

جایگاه اسپینوزا در حل مشکل دوگانگی و تعالی در متافیزیک ژیل دلوز

حسین زهدی صحت^۱

دکتر مسعود سیف^۲

دکتر علی نقی باقرشاهی^۳

چکیده

از نظر ژیل دلوز، مسأله‌ی دوگانگی از یک سو، و مسأله‌ی تعالی از سوی دیگر، دو زخم کاری بر پیکره‌ی فلسفه ایجاد کرده‌اند؛ اسپینوزا که به عقیده دلوز، مسیح فیلسوفان است، با دو معجزه‌ی وحدت جوهر و درونماندگاری، می‌خواهد مرهم و نوشدارویی بر این زخم کهنه‌ی فلسفی بنهد. در این دیدگاه، تنها یک جهان، یک جوهر و یک هستی وجود دارد، که هیچکدام تحت سیطره‌ی وجودی بیرون از آن-به ویژه نیروی متعالی- نبوده و نیست. این هستی نه به معنای بودن، که به معنای شدنی درون ماندگار است که با رویکردی ایجابی و مثبت، به طور ابدی، تا می‌شود، باز می‌شود و دوباره تا می‌شود تا جهان تجربی ما را بسازد؛ جهان تفرّد، تعین و تشخیص، که به صورت حالات جوهر واحد، بیان می‌شوند و با خمیره‌ی تفاوت قوام می‌یابند. دلوز با فرض جوهر یگانه و تفاوت درونماندگار که تا ابد تکرار می‌شود، می‌خواهد صورت مسأله دوگانگی و تعالی را پاک کند اما به طور کامل موفق نمی‌شود؛ زیرا ناخواسته بستری فراهم می‌شود تا دوگانگی و تعالی دیگری تولد یابد.

کلید واژه‌ها: ژیل دلوز، درون ماندگاری، تعالی، جوهر، اسپینوزا

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران. (نویسنده مسوول)؛

h.zohdi5911@yahoo.com

seif@hum.ikiu.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

baghersshahi@hum.ikiu.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۲/۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵

مقدمه

دلوز معتقد است که تعالی (transcendence)، زندگی را منجمد می‌کند و آن را بصورت لخته یا راکد در می‌آورد؛ حتی آن را از جریان می‌اندازد. در واقع تعالی، وجود هر نوع تفاوت در زندگی را نادیده می‌گیرد و آن را در اسارت خود درمی‌آورد. طبق تفکر سنتی آنچه فراتر است متعالی تر است؛ فراتر بودن در این تفکر بالاتر بودن است و نتیجه اینکه از ارزش بالاتری هم برخوردار است؛ بهترین نمونه آن مفهوم خدای سنت مسیحی - یهودی است که طبق آن خدا فراتر از جهان و تجربه بشری است.

قبل از طرح تعالی خدا در مسیحیت، در مُثُل افلاطونی نیز نوعی تعالی وجود دارد که طبق آن مُثُل فراتر از جهان است. بعد از تعالی مُثُل افلاطونی و تعالی خدای مسیحی - یهودی نوبت به تعالی سوژه انسانی می‌رسد که دکارت مبدع آن است. سرانجام در دوره مدرن، تعالی سوژه جایگزین تعالی خدا می‌شود. بطوری که سوژه انسانی هم فراتر از جهان مادی قرار می‌گیرد و هم تشکیل دهنده جهان می‌شود. از زمان کانت تا سارتر فلسفه اسیر چنین سوژه ای شده بود. سوژه ای که خدا را کنار زده ولی تعالی را هنوز حفظ کرده بود؛ یعنی سوژه فقط جایگاه خدا را غصب کرده بود. فلسفه تعالی چه از نوع تعالی خدا چه از نوع تعالی مُثُل افلاطونی و چه تعالی سوژه انسانی مستلزم دو تعهد (commitment) یا اعتقاد بود: یکی اعتقاد به وجود دو جوهر یا دو نوع هستی و دیگری تعهد یا اعتقاد به برتری یکی بر دیگری؛ هم از جهت قدرت و هم از جهت ارزش.

به زعم دلوز، اسپینوزا یکی از فیلسوفانی است که هرگز با دو مفهوم دوگانگی و تعالی کنار نیامده و با دو سلاح وحدت جوهر (substance monism) و درون ماندگاری (immanence)، به مصاف آن‌ها رفته و به تعقیب و شکار آنها پرداخته است.

در این مقاله پاسخ به دو پرسش اساسی دنبال شده است:

۱- خوانش ژیل دلوز از واژه‌های کلیدی "وحدت جوهر" و "درون ماندگاری" در

فلسفه اسپینوزا چه ویژگی‌هایی دارد؟

۲- مشکل دوگانگی (dualism) و تعالی، چگونه با وحدت جوهر و درونماندگاری

قابل حل است؟

در این پژوهش به اقتضای موضوع، روش توصیفی - تحلیلی با اکتفا بر منابع کتابخانه‌ای، مد نظر قرار گرفته است.

مواجهه با اسپینوزا

دلوز به دنبال راه چاره‌ای می‌گردد تا بتواند فلسفه - یا دست کم فلسفه خویش - را از مخمصه تعالی برهاند. در میان فلاسفه، به‌طور هوشمندانه اسپینوزا را انتخاب کرده و در فضای فلسفه‌ی او، خوانشی درخور رهایی از بند و کمند تعالی می‌یابد. دلوز درجایی درباره‌ی اسپینوزا می‌گوید:

«به نظرم میان همه‌ی فیلسوفانی که تاریخ فلسفه از آن‌ها با ما سخن می‌گوید اسپینوزا جایگاهی استثنایی دارد؛ شیوه تأثیرگذاری او بر کسانی که وارد کتاب‌هایش می‌شوند بی‌نظیر است» (دلوز، ۲۹، ۱۴۰۱).
خود دلوز، در بسیاری از اندیشه‌های خود مرهون برخوردهای متعددی است که با اسپینوزا داشته است. (Parr, 2005, 263). او در نامه‌ای به ردا بنسمایا می‌گوید که اسپینوزا از سویی فلسفی‌ترین فیلسوفان است (دلوز، ۱۳۸۸، ۴۷).

اسپینوزا بی‌ی که دلوز در حال شرح آن است یا در حال خوانش فلسفه اوست خیلی آشنا نیست؛ یعنی از آن‌چه که معمولاً درباره‌ی اسپینوزا مطرح می‌شود فاصله دارد؛ البته باید توجه داشت که این تمایز به گونه‌ای بیانگر قدرت دگردیسی درونی این فلسفه است نه زائیده تفسیری نامطمئن و متمرذانه و دلخواهانه از اسپینوزا (پیتون، ۱۴۰۱، ۲۲۸).
دلوز اسپینوزا را شهریار فلسفه و نیز مسیح فلاسفه می‌داند و می‌خواند؛ و معتقد است بزرگ‌ترین فلاسفه، حواریونی بیش نیستند که یا به او نزدیک می‌شوند یا از او فاصله می‌گیرند (راف، ۱۳۸۸، ۱۰).

تعالی به عنوان یک آفت فلسفی

با اینکه انواع چهارگانه تعالی، دلوز را آزار می‌داد اما وی خیلی مجذوب شرح مفصل مشکلات تعالی توسط اسپینوزا نبود بلکه استفاده اسپینوزا از مفهوم اکسپرشن (expression) بیشتر توجه او را جلب کرده بود؛ زیرا از طریق آن می‌توانست تعالی را کنار

بگذارد. در زمان اسپینوزا مفاهیمی چون جوهر، عرض یا صفت، حالات یا شیئونات از مفاهیم کلیدی فلسفه محسوب می‌شدند. در این فضا رابطه میان جوهر الهی و مخلوقات نیز یا باید بصورت خلقت باشد یا بصورت صدور. دلوز معتقد است که صدور برخلاف خلقت تا حدی نسبتی با بیان یا تجلی (اکسپرشن) دارد. طبق این دو دیدگاه آنچه در خلقت ظاهر می‌شود از جنس خالق است و مشابهت نیز در همان تمام می‌شود. ولی در صدور آنچه صادر می‌شود جدا از [صادرکننده] نیست. در عین حال خالق در خلقتش [و صادرکننده در صدورش]، امتیاز خود را حفظ می‌کند؛ از این رو صدور به عنوان یک اصل الهی، جهان را بصورت سلسله مراتبی تبدیلی می‌کند که در آن هر موجودی تصویری از موجودات بالاتر از خودش است (May, 2005, 33).

هر چند صدور (emanation)، همنوایی، هماهنگی و همسایگی بیشتری با مسأله بیان دارد، اما همچنان نتوانسته و نمی‌تواند از سیطره حکومت امر متعالی رهایی یابد. بنابراین صدور، کمی کم‌رنگ‌تر اما مانند خلق دو تعهد فلسفه‌ی تعالی، یعنی اعتقاد به وجود دو جوهر و برتری یکی بر دیگری را حفظ می‌کند. بطور کلی خلقت و صدور حتی بدون تعالی نمی‌تواند پیش بروند که این خود مانع بیان (اکسپرشن) و درون‌ماندگاری می‌شود. اینکه هم خلقت و هم صدور مستلزم تعالی هستند یک امر تصادفی نیست؛ در واقع در اینجا نوعی ضرورت دینی باعث می‌شود که هستی‌شناسی به دامن تعالی کشانده شود. شاید بتوان گفت که بدون تعالی نمی‌توانیم فهم روشنی از خدا داشته باشیم (May, 2005, 34).

«همانطور که در نظر افلاطون برتری مُثُل بخاطر فراتر بودن آنها نسبت به سایه‌ها است، در سنت مسیحی-یهودی هم شکوه و جلال خدا بخاطر فراتر بودنش از پارامترهای جهان ماست. مسأله امر متعالی آنقدر مهم و جدی است که برخی معتقد اند، ارتداد اسپینوزا بخاطر نظریه وحدت وجودی او نیست؛ بلکه بخاطر انکار تعالی و مطرح کردن هستی‌شناسی درون‌ماندگای او است» (May, 2005, 34).

کابوس امر متعالی بدون برخورد دلوز با اسپینوزا همچنان آرامش فکری وی را برهم می‌ریخت؛ لذا دلوز حقیقتاً و امدار اسپینوزا است؛ شهریاری که توانسته است بزرگترین خدمت را در رفع بزرگترین فویبای فلسفی دلوز انجام دهد. برای همین است که نیچه نیز به تبعیت از اسپینوزا توهم استعلا را یکی از خطاهای بزرگ چهارگانه و در رأس همه آنها

جایگاه اسپینوزا در حل مثل دوگانگی و تعالی در متافیزیک ژیل دلوز ۱۸۷

می‌داند؛ توهمی که شاید بر هر توهم دیگری مقدم باشد؛ به لحاظ جنبه‌ی دوگانه‌اش، که درون ماندگاری را درون مان "بر چیزی" می‌سازد و در خودِ درون ماندگاری نیز استعلایی را باز می‌یابد (دلوز، ۱۴۰۱، ۷۲-۷۳). از نظر دلوز سه سنخ تعالی [غیر از تعالی خدای مسیحی - یهودی] وجود دارد: تأمل، یا تعالی ایده (با محوریت افلاطون)؛ تعمق، یا تعالی سوژه (با سکنداری کانت)؛ و سنخ سوم که می‌توانیم آن را تعالی رخنه یا گسست بنامیم (وارن اسمیت، ۱۳۹۹، ۶۲۰). فراموش نکنیم که تعالی خدای مسیحی-یهودی سنخ دیگری از تعالی است که بر اساس این ادبیات، شاید بتوان آن را تعالی خدا نامید.

سنخ نخست: تعالی خدا

فلسفه مسیحی به شدت تحت تسلط مقتضیات یک تعالی صدوری و به ویژه آفریننده است و اکیداً در چارچوب آن قرار دارد. همچنین هر آنچه که درون جهان و ذهن تزیق می‌کند قرار نیست تعالی خدا را به خطر بیاندازد (دلوز، ۱۴۰۱، ۶۶). هر چند در خوانش دلوزی از اسپینوزا رابطه ما با خدای اسپینوزا یا همان جوهر، از سنخ تبعیت، انقیاد، یا شباهت نیست؛ جوهر اسپینوزایی دیگر، آن هستی متعالی که صفات و حالات، روگرفت‌های آن باشند نیست؛ جوهر جدای از صفات و حالاتش وجود ندارد؛ صفات و حالات، بیان‌های جوهر اند. برای دلوز، دیگر خدای سنتی و قدیم، که نقش خلقت و یا صدور داشت و فراتر از مخلوقات و شئون خود قرار می‌گرفت، وجود ندارد. به عبارت دیگر، خدای پیر (قدیمی) برای دلوز مرده است؛ هر چند امر معنوی باقی می‌ماند (Bryden, 2001, 4) از نظر دلوز باید مهاجرتی از جهان دین به فلسفه، یا از عالم بیرون به عالم درون [و شاید، درون درون] انجام بگیرد. فرق اینجاست: هر بار که تعالی، یعنی وجودی عمودی و حکومتی، از نوع امپراتوری در آسمان یا روی زمین در کار باشد، با دین و هر بار که درون ماندگاری در کار باشد، با فلسفه مواجهیم (دلوز، ۱۴۰۱، ۶۴).

سنخ دوم: تعالی ایده

درباره تعالی ایده افلاطونی، دلوز دو گام بر می‌دارد: ابتدا با خوانش ویژه‌ی خود از

اسپینوزا، تیشه بر ریشه‌ی امر متعالی می‌زند و آتشی که می‌افروزد، دامن هر نوع تعالی از جمله تعالی ایده را نیز می‌گیرد. سپس دست به خوانشی خاص از افلاطون می‌زند که افلاطون‌گرایی واژگونه (inverted Platonism) نام دارد؛ در این خوانش، خبری از تقریرهای مشهور از ایده افلاطونی نیست؛ لذا انگشت اشاره به درون است نه جایی بیرون از این جهان. درون ماندگاری‌ای که بازگشت تعالی را ممنوع می‌کند (Deleuze, 1997, 137). در خوانش دلوزی از افلاطون [افلاطون‌گرایی واژگونه] ایده‌ها از توسل به تعالی رها شده‌اند و سرانجام منزلتی یکسره درون ماندگار خواهند یافت، و خویشتن، جهان و خدا به مرگی مشترک خواهند مرد (Deleuze, 1990, 176). این مرگ ابتدا شامل اعتقاد به دوگانگی و چندگانگی، و درگام بعد، شامل هرگونه تعالی و امر متعالی خواهد بود. البته افلاطون‌گرایی واژگونه‌ی دلوز به معنای انکار افلاطون‌گرایی، در کلیت آن نیست؛ بلکه باید این مسأله را همچون افلاطون‌گرایی‌ای در نظر گرفت که جانی تازه یافته یا تکمیل شده است. درون ماندگاری و تفاوت درونی دو سنگ محک افلاطون‌گرایی احیا شده دلوز در تفاوت و تکرار است (وارن اسمیت، ۱۳۹۹، ۳۱-۳۳).

سنخ سوم: تعالی سوژه

سنخ دیگری از تعالی از دکارت با مسأله کوگیتو شروع می‌شود و سپس با افرادی مانند کانت تکمیل می‌گردد که در آن به جای تعالی ایده، تعالی سوژه مطرح می‌شود. کانت واژه استعلا را به جای متعالی یا تعالی به کار می‌برد؛ اما با این کارش روش نجات تعالی را جدیدتر می‌کند؛ به این معنا که تعالی، دیگر تعالی چیزی یا تعالی واحدی برتر از تمامی چیزها نیست؛ بلکه تعالی سوژه‌ای است که عرصه درون ماندگاری به آن هیچ انتسابی ندارد، مگر این که آن عرصه، متعلق به خودی باشد که الزاماً چنین سوژه‌ای را به خودش باز می‌نماید (دلوز، ۱۴۰۱، ۶۸).

سنخ چهارم: تعالی گسست

نوع دیگر از تعالی توسط پدیدارشناسی مطرح می‌گردد، این تعالی در نواحی عدم تعلق است در این نواحی افق، چیزی متعال دوباره مستقر می‌گردد. (وارن اسمیت، ۱۳۹۹، ۵۴۳).

ژیتک این نوع تعالی را به خود نسبت می‌دهد و می‌گوید:

«این تصور جدید از تعالی، دیگر به یک ماوراء مانند خدا یا سوژه اشاره ندارد، بلکه به شکافِ درونِ درون ماندگاری اشاره دارد» (Zizek, 2004, 62).

در واقع بر اساس این دیدگاه چیزی متعال، دیگر بار در افق (در نواحی عدم تعلق) مستقر می‌شود، آنچه که بدیو آن را لبه‌ی تهی می‌نامد (Deleuze, Guatari, 1994, 46-47). پاسخ اسپینوزایی دلوژ برای برون رفت از مشکل تعالی با چهار مفهوم: وحدت جوهر، درونماندگاری، اشتراک معنوی و بیان (اکسپرس) انجام می‌پذیرد.

الف - وحدت جوهر

یکسان، یکدست و یکصدا بودن هستی به معنای این نیست که فقط یک موجود داریم؛ بلکه موجودات متعدد وجود دارند. یکسان بودن هستی به این معناست که هستی، مانند صدایی است که "می‌گوید". این موجودات متعدد "گفته می‌شوند" به همان معنایی که هستند، اما خودِ هستی برای همه‌ی این معنایی که گفته است، یکسان است (Deleuze, 1969, 208). جوهر از نظر دلوژ تمایز عددی ندارد، برای همین، واحد یا مفرد نیست؛ بلکه منحصر به فرد است (Howie, 2002, 15). تحلیل دلوژ از اسپینوزا از یک سو به ماهیت اندیشه‌ی فلسفی او و از سوی دیگر به ساختار وجود مربوط است. از نظر اسپینوزا وجود همانا تعلق داشتن به طبیعت است و این طبیعت که همه چیز ناگزیر به آن تعلق دارد، جوهر الهی نامتناهی است؛ این تعلق داشتن به معنای پدید آمدن به وسیله آن و در درون آن است و این جوهر، علت خودش و خودزا است؛ همچنین چیزی است که می‌توان از آن تصویری مستقل از هر تصور دیگری داشت. (Spinoza, 2000, 3).

نکته مهم از نظر دلوژ این است که هم بر این جوهر نامتناهی و هم آن چه پدید می‌آید و متناهی است، ساختار واحدی حاکم است و این باعث می‌شود تمایز گذاری بین جوهر نامتناهی و متناهی انجام نپذیرد. این همانندی در معنای واژه وجود که *vocality uni* یا تک معنایی [تک صدایی] نامیده می‌شود یکی از مشخصه‌های اصلی اصلِ درون ماندگاری منسوب به اسپینوزا است؛ منظور از این تک معنایی این است که چیزی فراتر یا فروتر از دیگری نیست (دیو، ۱۹۹۶: ۵۵). از نظر دلوژ [به تبعیت از اسپینوزا]، خدا علت همه چیز

است، به همان معنا که علت خود است (Howie, 2002, 66). به عنوان مثال، امواج صدا جابجا یا جایگزین می‌شوند، اما حقیقت، همان صداست؛ به راحتی می‌توان گفت فقط صدا وجود دارد، صدایی با حالات گوناگون، که هیچ امر "دیگری" با آن یا در مقابل آن وجود ندارد؛ و نیز هیچ صدایی نسبت به دیگری، تفوق و تعالی ندارد. یعنی هیچ نوع سلسله مراتبی در آن دیده نمی‌شود. به قول بدیو تنها گزاره‌ی هستی‌شناسانه‌ی که برای دلوز وجود دارد این است: "هستی یک صدا است" (Badiou, 1999, 105).

فقدان سلسله مراتب (Hierarchy) و تعالی، به این معناست که علت درون ماندگار، یا جوهر، مستقیماً در قالب صفات و حالات بیان می‌شود. حالات به واسطه استعداد‌های کیفیت صفت از آنها متمایز می‌شوند و به واسطه درجات متفاوت، از یکدیگر متمایز می‌شوند. این بدین معناست که اسپینوزا در پی یک اصل تکینگی برای هر ذات حالت است که خاص آن است. باید دقت داشت که این تکینگی با وجود صفات و حالات متعدد به خطر نمی‌افتد؛ زیرا از نظر اسپینوزا صفات، تشکیل دهنده‌ی ذات جوهر اند و حالات هم به طور کلی قائم به غیر محسوب می‌شوند. (Spinoza, 2000, 3)؛ لذا اساساً هیچ اصلیتی برای صفات و حالات وجود ندارد. تفاوت‌ها نیز، نسبت به هر هستنده یا ذات حالت، هم درونی هستند و هم سراسر کمی؛ زیرا برای اسپینوزا دونظم متفاوت از چیزها وجود ندارد، بلکه تنها نظام واحد طبیعت وجود دارد. (Patton, 1997, 151).

براساس این پاسخ حتی مقولات ده‌گانه ارسطویی، معانی متفاوت وجود اند، با استفاده از تعبیر هایدگری می‌توان گفت از دیدگاه کسانی که در باب معنای وجود به آنالوژی معتقدند، مقولات عبارتند از تعیین‌های بنیادین هستی‌هستنده‌ها (W. Smith, 2012, 38). در علیت درون ماندگار یا حلولی اسپینوزا، نه تنها علت، درون خود باقی می‌ماند، بلکه همچنین معلول آن نیز در آن باقی می‌ماند. آنچه باعث شگفتی دلوز از اسپینوزا می‌شود همین انگاره‌ی بیان محورانه است، انگاره‌هایی چون تلویح و تشریح که طبق آن، همه چیز در خدا حاضر است، خدایی که همه چیز را شامل می‌شود، و این چیزها خدا را تشریح و تلویح می‌کنند (وارن اسمیت، ۱۳۹۹، ۶۸). به عنوان مثال وقتی تصویری را در آینه مشاهده می‌کنیم، تمام آنچه دیده می‌شود، حالات یک حقیقت واحد است؛ یا وقتی بذر درختی

جایگاه اسپینوزا در حل مشکل دوگانگی و تعالی در متافیزیک ژیل دلوز ۱۹۱

رشد می‌کند و به درختی تنومند و تناور بدل می‌شود، همه مراحل، حالات یک حقیقت واحداند. "درون ماندگاری تصویر در آینه، درون ماندگاری درخت در بذر، دو تصور از بنیان فلسفه ی بیانگرانه هستند" (Deleuze, 2006, 262). برخی از اندیشمندان، تمام آثار دلوز را تحت سلطه‌ی تلاش برای اندیشیدن به تکنیکی‌ها می‌دانند (Colebrook, 2006, 28).

ب- درونماندگاری

دلوز، صرفاً به نفی و سلب امر متعالی نمی‌پردازد، بلکه با رویکردی ایجابی و مثبت، کلید واژه "درون ماندگاری" را مطرح می‌کند، تا با آمدن این فرشته، آن دیو تعالی بیرون برود. اگر نخستین پاسخ به توهم استعلا، اندیشیدن به همه ی زمینه‌ها، خاستگاه‌ها و بنیان‌های متفاوتی است که به مثابه سطوح استعلا صورت گرفته‌اند، دومین پاسخ و وظیفه‌ای که با دشواری بیشتری انجام شده است، اندیشیدن به چیزی به نام "درون ماندگاری" است (Deleuze; Guatari, 1994, 59).

اصل اساسی فلسفه دلوز، همان درون ماندگاری است که از فلسفه‌ی اسپینوزا وام گرفته شده است. در نظام فکری اسپینوزا هیچ خدایی بیرون از واقعیت، وجود ندارد که از طبیعت فراتر رود؛ یگانه خدایی که برای اسپینوزا وجود دارد اصل آفرینش است که در درون ذات الهی و ماندگار در آن است. دلوز درباره این اصل درونماندگاری، رساله‌ای با عنوان "اسپینوزا و مسئله بیان" نوشته است (دیو، ۱۳۹۶، ۱۱). فیلسوفی که به طور کامل می‌دانست که درون ماندگاری بر چیزی جز خودش، درون ماندگار نیست و نیز مطلع بود که بدین سان درون ماندگاری، طرح صفحه‌ای است که حرکات امر بی‌کران، بر آن می‌چرخند، کسی نبود جز اسپینوزا. در فلسفه اسپینوزا، این درون ماندگاری نیست که به جوهر و حالت‌های اسپینوزایی بازمی‌گردد، بلکه برعکس، مفاهیم اسپینوزایی جوهر و حالت‌ها هستند که به طرح صفحه درون ماندگاری به مثابه یک پیش فرض بازمی‌گردند (دلوز، ۱۴۰۱، ۷۱). آن‌چه دلوز نزد اسپینوزا می‌یابد، پیش از نقدهای هیوم و کانت بر الهیات، یا حتی مرگ خدای نیچه، فلسفه ی آرام و مطمئن درون ماندگاری است (وارن اسمیت، ۱۳۹۹، ۶۵).

«با اسپینوزا، می‌توانیم دلوز را در درجه اول، فیلسوفِ درون‌ماندگاری معرفی کنیم؛ دلوز از طریق مفهوم ماندگاری، عمیقاً به عنوان یک اسپینوزیست آشکار می‌شود» (Anne Kenny, 1985, 7-8). آتش درون‌ماندگاری، دامن هر آنچه که بویی از تعالی و برتری وجودی برده است را خاک و خاکستر می‌کند. این آتش، غیرسوز است و با هر نوع بیرون‌بودن و فراتر‌بودن ناسازگار. در واقع درون‌ماندگاری باید بتواند امر متعالی را قی کند (دلوز، ۱۴۰۱، ۶۹). به تعبیر دلوز، درون‌ماندگاری، حکیمان و خدایان را می‌بلعد. درون‌ماندگاری جز بر خودش درون‌ماندگار نیست؛ در نتیجه، همه چیز را می‌گیرد، "کل - واحد" را جذب می‌کند و هیچ چیزی را باقی نمی‌گذارد که بر آن درون‌ماندگار نباشد. به هر حال، هرگاه درون‌ماندگاری به مثابه درون‌ماندگاری "بر چیزی" تفسیر می‌شود می‌توان مطمئن بود که چیزی مجدداً امر متعالی را وارد می‌کند (همان، ۶۷).

در واقع وقتی می‌توانیم از صفحه درون‌ماندگاری صحبت کنیم که ماندگاری با چیز دیگری غیر از خودش در ارتباط نباشد (Deleuze, 2001, 13). به عبارت دیگر درون‌ماندگاری برای هیچ چیز دیگری غیر از خودش وجود ندارد. به عقیده دلوز، این ماندگاری یا درون‌ماندگاری در زندگی نیست؛ بلکه خود زندگی است (Deleuze, 2001, 27). درون‌ماندگاری به یک هستی‌شناسی خاص برمی‌گردد؛ در این هستی‌شناسی، حتی یگانگی، یکی از ویژگی‌های جوهر محسوب می‌گردد. در اینجا مسأله حتی صدور هم نیست؛ یعنی هیچ امر متعالی‌ای فراتر از هستی قرار ندارد، بنابراین هستی کاملاً یکدست و یکصداست و در همه چیز به نحو یکسان و برابر، حضور دارد. درون‌ماندگاری هم مستلزم همین استقرارِ هستی برابر است. با این تفسیر، دیگر خبری از مراتب وجود نیست، جایگاه هیچ چیز نسبت به دیگری یا دیگران، فراتر یا فروتر نیست و سهم همه از هستی، برابر است. به زبان دلوز، اسپینوزا هستی را بر یک صفحه‌ی درون‌ماندگاری ثابت فرا فکند که در آن، چیزها سراسر در روند واریاسیون مستمر حرکت می‌کنند، بدون هیچ شکایتی، هیچ هدفی، هیچ هماهنگی پیش‌بنیادی؛ بلکه تنها با اتصالِ ضروری معلول‌های مختلف علتی درون‌ماندگار (Deleuze, 1990, 234). علت درون‌ماندگار هستی، علتی است درونی که ضرورت و جوهریت معلولش را تأمین می‌کند. معلول به منزله حالتِ علتِ درون‌ماندگار خویش است.

جایگاه اسپینوزا در حل مثل دوگانگی و تعالی در متافیزیک ژیل دلوژ ۱۹۳

دلوژ فلسفه خود را همچون منطق کثرت‌ها توصیف می‌کند، اما تأکید می‌کند که امر کثیر باید ساخته شود، و هرگز وجودی فی‌نفسه ندارد. (Deleuze, 1995, 147). به هر حال درونماندگاری مهمترین سرنخ کشف خوانش دلوژ از اسپینوزاست.

ج- اشتراک معنوی (Univocity)

اولین اقتضای هستی‌شناسی درون‌ماندگاری، اشتراک معنوی وجود است. یعنی درون‌ماندگاری بدون همراهی با مفهوم اشتراک معنوی وجود قابل‌تداوم نیست. طبق این رویکرد، جوهر یک وجود واحد و بسیط است، و تمایزی میان جوهر و لایه‌های گوناگون آن نیست؛ همچنین انواع مختلفی از جوهر یا مراتب گوناگون جوهر، وجود ندارد. در این دیدگاه وجود هر نوع سلسله مراتب و تقسیم در هستی‌شناسی، منتفی می‌شود؛ زیرا وجود یکی فرض می‌شود. قطعاً بدون اشتراک معنوی وجود، ممکن است تعالی دوباره بر گردد و مانع طرح هر نوع هستی‌شناسی بشود (May, 2005, 34). کسی که با تک جوهری به نام خدا، شروع می‌کند، قطعاً اعتقاد به اشتراک معنوی وجود دارد که براساس آن آنچه خدا صادر می‌کند، عین خودش است که به آن، نوعی تجلی‌گری یا بیانگری (اکسپرنسیسم) هم می‌گویند. دلوژ معتقد است که فقط از طریق انکار فاصله وجودی، یعنی اعتقاد به اشتراک معنوی وجود است که می‌توان درون‌ماندگاری را مطرح کرد. در اینجا است که باعث می‌شد اعتقاد به هر نوع علیت صدوری کنار گذاشته شود. چنین نتیجه‌گیری را فقط از طریق اعتقاد به اشتراک معنوی وجود می‌توان گرفت (May, 2005, 35).

ممکن است اعتقاد به اشتراک معنوی وجود مفهوم مسیحی - یهودی از خدا را مورد تهدید قرار دهد، ولی برای دلوژ این خبر خوبی است؛ از نظر او اگر خدا به صورت متعالی نباشد که بخواهیم از این طریق از او پیروی کنیم یا بخواهیم شبیه او بشویم، و یا اگر یک وجود متعالی وجود نداشته باشد که ادعایی نسبت به ایمان ما یا رفتار ما داشته باشد، در آن صورت راه برای درون‌ماندگاری باز می‌شود. رابطه با خدای اسپینوزا باعث می‌شود که در آن چیزی به نام پیروی کردن، مطیع بودن، و شبیه بودن وجود نداشته باشد (May, 2005, 5).

پرسش این است که آیا وجود بر همه موجودات به معنای واحد حمل می‌شود یا به معنای کثیر؟ و اگر به معنای مختلف بر موجودات حمل می‌شود آیا این معانی مختلف قدر مشترکی دارند یا نه؟ به این ترتیب سه گزینه شکل می‌گیرد: اول این که وجود به معنای واحدی بر همه موجودات حمل شود، یعنی همان اشتراک معنوی وجود. دوم این که وجود به معنای مختلفی بر موجودات حمل شود، اما این معانی مختلف قدر مشترکی داشته باشند و با یکدیگر قابل قیاس باشند؛ یعنی آنالوژی یا تشابه. و سوم این که وجود به معنای مختلفی بر موجودات حمل شود بدون هیچ قدر مشترک؛ یعنی همان اشتراک لفظی وجود. به طور خلاصه سؤال این است: مشترک لفظی است یا متشابه یا مشترک معنوی؟

قائلان به اشتراک لفظی وجود معتقداند که مثلاً یک سنگ به همان معنا که یک حیوان وجود دارد وجود ندارد و یک حیوان هم به همان معنا که یک انسان وجود دارد، وجود ندارد و یک انسان هم به همان معنا که خدا هست، وجود ندارد. یعنی وجود بر سنگ، حیوان، انسان و خدا به معنای واحدی حمل نمی‌شود؛ بلکه بر هر ماهیتی که صدق کند به معنای همان ماهیت است. البته دلوز این برداشت را نمی‌تواند بپذیرد، چون این جا نیز تفاوت، ذیل مفهوم کلی هر یک از ماهیت‌ها قرار می‌گیرد. دیدگاه دوم یعنی تشابه که در ارسطو دیده می‌شود، یعنی واژه‌ی هست درباره‌ی همه چیز صدق می‌کند اما نه به نحو یکسان؛ بلکه درباره برخی به نحو اولی و درباره برخی دیگر به نحو ثانوی؛ طبیعی است که این دیدگاه را نیز دلوز نمی‌پذیرد؛ زیرا تشخیص و تعیین موجودات منفرد دچار اشکال خواهد شد و نمی‌توان امر مقومی برای فردیت آن‌ها نشان داد. (Deleuze, 2001, 28-32).

با این توصیف مشخص می‌شود که تنها گزینه باقی مانده برای دلوز اشتراک معنوی وجود است. اما سوال اینجاست که این تفاوت دلوزی چه رابطه‌ای با اشتراک معنوی وجود دارد؟ این مسأله را خود دلوز در درس گفتار ۱۹۷۴/۰۱/۱۴ مطرح می‌کند. (Deleuze, 2012, 33-137). توضیح اینکه اگر تفاوتها را امری بیرونی تلقی کنیم آنگاه ایده‌ی اشتراک معنوی به خطر خواهد افتاد و اگر تفاوت را انکار کنیم آنگاه تفرد و تشخیص موجودات قابل درک نخواهد بود؛ بنابراین از طرفی تفاوت باید وجود داشته باشد و از سوی دیگر، نباید بیرونی باشد؛ پس تنها راه باقیمانده این است که به تفاوتی درونی یا درونماندگار قایل شویم.

جایگاه اسپینوزا در حل مشکل دوگانگی و تعالی در متافیزیک ژیل دلوز ۱۹۵

اشتراک معنوی، شیرازه و شیرابه‌ای است که دلوز از فلسفه اسپینوزا درمی‌یابد و بر می‌کشد. دلوز درجایی اشاره می‌کند که اشتراک معنوی، بنیان سراسر فلسفه‌ی اسپینوزا است (Deleuze, 1988, 63). دلوز سه نوع اشتراک معنوی در اسپینوزا شناسایی می‌کند: اشتراک معنوی صفات، اشتراک معنوی علت، و اشتراک معنوی جهت. اولی یعنی این که صفات به یک معنای واحد بر خدا و مخلوقاتش حمل می‌شوند؛ معنای دوم این است که خدا علت خویش است به همان معنا که علت همه چیز است؛ و سومین معنا از اشتراک معنوی این است که خدا به همان معنا که همه چیز واجب است، واجب است (وارن اسمیت، ۱۳۹۹، ۷۵-۷۶).

دلوز در فصل اول تفاوت و تکرار برای بسط اشتراک معنوی وجود، سه مرحله را صورت‌بندی می‌کند؛ این مراحل به ترتیب مربوط‌اند به نگاه دینز اسکوتوس، اسپینوزا و نیچه. در این صورت‌بندی اسکوتوس در مرحله اول قرار می‌گیرد. اسکوتوس وجود را به منزله‌ی مشترک معنوی می‌بیند. این وجود با اشتراک معنوی به منزله امری خنثی و لا اقتضا است. از نظر وی وجود مفهومی انتزاعی و تهی است که بر همه موجودات، متناهی یا نامتناهی، مخلوق یا نامخلوق، یکسان حمل می‌شود. (Deleuze, 2001, 35). اما مرحله دوم صورت‌بندی داستان اشتراک معنوی مربوط است به اسپینوزا، که وجود مفهومی خنثی و انتزاعی ندارد و "بیان" یا اکسپرس می‌شود؛ اینجا جوهر جایگزین مفهوم انتزاعی وجود می‌شود. البته این جوهر، یگانه مؤلفه‌ی هستی‌شناسی اسپینوزایی نیست؛ مفاهیمی مانند، حالات و صفات، در کنار مفهوم کلیدی بیان قرار دارند. در واقع، حالات و صفات، بیان جوهر اند (Deleuze, 2001, 40). اما در داستانی که برای اشتراک معنوی وجود مطرح می‌شود، محور سوم مربوط است به نیچه؛ در این داستان، مشکل نظام اسپینوزایی این بود که معنا یا به بیان دقیق‌تر، ذات، امری از پیش مقدر بود؛ اما با وجود نیچه یا با حضور نیچه، معنا آفریدنی می‌شود؛ دیگر هیچ چیز از پیش مقدر نیست؛ همه چیز از تفاوت محض آغاز می‌شود و وجود، فقط وجود تفاوت است. با سنتز تفاوت است که معنا آفریده می‌شود. دلوز بازگشت جاودان نیچه را همین تکرار می‌فهمد. بازگشت جاودانه، تکرار تفاوت است. هویت، هویت تفاوت است (تفاوت تکرار شده‌ای که معنا را قوام می‌بخشد) و

وجود، وجود صیوررت یا بودن شدن است (یعنی بازگشت جاودانی تفاوتی است که فقط می‌توان تکرارش کرد). (Deleuze, 2001, 41).

نوع دیگری از اشتراک معنوی که دلوز در اسپینوزا می‌یابد، اشتراک معنوی علت است. این علت را هم می‌توان در سه نوع از هم متمایز کرد: علت خارجی، علت صدوری، و علت درون ماندگار. علت خارجی علت میان خالق و مخلوق است؛ در این رابطه، معلول بیرون از خالق خویش است؛ یعنی معلول از علت خویش بیرون است و علت یا خالق باید از خود بیرون بیاید تا معلول یا مخلوق خود را خلق یا ایجاد کند. علت صدوری علتی است که معلول نسبت به آن بیرون است، اما در عین حال، علت برای ایجاد معلول خود، همچنان در خود باقی می‌ماند. و اما علت درون ماندگار، علتی است که نه تنها درون خود باقی می‌ماند، بلکه علتی است که معلولش نیز درون آن باقی می‌ماند؛ از نظر دلوز این تصور از علت است که توسط اسپینوزا مطرح می‌شود (وارن اسمیت، ۱۳۹۹: ۶۵-۶۶). در علت صدوری از آن جا که علت فراتر از معلول باقی می‌ماند، بنابراین همچنان مسأله‌ی برتری علت و مسأله‌ی تعالی به قوت خود باقی خواهند ماند. درون ماندگاری با هر گونه تفوق علت، هر گونه الهیات سلبی، هر روش تشبیه، هر تصور سلسله مراتبی از جهان در ضدیت است (Anne Kenny, 1985, 6).

بیان (اکسپرسیون)

اشتراک معنوی وجود در عین حال ممکن است باعث ایجاد برخی معماهای فلسفی نیز بشود، مثلاً اگر کل وجود واحد فرض شود، یا اگر تمایزی میان مراتب و لایه‌های هستی وجود نداشته باشد، در آن صورت چگونه می‌توان تمایز میان جوهر، صفت، و حالت را درک کرد؟ اگر معنای وجود یکی باشد، در آن صورت تمایز میان جوهر و صفت و حالت چگونه خواهد شد؟ چنین سوال‌هایی ممکن است استقبال از تفاوت که به دنبال انکار تعالی بدست می‌آید را خنثی کند. یعنی اگر تمایزها را انکار کنیم ممکن است دوباره به یک اینهمانی قائم بذات برسیم. آیا ممکن است که اشتراک معنوی وجود ما را به اینجا بکشد؟ برای حل چنین معمایی نیاز به مفهومی داریم که به ما اجازه دهد بدون اینکه به دام

جایگاه اسپینوزا در حل مثل دوگانگی و تعالی در متافیزیک ژیل دلوز ۱۹۷

هستی‌شناسی تعالی گرفتار شویم، بتوانیم به تفاوت میان صفات و حالات قایل شویم. این مفهوم، همان مفهوم اکسپرسشن یا "بیان" است. براساس این مفهوم، جوهر خود را در صفات اکسپرس (بیان) می‌کند و صفات هم خود را در حالت‌ها بیان می‌کنند. صفات، صور پویا و فعالی هستند که ماهیت‌هایی را به جوهر نسبت می‌دهند. آنها همچنین بیان یا اکسپرس فعال جوهر هستند. اگر جوهر، بیان‌کننده باشد، باید خودش را در صفات، بیان یا ابراز کند. آنها در واقع چیزی نیستند که صادر شوند؛ بلکه جوهری هستند که خود را بیان می‌کنند. سوال دیگر، این است که صفات چه کار می‌کنند؟ آنها چه چیزی را بیان می‌کنند؟ طبق نظر اسپینوزا هر صفتی یک ذات نامتناهی را توصیف می‌کند که کیفیت نامحدودی است. هر کیفیت نامحدودی، ذات یک جوهر است که از طریق صفتی ابراز می‌شود؛ صفات، ذات را بیان می‌کنند و جوهر نیز خودش را از طریق صفاتش بیان می‌کند. (May, 2005, 36).

این یک تصویر ایستا از جوهر نیست که در پس مجموعه‌ای از صفات پنهان شده باشد، یا تصویر صفاتی که از جوهری صادر شده و یا خلق شده باشد، این تصویری است که احتمالاً اکثر ما در ذهن داریم. چنین تصویری بر سنت فلسفی و دینی ما حاکم بوده است. از نظر دلوز میان این تصویر از رابطه جوهر و صفات و تصویر اسپینوزا از آنها دو تفاوت وجود دارد. یکی اینکه جوهر در صفاتی که آن را بیان می‌کند تنیده شده است؛ یعنی آنها جدا از جوهر نیستند. دیگر اینکه جوهر مانند شیئی نیست که موجد اشیاء دیگر شود، بلکه بیشتر شبیه فرآیندی است که بیان یا اکسپرس می‌شود. البته جوهر در اینجا از یک خصالت زمانی هم برخوردار است؛ یعنی به زمان گره خورده است. (May, 2005, 37).

دلوز بر پایه مفهوم نظام‌مند اکسپرسیون یا بیان - که خود یک تحول تاریخی دارد - تصمیم می‌گیرد به دوره رنسانس، قرون وسطی و حتی باستان برگردد و فلسفه‌ی اسپینوزا را در سه ساحت بازسازی کند: ساحت وجود‌شناسی (با نظریه جوهر)، شناخت‌شناسی (بانظریه ایده‌ها) و انسان‌شناسی (بانظریه حالت‌های متناهی) (Patton, 1997, 143). البته باید در نظر داشت که مفهوم اکسپرسیون یا بیان در هیچ کجای متن اسپینوزا آشکارا بیان نشده است؛ بنابراین ما نباید این‌گونه بیندیشیم که می‌خواهیم از یک "بیان" کاملاً آشکار اسپینوزا

پرده‌برداری کنیم و راز و رمز آن را بگشاییم؛ بلکه بیان یا اکسپرسیون حقیقتی است که از کنار هم قرار گرفتن واژه‌ها و عبارات آشکار می‌شود؛ یعنی وقتی زنجیره کلمات و عبارات در کنار هم قرار می‌گیرند، مجموعه‌ی تاروپود این کلمات و عبارات، صفحه‌ای را می‌سازند، نقشی را شکل می‌دهند که آن صفحه یا شکل نقشه، همان بیان یا اکسپرسیون است؛ دلوز خود در جایی اقرار می‌کند که مفهوم اکسپرسیون را اسپینوزا نه تعریف کرده و نه استنتاج کرده و انتظاری هم نیست که این واژه در متن اسپینوزا موجود باشد. منظور از اینکه مسأله بیان به‌طور مستقیم از سوی اسپینوزا مطرح نشده است این است که "بیان" از طریق فعل *expresse* مطرح نشده است، اما به شکل‌های مختلف (*expressa, exprimatur*) کلی چهل و شش بار در اخلاق دیده می‌شود؛ با بیست و دو بار در بخش اول، ده مورد در بخش دوم، پنج مورد در بخش پنجم؛ و در بخش‌های سوم و چهارم هیچ (Patton, 1997, 144).

«در خوانش دلوزی از اسپینوزا مسئله بیان یک امر نیمه حضوری محسوب می‌شود؛ زیرا از یک سو این واژه به‌طور آشکار و مشخص در متن‌های اسپینوزا وجود ندارد، از سوی دیگر روح و شالوده فلسفه اسپینوزا را همین "بیان" تشکیل می‌دهد» (پیتون، ۱۴۰۱، ۲۱۶-۲۲۱).

دلوز از سه ساحت بیانی یا شاید سه مرحله از بیان: مسأله بیان، منطق بیان و مسیر بیان صحبت می‌کند؛ به این معنا که بیان، یک مسأله یا مشکل واقعی و جاری در فلسفه اسپینوزاست، و آنچه در این فلسفه جاری است، اثر میدانی همین بیان است. (Patton, 1997, 146). منطق بیان که در نهایت خود را به شکل سیستم بیان نشان می‌دهد، به معنای شیوه خاصی از اندیشه است، شیوه‌ای از شکل دهی ایده‌ها؛ جایی که اشیاء در وجودشان اندیشیده می‌شوند. در واقع منطق بیان از همبستگی بین ایده‌ها در یک طرح بیانگر می‌آید که از سه گانه: آنچه بیان می‌شود، آنچه بیان می‌کند و عمل بیان تشکیل شده است؛ البته این منطق، کاملاً ایجابی و مثبت است؛ دقیقاً برخلاف دیالکتیک [منفی و سلبی] هگلی. در نهایت می‌توان از مسیر بیان سخن گفت؛ زیرا بیان صرفاً یک ایده نظری نیست؛ بلکه شکل دانشی که ایجاد می‌کند با منطق مرتبط با آن، هرگونه اختلاف بین دانش و عوامل آن را از بین می‌برد و یک یکپارچگی پویا ایجاد می‌کند. (Patton, 1997, 147). به عبارت دیگر و به زبان ساده‌تر دلوز به دنبال پاسخ به چستی و چگونگی بیان است.

اگر حالات، تغییراتِ تعدیل شده خودِ صفات باشند، آنها نیز مانند صفات از جوهر جدا نیستند. هر چند وجودی که از اشتراک معنوی برخوردار باشد، ابتدا در صفات بیان می‌شود، سپس در حالات. تفاوت میان صفات و حالات این است که حالات، فقط از طریق صفات درک می‌شوند، ولی خود صفات برای درک شدن نیازی به حالات ندارند. حالات، فقط تحت این صورت قابل درک اند. (May, 2005, 37). اسپینوزیسم واقعی، برای اینکه هستی، معنای یکدست و یکصدایی داشته باشد باید وابستگی حالات به جوهر را گسترش دهد و جوهر را حول محور حالت‌های خود بچرخاند. (V. Boundas, 2009, 11). تود می‌مثال جالبی برای توضیح چگونگی "بیان" مطرح می‌کند، او از هنر اورینگامی ژاپنی‌ها استفاده می‌کند. هنری که در آن کاغذها تا می‌شوند، باز می‌شوند و دوباره تا می‌شوند، و با هر باری که این فرایند طی می‌شود، کاغذ حالت خاصی به خود می‌گیرد؛ درحالی که ماهیت کاغذ کاملاً حفظ می‌گردد، می‌تواند با تاشدن، حالت ویژه‌ای به خود بگیرد و با باز شدن و دوباره تاشدن، حالتی دیگر. با توجه به این مثال آنچه هست تنها کاغذ است [نفی دوگانگی]؛ و حالات کاغذ نیز هیچ یک بر دیگری برتری ندارد [نفی تعالی] (May, 2005, 38). جوهر واحد نیز بدون تغییر در ذات خود، در حالات بیان می‌شود، درحالی که ماهیت خود را حفظ می‌کند، می‌تواند موجب تعین، تشخیص و تفرد موجودات دیگر گردد. گویا جوهر، تا می‌شود، باز می‌شود و دوباره تا می‌شود.

ابهام‌ها و اشکال‌ها

چنانکه گفته شد، برای دلوژ دو توهم دوگانگی و تعالی آزار دهنده‌اند و به زعم او با قبول نظریه وی، این دو امر موهوم از جهان فلسفه رخت بر خواهند بست؛ اما به نظر می‌رسد، هم دوگانگی - حتی چندگانگی - وهم امر متعالی همچنان در پس ماسک یا نقابی دیگر، با تغییر چهره همچنان بی‌خبر از دلوژ در صحنه فکری وی حضور دارند. دلوژ با استمداد از جوهر یگانه اسپینوزا معتقد است این جوهر واحد، با تفاوت درونماندگار ذاتی خود، با بیان حالات خویش موجب تعین، تشخیص و تفرد جهان تجربی می‌شود؛ لذا هم دوگانگی جوهر، منتفی خواهد شد، هم خبری از امر متعالی نخواهد بود. اما ابهام و شاید اشکال

اینجاست که اگر تمام جهان تجربه، حالات جوهر واحداند که بیان شده‌اند، پس افلاطون و همه آنچه که می‌اندیشد، خدای مسیحی - یهودی و تمام آنچه به او مرتبط است، سوژه دکارتی و حتی سوژه کانتی نیز حالات همین جوهر واحد اند که بیان شده‌اند. به عبارت دیگر، جوهر واحد یکبار تا می‌شود و افلاطون و سخنان وی تعیین می‌یابند؛ بار دیگر باز می‌شود و دوباره تا می‌شود و این بار خدای مسیحی - یهودی تعیین می‌یابد، و این باز شدن و تا شدن‌ها ادامه می‌یابد و منجر به تعیین دکارت و سوژه او و نیز کانت و سوژه خاص او می‌شود. پس چرا دلوز خود، دست به ارزش‌گذاری زده و بین این نظریات و نظریه خود قائل به بهتر و بدتر شده است؟ چرا مثلاً از بین فلاسفه مورد مطالعه خود، اسپینوزا، برگسون و نیچه را از جهاتی، برتر از دیگرانی چون افلاطون، دکارت، هگل و کانت می‌داند؛ مگر همه اینها حاصل بیان جوهر واحد نیستند. مگر تفاوت‌های درونماندگار، نباید فاقد هر گونه تعالی باشند؟ به نظر می‌آید اگرچه طبق نظریه دلوز، تعالی افلاطونی، تعالی خدای مسیحی - یهودی، تعالی سوژه دکارتی و سوژه خاص کانتی از جهان فلسفی پر کشیده‌اند، اما این نظریه، آستن نوزادی است که امر متعالی را به گونه‌ای دیگر در خود و با خود دارد. پس علاوه بر تفاوت درونماندگار، تعالی درونماندگار نیز از ویژگی‌های فلسفه دلوز خواهد بود. داستان دلوز و امر متعالی، ماجرای مار و پونه است، آنچه که دلوز از آن واهمه دارد اکنون خانه زاد اوست.

نکته دیگر اینکه وقتی ما می‌گوییم یک جوهر داریم و حالات آن جوهر؛ ناخودآگاه، تعالی را نیز پذیرفته‌ایم، زیرا این جوهر است و نوع تاشدن‌ها یا بیان‌های او که تکلیف حالات خود و چگونگی آنها را مشخص می‌کند؛ لذا امر متعالی در لباس دیگری به زادگاه خود بازگشته است. دلوز ضمن نفی چهار نوع تعالی، تعالی نوع پنجم را که مخصوص خود اوست معرفی نموده است.

اما درباره مساله دوگانگی باید گفت اگر دلوز همچنان معتقد است که همه جهان تجربه، بیان جوهر واحد است که به حالات گوناگون تعیین می‌یابد، و اگر بپذیرد که "دلوز" از این امر مستثنا نیست و خود وی نیز حالتی از حالات جوهر یگانه‌ای است که بیان شده است، پس چرا این بار از زمین به آسمان می‌بارد؟ چگونه ممکن است حالت یک

جایگاه اسپینوزا در حل مشکل دوگانگی و تعالی در متافیزیک ژیل دلوز ۲۰۱

جوهر، درباره ذات آن جوهر نظری بدهد یا حتی نظریه پردازی کند؟ زیرا دلوز و همه آنچه به او مربوط است، حالتی یا حالاتی بیش نیستند. به عبارت دیگر، او به این شکل تاشده است؛ حال چگونه از تاشدگی‌های دیگری خبر می‌دهد؟ و حتی درباره آنها داوری می‌کند؟ مگر اینکه برخلاف ادعا و حتی برخلاف تصورش قایل به دست‌کم دو جوهر باشد: جوهر اسپینوزایی و جوهری به نام دلوز؛ جوهری که می‌تواند مشرف بر جوهر دیگر، درباره آن تحقیق و آن را تجزیه و تحلیل کند و درباره آنچه دیگران درباره او می‌اندیشند یا می‌گویند، قضاوت کند. با پذیرش اولین دلوز، سروکله دلوزهای دیگر نیز پیدا می‌شود، لذا پس از پذیرش دوگانگی، نوبت به پذیرش چندگانگی خواهد رسید.

نتیجه‌گیری

دلوز در استنتاج ویژه خود از فلسفه‌ی اسپینوزا، با طرح مسأله اشتراک معنوی و وحدت جوهر، درصدد آن است که به دغدغه‌ی دوگانگی و چندگانگی وجود در فلسفه پاسخی درخور و شایسته بدهد، دغدغه‌ای که مانند موربانه ذهن فلسفی دلوز را آزار می‌داد؛ همچنین با کشف سطح درون ماندگاری و امر درون ماندگار، می‌خواهد از پس دیو سپید تعالی برآید؛ درونماندگاری علاوه بر تبیین وحدت جوهر اسپینوزایی، می‌خواهد مسأله تفرد، تشخیص و تعیین را نیز حل کند، زیرا ریشه همه اینها در تفاوتی درونماندگار است که به صورت حالات مختلف جوهر واحد، بیان می‌شوند؛ این بیانگری مانند تاشدن، باز شدن، و دوباره تاشدنی است که تا ابد تکرار می‌شود و برای همیشه موجب تکثر موجودات که هر یک حالتی از حالات جوهراند، می‌شود. این جوهر هم علت خود است، هم علت بیانی همه موجودات دیگر. در واقع هر "دیگری" همان "حالت دیگر" از جوهری است که به طور همیشگی در حال بیان حالات خویش است. استفاده از واژه بیان به جای اکسپرسیون، به دلیل فقر واژگانی است، لذا در بیان این "بیان" تنها می‌توان به تمثیل و تشبیه متوسل شد. این هستی، یکدست و یکصداست؛ پس هر آنچه بوده و هست و خواهد بود، حالتی از این صدای واحد است که در عرصه هستی طنین افکنده است و تفاوتی تکرارشونده را رقم زده است تا نه بویی از دوگانگی و چندگانگی به مشام برسد و نه نشانی و ردپایی از امر

۲۰۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

متعالی باقی بماند، و چتری را که از این دو محافظت می‌کرد پاره کند. لذا در پاسخ به سوال اول مقاله می‌توان گفت مهمترین ویژگی خوانش دلوزی اسپینوزا، یگانگی و بس گانگی هستی، و درونماندگاری و تفاوت و تکرار ابدی امر درونماندگار است. و پاسخ سوال دوم اینکه: یگانگی و بس گانگی، سعی دارد خط بطلانی بر مسأله دوگانگی و چندگانگی وجود بکشد و درونماندگاری با خمیره تفاوت، وجود امر متعالی را منتفی کند. اما برخلاف ادعا و انتظار دلوز، خوانش وی از اسپینوزا نه به نفی دوگانگی و حتی چندگانگی می‌انجامد و نه می‌تواند خدشه ای بر امر متعالی وارد کند؛ تنها موجب زایش و پیدایش این دو در لباسی و قامتی دیگر می‌شود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- پیتون، پل. (۱۴۰۱). خوانش انتقادی تفسیر و تاویل آثار ژیل دلوز. ترجمه: دستغیب، عبدالعلی. نشر ماهریس، چاپ دوم تهران.
- راف، جان. (۱۳۸۸). دلوز: آراء و آثار، ترجمه: امیری، مصطفی، ماه فلسفه، شماره ۲۰، صص ۴-۳۱.
- دلوز، ژیل. (۱۴۰۱). جهان اسپینوزا، درس گفتارهای ژیل دلوز درباره اسپینوزا. ترجمه: موحدی، حامد. نشر نی، چاپ دوم، تهران.
- _____ (۱۳۸۸). درباب اسپینوزا: نامه‌ای به ردا بنسما یا. ترجمه: اردبیلی، محمدمهدی، ماه فلسفه، شماره ۲۰.
- دلوز، ژیل؛ گتاری، فلیک. (۱۴۰۱). فلسفه چیست؟ ترجمه: آخوندزاده، محمد رضا. انتشارات نی، چاپ هفتم، تهران.
- دیو، ریدار (۱۳۹۶). دلوز. ترجمه: مجیدی، فریبرز. انتشارات علمی فرهنگی. چاپ نخست.
- وارن اسمیت، دنیل. (۱۳۹۹). فلسفه دلوز. ترجمه: سیدی، سیدمحمد جواد. انتشارات علمی فرهنگی، چاپ نخست، تهران.
- Anne Kenny, Deborah (1985). *Anatomies of the subject: Spinoza and Deleuze*, Queen Mary University of London.
- Badiou, Alain (1999). *Deleuze The Clamor of Being*. Trans: Barchill, Luise, University of minnesota Press, London.
- Bryden, Mary (2001). *Deleuze and Religion*, London, New York, Rotledg.
- Colebrook, Claire (2006). *Deleuze: A Guide for the Perplexed*. Continuum, London and New York.
- Deleuze, Gilles (2012). *A Philosophy of the Event*, Trans Kieran Aarons Edit: Gregg Lambert and Daniel W. Smith. Edinburgh University Press
- _____ (2001). *Difference and Repetition*, trans: P. Patton, Continuum, London and New York.
- _____ (1997). *Essays Critical and Clinical*, trans. Daniel W. Smith and Michael A. Greo (Minneapolis: University of Minnesota press).
- _____ (1990). *Expressionism in Philosophy Spinoza*, trans. Martin Joughin (New York: Zone).
- _____ (1969). LUGIQUE DU SENS. Collection Critique, LES

EDITION DE MINUIT.

_____. (1990) *The logic of sense*, trans. Mark Lester, with Charles Stivale, ed. Constantin V. Boundas (New York: Columbia university press).

_____. Deleuze, G. (1995) *Negotiations 1972-1990*, trans: martin Joughin (New York: Columbia University Press).

_____. (2001) *Pure Immanence: Essays on a Life*, trans. Anne Boyman. New York: Zone Press, (essay first published 1995).

_____. (1988) *Spinoza: Practical Philosophy*, trans: Robert Hurley (San Francisco: City Lights).

_____. (2006) *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975-1995*, trans. Ames Hodges and Mike Taormina (New York: Semiotext)

Deleuze, Gilles. Guatari, Felix (1994) *What is Philosophy?* Trans: Hugh Tomlinson and Graham Burchell (New York: Columbia University Press).

Howie, Gillian (2002). *Deleuze and Spinoza, Aura of Expressionism*, Lecture in Philosophy, University of Liverpool.

Gifford May, Todd. (2005) *Gills Deleuze An INTRODUCTION*, Cambridge University Press.

Parr, Adrian (2005). *Deleuze Conections: The Deleuze Dictionary*, Edinburgh University Press.

Patton, Paul (1997). *Deleuze: A Critical Reader*, Blackwell, Malden, Massachusetts, USA.

Spinoza, Baruch (2000). *THE ETHICS*, trans: R. H. M. Elweys, The Pennsylvania State University.

V. Boundas, Constantin (2009). *Gilles Deleuze*, Continuum, University of Tennessee at Martin, USA.

W. Smith, Daniel. (2012) "University", in *Essay on Deleuze*, Edinburgh University press.

Zizek, Slavoj. (2004) *Organs Without Bodies: Deleuze and Consequences*, New York and London: Routledge.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی