الفرق والتكرار عند دولوز

من نقد العقل التصوري الى النمذجة الرياضية لسيّانيّة ترسندالي العالم

ربيع شلهوب

مقدمة

يشي كتاب الفرق والتكرار ابتداءً بأنه محض تحشيد لمقاربات فكرية مسترسلة ومتراسلة في حدود كونها تأليفات منفصلة لا تهدف إلى لقف مطلوب بعينه ولا تستهدف غير "المشاركة" في رمي النرد الفلسفي والانخراط في لعبة لا تمتثل إلّا لضرورة الصدفة. بَيْد أن الفرق لا يلبث أن يحدث بعد معاودة النظر مرارًا في فصول الكتاب، فإذا بنا أمام نسيج خلالي معقد تسبح فيه تناظرات بنيوية، وإذا بنا ـ خلف الثيمات المتباعدة ظاهريًا والأسلوبية العظيمة المشحونة بالعبارات السيّالة والاستعارات المنفلتة والزاخرة بالتلاعبات المفهومية والمترعة بالمدخلات المكتومة والمرجعيات المضمرة ـ نشهد نسقًا لا يخلو من الصرامة وبرنامجًا ميتافيزيقيًا منفّـذًا بعناية وسردية مفهومية متسقة مع محدداتها بمعزل عن كونها متساوقة أو غير متساوقة مع "الأشياء ذاتها"؛ سردية تتوزع خيوطَها الهادية جملةٌ غفيرة من مسائل وإشكاليات [من قبيل الكليات، والوجود، والأساس، والفرديّ، والتواطؤ والتماثل، والتأليف، والتركيب، والحمل والمشاركة...] تتفاوت انتماءاتها بين المنطق والأنطولوجيا والميتافيزيقا. سردية تبدأ أحداثها أنطولوجية ومنطقية مع نقد العقل التصوري [النسخة الحداثية من مشكلة الكليّات] وتنتهي ميتافيزيقية مع مسألة الصدور التي ينبثق على هدي معالجتها نموذج العالم. نحن أمام ضرب من التفلسف يشرع مباشرة في تخليص الفلسفة من تصورها عن نفسها، وعن التصور، ومن سقوطها الطويل في براثن العمومية. إن "التصور" الفلسفي الحق هو المفهوم الذي لا يكون دالة علمية ولا استعارة شعرية ولا تصورًا كليًا تطيح عموميته بالمفهمة وتتيح للهوهو، في تكراره الظاهري لنفسه، أن يحجب التكرار الحقيقي، وللعقل التصوري [التمثيلي] أن يهدر الفرق. وعليه، تتخذ مسألة التعبير، العميقة الصلة بكاشفية الكليات، طابعًا افتتاحيًا بالنسبة لتفلسف يضرب صفحًا عن الاضطلاع بتمثيل كيانات، لا تستنفد الواقع حتى لو صدق التمثيل، ولا يعير بالًا لعمومية لا تظهر في نهاية المطاف إلا كأثر غير ملتفت إلى ما أفضى إليه من إحداثيات المغمورة وسياقات مطوية.

إن نقد عمومية التصور وإظهار طابعها المتأخر والمشتق، هو ما تنعقد له بعواصة مقدمة الكتاب، قبل أن يتولى الفصلان الأول والثاني مهمة الانتقال من نقد العقل التصوري كرؤية إلى تنهيج هذا النقد وبرمجته على نحو يغدو معه النقد ناجعًا في تفكيك لحظتين أساسيتين من لحظات السردية الميتافيزيقية الغربية المتواصلة رغم انقطاعاتها وقطائعها: ميتافيزيقا الجوهر وميتافيزيقا الذات. لقد خضع العقل التصوري مع اللحظة النقدية، لنقد هائل كان ضروريًا ولكن لم يكن كافيًا. علّة ذلك تآصل ميتافيزيقا الجوهر وميتافيزيقا الذات في بنية ميتاميتافيزيقية تتأتّى من إخضاع الجدل العميق بين الوحدة والكثرة إلى منطق الواحد الذي يجد ترجمته في ضربين من الوحدة: الوحدة التماثلية لمعنى الوجود والوحدة الخبروية للمتنوّع العياني. واحد من شروط إمكان اشتغال هذه البنية واستمرارها هو الجهاز الرباعي للتصوُّر كما صاغه أرسطو وورثته الفلسفة النقدية دون كثير تعديل. إن العقل التصوري، الذي استندت إليه المعقولية الفلسفية التي أنتجت براديغم فلسفات الوجود [ميتافيزيقا الجوهر]، هو عقل عاجز عن التعامل مع مسألتَي الأساس والفردي نظرًا لخلل بنيوي في جهازه الرباعي؛ خلل يتملّص معه الفرق المقولي والفرق الفرديّ من المفهمة تملّصًا يقتضي حجبه التوسّل بالوحدة التماثلية لمعنى الوجود. هذه الوحدة التي يكون تخريبها، واستبدالها برؤية التواطؤ، شرطًا سياقيًا لفتح الطريق أمام تفكير الفرق في ذاته. كيف السبيل إلى تفكير الفرق في ذاته؟ وما هي الطريق إلى تفكير مفهوم الفرق عوضًا عن الفرق المفهومي؟ معالم هذه الطريق، كما يمكن استخراجها وبسطها من الفصل الأول، هي الآتية:

- الطرح الأوّلي لمسألة جديدة هي مسألة الفرق [إشكالية الفرق والتكرار] من حيث هو صلة أحادية الجانب بين اللاتعيّن والتعيّن من جهة ومن حيث أن هذه الصلة الأحادية تؤسس لانعدام الصلة والترابط بين التعيّنات الراهنة أو "الموجودات".
- وضع التتريث الميتافيزيقي للفرق على محك هذه المسألة: لا

مفهوم بعد للفرق ولا نجاعة تفسيرية للفروق التي بقيت خارج المفهوم بفعل الإجراءات الارتكاسية للجهاز الرباعي للتمثيل.

• ارتسام ملامح هذا الجهاز الرباعي؛ فك الارتباط بين ضروب ثلاثة من الفرق: الفرق المقولي، الفرق النوعي، والفرق الصغير، وإبراز الصلة بين الفرق المقولي والرؤية التماثلية للوجود.

• عرض الرؤية التماثلية لمعنى الوجود وإرجاعها إلى المعنى البؤري [الإضافة إلى شيء واحد] الذي أعطاه أرسطو لـ "حدّ" الوجود.

• تقديم الرؤية المضادة للتماثل والتي هي تواطؤ معنى الوجود وتنسيبها إلى سردية مغايرة في تاريخ الفلسفة.

• تفكيك محاولتين عاتيتين [هيغل وليبنز] سعتا إلى تمكين التمثيل من اللامتناهي، أو إلى تطوير الجهاز الرباعي للتمثيل كي يشتغل على نحو أفضل عند حدوده الاعتباطية حيث يظهر الفرق المقولي والفرق الأصغر، وذلك من خلال تفكيك مفهوم الحد ونقد العقل التمثيلي المتناهي.

• الخطوة "الأخيرة" هي ارتسام "قلب الأفلاطونية" كمهمة عاجلة للفكر.

لماذا قلب الأفلاطونية في نهاية الفصل الأول؟ يقف دولوز بحدس فلسفي قوي على رابط عميق بين مسألة التأليف ـ وهي المسألة المحورية في ميتافيزيقا الذات والمكافئ الإشكالي الحداثي لمسألة الحمل ـ ومسألة المشاركة الأفلاطونية. ما يلتقطه دولوز، الذي يتّهم كانط صراحة بأنه "كان أفلاطونيًا أكثر مما يظن"، أن المشاركة الأفلاطونية تمثّل الأرضية العميقة لمسألة التأليف في الفلسفة النقدية وللإرجاع في الفلسفة الفينومينولوجية. لقد ورثت ميتافيزيقا الذات الجهاز الرباعي للتصوُّر وبقيت ـ مع كونها أقصت مبحث الوجود في نسختها النقدية وعاودته في نسختها الفينومينولوجية ـ مخترقة بالرؤية التماثلية للوجود تحت شكل وحدة المتنوع الظهوري وذلك حين أبقت على إحداثية بعينها كنقطة استناد للتفلسف. تخريب وحدة المتنوع هو ما يضطلع به الفصل الثاني الذي يُعيد تقديم التأليف على نحو يظهر معه فشل المعالجة التفكرية لهذه المسألة والعجز عن تدبر مفارقة الحس الباطن [أو التأوثر..]. لماذا؟ لأن مسألة الأساس تقتضي مقاربة أخرى تأخذ بعين الاعتبار أن الصلة بين الترسندالي والأمبيري تمثل فرقًا في الطبيعة بينهما وليس فرقًا في الدرجة؛ فرقٌ في الطبيعة من شأنه الانحياز ميتافيزيقيًا إلى النسخة القوية من الصدور.

في ضوء هذا لا تعود الصلة بالغة الالتباس بين شتّى التأليفات التي تتوزّع الفصل الثاني [تأليفات العادة والذاكرة والشكل الفارغ للزمن] والرابع [التأليف الأمثلي للفرق: اللاتعيّن فالتعيّن المتبادل فالفرادة، أو قل: التفارق، التفريد، المسرحة، التفريق] والخامس [التأليف اللامتناظر للحسي أو تأليفات الفضاء الثلاثة]. ليست الصلة بين التأليفات الزمانية المنفعَلة (الفصل الثاني) والتأليفات الواردة في الفصلين الرابع والخامس هي علاقة المتقدم بالمتأخر بإطلاق. إن تقسيم دولوز لعمله على هذا النحو يوحي أن تأليفات الزمن تسبق التأليف الأمثلي للفرق والتأليف اللامتناظر للحسي كما يوردهما تباعًا في الفصلين الرابع والخامس. لو كان ذلك كذلك لصدر الافتراضي ـ الذي يبدأ فيه التأليف الأمثلي للفرق ـ عن فشل التأليف المنفَعَل الثالث في الفصل الثاني. بَيْد أنّ الافتراضي حاضرٌ في التأليف المنفَعل الثاني حيث يستعمله دولوز على المبنى البرغسوني الذي لا يخالفه عمومًا، في مسألة الافتراضي، إلا في تجريده من مقولة الكيف. "ثبوتيًا"، أو في "نفس الأمر" لا يمكن للتأليفات الزمنية إلا أن تكون لاحقة على التأليف الأمثلي للفرق ومتضايفة مع التأليف اللامتناظر للموضوع. لكن يمكن لنا أن نفهم تنزيلها في الفصل الثاني في ضوء المسعى الدولوزي إلى تبيان أن فشل هذه المسألة، بعد تخريجها على مبنى الفرق والتكرار، يتلازم مع ضرورة تكرارها ـ وبالتالي وضع كامل ميتافيزيقا الذات على المحك ـ على نحو موجب وعميق انطلاقًا من إعادة تملك مسألة المشاركة الأفلاطونية التي لا يمكن دونها تفكير مسألة الملاقاة.

هكذا بعد الفصل الثالث ـ الذي يحتل واسطة العقد في كتاب الفرق والتكرار حيث يستخلص دولوز من تفكيك ميتافيزيقا الجوهر وميتافيزيقا الذات ما يلزم من النتائج القمينة بتخريب المسلمات والصور القديمة للفكر: المبدأ، الحس المشترك، التعرّف، التمثيل، الخطأ، القضية، المسألة والحل، المعرفة والتعلّم ـ يمكن الشروع بتخريج ميتافيزيقا الفرق وابتناء نموذج ميتافيزيقي للعالم على مسطح المحايثة الذي انزاحت إليه مسألة التأليف؛ مسطّح يتحرَّك عليه الفكر الحقيقي للفرق الذي لم يعد لزامًا عليه التطابق مع الواقع ومع نفسه، والذي ينطلق مباشرة من الكثرة المحضة دون أن يفرض استيهام الوحدة لا على الوجود ولا على المتنوع المعطى. إن ترسندالي الحساسية الذي يتغاضى دولوز عنه في الفصل الثاني ليعود ويطلبه في الفصل الرابع بغية إنجاز "تأليف" ما قبل تفكري للشيء في ذاته من حيث هو حقل تفاضلي ثاو وراء الملاقاة وسابق على كل من الذات، التي يفشل تأليفها في الفصل الثاني، والموضوع الذي ينتج عن هذا التأليف، من محددات ومقتضيات ولوازم ومتضايفات التأليف الأمثلي والتأليف اللامتناظر:

• إعادة توجيه مبحث الأستطيقا الترسندالية في ضوء التمييز بين التجربة الحقيقية المطوية للملاقاة وتجربة الظهور بعامة.
• تقرير التلازم بين مسألة الترسندالي ومسألة المشاركة الأفلاطونية.
• تملك الجدل الأفلاطوني بين المتعاليات وترجيح كفة الفرضيات النافية لوجود الواحد في محاورة البرمنيدس.
• النمذجة الرياضية للحقل الترسندالي حيث يقوم الحساب التفاضلي، ومانيفولد ريمان ونظرية الزمر...، بشيامة البنية الداخلية للأمثول وببسط طبيعته ككثرة محضة وبالتعبير عنه كمسألة أو مشكلة.
• الربط بين مسألتي التأليف والتركيب كلحظتين في سيرورة واحدة تنتقل من حد افتراضي إلى حد راهن.
• إظهار الطابع المشتق لمشكلة المقولات: نزع الأصالة عن مقولتي الكم والكيف [اللتان تعملان بكفاءة في نظام المساواة والمشابهة] وإعادة تأسيسهما في "مقولة" أعلى هي الكم المشتد.
• إظهار الطابع الصدوري للمكان [الامتداد] والزمان [الكرونوس] وإعادة تأسيسهما في حقل أعمق هو السباسيوم المشتد.

وعليه، ينقسم بحثنا إلى الفقرات التالية:

أولًا: في نقد العقل التصوري؛ من تخريب الوحدة التماثلية لمعنى الوجود إلى تأسيس المشاركة الأفلاطونية على الجدل ما قبل التفكري للأمثول.

ثانيًا: في المنزلة الافتراضية للترسندالي؛ من مطروحية وحدة المتنوع العياني إلى التأليف الأمثلي للفرق.

ثالثًا: في الجدل الأعلى للصلات الأمثلية؛ من النمذجة الرياضية للكثرة المحضة إلى النظم الميتافيزيقي للعالم.

أولًا: من نقد العقل التصوُّري إلى تخريب الوحدة التماثلية لمعنى الوجود إلى تأسيس المشاركة الأفلاطونية على الجدل ما قبل التفكري للأمثول.

التصوُّر هو التسمية العامة لمختلف الحدود أو الهيئات الفكرية التي تتوسط تمثّل الفكر لنفسه أو للواقع أو للصلة بينهما. معضلة نقد التصور أننا لا نلتقط الأشياء أو ندركها إلا من خلال التصورات التي تكون غالبًا من طبيعة كلية أو عامة ما يحتّم في النهاية الخروج بتصور جديد للتصور.

مدخل دولوز إلى معالجة هذه المسألة، المتلازمة مع مسألته الأساسية التي هي الفرق والتكرار، هو في التقاط ظاهرة لا يمكن مقاربتها من خلال الجهاز التقليدي للتصور عند أرسطو. كانط، ورغم إسهامه العظيم في نقد العقل، كان قد ورث هذا الجهاز دون كثير إعادة نظر فيه. لقد اعتبر، وهو يعرض لوحته الشهيرة، أن التوسُّع في هذا المبحث قد يكون استطرادًا غير مرغوب، ولهذا احتفظ بالبنية العامة للمقولات مع تقييد كاشفيتها وجعلها مقتصرة على عالم الظهور. بحسب الفهم الكانطي لا يمكن لعالم الظهور أو الظاهرات إلا أن يكون كما هو لأن بنيته هي بنية الفكر الإنساني نفسه الذي سيكون في استطاعتنا، متى ما وقفنا على مفاهيمها ومبادئها القبلية، التشريعَ للتجربة بعامة. هذه التجربة بعامة منافية، على المبنى الدولوزي، للتفلسف الحي وخاضعة بعد لصور تقليدية للفكر يمكن بل يجب تغييرها، وليس المدخل التغييري سوى نقد العقل التصوري أو "نقد التصور" كما يقرره العنوان المعطى لخاتمة الكتاب. من وجوه شائكية هذا المبحث أن التصور يمكن أن يكون معنًى أو مفهومًا أو فكرة (مثال أو أمثول)، كما يمكن أن يكون من المتعاليات (أو المعقولات الثانية الفلسفية كمفهوم الوجود) أو المقولات (الجوهر) أو الكليات المنطقية (الكليات الخمس) أو الكليات الطبيعية (الماهيات). ما يزيد الأمر تعقيدًا هو الترابط البنيوي بين مسألة التصور وجملة من المسائل والإشكاليات كتواطؤ أو تماثل معنى الوجود، والصلة بين الوجود والماهية والتأليف والحمل والمشاركة. الاضطلاع الدولوزي بنقد التصور هو اضطلاع مركب جدًا على المستويين الإشكالي والمفهومي. بيد أن النواة العميقة، لتصوّره عن التصور، تحيل غالبًا إلى التصور الماهوي الذي يتقوّم مقوليًا بربط مخصوص بين الامتداد والكيف الموازيَيْن عنده للجنس والفصل في التعريف التقليدي؛ الجنس بوصفه يمثل مادة الشيء وجسميته، والفصل من حيث يمثل طبيعته المخصوصة أي نوعه. هذا الضرب من التصور هو اللبنة الأساسية في مطلق صرح معرفي نطّلع منه إلى عالم، منسوج من الماهيات أو الموضوعات، ومؤثث بهويات، قائمة في ذاتها، لا تنفك تُحيل إليها مروحة واسعة من الآراء والقضايا والأحكام والأقيسة التي تمنحها التصورات مادتها الأساسية. من المعروف أن كانط كان قد ميَّز بين التصورات العيانية ـ المقولية المنتجة للمعرفة بالموضوع والتصورات المقولية ـ الفكرية التي لا تفيد سوى التفكير. هذا التمييز بين المعرفي والفكري يشتغل في صميم النقد الدولوزي للتصور ولكن على نحو مقلوب تمامًا، ذلك أن المطلوب الفلسفي عنده يرتبط ليس بحدود المعرفة الآمنة بل بالتخوم ما قبل التصورية غير الآمنة. هذا هو المنحى الجينالوجي أو النشوئي لنقد لا يروم إبطال التصور مطلقًا أو تهفيته بالكامل بل تحرير صورة العالم أو تحرير العالم من مطلق صورة، وذلك عبر اقتفاء السياق الذي يتنتّج فيه التصور أو تتبّع السيرورة التي لا يمثل التصوّر إلا لحظة متأخرة منها. لازم إغفال هذا طمس الكثير من معالم

المسائل، كما هو الحال مثلًا مع مسألة الانعطاء، في النسخة النقدية التفكرية لنقد التصور عند كانط، التي يغيب عنها أن المعطى لا يساوي المادة القابلة للتعيين المقولي ـ التي يمنحها التأليف لاحقًا هيئتها ـ نظرًا لتغييب السيرورة التي يصبح من خلالها المعطى معطى. التقسيم الكانطي التفكري للملكات يتعامل معها بوصفها ملكات جاهزة دون أن يطرح السؤال عن تكونها وعن الكيفية التي يحدث من خلالها أن تتوافق معًا في إنشاء التجربة وإعطائها قوامًا وتنظيمها[1]. هل يمكن للتصورات أن تضيء السياق الذي من خلاله تأتي الذات لتختبر ما ينتصب بإزائها من موضوعات سيما إذا كان هذا السياق من طبيعة غير حسية وغير مفهومية؟ عند هذا الحد تنقلب مسألة التأليف نفسها وتكف عن كونها ذات طبيعة تركيبية تنجزها الذات على نحو تفكري لتتحوَّل إلى مجرد أثر بعد فعل "تلقائي" لا عين قبالته؛ فعل يكون تلقائيًا ليس بالمعنى الذي يحيل إلى تلقائية الفاهمة بل بالمعنى الذي يحيل إلى سيرورة تقوم من تلقاء "نفسها" بتأليفات غير واعية. وعليه، يمكن إسقاط النقد الدولوزي للتصوُّر إجمالًا على مستويات ثلاثة. المستوى الأول، الذي تتولّاه المقدمة، هو مستوى تحضيري يتقرّر فيه تمييز، جديد ومباغت، بين التكرار الحقيقي والعمومية، حيث يتم التكشيف عن صلة أحادية للفرق سابقة على المثنوية العلائقية القارّة في بنية التصورات. هذا التكشيف يوفّر الخيط الهادي للولوج إلى المستويين الآخرين المتمثّلين تباعًا في تفكيك الجهاز الرباعي للتصور عند أرسطو، لتحرير معنى الوجود من الوحدة التماثلية، وفي إعادة تملّك الأيدوس أو الأمثول، لقلب الأفلاطونية واستبعاد أي رؤية تراتبية أو هرمية للوجود.

1. في التقابل بين الصلة الأحادية للتكرار والثنائيات العمومية لنظامي التشابه والمساواة

التكرار والفرق هما من عناوين الوجود عند دولوز. الفرق بينهما هو فرق صوري وليس فرقًا واقعيًا. تتكرّر الموجودات لكن ليس بين مبدأ وغاية، إذ لا مبدأ سوى الفرق في ذاته، ولا غاية لأن هذا التكرار يكون لذاته فلا يروم الوصول إلى نقطة بعينها. بين الفرق والتكرار، اللذان هما وجهان لعملة واحدة، تظهر هويات، وصور وأشكال، تُنتزع منها تعادلات كمية أو تشابهات نوعية على نحو يكون ممكنًا معه تصنيفها إلى كليات؛ فئات أو أجناس أو أنواع أو ما شاكل من تصورات عمومية يندرج تحتها ما يندرج من مصاديق أو جزئيات. هذه التصورات، التي تبدو أنها تلتقط ما هو جوهري في الأشياء، تكون طارئة بلحاظ السيرورة التي أنتجتها وسمحت بظهورها. قابلية هذه التصورات للتكرار هي ما يمنحها كليّتها وعموميتها ثم لا يقوم بإزاء عناوينها أو عنوناتها إلا النزر اليسير من الواقعية التي تحيل إليها. هذا مناط نشوء الاستيهام، بأن التكرار هو العمومية التي لا تمثل إلا الجانب السطحي منه ولا تعدو كونها من معانيه الشائعة، ومناط لاكفائية التصور لا في تلقّف عمق التكرار فحسب بل في التقاط نفسه أيضًا بوصفه أثرًا من آثار الواقعية أو السيرورة أو التكرار الذي يكرّره بدوره على نحو باهت ومجرّد. فرادة التكرار الأصلي تجعله بمنأى عن نظامي "التشابهات النوعية والتعادلات الكمية" وعن العمومية التي لا تلتقط إلا الجزئي الذي يمكن استبداله بما يشابهه أو يساويه. لا تفسّر العمومية، التي يتوسّل بها الفكر لتفسير الأشياء، حتى نفسها لأن رافعتها الأنطولوجية غائرة بعد في مستويات ليس بوسع التصور النزول إليها. هذا التأصيل يستحضر مسألة الصدور التي لا يطرحها دولوز نحو صريح. نحن أمام ضربين من التكرار ليسا مستقلين بل يصدر واحدهما عن الآخر؛ "ليس التكراران مستقلين. الأول هو الذات الفاعلة الفريدة [...] والثاني هو فقط الغلاف الخارجي والأثر المجرد" [الفرق والتكرار، ص37]. إن التمييز بين التكرارين يقتضي تمييزًا آخر بين ذاتين: ذات معلنة ظاهرة عالمها هو التصور، وذات كامنة عالمها هو عالم التكرار الموجب لما هو فريد وعالم الحركة التي لا تكون في الروح بل "في أحشاء الأرض التي لا تعرف إلها ولا أنا" [ص20]. المطلوب إذًا ليس التقاط التكرار بواسطة التصور بل التقاط التصور بواسطة التكرار. التصور منتَج في نهاية المطاف وناتج عن التكرار الموجب والعميق، أما نظام العمومية، الذي يشكّل الذات الظاهرة، فهو مشتق من ذلك الكامن الذي لا يكرِّر إلا نفسه تحت الأشياء المتكرّرة على السطح؛ "يحيل التكرار الظاهر لعناصر متطابقة بالضرورة إلى ذات فاعلة كامنة كانت تكرر هي نفسها من خلال مثل هذه العناصر، مشكّلة تكرارًا ـ آخر ـ في قلب الأول" [ص38]. إن التكرار السطحي على مستوى التصور يكون مؤسسًا على تكرار ما تحت تصوري حيث تكون الذات الأمبيرية، التي تحكم وتحلل وتستنتج، مؤسسة على ذات التكرار نفسه. يفصّل دولوز، بعد تمييزه بين التكرار والعمومية، التعارض بينهما في ضوء حيثيات ثلاث: السلوك conduite والقانون، والمفهوم[2] concept. على مستوى السلوك نكتشف الفرق بين تكرار خارجي، سمته الأساس قابلية التبادل والاستبدال بين الجزئيات المنضوية تحت كلي واحد، وتكرار داخلي لـ"شيء وحيد أو فريد، لا شبيه له أو معادل" [ص8]. لازم كون الفرادة لا شبيه لها ولا مساو أن تكون تكراراتها الخارجية (التي منها ننتزع التشابه

والمساواة) بمنزلة انعكاسات أو أصداء لـ"تكرار داخلي أكثر عمقًا"، ولهذا "تجري المعارضة بين العمومية بما هي عمومية الجزئي، والتكرار بما هو كلية الفريد"، حيث يكون التعارض الحقيقي بين الجزئية المنضوية تحت عنوان عام، والفرادة التي لا يستنفدها التصور. الجزئي هو الذي يكرر العام، بالمعنى السطحي للتكرار، ولكن الفرادة هي التي تكرر تكراراتها. تأخذ أمثلة دولوز، عن التعارض بين العمومية والتكرار لجهة التصرف، طابعًا فنيًا جماليًا؛ الاستيلاء على الباستيل الذي يكرر كل احتفاء بذكراه، ولوحة النينوفر لمونيه حيث اللوحات المستنسخة لا تكرر اللوحة الأصلية بل اللوحة الأصلية هي التي تكرر تكراراتها، والقصيدة التي تتكرر مفرداتها غير القابلة للاستبدال.

من المفيد التطرُّق، وقبل الخوض في التمييز بين التكرار والعمومية لجهة القانون، سواء كان طبيعيًا أو أخلاقيًا، إلى مشكلة المعطى في الفلسفة الحديثة. تتمثل هذه المشكلة في استعصاء القبض المفهومي على المباشر الذي يسبق اللقاء معه حركة الفكر. فهم الأرضية التي تقف عليها هذه المشكلة هو فهم محكوم بضرب من الدور المنطقي شبيه بتلك الدائرة المفرغة التي نعثر عليها في الهرمينوطيقا حين ندرس الصلة بين الفهم والنص. ان الفهم يدور في فلك النص ويكون تابعًا له في الوقت نفسه الذي يدور فيه النص في فلك الفهم ويكون غير مستقل تمامًا عنه حتى لو كان يتمتع بواقعية لغوية قائمة. إن حركة الفكر، أو حركة النفس، هي جزء من حركة الطبيعة، أو الواقع، لكن الطبيعة لن "تكون" في النهاية إلا جملة التصورات التي تنسجها حركة الفكر. الفكر هو داخل الطبيعة التي "هي" داخل حركة الفكر الذي عليه دومًا أن يبدأ من نقطة ما لا يمكن تعيين موضعها على وجه الدقة، ولهذا نجد التفاوت الكبير بين الأنساق الفلسفية حول "تصور" نقطة الانطلاق؛ هل هي قضية أم تصور أم تجربة؟ غالبًا ما تفضي عودة الفكر إلى نقطة الانطلاق إلى معاودة الانطلاق من نقطة سابقة على نقطة الانطلاق الأولى. العلاقة نفسها مع نقطة الانطلاق محكومة بالغريزة الفلسفية المنتصرة: هل علينا أن ننطلق وأن نترك للفكر أن يقطع سريعًا مع نقطة البدء أم علينا أن نعاود البحث مجددًا عن نقطة الانطلاق؟ الصعوبة الحقيقية أن هذه النقطة ليست نقطة بالمعنى الرياضي بل هي تسمية مواربة لكثرة لا نهائية من النقاط كما أنه ليس ثمة إحداثيات مخصوصة لها: إنها ليست في مكان أو زمان أو أنها في جميع الأمكنة والأزمنة. لا يبدو أن كانط قد حسم القول في مسألة المعطى. صحيح أن صياغته للمعطى تنطلق من صورتي الحساسية في "الأستطيقا الترسندالية" لكن انطلاق التجربة يبقى غامضًا، وليس واضحًا على المبنى الكانطي أيهما كان في بدء التجربة الموضوع أم الشيء في ذاته؟ هيغل ربما كان "أكثر وضوحًا" في مسألة المعطى حيث سعى إلى تجاوزه بوصفه "الحقيقة الأكثر تجريدًا وانحسارًا"[3]. بالنسبة لهيغل لا مجال لمعرفة المباشر ولا إمكانية للمكوث عند الملاقاة البلاتوسطية مع الأشياء. لا مفر من نسخ المعطى عبر حركة الفكر بما هي سيرورة من التوسيطات أو التوسطات المتعاقبة. السؤال الملح هنا: هل من شأن النماذج التي يضعها الفكر، بعد ردح طويل من السيرورات التوسطية واستنادًا إلى تصوراته، أن تحاكي أو تقترب من التطابق مع نموذج قار وثاو في الواقع أم أن الواقع، من حيث هو، ليس من طبيعة نموذجية؟ لازم التصور الكانطي أو الهيغلي للطبيعة ـ مع تفاوتهما، حيث على المبنى الفلسفي لكل منهما، ليس ثمّة من وجود لكل موضوعي قائم في ذاته ومستقل عن الفكر ـ هو عدم وجود قانون، أو قوانين، للطبيعة إلا من حيث هي، أي الطبيعة، طبيعة متصورة. هذا يعني أن القانون إنما يكون قانونًا في الفكر أو للفكر. لكن هل ثمة من مشروعية للكلام عن قانون للفكر بعد حرمان القانون من إحداثية موضوعية مستقلة ـ تكون بمنزلة واقع الواقع أو الأساس النهائي له ـ في الواقع الذي يمثل الفكر بعدًا من أبعاده؟ على المبنى الفلسفي لدولوز ليس ثمة قانون للطبيعة وليس ثمّة قانون للفكر وما يظهر من قوانين لهما إنما هو محض انعكاسات لتكرارات سطحية يلتقطها فكر مخصوص ما زال مشدودًا إلى، أو عالقًا في، صورة من صوره ليس في وسعها التقاط الحركة الحقيقية للفرق والتكرار. ثمة تحت المعطى ـ في صياغته التفكرية ـ "قوى محضة"، وهذه القوى "تعمل في الروح بلا وسيط، وتوحدها مباشرة مع الطبيعة والتاريخ" ولا تعبِّر عنها إلا لغة "تتكلم قبل الكلمات" و"إيماءات تصاغ قبل الأجسام" و"أقنعة قبل الوجوه" و"أطياف وأشباح قبل الشخصيات". هذه اللغة التي لا يمكن أن تتأتى لفلسفة تثبّت بديلًا تفكريًا زائفًا عن الفرق كما فعل هيغل الذي "اقترح حركة للمفهوم المجرد، بدلًا من حركة الطبيعة والنفس. لقد أحلّ هيغل الصلة المجردة بين الجزئي والمفهوم عمومًا محل الصلة الحقيقية بين الفريد والكلي في الأمثول... علينا أن نرى كيف يخون هيغل المباشر ويشوهه ليؤسِّس جدله على هذا اللافهم، ويدخل التوسط في حركة لم تعد أكثر من حركة فكره الخاص وحركة عموميات هذا الفكر". لقد أحلّ هيغل "الصلة المجردة بين الجزئي والمفهوم عمومًا محل الصلة الحقيقية بين الفريد والكلي في

الأمثول... علينا أن نرى كيف يخون هيغل المباشر ويشوهه ليؤسس جدله على هذا اللافهم، ويدخل التوسط في حركة لم تعد أكثر من حركة فكره الخاص وحركة عموميات هذا الفكر" [ص18]. إن ما يملأ هذا الحقل ليس عبارة عن موضوعات أو ماهيات أو جواهر يقابلها التصور في الفكر بل عبارة عن فرادات يقابلها الأمثول في الفكر. كان كانط قد أقام تمييزًا حادًا بين الظاهرات الطبيعية، الخاضعة لقوانين صارمة والمحكومة بالحتمية، والظاهرة الإنسانية التي يمكن أن تكون محكومة بالحرية. فهم كانط الحرية كانصياع الإرادة لنفسها؛ الإرادة المشرعة لنفسها بنفسها. لقد ربط كانط الحرية بالأخلاق وهذا ما تولى نيتشه تفكيكه عندما قام بتفحص القيم الأخلاقية انطلاقًا من فكرة المنظور التي هي فكرة ذات طابع فني جمالي. الحرية عند نيتشه هي في ابتكار منظورات جديدة طالما أن الأخلاق ليست من ماهية العالم وطالما أنه ليست ثمة نموذج حقيقي يتوجب على الإنسان أن يحاكيه أو يستجيب له في أفعاله. يبدو دولوز، في نفيه لوجود القانون، متابعًا ومعمّقًا لهذه الرؤية بل ومعممًا لها على الوجود بأسره. نفي وجود القانون لا يعني التنكر لوجود دورات وانتظامات في الطبيعة، ولا يعني كذلك إنكار تأثير الموجودات في بعضها وقابلية التجربة على رصدها وصياغتها في معادلات ووضع نماذج لها. المعنى الفلسفي العميق لهذا النفي لوجود القانون، الصادم ربما حتى للحس الفلسفي المشترك، هو أن القانون قد يظهر ويختفي حتى لو كان هناك ردح طويل بين ظهوره واختفائه.

لا يبدو دولوز معنيًا كثيرًا بالسؤال الذي يُطرح في فلسفات العلوم حول ما إذا كانت القوانين العلمية تمثل نظام الطبيعة في ذاتها أم تمثل تنظيمًا للتجربة العلمية نفسها؟ ذلك أن تحليله للقانون ـ وإن كشف عن تلازمه مع الشروط الصناعية للتجربة ـ يستهدف في نهاية المطاف القوة، أو القوى، الفريدة المشتغلة تحت ما يبدو أنه يتكرر. هذه القوى غير محكومة بنظام للأنظمة التي يمكن أن تصدر عنها، ذلك أن واقعها العميق هو واقع فني! هل ثمّة تكرار للهوهو في القانون؟ نعم ولا! ليس هناك تكرار بالمعنى العميق للتكرار ولكن يتراءى أنه ثمة تكرار بالمعنى السطحي ولا بدَّ من إيضاح منشأ صدور هذا التكرار في الفكر وفي الطبيعة. إن القانون لا ينطبق على الهويات أو الذوات التي تكون موضوعات له إلا عندما يقوم بتغييرها أو تحويلها. إنه يحوِّلها إلى جزئيات بحيث لا يمكن لها أن تستجيب له أو أن تجسده إلا بعد أن تتحوَّل. لكن ما هو القانون؟ إنه توليفة من صلات مخصوصة بين ثوابت ومتغيرات. هذه التوليفة تجعل من القانون شكلًا خاويًا للفرق وشكلًا لا متغايرًا للتغيّر أو التغاير. إن ما يمنع القانون من أن يكون هو اللغة التي كتبت بها الطبيعة هي واقعة كونه ناتج اقتطاع بعينه تسمح به الطبيعة نفسها، ذلك أنه ثمة "في الطبيعة دوامات permanences وانتظامات persévération بقدر ما هناك سريانات flux وتغايرات variations". وعليه، ثمة سببان يمنعان قيام تكرار للهوهو. أولًا أن ثوابت قانون ما هي متغيرات قانون يكون أكثر عمومية (مثلًا الكتلة والزمان في الميكانيكا الكلاسيكية، عند غاليلو ونيوتن، هما ثابتان في الأنساق الإحداثية المتحركة بسرعة ثابتة بالنسبة إلى بعضها وهما من المتغيرات في النظرية النسبية الخاصة). ثانيًا أن الطبيعة نفسها كفيلة بإبطال أو إلغاء ما يتراءى أنه تكرار من سلوك بعض الهويات إذا قمنا بربط الأخيرة ـ التي تنتمي إلى دائرة محددة في الواقع ـ إلى ما يسميه دولوز بالموضوعات الكبيرة الدائمة[4] grands objets permanents. إن ما يظهر بوصفه تكرارًا للشيء نفسه هو عبارة عن لحظات مجتزئة من صيرورة تظهر فيها هذه اللحظات كتحولات. مثلًا تظهر ملايين من الدورات الكوكبية في كل نظام شمسي وتنتهي. إذا قمنا بقياس هذه الدورات على نطاق أوسع ـ نطاق مجرة أو مجموعة مجرات أو فترة زمنية شاسعة ـ فسيتبين لنا أنها لم تكن تكرارات حقيقية بمقدار ما كانت تحولات لموضوع أكبر منها. الصلة الظاهرة بين القانون والتكرار تعود إلى كون القانون العلمي يستند إلى العمومية من حيث هي متمثلة بنظامي المساواة والتشابه. يظهر التكرار بين عموميتين. العمومية الأولى هي عمومية التشابه والعمومية الثانية هي عمومية المساواة. يتم استبدال التشابه بالمساواة ـ أي العلاقات الكمية الثابتة بين العوامل التي جرى انتقاؤها ـ ويتم الاحتفاظ بمقدار من التشابه تؤمنه الصيغة الشرطية التالية: "إذا كانت الظروف عينها معطاة، عندئذ... تعني هذه الصيغة أنه يمكن الاحتفاظ في الكلات المتشابهة بعوامل متطابقة تمثل الوجود المتساوي للظاهرة". بيد أن هذا لا يُعبِّر عن التكرار الحقيقي الذي "يخص المعجزة أكثر مما يخص القانون" والذي "يُحيل إلى قوة فريدة تختلف بطبيعتها عن العمومية" والذي "يُعيد النظر بالقانون... لصالح واقع أعمق وأكثر فنية". ليس هذا الواقع هو هذا الوجود أو ذاك بل هو الوجود. إن الدورات والفصول ليست تكرارات حقيقية. وحدها الروح هي التي تنتزع شيئًا مما يبدو أنه يتكرَّر على شكل دوري لكنها تتمكن متى ما استطاعت أن تنتزع انتزاعها نفسه من اختبار ما هو جديد. يوازي دولوز هذه الرؤية الكيركغاردية[5] مع رؤية نيتشه مستبعدًا تمامًا أي تأويل دوريّ لفكرة الأخير عن العود الأبدي، إذ كيف يمكن "للمفكر الذي دفع بنقد تصور

القانون إلى أبعد حد أن يُعيد إدراج العود الأبدي بوصفه قانون الطبيعة؟" [ص54]. لقد ذهب نيتشه أعمق من كيركغارد في رؤيته للتكرار الحقيقي في الطبيعة لا من حيث هو تكرار يقوم على المساواة أو التشابه بل من حيث هو ذلك الأمر الذي "يفوق سيادة القوانين: إرادة تريد نفسها". إن ما يتكرر عند نيتشه ليس هو الوجود المساوي أو الوجود المشابه بل هو الوجود Être. يقول نيتشه في (هكذا تكلم زرادشت): "أيتها العفاريت يا مجترّي الكلام... سبق وصنعتم منها لازمة مكررة" يقتبس دولوز هذه العبارة لينفي عن نيتشه القول بأن الهوهو يعود وأن الأشياء تعاود سيرتها الأولى.

وكما أن التكرار الحقيقي، من حيث هو انتهاك أو اختراق، يمثل "قانون" ما وراء الطبيعة، فإنه أيضًا يُمثِّل "الشكل الوحيد لقانون ما وراء الأخلاق" [ص56]. إن تفكيك فكرة القانون الطبيعي يلزم عنه تفكيك الأخلاق التي تقوم على إعادة تأكيد الواجب في الحياة اليومية. ما لم يكن هناك نظام في الكون يمكن للعقل التصوري التقاطه فلن تكون هناك إمكانية لتأسيس أي نظام أخلاقي يكون بمنزلة القانون للطبيعة الإنسانية. لازم انتفاء التكرار[6] في الطبيعة هو انتفاء القانون الأخلاقي الذي يقوم على محاكاة مواربة للطبيعة التي يستبعدها ويستدعيها في آن معًا! إن التكرارية المزعومة للقانون الأخلاقي لا يمكن أن تستند إلى تكرارية القانون الطبيعي وهذا هو الخطأ الرواقي. إن ما يمكن إعادة إنتاجه ـ أي "تكراره من غير تناقض تحت شكل القانون الأخلاقي" [ص50] ـ هو اختبار يعيّنه الفكر الذي يخضع لتشريعه الخاص. مفارقة أخلاق الواجب تقوم على واقعة أن الوعي الأخلاقي يشرّع قانونه ـ المفروض أن هذا القانون يأتي من خارج القانون الطبيعي ويكون محايدًا بالنسبة إليه أو أعلى منه ـ الذي يبقى تطبيقه منوطًا بإصلاح صورة القانون الطبيعي ونموذجه. إن العمومية التي يستند إليها القانون الأخلاقي هي عمومية العادة التي لا يمكنها أن تؤسس التكرار لأنها تشتغل بدورها ـ فيما يخص عناصر الفعل الأخلاقي ـ انطلاقًا من نظامَي التشابه والمساواة.

أخيرًا يتجلّى المستوى الثالث للتعارض بين التكرار والعمومية في التمثّل (التصوّر) أو المفهوم الذي سنتطرق إليه باقتضاب نظرًا لتخصيص الفقرة الآتية للتفكيك الدولوزي للجهاز الرباعي للتصوّر. ما يجري بحثه على هذا المستوى شديد الصلة بمشكلة الكليات. دولوز يُعبِّر عنه بتجميد [بلوكاج] المفهوم[7]. التجميد هو ما يمنع "المفهوم" من أن يكون له مصداقًا واحدًا، وأن يبلغ ما هو فردي. العلاقة بين "المفهوم" comprehension والمصداق هي علاقة تعاكسية، فإذا كان مصداق "المفهوم" واحدًا فهذا يعني أن المفهوم يكون لا متناهيًا لأن تعيّناته ستكون كذلك. أما عندما يُضيّق المفهوم، عبر تثبيت محمول من محمولاته، فسيصبح المصداق لا متناهيًا. يتخيّر دولوز ثلاثة ضروب من التصورات التي تتملص من المفهمة العمومية: المفاهيم الاسمية [الكلمة] والمفاهيم غير المحددة [الطبيعة] واللحظات الحية أو الخبرات المعيشة [الحرية]. الكلمة مثلًا تنقل إلينا قدرة اللغة على التشتت تحت دال التكرار. "مفهوم" الكلمة ليس لا متناهيًا وليس لها مصداق واحد بل مصاديق منفصلة. في المفاهيم غير المحددة [كالمتقابلات غير المتطابقة عند كانط uncongruent counterparts] نعثر على فروق غير مفهومية تتملّص من العمومية، وتُعبِّر عن "قدرة خاصة بالموجود" على مخاتلة المفهوم. ثمة إشارة غريبة هنا من دولوز إلى "مفهوم" الطبيعة الذي هو مفهوم غير محدد ولكنه "يكون دومًا في شيء آخر" لا في الطبيعة ـ التي هي مفهوم مستلب ـ بل في الروح الذي "يتأملها أو يلاحظها". هذه المفاهيم تكون لا نهائية على نحو افتراضي، وبالتالي لا تسمح بتعيين شيء محدد. إن مكوناتها تبقى خارج بعضها البعض. الضرب الثالث من هذه المفاهيم هي مفاهيم الحرية حيث اللحظات الحية التي قد تتمثل بفعل أو مشهد مسرحي أو حدث. التجميد الذي يعاني منه هذا الضرب من المفاهيم يعود إلى السيرورة التي تمنع التطابق بين التذكر الحاضر والشيء في ذاته للذكرى الماضية. هذا اللاتطابق يمثل لا وعي المفهوم الحر عند دولوز الذي يناقش في هذا الموضع الصلة الدائرية بين الكبت والتكرار.

يمكن القول، بناء على ما تقدَّم، بأن ثمة مصادرات وتوليفات ناجزة ومختارات فكرية منتقاة بقصدية مسبقة، تمثل رؤية دهرية كاملة للعالم: الوجود هو الصيرورة والمستوى الأساسي للواقع، الطبيعي أو الإنساني، ليس محكومًا بأي بنية مسبقة. كل المناحي التي تشي بالثبات والانتظام هي حالات خاصة من سياق أعمق وأوسع غير محكوم بإحداثية قصوى. حجب الصلة مع هذا السياق هو شرط إمكان انتظام الفكر حول هذه الحالات الخاصة المنتجة للميتافيزيقا والعلم. نقول مصادرات وتوليفات ومختارات لأن هذه القضايا ـ التي تُخبر في نهاية المطاف بشيء عن طبيعة الواقع أو حقيقة الوجود ـ هي أبعد ما يكون عن الحسم. ولهذا نجد كم تتشعب حولها النقاشات حتى داخل المجتمع العلمي نفسه. هل على الفيلسوف أن "يحسم" فيها القول أو أن يبرهن أو يدلّل على محسوماته الميتافيزيقية؟ ليس هذا ضروريًا على المبنى النقدي وما يتداعى عنه من رؤى فينومينولوجية للعالم حيث تضيق، ظاهريًا على الأقل، مساحة المُخبَر عنه بصدد ما يتخطى

حدود الخبرة المشروعة. لكن التسويغ سيكون مطلوبًا بالنسبة إلى فلسفة تضرب صفحًا عن التحذيرات النقدية بصدد عدم التورط في الميتافيزيقا. دولوز لن يكون، على مبناه الفلسفي، في وارد البرهنة على أي شيء من محسوماته. ما يقوم به، وهذا ادعاء هنا، هو أنه سينتقل بخفة "مغرضة" بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا على نحو يُعيد فيه صياغة الكثير من المسائل الأنطولوجية ـ كالتماثل والتواطؤ والحمل والمشاركة والتأليف وكلها متصلة بمفهوم الوجود ـ كي تتوافق مع ما كان محسومًا عنده بعد على المستوى الميتافيزيقي.

2. في تفكيك الجهاز الرباعي للتصوُّر كشرط لتخريب الوحدة التماثلية لمعنى الوجود

يرى هيدغر، الذي تلقى أرسطو بتوسط برنتانو، أن كون الوجود يقال على أنحاء كثيرة ليس إخبارًا فلسفيًا بصدد مطلوب بعينه بل هو إشارة إشكالية أو دالٌ مسألِيّ على مهمة فلسفية بالغة التعقيد لم تنفذ؛ مهمّة تكشف أن الفلسفة لم تنخرط بعد في البحث عما ينبغي لها أن تطلبه وأن تسأل عنه وهو معنى الوجود. هذا المطلوب دونه تخريج الوحدة التماثلية لمعنى الوجود الذي يقال على أنحاء كثيرة[8]. من لوازم تخريج هذه الوحدة هو إعادة إنتاج معنى المقولات المنوط بها تخصيص الميادين الشيئية[9]. جعل تخريج هذه الوحدة نصب العين الفلسفية معناه أن الفكر لا يزال في بحثه عن الوجود مشدودًا إلى مرجعية موجود بعينه له من الامتياز الأنطولوجي، ومن السبق الكياني، ما يخوله أن يؤحدث الفلسفة أي أن يكون هو الإحداثية التي نبدأ منها التفلسف[10]. لكن هذه الإحداثية ليست آمنة ابتداءً بل لا بدَّ من تأمينها على نحو تغدو معه صالحة لكي يؤسس عليها معنى الوجود. هذه الإحداثية لن تكون هي الجوهر ولا الوجود بالفعل ولا الحقيقة من حيث هي صدق، بل هي "الذات" المعاد إنتاجها في ضوء تفكيك السياق التفكري الذي كان لا يزال مخترقًا بجملة من التحكمات والمصادرات والمضامين النظرية المحايدة تجاه الكيف الخبروي الشارط لها والمثخنة بتواريخ مفهومية لم تعد في متناولها. لقد كانت التجربة الفلسفية التي أنتجت ميتافيزيقا الذات المتعالية تتحرَّك بعد في عمائين؛ عماء ظاهراتي عن العيان بالشروط الحقيقية للتجربة من حيث هي تجربة منوط بها تأمين أصل الرئيان، وعماء تأويلي عن وجوب كون التعيين، أو العبارة، متضايفًا مع هذا العيان ومنتزعًا منه بلا توسط في نهاية مطاف عسير، من تفكيك ما تراءى طويلًا كمعطى مباشر، لم يتأتَ منه سوى حرمان الفكر من التوفر على مرجعية بلاتوسطية في انطلاقه نحو الأشياء ذاتها. لقد كانت خطة هيدغر، الرامية إلى بلوغ الأساس الذي انطلاقًا منه يمكن الظفر بمعنى الوجود، تقوم على فرضية غائرة قوامها ضرورة صياغة السؤال عن الأشياء ذاتها على هدي التماثل بين بنية السائل وبنية المسؤول عنه لا من حيث هو بل من حيث هو سؤلة[11]. هذه السؤلة هي معنى الوجود وليس الوجود نفسه! كل كلام عن أشياء الظهور لن يكون له معنى قبل الكلام عن ظهور الأشياء على نحو يكون فيه ثمّة بنية لهذا الظهور وتكون أشياء الظهور معلمة سلفًا في قوامه. ثمة ضرب من التماثل أو السنخية بين ظهور الشيء و"شيء" الظهور[12]. بَيد أن صلاح الفينومينولوجيا لم يلبث أن توقف عند مسألة الأساس. ليس الأساس من طبيعة فينومينولوجية! وهذا ما سيترتّب عليه عند هيدغر القول بالفرق الأنطولوجي. فرق يتم تفسيره غالبًا بتعذّر الانتقال من زمانية موجود بعينه إلى تزمن الوجود من حيث هو، وهو في الحقيقة يعود إلى خلل في ترتيب الصلة بين مفهوم الوجود وحقيقة الوجود واستيهام بإمكان التعامل مع مفهوم الوجود بمعزل عن حقيقته. هيدغريًا كان المأمول هو اشتقاق الميتافيزيقا من الأنطولوجيا في صيغة نسخة محوّرة عن الأنطولوجيا هي الأنطولوجيا الأساسية. التنبّه للفرق الأنطولوجي كان نتيجة سياقية لهذا الكدح الفلسفي. دولوزيًا ستكون الصورة مختلفة؛ الفرق الأنطولوجي يأتي ابتداءً كمصادرة ميتافيزيقية ـ الفرق هو "حقيقة" الوجود ـ يجري لاحقًا، على هديها، تطويع مفهوم الوجود عبر أكسمة مطوية للحقل الأنطولوجي.

الفرق عند دولوز ليس فرقًا بين موجود وآخر، وهذا ما يميّزه عن مقولة الإضافة. إنه صلة أحادية، أي وحيدة الجانب، بين الوجود وما "يصدر" عنه من موجودات، وهو أيضًا ضرب شاذ وغريب من الوجود الرابط الذي يُنسب إلى أساس غير أساسي وسيّاني. السيّانية تجعل هذا الأساس بمنزلة لا أساس، ذلك أن اللاأساس السيانيّ لا يتمايز عما يتمايز عنه. يحدث رصد هذا التمايز من خلال سياق أو إجراء. قد يحمل السياق تسميات متعددة كالسيرورة، والصيرورة، والصدور، والنشوء، والجعل، والتكوين. أما الإجراء فله تسمية وحيدة: الفرق. هذا الفرق ليس فرقًا بين شيئين تم تعيينهما واكتمل تمايزهما عمّا لا يتمايز عنهما، ذلك أن هذا الضرب من الفرق يكون بين هويتين ويمثّل فرقًا زائفًا أو سطحيًا أو مشتقًا أو مبنيًا انطلاقًا من جهاز عضوي. إنه فرق دخل في مرشح ـ أو فلتر ـ الجهاز الرباعي للتصوُّر. لازم كون الفرق الأصلي فرقًا وحيد الجانب أن الصلة بين المتمايزات ـ الموجودات الراهنة ـ هي صلة اللاصلة، حيث الموجودات عبارة عن تأليفات منفصلة لا روابط حقيقية بينها. يفضي هذا

إلى أن العالم ليس كلًا حقيقيًا يمكن تأليفه انطلاقًا من وحدات ثابتة ترتبط على نحو براني ارتباطات ضرورية مع وحدات أخرى. "الكل" لن يكون مؤلفًا من أجزاء مستقلة[13]. وإنه لمن شأن معاودة التفكير في ضوء مسألة الفرق ـ في جملة من المسائل والإشكاليات الأساسية في تاريخ الفلسفة ـ كالأساس والفردي والمتصل والتواطؤ والتماثل ـ تخريج مسألتي التأليف والتركيب على نحو مختلف، وبالتالي تظهير ميتافيزيقا جديدة للذات والموضوع معًا حيث لا تأليف أخير للذات ولا تركيب نهائي للموضوع.

التمثيل أو التصور هو اسم لتلك الفاعلية الفكرية الارتكاسية التي اضطلعت بنفي تلك اللا.. التي تبقي السيّانيّ لا متمايزا عمّا يتمايز عنه. إقصاء هذه اللا ونفيها تطلّب تصميم جهاز يعمل على نحو تفكري معقد ويتولى تشفير الفرق الأصلي عبر جملة إجراءات يمكن إرجاعها إلى أربعة: التهوّي في شكل المفهوم اللامتعيّن، التعارض في المحمول، التماثل في صلة الحكم، والتشابه في الإدراك. يشتغل هذا الجهاز البالغ التعقيد بقوة في الوسط مخضعًا الفرق للتوسّط ومنتجًا الصورة البائسة لفكر ينشط على مستويات ـ مسطحات ـ التعضي والإحالة. بَيْد أن سلطان الجهزوت التصوري لا يلبث أن يضعف عندما يتم وضعه على محك مسألتي الأساس والفرديّ. هناك، حيث يعمل الفرق من دون مفهوم أو على مستوى ما قبل مفهومي، يأتي دولوز لينقص الجهاز التمثيلي من طرفيه؛ هذا الجهاز المنتج للفروق ثنائية الصلة، عبر مفصلة دقيقة بين الهوية والغيرية، والقادر بالتالي على توفير مساحة مشتركة هائلة بين ضروب متعددة من المعقوليات اليومية الوسطية والعلمية والفلسفية. عالم الفكر التمثيلي هو عالم زاخر بالموضوعات والماهيات والجواهر. إنه عالم الفرق المرتكس: الفرق الثنائي الصلة. بيد أنه تحت اليوميات الفكرية لهذا العالم، أي على مسطح آخر لا تنبت عليه استعارة الشجرة، ثمة حقل لا نفي فيه ولا تعارض؛ حقل تفاضلي لا ينفذ إليه إلا الفكر المتصالح مع مفهوم الفرق الذي كفّ عن أن يكون "مسخًا"، فرقٌ لم يدجّن بعد بالتمثيل المكاني ولم تحجبه الرؤية التماثلية لمعنى الوجود كما صاغها الجهاز الرباعي للتصوّر.

إذًا يجري تطويع الفرق من خلال إجراءات أربعة. بالنسبة لأرسطو[14] يُنظر إلى الفرق على أنه تعارض في الصلة بين التعيينات داخل المفهوم أي بين المحمولات. كل مفهوم أو ماهية يمثّل توليفة من الفروق. الفرق الأثير عند أرسطو هو الفرق النوعي حيث تطغى هوية المفهوم أو الهوية في صورة المفهوم اللامتعين. يكون التصور حقيقيًا، على المبنى الأرسطي، عندما يترجم حد الشي في توليفة مخصوصة من الجنس والفصل. يتمّ التوفّر على طرفي الحدّ من خلال القسمة بدءًا بالجوهر ووصولًا إلى النوع السافل ومرورًا بجملة من التفريقات المترتّبة بناءً على تواطؤ معنى الجنس المشترك المحفوظ في كل مراتب القسمة. نموذج القسمة هذا يشتغل بفاعلية في الوسط لكنه يكشف عن قصور في التعامل مع التعيينات الكبيرة التي تأتي على رأس هذه التراتبية ومع التعيينات الصغيرة التي تقع في الدرك الأسفل منها؛ تراتبية تبدأ من الجوهر وتنتهي في الفرد. بيد أن الفرق الجنسي ـ الجنريك ـ بين المقولات، من حيث هي أجناس عليا، لا شأن له بالتعارض الذي يقع بين المحمولات على جنس مشترك لأن الوجود ليس جنسًا. كذلك، لا يمكن تخريج الفروقات الفردية بين أفراد النوع الواحد لأن القسمة التراتبية للفروق لا تشتغل على مستوى الأفراد. ثمّة إذًا مشكلة في أعلى الفرق وأدناه أو قل ثمّة قصور في تعامل هذا الجهاز مع "الحالات الحدية للتعيين"[14]. لماذا جنس الأجناس ليس جنسًا؟ إذا لم يكن الوجود جنسًا مشتركًا بين المقولات، من حيث هي الأجناس العليا للموجودات، فكيف يمكن أن نتحدث عنه بوصفه معنى مشتركًا؟ لا يمكن للوجود أن يكون جنسًا نظرًا لأن الفروقات موجودة. فصل الشيء عليه أن يكون مختلفًا عنه، فالجنس هو النوع مبهمًا والفصل هو النوع محصلًا ولا تحصّل إلا بالوجود فكيف يحتاج الوجود، وهو عين التحصل، إلى محصّل له؟ ثم إن الجنس والفصل يُحملان على النوع حملًا أوليًا، فيكون الجنس عرضًا عامًا بالنسبة للفصل، ويكون الفصل خاصته، والوجود لا يمكنه أن يكون عرضًا عامًا ولا خاصة [15]. هنا نستطيع أن نفهم المنشأ المفهومي لاستعارة العدم الأسود والعدم الأبيض التي دشن دولوز بها فصل الفرق في ذاته. ثمّة في القاع، كما على السطح، سيانية تسيطر على الأشياء وتبتلعها. العدم الأسود يحكي استعصاء تعيين الجنس الأعلى في تراتبية القسمة الأرسطية، والعدم الأبيض يحكي استعصاء تعيين الفردي من حيث هو كذلك "للفرق مظهران: الهوة اللامتفارقة، العدم الأسود، والحيوان اللامتعين حيث يتحلل الكل ـ ولكن أيضًا العدم الأبيض والسطح الذي عاد وأصبح هادئا حيث تطفو تعيينات غير مترابطة كما هي حال الأعضاء المبعثرة" [الفرق والتكرار، ص43].

ما الذي يحدث على الطرف الأقصى للعالم الوسطي للمفهوم؟ كيف يمضي المفهوم يومه الفلسفي هناك؟ إنه يمضيه على نحو تماثلي عند تلك التخوم التي يطلق عليها دولوز الحدود الاعتباطية للحظة اليونانية السعيدة. هذه الحدود يتولّى رسمها إجراء التماثل في الحكم: التماثل

في الصلة بين مفاهيم قابلة للتعيين ولا تخضع للشروط الصارمة للتعريف. لماذا الحكم؟ لأن من شأن الحكم جعل الوجود متناسبًا أو متماثلًا من خلال التوزيع والتراتب. يُميِّز دولوز بين نوعين من الوحدة: وحدة المعنى المشترك ووحدة الجنس المشترك. الوحدة الأولى هي "وحدة توزيعية، ضمنية ومختلطة"، أما الوحدة الثانية فهي "وحدة جمعية وخارجية متميزة". إن صلة كل مقولة بحدّ الوجود تكون صلة جوانيّة بحيث تمتلك كل واحدة من المقولات "وحدة ووجود". المعنى المشترك للوجود هو معنى توزيعي إذًا لكن هذا التوزيع لا ينتج عن قسمة متواطئة؛ ثمة معنى أول يكون أقرب إلى معنى الوجود وأولى به وأكثر اشتراكًا فيه، ما يعطي المعنى المشترك طابعًا تراتبيًا تسلسليًا من حيث انطباقه بدرجات متفاوتة على الموجودات. هذا المعنى يُنسب بشكل رئيسي إلى مقولة الجوهر وبدرجة أقل إلى المقولات الأخرى. لا يمكن للفرق المقولي أن يتبع الفرق النوعي. ثمة وحدة مهدورة تجعلنا أمام بينونة مقولية هي عبارة عن غيرية أو كثرة غير قابلة للاختزال. بَيْد أن هذا لا يجعل من الوجود مشتركًا لفظيًا homonymous، إذ إن ثمّة معنى مشترك وثمّة صلة، أو رابط، بين الفروقات التي تمثلها المقولات، حتى لو بقيت هذه الصلة غير مقرّرة على نحو كاف عند أرسطو الذي لا يدلي بقول واضح فيها. لكنَّ إعطاءه امتيازًا أنطولوجيا لمعنى أول يمنح هذه المسألة طابعًا أنطوثيولوجيًا سيجعلها قابلة للتوجيه لاهوتيًا. يقول أرسطو، في مقالة الجيم، "اسم الوجود يقال بمعان شتى يجمعها معنى واحد وطبيعة واحدة وليس باشتراك الاسم، بل كما يُنسب كل صحي إلى الصحة دائمًا.. واسم الوجود وإن كان يقال بمعان شتى، إنما يُنسب دائمًا إلى معنى واحد ومبدأ أول واحد"[16]. لازم هذا أن أرسطو يستبعد الاشتراك اللفظي دون أن يقوده هذا إلى تبنّي الاشتراك المعنوي أو التواطؤ. هذا التردد الأنطوثيولوجي عند أرسطو بصدد معنى الوجود سيفسح المجال لظهور مقاربتين في الفلسفة الوسيطة ستنعقد على إثرهما إشكالية التواطؤ والتماثل لكن قبل التطرق إليهما نستكمل لوحة الفرق كما ارتسمها الجهاز الرباعي للتصور عنده. ثمة ثلاثة ضروب من الفروق: الفرق النوعي؛ فرقٌ يجري تأمينه عبر الهوية في المفهوم اللامتعيّن والتعارض في المحمول، والفرق المقولي؛ فرق يشتغل انطلاقًا من التماثل في الحكم، والفرق الفردي؛ فرقٌ يتم رصده من خلال التشابه في الإدراك. أما الفرق النوعي فهو الذي يكون بين أنواع تشترك في جنس أعلى وتنتج بالقسمة التي تفرّق بينها تبعًا لتقييدات تُضاف إلى الجنس المحفوظ (المقسم) في كل أقسامه لأنه يتمتع بوحدة جمعية. وأما الفرق المقولي، أو الفرق الكبير، فيكون بين الأجناس العليا حيث "تحيل وحدة معنى الأنواع في جنس مشترك إلى التباس الوجود في الأجناس المتنوعة" وهذا يعود إلى كونه ليس مفهومًا ذا وحدة جمعية. القراءة الدولوزية تشدد على أنه ليس للوجود من معنى مستقل إلا في نسبته التماثلية إلى المقولات أو الموجودات. هذا الفرق المقولي يشتغل على مستويين: توزيعي وتراتبي، حيث نعثر في كل مستوى على تماثل يناسبه. المقولات توزع المعنى المشترك وتسمى وحدتها التوزيعية: تماثل التناسب Analogy of Proportionality. بيد أن الـ pros hen يفيد أيضًا بوجود معنى أول تُنسب صوريًا إليه المقولات الأخرى في سلسلة تراتبية وهذا هو تماثل النسبة Analogy of Proportion. [الفرق والتكرار، ص48 ـ 50]. وأما الفرق الأخير فهو الفرق الفردي أو الفرق الصغير الذي لا يمكن التقاطه مفهوميًا.

تتصادى مشكلة الفرق الأكبر بين المقولات مع مشكلة أخرى برزت بقوة في القرون الوسطى وهي مشكلة الفرق بين الإلهي والإنساني وكيفية جسر الهوّة بينهما لتجنب خلاصتين مرفوضتين لاهوتيًا تتعلّقان بالتعطيل وبوحدة الوجود. القول بالاشتراك اللفظي معناه تعطيل المعرفة اللاهوتية نهائيًا، أما القول بالاشتراك المعنوي فمن شأنه تمييع الفرق بين الله والعالم وتعطيل المفارقة. ترتيب صلة الله بموجودات العالم، هي المكافئ اللاهوتي لمسألة ترتيب الصلة بين المقولات والمعنى المشترك للوجود الذي لا يقع تحت الكليات الخمسة. لاهوتيًا علينا أن نحافظ على مفارقة الله وغيريته دون الوقوع في التعطيل، أما أنطولوجيًا فعلينا أن نحافظ على مشتركية معنى الوجود دون الوقوع في التواطؤ أو الالتباس، وهذا ما وجد توما الأكويني أنه يتحقق في ضوء الوحدة التماثلية لمعنى الوجود[17]. التماثل هو ضرب من الهوهوية التي هي "الاتحاد في جهة ما مع الاختلاف من جهة ما"[18] أي أنه ضرب من الاشتراك أو نوع من وحدة الكثير. عندما نلحظ تشابهًا (تماثلًا) بين شيئين مستقلين فهذا يعني أنهما ليسا متطابقين بالكامل ولا متباينين بالكامل، وأن هذا التماثل هو ضرب من الاشتراك بينهما ليس في المفهوم بل في الوجود. يبحث الأكويني مشكلة التماثل في الحكم في إطار ارتباطها مع مشكلة تقرير مطابقة الأوصاف الإنسانية لصفات الله. عندما نقول الله عالم والإنسان عالم، فهل نقصد ذات الشيء؟ إذا قلنا إن العلم هوهو في الحالتين نكون قد ألغينا الهوّة الأنطولوجية التي تفصل الله عن الإنسان، وإذا اعتبرنا أن هذا العلم مباين تمامًا لذلك العلم لانقلب العلم هنا إلى مشترك لفظي يعطّل بذلك إمكانية معرفة أي شيء

عن علم الله. ولكي نقول إن هنالك تماثل بينهما فمعناه أنه ثمة اشتراك معنوي (تواطؤ) في العلم مع اختلاف في نسبته. إذًا التماثل هنا هو عبارة عن إشارة إلى مفهوم واحد مع صلة متغيرة أو نحو حمل مختلف. العلم واحد لكن العلم الإلهي يكون لا متناهيًا، أما العلم الإنساني فيكون متناهيًا. يُميِّز الأكويني بين التماثل الخارجي ـ وفيه لا يوجد تشابه حقيقي ـ والتماثل الداخلي ـ وفيه يمتلك شيئان سمة واحدة ولكن كل منهما تبعًا لوجوده الخاص ـ حيث ينقسم كل منهما بدوره إلى تماثل تناسب proportionality، وتماثل نسبة أو درجة[19]، proportion. يستبعد الأكويني التماثل الخارجي بشقيّه المتعلّقين بالنسبة والتناسب؛ تماثل النسبة الخارجي لارتباطه بعدم وجود أي مشترك بين العلّة والصفة، كالحرارة المنتجة للصلابة، وتماثل التناسب الخارجي لكونه مجرّد صلة بين صلتين وليس بين شيئين كالتماثل الحاصل بين نسبة الزيت إلى المحرِّك ونسبة الدم إلى الإنسان. في مقابل هذا، يمتلك الطرفان في تماثل النسبة الداخلي صفة مشتركة يتماثل وجودها بينهما نظرًا لوجود رابط سببي يجمعهما كحرارة الماء الدالة على حرارة النار مثلًا. أما في تماثل التناسب الداخلي فنكون أمام صفتين ووجودين وأمام صلة مناسبة بين الصفة التي يمتلكها كل واحد والطبيعة التي تعود إلى كل منهما كما هو الأمر مثلًا في تماثل الصلة بين خير الله ووجوده اللامتناهي من جهة وخير الإنسان المتناهي ووجوده المتناهي من جهة أخرى. إن خيرية الله تكون لا متناهية كوجوده، وخيرية الإنسان متناهية كوجوده، ولكن مع كون كل من الوجود والخير يُستخدمان هنا بذات المعنى. إن كون الوجود والخير متواطئين لا يعني أن الخيرية تُحمل على ذات النحو[20]. من الملاحظ أن التماثل الخارجي، بمظهريه النسبي والتناسبي، لا يخدم القول بالسنخية في الوجود ولا بكاشفية المعلول عن علته، بل هو متوافق أكثر مع القول بسيّانية الصلة بينهما. كذلك نلاحظ أن التماثل الداخلي يتطلب بشكل أو آخر القول بشيء من التواطؤ في معنى الوجود حتى لو كان الأكويني رافضًا بالشدة للتواطؤ المفهومي. والحقيقة أن هناك اختلافًا بين الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود والاختلاف في نحو الوجود، إذ يمكن الاحتفاظ بالاشتراك المعنوي على مستوى المفهوم والقول بوجود تحققات مختلفة للمفهوم. حذر الأكويني هنا هو حذر لاهوتي أكثر من كونه حذر أنطولوجي. ما يوجه مقاربته لهذه المسألة هو الإتيان بطرح وسطي بين الالتباس والتواطؤ كي لا يتم الوقوع تباعًا في التعطيل وانحصار صلاح القضايا الميتافيزيقية في دائرة السلب من جهة، وفي إضعاف المفارقة الإلهية من جهة أخرى. هكذا لا نكون أمام معنى واحد ولا أمام معان متنوعة بالكامل بل أمام نسب متعددة لشيء واحد. أين يتجاوز الأكويني أرسطو وأين يتقاطع معه؟ بالنسبة لأرسطو معنى الوجود، المشترك بين كل الموجودات، هو معنى بؤري يكون تقرير حيثيته التوزيعية سابق على حيثيته التراتبية. هذا التمفصل بين الحيثيتين هو تمفصل أنطوثيولوجي بامتياز. عند الأكويني تكون الأولوية للحيثية التراتبية، لأن الله هو الوجود الحقيقي، ثم يجري في ضوئها توزيع معنى الوجود. لو أمعنا النظر في الحيثية التراتبية فسنرى التداخل الهائل بينها وبين المشاركة الأفلاطونية. ثمة انقلاب في الأولوية هنا حيث لا نبدأ من توزيع معنى الوجود على الموجودات بل من حد أعلى للوجود "تشارك" فيه الموجودات. إنه في هذا السياق اللاهوتي يمكن فهم التوجيه القروسطي لمبحث معنى الوجود عند أرسطو، وفهم الانتقال من الـhomonymously الأرسطي إلى الملتبس aequivoce اللاتيني، ومن المعنى المشتق paronymously إلى المعنى التماثلي الذي ميَّز فيه الأكويني بين تماثلي النسبة والتناسب[21]. بإزاء هذه المقاربة التماثلية نعثر عند دانس سكوت على مقاربة أخرى تتبنى التواطؤ في معنى الوجود. التواطؤ عند سكوت يرتبط بوحدة داخلية للدلالة يلزم التناقض عن نفيها وإثباتها معًا. المعنى المتواطئ للمفهوم يتمتع إذًا بضرب من الهوهوية المحفوظة في مختلف السياقات التي يُستخدم فيها هذا المعنى. الوجود، من حيث هو، يكون محايدًا وسيانيًا تجاه صفات من قبيل التناهي واللاتناهي. لكن دانس سكوت لم يكن يتحرك خارج الأفق الملي للديانة المسيحية، وبالتالي كان عليه معالجة المشاكل التي يطرحها القول بسيانية مفهوم الوجود على المستوى اللاهوتي[22]. مثلًا إذا كان معنى الوجود واحدًا فكيف يمكن أن يقال على الذات الإلهية إنها بسيطة؟ ما الذي يُميِّزها عن بقية الموجودات إذا كان الوجود مجرد مشترك معنوي بينها وبين الموجودات؟ ألا يقتضي هذا التركيب في الذات الإلهية؟ يقترح سكوت للخروج من هذه المشكلة تصورًا جديدًا حول الصلة بين الله والعالم وهو "الدرجة الداخلية" للوجود، الذي يقرنه سكوت بتقديم تصوُّر جديد عن اللامتناهي يخرجه من الامتداد إلى الاشتداد. إن الفرق بين المتناهي واللامتناهي لا ينبغي فهمه انطلاقًا من تغيُّر في وحدات ممتدة. اللامتناهي هو ما لا يُحدّ ولكن ليس من جهة كونه كمًا منفصلًا يتضاعف دون توقف، بل من حيث هو عنوان على الطبيعة المشتدة للوجود. يستعمل سكوت لإيضاح فكرته مثل اللون الأبيض الذي يتفاوت في درجات بياضه. تفاوُت البياضية لا يقدح في تواطؤ معنى البياض. هذا التفاوت لا يمكن التقاطه من خلال ذاتيات الإيساغوجيا.

ولهذا كان لا بدَّ من "مقولات" جديدة تتحدث عن الوجود من قبيل الشدة والضعف. الغريب أن هذه "المقولات" تستفيد من لغة العرضيّ لكأن الوجودات لا ذاتيات لها! في مثال دان سكوت يكون كل موجود متناه معرّفًا أو محددًا بدرجة الاشتداد الجواني التي لا ينفك عنها. انتفاء الحيثية التوزيعية لمعنى الوجود عند سكوت، نظرًا لقوله بتواطؤ مفهوم الوجود، لا تتلازم مع نفي الحيثية التراتبية في حقيقة الوجود. إن انطباق المفهوم الصوري للوجود بمعنى واحد على الله والموجودات لا يتعارض البتة مع نمذجة العالم على نحو تراتبي نكون فيها أمام لا تقايس بين الاشتداد اللانهائي للوجود الإلهي والموجودات من حيث هي تمثل درجات محدودة من اشتداد الوجود. هذا التمييز الدقيق عند سكوت بين مفهوم الوجود وحقيقة الوجود هو ما يغيّبه دولوز الذي سيقيّد احتفاءه بمنجز سكوت بكون الأخير "فكّر فقط بتواطؤ الوجود" على مستوى صورية مفهومه.

وعليه، يذهب دولوز إلى أن الرؤية التماثلية للوجود تجد أصلًا لها في الموقف الأرسطي الذي نزّل معنى الوجود مقامًا ملتبسًا بين الاشتراك اللفظي (الالتباس) والاشتراك المعنوي (التواطؤ). تحدَّث أرسطو عن معنى الوجود بوصفه ذلك المضاف أو الذي على صلة بشيء واحد. هذا المعنى هو معنى بؤري ووحدته هي وحدة العني المركزي[23]. "الفرق" بين حد الوجود وحدود الأجناس العليا هو "فرق" بلا جنس. المعنى المشترك ليس جنسًا. وحدته هي وحدة ضمنية ملتبسة أو توزيعية وليست وحدة جمعية كوحدة الكلي الذي ينطبق على مصاديقه. يصادق دولوز على "مشروعية" القراءة المدرسية التي حوّلت الوحدة البؤرية لمعنى الوجود إلى وحدة تماثلية رأى أن مقاربة أرسطو تفضي إليها. المدرسيون كانوا على حق بتسمية الدلالة البؤرية بتماثل التناسب. هذا التماثل ليس تماثلًا رياضيًا. إنه ليس مساواة في الصلة بل هو تشابه أو تماثل في الصلة. هذا التماثل التناسبي يتلازم مع توزيع الوجود أو تشطيره. لا يمكن التقاط الأنحاء أو الكيفيات التي يكون بها هذا المعنى البؤري مشتركًا. لكن هناك تلازم بين هذه الأنحاء وبين تشطير الوجود. لا يتمثل قوام الرؤية التماثلية فقط بأن يكون الوجود محمولًا بالتماثل ـ تماثل التناسب ـ على حدوده. ذلك أنه كي تكون هناك أجناس وأنواع وفروق نوعية لا بدَّ من "معنى أول" أو حد مميّز بين الحدود الكبرى [الأجناس]. هذا هو تماثل النسبة الداخلي أو التماثل بالدرجة الذي يفضي إلى التراتبية. ههنا لا نعود أمام حد يرتبط تماثليًا بحدود مختلفة بل أمام تراتبية تتعلّق بحد أساسي أو أوّل وبدرجة أقل ببقية الحدود. هل قراءة الأكويني لأرسطو تلزم حقًا عن مقاربة الأخير لسؤال معنى الوجود؟ هل تعدد المعاني يلحق بالوجود من حيث هو مفهوم أم من حيث هو حقيقة؟ وهل تعدد المعاني اللاحقة بحقيقة الوجود من شأنها الإخلال بكون مفهومه مشتركًا معنويًا؟ الحقيقة أن روحية المقاربة الدولوزية، المسكونة بمحسومات ميتافيزيقية مخصوصة، لا تعبأ كثيرًا بالتمييز بين الحقل الأنطولوجي والحقل الميتافيزيقي أو بين الوجود من حيث هو مفهوم حاك والوجود من حيث هو حقيقة محكي عنها. ثمّة حكاية دولوزية تخبرنا بأن الجهاز الرباعي للتصوّر قاصر عن مقاربة مفهوم الفرق، ولذا جرى تطويق هذا القصور بإجراء التماثل في الحكم وتكريس الوحدة التماثلية لمعنى الوجود. صحيح أن هذه الوحدة التماثلية تمت صياغتها لاحقًا إلا أن دولوز يراها نتيجة طبيعية لازمة للمقاربة الأرسطية. بداية الخروج من المقاربة الأخيرة ستكون مع دان سكوت الذي سيقوم بتثبيت الاشتراك المعنوي للوجود. بَيْد أن هذا التثبيت لا يعني أن للوجود معنى أصليًا. ذلك أن مفهوم الوجود، تبعًا لدولوز، "لا يمتلك مضمونًا في ذاته" لكنه عن طريق التوزيع والتراتب قد يمتلك مضمونًا يتناسب مع ما يُسند إليه صوريًا من حدود مختلفة وهذا ما يجعل الفرق هو معنى الوجود. لا مشكلة جذرية عند دولوز مع التوزيع نفسه ـ وإن كان يتمسك بعدم صلاح التشطير المقولي للوجود ـ إذ إن المطلوب عنده هو الإطاحة بالرؤية التراتبية التي احتفظ بها دان سكوت مع قوله بتواطؤ الوجود.

لكن هل تواطؤ الوجود يتلازم مع النفي المطلق للتراتبية والتوزيع؟ لا! أن يقال الوجود بالتساوي على كل شؤونه بالمعنى نفسه لا يلزم عنه أن تكون هذه الأشياء متساوية. يقر دولوز ببقاء التراتبية والتوزيع ضمن رؤية تواطؤ الوجود لكنه يعتبر أن هاتين السمتين تتخذان دلالات مختلفة. الوجود هنا يساوي جملة الأشياء اللامتساوية، ذلك أن ما يقال عليه الوجود يفرق بعضه عن بعض لأن الوجود يقال على الفرق نفسه. التوزيع أو التقسيم على مبنى تواطؤ الوجود هو توزيع شيطاني حيث "تعمل الشياطين بين حقول نشاط الآلهة" وتمارس "القفز فوق الحواجز أو التسويرات وتخلط الملكيات". هذا التقسيم هو تقسيم تيه لا يقسّم فيه الوجود بل تقسّم الموجودات التي تنتشر فيه كما ينتشر البدو في الصحراء حيث "لا ملكية ولا تسوير ولا قياس". أما التراتبية الناتجة عن التواطؤ فإنها ـ وعلى عكس تراتبية التماثل التي تقاس بالبعد والقرب من مبدأ واحد أو بحسب حدودها القصوى ـ ترتبط بذهاب الكائن إلى أقصى ما يستطيعه؛ لكن هذا الأقصى ليس هو الحد الأقصى الذي من شأن الرؤية التماثلية والذي

"يحتفظ بالشيء تحت القانون" بل هو عدم انفصال الشيء عما يستطيعه أو ما هو في وسعه. هكذا يكون الأكبر مساويًا للأصغر! هذه التراتبية هي تراتبية الشطط L'Hybris حيث لعبارة "كل شيء متساو" أن تدوّي بفرح لأنها تقال على كل ما هو غير متساو في الوجود المتساوي الذي يحضر "مباشرة أمام كل الأشياء بلا وسيط ولا توسط" هل ثمة إمكان للتوفيق بين التماثل والتواطؤ؟ كان إتيان جيلسون ـ صاحب الإشارة الألمعية إلى التحوّل الخطير الذي مثّله دان سكوت في تاريخ الميتافيزيقا بتحويله الوجود من فعل وتحقق إلى مفهوم مجرّد ـ قد طرح هذا السؤال. موقف دولوز هو أن طرحًا كهذا من شأنه أن يشوّه الأطروحتين معًا، ذلك أن المماثلة لا تشتغل إلا انطلاقًا من "التوسط والعمومية" الممكن الإشاحة عنهما على مبنى التواطؤ. ثمة تفاوت في النجاعة التفسيرية بين الرؤيتين عند الحدود القصوى الصغرى والكبرى للتعيين: الوجود من حيث هو أعمّ المفاهيم لا يمكنه أن يدخل في قوام المقولات، كما أن الفروق الفردية يتم البحث عنها في الأفراد الموجودة لا من حيث هي موجودة بل من حيث هي أفراد لأن التماثل لا يستطيع تحديد ما الذي يُشكل فردية الفرديّ، لأنه لا يحتفظ في الخاص إلا بما هو مطابق للعام. هذا على المبنى التماثلي، أما على مبنى التواطؤ فالأمر، تبعًا بدولوز، مختلف. كيف؟ لا توسط بين الوجود وبين فروقه التفريدية ـ فالفروق المفردنة ليست موجودة بمعنى خاص جدًا! ـ لأنه يقال عليها بمعنى واحد ولهذا ليس ثمة من حاجة إلى افتراض أن هذه الفروق تعود إلى المادة أو إلى "أقصى فعلية للصورة"؛ ثمة مبدأ ترسندالي فوضوي مترحّل يكوِّن الموجودات ويفسدها. هذا المبدأ التفريدي يسبق الصورة والمادة والنوع والأجزاء والفروق الجنسية والنوعية لأنه يعمل تحت الصور والمواد[24]. هذا المبدأ هو ميتافيزيقي بامتياز ويتصل بتقرير حول حقيقة الوجود التي يريد دولوز أن يموضعها، في نهاية المطاف، في نقطة جزافية. هذا لن يستقيم له إلا بقلب الأفلاطونية وإعادة إنتاج المشاركة التي بقيت، كما مرّ معنا أعلاه، حاضرة في المشهد الميتافيزيقي عند كل من الأكويني وسكوت.

3. تأسيس المشاركة الأفلاطونية على الجدل ما قبل التفكري للأمثول

نقد العقل التصوري هو مقدمة لإنتاج رؤية ميتافيزيقية مغايرة للعالم. في هذا السياق، تلعب المناظرة مع أفلاطون دورًا مهمًا لاعتبارات متعددة، منها على سبيل المثال لا الحصر، أن تأمين النموذج الميتافيزيقي الجديد متلازم مع قلب الأفلاطونية وأن نقد العقل التصوري لا يمكن استكماله من دون تفكيك الفكرة أو المثال الأفلاطوني الذي يؤمن الأرضية المنطقية ـ الأنطولوجية للتصورات أو التمثيلات الماهوية. لا تستقيم القضايا الحملية، على المبنى الأفلاطوني، إلا في ضوء جدل صاعد نتبين من خلاله مشاركة الماهيات في المثل قبل أن نتبيّن في الجدل الهابط تصوراتها وصلاتها الحقة. وعليه، تلعب المشاركة الأفلاطونية دورًا تأسيسيًا في نظم العالم ونظم المعرفة به. هذا الدور التأسيسي المنوط بمسألة المشاركة سوف تضطلع به، في فلسفات الذات، مسألة التأليف. ليس أمرًا نافلًا أن يتهم دولوز كانط بأنه أفلاطوني أكثر مما يتصور ولا نفتئت عليه إذا وجهنا له هو نفسه هذه التهمة. يبدو أن كل محاولة تأسيسية، أو كل مقاربة جديدة لمسألة الأساس، سوف تبقى محكومة بتقاطعات بنيوية حرجة مع الأفلاطونية. دولوز، كما سنرى أدناه، سوف يعكف، في الفصل الرابع من كتاب الفرق والتكرار، على تخريج جديد لمسألة التأليف حيث سيقوم بتأسيس التأليفات الذاتية الزمنية على التأليف الأمثلي للفرق، معيدًا إنتاج مسألة المشاركة على نحو لم يسبقه إليه في الفلسفة المعاصرة إلا هيدغر، وبشكل موارب، في البرنامج الأفلاطوني السري الحاكم على مقدمة كتابه الوجود والزمان[25]. لقد تقلّب فكر أفلاطون، مع مسألة المشاركة، على نحو مرير، بين محاولات إيجابية رامية لتثبيت نظرية المثل وإثباتها، وسلبية هادفة لمعالجة معضلاتها التي وقف عليها بنفسه قبل أرسطو. هذا التقلب يجعل من قلب الأفلاطونية توصيفًا ملتبسًا. عن أي أفلاطون نتحدث؟ وأي جدل يعاد تملكه؟ وأي مشاركة يعاد إنتاجها؟

3.1 أي أفلاطون وأي جدل؟

أفلاطون هو حدث فلسفي هائل في تاريخ الفكر. لا ينفكّ هذا الحدث يأتي إلى الحضور بأشكال متنوعة ومع كل مجيء تتنامى الهوامش الافتراضية حتى تحلّ، أو تكاد، مكان المتن الحقيقي. تفترض كل معاودة، لحدث كهذا، إمكان إعادة تحيينه على نحو مختلف إما تحت شعار استئناف تجربته الحية في التفلسف ـ التي يمكن أن تكون قد طمستها متواليات متعرجة من عمليات التثبيت والمفهمة ـ وإما على هدي الرجوع إلى قراءات أخرى تتغذى من بؤر إمكان لا تزال مفتوحة في المتن الأفلاطوني نفسه. وسط هذا كله ثمة قراءة تكون الأكثر رسمية أو الأكثر أرثوذكسية تضطلع بها جماعة أكاديمية بحثية تتمكن من تحويل إجماعها أو تضامنها العلمي إلى إطار يُحكم كل ما لا يدخل فيه أن يكون قراءة هامشية أو شاذة.

هل تُعبِّر نظرية المثل عن صميم الموقف الأفلاطوني؟ هل هي الكلمة الفلسفية النهائية لأفلاطون؟ أم أن أفلاطون تجاوز هذه النظرية نحو نظرية أخرى في المبادئ الأولى؟ هذه الأسئلة

ترافق المتتبع للبراديغمات التي حكمت تلقي أفلاطون وفهمه بدءًا من الأكاديمية الأولى ـ سبيوسيبوس وزينوقراطيس والمنشق أرسطو ـ والوسطى ـ ألبينوس ـ وصولًا إلى مدرسة توبنغن المعاصرة ـ غايزر وكرامر ـ مرورًا ببراديغم الأفلاطونية المحدثة ـ أفلوطين وبروقلس ولاحقًا فيتشينو وسيمبليقيوس ـ والبراديغم الذي أرساه شلايرماخر في العصور الحديثة. يمكن، بشيء من الاختزال، حصر الجدل المتشعب والواسع بين هذه البراديغمات بقضية واحدة: هل نظرية المثل كما قدمتها المحاورات هي نهاية مطاف الفكر الفلسفي لأفلاطون أم أن هناك بنية ميتافيزيقية أعمق تصدر عنها نظرية المثل نفسها؟ وبعبارة أثقل وطأة: هل الجدل الأفلاطوني هو جدل المشاركة بين المعقول والمحسوس أم أن المعقول والمحسوس ينتجان من جدل أعلى؟ واحد من المعايير الأساسية الموجهة لهذا السؤال، والحاكمة على إجابته، هو القبول بواقعة وجود تعاليم غير منشورة لأفلاطون يكون الرجوع إليها ضروريًا لاستكمال لرؤيته التي لم تُبسط كاملة في المحاورات.

النسق الأفلاطوني عند تلامذة أفلاطون، الذين تولوا تسيير شؤون الأكاديمية بعده، هو نسق تم استخلاصه عبر إجراء مخصوص يقوم على جعل تعاليم أفلاطون غير المكتوبة ـ أو كتاباته غير المنشورة ـ بمنزلة المصدر النهائي لفكر أفلاطون على نحو لا تكون معه المحاورات المحطة الأخيرة بل مجرد لحظات في سياق يترامى أبعد منها. لقد بنى هؤلاء فهمهم على قاعدة أن نظرية المبادئ هي أساس نظرية المثل بحيث تكون المبادئ هي الأصل وتكون المثل كالمحسوسات مشتقة بدورها من جدل الوحدة والكثرة[26]. من جهته ينسب أرسطو لأفلاطون، في كتاب الميتافيزيقا، القول بهذه الثنائية وبآراء تترتب عليها ككون الأعداد تشتق من مشاركة الزوج غير المحدود (الأكبر والأصغر) في الواحد، والقول إن الموجودات الحسية تتشكّل من جدل الزوج غير المحدود مع الأيدوسات أو المثل التي تتألف بدورها من جدل الواحد مع الزوج غير المحدود "وبما أن الصورة سبب كل شيء آخر، وضع [أفلاطون] مبادئها وعناصرها مبادئ وعناصر كل الأشياء، ما يوافق المبدأ المادي القائل بالكبير وبالصغير، وأن الماهية هي الواحد، فما دامت الأعداد تشتق من الكبير والصغير بالمشاركة في الواحد، فالصور تكون كذلك أيضًا مشتركة في الواحد. فجعل الواحد جوهرًا بدل أن يحمل على وجود ما آخر، وبهذا تقاربت تعاليمه مع أقوال الفيثاغوريين"[27]. في موضع آخر يقول أرسطو أن أفلاطون يطابق بين المثل والأعداد وأنه يطابق بين الوحدة والخير وأنه يتعامل مع مبدأ الأكبر والأصغر كمادة ومع الواحد كصورة "الصور سبب الماهية في أي شيء آخر، أما الواحد فسبب كون الشيء في صورة. كما أخبرنا أيضًا ما الحامل المادي الذي تحمل عليه الصور في حال المحسوسات، وأن الواحد في تلك الصور ما هو إلا هذه الثنائية: الكبير والصغير. كما نسب إلى هذين العنصرين أسباب الخير والشر"[28]. ليس ما وراء الطبيعة هو الكتاب الوحيد الذي ذكر فيه أرسطو أو استند إلى كتابات غير منشورة لأفلاطون، فهو ينسب له أيضًا، في كتاب السماع الطبيعي القول بمبدأ الأكبر والأصغر "ولما رأوا التكاثف والتخلخل متقابلين أدرجوا تحتهما أهم مفهومين وهما الزيادة والنقصان المشابهان للأكبر والأصغر في نظرية أفلاطون"[29].

البراديغم الآخر لفهم أفلاطون هو براديغم الأفلاطونية المحدثة الذي تأسس مع أفلوطين وبروقلس وتحوَّل إلى إطار مهيمن على قراءة أفلاطون. هذا البراديغم بنى على أعمال الممثلين الأوائل للأكاديمية الأفلاطونية وانحاز إلى وجود كتابات غير منشورة لأفلاطون إلا أنه بنى تراتبية محكمة للعالم المفارق لا تكون محكومة بمبدأين ـ الوحدة والكثرة أو الواحد والزوج غير المحدود (dyad) أو الواحد والأكبر والأصغر ـ بل بمبدأ واحد هو الواحد. في محاورات أفلاطون، كطيماوس مثلًا، نجد كلامًا عن الإله الصانع الذي نظّم الخورا على هدي المثل. هذا الإله الصانع ليس هو مثال المثل أو مثال الخير أو المثال الأعلى. نازعة الأصالة عنها، ستقوم الأفلاطونية المحدثة بإعادة قراءة المثل كأفكار في العقل الإلهي الذي لن يكون هو المبدأ الأول أو الواحد، الذي سوف يجري فصله عن الموجودات وإخراجه من دائرة الجدل. أما ثنائية الوحدة والكثرة فسيتم التخلص منها أو إعادة إنتاجها على نحو تكون فيه الكثرة مشتقة أو معبّرة عن مراتب الواحد؛ "الواحد الأخص"، الواحد الثاني (العقل) والذي هو "الواحد ذو كثرة"، والواحد الثالث (النفس) والذي هو "الواحد مع الكثرة"[30]. لقد أثبت تلامذة أفلاطون ثنائية الواحد والزوج اللامحدود استنادًا إلى كتابات أفلاطون غير المنشورة التي يستند أفلوطين بدوره إليها لنفي هذا الجدل الأعلى بين الوحدة والكثرة، ولدعم مذهبه في الأقانيم الثلاثة أو المقامات الثلاثة عند أفلاطون: الواحد والعقل والنفس، حيث العقل هو الصانع وهو الذي يُنشئ النفس ومن خلفها "الواحد الخير المحض الذي يكون وراء العقل ووراء النفس"، ذلك أن أفلاطون، وكما يقول أفلوطين في التاسوع الخامس، "في نواح شتى من مؤلفاته، يقول عن الحق وعن العقل أنهما المثال. وبالتالي فإن أفلاطون كان عارفًا بأن العقل إنما يصدر [أو يفيض] عن الخير المحض وبأن النفس تصدر

عن العقل. فليست أقوالنا هنا أقوالًا جديدة من استحداث دهرنا بل إنها واردة منذ القدم بغير توضيح واسترسال. كما أن أقوالنا اليوم ليست إلا شرحًا وتفسيرًا لأقوال القدامى التي يدعم كونها قديمة ما ورد في مؤلفات أفلاطون نفسه"[31].

هذا البراديغم سيحكم تلقي أفلاطون لمدة طويلة تتجاوز عتبة الحداثة الفلسفية. هذا لا يعني أن البراديغم لم يتعرَّض لتعديلات وتحويرات متعاقبة أملتها الحاجة إلى تكييف الأفلاطونية المحدثة مع المسيحية. سوف يمرّ حين من الدهر لن يكون فيه من السهل الوصول المباشر إلى نصوص أفلاطون، فالترجمات إلى اللاتينية كانت محدودة. لهذا نجد أن تلقي أفلاطون، في أواخر العصر الوسيط، كان يمر بتلقي أفلوطين الذي تم هو أيضًا تبسيطه واختزاله ودمجه بتأثيرات لاهوتية. مع عصر النهضة، ومع تنامي ترجمات أفلاطون وأفلوطين إلى اللاتينية، سيقوم بعض الرموز الجدد للأفلاطونية المحدثة مثل فيتشينو بإعادة إحياء أفلوطين واعتباره المعبّر الحقيقي عن أفكار أفلاطون وهو الأمر الذي سيبعث الروح في هذا البراديغم وسيطيل حضوره حتى حدود القرن التاسع عشر[32].

في القرن التاسع عشر أنهى شلايرماخر الهيمنة المديدة لبراديغم الأفلاطونية المحدثة مرسيًا نموذجًا تفسيريًا جديدًا يقوم على استبعاد كل النصوص الحافة بالمحاورات سواء كانت منسوبة إلى أفلاطون على شكل تعاليم غير منشورة أو كانت ذات طابع تأويلي. اعتبر شلايرماخر، انطلاقًا من دائرية الصلة التأويلية بين كلية النص وأجزائه، أن فكر أفلاطون قابل للاستخراج النسقي من محاوراته التي تشكل وحدة متماسكة وتتمتع بالكفائية الذاتية. وعليه، سعى شلايرماخر، مزاوجًا بين إعادة ترجمة أفلاطون وتأويله، إلى فهم أفلاطون انطلاقًا من أفلاطون نفسه. لقد كان الهدف إظهار وحدة فكر أفلاطون وشرح تطور فكره من خلال تطور بنية المحاورات نفسها. لقد كان لهذه المحاولة، المتسلحة بالمكتسبات الفيلولوجية، نجاحات في إقصاء بعض النصوص المنحولة من المدونة الأفلاطونية وفي تصنيف المحاورات وترتيبها تبعًا لمراحل كتابتها، بَيْد أن المعيار الصارم الذي وضعته، والمتمثل بإعادة بناء فكر أفلاطون انطلاقًا من تطوره في المحاورات، لم يلبث أن قاد هذه المحاولة إلى حدودها ومحدوديتها فيما يتعلّق بالتنحية المفرطة لشهادات أرسطو وأعمال الأفلاطونيين الأوائل التي تمحورت حول التعاليم غير المنشورة التي اتضح شيئًا فشيئًا تعذّر فهم الكثير من جوانب المحاورات الأخيرة دون الاستعانة بها.

هكذا ظهرت، منذ بداية القرن العشرين، دراسات وأبحاث لمتخصصين في الفلسفة الأفلاطونية كشفت عن حدود نموذج شلايرماخر وعدم قدرته على التعامل مع الكثير من الإشكالات التي تبقى قائمة فيما لو تم الإبقاء على تجاهل النصوص الأفلاطونية الحافة. قدّم ليون روبن في كتابه المهم النظرية الأفلاطونية في الأفكار والأعداد عند أرسطو ـ عام 1908 ـ مشروعًا يتجاوز براديغم شلايرماخر. الصلة التفسيرية بين الكل والجزء ستتخذ طابعًا أوسع حيث لن يبقى الكل التفسيري عبارة عن جملة محاورات أفلاطون بل سيطال كامل السياق الفلسفي القديم. روبن سيدعو إلى أخذ شهادات أرسطو على محمل الجد وإلى التوسل بأعمال الأكاديميين الأفلاطونيين لتخريج البنية الميتافيزيقية العميقة لأفلاطون متجنبًا "من خلال اتخاذ القدماء مرشدين لنا، خطر النظر إلى أفلاطون بوصفه مجرّد إرهاص.. بالفلسفة الحديثة. لقد سعيت إلى العودة إلى الفلسفة الأفلاطونية من خلال دراستها كما انعكست عند أرسطو والمشائين وفي الأكاديمية وعند الأفلاطونيين المحدثين"[33]. من جهته عكف شتنزل على تظهير أهمية العودة إلى أفلاطون الأخير لا كشرط لفهم أفلاطون فقط بل أيضًا لفهم تطور فكر أرسطو الذي يبدو أن دحضه لنظرية المثل وتأسيسه للفلسفة الأولى، في مقابل المشاركة والمثل عند أفلاطون، لم يكن ليكون ممكنًا لولا التحولات في المحاورات الأخيرة في فكر أفلاطون الذي يبدو أنه كان في طور إعادة تأسيس نظرية المثل على نظرية في المبادئ الأولى. لم يقتصر روبن وشتنزل على إظهار أهمية التقاليد الأفلاطونية غير المكتوبة فقط بل ألمعا إلى أن جدل الواحد واللامحدود يتلازم مع إعادة تأسيس المثل نفسها على الأعداد المثالية. إلماع ستتلقفه مجموعة من الرياضيين وفلاسفة الرياضيات كأوسكار بيكر [الذي اعتبر، في كتابه الوجود الرياضي عام، أن الكثرة الأفلاطونية (الأكبر والأصغر أو اللامحدود) هي في أساس وجود العدد، قبل أن يطرح في مقالة عام 1931 تصوره عن إمكانية توليد الأعداد عن طريق القسمة الأفلاطونية] وسيبلغ ذروته ربما مع الرياضي والفيلسوف الفرنسي ألبرت لوتمان الذي سيتحدث عن الجدل بين المتعاليات وعن التكوين المثالي أو الأمثلي للأعداد. تحويل لوتمان المتعاليات إلى صلات افتراضية هو ما سيفتح المجال لاحقًا للطرح الدولوزي بصدد التأليف الأمثلي للفرق الذي ليس إلا التكوين الأمثلي للافتراضي من حيث هو صلات مثالية.

يورد جيوفاني ريالي ـ في كتابه: نحو تأويل جديد لأفلاطون ـ أسماء جملة من الباحثين الذين توسعوا في الاعتماد على التقاليد الأفلاطونية غير المنشورة وكانت إسهاماتهم

بمنزلة السياق الفكري والتاريخي لنشأة مدرسة توبنغن. من هؤلاء فيلاموفيتز ـ مولندروف، الذي اعترف بأصالة الرسالة السابعة، وييغر، الذي ذهب إلى أن هذه الرسالة تكشف عن أفلاطون الحقيقي، وغومبرتز الذي اعتبر ـ مستندًا على الإحالات في هذه الرسالة السابعة إلى المحاضرات التي كان يعطيها أفلاطون في الأكاديمية عن الخير ـ أن النظام الفلسفي الحقيقي لأفلاطون يثوي وراء المحاورات. كذلك ذهب فندلاي Findlay في ـ كتابه عن أفلاطون ـ إلى أن الاعتماد على ظاهر المحاورات وإغفال وجود برنامج أفلاطوني فلسفي في الظل من شأنه تجريد أفلاطون من عمقه الفلسفي.

تتويجًا لهذا المسار البحثي ظهرت مدرسة توبنغن التي ستعبر بوضوح عن كونها تمثل براديغما جديدًا لفهم افلاطون. لم يعد الأمر يتعلّق عند كرامر باستكمال صورة الفكر الأفلاطوني من خلال الاستعانة بالكتابات غير المنشورة بل بفهم أفلاطون الحقيقي انطلاقًا منها. أما غايزر فقد عبّر بوضوح عن كون مدرسة توبنغن تمثل براديغما جديدًا يقوم على أصالة التعاليم غير المكتوبة لأفلاطون. ما هي خلاصة الصورة الأخيرة لأفلاطون عند مدرسة توبنغن بعد تعاقب كل هذه النماذج التفسيرية؟ إنها تكاد تكون الصورة التي كان ارتسمها أرسطو لأستاذه منذ ألفي عام![34] هذه الصورة يمكن أن نُعبِّر عنها في القضايا الآتية: ليست المثل هي المصدر النهائي للواقع. المصدر النهائي للواقع ليس موجودًا أعلى بل هو سيرورة أو صلة. هذه الصلة هي عبارة عن كثرة متآصلة بين الواحد والكثرة اللامحدودة، حيث تظهر من هذا الجدل بين الوحدة والكثرة التراتبية في الوجود؛ تراتبية تبدأ بالأعداد المثالية التي تليها المثل ـ ماهيات من بينها الأعداد والأشكال الهندسية ـ ثم الموجودات الحسية. الصورة الإجمالية للوجود، تبعًا لهذا الإطار، هي صورة تراتبية لها ثلاثة مستويات: مستوى الواحد المتآصل مع الكثير ـ اللاأساس الذي ينبثق منه أساس العالم، ونقول اللاأساس لأنه عبارة عن جدل يتعذر على التأليف النهائي ـ فالمستوى المثالي ـ أعداد مثالية، مثل، كيانات رياضية هندسية. الذي يكون بمنزلة ترسندالي العالم أو أساسه ـ، فالمستوى المادي المحسوس الذي يتأسس على الصلات المثالية. لا نحتاج إلى كثير تأمل لنرى كيف أن الرياضيات هنا تلعب دورًا نموذجيًا في فهم بنية العالم وأساسه. طبعًا هذه الصورة وإن كانت متميزة كإطار إلا أنها غير واضحة تمامًا وتنطوي على الكثير من مواضع الإبهام. هل مبدأ الأكبر والأصغر هو الخورا؟ هل الأماثيل (الأيدوسات أو الأفكار) هي كيانات رياضية أم صلات ذات طبيعة ميتا رياضية ولا تدخل تحت مقولة الكم؟ هل ما ينتج مباشرة عن جدل الواحد والأبيرون ـ أو الدياد ـ هو المثل أم الأعداد المثالية من حيث هي نسب؟[35] بالعودة إلى كينيث ساير ـ الذي يمثل محطة متقدمة جدًا من الدراسات الأفلاطونية حيث ذهب في كتابه "الأنطولوجيا الأخيرة لأفلاطون" إلى إمكانية استخلاص الشواهد الموثوقة على الثنائية الأفلاطونية وعلى تجاوز أفلاطون لنظرية المثل من المحاورات الأخيرة نفسها كفيليبس[36] والسفسطائي والبرمنيدس وذلك دون اللجوء إلى الكتابات غير المنشورة ـ يمكن ترتيب النموذج الأفلاطوني كالآتي: ثمة مستويان من الجدل: المستوى الأول يتمثل بجدل الوحدة مع الأكبر والأصغر وهذا ينتج عنه نسب مثالية تتكون في ضوئها المثل ـ لازم هذا أن المثل ليست كيانات أولى ولا بسيطة بل هي مركبة من نسب ومشتقة من مبادئ أعلى ـ أما المستوى الثاني من الجدل فيتمثل بجدل المثل مع الأكبر والأصغر، لفرض الصورة على المتصل السيّال، وهو الجدل الذي تصدر عنه الموجودات المادية.

كان هذا العرض، الذي يتبدى ظاهريًا كاستطراد، ضروريًا لتنزيل قراءة دولوز لأفلاطون منزلتها الصحيحة. ما يقلبه دولوز هو أفلاطون كما فهمه نيتشه: أفلاطون الذي أنشأ عالمًا زائفًا من الكيانات المجردة وقام بتسليطه، على نحو كهنوتي خبيث، على الموجودات الحقيقية المنتمية إلى عالم الصيرورة والتحوُّل. هذا الأفلاطون لا بدَّ من تفكيك كياناته المثالية لاستعادة العلاقة غير الموسوطة بين الوجود، من حيث هو فرق وصيرورة، والموجودات، ولاستكمال تفكيك ونقد العقل التصوري. العجيب أن محاولة دولوز، لبلورة تصور جديد للأمثول ولإعادة تملّك الجدل وبلورته كجدل أعلى، يمكن التعامل معها كمقاربة ليست جديدة تمامًا بل تمثل استئنافًا لإمكان داخلي في الأفلاطونية، وانحيازًا إلى قراءات يكاد عمر بعضها أن يكون من عمر الفلسفة الأفلاطونية نفسها.

2.3 في الجدل ما قبل التفكري للأمثول

نقع في سياق إعادة التملك الدولوزي للجدل الأفلاطوني على مناظرة مع كانط بصدد الأمثول أو الفكرة. ذلك أن دولوز يأخذ من كانط شيئًا من التأطير البنيوي للفكرة على المستوى الصوري. "شيئًا من"، لأن الفكرة الكانطية، على مبنى دولوز، هي فكرة سكونية ذات صلات برانية بين حدودها، ولأنها موجودة على تخوم العقل ككيان تفكري. بالضد من ذلك ستكون الفكرة الدولوزية على التخوم القصوى المقابلة؛ ثاوية بعد في الحساسية الترسندالية حيث لا تلعب دورًا ناظمًا أو تنظيميًا للخبرة بعامة بل دورًا إنشائيًا للتجربة الحقيقية.

الفكرة عند كانط هي تصور ضروري للعقل "لا يمكن أن يعطى أي موضوع مطابق له في الحواس" إذ ليس في

التجربة أي "موضوع يكون مطابقا للفكرة الترسندالية". الفكرة لا يمكن "أن تعطى بشكل متطابق مع الواقع" بل إن كل تصور نقترب منه دون التمكن من بلوغه يكون مجرّد فكرة؛ "الكلية المطلقة لكل الظاهرات" هي من الأمثلة على ما يكون مجرّد فكرة. ليست الفكرة تصورًا حقيقيًا بقدر ما هي "مشكلة مستعصية على كل حلّ" [نقد العقل المحض، A 328-329]. بَيْد أنه يمكن، وعلى الرغم من ذلك، أن يكون لها استعمال جيد بحيث تمثل خيطًا هاديًا أو اتجاهًا صحيحًا يتم من خلاله تنسيق اشتغال الملكات وتكاملها. إن دور الفكرة هو "توجيه الفهم باتجاه هدف معيّن تتقارب عنده الخطوط الموجهة لكل قواعده في نقطة". هذه النقطة "تقع بالكامل خارج حدود التجربة الممكنة"؛ إنها "بؤرة خيالية" [A 644]. الفكرة الأفلاطونية، التي كان العقل يبلغ مقامها الحقيقي من خلال الجدل بعد القطع مع ترائيات العالم المحسوس وظلاله، تحوَّلت إلى مصدر لا ينضب لشتى أصناف الخداع والتضليل. يحدث هذا حين يتراءى لنا أن الخطوط ـ التي كان من شأنها أن تمنح الوحدة الضرورية للتجربة ـ إنما تتوجّه إلينا من موضوع يقع خارج نطاق التجربة. يُميِّز كانط بين الموضوع بإطلاق وما يسميه "الموضوع في الفكرة". هذا الموضوع الذي "يخدم فقط تمثّل موضوعات أخرى بواسطة العلاقة مع هذه الفكرة" إنما يكون بمنزلة شيء بعامة لا بنية مقولية له، لكن يمكن البحث، في ضوء تصوره، عن "بنية وربط موضوعات التجربة بعامة" [A 670].

مدرجًا إياها تحت خانة التصور، الذي جعله بمنزلة اسم جنس لها، أعاد كانط ترتيب وتوزيع الكليات على الملكات التي أبقى السؤال عن تكوينها، وعن التناسق بينها، خارج حدود النقد. كانت كاشفية الكليات تتراوح بين الوجود الواقعي والوجود الذهني. كاشفية المعقولات الأولى ـ الماهيات التي تدخل في قوامها المقولات ـ كانت عن الخارج، أما كاشفية الكليات الخمس ـ المعقولات الثانية المنطقية ـ فكانت عن الوجود الذهني، وأما كاشفية المتعاليات ـ المعقولات الثانية الفلسفية ـ فكانت مترددة بين الوجودين الواقعي والذهني. ما فعله كانط هو التالي: إخراج المكان والزمان من المقولات وتحويلهما إلى شرطين لانعطاء الظاهرات، ثم حصر المعرفة في الموضوعات ـ التي تقوم الفاهمة بتعيينها انطلاقًا من مقولاتها، وقد أصبحت مزيجًا من المقولات والمتعاليات ـ ثم إناطة دور توحيدها بالعقل. هذه الوحدة باتت مطلبًا ذاتيًا يحقق فيه العقل أقصى درجة ممكنة من الاتساق بين الموضوعات التي يتعامل معها بتوسط الفاهمة. وعليه، فإن كاشفية الفكرة مع كانط سوف تنحصر في الظهور لا في الوجود. بَيْد أن هذه الكاشفية ليست كاشفية تتعلق بقوام الظهور بل هي كاشفية ذات طابع تنظيمي تفكري متأخر.

لقد جرت زحزحة الأمثول من العالم المفارق إلى التخوم التفكرية للعقل المحض مع كانط. الزحزحة الثانية للأمثول من المقام التفكري إلى مقام الظهور نفسه ستتحقق في الفينومينولوجيا حيث سيتم استرجاع الأيدوس مع هوسرل ـ الذي سيتحول الموضوع عنده إلى ماهية خالصة بعد خضوعه لجملة من الإجراءات المنوط بها تأمين الانعطاء التام له ـ وحيث ستكتسي الملاقاة، والأدق ملاقاة الملاقاة، طابعًا مثاليًا مع هيدغر ـ حيث يكون الفينومين التام، المأمول تخريجه بعد تخريج معنى الوجود انطلاقًا من الزمان كأفق ترسندالي، عبارة عن فكرة[37]. إذًا، سوف يلعب الأمثول مع الفينومينولوجيا، مرة أخرى، دورًا "موضوعيًا" حيث لن يكون عبارة عن كيان مفارق للتجربة يمتلك منزلة أنطولوجية في ذاته بل كيانًا مثاليًا داخلًا في قوام الظهور نفسه كبنية له. الأمثول الفينومينولوجي هو بنية ظهورية يمكن، متى ما تم الظفر بتخريجها تخريجًا وافيًا وكافيًا، أن يتم في ضوئها اشتقاق مفاهيم وتصورات وتوجيهات للفكر. هذا يضعنا أمام النقطة التي سيكمل فيها تصور دولوز للأمثول الحركة المضادة لكانط داخل التدبر الفينومينولوجي للأمثول حيث جرت إعادته من الديالكتيقا إلى الأستطيقا. فينومينولوجيا؛ يكون الأمثول ثاويًا بعد في الخبرة وفي الملاقاة نفسها حتى إذا أمكن تخريجه، بملاقاة ملاقاة مخصوصة، صار متاحًا اشتقاق ما كان يتم صياغته نظريًا دون الالتفات إلى أصوله الثاوية بعد في العالم ما قبل النظري. دولوز سيكمل هذه الحركة الفينومينولوجية إلى نهايتها ـ نظرًا لكون الحقل الترسندالي يتجاوز الوعي ـ وسيقوم بتنزيل الأمثول في أفق ما قبل الملاقاة نفسها أي في ذلك الحقل الترسندالي الذي يكون من شأن فروقه واشتدادته توليد الملاقاة نفسها وجعلها بمنزلة الجواب على بنيته الإشكالية. لازم هذا أن الأمثول ـ بنسخته الدولوزية التي يظهر فيها على نحو أمبيري ترسندالي! ـ لم يعد يدخل في قوام الظهور كبنية له بل أصبح يدخل مجددًا في قوام الواقع نفسه. وإنه من هذا القوام المثالي سيغدو من الممكن اشتقاق الذات والموضوع والمعطى وتصورات المكان والزمان كلحظات في الأمثول تمثل فروقًا داخلية وتمثل بنية "موضوعية" إشكالية تكون الهويات الظهورية بمنزلة أجوبة غير نهائية عليها.

لا تتوقف جينالوجيا الأمثول الدولوزي عند كانط بل تترامى إلى المثل الأفلاطونية التي كانت بمنزلة كيانات أنطولوجية في ذلك الزمن الذي لم يكن قد انفصل فيه بعد

أساس العالم عن تأسيس المعرفة. الأمثول عند دولوز هو أيضًا حاصل إعادة تملك مخصوصة للجدل الأفلاطوني ولمفهوم المشاركة. الفرق بين الأمثول والموضوع هو فرق في الطبيعة وليس في الدرجة. عزل الموضوع عن سياق المشاركة هو ما يقوم به الفكر التمثيلي الذي يُعيِّن موضوعات التجربة ثم يقوم بإسقاط هذه التعيينات بمفعول رجعي على شروطها. هذه الصياغة الإسقاطية تجد ضالتها في أنطولوجيا الماهيات وفي الرؤية التماثلية لمعنى الوجود. لازمُ أن يقال الوجود بمعنى واحد على فروقه التفريدية هو انتفاء السنخية أو التماثل، على المبنى الدولوزي، بين الأساس والبنية أو بين البنية والموضوعات. لن تكون الأماثيل نسخات أولى أو أيقونات لموضوعات تشارك فيها وتشبهها. الصلة بين الأمثول والموضوع ستكون صلة المشكلة بحلها أو صلة المعنى بالقضية التي تُعبِّر عنه، لا صلة الطرز الأصلي بالأشياء التي تقترب منه بدرجات متفاوتة. إن تثبيت تواطؤ معنى الوجود يعني أنه لن يكون هناك تماثل في الصلة بين الموضوعات والأمثول (تماثل التناسب) ولا تخصيص لموضوع أول يكون أكثر مشاركة من غيره في الأمثول (تماثل النسبة أو الدرجة).

وعليه، ما بين الجدل الأفلاطوني ما قبل المحسوس والجدل الكانطي التفكري ـ دولوز لا يتعامل مع الجدل الهيغلي كمصدر جدي للجدل؛ "أخذ الفلاسفة يتكلمون كما يفعل الناس اليافعون في فناء الدواجن. هيغل من وجهة النظر هذه، هو نهاية تقليد طويل حمل على محمل الجد سؤال ما هو، واستعمله ليعيّن الأمثول باعتباره ماهية إلا أنه أحلّ السلبي محل طبيعة الإشكالي، وكان ذلك مخرج تشويه الجدل" ـ يبرز "الجدل" الدولوزي، بتأثير لوتمان، كجدل ما قبل تفكري يتَّسم بجمع مخصوص بين الطابع الواقعي للأمثول الأفلاطوني والطابع الإشكالي للأمثول الكانطي، جمعًا سيفضي إلى تعيين الأمثول ككيان ما قبل تصوري إشكالي وواقعي ـ "موضوعي" ـ في آن. هذا البعد "الموضوعي" يتجاوز واقعة أن الأفكار عند كانط، خارج استعمالها التنظيمي، هي مشكلات لا حلول لها. لا يتمثل الطابع الإشكالي للفكرة في كونها دون حل بل في كونها غير قابلة للاستغراق في الحلول. ما يفيض في الفكرة عن التعيين هو ما يهم. لقد رصد كانط ثلاث لحظات بنيوية للفكرة أو الأمثول: اللاتعيين، قابلية التعيين، وانطوائه على مثال للتعيين. الفكرة الكانطية غير متعينة في ذاتها، لكنها قد تكون قابلة للتعيين بالنسبة إلى موضوعات التجربة ـ العالم مثلًا ليس موضوعًا ـ وحاملة لمثال تعيينها بالنسبة إلى تصورات الفاهمة. هذه الصلات بين لحظات الفكرة أو الأمثول عند كانط لا تظهر الفرق النوعي ـ أو الفرق في الطبيعة ـ بين الأماثيل والموضوعات إذ إن الفروق بين حدودها تبقى فروقًا برانية. المطلوب الدولوزي هو إيضاح كيف تنتج لحظات الأمثول انطلاقًا من فرق داخلي. كانطيًا، يبقى الأمثول شرطًا تفكّريًا لاتساق التجربة وليس شرطًا تكوينيًا لصدور موضوع التجربة عن موضوعها الخاص بها والذي هو المشكلة، أما دولوزيًا فـ"موضوع" الأمثول يكون هو المشكلة. وعليه، فإن الأمثول، على مبنى دولوز، له منزلة أنطولوجية سابقة على الموضوع ـ كما هو الحال عند أفلاطون ـ ولكن طبيعته إشكالية ـ كما هو الحال عند كانط ـ وليست ماهوية؛ "ليس الأمثول إطلاقًا ماهية. المشكلة بما هي موضوع الأمثول نجدها من جهة الأحداث والتأثرات.. بدلًا من الماهية النظرية العلمية، لا ينعش سؤال ما هو إلا الحوارات المسماة مستعصية، أي تلك التي يلقي بها شكل السؤال عينه في التناقض، ويجعلها تنفذ إلى العدمية، لأنها بلا ريب لم يعد لديها أي هدف آخر إلا تصديري. عندما حُمل التهكم السقراطي على محمل الجد، عندما اختلط الجدل بأكمله بتصديره، صدرت عنه نتائج مؤسفة للغاية" [الفرق والتكرار، ص243]. هكذا يكون التصور الدولوزي للأمثول أقرب إلى أفلاطون في نظره إلى منزلته أو أساسه، وأقرب إلى كانط في رؤيته لبنيته. لكن ثمة قصور أفلاطوني في تحديد المنزلة الأنطولوجية للأمثول يقابله قصور كانطي في تحديد بنيته. هذا القصور، بنسختيه، يعود إلى إغفال الفرق النوعي بين الافتراضي والراهن عند أفلاطون، وإلى إغفال الفرق النوعي بين الأمثول والموضوع عند كانط. كيف يمكن للفكر تجاوز هذا القصور؟ كيف للفكر أن يحفظ للمثالي وجوده ومنزلته الأنطولوجية دون أن ينتهك المحايثة؟ وكيف له أن يُعيّن بنيته دون أن يشوِّهه بالتجريد؟ الجواب: فك الارتباط بين الـdx ولا متناهيات الصغر!!!

لماذا الحساب التفاضلي؟[38] أو بالأحرى لماذا التوسل بالرياضيات لنمذجة الحقل الافتراضي؟ يمكن الإجابة، على نحو دولوزي، بأن الحساب التفاضلي قد تمكّن من التعامل مع الفرق بلغة بعيدة عن تعيينات الفكر التمثيلي المخترقة بمسلمات هووية وإجراءات ارتكاسية تشيح عن الفرق وتغلّفه وتستبعده. منذ أن تحدَّث برغسون عن الفرق، بين الفرق في الطبيعة والفرق في الدرجة ـ المادة والذاكرة، الامتداد والديمومة ـ، ومنذ أن ذهب هيدغر إلى ضرورة التمييز بين لغة الخبرة المعيشة ولغة الموضوعات، تحوَّل تشكيل المفهوم الفلسفي، أو لنقل التعبير، إلى مشكلة فلسفية قائمة بذاتها. صار التعبير عن الصلة بين البنية والموضوعات ـ أواجيد الدازين والموجودات القائمة أو التي في متناول اليد

مثلًا ـ أو بين الحقل الأصلي والظواهر المشتقة ـ الأنطولوجي والأنطي ـ يتطلب من الفيلسوف أن ينتبه إلى التشويه الذي قد تمارسه العبارة الفلسفية على خبراتها، إذ هي أقبلت عليها بأنماط تعبيرية غريبة عن طبيعتها. يواجه دولوز هنا المشكلة نفسها وقد أخذ على عاتقه عدم إخضاع الفرق إلى متطلبات الهوية وعدم قراءته بلغة النفي والسلب والتقابل. وإذا كان هيدغر يحذر دائمًا من السقوط في شرك قراءة الأنطولوجي بلغة مغايرة تجد إحداثياتها في ميدان ما هو أنطي، فإن دولوز يشترط لتحقيق الصورة الجديدة المتوخاة للفكر أن لا نتولّى اشتقاق المسائل من أجوبتها وأن لا نقوم بنسخ الترسندالي من الأمبيري. إن قراءة المثاليّ ـ وهو الذي ينذر تعينه التام بحدوث الملاقاة بين "الوعي" و"العالم" ـ تقتضي ملاقاة الملاقاة نفسها على أرضية تسبق تحوُّل الأمثول إلى موضوع، أي بمعزل لا عن المقولات فحسب بل عن التمثيلات المكانية والزمانية. لقد كان التيار الفينومينولوجي أول من وقف، في الفلسفة القارية، على أهمية الصوريّ لا من حيث هو كيان مغرق في التجريد والعمومية بل من حيث هو دال محايد يمكن بواسطته التخفّف من المسبقات الميتافيزيقية التي غالبًا ما تكون مشحونة بها العبارة الفلسفية. لكن الأمر لم يتجاوز هذا الحد. لم يلجأ هوسرل ـ رغم تمرسه في الرياضيات وصحبته لفيرستراس وتأثره بريمان ـ ولا هيدغر إلى استعمال الرياضيات كنموذج أو كإطار. أما دولوز، وتحت تأثير لوتمان، فسيجد في بعض الرموز الرياضية، ولا سيما في مبحث التفاضل (التفارق)، ما سيعتبر أنه يتجاوز الأداة الرياضية ليكتسب قيمة أنطولوجيّة [هامش: فاتحًا بذلك الطريق لمشروع باديو الذي سيهاهي لاحقًا بين الأنطولوجيا والرياضيات]. حاكمية الترسندالي على عمليتَي الانعطاء والتأليف لن تعود، على مبنى هذا النقد للعقل التصوري، حاكمية معرفية ولن يكون من الممكن صياغتها عن طريق المقولات أو الأماثيل التي باتت تنتمي إلى حقل "قبلي" سابق على الانعطاء وعلى الملاقاة. صياغة هذا الحقل سوف تتم عن طريق نمذجته رياضيًا بَيْد أنه قبل ذلك لا بدَّ من تفكيك ضرب آخر من الوحدة هو وحدة التجربة نفسها أو وحدة المتنوّع العياني.

ثانيًا: في المنزلة الافتراضية للترسندالي[39]؛ من مطروحية وحدة المتنوع العياني إلى التأليف الأمثلي للفرق

الخطوة "الأخيرة" في الطريق إلى الفرق في ذاته هو قلب للأفلاطونية عبر إعادة تملك الجدل الأفلاطوني ما يفتح الإمكان إلى تخريج جديد لواحدة من أعتى المسائل الممتدة من الفلسفة الحديثة ـ كانط ـ إلى الفلسفة المعاصرة، ألا وهي مسألة التأليف التي تلعب دورًا حيويًا في فلسفات الذات. تخريج هذه المسألة تخريجًا وافيًا يتطلّب إرجاعها إلى مسألة أعمق أو إلى مسألتيّها التي تتوفّر على ضرب مختلف ومخصوص من الحمل هي المشاركة من حيث هي خبرة ما قبل حملية. إن مسألة التأليف التي تخترق كامل التراث الفينومينولوجي في أطواره النقدية والوصفية والأيديائية والهرمينوطيقية ـ من كانط إلى هيدغر ـ تتضايف مع مسألة الانعطاء تضايفًا بلغ حدًا شديد الالتباس مع التكشيف الفينومينولوجي عن التأليف المنفعَل الذي كشف رمادية المساحة المخصصة للانعطاء. التأليف والانعطاء مسألتان تتآصلان في مسألتيّة الملاقاة التي اختزلها كانط ـ وتابعه هوسرل وفقًا لاعتبارات مغايرة ـ في المعطى ووقف هيدغر على طبيعتها المثالية التي توجب التعبير عن الانعطاء كفكرة وليس كموضوع معطى. إنتاج فكر جديد يفرق عن الفكر السابق وتكون له صورة جديدة يقتضي إنزال فلسفات براديغمي الوجود والذاتية الترسندالية على مسطح واحد وإظهار البنية العميقة المشتركة بينهما: الوحدة التماثلية لمعنى الوجود هي الوجه الآخر لوحدة المتنوع العياني.

1. في الاستعصاء الفينومينولوجي لمسألة الانعطاء

منذ بداياته الفلسفية المبكرة كان تراث الفلسفة التجريبية حقلًا أثيرًا لاشتغال دولوز الفلسفي، وقد تجسَّد هذا في كتابه "الأمبيرية والذاتية" المكرّس لهيوم. طبعًا منهج دولوز، وكما سيتبلور لاحقًا في "الفرق والتكرار"، لن يكون تجريبيًا إذ إنه سيُعيد تملك الفلسفة التجريبية على هدي بلورة جديدة لمعنى الترسندالي بحيث يكون عنوان طريقته في التفلسف هو "التجريبية المتعالية"؛ التجريبية، لأن الخبرة الفلسفية لا يمكن أن تصدر عن مفاهيم وأفكار تتمتع قبليًا بالبداهة الذاتية وبالصلاح الكاشفي لأنها مجرد "مفاهيم ميتافيزيقية قديمة"[40]، والمتعالية، لأن ما تصدر عنه التجربة ليس في حد ذاته شرطًا تجريبيًا بقدر ما هو حقل متعال لا يمكن قراءته في ضوء مجلوبه المتأخر عنه، إذ إن ما ينخرط في التجربة ليس الحواس، كما في التجريبية القديمة، بل "الحساسية المتعالية". بناء على هذا، يقبل دولوز الترسندالي الكانطي ولكن ضمن رؤية مختلفة؛ فالترسندالي ليس عبارة عن المقولات والمبادئ المؤسسة قبليًا للتجربة. هذه ينبغي إيضاحها على نحو جينالوجي صدوري أو نشوئي، ذلك أن المطلوب الدولوزي ليس تبيان كيفية انعطاء الموضوع بقدر ما هو الوقوف على تجربة التكوين نفسها أي كيف تُعطى لنا الذات بالتضايف مع انعطاء الموضوعات[41].

الفهم الكانطي للانعطاء يصاحبه اختزال للذات إلى

أرضية مقولية ثابتة لا تتأثر بنيتها بالموضوعات التي تكون مهمتها المعرفية منحها هيكلًا. لقد اكتشف كانط الترسندالي، ولكنه فهمه، وبسط القول فيه، انطلاقًا من مقولات الموضوع. خلاصة النقد الدولوزي لكانط أنه لا يمكن الاستعانة على تخريج الترسندالي بمقولات الموضوع؛ وهذا ما يبدو موازيًا، في العمق، لنقد هيدغر للخلط الهوسرلي بين انعطاء الذات وانعطاء الموضوع. بَيْد أن انعطاء الذات لدى دولوز لا يقود إلى تكريس جوانية تفصلها عن الخارج حدود صلبة. إن الذات الدولوزية ليست هي الأنا أفكر المصاحب للتصورات المختلفة وليست هي الكوجيتو المشف لنفسه؛ الذات هي عبارة عن سيرورات لا يمثل الكوجيتو غير محطتها المتأخرة ولهذا تنطوي على ما ليس ذاتيًا فيها؛ إنها تعوم على حقل ترسندالي من القوى غير الشخصية. هذه القوى ليست موضوعًا لنقرأها كجوهر بأعراض ذاتية، وليست ذاتًا ـ بالمعنى الذي أرسته فلسفات الذاتية منذ كوجيتو ديكارت إلى الأنا المحض الهوسرلي مرورًا بالأنا أفكر الكانطي ـ لنقرأها كفكر محايث أو كوعي. إن تجربة الانعطاء لا يمكن أن تعطى لا بواسطة التجريد التفكري الميتافيزيقي ولا بواسطة الحدس، إذ إن التحصل على شروط الإمكان يبقى بعيدًا عن متناول هكذا إجراءات تتوسل بتلقائية التفكر أو بمتلقائية لا بتوسطية. إن الوقوف على تواطؤ الميتافيزيقا مع الحس المشترك ـ وهو ما حذّر منه ونبّه إليه نيتشه في "ما وراء الخير والشر" ـ قد بات باعثًا فلسفيًا قويًا لتأمين الطريقة وتحاشي الانزلاق إلى البداهة الخادعة لما لم يفكّر فيه بعد. تحضر هذه الثيمة بقوة في خلفية الرفض الدولوزي لأن يكون الترسندالي عبارة عن حقل قبلي من مقولات، أو أفكار، عكف دولوز، كما رأينا، على تفكيك جهازها التصوري. إن الترسندالي الدولوزي هو عبارة عن مسطح محايثة لا وجود فيه لقوالب جاهزة بل لكثرات لم تتحوَّل بعد إلى مقولات. هذه الكثرات هي التي تنتج التجربة وليس الذات. بعبارة أخرى يرفض دولوز الفهم الكانطي للمعطى، حيث الموضوع المعطى في المكان والزمان ليس سوى لحظة متأخرة في سيرورة لا يستطيع النموذج الكانطي، المشدود بعد إلى ضرب أكثر خفاء من أصالة التصور، أن يسبر أغوارها وأن يستيقن ما يتحوّل عبرها وما ينتقل فيها من القوة إلى المعنى. لقد أراد كانط حسم الصراع بين العقلانية والتجريبية على هذا النحو: ليس المطلوب اشتقاق معرفة الواقع، على هدي الأفكار الفطرية عبر الاستدلال، وليس المطلوب أيضًا الصعود من المعطى العيني إلى الأفكار عبر التجريد. إنّ ما ظنه التجريبيون تجريدات متأخرة للعقل، وشكّك هيوم في صلاحه، ليس سوى المقولات والمبادئ القارّة في طبيعة العقل نفسه، وبالتالي لا يكون المطلوب سوى إيضاح وتسويغ انطباقها على المعطيات العينية انطباقًا قبليًا. هذا هو جوهر الطريقة الترسندالية عند كانط كوسيط بين الطريقة الاستنباطية عند ديكارت وسبينوزا، والطريقة التجريبية عند لوك وهيوم. لا يعدو هذا كونه، بالنسبة لدولوز، استنساخًا بمفعول رجعي للحقل الترسندالي على هدي ما تم تجريده من المعطى العيني. إن بناء الحقل الترسندالي لينطلق من الالتفات إلى كون المعطى العيني ليس عينيًا بما فيه الكفاية لأنه لا يوضح الطبيعة الكثروية لأصوله الثاوية كقوى غير هووية تحته بعد. هذه القوى لا تمثل الشروط الصورية بل الشروط التكوينية للموضوع وللتجربة. يمكننا إذًا أن نستنتج، مما سبق، أن دولوز لا يريد اشتقاق الذات من الموضوع كما تحاول التجريبية ولا اشتقاق الموضوع من الذات كما تسعى المثالية. الذات والموضوع يتنتجان معًا من الحقل الترسندالي الذي لا ينبغي أن نتوسّل لفهمه تلقائية ذات، لم تذوّت بعد، أو تعيّنيّة موضوع لم يتوضّع بعد. هذا الحقل هو حقل قووي، وخارطة علاقات بين القوى، أي خارطة كثافة واشتداد[42]، لا حقل تصورات وجواهر وماهيات. هكذا تتحوّل الصلة بين الترسندالي والأمبيري، في ضوء الفرق بين التجربة الحقيقية القووية والتجربة الممكنة الهووية، إلى صلة بين الافتراضي ـ كمونيات لا نهائية متفارقة وغير متحققة بعد ـ والراهن ـ المتفعّل ـ الذي يمثل العتبة التي يبدأ معها متأخرًا جهاز التصوُّر بالاشتغال.

وعليه، ثمة متابعة دولوزية للتجذير الفينومينولوجي لمبحث الأستطيقا الترسندالية من حيث أن التجربة الحقيقية[43] أو الأصلية، التي كانت الفينومينولوجيا تعبِّر عنها بالملاقاة، لا يمكن أن تُختزل إلى المعطى. ليست اللحظات البنيوية، لهذه التجربة الأصلية، هي الأفاعيل غير القابلة للامتلاء ـ التي تُعبِّر عنها المتعاليات في صورة مضامين صورية كالوحدة، والكثرة، والوصل، والفصل ـ بل هي الأفكار أو الأماثيل التي تقع في المرحلة الأخيرة من مراحل نقد العقل المحض، أو تلزم عن الإيضاح الفينومينولوجي لمعنى الوجود الذي يتمثّل تحققه التام في صيغة أمثول. لقد قام دولوز بتجذير الأمثول، أو الفكرة، في سيرورة الانعطاء نفسها ذات الطبيعة ما قبل التصوّرية، حيث يكون نحو الوجود، الذي من شأن الأمثول، هو الافتراضي. هذا الافتراضي لا تسعفنا في قراءته المقولات التي هي التعيينات القصوى للموضوع الذي لم يعد مطلبًا فلسفيًا مباشرًا. في هذا تذكير لنا بالأواجيد الهيدغرية العصيّة على المعقولية

التفكرية وبانحصار صلاح الأخيرة في الحقل الأنطي الذي لا يعد الكلام الفلسفي عنه ابتداءً مسوّغًا قبل التحليلات الممهدة لاشتقاقه مما هو أنطولوجي. بهذا المعنى ثمة تواز بين ثنائية الأواجيد الميتامقولاتية/ المقولات عند هيدغر وثنائية الافتراضي/ الراهن الدولوزية. بَيد أن ما يُميِّز الافتراضي هو محايثته لحقيقة الوجود وانسحابه على جملة العالم، ذلك أن دولوز، بمرجعياته ما قبل النقدية الغزيرة، لا يقيم وزنًا كبيرًا لمسألة تسويغ الصلة بين الداخل والخارج وما يلزم عنها من تمييز حاد بين المايظهر والمايوجد. الترسندالي، الذي مثل بيانه ـ بالنسبة إلى كانط ـ أقصى مطلوبات العقل النظري، ليس مجرد شرط لصلاح المعرفة، على المبنى الدولوزي، بقدر ما يمثل مستوى مثاليًا من مستويات الواقع نفسه. لا الخبرة الفلسفية، هي التجربة الممكنة كانطيًا ـ أو الخبرة المعيشة فينومينولوجيًا ـ ولا الترسندالي، هو جهاز يمكن تصييره في متناول الذات بإجراء نظري مخصوص. هذا الترسندالي لا يمكن تصوره بقدر ما يمكن التعبير عنه ونمذجته رياضيًا، كما سوف نرى، وذلك بعد إعادة مسألة التأليف إلى جذرها المسألي المتمثّل بمسألة المشاركة. هذا بدوره لن يتأتى دون تفكيك مطلوب وحدة المتنوّع العياني التي بقيت تلعب، بالنسبة لفلسفات الذات، دورًا ناظمًا وموجهًا بل وموازيًا للدور الذي تلعبه الوحدة التماثلية لمعنى الوجود بالنسبة إلى فلسفات الوجود.

2. التأليفات المنفَعَلة؛ في الترسندالي مطروحًا ككثير محض من وحدة المتنوع العياني

تفترض التأليفات، في الفصل الثاني، الملاقاة[44] مسبقًا وتسكت عنها. "تأليف" الملاقاة وما قبلها سيكون بمنزلة "التأليف" الأساسي الذي تشتق منه لاحقًا التأليفات الثلاثة المنفَعلة وما ينهض عليها من تأليفات ترسندالية وأمبيرية على المبنى الكانطي التفكري[45]. يحتفي دولوز بالبلورة الكانطية للمعقولية الزمنية وربطها بالأنا أفكر وبمسألة التأليف. الاحتفاء يتوقف هنا لأن الزمن الأصلي عنده[46] ليس هو زمن الكرونوس الذي يشيّم كانط في ضوئه المقولات، بل هو زمن كايروسي[47] الطابع أيونيّ[48] الطبيعة. في العمق تتراوح هذه التأليفات بين استلاب الطبيعة التي لا تكرر نفسها بنفسها والكبت المضايف دائمًا للحرية الذي يجعل إحضار أو استحضار الماضي سيرورة لا نهائية. التأليف الثالث سيكون فارغًا لأنه سيكون بلا صورة محددة حيث لا صورة يمكن أن تمثل تسوية أخيرة أو ناتجًا نهائيًا لتركيب المستلب والمكبوت. ينبغي علينا أن نبقي نصب أعيننا، ونحن نتقدم في هذه التأليفات وفقًا للترتيب الدولوزي لها، أن الصلات بينها أبعد ما تكون عن الخطيّة، ذلك أن التداخل فيها بين ما هو أمبيري وما هو ترسندالي هو أشبه بممرات حلزونية غالبًا ما تُعيدنا إلى حيث كنّا نقف لكن مع تمييزات أكثر ووضوح أقل[49].

2.1 التأليف المنفعل الأول: تأليف المخيلة[50]

لم يطق كانط ـ والتوصيف لهيدغر ـ التحديق طويلًا من على حافة المخيلة الترسندالية في تلك الهاوية التي سرعان ما سيتراجع عنها[51]. هكذا سينيط كانط بالمخيلة دورًا تأليفيًا استرجاعيًا، يتوسّط تأليفي الإدراك والتعرّف[52]، مقيدًا دورها الإنتاجي أو الإبداعي للعيانات المحضة بتأثير الفاهمة في الحساسية في التأليف البياني.[53]

يبدأ دولوز هذا التأليف بالصمت عن دور الحساسية الترسندالية المفترض على مبناه أن المخيلة ستكون بمنزلة "حل" أو "إجابة" على "مشكلة" فيها. ليس ثمة إلا المادة المتلاشية قبل المخيّلة التي هي "وسط" التكرار الذي لا يقع في الخارج. تكرارٌ يرتبط بنحو مخصوص من أنحاء تأثر الذهن، أو انفعال الذات المتأملة، بالحالة أو بالعنصر الذي يفترض أنه يتكرر. لماذا نقول إنه يتكرّر افتراضًا؟ لأنه ليس ثمّة هوية متصلة للحالات بل حالة تتبدى على إثر اختفاء الحالة التي سبقتها. إن التكرار لينحل أثناء صيرورته لأن لحظاته منفصلة، بَيْدَ أن هذا الانفصال ينقلب إلى ضرب من الاتصال في الفكر الذي يتأمله بحيث تكون لحظاته محفوظة على نحو ما، ولولا هذا الحفظ لما أمكن أصلًا تصوُّر التكرار الذي وإن لم يُغيِّر شيئًا "في الموضوع الذي يتكرر" فإنه يحدث فرقًا في "الفكر الذي يتأمّل". يضرب دولوز مثلًا مأخوذًا من هيوم عن "تكرار حالات من جنس ألف باء، ألف باء..." حيث "عندما تظهر (أ) أكون منتظرًا الظهور (ب)" [الفرق والتكرار ص96]. المفارقة هي أنه لا يمكننا الكلام عن التكرار إلا من خلال ما استحدثه من فرق في الذهن. التكرار هو ظاهرة منتزعة أو مستخلصة ولهذا لا نتحدث عن التكرار في ذاته بل عن التكرار لذاته. هذا الانتزاع ليس انتزاعًا تفكريًا، أي أنني لا أتخذ هنا الظاهرة موضوعًا ألاحظه وأستنتج منه التكرار، بل إن هذا الانتزاع يحدث عفوًا في الذهن من تلقاء نفسه ودون مجهود تفكري. ثمّة تخييل في التكرار. لا يمكن القبض على التكرار في الموضوع la répétition dans l'objet مباشرة بل من خلال أثره الذي يُحدث تغيرًا ما في الذات. هذا الأثر يكون بمنزلة الماوراء له. وعليه، فإن التكرار هو ظاهرة متخيلة لا بمعنى أنها مخترعة من ذات تركّب صورة جديدة انطلاقًا من صور سابقة بل بمعنى أن التكرار ينتج من استبقاء حالات تلاشت ومن استباق حالات لم تحدث بعد. هذان الفعلان ـ الاستبقاء والاستباق ـ يعبّر عنهما الفعل الإدغامي للمخيلة الذي هو تأليف زمني. هذا التأليف زمني

لا لأنه يقع في الزمن بل لأنه يؤلِّف الزمن من حيث هو الحاضر المعيش. الترسيمة الزمنية ـ آنات الزمن المتوالية من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل ـ هي ترسيمة تفكرية متأخرة لا يمكن لعناصرها أن توجد معًا إذا كان الحاضر مساويًا للآن، ذلك أن تتابع الآنات "لا يصنع الزمن بل يفككه أيضًا؛ إنه يرسم فقط نقطة ولادته المجهضة دائمًا" [ص97]. بَيْد أن هذه العناصر تتواجد معًا في الحاضر المعيش الذي لا يساوي الآن بل يكون عبارة عن بنية أو جملة من الآنات المندغمة التي تمثل تأليفًا أصليًا يقوم على تكرار الآنات. هذا التأليف يسميه دولوز ـ متابعًا في ذلك هوسرل ـ تأليفًا منفعَلًا[54] لا يحدثه الفكر بقدر ما يحدث فيه. الحفظ أو الاستبقاء يولّد الماضي. الاستباق يولّد المستقبل الذي يمثل حقل انتظار عام. هكذا يذهب سهم الزمن في الحاضر الحي من الماضي إلى المستقبل المفتوح مثل أفق[55]. هذا التأليف المنفعَل للحاضر ليس تأليفًا للموضوع المدرك كما هو الحال عند كانط. إنه يتصادى مع التأليف الترسندالي كما يفهمه هيدغر حيث يكون التأليف على هذا المستوى تأليفًا للبعد نفسه أو للأفق[56] وحيث لا يتشكل الزمن إلا في "التأليف الأصلي" [ص97] للحاضر كأفق يمكن للزمن أن يتوالى فيه كسلسلة من الآنات. المخيلة إذًا من تقوم بإدغام الآنات المنفصلة في انطباع كيفي تتولى الذاكرة لاحقًا تشكيل لحظاته المتمايزة وذلك حين لا نكون أمام التكرار في ذاته أو التكرار لذاته بل أمام التكرار لذاتنا أي التأليف التفكري الفاعل الذي يتضايف فيه الماضي مع الاسترجاع ـ لا مع الاستبقاء ـ والمستقبل مع التوقع ـ لا مع الاستباق ـ وهذا يعني أن التأليف التفكري الفاعل إنما يتأسس بعد على التأليف المنفعَل للمخيلة الذي يشكل الديمومة المؤقتة. هذه الديمومة هي التي تهب إمكان أن يقوم التفكّر فيما بعد بفصل الحالات التي جرى إدغامها وتحويلها إلى "انطباعات برانية قابلة للتكميم" كما يقول دولوز متابعًا تمييز برغسون ـ في كتابه المعطيات المباشرة للوعي ـ بين الإدغام الذي من شأن الفكر والانتشار déploiement الذي من شأن المكان. ثمّة إذًا مستويان ينتقل التحليل بينهما: مستوى التكرار في ذاته ـ الذي لا يمكن التقاطه والذي يشبه الداتوم الهيولاني العريّ من الأشكال عند هوسرل أو الشيء في ذاته عند كانط ـ ومستوى التكرار لذاته المرتبط بالتغيّر الذي أحدثه في الذات، حيث يتضمّن التقوّم الأمثلي la constitution idéelle للتكرار، كما يُشير دولوز بوضوح، ضربًا من الحركة الارتجاعية rétroactif بين هذين الحدين [ص97].

تحيل التأليفات الحسية والإدراكية المنفعَلة ـ المشمولة بالمثلين المأخوذين من هيوم وبرغسون ـ إلى تأليفات عضوية منفعلَة بدورها. المشهد، كما يرسمه دولوز، بالغ التعقيد ويوحي موارية باستحالة قيام انعطاء فينومينولوجي محايث بهذه التأليفات. إن ما يحدث على مستوى التأليف المنفعَل لا يلبث أن يتحوَّل إلى علامة على مستوى التأليف الفاعل حيث نصبح في ميدان غني بالعلامات. ثم أنه ثمّة كارنڤال تأملي يمتد من الخلايا وصولًا إلى الفكر حيث يتراكب ما لا يمكن حصره من التداخلات والاختلاطات بين التأليفات المنفعلة وبين الأخيرة والتأليفات الفاعلة. اللافت أن دولوز يقوم بإعادة تملّك لمقولة أفلوطين: "كل شيء تأمل" [ص102] على نحو لا يعود معه التأمل contemplation مقتصرًا على الفكر بل مستغرقًا لكامل الحياة العضوية، حيث المتعضي ـ أو الجسم العضوي ـ هو عبارة عن مجموع هائل من الإدغامات ومن الاستباقات والاستبقاءات. إن بنية التأليف الإدراكي هي نفسها بنية التعضي، فالحاجة هي المستقبل العضوي والوراثة هي الماضي العضوي، وإن ظواهر من قبيل الذاكرة، والذكاء والغريزة والتعلم وغيرها، ليست سوى خليط أشكال شتى من التكرار، أو قل هي تكدس للتأليفات الفاعلة فوق ما لا يمكن حصره من التأليفات المنفعلَة. يكشف هذا التداخل عن مشكلة العادة التي هي مشكلة حيوية قبل أن تكون مشكلة نظرية نفسِّر من خلالها ظاهرة السببية. التأليف المنفعَل الأول للزمن هو تأليف العادة من حيث هي في جوهرها إدغام وتأمل حيث الإدغام هو التأليف المنفعَل لنفوس متأملة؛ نفوسٌ لا يجد دولوز غضاضة في نسبتها إلى كل المتعضيات إذ ليس ثمة من جسم عضوي ـ خلية أو عصب أو عضو ـ إلا ويكون مصنوعًا من الماء والنيتروجين والكربون وغيرها من العناصر المتأملة والمندغمة. ما الذي يمكن استخلاصه من التأليف المنفعَل للمخيلة على مستوى إشكالية الفرق والتكرار؟ إن ما يوجد في الخارج، أو ما نتلقاه، لا يكون ابتداء سوى حالات أو آنات منفصلة كأن التأليف يحدث في "الخارج" بمعزل عن "الذات". لا نتلقى التكرار في ذاته، الذي لا يني ينهدم ويتلاشى، إلا وقد حفظ في فضاء التمثل بعد أن أدغمت آناته العابرة بواسطة التأليف المنفعَل الذي ينقلنا الفرق عبره من تكرار إلى تكرار ومن عمومية إلى أخرى حيث "التكرار المادي والعاري المسمى تكرارًا للـ'عينه' même هو الغلاف الخارجي. بالنسبة إلى نواة فرق وتكرارات داخلية أكثر تعقيدًا" [ص104]. هكذا يلعب التكرار دور مفرّق الفرق le différenciant de la différence وهو ينتقل من فروقات عامة وبرانية إلى فرق داخلي ومفرد.

2.2 التأليف المنفعَل الثاني[57]: تأليف الذاكرة أو في الترسندالي كماض افتراضي

يشبه هذا التأليف شكليًا تأليف المخيلة الاسترجاعية عند كانط. بَيْد أنه كي يغدو التأليف المنفعَل للذاكرة مفهومًا يجب أن نبقي نصب أعيننا أن الذاكرة ليست محض ملكة بيولوجية بقدر ما هي حقل لاإنساني[58]. إنها الافتراضيّ الذي يمثّل شرط إمكان التجربة الحقيقية أو قل إنها مقام ترسندالي لا ينبغي اكتتابه عمّا قد سطّره بعد وأملاه الأمبيري حيث إن "النظرية البرغسونية يمكن أن تفقد معناها ما لم يتم توكيد نطاقها الإكسترا سيكولوجي. إن ما يدعوه برغسون 'استرجاعًا محضًا' ليس له من وجود سيكولوجي فعلي. ولهذا هو يدعوه بالافتراضي وغير الفاعل واللاواعي"[59]. علينا كذلك أن نبقى متنبهين لواقعة أن الزمن لا يسير من الحاضر إلى الماضي بل من الماضي إلى الحاضر كما أنه لا يمضي من راهن إلى آخر بل من الافتراضيّ إلى الراهن.

ما الذي يؤلفه هذا التأليف وما صلته بالتأليف الأول؟ إنه يؤلف ما أنتجه التأليف الأول حيث تقوم الذاكرة باسترجاع ما قامت المخيلة بتأليفه من حواضر سابقة. في التأليف الأول يتم انتزاع الفرق بين آنات منفصلة وإدغامها في حاضر متصل. غير أن هذا الحاضر الذي تم تكوينه يمر هو نفسه في الزمن، وبالتالي "ليس علينا أن ننكر النتيجة الضرورية: يلزم زمن آخر يجري فيه التأليف الأول للزمن، وهذا التأليف يحيل بالضرورة إلى تأليف ثان" [الفرق والتكرار، ص108]. يُميِّز دولوز بين التأسيس la fondation بما هو تقوّم الحاضر الذي يمضي ـ تأليف المخيلة ـ والأساس le fondement بما هو تقوّم الماضي الذي يجعل الحاضر يمضي.

لقد أدخل كانط التأليف الثاني الاسترجاعي من أجل تفسير هوهوية الموضوع المدرَك في الزمن الذي يمر. كي يحدث هذا لا بدَّ أن يكون الاسترجاع ممكنًا؛ الاسترجاع من الماضي الذي يمثل، من حيث هو ما كان، إمكان احتفاظ الموضوع بهوهويته في الحاضر. لولا التأليف الثاني ـعند كانط ـ لتعذر إدراكنا للموضوع، وقد جرى تأليفه في إدراك حسي يعمل ضمن بُعد الحاضر، ولكنّا سندرك موضوعًا جديدًا مع تصرّم كل آن. لا يُميِّز كانط طبعًا بين الماضي المباشر والماضي البعيد ولا بين التذكر الأولي ـ أو الاستبقاء الذي يكون جزءًا أو بعدًا من الحاضر الحي ـ والتذكر الثانوي ـ أو الاسترجاع الذي ينجز على مستوى التأليف التفكري الفاعل ـ كما يفعل هوسرل في كتابه "فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمان"[60]. هذا التمييز الهوسرلي هو ما يستدعيه دولوز في هذا الموضع للتفريق بين مستويات الماضي. لا يكون الماضي، في تأليف المخيلة الأول، هو الماضي العام بل يكون الماضي المباشر المستبقى في الحاضر، أما في تأليف الذاكرة فنجد أنه قد "أصبح الماضي (بما هو توسط الحواضر) عامًا، وأصبح الحاضر (الراهن كما القديم) خاصًا. حين يكون الماضي عمومًا هو المجال الذي يمكن التصويب فيه على كل حاضر قديم يُحفظ فيه، فإننا نجد الحاضر القديم ممثَّلًا في الراهن" [ص109]. يرتبط تصور الحاضر القديم بتصور الحاضر الراهن، ولكي أتصور في الحاضر الراهن أن ما يُستحضر من الماضي هو عبارة عن حاضر قديم، لا بدَّ من "بعد إضافي". إن استرجاع الماضي في الحاضر الراهن مرتبط بتفكره كذكرى، حيث يكون التفكر هو البعد الإضافي. هذا البعد الإضافي يرافق الاسترجاع حين لا يُقصد إلى الحاضر القديم المستحضر، كصورة فقط، بل بوصفه منتميًا إلى بعد الماضي. تتكاثر الأبعاد مع تزايد التأليفات فلا يعود الأمر مقتصرًا على إدغام اللحظات في الزمن الحاضر كما هو الحال مع تأليف المخيلة، بل يمتد، مع التأليف التفكري الفاعل للذاكرة، إلى تدامج emboîtement الحواضر. كي يحدث هذا التأليف الفاعل للذاكرة ينبغي التوفّر مسبقًا على الماضي المحض أو الأفق المحض للماضي أو الماضي القبلي. هذا الماضي المحض، بما هو شرط ضروري للاسترجاع وللتفكّر، لا ينتجه التأليف التفكري بل يفترضه ويعتمد عليه، ذلك أنه "وبعيدًا عن أن يشتق الماضي من الحاضر أو من التصوّر، فإنه يُفترض بواسطة كل تصوّر. عبثًا يتأسس، بهذا المعنى، التأليف الفاعل للذاكرة على التأليف المنفعَل (الأمبيري) للعادة. بالمقابل لا يمكن تأسيسه الا بتأليف آخر منفعَل (ترسندالي) خاص بالذاكرة ذاتها" [ص110]. "لكن ماذا يعني الماضي المحض"؟ يستدعي دولوز، في سياق الإجابة عن الطبيعة الملغزة لهذا البعد الترسندالي للزمن، الفصل الثالث من كتاب "المادة والذاكرة" الذي كان قد عرض فيه برغسون للمفارقات ـ البارادوكسات ـ المكونة لمجال التأليف الترسندالي للماضي المحض [ص110]. تكشف هذه المفارقات أنه لا يمكن تأليف الماضي من أي من الحاضِرَيْن طالما أنه منحصر بينهما. ليس ثمة ماض لأن حاضرًا ما كان أو لأن حاضرًا جديدًا يظهر. ثمة ماض لأنه ثمة ماض لم يوجد! هذا ما تكشف عنه مفارقات الزمن الثلاث ـ أو الأربع فيما لو أضفنا إليها الاستعارة البرغسونية عن المخروط المقلوب الذي يكون على تماس مع سطح الواقع الفعلي حيث يتكاين أو يتواجد الماضي مع ذاته على مستويات لانهائية[61] ـ المتمثّلة تباعًا بمفارقة تزامن أو تعاصر الماضي والحاضر، ومفارقة تكاين الماضي بأكمله مع الحاضر الراهن، ومفارقة الوجود السابق للماضي المحض بالنسبة للحاضر الذي يمضي.

تتولد المفارقات عندما نلحظ على المستوى التفكري الماضي والحاضر كمفهومين منفصلين. ثمة استحالة في تعريف الماضي والحاضر دون الوقوع في الدور. لن يكون بوسع الحاضر أن يمضي ما لم يكن متزامنًا مع الماضي. الحاضر يحضر وهو يمضي. مضيّه ليس مفصولًا عن تحقق حضوره إذ إنه يمضي في "الوقت نفسه" الذي يحضر فيه. لو لم يكن الأمر كذلك لتجمّد الحاضر واستحال نقطة أبدية الحضور. ليس ثمة من تتابع خطي إلا على سبيل الارتسام التفكري لكن ليس ثمّة في الواقع حركة من آن إلى آخر بل ثمة انشقاق في الزمن بين ماض وحاضر. تكمن المفارقة الأولى في التزامن المتصل الذي لا ينحل إلى محض تعاقب منفصل بين الماضي والحاضر. يقود هذا إلى المفارقة الثانية القائمة على تكاين الماضي والحاضر حيث يكون الماضي بأكمله ثاويًا على نحو إجمالي ومبهم في كل لحظة حاضرة. ليس الماضي في الحاضر الراهن ولا يكون بعد الحاضر القديم لأنه لو كان كذلك لكان الماضي معتمدًا على الحاضر، ولكان الأخير شرطًا له في حين أنه على مبنى التأليف الثاني المنفعَل لا بدَّ أن يكون تأليف الذاكرة هو الأساس. لا ينبغي أن نفهم الماضي بوصفه ما كان حاضرًا أو ما لم يعد حاضرًا. يحتفظ دولوز بضرب من الفرق الأنطولوجي ـ المستند إلى تمييز برغسون بين الذاكرة الافتراضية والإدراك الراهن ـ بين الحاضر والماضي. في كتابه البرغسونية ـ وتحديدًا في فصل الذاكرة كتكاين افتراضي ـ يذكر دولوز أنه "ليس للذكريات أن تُحفظ إلا 'في' الديمومة.. ليس لنا أن نفترض أن الماضي ينحفظ في مكان آخر غير ذاته[62]. لدينا صعوبة هائلة في فهم بقاء الماضي في ذاته لأننا نعتقد أن الماضي لم يعد موجودًا وأنه توقف عن الوجود. لقد خلطنا إذًا بين الوجود والموجود الحاضر. ومهما يكن، فإن الحاضر غير موجود لأنه بالأحرى صيرورة محضة خارج نفسه دائمًا. إنه لا يوجد لأنه يفعل. ليس الوجود هو مجاله المخصوص بل مجاله الفاعل [..]. الماضي، في المقابل، كفّ عن كونه فاعلًا [..] لكنه لم يتوقف عن الوجود.. إنه يوجد بكل ما للكلمة من معنى: إنه يتهوّى مع الوجود في نفسه"[63]. إن التعبير عن الماضي بلغة الحاضر هو ضرب من المصادرة الأمبيرية على المطلوب الترسندالي؛ مصادرة تدفعنا إلى طمس الفرق الأنطولوجي واختزال الفرق النوعي بين الحاضر والماضي إلى فرق في الدرجة بين حاضر راهن وحاضر قديم. الحاضر هو الصائر، والماضي هو الموجود الذي لا يمضي مع الحاضر الجديد ـ بعد أن كان مزامنا للحاضر الذي كان ـ لأن الماضي، كأفق محض، لم يكن حاضرًا أبدًا ـ نحن نقفز في هذا البعد لاستحضار الحاضر القديم ـ بل هو شرط المجيء إلى الحضور. لهذا لا يمكن أن ينفك الحاضر في ترهّنه عن شرط إمكانه الحقيقي. لكن شرط الإمكان هذا لن يوجد فعليًا معه بل يوجد افتراضيًا فيه أي يتواجد أو يتكاين معه. ولأن الماضي هو ذا طابع افتراضي، ولأن الافتراضية متلازمة مع المتصلية التي لا يمكن أن تتجزأ لأن التواجد كأجزاء هو من سمات الموجودات الراهنة، فإن الماضي سيتواجد كله في الحاضر على نحو افتراضي! من هنا يمكننا أن نفهم "الفكرة البرغسونية بأن كل حاضر راهن ليس إلا الماضي بأكمله في حاله الأكثر إدغامًا. لا يجعل الماضي حاضرًا ما، يمضي، من غير أن يجعل حاضرًا آخر يُقبل فجأة في حين أنه لا يمضي ولا يقبل" [الفرق والتكرار، ص111].

إذا كانت المفارقة الأولى[64] تتعلق بانتماء الماضي والحاضر إلى بعضهما، والمفارقة الثانية تتمثّل بالصلة التضمنية للماضي بأسره في الحاضر، فإن قوام المفارقة الثالثة هو الوجود المسبق الماضي. هذه المفارقة أشد وطأة على الفكر التمثيلي من المفارقتين السابقتين ذلك أن الماضي، كما يصوغ دولوز بوضوح، لم يكن حاضرًا قط! passé qui me fut jamais présent [ص112]؛ إنه أساس فوات أو مضيّ الحاضر لأنه لا يحضر. علاوة على هذا، يكون الماضي هو الزمن "في ذاته"، المستقل عن أي حاضر، الذي يفترضه كل حضور، وإنه ليتأيّس insiste مع الحاضر القديم ويثبت (أو يتقوّم) consiste مع الحاضر الراهن ويوجد في ذاته. أن يوجد المجال [أو العنصر] المحض للماضي بعامة l'élément pur du passé en général وجودًا سابقًا على الحاضر فهذا معناه أن لا تطابق عند دولوز ـ ومن ورائه برغسون ـ بين الوجود والحضور. إن التأليف المنفعَل الترسندالي للماضي المحض بلحظاته الثلاث ـ التزامن والتواجد والوجود المسبق ـ هو شرط قبلي لاسترجاع الحاضر القديم وللتفكّر، ذلك أنه "إذا امتلك الحاضر الجديد دومًا بعدًا إضافيًا فهذا لأنه يتم تفكّره في مجال الماضي المحض بعامة، في حين أن الحاضر القديم هو فقط المصوّب إليه على نحو مخصوص عبر هذا المجال" [ص112].

3.2 التأليف المنفَعَل الثالث[65]: في تكرار ما لا يمكن تكراره كآمري[66] الفكر أو في العود الأبدي للفرق المكبوت على هيئة الشكل الفارغ للزمن[67]

طريقة عرض دولوز لهذا التأليف بالغة التركيب. ثمّة سياق تأويلي معقد؛ غزير المرجعيات، كثيف الإحالات، ومقتضب التسويغ. لا يهاسف دولوز تأليفه الثالث عمّا يوازيه من تأليف التعرّف عند كانط، أو عند هيدغر[68].

ثمّة صعوبة في المقارنة لجهة أن تأليف التعرّف عند كانط هو تأليف للموضوع، الذي تؤمّنه وحدة الإبصار، في حين أن هذا التأليف عند دولوز هو تأليف فاشل للذات نفسها. مما يؤشكل أيضًا في قراءة هذا التأليف هو تحديد الترتيب الذي يحتله؛ مثلًا هل هو الثالث فعلًا أم هو الأول؟ أم أنه ثالث على المستوى الأمبيري وأولٌ على المستوى الترسندالي، علمًا أن التمييز بين هذين المستويين قد لا يتبدى بسهولة في الكثير من التحليلات والأمثلة التي يضربها دولوز[69]. ثمّة مستوى آخر من الصعوبة يتمثل بالسؤال عن مدى التطابق بين التحقق الثبوتي، لهذه التأليفات المنفعَلة، والعرض المنهجي الإثباتي لها، ولا سيّما إذا استحضرنا واقعة التمييز بين لحظات التأسيس والأساس واللاأساس المتعلقة "تباعًا" بتأليف المخيلة وتأليف الذاكرة وتأليف الفكر الصادر عن تعذّر توليفها في زمن ليس هو زمن الطبيعة كما عند أفلاطون ولا هو زمن النفس كما عند كانط بل زمن العود الأبدي. هذا لا يعني طبعًا أن نظرية دولوز في الزمن هي نظرية غير متماسكة، لكن هذا التماسك يتطلب، دون شك، جهدًا تأويليًا سيكون لزامًا عليه أن ينافح للاحتفاظ بالتمييز بين المراتب الثلاث للزمن.

1.3.2 من التأسيس إلى اللاأساس

المرتبة الأولى للزمن هي مرتبة التأسيس[70] أو مرتبة الزمن الحاضر الذي يشبه الحاضر المعيش في الفينومينولوجيا، أي ذلك الحاضر الذي لا يساوي نقطة أو لحظة بل يكون عبارة عن نسيج حي متعدد الأبعاد. ثمّة بعدان زمنيان لهذا الحاضر هما الماضي والمستقبل، لكنهما ليسا بعد الماضي، الذي يتكلم عنه دولوز في التأليف المنفعَل الثاني، ولا المستقبل الذي يتحدث عنه في التأليف الثالث. الزمن في هذه المرتبة يكاد يكون هو زمن الحركة أو الزمن الأمبيري المحكوم بالتتابع. نقول يكاد لأنه كما يتبين في التأليف الثاني أن هذا الزمن هو "مشتق" من زمن آخر. إن خروج الزمن عن محوره يعود إلى واقعة الاشتقاق هذه.

المرتبة الثانية للزمن هي مرتبة الأساس أو مرتبة الزمن الافتراضي الذي يُشير إلى الماضي المحض أو إلى الذاكرة الافتراضية التي تمثل بعدًا أنطولوجيًا وليس ملكة إنسانية. هذه المرتبة هي مرتبة ترسندالية قوامها الماضي لا من حيث هو ماضي التذكر بل من حيث هو شرط الإمكان الترسندالي للحاضر الحي. لا تتابع في هذا الماضي بل دوام وتزامن. إنه الماضي الذي يتواجد coexist مع الحاضر، كما تكشف المفارقة الثانية للذاكرة، وهو الماضي الذي يدوم ويبقى والذي يتمتع بـ"وجود" سابق على الحاضر كما تكشف المفارقة الثالثة للزمن. هذا الوجود السابق للماضي ليس عبارة عن حاضر مضى. إنه ضرب من الأسبقية غير الزمنية التي، وإن لم توجد فعليًا، تثبت للحاضر الذي مضى وتلازم الحاضر الحاضر. هذه الصورة للزمن تُعيد إلى الأذهان مقولة أن "الزمن هو الصورة المتحركة للأبد". الماضي المحض يلعب دور الأبد هنا لكن مع فارق أنه يمثل العنصر القبلي المحض أو الشرط الذي لا يمكن بلورته على نحو تماثلي مع مشروطه الذي هو الحاضر. لكن هذا التمييز قد لا يبدو كافيًا ليدرأ عن دولوز شبهة الأفلاطونية إذ يكفي فقط ـ كما يذهب إلى ذلك باديو ـ إرجاع الصورة إلى كونها ترائيًا وليس نسخة وإرجاع الأبد إلى الواحد بوصفه الافتراضي الشامل كي نفهم "أن ماهية الزمن بالنسبة إلى دولوز.. هي التعبير عن الأبد"[71]. إن إثبات هذه المرتبة للزمن يتلازم مع فك الارتباط بين الزمن والحركة لأن الأخيرة تتعين انطلاقًا من شأن من شؤون الزمن وهو التتابع، وبالتالي هي لا تصلح لفهم الزمن من حيث هو. الزمن الأصلي ليس هو زمن العالم. كذلك ليس الزمن الأصلي هو زمن النفس. ما حدث مع أفلاطون هو إدخال الحركة في النفس أي إدخال الزمن الدوري الفيزيائي. مفارقة الحس الباطن عند كانط تشي بإدخال الزمن في الفكر ولكنها في الحقيقة متابعة لما كان أقرّه أفلاطون قبل ذلك من دور التذكر أو الاستذكار في المعرفة. لا يعين الفكر الأشياء بواسطة الزمن بل يتعيّن به. مشكلة أفلاطون أن الزمن الماضي يتشكّل عنده انطلاقًا من صورة الحاضر. إنه حاضر قديم ميثي. هذا ما يجعل من الأساس قاصرًا لأنه يتماثل مع ما يؤسسه حين "يستعير خواص ما يؤسسه" و"يبرهن على ذاته من خلالها". قراءة الترسندالي بلغة الأمبيري هي مشكلة يتشاركها كانط مع أفلاطون وهي التي تحد من البادرة الكانطية وتحول بينها وبين تخريج الأساس من جهة، من حيث هو المرتبة الثانية للزمن، وتمنعها، من جهة أخرى، من اكتشاف البعد الثالث للزمن الثاوي ما وراء الأساس الذي يستعير لنفسه الصفات مما كان قد أسسه بعد. المرتبة الثالثة للزمن هي مرتبة ميتافيزيقية عنوانها الزمن كشكل خاو أو كصورة فارغة أو كصورة لا صورة لها. إن للزمن شؤون متنوعة كالتتابع والتزامن والدوام لكن الزمن من حيث هو لا يمكن تعريفه بشأن من شؤونه. إن تخريج الزمن من حيث هو جَملة أو كل يقتضي الجمع بين شؤونه أو توحيد كل أبعاد الزمن وهو ما يتحقق عند دولوز في صورة حدث فريد هو العود الأبدي.[72]

يبدأ الكلام عن هذه المرتبة بعد التخلي عن المضمون الأمبيري للزمن وبعد قلب الأساس. لقد كان من شأن تفكيك هذا الأساس ـ من خلال استدعاء المفارقتين الثانية

والثالثة للذاكرة ـ السماح بتفكيك التصور الذي يربط الزمن بالحركة. استنتاج ما يلزم عن تفكيك زمن النفس وزمن العالم يتلازم، عند دولوز، مع إجراء منهجي يذهب من خلاله إلى تملك مبحث الشيامة عند كانط. كان كانط قد عرض في هذا المبحث بنية للزمن قوامها سلسلة الزمن، ونظام (ترتيب) الزمن، ومحتوى الزمن، ومفهوم الزمن. ما يقوم به دولوز هنا هو إسقاط محتوى الزمن والاحتفاظ بالطابع الصوري لهذه البنية بعد تعديلها واستبعاد الشيهات نفسها بوصفها "تعيينات الزمن قبليًا وفق قواعد". إذًا يتشكّل التأليف الثالث المنفعل من لحظات ثلاثة هي نظام الزمن وجملة الزمن وسلسلة الزمن. إدخال الزمن في الفكر يجعل من هذا التأليف الثالث تأليفًا للزمن نفسه من جهة وتأليفًا للذات يشهد ولادة الفكر كملكة ناتجة عن تأليف بين ملكتين غير متساويتين وهما المخيلة والذاكرة. ثمة مجموعة قضايا يجب أن نأخذها معًا في الحديث عن نظام الزمن:[73]

1) إذا كان الزمن، من حيث هو، ليس تعاقبًا للأحداث التي تُشكِّل محتواه وليس تزامنًا فهو صورة فارغة.

2) ليست الأشياء هي التي تجري في الزمن. الزمن هو الذي يجري ولهذا يصبح نظامه ترتيبيًا. لماذا استدعاء النظام الترتيبي ordinal للأعداد عوضًا عن النظام الأصلي cardinal؟ في النظام الترتيبي لا نتحدث عن الاثنين والثلاثة والأربعة كما في النظام الأصلي بل عن الثاني والثالث والرابع أو قل عن السابق واللاحق أو القبل والبعد. النظام الترتيبي يُتيح لنا أن نكون أكثر تجريدًا وصورية. هذا ما يتطلبه الأمر مثلًا عندما نتحدث عن المرتبة الافتراضية للزمن من حيث هو ماض محض. الماضي المحض يسبق الحاضر ولكن ليس كحاضر مضى. إنه قبل الحاضر ولكن هذه القبلية ليست من قبيل أن الاثنين هو قبل الثلاثة بل من قبيل أن الثاني هو قبل الثالث لأنه لو أمكن التعبير عن أسبقية الماضي المحض بلغة الأعداد الأصلية ـ التي تناسب الحركات الدورية أو المنحنى الدائري للحاضر ـ لأصبح محكومًا بالتتابع وهذا الشأن الزمني لا وجود له في المرتبة الثانية للزمن.

3) نظام الزمن يمثل تأليفًا ساكنًا للزمن لأنه يقوم بتوزيع الزمن، على نحو متفاوت، تبعًا لترسيمة صورية قوامها القبل والوقف (أو القطع caesura) والبعد. هذا يعني أن الزمن هو الشكل الذي لا يتغيّر للتغير.

4) نظام الزمن هذا، بلحظاته الثلاث، يمثل الصدع أو الشرخ في الأنا، أو في ضمير المتكلم، الذي كشفت عنه مفارقة الحس الباطن، بين الأنا الفاعلة والذات المنفعلة.

مع نظام الزمن الترتيبي يتم تجاوز الأساس الملتوي أو "المكوّع" نحو "ما وراء ما". هذا الماوراء (الذي هو العود الأبدي) تكشف عنه جملة أو مجموع totality الزمن الذي يعبّر عنه القطع من حيث هو فعل هائل يوحد في كل مرة ما لا يمكن توحيده. العجيب في هذا التوحيد عدم قابليته للتمييز عن التفريق والتشتيت لأن هذا الفعل أو هذه الصورة ـ صورة الحدث الوحيد والهائل ـ إنما "توجد في ذاتها في شكل منشطر إلى قسمين متفاوتين ومع ذلك فإنها تجمّع على هذا النحو جملة الزمن". صورة الفعل هذه يسميها دولوز بالصورة الرمزية التي يضرب لها أمثلة عديدة من قبيل إخراج الزمن عن محوره وقتل الإله أو الأب. جملة الزمن هذه تتيح الكلام عن سلسلة الزمن التي تتشكّل من الماضي والحاضر والمستقبل. انتقال دولوز من نظام الزمن إلى جملة الزمن إلى سلسلة الزمن يشوبه الكثير من الغموض ومن غياب التسويغ. حتى الأمثلة التي يضربها تتركنا مشوشين. هو يستدعي هنا أوديب وهملت اللذين يبدو لهما الفعل في صورة كبيرة جدًا لأنه لم يسبق له أن حدث في الماضي ثم يحدث انقلاب للعين أو تحوُّل للفاعل في الحاضر حين يصبح البطل قادرًا على الفعل وتصير الأنا مساوية له، أما المستقبل فيظهر حين يتبين أن الفعل الهائل الذي تساوت به الأنا هو غير متساو في ذاته وهذا ما لا يقود إلى الوحدة (وحدة الموضوع، في تأليف التعرّف، التي تؤمنها وحدة الإبصار الترسندالية عند كانط) بل إلى كثرة يعبر عنها دولوز بالإنسان الذي لا اسم له والذي تدور أعضاؤه حول الصورة الجليلة للزمن. لا يلبث دولوز أن يعلن أن اعتبار العود الأبدي مؤثرًا في جملة الزمن وفي كامل سلسلة الزمن لا يعدو كونه عرضًا تحضيريًا لا يفي بالحقيقة الباطنية للعود الأبدي.[74]

2.3.2 في الزمن كثالث غير مرفوع بين الوجود والفكر

المدخل إلى التأليف الثالث هو مفارقة الحس الباطن التي تتولد من كون الذات تعيّن نفسها. أن تعيّن الذات نفسها يعني أن في الذات جانبًا غير متعيّن وجانبًا آخر هو المعيِّن. الجانب الأول عند كانط هو العيان أو الحدس والجانب الثاني هو الأنا أفكر. ليس ثمة في الحس الباطن أي ربط بعد للظاهرات[75]، لأن الظاهرات التي نعاينها لا تتحوَّل إلى موضوعات متهويّة إلا متى ما تم ربط المتنوع بالمفهوم المحض للموضوع أي "بالموضوع الترسندالي = X"، والذي "هو وحده القادر على أن يحقق لجميع مفاهيمنا الأمبيرية بعامة صلة بموضوع، أي حقيقة موضوعية. غير أن هذا المفهوم لا يمكنه أن يحتوي أيّ عيان معيَّن على الإطلاق"[76]. وعليه، فإن ديكارت في مماهاته بين الأنا أفكر والأنا أوجد قد خلط بين ضربين من الوحدة، لا سبيل إلى إثبات التطابق بينهما، هما وحدة الفعل الترسندالي

ووحدة الذات نفسها، ذلك أن الذات هي أوسع من الأنا أفكّر التي لا تعثر على أي ربط بل تقوم بإنتاجه في متنوع الحس الباطن الذي "سيكون علينا أن نعترف.. أننا لا نعاين أنفسنا بواسطته إلا كما نحن متأثرون داخليًا بأنفسنا، وهذا يعني، بالنظر إلى الحس الباطن، أننا لا نعرف ذاتنا الخاصة بنا إلا كظاهرة، لا كما هي في ذاتها"[77]. لا تُعطى الأنا أفكر لي كي أعرفها ولا أعثر عليها في الحس الباطن ذلك أن "هذا التيار من الظاهرات الداخلية لا يستطيع أن يعطي ذاتًا راسخة أو دائمة"[78]. إن ما تعاينه الذات حين تستبطن نفسها ليس الجانب الفاعل منها بل الجانب المنفعَل والمعاين والمشهود، تحت شكل الزمن، الذي يندرج تحت وظيفة التعيين شأنه شأن باقي الموضوعات. أما الجانب التلقائي والفاعل فإن الذات تختبره كآخر فيها لأنه لا يمكن أن يتعيّن بواسطة الموضوع الترسندالي المستعمل لتعيين الموضوعات. بين الأنا أفكر كتعيين والأنا أوجد كلامتعيّن، ثمة ـ بحسب دولوز ـ "قيمة منطقية ثالثة" هي المعيّن أو القابل للتعيين والذي هو "الشكل الذي يكون تحته اللامتعيّن متعينًا [الفرق والتكرار ص 192]. هذا الشكل هو عبارة عن الفرق الداخلي بين الوجود والفكر وهذا الفرق يبقى دون مضمون بعينه ولهذا فهو شكل فارغ. الزمن إذًا هو الثالث غير المرفوع بين تعيين الفكر والوجود اللامتعين إلا في الزمن "كما هو حال وجود الظاهرة.. وإن كان لا يمكن أن تُفهم التلقائية التي أعيها في الأنا أفكر كصفة لموجود جوهري وتلقائي، ولكن فقط بما هي تأثر أنا متلقية تشعر أن فكرها الخاص بها. يُمارس فيها وعليها وليس بها" [ص193]. إذا كان الزمن الحاضر يمتلئ بصورة متخيلة، وإذا كان الماضي ـ رغم كونه لم يحضر أبدًا من حيث هو أفق محض ـ يزخر بصور الذاكرة، فإن زمن الفكر ـ والفكر هو توليف فاشل بين المخيلة والذاكرة لا بمعنى التوليف الخاطئ أو غير المطابق بل بمعنى عجزه عن توليف المخيلة والذاكرة في كل تام ـ هو زمن فارغ لا صورة له حيث لا تمامية للذات المتأثرة بذاتها ـ المتأوثرة ـ لأنه لا وجود لمسار بعينه يحكم هذا التأثر، ولا تمامية للزمن نفسه الذي ينتج بعد المستقبل عن تعذّر التوليف بين بعديه: الحاضر والماضي. إن الفكر، شأنه شأن المستقبل، ينتج عن فشل التأليف الثالث. الذات تعجز عن الامتلاء بنفسها كما لو أنها موضوع لنفسها وذلك لأن بعد الزمن يصل الأنا والذات ـ يُميز دولوز عبر هذين المصطلحين بين البعد الفاعل (الأنا) والبعد المنفعَل (الذات) ـ "تحت فرق أساسي"[79]. وعليه، فإن وحدة الأنا ليست هي وحدة الذات لأن الأخيرة ـ الناتجة عن ربط مفروض من الخارج ـ هي وحدة أمبيرية حادثة ومتجددة في ضوء فعل لا يمكن لهذه الذات أن تتمثله إلا كآخر يؤثر فيها. أما وحدة الفعل نفسه فهي وحدة صورية لذلك الذي يتكرر كفرق. هذا الفعل ـ صدع الذات أو الكوجيتو المصدوع ـ هو ما يجعله دولوز مساويًا للشكل الفارغ للزمن.[80]

3. من تخريب وحدة المتنوع العياني إلى التأليف الأمثلي للفرق

التأليف الأمثلي للفرق هو حكاية الصدور الافتراضي للأماثيل قبل أن تجد طريقها لاحقًا إلى التحقق. ههنا مسألة بالغة الدقة ترتبط بظهور هذا التأليف بعد فشل التأليف الثالث المنفعَل. نحن الآن أمام كوجيتو يسعى لتأليف ما كان قد ألّفه بعد، أي ما كان "علة" تأليفه؛ كوجيتو يجد عناوينه العليا في النقطة الجزافية والفالوس المخصي والعود الأبدي. الصلة بين التأليف الفارغ للزمن والتأليف الأمثلي للفرق هي صلة دائرية. أنطولوجيًا، التأليف الثالث هو مشتق من التأليف الأمثلي للفرق الذي ينجز نفسه بنفسه دون تدخل من الذات ويلعب دور الأساس. لكن لا يمكن عرض هذا التأليف إلا بواسطة الفكر الذي يظهر في التأليف الثالث. السؤال الذي يطالعنا باكرًا، بعد إزاحة مسلمة التعرّف وتفكيك البداهة المترائية الناجمة عن تحكمة الممارسة المنسجمة للملكات[81]، هو عن مدى كاشفية هذا التأليف عما يحدث على المستوى الافتراضي للوجود؛ هل هذا التأليف قائمٌ بعد ويكشف عنه عرض التأليف الأمثلي للفرق؟ أم أن هذا التأليف هو ضرب من الابتكار المتأتي عن معاودة لعبة الفرق التي تمثل اللعبة المقدسة لكوجيتو المستقبل المشروخ؟ على المبنى العميق لدولوز لا ينبغي التعامل مع هذا التأليف إلا كنمذجة ينجزها الفكر ويكون صلاحها منوطًا بجدتها وبالفرق الذي تضطلع بإحداثه في الفكر أكثر مما ترتبط بالكشف عن الأشياء ذاتها في الافتراضيّ. التعامل بجدية مع هذا التأليف ـ أي "تصديق" أن الأمور تحدث فعلًا على هذا النحو ـ قد يكون من شأنه جعل فكر دولوز فكرًا تمثيليًا.

نعلّق هذا التساؤل الآن كي نتبيّن تفصيلًا مكونات وملامح هذا التأليف الذي يلعب دور الأساس عند دولوز ذلك أن، "الاكتشاف الدولوزي (النيتشوي) للموجودات بوصفها مجرد اشتدادات سطحية لترائي الوجود، يبدو وكأنه يُعيد إحياء فكر كل الانفعالات المتعلقة بالأساس. إعطاء نسخة مقيّدة عن فكر الأساس ممكن فعلًا أينما جُعلت الموجودات نسخًا لصورة عن الوجود"[82]. لا بدَّ من التعبير عن هذا الأساس، الذي لا يتصدّر ابتداءً بل نعثر عليه في منتصف الطريق، بمعزل عن مقولات الموضوع الذي يبقى ظهوره موسوطًا بصدور الأمثول عن الافتراضي. الأمثول

هو الوحدة الناتجة عن الافتراضي من حيث هو كثرة محضة "متصلة". هذه الوحدة الصادرة هي عبارة عن بنية تتألف من لحظات ثلاث: قابلية التعيين والتعيين المتبادل والتعيين التام أو الفرادة[83]. هذا التحديد يكشف لنا طبيعة الحقل أو المجال الذي يصدر فيه الأمثول. إنه وسط من المادية المتلاشية ومن الأحداث التي لا تحدث فعلًا ومن العناصر المتحللة. نحن في وسط تغلب عليه السيّانيّة والتعيينات وحيدة الجانب، وإذا أردنا أن نفكر هذا الوسط على وجه الدقة فلن يسعنا القول إن الافتراضي هو المستوى الأساسي فيه. ثمة قبل الافتراضي ـ الذي هو عبارة في النهاية عن صلات مثالية ـ "مستوى" آخر لا إمكان فيه لنشوء حتى الصلات المثالية. يُعبِّر دولوز، في "الفرق والتكرار"، عن هذا المستوى بالنقطة الجزافية ولاحقًا سيُعبِّر عنه بالكاوس. الانتقال من اللاتعيين التام إلى قابلية التعيين لا يدخل في التأليف بل يجري افتراضه. ثم بين العناصر التي أصبحت قابلة للتعيين ـ ههنا عواصة إذا أردنا التدقيق فيما إذا كنا أمام التعيين أو التعيّن ـ تنتج تلك الحركة التي يعنونها دولوز بالتفارق différentiation ومعها تبدأ سيرورة تشكّل المضمون أو المحتوى الافتراضي للأمثول. سيرورة ينبغي أن نذكّر أنفسنا دائمًا، ونحن نتتبعها، بأن لا مجال بعد لاستعمال الخواص النوعية والامتدادية في التوصيف، وبأن الحذر مطلوب لعدم الانسياق وراء التفكير بلحظاتها على نحو مقولي. ذلك أن النحو المذكور لن يفي بمقتضيات الطابع الترسندالي حيث لا أنواع ولا أجزاء بعد لأن الأخيرة تصبح ممكنة بعد الانتقال من "الموضوع في الأمثول" إلى الموضوع التمثيلي أو التصوري، وذلك بموجب الحركة الثانية التي تدشن التأليف اللامتناظر للحسي والتي يسميها دولوز بالتفريق أو التخالف différenciation. ترتيب الصلة بين الحركتين أو بين التأليفين هو من العواصات التي خاض فيها الباحثون وانقسموا؛ هل نحن أمام حركة أولى تعقبها ـ ولو على نحو الأسبقية المنطقية أو التقدم الوجودي للعلة على المعلول لا التقدم الزمني بالضرورة ـ الحركة الثانية أم نحن أمام حركة واحدة يمكن قراءتها على مستويين وبلغتين مختلفتين؟ وهل هناك من صلات تبادلية بينهما أم لا. يكتب دولوز أحيانًا هذين المصطلحين كمصطلح واحد تفارق/ تفريق[84]، لكن لا وجود لنص يحكم بوضوح في هذه المسألة وإن كان الطابع العام للصياغات يوحي أن الصلة بينهما هي صلة المتقدم بالمتأخر مع غموض بصدد فيما إذا كانت الحركة الثانية تؤثر في الحركة الأولى بعد أن تنتج عنها أم أنها مجرد أثر راهن لا يلبث أن يمحى كي يحل محله أثر آخر. ومهما يكن، فإننا أمام نموذج للعالم يُعيد إنتاج الثنائيات ولكن بتشغيلات وعناوين مختلفة حيث تضعنا القسمة ـ أو التشطير الأسمائي للوجود ـ بين الافتراضي والراهن، أمام مرتبتين أو "منزلتين" للواقع. ثمّة في المرتبة الأولى الأحداث المثالية والمسائل والأماثيل والمعنى والبنى والتفارق والكثرة المحضة ـ التي لا تكون جمعًا منقطعًا بين أحاد ـ والكل البارادوكسي الذي لا تكون أجزاؤه متهوّية. أما في المرتبة الثانية فثمّة الأحداث الفعلية والحلول والتمثيلات والقضايا والتفريق والتقابل بين الواحد والكثير والكلات المتشكّلة من أجزاء أو لحظات. ثنائيات تستدعي كامل التراث الميتافيزيقي ـ الذي يبقى التأسيس مطلوبه الأثير ـ من الأنطولوجيا الأساسية حيث ابتنى هيدغر تمييزه الحاد بين المعقولية النظرية ـ المتجذرة في الفهم الأنطي ـ والمعقولية ما قبل النظرية المتصلة بالفهم الأنطولوجي لبنى الوجود، وصولًا إلى ما كان قبلها من التشطير الأفلاطوني للوجود إلى عالمين وإلى حركية الفكر الذي يتجاوز الظاهر نحو أساس لا يظهر، سوى ضمن إجراءات خاصة، ثم العودة من هذا الأساس إلى حيث يؤمّن الفكر بدايته معيدًا وصل نفسه بما كان قد انقطع عنه من المباشرية. صحيح أن النسخة الدولوزية للأساس هي نسخة مقيّدة ومخترقة "بلا" جذرية ليست هي لا التعارض أو النفي، وصحيح أن "الثرثرة" الدولوزية عن قلب الأفلاطونية لا تتوقف، إلا أن هذا كله قد لا يعدو كونه حيلة أفلاطونية[85]. هذا فيما يتعلّق بالمنهج أو الطريقة[86]، فماذا عن "الطبيعة" التي من شأن الافتراضي الذي يكون الأمثول بمنزلة الوحدة الخاصة به؟ وكيف يمكن له أن يصدر؟

مادة الأمثول هي التعيينات المتبادلة المنتجة لاحقًا للكيف ولصورتَي المكان والزمان ولمفاهيم الفاهمة [En découle une triple genèse: celle la qualités produites comme les différences des objets réels de la connaissance; celle de l'espace et du temps, comme conditions de la connaissance des différences, celle des concepts comme conditions pour la différence ou la distinction des connaissances elles - mêmes]، أما صورته فهي الفرادة أو التعيين التام. هكذا يكون اتخاذ الموضوع نقطة استناد للتفكير في الموجود بمنزلة أمارة على نسيان غير موجب يلازم الإجراء التفكري في صلته بماضيه الأمثلي. لكن كيف لمادة الأمثول وصورته أن تصدرا عن الكثرة المحضة؟ كيف يتشكل هذا الجسم المثالي؟ كيف نكون أمام عناصر مثالية وصلات تفارقية وفرادات؟ انطلاقًا مما سبق تقريره في التأليف الفارغ للزمن، فإن "مشغّل الأمثول" l'opérateur de I'dée [الفرق والتكرار، ص257] هو ضربة نرد تأتي من نقطة جزافية (عشوائية)!

إن الصلات التفارقية وتوزيع الفرادات إنما تصدر عن هذه النقطة العشوائية التي "تكثّف في كل مرة كل الصدفة في مرة واحدة". هذه النقطة الجزافية، التي من شأنها تكرار العود الأبدي، هي علة استحالة أن يفكر الفكر نفسه استحالة تجعله يبدع أماثيله. يستبدل دولوز وحدة الإبصار الترسندالية الكانطية، والوحدة الإكستاطيقة الأوجادية الزمانية عند هيدغر، بهذه النقطة الجزافية واصفًا إيّاها بالأصلية والعمياء والبلا رأس والخرساء. إنها أيضًا ما يجعل الكوجيتو المشروخ لا يفكّر الموضوعات ولا يفكّر نفسه، إذ هو سابق على ما هو ذاتي وما هو موضوعي. وعليه، فإن أساس الأمثول إذًا هو ضربة نردٍ تؤكد الصدفة وتثبتها دفعة واحدة انطلاقًا من نقطة جزافية هي "الأساس" الذي يكون بمنزلة لا أساس الفكر ومصدر اللامعنى؛ إنها الحدث بما هو هو الذي يجعل مصدر الفكر لا مصدر له وصورة الأشياء أو قل صورة الصور لا صورة لها[87]. النقطة الجزافية هي التي تحل محل "أمثول" الأماثيل ـ الخير! ـ وإن الفكر ليعاودها لا كي يعثر على صورته الأصلية بل على حريته الأصلية في تعرضه للبرانية المطلقة وفي الانقياد إلى آمريات المسائل حيث من شأن الدخول في تجربة اللاأساس تحويله إلى صورة جديدة قبل أو بعد انحلال وحدة كل من الذات والموضوع. صورةٌ يتوسّل دولوز بالحساب التفاضلي لتقديمها وتقديم نمذجة جديدة لثنائيات من قبيل المادة والصورة، حيث لا تحل الصورة في مادة تنتظرها وتتشوَّق لها وتتحرّك نحوها، بل تخترقها وتخرج من نواحيها المبعثرة عندما تتكثّف ضرورتها الداخلية انطلاقًا من صيرورة جزافية أو ضربة صدفوية تخلق عبر التعيين المتبادل المسائل التي ستكون لاحقًا الموضوعات، والقضايا والأحكام، بمنزلة حلول لا تستنفدها.

تلعب الفرادات[88] دور العتبات الفاصلة بين الافتراضي والراهن. الفرادة، في الأصل، هي مفهوم رياضي طوّره ليبنز بصدد نقاط تتميز عن النقاط العادية على المنحنى وتحدد مسارها. هذه النقاط تكون بمنزلة نقاط انقلاب أو تحوّل. استعارة دولوز، لهذا المفهوم، شديدة التركيب لأنه لا يكتفي بأخذها من الحساب التفاضلي بل يُطعّمها بتحولات حدثت بعد ليبنز بأمد بعيد. كي نفهم ذلك علينا استدعاء عمل ديديكند على مجموعة الأعداد الحقيقية وتطويره لمفهوم القطع الذي يمثل بدوره استعارة حاسمة عند دولوز. علينا أيضًا أن نأخذ بعين الاعتبار بعض التطورات الرياضية المهمة، في القرن التاسع عشر، التي ربطت بين الدوال التحليلية وبين سلاسل القوى حيث تلعب الفرادات دورًا مهمًا في تحديد سلاسل القوى في جواراتها، تمامًا كما تلعب الأعداد غير النسبية دورها كحدود قصوى ودنيا لسلاسل تتقارب عندها أو تنتشر انطلاقًا منها. الفكرة الفلسفية وراء هذه الاستعارات الرياضية المعقدة ـ التي تتطلب خلفية رياضية متقدمة لفهمها ـ يمكن تبسيطها كالتالي: تلعب الأعداد غير النسبية ـ التي لا يمكن كتابتها ككسور ـ دور الحد بالنسبة لسلاسل مؤلفة من الأعداد النسبية، مع كونها لا تنتمي إلى مجموعتها بل إلى مجموعة أعلى[89]. كذلك فإن الفرادات، التي تحكم انتشار المنحنيات ومسارها، قد لا تكون معرّفة على المنحنى نفسه ولا تكون منتمية إلى دالته. إنها غير موجودة فعلًا عليه وهذا ما يفسّر قوتها التكوينية المنتجة التي تشبه إنتاجية اللحظة المثالية الحاضرة التي تقطع سلسلة الزمن إلى ماضي ومستقبل دون أن تكون جزءًا فعليًا من هذه السلسلة. هل هذا الحد هو ثقب أو فجوة في الواقع؟ ـ كما يقترح لاكان في مفهومه عن الواقعي ـ هل هو نقص في الواقع؟ عند دولوز الإجابة لا، لأن هذه الحدود كان يمكن رؤيتها كذلك لو كان الفكر ينتقل في عملية التكوين من حد راهن إلى آخر. لكن الفجوة ـ أو الشق أو الصدع أو الثقب ـ الذي يظهر في ميدان راهن بعينه هو عنده أمارة على سيرورة منتجة في منزلة ليست تالية له بل سابقة عليه. على هذا المبنى لا ننتقل من الدالّة إلى الصلة التفاضلية بل تكون الدالة، وسلاسل القوى المعبرة عنها، ناتجة عن صلات سابقة عليها يمكن تحويلها، انطلاقًا من الفرادات أو النقاط الحرجة، إلى منحنيات وسلاسل، لأن الأولى ـ أي الفرادات ـ هي التي تنظم قبليًا مجال الدالة ولا تنتج عنها كثغرة أو فجوة[90]. بعبارة أخرى، المنحنيات هي بناء تكاملي في جوار الفرادات ـ ينتج عنه الامتداد ـ بحيث أن البنى المحلية الممتدة، أو السلاسل المنتشرة، تكون محددة بواسطة حد ـ قطع أو صدع ـ تتضايف قوته التكوينية مع كونه لا ينتمي إلى مجالاتها المحلية. لا تقع الفرادات داخل الامتدادات بل تحدد ـ تمامًا كالموناد! ـ المجال الذي تحدث فيه الامتدادات والذي تصبح فيه المنحنيات قابلة للتكامل، أي لإنتاج الموضوعات التي تقوم الفاهمة على نحو تفكري مشتق بجمعها جمعًا منقطعًا. وعليه، تشكّل اللحظات الثلاث للأمثول ما يشبه صورة العلة الكافية "في العنصر الثلاثي لقابلية الكم وقابلية الكيف والكمونية. الأمثول هو كلي عيني un universal concret يتساوق فيه 'المفهوم' la compréhension بالمصداق ليس لأنه يضمّ في ذاته الكثرة، ولكن لأنه يضمّ الفرادة في كل واحدة من تنويعاته. إنه يستغرق توزيع النقاط البارزة أو الفريدة؛ كل تميّزه [..] يقوم تحديدًا على توزيع العادي والبارز، الفريد والمنتظم، وعلى جعل الفريد يمتد على النقاط المنتظمة، وصولًا إلى

مجاورة فرادة أخرى. ليس ثمّة كلي مجرّد ما وراء الفردي وما وراء الخاص كما العام: 'ما قبل الفردي' هو الفرادة عينها" [ص228]. على هذا النحو يُفسِّر دولوز صدور الموضوعات الراهنة بعد اكتمال تعيين الفرادات وفي إثر تكامل للبنية التفاضلية دون أن يكون هناك تماثل بين طبيعة هذه الفرادات ـ والصلات التي نتجت عنها ـ وبين طبيعة الموضوعات؛ إن التعيين التام لـ"يصنع تفارق الفرادات، إلا أنه يتناول فقط وجودها وتوزيعها. ولا توصف نوعيًا طبيعة النقاط الفريدة إلا بواسطة شكل المنحنيات التكاملية عند جوارها، أي في ضوء أنواع وفضاءات راهنة" [ص271]. هذا الانتقال من الحد الافتراضي، حيث التفارق بين الصلات المثالية، إلى الراهن، حيث التخالف أو التفريق بين الموضوعات، يكون موسوطًا بالتفريد أو باشتغال الفرادات التي إلى جانب دورها الإنتاجي التكويني تلعب دور الضامن على المستوى التحليلي لعدم نسخ الترسندالي عن الأمبيري، أي لعدم صياغة الشرط بإسقاط طبيعة المشروط عليه بمفعول رجعي. في ضوء هذا يمكن فهم التحذير الدولوزي المتواصل من إسقاط فكرة الممكن على الافتراضي في صلته بالراهن[91]. إن الوجود بالقوة لا يمكن أن يفسّر ما هو راهن لأنه يدخل ضمن هذا الراهن عينه. من هنا، لا يمكن أن نرى الانتقال، من البنية الافتراضية إلى الصلات الراهنة، تفعّلًا لما هو موجود بالقوة، لأن ترهين الافتراضي يحصل دومًا بالفرق ولكن "أي فرق يمكنه أن يكون بين الموجود l'existant واللاموجود إذا سبق وكان الموجود ممكنًا ومستجمعًا في مفهوم"؟ [ص273]. ليس ثمة من فرق حقيقي بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل نستطيع في ضوئه تفسير التفرقة، أو التفريق، بين الموضوعات الراهنة والمتفاوتة نوعًا وامتدادًا. التفارق هو الشرط البنيوي للتفريق؛ شرط لا يشبه مشروطه في شيء لأن في الافتراضي كثرة محضة في الأمثول "الذي يستبعد جذريًا الهوهو بما هو شرط قائم مسبقًا" ولأنه ليس ثمّة من هوهوية ما يتم حفظها بين مستوى الافتراضي ومستوى الراهن. لا موضوع ينتقل من الحد الأول إلى الحد الثاني ويبقى هوهو على نحو ما. الموضوع يتضمن مثنوية عميقة تجعله "نصفين غير متساويين" [ص270]، ولهذا لا يمكنه أن يكون جوهرًا حقيقيًا، أو أن يتوفّر على ماهية ثابتة، ذلك أن في أعماقه ثمة ما هو غير قابل للاستنفاد طالما أن حصته من الافتراضي ستعرضه دائمًا إلى الخارجية المطلقة أو إلى الحقل الذي صدر عنه. لقد تعيّن الموضوع بالتميّز عن ذلك الحقل لكن الحقل لم يتميّز عنه وبالتالي تبقى راهنية الموضوع أو فعليته منطوية على ما لم يترهّن أو يتفعّل بعد، أي ذلك الذي لا يمكن أن يترهن لمرة واحدة. ذلك الذي هو تام نعم لكنه "لا يكون بأكمله" [ص276].

تمثل الأماثيل عند دولوز قواعد تقوّم الموضوعات. هذه القواعد ليست إطارًا صوريًا للتجربة بعامة، بل هي داخلة في قوام التجربة الواقعية. تفرقة الموضوعات تتم في أنظمة تشتغل على المشابهة والمساواة، حيث الأنواع والأجزاء تندرج تحت مقولتَي الكيف والكم. في الافتراضي ثمة الكم المشتد الذي ينقسم لاحقًا إلى كم وكيف. ليس الكم المشتد مقولة كمية نقرأ من خلالها امتداد الموضوع، ولا مقولة كيفية نعيّن من خلالها نوع أو طبيعة الموضوع. ثمّة اشتداد في الافتراضي يكون بين الصلات المثالية التي تتبادل التعيين، وبين الفرادات التي تفسح المجال كي تنشأ في جواراتها المنحنيات والأشكال والسلاسل. بإزاء، أو انطلاقًا من، الصلات المثالية في الافتراضي يصدر الكيف، أما الامتداد فيصدر انطلاقًا من الفرادات. بهذا المعنى يسبق الفكر المحض غير الشخصي الأستطيقا الترسندالية عند كانط منتجًا على عتبته الفريدة الديناميات المكانية والزمانية التي تتشكل على هيئة صورتَي الحساسية الترسندالية: الزمان والمكان. يمكن ارتسام الانتقال من السياق الأمثلي ما قبل التفكري إلى سياق المقولات التفكرية كالآتي: ثمة صلات افتراضية مشتدة يمكن التعبير عنها بالكم المشتد[92] ـ هذا الكم المشتد يجري ادغامه أو تقليصه لتوليد الكيفيات؛ في كتابه البرغسونية يذهب دولوز، متابعًا برغسون، إلى أن الكيف هو كم متقلص حيث يكون جواب "ما هو الإحساس في الواقع" أنه سيرورة إدغامية (تقلصية) لترليونات من الذبذبات إلى سطح متلقي، وبهذا لا يكون الكيف سوى كم متقلص ـ وثمّة ما يشبه القبض في الحركية المتوترة لتوليد الكيف. في المقابل ثمّة ما يشبه البسط، أو الاسترخاء، في توليد الامتداد أو الكم. هذا التقابل بين نحوي الترهين، أو التفعّل، لمقولتي الكم والكيف قد يكون واحدًا من سلسلة من المتقابلات التي قد يتعذر الجمع بينها كالتضايف الذي يشير إليه دولوز بين التأليف الفارغ للزمن وبين التأليف الأمثلي للفرق أو كالتقابل بين التأليف الفارغ للزمن وبين التأليف الثالث للفضاء الذي يتناول فيه ـ في الفصل الأخير من الفرق والتكرار ـ العمق الأصلي أو السباسيوم المشتد[93] السابق على تكون البعدين الأول والثاني للمكان. هذه التقابلات وغيرها قد يكون مستعصيًا جمعها في إطار متسق عند مواضع كثيرة يكاد يغدو فيها الفرق سيّانيًا بين الفكر المحض وفكر دولوز نفسه.

ثالثًا: في الجدل الأعلى للمتعاليات؛ من النمذجة الرياضية للكثير المحض إلى النظم الميتافيزيقي للعالم

قبل أكثر من نصف قرن على إعلان دولوز، في كتابه ما هي الفلسفة، أن فلسفة الرياضيات متأخرة بمئة عام عن الرياضيات، كان ألبرت لوتمان ـ في مقدمة كتابه "مقالة في تصورات البنية والوجود في الرياضيات" ـ يبدي خيبته من فلسفة الرياضيات التي رأى أن مقاربتها للحقيقة الرياضية أو للواقعيّ الرياضيّ غير مشجعة على الإطلاق في ظل التطورات التي شهدتها الحقول المختلفة للرياضيات[94]. كان الجدل آنذاك ـ في الثلث الأول من القرن العشرين ـ في أوجه حول أسس الرياضيات وحول الصلة بين الرياضيات والمنطق وحول طبيعة الرياضيات نفسها بين التيار الصوري، ممثلًا بهيلبرت، والتيار الحدسي الذي كان له حضور بارز في فرنسا (بوانكاريه، بوريل...). هذا النقاش، وبمقدار ما كان يثري التأمل في ثراء الحقيقة الرياضية، كان يهدد السمة الإطلاقية لهذه الحقيقة، بل ويطرح علامات الاستفهام حول وحدة الرياضيات نفسها؛ نقاشٌ لم يكن إلا استجابة نظرية للتطورات الهائلة التي شهدتها الرياضيات، منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر، مع ظهور حقول جديدة لم يعد ممكنًا فيها الكلام عن موضوعات رياضية قائمة بذاتها أو مستقلة عن حقلها، أو نسقها الأكسيومي، الذي تصدر عنه، أو عن الصلات القائمة ما بينها. لقد بدا الموضوع الرياضي وكأنه يفقد أصالته لصالح الفرق بينه وبين الموضوعات الأخرى، كذلك ظهر أن الكلام عن واقعة رياضية مطلقة يكاد يكون متعذرًا طالما أن خصائص الواقعة "نفسها" تدور مدار مسلمات الحقل وتتغير مع تغيّرها نظرًا "للتلازم بين خصائص الموضوع الرياضي والطابع الأكسيومي للحقل"[95]. كان يمكن الإشارة بعناوين سريعة إلى الأثر الكبير الذي يلعبه لوتمان في ثنايا البناء الدولوزي. بَيْد أن الطبيعة غير المسبوقة لتوظيف دولوز للرياضيات في الفلسفة القاريّة تملي الوقوف بعمق على المنجز المبتور للوتمان ـ الذي قد لا يضاهيه في الفلسفة القارية أحد من فلاسفة الرياضيات ـ الذي تترامى ظلاله لا على الكثير من الثيمات الدولوزية المرتبطة بالرياضيات[96] وتوظيفها فحسب، بل على صياغة دولوز للحقل الترسندالي ما قبل الخبروي[97]، وعلى صلته أيضًا بأفلاطون[98] وتصوّره لطبيعة المشاركة، ولهذا نخصص له فقرة كاملة قبل متابعة الطريق مع النمذجة الرياضية للترسندالي وتداعياتها على صورة العالم التي يخرّجها دولوز على مبناه الفلسفي لميتافيزيقا الفرق.

1. في المثنوية الصورية لواقعيّ الرياضيات

يقتبس لوتمان، في مقدمة "مقالة في وحدة العلوم الرياضية في تطورها المعاصر"، من مقدمة كتاب هرمان ڤايل "نظرية الزمر وميكانيكا الكم" ـ 1928ـ الذي يشير إلى عودة التعارض بين الجبر والهندسة، وإلى أن "الرياضيات الجديدة، بما في ذلك النظرية الحديثة للزمر والجبر المجرد، إنما تتحرَّك بروحية مختلفة عن الرياضيات الكلاسيكية التي تجد تعبيرها الأعلى في نظرية الدوال[99] functions". هذه الإشارة تتصادى مع ما كان ڤايل نفسه قد ذهب إليه من قبل في كتابه عن المتصل أو المتصليّة The continuum ـ عام 1917 ـ من انفصال العالم المفهومي للرياضيات الجديدة عن الحدس[100]. هذا الانفصال ليس انفصالًا بين الرياضيات وعالم التجربة المباشرة فقط بل هو انفصال داخل تاريخ الرياضيات ـ حيث الأعداد والأشكال، التي كانت هي الوحدات الأساسية في كل من الجبر والهندسة، تحوَّلت إلى حالات خاصة من مجالات أو كيانات مجردة لا يمكن التقاطها بالحدس ـ وانفصال داخل حاضرها حيث بات من العسير تحديد المفهوم الأساسي في الرياضيات، هل هو المجموعة set أم الفضاء space أم الزمرة group أم الدالة function؟

تكمن خصوصية مقاربة لوتمان لوحدة الرياضيات في عدم بحثه عن وحدة الحقيقة الرياضية في النظريات الرياضية نفسها. لم يرَ لوتمان أن المطلوب هو نظرية رياضية جامعة لكل النظريات ولا إرجاع الميادين الرياضية إلى ميدان رياضي أساسي. المطلوب هو الوقوف على شرط إمكان هذا التنوُّع الذي لا يصدر أصله عن التشكيلات الرياضية المختلفة بقدر ما ينتج عن استجابة الرياضيات لمسائل لا يمكن اعتبارها مسائل رياضية بالمعنى التقني. هذا الأصل هو من طبيعة ميتارياضية تجعل الاختلاف بين الميادين الرياضية اختلافًا بين حيثيات ـ كالوحدة والكثرة والاتصال والانفصال والكل والجزء ـ غير قابلة أصلًا للإرجاع إلى بعضها. لكن هذا لا يمنع من بقاء المجال مفتوحًا على إمكانية التداخل أو الاختراق المتبادل بين هذه النظريات. وهذا ما يحاول لوتمان رصده من خلال استعراض التنوع الموجود وقتها بين النظريات الرياضية في الجبر المجرد Abstract algebra والطوبولوجيا ـ الطوبولوجيا العامة set point topology والطوبولوجيا التوافقية combinatorial topology والتي هي فرع من الطوبولوجيا الجبرية ـ والتحليل Analysis بفرعيه الحقيقي والمركب. يرى لوتمان أن التقابل بين الجبر المجرد والتحليل هو أقوى بكثير من التقابل بين التحليل والطوبولوجيا. يشمل التحليل الحقيقي Real analysis ـ

شأنه شأن التحليل المعقد أو المركب complex analysis ـ نظرية الدوال التي تتناول ميدان التعريف والنهاية limit والاتصال أو الاستمرارية continuity والسلاسل المتقاربة والسلاسل المتباعدة والتفاضل والتكامل... إلخ. أما الطوبولوجيا، بفروعها المختلفة، فتدرس خصائص الفضاءات الطوبولوجية والعلاقات المتصلة بينها وتدرس أيضًا اللاتغاير الحسابي أو الجبري (التحويلات المستمرة) بين الأشكال المتغايرة هندسيًا[101]. بعد تبيان نجاعة الطوبولوجيا في دراسة ميدان التعريف الخاص بالدوال ـ دراسة ريمان في الطوبولوجيا الجبرية للدوال المعقدة ودراسة كانتور وبوريل في الطوبولوجيا العامة للدوال الحقيقية ـ يخلص لوتمان إلى عدم وجود تقابل حقيقي بين الطوبولوجيا والتحليل. الأمر سيكون مختلفًا فيما يتعلق بالجبر المجرد، فنظرية المجموعات set theory انبثقت من الصعوبات التي واجهها التحليل ونظرية الزمر تعود في أصولها إلى صعوبات جبرية "غريبة بالكامل عن التحليل". الجبر المجرد، وعلى عكس الرياضيات الكلاسيكية البنائية construtivist في توليد الأعداد، هو أكسيومي الطابع أي أنه يضع المسلمات التي تتحدد في ضوئها طبيعة العناصر المنتمية إليه. هذه العناصر لم يعد من الممكن توليدها من حساب الأعداد لأنها يمكن أن لا تكون أعدادًا بل "متجهات vectors ومشغلات operators وتحويلات ومصفوفات"[102]. التقابل بين الجبر والتحليل هو تقابل بين منظور رياضي تكون فيه الأصالة للميدان أو الكل whole ـ حيث الصلات التي بين العناصر والتي تثبت انتماء العناصر إلى الكل هي أكثر أهمية من العناصر ـ ومنظور آخر تكون فيه الأصالة للعدد. كذلك يتغذى هذا التقابل بين التحليل والجبر من توترين آخرين بين المتصل والمنفصل من جهة والمتناهي واللامتناهي من جهة أخرى. التحليل هو ذات طابع متصل لا متناه، فيما للجبر المجرد طابع متناه ومنفصل. يقر لوتمان مع ڤايل بوجود تمايز حقيقي في التصورات notions الأساسية وفي الطرائق methods بين الجبر والتحليل مخصصًا الفصول الأربعة لكتابه لدراسة مجموعة من النظريات الرياضية التي يظهر فيها اختراق ميدان التحليل بالطرائق الجبرية معتبرًا أنها تمثل خطوات متقدمة على طريق جسر الهوة النظرية بينهما وإيجاد طريقة جامعة بينهما كما كان يأمل هيلبرت. ما يهمنا هنا هو تفسير لوتمان للمتنوّع النظري الرياضي. تظهر أنواع متعددة من الرياضيات وتكون بمنزلة استجابات لشروط تاريخية لا تمس وحدة الرياضيات التي يبقى إمكان العثور على التكامل العميق بين طرائقها مفتوحًا، نظرًا لكون نظرياتها تمثل تعبيرًا عن جدل أعلى بين جملة من التصورات المثالية الحاكمة عليها. لقد أظهر التطور التاريخي للرياضيات في النصف الثاني من القرن العشرين، ولا سيما في ميدان الهندسة الجبرية algebriac geometry، ونظرية الفئات category theory ـ التي جمع فيها غروثندايك بين الطوبولوجيا والهندسة الجبرية ـ مدى التوافقات المدهشة بين مجالات رياضية لا تمت إلى بعضها بصلة للوهلة الأولى، بحيث يمكن القول إن نظرية لوتمان ـ المتوفى عام 1944 ـ في جدل المتعاليات الرياضية، كانت نظرية استباقية ليس على المستوى الفلسفي بل على المستوى الرياضي أيضًا حيث "أكّد لوتمان على الاتحاد المتوتر لجدل المتصل والمنفصل ضمن الرياضيات المعاصرة. هذا الاتحاد الذي اتخذ مظهرَي المحاكاة والتعبير المتناوبين بين المتناهي واللامتناهي: المحاكاة حين نسعى، بغية حل مسألة ما، إلى تتبع صفة بسيطة للبنى المتناهية في اللامتناهي، والتعبير حين يتضمن انبثاق لا متناه جديد تمثيلًا للميادين المتناهية التي دفعت إلى انبثاقه. إن تماثلات بنية التكييفات المتبادلة بين المتصل والمنفصل بالنسبة للوتمان.. هي واقعة أثبت صحتها النصف الثاني من القرن العشرين برمته سواء في التشابك الموحد لطرائق الهندسة الجبرية، التي ستجلب معها برهنة لنظرية فرمات (وايلز) أو في التكييفات الهندسية والطوبولوجية التي أفضت إلى إثبات حدسية بوانكارية (بيرلمان)"[103].

ما هو واقعيّ الرياضيات إذًا؟ إنه ما لا يمكن التقاطه من خلال إرجاع الرياضيات إلى المنطق والاستثمار في الإمكان، غير الآمن، لاشتقاق النظريات الرياضية من خلال جملة من الاستدلالات الاستنباطية المتنتجة عن قضايا منطقية أوليّة. هذا هو الحال مثلًا مع فيتغنشتاين وكارناب حيث الرياضيات ليست "سوى لغة سيّانيّة تجاه المضمون الذي تعبّر عنه وحدها القضية الأمبيرية التي تُحيل إلى واقع موضوعي"، و"سيستام من التحويلات المنطقية التي تتيح لمعطيات الفيزياء أن تترابط مع بعضها"[104]. إن اختزال الرياضيات إلى حدود قضوية إنما يغفل "الطابع النوعي والتكاملي" لنظرياتها بمقدار ما لا يفسرها إرجاعها إلى كونها تعبيرًا عن حركة الفكر وعمله على تجاوز الصعوبات التي تفرضها عليه المادة التي يشتغل عليها كما يذهب إلى ذلك برونشفيغ[105]. المقاربة الموجبة والمثلى لواقعيّ الرياضيات، عند لوتمان، هي المقاربة البنيوية الصورية التي تحيل إليها "ميتاريا‌ضيات هيلبرت"[106]، حيث تحضر الرياضيات بوصفها "تأليفات متتابعة" تتنامى على نحو أكسيومي من المنطق إلى الحساب إلى التحليل، وحيث نكون في كل مرة أمام متغيرات ومسلمات جديدة تجعل من المتعذّر

الإرجاع المباشر للتحليل إلى الحساب أو للحساب إلى المنطق لأن كل خطوة في هذه التأليفات المتتابعة "غير قابلة للاختزال إلى الخطوة السابقة".

النقطة الأساسية في رصد طبيعة الحقيقة الرياضية هي في كونها لا تمثل المجموع الراهن أو المتحقق من نظرياتها ومسلماتها، وهذا يعود إلى وجود ضرب من الفائض الأنطولوجي غير القابل للاستغراق في الأنساق الصورية. هذا الفائض لا يمكن تبيّنه إلا من خلال المنظور المزدوج الذي تتوفّر عليه الميتاريا‌ضيات ـ أو ما يوازيها عند لوتمان: الجدل البنيوي للأماثيل أو التصورات ـ حيث تتلازم الصورنة مع تصورات لا يمكن التعبير عنها على نحو صوري كالتمامية والاتساق. هذه التصورات تنتمي إلى الميتاريا‌ضيات وتكون حاكمة على الرياضيات من خلال الصلات التي بينها. نُشير هنا إلى أن الأمثول أو المثال idea عند لوتمان هو عبارة عن الصلات المسألية المحتملة أو الممكنة بين الأفكار notions التي توجد على نحو الـ mixes أو الأخلاط، أما الصلات المتحققة أو الفعلية فهي شيهات أو ترسيهات منطقية. وعليه، لا يكون كلامٌ عن حقائق رياضية مطلقة إلا في ضوء هذه الصلات حيث تصبح الوقائع الرياضية ـ نظريات ومسلمات ـ حقائق رياضية على قدر ما تجسّد بنيتها هذه الخصائص الميتاريا‌ضية[107].

يقتضي لقف واقعيّ الرياضيات المزاوجة بين المنظور السكوني الصوري للبنية ـ التعامل مع النظرية الرياضية بوصفها كلًا مكتملًا مستقلًا عن الزمن ـ والمنظور النشوئي الدينامي ـ التعامل مع النظرية كظاهرة زمنية ـ ذلك أن الحقيقة الرياضية ثابتة ومتحركة في آن. مرجع هذا أن الصلات بين التصورات الميتاريا‌ضية، الحاكمة على الرياضيّ، تمثل مسألة تكون النظرية بمنزلة حل لها لا يستنفدها. هكذا يكون واقعيّ الرياضيات ضاربًا في حقل لا يمكن التعامل معه بأدوات رياضية؛ حقلٌ يعطي للرياضيات قيمة فلسفية ويُخبر من خلف البناءات الرياضية، كالتحليل والطوبولوجيا والجبر المجرد، عن قصة فلسفية خبيئة هي قصة الجدل البنيوي المتعالي للأفكار. إن ما يقوم به لوتمان هنا هو إرجاع الفروق البرانية بين النظريات ـ أو التفريق بلغة دولوز ـ إلى فرق داخلي ـ التفارق بلغة دولوز ـ في الواقعيّ الرياضي نفسه. فرقٌ يماثل لوتمان بينه وبين الفرق الأنطولوجي وهو يحيل ـ في الفصل الأول من كتابه الثالث "بحث جديد في البنية الجدلية للرياضيات" ـ إلى تمييز هيدغر بين الوجود والموجود. هكذا تمثل المسلمات والنظريات الرياضية، بناء على هذه التوازي، الجانب الأنطي ontic من واقعيّ الرياضيات الذي يعود إليه انكشاف الموجود الرياضي، فيما تمثل الأماثيل والأفكار الجدلية الجانب الأنطولوجي الذي يعود إليه انفتاح الحقيقة الرياضية لأن "السمة المميزة للموجود هي أن يبيّن نفسه وأن ينكشف، بيْد أن هذا الانكشاف يكون ممكنًا فقط حين يكون مهديًا وموضحًا بواسطة فهم وجود الموجودات"[108].

لا يلزم، بحسب لوتمان، عن هذه المثنوية في واقعيّ الرياضيات، الكلام عن مستويين منفصلين لأن "انفتاح الحقيقة الأنطولوجية للوجود لا يتأتى دون المظاهر العينية للوجود الفعلي الأنطي"[109]، ولأن انكشاف العالم إنما يحقق ما كان قد انفتح بعد من بنية الدازين. يصف هيدغر إذًا، تبعًا للوتمان، "تكوين المفهوم الأنطي من أمثول الدازين" بحيث نكون أمام صلة تبادلية reciprocity بين "تقوّم العالم من خلال الاشتراع [projection] الهابط نحوه" وبين "واقعة أن الوجود الفعلي في العالم لا يكون له معنى إلا بالصعود ثانية إلى الدازين"[110]. هذه الصلة التبادلية بين الأمثول والمفهوم، أو بين الأنطولوجي والأنطي، تضيء الصلة بين طرفي الواقعية الرياضية ـ الجدل والنظرية الرياضية ـ بحيث يكون الانتقال من الجدل ـ الميتاريا‌ضيات ـ إلى الرياضيات بمنزلة "تحويل الافتراضي إلى واقع"[111]. في هذا الموضع بالذات يقدم لوتمان أطروحة أساسية ـ ستمثل لاحقًا خيطًا ناظمًا لرؤية دولوز للتأليف الأمثلي للفرق ـ مفادها أن الواقعية الرياضية، ومن حيث إنها تنطوي على هذا الجدل بين الافتراضي والمتحقق، إنما "تلعب بالنسبة إلى مجالات التحقق الأخرى، كالواقع الفيزيائي والاجتماعي والإنساني، دور النموذج الذي يلاحظ من خلاله النحو الذي تأتي عن طريقه الأشياء إلى الوجود الفعلي"[112]. يؤطر لوتمان الصلة بين مستويي الحقيقة الرياضية ضمن ثنائية المسألة/ الحل كمفتاح لتفكيك صلة التقابل أو التعارض بين البنية والتكوين، ذلك أن الجدل المتعالي للأفكار يتيح لنا أن نفهم كيف تصدر البنية الرياضية غير الزمنية عن بنية مثالية وكيف تظهر عناصرها على نحو زمني ذلك أن "النظريات الرياضية تشكل لنا معطى نسعى من خلاله إلى تعريف الواقعية المثالية التي تكون متضمنة فيها بعد"[113].

بعد هذا العرض لتصورات لوتمان يتضح السياق الذي اجتمع فيه لدولوز الربط بين مسائل تبدو شديدة التباعد للوهلة الأولى: مثالية الجدل والتأليف الترسندالي والمشاركة الأفلاطونية والحساب التفاضلي الذي سيسعى إلى تحريره، من مجرد كونه نظرية رياضية، وتحويله إلى جدل أعلى حاكم على صدور الميادين الشيئية بعامة.

2. من الجدل الأعلى للمتعاليات إلى النمذجة الرياضية للترسندالي

من الوجوه الإشكالية التي رافقت مبكرًا الحساب التفاضلي ـ كما هو الحال مع كثير غيره من النظريات الرياضية والعلمية كميكانيكا الكم مثلًا ـ أنه ناجع جدًا في توصيف الظواهر ـ المتصلة ـ والتنبؤ بمستقبلها رغم انطوائه على إجراءات قد تكون غير متسقة أو غير مفهومة. نتوفّر أحيانًا على نظرية تؤمّن وصفًا دقيقًا للظواهر مع كونها غير واضحة على المستوى المفهومي، بل وحاملة لمفارقات قد لا يكون حلّها على المستوى النظري ميسورًا. مَثَل ذلك مفهوم لا متناهي الصغر المعبّر عنه بالـ dx. تعود إشكالية هذا التصوُّر، في جذورها، إلى مشكلة المتصل نفسه أو إلى ما سيعنونه ليبنز ـ في المونادولوجيا وفي مقالة في الميتافيزيقا ـ بمتاهة المتصل المرتبطة بدورها بمسائل عديدة من بينها مسألة تحديد الوحدة الأساسية للواقع وهل هي الجوهر أم الجزء الذي لا يتجزأ أم... هذا الرمز كان يستعمل بمعيار مزدوج: إنه يمتلك قيمة ولا يمتلكها في الوقت نفسه! مثّل رفع التناقض عن الحساب التفاضلي، عند دولوز، شرطًا لإعادة صياغة الأيدوس الأفلاطوني ـ الأمثول ـ وذلك عبر تأويله على نحو يتوقف معه أن يكون مجرد تقنية رياضية ليتحوَّل إلى رؤية منتجة للمعرفة والواقع. سالمون ميمون وبورداس ديمولان وهونه فرونسكي هم مَن يعود إليهم دولوز في هذا الموضع. لم يأخذ ليبنز الحساب الذي وضعه على محمل الجد فلسفيًا. لقد تعامل معه كمجرد أداة رياضية، ولهذا لم يتمكن، وفقًا لدولوز، من رفع التناقض الذي يعود إلى خطأ مفاده التعامل مع التفاضلي بوصفه كمية صغيرة، أي نسبة لا متناهية في الصغر يتم الحصول عليها من خلال التضييق المتدرج للنسب المتناهية. الفرق بين النسبة اللامتناهية في الصغر والنسبة المتناهية هو فرق في الطبيعة وليس في الدرجة. هذا يعني أن الـ dx هي عنوان على نحو وجود ليس بعد من طبيعة كمية ولا كيفية ولا حتى فردية.

لقد غدت الصلة التفاضلية، مع بورداس ديمولان[114]، عنوانًا على الكلي الحقيقي لا من حيث هو مشترك أو عام بل من حيث هو. لا ينطوي هذا الكلي على كميات ثابتة ـ كوانتم ـ ولا على كميات متغيرة ـ كوانتيتاس ـ، أي على الكميات الخاصة والعامة التي يمكن التعامل معها من خلال العيان والفاهمة. تنطوي الدالة الكلية على قابلية التكميم لكن ليس على أفراد ولا على صلات فردية. يضرب ديمولان مثلًا على ذلك الفرق بين المعادلتين الجبرية والتفاضلية للدائرة. يمكن للمتغيّر، في المعادلة الجبرية، أن يتخذ قيمًا فعلية ثابتة أو متنوعة، أما في المعادلة التفاضلية ـ مثلًا xdx + ydy ـ فلا نكون بعد أمام منحنى، بل أمام ضرب من القطع بين المتغير واللامتغير: قطعٌ يتيح الوجود لعائلة كاملة من المنحنيات. هكذا ينطوي المفهوم الأمبيري للدائرة على أمثوله التفاضلي الذي لم تعد علاقته به علاقة الخاص بالعام ولا علاقة المحايث بالمفارق[115]. الصلة التفاضلية تمثل هنا ضربًا من القطع coupure بين المتغيّر واللامتغيّر أو قل جدلًا داخليًا بين الثابت والمتغيّر في الدالة نفسها. جدلٌ كهذا يجعل من التفاضلي أمثولًا ثاويًا بعد في عمق أفراده، محايثًا دون أن يكون مماثلًا لهم ودون أن يتحوَّل الفرق النوعي بين الأيدوس والموضوعات إلى مجرد فرق في الدرجة.

يمارس ميمون[116]، من بين "النجوم الثلاثة للتأويل الباطني للحساب التفاضلي"، تأثيرًا هائلًا على دولوز لجهة مناظرته مع كانط التي تتقاطع إلى حد بعيد مع نقد ميمون الذي "اقترح تصحيحًا أساسيًا للنقد الكانطي" يقوم على تجاوز "الثنائية الكانطية للمفهوم والحدس"[117]. كان ميمون متأثرًا بليبنز وبتصوراته ولهذا رفض المكان والزمان المطلقين وعارض تحويل كانط لهما إلى صورتين قبليتين للحساسية الترسندالية حيث لم يكن القبلي الكانطي، في قراءة ميمون، قبليًا بما فيه الكفاية! لقد تعامل كانط مع ملكتي الحساسية[118] والفاهمة كأمرين قائمين لجعل التجربة العامة محكمة التأسيس، انطلاقًا من الإشراط المنطقي الضارب بجذوره عميقًا في الممارسة الفلسفية؛ "من أفلاطون إلى ما بعد الكانطيين، عرّفت الفلسفة حركة الفكر على أنها انتقال من الشرطيّ إلى اليقيني.. ولكن سبق وعُرّف الجدل عند أفلاطون كما يلي: الذهاب من الفرضيات، الاستعانة بالفرضيات كما لو كانت وسائل، أي باعتبارها 'مشكلات' للارتفاع وصولًا إلى المبدأ اللاشرطي الذي عليه أن يعيّن حلّ المشكلات.. وكانط هو نفسه أفلاطوني أكثر مما ظنّ، عندما انتقل من نقد العقل المحض الخاضع بأكمله للشكل الشرطي للتجربة الممكنة، إلى نقد العقل العملي حيث اكتشف عن طريق المشكلات الضرورةَ المحضة لمبدأ قاطع ما"[الفرق والتكرار، ص 254]. لماذا ثمة حساسية؟ لماذا ثمة معطى؟ الجواب كانطيا: لأنه ثمة معطى. عبقرية ميمون، "الذي بيَّن عدم كفاية وجهة نظر الإشراط بالنسبة إلى فلسفة متعالية"، تكمن في تفكيكه للمعطى الذي جرى تثبيته على نحو تفكري، وفي تعامله مع الملكات بوصفها هي أيضًا تمثل لحظات غير صلبة في سيرورة أوسع. سيرورة لا يمكن الوقوف على علتها الكافية انطلاقًا من لحظة متأخرة من لحظاتها. لقد عمد كانط إلى تثبيت الملكات وبحث عن

تأمين المعرفة في ضوء صلات برانية بينها. ليست الملكات مصدر الظاهرات ولا هي تُنشئ عالم الظاهرات. مصدر هذا العالم هو التفاضلي الذي تنتج منه أو تصدر عنه الموضوعات الفعلية والأفكار نفسها. عندما نقرأ دولوز يتحدث عن الديناميات المكانية والزمانية التي تتوسط، من جملة وسائط أخرى، الانتقال من الافتراضي إلى الراهن وليس عن الشيامة فلأن الحاجة النظرية إلى توسيط عمل الحساسية بعمل الفاهمة هي حاجة تفكريّة مشتقة ومتأخرة على المبنى التكويني. قبل وقت طويل من ظهور المبدأ الفينومينولوجي، الذي مفاده أن إرجاع أكثر يعني انعطاء أكثر، كان ميمون يذهب إلى أن المعطى هو نقص في التفكير: فكر أكثر معطى أكثر. لازم هذا أن الشيء في ذاته هو المتفارق المتفاضل وأن المعطى الحسي ليس سوى أمارة على ما لا يمكن أن ننفعل به، وعمّا يمتنع علينا تفكيره أو إحضاره. المعطى الحسي هو نتيجة متأخرة عن تفاضليات، أو فروق، لا ننفعل بانفعالنا بها. عدم قدرتنا على تصوُّر هذه الصلات التفاضلية، ناهيك عن عيانها، هو ما يقود إلى إحلال المعطى الحسي مكانها. وعليه، فإن الشرط القبلي الأنطولوجي للموضوع أو للعيان هو التفاضلي. العيان هو حل لمشكلة عدم قدرة تفكير الصلات التفاضلية التي ليست من طبيعة عيانية. في الجذور التفاضلية للعيان لا مكان ولا زمان بعد ولا كيف ولا مقولة. كل هذا ينبثق كحل للتفاضلي غير القابل للتفكير. مع استحضار هذه الخلفية التفاضلية يخسر الموضوع، مع كونه غدا موضوعًا فعليًا، قسطًا كبيرًا من واقعيته: إنه ليس كلًا وليس وحدة قائمة إلا عندما نضرب صفحًا عن سياق هائل من الفروقات. ههنا مثنوية منظورية عنيدة: ثمّة صلات تفاضلية طابعها الأساسي هو طابع أيدوسي مثالي، وموضوعات ليست في الحقيقة سوى تصورات حلّت محل هذا التدفق المتصل أو تلك السيرورة التفاضلية. عندما يلتفت الفكر إلى الموضوعات في نهاية السيرورة وينتزع منها فروقًا فإنما هو يتعامل مع فروقات برانية ـ يمكن أن يدرجها في لعبة النفي والتعارض والتقابل ـ بين ما تم تثبيته على نحو متأخر كهويات. هذه الفروق هي تفريقات غير ملتفتة إلى جذرها التفاضلي التفارقي في نسبة تفاضلية تمثّل فرقًا أصليًا جوانيًا في الأيدوس نفسه. مهولة وهائلة هي اللوازم الفلسفية لهذا التحليل على أكثر من مستوى ولا سيما ذلك الذي يتعلق بالنموذج المادي للعالم. المادة التي لا يمكن أن نقول شيئًا عنها، بمعزل عن الصورة، كانت أقرب إلى الفرضية عند الممثل الأبرز للتيار "الواقعي" في الفلسفة الكلاسيكية؛ الهيولى التي لم يجد أرسطو ما يحمله عليها سوى أن وجودها بالقوة هو فعليتها الوحيدة. ما كان يمنح الجواهر واقعيتها، أو فعليتها، هي الصورة التي كانت تعتبر أنها مستقلة وموضوعية وقائمة في ذاتها بمعزل عن وجود أو عدم وجود الفكر. تحدث ديكارت، على عتبة الحداثة الفلسفية، عن الامتداد كصفة حقيقية للجوهر المادي. تحليل ليبنز لمتاهة المتصل أفضى به إلى اعتبار الامتداد خاصيّة من الخاصيّات الناشئة التي لا تعبّر عن حقيقة العالم بل عن ظواهره المؤسسة جيدًا. إذًا الامتداد ليس وهمًا ولكنه أيضًا ليس حقيقة. قام كانط بإرجاع الامتداد الليبنزي، كظاهرة مؤسسة جيدًا[119]، إلى مصدر ترسندالي داخل الذات نفسها: الحساسية التي تحوِّل الامتداد إلى صورة قبلية لها. يتحدث كانط في الأستطيقا الترسندالية عن مادة الظاهرة وعن صورتها. مادة الظاهرة هي "ما يتناسب مع الإحساس" ـ الذي هو أثر موضوع (استخدام موضوع هنا هو أمر بالغ الإشكالية في التعريف الكانطي) في قدرتنا على التمثل ـ أما صورتها فهي تسمية لذلك الذي يمكّن المتنوّع في الظاهرة من "أن يكون منتظمًا بموجب علاقات معيّنة". كانطيًا لا يمكن البتة الفصل بين مادة الظاهرة وصورتها إلا لاعتبارات تحليلية. ماذا يمكن القول، على المبنى الكانطي، عن مادة الظاهرة بمعزل عن صورتها؟ وضمنًا عن الامتداد الذي هو شرطها القبلي؟ لا شيء. إن مادة الظاهرة ليست من طبيعة مادية لأن كل الصفات التي قد تنسب إلى المادة ـ باستثناء الوجود الخارجي وكونها في ذاتها ـ من تغيّر وامتداد وكيفيات باتت تعيينات ـ للعيان أو الفهم ـ وليست تعينات. مادة الظاهرة هذه سيرى ميمون أنها من طبيعة مثالية فكرية. التفاضلي هو الشيء في ذاته الذي يتحوَّل ليكون موضوعًا له كيفية وله امتداد. ههنا ثمة عتبة. كانطيًا تتمثل هذه العتبة بكونها قدرة على التأثر مبنينة سلفًا بصورتَي المكان والزمان. أما على مبنى ميمون فنحن أمام نمذجة أخرى لهذا الانتقال أو لهذا التحوّل: الامتداد نفسه ينتج عن الملاقاة ولا يسبقها حيث الصلة بين الإحساس والفهم تصبح هي الصلة بين التفاضل والتكامل. الإحساس هو اشتداد تفاضلي، أما اشتغال الفاهمة فهو بمنزلة التكامل الذي ينتج عنه الموضوع الممتد. معنى هذا أن العنصر التفاضلي يبقى كامنًا، وأن جزءًا من الموضوع يبقى من طبيعة غير امتدادية سابقة على التكامل. أخذ هذه "الاستعارة" إلى نتائجها القصوى يجعلنا أمام نموذج مثالي للعالم لا تملك فيه الموضوعات الفعلية وجودًا مستقلًا عن الوعي الذي يصدر بدوره عن فضاء أو حقل مثالي.

تتمثّل أهمية فرونسكي[120]، عند دولوز، بكونه يُقيم حدًا واضحًا بين الجانبين الميتارياضي والرياضي للحساب التفاضلي. هذا الحد يجعل الرياضيات نفسها ـ والتي

موضوعها الكميات المتصلة أو المنفصلة ـ مؤسسة على صلات سابقة. بالنسبة لفرونسكي لا ينبغي لعدم الدقة، الذي يطالعنا في حساب لا متناهيات الصغر، أن يكون مصدرًا لقلق رياضي. عدم الدقة هذا يكشف عن وجود مستوى مختلف من الواقع لا تغطيه القوانين الموضوعية للكميات المتناهية. لم يبدأ المسعى إلى إلغاء هذه اللامتناهيات، تحت وطأة الشعور بهاجس عدم الدقة، مع كوشي وفرستراس، في منتصف القرن التاسع عشر، بل مع لاغرانج الذي كان من أوائل من سعوا إلى حوسبة الحساب التفاضلي، وإعطاء تأويل جبري له من خلال تحويل الدوال إلى سلاسل قوى. تفتح هذه المحاولة المجال أمام السياق الذي ستشتغل فيه نخبة من علماء الرياضيات لاحقًا على إزاحة التأويلات الهندسية لحساب التفاضل والتكامل، وذلك عبر إعادة إنتاج الصلة بين الدوال والمنحنيات، بحيث لا يكون المنحنى هو الظاهرة الأصلية، التي تعبّر عنها الدالة بل يكون للأخيرة وجودًا بذاتها، يمكن التعبير عنه بطريقة جبرية خالصة. تقف محاولة لاغرانج، للتخلص من لامتناهيات الصغر، على طرف النقيض مع أي ضرب من التأويل الميتافيزيقي لحساب التفاضل والتكامل. ليس ثمة بالضرورة أن يكون هناك وجود لظواهر غير رياضية، وراء الكميات والأعداد والمتواليات والدوال، من شأنه أن يُفسِّر الصعوبات التي ترافق استخدام التفاضلي كتعذر تعريفه تعريفًا رياضيًا دقيقًا، وكصعوبة تحديد كمية اللامتناهي في الصغر. في المقابل، تشبث فرونسكي، الذي يستدعيه دولوز مقابل لاغرانج، بضرورة عدم المماهاة بين التفاضلي والتعبير الرياضي عنه. يُميِّز فرونسكي تمييزًا حادًا بين ضربين من الكميات: الكميات المتناهية التي تتعلق بها معرفتنا والكميات غير المحددة، أو اللامتناهية في الصغر، التي تقوم بتوليد المعرفة نفسها. لا تنتمي الكميات المتناهية والكميات اللامتناهية في الصغر إلى الفئة نفسها، ومن لا يلتفت إلى هذا التمييز يتعذر عليه التقاط "جوهر ميتافيزيقا التفاضل والتكامل". تأويل فرونسكي للحساب التفاضلي، وتمييزه بين التفاضل والتكامل، هو من المداخل إلى ترتيب صلة الافتراضي بالراهن الذي يكون هو التفاضلي وقد جرت عليه عمليات التكامل والجمع. بالنسبة للاغرانج يكون الحد الأول من السلسلة ـ المعبّرة عن الدالة ـ هو المعطى الممكن بناء بقية عناصر كثير الحدود polynomial انطلاقًا منه[121]. الانتقال في البناء اللاغرانجي هو انتقال من حد راهن معطى إلى حدود أخرى، أي أن هناك نقطة مرجعية f(a) تنبني عليها التوسيعات اللاحقة. بعبارة أخرى، ينطلق لاغرانج من معطى أول تتأسس عليه بقية العلاقات. هذا المعطى الأول في السلسلة ينبغي أن يكون مشتقًا هو أيضًا عند فرونسكي ـ حيث المشكلة كلها "تكمن بدقة في تحديد هذا المعامل الأول"[الفرق والتكرار، ص 227] ـ لأن المعطى الأساسي ينبغي أن يكون بحسب نموذجه الميتافيزيقي هو التفاضلي بوصفه "الفرق المثالي" الذي يمثّل "قاعدة لا مشروطة لتكوين معرفة الكم ولنشوء الانفصالات"، أي أنه لا بدَّ، عند فرونسكي، من تحديد الطبيعة التفاضلية للحد الأول كي يصبح متاحًا له "إنجاز التعيين المتوقع منه". هذه الانفصالات تشكل الواقع عندما يتم جمعها عن طريق العقل. هذا الجمع لما هو منفصل[122] sommation discontinue هو جمع للتفاضليات التي تنتمي إلى حقل افتراضي مثالي تصدر عنه الرياضيات التي تعمل لاحقًا على جمع ما هو منفصل. الكم إذًا، سواء كان كمية ثابتة أو متغيرة، ليس معطى قائمًا بل هو عبارة عن جمع لفروق منفصلة عن بعضها ومنطوية على فروقاتها. باختصار ثمة جمع تقوم به الفاهمة أو العقل عند فرونسكي كما عند ميمون. هذا الجمع أو الربط هو ذات طبيعة تكاملية تلعب الفرادات التامة التعيين دورًا كبيرًا في نشوئها. ما الذي يعنيه هذا فلسفيًا؟ العالم الراهن المكوّن من موضوعات ممتدة هو في الحقيقة مشتق من فعل جمعي أو تكاملي. هذا الفعل ليس تأليفًا بالمعنى الكانطي ـ الفعل الذي يجعل المعرفة موحدة ـ بل هو تأليف للموضوعات يقوم على جمعها من صلات تفاضلية تنتج عنها الموضوعات التي لم ينظر إليها فرونسكي، ولا ميمون، كموضوعات حقيقية. التكامل ـ الذي من المفروض أن ينتمي إلى التأليف اللامتناظر للحسي أي إلى عالم الراهن ـ هو الذي يضفي الحقيقة على موضوعات لا تلبث أن تتسم بالخارجية وهي ليست كذلك. هذا اللازم، عن تأويل ميمون وفرونسكي، لا ينفيه دولوز الذي ينسب التأليف الأمثلي إلى الواقع نفسه. معنى هذا أن رؤية دولوز لوجود موضوعات العالم الراهن تحمل صبغة مثالية عميقة، حيث لا يبدو أن للامتداد والكيفيات، وغيرها من الخصائص التابعة للعالم المادي، نصاب مستقل عن الوعي. صحيح أنها تحدث أساسًا في الوعي لا من خلاله ـ دولوز ينصُّ بوضوح على التضايف بين التكوين الأمثلي السكوني والتأليف المنفعل [ص238]: genèse statique qui se comprend comme le corrélat de la notion de synthèse passive ـ لكن لا توجد إشارة واحدة إلى كونها مستقلة عن الوعي نفسه. هذا الغموض هو ثمن لعدم تعامل دولوز بجدية مع اللحظة النقدية وبالتالي عدم أخذ ثنائية الداخل والخارج على محمل الجد.

وعليه، تتمّ صياغة الأمثول ـ عن طريق الحساب

التفاضلي ـ كبنية من الصلات الداخلية، وكوحدة صادرة عن الحقل الترسندالي الذي تمت نمذجته على هدي الجدل الأمثلي للمتعاليات. قد نتوهم أن الأماثيل يمكن تأليفها في كلٍّ واحدٍ يكون بمنزلة وحدة المتنوّع الأمثولي. هذه الوحدة غير موجودة عند دولوز. الافتراضي ككلّ هو كلٌّ مطروح منه الواحد بقدر ما لا تكون الوحدات الأمثولية الصادرة عنه أجزاء بالمعنى الحقيقي للجزء. ههنا يبرز دور الهندسة التفاضلية عند ريمان[123] الذي "يستعير" منه دولوز تصوّره للفضاء أو الحقل الترسندالي؛ تصوّر لن يلبث أن يعاوده دولوز مرارًا في النسخ اللاحقة للافتراضي، كالفضاء الأملس، ومسطح الاتساق، ومسطح المحايثة. فضاء ريمان هو فضاء طوبولوجي يتصف بالجوارية والاستمرارية والاتصال[124]. هو أيضًا مانيفولد أملس Smooth Manifold ـ يحتوي على خرائط charts وعلى تطبيقات الانتقال transition maps ـ له بنية مترية لقياس الأطوال والزوايا. الكثرة الدولوزية هي كثرة من الصلات المحلية المتغيرة باستمرار والتي تفتقد وجود شبكة قياس ثابتة. من هنا كانت الحاجة إلى ريمان الذي أحدث في الرياضيات فكرة أن الفضاء الهندسي بعامة ـ الذي يكون تغيّره متغيّر دون هوادة وأبعاده غير محدودة ـ ليس فضاءً كونيًا. يوفّر ريمان لدولوز إمكانية مفهمة فضاء لا تشتغل فيه بعد مقولة الكم ولا صفة الامتداد ولا يوجد فيه الواحد المؤحدث للإحداثيات والمُحدث للأحداث؛ فضاءٌ قوامه صلات محلية متغيرة يتم ربطها ثم فصلها ثم إعادة ربطها إلى ما لا نهاية. هكذا يغدو ريمان بمنزلة استعارة فلسفية للكثرة المحضة التي لا تقابلها الوحدة، على نحو التعارض أو التناقض، بل تصدر عنها دون أن يكون بمقدورها أن تفرض نقطة استناد أو منزلة مخصوصة أو مرتبة أعلى أو مقامًا أسمى. البنى في هذا الفضاء ليست قطعًا من فضاء إقليدي بل هي تصدر عنه دون أن تستنفد احتياطيّه اللانهائي من العمائية، أو الكاوسية، التي يغطيها ويحجبها الفضاء الإقليدي. وعليه، فإن الكثرة، التي يصدر عنها الأمثول، هي صيغة إسمية لحقل أو فضاء وليست صفة. إنها "تنظيم خاص" بالكثير من حيث هو؛ تنظيم لا يحتاج إلى الوحدة كي يشكل سيستامًا أو نسقًا. اللافت أن دولوز يعتبر أن تقابل الواحد والكثير ـ وهما عنده على ما يبدو مقولتان من مقولات الفاهمة ـ ينتج من جدل مشوّه. لماذا هذا الجدل مشوّه؟ لأنه ليس جدلًا حقيقيًا، بل هو جدل مفلتر من خلال الجهاز الرباعي للتصوّر وتحديدًا من خلال إجراء التعارض. لعبة الواحد والكثير هي لعبة فارغة حين تؤخذ هذه الحدود بمعزل عن اسمها الموصوف. يكون الواحد ـ في هذه اللعبة ـ هو كثرة، ويكون الكثير هو أيضًا كثرة. أما الأمثول فهو كثرة محددة ومستمرة من الأبعاد النونية. الأبعاد هي المتغيرات أو الإحداثيات. أما الاستمرارية continuité فهي مجموعة الصلات بين تحويلات المتغيرات. وأما التحديد فنفهم منه العناصر التي تتعيَّن على نحو تبادلي في ضوء هذه الصلات التي ما إن تتغير حتى يتغير نظامها المتريّ. كيف يصدر الأمثول؟ عناصر الأمثول ليس لها لا صورة حسية ولا دلالة مفهومية بل لها طابع افتراضي كموني. هذه العناصر غير متهوية. لا شيء فيها يطابق نفسه، ولهذا يتيح لا تعيّنها تحرير الفرق. كيف تتعيَّن هذه العناصر؟ عن طريق الصلات المتبادلة "التي لا تسمح بأي استقلالية لها". ما هي هذه الصلات؟ إنها روابط مثالية liaisons idéales غير محلية. هذه الروابط إما أن تسم الكثرة على نحو شمولي globalement وإما أن تحصل بواسطة "تراصف الجوارات" juxtaposition de voisinages. الفضاء الريماني، كما يزعم دولوز، يتيح تحديد أو تعريف الكثرة على نحو جواني دون اللجوء إلى فضاء موحّد أو متجانس un espace uniforme تكون الإحداثيات مندكّة فيه.

وعليه، يمكن القول إن النمذجة الرياضية للترسندالي تتأتى على مستويين. المستوى الأول هو النمذجة التي تتم على هدي الحساب التفاضلي. هذه النمذجة تطال الافتراضي، من حيث هو أساس الراهن، وتعرض لبنيته متوسّلة بـ"لوغوس" تفاضلي يمثّل البديل عن اللوغوس التمثيلي. هذا المستوى لا يستنفد المشاركة الأفلاطونية ـ التي رأينا أنها تمثل رأس الأمر الفلسفي بالنسبة لمسألة التأليف ـ ولا يعبِّر بعد عن أعلى مراحل الجدل، بل يفترضها ويتطلّب مستوى آخر من النمذجة. هذا المستوى، الذي تؤمنه الهندسة التفاضلية الريمانية، هو بمنزلة الأرضية للتأليف الأمثلي للفرق، ويتعلّق بجدل الواحد والكثرة اللامحدودة الذي يمثل رأس الأمر بالنسبة للمشاركة. لقد سبق وتعرّضنا للتمييز الدولوزي بين اللاأساس والأساس والتأسيس، وهذا أوان الربط بين صورة العالم التي يقدمها دولوز، ونمذجته الرياضية للترسندالي، وإعادة تملّكه للمشاركة الأفلاطونية الذي يمثّل جدل المتعاليات أعلى مراحلها. إن التأليف الأمثلي للفرق يجري على مستوى الافتراضي الذي يكون بمنزلة الأساس. هذا الأساس يتوسّط الجدل الأعلى، الذي ننتقل فيه من اللاأساس السيّانيّ إلى "تأسيس" عالم الموضوعات الراهنة. هكذا نكون أمام ضربين من المشاركة/ الصدور؛ مشاركة الأمثول في ـ أو صدوره عن ـ جدل الواحد والكثير، ومشاركة الموضوع الراهن في الأمثول. هذان الضربان من المشاركة يتلازمان مع تخريج جديد لمسألتين: صدور الكثير عن الواحد، وتركيب الموضوع، ويلزم عنهما نموذج جديد للعالم.

3. من الصدور المقلوب للواحد عن الكثير إلى النظم الميتافيزيقي للعالم

هل ثمة خيط هاد يمكن أن يساعد الفكر للخروج من متاهة الجدل الأعلى بين الواحد والكثير؟ هل ثمّة مستوى من الواقع يحكمه اللاتعين التام؟ وإذا كان ذلك كذلك فكيف يصدر التعيين؟ لماذا ثمة تعيّن أصلًا؟ لا ينفك النموذج، الذي يقترحه الفكر للعالم، عن تصوُّر تأسيسي بصدد طبيعة المستوى النهائي من الواقع. المحنة الفلسفية التي اختبرها أفلاطون الأخير، كما مرّ معنا أعلاه، كانت تعذّر البتّ في طبيعة المصدر النهائي للواقع، والمفارقات المتأتيّة عن القول بالوحدة المحضة. يمكن النظر إلى الواحد الأفلوطيني كاستجابة فلسفية متأخرة انحازت إلى الوحدة المحضة لحسم هذا الجدل. واحد الأفلاطونية المحدثة هو ما يريد دولوز التخلّص منه. إقصاء هذا الواحد يمثل صميم المهمة العاجلة للفكر التي عنونها بقلب الأفلاطونية. هذا القلب يقتضي الانحياز إلى الكثرة المحضة ويتطلّب إيضاح كيف يمكن صدور الواحد عن الكثير.

إرجاع مسألة ما إلى صلة، كانت مكتومة بعد، من شأنه أن يُعيد طرح هذه المسألة من منظور مختلف. هذا ما يحدث لجملة من المسائل الفلسفية [كمسألة التركيب وطبيعة الصلة بين الكل والأجزاء] بعد أن يكون الجدل بين المتعاليات (الوحدة والكثرة، الاتصال والانفصال...) قد "حُسم" في ضوء رؤية يمكن التعبير عنها بتواطؤ معنى الوجود وبكون الفرق هو معنى الوجود. منذ أن طرح أفلاطون، في القسم الثاني من محاورة البرمنيدس، المعضلات الناشئة عن القول بوجود الواحد وعدم وجوده، والصلة لا تزال معقودة بين مسألة تأليف الوحدة والكثرة ومسألة التركيب بين الكل والأجزاء، وما يتلازم معهما أو يلزم عنهما من تقرير الصلة بين الطبيعة "الاتصالية" للواحد (الكل) والطبيعة "الانفصالية" للكثير (الأجزاء)[125]. هل ينقسم الواحد بين أجزائه؟ هل يكون هذا الانقسام متناهيًا أم لا متناهيًا؟ هل أجزاء الواحد مستقلة عن بعضها؟ أم معتمدة على بعضها؟ أم مؤسسة انطلاقًا من الواحد أو الكل؟ هل يبقى الواحد واحدًا إذا انقسم أو حتى كان قابلًا للانقسام؟ هل الواحد يكون واحدًا وكثيرًا؟ هل الصلة بين الوحدة والكثرة هي صلة تقابل [إما/ أو] أم ثمة مستوى أعمق من تقابل الواحد والكثير لا يمكن تفكيره تحت وطأة الصور التقليدية للكل والجزء والحد؟ الصلة بين الواحد والكثرة اللامتعينة، في هذا الجدل الأعلى، هي صلة بارادوكسية. طرفا هذه الصلة لا يمكن إرجاع واحد منهما إلى الآخر. التعيّن أو التعيين هو من شأن الوحدة. اللامتعين هو من شأن الكثرة التي تستقبل فعل التعيين دون أن يستغرقها أو يستنفد احتياطيها من اللاتعيّن. ثمة بين المبدئين فرق يستعصي على الاختزال. إذا كان المبدأ الأول يسمى الواحد أو الوحدة فإن المبدأ الثاني يبدو عصيًا على التسمية المتواطئة، ولهذا نجد أسماء متعددة للكثرة المحضة أو اللامحدودة، عند أفلاطون، كالأبيرون بلثوس، والدياد، والأكبر والأصغر والأقل والأكثر. هذا الجدل الأعلى يحضر على نحو ضمني في "الفرق والتكرار"، ثم على صريح في الكتاب "التالي" له ـ وهو "منطق المعنى" ـ الذي يفتتحه دولوز باستحضار الجدل والثنائية الأفلاطونية.

متحدثًا عن الطابع الغريب والشاذ للصيرورة، ومستبطنًا المفارقات المتولدة عن الفرضية الثانية من البرمنيدس[125] ـ أن يكون الواحد موجودًا وأن تكون له صفات متقابلة ـ يميّز دولوز بوضوح بين ثنائية ظاهرية وثنائية باطنية. من عمق المفارقة الثانية في محاورة برمنيدس، حيث يصير الواحد أكبر وأصغر وليس أكبر وأصغر في آن، تخرج فكرة الحدث المحض الذي لا يحدث، لكن على جانبيه تحدث الأشياء كلحظات تذهب في اتجاهين متعاكسين. عدم حدوث هذا الحدث يعني أنه يتملص من الحاضر لكن هذا التملص يتسبب بالماضي والمستقبل تمامًا. هذا الحدث المحض، الذي هو من طبيعة مثالية، أو افتراضية، لا يمكن قياسه ولا تحديده ولا تثبيته مع كونه يمثل شرطًا لظهور ما هو ثابت ومحدد؛ "نتعرّف إلى ثنائية أفلاطونية ليست على الإطلاق تلك الثنائية المعروفة بين المعقول والمحسوس أو بين الفكرة والمادة، أو بين المثل والأجسام. إنها ثنائية أعمق وأخفى وكامنة في الأجسام المادية المحسوسة نفسها. إنها ثنائية باطنية بين ما يتلقى فعل الأمثول وما يفلت منه. إنها ليست تمييزًا بين النموذج والنسخة بل بين النسخ والترائيات أو السيمولاكرات. إن الصيرورة المحضة واللامحدود يشكلان مادة الترائي (المحاكاة) [...] فالأشياء المحدودة تقع تحت المثل لكن تحت هذه الأشياء ثمة ذلك العنصر الجامح الذي يدوم ويحدث على الجانب الآخر من النظام الذي تفرضه المثل وتتلقاه الأشياء"[127]. هذا فيما يتعلّق بما يحدث على الجانب "الأعلى" من الافتراضي ـ من حيث هو مكافئ لـ"النظام الذي تفرضه المثل" ـ فما الذي يحدث على الجانب "الأدنى" منه و"تتلقاه الأشياء"؟

لا تتقاطع المقاربة الدولوزية لمسألة التركيب، أو صلة الكل والجزء، مع الفلسفات التي نظرت إلى هذه الصلة من خلال الانحياز إلى واحد من طرفيها. مثلًا في الفلسفات الذرية عمومًا يكون الجزء الذي لا يتجزأ مستقلًا عن الكل وعن بقية الأجزاء وهذا يلزم عنه أن يكون الكل متغيرًا وغير

تام. أما عندما ينحاز الموقف النظري إلى جانب الكل فإن هذا غالبًا ما يقود إلى إفقاد الأجزاء استقلالها.

يبدو موقف دولوز مستعرضًا بين هذين الموقفين، فالكل عنده غير تام والأجزاء نفسها غير مستقلة. ليس الكل عنده جَملة وليس مجرد حاصل جمعي. المجموع الدولوزي ليس عبارة عن مجرد قطع مستقلة تضاف إلى بعضها. الأجزاء عنده غير قائمة في حد ذاتها وليست متهويّة ولا مطابقة لنفسها. الكل الهوسرلي مثلًا يكون بمنزلة الأساس لأجزائه، أما الأساس عند دولوز ـ الذي هو عبارة عن اللاأساس ـ فيحرم لحظاته أو أجزاءه من أن تكون متهوية، أو من أن تدخل في نظام إحداثي مركزي تكتسب من خلاله تعيينًا للصلات والروابط القائمة ما بينها[128]. هذه الروابط تظهر وتختفي ومعها تظهر كلّات غير تامة وتختفي. وعليه، لا تكون صلة الكل والجزء، على المبنى الدولوزي، مندرجة تحت الاتصال المطلق أو الانفصال المطلق. لسنا أمام آحاد حقيقية ولا حدود منفصلة تبعًا لصلاتها مع نظام إحداثي مركزي. إن ما يفضي إلى المجموع ليس التأليف بين حدود متهويّة أو هويات نقطية بل الجمع بين لا متعينات تنتج لاحقًا، على نحو محلي، حدودًا غير نهائية تبنى كلاتها بالتدريج دون أن تكون صلاتها البينية معلّمة سلفًا في نظام مرجعي. هذا ما يُعبِّر عنه دولوز بالقول لاحقًا إن الريزوم أو الجذمور ـ المفهوم الذي يُعبِّر عن الكثرة المحضة ـ هو نسق مفتوح، من الخطوط والسرعات، يحكم على الموضوعات أن تكون ترائيات. كيف لا؟ والصيرورة المجنونة تهدر في أعماقها كي تحوّلها مهما طال أمد التكرارات السطحية. لسنا إذًا أمام كل متصل أو كل منفصل، بل أمام كلّ مفتوح بلا أجزاء أو لحظات حقيقية. نحن أيضًا أمام تفكيك لمسألتي الكل والجزء والوحدة والكثرة، وإعادة إنتاج بارادوكسية لتصورات الأساس والبنية والوحدة والتأليف والتركيب. هذا لا يعني أن دولوز ينكر وجود الكل المتصل أو الكل المنفصل. هذه الكلّات توجد عنده لكن ليس على مستوى "الأساس". إنها ظواهر ناشئة أو صادرة عن لعبة أعمق أو بتعبيره عن واقع أكثر فنية.

هكذا نعثر في الراهن ـ أو على مسطح التعضي أو مسطح الإحالة أو الفضاء المحزز[129] ـ على كثرات آحاد ونعثر على أجزاء تسبق وحدتها المؤسسة، كما هو الحال في التركيب الانضمامي بين حدود الماهيات، ونعثر على مجاميع لا تكون كلاتها موجودة باستقلال عن أجزائها. على هذا المستوى قد يشتغل المنطق العادي للوحدة والكثرة أو للكل والجزء، حيث يمكن أن تعمل هذه التصورات كدوال علمية لا كمفاهيم فلسفية. يشتغل العلم على الكوسموس المنظور إليه كبنية مكتملة وكنظام يمكن قراءة مراحله المتعاقبة أو اتصافات الأشياء فيه انطلاقًا من وحدة محورية عليا. هذه الوحدة المحورية أو المركزية هي الواحد الذي يكون، أو يريد له دولوز أن يكون، مطروحًا من الكثرة المحضة التي هي الكاوس، وهذه المطروحية يلزم عنها تخريجات جديدة وتقاطعات مغايرة لمسائل الأساس والوحدة والكثرة والتركيب.

الاستعارة الدولوزية للوحدة المحورية هي الشجرة التي تمثّل الصورة المحزنة لفكر يريد الاستيلاء على الصيرورة، والمصادرة عليها، وكبتها انطلاقًا من اختلاق إحداثية تكون بمنزلة بعد الأبعاد: إحداثيّة يتم في ضوئها، أو على هديها، تشطير الوجود وإعادة توزيعه على نحو هيراركي تراتبي مصطنع[130]. معنى أن يكون الخارج على هيئة شجرة هو وجود نقطة انطلاق، أو بؤرة مركزية، يكون معلّمًا فيها سلفًا تراتب الأشياء وترتيبها. هذه البؤرة هي التي لا ينفك يصل منها ملكوت التماسك إلى الأشياء بحيث يكون الكل أثرًا بعديًا لتنظيم مشفر على نحو قبلي في قوام الواحد نفسه؛ الواحد الذي ينقسم إلى اثنين أو يتشعب إلى أجزاء لا تفعل سوى أن تدور حول نواة دلالية وهي تؤلف نظامًا أو سيستامًا. هذا هو مسطح التعضية، أو مسطح الإحالة، حيث تنشط الفاعلية التفكرية وتزدهر مسلمات الفكر وتتكاثر الترميزات. هذا هو المسطح الذي تترعرع عليه الرؤية التماثلية للوجود حيث تختلف الأشياء انطلاقًا من قربها أو بعدها عن الحد الأصلي أو تفاوت مشاركتها فيه ومحاكاتها له. على مسطح كهذا تحتشد الكثير من المعقوليات المتباينة ظاهريًا، أشدّ التباين، مع كونها متواطئة في ديناميات ترميز الواقع؛ ديناميات ما فتئت تتوسل بالإحالة إلى بعد استكمالي يؤسس التجربة، أو ينظم العالم، انطلاقًا من ميتافيزيقا الواحد. هذه الميتافيزيقا تعمل بمنزلة الحس المشترك للمعقولية الميثولوجية والدينية ـ أنساب الآلهة عند هزيود مثلًا حيث تكون الأرض هي الوحدة المحورية للكوسموس ـ وللمعقولية العلمية ـ المبدأ الثاني للديناميكا الحرارية حيث الموت الحراري للكون تحت وطأة الأنتروبيا ـ بل وللمعقولية الفلسفية ـ الجهاز الرباعي للتصور عند أرسطو ـ حيث تتولّى الكثير من الفلسفات تطوير الوسائل المفهومية والحجاجية المطلوبة لتكريس الواحد. الواحد الذي لا بدَّ من طرحه، أو حذفه، إذا أراد الفكر أن تكون صلته غير موسوطة بالوجود.

إذا كان الأمثول هو كثرة نونية الأبعاد في الفضاء المثالي الافتراضي، فإن الريزوم أو الجذمور هو الكثرة النونية على مسطح الاتساق. يتنبّت الريزوم في كل اتجاه. إنه الاستعارة المضادة للشجرة[131]: ليس ثمة جذور تنتج كثرته، ولا تراتبية

بين كثراته، ولا بنية سابقة، بل تبنين غير مؤسس وانتشار لا تشرف عليه وحدة محورية. ما نشهده على سطح الاتساق هذا ليس تفريعًا أو تشطيرًا لوحدة مشتركة ولا تنويعًا لها أو عليها. "المقام" الاتساقي هو محض خارج يكون بمنزلة الحقل، أو الوسط، لتحالفات محليّة ومرحليّة بين كثراته. محليّة هذه التحالفات يمليها غياب النموذج الأصلي. إن منشأ الروابط يكون مختلفًا بالطبيعة عن الروابط نفسها وعمّا يمكن تمثيله كلحظات أو كحدود. هذا الوجود الرابط ـ أو هذه الواو بينها ـ هو الوسط الذي يحدث فيه التغيّر المستمر دون أن يكون هذا التغيّر محكومًا بمرجعية. إنه وسط، أقرب إلى الفضاء الطوبولوجي الزاخر بشتى ضروب المجموعات المفتوحة التي لم تعد عناصرها نقاطًا في فضاء منتظم وفقًا لمرجعية إحداثية، ووجود رابط لا يتمثل بالرابطة المنطقية في القضايا والأحكام ولا بال هو، بل بالواو التي لا تفضي إلى مجموعة أصلية أو نهائية أو مجموعة المجموعات. وجود رابط من طبيعة شاذة لا تتيح حمل شيء على شيء آخر. إنه الأرضية المتحركة التي لا تتميّز عما يتميّز عنها ولهذا لا تتيح له أن يشارك في الواحد ولا أن يتهوّى، ويكون واحدًا، بل أن يجاور ويتجاور وينخرط في صلات بعدية وأن لا يجد مكانه في وحدة عليا. هذا الوجود الرابط هو الأساس اللاأساسي السيّاني الذي من شأنه حرمان أي موجود، سواء كان ذاتًا أو موضوعًا، من التحوُّل إلى إحداثية مؤسسة أو تحويل نفسه إلى نقطة انطلاق. على هذه الأرضية يكون كل شيء محرومًا من الأساس لأن ما يؤسسه لا يلبث أن يجتثه من أساسه. الفرق ـ من حيث هو تمايز شيء بعامة عما لا يتميّز عنه ـ هو ما يحكم على الشيء بالعودة إلى سيرته الأولى من اللاتعيّن. وعليه، يمكن صياغة الحدود التي تعمل عليها مسائل الأساس والوحدة والكثرة والتركيب كالآتي: ثمة كلّات تكون هي عين الجمع بين أجزائها، التي تكون بمنزلة قِطع، فلا يكون لها وجود مستقل، بعكس أجزائها التي تمثل عناصر متهويّة مع نفسها ومستقلة. هذه الكلّات يطلق عليها اسم المجاميع أو المجموعات. ثمة كلّات أخرى تكون فائضة عن أجزائها. هنا يكون الكل عبارة عن جَملة Totality، وتكون الأجزاء بمنزلة لحظات مؤسسة انطلاقًا من وحدة محورية. كثرة المجموع هي كثرة آحاد، وهذه الكثرة هي كثرة انفصال فعلية، أما الواحد الناشئ عنها ففي تقرير وجوده جدل. كثرة الجَملة هي كثرة "افتراضية" ـ كثرة القِطع أيضًا هي كذلك ـ لأنها قابلة للانقسام، ولو بالاعتبار، إلى ما لا نهاية. كذا قرر القدماء بصدد ظواهر مثل المكان والحركة. هذان النوعان من الكل موجودان ضمن العالم الذي يصفه دولوز بالراهن أو بمسطح التعضية. ماذا عن الحقل الترسندالي الذي من المفترض أنه يمثل "أساس"/ "تأسيس" العالم أو شرطه الحقيقي؟ هذا الحقل المسمّى بأسماء عديدة يتفاوت عمق إحالاتها في الحقيقة بين الأساس واللاأساس ـ الافتراضي، السباسيوم المشتد، مسطح الاتساق، مسطح المحايثة ـ هو خارج الثنائيات وداخلها في الوقت نفسه. هو خارج ثنائية الوحدة والكثرة، التي نجدها في أحكام التقابل المنطقي، كذلك هو خارج ثنائية الكل والجزء التي نجد تنويعات عليها في ظواهر العالم الراهنة، وهو أيضًا خارج ثنائية المتصل المنفصل. لازم هذا أن التأسيس لا يبدأ من مرتبة الواحد الكل المتصل وتشتق منها الأجزاء الكثيرة المنفصلة، ولا يبدأ من أجزاء كثيرة منفصلة ليشتق منها الواحد الكل المتصل. قد يسمّي دولوز هذا الحقل بالواحد الكلّ طورًا، وقد ينعته بأنه متصل، أو مستمر، تارة أخرى. لكن هذه الأسماء والنعوت تؤشكل على من يأخذها بحرفيتها، إذ إن هذا الحقل، من جهة، هو كثير محذوف الواحد وكثرته ليست كثرة آحاد منفصلة، ومن جهة أخرى هو واحدٌ ـ كلّ، بَيْد أن وحدة هذا الكلّ ـ الذي هو كلّ مفتوح ـ ليست أكثر من أثر وظيفي، والتغيّر بين صلاته يفضي إلى تغيّره. أي سردية يمكن أن تقدمها الفلسفة عن العالم وعن نفسها بعد نقد العقل التصوري وقلب الأفلاطونية وتخريب الجدل الأعلى بين المتعاليات؟ وما هي الصلة الممكن عقدها مع سردية العلم عن العالم؟ "الواقع" هو ذات بنية مثالية، يصدر فيها ما هو مادي وفعلي وراهن كجواب على مسألة افتراضية. ولأن بنية الواقع هي بنية مسألية، فإن الفلسفة ـ مثلها مثل العلم ـ تمثل استجابة مخصوصة. هذه الاستجابة لا يمكن التعبير عنها بلغة العلم، تمامًا كما لا يمكن لاستجابة العلم أن يتم التعبير عنها بلغة الفلسفة، وذلك لأن ملاقاة الملاقاة لا تكون واحدة. إنها تحدث على مستويين مختلفين. لم يكن دولوز واضحًا تمامًا في "الفرق والتكرار" ـ كما هو الحال في كتب لاحقة كماهية الفلسفة ـ بصدد التمييز الدقيق بين "مراتب" الواقع الثلاث مع كونه يذكرها: الكاوس، والكايسموس، والكوسموس. في الكاوس لا يمكن أن تنشأ هويات أو مفاهيم. كل شيء يظهر ويختفي في سرعة لا نهائية. كي تكون هناك ملاقاة لا بدَّ من واسطة ولا بدَّ من اقتطاع. الاقتطاع الفلسفي يُعبِّر عن نفسه في شكل المفهوم. هذا المفهوم ليس عبارة عن تصور كلي بل هو حدث[132] من نوع خاص وكيان فريد غير قابل للتقسيم. إنه يحتفظ بالطابع الأصلي للعماء وبالسرعة اللانهائية للفكر[133]. ليس محكي المفهوم هو الوقائع أو الاتصافات. المفهوم يشبه المعنى الذي ينتج الأجسام واللغات دون أن يُستنفد فيها والذي

ينتج عنها أيضًا دون أن يكون قابلًا للاختزال إليها[134]. لا مطمع بعد للفلسفة في القبض على حقيقة العالم ولا في الظفر بتمثيلها، وجلّ ما يمكنها هو التعبير عن العالم على نحو مخصوص يتلاءم مع أدواتها ومع خصوصية ملاقاتها. كان دولوز يتحاشى استعمال مقولة الحقيقة المرتبطة عنده بالعلم وبالإحالة إلى مرجع خارجي. صحيح أن دولوز يتعامل مع العلم كخطاب مستقل لا يحتاج في تأسيسه إلى الفلسفة، لكن هذا لا يمنع من اعتبار الفلسفة أقرب إلى "الأشياء ذاتها" ـ إذا جاز لنا استعمال هذه الاستعارة الفينومينولوجية هنا ـ نظرًا لاختلاف الفلسفة والعلم في تعاملهما مع الكاوس. الفلسفة لا تشوه الكاوس. إنها تمرره من خلال مرشح أو فلتر وتُعبِّر عنه بواسطة المفهوم، في حين أن العلم يُبطئ الكاوس لأنه لا يمكنه التعامل مع سرعته المطلقة ـ التي لا تسمح بنشوء التعيينات ـ ولا الاحتفاظ بحالة اللاتناهي أو اللاتعين. هذا الإبطاء يتأتى له من خلال الإسقاط على مسطح الإحالة، والتكلم بلغة مختلفة، هي لغة الدوال التي تتكون من الثوابت ومن المتغيرات المستقلة والتابعة. ثمة برانية عنيدة بين الفلسفي والعلمي لا لأن العلم لا يفكّر ولكن لأنه يفكر بطريقة مختلفة تمامًا عن الفلسفة. الرؤية الدولوزية للصلة بين العلمي والفلسفي تطورت طبعًا، دون أن تتغيَّر على نحو جذري، عما كانت عليه في كتاب "الفرق والتكرار"، الذي تشي فيه روحية المقاربة الدولوزية للعلم بكون الأخير ممارسة مشتقة يكون اشتغالها منوطًا بالقضايا والأحكام التي "يتأخر" ظهورها الراهن. أما في كتاب ما هي الفلسفة، وعلى الرغم من كونه يبقى فاعلًا فقط في دائرة التكرار، فإن العلم يظهر، وعلى نحو أوضح، كلوغوس آخر وكلغة مختلفة عن لغة الفلسفة التي، وإن لم تعد تلعب دورًا تأسيسيًا في صلتها مع العلم، فإنها تبقى أكثر أصالة، لا لأنها الأصل الذي يقوم عليه العلم أو الأساس الذي يسبق ويمنحه شروط إمكان اشتغاله، ولكن لأن استجابتها للواقع العمائي للوجود تأتي منحازة للفرق والسيانية واللاتعين على نحو يكون معه المفهوم الفلسفي ضربًا من الترهين المضاد للأمثول.

تعقيب وحاشية نقدية

تتبدى كلاسيكية دولوز في هذا التطلّع المفهومي، إلى نظم العالم نظمًا كانت قد نهت عنه بشدة الفلسفة النقدية، وفي مناظرته مع الفلاسفة الكبار حول رأس الأمر للكثير من المسائل الفلسفية المتعلّقة بالوجود والمشاركة والتأليف وغيرها. ولكي يأتي بنظم مغاير للعالم كان عليه تعديل نوعين من الإعدادات الفلسفية: الإعدادات الأولى تنتمي إلى المضمار الأنطولوجي وتتعلّق بمفهوم الوجود وتواطؤ معناه، وهذا ما أنجزه بنقد العقل التصوري وتفكيك جهازه الرباعي القاصر عن التعامل مع مسألة الفرق. أما الإعدادات الثانية فتنتمي إلى المضمار الميتافيزيقي وترتبط بحقيقة الوجود، وهذا ما تُرجم عنده بقلب الأفلاطونية التي سيتشارك معها الكثير من الإحراجات.

الإشكاليات التي يصادفها دولوز في إنشاء نسق للفرق وفي بناء نموذج للعالم تتوازى على نحو عجيب مع الإشكاليات الأفلاطونية. الفجوات في صورة العالم الأفلاطونية هي فجوات ذات طابع علائقي أو مفصلي حيث يطالعنا الغموض وعدم التميّز كلما هممنا بالانتقال بين مراتب الواقع. أفلاطونيًا ثمة فرق أنطولوجي بين الواحد والمثل ـ في محاورة الجمهورية يعتبر أفلاطون أن مثال الخير (مثال المثل) هو فوق الوجود ـ تمثّل في جدل بارادوكسي أعلى بين المتعاليات لم ينتج عنه اشتقاق للمثل من الواحد. كذلك ثمة فرق أنطولوجي بين المثل والأشياء حيث المشاركة بينها ـ في فيدون يطرح أفلاطون مشكلة الوسيط بين المثل والأشياء لأن المثل لا يمكنها أن ترتبط مباشرة بالكائنات ويجيب عن ذلك في محاورة طيماوس من خلال استعارة الإله الصانع Dimiurge ـ بقيت إشكالية لجهة تحديدها والتعبير عنها؛ هل هي محاكاة أم اتصال أم حضور؟

إن غموض مشاركة الأشياء في المثل دفعت أفلاطون إلى بحث المشاركة على مستوى أعلى، بحيث نكون أمام تأسيس المستوى الأدنى من المشاركة ـ أي مشاركة الأشياء في المثل ـ على مستوى أعلى من المشاركة ـ أي مشاركة المثل في الواحد ـ على نحو تلعب فيه المثل الرياضية دور الوسيط بين مصدر العالم والعالم لتصبح ـ من حيث هي نسب وليست كيانات أو أعداد ـ بمنزلة العلة المشتركة للكيانات المثالية والمحسوسات في آن. هذا يعني بدوره تحوّلًا في فهم مسألة الصدور نفسها وطرح السؤال مجددًا بصدد صدور المثل؛ هل تصدر عن الواحد صدورًا مستقلًا ثم تصدر عنها الأشياء المحسوسة أم أنها تتشارك مع الأخيرة صدورًا واحدًا؟

بالتوازي مع هذا نجد تماثلات بنيوية في الإحراجات التي يعاني منها النموذج أو المنظوم الدولوزي وهو يرتسم العالم في ترسيمات يغلب عليها الطابع الثلاثي: اللاأساس والأساس والتأسيس، أو اللاتعيين والتعيين المتبادل والتعيين التام، أو النقطة الجزافية للعود الأبدي والافتراضي والراهن، أو الكاوس والكايسموس والكوسموس. مثلًا إشكالية ترتيب صلة الواحد بالمثل عند أفلاطون يوازيها عند دولوز ترتيب الصلة بين اللاأساس السيّانيّ والأساس الافتراضي، كما توازي إشكالية الصلة بين المثل والأشياء عند أفلاطون

إشكالية الصلة عند دولوز بين الافتراضي والراهن؛ هل يتعيّن الافتراضي على نحو تبادلي مع الراهن في الموضوع أم أن الافتراضي يمثل ضربًا من العلة للراهن؟ ولا سيما أن دولوز يعتبر أن الافتراضي هو شرط إمكان ترسندالي للراهن وأنه يختلف عنه بالطبيعة وليس بالدرجة.

يصعب استبعاد الاستعارة التراتبية تمامًا ونحن نحاول ترتيب صلة الافتراضي بالراهن. على المبنى الدولوزي، نحن لا نتحدث عن عالمين منفصلين. في الوقت نفسه نحن لا نتحدث عن شيء واحد. الافتراضي مأهول بالعناصر والصلات المثالية والفرادات المتقدمة على عالم الموجودات الفعلية ولو على نحو غير زمني. لقد أراد دولوز نفي المسانخة بين الأساس ومايؤسسه والاحتفاظ بهذا الأساس محايثًا في عين افتراقه بالطبيعة عن أثره الراهن. انتفاء المسانخة يلزم عنه أن لا نقرأ الحقل باللوغوس الذي يكون من شأن العنصر الصادر عنه أو المنبثق منه. أما إثبات المحايثة فيلزم عنه عدم البناء على هذا الفرق على نحو يتم فيه تنزيل الترسندالي منزلة مفارقة.

ما أراده دولوز من تثبيت مسألة تواطؤ معنى الوجود هو ضرب التراتبية أو الهيراركية في "حقيقة" الوجود ذاتها على نحو لا يجد معه الفكر نفسه عالقًا بين عالمين أو مرتبتين للواقع يتحرك على واحد منهما ويكون ملزمًا بالتعبير عنه بالتضايف مع الإحالة إلى مرتبة أخرى غائبة. أن لا يقال الوجود إلا على الفرق يتلازم مع إفساح المجال للفكر كي يكف عن تمثيل ما هو قائم بمعزل عنه وكي يمارس الإحالة الذاتية مع القبول بكل المفارقات الناتجة عن هذه الإحالة الخاصة. ثمة إجراء مطوي هنا لاستبعاد "العمق الأصلي" للأشياء في عين استحضاره كعماء أو ككاوس عن طريق تثبيت فكرة غير أساسية للأساس الذي تحلّ مكانه ثلاثة أقانيم تمثل ما يشبه العلة الكافية التي من شأنها حرمان الفكر من تأسيس نفسه ومن إمكانية اتخاذ أي موجود منطلقًا للتأسيس.

يكون الوجود، على مبنى التواطؤ الدولوزي، متساويًا بالنسبة إلى كل الموجودات غير المتساوية. الفروق بين الموجودات [التي يقال إنها موجودة] لا تقدح بالوحدة التواطئية لمعنى الوجود. في الحقيقة، لا يمنع هذا التواطؤ، في حد ذاته، من القول بأن هناك تماثل نسبة بين الوجود والموجود ولا يمنع القول بوجود تراتبية في حقيقة الوجود نفسها. الانتقال من مفهوم الوجود إلى حقيقة الوجود يحتاج إلى مشغّل ميتافيزيقي يضاف إلى صلة المفهوم بالحقيقة التي يبقى التعبير عنها ميتافيزيقي الطابع؛ هذا ما نشهده عند دان سكوت نفسه الذي احتفظ بالتواطؤ في المفهوم والتراتبية في الحقيقة. ولهذا فإن دولوز، وحين احتاج إلى ترتيب نفي التراتبية على التواطؤ، ذهب إلى جوهر سبينوزا وقام بتهجينه بالعود الأبدي النيتشوي. إن تواطؤ هوهوية الحاكي لا يمنع التماثل في النسبة بالقياس على المحكي عنه أو المعبّر عنه، ذلك أن تواطؤ معنى الوجود أو تماثله يبقى سيّانيًّا تجاه تقرير السيّانيّة أو التماثل في حقيقة الوجود. هذا فيما يتعلق بالفرق الأكبر، أما بخصوص الفرق الأصغر فإن الفردي من حيث هو كذلك يبقى أيضًا عصيًا على التفسير. إنه لا تلازم بين التعيين التام والترهين حيث للفرادة أن تتعيّن دون أن تترهن بالضرورة. لازم هذا لا كفائية الافتراضي لتفسير التفعّل أو نشوء الراهن. ثم إن الجدل الأمثلي ينتج تعينات تامة لا نهائية، وبالتالي "يمكن" أن تترهن جميعها، فلماذا يترهن بعضها دون البعض الآخر؟ ثمة سلسلة لا نهائية من النسب الافتراضية التي يمكن حدوث التكامل بالقرب من نقاطها الفريدة فلماذا ثمة عالم راهن واحد عوضًا عن عوالم متعددة أو لا متناهية؟ ثم إنه ثمّة الملاقاة المتلازمة مع نشوء الديناميات المكانية والزمانية التي تقود إلى التفريد والتفريق وشتى التأليفات المنفصلة.. فلماذا لم تنتج مثلًا عالمًا رباعي الأبعاد أو خماسي الأبعاد؟! كان مأمولًا من نفي التماثل في الوجود الإطاحة بالوسائط بين الوجود والموجود وجعل الصلة بين اللاأساس السيّاني، والفردي صلة وحيدة الجانب وقد بيّنا أن التواطؤ محايد تجاه هذا. لازم هذا عدم انسجام تقديم نموذج للترسندالي، انطلاقًا من حقل معرفي بعينه، مع نفي التماثل في الوجود، ذلك أن الرياضيّ يعود خلسة ليلعب دور الوسيط الذي كانت تؤمنه الكليات الماهوية أو المقولية في براديغمَي الوجود والذاتية الترسندالية. يمكن التفكير في الدور الذي تلعبه الرياضيات على مستويين: الأول هو مشروعية اتخاذ الرياضيّ [أو الميتاريا‌ضيّ] نموذجًا في ظل النفي التام للتماثل [والذي يتضايف مع اللاتراتبية من جهة ومع عدم إيلاء إحداثية بعينها أي امتياز معرفي أو أنطولوجي] وقد تقدّم فيه الكلام. أما المستوى الثاني فهو مدى ملاءمة النماذج الرياضية، المتوسّل بها للكلام عن الوجود بعد التفكيك المفترض للعقل التصوري، مع الأشياء ذاتها، بل مدى "أمانة" دولوز في فهم هذه النماذج وتحميلها رؤاه؛ هل ما فهمه دولوز من فضاء ريمان مثلًا يلزم فعلًا عن الطبيعة الرياضية له بل هل يلزم عن فضاء ريمان القول بالكثرة المحضة ونفي الواحد؟ هل يلزم حقًا عن التصور الريماني للفضاء القول بالكثرة المحضة؟ هل يسوّغ هذا الكيان الرياضي ترجيح كفة الفرضية السابعة من فرضيات البرمنيدس التي تتعامل مع تداعيات عدم وجود الواحد على الصفات التي يمكن حملها على الأغيار؟ وهل ثمة أنطولوجيا للكثرة المحضة منطوية في مفهوم هذا الفضاء؟

فضاء ريمان أو مانيفولد [متشعّب] ريمان هو واحدة من الشيامات البنيوية عند دولوز للكثرة المحضة متمثّلة بفضاء له أبعاد نونية. بنية هذا الفضاء هي على درجة عالية من التعقيد التقني وقد جرت صياغة جزء من بنيته بعد ريمان. إنه فضاء طوبولوجي يتألف من مجموعات مفتوحة تتصف بالجوارية والموصولية والاستمرارية. هو أيضًا مانيفولد أملس [له أطلس وخرائط انتقالية ملساء] مزوّد بنظام متريّ لقياس الأطوال والزوايا. توظيف دولوز للفضاء الريماني، الذي يمثل نموذجًا للافتراضي ولاحقًا للفضاء الأملس، فيه قدر عال من الانتقائية والاجتزاء لأنه يضرب صفحًا عن شرط بنيوي أساسي في فضاء ريمان هو الشرط المتريّ. إذا استعدنا الجدل الأعلى للمتعاليات عند لوتمان وتحديدًا ثنائية الكوني [الشامل أو الكلي global] والمحلي [local] فسنجد أن فضاء ريمان مصمم للتعاطي العملي مع فضاء يصعب التعامل معه مباشرة على نحو كلي شامل. هذا الفضاء لا يحمل في ذاته أي إثبات على وجود المركز أو غيابه بل هو عبارة عن حزمة من الإجراءات الدقيقة هدفها إفساح المجال للقيام بالعمليات الرياضية [التي نجدها في الحساب التفاضلي والتحليل الحقيقي والتحليل العقدي] بمعزل عن البنية الشاملة للفضاء. القيام بهذه العمليات على نحو محلي لا يُخبرنا أبدًا عن وجود أو عدم وجود بنية شاملة للفضاء. فضاء ريمان بعامة هو فضاء يكون فيه تغيّر الانحناء عند كل نقطة متغيّرًا [على عكس حالات خاصة من هذا الفضاء التي يكون الانحناء فيها ثابتًا والتي يمكن الكلام عن "تجانسها"]. جوار كل نقطة في هذا الفضاء يمكن التعامل معه كما لو أنه قطعة صغيرة من فضاء إقليدي. هكذا يتبدى لنا هذا الفضاء كما لو أنه شبكة من البنى المحلية الذي لا يكون ترتيب الصلات في ما بينها محكومًا ببنية قبلية ولا يكون مستندًا إلى تناظر شامل. إذا أخذنا فضاء ريمان بكامل بنيته فسيكون من المفارقة استعارته لـ"فضاء متصل من الفروق والشدات" لا إمكان فيه بعد لاشتغال مقولة الكم أو لظهور صفة الامتداد ذلك أن الخرائط المحليّة لفضاء ريمان محكومة بصلات دقيقة ومقنّنة. وعليه، فإن فضاء ريمان هو أقرب إلى عالم الراهن أو الفضاءات المخططة. ليس ثمة من صلات تبنى وتهدم وتقام وتفكك على المستوى المحلي. من وجوه التعامل الدولوزي الملتبس مع هذا الفضاء هو أنه يأخذ على نحو انتقائي من جانبيه الشمولي والمحلي. يأخذ من الجانب الشمولي أنه كثير الأبعاد متغير التغير، ومن الجانب المحلي أنه مجرد صلات غير محكومة بإحداثية قبلية ليسوّغ تصوره للكثرة المحضة المحذوف منها الواحد مع كون الجانبين لا يلزم عنهما ذلك. هذا الالتباس يتصادى مع التباس بنيوي في تصور دولوز لتمفصل "مراتب" الوجود أو مستويات الواقع ولكيفية صدور بعضها عن بعض. تصوره للافتراضي مثلًا هو تصوّر مركب، إذ إن جانب من الافتراضي يكون مستغرقًا في الكاوس (اللاتعيين التام) وجانب آخر تبدأ منه لعبة التعيين [قابلية التعيين/ التعيين المتبادل/ التعيين التام] لكن هذا التعيين لا أطوال فيه بعد ولا زوايا ولا امتدادات. وفقًا لهذا، يكون فضاء ريمان، في جانب بنيوي مهم منه، منتميًا إلى عالم الراهن وليس إلى الافتراضي. من سمات الفضاء الأملس [الذي هو تطوير للافتراضي منزوع منه إلى حد ما استيهام العمق] اللامترية والمحليّة وعدم وجود بنية أو قياس وانعدام التقنين واللاشبكية. هل تعكس هذه الأوصاف الصفات الأساسية لفضاء ريمان إذا عزلنا عنه البنية المترية؟ المحليّة مثلًا لا يمكن أن تكون من صفات فضاء ريمان إذا طرحنا منه الجانب المتريّ المعدّ أصلًا للتعامل المحلي مع المانيفولد!! يتحدث دولوز عن الاستمرارية [أو الاتصال continuity] في تعريفه للافتراضي كما يتحدث عن وجود نحو من الربط connection بين الجوارات في الفضاء الأملس. فلندقق قليلًا في الطبيعة الفلسفية للافتراضي. إنه حقل أو فضاء من الفروق والشدات يتعذر فيه اشتغال المقولات وتتغيَّر فيه الدلالات المفهومية للمتعاليات ولوازمها. إنه حقل تنحلّ فيه التصورات التقليدية للواحد والكثير والكل والجزء والمتصل والمنفصل. رياضيًا تتعلّق الاستمرارية بالدوال والتحويلات وقد جرت حوسبتها بدقة في القرن التاسع عشر على يد فيرستراس لاستبعاد الحدس الهندسي الغامض بصدد المتصل. هكذا تحوَّلت الاستمرارية من خاصية أنطولوجية ملتبسة للظواهر السيّالة والمتدفقة وغير المنقسمة إلى تعيين بنيوي مضبوط ومحايد تجاه وحدتها الاتصالية من حيث هي. هذه الاستمرارية المقيّدة بنيويًا هي شرط ضروري للتفاضل. أما الموصولية connectedness بالمعنى الطوبولوجي فتعني أن الفضاء، باللحاظ الشامل، ليس فيه ثقوب وأنه عبارة عن قطعة واحدة. أين المشكلة هنا؟ أولًا لا يجب أن تكون هناك دوال في الافتراضي لأن الدوال تنشأ عن طريق التكامل في جوار الفرادات، أي أن الفرادة تلعب دورًا إنتاجيًا إنشائيًا لعالم الراهن الذي تنتمي إليه المعادلات الرياضية [على عكس النسب الافتراضية التفارقية أو التفاضلية]. تحديد طبيعة الفرادة هو أمر مشكل لأنها عبارة عن خلطة مفهومية تتراوح بين النقاط الحرجة المميزة [نقطة تنظيم داخل حقل متصل تتغيّر معها أو في جوارها البنية المحليّة للسطح دون تمزّق أو انقطاع] والفرادات أو الأقطاب التي لا تمثل محض نقطة

لتغيير نوعي في المسار بل تكون بمنزلة شرط إمكان تكويني لما يحدث في جوارها. النقاط الحرجة لا تنفك عن دالة بعينها لأنها لا تعرّف إلا بالنسبة إلى دالة موجودة والافتراضي لا دوال فيه ما يعني أن الفرادة كتعيين تام يصعب الاحتفاظ بها في الافتراضي حين تتخذ قيمة محددة. لكن التعامل الأخطر مع الفرادة هو في تشبيهها بالقطع caesura حين تتبدى الفرادة كحدث لا يحدث لكن في ضوئه تحدث الأشياء. الفرادة هنا تكون سابقة على التحقق وتلعب دور العلة في إفساح المجال لظهور الدوال والمحنيات والسلاسل؛ دورٌ يجعلها أقرب ما يكون إلى الفرادة singularity [الممكنة الإزالة] أو القطب [غير الممكن إزالته] في الحساب المعقد للدوال التحليلية الشبيه بالحدث عند دولوز لأنه يكون سابقًا على تشكّل ما في جواره دون أن يكون جزءًا منه. الصعوبة في هذا التشابه مردها أن الفرادة هنا تؤدّي إلى قطع استمرارية الفضاء. من جهتها تمثل الملوسة عند دولوز عنوانًا على انعدام التخطيط وانتفاء المركز والكثرة المفتوحة. هذا المفهوم الفلسفي هو أبعد ما يكون، في تحديده الرياضي الدقيق، عن السيولة والتدفق والتغير المطلق. لا ترتبط الملوسة مباشرة، كَسِمَة للمانيفولد الريماني، بعدم التجانس [الهجانة] وغياب بنية شاملة مسبقة، بل بتحديد بنيوي للصلات المعقودة بين الجوارات المحليّة للمانيفولد الذي لا يكون في متناول المقاربة الشاملة ولهذا يجري تمثيله أو الاستعاضة الإسقاطية عنه بمسطح يمكن عليه إجراء العمليات المعتادة للحساب التفاضلي والحساب الحقيقي والحساب المعقّد. على هذا المسطح الموازي تظهر الملوسة كخاصيّة للخرائط الانتقالية transitional maps. دولوز ينتزع عنوان الملوسة من هذا السياق التقني الدقيق ويُعيد إسقاطها على ما يُفترض أنه الفضاء الأصلي، الذي يمثل عنده الكثرة المحضة، على الرغم من أن كاشفية هذه الصفة لا تتصل مباشرة بالفضاء من حيث هو [كما هو الحال مثلًا في صفات هندسية أو طوبولوجية عالمية كالانضغاط (compactness) أو الموصولية] ولا ارتباط لها بوجود أو عدم وجود بنية عميقة أو نظام إحداثي مركزي. الأمر نفسه ينطبق على المحلية locality التي تتيح التعامل مع المانيفولد كما لو أنه قطع صغيرة متجاورة من الفضاء الإقليدي وهذا ما يؤمنه كون المانيفولد مزوّدًا على نحو بنيوي بأطلس Atlas هو عبارة عن خرائط محلية وتحويلات بينها تكون ملساء. يمكن أيضًا التوقف قليلًا عند استعارة الهجانة [أو انتفاء التجانس]، التي تتلازم عند دولوز مع غياب القياس والبنية الهندسية الصارمة، حيث يطالعنا الخلط بين فضاء ريمان والفضاء الطوبولوجي الذي هو أقرب إلى تصوره عن الكثرة اللامتريّة للفضاء الأملس ذلك أن فضاء ريمان لا ينفك عن بنية متريّة تجعله أقرب إلى الفضاء المحزز [الذي يقابل دولوز بينه وبين الفضاء الأملس] في حين أن جانبه الطوبولوجي هو الذي يفتقر إلى الأطوال والزوايا. بَيْد أن معيار التجانس لا علاقة له بالطوبولوجيا، بل يأتي من فرع آخر هو نظرية الزمر التي نحكم بتوسطها على تجانس الفضاءات إذا أمكن تطبيق ما يعرف بزمرة التحويلات المتعدية [نقل أي نقطة في الفضاء إلى نقطة أخرى] على الفضاء على نحو شامل Global، وهو الأمر الذي يتحقق على الحالات الخاصة من فضاءات ريمان ذات الانحناء الثابت، ويتعذّر على الفضاء حين تكون انحناءاته متغيرة باستمرار. للتعامل مع هذه الحالة الأخيرة ثمة في الهندسة التفاضلية ما يُعرف بالـ connection [الربط] وهو مفهوم أو قاعدة لنقل أو تحويل المتجهات من سطح مماس Tangent space إلى آخر. دولوز يستعير هذا ليقول إن الفضاء الأملس هو مجموع من قطع غير متصلة مع بعضها بينها نحو من الربط!

من الفضاء الافتراضي [كفضاء متصل أو مستمر من الفروق والشدات] إلى الفضاء الأملس [ككثرة محضة غير مترية تكون مجموعًا من جوارات بينها أنحاء ربط متغيّرة] إلى مسطح الاتساق فمسطح المحايثة. ثمة استعارات من "مفاهيم" رياضية تنتمي إلى سياقات شتى وتمتلك حدودًا تقنية صارمة. هذه الاستعارات منزلقة ويصعب الإمساك ببنية منطقية صلبة لها.. التوسل بها لنمذجة الترسندالي أو لتقديم نموذج للواقعية الخارجية قد لا يكون له سوى تأثيرات خطابية مراوغة إذ إن دولوز لا يتعامل معها بحدودها التقنية [كما يفعل باديو إجمالًا عندما يتبنى نظرية المجموعات لنمذجة الحقل الأنطولوجي بل للقول إن الأنطولوجيا ليست سوى الرياضيات وأن نفي وجود الواحد ابتداء هو إجراء فكري وخيار أكسيومي عوضًا عن إيهام المتلقي بأن فلسفته تحدثه عن الأشياء ذاتها] ولا هو يحددها مثلًا بصرامة أو يبنيها وفقًا للمعايير التي سيضعها لاحقًا للمفهوم الفلسفي في كتاب ما هي الفلسفة. فقط لأننا نعرف أن دولوز يتحدث عن الافتراضي في مقابل الراهن [وعن الفضاء الأملس في مقابل الفضاء المخطط وعن مسطح الاتساق في مقابل مسطح التعضي].. وفقط لأننا نعرف أنه لا يريد من كل هذه العناوين سوى شيء واحد هو أن الأساس [اللاأساس السيّاني] هو كثرة محضة إن هي إلا شواش كامل يصدر عنها النظام كحالة خاصة ومعه يصدر الواحد الذي كان غير موجود أصلًا.. فقط لأننا نعرف هذا يمكن لهذا الخليط الدولوزي من الدوال العلمية والمفاهيم الفلسفية أن يغدو قابلًا للتلقي. ثمة سردية

تأتي "الرياضيات" لإكسابها طابعًا دعائيًا يصل إلى حد التهويل على القارئ الفلسفي الذي ليس متخصصًا أو متمرسًا، أما القارئ الذي تحضره جيدًا هذه المرجعيات الرياضية فستشكل عليه عميقًا "كيانات" دولوز [التي تشبه حقيقة مسوخًا فلسفية] وتوصيفاته لما يُفترض أنها الأشياء ذاتها؛ هل هي صفات أم أوصاف خطابية؟ ذلك أن هذه التوصيفات إذا أُخذت رياضيًا على محمل الجد فسنكون أمام ما يشبه الدوال العائمة الغائمة التي يتضايف فيها الإيحاء بالمفهمة مع البلبلة والتلبيس. ثم إننا إذا ضربنا صفحًا عن وضوح وغموض الفرادة والملوسة والاستمرارية والهجانة وجدل المتري واللامتري والتفتنا إلى "أنطولوجيا" الفضاء الرياضي فسنجدها سيّانية تجاه ما يطوّره دولوز من أنطولوجيا. هل نحن في فضاء زاخر بالانقطاعات والفجوات؟ أم نحن في فضاء متصل؟ هل "عناصر" الفضاء الريماني، المتمثلّة بالنقاط والخرائط المحليّة، هي كيانات سائلة متدفقة غير متهويّة أم أنها نقاط محددة محكومة بتداخلات دقيقة؟ ليست الخرائط المحلية [الجوارات المنفصلة] في نهاية المطاف هي الفضاء بما هو أو الفضاء الواقعي من حيث بنيته الكلية، بل هي كيانات رياضية مضبوطة بدقة أو قل تمثيلات صورية تتيح القيام بعمليات رياضية دون الحاجة إلى إرجاع هذه العمليات إلى نظام إحداثي مركزي أو إلى فضاء محيط. نجاح الرياضيات في هذا لا يفضي بالضرورة إلى أنطولوجيا بعينها من شأنها البتّ في سيّانيّة الأساس وفي وجود أو عدم وجود الواحد.

نجد، وبالعودة إلى محاضرة ريمان الشهيرة عام 1854، حذرًا شديدًا عنده فيما يتعلّق بالبنية الشاملة للفضاء. لقد قدّم هندسة يمكن أن تبني أو تُعيد بناء الفضاء انطلاقًا من البنى المحليّة، بَيْدَ أنه أقرّ بوضوح، حين بلغ الموضع الذي يتحدث فيه عن الطبيعة الحقيقية للفضاء أو عن الفضاء الواقعي، أن تقرير هذا الأمر ليس من شأن الرياضيات. لقد كان على بيّنة من أن هذا الأمر منوط بالقوى التي تنظّم امتداده. إن "أنطولوجيا" الفضاء بقيت معلّقة عنده ولم يجد في نجاحه بصياغة هندسات لا إقليدية، متغيرة الانحناءات ولا نهائية الأبعاد، ما يخوّله البتّ في البنية الكلية للفضاء وفي طبيعته من حيث هو. وقد مرّ حينٌ من الدهر ظن فيه كثيرون أن النسبية العامة حسمت هذه المسألة لكن يكفي إلقاء نظرة على النقاشات المعاصرة المحتدمة بين "أئمة" المذاهب والاتجاهات الفيزيائية ليجد أن الأساس النهائي للواقع أو للخبرة أبعد ما يكون عن الحسم داخل الخطاب العلمي الذي تتنازعه نظريات الأوتار [إدوارد ويتن] والمبدأ الهولوغرافي [ليونارد زوسكند ومالداسينا] والفيزياء المعلوماتية [المتحدرة من تصورات ويلر صاحب عبارة It from Bit] والجاذبية الكمومية الحلقية [لي سمولين وكارل روفيلي] والعوالم المتعددة [شين كارول]. هذه النظريات التي تتباين شديدًا لجهة تصورها عن أصل الواقعية الخارجية أو عن المستوى النهائي للواقع الخارجي مع كونها تتلاقى بمعظمها تقريبًا على رفض مبدأ الصدور القوي.

أخيرًا وليس آخرًا هل يكفي كون الذات مشتقة كي تبعد تهمة المثالية عن دولوز الذي كان قد أعطى التجريبية الترسندالية عنوانًا لمشروعه؟ لقد تبيّن معنا أن الفرادة تكون بمنزلة العتبة الانتقالية من الافتراضي إلى الراهن، حيث "نهاية" التفاضل [التأليف الأمثلي للفرق] وبداية التكامل [التأليف اللامتناظر للحسي؛ الامتداد والموضوع] وحيث انتشار السلاسل المتباعدة في جوار الفرادة. قد نعتبر من باب المسامحة أن هناك أمثلة عديدة يضربها دولوز عن الفرادة في كتاب الفرق والتكرار كالعمل الفني أو الثورة أو الأجنة إلا أنه عند التدقيق لا نعثر إلا على مثال بنيوي حقيقي واحد هو القطع caesura الذي يستعيره دولوز من الرياضيات [ديديكند] في التأليف المنفَعَل الثالث. ليست الفرادة من محتويات الوعي وليس الوعي أصلًا تكوينيًا لها. لكن هذا لا يتعارض مع واقعة أن الكوجيتو المشروخ يمثل النموذج التشغيلي، المأخوذ من بنية زمنية ذاتية، للفرادة. قد يكون القول إن دولوز مثالي متعارض ظاهريًا مع الكثير من جوانب فلسفته، فالذات مثلًا عنده مشتقة من حقل تفاضلي ما قبل فردي، كما أنه لا يصرح من قريب أو بعيد أن كل شيء هو صورة في الذهن. لكن هذا التعارض يصبح أكثر خفوتًا حين نستحضر "مراتب" الواقع عنده معطوفة على كون المثال البنيوي الوحيد الذي يقدمه عن الفرادة هو تشكل الذات نفسها الذي يكون سابقًا على تشكّل الموضوعات الممتدة. هذا التشكل هو عبارة عن صدع ينقسم من خلاله الزمن إلى سلسلتين يمثل الحاضر نقطة تباعدهما المثالية. من المفروض أن التفارق/ التفريق الذي يُنمذج إجمالًا عبر التفاضل والتكامل هو كوني الطابع. بيد أن ترتيب الفصول في كتاب الفرق والتكرار معطوفًا على إشارة دولوز، في المقدمة [أثناء كلامه عن بلوكاج المفاهيم]، إلى أن مفاهيم الطبيعة تكون دائمًا في شيء آخر لأنها ليست في الطبيعة بل في الروح الذي يتأملها، معطوفًا بدوره على المثال البنيوي الوحيد الذي يضربه لترهّن الفرادة.. يجعلنا أمام السؤال الآتي: هل ثمّة ترهين مستقل عن بنية الذات؟ إن الصلة بين الأساس [اللاأساس السيّاني] والفردي أو الحقل ما قبل الفردي والفرديّ ليست صلة مباشرة. إنها موسوطة بالافتراضي بل تتضمن إعطاء امتياز خفيّ للبنية الذاتية الزمنية أو قل لحد بعينه هو الذات

المشروخة. هل يمكن الكلام خارج الانقسام الذي يحدث في جوار "الفرادة الذاتية" [أو قل الفرادة التي هي منشأ انتزاع أو إنتاج الذات] عن ترهين؟ وهل يتلاءم هذا الامتياز الممنوح ضمنًا للزمن الذاتي مع رؤية للوجود تنبذ التماثل نبذًا كاملًا؟ لازم المرور بالذات المشروخة، أثناء الانتقال من الحد الافتراضي إلى الحد الراهن، أن الموضوعات تنحل بانحلالها. هكذا يتبدى نموذج العالم، المترتب على المبنى المعرفي لميتافيزيقا الفرق، نموذجًا مثاليًا.

د. ربيع شلهوب
باحث ومفكر من لبنان

الهوامش

(1) يقر دولوز لكانط بكونه التفت إلى القصور الجينالوجي لنقد العقل المحض ولنقد العقل العملي في نقد ملكة الحكم. يقول في كتاب جزر قاحلة (ص61): "إنه في نقد ملكة الحكم سيطرح كانط مشكلة تكوين الملكات في توافقها الأصلي الحر. وبالتالي سيكشف عن الأساس الأصلي المفقود في النقدين السابقين. حول الصلة غير التوافقية بين الملكات، راجع هال (2013)، ص 117ـ119.

(2) راجع هيوز (2009)، ص 28–32

(3) فينومينولوجيا الروح، ص191.

(4) حول الدور الذي يلعبه التكرار في العلم، راجع هال (2013)، ص 8.

(5) حول الأثر الكيركيغاردي في صياغة مسألة التكرار عند دولوز، راجع هال (2013)، ص 11ـ14.

(6) نفسه، ص 9–11.

(7) حول تجميد المفهوم عند دولوز، راجع هيوز (2009)، ص 34–37.

(8) الوجود عند هيدغر "هو البنية المنفتحة للموجودات، المتميزة عنها دون 'انفصال' وغير القابلة للإرجاع إليها. حين يقول هيدغر أن موضوعه هو الوجود وليس وجود الموجودات فإنه لا يشير إلى فينومين آخر يقع خلف أو ماوراء وجود الموجودات بل يعني إنه يبحث عن معنى الوجود الموحّد والتماثل والذي يحيّن [يرهّن] في حالات هذا الوجود أو ذاك". شيهان (2002)، ص 321.

(9) شرط إعادة إنتاج هذا المعنى عند هيدغر هو التمييز بين الأواجيد (الميتا مقولات) والمقولات. (GA2,88).

(10) (GA24,71)

(11) (GA2,25)

(12) حول كون البحث الأنطولوجي عن معنى الوجود عند هيدغر، هو إيضاح لمعنى الانعطاء الظهوري وبنيته الأساسية، راجع فسترلاند (2014)، ص 173.

(13) حول البنية الشاذة للمجموع الدولوزي، راجع خاتزانتونيس (2010)، ص 112–116.

(14) حول مفهوم الفرق عند أرسطو، راجع هال (2013)، ص 23–26.

(15) راجع بداية الحكمة، ص78.

(16) ما وراء الطبيعة 1003a.

(17) التماثل هو ضرب من الاشتراك في الهوية مع وجود غيرية او قل هو ضرب من وحدة الكثير. ثمة صلات معقدة بين مسألة التماثل ومسائل أخرى كثيرة من قبيل مسألة الكليات والعلاقة بين الماهية والوجود والمشاركة وغيرها. والحقيقة ان مسألة التماثل هي أوسع من مسألة التواطؤ او الاشتراك اللفظي [الالتباس]. السؤال عن تواطؤ حد معيّن هو سؤال عن معناه في الذهن إذا كان واحداً. أما السؤال عن التماثل فيتخطى السؤال عن المعنى الى الأساس الواقعي للاشتراك في المعنى الواحد. من هنا نجد أن هذا المبحث يمثل مفتاحًا أساسيًا ومدخلًا ضروريًا لبحث الصلة بين الماهية والوجود. هذه الصلة التي يتوقف على تقريرها رؤية الواقع بأسره. هل التماثل يكون في العقل أم في الواقع؟ موقف الأكويني هو أنه خارج العقل "لا توجد طبيعة كلية أو مشتركة من حيث صورتها" لكن "يوجد في الجزئيات أساس" للتصورات الكلية. خصوصية مفهوم الوجود أن معناه ليس متواطئًا تمامًا، كما هو حال الماهيات، وليس مشتركًا لفظيًا. "المقدار المشترك" من معنى الوجود لا يمكن تخصيصه بدائرة الذهن من جهة ولا يمكن عزله والإحالة إليه في الواقع من جهة أخرى. افتراض ان هناك أساس واقعي للتماثل يواجه صعوبات قريبة من تلك التي يواجهها القول بوجود أساس واقعي للماهيات حيث قد يفضي هذا الى ما يفضي اليه القول بالمشاركة الأفلاطونية من معضلات. ولذلك "يبدو أن التمثيل الأدق لموقف الأكويني هو القول بأن التماثل لا ينشأ إلا عند دخول العقل والأشياء معا في الصورة [..وعند ذلك ..] لا فرق كبير نسبيا بين أن نتحدث عن تماثل معرفتنا بالأشياء وبين أن نتحدث عن تماثل الأشياء" وعليه، فإن التماثل عند الأكويني يستبطن التواطؤ، ولكن نظرا لانتفاء الحد الماهوي التجريدي للوجود فإن التماثل "يتعلّق في المقام الأول بالحكم أكثر مما يتعلّق بالمفهوم". ان عدم قابلية اللفظ لتعريف واحد لا يعني انعدام معناه وإنما قد يعني أن تحديد معناه الكامل لا يتم الا بالنظر الى موضوع الحمل .. تدلّ كلمة يكون (is) مثلا تدل على التحقق الفعلي لكنها لا تحدد بذاتها نمط هذا التحقق أو طبيعة الموضوع ولذلك فإن دلالتها تتعيّن بحسب الموضوع المسندة إليه. وعليه، لا يقوم التماثل على وحدة المعنى على النحو الصارم. الذي يميّز اللفظ المتواطئ، ولا على التباين القاطع لكل صلة بين استعمالات اللفظ، وإنما يقوم على وحدة نسبية للمعنى من خلال اختلاف الموضوعات المحمول عليها. راجع كلوبرتانس (1960)، ص 112–125.

(18) راجع بداية الحكمة، ص 131.

(19) راجع غايزلر (1991)، ص142.

(20) نفسه، ص143.

(21) راجع هال (2013)، ص55.

(22) يقول سكوت في تقريرات دروسه (Reportatio IA, dd. 39-40 qq. 1-3, nn. 24-59): "لا أرى كيف يمكن البرهنة قبليا على الجوازية Contingency [الإمكان، الطارئية] في الأشياء وذلك لتعذره من خلال موضوعها الذي هو الوجود [...] نظرا لغياب الحد الأوسط [بين الوجود والإمكان لأن الإمكان من الأعراض الذاتية التي تحمل دون توسط على الوجود] لبرهان كهذا [...] ولأنه ليس ثمّة من لازم للوجود سابق على الإمكان، إذ أن الإمكان والوجوب [او الضرورة] يمثلان التقسيم الأساسي للوجود. كذلك لا يمكن البرهنة على الإمكان بافتراض اللازم الاخر لقسمة الوجود وهو الوجوب [الضرورة] إلا إذا افترضنا أنهما متقابلان تقابل الأضداد النسبية [...] وهذا باطل، لأنه وجود الطرف الأشرف لا يلزم عنه وجود الأقل شرفا [...]. حتى الفيلسوف حين يثبت وجود الإمكان في الأشياء فإنه لا يبرهن على ذلك قبليا بل بعديا a posteriori [...] انطلاقا من أنه لو لم يكن ثمّة إمكان، لانتفت الحاجة الى الفضائل والوصايا [...] ولانهار كل نظام مدني وكل تفاعل إنساني". لا ترتبط الطارئية، التي يتحدث عنها سكوت، بالإمكان الصرف للأشياء من حيث قابليتها للوجود وعدم اقتضائها للعدم فقط، بل تتصل بإمكان أن تحدث الأشياء على نحو آخر، أي أن ما يحدث، أو يقع او يكون حتى، كان من الممكن أن يحدث بطريقة أخرى أو أن لا يحدث إطلاقا، إذ أن تحققه الفعلي لا يتلازم مع كون هذا التحقق ضروريا أو حتميا. هذا الجواز لا يطال التغيرات الممكنة الحدوث في الأشياء في الأشياء فحسب بل يمتد الى

جوازية الأفعال الصادرة عن الإرادة التي لا تكون حرة إلا إذا كانت أفعالها غير ضرورية. في هذا الموضع من التقريرات يذهب سكوت الى أن الإرادة الإلهية هي العلة الأولى للطارئية في الأشياء، أي أن جوازية حدوث الأشياء من عدمها أو التغيرات التي تطالها تجد أساسها النهائي في الإرادة الإلهية التي لو تعلقت على نحو وجوبي أو ضروري بالأشياء لأصبحت كلها ضرورية وهذا ما يلزم عنه انتفاء العلل القريبة وانتفاء النقص والشر من العالم وهذا باطل باللحاظ البعدي للبرهان. لم يسند سكوت الجوازية في الأشياء الى العقل الإلهي [الذي لا يدخل فعله الطبيعي، أو طبيعة فعله العقلي، في دائرة الجواز] بل الى الارادة الإلهية. لكن الإرادة الإلهية بدورها ثابتة وفعلها لا يمكن أن يتغيّر فكيف يمكن لإرادة كهذه أن تتعلّق بما هو طارئ ومتغيّر وجائز ؟ ههنا يدخل مفهوم السيّانيّة عند سكوت. الصلة بين الإرادة الإلهية والأشياء الجائزة هي صلة سيّانية [أي ان الارادة الإلهية لا تتعيّن بالأشياء سواء وجدت او لم توجد حتى لو كان هناك ضرب تعلّق بينهما]. يميّز سكوت بين سيّانية الإرادة الانسانية تجاه الأفعال المتقابلة الجائزة الصدور عنها ـ التي تدلل على النقص الانساني لأن حيثية إرادة فعل شيء ما هي غير حيثية إرادة عدم فعله او حيثية فعل شيء اخر ـ وسيّانيّة الإرادة الإلهية ـ تجاه الموضوعات ـ التي لا تتعاقب على أفعال متقابلة ولا تنتقل من فعل إرادي إلى آخر لأنها عبارة عن فعل واحد ثابت وبسيط. كون الأشياء متعلقة تعلقا سيّانيا بالإرادة الإلهية يجعلها غير ضرورية حتى مع تحققها إلا بالنسبة لعللها القريبة. كون الله هو العلة الأولى للأشياء لا يرفع عنها صفة الحواز ولا يمنح لحدوثها طابع الضرورة.

ما يهمنا هنا ـ بعيدا عن الإحراجات التي يمكن أن يمثلها مفهوم السيّانية على مستوى التقرير اللاهوتي للبنية الثيولوجية وعن مدى نجاعة المبنى الفكري لدان سكوت في معالجتها [تفسير صدور الشؤون المتناهية عن الجوهر هو من المعضلات الحافة بالنسق السبينوزي أيضًا!] ـ هو التمفصل الفلسفي العميق بين هذا الطرح السكوتي والطرح الدولوزي لمسألة سيّانية الأساس تجاه الموجودات الصادرة عنه والمحكومة بصلة أحادية الجانب مع ذلك الذي لا يتمايز عنها في ذروة تمايزها عنه. ما كان ارسطو قد طرحه حول سيّانية الصلة بين الموجودات، اي غياب "الفرق" بين الموجودات من حيث هي موجودة [نظرا لكون الفرق عند ارسطو هو مصطلح منطقي تقني يرتبط بالفصل النوعي]، وما قرّره دان سكوت من سيّانية الصلة بين الارادة الالهية والموجودات، سيتحول عند دولوز الى طرح بصدد أساس العالم أو العلة الأولى غير الكافية أو شبه الكافية للأشياء. ثمّة انتقال بمبحث السيّانية من كونه صلة ثنائية ـ تعني انعدام "الفرق" بين الموجودات عند أرسطو او انعدام التعلّق الضروري بين الإرادة الالهية والموجودات لا من حيث أن الله يختار على نحو عشوائي بل من حيث أن إرادته لا تتعيّن بواحدة من المتقابلات ولا تتغيّر بنيتها بتحقق الاشياء او عدم تحققها ـ الى كونه صلة أحادية الجانب تمثل الفرق الأصلي. وعليه، يحدث الانزياح المفهومي للسيّانية [المتلازم مع التغيّر في وظيفتها الميتافيزيقية] من أفق انطوثيولوجي الى أفق انطولوجيا الفرق الذي يمثل في مستواه العميق اللا أساس الذي هو المبدأ المنتج لتعينات الأشياء دون أن تكون هذه التعينات مقررة سلفا في قوامه ودون أن يكون له قوام أصلا. هذا الانتقال يسمح لدولوز بطرح كل ما يمكن أن يمثل مبدأ ضروريا من العالم. سيّانية الإرادة الالهية عند سكوت تتحوّل الى سيّانية الأساس الذي يحرم كل موجود من فرصة التحول الى أساس نهائي لنفسه أو لغيره من الموجودات التي باتت جميعا تنتمي الى دائرة ما هو جائز وطارئ. تقرير سكوت للصلة السيّانيّة، بين الارادة الالهية والموجودات الحادثة، كان يهدف فقط الى نفي الضرورة الذاتية للأشياء المتحققة مع الاحتفاظ بالعناية الالهية وحرية الارادة، أما تقريرها الدولوزي فيهدف الى تقرير الصدور القوي للتعيّنات الراهنة عن مستوى أعمق من الواقع يكون خاليا على نحو مطلق من التعيّنات ولا يصله مع ما سواه من التعيّنات سوى صلة وحيدة هي عبارة عن استحالة الصلة نفسها. هذه الاستحالة هي الجواب الدولوزي عن سؤال: لماذا ثمة تعيّنات مع عدم وجود شيء يعيّن أصلا؟! وعليه، يمكن تلخيص الانزياح في الوظيفة الميتافيزيقية لمفهوم السيّانيّة من سكوت الى دولوز على النحو الآتي: ما كان يمثل عند سكوت شرط امكان للإشاحة بالبنية اللاهوتية للواحد عن كل ما هو طارئ ومتغيّر، دون اخضاع فعله في الوقت نفسه للضرورة، يتحوّل مع دولوز الى شرط امكان للقول بطارئية الواحد نفسه.

(23) راجع يوسف أحمد (2006)، ص 136–137.

(24) يقول الأكويني (في رسالته عن الماهية والوجود ص 24): يبدو، بما أن المادة هي مبدأ التشخص، أنه يمكن استنتاج أن الماهية، من حيث هي مركبّة من المادة والصورة في ذاتها، ليست كليّة وإنما جزئية ؛ وهذا ما يترتّب عليه أن لا يكون للكليّات تعريفات [...] ولهذا ينبغي أن نعلم أن المادة التي تعتبر مبدأ التشخص ليست هي المادة بالمعنى المطلق [...] وإنما المادة المعيّنة فقط [...] المنظور إليها من حيث هي واقعة تحت أبعاد محدّدة. هذه المادة لا تدخل في تعريف الانسان من حيث هو إنسان ؛ لكنها كانت ستدخل في تعريف سقراط لو كان لسقراط تعريف. أما تعريف الانسان فإنه، على العكس من هذا، يتضمّن المادة غير المعيّنة.

(25) في كتابه عن دولوز ـ صخب الوجود؛ فصل المنهج ـ يرصد باديو بوضوح حضور الجدل الأفلاطوني في فكر دولوز حيث "على المنهج الفلسفي الحقيقي أن يمتنع بإطلاق عن كل قسمة لمعنى الوجود بواسطة توزيعات مقوليّة، وعن كل مقاربة لحركتها من خلال اقتطاعات شكليّة تمهيديّة [...] ومن ثمّ، لا بدَّ من التفكير في تواطؤ الوجود واشتراك الموجودات [...] من دون توسيط الأجناس أو الأنواع، الأنماط أو الرموز، وبإيجاز، من دون مقولات" (صخب الوجود، ص47). يبقى دولوز أفلاطونيًا، بالنسبة إلى باديو، حتى في محاولته لقلب الأفلاطونية. بيد أن أفلاطونيته طبعا ليست هي أفلاطونية أفلاطون، التي يزعم باديو انتسابه إليها، والتي يسعى إلى بلورتها في العديد من مؤلفاته. انظر مثلاً الفصل الرابع المعنون بالأفلاطونية والأنطولوجيا الرياضية في (كتابات نظرية).

(26) راجع ريالي (1997)، ص 28 ـ 29.

(27) الألف الكبرى، 987b.

(28) الميتافيزيقا، 998a.

(29) نفسه، 187a.

(30) تاسوعات أفلوطين، ص433.

(31) نفسه، ص432.

(32) ريالي (1997)، ص 31–37.

(33) نفسه، ص 43.

(34) نفسه، ص 47–49.

(35) أنظر ساير (2005)، ص 95–112.

(36) نفسه، ص 112–117.

(37) يحيل هيدغر إلى تصور كانط للفكرة في درس طوارئ الحرب عام 1919 ؛ "في الفلسفة وحدها بما هي العلم الأصلي يحدث أن يتدخل أمثول العلم في سياق المعيش الطبيعي للوعي بمعنى أصلي وجذري". راجع (GA-56/57, p3).

(38) حول الحساب التفاضلي وأثره على صياغة بنية الأمثول الدولوزي، راجع هال (2013)، ص 128–132.

(39) يبدو، بالعودة الى سيمنار 1956/ 1957، ان التشابك المفهومي بين مسألة الترسندالي ومسألتي الفرق والأساس قد اتضح باكرا لدى دولوز الذي سيعمد الى تجذير الانزياحات بين هذه المسائل. يذهب دولوز الى أن الصياغة الحديثة لمسألة الأساس مدينة في تحوّلها لهيوم الذي كان قد تحدث عن حدود التجربة المباشرة وطرح السؤال بصدد الحق في تجاوزها. من أين نكتسب هذا الحق في تجاوز المعطى؟ بل لماذا ثمة تجاوز أصلا؟ نتجاوز المعطى مثلا عندما نتحدث عن جوهر كامن وراء جملة من الظواهر المترابطة. في التجربة تعطى لنا أصوات وروائح وألوان لكن لا يعطى لنا الشيء الذي نعتبر أن المعطيات السابقة تمثل صفاته وأعراضه. كذلك تعطى لنا بواسطة التجربة الوقائع التي قد نبني عليها أو نصدر بصددها أحكاما لكن ما ان نتأمل في هذه الأحكام حتى نعثر فيها على معرفة لا يمكن إرجاعها بكاملها الى المعطى. نجد هذا مثلا في القضايا التي ننتقل فيها من معطيات الخبرة الماضية الى تأكيدات تتعلّق بالمستقبل. ثمة فائض معرفي في الأحكام والقضايا والتصورات يمثل إشارة الى البنية الميتافيزيقية للفكر حتى لو كان هذا الفكر قد تجاوز مرحلة ابتناء كيانات مفارقة لتفسير الظواهر المحايثة للتجربة. هذه البنية هي ما تجعل نقد العقل التصوري بمثابة مهمة فكرية لا تنتهي. ومهما يكن، فان أهمية هيوم، كما يقرر دولوز، كانت في إلماعه الى بنية الذات بوصفها مصدر تجاوز المعطى في التصورات والأحكام. بَيْد أن هذا الإلماع الهيومي [الذي يدين له دولوز على ما يبدو بالطرف الثاني من إشكاليته الفرق والتكرار] الى بنية الذات [او الطبيعة الانسانية] لم يتجاوز المستوى النفسي. ثمة مماهاة، الى حد بعيد، عند هيوم بين الذاتي والنفسي. البادرة عنده تمثلت في اللاكفائية التسويغية للموضوع. لا يمكن تسويغ أساس المعرفة ـ ولا تفسير ما يفيض منها عن الحدود الصلبة للمعطى ـ انطلاقا من الإحالة. ثمة في الفعل المعرفي نفسه مجاوزة للمعطى. هذا ما سيفتح الطريق الى ضرورة مقاربة مشكلة الأساس على نحو مختلف والى وجوب طرحها على مستوى أعمق. هذا المستوى، كما سيتضح ذلك مع كانط، سيتطلّب تغييرا في إعدادات التفلسف،

وهو الأمر الذي ستتكفّل بتقديمه الفلسفة النقدية من خلال مفهوم الترسندالي. ليست الذاتية الترسندالية هي البنية النفسية التي تدخل عند كانط في عداد ما هو أمبيري بل هي عبارة عن بنية منطقية مقولية توفر شرط إمكان تحول المعطى الى معرفة. كل معرفة هي معرفة مجاوزة لأنها قائمة على التأليف. ما تكتسبه المعرفة من ضرورة لا يعود الى مجرد العادة أو الى محض التكرار بل يعود الى هذه البنية المثالية المعبّر عنها بالذاتية الترسندالية [التي تجد هالتها العليا في وحدة الإبصار الترسندالي]. المعرفة الانسانية محكومة ببنية ميتافيزيقية. هذه البنية الميتافيزيقية هي ما تجعل الميتافيزيقا ممتنعة. امتناع يتبدى حين يرتسم كانط، على نحو نقدي، الحد الفاصل بين التجاوز المشروع للمعطى والتجاوز غير المشروع له. يحول كانط مشكلة الأساس الى مشكلة تأسيس. ليس الأساس جوهرا أو كائنا أو مقاما وجوديا. إنه فعل تشريعي لواقعة موجودة. يفكر كانط كالتالي: المعرفة موجودة. نحن نعرف تماما أننا نعرف. المطلوب هو الإتيان بنسق يسوّغ هذه المعرفة ويقوم بتكييف واقعة المعرفة في ضوء جملة من المقولات والمبادئ التي يكون من شأنها إضفاء المشروعية على المعرفة والانتقال بها من كونها مسألة واقع الى كونها مسألة حكم أو سؤال عن الحق quid juris. ثلاثة سمات للأساس يرصدها دولوز هي الشارطية والموقعة والتحديد. هذه السمات تجعل الأساس ذات بنية تفكرية متأخرة عن الموضوعات لجهة بلورتها وتخريجها. الأساس يشرط المعرفة ويهبها بالتالي شروط الإمكان التي تصاغ على نحو نقدي ويجري اسقاطها بمفعول رجعي على واقعة المعرفة. لم يعد الامكان يعني عدم التناقض في فكرة الشيء او ارتفاع الضرورتين عنه. ثمة فك ارتباط بين الممكن والواقعي على نحو لم يعد ممكنا معه الكلام عن وجود الشيء خارج تجربة الانعطاء. لا كلام عن موضوع بمعزل عن التجربة التي لا كلام عنها بدورها خارج شروطها. الى جانب كونه شارطا للمعرفة، يقوم الأساس بتوطين المعرفة في عالم بعينه. الأساس يجعل المعرفة محلية الطابع. ان تضايف المعرفي مع الخبروي [لا معرفة دون تجربة] يلزم عنه دحض الموقف العقلاني، الذي يزعم إمكانية نفاذ العقل الى جواهر الأشياء انطلاقا من تصوراته، لكنه يتلازم مع تفكيك الدوغمائية التجريبية التي تماهي بين الموضوع والشيء، ذلك أن شروط التجربة ليست تجريبية وهذا هو مناط توصيف الاساس بأنه ترسندالي. لا معرفة بدون تجربة وكل معرفة لا بد ان تبدأ من معطى تجريبي بيد أن المعرفة لا يمكن إرجاعها الى بنية موضوعية قائمة ومستقلة لهذا المعطى لأني اعرف ان المعطى أشياء غير معطاة فيه تعود الى ما أنا معد لأعرفه قبليا عن الموضوع بعامة من قبيل كونه واحدا وكثيرا وسببا. لا معرفة قط تبقى عند حدود المعطى، فالمعرفة لا تكون معرفة الا اذا تحوّل المعطى الى موضوع ،وهذا ما يجعل المعرفة محلية اي متعلقة بمجال مخصوص هو مجال الظواهر. هذا المجال يحيل الى السمة الثالثة للأساس من حيث هو حد. يكشف هذا الحد عن تلازم غريب بين الجهل والمعرفة ؛ نحن نعرف لأنه لا يمكننا أن نعرف او بالأحرى إن ما لا يمكن معرفته [النومين] هو شرط بنيوي داخلي لا يمكن تجاوزه مهما راكمنا من معطيات جديدة. الأساس من حيث هو حد هو ما يحرمنا بلاهوادة من أي معرفة أساسية بالأساس خارج فعل التأسيس نفسه. ثمة تلازم بين المستوى التي ينزاح نحوه اشتغال الفرق والتطور الداخلي لمفهوم الترسندالي والبعد الذي تتخذه مسألة الأساس. ثمة فرق يؤمنه الترسندالي عند كانط بين التجربة [الموضوع] وشروط التجربة [الذات]. المفهوم نفسه عند كانط يحمل إحلالا مضمرا للمفارقة [المجاوزة] مكان المفارق. هذا الإحلال سيغدو بيّنا مع هيدغر [الذي سيكشف الحقل الأصلي للقصدية من حيث هي دال على المجاوزة او المفارقة] في اعادة تملكه لمفهوم المفارق او المتعالي transcendence بوصفه ليس توصيفا لمرتبة وجودية أعلى بل للحركية الداخلية للذات من حيث هي بنية قائمة على مفارقة نفسها. ههنا، وقبل تعميم هيدغر لإشكاليته على الوجود نفسه، سنكون أمام فرق أنطولوجي بين الوجود هنا [الدازاين] من جهة والوجود القائم [للأشياء في التطرّق النظري] والأدوي [للأشياء في التطرّق العملي] من جهة أخرى. بالتلازم مع هذا المستوى من الفرق يصبح الترسندالي عنوانا لا على بنية مثالية من التصورات والمبادئ، التي من شأنها تسويغ واقعة بعينها كالمعرفة، بل على التفارق الذاتي لذات لم تعد ذاتا تفارق بل أصبحت عين التفارق من حيث أن فرقها الداخلي [انفراقها عن نفسها، تجاوزها لنفسها] هو شرط وجودي او كياني لفرقها الخارجي عن الموجودات. هذا التجاوز عند هيدغر يكون من الموجود [أو جملة الموجودات] الى العالم. العالم هو ما نحوه تفارق الذات، فهو من بنية الذاتية نفسها .وعليه فالمفارق هو الوجود الانساني الذي يُحدث العالم ويؤسسه. لهذا يكون الترسندالي الكانطي لحظة مشتقة من سيرورة أعم هي التراسندنس او فلنقل أن المجاوز الكانطي حالة خاصة من المجاوزة الهيدغرية التي تمثل أساس الأساس الذي سيعبر عنه هيدغر لاحقا بالحرية التي من شأنها تمكين الموجود من أن يكون. نقطتان عند هيدغر يبرز اثرهما على نحو حيوي في مشروع الفرق والتكرار. الأولى [ترتبط بالفرق] تتمثل بالتماهي او عدم الانفكاك عنده بين المجاوز [المتعالي او الترسندالي] والمجاوزة [التعالي او المفارقة: [الترانسندنس]. هذا التماهي لا يعود معه ممكنا، بالنسبة لدولوز أن يتميّز المؤسِّس عما هو مؤسس، وهو ما سيثمّره دولوز في رسم الصلة الأحادية الجانب بين اللاأساس والتأسيس [السيّانية] .أما النقطة الثانية [ترتبط بالتكرار] فتتمثل بكون معاودة الصلة مع الأساس من شأنه تغيير العالم المؤسس بدوره على المجاوزة. هذا الأمر يقرره دولوز بوضوح في خاتمة الفصل الثاني من السيمنار حيث يخلص الى أن التأسيس ايس مجرد تكشيف عن أساس يترك الشيء كما بل هو عبارة عن سيرورة تحدث تغيير في طبيعة ما هو مؤسس أي أن التأسيس هو عبارة لا عن تثبيت نهائي لطبيعة شيء ما أو تسويغ له [كما عند كانط] بل هو تحويل له. هذا التحويل يختلف عن اللحظة الثالثة من لحظات الفيومين الهيدغري [التي تتحدث عن ترهين الظاهرة في ضوء ما جرى تقريره من صلته بالأساس] لأنه المجاوز الدولوزي يحول الذات والموضوع معا. هذا التحويل مرتبط بالانزياح الذي يحدثه في تصور الفرق نفسه [الفرق الأصل] حيث الفرق عنده ليس تفريقا بين ذات وموضوع وليس تفارقا للذات نفسها بل هو عبارة عن تفارق يحدث قبل ظهور الانقسام بين ذات وموضوع. هذا التفارق هو الترسندالي الحق وهو شرط الامكان، عند دولوز، للحديث عن الترسندالي والامبيري معا. هذا التفارق هو ما يعبر عنه بالتأليف الأمثلي للفرق. هذا الانزياح عند دولوز يَحدث على هذا النحو انطلاقا من كونه مشفوعا بتفكيك وحدة المتنوع الخبروي التي لم تكن فلسفة الذاتية الترسندالية لتقررها مطلوبا للفكر لو انها التفتت الى ما ورثته من القول بتماثل معنى الوجود والذي من نتائجه تخصيص إحداثية بعينها كنقطة استناد فلسفي. راجع سيمنار 1956/ 1957، ص 24-42.

(40) منطق المعنى، ص 105.

(41) حول جوانية الصلة بين المعطى وما به يُعطى المعطى، راجع براينت (2008)، ص 65-66.

(42) راجع كتاب دولوز، المعرفة والسلطة؛ مدخل لقراءة فوكو، ص 79.

(43) حول شروط التجربة الحقيقية، راجع براينت، ص 15-48.

(44) حول فينومينولوجيا الملاقاة، راجع براينت، ص 73-91.

(45) حول تردد مسألة التأليف بين المستويين التفكري وماقبل التفكري في الفينومينولوجيا، راجع زاهافي (2005)، ص 37-43.

(46) منطق المعنى، ص 4.

(47) راجع فتحي المسكيني (2005)، ص 98-99.

(48) "صدق أفلاطون في القول بأن اللحظة هي خارج المكان... إنها النقطة التصادفة للسطح واللامعنى الذي من شأنه". منطق المعنى، ص 166.

(49) يقول هوسرل: "لجائز أن يكون بحثا نافعا أن نطلب ما العلاقات الموجودة بين الزمنين [زمن الوعي والزمن الموضوعي]. بيد أن هذا الفعل. ليس من مشمولات الفينومينولوجيا". إدموند هوسرل: دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمان ، ترجمة لطفي خير الله ، منشورات الجمل ، 2009 ، ص 8.

(50) حول التأليف الأول، راجع هال (2013)، ص 62-65، وبراينت (2008)، ص 32-101، ووليامز (2011)، ص 30-38.

(51) GA3, p112.

(52) حول التأليفات الثلاثة عند كانط، راجع نقد العقل المحض، A99، ص 111.

(53) يقول كانط بأن التأليف البياني synthesis speciosa عندما يتعلّق فقط بوحدة الإبصار التأليفية الأصلية "يجب أن يسمّى [...] تأليف المخيلة الترسندالي . إن المخيّلة هي القدرة على تمثّل موضوع حتى من دون حضوره في العيان [الحدس]. ولكن، بما أن كل عياننا حسي، فالمخيّلة ، بحكم الشرط الذاتي الذي بموجبه فقط يمكنها أن تعطي مفاهيم الفهم عيانا مطابقا، إنما تنتمي إلى الحساسية ؛ ولكن بما أن تأليف المخيّلة هو فعل التلقائية التي هي معيِّنة، وليست ، كما هو الحسّ، مجرّد قابلة للتعيين [فإنه] يجب أن يكون تأليفها وفق المقولات، تأليف المخيّلة الترسندالي. إنه فعل الفهم على الحساسية". (نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا ، B151/ 152).

(54) حول التأليف المنفعل عند هوسرل، راجع زاهافي (2005)، ص 44-48.

(55) حول الأفق والحضور في فينومينولوجيا هوسرل، راجع زاهافي (2003)، ص 93-98.

(56) يقول هيدغر [GA2, p 416]: "يكمن الشرط الزماني الإتجادي [الكيانوي] لإمكان العالم في كون الزمانية، من حيث هي وحدة إكستاطيقية [أوجادية] تملك شيئا ما من قبيل الأفق". إن لكل وجد ترسيمة آفاقية أو أين يتخارج فيه ؛ أين الإقبال (ذلك الذي من أجله)، وأين الماضي (الماكان) وأين الحاضر (لكي). شرط الاقتران العلائقي بين هذه الحيثيات الثلاثة هي الوحدة الآفاقية التخارجية للأوجاد. هذه الوحدة [التي سيتمفصل عندها الأساس مع اللاالأصلية الحافة بكل أساس وتأسيس] هي التي لن يفلح هيدغر في تخريجها على مبناه النظري القائم على فهم الأنطولوجيا كرئيان تأويلي يستخلص العباري مما هو معلّم سلفا في قوام العياني.

(57) حول التأليف المنفعَل الثاني، راجع هال (2003)، ص 65–71. براينت (2008)، ص 102–134. وليامز (2011)، ص 51–58.

(58) حول أن الذاكرة تكاين افتراضي، راجع مولار ليونارد (2008)، ص 64.

(59) دولوز (1991)، ص 55.

(60) راجع زاهافي (2003)، ص 81–92.

(61) راجع هال (2013)، ص 69.

(62) راجع مولار ليونارد (2008)، ص 68–70.

(63) دولوز (1991)، ص 54–55.

(64) هذه المفارقات المتصلة بالزمن على صلة عميقة بمسألتيْ الأساس والتأليف الذي كان هوسرل قد عرض لمفارقة أخرى تجمعهما وهي مفارقة النكوص اللانهائي التي تستدعي بشكل او بآخر القول بوجود جانب افتراضي للوعي. راجع زاهافي (2005)، ص 25–30.

(65) حول التأليف المنفعَل الثالث، راجع هال (2013)، ص 72–75. وبراينت (2008)، ص 135–174.

(66) "الآمري هو اللحظة المسألية ضمن الاتصافات state of affairs (الرمية) التي تحيل أبعد من نفسها من خلال السؤال (النرد نفسه) الى المسألة التي تغلّف الاتصافات [...]. تنتج الأماثيل من هذه العملية كأثر لنفاذنا ما وراء الاتصافات بحثًا عن شروطها". راجع هال (2013)، ص 160.

(67) راجع وليامز (2011)، ص 86–94.

(68) التأليف الثالث "الامبيري" عند هيدغر هو الأول في الحقيقة على المستوى الترسندالي.

(69) بالنسبة لهيدغر تقع التأليفات الامبرية في الزمن وتخضع لتتابعه في حين أن التأليف الترسندالي لا يقع ضمن الزمن (GA3, p126).

(70) حول الزمن بوصفه أساسًا، راجع جون روف (2012)، ص 56–58.

(71) صخب الوجود، ص 88.

(72) يقول باديو: "الحقيقة ليست زمانية بل مطابقة لكينونة الزمان [وهذا معنى] ان عودها أبدي ... يمكن ان نعتقد ان العود الابدي ليس في حقيقة الامر عود الواحد نفسه، بل هو ضرب من القانون الشكلاني يُفرض على الشواش". صخب الوجود، ص 95–97.

(73) راجع هيوز (2009)، ص114–123.

(74) حول الصلة بين التأليف الثالث والعود الأبدي، راجع هال (2003)، ص 81–83.

(75) نقد العقل المحض، B154.

(76) نقد العقل المحض، A110.

(77) نقد العقل المحض، B157.

(78) نقد العقل المحض، A107.

(79) دولوز (1990)، ص viii.

(80) راجع جون روف (2012)، ص 152–153.

(81) راجع هيوز (2009)، ص 72–77.

(82) صخب الوجود، ص 62.

(83) راجع جون روف (2012)، ص 64–67.

(84) راجع خاتزانتونيس (2010)، ص 212–217.

(85) حيث "لا بد من إنعام النظر قبل الاعتقاد بأننا فرغنا من مسألة الأساس أو بأننا قد "قلبنا" أفلاطون. صخب الوجود، الفصل الرابع، ص 64.

(86) حول المنهج عند دولوز، راجع جون روف (2012)، ص34–38.

(87) راجع هيوز (2009)، ص134–136.

(88) حول الفرادات، راجع دافي (2013) ص 26–30.

(89) نفسه، ص 102.

(90) راجع روف (2012)، ص 50–54.

(91) نفسه، ص 58–59.

(92) راجع هيوز (2009)، ص 154–156.

(93) راجع خاتزانتونيس (2010)، ص 218–222.

(94) لوتمان (2011)، ص 89.

(95) نفسه، ص 186.

(96) حول تثمير دولوز لطروحات لوتمان بصدد حساب المسائل، راجع دافي (2013)، ص 141–142.

(97) حول الافتراضي عند لوتمان، نفسه، ص 140–142.

(98) حول أفلاطونية لوتمان، نفسه، ص 134–136.

(99) لوتمان (2011)، ص45.

(100) بلوتنسكي (2009)، ص 110.

(101) لوتمان (2011)، ص 46.

(102) نفسه، ص 47.

(103) سالاميا (2012)، ص 55–56.

(104) لوتمان (2011)، ص 89.

(105) نفسه، ص 88.

(106) نفسه، ص 89.

(107) نفسه، ص 90.

(108) نفسه، ص 200.

(109) نفسه، ص 201.

(110) نفسه، ص 203.

(111) نفسه.

(112) نفسه.

(113) نفسه، ص 92.

(114) راجع دافي (2013)، ص 76–78. وهال (2013)، ص 134–136.

(115) "يعود ديمولان إلى سبينوزا ليقدِّم مثالًا على كيف تعمل ميتافيزيقا حساب التفاضل فيما يتعلّق بطبيعة الأفكار. ولا بدَّ أن مثالًا كهذا أثار انتباه سبينوزا بقوة. يكتب ديمولان: يمكن القول وفقًا لهذه الميتافيزيقا.. إن إله سبينوزا هو تفاضل الكون، وأن الكون هو تكامل إله سبينوزا". سيمون دافي ص90.

(116) حول تأثير ميمون على صياغة بنية الأمثول كجدل التعين مع اللاتعين، راجع هال (2013)، ص 136–138.

(117) حول كون الحدس من طبيعة مفهومية وكون التأليف هو بين مكونات مفهومية وليس بين حدس ومقولة هجينين، راجع دافي (2013)، ص 77.

(118) نفسه، حول تفكيك ميمون للحساسية الكانطية وارجاعها الى حقل تفاضلي سابق عليها، راجع جون روف (2012)، ص 48–49.

(119) راجع دافي (2013)، ص 39–41.

(120) دافي (2013)، ص 79–81. وهال (2013)، ص 138–141.

(121) و (122) راجع دافي (2013)، ص 79–80.

(123) حول الدور الذي لعبه ريمان في صياغة الطابع الافتراضي للأمثول، راجع بيكي فارتابيديان (2018)، ص 64–66.

(124) راجع دافي (2013)، ص 108–114.

(125) راجع ساير (2005)، ص 45–49.

(126) راجع خاتزانتونيس (2010)، ص 70–72.

(127) منطق المعنى، ص 2.

(128) راجع خاتزانتونيس (2010)، ص 124–129.

(129) حول الفضاء الأملس والفضاء المحزز، راجع فارتابيديان (2018)، ص 67–69.

(130) راجع خاتزانتونيس (2010)، ص 108–111.

(131) حول الجذموز ومقالة دولوز عام 1976، راجع بيكي فارتابيديان (2018)، ص 29–30.

(132) دولوز: ما هي الفلسفة، ص 153.

(133) نفسه، ص 183.

(134) التصوّر الذي سيقدمّه باديو لاحقًا عن الحقيقة، التي تصدر عن الأجسام واللغات دون أن تختزل إليها، يتقاطع على نحو عميق مع النظرة الدولوزية إلى المعنى.

المراجع والمصادر بالعربية

ـ إمانويل كانط : نقد العقل المحض ، ترجمة غانم هنا ، مراجعة فتحي المسكيني ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ٣١٠٢
ـ إمانويل كانط : نقد العقل المحض ، ترجمة موسى وهبة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ٨٨٩١
ـ جيل دولوز : الاختلاف والتكرار ، ترجمة وفاء شعبان ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٩٠٠٢
ـ جيل دولوز : المعاودة والفرق ، ترجمة عبد العزيز العيادي ، منشورات الجمل ، بيروت ، ٥١٠٢
ـ ألان باديو : دولوز ، صخب الكينونة ، ترجمة ناجي العونلي ، منشورات الجمل ، بيروت ، ٨١٠٢
ـ أرسطو : كتاب ما بعد الطبيعة ، إعداد جمال أبو طوق ، دار البراق ، بيروت ، ٠١٠٢
ـ أفلوطين : التاسوعات ، ترجمة فريد جبر ، مراجعة جيرار جهامي وسميح دغيم ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ٧٩٩١
ـ يوسف بن أحمد : الوجود والمعاني في فلسفة ارسطو ، مركز النشر الجامعي ، تونس ، ٦٠٠٢
ـ محمد مزوز : مشكلة الوجود بين ابن وشد وأرسطو ، كلية الاداب والعلوم الانسانية بالرباط ، المغرب ، ٤١٠٢
ـ هوسرل : دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن ، ترجمة لطفي خير الله ، منشورات الجمل ،بيروت ، ٩٠٠٢

المراجع والمصادر الأجنبية

- Deleuze : Différence et Répétition, Puf, 3 édition, 1976
- Deleuze : Bergsonism . Trans.Hugh Tomilson . NewYork Zone Books, 1991 .
- Deleuze : Kant's Critical Philosophy . Trans.Hugh Tomilson . University of Minnesota Press, 1990 b
- Deleuze : Logic of sense . Tran. Mark Lester . NewYork : Columbia University Press, 1990a
- Deleuze : What is Grounding ; Trans. Arjen Kleinherenbrink, The New Centre for Research & Practice, 2015
- Martin Heidegger : Being and Time ; Trans. John Macquarie, New York, Harper and Row Press, 1962 [GA 2]
- Martin Heidegger, Kant and the Problem of Metaphysics; Trans. Richard Taft, Bloomington , 1990 [GA 3]
- Martin Heidegger, Basic Problems of Phenomenology ; Trans. Albert Hofstadter, Bloomington, 1982 [GA 24]
- Martin Heidegger, Towards the Definition of Philosophy; Trans. Ted Sadler, Continuum, 2008 [GA56/57]
- Albert Lautmqn, Mathematics, Ideas, and the Physical Real, Trans. Simon Duffy ; Continuum, 2011
- Thomas Sheehan, On the Movement and the Destruction of Ontology ; in Heidegger Reexamined, vol 3, New York, Routledge, 2002
- Fredrik Westerlund, Heidegger and the Problem of Phenomenality, Finland, Helsinki University, 2014
- Ioannis Chatzantonis, Deleuze and Mereology, University of Dundee, 2010
- Norman Geisler, Thomas Aquinas, An Evangelical Appraisal ; Baker Book House, 1991
- James Williams, Gilles Deleuze's Philosophy of Time, Edinburgh University Press, 2011
- Levi Braynt, Difference and Givenness ; Northwestern University Press, 2008
- Becky Vartabedian, Multiplicity and Ontology in Deleuze and Badiou ; Palgrave Macmillan, 2018
- George Klubertanz, Thomas Aquinas on Analogy ; Chicago, Loyola University Press, 1960 .
- Fernando Zalamea, Synthetic Philosophy of Contemporary Mathematics, Trans. Zachary Luke Frase ; Sequence, 2009
- Simon Duffy, Deleuze and the History of Mathematics ; Bloomsbury, 2013
- Simon Duffy, The Mathematics of Deleuze's Differential Logic and Metaphysics, in Virtual Mathematics, Ed. Simon Duffy ; Clinamen Press, 2006
- Henry Sommers-Hall, Deleuze's Difference and Repetition ; Edinburgh University Press, 2013
- Michael James Bennet ; Deleuze and Ancient Greek philosophies of Nature, McMaster University, 2014
- Valantine Moulard - Leonard : Bergson - Deleuze Encounters ; State University of New York Press, 2008
- Francois Laruelle : Anti - Badiou . Trans.Robin Mackay . Bloomsbury, 2013
- John Hughes : Deleuze's Difference and Repetition, Continuum, 2009
- Laura Cull : Differential Presence ; University of Exeter, 2009
- John Roffe : Badiou's Deleuze, McGill - Queen's University Press, 2012
- Peter Hallward & Contributers : Think Again, Alain Badiou and the Future of Philosophy ; Continuum, 2004
- Oliver Feltham : Alain Badiou and the, Live Theory ; Continuum, 2008
- Clayton Crockett : Deleuze beyond Badiou ; Columbia University Press, 2013
- Daniel W. Smith, Axiomatics and Problematics as Two Modes of Formalisation : Deleuze's epistemology of mathematics, in Virtual Mathematics, Ed. Simon Duffy ; Clinamen Press, 2006
- Arkady Plotnitsky, Manifolds: On the Concept of Space in Riemann and Deleuze, in Virtual Mathematics, Ed. Simon Duffy ; Clinamen Press, 2006