



ایده‌ی امر نشوده: تزیلی بر گسبون دربارهی حرکت

دنیل اسمیت



ایده‌ی امر گشوده: تزه‌ای برگسون درباره‌ی حرکت دنیل اسمیت

برگسون این تزه را مطرح می‌کند که «امر گشوده^۱ کل^۲ است»، و من در این مقاله می‌خواهم ایده‌ی برگسون درباره‌ی امر گشوده و نیز شیوه‌ای را که دلوز این ایده را از آن خود کرد و در کارش از آن بهره گرفت بررسی کنم.^[۱] مفهوم امر گشوده یقیناً منحصر به برگسون نیست. هایدگر مفهوم خاص خود از امر گشوده را طرح کرده بود؛ اشعاری از ریلکه و هولدرلین درباره‌ی امر گشوده وجود دارند که هایدگر آنها را برگرفت و راجع به آنها بحث کرد؛ و آگامبن نیز اخیراً کتابی درباره‌ی این موضوع نوشته است.^[۲] هرچند درباره‌ی این نویسنده‌ها بحث نخواهم کرد اما آشکار است که این مضمون دغدغه‌ی مهمی در فلسفه‌ی معاصر است. به نظر می‌رسد هایدگر و برگسون، به‌رغم تفاوت‌های بی‌شمار، در پیوند دادن سه انگاره توافق دارند:

۱. کل، یا تمامیت^۳؛

۲. امر گشوده یا ایده‌ی گشودگی؛ و

۳. زمان و زمانمندی^۴، یا آنچه برگسون دیرند^۵ می‌خواند

در ادامه رابطه‌ی متقابلی را که برگسون بین این سه انگاره برقرار می‌کند بررسی می‌کنم.

روش شهود برگسون

برگسون رویکرد روش‌شناختی خود را «شهود^۱» نامید – احتمالاً یک انتخاب اصطلاح‌شناختی بدفرجام، بدفرجام، زیرا منظور برگسون از این لفظ ربط چندانی به کاربرد آن در زبان هرروزه (مثلاً در عبارت

1 The open

2 The Whole

3 Totality

4 temporality

5 duration

«شهود/شم زنانه»^۲ یا در ریاضیات ندارد. جهان نزد برگسون جهانی از آمیزه‌ها^۳ است – آنچه در تجربه به ما داده می‌شود همواره آمیزه‌ها یا همتافت‌هایی از مکان‌زمان است (۱۰ نوامبر ۱۹۸۱) – و برگسون اصطلاح «شهود» را به کار می‌گیرد تا روشی را توصیف کند که از طریق آن می‌توان آمیزه‌هایی را که در تجربه به ما داده می‌شوند به فهم درآورد. این روش سه جنبه دارد:

۱. وظیفه‌ی فلسفه تحلیل این آمیزه‌هاست.

۲. تحلیل کردن جستجوی آن چیزی است که در هر آمیزه‌ی داده‌شده ناب/خالص^۴ است.

۳. آنچه در یک آمیزه ناب است نه عناصر بل تمایل‌ها/گرایش‌ها^۵ هستند.^[۳]

برای مثال، عمل بازشناختن یک دوست در یک راهرو آمیزه‌ای است مستلزم هم ادراک^۶ (این شخص را مقابل می‌بینم) و هم حافظه^۷ (او را بازمی‌شناسم زیرا چهره اش را در حافظه دارم). از اینرو برگسون در ماده و حافظه کوشید مفاهیم ادراک ناب و حافظه‌ی ناب را خلق کند؛ از آنجا که ادراک و حافظه در تجربه درهم می‌آمیزند، اگر بتوانیم «گرایش‌ها/تمایل‌ها»^۸ی سواشدنی ادراک و حافظه را تفکیک کنیم حتی از یک عمل ساده‌ی بازشناسی نیز برداشتی درهم‌برهم خواهیم داشت. دلوز و گتاری، در کاپیتالایسم و شیذوفرنی، همین روش برگسونی را اقتباس کردند وقتی مفهوم چهار فرماسیون اجتماعی «ناب» – قلمرومندی‌های بدوی، دولت‌ها، کاپیتالایسم، ماشین‌جنگ – را از هم سوا کردند، اگر چه به واقع، فقط در تجربه و در درون آمیزه‌های انضمامی است که با این سنخ‌ها مواجه می‌شویم. تنها با سواکردن این مفاهیم ناب می‌توانیم تحلیل پیچیدگی‌های موجود در آمیزه‌هایی را که در هر سرهم‌بندی اجتماعی داده‌شده یافت می‌شود آغاز کنیم. به نحوی مشابه، دلوز از خلال کاریست روش شهود برگسون برای مسئله‌ی حرکت به ایده‌ی امر گشوده می‌رسد. سوال برگسون از این قرار است: حرکت ناب چیست؟ حرکت به مثابه‌ی یک تمایل/گرایش ناب چیست؟ دلوز در آغاز تصویر-حرکت (۱-۱۱)، تحلیل‌های برگسون درباره‌ی حرکت را برحسب سه تر خلاصه می‌کند که مایلم برای ساختاربخشیدن به توضیحاتی که در ادامه می‌آید از آنها استفاده کنم:

۱. حرکت از مکان طی شده متمایز است.

۲. آن، آن^۹ مقطعی^{۱۰} نامتحرک از حرکت است.

1 intuition

2 Woman's intuition

3 Mixtures

4 complex

5 Pure

6 tendency

7 Perception

8 memory

9 instant

10 Section; مقطع، قسمت

۳. حرکت، مقطعی متحرک از دیرند است (حرکت بیانگر تغییری در دیرند یا کل است، که معادل است با امر گشوده).

تراول برگسون: حرکت از مکان طی شده متمایز است

تراول برگسون این است که ما تمایل داریم حرکت را با مکان پیموده خلط کنیم. برای مثال، پارادوکس مشهور زنون^۱ درباره‌ی حرکت، متکی به همین خلط است: آشیل هیچ‌گاه از سنگ‌پشت جلو نخواهد زد، یا یک تیر هرگز به هدفش نخواهد خورد، زیرا برای آنکه به هدف بخورد، نخست باید نصف مکان تا هدف را طی کند، و بعد نیمی از مکان باقی‌مانده، و بعد نیمی دیگر از آن مکان باقی‌مانده، و همین‌طور تا بی‌نهایت. اما برگسون استدلال می‌کند که زنون حرکت تیر را با مکان پیموده‌شده از طرف تیر خلط می‌کند. مکان پیموده‌شده گسسته یا تقسیم‌پذیر است، آن‌هم تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر، درحالی‌که حرکت، به مثابه‌ی عمل پیمودن آن مکان، تقسیم‌ناپذیر و پیوسته است. برگسون در تراول خود، تقابلی بی‌چون‌وچرا بین مکان تقسیم‌پذیر و حرکت تقسیم‌ناپذیر برقرار می‌کند: حرکت یک مکان تقسیم‌پذیر نیست، بلکه یک دیرند تقسیم‌ناپذیر است. پس از آن برگسون ارائه‌ی دومی از تراولش به‌دست می‌دهد. اگر همچون زنون از مکان تقسیم‌پذیر آغاز کنیم، واقعاً می‌توانیم حرکت را بازسازی کنیم، اما تنها به منزله‌ی یک توالی می‌توان آن را بازساخت: به عبارت دیگر، به منزله‌ی توالی مواضع در مکان یا توالی لحظات در زمان. برگسون در تکامل آفرینشگر آن را وهم سینماتوگرافیک می‌نامد، وهمی که سینما از خلال آن کار می‌کند؛ بیست و چهار فریم نامتحرک در هر ثانیه از پروژکتور می‌گذرد، اما این فریم‌های نامتحرک وهم حرکتی را تولید می‌کنند که در زمانی یک‌دست اتفاق می‌افتد. در واقع، از همین دو انگاره – یعنی مقاطع یا فریم‌های نامتحرک، و فرم توالی که فریم یا مقاطع نامتحرک را تابع آن می‌سازیم – است که ایده‌ی یک زمان انتزاعی، همگون^۲، معادل‌شدنی و یک‌دست را مشتق کرده‌ایم. اما این برداشت از زمان به عنوان امری یک‌دست به دو دلیل واضح ماهیت حرکت را از دست می‌دهد. نخست، می‌کوشد حرکت را از دل آنچه حرکت نیست بازسازی کند: یعنی از دل فریم‌های نامتحرک یا آنات. (فلاسفه هنگامی که نمادپردازی T^1 ، T^2 ، T^3 و غیره را برای تحلیل زمان به‌کار می‌برند، کاری غیر از این نمی‌کنند.) دوم، و مهمتر، فارغ از اینکه آنات نامتحرک چقدر نزدیک‌اند، همواره فاصله‌آی بین این دو وهله وجود دارد – و حرکت همواره در این فاصله اتفاق خواهد افتاد، نه در آن [instant] (اهمیتی ندارد این فاصله چقدر می‌تواند کم باشد).

این روش دیگری است که بگوییم حرکت همواره پس‌پشت اندیشنده رخ می‌دهد. می‌توان برش‌های نامتحرک – مواضع در مکان یا لحظات در زمان – را تکثیر کرد اما با تکثیر برش‌های نامتحرک نمی‌توان حرکت را بازسازی کرد.

1 Zeno paradox

2 homogeneous

3 Interval

از این تحلیل پیامد مهمی برمی‌آید: حرکت، که همواره در فاصله رخ می‌دهد، هرگز نمی‌تواند با یک زمان همگون و انتزاعی اندازه‌گیری شود [به سنجه درآید]. راه رفتن انسان، یورتمه‌ی یک اسب، یورش یک شیر، پرش یک غزال، یا حمله‌ی یک گاو وحشی را در نظر آورید. نمی‌توان گفت که این حرکت‌های متفاوت در یک زمان همگون آشکار/تاگشایی می‌شوند زیرا نمی‌شود آنها را به یکدیگر تقلیل داد – هیچ سنجه‌ی مشترکی بین‌شان وجود ندارد. هر حرکت دیرند، مفصل‌بندی‌ها، تقسیم‌بندی‌ها و تقسیم‌بندی‌های فرعی خودش را دارد (هر کدام از ما شیوه‌ی راه رفتن خودمان را داریم که برای دیگران بازشناختنی است). فیثاغورثیان کشف کردند که حتی حرکت‌های افلاک سماوی سنجش‌ناپذیر هستند، درست همانطور که هیچ واحد مشترکی در کار نیست که بتواند اضلاع مربع و قطر مربع را اندازه بگیرد. زمان انتزاعی از واحدهای مشترک ساخته می‌شود، اما حرکت واقعی نه. اگر آشیل از سنگ‌پشت پیشی بگیرد، به خاطر واحدهای حرکت خودش – جهش‌ها و پرش‌های آشیل – است که هیچ سنجه‌ی مشترکی با گام‌های کوچک سنگ‌پشت ندارد. شیری در پی شکار غزال: اگر شیر غزال را شکار می‌کند، به موجب دویدن خودش است؛ اگر غزال فرار می‌کند، به موجب پرش‌های خودش است. هیچ زمان انتزاعی نیست که فرار در آن آشکار/تاگشایی شود، زیرا همواره چیزی پیش‌بینی‌ناپذیر وجود دارد؛ نمی‌توان از پیش گفت چه کسی برنده می‌شود. حرکت شیر و حرکت غزال عبارت‌اند از حرکت‌هایی کیفیتاً متفاوت، دو دیرند متفاوت، این دو حرکت از واحدهای مشترک تشکیل نشده‌اند. یک حرکت ممکن است دیگری را قطع کند، حرکت دیگر ممکن است پیشی بگیرد؛ با پرش است که شیر غزال را شکار می‌کند، نه با کمیتی انتزاعی که در یک زمان همگون قابل‌جابجایی است. اگر بنا بود این حرکت‌ها را مدل‌سازی کنیم، فرم معادلات غیرخطی به خود می‌گرفتند – به بیانی دیگر، آنها مسائلی بدون راه حل می‌بودند. ایده‌ای که ترنخست برگسون متوجه‌اش است از این قرار است: حرکت اساساً زمان‌مند و نه مکان‌مند است – یعنی، حرکت در مکان، به نحوی ژرف‌تر، کثرتی از دیرندهای متفاوت در زمان را بیان می‌کند.

پارادوکس و نظام داوری^۱

اهمیت پارادوکس زنون چیست که ادعا می‌کند حرکت ناممکن است زیرا مکان پیموده‌شده تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است؟ از نظرگاهی تخصصی/دانشورانه، پارادوکس زنون به این دلیل مشهور است که نمونه‌ای از روش به‌منتها‌رساندن یا نسخه‌ی اولیه‌ای از حساب دیفرانسیل است و آشکارا زنون فهم عمیقی از پیچیدگی‌ها و مسائل ریاضیات یونانی داشت. در عین حال، به نظر می‌رسد که این پارادوکس رهایی‌های تجربه/ داده‌های تجربی را به استهزا می‌گیرد. زنون آشکارا می‌داند که اشیاء حرکت می‌کنند، که آشیل از سنگ‌پشت پیشی می‌گیرد و تیر به هدفش می‌خورد. پس چرا خلافتش را ادعا می‌کند؟ به نظر می‌رسد این پارادوکس حامی تصویر باستانی فیلسوف به عنوان کسی با سری در ابرهاست (تالس)؛ یک کماندار می‌تواند تمام تیرهای

¹The system of judgment

ترکش خود را به سوی هدفش پرتاب کند، و با اینحال زنون با پارادوکسش در کنار او می‌ایستد و می‌گوید، «نگاه کن، من میتوانم به تو ثابت کنم که حرکت ناممکن است.» این پارادوکس ظاهراً مسحورکننده و برانگیزاننده، باین‌همه، تا حدی مضحک است. در واقع سقراط به‌موجب طرح ادعایی مشهور بود که به ادعای زنون بی‌شبهت نیست: شر وجود ندارد، شر هیچ است. به نظر می‌رسد این ادعا نیز با عقل سلیم جور در نمی‌آید اما استدلال سقراط به اندازه‌ی استدلال زنون آموزنده است. سقراط از طرف مقابل خود می‌پرسد، «تو موجودی شروری؟ می‌خواهی بکشی؟» پاسخ: «بله، می‌خواهم همه را بکشم.» سقراط: «اما چرا می‌خواهی همه را بکشی؟» پاسخ: «به هیچ دلیل، فقط چون می‌خواهم، برایم لذت‌بخش است!» سقراط: «اما لذت برای تو خوب است یا بد؟» پاسخ: «بدیهی‌ست که لذت‌بردن من چیز خوبی‌ست.» و سقراط پیروزمندانه می‌گوید: «اما حالا تو داری خودت را نقص می‌کنی. چیزی که تو می‌خواهی کشتن همه نیست؛ کشتن همه فقط وسیله است. آنچه می‌خواهی لذت خودت است: این غایت حقیقی اعمال توست. تو به‌سادگی درباره‌ی ماهیت خیر در اشتباه‌ای.» در این نقطه، همواره طرف صحبت سقراط خود را کنار می‌کشد، و می‌گوید، «سقراط، صحبت کردن با تو ناممکن است...» سقراط می‌کوشد نشان دهد شخص شرور اشتباه می‌کند: هیچ‌کس عمداً شرور نیست زیرا حتی اراده‌ی قاتل اراده به خیر است. پس دریاب خیر تو چیست: اگر کشتن است، بسیار خوب، اما کشتن هنوز خیر است، و واقعا در پی شر نیستی. از همین‌روست ترجیح‌بند سقراط: شر هیچ است.

نکته‌ی سقراط این است که شخص شرور کسی‌ست که بد داوری می‌کند؛ آنها فکر می‌کنند که در پی شر هستند حال‌آنکه در واقع در پی خیر، خیر خاص خودشان، هستند. شاید فیلسوف سر در ابرها داشته باشد، اما با این وجود او خیر است زیرا مدعی داوری نیک است. به عبارت دیگر آنچه فلسفه ابداع می‌کند یک نظام داوری‌ست. داوری از آن‌رو شکل پارادوکس را به خود می‌گیرد که در ساده‌ترین سطحش – یعنی گفتن اینکه: چیزی‌ست که «هست» – نمی‌توان به آن اندیشید؛ X وجود دارد، و با این‌حال نیندیشیدنی‌ست. همین زنون و سقراط را به هم مرتبط می‌کند: حرکت و شر چیزهای واقعا موجودند، اما مسئله این است که چطور به این چیزهای موجود بیندیشیم. زنون سعی ندارد نشان دهد که حرکت «نیست»؛ بلکه، می‌کوشد نشان دهد که حرکت به‌منزله‌ی حرکت نیندیشیدنی‌ست، که حرکت نمی‌تواند بدون تناقض به اندیشه درآید. به‌همین ترتیب، اساساً، آنچه سقراط می‌خواهد نشان دهد این است که شر به‌منزله‌ی شر نمی‌تواند بدون تناقض به اندیشه درآید. پارادوکس اندیشه‌ناپذیری آنچه وجود دارد را آشکار می‌کند.

چرا پارادوکس چنین لذت شدیدی به فلاسفه می‌دهد؟ هرچه بیشتر اصرار کنیم که آنچه آنها می‌گویند مضحک است – اینکه حرکت نمی‌تواند به اندیشه درآید، شر نمی‌تواند به اندیشه درآید – فلاسفه با تندی بیشتری پاسخ خواهند داد: بسیار خوب، هرطور مایلی، اما بگو تو چطور به این پارادوکس می‌پردازی. در نگاه نخست، به نظر نمی‌رسد که این یک پیروزی برای اندیشه باشد؛ اندیشه نمی‌تواند به حرکت فکر کند، نمی‌تواند به شر فکر کند، نمی‌تواند به وجود فکر کند، به نظر می‌رسد اندیشه سخت بتواند به چیزی بیندیشد. پس اندیشه به چه می‌تواند بیاندهد؟ معلوم می‌شود اندیشه بتواند به اندیشه‌هایی چون «تنها عدالت عادلانه

است» (افلاطون) بیاندهشده — که معادل است با اینکه بگوئیم، اگر وجود اندیشه‌ناپذیر است، پس آنچه اندیشیدنی است ایده‌آلیته‌ی ناب است، یعنی ایده. فلاسفه هرچه بیشتر قانع می‌شوند تا به ایده‌آلیته بیاندهشده، کمتر به اندیشیدن به چیزهای موجود رضایت می‌دهند. آنها دارند به چه عمل می‌کنند؟ آنها سرنوشت فلسفه را که وضع یک نظام داوری است تحقق می‌بخشند، یعنی، ابزارهای داوریِ هرآنچه هست، هرچیزی که وجود دارد. این نسخه‌ی دلوز از مضمونی نیچه‌ای است: زندگی بر حسب ارزش‌هایی که بالاتر از زندگی هستند داوری می‌شود، و وجود بر حسب ایده‌آلیته‌هایی که بالاتر از وجودند داوری می‌شود. یکی از مضامین ثابت دلوز را می‌توان در عبارتی خلاصه کرد که از خلاص شدن از داوریِ آرتو وام گرفت: یعنی، خلاص شدن از نظام داوری. به همین دلیل است که دلوز فیلسوفانی چون اسپینوزا و نیچه را در مقابل سقراط قرار می‌دهد. آنها می‌گویند: شاید شر هیچ باشد، اما پس خیر هم هیچ است. اما، «فراسوی خیر و شر» به معنای فراسوی خوب و بد نیست. برعکس، تنها با رهاکردن خودمان از ایده‌آلیته‌های متعالی خیر و شر می‌توانیم اندیشیدن به واقعیات موجود خوب و بد را آغاز کنیم. همان‌طور که دلوز اغلب تکرار می‌کند، او می‌خواهد شرایط تجربه‌ی واقعی و نه صرفاً تجربه‌ی ممکن را کنکاش کند. این لنز — یا دست‌کم یکی از لنزهایی است — که باید از خالاش علاقه‌ی دلوز به برگسون را ببینیم. اگر زنون می‌گوید حرکت اندیشه‌ناپذیر است، پاسخ متقابل برگسون این پرسش است: چیست شرایطی که تحت آنها واقعیات حرکت می‌تواند اندیشه‌پذیر شود؟ پیامد تر اول برگسون چنین است: حرکت تا وقتی با مکان پیموده‌شده خلط شود اندیشه‌ناپذیر است.

تر دوم برگسون درباره‌ی حرکت: آن [instant] یک مقطع نامتحرک حرکت است

حالا می‌توانیم به تر دوم برگسون درباره‌ی حرکت بازگردیم. تر اول می‌گوید بازسازی حرکت بر اساس لحظات یا آنات یک وهم است. تر دوم که در تکامل آفرینشگر بسط یافت، می‌گوید در واقع دو سنخ وهم وجود دارد: یعنی، دو شیوه‌ی بازسازی حرکت از آنات ممتاز^۱ وجود دارد — باستانی و مدرن. یک شیوه‌ی متعارف برای توصیف سرشت این تفاوت این است که بگوئیم علم باستانی کیفی بود در حالیکه علم مدرن کمی است. اما برگسون شیوه‌ی خودش را برای بررسی این تفاوت دارد: در حالیکه متفکران باستان حرکت را با لحظات ممتاز مرتبط دانستند، علم مدرن حرکت را با هر لحظه‌ی هر جورهِ^۲ مرتبط کرد.^[۴] این جابجایی در فهم حرکت از جهان باستان به جهان مدرن یک انقلاب بنیادی در اندیشه بود.

در نظر متفکران باستان، حرکت مفصل‌بندی‌های طبیعی خودش را داشت، برای نمونه وقتی زندگی یک نفر را طبیعتاً به دوره‌ی کودکی و کهن‌سالی تقسیم می‌کنیم. با وجود اینکه می‌دانیم در زمانمندی زندگی آن شخص پیوستگی وجود دارد، ادراک ما و زبان ما گرایش دارند تا برخی لحظات یا دوره‌های ممتاز را جدا کنند، «هر کدام نوعی تفرّد را نشان می‌دهد.»^[۵] همین امر در مورد اجسام متحرک صدق می‌کند، اجسامی

1 Privileged instants

2 Any moment whatever

که می‌توان آنها را همانطور که ارسطو می‌گوید براساس حرکت رو به پایین یا رو به بالای آنها یا براساس گرایش آنها به حرکت معطوف به مرکز تعریف کرد. برای مثال، یک پاندول، سرانجام در نقطه‌ی مشخصی خواهد ایستاد، و این نقطه‌ی اوج یا حد نهایی به عنوان لحظه‌ی ذاتی حرکت پاندول مقرر شده بود، غایت یا تلوسی^۱ که حرکت پاندول به سوی آن گرایش داشت. از این منظر، فرم‌های ارسطویی مثل ایده‌های افلاطونی «متناظرند با لحظات چشمگیر یا ممتاز در تاریخ چیزها.»^[۶] حرکت که بدین شیوه درک شده بود نوعی «دیالکتیک» فرم‌ها را بیان می‌کرد. حرکت گذار تنظیم شده از یک فرم یا ایده به فرم یا ایده‌ی دیگر بود مانند اطوار رقص یا دوره‌های زندگی شخص، برای مثال، وقتی آب می‌جوشد، اینگونه نیست که فرم سرد به فرم گرم بدل شود؛ بلکه، این خود ماده است که از فرمی به فرم دیگر گذر می‌کند، از فرم سرد به فرم گرم (۱۰ نوامبر ۱۹۸۱). عملیاتی که از خلالش یک فرم در ماده فعلیت، تحقق یا «مصادق یا تمثیل» می‌یابد همان چیزی است که یونانی‌ها «فرمیابی/شکل‌گیری از درون» می‌نامیدند – درست مانند مجسمه‌سازی که فرمی انسانی را در سنگ مرمر از طریق شکل/فرم‌دادن [وارد کردن فرم] به ماده فعلیت می‌بخشد (۱۰ نوامبر ۱۹۸۱). این فرم‌ها درخودشان نامتحرک‌اند – یا به بیان دیگر، حرکت‌های اندیشه‌ی ناب‌اند – و این ماده است که از فرمی به فرم دیگر گذر می‌کند. حرکت ماده فیزیکی است، اما توالی فرم‌ها به‌طور ناب یک توالی منطقی یا دیالکتیکی است.

انقلاب علمی مدرن – فکر بکرش – عبارت است از مرتبط کردن حرکت نه دیگر به آنات ممتاز بلکه به هرآنچه آن [آن هرچوره]^۲.^[۷] دیگر هیچ آن امتیازی بر آنی دیگر و هیچ فرمی امتیازی بر فرم دیگر ندارد. در علم مدرن، همه‌ی لحظه‌ها با هم معادل و هم‌فاصله‌اند.^[۸] ایده‌ی مهم هندسه‌ی دکارتی این است که یک شکل به مسیری اشاره دارد که در هر آن مسیر قابل تعیین است – که یعنی دکارت دیگر نه به یک شکل یا فرم بلکه به قسمی معادله اشاره می‌کند. حرکت بیشتر تابع یک تحلیل است نه یک دیالکتیک. در علم مدرن این یک جور انقلاب از تعالی به درون‌ماندگاری است: به جای بازسازی حرکت از خلال آنات متعالی که به فرم‌های خارج از حرکت اشاره دارد، حرکت از خلال عناصر درونماندگار خود حرکت بازسازی می‌شود. در تکامل آفرینشگر، برگسون چهار نمونه از این دگرگونی در علم مدرن را به دست می‌دهد: اخترشناسی مدرن (کپلر)، که نسبت بین یک مدار و زمان لازم برای پیمودنش را معین کرد؛ فیزیک مدرن (گالیله)، که نسبت بین مکان پیموده‌شده توسط جسمی در حال سقوط و مدت زمان لازم برای سقوطش را تعیین کرد؛ هندسه‌ی مدرن (دکارت)، که معادله‌ی یک منحنی یکنواخت را معین کرد – که یعنی، وضعیت یک نقطه بر روی خط مستقیم متحرک در هر لحظه از مسیرش؛ و حساب انتگرال و دیفرانسیل مدرن (نیوتن و لاینیتس)، که بر پایه‌ی ایده‌ی مقاطع یا برش‌هایی است که می‌توان تا بی‌نهایت به هم نزدیک‌شان کرد.^[۹] در علم مدرن، توالی مکانیکی آنات جایگزین دیالکتیک باستانی فرم‌ها می‌شود. «علم مدرن را باید عمدتاً براساس آن شوقی تعریف کرد که می‌خواهد زمان را متغیری مستقل فرض کند،» یعنی، با مرتبط کردن حرکت به هرآنچه آن.^[۱۰]

1 Telos

2 Any-instant-whatever

اکنون آنچه برای برگسون در این دو رویکرد - باستانی و مدرن - به حرکت مشترک باقی می‌ماند این است که هر دوی آنها حرکت را با چیزی نامتحرک از نو ترکیب می‌کنند، چه از خلالِ فرم‌ها که فراتر از حرکت‌اند و در ماده فعلیت می‌یابند، چه از خلالِ برش‌های نامتحرک که درونی یا درون‌ماندگار حرکت هستند (۱۰ نوامبر ۱۹۸۱). در هر دو مورد، حرکت قربانیِ امرِ نامتحرک و دیرند قربانیِ زمانی یکدست می‌شود. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که هم برای علم باستانی و هم برای علم مدرن کل داده‌شده است: یعنی، کل پیشاپیش داده شده است.^[۱۱] از نظر متفکران باستان، ابدیت در قالب فرم‌ها یا ایده‌ها به ما داده می‌شود، و زمان مرتبه‌ی نازلِ امر ابدی‌ست. همانگونه که افلاطون در تیمائوس (d37) مطرح کرد، «زمان تصویر متحرک ابدیت است». ایده‌ی زمانی ادواری ریشه در همین تلقی دارد، به این معنا که دلیل زمان در خارج از زمان در ایده‌های ابدی، در فرم‌ها واقع شده است. در علم مدرن، کل به نحوی متفاوت داده می‌شود: نه به فرم ایده‌های ابدی در خارج از زمان، بلکه به فرم خود زمان، به این معنا که آن متاخر تکرار آن متقدم است. حرکت از پیش‌پایان‌یافته و از پیش‌داده‌شده است؛ حرکت در فرایند نیست. مفهوم «تعیین‌گرایی»، همانطور که نمونه‌ای از آن را نزد دیو لاپلاس^۱ می‌بینیم - یعنی در این فرض که کل آینده و گذشته را می‌توان با دانش حال تعیین کرد - خودش از این ایده نشأت می‌گیرد که کل از پیش داده می‌شود. برای هردوی علم باستانی و مدرن، کل در اصل داده‌شدنی‌ست حتی اگر ما نظر به فهم متناهی‌مان هیچ‌گاه به آن دست نیابیم.

اکنون برگسون استدلال می‌کند که علم مدرن با مرتبط‌کردن حرکت به هرآنچه آن [آن هرچوره] و بدل‌کردن زمان به یک متغیر مستقل باید متافیزیک جدیدی از زمان را ممکن کرده باشد که راه خود را از متافیزیک قدیمیِ امر ابدی جدا کرده است - یعنی، اندیشه‌ای جدید درباره‌ی زمان، اندیشه‌ای درباره‌ی دیرند. فقط لازم بود که علم این ایده را که کل داده شده یا حتی داده‌شدنی‌ست رد کند. بسیاری از اندیشمندان مدرن، مانند کانت گفته‌اند که کل نه داده‌شده است و نه داده‌شدنی، اما آنها بر این اساس می‌پنداشتند که کل انگاره‌ای عاری از معناست، یا دست‌کم انگاره‌ای‌ست با کارکردی کاملاً عملی. اما این تز برگسون نیست. برگسون اصرار دارد که کل انگاره‌ای کاملاً منسجم است، مشروط به اینکه بفهمیم کل امری گشوده است. در نظر اول، شاید پیوند این دو انگاره‌ی ظاهراً متناقض فرضیه‌ای عجیب انگاشته شود: ایده‌ی یک گشودگی بنیادین، و ایده‌ی یک کل یا تمامیت که دلالتی ضمنی بر چیزی بسته یا تمام‌شده دارد. برگسون با گفتن اینکه کل امری گشوده است، به واقع می‌گوید کل دیرند است؛ کل آفرینش است. برگسون یک هم‌ارزی بین چهار اصطلاح برقراری می‌کند: امر کلی = امر گشوده = دیرند = آفرینش (یا امر نو).

۱ Laplace's demon: دیو یا جبر لاپلاسی از این قرار است: در صورتیکه تمام قوانین حاکم و وضعیت کنونی سامانه‌ی مشخص باشد و انسان توانایی محاسبه‌ی آن را به تمامی داشته باشد می‌تواند وضعیت آینده‌ی آن سیستم را مشخص کند. مثلاً از آنجایی که انسان از اتم‌ها و ملکول‌ها ساخته شده، در صورتیکه توانایی محاسبه‌ی رفتار تک تک اتم‌ها را داشته باشیم رفتار انسان کاملاً قابل‌پیش‌بینی و جبری خواهد بود، جبری که در مورد کل جهان صدق می‌کند و با جبرگرایی و تعیین‌گرایی مرتبط می‌شود که بنابراین هر رخدادی از جمله شناخت و رفتار و تصمیمات و کنش‌های آدمی به صورت علی توسط زنجیره‌ی پیوسته‌ای از رخدادهای پیشین تعیین شده است. بنابراین فرضیه در هر لحظه تنها یک آینده فیزیکی ممکن و شدنی وجود دارد. جبر لاپلاسی توسط سیمون لاپلاس در ۱۸۲۰ طرح شد اما بعد در قرن بیستم نظریات مکانیک کوانتوم (مانند گریه‌ی شرودینگر) و نظریه‌ی آشوب این جبر را رد کردند. جبری که در مقابل اراده‌ی آزاد و مسئولیت اخلاقی قرار دارد.

بر طبق نظر برگسون هم علم مدرن و هم علم باستانی توجه نمی‌کنند که حرکت همواره در یک فاصله رخ می‌دهد: در حقیقت حتی علم مدرن هم با بازسازی حرکت از خلال برش‌های نامتحرک، در رسیدن به فهمی درخور از حرکت ناکام می‌ماند. مهم شیوه‌ای نیست که یک آن در پی آنی دیگر می‌آید، مهم این است که حرکت چگونه از آنی به آن دیگر ادامه می‌یابد. حرکت پدیده‌ای است از جنس پیوستگی، و این پیوستگی حرکت از یک آن به آن دیگر به هر یک از آنات یا هرگونه توالی آنات تقلیل‌ناپذیر است. آنچه برگسون دیرند می‌نامد دقیقاً همین پیوستگی حرکت از آنی به آن دیگر است. در حرکت، آن متقدم در آن متاخر ادامه می‌یابد، اما آن متاخر صرفاً تکرار آن متقدم نیست. برعکس، در لحظه‌ی متاخر چیزی جدید و پیش‌بینی‌نشده رخ می‌دهد (شیر بر روی غزال می‌جهد و شکارش می‌کند). بنابراین مفهوم دیرند متضمن متافیزیکی است که این پرسش را پرسش بنیادی خود می‌داند: چگونه چیزی جدید می‌تواند تولید شود؟^[۱۲] همین پرسش است که ما را به تز سوم برگسون می‌رساند.

تز سوم برگسون درباره‌ی حرکت: حرکت مقطعی متحرک از دیرند است

تز اول برگسون می‌گفت که حرکت از مکان پیموده‌شده متمایز است (مکان تقسیم‌پذیر است، اما حرکت نه؛ حرکت نوعی پیوستگی است). تز دوم می‌گفت که آن مقطعی نامتحرک از حرکت است (همچون در سینما، بازسازی حرکت از خلال برش‌های نامتحرک یک وهم است). حال تز سوم برگسون می‌گوید حرکت مقطعی متحرک از دیرند است: یعنی، حرکت بیان‌گر تغییری در دیرند یا کل است. دیرند چیست؟ دیرند چیزی است که تغییر می‌کند، و چیزی است که هیچ‌گاه از تغییرکردن باز نمی‌ایستد. اما پس تغییر چیست؟ این جوهر تز سوم برگسون خواهد بود: تغییر تأثر^۱ کل است. حرکت نسبتی است بین اجزا، اما تغییر تأثر کل است. دقیق‌تر بگوئیم: حرکت صرفاً بیانی است از دیرند – یعنی، هر نسبتی میان اجزا تأثری از کل را بیان می‌کند. همان‌طور که برگسون بعداً توضیح می‌دهد، هر برگردان^۲ در مکان (حرکت به عنوان نسبتی بین اجزا) چیزی عمیق‌تر را بیان می‌کند: یعنی، قسمی دگرگونی/تحول^۳ یا تغییر در کل.^[۱۳] به عبارت دیگر، ورای مکانیسم برگردان باید قسمی مکانیسم دگرگونی را تصور کنیم (۱۷ نوامبر ۱۹۸۱). مایلم با طرح دو تز فرعی اندکی در این تز سوم کنکاش کنم و بکوشم ادعای برگسون را بر حسب مفهوم اختلاف پتانسیل^۴ [تفاوت در بالقوگی] و مفهوم نسبت روشن کنم.

۱. تز فرعی اول: حرکت نوعی اختلاف پتانسیل (تفاوت در شدت) را ایجاد می‌کند. سری حرکت‌های واقعی زیر را در نظر بگیرید. هنگامی که خورشید دارد غروب می‌کند از خانه بیرون می‌زنم و برای پیاده‌روی به خارج از شهر می‌روم. این یک حرکت است، برگردانی در مکان، اما همچنین یک دگرگونی تخصیص‌پذیر در

1 Affection

2 Translation

3 transformation

4 Difference of potential

تأثر کل نیز هست: کل شهر، کل روز، کل بیرون شهر. حین قدم‌زدن دسته‌ی پرندگان برای کوچ به پرواز درمی‌آیند – این هم تغییریست در کل، بیانی از تغییر شرایط آب‌وهواست. سر شب، در یک دورهمی، گرسنه‌ام، به سمت میز می‌روم و پیش‌غذایی می‌خورم: این هم دگرگونی دیگری در کل. دلوز برای توضیح این دگرگونی‌ها، به مفهومی که از فیزیک برگرفته رجوع می‌کند: اختلاف پتانسیل (۱۷ نوامبر ۱۹۸۱). در دورهمی، نوعی اختلاف پتانسیل بین حس گرسنگی من و ادراک غذا گشوده می‌شود، و حرکت من در مکان دلیل کافی خود را در این اختلاف پتانسیل می‌یابد. حین بلعیدن غذا نوعی هم‌ارزی در این پتانسیل روی خواهد داد، و در این مقطع تفاوت با اختلاف پتانسیل دیگری در کل ایجاد می‌شود: پس از رفع گرسنگی، به اطراف نگاهی می‌کنم و دوستی را می‌بینم، به سمتش حرکت می‌کنم و با او وارد گفتگو می‌شوم. حرکت از یک حالت کل به حالتی دیگر از کل یعنی حرکت از یک اختلاف پتانسیل به یک اختلاف پتانسیل دیگر است – سیستمی که نه پایدار است نه ناپایدار، بلکه «شبه‌پایدار» است (منطق معنا، ۱۰۳). بنابراین حرکت‌های برگردان به حالت ناب وجود ندارند، بلکه همواره دگرگونی‌های کیفی عمیق‌تر در کل را بیان می‌کنند؛ هر حرکت برگردان اشاره دارد به یک انحراف مسیر، یک تغییر حالت، یک تغییر در تنش یا انرژی، عبوری از یک تفاوت به تفاوتی دیگر. این اختلاف‌های پتانسیل هیچ‌گاه محلی‌شدنی^۱ نیستند، چون امر محلی‌شدنی عبارت است از دو طرف که تفاوت بین آنها برقرار می‌شود. برعکس تفاوت‌ها به کل ربط دارند – کل با تفاوت‌هایی عمل می‌کند که دلیل کافی هر حرکت برگردان را شکل می‌دهد. دلوز این مضمون را با جزئیات بیشتر در فصل پنجم تفاوت و تکرار بسط می‌دهد: «هر تغییری از تفاوتی ناشی می‌شود که دلیل کافی آن است. هرآنچه اتفاق می‌افتد و هرآنچه ظاهر می‌شود همبسته‌ی دامنه‌های تفاوت است: تفاوت‌های سطح، درجه، فشار، تفاوت تنش بالقوه، تفاوت شدت» (تفاوت و تکرار، ۲۲۲).

به همین دلیل، کل یا کل‌ها را نباید با مجموعه‌ها خلط کرد؛ مجموعه‌ها سیستم‌های بسته‌اند، در حالی که کل گشوده است. از این حیث، می‌توان مثال‌های برگسون از حرکت واقعی (مانند حل‌شدن شکر در آب) را با مثال نمونه‌ای حرکت در فیزیک قرن هفدهم مقایسه کرد: حرکت توپ‌های بیلیارد.^[۱۴] این مثال به این دلیل تا این حد متداول بود که قرن هفدهم در تلاش بود تا علمی ناظر به حرکت و ارتباط حرکت بیافریند. اما وقتی برگسون می‌خواهد بگوید که مقصودش چیست از اینکه برگردان‌های در مکان بیان‌گر دگرگونی‌های کل است، آگاهانه به مثال‌های متفاوتی متوسل می‌شود – یعنی، مثال‌هایی از حرکت‌های واقعی می‌آورد، نه از حرکت‌های انتزاعی در موقعیت‌های ساختگی و مجزا. از این قرار است تفاوت بین یک مجموعه و یک کل: یک مجموعه، مجموعه‌ای از اجزا در یک سیستم بسته است، و هرآنچه بسته باشد به‌طور ساختگی بسته است، در حالیکه کل عبارت است از دیرند و تغییر – یعنی، امر گشوده (برای برگسون کل هیچگاه نمی‌تواند مجموعه‌ی تمام مجموعه‌ها باشد). صحت دارد که تقسیم ساختگی یک مجموعه یا یک سیستم بسته و هم محض نیست؛ این تقسیم مبنایی دارد. یک سیستم همواره می‌تواند بسته باشد و مجزا از دیرند؛ سامان‌یابی ماده سیستم‌های بسته را ممکن می‌کند، و آرایش مکان ضروری‌شان می‌سازد. در واقع پدیده‌ها را فقط

1 localize

می‌توان با مربوط کردن به سیستم‌های بسته تحت مطالعه‌ی علمی قرار داد؛ فقط تحت چنین شرایطی است که یک سیستم می‌تواند به قالبی کمی درآید، این دستگاه مختصات است (محورهای افقی و عمودی) که یک معادله را ممکن می‌کند، اما این خود دلیلی است برای اینکه علم ناتوان است از درک حرکت برگردان به منزله‌ی بیانی از یک دگرگونی عمیق‌تر (تغییر در کل). از آنجا که هیچ سیستمی هرگز نمی‌تواند کاملاً بسته باشد، دلوز می‌نویسد، «کل مجموعه‌ای بسته نیست، چیزی است که به‌موجب آن هیچ مجموعه‌ای هیچ‌گاه کاملاً بسته نخواهد بود، هیچ‌گاه به‌طور کامل در امان نخواهد بود، چیزی است که مجموعه را گشوده نگاه خواهد داشت چنانکه گویی با ظریف‌ترین رشته آن را به بقیه‌ی عالم پیوند می‌دهد» (تصویر-حرکت، ۱۰)

به‌طور خلاصه، کل و جزء، دو انگاره‌ای هستند که بر یک صفحه‌ی مشترک وجود ندارند. بسیاری از متفکران ادعا کرده‌اند که کل چیزی غیر از مجموعه‌ی اجزاء است، اما منحصر به فرد بودن کار برگسون در توجیهی است که برای این ادعا می‌آورد: اجزاء همواره در مکان هستند، حال آنکه کل زمان است، کل زمان واقعی است. این روش دیگری است برای اینکه بگوییم کل هیچ‌گاه داده نمی‌شود، چرا که کل امر گشوده است: کل دائماً در حال تغییر است؛ کل دیرند است؛ کل خود زمان است. پس دو فرمولی که می‌توان گفت با تر اول برگسون متناظرند اکنون جایگاهی محکم‌تر پیدا می‌کنند: «مقاطع نامتحرک + زمان انتزاعی» که اشاره دارد به مجموعه‌های بسته‌ای که اجزایش برش‌های نامتحرک است، و حالت‌های متوالی آنها در یک زمان انتزاعی محاسبه می‌شود، در حالی که «حرکت واقعی + دیرند انضمامی» اشاره دارد به گشوده شدن یک کل که دوام و دیرند دارد، و حرکت‌های آن عبارت‌اند از تعداد زیادی مقاطع متحرک که سیستم‌های بسته را درمی‌نوردند. عظمت علم مدرن برای برگسون در این بود که زمان را متغیری مستقل فرض کرد، و با این حال به رغم خودش به یک متافیزیک باستانی مقید می‌ماند. برگسون کوشید تا به کمک انگاره‌ی دیرند متافیزیکی عرضه کند که با علم مدرن هم‌خوان باشد، یعنی متافیزیک زمان واقعی و نه متافیزیک امر ابدی. بنابراین تر سوم برگسون به دلوز اجازه می‌دهد تا سه سطح حرکت واقعی را مجزا کند:

۱. اژه‌هایی گسسته در مکان وجود دارند؛
۲. سپس حرکت‌های این اژه‌ها وجود دارند (برگردان)، که از لحظه‌ای به لحظه‌ی بعد پیوسته هستند؛
۳. اما این حرکت‌ها دلایل کافی خودشان را در حکم تاثرات یا دگرگونی‌های کل می‌یابند، کلی که همانا امر گشوده است (اختلاف پتانسیل).

هر سه‌ی این سطوح با هم همبود هستند، و هیچ چیزی عمل نمی‌کند اگر که خود دیرند این توان را نداشت که بعضی اوقات خود را به ریتم‌ها و دیرنده‌های کوچکتر تقسیم کند (جهیدن غزال، پیریدن شیر) حال آنکه در مواقع دیگر این ریتم‌ها و دیرنده‌های کوچکتر را در غالب دیرندی واحد جمع و با هم یکی می‌کند (شیر روی غزال می‌پرد). هر حرکت خودش یک برش متحرک در جریان دیرند است، اما دیرند (کل) حرکتی است مداوم که این جریان‌های زمان از خلال آن پیوسته تقسیم و با هم جمع می‌شوند (از اینجاست «ایده‌ی قسمی همبودی در دیرند تمام درجات انقباض و انبساط») (تفاوت و تکرار، ۳۳۱، N14).

۲. تفرعی دوم: کل با نسبت‌ها تعریف می‌شود. تفرعی دوم به جایگاه نسبت‌ها ربط دارد و اینجاست که به سهم خود دلوز در اندیشیدن به ایده‌ی امر گشوده نزدیک می‌شویم.^[۱۵] مسئله‌ی نسبت‌ها از سرآغاز فلسفه بی‌دری ظاهر شده، و به نحوی تفکیک‌ناپذیر با مسئله‌ی داوری پیوند خورده است. ساده‌ترین فرم داوری، داوری اسنادی است: آسمان آبی است، الف ب است. اما دشوار نیست ببینیم که هر داوری اسنادی نوعی تخطی از اصل این‌همانی [همانندی، هویت] است، به عبارتی الف الف است. گرچه درک «الف الف است» ساده است (یک چیز با خودش این‌همان است یا همان خودش است)، اما چگونه ممکن است بگوییم «الف ب است»؟ فلسفه سرانجام این امر را با این جواب تبیین خواهد کرد که در داوری اسنادی الف و ب همان نیستند: این داوری، یک محمول (آبی) را به یک موضوع (آسمان)، یا یک ویژگی یا خاصه^۱ را به یک جوهر نسبت می‌دهد. می‌توان گفت که هر متافیزیک جوهر^۲ خاستگاه خود را در داوری اسنادی پیدا می‌کند.

اما نوع دومی از داوری وجود دارد که پیچیده‌تر است، و داوری ناظر به نسبت است – برای مثال، الف کوچکتز از ب است. داوری ناظر به نسبت با داوری اسنادی بسیار تفاوت دارند، و مسیری متفاوت برای متافیزیک می‌گشایند. هنگامی که می‌گوییم «پیتر کوچکتز از پل است» دیگر خاصه‌ای را به موضوع نسبت نمی‌دهیم. اگر بگوییم «کوچکتز بودن از» خاصه‌ای از الف است، در عین حال می‌توان گفت که «بلندتر بودن از» هم خاصه‌ای از الف است، چون یک ج وجود دارد که از الف کوچکتز است («پیتر کوچکتز از پل، اما بلندتر از ماری است»). اما افلاطون پیش از این متذکر شده بود که این امر متضمن نسبت‌دادن خاصه‌های متناقض به یک موضوع واحد است («کوچکتز بودن از»، «بلندتر بودن از»)، که به نظر می‌رسد تخطی از اصل عدم‌تناقض است، همانطور که به نظر می‌رسد داوری اسناد تخطی از اصل همانندی است. شاید کسی اشکال بگیرد که خاصه‌هایی که محمول واقع می‌شوند «کوچکتز از» و «بلندتر از» نیستند بلکه «کوچکتز از پل» و «بلندتر از ماری» هستند، اما این مسئله را حل نمی‌کند؛ پل و ماری خودشان موجودات واقعی هستند، و با اینکه ممکن است مفهوم پیتر دربرگیرنده‌ی خاصه‌هایی باشد ولی ممکن نیست که مفهوم پیتر شامل دیگر موجودات واقعی باشد. پس وقتی می‌گوییم «پیتر بلندتر از پل است» این نسبت نه خاصه‌ای از پیتر و نه خاصه‌ای از پل است، بلکه چیزی است میان این دو. اما این «میان این دو» چیست؟ این «میان» به چه تعلق دارد اگر به هیچ‌کدام از دو طرف تعلق ندارد؟ فلسفه حداقل سه پاسخ برای این پرسش پیش نهاده است که مثال هریک از این پاسخ‌ها مواضع افلاطون، لاینیتس، و هیوم است.

از نظر افلاطون، نسبت‌ها به طرفین خود وابسته نیستند زیرا آنها ایده‌ها به معنای افلاطونی کلمه هستند (یعنی ایده). برای نمونه، ایده‌ی کوچکی و ایده‌ی بزرگی وجود دارد و وقتی می‌گوییم «الف کوچکتز از ب و بزرگتر از ج است»، در واقع می‌گوییم که الف نسبت به طرف ب از ایده‌ی کوچکی بهره‌مند است یا در آن ایده مشارکت دارد و نسبت به طرف ج از ایده‌ی بزرگی بهره‌مند است یا در آن ایده مشارکت دارد. از نظر افلاطون، نسبت‌ها را نمی‌توان به ویژگی چیزها تقلیل داد زیرا آنها ایده‌های نابی هستند و برای جهان محسوس. به یک

1 property

2 substance

معنا افلاطون مسیری را پیش‌بینی می‌کند که بعدها دلوز در پیش می‌گیرد: هنگامی که جهان نسبت‌ها کشف شد، می‌توان پرسید آیا دست‌آخر هر داوری، یا خود داوری، نسبت نیست؟ - یعنی، اصلاً هیچ خاصه‌ای وجود ندارد بلکه فقط نسبت‌ها وجود دارند.

لایبنتیس رویکردی کاملاً متفاوت اتخاذ کرد. او تلاش کرد تا نشان دهد که همه‌ی داوری‌های درباره‌ی نسبت‌ها را می‌توان به داوری اسنادی تقلیل داد، او می‌خواست از این امر نتیجه‌ای ضروری بگیرد: او دریافته بود که هر مفهومی که یک موجود واقعی را نامگذاری می‌کند (مانند پیتتر، پل، آدام، یا سزار)، باید تمامیت مفاهیم دیگر را دربرگیرد. چرا؟ زیرا پیتتر با پل نسبت دارد، و با فاصله‌ای دورتر، با سزار، و باز هم دورتر، با آدم - که معادل با گفتن این است که مفهوم هر موجود ضرورتاً بیانگر تمامیت جهان است. این یعنی نزد لایبنتیس، نسبت‌ها درونی‌ترین نسبت هستند؛ و اینکه اگر مفهوم پیتتر تمام طرفین دیگر را دربردارد، آنگاه تمام نسبت‌های قابل‌تصور را می‌توان به ویژگی‌ها یا خاصه‌های مفهوم تقلیل داد.

سرانجام، عظمت هیوم در این بود که او نسبت‌هایی را به صحنه آورد و اعلام کرد که نسبت به طرفین خود بیرونی هستند. دلوز بعدها نظر می‌دهد که «برای من، این قضیه مانند صدای ناگهانی تدری در فلسفه بود» (۱۴ دسامبر ۱۹۸۲). هشدار هیوم این است «بیرونیت را بپذیر». هیوم، عوض آنکه مثل افلاطون به ایده‌ها متوسل شود یا اینکه متقبل عملیات پیچیده‌ای مثل عملیات لایبنتیس شود، از ما می‌خواهد که جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم بپذیریم، جهانی که همانا جهانی از بیرونیت‌هاست. تز بنیادی تجربه‌گرایی این نیست که معرفت مشتق از تجربه است یا اینکه هرچیزی خاستگاهش در امر محسوس است، تز بنیادی تجربه‌گرایی این است که نسبت‌ها نسبت به طرفین نسبت بیرونی هستند. خاصه‌ها شاید نسبت به طرفینی که به آنها نسبت داده می‌شوند درونی باشند، اما نسبت‌ها بیرونی هستند. بنابراین تجربه‌گرایی خود را با وظیفه‌ی آفرینش منطقی جدید روبرو می‌یابد - یک منطق نسبت‌ها - که قاطعانه راه خود را از منطق اسناد جدا می‌کند. (این منطق با تئوری احتمالات هیوم آغاز شد، و نزد برتراند راسل شکلی قطعی یافت.) شاید بتوان گفت، پیش از هیوم، فلاسفه صرفاً از درونیت حمایت می‌کردند؛ فهم یک چیز عبارت بود از درونی کردن آن - درونی کردنش در یک مفهوم، درونی کردنش در یک سوژه. هیوم باب جدیدی برای یک نظریه‌ی کاملاً متفاوت اندیشه باز کرد که وظیفه آن نه دیگر درونی کردن بلکه تامل بر یک بیرونیت ریشه‌ای است. سرانجام دلوز دو نتیجه را از این اصل بیرونیت نسبت‌ها استنتاج می‌کند.

نخست، اندیشیدن به نسبت‌ها بدون اندیشیدن به شدن ناممکن است. وقتی می‌گویم «پیتتر به پل شباهت دارد» این شباهت نسبتی است که نه در مفهوم پل مندرج است و نه در مفهوم پیتتر، یعنی نسبت نمی‌تواند بدون تغییرکردن مفاهیم تغییر کند؛ این شباهت می‌تواند مورد تاکید قرار بگیرد یا از دست برود. خاصه‌ها صلب و جامد هستند اما نسبت‌ها شکننده‌اند؛ یک نسبت نه تنها بیرونی‌ترین خود نیست، بلکه ذاتاً گذراست، به معنای «موقتی». اندیشیدن به نسبت‌ها به این دلیل این حد دشوار است که نسبت‌ها متضمن یا حاوی تغییرند؛ نسبت عرصه‌ی شدن است. همانطور که دلوز می‌گوید:

معتقد نمی‌توان به نسبت مستقل از شدن فکر کرد، شدنی که لااقل مجازی‌ست، حال آن نسبت هرچه باشد؛ و اینکه، به عقیده‌ام، نظریه‌پردازان نسبت، هرچقدر هم قوی بوده باشند، از این نکته غافل بودند. اما من دوست دارم بر این نکته پافشاری کنم. (۱۴ دسامبر ۱۹۸۲).

دوم، به محض اینکه این مسیر را در پیش گرفتیم دیگر نمی‌توانیم متوقف شویم. اگر نسبت‌هایی میان دو طرف از هر قسم وجود دارد، و اگر طرفین با تغییر کردن نسبت‌ها تغییر می‌کنند، پس در نهایت شاید حتی اصلاً طرفینی هم درکار نباشد و فقط و فقط بسته‌های نسبت‌ها^۱ وجود داشته باشد. چیزی که در اینجا طرف (یا یک چیز یا یک جوهر) می‌نامیم خودش فقط بسته‌ای از نسبت‌هاست: یعنی یک مینی‌فولد یا یک کثرت.

به محض اینکه جهان نسبت‌ها را کشف کنی، می‌توانی بررسی آیا هر داوری^۲ داوری نسبت نیست، یعنی وقتی می‌گویی «پیتر چشمان آبی دارد»، می‌توانی بررسی آیا این حکم اساساً حکمی ناظر به نسبت نیست، و اینکه حتی خاصه‌ها نیز وجود ندارند بلکه فقط نسبت‌ها وجود دارند و بس. (۱۴ دسامبر ۱۹۸۲).

این چنین است اسرارآمیزی نسبت‌ها: نسبت میان دو چیز است، آن دو چیز را متحد می‌کند، اما نمی‌توان آن نسبت را به هر یک از آن دو چیز تقلیل داد. نزد دلوز، عظمت فلسفه‌ی انگلیسی‌آمریکایی در این است که نوعی متافیزیک را بسط داده که مبتنی‌ست بر در نظر گرفتن همین «در میان» به خودی خود و برای خود. اینجا همان جایی‌ست که منطق نسبت‌های دلوز با تزه‌های برگسون درباره‌ی حرکت پیوند می‌خورد و آنها را بسط می‌دهد: کل امر گشوده است – یعنی، دیرند و تغییر – اما عرصه‌ی شدن خودش متضمن یک منطق نسبت‌های ناب است.

یادداشت‌ها:

۱. این مقاله در اصل به عنوان گفتگویی در استونجر، نروژ در ۷ نوامبر ۲۰۰۸ در کنفرانسی تحت عنوان «دلوز ۲۰۰۸: دلوز در امر گشوده»، ارائه شد که توسط آرنه فردلوند سازماندهی شده بود.

۲. جورجو آگامبن، امر گشوده: انسان و حیوان، تر. کوین ایل (استفورد: ۲۰۰۴)

۳. بنگرید به ۳ مه ۱۹۸۷:

دو جز یک آمیزه هرگز معادل نیستند. یکی از این دو جز همواره کمابیش داده شده است، جز دیگر همواره کمابیش ساخته می‌شود. به همین دلیل است که بسیار برگسونی مانده‌ام. او چیزهای زیبایی درباره‌ی آمیزه گفت. او گفت که در یک آمیزه، هیچگاه دو عنصر را نداریم، بل عنصری داریم که نقش ناخالصی را بازی می‌کند و آن عنصری که دارید، به شما داده شده است، پس عنصر خالصی دارید که نباید خودتان آن را بسازید. و این واقعاً بد نیست.

۴. هانری برگسون، تکامل آفرینشگر، تر. آرتور میتشل (نیویورک: ۱۹۱۱)، ۳۳۰: «علم باستان وقتی برخی لحظات ممتازش را ذکر می‌کند می‌اندیشد که به طرز کافی ابژه‌اش را می‌شناسد، در حالی که علم مدرن ابژه‌اش را در هر لحظه‌ی هر جوهره در نظر می‌گیرد.»

۵. برگسون، تکامل آفرینشگر، ۳۳۱

۶. برگسون، تکامل آفرینشگر، ۳۳۰
۷. برگسون، تکامل آفرینشگر، ۳۳۱: گالیله می‌اندیشید که هیچ لحظه‌ی ذاتی وجود ندارد، نه هیچ آن ممتازی.»
۸. برای یونانیان، یک شکل با فرمایش تعریف می‌شود: یعنی، با نقاط ممتازاش (یک دایره یک نقطه‌ی ممتاز دارد، مرکزاش، یک خط متناهی دو نقطه‌ی ممتاز دارد، دو انتها یا دو سرحدش؛ یک مثلث سه نقطه‌ی ممتاز، مربع چهار نقطه، یک مکعب هشت، و غیره).
۹. تصویر-حرکت، ۴. برگسون این نکات را در فصل چهارم تکامل آفرینش گر گسترش می‌دهد.
۱۰. برگسون، تکامل آفرینشگر، ۳۳۶، همانطور که در تصویر-حرکت، ۴ ذکر شد.
۱۱. برگسون، تکامل آفرینشگر، ۳۷: «ذات شرح مکانیکی این است که آینده و گذشته به منزله‌ی عملکردهای محاسبه‌پذیر زمان حال لحاظ می‌شوند، و از اینرو باور بر این است که کل داده می‌شود [tout est donné].» همچنین بنگرید به ۳۹، ۴۵، ۳۴۵.
۱۲. وایت‌هد- که دلوز او را به عنوان آخرین فیلسوف بزرگ آمریکایی در نظر گرفت - این مسئله را به روش خودش طرح کرد؛ آنچه وایت‌هد هم‌رویش^۱ می‌نامد تولید چیزی نو در جهان است (آفرینش).
۱۳. برگسون، تکامل آفرینشگر، ۳۲: «چنین علمی نوعی مکانیک دگرگونی خواهد بود، که مکانیک برگردان ما موردی جزئی از آن می‌شود.»
۱۴. برای مثال معروف برگسون درباره‌ی مخلوط کردن شکر در لیوان آب بنگرید به تکامل آفرینشگر، ۹-۱۰.
۱۵. این قسمت بازگفت مضمینی است که با جزئیات بیشتری در مقاله‌ی دوازدهم بسط می‌یابند.

ترجمه ساره پیمان

Source: Daniel W. Smith, "The Idea of the Open: Bergson's Theses on Movement", in *Essays on Delineze*, (Edinburgh University Press, 2012), pp.256-271.