان افزود، بلکه باید آن را اینطور فهمید که کثرت، سنتز جداکننده سطحی بازگشت است فارغ از سازگاری آن در مقام شبیه ساز. به همین دلیل است که دلوز به مخالفت با فیگور یونانی کاسموس به عنوان فرم و صورت قانونمند متعالی بازگشت پرداخته و با وام گیری از جویس، اصطلاح کاسموس را به جای کائوس به کار می گیرد.

سومین معنای قابل اتصاف به موتیف بازگشت ابدی به زعم بدیو، ملاحظه آن به عنوان یک الگوریتم پنهان حاکم بر بخت و اقبال است، گونه ای عامل نظم بخش برحسب آمار و احتمالات مانند آنچه در تئوری احتمال اتفاق می افتد. مجموعه های کوتاه و اندک شمار، واگرایی بیشتر به همراه دارند. به طور مثال می توان موارد معین یا رخدادهای معینی را در نظر

گرفت که به دفعات حادث می‌شوند حال آنکه سایرین، با احتمالی مشابه، هرگز اتفاق نمی‌افتند. مثل دفعات پرتاب سکه. چنانچه تعداد این پرتاب‌ها کم باشد، با سنجش میزان احتمال شیر آمدن یا خط آمدن، در مقایسه با مجموع کل دفعات پرتاب سکه، حد واگرایی بیشتر است. حال آنکه به فرض پرتاب ۱۰۰۰۰ بار، احتمال دفعات شر یا خط آمدن در مقایسه با عدد ۵۰۰۰ که میانگین و یا در واقع عدد تحقق‌ایده‌آل در انی مثال هست و عدد ۱۰۰۰۰ که کل تعداد پرتاب، این تعداد بالای پرتاب که به قسمی می‌توان آن را نامتناهی در نظر آورد، "همان" را به ظهور می‌رساند؛ درحالی‌که در تعداد اندک پرتاب، واگرایی بیشتر و امکان بروز "همسانی" کمتر است.

با فرض تعداد نامتناهی پرتاب، بازگشت همان قدرت بخت و اقبال را خنثی می‌نماید زیرا احتمالات بسیار نزدیک به واقعیات خواهند شد. برای یک بازیکن ابدی، که سکه را به دفعات نامتناهی پرتاب می‌کند، تعداد دفعات شیر و خط آمدن یکسان خواهد بود؛ بنابراین، از منظر ابدیت، بازگشت همان تعادلی در احتمال و اقبال برقرار می‌کند. (Badiou, 1999: 69) برای بدیو هر سه تلقی فوق از بازگشت ابدی همان مؤید نگاه وحدت‌انگار دلوز و مسبب استیلای واحد بر کثرت‌اند.

علی‌رغم تمامی نقدهای مطرح شده توسط بدیو و نحوه تفسیر او از مفهوم بازگشت ابدی در نگره‌ی دلوز که آن را تابع همان و برپادارنده‌ی نقش واحد به‌شمار می‌آورد، بنابه اعتقاد نویسندگان به نظر نمی‌آید مفهوم فوق‌آنگونه که بدیو داعیه‌اش را دارد مسبب بازگشت همان باشد، بلکه عطف نظر به بیانات دلوز در منطق احساس و نیز تفاوت و تکرار، باید بازگشت ابدی را فی‌نفسه مشتق از جهان‌تغییرات و تفاوت محض دانست. در بازگشت ابدی با توجه به تغییری که دلوز در مفهوم کاسموس رواقی‌گری اعمال می‌کند، هیچ وحدت کلیت بخشی نمی‌توان یافت که طبق ادعای بدیو تمام تغییرات و صیورورت موجودات را در نهایت ذیل قدرت همانند بودگی گرد آورد. دلوز مفهوم رواقی کاسموس را تغییر دارد تا بتواند سیلان محض و تغییرات مداوم را توجیه نماید. چنانچه به تصریح دلوز بازگشت ابدی نتیجه تفاوت‌ها است و نه همانندی ریشه‌ای و بنیادینی که بتوان نقش مبدأ صیورورت را برایش قائل بود. تفاوت اصیل، خالص، ناب و تألیفی که بازگشت ابدی پیامد آن است، برای دلوز همان اراده قدرت نیچه است (Deleuze, 1994a: 125).

آموزه بازگشت ابدی برخلاف تصور بدیو از متفاوت‌های مطلق سخن می‌گوید، گویی حرکت دَوّاری از تفاوت برحسب تفاوت در کار است و بدین‌سان تفاوت بر مفهوم واحد مقدم است (Roffe, 2012: 126). نگاه دلوز متضمن بروز و وجود تفاوت حتی در تقابل با مقوله بخت و اقبال است. جبر تحمیلی از سوی بازگشت، نه واحد که همه چیز را در مورد کثرت تأیید می‌نماید و برخلاف تصور بدیو، حتی در مواجهه با بخت، نقش تفاوت به مراتب بیش از همان در نظر گرفته شده است. در بازگشت ابدی جبری هست که همه چیز را در باب کثرت، در باب تفاوت، در باب بخت و اقبال تأیید می‌نماید؛ بی‌آنکه آنها را تابع واحد، همسانی، ضرورت و همانند سازی گرداند (Deleuze, 1994a: 151).

برای دلوز تفاوت نه صرف گوناگونی، که گوناگونی داده شده است. تفاوت آن است که امر داده شده توسط آن به مثابه امر داده شده، داده می‌شود. برای دلوز مهم این است نشان دهد تکنیکی و فردیت امر متکثر و گوناگون، تنها از منظر تفاوت قابل درک است (وارن اسمیت، ۱۳۹۹: ۲۲۲). حتی آن‌جا که بدیو می‌کوشد در مفهوم بازگشت ابدی، "همان" را کپی از یک ایده بداند یعنی امری "همانند" یک ایده، سوء تفسیر از مفهوم بازگشت ابدی است زیرا برای دلوز ایده‌ها تفاوت محور، تکوینی و درون‌ماندگار اند برخلاف کسی چون کانت که ایده‌ها برایش وحدت‌بخش، تمامیت‌بخش و متعال هستند (همان: ۱۸۹).

تلاش بدیو در اینکه هستی‌شناسی اشتراک معنوی را الزاماً فلسفه‌ای واحد بنامد به اعتقاد نویسندگان مقاله سوء تعبیری عامدانه است؛ تز آشکار دلوز در تفاوت و تکرار این است که اصطلاح هستی مشروط به اینکه قابل اطلاق بر تفاوت بماند باشد، قابل اطلاق به صورتی یگانه و مشترک معنوی است. همین فرض اساسی در دلوز برای انکار تفسیر بدیو کفایت می‌کند. برای دلوز هستی زمانی مشترک معنوی است که تفاوت باشد. استدلال بدیو در اینکه دلوز در کی متقدم و هستی‌شناختی از هستی به مثابه واحد دارد نتیجه‌ای مگر انکار آموزه اشتراک معنوی ندارد. اگر پذیرفته‌ایم دلوز قائل به آموزه اشتراک معنوی است، نمی‌توانیم آن را با تزی متناقض جمع نماییم. "هستی مشترک معنوی است" و "هستی واحد است" با یکدیگر قابل جمع نیستند و برخلاف تلاش‌های بدیو نمی‌توان آن‌ها را یکسان دانست. البته دلوز هنگامیکه واحد-همه را صفحه‌ای درون‌ماندگار به مثابه صفحه

مقطع بریده شده از کائوس در نظر می‌گیرد، در حقیقت مفهومی از واحد و سازگار با اشتراک معنوی را ترسیم می‌کند (Deleuze, 1994a: 35) با اینحال بدیو نمی‌تواند این مفهوم را با هدف مد نظر خویش سازگار نماید زیرا تصور او از واحد واجد عدم انسجامی است که حصول معنای یکسان در این باب را ناممکن می‌سازد. برای او واحد می‌تواند نام "همه"، "کل"، "جوهر"، "زندگی"، "بدن بدون اندام"، یا حتی "کائوس" باشد (Badiou, 2004: 69). آن‌هنگام که بدیو از فیلسوفی به زعم خودش واحد سخن می‌گوید گویی در نظرش تفاوتی میان واحد نوافلاطونی، خدای مسیحی، جوهر اسپینوزایی، پیوستگی لایب‌نیستی، کل نامشروط کانت، بازگشت ابدی نیچه و ... در میان نیست. به باور او تنها مسئله مهم فلسفی در عصر حاضر گسستن از واحد در هر شکل و قامت است و از آنجا که صرفاً هستی‌شناسی نظریه مجموعه‌ها را قادر به این مهم یافته‌است، به هر قسم دیگری از هستی‌شناسی مفهوم واحد اطلاق می‌کند (وارن اسمیت، ۱۳۹۹: ۵۹۸).

اگرچه دلوز در برخی مفاهیم مانند "واحد-همه" مفهومی از واحد را پیش می‌کشد که با اشتراک معنوی سازگار است؛ هنگامیکه او واحد-همه را چون صفحه‌ای درون ماندگار به مثابه صفحه مقطع برش یافته از کائوس در نظر می‌گیرد، لیکن بدیو در صورت بندی این حکم دلوزی به دلیل تصور نامنسجم خودش در باب واحد توفیقی کسب نمی‌نماید. تصویری نامنسجم که ریشه در تلقی وی از یکتا رسالت فلسفه در گسست از "هر قسم مفهوم واحد" دارد.

آموزه بازگشت ابدی برخلاف کلیه دعاوی بدیو نه بر مبنای "همان=واحد"، که مبتنی بر "هستی=تفاوت" است. اصرار او بر اینکه بازگشت را در آموزه بازگشت ابدی دلوز فرع بر همان در نظر می‌گیرد، تلاشی است در ترسیم قسمی هستی‌شناسی صدوری و مولد روندی از هستندگان که معنای مشترک آن‌ها را تعمیم می‌دهد؛ و در این راستا، عناصر خروجی، صدوری، و درون ماندگار را با اشتراک معنوی خلط می‌کند. به اعتقاد او اشتراک هستی به قسمی حلول و صدور انجامیده که در نهایت هر چیز را به اصل همان بودگی بازگشت می‌دهد و این آشکارا تا حد بسیاری از مقاصد دلوز بعید می‌نماید. همین خط سیر بدیو، شاهدی است بر این مدعای دلوز که اشتراک معنوی غریب‌ترین مفهوم قابل درک است و در عین حال صعب‌ترین امر جهت به اندیشه در آمدن (همان: ۷۲۲). اگر چه تکنیکی‌ها و رخدادهای قوام بخش یک زندگی، در همزیستی اند با رخدادها و

تصادفاتی که زندگی در انطباق با آنها است ولی به تصریح دلوز، هرگز در یک شیوه واحد طبقه‌بندی نمی‌شوند (Deleuze, 2001: 29-30).

نتیجه‌گیری

باتوجه به آنچه ذکر شد، نمی‌توان سازگاری را با همان و اشتراک معنوی را با واحد یکسان در نظر گرفت. به نظر می‌آید بدیو عامدانه از یکی دیگر از جوانب مفهوم کاسموس در دلوز چشم می‌پوشد. این امر که کاسموس برای دلوز دیگر آن کائوس جهانشمول و کلیت بخش و نظم بخش نیست که هر تفاوتی را ذیل همان گرد آورد و هر صیورورتی را به نفع نفس هستی مصادره نماید. تلاش دلوز در گذار از رواقی‌گری را بیش از هر چیز می‌توان در تلاش وی برای امتناع از پذیرش یک کل قوام بخش و وحدت بخشی از بین برنده تفاوت‌ها در نظر گرفت. اتفاقاً او کاسموس را جایگزین کائوس می‌نماید تا به عوض برقراری یک نظم کیهانی، از نوعی عامل بی‌نظمی در سطح جهانی که پدیده‌ها را دقیقاً از بعد تفاوت‌ها در سری‌هایی واگرا قرار می‌دهد، سخن بگوید.

استدلال بدیو در اینکه دلوز در کی متقدم و هستی‌شناختی از هستی به مثابه واحد دارد نتیجه‌ای مگر انکار آموزه اشتراک معنوی نخواهد داشت. چنانچه پذیریم دلوز قائل به آموزه اشتراک معنوی است، نخواهیم توانست آن را با تری جمع ناپذیر همراه سازیم. چرا که "هستی مشترک معنوی است" و "هستی واحد است" با یکدیگر جمع ناپذیر اند؛ در عوض باید تز "هستی مشترک معنوی است" را با تز "هستی تفاوت است"، جمع پذیر دانست. فلذا تلاش بدیو در همراه سازی دو تز مانع الجمع و چشم پوشی از تضاد آشکار میان آنها، محکوم به شکست است.

برای دلوز تفاوت گوناگونی نیست، بلکه گوناگونی تحکیل شده است و تفاوت همان است که امر تحمیل شده توسط آن به عنوان امر تحمیل شده، تحمیل می‌شود. هدف فلسفی دلوز این است که نشان دهد تکینگی و فردیت امر متکثر و گونه‌گون، تنها از منظر تفاوت قابل درک است. حتی آنجائیکه بدیو اصرار دارد بگوید این بازگشت ابدی همان صرفاً یک ایده را کپی و تکثیر می‌کند؛ یعنی "همانند" یک ایده است، برخلاف کانت که ایده‌ها برایش وحدت بخش، تمامیت بخش و متعالی هستند، برای دلوز ایده‌ها تفاوت محور، تکوینی و درون‌ماندگار اند. اصرار بدیو بر اینکه هستی‌شناسی اشتراک معنوی را

الزاماً "فلسفه نوافلاطونی واحد" بنامد، سوء تعبیری عامدانه است. به نظر می آید تعبیر بدیو از هستی شناسی دلوز، قسمی هستی شناسی صیروری است؛ هنگامیکه بدیو در "بازگشتی ابدی همان"، بازگشت را فرع بر "همان" تلقی می کند، روندی از هستندگان را تولید می کند که معنایی مشترک آنها را توزیع می نماید و بدین سان توصیفی از یک هستی شناسی صیروری به دست می دهد، نه یک هستی شناسی مشترک معنوی.

نکته شایان توجه دیگر آنکه، وجه پروبلماتیک ریاضیات یعنی دیفرانسیل، حوزه کثرت های ریمانی است و فضاهای ریمانی از اساس به گونه ای تفاوت محور و بر مبنای تفاوت و تغییر تعریف شده است؛ حال آنکه بدیو سعی دارد در نقدش بر دلوز کثرت ریمانی یا همان مبنای نگره ریاضیاتی وی را واجد دو ویژگی بداند: یک / خنثی سازی تفاوت و دو / فیگور مقدماتی و مقدم واحد؛ درحالیکه در فضای ریمانی هیچ وحدت متقدمی در کار نیست.


در خاتمه، بر خلاف این ادعا که دلوز کثرت ها را تابع امر واحد می سازد، او با تمرکز بر مفاهیمی چون تفاوت، کائوسموس و بازگشت ابدی، طریق خویش را از فیلسوفان سنتی جدا و فهم خویش را در مسیری پیش می گیرد که بنیان پدیده ها در آن بر تفاوتی قوام بخش است. به باور بدیو تفاوت در کثیر ها یک ویژگی محلی و موضعی است که ذیل وجود "همان" به وحدتی کلی می رسند و ارتباط آن ها جز از طریق نسبت شان با کل یا "همان" قابل تبیین نیست. حال آنکه، آموزه بازگشت ابدی همان بیش از آنکه یک اصل ایستا و حاکم بر همه کائنات و کاسموس باشد، اصلی محلی است که در حقیقت کلیت کائوس را با کاسموس جایگزین نموده است و در نهایت همان را فرع بر تفاوت قرار می دهد.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Zahra Sara Namayandegi  <http://orcid.org/0000-0002-6639-9339>

Ali Fath Taheri  <http://orcid.org/0000-0002-6639-2334>

منابع

وارن اسمیت، دانیل. (۱۳۹۹). *فلسفه دلوز، ترجمه سید محمد جواد سیدی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

Badiou, Alain.(2006). *Being and Event*. Translated by Oliver Feltham, New York: Continuum.

-----,(1999). *Deleuze: The Clamor of Being*. Translated by Louise Burchill. Minneapolis, London:University of Minnesota Press.

-----,(2009). *Logics of Worlds: Beings and Event II*. Translated by Alberto Toscano. London and New York: Continuum.

-----,(2004). *Theoretical Writings*. Translated by Ray Brasier and Alberto Toscano.London: Continuum .

Benatouil Thomas.(2003). “Deleuze, Foucault: deux usages du stoïcisme.” In *Foucault et la philosophyanique*, edited by F. Gros and C. Lévy, 17–49. Paris: Kimé.

Bowden, Sean.(2011). *The Priority of Events: Deleuze’s Logic of Sense*. Press. Edinburgh: Edinburgh University

Deleuze, Gilles. (1990). *The Logic of Sense*. Translated by Mark Lester and Charles Stivale. New York:Columbia University Press.

Deleuze, Gilles.(1994a). *Difference and Repetition*. Translated by Paul Patton. London: Continuum.

Deleuze, Gilles.(2001). *Pure Immanence: Essays on A Life*. Translated by Anne Boyman. New York: ZoneBooks.

Deleuze, Gilles and Guttari, Flix.(1994b). What is Philosophy?, trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell, New York: Columbia University Press.

Roffe, Jon.(2012). *Badiou’s Deleuze*. Montreal and Kingston: McGill–Queen’s University Press.

Sellars, John. (2006). “An Ethics of the Event: Deleuze’s Stoicism.” *Angelaki Journal of the TheoreticalHumanities* 11/3: 157–171.

Widder, Nathan. (2001). “The Rights of Simulacra: Deleuze and the Univocity of Being.” *Continental Philosophy Review* 34: 437–53.

Warren Smith, Daniel. (2019). Deleuze's philosophy, translated by Seyyed Mohammad Javad Seyedi, Tehran: Elmi Farhangi Publications. [in Persian]*



* **استناد به این مقاله:** نمایندگی، زهرا سارا و فتح طاهری، علی. (۱۴۰۲). دلوز: فیلسوف امر واحد (دفاعی در برابر نقدهای بدیو از دلوز با تکیه بر مفهوم بازگشت ابدی)، حکمت و فلسفه، ۱۹ (۷۳)، ۱۶۱-۱۸۵.



Hekmat va Falsafeh is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.