الوجود والحدث عند آلان باديو:
من أكسمة الأنطولوجيا إلى الفلسفة كذات للحقيقة

ربيع شلهوب

ينتمي آلان باديو إلى تلك الكوكبة القليلة والفريدة من الفلاسفة في القرن العشرين الذين جمعوا بين المبنى الكلاسيكي الصارم للتفلسف والتفكير، المستند إلى المكتسبات المعاصرة المتشعبة للعلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية، في جملة واسعة من المسائل النظرية المتولّدة من شتى ميادين الفكر والممارسة. يتعين مناط فرادة فلسفة باديو بأمرين: الأول هو معاودة النظر في مسألة المسائل أو المسألية الأساس (الوجود) في ضوء جملة من المسائل كالواحد والكثير والمتناهي واللامتناهي والمتصل والمنفصل. الثاني هو البناء على هذه المعاودة لتجديد ماهية الفلسفة وبلورة صورة جديدة للفكر واقتراح نموذج جديد للعالم، وإعادة إنتاج المفاهيم القصوى للفلسفة المتمثلة بالوجود والحقيقة والذات.

يمكن تقسيم عمل باديو إلى مرحلتين، المرحلة الاولى هي مرحلة الكتابة المنهجية الممتدة منذ أواخر الستينات إلى عام 1983 وهو عام صدور كتابه نظرية الذات. هذه المرحلة تجد مرجعياتها في التراث الأبستيمولوجي الفرنسي المعاصر حيث التأثيرات الواضحة لـ كانغيليم وباشلار ولكن أيضًا لـ لاكان ضمن خط إشكالي يتحرك ضمن السؤال عن ماهية الفلسفة وموضوعها ويتوفر على أرضيته المباشرة في عدد من أطروحات ألتوسير. إن مفهوم الذات عند باديو يمثل إعادة تملّك لعمل لاكان على الكوجيتو الديكارتي، كما أن مفهومه عن الحدث مرتبط بمفهوم القطيعة الأبستمولوجية عند باشلار، سيما كما وظفه ألتوسير في اطار عمله على التمييز بين العلم والأيديولوجيا وعلى المهمة التي سيختطها للفلسفة بوصفها ذلك النشاط النظري الذي يهدف إلى التأريخ للقطائع داخل العلوم.

المرحلة الثانية تبدأ مع صدور الجزء الأول من كتابه العمدة الوجود والحدث عام 1988 مشفوعًا بكتاب (بيان من أجل الفلسفة). الجزء الثاني من الوجود والحدث يصدر عام 2006 بعنوان منطقيات العوالم، أما الجزء الثالث والأخير فيظهر عام 2018 بعنوان محايثة الحقائق، وما بين هذه الأجزاء الثلاثة يصدر لـ باديو ما يصعب حصره من الكتب والدراسات والمقالات في الأنطولوجيا وفلسفة الرياضيات والسياسة والحب والفن.

نهدف في هذه المقالة إلى التعريف بنواة المشروع الفلسفي لـ باديو المتمثلة في الجزء الأول من كتاب الوجود والحدث الذي أعلن فيه باديو أطروحته الشهيرة والملتبسة بصدد المماهاة بين الرياضيات والأنطولوجيا. هذا الكتاب ينقسم إلى ثمانية أقسام. الأقسام الثلاثة الأولى تعاود النظر في الوجود في ضوء مسألة الواحد والكثير وتخلص إلى أن الوجود هو كثرة محضة لا يمكن تفكيرها خارج الرياضيات وتحديدًا نظرية المجموعات (بصياغة زرملو وفرانكل) والذي سيوظفها باديو كي يقنن، من خلال الأكسمة axiomatisation التي تتيحها، الباردوكسات الناجمة عن تفكير الوجود من حيث هو. في الأقسام الخمسة التالية وبعد إقصاء مبحث الوجود من حيث هو من دائرة الفلسفة وبالاستناد إلى كل من عمل كانتور (على الأعداد الأساسية والأعداد الترتيبية وتقديمه لأول مرة طريقة يمكن من خلالها التعامل مع اللانهاية بوصفها موجودة فعليًا وبوصفها ذات بنية هيراركية من لانهايات متعددة) واسهامات غودل وكوهن (اللذين سيتعاملان مع الحدود الداخلية للأكسمة في نظرية النموذج) سيقوم باديو ببسط تصوراته بشأن كل من الحدث والذات والحقيقة.

وعليه، نوضح تباعًا في بحثنا هذا الاختلاف بين مشروع باديو ومشروعيْ كل من هايدغر ودولوز (الفقرة الأولى) ثم نعرض لتصوّر الوجود عنده كفراغ أو لاشيء وما يتكوكب حوله من مفاهيم ميتا ـ أنطولوجية كالوضعية والهيئة والإبداء والكثير غير المتسق (الفقرة الثانية) ثم نقف على مفهوم الحدث في فلسفته (الفقرة الثالثة) لنخلص بعدها إلى إيضاح تصوره الجديد لماهية الفلسفة بوصفها ذاتًا للحقيقة (الفقرة الرابعة).

1. في صراع العمالقة المستأنف حول الوجود؛ باديو بين هايدغر ودولوز

من الواضح على ما يبدو أن الأنطولوجيا تتوفر منذ أن دشّنها أرسطو على تعريف ملتبس. هل هي علم الوجود من حيث هو موجود أو أنها علم الوجود من حيث هو وجود؟ مسألة تعريف الأنطولوجيا تتوقف على جملة من المسائل أو المسأليات الأخرى كالإشتراك المعنوي للوجود (التواطؤ) والفرق الأنطولوجي.

كان هايدغر[1] قد ذهب إلى أن واحدة من أهم خصائص البنية الميتافيزيقية، التي ستُكتب لها السيادة على العقل الغربي، هي التقاط الوجود في كل حقبة عبر مرجعية برانية، ولهذا كان لما يصفه بحقيقة الوجود (انكشافه) سلسلة من الانبثاقات التي يمكن قراءة التاريخ في ضوئها على أنه مجموعة من العتبات. لقف الوجود كموجود يعني بالنسبة لـ هايدغر قراءته من خلال موجود بعينه. بعبارة أخرى المقولات، المرتبطة بميتافيزيقا موجود بعينه، لا تصلح لفهم الوجود. إنها تصورات غير أصلية وينبغي تفاديها. من هنا نفهم لماذا تتضايف الأنطولوجيا لدى هايدغر مع ضرب تأويلي من نقد العقل التصوري. انكشاف الوجود عند هايدغر هو تاريخي بامتياز لأن الآفاق التي التقط من خلالها الوجود لا تصدر عن التزام فينومينولوجي صارم بالوجود من حيث هو، بقدر ما تفهم الوجود وتعقلنه من خلال صلة مع برانية ما يمكن الحصول، من خلال الالتفات إلى تاريخية الوجود، على نسخ مختلفة منها تبدأ بالأمثول الأفلاطوني وتنتهي بإرادة الاقتدار النيتشوي مرورًا بالجوهر/ الأوسيا الأرسطي والذات الحديثة وهكذا. إن هذا الآخر ليس هو ثيمة الفكر الهايدغري، ذلك أنه ما إن يفقد الوجود آخريته حتى يكون الإمكان قد فتح بعد لشتى ضروب الآخريات التي تمثل في العمق تدليسًا على رأس الأمر الفلسفي حيث لمنطوقات من قبيل فلسفة الطبيعة أو فلسفة التاريخ أو فلسفة اللغة أن تأخذ بعد ذلك شرعيتها. لكأن عمل هايدغر الطويل على تفكيك تاريخ الميتافيزيقا ليس سوى نفي لأن يكون للفلسفة من موضوع سوى الوجود الذي لا يمكن مقاربته أو تصوره كموضوع أي كشيء للفكر يمتلك بنية مقولاتية محددة، ذلك أن أي بنية مقولاتية لن تعدو كونها مشتقة مهما طمست إرادة التوضيع عبر التفكر السيستامي واقعة الإسقاط المقولاتي بمفعول رجعي على الوجود. إن البنية الأنطوثيولوجية للميتافيزيقا لا تعني عند هايدغر فقط دخول الإلهيّ في الفلسفة وتردد الميتافيزيقا بين كونها أنطولوجيا من جهة وكونها ثيولوجيا من جهة أخرى، بل يمكن توسعتها لتطال كل صليّة جرى بعد ربط مبحث الوجود بها. إذا كان على الفكر أن يتشبث بسؤال الوجود فعليه أن يضرب صفحًا عن اتخاذ أي موجود بعينه إحداثية ممتازة لمواصلة سؤال الوجود. من هنا يمكن إدخال معايير للحكم على درجة الأصالة التي تتمتع بها كل فلسفة، ومن بينها معياران أساسيان: الأول هو عدم توهين مفهوم الوجود من خلال إخضاعه لسيادة مفهوم آخر من قبيل الجوهر أو الاندفاع الحيوي أو الغايست أو اللاوعي. الثاني هو تطوير مقولات جديدة أو ميتامقولات للكلام عن الوجود الذي يحتاج دائمًا إلى لغة أخرى، لا ينبغي أن تكون مأخوذة من موضوع بعينه. باديو، كما سنرى، لا يعتبر أن هناك للوجود مفهومًا إيجابيًا ينبغي تحديد معناه، ويذهب كذلك إلى أن ما يمكن أن يقال عن الوجود ليس من طبيعة لغوية، إنما تتولاه الرياضيات من خلال الرويض أو المأثم.

الملاحظ أن الفلسفة التي تطرح أو تعيد طرح سؤال الوجود تجد نفسها منساقة إلى الإتيان بتعريف جديد للفلسفيّ. لقد استعاد هايدغر الأول في بداية القرن العشرين سؤال الوجود وهذا أملى عليه ضرورة تطوير مقولات جديدة للأنطولوجيا المأمولة، وفرض عليه أيضًا أن يأتي تصوّره للفلسفة مشفوعًا بفهم تأصيلي لدورها حيث كل ميتافيزيقا لاحقة للتاريخ أو الطبيعة لا يمكن أن توجد في عرض الأنطولوجيا الأساسية بل يجب أن تستسلف مفاهيمها الأساسية الناظمة لميادينها من خلال ما جرى تجليته بعد في المضمار الأصلي للأنطولوجيا. في نهاية القرن العشرين نجد أن الدور المفتاحي الذي من شأن سؤال الوجود أن يلعبه، يعاود الظهور في فلسفة باديو التي سيتلازم فيها طرح سؤال الوجود مجددًا مع الإتيان بتحديد جديد لطبيعة الفلسفيّ. ما يميز فلسفة باديو عن فلسفة هايدغر أن الأول سيخوض لأول مرة منذ كانط، مع إستثناءات قليلة كـ دولوز مثلًا في **الفرق والتكرار**[2]، في أسئلة وقضايا كان براديغم الذاتية الترسندالية، الذي ورثه هايدغر واشتغل ضمنه وضده في آن، قد حيّدها وضرب صفحًا عن التقرير بصددها. لا يجد باديو أي حرج في بناء مشروعه الفلسفي على قضيتين، مفاد الأولى منهما أنه: ليس ثمة الواحد أو أن الواحد غير موجود، ومفاد الثانية أن الوجود هو كثرة محضة. من الأمور التي تميّز فلسفة باديو

هو إعراضه عن التورّط في البحث المقولاتي عن الوجود وهو ما يعيبه على كثير من الفلسفات السابقة حتى تلك التي تمسكت بتواطؤ الوجود أو إشتراكه المعنوي كفلسفة جيل دولوز التي عقد لها باديو كتابًا كاملًا **صخب الوجود** لمناظرتها حيث مثلت مجموعة من الثنائيات أو الأزواج المفهومية عند دولوز ذريعة عند باديو لاتهامه بأن فلسفته رفضت البحث المقولي على المستوى النظري (تشبث دولوز بالاشتراك المعنوي للوجود) في حين مارسته موسعًا من خلال الكثرة الأسمائية أو تعدد الإحداثيات عند دولوز الذي ما انفك يمارس القسمة الأفلاطونية في الوقت الذي رفع فيه مرارًا وتكرارًا شعار قلب الأفلاطونية كمهمة عاجلة للفكر الباحث عن صورة جديدة.

ثمة تواشج لا يخفى بين مشروع باديو ومشروعيْ هايدغر[3] ودولوز[4]. صحيح أن العدّة التي يتوفر عليها باديو مختلفة، وربما تكون أكثر تعقيدًا نظرًا للدور المباشر الذي تلعبه الرياضيات العالية في صياغة مفاهيمه، إلّا أن السياق المسألي الفلسفي المباشر لتصوارته وأطروحاته مرتبط على نحو غائر بهذين المفكرين. رهان باديو هو على فكر محايث بالمطلق وعلى الخروج نهائيًا من الأنطوثيولوجيا الذي يعتبرها لاتزال مستمرة تحت عناوين ملتبسة عند هايدغر ودولوز. لا نهدف هنا إلى المقارنة النسقية بين باديو وهايدغر ودولوز. طبعًا مرجعية باديو الأساسية فيما يتعلّق بالحدث تتخطى المتنين الهايدغري والدولوزي لأنها على تماس عميق ومباشر مع ألتوسير ولاكان سيما فيما يحيط بمفهوم الحدث من مفاهيم أخرى كالذات، غير أن التقاط بلورته الخاصة لمفهوميْ الوجود والحدث وصياغته لأطروحاته بصدد الوحدة والكثرة يبقى متعذرًا دون الإحالة، لو السريعة، إلى مثيلاتها عند دولوز وهايدغر. إن قضايا من قبيل الاختلاف الأنطولوجي وتواطؤ الوجود لن تكون مطلوبات قصوى للفكر عند باديو بل عوائق أمام إنجاز فكر جديد للمحايثة وذرائع موارية للإبقاء على التعالي وإعادة إنتاج للنسخة الدوغمائية من الأفلاطونية التي تشطر الوجود ككل بين إقليمين غير متكافئين، وتهربًا من التفكير الصارم بالكثرة المحضة التي لا يلتقطها مفهوم الفرق عند هايدغر ويقصر عنها مفهوم الكثرات الافتراضية غير المتجانسة عند دولوز.

عدم توفر كل من هايدغر ودولوز على مفهوم مناسب للكثير يفضي بهما، على المبنى الباديوي، إلى تخريج مفهوم غير ملائم للحدث. الحدث الهايدغري ظلَّ مشدودًا إلى مصير الإنسان ومجيئه متلازم مع انتظار سالب أما عند دولوز فالحدث هو من طبيعة افتراضية: انه ما حدث بعد أو ما سوف يحدث دون ان يحدث فعلًا في الحاضر. لقد نظر دولوز، وانطلاقًا من تمييزه بين الكثير المشتد والكثير الممتد، إلى الوجود بوصفه الفرق الذي يفرق دائمًا عن نفسه أي بوصفه أفقًا افتراضيًا للفرادات ما قبل الفردية، ونظر إلى الموجود بوصفه ما ينتج راهنًا عن السيرورة التفريدية أي أن الحدث الدولوزي أو الموقع الحدثي لديه هو جملة الشروط الافتراضية للموجود الفعلي. يرفض باديو القسمة الهايدغرية بين الأنطي والأنطولوجي والتي تقود إلى البحث عن لغة أخرى أو لوغوس آخر من شأنه الظفر بتأليف جديد للقضايا المتعلقة بالوجود، ويرفض كذلك إعطاء الإفتراضي الدولوزي قسطًا من الواقع.

إن فكر دولوز لا يزال مشدودًا إلى الفرق الأنطولوحي وما تشبثه المريب بأطروحة تواطؤ الوجود غير تكريس للسؤال عن معنى الوجود وغير تثبيت لسطوة التوجيه الأنطوثيولوجي للفكر. من هنا يشن باديو، سيما في كتابه **صخب الوجود**، هجومًا حادًا على أطروحة دولوز بصدد تواطؤ الوجود معتبرًا أنها تمثل عائقًا أمام إنجاز الفكر للمحايثة الكاملة (حيث لا فرق بين الوجود والموجود وحيث لا وجود للواحد الكل وحيث لا تمييز بين كثير ممتد وكثير مشتد لأن الحدث هو في النهاية مجموعة كثيرة تتميز عن الكثرات الأخرى بكونها تطرح نفسها من واحدة من مسلّمات نظرية المجموعات: مسلّمة التأسيس)، وتمثل كذلك تهديدًا للنظرية المأمولة في الكثرة. ذلك أن التمسّك بأطروحة التواطؤ أي بكون الوجود يُقال بالمعنى نفسه على كل الموجودات من شأنه أن يحول الموجودات إلى ترائيات يكون الفرق بينها صوريًا. صحيح أن دولوز يرفض بشدّة فكر التماثل ويرفض استنساخ الترسندالي عن الأمبيري لأن الراهن عنده ليس نسخة أيقونية عن المثال المفارق[5] (كما فعل أفلاطون في تصويره لمشاركة المحسوس في المعقول أو كما فعل كانط في التأليف الترسندالي) إلّا أنه يشتق الفروقات بين الموجودات من فرق أصلي داخل الوجود نفسه بوصفه سيرورة افتراضية متفارقة دائمًا عن نفسها وفي هذا قصور عن تفكير الكثرة الفعلية أو الراهنة وإخضاع لها إلى شيء آخر يتسم بالمفارقة.

يتساءل باديو مرارًا كيف يمكن قول الوجود على كل من الافتراضي والراهن (الفعلي) بالمعنى نفسه؟ إذا كان للوجود معنى واحد فلماذا يلجأ دولوز دائمًا إلى اسمين لقوله؟ إن التمسّك بأطروحة التواطؤ من شأنه إنتاج نظرية مثنوية مضعضعة وتوليد كثرات أسمائية ثنائية الطابع كالافتراضي/ الراهن، والزمان/ الحقيقة، والصدفة/ العَوْد الأبدي، والطيّة/ الخارج. من شأن هذا أيضًا أن يعيدنا إلى ما كان دولوز قد رفضه بشدّة: القسمة الأفلاطونية أو التشطير المقولاتي للوجود[6]. إن الكثرة الأسمائية للوجود، المتأتية من التمسّك بأطروحة التواطؤ، تعيد دولوز إلى إنتاج خطاب مقولاتي لا يستوي إلّا بقسمة للواقع بين قطبين غير متكافئين. قسمة يُختزل الفعلي أو الراهن معها لكونه مجرد محطة من محطات سيرورة شبحية.

خلاصة النقد الباديوي للمشروعين الفلسفيين لكل من هايدغر ودولوز أن الفلسفة لا يمكنها التعامل مع أسئلة الوجود أي لا يمكنها أن تكون أنطولوجيا. لقد أراد هايدغر من الأنطولوجيا الأساسية البحث عن الوحدة التماثلية لمعاني الوجود المتعددة في حين تمسك دولوز بأطروحة تواطؤ الوجود. المأزق المشترك بينهما هو أن الانطولوجيا هي الرياضيات وأن سعيهما لالتقاط معنى الوجود إنما يتحرك بعد في أفق ما قبل كانتوري.

2. في لاتناهي الوجود من حيث هو

يغطي مبحث الوجود من حيث هو الأقسام الثلاثة الأولى من كتاب **الوجود والحدث**. في القسم الأول يتبنى باديو مسلّمة أن الوجود هو كثرة محضة ويقترح الفراغ كاسم مناسب له ويُبرز أهمية التدخل الأكسيومي لنظرية المجموعات في حل المفارقات الأنطولوجية كالواحد والكثير والمتناهي واللامتناهي. في القسم الثاني يستبدل باديو الواحد/ الكثير والكل/ الأجزاء بصلتيْ الإنتماء والتضمن مقدمًا تيبولوجيا ثلاثية لإنعطاء الكثير والتي في ضوئها يتم التمييز بين الوضعية الطبيعية التي لا يمكن أن يقع فيها الحدث والوضعية التاريخية أو الكثرة التاريخية التي تحمل إمكان ظهوره. في القسم الثالث يطرح باديو مسألة الوجود ككل وينتهي بعد رصد خواص الكثرات الطبيعية من حيث هي ترتيبية ومتعدية إلى أن الطبيعة غير موجودة في ذاتها لأنها لامتناهية ولأنه ليس ثمة من وجود للكل.

1.2 نظرية المجموعات كفقه للوجود

بالنسبة لـ باديو تمثل نظرية المجموعات الجهد البشري الأعظم الذي تمَّ إنجازه بواسطة الإنسانية[7]، وذلك لأنها قدمت لنا أخيرًا اللغة المناسبة التي تخولنا الكلام عن الكثير المحض أو الكثير من حيث هو كثير.

لجأت نظرية المجموعات من أجل حل جملة من المفارقات المتولدة من المسائل الميتافيزيقية الكبرى كالواحد والكثير، والمتصل والمنفصل، والمتناهي واللامتناهي إلى التدخل الأكسيومي أي إلى المصادرة سلفًا على المطلوبات الفلسفية من خلال الانطلاق من جملة من المسلّمات[8]، وقد وجد باديو في هذه الطريقة أسلوبًا ناجعًا في تجاوز المفارقات الفلسفية عن طريق التدخل فيها بقرار فلسفي لا برهان عليه كما هو الحال في إعلانه أن الوجود هو كثرة محضة وأن الواحد غير موجود.

يمكن تعريف المجموعة بطريقتين ؛ الأولى دلالية حدسية ذات مضمون ما، والثانية ـ التي تبنتها نظرية المجموعات ـ نحوية صورية. المجموعة هي مجموعة عناصر أو أعضاء تجمعهم فقط صلة الإنتماء للمجموعة دون أن يكون هناك أي صلات أخرى بينهم. إذًا الخاصية (الصفة) الأساسية للمجموعة هي خاصيّة الإنتماء. يمكن أن تكون عناصر المجموعة مجموعات أو أن تكون المجموعة الفارغة وهذا ما يعرف بالمجموعة المحضة. المجموعة تعرّف بصلة الإنتماء إليها والصلات الأخرى تُعرَّف انطلاقًا من هذه الصلة الأساسية. اللغة الصورية[9] التي نتحدث بها عن المجموعة هي نحو منطقي من الدرجة الأولى حيث «كل» و«ثمة» تؤثران فقط في الحدود (الأفراد) وليس في الصفات.

إن تعريف المجموعة من خلال مصداقها extension الكثير أي من خلال خاصيّة الإنتماء حصرًا يجنبنا بحسب باديو إخضاع الكثرات إلى الكلمات. إن الخواص هي خواص مصداقية لا مفهومية تكون قائمة على الوصف اللغوي. الخاصية المصداقية هي التي تتطابق مع ما يسميه باديو بالإحتساب كواحد le compte pour-un وهي العملية التي ينتج عنها الواحد والتي تتلازم مع ما يدعوه باديو بالإبداء [الإحضار أو التبدّي] présentation. ذلك أن الكثير الذي يُعرّف مفهوميًا من خلال محمول يُقال له فئة classe. هذا النمط جرى تمييزه بحدّة عن المجموعة. ليس

كل فئة مجموعة، وأبرز مثال على ذلك مفارقة راسل بشأن المجموعة التي نعطيها محمول الإحتواء على المجموعات التي لا تحتوي نفسها[10]. خاصيّة أو علاقة أخرى بالغة الأهمية في نظرية المجموعات هي خاصيّة التضمن inclusion التي لا تحكم إنتماء أفراد إلى مجموعة بل تضمن مجموعة فرعية sous-ensemble في مجموعة أخرى. إن أجزاء المجموعة هي عبارة عن مجموعاتها الفرعية التي تشكل مجتمعة ما يسمّى بمجموعة القوى ensemble des parties. صلة التضمن تتبع لصلة الإنتماء لأن كون مجموعة متضمنة في مجموعة أخرى يعني أنها منتمية لمجموعة القوى الخاصة بالمجموعة[11]. تمثل صلة الإنتماء المكافئ المفهومي لعلاقة الكلّي بأفراده حيث عن طريقها يكون الشيء واحدًا من أفراد مجموعة. أما صلة التضمن فهي المكافئ لصلة الكل بأجزائه، وبواسطتها يكون الشيء جزءًا من كل. تتمحور حول الصلة الأولى مفاهيم الإبداء والاحتساب كواحد والبنية فيما تتمحور حول الصلة الثانية مفاهيم الهيئة état، الميتابنية métastructure والتمثيل أو إعادة الإحضار représentation.

لا يقيّم باديو أي اعتبار للتقابل بين الوحدة والكثرة خارج حدود التقابل أو التعارض المنطقي، فإما أن يكون الوجود واحدًا أو كثيرًا، ولو كان الوجود واحدًا لما كان الكثير موجودًا. بَيْدَ أن ما يُبدى أو يتبدّى هو كثير. إذًا الكثير موجود والوجود والواحد غير متساوقين. لا وصول للوجود من خلال ما يسميه باديو بالإبداء الذي يكون كثيرًا ثم يحمل عليه الواحد لاحقًا، ولهذا ما من دليل على كونه واحدًا خارج اعتباره كذلك. اعتبار الإبداء واحدًا هو عملية يسمّيها باديو الإحتساب كواحد Le compte pour-un. هل الإبداء يكون واحدًا في ذاته؟ بحسب باديو[12]، لا يمكن الجزم بذلك والفكر هنا لا يكون أمام برهان بقدر ما يكون أمام قرار وهذا القرار هو التالي: الواحد ليس سوى عدد فقط، والواحد أيضًا ليس سوى حاصل عملياتي. بَيْدَ أن باديو ومع تمسّكه بمسلّمة أنه «ليس ثمة الواحد» يعترف أن الوجود ليس عددًا بل أن الوجود من حيث هو وجود ليس واحدًا لأن «الإبداء نفسه وثيق الصلة بالإحتساب كواحد» وليس كثيرًا «لأن الكثير هو نظام الإبداء» (ص 32).

يقول باديو:

En somme: le multiple est le régime de la présentation, l'un est, au regard de la présentation, un résultat opératoire, l'être est ce qui (se) présente, n'étant, de ce fait, ni un (car seule la présentation elle-même est pertinente pour le compte-pour-un), ni multiple (car le multiple n'est le régime que de la présentation).

الوضعية هي الكثرة المتبدية أو المحضرة multiplicité présentée، وتكون الوضعية بنية لأن الإحضار هو وثيق الصلة بالإحتساب كواحد. البنية إذًا هي الكثرة المحضرة أي الوضعية باعتبار الإحتساب كواحد. إن تفكير الإبداء ككثير هو أثر بعدي للإحتساب كواحد، ذلك ان الكثير يُدرك بمفعول رجعي. يميّز باديو (ص 33) بين اعتبارين للكثير. الكثير من حيث هو محمول للبنية ناتج عن الواحد الذي يشتغل ولا يوجد، والكثير الخامل الذي نميّزه بمفعول رجعي انطلاقًا من عملية الإحتساب كواحد.

le multiple est l'inertie rétroactivement décelable à partir du fait que l'opération du compte-pour-un doit effectivement opérer pour qu'il y ait de l'un. Le multiple est l'inévitable prédicat de ce qui est structuré, car la structuration, c'est-à-dire le compte-pour-un, est un effet. Que l'un, qui n'est pas, ne puisse se présenter, mais seulement opérer, fonde «en arrière» de son opération que la présentation est au régime du multiple .

الكثير الأول هو عبارة عن آحاد كثيرة ويسمّى الكثير المتسق، أما الكثير الثاني فهو الكثير غير المتسق. إن البنية نفسها تقوم على تأليف حدود الإبداء كآحاد كثيرة لكن تحت هذه الآحاد (الكثير المتسق)، التي هي حاصل عملياتي، يكشف لنا الإبداء أنه كثير كثرة غير متسقة. الإتساق يعني الإنتماء إلى مجموعة واحدة أو عدم التناقض واللاإتساق هو ما لا يمكن أن يؤلف كلًّا واحدًا[13].

2.2 مفهوم الوجود عند باديو

إذًا يدعو باديو إلى تفكير الوجود ككثرة غير متسقة أو بوصفه التسمية العامة لما لا يمكن أن يُقال عنه غير أنه الفراغ أو الكثير المحض، وذلك يتحقق عنده من خلال:

1) أطروحة ليس ثمة الواحد أو الواحد لا يكون (التأمل الأول في الوجود والحدث).

2) أطروحة أن الوجود كثير مع تمييز حاد بين كثرتين كان أفلاطون قد انتبه إليهما في محاورة برمنيدس: الكثرة المتسقة والتي تكون كثرة آحاد، والكثرة المحضة أو البلاثورا وهي

التي تثوي تحت الكثير الذي يجري احتسابه لاحقًا كواحد. هذه الكثرة لا يقال عنها سوى إنها كثيرة أو كثير الكثير (التأمل الثاني).

3) أطروحة أنه ثمة لاشيء أو ان الوجود هو الفراغ (التأمل الرابع).

الوجود لا يمكن أن يحضر دون إضافة أو صلة أو قيد أو دون أن يكون كذا وكذا، ولذلك لا إحضاراو إبداء للكثير المحض لأن كل إبداء يتلازم مع عملية الاحتساب كواحد، فالإبداء هو كثرة متسقة. من هنا يكون الفراغ (الكثرة غير المتسقة) مطروحًا من كل وضعية يظهر فيها الوجود وكأنه متهو مع الواحد الذي يصادر على الفائض الأنطولوجي للوضعية (ص 65). الكثير المحض مستثنى من الإبداء ومتضمن فيه في الوقت ذاته كأنه داخل الوضعية وخارجها. قضية ليس ثمة الواحد (أو الواحد لا يكون) يمكن ترجمتها بلغة ميتافيزيقية على النحو التالي: وجود الموجود هو غير موجود أو وجود الماهية لا ماهية له أو الوجود هو لاشيء (ص 66).

الوجود إذًا هو اللاواحد واللامحتسب في الإحتساب واللامحضر في الإحضار وهو اللاحدّ non terme لكل كلّية وهو أيضًا الفراغ الذي هو التصاق الوضعية بوجودها (ص 68). لكن ما الفرق بين الوجود واللاشيء والفراغ؟

J'appelle vide d'une situation cette suture à son être. Et j'énonce que toute présentation structurée imprésente «son» vide, dans le mode de ce non-un qui n'est que la face soustractive du compte.

اللاشيء والفراغ هما اسمان للوجود لكن بلحاظين مختلفين. اللاشيء هو اسم الوجود تبعًا للبنية أو الإحتساب ويسميه باديو بالأثر الشامل l'effect Global (ص 69). بل يمكن القول أنه اسم للفراغ أي اسم لاسم الوجود، أما الفراغ فهو اسم الوجود تبعًا للوضعية ويكون ذات طابع موقعي local يشير إلى اللاواحد واللاكلّ في الوضعية والذي لا حدّ له. بعبارة أخرى يمكن التمييز بين اللاشيء والفراغ بالتمييز بين الاحتساب وما يقع عليه الإحتساب «الوجود من حيث هو لا يكون موقعيًا ولا شاملًا» (ص 69).

Il s'agit ici des noms, «rien» ou «vide», car l'être, que ces noms désignent, n'est par lui-même ni global ni local.

اللاشيء هو تغلّغل اللاإتساق في كامل الوضعية أي إنه تلك الفجوة في الإحتساب نفسه أما الفراغ فيكون على جانب ما عليه يقع الإحتساب دون أن ينجح في احتسابه.

من هنا تمثل الأنطولوجيا وضعية مخصوصة جدًا. إنها نظرية الفراغ ومطلوبها هو إحتساب اللاإحتساب أو إبداء اللامتبدي، ولكن مع الاحتفاظ بواقعة أن الفراغ لاحدّ له وأن أي حدّ له معناه ملء الفراغ بغيرية ليست هي الفراغ. الأنطولوجيا تشتغل على إبداء الإبداء نفسه أي أن مهمتها هي نظرنة الكثير غير المتسق الذي يكون مطروحًا من الاحتساب أو كما يعبّر باديو عن ذلك بـ «الإبداء الأكسيومي الذي لا يمفهِم الكثير» (ص 69).

إن لوغوس الوجود ليس لوغوسًا مسألّيًا problématique بل هو لوغوس أكسيومي يكون بمثابة لوغوس تشريعي للكثير المحض أي للكثير الذي لا يتبدّى بعْد في أي ميدان مخصوص من الميادين الشيئية، ولا يتعلّق بوجود مقيّد. ليس من شأن الأنطولوجيا ـ وهذا هو مناط كون نظرية المجموعات أنطولوجيا طارحة ontologie sous-tractive ـ أن تتكلم عن الموجودات ولا أن تتولّى مهمة نحت مفاصل الواقع أو ارتسام نظام مخصوص لهوياته. إنها تعمل في ذلك الحقل الذي يسبق ظهور ما تأتي لاحقًا لتعبّر عنه مفاهيم من قبيل الكوسموس والجوهر والعلّة. تصور الوجود بوصفه فراغًا هو تصور الذريين القدامى الذي يتبناه باديو مع تعديل أساسي قوامه أنه لا حاجة لمبدأ الذرات لأن الأخيرة تنتمي إلى ما هو مُحْضَر. المطلوب الأنطولوجي هو إنشاء جهاز أكسيومي يتولّى تشريع القوانين المثالية للفراغ. وتمامًا كما تعامل كانتور مع اللانهاية (كما لو أنها عدد) سيتم التعامل مع الفراغ ـ والذي هو الوجود المطروح من الوضعية كي تستقيم كوضعية ـ كما لو أنه قائم (ص 70). الأنطولوجيا تحضر الفراغ بوصفه كثيرًا لامتسقًا وغير محضر. انها تحضر إحضار الوجود لا الوجود نفسه وهي تحضره ككثير محض ولكن نظرًا لكونها خطابًا عن الوجود فإن الوجود في نهاية المطاف ليس واحدًا ولا كثيرًا ذلك انه بعد الانطلاق من مسلّمة «ليس ثمة الواحد» لا يبقى أمامنا سوى اعتبار الوجود كثيرًا. بَيْدَ أن الوجود من حيث هو ليس بواحد ولا بكثير؛ كل ما في الأمر أن «الظهور الافتتاحي للفراغ هو فعل تسمية محض وهذه التسمية لا تدرج الفراغ ضمن تقسيمات أو تصنيفات فرعية لأن في ذلك إعادة إنتاج للواحد. تسمية الفراغ باسمه لاتشير إلى أنه يكون هذا أو ذاك بل تشير فقط إلى غير المتبدي في الإبداء، أي غير القابل للإبداء بما هو كذلك»

(ص 72). ثمة إبداء قسري Forcage présentatif للوجود تضطلع به الفلسفة حين تتحوّل ذاتًا لحقيقة حدثت بعد وتتمثل هنا في ابتكار كوهن لتقنية القسر في الرياضيات.

3.2 في أنحاء انعطاء الكثير ولاحدثية الوضعية الطبيعية

يميّز باديو بين ثلاثة أنحاء من انعطاء الكثير أو ثلاثة أنماط من انعطاء الوجود. الانعطاء هو مفعول لاشتغال متزامن للإحتسابين الأول والثاني المتعلقين بالبنية والهيئة. إن المحضر (الماثل) في الوضعية لا بدَّ له من تمثيل أو استحضار تؤمنه مجموعة القوى التي هي عبارة عن المجموعات الفرعية الخاضعة لإعادة التجميع regrouping. يمكن إذًا أن نرى عناصر الوضعية بلحاظين: العنصر المتبدي والمنتمي للوضعية والعنصر الممثل والمتضمن في الوضعية لأنه متبدٍ في مجموعة القوى الخاصة بالوضعية. بين الإحضار والاستحضار أو بين الإنتماء والتضمن يمكن تمييز أنماط ثلاثة من الكثير (ص 120 ـ 109):

1) الكثير العادي أو الطبيعي normale ويكون محضرًا في الوضعية ومستحضرًا (ممثلًا) في الهيئة.

2) الكثير المفرد singulier ويكون محضرًا في الوضعية لكن غير مستحضر فيها (ماثل دون تمثيل). الكثير المفرد هو عنصر في المجموعة لا يكون منتميًا إلى أي من مجموعاتها الفرعية كما أن بعض عناصره لا يكون منتميًا إلى المجموعة الأصلية. مثلًا {1، 2، {3}}. الـ {3} هو عنصر منتم إلى المجموعة الفرعية لكن {3} لا يكون منتميًا إليها. أنه يكون كما لو أنه داخلها وخارجها معًا.

3) الكثير الزائد أو الناتئ excroissance ويكون مستحضرًا في الهيئة دون أن يكون محضرًا. يقول باديو (ص 115):

J'appellerai normal un terme qui est à la fois présenté et représenté. J'appellerai excroissance un terme qui est représenté, mais non présenté. J'appellerai singulier un terme qui est présenté, mais non représenté.

بالتوازي مع هذا يمكن أن نميّز بين الوضعية الطبيعية والوضعية التاريخية تبعًا لانطواء كل منهما على أنماط بعينها من الكثير. الوضعية الطبيعية هي التي يكون فيها الكثير طبيعيًا أو زائدًا ولا تملك كثيرًا مفردًا. أما الوضعية التاريخية فهي التي تنطوي على الكثير المفرد. الوقوف لاحقًا على مفهوم الحدث عند باديو يستلزم التمييز بعناية بين هاتين الوضعيتين.

لانهائية الطبيعة عند باديو تعود إلى اشتقاقها من الفراغ. قد يبدو هذا غريبًا للوهلة الأولى ولكنه حاصل تملك باديو لعمل الرياضي الفرنسي لوتمان حول الجدل البنيوي الصوري للأفكار (المثل) ـ المسؤول عن تكوين الأعداد من خلال جدل الواحد والكثير ـ والذي سبق دولوز باديو إلى استعادته في كتابيه **الفرق والتكرار** و**منطق المعنى**. وظَّف دولوز الثنائية الأفلاطونية (الواحد والزوج اللامحدود dyad) [14] لإيضاح الانتقال من التكوين الأمثلي للفكرة إلى التكوين الواقعي للموضوع في كتاب **الفرق والتكرار**، ولتأمين قراءة أكثر جذرية للبنية البارادوكسية للصيرورة أو الحدث (منطق المعنى). طبعًا ثمة صعوبة في تسويغ الانتقال من جدل الواحد والكثير اللامتعين إلى إنتاج الموضوعات الجزئية. صعوبة يتلافاها باديو هنا بكون الطبيعة لديه ليست هي الكون المادي أو العالم وبالتالي فهو يشتق على مبناه الطبيعة من تكرار الفراغ.

الفراغ غير المحضر لا تحضره الأنطولوجيا كواحد ذلك أن ما يسمّى هو أحدية unicité أو فرادة الفراغ. المجموعة الفارغة لا تملك عناصر وبالتالي لا يمكن تفريقها عن أي مجموعة أخرى. انطلاقًا من استحالة التفريق يكون الفراغ أَحديًا أو فريدًا. لكن كيف يمكن ترتيب العلاقة بين صلتي الإنتماء والتضمن فيما يتعلّق بالمجموعة الفارغة وما الذي يمكن استنتاجه من تطبيق مسلّمة مجموعة القوى عليها؟

صلة التضمن بالنسبة للفراغ هي صلة كونية لأن الفراغ متضمن في كل مجموعة إضافة إلى أنه يملك مجموعة فرعية هي الفراغ نفسه (ص 100). اللاشيء المنتمي إلى الفراغ يجب ان يكون متضمنًا في مجموعة مجموعاته الفرعية. ø متضمن في نفسه وهو ينتمي إلى مجموعة القوى الخاصة به {ø}: P (ø). هذه المجموعة هي الكثير الثاني وفيها كل من ø و {ø}. الشيامة الأنطولوجية للاثنين ستكون: {{ø}، {ø} (ص 106) وبهذا النحو يمكن توليد كل الأعداد الطبيعية أو الترتيبية.

إذًا يمكن توليد الأعداد الطبيعية من تكرار المجموعة الفارغة. من هنا سيبتني باديو مفهوم الطبيعة. من شأن نظرية المجموعات أن تتجاوز التوتر بين تعريفين للطبيعة. تعريف شعري ينطلق من القصيدة ما قبل الأفلاطونية

ويعتبر أن الطبيعة هي ظهور وتعريف أفلاطوني لها كفكرة (ص 141). باديو سيريضن الطرح الأفلاطوني للوجود من الظهور: الطبيعة هي الكثرات المنسوجة من ذلك المطروح من الظهور: الفراغ. الكثير يكون طبيعيًا (عاديًا، ترتيبيًا ومتعديًا) إذا كان كل عنصر منتم للمجموعة جزءًا أو مجموعة فرعية منها. هذا التضايف الأقصى بين الإنتماء والتضمن (ص 150) يضمن عدم وجود شيء غير محتسب في الكثرات الطبيعية ويضمن أن تكون الكثرات الطبيعية المنتشرة متجانسة. إن الفراغ يكون منتميًا إلى نفسه ومتضمنًا فيها وهو يكون العنصر الطبيعي الأساسي أو الذرة التي توجد كل السلسلة التي يكون فيها الفراغ هو الكثير الطبيعي الأصغر. الفراغ هو الكثير الطبيعي الذي لا ينتمي إليه أي عنصر آخر. انطلاقًا من هنا لا يكون ممكنًا الكلام عن الطبيعة في ذاتها لأن الطبيعة ككل عليها أن تكون الواحد لكل الأعداد الترتيبية: أي عددًا ترتيبيًا ينتمي إلى نفسه ولكن هذا محظور انطلاقًا من مسلّمة التأسيس الذي جرى إدخالها لتفادي مفارقات راسل بصدد الإنتماء الذاتي (ص 51). الطبيعة إذن ليس لها وجود مقول (ص 160).

La nature n'a pas d'être dicible. Il n'y a que des êtres naturels

هذه المسلّمة تقول أن المجموعة توجد أو تؤسس. إذا كانت تملك بالحدّ الأدنى عنصرًا واحدًا لا تكون عناصره عناصرًا في المجموعة الأولية أي إذا احتوت على عنصر لايملك أفرادًا مشتركين مع المجموعة الأولية. وبهذا النحو لا يمكن لمجموعة موجودة أو مؤسسة أن تنتمي إلى نفسها (ص 207).

3. في الحدث من حيث هو آخر الوجود

تتولّى الأقسام الخمسة الأخيرة بلورة فقه الحدث وتسويغ امكانه، كاستثناء على الأنطولوجيا، وإيضاح بنيته البارادوكسية. المسار الاستدلالي يتدرّج كالتالي: تحديد الوضعية التاريخية والموقع الحدثي وإقصاء مسلّمة التأسيس، التي حظرت إنتماء المجموعة إلى نفسها، بغية تجاوز الحظر الأنطولوجي على ظهور الحدث بوصفه الواحد الفائق Ultra-un (القسم الرابع) ثم ادخال مسلّمة الإختيار لأن الحدث يبقى في دائرة الإمكان دون كل من الإجراء التدخلي والإخلاص لجدّته (القسم الخامس). بعد هذا، ومن خلال توليفة مخصوصة بين مسائل المتناهي واللامتناهي، وجود الكل، والمتصل والمنفصل، يعين باديو مأزق الأنطولوجيا المتمثل في تعذّر التمامية أو في ترتيب صلة المتناهي واللامتناهي ضمن وجود الكل، ذلك أن الوضعية الأنطولوجية لا هيئة لها، ويقوم بنقد التوجيه[15] البنائي للفكر الذي يتوسّل باللانهاية لتطوير مفتوح لميتالغات متراتبة، وذلك من خلال نفي فرضية المتصل عند كانتور (القسم السادس). يعقب هذا بلّورة التوجيه النوعي للفكر (القسم السابع) وإعادة إنتاج مفهوميْ الحقيقة والذات في ضوء ذلك (القسم الثامن).

1.3 في الطابع البارادوكسي للحدث

ليس ثمّة تضايف بين صلتيْ الإنتماء والتضمن في كثرات الوضعية التاريخية ذلك أن الكثير المفرد يكون منتميًا ومحضرًا في الوضعية دون أن يكون متضمنًا أو مستحضرًا في هيئة الوضعية. عناصر الكثير المفرد لا تكون محضرة في الوضعية لأن كثرات هذا الكثير لا تكون خاضعة للإحتساب كواحد. التغيير في الوضعية يأتي من هذا الموقع الحدثي الذي لا يمكن اعتباره جزءًا من الوضعية فهو في الوضعية لكن كثراته ليست كذلك ولهذا يكون على حافة الفراغ. لا بدَّ في الوضعية التاريخية من وجود فائض لا يمكن قياسه مسبقًا بين الوضعية والهيئة أي بين المجموعة ومجموعة القوى الخاصة بها. هذا يتطلّب أن لا تتوقف الكثرات اللانهائية في المجموعة عند عنصر أساسي. إمكان الحدث مشروط بأن لا يوجد الحدّ الأدنى من التراتبية في المجموعة ولهذا يعلّق باديو العمل بمسلّمة التأسيس. الكثرة المحضة هي كثرة تاريخية لا تقع في نطاق الأنطولوجيا وليست من شأن الوجود من حيث هو لأنها بكل بساطة تشتغل خارج مسلّمة التأسيس. الحدث، وبالضد من مسلّمات الأنطولوجيا، ينتمي إلى نفسه وهذا مرفوض انطلاقًا من مسلّمة التأسيس التي حظرت أن يكون الكل جزءًا من نفسه ونصت على أن كل مجموعة تقسم إلى مجموعات أكثر أولية أو أساسية منها (كان راسل قد اقترح نظرية الأنماط المنطقية لتفادي مفارقة المجموعة التي تحتوي على المجموعات التي لا تحتوي على نفسها). الحدث ليس واقعة يأتي الفكر لكي ينتزع تصورًا لها على نحو بعدي. الموقع الحدثي يتألف من عناصر لامتناهية يقوم الحدث باحتسابها كواحد وإدخال نفسه كعنصر في هذا الواحد عن طريق التسمية. كثير الحدث يبقى مبعثرًا

دون التقاطه بواسطة دال الحدث الذي يشتغل كأنه عنصر من عناصر هذا الكثير الذي ينتمي إليه عبر انتمائه الذاتي. الحدث هو من طبيعة لابتية. لا شيء في الوضعية يشير له أو يبرهن عليه. البت في الحدث مرهون بما يسميه باديو بالتدخل (ص 225) وهو إجراء من خلاله نتخذ القرار بصدد حدثية كثير ما يكون عبارة عن فعل التسمية التي تعطي للحدث ثميّته. إن التدخل يلامس الفراغ ومسلمته تكون مشدودة بعد إلى الاثنين لا إلى الواحد. ذلك أن عنصر الموقع الذي يشير إلى الحدث غير موجود أو غير محضر. ما ينتج وجوده هو القرار بأنه يحدث كاثنين: كغائب في ذاته وكاسم زائد nom surnuméraire (ص 227).

اسم أو دال الحدث لا يأتي من داخل الوضعية والعنصر الذي يسميه لا يكون مُحضرًا فيها ولا يمكن تمييزه انطلاقًا من الوضعية، ولا يمكن أيضًا أن يتهوى مع أي من عناصر الموقع لأن ذلك يجعله زائدًا أو نافلًا (ص 226). إنه يشتغل من خارج الوضعية والهيئة. إن التسمية فعل اختيار. طبعًا مسلّمة الاختيار التي يتبناها باديو هنا صاحبها جدل كبير بين المشتغلين بالرياضيات حيث ذهب البعض منهم إلى أن القبول بوجود دالة الاختيار في المجموعات اللانهائية غير القابلة للعد هو «فكرة بلا معنى بالكامل» (ص 249). يقرّ باديو بالصعوبة التي تثيرها دالة function الاختيار. إنها من جهة ضرورية لجملة من المبرهنات الرياضية في الجبر والتحليل ناهيك «عن دورها في إيضاح سؤال تراتبية الكثير المحض وسؤال الصلة بين الوجود من حيث هو والشكل الطبيعي للإحضار» من جهة، ومن جهة أخرى استحالة تعريف دالة الاختيار أو التأكد من تحققها حتى عندما نفترض وجودها (ص 250).

إن مسلّمة الاختيار تجانب (تضع جنبًا إلى جنب) وجود الكثير مع إمكانية تفويضه دون أن يكون هناك قاعدة لانطباقه على شكل مخصوص من الكثير الأولي، ذلك أن الكثير المثبت هنا غير قابل للتمييز لأن شرطه (اختيار ممثلين له) لا يخبرنا شيئًا عن كيفية تحققه. دالة الاختيار تبقى معلقة وتكون مطروحة من الواحد كأن ثمة إبداء دون وجود شيء يتبدّى (ص 251). الصلة بين الحدث والتدخل الحدثي دائرية لأن التدخل لا يعين الحدث الذي يبقى لابتيًا ولامشروعًا من وجهة نظر الوضعية. كل ما في الأمر أن «لا بتية إنتماء الحدث هي نقطة متلاشية تترك أثرًا في الفكرة الأنطولوجية التي يُنقش عليها وجود التدخل»، وهذا الأثر يكون بمثابة «الطابع شبه اللاواحدي أي غير المحدد لدالة الاختيار» (ص 252).

لا تمايز الحدث حتى بعد تسميته يقتضي أن يُشفع إجراء التسمية بالإخلاص fidélité وهو عبارة عن جهاز le dispositif يتتبع تداعيات الحدث ويفصل الكثرات المتعلقة بالحدث عن الكثرات المتعلقة بالوضعية (ص 257). الكلام عن كثير لامتميز لا يمكن أن يكون مقبولًا على مبنى التصوّر البنائي الذي يضايف مضايفة صارمة بين ما يقال أنه موجود وما يمكن تمييزه. من هنا سيكون على باديو أن «يثبت» أن الوضعية الانطولوجية لا هيئة لها وذلك من خلال التخلّص من فرضية المتصل ونفي مشروعية الاحتساب الثاني المتعلّق بمجموعة قوى المجموعة اللامتناهية.

2.3. في مأزق الأنطولوجيا واستبعاد فرضية المتصل

كان من الضروري لـ باديو ان يقصي فرضية المتصل من أجل أن يغدو فقه الحدث ممكنًا. هذا قاده إلى تخليص المنجز الكانتوري، بصدد الوجود الفعلي للانهاية والأعداد الترتيبية اللانهائية[16]، من واحد من إسهامات غودل الأساسية في نظرية النموذج[17] وهو تطوير نموذج لنظرية المجموعات تكون فيه فرضية المتصل صحيحة.

اللانهاية تحتسب كواحد كل الأعداد الترتيبية. ثمّة عدد ترتيبي لانهائي حدي تكون كل الأعداد المنتمية إليه متناهية. لكن اللانهاية لا تساوي هذا العدد الترتيبي الحدّي لأنه في الإمكان توليد أعداد ترتيبية حدّية أخرى (ص 304). لكن ماذا بشأن مجموعة قوى المجموعة اللامتناهية؟ وهل ثمة هيئة أو ميتابنية خاصة بالمجموعة اللانهائية الأولى بعد أن افترض أو برهن كانتور على وجود لانهايات فعلية متعددة ومتراتبة؟ جوهر فرضية المتصل لـ كانتور إن مجموعة القوى الخاصة بالعدد الترتيبي اللانهائي الأول تحتسب الأخير كواحد لأنها عبارة عن احتساب كل المجموعات الفرعية لسلسلة الأعداد الطبيعية المتناهية. هذا إن صحَّ فإنه يكون لدينا معرفة كمية بالوجود. انتفاء الفائض بين البنية والهيئة يعني بالنسبة لـ باديو عدم إمكان الحدث. هو يقرّ كانتور على إنجازه في ابتكار مقياس لتتالي الأعداد الترتيبية لكنه ينفي إمكانية تحديد أين تكون متموضعة مجموعة أجزاء العدد الترتيبي الحدّي اللانهائي الأول (ص 306). بالنسبة للكاردينالات اللانهائية التي تبدأ بـ aleph فإن العدد

الترتيبي اللانهائي الأول يعبّر عنه بـ ω (omega) حيث يوجد تطابق بين العدد اللانهائي الرئيسي الأول والعدد الترتيبي اللانهائي الأول الذي يسمّى بالـ العدد الترتيبي الحدّي limit ordinal. الخاصية المهمة للأعداد الترتيبية أنها تمكننا من توليد متتاليات لانهائية بعد اللانهاية الأولى كل منها يحتوي على متتاليات لانهائية بدوره. أصغر عدد ترتيبي لامتناهي ω_0 يعادل الكاردينال اللامتناهي الأصغر $\aleph_0$. أما العدد الترتيبي غير القابل للعد ω_1 فسيكون تحديده منوطًا بقبول أو رفض فرضية المتصل. كانتور سيبرهن أن كاردينال مجموعة القوى P(N) الخاصة بالأعداد الطبيعية يساوي كاردينال المتصل حيث المجموعة R هذه غير قابلة للعد. الآن يوجد لدينا عددان أساسيان: كاردينال المجموعة الطبيعية وكاردينال مجموعة الأعداد الحقيقة. السؤال هل ثمة بينهما كاردينال لانهائي؟ هل توجد مجموعة لامتناهية يفوق كاردينالها كاردينال المجموعة الطبيعية ويقل عن كاردينال المجموعة الحقيقية؟ أم أن الثاني هو أصغر اللانهايات بعد الأول؟ أن الصلة بين المتصل والمنفصل أو بين المتناهي واللامتناهي ضمن الوجود ككل هو مأزق الأنطولوجيا وحل هذا المأزق هو في استبعاد فرضية المتصل.

فرضية المتصل CH تقوم على اعتبار أن كاردينال مجموعة القوى هو الـ aleph الأول بعد الـ aleph صفر. هذا يعني عدم وجود لانهاية تتوسط المنفصل والمتصل. فرضية المتصل العامة GCH تذهب إلى عدم وجود لانهاية أو مجموعة لانهائية بين مجموعة لامتناهية ومجموعة القوى خاصتها. إثبات أو نفي فرضية المتصل سيضعها هيلبرت في قائمة المسائل الرياضية العويصة التي تنتظر البرهنة. كان المطلوب اشتقاق هذه الفرضية أو اشتقاق نفيها من مسلّمات ZFC. سيبرهن غودل عام 1939 على أن نفي هذه الفرضية لا يمكن اشتقاقه من مسلّمات نظرية المجموعات. وسننتظر حتى عام 1963 كي يبرهن كوهن عبر تقنية القسر على عدم إمكان اشتقاق فرضية المتصل حين سيطور نموذجًا لا تكون فيه هذه الفرضية صحيحة وبهذا ستصبح هذه الفرضية قضية لابتيّة لا يمكن تقرير صدقها أو كذبها انطلاقًا من مسلّمات ZFC. بعد هذا سيذهب إيستون عام 1970 إلى أن كاردينال مجموعة القوى يمكن أن يكون مساويًا لأي كاردينال لامتناهي من الألفات aleph المتعاقبة (ص 307–309).

باديو سيتخذ نموذج كوهن (النموذج الأساسي G) بمثابة الترسيمة للوضعية التاريخية. من المعلوم أن المجموعات الفرعية تشبع أو تحقق صفة يمكن التعبير عنها بلغة النموذج بَيْدَ أن المجموعة النوعية[18] هي مجموعة فرعية لن يكون من الممكن التعبير عنها بلغة النموذج. إنها غير قابلة للتمييز وإنجاز كوهن تمثل في بلورته لطريقة يمكن من خلالها وصف هذا الكثير دون خيانة لاتميزيته. المجموعة النوعية يمكن تعريفها دون أن نكون متأكدين من وجودها. إنها من ذلك الكثير الزائد الذي لا يتبدّى ولا ينتمي للوضعية. المجموعة النوعية تكون حاضرة على مستوى التضمن ولا يمكن معرفة خواصها. ايجاد هذه المجموعة يشترط نوعًا من التدخل الخاص أو نمطًا من استكمال الوضعية عبر نقل هذه المجموعة النوعية من وجودها التضمني إلى وجودها الإنتمائي أي جعلها مُحَضَرَة أو متبدِّية. ظهور هذه المجموعة من شأنه تغيير الوضعية. هذا الإجراء يسميه كوهن بالقسر ويسميه باديو بالإخلاص للحدث. طبعًا لا يخفى أن ما يفعله باديو هنا، وبالرغم من وعورته النظرية لا يعدو كونه مجرد تأويل.

4. الفلسفة بوصفها ذاتًا للحقيقة

لقد تمثلت جدَّة مبحث الذات عند باديو في كونه استدمج كل حوافز الفكر المابعد حداثي لهجران هذا المبحث (نقد الفكر التمثيلي أو التصوري، ترك تصور الجوهر المتهوي والثاوي وراء التغير، تقييد صلاحية الفاعلية التفكرية..) لكنه قام بترتيب نتائج مختلفة على هذا النقد. فعوضًا عن هجران فكرة الذات كمطلوب فلسفي قام باديو بابداع تصور جديد لها.

الذات لا ترتبط هنا بالأفعال المستقلة للفاعل الإنساني إذ ليس كل إنسان يكون ذاتًا. ليست الذات جوهرًا وليست تنظيمًا لمعنى الخبرة. الذات نادرة. (ص 429–430) إنها توجيه، أو عملية، يتحرك في الوضعية من منظور الحدث. إنها تحتسب كواحد ما يرتبط بالحدث وتستوعب المثنى أي الحدث والوضعية. مسارها نضالي وجزافي (ص 433) لأن الذات تتشكل من خلال الإخلاص للحدث ولصدفوية التقائها به. إذا كان الكلام عن وضعية الوضعيات لا معنى له فإن الكلام عن تعطيل وضعية بعينها لايزال ممكنًا من خلال اللقاء المخلص بين سلسلة من الأفعال المستقلة (السيرورة التذويتية) وحدث يمكن للذات المتولدة عنه أن تحدث القطيعة مع سياق مخصوص.

الأمر نفسه ينطبق على تعامل باديو مع أفكار (أماثيل) أخرى كان فكر ما بعد الحداثة قد أوسعها نقدًا وتفكيكًا حتى فقدت مشروعيتها وراهنيتها كفكرة الحقيقة أو فكرة الفلسفة نفسها. باديو سيذهب أكثر في تصفية الفلسفة لا مع تعالقاتها التاريخية مع أقاليم الوجود المختلفة فحسب، بل مع فكرة أو سؤال الوجود الذي مثلت استعادته ملامح مشروعين فلسفيين كبيرين في القرن العشرين: الأنطولوجيا الأساسية عند هايدغر والتجريبية الترسندالية عند جيل دولوز. الفلسفة عند هايدغر الأول تكاد تكون، في المتحقق من برنامجه، هي الأنطولوجيا والفلسفة عند دولوز ليست سوى الأنطولوجيا. إذا كان كانط قد أقصى الميتافيزيقا الخاصة ومعها العقل النظري ليغدو الإيمان ممكنًا فإن باديو سيقصي سؤال الوجود والذي هو السؤال الأساسي في الأنطولوجيا (الذي سيُماهي بينها وبين الرياضيات) من أجل أن يكون الحدث ممكنًا. الفلسفة بعد إستئصالها من منطقة اشتغالها الأصلي قد لا يكون لها أي موضوع لتنتهي نشاطًا مترددًا بين اللاشيء والنوستالجيا إلى ماضيها الذي لم يعد أمامها سوى إعادة تملّكه في سرديات لن تفضي سوى إلى إعلانات متتالية لموتها في الحاضر. ساعيًا، وبكل ما أوتي من إخلاص المناضلين، إلى تحويل المأزق إلى فرصة، يذهب باديو إلى أن الموت المزعوم للفلسفة الناجم عن تطهيرها من كل ما هو غريب عنها، إنما هو إمكان تاريخي فريد على الفلسفة أن تمتلكه بعيدًا عن أوهام الماهية أو المصير وذلك من خلال تفكيرها في ذلك الذي يطرح نفسه من كل تعيين أنطولوجي: الحدث أو الإجراء النوعي للحقيقة.

إن تصورات ألتوسير حول ترتيب العلاقة بين العلميّ والأيديولوجيّ واجتهاداته فيما يتعلق بطبيعة الفلسفة ستبقى دائمًا في خلفية المشهد النظري عند باديو. بالنسبة لـ ألتوسير، القطيعة المعرفية هي التي تميز العلمي عن الأيديولوجي ذلك أن العلم ينتج موضوعه فيما الموضوع بالنسبة للأيديولوجيا يكون موضوعًا معطى. إن الأيديولوجيا تنطلق من الخبرات المعيشة لتنتج نظامًا تصوّريًا (تمثليًا) عنها يحدد لمن يحملونها أساليب اختبار وممارسة شروط وجودهم دون أن يعطي الصلة الواقعية مع هذه الشروط. الفارق الأساسي إذًا بين العلم والأيديولوجيا هو في طبيعة موضوع كل منهما وفي الأدوات، فالعلم ينتج معرفة جديدة عبر المفاهيم فيما تستولي الأيديولوجيا على موضوعات جاهزة وتعيد تملّكها عبر نسق من التصوّرات[19]. على الخط الفاصل بين العلم والأيديولوجيا تبرز الفلسفة كنشاط نظري ملتبس مهمته تتبع آثار القطيعة المعرفية في ميدان علمي مخصوص. هذه المهمة تتلازم مع تصور ألتوسيري آخر بصدد موضوع الفلسفة: ليس ثمة من موضوع خاص للفلسفة. ذلك أن الفلسفة هي تفكير ما جرى تفكيره بعد ولهذا ليس ثمة من مهام تأسيسية ولا استباقية تنتظر الفلسفة. فالعلم بحسب ألتوسير لا يحتاج إلى نشاط نظري يؤسس له معارفه ويؤمن أسسه النظرية ولا يحتاج إلى خطاب ترسيمي لحدود العقل. جلّ ما في وسع الفلسفة القيام به هو تتبع أثر القطيعة الحادثة بعد في ميدان علمي بعينه.

لا يميز باديو بين الفلسفة كحقيقة وبين العلوم الطبيعية والإنسانية كمعرفة. إنه يقيم تمييزًا عابرًا للفلسفة والعلم والفن بين كل من الحقيقة والمعرفة. في الفلسفة كما في العلم ثمة معارف متراكمة ومتشعبة وثمة إجراءات لإنتاج المعرفة. بَيْدَ أن هذه المعارف، التي تستحيل بفعل التراكم إلى معارف موسوعية، لا ترقى إلى أن تكون حقائق ذلك أن الحقائق، وكالمنطوقات التي يرصدها فوكو في الابستميات المتعاقبة، تبقى نادرة سواء في الفلسفة أو العلم أو الفن. إن ما يجعل من معرفة ما حقيقة ليس تطابقها مع نفس أمرها ذلك أن باديو يعتبر أن الحقيقة النادرة لا تخضع لا لمنطق التطابق كما هو الحال في الفلسفات الكلاسيكية ولا تخضع في المقابل للموضوعية البَيْذاتية التي تقررها الفلسفة الكانطية النقدية. ليس ثمة من إحالة إلى برّانية صلبة ولا من تجوية تفكرية، إذ ليس على الحقيقة أن تتطابق مع الخارج ولا أن تنسجم مع البنية الداخلية التي يصدر عنها الفعل إذا فهمنا الذات بوصفها جملة البنى الداخلية المحايثة للفعل الإنساني. إن الحقيقة عند باديو منوطة بضرب خاص من الإجراءات التي يسميها باديو بالإجراءات النوعية. لا تكون الفلسفة إطلاقًا خطابًا تأسيسيًا ولا خطابًا منفصلًا عن ما يسميه باديو بإجراءات الحقيقة، بل يعود إليها خلق مجال عابر للحقائق في العلم والسياسة والفن والحب. هذا المجال هو مجال بينيّ يمكن لفضاءات المعارف المختلفة ولأزمنتها الهجينة أن تتماكن فيه. من هنا لا تكون مهمة المفاهيم الفلسفية تدشين الميادين الشيئية للعلوم كما هو الحال في الأنطولوجيا الأساسية عند هايدغر بل نسج فضاء ما ورائي أو «ميتا» فضاء لاستضافة الفكر للأزمنة المختلفة للحقائق. لكن هذه الاستضافة لا تعني ولوج الحقائق كما هي في المجال الفلسفي. ليست الفلسفة إعلانًا

أو كشفًا عن الحقائق، وليس عليها أن تفسر الأشياء. ليست كذلك عقلنةً أو تسويغًا إذ ليس عليها أن تبرهن على أي شيء، وليست كذلك التقاطًا لما كان مضمرًا بعد إذ ليس على الفلسفة أن تؤوّل الأشياء. علّة هذا أن على الفلسفة أن لا تلتصق بشروطها ـ وهذا أمر بالغ الحيوية بالنسبة لـ باديو ومسؤول عن انزياح الفلسفة خارج عنصرها الخاص في الكثير من الفلسفات التي ينتقدها باديو بشدة، كالماركسية التي التصقت بشرطها السياسي، وفلسفة هايدغر التي جربت أن تتحدث بلغة الأنطولوجيا أولًا (وهو ما يتعذر على مبنى باديو الذي يحصر الأنطولوجيا بالرياضيات) قبل أن تعاود الالتصاق بشرطها الشعري[20] وهكذا.. ـ وأن لا تأخذ توجيهاتها من الميادين التي استسلفت منها شروطها. صحيح أن الحقيقة الفلسفية لا تؤسس الحقائق ولكنها لا تتكلم لغتها أيضًا ذلك أن هذه الحقائق ـ أو إجراءات الحقائق ـ ليست سوى ذريعة أو فرصة ليقوم الفيلسوف ببناء فكر جديد وإنشاء ميتافيزيقا مختلفة عبرها. هذا الإنشاء الفلسفي ينتج عن ضرورة غير ضرورية إذا جاز التعبير ذلك أنه لا يوجد في الحقائق ما ينبغي استخراجه ولا جمعه ولا التعبير عنه بالضروري والكلّي من المفاهيم الفلسفية التي يسميها باديو بالمُشَغِّلات Operatoires ويعتبرها ليست بـ «مجاميع أو تشميلات»[21].

الفلسفة عند باديو لا تنتّج ذاتيًا انطلاقًا من شروطها الداخلية. ليس ثمّة من موضوع للفلسفة وليس هناك أيضًا مقام مضمار مستقل لها. انها استجابة مخصوصة للفكر مع الخارج بل هي تكاد لا تكون غير هذه الصلة مع شروطها الخارجية. هذه الشروط هي عبارة عن إجراءات الحقيقة أو الإجراءات النوعية والتي هي عبارة عن الأحداث التي تمثل بدورها القطائع أو الثورات في جملة من ميادين العلم والسياسة والفن والحب[22]. الحدث إذًا هو شرط الفلسفة وليس سؤال الوجود. إن الدور الذي تلعبه «واو العطف» في الوجود والحدث مختلف تمامًا عن ذلك الذي تلعبه نظيرتها في الوجود والزمان. لقد اتخذ هايدغر الزمان أفقًا ترسنداليًا لفهم معنى الوجود لأن مفهوم الوجود لديه هو مفهوم ايجابي له معنى وإن كان هذا المعنى قد أصبح منسيًا إلّا أنه موجود وعلى الأنطولوجيا إذا أرادت أن لا تبقى مجرد إمكان فارغ أن تتخذ استعادته مهمة لها قبل أن يصبح بوسع الفلسفة أن تمارس دورها التأسيسي في تزويد الميادين الشيئية بالمفاهيم الناظمة لها. خلافًا لهذا، وانطلاقًا من قرار باديو الفلسفي بتبني التصوّر الذري للوجود، لا معنى للوجود على الفلسفة أن تعثر عليه أو تنقذه من براثن النسيان ولا التأسيس هو مهمتها المنتظرة. ذلك أن الحدث لا يمثل أفقًا لفهم الوجود، بل يمثل انقطاعًا. الوجود هو كثرة من دون واحد ولن يكون بوسع الفلسفة أن تقول شيئًا عن هذه الكثرة لأن الأدوات الملائمة لمعالجة الكثرة المحضة لا تمتلكها الفلسفة أصلًا وهي لم تصبح موجودة ومتوفرة إلّا للرياضيات المعاصرة. ما هو دور الفلسفة إذًا بعد إقصاء مبحث الوجود منها وجعل صلتها به موسوطة بالحدث الذي يمثل انقطاعًا في الوجود؟ إنه اقتراح أو بلورة فضاء مفهومي موحد لشروطها أو لإجراءاتها النوعية أو لأحداثها المعاصرة على نحوٍ يكون معه ممكنًا تفكير تماكن compossibility هذه الشروط معًا[23].

لكن انطلاقًا من ماذا تفكر الفلسفة شروطها الخارجية؟ إنها تفعل ذلك بواسطة مفاهيم عقدية nodal concepts لا توجد إلّا داخل الخطاب الفلسفي كالوجود والحقيقة والذات إضافة إلى مفاهيم أخرى تتضايف معها وتطورها الفلسفة كما هو الحال في المفاهيم التي نعثر عليها داخل فلسفة باديو كالوضعية والهيئة والإحضار او الإبداء والكثير غير المتسق والحدث اللابتيّ والقسر. إن فهم صلة المفاهيم الفلسفية بالعلمي والنفسي والفني والسياسي يوضح الطابع اللاتأسيسي للفلسفة عند باديو. إذ أن معاني المفاهيم الفلسفية بما فيها تلك التي لا نعثر عليها إلّا داخل الفلسفة تكون متجذرة في نهاية المطاف في إجراءات الحقيقة أي أن معنى المفهوم الفلسفي يبقى خاضعًا للتوجيه القادم إليه من شرطه الخارجي[24].

في **المانيفستو الثاني** للفلسفة (الذي يلخص أطروحات الجزء الثاني من **الوجود والحدث**) يقيم باديو تعارضًا أساسيًا بين الفلسفة والرأي. إنه يتدبر انتهاء المعنى أو عدم وجوده بطريقة مغايرة للأيديولوجيا الديمقراطية المهيمنة والتي تنظر بازدراء إلى المبادئ وإلى التمسك بالسؤال عن الحقيقة. في عالم اليوم يبدو أنه ثمة تحكمة طاغية مفادها ذلك التضايف بين الدعوة إلى الحقيقة وفتح الباب على نحو موارب للكليانية. من هنا لا تبدو الكلمات ولا الأفكار سوى منتجات ثقافية للاستهلاك اليومي وللاستعمال المؤقت الذي يعقبه التخلّص منها والبحث عن أفكار أو آراء أكثر جاذبية وأكثر ملاءمة للعالم الذي يتبدل بسرعة

البرق. باديو يعلن أنه يستأنف معركة أفلاطون ضد السفسطائي ولكن هذه المعركة اليوم ليست على إمكان/ إمتناع الإحالة الصادقة إلى طبيعة الأشياء بل هي معركة معيارية بالدرجة الأولى. ذلك أن شرط مواصلة المعركة ضد السفسطائي، الذي يمثله اليوم الإنسان الديمقراطي السعيد، يقتضي الاعتراف بأن الفيلسوف بات يتشاطر مع السفسطائي الكثير من المسلّمات ولكنه يختلف معه في كيفيه تصريفها والبناء عليها. هذا الأمر ينطبق أيضًا على موقف باديو من فلاسفة ما بعد الحداثة الذين يتفق معهم تمامًا فيما يتعلّق بالنقود الموجهة إلى ثيمات الوحدة والهوية وبكل ما قاد إلى إعلان نهاية الفلسفة مع خطوة إضافية ولكن حاسمة على مستوى تميز مشروعه الفلسفي الذي يتحرك محتفيًا بالجغرافيا الفكرية الجديدة لحياة الفلسفة بعد موتها.

بالنسبة لـ باديو يبدأ السؤال عن الحقيقة بعد انهيار نظام المعنى. الفشل في إعطاء المعنى للعالم انطلاقًا من إحداثيات مفارقة أو وضعية، وانهيار ترابطات المعنى المختلفة، وانفتاح التجربة الإنسانية على اللامعنى وغيرها هي وقائع لا بدَّ من البناء عليها بنحو يختلف عما تفعله المادية الديمقراطية اليوم. ذلك أنه ليس ثمة من تلازم ضروري بين انهيار المعنى وما تكرسه الديمقراطية السفسطائية من نسبية ثقافية تتغذى على هذا التنوع اللانهائي الخادع للرأي. نعم ثمة سلسلة من المسلّمات (هي عنده مسلّمات فقط تبعًا لمبناه الأكسيومي الذي يقتضي اتخاذ قرارات حتى لو كانت بصدد مسائل وقضايا فيها إخبار ما عن الخارج) المشتركة مع السفسطائي[25]: لا وجود للضامن الأنطولوجي (الإلٰه) ولا لوسائط أنطولوجية (الملائكة) فيما يتعلق بالطبيعة ولاوجود لإحداثية إكسترا سياقية فيما يتعلّق بمطلق بناء ثقافي. باختصار لا وجود في الطبيعة سوى للأجسام ولا وجود في الثقافة سوى للغات. هذا مشترك عميق مع السفسطائي فيما يتعلق برؤية العالم ولكن مع تعديل صغير وهائل جدًا في الوقت نفسه، ذلك أنه ثمة استثناء هو عبارة عن «أشياء» تكون من طبيعة غريبة وفريدة لا شأن لها بالأجسام ولا بالبناءات الثقافية؛ وجودها عابر للعوالم المكونة من أجسام ولغات، وتكون بمثابة الإمكان المضاف على مطلق وضعية من وضعيات الثقافة والتاريخ. هذه الأشياء هي الحقائق، فالحقيقة هي الإستثناء حيث يظهر اليونيڤرسالي (الكوني) كإستثناء للأجسام واللغات وحيث تظهر الفلسفة بوصفها ذاتًا للحقيقة.

خـاتمــة

لم تتوقف المصنفات الشارحة والناقدة لمشروع باديو الفلسفي منذ أطلقه في أواخر ثمانينات القرن الماضي سيما لدى المشتغلين بالفلسفة في العالم الانجلوسكسوني الذين لفت انتباههم بشدة توظيف باديو للرياضيات وهو أمر غير مألوف عادة لدى الفلاسفة القارين. القسط الوافر من النقد انصب ابتداءً على مماهاته الإشكالية بين الرياضيات والأنطولوجيا وعلى مدى وجود تسويغ داخلي حقيقي في متنه الفلسفي لمعادلة كهذه.

اللافت أن هذا البناء الفلسفي المدهش في صعوبته ودقته وتنوعه وصرامته ـ وكلها صفات تذكرنا بالأسلوب الكلاسيكي في التفلسف ـ يعوم على جملة من المسلّمات التي لا تجد تسويغها إلّا في النتائج المترتبة عليها دون أن يكون لدى باديو ما يقوله بصدد الاستدلال عليها من حيث هي. هل يمكن مثلًا التسويغ من داخل الفلسفة على معادلة الأنطولوجيا = الرياضيات؟ قطعًا لا. كل ما في الأمر أن هنالك مسائل أنطولوجية قاد التفكير فيها إلى إنتاج مفارقات. باديو يتكئ على التاريخ الإشكالي لهذه المسائل ليبرّر التدخل فيها أو معالجتها بواسطة قرارات (كالوجود الفعلي للانهاية أو افتراض أن الوجود هو كثرة محضة أو أن الواحد غير موجود) يقتصر صلاحها على وجود مماثلات لها في نظرية المجموعات التي لجأ من صاغ مسلّماتها إلى حل جملة من البارادوكسات المتولدة عن بعض المسائل الرياضية عن طريق المصادرة على المطلوب. لا حجة من داخل الفلسفة تقود إلى نظرية المجموعات وهذا ما يجعل عمل باديو ضربًا من الترجمة المفهومية لنظرية رياضية مخصوصة، دون وجود حد واضح للتمييز أحيانًا بين اتخاذ الحدث الرياضي شاهداً على خيار فلسفي مضاد لخيارات موجودة في تاريخ الفلسفة والترجمة الميتاأنطولوجية لهذا الحدث. طبعًا الرياضيات ليست هي نظرية المجموعات وبالتالي كان من الممكن صياغة ميتاأنطولوجيا مختلفة لو انطلقنا من نظرية أخرى. بل إن نظرية المجموعات نفسها يوجد لها أكثر من صياغة ولا تسويغ مقنع لتفضيل صيغة زرملو ـ فرانكل على صيغ أخرى لهذه النظرية.

كذلك قام نقد باديو الشديد للتوجيه البنائي (غودل) للفكر على تبني نظرية راديكالية في النموذج ترفض التمييز بين النحوي والدلالي أو بين النسق والنموذج، لأن

النموذج الباديوي لا يوفر الدلالة لنحو النسق عن طريق تقديم نسخة مشابهة لبنية أمبيرية أو صورية معطاة. إنه يحوّل الصوري بما هو. النموذج البنائي يعيد إنتاج النسق المعطى في الوقائع أما النموذج النوعي فيحتفظ بصلته الداخلية مع ماديته التاريخية المخصوصة والتي هي عبارة عن تجاوزه لبنية صورية قائمة. ليس المطلوب تكرار ما هو قائم أو إعادة إنتاج المعطى من منظور ميتالغوي. من هنا تبدو الصلة الحاكمة على الفكر ـ بناء على التوجيه النوعي ـ هي صلة الفكر مع الواقعي Real وليست صلة الفكر مع الواقع. الواقعي هو الذي يستعصي على الصورنة (يمكن هنا التفكير بمفهوم الواقعي عند لاكان والذي هو عبارة عن تلك الفجوة في النسق الرمزي التي لا يمكن التعبير عنها باللغة بل بدوال رياضية) وبالتالي يكون النموذج نوعيًا حين يمارس القسر وينجح في صورنة الواقعي غير القابل للصورنة. من هنا نفهم نفي باديو لفرضية المتصل التي تفتح للهيئة إمكانية إعادة تملك الوضعية واخضاعها لسيادة الإحتساب الثاني وبالتالي التشريع الاستباقي لما لا يوجد داخلها من كثير لامتميز. مطلوب الفكر هو اختراق الواقعي لا تمثيل الواقع. لكن هنا نكون أمام ضرب آخر من العقلانية العشوائية ذلك أنه توجد لدينا مشكلتان. فعلى مستوى صلة الفكر مع الواقعي، وحتى إذا بقينا على مستوى صوري خالص، فإن النموذج لا يستغرق كون المجموعات في ذاته. إن توفّرنا على نموذج تكون فيه فرضية المتصل كاذبة لا يجعل من هذا الأمر مبتوتًا على مستوى كون المجموعات في ذاته على ما يذهب إليه بول ليڤنغستون في كتابه سياسة المنطق (2011). أما على مستوى صلة الفكر مع الواقع فنعثر على الصعوبة التي تخترق فقه شيامة الكثير عند باديو ـ والتي أثارها مترجم كتاب (الوجود والحدث) إلى الانكليزية، أوليڤر فلثام في المؤتمر الفلسفي الذي عقد في براغ 2018 ـ والمتعلقة بعدم إمكان صَوْرَنَة الوضعيات العينية انطلاقًا من نظرية المجموعات التي يتعذر اتخاذها كأساس يكون بمثابة بنية مضمرة للوضعيات غير الأنطولوجية، ما حدا بـ فلثام إلى اعتبار ميتاأنطولوجيا باديو مجرد نموذج آخر يضاف إلى سينتاكس نظرية المجموعات. في ضوء هذه القراءة تكون ميتاأنطولوجيا باديو متحققة عن طريق انتقاء حقل سيمنطيقي (دلالي) من تاريخ الفلسفة (أي المشكلات الأنطولوجية) لنحو نظرية المجموعات وتكون مفاهيم باديو كالوضعية والهيئة والإبداء والموقع الحدثي وغيرها بمثابة عناصر هذا النموذج النظري. إذن يخلق باديو ـ بناء على هذه القراءة ـ عالمًا جديدًا من الموضوعات لا يقابل وضعيات عينية بل عوالم مولدة من نماذج أخرى أي أن مناط الصراع هنا لا يقوم على الواقع بل على فرض نموذج بعينه انطلاقًا من نجاعة التدخل الصوري في الواقعي ؛ «إنها معركة أيديولوجية»!

د. ربيع شلهوب

باحث من لبنان

الهوامـــش

(1) حول العلاقة مثلا بين هايدغر وباديو انظر: باديو 2010 صفحة 155–164.

(2) حول العلاقة مثلا بين باديو ودولوز، انظر باديو 2010 صفحة 162–175.

(3) يقر باديو بفضل هايدغر استعادة سؤال الوجود وجعل حقبتنا موسومة به. باديو (2000) ص 31.

(4) يشيد باديو بتجاوز دولوز للاختزالات النحوية والمنطقية للتراث التحليلي ولتخطيه التضايف الذي فرضه التراث الفينومينولوجي بين الخبرات الحية والوعي القصدي، ويحيّي لديه لامبالاته بكل الاعلانات التي تجتر موت الفلسفة. باديو (2000) ص 32.

(5) باديو (2000) ص 79.

(6) م.ن، ص 80.

(7) باديو (2006) ص 499.

(8) من مسلّمات نظرية المجموعات: ١– مسلمة الوجود: ثمة مجموعة فارغة. ٢– مسلمة الماصدق: تكون المجموعتان متساويتين اذا كان لديهما العناصر ذاتها. ٣– مسلمة اللانهاية: ثمة مجموعة لانهائية. ٤– مسلمة الاستبدال replacement: اذا وجدت المجموعة أ، فإن المجموعة ب المتأتية من استبدال كل عنصر في أ بعنصر آخر تكون موجودة أيضًا. ٥– مسلمة الوصل: لكل مجموعة أ، ثمة مجموعة ب تكون عناصرها هي عناصر عناصر المجموعة أ. ٦– مسلمة الفصل: لأي مجموعة أ ولخاصية معرفة جيدا well- defined ج ثمة مجموعة ب تكون عبارة عن مجموعة عناصر أ الحاملة للخاصية ج. ٧– مسلمة التأسيس: أي مجموعة ليست فارغة أ تمتلك بالحد الأدنى عنصرا واحدا ب يكون اشتراكه مع أ هو الفراغ. ٨– مسلمة الاختيار: للمجموعة أ غير الفارغة، والمؤلفة من عناصر لا توجد بينها عناصر مشتركة، ثمة مجموعة ب تحتوي بالضبط على عنصر واحد من كل مجموعة في أ. باديو (2006) صص 499–501.

(9) يمكن التمييز بين خمسة مفردات لهذه اللغة الصورية: المتغيرات،

الروابط المنطقية (النفي ~، الوصل ٨، الفصل ٧، اللزوم →، التكافؤ ↔)، الاسوار المنطقية (كل ∀ و ثمة ∃)، الخواص أو الصلات (الانتماء، المساواة) وعلامات الوقف كالقوسين وغيرها.

(10) هذا يقود إلى مفارقة قوامها انه اذا كانت المجموعة تنتمي إلى نفسها فهذا يلزم عنه عدم انتمائها إلى نفسها والعكس ! معالجة هذا في نظرية المجموعات سيكون عبر فرض مسلمة الفصل التي يجري بموجبها فصل عناصر المجموعة وجعل الحمل predication يشتغل فقط على العناصر السابقة على تشكل المجموعة ما يفيد كون المحمول يصلح لعناصر المجموعة ولا يصلح للمجموعة نفسها أو قل ان "المحمول يعيّن فقط كثيرًا ما مع افتراض انه ثمة بعد كثير محضر". باديو (2006) ص 45.

(11) يعبر عن مسلمة مجموعة القوى بالمعادلة التالية: $P(S) = \{X:\} X \subseteq S\}$.

(12) ارقام الصفحات الواردة في النص هي من كتاب الوجود والحدث.

(13) راجع برهان الدين باكي (2015) ص 67.

(14) الزوج اللامحدود dyad هو الكثرة اللامتعينة (اللامتسقة بلغة باديو). وقد ذهب بعض الباحثين إلى اعتبار ان البرهنة على كون الجدل الأفلاطوني يشتغل على مستوى اعمق من جدل المحسوس أو المعقول يمكن العثور على شواهده في محاورات السفسطائي وبرمنيدس. راجع:

Sayre Keneth: plato' s late ontology: A Riddle Resolved , 2005 , p 161.

(15) توجيه الفكر هو الطريقة المخصوصة لتنظيم الصلة بين الفكر والوجود وهو أيضًا التصور المتعلق بالصلة بين الفكر وكلية المفكر وشكل الصلة بين الفكر وحدوده أي بين المفكر واللامفكر فيه. انظر باديو (2006): ص 55.

(16) التمييز بين الاعداد الأساسية cardinals والأعداد الترتيبية ordinals هو تمييز هام ومدخلي لفهم العديد من الثيمات في فلسفة باديو من بينها فكرة اللانهاية. الاعداد الاساسية ترتبط بحجم العدد فيما الأعداد الترتيبية ترتبط بموقعه.

تمتلك مجموعتان عدد العناصر نفسه اذا كان بينهما تقابل واحد لواحد one to one correspondence أي كان ثمة دالة function هي التناظر الأحادي bijection حيث كل عنصر في المجموعة لديه زوج فريد في المجموعة المقابلة.

المفارقة اننا نستطيع ان نقيم تناظرا أحاديا بين مجموعة الأعداد الطبيعية وواحدة من مجموعاتها الفرعية (مجموعة الأعداد الشفعية أو الوترية) وهذا معناه ان المجموعة والمجموعة الفرعية تمتلكان عدد العناصر نفسه (الكاردينال) ! الذي يسميه كانتور بأصغر عدد رئيسي لامنته aleph null ويرمز اليه بـ א0.

المجموعات الباقية Z، Q تمتلكان أيضًا الكاردينال نفسه. لكن الوضع يختلف مع المجموعة R التي هي المتصل continuum والذي لا يكون مجموعة منفصلة على طول خط الأعداد. هذه المجموعة هي غير قابلة للعد لعدم وجود تناظر أحادي بينها وبين مجموعة الأعداد الطبيعية. للبحث عن عدد الكاردينال خاصتها لا بدَّ من البحث عن مجموعة ثانية: مجموعة القوى الخاصة بها. مبرهنة كانتور توصلت إلى ان كاردينال المجموعة هو أصغر من كاردينال مجموعة القوى الخاصة بها ذلك انه لا يمكن ان يكون هناك تناظر أحادي عناصر المجموعة ومجموعاتها الفرعية. / برهان الدين باكي (2015) ص 129 / .

(17) المعرفة بالمجموعات هي معرفة مستندة إلى نسق صوري قوامه جملة من المسلّمات تكون بمثابة لوغوس المجموعات. يمكن ان نضرب امثلة كثيرة على النسق الاكسيومي الصوري كقوانين نيوتن الثلاثة في الميكانيكا، وقوانين ماكسويل الأربعة ومصادرات اقليدس الخمس ومسلّمات تارسكي عن الاعداد الحقيقية ومسلّمات بيانو الخمس عن الاعداد الطبيعية. مسلّمات بيانو مثلا: ١- الصفر هو عدد، ٢- كل تال لعدد هو عدد، ٣- الصفر ليس التالي لأي عدد، ٤- اذا امتلك عددان التالي نفسه فهما متساويان، ٥- اذا ضمت المجموعة الصفر والتالي لكل عدد فإنها تضم مجموعة كل الأعداد. يكون المفهوم الموحد هو العدد وبالنسبة للنموذج N يؤول المفهوم بوصفه العدد الطبيعي الذي يتم تعريفه بصفة الانتماء للمجموعة N.

كل مجال من الموضوعات والصلات تكون فيه حدود النسق وروابطه صحيحة نسميه نموذجا model. النموذج يكون بمثابة تأويل أو تفسير للنسق ويكون أيضًا بمثابة العالم الذي تنسجم فيه وتصلح مسلّمات النسق. الصلة بينهما تشبه الصلة بين النحوي والدلالي، وهي على قدر عال من الالتباس والصعوبة ذلك ان النموذج يمكن ان يؤكسم بأكثر من نحو كما ان النسق يمكن ان يكون مشبعا (متساوقا) مع اكثر من نموذج. مفاهيم الإتساق consistency واللاإتساق والتمامية completeness واللاتمامية والبتية واللابتية undecidability التي تلعب دور المتعاليات (المعقولات الثانية الفلسفية) في فلسفة باديو إنما تدور في فلك الالتباس بين النسق والنموذج. التباس انخرطت في تذليله اسهامات كل من غودل وكوهن في نظرية النموذج. ثمة معياران يحققان صفة الامتياز للنسق وهما الإتساق والتمامية. الإتساق يُجمل على جملة من القضايا التي لا تتناقض مع بعضها (وهذا شرط رئيسي لمسلّمات النسق) أو لا يولّد مجموعها تناقضا ذاتيا. هذا ما يحدد إتساق السستام. اما ما يحدد تمامية السستام فهي قدرته على البرهنة على صدق أو كذب أي قضية مكتوبة وفقا لنحوه (القواعد) الخاص. يمكن ان نميز بين معنيين للإتساق: الإتساق النحوي syntactic consistency والإتساق الدلالي semantic consistency. الاول يتحقق بعدم امكان البرهنة (اشتقاق) على القضية ونقيضها من المسلّمات. اما الثاني فيتحقق حين يكون السستام متساوقا satisfiable أي يتوفر على الامتلاء الدلالي من خلال وجود مجموعة نموذجية set model تفسره. هذه خلاصة مبرهنة غودل عن التمامية.

من هنا أي قضية يمكن برهنتها أو نفي نقيضها انطلاقا من مسلّمات النسق تكون قضية بتية أي يمكن البت في صدقها أو كذبها. لكن عندما تبرز قضية (مطابقة للشروط النحوية للسستام) لا يمكن البرهنة لا على صدقها ولا على كذبها (او قل ان صدقها وكذبها متسقان في آن مع مسلّمات السستام) فإنها تكون قضية غير بتيّة أي لا يمكن البت لا في صدقها ولا في كذبها. الحدث عند باديو هو من طبيعة لابتية. في مبرهنة اللاتمامية الأولى انتهى غودل إلى تعذر الجمع بين الإتساق والتمامية. اذا كانت ZFC تامة فلن تكون متسقة والعكس صحيح. اما المبرهنة الثانية للاتمامية فيذهب فيها غودل إلى تعذر الجمع بين الصدق والبرهنة. قضية " ZFC متسقة " لا يمكن البرهنة عليها انطلاقا من مسلّمات ZFC نفسها. مقتضى المبرهنة الثانية اننا نحتاج لشيء آخر خارج ZFC للبرهنة على كون أن الأخيرة متسقة. كذلك نحن أمام مفارقة ان قضيتي ZFC متسقة و ZFC غير متسقة ليستا متناقضتين مع ZFC نفسها وبالتالي يمكن اضافتهما إلى مسلّمات ZFC دون ان تحدثا عدم إتساق أي انه يمكن ان يكون ل ZFC أكثر من نموذج وأكثر من تأويل. راجع برهان الدين باكي (2015) صص 52-63.

(18) باديو (2004): ص 30.

(19) ألتوسير (2005)، ص 40.

(20) اذا كان هايدغر قد انتهى في ترتيب الصلة بين العلم والفلسفة إلى كون العلم لا يفكر والى اعلان ولادة الفكر ونهاية الفلسفة، فإن دولوز لم يضطلع نهائيا بأي هاجس تأسيسي في الوقت الذي فتح فيه فلسفته على شتى مجالات المعارف العلمية والفنية والأدبية ليقول على نحو فلسفي ما يقوله العالم على نحو علمي في نظريته العلمية أو ليقول على نحو فلسفي ما يقوله المخرج على نحو فني في عمله السينمائي وهكذا. اذا الفلسفة عند دولوز هي نشاط مستقل ومنهم بإبداع الجديد الفلسفيّ الذي يتكلم بلغة المفاهيم عن الأشياء التي يتكلم عنها العلم بلغة الدوال أو يتكلم عنها الفن بلغة الوجدانات. وبالتالي ليست الأنطولوجيا عند دولوز خطابا من الدرجة الأولى ولا خطابا من الدرجة الثانية طالما أن الأشياء يمكن أن تقال بلغات مختلفة لا تتسانح مع بعضها بل تكون منفصلة بالكامل، ولهذا لا يمكن بناء على ما يصل اليه دولوز في كتابه الأخير، ما هي الفلسفة، تأصيل الصلة بين هذه الدوائر الثلاث: الفلسفة، العلم، والفن، ذلك أن لكل واحدة

من هذه الدوائر استقلال كامل ولغة مختلفة. فالشيء نفسه يمكن أن يقال بلغات مختلفة دون أن تكون هذه اللغات قابلة للترجمة إلى بعضها البعض. وهذا كان مناط النقد الذي وجهه لتصور باديو للفلسفة في كتابه ما هي الفلسفة. بالنسبة لدولوز لم يميز باديو بين نمطين من الكثرات: الكثرة الفلسفية والكثرة العلمية حيث لا يجب ان تأتي دوال أو وظائف العلم في مرتبة أدنى من المفهوم الفلسفي ولا ينبغي ان يقع واحد من نمطي الكثرة تحت الآخر بللا بدَّ أن يكونا متقابلين أو متجانبين. انه يرفض ان تكون الفلسفة مفهوما غير مشروط وأن تجد في دوال العلم شروطها النوعية لأنها ستكون عرضة للتحرك في تعال خاو ناهيك عما ينطوي عليه تصور كهذا من عودة إلى تصور قديم للفلسفة العليا. دولوز (1994) ص 152.

(21) باديو (1999)، ص 38.
(22) م.ن ص 37
(23) م.ن.
(24) م.ن، ص 80.
(25) يقول باديو:يمكن أن يُقال أنها توجد. ليس ثمة من إله، ولا ملائكة، ولا روح للتاريخ، ولا أعراق، ولا ألواح وصايا. ممتاز. كثرات فردية وثقافات معقدة هي كل ما يتعامل معه المرء حين يتعلق الأمر بالوجود. نعم، يشارك الفيلسوف اليوم الديمقراطي (أو السفسطائي لأنها، ومجددا، الواحد نفسه) هذه المسلمة المادية، والتي يمكن تعميمها على النحو التالي: «ثمة فقط أجسام ولغات» هذا الشعار يمكن إعلانه ليكون شعار المادية الديمقراطية. باديو (2011) ص 6.

المراجع والمصادر

Althusser, L. (2005). For Marx. Trans.B. Brewster. London: Verso

Badiou ,A. (1988). L'être et l'événement, Edition du Seuil, Paris.

Badiou ,A. (2006). Being and Event Trans.O.Feltham. London: Continuum

Badoiu , A. (1999). Manifesto for philosophy.Trans.N.Madarasz.Albany: SUNY Press

Badiou , A. (2011). Second Manifesto for Philosophy. Trans.L.Burchill: Polity Cambridge.

Badiou,A.(2004). Infinite Thought ,Truth and the Return to Philosophy. Trans & Ed. O.Feltham.J.Clemens. London: Continuum

Badiou,A. (2000). Deleuze.Trans.L. Burchill: Minnesota Press.

Badiou,A.(2006 b). Briefings on Existence: A Short Treatise on Transitory Ontology.Trans.N. Madarasz: New York Press.

Badiou,A.(2010). Key Concepts. Ed.A.Barlett&J.Clemens: Acumen.

Deleuze,G. (1990). Logic of Sense. Trans.M.Lester.London: Athelon Press.

Deleuze,G. (1994). What is Philosophy. Trans.H.Tomlinso: Columbia

Norris,C. (2009). Badiou's Being and Event.London: Continuum.

Baki,B.(2015). Badiou's Being and Event and the Mathematics of Set Theory: Bloomsbury.

Sayre,K. (2005). Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved.

Bowden.S (2008). Problematics and the Different Senses of Being in Being and Event. Parrhesia. Number 5. 3247-.

Livengston ,P(2011). Badiou , Mathematics and Model Theory: https://www,unm.edu.

Livengston ,P(2011). The Politics of Logic: Badiou,Wittgenstein and the Consequences of Formalism. London: Routledge.

Feltham,O. Alain Badiou , Live Theory. London: Continuum.