

«بازگشت ابدی همچون ضامن آثار دلوز»

مصاحبه با پروفسور ناان ویدر

مصاحبه کننده: شهاب الدین قناطر

ش.ق. لطفا رزومه خود را نوشته و خود را به طور کامل معرفی کنید.

ن.و. من استاد نظریه سیاسی در رویال هالووی از کالج دانشگاه لندن هستم. قبل از این سمت‌هایی را در دانشگاه اکستر و دانشکده اقتصاد لندن نیز داشته‌ام؛ در ایالات متحده در حومه مریلند خارج از واشنگتن دی سی متولد و بزرگ شدم، اما در سال ۱۹۹۲ پس از اتمام لیسانس علوم سیاسی در دانشگاه جانز هاپکینز به بریتانیا نقل مکان کردم. در طول دوره لیسانس با پروفسور ویلیام یوجین کانولی، نظریه پرداز سیاسی برجسته آمریکایی کار کردم که اندیشه فردریش نیچه، میشل فوکو و بعداً ژیل دلوز را وارد بحث‌های نظریه سیاسی انگلیسی-آمریکایی کرد. من مدرک کارشناسی ارشد خود را در دانشکده اقتصاد لندن و دکترای خود را در دانشگاه اسکس گذراندم، جایی که تحت نظارت پروفسور ارنستو لاکلاو، نظریه‌پرداز پسا-مارکسیست بودم و نیز توسط پروفسور سو گلدینگ (که در آن زمان در دانشگاه گرینویچ مستقر بود) حمایت می‌شدم.

تحقیقاتم برای سال‌های متمادی بر موضوعات هستی‌شناختی مرتبط با هویت، تفاوت، قدرت و زمان متمرکز بوده و این موارد را بر پایه‌ی مسائلی کثرت‌گرایانه‌ی سیاسی و اخلاقی نشان داده‌ام. من اینها را با درگیر شدن با طیف گسترده‌ی از منابع، از جمله فلسفه باستان، مسیحیت اولیه و قرون وسطی، هگل، نیچه و وارثان معاصر اندیشه آنها، به ویژه در میان پسااخترگرایان فرانسوی، برخی از نظریه‌های فمینیستی، روانکاوی، و فلسفه ریاضیات، دنبال کرده‌ام. آثار من مدت‌هاست که از آثار دلوز و کارهای مشترک دلوز و فلیکس گتاری متأثر بوده‌است، و به‌ویژه دلوز بیشتر و بیشتر تمرکز مستقیم آثار منتشر شده‌ام بوده‌است. اولین کتاب من، تبارشناسی تفاوت (انتشارات دانشگاه ایلینویز، ۲۰۰۲) بود که بر اساس رساله دکترای من تهیه شده بود و در آن کتاب ویژه، پیوند میان ادراک دیالکتیکی و پسا-دیالکتیکی قرن ۱۹ و ۲۰ را از تفاوت، بر اساس متفکران تاریخی‌یی از جمله ارسطو، اپیکور، آگوستین، گنوستیک‌های ناگ حمادی،

آکوپیناس، دونس اسکاتوس و اوکهام را بررسی کردم. کتاب دوم من، تأملاتی در باب زمان و سیاست (انتشارات دانشگاه ایالتی پن، ۲۰۰۸)، هستی‌شناسی زمان نا-گاه‌نگارانه را به ارمغان می‌آورد تا بار دیگر از طریق طیف وسیعی از متفکران در فلسفه، روانکاوی و فلسفه‌های ریاضی، مسائل مربوط به سیاست و اخلاق را مورد بررسی قرار دهم. سومین تک‌نگاری من، نظریه سیاسی پسا-دلوز (بلومزبری، ۲۰۱۲) بود که در آن فلسفه دلوز را در رابطه با آنچه در نظریه سیاسی معاصر «چرخش هستی‌شناختی» نامیده می‌شود، بررسی می‌کنم. من همچنین حدود ۵۰ مقاله و ... منتشر کرده‌ام. اخیراً چهارمین تک‌نگاری خود را به نام ژیل دلوز و فلسفه معنا به پایان رسانده‌ام که نقش و توسعه مفهوم معنا را در فلسفه اولیه دلوز تا سال ۱۹۶۹ به نام «منطق معنا» بررسی می‌کند. من در حال حاضر به دنبال ناشر برای این کار هستم و در نهایت قصد دارم یک مطالعه دیگر را درباره نیمه دوم کار دلوز بنویسم.

ش.ق. به عنوان نخستین پرسش، می‌خواهم بدانم شما تا چه اندازه ایده بررسی هستی‌شناسی بر اساس ریاضیات را قبول دارید. همانطور که می‌دانید، آن بدیو بر این باور است که ریاضیات و هستی‌شناسی اساساً یکسان هستند: آیا شما با این موضوع همراهید؟

ن.و. من در معادل‌سازی ریاضیات با هستی‌شناسی از بدیو پیروی نمی‌کنم. من مطمئناً فکر می‌کنم استفاده از ایده‌های ریاضی برای پرسش‌های هستی‌شناسی ارزش دارد، اما نسبت به موضعی که ریاضیات را رشته‌یی می‌دانست که پاسخ‌های مستقیمی به سؤالات هستی‌شناختی ارائه می‌دهد، محتاط هستم. فکر می‌کنم وقتی درباره رابطه بین فلسفه و علم (و بین آن دو رشته و هنر) بحث می‌کنند، رابطه‌شان را در امتداد خطوطی مشابه با طرح‌های دلوز و گتاری می‌بینم - یعنی که آنها اشکال مختلفی از درگیری با دنیایی از آشوب هستند و در حالی که از برخی جهات مشابه هستند، در نهایت به یکدیگر تقلیل ناپذیرند. با این وجود، نقاط زیادی از همپوشانی و لقاح متقابل وجود دارد، و نیز چنین می‌اندیشم که دلوز تا حد زیادی علاقه‌مند به پرورش این لقاح‌های متقابل تا جایی که به مسائل تفاوت مربوط می‌شوند؛ بود. بنابراین، برای مثال، او در کتاب «تفاوت و تکرار» استدلال می‌کند که ارزش تفسیر «وحشیانه» یا «پیش‌علمی» از حسابان این نیست که وجود بی‌نهایت‌ها توضیح داده می‌شود، بلکه به «غنا» فلسفی بیشینه‌یی است که می‌توان از آن استخراج کرد. من فکر می‌کنم چیزی مشابه در ادعای او در کار است (که او اذعان می‌کند که نمی‌تواند مدرک مناسبی برای آن ارائه کند) که

تمایز ریمان میان خمینه‌های گسسته و پیوسته، تمایز برگسون میان چندگانگی گسسته و پیوسته و از اینرو گزارش برگسون از تمایز میان مکان و زمان را اعلام می‌دارد. همانطور که در مقاله خود اشاره کرده‌ام و شما آن را از روی محبت ترجمه کردید، دلوز تمایل دارد ریاضی‌دانان و متونی از آنان را انتخاب کند که به مسائل فلسفی در کنار یا در حاشیه‌ی حوزه ریاضی می‌پردازند. (البته ریمان مفهوم خود از خمینه را مفهومی فلسفی و نه صرفاً ریاضی معرفی می‌کند).

ش.ق. با توجه به دانشی که در زمینه زبان‌شناسی دارم، می‌دانم که واژه mathematics از همان ریشه واژه music و همچنین واژه man- در زبان فارسی باستان به معنای «اندیشیدن» آمده‌است. این یک پیوند شگفت میان «به خاطر سپردن»، «تفکر» و «ریاضیات» است، زیرا ریشه لفظی مشترکی بین این سه مفهوم وجود دارد: نخست، واژه man- در فارسی باستان به معنای «اندیشیدن» است، دوم، واژه monēre در لاتین باستان به معنای «به خاطر داشتن» و سوم، خود واژه mathematics به معنای «ریاضیات» است. همچنین شایان ذکر است که نام خداوند در ایران باستان Ahuramazda است که بخش نخست آن به روح و پروردگار اشاره دارد و جزء دوم به معنای خرد است که از همان ریشه واژه mathematics و سایر واژگان ذکر شده در بالا می‌باشد. حال پرسشی که می‌خواهم پس از این توضیحات در افکنم این است: آیا mathematics همان خرد است یا خدا همان mathematics است پس خدا و خرد و mathematics یکی هستند؟ (شاید با خود بگویید نه، داستان بسیار پیچیده‌تر از ریشه‌شناسی واژگانی است که من انجام دادم، اما وقتی به تاریخ فلسفه نگاه می‌کنیم چیزی بیش از این نمی‌بینیم. به نگر می‌رسد که تاریخ فلسفه، چه آکسیوماتیک و چه پروبلماتیک، همیشه کوشیده‌است این چند ایده را با یکدیگر مرتبط کند).

ن.و. من از کل این ریشه‌شناسی مطلع نبودم، پس ممنون می‌شوم که من را با آن آشنا کنید. گمان می‌کنم باید بگویم که اینها برای من یکسان نیستند، اگرچه من مطمئناً می‌دانم که چگونه در طول تاریخ فلسفه این حوزه‌ها با یکدیگر معادل‌سازی شده‌اند. من فکر می‌کنم که در پی فلسفه نیچه، چنین حوزه‌های معرفتی‌یی باید بر حسب تفاوتی کاهش‌ناپذیر در کنار یکدیگر در نگر گرفته شوند. و نیز فکر می‌کنم در هر یک از این حوزه‌ها و حوزه‌های دیگر، این پرسش

که چگونه می‌توان به این اختلافات فکر کرد، بیش از پیش برجسته‌تر شده است؛ لازم به ذکر است که خود این اختلافات دلیل تداوم تلاقی‌ها و وام‌گیری‌هایی در میان آنهاست.

ش.ق. اجازه دهید به روش‌شناسی فلسفی شما بازگردیم. می‌خواهم بدانم درک شما از برش‌های ددکیند چیست؟ آیا می‌توانید این برش عجیب را در یک توضیح ساده بیان کنید؟

ن.و. به عبارت ساده‌تر، آنچه که خود ددکیند از برش در نگر دارد این است که نشان دهد چگونه اعداد حقیقی یا اعداد گنگ مانند  $\pi$  یا  $2\sqrt{2}$  را می‌توان در یک خط اعداد ادغام کرد تا یک بی‌نهایت مرتب شده درست شود. خود ددکیند به شکل هندسی کمانی که از مورب مربع می‌گذرد و روی محور  $X$  شماره‌گذاری شده، فرود می‌آید؛ تکیه می‌کند تا نشان دهد که چگونه چنین گنگ‌هایی لزوماً با نقاط روی خط مستقیم مطابقت دارند؛ اگرچه او استدلال می‌کند که از این شکل صرفاً به عنوان یک ابزار اکتشافی استفاده می‌کند، من فکر می‌کنم اکثر فیلسوفان این حرکت را مسئله‌ساز می‌دانند. وقتی برای اولین بار با ددکیند روبرو شدم (که در کتاب دومم، تأملاتی در باب زمان و سیاست نیز درباره او صحبت می‌کنم)، من از نقدهای راسل و ویتگنشتاین متعجب شدم، که در عین حال که با اهداف کاملاً متفاوتی به موضوع پرداختند، هر دو پذیرفتند که شکل هندسی یک کمک‌گیری نامشروع است. ویتگنشتاین از این نقد و سایر نقدهای نظریه مجموعه‌ها استفاده می‌کند تا تفسیرهای جالبی از اعداد حقیقی به عنوان «مارپیچ ناقص» ارائه دهد چیزی در امتداد خطوط گرداب‌های غیرقابل مکان‌یابی که شباهت‌هایی با آنچه دلوز در کتاب لایب‌نیتس درباره اعداد گنگ و برش‌های آن‌ها می‌گوید دارد که در خط اعداد «چین‌های نقطه‌ای» ایجاد می‌کند و نشان می‌دهد که خط مستقیم همیشه با خطوط منحنی آمیخته می‌شود. (برای نظرات ویتگنشتاین به اظهارات فلسفی و همچنین اظهارات او در مورد مبانی ریاضیات مراجعه کنید).

ش.ق. برش ددکیند چه چیزی را به ما ارائه می‌دهد که مفهوم دیفرانسیل ریمان قادر به ارائه آن نیست؟ در مقاله‌ی به نام «ریاضیات کثرت پیوسته: نقش ریمان در خوانش دلوز از برگسون» که توسط اینجانب به فارسی ترجمه شده است. شما سعی می‌کنید رابطه‌ی بین ریمان و برگسون مانند دنیلا ووس، آرکادی پلوتنیتسکی، سیمون دافی و مارتین کالاماری پیدا کنید. سوال من این است: نقش ددکیند در مقاله شما چیست؟

ن.و. فکر می‌کنم این دلوز است که این رابطه را بین ریمان و برگسون می‌یابد و ووس، پلوتینیتسکی، دافی، کالاماری و من به روش‌های مختلف در حال بررسی آن هستیم. من کاملاً شک دارم که این رابطه وجود داشته باشد، اگرچه من علاقه‌مندم که بفهمم دلوز چگونه ایده‌های خود را از طریق این رابطه ادعا شده توسعه می‌دهد. دلوز از ریمان استفاده می‌کند نه صرفاً برای توضیح امر مجازی و امر واقعی بر حسب دو نوع کثرت ریمان، بلکه به‌طور مشخص‌تر برای ادعای اینکه فلسفه برگسون حاوی ایده‌یی از کمیت فشرده (کمیت تنجشگر یا شدید) است، علی‌رغم انکار اولیه برگسون در زمان و اراده آزاد که شدت و کمیت را می‌توان با هم جمع کرد، که به نوبه خود برگسون را به اصرار بر این امر سوق می‌دهد که فضا به عنوان یک کثرت کمی و دیرند به عنوان یک کثرت کیفی حوزه‌های کاملاً جداگانه‌یی هستند. برگسون در آثار بعدی‌اش راه‌های مختلفی را پیشنهاد می‌کند تا کمیت و کیفیت، فضا و دیرند را در کنار هم قرار دهد، اما اینها اغلب به عنوان مشکلات اساسی ایده‌ی او شناخته می‌شوند. دلوز از تز خود در مورد تأثیر ریمان بر برگسون استفاده می‌کند تا استدلال کند که این مسائل زمانی قابل حل هستند که متوجه شویم برگسون در واقع نوع خاصی از کمیت فشرده را در قلب کیفیت دیرند پیدا کرده است.

مفهوم کمیتی که ریمان در پایان رساله خود مطرح می‌کند، همان چیزی است که دلوز هنگام پیشنهاد ارتباط برگسون-ریمان خود بر آن تمرکز می‌کند، اما آن چیزی نیست که بر بحث کلی ریمان حاکم باشد. در واقع، بررسی ریمان از مبانی هندسه‌اش او را به چندگانه‌هایی محدود می‌کند که، خواه گسسته یا پیوسته، قابل اندازه‌گیری هستند، زیرا او فرض می‌کند که اصول اقلیدسی برای این چندگانه‌ها در سطح بی‌نهایت کوچک اعمال می‌شود. اما او تز خود را با در نگر گرفتن اینکه چگونه حذف این فرض ما را به وضعیتی می‌رساند که کمیت مستقل از تعیین‌های متریک است و به‌عنوان یک واحد قابل بیان نیست، پایان می‌دهد. این مسئله درافکنده شده توسط ریمان، ارتباط بسیار نزدیکی با درک دلوز از کمیت فشرده دارد، و سوال این است که آیا برگسون واقعاً منابعی را برای بیان آن فراهم می‌کند؟ علی‌رغم آنچه دلوز در مقاله‌های اولیه‌اش درباره برگسون و کتابش به نام برگسونیسم در سال ۱۹۶۷ در حمایت از این دیدگاه استدلال می‌کند؛ من فکر می‌کنم که در کارهای دیگرش این ایده را رد می‌کند، و در عوض سعی می‌کند درک خود از شدت و کمیت را به گونه‌یی توسعه دهد که تزه‌های کلیدی برگسونی (به‌ویژه تداوم دیرند) را رد کند.

نقشی که ددکیند در مقاله من ایفا می کند ارائه نسخه‌یی از گزارش شدت است که دلوز در نهایت توسعه خواهد داد، یا من فرض می کنم با ارجاع به ریمان، نشان می دهم که منظور ریمان از ایده کمیتی که مستقل از تعیین‌های متریک است و به عنوان یک واحد قابل بیان نیست، چه بوده است. ددکیند یک بار در تفاوت و تکرار دلوز در سال ۱۹۶۸ ظاهر می شود، اما این ارجاع کاملاً متعارف است و توسط دلوز برای نشان دادن چگونگی تداوم در سطح مجازی استفاده می شود. اما من فکر می کنم دلوز بعداً ایده برش را توسعه می دهد - باید اعتراف کرد، روش‌هایی که فقط به طور غیرمستقیم به ایده ددکیند ارجاع می دهند - با ایده ناپیوستگی اساسی در چیزی که در غیر این صورت ممکن است یک پیوستار در نگر گرفته شود، مطابقت دارد.

ش.ق. همانطور که می دانید ایده اعداد سورئال بعدها توسط جان هورتون کانوی با بسط ایده برش ددکیند ایجاد شد و امروزه ایده اصلی فلسفه بدیو بر همین موضوع استوار است. می خواهم بدانم آیا خوانش شما از دلوز مبتنی بر خوانشی ابتدایی است که از ددکیند پیروی می کنید، که خود باعث ایجاد اعداد سورئال شده است؟ یا اینکه درک شما از ایده ددکیند نوع جدیدی از دیفرانسیل مبتنی بر نظریه مجموعه است؟

ن.و. می توانم بگویم که این نوع جدیدی از دیفرانسیل است، اما نه مبتنی بر نظریه مجموعه‌ها، که فکر می کنم دلوز تا حد زیادی با آن مخالف است. من ایده‌های کانوی را به اندازه کافی نمی شناسم که در اینجا بتوانم معتبر و مدقن صحبت کنم. اما فکر می کنم که مسئله پیوستار در حالی که توسعه می یابد و توسط نظریه مجموعه‌ها (در میان سایر رویکردها) مطرح می شود، مربوط به این است که پیوستار را به عنوان چیزی هم شکل با بی نهایتی منظم تلقی کنیم، و مسئله‌یی که از این نتیجه می آید؛ نشان می دهد که مرتبه‌های بالاتر بی نهایت، که «فشردگی» مورد نیاز برای این هم‌شکلی را فراهم می کند، خود به خوبی مرتب شده‌اند. آنچه که من فکر می کنم دلوز با بسیاری از ایده‌های خود مانند فضای مجازی، میدان ماورایی، میدان تشخص، سطح قوام و غیره سعی در بیان آن دارد - و البته این ایده‌ها در آثار مختلف نیز تغییر می کنند - حوزه‌یی است که به طور کامل و به طور غیرمستقیم تعیین شده است، اما این تعیین شدگی منظم یا نظم یافته نیست.

من فکر می‌کنم چیزی که اغلب در بین خوانندگان و محققان دلوز مورد توجه قرار نمی‌گیرد این است که دلوز دو نوع متفاوت از تفاوتِ درونی یا دورن‌گستر (شدید یا فشرده) را بیان می‌کند. او در آثارش درباره برگسون تمایل دارد که آنها را قبل تعویض تلقی کند. اما در آثار دیگر او این کار را نمی‌کند، و برای من این نشان‌دهنده‌ی روشی است که او در آثارش درباره برگسون تلاش می‌کند تا برگسون را وادار کند چیزهایی بگوید که مستقیم‌تر و طبیعی‌تر می‌تواند در متفکران دیگر بیابد. در هر صورت دو برداشت از این تفاوت وجود دارد. «تفاوت و تکرار» از آنها در قالب «جانشین-واژگوی»<sup>۱</sup> و «ناهم-شایایی» صحبت می‌کند که دلوز از لایب‌نیتس می‌گیرد. جانشین-واژگوی، رابطه‌ی میان دیفرانسیل‌هایی است که به منظور تشکیل تداوم یک جهان واحد همگرا می‌شوند، در حالی که ناهم‌شایایی رابطه‌ی واگرایی بین جهان‌های غیرقابل‌تقلیل متمایز است. از این رو، برای لایب‌نیتس، تداومی در جهان ما وجود دارد که به او اجازه می‌دهد داستان واحدی را بیان کند که با سقوط آدم شروع می‌شود و با رستگاری بشریت به پایان می‌رسد، اما بی‌نهایت جهان‌های ممکن دیگر با داستان‌های مختلف وجود دارد و خداوند این جهان را به عنوان بهترین سرنمون برمی‌گزیند. در برخی از این جهان‌های دیگر، آدم گناه نمی‌کند و رابطه آدم گناه‌کار دنیای ما و آدم نا-گناه‌کار عالم ممکن دیگر، رابطه ناهم‌شایایی است - یعنی هر دو آدم منطقیاً ممکن است (منطقاً ممکن است که آدمی وجود داشته باشد که گناه نمی‌کند) اما کاملاً متفاوت است زیرا آنها فقط می‌توانند در جهان‌های کاملاً متفاوت وجود داشته باشند. این رابطه نزدیکی مطلق و نابرابری مطلق است که دلوز به دنبال توضیح آن است. برای مثال در کتاب خود درباره فوکو، او چنین رابطه‌ی را بر حسب «بیرونی، همچون دورتر از هر بیرونی» می‌نویسد که «به واسطه درونی که عمیق‌تر از هر باطنی است، رابطه «پیچیده»، «تاشده» و «دوبرابر» می‌شود و به تنهایی امکان رابطه نشأت گرفته بین باطن و بیرون را ایجاد می‌کند.

اکنون آنچه دلوز به همه اینها می‌افزاید این است که علیه لایب‌نیتس ادعا می‌کند که ناهم‌شایایی‌ها متعلق به یک جهان هستند. او ادعا می‌کند که لایب‌نیتس از ایده ناهم‌شایایی به شیوه‌ی کاملاً منفی استفاده کرد زیرا می‌خواست نشان دهد که خداوند بهترین جهان ممکن را در زمان خلقت ما انتخاب کرده است. از نگر لایب‌نیتس، چیزی که این جهان را به عنوان بهترین

---

<sup>1</sup> . Vice-diction.

تعیین می‌کند این است که دارای بیشترین درجه تنوع همراه با بیشترین نظم ممکن است. با این حال، جهانی که شامل ناهم‌شایاها می‌شود، جهانی است که بیشترین تنوع ممکن را تایید می‌کند، بدون اینکه این تنوع با هیچ نظمی سازگار باشد. و بنابراین دنیایی می‌شود که آدم گناه می‌کند و گناه نمی‌کند، یا جایی که مسئله گناه آدم غیرقابل تصمیم‌گیری است، زیرا بستگی به دیدگاه شخص دارد. بنابراین دنیایی است که در آن تکینگی و فردیت آدم نیز لزوماً بس‌گانه است. همه اینها، به نگر من، همان چیزی است که دلوز همچنین سعی دارد از طریق مفهوم برش توضیح دهد، جایی که برش صرفاً گسست در تداوم جهانی نیست که آن را به روی چندگانگی می‌گشاید، بلکه در عوض یک نقطه-تا است، جایی که نزدیک‌ترین و متفاوت‌ترین آنها با هم جمع می‌شوند.

ش.ق. کار شما آن‌جا جدی‌تر می‌شود که می‌گویید دلوز در نهایت از ایده مسطح بودن در کوچک‌ترین قسمت‌ها عبور می‌کند و به سمت یک برش گنگ می‌رود که گویی تولیدکننده بی‌نهایت فضای گسسته در دل وحدت است. آیا برش ددکیند ایده‌های باستانی پارادوکس‌های زنون را توضیح می‌دهد؟

ن.و. گمان می‌کنم برش سنتی ددکیند از جهاتی به دنبال توضیح پارادوکس‌ها است. اما اجازه دهید اینگونه پاسخ دهم. زنون در تلاش است نشان دهد که پارادوکس‌ها صرف نگر از اینکه زمان و مکان پیوسته در نگر گرفته شوند یا از قطعات گسسته یا اتمی (و حتی از بی‌نهایت لحظه یا نقطه گسسته) تشکیل شده‌اند، به دست می‌آیند. اما آنچه دلوز می‌خواهد درباره زمان و مکان استدلال کند این است که هر یک از این راه‌ها نه یک پیوستار هستند و نه از عناصر گسسته تشکیل شده‌اند. نسخه او از برش گنگ راهی برای بیان این موضوع است.

ش.ق. معروف است که ژیل شاتله با بررسی مفاهیم هندسه، مغناطیس، ریاضیات و فیزیک و ارتباط آنها با فلسفه، سعی در برقراری رابطه بین همه این علوم داشت. شما در جایی می‌نویسید:

از این رو، او استدلال می‌کند که واقعیت اعداد وابسته به بسامدهای این نیروها - در مورد نور قرمز، حدود ۴۰۰ میلیارد لرزانش در ثانیه - مستلزم دیرندی است که به اندازه کافی آرام است تا بتوان آنها را محاسبه کرد (۶-۲۰۴) و بنابراین به این نتیجه می‌رسد که «در اینجا باید میان دیرند شخص خود و زمان به طور کلی تمایز قائل شویم.» (۲۰۶)



آیا آنچه می‌نویسید ربطی به چیزی دارد که ژیل شاتله آن را الکترو-فلسفه می‌نامد؟

ن.و. همه اینها به بحثی در ماده و حافظه برگسون اشاره دارد. جایی که برگسون سعی می‌کند نشان دهد که چگونه نظریه‌های علمی که جهان گسترده را از نگر نیروها و لرزانش‌ها به جای مواد درک می‌کنند با ایده او از دیرند مطابقت دارد. و به این ترتیب نشان می‌دهد که چگونه می‌توان شهود فلسفی و روش علمی و نیز دیرند و واقعیت گسترده را در کنار هم قرار داد. مسئله‌یی که برای او مطرح می‌شود این ادعای علمی است که این لرزانش‌ها را می‌توان به صورت کمی بیان کرد، یعنی کیفیت نور قرمز را می‌توان به عنوان لرزانشی با بسامد ۴۰۰ میلیارد بار در ثانیه درک کرد. برگسون استدلال می‌کند که اگر این مسئله با ایده او که دیرند کیفی، واقعیت است و فضای کمی اشتقاقی است، سازگار باشد؛ به این معنی است که چنین لرزانش‌هایی از هر ظرفیت انسانی برای شمارش آنها پیشی می‌گیرد، و نیز یعنی برای هوشیاری که سرعت دیرند زیسته‌ی آن به اندازه کافی آرام است قابل شمارش است، به طوری که شمارش این لرزانش‌ها به آسانی شمارش ۱۲ ضربه زنگ ساعت در ظهر است. و این او را به این ایده سوق می‌دهد که باید سرعت‌های متفاوتی از دیرند وجود داشته باشد، برخی بیشتر و برخی کمتر از سرعت ما. اینها نکات پیوند خورده در بحث برگسون هستند: دیرندی که آگاهی ما زندگی می‌کند دیرندی است با ریتم تعیین شده خود، دیرندی بسیار متفاوت از زمان فیزیکدان، که می‌تواند در یک بازه زمانی معین، تعداد زیادی پدیده را به اندازه دلخواه ما ذخیره کند. در عرض یک ثانیه، نور قرمز ... ۴۰۰ میلیارد لرزانش متوالی را انجام می‌دهد. اگر بخواهیم تصویری از این عدد داشته باشیم، باید لرزانش‌ها را به اندازه کافی از هم جدا کنیم تا به آگاهی خود اجازه دهیم آنها را بشمارد یا حداقل جانشینی آنها را به صراحت ثبت کند. یک محاسبه بسیار ساده نشان می‌دهد که تا پایان عملیات بیش از ۲۵۰۰۰ سال می‌گذرد. بنابراین، احساس نور قرمز که ما در یک ثانیه تجربه می‌کنیم، به خودی خود با مجموعه‌یی از پدیده‌ها مطابقت دارد که به طور جداگانه در دیرند ما با بیشترین صرفه جویی ممکن از زمان متمایز می‌شوند و بیش از ۲۵۰ قرن از تاریخ ما را اشغال می‌کنند. آیا این قابل تصور است؟ ما باید در اینجا بین دیرند خود و زمان به طور کلی تمایز قائل شویم. «دیرند که آگاهی ما تجربه می‌کند دیرندی است با ریتمی معین، بسیار متفاوت از زمانی که فیزیکدان از آن صحبت می‌کند و می‌تواند در یک بازه زمانی معین، تعداد زیادی از پدیده‌ها را که ما می‌خواهیم ذخیره کند.» پس آیا این به الکترو-فلسفه شاتله ربطی دارد؟ باز هم احساس می‌کنم که نمی‌توانم در این مورد مقتدرانه

صحبت کنم. دیدگاه خود من در مورد برگسون این است که برداشت‌های او از روابط علم و فلسفه، علم و متافیزیک، و علم و شهود، علیرغم تغییر در آثار مختلف، در نهایت به او اجازه نمی‌دهد که آنها را با هم جمع کند، و اینکه او به سادگی تصویری از شدتی که امروزه اغلب به او نسبت داده می‌شود؛ ندارد. اینکه آیا می‌توان اینها را خلاقانه در فلسفه برگسون خواند یا نه، موضوع دیگری است، و شاید این همان کاری است که خود شاتله انجام می‌دهد (شاید بهتر از من بدانید که آیا برگسون به درستی بر افکار شاتله تأثیر می‌گذارد یا خیر). برای من، نظرات برگسون در مورد رابطه بین لرزش‌های نور قرمز و مدت زمان نمونه خوبی از این است که چگونه او در نهایت علاقه‌ی به چنین ارتباطی ندارد یا قادر به ایجاد چنین ارتباطی نیست.

ش.ق. در خمینه گسسته، همه چیز را می‌توان قابل شمارش در نگر گرفت و به نگر می‌رسد که تمام اندازه‌گیری‌ها قابل شمارش خواهند بود. از سوی دیگر، در خمینه پیوسته با تحلیل اینشتین از فضا، پیشنهاد می‌شود که اصل متریک فضا بر اساس اجسامی که فضا را اشغال می‌کنند ایجاد شود. این مسئله بدین معناست که نیروهای گرانشی هر جسم فضا را خم می‌کند و اصل متریک آن در ناحیه حرکت آن مشخص می‌شود. ویل بیان می‌کند:

برعکس، او ادعا می‌کند که فضا به خودی خود چیزی بیش از یک منیفولد سه‌بعدی عاری از هر شکل نیست؛ و تنها از طریق ظهور محتوای مادی که آن را پر می‌کند و روابط متریک آن را تعیین می‌کند، شکل مشخصی به دست می‌آورد. (Weyl 1952: 98/84)

این بدان معناست که در یک خمینه پیوسته، اصل متریک فضا اساساً به طور پیشینی غیرممکن است. شما می‌نویسید که:

قابل توجه است که این پاسخ فقط در مورد واقعیت ماکروسکوپی صدق می‌کند و نه جهان بی‌نهایت کوچکی که ریمان را وادار کرد تا آخرین سوال خود را بپرسد. و البته اینشتین هرگز نتوانست نسبت عام را با قواعد دنیای کوانتومی حالت‌های نیروی گسسته، نا-موضعی بودن و نامعین بودن تطبیق دهد، که او نیز در کشف آن سهم زیادی داشت.

همانطور که می‌دانید، مارتین کالاماری سعی می‌کند از طریق نظریه بسته‌های تار و نظریه پیمان‌ی نشان دهد که هر متریک فضایی نه تنها پسینی است، بلکه از فیبر-مونادها نیز ساخته

شده است، جایی که مונادها به روی یکدیگر باز هستند. (اگرچه ایده باز کردن مונادها به روی یکدیگر توسط وایتهد مطرح شد و در فلسفه دلوز نفوذ کرد).

با همه این تعاریف، آیا فکر نمی‌کنید که این تعریف از تار-موناد همان اصول متریک میکروسکوپی نیست که اینشتین نتوانست به آن دست یابد؟

ن.و. من فکر می‌کنم می‌توان آن را به این صورت مشاهده کرد و می‌توانم ببینم که چگونه آن را به هم وصل می‌کنید. از خاطراتی که من از این مقلله کالاماری دارم، او این تز را از طریق استفاده بعدی دلوز از ریمان برای نظریه پردازی نوعی فضای پرگاله پرگاله در سومین کتابی که با گتاری به نام هزار فلات می‌نویسد، توسعه می‌دهد. جالب است که این ایده را در رابطه با نظریه قبلی دلوز در مورد پویایی‌های فشرده مکانی-زمانی در تفاوت و تکرار بررسی کنیم، زیرا به نگر می‌رسد پویایی‌ها همان نقش را ایفا می‌کنند.

ش.ق. شما می‌نویسید:

بنابراین، دیرند به عنوان یک بس‌گانگی پیوسته، غیرمتمرکز، مجازی، سازنده، کیفی است و بدون دگردش یا گهولش در گونه بخش نمی‌شود، بلکه با هر بهر و بخش، یک اصل متریک درونی نوین را بنا می‌کند. این چگونگی یک تفاوت درونی است که یک چیز با همه آن چیزی که نیست تفاوت دارد. یک چیز به واسطه گذشته و حافظه‌ای که در آن مشارکت دارد، به دلیل ثبت و ترکیب مداوم حالات کیفی متمایز، منحصر به فرد است. اگرچه این اصل یک تز روانشناختی است، اما دلوز مدعی است که از ماده و حافظه به بعد، دیرند به یک ضبط هستی‌شناسانه می‌ترادیسد که بدون آن نه تنها گذشته و خاطره را نمی‌توان زندگی کرد، بلکه گذر زمان حال نیز ناممکن خواهد بود. زمان حال تنها در صورتی می‌تولند بگذرد که با آنچه هست متفاوت شود، با این حال نمی‌تواند گذشته‌ای را بیانبوساند که در آن می‌گذرد، اگر خودش پشاپیش از بین نرفته باشد، و همچنین نمی‌تواند «منتظر» بشود تا گذشته ساخته شود، زیرا در این صورت آمدن آینده‌ای به جای آن ممکن نیست. این بن‌بست‌ها تنها در صورتی قابل حل هستند که زمان حال کنش‌مندان «در همان زمان» گذشته باشد که بطور مجازی همان زمان حال است (Deleuze 1991a: 59-60).

همچنین ادامه می‌دهید که:

هر حال نیز تقریباً گذشته است به نحوی که کل گذشته را در خود دارد، اینگونه که گذشته‌ی مجازی‌ی یک حال، لایه‌ای در گذشته مجازی حال‌های بعدی است؛ و همانطور که برگسون در ماده و حافظه با تصویر مخروط به تصویر می‌کشد (Bergson 1991: 152) گذشته به عنوان یک کل شامل لایه‌های بی‌نهایتی است که تا زمان حال کنش‌مند همدیگر را می‌خوانند [۱۵] و تکرار می‌کنند. هر حال آن چیزی است که به واسطه همه چیزهای پیش از خود می‌آید، نیز حال حاضر تمام گذشته را در خود جمع می‌کند؛ و این یعنی که توسط این گذشته‌ی مجازی به آینده‌ای باز هدایت می‌شود و گذشته را کنش‌مند می‌کند، اما به شکل یک تفاوت – یا یک فرگشت آفرینشگرانه.

می‌خواهم توضیح دهید که چگونه رابطه‌ی بین برش‌های برگسونی از گذشته مجازی در لایه‌های بی‌نهایت کوچک وجود دارد و رابطه این لایه‌های برگسونی با برش ددکیند و بازگشت ابدی نیچه چیست؟

ن.و. من فکر می‌کنم که این مسئله درافکننده، شاید است که با اشاره به ترکیب دوم و سوم زمان که دلوز در تفاوت و تکرار ایجاد می‌کند، توضیح داده شود، دومی که او را با مدت زمان برگسون مرتبط می‌کند و سومی که او را با بازگشت ابدی نیچه پیوند می‌دهد. وقتی دلوز از روش‌های مختلف بریده شدن مخروط گذشته در سنتز دوم صحبت می‌کند، می‌نویسد که «هرچقدر هم که ناهماهنگی یا تضاد احتمالی بین لحظات متوالی قوی باشد، ما این تصور را داریم که هر یک از آنها «زندگی یکسان» را در سطوح مختلف بازی می‌کنند... همان گذشته را در سطوح مختلف یک مخروط غول‌پیکر پیش می‌برند.» این بخشی از بحث گسترده‌تری است که دلوز در مورد نارسایی سنتز دوم مطرح می‌کند، که به گفته او در نهایت به دلیل این «یکسانی» به عنوان زمینه‌ی برای بازنمایی عمل می‌کند. با توجه به ترکیب سوم زمان، دلوز معتقد است که «هر سریال، داستانی را روایت می‌کند: نه دیدگاه‌های متفاوتی درباره یک داستان، مانند دیدگاه‌های متفاوتی که در شهر لایبنیتس می‌یابیم، بلکه داستان‌های کاملاً متمایز متفاوتی که به طور همزمان آشکار می‌شوند.» به عبارت دیگر، با سنتز سوم است که به نوعی از نابرابری و ناهم‌شایی دست می‌یابیم که همه نظام‌های بازنمایی و هویت را از بین می‌برد.

ش.ق. اگر ممکن است تصویر رودباد با توجه به برگسون و ارتباط آن با مفهوم چیز نو را توضیح دهید؟

ن.و. اگر تا به حال این فرصت را داشته‌اید که از ژنو، سوئیس دیدن کنید و فواره معروف، ژ دوو را ببینید، احتمالاً این نزدیک‌ترین تصویر از تصور برگسون است – اگر چه این یک jet of water است تا jet of stream. اما در فرازینگاه جت، می‌توانید تماشا کنید که آبی که به هوا پرتاب شده است، شروع به عقب نشینی می‌کند، اما همچنین با نیروی آبی که جت به سمت بالا می‌راند، بیشتر به سمت بالا رانده می‌شود. من مطمئن نیستم که ویدیوهایی که می‌توانید در YouTube پیدا کنید واقعاً بتوانند این موضوع را به خوبی نشان بدهند. برگسون هنگام صحبت در مورد حرکت حیات و ماده در تکامل خلاق از تصویر رودباد استفاده می‌کند. او نیروی حیاتی دیرند و نیروی حیاتی را نیرویی غیر جسمانی‌یی می‌بیند، که بخشی از آن در ماده یا جسم منعقد می‌شود، که هر دو با آن تداخل دارند، اما نیروی حیاتی آن را بیشتر به جلو سوق می‌دهد. به این ترتیب ماده از نگر برگسون نوعی دیرند معکوس یا معنویت وارونه و نیروی حیات است. نتیجه این شکل‌گیری و تداخل، به گفته برگسون، این است که حیات و ماده در امتداد خطوط توسعه متنوعی تقسیم می‌شوند، که مسیرهای مختلف تکامل خلاقانه می‌شوند، زیرا این شکاف‌ها و واگرایی‌ها از پیش تعیین‌شده نیستند. زندگی به دلیل ماده‌یی که با آن تداخل دارد مسیرهای مختلفی را دنبال می‌کند، اما این ماده صرفاً وارونگی نیروی حیات است. باز هم، من فکر می‌کنم در اینجا مسائلی وجود دارد که در نهایت دلوز را از برگسون دور می‌کند. در برگسونیسم، دلوز این روایت از تکامل خلاق را بر حسب فعلیت بخشیدن به امر مجازی تحلیل می‌کند و استدلال می‌کند که برای برگسون، مجازی لزوماً خود را در امتداد خطوط گوناگون فعلیت می‌بخشد و در نتیجه تفاوت و تازگی ایجاد می‌کند. این قطعاً همان چیزی است که برگسون قصد دارد در تکامل خلاق انجام دهد. اما من فکر می‌کنم تقابل بین نیروی حیاتی و ماده، و احتمالاً ماهیت معنوی تر برگسون (اگرچه راه‌های متفاوتی برای خواندن دلوز در این مورد وجود دارد) دلوز را به این دیدگاه سوق می‌دهد که برگسون نمی‌تواند آنچه را که در تفاوت و تکرار «اصل مثبت» تکرار می‌نامد، ارائه دهد. (که در آن تکرار، تکرار تفاوت است).

ش.ق. همانطور که می‌دانید در کنار برگسون، وایتهد فیلسوف-ریاضی‌دان دیگری است که در همان زمان سعی کرد چالش زمان و مکان را به روشی متفاوت از برگسون حل کند. او به سوی سنت اسپینوزا-لایب‌نیتسی رفت و تأثیر زیادی بر دلوز گذاشت. او می‌نویسد: شدن پیوستگی وجود دارد، اما پیوستگی شدن وجود ندارد. آیا این به این معنی است که:

بدون وقفه یا گسست در جریان ارتباطات، هیچ چیز بدیع یا متمایز نمی‌تواند بوجود آید؟

ن.و. فکر می‌کنم به همین معنی و چنین است که گفتید، اگرچه مطمئن نیستم که اصطلاحاتی مانند "وقفه" یا "گسست" بهترین واژگان برای استفاده در این زمینه باشند. اگرچه دلوز گاهی اوقات با این واژگان صحبت می‌کند، اما او همچنین محتاط است که آنها نوعی منفی بودگی نسبت به شدن را باز-زیوانند(از نو احیا کنند). من فکر می‌کنم که تصور بعدی او از «چین یا تا» به برخی از این مسائل پاسخ می‌دهد - تازگی و تمایز نه از گسست‌ها یا شکاف‌های عمیق (همانطور که ممکن است برای کسی مانند، لکان، و من فکر می‌کنم بدیو نیز رخ بدهد)، بلکه از طریق رویدادهای تاخوردگی ناشی می‌شود.

ش.ق. وایتهد ادعا می‌کند:

«هر موقعیت کنش‌مندی، دنیای کنش‌مند خود را که از آن سرچشمه می‌گیرد، تعریف می‌کند. هیچ دو موقعیتی نمی‌توانند جهان واقعی یکسانی داشته باشند.» هم‌رویش به فرآیندی اشاره دارد که در آن یک موقعیت کنش‌مند خاص، موقعیت‌های مختلف را در پیوستار گسترده خود در بر می‌گیرد و یک موجودیت جدید و یکپارچه را تشکیل می‌دهد و از این طریق به پیشرفت طبیعی مداوم کمک می‌کند. وایتهد می‌نویسد:

«شدن پیوستگی وجود دارد، اما پیوستگی شدن وجود ندارد. موقعیت‌های کنش‌مند موجوداتی هستند که می‌شوند و جهانی به طور پیوسته، گسترده تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر، گسترده‌گی می‌شود، اما «شدن» خود گسترده نیست.»

اگر ممکن است توضیح دهید که تفاوت بین تعریف نو بودگی از نگر برگسون دلوز و ریمان دلوز و وایتهد دلوز چیست؟

ن.و. فکر نمی‌کنم این پرسش بسیار پیچیده اکنون برای من پاسخ‌پذیر باشد! حداقل، احساس می‌کنم باید کارهای بیشتری انجام دهم تا رابطه دلوز با وایتهد را در آثار بعدی‌اش درک کنم.

اما برای ارائه پاسخی به پرسش شما، بایست است که بگویم، موضوع تازگی برای دلوز بطور کلی حول محور مجازی و کنش‌مندسازی آن می‌چرخد. من احتمالاً هنوز از این نگر در میان محققان دلوز در اقلیت هستم - بیشتر آنها هنوز برگسون را به عنوان مرکز اندیشه دلوز در نگر دارند - اما من نیز معتقدم در حالی که امر مجازی و کنش‌مند برای دلوز مهم است؛ همانطور که اندیشه او توسعه می‌یابد، این دوگانگی برای درک او پیرامونی‌تر می‌شود و با پیروی از خطوط فکری او بیشتر از سویگان نیچه، اسپینوزا و سیموندون توسعه می‌یابد؛ او نو بودگی را بیشتر و بیشتر به تا شدن و آشکار شدن شدت‌ها پیوند می‌دهد تا مجازی و فعلیت بخشیدن به آن. همه چیز به این سادگی نیست که من اخیراً فهمیده‌ام، زیرا نحوه صحبت دلوز از مجازی نیز در طول زمان تغییر می‌کند و البته برگسون و مجازی حتی در کارهای آخر او دوباره ظاهر می‌شوند. اما من فکر می‌کنم که دلوز در نهایت آنقدر که دیگران فکر می‌کنند به برگسون تکیه نمی‌کند تا درک او از تازگی را توسعه دهد. من همچنین فکر می‌کنم که مسئله نو بودگی برای دلوز کمتر به چگونگی تولید نو بودگی و امر جدید و بیشتر به چگونگی امکان امر جدید مربوط می‌شود. این بازگشت ابدی است که در بسیاری از آثار او به عنوان ضامن، عمل می‌کند.

از شما به خاطر پرسش‌های پرچالش فراوان و فرصتی که برای معرفی آثارم به خوانندگان در ایران دادید سپاسگزارم.