الواحد، الكثير، الكثرة (الكثرات)
Un. multiple, multiplicité(s)

ألان بـاديــو

مقدمة وملاحظات حول النصّ المترجم

نشر آلان باديو في عام 1997 كتابًا عن جيل دولوز بعنوان: "دولوز: صَخَبُ الكينونة"[1]، أي بعد وفاته بسنتين تقريبًا، أثار جدلًا واسعًا بين أنصار هذا الأخير، واستدعى هجومًا مُنسّقًا على كاتبه، زادَ من حدّته، زعمُه أنّه رجِع في عرضه المفاهيميّ المكثّف إلى مراسلات مطوّلة، كان قد أجراها مع دولوز على مدى سنتين، وتحديدًا بين عامي 1992 و 1994 حول مواضيع فلسفيّة راهنة آنذاك. والحقّ أنّ هذا الكتاب قد قدّم صورةً مقلوبةً عن دولوز وفلسفته، تُخالف الشّائع عنه في الأوساط الفكريّة الفرنسيّة، الأمر الذي وسّع دائرة المنتقدين له، لتضمّ أسماء كبيرة، ليست "دولوزيّة" في الأساس[2]، ولكن هالَها التّعامل مع فيلسوف بحجم دولوز، بطريقة وُصفَت بأوصاف شتّى، أقلُّها الاختزاليّة واللاموضوعيّة والرّوح الانتقاميّة. بيد أنّ توالي الانتقادات وتنوّع أشكالها (كتب، مقالات، حوارات)، كما بلوغها نقطة اللاعودة، عبر ذمّ الكاتب تعريضًا أو تصريحًا، ونعته بأوصافٍ تمسّ بهيبته الأكاديميّة، لم يُجبر باديو على التراجع أو الاعتذار، بل ظهر أكثر تمسّكا، قبالة مُهاجميه، بأطروحاته الشاذّة عن دولوز. فهذا الأخير هو في نظره "فيلسوف الواحد" لا فيلسوف المتعدّد، كما هو معروف.

في فصل بعنوان "أيّ دولوز" نتعرّف على وجه مختلف، لم تألفه جميع مرايانا السابقة التي كنا نتحمّل مشقّة رفعها قبالة دولوز، على أمل أن نظفر منها بصورة مطابقة ولو جزئيّا، لهذا الفيلسوف المراوغ. إذ كلّما تبلغ عنده نقطة مُعيّنة من الفهم، تخسرها في الحال بعد خطوة واحدة إضافية. والسّبب الجوهريّ هو "السّرعة اللامتناهيّة للفكر" والانتقال الشبحيّ (أي اللازمنيّ) بين مسطّحات المُحايثة المختلفة. لكن خلف قناع السيولة والحركة التي لا تهمَد أبدًا، يقبض باديو، بأدلّة زعمَها، وحرّضَت عليه أكثر مريدي الأستاذ، على وجْهٍ ثابت للواحد، وتحديدًا للواحد ـ الكلّ الحيويّ الذي خرَّب، برأيه، ميتافيزيقا الكثير التي اضّطلع ببنائها دولوز باقتدار كصفعة في وجه حديث النهايات بكل أشكاله.

في هذا السياق المُحْتَدِم تأتي هذه المقالة التي نتقدّم بترجمتها إلى القارئ العربيّ، ظنّا منّا أنّ لها كاشفيّةً على مشهد راسخ في النقاش الفلسفي الغربيّ، نفتقدُ إلى مثل قوّته في عالمنا العربي. وبمعزل عن الصّح والخطأ أو عن الانحياز إلى هذا الفيلسوف أو ذاك، فإنّنا نقعُ خلال قراءة المقالة على فضيلة العُمْق أو إذا شئتم البُعْد عن السطحيّة في المعالجة أو الاحتجاج. إذ لا يصعب على القارئ المطّلع ملاحظة أنّ باديو إنّما يتناول دولوز من مكان قريب. فهو غريمه الفلسفيّ[3]. وكما هو معروف، فإنّ بين كلّ غريمين خيطًا رفيعًا لا ينقطع لـ"صداقةٍ صراعيّة" بتوصيف باديو. ومع ذلك حاول "الدولوزيّون" قطعه عبر اتّهام باديو بعدم فهم أستاذهم وتشويه أفكاره.

في المقابل ردّ باديو على منتقديه باتّهامات مُضادّة أبرزها تلبيس موقفه من دولوز والإساءة الشخصيّة له. وقد أتى بمقاله هذا توكيدًا لموقفه الحقيقيّ الذي يُعلن عن "أهميّة استثنائيّة" لدولوز، وعن "فضائل نادرة" انطوت عليها فلسفته. وجوابًا على ما وصفه بـ"الاستجواب" المتكرّر له، أعاد باديو توضيح آرائه وتفنيد آراء خصومه، حول مسائل شائكة من قبيْل: الكثرة، المحايثة، الحياة، المتفرّدات، الافتراضيّ، الصيرورة، الرياضيات، والمجموعة، والمفتوح والمغلق، وغيرها.

لقد سعى باديو إلى إبراز نقطة الافتراق الأساسيّة مع مشروع دولوز في إنتاج ميتافيزيقا جديدة تدور حول الكثرات المحايثة في تضادّ نهائيّ مع فلسفات التعالي. هذه النقطة تكفي برأيه في سحب كل النقاط الأخرى معها على طول خطّ مُعارض لخط دولوز. وهي نقطة سياسيّة بامتياز. يسأل باديو حرفيًّا: كيف أمكن للسياسة عنده ألّا تُشكّل فكرًا قائمًا بذاته أو اقتطاعًا مُتفرّدًا من الخواء على غرار الفنّ والعلم والفلسفة؟

القول عن دولوز إنّه "متمرّد سابق" أو "مؤيّدٌ ساخر للحركات الأكثر جذريّة"، ومن قَبِل، إنّه "الملهم الفلسفيّ" لتيار "الفوضويّين ـ الراغبين"، و"العدوّ اللدود" لحَرَاك السنوات الحمراء (ثورة 68) من داخل الحَرَاك نفسه، يُجلّي الخلافَ الحادّ بين الرجلين على الرغم من تعامل دولوز "شبه الأبويّ" مع الهجمات الطّلابيّة التي طالته في جامعة فنْسان (Vincenne) وكادَت إحداها، بتدبير من باديو، أن تستولي على إدارة قسم الفلسفة الذي كان يُدرّس فيه، وذلك لـ"غايات سياسيّة" وصفها دولوز آنذاك بـ"البلشفيّة". "بلشفيّة" ضدّ "فاشيّة"، وهو الوصف المقابل الذي اتُّهِمَ به

دولوز في حينها، بسبب فلسفته في الحياة والواحد ـ الكلّ الطبيعي". رُبّ وصْفٍ سيُعمّق باديو جُرْحَه بتسميته، في هذه المقالة، بـ"الإرهاب الحيويّ" الذي "أعطاه نيتشه صيغته المقدّسة، وبرغسون شكله البرجوازيّ المهذّب". وقد استمرّت العلاقة أو بالأحرى "اللاعلاقة" بينهما على هذه الحال، حتّى "انقلبت رأسًا على عقب" بعدما جاهر دولوز، على رؤوس الأشهاد، بموقفه المبرم والمعاديّ لظاهرة "الفلاسفة الجدد" الذين كانوا يقودون حركة هجوم لا هوادة فيه، على شاشات التلفاز وبرامج "الـتوك شو" ضدّ الشيوعيّة وجرائم الستالينيّة خصوصًا.

يُحدّثنا باديو عن أولى الثّغرات في جدار العداء الفلسفيّ والأيديولوجيّ مع دولوز الذي كسَرَ برسالة قصيرة[4] "العزلة السياسيّة" لمناضل ميدانيّ، رأى بأمّ عينيه كيف تبخّر (حدث 68) في وصول الاشتراكي "فرانسوا ميتران" إلى سدّة الرئاسة؛ و"التّجاهل الفلسفيّ" لكاتبٍ مجتهد يحاول التخلّص من إرثه السارتريّ إيذانًا بطوْر فلسفيّ جديد، سيُبصر النور مع ظهور كتابه "الكينونة والحدث" في سنة 1988. في هذه المرحلة الفلسفيّة بامتياز في حياة باديو، أصبح واضحًا لديه أنّ الدّخول في مناظرة صارمة، لا تخلو من صدام عنيف، مع دولوز، يُمثّل في الواقع، شرطًا ضروريًّا للفلسفة، بحال أرادت استعادة دورها في المجتمع، وفي الحياة الفكريّة والسياسيّة تحديدًا.

فلسفيًّا، كان ينبغي حينها الإجابة عن سؤال مركزي واحد: كيف نبني نظريّة في الكثير، بما هو كثير، ويكون محايثًا في الوقت نفسه؟

كان قد شاع في الأوساط الفلسفيّة الفرنسيّة أنّ دولوز قد أوفى بمتطلّبات مثل هذه الميتافيزيقا. كيف لا وقد دَرَج عن فلسفته أنّها "تحثّ على الكثرة المتنافرة للرغبات"، و"تنهمّ بإثبات الفروق وتقديرها"، وتدشّن "نقدًا للتوتاليتاريّات" كالستالينيّة والماويّة (التي ينتمي إليها باديو)، و"تدافع دائمًا عن المفتوح والحدَث وعن التجّريب"، وأنّها لا تعتبر إلا الحالات، والفرادات، وكل ما هو مُبدع ومُحايث للحياة. رُبّ برنامِج شديد الطّموح، اتّخذَ له عنوانًا صادمًا: قلْبُ الأفلاطونيّة. هل كان سيكون عبثًا قول فوكو الشّهير عن صديقه: "ربما يُعرَّفُ هذا القرن، يومًا ما، بأنّه دولوزيّ"[5]

لم يمتثل باديو لهذه الصورة البهيّة، ولم يُذعن للهيبة المكرّسة. والفقرة التي خصّصها دولوز في "ما هي الفلسفة" لكتابيْ "الكينونة والحدث" و"بيان من أجل الفلسفة"[6]، أعادت إلى المربّع الأول الخطوات التي كانت تتقدّم بينهما ببطئ وحذر شديدين. سيُعبّر باديو عن ذهوله في الهامش الطويل للمقالة. وكذلك عن امتعاضه من "قطعة مُلْغِزة"، ومن "غموضٍ عميْق" لا يسمح بالتعرّف على شيء، باستثناء "المقْصَد الودّي" لكاتبه. وسيقول دفاعًا عن نفسه ضدّ اتّهام دولوز له بتجاهل دور الافتراضيّ في الكينونة عبر تأسيس "قاعدة مُحيّدَة" للكثرات، إنّ هذا المفهوم ليس على شيء من العُمْق.

كلّ واحد رأى في الآخر صورة معكوسة عن التي كان ليقبَلَها عن نفسه. باديو ظهر بصورة مَنْ يخنق المفهوم الفلسفيّ بحبل الدّالة العلميّة الغليظ، من أجل أن يُعيد الأمرَ إلى "الفلسفة العالية" التي ألبسَها لبوس الكثرة والتعدّدية. ودولوز بصورة "الأرسطقراطيّ" المُعادي للمساواة، والمُتمسّك بتراتبيّة تفكريّة وحياتيّة قاسية، والذي "طوَّع الفكر" للإبقاء على "مفهوم مُجدَّد للواحد"، والقيام على "فلسفة في الموت".

والمقالة التي بين أيدينا تنزلق بالقارئ، بعد مقدّمة تقريظيّة، نحو مناظرة صارمة على أرض الرياضيات البحتة. ما المجموعة؟ متى تكون مُغلقة أو مفتوحة؟ ومن ثمّ ما الكثرة الدولوزيّة؟ وهل تكون أدنى مفهوميًّا من الكثير الكانتوريّ؟ هل فهم دولوز مُنجَزَ ريمان حقّ الفهم أم فاتته منه أرضيّته الأنطولوجيّة الجديدة، ما أوقعه في عثرات لا خلاص منها، ولا أمل فيها لبلوغ مقام نظريّ مُتماسك؟

هي ذي بعض الأسئلة الملحّة في نظر باديو للتعامل مع ما أتى به دولوز، وصار إليه أتباعه على هيْأة "أرثوذكسيّة" تماري خصومها. وبما أنّ الحسم في مثل تلك المسائل يظلّ مطلبًا بعيدًا، أطلب من القارئ توخّي الحذر الشديد، والاستعانة بالصبر على ترجمةٍ فضيلتنا الوحيدة فيها هي المحاولة.

1

الواحد، الكثير، الكثرة

كنّا قد اعتقدنا بوضوح موقفنا من دولوز. ولكنْ بما أنّنا نُستَجْوَبُ بشأنه مُجدّدًا، فلنُكرّر ما قلناه عن الأهميّة الاستثنائيّة التي تضمَّنها عمَلُه.

لم يتراجع دولوز البتّة أمام طغيان مسألة "نهاية الفلسفة"؛ لا في نُسْختها التفجّعيّة التي ربطَتْها بمصير الكينونة، ولا في نُسختها الهنيّة التي ربطَتْها بمَنْطِق الحُكْم، ولا حتّى بأيّ نُسخة تأويليّة أو تحليليّة.

هذا الموقف يُمثّلُ لوحده الشيء الكثير.

وقد اضّطلع دولوز بشجاعةٍ بمُهمّة إنشاء ميتافيزيقا مُعاصرة، ورفْدِها بجينيالوجيا أصيلة تمامًا، تكون الفلسفةُ

فيها شيئًا واحدًا مع تاريخها. كما قدَّم لعصرنا، ولعصور أخرى، إنتاجاتٍ فكريّة لا مراء فيها، انطلاقا من "حالات" اتّخذها أساسًا لإرادته [الفلسفيّة]. وكان من بين أبناءِ جيله، صاحب بصيرة حادّة ومتميِّزة، خصوصًا في النّثر والسّينما، وفي بعض جوانب العلم، وفي التّجربة السياسيّة أيضًا؛ حيث كان تقدُّميّا، ومُتمرّدًا سابقًا، ومؤيّدًا ساخرًا للحركات الأكثر جذريّة. وبهذا العنوان، وقفَ بوجه "الفلاسفة الجُدد"، وبقي وفيًّا لرؤيته الماركسيّة، وغير مُلْتَفتٍ إلى محاولة الاستعادة الرّخوة للأخلاق و"النقاش الديموقراطيّ".

نقعُ هنا على فضائل نادرة.

ودولوز هو الأوّل الذي فَهِمَ عن حقّ أنّ أيَّ ميتافيزيقا مُعاصرة هي بالضّرورة نظريّة في الكثرات (multiplicités) وفي دَرْكِ الفرادات (singularités). رُبَّ ضرورة قيّدها بنَقْدِ صُوَر التّعالي (transcendance) الأكثر مَكرًا في الفكر، إذ رأى ألّا خلاص من الرّاسب الدّينيّ في كلّ تأويل للمعنى، سوى بطرْح تواطؤ الكينونة الذي يقتضي بدوره التفكير في المجيء الحَدَثيّ لها.

هذا البرنامج المُعْتَبَر هو برنامجُنا أيضًا. وإن كنّا نعتقد طبعًا أنّه لم يذهب به إلى نهايته، بل انحرف عنه إلى اتّجاه مُضادّ. ولولا ذلك، لتابعنا مفاهيمه وتوجُّهاته الفكريّة.

يُمكن تحرير محلّ النّزاع مع دولوز بأشكال عدّة: كأنْ نطرح عليه أسئلةً بقيت مطويّة، مثل: كيف أمكن للسّياسة عنده ألّا تُشّكل فكرًا قائمًا بذاته أو اقتطاعًا مُتفرّدًا من الخواء (chaos) على غرار الفنّ والعلم والفلسفة؟

إنّ هذه النّقطة بالذّات تشهدُ افتراقنا، ومنها يتفرَّعُ كلُّ شيء آخر. غير أنّ الأسهل بدايةً هو تحديدُ نقطة الفصل بيننا في عَيْن شِبْه الوصل؛ أعني مُتطلّبات ميتافيزيقا الكثير.

أليس هنا بالتحديد يُطلقُ مُنتقدونا صرخاتِهم الأكثر دويًّا واختناقًا، ما دامت أطروحتُنا عن الواحد شبه الصّوفي تظلّ ـ حرفيًّا ـ شوكةً في حلقهم؟ لقد اطّلعوا على دعاوينا الأساسيّة بشأن الواحد، والزُّهد، والتواطؤ عند دولوز، من غير أن يقفوا على مُكوّناتها وتفاصيل وضْعِها موْضِع الاختبار. فهل تُراهم سيتدبّرون مفاهيم من قبيْل: العوْد الأبديّ، العلاقة، الافتراضيّ، والطيّة؟ لا أظنّ ذلك.

إنّهم يعتقدون ـ بخلاف أستاذهم دولوز ـ أنّ بإمكانهم مُماراة كلّ ذلك مع تجاهلٍ تامّ لفكر الشّخص الذي يُهاجمونه. وقد وجدوا أنفسَهم مدفوعين للقيام بمحاكماتٍ تفتقدُ إلى الدّقة، تُذكّرُنا ـ علاوةً على سطحيّتها ورعونتها ـ؛ بالكتّاب الأكاديميّين الذين هاجموا أعمال دولوز حول سبينوزا ونيتشه. وإذا ما أرادوا، انسجامًا مع ما ورثوه من عادة "الكلام المنقول غير المباشر"، إظهارَ أنّ ما كتبناه عن دولوز لا ينطبق عليه، بل على كتابنا "الكينونة والحَدَث"، أفما كان ينبغي لهم على الأقلّ، مثلما حاول دولوز نفسه القيام بذلك، الخلوص إلى فرادةٍ ما لهذا الكتاب؟ أما كان أشرف لهم من التّمترسّ خلف أرثوذوكسيّة نصّيّة.

هاهنا نقفُ على رهانات "التّوتّر الفلسفيّ" الذي ساد القرن المُنصرم.

إنّه لِمَنَ العبَث مُحاورة مَنْ يعتقد، على سبيل المثال، بأنّ التّقابل بين الواحد والكثير قد "تخشَّب"، ويَطرح مكانه مفهومًا ثالثًا؛ بوصفه آخرَ إبداعات الحياة؛ مثل [مفهوم] الكثرات الذي يُراد له أن يستوْعبَ "الثّراء" المُمْتَنِع عن التصوّر لحركة الفكر، ولتجريب المُحايثة، ولطبيعة الافتراضيّ (le virtuel)، أو للسّرعة اللامتناهية للحدْس.

هذا الإرهابُ الحيويّ (terrorisme vitaliste) الذي أعطاهُ نيتشه صيغته المُقدَّسة، وبرغسون شكلَه البرجوازيّ المُهذّب، كما أشار إلى ذلك بحقّ، غي لاردو (Guy Lardeau)، لم نرَ فيه من جانبنا سوى طفوليّةٍ ما.

أولًا، لأنّه اتّخذ من المعيار الذي كان عليه فحصُه وتأسيسُه محلَّ إجماع. فرأى أنّ الحركة أعلى شأنًا من الثّبات، والحياة أعلى شأنًا من المفهوم، والزّمن أعلى شأنًا من المكان، والخلق أعلى شأنًا من اللاخلق، والرّغبة أعلى شأنًا من النّقص، والمفتوح أعلى شأنًا من المُغْلَق، والاثبات أعلى شأنًا من النّفي، والاختلاف أعلى شأنًا من الهُويّة، الخ..

ثمّة نوعٌ من الغوغائيّة التنظيريّة في هذه "اليقينيّات" الكامنة التي تُعطي للتفسيرات الحيويّة والمُضادّة للمقولات، أسلوبَها المجازيّ الحاسم؛ فتُخاطبُ داخل كل شخص قلقَه الحيوانيّ، ورغباتِه المُشوَّشة، وكلَّ ما يجعلُه يجري كالأعمى فوق السطح المأسوف عليه للعالم.

ثانيًا، لأنّ كلّ فلسفة "مُهمّة" (بحسب اللغة المعياريّة لدولوز) ترفضُ، مهما كانت موغلةً في المَفْهَمة أو في العداء للأمبيريّ، الإقامةَ بما هي فلسفة، في التّقابلات المقولاتيّة الموروثة. وليست الفلسفات الحيويّة بِدْعًا في ذلك.

لقد أقام أفلاطون في آن واحد محاكمةً للصّيرورة ـ كثير (في محاورة ثياتيتوس) وللواحد ـ السّاكن (في محاورة بارمنيد)، لم يتمكّن أحدٌ من مقارعتها بعد. فالباعث الذي بموجبه ينبغي للفكر أن يضع نفسه دائمًا ما وراء التّقابلات المقولاتيّة، وأن يحيدَ عنها في كلّ مرّة، على نحوٍ جديد تمامًا، يُعَدُّ عنصرًا تكوينيًّا للفلسفة. إذّاك يبرز السّؤال عن قيمة المُشغّلات (operateurs) التي اقتضَت هذا الحَيْد، وعن المورد المجهول الذي تستدعي الفكرَ إليه؟

إنّ قولنا عن جهاز فلسفيّ (un dispositif philosophique) ـ كما بيّنتُ ذلك بالتفصيل ـ إنّ الحيْدَ

المفهوميّ الذي ابتدَعَه ما وراء التّقابل المقولاتيّ للواحد والكثير، يصبُّ في خدمة حدْسٍ مُجدَّدٍ باقتدار الواحد (la puissance de l'Un)، كما هو جليّ عند الرّواقيّين، وسبينوزا، ونيتشه، وبرغسون، ودولوز، ليس "نقدًا" ينبغي أن تأخذَ [منتقدينا] الحَمِيَّةُ في "دحْضِه" للحفاظ على أرثوذكسيّة في الجَيْد المُبتكَر لا أدري ما هي.

فكلّ تلك الفلسفات التي ينبغي انصافُها واحدة واحدة، تتصوّر عبر عمليّات مفهوميّة بالغة التعقيد، بأنّ الحدْسَ بـ"الواحد" (الذي يُمكن أن يُسمّى الكلّ، الجوهر، الحياة، الجسم بلا أعضاء، أو الخواء) يتعلّق فعليًّا، إما باقتداره الخلّاق والمُحايث أو بالعوْد الأبديّ لاقتداره التفريقيّ (la puissance différenciante) بما هو. وبذلك يصبح رهان الفلسفة، الموافِق لشعار سبينوزا، هو التّفكير المُطابِق، بأكبر عدَدٍ مُمكن من الأشياء الجزئيّة (الجانب الأمبيريّ عند دولوز أو التأليفات المُنفصلة أو "الدّائرة الصغيرة") من أجل التفكير المُطابِق بالجوهر أو الواحد (الجانب الترسندالي عند دولوز أو العلاقة أو "الدّائرة الكبيرة"). هذا الرّهان هو ما يجعل من تلك الأجهزة الفكريّة فلسفات، وإلّا فسيتمُّ اختزالها إلى فينومينولوجيّات حيويّة متفاوتة، لا تني تكرّر نفسها بلا نهاية، الأمر الذي يبدو لي أنّه مُراد أكثر طلابه.

ولكن عندما يتعلّق الأمرُ بالفلسفة (أزعم أنّني من أوائل، إن لم أكن أوّل، من نظر إلى دولوز كفيلسوف) ينبغي للكلام ألّا يُفيد التكرار، ـ إلّا إذا كان المُتكلّمُ مُقيَّدًا بالتبعيّة أو بالنزعة الأكاديميّة ـ، بل أن يُقيّمَ مُشغّلات الحَيْد (les operateurs diagonaux) التي يقترحُها علينا جهاز ميتافيزيقيّ، إما ضمن جاهزيّة جديدة أو مُتحرّرة تمامًا من أيّ قيْدٍ (أي متروكة لإمكاناتها الخاصّة).

فالمسألة لا تكمن أبدًا في معرفة ما إذا كان مفهوم «الكثرات» يتخطّى التقابل المقولاتيّ للواحد (كتعالٍ) والكثير (كإعطاء أمبيريّ)؛ إذ لن يكون ذلك بالنسبة إلى مشروع دولوز الميتافيزيقيّ سوى بداهة مُبتذلة. بل إنّ ما ينبغي تقييمُه ـ بالنّظر إلى الوَعْد المتعلّق بمفهوم الكثرة، وتوجُّهه إما نحو حدْسٍ حيويّ بالواحد (l'Un) أو وفاءٍ مفكّر (fidelite pensante) لـ"الحياة اللاعضويّة القويّة" أو "اللا ـ شخصي" ـ هي الكثافة الذاتيّة لهذا المفهوم، وكفاءته في الاضّطلاع، بالنسبة إلى فكر يستمدّ حركته الخاصة من مكان آخر، بما يُقدّمه من إعلان فلسفي.

غير أنّ بناءَ هذا المفهوم محكومٌ برأينا بتفكيك مُسبَّق (أليس هذا نسَبُهُ البرغسونيّ المُعْلَن) يتعلّق بمفهوم المجموعة. ذلك أنّ التعليم الدولوزي للكثرات هو بكليّته حجاجٌ ضدّ المجموعات (والحقّ أنّني لا أرى حول هذه النقطة بالذات أيَّ قطيعة بين كتاب "الفرق والتكرار" والنصوص الفلسفيّة الأخرى الأكثر تفصيلًا التي نجدُها في كتاب السينما بجزأيْه الإثنين")، تمامًا مثلما هو الشّأن عند برغسون؛ حيث لا يُمكن إدراك الطّابع الكيفيّ للديمومة، إلا بعد أن نفُكَّ ارتباط الزمان التسلسليّ بالقيمة الكميّة للمكان المَحْض.

بناء عليه نتقدّم بثلاث أطروحات.

1. إن ما يُسمّيه دولوز "مجموعة" ويُعرّف الكثرات في قبالتها، هو تكرار للتعيْينات التقليديّة للكثرة الخارجيّة أو التحليليّة، وتجاهلٌ للديالكتيك المُحايث المذهل، الذي زوّدت به الرياضيّات هذا المفهوم منذ نهاية القرن الماضي. وعليه يُعَدُّ غيرَ معاصرٍ البناءُ التجريبيّ للكثرات بسبب أنّه ما قبل ـ كانتوريّ.

2. بخصوص كثافة مفهوم الكثرة، فإنّه يظلّ أدنى منزلة (بما فيها تعييناتُه الكيفيّة) من مفهوم الكثير الذي يُستمَدُّ من التّاريخ المعاصر للمجموعات.

3. بسبب هذا التّفاوت بين المفهومَيْن (الذي يُشكل التفسير الفقير لريمان أحد مكوّناته) أصبح من المحال، منعُ الكثرات من أن تنحلَّ وتلْتَبِسَ في الواحد (l'Un)، والوصول، كما فعلت أنا، إلى تعيين متواطئ للكثير ـ بلا ـ واحد.

2

إنّ تجاوز "الكثرة" للتّقابل المقولاتيّ بين الواحد والكثير هو من النمّط البينْي. فالصّيرورة "بين" شكليْن (على الأقلّ) مُنفصليْن هي التي تسمح بتفكير الكثرة. ويجري استبعادُ كلّ تعالٍ من خلال أخذ الأشياء تجريبيًّا من "الوسط". ومع ذلك، من السّهل ملاحظة أنّ هذا "الوسط" هو في الحقيقة وسطُ التّقابل المقولاتيّ نفسه. لأنّ كثرة ما، إنّما تُسمّى مجموعة، إذا جرى لقْفُها كواحدٍ عدديّ؛ وتُسمّى "كثرة فعليّة"، تظلّ "مفتوحةً" على إمكاناتها الخاصّة، إذا جرى لقْفُها كواحد حيويّ. وعليه فالكثرة تنطوي مفهوميًّا على توتّر بين شكليْن للواحد: شكلٌ يرجِعُ للعَدّ، والعدَد، والمجموعة؛ وشكلٌ آخر يرجِعُ للحياة، والخلق، والتّفريق.

ومبدأُ هذا التوتّر الذي هو المُشغّل المفهوميّ الحقيقيّ، نجدُه عند برغسون: الكثرة تكون "مُغلقة" إذا تمّ إدراكُها بواسطة الواحد العدديّ؛ و"مفتوحة" إذا تمّ إدراكُها بواسطة الواحد الحيويّ. وعليه، فإنّ كلّ كثرة هي التحقُّق المُزدَوج للمُغلَق والمفتوح، رغم أنّ كينونتها "الفعليّة" هي من جهة المفتوح، تمامًا مثلما أنّ الكينونة الأصليّة للزّمان عند برغسون هي من جهة الديمومة الكيفيّة أو مثل جوهر رَمْيَة النّرد الذي ينبغي البحث عنه من جهة الرَمْيَة الأصليّة الوحيدة، لا من جهة الأرقام التي تكون ظاهرة فوق أحجار النرْد الساكنة.

غير أنّ إحالة المجموعة إلى المُغلَق، ومن ثمَّ إلى الوحدة

العدَديّة، ينتج عن تفكير قاصر في المجموعة، يزعم إمكان "تجاوزها" عبر الانفتاح التفريقيّ للحياة. ذلك لأنّه منذ حدْس كانتور (Cantor) بالمجموعة بوصفها الكثير المؤلّف من كثير الكثير (multiple de multiples) بلا أيّ نقطة توقّف باستثناء الفراغ، بحيث يتساوى المُتناهي واللامُتناهي، ويتمُّ ضمانُ مُجانسة ومُحايثة كلّ كثرة، صار مُمتنعًا إحالة المجموعة إلى العدَد أو إلى المُغلَق.

لقد خصّصنا كتابًا كاملًا "العددُ والأعداد" (Nombre et les nombres) لدَحْض هذه الإحالة، والبرهان على العكس، أنّ العدَدَ نفسه، بل أنواعًا لامتناهية من الأعداد التي لا تُحصى (معظمُها لا تزال غير مدروسة) هي التي تفترضُ (لدَرْك مفهوم العدد) وجودَ أنطولوجيا للمجموعات تكون معطاةً لها مُسبقًا. إذ ليس العدَد سوى اقتطاع صغير مخصوص من الكينونة ـ كثير يُفكّر فيه من خلال مسلّمات "نظريّة المجموعات" التي هي نفسها الأنطولوجيا العقلانيّة. إنّ رفض التّسليم بهذه النقطة، والتّمسك بأيّ ثمنٍ كان ـ خلافًا لما بيّن ـ بفكرة أنّ أي مجموعة هي بمنزلة عدَد، هو الذي أملى على دولوز كتابة هذه الفقرة الغريبة في كتابه "ما هي الفلسفة؟" التي خصَّصها لكتابي "الكينونة والحدث"[7].

والحقّ أنّه لن يُظْفَرَ سوى بالغموض إذا ما استُخدِم المَنْطقُ المعياريّ للمُغْلَق والمفتوح كمِصفَاةٍ للتعامل مع فلسفة تُدرج إنجاز كانتور ضمن شروطها الخاصّة. إذ إنّ المجموعة نموذج للشيء الذي لا يُمكن التفكير فيه إلا بعد تنحية التّقابل بين المُغْلَق والمفتوح تمامًا. والسّبب الرئيسيّ لذلك أنّ هذا التّقابل لا يكتسبُ معنىً مقبولًا إلا بالاستناد إلى المفهوم اللامُتعيّن للمجموعة. وعليه يُمكن القول إنّ المجموعة هي هذه الحياديّة ـ كثير، غير المَعنيّة أصلًا بالانفتاح أو الإنغلاق، على الرّغم من كونها قادرة على إسناد تعارضهما.

نعلمُ جيّدًا أنّه انطلاقًا من مجموعة مُعطاة، يُمكن رسم طوبولوجيّات عدّة. والطوبولوجيا بتعريفها الدّقيق هي تثبيتُ مفهوم للمفتوح (أو للمُغلق). لكن بدل أن يلجأ التثبيت أمبيريًّا إلى الحدْس الديناميّ، مثلما فعل التوجّه الحيويّ الذي بيّنا النتائج المُفارقة التي وقعَ فيها، في كتابنا عن دولوز، فإنّه يُعيِّن ـ كما ينبغي لكل استدلالٍ، يكون وفيًّا لمبدأ مُحايث ـ المفاعيل العلائقيّة للانفتاح (أو للانغلاق). ففي الجوهر يُثبَّتُ مفهومٌ للمفتوح، بحيث إذا كان لدينا كثيرٌ ما؛ فإنّ التقاطع بين عنصرين فيه أو الاتّحاد بين أيّ عدَدٍ من العناصر التي نُريد (بما في ذلك عدد لانهائي) يظلّان في الكثير نفسه. بعبارة أخرى: تقاطعُ مجموعتيْن مفتوحتيْن يُعطي مجموعةً مفتوحة؛ واتّحادُ مجموعات مفتوحة يبقى مفتوحًا. أما [تعريف] المُغلق، فهو إما ثنائيُّ المفتوح أو المُتمّم له أو المعاكس. وتُماثلُ خصائصُه العلائقيّة خصائص المفتوح: فاتّحاد مجموعتيْن مُغلقتيْن يظلّ مُغلقًا، وتقاطُع أيّ عدَدٍ نريد من المجموعات المُغلقة يبقى كذلك مُغلقًا. فالمُغلق مثل المفتوح كلاهما يبقى، وإن يكن عبر طرق مُحايثة مختلفة.

انطلاقًا من هذا "الذي يبقى"، ومن هذه الاستمراريّة لـ"الهنا" في الكينونة ـ هنا التي تحفظ عملانيّا مُحايثتها، تتضّح الخاصيّة الأساسيّة للمجموعات المفتوحة التي يُعرّفها دولوز خطأً بـ"غياب الأجزاء" فيها، ومن ثمّ، بفرادتها الكيفيّة أو المُشتدّة. أعني أن تبقى "نقاط" المجموعة المفتوحة غير مُنفصلة جزئيًّا أو غير قابلة للإحالة، لأنّ المفتوح مُجاورٌ لكلّ نقطة من هذه النقاط. فالمجموعة المفتوحة تتضمّن طوبولوجيًّا نوعًا من التلاحم بين عناصرها. أما أن تُحيل هذه المجموعة المفتوحة إلى "الذي يبقى"، فليس في ذلك أيّ تناقض (إذ ثمّة حدوس قويّة لهيدغر في هذا الخصوص). وإذا كان الانفتاح يُفعّلُ من خلال عملية بنائه، تموْضعًا محليًّا بلا خارج (ما يعني أنّ المفتوح "يموْضِع محلّيًا"، بما هو تجاور، كلَّ نقاطه)، فذلك لأنّ "المفتوح" تعيين ذاتيّ للكثير يتعلّق حقيقةً ببناء مُحايث.

ليس الأمر على هذا النحو بالنسبة إلى دولوز، حيث يكون المفتوح كذلك، بالإحالة دومًا إلى شيء آخر غير فعليّته، وتحديدًا إلى الاقتدار اللاعضويّ الذي يُشكّل المفتوح ترهينًا مُتحرّكًا من ترهيناته، وإلّا فإنّه سيكون بالنسبة إليه، بعد إرجاعه إلى قدرته الجوانيّة على المَوْضعة، مجرّد مجموعة مغلقة. إنّ المفتوح الحيويّ غير قابلٍ للتفكير فيه سوى كافتراضيّة؛ لأنّ عليه أن يكون مفتوحًا على كينونته الخاصّة. أما المفتوح في نظريّة المجموعات أو في الأنطولوجيا فيقع بتمامه ضمن راهنيّة تعيينه الخاصّ الذي يستغرقه بمعنى واحد مشترك. والحقّ أنّ البناء الطوبولوجيّ للمفتوح على أساس أنطولوجيا نظريّة المجموعات يُبرهن على أنّ المجموعة مأخوذةً بما هي، ليست البتّة صورة للمُغْلق، ما دامت سيّانيّة أمام ثنائيّة المُغْلق والمفتوح. وعليه، فإنّ الفكر الذي يضطلع بالمفتوح، يبقى وفيًّا بالكامل لمبدأ مُحايث ومتواطئ، تُستثنى منه الكثرة الحيويّة، المُقيّدَة، والمُغلقَة بقوّة، بحيث تعجز عن الإشارة، ولو على نحوٍ مُلتبس، إلى الانفتاح التي هي نمطٌ من أنماطه.

3

هل السّعة الوصفيّة لديالكتيك المفتوح/ المُغلق التي يُقدّمها مفهوم الكثرة (الكثرات) تفي بحقّ الصيرورة، والفرادات، والإبداعات، والمتنوّع الذي لا يُحصى للمحسوس والحياة؟ وهل من الشّائن ألا نقرأ فيها سوى فينومينولوجيا رتيبة؟ وهل أنّ لا شيء في نظريّة الكثير المَحْض ما بعد الكانتوريّة يُمكنه أن يكافئ هذه السّعة الوصفيّة؟ وهل علينا بالأحرى أن نرى في هذه النظريّة ثأرًا مقولاتيًّا للهوهو من الفرْق؟

لا نعتقد ذلك أبدًا لأسباب ثلاثة على الأقل:

أولا، لأنّ من خصوصيّة الرياضيات أنّها تمتلك على الدّوام تعيينات أكثر غنىً بكثير من أيّ مُعطى أمبيريّ. كما أنّ الكلام المكرور عن "الفقر التجريديّ" للرياضيات في مُقابل المفاجأة الخَصْبَة لـ"العينيّ"، إنما مرجعه مَحْضُ الرأي (الغريب تمامًا عن دولوز). فالرياضيات مؤهّلة في الواقع لتقديم شيَمات (shémes) مُطابقة للتجربة، وفي الوقت نفسه، خيانة هذه التجربة، عبر ابتكارات لا يُمكن لأيّ حدْس لقفُها.

لنضرب مثالًا بسيطًا على ذلك: المفهوم الأمبيريّ لـ"الاحتكاك الخفيف" (frôlement) أو اللمس السطحيّ أو شبه التلامس، بل حتى المداعبة الخجولة، قد جرى التفكير فيه يقينًا من خلال مفهوم «التّماس» (tangence) أو الاقتراب المُتناهي في الصّغر عند نقطة ما، الأمر الذي تطلّب، منذ أيام الإغريق، جهدًا زهديًّا للفكر، من أجل الوصول إلى مفهوم مُشتقّة الدّالة (dérivée d'une fonction). ويُمكن القول عمومًا إنّه بالنّظر إلى المُنحنى الذي يُمثّل دالةً ما، تكون قابلةً للاشتقاق عند قيمة مُعيّنة لمُتغيّر (ها)، فإنّه يوجد مماس للمُنحنى عند النقطة التي تمثّل هذه القيمة. وعليه، فإنّ المفاهيم المُقترنة بالانحناء والتلامس في نقطة واحدة من هذا الانحناء يتمّ تضمينها على نحوٍ حدْسيّ داخل مفاهيم الدّالة المُستمرّة (المنحنى) والمُشتقّة عند نقطة (المماس). رُبّ مثال دولوزيّ بامتياز ومعروف جدًّا لديه: الانحناءات، التلامسات، التفرّعات، خطُّ الهروب (مماسٌ يلامس المنحنى ثم يفرُّ بعيدًا عنه)، التفريق، الحدّ، كلّها ثوابت في عدّته الوصفيّة.

ولكن جرى في القرن الماضي اكتشافُ دوالٍ مُستمرّة، وغير قابلة للاشتقاق عند أيّ نقطة كانت. حاوَل أن تتخيّلَ منحنىً مُستمرًّا لا يُمكن لأيّ خطٍ مُستقيم أن "يمسَّه" عند نقطة ما... بل أكثر من ذلك، تمّ إثباتُ أنّ هذه الدّوال المتحرّرة من أيّ حدْسٍ أمبيريّ، وغير القابلة للتمثيل بالمعنى الرياضيّ، هي "أكثر عددًا" من الدّوال التي كانت تُسيطر على التفكير الرياضيّ حتى ذلك الحين.

رُبَّ حالة خاصّة من قانون عام: كلما كانت الرياضياتُ لصيقة بالتجربة، فإنّها ستقعُ خلال مسارها الخاصّ على حالةٍ "مرَضيّة" (باثولوجيّة) تُشكّل تحدّيًا كاملًا لحدْسها الأوّل، قبل أن تتبيّن لاحقًا أنّ هذه "الحالة المَرَضيّة" هي القاعدة، وأنّ ما كان قابلًا للحدْس، لم يكن سوى الاستثناء. وعليه، يتبيّن لنا كيف أنّ الرياضيات ـ بوصفها تفكيرًا في الكينونة بما هي ـ لا تني تبتعدُ عن نقطة انطلاقها، سواء التي يُمثّلها الكائِن الموضعيّ المُتاح أو الفعليّة العَرَضيّة.

وبخصوص الكثرات "الجذموريّة" (Rhizomatique) التي يستعين بها دولوز كحالات (مثل: القطيع، السّرب، الجذور، التشابكات، إلخ..)، فإنّ نظريّة المجموعات تتّسمُ، بوصفها موْردًا لتشكيلات متنوّعة، بسخاء وتعقيد لا يضاهيان، ما يسمح لها بالذّهاب إلى أقصى حدّ.

على سبيل المثال: إنّ بناءَ مجموعة جزئيّة نوعيّة (générique) انطلاقًا من مجموعة مُرّتبة جزئيًّا، لا يتجاوز "في عنفه"، بوصفه حالةً من حالات الفكر، كلَّ شيْم أمبيريّ جذموريّ فحسب، بل يتضمّن أيضًا أنطولوجيا هذه الشيْمات، من خلال إرساء شروط "الحياديّة" داخل كثير مُشتّت ومُنسَّق في آن واحد.

ولذلك، فإنّ القاعدة لبلورة نظريّة في الكثير (وهي قاعدة أفلاطونية: "لا يدخلنَّ علينا من لم ليس مُهندساً") هي أن نتّبعَ أولًا البناءات المفهوميّة الرياضيّة التي نعلم أنّها تتخطّى من كلّ جانب، الحالات التجريبيّة جميعًا، طالما أن الأمر يتعلّق بالموْرد الخاصّ للكثير.

إذ أيُّ قطاع للتجربة يُمكنه أن يقدّم، بالكثافة نفسها، تفريعًا آخر لمفهوم اللامتناهي الذي يُقدّمه التفكير في الأعداد الأصليّة (cardinals) التي لا يمكن الوصول إليها، والمُدْمَجة (compacts)، وتلك العصيّة على الوصف (ineffables)، والقابلة للقياس، وأعداد مالهو (Malho) ورامسي (Ramsey) وروبوتوم (Rowbottom) والأعداد المتوحّشة (énormes) وغيرها كثير؟

إذًا، عندما يُتكلّمُ على نحوٍ مثير للشفقة عن مسار للفكر "بسرعة لا متناهية"، ينقدحُ السؤال الآتي: عن أيّ لا مُتناهٍ تتحدّثون؟ ما عساها تكون هذه الوحدة المُفترضَة للامتناهي، بعدما عرفنا أنّه لا يوجد عددٌ لامتناه من اللامتناهيات المُختلفة فحسب، بل توجد أيضًا تراتبيّة لأنواع من اللامتناهيات، ذات تشعيب وتعقيد لامتناهيين؟

نعلمُ جيّدًا ـ وقد نوّهنا بذلك ـ أنّه ليس لدى دولوز أيّ شعور بالازدراء تُجاه الرياضيات، وأنّه يرى في حساب التفاضل أو في فضاءات ريمان مصدرًا للتفكير الفلسفيّ. بيْد أنّه كان على هذين المَثليْن ـ لولا أن أُخذا ضمن السّياق التشفيري ـ الجدليّ للمُغلق والمفتوح، أن يتعارضا مع العقيدة الحيويّة للكثرات.

عند هذه النقطة، يُعَدُّ ريمان حالة ذات دلالة هامة. فقد فتن دولوز بطريقته العبقريّة في جعل حدْسنا الأوليّ بالفضاء أكثر تعقيدًا، وتزويدنا بـ"آلة حرب" ضدّ تصوّر الامتداد الأحادي الجانب على نمط ديكارت أو حتّى كانط. وقد تكلّم ريمان بالفعل عن فضاءات ذات "امتدادات مُتعدّدة"، ومتنوّعة، مُستبقًا بذلك، المفهومَ الحديث للفضاء الوظيفيّ، ما سمح لدولوز بالقيام بتطويرات حول الطابع المورَّق لسطح المحايثة، وحول التصوّر اللاتقسيميّ للمواضع.

لقد عمَّمَ ريمان مفهوم الفضاء بما يتجاوز كلّ حدْس أمبيريّ، وذلك بطرق ثلاث على الأقل: 1) أخذَ بالاعتبار فضاءات بأبعاد نونيّة (n-dimesions) ولم يقف عند الأبعاد الثلاثة. 2) فكّرَ في علاقات الموضع، والشكل، والجوار، بمعزل عن كل متريّة (metrique) أي على نحو "كيفيّ" من دون اللجوء إلى العدد. 3) تخيّلَ أنّه من المُمكن أن تكون مكوّنات هذه الفضاءات، مؤلّفة لا من عناصر أو نقاط فحسب، بل من دوالٍ، بحيث يُصبح الفضاء "مأهولًا" بمتغيّرات وليس بكائنات.

وقد فتح ريمان بذلك مجالًا واسعًا أمام مناهج "هندسيّة" لا نزال نشتغل عليها. باختصار، لقد أبدَع هندسةً مُعمَّمَة. ويتّفق الفكر الحيويّ عند دولوز مع هذه الصياغة الهندسيّة (التهَنْدُس) مُتعدّدة الأبعاد، ومع عقيدة التغيّرات الموضعيّة، ومع المَعلَمَة الكيفيّة للأقاليم.

لكنّ استباقات ريمان المُذهلة كانت تقتضي من أجل أن تتحقّق، إطارًا تفكّريًّا لا يخضع البتّة لقيود الحدْس الأمبيريّ، و"هنْدَسَةً" لا لتشكيلات أمبيريّة عينيّة، مهما كانت مُتشعّبة أو ذات طيّات، بل لكثرات مُحايدة، لا تتعلّق كينونتها بأيّ إيحاءات مكانيّة أو زمانيّة. كثرات لا مغلقة ولا مفتوحة، غير قابلة لأيّ صورة، ومتحرّرة من أيّ تقابل مُباشر بين الكميّ والكيفيّ. لذلك لم تصبح هذه الاستباقات جزءًا من جسم الرياضيات الحديثة إلّا بعدما نجح كلٌّ من ديديكند (Dedikend) وكانتور (Cantor) بصياغة الكثير المَحْض رياضيًّا تحت مُسمّى المجموعة، وانتزاعه من كلّ شكل أوليّ للواحد، وتخليصه من نُتَف التجربة التي استدامتها "الموضوعات" المزعومة للرياضيات (كالأعداد والأشكال). وقد أصبح مُمكنًا، انطلاقًا من هذا الكثير المَحْض، تعريف ودراسة التشكيلات المُتعدّدة الأبعاد، والأكثر إثارة للمُفارقات، بما فيها الفضاءات.

غير أنّ دولوز قد فوّت على نفسه، عبر اتّخاذه ريمان براديغمًا مُضادًا للديكارتيّة ومُفكّرًا للكثرات الكيفيّة، إدراك الأنطولوجيا التي تضمّنها هذا الابتكار، بل عمل على إزاحتها على نحو مُتهافت، عبر إحلال الخيار الذي ظلّ بلا حسم (ولكن المعياريّ) بين المُغلق والمفتوح مكانها.

لا يُمثّلُ ريمان بتاتًا مرحلة عبور من الكثير (الذي يُقابل الواحد) إلى الكثرات، بل ممّا يستبقيه الاقتدار الأمبيريّ للواحد (من جهة الخبرة بـ"الموضوعات" الرياضيّة) إلى الكثير ـ بلا ـ واحد، الذي يُمكنه، طالما أنّه لا يصفُ الأشياء التي يتألّف منها، أن يتضمّن، على نحو سيّانيّ، أعدادًا، ونقاطًا، ودالّات، وأشكالًا، أو مناطق.

إنّ قوّة فكر ريمان تكمُن في تحييده الفروقات. وتأويل دولوز بأنّ فكرة المُسطّح عنده (le plan) تمتاز بنوع من التعقيد المرن، لا تعوزه الدقّة، وإنّما التحديدات الميتافيزيقيّة الحقيقية لبراديغم ريمان.

ب) فـ دولوز يرى، في أكثر من موضع، بأنّ الكثرات، على عكس المجموعات، ليس لها "أجزاء"، الأمر الذي جعلها، برأينا، أسيرة الواحد. ويعود ذلك لكونه يُريد إنقاذ الفرادة الكيفيّة (la singularité qualitative) والقوّة الحيويّة المُتعلّقة بها.

غير أنّ بلوغ ذلك مُحال عن هذه الطريق، بل يتطلّب العكس تمامًا: فالفائض المُحايث (l'excès immanent) الذي «يُحيي» مجموعةً ما ويجعل كثير(ها) لابتّيًّا (indécidable)، إنّما هو نتيجة مباشرة لكونها تمتلك أجزاءً لا عناصر فحسب. فكل نظريّة في الكثرات لا يجري التمييز فيها بين العناصر (أيّ ما يُمثّله الكثير أو يؤلّفه) والأجزاء (أي ما يُعاد تمثيله في الكثير من خلال كثير جزئي) تعاني من هذا الضعف الكبير. والقول إنّ الكثرات لا تنطوي على أجزاء يجعل نوعي المحايثة أي صورتيْ "الكينونة ـ في" الأساسيّتيْن شيئًا واحدًا؛ بخلاف نظريّة المجموعات التي تفصل بينهما، من خلال التمييز بين الانتماء (العنصريّ) والاحتواء (الجزئيّ). والحقّ أنّ العلاقة بين هاتين الصّورتيْن المُتمايزتيْن هي مفتاح التفكير في الكثير، والجهلُ بها يجعل الفلسفة تخسر شرطا من شروطها المُعاصرة الأشد تقييدًا.

في نهاية القرن الماضي، برهن كانتور على أنّ قوّة مجموعةالمجموعة المؤلّفة من جميع أجزاء المجموعة (أي ما يرجعيرجِعُ إلى نمط المحايثة الاحتوائيّ) هي أكبر بالضرورة من قوّة المجموعة نفسها (أي ما يرجِعُ إلى نمط المحايثة العنصريّ). ما يُفيد بوجود) الأمر الذي يُبيّن وجود فائض أنطولوجيّ لإعادة التمثيل (représentation) على التمثيل نفسه (présentation).

وقبل ثلاثين عامًا خلت، برهن كوهين (Cohen) أيضًا على أنّ هذا الفائض غيرغيرُ قابل للتحديد. أي بعبارة أخرى،للتعيين، أي لا يُمكن تحديده وفق مقياس ما؛ وكأنّ المجموعة قد فاضت عن نفسها بفائض ضالّ. ولا ينبغي أن يُبحَث عن المبدأ الذي يجعل الكثير المحض يفيضُ عن نفسه، في الكلّ أو في الحيوان الكونيّ الكبير أو حتى في الخواء، بل أن يُستنتَج من عدم تماسك جوانيّ بين نمطي المُحايثة. كما لا ينبغي البحث عن مبدأ اللاتعيُّن أو اللابتّ في الافتراضيّ الذي يُوثّر في عمليّة الترهين. فالكثير مسكونٌ بفائض قوّة لا يمكن رقمنته (chiffrer)، إلا بقرار (une décision) يكون دائمًا جزافيًّا، ومعطىً استنادًا إلى مفاعيله. ومما لا شك فيه أنّ على التجربة أن تُعيد في كلّ مرّة تحديد هذا الفائض.

فالقرار على سبيل المثال بشأن فائض قوّة "الدولة" (État) (بالمعنى السياسي) على المثول البسيط (تفكير الناس) مكوّن أساسيّ لكل سياسة مُتفرّدة. فإذا قرّرتم أنّ الفائض ضعيف جدًا، فإنّكم تُحضّرون بذلك للتمرّد. وإذا قررتم على العكس أنّه عظيم، فإنّكم تضعون أنفسكم في فكرة الانتظار أي "المسار الطويل" [للتغيير]. غير أنّ هذه التعيينات المُتفرّدة لا تأتي بتاتًا من الوصف الفلسفيّ، لكونها تعيينات جوانيّة لتفعيلات الحقائق (سياسيّة، فنيّة، إلخ).

أما الأمر الفلسفيّ فيكمن في استبعاد كل تنظير أمبيريّ، وإحالة صورة هذه التعيينات إلى أساسها النوعيّ (fondement générique) أيّ إلى نظريّة في الكثير المَحْض. وعليه فإنّ المُشغّلات "العينيّة" من النّمط الحيويّ، التي تُرجِعُ المفتوح إلى مذهب في الخلق المُحايث، يكون أساسُه الوَهْب الخوائيّ للواحد، فهي عبارة عن عوائق وليست مرتكزات. إذ العينيّ أكثر تجريدًا من المُجرّد.

ج) يتعامل دولوز بحقّ مع الثراء الأمبيريّ بوصفه ثراءً في المشكلات. وأعتقد أنّ أحد مكامن القوّة في منهجه كون العلاقة بين الافتراضيّ والرّاهن تتّخذ نموذج العلاقة بين المشكلة وحلّها (وليس بتاتًا نموذج العلاقة بين المُمكن والمتحقّق منه). بيد أنّه كان ينبغي أن يترتّب على ذلك خطأ الشعار الذي لطالما رفعه دولوز وطبّقه: وهو أنّه يجب الانطلاق من حالة عينيّة ما، مهما تكن، وليس من حالات "مُهمّة" أو من تاريخ المشكلة. فلو نظرنا إلى المشكلة في موطنها الأصليّ الذي هو الرياضيات، سنرى على الفور كيف يمنع الانطلاق من مُطلق حالة ما، وصولنا إلى المشكلات الكبرى أي إلى المشكلات التي يؤثّر حلُّها في الصيرورة المشتركة للفكر وما يُفكّره. وقد أعلن غالوا (Galois) أنّ إدراك المجهول الذي لم يدركه أسلافنا في نصوصهم ذاتها هو الذي يعطي المشكلة قوامها. بعبارة أخرى: إنّه خزّان المشكلات.

إنّ عدم التمسك بهذا المنطق الذي يكشف عن "اللامعروف" ويحرص على تخيّر الأفكار المُنتجة، يحوّل السّخاء الأمبيريّ إلى حِمْلٍ ثقيل لا طائل منه. ذلك لأنّه يستبدل بالتحقّق البسيط (vérification) المُشكلة. فلسفيًّا التحقّق مُمكن على الدوام. وقد كنّا في شبابنا من أنصار هذه المدرسة. وبعد سارتر أصبحنا مندفعين بلاهوادة لتحويل أيّ شيء أو أيّ مُعطى "عينيّ"، مثل نادل القهوة أو المُتزلّج أو السحاقيّة أو صاحب البشرة السمراء إلى قولة فلسفيّة. إنّ الكثرات التي تقع في منزلة ما بين المفتوح والمُغلق أو بين الافتراضيّ والرّاهن، يُمكن أن تخدم في سياق التحقّق هذا، مثلما فعلنا نحنُ من قبلُ بالتّقابل بين "الوجود في ذاته" و"الوجود لذاته". غير أنّ هذا هو بالضّبط ما لا يُمكن لكثير المجموعات الذي لا تكون قاعدتُه البتّة وصفيّة، القيام به، لكونه يظلّ مُقيّدًا بنظام مسلّمات دقيق. لنقل إذا إنّ نظرية الكثير تغدو أكثر خصوبة في التعامل مع المشكلات بقدر ما لا تسمح بأيّ وصْفٍ، وتستخدم من ثمّ كمجرّد فكرة ناظمة للإرشادات.

4

ما الفرق تحديدًا بين القول إنّ قطيعًا من الذئاب وشبكة تحت ـ أرضيّة لنبات ذور درنة هما حالتان للجذمور، وبين القول إنّ كليهما يتشاركان في مثال الجذمور؟ بأيّ معنى علينا أن نفهم إمكان مقارنة سبينوزا وكذلك بارتلي الكاتب، بالمسيح؟ وإن كان فوكو قد قال بوجود طيّة بين المرئيّ والمقول، فهل يكون ذلك بالمعنى نفسه الذي نجده في أفلام "شتروب" أو "مارغريت دوراس" التي تكمن فرادتُها في تلك العبارات نفسها؟ وهل لكلمة "مورَّق" الخاصيّة نفسها في فضاءات ريمان وفي مسطّح محايثة فلسفيّ؟ إذا كنّا قد تحدّثنا عن رتابة في عمل دولوز (مع أنّنا رأينا في ذلك مديحًا برغسونيًّا؛ حيث ثمّة حدْس واحد مُحرّك) فلكي لا نضطّر إلى مواجهته بأسئلة فجّة. ذلك أنّ حقل تأويلنا للمُماثلات التي لا حصر لها في دراسات "الحالات" عند دولوز، تسمح بردّها إلى التواطؤ، بوصفه إعطاءً لمعنى ينتشر بثبات فوق سطح التحقّقات، من أجل أن يُعيّن في نهاية المطاف أنطولوجيا الواحد- الحياة. أما بالنسبة إلى أولئك الذين يرفضون مسلّمة أنطولوجيّة من هذا النوع، ويجدون تهكّميًّا السّؤال عمّا إذا كان هدف دولوز حدْس الواحد؟ (إذ بِمَ عساه يعتني مُريدٌ معروفٌ لسبينوزا؟) فلا بدّ من سؤالهم عن المقام الذي يُعطونه لتلك المُماثلات، ولا سيّما وأنّ الأستاذ قد صرح دائمًا برفضه لها.

إنّنا نشارك دولوز قناعته (ذات الطّابع السياسيّ في نظري) بأنّ كلّ تفكير حقيقيّ هو تفكير في الفرادات. ولكن بما أنّ الكثرات الفعليّة هي على الدوام بالنسبة إليه أحوال صوريّة صِرْفة[8]، وبما أنّ الافتراضيّ وحدَه هو الذي يمنح المعنى على نحوٍ واحد مشترك، فإنّنا لا نرى سبيلًا أمامه للتفكير في الفرادة، سوى بتصنيف الطّرق المُختلفة التي تملكها فرادة ما لكي لا تكون مُفرّدة أنطولوجيًّا. بعبارة أخرى تصنيف أنماط تحقّقها المختلفة. وهذا هو في الواقع صليب السبينوزيّة التي كانت نظريتها في «الأشياء المُفرّدة» تتأرجح بين شيميّة سببيّة (الشيء هو مجموعة أحوال تُنتج أثرًا وحيدًا) وشيميّة تعبيريّة (الشيء هو ما يشهدُ على الاقتدار اللامتناهي للجوهر). وبالمِثل تتأرجح المُفرّدة عند دولوز بين فينومينولوجيا تصنيفيّة لأحوال التحقّق (والتّفريْض) (virtualisation) وأنطولوجيا الافتراضيّ. ونعتقد من جهتنا بأن "الرّبط" بين هاتين المقاربتين لا يتوافق مع تواطؤ المعنى، ولا مع المُحايثة. وعليه نفهم لماذا يمتلئ نصّ دولوز بالمُماثلات التي تُعيّن

الأماثيل الوصفيّة، والتي تُشكل الفرادات حالاتها. ولا يُغيّر في الأمر شيئًا أن يكون هدف هذه الأماثيل (الطيّة، الجذمور، رمية النرد..) التشكيلات التي هي في طور الصيرورة، والتّفريقات، والارتدادات، والتّشابكات، وخطوط الهروب.

لطالما قلنا إنّ الفرادات الدولوزيّة تأتي من الترهين أو التّفريْض وليس من الهويّة المثالية. ولكن ألا يكون لشَيْم ما، نماذج وصفيّة، سوى صيرورات عينيّة، لا يمنعه ذلكَ مُطلقًا من أن يُصبح أمثولًا لنماذج متشابهة. لقد كان بارمنيد ـ أفلاطون، العجوز والأسطوريّ، "يعترض" على سقراط بأنّه لا بدّ من وجود أمثول للشَعِر أو للطّين. فالاستمرار في الادّعاء بأنّ الفرادة تقتضي من أجل أن تكون موضوعًا للتفكير، الحدْسَ بالافتراضيّ الذي يلعب (نحن على قناعة بذلك) دور المُتعالي (أو دور الأماثيل الوصفيّة) لن يُمكنّنا سوى بنشر رؤية تماثليّة وتصنيفيّة لهذه الفرادة، ببراعة لا تني تتجدَّد. ولهذا السبب من المهمّ أن نتمسّك بقوّة بالكثير بما هو كثير، أيّ بالتركيب اللامتّسق للكثير بلا ـ واحد المتعدّد، الذي يُعرّف فرادة الداخل، ضمن راهنيّتها الصّارمة، ويقود الفكر نحو هذه النقطة: حيث ليس ثمّة اختلاف بين الفرْق والهويّة، وحيث ثمّة بالتالي فرادة لما هو سيانيّ تجاه الفرْق والهويّة.

لنلخّص ما قلناه: إن محاول قلب المتعالي "العامودي" للواحد عبر لعبة المُغلق والمفتوح التي تضع الكثرة ضمن البينيّة المرنة لمجموعة ما (قصور ذاتي) ولكثرة فعلية (خط هروب) تنتج متعاليًا افتراضيًّا "أفقيًّا" يجهل المورْد الضمنيّ للكثير، ويفترض الاقتدار الخوائيّ للواحد، ويجعل أنماط التحقّق الفعليّ مماثلة، حيث ينبغي لقف الفرادة. وننتهي بذلك إلى ما سنسمّيه "التصوّف الطبيعي".

ينبغي لأجل التخلّص من التّعالي الإمساك بخيط الكثير ـ بلا ـ واحد، الذي لا يتأثّر بلعبة المُغلق والمفتوح لردمه الهوّة بين المتناهي واللامتناهي، والذي يكون فعليًّا على نحو تام، ومسكونًا بالفائض الجوّانيّ لأجزائه، والذي لا يُمكن أنطولوجيًّا تسمية فرادته المتواطئة إلا من خلال كتابة تخلو تمامًا من شعريّة اللغة الطبيعية.

إنّ القوة الوحيدة التي يُمكنها التوافق مع قوّة الكينونة هي قوّة الحرف. وعليه يُمكننا أن نأمل بحلّ المُشكلة الخاصّة بالفلسفة المعاصرة أي السؤال عن ماهيّة الفرادة الكونيّة؟

ترجمة: د. محمد حسن مطر

باحث ومفكر من لبنان

الهوامش

(1) ترجمه ناجي العونلّي بهذا العنوان وصدر في طبعة أولى عن منشورات الجمل عام 2018.

(2) انظر على سبيل المثال جان لوك نانسي في كتابه "Être singulier pluriel" الصادر عام 1996 عن دار غاليله.

(3) يقرّ باديو بأنه قد طوّر الأنطولوجيا الخاصة به ضمن مواجهة حصرية مع دولوز. انظر "دولوز: صخب الكينونة"، ص 8.

(4) تضمّنت تثمينا لمحاولته في كتاب "نظرية الذات" 1992.

(5) Un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien.

(6) Alain Badiou, Manifeste pour la philosophie, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 1989.

(7) قلنا "غريب" ولم نقل خطأ أو غير دقيق. إذ لا نقع هنا على أي نوع من عدم الدقة بل فقط على إلتواء شاذ، وزاوية نظر غير قابلة للتطبيق، تجعلنا عاجزين عن فهم ما يتكلّم عنه النصّ (بخلاف كتاباتنا عن دولوز التي يصرح النقاد بأنهم يفهمونها على أكمل وجه، متوجسين من أن يكون هذا الوضوح نفسه، إساءة إلى البراعة الاستثنائية واللامحدودة للنصوص. ونرى من جهتنا أن على الفلسفة، رغم كونها لا تنفك عن الصعوبة، أن تتجنّب الغموض العميق. ذلك لأنّ لا شيء عميقا في الافتراضيّ بالنسبة إلى من يعارضه. وعليه رأين في هذه الملاحظة، التي نوّهنا بمقصدها الودّي الواضح واليقظ، فقرة غامضة (ثمّة فقرات غيرها بالتأكيد) ضمن أجهوز دولوز تتعلق بالكثرات. وقد سرّنا أننا أتحنا له الفرصة لذلك. وسأكون سعيدا إن كان باستطاعة أحد أن ينوّرني بشأن هذه الشذرة، وعلاقتها بكتابي "الكينونة والحدث". إنها دعوة حقيقية لتقديم إيضاحات خالية من أي سخرية.

(8) إن النقد الذاتي لدولوز المتعلق بمذهب السيمولاكرات يمس بالشكل النيتشوي المباشر للأفلاطونية المضادة في "الفرق والتكرار". بيد أن الباعث العميق الذي يضمره هذا المذهب ظل قائما بالكامل حتى آخر أعماله. يمكن قوله على هذا النحو: إن الفرق بين الكائنات الفعلية يتعلّق بالأحوال. أما ما حقيقي على التمام، فهو وحدة الافتراضي (الذي يسير ضمن "الدائرة الكبرى". توجد عشرات النصوص التي تصرّح بذلك. وسواء أكانت هذه الوحدة، هي وحدة العلاقة أم وحدة الفرق، فلن يؤدي ذلك سوى إلى تشديد أكبر على بُعدها الأنطولوجي. فالكينونة تقال بالنسبة إلى هيدغر أيضا بوصفها فرقًا بين الكينونة والكائن. ويقع النسيان عندما نعتقد أنّ الكائن، لا الكينونة، هو مفرّق هذا الفرق. وبالمثل، يقوم الحمق الفلسفي على الاعتقاد بأنّ الفروقات الفعلية هي التي تسمح، على نحو مماثل، بالصعود نحو الفرق، بحيث لا يكون الحدس المفكر مكتملًا إلا عندما يدفع حركته إلى النقطة التي يعرف فيها بصورة لاشخصية من خلال الاقتدار التفريقي والمحايث للافتراضي. فإذا كانت ماهية الفعليّ هي عملية التفعيل، فإن ماهية هذه العملية هي الحياة. بيد أنه لا ماهية للحياة (وللافتراضيّ). فهو بالضرورة الواحد الما قبل فلسفي لكل فلسفة. ويبدو لنا أن الباعث على المنحى الاثباتي للسيمولاكرات، بالنظر إلى الاستمرارية عند هذه النقطة الأساسية، أكثر إقناعًا من الصياغات الما بعدية، طالما أن ذلك مناسب أكثر للتواطؤ ولنقد الأفلاطونية. والحق أن دولوز يشعر براحة أكبر عندما ينجح في صهر نيتشه وبرغسون وسبينوزا في بوتقة واحدة. ذلك هو حاله في كل مرة يفكر فيها الصلة المحايثة لقدرة الواحد التفريقية بتعبيرات أحواله. وفي بعض الحالات القليلة تأخذها الدهشة من الطريقة التي يتعامل بها معظم تلامذة دولوز (باستثناء Eric Alliez) مع الجينيالوجيا الفلسفية التي بناها دولوز. ونراهم في موقف أشد إحراجا عندما يتسلحون بااستدعاءاتهم التعليمية المستمرة لنيتشه وبرغسون ووايتهد، وكذلك للرواقيين، ولسبينوزا على وجه الخصوص. إذ كان يهمهم يقينا أن يبدو دولوز "حديثا" بالمعنى الذي يفهموه، والذي يحتوي دائما على جزء مبهم من معاداة الفلسفة المعاصرة. وهوذا السبب المؤكد أيضا الذي جعلهم "يفضلون" الكتب التي كتبها دولوز مع غوتاري، حيث يمكن لبعض اللمسات "الحديثة" أن ترى بوضوح، والذي جعلنا بالتوازي أقل اهتماما بهذه الكتب. يكفي أن نقرأ مختصر كتابه "فوكو" لنتبيّن القوة التي رجع فيها دولوز إلى حدوسه الأولى من دون أي تغيير يذكر. ونحن نرى في ذلك واحدة من الفضائل الأصلية لدولوز التي منعته من أن يستعمل، باسمه الخاص، الترسانة التفكيكية "الحديثة"، والتي بموجبها بقي، دون أدنى شعور بالعقدة، مشتغلا بالميتافيزيقا (وعلاوة على ذلك فيزيائيا بالمعنى الذي كان سائدا قبل سقراط).