

جستارهایی در فلسفه و کلام، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۷
پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۵۳-۲۷

هستی‌شناسی امر ایجابی* بررسی بنیان‌های هستی‌شناسی ایجابی ژیل دلوز نزد فلاسفه پیشاکانتی و پساکانتی

دکتر احمدعلی حیدری

دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی تهران

Email: aah1342@gmail.com

سید محمدجواد سیدی

دانشجوی دکتری گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی تهران

Email: sorooshseyedi@gmail.com

چکیده

دلوز هستی‌شناسی خود را در مقام فلسفه‌ای پساکانتی عرضه می‌کند. دغدغه اصلی فلسفه پساکانتی، از سالامون مایمون تا هگل، ساختن متافیزیکی جدید پس از نقد کانت و تبیین مساله تکوین هستی بود. دلوز نیز با توسل به متافیزیک اسپینوزا و لاینیتس و همچنین فلسفه نیچه، هستی‌شناسی جدیدی بنا می‌کند. این هستی‌شناسی، برخلاف هستی‌شناسی هگلی که تکوین هستی را بر یک اصل نفی استوار کرده بود، این تکوین را بر مبنای امر ایجابی تبیین می‌کند. در نظر دلوز، نزد اسپینوزا و نیچه تلقی‌ای یکسره ایجابی از هستی وجود دارد که می‌تواند برای بنیان‌نهادن یک هستی‌شناسی جدید به کار رود. در نهایت همین امر ایجابی است که هم هستی‌شناسی و هم اخلاقی جدید را بنیان می‌نهد.

کلیدواژه‌ها: ژیل دلوز، هستی‌شناسی امر ایجابی، متافیزیک، کانت، فلسفه پساکانتی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۲/۰۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۰۷/۰۶.

مقدمه

ژیل دلوز، فیلسوف فرانسوی، از چهره‌های مهم فلسفه قاره‌ای در نیمه دوم قرن بیستم است. به جرأت می‌توان ادعا کرد که دلوز در کنار هایدگر مهم‌ترین دگرگونی‌ها را در تصور ما از هستی‌شناسی ایجاد کرده است. اما این دو فیلسوف در زمینه نزاع مهمی با یکدیگر اختلاف دارند، یعنی بحث «پایان متافیزیک». دلوز، برخلاف هایدگر، به هیچ روی هوادار پایان متافیزیک نیست، بلکه خود را متافیزیسینی ناب می‌داند. اما پس از نقد کانت بر متافیزیک، متافیزیسین بودن به چه معناست؟ دلوز می‌کوشد تا هستی‌شناسی متافیزیکی جدیدی در پی نقد کانت بنا کند تا از دل فلسفه معرفت‌شناختی کانت، راهی به جانب هستی‌شناسی تفاوت بگشاید. در این مقاله خواهیم کوشید تا مبانی فلسفه متافیزیکی دلوز را در بستر خوانش او از فلسفه کانت بررسی کنیم. دلوز می‌کوشد تا هستی را در مقام امر ایجابی محض در نظام انتولوژیکی خود توصیف کند.

تاکنون پژوهش‌های بسیاری در مورد فلسفه دلوز و نظام فلسفی او صورت گرفته است. در سال‌های اخیر کتاب‌ها و مقالات متعددی در تبیین مسیر فلسفی‌ای که دلوز دنبال می‌کند منتشر شده است. مقاله حاضر می‌کوشد ادای سهمی باشد به این حوزه پژوهشی با تاکید بر نسبت پروژه دلوز با پروژه کانت و فلسفه پساکانتی.

بیان مساله

در تاریخ فلسفه مدرن، کانت جایگاه مهمی دارد. کانت فیلسوفی است که پروژه فلسفه مدرن را در مقام فلسفه استعلایی مشخص می‌کند. هیچ فیلسوفی پس از کانت نمی‌تواند بدون توجه به انقلاب کانتی به فلسفه بپردازد. در زمانه معاصر و در قرن بیستم نیز همچنان فلسفه کانت از مسائل بنیادین محسوب می‌شود. در سنت‌های مختلفی از جمله پدیدارشناسی، تبارشناسی، فلسفه ذهن و فلسفه اخلاق، کانت همچنان متفکری زنده و اثرگذار محسوب می‌شود. از جمله فلاسفه‌ای که در زمانه معاصر توجه ویژه‌ای به کانت و سنت فلسفه پساکانتی داشته، ژیل دلوز است. دلوز خود را فیلسوفی متافیزیسین معرفی می‌کند. در نتیجه این پرسش مطرح می‌شود که پس از کانت، متافیزیسین بودن به چه معناست. خواهیم کوشید نشان دهیم که چگونه دلوز از دل فلسفه نقدی کانت، به نوعی متافیزیک مدرن می‌رسد.

از یک منظر می‌توان فلسفه دلوز و کار فکری او را به پیش و پس از آشنایی او با روانکاوی فرانسوی، فلیکس گتاری^۱، تقسیم کرد. مقاله حاضر تمرکز خود را بر دوران پیش از این آشنایی محدود می‌سازد و تنها

1. Felix Guattari

به حرکت فکری دلوز به صورت مستقل از گتاری می‌پردازد. در نتیجه بحث در باب آثار مشترک این دو نویسنده (از جمله اودیپ-ستیز، هزارفلات و فلسفه چیست؟) از حوصله مقاله حاضر خارج است.

هدف مقاله

هدف مقاله حاضر بررسی مسیر حرکت دلوز و تکوین اندیشه اوست در مقام فیلسوفی پساکانتی. برای نیل به این هدف، باید نخست پروژه کانت طبق نظر دلوز تبیین شود. پس از آن مقاله می‌کوشد تا با پی‌گرفتن حرکت دلوز و بهره‌گیری او از دو فیلسوف پیشاکانتی، یعنی لایبنیتس و اسپینوزا، و دو فیلسوف پساکانتی، یعنی مایمون و نیچه، مبانی فکری او را روشن سازد. در نهایت روشن خواهد شد که هدف دلوز از رجوع به این فلاسفه مدرن پیشاکانتی و پساکانتی، ارائه هستی‌شناسی جدیدی است که می‌توان آن را هستی‌شناسی امر ایجابی خواند.

پروژه کانت بر مبنای نظر دلوز

دلوز در کتاب فلسفه نقادی کانت: رابطه قوا به شرح نظام فلسفه کانتی می‌پردازد. در نظر دلوز، فلسفه نزد کانت «علم رابطه هرگونه معرفت با غایات ذاتی عقل بشر یا عشق موجود عاقل به غایات اعلای عقل بشر» است (دلوز، فلسفه نقادی کانت: رابطه قوا، ۲۳). برای فهم مقصود دلوز باید به این نکته توجه کنیم که مقصود از «غایت» در اینجا چیست.

دو نحله فلسفی پیش از کانت، یعنی تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی، هر دو برای موجود عاقل غایاتی متصور بودند. در واقع عقل در نظر این دو سنت، ویژگی معرف موجود عاقل بود و خود در خدمت غایاتی که بیرون از آن جای داشتند. در نظر تجربه‌گرایان، عقل اساساً قوه غایات نیست. این بدان معناست که غایات همواره برساخته وضعیتی غیرعقلانی یا خارج از عقل هستند (همان). در نهایت این «طبیعت» است که غایات عقل انسانی را معین می‌کند. نزد عقل‌گرایان، عقل قوه غایات است، لیکن این غایات نسبت به عقل بیرونی هستند (همان، ۲۵). در نظر دلوز، مهم‌ترین وجه تمایز فلسفه نقدی با این دو سنت آن است که در نظر کانت «این عقل است که خود را به عنوان غایت خود در نظر می‌گیرد» (همان). این بدان معناست که عقل غایات خود را نه از جایی فراتر از خود (فی‌المثل فاهمه الاهی) کسب می‌کند و نه از جایی فروتر از خود (طبیعت). می‌توان به صورت خلاصه گفت که در نظر کانت:

۱. برخلاف نظر تجربه‌گرایان، عقل قوه غایات است.

۲. برخلاف نظر عقل‌گرایان، غایات عقل نسبت بدان درونماندگارند.

پس کانت تصویری یکسره بدیع از عقل را پیش می‌کشد. در این مفهوم جدید، عقل دستگاهی است واجد قوایی منفک و مجزا. کانت دو معنا برای «قوه» قائل است. نخستین معنای قوه عبارت است از شکل نسبت تصور با ابژه و با سوژه (همان، ۲۶). فی‌المثل قوه شناخت بدین معنا عبارت است از نسبت «توافق» میان ابژه و تصور ابژه. قوه در معنای دوم عبارت است از منبع خاص تصورات (همان، ۳۲). بنا بر این معنای قوه، سه قوه داریم که عبارت‌اند از حساسیت (که منبع شهودها است)، فاهمه (که منبع مفاهیم است) و عقل (که منبع ایده‌هاست) (همان).

حال بر مبنای این توضیح، دلوز بر آن است که هدف فلسفه نقدی در هر مورد عبارت است از یافتن صورت برتر هر قوه: کانت صورت برتر را بر مبنای خودآیینی^۱ تعریف می‌کند: یک قوه هنگامی دارای صورتی برتر است که قانون عملکردش را در خود بیابد و خودآیین باشد (همان، ۲۷). بنابراین پرسش‌های اصلی فلسفه نقدی عبارت‌اند از این که: ۱. آیا قوه شناخت برتر وجود دارد؟ ۲. آیا قوه میل برتر وجود دارد؟ ۳. آیا صورت برتر لذت و الم وجود دارد؟ (همان، ۲۷-۲۸). اما مقصود از «خودآیینی» چیست؟

در نظر کانت، خودآیینی یک قوه در گرو آن است که قوه مزبور بر اعیان خود «قانونگذاری» کند، به جای آنکه تابع اعیان باشد. در نتیجه، قوه شناخت زمانی خودآیین خواهد بود که به جای تبعیت از اعیان تجربی در ساختن ترکیب، خود به صورت پیشین ترکیب ایجاد کند. بنابراین صورت برتر قوه شناخت، در شناخت ترکیبی پیشین یافت می‌شود: «این ترکیب پیشین است که به عین [متعلق شناخت] صفتی را نسبت می‌دهد که در تجربه یافت نمی‌شود. بنابراین خود عین باید تابع ترکیب تصور باشد: این قوه شناخت ماست که بر اعیان حکومت می‌کند و نه بالعکس» (همان، ۲۹). از آنجا که این شناخت ماست که بر اعیان قانون‌گذاری می‌کند، در نتیجه پرواضح است که این ابژه‌ها یا اعیان نمی‌توانند اشیاء فی‌نفسه باشند، زیرا تبعیت از قوه شناخت تنها زمانی رخ می‌دهد که اعیان پدیدار شوند (همان، ۳۰). در نتیجه تمایز میان شیء فی‌نفسه و پدیدار، بنیان فلسفه استعلایی را تشکیل می‌دهد. فلسفه استعلایی شرح چگونگی پدیدارشدن جهان است بر سوژه. آنچه در این فلسفه اهمیت دارد، همین نسبت است. همه چیز بر مبنای سوژه معنا می‌یابد. سوژه است که بر جهان شناخت و جهان اخلاق قانونگذاری می‌کند. این معنای دقیق انقلاب کپرنیکی کانت است در نظر دلوز.

اما کانت هنوز در قید حیات بود که فیلسوفی دیگر، که امروز کمتر شناخته شده است، نقد مهمی بر فلسفه نقدی وارد کرد. نام این فیلسوف سالامون مایمون^۲ بود. پروژه فلسفی دلوز یکسره در پی نقدهای

1. Autonomy

2. Solomon Maimon

مایمون و در راستای تفکر وی شکل می‌گیرد.

مایمون و بن‌بست‌های پروژه نقدی

در ۱۷۸۹، همان زمان که کانت مشغول نوشتن نقد سوم بود، دست‌نوشته‌ای از مایمون به دستش رسید. اظهارنظر اولیه کانت در مورد نوشته مایمون بیش از هر چیز اهمیت کار این فیلسوف را نشان می‌دهد: به نگاهی، بی‌درنگ به ژرفای آن پی بردم و دریافتم که نه تنها هیچ‌کدام از مخالفان من چنین درکی از کار من نداشته‌اند، بلکه کمتر کسی می‌تواند مدعی شود که تا بدین پایه توان پژوهش‌های ژرف و نافذ و دقیق را دارد.^۱ (Beiser, 285)

سالامون مایمون خاخامی یهودی بود از تبار لهستانی-روسی که تحصیلات دانشگاهی نداشت و صرفه در سنت تلمودی تحصیل کرده بود. هرچند در برلین زندگی می‌کرد، زبان مادری‌اش ترکیبی بود تقریباً غیرقابل فهم از عبرانی، لیتوانیایی، ییدیش و لهستانی. نام اصلی او سالامون بن جاشوا^۲ بود اما به خاطر ارادتش به موسی بن میمون، خود را سلیمان میمون یا سالامون مایمون می‌خواند. کتاب رساله در فلسفه استعلایی^۳ مایمون بی‌شک از مهم‌ترین آثار در فلسفه پساکانتی است و فهم آثار کسانی چون فیثسته، شلینگ و هگل بدون فهم این کتاب، درست و دقیق نتواند بود. به گفته بایزر، خواندن فیثسته، شلینگ یا هگل بدون خواندن رساله مایمون، همچون خواندن کانت است بدون خواندن رساله هیوم (ibid).

بحث مایمون در باب فلسفه کانت ناظر است به یکی از مهم‌ترین نکات فلسفه نقدی، یعنی بحث استنتاج استعلایی مقولات. مهم‌ترین نکته در این بحث عبارت از پاسخ‌دادن به این پرسش است که مفاهیم ترکیبی پیشین چگونه بر تجربه اطلاق می‌شوند. کانت در نقد عقل محض، پروژه خود را در برابر دو سنت عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی تعریف کرد. در نظر عقل‌گرایان، تجربه و شهود حسی صورت فرودستی از ادراک عقلانی بود. در نظر تجربه‌گرایان نیز، مقولات و مفاهیم عقلانی مورد نظر عقل‌گرایان در نهایت مشتق از ادراک تجربی بود. بنابراین نزد هر دو سنت توافقی وجود داشت بر سر این مسأله که شناسایی انسان یکپارچه و تشکیکی است: یعنی یا عقل است که درجه‌ای از ادراک تجربی است و یا تجربه است که درجه‌ای از عقل است. (Buroker, 2006)

برای مجموعه کامل نامه‌نگاری‌های کانت و مایمون (مخصوصاً نامه‌های پرتعدادی که مایمون به کانت نوشته است و اهمیت بسیار در فهم ۱. مواضع وی دارند) بنگرید به مجموعه نامه‌نگاری‌های کانت که توسط انتشارات دانشگاه کمبریج منتشر شده است:

Kant, Immanuel, *Correspondence*, Translated by Arnulf Zweig, Cambridge, 1999.

2. Solomon Ben Jashua

3. Maimon, Solomon, *Essay on Transcendental Philosophy*, Translated by Nick Midgley, Henery Somers-Hall, Alistair Welchman and Merten Reglitz, Continuum, 2010.

اما در همین نقطه است که کانت از هر دو سنت می‌گسلد: در نظر کانت هرگز نمی‌توان شناسایی و عینیت آن را توجیه کرد، مگر آنکه قائل به وجود دو سرچشمه منفک و مجزا برای ادراکات شویم: قوه حساسیت سرچشمه شهودهاست و قوه فاهمه سرچشمه مقولات. نمی‌توان یکی را به دیگری فروکاست یا درجه‌ای از دیگری به شمار آورد، چرا که این صورت قادر نخواهیم بود شناخت و عینیت آن را توجیه کنیم. شناخت ما برخاسته از دو منبع بنیادین در ذهن است، که نخستین آن‌ها دریافت باز نمودهاست (پذیرندگی تأثرات) و دومین آن‌ها قوه اندیشیدن به یک ابژه از طریق این باز نمودها (خودانگیختگی مفاهیم)؛ از طریق مورد نخست ابژه‌ای را که به ما داده می‌شود می‌اندیشیم، و از طریق دومی ابژه در نسبت با باز نمود اندیشیده می‌شود (همچون تعیین صرف ذهن). [...] بدون حساسیت هیچ ابژه‌ای به ما داده نخواهد شد، و بدون فاهمه هیچ ابژه‌ای اندیشیده نخواهد شد. اندیشه‌ها بدون محتوا تهی هستند، شهودها بدون مفاهیم کورند (Kant, 1998: 193-194).

اعتراضات مایمون به فلسفه نقدی نخست از این نقطه آغاز می‌شوند.

با قول به این انفکاک، معضل دیگری سر بر می‌آورد که موضوع نخستین نقد بنیادین مایمون بر فلسفه نقدی را تشکیل می‌دهد: چطور می‌توان دوباره داده‌های حاصل از این دو سرچشمه منفک را به یکدیگر پیوند زد؟ مفاهیم ترکیبی پیشین چگونه بر تجربه اطلاق می‌شوند؟ در نظر مایمون، معضل مزبور بر مبنای مفروضات خود کانت و فلسفه استعلایی او، قابل حل و فصل نیست. مایمون بر آن است که کانت چنان دو الیسم برناگذاشتنی‌ای میان فاهمه و حس ایجاد کرده که تناظر مفاهیم ترکیبی پیشین و تجربه دیگر ممکن نیست. در واقع، مایمون با بازگشت به هیوم، انتقادی هیومی را بر راه حلی وارد می‌کند که کانت در برابر معمای هیوم مطرح کرده بود. تز اصلی شکاکیت مایمونی را چنین می‌توان بیان کرد: شناخت ترکیبی پیشین نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا هیچ مدرکی در دست نداریم که اصول ترکیبی پیشین کانت، بر شهودهای حسی اطلاق پذیر باشند. او همچون هیوم اعلام می‌کند که تمام آنچه شواهد حسی نشان می‌دهند، اتصال مستمر میان رخدادهاست متمایز است و نه ارتباط‌های ضروری و کلی (Beiser, 288). در واقع مایمون اصل استنتاج استعلایی کانت را زیر سوال می‌برد. حال به صورت دقیق‌تری به این اعتراض مایمون می‌پردازیم.

کانت معتقد است که تمایزی وجود دارد میان صرف ادراک حسی و ادراک تجربی. ادراک حسی صرف تنها در صورتی بدل به شناخت می‌شود که بتوان مقوله‌ای از مقولات فاهمه را بر این ادراک اطلاق کرد. بنابراین پرسش از حق (Quid juris?) مطرح می‌شود: ما به چه حقی مقولات پیشین را بر داده‌های

پسین ادراک حسی اطلاق می‌کنیم؟ این موضوع اصلی بحث استنتاج^۱ استعلایی است. استنتاج استعلایی برای آنکه معتبر باشد باید نشان دهد که بدون مقولات تجربه‌کردن اعیان محال است و در نتیجه اطلاق مقولات شرط ضروری امکان تجربه است (کورنر؛ فلسفه کانت: ۱۸۷). اما در نظر مایمون، از آنجا که مقولات یکسره معقول و شهودها یکسره محسوس هستند (چرا که از خاستگاه‌های متفاوتی برخاسته‌اند، و این از مهم‌ترین مفروضات فلسفه نقدی است)، نمی‌توان به هیچ وجه بر مبنای مفروضات کانت این مطلب را توجیه کرد که چگونه مقولات بر شهودها اطلاق‌پذیرند.

برای رفع این معضل بنیادین فلسفه کانتی، مایمون باید نقد کانتی را به وسیله یک اصل تکوین^۲ تکمیل می‌کرد: اصلی که نشان دهد شهود حسی و مقولات فاهمه، به واسطه ناشی‌شدن از خاستگاهی واحد، سنخیت دارند و در نتیجه مقولات بر شهودها اطلاق‌پذیرند. راه‌حل مایمون از این قرار است: اگر بنا باشد که مفاهیم ترکیبی پیشین بتوانند بر تجربه اطلاق شوند، باید تصور کسانی چون لایبنیتس و مالبرانش از «فاهمه‌ای نامتناهی» را مفروض داشت که درون فاهمه ما حاضر است و نه تنها صورت تجربه، بلکه محتوای آن را نیز خلق می‌کند (Beiser, 286).

مایمون: بازگشت به لایبنیتس در جستجوی اصل تکوین

در پایان مطلب قبل اشاره شد که مایمون در پی اصلی برای فلسفه نقدی است که بتواند نه تنها صورت، بلکه محتوای تجربه را نیز خلق کند. این نکته را به صورت دیگری نیز می‌تواند بیان کرد: مشکل استنتاج استعلایی در فلسفه نقدی کانت عبارت از این است که این استنتاج صرفاً با شرایط تجربه ممکن سروکار دارد، حال آنکه فلسفه نقدی تنها در صورتی کامل می‌شود که بتواند شرایط تجربه واقعی را مشخص کند. کانت در فلسفه خود شرایط هر تجربه ممکن را مشخص کرده بود، لکن این مساله مهم را مسکوت گذاشته بود که بر تجربه واقعی چه شرایطی حاکم‌اند. در واقع، اعتراض مایمون این است که فیلسوف نقدی باید پرسد که آیا شرایط اطلاق مفاهیم ترکیبی پیشین بر تجربه، در واقع نیز درست هستند یا خیر (Beiser, 288). در نظر مایمون ما اساساً نمی‌توانیم شناخت ترکیبی پیشین داشته باشیم: این بدان معناست که مایمون در نهایت اعتراض هیوم را بر فلسفه نقدی کانت نیز وارد می‌داند: تمام آنچه شواهد حسی نشان می‌دهند اتصال مستمر میان رخداد‌های متمایز است، و نه ارتباط‌های کلی و قانون‌های ضروری (ibid).

۱. کلمه «استنتاج» در زمان کانت به معنایی حقوقی نیز به کار می‌رفت: یعنی نشان‌دادن حق استفاده از چیزی. مقصود کانت از «استنتاج استعلایی مقولات» ناظر به این معنای کلمه استنتاج است. بنگرید به: کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران: ۱۳۸۹.

2 Genesis

در نظر مایمون، کانت درست همین اعتراض هیومی را نادیده گرفته است. کانت می‌پرسد که آیا ما حق اطلاق مقولات بر محسوسات را داریم؟ لکن آنچه باید پرسید، نه پرسش از حق یا *quid juris*، بلکه پرسش از واقع *quid facti* است: آیا شرایط مزبور در واقع وجود دارند؟ (ibid, 289). برای درک این نکته به توضیح بیشتری نیاز است.

کانت نشان می‌دهد که فی‌المثل برای عبور از یک حکم ادراکی محض، همچون «ب در پی الف رخ داد»، به یک حکم تجربی همچون «الف علت ب است»، آنچه باید کرد اطلاق کردن مقوله «علیت» است بر ادراک محضی که از شهود می‌رسد. بدون اطلاق این مقوله، ضرورت و کلیتی در حکم مزبور وجود نخواهد داشت. در واقع، تمایز مهم میان «استنتاج استعلایی^۱» و «استنتاج تجربی^۲» در این است که، استنتاج استعلایی تبیینی است از این که چگونه مفاهیم می‌توانند به ابژه‌ها مرتبط شوند. حال آنکه استنتاج تجربی نشان می‌دهد که چگونه یک مفهوم از طریق تجربه و تأمل در باب تجربه حاصل می‌شود و در نتیجه، چنین استنتاجی، در باب قانون حاکم بر مفاهیم ساکت است (Guyer, 2006, 81). استنتاج استعلایی پاسخ کانت است به مساله هیوم. در واقع پیش از اطلاق این مقوله ما نمی‌توانیم از «تجربه» سخن بگوییم، بلکه صرفه با مشتی کثرات ادراکی ناپیوسته سروکار خواهیم داشت.

اما مایمون نکته دقیقی را پیش می‌کشد: چگونه می‌توان دریافت که چه زمان مقولات یا مفاهیم پیشین بر شهودهای پسین اطلاق می‌شوند و چه زمان اطلاق نمی‌شوند؟ تمایز میان احکام تجربی و احکام ادراکی صرف چیست؟ از آنجا که کانت پاسخی برای این سؤال ندارد، در نتیجه استنتاج استعلایی بی‌حاصل است و کانت نمی‌تواند ضرورت اطلاق مقولات را توجیه کند (Beiser, 289). اتصال مستمر و تصادفی ادراکات به لحاظ محتوای تجربی هیچ تفاوتی با اتصال کلی و ضروری در حکم تجربی ندارد، زیرا کانت معیاری برای تمایز قائل شدن میان این دو به دست نداده است: بنابراین به معضل هیومی باز می‌گردیم: شهود حسی صرفه ارتباطی غیرضروری را میان ادراکات نشان می‌دهد، نه ارتباط ضروری. کانت خود اشاره می‌کند که مفهوم پیشین یا مقوله برای «ابژه به صورت عام» معتبر است، یعنی هر ابژه ممکن. حال که این مفهوم تا این حد عام است، نمی‌توان مشخص کرد که در تجربه واقعی یا بالفعل، بر کدام ابژه به خصوص باید اطلاق گردد. فی‌المثل اصلی همچون اصل علیت صرفه بیان می‌کند که نسبتی ضروری و کلی میان دو واقعه وجود دارد: اما این اصل نشان نمی‌دهد که «در تجربه واقعی» کدام وقایع علت و کدام معلول هستند. کانت نمی‌تواند بگوید که به چه دلیل هماهنگی‌ای میان صورت منطقی علیت

1. Transcendental deduction

2. Empirical deduction

و توالی پدیدارها وجود دارد. در نتیجه، شکاف میان شهود و فاهمه در دوالیسم کانتی پرشدنی نیست. (Atlas, 1964, 71)

در نظر مایمون، با رد کردن دوالیسم کانتی میان عقل و حس، تنها دو راه پیش روی ما باقی می‌ماند: یا حسانی کردن عقل و بازگشتن به تجربه‌گرایی لاکبی، و یا عقلانی کردن حس و توسل به راسیونالیسم لاینیتیسی. اما از آنجا که اصول ترکیبی پیشین را نمی‌توان به تعمیم‌های تجربی محض فروکاست، پس تنها راه، توسل به راسیونالیسم است. اما چه چیز در سنت لاینیتیسی-وولفی وجود دارد که بتواند مایمون را در حل این معضل به کار آید؟

همانطور که اشاره شد، در نظر مایمون راه حل معضل مزبور عبارت است از عقلانی کردن حس: این بدان معناست که مایمون باید نشان دهد که حساسیت نیز جنبه‌ای از امر معقول است. برای این منظور، مایمون به لاینیتس متوسل می‌شود تا نشان دهد که فاهمه هم خاستگاه و هم محتوای تجربه است، و حساسیت منبعی جداگانه برای شناخت نیست بلکه صورتی مغشوش از اندیشه است (Jones, 2009, 107) به عبارت دیگر، در نظر مایمون تفاوت میان فاهمه و شهود تفاوتی اشتدادی یا تشکیکی است. تفاوت کیفی میان حساسیت و فاهمه بدل به تفاوتی در درجه می‌شود. رجوع به لاینیتس به منظور یافتن یک اصل تکوین^۱ صورت می‌گیرد، اصلی که بتواند تکوین سوژه و ابژه را تبیین کند و در نتیجه بر شکاف کانتی میان این دو چیره شود.

لاینیتس و تکوین هستی

دلوز، به پیروی از مایمون، قصد دارد فلسفه نقدی کانت را بدل به یک هستی‌شناسی متافیزیکی کند. الگویی که او در پیش می‌گیرد، عبارت است از هستی‌شناسی لاینیتس.

چنان که گفتیم، مایمون برای چیره شدن بر شکاف میان فاهمه و شهود در فلسفه کانت، باید تفاوت میان فاهمه و شهود را به تفاوتی کمی یا اشتدادی تبدیل کند. با توجه به این که نزد کانت، فاهمه فراهم‌کننده صورت و شهود فراهم‌کننده ماده شناخت بود، این بدان معناست که در واقع مایمون باید نشان دهد که هم صورت و هم ماده شناخت ناشی از یک خاستگاه هستند. بدین منظور، مایمون به سنت عقل‌گرایی و فلسفه لاینیتس-وولفی متوسل می‌شود. در این فلسفه، تصویری از یک فاهمه نامتناهی وجود دارد که یکسره فعال است و هم خاستگاه صورت تجربه است و هم خاستگاه محتوای آن. در چنین فاهمه‌ای، شناخت ابژه‌ها مساوی است با خلق کردن ابژه‌ها (Beiser, 294). طبق تصور مایمون، ذات هر چیز یکسره عقلانی است.

خصوصیات یک شیء به ضرورت از خود شیء ناشی می‌شوند. لکن به واسطه آن که ما برخوردار از فاهمه‌ای نامتناهی نیستیم، توان آن را نداریم که ذات امور را به صورت کامل درک کنیم. در نتیجه قدرت درک این نکته را نداریم. حال آنکه اگر واجد فاهمه‌ای نامتناهی همچون فاهمه الوهی بودیم، می‌توانستیم دریابیم که تمامی ویژگی‌های یک شیء از ذات آن ناشی می‌شوند (ibid: 294). این دقیقه بدان معناست که در این صورت، تجربه حسی خود بدل به درجه‌ای از امر معقول می‌شود و همین نکته می‌تواند معضل گسست فاهمه و شهود در فلسفه استعلایی را حل کند.

مایمون برای تشریح این مطلب، به هستی‌شناسی لاینیتس رجوع می‌کند. لاینیتس هستی‌شناسی خود را مبتنی بر یک اصل مهم کرد، یعنی اصل این‌همانی. اصل این‌همانی بیان می‌کند که میان موضوع و محمول یک گزاره ضرورتی منطقی وجود دارد: به عبارت دیگر، محمول مندرج در موضوع است. اصل این‌همانی اصل حاکم بر گزاره‌های تحلیلی است. در نظر لاینیتس، دو گونه قضیه این‌همان وجود دارند:

۱. قضایای متقابل: در این قضایا، موضوع و محمول یکسان هستند.

۲. قضایای لزوم ذاتی یا شمول: در این قضایا، محمول در مفهوم یا انگاره سوژه مندرج است. (دلوز،

بیان و تکنیکی، ۳۲)

مهم‌ترین سخن لاینیتس که مبنای هستی‌شناسی اوست، این نکته است که نه تنها هر قضیه تحلیلی‌ای صادق است، بلکه، با استفاده از اصل نسبت متقابل، باید گفت که هر قضیه صادقی تحلیلی است (همان، ۳۳). لاینیتس از این استدلال معرفت‌شناسانه، پرسشی هستی‌شناسانه بیرون می‌کشد: هستی چگونه چیزی باید باشد تا در آن هر قضیه صادقی تحلیلی تواند بود؟ چنین هستی‌ای لاجرم پیوستاری است عظیم که در آن تمامی محمول‌ها در هر موضوع نهفته یا مندرج‌اند. لاینیتس این گزاره را مثال می‌زند: «سزار از رود روبیکون گذشت». اگر به گفته لاینیتس، تمامی قضایای صادق تحلیلی باشند، این واقعه، یعنی گذشتن از رود روبیکون، باید همواره در انگاره فردی سزار مندرج بوده باشد.

اینجاست که لاینیتس گام مهم خود را برمی‌دارد: نمی‌توان در این نقطه متوقف شد، بلکه باید گفت که با اذعان به این نکته که گذشتن از رود روبیکون در انگاره فردی سزار مندرج است، باید تصدیق کنیم که تمامیت جهان در انگاره موضوع مندرج است: گذشتن سزار از رود روبیکون علتی دارد، و این علت نیز علتی دیگر و نیز معلول‌های دیگری. بدین ترتیب، رشته‌های علت‌ها و معلول‌ها سراسر هستی را دربر خواهد گرفت. به گفته دلوز:

نمی‌توانید بگویید که یک رخداد جزئی در انگاره سوژه‌ای [یا موضوعی] جزئی در برگرفته می‌شود

بی‌آنکه بگویید سرتاسر جهان در انگاره سوژه‌ای جزئی در برگرفته می‌شود (همان، ۴۷).

لایبنتیس در مورد حقایق وجود به ما می‌گوید که محمول حتی در حقایق وجود نیز در سوژه [یا موضوع] شامل می‌شود. «گناهکار» باید در انگاره فردی آدم [ابوالبشر] شمول یابد، کافی است نگاه کنید: اگر گناهکار در انگاره فردی آدم شامل می‌شود، این کل جهان است که در انگاره فردی آدم شامل می‌شود؛ اگر علت‌ها را به عقب پی بگیریم و اگر معلول‌ها را بیابیم - همانطور که کل جهان چنین است - درمی‌یابید که گزاره «آدم گناه کرد» باید گزاره‌ای تحلیلی باشد، و تنها [چیزی که هست این که] در این مورد، تحلیل نامتناهی است. تحلیل تا بی‌نهایت امتداد می‌یابد (همان، ۶۰).

اما سبب آنکه ما قادر به درک چنین مطلبی نیستیم، تنها این است که ما، به واسطه عدم برخوردار از فاهمه‌ای نامتناهی، نمی‌توانیم تحلیل را تا بی‌نهایت ادامه دهیم. اگر قادر بودیم چنین کنیم، به رأی‌العین مشاهده می‌کردیم که تمامی جهان، یعنی مجموعه تمام محمول‌ها، در هر موضوعی نهفته است. تحلیل نامتناهی نشان خواهد داد که جهان پیوستاری است عظیم که در آن تمامی محمول‌ها در هر موضوع مندرج است، یا به عبارتی، تمام جهان در هر موند جای دارد. بنابراین هر حکم صادقی صرفاً عبارت از تحلیل موضوع خواهد بود. محمولی همچون «گذشتن از رود روبیکون» از ازل در انگاره فردی موضوع، یعنی سزار، مندرج بوده است.

بنابراین هستی لایبنتیسی عبارت از پیوستار عظیمی است که در آن همه چیز به ضرورت واقع شده است. هر واقعه بیرونی نیز لاجرم به ضرورت در جهان واقع شده است و بیان آن در قالب گزاره‌ای تحلیلی صورت می‌پذیرد. با بدل شدن تمام گزاره‌ها به گزاره‌های تحلیلی، معضل گسست میان فاهمه و شهود در فلسفه کانتی نیز حل می‌شود: از آنجا که همه قضایا تحلیلی هستند، پس هر شهودی نیز درجه‌ای از فاهمه است. اما می‌توان پرسید که اگر تمام جهان در انگاره فردی هر موند مندرج است، چرا هر موند نمی‌تواند تمامی نهفتگی خود را بالفعل کند؟

اصل پیوستگی و حساب دیفرانسیل

دلوز معتقد است که تمامی تلاش‌هایی که پساکانتی‌ها (از جمله مایمون، فیشته و هگل) برای ساختن یک اصل تکوین انجام دادند، نزد لایبنتیس یافت می‌شود. در خوانش دلوز از لایبنتیس، آنچه حاصل می‌شود نوعی «لایبنتیس‌گرایی استعلایی»^۱ است (Smith, 2012, 43)، یعنی نهادن یک اصل تکوین لایبنتیسی به جای اصل مشروط‌سازی در فلسفه استعلایی کانت. این اصل تکوین، عبارت است از اصل پیوستگی.

بحث پیوستگی با یک پرسش آغاز می‌شود. همانطور که دیدیم، لاینیتس معتقد است که در قضایای متقابل، موضوع و محمول یکی هستند. در نتیجه اصل حاکم بر این قضایا عبارت است از اصل امتناع تناقض. در نتیجه، معیاری وجود دارد که نشان می‌دهد تمامی قضایای تحلیلی به واسطه اصل امتناع تناقض، صادق هستند، زیرا نفی آن‌ها مستلزم تناقض است. فی‌المثل گفتن این که «عدد ۲ زوج نیست»، نفی اصل امتناع تناقض است، زیرا زوج بودن در مفهوم موضوع یعنی «عدد ۲» مندرج است. پرسش مزبور عبارت از این است: در قضایای مربوط به امور واقع، که اصل حاکم بر آن‌ها اصل دلیل کافی است، نفی کردن قضایا هرگز منجر به تناقض نمی‌شود: اگر من بگویم «سزار از رود رویکون نگذشت» یا «آدم ابوالبشر گناه نکرد»، مرتکب هیچ تناقضی نشده‌ام. در نتیجه این پرسش پیش می‌آید که لاینیتس چگونه می‌تواند ضرورت این به اصطلاح «حقایق وجود» (در برابر «حقایق ذات» یا قضایای تحلیلی) را نشان دهد؟ در واقع، پرسش مزبور را چنین می‌توان مطرح کرد: چگونه لاینیتس می‌تواند بگوید که هرآنچه آدم ابوالبشر کرد، از ازل و بالضروره در انگاره فردی وی مندرج بوده است، اما در عین حال قائل بدان باشد که تصور «آدم غیرگناهکار» نامتناقض است؟ به نظر می‌رسد که اینجا با تصور جدیدی از ضرورت روبرو هستیم.

اینجاست که لاینیتس باید اصل جدیدی در موازات اصل امتناع تناقض بیابد تا بتواند ضرورت مطلق حقایق وجود را نشان دهد. این اصل جدید عبارت است از اصل «پیوستگی»^۱. بار دیگر به صورت مساله دقت کنیم: تمامی گزاره‌های صادق در مورد هستی، گزاره‌های تحلیلی هستند. در نتیجه هر امر حادثی در هستی یک ضرورت است. اما این ضرورت از سنخ ضرورت موجود در قضایای تحلیلی نیست، یعنی نفی گزاره‌های مزبور منجر به تناقض نمی‌شود. اما لاینیتس همچنان معتقد است که بنا بر اصل پیوستگی، باید گفت که هرآنچه در جهان حادث می‌شود ضروری است. برای فهم این مطلب باید به مفاهیم جدیدی که لاینیتس خلق می‌کند توجه کنیم، از جمله، مفهوم «پیوستار»، «هم‌ممکنی»^۲ و «ناهم‌ممکنی»^۳.

تفاوت میان حقایق ذات، تحت حاکمیت اصل این‌همانی، و حقایق وجود، تحت حاکمیت اصل دلیل کافی، چیست؟ نکته مهمی که لاینیتس در این باب بیان می‌کند این است: در مورد حقایق ذات، تحلیل متناهی است. «لاینیتس به ما می‌گوید: می‌توانم از رهگذر مجموعه رویه‌های متناهی، یعنی از خلال تعدادی متناهی از رویه‌های عملیاتی، اثبات کنم که ۴، به لطف تعریفش، و ۲+۲، به لطف تعریفشان، این همان هستند [...] می‌توانم از خلال چند عملیات، این‌همانی یک چیز با چیزی دیگر را اثبات کنم»

1. Principle of continuity

2. Compossibility

3. Incompossibility

(دلوز، بیان و تکینگی، ۵۸). این بدان معناست که در مورد حقایق ذات، می‌توان به رشته محدودی از عملکردها، تحلیل را به پایان رساند و شمول محمول در موضوع را مسجل ساخت. اما در مورد حقایق وجود، تحلیل ضرورتاً نامتناهی خواهد بود. این نکته مهم در هستی‌شناسی لاینیتس است که برای دلوز اهمیت دارد: در قلمرو وجود، ما با تحلیل نامتناهی سروکار داریم (Smith, 51). برخلاف حقایق ذات، در مورد حقایق وجود نیازمند مجموعه‌ای نامتناهی از عملیات هستیم (دلوز، همان، ۶۱). برای مثال، برای آنکه نشان دهیم محمول «گناه‌کار بودن» ضرورتاً مندرج در موضوع «آدم ابوالبشر» است، باید رشته نامتناهی علت‌ها و معلول‌های این واقعه را از طریق تحلیلی نامتناهی مشخص کنیم. در نتیجه، اگر تحلیل را به سوی عقب ادامه دهیم، از آدم گناه‌کار به حوای وسوسه‌گر، از حوای وسوسه‌گر به مار شیطانی، از مار شیطانی به میوه ممنوعه و الی آخر خواهیم رسید. اگر تحلیل را به سوی جلو ادامه دهیم، نسبت مستقیمی هست میان گناه آدم، تجسد خداوند در مسیح، مصلوب شدن مسیح، و بازخرید گناهان. تحلیل مزبور نامتناهی است، زیرا باید سراسر رشته‌هایی را درنوردد که جهان را برمی‌سازند و جهان، خود نامتناهی است. در مورد حقایق وجود، برخلاف حقایق ذات، ما با این‌همانی محمول و موضوع سروکار نداریم، بلکه مدام از محمولی به محمولی دیگر رانده می‌شویم و از محمول دوم به محمول سوم و الی آخر: یعنی با «پیوستگی» وقایع بی‌شمار. در نتیجه، اگر اصل حاکم بر حقایق ذات اصل این‌همانی باشد، اصل حاکم بر حقایق وجود اصل پیوستگی است (Smith, 51). در هستی‌شناسی لاینیتسی، جهان خود یک پیوستگی با پیوستار^۱ عظیم است. هرآنچه در جهان واقع می‌شود ضرورت دارد و قاعده حاکم بر این ضرورت عبارت از همین اصل پیوستگی و هم‌ممکنی است. به عبارت دیگر، هرچند در انگاره «آدم غیرگناه‌کار» تناقضی وجود ندارد (یا به عبارت دیگر، «ممکن» است)، لکن وجود آدم غیرگناه‌کار با دیگر هستندگان واقع شده بر پیوستار جهان بالفعل، «ناهم‌ممکن»^۲ یا مانعه‌الجمع است (دلوز، همان، ۶۳). در واقع در نظر لاینیتس، معیاری برای گزینش خداوند وجود دارد: چرا از میان بی‌نهایت جهان ممکن، خداوند این جهان به خصوص را برمی‌گزیند و بالفعل می‌سازد؟ بدین سبب که جهان مزبور بهترین جهان ممکن است. اما بهترین جهان ممکن دقیقاً به چه معناست؟

یک جهان بر اساس پیوستگی آن تعریف می‌شود (دلوز، همان، ۷۲). معیار سنجش یک جهان ممکن، میزان پیوستگی آن است: «پیوسته‌ترین جهان، بهترین جهان است» (همان، ۷۳). در واقع خدا از میان بی‌نهایت جهان ممکن، جهانی را برمی‌گزیند که واجد بیش‌ترین پیوستگی باشد. اگر قانون حاکم بر

1. Continuum

2. Impossible

حقایق ذات، قانون این همانی بود، این قانون پیوستگی است که بر حقایق وجود حکم می‌راند. خدا جهانی را برمی‌گزیند که مستلزم پیشینه پیوستگی باشد (همان، ۱۱۶). خدا از میان بی‌نهایت جهان‌های ممکن، این جهان را برگزید زیرا این جهان «به لحاظ ریاضیاتی مستلزم پیشینه پیوستگی است و به این معنا بی‌همتا و بهترین جهان ممکن است» (همان، ۱۱۷).

حال می‌توانیم به پرسش مطرح‌شده در پایان بخش قبل این مقاله پاسخ دهیم: چرا یک موند، که نوعی جهان اصغر است و تمامی جهان را در خود جای داده است، تنها بخش کوچک و خاصی از جهان را در خود بالفعل می‌کند و نه تمامی هستی را؟ دقیقه‌بدین سبب که هر موند تنها آن بخشی از هستی را بالفعل می‌کند که ضامن بیش‌ترین میزان پیوستگی باشد. آنچه بالفعل می‌شود نه تابع اصل این همانی، بلکه تابع هماهنگی پیشین‌بنیاد موندها یا اصل پیوستگی است. هر موند یا انگاره فردی بیان‌کننده تمامیت جهان است، اما از نظرگاهی خاص (Smith, 47). پس در سطح چیزهای موجود، معیار گزینش خداوند عبارت است از این که آیا هر واقعه با باقی جهان هستی واجد هم‌ممکنی هست یا خیر.

بدین ترتیب، دلوز در رجوع به لاینیتس هستی‌شناسی‌ای می‌یابد که قادر است تکوین هستی را ایضاً کند. این بدان معناست که دلوز، همچون مایمون، کانت را در مسیر عقل‌گرایی تفسیر می‌کند.

اسپینوزا: تکوین ایجابی هستی: الاهیات ایجابی اسپینوزا در برابر الاهیات سلبی

هگل

اما دلوز در ساختن هستی‌شناسی جدید پساکانتی خود، لاجرم باید با فیلسوف مهم دیگری روبرو می‌شد که او نیز هستی‌شناسی خود را وقف تبیین تکوین هستی کرده بود: هگل. برای فهم وجه تمایز فلسفه پساکانتی دلوز نسبت به فلسفه هگلی و نقد وی بر هگل، می‌کوشیم تا این دو مسیر واگرا را در بستر دو فهم متفاوت از الاهیات بررسی کنیم که هگل و دلوز هر یک نماینده مهم یکی از این دو فهم هستند.

تصور هگل از هستی برآمده از تصور خاصی از الاهیات است که معروف به الاهیات سلبی است. در این تصور از نسبت خدا و مخلوقات، خدا فاعلی است بیرون از گستره هستی که درون هستی تمایز بین هستندگان را ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر، خدا برتر از هستی است و در نتیجه برتر از آن است که وجود داشته باشد. این نکته در هستی‌شناسی فلوپتین به خوبی بیان شده است. «در نظر افلوپتین، هستی فقط مبدأ ثانی است و باید مبدأ برتری را در فوق آن جستجو کرد که فی‌نفسه چنان کامل است که نیست. علاوه بر این دقیقه‌به این جهت که مبدأ نخست هستی نیست، می‌تواند علت هستی واقع شود» (ژیلسون، هستی در اندیشه فیلسوفان، ۶۸). مبدأ چندان نسبت به هستی متعالی است که در واقع شأن او برتر از آن است که

هستی داشته باشد و این نیستی خود شرط قدرت فاعلی اوست.

دلوز در فصل یازدهم کتاب اسپینوزا و مساله بیان^۱، شرح مبسوطی از بنیان‌های الاهیات سلبی و تقابل آن با الاهیات ایجابی به دست می‌دهد. وجه اصلی تقابل این دو سنخ از الاهیات عبارت است از دو تصور مختلف از مفهوم «علیت» که بنیان هر کدام از آن‌ها را تشکیل می‌دهد. الاهیات سلبی ادامه تصویری خاص از چیستی علت و رابطه آن با معلول است که نخستین بار توسط افلاطون مطرح شد. افلاطون نسبت علت و معلول را بر پایه مفهوم «بهره‌مندی^۲» تبیین کرد. «بهره‌مندی یعنی جزئی از چیزی بودن؛ یا تقلیدکردن؛ یا حتی دریافت کردن چیزی از یک دمون^۳» (Deleuze, 1990, 169). اصل بهره‌مندی در نظر افلاطون همواره همچون خشونتی است در حق آنچه مورد بهره‌مندی قرار می‌گیرد یا دریافت‌کننده را بهره‌مند می‌سازد. در واقع همه چیز بر مبنای جهان محسوسات فهم می‌شود در وضعیت بهره‌مندی آن‌ها. وظیفه اصلی تفکر پساافلاطونی در نظر دلوز واژگون کردن این معضل است: «نوافلاطونیان دیگر از ویژگی‌های امری که بهره‌مند می‌شود (کثیر، محسوس و امثالهم) آغاز نمی‌کردند، بلکه می‌پرسیدند که بهره‌مندی از طریق چه خشونتی ممکن شده است. می‌کوشیدند تا اصل و حرکتی درونی را کشف کنند که بهره‌مندی را در امر مورد بهره‌مندی بماهو جای می‌دهد، از جانب امر مورد بهره‌مندی بماهو» (ibid, 170) فلوپین و سنت پساافلاطونی در پی آن بودند تا اصل بهره‌مندی را از جانب فرادست آن بنگرند، یعنی از جانب آنچه مرحمت می‌کند و بهره‌مند می‌سازد.

فلوپین به افلاطون ایراد می‌گیرد که بهره‌مندی را از جانب فرودست آن نگریسته است. امر مورد بهره‌مندی در واقع وارد آن چیزی نمی‌شود که از آن بهره‌مند است. آنچه مورد بهره‌مندی واقع می‌شود، در خود باقی می‌ماند؛ مورد بهره‌مندی واقع می‌شود از این جهت که تولید می‌کند، و تولید می‌کند چون می‌بخشد، اما هیچ نیازی ندارد که خود را ترک گوید تا ببخشد یا تولید کند. فلوپین برنامه‌ای می‌ریزد برای آغازیدن از برترین نقطه، فرودست ساختن محاکات نسبت به تکوین یا تولید و نهادن ایده مرحمت^۴ به جای خشونت (ibid: 170).

بهره‌مندی نزد فلوپین از الگوهای تقلید فاصله می‌گیرد و تابع الگوی فیضان^۵ می‌شود. فیضان همزمان علت است و مرحمت، یعنی علیت از طریق بخشایش^۶. آنچه بهره‌مند می‌شود جز معلولی نیست که

1. Spinoza: Expressionism in Philosophy

2. Participation

3. Demon

4. Gift

5. Emanation

6. Donation

دریافت‌کننده چیزی است که علت مرحمت می‌کند (Deleuze, 1990, 170). اصلی که بهره‌مندی را ممکن می‌سازد خود فراسوی بهره‌مندی است. تعالی دقیقاً به همین معناست. «بهره‌مندی تنها از طریق اصلی صورت می‌گیرد که خود غیرقابل بهره‌مندی است، اما واهب بهره‌مندی است در چیزها. و فلوطین پیشاپیش نشان داده بود که واحد ضرورتاً برتر از مواهب خویش است، که او آن چیزی را مرحمت می‌کند که متعلق به وی نیست، یا آنچه او مرحمت می‌کند نیست» (ibid, 171). این بنیاد الاهیات سلبی است. خداوند یا علت چندان متعالی است که تنها راه شناخت او سلب هر وصفی از اوست؛ حتی وصف هستی. «واحد شیء نیست، درست به این دلیل که در آن سوی مرز هستی قرار دارد. اعتلای مرتبه واحد نسبت به هستی، در اینجا کاملاً آشکار است» (ژیلسون، همان، ۶۸). این بدان معناست که «در مابعدالطبیعه واحد، قانون کلی این است که مراتب نازل‌تر واقعیت تنها به این جهت هستند که مبدأ نخست آن‌ها نیست» (همان، ۷۰). فلوطین به خوبی نسبت میان مفاهیم «تعالی»، «تنزیه»، «نیستی» و «نفی» را نشان می‌دهد.

تعیین، تعالی و نفی

هستی‌شناسی هگل، با ابتناء به نفی، بیانی از همین نگرش الیهاتی سلبی یا تنزیهی است. هستی، در مقام نخستین مقوله در منطق هگل، عاری از هرگونه تفاوت یا تعیین است. در نتیجه هستی همان نیستی است (Stace, 1955, 135). این نیستی سپس خود در مقام امری برتر از هستی، به درون آن نفوذ می‌کند و در آن تفاوت ایجاد می‌کند. از سنتز هستی و نیستی، هستی متعین شکل می‌گیرد. همین نکات نشان می‌دهند که نزد هگل، هستی یکسره عاری از هرگونه تفاوت و در نتیجه عاری از هرگونه تعیین است. هگل به دقت نسبت میان تعالی و نفی را نشان می‌دهد: تعالی مبدأ نسبت به هستی، یعنی این که مبدأ از سنخ نیستی است و با کار امر منفی قادر است درون هستی تفاوت و تعیین ایجاد کند. به همین سبب است که هگل جوهر یا هستی اسپینوزایی را عاری از هرگونه تفاوت می‌داند، زیرا جوهر اسپینوزا یک هستی سراسر ایجابی است.

در نظر هگل، هستی اسپینوزایی، از آن رو که سراسر ایجابی است و هیچ اثری از نفی در آن نیست، قادر نیست تعیین بیابد، زیرا هگل بر آن است که «تعیین = نفی» (Marcuse, 1955, 132). به عبارت دیگر، هگل در پاسخ به این پرسش که علت فردیت یابی این فرد تکین چیست، خواهد گفت: نفی افراد دیگر. آنچه موجب تعیین یافتن هر هستنده می‌شود این است که هر هستنده در هستی‌شناسی هگل، نه نفی یک هستنده دیگر، بلکه نفی سراسر هستندگان، یا «دیگری» به صورت مطلق است. همین پروسه نفی بی‌پایان است که در نظر هگل موجب تعیین هستی می‌شود. پس علت وجودی یا جهت کافی یک هستنده

منفرد در فلسفه هگل، تنها می‌تواند نفی مطلق تمامی هستندگان دیگر باشد. نیستی یا کار امر منفی متوقف نمی‌شود، بلکه همان مداخله متعالی در هستی است که بدون آن هستی هیچ تعینی نخواهد داشت. در هستی‌شناسی هگل، معنا یا قاعده هستن یک هستنده منفرد هرگز درون خود آن یافت نمی‌شود، در نتیجه یک هستنده منفرد هرگز جهت یا دلیلی کافی ندارد، بلکه همواره وابسته به دیگر هستندگان است، از طریق نفی تمامی آن‌ها. هیچ قاعده تکینی وجود ندارد که مستقل از سراسر هستندگان دیگر، از درون خود هستی بودن این هستنده تکین را توجیه کند.

در نظر دلوز، نقدی که اسپینوزا می‌تواند بر هگل وارد کند دقیقه در همین نقطه است: هستی‌شناسی مبتنی بر کار امر منفی، در نهایت قادر به توجیه جوهریت هستی نخواهد بود، چرا که همواره هستی و نیز دلیل کافی هستن هر هستنده تکین را مبتنی بر نفی دیگر هستندگان می‌کند. پس حرکت دیالکتیک حرکتی کاذب است: حرکت از یک هستنده به جانب هستنده دیگر و الی آخر، برای توجیه کردن ضرورت درونی هستی؛ که یکسره در نظر اسپینوزا و دلوز ناممکن است. دلوز در اشاره به موضع خود اشاره می‌کند که طبق این موضع «شیء نخست و بی‌واسطه با خودش تفاوت دارد» حال آنکه نزد هگل «شیء با خودش تفاوت دارد زیرا نخست با هر آنچه که خودش نیست تفاوت دارد» (Hardt, 1993, 7). به عبارت دیگر، حرکت دیالکتیک یکسره «تفاوت هستی‌شناسانه» میان هستی و هستنده را نادیده می‌گیرد.^۱

دلوز برای رهایی از این معضلات انتولوژی هگلی، جانب اسپینوزا را می‌گیرد. هستی اسپینوزایی سراسر ایجابی است. این بدان معناست که در این هستی اثری از نفی و امر منفی وجود ندارد. پرسشی که پیش می‌آید (همان پرسشی که هگل را به جانب کار امر منفی کشاند) این است که در چنین هستی یکپارچه و ایجابی‌ای، چگونه تمایز و تفاوت میان هستندگان می‌تواند ایجاد شود؟ چه چیز هستی را برش می‌زند و در قالب هستندگان تقسیم می‌کند؟ به زبان الاهیاتی، نسبت خدا و مخلوقات در چنین هستی‌ای چگونه است؟

در پاسخ به این پرسش، دلوز اسپینوزا را در عداد فلاسفه معتقد به الاهیات ایجابی دسته‌بندی می‌کند. الاهیات ایجابی، برخلاف الاهیات سلبی، نسبت علت و معلول یا خدا و مخلوقات را از سنخ ایجاب می‌داند. الاهیات ایجابی نزد اسپینوزا و دلوز بدل می‌شود به یک هستی‌شناسی سراسر ایجابی. در چنین هستی‌شناسی‌ای، چیزی جز هستی و حالات آن وجود نخواهد داشت. در نتیجه، چیزی فراسوی هستی وجود ندارد. اسپینوزا این مضمون را چنین بیان می‌کند: تنها یک جوهر واحد وجود دارد. در این بخش به

نادیده‌گرفتن تفاوت هستی‌شناسانه و ویژگی تمامی هستی‌شناسی‌های مبتنی بر مقولات است، از جمله هستی‌شناسی هگل. بنگرید به مقدمه 1. هستی و زمان هایدگر.

ایضاح این مطلب خواهیم پرداخت.

در نخستین گام باید به تقابل موضع ایجابی اسپینوزا با موضع سلبی هگل توجه کنیم. آن گونه که در بحث از فلوطین گفته شد، در هستی‌شناسی فلوطین، هستی خود معلول واحد است. واحدی بر فراز هستی جای دارد که علت هستی است. اما دلوز دقیقه در این نقطه اسپینوزا را در تقابل با فلوطین قرار می‌دهد: «دروماندگاری خود دلالت دارد بر یک هستی‌شناسی ناب، یک نظریه هستی که در آن وحدت صرفه‌ی یکی از ویژگی‌های جوهر و آنچه هست محسوب می‌شود» (Deleuze, 1990, 172). در نتیجه هستی از واحد صادر نمی‌شود، بلکه هستی تنها چیزی است که هست و بر فراز آن چیزی نیست. از آنجا که چیزی بر فراز هستی جای ندارد، هستی سراسر یکدست خواهد بود: «وانگهی، درویماندگاری ناب مستلزم یک اصل برابری هستی^۱ است، یا استقرار هستی برابر: هستی نه تنها فی‌نفسه برابر است، بلکه می‌بینیم که به صورتی برابر در همه چیز حاضر است» (ibid).

در این هستی‌شناسی، دیگر با سلسله مراتب هستندگان سروکار نداریم. واحدی بر فراز هستی جای ندارد که منزلت و سلسله مراتب هستندگان با توجه به میزان فاصله آن‌ها از آن (یعنی مبدأ) مشخص شود، بلکه هر هستنده «مستقیمه وابسته به خداوند است و از برابری هستی بهره‌مند است، و بی‌واسطه تمام آنچه هستی هست را دریافت می‌کند» (ibid, 172). هستی‌ای که مشترک معنوی است طبیعتی واحد را تشکیل می‌دهد که مشتمل است بر صورت‌های ایجابی. این صورت‌ها نزد تولیدگر و تولیدشونده، نزد علت و معلول، مشترک هستند. علت و اصل تولیدگر آن درون معلول حاضرند، نه بر فراز آن: «درویماندگاری در ضدیت است با هرگونه تفوق علت، هرگونه الاهیات سلبی، هر روش تشبیه، هر تصور سلسله‌مراتبی از جهان» (ibid, 173).

اشتراک معنوی و هستی‌شناسی اشتدادی

فقدان سلسله مراتب و تعالی بدان معناست که علت درویماندگار، یا جوهر، مستقیمه در قالب صفات و حالات بیان می‌شود. ذوات حالت به واسطه اشتدادهای کیفیت صفت از آن متمایز می‌شوند و به واسطه درجات متفاوت شدت از یکدیگر متمایز می‌شوند. این بدان معناست که اسپینوزا در پی اصل تکینگی‌ای برای هر ذات حالت^۲ است که خاص آن باشد (Deleuze, 1990, 197). تفاوت نسبت به هر هستنده یا ذات حالت هم درونی است و هم سراسر کمی، اما این کمیت کمیتی اشتدادی است. «تنها یک تمایز کمی

1. Equality of being

2. Modal essence

است که سازگار است با این‌همانی کیفی مطلق» (ibid). این تمایز کمی به گفته دلوز نه یک نمود، بلکه تفاوتی درونی یا تفاوتی اشتدادی است، زیرا اگر از نمود سخن بگوییم بار دیگر علت نسبت به معلول در جایگاهی متعالی قرار خواهد گرفت. «بیان» یکسره در ضدیت است با «بازنمایی» یا «نمود». بنابراین «باید گفت که هر هستنده متناهی [جوهر] مطلق را بیان می‌کند، بر اساس کمیتی اشتدادی که بر سازنده ذات اوست، یعنی بر اساس درجه قدرت خود. فردیت‌یابی نزد اسپینوزا نه کیفی است نه بیرونی، بلکه کمی و درونی است، یعنی اشتدادی» (ibid). در واقع نزد دلوز، اسپینوزا دقیقاً در ضدیت با هگل تعریف می‌شود: برخلاف هگل که دلیل کافی و قاعده هستی هر هستنده خاص را در نفی دیگر هستندگان می‌جست، اسپینوزا قاعده بودن هر هستنده تکین را درون خود آن قرار می‌دهد. بدین معناست که هر حالتی مستقیمه بیان‌گر جوهر است. هیچ واسطه‌ای وجود ندارد. هستی یا جوهر به بی‌نهایت صورت مختلف، در قالب بی‌نهایت صفت مختلف، خود را بیان می‌کند. این است معنای قضیه ۱۶ از بخش نخست کتاب اخلاق اسپینوزا: «اشیاء نامتناهی، به طرق نامتناهی (یعنی همه اشیا می‌توانند ممکن است عقل نامتناهی آن‌ها را تعقل کند)، بالضروره، از ضرورت طبیعت الهی ناشی می‌شوند» (اسپینوزا، ۳۴).

می‌توانیم با بازگشت به تقابل الاهیات سلبی و الاهیات ایجابی، چنین بگوییم که نقطه اختلاف این دو الاهیات، آنطور که نزد هگل و اسپینوزا بیان می‌شوند، عبارت از پاسخی است که به این پرسش می‌دهند: علت فردیت این فرد تکین چیست؟ الاهیات سلبی پاسخی به این پرسش نمی‌دهد، چرا که در نهایت، طبق بیان هگلی، دلیل کافی یا علت فردیت این هستنده تکین را در نفی دیگر هستندگان جای می‌دهد. لکن الاهیات ایجابی، با قول به اشتراک معنوی وجود، دلیل کافی هر هستنده تکین را همچون قاعده‌ای یگانه درون جوهر واحد می‌جوید، جوهری که تفاوت ذات اوست و در نتیجه قادر به تولید و تکوین خود در بی‌نهایت صورت است. در تفاوت و تکرار دلوز مطلب را چنین بیان می‌کند:

آنچه در اشتراک معنوی ضرورت دارد این نیست که هستی به یک معنای واحد و همسان اطلاق شود، بلکه این است که به یک معنای واحد و همسان بر تمام تفاوت‌های فردیت‌بخش یا جهات درونی‌اش اطلاق شود. هستی برای تمام این جهات همسان است، اما این جهات همسان نیستند. هستی برای تمام آن‌ها «برابر» است، اما آن‌ها خود برابر نیستند. هستی در مورد همه جهات به صورتی «برابر» به کار می‌رود، اما این جهات خود برابر نیستند. هستی به یک معنای واحد برای تمام آن‌ها به کار می‌رود، اما آن‌ها خود یک معنای واحد ندارند. ذات هستی مشترک معنوی این است که مشتمل بر تفاوت‌های فردیت‌بخش باشد، حال آنکه این تفاوت‌ها لازم نیست ذاتی همسان داشته باشند و ذات هستی را تغییر نمی‌دهند - همانطور که سفیدی مشتمل بر شدت‌های متخلفی است، اما خود ذاتاً همان سفیدی باقی می‌ماند.

(Deleuze, 1995, 36)

دلوز با توسل به الاهیات ایجابی اسپینوزا در برابر الاهیات سلبی هگل، یک هستی سراسر ایجابی را در نظر می‌آورد که به صورتی درونی علت خویش و علت تمام حالات خویش است. جوهر یا هستی خود به تنهایی درون خود تفاوت ایجاد می‌کند: به عبارت دقیق‌تر، هستی خود همان تفاوت است. اما نزاع دلوز با هگل در همین نقطه پایان نمی‌گیرد. هستی اشتدادی اسپینوزا توسط دلوز به هستی/قدرت نیچه‌ای پیوند می‌خورد.

نیچه در مقام فیلسوف پساکانتی

گام بعدی دلوز در پی‌ریختن هستی‌شناسی‌ای سراسر ایجابی، هویدا کردن پیامدهای اخلاقی این هستی‌شناسی است. هرچند نزد اسپینوزا بنیان‌های نگرش اخلاقی خاص دلوز را می‌توان یافت، اما در تفسیر دلوز از نیچه است که پیامدهای این اخلاق نو برای خود فلسفه مشخص می‌شود.

مهم‌ترین ویژگی نیچه در مقام فیلسوف در تفسیر دلوز، این است که در نظر دلوز، نیچه موفق می‌شود نبردی تمام‌عیار را علیه هگل‌گرایی پیش ببرد. برای بیان این مطلب، دلوز نخست نیچه را در کنار مایمون و در عداد دیگر فلاسفه پساکانتی قرار می‌دهد. فلسفه پساکانتی نزد دلوز به دو شاخه تقسیم می‌شود: شاخه اصلی، کلان^۱ و مشهور متشکل از فیشته، شلینگ و هگل است که جملگی بر اصل این‌همانی و سرانجام نفی و کلیت تکیه دارند. شاخه جایگزین و خردی^۲ که دلوز خود را نیز جزء آن قرار می‌دهد، شامل دو فیلسوف دیگر نیز می‌شود، یعنی مایمون و نیچه. آنطور که پیش از این آمد، مسأله اصلی فلسفه پساکانتی، آنطور که مایمون تعیین کرد، مسأله تکوین بود. هگل در ادامه کار مایمون برای تبیین تکوین هستی، به اصل نفی متوسل شد. دلوز نزد نیچه یک هستی‌شناسی سراسر ایجابی از سنخ هستی‌شناسی اسپینوزا می‌یابد که آن نیز متمرکز است بر تبیین تکوین هستی بر مبنای مفهوم قدرت.

به گفته مایکل هارت، دلوز هستی‌شناسی ایجابی خود را وارد میدان جدیدی می‌کند، یعنی میدان نیروها، و نزد نیچه فلسفه‌ای می‌یابد که تمام مسائل منطقی و هستی‌شناختی را اکنون بر پایه معنا و ارزش تحلیل کند (Hardt, ibid, 26). هستی در فلسفه نیچه از یک هستی‌شناسی انتزاعی یکسره جدا شده، بدل به متعلق آفرینشی اخلاقی می‌شود (ibid).

در نظر دلوز، نقد کانتی نقدی است ناقص. این نقد معیارها یا ارزش‌هایی متعالی چون «شناخت»،

1. Major

2. Minor

«اخلاقیات» و «مذهب» را مبنا قرار می‌دهد و بر اساس آن‌ها دست به نقد می‌زند. لکن نقد تام نقدی است که خود ارزش‌ها را به نقد بکشد. نقد کانتی فقط می‌تواند مدعیات حقیقت و اخلاقیات را بررسی کند، بی‌آنکه خود حقیقت و اخلاقیات را به خطر اندازد (Hardt, ibid, 29). نیچه برای تحقق بخشیدن به نقد در معنای تام آن، خود این ارزش‌ها و تکوین آن‌ها را بررسی می‌کند: «ما از تکوین خود عقل می‌پرسیم، و همچنین از تکوین فاهمه و مقولاتش» (دلوز، نیچه و فلسفه، ۱۶۵). نیچه در مقام فیلسوفی پساکانتی، به جای اصول استعلایی، «تبارشناسی» را قرار می‌دهد (همان). تبارشناسی اصل تکوینی نیچه است که فلسفه نقدی را تکمیل می‌کند.

تبارشناسی و تکوین

قراردادن تبارشناسی به جای اصول استعلایی نقد، تحقق واقعی تکوین است. نیچه تبارشناسی را اصلی انتقادی، تکوینی و آفرینش‌گرانه می‌داند. «عنصر/مبنای تفاوت‌گذار نه فقط مبنای نقد ارزش‌ها، بلکه در عین حال عنصر/مبنای ایجابی یک آفرینش نیز هست» (همان، ۲۷). این بدان معناست که در فلسفه نیچه، پرسش نقدی از «معنا»ی هر پدیده، در واقع به منزله پرسش از تبار و تکوین آن پدیده است. تبارشناسی نیچه در مقام نقد تکوینی می‌پرسد: کدام نیروها این پدیده را تصرف کرده‌اند؟ و این بدان معناست که معنای یک چیز یا پدیده چیست؟ «معنای یک چیز (پدیده‌ای انسانی، زیست‌شناختی یا حتی فیزیکی) را هرگز در نخواهیم یافت اگر ندانیم چه نیرویی آن را تصاحب می‌کند، از آن بهره می‌گیرد، آن را به تصرف درمی‌آورد یا در آن به بیان درمی‌آید» (همان، ۲۸). وانگهی، از آنجا که عنصر تفاوت‌گذار، عنصری آفرینش‌گر است، باید پرسید که هر ارزش توسط چه نیرویی آفریده شده است.

در نظر دلوز، این گام نیچه‌ای به منزله رفتن از پدیدارشناسی است به جانب علامت‌شناسی، سنخ‌شناسی و تبارشناسی (همان، ۱۴۰). گفتیم که هر پدیده در نظر نیچه در تصرف نیرویی است. پرسش فلسفه پساکانتی نیچه این است که: ۱. یک پدیده علامت چه نیرویی است؟ ۲. یک نیرو از چه سنخی است؟ ۳. خاستگاه و تبار این نیرو چیست؟ «این علم تبار نیروها را در خواست توان و کیفیت این خواست جستجو می‌کند» (همان).

بنابراین تبارشناسی نیچه فلسفه‌ای است که می‌پرسد «چه سنخی از خواست توان مولد یا آفریننده هر کیفیت از نیروست؟». این بدان معناست که خواست قدرت یا خواست توان، عنصر تفاوت‌گذاری (اصل تکوینی) است که کیفیت هر نیروی تکین را مشخص می‌کند. نیچه با آفرینش مفاهیم خواست قدرت و بازگشت جاودان، به پیروی از مایمون، اصلی تکوینی برای تکمیل یک فلسفه نقدی می‌آفریند.

از آنجا که دو کیفیت مختلف نیرو داریم، یعنی کنش گر^۱ و واکنش گر^۲، خواست توان نیز باید واجد دو جنبه باشد: خواست آری گو^۳ و خواست نه گو^۴. دلوز بر مبنای روابط نیرو در فلسفه نیچه، هستی‌شناسی‌ای بنا می‌کند که در آن تمایز میان «هستی» و «قدرت»، یا به عبارت دیگر، «هستی‌شناسی» و «اخلاق»، از میان برداشته می‌شود. برای درک این نکته باید به مفهوم «تفاوت» چنان که در نیچه و فلسفه مطرح شده توجه کرد.

در نظر دلوز، هستی نیچه‌ای سراسر بر اساس روابط نیرو تعریف می‌شود: «کمیت واقعیت وجود ندارد، کل واقعیت کمیتی از نیروست» (دلوز، نیچه و فلسفه، ۸۴). اگر کل واقعیت کمیتی از نیرو باشد که در تنش با یکدیگر هستند (همان)، باید سراسر هستی را سیلان بی‌وقفه نسبت‌ها، یعنی اثرگذاری و اثرپذیری نیروهای مختلف بر یکدیگر، دانست. نیچه در توصیف نقاط مختلف برخورد بردارهای نیرو در واقعیت، از واژه «بدن» استفاده می‌کند: «هر نسبت نیروها یک بدن می‌سازد: بدنی شیمیایی، زیست‌شناختی، اجتماعی یا سیاسی» (همان). پیش از این گفته شد که فلسفه نیچه در مورد هر پدیده این پرسش را مطرح می‌کند که پدیده مزبور «در تصوف چه نیرویی، یا بیان‌گر چه نیرویی است؟». بنابراین کار «نیروشناسی» نیچه مشخص کردن این است که کدام نیروها تصوف‌گر هستند و در یک پدیده یا «بدن» به بیان درمی‌آیند. «آنچه یک بدن را تعریف می‌کند، این نسبت میان نیروهای استیلاگر و استیلاپذیر است» (همان). نیچه نیروهای استیلاگر را نیروی «کنش‌گر» و نیروهای استیلاپذیر را نیروی «واکنش‌گر» می‌خواند (همان، ۸۵). نیروی کنش‌گر، آفریننده، فرمانده و شکل‌دهنده است؛ نیروی واکنش‌گر تابع، قاصر از آفرینندگی و شکل‌پذیر است.

در نیچه و فلسفه نیز هدف دلوز نشان‌دادن ابتداء هستی‌شناسی نیچه، در مقام فیلسوفی مایمونی، است بر «تفاوت». تفاوت، یا همان اصل تکوینی هستی، نزد نیچه عنصری است تفاوت‌گذار که میان دو کیفیت مختلف نیرو تفاوت می‌گذارد، یا به عبارت دیگر، آن‌ها را تولید می‌کند و بدان‌ها قاعده تکین هستن‌شان را عطا می‌کند. این اصل تکوینی «خواست قدرت» یا «خواست توان» نام دارد. «خواست توان عنصر/مبنایی است که هم تفاوت کمی نیروهایی که در نسبت با یکدیگر قرار گرفته‌اند و هم کیفیتی که در این نسبت به هر نیرو تعلق می‌گیرد، از آن ناشی می‌شود» (همان، ۹۹). به عبارت دیگر، همان‌گونه که در مورد اسپینوزا گفته شد، خواست قدرت جوهری است که کیفیت خاص هر نیرو را مستقیماً بدان عطا می‌کند. «خواست

-
1. Active
 2. Reactive
 3. Affirmative
 4. Negative

توان اصلی ذاته انعطاف‌پذیر است»، زیرا وسیع‌تر از نیروهایی نیست که آن‌ها را مشروط می‌سازد و کیفیتشان را تعیین می‌کند (همان، ۱۰۰). همان‌طور که جوهر اسپینوزا چنان انعطاف‌پذیر است که مستقیماً در حالات بی‌شمار بیان می‌شود و اصلی درونماندگار است، در مورد خواست توان نیز باید گفت که «خواست توان هیچ‌گاه برتر از تعین بخشی‌هایی نیست که در نسبتی از نیروها به عمل می‌آورد، خواست توان همواره انعطاف‌پذیر و در دگردیسی است» (همان). اصل تکوینی‌ای که دلوز نزد نیچه می‌یابد، اصلی است انعطاف‌پذیر و کثرت‌گرا.

تکوین در مقام نتیجه سنتز خواست قدرت و بازگشت جاودان

پیش‌تر از قول مایکل هارت چنین نقل کردیم که هستی نزد نیچه بدل به متعلق آفرینشی اخلاقی می‌شود. این آفرینش حاصل برهمکنش دو سنخ کنش‌گر و واکنش‌گر نیروست. به عبارت دیگر، هستی، بازگشت جاودان تفاوت‌گذاری خواست قدرت است. «بودن نیست که باز می‌گردد، بلکه خود بازگشت است که بودن را برمی‌سازد» (همان، ۹۷). خواست قدرت، تفاوت یا اصل تفاوت‌گذار است که سنخ نیروها را مشخص می‌کند، و بازگشت جاودان در سنتز با خواست قدرت، ترکیب خاصی از نیروها را برمی‌گزیند که برساننده هستی‌اند.

هم از این‌روست که بازگشت جاودان را باید همچون یک سنتز اندیشید: سنتز زمان و بعدهایش، سنتز تفاوت و بازتولیدش، سنتز شدن و سنتز بودنی که به منزله بودن شدن آری گفته می‌شود، سنتز آری‌گویی دوگانه (همان، ۹۷).

می‌بینیم که دلوز نزد نیچه بنیان‌هایی مناسب برای بناکردن هستی‌شناسی‌ای تکوینی از سنخ هستی‌شناسی لاینیتیسی می‌یابد که بتواند تکوین هستی را بر پایه «دلیل کافی» ایضاح کند: «بازگشت جاودان به اصلی غیر از اصل این‌همانی وابسته است، اصلی که باید آنچه را از یک دلیل کافی حقیقی انتظار می‌رود برآورده سازد» (همان). این به چه معناست؟

دیدیم که نزد لاینیتس، اصل پیوستگی اصلی بود که دلیل کافی‌گزینه‌ش یک جهان از میان بی‌نهایت جهان ممکن را فراهم می‌کرد. در واقع خداوند بر مبنای اصل پیوستگی، از بین بی‌نهایت جهان ممکن، پیوسته‌ترین جهان را برمی‌گزید و بالفعل می‌ساخت. حال دلوز به ما می‌گوید که نزد نیچه، ترکیب‌های خاصی که از میان کائوس خواست قدرت برای بالفعل شدن برگزیده می‌شوند، تابع اصل دیگری هستند: اصل بازگشت جاودان. بازگشت جاودان بیان خواست قدرت است و خواست قدرت خود «دلیل امر گوناگون و بازتولید آن، دلیل تفاوت و تکرار آن است» (همان، ۹۸). اما مبنای‌گزینه‌ش بازگشت جاودان

چیست؟

تکوین هستی حاصل سنتز خواست قدرت و بازگشت جاودان است. بازگشت جاودان اصلی گزینش‌گر است. گزینش بازگشت جاودان گزینشی دوگانه است: «گزینش کنش‌گری نیرو و گزینش آری‌گویی در خواست» (همان، ۱۲۶). در واقع بازگشت جاودان، در مقام دلیل تکرار تفاوت‌ها یا قاعده‌های تکینگی، معیار خاصی برای برگزیدن نیروهایی دارد که بدان‌ها توان بازگشتن عطا می‌شود. گفتیم که بازگشتن است که بودن را برمی‌سازد. از آنجا که بازگشتن به معنای شدن و صیوررت است، بنابراین تنها بودن، بودن شدن است. «بازگشت جاودان بودن شدن است» (همان، ۱۳۲). بنابراین بازگشت جاودان در گزینش‌گری خود، تنها آن چیزی را برمی‌گزیند که دارای قدرت شدن باشد: «فقط کنش‌گر-شدن بودن دارد» (همان). گزینش‌گری بازگشت جاودان بدان معناست که بازگشت جاودان، با بازتولید شدن، به ضرورت موجب کنش‌گر-شدن می‌شود (همان).

این همه چه تصویری از هستی به دست می‌دهد؟ هستی سیلانی است مداوم، اما سیلانی که مدام در مسیر خود نیروهای ضعیف و فرودست را کنار می‌زند و نیروهای فرادست و کنش‌گر را برمی‌کشد و تکثیر می‌کند. به گفته دلوز، این یک «هستی‌شناسی گزینش‌گر» است (همان، ۱۳۳). هستی‌شناسی‌ای که به اخلاقی نو پیوند می‌خورد تا تنها آری‌گویی و آفرینش‌گری را برگزیند و بازآورد و فرودستی و نه‌گویی را بزدايد: «آری‌گویی دلیل بودن کل خواست توان است و از این رو، دلیلی است که امر منفی را از این خواست کنار می‌گذارد» (همان، ۲۹۲). هستی‌شناسی دلوز، متفاوتی است که در پی تشدید نیروهای آفریننده و چیرگی بر امر منفی و شورهای غمگین است. تکوین هستی در هستی‌شناسی دلوز بدل به تکوینی شادمانه و آفرینش‌گرانه می‌شود.

نیچه علیه هگل

نیچه نیز همچون اسپینوزا به هستی‌ای سراسر ایجابی و اخلاقی سراسر آری‌گویانه می‌اندیشد. در نتیجه نیچه یکسره از بند هگل‌گرایی رها می‌شود.

همانطور که پیش‌تر گفته شد، نزد هگل هستی یکسره عاری از تفاوت است و برای تعیین یافتن نیازمند ضد خود: «هستی در منطق هگل، هستی صرفاً معقول است، ناب و تهی، که در تبدیل شدن به ضدش تأیید می‌شود. اما این هستی هیچ‌گاه با ضد خود متفاوت نبوده است [...]». هستی هگلی، نیستی ناب و ساده است (دلوز، همان، ۳۰۵). نزد هگل هستی در ظاهر در حرکت است، اما این حرکت حرکتی است کاذب. هگل به جای حرکت حقیقی و تفاوت‌یابی و تکوین ایجابی هستی، صرفاً جابجایی این‌همانی‌های

مستقر را قرار می‌دهد. دیالکتیک هگل «در باب بسط و تغییر چیزی عمیق‌تر از جابجایی یا تبدیل انتزاعی را در نظر نمی‌تواند آورد، جابه‌جایی‌ای که از رهگذر آن موضوع [یا سوژه] محمول می‌شود و محمول موضوع. اما آنکه موضوع است و آنچه محمول است، تغییر نکرده است» (همان، ۲۶۹). هگل نمی‌تواند «تبار» و تکوین هر نیرو را بازشناسد.

تضاد دیالکتیکی صرفه‌فراآورده‌ها و محصولات صیوروت، یعنی این‌همانی‌ها را، با هم مبادله می‌کند. آنچه نیچه دلوز در برابر این حرکت کاذب تضاد دیالکتیکی قرار می‌دهد، حرکت واقعی و ایجابی تفاوت است؛ صیوروتی که خود اصل تکوین و تولید این‌همانی‌ها و دگرگون‌کردن آن‌هاست: «تفاوت یگانه اصل تکوین یا تولید است، اصلی که خود تضاد را به منزله نمودی صرف تولید می‌کند» (همان، ۲۶۹). در واقع آری‌گویی نیچه‌ای، خود تضاد، نفی و نه‌گویی هگلی/دیالکتیکی را بدل به یک نمود کاذب می‌کند. تنها تفاوت است، و نه تضاد دیالکتیکی، که صیوروت و شدن هستی را می‌تواند دریابد و به بودن شدن ببیند: «دیالکتیک تغییر و دگرگونی را بد می‌فهمد، زیرا بسنده می‌کند به جابه‌جایی میان [یا تبدیل] طرف‌های انتزاعی و ناواقعی» (همان، ۲۷۰). آری‌گویی نیچه‌ای نوعی ستیزه‌جویی است، که استقلال نیروی امر منفی را سلب کرده آن را در خدمت آری‌گویی قرار می‌دهد؛ نه ضدیتی دیالکتیکی، بلکه ضدیتی آری‌گویانه با خود دیالکتیک (Hardt, *ibid*, 28). به زبان دلوز، نیچه در مقابل ایجابیت امر منفی، که بنیان هستی‌شناسی دیالکتیکی هگلی بود، «سلبیت امر ایجابی» را قرار می‌دهد (دلوز، همان، ۳۰۳). در نتیجه نوعی «ویران‌گری کنش‌گرانه» سربرمی‌آورد، وقتی که خواست نیستی و امر منفی ائتلاف خود را با نیروهای واکنش‌گر بگسلد، تغییر ماهیت دهد و در جانب آری‌گویی بایستد تا نیروهای واکنش‌گر را ویران کند (همان، ۲۹۴). دلوز این ویران‌گری آری‌گویانه را «شادی جاودان شدن» می‌نامد: شدن‌ای گزینش‌گر در بازگشت جاودان خود.

اخلاق در بستر این هستی‌شناسی معنایی تازه می‌یابد. دیگر مرزی میان هستی‌شناسی و اخلاق وجود ندارد، چرا که اخلاق خود ارزیابی نیروهای برسازنده هستی است در صیوروت و برهم‌کنش مستمرشان. اخلاق می‌پرسد: آیا نیرویی مفروض کنش‌گر است؟ آیا تا نهایت آنچه می‌تواند کرد پیش می‌رود یا از فعلیت بخشیدن به ذات خویش باز می‌ماند و فرودست می‌شود؟ و سرانجام، آیا این نیروی مزبور چندان آری‌گو هست که بتواند جاودانه بازگردد و شدن را آری‌گوید؟ اخلاق در این هستی‌شناسی تکوینی جدید، دیگر نه مبتنی بر فرمان‌برداری از ارزش‌هایی مستقر، بلکه آفرینش‌گری است: «آفریدن ارزش‌های نویی که ارزش‌های زندگی باشند، و زندگی را به امری چابک و کنش‌گر تبدیل کنند» (همان، ۳۱۰).

نتیجه‌گیری

با توجه بدان‌چه گفته شد، هستی‌شناسی دلوز را می‌توان هستی‌شناسی امر ایجابی نامید. دلوز مرز میان هستی‌شناسی و اخلاق را از میان برمی‌دارد. از سویی به پیروی از مایمون، فلسفه نقدی کانت را با رجوع به لاینیتس و اسپینوزا بدل به فلسفه‌ای تکوینی می‌کند و از سوی دیگر با رجوع به فیلسوف پساکانتی دیگری، یعنی نیچه، همین تکوین-تبارشناسی را در حوزه اخلاق پی می‌گیرد. بنابراین ایجابیت مطلق مرز هستی‌شناسی و اخلاق، یا هستی و کنش را محو می‌کند. هستی سراسر بدل به آفرینشی بی‌وقفه می‌شود و سوژه کنش اخلاقی نیز خود برساننده ارزش‌های خویش و هستی خویش خواهد بود، یعنی علت تکوینی وجود خویش در مقام قاعده‌ای تکین. نسبت دلوز با فلسفه‌های پیشاکانتی و پساکانتی، در نهایت به خوانشی جدید از کانت و کشاندن کانت به مرزهایی جدید می‌شود. دلوز از فلسفه نقدی کانت راهی می‌یابد به جانب نقدی درونماندگار و اخلاقی درونماندگار.

منابع

- دلوز، ژیل، *بیان و تکینگی*، ترجمه پیمان غلامی و ایمان گنجی، تهران: رخداده نو، ۱۳۹۲.
- _____، *فلسفه نقادی کانت: رابطه قوا*، ترجمه اصغر واعظی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.
- _____، *نیچه و فلسفه*، ترجمه عادل مشایخی، تهران: نشر نی، ۱۳۹۰.
- ژیلسون، اتین، *هستی در اندیشه فیلسوفان*، ترجمه سید حمید طالب‌زاده و محمدرضا شمشیری، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.
- کورنر، اشتفان، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۹.
- Atlas, Samuel, *From Critical to Speculative Idealism: The Philosophy of Solomon Maimon*, Martinus Nijhoff: 1964.
- Beiser, Fredrick, *Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press: 1987.
- Buroker, Jill Vance, *Kant's Critique of Pure Reason: An Introduction*, Cambridge University Press: 2006.
- Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, Translated by Paul Patton, Conituum: 1995.
- Guyer, Paul, *Kant*, Routledge: 2006.
- Hardt, Michael, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota: 1993.
- Jones, Graham, "Solomon Maimon" in *Deleuze's Philosophical Lineage*, Edited by Graham Jones

and Jon Roffe, Edinburgh University Press: 2009.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Translated and Edited by Paul Guyer and Alan Wood, Cambridge University Press: 1998.

Marcue, Herbert, *Reason and Revolution*, Routledge and Kegan Paul Ltd: 1955.

Smith, Daniel W., *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press: 2012.

Stace, W.T., *Philosophy of Hegel*, Dover Publications Incorporated: 1955.