



تلا مے
بديو و دلوز دربارہی يك و بسيار

بدیو و دلوز درباره‌ی یک و بسیار

تاد می

به نظر می‌رسد بسیاری از فلاسفه به کار دلوز چنان می‌اندیشند که اساساً به کثرت و تفاوت پرداخته است. اندیشه‌ی دلوز، مانند فوکو، نانسی، دریدا، و دیگر هم‌نسلاش تلاش‌ی برای مفصل‌بندی تفاوت ورای و مقابلِ هویت، و مفصل‌بندی کثرت^۱ ورای و مقابل وحدت^۲ در نظر گرفته شده است. تلقی بدیو از دلوز در کتابش دلوز: غوغای هستی با این استدلال بسیار بحث‌برانگیز می‌شود که فلسفه‌ی دلوز اگرچه به معنایی خاص اندیشه‌ای درباره‌ی تفاوت و کثرت است اما در اصل اندیشه‌ی یک [واحد]^۳ است. برخلاف عقیده‌ی رایج، یک بیشتر از بسیار^۴ پیش‌برنده‌ی آثار دلوز است. در مجموعه آثار دلوز که از نیچه، هیوم، و پروست و همچنین از اسپینوزا و برگسون وام گرفته‌اند، به قول بدیو، این دومین دسته‌اند (اسپینوزا/برگسون) که بنیان واقعی دیدگاه‌های فلسفی دلوز را برمی‌سازند.

کوششی که مایل‌ام در این چند صفحه صورت دهم بازسازی و بررسی ادعای بدیو است. این استدلال او که فلسفه‌ی دلوز اندیشه‌ای درباره‌ی یک و نه بسیار است نافذ و چالش‌برانگیز است. نهایتاً فکر می‌کنم بدیو در این مورد اغراق می‌کند، و تلاش می‌کنم نشان دهم دلوز چگونه می‌تواند به این نقد بدیو پاسخ دهد. هرچند با چنین عملی تلاش نمی‌کنم تا دلوز را به اردوگاه امر بسیار بازگردانم. در عوض همان‌طور که در جای دیگر استدلال کردم^[۱]، باور دارم که دلوز متفکر یک و بسیار، وحدت و تفاوت است. سرانجام، مداخله‌ی بدیو به ما مجال می‌دهد ببینیم یک در اندیشه دلوز چگونه نقشی نادیده‌انگاشته شده بازی می‌کند، و دلوز را از چنگ کسانی (از جمله گاه‌ها خود دلوز) برهانیم که آثار وی را به منزله‌ی برتری کثرت و تفاوت به بهای وحدت و انسجام می‌بینند. با این حال، بدیو با چسبیدن به قطب دیگر، یعنی رجحان بخشیدن به یک، آنچه را که به نظر من عنصر

1 Multiplicity

2 unity

3 The One; یک

4 The Many

اساسی اندیشه‌ی دلوز است از دست می‌دهد. ادعاهای دلوز درباره‌ی هم‌آوایی^۱ هستی در حمایت از مقاومت در برابر هرگونه تعالی ساخته می‌شود، و اگر این مقاومت را درست ببینیم، آن وقت مشکلاتی که بدیو در اندیشه‌ی دلوز کشف می‌کند چنان که ظاهراً ادعا دارد هیچ الزامی ندارند.

موضع بدیو در شروع کتاب اعلام شده است. او می‌نویسد «مسئله‌ی بنیادی دلوز بیش از همه نه آزادسازی امر کثیر بلکه تسلیم تفکر به مفهوم نوشده‌ی یک است.»^[۲] بدیو می‌اندیشد نیروی پیش‌برنده در پس سرتاسر مجموعه‌ی انتقادی و فلسفی دلوز همین است. هرچند دلوز با گستره‌ای از فیگورها سروکار دارد، اما کارش اساساً یکنواخت^۲ است، و رژیم بسیار خاصی از تاکید یا تکرار تقریباً نامحدود رپرتواری محدود از مفاهیم، و نیز واریاسیون خوش‌قریحه‌ای از نام‌ها می‌سازد، که تحت آن آن‌چه اندیشه می‌شود اساساً یکسان باقی می‌ماند» (دلوز: غوغای هستی، ۲۶-۲۷/۱۵). بنگرید به هر کتاب یا مقاله‌ای از دلوز؛ چیزی که در بن آن مستقر است، اگرچه در سطح، اندیشه‌ی یک است، بازگشت فلسفه به هم‌آوایی هستی. «تر هم‌آوایی هستی راهنمای سرتاسر نسبت دلوز با تاریخ فلسفه است» (د ۲۴/۳۹).

چگونه دلوز، این اندیشمند کثرت، فیلسوفی که می‌نویسد «تفاوت در پشت همه‌ی چیزهاست، اما پشت تفاوت هیچ نیست»^[۳]، می‌تواند اندیشمند یک، اندیشمند هم‌آوایی هستی باشد؟ گواهِش تا اندازه‌ای در خود آثار دلوز وجود دارد. دلوز در تفاوت و تکرار، اثری که نقل قول پیش از آن گرفته شد، تاریخ هم‌آوایی هستی از اسکوتس تا اسپینوزا تا نیچه را دنبال می‌کند، کسانی که هم‌آوایی هستی، بیان یا مفصل‌بندی مناسبش را در آن‌ها می‌یابد. دلوز در بیانگرایی در فلسفه: اسپینوزا، مصرانه می‌نویسد که فلسفه‌ی درونماندگار اسپینوزا از همه‌ی نظرگاه‌ها به منزله‌ی نظریه‌ی هستی‌یگانه، هستی برابر، هستی مشترک و هم‌آوا ظاهر می‌شود.^[۴] دلوز در کتابش بر برگسون، با کشف یک زمانمندی یگانه‌ی منفرد در کنه زمان مکانمند نامتجانسی که عموماً درک می‌کنیم، برگسون را ارج می‌نهد.

هرچند، نظر به این معما که چگونه اندیشمند تفاوت همزمان می‌تواند اندیشمند یک و هم‌آوایی هستی باشد، باید به خاطر داشته باشیم که از نظر دلوز هیچ تضادی بین این دو نیست. «هستی به معنایی یکسان و واحد درباره‌ی هر آنچه به صدا درمی‌آورد به صدا درمی‌آید، اما آنچه را که به صدا درمی‌آورد تفاوت دارد: هستی تفاوت را به صدا درمی‌آورد.»^[۵] دلوز اندیشمند تفاوت و نیز اندیشمند هم‌آوایی هستی است، یا آن‌طور که بدیو می‌نامد اندیشمند یک. بدیو این نکته را تصدیق می‌کند، و آن را به منزله‌ی دو تر کلیدی مفهوم هم‌آوایی هستی دلوز می‌بیند. او می‌نویسد، هم‌آوایی حاکی از این نیست که هستنده از حیث عددی یک است، که این ادعایی پوچ است. در این جا یک به این‌همانی یا عدد مربوط نیست، و اگر فرض شود که یک هستی یکسان و منفرد وجود دارد آن وقت اندیشه پیشاپیش سلب شده است. توان یک بسیار است و نه «هستنده‌هایی که کثیر و

1 univocity

2 momotonous

متفاوت‌اند، هستنده‌هایی که همواره با سنتزی انفصالی تولید می‌شوند، و خودشان منفصل و واگرا هستند، *membra disjuncta*» [۶]

هرچند بدیو با تصدیق این امر نشان می‌دهد برای این که کثرت هستنده‌ها با هم‌آوایی هستی سازگار باقی بماند، کثرت مذکور باید صوری باشد نه واقعی. به عبارت دیگر هیچ تقسیم‌بندی واقعی درون هستی که یکی است وجود ندارد. فقط تمایزات صوری وجود دارند که به درون هستنده‌ها حمل می‌شوند و نه تمایزهای هستی‌شناختی. در اصطلاحاتی که دلوز در بیان‌گرایی در فلسفه استفاده می‌کند، جوهر خودش را در صفات و حالات گوناگون بیان می‌کند، اما آنچه بیان می‌شود از حیث هستی‌شناختی از جوهر بیان‌کننده متمایز نیست. «آنچه بیان می‌شود بیرون از بیان‌هایش وجود ندارد، هر بیان، چنان‌که به نظر می‌رسد، وجود همان چیزی است که بیان می‌شود.» [۷]

این منجر می‌شود به تز دومی که بدیو در آن خصیصه‌پردازی مفهوم هم‌آوایی هستی نزد دلوز را می‌بیند. «تز دوم: در هر فرم هستی بناست «تفاوت‌های تفرّدساز» یافت شوند که به درستی می‌توان هستنده نامیدشان.» اما این تفاوت‌ها، این هستنده‌ها، هیچ‌گاه صلیبیت یا قدرت توزیعی را که مثلاً به گونه‌ها یا عمومیت‌ها نسبت داده می‌شود ندارند [. . .] .

برای دلوز، هستنده‌ها درجات محلی شدت یا خمش‌های یک توان‌اند که در حرکتی دائم و کاملاً تکین به سر می‌برند (د ۲۵/۴۰). در این جا بدیو مفاهیم تکینگی و شدت نزد دلوز را برحسب هستنده‌ها تفسیر می‌کند. هستنده‌ها شدت‌ها و تکینگی‌هایی هستند که با هستی بیان می‌شوند. آن‌ها شدت‌ها و تکینگی‌هایی هستند که می‌توانند «هستنده نامیده شوند»، هستنده‌هایی که می‌توان گفت از لحاظ هستی‌شناختی دست‌یافتنی‌اند. هرچند، خود آن‌ها از حیث هستی‌شناختی برجسته نیستند. خود هستی‌ست که از حیث هستی‌شناختی برجسته است، که در پس این هستنده‌ها قرار می‌گیرد و درونش این هستنده‌ها تمایزهای صوری و نه واقعی را میان خودشان وضع می‌کنند.

در این جا بدیو مشکلی در اندیشه‌ی دلوز می‌بیند. با این حال، این آن مشکل عمیقی نیست که بعدها به آن خواهیم پرداخت، اما این مشکل پرسش‌هایی درباره‌ی انسجام کل پروژه‌ی دلوز را پیش خواهد کشید. اما این هنوز، همان‌طور که بدیو می‌گوید، بهای فلسفی پذیرش یک است. او می‌نویسد «بهایی که باید برای پشتیبانی انعطاف‌ناپذیر از تز هم‌آوایی پرداخت آشکار است: با فرض این که امر کثیر (امر کثیر هستنده‌ها، دلالت‌ها) در عالم از طریق تفاوت عددی به‌نظم درمی‌آید که این تفاوت عددی با نظر به فرم هستی که به آن ارجاع می‌یابد (اندیشه، بعد، زمان، و الخ) مطلقاً صوری است، و با نظر به تفرّدش مطلقاً حالت‌مند است، پس سرانجام نتیجه می‌شود که این امر کثیر تنها می‌تواند از مرتبه‌ی وانموده‌ها باشد [. . .] . اما در این مورد، به چه معنایی بناست به برنامه‌ای نیچه‌ای حواله شود که دلوز دائماً بر آن صحنه می‌گذارد: واژگونی افلاطون‌گرایی؟ (د ۴۱-۴۲/۲۶).

به عبارت دیگر، اگر از ترهم‌آوایی هستی پشتیبانی می‌کنیم و باور داریم که خودِ هستنده‌ها تنها از حیث صوری متمایزند، آن‌گاه خودِ هستنده‌ها صرفاً وانموده‌هایی‌اند که واقعیت هستی‌شناختی‌شان فقط در مشارکت‌شان در یکتایی هستی که بیان‌شان می‌کند قرار دارد. در خوانش اسپینوزایی دلوز (قطعه‌ی نقل شده در بالا اندیشه‌ی دلوز را برحسب تمایز سه‌گانه‌ی اسپینوزا بین جوهر، صفات و حالات طرح می‌کند)، دلوز به همان افلاطون‌گرایی بازمی‌گردد که می‌کوشید تا کنار بگذارد. امر واقع یک است، و هستنده‌ها تنها تا آن‌جا واقعی‌اند که بیان‌هایی از و از این‌رو مشارکت‌هایی در آن یک هستند.

به باورم این‌جا بدیو برداشت اشتباهی از پروژه‌ی واژگونی افلاطون‌گرایی دلوز دارد. اگر برای واژگونی افلاطون‌گرایی باید اسپینوزا را کنار بگذاریم، پس بدیو مطمئناً حق دارد، زیرا پذیرش اسپینوزا عمیقاً در اندیشه‌ی دلوز ریشه دوانده است. اما «واژگونی افلاطون‌گرایی» دقیقاً عبارت از چیست؟ دلوز در مقاله‌اش «افلاطون و وانموده» مستقیماً به این مسئله می‌پردازد. هدف واژگونی افلاطون‌گرایی نه انکار وانموده، بلکه در عوض انکار تمایز بین وانموده و کپی است. کپی بازنمایی وفادارانه‌ی یک اصلی^۱ است که کپی از آن مشتق می‌شود. وانموده بازنمایی کاذب یا تنزل یافته است. پس برای حفظ تمایز بین کپی و وانموده به امکانی نیاز است که هستنده‌ها بتوانند با یک یا هستی که هستنده‌ها از آن ناشی می‌شوند یا با آن‌چه بیان می‌کنند (در دست‌کم برخی جهات) همانند شوند. و این چنان‌که در جزئیات زیر در بحث از امر مجازی^۲ و امر واقع^۳ خواهیم دید همان چیزی است که دلوز صراحتاً انکار می‌کند. بنابراین، برای دلوز، «واژگونی افلاطون‌گرایی» به معنای برقراری وانموده و آری‌گویی به حقوق‌شان در لابه‌لای شمایل‌ها و کپی‌هاست [. . .]. وانموده یک کپی تنزل یافته نیست. وانموده به یک توان ایجابی پناه می‌دهد که اصل و کپی، مدل و بازتولید را انکار می‌کند.^[۸] در رویکرد اسپینوزیستی به آن پروژه «واژگونی افلاطون‌گرایی»، تا آنجا که دلوز باور دارد و اسپینوزا نیز چنین است، هیچ‌چیز با این جمله در مغایرت نیست: بیان به شباهت نیاز ندارد.

اجازه دهید به بحث بعدی‌ام پیشاپیش اشاره کنم، و آن این‌که انگیزه‌ی واژگونی افلاطون‌گرایی به معنای مشخصی که دلوز در راستایش می‌کوشد به پروژه‌ی بزرگتر او درباره‌ی کنار گذاشتن هر فرمی از تعالی مربوط است. تمایز افلاطونی بین کپی و وانموده مبتنی بر تمایز بین کپی و اصل است، که می‌طلبد یک اصل متعالی وجود داشته باشد که کپی تقلید مادون‌تری از آن است.^۴ نیچه‌گرایی دلوز در طرد هر فرمی از تعالی واقع می‌شود؛ پس آن‌چه درباره‌ی تمایز افلاطونی بین اصل و کپی و همین‌طور با تعمیم بین کپی و وانموده موجب رنجش

1 original One

2 the virtual

3 the real

۴ برای نمونه‌ای از یک صورت‌بندی موزج از همین مسئله از سوی نیچه بنگرید به «چگونه "جهان حقیقی" افسانه از کار درآمد یا داستان یک خطا»؛ «۶. از دست جهان حقیقی آزاد شدیم. دیگر کدام جهان مانده است؟ ناگزیر جهان نمود؟ . . . اما نه! با آزاد شدن از دست جهان حقیقی از دست جهان نمود نیز آزاد شده‌ایم! [دیگر جهانی جز همین جهان نمانده است]» (غروب بت‌ها، ۱۳۸۴، ۵۵-۵۲). م.

اوست، این نکته است که چنین فرمی از اندیشه [افلاطون‌گرایی] مستلزم تعالی است. تز هم‌آوایی هستی دلوز صراحتاً برای مواجهه با هر فرمی از تعالی هستی‌شناختی طرح می‌شود.

با این حال، بدیو می‌اندیشد که این تعالی است که اندیشه‌ی دلوز را به تسخیر درمی‌آورد. تعالی همان مشکل عمیقی است که در بالا به آن اشاره کردم. این مشکلی است که سرتاسر رویکرد فلسفی دلوز را تهدید می‌کند. برای این که در بایم چگونه تعالی می‌تواند به اندیشه‌ی دلوز راه پیدا کند نیاز داریم که به دنباله‌ی استدلال بدیو بازگردیم. از نظر بدیو، اگر دلوز مدعی تز هم‌آوایی هستی است پس نیاز دارد بتواند آن هستی‌شناسی را از دو وجه درک کند: از طرف هستی و از طرف هستنده‌هایی که هستی بیان می‌کند. [یک] نام منفرد هیچ‌گاه [برای هستی] کافی نیست [. . .]. هستی نیازمند آن است که در معنایی منفرد گفته شود؛ هم در نظرگاه وحدت‌توانش و هم از نظرگاه کثرت و انموده‌های واگرایی که این توان در خودش فعلیت می‌بخشد (د ۲۸/۴۵). به عبارت دیگر، دلوز برای حفظ هم‌آوایی هستی باید قادر به مفصل‌بندی هستی در هر دو دیدگاه هستی و هستنده‌ها و انجامش به معنایی واحد و یکسان باشد.

برطبق نظر بدیو، دلوز این معنای واحد و یکسان را از دیدگاه هر دوی هستی و هستنده‌ها در سری‌هایی از دوتایی‌های مفهومی در سرتاسر مسیر کارش مفصل‌بندی می‌کند: امر مجازی و امر بالفعل^۱، زمان و حقیقت، شانس و بازگشت ابدی، و تا و خارج. من بر روی اولین دوتایی تمرکز خواهیم کرد، امر مجازی و امر بالفعل، هم چون این دوتایی با بیشترین انسجام در میان مجموعه آثار دلوز ظاهر می‌شود و هم چون این دوتایی به مشکل عمیقی که بدیو در تز هم‌آوایی هستی دلوز کشف می‌کند تبلور می‌بخشد. در مقابل آن مشکل، به مفهوم زمان نزد دلوز در نسبت با صدق و کذب بازخواهم گشت، اگرچه نه آنطور که بدیو به آن می‌پردازد.

بدیو می‌نویسد، «بی‌شک مجازی نام بنیادی هستی در آثار دلوز است. یا به بیان دقیق‌تر جفت اسمی مجازی/بالفعل آرایش هستی هم‌آوا را به منتهایش می‌رساند (د ۴۳/۶۵). بنابراین می‌پرسیم که امر مجازی و امر بالفعل چیستند؟ احتمالاً بهترین روش برای نزدیک شدن به آنها، قراردادنشان در تضاد با امر ممکن^۲ و امر واقع است. برای دلوز، امر ممکن تصویری از امر واقع است؛ واقع منهای خصیصه‌ی از حیث بالفعل موجودش. ممکن می‌تواند به مثابه‌ی چیزی درک شود که شاید واقعی باشد اما واقعی نیست. همین‌طور، ممکن به واقع می‌ماند، زیرا ممکن چیزی است که واقع خواهد بود اگر به‌راستی آن امکان ویژه را تحقق بخشد. مجازی از دو جهت با ممکن در تضاد است. اول، امر مجازی واقعی است؛ وجود دارد، یا همانطور که دلوز گاهی می‌گوید دوام می‌آورد یا سماجت می‌ورزد. همانطور که او در تفاوت و تکرار متذکر می‌شود، «امر مجازی تا آنجا که مجازی است واقعی است».^[۹] دوم، مجازی همان‌گونه که ممکن با واقع همانند است با بالفعل همانند نیست. اگر امر بالفعل امر مجازی را فعلیت می‌بخشد، آن‌گاه آن‌چه فعلیت می‌یابد امکانی نیست که آن چیزی

1 the actual

2 the possible

را که قبلاً صرفاً به منزله‌ی تصویر موجود بود به وجود آورده، بلکه در عوض چیزی است که هر چند به وسیله‌ی امر مجازی بیان شده است اما به آن شبیه نیست.

برای دلوز، امر مجازی تفاوت فی نفسه است، تفاوت ناب. «واقعیت امر مجازی متشکل است از عناصر و روابط تفاوت‌گذار همراه با نقاط تکینی که با آنها متناظرند.»^[۱۰] می‌توان به امر مجازی به منزله‌ی مخزن تفاوتی اندیشید که تفاوت‌های خاصی که از حیث پدیدارشناختی برای ما دسترس‌پذیرند از دل آن فعلیت می‌یابند. دلوز در تفاوت و تکرار تمایز بین مجازی و بالفعل را با توسل به دو اصطلاح مشخص می‌کند، تفاوت‌گذاری^۱ و تفاوت‌یابی^۲. تعیین محتوای مجازی یک ایده را تفاوت‌گذاری می‌نامیم؛ فعلیت‌یابی آن مجازیت به گونه‌ها و اجزای متمایز را تفاوت‌یابی می‌نامیم. همواره در نسبت با یک مسئله‌ی تفاوت‌گذاری شده یا با وضعیت‌های تفاوت‌گذاری شده‌ی یک مسئله است که تفاوت‌یابی گونه‌ها و اجزاء به مرحله‌ی عمل می‌رسد، چنانکه گویی با موارد راه‌حل یک مسئله تناظر داشته باشد.^[۱۱]

یک بار کنستانتین بانداس^۳ برای رسیدن به فهمی درباره‌ی تمایز بین مجازی/بالفعل قیاسی سودمند را به من پیشنهاد داد (قیاسی که مختصراً در تفاوت و تکرار هم بازگو می‌شود): رابطه‌ی بین ژن‌ها و هستنده‌های زنده که از آن‌ها به وجود می‌آیند. اگر ما به ژن‌ها به منزله‌ی ساختار تفاوت‌گذاری شده یا رمزگان یا — همانطور که دلوز می‌گوید — به «ایده» بیان‌دیشیم، آن‌گاه یک هستنده‌ی زنده‌ی خاص همان چیزی است که امر مجازی آن ساختار، رمزگان، و ایده را فعلیت می‌بخشد. هستنده‌ی زنده امر واقع آن چیزی نیست که ژن‌ها امر ممکنش هستند: ماده‌ی ژنتیکی همانقدر واقعی است که هستنده‌ی زنده. افزون بر این، هستنده‌ی زنده به دشواری شبیه ژن‌هایش است. می‌توانیم درباره‌ی هستنده‌ی زنده دست کم به‌طور سراسری به منزله‌ی «راه‌حلی» خاص برای «مسئله‌ای» که در ژن‌ها تفاوت‌گذاری می‌شود بیان‌دیشیم. (مطمئناً قیاس محدودیت‌های خودش را دارد. برای نمونه، ژن‌ها یک رمزگان نسبتاً ثابت را حمل می‌کنند، درحالی‌که تفاوت‌گذاری امر مجازی دقیقاً با نبود هر چیز ثابت در آن توصیف می‌شود).

پس، می‌توانیم ببینیم که تمایز بین مجازی و بالفعل مطابق با تمایز آغازین بین هستی و هستنده‌ها است. این گفته که امر بالفعل امر مجازی را فعلیت می‌بخشد مانند این است که بگوییم آن صفت‌ها و حالت‌ها در اسپینوزا، جوهر و یک را بیان می‌کنند. همانطور که بدیو این نکته را طرح می‌کند «امر مجازی خود هستی هستنده‌هاست، یا حتی می‌توان گفت هستنده‌ها در مقام هستی است، زیرا هستنده‌ها هیچ نیستند مگر حالت‌مندی‌های یک، و یک تولید زنده‌ی حالاتش است» (د ۴۸/۷۲).

پیش از بازگشت به مشکلی که بدیو درباره‌ی مجازی و بالفعل می‌بیند، بگذارید در حاشیه این نکته را متذکر شوم که حالا می‌توانیم دریابیم که چرا بدیو رویکرد فلسفی دلوز را «یکنواخت» می‌بیند. از نظر بدیو، ساختار

1 Differentiation; مشتق‌گیری

2 Differentiation

3 Constantin Boudas

یک و حالت‌هایش به اندیشه‌ی دلوز بازمی‌گردند، فرقی نمی‌کند دلوز راجع به چه کسی بحث کند. همواره تسلیم‌کردنِ بسیار به یک است که برای دلوز اهمیت دارد، اصطلاحات شاید فرق کنند اما رویکرد همان باقی می‌ماند.

حالا با فرض این رویکرد، مشکلی که بدیو نقل می‌کند چیست؟ این مشکل در تلاش برای حفظ تمایز بین مجازی و بالفعل بدون فروافتادن از یک به دو و بدین‌سان به تعالی واقع است. همانگونه که بدیو متذکر می‌شود، برای آنکه دلوز تقدم یک، «به‌عنوان بنیان ابژه» را حفظ کند، «امر مجازی نباید جدا از خود ابژه اندیشیده شود» (د ۵۱/۷۷). چرا نباید؟ زیرا اگر امر مجازی از حیث هستی‌شناختی از ابژه متمایز شود دیگر هیچ یکی نیست که خودش را بیان کند، بلکه یک هستی متعال است که هستنده‌ها از آن ناشی می‌شوند: یک به دو یا به بسیار بدل می‌شود.

پرسش این است که چگونه می‌توانیم به یک ابژه به‌منزله‌ی هردوی مجازی و بالفعل بیاندیشیم؟ برای بدیو هیچ راهی برای انجام آن بدون ازدست‌دادن تمایز بین امر مجازی و امر بالفعل نیست. دلوز برای اینکه این مشکل را حل کند، «تحلیلی درباره‌ی امر تفکیک‌ناپذیر را به‌عهده می‌گیرد.»^[۱۲] در ابژه، هردوی امر مجازی و امر بالفعل وجود دارند، اما امر مجازی از امر بالفعل تمیزناپذیر است. «دلوز به اینجا می‌رسد که طرح کند دو جزء ابژه، امر مجازی و امر بالفعل، در واقع نمی‌توانند به‌منزله‌ی دو قسمت جدا اندیشیده شوند» (د ۵۳/۸۰). اما مشکل دقیقاً همین است. در نگاه بدیو، دلوز در اینجا با یک معضل مواجه می‌شود، و چه امر مجازی و چه امر بالفعل باید از هم جدا شوند. اگر امر مجازی از امر بالفعل تفکیک‌ناپذیر است، پس این فقط می‌تواند به معنای آن باشد که امر مجازی خصیصه‌ی وانموده‌ای (اگر بتوان به این صفت دشوار مجال داد) امر بالفعل را به خود گرفته است که در آن مورد دیگر بنیانی برای امر بالفعل نیست؛ یا اگر بخواهیم بدیلی برایش در نظر بگیریم، اگر امر مجازی بنیان امر بالفعل باقی بماند، پس ابژه باید مطلقاً برحسب امر مجازی اندیشیده شود، و امر بالفعل صرفاً به پدیده‌ای همانند بدل می‌شود، تصویری کوچک که امر مجازی را می‌پوشاند و از حیث بالفعل وجود ندارد. «دلوز هرچه بیشتر تلاش می‌کند تا امر مجازی را از ناواقعیت، عدم‌تعیین، و غیرابژکتیو بودن جدا کند، امر بالفعل (یا هستنده‌ها) هرچه بیشتر غیرواقعی، تعین‌نیافته و در نهایت غیرابژکتیو می‌شود [. . .]. در این مدار اندیشه، این دو و نه یک است که برقرار می‌شود (د ۵۳/۸۱). اگر بخواهیم این مشکل را جمع‌بندی کنیم، دلوز نمی‌تواند به ابژه‌های خاص، به هستنده‌ها، و توأمان به مجازی و بالفعل بدون درهم‌شکستن تمایز بین این دو بیندیشد. چیزی باید گسسته شود. و طبق نظر بدیو، چیزی که باید از هم گسسته شود یک است: «یک وجود ندارد، فقط کثرت‌های بالفعل در کارند، و بنیان خلاء است» (د ۵۳/۸۱).

برای دلوز این مشکل مشخصاً مسئله‌ای ددرساز است. این مشکل به قلب پروژه‌ی فلسفی او می‌رود، زیرا اگر یک، حین اندیشیدن، به دو فرو می‌پاشد، پس آنچه دوباره وارد می‌شود همان تعالی است که دلوز نیز رویکرد فلسفی خودش را وقف دوری از همین تعالی می‌کند. به باور بدیو، تنها با صرف‌نظرکردن از یک می‌توان

بر تعالی چیره شد. اگر او درست می‌گوید، پس پروژه‌ی دلوز از ابتدا شکست می‌خورد. درونماندگاری با یک ناهمخوان است. «بنیان مجازی دلوز برای من یک تعالی باقی می‌ماند» (د ۴۶/۶۹).

آیا می‌توان دلوز را از نقد بدیو نجات داد؟ آیا ممکن است یک را بدون قربانی کردن امر درونماندگار که برای دلوز گرامی است حفظ کرد؟ پیش از کوشش برای مفصل‌بندی دفاعی از دلوز، بگذارید جهت اطلاع توضیح دهم که من با احتیاط کاری بدیو درباره‌ی امر مجازی قدری همدلی دارم، و این را در جای دیگر بیان کردم.^[۱۳] نگرانی من همچون نگرانی بدیو این است که چگونه شأن هستی‌شناختی امر مجازی را درک کنیم که بنا به ادعای دلوز به اندازه‌ی امر بالفعل واقعی است، اما به خاطر این واقعیت که امر مجازی بیش از آنکه «وجود داشته باشد» به گفته‌ی دلوز «دوام می‌آورد» یا «سماجت می‌ورزد»، پس نوعی شأن هستی‌شناختی متمایز دارد.^[۱۴] به گمانم این دو نگرانی مکمل یکدیگرند. هرچند بدیو برای نقد دلوز از نقطه‌نظر ابژه نزدیک می‌شود، درحالی‌که نگرانی من از نقطه‌نظر خود امر مجازی آغاز می‌شود، اما هر دو به این نگرانی می‌رسیم که امر مجازی خالی از محتوا است، چه با مقاومت برای توضیحی استنتاجی (من) و چه با فروپاشی به امر بالفعل یا رفتن به سمت تعالی (بدیو). پس تلاش‌هایم می‌تواند، اگرچه مختصر اما به‌خوبی به‌عنوان پاسخی هم به نگرانی من و هم به نگرانی بدیو عمل کند (هرچند بر نقد بدیو تمرکز بیشتری خواهم کرد تا بر نقد خودم).

معتقدم که عوض پاسخ به نقد بدیو بهترین کار این است که به چیزی بازگردیم که آن را کانون انگیزه‌ی فلسفی دلوز می‌دانم: مقاومت در برابر تعالی. در این مقاومت، دلوز در ناب‌ترین نیچه‌گرایی‌اش قرار دارد. رد تعالی نزد نیچه در رد محکومیت زندگی به وسیله‌ی ارزش‌هایی بیرون از آن ریشه دارد. یقیناً، مسیحیت گویاترین نمونه را برای ما فراهم می‌آورد. در مسیحیت، ارزش‌ها به بیرون، به یک هستی متعالی (خدا) فراقکنده می‌شوند که به‌نوبه‌ی خود زندگی را داوری می‌کند (و به‌قدر کافی خوب نمی‌داند)، که آن‌هم به‌طریق اولی آن ارزش‌ها را فراقکنده است. زندگی با توسل به یک تعالی که آن را داوری می‌کند محکوم می‌شود. چیزی که برای مقابله با این تعالی نیاز داریم، فلسفه‌ی درونماندگاری است. نه فلسفه‌ای که به هر چیزی در زندگی فقط آری می‌گوید (عراری‌گویی خر نزد نیچه)، بل فلسفه‌ای که به آفرینش و پیشرفت راه می‌دهد اما همچنین بدون هیچ‌گونه توسل به تعالی‌ای که بر آن‌ها مسلط باشد. دلوز به درون‌ماندگاری‌اش شکل می‌دهد تا با این الزامات نیچه‌ای رویارو شود. و حین اندیشیدن به مفهوم یک و هستی نزد دلوز لازم است به‌خاطر داشته باشیم که مفهوم یک او قرار است از یک اندیشه‌ی درونماندگاری ضدتعالی پشتیبانی کند. بدین معنا، می‌خواهم از بدیو فاصله بگیرم هرچند شاید ابتدا ناچیز به‌نظر رسد. برای بدیو، این یک است که برای فلسفه‌ی دلوز تقدم دارد؛ درونماندگاری از یک روی می‌دهد. برای من، این درونماندگاری ضرورت و انهادن هر فرم تعالی است که الزام بنیادی فلسفه‌ی دلوز است. یک را باید برحسب درونماندگاری درک کرد، نه برعکس یا به روشی دیگر.

این واژگونی می‌تواند باعث چه تفاوتی شود؟ در اینجا پیشنهادم این است که به یک نزد دلوز همانطور بیان‌دیشیم که به هستی به‌منزله‌ی تفاوت، یا به جوهر اسپینوزا، یا به میل در ضدادیپ، یا (چنانکه مفصل‌تر در زیر می‌بینیم) به حافظه‌ی هستی‌شناختی برگسون به‌منزله‌ی هرآنچه از درونماندگاری پشتیبانی می‌کند. به

عبارت دیگر، در هر اثر فلسفی مفروض از آثار دلوز یک جایگاهی مستقل ندارد که بتوانیم درباره‌اش پیرسیم آیا درنماندگار است یا متعالی. (این با رویکرد بدیو، که درباره‌ی یک می‌پرسد و آن را هم متعالی یا تقلیل‌پذیر به امر بالفعل می‌یابد، در تضاد آشکار است.) در عوض، ایده‌ی یک یعنی هر مفهوم هستی‌شناختی که در جریان است باید به روشی همخوان با درونماندگاری درک شده باشد. بنابراین، اگر یک مفهوم هستی‌شناختی دلوزی را چنان می‌فهمیم که تعالی را ایجاب می‌کند، آنگاه باید ببینیم آیا روش دیگری وجود دارد تا در عوض آن مفهوم را به نحوی درونماندگار تفسیر کنیم.

چنین الزامی به خودی خود آنقدرها ما را پیش نمی‌برد. برای نمونه، این الزام به ما نمی‌گوید که در واقع مفاهیم هستی‌شناختی دلوز همواره می‌توانند به صورتی درونماندگار تفسیر شوند. خوب که هرچند خود دلوز یک تفسیر درونماندگار از همه‌ی مفاهیم هستی‌شناختی‌اش را ترجیح می‌دهد، اما ساختار اندیشه‌اش در برابر آن ترجیح مبارزه می‌کند. و در واقع، می‌توانیم آن را دقیقاً همان چیزی در نظر بگیریم که بدیو درباره‌اش بحث می‌کند: توسل به یک نیازمند پذیرفتن همان تعالی است که دلوز در پی غلبه بر آن است. برای پاسخ به این استدلال نیاز داریم که دوباره به مفاهیم مجازی و بالفعل رجوع کنیم. اما مایل‌ام با چنین کاری به ذهن بسپاریم که این رجوع باید به منزله‌ی پرداختن به این پرسش نگریسته شود: آیا می‌توان به نحوی درونماندگار امر مجازی و امر بالفعل را درک کرد، نه به نحوی متعالی و نیز نه برحسب یک؟ موضوع یک با پاسخ به این پرسش خودش را در تطابق با آنچه حرکت بنیادی‌تر اندیشه دلوز می‌داند سروسامان می‌دهد.

نقش مفاهیم امر مجازی و امر بالفعل در یک اندیشه‌ی درونماندگاری چه می‌تواند باشد؟ برای نزدیک شدن به این پرسش نیاز داریم مطمئن شویم که امر درونماندگاری که آنها بنیان می‌نهند نه یک درونماندگاری ایستا، بلکه در عوض یک درونماندگاری پویا و تکاملی است (به شرطی که لفظ دوم را با داروین متوجه شویم، یعنی طوری که هدفی را ایجاب نمی‌کند). این با انگیزه‌ی نیچه‌ای دلوز در تطابق است. او می‌خواهد هستی‌شناسی‌ای را مفصل‌بندی کند که به آفرینش، امر نو و امر غیرمنتظره راه می‌دهد. در فلسفه چیست؟ که با همکاری فلیکس گتاری نوشته شد، می‌نویسد «فلسفه دانستن را شامل نمی‌شود و ملهم از حقیقت نیست، بل در عوض، فلسفه مقولاتی است چون جالب، چشم‌گیر یا مهم که پیروزی یا شکست را تعیین می‌کنند.»^[۱۵] اگر او قرار است چنین هستی‌شناسی را مفصل‌بندی و بیان کند، نیاز دارد که پویا و نه ایستا باشد.

می‌توانیم با بازگشت به پیشنهاد بانداس درباره‌ی مقایسه‌ی بین تمایز امر مجازی/بالفعل و ژنتیک، سرنخ یک رویکرد مناسب را نتیجه بگیریم. ژن، به منزله‌ی امر مجازی، در هستنده‌های زنده‌ی خاصی تاگشایی می‌شود. ژن هم واقعی (و نه خیالی) است و به موجود زنده‌ای که از آن سربرآورده شبیه نیست. و با این حال، (بسیاری از) وضعیت‌هایی را که تحت آن موجود زنده‌ی خاصی به وجود می‌آید بنا می‌نهد. ژن یک مسئله است که موجود زنده راه‌حل آن است. یقیناً، خود هستی‌شناسی دلوز صرفاً زیست‌شناختی نیست؛ بسیار بلندپروازانه‌تر و فراگیرتر است. اما به باورم، اگر سرنخی را که این قیاس فراهم می‌آورد دنبال کنیم، می‌توانیم راه‌مان به سمت فهمی درخور از امر مجازی و امر بالفعل را ببینیم. این سرنخ در زمانمندی، در تاگشایی زمانمند امر مجازی به

امر بالفعل مستقر است. ژن در طول زمان در یک هستنده‌ی زنده تاگشایی می‌شود (و خود هستنده نیز بدون ازدست‌دادن میراث ژنتیکی‌اش تاگشایی می‌شود).

اگر این سرنخ را بی‌بگیریم، برگسون بیش از اسپینوزا راهنمایی ضروری برای درک نسبت بین امر مجازی و امر بالفعل را فراهم می‌کند. بدیو در کتاب دلوزش بحث خود درباره‌ی زمان را از بحث درباره‌ی امر مجازی و امر بالفعل جدا می‌کند. به نظرم این یک اشتباه است، زیرا در اصل از نقطه‌نظر زمان است که امر مجازی و امر بالفعل باید مورد توجه قرار گیرند. برای برگسون، نه گذشته حال را دنبال می‌کند و نه حال جدا از گذشته است. هر کدامشان از یک تکه‌اند. این همان مفهوم مشهور «دیرند» در برگسون است. بدون گذشته هیچ حال بالفعلی نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زمان حال تنها یک نقطه‌ی محوشونده‌ی ایده‌آل خواهد بود. برعکس، بدون حال گذشته هیچ منشأی نخواهد داشت. اگرچه این دو از بعضی جهات از حیث هستی‌شناختی متمایزند اما در عین حال از حیث هستی‌شناختی به هم گره می‌خورند. برای برگسون، حال از گذشته به راه می‌افتد، و گذشته، در همه‌ی نقاط، سراسر گذشته است و نه مجموعه‌ای خاص از لحظات گسسته (که فهمی بس فضا‌مند از گذشته خواهد بود). همانطور که دلوز اشاره می‌کند، «گذشته و حال نه نشانگر دو لحظه‌ی متوالی، بلکه دو عنصر همبود هستند [. . .]». گذشته، حال را دنبال نمی‌کند، بلکه، برعکس، گذشته از طرف حال به منزله‌ی شرط ناب که بدون آن گذر نخواهد کرد پیش‌فرض گرفته می‌شود.» [۱۶]

وانگهی، برای دلوز، در تطابق با اندیشه‌ی برگسون، تنها گذشته‌ای یکه وجود دارد. گذشته‌های روانشناختی بسیاری می‌توانند در تناظر با تاریخ‌های شخصی خاص وجود داشته باشند. اما این گذشته‌های روانشناختی در یک گذشته‌ی هستی‌شناختی یکه مشارکت می‌کنند که حال در هر زمان از آن ناشی می‌شود. «برگسون نتیجه می‌گیرد که یک زمان و تنها یک زمان وجود دارد، همانقدر بر سطح اجزای امر بالفعل که در سطح کل امر مجازی.» [۱۷]

پس پرسش این است: اگر گذشته و حال یک زمان یکه هستند و با این حال در همدیگر فرو نمی‌پاشند، پس رابطه‌شان چیست؟ بنا به خوانش دلوز، برگسون این رابطه را همچون رابطه‌ی امر مجازی با امر بالفعل می‌بیند. هر دوی گذشته و حال وجود دارند، هر دوی آنها واقعی هستند، اما گذشته به صورتی مجازی وجود دارد و حال از مجازیت گذشته فعلیت می‌یابد. گذشته کثرت ناب است، تفاوت در فرم نایش. در مقابل، حال یک کثرت فعلیت‌یافته‌ی خاص است، یک تفاوت خاص، یا، همانطور که دلوز گاهی آن را می‌نامد، یک تفاوت کمی است. دیدن این ایده با همه‌ی دلالت‌هایش برخوردی بسیار مفصل‌تر از آنچه اینجا می‌توانم ارائه دهم می‌طلبد، اما دلوز مختصراً این نکته را در قطعه‌ی زیر جمع‌بندی می‌کند، آن هم با تمایزگذاری بین

دو سنخ از کثرت. یکی با مکان بازنمایی می‌شود [. . .]. یک کثرت بیرونیت، همزمانی، هم‌جواری، نظم، تفاوت‌گذاری کمی، یک کثرت تفاوت در درجه؛ این یک کثرت عددی است، ناپیوسته و بالفعل است. سنخ دیگر کثرت در دیرند ناب ظاهر می‌شود: یک کثرت درونی است [. . .]. کثرت دیگرگونگی، کثرت تمایز کیفی، یا تفاوت در ماهیت؛ این کثرت یک کثرت مجازی و پیوسته است که نمی‌تواند به اعداد تقلیل یابد. [۱۸]

بنابراین، نسبت حال با گذشته رابطه‌ای تاگشایی شده از بیان است همچون رابطه‌ای که در اسپینوزا یافت می‌شود: یک گذشته‌ی یکه خودش را در تاگشایی حال‌هایی بیان می‌کند که توامان به‌نحوی ناگشودنی با گذشته در هم بافته می‌شوند و با این حال از حیث مکانی از آن متمایزند و از حیث پدیدارشناختی دسترس‌پذیرند.

چنین نگاهی به چیزها مزیت‌های زیادی برای دلوز دارد. اولاً، اگرچه این اهمیت کمتری برای دلوز دارد، اما ایده‌ی زمان حال که از زمان گذشته — درون بستر وضعیت‌هایی که به‌وسیله‌ی زمان گذشته برقرار می‌شوند — تاگشایی می‌شود، ایده‌ای است که تاحدی جذبه‌ی شهودی دارد. از بسیاری جهات تصدیق می‌کنیم که گذشته در واقع شرایط و پارامترهایی را برای شکل هر لحظه‌ی حال مفروض برقرار می‌کند. دوماً، و فراتر از این موضوع، دیدن زمان حال به‌منزله‌ی تاگشایی از یک کثرت ناب به یک هستی‌شناسی مجال می‌دهد که پویا باشد: این به آشکارشدن امر جالب، امر چشم‌گیر، یا امر مهم مجال می‌دهد. اگر تفاوت به‌خودی خود منبعی برای هر زمان حال جزئی باشد، آنگاه به وسیع‌ترین گستره‌ی ممکن مجال می‌دهد تا سنخ‌های متفاوت زمان‌های حال بتوانند آشکار شوند.

سرانجام، و این نقطه‌ی تعیین‌کننده است، این فهم از زمان به دلوز اجازه می‌دهد تا تفاوت هر دو وجه مجازی و بالفعل را بدون توسل به هرگونه تعالی درک کند. گذشته با حال در زمانی یکه همبود می‌شود که از حیث هستی‌شناختی نسبت به آن تعالی ندارد. این همبودی از برخی جهات از حیث هستی‌شناختی یکی است (یک زمان وجود دارد) و در برخی جهات از حیث هستی‌شناختی یکی نیست (گذشته به‌خاطر اینکه یک تفاوت مجازی در ماهیت است از حیث هستی‌شناختی از حال که یک تفاوت در درجه است متمایز می‌شود). پس با جستجوی تعالی در ابتدا و تنها پس از آن با جستجوی یک می‌توانیم پروژه‌ی دلوز را به فهم درآوریم و معنای خاصی را در آن بینیم که او یک را می‌پذیرد بدون آنکه ملزم شود تعالی را نیز برای حفظ یک بپذیرد.

همچنین اینجا می‌توانیم بینیم که اگر منظورمان از تفاوت ناب تفاوت بدون وحدت یا بدون یک باشد، پس اندیشه‌ی دلوز چگونه یک اندیشه‌ی تفاوت ناب نیست. برای اندیشیدن به تفاوت و درونماندگاری هر دو باهم به یک جور وحدت، به نوعی یک نیاز داریم. و به همین دلیل است که، برخلاف تفاسیر رایج، اندیشه‌ی او بیشتر از اینکه اندیشه‌ی تفاوت ناب باشد اندیشه‌ی وحدت ناب و یکتایی است؛ یک اندیشه‌ی تفاوت و وحدت اندیشه‌ی بسیار و اندیشه‌ی یک است.

به نظر می‌رسد اگر رابطه‌ی بین امر مجازی و امر بالفعل به‌طور زمانی و نه مکانی نگریسته شود، آن‌چنان که بدیو می‌اندیشد مشکل‌زا نباشد. بدیو درست می‌گوید که دلوز گاهی از امر مجازی و بالفعل طوری حرف می‌زند که انگار اجزای ابژه‌ها هستند، برای مثال وقتی دلوز در تفاوت و تکرار می‌گوید «امر مجازی باید اکیداً بخشی از ابژه‌ی واقعی باشد — چنانکه گویی ابژه بخشی از خودش را در امر مجازی داشته است و طوری درون امر مجازی غوطه‌ور است که انگار درون بُعدی ابژکتیو.»^[۱۹] اما چنین تفکری خیلی مکانی است؛ این تفکر به نقش مفهوم دیرند برگسون در اندیشه‌ی دلوز خیانت می‌کند. توضیح دلوز در چند صفحه بعد گویاتر است: «در زیر کیفیت‌ها و شدت‌های بالفعل، گونه‌ها و اجزای بالفعل، نیروهای پویا آفرین مکانی زمانی وجود دارند.»^[۲۰]

همین اندیشه‌ی دوم است که روح رویکرد فلسفی دلوز را به فهم درمی‌آورد، یعنی تلاش او برای پیوند زدن پویایی به درونماندگاری، برگسون به اسپینوزا (تحت شهود هدایت‌گر نیچه).

پس با انتقال این بحث از ضوابط مکانی به ضوابط زمانی قادریم تمایز بین مجازی و بالفعل را بدون افتادن در معضلی که بدیو درباره‌ی دلوز طرح می‌کند حفظ کنیم. ایده‌ی یک زمان یکه که هر دو جنبه‌ی مجازی و بالفعل را دارد ما را از انتخاب بین فروپاشی امر مجازی در امر بالفعل (یا برعکس) و وارد کردن دوباره‌ی تعالی بی‌نیاز می‌کند. در واقع، این دقیقاً بازگشت به برگسون است که به ما کمک می‌کند تا از این سقوط اجتناب کنیم. تفکر زمانی، برخلاف تفکر مکانی، ما را محتاج آن نمی‌کند که بر حسب اجزای ابژه‌ها بیان‌دیشیم؛ برعکس، اندیشه را به سوی جنبه‌های تاگشایی زمانی برمی‌گرداند.

اگر این گذار در فهم امر مجازی درست باشد، پس اندیشه‌ی دلوز می‌تواند با چالش انسجام که بدیو علیه‌اش طرح می‌کند رویارو شود. این‌گونه نیست که بگوییم هستی‌شناسی دلوز به‌طور کلی بهتر یا بسیار کافی‌تر از هستی‌شناسی بدیو است. دست آخر این پرسش دیگری است که هستی‌شناسی یا باید به‌وسیله‌ی یک درونماندگاری با ریشه‌های عمیق در یک درک شود (و دیگر بار، نه به شیوه‌ای دیگر) یا در عوض به‌وسیله‌ی نوعی کثرت بدون یک. چه ازدیاد هستی‌شناختی‌ای را برگزینیم که اندیشه‌ی دلوز مطرح می‌کند، چه در عوض هستی‌شناسی زاهدانه‌تر بدیو را بپذیریم، در هر حال نمی‌توانیم بر پایه‌ی این واری‌ها تصمیم بگیریم. هرچند بدیو در کتاب دلوزش اغلب سخاوتمندانه اندیشه‌اش را در برابر اندیشه دلوز طرح می‌کند چنانکه گویی موضوع بر سر برتری هستی‌شناختی باشد، اما چیزی که حقیقتاً در آن کتاب کوچک موضوع بحث است انسجام سرتاسر رویکرد دلوز است. آنچه کوشیدم در اینجا ارائه دهم دفاعی از همین انسجام است، نه یک توجیه برای برتری جامع‌ترش. این توجیه باید منتظر برخورد پیگیرانه‌تر هستی‌شناسی‌های واگرای این متفکران برانگیزاننده و افسونگر باشد.

ترجمه ساره پیمان

یادداشت‌ها:

- 1- Cf. Todd May, *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze* (University Park: Penn State Press, 1997), esp. pp. 165–82.
- 2- Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, trans. Louise Burchill (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), p. 11. Hereafter D.
- 3- Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton (New York: Columbia University Press, 1994), p. 57.
- 4- Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. Martin Joughin (New York: Zone Books, 1990), p. 167.
- 5- Deleuze, *Difference and Repetition*, p. 36.
- 6- D 39/24, quoting Deleuze, *The Logic of Sense*, ed. Constantin Boundas, trans. Mark Lester with Charles Stivale (New York: Columbia University Press, 1990), p. 179.
- 7- Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, p. 42.
- 8- Deleuze, 'Plato and the Simulacrum', in *The Logic of Sense*, p. 262.
- 9- Deleuze, *Difference and Repetition*, p. 208.
- 10- Deleuze, *Difference and Repetition*, p. 209.
- 11- Deleuze, *Difference and Repetition*, p. 207.
- 12- D 79/52. The phrase 'distinct and yet indiscernible' is taken from Deleuze's *Cinema 2: The Time-Image*, trans. Hugh Tomlinson and Robert Galeta (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), p. 81.
- 13- May, *Reconsidering Difference*, pp. 191–2.
- 14- Deleuze, *Cinema 2*, p. 80

برای مثال: «نباید در پذیرش دوام آوردن مجازی یادآوری‌های ناب در زمان بیش از پذیرش وجود بالفعلِ ایزدهای درک‌نشده در مکان

دشواری داشته باشیم.»

- 15- Deleuze and Guattari, *What is Philosophy?*, trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchill (New York: Columbia University Press, 1994), p. 82.
- 16- Deleuze, *Bergsonism*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam (New York: Zone Books, 1988), p. 59.
- 17- Deleuze, *Bergsonism*, p. 82.
- 18- Deleuze, *Bergsonism*, p. 38.
- 19- Deleuze, *Difference and Repetition*, p. 209. Badiou cites this passage in D 77–78/51.
- 20- Deleuze, *Difference and Repetition*, p. 214.

Source: Todd May, "Badiou and Deleuze on 'The One and The Many'", in *Think Again: Alain Badiou And the Future of Philosophy*, Edited by Peter Hallward, Continuum, 2004, 77-94.