مقدمة «الوجود والحدث» و«التأملات الخمسة الأولى»

L'être et l'événement

Alain Badiou

1

فلنقرّ اليوم أننا نستطيع، على نطاق عالمي، تحليل الهيئة الفلسفية عبر اقتراح العبارات [المنطوقات] الثلاث الآتية:

1) هايدغر هو الفيلسوف الكوني الأخير الذي يمكن التعرّف عليه.

2) لقد تمّ الحفاظ على صورة العقلانية العلمية كنموذج بواسطة أجاهيز [برامج] الفكر السائدة، سيّما الأميركية منها، التي تابعت الطفرات في الرياضيات والمنطق وأعمال حلقة ڤيينا.

3) إن فقها للذات، ما بعد ديكارتي، هو في طريقه للانتشار. أصله يمكن أن يُعزى إلى ممارسات غير فلسفية (سياسية أو متعلقة بالأمراض العقلية)، كما أن نظام تأويله المطبوع بأسماء ماركس (ولينين) وفرويد (ولاكان) يتشابك مع سيرورات عيادية ونضالية تتجاوز الخطاب القابل للنقل.

ما هو المشترك بين هذه المنطوقات الثلاثة؟ إن كان منها يؤكد على طريقته انغلاق حقبة كاملة من الفكر ورهاناته. لقد فكّر هايدغر، ضمن مجال تفكيك الميتافيزيقا، الحقبة بوصفها محكومة بواسطة نسيان تدشيني واقترح معاودة إغريقية. التيار التحليلي الأنغلوساكسوني أسقط من الاعتبار معظم قضايا الفلسفة الكلاسيكية بوصفها خالية من المعنى أو مقيّدة بممارسة حرة للعبة اللغة. كذلك أعلن ماركس نهاية الفلسفة وتحققها في الممارسة. أما لاكان فقد تحدث عن الفلسفة المضادة واسمًا بالخياليّ التشميل الاعتباري. إن ما يكون من تباين، بين هذه العبارات الثلاث، هو أمر ظاهر للعيان. الموقف النموذجي للعلم، من حيث هو، وحتى في نفيه الأناركي، ينظم الفكر الأنغلوساكسوني، وهو ما كان هايدغر قد أشار إليه بوصفه الأثر الأقصى والعدمي للجهزوت الميتافيزيقي، في حين حافظ فرويد وماركس على مثله العليا، وقام لاكان نفسه بإعادة بناء الأسس الممكنة فيه للرويضات بواسطة المنطق والطوبولوجيا. تمَّ طرح فكرة التحرّر أو الخلاص من قِبَل ماركس أو لينين على طريقة الثورة الاجتماعية. هذه الفكرة كانت محط تشاؤم ريبي من قبل فرويد ولاكان، وقد تصورها هايدغر كاستباق رجعي لـ «عودة الآلهة»، في حين قام الأميركيون باحتوائها من خلال الإجماع المحيط بإجراءات الديمقراطية التمثيلية. ثمّة بالتالي توافق عام على قناعة مفادها أن أي نسق تأملي لم يعد قابلًا للتصور وأنه قد خلت الحقبة التي يمكن فيها لقضية عائدة إلى فقه معقود على الوجود/ اللاوجود/ الفكر (هذا اذا جاز لنا القول أن عقدة كهذه كانت أصل ما يسمى بـ«الفلسفة» منذ برمنيدس) أن تتخذ شكل خطاب مكتمل. إن زمن الفكر بات مفتوحًا على نظام جديد من الفهم. ليس ثمة من توافق على معرفة ما إذا كان هذا الانفتاح، الذي تختم ماهيته العصر الميتافيزيقي، يفصح عن نفسه كثورة أو كمعاودة أو كنقد.

إسهامي في هذا السياق يتشكل عن طريق إقتفائي له على نحو مائل، ذلك أن مسار الفكر الذي أحاوله يمرّ في ثلاث نقاط تلتصق كل واحدة منها بموضع من المواضع الثلاثة التي تشير إليها العبارات أعلاه.

مع هايدغر نؤكد أن الفلسفة، من حيث هي، لا يمكن إعادة تأهيلها إلّا انطلاقًا من السؤال الأنطولوجي.

مع الفلسفة التحليلية، نتمسك بكون الثورة الرياضية ـ المنطقية لـ فريغه ـ كانتور ترسي توجيهات جديدة للفكر.

نتفق أخيرًا على أن أي جهاز مفهومي لا يكون مناسبا إذا لم يكن منسجما مع التوجيهات النظرية ـ العملية لفقه الذات الحديث الذي يكون هو نفسه مباطنًا لسيرورات عملية (عيادية أو سياسية).

يحيل هذا المسار إلى مراحل متشابكة حيث لن يفضي توحيدها، الاعتباطي بالنسبة لي، إلّا إلى اختيار أحادي لواحد من التوجيهات الثلاثة. نحن نعيش في حقبة معقدة وحتى مشوشة بحيث لا يتيح نسيجها، من الإتصالات والإنقطاعات، أن تكون مستغرقة تحت مصطلح واحد.

ليس ثمة اليوم ثورة "ما" (أو معاودة "ما"، أو نقد "ما"). لذلك أودّ أن أتطوّع لتلخيص الكثير الزمني الملتوي الذي ينتظم موقعنا:

نحن معاصرون لحقبة ثالثة من العلم بعد حقبتي الإغريق وغاليلو. ما يمكن تسميته بقطيعة تفتتح الحقبة الثالثة ليست ابتكارًا (كما هو بالنسبة للإغريق) ـ ابتكار الرياضيات البرهانية ـ وليست قطعًا ـ أي رَيْضَنَة الخطاب الفيزيائي. إنها مراجعة تتضح فيها طبيعة الدعامة الرياضية للعقلانية وسمة الفكر الذي يرسيها.

نحن معاصرون أيضًا لحقبة ثانية من فقه الذات ـ التي لم تعد الذات المؤسسة والمتمركزة والتفكرية ـ الذي تمتد ثيمته من ديكارت إلى هيغل ولا تزال مقروءة عند ماركس وفرويد (وعند هوسرل وسارتر). الذات المعاصرة هي ذات فارغة ومنصدعة وغير جوهرية وغير تفكرية. علاوة على ذلك، لا يمكن إلّا افتراضها تبعًا لسيرورات مخصوصة تكون شروطها صارمة.

أخيرًا نحن معاصرون لبدْء يتعلّق بفقه الحقيقة بعد انحلال علاقة تنتّجها العضوي من المعرفة. نحن ندرك بمفعول رجعي أن ما أسمّيه بالصدقية la véridicité قد سادت دون منازع وأن كلمة الحقيقة، مهما بدا ذلك غريبًا، هي كلمة جديدة في أوروبا (وفي أماكن أخرى). إن ثيمة الحقيقة تأتي عبر هايدغر (أول من طرحها من المعرفة)، والرياضيين (الذين قطعوا في نهاية القرن التاسع عشر مع الموضوع ومع المطابقة)، وعبر النظريات الحديثة في الذات (التي نزعت عن الحقيقة تلفظها الذاتي).

الأطروحة الأوليّة لمشروعي، والتي انطلاقًا منها نتملّك تشابك المراحل ونستخرج المعنى الخاص بكل واحدة منها، هي الآتية: إن علم الوجود، من حيث هو وجود، قد وُجد منذ الإغريق كما هو الحال بالنسبة لوضع الرياضيات ومعناها. بَيْدَ أننا لم نمتلك الوسائل لمعرفة ذلك إلّا اليوم. لازم هذا أنّ الفلسفة لا تدور مدار الأنطولوجيا ـ التي توجد بوصفها فرعًا دقيقًا ومنفصلًا ـ بل تدور بين هذه الأنطولوجيا والنظريات الحديثة في الذات وتاريخها الخاص. تضم الشروط المعقدة والمعاصرة للفلسفة كل ما تحيل إليه منطوقاتي الثلاثة الآنفة الذكر: تاريخ الفكر "الغربي"، ورياضيات ما بعد كانتور، والتحليل النفسي، والفن المعاصر والسياسة. لا تتطابق الفلسفة مع أي واحد من شروطها ولا تقوم بتفصيل كل شرط برمّته. إنها تقترح فقط إطارًا مفهوميًا ينعكس فيه التماكن المعاصر لعناصرها. ولأن ذلك يجرّدها من طموحها التأسيسي ويجعلها تخسر نفسها، فإنها لا تستطيع إلّا أن تعيّن الأنطولوجيا نفسها، تحت شكل الرياضيات المحضة، بوصفها شرطًا من بين شروطها المخصوصة ووضعية سياقية فريدة. هذا في النهاية ما يقدم الفلسفة ويوجهها إلى العناية بالحقائق.

المقولات التي يطرحها هذا الكتاب، من الكثير المحض إلى الذات، تشكّل النظام العام للفكر من حيث يمكنه أن يُمارس على كامل امتداد المرجعية المعاصرة. إنها متاحة من أجل خدمة إجراءات العلم، وكذلك التحليل والسياسة، وإنها لتسعى إلى نظم رؤية مجرّدة لمقتضيات العصر.

2

المنطوق (الفلسفي) بأن الرياضيات هي الأنطولوجيا ـ علم الوجود من حيث هو وجود ـ هو خط الضوء الذي ينير المشهد التأملي الذي كنت قد حدّدته، في كتابي نظرية الذات، بافتراض محض وبسيط مفاده أنه ثمّة تذويت كان. لقد شغلني التساوق بين هذه الأطروحة وبين أنطولوجيا ممكنة وذلك لأن قوة «الماركسية القديمة» ـ وضعفها المطلق ـ، وقوة المادية الجدلية، كانت في مصادرتها على تساوق مثل هذا، وذلك في هيئة عموميةِ قوانين الجدل ما يعني في النهاية التشاكل بين جدل الطبيعة وجدل التاريخ. هذا التشاكل (الهيغلي) كان جهيضًا. إن من لايزال يقاتل اليوم مع بريغوجين للعثور في الفيزياء الذرية على جزيئيات جدلية لن يكون سوى ناج من معركة لم تحدث فعليًا قَطّ إلّا في ظلّ الأوامر الوحشية إلى حد ما للدولة الستالينية. ليس للطبيعة وجدلها أي علاقة بذلك. بَيْدَ أن السيرورة ـ ذاتًا ـ تكون متساوقة مع ما يمكن التلفظ به ـ الملفوظ ـ عن الوجود. هنا ثمّة صعوبة جديّة كنت أشرت إليها في السؤال الذي طرحه جاك ـ آلان ميلر على لاكان عام 1964: ما هي الأنطولوجيا الخاصة بك؟ أجابه معلمنا الحاذق بتلميح، موفق ولكن مقتضب، إلى اللاوجود. لقد أشار لاكان، الذي تعاظم هوسه مع الوقت بالرياضيات، إلى أن المنطق كان هو «علم الواقعيّ». مع ذلك بقي الواقعيّ مقولة للذات.

لقد تخبّطتُ لعدة سنوات في مآزق المنطق ـ كان التفسير محتشدًا بنظريات لوڤنهايم ـ سكولم وغودل وتارسكي ـ دون أن أتجاوز إطار نظرية الذات (Théorie du sujet) إلّا من حيث الدقة التقنية. وكنت قد وقعت، من حيث لا أحتسب، تحت تأثير أطروحة منطقية تقول بأن ضرورة المنطوقات [القضايا] المنطقية ـ الرياضية هي ضرورة صورية من حيث هي تنتج عن استئصال كل أثر من آثار المعنى، وأنه ليس ثمّة ما يدعو للتساؤل عما تمثله هذه المنطوقات خارج إتساقها الخاص. كنت محرجًا في اعتبار أننا إذا افترضنا أن هناك مرجعًا للخطاب المنطقي ـ الرياضي، فإنه لن يكون في الإمكان التهرّب من التفكير فيه إما بوصفه «موضوعًا» نتحصّل عليه من خلال التجريد (الأمبيرية)، وإما بوصفه فكرة فوق حسية (الأفلاطونية)، وهذه هي المعضلة التي يجد نفسه محاصرًا بها التمييز الأنغلوساكسوني الكوني المعروف بين العلوم «الصورية» والعلوم «الأمبيرية». لاشيء من هذا كان منسجمًا مع الفقه اللاكاني، والذي تبعًا له بوضوح، يكون الواقعيّ هو مأزق الصورنة. لقد ضلّلت السبيل.

صادف أخيرًا، وبفضل بحوث بيبلوغرافية وتقنية حول ثنائية المنفصل والمتصل، أني فكرت بضرورة تغيير الأرضية وصياغة أطروحة جذرية تتعلق بالرياضيات. لقد بدا لي أن ما يشكل ماهية «مسألة المتصل» الشهيرة هو أننا نقف من خلالها على العقبة الجوهرية للفكر الرياضي حيث يصبح مقولًا المستحيل عينه الذي يؤسس هذا الميدان. آخذًا في الاعتبار المفارقات الظاهرة للبحوث المتأخرة المتعلّقة بالصلة بين كثير ما ومجموعة أجزائه، خلصت إلى أنه لن تكون ثمة أشكال معقولة إلّا إذا قبلنا ابتداءً بأن الكثير، بالنسبة للرياضيات، ليس مفهومًا (صوريًا) مبنيًا وشفافًا، بل هو الواقعيّ الذي تبسط النظرية فجوته الداخلية ومأزقه.

لقد غدوت على يقين بضرورة طرح أن الرياضيات تكتب ما يكون قابلًا للتلفّظ به من الوجود نفسه في حقل نظرية محضة للكثير. لقد بدا لي أن تاريخ الفكر العقلاني برمتّه يتجلى حالما نفترض أن الرياضيات، وبعيدًا عن كونها لعبة من دون موضوع، إنما تستمدّ الصرامة الاستثنائية لقانونها من ما هي ملزمة به من اضطلاع بالخطاب الأنطولوجي. إنه، ومن خلال قلب السؤال الكانطي، لم يعد الأمر يتعلّق بـ «كيف تكون الرياضيات المحضة ممكنة؟» ولا بجواب أن ذلك يكون بفضل الذات المتعالية، بل بالأحرى: كيف تكون الذات ممكنة بما أن الرياضيات المحضة هي علم الوجود؟

3

لا يأتي الإتساق المنتج للفكر المسمّى «صوريًا» من هيكله المنطقي فقط. إنه ليس بالضبط شكلًا أو معرفة أو منهجًا. إنه علم فريد singulière. وهذا ما يرفوه بالوجود (الفراغ). نقطة تنفصل فيها الرياضيات عن المنطق المحض، نقطة تبرز معها تاريخية الرياضيات ومآزقها المتعاقبة، وإعاداتِ هيكلتها المذهلة، ووحدتها المعترف بها دومًا. من هذه الزاوية، وبالنسبة للفيلسوف، القطيعة الحاسمة، حيث تُعلن الرياضيات عفوًا عن ماهيتها، هي إبداع كانتور. فقط هنا يتضح أخيرًا أن «الموضوعات» و«البنى الرياضية» ومهما كانت عليه من تنوع، تكون برمتها قابلة للوصف ككثرات محضة مبتناة، على نحو تنظيمي صارم، انطلاقًا من المجموعة الفارغة فقط. إن مسألة الطبيعة الحقّة للصلة بين الرياضيات والوجود تنحصر كليًا ـ بالنسبة لحقبتنا ـ في القرار الأكسيومي الذي يسمح بقيام نظرية المجموعات.

البناء الأكسيومي كان هو نفسه في أزمة منذ أن أثبت كوهن أن نسق زرملّو ـ فرانكل لا يمكنه أن يحدّد نوع كثرة المتصل. بيْد أن هذا لم يؤد إلّا إلى تعزيز قناعتي بأن هنا ثمّة لعبة حاسمة، وإن كانت غير ملحوظة على الإطلاق، تتعلق بقدرة اللغة بلحاظ ما يمكن نطقه رياضيًّا عن الوجود من حيث هو وجود. لقد وجدت أنه من المثير للسخرية أنني، في كتاب **نظرية الذات**، لم أستخدم التجانس «المجموعاتي» ensembliste للغة الرياضية إلّا بوصفه مجرد نموذج لمقولات المادية. ورأيت، علاوة على ذلك، أن نتائج القول بأن الرياضيات هي الأنطولوجيا مرضية للغاية.

أولًا، يعفينا هذا القول من السعي الجليل خلف «أساس» الرياضيات التي تكون يقينيتها مكفولة مباشرة من الوجود نفسه الذي تنطق به.

ثانيًا، نتخلّص من المشكلة، القديمة تمامًا، والمتعلّقة بطبيعة الموضوعات الرياضية. هل هي موضوعات مثالية (الأفلاطونية)؟ أم موضوعات منتزعة بواسطة التجريد من الجوهر الحسي (أرسطو)؟ أم أفكار فطرية (ديكارت)؟

أم موضوعات مُنشأة في الحدس المحض (كانط)؟ أم في الحدس العملياتي المتناهي (برووير)؟ أم مواضعات للكتابة ([النزعة] الصورية)؟ أم بناءات متعدية [انتقالية] ضمن المنطق المحض، أي قضايا تحصيل الحاصل ([النزعة] المنطقية)؟ إذا استقام ما أطرحه، فإن الحقيقة هي أنه ليس ثمّة «موضوعات رياضية». فالرياضيات، بالمعنى الدقيق، لا تبدي [تُحضر، تعرض] شيئًا دون أن يعني ذلك أنها لعبة فارغة، لأن عدم إبدائها لشيء، باستثناء الإبداء ذاته، أي «الكثير» (le Multiple)، وامتناعها الدائم عن اتخاذ شكل "الموضوع"، هو بلا شكّ شرطٌ لكل خطابٍ يتناول الوجود بما هو وجود.

ثالثًا، فيما يتعلّق بـ "تطبيق" الرياضيات على ما يُسمى بالعلوم الطبيعية الذي يثار التساؤل بشكل دوري عما يتيح له هذا النجاح ـ بالنسبة لـ ديكارت ونيوتن كان ذلك يتطلّب وجود الله، وبالنسبة إلى كانط، الذات المتعالية. لم تطرح بعد ذلك هذه المسألة بجدية إلّا مع باشلار الذي بقيت رؤيته قوامية، وعند بعض المفكرين الأميركيين المدافعين عن تراتبية اللغات ـ نرى بوضوح ما يضيفه أن تكون الرياضيات هي العلم بكل موجود من حيث وجوده. اما الفيزياء فمجالها الإحضار. إنها تحتاج إلى ما هو أكثر أو بالأحرى إلى شيء آخر. بَيْدَ أن توافقها مع الرياضيات هو أمر مبدئي.

من الطبيعي أن الفلاسفة لم يغفلوا تمامًا عن أن هناك رابطًا بين وجود الرياضيات ومسألة الوجود. تمتدّ الوظيفة النموذجية للرياضيات من أفلاطون (وربما من بارمنيدس قبله) إلى كانط، الذي بلغ استخدامها أوجه معه ـ إلى الحدّ الذي رأى معه في نشوئها، المرتبط بـ«طاليس»، حدثًا مُخلّصًا للبشرية جمعاء (هذا أيضًا كان رأي سبينوزا) ـ غير أنّه استنفد نطاقها، عبر «الثورة الكوبرنيكية»، لأن إغلاق كلّ إمكانية للتحصّل على "الوجود في ذاته" هو ما أسّس كونية الرياضيات (كونية إنسانية، إنسانية جدًا). ومنذ ذلك الحين، وباستثناء هوسرل ـ الذي يمكن اعتباره آخر الكلاسيكيين الكبار المتأخرين ـ لم تعد الفلسفة الحديثة (ونقصد بها ما بعد الكانطية) مسكونة إلّا بالنموذج التاريخي. وباستثناء بعض الحالات القليلة التي تمّ الاعتراف بها ثم إقصاؤها، مثل كافاييس ولوتمان، تخلّت الفلسفة عن الرياضيات لصالح السفسطة الأنغلوساكسونية. هذا ما ينبغي أن نذكر أنه كان في فرنسا حتى جاء لاكان.

ذلك أن الفلاسفة، الذين اعتقدوا أنهم هم أنفسهم مَن أسّسوا الحقل الذي فيه يكتسب سؤال الوجود معناه، قد اعتبروا الرياضيات، منذ أفلاطون، نموذجًا لليقين، أو مثالًا للهوية، ثم توجّسوا لاحقًا بشأن الوضع الخاص لـ«الموضوعات» التي تعبّر عن هذا اليقين أو عن تلك المثاليات. من هنا، نشأت علاقة دائمة ومشوّهة بين الفلسفة والرياضيات، حيث تأرجحت الأولى في تقييمها للثانية، بين تمجيدها كنموذج عقلي سام، والحط من شأنها بسبب تفاهة «موضوعاتها». ما القيمة التي كان يمكن أن تُعطى للأعداد والأشكال ـ مقولاتا «الموضوعية» الرياضية على مدى ثلاثة وعشرين قرنًا ـ إذا ما قورنت بالطبيعة، أو الخير، أو الله، أو الإنسان؟ ومع ذلك، فإن «طريقة التفكير» التي أغشت فيها تلك الموضوعات الهزيلة ببريق اليقين البرهاني، كانت توحي بأنها قد تفتح الطريق نحو يقينٍ أقل هشاشة فيما يخصّ الكائنات التأملية المجيدة الأخرى.

إذا استطعنا الوقوف، في أفضل الأحوال، على ما قاله أرسطو، فإن أفلاطون كان قد تخيّل معمارًا رياضيًا للوجود، ووظيفة مفارقة للأعداد المثالية. لقد أعاد، وهذا ما نقرؤه في محاورة طيماوس، تركيب الكون انطلاقًا من المضلعات المنتظمة. بَيْدَ أنّ هذا المشروع الذي يربط الوجود بوصفه كلًّا (استيهام العالم) بهيئة رياضية معطاة، لا يمكنه إلّا أن ينتج صورًا زائلة، وهو الأمر الذي لم تسلم منه حتى الفيزياء الديكارتية.

لا تبيّن الأطروحة التي أدافع عنها أن الوجود هو رياضي، أي أنه مركب من موضوعيات رياضية. إنها ليست أطروحة عن العالم، بل عن الخطاب. إنها تثبت أن الرياضيات، على طول مسارها التاريخي، تنطق بما يمكن قوله عن الوجود من حيث هو وجود. إنه، وبعيدًا عن اختزالها إلى قضايا تحصيل الحاصل (الوجود هو ما هو) أو إلى الألغاز (الاقتراب المؤجل دومًا من حضور ما)، فإن الأنطولوجيا هي علم ثري، ومركب، ومتعذر الإتمام، وخاضع لقيد صارم من الإخلاص (الإخلاص الاستنباطي في هذه الحالة). هكذا يتبيّن أن مجرد محاولة تنظيم خطاب عمّا يتنصّل من كل إبداء [إحضار] présentation هو مواجهة لمهمة لانهائية وصارمة.

لا تنبع المرارة الفلسفية إلّا من كون الفلاسفة هم من صاغوا سؤال الوجود، لكنهم لم يكونوا هم من أجابوا عنه،

وإنما الرياضيون. إن كل ما نعرفه، وما سيمكن لنا دائمًا معرفته عن الوجود من حيث هو وجود، إنما يتأتى بتوسّط نظرية الكثرة المحضة وذلك عبر السياق التاريخي للخطاب الرياضي.

قال راسل ـ دون أن يصدق بطبيعة الحال ما لم يصدقه قط إلّا الجهلة الذين لم يكن راسل واحدًا منهم بالتأكيد ـ أن الرياضيات هي الخطاب الوحيد الذي لا نعرف فيه عما نتحدث ولا إن كان ما يقال فيه صحيحًا. الرياضيات بالأحرى هي الخطاب الوحيد الذي «يعلم» على نحو مطلق عمّا يتحدث عنه ؛ الوجود، من حيث هو، على الرغم من أن هذه المعرفة لا تحتاج إلى أن تكون متفكّرة من داخل الرياضيات، لأن الوجود ليس موضوعًا ولا يغدق شيئًا من هذا القبيل. الرياضيات أيضًا هي [الخطاب] الوحيد ـ وهذا أمر معروف ـ الذي يقدم ضمانًا كاملًا ومعيارًا لحقيقة ما يقال إلى الحد الذي تكون معه هذه الحقيقة قابلة للنقل على نحو كامل حين نصادفها.

4

لا تروق أطروحة التهوّي بين الرياضيات والأنطولوجيا، أعلم ذلك، لا للفلاسفة، ولا للرياضيين. ذلك أن الـ"أنطولوجيا" الفلسفية المعاصرة مهيمن عليها كليًّا باسم هايدغر الذي، بالنسبة إليه، يشكّل العلم ـ الذي لا يُميزه عن الرياضيات ـ النواة الصلبة للميتافيزيقا، بقدر ما يبطلها في الفقدان ذاته لنسيان الوجود، الذي انطلاقًا منه قامت الميتافيزيقا، منذ أفلاطون، بتأمين موضوعاتها. إن العلامة الكبرى للعدمية الحديثة، وحيادية الفكر، هي الحضور الشامل للتقنية في العلم، الذي يرسخ نسيان النسيان. لذا، لا يكفي القول بأن الرياضيات ـ التي لا يذكرها هايدغر، بحسب علمي، إلّا عرضًا ـ ليس لديها سبيلًا للتحصل على السؤال الأصلي، أو متجها ممكنًا للانعطاف نحو الحضور المتبدد. بل، على العكس تمامًا، إنها العمى ذاته، السلطان الأكبر والرئيسي للاشيء، والفوات المعرفي للفكر. وإنه لأمر دال أيضًا أن تأسيس أفلاطون للميتافيزيقا قد ترافق مع تحويل الرياضيات إلى نموذج. هكذا، يمكن الإشارة، بالنسبة لـ هايدغر، إلى أن الرياضيات ابتداءً، كانت جزءًا داخليًا من «المنعطف الكبير» للفكر الذي تحقق بين بارمنيدس وأفلاطون، والذي أصبح من خلاله، وتحت طائله نسيان أصله الخاص، ما كان في وضعية انفتاح واحتجاب مُثبتًا وقابلًا للسيطرة عليه على هيئة المثال. وعليه، تتناول ثيمة النقاش مع هايدغر مسألتَي الأنطولوجيا وماهية الرياضيات في آنٍ معًا، وبالتالي، تبعًا لذلك، دلالة أن يكون موقع الفلسفة «يونانيًا في أصله». رُبَّ نقاش يمكن افتتاحه كما يلي:

1) لا يزال هايدغر خاضعًا، حتى في فقه الانسحاب والانكشاف عنده، لما أعتبره، من جهتي، جوهر الميتافيزيقا: أي تصور الوجود كعطاء ووهب، كحضور وانفتاح، وتصور الأنطولوجيا بوصفها تقديمًا لمسار تجاوري. سأسمي هذا النوع من الأنطولوجيا بـ"الأنطولوجيا الشعرية"، الممسوسة بتبدد الحضور وفقدان الأصل. نحن نعلم الدور الذي يلعبه الشعراء ـ من بارمنيدس إلى رينيه شار، مرورًا بـ هولدرلن وتراكْل ـ في تفسير هايدغر، وقد اتبعت خطاه، وإن كان ذلك لغايات مختلفة تمامًا، في (نظرية الذات) حينما استدعيت في المفصلي من التحليل إسخيلوس وسوفوكليس، ومالارميه، وهولدرلن، أو رامبو.

2) ومع ذلك، فسأعارض جاذبية القرب الشعري ـ التي أكاد أستسلم لها بمجرد تسميتها ـ بالبعد الإطراحي الجذري للوجود، لا من التمثيل [الاستحضار]، فحسب، بل من كل إحضار.

سأقول أن الوجود، من حيث هو وجود، لا يمكن الاقتراب منه بأي طريقة، بل يمكن فقط رفو فراغه بحدّة إتساق استنباطي بلا هالة.

لا ينتشر الوجود في الإيقاع والصورة، ولا يتسيّد الاستعارة. إنه السيادة الفارغة للاستنتاج. يجب أن تستبدل الأنطولوجيا الشعرية، العالقة ـ كما التاريخ ـ في مأزق فائض الحضور حيث يتوارى الوجود، بالأنطولوجيا الرياضية التي تُنجِّز، من خلال الكتابة، إزاحة الكيفية ومنع التمثيل. ينبغي على الفلسفة، طالما أن المسألة تتعلق بالوجود من حيث هو وجود، ومهما كان الثمن الذاتي، أن تحدد نسابة خطاب الوجود ـ والتفكر الممكن في ماهيته ـ عند كانتور وغودل وكوهن، بدلًا من هولدرلن أو تراكْل أو تسيلان.

3) لا شك أن الفلسفة نشأت في سياق تاريخي يوناني، وأن هذه التاريخية ترتبط بالسؤال عن الوجود.

لكن، ليس في اللغز أو الشذرة الشعرية ما يسمح بفهم

هذا الأصل. فهذه الجمل التي تنطق بالوجود واللاوجود تحت توتر القصيدة، نجدها أيضًا في الهند، وفارس، والصين. إذا كانت الفلسفة ـ التي هي جَهَزوت تحديد الموضع الذي تترابط فيه أسئلة الوجود والحدوث ـ قد ولدت في اليونان، فذلك لأن الأنطولوجيا كانت قد صاغت هناك، مع أوائل الرياضيين البرهانيين، الشكل الضروري لخطابها.

إن التشابك الفلسفي ـ الرياضي ـ القابل للقراءة حتى في قصيدة بارمنيدس من خلال استخدام برهان الخلُف ـ هو ما يجعل من اليونان الموقع الأصلي للفلسفة، ويحدد، حتى كانط، المجال «الكلاسيكي« لموضوعاتها. في النهاية، لا يروق للفلاسفة القول بأن الرياضيات تحقق الأنطولوجيا، لأن هذه الأطروحة تجردهم تمامًا من ما ظلّ حتى الآن مركز ثقل قولهم، والملاذ الأخير لهويتهم. اليوم، لا تحتاج الرياضيات على الإطلاق إلى الفلسفة، وبذلك يمكن القول أن خطاب الوجود بات يستمر ـ من تلقاء نفسه ـ. ثم إنه لمن المميز أن هذا «اليوم» تحدّده ولادة نظرية المجموعات، والمنطق المؤسس رياضيًّا، ثم نظرية الأصناف (categories) والتوبوس (topoi). هذا الجهد، الذي هو تفكري ورياضي داخلي في الوقت نفسه، كاف لتأمين وجود الرياضيات ـ وإن كان على نحو أعمى ـ لكي تواصل تقدمها من دون الحاجة إلى خارجها.

5

إذا كان الفلاسفة يأْسون عند إخبارهم بأن الأنطولوجيا قد اتخذت، منذ الإغريق، شكل تخصص منفصل، فإن الرياضيين لن يبتهجوا حيال ذلك على الإطلاق. اعرف الشك بل وحتى الإزدراء الساخر الذي يستقبلون به هذا النوع من الكشف المتعلّق بتخصصهم، ولا أجد في ذلك غضاضة لأن ما أروم إثباته في هذا الكتاب بالذات هو أنه من ماهية الأنطولوجيا أن تتحقق في ظلّ الإنغلاق التفكري لهويتها. تتطلب ممارسة الرياضيات سيّما الإبداعية منها، بالنسبة لمن يعلم أنها تصدر عن الوجود من حيث هو وجود، أن لا تكون هذه المعرفة ممثّلة. ذلك أن تمثيلها الذي يُورد الوجود مورد الموضوع العام، إنما يفسد فورًا، بالنسبة لكل تحقق أنطولوجي، ضرورة نزع الموضَعيّة désobjectivante. من الطبيعي أن يرى، من يسميه الأميركيون بـ«الرياضي العامل»، أن التأملات العامة هي تأملات متخلّفة وعديمة الجدوى. فهو لا يثق إلّا بمن يعمل إلى جانبه على اختراق المسائل الرياضية الراهنة. بَيْدَ أن هذه الثقة ـ التي هي الذاتية الأنطولوجية الممارِسة ـ تكون غير منتجة من حيث المبدأ عندما يتعلّق الأمر بأي وصف صارم للماهية النوعية لهذه العمليات. رُبّ ثقة تبقى موجهة بالكامل إلى الابتكارات المخصوصة.

يشك الرياضي دائمًا، من الناحية التجريبية، أن الفيلسوف لا يعرف ما يكفي ليكون له الحق في الكلام. لا أحد يمثل هذه العقلية في فرنسا أكثر من جان ديودونيه Jean Dieudonné، الذي هو رياضي محطّ إجماع لما يتمتّع به من إتقان موسوعي للرياضيات، ولعنايته الدائمة بإبراز التحولات الأكثر جذرية في البحث [الرياضي]. جان ديدونيه هو أيضًا المؤرخ ذو الباع الطويل في تاريخ الرياضيات والمستدعى في جميع النقاشات المعنية بفلسفة هذا التخصص. ومع ذلك، فإن الأطروحة (الصحيحة تمامًا من الناحية الواقعية) التي لا يني يقدمها هي أن الفلاسفة متخلّفون بشكل مريع عن الرياضيات الحيّة، وهو ما يُستنتج منه أن ما يمكن للفلاسفة قوله عن الرياضيات يبقى غير راهن. سيّما [قول] أولئك الذين (مثلي، بالمناسبة) ينصبّ اهتمامهم أساسًا على المنطق ونظرية المجموعات. هذه النظريات بالنسبة إليه «منجزة» ويمكن تدقيقها وتعقيدها إلى ما لانهاية، دون أن يكون لذلك من أهمية أو أثر يفوق مجرد التسلية بمسائل الهندسة الابتدائية، أو التفرّغ لحسابات المصفوفات (الحسابات العبثية للمصفوفات كما يسمّيها).

هكذا يوجّه ديودونيه إلى ضرورة السيطرة على الجسم الرياضي الفعال والمعاصر، مؤكدًا أن مهمة كهذه تبقى في المتناول، إذ أن ألبرت لوتمان، وقبل إعدامه على يد النازيين، لم ينجح في ذلك فحسب، بل كان قد اخترق بعمق طبيعة البحوث الرياضية المتقدمة على نحو بزّ معه الكثير من من الرياضيين المعاصرين. بَيْدَ أن المفارقة اللافتة في مديح ديودونيه للوتمان هي أننا لا نرى إطلاقًا أي تصديق منه على مقولات لوتمان مقارنة بنقده لمقولات الجهلة [من الفلاسفة]. مردّ هذا إلى الراديكالية الشديدة لمقولات لوتمان، الذي يستند إلى أمثلة مأخوذة من أحدث المستجدات الرياضية واضعًا إياها في خدمة رؤية لترسيماتها عابرة للأفلاطونية. يرى لوتمان أن الرياضيات تحقق الجدل الهابط

والصاعد للأفكار [المثل]، وهو ما يشكل أفق الوجود لكل عقلانية ممكنة، وهو لم يتردد، منذ العام 1939، في تقريب هذه السيرورة من الجدل الهايدغري بين الوجود والموجود. هل يبدو ديودونيه مستعدًا للمصادقة على هذه التأملات العالية، أكثر من تأملات الأبستمولوجيين «العاديين» المتخلفين عن الركب قرنًا من الزمن؟ هو لا يفصح عن شيء في هذا الصدد. أسأل إذًا: ما جدوى الإحاطة الشاملة بالمعرفة الرياضية بالنسبة للفيلسوف، مع كونها قيمة في ذاتها مهما بلغت مشقتها، إذا لم تكن في نظر الرياضيين أنفسهم ضمانة خاصة لصلاح استنتاجاته الفلسفية؟ إن تقريظ ديودونيه لـ لوتمان، في نهاية المطاف، هو إجراء تنصيب أرستقراطي الطابع، حيث يتمّ الاعتراف به كواحد من رابطة العلماء الحقيقيين. بَيْدَ أن ما يتعلّق بالفلسفة يظلّ، وسوف يظلّ دائمًا، فائضًا عن هذا الاعتراف.

يقول الرياضيون لنا: كونوا رياضيين. حتى إذا ما فعلنا تشرّفنا بهذا وحده دون أن نكون قد تقدمنا خطوة واحدة فيما يتعلّق بقناعتهم أو تأييدهم [للتأمل في] ماهية موقع الفكر الرياضي. في الحقيقة، حظي كانط، الذي لا تتجاوز إحالته الرياضية الصريحة، في نقد العقل المحض، حدود المعادلة الشهيرة: «7 + 5 = 12»، بتقدير فلسفي، من طرف بوانكاريه (أحد عمالقة الرياضيات) أكبر مما حظي به لوتمان من ديودونيه وزملائه على الرغم من استناده إلى أقصى ما تمَّ بلوغه في زمنه. هكذا نجد، من جانبنا، أننا في موقع الاشتباه بأنه كلما كان الرياضيون أكثر تطلّبًا فيما يتعلّق بالمعرفة الرياضية، كلما اكتفوا بالقليل ـ بل بالنزر اليسير ـ في ما يخص التحديد الفلسفي لجوهر هذه المعرفة. غير أنهم، بمعنى ما، على حق تام. ذلك أنه إذا كانت الرياضيات هي الأنطولوجيا، فلا مناص لمن يرغب أن يعاصر تطور الأنطولوجيا من التمرّس على رياضيّ زمانه. وإذا كانت الفلسفة تقوم على الأنطولوجيا، فإن التوجيه القائل «كونوا رياضيين» يكون سليمًا. لن تكون الأطروحات الجديدة، بصدد الوجود من حيث هو كذلك، إلّا تلك النظريات [الرياضية] والمبرهنات الجديدة، التي يكرّس لها نفسه الرياضي العامل، «الأنطولوجي دون أن يعرف» ؛ ذلك أن هذا الجهل هو مفتاح حقيقته. وعليه، لكي نخوض نقاشًا عقلانيًا حول استخدام الرياضيات هنا، لا بدَّ أن نضطلع بالتداعيات الحاسمة لمبدأ تهوّي الرياضيات والأنطولوجيا، وهي أن الفلسفة منفصلة أصلًا عن الأنطولوجيا. لا يندرج ضمن الخطاب الفلسفي، بأي نحو من الأنحاء، ما يمكن قوله ـ وما يقال ـ عن الوجود من حيث هو وجود، لا لأن الأنطولوجيا غير موجودة، كما يسعى جاهدًا لإيهامنا بذلك بعض "النقد" المعرفي العقيم، بل لأنها موجودة تمامًا. وعليه، ليس الإبداء [الإحضار] الأنطولوجي هدف لنا، ولا [كتابة] رسالة في الوجود، لن تكون أبدًا سوى رسالة في الرياضيات، كتلك [الرسالة] الهائلة في تسعة مجلدات لـ جان ديودونيه: مقدمة إلى التحليل. وإن إرادة، من هذا القبيل فقط، للإبداء [الإحضار] الأنطولوجي، هي ما يُلزم بتنكب هذه الثغرة ـ الضيقة ـ للمسائل الرياضية المتأخرة. من دون ذلك لا يكون المرء أنطولوجيًا بل مؤرخًا للأنطولوجيا. إن ما نرومه هو ارساء الأطروحة الميتاأنطولوجية التي مفادها أن الرياضيات هي تاريخية الخطاب بصدد الوجود من حيث هو وجود. رُبّ هدف الغرض منه إسداء موقع للفلسفة عند تقاطع قابل للتفكير بين خطابين (وممارستين) لا يتهويّان معها: الرياضيات، علم الوجود، والفُقُه [المذاهب] المتدخلة في الحدث الذي يُسمّى على وجه التحديد بما هو «ليس الوجود من حيث هو وجود». إنّ أطروحة التهوّي بين الأنطولوجيا والرياضيات هي أطروحة ميتاأنطولوجية، وهذا يعني استبعاد كونها رياضية، أي أنطولوجية. ينبغي هنا الإقرار بتراتبية الخطاب. إن الشذرات الرياضية، التي ينصّ إثبات هذه الأطروحة على استعمالها، محكومة بقواعد فلسفية وليس بقواعد الرياضيات الراهنة. يتعلّق الأمر، بوجه عام، بذلك الجزء من الرياضيات الذي يقرّر فيه على نحو تاريخي بأن كل «موضوع» قابل للإرجاع إلى كثرة محضة تنهض بدورها على لاإبدائية [لامحضرية] l'imprésentation الفراغ (نظرية المجموعات). يمكن لهذه الشذرات أن تُفهم، بالطبع، كنوع من التعليم marquage الأنطولوجي للميتاأنطولوجيا، أو كإشارة إلى نزع التراتب الخطابي، بل حتى بوصفها حدوث [وقوع] حدثي للوجود. سيصار لاحقًا إلى مناقشة هذه النقاط، لكن يكفي أن نعلم الآن بأنه لا تناقض بين أن نتمسك بهذه الأجزاء من الرياضيات الخاملة تقريبًا ـ كأجاهيز نظرية ـ في سياق تطور الأنطولوجيا ـ حيث تسود بالأحرى الطوبولوجيا الجبرية، والتحليل الدالي، والهندسة التفاضلية، إلخ ـ وأن نعتبر في الوقت نفسه بأنها تبقى دعائم ضرورية وفريدة للأطروحات الميتاأنطولوجية. فلنبدد هذا الالتباس. لا أزعم إطلاقًا أن

الميادين الرياضية التي أذكرها هي الأكثر «إثارة للاهتمام» أو الأكثر دلالة على الهيئة الراهنة للرياضيات. وإنه لمن البديهي أن الرياضيات ما فتئت تتابع مجراها ما وراء هذه الميادين. ولا أدعي أن لهذه الميادين وضعًا تأسيسيًا بالنسبة للخطاب الرياضي، حتى ولو كان يُستهلّ بها كل مؤلَّف [رياضي] نسقي. ليس البدْء بتأسيس، وإشكاليتي، كما ذكرت، ليست تأسيسية لأن في ذلك إقدام على الدخول إلى العمارة الأنطولوجية في حين لا أقصد إلّا إلى تحديد موقعها. مع ذلك، أؤكد أن هذه الميادين، تاريخيًّا، هي أعراضٌ في تأويلها صلاح [الأطروحة ب] أن الرياضيات لا تتيقن حقيقتها إلّا بقدر ما تنظم ما يمكن أن يُدرج فيها من الوجود من حيث هو وجود. وإنه ليسعدني إذا ما وقع لاحقًا تأويل لأعراض أخرى، لأنه سيكون من الممكن عندئذٍ تنظيم النقاش الميتاأنطولوجي ضمن إطار معترف به. ولربما يحدث هذا، أقول ربما، بتزكية الرياضيين. ينبغي القول للفلاسفة أنه من تسوية نهائية للسؤال الأنطولوجي اليوم يمكن أن تُشتق الحرية الفعلية لعملياتهم [الفكرية] المخصوصة. وللرياضيين، متى تحرروا من كينونة الرياضي العامل: إن الكرامة الأنطولوجية لبحوثهم، مع كونها محكومة بالعماء تجاه نفسها، لا تحول دون اهتمامهم بما يدور، ولو تبعًا لقواعد وغايات أخرى، في الميتاأنطولوجيا. أن يكونوا، في جميع الأحوال، واثقين بأن الحقيقة هي على المحك هنا، وأن ما يفصلها عن المعرفة ويفتحها على الحدث هو أنه قد عُهِد اليهم دائمًا «الانهمام بالوجود». وإنه ما من أمل أخر سوى أن نستدل [من الحقيقة] رياضيًّا على العدالة.

6

لئن كان تحقيق أطروحة ـ أن الرياضيات هي الأنطولوجيا ـ أساسيًّا لهذا الكتاب فإنه ليس بغاية له على الإطلاق. رُبّ أطروحة، ومهما بلغت من الجذرية، لا تتولّى سوى تحديد الفضاء الخاص الممكن للفلسفة. إنها بلاريب أطروحة ميتاأنطولوجية أو فلسفية، صيّرتها ضروريةً الوضعية الراهنة التراكمية للرياضيات (بعد كانتور، وغودل، وكوهن) وللفلسفة (بعد هايدغر). بَيْدَ أن وظيفتها هي فتح [المجال ل] لثيمات مخصوصة في الفلسفة الحديثة ولا سيّما ـ بما أن الرياضيات قد غدت حارسة الوجود من حيث هو ـ مسألة ـ ما ليس يكون هو الوجود من حيث هو ـ، والذي سيكون من عجلة الأمر وعقم القول الإعلان على الفور بأنه من شأن اللاوجود.

يشير التصنيف المنهجي الزمني، الذي افتتحت به هذه المقدمة، إلى أن ميدان (الذي ليس ميدانًا على وجه الدقة بل بالأحرى هو استدراك أو استلحاق كما سيتضح لاحقًا) ما ليس هو الوجود من حيث هو كذلك، ينتظم حول مفهومين مقترنين وجديدين ؛ الحقيقة والذات. صحيح أن الرابط بين الحقيقة والذات يتراءى قديمًا أو كما لو أنه يختم، على أي حال، مصيرَ الحداثة الفلسفية الأولى المدشّنة باسم ديكارت. أزعم، مع ذلك، أن إعادة تفعيل هذين المفهومين إنما يتم من منظور مختلف، وأن هذا الكتاب يؤسس بالفعل لفقه ما بعد ديكارتي، بل وما بعد لاكاني أيضًا، يفك، بالنسبة للفكر، الترابط الهايدغري بين الوجود والحقيقة، بالتزامن مع تأسيس الذات لا كدعامة أو أصل بل كشذرة في سيرورة حقيقة ما.

وإذا لم يكن من تعيين مقولة من بد، لاتخاذها شعارًا لمشروعي، فلن تكون هي الكثير المحض الكانتوري، ولا قابلية البناء عند غودل، ولا الفراغ الذي يُسمّى به الوجود، ولا حتى الحدث حيث ينشأ استكمال ما لا يكون الوجود من حيث هو. هذه المقولة ستكون النوعيّ le générique.

من عالم رياضيات، هو بول كوهن، تأتي استعارتي لهذه الكلمة نفسها، النوعيّ، كأثر جانبي لحداد الرياضيات على غطرستها التأسيسية. لقد اكتمل، مع اكتشافات كوهن (1963)، ذاك الصرح الفكري العظيم الذي بدأه كانتور وفريغه في أواخر القرن التاسع عشر. مقطعة الأوصال، أظهرت نظرية المجموعات أنها غير مؤهلة لتبسط على نحو نسقي كامل الجسم الرياضي ناهيك عن حل مشكلتها المركزية ـ فرضية المتصل ـ التي أقضت مضجع كانتور. هكذا ذهب المشروع المتعجرف لجماعة بورباكي، في فرنسا، أدراج الرياح. بَيْدَ أن القراءة الفلسفية لهذا الاكتمال تتيح، في المقابل، [انتعاش] كل الآمال الفلسفية. ما أوّد قوله هنا هو أن مفهومي كوهن، (النوعيّ والقسر)، يشكلان، في رأيي، حيّزًا [توبوسا] عقليًا لا يقلّ أساسية عما كانت عليه في زمانها المبرهنات الشهيرة لـ غودل. إنهما يلعبان دورًا ما وراء صلاحهما التقني الذي حبسهما حتى الآن في الحلبة الأكاديمية الخاصة بآخر المتخصصين في نظرية المجموعات.

إنهما يعالجان، ضمن نظامهما الخاص، مشكلة اللامتمايزات les indiscernable القديمة. إنهما يهفّتان ليبنز، ويفتحان الفكر على المصادرة [اللقف، الإمساك] الطارحة la saisie soustractive على الحقيقة والذات. هذا الكتاب موجّه أيضًا للتعريف بأن ثورة فكرية قد وقعت في أوائل ستينات القرن العشرين كانت الرياضيات بمثابة المتجه vecteur لها، بَيْد أن صداها يتردد على كامل امتداد الفكر الممكن طارحًا مهامًا جديدة بالكامل أمام الفلسفة. وإذا كنت قد قصصت بالتفصيل عمليات كوهن في التأملات الختامية (من التأمل الواحد والثلاثين إلى التأمل السادس والثلاثين)، واستعرت وصدّرت كلمتيْ «النوعي» و«القسر» إلى الحد الذي استبقت فيه ظهورهما الرياضي ببسطهما الفلسفي، فذلك كان في نهاية المطاف بُغية تمييز حدث كوهن وتَدَبّره، بعد أن تُرك خارج كل تدخل وخارج كل معنى بحيث لا توجد أي صيغة له تقريبًا، حتى ولو كانت بحت تقنية، في اللغة الفرنسية.

7

يرتبط بما أسميه الإجراءات النوعية ـ ثمة أربعة منها: الحب، والفن، والعلم، والسياسة ـ كلّ من الاسترجاع récollection المثالي للحقيقة، والحالة المتناهية، لهذا الاسترجاع، التي تكون عندي ذاتًا. يفترض الفكر النوعيّ عبورًا كاملًا لمقولات الوجود (الكثير، الفراغ، الطبيعة، اللامتناهي..) والحدث (الواحد الفائق، غير القابل للبتّ، التدخل، الإخلاص..)، ويكاد يستحيل، بالنظر إلى ما يبلّوره من مفاهيم، أن يستقر على صورة واحدة. يمكن مع ذلك القول أنه يرتبط بالمشكلة العميقة لغير القابل للتمايز، وغير القابل للتسمية، والغُفل [quelconque] المطلق.

إن كثيرًا نوعيًّا (وجود الحقيقة في كل مرة) يكون مطروحًا من المعرفة، ومنزوع الكيفية، وغير قابل للإبداء. مع ذلك فإن إثبات أن تفكيره ممكن هو رهان حاسم لهذا الكتاب.

ما يقع في الفن، وفي العلم، وفي السياسة الحقة والنادرة، وفي الحب (إذا وُجد)، إنما هو انبثاق لامتمايز الأزمنة، والذي هو تبعًا لذلك ليس بكثير معروف أو معترف به، وليس بفرادة متعذرة الوصف، بل هو ما يحتفظ في وجوده الكثير بالسمات العامة للمشترك collectif موضع السؤال، ويكون، بمعنى ما، حقيقة وجوده. عمومًا، يتم إحالة غموض هذه الإجراءات إما إلى شروطها القابلة للتمثيل (المعرفة الاجتماعية، الجنسية، التقنية..) أو إلى الماوراء المفارق لواحدها (الأمل الثوري، الاتحاد العشقي، الوجد الشعري..). وإني لأقترح، تحت مقولة النوعيّ، فكرًا معاصرًا لهذه الإجراءات يظهرها غير متعيّنة ومكتملة في الوقت نفسه لأنها تكشف، وعبر إحداثها الخرق في كل الموسوعات المتوفرة، الوجود العام والأساس الكثير للمقام lieu الذي تصدر عنه.

ليست الذات، بناء على ذلك، سوى لحظة متناهية من الانكشاف. الذات تتكشف محلّيًا. إنها لا تقوم إلّا انطلاقًا من إجراء نوعي، وبالتالي ليس ثمة بالمعنى الدقيق من ذات إلّا وتكون فنية أو عشقية أو علمية أو سياسية. كي نفكر على نحو أصيل، بما لا يُذكر إلّا على وجه التقريب هنا، لا بدَّ لنا من فهم كيف يكون الوجود قابلًا للاستكمال. إن الوجود الحقيقي لحقيقة ما يكون منوطًا [معلّقًا على] بوقوع حدث ما. لكن بما أن الحدث لا يُقرّر، بما هو، إلّا عبر تدخل بمفعول رجعي، فسنكون في نهاية المطاف أمام مسار معقد يقتفيه مخطط هذا الكتاب، وهو كما يلي:

1) الوجود: الكثير والفراغ، أو أفلاطون/ كانتور. من التأمل الأول إلى التأمل السادس.

2) الوجود: الفائض، هيئة وضعية ما. واحد/ كثير، كل/ أجزاء، أو ∃/ ⊃؟ من التأمل السابع إلى التأمل العاشر.

3) الوجود: الطبيعة واللانهاية أو هايدغر/ غاليلو. من التأمل الحادي عشر إلى التأمل الخامس عشر.

4) الحدث: التاريخ والواحد الفائق. ما لا يكون هو الوجود. من التأمل السادس عشر إلى التأمل التاسع عشر.

5) الحدث: التدخل والإخلاص. باسكال/ مسلمة الاختيار، هولدرلن/ الاستنباط. من التأمل العشرين إلى التأمل الخامس والعشرين.

6) الكم والمعرفة. القابل للتمييز (أو القابل للبناء). ليبنز/ غودل.من التأمل السادس والعشرين إلى التأمل الثلاثين.

7) النوعيّ: غير القابل للتمييز والحقيقة. الحدث ـ بول كوهن. من التأمل الثلاثين إلى التأمل الرابع والثلاثين.

8) القسر: الحقيقة والذات. ماوراء لاكان. من التأمل الرابع والثلاثين إلى التأمل السابع والثلاثين.

كما نرى، فإن المرور الضروري بالشذرات الرياضية يكون مطلوبًا عند حد مفرِط [نقطة فائض] لإحداث enclencher هذا الإلتواء العارض torision symptomale في الوجود، والذي يكون عبارة عن حقيقةٍ ما داخل النسيج الدائم الكلي للمعارف. من هنا يتضح أنني لا أروم [قولًا في] الإبستمولوجيا أو في فلسفة الرياضيات. إذ لو كان الأمر كذلك لناقشت كنت الاتجاهات الكبرى للإبستمولوجيا المعاصرة (الصورية، الحدسانية، المتناهية، إلخ). إن الرياضيات ليُستشهد بها هنا من أجل التكشيف عن جوهرها الأنطولوجي. وكما تستشهد أنطولوجيات الحضور وتُعلق على القصائد الكبرى لـ هولدرلن، وتراكل، وتسيلان، ولا يجد أحد غضاضة في أن يُبسط النص الشعري وأن يُشرّح على هذا النحو، فكذلك ينبغي على هذا النحو أن يُقرَّ لي بحقي في تشريح النص الرياضي والاقتباس منه دون أن ينحو مشروعي منحى الإبستمولوجيا (كما لم ينح مشروع هايدغر المنحى الجمالي البسيط). إن المنتظر من هذه السيرورة ليس بمعرفة رياضية بل هو تعيين النقطة التي يحدث فيها أن يقال الوجود، الفائض عن ذاته نفسها زمنًا، بوصفه حقيقة ما، تكون دومًا فنية أو علمية أو سياسية أو عشقية.

إنه إملاء الزمن ذاته بأن يغدو مستحقًا إمكان الاستشهاد بالرياضيات من أجل أن يكون قابلًا للتفكير وجود كل من الحقيقة والذات. أسمح لنفسي بالقول أن هذه الاستشهادات، في نهاية المطاف، هي كونيًا أشدّ تحصلًا وتواطؤً من مثيلاتها عند الشعراء.

8

هذا الكتاب، المتماشي مع السر المقدس للثالوث، هو «واحد في ثلاثة». إنه يتكوّن من سبعة وثلاثين تأملًا. هذه الكلمة [التأمل] تحيل إلى خصائص نص ديكارت: نظام الأسباب (الترابط المفهومي غير قابل للعكس)، والاستقلال الثيْمي [الموضوعاتي] لكل توسعة، وطريقة عرض تتفادى المرور عبر دحض العقائد الراسخة أو المعارضة وتنبسط انطلاقًا من ذاتها هي. مع ذلك، سوف يلحظ القارى سريعًا أن هناك ثلاثة أنواع مختلفة تمامًا من التأملات. بعض [التأملات] يعرض، ويربط، ويكشف المفاهيم العضوية لمسار الفكر المقترَح. فلنسمّي هذه بالتأملات المحض مفهومية. [التأملات] الأخرى تؤول، في نقطة بعينها، نصوصًا من التاريخ العظيم للفلسفة (أحد عشر اسمًا بحسب الترتيب: أفلاطون، أرسطو، سبينوزا، هيغل، مالارميه، باسكال، هولدرلن، ليبنز، روسو، ديكارت، ولاكان). فلنسمّها التأملات النصيّة. وأخرى، ترتكز في النهاية على شذرات من الخطاب الرياضي، وبالتالي من الخطاب الأنطولوجي. لنسمّها التأملات الميتا ـ أنطولوجية. فإلى أي حد تعتمد على بعضها هذه المسارات الثلاثة المضفورة معًا في هذا الكتاب؟

من الممكن بالتأكيد، مع كونه جافًا، أن لا تُقرأ إلّا التأملات المفهومية. مع ذلك، فإن البرهان بأن الرياضيات هي الأنطولوجيا لا يُقدم فيها فعليًا، والأساس الحقيقي لعدد من المفاهيم يبقى غامضًا حتى ولو كان تسلسلها مؤسسًا. علاوة على ذلك، فإن وجاهة هذا الجهاز [المفاهيمي] لقراءة مستعرضة transversale لتاريخ الفلسفة، بالتقابل مع قراءة هايدغر، تبقى معلّقة.

يكاد يكون ممكنًا أن لا نقرأ إلّا التأملات النصيّة تحت طائلة الشعور بالانقطاع التأويلي وعدم الوضوح الفعلي لموضع التأويل. يتحوّل الكتاب، في قراءة كهذه، إلى مجموعة من المقالات التي يظهر أنه من المنطقي قراءتها بترتيب محدد.

من الممكن أن لا تقرأ إلّا التأملات الميتا ـ أنطولوجية. لكن الخطر يكمن في أن الثقل الخاص بالرياضيات قد لا يضفي على التأويلات الفلسفية، إذا لم تكن موصولة إلى الجسم المفاهيمي، إلّا طابع اللحظات الفاصلة أو التقطيعات. وبذلك، يتحوّل الكتاب إلى دراسة دقيقة والى تعليق على بعض الشذرات الحاسمة في نظرية المجموعات.

إن الفلسفة، كما ذكرت، هي دوران داخل الإطار المرجعي، وهذا لا يتحقق إذا لم نَجِبْهُ بالكامل. ومع ذلك، قد يكون من العملي دون شك [القيام ب] بعض التوليفات الثنائية (المفهومية + النصّية، أو المفهومية + الميتاأنطولوجية). ثمة قدرة للرياضيات على الإبهار والترويع، وأنا أتمسك بأن ذلك يعود إلى البناء الإجتماعي وليس إلى أي سبب جوهري. لا نفترض شيئًا مسبقًا هنا اللّهم إلّا الانتباه الحر الذي يكون في حلٍّ من هذا الرعب القَبْلي. لاشيء سوى اعتياد ابتدائي على الكتابات المختصرة، أو الصورية، التي يذكر مبدؤها وتفصّل مواضعاتها، في «الملاحظة التقنية»

التي تلي التأمل الثالث.

مشاطرًا جميع الأبستمولوجيين، قناعة أن معقولية المفهوم الرياضي إنما تكون بالقياس إلى قابليته للانخراط في البراهين، حرصت على استحضار عدد وافر من التسلسلات. لقد وضعت في الملحق بعض المسارات الاستدلالية الأكثر تعقيدًا لكن المفيدة. وتوقفت عن إجراء البرهان كلما وجدت أن تقنية البرهان تكفّ عن حمل أي فكر نافع يتجاوزها. أما «الكتل» الرياضية الخمس التي استخدمت فهي الآتية:

ـ مسلّمات نظرية المجموعات مقدّمة ومفسّرة ومعلّق عليها فلسفيًا (الجزء الأول والثاني، ثم الرابع والخامس). ليس ثمة صعوبة حقًا هنا لأي أحد ما خلا تلك التي تحيط بكل فكر مترابط.

ـ نظرية الأعداد الترتيبية (الجزء الثالث). الأمر نفسه.

ـ بعض الاشارات إلى الأعداد الرئيسية [الكاردينالية] (التأمل السادس والعشرون)، حيث أتحرك قليلًا على نحو أسرع، مفترضًا التمرّس بما قد سبق. يكمل هذه الإشارات الملحق الرابع الذي أراه على قدر كبير من الفائدة.

ـ مفهوم القابل للبناء (التأمل التاسع والعشرون).

ـ النوعيّ والقسر (التأملات: الثالث والثلاثون والرابع والثلاثون والسادس والثلاثون).

المحطتان الأخيرتان هما حاسمتان ومتشابكتان في آن. بَيْد أنهما تستحقان العناء فعلًا، وقد سعيت إلى عرض يكون منفتحًا على كل مجهود [يُبذل]. الكثير من التفاصيل التقنية أُبعدت إلى الملحق أو تمَّ تجاوزها. لقد تخليت عن نظام الهوامش الالزامية أو المرقمّة. إذ ما دمت تقاطع القراءة برقم، فلِمَ لا تُدرج في النص مباشرة ما تدعو القارئ للرجوع إليه. وإذا طرح القارئ سؤالًا، فبوسعه أن يعود إلى نهاية الكتاب ليرى ما إذا كنت قد أجبت عن ذلك. حينها لن يكون الخطأ خطأه، لأنه تجاوز هامشًا، بل خطأي أنا لأنني خيّبت رجاءه.

سيجد القارى، في نهاية الكتاب، معجمًا للمفاهيم.

التأمل الأول

الواحد والكثير: شروط قَبْلية لكل أنطولوجيا ممكنة

الخبرة الأنطولوجية، والتي شيّدت منذ تدبيرها البرمنيدي رواق معبد مهدوم، هي ما يلي: ما *يتبدّى* se présente هو كثير أساسًا ؛ *ما* يتبدّى هو واحد أساسًا. تساوق الواحد والوجود هو بالتأكيد المسلمة الافتتاحية للخطاب الفلسفي التي بيّنها ليبنز بامتياز: «ما ليس واحدًا لا يكون». بَيْدَ أن هذا هو مأزقه أيضًا حيث الأبواب الدوّارة لـ برمنيدس أفلاطون تسلمنا إلى هذه المتعة الفريدة بأنْ لا نشهد أبدًا لحظة الوصول. ذلك أنه ينبغي إذا كان الوجود واحدًا أن نجعل ما ليس واحدًا، وهو الكثير، غير موجود. هذا ما ينبذه الفكر، لأن ما يتبدّى هو كثير، ولأننا لا نرى كيف يكون بالمقدور أن يُشقَّ سبيل إلى الوجود من خارج كل إبداء [تبدّي] présentation. إذا لم يكن ثمة إبداء فهل يبقى أي معنى لأن نشير بالوجود إلى ما يتبدّى؟ في المقابل، إذا كان ثمة تبدٍّ فإنه ينبغي أن يكون الكثير موجودًا مما يفضي إلى عدم تساوق الوجود مع الواحد والى أنه ليس من المطلوب أخذ الذي يتبدّى كواحد من حيث هو موجود. هذا ينبذه الفكر لأن التبدّي لا يكون هذا الكثير إلّا بقدر ما أن الذي يبديه يمكن احتسابه كواحد. وهكذا.

نحن على وشك اتخاذ قرار هو القطع مع ألغاز الواحد والكثير حيث ولدت الفلسفة ودفنت كعنقاء في استهلاكها السفسطائي. ليس لهذا القرار من صيغة ممكنة أخرى إلّا هذه: ليس ثمة الواحد l'un n'est pas. لكن ليس مطروحًا أن نتخلّى عمّا أسداه لاكان إلى الرمزي كمبدأ له: ثمّة الواحد il y a de l'Un [أو هناك الواحد]. مدار الأمر هو التحكم بالفجوة بين افتراض (ينبغي رفضه) وجودٍ للواحد وأطروحة ثمّيّته. كيف ثمّة هناك لما لا يكون؟ [كيف لما لا يوجد أن يكون هناك]. بصرامة، إنه بعد لمن المبالغة القول «هناك الواحد» لأن الـ«الهناك» «y»، مأخوذة بوصفها موقعًا ضالًا، تقرّ للواحد بنقطة وجود.

ينبغي إعلان أن الواحد، غير الموجود، ينوجد كسيرورة [عملية] operation. أو: ليس ثمة الواحد، ليس ثمة إلّا الإحتساب كواحد. الواحد، بكونه سيرورة، لا يكون إبداءً ما أبدًا. يجدر تمامًا الأخذ بجدية أن «الواحد» هو عدد. وأنه، ما لم نكن فيثاغوريين، ليس ثمة من مجال لطرح أن

الوجود، من حيث هو وجود، هو عدد. هل مؤدى هذا القول أن الوجود ليس كثيرًا أيضًا؟ بصرامة، نعم، لأنه لا يكون كثيرُ إلّا بقدر ما يأتي إلى الإبداء. باختصار: الكثير هو نظام الإبداء. الواحد هو، تبعًا للإبداء، حاصل عملياتي. الوجود هو مايتبدّى، وبالتالي لا يكون لا واحدًا (لأنْ الإبداء نفسه فقط يتعلّق بالإحتساب كواحد) ولا كثيرًا (لأنْ الكثير ليس نظامًا إلّا للإبداء).

فلنحدد المصطلحات. أُسمّي وضعية كل كثرة مُبْدَاة [محضرة] مع كون الإبداء فعالًا، تكون الوضعية موضعًا للتموضع lieu de l'avoir - lieu مهما كانت حدودِ les termes الكثرة المعنيّة. كل وضعية تقرّ مشغل الإحتساب كواحد خاصتها. إن التعريف الأكثر عمومية لبنية هو كونها ما يصِف [ينصّ]، لوضعية مبداة، نظام الإحتساب كواحد. حين يكون أي شيء في وضعية محتسبًا كواحد، فهذا يدلّ فقط على إنتمائه appartenance للوضعية ضمن النمط المخصوص بمفاعيل بنيتها.

البنية هي ما بواسطته يأتي العدد إلى الكثرة المبداة. هل هذا للقول أن الكثير، بوصفه شكلًا للإبداء، ليس «بعد» عددًا؟ لا ينبغي إغفال أن كل وضعية تكون مُبَنْيَنَة. كل وضعية يكون الكثير فيها مقروءًا، وعلى نحو رجعي، بوصفه «متقدم» على الواحد وذلك بقدر ما فيها يكون الإحتساب كواحد دائمًا نتيجةً. تخوّلنا واقعة، أن الواحد هو سيرورة، القولَ أن ميدان السيرورة ليس واحدًا (لأنّ الواحد ليس موجودًا)، وبالتالي هو يكون كثيرًا لأن ما لا يكون في التبدِّي واحدًا فسيكون بالضرورة كثيرًا. يتعهّد الإحتساب كواحد (البنية) الوثاقة الكلّية للزوج واحد/ كثير لكل وضعية. إن بيان الكثير هو احتسابه كواحد لذاك الذي لم يكن كذلك. لذلك دائمًا، بالطبع، وفي أعقاب الإحتساب، لا يكون التبدّي [أو الإبداء] مفكّرًا إلّا بوصفه كثيرًا ومصَرّفًا للعطالة العددية للوضعية. بَيْدَ أنه ليس ثمة من وضعية دون أثر الإحتساب، وبالتالي يكون صائبًا أن ننص على أن التبدِّي بما هو يكون كثيرًا بالنسبة للعدد.

في وسعنا بعد أن نقوله هكذا: الكثير هو العطالة التي تُميَّز رجعيًا انطلاقًا من واقعة أن سيرورة الاحتساب كواحد ينبغي أن تشتغل فعلًا كي يكون ثمة هناك للواحد. الكثير هو المحمول الحتمي للذي يكون مُبَنْيَنًا لأن البنينة، أعني الاحتساب كواحد، تكون أثرًا un effet. إن الواحد، الذي لا يكون موجودًا، لا يستطيع أن يتبدّى. إنه يشتغل فقط. الواحد يجد «وراء» سيرورته أن التبدِّي هو من نظام الكثير.

من الواضح أن الكثير يكون منقسمًا هنا. يقال «كثير» بالفعل على التبدِّي حيث يُتصوّر رجعيًا بوصفه لا ـ واحدًا حالمًا يكون وجود الواحد نتيجة. بَيْدَ أن «كثير» يُقال أيضًا على تركيب composition الإحتساب ليكون الكثير بوصفه «آحادًا متعددةً» محتسبة بواسطة فعل البنية. ثمة كثرة للعطالة، أي للتبدِّي، وثمة كثرة للتركيب والتي تكون كثرة للعدد ولأثر البنية. فلنتواضع على تسمية الكثرة الأولى بالكثرة غير المتسقة وعلى تسمية الكثرة الثانية بالكثرة المتسقة. الوضعية، أي التبدِّي المبنين، تكون لهذين الحدّين نفسهما كثرتهما المزدوجة ـ اللامتسقة والمتسقة ـ المؤسسة على التشارك في الاحتساب كواحد ؛ اللاإتساق في المنبع والإتساق في المصب. البنية تلزمنا بأثر رجعي أن نعتبر أن التبدِّي يكون كثيرًا (لا متسقًا)، وفي الآن ذاته تخوّلنا، عبر الاستباق، تركيب حدود التبدِّي بوصفها وحدات لكثير (متسق). سوف نرى أن تشارك الإلزام والتخويل obligation et autorisation يجعل من الواحد، غير الموجود، قانونًا. سيّان القول أن الواحد غير موجود والقول أنه قانون للكثير، وذلك بالمعنى المزدوج لكونه يقيّد تجلّي الكثير بما هو، ولكونه يحكم الإنشاء المبنين. ما الذي يمكن أن يكون خطابًا عن الوجود، من حيث هو وجود، بناءً على ما تقدم؟

ليس ثمة إلّا الوضعيات. إذا وُجدت الأنطولوجيا فستكون وضعية. لقد ورّطنا أنفسنا مباشرة في صعوبة مزدوجة. من جانب، الوضعية هي إبداء. هل من الضرورة أن يكون هناك إبداء للوجود بما هو؟ يظهر بالأحرى أن «الوجود» يكون مُتضمَّنًا في ما يبديه كل تبدٍّ. ولا نرى أن بإمكانه أن يتبدّى من حيث هو وجود.

من جانب آخر، إذا كانت الأنطولوجيا ـ كخطاب عن الوجود من حيث هو ـ وضعية، فإنه ينبغي أن يتأتى لها نمط من الإحتساب كواحد وهو البنية. لكن أليس من شأن الإحتساب كواحد للوجود أن يقودنا إلى تلك الإحراجات حيث سفسطة أن الواحد والوجود يكونان متساوقين؟ إذا لم يكن الواحد موجودًا، ولا يكون إلّا كسيرورة احتساب، أفليس علينا أن نقرّ بأن الوجود لا يكون واحدًا؟ وفي هذه الحالة ألا يكون مطروحًا soustrait من كل احتساب؟

هذا ما قلناه في إعلان هجنته مع التقابل الذي بين الواحد والكثير. في الإمكان أيضًا أن يقال هكذا: ليس ثمة من بنية للوجود.عند هذه النقطة يطالعنا الإغواء العظيم الذي لم تقاومه تاريخيًا «الأنطولوجيات» الفلسفية والذي يتمثّل بإزاحة العقبة عن طريق طرح أن الأنطولوجيا فعلًا لا تكون وضعية.

يدلّ قول أن الأنطولوجيا ليست وضعية على أنه ليس ممكنًا أن يكون للوجود من دلالة ضمن الكثير المُبْنَيَن، وأنه فقط بوسع خبرة، متموضعة ما وراء كل بنية، أن تشقّ لنا الطريق نحو خفاء حضوره. الشكل الأكثر مهابة لهذه القناعة هو المنطوق الأفلاطوني الذي يكون تبعًا له مثال [فكرة] الخير l'Idée du Bien ـ على الرغم من جعله الوجود، من حيث هو الوجود الأعلى في موضع المعقول ـ متجاوزًا للجوهر [επεχεινα της ούσίας]، أعني غير قابل للتبدي في تشكيلة ما يُستمدُّ منه. إن مثال الخير لا يكون مثالًا، بَيْدَ أنه الذي منه تستمد أمثلية المثال وجودها والذي لا يتيح إذًا أن يُعرف ضمن تمفصلات الموضع. إن مثال الخير يمكن أن يكون فقط مرئيًا ومتأملًا بالنسبة لمشاهدة تكون بدورها نتيجة لسير متريّض.

سأعبر مرارًا بهذا الطريق. نعرف مفهوميًا بما يكفي أن هذا المسار موجود في الثيولوجيات السالبة التي يتكشّف لها برّانية الوجود للوضعية في عدم مجانسته لكل تبدٍّ ولكل حمل prédiction، أي في غرابته الجذرية عن الشكل الكثير للوضعيات وعن نظام الإحتساب كواحد، غرابة تتعهّد واحد الوجود l'Un de l'être منتزعًا من الكثير ومسمّى فقط كآخر مطلق Autre absolu ؛ أي أنه بلحاظ الخبرة l'expérience ينقاد هذا المسار إلى الفناء الصوفي حيث أنه، بعد انقطاع كل وضعية متبدّاة وبعد ممارسة روحية سالبة، يتم الظفر بالحضور Présence الذي يكون بالضبط هو حضور وجود الواحد l'Un de l'être بما هو لا ـ وجود، وبالتالي إنهاء كل وظائف احتساب الواحد l'Un. هذا المسار، بالنسبة للغة، يجعل مصدرها الشعري، عبر التخريب الذي يلحقه بقانون التسميات، هو القمين فقط بأن يُستثنى، على قدر الإمكان، من نظام الوضعيات.

العظمة الآسرة لمفاعيل هذا الخيار هي بالضبط ما يدعوني للتمسّك به في وجه ما يناقضه تمامًا. سأحتفظ، وهذا رهان الكتاب، بكون الأنطولوجيا هي وضعية. وسيكون عليّ أن أحلّ المسألتين الكبيرتين المترتبتين على هذا الخيار ـ تلك التي للتبدّي حيث يحدث أن يكون ممكنًا أن نتكلم بطريقة عقلانية عن الوجود بما هو وجود، وتلك التي للإحتساب كواحد ـ عوضًا عن جعلهما تختفيان في وعد على هيئة استثناء. أكون، إذا نجحت في ذلك، قد هفّتُّ تداعيات ما سأدعوه من الآن فصاعدًا بأنطولوجيات الحضور ـ لأن الحضور معاكس تمامًا للتبدّي [الإحضار]. مفهوميًا، ومن ضمن النظام الموجب للحمل وحتى للصورنة، سأشهد أن الأنطولوجيا توجد ؛ الخبرة ستكون تلك التي من شأن الابتكار الاستدلالي حيث النتيجة، وبعيدًا عن كونها الفرادة المطلقة للقداسة، ستكون قابلة للتحويل بالكامل إلى المعرفة. إن اللغة في النهاية، ملغيةً كل قصيدة، سيكون في متناولها ما كان فريغه Frege قد أسماه بالترميز [أو الكتابة الرمزية] idéographie. الخبرة واللغة ستقابلان إغواء الحضور بصرامة المطروح حيث لا يقال الوجود إلّا في كونه ممتنعًا عن الافتراض بالنسبة لكل حضور وبالنسبة لكل خبرة.

يتقابل «المطروح» هنا، كما سنرى ذلك، مع الأطروحة الهايدغرية عن انسحاب الوجود. لن يثير الوجود فعلًا، ضمن انسحاب حضوره، نسيان حالته disposition الأصلية إلى حد يجعلنا معه نشير ـ نحن الذين عند الحد الأقصى من العدمية ـ إلى «انقلاب» retournement شعري. كلا، إن الحقيقة الأنطولوجية هي الأكثر تقييدًا والأقل نبوية: كون الوجود، بما هو وجود، ممنوعًا forclos من التبدّي يقيّده كي يكون مقولًا بالنسبة للإنسان ضمن الآمر الشرطي لقانون هو الأكثر جسوءًا la plus rigide من كل القوانين الممكن تصورها: قانون الاستدلال الشارح والقابل للصورنة. مسلكنا إذًا هو الاضطلاع بالمفارقات الظاهرة للأنطولوجيا بوصفها وضعية. سنفترض دون استسهال أن كل هذا الكتاب لن يفي برفعها. لكن دعونا ننطلق.

إذا لم يكن ثمة تبدٍّ للوجود، بما أنه يحدث في كل تبدٍّ ـ وهو ما يعني أنه لا يبدي نفسه ـ فإنه لم يتبقَ من مخرج لنا إلّا: أن تكون الوضعية الأنطولوجية هي إبداء الإبداء [أو تبدّي التبدّي] la présentation de la présentation. إذا كان هذا هو الحال فعلًا، فإنه يبقى ممكنًا أن الوجود، من حيث هو، هو متعلَّق الوضعية [ما تكون الوضعية من شأنه]، طالما أن تعذّر الوصول للوجود لا يتيح لنا إلّا التبديّات [الإبداءات]. يمكن للوضعية على الأقل، والذي

يكون الكثير البادي [المُبْدى] فيها هو كثير الإبداء نفسه، أن تشكّل الموضع حيث ندرك كل وصول ممكن للوجود.

لكن ما الذي يعنيه أن يكون الإبداء هو إبداء الإبداء؟ وهل هو حتى قابل للتصوّر؟ إن المحمول الوحيد حتى الآن الذي انتدبناه للإبداء هو الكثير. إذا لم يكن الواحد متساوقًا مع الوجود، فإن الكثير في المقابل سيكون متساوقًا مع التبدِّي في انقسامه المقوِّم إلى كثرة غير متسقة وكثرة متسقة. طبعًا، داخل وضعية مبنينة ـ وكل الوضعيات تكون كذلك ـ يكون كثير التبدّي هو هذا الكثير الذي تتيح حدوده أن تُعدَّ انطلاقًا من القانون الذي يكون هو البنية (الاحتساب كواحد). التبدِّي «بعامة» هو أكثر كمونًا على جانب الكثرة غير المتسقة التي تتيح الظهور، بالمفعول الرجعي للإحتساب كواحد، لضرب خامل من عدم الاختزال العائد لميدان الكثير ـ المبدى الذي يكون ثمة احتساب له.

نستنتج من هذا الأطروحة التالية: إذا كانت الأنطولوجيا ممكنة، أي إبداء الإبداء فإنها ستكون وضعية الكثير المحض: الكثير "في ذاته". على نحو أكثر دقة: لا تكون الأنطولوجيا ممكنة إلّا بكونها نظرية الكثرات غير المتسقة بما هي. "بما هي" تعني: أن هذا الذي يُبدى في الوضعية الأنطولوجية هو الكثير، دون أي محمول آخر غير كثرته. الأنطولوجيا، وعلى قدر ما تنوجد، ستكون بالضرورة علمًا للكثير بما هو كثير.

لكن إذا افترضنا أن علمًا كهذا يوجد، فماذا يمكن أن تكون بنيته؟ أي قانون احتسابه كواحد الذي يحكمه بوصفه وضعية مفهومية؟ ليس مقبولًا أن يتألف الكثير، بما هو كثير، من آحاد طالما أن التبدِّي، الذي من شأنه أن يبدي، هو كثرة في ذاته، وطالما أنه ليس ثمة واحد إلّا كنتيجة. تأليف الكثير تبعًا لواحد القانون ـ لواحد بنيةٍ ـ هو بلا شك خسارة للوجود، إذا كان الوجود لا يكون "في وضعية" إلّا كإبداء للإبداء بعامة، وبالتالي كإبداء للكثير بما هو كثير، مطروحًا في وجوده من الواحد.

أليس ضروريًا، كي يكون الكثير باديًا، أن يكون مسجلًا في القانون ذاته ؛ قانون أن الواحد غير موجود؟ وبالتالي، وبطريقة ما، أليس ضروريًا أن يكون الكثير هو نفسه دون ـ واحد رغم أن قدره هو تشكيل الموضع حيث يشتغل الواحد (الـ«ثمة» العائدة لـ«ثمّة الواحد»)؟ إن هذا هو الذي يتيح ظهور البعد غير المتسق للكثير في كل وضعية. لكن إذا كان التأليف الذي تسمح به البنية، في الوضعية الأنطولوجية، لا ينسج الكثير من آحاد، فما هو الذي تسمح هذه البنية بتأليفه؟ في النهاية ما هو هذا الذي يُحتسب كواحد؟

يتلخص المطلب القبلي الذي تفرضه هذه الصعوبة بأطروحتين مطلوبتين لكل أنطولوجيا ممكنة.

1) لا يتألف الكثير الذي منه تصنع الأنطولوجيا وضعيةً إلّا من كثرات. الواحد غير موجود. أو: كل كثير هو كثير متكثّر multiple de multiples.

2) ليس الإحتساب كواحد إلّا نسق شروط يتيح عبره الكثير أن يُعرف ككثير.

حذار: المطلب الثاني حديّ. ما يعنيه بالفعل أن ما تحتسبه الأنطولوجيا كواحد ليس كثيرًا «ما» بالمعنى الذي فيه تتوفر على مشغّل صريح لجمع الكثير في واحد أي في تعريف للكثير بما هو واحد. هذه الطريقة ستجعلنا نفوّت الوجود لأنه سيصبح مجددًا، اذا كانت هكذا بنية الأنطولوجيا، متساوقًا مع الواحد. ما يعني أيضًا أن مقول الأنطولوجيا هو الشروط التي تبعًا لها يصنع «كثير» ما كثيرًا «ما». كلا. إن ما ينبغي هو أن يميّز المشغّل البنيوي للأنطولوجيا الكثيرَ من دون أن يجعل منه واحدًا ومن دون أن يتوفّر على تعريف للكثير. ينبغي للإحتساب كواحد هنا اشتراط prescrire أن كل ما عليه التشريع هو كثرة كثرات، وينبغي أن يحظر كل ما يكون «غيرًا» للكثير المحض ـ سواء كان هذا الكثير أو ذاك، أو كثير الآحاد، أو صورة الواحد نفسه ـ من الحدوث في الإبداء الذي يبنينه.

مع ذلك، لا يمكن بأية حال لهذا الاشتراط ـ الحظر أن يكون صريحًا ولا يمكنه قول «لا أقبل إلّا الكثرات المحضة»، لأنه ينبغي عندها امتلاك المعيار أي التعريف لما تكونه وبالتالي احتسابها مجددًا كواحد وتفويت الوجود لأن الإبداء سيكفّ عن كونه إبداءً للإبداء. وعليه يكون الاشتراط مضمرًا بالكامل. إنه يشتغل على نحو أنه ليس ثمة إلّا الكثرات المحضة الذي يكون من شأنها دون مواجهة مفهوم محدد للكثير أبدًا.

ما هو القانون الذي تكون موضوعاته مضمرة؟ اشتراط لا يسمّي ـ في عمليته نفسها ـ إلّا ما يسمح بأن يطبق عليه؟ إنه بوضوح نسق من المسلّمات ؛ انطلاقًا من حدود غير معرّفة، يتشكل الإبداء الأكسيومي من اشتراط قاعدة للتلاعب بها. معنى أن تحتسب هذه القاعدة كواحد

هو أن الحدود غير المعرّفة، وبالرغم من ذلك، تكون كذلك بواسطة تأليفها. كمسألة واقع: ثمة حظر لكل تأليف حيث تنكسر القاعدة، وثمة اشتراط لكل ما يتطابق معها. أبدًا لن يطالعنا تعريف صريح لما يحتسبه النسق الأكسيومي كواحد أو لما يحتسبه آحادًا من موضوعاته. بيّن إذًا أنه في وسع نسق أكسيومي فقط أن يبنين وضعية يكون البادي فيها هو الإبداء. هذا وحده ما يجنب صنع واحد من الكثير تاركًا الأخير مضمرًا في نتائج [تداعيات] منتظمة عبرها يعتلن ككثير. نفهم من الآن فصاعدًا لماذا تُقْدم الأنطولوجيا على قلب الزوج: متسق ـ غير متسق، في ضوء وجهَيْ القانون: الإلزام والتخويل.

الثَيْمة المحورية لفقه الوجود ـ تراني أشرت لهذا ـ هي الكثرة غير المتسقة. بَيْدَ أن الأكسيومي لا يلبث أن يجعلها متسقة كانتشار مسجّل، مهما كان مضمرًا، للكثرة المحضة ولإبداء الإبداء. هذا الجعل في الإتساق الأكسيومي يتجنّب التأليف تبعًا للواحد. إنه بذلك مخصوص على نحو مطلق. لا يبقى منه مع ذلك إلّا أنه يلزم. لا ـ يتّسق in -consiste ما يحظره ـ دون تسميته أو ملاقاته ـ في اشتغاله. بَيْدَ أن ما لا ـ يتسق ليس أيضًا سوى الكثرة غير المحضة impure التي تكون مؤلفة تبعًا للواحد أو تبعًا للجزئي particulière (الخنازير، النجوم، الآلهة..)، في كل إبداءٍ غير أنطولوجي متشكّل تبعًا لبنية محددة، أي في كل إبداءٍ لا يكون فيه المتبدّى هو الإبداء عينه.

هذه الكثرات المتسقة لتبديّات مخصوصة، وبمجرد أن تُنقّى من كل جزئية ـ وبالتالي تُلقف قبل احتسابها كواحد في الوضعية التي تتبدّى فيها ـ بغية أن تحدث أكسيوميًا في تبدّي تبدّياتها، لا ينبغي أن يكون لها أي إتساق آخر إلّا كثرتها المحضة أي نمط لاإتساقها في الوضعيات. من المؤكد بالتالي أن إتساقها الأولي يكون محظورًا بواسطة الأكسيوميّ أي أنها غير متسقة أنطولوجيا، بينما يكون لاإتساقها مخوّلًا [مسموحًا] (كثرتها الإبدائية المحض présentative) أن يكون متسقًا أنطولوجيا.

تلتقط الأنطولوجيا (أي أكسيومي عدم الإتساق المخصوص للكثرات) الـ «في ذاته» العائد للكثير عبر جعل كل لاإتساق متسقًا وجعل كل إتساق غير متسق. مخلصة لعدم وجوده، تفكك الأنطولوجيا كل مفعول للواحد، بغية أن تتوفر، دون تسمية صريحة، على اللعبة المنتظمة للكثير والتي ليست إلّا الشكل المطلق للإبداء، وبالتالي النمط الذي من خلاله يقدم الوجود نفسه لكل وصول.

التأمل الثاني

«إذا لم يكن الواحد فلا شيء يكون» برمنيدس.

يَصْدر، كامل ما أنا بصدده، من القرار الأنطولوجي بشأن لا ـ وجود الواحد. هذا القرار تحديدًا جرى بسط نتائجه الجدلية بواسطة أفلاطون في نهاية البرمنيدس. هذا النص مكرّس، كما نعلم، لـ «تمرين» [اختبار] على الفكر المحض، يقترحه برمنيدس العجوز على سقراط اليافع جدًا، وهذا الاختبار يضع على المحك النتائج المترتبة ـ للواحد ولما لا يكونه (ما يسميه أفلاطون «أغيارًا» «les autres») ـ على الفرضيات الممكن صياغتها بالنسبة لوجود الواحد.

مشروطة بأطروحة «الواحد غير موجود»: تشرع الفرضيات، المُشار إليها عادة بالسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة، بتفحص:

ـ الخاصيّات أو المشاركات الموجبة للواحد (الفرضية السادسة).

ـ خاصيّاته السالبة (الفرضية السابعة).

ـ الخاصيّات الموجبة للأغيار (الفرضية الثامنة).

ـ خاصيّاتها السالبة (الفرضية التاسعة والأخيرة في المحاورة).

إن مأزق البرمنيدس هو الإقرار أن الواحد والأغيار يمتلكان ولا يمتلكان كل التعيينات المفكَّرة على نحو أنهما يكونان كل شيءلا Πάντα παντως εστί ولا يكونان شيئًا τε καί ούκ έστί. هذا خرابٌ عميم للفكر بما هو، يفضي إليه جليًّا الجدل الكامل للواحد.

مع ذلك، سأقطع مع سيرورة هذا المأزق بالتشخيص التالي: لا يتم إقرار اللاتعيين المطلق للواحد غير الموجود l'un - non - étant طبقًا للإجراءات نفسها التي يُقرّ بها اللاتعيين المطلق للأغيار. أو: تحت فرضية لا ـ وجود

الواحد، يكون تحليل الكثير لا متناظرًا في الأساس مع تحليل الواحد نفسه. منشأ هذا اللاتناظر هو أن لا ـ وجود الواحد لا يُحلّل إلّا كلا ـ وجود، ولا يُقال شيء إطلاقًا على مفهوم الواحد، بينما بالنسبة لأغيار الواحد - les autres que - l'un يتعلّق الأمر بوجودها على نحو أن فرضية «الواحد لا يكون» تبيّن ما يجعلنا ندرك الكثير.

لنرَ، عبر مثال، كيف يشتغل أفلاطون بالواحد. معتمدًا على مصفوفة سفسطائية، نجدها في عمل جورجياس، يطرح أفلاطون بأن منطوق «الواحد لا يكون» غير ممكن إلّا بمنح الواحد هذه المشاركة الدنيا في الكون [الوجود] الذي هو هنا كون غير الكائن (τό ἐίναι μή όν) être - non - l'étant. كون غير الكائن هو بالفعل الرابط δεσμον الذي بواسطته يمكن للواحد، إذا لم يكن، أن يتصل باللا ـ كون الذي يكونه. بعبارة أخرى، قانون التسمية العقلانية للا ـ كون هو ما يمنح، لما لا يكون، الوجود الكاسف لما هو غير كائن non - étant والذي يقال عنه أنه لا يكون. أقلّه، يمتلك ما لا يكون الكونَ الذي يمكن أن يُشار إلى لا ـ كونه، أو كما يقول أفلاطون، ينبغي على الواحد أن يكون الواحد غير الكائن (έστιν το έν ούκ ον) l'un - non - étant.

عليه، لا شيء نملكه هنا يتعلّق بالمفهوم الخاص للواحد، لأن هذه الاعتبارات لا تقع إلّا ضمن مبرهنة أنطولوجية عامة: هذا الذي يمكننا النطق بأنه لا يتم إبداؤه ينبغي على الأقل أن يقترح اسمه الخاص للإبداء. على نحو واضح، يصوغ أفلاطون بأسلوبه هذه المبرهنة: "يشارك غير الكائن بالتأكيد في اللاكائنية [اللاموجودية] التي تعود إلى لا ـ كون ـ غير الكائن ne - pas - être - non - étant لكن أيضًا بكائنية l'étantité كون ـ غير ـ الكائن être - non - étant، إذا قصدنا على نحو تام أن غير الكائن لا يكون.

ندرك بسهولة، في المشاركة البارادوكسية للواحد، الذي لا يكون، في كائنية كون ـ غير ـ الكائن، ندرك الضرورة المطلقة لأن يُعلّم في فضاء ما للوجود *ذلك* الذي يُشار إلى لاوجوده [لا كونه]. إذًا الاسم المحض للواحد هو ما يُدرج هنا بوصفه الحد الأدنى من الكون للواحد غير الكائن.

لاشيء إطلاقًا هنا يُفكّر بصدد الواحد ما خلا قانون الوجود الذي يخضع له القول بأن الواحد لا يكون. لا يُتفكّر الواحد ما وراء العمومية الفرضية للاوجوده. إذا تعلّق الأمرْ بأي شيء آخر افترضنا أنه لا يكون، فإن مفارقة الوصول من اللاموجودية إلى الوجود بواسطة الاسم ستكون النتيجة المطابقة للمبرهنة نفسها. هذه المفارقة ليست إطلاقًا مفارقة الواحد، لأنها لا تقوم بالنسبة للواحد إلّا بتكرار مفارقة جورجياس بصدد اللاوجود.

لا شك أن اللا ـ كون *المعيّن* يجب أن يمتلك، على الأقل، كونَ تعيينه. لكن قول هذا لا يعيّن أبدًا التعيين الذي يؤكّد وجوده. إن ما يتعلّق بالواحد يبقى نافلًا هنا. الأمر مختلف بالنسبة لما لا يكون الواحد ـ غير ـ الكائن، أي «الأغيار» «autres» حيث فرضية لا ـ كون الواحد تقدم، على العكس، تحليلًا مفهوميًا ثمينًا، بل تقدّم في الحقيقة نظرية كاملة عن الكثير.

يعلّق أفلاطون بدايةً بأن ما لا يكون الواحد، أي يكون الأغيار άλλα، ينبغي التقاطه في فرقه وهجانته: τα άλλα έτερα έστιν، وهو ما سأترجمه بـ: «الأغيار آخرون» حيث الغيرية البسيطة هنا (الغير l'autre) تحيل إلى غيرية مؤسسة (الآخر l'Autre)، أي إلى فكر الفرق المحض، إلى فكر الكثير بوصفه انتشارًا هجينًا وليس بوصفه تنوعًا تكراريًا بسيطًا. بَيْد أنه ليس في إمكان الآخر ἕτερος هنا أن يحدد الفجوة بين الواحد وأغيار الواحد لأنْ الواحد لا يكون. حاصل هذا أن الأغيار يكونون، بلحاظ أنفسهم، آخرين Autres. يُستدلّ حتمًا، من كون أن الواحد لا يكون، على أن الغير هو آخر للغير وذلك من حيث هو مطلقًا كثير محض وانتشار متكامل للهو de soi.

ما يجهد هنا أفلاطون لتفكيره، في نص رائع ومكثّف، هو بجلاء الكثرة غير المتسقة، أي (التأمل الأول) التبدّي المحض السابق على أي مفعول للواحد والبنية. طالما أن كون ـ الواحد محظور على الأغيار، فإن *ما* يتبدّى مباشرةً وتمامًا هو كثرة لامتناهية ـ وبدقة أكثر، إذا تمسكنا بالمعنى الإغريقي لـ ἄπειρος πλήθει فستكون الكثرة محرومةً من كل حد limite لانتشارها الكثير. هكذا يبيّن أفلاطون هذه الحقيقة الأنطولوجية الأساسية ؛ في غياب أي كون للواحد لا يتسق in-consiste الكثير في تبدٍّي كثير الكثيرين دون أي نقطة توقف مؤسسة. الانتشار دون حدود هو القانون الإبدائي la loi présentative نفسه: «حالما ينقصه الواحد الذي ليس كائنًا، يظهر كل واحد ـ لمن يفكّر بدقة وعلى مقربة ـ بوصفه كثيرًا دون حدود».

إن ماهية الكثير هو تكثير نفسه [التكثّر] بطريقة محايثة،

وهذا هو نمط بزوغ éclosion الوجود لمن يفكر عن قرب [ἐγγύθεν] de prés انطلاقًا من لا ـ كون الواحد. أن يكون من المستحيل تأليف الكثير ـ دون ـ واحد، الكثير في ذاته، يعني في المقابل أن كونه [وجوده] نفسه هو التفكك، وهذا ما صوّره أفلاطون بجرأة في استعارة مذهلة لحلم تأملي: «إذا أخذنا نقطة للوجود تبدو بالغة الصغر، مثل حلم في كرى، فستظهر حالًا ككثير، عوضًا عن أن تشبه الواحد، وعوضًا عن صغرها الفائق، ستظهر كبيرة، مقارنة بالانتشار الذي تكونه انطلاقًا من نفسها هي».

لماذا تبدو هذه الكثرة اللانهائية للكثير كأنها صورة حلم؟ لماذا هذا النوم الليلي للفكر كي نلمح الانتشار لكل ذرة مفترضة؟ الأمر يعود إلى أن الكثرة غير المتسقة من حيث هي غير قابلة فعلًا أن تكون مفكَّرة. كل فكر يفترض وضعيةً للمفكّر، أي بنية واحتسابًا كواحد حيث يكون الكثير متبدًّى ومتسقًا ومعدودًا. الكثرة غير المتسقة ليست بالتالي، قبل مفعول الواحد التي تُبنين بواسطته، إلّا أفقًا غير قابل للالتقاط. ما يريد أفلاطون هنا أن ينقله لنا، وفيه ما هو ما قبل كانتوري، أنه لا يوجد شكل لموضوع للفكر من شأنه أن يجمع ويوسّق [يجعلها متسقة] الكثرة المحضة والكثير بدون واحد، على نحو أنه بالكاد يحدث في التبدّي الذي الذي يتشتت فيه أو بالأحرى إن عدم حدوثه يجعله مقارَنًا بتطاير المشاهد في حلم. كتب أفلاطون: «ضروريٌّ أن يتبعثر كل ما يكون منتشرًا حتى ليعسر عليّ التقاطه بواسطة الفكر السياقي» لأن الفكر اليَقِظ διανοία ـ وبعيدًا عن نظرية المجموعات ـ لا يقبض على هذا الذي يكون أدنى ما هو قابل للإبداء présentable والذي هو التبدّي ـ الكثير. إنه يحتاج إلى توسّط لا وجود الواحد.

مع ذلك ـ وهذا اللغز ظاهر في نهاية البرمنيدس ـ هل يتعلّق الأمر حقًا بالكثير في الحلم الذي يحوّل الطيران والحطام إلى مجاز؟ إن الفرضية التاسعة، وهي الانقلاب الأخير في الأحداث في محاورة جِدّ مشدودة وقريبة من دراما المفهوم، تبدو أنها تخرّب كل ما أردت قوله عبر تهفيتها لإمكان أن تُفكّر، غيرية أغيار الواحد، ككثير إذا كان الواحد غير موجود: «لن يكون [الأغيار] عديدًا [πολλά]». ذلك أنه في الموجودات العديدة لن يكون هناك واحد. ولأن الواحد ليس موجودًا في الأغيار، فلن يكون الأغيار عديدًا ولن يكونوا واحدًا» أو، على نحو أكثر صورية: «مستحيل بدون الواحد أن يكون لنا رأي بشأن ماهو متعدد».

وعليه، وبعد استدعاء حلم الكثير بوصفه لاإتساق كثير الكثيرين غير المحدود، ينقض أفلاطون التعددية pluralité مشيرًا على ما يبدو بعدم إمكان الأغيار، وبما أن الواحد غير موجود، أن يكونوا آخرين Autres لا تبعًا للواحد ولا تبعًا للكثير. هذا ينتج عنه الخلاصة العدمية التي نسمعها في المدينة la Ville لـ كلوديل claudel، وهي على وشك ان يدمرها التمرّد، من المهندس إيزيدور دي بيسمي: «إذا كان الواحد غير كائن فلاشيء [οὐδέν] يكون» لكن ما هو اللاشيء؟ اللغة الإغريقية تتحدث بطريقة مباشرة أكثر من لغتنا المثقلة بجرح الذات المقروء منذ لاكان في هذه اللا «ne» الزائدة. ذلك أن «لاشيء يكون» rien n'est تقال في اليونانية [οὐδέν ἐστιν]: «اللاشيء يكون» rien est. أن ما ينبغي تفكيره بالأحرى هنا هو أن «اللاشيء rien» هو اسم الفراغ وينبغي إملاء المنطوق الأفلاطوني على النحو التالي: إذا لم يكن الواحد موجودًا فإن ما يحلّ محل «المتعدد» plusieurs هو الاسم المحض للفراغ بقدر ما يبقى subsiste وحده كوجود être. تستعيد الخلاصة «العدمية»، بالتقاطع مع تقابل واحد / كثير [ἑν/πολλά]، نقطة وجود اللاشيء، وهو المضايف القابل للإبداء correlát presentable ـ كاسم ـ لهذا الكثير [πλήθος] غير المحدود أو غير المتسق والذي تسبب عدم كونه واحدًا بالحلم.

وهذا يشدّ انتباهنا إلى فرق أسمائي يتنوَّر فيه اللغز: الكلمة الإغريقية التي تشير إلى كثير الكثيرين غير المحدود، والذي يومض حطامه ككسوف للفكر السياقي، ليست هي نفسها التي تشير إلى المتعدد، كتعيين للأغيار لا يحتمل عدم موجودية الواحد. تقال الأولى [πλήθος] والتي تستحق فقط أن تُترجَم بـ «كثرة»، وتقال الثانية [πολλά] وهي المتعدد [أو العديد] des plusieurs أو التعدد la pluralité. التناقض بين تحليل الكثير المحض ورفض كل تعدد، في الحالتين المندرجتين تحت فرضية عدم وجود الواحد، لن يكون بالتالي إلّا تناقضًا ظاهريًا. يجب علينا أن نفكّر أن [πλήθος] تشير للكثير غير المتسق وللوجود دون واحد وللتبدّي المحض، وأن [πολλά] تشير إلى الكثير المتسق وتأليف الآحاد. الحدّ الأول هو مطروح من الواحد، وهو ليس منسجمًا مع عدم كونه واحدًا فقط بل يكون حصرًا في المتناول، حتى في الحلم، انطلاقًا من

إبطاله الواحد أنطولوجيا. الحد الثاني πολλά يفترض أنه بمقدورنا الاحتساب وأن الاحتساب كواحد يبنين التبدّي. بَيْدَ أن البنية، وبعيدًا عن افتراض وجود الواحد، [το ἑν ὁν] إنما تفوّته في تشغيل محض للـ «ثمّة»، ولا تقرّ بحدوث وجود، من حيث هو، في التبدّي إلّا للكثير غير المتسق الذي تصيّره لامفكَّرًا. الـ «ثمّة» المشغّلة للواحد تخوّل امكان وجود المتعدّد πολλά، رغم أنه وقبل مفعولها، وتبعًا لعدم الوجود المحض للواحد، تظهر الكثرة غير القابلة للإبداء، الـ πλήθος، والتي هي بالنسبة للإغريق، اللامحدودية ἄπειρός، التي تشير إلى هذه الكثرة التي تكون غير محتملة من قبل أي وضعية مفكّرة.

إذا أَقْرَرنا أن الوجود هو وجود في وضعية - être - en situation، ما يعني، بالنسبة للإغريق، بسط حدّه، فإن ما يكون بالضبط هو أن نسخ [إزالة] ثميّة الواحد هو نسخ للكل طالما أن «كل» هي بالضرورة «المتعدد». وعليه، ليس ثمة إلّا اللاشيء il n’y a que le rien. لكن إذا كان غرضنا هو الوجود من حيث هو وجود أي الكثير دون واحد، فإنه لحق أن لا وجود الواحد هو هذه الحقيقة الذي يكون كل مفعولها تأسيس الحلم بالكثير المنتشر دون حدود. هذا الـ«حلم» هو ما أعطاه ثباتَ الفكر إبداعُ كانتور.

النتيجة المعضلية لأفلاطون يمكن تأويلها بوصفها مأزقًا للوجود على الحد الفاصل بين الكثير غير المتسق والكثير المتسق. «إذا كان الواحد غير موجود فلاشيء يكون» تعني أيضًا ؛ أنه فقط من خلال التفكير حتى النهاية في عدم وجود الواحد يحدث اسم الفراغ بوصفه الإبداء الوحيد الممكن تصوره لما يسند، من حيث هو غير قابل للإبداء ومن حيث هو كثرة محضة، كل تبدٍّ متعدد أي كل أثر للواحد.

يضع أفلاطون، انطلاقًا من الزوج الظاهر للواحد والأغيار، أربعة مفاهيم في العمل: الواحد الموجود، ثميّة الواحد، الكثير المحض [πλήθος]، وبنية الكثير [πολλά]. إذا كان انعقاد المفاهيم معًا يظلّ فضفاضًا في نهاية المعضلة، حيث ينتصر الفراغ، فذلك فقط لأنها تبقى غير مفكَّرة، بالنسبة للواحد، الفجوة بين افتراض وجوده واشتغال «ثميّته».

مع ذلك كان أفلاطون قد سمّى هذه الفجوة مرارًا في عمله. إنها ما يعطي بالفعل المفتاح للمفهوم الأفلاطوني ؛ مفهوم المشاركة، والذي ليس من النافل أبدًا أن سقراط في بداية البرمنيدس قد توسّل به، قبل دخول المعلم العجوز، لهدم حجج زينون بصدد الواحد والكثير.

إن الفكرة عند أفلاطون، كما نعلم، تحدث لما يكون مفكَّرًا. إنها نقطة وجوده هنا. لكنها من ناحية أخرى يجب أن تُسند المشاركة أي أن تجعل ذلك الذي انطلاقًا من وجوده أنا أفكّر كواحد ما يوجد من الكثير المتكثر. وعليه، هؤلاء البشر، هذه الشعرات، هذه البرك الموحلة، يكونون غير قابلين للإبداء للفكر إلّا بقدر ما يحدث لهم مفعول واحدٍ من نقطة الوجود الأمثلي حيث ينوجد -eK siste في مقام المعقول الطين والشعر والإنسان. الـ «في ذاته» الذي للفكرة هو في كونه منوجدًا، والقدرة المشاركاتية هي «ثميّته» أي مفتاح تشغيله. إنه في الفكرة نفسها نجد الفجوة بين افتراض وجوده (مقام المعقول) وقوام constation الأثر الواحد الذي يسنده (المشاركة) وهو الثمّة المحض الفائضة عن وجوده، وذلك فيما يتعلّق بالتبدّي المحسوس والوضعيات العالمية. الفكرة تكون، ومن ناحية أخرى، ثمة الواحد انطلاقًا منها ومن خارجها نفسها. إنه وجودها وأيضًا لاوجود اشتغالها. إنها تسبق كل وجود existence وكل أثر واحدٍ من جهة، ومن جهة أخرى إنه منها فقط ينتج résulte أنه ثمّة تأليفات آحاد قابلة فعلًا للتفكير.

نفهم بعد ذلك لماذا، وبصرامة تامة، ليس ثمة مثال للواحد. في السفسطائي، عدَّد أفلاطون ما يسميها بالأجناس العليا، وهي الأفكار الجدلية المؤسسة بإطلاق. هذه المثل الخمسة هي الوجود والحركة والسكون والهوهو [الهويّ] والغير. مثال الواحد ليس بينها. ذلك ان الواحد فعلًا غير موجود. إن أي وجود معزول للواحد لن يكون قابلًا للتصور، وهذا أساسًا ما ترسيه البرمنيدس. الواحد فقط هو مبدأ لكل مثال ملقوف من جهة اشتغاله ـ في المشاركة ـ وليس من جهة وجوده. الـ «ثمة واحد» هو من شأن أي فكرة مهما كانت، على قدر ما تضطلع باحتساب كثير وجعله واحدًا، فإن الـ «ثمّة واحد» يكون توكيدًا على أن شيئًا موجودًا (متبدّى)، بما هو كذا أو كذا، هو هذا أو ذاك.

ليس لـ ثمّة واحد من وجود وهو ما يؤمّن بالتالي لكل وجود أمثلي، كفاءة وظيفته الإبدائية أي وظيفته fonction المبنينة التي تفصل، قبل وبعد أثره، الـ πλήθος غير القابل للقف ـ بليثورا الوجود ـ عن التماسك المفكّر للـ πολλά والذي هو حاكمية العدد على الوضعيات النافذة الأثر.

التأمل الثالث

نظرية الكثير المحض: مفارقات وقرار نقدي.

من الملحوظ تمامًا أن ابتكار النظرية الرياضية للكثير المحض المسماة «نظرية المجموعات» ترافق عند كانتور مع اعتقاده بإمكان «تعريف» الفكرة المجردة للمجموعة فلسفيًا كما يلي: «نفهم بالمجموعة جمعنا ككل لموضوعات متمايزة تمامًا بالنسبة لحدسنا أو فكرنا». يمكن القول، دون مبالغة، أن كانتور يربط في هذا التعريف كل المفاهيم التي ستضطلع نظرية المجموعات بتفكيكها: الكل والموضوع والتمييز والحدس. إن ما يجعل المجموعة ليس هو التشميل، ولا عناصرها التي هي موضوعاتها، ولا التمييزات التي ـ دون مسلمة مخصوصة ـ لا سبيل إليها في التجميعات collections اللانهائية للمجموعات، ولا الحدس الذي لا نمتلك أقلّه بصدد كل عنصر مفترض لمجموعة «كبيرة» بعض الشيء. لا نملك بالكاد إلّا «الفكر»، وهو ما يبقى أساسًا من «التعريف» الكانتوري الذي يعيدنا، وعلى قدر ما هو متعلّق بالوجود تحت اسم المجموعة، إلى القول المأثور لـ برمنيدس: «الهو نفسه هو فكر ووجود في آن».

إن نظرية عظيمة، كان لها أن تُظهّر قدرتها على الإيفاء بلغة كونية لكل فروع الرياضيات، ولدت كالعادة من فجوة حدّية بين صلابة تسلسلاتها enchaînements وهشاشة مفهومها المركزي. وكما كان قد حدث بعد بالنسبة لـ «لامتناهي الصغر» في القرن الثامن عشر، سريعًا ما ستتكشف هذه الهشاشة على هيئة مفارقات نظرية المجموعات.

بُغية الاضطلاع بتفسير فلسفي لهذه المفارقات ـ التي هزت القناعة الرياضية وأحدثت أزمة من الخطأ تخيل أنها انتهت، لأن المسألة إنما تتعلّق بهاهية الرياضيات وقد جرى إهمالها براغماتيًا عوضًا عن الظفر بحلٍّ لها ـ ينبغي إبتداءً فهم أن تطور نظرية المجموعات، وبالتشابك مع تطور المنطق، سرعان ما سيتجاوز التصور الذي كان قد حدّده كانتور والذي سيُنعت استرجاعيًا بـ «الساذج». ما كان جرى إبداؤه بوصفه «حدس الموضوعات» سيتعرض لإعادة صياغة على نحو لا يكون فيه قابلًا للتفكير إلّا بوصفه مصداقًا لمفهوم، أو لخاصيّة proprieté معبَّر عنها هي نفسها في لغة مصورنة جزئيًا أو حتى كليًا كما في أعمال فريغه ثم راسل. وعليه يمكن قول هذا: بخاصيّة معطاة ومعبَّر عنها بصيغة [λ(α)] ذات متغيّر حر، أسمّي «مجموعة» كل الحدود (أو الثوابت أو أسماء العلم) التي تمتلك الخاصيّة المعنيّة أي تلك الحدود التي تكون بالنسبة لها ـ إذا كانت [ℓ] حدًّا ـ [λ(ℓ)] صادقة (مثبتة). اذا كانت [λ(α)] على سبيل المثال هي صيغة «α تكون عددًا طبيعيًا كليًا» فسأتكلّم عن «مجموعة الأعداد الكلّية» لتحديد الكثير الذي يجعل هذه الصيغة صالحة أي لتحديد الأعداد الكلّية. بعبارة أخرى، "المجموعة" هي ما يحتسب كواحد الكثيرَ الذي به يكون صلاح صيغة ما».

سيكون جيدًا، من أجل فهم كامل لما سوف يلي، أن يعمد القارئ دونما تأخير إلى الملاحظة التقنية الواقعة في نهاية هذا التأمل. إنها تشرح معنى الكتابة الصورية الذي كان للتمكّن منها، المكتسب بعد فريغه وراسل، أن يتيح التقدم في اتجاهين:

1) لقد أصبح ممكنًا تحديد فكرة الخاصيّة بصرامة وصَوْرَنتها عن طريق إرجاعها، على سبيل المثال، لفكرة المحمول في حساب منطقي من الدرجة الأولى، أو لصيغة ذات متغيّر حرّ في لغة تكون ثوابتها مثبّتة. بوسعي أيضًا أن أتجنب، بواسطة الإكراهات المقيّدة، التباسات الصلاح التي تنطوي على التخوم غير الواضحة للغة الطبيعية. معلومٌ أنه إذا كان لصيغتي أن تكون «α هي حصان يمتلك أجنحة»، فإن «المجموعة» التي تقابلها، والممكن أن تُرجَع فقط إلى بوسيفالوس Bucéphale، ستورطني في نقاشات وجودية معقدة تنبع من كوني سأكون قد منحت الوجود للواحد l'existence de l'Un، وما هذا سوى الأطروحة التي من شأنها أن تربك على الفور كل نظرية للكثير.

2) بمجرّد إبداء موضوع ـ اللغة (اللغة الصورية)، والذي سيكون موضوع النظرية حيث سأعمل، سيغدو مشروعًا التسليم بأن كل صيغة ذات متغير حرّ تقابل مجموعةً من الحدود التي تجعلها صالحة. بعبارة مغايرة، إن التفاؤل الساذج الذي أظهره كانتور بما يخصّ قدرة الحدس على

تشميل موضوعاته قد جرى تحويله هنا إلى الإحكام sécurité الذي يمكن للغة جيّدة البناء أن تضمنه. هذا الإحكام يعود إلى أن التحكّم في اللغة (في الكتابة) يعني التحكّم في الكثير. هذا هو تفاؤل فريغه: كل مفهوم، يتاح تدوينه في لغة مُصَوْرَنَة بالكامل (كتابة رمزية)، يصف كثرة «قائمة» existante تكون هي كثرة هذه الحدود نفسها التي جرى تدوينها والتي تقع تحت هذا المفهوم. التحكمة الاعتبارية هي أنه لاشيء من الكثير يمكنه أن يفيض عن لغة متقنة وبالتالي فإن الوجود، وعلى قدر ما يكون مكرهًا على إبداء نفسه في اللغة بوصفها المرجع ـ الكثير لخاصيّة ما، لا يمكنه أن يصدع معمارية هذه اللغة إذا كانت مبتناة على نحو صارم. إن السيادة على الكلمات هي أيضًا السيادة على الكثير.

هكذا كانت الأطروحة. غير أن الدلالة العميقة للمفارقات، التي كان على نظرية المجموعات انطلاقًا منها أن تُعدّل وأن يُعاد تأسيسها أي أن تؤكسم axiomatisé، هي أن هذه [الأطروحة] خاطئة. لقد تكشّف بالفعل أن بعض الخاصيّات والصيغ لا تقابلها كثرة (مجموعة) إلّا تحت طائلة تخريب (عدم تماسك) اللغة نفسها التي تكون مدوّنة بها هذه الصيغة.

بعبارة أخرى، لا يتيح الكثير أن يوصف فقط بلحاظ اللغة. أو على نحو أكثر دقة: لا أستطيع أن أحتسب كواحد، كـ«مجموعة»، كل ما يكون مستغرَقًا subsumable بخاصيّة ما. إذ أنه ليس دقيقًا أن كل صيغة [λ(α)] يمكن أن تقابل مجموعة واحدة من حدودٍ تكون بالنسبة لها [λ(α)] صادقة أو مثبتة.

هذا يخرّب المسعى الثاني لتعريف مفهوم المجموعة انطلاقًا هذه المرة من خاصيّات ومصاديقها (فريغه)، عوضًا عن الانطلاق من الحدس وموضوعاته (كانتور). مجددًا ينزلق الكثير المحض بعيدًا عن احتسابه كواحد المفترض تحققه في تعريف واضح لما هو كثير (مجموعة).

إذا تفحصنا بنية المفارقة الأكثر شهرة، تلك التي لراسل، سنلحظ كذلك أن الصيغة، التي تتدهور فيها السلطة المقوّمة للغة على وجود الكثير، هي صيغة عادية وليست صيغة إستثنائية على الإطلاق. لقد لحظ راسل صيغة «α هي مجموعة لا تكون عنصرًا في نفسها» والتي هي (α∈α)~. هذه صيغة مقبولة تمامًا، على نحو أن كل المجموعات الرياضية المعروفة تملكها. من الواضح ـ على سبيل المثال ـ أن مجموعة الأعداد الكلّية ليست هي نفسها عددًا كليًّا، إلخ. الأمثلة المضادة ملتوية. إذا قلت «مجموعة كل ما يمكن تعريفه بأقل من عشرين كلمة»، فإن تعريفًا كالذي كتبته للتوّ لهذه المجموعة يمتلك هو نفسه أقل من عشرين كلمة وبالتالي هو يكون عنصرًا في نفسه. بَيْدَ أنه يتملكنا بعض الشيء الشعور بأن في الأمر دعابة.

عليه، يبدو من المعقول تمامًا أن نجعل مجموعة لكل المجموعات [α] على نحو تكون فيه (α∈α)~ صادقة بالنسبة إليها. مع ذلك فإن ارتسام envisager هذا الكثير يخرّب لغة نظرية المجموعات من خلال التضارب [عدم التماسك] الذي يمكن أن يُستنتج منه.

مردّ ذلك أنه لو قلنا أن P («للمفارقة») هي هذه المجموعة. فإنه يمكن كتابتها هكذا: P={α /~ (α∈α)} وقراءتها: «كل (α) على نحو أن (α) لا تكون عنصرًا في نفسها» لكن ماذا يمكن أن يقال عن هذه الـ P؟

إذا احتوت نفسها كعنصر، [P∈P]، فإن عليها بعدها أن تمتلك الخاصيّة المعرّفة لعناصرها والتي هي (P∈P)~.

إذا لم تحتوي نفسها كعنصر، (P∈P)~ فإنها ستمتلك الخاصيّة المعرّفة لعناصرها وبالتالي ستكون عنصرًا في نفسها أي [P∈P].

ما سنحصل عليه في النهاية هو: [(P∈P)~↔(P∈P)]. هذا التكافؤ بين العبارة ونفيها يُبطل الإتساق المنطقي للغة.

هذا يعني، وانطلاقًا من صيغة (α∈α)~، أن استقراء الإحتساب كواحد الكلّي للحدود التي تصلح له هو مستحيلٌ إذا رفضنا أن ندفع ثمن تناقض اللغة حيث البطلان الذاتي لكل الرياضيات. الـ«مجموعة» P هي فائض هنا، على قدر ما نفترض أنها تحتسب كواحد كثيرًا ما، عن المصادر الصورية والاستدلالية للغة.

هذا ما سجّله معظم المناطقة بقولهم أن P ـ وتحديدًا جرّاء الخاصيّة العادية (α∈α)~ المفترض التي تنبثق عنها ـ هي «كبيرة جدًا» كي تكون محتسبة كمجموعة بالطريقة نفسها التي تحتسب بها المجموعات الأخرى. هذه الـ«كبيرة جدًا» هنا هي الاستعارة الخاصّة بما يفيض من وجود الكثير عن اللغة المزمع استنتاجه منها.

اللافت أن كانتور، عند هذه النقطة، سيدفع المأزق بواسطة فقه المطلق doctrine de l'absolu لديه. إذا كان

ممتنعًا تشميل كثرات ما أو «تصورها كوحدة» فذلك يعود، كما بيّنه، إلى كونها لامتناهية مطلقًا وليس إلى كونها عابرة للتناهي transfinies (يعني رياضية). لم يتهيّب كانتور [ما وقف عليه من] ارتباط الإطلاقية [الحقيقة المطلقة] واللاإتساق. ذلك أنه هناك حيث يتعذّر الإحتساب كواحد يقيم الله:

«من جهة، يمكن لكثرة ما أن تكون على نحو أن الاثبات الذي وفقًا له "تكون معًا" كل عناصرها، يفضي إلى تضارب على نحو يستحيل معه تصوّر الكثرة كوحدة، كـ"شيء متناه". هذه الكثرات أسميها كثرات لامتناهية مطلقًا أو غير متسقة ... حينما، من جهة أخرى، يمكن تفكير كلّية عناصر كثرة ما، دون تناقض، بوصفها "تكون معًا" على نحو أن تجميعها في "شيء ما" يكون ممكنًا، فإني أسميها كثرة متسقة أو مجموعة».

نرى أن الأطروحة الأونطولوجية لـ كانتور هي أن اللاإتساق، وهو مأزق رياضي لواحد الكثير، يوجه الفكر باتجاه اللامتناهي كموجود أعلى أو كمطلق. معنى هذا، كما نراه في النص، أن مثال الـ"كبير جدًا" هو فائض عن الكثير الواحد أكثر من كونه فائضًا عن اللغة. إن كانتور، وهو لاهوتي أساسًا، لا يربط إطلاقية الوجود بالإبداء (المتسق) للكثير ولكن بالتعالي حيث اللانهاية الإلهية، وبقدر ما هي واحد، لا تتسق في تجميع وتعداد كل كثير مهما كان.

مع ذلك يمكن القول أيضًا أن كانتور، وعبر استباق رائع، رأى أن النقطة المطلقة لوجود الكثير ليست هي إتساقه ـ وبالتالي اعتماده على إجراء الإحتساب كواحد ـ بل هي عدم إتساقه، أي انتشار كثير لا تجمعه أي وحدة.

هكذا يتأرجح فكر كانتور بين الأنطوثيولوجيا ـ التي تفكّر المطلق كوجود أعلى لامتناه، عابر للرياضيات، غير معدود، وتفكّره كشكل جذري جدًا للواحد الذي لا يمكن لأي كثير أن يتسق فيه ـ والأنطولوجيا الرياضية حيث يجعل الإتساق نظرية لعدم الإتساق على نحو أن ما يعيقها (كثرات مفارقاتية) هو نقطة استحالتها وبالتالي، وبكل بساطة، لا يكون. بالنتيجة هي تثبّت نقطة ما هو غير موجود - non étant والتي منها يمكن إرساء أن هناك إبداءًا ما للوجود.

من المؤكد فعلًا أن نظرية المجموعات تشرّع (صريحًا) لما لا يكون إذا كان صحيحًا أنها تجعل نظرية الكثير كشكل عام لإبداء الوجود. الكثرات غير المتسقة أو «الفائضة» لا تكون إلّا ما تحدده نظرية المجموعات كلا وجود محض قبل بنيتها الاستدلالية.

يضع كانتور موضع هذا اللاوجود المطلق أو الله، متيحًا عزل ما فيه تتجذّر «أنطولوجيات» الحضور أي الأنطولوجيات غير الرياضية، وهو القرار بإعلان أن الواحد يكون ما وراء الكثير حتى في مجاز لاإتساقه الأعظم.

لكن ما يتأتى تحديدًا من نظرية المجموعات تحت تأثير المفارقات ـ حيث تسجّل كعائقٍ لاوجودها الخاص والذي هو في هذه الحالة اللاوجود (non - être) ـ هو أن الواحد لا يكون. العجيب أن هذا الرجل نفسه، كانتور، لم يتفكّر ما تأتّى له من الابتكار ـ من حيث أن الواحد هو لاوجود الوجود الكثير ـ إلّا ضمن حماقة إنقاذ الإله أي الواحد من أي افتراض مطلق للكثير.

إن الآثار الواقعية للمفارقات تكون مباشرة لأمرين:

أ) ينبغي التخلّي عن كل أمل بتعريف تفصيلي لفكرة المجموعة. إذ أنه لا الحدس ولا اللغة هنا في وارد الاضطلاع بتأمين الإحتساب كواحد، ضمن مفهوم متواطئ، للكثير المحض المؤسَّس بواسطة العلاقة الوحيدة «الانتماء إلى» والتي تكتب: [∈]. وعليه إنه من ماهية نظرية المجموعات أن لا تمتلك على «موضوعات» ـها (الكثرات، المجموعات) إلّا سيادة ضمنية متحصّلة في أكسيوميّ [نسق من المسلّمات] لا تظهر فيه خاصيّة "أن تكون مجموعة".

ب) ينبغي حظر الكثرات المفارقاتية أي اللاوجود الذي يمتلك لاإتساقه الأنطولوجي علامة خراب اللغة. بالتالي، على الأكسيوميّ أن يكون على نحو يكون معه ما يخوّل اعتباره كمجموعة، أي كل ما يتكلّم عنه ـ ذلك أنه كي تُميّز المجموعات في هذا الكل عن أي شيء آخر، أي كي يُميّز الكثير (الذي يكون) عن الواحد (الذي لا يكون)، وكي يُميّز في النهاية الوجود عن اللاوجود، يتطلّب الأمر مفهومًا للكثير أي معيارًا للمجموعة وهو ما جرى استبعاده ـ ليس متضايفًا مع صيغ مثل (α∈α)~ تحدث التضاربات.

هذه كانت المهمة المزدوجة، بين 1908 و 1940، التي اضطلع بها زرمللو وأُنجزت بواسطة فرانكل وڤون نيومان وغودل. إنجازها هو النسق الأكسيومي الصوري الذي تمَّ فيه، ضمن منطق من الدرجة الأولى، إبداء الفقه المحض للكثير والذي ما زال ممكنًا استعماله اليوم للتحصّل على كل فروع الرياضيات.

أتمسّك بواقعة أنه فيما يتعلّق بنظرية المجموعات لا تكون الأكسمة تخريجًا مصطنعًا بل ضرورة داخلية. إذا لم يُعهد بالوجود الكثير إلّا للغة الطبيعية والحدس، فإنه سينتج إبدءًا زائفًا غير مقسّم للإتساق واللاإتساق وبالتالي للوجود واللاوجود، لأنه لن يكون قد فصل نفسه بوضوح عن افتراض وجود الواحد. إن الواحد والكثير ليسا في «وحدة أضداد» بما أن الأول لا يكون بينما الثاني هو الشكل نفسه لكل إبداء للوجود. إنّ الأكسمة مطلوبة بحيث يكون الكثير ـ متروكًا لتضمنيّة قاعدة احتسابه ـ مقدمًا دون مفهوم أي دون تضمين وجود الواحد.

هذه الأكسمة تتسق عبر تثبيت استعمال علاقة الانتماء، ∈، الذي يُرجع في النهاية إليها كامل معجم الرياضيات على اعتبار أن المساواة أحرى بها أن تكون رمزًا منطقيًا.

السمة الأولى الكبيرة لنسق زرمللو ـ فرانكل الصوري (نسق ZF) هي كون معجمه لا يحتوي إلّا علاقة واحدة، ∈، وبالتالي هو نسق من دون أي محمول أحادي أو خاصيّة بالمعنى الدقيق للكلمة. هذا النسق يستثني على وجه الخصوص أي بناء لرمز يمكن أن يكون معناه «أن يكون مجموعة». الكثير هنا يُشار إليه ضمنيًا تحت ستار منطق الانتماء أي على نحو أن «شيئًا ما = (α)» يتم إبداؤها بعامّة وفقًا لكثرة [β]، وهذا ما سوف يدوّن [α∈β] حيث [α] هي عنصر من [β]. إن ما يُحتسب كواحد ليس هو مفهوم الكثير، ولن يكون هناك أي فكر، قابل للتدوين، عن ما يكونه كثير ما un - multiple. الواحد يكون فقط مخصّصًا للعلامة [∈] أي لمشغّل الدلّ l'opérateur de dénotation على الصلة rapport بين الـ«شيء ما» بعامة والكثير. العلامة [∈]، التي هي نحو وجود dèsêtre أي واحدٍ، تعيّن بطريقة موحّدة، إبداء الـ«شيء ما» كمؤشر على الكثير.

السمة الثانية للنسق ZF تبطل، حالما تتكلم بدقة، أن يكون شيئًا هذا الـ«شيء ما» الذي ينتظم بذلك تبعًا لإبدائه الكثير.

لا يشتمل أكسيوميّ زرملّو، في الواقع، إلّا على نوع espèce واحد وقائمة واحدة من المتغيّرات. حين أكتب «(α) تنتمي إلى (β)»، [α∈β]، فإن (α) و(β) هما علامتان من القائمة نفسها وبالتالي يمكن تعويضهما بواسطة حدود غير متميّزة تحديدًا. إذا سلّمنا ـ على مضض ـ بالصيغة الشهيرة لـ كواين «أن يكون يعني أن يكون قيمة لمتغيّر» فإنه يمكننا الاستنتاج أن نسق ZF يُصادر postulé على أنه ليس ثمة إلّا طراز واحد من من إبداء الوجود: الكثير. النظرية لا تميّز بين «موضوعات» و«مجاميع موضوعات» (كما فعل ذلك كانتور)، ولا حتى بين «عناصر» و«مجموعات». ليس ثمة إلّا نوع واحد من المتغيّرات يعني: كل شيء كثير وكل شيء مجموعة.

إذا كان فعلًا التدوين دون مفهوم، لما يكون ce-qui-est يرقى إلى تثبيته بوصفه مقيّدًا reliable، بواسطة الانتماء، بالكثير، وإذا كان المقيّد [ما يكون] لا يتيح تمييزه، بالنسبة لمرتبته التدوينية، عمّا يكون مقيّدًا به ـ إذا كان ليس في إمكان(α)، في [α∈β]، أن تكون عنصرًا من المجموعة (β) إلّا بقدر ما تكون من نفس نوعها الكتابي scripturale كما (β)، أي أن تكون هي نفسها مجموعة ـ فإن ما يكون هو كثرة محضة على نحو مطابق.

النظرية تجعل إذًا ذلك الذي تبديه ـ حدوده ـ ضمن التمفصل الأكسيوميّ. إن ما تبديه، دون أن تقدم له مفهومًا، هو دائمًا من النوع الذي يقال عنه «مجموعة»، ذلك أن ما ينتمي إلى كثير ما هو دائمًا كثير ما وكونه «عنصرًا» ليس مرتبة وجود statut de l'être وليس كيفية جوانية بل علاقة بسيطة هي: أن يكون عنصرًا لـ être - élément - de يمكن عبره أن تُبدى كثرة ما بواسطة كثرة ما أخرى. عبر تماثل متغيراتها، تشير النظرية دون تعريف، إلى أنها لا تتعامل مع الواحد وأن كل ما تبديه، ضمن قواعدها المضمرة، هو الكثير. ما تبسطه نظرية المجموعات إنما هو أن كل كثير هو جوهريًا كثير متكثّر.

السمة الثالثة الكبيرة لعمل زرملّو تتعلّق بالإجراء الذي تبنّاه لدرء المفارقات والذي يعود إلى كون خاصيّة ما لا تعيّن كثيرًا ما إلّا على اعتبار أنه ثمّة بعد كثير متبدّى. يخضع أكسيوميّ زرملّو استقراء الكثير بواسطة اللغة إلى وجود existence كثير أوليّ يكون متقدمًا على هذا الاستقراء. هذا ما تزوّدنا به مسلّمة الفصل (أو الاشتمال أو المجموعات الفرعية).

غالبًا ما يُصادَر في النقد، بما في ذلك الحديث، لهذه المسلّمة على كونها تفترض تقييدًا اعتباطيًا على «بُعْد» الكثرات المسلّم بها. ثمة في هذا أخذ حرفي باستعارة «كبير جدًا» التي يشير بها الرياضيون إلى الكثرات المفاراقاتية أو غير المتسقة ـ تلك التي يكون موقعها الوجودي la position existentielle فائض عن تناسق اللغة. سنقول أن زرملّو نفسه صادَقَ على هذه الرؤية التقييدية لمشروعه الخاص حينما كتب «الحل لهذه

الصعوبات (ينبغي لحظه) فقط ضمن تقييد مناسب لفكرة المجموعة» أَمارة كهذه من رياضي ألمعي، متلائمة مفهوميًا ومجازيًا مع ما أبدعه، لا تشكّل، في نظري، حجة فلسفية حاسمة. إن ماهية مسلمة الفصل لا تحظر الكثرات «الكبيرة جدًا». ثمة حاجز على الفائض ينتج بالتأكيد عن هذه المسلّمة. بَيْد أن ما يحكمها إنما يتعلّق بعقدة كل من اللغة والوجود l'existence والكثير.

ما الذي تخبرنا به فعلًا الأطروحة (الفريغية) المتعثرة بالمفارقات؟ أنه من خاصيّة، λ(α)، مبتناة بجلاء في لغة صورية، يمكن استنتاج وجود الكثير الذي تمتلك حدوده هذه الخاصيّة. أي أنه: توجد existe مجموعة على نحو أن كل حد (α)، تكون λ(α) بالنسبة إليه شارحة، يكون عنصرًا لهذه المجموعة:

[(α∈β)	↔	[λ(α)	(∀α)	(∃β)
↕		↕	↕	↕
كثير		اللغة	كل	الوجود

إن ماهية هذه الأطروحة، التي تزعم الإمساك بالكثير، دون فائض مخرِّب، وتلقّفه باللغة، هي أنها وجودية على نحو مباشر، أي أنه بالنسبة لكل صيغة λ(α) ثمة ارتباط تلقائي وموحّد uniformément لوجود الكثير الذي يُجمّع كل الحدود التي تجعل الصيغة صالحة.

لقد اتضح أن مفارقة راسل تشق بالتناقض تناسق اللغة مفكّكةً ثلاثية وجود ـ لغة ـ كثير كما هي مدوّنة، تحت أصالة الوجود ـ التي للسور الوجودي ـ، في العبارة أعلاه. ما يقترحه زرملّو إنما هو عقدة مغايرة للثلاثية نفسها.

إن ما تقوله فعلًا مسلمة الفصل هو أنه لكثير معطى أو بالأحرى لكل كثير يُفترض أنه معطى (أو متبدّى أو قائم) يوجد كثير فرعي للحدود التي تمتلك الخاصيّة المعبّر عنها بواسطة الصيغة λ(α). بعبارة أخرى، إن ما يُحْدَث عبر صيغة لغوية ما ليس مباشرة الوجود وإبداء الكثرة بل هو، تحت شرط أنه ثمّة إبداء بعد، الـ«فصل» الذي يكون ضمن هذا الإبداء ومحمولًا بواسطته ؛ فصل مجموعة فرعية تكون مشكّلة من حدود (أي من كثرات طالما أن كل كثير هو كثير متكثر) تجعل الصيغة صالحة.

صوريًا، يستتبع ذلك أن مسلمة الفصل، وعلى العكس من العبارة السابقة [أعلاه]، ليست وجودية طالما أنها لا تستنتج الوجود إلّا من كونه هناك بعد dèjá - lá كنوع فرعي لأي كثرة ما يُفترض إبداؤها. تقول مسلّمة الفصل أنه لكل كثرة مفترضة معطاة يوجد الجزء (الكثرة الفرعية) الذي تجعل عناصره λ(α) صالحة، والذي يقلب ترتيب الأسوار: إنها عبارة كلية حيث كل وجود مفترض يُحدِث، انطلاقًا من اللغة، وجودًا مضمرًا:

(∀α) (∃β) (∀γ) {[(γ∈α) & λ(γ)]↔(γ∈β)}

على العكس من العبارة التي تستخرج مباشرة، من (α) λ، وجود β، لا تتيح مسلّمة الفصل أن نستنتج منها أي وجود. منطوق بنيتها الضمنية يرقى إلى أنه إذا كان ثمة α، فسيكون هناك ثمة β، تكون جزءًا منها، تجعل عناصرها الصيغة λ(γ) صالحة. لكن هل ثمة α؟ هذا ما لا تعلن عنه المسلمة، إذ أنه ليس ثمة إلّا توسط بين الوجود (المفترض) والوجود (المضمر)، من خلال اللغة.

إن العقدة التي يقترحها زرملّو لا تنصّ على استنتاج وجود الكثير من اللغة بل على أن اللغة تفصل، ضمن وجود مفترض معطى (أي ضمن الكثير المتبدّى بعد)، وجودَ كثير فرعي ما. لا تُحدِث اللغة الوجود بل تُحدِث فقط الانقسام ضمن الوجود.

لمسلّمة زرملّو هذه ماديةٌ تقطع مع اللغة المثالية ـ التي يكون ثمنها مفارقة الفائض ـ حيث الإبداء الوجودي للكثير يُستنتج مباشرة من اللغة المبتناة جيدًا. إنها توطّد [حقيقة] أنه فقط ضمن استسلاف [الافتراض المسبق présupposition] الوجود تشتغل اللغة ـ تفصل ـ وأن ما تُحدثه أيضًا من كثرة متسقة يكون مؤيَّدًا في وجوده، بطريقة استباقية، بإبداء يكون هناك بعد déjà - lá. ان وجود الكثير يستبق ما تفصله فيه عنه اللغة، على نحو استرجاعي، من وجود مضمر.

إن قدرة اللغة لا تبلغ تأسيس الـ«ثمّة هناك» للـ«ثمّة هناك». يقتصر ما تطرحه اللغة على أنه ثمة ما يمكن تمييزه ضمن الـ«ثمّة هناك» حيث يمكن أن تشير المبادئ التي فرّق بينها لاكان ؛ تلك التي للواقعيّ réel (ثمّة هناك) وتلك التي للرمزيّ symbolique (ثمّة هناك ما هو قابل للتمييز).

الوصمة الصورية le stigmata formel للبَعْد déjà التي من شأن الإحتساب، في مسلّمة الفصل، هي كلّية [كونية] السور الأوليّ quantificateur initial (الإحتساب كواحد الأول) التي تخضع السور الوجودي (الإحتساب كواحد الفاصل في اللغة).

وعليه، ليس «بُعْد» la dimension المجموعات ما أكّد زرملّو على تقييده بل بالأحرى المزاعم الإبدائية للغة. لقد قلت أن مفارقة راسل يمكن تأويلها كفائض الكثير عن سِعة la capacité اللغة على إبدائه دون أن تتداعى. يمكن القول كذلك أن اللغة هي الفائضة من حيث كونها قابلة للنطق بخاصيّات، مثل $(\alpha\in\alpha)\sim$، مما قد يدفعها للزعم أن لهذه الخاصيّات من السِعة ما يُمكّنها من تأسيس إبداء ما للكثير. الوجود l'être، وبقدر ما هو الكثير المحض، يكون مطروحًا من هذا القسْر forçage، بمعنى أن القطيعة في اللغة تشهد على أنه لاشيء هكذا يمكن ان يَحْدث في إبداء متسق.

إن مسلّمة الفصل تنحاز أنطولوجيا إلى ما يمكن تلخيصه بكل بساطة: أن نظرية الكثير، كشكل عام للإبداء، ليس بوسعها الزعم أنه من قاعدتها الصورية ـ من خصائص مبنية جيدًا ـ يمكن استنتاج الوجود لكثير ما (لإبداء ما). لا بدَّ أن يكون الوجود هناك ـ بعد، أيلا بدَّ للكثير المحض، بوصفه كثير متكثر، أن يتمَّ إبداؤه كي تقوم القاعدة فيه بفصل الكثير المتسق، الذي يتمَّ إبداؤه لمرة ثانية من خلال ما بدر من الإبداء الأول.

مع ذلك ثمة سؤال حاسم يبقى مطروحًا: إذا لم يكن للغة أن تؤكّد، ضمن إطار الإبداء الأكسيوميّ، وجود الكثير ـ أي ضمن الإبداء الذي تبديه النظرية ـ فأين تكون نقطة الوجود المطلقة الأوليّة؟ وأي كثير أوليّ نؤكد وجوده كي يكون لوظيفة الفصل الخاصة باللغة أن تشتغل فيه؟

المسألة برمّتها هي الرفاء الطارح لنظرية المجموعات بالوجود من حيث هو وجود. مسألة تجنح بنا إلى انحلالها البارادوكسي الناتج عن الفائض الخاصة باللغة التي ـ وإن نصّت على الانفصالات والتأليفات ـ لا يمكنها أن تذهب أبعد وتؤسس من تلقاء نفسها أن الكثير المحض يوجد وأن ما تبديه النظرية هو فعلًا الإبداء.

التأمل الرابع

الفراغ: اسم مخصوص للوجود.

فلتكن أي وضعية. سبق وقلت أن بنيتها ـ نظام الإحتساب كواحد ـ تقسم الكثير المتبدّى: تقسمه إلى إتساق (تأليف آحاد) ولاإتساق (عطالة ميدانية) inertia dominale. مهما يكن، فإن اللاإتساق، بما هو، لا يتم إبداؤه حقًا، طالما أن كل إبداء يكون تحت قانون الإحتساب. اللاإتساق ككثير محض، هو فقط التحكمة بأن الواحد لا يكون قبل الإحتساب. بَيْد أن صريح أي وضعية بالأحرى هو أن الواحد يكون. واقعًا، لا تكون الوضعية، بعامة، على نحو يمكن معه لأطروحة «الواحد لا يكون» أن يتم إبداؤها فيها. على العكس، إذ طالما أن القانون هو الإحتساب كواحد، فإن الوضعية تغلّف وجود l'existence الواحد بحيث لا شيء يُبدى إطلاقًا ما لم يكن محتسبًا. لاشيء يكون قابلًا للإبداء إلّا ضمن تأثير بنيته وبالتالي إلّا أن يكون على صورة الواحد وتأليفه في الكثرات المتسقة. بذلك لا يكون الواحد نظامًا للإبداء المبنين فقط بل يكون أيضًا نظام إمكان الإبداء نفسه. لا يكون الكثير ممكنًا، في وضعية غير أنطولوجية (غير رياضية)، إلّا بقدر ما ينظّمه القانون صريحًا عبر واحد الإحتساب. لن يكون هناك، من داخل الوضعية، لاإتساق غير قابل للإدراك، ولن يكون هناك لاإتساق مطروحًا من الإحتساب ولامبنينًا a-structurée. تقلب إذًا أي وضعية، متلقّفةً في محايثتها، المسلمة الافتتاحية لكامل إجرائنا. [الوضعية] تنصّ على أن الواحد يكون وأن الكثير المحض ـ اللاإتساق ـ لا يكون. هذا طبيعيٌ طالما أن أي وضعية، لا تكون إبداءًا للإبداء، تهوِّي بالضرورة الوجود مع ما هو قابل للإبداء وبالتالي مع إمكان الواحد.

إنه بالتالي لصادق veridique (سوف أؤسس أبعد، في التأمل 31، التمييز الأساسي بين الصادق والحقيقي vrai) من داخل ما تؤسسه الوضعية كصورة للمعرفة، أن الوجود l'être يكون وجودا في إمكان الواحد. إنها أطروحة ليبنز («ما لا يكون واحدًا لا يكون موجودًا») التي تحكم تحديدًا محايثة الوضعية وأفق الصدقية الخاص بها. إنها أطروحة القانون.

الصعوبة التي تعرّضنا إليها هذه الأطروحة هي التالية: إذا لم يتبيّن اللاإتساق في محايثة الوضعية، فإن ما يتبقى مع ذلك هو أن الإحتساب كواحد، من حيث هو عملية، إنما يشير إلى أن الواحد يكون حاصلًا. ينبغي، وبقدر ما يحصل

الواحد، أن لا يكون «شيء ما» من الكثير في تطابق مطلق مع الحاصل. بالتأكيد لا تعطي أي أسبقية للكثير موضعًا للإبداء الذي يكون دائمًا مبنيًا بعد déjá - structurée، على نحو أنه ليس ثمة إلّا الواحد أو الكثير المتسق. بَيْد أن ما تخلّفه الـ«ثمّة» هو أن القانون، حيث تنتشر، يكون متمايزًا كعملية. وعلى الرغم من أنه ليس ثمة أبدًا ـ في الوضعية ـ إلّا الحاصل (كل شيء في الوضعية يكون محتسبًا)، فإن ما يحصل يشير، قبل العملية، إلى وجوب أن يكون محتسبًا un devoir - être - compté، ما يجعل الإبداء المبنين ينحو إلى شبح اللاإتساق.

من المؤكد أن الشبح لا يمكن بأي طريقة أن يتم إبداؤه بنفسه طالما أن نظام الإبداء هو كثرة متسقة أي حاصل احتساب. إن الشبح، وانطلاقًا من كون الواحد يحصل، يحرف بعض الشيء كون الواحد في صميم الأطروحة الوضعوية la thèse situationnelle حيث فقط الواحد يكون.

بالنتيجة، ولأن كل شيء يكون محتسبًا بينما واحد الإحتساب ـ الذي عليه أن يكون حاصلًا ـ يُخلّف على نحو شبحي أن الكثير لا يكون في الأصل على هيئة الواحد، فإنه ينبغي التسليم بأنه، في صميم الوضعية، يكون الكثير المحض أو غير المتسق مستثنى ومتضمّنًا في آن. إنه مستثنى من الكل، وبالتالي مستثنى من الإبداء نفسه، ومتضمّن في عنوان ما «سيكون» الإبداء نفسه: الإبداء في ذاته، وذلك إذا تمّ تفكير ما يجيز القانون تفكيره وهو أن الواحد لا يكون وأن وجود الإتساق هو اللاإتساق.

بوضوح أكثر: بمجرّد أن يكون كلّ الوضعية تحت قانون الواحد والإتساق، فإنه يجب، بلحاظ نقطة المحايثة للوضعية، أن يكون الكثير المحض ـ غير القابل للإبداء إطلاقًا تبعًا للاحتساب ـ لاشيء. لكن كونه لاشيء يتميّز عن اللاوجود non ـ être بقدر ما تتميّز الـ«ثمّة» عن الوجود l'être.

على النحو نفسه الذي تحسم فيه منزلة الواحد بين أطروحة «ثمّة الواحد» (الصادقة) وأطروحة أنطولوجيات الحضور «الواحد يكون» (الخاطئة)، فإن منزلة الكثير المحض، متلقَّفةً في محايثة وضعية غير أنطولوجية، تحسم بين الأطروحة (الصادقة) بأن «اللاإتساق هو لاشيء» والأطروحة البنيوية أو القانونية (الخاطئة) بأن «اللاإتساق لا يكون». الصحيح تمامًا هو أنه قبل الإحتساب ثمة لاشيء، لأن كل شيء يكون محتسبًا. بَيْد أن ما يكون لاشيء، حيث يقيم اللاإتساق غير المشروع للوجود، هو ما يُسند [حقيقة أنه] ثمة كلّ لتأليفات الواحد حيث يتأتى الإبداء.

ينبغي بالتأكيد الافتراض أن أثر البنية يكون تامًا على نحو أن ما يطرح نفسه منها هو لاشيء وأن القانون لا يصادف في الإبداء ما يعرقله. ليس ثمة، في أي وضعية، من إبداء للكثير المحض مناوئ أو طارح تُمارس عليه أمبراطورية الواحد. لهذا يكون البحث بلا طائل، في وضعية ما، عمّا يفيد الحدس بالوجود من حيث هو وجود. ان منطق الثغرة lacune، بالنسبة إلى ما يكون قد «نسيه» الإحتساب، وبالنسبة للمستثنى الذي يمكن أن يُموْقَع على نحو موجب كعلامة أو كواقعيّ réel الكثير المحض، هو مأزق ـ وهم ـ للفكر كما هو مأزق للممارسة. ذلك أن الوضعية لا تفترض أبدًا إلّا الكثير المنسوج من آحاد، وقانون القوانين هو أن لاشيء يقيّد أثر الإحتساب.

تفرض نفسها أيضًا الأطروحة المتضايفة بأنه ثمة وجود للّاشيء بوصفه شكلًا لما هو غير قابل للإبداء. اللاشيء هو ما يسمّى الفجوة غير القابلة للتصوّر التي لا تنفك تبطل وتتجدد بين الإبداء كبنية والإبداء كإبداء مبنين، وبين الواحد كحاصل والواحد كعمليّة، وبين الإتساق المُبْدى واللاإتساق بوصفه ما سوف يكون قد تم إبداؤه.

سيكون غير ذي فائدة أن ننطلق للبحث عن اللاشيء. يجدر القول أن هذا ما يستنفد نفسه فيه الشعر، وأن هذا، حتى في وضوحه الأكثر سيادة وحتى في توكيده القاطع، هو ما يجعل الشعر متواطئًا مع الموت. لو كان يمكن ـ واحسرتاه ! ـ الاتفاق مع أفلاطون بأنه ثمة معنى لإرادة تتويج الشعراء من أجل إرسالهم بعدها إلى المنفى، فذلك لأنهم ينشرون مثال حدس اللاشيء، حيث يقيم الوجود، في حين أنه ليس ثمة من موضع حتى ـ ما يسمونه الطبيعة ـ لأن كل شيء متسق.

ما يمكننا توكيده فقط هو هذا: كل وضعية تتضمّن لاشيء كلّها. بَيْد أن هذا اللاشيء ليس موضعًا ولا حدًّا للوضعية. ذلك أنه لو كان اللاشيء حدًّا فلن يعني ذاك إلّا شيئًا واحدًا: أنه قد جرى احتسابه كواحد. كل ما يكون قد تمّ احتسابه إنما يكون في إتساق الإبداء.

يُستبعد أن يؤخذ كحدّ اللاشيء الذي يسمّي هنا المحضَ الذي سيكون قد كان احتسابه من حيث هو متمايز

عن أثر الإحتساب، وبالتالي متمايز عن الإبداء. ليس ثمة لاشيء واحد un - rien بل ثمة لاشيء هو شبح اللاإتساق.

من حيث هو، ليس اللاشيء إلّا اسم اللاتبدِّي في الإبداء. منزلة وجوده هو وجوب التفكير بأنه إذا كان الواحد حاصلًا فإن «شيئًا ما» (لا يكون حدًّا ـ في ـ وضعية، وبالتالي هو لاشيء) لن يكون قد احتسِب.

هذا الـ«شيء ما» هو ضروري كي تعمل عملية الإحتساب كواحد. سيّان بالضبط القول، أن اللاشيء هو عملية الإحتساب حيث لا يكون هو نفسه محتسبًا من حيث هو مصدر للواحد، أو القول أن اللاشيء هو الكثير المحض الذي بناءً عليه يشتغل الإحتساب، وأن اللاشيء «في ذاته»، أي من حيث هو غير محتسب، متميّز عن النحو الذي يحدث فيه تبعًا للإحتساب.

اللاشيء يسمّي لابتيّ indécidable الإبداء الذي يكون غير القابل للإبداء خاصتّه والذي يكون موزّعًا بين العطالة الميدانية المحضة للكثير والشفافية المحضة المتأتية من أنه ثمة الواحد. اللاشيء يكون من شأن البنية وبالتالي من شأن الإتساق بنفس القدر الذي يكون فيه من شأن الكثير المحض وبالتالي من شأن اللاإتساق. إنه لحق أن يقال أن اللاشيء يكون مطروحًا من الإبداء بما أنه انطلاقًا من شأنيْه، القانون والكثير، يكون اللاشيء هو اللاشيء.

ثمة إذًا، بالنسبة لأي وضعية مهما تكن، مكافئ ـ بصدد البناء الكوسمولوجي العظيم لطيماوس والذي هو استعارة كرنثالية تقريبًا للتبدّي الكلّي ـ لما سمّاه أفلاطون «السبب التائه» مدركًا مشقّة تفكيره.الأمر يتعلّق بشكلٍ غير قابل للإبداء وضروري والذي يحدد الفجوة بين الواحد الحاصل للإبداء و«ما انطلاقًا منه» يكون ثمة إبداء والذي هو اللاحدّ لكل تشميل، واللاواحد لكل احتساب كواحد، واللاشيء المخصوص للوضعية، ونقطة الفراغ واللامتموضع حيث يتكشّف، أن الوضعية مرفوّة بالوجود suturée á l'être وأن ما يتبدّى se présente يجوس خلال الوضعية على نحو يكون فيه مطروحًا من الإحتساب، وحيث من المغلوط بعد أن نشير إليه كنقطة لأنه ليس محلّيًا وليس شاملًا بل هو منتشر أينما كان، في لامكان وفي كل مكان، على نحو أن أي ملاقاة لا تجوّز الإمساك به بوصفه قابلًا للإبداء.

أدعو بفراغ الوضعية الرفاء لوجودها suture à son être. وأنصّ على أن كل إبداء مبنين لا يبدي فراغه على نمط هذا اللاواحد الذي يكون فقط الوجه الطارح للإحتساب. أقول «فراغ» عوضًا عن «لاشيء» لأن الـ«لاشيء» بالأحرى هو اسم الفراغ المتضايف مع الأثر الشامل للبنية (كل شيء محتسب)، والأدق هو أن نشير إلى أن ما لم يكن قد تمّ احتسابه هو كذلك محليّ، طالما أنه لم يُحتسب كواحد. يشير «الفراغ» إلى فشل الواحد بل إلى ما ليس واحدًا le pas - un بمعنى أكثر أصالة من ما ليس كلًّا le pas - du - tout.

الأمر يتعلّق بالأسماء هنا، «لاشيء» أو «فراغ» لأن الوجود l'être الذي تشير إليه هذه الأسماء ليس محليًّا ولا شاملًا. الاسم الذي اخترته، الفراغ، يشير بدقة، وفي آن، إلى أن اللاشيء لا يتم إبداؤه بأي حد وأن تعيين عدم قابلية الإبداء هذه يبقى «فارغًا» دون موقعة بنيوية يمكن تفكيرها.

الفراغ هو اسم الوجود ـ اسم اللاإتساق ـ تبعًا لوضعية ما، بقدر ما يعطينا الإبداء فيها توصّلًا accès غير قابل للإبداء وبالتالي لاتوصّل لهذا التوصّل ضمن نمط ما لا يكون واحدًا ولا يكون مؤلّفًا من آحاد وبالتالي لا يكون موصوفًا في الوضعية إلّا كضلال اللاشيء.

إنه لجوهريٌّ التمسّك بأن لا حدّ في الوضعية يحدّد الفراغ، وأنه بهذا المعنى يكون صحيحًا ما أعلنه أرسطو في السماع الطبيعي من أن الفراغ لا يكون، اذا فهمنا بالـ "وجود" ما يكون موقعًا ضمن وضعية ما أي ما يكون حدًّا وهو الذي يدعوه أرسطو جوهرًا. يكون صادقًا، في نظام طبيعي للإبداء، أنه لا يمكن القول أن الفراغ يكون طالما أنه ليس واحدًا وليس جوهريًا.

سأبيّن لاحقًا (التأمل 17) أنه لحدوث موقعة للفراغ، ولضرب مخصوص من افتراض داخل وضعوي intrasituationnelle للوجود من حيث هو وجود، إنما يتوجّب نزع وظيفة الإحتساب الذي ينجم عن فرْط في الواحد. الحدث سيكون هذا الواحد الفائق ultra - un للجزاف un hasard، حيث فراغ وضعية ما يكون قابلًا للإنكشاف على نحو استرجاعي. بَيْد أنه ينبغي، حيث نحن الآن، أن نتمسك بأنه في وضعيّة ما ليس ثمة أي ملاقاة يمكن تصوّرها مع الفراغ. النظام الطبيعي للوضعيات المبنينة هو في كونها تُملي «اللاوعي» المطلق بالفراغ.

نستنتج من ذلك مطلوبًا استكماليًا للخطاب الأنطولوجي إذا كان موجودًا وإذا كان ـ كما أؤيّده ـ وضعية

(وضعية رياضية). لقد أرسيت بعد:

أ) أن الأنطولوجيا هي بالضرورة إبداء الإبداء وبالتالي هي نظرية الكثير المحض دون واحد أي نظرية كثير الكثيرين.

ب) أن بنيتها لا يمكن أن تكون إلّا احتسابًا ضمنيًا أي إبداءًا أكسيوميًّا دون مفهوم ـ واحد لحدودها (دون مفهوم للكثير).

يمكننا أن نضيف الآن أن الحدّ الوحيد الذي تُنسج منه تأليفات دون مفهوم، في الأنطولوجيا، هو بالضرورة الفراغ. فلنؤكد على هذه النقطة. إذا كانت الأنطولوجيا هي هذه الوضعية المخصوصة التي تبدّي الإبداء فإنه ينبغي أيضًا أن تُبدي القانون لكل إبداء والذي هو ضلال الفراغ غير القابل للإبداء بوصفه لا ـ ملاقاة. لن تبدي الأنطولوجيا التبدّي إلّا بقدر ما هي جاعلة نظريةَ الرِفاء الإبدائي للوجود والذي، حقًا، من موضع كل الإبداء، يكون هو الفراغ حيث اللاإتساق الأصلي يكون مطروحًا من الإحتساب. على الأنطولوجيا إذًا أن تقدّم نظرية للفراغ.

بيْد أنه إذا كانت نظرية الفراغ، فلا يمكن للأنطولوجيا، وبمعنى محدد، إلّا أن تكون نظرية عن الفراغ. إذا افترضنا مثلا أنها تبدي أكسيوميًا حدودًا أخرى غير الفراغ ـ أيًّا تكن العقبة الذي يشكّلها وجوب «أن تُبدي» الفراغ ـ فهذا سيعني أنها تميّز الفراغ عن الحدود الأخرى، وأن بنيتها بالتالي تجيز الإحتساب كواحد للفراغ بما هو، وذلك ضمن فرقه الخاص عن الحدود «الممتلئة». واضح أن ذلك سيكون مستحيلًا، لأنه حين يُحتسب كواحد في فرقه عن الواحد الممتلئ، فإن الفراغ سيمتلئ حالًا بهذه الغيرية. اذا كان الفراغ مثيَّمًا thèmatisé فإن ذلك سيكون في إبداء ضلاله، وليس بالضرورة في فرادة ممتلئة يمكن أن تميّزه كواحد ضمن احتساب ما مفرِّق. السبيل الوحيد هو أن تكون كل الحدود «فارغة» على نحو لا تكون فيه مؤلّفة إلّا من الفراغ، وأن يكون الفراغ موزّعًا في كل مكان، وأن لا يكون كل ما يميّزه الإحتساب الضمني من كثرات محضة إلّا جهات ـ تبعًا ـ لواحد الفراغ نفسه. ذلك وحده يعلّل كون الفراغ، في وضعية ما ـ غير قابل للإبداء في الإبداء.

فلنقل ذلك بشكل مختلف. ما الذي يمكن أن يؤلّفه الأكسيوميّ الإبدائي للأنطولوجيا طالما أنها تكون نظرية الكثير المحض؟ أي قائم existant تتولّاه مُثُل الكثير التي تتعهّد مسلّماتها العمل التشريعي على الكثير من حيث هو كثير؟ قطعًا ليس هو الواحد الذي لا يكون. إن كل كثير يتألّف من كثير كثير، هذا هو القانون الأنطولوجي الأول. لكن من أين نبدأ؟ ما هو الوضع الوجودي المطلق الأصلي، الإحتساب الأول، إذا لم يك ممكنًا وجود واحد أول؟ من الضروري مطلقًا أنه على «أول» كثرة، تمَّ إبداؤها بدون مفهوم، أن تكون كثير لاشيء، لأنها إذا كانت كثير شيء ما، فإن ذلك الشيء ما سيكون في وضع الواحد. ضروري بعد ذلك أن لا تُجيز القاعدة الأكسيوميّة التأليفات إلّا انطلاقًا من كثير اللاشيء هذا، أي انطلاقًا من الفراغ.

مسار ثالث. إن ما تجعله الأنطولوجيا نظرية [تنظرنه] هو الكثير غير المتسق لوضعيات غفلة، وهو الكثير المطروح من كل قانون محدد ومن كل احتساب كواحد، وهو الكثير اللامبنين a-structuré. النمط المخصوص الذي تبعًا له يجوس اللاإتساق في الكل الذي لوضعية ما هو اللاشيء، والنمط الذي تبعًا له لا يتبدّى هو الطرح من الإحتساب والذي هو اللاواحد أي الفراغ. الأطروحة الأولى بإطلاق للأنطولوجيا هي إذًا الفراغ ـ الذريّون الإغريق، ديمقريطس وأتباعه، كانوا قد رأَوْها ـ بَيْد أنها أيضًا هي أطروحتها الأخيرة ـ وذلك ما لم يعتقدوا به ـ لأن كل لاإتساق، في نهاية المطاف، هو غير قابل للإبداء وبالتالي هو فراغ. اذا كان هناك ثمة «ذرات»، فهي لن تكون، كما اعتقدوها الماديون القدماء، مبدأً ثانيا للوجود، بعد الفراغ، بل تأليفات للفراغ نفسه، محكومة بقوانين أمثليّة للكثير الذي يتأتى للأنطولوجيا نسق مسلّماته.

عليه، لا يكون بإمكان الأنطولوجيا أن تحتسب كموجود existant إلا الفراغ. تعلن هذه العبارة أن ما تنشره من ترتيب مقعّد l'ordre réglé ـ الإتساق ـ هو رِفاءٌ ـ للوجود في كل وضعية أي ذلك الذي يتبدّى، بقدر ما يحدده اللاإتساق على نحو لا يكون فيه إلّا ما هو غير قابل للإبداء في كل إتساق إبدائي.

يبدو أن هذا يحلّ مشكلة كبيرة. لقد قلت أنه، لئن تمَّ إبداء الوجود ككثير محض (هذا ما أختصره أحيانًا بطريقة خطرة قائلًا أن الوجود كثير) فإن الوجود، على نحو صارم، من حيث هو وجود، لا هو واحدٌ ولا هو كثير. الأنطولوجيا، كعلم مفترض للوجود من حيث هو وجود، تكون خاضعة لقانون الوضعيات، يجب عليها أن تبدي، وفي أحسن الأحوال، أن تبدي الإبداء أي الكثير المحض. كيف يمكن أن تتجنّب اتخاذ القرار، بالنسبة للوجود من

حيث هو وجود، لصالح الكثير؟ إنها تتجنب ذلك بأن تكون نقطة وجودها هي الفراغ، هذا «الكثير» الذي ليس واحدًا وليس كثيرًا، في كونه كثير اللاشيء، وبالتالي، من حيث هو كذلك، لا يُبدي شيئًا على صورة الكثير ولا على صورة الواحد. على هذا النحو تعلن الأنطولوجيا أن الإبداء يكون كثيرًا بالتأكيد، بَيْدَ أن وجود الإبداء، أي ما يتمّ إبداؤه ويكون فراغًا، إنما يكون مطروحًا من جدل واحد/ كثير. بعد ذلك نسأل: ما الهدف من القول بالرغم من ذلك أن الفراغ هو «كثير»، حينما نتكلم عن «كثير اللاشيء»؟ ذلك يعود إلى أن الأنطولوجيا هي وضعية وبالتالي إن كل ما تبديه إنما يقع تحت قانونها والذي هو عدم معرفة إلّا الكثير ـ دون ـ واحد.

الحاصل من ذلك أن الفراغ يسمّى ككثير، حتى لو، مؤلِّفًا لاشيء، يكون منحرفًا عن التعارض الذي يكون داخل وضعية ما بين الواحد والكثير. تسميته ككثير هي السبيل الوحيد المتاح بعد عدم امكان تسميته كواحد، طالما أن الأنطولوجيا، تتخذ كمبدأ أساسي لها، أن الواحد لا يكون، بَيْدَ أن كل بنية، حتى البنية الأكسيوميّة للأنطولوجيا، ترسي بأنه ليس ثمة إلّا الواحد والكثير، حتى لو كان هذا، كما هنا، على سبيل إبطال أن الواحد يكون.

واحد من أفعال هذا الإبطال هو تحديدًا جعل الفراغ كثيرًا وجعله الكثير الأول والوجودَ نفسه الذي منه يكون كل إبداء كثير، حينما يتمّ إبداؤه، منسوجًا ومعدودًا.

بالطبع، وكما يكون الفراغ لامتمايزًا من حيث هو حد (طالما أنه يكون لا ـ واحدًا)، فإن حدوثه التدشيني هو محض فعل للتسمية. هذا الاسم لا يمكن أن يكون محددًا، إنه لا يستطيع أن ينزّل الفراغ تحت أي شيء يكون مستغرِقًا له. من شأن ذلك أن يعيد تأسيس الواحد. ليس بإمكان الاسم أن يشير إلى الفراغ على أنه هذا أو ذاك. إن فعل التسمية، بكونه غير محدد، يستهلك نفسه. لاشيء يشير إليه إلّا غير القابل للإبداء بما هو، والذي مع ذلك، في الأنطولوجيا، يحدث بواسطة قوة إبدائية تتخذه كلاشيء منه ينبثق كل شيء. حاصل هذا أن اسم الفراغ هو محض اسم مخصوص يشير إلى نفسه، دون أن يعطي أي مؤشر عن الفرق ضمن هذا الذي يحيل إليه، والذي يعتلن s'autodéclare على صورة الكثير، بالرغم من كون لاشيء يكون معدودًا بواسطته.

تبدأ الأنطولوجيا، لا محالة، حالما تتأتى لها المثل التشريعية للكثير، بواسطة محض التلفظ التعسفي باسم مخصوص. هذا الاسم ـ هذه العلامة ـ المؤشر على الفراغ، هو، وبمعنى ملغَّز دائمًا، الاسم المخصوص للوجود.

التأمل الخامس
العلامة (Φ)

إن تفعيل الأنطولوجيا ـ أي النظرية الرياضية للكثير أو نظرية المجموعات ـ لا يُتاح إبداؤه، بالتطابق مع متطلبات المفهوم (التأمل الأول)، إلّا على سبيل الأكسمة. المثل الكبيرة للكثير هي إذًا العبارات التدشينية المحمولة على المتغيّرات (α)، (β)، (γ)، إلخ، المتفق ضمنيًا على أنها تدلّ على الكثرات المحضة. يستبعد هذا الإبداء كل تعريف تفصيلي للكثير وهذه هي الوسيلة الوحيدة لتحاشي وجود الواحد l'existence de l'Un. من الملحوظ أن هذه العبارات صغيرة العدد جدًا: تسع مسلّمات أو شيامات مسلّمات. نتعرّف في هذا الاقتصاد الإبدائي على علامة أن «المبادئ الأولى للوجود»، كما قال أرسطو، هي أيضًا قليلة العدد كما هي حاسمة.

واحدة فقط، بين هذه العبارات، هي عبارة وجودية بالمعنى الدقيق، أي يكون موكولًا بها التدوين المباشر لوجود ما، وليس تنظيم بناء يفترض أنه ثمة بعد كثير تمَّ إبداؤه. هذه العبارة، كما يوحي كل شيء، تتعلّق بالفراغ.

دعونا ابتداءً نموضع سريعًا، بغية تفكير فرادة هذه العبارة الوجودية عن الفراغ، الأفكار الأساسية عن الكثير والتي لها قيمة تشغيليّة دقيقة.

1. الهو هو [العينه] والآخر: المسلّمة المصداقية

تطرح المسلّمة المصداقية أن مجموعتين تكونان متساويتين (متطابقتين) إذا المتكثران multiples اللذان يكونان كثير المجموعتين ويضمنان لهما الإحتساب كواحد، كانا «متهوّيَيْن». ما معنى «متهوّيَيْن»؟ أليس هناك دورٌ في تأسيس الهوهو على الهوهو؟ في المفردات الطبيعية وغير الملائمة التي تميز بين «العناصر» و«المجموعات»، والتي

تحجب أنه ليس ثمة إلّا الكثير، تقول المسلّمة «تكون مجموعتان متطابقتان إذا كان لهما العناصر نفسها». بَيْد أننا نعرف أن [مفردة] «عنصر» لا تحدد أي شيء جوهري، بل تحدد فقط أن كثيرًا ما [γ] يكون قد تمَّ إبداؤه عبر إبداء كثير آخر [α]، وهو ما يُكتب [γ∈α]. ترقى المسلّمة المصداقية إذًا للقول أنه إذا كل متبدى في إبداء [α] كان مُبْدى في إبداء [β]، والعكس، فإن المتكثريْن [α]، [β] يكونان متهوِّيَيْن.

إن البناء المنطقي للمسلّمة يكون محمولًا على كلّية التقرير l'assertion وليس على تكرار الهو هو. إنه يشير إلى أنه إذا كان متكافئًا وبالتالي سيّانيًا بالنسبة لكثير (γ) توكيد انتمائه إلى (α) أو توكيد انتمائه إلى (β)، فإن (α) و (β) سيكونان غير قابلين للتمييز وقابلين بالكامل أن يُعوّض واحدهما بالآخر. إن تهوِّي المتكثرَيْن يكون مؤسسًا على سيّانيّة الانتماء. وهذا يُكتب:

$$(\forall\gamma)\ [(\gamma\in\alpha) \leftrightarrow (\gamma\in\beta)] \longrightarrow (\alpha=\beta)$$

يُجعل التعليم التفريقي لمجموعتين وفقًا لما يكون منتميًا لإبدائهما. بَيْد أن «ما يكون» هو دائمًا كثير. إن كثيرًا ما، لنجعله (γ)، يسند لـ (α) بعلاقة الإنتماء ـ أي يكون كثيرًا من المتكثر الذي تتألف منه (α) ـ ولا يسند لـ (β). هذا يستلزم أن يُحتسَب (α) و (β) كمختلفين.

هذا الطابع محض المصداقي لنظام الواحد والآخر هو جوهري بالنسبة لواقعة أن نظرية المجموعات هي نظرية الكثير دون واحد، وهي نظرية الكثير من حيث هو كثير متكثر. من أين يمكن أن ينشأ أنه ثمة فرق، ما لم ينقص كثير من كثير؟ لا كيفية خاصة يمكننا استعمالها لتعليم الفرق، ولا حتى إمكان أن يتميّز الواحد عن الكثير، طالما أن الواحد لا يكون. المسلّمة المصداقية تُعيد باختصار الهوهو والآخر إلى الصرامة الدقيقة للإحتساب، على نحو أنها تبنين إبداء الإبداء. الهوهو يكون هوهوية احتساب المتكثر الذي يتألف منه كل كثير، حينما يُحتسب كواحد.

مهما يكن، دعونا نلاحظ أن: قانون الهوهو والآخر، مسلّمة المصداقية، لا يفيدنا إطلاقًا بخصوص وجود أي شيء. إنه فقط يثبِّت القاعدة القانونية لتفريق كثير ما إذا كان هذا الكثير موجودًا.

2. العمليات المشروطة: مسلّمات المجموعات الفرعية، الاتحاد، الفصل، والاستبدال.

إذا تركنا جانبًا مسلّمات الاختيار واللانهاية والتأسيس ـ سأفصّل لاحقًا أكثر أهميتها الميتاأنطولوجية الأساسية ـ فإن مسلّمات أربع أخرى «كلاسيكية» تشكل مقولة ثانية، وتكون على شكل: «خذ أي مجموعة (α) مفترضة الوجود، فستوجد هناك مجموعة أخرى (β)، مبتناة انطلاقًا من (α) على هذه الشاكلة أو تلك»، هذه المسلّمات تنسجم بالتساوي مع اللا ـ وجود non - existence لأي شيء مهما كان، اللاإبداء المطلق، طالما أنها لا تشير إلى وجودٍ ما إلّا إذا كان مشروطًا بوجود آخر. الطابع محض الشرطي للوجود يكون معلّمًا مرة أخرى بالبنية المنطقية لهذه المسلّمات، والتي هي جميعها من نمط: «لكل (α)، توجد (β) على نحو تمتلك معه علاقة معرّفة بـ (α)». هذه الـ«لكل (α)» تدلّ بوضوح على أنه: إذا وجدت (α) فإنه في جميع الحالات توجد (β)، مرتبطة بـ (α) طبقًا لهذه القاعدة أو تلك. بَيْد أن العبارة لا تقطع بوجود أو لا ـ وجود (α). تقنيًا، يعني هذا أن البادئة ـ الأسوار الأوليّة ـ لهذه المسلّمات هي من نمط «لكل.. يوجد.. على نحو أن...» أي (∃β) (∀α). واضح، في المقابل، أن المسلّمة التي تثبت وجودًا غير مشروط ستكون من نمط «يوجد.. على نحو أن..» وانها ستبدأ إذًا بالسور الوجودي.

هذه المسلّمات الأربع، التي لن يكون مفيدًا هنا تفحصها التقني التفصيلي، تتعلّق في النهاية بضمانات الوجود لبناءات الكثير انطلاقًا من بعض السمات الداخلية للمتكثر المفترض أنه قائم. شياميًا:

أ. مسلّمة المجموعات الفرعية

هذه المسلّمة تؤكد أنه من مجموعة معطاة، يمكن أن نحتسب كواحد مجموعاتها الفرعية، التي تكون بدورها مجموعة. ما هي المجموعة الفرعية لكثير ما؟ إنها كثير على نحو أن كل متكثر يكون مُبدى في إبدائها (أي «ينتمي» لها) يكون أيضًا مُبدى بواسطة الكثير الأولي (α)، دون أن يكون العكس صحيحًا بالضرورة (وإلّا سنكون مجددًا أمام التطابق المصداقي). البنية المنطقية ليست هنا التكافؤ بل التضمين. تكون المجموعة (β) مجموعة فرعية لـ (α) ـ يُكتب ذلك [β⊃α] ـ إذا حينما تكون (γ) عنصرًا لـ (β)، أي [γ∈β]، فإنها تكون عنصرًا لـ (α) وبالتالي [γ∈α]. بعبارة أخرى، [β⊃α]، التي تُقرأ «(β) متضمّنة في (α)» هي كتابة مختصرة لصيغة:

$\{(\forall\gamma)\ [(\gamma\in\beta)\rightarrow(\gamma\in\alpha)]$

سأعود في التأملين السابع والثامن، إلى المفهوم الأساسي حقًا للمجموعة الفرعية، والى التمييز بين الإنتماء ∈ والتضمّن ⊂.

يكفينا الآن أن نعرف أن مسلّمة المجموعات الفرعية تضمن أنه إذا كانت وجدت مجموعة ما، فإنه بالتالي توجد المجموعة التي تحتسب كواحد كل المجموعات الفرعية للأولى. بطريقة مفهومية أكثر: إذا تمَّ إبداء كثير ما، فإنه يُبْدى أيضًا الكثير الذي تكون حدوده (العناصر) المتكثر الفرعي للأول.

ب. مسلّمة الاتحاد

من المشروع أن نسأل، طالما أن الكثير هو كثير متكثر، فيما إذا كانت قدرة الإحتساب الذي يتبدَّى من خلالها كثيرٌ ما، تكون مفتوحة أيضًا للاحتساب المنشورللمتكثر الذي يؤلفها والمتصور بدوره كمتكثر متكثر multiples des multiples.

هل يمكن داخليًّا نثر المتكثر الذي يجعل منه كثيرٌ ما واحد الإحتساب؟ هذه العملية المضادة لتلك التي تسندها مسلّمة المجموعات الفرعية.

بواسطة هذه فعلًا، أؤكد أن ما يحتسب كواحد كثير كل التجميعات ـ كثير كل المجموعات الفرعية ـ المؤلفة من متكثر منتم لكثير معطى. ثمة الحاصل ـ الواحد (المجموعة) لكل التأليفات الممكنة، أي لكل التضمنات، لما يحتفظ مع مجموعة معطاة بعلاقة الإنتماء. هل بوسعي الإحتساب النسقي لتجزئات decompositions المتكثر الذي ينتمي إلى كثيرٍ ما معطى؟ ذلك أنه اذا كان كثيرٌ ما هو كثير متكثر فإنه بالتالي يكون كثير متكثر لمتكثر لمتكثر، إلخ...

السؤال مزدوج هنا:

أ) هل يطال الإحتساب كواحد التجزئات؟ هل هناك أكسيوميّ للإنتشار [الإنتثار] dissémination كما هناك أكسيوميّ للتأليفات؟

ب) هل ثمة نقطة توقف؟ لأنه يبدو، كما سبق ورأينا، أن الإنتشار يمضي قدما إلى اللانهاية.

السؤال الثاني عميق جدًا، ويمكننا رؤية لماذا. إن مطلوبه هو أين يكون الإبداء مرفوّا بنقطة ما ثابتة، أي بنقطة وجود لا يمكن تجزئتها أكثر. يبدو هذا مستحيلًا إذا كان وجود الكثير هو الصورة المطلقة للإبداء. الإجابة ستكون على مرحلتين، عبر مسلّمة الفراغ بعد قليل، وعبر تفحّص مسلّمة الأساس، في التأمل 18.

السؤال الأول سيحسم من الآن عبر مسلّمة الاتحاد التي تنصّ على كل خطوة للانتشار تكون محتسبة كواحد. بعبارة أخرى، إن المتكثر نفسه، الذي يتألف منه المتكثر الذي يؤلف كثيرًا واحدًا، يشكل مجموعة (أذكّر أن كلمة «مجموعة»، والتي لا تكون معرَّفة ولا قابلة للتعريف، إنما تحدد ما يجيز الإبداء الأكسيوميّ احتسابه كواحد). من خلال استعارة العناصر، حيث ثمة مخاطرة دائمًا في تحويل علاقة الإنتماء إلى جوهر، يمكن قول ذلك هكذا: لكل مجموعة توجد هناك مجموعة عناصر لعناصر تلك المجموعة. أي أنه: إذا تمَّ إبداء (α)، فإنه قد يتم إبداء أيضًا (β) الذي يكون منتميًا إليها كل كثير (δ) الذي يكون منتميًا إلى (γ) المنتمية إلى (α). بعبارة أخرى، إذا كانت ($\gamma\in\alpha$) و ($\delta\in\gamma$)) فإنه سيوجد (β) على نحو أن ($\delta\in\beta$)). يجمع كثير (β) معًا الانتشار الأول لـ (α)، الذي يُحصل عليه من خلال تجزئة المتكثر، المنتمي إليه، إلى متكثر، وبالتالي فرز dé comptant - (α):

$(\forall\alpha)\ (\exists\beta)\ \{(\gamma\in\beta)\leftrightarrow(\exists\gamma)\ [(\gamma\in\alpha)\wedge(\delta\in\gamma)]\}$

إذا كانت (α) معطاة، فإن المجموعة (β) المثبت وجودها هنا سوف تُكتب Uα (اتحاد [α]). اختيار كلمة «اتحاد» يحيل إلى فكرة أن تلك القضية الأكسيوميّة تُظهر الماهية نفسها لما «يوحّده» كثيرٌ ما، وهو المتكثر، وأن هذا يتم إظهاره عبر «توحيد» المتكثر الثاني (بلحاظ الكثير الأولي) الذين يتألف منه، بدوره، المتكثر الأول الذين يحصل عنه الكثير الأولي.

إن التجانس الأساسي للوجود مفترضٌ هنا على نحو أن [Uα]، الذي ينثر الكثير الواحد الأولي، ثَم يحتسب كواحد ما نثَره، ليس كثيرًا أكثر أو أقل من الكثير الذي انطلقنا منه. كما هو الأمر في مجموعة المجموعات الفرعية، لا نخرج إطلاقًا [في مجموعة الاتحاد] من السيادة البلا مفهوم للكثير. سواء أدناه أو أعلاه، وسواء شتّتنا أو جمّعنا، فإن النظرية لا تتعرّف على «شيء ما» هجين عن الكثير المحض. لا تعلن الأنطولوجيا هنا لا الواحد ولا الكل ولا الذرة. فقط الإحتساب كواحد الأكسيوميّ الموحّد للكثرات.

ح. مسلّمة الفصل أو مسلّمة رزملّو

كنا قد درسناها بالتفصيل في التأمل الثالث.

ج. شيمة مسلّمات الاستبدال (أو التعويض)

هذا ما تقوله مسلّمة الاستبدال في صياغتها الطبيعية: إذا كان لديك مجموعة واستبدلت عناصرها بأخرى، فستحصل على مجموعة.

بدلًا من ذلك، تقول المسلّمة في صياغتها الميتاأنطولوجية: إذا كان كثير متكثر مُبدى، فإنه يُبدى كثيرٌ يكون مؤلفًا من استبدال ـ واحد بواحد ـ المتكثر الذي قام بإبدائه الكثير الأول، بالمتكثر الجديد المفترض أنه نفسه قد تمَّ إبداؤه في مكان آخر.

الفكرة، العميقة والفريدة، هي التالية: إذا مورِس الإحتساب كواحد بإعطاء إتساق وجود كثير واحد إلى متكثر، فإنه سيعمل أيضًا إذا تمَّ استبدال المتكثر بمتكثر حدّا بحدّ. يرقى هذا إلى القول أن إتساق كثير ما لا يعتمد على متكثر محدد يكون هو كثيره. غيّر المتكثر وسيبقى الإتساق، الذي يكون حاصلًا، شريطة أن تستبدل كثيرًا بكثير.

تؤكد نظرية المجموعات هنا، ممحِّضة مرة أخرى ما تؤتيه كإبداء لإبداء ـ كثير، أن الإحتساب كواحد للمتكثر يكون سيّانيًّا تجاه الذي يكون المتكثر متكثرًا له، على شرط توكيد أنه لاشيء آخر غير المتكثر. باختصار، فإن صفة «أن يكون كثيرًا ما» تتجاوز المتكثر المحدد الذي يكون بمثابة عناصر للكثير المعطى. جعل كثير ما ("أخذه معًا" كما قال كانتور)، أقصى شكل مبنيَن للإبداء، إنما يحتفظ بنفسه، حتى لو جرى استبدال كل ما يؤلفه.

نرى إلى أي مدى تلبّي النظرية نداء عدم إبداء إلا الكثير المحض، إلى حدّ أن الإحتساب كواحد، الذي ينتظمه أكسيوميّها، يؤسس دوامها الإشتغالي على أطروحة رابط ـ الكثير في ذاته مفرّغًا من كل تخصيص بصدد ما يقوم بربطه. يتبدّى الكثير حقًا على صورة ـ كثير، ليكون لامتغيّرًا في أي تعويض يطال حدوده. أعني أنه لامتغيّرٌ من حيث هو دائمًا يكون متأتّيًا في الرابط الواحد للكثير.

أكثر من أي [مسلّمة] أخرى، تكون مسلّمة الاستبدال، إلى حد الإكثار من الاشارة إلى ذلك، مناسبة للوضعية الرياضية التي تكون إبداءً للشكل الإبدائي المحض حيث يحدث الوجود بوصفه ذلك الذي يكون.

مع ذلك، لا تبزّ مسلّمة الاستبدال، مسلّمات المصداقية والفصل والأجزاء والاتحاد، في إحداث وجود أي كثير أيًّا يكن. إن مسلّمة المصداقية تثبّت نظام الهوهو والآخر. مجموعة المجموعات الفرعية ومجموعة ـ الاتحاد تنظم بقاء التأليفات الداخلية (المجموعات الفرعية) والانتشارات (الاتحاد) تحت قانون الإحتساب، وأنه لاشيء هنا مما يُلاقى أدناه أو أعلاه قد يشكّل عائقًا أمام تشاكل الإبداء من حيث هو كثير.

تُخضع مسلّمة الفصل كفاءة اللغة على إبداء الكثير إلى أنه ثمة بعد إبداء. أما مسلّمة الاستبدال فتطرح أن الكثير يكون تحت قانون الإحتساب من حيث هو شكل ـ كثير أي من حيث هو فكرة رابط لا تفسد.

باختصار، هذه المسلّمات الخمس، أو شيمات المسلّمات، تُثبِّت نسق الأفكار، والذي تحت قانونه، يتيح أي إبداء، من حيث هو شكل للوجود، أن يتم إبداؤه: الانتماء (فكرةً فريدة أوليّة، دال أقصى على الوجود ـ المُبْدى)، والفرق والتضمّن والانتثار، والزوج لغة/ وجود والتعويض.

لدينا هنا المادة الكاملة لأنطولوجيا ما. إلّا أن أيًّا من هذه العبارات التدشينية، التي يُعطى فيها قانون الأفكار، لا تقطع بعد بسؤال ؛ «لماذا ثمة شيء ما بدلا من لاشيء؟»

3. الفراغ، الرِفاء الطارح للوجود

عند هذه النقطة، يكون القرار الأكسيوميّ محفوفًا بالمخاطر على نحو خاص. أي امتياز قد يدّعيه كثير ما كي يكون معيّنًا بوصفه ذلك الذي يكون وجوده مؤكَّدًا ابتداءً؟ واذا كان هذا الكثير هو الذي يحصل منه كثير آخر، بواسطة التأليفات المطابقة لقانون الأفكار، أفلا يكون في الحقيقة هو الواحد الذي تركّز جهدنا كاملًا للشهادة على أنه لا يكون؟ واذا كان في المقابل كثيرًا محتسَبًا كواحد وبالتالي كثيرَ متكثر، فكيف يمكن له أن يكون، مع كونه بعد حاصل تأليف، الكثير المطلق الأول؟

السؤال ليس إلّا عن الرفاء للوجود - la structure - á l'être بنظريةٍ للإبداء تكون هي ذاتها قد تمَّ إبداؤها على نحو أكسيوميّ. المؤشر الوجودي هو ما بواسطته يقترح النسق التشريعي للأفكار، الذي يؤكّد أن لا شيء يؤثر على محوضة الكثير، نفسه بوصفه نشرًا تدوينيًا للوجود من حيث هو وجود. لكن كي لا نتقهقر، إلى وضعية غير أنطولوجية، يُشترط أن لا يقترح هذا المؤشر أي شيء محدد، وبالتالي أن لا يكون متعلّقًا لا بالواحد، الذي لا يكون، ولا بالكثير المؤلَّف، الذي لا يكون دائمًا إلّا حاصل احتساب وأثرًا لبنية.

الحل اللافت لهذه المسألة هو التالي: الإمساك بخيط

أن لاشيء يُقدّم بواسطة قانون الأفكار، بل جعل هذا اللاشيء يكون بواسطة افتراض اسم مخصوص. أو: لا يثبت كموجود، عبر الاختيار الفائض للاسم، إلّا ما هو غير قابل للإبداء، حيث تقدّم الأفكار بعد ذلك كل صورة مقبولة للإبداء.

طالما أن ما يتم إبداؤه، في إطار نظرية المجموعات، هو كثير متكثر، أي صورة الإبداء نفسه، فإنه لا يمكن لغير القابل للإبداء أن يأتي إلى اللغة إلا كـ«كثير» لاشيء.

دعونا نلاحظ فورا هذه النقطة: الفرق بين اثنين من المتكثرين، بما هو مُنظَّمٌ بواسطة مسلمّة المصداقية، لا يُعلَّم إلّا بواسطة المتكثر المنتمي إلى هذين الاثنين الذين نفرّقهما. إن كثير اللاشيء لا يملك إذًا أي علامة تفريقية différentielle قابلة للتصوّر. إن غير القابل للإبداء هو غير مصداقي، وبالتالي هو لا ـ مفرّق in - différent. الحاصل هو أن تدوين هذا الغير ـ مفرّق سيكون بالضرورة سالبًا طالما أنه لا إمكان ـ لا كثير ـ أن نشير إلى أن منه يتم إثبات الوجود. هذا الشرط، بأن يكون الوجود الأول على نحو إطلاقي وجودًا لنفي ما، يكشف أنه على النمط الانطراحي يكون الوجود مرفوّا بأفكار الكثير. هنا يبدأ تفويت كل افتراض إبدائوي présentifiante للوجود.

لكن ما هذا الذي يكون بإمكان النفي، بحيث يدَوّن وجود غير القابل للإبداء كلا ـ فرق in-différence، أن ينفيه؟ بما أن الفكرة البدائية للكثير هي فكرة الانتماء، وبما أن الأمر يتعلّق بنفي الكثير من حيث هو كثير متكثر، دون الإتيان مع ذلك بالواحد، فإن ما يتم نفيه هو بالتأكيد الإنتماء بما هو. غير القابل للإبداء هو الذي لاشيء ولا أي كثير ينتمي إليه، وبالتالي ليس ممكنًا أن يتبدّى في فرقه.

إنّ نفي الإنتماء هو نفي الإبداء. إن بنية العبارة التي تدوّن الوجود «الأول» هي إذًا في الحقيقة النفي لكل وجود تبعًا للانتماء. هذه العبارة تقول شيئًا من هذا القبيل: «يوجد ذلك الذي لا يمكن قول أن أي وجود ينتمي إليه». أو: «يوجد 'كثير ما'» يكون مطروحًا من الفكرة الأوليّة للكثير.

هذه المسلّمة الفريدة، السادسة في قائمتنا، هي مسلمّة المجموعة الفارغة. في صياغتها الطبيعية، حيث وضوحها المخصوص هو في مأزق هذه المرّة، تقول: «توجد مجموعة لا تمتلك أي عنصر». نقطةٌ حيث مطروحية الوجود تخرّب التمييز الحدسي بين العناصر والمجموعة. في صياغتها الميتا أنطولوجية تقول: غير القابل للإبداء يتم إبداؤه بوصفه حدّا مطروحًا من إبداء الإبداء. أو: إن كثيرًا ما يكون دون أن يكون تحت فكرة الكثير. أو: يتيح الوجود أن يسمّى، ضمن الوضعية الأنطولوجية، بوصفه ذلك الذي لا يوجد منه وجود.

في صياغتها التقنية الأكثر ملاءمة للمفهوم، سوف تبدأ مسلّمة الفراغ بالسور الوجودي (يتعلّق ذلك بإعلان أن الوجود l'être يغطي الأفكار)، وتكمل بنفي الوجود (يتعلّق ذلك بعدم إبداء الوجود imprésenter l'être)، الذي سيُحمل هو نفسه على الانتماء (يتعلّق ذلك بعدم الإبداء بوصفه كثيرًا، وبأن فكرة الكثير هي الانتماء (∈). ومن هنا (أسجل (~) للنفي): [(∃β) (∃α) (α∈β) ~](∃β)

والتي تُقرأ: توجد (β) على نحو أنه لا توجد أي (α) تنتمي إليها. بأي معنى الآن أمكن لي القول أن هذه الـ (β) المثبتة الوجود هنا، والتي ليست بالتالي فكرة بسيطة، أو قانونا، بل رِفاء أنطولوجي ـ وجود ما هو غير موجود ـ إنما كانت في الحقيقة اسمًا مخصوصًا؟ يقتضي الاسم المخصوص أن يكون مرجعه أحدًا unique. نميّز بعناية بين الواحد l'un والوحدة l'unicité. إذا كان الواحد لا يكون إلّا الأثر الضمني وغير الموجود للاحتساب، وبالتالي للأفكار الأكسيوميّة، فإنه من الممكن أن تكون الوحدة تمامًا صفة للكثير. إنها تشير حصرًا إلى أن الكثير يكون مفترقًا عن كل آخر. يمكن التحكّم به من خلال استعمال مسلمّة المصداقية. مهما يكن، فإن المجموعة الفارغة هي غير مصداقية، وسيّانية [لا ـ فارقة]. كيف يمكن لي حتى أن أفكّر وحدتها son unicité، طالما أنه لاشيء ينتمي إليها مما قد يكون بوسعي جعله كعلامة على فرق ما؟

تقول الرياضيات بشكل عام، وبشيء من الخفة، أن المجموعة الفارغة مفردة «من بعد مسلّمة المصداقية». يبدو الأمر كما لو أنه من المتاح تعريف فراغ"ـين" كشيئين أي كمتكثِّرَيْن، في حين أن قانون الفرق غير ملائم مفهوميًا ولا صوريًا لهما. الحقيقة بالأحرى هي هذا: وحدة مجموعة الفراغ تكون مباشرة [غير موسوطة]، لأنه لاشيء يفرّقها، وليس لأن فرقها مشهودٌ عليه. إن الوحدة تبعًا للفرق تُعوّض هنا بالوحدة السيّانيّة التي لا رجعة فيها.

ما يؤكّد فرادة مجموعة الفراغ، أنه في إرادة تفكيرها كنوع، أو كاسم مشترك، أي في افتراض إمكان أنه ثمة «فراغات

متعددة»، أعرّض نفسي، في إطار النظرية الأنطولوجية للكثير، لتعطيل نظام الهوهو والآخر، والى وجوب تأسيس الفرق على شيء آخر غير الانتماء. إن كل إجراء من هذا النوع من شأنه واقعًا أن يرقى إلى استعادة وجود الواحد. ذلك أن "ال" فراغات، بكونها غير مصداقية، تكون غير متميّزة من حيث هي كثيرة. وعليه لا بد، من حيث كونها آحادًا، وعن طريق مبدأ جديد، من تفريقها. بَيْدَ أن الواحد لا يكون، وبالتالي لا أستطيع الافتراض بأن وجود الفراغ l'être - vide يكون صفة أو نوعًا أو اسمًا مشتركًا. ليس ثمة من فراغات «متعددة»، ليس ثمة إلّا فراغ واحد، ذلك الذي يدل على وحدة غير القابل للإبداء كما هو معلّم في الإبداء، وليس على إبداء الواحد.

نصل إذًا إلى الخلاصة اللافتة التالية: لأن الواحد لا يكون يكون الفراغ أحدًا. القول بأن المجموعة الفارغة أحدية يرقى إلى القول أن علامتها هي اسم مخصوص.

هكذا يثمّر الوجود أفكار إبداء الكثير المحض على شكل وحدة يُشار إليها باسم مخصوص. لكتابته، هذا الاسم للوجود، هذه النقطة الطارحة للكثير ـ للشكل العام حيث يتبدّى الإبداء، وبالتالي يكون ـ، بحث الرياضيون عن علامة بعيدة عن كل أبجدياتهم المعتادة، لا تكون إغريقية، ولالاتينية، ولا قوطية. حرف قديم اسكندنافي، Φ، شعار للفراغ، ويكون تأثره صفرًا بحاجز المعنى. كما لو كانوا واعين تمامًا أنه بإعلان أن الفراغ وحده يكون، لأنه وحده لا ـ يوجد in-existe من الكثير، ولأن أفكار الكثير لا تحيا إلّا من ذلك الذي يكون مطروحًا منها، فإنهم يطأون إقليمًا مقدسًا، يكون هو نفسه على حافة اللغة، وأنهم بذلك، يتنافسون مع اللاهوتيين الذي كان لديهم الوجود الأعلى هو اسم مخصوص، بل ويعارضون وعدهم بالواحد وبالحضور، بما لا رجعة فيه من عدم قابلية الإبداء ومن لا وجود [نحو وجود] désêtre الواحد. لقد كان عليهم أن يضعوا على الشجرة جرأتهم المخصوصة وذلك على هيئة شيفرة من لغة منسية.

ترجمة د.ربيـــع شلهوب

ترجمة فصل من كتاب:

BADIOU Alain: L'***Ê***tre Et L'Événement, Édition Du Seuil, Paris, 1988.