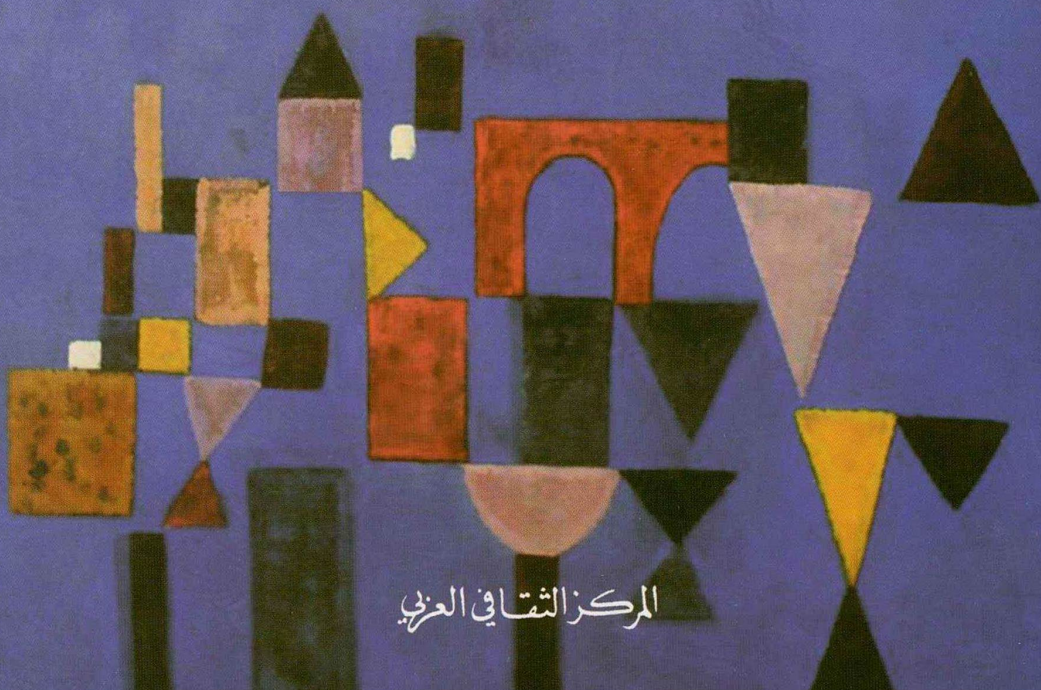


جمال نعيم

جيل دولوز وتجديد الفلسفة

خذ الكتاب مصوراً



المركز الثقافي العربي

د. جمال نعيم

جيل دولوز وتجديد الفلسفة

الكتاب

جيل دولوز وتجديد الفلسفة

المؤلف

د. جمال نعيم

الطبعة

الأولى، 2010

عدد الصفحات : 528

القياس : 24 × 17

التقييم الدولي

ISBN: 978-9953-68-424-3

جميع الحقوق محفوظة

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء (المغرب)

ص. ب : 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف : 522 303339 - 522 307651

فاكس : 522 305726 +212

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت (لبنان)

ص. ب : 5158 - 113 الحمراء

شارع جاندارك - بناية المقدسي

هاتف : 01750507 - 01352826

فاكس : 01343701 - (+9611)

www.ccaedition.com

Email: cca@ccaedition.com

cca_casa_bey@yahoo.com



د. جمال نعيم

جيل دولوز وتجديد الفلسفة



إهداء

إلى زوجتي إيمان...

خير من وقف إلى جانبي

كلمة شكر

لا يسعني ، وهذا الكتاب يصل إلى النشر، إلا أن
أتقدم بالشكر إلى أصدقائي الأعزاء :

- المهندس عبدو سكرية.

- المهندس رمزي عواد.

- المهندس محمد أمين السوحاني.

فهرس المحتويات

5 إهداء
7 كلمة شكر
19 محطات رئيسية في حياة دولوز
21 محطات رئيسية في الأثر الدولوزي
23 تمهيد
23 1 - إختيار الموضوع وأهميته
27 2 - المعوقات الفنية واللغوية
29 3 - الترجمات العربية لكتب دولوز
31 أ - فوكو
33 ب - ما الفلسفة؟
36 4 - مسألة البحث ومنهجيته
39 مقدمة: الإطار العام لإنهاء الفلسفة وتجديدها
40 1 - أزمة الفلسفة والخروج منها
51 2 - الأصل اليوناني للفلسفة
53 3 - الفلسفة كاستام مفتوح
55 4 - الفلسفة والعلوم
56 5 - الفلسفة ومنافسوها

- 58 6 - الطبيعة الإبداعية للأفهوم
- 60 7 - كمنط والفلسفة
- 62 8 - هيغل والفلسفة
- 66 9 - ماركس، كونت، هوسيرل والفلسفة
- 71 10 - الوضعية المنطقية والفلسفة
- 73 11 - البداوة في الفكر
- 78 12 - الأثر الدولوزي
- 78 12 - 1 - حقبة تاريخ الفلسفة
- 79 12 - 2 - حقبة الفلسفة الخاصة
- 79 12 - 3 - حقبة الصور
- 80 13 - تجديد الفلسفة: بأي معنى؟
- 85 **الفصل الأول: دولوز وتاريخ الفلسفة**
- 88 I - تصور دولوز الجديد لتاريخ الفلسفة
- 88 I - 1 - دولوز وفوكو وتاريخ الفلسفة
- 90 I - 2 - دولوز وبرهيه وتاريخ الفلسفة
- 93 I - 3 - دولوز وهيغل وتاريخ الفلسفة
- 95 I - 4 - الفلسفة وتاريخ الفلسفة عند دولوز
- 100 I - 5 - تاريخ الفلسفة عند دولوز قبل ما الفلسفة؟
- 101 I - 5 - أ - الفلسفة كرواية بوليسية
- 102 I - 5 - ب - الفلسفة كخيال علمي
- 103 I - 5 - ج - تاريخ الفلسفة كإعادة إنتاج للفلسفة
- 106 I - 5 - د - تاريخ الفلسفة كحبل بلا دنس
- 108 I - 5 - هـ - تاريخ الفلسفة والحدس الأساسي لدى الفيلسوف
- 110 I - 5 - و - النظر إلى الفلاسفة كمياً

- 113 I - 5 - ز - تاريخ الفلسفة كدراسة حالات
- 116 I - 6 - تاريخ الفلسفة من خلال كتاب ما الفلسفة؟
- 117 I - 6 - أ - تاريخ الفلسفة وتجديد الأفاهيم
- 121 I - 6 - ب - تاريخ الفلسفة وتشيد مسطح المحايثة
- 124 I - 6 - ج - تاريخ الفلسفة ورسم الشخصيات الأفهومية
- 125 II - دولوز قارئاً فوكو
- 126 II - 1 - لمحة موجزة عن مسيرة فوكو الفلسفية
- 131 II - 2 - دولوز قارئاً بعض الفلاسفة
- 133 II - 3 - دولوز وفوكو
- 137 II - 4 - فوكو: كتاب في تاريخ الفلسفة
- 141 II - 5 - أهمية كتاب فوكو
- 147 II - 6 - التفكير طوبولوجياً
- II - 6 - أ - الأنضودات أو التشكلات التاريخية:
- 149 القابل للرؤية والقابل للنطق (العلمان)
- II - 6 - ب - الإستراتيجيات أو اللا - منضد:
- 161 فكر الخارج (سلطة)
- 167 II - 6 - ج - الإنشاءات أو داخل الفكر (تذويت)
- 173 II - 6 - د - الأجهوز الفوكوي
- 177 II - 6 - هـ - الرغبة واللذة
- 181 الفصل الثاني: الفرق والتكرار
- 183 1 - أهمية كتاب الفرق والتكرار
- 186 2 - الوحدة والكثرة
- 187 3 - صورة الفكر عند دولوز
- 190 4 - صعوبة كتاب الفرق والتكرار

- 190 5 - فلسفة الفرق كفلسفة آنتي - هيغلية
- 191 6 - تصور جديد للفلسفة
- 193 7 - التكرار والعمومية
- 193 7 - أ - التكرار وقانون الطبيعة
- 194 7 - ب - التكرار والقانون الأخلاقي
- 194 7 - ج - التكرار والأفهوم
- 198 8 - الفرق الحر والتكرار المركب
- 203 I - الفرق في ذاته
- 204 I - 1 - الفرق والتصور
- 206 I - 2 - تواطؤ الكون (إشتراك معنى الكون)
- 210 I - 3 - دانس سكوت، سبينوزا، نيتشه، وتواطؤ الكون
- 212 I - 4 - التصور العضوي والتصور الأورجي
- 214 I - 5 - الأمبيرية العليا أو الأمبيرية المجاوزة
- 219 I - 6 - الفلسفة الحديثة وقلب الأفلاطونية
- 221 I - 7 - الشبه والتجربة الواقعية والمنظورية
- 223 II - التكرار لذاته
- 223 II - 1 - التآليفات الثلاثة المنفعلة للزمان (الحاضر الحي، الماضي المحض، الشكل الفارغ والمحض)
- 230 II - 2 - الكوجيتو الديكارتي والكوجيتو الكنطي
- 231 II - 3 - التذكر الأفلاطوني والفطرية الديكارتية
- 231 II - 4 - الزمان خارج محاوره (التأليف المنفعلة الثالث للزمان)
- 234 II - 5 - التحليل النفسي والتكرار
- 239 II - 6 - سساتيم الفرق
- 242 II - 7 - الأشباه والإستيهامات

243 III - صورة الفكر
245 III - 1 - البداية في الفلسفة
247 III - 2 - مسلمات صورة الفكر الدغمائية
248 III - 2 - أ - مسلمة المبدأ
248 III - 2 - ب - مسلمة الأمثل
250 III - 2 - ج - مسلمة التعرف
251 III - 2 - د - مسلمة التصور
255 III - 2 - هـ - مسلمة السلبي أو الخطأ
258 III - 2 - و - مسلمة القضية أو الدالة المنطقية
261 III - 2 - ز - مسلمة الحلول
264 III - 2 - ح - مسلمة النهاية أو النتيجة (مسلمة العلمان)
265 IV - الأمثول
265 IV - 1 - الأمثول والمسألة والمسألّة
269 IV - 2 - الكثرة كمسند إليه
271 IV - 3 - الأمثول والماهية
273 IV - 4 - الأمثول والتعلم في مقابل التصور والعلمان
275 IV - 5 - المسألة والسؤال
278 IV - 6 - الأمثول والسلب
281 IV - 7 - الافتراضي والممكن
283 IV - 8 - الديناميات المكانية - الزمانية
285 V - الشدة
286 V - 1 - الشدة كما تبدو في التجربة
287 V - 2 - العلم، الحس السليم والفلسفة

288	V - 3 - العمق البدئي، السياسي المحض
290	V - 4 - الشدة وسماتها
293	الفصل الثالث: الفلسفة منطق الكثرات
295	- محاور الفكر واتجاهاته
301	I - 1 - منطق المعنى وصورة الفكر
301	I - 1 - منطق المعنى وأسلوب الكتابة
302	I - 2 - منطق المعنى وفلسفة الحدث
304	I - 3 - السطح بدلاً من العمق
309	II - الأنتي - أوديب وصورة الفكر
310	II - 1 - دولوز والبنوية
312	II - 2 - الانتقال إلى الفلسفة السياسية
315	II - 3 - توجهات جديدة وأفاهيم جديدة
335	III - ألف سطح وصورة الفكر
335	III - 1 - دولوز وهيغل
337	III - 2 - أهمية كتاب ألف سطح
342	III - 3 - ألف سطح والتجديد في الأسلوب
352	III - 4 - الصورة الجذمورية للفكر
365	IV - منطق الإحساس، منطق السينما وصورة الفكر
368	IV - 1 - منطق الإحساس
376	IV - 2 - منطق السينما
397	الفصل الرابع: الفلسفة فن إبداع الأفاهيم
399	1 - أهمية كتاب ما الفلسفة؟
403	2 - كتاب ما الفلسفة؟ كتاب شيخوخة

405 3 - شروط طرح السؤال
406 4 - الفيلسوف اليوناني والحكيم المشرقي
408 5 - الفلسفة والعلوم والفنون اختصاصات مبدعة بالتساوي
408 6 - أوهام الفلسفة الثلاثة
410 7 - تعريف الفلسفة
411 8 - منافسو الفلسفة
413 9 - تربية الأفهوم
415	I - شروط إمكان القول الفلسفي
415	I - 1 - الأفهوم
415	I - 1 - أ - الأفهوم ككثرة
416	I - 1 - ب - الأفهوم والخواء
417	I - 1 - ج - الأفهوم والمسألة الفلسفية
419	I - 1 - د - الأفهوم وتاريخه
420	I - 1 - هـ - الأفهوم وصورته
420	I - 1 - و - طبيعة الأفهوم أو أفهوم الأفهوم
422	I - 1 - ز - الأفهوم والحدث
425	I - 1 - ح - الأفهوم والقضية
426	I - 1 - ط - النطق الفلسفي والنطق العلمي
427	I - 1 - ي - الكوجيتو الديكارتي
432	I - 1 - ك - النقاش ونقد الأفهوم
434	I - 2 - مسطح المحايثة
436	I - 2 - أ - تلازم الأفاهيم ومسطح المحايثة
438	I - 2 - ب - صورة الفكر، مادة الكون
439	I - 2 - ج - الطبيعة التكررية لمسطح المحايثة

- 440 I - 2 - د - إشتدادات، حدوس
- 442 I - 2 - هـ - تاريخ الفلسفة ومسطح المحايثة
- 446 I - 2 - و - أوهام مسطح المحايثة
- 448 I - 2 - ز - مميزات صورة الفكر الحديثة
- 449 I - 2 - ح - مسطح المحايثة الأفضل
- 449 I - 2 - ط - تعدد المسطحات
- 451 I - 3 - الشخصيات الأفهومية
- 451 I - 3 - أ - شخصيات أفهومية محببة وشخصيات أفهومية كريةه
- 452 I - 3 - ب - الأبله كشخصية أفهومية في الفلسفة الديكارتية
- 454 I - 3 - ج - الشخصية الأفهومية والصورة الجمالية والملاحظ الجزئي
- 455 I - 3 - د - الشخصية الأفهومية والطرز النفسية - المجتمعية
- 456 I - 3 - هـ - سمات الشخصية الأفهومية
- 457 I - 3 - و - الأفهوم والمسطح والشخصية الأفهومية
- 458 I - 3 - ز - عناصر الفلسفة الثلاثة والذوق الفلسفي
- 459 I - 3 - ح - المسألة الفلسفية
- 459 I - 3 - ط - الأفهوم الكلي والمسألة الزائفة
- 460 I - 3 - ي - الصواب والخطأ / اللافت والبارز والهام
- 461 I - 4 - الجيوفلسفية (شروط إمكان القول الفلسفي الواقعية)
- 461 I - 4 - أ - الفلسفة والبيئة اليونانية
- 463 I - 4 - ب - «الصورة» والأفهوم
- 465 I - 4 - ج - الفلسفة والبيئة الأوروبية
- 466 I - 4 - د - الفلاسفة والثورة

- 467 I - 4 - هـ - الدافع إلى الفلسفة في العصر الراهن
- 468 I - 4 - و - الفلسفة والمقاومة
- 469 I - 4 - ز - اليوطوبيا والضرورة
- 470 II - العلم، المنطق، الفن، والفلسفة
- 470 II - 1 - الدالة والأفهوم
- 470 II - 1 - أ - العلم، الفلسفة، والخواء
- 471 II - 1 - ب - الدالة وعناصرها
- 472 II - 1 - ج - حالة الشيء، الشيء والجسم
- 473 II - 1 - د - مسطح الإسناد وتفرعاته
- 474 II - 1 - هـ - الفرق بين العلم والفلسفة
- 476 II - 1 - و - القول الفلسفي والقول العلمي والصلة بينهما
- 477 II - 2 - الأكتشوف والأفهوم
- 477 II - 2 - أ - القضية العلمية والقضية المنطقية
- 478 II - 2 - ب - الخلط بين القضية والأفهوم
- 479 II - 2 - ج - الأفهوم الفلسفي والأكتشوف المنطقي
- 479 II - 2 - د - المنطق وصورة الفكر
- 481 II - 2 - هـ - الأفهوم والرأي
- 483 II - 2 - و - الأفهوم والحدث
- 486 II - 3 - الأدروك، الأشعور والأفهوم
- 486 II - 3 - أ - الفلسفة والعلم والفن
- 487 II - 3 - ب - الإمكان الفني والإمكان المادي
- 489 II - 3 - ج - ماهية الأدروك والأشعور
- 492 II - 3 - د - وماذا عن الصور الجمالية؟
- 492 II - 3 - هـ - مسطح التركيب

497	خاتمة: دولوز وتجديد الفلسفة
503	لائحة المصطلحات
503	1 - في الأنفهوم الدولوزي
505	2 - المصطلحات الرئيسية
519	لائحة المصادر والمراجع
519	1 - المصادر
520	2 - المراجع الفرنسية
520	2 - أ - الكتب
522	2 - ب - المجلات
523	3 - المراجع العربية
523	4 - كتب دولوز المترجمة إلى العربية
524	5 - المجلات العربية التي أفردت مساحات واسعة لدولوز

محطات رئيسية في حياة دولوز(*)

- 1925 : ولادة جيل دولوز في 18/2 في باريس.
- أكمل دراساته القانونية canoniques في الليسه كارنو.
- 1944 - 1948 : أكمل دراساته الجامعية الفلسفية في السوربون حيث تعرّف إلى :
François Châtelet, Michel Butor, Claude Lanzmann, Olivier Revault d'Allonnes, Michel Tournier.
- وتردد في هذه الأثناء إلى قصر La Fortelle حيث كانت Marie - Madeleine Davy تعقد لقاءات بين عدد من المثقفين والكتاب عند التحرير. ومن هؤلاء نذكر :
Le père Fessard, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Lanza del vasto, Jean Paulhan.
- 1948 : نال شهادة الأستاذية في الفلسفة.
- 1948 - 1957 : زاول التدريس في ثانويات عدة.
- 1957 - 1960 : كان أستاذاً مساعداً في تاريخ الفلسفة في السوربون.
- 1960 - 1964 : ألحق كباحث في الـ CNRS، أي المركز الوطني للبحوث العلمية.
- 1962 : إلتقى فوكو بعد نشر كتابه نيتشه والفلسفة.
- 1964 - 1969 : كُلف بالتعليم في جامعة ليون.
- 1969 : ناقش أطروحته الرئيسية الفرق والتكرار بإشراف Maurice de Gandillac ،
وأطروحته الثانوية سبينوزا ومسألة التعبير بإشراف Ferdinand Alquié .
- 1969 : إلتقى فليكس غتاري حيث صمّما على القيام بعمل مشترك.

- 1969: كان أستاذاً للفلسفة في جامعة ParisVIII-Vincennes التي تختص بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والفلسفة والتي كان ميشال فوكو قد تركها للتو إلى Collège de France . وفي هذه الجامعة التقى فرنسوا شاتليه مجدداً.
- 1969: زاول بعض النشاطات اليسارية العادية بعد هذا التاريخ .
- 1987: تقاعد دولوز.
- 1992: تفاقم مرضه الرئوي بشدة.
- 1995: إنتحر في 4/2 بقفزه من شبك شقته.
- علامات خاصة: كان قليل السفر، لم ينتسب قط إلى الحزب الشيوعي، لم يكن قط فيمبائياً(*) ولا هيدغرياً، لم يتخلّ عن ماركس ولا عن أيار 68.

(*) تعريب للكلمة phénoménologique كما نقول كيمياء وفيزياء.

محطات رئيسية في الأثر الدولوزي(*)

- 1953: الأمبيرية(**) والذاتية، دراسات حول هيوم أو كيف يمكن للأمبيرية أن تنقذنا (بين أشياء أخرى) من أولية الذات.
- 1962: نيتشه والفلسفة، مرحلة لافتة من إعادة قراءة نيتشه في فرنسا. يُقرأ في هذا الكتاب، فيلسوف سيلس - ماريا بوصفه مفكراً للإثبات المحض وواقياً من الهيغلية السائدة.
- 1963: فلسفة كمنظ النقدية.
- 1964: مارسيل بروسست والعلامات، يُنشر من جديد في عام 1970 تحت عنوان بروسست والعلامات (مع فصل جديد «الآلة الأدبية»)، ثم في عام 1976 (مزيداً بـ «حضور الجنون ووظيفته، العنكبوت»).
- 1966: البرغسونية، قلب لصورة برغسون «الروحانية». الفيلسوف بوصفه مبدعاً للأفاهيم وحاملاً للحقيقة والخطأ في المسائل.
- 1967: تقديم ساشر - مازوش، مازوش من دون السادو - مازوشية؟
- 1968: الفرق والتكرار، الأطروحة الرئيسية (بإشراف موريس دو غاندياك). «مسرح فلسفي»، وفقاً لتعبير فوكو. يعاد استثمار تاريخ الفلسفة كحوار للشخصيات الأفهومية أو كـ «كولاج» لمصححة أنطولوجيا الفرق المحض. سبينوزا ومسألة التعبير، الأطروحة الثانوية، إعادة قراءة لـ «أمير الفلاسفة» بوصفه أستاذاً لفكر التواطؤ والمحايثة، انطلاقاً من أفهوم التعبير.
- 1969: منطق المعنى، ويمكن القول منطق الحدث. وهو «رواية فلسفية» مؤلف من سلاسل حيث يتم الاستناد إلى لفيس كارول والرواقيين. كيف نفكر المعنى

(*) نقرأ بتصرف عن Magazine littéraire, No 406, Février 2002, P. 22

(**) تعريب لكلمة empirisme حيث الأمبيري أشمل وأعم من التجريبي.

- مع الأخذ بعين الاعتبار الحدوس «البنوية»، لكن للخروج منها.
- 1970: سبينوزا: نصوص مختارة. (يعاد نشرها في 1981 تحت عنوان سبينوزا، فلسفة عملية) مقدمة مضيئة حيث تتحرر مواهب المربي دولوز.
- 1972: الأنتي - أوديب: الرأسمالية والفصام (مع فليكس غتاري)، مرحلة أولى من المغامرة مع غتاري، مهاجمة عنيفة للتحليل النفسي لاسيما للمفاهيم اللاكانية. إختراع لـ «التحليل الفصامي» وبرنامج للآلات الراغبة.
- 1975: كافكا من أجل أدب صغير (مع فليكس غتاري).
- 1977: حوارات (مع كليبر برنيه)، مقدمة جيدة جداً لفكر دولوز.
- 1980: ألف سطح (مع فليكس غتاري)، منفصلاً عن الإحالة إلى التحليل النفسي، يمكن أن يُقرأ الجزء الثاني من الرأسمالية والفصام بوصفه جيولوجيا للكثير المحض، تحت نموذج الجذمور.
- 1981: فرنسيس بيكن: منطق الإحساس، في جزئين.
- 1983: سينما - 1 -: الصورة - حركة.
- 1985: سينما - 2 -: الصورة - زمان، هو مثال بارز أكثر مما هو مُجَمَّل حول السينما، للطريقة التي يجب على الفلسفة أن تعتمد عليها عند الإشتغال عبر «خارج» ما. هنا لإعداد فكر للزمان.
- 1986: فوكو.
- 1988: الطيبة، لايبنتس والباروكي.
- 1990: مفاوضات.
- 1991: ما الفلسفة؟ (مع فليكس غتاري). نجاح مدهش لهذا «البيان» الذي غالباً ما يبدو ألطف مما يظهر عليه. الفلسفة، بوصفها إبداعاً للأفاهيم، تُسمع صوتها ضد كل أولئك الذي يصرخون أنها ماتت.
- 1992: المستنقد (في صمويل بيكيت).
- 1993: النقد والعبادة.
- 2002: الجزيرة الصحراوية ونصوص أخرى.
- 2003: نظامان للمجانين.

تمهيد

سنتناول في هذا التمهيد أربعة عناوين: 1 - إختيار الموضوع وأهميته، 2 - المعوقات الفنية واللغوية، 3 - الترجمات العربية لكتب دولوز، 4 - مسألة البحث ومنهجيته.

1 - إختيار الموضوع وأهميته :

ليس دولوز فيلسوفاً عادياً، ولا يمكن تناوله بسهولة. وربما يكون آخر الفلاسفة بالمعنى الحصري للكلمة؛ لأنه ما زال يؤمن بإمكان الفلسفة وخصوصيتها واستقلالها عن بقية الفروع المعرفية، وإن كان من شأنها أن تتناول غيرها من الإختصاصات، لكن عبر الأفاهيم^(*).

لا يستحي دولوز من اشتغاله بالفلسفة، ولا ينكر لقبه. وهو أعلن دائماً أنه فيلسوف فقط، ولا شيء غير ذلك، حتى عندما كان يتناول العلوم والفنون. وأعلن أيضاً أننا اليوم، وأكثر من أي يوم مضى، بحاجة ماسة إلى الفلسفة التي لا خوف عليها من الموت والإنتهاء والتجاوز، لاسيما إذا فهمناها فهماً مغايراً.

(*) فضلنا ترجمة كلمة Concept الفرنسية بأفهوم بدلاً من مفهوم حيث تُجمع على أفاهيم بدلاً من مفاهيم، لأن الأفهوم الفلسفي ليس تصوراً (répresentation) معطى ولا فكرة عامة نحصل عليها بالتجريد أو التعميم، أو نستعملها في الحكم. إنه فريدة نسبة إلى مكوناته أولاً ونسبة إلى المسطح الذي ينشأ عليه ثانياً ونسبة إلى المسألة التي يجيب عنها ثالثاً، ويجب أن نعامله على هذا الأساس. كما أن دولوز يميز بين Concept و Compréhension، والكلمة الأخيرة يترجمها المناطق ب مفهوم ويضعونها في مقابل الماصدق extension. ولسوف يتضح تبعاً الفرق بين الأفهوم والمفهوم، لاسيما بين الأفهوم الفلسفي الدولوزي ومجرد المفهوم حيث يجيب الأفهوم الفلسفي عن مسألة تُعنى بشؤون الفكر بما هو كذلك، حتى عندما يُعالج مسائل عينية، وتكون الفلسفة عندئذٍ هذا العمل النقدي للفكر على ذاته.

لقد أكثر دولوز من إبداع الأفاهيم التي هي كيانات إبداعية خاصة بالفلسفة. وتناول من خلال إنتاجه الكثيف، العلوم والفنون، محققاً بذلك موسوعية الفلسفة بطريقة تختلف عن طريقة هيغل. فالفلسفة ليست العلم بامتياز، ليست العلمان المطلق، وليست أمأ للعلوم ولا أبأ لها. وهي لا تضمُّ في ثناياها بقية الإختصاصات، وإن كان من حقها أن تتدخل في غيرها عبر إبداع الأفاهيم المناسبة لكل النشاطات العلمية والفنية.

الفلسفة، في رأي دولوز، هي اشتغال دائم على السؤال التالي: ما التفكير؟ ويتبعه سؤال آخر هو ما الكون؟ لأن الفكر والكون هما في النهاية شيء واحد. ما يصح على مستوى الفكر يصح على مستوى الكون والعكس صحيح. إذأ للفكر والكون منطقٌ واحد يعملان به. وهذه المقولة هي إحدى مسلّمات الفلسفة منذ أيام بارمنيدس.

يقرب السؤال الأول دولوز من هيدغر الذي طرح هذا السؤال في القرن العشرين، وربما من كنت أيضاً. فالإشتغال على معنى التفكير وعلى توجهات الفكر واتجاهاته هو نوعٌ من نقد جديد للعقل المحض^(*) إذا فهمنا هذا النقد بوصفه نقداً للعقل في بنيته وأحكامه وإمكاناته بغض النظر عن موضوعات المعرفة. لكن السؤال الثاني يقرب دولوز من هيدغر ويُبعدة عن كنت، لأن هذا السؤال يتجاوز الحدود التي وضعها كنت للعقل البشري والتي تمنعه من إقامة أي ميتافيزيقا تُعنى بالأشياء في ذاتها، ويُنشئ دولوز ميتافيزيقا جديدة في نهاية القرن العشرين، سماها آلان باديو ميتافيزيقا الواحد^(**).

وقد تعرّفنا إلى دولوز من خلال اشتغالنا على فوكو في رسالة الدبلوم^(***). وهو أَلَف كتاباً أساسياً حول فوكو، كان بمثابة قرين أو صنو حقيقي له. لذا سمى كتابه فوكو. وقد أدهشتنا قراءته لفوكو رغم أن كتابه لا يصل إلى مئة وخمسين

(*) نقد العقل المحض، وهو الكتاب الأشهر لدى كنت، هو نقد للعقل بمعزل عن موضوعات المعرفة. يقول وهبه: «نقد العقل لن يكون نقداً لموضوعات المعرفة، ولا نقداً للكتب والساتيم، بل هو نقد للعقل نفسه في بنيته وأحكامه، أي بوصفه ملكة المعرفة بامتياز.» راجع بهذا الخصوص مجلة الفكر العربي، عدد 48، ص 10.

(**) Cf. BADIOU Alain: *Deleuze*, Hachette Littératures, Paris, 1999, P. 20.

(***) كانت رسالتنا في الدبلوم تحت عنوان: ميشال فوكو: الطريقة الجديدة في الناؤل.

صفحة. ووجدنا فيه فيلسوفاً كبيراً وساحراً، يستحق أن نتناوله، رغم صعوبته، في أطروحة الدكتوراه (*).

من هو هذا الشخص الذي ما زال يؤمن بالفلسفة إلى أقصى الحدود ويحدّد لها موضوعاً واضحاً؟ وكيف أمكنه أن يجدّد الفلسفة بعد الأزمات الكثيرة التي مرّت بها؟ وهل ما زلنا بحاجة إلى الفلسفة أم عليها أن تُخَلِّي الساحة للعلم؟ وهل يمكن للعلم أن يملأ الفراغ الذي تركه الفلسفة؟

واخترنا أن يتم تناول دولوز من خلال مسألة تجديد الفلسفة، فكان عنوان البحث على الشكل التالي: جيل دولوز وتجديد الفلسفة.

ليس الدافع إلى الفلسفة حالياً هو الإندهاش أو الشك أو التشوش كما ذهب إلى ذلك فلاسفة كُثُر ابتداءً من أرسطو، وصولاً إلى ياسبرز وهيدغر، بل الدافع إليها، كما يرى ذلك دولوز إستناداً إلى نيتشه، هو الإبتذال والخسّة في الفكر والثقافة وأنماط الوجود (**). وغايتها هي فضح هذه الممارسات المتدنية، ومهاجمة البلاهة والحماقة. إن ما تسمى إليه الفلسفة هو عظمة البشرية. لذا لا يمكن للفلسفة أن تقبل بهذا الإبتذال الذي يعمُّ الآن، ويا للأسف، مختلف شؤون الحياة. وإن أخطر ما يعانيه الإنسان ليس الجهل أو التطيّر (الإيمان بالخرافات) أو الوهم أو الإستلاب، بل الحماقة التي تعبّر عن اللامعنى في الفكر، وذلك عندما لا يتم توليد فعل التفكير فيه، أي عندما لا يتم طرح المسائل. إذًا، لا سبيل لخروج الإنسان من حماقته، وحتى من قصوره العقلي من دون الفلسفة. وهذا دور عظيم تضطلع به الفلسفة التي تجعل من الحماقة شيئاً ما مُخجلاً.

إن الأزمة التي يعاني منها الإنسان هي أساساً أزمة في العقل، أو بتعبير آخر

(*) هذا الكتاب الذي يتم نشره الآن هو أطروحة الدكتوراه التي أشرف عليها أستاذي الكبير موسى وهبه. وإن كان لي من كلمة في أستاذه، فإني أقول فيه ما قاله يوماً فوكو في أستاذه جان هيبوليت: «لم تكن نسمع صوت أستاذٍ وحسب؛ كنا نسمع شيئاً من صوت هيجل، وربما أيضاً صوت الفلسفة نفسها».

Cf. Foucault Michel: *Dits et écrits*, Tome I (1954-1969), Gallimard, Paris, 1994, p. 779.

(**) يميّز دولوز الإطيقا التي تختص بأنماط الوجود من الأخلاق التي تُعنى بقواعد عامة.

أزمة في الفكر لأن دولوز لا يحدّد مفهوم العقل ويعتبر أن هناك سيرورات للعقلنة وليس هناك من عقل واحد مجرد. إنها أزمة في رؤوسنا قبل أن تكون في أي مكانٍ آخر. من هنا الأهمية الكبيرة للفلسفة التي تتطلع دائماً إلى التجديد وفضح الأوهام.

وعلى الفلسفة أن تُسمع صوتها إلى الجميع، لا إلى العلماء والفنانين وحسب، بل إلى رجال الدين والسياسة أيضاً، لأنه ليس من الحكمة، كما تبين من خلال الأحداث التي تملأ عصرنا، أن يُترك أمر الدين والسياسة إلى رجال الدين والسياسة فقط. فالفيلسوف إن بقي له من دور الآن، فهو مهاجمة الحماقة في الفكر من أيّ جهة أتت. ولا يمكن للدين أن ينأى بنفسه عن الفلسفة وإلا تحول إلى تعصّب وتزمت، كما لا يمكن للسياسة أن تُمارس بمعزل عن الفلسفة وإلا مورست بشكل مبتذل وديماغوجي. وتكمن أهمية دولوز في كونه حافظ على خصوصية الفلسفة وأسمع صوتها إلى الجميع بعد أن كاد هذا الصوت يختفي أو يخفت.

صحيح أن الفلسفة هي في غير أوانها دائماً، وهي تعمل للمستقبل أكثر ممّا تعمل للحاضر، لأن الحاضر غالباً ما يثير الشفقة، لكنها راهنة وثورية ومقاومة على الدوام؛ لأنه ليس من الخطأ القول إن الثورة خطيئة الفلاسفة، وإنّ الفلسفة التي لا تُحزن ولا تعاكس أحداً ليست بفلسفة. أُل في غير أوانه، بتميّزه من الأزلي والتاريخي، هو الأكثر راهنية وثورية إذا فكرنا على المدى الطويل. وليس من شأن الفلسفة أن تقاوم ما هو سائد مباشرة، بل بشكل غير مباشر. إنها تخوض نوعاً من حرب عصابات ضد كل ما هو سائد وقائم، من أجل التفكير بشكل مختلف. وعندما تتغير طريقة التفكير يتغير كل شيء. وليس المطلوب من الفيلسوف أن يستلم السلطة أو يُفلسف الحاكم، بل عليه أن يغيّر في طريقة تفكيرنا وفي نظرتنا إلى الأمور حتى لا نقع ضحايا آرائنا النهائية والثابتة، أو نقع مجدداً في الخواء الذي يُخوي كل تماسك في أفكارنا. فالفيلسوف يمارس السياسة عبر الفلسفة وليس عبر ممارسته الفعل السياسي مباشرة، وإلا تحوّل إلى رجل سياسي. إذًا، تعبّر الفلسفة عن غضبٍ ضد العصر، وذلك يبقى الفيلسوف رصيناً ويعمل بهدوء في الشأن العام، وذلك من خلال تغيير طريقة التفكير ونقد البنى العقلية التي تُعيق تقدم الإنسان.

إن الحقل الذي اكتشفه دولوز وحرثه، وأعني به حقل «صور الفكر»^(*)، هو ربما ما نحن بحاجة إليه. ويتعلق هذا الحقل بالأسئلة التالية: ما التفكير؟ ما التوجُّه في الفكر؟ ما هي اتجاهات الفكر وأبعاده؟ والفكر المقصود هنا هو الفكر من حيث المبدأ لا من حيث الواقع، أي الفكر بما هو فكر.

2 - المعوّقات الفنية واللغوية :

من سعادة القائل أن نتكلم على دولوز بالعربية، وأن نزيل العقبات اللغوية والفنية التي تحول دون ذلك. وأيُّ قارئٍ لدولوز يعرف جيداً ما هي الصعوبات التي ستواجهه إن فكّر في نقل دولوز إلى العربية بطريقة مقبولة نوعاً ما، لاسيّما إذا اعتمد على جهده الفردي.

كتب دولوز ما لا يقل عن سبعة آلاف صفحة، وأبدع أفاهيم كثيرة، وجدد في الأفاهيم القديمة. وابتدع لغة غريبة داخل لغته، لا من حيث المفردات وحسب، بل من حيث التركيب أيضاً. ومن خلال ذلك ابتدع أسلوباً جديداً في اللغة الفرنسية، هو أقرب إلى اللّـا - أسلوب. من هنا صعوبة نقله إلى العربية.

وإذا كان دولوز غريباً في لغته الأم، وهذا هو شأن الفلاسفة الكبار، فكيف يمكن نقله إلى العربية؟ وهل نقله إلى العربية ممكن؟ وهل اللغة العربية جاهزة لذلك بعد قرون من التخلف؟

في الواقع، لقد عانينا كثيراً في بحثنا. وكِدنا نصرف النظر عنه أحياناً كثيرة لأنه بدا لنا غير ممكن وغير متيسّر، لولا العناد الذي يجب أن يتحلّى به كل مشتغل بالفلسفة في اللغة العربية. فالفلسفة في طبيعتها مغامرة فكرية ولغوية وحتى اجتماعية كبرى، لاسيّما باللغة العربية.

ليست اللغة العربية، لسوء حظنا، حيّة الآن، وإن كان لديها إمكاناتٌ هائلة لتكون حيّة. ورغم ما يُبذل من جهود لنقل التراث الفلسفي العالمي إلى العربية، فإننا ما زلنا في بداية الطريق. وربما ما زال القول الفلسفي بالعربية غير ممكن. ونحن لم ننتج، منذ أيام ابن رشد، أي منذ حوالي ثمانماية سنة، فيلسوفاً

(*) صورة الفكر أنهموم رئيسي لدى دولوز. وقد تطور هذا الأنهموم ليصبح مسطح المحايثة. وسنأتي على شرح ذلك بالتفصيل

واحداً يُعترف به؛ لأننا لم نستطع إنتاج قولٍ فلسفي عالمي كُلي.

كيف نكتب بالعربية عن فيلسوف حديث جداً مثل دولوز، ونحن لم ننقل مَنْ سبقه من الفلاسفة إلى اللغة العربية؟

إن القول الفلسفي هو قولٌ يشق طريقه وَسَطُ أقوال سائدة، وهو لا يعمل في فراغ. من هنا الحاجة الماسة إلى نقل الفلسفة من اللغات الحية إلى اللغة العربية، حتى تصبح هذه اللغة، بدورها، حيةً وراهنَةً. وهي لن تصبح كذلك بالحفاظ عليها كما هي، بل بابتداع لغات غريبة داخلها من حيث المفردات ومن حيث التركيب. ورغم ما بذلنا من جهد كبير لتذليل العقبات اللغوية، طيلة أحد عشر عاماً ونَيْف، فإن بحثنا ما زال يُعاني من ثغرات كثيرة تعود ربما إلى البيئة التي ينشأ فيها أكثر ممَّا تعود إلى سبب آخر. فالكتابة الفلسفية بالعربية بحاجة إلى بيئة فكرية ولغوية وحتى مجتمعية ملائمة، وإلا لن تنجح كل محاولتنا لإنتاج فلسفة بالعربية.

إن الفلسفة هي قول عالمي كُلي^(*) يتوجّه إلى الجميع بطبيعته. ويمكن نقله إلى اللغات الحية، ولا يفقد بذلك سوى محلّيته. من هنا إيماننا بإمكان نقل الفلسفة إلى العربية، وإعدادنا لهذا البحث بالعربية، وإصرارنا على ذلك. ونحن لا نرى أهمية كبيرة له إلا لأنه كُتِبَ باللغة العربية. فالفرنسيون ليسوا بحاجة إلينا لنعرّفهم إلى دولوز، ولعلّهم يتناولونه الآن أكثر من أي فيلسوف آخر. وهناك عشرات الكتب، بل مئات منها تُنشر اليوم بالفرنسية^(**) عن دولوز.

وتبين لنا أن اللغة العربية تستحق جهوداً أكبر من الناطقين بها لا لأنها لغة الجنة وحسب، بل لأنها المدخل الضروري لتكون في العصر. وهي قادرة على أن تكون حيةً الآن. وعلينا أن نعمل على ذلك، والا اندثرنا كأمة كان لها، في يوم من الأيام، تاريخ عظيم ولغة عظيمة حيث ستبقى هذه اللغة عنصراً حاسماً في تكوين الأمة العربية.

كل كاتب هو مشروع أمة في النهاية، وإن كان هذا المشروع يتعلق

(*) لذا نقول إن كل قول فلسفي ينطلق من مفترضات دينية وأخلاقية واجتماعية هو نوع من علم كلام وليس فلسفة بحصر المعنى.

(**) أنظر لائحة المصادر والمراجع في نهاية الكتاب.

بالمستقبل أكثر مما يتعلق بالحاضر. وهو يحقق مشروعه عبر الكتابة، وابتدع لغة غريبة أو أجنبية داخل لغته. وهذا ما طمحنا إليه، وإن لم نبلغ تمام ما أردناه. من هنا عمدنا إلى إنتاج نص عربي عن دولوز من دون أن يتضمّن في ثناياه كثيراً من الكلمات الأجنبية. والغاية من ذلك هي معرفة إن كان بإمكان القارئ العربي أن يقرأ دولوز بالعربية من دون أن يفكره بالفرنسية.

ونحن لا نستطيع أن نحكم على هذه التجربة، وأن نقومها، بل سنترك الحكم للقارئ الذي نتمنى أن يكون صبوراً وعينياً من أجل قراءة هذا البحث والحكم عليه في النهاية، لأنه في صميم مشاكلنا الفكرية واللغوية والمجتمعية. وسوف يجد ثبناً بالمصطلحات في نهايته.

3 - الترجمات العربية لكتب دولوز

إن ترجمة دولوز إلى العربية هي إذاً عملٌ شاقٌ وصعب. وتتطلب جهوداً جبّارة، لأن دولوز كما هو حال الفلاسفة الكبار، يختزل في قوله التراث الفلسفي كله. لذا يصطدم ناقل دولوز بهوة كبيرة لا بُد من ردمها بين ما تمّ نقله إلى العربية منذ قرون وبين ما عجزت العربية عن استيعابه لحد الآن لا لعجز فيها بل لتقصير من جهة الناطقين بها. وقد تبين لنا، على الأقل بالنسبة إلى كتب دولوز الرئيسية، أن ترجمة أي كتاب من هذه الكتب تتطلب قراءة كاملة لكل الأثر الدولوزي لأن سستام دولوز هو سستام متدرّج أي ذو مستويات متعددة، ينتقل بنا من مستوى إلى آخر. ومن الضروري أن نمر بالمستوى الأدنى عندما نود الانتقال إلى المستوى الأعلى. كما أنه من الضروري أن نلاحق السستام في مستوياته العليا، حتى عندما نتناول مستوياته الدنيا.

إنه سستام متباين وغير مستقر، وهو في توالد متغاير على الدوام. وهذه هي الفلسفة التي هي نوعٌ من الجري واللهث وراء شيء لن نبلّغه مطلقاً. إنها محبة الحكمة، لكنها ليست بحكمة. وتكون الفلسفة في النهاية هذا السعي المتواصل والتجديد الدائم. وقد تجلّى سستام دولوز في مستواه الأعلى، في كتاب ما الفلسفة؟. من هنا استحالة نقل هذا الكتاب إلى العربية من دون قراءة ما سبقه من كتب.

لذا، نعتبر أن من ترجم ما الفلسفة؟ أولاً إلى العربية، قد تعجّل كثيراً، ولم يكن موفقاً رغم الجهد الكبير الذي بذله. وهذا ما نلاحظه لدى قراءتنا لترجمته

الأولى إلى العربية على يد جورج سعد(*) الذي قدّم لهذه الترجمة مبيّناً الصعوبات التي عاناها. وربما لهذا السبب لم تلقَ هذه الترجمة استقبلاً حاراً، ولم يُعدّ نشرها في طبعة ثانية. وهي الكتاب الثاني الذي تُرجم إلى العربية بعد فوكو الذي ترجمه سالم يفوت في عام 1987. وتوالت الترجمات أثناء إعدادنا لهذا البحث، لكنّها، لسوء الحظّ، لم تكن موفّقة.

فترجم ما الفلسفة؟ مرّة ثانية. ونُشرت هذه الترجمة في سنة 1997 من قبل دارين عريقتين في النشر الفلسفي، أعني بهما مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي. ثمّ ترجم أسامة الحاج الكُتب التالية: نيتشه والفلسفة، فلسفة كخط النقدية، البرغسونية، نيتشه وأخيراً التجريبية والذاتية(**). وترجم عبد الحي أزرقان بالتعاون مع أحمد العلمي كتاب حوارات. وأخيراً، ترجم أنطون حمصي كتاب سبينوزا ومشكلة التعبير(***) ويجري الآن العمل على ترجمة أوديب - مضاداً(****) وألف سطح، وربما انتهت هاتان الترجمتان، كما أخبرتنا بذلك مجلة العرب والفكر العالمي الصادرة عن مركز الإنماء القومي في عديدها الواحد والعشرين والثاني والعشرين. وترجمت وفاء شعبان للتو الاختلاف والتكرار(*****).

ورغم الجهود التي بُذلت في هذه الترجمات، والتي نقدرها عالياً جداً فإنها ما زالت تعاني من ثغراتٍ كبيرة، تؤدي إلى تشويه دولوز، وتقدّم للقارئ العربي معاني معكوسة. ومن اللافت أن غالبية هذه الترجمات قد تمّت من دون ثبّت بالمصطلحات الرئيسية الموجودة في كل كتاب.

(*) يقول جورج سعد: «إذا كانت اللغة الفلسفية هي على قدر كبير من الصعوبة، فإن نقلها إلى لغة الضاد لهو أصعب بكثير، لاسيّما إذا كان النص يستخدم تعابير جديدة، طازجة، يعتمد الفيلسوف إلى خلقها لتوه». ويقول أيضاً: «بيد أن في لغة دولوز وغتاري مشكلة أخرى، هي بنية الجملة بحد ذاتها». ويضيف: «لغة هذا الكتاب، لغة صعبة».

أنظر: دولوز، جيل/ غتاري فليكس: ما هي الفلسفة؟، ت. جورج سعد، دار عويدات الدولية، بيروت. باريس، ط1، 1993، صص 6.5.

(**) ترجم أسامة الحاج كتاب *Empirisme et subjectivité* بـ التجريبية والذاتية. أنظر لائحة الكتب المترجمة في نهاية الكتاب.

(***) ترجم أنطون حمصي كتاب *Spinoza et le problème de l'expression* بـ سبينوزا ومشكلة التعبير.

(****) يُترجم كتاب *L'anti-Oedipe* في مركز الإنماء القومي بـ أوديب - مضاداً.

(*****) ترجمت وفاء شعبان كتاب *Différence et répétition* بـ الاختلاف والتكرار.

وستتناول بالنقد كتابين من هذه الكتب، هما كتاب فوكو الذي ترجمه سالم يفوت ونشره المركز الثقافي العربي، وكتاب ما الفلسفة؟ الذي ترجمه مطاع صفدي، بالتعاون مع فريق الترجمة في مركز الإنماء القومي، وقدم له.

ودولوز هو من الفلاسفة الكبار الذين أبدعوا كثيراً من الأفاهيم، وجددوا في الأفاهيم القديمة والسائدة. لذا، على مترجم دولوز أن ينتبه إلى هذا الأمر ويجد ما يناسب هذه الأفاهيم بالعربية، ويبقى متسقاً مع نفسه. ومن هذه الأفاهيم نذكر:

Concept, fonctif, percept, affect, agencement, intension, intensité, intensif, intensionnel, intentionnel, virtuel, potentiel, territoire, déterritorialisation, reterritorialisation, différence, différentiel, différenciation, différentiation, la différentielle, répétition, transcendant, transcendantal, ritournelle, plan d'immanence, singularité, points singuliers, univocité, équivocité, analogie, devenir - animal, devenir - femme, devenir - moléculaire, devenir - imperceptible,.... etc.

أ - فوكو:

ترجم سالم يفوت هذا الكتاب مجتهداً، تحت عنوان: المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو. والحقيقة أن ترجمة هذا الكتاب تتطلب جهداً إضافياً بالنسبة إلى ترجمة بقية الكتب، لأن ترجمته تفترض الإطلاع سلفاً وبشكل وافٍ على كل من فلسفتي فوكو ودولوز^(*). ويجري دولوز التقاء غير منتظر بينه وبين فوكو، ويقرأ فوكو عبر الأسلوب الحر غير المباشر، فلا نعود نعرف إن كنا نقرأ فوكو أم نقرأ دولوز. وهذا هو مفهوم دولوز عن تاريخ الفلسفة.

ويعبر دولوز عن فلسفته عبر قراءته للفلاسفة الآخرين، وعبر قراءته للآثار الفنية والعلمية. ويبدو أن يفوت لم ينتبه إلى هذا الأمر. من هنا الخلط الذي يعاني منه في ترجمة أفهوميين أساسيين هما: agencement و dispositif. يعود الأول إلى فوكو، ويعود الثاني إلى دولوز الذي يميّز بين الأفهوميين، وإن كان يرادف بينهما أحياناً كما يبدو من ظاهر النص.

ونورد بعض الملاحظات على ترجمة هذا الكتاب:

(*) وهذا ما تبين لنا بعد أن اشتغلنا على فوكو ومن ثم على دولوز، حيث بدت جوانب كثيرة من كتاب فوكو غير واضحة عندما كنا نشتغل على فوكو لأنها تتعلق بدولوز أكثر ممّا تتعلق بفوكو.

- أهمل يفوت أهمية العنوان، أي فوكو، ويريد دولوز من هذا الكتاب أن يصبح قريناً أو صنواً حقيقياً لفوكو، يشبهه وإن كان يختلف عنه. ويشبه تاريخ الفلسفة عند دولوز فن البورتريه في الرسم. التشابه مطلوب، لكن مع أقصى فرق ممكن. لذا، فإن استبدال عنوان الكتاب بعنوان آخر هو: المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو، يغفل هذه النقطة الهامة. فالكتاب ليس مدخلاً إلى قراءة فوكو بقدر ما هو نظرة اجمالية إلى مجموع فكر فوكو.

- إن الإقتصار على المعرفة والسلطة، وإغفال بُعد التذويت، أي بعد أنماط الوجود عند فوكو، يقدم قراءة بتراء لنص دولوز وفلسفة فوكو على السواء. ويريد دولوز أن ينظر إلى فلسفة فوكو بمجملها من خلال الأزمات التي مرّت بها، وحفّزتها على الانتقال من محور إلى آخر. إنه يريد أن يفهم منطوق فوكو والمسائل التي جعلت قوله ممكناً. من هنا لا يمكن إغفال هذا المحور الثالث في فلسفة فوكو.

- يترجم يفوت مفهوم virtuel بكلمة ممكن (ص 8). ويترجمه أيضاً بكلمة كامن (ص 9) كما أنه يترجم مفهوم possible بكلمة ممكن (ص 8 و ص 9). والواقع أنه لا يمكن ترجمة virtuel و possible بالكلمة نفسها، لأن دولوز يشدّد على التمييز بينهما. وهو يضع virtuel (إفتراضي) في مقابل actuel (راهن). ويضع possible (ممكن) في مقابل réel (واقعي). وهناك فرق كبير بين الإفتراضي والممكن في فلسفة دولوز. الإفتراضي هو واقعي من جهة ما من دون أن يكون راهنياً، وإن كان هذا الإفتراضي يختلف عن الواقعي عند ترهّنه. أما الممكن فهو على صورة الواقعي. الإفتراضي يتفرّق أو يترهّن في حين أن الممكن يتحقق.

- يترجم يفوت أفهومي agencement و dispositif بمعانٍ مترادفة أحياناً ومختلفة أحياناً كثيرة. بالنسبة إلى agencement، فقد ترجمه يفوت بما يلي: تنظيم (ص 35)، ونظام (ص 38)، وانسجام (ص 40)، وانتظام (ص 44)، وآلية (ص 44) وجهاز (ص 47). وترجم أفهوم dispositif العائد إلى فوكو بما يلي: تجهيز (ص 35)، ونظام (ص 43)، وآلية (ص 44)، وتنظيم (ص 45) وجهاز (ص 47).

والحقيقة أنه يمكن ترجمة هذين الأفهومين(*) بـ أجهزة (dispositif)

(*) للتمييز بين الأفهومين، أنظر الباحثين التاليين: - 6-II د - الأجهزة الفوكوي و - 6-II هـ - الرغبة واللذة، في نهاية الفصل الأول.

وترصيف أو ارتصاف (agencement) من دون الوقوع في هذا الإلتباس. ولا يمكن لنا أن نترجم كتاب فوكو، ما لم نستطع أن نترجم هذين الأفهوميين.

- ويخلط يفوت بين ترجمة أفهوميين أساسيين عند فوكو، هما أفهوما *savoir* و *connaissance* فيترجمهما أحياناً كثيرة بالكلمة نفسها، أي كلمة معرفة، وإن كان فوكو قد ميّز بينهما، وكذلك فعل دولوز. وقد ميّز يفوت بينهما في الصفحة (25) عندما ترجم *savoir* بـ معرفة و *connaissance* بـ معرفة اختبارية. وهذا لا يفي بالمطلوب. والأفضل ترجمة *connaissance* بمعرفة، وترجمة *savoir* بعلمان. ويفهم فوكو العلمان بوصفه حقلاً متحرراً من الإحالة إلى الذات. وهذا ما يميّزه من المعرفة.

ب - ما الفلسفة؟

إن ترجمة ما الفلسفة؟ إلى العربية هي عمل شاق ومضن ومعاناة حقيقية أيضاً، وتتطلب كثيراً من الجهد والوقت لأن ما الفلسفة؟ هو دُرّة الإنتاج الدولوزي. وبه يُعيد دولوز تأسيس فلسفته تأسيساً أخيراً ونهائياً. وهو نص كثيف ومعقد يتضمّن ما سبقه، ويؤسّسه. لذا، لا يمكن ترجمة هذا الكتاب من دون المرور بكل الكتب التي سبقته. وهذا ما لم يلتفت إليه جورج سعد في ترجمته الأولى، وإن كان قد أشار في تقديمه لهذه الترجمة إلى صعوبة ترجمة ما الفلسفة؟ وصعوبة فهمه أيضاً. وكذلك الأمر بالنسبة إلى ترجمة مطاع صفدي وفريقه. ونحن سنعلّق على هذه الترجمة الثانية، لأن مطاع صفدي ما زال متمسكاً بترجمته، وما زال يُعلن عن ترجمة بقية الكتب بالطريقة ذاتها ربما. وهذا ما يُستفاد من مجلة العرب والفكر العالمي (العددان 21 و 22). ولن نعلّق على ترجمة سياق الجمل، مع أن هذا السياق يعاني من مشاكل عديدة، لاسيّما أن دولوز يُعلن صراحة أنه في صدد خلق لغة أجنبية وغريبة داخل لغته في كتاب ما الفلسفة؟، بل سنعلّق على ترجمة بعض الأفاهيم الأساسية:

- تُرجم أفهوم *intensité* بـ كثافة (ص 43) وشدة (ص 59) وحالة تكثيفية (ص 89) وأفهوم *intensif* بـ مكثف (ص 43) وتكثيفي (ص 47)، وأفهوم *intension* بـ قصدية (43) وقصد (45) ومقصد (ص 59) وأفهوم *intentionnel* بـ قصدي. والأصح هو ترجمة *intensité* بـ شدة. وهذا أفهوم رئيسي في فلسفة دولوز الذي أخذه من فلسفة

القرون الوسطى وفيزيائها. وعندئذٍ تتم ترجمة intensif بـ مشتد و intension بـ اشتداد و intensionnel بـ اشتدادي و intentionnel بـ قصدي. ولا تدلُّ الشدة على الفرق في الدرجة فقط بل على الفرق في ذاته أيضاً، أي على الفرق الداخلي للشيء نفسه.

- تُرجم أفهوم transcendantal بـ متعالٍ (ص 29)، وقابل للتعالي (ص 64). وتُرجم أفهوم transcendant بـ متعالٍ (ص 64). وهناك فرق كبير عند دولوز كما عند غيره من الفلاسفة بين الأفهومين. ويمكن ترجمتهما بـ مجاوز ومفارق. ويمكن القول إن أول من ابتدع أفهوم المجاوز هو كنت الذي ربطه بالتفكير عندما تكلم على ما هو قبلي في كل عملية تفكيرية بمعزل عن التجربة، أي عندما تكلم على الأفاهيم الفاهمية المحضة. أما المفارق فقد وضعه العرب في مقابل المحايث. الله في الأديان هو علة مفارقة أو متعالية، أما الطبيعة الطابعة عند سبينوزا فهي علة محايثة، وتعبّر عن نفسها في الطبيعة المطبوعة التي تتضمن الطبيعة الطابعة.

يميّز دولوز المحايثة عن كل من المفارقة والفيض، إذ لا مجال للمفارقة ولا للتعالي في فلسفة دولوز. فهو، على أثر سبينوزا، فيلسوف المحايثة المطلقة التي لا تترك مجالاً لأي مفارقة وأي نقص. ويمكن القول إن دولوز ملحدٌ كبيرٌ إذا اعتبرنا أن الملحد شخص لا يؤمن بأي إله مفارق، لكنّه في المقابل مؤمن كبير وحتى متصوف كبير لأنه يؤمن بعلة محايثة. فالعلة المفارقة، في نظر دولوز، شيء يصعب تصوره. لذا، نراه يتحدث عن الفرق في ذاته، عن مسطح المحايثة، عن الحياة بتمييزه لها عن الأحياء.

- تُرجمت كلمة sensibilia بـ حساسية (ص 30) وتحسسات (ص 141). وتعني هذه الكلمة ببساطة الإحساسات. ولا تعني ملكة الحساسية.

- تُرجمت كلمة concept بـ مفهوم. وهذا هو الأفعال الأساسي للفلسفة. ويجب تمييزه من conception الذي تُرجم بتصوّر (ص 34) في حين أنه يتم القفز فوق compréhension وتُترجم هذه الكلمة بـ إدراك المفهوم (ص 146). والأصح هو ترجمة concept بـ أفهوم^(*) وترجمة compréhension بـ مفهوم وهو الخاص بالمنطق.

(*) إستفدنا، في هذا البحث، من الترجمات التي ابتدعها موسى وهبه، لاسيما بالنسبة إلى أفهوم وأدروك وأشعور وفيما هو وفاهمة... إلخ.

- تُرجمت كلمة *universaux* بـ كليات (ص31) وكليات عامة (ص 55). وتمت ترجمة *touts* بـ كليات (ص55). والأصح هو ترجمة *universaux* بـ كليات و *touts* بـ ضروب الكل. ودولوز هو مع الواحد - الكل، لكنه ضد الكليات من أي نوع كانت. لا أفاهيم كلية في الفلسفة الدولوزية حيث كل الأفاهيم فريدة. إن كليات التأمل والتفكير والتواصل هي مجرد أوهام عبّرتها الفلسفة قبل أن تعي أنها فن إبداع الأفاهيم، وتحديدًا إبداع الأفاهيم الفريدة. أما الواحد - الكل فله علاقة بما هو قبل فلسفي في الفلسفة أي بمسطح المحايثة. إذًا، ليس هناك من أفهوم كُلي في فلسفة دولوز، يكون بمثابة أفهوم مؤسس لبقية الأفاهيم أو مرجعية مؤسّسة لها كما هو الحال مع أفهوم الخير أو الله عند أفلاطون أو الذات المؤسّسة عند كنت.

- تُرجم أفهوم *percept* بـ عنصر إدراكي (ص 46)، ومؤثر إدراكي (ص 81) ومدرك (ص 172). في حين تُرجمت كلمة *perception* بـ مؤثر إدراكي أيضاً (ص 172)، وادراك (ص 171) والأفضل هو ترجمة *percept* بـ أدروك أيضاً، وإبقاء إدراك لـ *perception*. وهذا التمييز أساسي عند دولوز.

- تُرجم أفهوم *affect* بـ عنصر انفعالي (ص 46)، ومؤثر انفعالي (ص 81)، وشعور (ص 81)، وانفعال (ص 172). في حين تُرجمت كلمة *affections* بـ مؤثرات انفعالية (ص 172). وترجمت كلمتا *affectus* و *affectio* بكلمة واحدة هي «الشعور» (ص 163). والحقيقة أن التمييز بين *affect* و *affectio* هو أساسي عند دولوز. وهو قد أخذ هذا التمييز من سبينوزا عندما ميّز بين *affectio* (*affectio*) و (*affectus* (*affect*, *sentiment*)). ويعتبر دولوز أن ترجمة هاتين الكلمتين المختلفتين إلى الفرنسية بكلمة واحدة هي بمثابة كارثة. من هنا ترجمنا *affect* بـ أشعور وأبقينا انفعال لـ *affectio*. الأدروك والأشعور هما كيانان إبداعيان خاصان بالفنون، في حين أن الأفهوم هو كيان إبداعي خاص بالفلسفة.

- تُرجمت كلمة *prospects* بـ بيانات (ص 46)، ومنظورات (ص 164). والأفضل ترجمتها بـ أكاشيف. ويدل هذا الأفهوم على الدالة المنطقية.

- ترجمت كلمة *variations* بـ متغيّرات (ص 47)، وكلمة *variables* بـ متغيرات (ص 208). والأصح ترجمة *variations* بـ تغيرات وإبقاء المتغيّر لـ *variable*. وتدل التغيرات على مكونات الأفهوم، في حين أن المتغيّر هو عنصر من عناصر الدالة.

- تُرجمت كلمة possible بـ ممكن (ص 40). وترجمت كلمة virtuel بـ فرضي (ص 149)، وممكن (ص 162). وقد مرّ معنا الفرق بين الممكن والإفتراضي.

- تُرجمت كلمة noologistes بـ النفساويين. وهي بعيدة كل البعد عن هذا المعنى. وتعني الفلاسفة الذين يركزون على صورة الفكر في فلسفتهم. ولا علاقة لها بالنفس لا من قريب ولا من بعيد.

- تُرجمت كلمة figural بـ تصويري (ص 138). وهذه الكلمة هي من اختراع فرنسوا ليوتار، ولا يمكن ترجمتها بـ تصويري، لأن هذه الترجمة تردنا إلى عالم التصوّر. لقد اشتق ليوتار هذا اللفظ من لفظ figure وعامله كاسم موصوف، وذلك للإبتعاد عن عالم التصور والتصوير.

ويمكن لنا أن نستمر في هذا النقد، إلا أننا سنكتفي بهذا القدر. من هنا نرى أنه لا بُدّ من إعادة ترجمة ما الفلسفة؟ ترجمة ثالثة، في ضوء ما توصلنا إليه في هذا البحث الذي نعتبره بمثابة شرح لهذا الكتاب.

4 - مسألة البحث ومنهجيته :

ليس سهلاً الدخول إلى دولوز ومعالجة فلسفته؛ لأنه لا أفهوم أول في فلسفته ولأن هذه الفلسفة هي بمثابة بناء ذو مداخل كثيرة، إذ يمكن الدخول إليها عبر أيّ من هذه المداخل. إنها أشبه ما تكون ببيت النمل، أو بالأحرى بجذمور، ذي مسارات وخطوط متعددة، لا بداية لها ولا نهاية، وعلينا دائماً أن نعالج فلسفة دولوز من الوسط. فهل دولوز فيلسوف كلاسيكي أم هو فيلسوف مجدد؟ وكيف له أن يجمع بين الكلاسيكية والتحديث، بين التقليد والتجديد؟ وما هي علاقته ببقية الفلاسفة والتيارات، سواء المعاصرة أم غير المعاصرة؟ وماذا أفاد من هؤلاء الفلاسفة (لاسيماً الفلاسفة الذين عالجهم في تأريخه للفلسفة) وهذه التيارات (البنوية على سبيل المثال)؟ وما هي علاقته بفليكس غتاري؟ وماذا أفاد منه؟

وقد وجدنا من خلال متابعتنا للأثر الدولوزي كلّهُ، أن دولوز فيلسوف حديث وإن كان كلاسيكياً في جوانب كثيرة. لذا، اعتبرنا أن الهمّ الدولوزي الأساسي هو تجديد الفلسفة، لكن عبر الفلسفة نفسها، لا سيما بعد الهجمات المتكررة عليها في العقود الأخيرة. وبعبارة أخرى نقول إن المسألة الرئيسية عند دولوز هي مسألة تجديد الفلسفة. ويمكن طرح هذه المسألة على الشكل التالي :

كيف يمكن للفلسفة أن تبقى حيّة الآن؟ كيف يمكن لها أن تُبعث من جديد، لاسيّما بعد أن ادعى كثيرون أنها ماتت وانتهت وتمّ تجاوزها؟ كيف يمكن للفلسفة أن تقف على قدم المساواة مع العلوم والفنون؟ وهل ما زال بالإمكان التفلسف في النصف الثاني من القرن العشرين، لاسيّما بعد الإلغاء الهيجلي للفلسفة؟ ما التوجّه الجديد للفلسفة؟

من هنا، حاولنا قراءة الأثر الدولوزي من خلال هذه المسألة تحديداً. وبينّا مواطن التجديد في هذا الأثر الفلسفي الكبير. واستعملنا لفظ المسألة كترجمة للفظ الفرنسي problème كما يُقال في الرياضيات المسائل الرياضية، لأن دولوز هو أقرب ما يكون إلى هذا المعنى، وهو المشهور بولعه بالرياضيات. ووضعنا لفظ مسألتي إزاء problématique ومسألتيّ إزاء la problématique. والمسألتيّ، في نظر دولوز، تدل على مجموع المسألة وشروطها كما سنرى في الفصل الثاني. وأهملنا الألفاظ المستعملة في العربية، من أمثال مشكلة وإشكال ومشكل وإشكاليّة لأنها تثير التباساً ولا تفي بالمطلوب لاسيّما أن المسألة هي أفهوم أساسي في فلسفة دولوز إذ لا معنى للفلسفة من دون طرح المسائل، وإن كانت هذه المسائل لا تتوضح إلا بقدر ما نتقدم في إيجاد الحلول لها.

أما بالنسبة إلى المنهجية المعتمدة في هذا البحث، فقد رأينا أن المنهج التحليلي هو الأقدر على إبراز مسألة تجديد الفلسفة عند دولوز، وإن كنا أجرين بعض المقارنات التاريخية، لاسيّما بين دولوز وفوكو. وابتعدنا عن النقد لأن النقد الفلسفي المقبول عند دولوز هو النقد الذي يتم انطلاقاً من صورة جديدة للفكر ومن أفاهيم جديدة أو مجددة. وهذا ما لا يمكن أن يقوم به سوى الفلاسفة، والإعتراضات على الفلاسفة ليست من الفلسفة في شيء، لأنه لا يمكن أن نقول عن الفيلسوف إنه أخطأ أو أصاب إذ لكل فلسفة حقيقتها الخاصة بها. فالحقيقة الفلسفية ليست خارج القول الفلسفي، وليست مطابقة القول للواقع. وهي تختلف عن حقائق التعرّف التي هي جزئية وصيبانية أساساً. إذأ، المطلوب هو فهم الفيلسوف والعمل على توظيفه في القول الفلسفي المعاصر، لا توجيه اللوم له والإعتراض عليه.

ولا بد من الإشارة إلى أننا أهملنا المعطيات النفسانية والمجتمعية، وبالتالي السياق التاريخي في معالجتنا لدولوز، لأن التركيز على هذه المعطيات لا ينسجم

مع القول الفلسفي الدولوزي الذي يؤمن بخصوصية الفلسفة واستقلالها النسبي عن السياق التاريخي. وهذا ما قام به في قراءته لبعض الفلاسفة. فالفلسفة، في نظر دولوز، تتكلم على ما هو فكري محض. وهناك أحداث خاصة بهذا الفكر المحض، وإن كانت ترتبط بما هو تاريخي ونفساني ومجتمعي.

لا تبدأ الفلسفة إلا بعد توليد فعل التفكير في الفكر، لأن الفكر ليس ممارسة طبيعية لملكة. لذا، تكلم دولوز على المعنى واللا-معنى في الفكر. وهو يضع المعنى في مقابل اللا-معنى وإن تضمَّن هذا الأخير حقائق كثيرة، أمثال حقائق التعرّف.

يعبّر المعنى عن ابتداع مسألة فلسفية جديدة. وهذه المسألة الفلسفية لها قيمة. لذا، يقول دولوز، إستناداً إلى نيتشه، إنه لا يمكن الإستناد إلى مقولتي الصواب والخطأ للحكم على القول الفلسفي، لأن هناك مقولات أخرى، أمثال البارز واللافت والهام، أولى أن نحكم من خلالها على القول الفلسفي.

مقدمة

الإطار العام لإنهاء الفلسفة وتجديدها

لم ينبُت دولوز فجأة، ولم يعمل في فراغ، بل أنشأ فلسفته بالتحاور والتعارض مع الفلسفات الأخرى. وهو شق طريقه وَسَطَ ما هو سائد من أقوال فلسفيّة. لذا، عارض دولوز العديدَ من الفلاسفة الكبار (ديكارت، كنت، هيغل، هوسيرل...). واهتم بفريق آخر من الفلاسفة قادرٍ، في رأيه، على تقويض صورة الفكر القائمة منذ مئات السنين أي الصورة التي يأخذها الفكر عن نفسه وعن معنى التفكير حتى قبل أن يزاوُل التفكير ويملاً هذه الصورة بأي مادة، وعلى بناء صورة جديدة مكانها أو بالأحرى تحرير الفكر من كل الصور التي تسجّنه وتمنعه من التفكير مجدداً. لكن هل يمكن للفكر أن يبدأ من دون أي صورة؟ من هنا كان اهتمام دولوز بالرواقيين وسينوزا وهيوم ونيتشة وبرغسون ووايتهد... .

إذاً، دولوز فيلسوف كبير، إنه مبتدع فلسفة جديدة؛ لأنه استطاع أن يفكر بطريقة جديدة. ولا يُعرف الجديد الا بمقارنته بالقديم أو بما هو سائد. لذا، من الأفضل، قبل تناول فلسفة دولوز بالتفصيل، أن نمر بشكل سريع على مواقف بعض الفلاسفة من الفلسفة حتى يتسنى لنا مقارنتها بموقف دولوز.

إن الأزمة التي تتخبط فيها الفلسفة منذ عقود، تعود إلى كونها لم تُفهم على حقيقتها، أي بوصفها إبداعاً مستمراً للأفاهيم التي تتغير بالضرورة تبعاً لتغير المسائل الفلسفية، وقبل ذلك بوصفها اشتغالاً على ما يعنيه التفكير. لقد ختم هيغل الفلسفة وأطبق على العقول ومنعها من التفكير. من هنا ضرورة ابتداء طريقة جديدة في التفلسف، تسمح لنا بالخروج نهائياً من السستام الهيغلي.

ودولوز، كما هو حال ميشال فوكو، هو من الجيل النيتشوي الذي استند إلى نيتشه أولاً من أجل رفض هيغل تماماً والخروج من سستامه. لذا، أنشأ ما

يمكن تسميته بالفكر البدوي^(*) أو فكر البداوة في الفلسفة، وهو ما يمكن أن نضعه في مقابل الفكر الحضري. لقد تحرك الفكر طويلاً على أرضٍ محرّزة ذات معالمٍ فأنّج العمارات الفلسفية الشاهقة، لكنه نسي الصحراء، نسي المكان الأملس والأرض الملساء التي تأوي كثيراً من القبائل التي تتحرك فيها من دون أن تلغي صحراوية الصحراء، ومن دون تقسيمها.

والمطلوب على صعيد الفكر هو الإنتباه إلى هذه الحركات البدوية التي تتحرك في فضاء مغاير أملس، يشبه فضاء المقاومة لا فضاء الجيوش النظامية. لذا نقول عن الفلسفة إنها مقاومةٌ وثورية على الدوام.

يريد دولوز أن يبتدع طريقة جديدة في التفلسف تجعل القول الفلسفي ممكناً وتحافظ على استقلاله إزاء العلوم والفنون. فالفلسفة تبقى حيّة وراهنّة إذا عالجتها بطريقة أخرى وإذا حددنا لها تعريفاً خاصاً وواضحاً، وهو إبداعُ الأفاهيم. هذا هو موضوع الفلسفة. وبه تختلف عن العلوم والفنون وتحافظ على خصوصيتها واستقلالها. ومن دون هذا التعريف، يبقى موضوع الفلسفة مبهماً، وتبقى الفلسفة اختصاصاً مأزوماً يحاول الخروج من أزمته، لكن من دون جدوى. لذا، علينا أن نحدد طبيعة الأفهوم الإبداعية.

ولسوف يتبيّن لنا أن إبداع الأفاهيم يتطلب مبدئياً ابتداع مسألة فلسفية جديدة، وتغييراً في اتجاهات الفكر وتوجّهاته، وإبداع شخصيات أفهومية تكون بمثابة الفاعل الحقيقي للقول الفلسفي، ويتطلب واقعياً بيئةً ملائمة حتى تنمو هذه الصناعة وتزدهر.

1 - أزمة الفلسفة والخروج منها:

ليست الفلسفة فرعاً معرفياً يعترف به الجميع، وليست اختصاصاً يتفق أهله على ماهيته. ولعلها الاختصاص الوحيد الذي ناضل وما زال يناضل من أجل

(*) خصص دولوز محاضرة مهمة لنيّشه جاءت تحت عنوان الفكر البدوي، *Pensée nomade* في المؤتمر الذي عقد حول نيّشه في تموز من عام 1972، والذي كان تحت عنوان «نيّشه اليوم؟». أنظر:

إثبات أحقيته في الوجود. وربما تساعد طبيعة الفلسفة على هذا الأمر حيث يُطلب من الفلسفة أن تسوّغ نفسها باستمرار؛ لأنها شغف دائم بالتأسيس وإعادة التأسيس، بالبناء وإعادة البناء، بطرح المسائل وإعادة طرحها. الفلسفة هي أقرب ما يكون إلى طموح لن يتحقق أبداً. لذا، تنتهي بسؤال ما الفلسفة؟ ولا نبدأ به.

والحقيقة أن الطالب، في كلية الفلسفة، لا يستطيع الإجابة(*)، كما ينبغي، عن سؤال «ما الفلسفة؟» وهو إذ يُغامر ويتابع اختصاصه حتى النهاية، يجد نفسه عاجزاً أكثر فأكثر عن الإجابة عن هذا السؤال.

وليس هذا هو حال الطلاب فقط، بل هو حال الفلاسفة إلى حد ما، والفلاسفة الكبار تحديداً. فدولوز لم يستطع الإجابة عن سؤال ما الفلسفة؟ كما يجب، إلا في نهاية مسيرة فلسفية استمرت نصف قرن تقريباً. وكذلك الأمر عند فوكو الذي كان يتحاشى الإجابة عن خصوصية قوله، وهو لم يستطع أن يتبين خصوصية القول الفلسفي إلا قبيل وفاته، لاسيما في مقدمة كتابه تدبير المملذات التي جاء فيها ما يلي: «ولكن ما الفلسفة - أعني النشاط الفلسفي - إذاً اليوم إن لم تكن عمل الفكر النقدي على ذاته؟ وإن لم تقم، لا على شزعة ما سبقت معرفته، بل على محاولة معرفة كيف والى أي حد يمكن التفكير بشكل مختلف؟»⁽¹⁾.

تبدو الفلسفة منذ بداية انطلاقتها مع الإغريق، كأنها دائماً في أزمة، وفي صراع مع خصومها ومنافسيها. لكن هل هي حقاً في أزمة؟ ومن أين تتأتى هذه الأزمة؟ وهل يعترف دولوز بأن الفلسفة مأزومة؟

تعرّضت الفلسفة، وما زالت تتعرض لكثير من الحملات والمحن التي تحاول القضاء عليها. ورغم المكانة التي حصلت عليها الفلسفة في وقت من الأوقات، حيث كانت أم العلوم، فإنها أصيبت، لاسيما في العقود الأخيرة، بمحن عديدة. وحاولت

(*) في الواقع لهذا الأمر قصة، تعود إلى فترة الدراسة في الجامعة عندما كنا في السنة الثالثة - فلسفة، حيث وجّهت سؤالاً إلى أستاذه الكريم أسأله فيه عن ماهية الفلسفة لاسيما أنني كنت أجد نفسي، كلما تقدمت في اختصاص الفلسفة، عاجزاً أكثر فأكثر عن الإجابة عن هذا السؤال، فأجابني أنك بسبب ذلك تسير في الإتجاه السليم. إذاً، إن سؤال ما الفلسفة؟ يأتي تنويحاً لمسار طويل وله نتائج هامة.

بعض الفروع المعرفية أن تحل محلها باستيلائها على مهمة التفكير، لكن، لحسن الحظ، قدّمت صورة متدنية وصيبانية للفكر. من هذه الفروع نذكر: السوسولوجيا والإبستمولوجيا والألسنيات والتحليل النفسي والتحليل المنطقي... والمعلوماتية.

كيف يمكن للفلسفة أن تصمّد في ظل هذه الهجمات المتكررة عليها؟ وكيف لها أن تحافظ على خصوصية القول الفلسفي واستقلاله؟ وهل ما زال بالإمكان تمييز النشاط الفلسفي من النشاطين العلمي والفني، والمحافظة على استقلاله إزاءهما أم أن النشاط الفلسفي الآن هو في أحسن الأحوال نشاط تابع للنشاط العلمي(*)؟

هل أنهى هيغل الفلسفة حقاً؟ وهل ما زال بالإمكان التفلسف بعد هيغل؟ وكيف يكون ذلك ممكناً بعد الختم الهيغلي للفلسفة؟ وهل يمكن حقاً الخروج من السستام الهيغلي؟

لقد ادعى هيغل ختم الفلسفة، وبالتالي نهايتها. وقدّم التفسير الأكمل للعالم الذي ما زلنا نرزح تحته بشكل أو بآخر. وادعى أيضاً أنّ الفلسفة تحقق العلمان المطلق نافعاً أي استقلال للعلوم والفنون عن الفلسفة. لكنّ دولوز يشدّد منذ بداية مسيرته الفلسفية، على خصوصية القول الفلسفي، وعلى استقلاله عن كل من النشاطين العلمي والفني. فليست الفلسفة، في رأيه، نشاطاً تابعاً للنشاط العلمي، ينحصر دورها في التفكير حول العلوم، وليست نشاطاً تفكيرياً حول الفنون، بل هي نشاط أصيل ومستقل. والعلوم والفنون بدورها ليست بحاجة إلى الفلسفة لتفكر حولها، كما أنّها قائمة بمعزل عن الفلسفة.

ويجيب دولوز عن سؤال ما الفلسفة؟ بقولة واحدة: الفلسفة هي فن إبداع الأفاهيم. إذاً، إنها نشاط منتج لكيانات خاصة بها، وليست مجرد نشاط تفكري أو تأملي أو تواصلية، وحتى هذه النشاطات بحاجة إلى أفاهيم مناسبة لها. ولم يوضح دولوز هذا الأمر كما يجب، إلا في كتابه الأخير ما الفلسفة؟.

كتب دولوز في مقالته حول برغسون في عام 1956، ما يلي: «إن فيلسوفاً كبيراً هو من يبدع أفاهيم جديدة: تتجاوز هذه الأفاهيم في الوقت نفسه ثنائيات

(*) يقول وهبه: «وهكذا يكون إعلان موت الميتافيزيقا، مرة أخرى، إيذاناً بتحول القول الفلسفي من قول مؤسس وبادئ إلى قول ملحق بالنشاط العلمي الوضعي وتابع له». أنظر: مجلة الفكر العربي، عدد 48، ص 7.

الفكر العادي وتعطي للأشياء حقيقة جديدة وتوزيعاً جديداً وتقطيعاً خارقاً. فاسم برغسون يبقى مرتبطاً بمفهومات (*) الديمومة والذاكرة والوثبة الحيوية والحدس⁽²⁾».

ليست الأفاهيم قضايا علمية ولا منطقية، مع أنه ليس من مهمة الفلسفة تحليل القضايا العلمية تحليلاً منطقياً وتوضيحها كما ذهبت إلى ذلك الوضعية المنطقية. إنها ليست تعرفاً، ومع ذلك تعطي الأفاهيم حقيقة جديدة للأشياء، وهي ذات بُعد أنطولوجي دائماً. لذا نقول إن الفلسفة أنطولوجيا وليست أنتروبولوجيا لأن طرح أي مسألة فلسفية جديدة وإبداع الأفاهيم المناسبة لها يغيّران في طبيعة الأشياء، فلا نعود نراها كما كنا نراها من قبل.

ويضيف، مشدداً على خصوصية التوجّه الجديد للفلسفة عند برغسون، ما يلي: «ذلك أن الميزة الأولى للحدس، هي أن شيئاً ما يُقدّم، فيه وعبره، يُعطى في شخصه، بدلاً من أن يُستنتج من شيء آخر. ما هو موضع سؤال، هنا، هو سلفاً التوجّه العام للفلسفة، لأنه لا يكفي أن نقول إن الفلسفة هي أصل العلوم وإنها كانت أمها، بل يجب التساؤل الآن، حيث هي ناضجة ومكوّنة جيداً، لماذا ما يزال هناك فلسفة، بماذا لا يكفي العلم^(***). والحالة هذه لم تجب الفلسفة قط عن هذا السؤال الا بطريقتين، لأنه لا يوجد على الأرجح الا إجابتان محتملتان: مرة يُقال إن العلم يعطينا معرفة الأشياء، إذاً هو في صلة معينة معها، فيمكن للفلسفة أن تتخلى عن تنافسها مع العلم، وأن تدع له الأشياء، وأن تقدّم نفسها بطريقة نقدية كتفكر حول هذه المعرفة التي لدينا عنها وحسب. أو، على العكس، تدعي الفلسفة تشييد علاقة أخرى مع الأشياء أو بالأحرى ترميمها، إذاً معرفة أخرى، معرفة وعلاقة يخبئهما العلم عنا تحديداً ويحرمنا إياهما، لأنه يسمح لنا فقط بالاستنتاج والاستدلال من دون أن يقدم لنا وأن يعطينا قط الشيء في ذاته. لقد انخرط برغسون في هذه الدرب الثانية مطلقاً الفلسفات النقدية⁽³⁾».

يؤكد دولوز، في كتاب ما الفلسفة؟ الصادر عام 1991، أن الفلسفة ليست

Notions.

(*)

Deleuze Gilles: *L'île déserte et autres textes* (textes et entretiens 1953 - 1974), édition préparée par David Lapoujade, éditions de Minuit, Paris, 2002, p.29.

(2)

لعل هذا التساؤل هو ما يحرك الأثر الدولوزي بأكمله، ويدفعه إلى تجديد الفلسفة. (***)

Ibid., pp. 29-30.

(3)

تأملًا ولا تفكيرًا ولا تواصلًا. وكان دولوز قد أشار، في النص السابق، إلى إمكان قيام الفلسفة حتى عندما تطلق الفلسفات النقدية التي تجعل منها، في رأيه، نشاطًا تابعًا للنشاط العلمي. صحيح أن الفلسفة بحاجة إلى علوم عصرها وفنونه، لكنها نشاط مستقل عنها، وله خصوصيته وأدواته وتقنياته وغاياته. وهذه الحاجة هي حاجة فلسفية بالدرجة الأولى، لأنَّ المعطيات العلمية والبناءات الفنية هي مقدّمة للتساؤل الفلسفي وليست نتيجة له.

إذًا، الفلسفة بحاجة إلى علوم عصرها وفنونه، لكن لا لتتفكر حولها ولا لتكون علمًا في العلم، وإنما لتمارس نشاطًا مستقلًا عنها، وإن كان يرتكز، في بعض جوانبه، على المعطيات العلمية والفنية. ويمكن القول إن الفيلسوف يطرح مسائله الفلسفية ويتوسع فيها دونما الحاجة إلى إنتاج قضايا جديدة، وإن أدى هذا الطرح إلى رؤية الأشياء بطريقة مغايرة.

في ظل الفلسفات النقدية، العلم قائم، وليس بحاجة إلى الفلسفة. إذًا، لا يبقى للفلسفة سوى ذلك النشاط الذي يتفكر حول النشاط العلمي. وهذا ما حصل تحديدًا مع الفلسفة النيوكنطية. يقول موسى وهبه: «لكن سرعان ما نسمع صيحات «العودة إلى كنتظ» بهدف التأسيس النظري لمجمل المعارف العلمية، فتحول «الكنطية الجديدة» التقد إلى نقدية أي إلى مجرد نظرية في المعرفة مهمة كنتظ الأخلاقي والميتافيزيقي. وتحول «الوضعية الجديدة» النقدية إلى مجرد نشاط إبستمولوجي ينحصر في فهم التجربة وتعيين شروط إمكانها»⁽⁴⁾.

كيف يمكن للفلسفة أن تبقى حيّة الآن، في ظل هذا التقدم المذهل للعلوم، وفي ظل ازدهار الفنون؟ وهل من دور يبقى للفلسفة اليوم، أم أن عليها الإنكفاء وترك المهمة للعلم؟

لقد تقدم العلم كثيرًا وأخذ بريقَ الفلسفة وحلَّ العلماء محلَّ الفلاسفة، لكن الآن هناك فرصة ذهبية للفلاسفة للعودة مجددًا بعدما فشل العلم من دون الفلسفة في حل مشاكل الإنسان، لاسيما بعد الأزمات الاقتصادية والاجتماعية التي تمر بها المجتمعات حاليًا.

(4) وهبه، موسى: تكريمًا لكنتظ؟!، مجلة الفكر العربي، العدد 48، معهد الانماء العربي، تشرين الأول 1987، ص 7.

وإذا كانت الفلسفة نشاطاً مستقلاً عن النشاط العلمي، فبمّ تتميز؟ وإذا كانت الفلسفة تتميز بنشاطها الإبداعي المتمثل في إبداع الأفاهيم، فإن علينا أن نبين، لاحقاً، ماهية الأفهوم وطبيعته الإبداعية وما يلازمه.

ولو عدنا إلى سنة 1953، لوجدنا دولوز، في سن الثامنة والعشرين، يحاول أن يشق طريقاً فلسفياً جديداً وخصوصاً، في رسالة الدبلوم التي جاءت تحت عنوان: «الأمبيرية والذاتية»، والتي تنمُّ عن نبوغ فلسفي مبكّر. فهو يقول: «ندهش، بالإجمال، عندما ننظر إلى المعنى العام للإعراضات المقدّمة دائماً ضد ديكارت وكنت وهيجل، إلخ. لنقل إن الاعتراضات الفلسفية هي على نوعين. الأولى، في معظمها، ليست فلسفية إلا بالاسم. وهي تقوم على نقد نظرية من دون اعتبار لطبيعة المسألة التي تجيب عنها، والتي تجد فيها أساسها وبنيتها. هكذا نلوم هيوم بأنه «ذريّ» المعطى، ونعتقد أننا نفصح بشكل كاف سستاماً بكامله حين نظهر في الأساس قراراً لهيوم في شخصه وذوقاً خاصاً لهيوم أو لروح زمانه. ما يقوله فيلسوف، يقدم لنا كما لو كان ما يفعله أو ما يريد⁽⁵⁾». إذاً، على الاعتراضات الفلسفية أن تتناول المسألة الفلسفية قبل أن تتناول النظرية الفلسفية. وبلغة ما الفلسفة؟، عليها أن تتناول المسألة الفلسفية قبل أن تتناول الأفاهيم الفلسفية، لأن كل أفهوم فلسفي يرتبط بمسألة فلسفية ويستمد حقيقته منها.

ويضيف: «يجب مع ذلك أن نفهم ما تكونه نظرية فلسفية انطلاقاً من أفهوما: إنها لا تولد من تلقاء ذاتها وعبر التسلية. ولا يكفي حتى أن نقول إنها جواب عن مجموعة من المسائل. لعل لهذه الإشارة على الأقل ميزة إيجابٍ ضرورةً لنظرية ما في صلة مع شيء ما قد يصلح كأساس، لكن قد تكون هذه الصلة علمية أكثر مما هي فلسفية. إنّ نظرية فلسفية هي في الواقع سؤال مطوّر، ولا شيء آخر. إنها تقوم بذاتها، في ذاتها، لا على حل مسألة، بل على تطوير تضمينات ضرورية لسؤال مُصاغ، إلى النهاية.

إنها تُظهر لنا ما تكونه الأشياء، ما يجب حقاً أن تكونه الأشياء، عند افتراضنا أن السؤال حسن ودقيق. يعني السأل إخضاع الأشياء إلى السؤال، بتلك الطريقة التي تكشف لنا، في هذا الإخضاع الإلزامي والإجباري، ماهية ما، طبيعة

ما. ويعني نقد السؤال [التساؤل] بأي شروط يكون [السؤال] ممكناً ومطروحاً بشكل جيد، أي كيف لا تكون الأشياء ما هي عليه إذا لم يكن السؤال هو هذا. يعني هذا أن هاتين العمليتين لا تشكّلان الا عملية واحدة، تقوم دائماً على تطوير تضمينات مسألة بشكل ضروري وتعطي معنى للفلسفة كنظرية.

لا يشكل السؤال ونقد السؤال، في الفلسفة، الا [أمراً] واحداً، أو إذا فضلنا ذلك، لا يوجد نقدٌ للحلول، بل فقط نقد للمسائل. مثلاً، إذا كان الشك عند ديكرت شكاً مسألياً فليس ببساطة لأنه مؤقت، بل لأنه المنطوق المدفوع إلى النهاية، لشروط المسألة التي يجيب عنها الكوجيتو، أو بالأحرى السؤال الذي سيطور الكوجيتو تضميناته الأولى. نرى، بهذا المعنى، كم هي فارغة معظم الإعتراضات الموجهة إلى الفلاسفة الكبار. يُقال لهم، ليست الأشياء هكذا. لكن، في الواقع، ليس المقصود معرفة ما إذا كانت الأشياء هي هكذا أم لا، المقصود هو معرفة ما إذا كان السؤال الذي يجعلها هكذا، حسناً أم لا، دقيقاً أم لا. يقال لهيوم إن المعطى ليس مجموعة من الذرات أو إن الترابط لا يمكنه أن يشرح المحتوى الفريد لفكر ما. [. . .] في الحقيقة، إن نوعاً واحداً من الإعتراضات هو صالح: ذاك الذي يقوم على إظهار أن السؤال المطروح من قبل هذا الفيلسوف ليس سؤالاً حسناً، وهو لا يُلزم بما يكفي طبيعة الأشياء، ويجب أن نطرحه بشكل آخر، وبشكل أفضل، أو أن نطرح [سؤالاً] آخر غيره. وبهذه الطريقة حقاً يعترض فيلسوف كبير على [فيلسوف] آخر: مثلاً، [. . .]، عندما ينتقد كنت هيوم. نعلم بالتأكيد أن لنظرية فلسفية ما، عوامل نفسانية ولاسيما اجتماعية؛ لكن لا تتعلق هذه الأخيرة أيضاً بشيء آخر غير السؤال نفسه، ولا تتعلق به الا لتعطيه تحفيزاً، من دون أن تقول لنا ما إذا كان سؤالاً صائباً أم خاطئاً⁽⁶⁾. إذاً، الأهم في كل سستام فلسفي هو السؤال الفلسفي الرئيسي أو المسألة الفلسفية الرئيسية التي تجعله ممكناً. لذا، نقول إن على النقد الفلسفي أن يتناول السؤال الفلسفي قبل أن يتناول الإجابات. ولا يتم هذا من دون ابتداع مسألة فلسفية جديدة.

ما سبق كان نصاً فلسفياً عميقاً ولافتاً. ويمكننا أن نجد فيه تمييزاً واضحاً بين الأفهوم والرأي، وإشارات إلى إبداع الأفاهيم وطبيعة الأفهوم الإبداعية، وارتباطه

بالمسألة الفلسفية، أو بالأحرى بالسؤال الفلسفي. وهناك أيضاً إشارة واضحة إلى الأمبيرية المجاوزة، وإن كان دولوز لا يستعمل هذا التعبير بعد، من خلال وجوب أن تتغير الأشياء تبعاً للسؤال، تبعاً لشروط المؤسس. لا يبقى المؤسس، بعد تأسيسه، على ما كان عليه قبل تأسيسه، لأن الأفاهيم تعطي الأشياء حقيقة جديدة.

إستناداً إلى ما سبق، نجد دولوز، منذ بداية مشواره الفلسفي، فيلسوفاً كلاسيكياً. لكن بأي معنى هو فيلسوف كلاسيكي؟ إنه فيلسوف كلاسيكي لأنه حافظ على استقلالية النشاط الفلسفي، وأدار ظهره لكل الأدبيات الثقافية التي راجت في العقود الأخيرة، ونادت إما بموت الفلسفة أو انتهائها، وإما بتجاوزها، وإما بموت الميتافيزيقا أو تجاوزها. وحافظ أيضاً، رغم كل الأزمات التي مرت بها الفلسفة، ورغم كل التقدم المذهل في العلوم، على خصوصية القول الفلسفي. فالفلسفة نشاط فكري له شروطه الخاصة التي تختلف عن شروط النشاط العلمي والفني. لذا، نادى دولوز بما أسماه بيداغوجيا الأفهوم أو تربية الأفهوم التي تحدد هذه الشروط.

إذاً، للخروج من أزمة الفلسفة، لا بد من إعادة فهمها فهماً مغايراً لما هو سائد، لا بد من تجديدها. فليست الفلسفة «خَبِراً»^(*) عن العالم بمعنى أنها ليست قضية منطقية ولا قضية علمية ولا مثلاً من أمثلة التعرف، وبالتأكيد ليست «خَبِراً» عن ما بعد العالم، لأن دولوز لا يؤمن بعالم ثانٍ. الفلسفة باختصار، هي فن إبداع الأفاهيم. وهذا ما أكده دولوز مراراً وتكراراً في مسيرته الفلسفية، وتوجه في كتابه ما الفلسفة؟ حيث يقول: «إبداع أفاهيم جديدة دائماً، هذا هو موضوع الفلسفة»⁽⁷⁾.

ويضيف: «أن يعرف الإنسان نفسه بنفسه - أن يتعلم التفكير - أن يتصرف كما لو لم يكن شيء مسلماً به. أن يندهش، «أن يندهش من أن الكائن يكون»...، تشكل تعيّنات الفلسفة هذه وغيرها الكثير مواقف مهمة، وإن

(*) يعود استعمال هذه الكلمة إلى موسى وهبه الذي استغل إمكانات اللغة العربية التي تضع الجملة الخبرية (السماء زرقاء) في مقابل الجملة الإنشائية (ما أجمل الطبيعة!). الفلسفة هي نوع من الإنشاء، وليست إخباراً.

(7) Deleuze Gilles / Guattari Félix: *Qu'est - ce que la philosophie?*, éditions de Minuit, Paris, 1991, p. 10.

كانت مملة على المدى الطويل، لكنها لا تُولف انشغالاً محددًا تحديداً جيداً، ولا نشاطاً دقيقاً، حتى من وجهة نظر تربوية»⁽⁸⁾.

إن الأزمة التي وقعت فيها الفلسفة هي أزمة ناتجة عن خطأ في فهمها. وعندما نصل إلى المرحلة التي تعي فيها الفلسفة أنها فن إبداع الأفاهيم، نجد أن الفلسفة ليست مأزومة، وهي دائماً راهنة وثرورية. ولا خوف عليها من الموت والتجاوز والإنتهاء.

وفي تجديده للفلسفة، يجدد دولوز أيضاً اشتغال الفلسفة. فالفلسفة لا تُعنى بسؤال الماهية، بل بسؤال الحدث. ولا يتكلم دولوز على الفلسفة بوصفها فلسفة للماهية، بل بوصفها فلسفة للحدث. إنها ليست علماً للماهيات. لذا، خصص دولوز مؤلفاً كاملاً ليظهر فيه هذا التوجُّه الجديد للفلسفة الذي بدأ مع الرواقيين، وتتابع مع لايبنتس ووايتهد. وهذا المؤلف هو منطق المعنى الذي ألفه دولوز في عام 1969. فالفلسفة، في نظر دولوز، هي أنطولوجيا لا أنتروبولوجيا، إلا أنها أنطولوجيا للمعنى لا أنطولوجيا للماهية. يقول دولوز، في تعليقه على كتاب جان هيبوليت المنطق والوجود: «على الفلسفة أن تكون أنطولوجيا، فهي لا تستطيع أن تكون شيئاً آخر، لكن لا توجد أنطولوجيا للماهية وليس هناك سوى أنطولوجيا للمعنى»⁽⁹⁾.

ويؤكد أيضاً: «أنه لا يمكن للفلسفة إذا كان لها من دلالة، سوى أن تكون أنطولوجيا وأنطولوجيا للمعنى، سنعرف ذلك على أثر السيد هيبوليت. في الأمبيري وفي المطلق، هو الكون نفسه والفكر نفسه، لكن يُتجاوز الفرق بين الفكر والكون في المطلق عبر طرح الكون الهوي للفرق، والذي، بما هو كذلك، يُفكر وينعكس في الإنسان. هذا التماهي المطلق للكون والفرق يُسمى المعنى»⁽¹⁰⁾.

إذا كانت الفلسفة اشتغالاً على الفكر، وعلى ما يعنيه التفكير، فلا خوف عليها، عندئذ، من الموت والإنتهاء. وتمتاز الفلسفة بحصرية إبداع الأفاهيم، أعني الأفاهيم بحصر المعنى. ولا يهم في ذلك إذا أعطيناها اسماً آخر، وحافظنا على طبيعة الأفهوم الإبداعية.

Ibid, p. 12.

(8)

L'île déserte et autres textes, Ibid, p. 18.

(9)

Ibid, P. 22.

(10)

تُعنى الفلسفة بما هو مبدئي، بما هو قبلي، بما هو مجاوز^(*)، وتهمل ما هو أمبيري، ما هو واقعي. وبكلمة أخرى، نقول إن الفلسفة تنطلق من الأمبيري والواقعي لتصل إلى المبدئي والمجاوز. وعلى كل فلسفة جديدة أن تقيم تقسيماً جديداً لما هو مبدئي وما هو واقعي. ولا قيمة للنقد الفلسفي إن لم يتناول المجاوز في كل فلسفة، لأن الفلسفة ليست إخباراً عن العالم. وهذا ما فعله ميشال فوكو في دراساته العينية^(**) التي تناول فيها تاريخ الجنون وأركياء العلوم الإنسانية وولادة السجن وولادة العيادة. إنها دراسات عينية تاريخية بالمادة التي تتناولها، لكنها ليست بدراسات مؤرّخ ولا بدراسات فيلسوف تاريخ، بل دراسات فيلسوف. فالأمبيري يكون دائماً في خدمة المجاوز.

وللتدليل على خصوصية القول الفلسفي عند دولوز، ننقل هذا المقطع من جوابه عن سؤال وجّهه إليه أستاذة فرديناند آلقيه، إذ قال دولوز: «أعتقد كلياً بخصوصية الفلسفة، وهذا اليقين، أخذته منكم»⁽¹¹⁾.

ويقول دولوز في مقابلة نشرت في عام 1968 كلاماً واضحاً عن موضوع الفلسفة، أي إبداع الأفاهيم، وذلك قبل كتاب ما الفلسفة؟ بواحد وعشرين عاماً: «للفلسفة كعنصر، الأفهوم (كما الصوت بالنسبة إلى الموسيقيّ، أو اللون بالنسبة إلى الرسام)، يبدع الفيلسوف أفاهيم ويُجري إبداعاته في «اتصالية» أفهومية، كما [يجري] الموسيقيّ [إبداعاته] في اتصالية صوتية. المهم، هو، من أين تأتي الأفاهيم؟ ما هو إبداع الأفاهيم؟ ليس هناك أفاهيم أقل مما هناك شخصيات. أعتقد بأنه يلزم استهلاك كبير للأفاهيم وإسراف في الأفاهيم. على الأفاهيم في الفلسفة أن تُقدّم كما هو الحال في رواية بوليسية عليا: عليها أن يكون لديها منطقة حضور وأن تحلّ وضعاً موضعياً وأن تكون في صلة مع «درامات»، وأن تحمل قساوة معينة»⁽¹²⁾.

إذاً، ترتبط الأفاهيم بعضاً ببعض، لكنها لا تتولد بعضاً من بعض. وهي تتكلم على الأحداث أكثر مما تتكلم على الماهيات، كما أنها قاسية وعدوانية في

(*) ينبغي الإنتباه هنا إلى معنى المجاوز الذي لا يعني بأي حال مفارقة الأمبيري بل صلته بالتفكير.

(**) أنظر عناوين كتب فوكو في لائحة المصادر والمراجع.

Ibid, P. 149.

(11)

Ibid, p.196.

(12)

طبيعتها لأنها تمثل وجهة نظر لا تقبل المناقشة. فكل فكر أصيل هو بمثابة اعتداء على غيره من الأفكار.

وفي عرضه الشهير الذي كان تحت عنوان: بِمَ نتعرف إلى البنيوية؟، والذي حدد فيه أكثر من ستة معايير للبنيوية، يقول دولوز عن فوكو، ما يلي: «لأجل هذا يمكن لفوكو أن يقترح تقسيماً جديداً للأمبيرري والمجاوز، ويجد هذا الأخير نفسه محدداً بنسق من المواقع بشكل مستقل عن أولئك الذين يشغلونها أمبيرياً. لا تنفصل البنيوية عن فلسفة مجاوزة جديدة، فيها تتغلب الأماكن على من يملأها»⁽¹³⁾. إذاً، علينا دائماً أن نبدع الفلسفة المجاوزة التي تناسب ما هو سائد من معطيات علمية وفنية واجتماعية وسياسية.

بناءً على ما سبق، ربما بإمكاننا أن نعتبر الفلسفة الجديدة المجاوزة التي أتى بها دولوز في الفرق والتكرار، بمثابة استجابة لهذا المطلب، ومساهمة منه في إيجاد الفلسفة المناسبة للبنيوية وما بعد البنيوية، وإن كان دولوز، في حينها لم يُعد واحداً من البنيويين، لكن لم يكن باستطاعته أن يتجاوز الأفق الذي افتتحته البنيوية وهيدغر وفن الرواية المعاصر.. إلخ. من هنا صعوبته لأنه يستفيد من كل التيارات، لكنه لا يتحدد بها.

لنختم الآن أزمة الفلسفة مع موسى وهبه الذي كتب في عام 1987، ما يلي: «طال المقام في نعي الفلسفة، وفي انتظار العودة. لكن الفلسفة، لسوء حظنا، لم تمت ولا هي عادت مظفرة» [..]. لكأن موت الفلسفة نفسه بحاجة إلى فلسفة، أو لكأنه الاسم المجازي للسببات الذي يحلُّ عليها عندما يهرم العصر وتلوخ في أفقه تباشير عصر آخر ينتظر أن يعلنه أول الصّاحين من سبات العصر. ويصاقب أن يكون الأول الصّاحي فيلسوفاً»⁽¹⁴⁾. إذاً، الفلاسفة الكبار نادرون، وعلينا انتظار الفيلسوف ولو بعد حين.

هل كان موسى وهبه يستيق دولوز الذي جدد الفلسفة، لاسيما في كتابه ما الفلسفة؟ الصادر في عام 1991؟ وهل عادت الفلسفة مظفرة مع دولوز أم علينا انتظار فيلسوف آخر؟ لذا، أعلن وهبه عن فرحة كبيرة بصدور هذا الكتاب الذي

Ibid, p. 244.

(13)

(14) وهبه، موسى: تكريماً لكنظ؟!، مجلة الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 4.

يبين فيه دولوز خصوصية القول الفلسفي، واستقلاله عن كل من العلم والمنطق والفن. وأكد أنّ الفلسفة لم تمت ولن تموت، ولا يمكن تجاوزها، ما دامت تحتفظ بموضوعها القائم على إبداع الأفاهيم. ولا يمكن لأيّ اختصاص أن يحل محلها في هذا المجال.

2 - الأصل اليوناني للفلسفة :

تعرضت الفلسفة في تاريخها الطويل إلى منافسة قوية. وكلنا يعرف المنافسة الشديدة بين الفيلسوف والسفسطائي، بين الفيلسوف الحقيقي والفيلسوف الزائف، بين الشخصية الأفهومية والمتشبه. يقول دولوز: «يبلغ التنافس ذروته مع تنافس الفيلسوف والسفسطائي اللذين يتنازعان أشلاء الحكيم القديم. لكن كيف نميّز الصديقَ الزائفَ من الصديق الحقيقي والأفهومَ من الشُّبه؟ المتشبه والصديق: إنّه مسرح أفلاطوني بالكامل، يُكثّر من الشخصيات الأفهومية مزوداً إياها بقدرات الهزلي والمأساوي»⁽¹⁵⁾.

الفلسفة يونانية، وإن كان الفلاسفة الأوائل غرباء ومهاجرين. وهذا ما يؤكد عليه دولوز حين ذكر ثلاثة شروط واقعية تجمّعت في المدينة اليونانية وجعلت منها أرضاً للفلسفة. هذه الشروط هي الصداقة بما تتضمنه من تنافس والمحاينة وتبادل الآراء. وهي شروط محتملة، بمعنى أن اليونان هي أرض الفلسفة، لكنها ليست أصلاً للفلسفة، يتولّد منه كل المسار الفلسفي بالضرورة، على طريقة هيغل وهيدغر.

الفيلسوف غريب في أمته، غريب في لغته وإن كان لا يستطيع أن يعيش إلا في بيئة تساعد على إمكان قيام الفلسفة. وهذا ما توفّر في الحضارة اليونانية، ومن بعدها في الحضارة الغربية في ظل الرأسمالية. الفيلسوف هو صديق الحكمة أو محب الحكمة، لكنه ليس بحكيم. ويشدد دولوز على الفرق في الطبيعة بين الفيلسوف والحكيم: «ربما كان الإغريق هم الذين صادّقوا على موت الحكيم واستبدلوه بالفلاسفة، أصدقاء الحكمة، هؤلاء الذين يبحثون عن الحكمة ولا يملكونها صراحة. لكن لا يوجد بين الفيلسوف والحكيم فرقٌ في الدرجة فقط، كما لو كان الأمر يتعلق بسُلّم: فالحكيم العجوز الآتي من الشرق ربما يفكر عبر

«الصورة»^(*)، في حين يخترع الفيلسوفُ الأفهومَ ويفكره. تغيرت الحكمة كثيراً⁽¹⁶⁾. ويضيف دولوز محاولاً شرح ما يمكن أن يعنيه «الصديق» عند الإغريق: «أصبح من الصعب معرفة ما يعنيه «الصديق»، حتى لدى الإغريق وخصوصاً لديهم. هل كان الصديق يعني نوعاً من الحميمية القديرة، نوعاً من الذوق المادي، وكموناً ما، كما هو حال النجار مع الخشب: النجار الماهر هو من الخشب بالقوة، إنه صديق الخشب؟ السؤال مهم، لأن الصديق كما ظهر في الفلسفة لم يعد يعني شخصية برّانية، مثلاً أو ظرفاً أمبيرياً، بل حضوراً جُوانياً في الفكر، شرطاً لإمكان الفكر نفسه، مقولة حيّة ومعيشاً مجاوزاً. يُنزل الإغريق، مع الفلسفة ضربة قوية بالصديق الذي لم يعد على صلة بآخر، بل بكيان، بأوضوعة، بماهية»⁽¹⁷⁾.

ويذهب دولوز، إستناداً إلى نيتشه، إلى أن الفلاسفة الأوائل هم أقرب إلى الحكماء منهم إلى الفلاسفة. وإذا كان الفيلسوف يفكر عبر الأفهوم، فإن الحكيم المشرقي يفكر عبر «الصورة». والفرق أساسي بين الأفهوم و«الصورة». وسنرى ذلك لاحقاً.

تمت النقلة مع الإغريق، من الأسطوري والديني إلى العقلي، من الميتوس إلى اللوغوس. ولأول مرة في تاريخ البشرية، يلقي الكون تفسيراً عقلانياً شاملاً.

وإذا كان دولوز يعتبر أنّ هناك وجهين لمسطح المحايثة: مادة الكون وصورة الفكر، فإن الفلاسفة الأوائل ركزوا على مادة الكون، وأهملوا صورة الفكر. فقد فسّر طاليس الذي يُعد أول من تفلسف في رأي أرسطو، الكون بمبدأ أولي مادي، بعلّة عقلانية. هذا المبدأ هو الماء. وجاء من بعده فيثاغوراس الذي قال إن العدد هو أصل الأشياء. أمّا هيراقليطس فقد قال إن النار هي الأصل. وهناك من قال إن التراب أو الهواء هو أصل لكل الأشياء. أما أنابذوقليس فقد تحدث عن العناصر الأربعة. وهكذا نجد أن الفلاسفة الأوائل اختلفوا على التسمية وعلى العدد، إلا أنهم، في غالبيتهم، ركزوا على الأصل المادي للأشياء.

يقول أرسطو: «بالنسبة إلى عدد مبادئ هذا الجنس وطبيعتها، فإن الفلاسفة

(*) وضعنا كلمة صورة بين مزدوجين كترجمة لكلمة Figure وأبقينا صورة لـ Image.

Ibid, p. 8.

(16)

Ibid, p. 9.

(17)

لم يكونوا جميعاً متفقين»⁽¹⁸⁾. ويضيف: «لم يعتبر معظم الفلاسفة الأوائل كمبادئ لكل الأشياء سوى المبادئ الوحيدة ذات الطبيعة المادية»⁽¹⁹⁾.

وتكلم أرسطو على الفلسفة الأولى التي سُميت فيما بعد، الميتافيزيقا. وهي العلم الذي يدرس العلل والمبادئ الأولى. وهي علم الكلّي في النهاية. يقول أرسطو: «تعود معرفة كل الأشياء بالضرورة إلى من يمتلك بأعلى الدرجات علم الكلّي، لأنه يعرف، بطريقة معينة، كل الحالات الخاصة التي تدرج تحت الكلّي. بالتالي، تلك المعارف، أعني الأكثر كليّة، هي، إذا اعتبرنا كل شيء، الأصعب للإكتساب بالنسبة إلى البشر، لأنها الأبعد عن الإدراكات الحسية»⁽²⁰⁾. ويضيف: «هناك علم يدرس الكون بما هو كون، والخصائص التي تنتمي إليه بشكل ماهوي. وهو لا يختلط مع أي من العلوم المسماة خاصة، لأن أيّاً من هذه العلوم لا يعتبر بشكل عام الكون بما هو كون، بل يقتطع جزءاً معيناً من الكون هو، فقط، خاصة هذا الجزء الذي يدرسه: تلك هي حالة العلوم الرياضية»⁽²¹⁾.

ويذهب دولوز في تجديده للفلسفة، إلى أن الكلّي لا يفسّر شيئاً، وأن الفلسفة لا يمكن لها حالياً أن تكون علم الكليات. ويشدد على فريدة الإبداع فيقول: «كل إبداع هو فريد، والأفهوم بوصفه إبداعاً فلسفياً خاصاً هو فريدة دائماً. المبدأ الأول للفلسفة هو أن الكليات لا تُفسّر شيئاً، وعليها نفسها أن تُفسّر»⁽²²⁾. لذا، لا نجد عند دولوز مبدأ كلياً، أو أفهوماً كلياً أو أول، ينطلق منه ليفسّر كل شيء. لا «بداية» في الفلسفة الدولوزية.

3 - الفلسفة كاستام مفتوح:

يمكن القول إن الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا هي الأنطولوجيا، أي البحث عن الوجود بما هو وجود، أو لنقل البحث عن الكون بما هو كون. ولسوف

Aristote: *La métaphysique*, Tome I, Introduction, note et index par J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1986, p.28. (18)

Ibid, p. 27. (19)

Ibid, pp. 13-14. (20)

Ibid, pp. 171-174. (21)

Qu'est - ce que la philosophie?, Ibid, p.12. (22)

تحافظ الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى على هذا المعنى إلى وقت قريب، حيث أصبحت الفلسفة، لدى بعض الفلاسفة، مساوية للميتافيزيقا. لذا، كثرت الدعوات، في ظل تقدم العلوم، إلى تجاوز الميتافيزيقا أو إنهاؤها، بعد أن قدمت كل ما لديها.

في الواقع، سيعتبر دولوز أن كل هذه الدعوات لا معنى لها وأن الفلسفة تقوم على إبداع الأفاهيم التي تتغير باستمرار. «على أي حال لم يكن لدينا قط مسألة تتعلق بموت الميتافيزيقا أو تجاوز الفلسفة: هذه ثمرات عديمة النفع، ومتعبة. نتكلم الآن على إفلاس السساتيم، في حين أن ما تغير هو أفهوم السستام وحسب. وإذا كان هناك من مطرح وزمان لإبداع الأفاهيم، فإن العملية التي تقوم بذلك ستسمى دائماً فلسفة، أو قد لا تتميز عنها حتى لو أعطيناها اسماً آخر»⁽²³⁾.

السستام الفلسفي عبارة عن مجموعة من الأفاهيم التي تترابط بعضاً في بعض، وتنبتق عن فكر ضروري، أي فكر يتمتع بالضرورة ويحمل منطقاً ما. لذا، من الضروري تمييز الأفهوم من الرأي الذي هو عادةً اعتباطي وتعسفي.

إذا كانت القصة تتعلق بإبداع الأفاهيم، فعلينا أن نحدد شروط هذا الإبداع. وخير مثال على ذلك، هو أفهوم السستام الذي ما زال دولوز يؤمن به، بعد أن أعطاه معنى آخر. يقول دولوز: «أؤمن بالفلسفة كسستام. تزعجني مفهومة السستام عندما ننسبها إلى إحدائيات المتماهي والمشابه والمثيل. ذلك أن لايبنتس، كما اعتقد، هو الأول الذي ماهى بين السستام والفلسفة. أنتسب اليه، بالمعنى الذي فعله. أيضاً فإن أسئلة «تجاوز الفلسفة» و«موت الفلسفة» لم تمسني قط. أحس نفسي فيلسوفاً كلاسيكياً جداً. بالنسبة إليّ، على السستام أن لا يكون فقط في تباين مستمر، [بل] عليه أن يكون توالداً متغيراً، وهذا ما بدا لي أنه لم يُحاول قط.»⁽²⁴⁾

وفي معرض إجابته عن سؤال: أليس من «المفارقة»^(*) أن ننظر إلى ألف

Ibid, p. 14.

(23)

Deleuze Gilles: *Deux régimes de fous* (textes et entretiens 1975-1995), édition préparée par David Lapoujade, éditions de Minuit, Paris, 2003, p.338.

(24)

(*) وضعنا «مفارقة» (Paradoxe) الخاصة بالمنطق بين مزدوجين لتمييزها من مفارقة (Transcendance) الخاصة بالأنطولوجيا. توضع «المفارقة» في مقابل الحس السليم، في حين توضع المفارقة في مقابل المحايثة.

سطح كسستام فلسفي؟ يقول دولوز: «كلا، أبداً. أصبح هذا ملاحظة شائعة اليوم، إفلاس السساتيم، واستحالة القيام بسستام، بفضل تنوع ضروب العلمان «لم نعد في القرن التاسع عشر...» [. . .] يعلم الجميع أن الفلسفة تهتم بأفاهيم. وإن سستاماً ما هو مجموعة من الأفاهيم.

ويكون سستاماً مفتوحاً عندما تُنسب الأفاهيم إلى ظروف وليس إلى ماهيات. لكن، من جهة ما، لا تُعطى الأفاهيم جاهزة ولا توجد مسبقاً: فالأفاهيم يجب اختراعها وإبداعها، وهنا يوجد قدر من الإبداع والاختراع بقدر ما هو موجود في الفن أو العلم. إبداع أفاهيم جديدة يكون لها ضرورة، كان هذا دائماً مهمة الفلسفة. ذلك أن الأفاهيم، من جهة أخرى، ليست عموميات في هواء الزمان. فهي على العكس، فرادات تنتفض على دُفوق الفكر العادية: يمكننا بشكل جيد جداً، أن نفكر من دون أفاهيم، لكن ما إن يوجد أفهوم حتى توجد حقاً فلسفة»⁽²⁵⁾.

4 - الفلسفة والعلوم:

شبه ديكارت الفلسفة بشجرة^(*) جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزياء، وأغصانها بقية العلوم. لذا، اعتبرت الميتافيزيقا بمثابة الأساس لكل الفروع الأخرى. وبدا كأن الفلسفة هي أم العلوم، وكل العلوم تُشتق من رحمها. ولسوف يقف دولوز موقفاً مناهضاً لهذا الرأي، معتبراً أن الفلسفة والعلم والفن هي ثلاثة فروع مستقلة، ولا تنبثق من رحم واحد.

استمرت العلوم في الإنضواء تحت لواء الفلسفة، إلى القرن السابع عشر. ومن ثمّ بدأت تنفصل عن الفلسفة الواحد تلو الآخر. بداية، انفصلت الفيزياء، ولحقت بها الكيمياء، ومن ثم علم الأحياء وعلم النفس وعلم الاجتماع. وبدا كأن الفلسفة قد فقدت موضوعها. لذا، كثرت الدعوات إلى موتها وتجاوزها. لكن الفلسفة لم تكن، في يوم من الأيام، علماً من العلوم، ولا أمّاً للعلوم،

Deleuze Gilles: *Pourparlers*, éditions de Minuit, paris, 1990, pp. 48-49.

(25)

(*) أنظر شرح فؤاد زكريا وتعليقه على هذا التشبيه في كتابه التالي: زكريا، فؤاد: آفاق الفلسفة، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، ط1، 1988، بيروت، صص 123 - 166.

حتى لو لم تع ذلك إلا مؤخراً، وبشكل واضح على يد دولوز طبعاً، إذ لا تتضح حقيقة الشيء في البداية، بل في الوسط. والسيرورة الفلسفية كأي شيء آخر تجري في الوسط بين أشياء. تُعنى الفلسفة بالفكر، وبما يعنيه التفكير. ووسيلتها في ذلك إبداع الأفاهيم وتشييد مسطح المحايثة.

وليس الفكر عند دولوز، مستنداً إلى أنطونين أرتو^(*)، فطرياً ولا مكتسباً، بل هو توالدي، تناسلي. ما لدينا هو إمكان الفكر فقط. والملكات بحاجة إلى عُنف يقع عليها، حتى تشرع في عملية التفكير. لذا، من الضروري ابتداء مسألة فلسفية جديدة، حتى يمكن للفكر أن ينطلق من جديد.

5 - الفلسفة ومنافسوها :

حاولت بعض الفروع المعرفية أن تنافس الفلسفة، وأن تحل محلها. فالعصر هو عصر العلوم الوضعية ولا مكان فيه للفلسفة. وقد استولت هذه الفروع على مهمة التفكير. وبدا العلم أكثر جاذبية وأكثر نفعاً للإنسان من الفلسفة. لذا، كثرت الدعوات للتخلي عن الفلسفة والتمسك بالعلم. لكن سرعان ما تبين أن العلم وحده لا يكفي ولا بد من قيام فلسفة ما، وإن بتوجهات جديدة. يقول دولوز: «لقيت الفلسفة في زمان ليس ببعيد عنا، كثيراً من المنافسين الجدد. إنها أولاً علوم الإنسان، وبالأخص علم الاجتماع، وكانت تريد أن تحل محلها. لكن بما أن الفلسفة كانت قد تنكرت أكثر فأكثر لدعوتها إلى إبداع الأفاهيم، والتجأت إلى الكليات، فإننا لم نعد نعرف جيداً ما المقصود من هذه المسألة. هل كان المقصود هو التخلي عن كل إبداع للأفهوم لصالح علم دقيق عن الإنسان، أم على العكس تحويل طبيعة الأفاهيم لنجعل منها تصورات جماعية تارة، ومفاهيم عن العالم تارة أخرى تبدها الشعوب، وقواها الحية، التاريخية والروحية؟ ثم كان دور الإبيستمولوجيا، والألسنيات، أو حتى التحليل النفسي والتحليل المنطقي. واجهت الفلسفة، من محنة إلى محنة، منافسين أكثر وقاحة وأكثر شؤماً بكثير ممّا تخيَّله أفلاطون نفسه في أوقاته الأكثر هزلاً. أخيراً يبلغ العار مداه الأقصى عندما تستحوذ المعلوماتية والتسويق وفن التصميم والدعاية، [أي] كلُّ

(*) أنظر الصفحة 255 من هذا الكتاب.

فروع التواصل المعرفية، على كلمة الأفهوم نفسها، وتقول: إنه قضيتنا نحن المبدعين، نحن الفَيَاهِمَة! نحن أصدقاء الأفهوم، نحن نضعه في حواسيبنا. إعلام وإبداعية، أفهوم ومشروع [...] كيف يمكن للفلسفة ذلك الشخص القديم أن تنهياً للمبارزة مع كوادر شابة في سباق نحو «كليات» التواصل لتعيين شكل سلعي للأفهوم [...]؟ من المؤلم بالتأكيد، أن نعلم أن «الأفهوم» يعني شركة خدمات وهندسة معلوماتية. لكن بقدر ما اصطدمت الفلسفة بمنافسين سفهاء وأغبياء، بقدر ما التقت بهم في داخلها، فهي تشعر بحيوية أكبر لأداء المهمة، [أي] إبداع الأفاهيم، التي هي نيازك جوية بدلاً من سلع. وتصاب الفلسفة بضحكات مجنونة تجرف دموعها. هكذا إذاً إن سؤال الفلسفة هو النقطة الفريدة حيث يتعلق الأفهوم والإبداع الواحد بالآخر»⁽²⁶⁾.

إذاً، الفلسفة في خطر. وهذا كله بسبب الفهم المغلوط الذي يُقدم لها. لذا، لا بد من تجديد الفلسفة وتبديد الأوهام التي تتابها. وهذه الفكرة هي التي تحرك هذا البحث.

لم تُفهم الفلسفة على حقيقتها، لأنه لم يتم الإنتباه إلى طبيعة الأفهوم أي أفهوم الأفهوم. الفلسفة هي فن إبداع الأفاهيم. وما لم تُفهم هذه الطبيعة الإبداعية للأفهوم، فإن الفلسفة تبقى بلا معنى. ويمكن عندئذ موتها وتجاوزها. ويصبح الأفهوم مجرد كلمة خالية من المعنى.

لا يمكن أن نعامل الفلسفة معاملة العلم. وليس الفرق بين العلم والفلسفة فرقاً في الموضوعات التي تتناولها الفلسفة ويتناولها العلم، كأن نقول إن الفلسفة تتناول موضوعات لا يمكن للعلم، من خلال أدواته وتقنياته، أن يتناولها، أمثال العلة الأولى، الجوهر والعرض، النفس... إلخ، بل الفرق بينهما هو أولاً فرق في طريقة التفكير وفي الوسائل والتقنيات والأهداف.

ليس العلم اكتشافاً. وليست الفلسفة نشاطاً تابعاً للنشاط العلمي. وهي لا تقيم مع الأشياء الصلة نفسها التي يقيمها العلم معها. وليس هناك من موضوعات مخصصة للفلسفة وأخرى مخصصة للعلم، لاسيّما إذا استثنينا الموضوعات

العلمية البحتة. فالموضوعات نفسها يمكن أن تكون موضع تفكير العلم والفلسفة على السواء، أمثال الزمان والمكان والتفريق... إلخ. بإمكاننا أن نفكر الزمان عبر أفهوم فلسفي ليس له أي قيمة علمية، كما أنه بإمكاننا أن نفكره عبر دالة علمية لا قيمة فلسفية لها.

الفلسفة إبداع. العلم إبداع. الفن إبداع. ولا تقوم الأفاهيم الفلسفية على الحقائق الأمبيرية، أو على حقائق التعرّف. والحقائق الفلسفية تختلف عن حقائق التعرف، كأن نقول على سبيل المثال، هذه طاولة، هذا قلم، صباح الخير يا عمرو... إلخ. فكل هذه الحقائق الجزئية والصيبانية لا تقول لنا شيئاً عن حقيقة المسائل الفلسفية، ولا تقول لنا شيئاً عن حقيقة الفكر بما هو كذلك. لكل أفهوم حقيقته الخاصة به. ولا يقوم الفكر وعمل الفكر على أمثال هذه الحقائق. وليست مهمة الفلسفة السعي وراء الحقيقة؛ لأن الحقيقة ليست أمراً نكتشفه، بل هي أمر نخلقه من خلال أفاهيمنا، وفي مسائلنا. إذًا، لا توجد حقيقة فلسفية بمعزل عن القول الفلسفي. وهذه الحقيقة لا تُستمد من أمثلة جزئية وصيبانية.

6 - الطبيعة الإبداعية للأفهوم:

يميز دولوز مستوى المسائل من مستوى الحلول. ويعتبر أن هذه الأخيرة ترتبط بالأولى. ولا تقوم الفلسفة على نقد الحلول بقدر ما تقوم على نقد المسائل. «إن فن بناء مسألة ما هو أكثر أهمية: نخترع مسألة، وضعية مسألة، قبل أن نجد حلاً»⁽²⁷⁾.

إذًا، ليس الأفهوم رأياً عشوائياً ولا رأياً اعتبارياً. تبادل الآراء شرط واقعي من شروط قيام الفلسفة، لكنه ليس شرطاً قليلاً أو مجاوزاً. وليس الأفهوم أيضاً، رأياً أصلياً تُشتق منه بقية آرائنا. الأفهوم فكر ضروري وليس رأياً بأي حال من الأحوال.

ما لم يتمتع الأفهوم بضرورة إبداعية، فإن الفلسفة لن تتميز عندئذٍ عن نشاط تبادل الآراء. وهي ليست تواصلًا يقوم على إيجاد تسويات في مجال تبادل الآراء، بل هي نشاط فكري يقوم على إبداع الأفاهيم. ويتمتع هذا الإبداع

بالضرورة. فهو لا يتم عبر المتعة ومن أجل التسلية، بل يتم عبر ضرورة توجب علينا إبداع الأفاهيم. وهذه الضرورة هي أمر غريب، نجده في المسائل الفلسفية تبعاً لمسطح المحايثة الذي نشغل عليه.

يتجه اهتمام الفلسفة صوب المسائل، أكثر ممّا يتجه صوب الحلول. وليست المسألة الفلسفية شيئاً جاهزاً نجده أو نكتشفه. كما أنها ليست شيئاً ننجزه قبل إبداع الأفاهيم. فلا معنى للأفاهيم الفلسفية من دون المسألة الفلسفية. ولا تكتمل هذه الأخيرة، ولا تتوضح ما لم يتم إبداع الأفاهيم - الحلول. القول الفلسفي هو قول يتمتع بالضرورة. وعلينا أن نبين كيف نتوصل إلى فكر ضروري. لذا، يعتبر دولوز أن النقاش لا يمت إلى الفلسفة بصلة.

ليس الأفهوم تصوراً أولياً، كتصورنا لمعنى الحرارة، ولا تصوراً ثانوياً كتصورنا لمعنى العلة والمعلول. وليس فكرة عامة نحصل عليها بالتجريد أو التعميم، أو نستعملها في الحكم. فالكوجيتو الديكارتي، على سبيل المثال، ليس مفهوماً لشيء ما، ولا مصداقاً له، وإنما هو فعل فكري محض تولّد عن ابتداء حقل الذاتية في الفلسفة.

الأفهوم كثرة. والكثرة كاسم موصوف، كمسند إليه، كمبتدأ، تتحدد بأبعادها. ولا تتحدد بعناصرها أو بمفهومها. والأفهوم، بما هو كثرة، يتكون من عدة مكوّنات، تقوم فيما بينها، صيروات داخلية. كما أنه يرتبط مع غيره من الأفاهيم على المسطح نفسه. لا يمكننا أن ننظر إلى الأفهوم من دون مكوّناته الداخلية، ومن دون ارتباطاته مع غيره من الأفاهيم، ومن دون فعل الإبداع الذي يُبدعه، ومن دون المسألة الفلسفية التي يُجيب عنها. لذا قلنا إن الأفهوم فرادة.

يقول دولوز: «لم ينشغل الفلاسفة كفاية بطبيعة الأفهوم كواقع فلسفي. فضلوا اعتباره معرفة أو تصوراً معطين يتم شرحهما بملكات قادرة على تكوينه (تجريد أو تعميم) أو على استخدامه (حكم). لكن الأفهوم ليس معطى، هو مبدع، ويجب إبداعه؛ إنه لا يُشكّل بل يطرح نفسه بنفسه في نفسه؛ أي [له] طرح - ذاتي. يتلازم الإثنان، لأن ما هو مبدع حقيقة من [الكائن] الحي إلى الأثر الفني، يتمتع بسبب ذلك، بطرح - ذاتي «للذات» أو بسمة إنشائية ذاتية نتعرف إليه من خلالها.

وبقدر ما يُبدع الأفهوم، بقدر ما يطرح نفسه. وما يتعلق بنشاط إبداعي حر،

هو أيضاً ما يطرح نفسه بنفسه، بشكل مستمر وبالضرورة يصبح الأكثرُ ذاتية الأكثرُ موضوعية. إهتم فلاسفة ما بعد كُنْط أكثر من غيرهم بالأفهوم كواقع فلسفي بهذا المعنى، خصوصاً شيلنغ وهيغل. عرّف هيغل بقوة الأفهوم من خلال «صور» طرحه الذاتي وأونته: تصبح «الصور» انتماءات للأفهوم، لأنها تشكل الجانب الذي في ظلّه يُبدع الأفهوم، في الوعي وعبره، من خلال تتابع الأرواح، بينما تشيد الآونة الجانب الآخر حيث يطرح الأفهوم تبعاً له، نفسه بنفسه ويجمع الأرواح في مطلق «الذات». وهكذا يبيّن هيغل أن لا علاقة للأفهوم إطلاقاً، بفكرة عامة أو مجردة، ولا أيضاً بحكمة غير مُبدعة لا ترتبط بالفلسفة نفسها. لكن ثمن ذلك كان توسيعاً غير متعین للفلسفة التي لم تكد تبقي على الحركة المستقلة للعلوم والفنون، لأنها أعادت تشكيل كليات مع أونتها الخاصة، ولم تعد تعالج شخصيات إبداعها الخاص الا كأشباح نكرة. كان فلاسفة ما بعد كُنْط يدورون حول موسوعة شاملة للأفهوم، تحيل إبداع هذا الأخير إلى ذاتية محضة، بدلا من الإضطلاع بمهمة أكثر تواضعاً، أي تربية الأفهوم التي عليها أن تحلّل شروط الإبداع كعوامل للآونة التي تبقى فريدة. وإذا كانت عصور الأفهوم الثلاثة هي الموسوعة والتربية والتكوين المهني التجاري، فإن الثاني وحده يستطيع أن يمنعنا من السقوط من قِمَم الأول إلى الكارثة المطلقة للثالث، الكارثة المطلقة بالنسبة إلى الفكر، مهما كانت، بطبيعة الحال، المنافع المجتمعية من وجهة نظر الرأسمالية العالمية⁽²⁸⁾. إذاً، الأفهوم الفلسفي يتميّز عن مجرد المفهوم. لذا، كان من الأفضل توليد كلمة جديدة بالعربية للتعبير عنه.

7 - كُنْط والفلسفة :

إبتدع كُنْط، وفقاً لقراءة موسى وهبه له، مسألة جديدة أو مشكلة جديدة، جعلت القول الفلسفي الكنطي ممكناً. يقول وهبه: «فقد فتحت تلك المشكلة حقلاً جديداً لإمكان القول وتجدهه، [...] حقلاً ليس هو حقل الكون، أو مجال التساؤل القديم، ولا حقل المعرفة أو مجال التساؤل الحديث، بل ما تصح تسميته حقل شروط الإمكان»⁽²⁹⁾.

(28) *Qu'est - ce que la philosophie?*, Ibid, pp. 16-17

(29) وهبه، موسى، المشكلة الكنطية، مجلة الفكر العربي، مرجع سابق، ص 9.

إذاً، لا معنى للقول الكنطي، لا معنى للأفاهيم الكنطية، من دون هذه المسألة الجديدة. ويذهب وهبه إلى أن هذه المسألة هي: كيف يُمكن للأحكام التأليفية القبلية أن تكون؟ «تلك هي مشكلة العقل العامة، ومشكلة النقد برمته، أي المشكلة الكنطية الجديدة التي سمحت للقول الفلسفي الكنطي أن يكون»⁽³⁰⁾. طبعاً، تطلّب حل هذه المسألة ابتداءً حقل جديد هو الحقل المجاوز، وثورة منهجية هي الثورة الكوبرنيقية التي تجعل الموضوع يدور حول الذات وليس العكس. هذه الذات بما تتضمنه من حقل مجاوز يحتوي على صورتها الزمان والمكان في ملكة الحساسة، وعلى المقولات الإنتي عشرة أو الأفاهيم الفاهمية المحضة في ملكة الفاهمة، وعلى أمائيل العقل (الله والنفس والعالم)، هي ذات مجاوزة، لكنها ليست مفارقة. إنها فعل وليست جوهراً.

ليست الذات المجاوزة عند كنط، ذاتاً مشتقة كما ذهب إلى ذلك النيويون فيما بعد، بل هي ذات أصلية تصاحب الحقل المجاوز، وتُقولب الموضوعات وفقاً لما تتضمنه. لذا، لا إمكان لمعرفة الأشياء في ذاتها، بل لمعرفة الأشياء كظواهرات، أي كما تظهر لنا. ويشدد دولوز على اعتبار الظاهرة بمثابة ظهور، وليس بمثابة ظاهر. ويعتبر بذلك أن كنط يؤسس للفيمياء^(*). إذاً، يختلف كنط عن أفلاطون الذي يميّز بين الظاهر والباطن، بين الزائف والحقيقي.

يتابع دولوز كنط، موجهاً نقده لهذه الذات المجاوزة، ولهذا الحقل المجاوز. ويعتبر أن ما يمكن أن يحتويه هذا الحقل المجاوز هو فرادات قبل - فردية وفرادات لاشخصية. وينتقد دولوز، وهو فيلسوف المحايثة، هذه الذات المجاوزة التي هي بمثابة أفهوم كلي تُسند إليه المحايثة، وليس العكس. وهذا هو وهم التفكير.

ذهب دولوز، من خلال أمبيريته المجاوزة التي هي نوع من الكنطية الجديدة، إلى تحديد شروط التجربة الواقعية، وليس إلى تحديد شروط كل تجربة

(30) المرجع نفسه، ص 11.

(*) فضلنا تعريب كلمة *phénoménologie* على ترجمتها كما نقول بالعربية الفيزياء والكيمياء. وهذا ما يسهل الإشتاق. وعن موقف دولوز، أنظر:

ممكنة. وليست هذه الشروط أوسع من المشروط. كما أنها ليست في عالم آخر، بل هي محايدة للواقع الأميري.

يُميّز كَنْط بين الرياضيات والفلسفة، إذ يقول: «وهناك زعم شائع بأن الرياضيات تتميز عن الفلسفة من جهة الموضوع، إذ الرياضيات تهتم بالكم والفلسفة بالكيف، وهذا زعم خاطئ. فان هذين العلمين لا يتميز أحدهما عن الآخر من حيث الموضوع. لأن الفلسفة تشمل كل شيء. فهي إذاً تشمل الكم أيضاً [...] وحده الاختلاف في نوع المعرفة العقلية أو في طريقة استخدام العقل هو ما يشكل الفصل النوعي بين العلمين وذلك أن الفلسفة هي المعرفة العقلية القائمة على مجرد الأفاهيم، بينما الرياضيات هي المعرفة العقلية القائمة على بناء الأفاهيم.

وتُبنى الأفاهيم بتصورها في الحدس قلياً من دون الرجوع إلى التجربة، أو عندما يحضّر في الحدس الموضوع المتطابق مع أفهوما عنه. ولا يمكن للرياضي البتة أن يستعمل عقله باستخدام مجرد أفاهيم، بينما لا يمكن للفيلسوف البتة أن يستخدم عقله في بناء الأفاهيم [...]».

وبهذا يتبيّن لنا أن الرياضيات تمتاز على الفلسفة بكون المعارف الرياضية حدسية. في حين أن المعارف الفلسفية هي على الضد من ذلك استدلالية وحسب⁽³¹⁾.

يخالف دولوز، من خلال مفهومه للأفهوم، كَنْط معتبراً أن الأفهوم ليس معطى، بل هو مُبدع. فهو يُبنى في الحدس، على سطح المحاينة، ولا يُعطى جاهزاً. ويرفض دولوز أيضاً الأفاهيم القبليّة لأن كل الأفاهيم تُبنى من خلال مكُوناتها، وترتبط بالمسائل التي تسمح بإبداعها. وهي ليست استدلالية. إذاً، الفلسفة قائمة على بناء الأفاهيم وليس على مجرد الأفاهيم.

8 – هيغل والفلسفة :

يحاول دولوز، مثل غيره من فلاسفة الفرق، الخروج من السستام الهيغلي. وهو يقول في تصدير الفرق والتكرار، ما يلي: «كل هذه العلامات يمكن أن

(31) كَنْط، عمانوئيل: الفلسفة وتاريخ الفلسفة، ت. علي حرب، مجلة الفكر العربي، مرجع سابق،

تُوضع لحساب آنتي - هيغلية معمّمة: أخذ الفرق والتكرار مكان الهويّ والسالب، [مكان] الهوية والتناقض. لأن الفرق لا يستلزم السالب، ولا يستسلم للحمل إلى التناقض، إلا في النطاق الذي نتابع فيه إلحاقه بالهوي⁽³²⁾. وفيما بعد، سيقول فوكو إن الخروج من الستام الهيغلي هو مهمة العصر كله: «إن عصرنا كلّ سواء من خلال المنطق أم من خلال الإستمولوجيا، وسواء من خلال ماركس أم من خلال نيتشه، يحاول أن يفلت من هيغل، وما حاولت أن أقوله لكم حالاً [يقصد المحاضرة التي يلقيها في Collège de France] يُعد تنكراً للوغوس الهيغلي⁽³³⁾».

بدأت محاولات الإفلات من هيغل مع فويرباخ وكيركيغارد ونيتشه وغيرهم، إلا أن فلاسفة الفرق، من أمثال دولوز ودريدا وفوكو وليوتار، ينطلقون في محاولتهم للإفلات من الستام الهيغلي من رفض هيغل تماماً، حيث يحاولون الإنطلاق من نقاط تقع خارج الستام الهيغلي، بعكس الفلاسفة السابقين، الذين ينطلقون في نقدهم لهيغل من هيغل نفسه. يقول روبي: «تستمر رغم كل شيء في الذاكرة الفلسفية الطرُق المستعارة من فويرباخ وماركس ونيتشه وكيركيغارد وكثير غيرهم، الذين حرروا فضاء تفكيرهم ضد هيغل، بانبثاقهم منه، بقلبهم له، بإنكاره أو بتفكيكه. مع ذلك، فإن الفلسفة الفرنسية [...] انبسطت بشكل أساسي، طيلة وقت طويل، خارج كل علاقة مع هيغل⁽³⁴⁾».

ويضيف: «منذ ولادة فلسفات الفرق (1960)، يُزعم التوضع خارج الفلسفة الهيغلية والإضطلاع بموت معيّن للفلسفة يتطابق مع موت طريقة معينة في صنع الفلسفة⁽³⁵⁾».

هيغل هو فيلسوف العلمان المطلق، هو فيلسوف الستام بامتياز. يحوي الستام في مجراه، كل شيء، ولا يترك بالتالي استقلالاً للعلوم والفنون، حيث تربيع الفلسفة على رأس الستام محقّقة بذلك العلمان المطلق. يدمج هيغل تاريخ الفلسفة في فلسفة التاريخ، ويعتبر أن سستامه ما هو إلا نتيجة تطور لكل

Deleuze Gilles: *Différence et répétition*, édition P.U.F, Paris, 1976, P. 1. (32)

Foucault Michel: *Ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971, p. 74. (33)

Ruby Christian: *Les archipels de la différence*, éd. Félin, paris, 1990, p. 17. (34)

Ibid, p. 18. (35)

اللساتيم السابقة، تطوراً واحداً بعينه، حتى كمنظ يجب استيعابه في القول الختم للفلسفة الهيغلية. يقول موسى وهبه: «فيمعن هيغل في التحويل. إلا أن المطلوب لم يعد إصلاح كمنظ بل فهمه، إستيعابه في القول الختم: كمنظ أخطأ حيث كان يجب أن يُخطئ، وظل حبيس ذاتية الفاهمة التي لا يمكن أن ترى في الديالكتيك إلا تناقضاً غير قابل للحل، لا تستطيع أن تحتفظ بتناقضها الذاتي الذي تدركه ولا تحله: في «الشيء في ذاته» بين ضرورة إثباته وعدّه في الوقت نفسه مجهولاً. وفي الإختلاف بين الطبيعة والواجب، أي بين الفاهمة المتناهية واللامتناهية في الوقت نفسه. وتتضح الصورة: ليس «الشيء في ذاته» سوى مجموع ظاهراته، وليس ما يجب أن يكون سوى ما هو كائن بالنظر إلى ما سيكون. وليست الحرية سوى استيعاب ضرورة ما يصير (في الاستعراض التاريخي).

هذا القول الختم ينهي الفلسفة ليبدأ عصر النثر، فلا يترك للخلف، يساراً، سوى الإنصراف إلى فعل ما يجب أن يكون انطلاقاً مما هو كائن، وللخلف، يميناً سوى إعادة التأكيد على صحة ما قيل»⁽³⁶⁾.

تصبح الفلسفة مع هيغل، العلم بامتياز. وتصل إلى العلمان المطلق. وليس العلمان المطلق شيئاً يقع خارج العلمان الأمبيري. ليس هناك من عالم ثانٍ عند هيغل. يقول دولوز: «بطريقة ما، العلمان المطلق هو الأقرب، الأبسط، إنّه هناك «خلف الستار لا يوجد شيء للنظر» أو، كما يقول السيد هيبوليت «السر، هو أنه لا يوجد سر»⁽³⁷⁾. ويتساءل دولوز: كيف يمكن للعلمان المطلق أن يتميز عن العلمان الأمبيري؟

«يجب في الوقت ذاته أن يشمل العلمان المطلق كل العلمان الأمبيري ولا يشمل شيئاً آخر، لأنه لا يوجد شيء آخر للفهم، ومع ذلك يشتمل على فرقه الجذري مع العلمان الأمبيري»⁽³⁸⁾. ويضيف دولوز: «ينهض السيد هيبوليت إذاً ضد كل تأويل إناسي أو إنسي لهيغل. فالعلمان المطلق ليس تفكيراً للإنسان، بل هو انعكاس للمطلق في الإنسان. وليس المطلق عالماً ثانياً، ومع ذلك يتميز

(36) وهبه، موسى: تكريماً لكنظ؟!، مجلة الفكر العربي، مرجع سابق، ص 6.

(37) *L'île déserte et autres textes*, Ibid, p. 20.

(38) Ibid, p. 21.

العلمان المطلق فعلياً عن العلمان الأميري كما الفلسفة عن كل إناسة»⁽³⁹⁾.

ويؤكد شارل ورنر في مؤلفه الفلسفة الحديثة، أن الفلسفة مع هيغل هي «علم، عضوه الأفهوم، ويعبر عن ماهية الأشياء متحرراً من كل الخصوصيات وكل العوارض التي تحجب النور في الوجود المباشر»⁽⁴⁰⁾ ويضيف: «الفلسفة الحقيقية هي علم، يعبر عن نفسه عبر الأفهوم، الفكرة الواضحة والتعيين الدقيق للفكر»⁽⁴¹⁾. وإن «مهمة الفلسفة هي في إعادة رسم صيرورة الروح، والحركة الخلافة التي عبرها تولد الروح الأشكال المتعاقبة التي من خلالها تصل إلى وعي واقعها الكلي»⁽⁴²⁾. و«الفلسفة، بوصفها علماً، لها كموضوع، لا الكون الجاهز، بل الصيرورة، التي يتحقق عبرها الكون»⁽⁴³⁾.

و«لا تتحرر الحقيقة بشكل واضح إلا في العلمان المطلق، في الفكر المحض للفلسفة. هذا هو عالم الفلسفة وقد انفتح أمامنا. يصرح هيغل بأن كل فيمياء الروح هو مقدمة للفلسفة، منظوراً إليها بوصفها المعرفة التامة التي تمتلكها الروح عن نفسها»⁽⁴⁴⁾.

ما يهمنا هنا، هو نقد دولوز لفلسفة هيغل لجهة كونها العلم بامتياز. ينادي دولوز بمهمة أكثر تواضعاً للفلسفة، أسماها تربية الأفهوم. وهي تحافظ على استقلال العلوم والفنون عن الفلسفة. لا امتياز للفلسفة على غيرها من الفروع المعرفية. وليس هناك من قول ختم في الفلسفة الدولوزية التي تعتبر أن الفلسفة هي دائماً ثورية وراهنه.

أضف إلى ذلك أن الصيرورة عند دولوز، ليست هي الصيرورة عند هيغل. فلا يتم الانتقال من مرحلة إلى مرحلة، بل يحصل قرآن ضد الطبيعة. الصيرورة هي شيء يتم بين شيئين، لا يعود ينتمي لا إلى هذا ولا إلى ذلك. تتم الصيرورة

Op.Cit. p. (39)

Werner Charles : *La philosophie moderne*, Payot, Paris, 1954, p. 178. (40)

Ibid, p.179. (41)

Ibid, p.178. (42)

Ibid, p.179. (43)

Ibid, p.181. (44)

في الوسط وهي جغرافية أكثر ممّا هي تاريخية. إنها ليست تقليداً، وهي بطبيعتها لامرئية. ويمكن القول إن الصيرورة عند دولوز هي أقرب ما تكون إلى الحدس البرغسوني.

وفي نقده لفلسفة هيغل، يقول دولوز، في عام 1969، ما يلي: «إن مشروع «شحن» الحياة وإرهاقها بكل الأتقال، والتوفيق بينها وبين الدولة والدين، وإدراج الموت فيها، والمشروع المسخي لإخضاعها إلى السالب ومشروع الضغينة والشعور بالذنب، تتجسّد فلسفياً في هيغل. لقد ألهم بشكل طبيعي، مع ديالكتيك السالب والتناقض، كل لغات الخيانة، يميناً كما يساراً (اللاهوت، الروحانية، التكنوقراطية، البيروقراطية، الخ)»⁽⁴⁵⁾.

9 - ماركس، كونت، هوسيرل والفلسفة:

إتجه ماركس، بعد هيغل، نحو البراكسيس، نحو العمل. واتجه أوغيست كونت نحو علم الاجتماع، ونادى بفلسفة علمية تكون تابعة للنشاط العلمي، وملحقة به، حيث تعتمد بشكل خاص إلى تعميم نتائج العلوم.

ورد في كتاب إنجلس الشهير: لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية موضوعاً ماركس الحادية عشرة، «إن الفلاسفة لم يفعلوا غير أن فسروا العالم بأشكال مختلفة ولكن المهمة تتقوم في تغييره»⁽⁴⁶⁾.

تشير هذه القولة الغنية جداً، مضموناً وتاريخاً، إلى نهاية الفلسفة، وبداية مرحلة جديدة هي مرحلة البراكسيس. لقد أنجز تفسير العالم مع هيغل وتمّ العلم به. والمطلوب الآن هو تغيير هذا العالم بما يتماشى مع تفسير هيغل. لذا، يمكن القول إن هيغل هو آخر الفلاسفة بالمعنى الحصري للكلمة.

لقد انتهى تفسير الكون مع القول الختم لهيغل. وبالتالي انتهت الفلسفة النظرية مع هيغل، مع السستام الهيجلي الذي ختم الفلسفة وأنهاها. وما علينا الآن إلا أن نجسّد الفلسفة في الواقع عبر الفعل السياسي.

(45) *L'île déserte et autres textes*, Ibid, p. 200.

(46) إنجلس، فريدريك: لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، دار التقدم، موسكو، ص 69.

إذاً، يقر ماركس، ضمناً، أن فلسفة هيغل هي غاية التفسير البشري، هي نهاية «الحكمة». وكل اعتراض على هيغل سيستوعبه هيغل في النهاية.

يقول فوكو: «لكن أن نفلت حقيقةً من هيغل فهذا يفترض أن نقدّر بدقة ما يُكلّفه الانفصال عنه؛ وأن نعرف إلى أين اقترب، ربما خلسة، منّا هيغل؛ وأن نعرف، في ما يسمح لنا التفكير ضد هيغل، ما هو أيضاً هيغلي؛ وأن نقيس إلى أي مدى ما يزال ربما رجوعنا عنه خدعة يوجّهها إلينا ومنتظرنا في نهايتها ثابتاً وفي مكان آخر.»⁽⁴⁷⁾.

ينتمي ماركس إلى اليسار الهيجلي الذي يعتبر أن هيغل قد أنجز كل شيء في النظرية. ولم يبق لنا الآن سوى تطبيق ما أنجزه نظرياً. وهذا ما يُسمى بتحقيق الفلسفة وتجسيدها في العالم. ويتم تحقيق الفلسفة في العالم عبر السياسة، عبر الفعل في العالم. وهكذا ننتقل، عبر صراع الطبقات، من البرجوازية إلى الاشتراكية، وصولاً في النهاية إلى مرحلة الشيوعية التي هي مجتمع الأحرار. وهكذا نستنتج أن القول الماركسي عموماً هو تحريض على العمل، وليس حثاً على النظر.

يختلف الأمر مع دولوز، لأن الفلسفة تبقى راهنة وثورية. والفيلسوف يتعاطى السياسة عبر الفلسفة وليس عبر الفعل السياسي. والنظرية الفلسفية هي نوع من الممارسة، تسمح لنا بتعديل الواقع وتعديل أنفسنا، من خلال إعادة النظر في الأشياء بطريقة مختلفة. لا تبقى الأشياء كما هي، قبل النظرية وبعدها. ولا يبقى المؤسس كما كان قبل التأسيس. وهذا من مقومات الأمبيرية العليا.

لا خوف على الفلسفة من الإنتهاء، لأنها الينبوع الدائم لإبداع الأفاهيم التي نحن بحاجة إليها لتفكير الحياة والعالم من حولنا. ولا حدود لإبداع الأفاهيم. لذا، لا يوجد قول ختم في الفلسفة الدولوزية. إضافة إلى ذلك، تُعنى الفلسفة بما يعنيه الفكر، بتوجهاته واتجاهاته، بخطوط طوله وخطوط عرضه، بخرائطه. وهذه المهمة تبقى راهنة. وما إن تتغير صورة الفكر، حتى تتغير الأشياء معها، ويعاد تقطيعها من جديد.

أما أوغيسنت كونت، فقد تكلم على الفلسفة الوضعية، كنوع جديد من

الفلسفة، يسعى إلى السير بجانب العلماء المختصين لتكوين عموميات للعلوم. طبعاً، سيعتبر أوغيست كونت في النهاية أن الفلسفة، بمعناها القديم، قد انتهت. ومن الضروري إحلال علم الاجتماع مكانها. وتكلم على قانون المراحل الثلاث الذي يتحكم بتطور البشرية. وهذه المراحل هي: المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية والمرحلة الوضعية.

يقول أوغيست كونت في الصفحة XIII من مجلده الأول كورات في الفلسفة الوضعية ما يلي: «يُستعمل تعبير الفلسفة الوضعية دوماً، في كل مساحة هذا الكور، وفقاً لمعنى دقيق لا يتغير، وقد ظهر لي أنه من غير الضروري تعريفه إلا عبر الإستعمال الموحد الذي قمت به دائماً. فالكور الأول، على الخصوص، يمكن ان يُعتبر كله كتطوير للتعريف الصحيح لما أدعوه الفلسفة الوضعية. ومع ذلك فأنا أسف لأن أكون مضطراً لأن أتبنى لفظ الفلسفة الذي استعمل بإفراط في معان متعددة، ما لم يوجد لفظ آخر، لكن يظهر لي أن النعت وضعية الذي أُغِيْر به المعنى هو كافٍ لإلغاء كل التباس جوهري، وذلك من أول وهلة عند الذين يعرفون على الأقل قيمتها. سأقتصر إذاً على هذا التحذير لأعلن أنني أستعمل كلمة فلسفة، بالمعنى الذي أعطي لها عند القدماء، وخصوصاً أرسطو، لتدل على السستام العام للتصورات الإنسانية، وبزيادة كلمة وضعية فأنا أعلن أنني أتناول طريقة خاصة في التفلسف تتعلق بتناول النظريات، في أي نسق للأفكار كان، كما لو كان لها هدف تنسيق الوقائع الملاحظة، وهذا ما يكون المرحلة الثالثة من الفلسفة العامة، التي كانت لاهوتية في بدايتها ثم ميتافيزيقية، وهذا ما أفسره منذ الدرس الأول»⁽⁴⁸⁾.

ويضيف كونت: «لكن الفلسفة الوضعية، التي أفهم منها دراسة الظواهر المجتمعية وأيضاً كل الظواهر الأخرى، تدل على طريقة موحدة للتعلقل يمكن تطبيقها على كل المواضيع التي يمكن أن يُمارس عليها الذهن البشري. [...] فأنا أعني فقط الدراسة الخاصة لعموميات العلوم المختلفة، والتي تفهم كأنها تخضع لمنهج وحيد، وكأنها تشكل الأجزاء المختلفة لمخطط عام للأبحاث»⁽⁴⁹⁾.

Comte Auguste: *Cours de philosophie positive*, Tome I, Alfred Costes, Editeur, 6ème édition, Paris 1934, p.XIII. (48)

Ibid, pp. XIII - XIV. (49)

وعن قانون المراحل الثلاث، يقول أوغيسست كونت ما يلي: «هكذا عند دراستنا للتطور الشامل للذكاء البشري في دوائر نشاطه المختلفة، منذ انطلاقة الأولى الأكثر بساطة، حتى أيامنا هذه، إعتقدت بأني اكتشفت قانوناً كبيراً أساسياً، يخضع له [الذكاء البشري] بالضرورة الثابتة. وهو ما يبدو لي أنه قد أنشئ بقوة، إما على البراهين العقلية المقدمة عبر معرفة تنظيمنا، وإما على التحقيقات التاريخية التي تأتي من فحص منته للماضي. يرتكز هذا القانون على أن كل مفهوم من مفاهيمنا الأساسية وكل فرع من معارفنا، يمر بالتعاقب بثلاث مراحل نظرية مختلفة: المرحلة اللاهوتية أو الوهمية، المرحلة الميتافيزيقية أو المجردة، المرحلة العلمية أو الوضعية. وبكلمات أخرى، فإن الذهن البشري بطبيعته، يستعمل بالتعاقب في كل واحد من أبحاثه ثلاثة مناهج في التفلسف، حيث تختلف صيغتها، وتتضاد جذرياً: أولاً المنهج اللاهوتي ثم المنهج الميتافيزيقي، وأخيراً المنهج الوضعي. ومن هنا ثلاثة أنواع من الفلسفات، أو الساتيم العامة للمفاهيم حول مجموعة الظواهر، التي تتباعد تبادلياً؛ الأولى هي فقط البداية الضرورية للذكاء الإنساني، الثالثة هي حالته الثابتة والنهائية، الثانية مخصصة فقط للمساعدة على الانتقال»⁽⁵⁰⁾.

إذاً، ترتبط الفلسفة الوضعية، عند أوغيسست كونت، بحركة المعارف العلمية، وهي تسعى إلى إيجاد عموميات في مختلف العلوم. فالنشاط الفلسفي، هنا، ليس نشاطاً مستقلاً عن النشاط العلمي، بل هو نشاط تابع للنشاط العلمي. وتسعى الفلسفة الوضعية إلى إعداد فئة من العلماء العموميين الذين يواكبون العلماء المختصين في أبحاثهم المختلفة.

ولا تكتفي الفلسفة الوضعية بترداد ما يقوله العلماء المختصون، بل تسعى إلى تعميم نتائج أبحاثهم. إذاً، هي تتمتع بخصوصية تعميم المعرفة، إلا أن هذا التعميم قد لا يشمل كافة فروع المعرفة. لذا، تكلم كونت على فلسفة للرياضيات وفلسفة للفلك... إلخ.

يمشي الفيلسوف بالقرب من العالم، يتابع خطواته، وينتظر نتائجه، حتى يستطيع ان يُعمّم نتائج أبحاثه. ويقوم هذا التصور للفلسفة، في نظر دولوز، على

خطأ أصلي في فهمها. فالفلسفة هي نشاط مستقل عبر إبداعها للأفاهيم. وهي لا تسعى إلى تعميم نتائج العلوم الأخرى، بل تسعى إلى إبداع أفاهيم فلسفية لا قيمة علمية لها، تحاول، عبرها، تفكير العالم والحياة من حولنا. تُنجزُ الفلسفة في حقلها ما يتمشى مع منجزات العلوم والفنون، وبشكل مستقل عنها.

وقد مرَّ معنا أن الفلسفة ليست تفكيراً حول العلوم، ولا حول الفنون. التفكير والتأمل والتواصل هي، في نظر دولوز، ثلاثة أوهام عبَّرتها الفلسفة، إلى أن استطاعت أن تعي أخيراً أنها فن إبداع الافاهيم.

ويؤدي بنا التفكير إلى فكرة تأسيس العلوم، من خلال التفكير حولها. وقد سعى إلى تأسيس العلوم جميعاً، فلاسفة عديدون، لا سيما ديكرت وهوسيرل، حيث حاول هذا الأخير تأسيس العلم عبر إنشاء الفلسفة إنشاءً علمياً.

ولكي تستطيع الفلسفة أن تؤسس العلوم، عليها أن تتمتع بأساس متين، يقيني، لا يصل إليه الشك. وهذا ما كان مع ديكرت، حيث كان الكوجيتو بمثابة أفهوم أول يقيني في الفلسفة الديكرتية.

ما يهمنا هنا هو طموح الفلسفة إلى تأسيس العلوم. وقد ترسخ هذا الطموح مع هوسيرل، الذي سعى إلى أن تكون الفلسفة علماً صارماً، يقوم على أسس يقينية وبداهات مطلقة. إذاً، يتابع هوسيرل ديكرت.

وسيتقد دولوز هذا الطموح الذي هو بمثابة وهم كان قد أشار إليه كنط حين قال إن العلوم تتابع طريقها دونما الحاجة إلى الفلسفة، لكن بالفلسفة حاجة للتساؤل ولتسويغ المعرفة القائمة. ويرى دولوز أن العلوم ليست بحاجة إلى الفلسفة لكي تتأسس وتفكر ذاتها. العلوم قائمة. وهي تفكر من خلال أفاعيلها الخاصة. وليس من مهمة الفلسفة أن تؤسس العلوم، ولا يزيدا شرفاً ومكانة تأسيس العلوم أو التفكير حولها. فلا الذات المجاوزة ولا البيدوية، تستطيعان أن تكونا أساساً مطلقاً للفلسفة التي تستطيع عبرهما تأسيس بقية العلوم.

لم تعد الفلسفة تسعى إلى اليقين. ويعتبر دولوز أن كل الهويات، أي هويات الله والإنسان والعالم، هي هويات مصطنعة للعبة أعمق منها، هي لعبة الفرق الحر والتكرار المركب. ولا يمكن التأسيس على هذه الهويات المصطنعة.

تقوم فلسفة دولوز على لا - أساس اذا جاز التعبير، على لا - قعر. وهي

تمد أسطحاً فوق الخواء، محاولة أن تحظى بنوع من التماسك، لا يعود إلى الله، ولا إلى النفس، ولا إلى العالم. وقد تكلم دولوز على الخواء العبقري والفوضى الخلّاقة. وهذا ما سنراه في الفصل الثاني.

10 - الوضعية المنطقية والفلسفة :

حصرت الوضعية المنطقية أو التحليل المنطقي، النشاط الفلسفي في الإيضاح المنطقي للأفكار. فليس هدف الفلسفة إنتاج قضايا فلسفية، بل العمل على توضيح القضايا العلمية. إن هدفها هو توضيح الأفكار وتحليلها. ويمكن القول إن الوضعية المنطقية تتابع أوغيست كونت وإن تميّزت عنه. فالفلسفة لا تسعى إلى إنتاج قضايا جديدة، ولا تسعى أيضاً إلى تعميم نتائج العلوم، بل تسعى إلى تحليل اللغة العلمية تحليلاً منطقياً صارماً. هنا أيضاً، نجد النشاط الفلسفي نشاطاً تابعاً للنشاط العلمي وملحقاً به.

يقول رودولف كارناب: «إن موضوع أبحاث مدرسة فيينا، هو العلم، سواء باعتباره واحداً أو فروعاً مختلفة. ويتعلق الأمر هنا بتحليل المفاهيم والقضايا والبراهين والنظريات التي تلعب فيه دوراً ما، مع العناية بالناحية المنطقية، أكثر من الإهتمام باعتبارات التطور التاريخي أو الشروط التطبيقية، السوسولوجية والسيكولوجية. إن هذا الميدان من البحث لم يحظ لحد الآن باسم خاص به، وبالامكان تمييزه بأن نطلق عليه اسم «نظرية العلم» وبعبارة أدق: «منطق العلم». [...] إن المنطق، منطق العلم، قد أصبح ناضجاً لكي يتحرر من الفلسفة ويتفرد بميدان علمي مضبوط، يركز العمل فيه على منهج علمي صارم، يسد الباب نهائياً في وجه الحديث عن معرفة «أكثر عمقاً» أو «أكثر سمواً». . . وسيكون هذا في تقديري آخر غصن يُنتزع من الجذع. ذلك لأنه ماذا سيبقى بعد ذلك للفلسفة؟ لن يبقى لديها الا تلك المشاكل العريضة على الميتافيزيقيين، مثل: ما هو السبب الأول للعالم؟ وما هي ماهية العدم؟ ولكن هذه ليست سوى مشاكل زائفة خالية من كل محتوى علمي»⁽⁵¹⁾.

(51) ورد هذا النص في كتاب مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي للدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، ص 28-29، نقلاً عن كتاب رودولف كارناب مسألة منطق العلم.

ما يذهب إليه الوضعيون المنطقيون هو إلغاء الفلسفة بمعنيها القديم والمعاصر، وإحلال نشاط تحليلي منطقي، لغوي، مكانها، يقوم على تحليل صارم للغة العلمية والنظريات والفرضيات العلمية تحليلاً منطقياً، من أجل تخليصها من كل الرواسب الميتافيزيقية. ولا يضيف التحليل المنطقي قضايا جديدة، بل يعمد إلى تحليل القضايا والفرضيات والنظريات العلمية. وهنا لا بد من التشديد على كلمة تحليل، لأن التحليل لا يضيف شيئاً.

يقف دولوز موقفاً معارضاً للتحليل المنطقي، الذي يحاول الحلول محل الفلسفة. ويعتبر دولوز أن فيتغنشتين كارثة فلسفية^(*)، ويصر على أصالة الفلسفة واستقلالها إزاء العلم. الفلسفة نشاط إبداعي خالص، يقوم على إبداع الأفاهيم. صحيح أن الأفهوم الفلسفي ليس قضية منطقية، ولا قضية علمية، إلا أنه لا يقل إبداعاً عن الدالة العلمية والبناء الفني. ولا يمكن للفلسفة أن ترضى بأن تكون مجرد نشاط تابع للنشاط العلمي، غايته توضيح القضايا العلمية، وتحليلها تحليلاً لغوياً منطقياً.

ويدعم دولوز هذه المعارضة في إصراره على تمييز الأفهوم من سواه وتخصيصه. فالأفهوم لم يعد، في نظره، يقول الشيء أو حالته أو ماهيته، بل يقول الحدث. والأفهوم لا معنى له من دون المسألة الفلسفية، التي نجدها على مسطح المحايثة الذي يتضمن صورة للفكر، تُعنى بشؤون الفكر بما هو كذلك، وبما يعنيه التفكير. المهم هو أن نحلل صورة الفكر التي تقف وراء هؤلاء المنافسين الجدد للفلسفة. وسوف تبدو هذه الصورة صبيانية وطفولية.

لا تكتفي الفلسفة بالقضايا الأمبيرية، بل تسعى من خلالها إلى الوصول إلى الفكر المحض، إلى ما يعنيه الفكر، إلى توجهاته واتجاهاته، باختصار، إلى خريطة الفكر. وخريطة الفكر هي أعمق بكثير من التحليل المنطقي للقضايا العلمية. كل نشاط إبداعي يفكر من خلال صورة معينة للفكر. وهناك صور ساذجة عقيمة، كما أن هناك صوراً بارزة ولافتة. يسعى دولوز إلى فكر من دون صورة،

(**) وردت هذه العبارة في المقابلة المصورة الوحيدة التي أجرتها كلير بارنيه مع جيل دولوز، ونشرت بعد وفاته.

إلى الفكر البدوي، حيث لا يعود بإمكاننا أن نفكر عبر الصورة الدغمائية للفكر. وسوف يتبين لنا من خلال الحقل الذي اكتشفه دولوز، أعني به حقل صور الفكر، أن الأشياء تتغير تبعاً لصورة الفكر. والأفهوم كنشاط فلسفي حصري، يدل، قبل أي شيء آخر، على فعل التفكير في الفكر، وليس من مهامه تحليل النشاط العلمي، تحليلاً لغوياً منطقياً.

وأخيراً نقول إن الفيلسوف لا يشتغل على مسائل علمية وفنية قائمة، بل يبتدع مسائله الخاصة به. وهو لا يسعى إلى دراسة النظريات العلمية من أجل تعميم نتائجها أو تحليلها تحليلاً منطقياً، بل يستند إليها وإلى غيرها من أجل ابتداع فلسفة جديدة تتماشى مع النشاطين العلمي والفني ولكن لا تتحدد بهما.

11 - البداوة في الفكر :

يحارب دولوز، للفوز بنشاط فلسفي مستقل له موضوعه وأدواته وتقنياته، على جبهتين: أولاً، ضد الفروع المعرفية التي حاولت الحلول محل الفلسفة (التحليل النفسي، التحليل المنطقي، الإبستمولوجيا، الألسنيات، المعلوماتية...).

وثانياً، ضد أنواع الفلسفات القائمة، التي سادت وفرضت نفسها منذ انطلاق الفكر الفلسفي وحتى نيتشه، لا سيما ديكارت وهيغل.

يقرأ دولوز نيتشه في كتابه نيتشه والفلسفة بوصفه ثقافة مضادة، فلسفة مضادة لما هو سائد. ومن عنوان الكتاب، نفهم أن الأمر عبارة عن مواجهة بين نيتشه وما هو شائع من فلسفة. وينتمي دولوز إلى الجيل النيتشوي الذي حاول استعمال نيتشه للوقوف في وجه الستام الهيغلي. وهذا ما فعله أيضاً مواطنه ميشال فوكو، الذي قال يوماً: «أنا ببساطة نيتشوي أحاول قدر الإمكان أن أرى بخصوص عدد من النقاط بمساعدة نصوص نيتشه - لكن أيضاً مع أطروحات مضادة لنيتشه (وإن كانت مع ذلك نيتشوية) - ماذا يمكن أن نعمل في هذا الميدان أو ذلك. لا أبحث عن أي شيء آخر، ولكنني أبحث عن هذا حقاً»⁽⁵²⁾.

وسنقل هنا، بعض المقاطع من كتاب حوارات، حيث يتحدث دولوز عن الجو الذي كان مسيطراً في بداية انطلاقته الفلسفية:

«ظَلَلْنَا، بشكل غريب ومباشرة بعد التحرير، منغلقيين في تاريخ الفلسفة. كنا نكتفي بمداخل إلى هيغل وهوسيرل وهيدغر ونتهافت ككلاب صغيرة على مدرسيّة أسوأ من [مدرسيّة] القرون الوسطى. لحسن الحظ كان هناك سارتر، كان خارجنا [الخارج الذي ينتمي إلينا وليس الخارج الذي يقع في مكان آخر]، كان حقاً التيار الهوائي للفناء الخلفي [...] لم يكن نموذجاً ولا منهجاً ولا مثلاً، إنما شيء من الهواء المحض، تيار هوائي حتى عندما كان يأتي من مقهى فلور، ومثقف يُغيّر بشكل فريد وضعية المثقف. [...] بعد التحرير ضيق تاريخ الفلسفة الخناق علينا، من دون الإلتباه إلى هذا الأمر، وذلك بدعوى تمكيننا من الإنفتاح على مستقبل الفكر الذي سيكون في الوقت ذاته الفكر الأكثر قدماً»⁽⁵³⁾.

ويضيف دولوز: «لقد كان تاريخ الفلسفة على الدوام عاملاً سلطوياً في الفلسفة وحتى في الفكر: لقد لعب دور المضطهد: كيف تريدون التفكير من دون قراءة أفلاطون وديكارت وكنط وهيدغر، وكتاب فلان أو إعلان عنهم؟ مدرسة تخويف رهيبية تصنع اختصاصيين في الفكر، لكنها تؤدي أيضاً إلى أن يمثل من يقون خارجها بشكل أفضل، إلى هذا الإختصاص الذي يستهزئون منه. تكونت عبر التاريخ صورة للفكر، تدعى الفلسفة تمنع الناس تماماً من التفكير. [...] إن ما تم سحقه وإبطاله باعتباره أذى، هو كل ما ينتمي إلى فكر من دون صورة، البداوة، آلة الحرب، الصيرورات، القِرانات المخالفة للطبيعة، الإقتناصات والسرقات، ما بين - المملكتين، اللغات الصغرى أو التلعثمات في اللغة، الخ هناك بالتأكيد، فروع معرفية غير الفلسفة وتاريخها يمكن أن تلعب دور المضطهد للفكر»⁽⁵⁴⁾.

ويتابع «نابت الإبستمولوجيا عن تاريخ الفلسفة. ولوحت الماركسية بحكم للتاريخ أو حتى بمحكمة للشعب هما بالأحرى أكثر بعثاً للقلق من غيرهما. ينشغل التحليل النفسي أكثر فأكثر بالوظيفة «فكر»، ولا يتحد مع الألسنية عبثاً. إنها أجهزة السلطة الجديدة في الفكر نفسه، ويؤلف ماركس وفرويد وسوسير

Dialogues, Ibid, pp.18-19. (53)

Ibid, pp.19-20. (54)

مضطهداً غريباً ذا رؤوس ثلاثة، لغة كبرى مهيمنة. التأويل والتحويل والنطق هي الأشكال الجديدة للأفكار «الصائبة»⁽⁵⁵⁾.

في ظل هذا الجو الضاغط، اهتم دولوز بمفكرين لا تندرج أسماؤهم في هذه الصورة المهيمنة للفلسفة. ونذكر على سبيل المثال: لوقريطس والرواقيين وسبينوزا وهيوم وبرغسون ونيتشة ولايبنتس ووايتهيد... إلخ. وحاول، من خلالهم، أن يهدم صورة الفكر القائمة، التي سيطرت مئات السنوات على عقول البشرية، إلى درجة منعها من التفكير مجدداً.

حاول دولوز في كتاب الفرق والتكرار، لا سيما في الفصل الثالث منه، أن يحصي مسلمات صورة الفكر القائمة، وقد بلغت ثماني مسلمات. منها: إرادة المفكر الطيبة والطبيعة المستقيمة للفكر، التعرف، الحس السليم والحس المشترك، الإهتمام بالحلول من دون المسائل، إعتبار الخطأ بمثابة الوجه السلبي الوحيد للفكر... إلخ. ومن خلال نقده لهذه المسلمات التي تعبر عن اتجاهات الفكر وتوجهاته، وعمّا يعنيه التفكير، توصل دولوز إلى فكر من دون صورة وإلى فلسفة جديدة. وتُعرف هذه الفلسفة الجديدة الآن باسم البداوة في الفكر، باسم الفكر البدوي.

لا إمكان للتفكير مجدداً من دون هدم صورة الفكر القائمة، وتشيد صورة جديدة مكانها، أو بالأحرى التوصل إلى فكر من دون صورة. سمى دولوز صورة الفكر المهيمنة، الصورة الكلاسيكية أو الأخلاقية أو الدغمائية. ومن السذاجة بمكان أن نحاكم الفلاسفة على مستوى أفاهيمهم فقط، من دون الصعود إلى صورة الفكر لديهم، والتي هي بمثابة المفترض قبل - الفلسفي في الفلسفة. فصورة الفكر أعمق من المنهج. وهي تختلف عن الأفاهيم. إنها لا تختلط بالأفاهيم، مع أنها تلازمها.

ولا تتغير الحال في شيء إذا ادعينا أن الفلسفة ماتت، وحلّت في الوقت ذاته، اختصاصات أخرى مكانها، واستعملت صورة الفكر نفسها، ولعبت دور المضطهد الجديد في الفكر المحض نفسه. إذاً، لا يتغير الأمر كثيراً، إذا تركنا الفلسفة جانباً، وأعلنا موتها، في حين أن اختصاصات أخرى أمثال التحليل

المنطقي والتحليل النفسي والماركسية والألسنية وفروع التواصل المعاصرة، قد حَلَّت مكانها.

إذا أردنا أن نفكر بشكل مختلف، علينا أن نصعد إلى مستوى المسائل والى مستوى صورة الفكر. علينا باختصار، أن يطال النقدُ المستوى المجاوزَ، ولا يبقى عند مستوى الأفاهيم والحلول فقط.

إعتبر دولوز، إستناداً إلى نيتشه، أنه لم يعد بالإمكان التعامل مع أفهوم الحقيقة كما كان يحصل في السابق. لقد وضع نيتشه أفهوم الحقيقة موضع سؤال، ووجه نقداً قاسياً لأفهومى الصواب والخطأ. واستبدلهما بأفهومى المعنى والقيمة. «يفترض هذا الأمر تصوراً جديداً بشكل جذري، للفكر واللغة، لأن المعنى والقيمة، الدلالات والتقويمات أدخلت قبل كل شيء إواليات اللاوعي»⁽⁵⁶⁾.

وجّه نيتشه نقداً جذرياً لكل القيم السائدة، والمعترف بها. لم يكن النقد عنده على طريقة كنت، الذي حافظ في النهاية على نموذج المعرفة والأخلاق والإيمان والدولة وانتقد فقط التوجهات الخاطئة لها، بل كان نقده هداماً ومبدعاً في آن. إنها الفلسفة بضربات المطرقة. هزم القيم السائدة من أساسها، وإبداع قيم جديدة مكانها.

لم يكن موت الله يعني بالنسبة إلى نيتشه، إلا موت قاتله، أي موت الإنسان. وهذا ما شدد عليه فوكو في الكلمات والأشياء. وبدل الله أو الإنسان، ينادي دولوز بحقل مجهول الهوية، مغفل، مؤلف من تفرّدات لاشخصية، وفردات قبل - فردية. إنها الفوضى المحاصرة أو المطوّقة والخواء العبقري.

ويميّز دولوز، بالإستناد إلى نيتشه، بين وجهة نظر السيد ووجهة نظر العبد، بين نعم السيد ونعم العبد. نعم السيد هي نعم الإثبات، في حين أن نعم العبد هي نعم السلب. والإثبات هو، في نظر دولوز، أول في حين أن السلب هو مجرد ظاهرة عارضة. الفرق أعمق من التناقض والسلب. والإثبات ينتج عن الفرق.

يقوم العبد كما هو حال رجال السلطة بالحفاظ على القيم السائدة، سواء كانت قيماً إلهية أم قيماً إنسانية، في حين يبتدع السيد قيماً جديدة. إنه لا يقتنع

بالقيم الإلهية ولا يضع مكانها قيماً إنسانية. كما أنه لا يقبل بغياب القيم. لأجل هذا يقوم بهدم القيم السائدة من أجل ابتداع قيم جديدة مكانها. وتختلف هذه القيم الجديدة بطبيعتها عن القيم القديمة والسائدة.

إذاً، هناك فرق بين ما يطمح إليه السيد وما يطمح إليه العبد، بين ما يطمح إليه السياسي المحافظ، وما يطمح إليه الفيلسوف والشاعر.

يقول دولوز: «هناك فرق في الطبيعة، نظير ما هو موجود بين النسق المحافظ للتصور، وبين [نوع] من الفوضى الخلاقة، من الخواء العبقري الذي لا يمكن له في وقت ما إلا التوافق مع أوان من التاريخ من دون أن يختلط معه»⁽⁵⁷⁾ وقد تكلم دولوز، أنطولوجياً، على تواطؤ الكون الذي يتميز بالتوزع البدوي. وهو يضع التوزع البدوي في مقابل التوزع الحضري. وهذا ما سنتحدث عنه في الفصل الثاني.

عندئذ، «على الفلسفة أن تبدع أنماطاً من الفكر وتصوراً جديداً كلياً للفكر، ولما «يعنيه التفكير»، مناسبة لما يجري. عليها أن تقوم لصالحها، بالثورات التي تجري في مكان آخر، على مسطحات أخرى، أو التي تتحضر. لا تنفصل الفلسفة عن نقد ما»⁽⁵⁸⁾. وقد كان هذا توجه دولوز في الفرق والتكرار.

مثل كمنظ بالنسبة إلى دولوز، النقد الزائف، في حين أن نيتشه مثل النقد الحقيقي، النقد الجذري والشامل.

إضافة إلى نيتشه، هناك فلاسفة آخرون، «يهمني هيوم وبرغسون وبروست لأن لديهم عناصر عميقة لصورة جديدة للفكر. هناك شيء ما خارق في الطريقة التي يحدثونها عنها، لا يعني التفكير ما تعتقدون. نعيش على صورة معينة للفكر، أي أن لدينا، قبل أن نفكر، فكرة مبهمة عما يعنيه التفكير، عن الوسائل والأهداف»⁽⁵⁹⁾. ويضيف: «نعم، صورة جديدة لفعل التفكير واشتغاله ونشأته في الفكر نفسه، هذا حقاً ما نبحث عنه»⁽⁶⁰⁾.

Deleuze Gilles: *Différence et répétition*, Ibid, P. 77. (57)

L'île déserte et autres textes, Ibid, p. 191. (58)

Ibid, p. 193. (59)

Op.cit.p. (60)

لم يأتِ نيتشه فقط بمضامين جديدة، بل بتجديدات شكلية أيضاً. التجديد في المضمون يستدعي أو يرافق تجديداً في الشكل. لذا، جاءت كتابة نيتشه بشكل أفوريسمات (جوامع الكلم، أقوال مأثورة).

تتطلب الثورة في الفلسفة صورة جديدة للفكر وتقنيات جديدة في الكتابة. «إن شكوى بيكيت «آه، الأسلوب القديم!..» تأخذ كل معناها هنا. نشعر حقاً بأنه لم يعد بإمكاننا أن نكتب طويلاً كُتُباً في الفلسفة على الطريقة القديمة»⁽⁶¹⁾. هذا ما كتبه دولوز في عام 1968، أي بالتزامن مع صدور كتابه الفرق والتكرار، وقبل صدور كتابه منطق المعنى في عام 1969.

مثل الفرق والتكرار أطروحة جامعية كلاسيكية من حيث الأسلوب، في حين أن منطق المعنى مثل من حيث الأسلوب، خطوة هامة في طريق التخلص من هذه الطريقة الكلاسيكية في الكتابة، قبل أن يصل دولوز إلى التحرر كلياً من هذه الطريقة في كتاب ألف سطح، الذي ألفه مع صديقه فليكس غتاري، في عام 1980.

12 - الاثر الدولوزي:

قسّم دولوز، في مقابلة مع مجلة *magazine littéraire*، مسيرته الفلسفية إلى ثلاث حقبات:

1 - حقبة تاريخ الفلسفة:

«في الواقع، بدأت بكتب في تاريخ الفلسفة، لكن كان لدى كل المؤلفين الذين انشغلت بهم شيء ما مشترك بالنسبة إليّ. وكان كل شيء يتجه نحو الهوية الكبرى: سبينوزا - نيتشه. ليس تاريخ الفلسفة فرعاً تفكيرياً بشكل خاص. إنه بالأحرى يشبه فن البورتريه في الرسم. إنها بورتريهات ذهنية، أفهومية»⁽⁶²⁾. بدأت هذه الحقبة مع كتاب *الأمبيرية والذاتية* في عام 1953، وتتابعت مع كتاب *نيتشه والفلسفة* في عام 1962، ومن ثم مع *فلسفة كمنظ النقدية، البرغسونية*،

(61) Ibid, p. 195.

(62) *Pourparlers*, Ibid, pp. 185- 186.

نيتشه، سبينوزا ومسألة التعبير، سبينوزا: الفلسفة العملية، والطية: لايبنتس والباروكي، وأخيراً فوكو، الذي يمكن أن نُدرجه في هذا السياق. يتجه هؤلاء الفلاسفة نحو الهوية الكبرى: سبينوزا - نيتشه. ويقرأ دولوز هؤلاء الفلاسفة قراءة خاصة، مجدداً أفاهيمهم ومسائلهم من أجل الوصول إلى تهديم صورة الفكر القائمة، وإبداع صورة جديدة للفكر، أو بالأحرى التوصل إلى فكر من دون صورة.

2 - حقبة الفلسفة الخاصة:

بدأت هذه الحقبة مع كتابي الفرق والتكرار ومنطق المعنى، اللذين نُشرا في عام 1969. ويمثل هذان المؤلفان التجسيد المادي لفلسفة دولوز الخاصة، التي تتابعت فيما بعد مع صديقه فليكس غتاري، لا سيما في كتابي الآنتي - أوديب وألف سطح.

إستطاع دولوز في هذه الحقبة أن ينشئ فلسفة خاصة، وأن يشيد صورة جديدة للفكر. وقد ركز في الفرق والتكرار على بُعدي العمق والإرتفاع، لاسيما العمق في الحقل المجاوز، قبل أن يتخلى عن العمق، ليركز على بعد السطح في منطق المعنى. مع الآنتي - أوديب، تتخذ صورة الفكر الشكل الكروي أو الأسطواني، قبل أن تتخذ شكلاً آخر، هو الشكل الريزومي، الأمرولي أو الجذموري، في ألف سطح. وتحدث دولوز في الفرق والتكرار عن فلسفة الفرق. وفي ألف سطح، أصبحت الفلسفة منطقاً للكثيرات.

3 - حقبة الصور:

تمثلت هذه الحقبة خصوصاً بكتاب منطق الاحساس، الذي صدر في عام 1981، والذي تناول فيه دولوز لوحات الرسام الانجليزي المعاصر فرنسيس بيكن، ودرسها دراسة فلسفية. وتتابعت مع كتاب سينما 1: الصورة - حركة الذي صدر في عام 1983، وكتاب سينما 2: الصورة - زمان الذي صدر في عام 1985.

لم تكن هذه الكتب كُتبت تفكيرية حول الرسم والسينما، بل كانت كُتبتاً فلسفية حول أفاهيم الرسم والسينما. ما يهم دولوز هو أن يعرف كيف يفكر الرسم، وكيف تفكر السينما، من خلال الأفاعيل الخاصة بهما. ويعمد من ثم إلى ابتداع

الأفاهيم المناسبة لهاتين الممارستين. ولم تكن الفنون عموماً، لاسيما الأدب، غائبة عن نصوص دولوز. ونجد ذلك في كتاب مارسيل بروست والعلامات وكتاب كافكا: من أجل أدب صغير، وكثير من المقالات المنشورة هنا وهناك.

وأخيراً، نصل إلى ما يمكن تسميته الحقبة الرابعة والأخيرة في مسيرة دولوز الفلسفية، وهي حقبة ما الفلسفة؟ التي هي بمثابة تأسيس لكل ما سبقها. من دون كتاب ما الفلسفة؟، لا نستطيع بوضوح وسهولة أن نصل إلى فكرة الكل عند دولوز، أو أن نتبين الستام الدولوزي أو الواحد - الكل عند دولوز. تعي الفلسفة، في النهاية، أنها فن إبداع الأفاهيم. وهذا كافٍ لها لكي تبقى، شرط أن نحدد شروط هذا الإبداع.

13 - تجديد الفلسفة: بأي معنى؟

يتضمن التجديد في الفلسفة تجديداً في المضمون وتجديداً في الأسلوب أيضاً. ويتطلب التجديد في المضمون تجديداً في الأسلوب، لكن قد يتأخر هذا الأخير لبعض الوقت.

إن دولوز هو من الفلاسفة الكبار والمعمّرين نسبياً، الذين تستى لهم تجديد في المضمون، وتجديد في الأسلوب.

مع كتابه الرئيسي الأول، الفرق والتكرار، بدأ التجديد في المضمون يظهر إلى العلن بوضوح: تجديد على مستوى صورة الفكر، وتجديد على مستوى الأفاهيم. واعتبر دولوز، في هذا الكتاب، أن صورة الفكر الدغمائية أو الكلاسيكية لم تستطع تفكير الفرق والتكرار كما يجب، ولم تستطع إبداع أفهوميّن خاصين بهما. لذا، لا بد من هدم مسلمات صورة الفكر هذه، وابتداع صورة جديدة مكانها أو الوصول إلى فكر جديد من دون صورة، حتى نستطيع تفكير الفرق الحر والتكرار المركّب.

ولم يأت كتاب الفرق والتكرار من فراغ، حيث سبقته دراسات عديدة تمهيدية في تاريخ الفلسفة، تناولت عدداً من الفلاسفة، من أمثال: هيوم ونيتشة وبرغسون وكنط وسبينوزا. قرأ دولوز تاريخ الفلسفة قراءة خاصة به، تقوم على تجديد أفاهيم هؤلاء الفلاسفة، وإبراز المسائل الفلسفية لديهم، والصعود إلى

صورة الفكر عندهم. لذا، عمد دولوز إلى دمج ما توصل إليه في هذه الدراسات، في متن قوله الجديد الذي تجسّد في كتابيه: الفرق والتكرار ومنطق المعنى. إذًا، هناك تجديد في قراءة تاريخ الفلسفة، قبل أن يكون هناك تجديد في مضمون الفلسفة.

وإذا شئنا أن نحدّد الحقل الذي افتتحه دولوز في عالم الفلسفة، لقلنا إنه حقل صور الفكر. إن مسألة صورة الفكر هي التي جعلت القول الفلسفي الدولوزي ممكنًا. ولعل هذا الأفهوم هو الأفهوم المركزي عند جيل دولوز.

للتجديد في المضمون، لا بد من التجديد في صورة الفكر، في ما يعنيه الفكر، في توجهاته واتجاهاته. والفيلسوف الكبير هو من يجدد أولاً في صورة الفكر، ويبدع من ثمّ أفاهيم تناسب هذا التجديد. وقد قلنا إن دولوز أنشأ الفكر البدوي في الفلسفة، أو ما يمكن تسميته البداوة في الفكر. وتطلبت هذه البداوة تقويضاً لكل الفلسفات القائمة التي هيمنت على عقول البشرية لمئات السنوات. كما تطلبت الإلتفات إلى فئة من الفلاسفة، من أمثال الرواقيين ولوقريطس وهيوم وسبينوزا ونيشيه وغيرهم الذين باستطاعتهم هدم صورة الفكر الكلاسيكية. إذًا، جدّد دولوز في صورة الفكر، وقد مرّ هذا التجديد بمراحل، ولم يتمّ إبداعه دفعةً واحدةً.

إضافة إلى التجديد في صورة الفكر، هناك تجديد كبير في الأفاهيم الفلسفية وإبداع أفاهيم جديدة. فقد استعمل دولوز، في قوله الفلسفي، كثيراً من الأفاهيم الفلسفية المتداولة، وأعطاهها معاني جديدة، مثال: الشدة، الفرق، التكرار، الحقل المجاوز، الأمبيرية العليا، الأمثول... إلخ. وأبداع أفاهيم جديدة، مثال: صورة الفكر، الفرق الحر، التكرار المركّب، الفكر البدوي، اللازمة الموسيقية، المكان الأملس والمكان المحرّز... إلخ. والتجديد في صورة الفكر، وفي الأفاهيم الفلسفية، يستدعي خلق لغة غريبة في اللغة ذاتها، ويستدعي إظهار إمكانات اللغة. علينا أن نتكلم في لغتنا كغرباء، ليس فقط على مستوى المفردات، بل على مستوى التركيب أيضاً.

لا ينظر دولوز إلى اللغة كاستمام هادئ ومتوازن، بل كاستمام غير مستقر، وفي عدم توازن دائم. ولم يتسنّ لدولوز أن يبدع على مستوى الأسلوب منذ البداية، بل تدرّج في ذلك. وبقي دولوز في كتاب الفرق والتكرار، كلاسيكياً

في أسلوبه. والكتاب هو أطروحته الرئيسية للدكتوراه. لذا، جاءت بأسلوب جامعي كلاسيكي، حيث قسمها دولوز إلى تمهيد ومقدمة وخمسة فصول وخاتمة.

وجاء في التمهيد، ما يلي: «يقترّب الزمان حيث لن يكون ممكناً أن نكتب كتاباً في الفلسفة كما نفعل منذ زمان طويل: «آه، الأسلوب القديم...» إن البحث عن وسائل تعبير فلسفية جديدة قد دُشّن عبر نيته، ويجب أن يُتابع اليوم في صلة مع تجديد بعض الفنون الأخرى، مثال المسرح أو السينما»⁽⁶³⁾.

لم يتأخر دولوز عن الإستجابة لهذا المطلب، فقد كتب كتابه الرئيسي الثاني منطلق المعنى على شكل سلاسل من «المفارقات»، ولم يكتبه على شكل فصول. حوى كتاب منطلق المعنى على أربع وثلاثين سلسلة من «المفارقات»، إضافة إلى خمسة ملاحق.

وتابع دولوز تجديده في الأسلوب في كتابيه الآتي - أوديب وألف سطح، اللذين كتبهما مع صديقه المحلل النفسي فليكس غتاري.

إن الكتابة الثنائية، على طريقة دولوز وغتاري، هي تجديد في الأسلوب أيضاً، حيث لم يكتب دولوز وغتاري كُتُبهما المشتركة، كشخصين، بل كجذولين، اتحدا ليؤلّفاً جدولاً ثالثاً، لا هو دولوز ولا هو غتاري. إنهما يكتبان بمنطق الكثرة، أي منطق الجذومور

حقّق دولوز في كتاب ألف سطح ما كان يرمي إليه من تجديد في الأسلوب. وقد اشتمل الكتاب على خمسة عشر سطحاً، يمكن أن تُقرأ في أي اتجاه يريده القارئ، ما عدا الخاتمة التي يجب أن تُقرأ في النهاية. إذأ، تحرر دولوز كلياً من الأسلوب الكلاسيكي، وجسّد الصورة الجذومورية في تعاونه مع غتاري.

إن متابعة دولوز في تجديده للأسلوب، يتطلب بحثاً خاصاً، يشترك فيه اختصاصيون في أساليب الكتابة.

قلنا إن التجديد في المضمون، يتطلب إبداع لغة غريبة في اللغة. ويتطلب إبداع أسلوب جديد في الكتابة، هو بالأحرى نوع من اللا - أسلوب. وقد تكلم

دولوز على ذلك في كتابه الأخير: ما الفلسفة؟ الذي أسس من خلاله، فلسفته تأسيساً نهائياً.

يقول دولوز: «كانت لدينا رغبة شديدة للإشتغال بالفلسفة، لم نكن نتساءل ما هي، الا عبر تمرين أسلوببي؛ لم نكن قد وصلنا إلى هذه النقطة من اللا-أسلوب حيث يمكننا القول أخيراً: لكن ما هذا، الذي فعلته طيلة حياتي؟»⁽⁶⁴⁾.

لذا، نقول إن على الفلاسفة الجدد أو المشتغلين بالفلسفة حالياً لاسيما باللغة العربية أن ينتبهوا إلى مسألة التجديد في الأسلوب التي باتت ملحة أكثر من أي وقت مضى. فالإنسان في هذه الأيام لا يقرأ كثيراً، وإن قرأ فهو لا يقرأ الكتب الفلسفية. من هنا نؤكد أن الفلسفة لن تقوم من دون تجديد في الأسلوب يعكس التجديد في المضمون. وهذا ما يتطلب خلق لغة غريبة داخل اللغة ذاتها.

هذا، باختصار، ما نعنيه بتجديد الفلسفة عند جيل دولوز. ويمكن لنا أن نقسم هذا التجديد إلى أربعة مستويات:

- 1 - تجديد في تاريخ الفلسفة
 - 2 - تجديد في صورة الفكر
 - 3 - إبداع أفاهيم جديدة
 - 4 - تجديد في الأسلوب، وإبداع لغة غريبة داخل اللغة ذاتها.
- بناءً على ما سبق، إرتأينا تقسيم بحثنا إلى أربعة فصول^(*):

الفصل الأول: تناولنا فيه مفهوم دولوز عن تاريخ الفلسفة.

الفصل الثاني: تناولنا فيه فلسفة دولوز الجديدة التي تجلّت خاصة في كتاب الفرق والتكرار.

(64) *Qu'est-ce que la philosophie*, Ibid, p. 7.

(*) لا بد من الإشارة إلي أنه من الممكن قراءة أي فصل من هذه الفصول بمعزل عن بقية الفصول، حيث يشكل كل فصل وحدة قائمة بذاتها، وإن كان يرتبط ببقية الفصول. ونقول أكثر من ذلك، إنَّ بإمكان القارئ أن يقرأ ما يريد من هذا البحث، حتى لو اقتصر على بضع صفحات أو فقرات أو حتى أسطر.

الفصل الثالث: تابعنا فيه التجديد في المضمون، وفي الأسلوب، لاسيما في كتاب ألف سطح. وبيننا فيه، لماذا يُعتبر كتاب ألف سطح كتاباً فلسفياً. كما تناولنا باختصار، كتب دولوز عن الرسم والسينما، وبيننا لماذا تُعتبر هذه الكتب كُتباً في الفلسفة، وليس كُتباً في الفن.

الفصل الرابع والأخير: تناولنا فيه بالتفصيل، ما أسميناه الحقبة الأخيرة، في مسيرة دولوز الفلسفية، وهي حقبة ما الفلسفة؟.

إن كتاب ما الفلسفة؟ هو الكتاب الأخير الذي أصدره دولوز، والذي أعاد من خلاله تأسيس فلسفته كلها، محرراً إيّاها من كل القيود، كما فعل كُنْظ في كتابه نقد الحاكم. صحيح أن دولوز أصدر كتاباً آخر، بعد كتاب ما الفلسفة؟، هو كتاب النقد والعبادة، إلا أنّ هذا الأخير احتوى على مجموعة من المقالات والدراسات التي كانت قد نُشرت سابقاً، في غالبيتها.

الفصل الأول

دولوز وتاريخ الفلسفة

تشكل حقبة تاريخ الفلسفة حقبة أساسية في مسيرة دولوز الفلسفية. فقد شكل تاريخ الفلسفة أواناً استراتيجياً، بدأ به دولوز وانطلق منه من أجل ابتداع فلسفة جديدة، تمثلت، بدايةً، في كتابي الفرق والتكرار ومنطق المعنى.

لذا، لا يمكن معالجة مسألة تجديد الفلسفة عند دولوز من دون المرور بتصوره الجديد لتاريخ الفلسفة ولكيفية معالجته. وقد شكّل هذا التصور جانباً رئيسياً من هذا التجديد.

إن دولوز فيلسوف كبير مجدّد. وهو مجدّد في تاريخ الفلسفة قبل أن يكون مجدّداً في الفلسفة نفسها. وبطريقة أخرى نقول إن التجديد في تاريخ الفلسفة هو الذي مهّد لتجديد الفلسفة. صحيح أن تجديد تاريخ الفلسفة لا يتم من دون تصور معيّن للفلسفة، إلا أنّ هذا التصور بقي ضمناً وغير واضح في مؤلفات دولوز «التاريخية» الأولى.

وقد رأينا أنه من الأفضل تقسيم هذا الفصل إلى بحثين رئيسيين:

I - تصور دولوز الجديد لتاريخ الفلسفة: وقد عالجتنا هذا التصور في النصوص التي سبقت كتاب ما الفلسفة؟ وفي نصوص هذا الكتاب أيضاً.

II - دولوز قارئاً فوكو: تناولنا في هذا المبحث قراءة دولوز لفوكو التي اعتبرناها بمثابة مثال تطبيقي لتصور دولوز لتاريخ الفلسفة. وقد صدر كتاب فوكو في عام 1986، أي في مرحلة «النضج» أو المرحلة الأخيرة من حياة دولوز الفلسفية. وهو ضروري لفهم تصور دولوز للفلسفة وتاريخها، كما أنه ضروري لفهم مفهومه الستام عنده.

1 - تصور دولوز الجديد لتاريخ الفلسفة

من المستحسن قبل أن نعرض تصور دولوز لتاريخ الفلسفة، أن نعقد مقارنة سريعة بين دولوز وبعض الفلاسفة بخصوص تاريخ الفلسفة، لاسيما أن تاريخ الفلسفة لا يحظى بالأهمية ذاتها عند كل الفلاسفة.

1 - 1: دولوز وفوكو وتاريخ الفلسفة:

بدأ دولوز مسيرته الفلسفية بكتب ودراسات في تاريخ الفلسفة. فقد نشر كتابه الأول الأمبيرية والذاتية في عام 1953. وانقطع من ثم ثماني سنوات إلى أن نشر في عام 1962 كتابه الرئيسي الأول نيتشه والفلسفة. وكان هذا الإنقطاع بمثابة ثقب أسود في حياة دولوز، لكنّه ثقب مليء بالحركة وإن كانت هذه الحركة تتم في مكانها. يقول دولوز: «أرى أنني كتبت كتابي الأول باكراً إلى حد ما، ومن ثم لاشيء طيلة ثماني سنوات. [...] يشبه هذا ثقباً في حياتي، ثقباً من ثماني سنوات. وهذا ما يبدو لي هاماً في الحيوانات، [أي] الثقوب التي تحتويها، الفراغات الدراماتيكية أحياناً، لكن غير الدراماتيكية أحياناً [أخرى]. [...] ذلك أنه في هذه الثقوب تتم الحركة. لأن السؤال هو حقاً كيف نقوم بالحركة، كيف نخترق الحائط، لنكف عن الإصطدام برؤوسنا. ربما بأن لا نتحرك كثيراً، بأن لا نتكلم كثيراً: تجنّب الحركات الزائفة والمكوث هناك حيث لم يعد هناك ذاكرة»⁽¹⁾.

ينتقد دولوز هنا المثقفين الذين يُدلون بأرائهم في كل شيء ولديهم ثقافة مُدهشة تدعي الإحاطة بكل شيء. المطلوب إعداد طويل من أجل قليل من الإلهام، وليس القيام بحركات عشوائية أو حركات زائفة لأن الإبداع لا يتم إلا بعد عناء شديد وبعد شق طريق أو ابتداء خط هروبي، إبداع بين الخطوط الأخرى. فالفلسفة لا علاقة لها بالأراء والأفهوم ليس رأياً لأنه يعبر عن فكر ضروري.

وتتابعت مرحلة تاريخ الفلسفة مع كتاب فلسفة كمنظ النقدية (1963) ونيتشه (1965) والبرغسونية (1966). وكانت سنة 1969 سنة حاسمة حيث نشر فيها دولوز كتابه التأسيسي الأول، أي الفرق والتكرار. ونشر في هذه السنة أيضاً كتاب

سبينوزا ومسألة التعبير. ولم يتوقف دولوز عند هذا الحد، فقد نشر في سنة 1981 كتاب سبينوزا - فلسفة عملية وفي سنة 1986 كتاب فوكو. وأخيراً في سنة 1988 نشر كتاباً حول لايبنتس تحت عنوان الطيبة، لايبنتس والباروكي، وكُتِبَ حول فرنسوا شاتليه تحت عنوان بريكلس وفردري: فلسفة فرنسوا شاتليه.

لذا، بإمكاننا القول إن مرحلة تاريخ الفلسفة قد صاحبت دولوز منذ البداية وحتى النهاية. وهو ما انفك يستخدم التراث الفلسفي العريق في إنتاج فلسفة جديدة.

عارض دولوز بشدة «الطريقة المدرسية» في تناول تاريخ الفلسفة. وحاول أن يبتدع طريقة خاصة في تناول الفلاسفة السابقين والمعاصرين من أجل إمكان الاستفادة منهم في المسائل الراهنة للقول الفلسفي.

ولا يظنّ أحدٌ أنه من البديهي أن يتناول الفلاسفة مَنْ سَبَقَهُمْ ومن عاصَرَهُمْ، ويخصصوا لهم دراسات خاصة. فهناك فلاسفة كُثُر لم يؤلّفوا كتاباً واحداً في تاريخ الفلسفة. وأكبر مثال على ذلك هو ميشال فوكو الذي لم ينشر في حياته أيّ كتاب في تاريخ الفلسفة.

أول كتاب أساسي لفوكو هو تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي. ونشر من ثمّ الكُتُب الرئيسية التالية: ولادة العيادة: أركياء(*) النظرة الطبية، الكلمات والأشياء: أركياء العلوم الإنسانية، أركياء العلمان، نسق القول، إرادة العلمان، راقب وعاقب: ولادة السجن، تدبير الملذات، وأخيراً الإنهمام بالذات.

ولو نظرنا بإمعان في هذه الكتب وفي غيرها من المقالات والدراسات والمقابلات التي نُشِرت في حياة فوكو، لوجدنا أن فوكو يختلف عن دولوز في نظرتة إلى تاريخ الفلسفة. فقد اعتبر فوكو النشاط الفلسفي بمثابة ممارسة قولية بين ممارسات أخرى، وعليه أن يجد شروط الإمكان التاريخية، أي القبلي التاريخي، لهذه الممارسات. إذًا، لا يتمتع القول الفلسفي باستقلال كبير عن بقية الممارسات.

قام فوكو بدراسات أمبيرية تاريخية تناولت الجنون والعلوم الإنسانية والعيادة والجنس. وحاول من خلالها أن يبتدع طريقة جديدة في التساؤل. وهو لم يسع إلى

(*) فضلنا تعريب كلمة Archéologie على ترجمتها بحفريات.

تحديد شروط إمكان القول الفلسفي بحصر المعنى، بل سعى إلى تحديد شروط إمكان الممارسات القولية بالمعنى الواسع للكلمة. وترتبط هذه الممارسات القولية بالممارسات غير القولية.

لقد اهتم فوكو في الكلمات والأشياء، وهو أشهر كتاب لديه، بتحليل الثروات والنحو العام والتاريخ الطبيعي في العصر الكلاسيكي أكثر بكثير مما اهتم بالقول الفلسفي الكلاسيكي. فلا نجد مكاناً هاماً لديكارت وسبينوزا وغيرهما في هذا الكتاب.

واهتم في مرحلة الحداثة بالإقتصاد السياسي والفيلولوجيا والبيولوجيا أكثر مما اهتم بهيغل وماركس وهوسيرل... إلخ، وعيّن مكانة خاصة لكنط ونيشه. إذًا، لقد اهتم بعلماء الإقتصاد واللغة والحياة أكثر مما اهتم بالفلاسفة. ويمكن القول إنّ دراسات فوكو من حيث أمبيريتها ووضعيتها تشبه كتابي دولوز اللذين ألفهما مع غتاري، أي الآتي - أوديب وألف سطح. فالفلسفة وتاريخ الفلسفة حاضران، لكن بشكل ضمني أكثر مما هما بشكل صريح، أي كما اعتدنا عليه في الرسائل الفلسفية.

نظر دولوز إلى القول الفلسفي بخصوصية واستقلال نسبي عن بقية النشاطات، وإن كان يتأثر بها ويتفاعل معها. واعتبر أن هناك أحداثاً تصيب الفكر بما هو كذلك بمعزل عن السياق التاريخي والاجتماعي. وتناول فئة معينة من الفلاسفة محاولاً من خلالها تقويض صورة الفكر القائمة وإنشاء فكر جديد مكانها. واعتبر أن جميع هؤلاء الفلاسفة يتجهون نحو الهوية الكبرى: سبينوزا - نيشه.

I - 2 - دولوز وبرهيه وتاريخ الفلسفة :

لم يتناول دولوز الفلاسفة في سياق الظروف الاجتماعية والسياسية والنفسانية التي تحيط بهم. فدولوز يعتقد أن هذه الظروف هي التي تتعلق بالمسألة الفلسفية وليس العكس. الفلسفة بحاجة إلى بيئة ملائمة لتنمو وتزدهر من حيث الواقع، لا من حيث المبدأ لأن لها شروط إمكان مبدئية خاصة بها، وهي إبداع الأفاهيم وتشديد مسطح المحايثة ورسم الشخصيات الأفهومية.

لا تبدأ الفلسفة إلا بعد توليد فعل التفكير في الفكر، أي بعد طرح المسائل. وهذا الأمر لا يتم من دون معطيات علمية وفنية واجتماعية وسياسية، لكنّه يختلف

عنها ولا يتحدد بها. تُجري الفلسفة تقسيماً صارماً بين ما هو أمبيري وما هو مجاوز. وهي إذا كانت تهتم بالأمبيري فمن أجل استكشاف معالم الحقل المجاوز الذي لا يُمكن كزُّه عن الأمبيري ولا يكون على صورته.

إن كان لتاريخ الفلسفة، عند دولوز، من جدوى فلأنه وسيلة لإعادة إنتاج الفلسفة ذاتها. من هنا لا يكتفي دولوز بإجابات الفلاسفة، بل يحاول أن يصعد إلى مستوى المسائل الفلسفية التي تختلف عن المسائل النفسانية والاجتماعية والتاريخية. ومن دون هذا لا يستطيع أن يفهم المنطق الذي يعمل به فكر هذا الفيلسوف أو ذاك.

والمسائل الفلسفية ليست جلية واضحة في الغالب. وعلى القارئ أن يعين المسألة الفلسفية الرئيسية التي ترتبط بها أفاهيم الفيلسوف. يقول دولوز: «يأتي الفلاسفة بأفاهيم جديدة، يعرضونها، ولكن لا يقولون أو [لا يقولون] تماماً المسائل التي تجيب عنها هذه الأفاهيم. مثلاً، يعرض هيوم أفهوماً أصيلاً عن الإعتقاد. لكن لا يقول لماذا وكيف تُطرح مسألة المعرفة بحيث تكون المعرفة نمطاً معيناً من الإعتقاد»⁽²⁾.

لا يسعى دولوز إلى تأويل الفلاسفة، بل يسعى إلى القبض على المنطق الذي يعمل به القول الفلسفي. إنه يسعى إلى فهم الفيلسوف وإبراز مسائله الفلسفية وتحديد أفاهيمه التي استطاع إبداعها وتميُّزها. كما أنه لا يسعى إلى قراءة البياض والمسكوت عنه في القول الفلسفي، بل يسعى إلى لقف ما يميز القول الفلسفي. فهذا الأخير بحاجة إلى ابتداء مسألة فلسفية جديدة وإبداع أفاهيم جديدة تناسب هذه المسألة، وتشيد مسطح محاثة ورسم شخصيات أفهومية تقوم بحرث الحقل وإبداع الأفاهيم.

ولا يسعى دولوز أيضاً إلى تفكيك النصوص على طريقة دريدا. يقول دولوز: «بالنسبة إلى منهج تفكيك النصوص، فأرى حقاً ما هو، وأنا معجب به كثيراً، لكنه لا علاقة له البتة بمنهجي. أنا لا أقدم نفسي البتة بوصفي شارح نصوص. ليس نصّ ما، بالنسبة إلي، سوى عجلة صغيرة في ممارسة إكسترانسية [فوق نصية]. ليس المقصود هو شرح النص عبر منهج تفكيك، أو عبر منهج

ممارسة نصية، أو عبر مناهج أخرى، المقصود هو رؤية ما جدوى هذا في الممارسة الإكسترانسية التي تظيل النص»⁽³⁾.

قال دولوز هذا الكلام في سنة 1972، أي بعد تعاونه مع غناري، حيث نظرا إلى الكتاب بوصفه آلة بين آلات. والمطلوب هو معرفة كيف تعمل هذه الآلة وتشتغل وكيف ترتبط بغيرها من الآلات، لا معرفة ماذا تعني هذه الآلة.

لذا، لا يشبه دولوز، في تأريخه للفلسفة، إميل برهيه الذي عالج تاريخ الفلسفة معالجة شاملة وتناول كل تاريخ الفلسفة في كل العصور ووضع هذا التاريخ في سياقه الاجتماعي والسياسي.

تناول برهيه تاريخ الفلسفة بداية في المرحلة الإغريقية، ومن ثم في المرحلة الهلنستية والرومانية، ومن ثم في العصر الوسيط والنهضة وصولاً إلى القرن العشرين، مروراً بالقرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر. ووضع هذا التاريخ في سياقه الاجتماعي والسياسي والشخصي. يقول برهيه: «تاريخ الفلسفة لا يمكن أن يكون، إذا طلب الأمانة، تاريخاً مجرداً للأفكار وللمذاهب، منفصلة عن مقاصد واضعها وعن المناخ المعنوي والاجتماعي الذي رأت في ظله النور. ومن المتعذر على المرء أن ينكر أن الفلسفة شغلت في ما نستطيع أن نسميه بالنظام الفكري السائد في كل عصر مكانة متباينة للغاية. [...] لا يختلف الفلاسفة هذا الاختلاف الكبير من جراء مزاجهم الشخصي وحده، بل كذلك بسبب ما يتطلبه المجتمع في كل عصر من الفيلسوف. فالنبيل الروماني الذي يطلب مرشداً للضمير، وبابوات القرن الثالث عشر الذين يرون في التعليم الفلسفي الذي تقدمه جامعة باريس وسيلة لتوطيد دعائم المسيحية»⁽⁴⁾.

ويضيف: «إن المؤلف الذي بين يدي القارئ يصبو إلى أن يقدم رسماً اجمالياً واضحاً وحيماً بقدر المستطاع لهذا العمل، وقد أوحى به رغبة في أن يكون بمثابة دليل في هذا الحقل الشاسع لماضي الفلسفة الذي تكشف المباحث التاريخية المفصلة يوماً بعد يوم عن مدى تعقيده وتنوعه وغناه بكل ما دق من

L'île déserte et autres textes, Ibid, P. 363. (3)

(4) برهيه، إميل: تاريخ الفلسفة، الفلسفة اليونانية، ت. جورج طرايشي، دار الطليعة - بيروت، ط2، 1987، ص 13.

الفروق والتلاوين. ومن ثم فقد قرَّبنا الرأي على أن نضع في متناول القارئ الوسائل التي تمكنه من الحكم بنفسه على أمانة هذا الرسم الإجمالي ومن توضيح معالمه: لهذا ضمَّنا كل فصل إحالات إلى أهم النصوص، وأتبعناه في ختامه بلائحة مقتضبة بالمراجع، تنوه، بالإضافة إلى مؤلفات الفلاسفة، بالدراسات والمقالات التي بدت لنا أساسية⁽⁵⁾.

إذاً، يحاول برهيبه أن يقدِّم تاريخاً شاملاً ورسمًا اجمالياً لكل تاريخ الفلسفة، ويربط كل ذلك بالمعطيات الاجتماعية والسياسية والشخصية. لذا، لا نعتبر دولوز مؤرخاً للفلسفة بالمعنى الحصري للكلمة بقدر ما هو مؤرخ لبعض الفلاسفة الذين وجد فيهم قدرة كبيرة على تفويض ما هو سائد من فلسفة من أجل إنتاج فلسفة جديدة.

1 - 3 - دولوز وهيجل وتاريخ الفلسفة :

إن فلسفة دولوز هي بمثابة هيجلية مضادة. فقد رفض دولوز هيجل تماماً سواء في مفهومه للفلسفة أم في مفهومه لتاريخ الفلسفة.

الفلسفة عند هيجل هي الكشف عن الحقيقة المطلقة. لكن هذه الحقيقة لا تظهر دفعة واحدة، بل تظهر تدريجياً عبر العصور. إذاً، كل سستام فلسفي ظهر في التاريخ يعبرُ بدرجة معيَّنة عن هذه الحقيقة المطلقة، ويمثل مرحلة من مراحل تطور الفلسفة، إلى أن نصل مع هيجل إلى السستام الأخير الذي ينسخ ما قبله ويختم الفلسفة.

إن موضوع الفلسفة هو الأزلي وليس العابر. ولكن هذا الأزلي يتكشف تدريجياً عبر التاريخ. والمطلوب من الفيلسوف هو وعي هذه الضرورة التي تحتم هذا الانتقال من مرحلة إلى أخرى. ويشبه هيجل الفلسفة بالكائن الحي الذي هو واحد في النهاية، ومع ذلك له مراحل تطور، حيث لا يكشف عن حقيقته الكاملة إلا بعد مرحلة متقدمة من التطور. إذاً، مذهب هيجل في تاريخ الفلسفة، هو مذهب تطوري، حيث ينسخ كل مذهب ما قبله ويقيه كحالة جزئية، ويمهد للمذهب الآتي إلى أن نصل إلى المذهب الأخير مع هيجل حيث تتكشف الحقيقة كاملة. من هنا يمكن القول إن الفلسفة، في نظر هيجل، هي تيار واحد متصل يتطور بالضرورة

(5) المرجع نفسه، ص 47.

ابتداءً من العصر الإغريقي إلى القرن التاسع عشر. وكل حلقة من حلقاته أو كل مرحلة من مراحلها تملك جانباً من الحقيقة. لذا، من المهم الالتفات إلى تاريخ الفلسفة لأن الفلسفة تتطور وتمر بمراحل شبيهة بتطور الكائن الحي ومراحلها.

يقول هيغل: «يقدم لنا تاريخ الفلسفة معرض الأرواح النبيلة التي تعمقت بفضل جرأة عقلها، في طبيعة الأشياء، في طبيعة الإنسان وفي طبيعة الله، والتي كشفت لنا من جراء ذلك العمق، كنز المعرفة الأسمى وحضرتنا لنا»⁽⁶⁾.

ويقول أيضاً: «ليس التاريخ [أي تاريخ الفلسفة] تشكيلة من الآراء أياً كانت، بل هناك صلة ضرورية تجمع بداياته الأولى مع تطوره الغني»⁽⁷⁾.

إذاً، هناك معرفة أسمى يكشفها لنا تاريخ الفلسفة عبر أبطاله الكبار أي الفلاسفة، وهذه المعرفة تتكشف تدريجياً وتتطور بالضرورة من البداية إلى النهاية.

وعن تعريفه للفلسفة يقول هيغل: «الفلسفة هي علم ضروب الفكر الضرورية التي يكون تسلسلها وستامها معرفة ما هو حقيقي ولهذا السبب أزلني وخالدي»⁽⁸⁾.

إذاً، «إن الفلسفة هي معرفة عقلانية وعلى تاريخ تطورها أن يكون شيئاً ما عقلانياً، على تاريخ الفلسفة نفسه أن يكون فلسفياً»⁽⁹⁾.

يميز هيغل الفلسفة من الآراء، فيقول: «والحالة هذه لا تحتوي الفلسفة على آراء، لا توجد آراء فلسفية [...] الفلسفة هي العلم الموضوعي للحقيقة، معرفة ضرورتها، معرفة مفهومية وليست البتة رأياً ولا ثثرة آراء»⁽¹⁰⁾.

ويضيف أيضاً: «الفلسفة هي إذاً سستام في تطورها؛ والأمر نفسه بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة وهذه هي النقطة الرئيسية»⁽¹¹⁾ و«على تاريخ الفلسفة أن يعرض هذا العلم بالنسبة إلى الزمان وإلى الفرديات التي أعطت أشكاله. يستبعد هذا

G.W.F. Hegel: *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome I, Traduit de l'allemand par J. Gibelin, Gallimard, P. 18. (6)

Ibid, P. 19. (7)

Ibid, P. 37. (8)

Ibid, P. 38. (9)

Ibid, P. 42. (10)

Ibid, P. 48. (11)

العرض التاريخ الخارجي للعصر ويسترجع فقط السمة العامة للشعب والزمان وكذلك الشرط العام»⁽¹²⁾.

إذاً، تتميز المعرفة الفلسفية عن مجرد الآراء لأنها تتمتع بالضرورة. وهذه المعرفة الفلسفية هي المعرفة الأسمى التي تتكشف تدريجياً عبر التاريخ من خلال أبطال الفكر، أي الفلاسفة. وبما أن الفلسفة عقلانية، فعلى تاريخ الفلسفة أن يكون عقلانياً ويرينا سستام الفلسفة في تطوره.

يعارض دولوز هيغل بشدة. ويعتبر أن الفلسفة ليست كشفاً للحقيقة المطلقة، بل هي إبراز لما هو لاقت وهام وبارز. وشروط الفلسفة ليست شروطاً ضرورية بل هي شروط محتملة. فالفلسفة ليست استمراراً لأصل ظهر عند الإغريق وتطور بالضرورة، بل هي فن إبداع الأفاهيم. وهذا الفن له شروط إمكان واقعية وشروط إمكان مبدئية. وما إن تتجمع هذه الشروط حتى تولد الفلسفة. وكان من الممكن أن لا تولد الفلسفة لو لم تتجمع هذه الشروط. وحال الفلسفة في هذا المجال يشبه حال الرأسمالية.

والفلسفة عند دولوز ليست فلسفة للزماني ولا للأزلي، بل هي في غير أوانها دائماً. وعلى تاريخ الفلسفة أن يعيد إنتاج الفلسفة عبر تجديد الأفاهيم القديمة وإدماجها في القول الفلسفي الراهن، وعبر الصعود إلى المسائل الفلسفية. الفلسفة في صيرورة دائمة وليست في تطور متواصل. وهي لا تشبه الكائن الحي في تحولاتها وصيرورتها.

ما يهمنا هنا ليس إجراء مقارنة معمّقة بين دولوز وبعض الفلاسفة في ما يخص تاريخ الفلسفة، وإنما إبراز الجدة التي يتمتع بها مفهوم دولوز لتاريخ الفلسفة.

I - 4 - الفلسفة وتاريخ الفلسفة عند دولوز:

وهكذا يتبين أن علاقة الفلسفة بتاريخها ليست علاقة بسيطة كما يُظنّ للوهلة الأولى. وليس بديهياً أن يتناول الفيلسوفُ الفلاسفةَ السابقين في كتب مستقلة، لأن الفلاسفة لا ينظرون إلى تاريخ الفلسفة من وجهة نظر واحدة، وليس لديهم المفهوم ذاته عن تاريخ الفلسفة.

ولسوف نلاحظ أن مفهوم دولوز عن تاريخ الفلسفة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهومه عن الفلسفة نفسها. والفلسفة عنده، هي ذلك الإختصاص العريق الذي بدأ مع الإغريق، واستمر مع الحضارة الغربية. ولا يعني هذا أن الإغريق قد أبدعوا كل شيء من الصفر، وأنه لم تكن لدى الأمم السابقة أفكار حول الكون والحياة والإنسان، بل على العكس، فقد كان فلاسفة الإغريق الأوائل مهاجرين، وهم قد نهلوا حكماً من التراث المشرقي السائد في عصرهم. لكن ما اختلف هو طريقة التفكير. فبينما كان الحكيم المشرقي يفكر عبر «الصور»، جاء الفيلسوف اليوناني ليفكر عبر الأفاهيم.

الفلسفة هي فن إبداع الأفاهيم. إنها فن إبداعي أساساً. وقد كانت كذلك منذ البداية. لذا، اعتبر دولوز أنه لا يمكن تعريف الفلسفة بوصفها تأملاً أو تفكيراً أو تواصلًا.

ليست الفلسفة اختصاصاً تأملياً يقوم على تأمل الحقائق الأزلية. وليست تفكيراً حول اختصاصات قائمة مثل العلوم والفنون. وأخيراً، ليست تواصلًا يقوم على إيجاد تسويات واتفاقات بين الناس من خلال تبادل الآراء. وعلى الفلسفة أن تبعد الأفاهيم المناسبة لهذه النشاطات الثلاثة.

إذاً، الفلسفة هي التفكير عبر أفاهيم. والأفاهيم هي كيانات ابداعية. إنها اختصاص الفلسفة حصراً. ولا يمكن لأي فرع معرفي آخر أن يحل محل الفلسفة في إبداع الأفاهيم. وليس هناك موضوعات مخصصة للعلوم، وأخرى مخصصة للفلسفة على الأقل بالنسبة إلى فئة معينة من الموضوعات التي يمكن أن نعالجها بطريقة علمية أو بطريقة فلسفية. تتناول الفلسفة كل شيء، لكن عبر أدواتها الخاصة وهي الأفاهيم التي تتمتع بقيمة فلسفية وليس لها أي قيمة علمية أو فنية.

وإذا كانت الفلسفة هي هذا الإبداع المستمر للأفاهيم الذي بدأ مع الإغريق واستمر إلى الآن، فلها عندئذٍ تاريخ طويل. لذا، يصبح الإلتفات إلى تاريخ الفلسفة ضرورياً للوقوف على إبداع الأفاهيم الذي تمّ خلال هذا التاريخ الطويل للفلسفة.

ولكن كيف يمكن للفيلسوف أن يتناول تاريخ الفلسفة؟ وهل يتعامل الفيلسوف مع تاريخ الفلسفة كما يتعامل العالم مع تاريخ العلوم، أو الفنان

مع تاريخ الفنون؟ وهل الفيلسوف بحاجة أصلاً إلى تاريخ الفلسفة؟

في الحقيقة لم يتعاط الفلاسفة كما مرّ معنا، مع تاريخ الفلسفة بالطريقة ذاتها. ولم يعطوه الأهمية ذاتها. وهناك من أنكر أصلاً أهمية هذا التاريخ. وهذا ما لاحظته كريستيان دولاكامباني في كتابه تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، حيث اعتبر أن الفلاسفة أجابوا بطريقتين مختلفتين عن السؤال الذي يطرح أهمية تاريخ الفلسفة وذلك تبعاً لمفهوم الفلسفة نفسه. وهو يقول: «هل على الفلاسفة الإهتمام بتاريخ اختصاصهم الخاص؟»

يجيب البعض منهم بالنفي. إما لأنهم يفكرون في أن الفلسفة ليس لها تاريخ، وأنها التعميق الأبدي لسؤال بعينه لا يمكن لأي جواب نهائي أن يؤتى له: إذاً على كل فيلسوف أن يستعيد كل شيء بنفسه انطلاقاً من الصفر. وإما لأنهم يعتقدون أن حالة الفلسفة هي حالة علم كامل العضوية، موعود بتقدم بطيء لكنه أكيد: حينئذ تصبح حقاً دراسة أخطائه الماضية أقل نفعاً من البحث عن حقائق جديدة.

ويقدر البعض، على العكس، أن الفلسفة لا توجد خارج تاريخها الخاص. وأنها تختلط مع مُدوِّنة النصوص التي تعبر عن نفسها فيها. وأن التفلسف يقوم أولاً على التفاهم مع هذه النصوص: بشكل آخر نقول، [إنه يقوم] على مواجهة المسائل التي تثيرها والأطروحات التي تصوغها، من أجل استعادتها أو التمييز منها. [...] يصبح تاريخ الفلسفة - الذي يُفهم كإعادة قراءة نقدية للأثار الكبرى الماضية - في هذه الحالة، أواناً استراتيجياً أساسياً للنشاط الفلسفي بحصر المعنى⁽¹³⁾.

ويعتبر دولاكامباني نفسه من أنصار الإتجاه الثاني. لذا، أُلّف كتابه تاريخ الفلسفة في القرن العشرين. وليس موقفه هذا بعيداً عن موقف دولوز.

الأفاهيم نادرة والفلاسفة الكبار نادرون. يغيّر الفيلسوف في طريقة التفكير من خلال الأفاهيم التي يُبدعها، ومن خلال صورة الفكر الجديدة التي يبتدعها.

ولا يدل الأفهوم على ماهيات ثابتة، لأنه يقول الحدث. إنه في تغيّر مستمر. وإذا كانت الأفاهيم ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمسائل الفلسفية التي تتغير باستمرار من

Delacampagne Christian: *Histoire de la philosophie au xxe siècle*, éditions du Seuil, Paris (13) VIe, 1995, P.9.

عصر إلى آخر، فكيف يمكن لنا أن نستثمر التراث الفلسفي الطويل؟ بل كيف يمكن أن نتواصل في الفلسفة أصلاً، سواء الفلسفة الراهنة أم الماضية؟ وهل تنغلق كل فلسفة على نفسها؟

وجد دولوز طريقته الخاصة في الخروج من تاريخ الفلسفة الذي كان سائداً بطريقة مدرسية في بداية مسيرته الفلسفية. وقام بقراءة بعض الفلاسفة قراءة خاصة ومثمرة، أدت إلى إحياء أفاهيمهم الفلسفية وإبراز صور الفكر لديهم.

وقد قسمنا مسيرة دولوز الفلسفية إلى أربع حقبات، وهي: حقبة تاريخ الفلسفة وحقبة الفلسفة الخاصة وحقبة الصور، وأخيراً حقبة ما الفلسفة؟ إلا أن دولوز لم يبتدئ بحقبة تاريخ الفلسفة، وانتقل من ثم إلى الحقبات الأخرى من دون الرجوع إلى الحقبة الأولى الأساسية، بل استمر في تناوله لتاريخ الفلسفة حتى في نهاية المسيرة. وهذا ما لاحظناه في الكتب التي نشرها والتي تناولت بعض الفلاسفة، حيث لا يحضر تاريخ الفلسفة في هذه الكتب المستقلة وحسب، بل يحضر أيضاً في غالبية الكتب، لا سيما الفرق والتكرار ومنطق المعنى وحوارات وألف سطح والنقد والعبادة وما الفلسفة؟، إضافة إلى «كورات» دولوز الجامعية التي خصص بعضاً منها لفلاسفة معيّنين، أمثال سبينوزا ولايبنتس وكنط. وهكذا نجد أن هذه الحقبة تداخلت مع غيرها من الحقبات، واستمرت إلى النهاية.

إذاً، لا غنى، في رأي دولوز، عن تاريخ الفلسفة شرط أن نحسن قراءة الفلاسفة، وذلك بالإهتمام بما هو فلسفي محض في مؤلفاتهم، وإهمال ما يعود إلى آرائهم ومعتقداتهم وأوضاعهم النفسية والاجتماعية والسياسية وحتى العلمية. المطلوب هو أن نطبق منهجية تربية الأفهوم تبحث عن شروط إمكان القول الفلسفي في المبدأ أولاً، وفي الواقع ثانياً. وقد اهتم دولوز في قراءته لبعض الفلاسفة بشروط القول الفلسفي المبدئية، وأعني بها إبداع الأفاهيم وتشبيد مسطح المحايثة ورسم الشخصيات الأفهومية وتحديد المسائل الفلسفية التي تجعل القول الفلسفي ممكناً. لا تأويل ولا قراءة للبياض. لا إهمال ولا استنساخ. لا اهتمام بالمعطيات العلمية التي تجاوزها الزمن، ولا اهتمام بالظروف المحيطة، بل اهتمام بشروط إمكان القول الفلسفي، ومن ثم استخدام هذا القول في مسائلنا وصيروراتنا، بتعديله وتحويره.

وإذا كانت الفلسفة ممكنة الآن، في نظر دولوز، فكيف يمكن لها أن تتعامل

مع تاريخها؟ كيف يمكن لها أن تقرأ تاريخها قراءة حية ومفيدة؟ وهل يمكن للفيلسوف أن يستخدم تاريخ الفلسفة في إعادة إنتاج القول الفلسفي المعاصر؟ وما الفرق بين الكتابة في تاريخ الفلسفة والكتابة في الفلسفة؟

وإذا كانت الفلسفة تقوم على إبداع الأفاهيم، وإذا كانت كل مجموعة من الأفاهيم تفترض صورة ضمنية وسرية للفكر، وإذا كانت الأفاهيم الفلسفية موقعة من الفلاسفة، بوصفهم شخصيات أفهومية ساهمت في إبداعها، فكيف يمكن لهذه الأفاهيم أن تبقى حية وفعالة الآن رغم مرور زمن طويل على إبداعها؟ كيف أمكن لدولوز أن يعيد إحياء بعض الأفاهيم الفلسفية، وأن يجددها، وأن يعيد استعمالها في نصه الفلسفي المعاصر، إلى درجة لا نعود نعرف إن كانت هذه الأفاهيم تعود إلى دولوز أم تعود إلى غيره من الفلاسفة؟

دولوز ملك القراءة. يجدد الفلسفة ويجدد تاريخها أيضاً. ويجعلهما معاً ممكنين من خلال هذا التجديد. ولا مجال عند دولوز لموت الفلسفة، ولا لموت الفلاسفة. الفلسفة تبقى راهنة وثورية. والفلاسفة يبقون أحياء حتى بعد موتهم. وهم قادرون على الإشعاع بعد موتهم، أكثر منه في حياتهم، مثل النجم الذي يشع أكثر عند موته واندثاره. المهم هو أن نعرف كيف نقرأ هؤلاء الفلاسفة.

لا تسقط الفلسفة بمرور الزمان، ولا يسقط الفلاسفة بعد موتهم، لأن الفلسفة تهتم بطريقة التفكير، وتهمل الآراء والمعتقدات. الفيلسوف هو من يفكر بطريقة جديدة ومختلفة. ويبدع لهذه الغاية أفاهيم جديدة، ويغير في صورة الفكر. وعلى كل فيلسوف أن يقوم بهذين النشاطين المختلفين. من هنا، فإن تناول الفلاسفة السابقين أو المعاصرين يعني، بالدرجة الأولى، إبراز ما لديهم من صور جديدة للفكر، وتعيين الأفاهيم الجديدة التي أبدعوها.

وتتمتع الفلسفة، عند دولوز، بخصوصية واستقلال عن بقية النشاطات العلمية والفنية. كما أنها تتمتع باستقلال كبير عن البيئة التي تنشأ فيها. صحيح أن الفلسفة بحاجة إلى بيئة ملائمة لكي تنمو وتزدهر، لكنها لا تتحدد بمعطياتها الاجتماعية والنفسانية. إنها تتحدد بشروط إمكانها الداخلي. ولا تتعلق هذه الشروط بالبيئة التي تنشأ فيها الفلسفة.

الفلسفة بحاجة، لكي تقوم، إلى شروط إمكان مبدئية، وشروط إمكان واقعية. وهذه الأخيرة هي التي تتعلق بالبيئة الملائمة الضرورية لقيام الفلسفة،

وإلا بقي الفيلسوف مجرد مذنب ما يلبث أن يحترق من دون أن يترك أثراً.

ليست الفلسفة انعكاساً أو تعبيراً عن الظروف الاجتماعية والنفسانية والسياسية، مع أنها لا تنفصل عنها. إنها تتمتع باستقلال خاص. وقد رأينا في المقدمة أن المعطيات الاجتماعية والنفسانية تتعلق بالسؤال الفلسفي وليس العكس. تهتم الفلسفة بما هو مبدئي وتهمل ما هو واقعي. إنها تستعمل الواقعي من أجل شيء آخر. ويقوم كل فيلسوف بتقسيم جديد لما هو مبدئي وما هو واقعي. ويبدع الأفاهيم المناسبة لهذا التقسيم. وهذا ما يناقض الموقف السوسيولوجي، لاسيما الموقف الماركسي من تاريخ الفلسفة، حيث اعتبرت الماركسية أن لا استقلال خاص بالفلسفة، وأنها عنصر من عناصر البنية الفوقية التي لا تتمتع باستقلال عن البنية التحتية، وتبقى تابعة لها. ولا بد أولاً من تحليل البنية التحتية التي هي بنية اقتصادية أساساً لفهم الفيلسوف وتحديد شروط إمكان قوله الفلسفي، لأن الفلسفة هي مجرد عنصر من عناصر البنية الفوقية.

ولعلّه من المناسب، لاستخراج مفهوم دولوز عن تاريخ الفلسفة، أن نتناول هذا المفهوم من خلال النصوص التي سبقت ما للفلسفة؟ أولاً، ونتناول من ثم مفهومه لتاريخ الفلسفة في ما للفلسفة؟ ونتناول أخيراً قراءة دولوز لفوكو كمثال تطبيقي لهذه المنهجية الجديدة في قراءة الفلاسفة.

1 - 5 - تاريخ الفلسفة عند دولوز قبل ما للفلسفة؟

بدأ دولوز مسيرته الفلسفية بكتب تناولت فلاسفة معينين، وقرأت نتاجهم قراءة خاصة. تناول هيوم ونييتشه وبرغسون وكنط وسبينوزا في كتب مستقلة، وتناول غيرهم في ثنايا الكتب الأخرى. ويبدو دولوز، من خلال نظرة سريعة في هذه الكتب، أنه مجرد شارح لبعض الفلاسفة، ولا يتمتع فكره الفلسفي بأصالة كبيرة. إلا أن الدراسة المعمقة لهذه الكتب تؤكد حضور دولوز في جميع هذه المؤلفات. وهذا ما اتضح مع كتاب الفرق والتكرار، حيث عمد إلى إدماج ما توصل إليه في قراءاته الخاصة لبعض الفلاسفة في نصه الفلسفي، مؤكداً أن تاريخ الفلسفة هو إعادة إنتاج للفلسفة نفسها.

يكتب دولوز في خاتمة كتابه سبينوزا ومسألة التعبير، ما يلي: «تُقاس قوة فلسفة ما بالأفاهيم التي تبدعها، أو التي تجدد معناها، والتي تفرض تقطيعاً

جديداً للأشياء والأفعال. ويحصل أن يستدعي الزمان هذه الأفاهيم، وأن تكون مشحونة بمعنى جماعي مطابق لمقتضيات عصرها، وأن يكتشفها ويبدعها أو يعيد إبداعها مؤلفون عديدون في وقت واحد. والأمر هو كذلك مع سبينوزا ولايبنتس وأفهوم التعبير»⁽¹⁴⁾. وهكذا نجد أن دولوز، حتى في كتبه عن الفلاسفة، يعتبر أن الفلسفة هي إبداع لأفاهيم جديدة أو تجديد لأفاهيم قديمة، والإبداع هو عمل فلسفي بامتياز حتى لو استدعى الزمان إبداع هذه الأفاهيم.

1 - 5 - أ - الفلسفة كرواية بوليسية :

لم يتحدث دولوز، قبل كتاب الفرق والتكرار، بوضوح عن منهجيته في تاريخ الفلسفة. وهو عمد إلى استعمال هذه المنهجية منذ سنة 1953 مع كتاب الأمبيرية والذاتية، إلى أن وضح هذه المنهجية جزئياً في تصدير كتاب الفرق والتكرار عندما تحدث عن الفلسفة كرواية بوليسية، وكخيال علمي. «على كتاب الفلسفة أن يكون من جهة نوعاً خاصاً جداً من الرواية البوليسية، ومن جهة أخرى نوعاً من الخيال العلمي. نعني بالرواية البوليسية أن على الأفاهيم أن تتدخل مع منطقة حضور، لحل وضع موضعي. فهي تغير نفسها مع المسائل. ولها مناطق نفوذ، حيث تُمارس، [...] في صلة مع «درامات» وعبر دروب «قساوة» معينة. عليها أن تمتلك تماسكاً فيما بينها، لكن يجب أن لا يأتي هذا التماسك منها. وعليها أن تتلقى تماسكها من مكان آخر.»⁽¹⁵⁾ ويضيف دولوز: «أصنع أفاهيمي، وأعيد صنعها، وأفكها انطلاقاً من أفق متحرك، من مركز منزاح دائماً، من محيط متنقل دائماً، يكررها ويفرقها.»⁽¹⁶⁾ إذاً، ليس هناك من أفاهيم أولى يقينية في الفلسفة الدولوزية. الثابت الوحيد هو التغير الدائم للأفاهيم.

وإذا كانت الأفاهيم تتغير حكماً مع تغير المسائل، وتبعاً للأفق المتحرك الذي تنشأ فيه، فإن هذا سيؤثر حكماً على تاريخ الفلسفة، في حال أردنا الاستفادة من هذا التاريخ.

Deleuze Gilles: *Spinoza et le problème de l'expression*, éditions de Minuit, Paris, 1968, (14)
P.299.

Différence et répétition, Ibid, P.3. (15)

Ibid, P.3. (16)

ليست الفلسفة، في نظر دولوز، فلسفة للزمني ولا للازمي، ولا فلسفة للتاريخي ولا للأبدي، ولا فلسفة للخاص ولا للكلّي، إنها فلسفة لك في غير أوانه، كما نبه إلى ذلك نيتشه. «يعود إلى الفلسفة الحديثة أن تعلق الخيار زمني - لازمني، تاريخي - أبدي، خاص - كلي. على أثر نيتشه، نكتشف أنك في غير أوانه كأعمق من الزمان والأبدية. فالفلسفة ليست فلسفة للتاريخ ولا فلسفة للأبدي، بل هي في غير أوانها، وإنها في غير أوانها وحسب، أي «ضد هذا الزمان، كرمي، كما أمل، لزمان آت.»⁽¹⁷⁾

هكذا علينا أن نقرأ الفلاسفة لا بوصفهم مكتشفين لحقائق تاريخية أو أبدية، بل بوصفهم مبدعين لأفاهيم في غير أوانها. وتبقى هذه الأفاهيم كذلك. لذا، فإنها لا تفقد قدرتها على التأثير والفعل، حتى بعد وفاة الفلاسفة.

I - 5 - ب - الفلسفة كخيال علمي:

أما عن الفلسفة بوصفها خيالاً علمياً، فيقول: «نعتقد بعالم تكون فيه التفردات لاشخصية، والفردات، قبل فردية: إشراق «الفلائية» [النكرة]. من هنا هيئة الخيال العلمي [...] ما كان على هذا الكتاب أن يجعله حاضراً هو إذا معالجة تماسك ليس تماسكنا، [أي ليس] تماسك الإنسان ولا تماسك الله أو العالم. بهذا المعنى، ربما وجب عليه أن يكون كتاباً أخيراً (الزمان الثالث في سلسلة الزمان).

وخيال علمي، أيضاً بمعنى آخر، فيه تُتهم النقائص. كيف نفعل من أجل الكتابة بشكل مختلف حول ما لا نعلمه، أو نعلمه بشكل رديء؟ ذلك أننا بخصوص ذلك نتخيل بالضرورة أن لدينا شيئاً ما لنقوله. إننا لا نكتب إلا بهدف علمانه، بهذا الهدف الأقصى الذي يفصل علماننا وجهلنا، والذي يمرر الواحد في الآخر. ذلك أنه بهذه الطريقة فقط نُعيّن للكتابة. إزالة الجهل، هو إرجاء الكتابة إلى الغد، أو بالأحرى جعلها مستحيلة. ربما يوجد هنا صلة ما للكتابة أكثر تهديداً من تلك التي يُقال عنها إن الكتابة تباشرها مع الموت والصمت. إذًا، نحن تكلمنا على العلم، بطريقة نشعر معها حقاً، أنها ليست للأسف،

علمية»⁽¹⁸⁾. وهكذا نجد أن دولوز يتكلم على العلم بطريقة غير علمية، أي عبر الأفاهيم التي لا تتمتع بأي قيمة علمية، وإن كان بإمكانها أن تتلاقى مع الدوال العلمية.

لا يكتب دولوز عن أشياء يعرفها، بل عن أشياء لا يعرفها، أو على الأقل لا يعرفها جيداً. ولا يختلف الأمر بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة. فهو يُجري التفاعلات غير منتظرة وغير متوقعة. من هنا نرى أن تناوله للفلاسفة السابقين والمعاصرين يفاجئ الجميع دائماً. فبعدما كانت الخيانة مرذولة في تاريخ الفلسفة، أصبحت مع دولوز مستحبة وضرورية من أجل إنتاج شيء جديد في تاريخ الفلسفة. فليس المطلوب أن نكرر ما يقوله الفيلسوف وأن نضع ذلك في سياقه الاجتماعي والنفساني، بل علينا أن نركز على خصوصية القول الفلسفي واستقلاله، وأن نحاول استثمار الفلسفة الماضية في إنتاج قول فلسفي جديد.

I - 5 - ج - تاريخ الفلسفة كإعادة إنتاج للفلسفة:

إذاً، تتضمن كل قراءة للفلاسفة قدراً كبيراً من الخيانة، وهي تتم من خلال وجهة نظر معيّنة. ويسعى دولوز من وراء هذه القراءة إلى توليد مولود جديد من ظهر الفيلسوف، يشبهه لكن يختلف عنه. إنه أقرب إلى المسخ منه إلى المولود الطبيعي. وهذا ضروري لتمكين من إدماج أفاهيمه في القول الفلسفي المعاصر.

يقول دولوز: «ونستطيع [...]، منذ الآن، أن نطرح سؤال استعمال تاريخ الفلسفة. يبدو لنا أن على تاريخ الفلسفة أن يلعب دوراً مشابهاً إلى حد ما لدور الكولاج في الرسم. إن تاريخ الفلسفة هو إعادة إنتاج للفلسفة ذاتها. على العرض في تاريخ الفلسفة أن يفعل كقرين [كصنو] حقيقي، ويشتمل على التغيير الأقصى الخاص بالقرين. (تخيل هيغل ملتحيًا فلسفياً، ماركس مجرد فلسفياً [كما تخيل] بالطريقة ذاتها موناليزا مُشوّربة). علينا أن نصل إلى رواية كتاب حقيقي في الفلسفة الماضية كما لو كان كتاباً متخيلاً ومصطنعاً. [...] وعلى عروض تاريخ الفلسفة أن تمثل نوعاً من التبطية أو التجميد أو التثبيت للنص: لا النص الذي تنتسب إليه وحسب، بل كذلك النص الذي تندرج فيه. إلى درجة أن لديها وجوداً

مزدوجاً، ومن أجل قرين أمثل، لديها التكرار المحض للنص القديم والنص الراهن الواحد في الآخر. لهذا وجب علينا أحياناً أن ندمج الملاحظات التاريخية في نصنا نفسه، للإقتراب من هذا الوجود المزدوج»⁽¹⁹⁾.

هذا ما مارسه دولوز في الفرق والتكرار، حيث أعاد صياغة كل قراءاته السابقة للفلاسفة في قالب جديد وأصيل، ووجهها في اتجاه تقويض صورة الفكر الكلاسيكية من أجل إمكان تفكير الفرق بشكل مختلف والتكرار بشكل مختلف، حيث أبداع مفاهيم جديدين هما الفرق الحر والتكرار المركب.

يشبه تاريخ الفلسفة فن البورتريه في الرسم. التشابه مطلوب، لكن مع أقصى درجة من الفرق. وعلينا أن نتصور، في تاريخ الفلسفة، هيغل ملتحياً وماركس أجرد. من هنا، علينا أن ننتج مسوخاً أو وحوشاً، وأن نولد من ظهر الفيلسوف قريناً آخر يشبهه، لكن يختلف عنه كثيراً. وهكذا نجد أنه عندما يتكلم دولوز على فوكو وسبينوزا ونيتشة ولاينتس مثلاً، فإنه في الواقع يتكلم على فوكواه هو وعلى سبينوزاه هو، وهكذا دواليك. إنه يتكلم، أولاً وأخيراً، على نفسه، لكنه يتكلم على نفسه بوصفه كثرة لا بوصفه وحدة. فالفيلسوف، حسبما يراه دولوز، هو شخص ممتلئ بأشياء كثيرة وأشخاص كثر في عز وحدته وعزلته. إنه صحراء، ولكنه ممتلئ بشئ أنواع الصيرورات والالتقاءات. ولا يكفي أن نهتف «يحيا الكثير» بل علينا أن نمارس هذه الكثرة. وهذا ما فعله دولوز من خلال قراءته للفلاسفة السابقين وحتى المعاصرين ومن خلال تعاونه مع صديقه فليكس غتاري.

وهكذا يتبين أن الأسماء التي يتناولها دولوز في مؤلفاته، ما هي إلا أقنعة يتخفي خلفها دولوز أو بالأحرى يتكوّن معها من قناع إلى آخر لأنه ليس وراء الأقنعة هويات ثابتة ننتقل منها، بل أقنعة أخرى.

من هنا الصعوبة الكبيرة التي نعاني منها عند قراءتنا لدولوز لأنه لا يعترف بقول نهائي وثابت، ولا بأفاهيم ثابتة ونهائية، وذات معانٍ محددة تحديداً نهائياً، فهو يترك المفهوم يجري في سياق قوله ليأخذ المعنى الذي يناسبه في هذا السياق أو ذاك. لذا، يتقن دولوز من كتاب إلى آخر، أو بالأحرى يتجدد من كتاب إلى آخر، ويجدد في سستامه أو ينقله إلى مستوى أعلى حتى وصل إلى المستوى الأخير مع ما الفلسفة؟.

لكن ما مر معنا ليس كافياً لفهم منهجية دولوز في قراءته لبعض الفلاسفة. وعلينا أن نتناول نصوصاً أخرى تحدث فيها دولوز عن تصوره لتاريخ الفلسفة ومهمته ودوره، قبل أن نصل إلى صياغة هذا التصور من خلال كتاب ما الفلسفة؟ ونحاول أن نجد له مثلاً تطبيقياً في قراءة دولوز لفوكو.

يحاول دولوز أن يخرج من تاريخ الفلسفة كما هو شائع في زمانه. يحاول أن يهرب منه، أو أن يجد خط هروب يكون إبداعياً ومنتجاً. وهو لا يريد أن يسجن نفسه في تلك المدرسية الجديدة التي هي أسوأ من مدرسية القرون الوسطى لأن تاريخ الفلسفة كما كان متداولاً ليس باعثاً على التفكير ومحفزاً له. لذا، وجب علينا تغيير نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة من أجل إبداع شيء جديد في الفلسفة. وبكلام آخر نقول إنه إذا لم يكن فصل الفلسفة عن تاريخها ممكناً، فإن أي تجديد في الفلسفة يستدعي أيضاً وبالضرورة، تجديداً في فهمنا لتاريخ الفلسفة.

يقول دولوز في عام 1969، أي بعد صدور الفرق والتكرار وسبينوزا ومسألة التعبير، ما يلي: «يعاني الفلاسفة غالباً من مشكلة عويصة مع تاريخ الفلسفة. إن تاريخ الفلسفة مرعب ولا نخرج منه بسهولة. وربما يكون استبداله بنوع من الإخراج طريقة حسنة لحل المسألة. الإخراج، يعني هذا أن النص المكتوب سيُضاء عبر قيم مختلفة تماماً، عبر قيم لا - نصية (على الأقل بالمعنى العادي): من الممكن استبدال تاريخ الفلسفة بمسرح الفلسفة»⁽²⁰⁾.

ويضيف: «إن سبينوزا أو نيتشه هما من الفلاسفة الذين لا تُضاهى قدرتهم النقدية أو الهدامة، لكن هذه القدرة تتدفق من إثبات، من فرح، من عبادة الإثبات والفرح، من تطلب للحياة ضد أولئك الذين يشوهونها ويميتونها. بالنسبة إليّ، هذه هي الفلسفة نفسها. [...] يبدو لي بالضبط أنه من المسموح، بفضل المعايير السابقة من الإخراج أو الكولاج، أن نستخرج من فلسفة محافظة في مجموعها بعض الفردات التي لا تكون كذلك: هكذا بالنسبة إلى البرغسونية وصورتها للحياة والحرية أو المرض الذهني. لكن لماذا لا أفعل ذلك بالنسبة إلى هيجل؟ يجب حقاً أن يلعب أحدهم ما دور الخائن»⁽²¹⁾.

L'île déserte et autres textes, Ibid, P.199. (20)

Ibid, PP.199-200. (21)

وكذلك الأمر بالنسبة إلى كنت الذي مثل النقد الزائف بالنسبة إلى دولوز، لكنه يمثل محطة أساسية له ولكل الفلاسفة. وقد خصص له كتاباً مستقلاً ومجموعة من المقالات الهامة، كما خصص له دروساً قيّمة في الجامعة. ويبقى كنت الذي هو بمثابة عدو حاضراً في أغلب كتب دولوز. «إن كنت هو التجسيد الكامل للنقد الزائف: لهذا السبب، يسحرني. ولا يمكن أن يكون السؤال، عندما نجد أنفسنا أمام أثر من تلك العبقرية، هو فقط القول إننا لسنا متفقين. علينا أولاً أن نعرف الإعجاب، وأن نجد مجدداً المسائل التي يطرحها وماكينته الخاصة به. ونجد مجدداً النقد الحقيقي بقوة الإعجاب. [...] يجب أن نصعد مجدداً إلى المسائل التي يطرحها مؤلف عبقرى، إلى ما لا يقوله في ما يقول، لنستخرج منه شيئاً ما نكون مدينين له به دائماً، مع احتمال أن ينقلب من جديد ضده في الوقت نفسه»⁽²²⁾.

وهذا ما أكده دولوز في تصدير الطبعة الأميركية للفرق والتكرار حيث أكد أنه لا بد من توجيه إبداعات الفلاسفة السابقين في اتجاهات أخرى حتى نتمكن من الإفادة منها في إنتاج القول الفلسفي الراهن. «هناك فرق كبير بين الكتابة في تاريخ الفلسفة، و[الكتابة] في الفلسفة. ندرس في حالة أولى، سهم مفكر كبير أو أدواته، فرائسه وغنائه، والقارات التي اكتشفها. نفصل في الحالة الأخرى، سهمنا الخاص، أو نجمع منها ما تبدو لكم الأجمل، لكن لنحاول أن نرسلها في اتجاهات أخرى، حتى لو كانت المسافة المجتازة قصيرة نسبياً بدلاً من أن تكون شاسعة. نكون حاولنا التكلم باسمه الخاص، ونكون تعلمنا أن اسم العَلَم لا يمكنه أن يشير إلا إلى نتيجة عمل، أي إلى الأفاهيم التي اكتشفناها، شرط أن نعرف إحياءها والتعبير عنها عبر كل إمكانات اللغة»⁽²³⁾.

I - 5 - د - تاريخ الفلسفة كجيل بلا دَس:

ويستعيد دولوز رؤيته لتاريخ الفلسفة في رسالة وجهها إلى ميشال كريسول الذي أَلَف حوله كتاباً لطيفاً وخيئاً. ونشرت هذه الرسالة في عام 1973.

يقول دولوز: «أود أن أشرح كما أرى ما كتبته. أنا من جيل، واحد من الأجيال الأخيرة، اغتيل تقريباً مع تاريخ الفلسفة. يمارس تاريخ الفلسفة في الفلسفة

(22) Ibid, P. 192.

(23) Deux régimes de fous, Ibid, P.280.

دوراً قمعياً جلياً، إنه بدقة الأوديب الفلسفي: «ورغم ذلك لن تجرؤ على التكلم باسمك الخاص ما دمت لم تقرأ هذا وذاك، وذاك على هذا، وهذا على ذلك». في جيلي، لم ينبج كثيرون من ذلك، آخرون نعم، [بوصفهم] مبتكري مناهج خاصة وقواعد جديدة ولهجة جديدة. لقد «اشتغلت» طويلاً في تاريخ الفلسفة وقرأت كتباً حول هذا المؤلف أو ذلك. لكنني عوّضت على نفسي بطرق مختلفة: أولاً بمحبتتي لمؤلفين اعترضوا على التقليد العقلاني لهذا التاريخ (وهناك بالنسبة اليّ، بين لوقريطس وهيوم وسبينوزا ونيتشه رابطة سرية تكونت عبر نقد السالب وثقافة الفرح وكره الداخلية وخارجية القوى والعلاقات، والتشهير بالسلطة... إلخ). ما كنت أمقته قبل كل شيء، هو الهيغلية والديالكتيك. كتابي حول كنت، مختلف، أحبه حقاً وقيمت به بوصفه كتاباً حول عدو أحاول أن أظهر كيف يشتغل، ما هي أجهزته - محكمة العقل، الإستعمال الموزون للملكات، بالأحرى الخضوع المناق الذي يمنحنا إياه لقب المشرعين. لكن طريقي في الإنسحاب في ذلك العصر، كانت، خاصةً كما أعتقد حقاً، في تصور تاريخ للفلسفة بوصفه نوعاً من اللواط السلبي أو، ما يعود إلى الأمر نفسه، من الحبل بلا دَس. كنت أتخيل نفسي أصيل في ظهر كاتب ما، وأصنع له ولداً، يكون ولده ومع ذلك يكون مسخياً. أن يكون حقاً ولده فهذا مهم جداً لأنه وجب أن يقول الكاتب فعلياً كل ما قوّله إياه. لكن أن يكون الولد مسخياً، فهذا كان ضرورياً أيضاً، لأنه وجب المرور عبر كل أنواع الإزاحة عن المركز والإنزلاقات والكسور والإرسالات السرية التي تُمتنع حقاً. إن كتابي حول برغسون هو بالنسبة إليّ أمثلي في هذا النوع. والآن هناك أناس يتلوون من الضحك بلومهم لي أنني كتبت حول برغسون. ذلك أنهم لا يعرفون التاريخ بما يكفي. لا يعرفون أن برغسون أمكنه، في البداية، أن يحظى بالحق في الجامعة الفرنسية، وكيف استُخدم لئلاّ شمل كل أنواع المجانين والهامشيين، مدينين كانوا أم غير مدينين. ورغماً عنه أم لا، قلماً بهم.

أخرجني نيتشه الذي قرأته متأخراً من كل هذا. لأنه من المستحيل أن تُنزل به معالجة شبيهة له. هو من يصنع لكم أولاداً في الظهر. إنه يعطيكم ذوقاً فاسداً (لم يعطه ماركس ولا فرويد قط إلى أحد، على العكس): ذوقاً لكل واحد لقول أشياء بسيطة باسمه الخاص والتكلم عبر أشاعير وشدات وتجارب وتجربات⁽²⁴⁾.

إذاً، يعتمد دولوز إلى صنع أولاد للفلاسفة الذين يرى فيهم إمكان تغيير صورة الفكر الكلاسيكية، وإمكان الإفادة من أفاهيمهم. وعلى الولد أن يكون شبيهاً بالفيلسوف ومسخاً له في الوقت ذاته. وهذا ما دعاه دولوز حبلاً بلا دَنَس. عليه أن يشبه الفيلسوف، وهذا ضروري. لكن عليه أيضاً أن يختلف عنه أقصى اختلاف ممكن، حتى يتمكن دولوز من إدماجه في القول الفلسفي المعاصر.

إن كان لتاريخ الفلسفة من جدوى، في رأي دولوز، فعليه أن يعيد إنتاج الفلسفة، وأن يصعد إلى المسائل، ولا يقف عند حدود الإجابات، لأن الصح والغلط يكونان في المسائل ذاتها قبل أن يكونا في الإجابات.

I - 5 - هـ - تاريخ الفلسفة والحداث الأساسي لدى الفيلسوف:

ويتكلم دولوز مجدداً في كتاب حوارات الصادر في عام 1977، عن تصوره لتاريخ الفلسفة. فيقول: «بدأت إذاً بتاريخ الفلسفة، عندما كان لا يزال يفرض نفسه. لم أكن أرى وسيلة لتخلص منه، لصالحي. لم أكن أحتمل ديكرات، الثنائيات والكوجيتو، ولا هيغل، الثلاثيات وعمل السالب. كنت هكذا أحب كُتَاباً بدوا أنهم يشكلون جزءاً من تاريخ الفلسفة ولكنهم كانوا يفتنون منه من جانب ما أو من كل الجهات: لوقريطس وسبينوزا وهيوم ونيتشه وبرغسون. هناك بالتأكيد في كل تاريخ للفلسفة فصل عن الأمبيرية: لوك وبركلي لهما مكانهما فيه، لكن يوجد عند هيوم شيء ما غريب جداً يغير وجه الأمبيرية بالكامل، ويعطيها قدرة جديدة، [أي] ممارسة ونظرية للعلاقات، للد و[واو العطف]، التي ستستمر عند راسل ووايتهد، لكنها تظل مطمورة أو هامشية بالنسبة إلى التصنيفات الكبرى، حتى عندما توحي بتصور جديد للمنطق والإبستمولوجيا. تم تناول برغسون بالتأكيد في تاريخ الفلسفة على الطريقة الفرنسية، ومع ذلك يوجد عنده شيء ما لا يُهضم، كان من خلاله صدمة [ومصدر] تجمع لكل المعارضين، وموضوع كثير من الأحقاد، ويتعلق الأمر بنظرية الصيرورات من كل نوع وبممارستها أكثر مما يتعلق بثيمة الديمومة. وسبينوزا، إذ من السهل إعطاؤه المكانة الأكبر في ما بعد الديكارتية؛ حتى أنه يتجاوز هذه المكانة من كل الجهات، لا يوجد ميثٌ حيٌّ يَرْفَعُ لحدّه بمثل هذه القوة، ويقول أيضاً: لست من أهلكم. ذلك أنني اشتغلت على سبينوزا بالشكل الأكثر جدية حسب معايير تاريخ الفلسفة، لكنّه هو أكثر من أثر في عبر تيار هوائي يدفعكم من الخلف في كل مرة تقرأونه، وعبر

مكنسة ساحرة يجعلكم تمتطونها. سبينوزا، لم يُبدأ حتى في فهمه، ولست في هذا أحسن حالاً من الآخرين»⁽²⁵⁾.

ويضيف: «أعتقد أنّ ما كان يهمني على أي حال، هو وصف ممارسة الفكر هذه، سواء عند كاتب ما، سواء لذاتها، بما هي تتعارض مع الصورة التقليدية التي اختطتها الفلسفة في الفكر، وشيّدتها لإخضاعه ومنعه من الإشتغال»⁽²⁶⁾.

ما لم تتغيّر صورة الفكر الدغمائية التي هيمنت عبر الفلسفة على عقول البشر، فإننا لن نستطيع تفكير أشياء كثيرة. لن نستطيع تفكير الفرق في ذاته والكثرة كاسم موصوف... إلخ. ولكن ما السبيل لتغيير صورة الفكر هذه؟ ما السبيل للتفكير بشكل مختلف؟.

عمدَ دولوز إلى تقويض هذه الصورة عبر خروجه من تاريخ الفلسفة كما كان سائداً، وعبر الاستناد إليه بعد ابتداع طريقة جديدة في معالجته. لم يعمد دولوز إلى تأليف كتب تتناول تاريخ الفلسفة في العصر اليوناني، أو العصر الوسيط، أو العصر الحديث مثلاً. ولم يتناول في دراساته مجموعة من الفلاسفة دفعة واحدة، بل تناول عدداً من الفلاسفة في قراءات خاصة لكل فيلسوف على حدة، وحاول من خلال هذه القراءات إحداث تغيير جذري في صورة الفكر السائدة، وإن أدى ذلك إلى تحوير أفاهيم هؤلاء الفلاسفة.

لا يؤمن دولوز بهويات ثابتة للأشياء ولا للفلاسفة. ولا يعتقد أن همّ البحث عن الحقيقة هو ما يُميّز الفلسفة، لأن الفلسفة لا تُعنى بالصواب والخطأ، بل تُعنى باللافت والبارز والهام. من هنا، عمد إلى البحث عما هو لافت وبارز وهام عند الفلاسفة، وحاول أن يقيم قِرنات والتقاءات وأصداء بين الأفكار الفريدة، من أجل التوصل إلى صيرورات غير متوقعة وغير منتظرة. الفلسفة في صيرورة دائمة لا في تطور دائم. يقول دولوز: «ينبغي أن لا نبحت عما إذا كانت فكرة ما صائبة أم خاطئة. ينبغي أن نبحت عن فكرة أخرى مغايرة، في مكان آخر، في مجال آخر، بحيث أن شيئاً ما يمر بين الإثنين، لا يكون في الأولى ولا في الأخرى»⁽²⁷⁾.

(25) *Dialogues*, Ibid, PP.21 -22.

(26) Ibid, P.23.

(27) Ibid, P.16.

هذا من جانب، لكن من جانب آخر، علينا أن نصل إلى مسائل الفيلسوف الأساسية، التي تجعل قوله ممكناً. علينا أن نفهم الفيلسوف، وأن نصل إلى الحدس الأساسي عنده وما يلزمه من إبداع للأفاهيم. «ليس تاريخ الفلسفة اختصاصاً تفكيرياً بشكل خاص. هو بالأحرى شبيه بفن البورتريه في الرسم. إنه بورتريهات ذهنية، أفهومية. كما هو الحال في الرسم، يجب التشبُّه، لكن عبر وسائل لا تتشابه، عبر وسائل مختلفة: على التشابه أن يكون منتجاً، لا أن يكون وسيلة إعادة إنتاج [إستنساخ] (الإكتفاء بإعادة قول ما قاله الفيلسوف). يأتي الفلاسفة بأفاهيم جديدة، يعرضونها، لكن لا يقولون، أو [لا يقولون] بشكل كامل المسائل التي تجيب عنها هذه الأفاهيم. يعرض هيوم مثلاً أفهوماً مبتكراً عن الإعتقاد، لكنه لا يقول لماذا أو كيف تُطرح مسألة المعرفة بحيث تكون المعرفة نمطاً من الإعتقاد قابلاً للتعين. ليس على تاريخ الفلسفة أن يعيد قول ما يقوله فيلسوف ما، لكن قول ما يُضمّره بالضرورة، ما لم يقله ومع ذلك هو حاضر في ما يقول.»⁽²⁸⁾

صورة الفكر أو الحدس الأساسي، المسائل الفلسفية، الأفاهيم الفلسفية، هذه هي النقاط الأساسية التي يسعى إليها دولوز من خلال تأريخه لبعض الفلاسفة. في الواقع، إن دولوز هو قارئ متحيّز لبعض الفلاسفة أكثر ممّا هو مؤرخ للفلسفة. كان تأريخه الخاص للفلسفة بمثابة محطة أساسية لإنتاج الفلسفة ذاتها، على اعتبار أن الفلسفة لا تشق طريقها إلا وسط الأقوال الفلسفية الراهنة والسابقة.

I - 5 - و- النظر إلى الفلاسفة كميّاً:

وينظر دولوز أحياناً إلى الفلاسفة من ناحية الكم، أي من ناحية عدد الأفاهيم التي اخترعوها في الفلسفة، وغيروا من خلالها ومن خلال ما تفترضه من مسطح قبل فلسفي، معنى التفكير. وهو عبّر عن ذلك في تصديره لترجمة الأمبيرية والذاتية إلى الإنجليزية بقوله: «نحلم أحياناً بتاريخ للفلسفة قد يكتفي بتعداد الأفاهيم الجديدة التي يأتي بها فيلسوف كبير، [أي] مساهمته الإبداعية الأكثر أساسية.»⁽²⁹⁾

وهناك نص لدولوز في أحد دروسه الجامعية حول لايبنتس، أعطاه في سنة

Pourparlers, Ibid, PP. 185 - 186 (28)

Deux régimes de fous, Ibid, P.341. (29)

1980، يتناول مسألة تكميم الفلاسفة، أي النظر إليهم من ناحية كمية الأفاهيم التي ابتكروها. وهو يقول لطلابه: «في الواقع هناك نوعان من الفلاسفة، إذا ما قبلتم هذا التعريف بوصف [الفلسفة] كذا، الفلسفة هي النشاط الذي يقوم على إبداع الأفاهيم، لكن كما لو كان هناك قطبان: أولئك الذين يقومون بإبداع مقتصد [رزين] جداً للأفاهيم؛ هم يبدعون أفاهيم على مستوى تلك الفريدة المتميزة حقاً عن الآخرين، وأخيراً أنا أحلم بنوع من تكميم للفلاسفة حيث ننظر إليهم كميّاً تبعاً لعدد الأفاهيم التي وقعوها أو اخترعوها. إذا ما قلت لنفسي: ديكرات. هذا نموذج إبداع مقتصد جداً للأفاهيم. تاريخ الكوجيتو، يمكننا تاريخياً دائماً أن نجد تقليداً كاملاً، رُوّاداً، لكن لا يمنع هذا من أن يوجد هناك شيء ما وقَّعه ديكرات في أفهوم الكوجيتو (قضية ما يمكن أن تعبر عن أفهوم) أي القضية: «أفكر إذاً أكون» هذا أفهوم واقعي جديد. إنه اكتشاف الذاتية. الذاتية المفكّرة. إنه موقع ديكرات [...] ونستطيع أن نخصص له خمسة أو ستة أفاهيم. وهذا شيء عظيم أن يتم اختراع ستة أفاهيم، لكن هذا إبداع مقتصد.

ومن ثم هناك الفلاسفة المفرطين [المبالغين]. يعطي كل أفهوم بالنسبة إليهم مجموعة من الفدرات. ومن ثم يلزمهم منها أفاهيم أخرى على الدوام، أفاهيم أخرى دائماً. نشاهد إبداعاً مجنوناً للأفاهيم. المثال النموذجي هو لايبنتس، لم يتوقف أبداً عن إبداع شيء ما جديد. [...] إنه الفيلسوف الأول الذي فكر حول قدرة اللغة الألمانية بالنسبة إلى الأفهوم؛ [...] هناك أخيراً نوع من الدعاية الشيطانية: أود القول إن سستامه هو هرمي كفاية. لسستام لايبنتس الكبير عدة مستويات، ليس أي من هذه المستويات زائفاً»⁽³⁰⁾.

هنا لا يمكننا إلا أن نلاحظ الفرق في الأسلوب بين دروس دولوز الجامعية وبين نصوصه التي نشرها في كُتبه ودراساته ومقالاته. وفي الحقيقة، إن ترجمة دروس دولوز الجامعية إلى العربية هي أصعب من ترجمة كُتبه، لأن هذه الدروس تحتوي على جمل مفككة ولا تتمتع بالبلاغة والجدالة اللتين اعتدنا عليهما في باقي النصوص. ويمكن القول، إلى حد كبير، من خلال متابعتنا لغالبية هذه الدروس، إن دولوز يُعيد صياغتها في كُتبه ودراساته بأسلوب قوي ومختصر، إذ

(30) ورد هذا النص في الصفحة الثالثة من درس مخصص للايبنتس، أعطاه دولوز في 15/4/1980.

إن غالبية الموضوعات نجدها تارةً في دروسه الجامعية وتارةً أخرى في نصوصه الأخرى. دولوز هو مجددٌ كبير في الأسلوب. وقد تجلّى هذا التجديد الأسلوبي في مستويات مختلفة. وهو أيضاً أستاذ كبير، على الأقل هذا ما نستنتجه من كوراته الجامعية.

ألا ينطبق ما يقوله دولوز عن لايبنتس على دولوز نفسه؟ هذا ما تحدثنا عنه في المقدمة حيث قلنا إن دولوز هو فيلسوف سستامي، وسستامه ذو مستويات متدرجة اكتملت مع ما للفلسفة؟ الذي سنتكلم عليه بالتفصيل في الفصل الرابع. إن دولوز هو فيلسوف الأفهوم بامتياز، وهو أيضاً فيلسوف السستام بعد أن أعطاه معنى جديداً. فسستام دولوز متباين ومتولّد بشكل مغاير باستمرار. لقد أكثر دولوز من إبداع الأفاهيم ومن تجديد الأفاهيم القائمة والسابقة. وهذا ما تجلّى بوضوح في كتابه الضخم ألف سطح الذي سنتطرق إليه في الفصل الثالث.

في الواقع إن سستام دولوز كان يفلت منا باستمرار إلى أن توضّح بشكل جلي في ما للفلسفة؟(*) . فهذا الأخير يحيل إلى كل ما سبقه، ويمكن اعتبار كل ما سبقه بمثابة تمهيد له. لذا، فإننا نعتبر أن بحثنا هو من ناحية معينة شرح لـ ما للفلسفة؟. وهذا ما أوحى لنا به دولوز عندما تكلم في أحد دروسه على سبينوزا، واعتبر أن قارئ سبينوزا يستوعب جوانب كثيرة من فلسفته، إلا أن الكل أو المجموع يفلت منه باستمرار. وربما كان دولوز سيقى مغلقاً إلى حد ما لو لم يؤلّف ما للفلسفة؟ لاسيّما أن دولوز يعتبر أن الفلسفة تتوجه في جوهرها إلى غير الفلاسفة قبل أن تتوجه إلى الفلاسفة. فكتاب الإطيقا لسبينوزا وكتاب ألف سطح يشكّلان مثالين ساطعين في هذا المجال إذ يمكن لأي كان أن يقرأهما حتى من دون ذخيرة فلسفية مسبقة. وهذا ما يسميه دولوز الفلسفة الشعبية. إنها فلسفة شعبية في أوج أرستقراطيتها.

يتكلم الفيلسوف ويكتب بلغة قومه، ويتوجه في كتابته إلى الجميع، لكنّه يبقى أقلّياً إذا جاز التّعبير، في كتابته، لأنه يعمل على خلق لغة جديدة وغريبة داخل اللغة ذاتها، غريبة من حيث المفردات وغريبة من حيث التركيب. إنه يكتب

(*) أنظر نهاية الدرس الذي أعطاه دولوز في 25/11/1980 بخصوص سبينوزا، تحت عنوان: فلسفة ولاهوت. وهو موجود في موقع دولوز على شبكة الإنترنت، www.webdeluze.com

بلغة كُتَّاب الأقليات الذين لا يكتبون بلغة أخرى، لكنهم يحفرون وينحتون في اللغة الغالبة ذاتها لغة غريبة. كل فيلسوف هو كاتب أقلوي في النهاية، وإن كتب بلغة الغالبية، لأنه لا مجال للحفاظ على اللغة كما هي وكما ورثناها، كما لا يمكن الحفاظ على الهوية كما هي، لأن الهوية كأي شيء آخر خاضعة للتعديل والتحوير وإعادة التشكيل. وتفتني اللغة وتتطور عبر خلق هذه اللغات الجديدة داخلها مع كل كاتب كبير. ولا يشذ الفلاسفة عن هذه القاعدة.

1 - 5 - ز - تاريخ الفلسفة كدراسة حالات:

يتكلم دولوز باسمه الخاص من خلال الفنانين والأدباء والفلاسفة الذين يتناولهم. وهذا ما عُرف عنده بالأسلوب الحر غير المباشر. وقد تنبّه إلى هذا الأمر قارئو دولوز. فقد قال فرانسوا زورايبشفييلي في كتابه دولوز، فلسفة للحدث، ما يلي: «لم يفتأ دولوز يشرح مؤلفين آخرين، ويثبت بفعله هذا فكراً خاصاً وأصيلاً. تعود الحوافز المنطقية ذاتها، غالباً الأفاهيم ذاتها، من كتاب إلى آخر، كل مرة متغيرة ومنزاحة؛ الأثر [الدولوزي] هو في حالة جريان على الدوام بوصفه لعبة أصداء وأرجاع»⁽³¹⁾.

ويضيف: «قد نرتكب خطأ بتقسيمنا أثر دولوز إلى قسمين - شروحات من جهة أولى، ومؤلفات باسمه الخاص من [الجهة] الأخرى - منذ نيتشه والفلسفة الذي يعلن عنوانه عن مواجهة بدلاً من مجرد شرح، تخبر اللهجة المستخدمة القارئ، ليس عن وجود مضمّر ومستقل للشارح، بل عن قضية مشتركة بين المؤلف المشروح والمؤلف الشارح. ظهر هذا الإستخدام غير الاصطلاحي للقول الحر غير المباشر الذي سيميّز كثيراً من النصوص اللاحقة، قبل أن يصبح هو نفسه ثيمة: طريقة ما في نسب كلام الغير بأسلوب مباشر ينتهي بالإتحاد مع عكسه - التكلم لصالحه الخاص مقتبساً صوت آخر. إن الشرح والكتابة معاً هما حالتان من الأسلوب الحر غير المباشر»⁽³²⁾.

وهكذا نرى أن علاقة دولوز بتاريخ الفلسفة ليست علاقة بسيطة وتصوره

Zourabichvili François: *Deleuze, une philosophie de l'événement*, éd. Puf, Paris, 1994, (31)

p. 5.

Ibid, PP. 5 - 6. (32)

لهذا التاريخ لا يوافق عليه كثيرون. وتثير معالجة دولوز لتاريخ الفلسفة التباساً كبيراً. فبعد أن كانت الأمانة مطلوبة إلى أقصى حد ممكن في قراءتنا للفلاسفة، أصبح التعديل والتحوير وتغيير الإتجاهات أموراً ضرورية في قراءتنا للفلاسفة، وإلا أصبح تاريخ الفلسفة عديم الجدوى.

وليس من السهل على الفلاسفة أن يتقبلوا طريقة دولوز في معالجة تاريخ الفلسفة. فقد تحدث آلان باديو عن الفرق بينه وبين دولوز قائلاً: «تعارض مراجعته الرسمية [المقبولة] (الرواقيون، هيوم، نيتشه، برغسون...) مع مراجعي (أفلاطون، هيغل، هوسيرل). حتى في الرياضيات التي أقر أنه اهتم بها بنشاط، فإن ذوقه ذهب إلى الحساب التفرقي [التفاضلي] والى فضاءات ريمان. إستقى منها مجازات قوية (نعم، مجازات، أصر على ذلك). فضلتُ الجبر والمجموعات. تقاطعنا حول سبينوزا، لكن «سبينوزاه» كان بالنسبة إليّ (وما زال) مخلوقاً ضائع المعالم.»⁽³³⁾.

وهكذا نجد أن باديو يلاحظ، مع أنه يتقاطع مع دولوز حول سبينوزا، أن سبينوزا دولوز غير واضح المعالم. إنه مخلوق جديد بتوقيع دولوز. وهذا ما ينطبق على بقية الفلاسفة الذين قرأهم دولوز، بمن فيهم مواطنه ومعاصره ميشال فوكو. يقول باديو: «من هنا أيضاً فإن ما أدهش غالباً قراء دولوز هو: الإستخدام الثابت للأسلوب الحر غير المباشر، لتكن لابتئية «من يتكلم؟» المضطّلع بها. لو أقرأ مثلاً: «قوة بين القوى، لا يطوي الإنسان القوى التي تركبها من دون أن يطوي الخارج نفسه بنفسه، ويحفر «ذاتاً» في الإنسان» (F.121)، هل المقصود حقاً منطوق لفوكو؟ أم سلفاً تأويل؟ أم هل هذا بكل بساطة أطروحة لدولوز، لأننا نتعرف فيها إلى قراءته لنيتشه (تركب لعبة القوى الفاعلة والإرتكاسية طرازياً الإنسان، ونحدد فيها أفهوماً كبيراً من أثره النهائي، أي أفهوم الطئية؟) [...]. بهذا المعنى، نستطيع أن ندعم على السواء، في تبديد هوياتهم الخاصة بهم لأن التفكير هو دائماً «جعل» فرادات لاشخصية تتكلم، أن المنطوق المطروح صار [يتتمي] إلى فوكو، أو كان [اتتمي] إلى دولوز.»⁽³⁴⁾.

في الواقع، إن ما انطبق على مؤلفات دولوز في قراءة الفلاسفة، ينطبق على

Badiou Alain: *Deleuze*, Hachette Littératures, 1997, PP.7-8. (33)

Ibid, PP. 25 -26. (34)

بقية المؤلفات، بما فيها تلك التي تناولت الفنون مثل الرسم والسينما. ونجد أن همّ دولوز يبقى فلسفياً، حتى عندما يتناول الفنون والعلوم لأن الفلسفة ليست بحاجة لأن تتبع غيرها لكي تبقى. الفلسفة لها موضوعها المستقل الذي تكفي به، وعليها أن تقوم بدورها وهو إبداع الأفاهيم. كل مؤلفات دولوز هي مؤلفات في صناعة الأفهوم وابتكاره. لذا، يبقى دولوز فيلسوفاً في كل ما كتب. وهو يعبر عن فلسفته في جميع مؤلفاته. وهذا ما لاحظته آلان باديو أيضاً عندما اعتبر أن دولوز ينطلق دائماً من حالة ما للتعبير عن فلسفته. «يتطلب منهج دولوز بالتأكيد أن ننطلق من حالة ما. وهذا ما يفسّر أنه لا يوجد بالنسبة إليه أي فرق ذي دلالة بين ما هو في الظاهر رسالة «دغمائية» (الفرق والتكرار مثلاً) وما يتعلق بتاريخ الفلسفة الكلاسيكية (سبينوزا ومسألة التعبير)، والتحاور مع معاصر كبير (فوكو)، ومُجمّل ما حول فن خاص (الصورة - حركة والصورة - زمان)، أو تأمل حول كاتب (بروست والعلامات). المقصود دائماً هو تحديد حالات الأفهوم.»⁽³⁵⁾.

وهكذا نجد أن دولوز استعمل تاريخ الفلسفة من أجل إنتاج فلسفته الخاصة. لم يكن دولوز يهدف إلى إعادة قول ما قاله الفلاسفة، بل كان يهدف إلى الصعود إلى المسائل الفلسفية، وإبراز طرق التفكير والأفاهيم التي تم إبداعها. ويعمد بالتالي إلى تعديل ما سبق تحويره من أجل إنتاج الفلسفة الراهنة. إنه يتكلم على فلسفته عبر الغير، سواء كان هذا الغير أديباً (بروست) أم فيلسوفاً سابقاً (سبينوزا ونيتشه)، أم معاصراً (فوكو، شاتليه)، أم فنانياً (فرنسيس بيكن)، أم محللاً نفسياً صديقاً (فليكس غتاري)... إلخ. وهذا ما عُرف عنده بالأسلوب الحر غير المباشر.

إذاً، لا يمكن للفيلسوف أن يهمل التراث الفلسفي العريق. وفي المقابل لا يمكن له أيضاً أن يقف مكتوف الأيدي تجاه التجارب الفلسفية السابقة. وعلى كل فيلسوف أن يجد طريقته في الخروج من تاريخ الفلسفة وفي الإفادة منه. عليه أن يعيد قراءة تاريخ الفلسفة قراءة خاصة. واستعمل دولوز تقنية الكولاج وتقنية الإخراج، وهدف إلى توليد أطفال - مسوخ من أصلاب الفلاسفة. واعتبر أن الفلسفة هي بمثابة نوع خاص من الرواية البوليسية، أو نوع من الخيال العلمي.

لكن يبقى ما سبق غير كافٍ لتوضيح تصور دولوز لتاريخ الفلسفة لأن الصلة

الوثيقة بينه وبين الفلسفة نفسها لم تتوضح بعدُ بشكل جيّد. وقد اعتبر دولوز قبل ما الفلسفة؟ أن مفهومه للفلسفة ما زال غير كافٍ وغير واضح. لذا، عليه أن يؤلّف كتاباً موجزاً يتناول فيه ماهية الفلسفة. وفي هذا الكتاب تتوضح الصلة الوثيقة بين مفهوم دولوز للفلسفة ومفهومه لتاريخ الفلسفة. لذا، لا بد من معالجة هذا التصور في كتابه الأخير ما الفلسفة؟ الذي يتّوجّ به سستامه.

1 - 6 - تاريخ الفلسفة من خلال كتاب ما الفلسفة؟

يحتّم التعريف «الجديد» للفلسفة قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة. يقول دولوز: «الفلسفة هي فن تشكيل أفاهيم، واختراعها وفبركتها.» (ص8) (*). ويضيف: «الفلسفة، بشكل أكثر دقة، هي الفرع المعرفي الذي يقوم على إبداع أفاهيم.» (ص10). إذًا، إن مهمة الفلسفة هي على الدوام إبداع أفاهيم جديدة، وأيضاً تجديد الأفاهيم السابقة وإحيائها، إذ، «لا تنتظرنا الأفاهيم جاهزة سلفاً، كأجرام سماوية. وليس هناك من سماء للأفاهيم. يجب أن تُخترَع، أن تُصنع، أو بالأحرى أن تُبدع، وهي ليست شيئاً من دون توقيع من يبدعها. حدد نيتشه مهمة الفلسفة عندما كتب: «يجب أن لا يكتفي الفلاسفة بقبول الأفاهيم التي تُعطى لهم، لتنظيفها وتلميعها وحسب، بل [يجب] أن يبدأوا بصنعها وإبداعها وطرحها وإقناع البشر باللجوء إليها. يثق كل واحد حتى الآن وبالإجمال، بأفاهيمه كما لو تعلق الأمر بأعطية إعجازية آتية من عالم ما إعجازي بالدرجة ذاتها»، لكن يجب استبدال الثقة بالشك، وعلى الفيلسوف أن يرتاب أيّما ريبية، من الأفاهيم التي لم يبدعها بنفسه (كان أفلاطون يعلم ذلك جيداً، مع أنه علّم عكس ذلك). وكان يقول إنه يجب تأمل الأمثال، لكن يجب أولاً إبداع أفهوم الأمثل. ما قيمة فيلسوف يمكن أن يقال عنه: إنه لم يبدع أفهوماً، لم يبدع أفاهيمه؟» (ص11).

إذًا، على الفيلسوف أن يتحلّى بالريبة تجاه الأفاهيم الجاهزة التي تُعطى له. من هنا، لا بد من تجديدها لتتلاءم والقول الفلسفي المعاصر. لا بد من تهجيرها واقتلاعها من مكانها وإعادة توطينها في أرض جديدة أو مسطح جديد. ولا تندرج الأفاهيم الفلسفية في المسائل الفلسفية الجديدة من دون هذا التهجير. ويحتّم هذا تحولاتٍ أو تغيّراتٍ في مكوناتها.

(*) تشير الأرقام الموضوعة بين قوسين في هذا المبحث الفرعي إلى كتاب ما الفلسفة؟.

تهدف قراءة الفلاسفة إلى إبراز الحدس الأساسي لكل فيلسوف. يقول دولوز: «إن تعريف الفلسفة التالي: المعرفة بأفاهيم محضة يمكن اعتباره حاسماً. وليس هناك من تعارض بين المعرفة بأفاهيم، [والمعرفة] عبر بناء الأفاهيم في التجربة الممكنة أو الحدس. لأنه، وفقاً للقرار النيتشوي، لن تعرفوا شيئاً بالأفاهيم إن لم تبدعوها أولاً بمعنى أن تبنيها في حدس خاص بها: حقل، مسطح، أو أرض لا تختلط بالأفاهيم، لكنها تحتضن رُشيماتها والشخصيات التي تزرعها.» (ص12) وهنا يخالف دولوز كمنظ الذي ميّز بين المعرفة التي تقوم على بناء الأفاهيم، أي الرياضيات، والمعرفة التي تقوم على مجرد الأفاهيم وهي الفلسفة. فالفلسفة عند دولوز هي نوع من البنائية التي تقوم على نشاطين، نشاط بناء الأفاهيم من جهة، ونشاط تشييد مسطح المحايثة من جهة أخرى.

إذاً، ما قيمة تواريخ الفلسفة إذا لم تُظهر الحدس الأساسي لدى الفيلسوف؟ كيف يمكن للمرء أن يفهم فيلسوفاً ما، وأن يستعمله من دون أن يعرف حدسه الأساسي والمسألة الرئيسية التي يجيب عنها عبر إبداعه للأفاهيم؟ ما قيمة تاريخ الفلسفة إذا اهتم بآراء الفيلسوف ومعتقداته والظروف الإجتماعية والنفسانية التي عاش فيها؟

1 - 6 - أ - تاريخ الفلسفة وتجديد الأفاهيم:

لا تُبدع الأفاهيم توحياً للمتعة والتسلية، بل تبُدع نتيجة ضرورة نَجدها على مسطح المحايثة. وهذه الضرورة هي أمر غريب ومعقد، ويمكن التعبير عنها بمسألة الفيلسوف الأساسية التي جعلت قوله الفلسفي ممكناً، والتي أطلقت عملية التفكير من جديد.

لا تموت الأفاهيم. ولا يتم تجاوز الفلاسفة. وما زلنا نعود إليهم وننهل منهم. يتم تجاوز الفلاسفة السابقين من خلال معلوماتهم والأمر التي لا تتعلق مباشرة بالقول الفلسفي. فتاريخ الفلسفة يهمل القشرة الخارجية للقول الفلسفي، وما يتعلق بآراء الفيلسوف ومعتقداته، ويحافظ على النبض الفلسفي الأساسي وما يلازمه من إبداع للأفاهيم وتغيير طريقة التفكير.

لقد تم تجاوز أفلاطون وأرسطو علمياً، لكن لم يتم تجاوزهما فلسفياً. ولا يمكن لأحد أن يقول إنه يفكر أفضل من أفلاطون وأرسطو. ما يهم هو أن نعرف

كيف نستثمر طريقتهما في التفكير، لتتكن من التفكير مجدداً. وليس التفكير حالة طبيعية يتمتع بها الإنسان ويمارسها من خلال ملكة طبيعية كما ذهبت إلى ذلك صورة الفكر الكلاسيكية، بل لا بدّ من توليد فعل التفكير في الفكر كما يذهب إلى ذلك دولوز. وما يميّز الأفهوم أساساً هو توليد فعل التفكير في الفكر لأن الأفاهيم ليست معطيات جاهزة ولا تصورات نحصل عليها بالتجريد أو التعميم. يتدع الفيلسوف مسألة ما ويبدأ بإبداع الأفاهيم المناسبة لهذه المسألة. هناك علاقة ما للفلسفة بالمعطيات والتصورات، لكن كمقدمة للتساؤل الفلسفي. التساؤل الفلسفي هو نشاط إبداعي خالص. وهو ما يميّز الفلسفة عن العلم والفن. علينا أن نجدد دائماً في الأفاهيم التي نستعملها، عبر تحويلها وتحولها. «يتطلب تعميم الأفهوم ذوقاً فلسفياً يعمل بعنف أو بالتلميح، ويشكل في اللغة لغة للفلسفة، وليس مجرد مفردات [خاصة بها]، بل تركيباً نحوياً يرقى إلى الرائع أو إلى جمال عظيم. إن الأفاهيم، والحالة هذه، وإن كانت مؤرخة وموقّعة ومنحوتة، لها طريقتها في البقاء، ومع ذلك فهي تخضع لمقتضيات التجديد والإستبدال والتحويل التي تعطي الفلسفة تاريخاً وجغرافياً أيضاً، مضطربين حيث يُحفظ كل أوان ومطرح، لكن في الزمان، ويمضي، لكن خارج الزمان.» (ص13).

لا يمكن أن نفهم ما سبق من دون الحديث عن طبيعة الأفهوم الإبداعية، وشروط إبداعه الداخلية والخارجية، لأن الأفهوم يرتبط بمكوناته وصلاته مع بقية الأفاهيم التي تتواجد معه على المسطح نفسه وتجب عن المسائل نفسها. وهذا ما سنعالجه في الفصل الرابع.

إذاً، للفلسفة تاريخ وجغرافيا، أي تاريخ وضرورة. ويهتم دولوز بالضرورة أكثر ممّا يهتم بالتاريخ. حتى في تاريخه للفلاسفة، فإنه يُجري صيرورات بين الفلاسفة. من هنا تفاجئنا دائماً قراءته للفلاسفة.

وليس للفلسفة تاريخ وضرورة وحسب، بل لكل أفهوم تاريخ وضرورة أيضاً. ويتعلق تاريخه بمكوناته التي يتألف منها، والتي تتعلق بمكونات أفاهيم سابقة بنيت على مسطحات أخرى. أما ضرورة الأفهوم فتتعلق بصلته مع غيره من الأفاهيم على المسطح نفسه. لذا، على كل فيلسوف أن يبني أفاهيمه على أرض واحدة وإن كان لهذه الأفاهيم تواريخ مختلفة، وأن يُدرج أفاهيم غيره في

مسائله، أو بالأحرى يتطلب المسطح الجديد ويستدعي بالضرورة إبداع أفاهيم جديدة وتجديد أفاهيم سابقة.

يخترع الفيلسوف أفاهيم جديدة، وينشط أفاهيم سابقة أو يعيد إحياءها، حتى وإن أدى ذلك إلى تعديل في مضامينها، وحذف مكونات منها أو إضافة أخرى إليها.

لا يَقومُ الأفهوم عند دولوز إلا من خلال مسطح المحايثة الذي يُبدع عليه، ومن خلال المسائل التي يجيب عنها، ومن خلال صلته مع بقية الأفاهيم التي تبنى على المسطح نفسه. من هنا، لا بد للأفهوم السابق أن يخضع للتعديل والتحوير حتى تتمكن من إدراجه في المسائل الفلسفية الراهنة. يقول دولوز: «بالتأكيد، على الأفاهيم الجديدة أن تكون في صلة مع مسائل هي مسائلنا، مع تاريخنا ولاسيما صيروراتنا. لكن ماذا تعني أفاهيم زماننا أو أي زمان كان؟ ليست الأفاهيم أزلية. لكن هل هي مع ذلك زمانية؟ ما هو الشكل الفلسفي لمسائل هذا الزمان؟ إذا كان أفهوم ما «أفضل» من السابق، فذلك لأنه يُسمعنا تغيرات جديدة وأرجاع مجهولة ويُجري تقطيعات شاذة ويجلب حدثاً يخلق فوقنا. لكن أليس هذا ما فعله سلفاً الأفهوم السابق؟ إذا كان بإمكاننا اليوم أن نبقى أفلاطونيين، ديكارتيين أو كنطيين، فذلك لأنه يحق لنا في المبدأ أن نفكر في أن أفاهيمهم يمكن أن يُعاد تنشيطها في مسائلنا وأن توحى بهذه الأفاهيم التي ينبغي إبداعها. وما هي الطريقة الفضلى لاتباع الفلاسفة الكبار؟ هل هي في تكرار ما قالوه، أم في فعل ما فعلوه، أي إبداع أفاهيم لمسائل تتغير بالضرورة؟» (ص32).

إذاً، يمكن توظيف أفاهيم الفلاسفة السابقين والمعاصرين واستثمارها في إعادة إنتاج الفلسفة نفسها. لكن بأي ثمن؟

لا بد للأفاهيم أن تخضع لعمليات التحويل والتعديل والتحوير، وإلا بقيت أفاهيم خشبية لا حياة فيها. ليس الأفهوم أبدياً، وليس مع ذلك زمنياً، فهو دائماً في غير أوانه. ولا يمكن للمرء مثلاً أن يبقى أفلاطونياً أو ديكارتيّاً أو كنطياً بشكل حرفي. والسبب ببساطة هو أن المسائل التي أجاب عنها هؤلاء الفلاسفة تتغير بالضرورة. إذاً، لا اتباع في الفلسفة من دون تجديد.

من هنا يمكن القول إن الحفاظ على التراث والأصالة والهوية هو نوع من

الخرافة. ولا يمكن الحفاظ على كل ذلك إلا بتجديده وانقلابه ضد نفسه. ولا بد للتراث لكي يبقى حياً وفعالاً، أن يخضع للتعديل والتغيير، وإلا بقي مجرد مومياء لإشاعة الخوف ومنع الناس من التفكير. يُطالب البعض بالحفاظ على التراث واتباع السلف الصالح من دون أن ينتبهوا إلى أن هذا التراث بحاجة إلى تجديد، وإلى أن السلف الصالح قد مارس تجربته في الإبداع. من دون تجديد ومن دون إبداع نبقي تراثيين ومقلّدين. والمطلوب هو الإنطلاق من التراث، لا للحفاظ عليه كما هو، بل لتجديده وإدماجه في العصر. حتى اللغة يجب أن تخضع للتغيير والتعديل، وإلا بقيت لغة ميتة.

ينتقد دولوز فكرة التواصل في الفلسفة، ويعتبر أن الفلسفة لا تُعير أي أهمية للنقاش الذي يصلح للآراء وليس للأفاهيم الفلسفية. هناك تواصل بين الفلسفات، لكن عبر النقد وتغيير الإتجاهات، لا عبر إجراء تسويات كما يحصل بين الآراء العادية. الأفاهيم الفلسفية هي أفكار فريدة ولها شروطها الخاصة. ولا يمكن إجراء تسويات فيما بينها.

يقول دولوز: «نكوّن أحياناً فكرة عن الفلسفة تجعل منها عبارة عن نقاش دائم كما لو أنها «عقلانية تواصلية» أو كما لو أنها «محادثة ديمقراطية كلية». لا شيء أقل صواباً من هذا، وحينما ينتقد فيلسوف فيلسوفاً آخر، فذلك انطلاقاً من مسائل وعلى مسطح، ليست هي ذاتها بالنسبة إلى الآخر، وتعمل على إذابة الأفاهيم القديمة مثلما يمكن أن نذيب مدفعاً لنستخرج منه أسلحة جديدة. لسنا البتة على المسطح نفسه. النقد، هو فقط الإنتاج أن أفهوماً ما يتلاشى، يفقد مكوناته أو يكتسب أخرى تحوّلها، عندما يغوص في وَسَط جديد. لكن هؤلاء الذين ينتقدون من دون أن يبدعوا، هؤلاء الذين يكتفون بالدفاع عن المتلاشي من دون الإهتمام إلى ما يمنحه قوى استعادة الحياة، أولئك هم الجرح النازف في الفلسفة» (صص 32 - 33). وهذا نقد لكل فلسفة التواصل، لاسيما فلسفة هابرماس في العقل التواصلية، وفلسفة رورتي. وسوف يتضح هذا الأمر أكثر في الفصل الرابع.

بناءً على ما سبق، نقول إنه ليس وارداً عند دولوز، أن ندافع عن الأفاهيم القديمة كما هي. وليست هذه الأفاهيم للتخويف والإرهاب. ولا يمكن لنا أن نستعيد أقوال الفلاسفة كما هي من دون تعديل أو تحوير. إذاً، لا معنى لتاريخ الفلسفة إذا

لم نوظفه في مسائلنا. ولا معنى للنقد إذا لم يؤد إلى تشييد صورة جديدة للفكر.

للأفاهيم صيرورة تتعلق بصلة الأفاهيم فيما بينها عندما تجيب عن المسائل ذاتها على المسطح نفسه. لذا، «لا يستتبع تاريخ الفلسفة فقط أن نقوم الجدة التاريخية للأفاهيم التي يبدعها فيلسوف ما، بل قوة صيرورتها عندما يمر بعضها في البعض الآخر.» (صص 36 - 37). لا تُستنتج الأفاهيم بعضاً من بعض، لكنها مع ذلك تترابط أو تتصادى فيما بينها. وتقوم فيما بينها جسورٌ عبور من أفهوم إلى آخر. لذا، يقول دولوز إن الفلسفة ليست تشكلاً استدلالياً كما هو الحال في المنطق.

1 - 6 - ب - تاريخ الفلسفة وتشييد مسطح المحايثة:

إن مسطح المحايثة هو أفهوم رئيسي عند جيل دولوز. وهو لم يبدأ باستخدامه منذ بداية مسيرته الفلسفية. في الفرق والتكرار تكلم دولوز على صورة الفكر، وتحدث عن أنطولوجيا تواطؤ الكون. وتحدث من ثم، لاسيما في كتاب ألف سطح عن مسطح التماسك الذي استخدمه في مقابل مسطح التنظيم. ويمكن القول إن مصطلح الجسد بلا أعضاء الذي استخدمه خصوصاً في كتاب أنتي - أوديب يندرج في السياق نفسه. واستقر دولوز أخيراً على مصطلح مسطح المحايثة الذي استخدمه كعنوان لأحد فصول كتاب ما الفلسفة؟

وتُستعمل المحايثة في مقابل المفارقة. والأمبيرية المجاوزة أو الجذرية لا تؤمن بأي شيء مفارق. وهي تحدد حقلها المجاوز بوصفه تفرّدات لا شخصية وفردات قبل فردية.

ولا تكون المحايثة، في نظر دولوز، محايثة إلا لذاتها كما هو الحال مع فلسفة سبينوزا. لذا، اعتبر دولوز أن سبينوزا هو أمير الفلاسفة من حيث هو فيلسوف المحايثة بامتياز.

ولمسطح المحايثة وجهان: صورة الفكر ومادة الكون. تُعنى صورة الفكر بسؤال ما التفكير؟ وتُعنى مادة الكون بسؤال ما المقصود من الكون؟ الفلسفة، في نظر دولوز، هي أنطولوجيا، وأنطولوجيا تواطؤ الكون تحديداً. وعلى الفكر أن يعبر عن هذه الأنطولوجيا كما سنرى ذلك لاحقاً.

تكون الأفاهيم محايثة لمسطح المحايثة وليس العكس، إذ ليس هناك من أفاهيم كلية. وتفترض الأفاهيم مسطح المحايثة اللامحدود، وإن كان هذا الأخير

لا يتضمن إلا المناطق التي تتوزع فيها الأفاهيم توزعاً بدوياً. هو لامحدود من حيث انفتاحه.

إذاً، إضافة إلى الأفاهيم، هناك مسطح المحايثة. ولا بد لتاريخ الفلسفة أن يأخذ هذا الأمر بعين الإعتبار، إذ لا يمكن التكلم على الفلاسفة من دون التكلم على تشييد مسطح المحايثة لديهم. وكل فيلسوف كبير يشيّد مسطح محايثة مختلفاً. وقد لخص دولوز في كتاب ما الفلسفة؟ كل تاريخ الفلسفة من وجهة نظر تشييد مسطح المحايثة، من خلال المثال الثالث الذي أعطاه في هذا الكتاب. ونحن سوف نتطرق لهذا المثال في الفصل الأخير.

على تاريخ الفلسفة أن يبين اختلاف وجهات النظر، أو اختلاف مسطحات المحايثة عبر العصور، أو عند الفلاسفة. فالفكر الفلسفي لا يفكر بالطريقة ذاتها. وقد قال دولوز إن هناك صورة كلاسيكية للفكر يجب تقويضها، وإحلال صورة حديثة مكانها. ويجب أن نحدد أكثر فنقول إن لكل فيلسوف كبير صورة معينة عن الفكر، ومادة معينة للكون.

وتعبّر صورة الفكر عن توجّهات الفكر واتجاهاته، عن خطوط طوله وخطوط عرضه. وهي بمثابة خارطة طريق للفكر أو أطلس للفكر. ولا يمكن للفكر أن يفكر من دون خارطة طريق. لذا، على تاريخ الفلسفة أن يهتم بهذا الأمر. وقد رأينا أن دولوز اعتبر أن لدى الفلاسفة الذين اهتم بهم صورة معينة عن الفكر تناقض ما هو قائم.

يقول دولوز: «إذا كان تاريخ الفلسفة يقدّم العديد من المسطحات المتميزة جداً. فلا يعود سبب ذلك إلى الأوهام وتنوع الأوهام فحسب، وليس فقط لأن كلاً منها [أي المسطحات] له طريقته المستأنفة دائماً في إحياء المفارقة؛ فذلك يتم أيضاً، وبشكل أعمق، في طريقته في صنع المحايثة. كل مسطح محايثة يُجري انتقاء لما يعود إلى الفكر مبدئياً، لكن هذا الانتقاء هو الذي يختلف من مسطح لآخر» (ص51).

ويضيف: «ألا يجلب في النهاية، كل فيلسوف كبير يرسم مسطحاً جديداً للمحايثة، مادة جديدة للكون ويشيد صورة جديدة للفكر، إلى درجة أنه قد لا يوجد فيلسوفان كبيران على المسطح نفسه؟ ذلك أنه من الصحيح أننا لا نتصور فيلسوفاً كبيراً من دون وجوب أن نقول عنه: إنه غير ما يعنيه التفكير، إنه «فكر

بشكل مختلف» (وفقاً لصيغة فوكو). وعندما نميِّز فلسفات عدة عند مؤلف بعينه، ألا يعني هذا أنه هو نفسه قد غيّر في المسطح، وعثر على صورة جديدة أيضاً؟» (ص52).

لكن ألا ينطبق هذا الأمر على دولوز نفسه؟ بلى بالتأكيد. لأننا نجد عند دولوز آثاراً من كنط وبرغسون وسبينوزا ونيتشة وأفلاطون والرواقيين ولايبنتس... وحتى من فوكو. لقد استطاع دولوز أن يبتدع فلسفة جديدة من خلال قراءته لبعض الفلاسفة ومن خلال إضافاته إلى هذه القراءة.

لا تهتم الفلسفة بالبحث عن الحقيقة. وإن مقولة الحقيقة لا تهمها، بل تهمها مقولات أخرى أمثال البارز واللافت والهام. لذا، لا يمكن القول عن أي فيلسوف إنه على صواب أو على خطأ. من هنا، يشبه دولوز تاريخ الفلسفة بفن البورتريه في الرسم. «إن تاريخ الفلسفة قابل للمقارنة بفن البورتريه. ليس المقصود هو «التشبه» أي تكرار ما قاله الفيلسوف، بل إنتاج التشابه عبر استخراج مسطح المحايثة الذي أقامه والأفاهيم الجديدة التي أبدعها في الوقت نفسه. إنها بورتريهات ذهنية» (ص55).

وليس تحديد مسطح المحايثة عند هذا الفيلسوف أو ذاك مسألة سهلة. كيف يمكن القول إن هذا الفيلسوف يندرج في إطار المسطح السابق نفسه، أو يضيف عليه، أو يعدل فيه؟ وبأي معنى نقول إن فيلسوفاً ما هو من أتباع الفيلسوف السابق؟

يقول دولوز: «هناك الكثير من المسائل التي تُطرح وتعني الفلسفة، مثلما تعني تاريخ الفلسفة. فتارة تنفصل وريقات مسطح المحايثة عن بعضها إلى درجة التضارب فيما بينها، وتناسب كل واحدة منها هذا الفيلسوف أو ذاك، وطوراً على العكس تتجمع لتغطي على الأقل حقباً طويلة نسبياً. وأكثر من ذلك فإن الصلات القائمة بين تشييد مسطح قبل - فلسفي وإبداع أفاهيم فلسفية، هي في ذاتها مركبة. فيمكن للفلاسفة خلال حقبه طويلة إبداع أفاهيم جديدة مع بقائهم على المسطح نفسه، ومع افتراضهم الصورة نفسها التي وضعها فيلسوف سابق، يعلنون أنهم ينتمون إليه كمعلم لهم: أفلاطون والأفلاطونيون الجدد، كنط والكنطيون الجدد (أو حتى الشكل الذي ينشط به كنط نفسه بعض جوانب الأفلاطونية)» (ص57).

إذاً، إن الإنتماء إلى هذا الفيلسوف أو ذاك لا يتم من دون تغيير في مكونات

الأفاهيم. وهذا أمر طبيعي لأن المسائل الجديدة تتطلب هذا التعديل وهذا التغيير. ولا يتم أيضاً من دون تغيير في مسطح المحايثة.

1 - 6 - ج - تاريخ الفلسفة ورسم الشخصيات الأفهومية:

يتطلب قيام الفلسفة، في المبدأ، ثلاثة شروط على الأقل: إبداع الأفاهيم وتشديد مسطح المحايثة ورسم الشخصيات الأفهومية. وعلى تاريخ الفلسفة أن يهتم بهذه الشروط مجتمعة. من هنا، عليه أن يهتم بالشخصيات الأفهومية التي ظهرت في النصوص الفلسفية أو بقيت مضمرة فيها.

والشخصيات الأفهومية هي الذوات الحقيقية في الفلسفة. وما الفيلسوف سوى قناع لشخصيته أو لشخصياته الأفهومية. الشخصية الأفهومية هي وسيط بين مسطح المحايثة والأفهوم. إنها الفاعل الحقيقي في الفلسفة. هي من تقوم بإبداع الأفاهيم، وتشديد مسطح المحايثة. مثلاً، شخصية الأبله في فلسفة ديكارت، أو ديكارت بما هو أبله في الفلسفة الديكارتية. والأبله هو المفكر الخاص في مقابل المفكر العام. يفكر هذا الأخير استناداً إلى عموميات زمانه، في حين يريد الأول أن يفكر استناداً إلى قوى فطرية وطبيعية.

وتظهر شخصيات أفهومية كثيرة في الفلسفة، مثلاً، شخصية سقراط في فلسفة أفلاطون، وشخصية زرادشت أو شخصية ديونيزوس في فلسفة نيتشه، وشخصية المشرع في فلسفة كنت. . . إلخ.

يقول دولوز: «على كل حال لا بد لتاريخ الفلسفة أن يمر عبر دراسة هذه الشخصيات وتحولاتها تبعاً للمسطحات، وتنوعها تبعاً للأفاهيم. ولا تكف الفلسفة عن إحياء شخصيات أفهومية ومنحها الحياة» (ص 61).

وهكذا يتبين لنا أن مفهوم دولوز عن الفلسفة هو الذي يحدد مفهومه عن تاريخ الفلسفة. ليست الفلسفة اختصاصاً تفكيرياً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة. وعلى تاريخ الفلسفة أن يجدد في أفاهيم الفلاسفة إلى درجة تبدو معها كأنها من اختراع الفيلسوف القارئ نفسه. وعلى الفلسفة أن تبدع أفاهيم جديدة. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن مسطح المحايثة وعن الشخصيات الأفهومية.

وأخيراً نقول مع دولوز: «فحتى تاريخ الفلسفة هو عديم الأهمية كلياً إذا لم

يأخذ على عاتقه إيقاظ أفهوم نائم، ويُعيد تمثيله على مسرح جديد، حتى ولو كان ثمن ذلك انقلاب الأفهوم ضد ذاته.» (ص81).

والآن علينا أن نتناول بالتفصيل قراءة دولوز لمواطنه وصديقه ميشال فوكو الذي هو أيضاً قامة كبيرة من قامات الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر.

II – دولوز قارئاً فوكو

لعل كتاب فوكو هو من أفضل الكُتب التي كُتبت حول فوكو. ورغم أن صفحاته لا تصل إلى 150 صفحة، فقد استطاع دولوز من خلاله أن يقرأ الأثر الفوكوي في مجموعه، وأن يقدم لنا فوكو بطريقة مبتكرة.

نظر دولوز إلى ما هو فلسفي محض لدى فوكو، واعتبر أن السؤال الأول والأخير الذي يشغل الأثر الفوكوي هو سؤال ما التفكير؟ وهذا السؤال هو السؤال الأول في الفلسفة. لذا، اعتبر دولوز أن فوكو هو فيلسوف كبير لأنه غير في معنى التفكير، أي لأنه فكر بشكل مختلف.

وفوكو هو مبتدع طريقة جديدة في التساؤل، إلا أنه شخصية ملتبسة. فهو لم يقدم نفسه دائماً على أنه فيلسوف كما هو حال دولوز. والتبس الأمر على الجميع. هل هو مؤرخ أفكار أم إبستمولوجي أم بنيوي أم هو ببساطة فيلسوف؟

وتعتبر مقدمة كتابه تدبير الملذات حاسمة في هذا المجال، حيث بإمكاننا أن نقول بعد هذه المقدمة، إن فوكو كان فيلسوفاً في كل ما كتب. لذا، تُعتبر قراءة دولوز لفوكو بوصفه فيلسوفاً كبيراً، هامة جداً. لكن لدولوز طريقته الخاصة في قراءة الفلاسفة. وهي تقوم أساساً على إجراء تعديلات وتحويرات في الفيلسوف المقروء حتى تتمكن من الإفادة منه. لذا، علينا الانتباه إلى ما يُضيفه دولوز إلى فوكو، فدولوز يعمد إلى رسم بورتريه أفهومي لفوكو، يشبهه، لكن يختلف عنه أيضاً.

وقبل البدء بقراءة دولوز لفوكو، من الأفضل أن نقدّم عرضاً موجزاً لمسيرة فوكو الفلسفية التي كانت مسيرة غنية، لكن مضطربة.

يقول فوكو: «إن أكثر من واحد هم مثلي، يكتبون، على الأرجح، كي لا يعود لهم وجه، فلا تطلبوا مني من أنا، ولا تقولوا لي بأن أظل أنا نفسي

باستمرار: فتلك أخلاق للأحوال الشخصية وهي أخلاق تتحكم بأوراقنا الثبوتية. فلتتركنا وشأننا أحراراً، عندما يتعلق الأمر بالكتابة»⁽³⁶⁾.

II - 1 - لمحة موجزة عن مسيرة فوكو الفلسفية :

فوكو هو من كبار فلاسفة فرنسا المعاصرين. واعتُبر من أعلام البنيوية على الأقل في المرحلة الأركيائية من مسيرته الفلسفية.

حاز فوكو على إجازة في الفلسفة من السوربون في عام 1948، وعلى إجازة في علم النفس في عام 1949. وأعد رسالة عن هيغل في دبلوم الدراسات العليا تحت إشراف جان هيوليت.

نشر في عام 1954 كتابه المرض الذهني والشخصية، وهو ذو إيحاء ماركسي واضح. لذا، منع فوكو نشره فيما بعد.

ناقش فوكو أطروحة الدكتوراه الرئيسية في عام 1961. وكانت بعنوان: الجنون واللاعقل: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي. وجاءت أطروحته الثانوية تحت عنوان نشأة أنتروبولوجيا كمنظ وبنيتها. وكانت هذه الأطروحة الثانوية بمثابة تقديم لكتاب كمنظ الأنتروبولوجيا من وجهة نظر برغماتية الذي ترجمه فوكو كجزء من أطروحته. ولم ينشر فوكو في حياته سوى الترجمة وحدها.

في عام 1966 صدر أشهر كتاب لفوكو، أعني الكلمات والأشياء، في فترة ازدهار البنيوية حيث نفذ الكتاب في شهر ونصف. وعُدَّ هذا الكتاب، في وقت من الأوقات، من كلاسيكيات البنيوية. وأثار ضجة كبيرة من النقاشات حول البنيوية وموت الإنسان.

أنهى فوكو المرحلة الأركيائية بكتاب أركياء العلمان (1969) لتبدأ من ثمَّ المرحلة النسابية المكتملة للمرحلة الأركيائية. فنشر فوكو الكتب التالية: راقب وعاقب (1975)، إرادة العلمان (1976)، تدبير الملذات (1984)، الإنهام بـ «الذات» (1984). والكتب الثلاثة الأخيرة هي الأجزاء الثلاثة الأولى من تاريخ الجنسية. وبقي الجزء الرابع إقرافات الشهوة، من دون نشر عند وفاة

فوكو من جراء عوارض مرض السيدا في حزيران من العام 1984.

استعمل فوكو لأول مرة مفهوم الأركياء^(*) في مقدمة تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي التي حُذفت فيما بعد. وقد تطور هذا المفهوم في الكُتب اللاحقة ليُصبح منهجاً جديداً، لاسيّما في كتاب أركياء العلمان الذي اعتُبر محطة أساسية بالنسبة إلى ما قبلها وما بعدها. وجدريّ بالذكر أن سالم يفوت ترجم هذا الكتاب الرئيسي إلى العربية بعنوان حفريات المعرفة.

ويمكن القول إن الأركياء هي منهج جديد اقترحه فوكو في ميدان تاريخ الأفكار والمعارف، وحتى الفلسفة. ويتعارض هذا المنهج مع المناهج القديمة، لاسيّما المناهج النفسية والغائية الجدلية والفيماثية.

تبحث الأركياء عن شروط إمكان المعارف والعلوم. وهذه الشروط هي قبلية، لكنها في الوقت ذاته تاريخية. ولتحقيق ذلك تنظر إلى القول كممارسة قولية، وتهتم بالعلمان وتهمل المعرفة. كما أنها تهتم بالمنطوقات وتهمل الجمل والقضايا. وهي أيضاً تعالج البدايات أو قابليات الرؤية وتهمل الأشياء.

وللتدليل على أهمية كتاب أركياء العلمان، يقول دولوز: «لم يكن الأركياء كتاب تفكر أو منهج عام وحسب، بل هو ينطوي على توجه جديد، بوصفه انتفاضة على الكتب السابقة، تطوي صفحاتها»⁽³⁷⁾.

مع أركياء العلمان يزول الإلتباس الذي ساد حول موقع فوكو في خارطة الفكر المعاصر، لاسيّما بالنسبة إلى الكتب الأركيائية الأولى. لذا، يعتبر فوكو أن هدف كتابه هو «أن يحدد موقعاً فريداً متميزاً عن المواقع المجاورة»⁽³⁸⁾. ويقصد فوكو هنا البنيوية تحديداً. ويؤكد فوكو أن أركياء العلمان ليس «استعادة ووصفاً دقيقاً لما نقرأه في سطور تاريخ الجنون أو ولادة العيادة أو الكلمات والأشياء، بل يختلف عنها في عدد هام من النقاط، وينطوي على عدد لا يُستهان به من التصحيحات والإنقادات الداخلية»⁽³⁹⁾. إذأ، بعد أركياء العلمان أهمل

Cf. Foucault Michel: *Dits et écrits*, Tome I (1954 - 1969), Gallimard, p. 160. (*)

Deleuze Gilles: *Foucault*, éditions de Minuit, Paris, 1986, P. 38. (37)

Foucault Michel: *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, P. 27. (38)

Ibid, P. 26. (39)

فوكو البنيوية بعد أن اعتُبر في يوم من الأيام علماً من أعلامها.

ولابد لنا من التعريف بأفهوم العلمان لكي لا نخلط بينه وبين أفهوم المعرفة.
«فالعلمان ليس علماً ولا حتى معرفة»⁽⁴⁰⁾ كما يقول دولوز.

يقول فوكو: «أستخدم مصطلح «علمان» بتمييزه من مصطلح «معرفة». أقصد بالعلمان سيرورة، تتلقى الذات بوساطتها تعديلاً بالنسبة إلى الشيء نفسه الذي تعرفه، أو بالأحرى عند العمل الذي تُجرّبه من أجل أن تعرف. ذلك أنه هو الذي يسمح في الوقت ذاته، بتعديل الذات وبناء الموضوع. المعرفة هي العمل الذي يسمح بتكثير المواضيع القابلة للمعرفة، وتطوير وضوحها، وفهم معقوليتها: لكن بالحفاظ على ثبات الذات التي تبحث»⁽⁴¹⁾.

ويقول فوكو: «يمكن القول إن العلمان كحقل تاريخية تظهر فيه العلوم، مستقل عن كل نشاط مكوّن، ومتحرر من كل رجوع إلى أصل أو إلى غاية تاريخية مجاوزة، ومنفصل عن كل ارتكاز إلى ذاتية مؤسسة»⁽⁴²⁾.

يعارض فوكو فلسفات الذات والوعي. إنه يعارض كنط وهيغل وهوسيرل. ويندرج في سياق التيارات التي حاولت أن تُلغى دور الذات، أو على الأقل نظرت إليها بوصفها ذاتاً مشتقة، وليست ذاتاً أصلية أو مؤسسة. لذا اعتُبر من أعلام البنيوية.

ويوضح فوكو في أركياء العلمان الفرق بين الأركياء وبين غيرها من المناهج، فيقول: «بدلاً من أن تجوب الأركياء محور الوعي - المعرفة - العلم (الذي هو محور غير قادر على التخلص من دور الذات) فإنها ترتاد محور الممارسة القولية - العلمان - العلم. وإذا كان تاريخ الأفكار يعثر على نقطة توازنه وارتكازه في عنصر المعرفة من حيث هي علاقة بين ذات عارفة وموضوع؛ لذا يجد نفسه هنا مُلزماً، رغم أنه، بأن يواجه السؤال المجاوز، ويحاول كشف دور الذات ونصيبها في عملية المعرفة، فإن الأركياء تعثر على نقطة توازن تحليلها وارتكازه في العلمان، أي في ميدان يُسقط الذات من حسابه، كي يبحث عن

Deleuze Gilles: *Foucault*, Ibid, P. 28. (40)

Foucault Michel: *Dits et écrits*, Tome IV (1980 - 1988), Gallimard, Paris, 1994, P. 57. (41)

Foucault Michel: *Dits et écrits*, Tome I (1954 - 1969), Gallimard, 1994, Paris, P. 731. (42)

موقع لا تختاره هي، من دون أن يكون في وسعها يوماً أن تدعي أن لها أي حق فيه (يتخذ صيغة نشاط مجاوز أو صورة وعي أمبيري)⁽⁴³⁾.

ولا بأس هنا من المرور سريعاً على كتاب الكلمات والأشياء الذي أعلن فيه فوكو موت الإنسان وأيقظنا من السبات الإناسي بعد أن أيقظنا كمنظ من السبات الدغمائي.

إستخدم فوكو في الكلمات والأشياء لأول مرة، أفهوم الإبستمه، لكنه لم يقدم له تعريفاً، إلا بعد مرور ثلاث سنوات في كتاب أركياء العلمان، حيث قال: «ربما يخطر ببال البعض أن الإبستمه هي شيء شبيه برؤية العالم، أو بشريحة من التاريخ تشترك فيها جميع المعارف، وتفرض على كل واحدة منها المعايير ذاتها والمسلمات ذاتها، أو أنها طور عام من أطوار العقل أو بنية تفكير تطبع بميسمها فكر فترة معينة بكاملها [...] لكننا نقصد منها مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توجد في فترة معينة بين الممارسات القولية التي تفسح المجال لأشكال إبستمولوجية وعلوم، وأحياناً لسلاتيم مُشكلنة [...] ليست الإبستمه شكلاً من المعرفة أو طرازاً من المعقولية يُبين باختراقه لأكثر العلوم تبايناً وأشدها اختلافاً، عن الوحدة العليا لذات أو لفكر أو لعصر، إنها مجموع العلاقات التي يمكن الوقوف عليها في فترة ما بين العلوم عندما نحللها على مستوى الإنتظامات القولية»⁽⁴⁴⁾.

بين فوكو، في الكلمات والأشياء، وجود انقطاعين كبيرين في علمان الثقافة الأوروبية. وقد حصل الإنقطاع الأول عند منتصف القرن السابع عشر تقريباً، حيث تمّ الإنتقال من عصر النهضة إلى العصر الكلاسيكي. وحصل الإنقطاع الثاني عند نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، حيث انتقلنا من العصر الكلاسيكي إلى عصر الحداثة. ويؤكد فوكو أن الحداثة بدأت مع ولادة الإنسان الذي أعلن عن موته كتتمه لموت الله الذي أعلنه نيتشه.

عالج فوكو في المرحلة الأركيائية محور العلمان الذي أعطى أولوية للممارسات القولية على الممارسات غير القولية. لكن ابتداءً من كتاب راقب

L'archéologie du savoir, Ibid, P. 239. (43)

Ibid, P. 250. (44)

وعاقب، يضيف فوكو محوراً جديداً، هو محور السلطة. ويبدأ باستعمال منهج جديد هو المنهج النسابي الذي اشتهر به نيتشه. ويُبدع أفهوماً جديداً هو أفهوم الأجهوز الذي هو أعم وأوسع من الإيستمه.

لم يُعرّف فوكو الأجهوز في كُتبه، لكن عرّفه في الأحاديث والكتابات التي جُمِعت ونُشرت بعد وفاته. يقول فوكو: «إن ما حاولت رصده تحت هذا الاسم هو أولاً، مجموعة غير متجانسة مطلقاً، تشمل الأقوال والمؤسسات والترتيبات المعمارية والقرارات المنظمة والقوانين والتدابير الإدارية والمنطوقات العلمية والعبارات الفلسفية والأخلاقية ومحبة البشر. باختصار، هو المقال مثلما هو اللامقال. تلك هي عناصر الأجهوز. والأجهوز نفسه هو الشبكة التي يمكن إقامتها بين هذه العناصر»⁽⁴⁵⁾.

ويضيف: «الأجهوز دائماً مندرج في اشتغال سلطوي. لكنه دائماً وأبداً، مرتبط بحد العلمان أو بحدوده التي تولد منه، ومع ذلك فهو يَشْرُطُها. الأجهوز: هو استراتيجيات موازين قوى داعمة لطرز العلمان ومدعومة بها. في الكلمات والأشياء، وأنا أحاول أن أنشئ تاريخاً للإيستمه، بقيت في مأزق. ما أود الآن القيام به هو محاولة إبراز أن ما أسميه أجهوزاً هو حالة أعم بكثير من الإيستمه، أو بالأحرى، إن الإيستمه هي أجهوز قولي بشكل خاص، وتختلف عن الأجهوز الذي هو من جهته، قولي وغير قولي، وعناصره أكثر بكثير غير متجانسة»⁽⁴⁶⁾.

ويشرح دولوز أهمية أفهوم الأجهوز عند فوكو، قائلاً: «إن الأطروحة التي تتعلق بأجاهيز السلطة، هي واحدة من الأطروحات الرئيسية التي نجدها في راقب وعاقب. وهي تبدو لي أساسية من ثلاث نواح:

1 - إننا نجد فيها بالذات، وبالنسبة إلى «اليسارية» جذّة سياسية عميقة بالنسبة إلى مفهوم السلطة هذا، بالتعارض مع كل نظرية للدولة.

2 - بالنسبة إلى ميشال [فوكو]، فإنها تسمح له بتجاوز ثنائية التشكلات القولية والتشكلات غير القولية التي استمرت في أركياء العلمان؛ وتمكنه أيضاً، من شرح كيفية توزع هذين الطرازين من التشكلات وكيفية تمفصلهما جزءاً جزءاً

Foucault Michel: *Dits et écrits*, Tome III (1976 - 1979), Gallimard, Paris, 1994, P. 299. (45)

Ibid, PP. 300 - 301. (46)

(من دون أن يتم اختزال الواحد إلى الآخر، ولا تشابههما.. الخ) ليس المقصود إلغاء التمايز [بينهما]، وإنما إيجاد سبب لصلاتهما.

3 - بالنسبة إلى نتيجة دقيقة: إن أجهيز السلطة لا تعمل عبر القمع ولا عبر الإيديولوجيا. إذًا، هناك قطيعة مع خيار كان قد قبله الجميع تقريباً. وبدلاً من قمع أو إيديولوجيا، يشكل راقب وعاقب أفهوماً للسؤينة^(*) والضب⁽⁴⁷⁾.

أضف فوكو في كتاباته الأخيرة، لاسيما في كتابي تدبير الملذات والإنهمام بـ «الذات»، محوراً جديداً بعد أزمة عصفت به بعد نشر كتابه إرادة العلمان، حيث أخرج إصدار الجزء الثاني من تاريخ الجنسية حوالي ثماني سنوات، وأجرى تعديلات رئيسية على المخطط الذي كان قد وضعه لتاريخ الجنسية في الجزء الأول منه، أي إرادة العلمان. وهذا المحور الجديد هو محور الإطباق، أي محور أنماط الوجود أو سيرورات التذويت. وقد اعتُبر هذا المحور بمثابة عودة إلى الذات التي ألغاهها فوكو أو بالأحرى فتتها في كُتبه السابقة. لكن دولوز، كما سنرى، سيقف موقفاً رافضاً لهذه القراءة. وسيعتبر أن هذا المحور الجديد هو ضروري لحل الأزمة التي وجد فوكو نفسه فيها بعد معالجته لمحوري العلمان والسلطة. وهكذا نجد أن سستام فوكو يتقدم عبر الأزمات.

وأخيراً، لا بدّ من الإشارة إلى أن موت الإنسان الذي أعلنه فوكو، ليس حزينا ولا كارثياً، ولم يمنع فوكو من الإلتزام السياسي، لكن بطريقة تختلف عن طريقة سارتر.

II - 2 - دولوز قارئاً بعض الفلاسفة :

بعد أن قدّمنا منهجية دولوز في قراءة الفلاسفة، علينا الآن أن نتناول أمثلة تطبيقية في الدراسات التي قام بها دولوز. والغاية من هذا المبحث هي متابعة التجديد الذي قام به في معالجته لتاريخ الفلسفة.

لكن ليس بإمكاننا أن نعالج، في هذا الفصل، كل الفلاسفة الذين قرأهم دولوز لأن هذا الأمر يتطلب بحثاً خاصاً ومستقلاً. أضف إلى ذلك أن تخصيص

Normalisation (*)

Deux régimes de fous, Ibid, P. 112. (47)

الفصل الثاني لكتاب الفرق والتكرار حيث قمنا بدراسة تفصيلية ومعمّقة له يُعفينا إلى حد كبير من هذه المعالجة. فكتاب الفرق والتكرار يجمع ما سبقه من دراسات تمهيدية في تاريخ الفلسفة، في كل أصيل، حيث يدمج الملاحظات التاريخية في متن القول الفلسفي الجديد. وسوف نلاحظ مدى إفادة دولوز من دراساته التاريخية وكيفية استخدامه لتاريخ الفلسفة في المسائل الراهنة للقول الفلسفي.

ولا يمكننا في هذا المجال إلا أن ننوّه بدراسة القيمة التي قامت بها مؤولاً أنطونيو لي والتي جاءت تحت عنوان: دولوز وتاريخ الفلسفة. وقد تناولت أنطونيو لي قراءة دولوز لهيوم ونيثشه وبرغسون وسبينوزا وكنط ولايبنتس، لكنها لم تتناول قراءته لفوكو. ونحن نعتبر أن منهجية دولوز في قراءته للفلاسفة السابقين لا تختلف عن منهجيته في قراءة الفلاسفة المحدثين. فكما أن الفلسفة هي فرعٌ إبداعيٌّ أساساً، فعلى تاريخ الفلسفة أيضاً أن يكون اختصاصاً إبداعياً، وأن لا يكتفي بتكرار ما قاله الفلاسفة أو بالتفكر حولهم، سواء كانوا سابقين أم حاليين.

إذاً، خصصت أنطونيو لي كتاباً مستقلاً في 125 صفحة لمعالجة دراسات دولوز في تاريخ الفلسفة. وقد جاء في هذا الكتاب، ما يلي: «إن قسماً مهماً من أثر دولوز مخصص لقراءة الفلاسفة: هيوم ونيثشه وبرغسون وسبينوزا وكنط ولايبنتس. ليست دراساته ذات الموضوع الواحد قط مجرد شروحات، لكنها تؤلف محاولة لتفكير فلاسفة الماضي في الحاضر. يلجأ دولوز في هذه النصوص إلى قول حر غير مباشر يخلط الحدود بين فكر «دولوز» وفكر نيثشه وسبينوزا أو برغسون. يتولد الفكرُ انطلاقاً من التقاءات مع ضروب فكر أخرى، في تبدد الهويات، كما لو أنه يكلمُ فرادات لاشخصية»⁽⁴⁸⁾. ونحن نوافق السيدة أنطونيو لي على هذا القول.

ولابأس في هذه العجالة أن نذكر بعضاً من المقولات التي «سرقها» دولوز من الفلاسفة الذين تناولهم، والتي استخدمها في فلسفته:

هيوم (خارجية العلاقات بين الحدود، الإهتمام بواو العطف وإهمال فعل الكون، تحليل حالات الأشياء وإبداع أفاهيم فريدة لا أفاهيم عامة، المجرد لا يفسر شيئاً بل هو نفسه بحاجة إلى تفسير...).

Antonioli Manola: *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, éditions Kimé, Paris, 1999, (48) P. 7.

نيتشه (صورة جديدة للفكر، المعنى والقيمة، الفكر البدوي، العود الأبدي، العالي والسافل، القوى الفاعلة والقوى الإرتكاسية، الآتني - هيغلية...).

سبينوزا (تواطؤ الكون، الإثبات، المحايثة المطلقة، العلة المحايثة، الكميات المشتدة، الفلسفة العملية، الغبطة...).

كنط (ضمير المتكلم المشروخ، الله الميث في العقل النظري، الحقل المجاوز، مذهب الملكات، النقد المحايث...).

برغسون (الكثرة كاسم موصوف، الفرق، التكرار، الزمان، الأمبيرية العليا، المسائل الزائفة وإدخال الصح والغلط في المسائل ذاتها...).

لايبنتس (فلسفة الحدث، الفلسفة كسستام متباين وذو مستويات متعددة، الطية...).

ولسوف نتبّن هذه المقولات وغيرها في سياق الفصول التالية. لذا ارتأينا في هذا المبحث أن نتناول فقط قراءة دولوز لفوكو، واعتبرنا أن هذه القراءة تندرج في إطار تاريخ الفلسفة. وهي كافية كمثال تطبيقي لفهم منهجية دولوز في قراءته للفلاسفة.

II - 3 - دولوز وفوكو:

كتب دولوز مقالات عديدة تناول فيها بعضاً من كتب فوكو. فقد نشر مقالة في عام 1963، أسماها «ريموند روسل أو رعب الفراغ»، تناول فيها كتاب فوكو ريموند روسل. وتناول من ثم أشهر كتب فوكو على الإطلاق، أعني الكلمات والأشياء، في مقالة تحت عنوان «الإنسان، وجود مشكوك فيه» في عام 1966. وتوالت المقالات.

التقى دولوز بفوكو في عام 1962، بعد صدور كتاب دولوز نيتشه والفلسفة. ونشأت بين الإثنين صداقة فلسفية من نوع خاص حيث كان كل واحد يتابع نتاج الآخر، ويُعلق عليه.

لا تشبه علاقة دولوز بفوكو، علاقة دولوز بغتاري. مع غتاري، قام دولوز بعمل مشترك أنتج عدداً هاماً من الكتب. لكن مع فوكو، لم يحصل عمل مشترك، وإن كان لدى دولوز وفوكو تصور واحد عن الفلسفة.

كتب فوكو، في عام 1970، المقالة الأشهر حول دولوز، في مجلة «نقد»، بعد صدور كتابي دولوز الفرق والتكرار ومنطق المعنى اللذين جعلتا من دولوز فيلسوفاً كبيراً.

وجاء في هذه المقالة التي جاءت تحت عنوان: «مسرح فلسفي»، ما يلي: «عليّ أن أتكلم على كتابين يبدوان لي كبيرين بين [الكتب] الكبيرة: الفرق والتكرار ومنطق المعنى. إنهما على الأرجح، كبيران إلى درجة يصعب الحديث عنهما وقليل فعلوا ذلك. أعتقد بأن هذا الأثر سيحوم، طويلاً، فوق رؤوسنا في صدى مُلْتَمَز مع أثر كلوسوسكي، العلامة الأخرى الكبرى والمفرطة. لكن يوماً ما، ربما، يصير العصر دولوزياً.»⁽⁴⁹⁾.

لم يعلق دولوز على نبوءة صديقه، التي يبدو أنها تحققت الآن، إلا في عام 1986، قائلاً: «لا أعرف ما كان يعنيه فوكو، لم أسأله قط. كانت لديه دُعاة شيطانية. كان يريد، ربما، أن يقول هذا: إنني كنت الأكثر سذاجة بين فلاسفة جيلنا. نجد، لدينا جميعاً، ثيمات أمثال الكثرة والفرق والتكرار، لكنني أقترح لها أفاهيم خام تقريباً، بينما يشتغل الآخرون مع أكثر من توسط. لم يؤثر فيّ قط تجاوز الميتافيزيقا أو موت الفلسفة، والتخلي عن الكل والواحد والذات، لم أصنع منها قط دراما. لم أقطع مع نوع من الأمبيرية، التي تباشر عرضاً مباشراً للأفاهيم. لم أمر عبر البنية، ولا عبر الألسنية أو التحليل النفسي، عبر العلم أو حتى عبر التاريخ، لأنني أعتقد بأن للفلسفة مادتها الخام التي تسمح لها بالدخول في علاقات خارجية، من باب أولى ضرورية، مع هذه الاختصاصات الأخرى. هذا، ربما، ما كان فوكو يريد أن يقوله: لم أكن الأفضل، لكن الأكثر سذاجة، نوعاً من الفن الخام، إذا أمكننا قول ذلك، ليس الأعمق، لكن الأكثر براءة (الأكثر خلواً من جُرم «الإشتغال بالفلسفة»)⁽⁵⁰⁾.

لا شك أن دولوز هو فيلسوف كلاسيكي جداً في مفهومه للفلسفة. فهو يؤمن بخصوصية القول الفلسفي واستقلاله عن العلوم والفنون. كما أنه يؤمن بالفلسفة كسستام، وإن كان سستاماً مفتوحاً يتناول الظروف ويُهمل الماهيات. لقد وسَّع من آفاق الفلسفة وجعلها تُعنى بكثير من الموضوعات القديمة والجديدة عبر وسائلها

Foucault Michel: *Dits et écrits*, Tome II (1970 - 1975), Gallimard, Paris, 1994, PP. 75-76. (49)

Pourparlers, Ibid, P. 122. (50)

وتقنياتها الخاصة، أي الأفاهيم. لذا شدد دولوز دائماً على كونه فيلسوفاً وفيلسوفاً فقط حتى عند تناوله بقية الإختصاصات أمثال الألسنية والتحليل النفسي والرسم والسينما، لأنه يتناولها عبر إبداعه لأفاهيم جديدة وعبر تشييده لصورة جديدة للفكر. من هنا لم يُعر دولوز أدنى أهمية لما راج في الأدبيات الفلسفية من موت الفلسفة أو نهايتها. فالفلسفة تبقى راهنة وحيّة شرط أن تعي أنها فن إبداع الأفاهيم وتقوم بما هو مطلوب منها في حقلها الخاص. لا حاجة بالفيلسوف لأن يتبع العالم أو الفنان وأن يتخلى عن فرادة إبداعه وخصوصيته، وإن كان عليه أن يتابع، على الأقل بالحد الأدنى، ما يجري في بقية الفروع المعرفية ليستطيع أن يطرح المسائل جيداً وأن يُبدع الأفاهيم المناسبة لها. وهذا ما كان يفعله دولوز فهو لم يُنكر لقبه قط، ولم يحاول أن يتهرّب من مهنته. من هنا تميّز دولوز عن غيره من الفلاسفة. لكنّ هذه الكلاسيكية لم تمنعه من أن يكون مجدّداً كبيراً في الفلسفة. دولوز هو فيلسوف كلاسيكي جداً في موقفه من الفلسفة، لكنّه فيلسوف راهن وحديث جداً في التجديدات التي قام بها.

جمع دولوز، في عام 1986، أي بعد وفاة فوكو بستينين، بعضاً من مقالاته، وأضاف عليها، في كتاب واحد أسماه فوكو. يقول دولوز: «إن هذا الكتاب، هو أولاً ضرورة بالنسبة إليّ. وهو يختلف كثيراً عن المقالات التي تناول مفهومات معيّنة. هنا، أبحث عن مجموع فكر فوكو. المجموع، يعني هذا ما يجبره على الانتقال من مستوى إلى آخر: ما الذي يجبره على اكتشاف السلطة تحت العلمان، وما الذي يجبره على اكتشاف «أنماط التذويت» خارج تأثيرات السلطة؟ إن منطق فكر ما، هو مجموع الأزمات التي يجتازها، وهذا ما يشبه سلسلة بركانية أكثر ممّا يشبه سستاماً هادئاً وقريباً من التوازن. ربما لم أكن أحس بالحاجة إلى كتابة هذا الكتاب لو لم يكن لديّ الإنطباع أنّه تمّ فهم هذه الإنتقالات والاندفاعات ومنطق فوكو هذا، بشكل رديء. حتى إن مفهومة كمفهومة المنطوق، يبدو لي أنها لم تفهم عينيّاً بما يكفي. [...] بالنسبة إلى الاعتراضات الراهنة، ليست هي البتّة [اعتراضات] قراء، وليس لديها أدنى أهمية: تقوم على نقد إجابات فوكو، متلقّفةً بشكل مبهم، من دون الأخذ بأدنى اعتبار للمسائل التي تفترضها. وهكذا بالنسبة إلى موت الانسان»⁽⁵¹⁾.

وفي مكان آخر، يقول: «إضطراراً بالنسبة إليّ، وإعجاباً به، وتأثراً بوفاته، بهذا الأثر المقطوع. نعم، كتبت، من قبل، مقالات، حول نقاطٍ معيّنة (المنطوق، السلطة). لكن هنا، أبحث عن منطق هذا الفكر، الذي يبدو لي واحداً من الفلسفات الحديثة الأعظم. إن منطق فكر ما، ليس سستاماً عقلياً في حالة توازن. حتى اللغة كانت تبدو لفوكو سستاماً بعيداً عن التوازن، على عكس الألسنيين. إن منطق فكر ما يشبه ريحاً تدفعنا من الخلف، سلسلة من الرشقات والهزات. كنا نعتقد [الوصول] إلى المرفأ، و[لكننا] نجد أنفسنا مرميين في عرض البحر، وفقاً لعبارة لاينتس. هذه هي حالة فوكو بشكل بارز. لم يفتأ فكره ينمو عبر أبعاد، وأيّ من هذه الأبعاد لا يكون محتوي في [البعد] السابق. إذاً، ما الذي يجبره على الإنطلاق في هذا الإتجاه، على رسم هذا الطريق غير المنتظر دائماً؟ لا يوجد مفكر كبير لا يمر عبر أزمات، إنها تطبع ساعات فكره»⁽⁵²⁾.

إذاً، يريد دولوز أن يرى أثر فوكو في مجموعته، في تماسكه، في انتقالاته من محور إلى آخر. ويحاول أن يعثر على المنطق الذي يحكم هذا الأثر، ويجبره على هذه الإنتقالات. لذا، يريد دولوز أن يصل إلى المسائل التي تجعل من فكر فوكو فكراً ضرورياً، ولا يكتفي بالإجابات التي اختص بها فوكو. إن الاكتفاء بالإجابة، بالأفهوم، من دون الصعود إلى المسائل، لا يوصلنا إلى فهم منطق فكر فوكو؛ لأن الأفهوم لا معنى له من دون المسألة الفلسفية. وهذا ما ينطبق على فكر دولوز نفسه. فأني قارئ نبيه يلاحظ الإنتقالات والإنعطافات التي مرّ بها فكر دولوز، وقد تمّ ذلك بعد أزمات أصابت السستام الدولوزي بأكمله. وهناك فرق كبير بين كُتب دولوز التالية: الفرق والتكرار، منطق المعنى، سبينوزا ومسألة التعبير، وكتابي دولوز اللذين ألفهما مع غتاري، أي الأنتي - أوديب وألف سطح. هنا نجد البعد السياسي والإجتماعي واضحاً في فلسفة دولوز بعد أن اقتصر في كُتبه الأولى على موضوعات شبه كلاسيكية في غالبيتها. الفلسفة، في رأي دولوز، قادرة على تناول شتى الموضوعات القديمة والحديثة شرط أن تمارس اختراع الأفاهيم المناسبة. من هنا فإن ما يقوله دولوز عن فوكو يصح عليه أيضاً.

II - 4 - فوكو: كتاب في تاريخ الفلسفة:

يريد دولوز أن يرسم بورتريهاً ذهنياً لفوكو، «لم يفتأ [فوكو]، بالنسبة إليّ، أن يكون المفكر الراهن الأعظم، يمكن أن نصنع بورتريه فكر ما كما [نصنع] بورتريه رجل ما. أردت أن أصنع بورتريه فلسفته»⁽⁵³⁾. وفن البورتريه كما نعلم يسعى إلى التشابه عبر الوصف، إلا أنه تشابه مصطنع ويتضمّن كثيراً من المبالغات أو التشويهات التي تركّز على نقاطٍ معينة وتهمل نقاطاً أخرى. ولا معنى لتاريخ الفلسفة إن لم يكن كذلك، وإلا اقتصر على إعادة قول ما يقوله الفيلسوف.

يقول دولوز: «علينا أن نتناول الأثر بكامله، أن نتبعه وليس أن نحكم عليه، أن نتلقف تفرعاته ودغساته وتقدماته وثقوبه، وأن نتقبله ونتلقاه بكامله. وإلا، فإننا لن نفهم شيئاً»⁽⁵⁴⁾.

أليس هذا ما يتوجّب على تاريخ الفلسفة أن يقوم به؟ بلى، إن هذا ما يقوم به تاريخ الفلسفة عند دولوز. لذا، فإننا سنعتبر هذا المبحث تمة أو جزءاً أساسياً من فصل «دولوز وتاريخ الفلسفة»، وهو بمثابة مثال تطبيقي له. فدولوز يستعمل المنهجية ذاتها في قراءته للفلاسفة القدامى والفلاسفة المحدثين.

نجد هنا فيلسوفاً يقرأ مواطنه ومعاصره بعيد وفاته، قراءةً تتناول الأثر بكامله، وتحاول العثور على المسائل التي تجعل فكره ضرورياً. وسبق لنا أن قلنا إن دولوز كان متحيزاً في قراءته للفلاسفة السابقين، حيث قام بدراسات متحيزة، تناولت منّ تجمعه معهم قضية مشتركة. وحاول من خلالهم أن يهدم الصورة الكلاسيكية للفكر، لينشئ مكانها صورة جديدة أو فلسفة جديدة.

وهذا ما يجمع دولوز بفوكو: «كان لدينا تصور مشترك عن الفلسفة. لم نكن نتذوق التجريدات والواحد والكل والعقل والذات. كنّا نهتم بتحليل حالات مختلطة؛ إرتصافات، [أي] ما كان فوكو يسمّيه أجاهيز. كان يجب أن نتعقب ونفصل خطوطاً؛ خرائطية؛ لا أن نصعد من جديد إلى نقاط»⁽⁵⁵⁾.

يقوم تاريخ الفلسفة على إبراز الأفاهيم التي جاء بها الفيلسوف، وتجديدها،

Ibid, P. 139. (53)

Ibid, P. 118. (54)

Ibid, P. 119. (55)

من أجل توظيفها في النص الفلسفي المعاصر. وهذا ما فعله دولوز حيث استبدل أفهوم الأجهوز بأفهوم الإرتصاف، أو بالأحرى اعتبر أن ما يعنيه فوكو بالأجهوز، هو ما يعنيه دولوز وغتاري بالإرتصاف مع بعض الفروقات. واستفاد من أفهوم المنطوق عند فوكو ليحاول من خلاله بناء تصوره للأفهوم نفسه.

أهمل دولوز كلياً أفهوم الإبستمه عند فوكو؛ وركز على صورة الفكر. ومن المعروف أن صورة الفكر هي أفهوم رئيسي عند دولوز وليست أفهوماً فوكوياً. وحاول أن يبرز المسائل الخاصة بفكر فوكو. من هنا، لا نرى أننا نخطئ عندما نعتبر أن كتاب فوكو يندرج في سياق تاريخ الفلسفة عند دولوز، وإن كان دولوز يصرح عكس ذلك. فهو قد قال: «الكتاب الذي ألفتة ليس من تاريخ الفلسفة، إنه كتاب كنت أودُّ أن أقوم به معه، مع فكريتي عنه، وإعجابي به»⁽⁵⁶⁾.

إضافة إلى ما سبق، فإن ما نتوخّاه من خلال هذا المبحث، أي من خلال قراءة دولوز لفوكو، هو أن نفهم دولوز نفسه. إننا نعتبر أن قراءة دولوز لفوكو، ضرورية لفهم تصور دولوز عن الفلسفة. إن كتاب فوكو ضروري لفهم كتاب ما الفلسفة؟. وهذا الأمر ينطبق، بدرجات متفاوتة، على كل دراسات دولوز في تاريخ الفلسفة، حيث لا نعود نعرف أين هو الفيلسوف القارئ، وأين هو الفيلسوف المقروء. يقول دولوز: «هذا الكتاب [هو بمثابة قرين لفوكو]، لست أنا للأسف من يود أن يكون قريناً [صنوياً] لفوكو»⁽⁵⁷⁾.

إذاً، إن كتاب فوكو هو بمثابة قرين لفوكو، بمثابة صنو له. إنه بورترية ذهني لفوكو، بورترية أفهومي له. من هنا، أهمية العنوان. وهذه هي طريقة دولوز في قراءته للفلاسفة. فهو يحاول أن يرسم لهم بورترية ذهنية تعبر إلى حد كبير عنهم، وإن كانت تفرق عنهم. إن دولوز يكرّره فارقين [مختلفين]، ويحاول أن يصنع لكل واحد منهم قريناً، يجمع أقصى الفرق إلى أقصى التشابه. لذا، لا يمكننا أن نوافق سالم يفوت الذي ترجم كتاب فوكو إلى العربية، على العنوان الذي اختاره، أي المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو.

ينتقل فوكو من بُعد العلمان، أي العلم بالمعنى القديم والواسع للكلمة،

Ibid, P. 206. (56)

Ibid, P. 117. (57)

إلى بعد السلطة، ومن ثم إلى بعد «الذات» (*). وهذه الأبعاد هي بمثابة ثلاثة محاور لفلسفة فوكو. ويحاول دولوز أن يعثر على المنطق الذي يجبر فوكو على هذا الانتقال لأن الأفاهيم الفلسفية لا يتم إبداعها عبر التسلية، بل عبر ضرورة نابعة من المسائل الفلسفية ذاتها. تقوم الفلسفة على طرح المسائل وإبداع الأفاهيم المناسبة لها. فالأفهوم هو فعل تفكير قبل أي شيء آخر، وإلا أصبح مجرد كلمة نحصل عليها بالتعميم أو التجريد ونستخدمها في الحكم. وما لم نصل إلى المسائل التي تتحكم في إبداع الأفاهيم، فإننا لن نفهم شيئاً، لكننا لا نجد هذه المسائل خارج القول الفلسفي، بل في القول الفلسفي نفسه. من هنا يختلف تاريخ الفلسفة عند دولوز عن تاريخ الفلسفة عند غيره من المؤرخين الذين يعتبرون القول الفلسفي صدقاً لظروف اجتماعية وسياسية أو تلبية لدوافع نفسانية. إن المعطيات الاجتماعية والسياسية والنفسانية تابعة للقول الفلسفي وليس العكس. فالقول الفلسفي يتأثر بهذه المعطيات لكنه يُعيد صياغتها وتقطيعها في قالب جديد.

إذاً، ليست الفلسفة صدقاً للمعطيات الاجتماعية والسياسية والنفسانية، وإن كانت بنت عصرها دائماً. فالفلسفة تبدأ عندما يتم توليد فعل التفكير في الفكر، أي عندما يطرح الفيلسوف مسألة جديدة أو يعيد طرح مسألة قديمة بطريقة جديدة. وفي طرحه هذا، يعرف الفيلسوف كيف ينطلق من خصوصيات مجتمعه نحو آفاق عالمية، يعرف كيف يستعمل محلّيته لإنتاج فلسفة كونية، فلسفة عالمية تصلح للإنسان بما هو إنسان.

لقد أخطأ من ينادي بإنتاج فلسفة عربية تطرح مسائل العرب وخصوصياتهم، لأن الفلسفة لا خصوصية قومية لها، وعليها أن تبقى قولاً عالمياً يتوجّه إلى الجميع من دون استثناء. لذا، على جميع المتفلسفين، لاسيما العرب منهم أن يحاولوا إبداع فلسفة بحصر المعنى لأن قومية الفلسفة، سواء كانت يونانية أم فرنسية أم ألمانية أم عربية، ما هي الا قشرة خارجية للقول الفلسفي.

وإذا أردنا أن نلخص الفلسفة، وفقاً لتصور دولوز لها، لوجدنا أنها اشتغال على سؤال وحيد، هو «ما التفكير؟». وهذا السؤال يحتم إبداع أفاهيم جديدة.

ويعتبر دولوز أنه لم يكن لدى فوكو همٌّ آخر، سوى هذا السؤال: ما التفكير؟ من هنا، ولاؤه لهيدغر.

يتم الخروج من الفلسفة، وتحديدًا الفلسفة الكلاسيكية، عبر الفلسفة ذاتها، وليس عبر الفن أو العلم. وكذلك الخروج من تاريخ الفلسفة، عبر تصور جديد لتاريخ الفلسفة يُعيد للفلاسفة مكانتهم، ويبيّن إلى أي حد يمكن استخدامهم من جديد في قضاياها ومسائلنا.

يسعى دولوز، في كل مؤلفاته التي تناولت آثار بعض الفلاسفة أو الفنون أو العلوم، إلى البحث عن صورة الفكر والأفكار الفريدة التي تتضمنها هذه الآثار. هذا هو عمل الفلسفة تحديداً. فالفلسفة تريد أن تعرف كيف تفكر الفلسفات، أو كيف تفكر العلوم، أو كيف تفكر الفنون. هناك فكر في كل مكان، حتى في العلوم والفنون. لكن كل اختصاص يفكر عبر أدواته الخاصة. فالفيلم السينمائي يعبر عن فكر ما عبر الصورة. وعلى الفيلسوف أن يخترع الأفاهيم المناسبة لهذا الفكر. وكل مجموعة من الأفاهيم تفترض صورة سرية وضمنية للفكر.

وتسعى الفلسفة إلى إبراز صور الفكر التي يتضمنها الأثر الفلسفي أو الأثر العلمي أو الأثر الفني، وإلى إبراز الأفاهيم الثاوية في هذه الآثار، أو بالأحرى إبداعها أو تجديدها.

لم يعد الفكر امتياز الفلسفة. وهذا مخالف لتصريح هيدغر الشهير: «العلم لا يفكر». بلى، العلم يفكر، لكن عبر أفاعيله الخاصة. والفنون تفكر، لكن عبر أفاعيلها الخاصة. والفلسفة عندما تتناول العلم أو الفن، لا تصبح تفكيراً حول الفن أو العلم، لأن الفلسفة ليست اختصاصاً تفكيرياً، بل هي نشاط إبداعي بامتياز. إنها تفكر، إذا شئنا ذلك، حول صور الفكر، وحول الأفاهيم الثاوية في هذه الآثار.

تبقى دراسات الفلسفة فلسفية، وإن تناولت العلوم والفنون. ولا تسعى الفلسفة إلى شيء آخر، سوى تشييد صورة جديدة للفكر، وإبداع أفاهيم جديدة، أو تنشيط أفاهيم قديمة. وتعبّر عن كل ذلك عبر أسلوب يتبع المنطق ذاته. ويؤدي هذا الأسلوب إلى إبداع لغة غريبة داخل اللغة ذاتها. وهذا ما سعى إليه دولوز في تجديده للفلسفة. فيمكن للفلسفة أن تبقى حيّة وضرورية شرط أن ننظر إليها نظرة مغايرة، أي أن نجدّها.

لذا، فإن فوكو، في نظر دولوز، هو فيلسوف كبير بين الفلاسفة الكبار لأنه سمح لنا بإمكان التفكير بشكل مختلف. وابتدع عدداً من الأفاهيم التي غيرت نظرتنا إلى الإنسان والعالم.

ما التفكير؟ ما الذي ندعوه تفكيراً؟ ما التوجه في الفكر؟ ما هي اتجاهات الفكر وتوجهاته؟ ما هي خرائطه؟ ما هي أبعاده ومحاوره؟. هذه هي الأسئلة التي ينشغل بها الفيلسوف. وهو لا ينشغل البتة بالآراء والمعتقدات بل بما يجعل هذه الآراء والمعتقدات ممكنة.

ينشغل الفيلسوف بصورة الفكر لدى المفكر، سواء كان هذا المفكر فيلسوفاً أم عالماً أم فناناً. كل الدراسات الأمبيرية يجب أن تصب في خدمة هذا الهدف. لم يكن فوكو مؤرخاً، وإن قام بدراسات تاريخية. وكذلك لم يكن فيلسوف تاريخ، مع أنه استعمل التاريخ، لكن من أجل شيء آخر. التاريخ كمقدمة للتساؤل الفلسفي، التاريخ كوسيلة لتشييد طريقة جديدة في التفكير أو في التفلسف، التاريخ كوسيلة لرسم خارطة جديدة للفكر.

II - 5 - أهمية كتاب فوكو:

كل كتب دولوز تتجه نحو سؤال واحد، هو ما الفلسفة؟ عندما نكتب في تاريخ الفلسفة، علينا أن نطرح هذا السؤال. وعندما نتناول العلوم، علينا أن نطرحه أيضاً. والأمر نفسه عندما نتناول الفنون.

في الصفحة الأخيرة من كتابه الثاني حول السينما، يكتب دولوز ما يلي: «ليست أفاهيم السينما معطاة في السينما. ومع ذلك هي أفاهيم للسينما، وليست نظريات حول السينما. بحيث أن هناك دائماً ساعة، منتصف النهار - منتصف الليل، فيها لا يعود من الواجب أن نتساءل «ما السينما؟» بل «ما الفلسفة؟». السينما نفسها هي ممارسة جديدة للصور والعلامات وعلى الفلسفة أن تصنع لها نظريتها كممارسة أفهومية. لأنه لا يكفي أي تعيين تقني، ولا تطبيقي (تحليل نفسي، ألسنية)، ولا تفكري، لتكوين أفاهيم السينما نفسها»⁽⁵⁸⁾.

إذاً، على الفلسفة في النهاية، أن تجد كل شيء في داخلها، وعليها أن تعود

إلى الفكر المحض بعد أن تناولت غيرها عبر الأفاهيم. وهذا ما حصل مع دولوز في كتاب ما الفلسفة؟.

لذا، فإن كتاب ما الفلسفة؟ هو نهاية طبيعية لهذا المسار. لم يؤلف دولوز بعده أي كتاب^(*)، بل جمع مجموعة من المقالات في كتاب واحد أسماه نقد وعبادة. واعتبر أن بإمكانه، بعد تأليف ما الفلسفة؟ الإنصراف إلى ممارسة الرسم، فقد أنجز مهمته وعليه الآن ممارسة الهويات.

يندرج كتاب فوكو في هذا المسار. وإذا أردنا أن نفهم فلسفة دولوز، علينا أن نمر بهذه المحطة الضرورية. والحقيقة، أن فهم الأمبيرية العليا أو المجاوزة أو حتى الأمبيرية الجذرية، يتم بشكل أفضل مع قراءة كتاب فوكو، ربما أكثر مما يتم من خلال قراءة الفرق والتكرار. ما يبقى مبهماً وصعب المنال في الفرق والتكرار، يصبح أوضح وأسهل مع فوكو.

سنتناول قراءة دولوز لفوكو بوصفها تطبيقاً للأمبيرية المجاوزة، بما هي كمنطية جديدة، أو بما هي مصالحة للكمنطية مع الأمبيرية.

الأمبيرية المجاوزة، باختصار، هي بحث عن شروط إمكان التجربة الواقعية. ويمكن تلخيص الحقل الذي افتتحه كمنط في دنيا الفلسفة، بأنه حقل شروط الإمكان. والإضافة المهمة التي يضيفها دولوز إلى الأمبيرية، أي نعت المجاوزة، توحى للوهلة الأولى، بأنه يجمع بين ضدين أو متناقضين. لكن دولوز يريد من وراء هذا الأفهوم، أن يبحث عن شروط إمكان التجربة الواقعية، وليس عن شروط إمكان كل تجربة ممكنة كما ذهب إلى ذلك كمنط.

ويقرأ دولوز الفوكوية بوصفها بحثاً عن الشروط، لكن عن شروط التجربة الواقعية، لا عن شروط كل تجربة ممكنة. لذا، علينا أن نجد هذه الشروط في الأمبيري نفسه، مع أن المجاوز يتخلف عن الأمبيري كما تختلف الظاهرة عن كينونة الظاهرة. من هنا، تكلم فوكو على القبلي التاريخي، ولم يتكلم على الأفاهيم الفاهمية المحضة التي هي شروط إمكان كل تجربة ممكنة، كما تكلم على ذلك كمنط. ويبحث فوكو عن الشروط القبلية، التي هي مع ذلك تاريخية.

(*) أعلن دولوز مراراً أنه يريد أن يؤلف كتاباً حول ماركس، وكان يريد أن يسميه «عظمة ماركس»، لكنه، لسوء الحظ، لم يقم بذلك.

يقراً دولوز فوكو بوصفه مساهماً في تشييد صورة جديدة للفكر، تحتاج إليها الفلسفة، لتستطيع الإنطلاق من جديد والخروج من أزمتها، وتحافظ على استقلالها إزاء العلوم والفنون إذ لا يمكن للفلسفة أن تبقى أسيرة الصورة التقليدية للفكر؛ لأن هناك أشياء لا يمكن تفكيرها عبر هذه الصورة ولأن هذه الصورة تقدّم صورة مشوّهة عن معنى التفكير.

والحقيقة أن تشييد صورة جديدة للفكر هو همّ دولوز الرئيسي في كل ما كتب تقريباً. وعندما يدرس دولوز، المفكرين، سواء كانوا فلاسفة أم علماء أم فنّانين، يسعى إلى العثور على صورة الفكر لديهم. إذاً، المفكر هو من يغيّر في صورة الفكر، سواء كان فنّاناً أم عالماً أم فيلسوفاً. فلا يمكن للفلسفة أن تحتكر التفكير لنفسها، وأن تدعي التفوق بسبب هذا الإحتكار. والفلسفة تبقى ضرورية وهامة من دون هذا الإدعاء. وعليها أن تتخلى عن وهم تأسيس العلوم والفنون.

ويحاول دولوز، معتمداً على نيتشه أولاً، أن يشيد صورة جديدة للفكر، أسميناها الفكر البدوي. ليست الفلسفة ترفاً فكرياً، بل هي اشتغال على الفكر بما هو كذلك. وهي لا تستطيع أن تحارب السلطات والقوى القائمة مباشرة، أي وجهاً لوجه، بل تدير حرباً من نوع آخر. إنها تدير حرب عصابات كما يسميها دولوز. ومن الخطأ اعتبار الفلسفة كأنها اختصاص لا ينفع لشيء، ولا ينبغي أي منفعة عملية. فالفلسفة فاعلة في العملي وإن كانت لا تقوده مباشرة. لذا، قيل إن الثورة هي خطيئة الفلاسفة، وإن كانوا لا يقودونها في الواقع.

يقول دولوز: «لا تنفع الفلسفة للدولة ولا للكنيسة اللتين لهما هموم أخرى. هي لا تنفع أي سلطة قائمة. تصلح الفلسفة للإحزان. إن فلسفة لا تُحزّن أحداً ولا تعاكس أحداً ليست بفلسفة. إنها تنفع للإضرار بالحماقة، وتجعل من الحماقة شيئاً ما مخجلاً»⁽⁵⁹⁾. من هنا اعتبر دولوز أن الحماقة هي ما يعاني منه الفكر في المبدأ وليس الخطأ أو الجهل أو التطيّر أو الوهم أو الإستلاب. فالفكر يبقى أحقّ إلى أن يبدأ بطرح المسائل، أي يبدأ بتوليد فعل التفكير في الفكر. وهنا يبدأ التفلسف. ولو لم يبق للفلسفة من مهمة سوى مهاجمة الحماقة والبلاهة لكان هذا كافياً للإفتناع بأهميتها العملية.

وعن حرب العصابات التي تخوضها الفلسفة، سواءً مع السلطات الخارجية أم مع القوى التي تعشعش في الذهن، يقول دولوز ما يلي: «يحصل أن تدوم [مفاوضات] طويلاً إلى درجة لا نعود نعرف هل ما زالت تشكل جزءاً من الحرب أم من السلام. صحيح أن الفلسفة لا تنفصل عن غضب ضد العصر، لكن أيضاً عن رصانة [صفاء] تؤمنها لنا، ليست الفلسفة مع ذلك سلطة. الأديان والدول والرأسمالية والعلم والقانون والرأي والتلفزيون هي سلطات، لكن ليس الفلسفة. يمكن للفلسفة أن يكون لديها معاركها الداخلية (أمثلية - واقعية، إلخ)، لكنّها معارك للضحك. لا تستطيع الفلسفة، لكونها ليست سلطة، أن تنخرط في معركة مع السلطات، إنها تقود في المقابل حرباً من دون معركة، حرب عصابات ضدها. وهي لا تستطيع أن تتكلم معها، ليس لديها شيء لتقوله لها، ولا لتتواصل معها، وتقود فقط مفاوضات [محادثات]. بما أن السلطات لا تكتفي بأن تكون خارجية، بل هي تمر أيضاً عبر كل واحد منا، فإن كل واحد منا يجد نفسه من دون توقف في مفاوضات وفي حرب عصابات مع نفسه، بفضل الفلسفة»⁽⁶⁰⁾.

لقد تكلم دولوز وغتاري في الأنثي - أوديب على فاشستية معمة. ولم يكن يقصدا بهذه الفاشستية فقط ما كان موجوداً منها تاريخياً، بل أيضاً ما هو موجود في عقولنا إلى درجة أننا نحب السلطة ونسعى وراءها حتى لو كانت سبباً لما نعانیه من بؤس. إذاً، تحارب الفلسفة على جبهة الداخل قبل أن تحارب على جبهة الخارج.

فوكو نيتشوي بامتياز. على الأقل هذا ما صرّح به قبيل وفاته. إذ قال: «كان نيتشه كشافاً بالنسبة إليّ. وكان لديّ انطباع أنّي اكتشفت كاتباً مختلفاً جداً عن ذلك الذي علموني إيّاه»⁽⁶¹⁾.

ويقول دولوز: «كان فوكو يملأ دور الفلسفة المحدد من نيتشه، «مهاجمة الحمافة». يشبه الفكر عنده عملية غطس تعيد دائماً شيئاً ما إلى الضوء»⁽⁶²⁾.

إن فوكو هو طريقة جديدة في التساؤل، إن من حيث الأسلوب، وإن من

Pourparlers, Ibid, P.7. (60)

Foucault Michel: *Dits et écrits*, Tome II, (1970 - 1975), Gallimard, Paris, 1994, P.780. (61)

Pourparlers, Ibid, P. 206. (62)

حيث ابتكار أفاهيم جديدة (العلمان، السلطة، «الذات»، ... إلخ)، وإن من حيث تشييد صورة جديدة للفكر، وأخيراً، من حيث مهمة الفلسفة.

يقول دولوز: «فوكو فيلسوف كبير. إنه أيضاً أسلوبياً مدهش، لقد قطع بشكل مختلف العلمان والسلطة واكتشف بينهما علاقات خاصة. معه تأخذ الفلسفة معنى جديداً. ثم أدخل سيرورات التذويت كبعد ثالث من «الأجهيز»، كحد ثالث متميز يطلق أنواع العلمان ويعدّل السلطات: إنه يفتح نظرية طويلة وتاريخاً طويلاً لأنماط الوجود، التذويت اليوناني، التذويتات المسيحية. . ترفض منهجيته الكليات وتكشف سيرورات فريدة دائماً تتولد في الكثرات»⁽⁶³⁾.

ينقسم كتاب فوكو إلى ستة دراسات، مستقلة نسبياً. الدراسات الأولى والثانية هما عبارة عن مقالتين نشرتا في مجلة «نقد» في العدين 274 و343. تناولت المقالة الأولى مفهوم المنطوق تحديداً، ومن ورائه أفهوم العلمان كأفهوم جديد ابتدعه ميشال فوكو، من خلال المنهج الجديد الذي اقترحه في تاريخ الأفكار والفلسفة، أي منهج الأركياء.

وتناولت المقالة الثانية أفهوم السلطة من خلال كتابي راقب وعاقب وإرادة العلمان تحديداً. إلا أن دولوز أهمل في المقالة الأولى الجانب الآخر من العلمان، أعني قابليات الرؤية. لقد اهتم بالمنطوقات وأهمل قابليات الرؤية، أهمل البدايات. إهتم بـ «الكلمات» وأهمل «الأشياء». إهتم بالقابل للنطق، وتناسى القابل للرؤية. إهتم بـ «تكلم» وأهمل «رأى». وتبين له في ما بعد، أن الإهتمام بشكل واحد من شكلي العلمان، يؤدي إلى تشويه فكر فوكو.

ولم يعالج كفاية، في المقالة الثانية، النقلة من العلمان إلى السلطة، وكيف تمّ هذا الانتقال عبر أزمة عصفت بفكر فوكو، وأجبرته على اكتشاف بعد السلطة تحت بعد العلمان.

ونشر دولوز، بعيد وفاة ميشال فوكو، أي في عام 1984، مقالة رئيسية، تحت عنوان «حول الأفاهيم الرئيسية لميشال فوكو». وكانت هذه المقالة بمثابة الأساس لكتابه عن فوكو.

قسّم دولوز هذه المقالة إلى ثلاثة أقسام:

- 1 - الأنسودات أو التشكلات التاريخية: القابل للرؤية والقابل للنطق.
- 2 - الإستراتيجيات أو اللا - منضد (السلطة): فكر الخارج.
- 3 - الإنشاءات أو داخل الفكر (الرغبة).

إعتمد دولوز هذا التقسيم كأساس للجزء الرئيسي من كتاب فوكو، وهو القسم الثاني. وأصبح كتاب فوكو ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: من الأرشيف إلى المبيان [ويتضمن المقالتين الأولى والثانية اللتين تحدثنا عنهما]

- 1 - وثائقي جديد (أركياء العلمان).
- 2 - خرائطي جديد (راقب وعاقب).
- القسم الثاني: طوبولوجيا: «التفكير بشكل مختلف».
- 3 - الأنسودات أو التشكلات التاريخية: القابل للرؤية والقابل للنطق (علمان)
- 4 - الاستراتيجيات أو اللا - منضد: فكر الخارج (السلطة).
- 5 - الإنشاءات، أو داخل الفكر (تذويت).
- 6 - ملحق - حول موت الإنسان وما فوق الإنسان.

وهكذا، انتقلنا من عنوان «حول الأفاهيم الرئيسية لميشال فوكو»، إلى عنوان «طوبولوجيا: التفكير بشكل مختلف».

ويشكل هذان العنوانان القطبين الرئيسيين في الفلسفة، وفقاً لتصور دولوز لها. إبداع الأفاهيم وتشييد مسطح المحايثة.

يتلازم إبداع الأفاهيم مع تشييد صورة جديدة للفكر. صحيح أن إبداع الأفاهيم قد يتم بناء على مسطح محايثة شيده آخرون، إلا أن هذا الأمر لا ينطبق على الفلاسفة الكبار. ما قيمة فيلسوف لم يبدع أفاهيم جديدة، أو على الأقل لم يجدد أفاهيم قديمة، ولم يغيّر في صورة الفكر؟

بناءً على ما سبق، نرى أن هذين العنوانين يختصران مفهوم الفلسفة عند دولوز، كما يوضحان، بشكل جلي، مفهوم تاريخ الفلسفة عنده.

ليست الغاية من تاريخ الفلسفة تأويل الفلاسفة، أو شرحهم، أو التعليق عليهم. وليست الغاية قراءة البياض والمسكوت عنه، بل الغاية منه أن نبرز إلى العلن المسائل والأفاهيم التي ابتدعها الفيلسوف. كما نحاول تبيان التعديلات الجديدة في صورة الفكر. وتتميز صورة الفكر بأبعادها الطوبولوجية كما سنرى في الفصل الثالث.

وعندما يقول دولوز، ليست مهمة تاريخ الفلسفة أن يعيد قول ما قاله الفيلسوف، بل أن يقول ما لم يقله في قوله، ومع ذلك هو متضمن في قوله، فإنه لا يقصد التأويل، والشرح. فهو يسعى إلى إبراز المسائل الفلسفية التي حتمت إبداع الأفاهيم لأن الأفاهيم لا يتم إبداعها عبر التسلية بل عبر ضرورة تفرضها هذه المسائل. إذًا، لا قيمة للأفهوم من دون المسألة الفلسفية حيث تكون الأفاهيم بمثابة حل لها. ولكن أين نجد المسائل الفلسفية؟

ترتبط المسائل الفلسفية بصورة الفكر لدى الفيلسوف، بمسطح المحايثة الذي استطاع تشييده. هذا ما يقوم به الفيلسوف أولاً في تاريخ الفلسفة. أما ثانياً، فإنه يلجأ إلى تكييف أفاهيم الفيلسوف وأبعاد صورة الفكر عنده مع المسائل الراهنة. من هنا، يصبح تاريخ الفلسفة بمثابة إعادة إنتاج للفلسفة ذاتها.

ينشط تاريخ الفلسفة أفاهيم الفيلسوف المقروء، ويحييها من أجل استخدامها في النص المعاصر. ويحاول تشييد صورة جديدة للفكر، استناداً إلى الشرائح أو الأبعاد التي استطاع إبرازها في صور الفكر عبر التاريخ. لذا، يشبه تاريخ الفلسفة تقنية الكولاج في الرسم. المطلوب هو تشييد صورة جديدة للفكر تناسب ما هو حاصل في كافة الميادين. ويتم هذا التشييد من خلال أبعاد قديمة وجديدة في آن، لأن الفلاسفة لا يسقطون بمرور الزمان ولأن الإضافة ضرورية. كل فلسفة تعيد تقسيم المجاوز والأمبيري وفقاً لما هو حاصل في زمانها.

II - 6 - التفكير طوبولوجياً:

تُعنى الفلسفة بسؤال واحد هو ما التفكير؟ ويقرأ دولوز صديقه فوكو إنطلاقاً من هذا السؤال. ويعتبره فيلسوفاً كبيراً لأنه فكر بشكل مختلف.

ما التفكير؟ ما التوجه في الفكر؟ ما هي توجّهات الفكر واتجاهاته؟ ما هي أبعاد الفكر ومحاوره؟ هذه هي الأسئلة التي تُعنى بها صورة الفكر. وتختص كلها

بالفكر الجديد الذي أخذ ينظر إلى الفكر طبولوجياً، جغرافياً، بعد عقود من النظر إليه تاريخياً. وفي هذا الموضوع يتفق دولوز مع فوكو تماماً.

إن النظر إلى الفكر جغرافياً لا تاريخياً، لا يبدو للوهلة الأولى واضحاً عند فوكو، لاسيما أن غالبية أبحاثه هي أبحاث تاريخية. وقد تناولت فترات تاريخية مختلفة. لكن ليست هذه الأبحاث التاريخية أبحاث مؤرخ، بل هي أبحاث فيلسوف، ومع ذلك ليست فلسفة للتاريخ على غرار كل فلاسفة التاريخ الذين آمنوا بفكرة التقدم، ونظروا إلى التاريخ تاريخانياً. إن أبحاث فوكو هي أبحاث تاريخية أمبيرية بالمادة التي تُعالجها، لكنها أبحاث فيلسوف لأن فوكو استطاع أن يطرح مسأله الفلسفية انطلاقاً من هذه الورشات التاريخية. الأمبيري هو دائماً في خدمة شيء آخر، أي في خدمة المجاوز أو ما يعود إلى الفكر بما هو كذلك.

ما لم يغيّر الفيلسوف في الحقل المجاوز وما لم يبدع أفاهيم جديدة، فإنه لن يصير فيلسوفاً. لقد ابتدع فوكو طريقة جديدة في التساؤل أو التفلسف. وهو استعمل التاريخ وبدأ به مباشرة ليغيّر في طريقة تفكيرنا وفي النظر إلى مسائلنا الراهنة. صحيح أن أبحاث فوكو تتعلق بالماضي، لكن ليس من أجل الماضي، بل من أجل الحاضر والراهن. لذا، سمى فوكو فلسفته تشخيصاً للحاضر أو تاريخاً للحاضر أو أنطولوجيا للحاضر.

إذاً، ليس فوكو مؤرخاً ولا فيلسوفاً للتاريخ. «يقول فوكو إنه يقوم بـ «دراسات تاريخية»، لكن ليس بـ «عمل مؤرخ». إنه يقوم بعمل فيلسوف، لا يكون مع ذلك فلسفة للتاريخ. ماذا يعني التفكير؟ لم يكن لدى فوكو قط مسألة أخرى. (من هنا ولاؤه لهيدغر). ما هو تاريخي، هو كل التشكلات المنضّدة والمصنوعة من أنضودات. لكن التفكير، هو بلوغ مادة غير منضّدة، بين الشريطات أو في الفجوات. يكون التفكير في صلة أساسية مع التاريخ، لكنه ليس تاريخياً أكثر منه أزلياً. إنه أكثر قرباً لما يدعوه نيتشه ألك في غير أوانه: تفكير الماضي ضد الحاضر: [. . .] «لصالح، كما أمل، زمان آتٍ». هناك صيرورة للفكر تضاعف التشكلات التاريخية وتمر عبرها، لكن لا تشبهها. يجب أن يأتي التفكير من الخارج إلى الفكر، في الوقت نفسه يُولد من الداخل، تحت الأنضودات وما وراءها»⁽⁶⁴⁾.

إذاً، علينا أن نستعمل التاريخ من أجل طرح المسائل. وعلينا أن نوّلد فعل التفكير داخل الفكر ذاته. فالفكر كما يأتي من الخارج، عليه أن يُولد أيضاً في الداخل. من هنا يمكن قراءة فوكو كله بوصفه اشتغالاً على الفكر بما هو كذلك. يقول دولوز: «التفكير بشكل مختلف» يحرك أثر فوكو وفقاً لمحاور متميزة، مكتشفة بالتعاقب: الأنضودات بوصفها تشكيلات تاريخية (أركياء). الخارج بوصفه ما وراء (إستراتيجيا)، الداخل بوصفه ركيزة (نسابة). راق لفوكو غالباً أن يُبرز المنعطفات والقطائع في أثره. لكن تنتمي تغيرات الإتجاه بالكامل إلى فضاء هذا الأثر، تنتمي القطائع إلى المنهج، في هذا البناء من ثلاثة محاور: إبداع إحدائيات جديدة»⁽⁶⁵⁾.

إستعمل فوكو التاريخ كمقدمة للتساؤل الفلسفي، أو بالأحرى كوسيلة لابتداع طريقة جديدة في التفلسف. يقول فوكو، في مقدمة تدبير الملذّات، ما يلي: «إن الدراسات التالية، مثل الدراسات الأخرى التي قمت بها من قبل، هي دراسات «تاريخ» بالميدان الذي تُعالجه والمراجع التي تتخذها، ولكنها ليست بأعمال «مؤرخ»»⁽⁶⁶⁾.

والآن علينا أن نعالج محاور فلسفة فوكو الثلاثة، أي العلمان والسلطة وسيرورات التذويت، حتى نستطيع أن نرى فكر فوكو في مجموعته، وأن نعثر على المنطق الذي يعمل وفقاً له، وهو منطق السستام المتباين وغير المتجانس الذي يعمل عبر الأزمات والهزات.

II - 6 - أ - الأنضودات أو التشكيلات التاريخية: القابل للرؤية والقابل

للنطق (العلمان):

يبدأ دولوز من حيث يجب أن يبدأ، أي يبدأ بمحور العلمان الذي غطّى المرحلة الأركيائية التي بدأت بكتاب تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي (1961) وانتهت بكتاب أركياء العلمان (1969). ويتناول بالدرس التشكيلات التاريخية ليحاول العثور على شروط إمكانها الواقعية، أي نظام المنطوقات ونظام البدايات. «الأنضودات هي تشكيلات تاريخية، توضع أو أمبيريات. «طبقات

(65) Ibid, P. 227.

(66) L'usage des plaisirs, Ibid, P. 15.

رسوبية»، إنها مصنوعة من أشياء ومن كلمات، من رأى ومن تكلم، من القابل للرؤية ومن القابل للقول، من شواطئ قابلية الرؤية ومن حقول قابلية القراءة، من محتويات ومن تعبيرات» (ص 55) (*).

لا يدل المحتوى على المدلول عليه. كما لا يدل التعبير على الدال. لكل محتوى شكل [صورة] ومادة. على سبيل المثال، السجن كشكل للمحتوى، والمسجونين كمادة لهذا المحتوى. وكذلك الأمر بالنسبة إلى التعبير. فالقانون الجزائي هو شكل للتعبير، في حين أن الإنحراف هو مادة هذا التعبير.

يريد فوكو أن يشق الكلمات ليستخرج منها المنطوقات، وأن يشق الأشياء ليستخرج منها قابليات الرؤية. لذا، «إن الأشياء والكلمات هي مفردات جد غامضة لتشير إلى قطبي العلمان، وسيقول فوكو إن العنوان الكلمات والأشياء يجب أن يُفهم بشكل ساخر» (ص 59).

يُهمل فوكو الكلمات والجمل والقضايا، ليصل إلى المنطوقات وحقل المنطوقات، ليصل إلى ما قيل واقعياً. ويهمل الأشياء وحالات الأشياء ليصل إلى ما يجعلها ممكنة، أي قابليات الرؤية، والبدايات.

كل تشكل تاريخي مكوّن من هذين الشكليّن: القابل للرؤية والقابل للقول. إنه يتضمن توزيعاً جديداً لما هو قابل للرؤية، ولما هو قابل للقول، إلى درجة أن «عصراً ما لا يوجد مسبقاً بالنسبة إلى المنطوقات التي تعبر عنه، ولا بالنسبة إلى قابليات الرؤية التي تملأه» (ص 56).

لكل أنضودة، لكل تشكل تاريخي، نظام منطوقات. وله أيضاً نظام نور، أي نظام قابليات الرؤية. «ما ينتظره فوكو من التاريخ، هو هذا التعيين في كل عصر، لما هو قابل للرؤية وما هو قابل للنطق، الذي يتجاوز التصرفات والذهنيات والأفكار، لأنه يجعلها ممكنة. لكن التاريخ لا يجيب إلا لأن فوكو عرف أن يخرع، على الأرجح في صلة مع التصورات الجديدة للمؤرخين، بالمعنى الدقيق طريقة فلسفية للتساؤل، هي ذاتها جديدة وتدفع التاريخ مجدداً» (ص 56).

إذاً، إن الأركياء، هي بحث عن شروط إمكان «الكلمات»، وعن شروط

(*) تشير الأرقام الموضوعة بين قوسين وهي من دون إحالة، في ما تبقى من الفصل الأول، إلى كتاب فوكو.

إمكان «الأشياء». إنها بحث عن الشروط الواقعية للتشكلات التاريخية. إنها بحث عن نظام المنطوقات، وعن نظام البدايات.

نظر فوكو إلى الأقوال كممارسات قولية، وحدّد ما يختلف عنها سلبياً، أي كممارسات غير قولية. والقول، في نظر فوكو، يتألف من مجموعة المنطوقات التي تختلف عن الجمل والقضايا والأفعال اللسانية.

إذاً، المنطوق هو «ذرة القول» أو «الوحدة الأولية للقول»⁽⁶⁷⁾. لقد اهتمت الأركيائ بالمنطوقات وأهملت الجمل والقضايا والأفعال اللسانية. وأبدع فوكو أفهوماً أصيلاً للمنطوق. وقد انتبه دولوز إلى أهمية هذا الأفهوم في فلسفة فوكو، لاسيّما في المرحلة الأركيائية.

وهكذا نجد أن طريقة فوكو في التفلسف تختلف عن طريقة دولوز. ففوكو لم يبدأ بمرحلة تناول فيها الفلاسفة وتاريخ الفلسفة، ولم يخصص دراسات خاصة للفلاسفة. وقد وضع الفلاسفة أو النشاط الفلسفي في إطار نشاط أوسع يشمل حقل الأقوال كلّها، أي حقل المعارف والعلوم. لذا، اهتم فوكو في الكلمات والأشياء بعلماء التاريخ الطبيعي وتحليل الثروات والنحو العام في العصر الكلاسيكي أكثر ممّا اهتم بديكارت وسبينوزا. واهتم في حقبة الحدائثة بعلماء البيولوجيا والإقتصاد السياسي والفيلولوجيا أكثر ممّا اهتم بهيغل وماركس. لقد بدأت الحدائثة مع أنالوطيقا التناهي عند كنت، لكن أيضاً مع ولادة البيولوجيا وولادة الفيلولوجيا وولادة الإقتصاد السياسي.

ولكن ما هي الأركيائ؟ وكيف ينظر دولوز إلى المنطوق؟

الأركيائ هي وصف أو تحليل أرسيف ثقافة معينة في فترة تاريخية معينة. إنها تسعى إلى الوصف فقط وتتجنب التأويل والشرح والتعليق. وتسعى أيضاً إلى العثور على المنطلق الذي جعل المعارف والعلوم ممكنة. إذاً هي بحث عن شروط إمكان المعارف والعلوم. وهي تهتم بالعلمان، أو بالأحرى بحقل العلمان، وتهمل المعرفة أو العلوم التي هي مجرد عنصر من عناصر العلمان. إنها تعمل على مستوى التشكلات القولية بدلاً من الفنون المعرفية المعترف بها. وتنظر إلى القول كممارسة،

وتحاول أن تعثر على ما يجعله ممكناً، أي المنطوقات وحقل المنطوقات. يهمل فوكو الجمل والقضايا والكلمات، من أجل الإهتمام بشيء آخر، هو المنطوقات. ويهمل التسلسل العمودي للقضايا، كما يهمل التوالد الأفقي للجمل. ويوجه عناية القارئ إلى شيء آخر، إلى خط مائل، متحرك هو مستوى المنطوقات.

ليست المنطوقات نادرة فقط من حيث الواقع، بل هي نادرة أيضاً من حيث المبدأ. وهذا ما يميّزها عن الجمل والقضايا.

يقول دولوز: «يشرح فوكو أن المنطوقات هي بشكل أساسي نادرة. ليس فقط في الواقع، لكن في المبدأ: إنها لا تنفصل عن قانون ندرة وعن أثره. حتى أن هذا هو سمة من السمات التي تعارضها بالقضايا والجمل» (ص 12).

يمكننا، عبر الشكلنة، أن نستنتج قضايا من قضايا أخرى، قدر ما نريد، وننضدّها بعضاً فوق بعض. ويمكننا، عبر التأويل، أن نولّد جملاً من الجمل المطروحة. الجملة دائماً حبلية بقول خفي. أما المنطوقات فلا ينفع معها التأويل ولا الشكلنة.

«لا تنفصل المنطوقات، على العكس، عن فضاء ندرة فيه تتوزع، وفقاً لمبدأ تقدير أو حتى نقص. ليس هناك من ممكن ولا افتراضي في ميدان المنطوقات، كل شيء فيه واقعي، وكل واقع يكون فيه جلياً. وحده ما يُعتد به هو ما صيغ هنا، في ذلك الأوان، ومع تلك الفجوات وتلك البياضات» (صص 12 - 13). وهذا لا يمنع من أن تتناقض المنطوقات وتتعارض، لكن عبر «مسافة إيجابية قابلة للقياس في فضاء الندرة» (ص 13).

إذاً، تتوزع المنطوقات في فضاء ندرة، مليء بالفجوات والبياضات والفراغات. وتتعارض وتتناقض عبر مسافة إيجابية فيما بينها. ولكن ما المنطوق؟

«يمثل المنطوق دائماً انتشاراً من الفرادات، من النقاط الفريدة التي تتوزع في فضاء مناسب. تطرح تشكيلات هذه الفضاءات نفسها وتحولاتها، [...]، مسائل طوبولوجية يعبر عنها بشكل سيئ عبر مفردات الإبداع، البدء أو الأساس» (ص 13).

ليس المهم في المنطوق أن يُقال للمرة الأولى، أو يُستعاد أو يُستنتج. ما يهم فقط هو انتظام المنطوق. «ما يهم هو انتظام المنطوق: لا نعني به متوسطاً، بل منحنى. في الواقع لا يختلط المنطوق مع انتشار فرادات يفترضها، لكن مع

هيئة المنحنى الذي يمر بجوارها، وبشكل أكثر عمومية مع قواعد الحقل الذي تتوزع فيه ويُعاد إنتاجها» (صص 13 - 14).

لذا، يستبعد فوكو، إستناداً إلى المستوى الجديد الذي اكتشفه وهو انتظام المنطوقات، الكوجيتو والذات المجاوزة والأنا، أو على الأقل، لا تبقى عندئذ في الصدارة، بل تهبط إلى مستوى ثانٍ، إلى مستوى مشتق. «لم تعد ثمة حاجة لأن نكون أحداً من أجل إنتاج منطوق ما. ولا يحيل المنطوق إلى أي كوجيتو، ولا ذات مجاوزة تجعله ممكناً، ولا أنا تتلفظ به للمرة الأولى (أو تستهله ثانية)، ولا روح الزمان التي قد تحتفظ به وتنشره وتعيد تقطيعه. هناك حقاً «مواقع» ذات لكل منطوق، فضلاً عن ذلك متغيرة جداً. لكن، تحديداً لأنه يمكن لأفراد مختلفين أن يشغلوها، في كل حالة، المنطوق هو موضوع خصوصي لتراكم ما، وفقاً له يحتفظ بنفسه، يتنقل أو يتكرر...» (ص 14). وهذا من مميزات البنيوية حيث المواقع أهم ممن يشغل هذه المواقع.

يميز دولوز بين ثلاثة أنواع من الفضاءات التي تحيط بالمنطوق الفوكوي:

1 - «الفضاء الجانبي، المشارك أو المتاخم: «وهو يتكون من منطوقات أخرى تشكل جزءاً من المجموعة نفسها، أو العائلة نفسها. لا تشكل هذه المنطوقات سستاماً متجانساً، بل سستاماً في تغاير مستمر. لا ينفصل المنطوق عن تغير ملازم لا نكون عبره البتة في سستام، بل لا نفتأ ننتقل من سستام إلى آخر (حتى داخل لغة بعينها). ليس المنطوق جانبياً [أفقياً] ولا عمودياً، إنه عرضاني، وقواعده هي من المستوى ذاته مثله» (ص 15).

ويضيف دولوز: «ما «يشكل» مجموعة أو عائلة من المنطوقات، هو إذاً قواعد انتقال أو تغير، من المستوى ذاته، تجعل من «العائلة» بما هي كذلك وسطاً من التبعر والتباين، المعاكس للتجانس. هذا هو الفضاء الملتحم أو المتاخم: كل منطوق لا ينفصل عن منطوقات متغايرة يرتبط بها عبر قواعد انتقال (موجّهات). وهكذا ليس فقط كل منطوق لا ينفصل عن كثرة «نادرة» ومنتظمة معاً، بل كل منطوق هو كثرة: كثرة وليس بنية أو سستاماً. وتعارض طوبولوجيا المنطوقات مع تيبولوجيا القضايا، كما مع ديالكتيك الجمل. نعتقد بأن منطوقاً ما، عائلة ما من المنطوقات، تشكلاً قولياً ما، حسب فوكو، يتحدد أولاً عبر خطوط تغير ملازمة أو عبر حقل موجّهات تتوزع في الفضاء المشارك: هذا هو

المنطوق كدالة أصلية، أو المعنى الأول «للإنتظام» (صص 15 - 16).

ألا يذكرنا ما سبق بالأفهوم، وبصيرورة الأفهوم التي تميّز صلته بغيره من الأفاهيم على المسطح نفسه. المنطوق كثرة، والأفهوم كثرة. المنطوق في حالة تغاير مستمر، تبعاً للسستام المتغاير نفسه، وهو يتحدد عبر خطوط تغير ملازمة أو عبر حقل موجّهات تتوزع في الفضاء المشارك. ويشبه هذا الأمر إلى حد كبير، تغير الأفهوم تبعاً للمسألة الفلسفية، وتبعاً لصلته مع غيره من الأفاهيم. وهو يتحدد أيضاً تبعاً للخطوط المشتدة التي يتألف منها.

ويتكلم دولوز على خطوط تغير ملازمة للمنطوق الذي هو كثرة. أليس هذا ما يُعرف باشتداد الكثرة، حيث تميّز الكثرة بأبعادها وخطوطها، لا بمفهومها أو مصداقها.

2 - الفضاء المتعالق الذي يميز عن الفضاء الجانبي: ويميز هذا الفضاء صلة المنطوق مع ذواته ومواضيعه وأفاهيمه، لا مع غيره من المنطوقات.

ينظر فوكو إلى ذوات المنطوق ومواضيعه وأفاهيمه كدوال مشتقة، وليس كدالة أصلية. المنطوق من خلال خطوط التغير الملازمة له هو دالة أصلية. بينما الذات والموضوع والأفهوم هي دوال مشتقة تتبع الدالة الأصلية. «إذا ما كانت المنطوقات تميز عن الكلمات، الجمل أو القضايا، فذلك لأنها تشتمل في ذاتها، على دوال الذات، ودوال الموضوع، ودوال الأفهوم، كـ «مشتقات» لها. أو بعبارة أصح، ليست الذات والموضوع والأفهوم سوى دوال مشتقة من [الدالة] الأصلية أو المنطوق. بحيث أن الفضاء المتعالق هو النسق القولي لمواقع الذوات والمواضيع والأفاهيم، أو وضعياتها في عائلة من المنطوقات. هذا هو المعنى الثاني «للإنتظام»: تمثل هذه المواقع المختلفة نقاطاً فريدة» (ص 18).

تتفرع كل هذه المواقع أو الوضعيات عن المنطوق، تُشتق منه، وليس العكس. لذا، ما يهم هنا، هو ضمير الغائب، وليس ضمير المتكلم كما هو الحال في الجمل. ما يهم هو الضمير المبني للمجهول.

وتكلم دولوز، في السياق نفسه، على الأنا المنحلة والكوجيتو المشروخ. وتكلم أيضاً على الذوات اليرقانية، وعلى الفراتات قبل الفردية والتفردات اللاشخصية. وهذا ما ستتعرف إليه في الفصل القادم.

3 - الفضاء المكمل: «تبقى الشريحة الثالثة للفضاء التي هي برانية: إنه الفضاء المكمل، أو [فضاء] التشكلات غير القولية («مؤسسات، أحداث سياسية، ممارسات وسيرورات اقتصادية»)). (ص 19).

تكلم فوكو في الكلمات والأشياء على شروط إمكان علوم الإنسان. وهذا الكتاب كان بمثابة أركياء للعلوم الإنسانية. يقول دولوز: «لا يوجد الإنسان في فضاء العلمان إلا انطلاقاً من الأوان حيث ينهار بدوره العالم «الكلاسيكي» للتصور، تحت ضربة مراتب غير قابلة للتصور وغير تصوّرية. إنه انبثاق المعتم، أو بعد العمق. يجب أولاً أن تولد البيولوجيا والاقتصاد السياسي والفيلولوجيا: يتم البحث عن شروط إمكان الحيّ في الحياة نفسها (كوفيه)، وعن شروط التبادل والربح في عمق العمل (ريكاردو)، وعن إمكان القول والنحو في العمق التاريخي للغات وفي سستام الإعرابات وفي سلسلة حركات الإعراب وتغيّرات الجذري (غريم، بوب)»⁽⁶⁸⁾ وسنرى في الفصل الثاني أن دولوز يقوِّض التصور، ويحاول الكشف عن عالم تحت تصوري، هو عالم الكثرات المشتدة.

إضافة إلى كوفيه وريكاردو وبوب، هناك كنط الذي أسس أنالوطيقا التناهي. إذاً، يُوضع الجميع، الفلاسفة وغير الفلاسفة، في حقل واحد. ويتم البحث عن الشروط الواقعية لإمكان هذه الممارسات القولية. «في الوقت نفسه يُكتشف الإنسان بطريقتين: من جهة كميّطر عليه عبر العمل والحياة واللغة، مذ ذاك كموضوع للعلوم الوضعية الجديدة، التي عليها أن تتخذ لها نموذجاً البيولوجيا والاقتصاد السياسي والفيلولوجيا. ومن جهة أخرى كمؤسس لهذا التوضع الجديد على مقولة تناهيه الخاص: تُستبدل ميتافيزيقا اللامتناهي بأنالوطيقا المتناهي التي تجدد في الحياة والعمل واللغة بناها «المجاوزه»»⁽⁶⁹⁾.

يسعى فوكو إلى تأسيس العلوم الإنسانية. لكنه يكتشف في النهاية أنها ليست بعلوم. وهي حاولت تقليد البيولوجيا والاقتصاد السياسي والفيلولوجيا، لكن من دون جدوى. وهنا يقرأ دولوز فوكو من خلال تشييد صورة جديدة للفكر. «في الواقع، بذلك تناسبنا أنالوطيقا التناهي، لا لصنع علم الإنسان، لكن لتشييد

L'île déserte et autres textes, Ibid, PP. 126 - 127. (68)

Ibid, P. 127. (69)

صورة جديدة للفكر: فكر لا يعود يتعارض من الخارج مع غير القابل للتفكير أو مع اللامفكر، بل يستضيفه في داخله، يكون في صلة أساسية معه [...] فكر يكون بذاته في صلة مع المعتم، ويكون في المبدأ مخترقاً بنوع من الشرخ لا يمكن من دونه أن يُمارس. لا يُمكن للشرخ [الصدع] أن يُظمر لأنه الموضوع الأعلى للفكر: لا يظمره الإنسان أو لا يلزقه من جديد، الشرخ هو على العكس في الإنسان غاية الإنسان أو النقطة الأصلية للفكر. كوجيتو وأنا منحلة... وفي العلمان الذي يخص الإنسان، وحدها الإثنولوجيا والتحليل النفسي والألسنية تتجازه فعلياً مشكلة المحاور الثلاثة الكبرى لأنالوطيقا المتناهي»⁽⁷⁰⁾.

هكذا يقوم دولوز بقراءة فوكو بوصفه مساهماً في تشييد صورة جديدة للفكر تنسجم مع ما يجري في بقية الحقول. ويعتبر أن هناك أحداثاً للفكر المحض تجري في صورة الفكر ولها أسبابها الخاصة، بـ «معزل» عن الظروف المحيطة بها. وهذا ما فعله دولوز في قراءته للفلاسفة. «يقدم فوكو إذاً منهجه كآركيائي. يجب أن نفهم بذلك دراسة «ما تحت التربة» ودراسة التربة [الأرضية] التي عليها يُمارس الفكر، وفيها يغطس ليشكل أفاهيمه. أن توجد طبقات جد مختلفة في هذه التربة [الأرضية]، أن توجد حتى تحولات، إنقلابات طوبوغرافية، تنظيمات لفضاءات جديدة، هذا ما يبرهنه فوكو: مثلاً الطفرة التي تجعل الصورة الكلاسيكية للفكر ممكنة، أو تلك التي تحضر الصورة الحديثة. يمكن أن نعيّن على الأرجح لهذا «التاريخ» أسباباً اجتماعية أو حتى نفسانية لكن في الحقيقة تنتشر السببيات في فضاءات تفترض سلفاً صورة للفكر. يجب تصور أحداث للفكر المحض، أحداث جذرية أو مجاوزة تعيّن لتلك الحقبة فضاء للعلمان.

وبدلاً من دراسة تاريخية للآراء (وجهة نظر ما تزال تحكم التصور التقليدي لتاريخ الفلسفة) ترسم دراسة متزامنة للعلمان وشروطه: لا الشروط التي تجعله ممكناً بشكل عام، بل التي تجعله واقعياً وتعيّنه في ذلك الأوان...»⁽⁷¹⁾.

ألا يقرأ دولوز مواطنه فوكو بما ينسجم تماماً مع تصوره للفلسفة ولتاريخ الفلسفة؟ بلى، ويجد دولوز في فوكو وفي مؤلفاته السند الأقوى لما كان يقوم به

Ibid, P. 128. (70)

Ibid, PP. 128 - 129. (71)

في الفرق والتكرار ومنطق المعنى. يتمتع القول بخصوصية واستقلال عن الظروف الاجتماعية والنفسانية. وعلى تاريخ الفلسفة أن ينتبه لذلك ويعالج الفكر بما هو كذلك، أي يعالج صورة الفكر بما هي تعود إلى الفكر من حيث المبدأ. عليه أن يهتم بما هو مجاوز ويهمل ما هو أمبيري. وعليه أن لا يهتم بأراء الفيلسوف ومعتقداته، بل بمسائله الفلسفية التي ابتدعها وأفاهيمه التي استطاع إبداعها.

تكلم أركيائ العلماء على التشكلات القولية والتشكلات غير القولية. وهذه الأخيرة لا تُحدد إلا سلباً، لأن فوكو ما زال يعطي أولوية للمنطوق.

ولا تعني هذه الأولوية إمكان اختزال اللا - قولي بالنسبة إلى المنطوق، أو اعتباره وهماً أو أثراً له. لكل شكل علمان نظام خاص به. وإن كان هناك أولوية للتشكلات القولية على التشكلات غير القولية.

«ليس للمنطوق أولوية إلا لأن القابل للرؤية يمتلك قوانينه الخاصة» (ص 57). «إن مهمة الأركيائ هي اكتشاف شكل تعبير حقيقي لا يمكن أن يختلط مع وحدات ألسنية أياً تكن، كلمات، جمل، قضايا أو أفعال لغة. نعرف أن فوكو سيكتشف هذا الشكل في تصور أصيل جداً «للمنطوق»، بوصفه دالة تشبك الوحدات المختلفة. لكن تُجرى عملية مماثلة لشكل المحتوى. لا تختلط قابليات الرؤية مع العناصر البصرية والخاصيات والأشياء والمواضيع وعقد الفعل ورد الفعل، ويبنى فوكو بهذا الخصوص دالة ليست أقل أصالة من دالة المنطوق. ليست قابليات الرؤية أشكال مواضع، ولا حتى أشكالاً قد تتكشف عند تماس النور والشيء، بل هي أشكال نورانية، مخلوقة عبر النور نفسه، ولا تدع الأشياء أو المواضيع تستمر إلا كبروق والتماغات وتلألؤات. (ريموند روسل، بل ربما أيضاً مانيه). إن مهمة الأركيائ هي إذا مضاعفة: أن «تستخرج» من الكلمات واللغة المنطوقات المناسبة لكل أنضودة، لكن أيضاً، أن «تستخرج» من الأشياء والرؤية قابليات الرؤية»⁽⁷²⁾.

ليست هذه هي الأمبيرية المجاوزة في أحلى تجلياتها. قلنا إن هدفنا من هذا المبحث هو أن نفهم دولوز أكثر ممّا نفهم فوكو نفسه. ما كان صعباً في الفرق والتكرار، يصبح سهلاً مع فوكو.

الأمبيرية المجاوزة هي بحث عن الشروط، لكن عن الشروط الواقعية، وليس

عن شروط كل تجربة ممكنة. والشروط التي يبحث عنها فوكو، أعني القبلي التاريخي، هي شروط واقعية تتغير من تشكل تاريخي إلى آخر. ليست المنطوقات وقابليات الرؤية هي ذاتها في كل عصر. ولا يوجد عصر مسبقاً بالنسبة إلى منطوقاته وقابليات الرؤية لديه، لا يوجد مسبقاً بالنسبة إلى نظام المنطوق ونظام النور، لأن هذين النظامين هما ما يجعلانه ممكناً.

«تكلم» و«رأى» منفصلان عند فوكو. هناك أولية للمنطوق، لكن لا اختزال للقابل للرؤية. يقول دولوز: «بتناسينا لنظرية قابليات الرؤية نشوّه التصور الذي يصنعه فوكو عن التاريخ، لكن أيضاً نشوّه فكره والتصور الذي يصنعه عن الفكر» (ص 57).

درسُ الأشياء ودرسُ الكلمات. الأرشيف الأركيائي هو «سمعي - بصري»، (ص 58). والأنضودات هي اختصاص الأركياء التي تتعلق بالماضي، كما بالحاضر. «لا تحيل الأركياء بالضرورة إلى الماضي، هناك أركياء للحاضر. حاضراً أم ماضياً، القابل للرؤية كما هو حال القابل للنطق: ليسا موضوع فيمياء، بل موضوع إبستمولوجيا». (ص 58).

ليست المنطوقات مرئية، لكنها ليست مع ذلك متخفية، إنها ليست مرئية مباشرة، بل مرئية عندما نرتفع إلى مستوى الشروط. تهمل الأمبيرية المجاوزة ما هو معطى لتعالج ما به يُعطى المعطى. «باختصار، يبقى المنطوق متخفياً، لكن فقط إذا لم نرتفع حتى شروطه الإستخراجية؛ على العكس، إنه هناك، ويقول كل شيء، ما إن نصل إلى الشروط». (ص 61).

ولسوف نرى في الفرق والتكرار أن هناك ممارستين للملكات: الممارسة الأمبيرية والممارسة المفارقة. وحدها هذه الأخيرة هي التي تسمح لنا بالوصول إلى شروط إمكان التجربة الواقعية. وهذا يذكرنا بالعلمان الأمبيري والعلمان المطلق عند هيغل كما تكلمنا على ذلك في المقدمة. العلمان المطلق يتميز من العلمان الأمبيري، لكنه لا يوجد في عالم آخر. وراء الستار لا يوجد شيء للنظر. والأمر هو نفسه مع فوكو، وإن اختلف عن هيغل. إن شروط قابلية الرؤية وشروط قابلية النطق تختلف عن الأشياء والكلمات، مع أنها لا توجد في عالم آخر. المطلوب هو فلق الأشياء وفلق الكلمات للعثور على ما يجعلها ممكنة.

في الفرق والتكرار، تكلم دولوز على المحسوس وكينونة المحسوس.

المحسوس هو موضوع ممارسة أمبيرية للكلمات وفقاً للحس السليم والحس المشترك. أما كينونة المحسوس فهي موضوع ممارسة مفارقة للملكات. تتوسل هذه الممارسة «المفارقات» وليس الحس السليم أو الحس المشترك.

لكن ما هو شرط المنطوقات؟

إنه كينونة اللغة. ما وراء الكلمات هو كينونة اللغة. «اللغة إما معطاة بالكامل وإما لا. ما هو إذاً شرط المنطوق؟ هو أن «هناك لغة»، «كينونة اللغة» أو الكينونة - لغة، أي البعد الذي يُعطىها، والذي لا يختلط مع أي من الإتجاهات التي تحيل [اللغة] إليها...» (ص 63).

لكن هذه الكينونة - لغة ليست هي ذاتها في كل التشكلات التاريخية. إنها تختلف من تشكل إلى آخر. لقد تكلم فوكو على القبلي التاريخي، لكن هذا الأخير ليس شرطاً عاماً لكل تجربة ممكنة. «الشرط هو نفسه تاريخي، القبلي هو تاريخي: الهمس الكبير، يتغير في كل تشكل تاريخي». (ص 67). ولا تحيل هذه الكينونة - لغة إلى وعي مؤسس أو أصلي.

وما قيل عن المنطوقات يُقال عن البدايات. ليست قابليات الرؤية مرئية مباشرة، ومع ذلك ليست متخفية. المطلوب هو الإرتفاع نحو الشروط. وهذه الشروط لا تتعلق بالأشياء والخاصيات المحسوسة، بل بما يجعلها ممكنة، لكن تاريخياً. وسنرى في الفصل الثاني أن الشدة في نظر دولوز، هي ما به يُعطى المعطى، ما به يُعطى المتنوع. ليست الشدة فرقاً في الدرجة وحسب، بل تشكل كينونة المتنوع. وهي موضوع لأمبيرية عليا أو مجاوزة.

يقول دولوز: «إذا ثمة «هناك» نور، كينونة للنور أو كينونة - نور، [كينونة لـ] كل شيء كما [أن ثمة «هناك»] كينونة - لغة. كل واحدة هي مطلقة، ومع ذلك تاريخية، لأنه لا تُفصل عن الكيفية التي بها تسقط على تشكل ما، على مدونة ما». (ص 65).

ما يقوم به فوكو ليس تاريخاً للذهنيات ولا للتصرفات. «تكلم ورأى، أو بالأحرى المنطوقات وقابليات الرؤية هي عناصر ممكنة، شروط قبلية في ظلها تُصاغ كل الأفكار في أوان ما، وتتجلى التصرفات» (ص 67).

لذا، يسمي دولوز ما يقوم به فوكو كنيوية جديدة، لكن مع بعض التمايز. «هذا

البحث عن الشروط يؤلف نوعاً من الكنتية الجديدة الخاصة بفوكو» (ص 67). وهناك فروقات بين فوكو وكنت:

1 - لا يبحث فوكو عن شروط كل تجربة ممكنة، بل عن شروط التجربة الواقعية.

2 - لا تحيل هذه الشروط إلى ذات كلية، لأنها شروط تاريخية، وتقع من جهة الموضوع، لا من جهة الذات.

3 - أولية المنطوق على غير المنطوق. «تلقائية اللغة وتلقي النور». (ص 67).

لكن التلقائي لا يتماهى مع الفاعل، والمتلقي لا يتماهى مع المنفعل. «متلق لا يعني منفعلاً، لأن هناك فعلاً بقدر ما هناك انفعال في ما يُرَبه النور. وتلقائي لا يعني نشيطاً [فاعلاً]، لكن بالأحرى نشاطاً «آخر» يُمارس على الشكل المتلقي». (ص 67). وهكذا، فإن تلقائية الفاهمة أو الكوجيتو عند كنت تُخلى المكان إلى تلقائية كينونة اللغة عند فوكو.

إذاً، المطلوب هو إهمال الكلمات والإهتمام بما يجعلها ممكنة أي الإهتمام بكينونة اللغة، وإهمال الأشياء والإهتمام بما يجعلها ممكنة أي الإهتمام بكينونة النور. في حالة الكلمات والأشياء، نبقى عند مستوى الممارسة الأمبيرية للملكات. لكن في الحالة الثانية نصبح عند مستوى الممارسة المفارقة أو العليا للملكات. وهذه ثيمة أساسية من ثيمات الفرق والتكرار كما سنرى. نعتقد أحياناً أن دولوز يُهمل موضوعات كثيرة كان قد عالجهها في الفرق والتكرار، لكن نرى أنه ما يلبث أن يعود إليها. «طالما أننا نظل في ذلك عند مستوى الأشياء والكلمات، فإننا قد نعتقد بأننا نتكلم على ما نراه، ونرى ما نتكلم عليه، وأن الأمرين يرتبطان: ذلك أننا في ذلك نظل عند مستوى ممارسة أمبيرية. لكن، ما إن نفتح الكلمات والأشياء، ما إن نكتشف المنطوقات وقابليات الرؤية. فإن الكلام والرؤية يرتفعان إلى مستوى ممارسة عليا، «قبلية»، إلى درجة أن كل واحد يبلغ حده الخاص به، الذي يفصله عن الآخر، ما هو قابل للرؤية لا يمكن أن يكون إلا مرثياً وما هو قابل للنطق لا يمكن أن يكون إلا متكلاً عليه». (ص 72).

أولية للمنطوق على ما هو قابل للرؤية، لكن لا اختزال لأحدهما بالنسبة إلى الآخر. فرق في الطبيعة بين الإثنين وافتراض متبادل. «بين ما هو قابل للرؤية وشروطه النوري، منطوقات تنزلق: بين ما هو قابل للنطق وشروطه اللغوي،

قابليات للرؤية تندس (ريموند روسل). ذلك أن لكل واحد من هذين الشرطين أن يؤلف معاً فضاء «ندرة» وانبثات، مرصعاً بالفجوات»⁽⁷³⁾.

II - 6 - ب - الإستراتيجيات أو اللا - منضد: فكر الخارج (سلطة):

يهمل فوكو سؤال ما السلطة؟ ليهتم بسؤال آخر، هو كيف تُمارس السلطة؟ السلطة هي ميزان قوى [صلة بين قوى]. إنها ليست مفردة، بل دائماً هناك صلة بين القوى. وليست السلطة صلة بين شكلين كما هو حال العلمان: إنه صلة بين القابل للنطق والقابل للرؤية بوصفهما عنصري الأنضودة. وليس للقوة من موضوع آخر غير قوى أخرى، مع أن ميزان القوى لا يعمل بالعنف. «إن فوكو هو أقرب إلى نيتشه (وإلى ماركس أيضاً)، الذي يرى أن ميزان القوى يتعدى العنف، ولا يُمكن أن يُعرّف به. ذلك أن العنف يتناول أجساداً، مواضيع أو كائنات متعينة يببدها أو يغيّر شكلها، في حين أنه ليس للقوة من موضوع آخر غير قوى أخرى ولا كينونة أخرى غير الصلة [...] يمكننا إذاً أن نتصور لائحة، مفتوحة بالضرورة، من المتغيرات التي تعبر عن ميزان القوى أو السلطة، وتشكل أفعالاً في أفعال: حرّض، أثار، بدّل الإتجاه، سهّل أو صعّب، وسّع، ضيّق، زاد في الإحتمال أو أنقص منه... تلك هي مقولات السلطة». (ص 77).

قدّم فوكو في راقب وعاقب، وكذلك في إرادة العلمان، تصوراً جديداً للسلطة حيث دعانا إلى التخلي عن عدد معيّن من المسلمات، كما فعل دولوز في الفرق والتكرار، حيث دعانا إلى تقويض مسلمات صورة الفكر الكلاسيكية من أجل الفوز بصورة جديدة للفكر.

يقول دولوز: «بضع صفحات لا أكثر [في راقب وعاقب]، لأنه اعتمد فيه منهجاً يختلف تمام الاختلاف عن منهج «الأطروحات». فهو يكتفي بالدعوة إلى التخلي عن عدد من المسلمات التي طبعت الموقف التقليدي لليسار. وعلينا أن ننتظر ظهور كتاب إرادة العلمان الذي يتضمن عرضاً مفصلاً أكثر». (ص 32).

لقد مات المثقف بالمعنى القديم بعد ثورة الطلاب، ونشأ نوع جديد من المثقف، نوع جديد من الإلتزام السياسي. لقد انتهى سارتر وحل محله فوكو.

لم يعد المثقف ينطق باسم قيم الحقيقة والعدالة، باسم القيم الكلية، ولم يعد يتكلم باسم الجميع، ويتصدى للسلطة بوصفها تعمل عبر القمع أو عبر الإيديولوجيا، أي تعمل عبر أجهزتها القمعية من جيش وشرطة وأجهزة أمنية... الخ أو عبر أجهزتها الإيديولوجية من مدرسة وجامعة وإعلام... الخ. ولم يعد مثقفاً كلياً وأصبح مثقفاً نوعياً. ينطلق من اختصاصه ويلتقي غيره في اختصاصاتهم. لذا، كان لابد من تصور جديد للسلطة يأخذ بعين الاعتبار هذه الأمور. يقول دولوز: «كان فوكو يقول إن المثقف توقف عن كونه كلياً ليصبح نوعياً، أي لم يعد يتكلم باسم قيم كلية، بل باسم اختصاصه ووضعه (عين فوكو التغيير عندما نهض الفيزيائيون ضد القنبلة الذرية). أن لا يكون للأطباء حق التكلم باسم المرضى، وأيضاً أن يكون لهم واجب التكلم بوصفهم أطباء، حول مسائل سياسية وقانونية وصناعية وبيئية، إنها ضرورة المجموعات كما تمت ذلك [ثورة] 68، جامعة على سبيل المثال أطباء ومرضى وممرضين. إنها مجموعات متعددة الأصوات. كانت مجموعة الإعلام عن السجون، كما نظمها فوكو وديفير واحدة من هذه المجموعات: هذا ما كان غتاري يسميه «العرضانية»، بالتعارض مع المجموعات المتسلسلة [الهرمية] حيث يتكلم شخص واحد باسم الآخرين»⁽⁷⁴⁾.

ومسلمات التصور التقليدي للسلطة هي:

- 1 - "مسلمة الملكية: السلطة هي ملك طبقة معينة كما راج في التحليل الماركسي. لكن فوكو يقول إن السلطة هي أقرب إلى الإستراتيجية. إنها ليست ملكاً لطبقة معينة، فهي تكتيكات ومناورات تُمارس وليست شيئاً يُمتلك.
- 2 - "مسلمة التموضع: أي أنها تتموضع أو تتركز في جهاز معين كجهاز الدولة على سبيل المثال. لكن فوكو يرى أن السلطة مبثوثة في كل المجتمع. وهي تمر بالمهيمن عليهم كما تمر بالمهيمنين.
- 3 - "مسلمة التبعية: أي تبعيتها للبنية التحتية في نمط إنتاج معين، لكن فوكو يؤكد أن السلطة محايثة للحقل الاجتماعي برمته. والبنية الاقتصادية تفترض على العكس إولايات السلطة.
- 4 - "مسلمة الماهية أو الصفة: أي أن لها ماهية، تستطيع عبرها نعت من

يملكها بالمهيمنين ومن لا يملكها بالمهيمن عليهم. «ليس للسلطة ماهية، فهي إجرائية، ليست صفة، بل صلة: إن علاقة السلطة هي مجموع موازين القوى، الذي لا يمر عبر القوى المُهيمن عليها أقل مما يمر عبر القوى المهيمنة، هذه وتلك تشكلان معاً فرادات». (ص 35).

5 - مسلّمة الجهة [النمطية]: أي أن السلطة تعمل بالعنف أو الإيديولوجيا. إما أجهزة لغسل الأدمغة، وإما أجهزة للقمع. وهذا تحليل ماركسي أساساً. لكن فوكو يرفض الإيديولوجيا، كما يرفض القمع والعنف. «السلطة «تنتج الواقع»، قبل أن تقمع». (ص 36).

6 - مسلّمة الشرعية: عمادها القانون. وبدلاً من أن ينطلق فوكو من ثنائية قانون - لاشريعة، فإنه ينطلق من لاشريعات - قوانين.

إذاً، يحاول فوكو أن يقدم تصوراً جديداً للسلطة، آخذاً بعين الاعتبار، ما استجد من أحداث بعد أيار 68، وما استجد من تحليلات، لاسيّما بعد صدور كتاب الأنثي - أوديب في عام 1972 حيث يقول فوكو في هامش الصفحة 29 من كتاب راقب وعاقب، ما يلي: «في جميع الأحوال، لا أستطيع أن أقيس عبر المراجع أو الإستشهادات ما يدين به هذا الكتاب إلى جيل دولوز، وإلى العمل الذي يقوم به مع فليكس غتاري»⁽⁷⁵⁾. ويقول أيضاً في العام نفسه، أي في عام 1975، ما يلي: «أهتم بما يقوم به دولوز»⁽⁷⁶⁾. لقد أثار كتاب الأنثي - أوديب كثيراً في الثقافة الفرنسية حين صدوره، وكان بمثابة قنبلة مدوية. وهذا ما سنتحدث عنه في الفصل الثالث.

وعن التأثير المتبادل بينه وبين فوكو، يقول دولوز: «ربما قد أثار الفرق والتكرار عليه، ولكنه كان قد قام سابقاً بالتحليل الأجملي لهذه الثيمات في ريموند روسل. وأيضاً ربما ساعده مفهوم الارتصاف الذي كنا افترضناه، فليكس وأنا، في تحليله الخاص «للأجاهيز»»⁽⁷⁷⁾.

يلخص دولوز التصور الجديد للسلطة بقوله: «تتطور أطروحات فوكو

Foucault Michel: *Surveiller et punir*, éditions Gallimard, Paris, 1975, P. 29. (75)

Foucault Michel: *Dits et écrits*, Tome II (1970 - 1975), éditions Gallimard, Paris, P. 782. (76)

Deleuze Gilles: *Pourparlers*, Ibid, P. 123. (77)

الكبرى حول السلطة في ثلاثة عناوين: ليست السلطة بشكل أساسي قمعية (لأنها «تحت، تثير، تنتج»)، هي تُمارس قبل أن تُمتلك (لأنها لا تُمتلك إلا تحت شكل قابل للتعيين، طبقة، ومتعيّنة، دولة)، لا تمر عبر المهينين عليهم بدرجة أقل مما تمر عبر المهيمنين (لأنها تمر عبر كل القوى التي هي في حالة صلة). إنها نيتشوية عميقة». (ص 78).

في كل سلطة، هناك قوى تؤثر في غيرها، وتتأثر بغيرها. إذاً، هناك تلقائية وهناك تلق، لكن بشكل يختلف عما وجدناه في شكل العلمان. «إن القدرة على التأثير هي بمثابة مادة للقوة، والقدرة على التأثير بمثابة وظيفة للقوة. المقصود فقط هو وظيفة محضة، أي وظيفة غير - مشكلنة، ملقوفة بشكل مستقل عن الأشكال العينية حيث تتجسد وعن الأهداف التي تخدمها وعن الوسائل التي تستخدمها: فيزياء الفعل، إنها فيزياء الفعل المجرد». (ص 78 - 79)

تبيّن لنا أن للسلطة مقولات خاصة بها، وأنها تختلف عن العلمان فهذا الأخير يتحدد بشكلي القابل للنطق والقابل للرؤية، أي أنه يتحدد بشكلي الأنضودات، في حين أن السلطة ليست شكلاً. إنها لا تتألف من أنضودات. من هنا، تكلم فوكو على مبيان السلطة. «يمكننا إذاً أن نعرّف المبيان بطرق عديدة ترابط فيما بينها: إنه تقديم موازين القوى الخاصة بشكل ما، إنه توزيع لقدرات [سلطات] التأثير وقدرات التأثير؛ إنه مزيج من وظائف محضة غير - مشكلنة ومن قوى محضة غير - مشكلة». (ص 79).

مع السلطة ومع مبيانها، يدخل فوكو في حقل جديد، ليس هو حقل المنطوقات وحقل البدايات، إنه حقل القوى غير المشكلنة. لا يقع المبيان خارج الأنضودات. إنه خارجها، أي الخارج الذي ينتمي إليها. «واحدة من أصالات المبيان، في الواقع، أن يكون مطرح تحولات. هو ليس خارج الأنضودات، بل هو خارجها. إنه بين أنضودتين بوصفه مطرح التحولات التي تمرّنا من الواحدة إلى الأخرى. تؤلف موازين القوى إذاً السلطة في مبيان ما، بينما حدّدت علاقات الأشكال العلمان في أرشيف. تتوقف النسابة عن أن تكون مجرد أركياء للأشكال التي تظهر في أنضودة، لتصبح استراتيجية قوى ترتبط بها الأنضودة نفسها. تبلغ دراسة علاقات العلمان المنضدة الأوج في الأركياء. ودراسة الصلات الإستراتيجية للقوى أو للسلطة تبدأ لذاتها في راقب وعاقب وتتطور في إرادة العلمان. بين

الإثنين، هناك في الوقت ذاته لاختزالية وافتراس متبادل وأولية معينة للثانية»⁽⁷⁸⁾. لذا، تكلم فوكو على مركب السلطة - علمان حيث السلطة والعلمان لا ينفصلان، ولا يختزل أحدهما الآخر. فالسلطة تنتج علماناً يؤدي بدوره إلى سلطة. وهذا ما بدأ فوكو بعرضه ابتداءً من كتابه راقب وعاقب حيث بين أن علاقات السلطة تتضمن علاقات العلمان، وكذلك تفترض هذه الأخيرة علاقات السلطة.

يقول فوكو: «والأصح الافتراض أن السلطة تنتج العلمان (وليس فقط بتشجيعه لأنه يخدمها أو بتطبيقه لأنه مفيد)؛ وأن السلطة والعلمان يقتضي أحدهما الآخر بشكل مباشر، وأنه لا يوجد علمان لا يفترض ولا يقيم في الوقت ذاته علاقات سلطة. هذه الصلات بين «السلطة - علمان» ليست إذًا، مما يجب تحليله انطلاقاً من ذات معرفية تكون حرة أو غير حرة بالنسبة إلى سستام السلطة، ولكن بالعكس، يجب أن نعتبر أن الذات العارفة والمواضيع التي تجب معرفتها، وجهات المعرفة هي آثار لهذه المقتضيات الأساسية للسلطة - علمان، ولتحولاتهما التاريخية. باختصار، ليس نشاط الذات العارفة هو الذي ينتج علماناً مفيداً أو مضراً للسلطة؛ بل السلطة - علمان والسيرورات والصراعات التي تجتازها، والتي تتكون منها، هي التي تحدد الأشكال والبيادين الممكنة للمعرفة»⁽⁷⁹⁾.

العلمان منضد ومؤرشف في حين أن السلطة مبيانية. إذًا، السلطة هي أفهوم جديد يختلف عن أفهوم العلمان. وحتى بوصفهما ممارستين، فإنهما يختلفان «صحيح أنه، حسب فوكو، كل شيء ممارسة؛ لكن ممارسة السلطة تبقى غير قابلة للإختزال إلى أي ممارسة علمان. ولإبراز هذا الفرق في الطبيعة سيقول فوكو إن السلطة تحيل إلى «ميكرو - فيزياء». شرط أن لا نفهم «ميكرو» بوصفه مجرد تصغير للأشكال المرئية أو المنطوقة، لكن بوصفه ميداناً آخر، طرازاً جديداً من العلاقات وبعدها للفكر لا يُختزل إلى العلمان: روابط متحركة وغير قابلة للتموضع [في مكان ما]». (ص 81).

قلنا إن ما يقوم به فوكو هو نوع من الكنطية الجديدة. تلقائية القابل للنطق وتلقي القابل للرؤية. وهناك أولية للأول على الثاني وكلاهما يؤلفان الأنضودات

Deux régimes de fous, Ibid, P. 235. (78)

Foucault Michel: Surveiller et punir, Ibid, P. 32. (79)

أو حقل العلمان. وما وراء العلمان هناك موازين القوى. هناك إذاً أولية للمبيان، أي لحقل القوى على حقل الأنضودات. ومع ذلك هناك افتراض متبادل. ومن المعروف أن كنط وفق بين تلقائية الفاهمة وتلقي الحساسية عبر الشيم. إذاً ما هو الشيء الذي يقدر على التوفيق والتكيف بين شكلي العلمان؟

يقول دولوز: «أيضاً لا تتضمن الصلة غير المباشرة بين شكلي العلمان أي شكل مشترك، ولا حتى تطابقاً، بل فقط عنصر القوى اللاشكلي الذي يغمر الإثنين كلاهما، إن مبيانية فوكو، أي تقديم موازين القوى [صلات القوى] المحضة أو قذف الفرادات المحضة، هو إذاً مثل الشيميّة الكنطية: إنها هي التي تؤمن العلاقة التي ينجم عنها العلمان بين شكلي التلقائية والتلقي غير القابلين للإختزال». (ص 88).

وفي مكان آخر يقول: «المبيان هو ذلك اللا - حيز، المهيج دائماً عبر تغييرات المسافة أو تغيير القوى [الداخلة] في صلة. إنه ليس حيزاً سوى للتحويلات. إذا كان رأى وتكلم هما شكلي خارجية، وهما بنفسهما خارجيان الواحد بالنسبة إلى الآخر، فإن فُكر [التفكير] يتوجّه إلى خارج لم يعد له شكل. فُكر، هو الوصول إلى اللا - منضد. رأى، هو فُكر، تكلم، هو فُكر، لكن فُكر [التفكير] يتم في الفجوة، في انفصال رأى وتكلم. [...] فُكر ينتمي إلى الخارج»⁽⁸⁰⁾.

ويضيف دولوز: «إنّ الإستنجد بالخارج هو ثيمة ثابتة لدى فوكو، وتعني أن التفكير ليس ممارسة فطرية لملكة، بل يجب أن يحدث للفكر. فُكر [التفكير] لا يرتبط بداخلية تجمع القابل للرؤية والقابل للنطق، بل يتم تحت استرساب [ولوج] خارج يحفر الفُرجة: «فكر الخارج» كرمية نرد، كقذف فرادات...»⁽⁸¹⁾.

ولسوف يمر معنا في الفصول التالية أن دولوز يتبنى رأي أنطونين أرتو الذي يعتبر أن الفكر ليس فطرياً على طريقة ديكارت وليس اكتسابياً على طريقة أرسطو، بل هو توالدي تناسلي. ولا بُد من توليد فعل التفكير في الفكر، أي لا بُد من طرح المسائل. الفكر هو مجرد إمكان، ولا بُد من عنف أو تحطيم يقع على الملكات حتى تشرع بعملية التفكير.

إذاً، يأتي الفكر من الخارج، لكن عليه أن يولد من الداخل أيضاً. «المبيان

Deux régimes de fous, Ibid, PP. 236 - 237. (80)

Ibid, P. 237. (81)

بوصفه تعييناً لمجموعة من موازين القوى لا يستنفد القوة التي يمكن أن تدخل في صلات أخرى وفي تركيبات أخرى. المبيان هو سليل الخارج، لكن لا يختلط الخارج، مع أي مبيان، لا ينفك «يسحب» منه مبيانات جديدة. [...] إنها المقاومة [...] إن الكلمة الأخيرة لنظرية السلطة هي أن المقاومة تكون فيها أولى، هي في صلة مباشرة مع الخارج [...] وإن فكر الخارج هو فكر للمقاومة (إرادة العلمان)⁽⁸²⁾.

II - 6 - ج - الإثنيات أو داخل الفكر (تذويت):

قلنا إن فلسفة فوكو هي فلسفة من ثلاثة محاور: العلمان والسلطة و«الذات». وقد انتقل فوكو من محور إلى محور عبر أزمة انتابت السستام بأكمله. ليس السستام، في نظر دولوز، سستاماً هادئاً ومستقراً، بل هو في تباين مستمر وفي توالد متغاير. وهذا ما تنطبق عليه عبارة للاينتس، لطالما استشهد بها دولوز «إعتقدت أنني وصلت إلى الشاطئ، لكنني وجدت نفسي مرمياً في عرض البحر...». هذا ما يقوم به الفيلسوف دائماً إلى أن يحل به التعب، ويركن عندئذٍ إلى آراء نهائية وثابتة. الفلسفة هي إبداع مستمر للأفاهيم التي تتغير على الدوام. لا أفاهيم كلية ولا أفاهيم ثابتة، بل أفاهيم متغيرة تبعاً للأفق المتحرك الذي تنشأ فيه.

الفيلسوف يطرح المسائل ويعيد طرحها. ويبعد الأفاهيم المناسبة لهذه المسائل. وهو يؤسس فلسفته في كل مرة. وهذا ما ينطبق على دولوز الذي يؤسس فلسفته مع كل كتاب أساسي له، إلى أن أسس سستامه نهائياً مع ما الفلسفة؟

وينظر دولوز إلى سستام فوكو بالطريقة ذاتها. فلا يمكن القول إن فلسفة فوكو تتطور أو بالأحرى تنمو كما هو حال الكائن الحي، وفقاً لأبعاد، وضعت في الأساس ويتم تطويرها أو إنمائها وتوسيع مجالاتها وتطبيقاتها. إن سستام فوكو يتقدم عبر الأزمات والهزات. ومع كل أزمة يُعاد تنظيم الكل وفقاً لأبعاد جديدة. قد لا تكون هذه الأبعاد جديدة تماماً، لكنها لا تكون بارزة منذ البداية، فلا يمكن القول إن بُعد السلطة لم يكن حاضراً في كتاب تاريخ الجنون في

العصر الكلاسيكي على سبيل المثال، بل هو حاضر بشكل ضمني، لكنه برز إلى العلن مع كتابي راقب وعاقب وإرادة العلمان.

يضيف فوكو في كتابيه الأخيرين، تدبير الملذات والإنهمام بـ «الذات»، محوراً ثالثاً إلى المحورين السابقين، أي محور العلمان ومحور السلطة. وهكذا نصبح إزاء ثلاثة محاور:

- محور العلمان: وهو محور الكلمات والأشياء، أو بالأحرى محور المنطوقات ومحور قابليات الرؤية أو محور ما هو قابل للنطق وما هو قابل للرؤية. إنه محور نظام النطق ونظام النور، محور نظام المنطوقات ونظام البدايات. تتشكل أشكال العلمان من أنضودات وتتشكل هذه الأنضودات من هذين النظامين.

- محور السلطة: ليست السلطة شكلاً كما هو حال العلمان. إنها ليست أشكالاً منضّدة، ومع ذلك هي تغمر هذه الأشكال المنضّدة. السلطة تقتضي العلمان الذي يفترض بدوره السلطة ويؤدي إليها. لذا ينشأ المركب: سلطة - علمان.

- محور «الذات» أو أنماط التدويت: ينشئ فوكو بهذا المحور تاريخاً لأنماط التدويت. وقد حدّد نقطة البداية عند الإغريق. فراجع عن خطته التي أعلنها في إرادة العلمان. واتجه صوب الإغريق. لقد قام الإغريق بالتدويّات الأولى. وربما هذا ما يميّز الإغريق. لم يقدّم الإغريق بالكشف عن الكون، بل قاموا ببناء الخارج وأنشأوا بذلك داخلاً للخارج. والمطلوب هو الكشف عن سيرورات التدويت. لذا ينشأ تاريخ طويل لهذه السيرورات: التدويّات الإغريقية، التدويّات المسيحية، التدويّات الراهنة. كل فكر فوكو هو من أجل الراهن في النهاية. هو يفكر الماضي، لكن من أجل الحاضر.

يقول دولوز: «إن الطريق الأخير الذي افتتحه فوكو هي في غاية الشراء: لا علاقة لسيرورات التدويت بـ «الحياة الخاصة»، لكنها تشير إلى العملية التي يتشكل عبرها الأفراد والجماعات كذوات، على هامش ضروب العلمان والسلطات القائمة، مع احتمال أن تفرد مكاناً لضروب من العلمان وسلطات جديدة. [...] يبين فوكو الحركة الأولى من التدويت، على الأقل في الغرب، عند الإغريق، عندما يفترض الإنسان المحرّز أن عليه أن يكون «سيد نفسه» إذا ما كان يريد أن يكون قادراً على حكم الآخرين. [...] كان فوكو مفتوناً بحركات

التذويت التي ترسم حالياً في مجتمعاتنا: ما هي السيرورات الحديثة التي هي على طريق توليد الذاتية؟ إذاً، عندما نتكلم على عودة إلى الذات عند فوكو، فهذا لأننا لا نرى تماماً المسألة التي يطرحها»⁽⁸³⁾.

ويحاول فوكو عبر هذا المحور الثالث، إعادة تنظيم سسامته بأكمله. وهذا ما فعله دولوز في كتابه الأخير ما الفلسفة؟ الذي هو بمثابة تأسيس أخير لكل فلسفة دولوز. لا تتطور نواة السستام بشكل طبيعي وهادئ، بل يتم إعادة تنظيم النواة ذاتها وفقاً لمحاور وأبعاد جديدة.

يقول دولوز: «ينتهي «إرادة العلمان» صراحة بشك. فإذا كان فوكو قد وجد مأزقاً، في نهاية «إرادة العلمان»، فليس مرد ذلك إلى طريقته في تفكير السلطة، بل لأنه اكتشف المأزق الذي تضعنا فيه السلطة ذاتها، في حياتنا كما في فكرنا، نحن الذين نصطدم بها في أثنى حقائقنا. لن يكون هناك من مخرج إلا إذا أمسكت بالخارج حركة ما فاقتلعت من الفراغ، [أي] حيز حركة تحوله عن الموت. ولعل هذا محور جديد متميز، في آن معاً، عن محور العلمان ومحور السلطة. هل هو محور يُسترد فيه الصفاء؟ هل هو إثبات حقيقي للحياة؟ على أي حال، لا يتعلق الأمر بمحور يُلغي المحاور الأخرى، بل بمحور يعمل في الوقت ذاته الذي تعمل فيه هي، وكان يمنعها من الإنغلاق في مأزق. ربما كان هذا المحور الثالث حاضراً منذ البداية، عند فوكو (مثلما كانت السلطة حاضرة منذ البداية، في العلمان). [...] لقد شعر فوكو بضرورة إجراء تصحيح عام، من أجل كشف هذا السبيل الذي يبقى مغموراً طالما بقي ملتقاً بالمحورين الآخرين: هذا هو التصحيح الذي يقدمه فوكو في المقدمة العامة لـ «تدبير الملذات» (ص 103).

تكلم فوكو في الكلمات والأشياء عن اللامفكر في الفكر، الذي يسكن في قلب الفكر نفسه عندما يكتشف الفكر في داخله، مراتب لا يمكن تفكيكها. وعندئذ يتحول التاريخ الطبيعي وتحليل الثروات والنحو العام إلى بيولوجيا واقتصاد سياسي وفيلولوجيا.

في محور أنماط التذويت يتم اكتشاف الداخل، لكن كداخل للخارج، وذلك عندما تنشأ صلة «للذات» مع نفسها. وتُشتق هذه الصلة من صلتها بالذوات الأخرى.

يقول دولوز: «الداخل هو عملية للخارج، إنه تذويت (هذا لا يعني بالضرورة دُخْلنة). إذا ما كان الخارجُ صلةً، مطلقُ صلة، فإن الداخل هو صلة أيضاً، صلة وقد أصبحت ذاتاً. ويعطيه تدبير الملذات اسمه، إنه «صلة «الذات» بـ «الذات»» [. . .] ربما يكون هذا عنصر «المقاومة». في هذه النقطة، يجد فوكو مجدداً تأثر «الذات» بـ «الذات» بوصفها «المفارقة» الأعلى للفكر: الصلة مع «الذات» تُولف داخلاً لا ينفك يُشتق من الخارج»⁽⁸⁴⁾.

ويضيف دولوز: «الذات هي دائماً مكوّنة، منتجة من تذويت، لكنها تظهر في بُعد يتعارض مع كل تنضيد أو تكويد»⁽⁸⁵⁾.

إذاً، «يتكون الداخل عبر ثني الخارج، هناك علاقة طوبولوجية بينهما، الصلة بـ «الذات» مماثلة للصلة مع الخارج، وكل محتوى الداخل هو في صلة مع الخارج»⁽⁸⁶⁾.

الذات هي دائماً مشتقة. وقد رأينا ذلك عندما تناولنا المنطوق. وهذا من آثار البنيوية. لا تُلغى البنيوية الذات، بل تنظر إليها بوصفها ذاتاً مشتقة، لا ذاتاً أصلية. والأمر نفسه مع سيرورات التذويت. تتكون الذات في السيرورة ذاتها عبر ثني الخارج. إنها ذات مشتقة. إذاً، ليس هناك من عودة إلى الذات عند فوكو، لاسيما إذا فهمنا الذات كذات أصلية مؤسّسة. يقول دولوز: «فكرة فوكو الأساسية، هي فكرة بُعد للذاتية يُشتق من السلطة ومن العلمان، لكنه لا يخضع لهما». (ص 108 - 109).

هذه هي محاور فلسفة فوكو وأبعادها. إنها ليست شروطاً عامة، ليست شروطاً كلية، بل هي شروط تاريخية فريدة.

يقول دولوز: «إنها حقاً ثلاثة أبعاد غير قابلة للإختزال، لكنّها في حالة تضمّن ثابت، العلمان والسلطة و«الذات». إنها ثلاث «أنطولوجيات». لماذا يُضيف فوكو أنها تاريخية؟ لأنها لا تعيّن شروطاً كلية. فالكينونة - علمان متعيّنة عبر الشكلين اللذين يأخذهما القابل للرؤية والقابل للنطق في ذلك الأوان، [. . .] والكينونة - سلطة متعيّنة عبر موازين القوى التي تمر هي نفسها عبر فرادات

Deux régimes de fous, Ibid, P. 239. (84)

Ibid, P. 240. (85)

Ibid, P. 242. (86)

متغيرة في كل عصر. و«الذات»، الكينونة - «ذات»، متعيّنة عبر سيرورة تذكوت، أي عبر مطارح حيث تمر الطية (ليس لدى الإغريق من شيء كلي). باختصار، ليست الشروط البتة أوسع من المشروط، ولها قيمة عبر فراداتها التاريخية الخاصة. وكذلك ليست الشروط «يقينية»، بل مسألّية. وبوصفها شروطاً، فهي لا تتغير تاريخياً، بل تتغير مع التاريخ». (صص 121 - 122).

أليست هذه هي الأمبيرية العليا أو المجاوزة التي يتميز بها دولوز؟ ألم نقل إن الغاية من هذا البحث هي فهم دولوز أكثر ممّا هي فهم فوكو؟ الأمبيرية العليا هي بحث عن الشروط، لكن ليس عن شروط كل تجربة ممكنة، بل عن الشروط الواقعية للتجربة. وقد بدأ دولوز باستعمال هذا الأفهوم منذ سنة 1956.

ففي مقالته التي تناولت «مفهوم الفرق عند برغسون» يقول دولوز: «يرتفع [منهج الحدس] حقاً إلى شروط المعطى. لكن هذه الشروط هي ميول - ذوات، إنها نفسها معطاة بطريقة معينة، إنها معيشة فضلاً عن ذلك، إنها معاً المحض والمعيش، الحي والمعيش، المطلق والمعيش. أن يكون الأساس أساساً لكن لا يُثبّت بدرجة أقل، فهذا هو الأساسي، ونعرف كم يُلح برغسون على هذه الميزة الأمبيرية للوثبة الحيوية. ليس علينا أن نرتفع إلى الشروط كما إلى شروط كل تجربة ممكنة بل كما إلى شروط التجربة الواقعية. كان شيلنغ حدد لنفسه سلفاً هذا الهدف وحدد فلسفته بوصفها أمبيرية عليا»⁽⁸⁷⁾.

واستخدم دولوز من ثمّ هذا الأفهوم في كتاب نيتشه والفلسفة، إذ قال: «إذا ما كانت إرادة القدرة على العكس مبدأ حسناً، إذا ما كانت تصالح الأمبيرية مع المبادئ، إذا ما كانت أمبيرية عليا، فذلك لأنها أساساً مبدأ بلاستيكي، لا يكون أكثر اتساعاً مما يشترطه ويتحول مع المشروط ويتعين في كل حالة مع ما يعنيه»⁽⁸⁸⁾.

واستعمل دولوز أيضاً هذا الأفهوم في كتاب البرغسونية عندما اعتبر أن منهجية برغسون في الحدس عبارة عن أمبيرية عليا «قادرة على طرح المسائل وتجاوز التجربة نحو شروطها العينية»⁽⁸⁹⁾.

L'île déserte et autres textes, Ibid, P. 49. (87)

Nietzsche et la philosophie, Ibid, P. 57. (88)

Deleuze Gilles: *Le bergsonisme*, éd. P.U.F., Paris, 1966, P. 22. (89)

وقد تحولت الأمبيرية العليا إلى ثيمة أساسية في الفرق والتكرار كما سنرى في الفصل الثاني. ثم عاد دولوز واستعمل هذا الأفهوم في عام 1993، قائلاً: «لا تعني الأمبيرية المجاوزة بالفعل شيئاً إذا لم نحدد بدقة الشروط. ليس على الحقل المجاوز أن يكون مكزوزاً عن الأمبيري كما فعل كنط: عليه بهذا العنوان أن يُستكشف لصالحه، إذاً أن يُجرب (لكن بطراز تجربة خاص جداً). طراز التجربة هذا هو الذي يسمح باكتشاف الكثرات، بل أيضاً بممارسة الفكر التي تحيل إليها النقطة الثالثة [أي الفلسفة بما هي إبداع للأفاهيم]. لأنه، بالإضافة إلى الكثرات، فإنني أعتقد بأن الأهم بالنسبة إليّ كان صورة الفكر كما حاولت تحليلها في الفرق والتكرار، ثم في بروتست، وفي كل مكان...»⁽⁹⁰⁾.

في كتاب ما الفلسفة؟ لم يستعمل دولوز هذا الأفهوم، بل استعمل مكانه الأمبيرية الجذرية في مثاله الذي خصصه لقراءة كل تاريخ الفلسفة من وجهة نظر تشييد مسطح المحايثة. وقد قمنا بنقل هذا المثال بالكامل في الفصل الرابع.

وقبيل وفاة دولوز بحوالي الشهر، عاد دولوز واستعمل أفهوم الأمبيرية المجاوزة في مقالته الأخيرة التي جاءت بعنوان: «المحايثة: حياة...». وقال: «سنتكلم على الأمبيرية المجاوزة، بالتعارض مع كل ما ينشئ عالم الذات والموضوع. هناك شيء ما برّي وقوي في تلك الأمبيرية المجاوزة. ليس بالتأكيد عنصر الإحساس (أمبيرية بسيطة)، لأن الإحساس ليس سوى قطعة في تيار الوعي المطلق. إنه بالأحرى، الانتقال من الإحساس الأول إلى الآخر كصيرورة، كزيادة القدرة أو نقصاتها (الكمية الافتراضية) مهما كان الإحساسان قريبين جداً»⁽⁹¹⁾.

إذاً، يعمل فوكو في نظر دولوز، ضمن إطار الأمبيرية المجاوزة. ليس المقصود الأمبيرية الساذجة التي تكفي بما هو أمبيري، بل الأمبيرية المجاوزة التي تحاول الوصول إلى الشروط المجاوزة، وإن كانت هذه الشروط متغيرة ولا توجد في عالم آخر. الفلسفة تهمل الأمبيري وتهتم بالمجاوز. وعلينا أن لا نكز الحقل المجاوز عن الأمبيري، بل أن نحرثه لذاته.

يقول دولوز: «لكن، إذا ما كان صحيحاً أن الشروط ليست أوسع أو أثبت

(90) *Deux régimes de fous*, Ibid, P. 339.

(91) Ibid, P. 359.

من المشروط، فإن فوكو مع ذلك يهتم بالشروط. لأجل هذا قال: إنه بحث تاريخي وليس بعمل مؤرخ. هو لا يقوم بتاريخ للذهنيات، بل بتحليل للشروط التي ضمنها يتجلى كل ما له وجود ذهني، المنطوقات ونظام اللغة. هو لا يقوم بتاريخ للتصرفات، بل للشروط التي ضمنها يتجلى كل ما له وجود قابل للرؤية، ضمن نظام نور. هو لا يقوم بتاريخ للمؤسسات، بل للشروط التي ضمنها تدمج تلك المؤسسات في أفق حقل مجتمعي صلاتٍ تفرقيةً للقوى. هو لا يقوم بتاريخ للحياة الخاصة، بل للشروط التي ضمنها تشكل الصلة بـ «الذات» حياة خاصة. هو لا يقوم بتاريخ للذوات، بل لسيرورات التذويت، داخل الإنشاءات التي تجري في هذا الحقل الأنطولوجي بمقدار ما هو مجتمعي. في الحقيقة، إن شيئاً واحداً يستبد بفوكو، وهو الفكر، «ماذا يعني التفكير؟» «ما الذي ندعوه تفكيراً؟»، السؤال الذي أطلقه هيدغر واستعاده فوكو، هو سهم بامتياز. تاريخ لكن للفكر بما هو كذلك. فُكِّر، هو جُرِّب، هو مَسْأَل. العلمان، السلطة و«الذات» هي الجذر الثلاثي لمساءلة [لتسئيل] الفكر». (ص 124).

لذا، اعتبر دولوز أن فوكو هو فيلسوف كبير لأنه غيّر في ما يعنيه التفكير، لأنه غيّر في صورة الفكر وأبدع الأفاهيم اللازمة لذلك. لم يكن لدى فوكو سوى سؤال واحد هو ما التفكير؟ هذه هي الفلسفة تحديداً. وهذا هو الحقل الذي حرثه دولوز كما سنرى في الفصول التالية. «يتسلسل مجدداً عمل [أثر] فوكو مع الأعمال الكبرى التي غيّرت بالنسبة إلينا ما يعنيه التفكير». (ص 128).

II - 6 - د - الأجهوز الفوكوي:

قدّم دولوز، في مداخلته القيّمة التي جاءت في لقاء دولي عُقد حول فوكو في كانون الثاني من عام 1988، والتي كانت بعنوان «ما الأجهوز؟»، عرضاً مهماً لأفهوم رئيسي عند فوكو هو أفهوم الأجهوز. وقد قلنا إن فوكو نفسه لم يقدم تعريفاً لهذا الأفهوم الذي بدأ باستعماله بعد انتهاء المرحلة الأركيائية، في كُتبه، بل قدّم له تعريفاً في أحاديثه وكتاباته التي نُشرت في أربعة مجلّدات بعد وفاته. واعتبر فوكو أن الأجهوز هو أعقد وأغنى من الإستمته التي هي مجرد مكُون من مكُونات الأجهوز. الذي يشمل الممارسات القولية وغير القولية.

إن العرض الذي قدّمه دولوز مهم جداً لتوضيح هذا الأفهوم الرئيسي عند فوكو. كما أنه مهم لفهم جوانب من فلسفة دولوز، لاسيّما أن دولوز يفضل أفهوم

الإرتصاف على أفهوم الأجهوز. ويمكن القول إن فلسفة فوكو هي في النهاية تحليل أجاهيز، في حين أن فلسفة دولوز هي تحليل ارتصافات. ولسوف نعقد مقارنة موجزة توضح رأي دولوز في أفهوم الأجهوز الفوكوي.

ينقلنا الأجهوز إلى عالم الخطوط والخيوط والأبعاد كما هو حال الإرتصاف. إنه كثرة، والكثرة عند دولوز تُحدد بأبعادها وخطوطها لا بمفهومها ولا بعناصرها. لذا، يُهمل دولوز النقاط ليهتم بالخطوط. إنه يتبع خطوطاً، ولا يفتش عن نقاط. ليس هناك من ذات ولا موضوع ولا عقل... إلخ، بل هناك سيورورات تذيبت أو توضع أو تعقل... إلخ. من هنا يعتبر دولوز أن الأهم من الذات والموضوع هو السيورورات التي تؤدي إلى هذه الذرى. فالذات هي مجرد وهم وعلينا تفتيتها لنصل إلى ما يهدر تحتها.

يقول دولوز: «تقدم فلسفة فوكو غالباً كتحويل «للأجاهيز» العينية. لكن ما الأجهوز؟ إنه أولاً عقدة [تعقد خيوط]، مجموعة متعددة الخطوط. إنه مركب من خطوط ذات طبيعة مختلفة. ولا تطوق هذه الخطوط في الأجهوز أو لا تحيط بسساتيم قد يكون كل واحد منها متجانساً لصالحه، الموضوع، الذات، اللغة، إلخ. لكن تتبع اتجاهات، تخط سيورورات دائماً في حالة عدم توازن، أحياناً تتقارب الواحدة مع الأخرى وأحياناً تتباعد. كل خط هو مكسور وخاضع لتغيرات في الإتجاهات، ومتعرج ومتشعب، وخاضع لانحرافات. المواضيع القابلة للرؤية، المنطوقات القابلة للصياغة، القوى الممارسة [في حالة الممارسة]، الذوات المطروحة [في حالة الطرح] هي بمثابة موجّهات أو وترات. هكذا فإن المراتب الكبرى الثلاث التي سيميزها فوكو بالتعاقب، العلمان والسلطة والذاتية، ليس لها البتة حدودٌ بشكل نهائي، بل هي سلاسل متغيرات تُقتلع الواحدة من الأخرى. ذلك أن فوكو يكتشف، دائماً في خلال أزمة ما، بُعداً جديداً، خطأً جديداً. المفكرون الكبار هم إلى حد ما زلزاليون، إنهم لا يتطورون، لكنهم يعملون عبر أزمات ورجّات»⁽⁹²⁾.

هذا ما قلناه عن فوكو عندما قلنا إن سستامه هو سستام متباين وغير متجانس وذو أبعاد تُكتشف بالتعاقب. وهذه الأبعاد تعيد تنظيم أو تعيد سستمة السستام من

جديد. السستام الفوكوي لا يتطور، بمعنى أن فوكو لا يضع كل فكره في كتابه الرئيسي الأول (لنقل إنه تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي) ويعمد من ثم إلى تطوير هذا الفكر وتوضيحه وتوسيع آفاقه. السستام الفلسفي هو دائماً في حالة عدم توازن وفي توالد متغاير. إنه يتشكل من جديد دائماً تبعاً للمسائل التي يتم اكتشافها. وهذا ما ينطبق على دولوز أيضاً. وسوف نعالج هذه النقطة في الفصل الثالث.

فوكو كما يراه دولوز هو راسم خرائط. إنه خرائطي جديد يريد أن يرسم خرائط الأجهيز وأن يمسح أراضٍ مجهولة. إذًا، ليس فوكو فيلسوفاً للتاريخ وإن كانت دراساته تاريخية. «هناك خطوط ترسب، يقول فوكو، لكن أيضاً خطوط «تشقق»، «تقصف». أن نميز خطوط أجهوز ما، في كل حالة، هو أن نرسم خارطة، أن نخرط، أن نمسح أراضٍ مجهولة، وهذا ما يسميه «العمل في الميدان». علينا أن نستقر على الخطوط نفسها التي لا تكتفي بتركيب أجهوز ما، بل تعبئه وتجرئه، من الشمال إلى الجنوب ومن الشرق إلى الغرب أو مواربة»⁽⁹³⁾.

إذًا، يتركب الأجهوز من خطوط ذات طبيعة مختلفة. وفي حالة فوكو يمكننا أن نميز الخطوط التالية:

1 - خطوط المواضيع القابلة للرؤية أو منحنيات قابلية الرؤية. إنها خطوط ما هو قابل للرؤية. إنها خطوط «رأى». وتحيل هذه الخطوط إلى كينونة - نور، إلى نظام نور.

2 - خطوط المنطوقات القابلة للصياغة أو منحنيات النطق. إنها خطوط ما هو قابل للنطق. إنها خطوط «تكلم». وتحيل هذه الخطوط إلى كينونة - لغة، أي إلى نظام المنطوقات. وتشكل هاتان المجموعتان من الخطوط، أي منحنيات قابلية الرؤية ومنحنيات النطق، الأنضودات في كل تشكل تاريخي.

3 - إضافة إلى هذين الصنفين اللذين يشكلان خطوط الترشب في كل تشكل تاريخي، هناك خطوط تشقق أو تقصف أو تصدع. وهذا ما يجعل التشكلات التاريخية تتغير من عصر إلى آخر. القبلي عند فوكو هو تاريخي.

4 - خطوط القوى. والقوة عند فوكو تمارس لا تُمتلك. وهذا هو بعد

السلطة. وهذه الأخيرة هي صلة بين قوى. والقوى تؤثر وتتأثر بغيرها.

5 - خطوط التذويت أو خطوط سيرورات التذويت. وهذا ما اكتشفه فوكو بشكل رئيسي في كُتبه الأخيرة. لذا، شكّل هذا البعد توجهاً جديداً ألزم فوكو بتعديل برنامجه لتاريخ الجنسية وبإعادة تنظيم سستامه. هنا تعود القوة إلى ذاتها وتؤثر في ذاتها بدلاً من أن تقيم صلة مع قوة أخرى.

يقول دولوز: «للأجهيز إذاً كمكونات خطوط قابلية الرؤية والنطق وخطوط قوى وخطوط تذويت وخطوط صدع، شق، تشقق، التي تتقاطع جميعها وتتشابك والتي تعطي الخطوط الأولى من جديد الخطوط الأخرى، أو تُحدث منها أخرى، من خلال تغيّرات أو حتى تحولات في الإرتصاف»⁽⁹⁴⁾.

وينجم عن فلسفة الأجهيز هذه نتيجتان مهمتان في رأي دولوز. وهما:

أ - تطبيق الكليات: ليس هناك من كليات أو مبادئ عامة. الكلّي لا يُفسّر شيئاً، بل هو نفسه بحاجة إلى تفسير. هناك سيرورات فريدة لا كليات.

ب - تغيّر في التوجه: مهمة الفلسفة هي تلقف الجديد لا الأزلي، لا تسعى الفلسفة نحو ما هو أزلي، بل نحو الجديد. والفلسفة ليست سعياً نحو الحقيقة، بل تسعى إلى لقف ما هو بارز وهام ولافت. لكنّ الجديد ليس الموضوعة. إنه الراهن في نظر فوكو واللاراهن أو الك في غير أوانه في نظر نيتشه.

يقول دولوز: «في كل أجهوز [مثالاً الثورة الفرنسية أو الثورة البلشفية]، علينا أن نميّز خطوط الماضي الحديث وخطوط المستقبل القريب: حصة الأرشيف وحصة الراهن، حصة الراهن وحصة الصيرورة، حصة الأناطوطيقا وحصة التشخيص. إذا ما كان فوكو فيلسوفاً كبيراً، فلأنه استخدم التاريخ لصالح شيء آخر: كما قال نيتشه، أن نفعّل ضد الزمان، وأيضاً على الزمان، كما أمل، لصالح زمان آتٍ. لأن ما بدا بوصفه الراهن أو الجديد في رأي فوكو، هو ما دعاه نيتشه الك في غير أوانه، اللاراهن»⁽⁹⁵⁾.

وهكذا، يتبين من خلال هذا العرض لأفهوم الأجهوز أن دولوز يقرأ فوكو

Ibid, P. 320. (94)

Ibid, P. 323. (95)

كما لو أنه يقرأ نفسه، أو كما لو أنه يعبر عن فلسفته. فالتخلي عن الكليات والمبادئ العامة والسعي نحو السيرورات هما ركنان أساسيان في فلسفة دولوز. والأمر نفسه بالنسبة إلى السعي نحو الـ في غير أوانه وترك الأذلي.

II - 6 - هـ - الرغبة واللذة:

أرسل دولوز، في عام 1977 مع فرنسوا إوالد، إلى فوكو بعد نشر هذا الأخير إرادة العلمان، سلسلة من الملاحظات حول ما يجمعه به وما يفرقه عنه، لاسيما أن دولوز كان قد نشر في عام 1972 مع صديقه غتاري الآنتي - أوديب الذي أثر تأثيراً مباشراً على راقب وعاقب وعلى إرادة العلمان، وكان يتحضر لنشر ألف سطح. وهذا النص هو النص الأخير من تبادل فوكو - دولوز. لكن فوكو لم يجب على ملاحظات صديقه التي طرحت المسائل الفلسفية بينهما. ونُشر هذا النص لأول مرة في *magazine littéraire* عدد 325 (1994).

عُدّ دولوز مع صديقه غتاري من فلاسفة الرغبة بعد صدور الآنتي - أوديب الذي أثر كثيراً في الثقافة الفرنسية لاسيما أنه صدر بعد ثورة 68. وقد ظهر في هذا الكتاب مفهوم جديد هو أفهوم الآلات الراغبة الذي أدخل دولوز وغتاري عبره الرغبة في البنية التحتية. لقد جمع دولوز وغتاري، فرويد مع ماركس، وكان هذا مطلب الجميع في ذلك الوقت، لكن بقلبهما معاً. وهذا ما سنراه في الفصل الثالث.

يقف دولوز إلى جانب الرغبة في حين يقف فوكو إلى جانب اللذة. من هنا كان عنوان الرسالة «الرغبة واللذة». الرغبة في نظر فوكو تعادل النقص. وقد قال لدولوز: «لا أستطيع أن أتحمل لفظ الرغبة، حتى لو أنكم تستعملونها بشكل مغاير، لا أستطيع أن أمنع نفسي من التفكير أو من العيش بأن الرغبة = نقص، أو بأن الرغبة تُقال مكموعة. وأضاف ميشال: بينما أنا، ما أسميه «لذة»، هو ربما ما تسمونه «رغبة»، لكن، على أي حال، أنا بحاجة إلى لفظ آخر غير الرغبة»⁽⁹⁶⁾.

أما دولوز، من جهته، فهو لا يحبّد لفظ اللذة لأن اللذة تقطع الرغبة. والرغبة لا تعبر عن أي نقص. يقول دولوز: «بدوري، قلما أحتمل لفظ «اللذة». لكن

لماذا؟ الرغبة، بالنسبة إلي، لا تشتمل على أي نقص، وهي ليست كذلك معطى طبيعياً، هي تتحد مع ارتصاف متغيرات يشتغل؛ إنها سيرورة بالضد من البنية أو النشأة، إنها أشعور، بالضد من شعور، إنها «هذية» (فردية نهار، فردية فصل، فردية حياة)، بالضد من ذاتية: إنها حدث، بالضد من شيء أو شخص. لاسيما، إنها تتضمن إنشاء حقل محايدة أو «جسد بلا أعضاء» يُحدد فقط عبر مناطق شدة وعتبات وتناقصات فيزيولوجية ودفوق. هذا الجسد هو بيولوجي مثلما هو جماعي وسياسي؛ ذلك أن الارتصافات تنشأ عليه وتتفكك، وهو الذي يحمل رؤوس [حدود] هجرة الارتصافات أو خطوط الهرب. هو يتغير (جسد الإقطاعية الخالي من الأعضاء ليس هو نفسه جسد الرأسمالية الخالي من الأعضاء). إذا ما كنت أدعوه جسداً بلا أعضاء، فذلك لأنه يتعارض مع كل أنضودات التعضية، تعضية المتعضي، لكن أيضاً [يتعارض] مع تنظيمات [تعضيات] السلطة. إن مجموع تعضيات الجسد هو تحديداً ما سيكسر مسطح المحايثة أو حقلها، وسيفرض على الرغبة طرازاً آخر من «المسطح»، منضدة في كل مرة الجسد بلا أعضاء»⁽⁹⁷⁾.

إذاً، الارتصافات هي ارتصافات متغيرات. وتتلازم مع جسد بلا أعضاء بلغة الآتي - أوديب أو مع مسطح محايدة بلغة ألف سطح أو ما الفلسفة؟ تنشأ فيه وتتفكك. كل ارتصاف، في نظر دولوز، يمكن أن ننظر إليه من خلال محورين. يتضمن المحور الأول حالات الأشياء والنطوق. وهذا ما يُعادل التشكلات القولية وغير القولية عند فوكو. لكن يشتمل المحور الثاني على موطنيات وإعادات تموطن وحرركات تهجير [سفر]^(*) أو هجرة. ويعتبر دولوز أن أجهيز السلطة هي مكوّن من مكوّنات ارتصاف الرغبة.

يقول دولوز: «بالنسبة إليّ، يلحظ ارتصاف الرغبة أن الرغبة ليست البتة تعيناً «طبيعياً» ولا «عفوياً». مثلاً الإقطاعية هي ارتصاف يستخدم صلات جديدة مع

(97) Op.cit.p.

(*) ألف صدرالدين محمد الشيرازي الملقب بصدر المتألهين أو الملا صدرا، كتاباً كبيراً في الفلسفة، سمّاه الحكمة المتعالية، وتكلّم فيه على الأسفار العقلية الأربعة، حيث يقول في هامش الصفحة 13 من الجزء الأول: «السفر هو الحركة عن الموطن أو الموقف متوجّهاً إلى المقصد بطي المراحل وقطع المنازل». وهذا قريب ممّا يقصده دولوز.

أنظر: الشيرازي، صدرالدين محمد: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، 1981، ط3، الجزء الأول، ص13.

الحيوان (الفرس)، مع الأرض، مع الهجرة [...] . أود القول لصالح إن الرغبة تسيل في ارتصاف المتغايرات هذا، في هذا النوع من «التكافل» [البيولوجي]: تتحد الرغبة مع ارتصاف متعين، مع اشتغال مشترك. بالتأكيد سيشتمل ارتصاف الرغبة على أجهيز السلطة (مثلاً السلطات الإقطاعية)، لكن من اللازم أن نحدد موقعها بين المكونات المختلفة للإرتصاف. وفقاً لمحور أول، يمكننا أن نميز في ارتصافات الرغبة حالات الأشياء والنطوق [...] . ووفقاً لمحور آخر، قد نميز بين المواطنين أو إعادات التموطن وبين حركات التهجير التي تجر ارتصافاً ما. [...] . قد تبرز أجهيز السلطة في كل مكان حيث تجري إعادات التموطن، حتى المجردة منها. إذ إن أجهيز السلطة هي مكوّن [من مكوّنات] الارتصافات. لكن الإرتصافات تشتمل أيضاً على رؤوس [حدود] تهجير»⁽⁹⁸⁾.

إذاً، إن أجهيز السلطة هي، في نظر دولوز، مكوّن من مكونات ارتصافات الرغبة. بل أكثر من ذلك إنها منتج من منتجاتها. «إن السلطة هي بالأحرى هي التي [...] . تجد نفسها منتجة عبر هذه الإرتصافات»⁽⁹⁹⁾.

حدّد فوكو، عبر أجهيز السلطة، المجتمع من خلال أولية الإستراتيجية على التناقض. لا قمع ولا إيديولوجيا ولا تناقض بين طبقات المجتمع، بل استراتيجية سلطة تُمارس وتمر عبر المهيمن عليهم كما عبر المهيمنين. لكنّ دولوز لا يقول بأولية الإستراتيجية على التناقض، بل يقول بأولية خطوط التهجير أو خطوط الهرب. «أود القول لصالح: إن مجتمعاً ما، إن حقلاً مجتمعياً ما لا يتناقض، لكن ما هو أول، هو أنه يهرب، يهرب أولاً من كل مكان، ذلك أن خطوط الهرب هي أولى (حتى لو لم يكن «أول» زمنياً). بدلاً من كونها خارج الحقل المجتمعي أو بدلاً من أن تخرج منه فإن خطوط الهرب تشكل جذوره أو خرائطه»⁽¹⁰⁰⁾.

من خلال هذه الفروقات بين ارتصاف الرغبة وأجهوز السلطة، التي حددها دولوز، لا يمكننا أن نمهي بين الأفهومين ولا يمكننا أن نترجمهما بالكلمة

Ibid, PP. 114 - 115. (98)

Ibid, P. 118. (99)

Ibid, P. 116. (100)

نفسها، حتى لو بدا من ظاهر نص كتاب فوكو أن دولوز يرادف بينهما. إنهما أفهومان مختلفان. وعلينا أن ننظر إليهما من خلال المسائل الفلسفية الخاصة بكل فيلسوف ومن خلال مسطح المحايثة أو الجسد بلا أعضاء الخاص بكل فلسفة، ومن خلال ارتباطهما بغيرهما من الأفاهيم على المسطح نفسه.

هذه قراءة متميزة لفيلسوف يقرأ مواطنه وصديقه ويحاول أن ينظر إلى فلسفته في مجموعها من خلال المنطق الذي يحتم عليها الانتقال من محور إلى آخر. ويحاول قدر المستطاع، لاسيّما في كتابه فوكو، أن يحوّر هذه الفلسفة ويعدّل فيها لتنسجم مع تصوره للفلسفة ولدورها، إلى درجة لا نعود نعرف إن كنا نقرأ دولوز أم نقرأ فوكو، أم نقرأ شخصاً ثالثاً أم بالأحرى هذبة أخرى نشأت بين الإثنين.

الفصل الثاني

الفرق والتكرار

1 - أهمية كتاب الفرق والتكرار :

لا يمكن الدخول إلى فلسفة دولوز من دون المكوث طويلاً عند كتابه الفرق والتكرار. فهذا الكتاب الذي صدر في عام 1968، ما زال كتاباً أساسياً ومضيئاً في مسيرة دولوز الفلسفية. وهو يمهد لغيره من الكتب التي جاءت بعده، بما فيها الكتب التي ألفها دولوز مع صديقه المحلل النفسي فليكس غتاري.

في الواقع، يجمع هذا الكتاب في كل أصيل ما سبقه من دراسات «تمهيدية» في تاريخ الفلسفة، تناولت عدداً من الفلاسفة، وقرأت نتاجهم قراءة خاصة. وتقوم هذه القراءة على إحياء أفاهيمهم وتجديدها، من أجل استخدامها في المسائل الراهنة للقول الفلسفي المعاصر. وتقوم أيضاً، على الصعود إلى مسألهم الفلسفية، وإبراز صور الفكر لديهم. فتاريخ الفلسفة هو إعادة إنتاج للفلسفة ذاتها، شرط أن نعرف كيف ننشط الأفاهيم، ونوجهها في اتجاهات أخرى، حتى لو كانت مغايرة لاتجاهاتها الأصلية. لذا، تكون الخيانة ضرورية في قراءتنا للفلاسفة السابقين، من أجل أن تكون هذه القراءة قراءة مثمرة وفعالة. إذاً، لا تقليد ولا اتباع، بل تجديد وإبداع.

قلنا، في المقدمة، إن تجديد الفلسفة يقوم قبل أي شيء آخر، على التجديد في المضمون. ويعني هذا تجديداً في صورة الفكر أولاً، وتجديداً في الأفاهيم الفلسفية المتداولة وإبداع أفاهيم جديدة ثانياً. وهذا هو المقصود من كتاب الفرق والتكرار. فقد سعى دولوز من خلاله إلى تجديد كثير من أفاهيم الفلاسفة السابقين، مثلاً: الفرق، التكرار، الأمبيرية العليا، تواطؤ الكون، الأمثول، الشدة، المشتد، التعقّد، التضمّن، ... إلخ. وسعى إلى إبداع أفاهيم جديدة،

مثالاً: الفرق الحر أو المحض، التكرار المركب، صورة الفكر، الأمبيرية المجاوزة،... إلخ. لكن يبقى همُّ دولوز الرئيسي هو ابتداع صورة جديدة للفكر، أو بالأحرى الوصول إلى فكر من دون صورة، عبر هدم مسلّمات صورة الفكر الكلاسيكية. لذا، سيعتبر دولوز أن الموضوع الحقيقي لكتاب الفرق والتكرار هو صورة الفكر، التي خصص لها الفصل الثالث من كتابه. وهو يقول: «إن موضوع الفرق والتكرار الحقيقي هو طبيعة المسلّمات في صورة الفكر»⁽¹⁾. وفي مكان آخر، يضيف: «ما كنت قد بحثت عنه سابقاً عند بروس، هو صورة جديدة للفكر، أو بالأحرى تحرر للفكر بالنسبة إلى الصور التي تسجنه. لكن هنا، في الفرق والتكرار، أصبح هذا البحث مستقلاً، وأصبح الشرط لاكتشاف الأفهومين [أي أفهومي الفرق والتكرار]. هكذا فإن الفصل الثالث [من الفرق والتكرار] هو ما يبدو لي الآن الأكثر ضرورة والأكثر عينية، ويمهّد للكتب اللاحقة، حتى الأبحاث مع غتاري، عندما تمسكنا بنموذج نباتي جذموري للفكر بالتعارض مع نموذج الشجرة، فكر - جذمور بدلاً من [فكر] شجري»⁽²⁾. وهذا ما سنراه في الفصل الثالث.

والحقيقة أن دولوز يُحاول، من خلال هذا الكتاب، أن يبتدع فلسفة جديدة، تعكس التطورات الحاصلة في ميادين العلوم والفنون والتحليل النفسي والألسنيات.. إلخ. لذا، أمكن اعتبار هذا الكتاب بمثابة فلسفة للبنىوية، أو بالأحرى لما بعد البنوية، وإن كان دولوز لم يعد واحداً من البنيويين. إذ، لا مناص للفلسفة، في عملها، من الإطلاع على بقية الإختصاصات على الأقل بالحد الأدنى، لأنها بحاجة إلى كل المعطيات في تساؤلها، وإن كانت لا تتحدد بها لأنها تمارس نشاطاً مستقلاً لا يؤدي إلى إنتاج معطيات جديدة، بل إلى التفكير بطريقة جديدة ومبتكرة. فقراءة كتاب كبير في الفلسفة ككتاب «نقد العقل المحض» مثلاً، من أوله إلى آخره، لا تزودنا بمعطيات جديدة لا نعرفها، بل تعيد تركيب عقلنا من جديد وتجعلنا نفكر بطريقة مختلفة.

إن ابتداع صورة جديدة للفكر كان مهمة الفلسفة في الستينيات، كما رأى ذلك دولوز. من هنا على الفلسفة دائماً أن تنتبه لما يجري في بقية الفروع

Pourparlers, Ibid, p. 204. (1)

Deux régimes de fous, Ibid, P.283 (2)

المعرفية، حتى تستطيع أن تقوم بما هو مطلوب منها في حقلها الخاص. لذا، ليست الفلسفة نشاطاً تابعاً وملحقاً بالنشاطين العلمي والفني، وإن احتاجت إليهما في تساؤلها. وقد قال دولوز، في عام 1966، في تعليقه على كتاب فوكو الكلمات والأشياء ما يلي: «صورةٌ جديدة للفكر، تصور جديد لما يعنيه التفكير هو اليوم مهمة الفلسفة»⁽³⁾. وأضاف: «تحمل كتب فوكو بذاتها الجواب العميق، الأكثر حياة، والأكثر إقناعاً أيضاً، عن سؤال: ما الذي يحدث من جديد في الفلسفة؟ نعتقد بأن الكلمات والأشياء هو كتاب كبير، [وينطوي] على ضروب جديدة من الفكر»⁽⁴⁾.

وكتب دولوز في عام 1967، في مقالته «بم تتعرف إلى البنيوية؟»، التي حدد فيها أكثر من ستة معايير للتعرف إلى البنيوية، تنسجم كلها مع مضمون كتابي الفرق والتكرار ومنطق المعنى، ما يلي: «لا تنفصل البنيوية عن فلسفة مجاوزة جديدة، حيث تتغلب المطارح على من يملأها»⁽⁵⁾.

ما زالت الفلسفة ذلك الإختصاص الذي يُعنى بالعلوم والفنون ويتكلم عليها، لكن عبر الأفاهيم. وما زال سلطانها يمتد إلى بقية الفروع المعرفية. لذا، يجمع الكتاب ثقافة عصره الفلسفية والعلمية والفنية في كل أصيل وجديد، ويؤسس لفلسفة جديدة، هي فلسفة الفرق الحر والتكرار المركب. إنها فلسفة العود الأبدي كما يراه دولوز. وهكذا، يُنظر إلى هذا الكتاب بوصفه أورغانون العصر الحديث، أو على الأقل أورغانون فلسفة الفرق بعدما انهار عالمُ الهويات والتصور، وحل محله عالم الأشباه الذي يمتاز بانهيار هويات الله والإنسان والعالم. من هنا، لم يعد أورغانون أرسطو صالحاً لتفكير هذا العالم الحديث. وكان لابد من منطق جديد، هو منطق المعنى، منطق الفرق الحر والتكرار المركب، حتى نستطيع تفكير هذا العالم مجدداً. إذأ، لم يعد الله ولا الذات ولا العالم مرجعية يمكن الإستناد إليها في تفكيرنا.

إن الفرق والتكرار هو كتاب في أنطولوجيا الفرق المحض. فيه يتم التخلي

L'île déserte et autres textes, Ibid, p.130 (3)

Ibid, p.130 (4)

Ibid, p.244 (5)

نهائياً عن إلحاق الفرق بالهوية. وهو أيضاً، كتاب في الفلسفة الأولى، أو في الميتافيزيقا، إذا اعتبرنا هذه الأخيرة بمثابة البحث عن العلل الأولى والمبادئ الأولى. «الفرق وراء كل شيء، لكن لا يوجد شيء وراء الفرق» (ص 80) (**). إنه كتاب في الميتافيزيقا، شرط إلغاء ثنائية العالمين، وفي أنطولوجيا تواطؤ الكون شرط أن تكون الأنطولوجيا أنطولوجيا للمعنى، أي أنطولوجيا للحدث وليس أنطولوجيا للماهية.

وتبين لنا من خلال متابعتنا لكل نتاج دولوز، أن الفرق والتكرار هو التأسيس الكبير الأول لفلسفة دولوز، أي للسستام الدولوزي، الذي يجب أن ننظر إليه كسستام ذي مستويات متعددة، تتجلى في كتب دولوز تدريجياً، وصولاً إلى التجلي الأخير والأكمل في كتابه الأخير ما الفلسفة؟. لذا، اعتبرنا هذا الأخير بمثابة التأسيس الأخير لفلسفة دولوز.

ولو أردنا أن نعطي عنواناً آخر للكتاب، لأعطيناه العنوان التالي: دولوز والفلسفة، على غرار كتاب دولوز نيتشه والفلسفة. إن كتاب الفرق والتكرار هو بمثابة فلسفة مضادة لكل التراث الفلسفي. فيه يقوض دولوز صورة الفكر التي هيمنت على الفكر والفلسفة لمئات السنين، من أجل تشييد صورة جديدة مكانها، أو بالأحرى من أجل الوصول إلى فكر من دون صورة، يسمح بإمكان التفكير مجدداً، لاسيما تفكير الفرق الحر والتكرار المركَّب.

2 - الوحدة والكثرة:

يريد دولوز أن يغيّر في وجهة النظر وفي نقطة الإنطلاق. فبعدما كانت طريقة التفكير تقوم على تفكير الوحدة أولاً، وتفكير الكثرة ثانياً حيث يتم تفكير التعارض والتناقض بالنسبة إلى الهوية، فإن دولوز يحاول محاولة أخرى. وهو يريد أن يبيّن أفهوماً جديداً للفرق، لا يكون ملحقاً بالهوية، أي لا يكون مجرد فرق أفهومي، ولا يذهب إلى حدود التعارض والتناقض. إنه يريد الإنطلاق من الفرق أولاً، ويفكر من ثم التعارض والتناقض كأثرين سطحيين

(*) المقصود من الأرقام الموضوعية بين قوسين في كل مساحة الفصل الثاني هو الإحالة إلى كتاب الفرق والتكرار.

لواقع أعمق منهما، هو الفرق في ذاته. إذاً، الفرق أول، والهوية ثانية.

ولا يتكلم دولوز على الفرق الأمبيري بين الأشياء، بل على الفرق الداخلي للشيء نفسه إذ لا هوية تبقى للأشياء في عالم الأشباه. الفرق هو أيضاً شيء، وله درجات أو مستويات مختلفة. وعلينا أن نميِّز بين الفرق في الدرجة ودرجات الفرق. لذا، لا يمكن البقاء عند المستوى التصوري، بل علينا أن نتجاوزه لنصل إلى المستوى تحت التصوري، أي إلى ميدان الكثرات اللاشكالية وإن كان هذا الميدان لا يوجد في عالم آخر، بل يوجد في هذا العالم. من هنا، قام دولوز بتقويض التصور وتقويض هيئاته الأربع: الهوية في الأفهوم بشكل عام، التشابه في الإدراك، التعارض في تعيين المحمولات، وأخيراً التمثيل في الحكم.

لا تنتمي الكثرة اللاشكالية، أي الكثرة كاسم موصوف، إلى عالم التصور، بل إلى العالم تحت التصوري. فالكثرة أولى، وعلينا تفكيرها بمعزل عن الوحدة. إنها كثرة افتراضية أكثر مما هي راهنة. وإن تفكيرها كمسند إليه يلغي مسألة الواحد والكثير. وعندئذ يصبح الواحد نفسه كثرة.

ولا يتحقق هذا الأمر إلا بتقويض صورة الفكر القائمة، الكلاسيكية أو الدغمائية أو الأخلاقية، لأنها ما زالت تفكر الكثرة كملحقة بالوحدة لا كاسم موصوف. لذا، نحن بحاجة إلى أن يصل النقد إلى مستوى صورة الفكر، لكي نستطيع أن نفكر الكثرة كاسم موصوف ونفكر الفرق في ذاته، والتكرار لذاته، أي لكي نبني أفهوماً خاصاً للفرق لا يكون مجرد فرق أفهومي، وأفهوماً آخر للتكرار لا يكون مجرد تكرار للهو، بل يكون فرقاً للفرق.

3 - صورة الفكر عند دولوز:

إذا كانت الفلسفة هي تفكير الكون، والفكر الذي يفكر هذا الكون، فعلى النقد الحقيقي أن يطال صورة الفكر، حتى تتمكن من تفكير الكون مجدداً بشكل مختلف.

وقد ظهر أفهوم صورة الفكر أولاً، في كتاب نيتشه والفلسفة، الذي جاء فيه ما يلي: «تظهر صورة الفكر الدغمائية في ثلاث أطروحات رئيسية: 1 - يُقال لنا إن المفكر بما هو مفكر يريد الحق [الصواب] ويحبّه (صدق المفكر)، إن الفكر

كفكر يمتلك أو يحتوي شكلياً [صورياً] الحق (فطرية الفكر، قبلية الأفاهيم)، إن التفكير هو الممارسة الطبيعية لمَلَكة، وإنه يكفي إذاً أن نفكر «حقاً» لكي نفكر بصواب (الطبيعة المستقيمة للفكر، الحس السليم المقسّم بشكل كلي)؛ 2 - يُقال لنا أيضاً إننا انحرفنا عن الحق، لكن بفعل قوى غريبة عن الفكر (الجسم والأهواء والمصالح المحسوسة). ونحن نسقط في الخطأ، ونتخذ الخطأ كصواب لأننا لسنا فقط كائنات مفكّرة. الخطأ: قد يكون، في الفكر بما هو كذلك، الأثر الوحيد للقوى الخارجية، التي تتعارض مع الفكر، 3 - يُقال لنا أخيراً إنه يكفي [اجتراح] منهج ما لكي نفكر جيداً، ونفكر حقاً. المنهج هو حيلة، لكن ننضم عبره إلى طبيعة الفكر، ونلتصق بهذه الطبيعة ونتجنب أثر القوى الغريبة التي تشوّهه وتلهينا [عنه]: نتجنب الخطأ عبر المنهج. قلما يهم المطرح والساعة، إن نحن طبقنا المنهج: فهو يدخلنا في ميدان «ماله قيمة في كل الأزمنة، وفي كل المطارح»⁽⁶⁾. ويضيف دولوز: «الأكثر مدعاة للفضول في صورة الفكر هذه، هو الكيفية التي يُتصور بها الحق ككلي مجرد»⁽⁷⁾.

هذا هو مشروع دولوز الحقيقي: إبراز صور الفكر، لاسيما صورة الفكر الكلاسيكية من أجل هدمها، عبر مطرقة الفلسفة الجديدة. ويحاول، استناداً إلى نيتشه بشكل رئيسي، أن يشيّد صورة جديدة للفكر. لذا، يقول: «تعني صورة الفكر الجديدة أولاً ما يلي: ليس الحق [الصواب] عنصر الفكر. عنصر الفكر هو المعنى والقيمة. ليست مقولات الفكر الصواب والخطأ، بل النبيل والخسيس، العالي والسافل، وفقاً لطبيعة القوى التي تستحوذ على الفكر ذاته [...] ليست الحالة السلبية للفكر هي الخطأ»⁽⁸⁾. ويتابع: «الحماقة هي بنية الفكر بما هو كذلك: فهي ليست كيفية للإنخداع، إنّما تعبّر في المبدأ عن اللا - معنى في الفكر»⁽⁹⁾. إذاً، الحماقة، وليس الخطأ، هي الجانب السلبي للفكر بما هو كذلك.

ثم ظهر أفهوم صورة الفكر في كتاب بروسست والعلامات الذي جاء فيه ما يلي: «يشيد بروسست صورة للفكر تتعارض مع صورة فكر الفلسفة. ويهاجم ما هو

Deleuze Gilles: Nietzsche et la philosophie, éd. puf, paris, 1977, p.118. (6)

Op.cit.p. (7)

Ibid, p.119. (8)

Ibid, p.120. (9)

أكثر جوهرية في الفلسفة الكلاسيكية ذات الطراز العقلاني. إنه يهاجم مفترضات هذه الفلسفة. يفترض الفيلسوف بطيبة خاطر أن الذهن بما هو ذهن، والمفكر بما هو مفكر، يريد الحق، يحب الحق أو يرغب به، يفتش عن الحق بصورة طبيعية.

يتفق قبل الأوان مع إرادة التفكير الطيبة، وهو يؤسس كل بحثه على «قرار متعمد». ينتج عن ذلك منهج الفلسفة: يصبح البحث عن الحقيقة، من وجهة نظر معينة، الأكثر طبيعية والأكثر سهولة، يكفي [اتخاذ] قرار، و[اجترار] منهج قادر على التغلب على التأثيرات الخارجية التي تحرف الفكر عن ميله وتجعله يتخذ الخطأ بمثابة صواب»⁽¹⁰⁾.

والحقيقة أن صورة الفكر عند دولوز، ليست المنهج، بل هي شيء أعمق من ذلك بكثير لأن كل منهج يفترض صورة معينة للفكر.

ولكن ما هي صورة الفكر؟ يقول دولوز في عام 1988، ما يلي: «أفترض أن هناك صورة للفكر تغيرت كثيراً، تغيرت كثيراً في التاريخ. لا أعني، بصورة الفكر، المنهج ولكن شيئاً أعمق، مفترضاً دائماً، سستاماً من الإحداثيات، من الديناميات والتوجهات: ما يعنيه التفكير، و«التوجه في الفكر»⁽¹¹⁾. ويضيف: «ذلك أن صورة الفكر هي التي تتحكم في إبداع الأفاهيم: إنها مثل صرخة، بينما الأفاهيم هي أنشودات»⁽¹²⁾. ويوضح أكثر، فيقول: «هذا كل ما أريد قوله: [هناك] صورة سرية للفكر توحى، من خلال تطوراتها وتفرعاته وتحولاته، بالضرورة الدائمة لإبداع أفاهيم جديدة. ليس وفقاً لحتمية خارجية، [بل] دائماً وفقاً لصيرورة تجرف المسائل نفسها»⁽¹³⁾.

لا يمكن لصورة الفكر الكلاسيكية التي تناسب عالم التصور، عالم الهويات، أن تناسب فلسفة الفرق الحر والتكرار المركب، عالم الأشباه وأنطولوجيا تواطؤ الكون. لذا، لا بد من تقويض هذه الصورة للتحرر منها، وابتداع صورة جديدة مكانها تناسب التصور الجديد للكون. إن لمسطح المحايثة، بلغة ما الفلسفة؟، وجهين: مادة الكون وصورة الفكر. عندما تتغير مادة الكون، لا بد لصورة الفكر أن

Deleuze Gilles: *Proust et les signes*, puf, paris, 5 éme édition, 1979, pp.115-116. (10)

Pourparlers, Ibid, p.203. (11)

Op.cit.p. (12)

Ibid, p.205 (13)

تغيير، وعندما يتم اكتشاف أبعاد جديدة لصورة الفكر، لا بد أن يؤثر ذلك على تصورنا للكون. فتواطؤ الكون على طريقة دولوز، بحاجة إلى صورة جديدة للفكر، قادرة على تفكيكه. هذا ما يحاول دولوز قوله في كتاب الفرق والتكرار، وإن جاء العرض كلاسيكياً، جامعياً، جافاً، نظراً لكونه أطروحة الدكتوراه الرئيسية.

4 - صعوبة كتاب الفرق والتكرار :

لا تتبع صعوبة الكتاب من كونه محطة أساسية في مسيرة دولوز الفلسفية، ومن أسلوبه الكلاسيكي والجاف وحسب، بل تتبع أيضاً من استعمال دولوز لكثير من المفاهيم الفلسفية، التي تعود إلى عصر سبينوزا وما دون، بما فيها فلسفة القرون الوسطى، أمثال الشدة والتعقّد وتواطؤ الكون وتمثيل الكون... إلخ، وإن كان دولوز يجعلها حية وراهنة، من خلال إحيائه لها وتجديدها لها.

وتتبع صعوبة هذا الكتاب أيضاً، من كونه كتاباً غير راهن، أي في غير أوانه على طريقة نيتشه، ومن إصراره على تميز القول الفلسفي من الأقوال العلمية والبناءات الفنية، وعلى استقلال القول الفلسفي وخصوصيته. لذا، لا يعبر دولوز أي أهمية لكل الضجيج الذي أثير حول موت الفلسفة وتجاوزها أو انتهائها، لأن القول الفلسفي كان وما زال قولاً يتمتع بخصوصية واستقلال عن بقية الأقوال، وله وسائله وتقنياته وأهدافه.

5 - فلسفة الفرق كفلسفة آنتي - هيغلية :

يرفض دولوز هيغل. ويبني على ما هو موجود في زمانه. فيتابع هيدغر والبنوية والتحليل النفسي وفن الرواية المعاصر من أجل رفض هيغل تماماً. ويؤكد أن موضوعه هو في صلب اهتمامات عصره. «ويمكننا أن نبين علامات ذلك: توجه هيدغر المؤكد أكثر فأكثر نحو فلسفة للفرق الأنطولوجي، ممارسة البنوية المؤسسة على توزيع ميزات تفارقية في فضاء من التعايش؛ فن الرواية المعاصر الذي يدور حول الفرق والتكرار، لا في تفكيره الأكثر تجريداً وحسب، بل في تقنياته الفعلية، [...] كل هذه العلامات يمكن أن توضع لصالح آنتي - هيغلية معقدة: لقد احتل الفرق والتكرار مكان الهوي والسالب، [مكان] الهوية والتناقض» (ص 1).

إذاً، يحاول دولوز ابتداء فلسفة جديدة، تتماشى مع منجزات العصر.

المطلوب هو إعادة تقسيم للأمبيري والمجاوز، تأخذ بعين الاعتبار ما تم إنجازه في بقية الفروع المعرفية. ولتحقيق ذلك، لابد من تفويض عالم التصور الذي يمتاز بأولية الهوية، من أجل تثبيت عالم الأشباه الذي يمتاز بفقدان الهويات.

تبدو الهويات، في عالم الأشباه، سواء كانت هوية الله أم الإنسان أم العالم، بمثابة أثر سطحي أو بصري للعبة أعمق منها بكثير، هي لعبة الفرق الحر والتكرار المركب. ما وراء الهوية، هناك الفرق وليس العكس. كل ما تم تفكيره حتى الآن، هو إلحاق الفرق بالهوية. ولم يؤد هذا إلى تكوين مفهوم خاص للفرق، بل إلى إدراج الفرق في الهوية، في المفهوم بشكل عام، مما أدى إلى فرق أفهومي. إذاً، لم يستطع الفكر البشري أن يفكر الفرق في ذاته، بل فكره دائماً عبر توسط أشكال التصور، سواء في التصور المتناهي أم التصور اللامتناهي.

ويريد دولوز أن يفكر «الفرق في ذاته، وصلة الفارق مع الفارق بشكل مستقل عن أشكال التصور التي تعيده ثانية إلى الهوهو وتمرره بالسالب» (صص 1 - 2).

ويحدّد دولوز اتجاهين لأصل كتاب الفرق والتكرار، «يتعلق الأول بأفهوم للفرق من دون سلب، تحديداً لأن الفرق، الذي لا يلحق بالهوية، لا يذهب أو ليس له أن يذهب» إلى [حدود] التعارض والتناقض - ويتعلق الآخر بأفهوم للتكرار، يسمح برد التكرارات الفيزيائية، الميكانيكية أو العارية (تكرار الهوهو) إلى مسوغها في البنى الأعمق لتكرار متخفّ حيث يتقنّع «تفريقيّ ما» ويتنقل. يتصل هذان البحثان بشكل تلقائي، لأنه يبدو أن هذين الأفهومين، الفرق المحض والتكرار المركب، يجتمعان ويختلطان في كل المناسبات. ويتوافق بشكل وثيق تباعد وانزياح عن المركز دائمان في الفرق، مع انتقال وتخفّ في التكرار» (ص2).

6 - تصور جديد للفلسفة

يتطلب ما سبق فهماً جديداً للفلسفة ولطبيعة الأفهوم، ويتطلب أيضاً صورة جديدة للفكر، لأنه ليس هناك من أفاهيم عامة مجردة، بل أفاهيم فريدة متغيرة تبعاً للمسائل والأفق المتحرك الذي تتحرك فيه. لذا، يصبح سؤال الماهية ثانوياً، وتحل مكانه أسئلة أخرى أمثال مَنْ؟ كيف؟ متى؟ في أي حالة؟ أين؟ تعبر الأسئلة الأخيرة عن الحدث، في حين أن السؤال الأول، أي سؤال ما هو؟، يعبر عن الماهية.

الجمود في الفلسفة قاتل لها، لأنه ليس هناك من فلسفة نهائية تصلح لكل زمان ومكان، كما أنه ليس هناك من فيلسوف استطاع أن يضع حداً نهائياً للتفكير الفلسفي. وخيراً فعل الإغريق عندما اعتبروا الفلسفة بمثابة محبة للحكمة وليس امتلاكاً لها. لذا يُقال إن الفلسفة لا تُعلّم وليست بعلم. وكلُّ ما يستطيعه المتفلسف المبتدئ هو التمرُّن على القول الفلسفي حتى يستطيع، في يوم من الأيام، أن يتدع فلسفة جديدة.

إذاً، لا بدّ من التجديد في الأفكار، وإلا بقينا أسرى هياكل مخيفة، كانت، في يوم ما، مثلاً للأفكار الجديدة والتقدمية. لذا، نقول إن كل مجتمع يحكم على نفسه بالزوال والإنحطاط عندما يتعصب لأفكار معينة مهما كانت قيمة هذه الأفكار، ولا يحاول تجديدها وابتكار أفكار جديدة.

ويعتبر دولوز أن فلسفته هي نوع «خاص جداً من الرواية البوليسية [...]» [. . .] تعني بالرواية البوليسية أن على الأفاهيم أن تتدخل، مع منطقة حضور، لحل وضع موضوعي. تُغيّر نفسها مع المسائل. لها مناطق نفوذ، حيث تُمارس [. . .] في صلة مع «درامات» وعبر دروب «قساوة» معينة «(ص 3)». إذاً، الفكر عدواني في طبيعته.

ولسوف يحافظ دولوز على هذا الفهم لطبيعة الأفهيم إلى نهاية مشواره الفلسفي. لذا، نجد من الصعب أن نضع لائحة بالأفاهيم الخاصة بدولوز، وأن نحدد معانيها بشكل نهائي. تتكرر أفاهيم دولوز في غالبيتها، من كتاب إلى آخر، لكنها تتكرر مختلفة في كل مرة، تبعاً للمسائل التي تعالجها، وتبعاً للأفق المتحرك الذي تنشأ فيه. «أصنع أفاهيمي، وأعيد صنعها، وأفكها، انطلاقاً من أفق متحرك، من مركز منزاح دائماً، من محيط متنقل دائماً، يكررها ويفرقها» (ص 3). لذا، نقول إن الفلسفة مشروع لن يكتمل أبداً.

يقوِّض دولوز عالم الهويات ليكتشف ما يهدر تحتها. ويهدم التصور ليصل إلى مستوى تحت تصوري. فالحقل المجاوز عنده ليس حقلاً ملحقاً بذات ولا بموضوع، بل هو حقل متحرر من كل إحالة إلى ذات أو موضوع. إنه حقل مكوّن من تفردات لاشخصية ومن فرادات قبل - فردية. ولا يبني دولوز الحقل المجاوز على صورة الأمبيرري. ولا يجد أساس الفردي في الفردي المتكوّن، بل في حقل التفرد الذي يسمح بتكوين الأفراد كما بتفكيكهم. إنه حقل تفاردهم الذي «يسبق» تفردهم إلى أفراد، أو على الأقل يصاحب هذا التفرد.

7 - التكرار والعمومية

يجهد دولوز لتمييز التكرار من العمومية، سواء كانت عمومية التشابه التي تتعلق بالخاصية، أم كانت عمومية التعادل التي تتعلق بالكم. يتعلق التكرار، أي التكرار الحقيقي، بالفريد، بالفرادة. وتعلق العمومية بالخاص الذي يندرج تحت العام. ما يميز العمومية هو، إمكان تبادل أو استبدال أي عنصر أو مفردة تقع تحت فكرة عامة أو مفهوم عام، بعنصر آخر أو مفردة أخرى تقع تحت الفكرة العامة ذاتها أو المفهوم ذاته. لذا، يندرج الخاص تحت العام. ويمثل هذا الخاص أفراداً كثيرين يمكن استبدالهم أو تبادلهم.

أما التكرار فانه لا يتناول الخاص، بل الفريد، أي الفرادة التي لا يمكن استبدالها أو تبادلها. تُكرر الفرادة ولا تستبدل كما هو الحال مع تكرار قصيدة، أو تكرار قطعة موسيقية أو تكرار أي أثر فني. لا يمكن التكلم، في ميدان التكرار، إلا على أصداء وانعكاسات وأرجاع. إذًا، الفرق بين العمومية والتكرار هو فرق في الطبيعة، وليس فرقاً في الدرجة. يقول دولوز: «إذا كان التبادل معيار العمومية، فإن السرقة والهبّة هما معيارا التكرار» (ص7).

ويشدّد دولوز، لفهم ماهية التكرار، على التمييز بين نوعين من التكرار: تكرار خارجي، مادي، عار، وتكرار داخلي، روحي، متدثر. ليس التكرار الأول سوى قشرة خارجية للتكرار الثاني. إنه بمثابة أثر سطحي لواقع أعمق، هو التكرار الداخلي. «التكرار هو التصرف، لكن بالنسبة إلى شيء وحيد أو فريد، ليس له من شبيه أو معادل، وربما يُردد هذا التكرار كتصرف خارجي، لصالحه، صدى اهتزاز أكثر سرية، [صدي] تكرار داخلي وأعمق في الفريد الذي يحييه» (صص 7 - 8).

وتتعارض العمومية مع التكرار من ثلاث جهات: أ - من جهة قانون الطبيعة، ب - من جهة القانون الأخلاقي، ج - من جهة المفهوم أو التصور.

7 - أ - التكرار وقانون الطبيعة:

تتوافق العمومية مع القانون، في حين يتعارض التكرار مع القانون. التكرار، بما هو تكرار للفريد، مخالف للقانون. القانون هو «شكل فارغ للفرق، شكل غير متغيّر للتغيّر» (ص8). لذا، لا يمكن للتكرار أن يتأسس على القانون الذي يحكم باستحالة التكرار لأن قانون القوانين هو التغيّر الدائم.

يقول دولوز: «إذا كان التكرار ممكناً، فهو من قبيل المعجزة، بدلاً من القانون. إنه ضد القانون: ضد الشكل المشابه والمحتوى المعادل للقانون. وإذا أمكن للتكرار أن يوجد، حتى في الطبيعة، فإنه [يوجد] باسم قدرة تتأكد ضد القانون، تعمل تحت القوانين، وربما أعلى من القوانين [كما هو الحال مع إرادة القدرة عند نيتشه]. إذا ما وُجد التكرار، فإنه يعبر عن فرادة ضد العام، عن كلية ضد الخاص، عن لافت ضد العادي، عن آنية ضد التغير، وعن أبدية ضد الإستمرار. التكرار، من كل النواحي، هو خرق [للقانون]، يضع القانون موضع سؤال، ويفضح طابعه الإسمي أو العام، لصالح واقع أعمق وأكثر فنية» (ص 9). هذا الواقع هو واقع المشتد الذي ينسبط في الإمتداد.

7 - ب - التكرار والقانون الأخلاقي:

التكرار مستحيل من وجهة نظر القانون الطبيعي؛ لأن قانون الطبيعة يمثل العام، بينما التكرار هو تكرار للفريد. التكرار الحقيقي هو من قبيل المعجزة بالنسبة إلى القانون الطبيعي. ولكن ماذا عن القانون الأخلاقي؟ يرفض دولوز، في كل كتبه، الأخلاق، ويتمسك بالإيطيقا، بما وراء الخير والشر. ويعتبر أن القيم الأخلاقية هي قيم مفارقة، في حين أن أنماط الوجود الخاصة بالإيطيقا هي أنماط محايدة.

ويبين دولوز أن القانون الأخلاقي، وإن كان مغايراً لقانون الطبيعة، يقع أيضاً في مجال العام من حيث التطبيق، لا المبدأ، حيث يتمثل في العادة كطبيعة ثانية. إن تشابه الأفعال بالنسبة إلى نموذج مفترض، أو تعادل الظروف المختلفة، يؤدي بنا ثانية إلى مجال العمومية. ولا يصل بنا إلى التكرار، بما هو تكرار للفريد، بما هو لا يكون تكراراً حقيقياً إلا عندما يتعلق بالفريد. وهكذا، فإنه يتعارض مع القانون الطبيعي، ومع القانون الأخلاقي أيضاً.

7 - ج - التكرار والأفهوم:

نميز في كل أفهوم، بين مفهوم الأفهوم ومصدق الأفهوم، مثلاً أفهوم الإنسان. مفهوم أفهوم الإنسان: الإنسان حيوان عاقل. مصداق أفهوم الإنسان: زيد، عمرو مثلاً.

يتساءل دولوز: «هل يمكن للأفهوم أن يكون في المبدأ أفهوم شيء خاص

موجود، له عندئذ مفهوم لامتناه. المفهوم اللامتناهي هو لازمة مصداق=1» (ص20). لاتناهي المفهوم هنا يكون راهناً.

وهناك صلة عكسية بين المفهوم والمصداق. فكلما زاد المفهوم قلّ المصداق. وكلما تناهى المفهوم زاد المصداق. «كل حصر منطقي لمفهوم الأفهوم يخصه بمصداق أعلى من واحد، لامتناه في المبدأ، إذأ عام إلى درجة لا يمكن لأي فرد موجود أن يتناسب معه هنا والآن (قاعدة الصلة العكسية بين المفهوم والمصداق)» (ص 21). إذأ، يؤدي لاتناهي المفهوم إلى مصداق يساوي واحداً.

وهناك نوعان من الأفاهيم: أفاهيم تدل على الماهية، وأفاهيم تدل على الحدث. ودولوز، على أثر الرواقيين ولايبنتس ووايتهيد، هو من أنصار الإتجاه الثاني.

يستخلص دولوز مما سبق، نوعاً من اللابنتسية المبتذلة: «حسب مبدأ للفرق، كل تعيين هو أفهومي في المصاف الأخير، أو هو، بشكل راهن، جزء من مفهوم الأفهوم. وحسب مبدأ للعلة التامة، هناك دائماً أفهوم لكل شيء خاص. وحسب [مبدأ] القضية العكسية، أي مبدأ اللامتيازات، هناك شيء وشيء واحد لكل أفهوم. يشكل مجموع هذه المبادئ عرضاً للفرق كفرق أفهومي، أو بنسباً للتصور كتوسط» (ص 21).

الحصر المنطقي لمفهوم الأفهوم هو نوع من الكبح الإصطناعي أو الكبح المنطقي له. وهو يحيل إلى مجرد المنطق. لكن هناك نوع آخر من الكبح، هو الكبح الطبيعي الذي يحيل إلى «منطق مجاوز أو إلى ديكالكتيك الوجود» (ص22). ويميز دولوز بين ثلاثة أنواع من أفاهيم الكبح الطبيعي: الأفاهيم الإسمية وأفاهيم الطبيعة وأفاهيم الحرية.

الأفاهيم الإسمية هي أفاهيم ذات مفهوم متناه، ومتعین في مكان وزمان، الا أن لكل أفهوم من هذه الأفاهيم مصداقاً واحداً. ويعطي دولوز أمثلة على ذلك، الذرة الإبيقورية، حيث هناك عدد لامتناه من الذرات ذات الشكل نفسه والقامة نفسها. وكذلك الكلمة التي هي في النهاية تتمتع بمفهوم متناه. إذأ، «ينتقل الجنس إلى الوجود بما هو كذلك» (ص22). ولا تندرج الأفاهيم الإسمية تحت أفهوم عام، بل ينتقل هذا الأخير إلى الوجود في الآن - هنا، كما لو أن الجنس بما هو كذلك يكرر نفسه تماماً.

كل مفهوم ضعيف، كل مفهوم متناه يؤدي إلى مصاديق كثيرة. وبما أننا افترضنا أن الأفاهيم الإسمية تتمتع بمصداق يساوي واحداً، فإننا نكون هنا، إزاء «مصداق خفي» (ص22)، أي نكون إزاء أفراد «متهاين بشكل مطلق بالنسبة إلى الأفهوم، ومشاركين بالفرادة ذاتها في الوجود (مفارقة الأقران أو التوائم)» (ص22). ويضيف دولوز: «تتضمن هذه الظاهرة من المصداق الخفي كبحاً طبيعياً للأفهوم يختلف بطبيعته عن الكبح المنطقي: هو يشكل تكراراً حقيقياً في الوجود، بدلاً من أن يشكل نسقاً من التشابه في الفكر» (ص22)، أي لا يشكل الفكر أفهوماً عاماً تندرج تحته الحالات الخاصة، بل ينتقل الأفهوم بما هو كذلك إلى الوجود.

أما أفاهيم الطبيعة فتكون ذات مفاهيم غير محددة. إنها افتراضياً لامتناهية. مرّ معنا أنه عندما يكون لاتناهي المفهوم راهناً، نكون إزاء مصداق $I=1$ ، أي نكون إزاء موجود خاص. أما الآن، فإن المفهوم غير المحدد هو افتراضياً لامتناهية. لكن حتى لو كان هذا المفهوم غير محدد، فإنه يمكن للأفهوم أن يبقى هو هو، وإن اشتمل على تعدد في المواضيع. وهذا ما أشار إليه كخط في المواضيع المتناظرة التي تختلف في وضعية المتناظرين، حيث يقع واحد إلى اليمين، ويقع الآخر إلى اليسار، بينما هما يتمتعان بالأفهوم نفسه. من هنا، يخلص كخط إلى وجود فروقات غير أفهومية. «هنا أيضاً الأفهوم هو هو - هو هو بشكل غير محدد لمواضيع متميزة. إذا علينا الإقرار بوجود فروقات غير أفهومية بين هذه المواضيع» (ص23). ويشكل التقابل والتناظر حالتين من هذه الفروقات غير الأفهومية. هنا، يظهر التكرار «كفرق من دون أفهوم [...]» ويُعبّر عن قدرة خاصة بالموجود، معاندةً للموجود في الحدس، يقاوم أي تخصيص عبر الأفهوم» (ص23). يتمتع الأفهوم بمفهوم غير محدد، لكن تبقى هناك فروقات غير أفهومية كما هو الحال عند كخط.

ويخلص دولوز إلى أن الطبيعة هي أفهوم مستلب. «الأفاهيم ذات المفهوم غير المحدد هي أفاهيم الطبيعة. إنها، بهذا العنوان، دائماً في شيء آخر: ليست في الطبيعة، بل في الروح التي تتأملها أو تُعابنها وتتصورها. لذا، يُقال إن الطبيعة هي أفهوم مستلب، روح مستلبة، معارضة لذاتها» (ص24).

وأفاهيم الحرية هي الحالة الثالثة من الكبح الطبيعي. لتتصور مفهومة فردية

أو تصوراً خاصاً ذا مفهوم لامتناه، يتمتع بذاكرة، لكن من دون وغيان (وعي ذاتي، ووعي الذات).

يقول دولوز: «التصور المفهومي هو حقاً إننا [في ذاته]، التذكر هناك، جامعاً كل خصوصية فعل ومشهد وحدث وكائن. لكن ما ينقص بالنسبة إلى سبب طبيعي متعین هو لُدُنِيَّة [أَلْ لِدَاتِه] الوعي، هو التعرف. ما ينقص الذاكرة، هو الإستذكار أو بالأحرى البلورة. يقيم الوعي بين التصور وضمير المتكلم صلة أعمق بكثير من تلك التي تظهر في العبارة «الديّ تصور». إنه ينسب التصور إلى ضمير المتكلم كما إلى مَلَكَة حرة لا تستسلم إلى الإنحباس في أي من منتجاته، لكن بالنسبة إليها كل منتج يكون سلفاً مفكراً ومتعرفاً إليه كماض، كمناسبة لتغير متعين في المعنى الحميم. عندما ينقص وعي العلمان أو بلورة التذكر، فإن العلمان كما هو إننا [في ذاته] لا يعود الا تكرار موضوعه: إنه ممثّل، أي مكرّر وموضوعٌ بالفعل بدلاً من أن يكون معروفاً. يظهر التكرار هنا كلاوعي الأفهوم الحر، العلمان أو التذكر، لاوعي التصور» (ص24). وعيّن فرويد السبب الطبيعي لهذا الكبح الثالث، وهو الكبت والمقاومة التي تجعل من التكرار نفسه إكراهاً.

في كل ما سبق، سواء في الكبح المنطقي، أم في كل أنواع الكبح الطبيعي، نضع الهوية في الأفهوم لفهم ماهية التكرار. يبقى الأفهوم هو هو، ويُقال التكرار عن أشياء تميز، لكنها تخضع للأفهوم نفسه. وتكون الفروقات بين هذه الأشياء جد طفيفة، كما هو الحال مع الفرق في الوضع أو الفرق في العدد. لذا، لا يهم أن يشملها الأفهوم. كما أنه يبقى لامبالياً تجاهها.

وهكذا نجد أنفسنا أمام تكرار مادي، خارجي. لكن دولوز يشدد على وجود نوعين من التكرار. التكرار الخارجي والتكرار الداخلي. التكرار العاري والتكرار المتدثر. ولا يمكن فهم ماهية التكرار من دون تناول هذين التكرارين.

يقول دولوز: «الخفيّ والمُسْتَلَب والمكبوت هي الحالات الثلاث للكبح الطبيعي، متلائمة مع الأفاهيم الإسمية، وأفاهيم الطبيعة وأفاهيم الحرية» (ص26). ويُقال التكرار عن أشياء «متميّزة حقيقة، ولها مع ذلك الأفهوم نفسه بدقة. يظهر التكرار إذاً كفرق، لكن كفرق من دون أفهوم مطلقاً، بهذا المعنى هو فرق

لامبال» (ص 26). لذا، نقترح للتكرار «شرحاً سلبياً وعبر الإشارة إلى ما ينقص» (ص 26). نقترح شرحاً سلبياً وعبر الإشارة إلى ما ينقص في الأفهوم. أما دولوز فيريد أن ينظر إلى التكرار بالنسبة إلى الأمثول وعبر الإشارة إلى ما يزيد في الأمثول. لا تؤدي الهوية في الأفهوم أو في التصور إلى فهم ماهية التكرار، لأن التكرار يتطلب «مبدأً إيجابياً أعلى» (ص 31). التكرار هو الفرق من دون أفهوم. يبقى هذا الفرق خارجياً بالنسبة إلى الأفهوم، لكنه يبقى داخلياً بالنسبة إلى الأمثول. يبقى خارجياً بالإشارة إلى ما ينقص في الأفهوم، لكنه يبقى داخلياً بالإشارة إلى ما يزيد في الأمثول. لذا، يُهمل دولوز الأفهوم العام المجرد، ويهتم بالأمثول كتشوع أو كثرة. وهو في أفهوم الأمثول يرجع إلى أفلاطون ليعارضه.

8 - الفرق الحر والتكرار المركب :

يريد دولوز أن ينقلنا دائماً من المستوى التصوري إلى المستوى تحت التصوري. ولا يهم في كل ما نراه التناظر والاستقرار، بل اللاتناظر واللااستقرار. التفاوت والتباين هما أساس ما نشاهده من استقرار وتناظر. ويعطي دولوز مثلاً على ذلك، حافظ الزخرفة في الفن. هل يقوم الفنان باستنساخ نسخ عديدة لـ «صورة» معينة، يتم تصورها تحت أفهوم واحد بعينه؟ يقول دولوز: «لا يجمع الفنان نسخ «الصورة». إنه يمزج في كل مرة، عنصراً من نسخة ما مع عنصر آخر من نسخة تالية. يُدخل في السيورة الدينامية للبناء لاتوازناً، لاستقراراً، لاتناظراً، نوعاً من الثغور، لا يُطرد إلا في الأثر الكامل» (ص 31). اللاتناظر هو المنتج. وإلغاء اللاتناظر ما هو الا أثر سطحي «إن العبارة السلبية «نقص التناظر» يجب أن لا تخدعنا: إنها تشير إلى مصدر السيورة السببية وإيجابيتها: إنها الإيجابية نفسها» (صص 31 - 32).

يريد دولوز أن يتدع، بالاستناد إلى لايبنتس، لكن بالصعود إلى أفلاطون وضد أفلاطون، تصوراً جديداً للأمثول، بإمكانه أن يبين لنا ماهية التكرار. وهكذا يميز دولوز بين تكرارين: واحد ستاتيكي وآخر ديناميكي. «يُحيل الأول إلى أفهوم بعينه لا يدع إلا فرقاً خارجياً يستمر بين النسخ العادية لـ «صورة» ما؛ الآخر هو تكرار لفرق داخلي يشتمل عليه [التكرار] في كل أوان من أوانته، وينقله من نقطة بارزة إلى أخرى» (ص 32). الفرق الخارجي، البراني، الأميري

يكون فقط بالنسبة إلى أفهوم عام والفرق الداخلي يكون بالنسبة إلى أمثول.

إذا كان الفرق وراء كل شيء، وهناك دائماً تفرُّق لهذا الفرق، فإن فرق الفرق هو نوع من التكرار. إذاً، يصبح التكرار فرقاً للفرق. ويريد دولوز أن يصل إلى ما يهدر تحت الخاصيات وتحت الإمتداد. يريد أن يصل إلى المستوى المشتد، اللامتد. يريد أن يصل إلى مستوى تحت تصوري. لذا، فإنه بحاجة إلى ابتداع تصور جديد للأمثول. «في النسق الديناميكي، لا يعود هناك أفهوم تصوري، ولا «صورة» متصوّرة في مكان موجود سابقاً. هناك أمثول ودينامية محضة مبدعة لمكان مناسب» (ص 32).

ويحصل الأمر نفسه في دراسات الإيقاع. وعلينا أن نميز بين تناظرين: تناظر حسابي وتناظر هندسي؛ تناظر ستاتيكي وتناظر ديناميكي. ما يحصل على السطح هو نتاج لما يحصل في العمق. «ليس القياس سوى الغلاف لإيقاع، ولصلة بين إيقاعات. إنّ استعادة نقاط التفاوت، ونقاط الشني، والأحداث الإيقاعية هي أعمق من استنتاج عناصر عادية متجانسة؛ إلى درجة أن علينا، في كل مكان، أن نُميّز بين التكرار - القياس والتكرار - الإيقاع، الأول هو فقط مظهر للثاني أو الأثر المجرد له. إن تكراراً مادياً وعارياً (كتكرار الهوهو) لا يظهر إلا بالمعنى الذي يتقنّ فيه تكرار آخر، مكوّناً إياه ومكوناً نفسه بنفسه وهو يتقنّ» (ص 33). من هنا جاء أفهوم التكرار المركّب.

إن مفهوم دولوز عن الفرق والتكرار هو من قبيل «المفارقة». لكن هذا ليس عيباً لأن «المفارقة» هي انفعال الفلسفة. ولا تقوم الفلسفة على الحس السليم والحس المشترك، بل تقوم على «المفارقة». التكرار لا يكون تكراراً للهوهو إلا بوصفه تكراراً خارجياً، مادياً يناسبه الحس السليم والحس المشترك والأفهوم العام المجرد. لكن عندما ننتقل إلى ميدان الفرق في ذاته، أي إلى ميدان الكثرات اللاشكلية، ميدان المشتد، فإن التكرار يصبح عندئذ فرقاً للفرق، وليس تكراراً للهوهو.

إذاً، ما دمنا لم نصل إلى المستوى تحت التصوري، إلى المستوى المشتد، إلى الفرق في ذاته، وإلى التباين والتفاوت، فإننا نبقي في حقل التصور. وببقي التكرار والفرق ملحقين بالهوية. وهُمّ دولوز في كل الأمثال التي يعطيها، سواء الفنية منها أم العلمية، هو تمييز شكلين من التكرار، يكون أحدهما سبباً للآخر.

يُبقينا التكرار المادي، الخارجي، العاري، في ميدان التصور. ولا يصل بنا إلى فهم ماهية التكرار. لكن عندما نصل إلى المستوى تحت التصوري، فإننا نجد أن هناك تكراراً آخر، هو الآن روحي، داخلي، متدثر وأعمق من التكرار الأول. إنه التكرار المكرّر للأول، إنه ذات التكرار.

في كل الأحوال، علينا التكلم على التكرار عندما نجد أنفسنا أمام عناصر متماثلة، متماهية، وتندرج تحت أفهوم واحد بعينه. يبقى الفرق بين هذه العناصر ثانوياً، لامبالياً، لأن التهاهي أو المماهة بينها سمح لها بالاندراج تحت أفهوم واحد. يبدو التكرار هنا كفرق من دون أفهوم. الفروقات هي جد طفيفة ولا أهمية لها، مثل الفروقات في الوضع والعدد.

ما يريده دولوز هو الانتقال من مستوى الأفهوم إلى مستوى الأمثول. يقول دولوز: «في كل الأحوال، التكرار هو الفرق من دون أفهوم. لكن في حالة ما، يُطرح الفرق فقط كخارجي بالنسبة إلى الأفهوم، كفرق بين مواضيع متصورة تحت الأفهوم نفسه، ساقطاً في لامبالاة المكان والزمان. في الحالة الأخرى، يكون الفرق داخلياً بالنسبة إلى الأمثول؛ ينتشر كحركة محضة مبدعة لمكان وزمان دينامييين يتلاءمان مع الأمثول. التكرار الأول هو تكرار الهو هو، الذي يُشرح بهوية الأفهوم أو التصور؛ الثاني هو التكرار الذي يشتمل على الفرق ويفهم نفسه بنفسه في غيرية الأمثول» (ص36).

لذا، علينا أن نتجاوز الأفهوم لنصل إلى الأمثول، لنصل إلى غيرية الأمثول، ولا نبقى في هوية الأفهوم. ومن دون ذلك، لن نصل إلى التكرار المشتد، الديناميكي، الفريد، البارز، العمودي، والروحي، .. إلخ. ونبقى عندئذ في التكرار الممتد، الستاتيكي، العادي، الأفقي، والمادي. .. إلخ. يقول دولوز: «صحيح أننا عرفنا التكرار بدقة كفرق من دون أفهوم. لكن أخطأنا باختزاله إلى فرق يسقط مجدداً في الخارجيّة، تحت شكل الهو هو في الأفهوم، من دون رؤية أنّ بإمكانه أن يكون داخلياً بالنسبة إلى الأمثول، ويمتلك في ذاته كل موارد العلامة والرمز والغيرية التي تتجاوز الأفهوم بما هو كذلك» (ص 37).

والعلامات شيء أساسي في سساتيم الفرق. إنها تلمع بين السلاسل المفترقة والمتباينة. وتشير إلى قوى الطبيعة والروح. «العلامات هي العناصر الحقيقية للمسرح. إنها تشهد على قوى الطبيعة والروح التي تفعل تحت الكلمات

والحركات والشخصيات والمواضيع المتصوّرة. إنها تدل على التكرار كحركة حقيقية، بالتعارض مع التصور كحركة زائفة للمجرد» (ص 36).

التكرار المشتد هو الذات الحقيقية للتكرار الممتد، هو ذات التكرار الكامنة، وذاته الخفية. إنه مكرّر التكرار. «ما أردنا أن نظهره في كل بنية تكرارية هو تعايش هذه المراتب، وكيف يحيل بالضرورة التكرار الجلي لعناصر متماثلة إلى ذاتٍ كامنة تكرر نفسها بنفسها من خلال هذه العناصر، مشكلة تكراراً «آخر» في قلب الأول [...] هو [أي التكرار الآخر] ما يؤلف ماهية الفرق من دون أفهوم، [أي] الفرق غير الموسّط، وفيه يقوم كل تكرار» (صص 37 - 38).

يتسلسل التمييز بين العمومية والتكرار ويتربط مع التمييز بين شكلي التكرار. قلنا إنه من الضروري تمييز العمومية التي تُدرج الخاص تحت العام، من التكرار الخاص بالفريد. وما لم نميز بين التكرار المادي والتكرار الروحي، فاننا لن نصل إلى ما يهدر تحت العام. «لكن تحت العمل العام للقوانين تستمر لعبة الفدرات. [...] إن ميدان القوانين يجب أن يفهم، لكن دائماً من خلال طبيعة وروح أعلى من قوانينهما الخاصة، وهما ينسجان أولاً تكرارهما في أعماق الأرض والقلب، هناك حيث لا توجد القوانين بعد. إن داخل التكرار مصابّب دائماً بنسق من الفرق» (ص 38). من هنا يكون الفرق وراء كل شيء، ولا شيء وراءه.

وهكذا فما بدا للوهلة الأولى، غير مفهوم وغير منطقي، أعني الصلة بين الفرق والتكرار، أصبح الآن مفهوماً. إن الفرق وراء كل شيء ولا شيء وراء الفرق. والفرق هو في أساس التكرار، شرط أن لا نفهمه كفرق أميري، خارجي وحسب، بل أن نفهمه كفرق مشتد حيث علينا أن نصل إلى الحقل المجاوز المتكوّن من كثرات لاشكلية تشتمل على تفردات لاشخصية وفدرات قبل - فردية. علينا أن نكف عن إلحاق الفرق بالهوية، وعن ربطه بالسلب والتناقض، لأن السلب والتناقض ليسا أعمق من الفرق. الفرق هو إثباتي وليس سالباً. إن كون الأمثول هو كون المسائل والأسئلة وليس كون السلب.

إنّ إلحاق الفرق بالهوية، تحت أي شكل كانت، سواء في التصور المتناهي أم التصور اللامتناهي، يؤدي بنا إلى فهم الفرق كفرق أفهومي، وفهم التكرار كفرق من دون أفهوم، وبالتالي لا نتوصل إلى فهم الصلات بينهما إلا من خلال الوقائع الأمبيرية. «ما دمنا نطرح الفرق كفرق أفهومي، أفهومي جوانياً، والتكرار

كفرق برّاني، بين مواضيع متصوّرة تحت أفهوم بعينه، فإنه يبدو أن مسألة صلاتهما يمكن ان تُحل عبر الوقائع» (ص39). وهكذا فإن هذه المسألة ليست مطروحة بشكل جيّد، لأن «هناك فروقات داخلية تُمَسِّحُ أمثولاً ما، قبل أن تصوّر موضوعاً ما. الفرق، هنا داخلي بالنسبة إلى أمثول ما، مع أنه خارجي بالنسبة إلى الأفهوم كتصور لموضوع» (صص 39 - 40). ويضيف دولوز: «هناك تكرارات لا تكون فقط فروقات برانية، وهناك فروقات داخلية، لا تكون برانية أو أفهومية» (ص40).

والحقيقة أن مقدمة كتاب الفرق والتكرار هي نص صعب ومكثف. ويجب أن لا تُقرأ بتوجيه من دولوز نفسه، إلا في النهاية. لكنّها تبقى مقدمة ضرورية ومدخلاً ضرورياً للكتاب بأكمله. وما بقي غير مفهوم في هذه المقدمة سوف يتضح شيئاً فشيئاً عندما نتناول بقية الموضوعات.

ولا بأس أخيراً، من نقل هذا المقطع الذي يختم به دولوز مقدمته، من أجل أن نفهم مسألة الكتاب بأكمله. «عندما نعيّن التكرار كفرق من دون أفهوم، نعتقد أن في استطاعتنا أن نَقْنَعُ بسمة الفرق البرّانية في التكرار وحسب، نقدر هكذا أن كل «جدة» داخلية تكفي لإبعادنا عن الحالة النهائية، وليست قابلة للمصالحة إلا مع تكرار تقريبي، يُقال عبر التمثيل [المماثلة]. ليس الأمر كذلك، لأننا لا نعرف بعد ما هي ماهية التكرار، ما يشير إليه إيجابياً التعبير «فرق من دون أفهوم»، ما هي طبيعة الداخليّة التي هو قادر على أن يتضمّنّها. بالعكس، عندما نعيّن الفرق كفرق أفهومي، نعتقد أننا فعلنا ما يكفي لتعيين أفهوم الفرق بما هو كذلك. مع ذلك، هنا أيضاً، ليس لدينا أيُّ فكرة عن الفرق، أيُّ أفهوم عن الفرق الخاص. ربما كان هذا خطأ فلسفة الفرق، من أرسطو إلى هيغل مروراً بلايبنتس، أن خلّطت أفهوم الفرق مع فرق أفهومي ببساطة، مكتفيةً بإدراج الفرق في الأفهوم بشكل عام. في الحقيقة، ما دمنا ندرج الفرق في الأفهوم بشكل عام، فإنه لن يكون لدينا أيُّ أمثول فريد للفرق، إننا نبقى فقط في عنصر فرق موسّط سلفاً عبر التصور. نجد أنفسنا أمام سؤالين: ما هو أفهوم الفرق - الذي لا يُختزل إلى مجرد فرق أفهومي، لكن يتطلب أمثولاً خاصاً، كفرادة في الأمثول؟ من جهة أخرى، ما هي ماهية التكرار - الذي لا يُختزل إلى فرق من دون أفهوم، والذي لا يختلط مع السمة الظاهرة للمواضيع المتصوّرة تحت أفهوم بعينه، لكن يشهد بدوره على فِرادَة كقدرة للامثول؟ إن التقاء هاتين المفهوميتين، الفرق والتكرار،

لم يعد بإمكانه أن يُطرح منذ البداية، لكن يجب أن يظهر بفضل تداخلات وتقاطعات بين هذين الخططين، واحد يتعلق بماهية التكرار، والآخر، بفكرة الفرق» (صص 40 - 41).

وعلينا الآن أن نفصل في المباحث الخمسة التالية :

I - الفرق في ذاته

II - التكرار لذاته

III - صورة الفكر

VI - الأمثل

V - الشدة

ومن خلال هذا التفصيل، يتم عرض فلسفة دولوز الجديدة، وعرض كثير من الأفاهيم التي جاء بها أو جددّها. وهذا ضروري لفهم كتاب الفرق والتكرار، وبالتالي لفهم فلسفة دولوز بأكملها.

I - الفرق في ذاته :

ينطلق دولوز من اللافرق ليصل إلى الفرق. اللافرق، القعر، الخواء، اللامتعيّن، هي مترادفات لمعنى واحد. ويتمثّل اللافرق عند دولوز عبر هيتينين: إما الهاوية غير المتفرّقة والعدم الأسود والحيوان غير المتعيّن، وإما العدم الأبيض والسطح الهادئ الذي تعوم عليه تعيّنات لا تتمكن من إقامة أي صلة فيما بينها.

ليس الخواء عدماً أو فراغاً عند دولوز. وهو يضُمّ جميع التعيّنات الممكنة التي يتساوى ظهورها واندثارها، أي التي تتلاشى ما إن تولد، من دون أثر ولا نتيجة. إذاً، يمكن تشبيه اللافرق بالحيوان غير المتعيّن الذي انحلت جميع أعضائه، أو بأعضاء متناثرة لا تقيم أي صلة فيما بينها «اللامتعين هو كلياً لافارق [لا مختلف]، لكن تعيّنات عائمة هي كذلك الواحدة بالنسبة إلى الأخرى» (ص43).

يريد دولوز أن يفكر الفرق في ذاته وأن يتجاوز الأشكال والخصائص ليصل إلى ما يهْدُر تحتها، أي ليصل إلى الحقل المجاوز الفعلي الذي لا يكون ملحفاً

بذات ولا بموضوع. ويمكن القول إنَّ الفرق في ذاته هو الترجمة العصرية للطبيعة الطابِعة، للعلّة المحايثة عند سبينوزا.

يقفز دولوز فوق النقد الكنطي، لاسيما في جزئه الميتافيزيقي، ويتجاوز الظاهرات ليحاول الوصول إلى الشيء في ذاته، أي إلى الفرق في ذاته. من هنا لا يريد أن يفكر الفرق الخارجي، الأمبيري بين أشياء متعينة، بل يريد أن يفكر الفرق الداخلي للشيء نفسه.

الفرق هو أيضاً شيء وله درجات أو مستويات. وهو أعمق من التعارض والتناقض. لذا، لا ينطلق دولوز من الهوية، بل من الفرق المحض، لأنه وراء كل شيء. من هنا، رفض دولوز لهيغل.

يقول دولوز: «لكن بدلاً من شيء يتميز من شيء آخر، لتختل شيئاً يتميز ومع ذلك ما يتميز منه لا يتميز عنه. يتميز البرق مثلاً من السماء السوداء لكن عليه أن يجزّها معه، كما لو أنه يتميز ممّا لا يتميز. ويُقال إن القعر يصعد إلى السطح، من دون أن يتوقف عن كونه قعراً» (ص43).

إذاً، القعر، اللافرق، اللامتعيّن، العدم الأسود أو الأبيض، لا يتميز، ولا يستطيع أن يتميز وإن احتوى على جميع التعيّنات الممكنة، لأنه يستحيل قيام أي صلة بينها. لكن يبقى اللامتعيّن متربصاً بالمتعين كما يتربص الظلام بالنور فيحاول القضاء عليه. من هنا سيقول دولوز فيما بعد إن الخواء يُخوي، أي يفكك جميع الصلات. ويبقى اللامتعيّن عالماً بما يتعين، بما يتميز. وما تميّز لحد الآن هو الفرق في ذاته الذي هو شيء أيضاً، لكنه لم يصل بعد إلى مستوى الأشكال والخاصيّات. وكأن القعر قد صعد إلى السطح ولم يعد لافرقاً، بل أصبح فرقاً، من دون أن يتوقف عن كونه قعراً، أي ما زال فرقاً في ذاته، متضمناً عبر الأشكال والخاصيّات. ويمكن القول، بصيغة أخرى، إن الأشكال تنحل وتتشتت في هذا القعر الذي يصعد إلى السطح، وينشأ صراع قاسٍ ضد خصم لا يفتأ يزواج ما يتميز. إذاً، «الفرق هو تلك الحالة من التعيّن كتميّز من جانب واحد» (ص43).

1 - I - الفرق والتصور:

لكن كيف نستطيع تفكير هذا الفرق في ذاته؟ كيف نستطيع تفكير هذه الحالة المربعة والقاسية؟ إنها أشبه بحيوان مسخي. «لإنتاج مسخ، إنها وصفة فقيرة أن

نحشد تعينات شاذة أو أن نبالغ في تعيين الحيوان، من الأفضل أن نصعد القعر ونفكك الشكل» (ص44).

وبما أن الفرق كذلك، أي أنه شيء قاسٍ ومسخي، فإنه لعنة يجب تجنبها. ولا يتم تجنبها إلا بترويضها، أي بإخضاعها للتصور ولهيئاته الأربع. والتصور لا يفكر الفرق إلا بتوسط. والمطلوب هو محاولة تفكير الفرق من دون توسط، ونزع صفة اللعنة عنه. «إن مشروع فلسفة الفرق هو اقتلاع الفرق من حالة اللعنة» (ص44). ومن دون هذا الأمر، لا نستطيع تكوين مفهوم خاص للفرق. وليس المقصود من الفرق هنا الفروقات البرانية، الخارجية بين الأشياء، بل الفرق في ذاته.

يتم إنقاذ الفرق بتصوره، بتفكيره عبر التصور، بتفكيره عبر هيئات التصور. وهكذا يتوارى الفرق كمسخ ويخرج من كهفه. ويتحدد أوانٌ سعيدٌ هو أوانٌ تصور الفرق، أي أوان إخضاعه لشروط المفهوم بشكل عام. وهي «الهوية في شكل المفهوم غير المتعين والتمثيل في الصلة بين أفاهيم نهائية قابلة للتعيين والتعارض في صلة التعينات داخل المفهوم والتشابه في الموضوع المتعين للمفهوم» (صص 44 - 45).

لم تستطع فلسفات الفرق السابقة أن تفكر الفرق في ذاته، وبالتالي لم تستطع أن تكون مفهوماً خاصاً للفرق، لأنها فكرت الفرق عبر التصور. وهكذا نشأ الفرق المفهومي، كما هو حال الفرق النوعي حيث نفترض هوية مفهوم ما هو مفهوم الجنس، وندرج من ثم الفرق في هذا المفهوم، فبنشأ عندئذ الفرق المفهومي، أي الفرق النوعي. إذ، «لا يمثل الفرق النوعي إطلاقاً مفهوماً كلياً [يونيفرسالياً] لكل فرادات الفرق ومنعطافاته (أي أمثولاً) بل يشير إلى أوان خاص حيث يتصالح الفرق فقط مع المفهوم بشكل عام» (ص48).

من هنا، تبقى الفروقات النوعية بالنسبة إلى الجنس والفروقات الفردية بالنسبة إلى النوع، فروقات أمبيرية. وهي تعطينا فقط «المفهوم الأمبيري العرَضِي لفرق ما زال برانياً» (ص46).

إذ، لا يمكن الإستناد إلى الفرق المفهومي لتكوين مفهوم خاص بالفرق، لأنه يفترض هوية مفهوم بشكل عام. «وهذا هو مبدأ غموض مدْمُر لكل فلسفة الفرق:

نخلط بين تعيين مفهوم خاص للفرق مع إدراج الفرق في المفهوم بشكل عام - نخلط بين تعيين مفهوم الفرق مع إدراج الفرق في هوية مفهوم غير متعين» (ص48).

1 - 2 - تواطؤ الكون (إشتراك معنى الكون):

فُكّر الكون (أو الوجود بلغة الأقدمين) عبر ثلاث نظريات: إما عبر نظرية تواطؤ الكون أي اشتراك معنى الكون، وإما عبر التباس الكون أي اشتراك لفظ الكون، وإما عبر تمثيل الكون. وعلينا التمييز بين الكون والكائنات. فليس المقصود من الكون الكائنات الموجودة بل ما وراء الكائنات، أي ما يشكل كينونتها بالذات.

قلنا إن دولوز يساوي بين الفلسفة والأنطولوجيا. ليست الفلسفة أنثروبولوجيا، بل هي أنطولوجيا، وأنطولوجيا تواطؤ الكون تحديداً. وهو يندرج ضمن هذا التيار العريق، أي تيار أنطولوجيا تواطؤ الكون، الممتد من بارمنيدس إلى هيدغر، مروراً بدانس سكوت وسبينوزا ونيتشة.

لقد بدأ القرن العشرون أنطولوجياً مع هيدغر بإعلانه أن الفلسفة نسيت الكون واهتمت بالكائنات. ويُدلي دولوز بدلوه في هذا المضمار، وإن لم يكن هيدغرياً. يقول آلان باديو: «في الفلسفة يمكن القول إن زماننا كان قد دُمغ ووقّع بعودة سؤال الكون. لأجل هذا يهيمن عليه هيدغر. لقد حدّد التشخيص وصنع بشكل صريح، بعد قرن من النقد وبعد الفاصل الفيميائي، ما أعاد تنظيم الفكر في تساؤله الأولي: ما المقصود من كون الكائنات؟»⁽¹⁴⁾ ويؤكد باديو أن «دولوز ماهي بلا قيد ولا شرط بين الفلسفة والأنطولوجيا»⁽¹⁵⁾. ويضيف: «إن السؤال المطروح من دولوز هو سؤال الكون. والمقصود، من أول أثره إلى آخره، [...] هو تفكير الفكر (فعله، حركته) على قعر من قبل - فهم أنطولوجي للكون بوصفه واحداً»⁽¹⁶⁾. من هنا «ليست فلسفة دولوز البتة من وجهة النظر هذه فلسفة نقدية»⁽¹⁷⁾.

الفلسفة هي تفكير الكون والفكر الذي يفكر هذا الكون. ويعتبر باديو أن

Badiou Alain: *Deleuze*, Hachette Littératures, Paris, 1997, p.31. (14)

Ibid, P. 32. (15)

Op.cit.p. (16)

Ibid, P. 33. (17)

بارمينيدس قد ثبتت «أن الكون والفكر هما شيء واحد والشيء نفسه»⁽¹⁸⁾. وسيقول دولوز في ما الفلسفة؟ أن هناك وجهين لمسطح المحايثة: صورة الفكر ومادة الكون. تجيب صورة الفكر عن سؤال ما التفكير؟ وتجب مادة الكون عن سؤال: ما المقصود من كون الكائنات؟ ويبقى على كل فيلسوف أن يجد طريقة للتماهي [للتهاهي] بين الكون والفكر. لذا، يقول آلان باديو: «كل مشروع فلسفي خلاق الآن، كما هو مشروع جيل دولوز مثلاً، يدعم، في شروط الزمان، الأسئلة الثلاثة: ما المقصود من الكون؟ ما التفكير؟ كيف ننجز الهوية الماهوية بين الفكر والكون؟»⁽¹⁹⁾. وبلغه دولوز نقول إن تصوراً جديداً للكون يتطلب صورة جديدة للفكر. وإن التغيير في صورة الفكر يؤثر حكماً على تصورنا للكون. مثلاً، إن الإنطلاق من الكثرة بوصفها اسماً موصوفاً يتطلب صورة جديدة للفكر تشغل بمنطق الكثرات. وإن التغيير في طبيعة صورة الفكر يتطلب تغييراً في مادة الكون وتصوره.

ليس الكون جنساً بالنسبة إلى فروقات تندرج تحته، ليس الكون كما هو الجنس بالنسبة إلى الفروقات النوعية. الكون متواطئ أي مشترك معنوي. والأنطولوجيا الوحيدة الممكنة هي أنطولوجيا تواطؤ الكون، هي أنطولوجيا دانس سكوت، التي تابعت من بارمينيدس إلى هيدغر. وهي تعطي الكون «صوتاً وحيداً يُشكل صخب الكون» (ص52).

ولفهم تواطؤ الكون، يتناول دولوز نموذج القضية حيث يعتبر أن هناك ثلاثة مستويات في القضية، وهي: المعبر عنه أو المعنى، المشار إليه أو المسمى، والمعبر أو المعبرات. وهي «أنماط عديدة - أي عوامل تفارقية مميزة العناصر التي تتمتع بالمعنى والتسمية» (ص52).

ونعطي مثلاً على ما سبق: نجمة المساء ونجمة الصبح بالنسبة إلى الزهرة. إن كوكب الزهرة هو واحد أنطولوجياً، ومع ذلك يتمتع بمعانٍ متميزة حقيقةً. إنها تتمايز شكلاً ونوعياً أو سيميائياً، ولا تتمايز عددياً ولا أنطولوجياً.

يقول دولوز: «المهم هو أن نستطيع تصور عدة معانٍ تتمايز شكلاً، لكن

Op.cit.p. (18)

Ibid, P. 117. (19)

تنتسب إلى الكون كما إلى مسمى وحيد، واحد أنطولوجياً. [...] يجب أن نضيف [حتى لا نقع في تمثيل الكون] أن الكون، هذا المسمى المشترك، بما هو يعبر عن نفسه، يُقال بدوره بمعنى وحيد والمعنى نفسه عن كل المسميات أو المعبرّات المتميزة عددياً» (ص 53).

إذاً، يُقال الكون بمعنى واحد والمعنى نفسه عن كل ما هو موجود، عن كل ما هو مختلف. وإذا أردنا تبسيط الأمور نقول إن الكون، وفقاً لنظرية تواطؤ الكون، يُقال بمعنى واحد والمعنى نفسه عن الله والإنسان والحيوان والنبات والجماد. أما في نظرية التباس الكون أي اشتراك لفظ الكون، فلا يُقال الكون بمعنى واحد والمعنى نفسه عن الله والإنسان وبقية الكائنات، لأنه لا يجوز أن نقول إن الكون يُقال بالمعنى نفسه عن الله وعن الكرسي على سبيل المثال. وأخيراً، في نظرية تمثيل الكون، فإن ما يُقال عن الله يقال عن غيره من الكائنات عبر التمثيل أي عبر المماثلة. إذاً، يقال الكون بالمعنى نفسه، لكن عبر التمثيل.

ودولوز هو من أنصار نظرية تواطؤ الكون، أي أن الكون مشترك معنوي. وهو يقول: «ليس أساس التواطؤ، في الواقع، أن الكون يقال بمعنى وحيد والمعنى نفسه. ذلك أنه يُقال، بمعنى واحد والمعنى نفسه، عن كل فروقاته المفردة أو نمطياته الجوانية. الكون هو نفسه لكل هذه النمطيات، لكن هذه النمطيات ليست هي نفسها. هو مساوٍ لها كلها. لكن هي نفسها ليست متساوية. يقال بمعنى واحد عنها كلها، لكن هي نفسها ليس لها المعنى نفسه» (ص 53).

لنأخذ مثلاً على ما سبق، وهو البياض أو النور الذي يقال بمعنى واحد عن كل شداته أو درجاته، مع أنه يبقى هو هو. إنه يقال بمعنى واحد عن كل فروقاته. لذا، نقول إن الكون حقيقة متواطئة لأنه يُقال بمعنى واحد ووحيد عن كل ما يقال عنه. لكن ما يقال عنه يختلف فيما بينه، من حيث الترتيب والشدة والكثرة والأولية.

يقول دولوز: «يقال الكون بمعنى واحد والمعنى نفسه عن كل ما يقال عنه، لكن ما يقال عنه يفرق [يختلف]: إنه يُقال عن الفرق نفسه» (ص 53).

يرادف دولوز بين الأنماط الجوانية والنمطيات الجوانية والعوامل المفردة. ويعتبر أن هناك توزعاً وتراتبية يخصان هذه العوامل المفردة في تواطؤ الكون.

1 - بالنسبة إلى التوزع: هناك نوعان من التوزع:

أ - التوزع الحضري: وهو يؤدي إلى قسمة الموزع، أي تقسيمه إلى حصص. وهنا تفعل قواعد التمثيل في الحكم فعلها. وهو لا يناسب تواطؤ الكون. ويشكل الحس المشترك والحس السليم مبدأ القسمة.

ب - التوزع البدوي: وهو لا يؤدي إلى قسمة الموزع إلى حصص، بل يؤدي إلى توزع من يتوزع في فضاء مفتوح غير محدود، من دون ملكية ولا سور ولا حدود دقيقة. وهذا ما يناسب تواطؤ الكون. وسوف يتكلم دولوز في ألف سطح على نوعين من المكان: المكان الأملس وهو ما يناسب التوزع البدوي، والمكان المحزّز وهو ما يناسب التوزع الحضري.

ويمكننا أن نعطي مثلاً على التوزع البدوي، توزع القبائل البدوية في الصحراء العربية، حيث لا يعود شيء لأي قبيلة، بل تتوزع كل قبيلة أو تفرش المكان المفتوح أساساً في أوسع افتراش ممكن. يقول دولوز: «إن ملء مكان ما، والتوزع فيه، يختلف كثيراً عن قسمة المكان» (ص 54).

التوزع الحضري هو توزع إلهي، في حين أن التوزع البدوي هو توزع شيطاني. «إنه توزع التيه، وحتى «الهديان»، حيث تنبسط الأشياء على كل امتداد كون متواطئ وغير مقسّم» (ص 54). وهذا هو حال الأفاهيم بالنسبة إلى مسطح المحايثة وفقاً لمفردات كتاب ما الفلسفة؟.

2 - بالنسبة إلى التراتبية: وكذلك هناك نوعان من التراتبية:

أ - تراتبية تقيس الكائنات وفقاً لدرجة قربها أو بعدها من مبدأ ما.

ب - تراتبية تقيس الكائنات وفقاً لدرجات القدرة التي تنطوي عليها، حيث يذهب كل كائن إلى «نهاية ما يستطيع أياً تكن درجته» (ص 55).

وهذه التراتبية قريبة من فوضى الكائنات، أو بالأحرى من الفوضى المحاصرة أو المطوّقة «الكون المساوي هو حاضر مباشرة في كل الأشياء، بلا وسيط ولا توسّط، مع أن الأشياء تمكث بشكل متفاوت في هذا الكون المساوي» (ص 55).

إن تواطؤ الكون، كما يفهمه دولوز، هو التوزع البدوي والفوضى المطوّقة. ولا بد من استكمال ذلك بالحديث عن العوامل المفردة، أو عن مبدأ التفرد. لا يُنسب

مبدأ التفرد إلى عناصر أو عوامل متكوّنة تماماً. ولا نجد أساس التفرد في الفرد المتكوّن، في الأفراد المتكوّنين، بل في ما يحمل هؤلاء الأفراد على التفرد. «عندما نقول إن الكون المتواطئ يرتبط أساساً ومباشرة بعوامل مفردة، لا نعني بالتأكيد بهذه العناصر أفراداً متكوّنين في التجربة، بل ما يفعل فيهم كمبدأ مجاوز، كمبدأ بلاستيكي فوضوي وبدوي، معاصر لسيرورة التفرد، وهو قادر على تفكيك الأفراد أو تدميرهم كما على تكوينهم مؤقتاً: نمطيات جوانيّة للكون، مارّة من «فرد» إلى آخر، دائرة ومتصلة تحت الأشكال والمواد. ليس المفرد هو الفردي البسيط. ولا يكفي في هذه الشروط، أن نقول إن التفرد يفرّق بطبيعته عن التنوع» (ص 56). ويضيف دولوز: «يسبق التفرد في المبدأ الشكل والمادة، النوع والأجزاء، وكل عنصر آخر للفرد المتكوّن» (ص 56). إنه يسبق الخاصيات، كما يسبق المدى والأجزاء. وللوصول إلى مبدأ التفرد، لا يمكن الإنطلاق من أفراد متكونة مسبقاً، بل من حقل التفرد الذي يشترط تنوع الأشكال وتعيين الأجزاء، وتغيراتها الفردية» (ص 57).

إذاً، يُقال الكون المتواطئ بمعنى واحد والمعنى نفسه عن كل العوامل أو العناصر المفردة التي تختلف فيما بينها. وهكذا «إن الكون المتواطئ يقال مباشرة عن الفروقات المفردة، أو أن الكلّي يُقال عن الأكثر فزادة بشكل مستقل عن كل توسط» (ص 57).

1 - 3 - دانس سكوت، سبينوزا، نيتشه، وتواطؤ الكون:

يتناول دولوز هنا نظرية تواطؤ الكون من خلال ثلاثة فلاسفة، هم: دانس سكوت وسبينوزا ونيتشه. ومن خلالهم يصوغ نظريته في تواطؤ الكون. إنه يستند إليهم لتجديد مفهوم تواطؤ الكون. وقد قلنا في الفصل الأول، إن دولوز إستعمل تقنية الكولاج في تاريخ الفلسفة من أجل إنتاج الفلسفة نفسها. وتبدو هذه التقنية جلية هنا.

ويعتبر آلان باديو أن نظرية تواطؤ الكون هي ما يجمع دولوز أساساً بتاريخ الفلسفة. «تحكم أطروحة تواطؤ الكون كل صلة دولوز بتاريخ الفلسفة. [...] دانس سكوت [...]، الرواقيون [...]، سبينوزا [...]، نيتشه [...]، برغسون [...]». لقد كانوا حالات لتواطؤ الكون⁽²⁰⁾.

ولسوف يستعيد دولوز تواطؤ الكون بشكل آخر، من دون أن يسميه، في كتابه الأخير ما الفلسفة؟ من خلال مثاله الثالث الذي يتناول من خلاله كل تاريخ الفلسفة من وجهة نظر تشييد مسطح المحايثة. وهذا ما سنراه في الفصل الرابع.

يهرب دانس سكوت من وحدة الوجود. لكنه يطرح الكون المتواطئ بوصفه حيادياً ولامبالياً، بالنسبة إلى المتناهي واللامتناهي، بالنسبة إلى الفريد والكلبي، بالنسبة إلى المخلوق واللامخلوق. إذاً، تميّز دانس سكوت بحيادية الكون المتواطئ.

ويضيف سبينوزا إلى تواطؤ الكون، فلا يفكره كحيادي أو لامبال، بل «يصنع منه موضوع إثبات محض» (ص 58). «مع سبينوزا يتوقف الكون المتواطئ عن كونه محيِّداً ويصير تعبيرياً، يصير قضية حقيقية تعبيرية إثباتية» (ص 59). يعبر الجوهر عن نفسه في الصفات، التي تعبر عن نفسها في الأحوال [الأنماط]. وتبقى اللامبالاة بين الجوهر والأحوال. يقول دولوز: «يظهر الجوهر السبينوزي مستقلاً عن الأحوال، وتتعلق الأحوال بالجوهر، لكن بوصفه شيئاً آخر» (ص 59). وهكذا نجد أن الإثبات هو ما يميز تواطؤ الكون عند سبينوزا.

لكن يجب أن يُقال الجوهر عن الأحوال، وأن يقال الكون عن الصيرورة، وتُقال الهوية عن الفارق، والواحد عن الكثير. وهذا ما يحصل مع نيتشه في العود الأبدي. «أن لا تكون الهوية أولى، أن توجد كمبدأ، لكن كمبدأ ثانٍ، كمبدأ صائر، أن تدور حول الفارق، تلك هي طبيعة ثورة كوبرنيقية تفتح للفرق إمكان أفهومه الخاص، بدلاً من الحفاظ عليه تحت سيطرة أفهوم بشكل عام ومطروح سلفاً كمتماهٍ [كهوي]. لم يكن نيتشه يعني، مع العود الأبدي، شيئاً آخر» (ص 59).

تنحل الهويات كلها، وتتفكك، وتلغى في العود الأبدي، في عالم إرادة القدرة. «العودة هي الكون، لكن فقط كون الصيرورة» (ص 59). لا يعود العود الأبدي بالهوهو، بالمتماهي، بالهوي، بل تشكل العودة الهوهو الوحيد لما يصير. يقول دولوز: «العودة إذاً هي الهوية الوحيدة، لكن الهوية كقدرة ثانية، هوية الفرق، المتماهي الذي يقال عن الفارق، والذي يدور حول الفارق» (ص 59).

وللعود الأبدي أيضاً، ميزة انتقائية، إذ ما يعود ليس الكل، ليس الهوهو، بل «تعود الأشكال القصوى» (ص 60)، أي الأشكال التي تذهب إلى أقصى ما تستطيع من درجات القدرة.

الفرق في العود الأبدي، هو الأساس، وليس الهوية، وانتقاء الفرق في مجرى الصيرورة هو التكرار. التكرار هو فرق الفرق. «العجلة في العود الأبدي هي معاً إنتاج للتكرار انطلاقاً من الفرق، وانتقاء للفرق انطلاقاً من التكرار» (ص 61).

1 - 4 - التصور العضوي والتصور الأورجي:

رأينا التصور العضوي، حيث أخضع التصور الفرق إلى متطلبات الأفهوم بشكل عام، أعني الهوية في الأفهوم بشكل عام، وما ينتج عنه من تعارض في تعيين محمولات الأفهوم، ومن تمثيل في الحكم، ومن تشابه في إدراك الموضوع. لا يعثر هذا التصور العضوي إلا على المتناهي. لكن «عندما يجد التصور في ذاته اللامتناهي، يظهر كتصور أورجي، وليس [كتصور] عضوي: يكتشف في ذاته الضوضاء والقلق والشغف تحت هدوء المعضى الظاهر أو حدوده. يجد من جديد المسخ» (ص 61). ويضيف دولوز: «الأفهوم هو الآن الكل، إما يمدُّ برckte على كل الأجزاء، وإما ينعكس انشطار الأجزاء وشقاؤها فيه لإدراك نوع من الإطلاق» (ص 61).

مثل لايبنتس وهيغل، كل واحد على طريقته، التصور الأورجي في تاريخ الفلسفة. لايبنتس عن طريق اللامتناهي في الصغر. وهيغل عن طريق اللامتناهي في الكبر. يشدد كلاهما على الحركة اللامتناهي لتلاشي الفرق وإنتاجه. لا تهم البداية ولا النهاية، لا الحد الأدنى ولا الحد الأقصى، حيث يتلاقى الجميع في الأساس. أساس الخير عند لايبنتس كمبدأ للاختبار واللعب. وأساس السلب عند هيغل كمبدأ للألم والعمل.

يقول دولوز: «باختصار، للتصور الأورجي الأساس كمبدأ، واللامتناهي كعنصر - بالضد من التصور العضوي الذي يصون الشكل كمبدأ أو المتناهي كعنصر» (ص 63).

ويطرح هيغل الفرق كتعارض للأضداد أو للحدود القصوى. لكن يبقى هذا التعارض «مجرداً ما دام لا يذهب إلى اللامتناهي، ويبقى اللامتناهي مجرداً في كل مرة نظرحه خارج التعارضات المتناهية: يجرُّ إدخال اللامتناهي، هنا، هوية الأضداد، أو يصنع من ضد الآخر ضداً لـ «الذات»» (ص 64). ويضيف دولوز: «هذا هو التناقض كحركة للخارجية أو للتوضيع الحقيقي، مكوناً الطرد الحقيقي

للامتناهي. فيه تجد هوية الأضداد البسيطة نفسها متجاوزة كهوية للإيجابي والسلبى» (ص 64).

هكذا، ينشئ هيغل، من خلال هذا التناقض المطروح، أفهوم الفرق الخاص، ويعين هذا الفرق كسلبية، حيث «يصير محضاً وجوانياً وماهويًا ونوعياً وتأليفياً ومنججاً، ولا يستسلم لاستمرار اللافرق. التحمل، رفع التناقض هو المعاناة الإنتقائية التي «تصنع» الفرق (بين ما هو واقعي - فعلاً والظاهرة العابرة أو المحتملة). هكذا يُدفع الفرق حتى النهاية، أي حتى الأساس الذي لا يكون أقل من عودته أو إعادة إنتاجه من فائه» (ص 65). يختلف لاينتس عن هيغل. ويمنع كل اختلاط بين الله والمخلوقات. لقد أدخل اللامتناهي في المتناهي، لكن تحت شكل اللامتناهي في الصغر. «وإذا كان هيغل قد اكتشف في التصور الصافي [الهادئ] سكر اللامتناهي في الكبر وقلقه، فإن لاينتس يكتشف في الفكرة الواضحة قلق اللامتناهي في الصغر، المصنوع أيضاً [أي هذا القلق] من السكر والنشوة والإندثار، وحتى من الموت» (ص 65).

تختلف طريقة هيغل عن طريقة لاينتس في تجاوز العضوي نحو الأورجى. وهو ينطلق من الماهوي، في حين ينطلق لاينتس من اللاماهوي. يعتمد هيغل في طريقته على التناقض، ويعتمد لاينتس على التعاكس (*).

يقول دولوز: «يناقض المتساوي المتفاوت، في اللامتناهي في الكبر، بمقدار ما يمتلكه في الماهية، ويناقض نفسه بنفسه بمقدار ما ينفي نفسه بنفسه نافيةً المتفاوت. لكن في اللامتناهي في الصغر، فإن المتفاوت يعاكس المتساوي ويعاكس نفسه بنفسه، بمقدار ما يحتوي في الحالة ما يستبعده في الماهية. يشتمل اللاماهوي على الماهوي في الحالة. بينما يحتوي الماهوي اللاماهوي في الماهية» (ص 66).

يتصور التصور المتناهي الفرق بتوسط، عبر افتراض هوية أفهوم غير متعين، وعبر تعارض المحمولات المنطقي في هذا الأفهوم، وعبر التمثيل في الحكم، وأخيراً عبر تشابه الإدراك للمحتويات المادية. لكن «ليس الأمر نفسه بالنسبة إلى التصور اللامتناهي، لأنه يشتمل على الكل، أي القعر كمادة أولى، والماهية كذات، كأننا أو شكل مطلق. يربط التصور اللامتناهي معاً الماهية والقعر، والفرق

بين الإثنين، بأساس أو علة تامة. يصبح التوسط نفسه أساساً» (ص 69).

ومع ذلك، يبقى التصور اللامتناهي، سواء عند لايبنتس من خلال ما يقوله عن الخصائص والنقاط الميتافيزيقية أو وجهات النظر، وسواء عند هيغل من خلال هيئات الأفهوم وآوته، خاضعاً لمبدأ الهوية كمفترض للتصور.

يبقى تصور اللامتناهي عند لايبنتس خاضعاً لشرط تلاقي السلاسل، في حين يبقى عند هيغل، خاضعاً لواحدية المركز في الدوائر الهيجلية. وهكذا يصل دولوز، بخصوص هيغل، إلى ما يلي: «لا ينفي التناقض الهيجلي الهوية أو اللا - تناقض، إنه على العكس يقوم على إدراج لاءي اللا - تناقض في الموجود، بحيث تكفي الهوية في ظل هذا الشرط، في هذا التأسيس، لتفكير الموجود كما هو» (ص 70). إذأ، يبقى التناقض الهيجلي خاضعاً لمبدأ الهوية. ويبقى هدف الفرق، في الفلسفة الهيجلية، هو إظهار المماثل من خلال السلب.

لذا، لا نجد، سواء في التصور المتناهي أم التصور اللامتناهي، أفهوماً خاصاً للفرق. ويبقى الخلط المدمّر الذي تكلم عليه دولوز بين إدراج الفرق في هوية أفهوم بشكل عام، وبين الأفهوم الخاص بالفرق. المطلوب هو أفهوم خاص للفرق وليس إدراج الفرق في الأفهوم بشكل عام.

1 - 5 - الأمبيرية العليا أو الأمبيرية المجاوزة:

عُرّف دولوز بأمبيريته العليا أو المجاوزة. والأمبيرية العليا هي تعبير أخذه دولوز من شيلنغ وطبقه على هنري برغسون. أما الميدان المجاوز أو الحقل المجاوز فيعود إلى كنت، وإن كان دولوز يغير كثيراً في مفهوم هذا الحقل المجاوز. واستعمل دولوز في كتاب ما الفلسفة؟ تعبير الأمبيرية الجذرية عندما تحدث عن تشييد مسطح المحايثة في تاريخ الفلسفة.

ويبدو دولوز من خلال تعبير الأمبيرية المجاوزة كأنه يجمع بين متناقضين، إلا أن دولوز يفهم الأمبيرية بطريقة معينة، استناداً إلى هيوم، من خلال خارجيّة العلاقات، ومن خلال الإبداع المجنون للأفاهيم الفريدة، لا العامة. ويفهم أيضاً الحقل المجاوز بطريقة خاصة، حيث لا يحيل هذا الحقل لا إلى ذات مجاوزة، ولا إلى موضوع. ويمكن القول إن تعبير الأمبيرية المجاوزة هو بمثابة مسخ ولده دولوز من جمع هيوم مع كنت، إضافة إلى دولوز طبعاً. تبحث الأمبيرية المجاوزة عن

شروط التجربة الواقعية، لا عن شروط كل تجربة ممكنة كما هو الحال مع كمنظ.

قلنا إن دولوز يريد أن يفكر الفرق في ذاته. لذا، فإن الفرق هو أول. والتعارض والتحديد هما أثران سطحيان لواقع أعمق منهما هو الفرق. هذا الواقع «يتحدد ويتعين ككثرة لاشكلية وكامنة. تُفصّل التعارضات بخشونة في وسط دقيق من المنظورات المترابطة، والمسافات والإفتراقات والتباينات المتصلة، والكمونات والشدات المتنافرة؛ وليس المقصود أولاً حلّ التوترات في المماثل، بل توزيع هذه المتباينات في كثرة» (ص 71).

وإذا كان يناسبُ التحديدَ مكاناً أو اتجاهَ ذو بعد واحد، وكان يناسبُ التعارضَ مكاناً مسطحَ ذو بعدين، فإن ما يفوتنا هو العمق البدئي، الابتدائي، المشتد الذي يغلفُ البعدين الآخرين ويتغلّفُ بهما. وتُناسبُ هذا العمقُ المشتد الفروقات الحرة التي هي الأساس أو لنقل الأساس للتعارضات والتحديدات السطحية.

يقول تروبتزكوي Troubetzkoi: «إن فكرة الفرق تفترض فكرة التعارض» (ص 72). ويقول دولوز: «ليس الفرق هو ما يفترض التعارض، بل التعارض يفترض الفرق» (ص 73). هاتان قراءتان مختلفتان لواقع واحد. إما ننطلق من الفرق الحر لنصل إلى التعارض، وإما ننطلق من التعارض لنصل إلى الفرق عبر السلب.

ليس التناقض أعمق من الفرق، بل هذا الأخير هو أعمق من التناقض. لذا، ليس للفرق، وليس عليه أن يذهب إلى حدود التناقض. لا هوية مسبقة على الفروقات الحرة. كل الهويات ما هي إلا أثر بصري أو سطحي لواقع أعمق منها، لعمقٍ مشتد هو بمثابة عمقٍ للفروقات الحرة. إذًا، يقوم هيغل بالحركة الزائفة، وحتى حركته اللامتناهية هي حركة زائفة.

ترفض فلسفة الفرق الخيارَ العامَ للتصور المتناهي: إما اللافرق، اللامتعيين، اللامتفرّق، وإما فرق متعين سلفاً كسلب. السلب بعيد كل البعد عن ماهية الفرق لأن «الفرق في ماهيته، هو موضوع إثبات، إثبات بذاته. والإثبات في ماهيته، هو نفسه فرق» (ص 74).

لكن ألا تجازف فلسفة الفرق، من خلال ما سبق، بالوقوع في فخ تصورات النفس الطيبة التي تتصرف «كقاضي سلام مرمي في أرض المعركة»؟ (ص 74).

لا ترى النفس الطيبة سوى فروقاتٍ جديرة بالاحترام، وقابلة للمصالحة

وفدرالية. لكن يكفي اسم نيتشه لاستبعاد ذلك من خلال قساوته، ومن خلال ذوق الهدم عنده. وفي رأي نيتشه، هناك تصوران للصلة بين الإثبات والسلب. الصلة التي يتقدم فيها الإثبات على السلب، فيكون الإثبات أولاً ومنتجاً، ويكون السلب تالياً. وهذا ما يتحقق لدى الأسياد. والصلة التي يتقدم فيها السلب على الإثبات، فيكون السلب منتجاً للنعم، لكنها نعم الحمار. وهذا ما يتحقق لدى العبيد الذين يتصورون الإثبات كتحميل للأعباء، والإضطلاع بحمل القيم الإلهية أو القيم الإنسانية أو غياب القيم، وليس كخلق لقيم جديدة.

الفرق هو الشر، ولا يصبح مفكراً إلا عبر السلب. في ديكالكتيك هيغل يتم الاحتفاظ بالكل، بأونة الأفهوم وصوره أو هيئاته في دائرة «واحدة»، ذات مركز واحد. «هناك حقاً دائرة للديكالكتيك، لكن ليس لهذه الدائرة اللامتناهية في كل مكان سوى مركز واحد» (ص 76). وليست الدوائر الأخرى إلا دوائر مؤقتة في مجرى هذه الدائرة الجبارة.

لكن في التصور الآخر، «الإثبات هو أول: هو يثبت الفرق، المسافة» (ص 76). ولا يعني الإثبات الحمل والإضطلاع، كما عند الحمار، بل يعني التفريغ وخفة الوزن. الإثبات أول والسلب ظاهرة عارضة. تقابل نعم ديونيزوس، عند نيتشه، نعم الحمار. وتقابل لاؤه لاء الحمار.

يقوم العبد بالحفاظ على القيم السائدة، في حين يبتدع السيد قيماً جديدة. ويبقى العبد عبداً حتى لو استلم السلطة. ولا يتم التمييز بين القيم السائدة والقيم الجديدة، وفقاً للمنظور التاريخي، كما لو كانت القيم السائدة حالياً قيماً جديدة في عصرها، لأن هناك فرقاً في الطبيعة بين القيم السائدة والقيم الجديدة. إذاً، الجديد يبقى جديداً حتى لو طال عليه الزمن، والقديم يبقى قديماً حتى لو كان ابن ساعته.

ينتج السلب عن الإثبات، وليس العكس. ودائرة العود الأبدي هي «في كل لحظة منزاحة عن المركز، متعرجة بشكل دائم، لا تدور إلا حول المتفاوت» (ص 78)، على عكس دائرة الديكالكتيك الهيغلي التي مهما اتسعت وتعددت، ترجع إلى مركز واحد. يمكن الفرق في مركز دائرة العود الأبدي، بينما تستند دوائر الديكالكتيك إلى مبدأ هوية الأفهوم.

يقول دولوز: «السلب، هو الفرق لكن الفرق منظوراً إليه من الجانب

الصغير، منظوراً إليه من تحت. الفرق، مقوِّماً بالعكس، من أعلى إلى أسفل، هو الإثبات. لكن هذه القضية لها عدة معانٍ؛ أن الفرقَ موضوعُ إثبات، وأن الإثبات نفسه كثيرٌ [متعدد]، وأنه إبداع، لكن أيضاً عليه أن يكون مبدعاً، كمثبت للفرق، بما هو فرق في ذاته» (ص 78).

يفلت هذا الفرق في ذاته من التصور المتناهي والتصور اللامتناهي. التصور المتناهي يوسط كل شيء، ولا يمكن له أن ينظر إلى الفرق في ذاته، وأن يفكره، إلا مروّضاً من خلال الهوية في الأفهوم، والتعارض في محمولات الأفهوم، والتمثيل في الحكم، والتشابه في إدراك الموضوع. والتصور اللامتناهي أيضاً لا يفلت من هذا الأمر. يقول دولوز: «يشتمل التصور اللامتناهي بدقة على لانهاية من التصورات، إما بشكل يؤمن تلاقفي كل وجهات النظر حول موضوع بعينه أو عالم بعينه [لاينتس]، وإما يصنع من كل الآونة خصائص أنا بعينها، لكن هكذا يصون مركزاً وحيداً [هيفل] يستجمع كل المراكز الأخرى ويمثلها» (ص 79).

ويضيف دولوز: «ذلك أن التصور اللامتناهي لا يُفصل عن قانون يجعله ممكناً: شكل الأفهوم كشكل هوية، يشكل أحياناً أُل في - ذات المتصوّر [إنّا المتصوّر] (أهي أ)، وأحياناً أك لذات المتصوّر [لذُن المتصوّر] (أنا = أنا). تعني البادئة RE في كلمة تصور هذا الشكل الأفهومي للهوي الذي يتبع الفروقات. إذأ لا نصل إلى المباشر المحدد ك «تحت - تصوري»، بتكثير التصورات. على العكس، على كل تصور مكُون أن يكون سلفاً، مشوّهاً ومنحرفاً ومقتلحاً من مركزه. يجب أن تكون كل وجهة نظر هي نفسها الشيء، أو أن ينتمي الشيء إلى وجهة النظر. إذأ يجب أن لا يمت الشيء بصلة إلى الهوي، بل أن يُقَطَّع في فرق حيث تتلاشى هوية الموضوع المنظور كما الذات الناظرة. يجب أن يصبح الفرق هو العنصر، هو الوحدة الأخيرة، وأن يحيل إذأ إلى فروقات أخرى لا تماهيه أبداً، بل تفرّقه. [...] يجب إثبات الإفتراق والإزاحة عن المركز في السلسلة ذاتها. على كل شيء، على كل كائن أن يرى هويته الخاصة مبتلعة في الفرق. لا يعود كل واحد إلا فرقاً بين فروقات» (ص 79).

وما يحقق هذه الشروط هو الأثر الفني الحديث، حيث لا شيء ثابت، بل مجموعة من الإستحالات والتحويلات. «يترك الأثر الفني ميدان التصور ليصير «تجربة»، أمبيرية مجاوزة أو علم المحسوس» (ص 79).

لا تُؤسّس الإستطيقا كعلم للمحسوس، على ما يُتصور في المحسوس، ولا على طرح المحسوس المحض من التصور، بل يمكن تأسيسها على كون المحسوس، ولتقل على كينونة المحسوس. «في الحقيقة تصير الأمبيرية مجاوزة، والإستطيقا فرعاً مبرهنأ عليه، عندما نتلقف مباشرة في المحسوس ما لا يمكن أن يكون إلا محسأً به، كون [كينونة] المحسوس نفسه: الفرق، الفرق الكموني، فرق الشدة كسبب للمتتوع الخاصوي [النوعي]. ذلك أن الظاهرة تلمع في الفرق، وتُشرح كعلامة، وتتولد الحركة «كأثر». عالم الفروقات الشديد، حيث تجد الخاصيات سببها والمحسوس، كينوته، هو بدقة موضوع أمبيرية عليا. تعلمنا هذه الأمبيرية «سبباً» غريباً، كثير الفرق وخواءه (التوزيعات البدوية، الفوضوات المحاصرة). دائماً الفروقات هي التي تتشابه، تكون مثيلة، متعارضة أو مماثلة: الفرق وراء كل شيء، لكن لا يوجد شيء وراء الفرق» (ص 80).

وإذا كان الفرق وراء كل شيء، ولا يوجد شيء وراءه، فإن كل الهويات تنهار وتنحل، سواء كانت هوية الله أم الذات أم العالم. وهذا ما يحققه العود الأبدي عند نيتشه. فلا مجال هنا للحديث عن تماسك ذات تتصور، ولا عن تماسك موضوع يتم تصوره عبر الذات. الفروقات هي الأساس. والعالم مجموعة من الفروقات المتضمنة بعضاً في بعض. ليس المهم، في فلسفة الفرق، أن يتم تصور السلب، كسلب تحديد أو سلب تعارض، وأن ينظر إلى الهوية بعد كنط، كهوية تحليلية أو هوية تأليفية، بل المهم أن لا يُختزل الفرق إلى السالب، وأن لا يلحق بالهوي.

لا يكون موت الله في عالم الفروقات الحرة هذا، واقعاً إلا مع موت الإنسان، إلا مع انحلال الأنا وتفككها. ليس هناك من ضامن لوحدة الذات المفكرة، أو لتماسك العالم.

ويعتبر دولوز أن كنط متقدّم على سابقه، وعلى لاحقيه، في لحظة من لحظات عبقريته، عندما أدخل نوعاً من الشرخ في الأنا المحض للأنا أفكر، حيث «لم يعد ممكناً للذات أن تتصور تلقائيتها الخاصة إلا كتلقائية آخر، وبذلك تتمسك في نهاية المطاف بتماسك غامض يستبعد تماسكها الخاص، وتماسك العالم وتماسك الله. كوجيتو من أجل أنا منحلة. تشتمل أنا «الأنا أفكر» في ماهيتها على تلقائية حدس يكون ضمير المتكلم بالنسبة إليها، سلفاً، آخر» (ص 82).

I - 6 - الفلسفة الحديثة وقلب الأفلاطونية :

إذا كانت مَهْمَة الفلسفة الحديثة هي قلب الأفلاطونية، بما هي «تمثل تبعية الفرق إلى قوى الواحد والمثيل والمشابه وحتى السالب» (صص 82 - 83)، فمن الخطأ أن لا ننظر بعناية إلى الأمثول الأفلاطوني في فرقه عن الأفهوم بشكل عام. «ليس الأمثولُ بعدُ أفهوم شيء يُخضع العالمَ لمتطلبات التصور، لكن بالأحرى وجوداً فقط لا يمكن أن يُستحضر في العالم إلا تبعاً لما هو «غير قابل للتصور» في الأشياء» (ص 83).

إذاً، في رأي دولوز، ما زال «العالم الهيراقليطي يهدر في الأفلاطونية». وللوصول إلى ذلك، لابد لنا من الإنطلاق من نقطة لافته في السلسلة الأفلاطونية، وهي التقسيم، الذي يجب أن لا نقرأه بعيون أرسطو الذي يقسم الأجناس إلى أنواع، أي يعتمد التقسيم العضوي، إذ «لا يحدد التقسيم الأفلاطوني لنفسه البتة، غاية تعيين أنواع جنس ما. أو بالأحرى يقترح لنفسه تلك الغاية، لكن سطحياً وحتى سُخْرِيّاً، لكي يُخفي بشكل أفضل تحت هذا القناع سرّه الحقيقي. التقسيمُ ليس عكس، «تعميم»، فهو ليس تنويحاً» (صص 83 - 84).

لا يهدفُ التقسيم الأفلاطوني إلى تقسيم جنس إلى أنواع متعارضة، بل إلى انتقاء، إلى اصطفاء سلالة أو سلالات محضة من الجنس أو النوع الملتبس، الخليط. وهو يهدف إلى انتقاء الذهب الخالص من الخليط الذي يمثل نوعاً ملتبساً. إنتقاء الخالص من غير الخالص، الأصيل من غير الأصيل، الجيد من السيئ، هذا هو الهدف. إنتقاء الأصيل بين متنافسين. انتقاء الفيلسوف الحقيقي وتمييزه من السفسطائي. إنتقاء السياسي الحقيقي، الراعي الحقيقي للبشر، وتمييزه من غيره من الأشباه. «لا شيء مشترك مع هموم أرسطو: ليس المقصود التماهي، بل التأصيل» (ص 84).

المسألة الوحيدة أو الهم الوحيد للأفلاطونية هو قياس المتنافسين والانتقاء بين الطامحين. وقد استخدم أفلاطون غالباً الأساطير في محاوراته. علينا أن نستطيع تعيين من هو العاشق الحقيقي ومن هو العاشق المزيف، من هو الفيلسوف الحقيقي ومن هو المزيف... الخ، وهكذا دواليك إلى مختلف أنواع الطامحين أو المدّعين. وليتم هذا التقسيم على الطريقة الأفلاطونية، لابد من أساس. هذا الأساس هو الأمثول الذي تتأمله النفوس. «يظهر دور الأساس

هذا بكل وضوح في التصور الأفلاطوني للمشاركة» (ص 87).

من يمتلك في المقام الأول، هو الأساس، هو الأمثل. والمشاركة هي الإمتلاك في المقام الثاني، الثالث. . حتى الوصول إلى الشبه الذي لا يُشبه البتة الأمثل، ولا يشاركه في شيء.

العدالة وحدها عادلة. هي الأمثل المحض، النقي. العادل يشارك العدالة، يشارك الأمثل في خاصية العدل. إنه يمتلك في المقام الثاني. وربما الثالث، وحتى الرابع. . . إلخ، وصولاً إلى مدّعي خاصية العدل بلا أساس. و«الأساس هو معاناة تتيح، للطامحين، تقريباً مشاركة موضوع الإدعاء، إنه بهذا المعنى يقيس الأساس الفرقَ ويصنعه» (ص 87).

العدالة - خاصية العادل - العادل. العدالة هي الأمثل المحض، خاصية العادل هي موضوع الإدعاء. والعادل يشارك العدالة في خاصية العادل.

وهنا يلتفت دولوز إلى الديالكتيك الأفلاطوني الذي يعتبره «فن المسائل والأسئلة» (ص 88). ولا تدل المسائل والأسئلة على نقص في المعرفة، ولا على تعينات ذاتية، بل «تُشكّل البنية المسألية جزءاً من المواضيع، وتسمح بتلقّفها كعلامات، تماماً مثلما المرتبة السائلة أو الممسئلة [تُشكّل] جزءاً من المعرفة، وتسمح بتلقّف إيجابيتها ونوعيتها في فعل التعلم» (ص 89).

تختلف كينونة المسألِي عن كينونة السالب. ولا يعني اللا - كون عند أفلاطون، لا - كون السالب. «الكون هو الفرق نفسه. الكون هو أيضاً لا - كون، لكن ليس اللا - كون كينونة السالب، بل كينونة المسألِي، كينونة المسألة والسؤال. ليس الفرق السالب، بل على العكس اللا - كون الذي هو الفرق» (ص 89).

ويقترح دولوز لتمييز لا - كون المسائل والأسئلة من لا - كون السالب، أن نكتبه على الشكل التالي: (لا) - كون أو ؟ - كون.

ويضيف دولوز: «هذا (اللا) - كون هو العنصر التفارقي حيث الإثبات، كإثبات كثير [متعدد] يجد مبدأ نشأته. [. . .] وعندما نخلط (اللا) - كون مع السالب، من المحتوم أن يُحمل التناقض في الكون [. . .] ما وراء التناقض، [هناك] الفرق، ما وراء اللا - كون، [هناك] (اللا) - كون، ما وراء السالب، [هناك] المسألة والسؤال» (ص 89).

I - 7 - الشبّه والتجربة الواقعية والمنظورية :

يبقى الفرق، في الأفلاطونية، موسّطاً ومتصوّراً، لأن الأمثول وإن كان يختلف عن الأفهوم بشكل عام، يبقى هو «الشيء نفسه»، الواحد، الهوهو، وما لم تُهدم هوية الأشياء والكائنات، فإن الفرق في ذاته لا يفكّر، ويبقى موسّطاً ومتصوّراً. والأفلاطونية «بدلاً من أن تفكر الفرق ذاته، تربطه سلفاً بأساس، تُتبعه للهوهو وتُدخل التوسط تحت شكل أسطوري» (صص 91 - 92). ويمكن القول «إن فكرة التمييز بين «الشيء نفسه» والأشباه» (ص 91) تهيمن على كل الأفلاطونية.

وفي هذه الحالة، ماذا يعني قلب الأفلاطونية؟

«ما يعنيه قلب الأفلاطونية هو هذا: إنكارُ أوليةِ أصيلٍ على النسخة، نموذجٍ على الصورة، وتمجيدُ الأشباه والظلال» (ص 92).

إذاً، لا يعني قلب الأفلاطونية إعادة الإعتبار للظاهر على الباطن، بل إعادة الإعتبار للشبّه. يقلب الشبّه الأصيل والنسخة معاً، النموذج والصورة معاً. فلا تبقى، في عالم الأشباه، هوية للأشياء ولا للعالم ولا للذات. «عندما تنحل هوية الأشياء، يفلت الكون، يبلغ التواطؤ ويشرع بالدوران حول الفارق. ليس لدى ما يكون أو يعود البتة هويةً سابقةً ومكوّنة» (ص 92). لذا، ينهار الأساس، وتنهار هوية الأشياء في العود الأبدي، في عالم الأشباه. «لا يسمح العود الأبدي بأي تشييد لتأسيس - أساس: يهدم على العكس، ويبتلع كل أساس كمرتبّة تضع الفرق بين الأصلي والمشتق، بين الشيء والأشباه. يجعلنا نشاهد اللاأساس^(*) [إنهيار الأساس] الكلي. ويجب أن نفهم، باللاأساس حرية القعر هذه غير الموسّطة، هذا الإكتشاف لقعر خلف كل قعر آخر، هذه الصلة للا - قعر مع اللا - مؤسس، هذا التفكير المباشر للاشكلي وللشكل الأعلى الذي يكون العود الأبدي. كل شيء، حيوان أو كائن يُدفع إلى حالة الشبّه» (ص 92).

وراء كل كهف، كهف آخر... إلى ما لا نهاية. هذا ما يفكره مفكر العود

الأبدي. ما يفكره هو «هذه المساواة التي بدت لنا منذ البداية أنها تشكل المسخ، وتوجب التكفير [عنها]، ولا يمكن أن تُهدأ إلا بالتوسط التصوري، وتبدو لنا الآن أنها تشكل الأمثل أي الأفهم المحض للفرق في الأفلاطونية المقلوبة: الأكثر براءة، حالة البراءة وصداها» (ص 93).

ما يهدف إليه دولوز هو تعيين شروط التجربة الواقعية، وليس شروط التجربة الممكنة. حدد التصور من خلال أفاهيمه الأولية، شروط التجربة الممكنة. «الأفاهيم الأولية للتصور هي المقولات المحددة كشروط للتجربة الممكنة. لكن هذه الأخيرة عامة جداً وواسعة جداً للواقعي. فالشبكة هي جد رخوة إلى درجة أن السمكات الأكبر تمر عبرها. مذ ذاك، لا يكون مدهشاً تقسيم الإستطيقا إلى ميدانين غير قابلين للإختزال، ميدان نظرية المحسوس وميدان نظرية الجميل» (صص 93 - 94).

تحدد الأمبيرية المجاوزة شروط التجربة الواقعية، التي تختلف عن المقولات لأن هذه الأخيرة أوسع من المشروط. وبهذا «يتحد معنيا الإستطيقا» (ص 94). ويعتبر دولوز أن ما يُعاب «على التصور هو بقاؤه في شكل الهوية تحت الصلة المزدوجة للشيء المرئي والذات الرائية» (ص 94).

ولا تكون حالة التصور اللامتناهي بأفضل من حالة التصور المتناهي. فالإكثار من وجهات النظر، ومن السلاسل التي تتلاقى في النهاية في «موضوع بعينه، في عالم بعينه» (ص 94) كما عند لايبنتس، لا يجعلنا نقترّب من صنع المنظورية. إن تكثير المنظورات لا يعني الوصول إلى المنظورية. ما يجب أن نأخذه في الإعتبار هو «افتراق السلاسل، الإزاحة عن المركز للدوائر، «المسخ». مجموع الدوائر والسلاسل هو إذاً خواء لاشكلي، بلا أساس، ليس له من «قانون» آخر سوى تكراره الخاص، وإعادة إنتاجه في انبساط [انتشار] ما يفترق وما ينزاح عن المركز» (ص 94).

عالم الأشباه هو عالم الفرق في ذاته. «كل تشابه ملغى، من دون أن نستطيع مذ ذاك أن نشير إلى وجود أصيل ونسخة» (ص 95). وبذلك، نترك المستوى التصوري ونصل إلى المستوى تحت التصوري. وفي هذا المستوى لا بقاء للهويات، بل للفتاوتات والتباينات، والفرقات، وفرقات الفروقات، والمسافات. لا بقاء سوى للشبه، سوى للأشباه.

II - التكرار لذاته :

II - I - التأليفات الثلاثة المنفصلة للزمان (الحاضر الحي، الماضي المحض، الشكل الفارغ والمحض):

يتكلم دولوز، بدايةً، على التأليفين المنفصلين الأولين، أي الحاضر الحي والماضي المحض، أي التأليف المنفصل للعادة والتأليف المنفصل للذاكرة. ويترك الحديث عن التأليف المنفصل الثالث، أي الشكل الفارغ والمحض للزمان إلى ما بعد حديثه عن الفرق بين الكوجيتو الديكارتي والكوجيتو الكنطي، والفرق بين التذكر الأفلاطوني والفطرية الديكارتيّة.

يرجع دولوز، لفهم التكرار، إلى أطروحة هيوم الشهيرة التي تقول: «لا يغيّر التكرار شيئاً في الموضوع الذي يتكرر، بل يغير شيئاً ما في الروح التي تتأمله» (ص 96).

تكرار الحالات من قبيل أب، أب، أب، . . . تك - تك، تك - تك . . . ، وتكرار العناصر من قبيل أ، أ، أ، . . . تك، تك، تك . . .

ما يميّز تكرار الحالة أو تكرار العنصر هو أن كلّ حالة مستقلة تماماً عن الحالة التي تليها، وأن كل عنصر مستقل تماماً عن العنصر الذي يليه. وهذا ما يُعرف «بقاعدة الإنقطاع أو الآنية في التكرار: فلا يظهر الواحد إلا بعد أن يختفي الآخر» (ص 96).

وبالرغم من هذا الإستقلال التام، فإن التكرار يغيّر شيئاً ما في الروح التي تتأمل تكرار الحالة أو تكرار العنصر، ويُدخل إليها شيئاً ما جديداً، وبالتالي يُدخل إليها فرقاً. تتأمل الروح تكرار الحالة من قبيل أب، أب . . . عندما تظهر أ، تبدأ الروح بانتظار ب، هذا هو التغير، هذا هو الفرق الذي «تصفيه الروح في التكرار» (ص 96). وحسب هيوم، فإن هذا التغير، هذا الفرق يتأسس في المخيلة، وليس عبر المخيلة. المخيلة هنا كسلطة قبض للحالات والعناصر المماثلة أو التقاطها. في تكرار الحالة، تظهر أ، تنتظر الروح وهي تتأمل ظهور ب. «ليس هذا بخاصة ذاكرة، ولا عملية [من عمليات] الفاهمة: ليس القبض تفكيراً. فهو يُشكل، بحصر المعنى، تأليفاً للزمان» (ص 97).

ويضيف دولوز: «لا يتكوّن الزمانُ إلا في التأليف الأصلي الذي يركز على تكرار اللحظات. ويقبض [يلتقط] هذا التأليفُ اللحظاتِ المتتاليةَ المستقلةَ الواحدةَ في الأخرى. ويشكل بذلك الحاضرَ المعيش، الحاضرَ الحي» (ص 97).

إذاً، الحاضرُ الحي هو التأليفُ الأول للزمان. ويشكل الماضي والمستقبل بعدين لهذا الحاضر الحي، وليس لحظات متميزة عنه. الماضي بما هو احتفاظ للحظات السابقة المقبوضة أو الملتقطة. والمستقبل بما هو انتظار أو استباق في هذا القبض نفسه. «ينطلق الحاضر الحي إذاً من الماضي إلى المستقبل» (ص 97).

وبما أن هذا التأليف الأول للزمان ليس عملية من عمليات الفاهمة وليس تفكيراً، فإنه، بالتالي، تأليفٌ منفعلٌ وليس تأليفاً فاعلاً. «يجب أن يُسمى هذا التأليف، من كل الوجوه: تأليفاً منفِعلاً، مكوّناً، ليس لهذا فاعلاً. ليس مصنوعاً عبر الروح، بل يتكون في الروح التي تتأمل، سابقاً كل ذاكرة وكل تفكير. الزمان هو ذاتي، بل هو ذاتية ذاتٍ منفِعة. التأليف المنفِعل، أو القبض [الإنقباض]، هو ماهوياً لامتناظر: ينطلق من الماضي إلى المستقبل في الحاضر، إذاً من الخاص إلى العام، وبذلك يوجّه سهم الزمان» (ص 97).

عندما نأخذ بعين الاعتبار هذا التغيير أو هذا الفرق في الروح التي تتأمل التكرار، نكون عندئذ قد وصلنا إلى الشروط التي تجعل فكرة التكرار ممكنة. التأليف المنفعل للزمان هو الأساس للتأليفات الفاعلة والنشيطة للذاكرة والفاهمة. في تأليفات الفاهمة، لا نكون أمام الماضي المباشر للحفاظ كما هو الحال في التأليف المنفعل للمخيّلة، بل أمام الماضي التفكري للتصور. ولا نكون أمام المستقبل المباشر للإستباق، بل أمام المستقبل التفكري للتنبؤ.

بناء على ما سبق، نميز ثلاث لحظات في التكرار:

1 - التكرار بما هو تكرار موضوعي للحالات أو العناصر، يتفكك بقدر ما يتكوّن. كل حالة مستقلة استقلالاً تاماً عن الحالة التي تليها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى العنصر.

2 - التكرار بما هو تكرار في الروح التي تتأمله، يشكل التأليف المنفِعل للمخيّلة. إنه تأليف مكوّن ومع ذلك ليس تأليفاً فاعلاً، بل هو تأليف منفعل في المخيطة وليس عبر المخيطة.

3 - تتأسس تأليفات الفاهمة والذاكرة الفاعلة وترتكز على التأليف المنفعل للمخيلة.

ويستعيد دولوز تحليلات برغسون لتكرار العناصر، مثلما استعاد تحليلات هيوم في تكرار الحالات، ويصل إلى النتيجة ذاتها. ويذهب أبعد من ذلك، مبرهنًا على وجود تأليفات عضوية تسبق التأليفات الإدراكية، وبالتالي على وجود حساسية بدائية تسبق حساسية الحواس.

يقول دولوز: «نحن [مكوّنون] من الماء والأرض والنور والهواء المقبوضة، ليس فقط قبل أن نتعرف إليها أو نتصورها، بل قبل أن نحسها. كل متعض هو، في عناصره المتلقية والإدراكية، بل أيضاً في أحشائه مجموعٌ من الإنقباضات والإحتفاظات والإنظارات» (ص 99).

ويضيف أيضاً: «إذاً، ليس علينا أن نميّز فقط أشكالاً من التكرار بالنسبة إلى التأليف المنفعل، بل مستوياتٍ من التأليفات المنفعله، [التأليفات العضوية مثلاً] وتركيباتٍ من هذه المستويات مع التأليفات الفاعلة» (ص 100).

يحاول دولوز، من خلال هيوم، ومن ثم من خلال برغسون، العثور على سر العادة، متهمًا علم النفس ببقائه دون الشروط التي تجعل الفاعلية ممكنة. يهمل علم النفس من خلال تركيزه على الإستبطان، ما يتحرك. هل نجد أساس العادة في الفعل أم في التأمل؟ هل نتخذ عاداتٍ من خلال فعلنا أم من خلال تأملنا؟

تنشأ العادة من خلال التأمل وليس من خلال التفكير، حتى الأنا الفاعلة في النهاية، ليست سوى تأمل. «العادة في ماهيتها هي قبض» (ص 101). إذاً، هي تتكون من خلال القبض أو الإنقباض. ويحصل القبض من خلال التأمل وليس من خلال التفكير. ويستشهد دولوز بجملة شهيرة لأفلوطين تقول: «كل شيء تأمل» (ص 102). ويضيف: «يجب أن نمنح نفساً إلى القلب، إلى العضلات، إلى الأعصاب، إلى الخلايا، لكن نفساً متأملة. كل دورها هو في قبض العادة» (ص 101). ويضيف أيضاً: «هناك تحت الأنا التي تفعل، أنواتٌ صغيرة تتأمل. وتجعل الفعل والذات الفاعلة ممكنين. لا نقول «أنا» إلا عبر هذه الشهود التي تتأمل فينا، من يقول أنا هو دائماً ثالث» (ص 103).

تصفيّ المخيلة من خلال التأليفات المنفعله، شيئاً جديداً، فرقاً من التكرار.

هذا الفرق هو بمثابة التكرار لذاته [التكرار لدنًا]، لأن التكرار في ذاته، أي التكرار الموضوعي للحالات والعناصر، يتفكك بقدر ما يتكون. إذاً، «يسكن الفرق التكرار». من جهة، كما في الطول، يمررنا الفرق من نسق للتكرار إلى آخر: من التكرار الفوري الذي يتفك في ذاته، إلى التكرار المتصور بشكل فاعل، بتوسط التأليف المنفعل. من جهة أخرى، في العمق، يمررنا الفرق من نسق تكرر إلى آخر، ومن عمومية إلى أخرى، في التأليفات المنفعلية نفسها. إن نبضات رأس الفُرُوج تصاحب النبضات القلبية في تأليف عضوي، قبل أن تُستخدم للنقر في التأليف الإدراكي للحبة. في البدء وسلفاً، تتوزع مجدداً العمومية المشكّلة بقبض الـ تِك إلى خصوصيات في التكرار الأكثر تعقيداً لد «تِك - تاك» المقبوضة بدورها في سلسلة التأليفات المنفعلية. في كل الأحوال، التكرار المادي والعمومي، المسمّى تكراراً الهوهر، هو المغلف الخارجي كجلد يتفكك، من أجل نواة فرق وتكرارات داخلية أكثر تعقيداً. يكون الفرق بين تكرارين. ألا يعني هذا بالعكس أن التكرار هو أيضاً بين فرقين، وأنه يمررنا من نسق فرق إلى آخر» (صص 103 - 104).

قلنا إن الماضي والمستقبل، بالنسبة إلى الحاضر الحي، هما بعدان له. أما الحاضر الحي فهو وحده الذي يوجد. النفس تتأمل. وتأملها تقبض. تحتفظ بالماضي وتنتظر المستقبل. وبذلك يتألف الزمان كحاضر حي بحيث يكون الماضي المباشر والمستقبل المباشر بعدين له. ويحصل التعب عندما تعجز النفس عن التقاط ما تتأمله أو قبضه. نحن مركبون إذاً من تأملات ومن أتعاب. تتأمل النفس وتقبض. وعندما تعجز عن القبض ينشأ التعب. وتنشأ العادة من خلال التأمل. وكل ما عداها يتأسس عليها. «يرقد هذا الحاضر الحي، ومعه كل الحياة العضوية والنفسية، على العادة. أصبحنا، على أثر كوندريك، نعتبر العادة بمثابة التأسيس الذي تُشتق منه كل الظواهر النفسية» (ص 107).

كل ما سبق من عادات وتأملات واحتفاظات وإشباعات وأتعاب... يكوننا، وبالتالي يشكل «الميدان الأساسي للتأليفات المنفعلية. لا تتحدد الأنا المنفعلية ببساطة بالتلقي، أي بالقدرة على معاناة إحساسات، بل بالتأمل القابض الذي يؤلف المتعضي نفسه قبل أن يؤلف إحساساته. كذلك ليس لهذه الأنا أيّ ميزة من البساطة. لا يكفي حتى أن نُنسب الأنا، وأن نعددها، مع احتفاظنا لها، في كل مرة، بشكل بسيط ملطف. الأنوات هي ذوات يرقانية؛ يشكل عالم التأليفات

المنفعلة سستام الأنا في شروط يجب تعيينها، لكن سستام الأنا المنحلة. هناك أنا، ما إن ينشأ في ناحية ما تأمل عابر، ما إن تعمل في ناحية ما آلة للقبض، قادرة في أوان ما، على أن تصفّي فرقاً من التكرار. ليس للأنا تغيرات. هي نفسها تغير» (ص 107).

التأليف الأول للزمان هو الحاضر الحي. لكن لا يفتأ هذا الحاضر الحي يمر، لا يفتأ يتحرك. لذا، فإن «مفارقة» الحاضر هي «تكوين الزمان، بل المرور في هذا الزمان المكوّن. ليس علينا أن نرفض النتيجة الضرورية: يجب [أن يكون هناك] زماناً آخرُ يجري فيه التأليف الأول للزمان. ويحيل هذا الأخير بالضرورة إلى تأليف ثانٍ» (ص 108).

إذا كان التأليف المنفعل الأول للزمان هو الحاضر الحي، فإن التأليف المنفعل الثاني هو الماضي المحض:

- التأليف الثاني هو تأليف الذاكرة في حين أن التأليف الأول هو تأليف العادة.
- التأليف الثاني هو بمثابة أساس في حين أن التأليف الأول هو بمثابة تأسيس.

يتعلق الأساس بالسماء. ويتعلق التأسيس بالأرض. يرتكز الأساس على التأسيس، أي ترتكز الذاكرة على العادة. يقول دولوز: «يرتكز كل شيء على التأسيس، لكن ما يشكل الذاكرة ليس معطى من خلال ذلك. في الوقت الذي تتأسس فيه [الذاكرة] على العادة، على العادة أن تُؤسّس من خلال تأليف منفعل آخر، متميّز من العادة [...] العادة هي التأليف الأصلي للزمان، الذي يشكل حياة الحاضر الذي يمر، والذاكرة هي التأليف الأساسي للزمان، الذي يشكل كون [كينونة] الماضي (ما يمرّ الحاضر)» (صص 108 - 109).

وكما كان هناك تأليف فاعلٌ مرتكزٌ على التأليف المنفعل للعادة، هناك أيضاً تأليف فاعل آخر يتعلق بالتأليف المنفعل للذاكرة. «للتأليف الفاعل إذاً وجهان متلازمان، وإن كانا غير متناظرين: الإستنساخ [إعادة الإنتاج] والتفكر، التذكر والتعرف، الذاكرة والفاهمة» (ص 110). يستنسخ التأليف الفاعل للذاكرة الماضي القديم ويتذكره، لكنه يبقى مرتكزاً على التأليف المنفعل للعادة، «لأن هذا الأخير يكون كل حاضر ممكن بشكل عام» (ص 110).

ويضيف دولوز: «بعيداً عن أن يُشتق من الحاضر أو من التصور، فإن

الماضي يجد نفسه مفترضاً عبر كل تصور. ذلك أنه بهذا المعنى يتأسس التأليف الفاعل للذاكرة عبثاً على التأليف المنفعل (الأمبيري) للعادة، بالمقابل، لا يمكن أن يؤسس إلا عبر تأليف منفعل آخر (مجاوز) خاص بالذاكرة نفسها. بينما يشكل التأليف المنفعل للعادة الحاضر الحي في الزمان، ويصنع من الماضي والمستقبل عنصري هذا الحاضر اللامتناظرين، يشكل التأليف المنفعل للذاكرة الماضي المحض في الزمان ويصنع من الحاضر القديم والراهن (إذاً من الحاضر في الإستنساخ ومن المستقبل في التفكير) العنصرين اللامتناظرين لهذا الماضي بما هو كذلك» (ص 110).

الحاضر الحي يمر، في حين أن الماضي المحض لا يمر. لا يتكون هذا الماضي بعد أن يكون حاضراً، بل يبقى مفترضاً كماضٍ محض في الوقت نفسه الذي يمر فيه الحاضر الحي. الحاضر الحي يوجد في حين أن الماضي المحض يُلح ويكمن. يقول دولوز: «لا يمرّ الماضي أحد الحاضرين [الراهن والقديم] من دون أن يُجري الآخر، لكن هو نفسه لا يمضي [لا يمر] ولا يجري. لأجل هذا، وبعيداً عن كونه بعداً للزمان، هو تأليف الزمان بالكامل الذي يكون حاضره ومستقبله بعديّه وحسب. لا يمكننا القول: كان، لم يعد يوجد، لا يوجد، بل يُلح، يكمن، يكون. يُلح مع الحاضر القديم، يكمن مع الراهن أو الجديد. هو الـ في - ذاته [العائد] للزمان كأساس أخير للمُضي. ذلك أنه بهذا المعنى يشكل عنصراً محضاً وعماماً وقبلياً لكل زمان. في الواقع، عندما نقول إنه معاصر للحاضر الذي كانه، فإننا نتكلم بالضرورة على ماضٍ لم يكن حاضراً أبداً، لأنه لم يتشكل «بعد»» (ص 111).

إذاً، إنه ماضٍ محض، ماضٍ لم يكن حاضراً أبداً. ولا يتم تصور هذا الماضي المحض، بل يتم تصور الحاضر فقط. يتعاقب الحاضر أمبيرياً، ويقيم صلات بين الحواضر وفقاً لمبادئ الترابط: أي السببية والتجاور والتشابه. أما الماضي المحض فلا يمكن النظر إليه أمبيرياً، بل نوميانياً. وتتعايش مستوياته افتراضياً. ويرهن الحاضر هذه المستويات. «باختصار، فإن ما نحياه أمبيرياً كتعاقب لحواضرٍ مختلفةٍ من وجهة نظر التأليف الفاعل، هو أيضاً بحق التعايش المتعاطم دائماً لمستويات الماضي في التأليف المنفعل» (ص 113).

قلنا سابقاً، إن هناك نوعين من التكرار: تكرار مادي وتكرار روحي، تكرار

عارٍ وتكرار متدنّر، تكرار راهن وتكرار افتراضي، . . . إلخ. وبناء على التأليفين المنفعلين الأولين للزمان، نقول التأليف المنفعل «الأمبيري» للعادة والتأليف المنفعل المجاوز للذاكرة، التأليف المنفعل الذي يُنتج الحاضر الحي والتأليف المنفعل القبلي الذي يفترض الماضي المحض. إذاً، يتضح الفرق بوضوح بين هذين التكرارين، وصلتهما المختلفة مع الفرق نفسه.

يقول دولوز: «هناك فرق كبير بين التكرارين، المادي والروحي. الأول هو تكرار لحظات أو عناصر متعاقبة مستقلة، والآخر هو تكرار الكل، بمستويات شتى متواجدة [. . .]. كذلك فإن التكرارين هما في صلة جد مختلفة مع «الفرق» نفسه. يُصَفَى الفرق من الأول، في النطاق الذي تُقبض فيه العناصرُ أو اللحظاتُ في حاضر حي. وهو محتوَى في الآخر، في النطاق الذي يشتمل فيه الكل على الفرق بين مستوياته. الأول هو عار، الآخر متدنّر، الأول هو [تكرار] أجزاء، الآخر [تكرار] الكل؛ الأول [تكرار] تعاقب، الآخر [تكرار] تواجد؛ الأول راهن، الآخر افتراضي، الأول أفقي، الآخر عمودي. الحاضر دائماً فرق مقبوض، لكن في حالة ما يقبض اللحظات اللامبالية، وفي الحالة الأخرى يقبض، ماضياً إلى النهاية، مستوىً تفارقياً للكل الذي هو نفسه [كل] انبساط أو انقباض. [. . .] ووفقاً للفرضية البرغسونية، يجب تصور التكرار العادي كمغلّف خارجي للمتدنّر: أي التكرار المتعاقب للحظات بما هو الأكثر بسطاً للمستويات المتواجدة، المادة بما هي حلم الروح أو بما هي ماضيها الأكثر استرخاءً [انبساطاً]. وعن هذين التكرارين، [يمكن القول إنه] لا الأول ولا الآخر قابلان للتصور. لأن التكرار المادي يتفكك بقدر ما يتكوّن، ولا يكون متصوراً إلا عبر التأليف الفاعل الذي يُسقط عناصره في فضاء حساب وحفظ، بل إن هذا التكرار يجد نفسه في الوقت نفسه، وقد أصبح موضوع تصوّر، تابعاً لهوية العناصر أو لتشابه الحالات المحفوظة والمضافة. ويُصاغ التكرار الروحي في كينونة الماضي في ذاتها، بينما لا يصل التصور ولا يختص إلا بالحواضر في التأليف الفاعل، مُتبعاً إذاً كل تكرار إلى هوية الحاضر الراهن في التفكير كما إلى تشابه القديم في إعادة الإنتاج [الاستنساخ]. التأليفات المنفصلة هي بديهيّاً تحت - تصورية» (ص 114).

ويبرهن دولوز على أن مارسيل بروسست يستعيد برغسون في رواياته، حيث أن «كومبراي لا تنبثق مجدداً كما كانت حاضراً، ولا كما يمكن أن تكونه، بل في إشراق لم يكن معيشاً قط، كماض محض يكشف أخيراً لا اختزاليتها المزدوجة

للحاضر الذي كانه، بل وأيضاً للحاضر الراهن الذي يمكن أن تكونه، لصالح اصطدام بين الإثنين» (ص 115).

إذاً، باختصار، الحاضر الحي وحده هو الذي يوجد، لكن يوجد وهو يمر، لأن هناك ماضياً قديماً، محضاً يبقى ملحاً ويجعل مُضِيَّ الحاضر أو مروره أمراً ممكناً. وهذا الماضي المحض لم يكن حاضراً أبداً، بل هو ماضٍ مجاوز متعايش، افتراضياً وبشكل دائم، مع الحاضر الحي.

II - 2 - الكوجيتو الديكارتى والكوجيتو الكنطى:

صيغة الكوجيتو الديكارتى هي كما يلي: أنا أفكر، أنا أكون، أنا أكون شيئاً مفكراً. يتضمن هذا الكوجيتو قيمتين منطقيتين: التعيين وهو الأنا أفكر، والوجود غير المتعين وهو الأنا أكون. ومن الواضح أنه لكي نفكر يجب أن نكون.

يبدأ النقد الكنطى بالإعتراض على ديكارت، لأنه انتقل من وجود غير متعين إلى وجود متعين من دون أن يبرر ذلك. لذا، فإن كنط يضيف قيمة منطقية ثالثة وهي القابل للتعين. وهذه القيمة المنطقية الثالثة «تشكل اكتشاف الفرق، لا كفرق أميري بين تعينين، بل ك فرق مجاوز بين التعيين وما يعينه - لا ك فرق خارجي يفصل، بل ك فرق داخلي، وينسب قديماً الكون والفكر الواحد إلى الآخر. وجواب كنط مشهور: إن الشكل الذي تحته يكون الوجود غير المتعين قابلاً للتعين عبر الأنا أفكر، هو شكل الزمان... ونتائج ذلك في منتهى الأهمية: فلا يمكن لوجودي غير المتعين أن يكون متعيّناً إلا في الزمان، كوجود ظاهرة، كذات ظاهراتية(*)، منفعة أو متلقية تظهر في الزمان» (ص 116).

ويضيف دولوز: «يبدأ إذاً تاريخ طويل لا ينضب: «أنا» [ضمير المتكلم] هي آخر، أو «مفارقة» الحس الحميم. أن تُطبق فاعلية الفكر على كائن متلقٍ، على ذات منفعة، تتصور إذاً هذه الفاعلية بدلاً من أن تفعلها، تحس أثرها بدلاً من أن تمتلك فيها المبادرة، وتعيشها ك آخر فيها» (صص 116 - 117).

لذا، ينشأ شرح في ضمير المتكلم، في «الأنا». ولنعبّر عن ذلك بضمير المتكلم المشروخ أو «الأنا» المشروخ. وتكون الأنا منفعة قبل أن تكون فاعلة.

«إن تلازم الأنا المنفعلة و«الأنا» المشروخ يشكل اكتشافَ المجاوز أو عنصرَ الثورة الكوبرنيقية» (ص 117).

إستبعد ديكارت الزمان، وتمسك بالله كضامن وحيد لهوية الأنا. فالله يبقى ما دامت هوية الأنا وبساطتها مصانة. لكنَّ موت الله يعني حتماً تفكك هوية الأنا.

يقول دولوز: «إذا كانت المبادرة الكبرى للفلسفة المجاوزة تقوم على إدخال شكل الزمان في الفكر بما هو كذلك، فإن هذا الشكل بدوره، بوصفه شكلاً محضاً وفارغاً، يعني بشكل لا ينفصم اللّة الميت و«الأنا» المشروخ والأنا المنفعلة» (ص 117). لكنَّ كمنظ لا يسير إلى النهاية في هذه الثورة الكوبرنيقية. فمن المعروف أن الله والأنا يشهدان عنده انبعاثاً جديداً في العقل العملي. لذا، يعتبر دولوز أن من يتابع كمنظ ليس فيشته أو هيغل، بل هولدرلين «الذي يكتشف فراغ الزمان المحض» (ص 118).

II - 3 - التذكر الأفلاطوني والفطرية الديكارتية :

يرفض أفلاطون الفطرية، ويتمسك بالتذكر. «تمثّل الفطرية صورة العلمان المجردة وحسب، لكن تستتبع حركة التعلم الواقعية التمييز في النفس بين «قبل» و«بعد»، أي إدخال زمان أول لكي ننسى ما عرفناه» (ص 118).

عند أفلاطون، الحركة مقياسُ الزمان. لذا، فإن زمان التذكر الأفلاطوني هو زمان فيزيائي، دائري. ويبقى تابعاً للأحداث التي تجري فيه، أو يبقى تابعاً للحركة التي يقيسها. وهذا ما يختلف عن الشكل الفارغ والمحض للزمان. ويختلف التأليف الثالث للزمان عن زمان التذكر الأفلاطوني لأن الزمان لم يعد مقياس الحركة. وهذا ما حصل عندما أدخل كمنظ الزمان مجدداً، تحت الشكل الفارغ والمحض، إلى الكوجيتو الديكارتية الذي نادى بالفطرية.

II - 4 - الزمان خارج محاوره (التأليف المنفعل الثالث للزمان) :

«المحور، هو ما يؤمن بدقة تبعية الزمان للنقاط الأساسية التي تمر بها الحركات الدورية التي يعيشها [المحور] (الزمان، عدد الحركة، للنفس مثلما هو للعالم). الزمان خارج محاوره يعني على العكس الزمان المجنون، الخارج من

المنحني الذي أعطاه إياه الله، متحرراً من «صورته» الدائرية البسيطة جداً، ومتحرراً من الأحداث التي تصنع محتواها وقالباً صلته مع الحركة، باختصار مكتشفاً نفسه كشكل فارغ ومحض» (صص 119 - 120).

يتوقف الزمان عن كونه دائرياً بسيطاً ليصبح نَسَقاً محضاً. ويصبح ترتيباً بدلاً من كونه أساسياً. يجري الزمان بدلاً من أن تجري فيه الأشياء. يتخلل نسق الزمان المحض وَقْفٌ. فلا يعود المستقبل والماضي «تعيينات أمبيرية» وديناميكية للزمان: هما ميزتان شكليتان أو ثابتتان تنبثقان عن النَسَقِ القبلي كتأليف ستاتيكي للزمان. ستاتيكي قسراً لأن الزمان لم يعد تابعاً للحركة» (ص 120). ويصبح الزمان بمثابة سلسلة، إضافة إلى كونه نَسَقاً شكلياً فارغاً. وتبعاً للوقف نميز فيه القبل والأثناء والبعث. إذاً «كل شيء هو تكرار في سلسلة الزمان» (ص 121).

يقول دولوز: «في الحقيقة، إنه الماضي الذي هو تكرار في ذاته، والحاضر أيضاً، على نمطين مختلفين يتكرران الواحد في الآخر. ليس هناك من وقائع تكرار في التاريخ، بل التكرار هو الشرط التاريخي الذي يُنتج تحته فعلياً شيء جديد. وليس على [طريقة] تفكر المؤرخ يتجلى تشابه بين لوثر وبولس، بين ثورة 89 والثورة الرومانية، إلخ، [...] التكرار هو شرط الفعل قبل كونه أفهوماً تفكيرياً» (ص 121).

ويضيف دولوز: «ليس ما هو منتج بدوره، ليس الجديد نفسه بشكل مطلق، شيئاً آخر سوى تكرار، التكرار الثالث، هذه المرة عبر الإشارة إلى ما يزيد، هو تكرار المستقبل كعود أبدي» (صص 121 - 122). يقوِّض التكرار الثالث هذا بوصفه عوداً أبدياً كلِّ الهويات: هوية الأنا التي تصبح الأنا المنحلة، هوية العالم الذي يصبح عالم الأشباه من دون نماذج ولا نُسَخ، وهوية الله الذي يصبح الله الميت. أو «كما يقول كلوسوسسكي، إنه هذا التماسك السري الذي لا يُطرح إلا وهو يستبعد تماسكي الخاص، هويتي الخاصة، هوية الأنا وهوية العالم وهوية الله. لا يُعيد سوى إنسان العامة، الإنسان البلاإسم. ويجر في دائرته الله الميت والأنا المنحلة. لا يعيد الشمس لأنه يفترض تشظيها» (ص 122).

تصبح الدائرة أقل بساطة وأكثر سرية وأكثر تعرجاً وذات مركز منزاح دائماً في نسق الزمان المحض والفارغ. ويصبح الماضي والحاضر بالنسبة إلى المستقبل بعدئين له. لا يبسط العود الأبدي الأشياء كما يفعل شيطان زرادشت، ولا يجعلها لازمة

مكرورة كما تفعل حيواناته لأن نسق الزمان كشكل محض وفارغ يكسر دائرة الهوهو، ويضع الزمان في سلسلة تصبح في نهاية المطاف دائرة للأخر أيضاً.

وهكذا نجد ثلاثة تأليفات للزمان: الحاضر الحي الذي يلحق الماضي والمستقبل به. الماضي المحض الذي يلحق الحاضر والمستقبل به. والشكل المحض والفارغ للزمان الذي يلحق الماضي والحاضر بالمستقبل. يقول دولوز: «لا يعود الحاضر والماضي بدورهما، في تأليف الزمان الأخير هذا، إلا بعدين للمستقبل: الماضي كشرط، والحاضر، كفاعل. يشكل التأليف الأول، تأليف العادة، الزمان كحاضر حي، في تأسيس منفعل يتعلق به الماضي والمستقبل. ويؤلف التأليف الثاني، تأليف الذاكرة، الزمان كماضٍ محض، من وجهة نظر أساس يمرر الحاضر ويُحدث منه آخر. لكن لم يعد الحاضر في التأليف الثالث، إلا ممثلاً، مؤلفاً، فاعلاً مخصصاً للإمحاء، ولا يعود الماضي إلا شرطاً يعمل عبر الإشارة إلى ما ينقص. يؤلف تأليف الزمان هنا مستقبلاً يُثبت معاً الميزة غير المشروطة للمنتج نسبة إلى شرطه، واستقلال المؤلف نسبة إلى مؤلفه أو فاعله. يتكشف الحاضر والماضي والمستقبل ك تكرار من خلال التأليفات الثلاثة، لكن على ثلاثة أنماط مختلفة جداً. الحاضر، هو المكرر، الماضي، التكرار نفسه، لكن المستقبل هو المكرر. والحالة هذه، فإن سر التكرار في مجمله هو في المكرر، كمدلول عليه مرتين. التكرار المَلَكِي، هو تكرار المستقبل الذي يلحق الآخرين به ويجرّدهما من استقلالهما. لأن التأليف الأول لا يتعلق إلا بمحتوى الزمان وتأسيسه، الثاني، أساسه؛ لكن في ما وراء [ذلك]، يؤمن الثالث النسق والمجموعة والسلسلة والهدف النهائي للزمان. إن فلسفة التكرار تمر عبر كل هذه «المراحل» محكومةً بتكرار التكرار نفسه، لكن من خلال هذه المراحل تؤمن برنامجها: أن تصنع من التكرار مقولةً للمستقبل» (ص 125).

جعل كيركيغارد وبيغي من التكرار مقولة المستقبل. ولكن بما أنهما بقيا مكمّلين للكنظية من خلال الإيمان حيث أنقذا موت الله كما طمرا جرح الأنا، فقد بقيا دون التكرار النيتشوي، تكرار المستقبل الحقيقي، تكرار العود الأبدي. ليس هو تكرار العادة ولا تكرار الذاكرة. إنه تكرار المستقبل، تكرار الفارق بشكل مطلق، تكرار الفرق في ذاته. يقول دولوز: «أن نصنع من التكرار، ليس ما به «نُصْفِي» فرقاً، ولا ما يشتمل على الفرق كرواية، بل أن نصنع منه فكر «الفارق بشكل مطلق» وإنتاجه - أن نصنع من التكرار، لذاته، الفرق في ذاته» (ص 126).

II - 5 - التحليل النفسي والتكرار:

ما زال فرويد في الفرق والتكرار ومنطق المعنى، مرجعيةً من مرجعيات دولوز، وإن كان يعمد إلى تأويله انسجاماً مع إسهامات البنيوية التي كانت سائدة في الستينيات، لا سيما مع تأويل لاكان لفرويد، حيث نادى لاكان بالعودة إلى فرويد، ونظر إلى اللاوعي بوصفه بنية.

لكن الأمر سيتغير مع كتابي الآنتي - أوديب وألف سطح اللذين ألفهما دولوز مع صديقه المحلل النفسي فليكس غتاري، حيث سيصبح فرويد هدفاً للنقد اللاذع. ويقدم دولوز مع غتاري، لا سيما في كتاب الآنتي - أوديب، تصوراً جديداً للاوعي. من هنا رأينا أن نتابع دولوز حتى في تأويله للتحليل النفسي، لأن ما يهمنا هو النتائج التي يحاول التوصل إليها من خلال هذا التأويل، والتي تنسجم مع توجهاته الفلسفية، بغض النظر عن كون هذا التحليل دقيقاً أم لا. إن الفلسفة تهتم بمنجزات العصر الفنية والعلمية من أجل أن تنجز ما هو مطلوب منها في حقلها الخاص. إذأ، على إبداعها الخاص أن يتصادى مع عصرها.

يهدف فرويد في كتاب ما وراء مبدأ اللذة إلى «تعيين الشروط التي تصير اللذة تحتها فعلياً مبدأ» (ص 128). وحسب دولوز، فإن كلمة «الهُو» لا تشير فقط إلى «ضمير مُربع مجهول، بل أيضاً إلى ظَرْف مكان متحرك، إلى «هنا وهناك»، إلى تحريصات وحلولها» (ص 128).

يفترض الهُو إذأ، فروقاتٍ وتحريصاتٍ تتوزع في حقل تفرّد، في حقل مشدّد. واللذة هي السيرورة التي تُحلُّ بها هذه الفروقات. لكن كيف تتوقف اللذة عن كونها سيرورةً لتصبح مبدأ، «لتأخذ قيمة مبدأ أميري يتجه إلى تنظيم الحياة النفسية الحيوية في الهُو؟» (ص 128).

إذا كانت الفروقات تشكل الطبقة الأولى للهو، فإن استثمار هذه الفروقات وإقامة روابط بينها، وإنشاء تكاملات بينها تشكل الطبقة الثانية للهو. «إنها رابطة الفرق أو استثماره الذي يجعل ممكناً بشكل عام، ليس إطلاقاً اللذة نفسها، بل قيمة المبدأ المشغول باللذة» (ص 128).

ويضيف دولوز: «الإستثمارات، الروابط أو التكاملات هي تأليفات منفصلة، تأملات - انقباضات من درجة ثانية. ليست الدوافع شيئاً سوى تهيّجات مربوطة.

تشكل، على مستوى كل رابطة، أنا في الهو، لكنّها منفصلة وجزئية وبقانية وتأملية وقابضة. يمتلئ الهو بأنوات محلية، تؤلف الزمان الخاص للهو، زمان الحاضر الحي، هناك حيث تجري التكاملات المناسبة للروابط» (ص 129).

ولا تُطرح مسألة العادة بشكل جيّد، إذا أتبعنا العادة للذّة محصّلة أو يجب تحصيلها. ويحدد التأليف المنفعل للعادة أنوات محلية وبقانية وعابرة وجزئية عبر تأليفات منفصلة للتأمل - قبض، في حين أن الأنا تميل، «حسب مبدأ الواقع إلى «التفعل» وإلى التوحد بشكل فاعل، وإلى تجميع كل هذه الأنوات الصغيرة المنفصلة المركّبة والمتأمّلة، وإلى التميّز موضعياً عن الهو» (ص 131).

ويُميّز لاكان بين المواضيع الواقعية والمواضيع الافتراضية «يرهن لاكان أن المواضيع الواقعية تخضع بفضل مبدأ الواقع إلى قانون أن تكون أو لا تكون في ناحية ما، لكن على العكس فإن للموضوع الافتراضي كخاصية، أن يكون أو لا يكون هناك حيث هو، وحيث يذهب: «ما هو متخف ليس البتّة إلا ما ينقُص في مكانه، كما يعبر عن ذلك البحث عن مجلد عندما يكون ضائعاً في المكتبة» (ص 135). «ويكتشف لاكان، تحت كل المواضيع الافتراضية أو الجزئية. «الإحليل» بوصفه عضواً رمزياً» (ص 136).

لا يمكن للتكرار أن يكون فقط تكراراً مادياً، عارياً، في السلسلة الواقعية. ولا يمكن له أن يحصل من جراء حاضرين، واحد راهن وآخر قديم. ويبقى التكرار الخام، المادي مغلفاً بكل أنواع التكرات والانتقالات التي تميّز الحاضر الراهن من الحاضر القديم. ويخلص دولوز إلى أن النظرية التقليدية لإكراه التكرار في التحليل النفسي لا تفي بالغرض، وتبقى على مستوى التكرار المادي. «تبقى النظرية التقليدية لإكراه التكرار في التحليل النفسي بشكل أساسي واقعية، مادية، وذاتية أو مفردنة. واقعية، لأن كل شيء يمضي بين حواضر مادية، لأن نموذج تكرار خام أوتوماتيكي يبقى غامضاً [تحتياً]. مفردنة، ذاتية، أناوحدية أو مونادية: لأن الحاضر القديم، أي العنصر المكرّر، المتنكر، والحاضر الجديد، أي الأطراف الراهنة للتكرار المتنكر، تعتبر فقط كتصورات للذات، لاواعية وواعية، كامنة وجليّة، كابتة ومكبوتة. هكذا تجد كل نظرية التكرار نفسها تابعة لمطالبات التصور البسيط، من وجهة نظر واقعيتها [المذهب الواقعي] وماديتها [المذهب المادي] وذاتيتها [المذهب الذاتي]. يُخضع التكرار

إلى مبدأ الهوية في الحاضر القديم، وإلى قاعدة التشابه في الراهن» (ص 137).

وبيّن دولوز أن «التكرار لا يتكوّن من حاضر إلى آخر، بل بين سلسلتين متواجدتين تشكّلهما هذه الحواضر تبعاً للموضوع الافتراضي (موضوع = س). ذلك لأنه يدور بشكل دائم، متنقلاً دائماً بالنسبة إلى ذاته، ولأنه يعيّن في السلسلتين الواقعتين حيث يظهر، ليكن بين الحاضرين، تحولات أطراف وتغيّرات صلات متخيّلة. ليس انتقال الموضوع الافتراضي تنكّراً بين التنكرات الأخرى، إنه المبدأ الذي ينتج عنه في الواقع التكرار كتكرار متنكّر. لا يتكون التكرار إلا مع وفي التنكرات التي تصيب أطراف سلاسل الواقع وصلاتها، لكن هذا، لأنه يرتبط [أي التكرار] بالموضوع الافتراضي كأنه يرتبط بمرتبة محايثة يكون ما يخصّها أولاً هو الانتقال. لا يمكننا، مذ ذاك، أن نعتبر أن التنكر يشرح نفسه عبر الكبت. على العكس، ذلك لأن التكرار هو بالضرورة متنكّر، بفضل الانتقال المتميّز لمبدئه المعيّن، ولأن الكبت يُنتج، بوصفه نتيجةً مرتكزةً على تصور الحواضر» (ص 138).

يقلب دولوز بذلك العلاقة بين التكرار والكبت، بين التكرار والتنكّر، إذ يقول: «لا نكرّر لأننا نكبت، بل نكبت لأننا نكرّر. والأمر سيان، لا ننكّر لأننا نكبت، [بل] نكبت لأننا ننكّر. وننكّر بفضل البؤرة المعيّنة للتكرار. مثلما أن التنكر ليس ثانياً بالنسبة إلى التكرار، فإن التكرار ليس ثانياً بالنسبة إلى طرف ثابت، مفترض أنه نهائي أو أصلي» (ص 139).

ليس هناك، في كل شيء، طرف أصلي ونهائي نكرّره. ليس هناك من حب أول كحب الأم على سبيل المثال، نكرره في علاقاتنا الغرامية. الموضوع = س، أو الموضوع الافتراضي، هو كالأحليل في تحليلات لاكان حيث ينقص دائماً في مكانه، وكذلك في هويته، وأيضاً في تصوره. هو دائماً متنقل، لا نجده حيث يجب أن نجده، وهو من دون هوية ثابتة. دائماً ينتقل من قناع إلى قناع، بل يتكون في تقنعه من قناع إلى قناع لأن لا هوية ثابتة له.

يقول دولوز: «إذا وراء الأفنعة هناك أيضاً أقنعة، والأكثر تخفياً، هو أيضاً مَحْبَباً، إلى ما لا نهاية. ليس هناك من وهم آخر غير وهم نزع النقاب عن شيء ما أو أحد ما. [...] يعني القناع أولاً التنكر الذي يصيب بشكل متخيّل أطراف السلسلتين الواقعتين المتعايشتين في المبدأ وصلاتهما، لكن بشكل أعمق، يعني

الانتقال الذي يصيب ماهوياً الموضوع الافتراضي الرمزي، في سلسلة كما في السلاسل الواقعية حيث لا يفتأ يدور» (ص 140).

لقد تم فهم ظواهر اللاوعي تبعاً لأفاهيم السلب، أمثال التحديد والتعارض والصراع. إلا أن اللاوعي، كما رأينا، مكوّن من انتقالات وتنكّرات، من إواليات تفارقية لطيفة، من أسئلة ومسائل. ويعبر السالب كما يظهر لدى الوعي عن ظل الأسئلة والمسائل التي توجد في اللاوعي. (لا) - كون المسألتي مختلف عن لا - كون السالب. وبما أن هناك قناعاً خلف كل قناع، كذلك هناك انتقال بالنسبة إلى كل موقع.

يقول دولوز: «تنتمي المسائل والأسئلة إذاً إلى اللاوعي، لكنّ اللاوعي هو أيضاً وبطبيعته تفارقيّ ومكرّر، سلسلي، مسألتي وسائل» (ص 143).

يجهل اللاوعي السلب، يجهل الـ لا السلبية، لأنه يتعلق بالمسائل - الأسئلة. ويتعلق السالب بوجهيه التعارضي والتحديدي بالوعي، لا باللاوعي. يقول دولوز: «لكن في الحقيقة، ليست بنية اللاوعي نزاعية، تعارضية، أو تناقضية، إنها سائلة ومُمسّلة» (ص 148).

وحسب دولوز، فإن هذا اللاوعي عند فرويد، يجهل ثلاثة أمور: الك لا والموت والزمان. «يجهل اللاوعي الـ لا لأنه يعيش من (لا) - كون المسائل والأسئلة، لكن ليس من لا - كون السالب الذي يصيب فقط الوعي وتصوراته. يجهل الموت لأن كل تصور للموت يتعلق بالوجه غير المطابق، بينما يلقف اللاوعي القفا ويكتشف الوجه الآخر. ويجهل الزمان لأنه ليس البتة تابعاً للمحتويات الأمبيرية لحاضر يمضي في التصور، بل يُجري التآليفات المنفصلة لزمان بدئي. ذلك أنه يجب أن نعود إلى هذه التآليفات الثلاثة، كمكوّنة للاوعي» (ص 150).

يشير التآليف المنفعل الأول، تأليف العادة، إلى تأسيس الزمان فوق حاضر حي. ويشير التآليف المنفعل الثاني، تأليف الذاكرة، إلى أساس الزمان عبر ماض محض. أما التآليف المنفعل الثالث، الشكل الفارغ والمحض للزمان فيشير إلى اللا - قعر، حيث الموت لا بالمعنى السلبي، بل بمعنى الشكل الأخير للمسألتي. غريزة الموت كمبدأ مجاوز وليس كتجربة ذاتية فردية معيشة. «ذلك أن الموت لا يُختزل إلى السلب، لا إلى سالب التعارض ولا إلى سالب التحديد. ليس تحديداً

الحياة الميتة عبر المادة، ولا تعارضُ حياةً لاميّنة مع المادة، ما يُعطي الموت طرازه الأولي. الموت هو بالأحرى شكّل المسألِي الأخيّر ومصدرُ المسائل والأسئلة وعلامةٌ دوامها فوق كل جواب، أذ أين، ومتى؟ التي تشير إلى هذا (اللا) - كون حيث يتغذّى كل إثبات» (ص 148).

باختصار، يمكن القول إن الموت هو بنيةٌ مجاوزة للاوعي المكوّن من المسائل والأسئلة. والتأليف الثالث للزمان، أي الشكل المحض والفارغ للزمان، يدل على مدى عمق النقاشات التي دارت حول كون الفكر فطرياً أم مكتسباً. ويتبنى دولوز رأي أرتو الذي يقول إن الفكر تناسلي، لا فطري ولا مكتسب. «ليس هناك مكان لاكتساب الفكر، ولا لممارسته كفطرية، بل لتوليد فعل التفكير في الفكر نفسه، ربما تحت تأثير عنف يجعل الليبدو يمتد على الأنا النرجسية، وبالتوازي يستخرج ثاناتوس من إيروس، ويجرد الزمان من كل محتوى ليستخرج منه الشكل المحض. هناك تجربة للموت، تتناسب مع هذا التأليف الثالث» (ص 150).

قلنا إن التكرار كمقولة للمستقبل، هو تكرر العود الأبدي. العود الأبدي بما هو قدرة على الإثبات وليس قدرة على السلب. وفي العود الأبدي، ينتج السلبُ عن الإثبات وليس العكس. «العود الأبدي هو قدرة الإثبات، لكثّه يُثبِت كلّ شيء عن الكثير، كلّ شيء عن الفارق، كلّ شيء عن المصادفة، ما عدا ما يُخضِعُهُم إلى الواحد، إلى الهوهو، إلى الضرورة، ما عدا الواحد والهوهو والضروري. نقول عن الواحد إنه خضع نهائياً إلى الكثير» (ص 152).

فلسفة دولوز هي فلسفة للكثير، وليس للواحد. وإذا شئنا التدقيق أكثر نقول إنها فلسفة للكثرة بما هي اسم موصوف، بما هي مسند إليه. هي فلسفة لإثبات كل المصادفة. ويميّز دولوز بين نوعين من الألعاب. اللعبة الإنسانية التي تُوضع قواعد الخسارة والربح فيها سلفاً، ولا تستطيع إثبات كل المصادفة. واللعبة الإلهية التي لا توجد قواعد سلفاً، لأنها تتناول سلفاً هذه القواعد بالذات. وهي فلسفة الفارق حيث يريد دولوز أن يفكر سساتيم الفرق التي «تربط الفارق بالفارق والكثير بالكثير والفجائي بالفجائي، في مجموعة من الإثباتات المتواجدة دائماً مع الأسئلة المطروحة والقرارات المأخوذة» (ص 152). هذه السساتيم هي سساتيم العود الأبدي الذي يركز على أولوية الفرق وليس على أولوية التشابه.

II - 6 - سساتيم الفرق:

يُميّز دولوز بين قضيتين، الأولى: وحده ما يتشابه يفرق [يختلف]، والثانية: وحدها الفروقات تتشابه. تشير القضية الأولى إلى أولوية التشابه، وما يستتبعه من الهوية والتمثيل والتعارض كشروط للفرق، وبالتالي كشروط لتفكير الفرق الذي لا يُفكر إلا عبر التصور، وبتوسط هذه الشروط الأربعة التي تؤلف التصور. وتشير القضية الثانية إلى أولوية الفرق حيث يكون التشابه بمثابة وهم حتمي وأثر بصري أو سطحي ينتج عن الفرق الأول. وكذلك الحال مع الهوية والتعارض والتمثيل.

يقول دولوز مستنداً إلى هيدغر: «يجب، بالتطابق مع الحدس الأنطولوجي لهيدغر أن يكون الفرق في ذاته تمفصلاً ورباطة، أن يُنسب الفارق إلى الفارق، من دون أي توسط من خلال الهوي أو المشابه، المثل أو المعارض» (ص 154).

ولكن ما هي الميزة الأولى للفرق في ذاته؟

«تبدو لنا الميزة الأولى أنها التنظيم في سلاسل. يجب أن يتألف السستام على قاعدة سلسلتين أو عدة سلاسل، تُحدّد كل سلسلة بالفروقات بين الأطراف التي تركّبها» (ص 154).

الفروقات داخل السلسلة الواحدة هي فروقات من الدرجة الأولى. أما عندما تتواصل سلسلة مع سلسلة أخرى، أي عندما ترتبط فروقات السلسلة الأولى بفروقات السلسلة الأخرى تحت أي قوة كانت، فإننا نكون أمام فروقات الفروقات، أي فروقات من الدرجة الثانية. وهذا ما ينشأ في الفيزياء لدى المزوجة بين سلاسل متغايرة. ويتألف كل سستام من عناصر هي عبارة عن شدات في نهاية المطاف. وبهذا نتحدث عن الطبيعة المشتدة للسستام، أيأ يكن هذا السستام: ميكانيكياً، فيزيائياً، بيولوجياً، نفسياً، مجتمعياً، إستطيقياً، وحتى فلسفياً.

الأفاهيم هي عبارة عن شدات في السستام الفلسفي. والكلمات هي شدات في السستام اللغوي. يقول دولوز: «يمكن تعيين طبيعة هذه العناصر التي لها قيمة معاً بفرقها في سلسلة تشكل [هذه العناصر] جزءاً منها، وبفرق فرقها، من سلسلة إلى أخرى: إنها شدات، خاصية الشدة أن تكون مؤلفة من خلال فرق يرجع بذاته إلى فروقات أخرى (ش - ش حيث ش تحيل إلى ش - ش، وش إلى ش - ش. . .)» (ص 155). ينشأ عن التواصل والاتصال بين السلاسل المتغايرة، أمور عدة منها:

أحداث تنفجر، ظاهرات تلمع مثل البرق والصاعقة، ديناميات زمكانية، ذات يرقانية وأنوات منفصلة.

يستعين دولوز بعلم الأجنة للإشارة إلى هذه الديناميات التي تملأ السستام، إذ يقول: «إن حقيقة علم الأجنة، سلفاً، هي أن هناك حركات حيوية سستامية وانزلاقات والتواءات، وحده الجنين بإمكانه أن يتحملها: [أمًا] الراشد فيخرج منها ممزقاً» (صص 155 - 156).

ويطبق دولوز الأمر نفسه على السستام الفلسفي: «ليس أكيداً بهذا المعنى أن الفكر، بما أنه يؤلف الدينامية الخاصة للسستام الفلسفي، يمكن أن يُنسب، كما في الكوجيتو الديكارتية، إلى ذات جوهرية منجزة، مكوّنة حقاً: الفكر هو بالأحرى من نوع هذه الحركات المرعبة التي لا يمكن أن تُتحمل إلا في شروط ذات يرقانية. ولا يشتمل السستام إلا على تلك الذوات [...] حتى الفيلسوف هو الذات اليرقانية لسستامه الخاص. هكذا إذاً لا يُحدد السستام فقط عبر السلاسل المتغايرة التي تتجاوزه، ولا عبر المزوجة والرجع والحركة الإجبارية التي تؤلف أبعاده، بل أيضاً عبر الذوات التي تملأه، والديناميات التي تملأه؛ وأخيراً عبر الخاصيات والمديات [الاتساعات] التي تنبسط من خلال هذه الديناميات» (ص 156).

لكن ما الذي يربط الفارق بالفارق في سستام الفرق؟ ما الذي يؤمن تواصل السلاسل فعلاً؟ يتكلم دولوز هنا على أفهوم جديد هو أفهوم الرائد المُعتم: «تنفجر الصاعقة بين شدات فارقة، لكن تكون مسبقة برائد معتم، غير مرئي، غير محسوس، يعين سلفاً طريقها المعكوس، كما في تجويف. كذلك، يحتوي كل سستام على رائده المعتم الذي يؤمن تواصل سلاسل الأطراف» (ص 156).

الرائد المعتم إذاً، هو الذي يربط الفارق بالفارق. إنه المفروق لهذه الفروقات. وبعبارة أخرى هو الفاروق. يقول دولوز: «ندعو المبدأين الرائد المعتم، هذا الفرق في ذاته، ذا الدرجة الثانية، الذي يصل بين السلاسل المتغايرة أو المتباينة نفسها» (ص 157).

قلنا إن التشابه في السستام هو أثر خارجي. أما الفرق فهو قلب السستام. «التشابه هو في كل الأحوال أثر، ناتج [منتج] اشتغال، نتيجة خارجية - وهم

ينبثق منذ أن يدعي الفاعل هوية تنقصه. [...] المهم، بالنسبة لك في - ذاته، هو أن يكون الفرق، سواء كان كبيراً أم صغيراً، داخلياً. [...] ويشكل الفرق، الصغير أو الكبير، نواة السستام» (ص 158).

سلاسل السستام متباينة، متغيرة، مفترقة. وافتراقها هو موضوع إثباتها. لا تتلاقى حول نقطة معينة أو تاريخ معين، بل تلتقي خواءً يُشكل أفق تلاقبها. «تشكل كل سلسلة تاريخاً: لا وجهات نظر مختلفة حول تاريخ بعينه، كوجهات النظر حول المدينة حسب لايبنتس، بل تواريخ متميزة كلياً تتطور بالتزامن. سلاسل القاعدة مفترقة. لا نسبياً، بمعنى أنه يكفي أن تعود على أعقابها لإيجاد نقطة تلاقٍ، بل مفترقة مطلقاً، بمعنى أن نقطة التلاقي، أفق التلاقي، هو في خواء، دائماً متنقل في هذا الخواء. هذا الخواء نفسه هو الأكثر إيجابية، في الوقت نفسه الذي يكون فيه الإفتراق موضوع إثبات. يختلط [الخواء] مع الأثر الكبير الذي يُمسك كل السلاسل المعقدة والذي يُثبت كل السلاسل المتزامنة ويعقدها [...] إن الثلاثية تعقّد - شرح - تضمّن تعرض لمجموع سستام السلاسل المفترقة التي تخرج منه وتدخل فيه، أي سستام الخواء الذي يُمسك بكل شيء وسستام المفرّق الذي يربطها الواحدة بالأخرى.

تشرح كل سلسلة نفسها وتنسبط، لكن في فرقها مع السلاسل الأخرى، المتضمّنة في السلسلة والمتضمّنة لها، المغلّفة من السلسلة والمغلّفة لها، في هذا الخواء الذي يعقّد كل شيء. إن مجموع السستام ووحدة السلاسل المفترقة بما هي كذلك، يتناسبان مع موضوعية «مسألة» ما؛ [...]».

الأساسي هو تزامن كل السلاسل المفترقة وتعاصرها وتواجدها معاً. (صص 161 - 162). هذا هو الخواء العبقري الذي يحدثنا عنه دولوز.

لم يعد هناك، في هذه السستاتيم، أصلي ولا مشتق. الفرق هو الأصل الوحيد. ووراء الفرق هناك فرق آخر. يرتبط الفارق بالفارق عبر الفرق نفسه، داخل السلسلة الواحدة، وفيما بين السلاسل. هذا هو معنى العود الأبدي حسب قراءة دولوز لنيته: «ليس للعود الأبدي معنى آخر غير هذا: غياب أصل قابل للتعين، أي تعيين الأصل بكونه الفرق، الذي يربط الفارق بالفارق لجعله يعود بما هو كذلك. بهذا المعنى، فإن العود الأبدي هو حقاً النتيجة لفرق في ذاته، أصلي ومحض وتأليفي (هذا ما يسمّيه نيته إرادة القدرة)» (ص 164).

الألوية في العود الأبدي هي للفارق لا للهو؛ هي للامتشابه لا للمتشابه، هي للكثير لا للواحد، هي للمصادفة لا للضرورة. لذا، ليس التشابه والهوية اللذين يبدوان في سساتيم العود الأبدي، إلا وهمين حتميين للسستام الذي يربط الفارق بالفارق. إنهما منتجان من منتجات السستام. «الهو والمتشابه هما وهمان يوئدهما العود الأبدي. لم يعد يوجد هنا، هذه المرة خطأ، بل وهم: وهم حتمي، هو مصدر الخطأ، لكن بإمكانه أن يفصل عنه. أو إن الهو والمتشابه لا يتميزان من العود الأبدي نفسه. لا يوجدان بشكل مسبق على العود الأبدي: ليس الهو والمتشابه اللذين يعودان، بل العود الأبدي هو الهو الوحيد، والتشابه الوحيد لما يعود. [...] يُقال الهو عما يفرق [يختلف] ويبقى فارقاً. العود الأبدي هو هوو الفارق وواحد الكثير ومتشابه اللامتشابه» (ص 165).

II - 7 - الأشباه والإستيهامات:

ميّزت الأفلاطونية بين الأصل والصورة، بين النموذج والنسخة. يتمتع النموذج بهوية أصلية عليا. ويحكم على النسخة من خلال تشابهها الداخلي المشتق بالنسبة إلى النموذج. هذا هو التقسيم الأول، في رأي دولوز، في الفلسفة الأفلاطونية. والتقسيم الثاني هو التمييز بين النسخة والشبه، بين من يمتلك تشابهاً داخلياً مع النموذج، وبين من لا يمتلك تشابهاً مع النموذج. النسخ الأولى أو الصور الأولى هي أيقونات. أما «النسخ» الأخيرة فهي أشباه، إستيهامات. السساتيم التفارقية للعود الأبدي هي سساتيم أشباه واستيهامات.

إن قلب الأفلاطونية موجود في الأفلاطونية ذاتها. وهو لا يعني إعادة الإعتبار إلى الظاهر على حساب الباطن، على حساب الأمثل، بل إعادة الإعتبار للشبه الذي يقبل الأصل والصورة معاً، النموذج والنسخة معاً. «إن التمييز نموذج - نسخة ليس هنا إلا ليؤسس ويطبّق التمييز نسخة - شبه، لأن النسخ مبرّرة ومنقذة ومنتقاة باسم هوية النموذج، وبفضل تشابهها الداخلي مع هذا النموذج الأمثولي» (ص 166).

إن الهدف الأول للأفلاطونية هو انتقاء الصور الجيدة أي الأيقونات وطردها الصور السيئة أي الإستيهامات والأشباه. إنتقاء الفيلسوف وطرده السفستاني، طرده هذا الشيطان، هذا المتشبه، هذا المدعي الزائف. لذا، بدأت مع أفلاطون تبعية

الفرق للهو هو، وأعلن أن الفرق في ذاته غير قابل للتفكير من خلال نظرية الأمثول. وتتابع الأمر مع أرسطو حيث يُطرد الشُّبه ويلحق الفرق بالمشابه من خلال نظرة أخلاقية للعالم. ليس الشُّبه أيقونة الأيقونة، ليس نسخة النسخة، بل هو صورة شيطانية، مجردة من التشابه. إنه مضاد للأيقونة. «هذه هي نهاية السفسطائي: إمكان انتصار الأشباه، لأن سقراط يتميز من السفسطائي، لكن السفسطائي لا يتميز من سقراط ويضع موضع سؤال شرعية ذلك التمييز» (ص 168). وهكذا نجد أن النسخ تنقلب إلى أشباه في سساتيم العود الأبدي هذه، ذات المراكز المتزاخة دائماً.

III - صورة الفكر:

إن صورة الفكر هي الأفهوم المركزي عند دولوز. ويمكننا القول إنها توجد بشكل صريح أو ضمني، في غالبية كتبه ابتداء من نيتشه والفلسفة وحتى ما الفلسفة؟.

ولسوف يحفظ تاريخ الفلسفة لدولوز هذا الحقل الذي اكتشفه وحرثه في دنيا الفلسفة، أعني به حقل صور الفكر. وقد بيّن دولوز أن هناك صورة سرية، ضمنية، مضمرة نفكر من خلالها. وهي التي تتحكم في إبداع الأفاهيم. ما هو أهم من الأفاهيم هو هذه الصورة التي تستدعي إبداع الأفاهيم. لذا، شدد دولوز على العناية بهذا الفصل من الفرق والتكرار، واعتبر أنه يتواصل أكثر من غيره مع ما كتبه بعده.

وقد سعى دولوز في الفرق والتكرار إلى تحرير الفكر من صورة الفكر الدغمائية التي تمنعه من التفكير. وحاول أن يصل إلى فكر متحرر من كل صورة، إلا أنه تخلى فيما بعد عن هذا المطلب. واعتبر أن لدى كل فيلسوف كبير صورة معيئة للفكر. وهناك صور هابطة متدنية كما هو الحال مع صورة الفكر عند المناطقة، وصور عالية نبيلة كما هو حال صورة الفكر الحديثة التي بدأت مع نيتشه.

وصورة الفكر هي الإجابة عن سؤال ما التفكير؟ إنها، في رأينا، متابعة لنقد العقل المحض بطريقة جديدة. فكما سعى كنت، قبل الخوض في موضوعات المعرفة إلى نقد العقل المحض وتبيان حدوده وإمكاناته، فإن دولوز بيّن وجود

صورة للفكر تتحكم في التفكير، وعلينا تبين توجهاتها واتجاهاتها قبل الشروع في إبداع الأفاهيم، لأن هناك أفاهيم لا يمكن إبداعها في ظل صور معينة للفكر، كما هو الحال مع أفهومي الفرق الحر والتكرار المركب بالنسبة إلى صورة الفكر الكلاسيكية.

يتابع دولوز كنت مستثمراً الكوجيتو الكنتي الذي أدخل الزمان إلى الفكر بما هو كذلك، ونادى بالأنا المشروخ والله الميت في العقل النظري. لذا لم يقف دولوز قط عند نقد العقل العملي، ولم يعر اهتمامه «للشيء في ذاته» المجهول. وهو قد سعى إلى إبداع أفهوم للفرق في ذاته. وقال، استناداً إلى برغسون وعبر الحدس، إنه يمكن للفلسفة أن تصل مباشرة إلى الأشياء. كما أنه اهتم بنقد الحاكمة لأنه وجد فيه تأسيساً أخيراً لكل فلسفة كنت.

بناء على ما سبق، يمكن القول إن دولوز ما زال ميتافيزيقياً كلاسيكياً، وربما بالمعنى الدغمائي، أي بما كان سائداً قبل كنت. وليس هذا هو حال دولوز فقط، بل هو حال هيغل ونيشيه وغيرهما. وهذا ما لاحظته آلان باديو عندما قال: «لنقل إن فلسفة دولوز، كما هي فلسفتي فضلاً عن ذلك، هي كلاسيكية بشكل مطلق. وإنه من السهل بما يكفي تعريف الكلاسيكية في مادتها. كل فلسفة لا تخضع لإيعازات كنت النقدية، وتتصرف كما لو أن المسار الذي اتخذته كنت للميتافيزيقا هو باطل وغير معترف به، هي كلاسيكية»⁽²¹⁾. وفي مكان آخر، يقول: «سنحت لي الفرصة لأقول إن فلسفة دولوز كانت، كما هي فلسفتي، من طراز كلاسيكي (ميتافيزيقا للكون والأساس)»⁽²²⁾.

ألقى كنت بعد نقد العقل المحض إمكان قيام أي ميتافيزيقا، لاسيما الميتافيزيقيا الكلاسيكية. لكنَّ الفلاسفة من بعده ومن ضمنهم دولوز، لم يتقيدوا بالحدود التي وضعها كنت للعقل المحض. من هنا، يمكن التساؤل الآن: هل ما زال بالإمكان قيام ميتافيزيقا من أي نوع كانت؟ وما هي قيمة هذه الميتافيزيقا في ظل التقدم المذهل للعلوم؟

ويبدو أن العقل البشري سوف يظل يحاول التنطُّح للمطلق. وأكبر مثال على

Badiou Alain, Ibid, P. 69. (21)

Ibid, P. 84. (22)

ذلك هو هينغل الذي ما زال مهيمناً على الفلسفة عبر سستامه. ولن يأبه العقل للدعوة الكنتية التي تدعوه إلى حصر اهتمامه في الظاهرات.

إن صورة الفكر هي الوجه الأول من مسطح المحايثة. وقلنا إن هذا الوجه يشبه إلى حد ما نقد العقل المحض، أما الوجه الآخر، وأعني به مادة الكون، فهو بعيد كل البعد عن الفلسفة الكنتية، لأنه يسمح بإمكان ميتافيزيقا ما.

يسعى دولوز، في الفرق والتكرار، إلى التخلي عن بعض مسلمات صورة الفكر الكلاسيكية. وهذا المبحث مهم جداً لأنه يدلنا على المسار التالي الذي سيسلكه دولوز، لاسيما عندما يتتبع صورة جذمورية للفكر في ألف سطح.

III - 1 - البداية في الفلسفة:

هل تبدأ الفلسفة بالأفهوم، أم بما هو قبل أفهومي؟ وإذا كانت لا تبدأ بالأفهوم، فأى نوع من المفترضات المسبقة هي المفترضات الفلسفية؟

استبعد ديكارت من خلال الكوجيتو، تعريف الإنسان بأنه حيوان عاقل؛ لأن هذا التعريف يفترض وجود أفهومين سابقين هما أفهوما الحيوان والعاقل. لكن الكوجيتو الذي استبعد هذه المفترضات الموضوعية، ما زال، حسب دولوز، يفترض مفترضات من نوع آخر، هي المفترضات الذاتية والضمنية. «من المفترض أن كل واحد يعرف من دون أفهوم ما تعنيه الأنا والتفكير والكون» (ص 169).

يريد ديكارت أن ينطلق من الخانة الفارغة تماماً. لذا، يرفض جميع المفترضات الموضوعية، ويحاول أن يبني حقلاً للذاتية يؤدي به إلى اليقين المطلق. لكنه مع ذلك، لا يستطيع التخلص من المفترضات الذاتية والضمنية.

وهكذا نجد أنه لا توجد بداية حقيقية في الفلسفة، على الأقل إلى ما قبل دولوز، تستبعد كل المفترضات الذاتية والموضوعية، و«أن البداية الفلسفية الحقيقية، أي الفرق هي سلفاً في ذاتها تكرار» (صص 169 - 170). إن النظر إلى الفلسفة كأنها واقعة في صورة الدائرة حيث تُظهر إلى العلن، إلى الأفهوم، ما تفترضه سلفاً وضمنياً من دون أفهوم، يدل على نظرة تبسيطية للفلسفة وعلى «عجز على البدء حقيقة، بل أيضاً على التكرار بشكل أصيل» (ص 170).

ويوضح دولوز ما تعنيه الفلسفة بالمفترض الضمني والذاتي: «لنبحت

بشكل أفضل ما هو المفترض الذاتي أو الضمني: لديه شكل [صورة] «يعرف الجميع...». يعرف الجميع، قبل الأفهوم وعلى نمط قبل فلسفي... يعرف الجميع ما يعنيه التفكير والكون... حتى أنه، عندما يقول الفيلسوف أنا أفكر إذاً أنا أكون، يمكنه أن يفترض أن كليّ مقدماته مفهوم بشكل ضمني، وما يعنيه الكون والتفكير - ولا يستطيع أحد أن ينفي أن الشك تفكير، والتفكير كون... يعرف الجميع، لا يمكن لأحد أن ينفي، هذا هو شكل التصور وقول المتصور» (ص 170).

تضع الفلسفة الأبله في مقابل المتحذلق، وتضع ظنّ [إدوكس] في مقابل عَلم [إبيستمون]. وتضع المفكر الخاص في مقابل الأستاذ العام، إذ يعتمد هذا الأخير على عموميات زمانه، في حين يعتمد المفكر الخاص على فكره الطبيعي، وهو الأبله الذي يعتقد أنه يفكر من دون مفترضات.

يرفض دولوز كلاً من المفكر الخاص والأستاذ العام، لصالح الفريد الذي «هو وحده من دون مفترضات - وهو وحده يبدأ فعلياً ويكرر فعلياً. وبالنسبة إليه فإن المفترضات الذاتية ليست إلا تحكيمات [أحكام مسبقة] مثل التحكيمات الموضوعية، وليس ظنّ وعَلم سوى شخص واحد بعينه، خادع، يجب الحذر منه» (ص 171).

يفترض الفيلسوف، ليبيّن براءته، شكل التصور أو شكل القول. لكن يبين دولوز أن «لهذا الشكل مع ذلك مادة، لكن مادة محضة، عنصراً. يقوم هذا العنصر فقط على طرح الفكر كممارسة طبيعية لملكة [...] تحت الجانب المزدوج لإرادة المفكر الطيبة، ولطبيعة الفكر المستقيمة» (ص 171).

إذاً، الطبيعة المستقيمة للفكر والإرادة الطيبة للمفكر يشكّلان المسلمة الأولى من مسلمات الفلسفة، على الأقل حتى نيتشه. ومن العبث أن نتوقف كثيراً عند تصريحات الفلاسفة، مثل «الجميع لهم، بطبيعتهم، الرغبة بالمعرفة» و«الحس السليم هو الشيء الأفضل قسمةً في العالم» وغيرها من التصريحات العلنية، لأن مسلمات الفلسفة ليست قضايا وجملاً واضحة، أو بالأحرى ليس مفترضاً بها أن تكون كذلك، لأنه يكفي أن تُفهم بشكل ضمني وذاتي، وعلى نحو قبل أفهومي أو قبل فلسفي.

بناء على ما سبق يستنتج دولوز، أن للفكر الفلسفي، صورة فكر، تفترضها كل الفلسفات، على الأقل حتى نيتشه، وإن كانت تتضمن بعض التباينات عند هذا الفيلسوف أو ذاك. وحسب هذه الصورة، فإن الفكر «هو في توافق مع الصواب [الحق]، يمتلك شكلياً الصواب ويريد مادياً الصواب» (ص 172).

إنها «صورة دغمائية أو أرثوذكسية، صورة أخلاقية» (ص 172). وهي صورة عامة لكل الفلسفات. «لأجل هذا نحن لا نتكلم على صورة الفكر هذه أو تلك، المتغيرة حسب الفلسفات، بل على صورة وحيدة بشكل عام تؤلف المفترض الذاتي للفلسفة في مجملها» (ص 172).

ويؤكد دولوز، إستناداً إلى نيتشه، أن الأخلاق وحدها «قادرة على إقناعنا بأن للفكر طبيعة حسنة، وللمفكر إرادة طيبة، ووحده الخير يمكنه أن يؤسس التوافق المفترض للفكر مع الصواب» (ص 172).

إذاً، تبنّت الفلسفة، عبر تاريخها، صورة معينة للفكر، حتى قبل أن تملأ هذه الصورة بأي مادة. لكن لهذه الصورة مادة محضة كما يرى دولوز الذي أكد أن لا شيء يثبت هذه الصورة الأخلاقية للفكر. لقد تبنى الفكر لنفسه صورة، لكن من دون أساس، من دون إثبات، فالفكر هنا دغمائي لأنه لم يتم بنفحص هذه الصورة، وأرثوذكسي لأنه طمّح إلى اليقين من خلال هذه الصورة وأخلاقي لأنه استند إلى الخير في تبرير هذه الصورة.

ويريد دولوز أن يتحرر من هذه الصورة الأخلاقية، وأن يقوم بنقد جذري لها ولمسلماتها ليصل إلى فلسفة من دون صورة «لا تجد فرقها أو بدايتها الحقيقية، في اتفاق مع الصورة قبل الفلسفية، بل في صراع صارم ضد الصورة المبطلّة كلا - فلسفة» (ص 173). وبدل أن تعتمد على المسلمات، فهي تتحالف مع «المفارقات». «كما لو أن الفكر لا يمكنه البدء بالتفكير، وإعادة البدء دائماً، إلا متحرراً من الصورة والمسلمات. من العبث أن نصحح مذهب الحقيقة، إذا لم نحصر أولاً المسلمات التي تُسقط على الفكر هذه الصورة المشوّهة» (ص 173).

III - 2 - مسلمات صورة الفكر الدغمائية:

يحصي دولوز ثماني مسلمات لصورة الفكر الدغمائية. ويعتبر أنه لا بد من نقد جذري لهذه المسلمات حتى نصل إلى فكر من دون صورة.

III - 2 - أ - مسلمة المبدأ (طبيعة الفكر المستقيمة وإرادة المفكر الطيبة):

وهي التي تقول بوجود طبيعة مستقيمة للفكر، وإرادة طيبة لدى المفكر. التفكير هو «ممارسة طبيعية لملكة» (ص 173) تمتلك هاتين الميزتين. يُميّز دولوز بين ما هو مبدئي وما هو واقعي. في المبدأ، تمتلك ملكة التفكير طبيعة مستقيمة وإرادة طيبة، وإن كان الناس في الواقع قليلي التفكير، ولا يفكرون إلا تحت تأثير صدمة، بل ويحتاجون إلى منهج، كما عند ديكرت، يجنبهم الوقوع في الخطأ، ويرشدهم إلى الصواب. إذاً، «تتسمي الطبيعة الحسنة والتوافق مع الصواب [الحق] إلى الفكر في المبدأ» (ص 173).

بناء على ما سبق، يعتبر دولوز أنه لا يمكن نقد المبدئي، بأمثلة واقعية، أمبيرية، بل علينا أن نتناول بالنقد ما هو مبدئي كفكر محض. «هذه الصورة، بما أن لها قيمة في المبدأ، تفترض توزيعاً معيناً للأمبيري والمجاوز، وهذا التوزيع هو الذي يجب الحكم عليه، أي هذا النموذج المجاوز المتضمن في الصورة» (ص 174).

إذاً، تتضمن صورة الفكر الكلاسيكية نموذجاً مجاوزاً، مبدئياً، لا يمكن الحكم عليه من خلال أمثلة واقعية، لأنّ نقد المبدئي لا يتم إلا مبدئياً ونقد الواقعي لا ينفع لنقد المبدئي. من هنا فإن غالبية الاعتراضات على الفلاسفة الكبار لا قيمة فلسفية لها.

III - 2 - ب - مسلمة الأمثل (الحس المشترك والحس السليم):

«يُعرف الحس المشترك ذاتياً بالهوية المفترضة لـ أنا كوحدة كل الملكات وأساسها، وموضوعياً بهوية «الموضوع - ما»^(*)، الذي من المفروض أن تُنسب إليه كل الملكات. لكن تبقى هذه الهوية المزدوجة ستاتيكية. مثلما لسنا الأنا الكلية، فإننا لا نجد أنفسنا أمام الموضوع - ما الكلي. المواضيع مقطعة عبر وفي حقل تفرد. كذلك هي الأنوات» (ص 291).

ويضيف عن الحس السليم: «إذاً للحس السليم نفسه تعريفان، موضوعي

وذاثي، يتلاءمان مع تعريفني الحس المشترك: قاعدة القسمة الكلية وقاعدة المقسّم كلياً. الحس السليم والحس المشترك، يحيل كل واحد منهما إلى الآخر ويعكس كل واحد الآخر، ويؤلف نصف الأرتوذكسية» (صص 291 - 292).

يتجلى الحس المشترك في توافق الملكات وتعاونها في تعيين موضوع بعينه. لنأخذ مثلاً قطعة الشمع لدى ديكارت. تتعاون كل الملكات وتتوافق (البصر، اللمس، التخيل، الذاكرة، ...) حول قطعة الشمع. ويحتاج هذا التوافق الموضوعي حول هوية موضوع بعينه، إلى وحدة كل الملكات في ذات مفكرة. إذًا، لا يُعترف بالموضوع إلا عندما يظهر لدى ملكة معينة مماثلاً لما هو لدى ملكة أخرى، أو لنقل بالأحرى «عندما تُرجع كل الملكات معاً معطاها وتستند هي نفسها إلى شكل هوية الموضوع» (ص 174).

ويضيف دولوز: «ويتطلب شكل هوية الموضوع، بالنسبة إلى الفيلسوف، أساساً في وحدة ذات مفكرة، وعلى كل ملكاتها الأخرى أن تكون أحوالاً [أنماطاً] لها. هذا هو معنى الكوجيتو كبدائية: إنه يعبر عن وحدة كل الملكات في الذات، يعبر إذًا عن إمكان كل الملكات أن تنتسب إلى شكل موضوع يعكس الهوية الذاتية ويعطي أفهوماً فلسفياً لمفترض الحس المشترك. إنه الحس المشترك وقد أصبح فلسفياً» (ص 174).

إلا أن الحس المشترك والحس السليم لا يعبران عن حقيقة الفلسفة، ولا يجعلانها ممكنة. ولا بد من نقد هذه المسلمة الثانية لصورة الفكر الكلاسيكية. ويتوسل هذا النقد «المفارقات». يقول دولوز: «ليس تجلي الفلسفة هو الحس السليم، بل «المفارقة». المفارقة هي الباتوس أو انفعال الفلسفة. يوجد أيضاً أنواع عديدة من المفارقات، التي تتعارض مع الشكليين المكملين للأرتوذكسية، الحس السليم والحس المشترك، ذاتياً تكسر المفارقة الممارسة المشتركة وتدفع كل ملكة أمام حدها الخاص [...] لكن في الوقت ذاته، فإن «المفارقة» توصل إلى الملكات المكسورة هذه الصلة التي ليست هي الحس السليم وتموضعها على الخط البركاني الذي يشعل الأولى عند لمعان الأخرى، قافزة من حد إلى حد. وموضوعياً تُشَن «المفارقة» العنصر الذي لا يستسلم للجمل في مجموع مشترك، لكن أيضاً الفرق الذي لا يستسلم للتساوي أو الإلغاء في اتجاه حس سليم» (ص 293).

III - 2 - ج - مسلّمة التعرّف:

يقول دولوز: «يُعرّف التعرّف من خلال الممارسة المنسجمة لكل الملكات حول موضوع مفترض [أن يبقى] هو هو: هذا هو الموضوع عينه الذي يمكن أن يكون مرثياً وملموساً ومتذكّراً ومتخيّلاً ومتصوراً» (ص 174).

إنّ الإبقاء على نموذج التعرّف في الفلسفة، سواء عند أفلاطون أم ديكارت أم كنت، لم يُتَح «للفلسفة أي وسيلة لتحقيق مشروعها الذي كان القطع مع الدوكسا» (ص 175). ترفض الفلسفة المحتوى الأمبيري للدوكسا [للرأي]، ولكنها تُبقي على الشكل، وهو شكل القول أو شكل التصور، وتُبقي أيضاً على نموذج التعرّف. وعبثاً تحاول أن «تكتشف شكلاً فوق - زمني، أو حتى مادة أولى تحت - زمنية، تحت - أرضية أو أوردوكسا [رأي أصلي]، إننا لا نتقدم خطوة واحدة، [ونبقى] سجناء الكهف نفسه أو أفكار الزمان» (ص 176).

هذه طاولة، هذا قلم، صباح الخير يا زيد، مساء الخير يا عمرو. هل يمكن لأفعال التعرّف هذه وغيرها الكثير مما يملأ حياتنا أن تحدد مصير الفكر؟ وهل يمكن القول «إننا نفكر عندما نتعرف؟» (ص 176). إننا نبقي حمقى ما دمنا لا نظرح المسائل.

يلوم دولوز الفلسفة على تعميمها لبعض الوقائع عند تأسيسها لمفترضاها. لكن ألا يجب أن يبحث الفكر «عن نماذجه في مغامرات أكثر غرابة أو أكثر عرضة للخطر؟» (ص 176). لقد اكتشف كنت ميدان المجاوز من بين كل الفلاسفة، هذا الميدان المجاوز الذي هو جبل أو أرضية لهذا العالم، لكنه لا يقع خارج العالم. يقول دولوز: «في الطبعة الأولى ل نقد العقل المحض، يصف كنت بالتفصيل ثلاثة تأليفات تقيس المساهمة الخاصة للملكات المفكّرة، تبلغ كلها الأوج في الثالث، تأليف التعرّف، الذي يعبر عن نفسه في شكل موضوع ما كلازمة لأننا أفكر، إليها تنتسب كل الملكات. من الواضح أن كنت هكذا يكرز البنى المسماة مجاوزة عن الأفعال الأمبيرية لوعي نفساني» (صص 176 - 177).

ويعتبر دولوز أن التعرّف، إضافة إلى كونه مسلّمة من مسلمات صورة الفكر الدغمائية، يحول دون إبداع قيم جديدة. وهو يثبّت القيم القائمة أو السائدة. ولا يسيء الفكر من خلاله، إلى المفكّر ولا إلى الآخرين. وهو يجد من جديد

الأخلاق القائمة والدولة والكنيسة. لذا، «عندما يميز نيتشه بين إبداع القيم الجديدة والتعرف إلى القيم القائمة، فإن هذا التمييز يجب أن لا يفهم، بالتأكيد، بطريقة نسبية تاريخية، كما لو أن القيم القائمة كانت جديدة في زمانها، وكما لو أن القيم تتطلب ببساطة زماناً لتُقام [لتصبح قائمة]. المقصود في الحقيقة هو فرق شكلي [صوري] وفي الطبيعة. ويبقى الجديد دائماً جديداً في قدرته على البدء وإعادة البدء، كما أن القائم كان قائماً منذ البدء، حتى لو لزمه قليل من الزمان الأميري ليتعرف إليه. ما يُقام في الجديد ليس بدقة الجديد. لأن خاصية الجديد، أي الفرق، هي توسل قوى في الفكر لا تكون قوى التعرف، لا الآن ولا غداً، [أي] قدرات نموذج آخر كلياً» (ص 177).

ويهزأ نيتشه، في رأي دولوز، ممن يعتبر أن إرادة القدرة تعني القيم السائدة في المجتمع أمثال السلطة والشرف والغنى، ويعتبر أن هؤلاء الفلاسفة، ومن ضمنهم كنت و هيغل، هم «شغيلة الفلسفة» (ص 178).

III - 2 - د - مسألة التصور:

رغم الخلخلة التي أحدثها كنت في صورة الفكر الكلاسيكية، حيث استبدل الخطأ بالوهم، أي بالأوهام الداخلية التي لا مفر للعقل منها، وأدخل في الفلسفة، ما أسماه دولوز «الأنا» [ضمير المتكلم] المشروخ عبر الزمان بدلاً من الأنا الجوهرية، في انتقاده للكوجيتو الديكارتي؛ وتكلم على الله الميت في العقل النظري، إلا أنه بقي من أنصار هذه الصورة الدغمائية، لأنه احتفظ بالطبيعة المستقيمة للفكر، وأعاد كل شيء إلى مكانه في العقل العملي، واحتفظ بالتصور من خلال الأنا أفكر التي هي وحدة كل الملكات: «أتصور، أحكم، أتخيّل وأتذكر، أدرك - بوصفها الأغصان الأربعة للكوجيتو» (ص 180). ويعجز التصور الذي يُعرف «ببعض العناصر: الهوية في الأفهوم والتعارض في تعيين الأفهوم والتمثيل في الحكم والتشابه في الموضوع» (ص 179)، عن تفكير الفرق في ذاته وتفكير التكرار لذاته. وهو لا يفكرهما إلا عن طريق التعرف.

إلا أن كل المسلمات وكل الحقائق التي تنتج عن هذه العناصر لا تشير إلى حقيقة الفكر. يقول دولوز: «كل الحقائق من هذا النوع (مثالاً زوايا المثلث تساوي قائمتين بالضرورة) هي فرضية لأنها غير قادرة على توليد فعل التفكير في

الفكر، لأنها تفترض كل ما هو موضع سؤال. لا تشير الأفاهيم، في الحقيقة، أبداً إلا إلى إمكانات. ينقصها مِخْلَبٌ، هو مِخْلَبُ الضرورة المطلقة، أي عنف بدئي موجّه ضد الفكر، [أي] غربة، وبغضاء وحدها تُخرجه من سباته الطبيعي أو إمكانه الأبدي [...]. ما هو أول في الفكر، هو الكسر، [هو] العنف، هذا هو العدو، ولا شيء يفترض الفلسفة، كل شيء ينطلق من كره الحكمة. [...] إن شروط نقد حقيقي وإبداع حقيقي هي ذاتها: [أي] هدم صورة فكر تفترض نفسها سلفاً، وإنشاء فعل التفكير في الفكر نفسه» (صص 181 - 182).

ويتابع دولوز: «يوجد في العالم شيء ما يُجبر على التفكير. هذا الشيء ما، هو موضوع التقاء أساسي، وليس [موضوع] تعرّف. ما يلتقى به، هو ربما سقراط، المعبد أو الشيطان. من الممكن أن يُلقف وفقاً لأمزجة انفعالية متنوعة، إعجاب، حب، كره، ألم. لكن في ميزته الأولى، وتحت أي مزاج كان، لا يمكن أن يكون إلا مُحسّساً به. ذلك أنه يتعارض بهذا المعنى مع التعرف. لأن المحسوس في التعرف ليس البتّة ما لا يمكنه أن يكون إلا محسّساً به، بل ما ينتسب مباشرة إلى الحواس في موضوع يمكن أن يكون متذكّراً ومتخيلاً ومتصوّراً. لا يُحال المحسوس فقط إلى موضوع يمكنه أن يكون شيئاً آخر غير المحس به، بل يمكن أن يكون هو نفسه مقصوداً من ملكات أخرى. يفترض إذاً ممارسة الحواس، وممارسة ملكات أخرى في حس مشترك. على العكس، يولّد موضوع الإلتقاء واقعياً الحساسية في الحس [...]. إنه ليس خاصية، بل علامة. ليس كائناً محسوساً، بل كون [كينونة] المحسوس. ليس المعطى، بل ما به يُعطى المعطى. هو أيضاً اللامحسوس من جهة معينة. هو اللامحسوس، بالضبط من وجهة نظر التعرف، أي من وجهة نظر ممارسة أمبيرية حيث لا تلقف الحساسية إلا ما يمكن أن يكون ملقوفاً عبر ملكات أخرى، وينتسب إلى موضوع عليه أن يكون متلقفاً عبر الملكات الأخرى. تجد الحساسية نفسها، في حضور ما لا يمكن أن يكون إلا محسّساً به، أمام حد خاص - هو العلامة - وترتفع إلى ممارسة مفارقة - ذات أس لامتناه. لم يعد الحس المشترك قائماً هنا لحصص المساهمة النوعية للحساسية في شروط عمل مشترك؛ فتدخل هذه الحساسية عندها في لعبة متنافرة وتصير أعضاؤها ميتافيزيقية» (ص 182).

ويذكر دولوز ميزتين أخريين لما يلتقى به ويكون موضوع التقاء في الفكر،

أي لما يولد فعل التفكير في الفكر، ولما يُخرج الفكر من سباته الطبيعي، ويمارس عليه عنفاً أولاً. يقول دولوز: «الميزة الثانية: ما لا يمكن أن يكون إلا محسباً به (أو كون المحسوس) يحرك النفس، ويجعلها «حائرة» - أي يجبرها على طرح مسألة. كما لو أن موضوع الإلتقاء، [أي] العلامة، كان حاملاً لمسألة - كما لو أنه يُشكل مسألة» (صص 182 - 183).

وما انطبق على المحسوس والمحس به، يمكن أن نطبقه على المتذكر واللامتذكر أي كون [كينونة] الماضي، أي النسيان الأساسي الذي يحتاج إلى ممارسة مفارقة لتذكره في حين يحتاج النسيان الأمبيري التفكير إلى ممارسة أمبيرية لتذكره. ويميز دولوز بين الذاكرة المجاوزة والذاكرة الأمبيرية. وتعلق هذه الأخيرة بنسيان الأشياء الأمبيرية، بينما تعلق الذاكرة المجاوزة بالنسيان الأساسي.

وعن الميزة الثالثة، يقول دولوز: «وأخيراً، كميزة ثالثة، تجبر الذاكرة المجاوزة بدورها الفكر على لقف ما لا يمكن أن يكون إلا مفكراً فيه، [أي] كون [كينونة] المفكر فيه، [...] الماهية: لا المعقول، لأن هذا الأخير ليس بعد سوى نمط [حال] نفكر تحته ما يمكن أن يكون شيئاً آخر غير مفكر فيه، بل كون [كينونة] المعقول كقدرة أخيرة للفكر، وغير القابل للتفكير فيه أيضاً [...] لقد خرجت كل ملكة من محاورها» (صص 183 - 184).

تتلاقى الملكات إذاً في الحس المشترك، وتتعاون حول موضوع معيّن للتعرف إليه. هذا ما يحصل في الممارسة الأمبيرية. أما في الممارسة المجاوزة، فإننا نشاهد افتراق الملكات ونزاعها حيث تسعى كل ملكة إلى لقف موضوعها الخاص، إلى لقف ما يخصها مباشرة. تلتقي الحساسية بكينونة المحسوس لا بالكائن المحسوس. وتلتقي الذاكرة بكينونة الماضي لا بما تم نسيانه أمبيرياً. ويلتقي الفكر بكينونة المعقول لا بما هو مفكر فيه. ويصطدم الفكر بغير القابل للتفكير فيه أو بالعجز على التفكير في ممارسته الأمبيرية.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى المخيلة التي تلتقي بما لا يمكن أن يكون إلا متخيلاً في الممارسة المفارقة. وهو يختلف عن المتخيّل في الممارسة الأمبيرية. وكذلك بالنسبة إلى اللغة والحياة والمجتمع حيث يعتبر دولوز أن هناك موضوعاً للغة هو الصمت، وللحيوية هو المسخ، وللمجتمعية هو الفوضى.

يقول دولوز: «يختلط الشكل المجاوز لملكة ما مع ممارستها المنفصلة، العليا أو المفارقة. لا يعني المفارق أبداً أن الملكة تتوجه إلى مواضيع خارج العالم، بل على العكس أنها تلقف في العالم ما يخصها بشكل حصري ويولدها في العالم. إذا كان على الممارسة المفارقة أن لا تكون مكزوزة عن الممارسة الأمبيرية، فذلك لأنها تتلقف بدقة ما لا يمكن أن يكون متلقفاً من وجهة نظر حس مشترك، ذاك الذي يقيس الإستعمال الأمبيري لكل الملكات حسبما يعود إلى كل واحدة تحت شكل تعاونها. لأجل هذا يكون المجاوز مستحقاً للأمبيرية عليا لصالحه، وحدها قادرة على استكشاف ميدانه ومناطقه، لأنه، على عكس ما كان يعتقد كنت، لا يمكن أن يكون مستقراً من الأشكال الأمبيرية العادية كما تظهر تحت تعيين الحس المشترك. إن زوال حظوة مذهب الملكات، الآن، وهو مع ذلك قطعة ضرورية كلياً في سستام الفلسفة، يُفسر بجهل هذه الأمبيرية المجاوزة بشكل خاص، والتي نستبدلها عبثاً بكز المجاوز عن الأمبيري» (ص 186). ويضيف دولوز: «ليس موضوعنا هنا إقامة مذهب الملكات ذاك. فنحن لا نبحث إلا عن تعيين طبيعة متطلباته» (ص 187).

لهدم صورة الفكر الدغمائية، لإعادة توزيع الأمبيري والمجاوز، علينا أن نعتمد على الأمبيرية المجاوزة. ما يخلق الخاصية في المحسوس، وتعارض الخاصيات فيه، هو الشدة كفرق محض في ذاته. لا تلقف الحساسية الأمبيرية الشدة إلا موسّطة عبر الخاصيات وتعارض الخاصيات. يقول دولوز: «من المشتد إلى الفكر، ذلك أن الفكر يحدث لنا دائماً عبر شدة» (ص 188). ويضيف: «إن المشتد، إن الفرق في ذاته، في الواقع، هو معاً موضوع الإلتقاء والموضوع الذي إليه يرفع الإلتقاء الحساسية» (صص 188 - 189).

ويتابع دولوز: «ما هو ملتقى به، هو الشياطين وقدرات القفز والفرجة والمشتد أو اللحظة، والتي لا تردم الفرق إلا مع الفارق، إنها حاملة - العلامات. وهذا هو الأكثر أهمية: من الحساسية إلى المخيلة، من المخيلة إلى الذاكرة، من الذاكرة إلى الفكر - عندما تتصل كل ملكة منفصلة بالأخرى عبر العنف الذي يدفعها إلى حدها الخاص. إنها كل مرة «صورة» الفرق الحرة التي توقظ الملكة، وتوقظها بوصفها الفارق لهذا الفرق. هكذا [هو حال] الفرق في الشدة والتباين في الإستيهام واللاتشابه في شكل الزمان والتفارقية في الفكر. ليس التعارض

والتشابه والهوية وحتى التمثيل إلا آثاراً منتجة عبر تقديمات الفرق هذه، بدلاً من كونها الشروط التي تُلحق الفرق بها وتصنع منه شيئاً ما متصوّراً» (ص 189).

ومن خلال ما سبق، نكتشف التقارب الواضح بين دولوز وهيدغر. ومن الواضح أن غير القابل للتفكير فيه أو العجز على التفكير هو بنية أساسية في الفكر ذاته. إننا لا نفكر بعدد ولا نفكر إلا عبر العنف الذي تمارسه علينا العلامات. وليس الفكر سوى إمكانات. ولا تخرج هذه الإمكانيات فطرياً إلى العلن، بل تولد بالعنف والكسر. فالعنف هو ما يُخرج الفكر من سباته الطبيعي.

وهناك تقارب آخر مع أنطونين أرتو الذي يتابع، في رسائله مع جاك ريفيير، «الكشف المرعب لفكر من دون صورة، وفتح مبدأ [حق] جديد لا يستسلم للتصور. يعرف أن الصعوبة بما هي كذلك، وموكبها من المسائل والأسئلة ليسا حالة واقعية، بل بنية للفكر من حيث المبدأ [...] يعرف أن التفكير ليس فطرياً، بل يجب أن يُولد في الفكر. يعرف أن المسألة ليست منهجياً توجيه فكر موجود سابقاً ولا تطبيقه في الطبيعة وفي المبدأ، بل توليد ما لا يوجد بعد [...] التفكير، هو الإبداع، ليس هناك من إبداع آخر، لكن الإبداع، هو أولاً توليد «التفكير» في الفكر. لأجل هذا يعارض أرتو في الفكر التناسلية مع الفطرية، لكن أيضاً مع التذكر ويطرح هكذا مبدأ أمبيرية مجاوزة» (ص 192).

III - 2 - هـ - مسلمة السليبي أو الخطأ :

تكمل المسلمة الخامسة، أي مسلمة الخطأ الذي هو بمثابة السليبي الوحيد لصورة الفكر الدغمائية، بقية المسلمات. إذا كان الفكر ذا طبيعة حسنة ومستقيمة، وإذا كان المفكر ذا إرادة طيبة، وإذا كان النموذج هو التعرف تحت لواءي الحس السليم والحس المشترك، معطوفاً على التصور، فمن الطبيعي أن يكون الخطأ هو المسلمة الخامسة، لأن الخطأ يكمل أرثوذكسية هذه الصورة إذ يعتبر الخطأ بمثابة تعرّف زائف. التعرف هو النموذج الإيجابي، بينما الخطأ، أي الوجه الآخر للتعرف، هو النموذج السليبي. الفكر المستقيم ذو إرادة طيبة، إلا أنه يقع في الخطأ عندما يعتبر الزائف بمثابة صواب. الخطأ هو بنية السليبي في الصورة الدغمائية للفكر. وكل ما عداه من حوادث أخرى سلبية ومزعجة، أمثال الحماقاة والجنون والخبث... ليست سوى وقائع. ما هو موجود في المبدأ، ما

يجمع كل السلبي هو الخطأ، وما عداه هو مجرد وقائع. لذا، علينا، كي نستطيع نقد هذه المسلمة الخامسة أن نعيد توزيع الأمبيري والمجاوز، وأن نتابع النقاش في ما هو مبدئي، في ما هو مشروع، وليس في ما هو واقعي وما هو أمبيري.

أغنى الفلاسفة أفهوم الخطأ بتعيينات أخرى. فقد تكلم أفلاطون على الجهل أو النسيان. وتكلم لوقريطس وسبينوزا وفلاسفة القرن الثامن عشر على التطيّر [الإيمان بالخرافات]. وتكلم كمنط على الأوهام الداخلية للعقل، في حين تكلم هيغل على الإستلاب، وشوبنهاور على الإبتدال والغباء. لكن هذه الأفاهيم لا تعني الكثير في ظل الحفاظ على الصورة الدغمائية للفكر. «لكن ما يمنع هذه التعيينات الأكثر غنى أن تتطور لذاتها، رغم كل شيء، هو الحفاظ على الصورة الدغمائية، ومسلمات الحس المشترك والتعرف والتصور التي تواكبها» (ص 195).

ويعتبر دولوز أن صورة الفكر الدغمائية تتوسل الخطأ بوصفه السلبي الوحيد للفكر من خلال تعميم بعض وقائع الخطأ الموجودة في الحياة، وليس من خلال البحث الجدي في ما هو مبدئي وما هو أمبيري، في ما يقع في البنية المجاوزة للفكر، وما يقع ضمن الوقائع الأمبيرية. «يبدو لنا بالأحرى أن هناك وقائع للخطأ. لكن أي وقائع؟ من يقول «صباح الخير ثيودور» عندما يمر ثييتيت، و«الساعة الثالثة» عندما تكون الثالثة والنصف، و $7 + 5 = 13$ ؟ الأحرس والساهي والطفل الصغير في المدرسة. توجد هنا أمثلة فعلية لأخطاء لكنها تحيل، كما في معظم «الوقائع»، إلى مواقف اصطناعية أو صيانية بشكل كامل، وتعطي عن الفكر صورة مضحكة لأنها تنسبه إلى تساؤلات بسيطة جداً يمكن أن نجيب ويجب أن نجيب عنها عبر قضايا مستقلة. [...] إذاً يجب قلب كل شيء: ذلك أن الخطأ هو واقعة وهو معمم بشكل تعسفي ومسقط اعتبارياً في المجاوز؛ ربما يجب، بالنسبة إلى البنى الحقيقية المجاوزة للفكر، وإلى «السلبي» الذي يغلفها، أن نبحت عنها في مكان آخر، في هيئات أخرى غير هيئات «الخطأ» (ص 195).

إذاً، يتكلم دولوز على الحمافة وليس على الخطأ. ويؤسس للحمافة بوصفها بنية من بنى الفكر بما هو كذلك، وليس بوصفها واقعة أمبيرية من بين وقائع أخرى. «ليس الجبن والقساوة والخساسة والحمافة ببساطة قدرات جسدية، أو

وقائع طبع ومجتمع، بل بنى الفكر بما هو كذلك. يحيى مشهد المجاوز؛ وعلينا أن ندخل فيه موقع الطاغية، العبد والغبي - من دون أن يشبه الموقع من يشغله، ومن دون أن يكون المجاوز البتة مكزوزاً عن الهيئات الأمبيرية التي يجعلها [أي المجاوز] ممكنة» (ص 196).

يبني دولوز إمكان الحماقة كبنية للفكر، على حقل التفرد، على التفرد الذي يختلف عن التنوع والأجزاء معاً. يقول دولوز: «إنها ممكنة [أي الحماقة] بفضل رابطة الفكر مع التفرد» (ص 197). يسبق التفرد التنوع ويتميز عنه. «على العكس لا علاقة إطلاقاً للتفرد البتة مع التنوع، حتى الممدد. ولا يختلف في طبيعته وحسب عن كل تنوع، بل، [...] يجعله ممكناً ويسبقه. فهو يقوم في حقول عواملٍ مشتدة سائلة لا تقتبس شكل «الأنا» [ضمير المتكلم] أكثر ممّا تقتبس شكل الأنا. لا يُفصل التفرد بما هو كذلك، العاملُ تحت كل الأشكال، عن قعر محض يُبرزه [التفرد يُبرز] ويجرّه معه. من الصعب وصف هذا القعر، والرعب والجادية اللتين يثيرهما معاً» (ص 197).

ويضيف دولوز: «يصعد [القعر] إلى السطح ومع ذلك لا يأخذ شكلاً أو هيئة. [...] يتميز الفرد منه، لكن هو، لا يتميز عنه، مواصلاً الإقتران بما ينفصل عنه. هو اللامتعيين، لكن بما هو يواصل احتضان التعيين، كما الأرض [تحتضن] الحذاء» (ص 197).

ويضيف أيضاً عن الحماقة مميّزاً يباها عن القعر وعن الفرد معاً، قائلاً: «ليست الحماقة القعر ولا الفرد، لكنّها حقاً هذه الصلة حيث يصعد الفرد القعر من دون أن يستطيع إعطائه شكلاً (يصعد من خلال «الأنا» [ضمير المتكلم])، داخلاً [مخترقاً] إلى الأعمق في إمكان الفكر، مكوناً اللا - متعرف إليه لكل تعرف). تصير كل التعيينات قاسية وسيئة، ولا تعود ملقوفة إلا عبر فكر يتأملها ويخترعها، مسلوخة ومفصولة عن شكلها الحي، في طريق العوم على هذا القعر الكئيب» (صص 197 - 198).

من كينونة المحسوس أو مما لا يمكن أن يكون إلا محسأ به، إلى كينونة المعقول أو ما لا يمكن أن يكون إلا مفكراً فيه، وهو مع ذلك اللامفكر فيه في الوقت ذاته من وجهة نظر الإستعمال الأمبيري، تظهر الحماقة من خلال حقول

التفرد، سواء في الأنا أفكر من خلال مئات الأنوات المتأملة التي ما تلبث تتفكك والتي تجعل الذات المفكرة ممكنة، لكن كذات منحلة، وسواء في الفرد من خلال العوامل المشتدة التي تسبق كل تنوع، كل هذا يشير إلى الحمافة، أي إلى «واقعة أننا لا نفكر بعد» (ص 198) ويشير إلى الفكر كإمكان، وهو، أي الفكر، بحاجة إلى عنف وإلى كسر لتوليدته في نزاع للملكات، أو في توافق متنافر يتخذ من «المفارقة» شعاراً له وليس من الحس السليم، لأن الفكر هو في النهاية إبداع، ولكن قبل كل شيء، هو توليد فعل التفكير في الفكر، وما دون ذلك هو الحمافة، الحمافة بما هي بنية سلبية للفكر بما هو كذلك.

III - 2 - و- مسلمة القضية أو الدالة المنطقية:

لا يمكن الكلام في الفلسفة، على نظريات فلسفية خاطئة أو صائبة، بل على نظريات فلسفية ذات معنى، وبالتالي لها أهمية، وعلى نظريات فلسفية لا معنى ولا أهمية لها.

ويُفهم المعنى عادةً بأنه شرط للصواب. وهو بالتالي ما يجعل الخطأ ممكناً. ويُفهم اللامعنى بأنه «ميزة ما لا يمكن أن يكون صائباً ولا خاطئاً» (ص 199).

ونميز عادة بين بعدين للقضية: البعد الأول هو بُعد التعبير. وهو الخاص بالمعنى، حيث تعبر القضية عن شيء ما أمثولي. والبعد الثاني هو بعد التسمية أو العني. وهو الخاص بالصواب والخطأ، حيث تشير القضية إلى مواضيع برآنية يطبق عليها البعد الأول.

يؤسس المعنى الصواب والخطأ لأنه شرط للصواب. ومع ذلك، يبقى لامبالياً تجاههما. إذ «نفترض أن الصواب والخطأ يبقيان غير متأثرين بالشرط الذي لا يؤسس الواحد من دون أن يجعل الآخر ممكناً» (ص 199).

يبحث دولوز عن شروط التجربة الواقعية، وليس عن شروط التجربة الممكنة قائلاً: «في الواقع، على الشرط أن يكون شرط التجربة الواقعية، وليس التجربة الممكنة. يُشكل إنشاء جوانياً وليس إشرافاً برانياً. الحقيقة من كل جوانبها هي قضية [شأن] إنتاج لا مطابقة. قضية تناسل، لا قضية فطرة وتذكر. لا نعتقد بأن المؤسس يبقى هو هو، هو هو كما كان من قبل، عندما لم يكن مؤسساً، عندما

لم يكن قد اجتاز محنة الأساس. إذا كانت العلة التامة، إذا كان الأساس «مكوّناً» فذلك لأنه ينسب ما يؤسسه إلى لا - فعر حقيقي. [...] التأسيس، هو الاستحالة [التحول]. لا يتعلق الصواب والخطأ بتسمية بسيطة، يكتفي المعنى بجعلها ممكنة مع بقاءه في ذلك لامبالياً. يجب أن تُقام صلة القضية بالموضوع الذي تسميه [تشير إليه] في المعنى نفسه: ينتمي إلى المعنى الأمثولي أن يتجاوز نفسه نحو الموضوع المسمّى [المشار إليه]» (ص 200).

ولا يمكن النظر إلى الموضوع إلا بارتباطه بالمعنى. فقط القضايا الفريدة التي لا توضع في سياقها وتفصل عنه اعتبارياً لها قيمة بذاتها، وتبقى خارجية على المعنى. هذه طاولة، هذا قلم، صباح الخير يا عمرو... إلخ. وفي هذا السياق يقول دولوز: «لكن هنا أيضاً، كيف يُعتقد بأن أمثلة مدرسية، صبيانية أو اصطناعية تستطيع تبرير صورة الفكر؟ في كل مرة توضع قضية من جديد في سياق الفكر الحي، يظهر بأن لها بالضبط الحقيقة التي تستحق حسب معناها، والبطلان الذي يعود إليها حسب اللا - معنى الذي تتضمنه. [...] المعنى هو منشأ الصواب أو إنتاجه، وليست الحقيقة سوى النتيجة الأمبيرية للمعنى» (ص 200).

لا يمكن للحقل المجاوز أن يكون منسوخاً أو مكزوزاً عن أمثلة أمبيرية بسيطة، ولا بد للفلسفة أن تُعيد النظر في التوزيع بين الأمبيري والمجاوز. صورة الفكر الجديدة، أو بالأحرى الفكر الجديد المتحرّر من الصورة، لا يمكن له أن يُؤسس على أمثلة أمبيرية، صبيانية واصطناعية وتعسفية كما يفعل المنطق.

يميّز دولوز بين المعبرّ عنه في القضية الذي يرادف المعنى، وبين الموضوع المشار إليه أو المعنى أو المسمّى، وبين الحالة المعيشة التي يعيشها من يعبرّ في القضية. وأخيراً بين المعنى وبين الدلالة التي ترجع فقط إلى الأفهوم بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، حيث يكون الأفهوم مشروطاً في حقل تصور معين. المعنى هو الأمثول «الذي ينسبط [يتطور] في التعيّنات تحت - التصورية» (ص 210).

لا يمكن للقضية أن تُقال هي ومعناها في الوقت ذاته. ومن السهل علينا أن نقول ما ليس المعنى من أن نقول ما هو المعنى. يقول دولوز: «المعنى، من وجهة النظر هذه، هو كينونة القول الحقيقي، ما لا يمكن أن يُقال في الإستعمال

الأمبيري، مع أنه لا يمكن إلا أن يُقال في الإستعمال المفارق. الأمثل، الذي يعبر كل الملكات، لا يُختزل مع ذلك إلى المعنى. ذلك أنه [الأمثل]، بدوره، أيضا لا - معنى، ولا توجد أي مشكلة في التوفيق بين هذا الوجه المزدوج الذي به يكون الأمثل مؤلفاً من عناصر بنيانية ليس لها معنى بذاتها، لكن تؤلف نفسها معنى ما تُنتج (بنية ونشأة)» (ص 201).

بناء على ما سبق يمكن القول إن «إوالية اللا - معنى هي الغاية الأعلى للمعنى، مثلما أن إوالية الحماقة هي الغاية الأعلى للفكر» (ص 201). يتألف الأمثل بحد ذاته من عناصر بنيانية لا معنى لها بذاتها، لكنها مولدة للمعنى. والفكر لا يفكر من تلقاء ذاته، بل يحتاج إلى عنف، إلى كسر، إلى تحطيم ليبدأ بالتفكير. إرادة المفكر الطيبة واستقامة الفكر في إرادته للحقيقة هما من مسلمات الفكر الكلاسيكي. لكن عند دولوز، الفكر هو مجرد إمكان، ويغط في سبات عميق بما هو فكر. إنه أحمق بحد ذاته. ولا يبدأ بالتفكير، أي بتوليد فعل التفكير في الفكر، إلا تحت تأثير عنف ما.

كلمة لا - معنى وما يرادفها في الإستعمالين الأدبي والفلسفي من كلمات، أمثال أبراكسس وسنارك وبليتوري^(*) هي الكلمات الوحيدة التي ما إن تُقال، يقال معناها معها. وإذا كان اللا - معنى يسبق مبدئياً المعنى، فلا يمكن للفلسفة، كما في صورة الفكر الكلاسيكية، أن تبدأ بالكوجيتو، بصفته قضية الوعي الأولى. «وتستلزم كل قضية للوعي لاوعياً للفكر المحض، الذي يؤلف كرة المعنى حيث نراجع إلى ما لا نهاية» (ص 202).

المعنى هو «الثيمة المعقّدة للقضية» (ص 202). و«لتمييزه في الوقت ذاته عن الموضوع (الله، السماء مثلاً) والقضية (الله يكون، السماء زرقاء)، فإننا سنلفظه تحت شكل مصدري أو فاعلي. الله - كون أو الله - كائن، الكائن - الأزرق للسماء. هذا المركب هو حدث أمثولي. هو كيان موضوعي، لكن حتى لا يمكننا أن نقول عنه إنه يوجد: هو يلح، هو يستمر، له شبه - كون، فوق - كون، الحد الأدنى المشترك للكون [الكينونة] بين المواضيع الواقعية والممكنة وحتى المستحيلة» (ص 202).

III - 2 - ز - مسأمة الحلول :

تقوم صورة الفكر الدغمائية بفصل الحلول عن المسائل. وتنسخ أو تكز هذه الأخيرة عن القضايا الملائمة. لكن المسألة، في رأي دولوز، هي الأساس. والمسألة بما هي مسألة لها قيمة موضوعية، وهي ليست مجرد مرحلة ذاتية مؤقتة يمر بها الشخص. لا معنى للقضايا من دون المسائل والأسئلة. يقول دولوز: «المعنى هو في المسألة ذاتها. يُؤلف المعنى في الثيمة المعقدة، بل الثيمة المعقدة هي هذه المجموعة من المسائل والأسئلة التي تصلح القضايا بالنسبة إليها كعناصر جواب وكحالات حل. بالمقابل: يتطلب هذا التعريف أن نتخلص من وهم خاص بالصورة الدغمائية للفكر: يجب التوقف عن كز المسائل والأسئلة عن القضايا المناسبة» (ص 204).

بناء على ما سبق، تتعلق القضية بالمسألة، ولا يمكن تحييد القضية عن المسألة. لكن المسألة ليست من جنس القضية، ليست قضوية، إنها فوق - قضوية. يقول دولوز: «مع عدم رؤية أن المعنى أو المسألة هي فوق - قضوية وأنها تختلف في طبيعتها عن كل قضية، نفوت الأساسي ونشأة فعل التفكير واستعمال الملكات» (ص 204).

ويضيف: «يجعلوننا نعتقد في الوقت ذاته بأن المسائل معطاة جاهزة، وأنها تتلاشى في الأجوبة أو الحل، تحت هذه الهيئة المزدوجة، فإنها سلفاً لم تعد تستطيع أن تكون إلا أشباحاً. يجعلوننا نعتقد بأن فاعلية التفكير، وأيضاً الصواب والخطأ بالنسبة إلى هذه الفاعلية، لا تبدأ إلا مع البحث عن الحلول ولا تتعلق إلا بالحلول. من المحتمل أن هذا الإعتقاد له المصدر نفسه [كما هو حال] مسلمات الصورة الدغمائية الأخرى: دائماً أمثلة صيبانية تُفصل عن سياقها، وتُشيد في نماذج بطريقة اعتباطية، إنه تحكيمة طفلية وفقاً لها يعطي الأستاذ مسألة، وتكون مهمتها حلها، وتُوصف نتيجة المهمة بالصواب أو الخطأ من خلال مرجعية قادرة، إنه تحكيمة مجتمعية، في المصلحة المرئية لإبقائنا أطفالاً [...] المسألة كعائق، والمجيب كهرقل. هذا هو مصدر صورة مضحكة للثقافة، نجدها أيضاً في الروايات وتعليمات الحكومة ومباريات الصحف» (ص 205).

ليس المهم، عندما نفكر، في الجواب أو الحل، بل في المسألة، في المعنى،

في نشأة فعل التفكير في الفكر الذي يولد مسألة، عنها ينتج الصواب والخطأ. لا يبدأ الصواب والخطأ مع الحلول والأجوبة، بل يطال أولاً مرتبة المسائل المتميزة عن مرتبة الحلول. من هنا، يمكن القول إن هناك مسائل زائفة أو مسائل مطروحة بشكل رديء، كما يمكننا القول إن هناك مسائل صائبة أو مطروحة جيداً، قبل أن نقول إن هذا الحل أو ذلك الجواب هو صائب أو خاطئ. ليست المسألة حالة مؤقتة وعابرة يمر بها المرء، وتتلاشى في الحلول أو الأجوبة، بل هي مرتبة خاصة تختلف في طبيعتها عن الحلول ولها موضوعيتها الخاصة. «إن حلاً ما له دائماً الحقيقة التي يستحقها حسب المسألة التي يجيب عنها، والمسألة، [لها] دائماً الحل الذي تستحقه تبعاً لحقيقتها الخاصة أو بطلانها الخاص، أي تبعاً لمعناها. هذا هو حقاً ما تعنيه الصيغ المشهورة مثل «المسائل الحقيقية الكبرى لا تطرح إلا عندما تكون محلولة» أو «لا تطرح البشرية إلا المسائل التي هي قادرة على حلها»: ليس البتة أن تكون المسائل، العملية أو الإعتبارية، بمثابة ظل للحلول الموجودة مسبقاً، بل على العكس لأن الحل ينجم بالضرورة عن الشروط الكاملة التي نعين تحتها المسألة بما هي مسألة وعن الوسائل والمفردات التي ننظمها لطحه» (صص 206 - 207). ويضيف أيضاً: «المسألة أو المعنى، هي معاً مكان حقيقة أصلية، ونشأة حقيقة مشتقة. يجب أن تُنسب مفهومات لا - معنى ومعنى - زائف ومعنى معاكس إلى المسائل نفسها» (ص 207).

ولا يكفي أن نقول إن المسألة تختلف في طبيعتها عن الحل، وإن الصواب والخطأ هما في المسألة أولاً، بل علينا أن نضيف أن حقيقة المسائل لا تكمن في إمكان تلقيها لحل. وهذا ما يدعوه دولوز بالوهم الفلسفي. «نجد من جديد دائماً وجهي الوهم: الوهم الطبيعي الذي يقوم على كز المسائل عن القضايا التي نفترضها موجودة مسبقاً، آراء منطقية، نظريات هندسية، معادلات جبرية، فرضيات فيزيائية، أحكام مجاوزة، والوهم الفلسفي الذي يقوم على تقويم المسائل حسب «قابليتها للحل» أي حسب الشكل البراتي المتغير لإمكان الحل» (ص 210).

المهم هو شروط المسألة الجوانية، وليس إشراتها البراتي. في هذه الشروط الجوانية، تنشأ الحقيقة وينتج الصواب. يقول دولوز: «إنتاج الصواب والخطأ عبر

المسألة، وفي نطاق المعنى، هو الطريقة الوحيدة لأخذ تعبيرات «مسألة صائبة وزائفة» على محمل الجد. لذا يكفي أن نتخلى عن نسخ المسائل عن قضايا ممكنة، كما عن تعريف حقيقة المسائل عبر إمكان تلقيها حلاً. على العكس، إن «قابلية الحل» هي التي يجب أن تتعلق بميزة داخلية: عليها أن تجد نفسها متعينة عبر شروط المسألة، في الوقت نفسه مثلما الحلول الواقعية، المولدة عبر وفي المسألة. ومن دون هذا القلب، فإن الثورة الكوبرنيقية ليست شيئاً (ص 210). وأفضل ما يحقق الثورة الكوبرنيقية هو هندسة ريمان وليس هندسة إقليدس، إذ تؤسس هندسة ريمان الحلول في شروط المسألة الجوانية.

القضية هي خاصة، في حين أن المعنى أو المسألة أو الأمثل هو كلي. «لا تجد القضايا معناها إلا في المسألة التحتية التي توحى بها. وحده الأمثل، وحدها المسألة هي كلية. ليس الحل هو الذي يمنح عموميته إلى المسألة، بل المسألة هي التي تمنح كليتها إلى الحل» (ص 211).

الحل من دون المسألة هو حل عام مجرد. والقضية عندما تُفصل عن المسألة تكون بمثابة قضية خاصة تشير إلى موضوع أو إلى معنى أو مشار إليه. المسألة أو الأمثل هو كلي. إنه يقوم «على توزيعات نقاط بارزة وفريدة تؤلف تعيين شروط المسألة» (ص 211).

ويعتبر دولوز، إستناداً إلى لايبنتس، أن الأحداث والظروف والد كيف هي التي تفصل المسائل عن القضايا، إلا أن هذه الأحداث بصفتها أحداثاً أمثولية، تختلف عن الأحداث الواقعية المتعينة من قبل الأولى في الحلول. «تحت الأحداث الكبيرة الصاخبة [هناك] أحداث الصمت الصغيرة، كما تحت النور الطبيعي، [هناك] أنواع الوميض الصغيرة للأمثول. تكون الفردة في ما وراء القضايا الخاصة، مثلما [يكون] الكلي في ما وراء القضية العامة. ليست الأمثول المسألوية ماهيات بسيطة، بل مركبات وكثرات صلات وفرادات مناسبة» (ص 212).

وإذا كانت المسألة تتميز من الحل، فإنها لا توجد خارجه، كما أنها تتعين به. يقول دولوز: «لا توجد مسألة خارج حلولها. لكن بعيداً عن أن تتلاشى، تلح وتستمر في هذه الحلول التي تغطيها. تتعين مسألة ذاته الذي تُحل فيه،

لكن تعيينها لا يختلط مع الحل، فالعنصران يختلفان في الطبيعة، والتعيين هو مثل نشأة الحل الملازم» (ص 212).

ويضيف دولوز: «المسألة هي في الوقت ذاته مفارقة ومحايثة بالنسبة إلى حلولها. مفارقة، لأنها تقوم في سستام من الروابط الأمثولية أو الصلات التفارقية بين عناصر تكوينية. محايثة، لأن هذه الروابط أو الصلات تتجسد في العلاقات الراهنة التي لا تشبهها، والتي تُحدد عبر حقل الحل» (ص 212).

III - 2 - ح - مسلّمة النهاية أو النتيجة (مسلمة العلمان):

يختلف التعلم أو التمرّن، في رأي دولوز، عن العلمان. فهذا الأخير يتعلق بعمومية الأفهوم، بينما يتعلق التعلم بالأمثول. يقول دولوز: «التعلم [التمرّن]، هو الدخول في كلي الصلات التي تؤلف الأمثول، وفي الفدرات التي تلائمها. أمثول البحر مثلاً، حسبما يبرهن ذلك لايبنتس، هو سستام من الروابط أو الصلات التفارقية بين جزئيات، ومن الفدرات الملائمة لدرجات تغير هذه الصلات - مجموع السستام متجسداً في الحركة الواقعية للأمواج. تعلم السباحة هو وصل نقاط بارزة لجسدنا مع النقاط الفريدة للأمثول الموضوعي، لتشكيل حقل مسألّي» (ص 214).

ويضيف: «يرفع المتمرّن [المتعلم]، من جهة أخرى، كل ملكة إلى الممارسة المفارقة. في الحساسية يبحث عن توليد هذه القدرة الثانية، التي تلقف ما لا يمكن أن يكون إلا محسأً به، تلك هي تنشئة الحواس. ومن ملكة إلى أخرى، يتواصل العنف» (ص 214).

العنف أو الكسر أو التخطيم هو الذي يدفع الحواس إلى التخلي عن سباتها، ويدفع الفكر إلى التفكير بعد أن يكون قابلاً في الحماقة. فتلقف كل ملكة ما يعود إليها بشكل خاص في ممارستها المفارقة، وهذا ما يتعذر في ممارستها الأمبيرية. تصل الحساسية إلى اللامحسوس أو كينونة المحسوس، ويصل الفكر إلى اللامفكر فيه أو كينونة الفكر... إلخ.

ولا يتعلق التعلم بمنهج خاص، كما في العلمان، لأننا لا نعرف مسبقاً كيف يمكن للمرء أن يتعلم السباحة أو اللغة اللاتينية مثلاً، وعن طريق أي التقاءات أو

أي حب. «ليس هناك من منهج لإيجاد الكنوز، وكذلك للتعلم، بل ترويض عنيف، ثقافة [...] تعبر الفرد بأكمله» (ص 215).

ويضيف دولوز: «المنهج هو وسيلة العلمان الذي يضبط تعاون كل الملكات. [...] لكن الثقافة هي حركة التعلم، مغامرة اللاإرادي، مُسلسِلَةٌ حساسية، وذاكرة ومن ثم فكراً، مع كل العنوف والقساوات الضرورية، [كما] يقول نيتشه، بالضبط لـ «ترويض شعب من المفكرين» وإعطاء ترويض للروح» (ص 215).

وأخيراً يقول دولوز: «ليس العلمان شيئاً سوى هيئة أمبيرية، [سوى] نتيجة بسيطة تسقط وتسقط مجدداً في التجربة، لكن التعلم هو البنية الحقيقية المجاوزة التي تجمع الفرق إلى الفرق واللاتشابه إلى اللاتشابه من دون أن توسطهما، والتي تدخل الزمان في الفكر، لكن كشكل محض للزمان الفارغ بشكل عام، وليس كذلك الماضي الأسطوري، ذلك الحاضر القديم الأسطوري. دائماً نجد من جديد ضرورة أن نقلب الروابط أو التوزيعات المفترضة للأمبيري والمجاوز. وعلينا أن نعتبر، كمسلمة ثامنة في الصورة الدغمائية، مسلمة العلمان التي لا تفعل سوى تلخيص واستجماع كل الأخريات في مسلمة مفترضة بسيطة» (ص 216).

هذه هي المسلمات الثماني لصورة الفكر الدغمائية أو الكلاسيكية أو الأخلاقية التي لا بد من نقدها نقداً جذرياً لنصل إلى فكر من دون صورة يرتكز على الفرق الحر والتكرار المركب. في كتاب الفرق والتكرار، يجمع دولوز الفلاسفة في سلّة واحدة باستثناء نيتشه، ويعتبر أن ما يجمعهم هو هذه الصورة الدغمائية للفكر، إلا أنه في كتاب ما الفلسفة؟ يعتبر أن لكل فلسفة كبيرة، أو لكل فيلسوف كبير، صورته الخاصة عن الفكر التي يسميها عندئذ مسطح المحايثة بعد أن يُضيف إليها بُعداً آخر هو بُعد مادة الكون.

IV - الأمثل:

IV - 1 - الأمثل والمسألة والمسألتيّة:

يؤكد دولوز، إستناداً إلى كنت، أن «الأمثيل هي في طبيعتها مسألتيّة ومُسنِئِلَةٌ» (ص 218)، وأنّ العقل يطرح مسائل زائفة، لأنه «ملكة طرح المسائل

بشكل عام» (ص 218). لذا، يمكن القول إن للأماثيل استعمالاً شرعياً في النقد الكنطي، يتوافق مع طبيعتها، فتؤلف عندئذ مسائل حقيقية، لا مسائل زائفة. «ليس للأمثول استعمال شرعي إلا مرتبطاً بأفاهيم الفاهمة، لكن بالمقابل لا تجد أفاهيم الفاهمة أساس استعمالها التجريبي الأقصى إلا في النطاق الذي تكون فيه مرتبطة بالأماثيل المسألية» (ص 219).

ويضيف دولوز: «للمسائل قيمة موضوعية، للأماثيل موضوع بطريقتي ما. لا يعني «مسألي» بشكل خاص نوعاً مهماً من الأفعال الذاتية وحسب، بل بعداً من الموضوعية بما هي كذلك، مستثمراً عبر هذه الأفعال» (ص 219). إذاً، للأمثول موضوع ما. لكن، لا يُعين مباشرة. إنه «بنية موضوعية إيجابية تماماً، فاعلة سلفاً في الإدراك تحت عنوان أفق أو بؤرة» (ص 220). وهكذا يكون الأمثول: «لامتعيناً في موضوعه، قابلاً للتعين بالنسبة إلى مواضيع التجربة، حاملاً مثال تعين لامتناهٍ بالنسبة إلى أفاهيم الفاهمة» (ص 220).

ينطلق دولوز من الفرق في ذاته. ويعتبر أن التعارض والتناقض ليسا إلا أثرين سطحيين للفرق في ذاته. إنه يرفض السلب تماماً. من هنا يقابل dx كرمز للفرق في ذاته بـ non-A كرمز للتناقض والسلب.

يرفض دولوز أن ترتبط قيمة dx بالمتناهي في الصغر، في وجوده أم في عدم وجوده. وهو يؤكد أن له قيمة موضوعية ومعرفية، منطلقاً من التأويلات البربرية وقبل العلمية للحساب التفاضلي [للمسائل التفاضلية]. ويخلص إلى أن «الرمز dx يظهر معاً كلامتعيين وكقابل للتعين وكتعيين. ثلاثم هذه الوجوه الثلاثة ثلاثة مبادئ، تشكل العلة التامة: يقابل اللامتعيين بما هو كذلك (dx, dy) مبدأ قابلية التعيين، والقابل للتعين واقعياً ($\frac{dy}{dx}$) يقابله مبدأ التعيين العكسي [المتبادل]، والامتعيين فعلياً (قيم $\frac{dy}{dx}$) يقابله مبدأ التعيين الكامل. باختصار، فإن dx هو الأمثول - الأمثول الأفلاطوني، اللايبنتسي أو الكنطي، «المسألة وكيونتتها» (صص 221 - 222). ويعطي دولوز أمثلة على الأمثول، فيقول: «إن أمثول النار يحوش [يتضمن] النار ككتلة واحدة متصلة قابلة للإشتداد [للتنمو]. وأمثول الفضة يحوش موضوعه كاتصال سائل من معدن دقيق» (ص 222).

ليست dx شيئاً إذا قارناها بـ x وكذلك dy بالنسبة إلى y ومع ذلك فإن الكسر $\frac{dy}{dx}$ له قيمة، ويؤكد دولوز أن «الكللي ليس عدماً لأن هناك، وفقاً لتعبير

بوردياس Bordas «صلات للكلي» (ص 223). لا يتعين dx إلا في صلته العكسية مع dy. ويقابل دولوز بين الأفهوم والأمثول: «إذا كان الأمثول يستبعد قابلية التغير. فذلك لصالح ما يجب أن نسميه تنوعاً أو كثرة. يتقابل الأمثول ككلي عيني مع أفهوم الفاهمة، ويمتلك مفهوماً أوسع بقدر ما يكون مصداقه كبيراً» (ص 224) وقد مرّ معنا أنه كلما زاد مفهوم أفهوم الفاهمة، نقص مصداقه أي بعكس ما يحصل للأمثول.

ويضيف أن الأمثول يظهر «كاستمام للروابط الأمثلية، أي للصلات التفارقية بين عناصر تكوينية قابلة للتعين عكسياً [بشكل متبادل]. يستعيد الكوجيتو كل قدرة لاوعي تفارقي، لاوعي للفكر المحض الذي يُدخّلُ الفرق بين الأنا القابلة للتعين وضمير المتكلم المعين، ويضع في الفكر بما هو كذلك شيئاً ما من اللامفكر فيه، من دونه تكون ممارسته مستحيلة وفارغة إلى الأبد» (ص 224).

يميز دولوز بين التعيين العكسي والتعيين الكامل، فيقول: «لن نخلط التعيين الكامل مع التعيين العكسي. فهذا الأخير يتعلق بالصلات التفارقية ودرجاتها وتنوعاتها في الأمثول، الملازمة لأشكال شتى، وذلك يتعلق بقيم صلة، أي بتركيب شكل أو توزيع نقاط فريدة تميزه. مثلاً عندما تصير الصلة صفراً، أو لامتناهية، أو $\frac{0}{0}$ » (ص 228) إذاً، إن قابلية التعيين والتعيين العكسي والتعيين الكامل، هي ثلاثة عناصر تتحكم بالأمثول، وتشكل معاً مبادئ العلة التامة. وتفرض على الأمثول شكلاً سلسلياً، أو بالأحرى يحتوي الأمثول على تنوع أو كثرة من السلاسل حيث تحتوي كل واحدة نقاطاً بارزة وعادية. يقوم الأمثول، ككثرة أو كتنوع حيث يتضمن الفرادة في كل واحدة من تنوعاته، في كل سلسلة من سلسله، «على توزيع العادي والبارز، الفريد والمكرور، وعلى إطالة الفريد فوق النقاط المكرورة إلى جوار فرادة أخرى. ما وراء الفردي، ما وراء الخاص كما العام، لا يوجد كلي مجرد: [بل] ما هو «قبل - فردي»، [أي] الفرادة نفسها» (ص 228).

إذاً، علينا أن نكف عن التساؤل عن حقيقة المتناهي في الصفر أو عن وهميته، لأن الحساب التفارقي [الحساب التفاضلي] يعبر عن المسألي، والمسألة لها قيمة موضوعية كما أن لها شروطاً. وهي تختلف عن الحل أو الحلول. يقول دولوز: «نسمي «مسأليّة» مجموع المسألة وشروطها. إذا كانت التفارقيات تختفي في النتيجة، فذلك في النطاق الذي تختلف فيه المرتبة - مسألة في طبيعتها عن المرتبة - حل، وذلك في الحركة التي بها تغطي الحلول

للتو وبالضرورة المسألة، وذلك بالمعنى الذي تكون فيه شروط المسألة موضوع تأليف للأمثول الذي لا يستسلم للتعبير في تحليل أفاهيم قضوية مكونة لحالات حل» (ص 230).

رأينا أن تصور الفرق، سواء في التصور المتناهي أم اللامتناهي، يحيل إلى هوية الأفهوم بشكل عام. والتصورات هي قضايا للوعي. يقول دولوز: «في كل الأحوال، يحيل تصور الفرق إلى هوية الأفهوم كمبدأ. يمكننا أيضاً معالجة التصورات كقضايا للوعي، تشير إلى حالات الحل بالنسبة إلى الأفهوم المتناول بشكل عام. لكن عنصر المسألتي، في ميزته فوق - القضوية لا يسقط في التصور. إن موضوع الأفهوم بوصفه كلياً هو لخاص ولاعام، لامتناهٍ ولا غير متناهٍ. وهذا العنصر التفارقي هو لعبة الفرق بما هو كذلك، الذي لا يستسلم لا للتوسط من خلال التصور، ولا للتبعية إلى هوية الأفهوم» (ص 231).

المسألتي هو فوق - قضوي أو تحت - تصوري، ويُعبّر عنه في الأمثول عبر التفارقي. وهكذا يصل دولوز إلى تحديد المسألة، فيقول: «طبقاً لأطروحات لوتمان العامة، فإن للمسألة ثلاثة وجوه: فرقها في الطبيعة مع الحلول؛ مفارقتها بالنسبة إلى الحلول التي تولدها انطلاقاً من شروطها الخاصة المعيّنة؛ محايتها للحلول التي تغطيها للتو؛ فالمسألة تكون محلولة بشكل أفضل بقدر ما تتعین أكثر» (صص 231 - 232) ويضيف دولوز: «هذه الوجوه الثلاثة حاضرة في الحساب التفارقي» (ص 232).

إن شروط المسألة بما هي مسألة تُحدّد قابلية حلها. وهذه الشروط جوانية وليست برانية. المسألة صائبة أو زائفة من خلال شروطها الجوانية وليس من خلال قابليتها للحل. وتتعلق الحلول بشروط المسألة الداخلية وليس العكس. ويشدد دولوز، بالاستناد إلى الرياضي آبل، على أنه «يجب تعيين شروط المسائل التي تُحدد بالتدرّج حقول قابلية الحل، بتلك الطريقة التي من خلالها «يحتوي المنطوق على بذرة الحل». يوجد هنا قلب جذري في الصلة حل - مسألة، وثورة أهم من الثورة الكوبرنيقية. ومن الممكن القول إن آبل قد دشّن هكذا نقداً جديداً للعقل المحض، وتجاوز بدقة البرانية الكنظية» (ص 233).

ويضيف دولوز: «تحوّل نظرية المسائل بالكامل وتؤسّس أخيراً، لأننا لم

نعد في الوضع الكلاسيكي لأستاذ وتلميذ - حيث لا يفهم التلميذ مسألة ولا يتبعها إلا في النطاق الذي يعرف فيه الأستاذ حلها ويصنع، بالنتيجة، الإضافات الضرورية» (ص 233).

إذاً، يعبر الأمثول عن المسألي. وتتحكم فيه ثلاثة مبادئ: مبدأ قابلية التعيين، مبدأ التعيين العكسي ومبدأ التعيين الكامل. إنه «ستام من الروابط بين عناصر تفارقية، ستام من الصلات التفارقية بين عناصر تكوينية» (ص 234). وهو يقوم على توزيع نقاط بارزة وعادية في سلاسل متعددة. «إذا كان الأمثول تفارقيّة الفكر، فهناك حساب تفارقي مناسب لكل أمثول، ألفباء ما يعنيه التفكير. فالحساب التفارقي ليس الحساب السطحي للنفعي، ليس الحساب الكبير الحسابي الذي يلحق الفكر بشيء آخر كما بغايات أخرى، بل جبر الفكر المحض، السخرية العليا للمسائل ذاتها - الحساب الوحيد في «ما وراء الخير والشر»» (ص 235).

IV - 2 - الكثرة كمسند إليه :

الكثرة كاسم موصوف، كمسند إليه، وليس كنعته أو كمسند. يستند دولوز في استعماله لهذا المصطلح إلى ريمان وهوسيرل وبرغسون. فقد دأبت البشرية على استعمال الكثرة في مقابل الوحدة، حيث تُرد الكثرة دائماً إلى الوحدة، بمعنى أن الكثرة لا تُفهم إلا عندما تقابل بالوحدة. لكن دولوز يستعمل الكثرة بمعنى خاص، إذ إنها تشير إلى «تنظيم خاص بالكثير بما هو كذلك، وهو لا يحتاج إطلاقاً إلى الوحدة لتشكيل ستام» (ص 236).

لا ينظر دولوز إلى الماهية باعتبارها شيئاً مهماً، لأنها «عمومية جوفاء» (ص 236). إن سؤال الماهية، أي سؤال ما هو؟، لا قيمة له، لأنه يغفل أفهوم الكثرة بما هي كذلك. وهناك أسئلة أكثر أهمية للدلالة على كثرة الأمثول وتنوعه. هذه الأسئلة هي «كم»، «كيف»، «في أي حالة»؟ وهذا ما سماه دولوز منهج المسرحة. فبدل أن يتساءل حول الماهيات، فإنه يُمنسرخُ الأمثيل. كل شيء عند دولوز هو كثرة، حتى الوحدة هي كثرة. يقول دولوز: «تركب المحمولات، نفوت الأمثول - قول فارغ، تركيبات فارغة حيث ينقص الموصوف الحقيقي [المسند إليه الحقيقي]، الجوهر نفسه، هو «الكثرة» التي لا تجعل الكثير

[المتعدد] عديم النفع أقل مما تجعل الواحد. الكثرة المتغيرة، هي الكم والكيف والكل حالة. كل شيء هو كثرة بقدر ما يجسّد أمثولاً، حتى الكثير هو كثرة؛ حتى الواحد هو كثرة» (ص 236).

يحدد دولوز ثلاثة شروط للتكلم على الكثرة بما هي كثرة، من دون الإستناد إلى الوحدة. وهذه الشروط هي:

1 - «يجب أن لا تملك عناصر الكثرة شكلاً محسوساً ولا دلالة أفهومية، ولا مذ ذاك وظيفة قابلة للتعين. ليس لها حتى وجود راهن، وهي لا تُفصل عن كمون أو افتراضية. إنها بهذا المعنى لا تستلزم أي هوية مسبقة، أي وضع لشيء ما يمكن أن نقول عنه إنه واحد أو الهوهو، لكن على العكس فإن لاتعيّنها يجعل إظهار الفرق بما هو متحرر من كل تبعية ممكناً.

2 - في الواقع يجب أن تكون هذه العناصر متعينة، لكن عكسياً، من خلال صلات عكسية لا تدع مجالاً لأي استقلال. تلك الصلات هي بدقة روابط أمثلية وغير قابلة للتموضع [غير قابلة للحصر في مطرح أو مركز معين]، إما لأنها تميّز الكثرة بشكل اجمالي، وإما لأنها تنبثق عبر التجاور. لكن دائماً تحدد الكثرة بطريقة جوانية من دون أن تخرج من ذلك ولا أن تلجأ إلى مكان وحيد الشكل تكون منغمسة فيه. تصون العلاقات المكانية - الزمانية على الأرجح الكثرة، لكنّها تفقد داخليتها، [في حين] تصون أفاهيم الفاهمة الداخلية، لكنّها تضيّع الكثرة التي تستبدلها بهوية أنا أفكر - ما أو شيء ما من المفكر. الكثرة الداخلية، على العكس، هي ميزة الأمثول فقط.

3 - رابطة متعددة [كثيرة] أمثلية [مثالية]، صلة تفارقية عليها أن تترهن في علاقات مكانية - زمانية متنوعة، في الوقت ذاته الذي تتجسد فيه عناصرها بشكل راهن في أطراف وأشكال متغيرة. يتحدد الأمثول هكذا كبنية. البنية، الأمثول، هو «الشيمة المعقدة»، كثرة داخلية، أي سستام من الرابطة المتعددة [الكثيرة] غير القابلة للتموضع بين عناصر تفارقية، تتجسد في علاقات واقعية وأطراف راهنة. بهذا المعنى لا نرى أي مشكلة في التوفيق بين النشأة والبنية، طبقاً لأعمال لوتمان وفيلمين التي

تتعلق بالرياضيات، تبدو لنا «البنائية» حقاً الوسيلة الوحيدة التي يمكن عبرها لمنهج تكويني أن يحقق طموحاته. يكفي أن نفهم أن النشأة لا تنطلق من طرف راهن، أيأ يكن صغيراً، إلى طرف آخر راهن في الزمان، بل من الافتراضي إلى ترهّنه، أي من البنية إلى تجسدها، من شروط المسائل إلى حالات الحل، من العناصر التفارقية وروابطها الأمثلية إلى الأطراف الراهنة وإلى العلاقات الواقعية المتنوعة التي تؤلف في كل أوان راهنية الزمان. نشأة من دون دينامية، متطورة [منبسطة] بالضرورة في عنصر تاريخية - فوقية، نشأة ستاتيكية تُفهم كلازمة لمفهومة التآليف المنفعل، والتي تضيء بدورها هذه المفهومة [...] هناك أمثيل تناسب الحقائق والعلاقات الرياضية، وأخرى تناسب الوقائع والقوانين الفيزيائية. هناك أخرى، حسب نسقها، تناسب المتعضيات والنفسانيات واللغات والمجتمعات: هذه التلاؤمات من دون تشابه هي بنيانية - تكوينية. مثلما البنية هي مستقلة عن مبدأ الهوية، فإن النشأة مستقلة عن قاعدة التشابه» (صص 237 - 238).

ويطبق دولوز هذه المعايير السابقة للأمثول - البنية، للكثرة الأمثولية على عدة أمثيل، منها أمثول الذرية حيث «الذرية القديمة لم تكثر فقط الكون البارمنيدسي، [بل] تصورت الأمثيل ككثرات من الذرات» (ص 238). والمتعضي كأمثول بيولوجي، حيث «المتعضي هو مجموعة من الأطراف والعلاقات الواقعية (بعد، وضع، عدد) ترهّن لحسابها عند هذه الدرجة أو تلك من التطور، الصلات بين عناصر تفارقية» (ص 239). وكذلك يتناول دولوز المجتمع كأمثول مجتمعي، من خلال تفسير لويس ألتوسير ومعاونيه للماركسية، حيث يعملون على إظهار بنية حقيقية في الرأسمال، وبالتالي يرفض ألتوسير التأويلات التاريخية للماركسية.

IV - 3 - الأمثول والماهية:

لا يشير الأمثول عند دولوز إلى الماهية. الماهية هي الإجابة عن سؤال «ما هو؟». أما الأمثول فله أسئلته الأكثر أهمية، وهي: كم، كيف، في أي حالة؟. وهذا ما قلنا إنه يُعرف بمنهج المسرحية عند دولوز. «الأمثول ليس قط الماهية. المسألة، بما هي موضوع الأمثول، تجد نفسها من جانب الأحداث والمشاعر

والحوادث بدلاً من الماهية النظرية. [. . .] إلى درجة أن ميدان الأمثول هو اللاماهوي. [. . .] أرادت العقلانية أن يُربط مصير الأمثول بالماهية المجردة الميتة، وحتى، في النطاق الذي يُعترف فيه، بالشكل المسألي للأمثول، تريد أن يُربط هذا الشكل بسؤال الماهية، أي «ما هو؟» [. . .] حالما يكون المقصود تعيين المسألة أو الأمثول بما هو كذلك، وحالما يكون المقصود وضع الديالكتيك في حركة، فإن السؤال ما هو؟ يُخلي المكان لأسئلة أخرى، فعالة وقادرة بشكل آخر، أمرية بشكل آخر: كم، كيف، في أي حالة؟» (ص 243).

طرح أفلاطون سؤال الماهية لتمييز هذه الأخيرة من الظاهر. إلا أن نقده كان موجهاً للذين يكتفون بطرح الأمثلة الأمبيرية من دون الوصول إلى المسألة المجاوزة. وآخر من وثق كثيراً بسؤال الماهية هو هيغل الذي أحل السالب محل المسألي. الأمثول، المسألة لها أحداثها الأمثولية التي تتميز وتختلف عن الأحداث الواقعية حيث تتجسد. يقول دولوز: «هذه الأسئلة هي أسئلة الحادث والحادث والكثرة - الفرق ضد سؤال الماهية، ضد سؤال الواحد والضد والمتناقض» (ص 244). ويضيف: «المسألة هي من نسق الحادث، ليس فقط لأن حالات الحل تنبثق كأحداث واقعية، بل لأن شروط المسألة تستلزم أحداثاً وقطوعات واستتصالات وإضافات. بهذا المعنى، من الصحيح تماماً أن نتصور سلسلة مزدوجة من الأحداث التي تجري على مسطحين، تتصادى من دون تشابه، الأولى واقعية على مستوى الحلول المولدة والأخرى أمثولية أو أمثلية في شروط المسألة، كأفعال أو بالأحرى أحلام الآلهة التي تضاعف تاريخنا. تتمتع السلسلة الأمثولية بخاصية مزدوجة من المفارقة والمحايثة بالنسبة إلى الواقعي» ص (244).

ويصل دولوز هنا، إلى تحديد الفلسفة من خلال تحديد مسألة الفكر، حيث لا تبحث الفلسفة عن الحقيقة، أو ليس لها أن تبحث عن الحقيقة، لأن الحقيقة هي بالنتيجة فعل إنتاج، وتعلق بنشأة فعل التفكير في الفكر، أي بالمسألة وشروطها. وهناك أمور أخرى تهتم الفلسفة أكثر من الحقيقة والماهية. «لا تُربط مسألة الفكر بالماهية، بل بتقديم ما لديه الأهمية وما ليست لديه، بتوزيع الفريد والمكرور، اللافت والعادي، الذي يتم بالكامل في اللاماهوي أو في وصف كثرة، بالنسبة إلى الأحداث الأمثلية التي تؤلف شروط «مسألة» ما» (ص 245).

من هنا، يجد دولوز نفسه قريباً من لايبنتس الذي انطلق لتحديد «الماهية» من اللاماهوي في التصور اللامتناهي، بعكس هيغل الذي انطلق من الماهوي.

IV - 4 - الأمثول والتعلم في مقابل التصور والعلمان:

يرادف دولوز بين الأمثول والبنية والحدث والمعنى ليميز كل ذلك عن التصور الذي يهتم بالأفهوم وليس بالأمثول. طبعاً يقصد دولوز هنا الأفهوم بالمعنى الكلاسيكي الذي يشير إلى الماهية وليس إلى الحدث. وقد ميز لايبنتس، حسب دولوز، بين هذين المفهومين للأفهوم، يقول دولوز: «كما لا يوجد تعارض بين البنية - النشأة، لا يوجد تعارض بين البنية والحدث، البنية والمعنى. [...] ما نسميه بنية، [أي] سستاماً من الصلات والعناصر التفارقية، هو أيضاً معنى من وجهة نظر تكوينية تبعاً للعلاقات والأطراف الراهنة حيث تتجسد [البنية]. التعارض الحقيقي هو في مكان آخر: بين الأمثول (بنية - حدث - معنى) والتصور. في التصور، يكون الأفهوم بمثابة إمكان؛ لكن تعين ذات التصور أيضاً الموضوع كمتطابق واقعياً للأفهوم، كماهية» (ص 247).

يميز دولوز بين افتراضية الأمثول وإمكان الأفهوم. «إن افتراضية الأمثول ليس لها علاقة البتة مع إمكان ما. لا تتحمل الكثرة أي تعلق بالهوي [المتماهي] في الذات أو في الموضوع. لا تسمح أحداث الأمثول وفراداته باستمرار أي وضع للماهية ك «ما هو الشيء»» (صص 247 - 248).

يُدخلنا التعلّم في مرتبة المسألة والمسائل. بينما يُقينا العلمان على مستوى التصور في قضايا الوعي والحلول. «يتحرك التعلّم بالكامل في فهم المسائل بما هي كذلك، في تلقّف [إدراك] الفرادات وتكثيفها، في تركيب الأجسام والأحداث الأمثلية» (ص 248).

أما التصور والعلمان فيهتمان بقضايا الوعي التي «تشير إلى حالات الحل. [...] يعبر الأمثول و«التعلم» بالعكس عن هذه المرتبة المسألية، فوق - القضية أو تحت - التصورية: تقديم [حضور] اللاوعي وليس تصور الوعي» (ص 248). وقد رأينا أن مسلمة العلمان هي إحدى مسلمات صورة الفكر الكلاسيكية. أما نقد هذه الصورة نقداً جذرياً فيتطلب الإهتمام بمستوى التعلّم الذي يهتم بالمسألة وشروطها، ويرفض البقاء عند مستوى الحلول والقضايا.

قلنا، في بداية بحثنا، إن دولوز كان قريباً جداً من البنيوية، وإنه، بمعنى من المعاني، يبحث عن فلسفة للبنيوية، أو على الأقل عن فلسفة تناسب البنيوية، وتكون صدقاً لها في عالم الفلسفة، لاسيّما إذا اعتبرنا أن البنيوية هي بمثابة «علم» أو منهجية طُبقت في الألسنيات ومن ثم في «العلوم الانسانية». لذا، يعتبر دولوز أن البنيوية ترفض مسرح التصور لتتهم بمسرح الكثرات حيث لا يسمح هذا الأخير باستمرار «هوية شيء متصور»، ولا كاتب، ولا مشاهد، ولا شخصية على المسرح [...] [انه] مسرح مسائل وأسئلة مفتوحة دائماً، تجرّ معها المشاهد والمشهد والشخصيات في الحركة الواقعية لتعلم كل اللاوعي الذي ما تزال عناصره الأخيرة هي المسائل ذاتها» (ص 248).

الأمثول هو كثرة محضة لا تفترض أي هوية مسبقية. والكثرة هي أفهوم أساسي عند جيل دولوز لاسيّما بالمعنى الريماني والبرغسوني. ومنذ كتاب ألف سطح، تصبح الفلسفة منطق الكثرات. ولا يختص الأمثول بملكة خاصة لأنه يعبر كل الملكات. ويميّز دولوز بين ممارستين لكل ملكة. الممارسة الأمبيرية والممارسة المفارقة، حيث تلقف كل ملكة من خلال ممارستها المفارقة شيئاً خاصاً بها من دون سواها من الملكات. إنه موضوعها المفارق. وبدلاً من تعاون الملكات وتلاقيها حول موضوع معين في الحس المشترك، نجد افتراق الملكات وتنافرها المتوافق في الممارسة المفارقة. يقول دولوز: «هناك إذاً نقطة حيث التفكير والتكلم والتخيّل والاحساس، هي شيء واحد بعينه، لكن هذا الشيء يثبت فقط افتراق الملكات في ممارستها المفارقة. ليس المقصود إذاً، حساً مشتركاً، بل المقصود على العكس «حسّ - مفارقي»^(*) (بالمعنى الذي تكون فيه «المفارقة» أيضاً ضد الحس السليم). لهذا الحس - المفارقي الأمائيل كعنصر، تحديداً لأن الأمائيل هي كثرات محضة لا تفترض مسبقاً أي شكل هوية في حس مشترك، لكن تحيي وتصف على العكس الممارسة المنفصلة للملكات من وجهة نظر مفارقة» (ص 250).

وهكذا يحدد دولوز التعلّم، في اختلافه عن العلمان، بطريقتين مكملتين، إذ يقول: «لأجل ذلك يمكن تحديد التعلّم بطريقتين مكملتين تتعارضان بالتساوي

مع التصور في العلمان: إما يكون التعلّم، الدخول في الأمثول وتنوعاته ونقاطه البارزة؛ وإما يكون التعلم، رفع ملكة إلى ممارستها المفارقة المنفصلة، [أي] رفعها إلى هذا الالتقاء وهذا العنف اللذين يتواصلان مع الأخريات. لأجل ذلك أيضاً، للاوعي تعيّنان مكملان، يستبعدانه بالضرورة من التصور، لكن يجعلانه جديراً وقادراً على تقديم [حضور] محض: إما يُحدد اللاوعي بالميزة فوق - القضية واللاراهنة للأماثل في «الحسّ المفارقي»، وإما يُحدد بالميزة اللأميرية لممارسة الملكات «المفارقة» (ص 251).

وهكذا يجد الفكر في داخله، شيئاً ما لامفكراً وغير قابل للتفكير، ومع ذلك يجب تفكيره. «أن يجد الفكر، مثلاً في ذاته شيئاً ما لا يمكنه تفكيره، ويكون في الوقت ذاته غير قابل للتفكير وما يجب أن يفكر، غير قابل للتفكير وما لا يمكن أن يكون إلا مفكراً فيه. لا يكون هذا غير مفهوم إلا من وجهة نظر حس مشترك أو ممارسة مكزوزة عن الأميري» (ص 249) وبالتالي لا يحيل الفكر إلى كوجيتو كقضية أولى للوعي، بل إلى ذات منحلة، إلى أنا مشروخة.

IV - 5 - المسألة والسؤال:

يعتبر دولوز أن مركب السؤال - مسألة هو من مكتسبات الفكر الحديث الذي يشهد نهضة أنطولوجية. ولا يعبر هذا المركب عن حالة مؤقتة ذاتية يجتاها المرء للوصول إلى العلمان، بل هو «قصيدة الكون بامتياز، أو المرتبة الوحيدة التي يجيب عنها الكون بحصر المعنى، من دون أن يكون السؤال بذلك ملغى أو متجاوزاً، لأنه الوحيد الذي له على العكس انفتاح مصاحب لما يجب أن يجيب عنه، ولما يجب أن لا يجيب عنه إلا بالحفاظ عليه وبمعاودته، وتكراره. هذا المفهوم للسؤال كمضمون أنطولوجي يحيي أيضاً الأثر الفني كما الأثر الفلسفي. فالأثر يتطور انطلاقاً من، وحول شرح لا يأتي لظمره أبداً» (ص 252). لا تعبّر الرواية الحديثة، مع جويس مثلاً، عن شكية حديثة، أو عن منهج الشك، بل تعبّر عن اكتشاف مرتبة السؤال والمسألة كأفق مجاوز، وأيضاً عن اكتشاف الأمثول. وبالتوازي مع اكتشاف الأمثول، يتم اكتشاف الممارسة المفارقة للملكات، حيث «كل ملكة من هذه الملكات تتصل مع الأخريات في تنافرها الكامل» (ص 252).

وهكذا تبرز أسئلة أمثال: ما الكتابة؟ ما الإحساس؟ ماذا يعني التفكير؟ حيث

ينهمك الأثر الأدبي بالإجابة عن سؤال ما الكتابة؟، كما ينهمك الأثر الفلسفي بالإجابة عن سؤال ماذا يعني التفكير؟ ماذا يعني التوجه في الفكر؟ ليحدد صورة الفكر. هذه الصورة هي بمثابة اللامفكر في الفكر، وغير القابل للتفكير، ومع ذلك ما يجب تفكيره. ولكن كيف تتطور الأسئلة إلى مسائل في أمثول؟

يحدد دولوز حركة الفلسفة أو حركة الفكر، منذ أفلاطون إلى ما بعد الكنطيين «كمرور معين من الفرضي إلى اليقيني. حتى العلمية الديكارتية، من الشك إلى اليقين، هي رواية لهذا الانتقال» (ص 253). ويضيف دولوز أنه يمكننا أن نلخص «حركة الفلسفة، من أفلاطون إلى فيشته أو هيغل، مروراً بديكارت، أياً يكن تنوع فرضيات الإنطلاق واليقينيات النهائية. على الأقل هناك شي ما مشترك: نقطة الإنطلاق الموجودة في «فرضية»، أو في قضية للوعي منفعة [متأثرة] بمُعَامِل coefficient عدم يقين (حتى لو كان الشك الديكارتية)، ونقطة الوصول، الموجودة في يقينية أو أمر نسق أخلاقي في غاية الكمال (الواحد - الخير لأفلاطون، الله غير الخادع للكوجيتو الديكارتية، مبدأ الأفضل للابنتس، الأمر المطلق لكنط، أنا فيشته، «علم» هيغل). والحالة هذه، فإن هذا المسار يمس بالحد الأقصى الحركة الحقيقية للفكر، لكن هو أيضاً يخونها بالحد الأقصى ويشوها بالحد الأقصى» (ص 254).

لا تنتقل الحركة الفكرية من الفرضي إلى القاطع أو اليقيني، بل من المسألي إلى السؤال. ليس الفرضي هو المسألي، ولا يعبر عن حقيقة الأمثول. «تختلف المسألة في طبيعتها عن الفرضي. ولا يختلط الشيمي أبداً مع النظري. وما هو متناول في هذا الفرق، هو كل التوزيع وكل التعيين وكل المقصد وكل ممارسة الملكات في مذهب بشكل عام. [...] الأسئلة هي أوامر، أو بالأحرى أسئلة تعبر عن صلة المسائل مع الأوامر التي تنبثق عنها» (ص 255).

ويضيف دولوز أن «المسائل أو الأماثل تصدر عن أوامر مغامرة وأحداث تقدم نفسها كأسئلة» (ص 255) ومن ثم يميز دولوز بين لعبتين:

اللعبة الأولى: تتحدد قواعدها المعينة مسبقاً في اتحاد مع الأمر الأخلاقي. ويعطى لها المكان حيث يجب ملء هذا المكان. في هذه اللعبة، لا تُثبت المصادفة في كل مرة. ويخضع تكرار رميات النرد لفرضية معينة، ولقاعدة ثابتة.

اللعبة الثانية: لا قواعد مسبقة لهذه اللعبة، حيث تُلعب في فضاء مفتوح. في كل رمية، في كل مغامرة يتم إثبات كل المصادفة. لا يخضع تكرار الرميات لقاعدة معينة أو فرضية معينة.

يقول دولوز: «تُثبت رميةُ الترد، على العكس في مرة واحدة المصادفة، كل رمية للترد تثبت كل المصادفة كل مرة. ليس تكرار الضربات خاضعاً لاستمرار فرضية بعينها، ولا لهوية قاعدة ثابتة. أن نعمل من المصادفة موضوع إثبات، هذا هو الأصعب، لكن هذا هو معنى الأمر والأسئلة التي يطلقها. تنبعث الأماثيل منه كما تنبعث الفرادات من هذه النقطة المصادفية التي تكثف في كل مرة، كل المصادفة، في مرة واحدة» (ص 256).

الفرق وراء كل شيء، ولا شيء وراء الفرق. والفرق تباينات وافتراقات، وفروقات حرة ووحشية وتفارقية. تثبت كلُّ ضربة، كلُّ رمية، كلُّ المصادفة، في مرة واحدة. و«يقاس هذا الإثبات بتصادي المتباينات المنبعثة من ضربة ما، والمشكلة لمسألة ما بهذا الشرط. كل المصادفة إذاً هي حقاً في كل ضربة، مع أن هذه الأخيرة هي جزئية، وتكون [المصادفة] فيها في مرة واحدة، مع أن التركيبة المنتجة هي موضوع تعيين تدريجي. تُجري رميةُ الترد حساب المسائل وتعيين العناصر التفارقية أو توزيع النقاط الفريدة لبنية. [...] يؤلف الرجوع حقيقة مسألة ما بما هي كذلك، حيث يُختبر الأمر، مع أن المسألة نفسها تولد من الأمر. المصادفة المثبتة، [إذاً] كل تعسف ملغى كل مرة. المصادفة المثبتة، [إذاً] الإفتراق نفسه هو موضوع إثبات في مسألة ما» (ص 256).

وهذا ما ينطبق على أفهوم السستام الدولوزي، الذي هو سستام مفتوح حيث يتألف من عناصر متغايرة، غير متجانسة، ويكون دائماً في تباين مستمر. يتقدم الأثر الأدبي أو الفلسفي ويتعين كمسألة بشكل تدريجي. كل مرحلة من مراحل هذا الأثر هي جزئية، لكنها تثبت كل المصادفة، وفيها شيء من الكلي. الأثر الفلسفي أو الفني هو إذاً نوع من التجريب. وفي كل مرة يؤلف الخواسموس ليخرج منه الكوسموس. ولا بد لهذا التجريب أن يهدم كل القيم السائدة أو القائمة ليستطيع إبداع قيم جديدة. ويميز دولوز بين نوعين من التقويض أو التهديم، تقويض الشاعر الذي يبتغي إبداع قيم جديدة ويقلب كل الأنساق القائمة، ونموذج السياسي الذي يبتغي نفي كل ما يختلف للحفاظ على نسق قائم

في التاريخ. النموذج الخلاق حقاً، والنموذج المحافظ. يقول دولوز: «هناك فرق في الطبيعة، كما بين نسق التصور المحافظ، وبين فوضى خلاقة، وخواء عبقرى، لا يمكن له البتة إلا أن يتطابق مع أوان من التاريخ من دون أن يختلط معه» (ص 77).

ويتابع دولوز: «تعني الأوامرُ بشكل أسئلةٍ إذاً عجزى الأكبر. لكن أيضاً هذه النقطة التي لا يفتأ موريس بلانشو يتكلم عليها، هذه النقطة المصادفة البدئية والعمياء وعديمة الرأس ومحبوسة اللسان، التي تشير إلى «استحالة تفكير ما يكون الفكر» والتي تتطور في الأثر بوصفه مسألة، وحيث يتحول العجز إلى قدرة. بعيداً عن أن تُرد إلى الكوجيتو كقضية للوعي، تتوجه الأوامر إلى «الأنا» [ضمير المتكلم] المشروخ كما إلى لاوعي الفكر» (صص 257 - 258).

إذاً، لا يفكر الفكر انطلافاً من الوعي وانطلافاً من الكوجيتو وانطلافاً من قضية أولى للوعي، بل انطلافاً من اللاوعي الذي يسكن داخله. فالعجز يسكن الفكر ذاته «ما هو أول في الفكر هو السرقة. بالتأكيد يمكن للعجز أن يبقى عجزاً، لكن وحده أيضاً، بإمكانه أن يُرْفَع إلى القدرة الأعلى» (ص 258).

IV - 6 - الأمثل والسلب:

لا مبدأً قاطعاً ننتقل منه، بل رميات متعددة للنرد، بل أوامر المصادفة وأسئلتها. كل شيء «يتأسس» في لأساس، بدلاً من أساس صلب أو قاطع.

ويميز دولوز بين أربع مراتب: «الأسئلة الآمرة الأنطولوجية، المسائل الديالكتيكية أو الثيمات التي تخرج منها؛ الحقول الرمزية لقابلية الحل، حيث تعبر هذه المسائل عن نفسها «علمياً» وفقاً لشروطها، الحلول التي نتلقاها في هذه الحقول، متجسدة في راهنية الحالات» (صص 258 - 259).

إذاً، نلاحظ أننا نبدأ بالسؤال حيث «لا يمكننا القول إن السؤال نفسه يبدأ» (ص 259) السؤال وتكرار السؤال. ضربة النرد ومن ثم الرمي من جديد، لإثبات المصادفة، كل المصادفة في مرة واحدة، في كل مرة. الفارق هو الأساس وليس الهو هو. وليس هذا الأخير سوى نتيجة لتكرار الفارق. وقد رأينا أن هناك تكرارين: التكرار العاري والتكرار المتدثر أو المكسو. هذا الأخير أعمق من الأول. الأصل هو الفرق، وفرق الفرق، الذي هو بمثابة تكرار. ليس

هناك من هوية مسبقة، بل سلاسل مفترقة، تتصادى. وكل سلسلة تتألف من سلاسل فرعية. وكل سلسلة عبارة عن نقاط فريدة ونقاط عادية. في السؤال، التكرارُ ينتج عن الفارق.

يستشهد دولوز بهيدغر في كتابه كنط ومسألة الميتافيزيقا: «يرهن هيدغر حقاً كيف يتطور تكرار السؤال نفسه في رابطة المسألة مع التكرار: «نعني بتكرار مسألة أساسية إظهار الإمكانيات التي تخفيها [تحتويها] [...] ليس تكرار إمكانيات مسألة ما إذا استعادةً بسيطةً لما هو عادةً مقبولٌ بخصوص هذه المسألة... يمنع الممكنُ، المفهوم هكذا، كلَّ تكرارٍ حقيقي، وبذلك كلَّ علاقة بالتاريخ [...]» في داخل المسألة، ما هو هذا الممكن الذي يتعارض مع إمكانيات الوعي وقضاياه، مع الآراء المقبولة عادة المشكَّلة للفرضيات؟ لا شيء غير كمنوية الأمثول وافتراضيته القابلة للتعين. بذلك يكون هيدغر نيتشويًا» (ص 260).

ويؤول دولوز التكرار في العود الأبدي النيتشوي. فيعتبر أنه «استعادة فرادات قبل - فردية، تفترض [هذه الاستعادة] أولاً لتستطيع أن تُلقف كتكرار، انحلال كل الهويات السابقة. كل أصل هو فرادة، كل فرادة هي بدء على الخط الأفقي، خط النقاط العادية حيث تتمدد [...] لكنها بدء على الخط العمودي الذي يكثف الفرادات، وحيث ينسج التكرار الآخر، خط إثبات المصادفة. [...] ذلك هو دائماً التباس مفهومة الأصل، [...] أصل لا يُعيَّن إلا في عالم يرفض الأصيل كما النسخة، أصل لا يُعيَّن أساساً إلا في عالم هالك [مرمي] سلفاً في اللأساس الكلي» (صص 260 - 261).

ويمتيز دولوز بين لا - كون السلب أو النفي، ولا - كون المسألتي. من هنا، يكتب هذا الأخير على الشكل التالي (لا) - كون أو؟ - كون وله رمز $\frac{9}{0}$. «لا يعني الصفر هنا إلا الفرق وتكراره. في الك لا le NE المسماة زائدة والتي عانى النحويون كثيراً في تأويلها، نجد مجدداً هذا (اللا) - كون الذي يلائم شكل حقل مسألتي، مع أن نمطيات القضية تتجه إلى دمج ب لا - كون سالب: ذلك أنه دائماً بالنسبة إلى أسئلة متطورة إلى مسائل تظهر لا NE زائدة في القضية، كشاهد لمرتبة نحوية فوق - قضوية. السالب هو وهم: إنه فقط ظل المسائل» (ص 261).

يتم تصور السالب كتحديد أو تعارض وتصور الكثير نسبة إلى الواحد والفوضى نسبة إلى النظام والعدم نسبة إلى الكون. التحديد والتعارض يفترضان الفرق وليس العكس. ولا يتم نقد السالب إلا بانتهاك حقوق الأفهوم الأول (الواحد، النظام، الكون) من أجل الإنطلاق من الأمثول. «ليس نقد السالب فعلاً إلا بفضح لامبالاة التعارض والتحديد، وعبر ذلك بفضح حتى العنصر الأفهومي الفرضي، الذي يحفظ بالضرورة الواحد أو الآخر. وحتى الواحد في الآخر. باختصار، ذلك أنه انطلاقاً من الأمثول، من العنصر الأمثولي، التفارقي والمسألّي، يجب أن يُقاد نقد السالب. إن مفهومه الكثرة التي تفضح معاً الواحد والكثير، تحديده الواحد بالكثير وتعارض الكثير مع الواحد. أنّ التنوع هو الذي يفضح معاً النسق [النظام] والفوضى، وإنّ (اللا) - كون، أ ل؟ - كون هو الذي يفضح معاً الكون واللا - كون» (ص 262).

العلاقات في الأمثول متعيّنة عكسياً بين عناصر تفارقية، وليست متعيّنة سلبياً. وبدلاً من السلبية، «علينا أن نحتفظ باسم إيجابية(*) للإشارة إلى حالة الأمثول الكثير هذا، أو إلى هذا التماسك للمسألّي» (ص 262). ويعطي دولوز مثلاً على ذلك، الأمثول الألسني كبنية (راجع صص 262 - 263).

ويقول: «إن ترجمة الفرق إلى تعارض [كما عند سوسير وترويتزكوي في الأمثول الألسني] لا تبدو لنا البتة أنّها تتعلق بمسألة مصطلح بسيطة أو اتفاق، بل حقاً بماهية اللغة والأمثول الألسني. عندما نقرأ الفرق كتعارض، نحرمه سلفاً من سماكته الخاصة حيث يثبت إيجابيته» (ص 264).

السلب وهم. والتعارض والتحديد هما أثران سطحيان لشيء أعمق منهما هو الفرق وإيجابية الأمثول. لا مكان للسلب في الأمثيل، حيث «تحتوي الأمثيل على كل أصناف [تنوعات] الصلات التفارقية وكل توزيعات النقاط الفريدة، المتعايشة في أنساق متنوعة و«حائرة»، الواحدة في الأخرى. عندما يترهّن المحتوى الافتراضي للأمثول، فإن أصناف الصلات تتجسد في أنواع متمايضة، وبالتلازم تتجسد النقاط الفريدة التي تلائم قيم صنف في أجزاء متميزة، مميزة لهذا النوع أو ذلك. مثلاً، أمثول اللون هو كاللون الأبيض الذي يحير في ذاته

العناصر والصلات التكوينية لكل الألوان، لكنه يترهن في الألوان المتنوعة وفضاءاتها الخاصة بها» (صص 266 - 267). وكما تحدثنا عن اللون الأبيض كأمثول للون، يمكننا أن نقول الشيء نفسه عن الضجيج «الأبيض» كأمثول للصوت، وعن المجتمع «الأبيض» كأمثول للمجتمع، وعن اللغة «البيضاء» كأمثول للغة. تترهن الأمثيل الافتراضية في أنواع وأجزاء. لذا، ميز دولوز بين حالة الأمثول الافتراضية التي يدعوها تفارقاً وترهين الأمثيل الذي يدعوها تفريقاً.

يقول دولوز: «مع الترهين، يحل إذا طراز جديد من التمييز، نوعي وجزئي، محل التمييزات الأمثولية السائلة. نسمي تفارقاً تعيين المحتوى الافتراضي للأمثول وندعو تفريقاً ترهين هذه الافتراضية في أنواع وأجزاء متميزة. ذلك أنه دائماً بالنسبة إلى مسألة متفارقة وإلى شروط مسألة متفارقة، يجري تفريق أنواع وأجزاء، كمناسب لحالات حل المسألة. إنه دائماً حقل مسألتي يشرط تفريقاً داخل الوسط حيث يتجسد. مذ ذاك، كل ما نريد قوله، هو أن السالب لا يظهر في مسار التفارق، ولا في مسار التفريق. فالأمثول يجهل السلب» (ص 267).

وهكذا يتبين أن السالب هو ظل المسألة، وكذلك هو الجسم الموضوعي للمسألة الزائفة. لذا، فإن دولوز يشني على تفسيرات أو تأويلات جديدة لماركس بوصفه مختلفاً عن هيغل، لا بوصفه استمراراً له. «إن شراح ماركس، الذين يلحون على الفرق الأساسي لماركس مع هيغل، يذكرون عن حق أن مقولة التفريق داخل كثرة مجتمعية (تقسيم العمل) تحل، في الرأسمال، محل الأفاهيم الهيغلية للتعارض والتناقض والإستلاب التي تشكل وحدها حركة للظاهر وليس لها قيمة إلا بالنسبة إلى الآثار المجردة، المفصولة عن المبدأ وعن الحركة الحقيقية لإنتاجها. على فلسفة الفرق بالتأكيد أن تخشى هنا من المرور في قول نفس طيبة: فروقات، لا شيء سوى فروقات، في تعايش هادئ في أمثول المواقع والوظائف المجتمعية... لكن اسم ماركس يكفي للوقاية من هذا الخطر» (صص 267 - 268).

IV - 7 - الإفتراضي والممكن:

لا يجد دولوز تعارضاً بين الإفتراضي والواقعي، بل بين الإفتراضي والراهن. الإفتراضي هو واقع الأمثول كأمثول. والراهن هو تفريقه إلى أنواع وأجزاء. إلا أن

دولوز يميّز بين الإفتراضي والممكن. ولا مجال للخلط بين الإفتراضي والممكن. الإفتراضي يترهنّ بينما الممكن يتحقّق.

يقول دولوز: «لا يتعارض الإفتراضي مع الواقعي، بل فقط مع الراهن. يمتلك الإفتراضي واقعاً كاملاً، بما هو افتراضي. يجب أن نقول عن الإفتراضي بالضبط، ما قاله بروسست عن حالات الرّجّع: «واقعية من دون أن تكون راهنة، أمثلية من دون أن تكون مجردة»؛ ورمزية من دون أن تكون وهمية» (ص 269) ويضيف: «إن واقع الإفتراضي يقوم في العناصر والصلات التفارقية، وفي النقاط الفريدة التي تناسبها. البنية هي واقع الإفتراضي. [...] رأينا أن سيرورة مزدوجة من التعيين العكسي والتعيين الكامل تحدد هذا الواقع: بعيداً عن كونه غير متعيّن، فإن الإفتراضي هو متعيّن بالكامل» (ص 269 - 270).

التفارق هو حالة الأمثول كأمثول، كمسألة، أما التفريق فهو حالة ترهينات هذا الأمثول وترهينات هذا الإفتراضي في حلول. وإذا اعتبرنا أن التفارق هو الجزء الأول من الفرق، فإن «التفريق هو بمثابة الجزء الثاني من الفرق، ويجب تشكيل المفهومة المعقدة تفارق/تفريق différentiation للإشارة إلى تمام الموضوع أو كماله. أ ل t وال C هما هنا الخط المميّز أو الصلة التكنولوجية للفرق في شخصه. كل موضوع هو مزدوج من دون أن يتشابه قسما، الأول هو صورة افتراضية والآخر صورة راهنة» (صص 270 - 271).

يرادف دولوز بين أربع مفردات: رهن، فرق، كامل، حلّ. الإفتراضي يتفرق، يترهن.. وهذا ما يحصل في الكائن الحي الذي يتفرق إلى أجزاء كحل «المسألة مطروحة في حقل تكوين متعض» (ص 272) يتعارض الإفتراضي مع الراهن إذاً. لكن علينا أن لا نخلط بين الإفتراضي والممكن. «لأن الممكن يتعارض مع الواقعي؛ إن سيرورة الممكن إذاً هي «تحقق». لا يتعارض الإفتراضي، على العكس، مع الواقعي، فهو يمتلك واقعاً كاملاً بنفسه. وسيرورته هي الترهين» (صص 272 - 273) الممكن هو واقع الأفهوم الذي يتحقق في الواقع، الذي يتحقق نفسه في الخارج. أمّا الإفتراضي فهو واقع الأمثول الذي يترهن في أنواع وأجزاء.

وهناك تمييز آخر بين الإفتراضي والممكن. يميّز الافتراضي واقع الأمثول ككثرة محضة، بينما يميّز الممكن واقع الأفهوم، أو لنقل شكل الهوية في الأفهوم.

والتمييز الثالث: الواقع الذي يتحقق وفقاً للأفهوم يشبه هذا الأخير بمعنى أن الممكن عندما يتحقق، فإن هذا التحقق، هذا الواقع الناتج عن تحقق الممكن يشبه الممكن. ويختلف الأمر عند ترهين الكثرة الأمثولية، حيث «إن ترهين الافتراضي يتم دائماً عبر الفرق، الإفتراق أو التفريق [...] لا تشبه أبداً الأطراف الراهنة [الأطراف] الافتراضية التي ترهنها: لا تشبه الخاصيات والأنواع الصلات التفارقية التي تجسدها؛ لا تشبه الأجزاء الفرادات التي تجسدها. الترهين، التفريق، بهذا المعنى، هو إبداع حقيقي» (ص 273). ويضيف دولوز: «إنها المسألة التي توجه وتشرب وتولد الحلول، لكن هذه الأخيرة لا تشبه شروط المسألة» (ص 274). وكذلك يقول: «مدمر، كل تردد بين الافتراضي والممكن، بين نسق الأمثول ونسق الأفهوم، لأنه يلغي حقيقة الافتراضي» (ص 274).

وهكذا، يصل دولوز إلى أن الأمثول هو متميز - غامض. متميز لأنه متفارق في صلاته التفارقية وفراداته، لكنه غامض لأنه لم يترهن بعد. وهذا ما يعارض الواضح - المتميز عند ديكرات، «يعود إلى الأمثول أن يكون متميزاً وغامضاً [معمتاً]. ذلك أن الأمثول هو بدقة واقعي من دون أن يكون راهناً، متفارق من دون أن يكون متفارقاً» (ص 276).

IV - 8 - الديناميات المكانية - الزمانية:

سوف نترجم كلمة étendue بمدى، وكلمة extension بامتداد، وكلمة intensité بشدة. ونترك الإشتداد لـ intensión التي لا يستعملها دولوز في كتاب الفرق والتكرار.

يؤكد دولوز أن ما وراء الخاصيات والمديات [الاتساعات]، ما وراء الأنواع والأجزاء الراهنة، هناك شيء أعمق هو الديناميات المكانية الزمانية التي ترهن وتفرق ما سبق ذكره. وتكون هذه الديناميات مغطاة أو مغلفة بالخاصيات والمديات. ومن خلال هذا المصطلح يمهد دولوز لأفهوم الجسد بلا أعضاء الذي يبدأ باستعماله في كتاب منطق المعنى، ويعتمده كمصطلح أساسي في كتابي الآتي - أوديب وألف سطح.

يقول دولوز: «أعمق من الخاصيات والمديات الراهنة، من الأنواع والأجزاء الراهنة، هناك الديناميات المكانية - الزمانية، ذلك أنها ترهن وتفرق» (ص 276).

ويستند دولوز، لإثبات ما سبق، إلى علم الأجنة الذي يؤكد أن أجزاء

البيضة مثلاً تبقى ثانوية بالنسبة إلى بعض الحركات والانتقالات والديناميات التي تصيبها في العمق. «إن طرز البيضة تتميز إذاً بتوجهات، بمحاور نمو، بسرعات وإيقاعات تفارقية كعوامل أولى لترهين بنية، مبدعة مكاناً وزماناً خاصين بما يترهن» (ص 277).

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الجنين، إذ إضافة إلى أجزاء الجنين وخصياته، «هناك الجنين كذات فردية وقابلة للديناميات المكانية - الزمانية، الذات اليرقانية» (ص 278). الإفتراضي أولاً، ومن ثم الراهن، إلا أن هذا الإفتراضي لا يتفوق إلا عبر ديناميات مكانية - زمانية. يقول دولوز: «إنها السيرورات الديناميكية التي تعين ترهين الأمثل. لكن في أي صلة تكون معه؟ إنها بالضبط درامات، إنها تمسرح الأمثل» (ص 279). ويضيف: «العالم هو بيضة، لكن البيضة هي نفسها مسرح: مسرح إخراج، حيث تتغلب الأدوار على الممثلين والأمكنة على الأدوار والأمائل على الأمكنة» (ص 279).

ويشدد دولوز على أن هذه الديناميات هي زمانية ومكانية معاً. «من البديهي أن تكون الدينامية بالتزامن زمانية ومكانية، مكانية - زمانية» (ص 280). ويضيف: «يستجمع النوع بدقة في خاصية (أسدية، ضفدعية) زمان الدينامية، بينما تفصل الأجزاء مكانها. تلمع خاصية دائماً في مكان، وتستمر كل زمان هذا المكان. باختصار، فإن المسرحة، هي تفريق التفريق، النوعي والكمي في الوقت ذاته» (ص 281).

ويميز دولوز بين الديناميات والشيمات إذ يقول: «كل شيء يتغير عندما نطرح الديناميات، ليس كشيمات أفاهيم، بل كدرامات أمائل. لأنه إذا كانت الدينامية خارجية بالنسبة إلى الأفهوم، وبهذا العنوان شيماً، فإنها داخلية بالنسبة إلى الأمثل، وبهذا العنوان، دراما أو حُلم» (ص 281). ويضيف دولوز: «نميز بين الأمثل والأفهوم والدراما: إن دور الدراما هو تنويع الأفهوم، مجسدة الصلات التفارقية للأمثل وفراداته» (ص 282).

في هذه الدرامات التي تمسرح الأمائل، تصبح الذوات يرقانية لأنها الوحيدة القادرة على تحمل الديناميات المكانية - الزمانية. فيطغى عندئذ المسرح والأدوار على الممثلين. «إذاً هناك حقاً ممثلون وذوات لکنها يرقانات، لأنها وحدها قادرة على تحمل المسارات والإنزلاقات والدورانات» (ص 283).

v - الشدة :

لا يقف دولوز عند المتنوع الأمبيري، عند الظاهرات الأمبيرية، بل يحاول الوصول إلى ما هو أعمق من ذلك، أي إلى الفرق في ذاته، إلى التفاوت الذي يشترط كل الظاهرات. وهذا ما تعنيه الأمبيرية المجاوزة أو العليا. وهذه الشروط هي شروط التجربة الواقعية. وتتطلب الأمبيرية العليا استخداماً خاصاً للملكات، يميز بين الإستعمال الأمبيري والإستعمال المفارق، ولا يستند إلى الحس المشترك والحس السليم، بل يعتمد «المفارقة» والتوافق المتنافر. ويرفض نموذج التعرّف ويريد أن يصل إلى كينونة المحسوس.

يقول دولوز: «ليس الفرق هو المتنوع. المتنوع معطى. لكن الفرق، هو ما به يُعطى المعطى. هو ما به يُعطى المعطى كمتنوع. ليس الفرق هو الظاهرة، بل التّومينا الأقرب إلى الظاهرة» (286). ويضيف «كل ظاهرة تحيل إلى تفاوت يشترطها. كل تنوع وكل تغير يحيلان إلى فرق يكون علتهما التامة [الكافية]. كل ما يجري ويظهر هو ملازم لأنساق فروقات: فرق في المستوى وفي درجة الحرارة والضغط والتوتر وفي الكمون وفرق في الشدة» (ص 286).

وهنا يصل دولوز إلى أفهوم أساسي ومركزي لديه، هو أفهوم الشدة الذي كان يُستعمل في العصر الوسيط. يبقى أفهوم الشدة ملازماً لدولوز حتى نهاية حياته، لاسيّما عندما يتكلم على الصيرورات، وعندما يعتبر أن الأفهوم مركّب من مكونات مشتدة. واستعمل دولوز أفهوم الإشتداد في ثلاثة من كتبه. أولاً، في كتاب ألف سطح عندما يعرّف الكثرة اشتدادياً، أي بالإستناد إلى أبعادها وخطوطها ومحاورها، لا بالإستناد إلى مفهومها أو مصداقها. ومن ثم في كتاب الطية، لايبنتس والباروكي، عندما يرادف من خلال لايبنتس بين الإشتداد والشدة. ومن ثم في كتاب ما الفلسفة؟ عندما تكلم على اشتداد الأفهوم. يقول دولوز: «كل ظاهرة هي مركبة، لأن السلسلتين [كل سستام مؤلف من سلسلتين متغايرتين على الأقل] اللتين تحدّانها ليستا فقط متغايرتين، [بل] كل واحدة هي بنفسها مركبة من أطراف متغايرة، مضمومة عبر سلاسل متغايرة تشكل هكذا ظاهرات - فرعية. إنّ التعبير «فرق في الشدة» هو تحصيل حاصل. فالشدة هي شكل الفرق كعلة للمحسوس. كل شدة هي تفارقية، فرق في ذاتها» (صص 286 - 287).

ويضيف: «كل شدة هي E-É، حيث E تحيل نفسها إلى e-é، و e إلى e-é إلخ. كل شدة هي سلفاً مزوجة حيث يحيل كل عنصر من عناصر الزوج بدوره إلى ازدواج عناصر من نسق آخر، ويكشف هكذا المحتوى الخاصوي [النوعي] للكمية بحصر المعنى» (ص 287). وكان قد قال في الصفحة (105) ما يلي: «الكلمات هي شدات حقيقية في بعض السساتيم الجمالية والأفاهيم هي أيضاً شدات من وجهة نظر السستام الفلسفي». وفي كتاب حوارات يقول دولوز: «الأفاهيم هي تحديداً بمثابة أصوات، ألوان أو صور، إنها شدات توافقكم أو لا، تمر أو لا تمر. الفلسفة الشعبية»⁽²³⁾. وفي كتاب ما الفلسفة؟، يتكلم دولوز على مكونات الأفهوم المشتدة، ويعتبر أن كل مكون بدوره يمكن أن يتألف من مكونات مشتدة فرعية.

التفاوت، التباين، هو علة المحسوس، هو الشرط الذي يشرط المحسوس. «ندعو تبايناً هذه الحالة من الفرق المشطور بشكل لامتناهٍ والذي يرنّ إلى ما لا نهاية. التباين، أي الفرق أو الشدة (فرق في الشدة)، هو العلة التامة [الكافية] للظاهرة، هو شرط ما يظهر» (ص 287). ويضيف: «علة المحسوس، شرط ما يظهر، ليس المكان والزمان، بل المتفاوت في ذاته، [بل] التبيين^(*) [وهو أفهوم يستعمله جيلبرت سيموند] كما هو مفهوم ومتعّين في فرق الشدة، في الشدة كفرق» (ص 287).

٧ - 1 - الشدة كما تبدو في التجربة:

تبدو الشدة في التجربة، في الحدس الأميري، مبسوطاً، منتشرة في امتداد، ومغطاة بالخاصيات. إنها تلغي نفسها كفرق في ذاته، تحت هذه الخاصيات، وفي ذلك الإمتداد.

يقول دولوز: «يحدد علم الطاقة طاقة ما بتركيب عاملين، مشد وممتد

(23) *Dialogues*, Ibid, P. 10.

(*) Disparation. يقول دولوز: «فريدة من دون أن تكون فردية، تلك هي حالة الكينونة [الكون] قبل - الفردية. إنها فرق، تباين، تبيين.» ويضيف: «يثبت سيموند أن فكرة التبيين أعمق من فكرة التعارض وأن فكرة الطاقة الكمونية أعمق من فكرة حقل القوى.»

(مثلاً، القوة والطول للطاقة الخطية، التوتر السطحي والسطح لطاقة السطح، الضغط والحجم لطاقة الحجم، الإرتفاع والثقل لطاقة الجاذبية، درجة الحرارة والقصور الحراري للطاقة الحرارية..).» (ص 287). ويضيف: «يظهر في التجربة، أن الإشتداد l'intensio (الشدة) غير قابل للفصل عن امتداد extensio (تمدد) يربطه بالإتساع extensum (مدى). وتظهر الشدة نفسها، تحت هذه الشروط، تابعة للخاصيات التي تملأ المدى (خاصية فيزيائية من نسق أول أو qualitas، خاصية محسوسة من نسق ثانٍ أو quale). باختصار، نحن لا نعرف الشدة الا منتشرة سلفاً في مدى [اتساع]، ومغطاةً بخاصيات. لذا، يأتي ميلنا لاعتبار الكمية المشتدة كأفهوم أمبيري، وأيضاً كمؤسسة بشكل رديء، خليطاً غير نقي من الخاصية المحسوسة والمدى، أو حتى من خاصية فيزيائية وكمية ممتدة» (ص 288).

٧ - 2 - العلم، الحس السليم والفلسفة:

يمتيز دولوز بين توزيعين: التوزيع البدوي والتوزيع المقيم. توزيعات الجنون والتقسيمات المجنونة التي تكون غير مطابقة للحس السليم، والتوزيعات المطابقة. يأتي الحس السليم عند دولوز ثانياً، لأن التوزيع المقيم يأتي ثانياً بالنسبة إلى التوزيع البدوي.

يحدد دولوز ماهية الحس السليم من خلال هيغل: «هذه الماهية يُشار إليها حقاً من قبل هيغل، بطريقة مختصرة في [كتاب هيغل] الفرق بين سستامي فيشته وشيلنغ: الحس السليم، هو الحقيقة الجزئية بما هي يُضاف إليها شعورُ المطلق [...] الحس السليم هو ماهوياً موزّع، مقسّم: من جهة ومن جهة أخرى، هما صيغتا سطحته أو عمقه الزائف. فهو يحسب حساب الأشياء» (ص 289).

ويعتبر دولوز أن الحس السليم هو «إيديولوجيا الطبقات الوسطى، التي تتعارف في المساواة كمنتج مجرد» (ص 290). لذا، تبرز المقولات التالية مثل: «كلنا متساوون أمام الموت»، «لدينا حظوظ متساوية أمام الحياة». لكن التوزيع المقيم الخاص بالحس السليم يبقى ثانوياً وتابعاً لتوزيع أعمق منه. «إذا أتى [الحس السليم] ثانياً، فذلك لأنه يفترض التوزيع المجنون - التوزيع البدوي، الفوري، والفوضى المحاصرة والفرق» (ص 289).

ويُنظر إلى الحس السليم «كقاعدة قسمة كلية، إذاً كمقسّم كلياً» (ص 290). وكلنا يتذكر مسلمة الفلسفة الكلاسيكية: «الحس السليم هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس». الفرق في ذاته، الفرق البدئي، هو العمق الحقيقي، القعر الذي هو أيضاً لا قعر. إنه ليس معطى، «بل ما به يُعطى المعطى» (ص 291). ويضيف دولوز: «الهديان هو في قعر الحس السليم، لأجل هذا يكون الحس السليم دائماً ثانياً. يجب أن يفكر الفكرُ الفرقَ، فارقَ الفكر هذا بإطلاق، الذي مع ذلك يعطي للتفكير، يعطيه فكراً» (ص 292).

وقد رأينا في مبحث صورة الفكر، أن نقد هذه الصورة الدغمائية يبتدئ بنقد جذري للحس السليم والحس المشترك. لذا، فإن دولوز يتبنى «المفارقة» ويقف إلى جانبها. وقد أَلَفَ منطق المعنى كسلاسل من «المفارقات». يقول دولوز: «ليس تجلّي الفلسفة هو الحس السليم، بل «المفارقة». «المفارقة» هي الباتوس أو انفعال الفلسفة. يوجد أيضاً أنواع عدة من «المفارقات»، التي تتعارض مع الشكليين المكملين للأرثوذكسية، أي الحس السليم والحس المشترك، ذاتياً تكسر «المفارقة» الممارسة المشتركة وتدفع كل ملكة أمام حذها الخاص، أمام ما لا يقارن [الخاص بها]، الفكر أمام ما لا يُفكر الذي هو مع ذلك وحده ما يجب تفكيره، الذاكرة أمام النسيان، هو أيضاً ما لا يُتذكر [الخاص بها]، الحساسية أمام اللامحسوس الذي يختلط مع مشتدها. لكن في الوقت ذاته، فإن «المفارقة» توصل إلى الملكات المكسورة هذه الصلة التي ليست هي الحس السليم وتموضّعها على الخط البركاني الذي يشعل الأولى عند لمعان الأخرى، قافزة من حد إلى آخر. وموضوعياً تتّمن «المفارقة» العنصر الذي لا يستسلم للجَمَل في مجموع مشترك، لكن أيضاً الفرق الذي لا يستسلم للتساوي أو الإلغاء في اتجاه حس سليم. لدينا الحق في القول إن الرفض الوحيد للمفارقات هو في الحس السليم والحس المشترك نفسيهما؛ لكن بشرط إعطائهما سلفاً كل شيء، دور القاضي مع دور الجزء، والمطلق مع الحقيقة الجزئية» (ص 293).

٧ - 3 - العمق البدئي، السباسيم المحض:

لا يُلغى الفرقُ ذاته في ذاته، بل يبدو أنه يُلغى ذاته في المدى والخاصية التي تغطيه. «هو يلغى ذاته بما هو موضوعٌ خارج ذاته، وفي المدى وفي الخاصية

التي تملأ هذا المدى. لكن الفرق يخلق هذه الخاصية كما هذا المدى. الشدة تشرح نفسها، تبسط نفسها [تنتشر] في امتداد (extensio). إنه هذا الامتداد الذي يربطها بالمدى (extensum)، حيث تظهر خارج ذاتها، مغطاةً بالخاصية. يلغي فرق الشدة ذاته أو يتجه إلى ذاته في هذا السستام؛ لكنّه هو الذي يبدع هذا السستام ويشرح نفسه» (ص 294).

قبل الأفراد، هناك العوامل المفردة، قبل الخاصيات المحسوسة، هناك كينونة المحسوس، قبل الخاصيات هناك الفرق في ذاته، هناك الشدة. ما تحت السطح، هناك العمق الذي يشرح نفسه، هناك العمق البدئي. «نحن نتأكد إذاً في المدى من حضور عوامل مفردة، لكن من دون أن نفهم من أين تتأتى سلطتها، لأننا لم نعد نعرف أنها تعبّر عن العمق البدئي. إنه العمق الذي يشرح نفسه يساراً ويميناً في البعد الأول، من فوق ومن تحت في [البعد] الثاني، في الشكل وفي القعر في [البعد] الثالث المجانس» (ص 295).

ويضيف دولوز: «إنه المدى [الاتساع] بكليته الذي يخرج من الأعماق. العمق كبعد متغاير (أخير وبدئي) هو قالب المدى، بما فيه البعد الثالث المعتبر كمتجانس مع الآخرين» (ص 296). وأيضاً يقول: «خصوصاً القعر، كما يظهر في اتساع متجانس، هو إسقاط «للعميق»: هذا الأخير وحده يمكن أن يقال عنه ungrund أو بلا قعر» (ص 296) ويرادف دولوز بين العمق البدئي، المجال المحض [السباسيم المحض] والكمية المشتدة، إذ يقول: «العمق البدئي هو حقاً الفضاء بكليته، لكن الفضاء ككمية مشتدة: المجال المحض [السباسيم المحض]» (ص 296) وهكذا نصل إلى «أن الشدة هي في الوقت ذاته اللامحسوس وما لا يمكن إلا أن يكون محسناً به» (ص 297) وأن «العمق هو في الوقت ذاته غير القابل للإدراك [اللامدرك] وما لا يمكن إلا أن يكون مدركاً» (ص 297).

لا يريد دولوز أن يقف عند الأشياء الأمبيرية، بل يريد أن يصل إلى عمقها البدئي الذي يبسطها في المدى ويبدع خاصياتها التي تغلف وتغطي الفرق في ذاته. يريد أن يصل إلى المكان المحض، إلى الكميات المشتدة. «المكان بما هو حدس محض، مجال [spatium]، هو كمية مشتدة» (ص 298). وفي كتبه الأخيرة، يتكلم دولوز على الصورة المحضة، وعلى «المكان - ما».

v - 4 - الشدة وسماتها:

يحدد دولوز ثلاث ميزات أو سمات للشدة، هي:

1 - «تتضمن الكمية المشددة على المتفاوت في ذاته. تمثل الفرق في الكمية، ما يوجد غير قابل للإلغاء في فرق الكمية، غير قابل للتساوي في الكمية ذاتها: هي إذاً الخاصية الخاصة بالكمية» (ص 299). ويضيف: «الشدة، هي غير القابل للإلغاء في فرق الكمية، لكن فرق الكمية هذا يُلغى امتدادياً، الإمتداد هو بدقة السيرورة التي بها يُوضع الفرق المشتد خارجاً، يُقسَّم بطريقة ليكون متجنباً ومعوّضاً ومعادلاً ومُزاًلاً في المدى الذي يخلقه» (ص 300).

2 - «الشدة، مشتملة على المتفاوت في ذاته، هي سلفاً فرق في ذاته، هي تثبت الفرق. إنها تصنع من الفرق موضوع إثبات» (ص 302).

ويتساءل دولوز: «متى يبرز السالب؟ السلب، هو الصورة المقلوبة للفرق، أي صورة الشدة مرئية من تحت. كل شيء ينقلب في الواقع. ما هو، من فوق، إثبات للفرق يصير من تحت سلب ما يفرق. هنا أيضاً، لا يظهر السالب إذاً إلا مع المدى والخاصية» (ص 303).

ويضيف دولوز: «ليس الفرق هو السلب، على العكس السالب هو فرق مقلوب، مرئياً من الجانب الصغير. دائماً الشمعة في عين العجل. الفرق مقلوب، أولاً بمتطلبات التصور الذي يلحقه بالهوية. تالياً، عبر ظل «المسائل» الذي يثير وهم السالب. أخيراً، عبر المدى والخاصية اللذين يخفيان أو يشرطان الشدة للتو» (ص 303). ويضيف أيضاً: «في العمق المشتد تعيش التباينات المكونة والمسافات المغلفة، التي هي مصدر وهم السالب، لكن هي أيضاً مبدأ فضح هذا الوهم. وحده، العمق يحل، لأن الفرق وحده يُمَسَّل» (ص 304). وأيضاً: «إن التعارضات هي دائماً سطحية؛ إنها تعبر فقط على مسطح ما، عن الأثر المشوه لعمق بدئي [...]». وبشكل أعم يحيل كل حقل قوى إلى طاقة كمونية ويحيل كل تعارض إلى «تبيين» أعمق» (ص 304).

تختلف كينونة المحسوس عن الكائن المحسوس. كينونة المحسوس هي الفرق، هي الفرق في الشدة، أما الخاصيات المحسوسة، أما الكائن المحسوس

الذي هو محل السلب بوصفه وهماً، بوصفه فرقاً مقلوباً، فهو الفرق في الشدة، لكن موضوعاً خارج ذاته. كينونة المحسوس أو كون المحسوس لا يمكن أن يكون محسأً به من خلال ممارسة أمبيرية للحساسية، لكنه مع ذلك ما لا يمكن إلا أن يكون محسأً به من خلال ممارسة مفارقة للحساسية. اللامحسوس، كينونة المحسوس هي دائماً مغطاة بالخصايات في المدى.

3 - «الشدة هي كمية متضمّنة، مغلّفة، «جنينية». ليست متضمّنة في الخاصية. وهذا، لا تكونه إلا ثانوياً. إنها أولاً متضمّنة في ذاتها: متضمّنة ومتضمّنة. وعلينا أن نتصور التضمّن بوصفه شكل كينونة متعيناً تماماً. في الشدة، نسمي فرقاً ما هو بالفعل متضمّن ومغلّف؛ ونسمي مسافة ما هو بالفعل متضمّن أو مغلّف» (ص 305).

«وليست الشدة قابلة للقسمة كالكمية الممتدة، ولا غير قابلة للقسمة كالخاصية» (صص 305 - 306). «تنقسم الكمية المشتدة، لكنّها لا تنقسم من دون أن تغيّر طبيعتها» (ص 306).

ما يوجد في العمق الابتدائي، في الفرق في ذاته، هو غير ما يبدو على السطح. «فرق، مسافة، تفاوت، تلك هي الميزات الإيجابية للعمق كسباسيم مشتد. وحركة الشرح، هي تلك التي بها يتجه الفرق إلى إلغاء نفسه، لكن أيضاً تتجه المسافات إلى الانتشار [التوسع]، إلى الإنبساط في أطوال، والقابل للقسمة إلى التساوي» (ص 307).

ويستشهد دولوز بيرغسون في تعريفه للديمومة، فيقول: «من المذهل أن برغسون لا يعرّف الديمومة الخاصوية إطلاقاً بوصفها قابلة للقسمة، بل بوصفها ما يغيّر طبيعته وهو ينقسم، ما لا يتوقف عن الإنقسام مغيّراً طبيعته: كثرة افتراضية، كما يقول، بالتعارض مع كثرة العدد والمدى الراهنة التي لا تحتفظ إلا بفروقات في الدرجة» (ص 308).

إذاً، تعبّر الشدة أو الفرق في الشدة عن الفرق والمسافة والتفاوت واللامساوي. ليست الشدة هنا فرقاً في الدرجة، بل هي الفرق في ذاته. الفرق في الدرجة يوضع في مقابل الفرق في الطبيعة. أما الفرق في الشدة هنا، وإن كان يُعبّر في بعض الأحيان عن الفرق في الدرجة، فهو الفرق المشتد الذي يُلغى في المدى وفي الخاصية التي تغطيه.

الشدّة، الكمية المشدّدة تنقسم. لكنها لا تنقسم إلا وتتغيّر طبيعتها بهذا الإنقسام. وهذا ما يميّزها عن الكمية الممتدة القابلة للإنقسام من دون أن تغيّر طبيعتها، وعن الخاصية التي هي غير قابلة للإنقسام. وسوف يتبيّن لنا أن أفهوم الشدّة هو أفهوم رثيسي عند دولوز. وهو سيستخدمه في غالبية كتبه اللاحقة، لا سيّما عندما يتكلم على الصيرورات.

هذا هو الفرق والتكرار، وهو كما نرى الكتاب التأسيسي الأول في مسيرة دولوز الفلسفية. فهو يجمع ما قبله ويمهّد لغيره. ولا غنى لقارئ دولوز عن هذه المحطة الأساسية. وقد اضطررنا إلى عرضه بتفصيل طويل لأنه يبقى مرجعية أساسية في فلسفة دولوز. كما أنه يبقى مرجعية لبقية فصول هذا البحث. إن الفرق والتكرار هو مرحلة حاسمة في فلسفة دولوز. وكل شيء أتى بعده ينبع منه بطريقة أو بأخرى. بالتأكيد لقد تمّ تجاوز هذا الكتاب، لاسيّما عند الإلتقاء مع غتاري. لكن يمكن القول إن تجاوزه قد تمّ «بتطويره» وإظهار إمكاناته أكثر ممّا تمّ بإلغائه أو بإلغاء جوانب منه. ومن الواضح أن الكتاب جاف ومتعب، لكن لا غنى عنه لفهم دولوز، لاسيّما أن كثيراً من أفاهيم دولوز تظهر في هذا الكتاب.

الفصل الثالث

الفلسفة منطق الكثرات

– محاور الفكر واتجاهاته :

إفتتح دولوز حقلاً جديداً في الفلسفة هو حقل صور الفكر الذي جعل الفلسفة من جديد ممكنة. هذا لا يعني أن الفكر وصورة الفكر هما حكراً على الفلسفة، بل على العكس فإن دولوز لطالما أكد أن هناك فكراً في العلوم والفنون، وبالتالي هناك صورة للفكر يمكن أن نعثر عليها بشكل أو بآخر في هذه الميادين.

بدأ دولوز باستخدام أفهوم صورة الفكر منذ كتابه الرئيسي الأول نيتشه والفلسفة الذي بيّن فيه أن نيتشه فيلسوفٌ مضادٌ للهيغلية ولكل الثقافة السائدة. فقد أدخل نيتشه أفهومي المعنى والقيمة إلى الفلسفة ووجّه نقداً جذرياً لأفهوم الحقيقة في الفلسفة. من هنا غيّر نيتشه، في نظر دولوز، في صورة الفكر وحاول أن ينشئ صورة حديثة للفكر تتعارض مع صورة الفكر الأخلاقية.

واستخدم دولوز من ثم هذا الأفهوم في كتابه بروتست والعلامات حيث وضّع بروتست، وهو أديب، في مقابل أفلاطون وكل التراث الفلسفي المنحدر منه. ونظر إليه بوصفه مفكراً لأنه غيّر في صورة الفكر، لكنّه لم يصبح فيلسوفاً لأنه لم يملأ هذه الصورة بالأفاهيم المناسبة.

لكنّ دولوز خصص الفصل الأهم من كتابه الفرق والتكرار لمعالجة صورة الفكر في الفلسفة. وبيّن أن هناك مسلّمات ضمنية في القول الفلسفي لا بد من تقويضها إذا أردنا للفلسفة أن تقوم. لقد حاول دولوز في هذا الكتاب أن يصل إلى فكر متحرر من كل صورة. وهذا ما يُعرف الآن باسم الفكر البدوي أو البداوة في الفكر.

واستعمل دولوز في بقية كُتبه أفاهيم قريبة من أفهوم صورة الفكر وتدل عليه. فاستعمل الحقل المجاوز في منطق المعنى، والجسد بلا أعضاء في الآنتي - أوديب، ومسطح التماسك وخصوصاً مسطح المحايثة في ألف سطح. وخصص أخيراً فصلاً رئيسياً من كتابه ما الفلسفة؟ للكلام على مسطح المحايثة حيث حاول أن ينظر إلى تاريخ الفلسفة كله من خلال تشييد مسطح المحايثة.

ويمكن القول إن دولوز تابع حرث حقل صور الفكر حتى في المؤلفات التي خصصها للفنون، لاسيما للرسم والسينما. لذا نرى أن مسألة صور الفكر هي المسألة الأولى عند دولوز، ولعلها مسألة الفلسفة برمتها. يقول دولوز: «أود حقاً أن أتحدث قليلاً عمّا تكونه بالنسبة إليّ مسألة «صور» الفكر هذه، لأنها في الواقع وبطريقة معينة، مسألة يمكن أن تُقدم بوصفها مسألة الفلسفة»⁽¹⁾.

وللتأكيد على أهمية هذه المسألة، أطلق دولوز على العلم الذي يدرس صور الفكر اسم النولوجيا، فقال في ألف سطح: «النولوجيا التي لا تختلط مع الإيديولوجيا، هي تحديداً دراسة صور الفكر، وتاريخيّتها»⁽²⁾.

بناءً على ما سبق، وبعد أن تناولنا تجديد الفلسفة في الفرق والتكرار لاسيما على مستوى التجديد في صورة الفكر، هل بإمكاننا أن نتابع هذا التجديد في كتبه الرئيسية الأخرى، أي منطق المعنى والآنتي - أوديب وألف سطح وحتى منطق الإحساس وسينما - 1 - وسينما - 2 -؟

هذا ما سنحاوله في هذا الفصل. وسوف يتبيّن لنا أن صورة الفكر تتحكم في إبداع الأفاهيم. لذا، تغيير الأفاهيم عند أي تغيير أو تعديل في صورة الفكر. وعندما تتغير الأفاهيم تتغير الأشياء حيث يُعاد تقطيعها من جديد، وتُولد بالتالي أنطولوجيا جديدة.

ومن خلال هذا التجديد في صورة الفكر يتوصل دولوز إلى فهم جديد للفلسفة بوصفها منطق الكثرات. وقد تحقق هذا الأمر فعلياً في كتاب ألف سطح. من هنا أهمية هذا الكتاب في مسيرة دولوز الفلسفية رغم أنه الكتاب الأقل رواجاً

(1) أنظر الصفحة الأولى من الكور الذي خصصه دولوز للصورة - حركة والصورة - زمان بتاريخ 17/5/1983، وذلك في موقع دولوز على شبكة الإنترنت: www.webdeleuze.com.

(2) Deleuze Gilles/Guattari Félix: *Mille plateaux*, éd. Minuit, Paris, 1980, P.466.

بين كتب دولوز حيث لم يُستقبل استقبالاً حسناً كما هو حال الآتي - أوديب.

الفلسفة منطق الكثرات. والكثرة المقصودة هنا هي الكثرة التي يُنظر إليها بوصفها مبتدأ أو اسماً موصوفاً أو مسنداً إليه. إنها ليست الكثرة التي توضع في مقابل الوحدة، بل الكثرة التي تُحرث لذاتها ويتم الإنطلاق منها بوصفها المسند إليه الحقيقي. وعندئذٍ تصبح الوحدة نفسها كثرةً.

إذاً، لا يهدف دولوز من وراء هذا الأفهوم الذي اقتبسه من الفيلسوف برغسون ومن الرياضي ريمان إلى إحياء مسائل فلسفية قديمة تتعلق بالواحد والكثير أو بالوحدة والكثرة، بل يريد النظر إلى الأمور نظرة جديدة تماماً تعتمد منطقاً آخر غير منطق الوحدة الذي درج عليه الفكر البشري منذ انطلاقة وحتى نيتشه. لذا، قلنا عن الفرق والتكرار إنه بمثابة آلة الفكر الجديد أو أورغانون فلسفة الفرق لأنه انطلق من أفهوم الكثرة أو أفهوم الكثير كاسم موصوف. وهذا ما يحقق، في رأي دولوز، المحايثة المطلقة أو المحضة التي لا تدع مجالاً لأي مفارقة أو نقص.

أهمل دولوز الأشياء ليهتم بما يجعلها ممكنة. وهو لا يعترف بالأشياء لأنها محل الأوهام. هذا لا يعني أن دولوز لا يعترف بوجودها، بل يعني أنه يحاول أن يتجاوزها إلى حقلها المجاوز الذي لا يحيل إلى ذات ولا إلى موضوع، والذي يتكوّن من فرادات قبل - فردية وتفرّدات لاشخصية.

يهمل دولوز عالم التصور ويحاول الوصول إلى ما يهدر تحته، أي الوصول إلى العالم تحت التصوري. وهو عالم الكثرات المشتدة، عالم الفرق في ذاته، عالم المجال [السباسيم] المحض. لذا يقوِّض دولوز صورة الفكر الكلاسيكية لأنها لا تصلح لتفكير هذا العالم. والمطلوب في النهاية أن نتوصل إلى صورة للفكر تصلح لعالم الكثرات المشتدة هذا لأن الفكر والكون هما في النهاية شيء واحد. ما يحصل على مستوى الفكر يعبرُ أو يعكس حقيقة الكون.

يهتم الفيلسوف بسؤال واحد هو سؤال ما التفكير؟ إنه السؤال الذي يُعنى بصورة الفكر، باتجاهاته وتوجهاته. باختصار هو السؤال الذي يُعنى بجغرافيا الفكر لا بتاريخه. وقد رأينا في الفصل الأول أن دولوز يقرأ فوكو بوصفه راسم خرائط، بوصفه الفيلسوف الذي اهتم بطوبولوجيا الفكر رغم ما يبدو للوهلة

الأولى من اهتمام ظاهر بالتاريخ لأن غالبية دراساته كانت دراسات تاريخية. إذًا، استطاع فوكو أن يستخدم التاريخ ليُغيّر في معنى التفكير.

إضافة إلى سؤال ما التفكير؟ هناك سؤال آخر يُشتق من السؤال الأول وهو سؤال ما الكون؟ لذا اعتبر دولوز أن الفلسفة هي أنطولوجيا وليست أنتروبولوجيا. والأنطولوجيا تتناول الفكر والكون معاً. وسوف يشير دولوز إلى هذا الأمر لدى تناوله لمسطح المحايثة في كتاب ما الفلسفة؟ عندما اعتبر أن لمسطح المحايثة وجهين: واحداً يتعلق بصورة الفكر وثانياً يتعلق بمادة الكون. إذًا، هناك تماهٍ أو تهاهٍ بين الفكر والكون.

إن أنطولوجيا تواطؤ الكون أو أنطولوجيا المحايثة المطلقة تتطلب صورة للفكر تعمل بالمنطق ذاته. لذا، يمكن القول إن دولوز سعى في كل كتاباته إلى التوصل إلى هذا المنطق، أي منطق الكثرات.

وقد قلنا سابقاً إن تجديد الفلسفة يتطلب قبل أي شيء آخر تجديداً في صورة الفكر. ورأينا جزءاً من هذا التجديد عندما تناولنا بالدرس كتاب الفرق والتكرار. فقد سعى دولوز من خلاله إلى تقويض مسلمات صورة الفكر الدغمائية من أجل التوصل إلى فكر من دون صورة، إلا أنه سرعان ما تبين له أن هذا التقويض لا بد أن تصاحبه عملية بناء أو تشييد لصورة جديدة للفكر تستطيع أن تعكس حدس دولوز الأساسي، أي الكثرة.

إن النظر إلى الفكر جغرافياً لا تاريخياً، والإشتغال بمحاور الفكر واتجاهاته، أي بطوبولوجيا الفكر، هو ما ركز عليه دولوز. لذا، نشاهد اختلافاً في صورة الفكر عنده تبعاً للأبعاد والمحاور التي يركز عليها. وقد ركز في الفرق والتكرار على بعدي الإرتفاع والعمق، لاسيما العمق حيث إن الفرق في ذاته هو بمثابة القعر الذي يصعد إلى السطح من دون أن يتوقف عن كونه قعراً. وكثيراً ما يستعمل دولوز كلمات العمق والعميق والأعمق... الخ في الفرق والتكرار. لكن الأمر يختلف مع منطق المعنى حيث يركز دولوز على السطح الميتافيزيقي. وعندئذ يكون الأعمق هو السطح وليس العمق.

في كتاب الآنتي - أوديب يبرز مصطلح جديد هو مصطلح الجسد بلا أعضاء أو الجسد الخالي من الأعضاء الذي يرمز إليه دولوز بـ CsO. وقد استعمل هذا

المصطلح مرات قليلة في منطق المعنى. ويعود هذا المصطلح أساساً إلى أنطونين أرتو الذي يضع الجسد الخالي من الأعضاء في مقابل الجسم المتعضي. وقد رأينا في الفرق والتكرار أنه للوصول إلى الفرق في ذاته، علينا أن نفكك الأشكال والخاصيات لنرى ما يهدر تحتها، أي لنرى التفاوتات والتباينات والشدات والديناميات المكانية - الزمانية ولنصل إلى العمق البدني أو السباسيم المحض. وكذلك الأمر مع الجسد الخالي من الأعضاء، إذ للوصول إليه علينا أن نفكك الأعضاء أو بالأحرى نذيبها لنصل إلى ما يبقى في الجسد بعد نزع خاصية التعضية عنه. ويشبهه دولوز الجسد بلا أعضاء بالبيضة التي لديها محاور وعتبات وخطوط طول وخطوط عرض وخطوط جيوديزية. الخ قبل أن تتحول إلى كائن متعض. وهذه الأمور لا علاقة لها بخاصيات البيضة أو بشكلها. ليس الجسد بلا أعضاء هو الحيوان غير المتعین، بل هو الحيوان «قبل» أن يتعین، أي قبل أن يتحول إلى هذا الحيوان أو ذلك. وبعبارة أخرى نقول إنه ما هو غير قابل للتعين في ما يتعين. الحيوان غير المتعین هو الخواء، لكن الجسد الخالي من الأعضاء هو بمثابة مسطح يمتد فوق الخواء بلغة ما الفلسفة؟.

الجسد الخالي من الأعضاء CsO هو افتراضي بالكامل وليس براهن. ما يترهن، ما يتفرق هو هذا الجسد المتعضي أو ذلك. أما ما لا يترهن فهو الجسد الخالي من الأعضاء الذي يجعل الترهن أو التفريق ممكناً. ولا بُد من الإشارة إلى أنه ليس بالضرورة أن يتحول الجسد الخالي من الأعضاء إلى جسم متعض.

إذاً، لم يعد السطح الميتافيزيقي هو الأساس، بل تحول هذا السطح إلى شكل كروي أو اسطواني. ولم يعد الأعمق هو الجلد أو السطح، بل هو هذا الجسد الخالي من الأعضاء الذي يتحكم بالأعضاء.

ومع تقدم دولوز في مسيرته الفلسفية، سيجد أن هذه الأبعاد والمحاور لا تفي بالغرض. فيعمد إلى التخلي عنها حيث فضل عليها الجذمور أو الأرمول بوصفه يعبر أفضل تعبير عن الكثرة كاسم موصوف. واقتبس دولوز كلمة الجذمور من علم النبات وجعل منها أفهوماً رئيسياً ومركزياً في ألف سطح. وسنلاحظ أن دولوز في كتبه الأخيرة قد تخلّى نهائياً عن أفهوم الجسد بلا أعضاء مفضلاً عليه أفهوم مسطح المحايثة.

إن الجذمور هو الكثرة الحقيقية. ومعه تتحول الفلسفة إلى منطق للكثرات.

وتتخلى عن الصورة الشجرية للفكر لتنشئ مكانها صورة أخرى، هي الصورة الجذمورية.

تتحكم صورة الفكر في إبداع الأفاهيم التي تتغير حكماً في حال تغيرت صورة الفكر، وإن بقيت الكلمات المستخدمة هي هي، أعني الكلمات التي تدل على الأفاهيم.

وهكذا نجد أن دولوز يتابع تجديده للفلسفة في كل ما كتب. ويتدرج في هذا التجديد. وينتقل من مستوى إلى آخر، إلى أن يصل إلى المستوى الأخير مع كتاب ما الفلسفة؟ وعلينا أن نتابع بإيجاز هذا المسار في هذا الفصل.

إن الفرق والتكرار هو المحطة الأساسية الأولى، وما الفلسفة؟ هو المحطة النهائية. وما بين هاتين المحطتين هناك محطات أخرى عبّرها الستام الدولوزي قبل أن يصل إلى محطته الأخيرة. لذا، لا بد لنا أن نردم الهوية الموجودة بين الفرق والتكرار وما الفلسفة؟ ليتسنى لنا رؤية فلسفة دولوز بمجملها. ولا يمكن لنا أن نوضح بشكل جيد تجديد الفلسفة عند دولوز من دون المرور بهذا المسار لأن دولوز لا يقول كلمته النهائية في كتاب معين، ويعمد من ثم إلى شرح هذه الكلمة وتطبيقها في مختلف الميادين. فستام دولوز هو ستام متدرج وذو مستويات. وهو ينتقل من مستوى إلى آخر عبر أزمة تجتاز الستام بأكمله. الفلسفة في حالة صيرورة دائمة. وهذه الصيرورة تجرف معها المسائل والأفاهيم لتعيد النظر فيها نظرة مغايرة. لذا، يمكن القول إن دولوز يعيد تنظيم ستامه أو يعيد ستمته مع كل انعطاف يمر به أو بالأحرى مع كل أزمة تصيب الستام بكامله. فستام دولوز يتقدم لكنّه لا «يتطور»، بل يمر بتحولات فيتستم من جديد مع كل تحول.

بناءً على ما سبق، ارتأينا تقسيم هذا الفصل إلى أربعة مباحث رئيسية:

I - منطق المعنى وصورة الفكر: تناولنا فيه النقلة التي حصلت للستام الدولوزي مع منطق المعنى، نسبةً إلى الفرق والتكرار.

II - الآنني - أوديب وصورة الفكر: تناولنا فيه الإنعطاف الكبير الذي حصل للفلسفة الدولوزية عند التقاء دولوز بغتاري. لقد غادر دولوز عالم الأفاهيم المحض واتجه نحو السياسي والمجتمعي. فهو استطاع أن يطور فلسفته لتلتقي بالسياسي والمجتمعي أو لتصلح للسياسي والمجتمعي.

III - ألف سطح وصورة الفكر: تناولنا فيه فلسفة دولوز بوصفها منطقاً للكثرات حيث ابتدع دولوز وغتاري صورة جديدة للفكر أسمياها الصورة الجذمورية. وهي تقع في مقابل الصورة الشجرية للفكر. وتعمل بمنطق الكثرات.

IV - منطق الإحساس، منطق السينما وصورة الفكر: بينا في هذا المبحث لماذا تُعتبر كتب دولوز حول الرسم والسينما كتباً في الفلسفة وليس في الفنون. إنها ليست كُتُب تفكر حول الرسم والسينما لأن الفلسفة اختصاص إبداعي. وهي تبدع كيانات خاصة بها، أي الأفاهيم. ولا حاجة بها للتفكر حول أي شيء كان. واستطاع بذلك دولوز أن يعطي مثلاً لما يمكن للفيلسوف أن يقوم به عندما يتناول الفنون، ويبقى مع ذلك فيلسوفاً.

I - منطق المعنى وصورة الفكر:

يمثل منطق المعنى خطوة متقدمة بالنسبة إلى الفرق والتكرار، إن على مستوى الأسلوب، وإن على مستوى المضمون. وتُعد هذه الخطوة المتقدمة خطوة صغيرة بالنسبة إلى ما سيحصل مع الآتي - أوديب وألف سطح.

I - 1 - منطق المعنى وأسلوب الكتابة:

إكتفى دولوز في الفرق والتكرار بنقد مسلمات صورة الفكر الكلاسيكية أو الدغمائية واعتبر أن هذا النقد ينطلق من العمق. لكن الأمر سيختلف في منطق المعنى.

فقد استند دولوز، في هذا الكتاب، إلى الأديب لقيس كارول الذي اشتغل على «مفارقات» المعنى، واستند أيضاً إلى الفلاسفة الرواقيين، باعتبارهم يختلفون عن فلاسفة ما قبل سقراط وعن السقراطيين والأفلاطونيين أيضاً.

وبدلاً من أن يكتب دولوز كتابه، على شكل مقدمة وفصول وخاتمة كما حصل مع الفرق والتكرار، فإن دولوز إعتد أسلوب السلاسل في كتابة منطق المعنى، حيث قدم نحواً من أربع وثلاثين سلسلة من «المفارقات» بدلاً من أربعة وثلاثين فصلاً. وأضاف إلى هذه السلاسل خمسة ملاحق. وتتسلسل هذه السلاسل كأنها أجزاء رواية.

يقول دولوز في تمهيد كتابه، ما يلي: «نقدم سلاسل من «المفارقات» التي

تشكل نظرية المعنى. أن لا تُفصل هذه النظرية عن «مفارقات» فهذا ما يُشرح بسهولة: المعنى هو كيان غير موجود. وله حتى مع اللا - معنى صلات خاصة جداً»⁽³⁾.

إن تجديد الفلسفة يستلزم تجديداً في الأسلوب، أي تجديداً في طريقة التعبير. المطلوب تجديد في طريقة التفكير وفي طريقة الكتابة أيضاً. وعلينا أن نصل إلى المستوى الذي تعبر فيه طريقة الكتابة عن طريقة التفكير أو تعكس فيه طريقة التعبير طريقة التفكير. طريقة جديدة في التفكير = طريقة جديدة في الكتابة. ما كان مطلوباً في الفرق والتكرار ولم يتحقق، بدأ يتحقق مع منطلق المعنى. لقد بدأ دولوز بالتحرك من الأسلوب القديم، وإن كان لم يصل بعد إلى ما كان يبتغيه من خلق لغة غريبة داخل لغته. وسوف نرى أن هذا الأمر تحقق مع ألف سطح وكذلك مع ما الفلسفة؟.

I - 2 - منطق المعنى وفلسفة الحدث:

إن منطق المعنى هو أيضاً منطق الحدث بما هو هدم لمنطق الهوية. إمّا هويّات ثابتة وإمّا أحداثٌ تُنتج في كل مرة هويةً جديدةً ومختلفةً. وقد مرّت فلسفة الحدث في ثلاث مراحل رئيسية، مع الرواقيين أولاً، ومع لايبنتس ثانياً، ومع وايتهيد ثالثاً. «في آليس كما في الجهة الأخرى من المرأة، المقصود هو صنف من الأشياء خاصة جداً: الأحداث، الأحداث المحضّة»⁽⁴⁾.

وقد مر معنا في الفرق والتكرار، أن نقد مسلمة الحس السليم والحس المشترك هو عمل رئيسي لتقويض صورة الفكر الكلاسيكية. والمطلوب هو اعتماد «المفارقة» بدلاً من الحس السليم والحس المشترك. «يعود إلى ماهية الصيرورة الذهاب، التصويب في الإتجاهين معاً: لا تكبر آليس من دون أن تصغر. وبالعكس الحس السليم هو الإثبات أن هناك، في كل الأشياء، اتجاهاً قابلاً للتعين، لكن «المفارقة» هي إثبات اتجاهين في الوقت ذاته»⁽⁵⁾. ويضيف قائلاً:

(3) Deleuze Gilles: *Logique du sens*, éditions de Minuit, Paris, 1969, P. 7.

(4) Ibid, P. 9.

(5) Ibid, P. 12.

«المفارقة» هي ما يدمر الحس السليم كاتجاه وحيد، لكن ما يدمر بالتالي الحس المشترك كتعيين للهويات الثابتة»⁽⁶⁾.

وقد مر معنا في الفرق والتكرار، أن تجلي الفلسفة هو «المفارقة». «المفارقة هي الباتوس أو انفعال الفلسفة»⁽⁷⁾. إذاً، ليس عبثاً أن يعتمد دولوز سلاسل المفارقات في كتابه منطق المعنى، لأن المفارقات هي انفعال الفلسفة.

ميّز الرواقيون بين الأجسام وخاصيّاتها الفيزيائية وعلاقتها وأفعالها وانفعالاتها، باختصار بين الأشياء وحالات الأشياء من جهة، وبين ما ينتج عن هذه الأشياء وحالات الأشياء من آثار أو معلولات لاجسمانية من جهة أخرى. وهذه الأخيرة «ليست خاصيات وخصائص فيزيائية، بل هي صفات منطقية أو دياكتيكية. ليست الأشياء أو حالات الأشياء، بل هي أحداث. لا يمكننا القول إنها توجد، بل بالأحرى تبقى [تدوم، تستمر] أو تلح، لديها الحد الأدنى من الكينونة [الكون] الذي يتوافق مع ما ليس بشيء، هي كيان غير موجود. ليست أسماء موصوفة أو نعوتاً، بل هي أفعال. ليست فواعل ولا قوابل، بل هي نتائج أفعال وانفعالات، «ممتنعة على الألم» - نتائج ممتنعة على الألم. ليست حواضر حية، بل صيغ المصدر [مصدريات]: الآيون غير المحدود، الصيرورة التي تنقسم إلى ما لا نهاية إلى ماضٍ ومستقبل، متجنبةً دائماً الحاضر»⁽⁸⁾.

ويُلح دولوز على قراءتين متزامنتين للزمان، تقول الأولى إن الحاضر وحده يوجد، أي الحاضر الحي، وهو حاضر الأجسام والأشياء وحالات الأشياء، وحاضر انفعالاتها وأفعالها. وتنادي الثانية بانقسام الزمان بوصفه الآيون غير المحدود، إلى ماضٍ ومستقبل بشكل لامتناه. إذاً، وحده الحاضر الحي يوجد في الزمان، ويكون الماضي والحاضر بمثابة بعدين لهذا الحاضر الحي. أما في القراءة الثانية، فإن الماضي والمستقبل وحدهما يُلحان أو يُصران. وهما اللذان ينقسم إليهما دائماً الآيون اللامحدود.

الأجسام والأشياء وحالات الأشياء من جهة. والأحداث من جهة ثانية، أي

OP. Cit. P. (6)

Différence et répétition, Ibid, P. 293. (7)

Logique du sens, Ibid, P. 14. (8)

الأحداث اللاجسمانية التي تطفو على السطح وتغادر عمق الأجسام. وهذا ما تميز به الرواقيون. «ما يوجد في الأجسام، في عمق الأجسام، هو خلائط. [...] تعين الخلائط بشكل عام حالات الأشياء الكمية والخاصوية [النوعية]: أبعاد مجموعة ما، أو أحمر الحديد، أخضر شجرة ما. لكن ما نعيه بـ «كبر»، «نقص»، «إحمر»، «إخضر»، «قطع» و«قُطع» [يكون مقطوعاً]، الخ هو من نوع جد مغاير: ليس إطلاقاً حالات أشياء أو خلائط في قعر الأجسام بل هو أحداث لاجسمانية على السطح، تنتج عن هذه الخلائط. تخضر الشجرة»⁽⁹⁾.

الأجسام هي علل بعضاً لبعض. لكن ما ينتج عن هذه العلل هو المعلولات أو الآثار اللاجسمانية التي هي «أشباه - علل». لقد أحدث الرواقيون بهذا التمييز اضطراباً وتشويشاً في الفلسفة. فقد ميّز أرسطو بين الجوهر كمقولة أولى والعوارض كمقولات ثانية تُنسب إلى الجوهر. «وعلى العكس بالنسبة إلى الرواقيين، فانفعالات الأشياء، الكميات والخاصيات، ليست كائنات (أو أجساماً) أقل مما هو الجوهر؛ إنها تشكل جزءاً من الجوهر، وتحت هذا العنوان تتعارض مع ما فوق - الكون الذي يشكل اللاجسماني ككيان غير موجود. إذ ليس الحد الأعلى هو الكون، بل هو شيء ما، aliquid، بما هو يحوش الكون واللا - كون، الوجودات والإلحاحات»⁽¹⁰⁾.

إذاً، الأحداث ليست الأشياء ولا حالات الأشياء، وليست موصوفات ولا نعمتاً ولا خاصيات. إنها بالأحرى أحداث لاجسمانية، آثار سطحية تنتج عن خلائط الأجسام وانفعالاتها. ويمكن لهذه الآثار أن تكون آثاراً بالمعنى السببي، أو آثاراً صوتية أو بصرية أو سطحية... إلخ. «وتوجد» هذه الأحداث على سطح الأشياء. علينا إذاً أن نصعد من الأعماق إلى السطح. وهذا ما فعله الرواقيون. وهذا ما حاوله دولوز في منطق المعنى بخلاف ما حاوله في الفرق والتكرار حيث كان العمق والإرتفاع أهم من السطح.

1 - 3 - السطح بدلاً من العمق:

كل شيء يبدأ مع الفرق والتكرار. ولا يمكن لقارئ دولوز أن يقفز فوق هذا

Ibid, P. 15. (9)

Ibid, P. 16. (10)

الكتاب، حتى لدى قراءته ما الفلسفة؟ لكنّ القراءة الجيدة لهذا الكتاب هي في تناوله مع ما سبقه وما جاء بعده. ولا يمكن الإكتفاء بقراءة الفرق والتكرار من دون ترهينه، أي جعله راهناً بالتوافق والإنسجام مع ما حصل بعده من قفزات وانعطافات. وفي الواقع لا يعتمد دولوز إلى تغيير شيء من كُتبه في طبعاتها اللاحقة، بل يحاول أن ينبّه القارئ، لاسيما في تصديراته للترجمات الأجنبية، إلى ما بقي راهناً في هذه الكتب وما تم تجاوزه.

يقول دولوز في تصديره لترجمة منطق المعنى إلى الإيطالية في عام 1976، ما يلي:

«من الصعب بالنسبة إلى المؤلف أن يفكر حول كتاب كُتِب قبل سنوات عدة من الآن. [...] ليس لأن كتاباً ما قد تم تجاوزه بالضرورة؛ بل حتى لو بقي حاضراً فهذا يكون حاضراً «منزاحاً». إن قارئاً عطوفاً هو ضروري لرد راهنيتة إليه ولإعطائه امتداداً. أحب منطق المعنى هذا لأنه يلحظ بالنسبة إليّ قطيعة: إنها المرة الأولى التي بحثت فيها قليلاً عن شكل ليس هو شكل الفلسفة التقليدية، وهو من ثمّ كتاب جذل، من وجوه عدة؛ وإضافة إلى ذلك، فقد كتبتة في مرحلة مرض. وليس لديّ شيء لأغيره.

قد يكون من الأفضل أن نتساءل لماذا كنت إلى هذا الحد بحاجة إلى لفيس كارول وإلى كتبه الثلاثة الكبرى، آليس، المرأة، وسيلفي وبرونو. والواقع أن لفيس كارول لديه موهبة التجذد وفقاً لأبعاد مكانية ومحاوّر طوبولوجية. إنه مُستكشِف، مجرّب. في آليس، تمر الأشياء في العمق والإرتفاع. [...] وفي المرأة، هناك على العكس فتح مدهش للسطوح [...] لم نعد نغوص [بل] ننزلق، على سطح مسطح للمرأة أو للعبة الشطرنج، حتى المسوخ تصبح جانبية. للمرة الأولى يظهر الأدب هكذا أنه فن السطوح ومسح المسطحات. مع سيلفي وبرونو، شيء آخر أيضاً [...] يتواجد سطحان مع تواريخ متجاورة. ونقول إن هذين السطحين يلتفتان بذلك الشكل الذي نمر به من تاريخ إلى آخر، بينما يتلاشان من جهة ليظهرا من الجهة الأخرى، كما لو أن لعبة الشطرنج كانت أصبحت كروية»⁽¹¹⁾.

يتحدد الفكر بأبعاده أكثر مما يتحدد بتاريخه. فالجغرافيا أهم من التاريخ. وبعد

أن سيطرت فلسفات التاريخ اعتباراً من هيغل وكونت وماركس على الفلسفة والفكر، جاءت الجغرافيا لتحل محل التاريخ. وقد ماهى دولوز بين الجغرافيا والسيرورة. الفلسفة في حالة سيرورة دائمة أكثر مما هي تنمة لأصل تخضع له بالضرورة حيث بدأ هذا الأصل مع الإغريق ويستمر الآن بالضرورة مع الحضارة الغربية. هذا البحث عن توجهات الفكر وأبعاده هو ما يُميز صورة الفكر عند دولوز. لذا، لن تبقى صورة الفكر هي هي في كل كتب دولوز، بل ستتغير بالضرورة تبعاً لتوجهات الفكر وأبعاده واتجاهاته.

إذاً الفكر عند دولوز جغرافي لا تاريخي. فهو لا يقيم وزناً للتاريخ مفضلاً عليه الجغرافيا. ويمكن القول إن كل ما فعله دولوز هو إنشاء جغرافيا للفكر. وحسب أبعاد هذه الجغرافيا تتغير الأشياء لأنها لا تُرى بالطريقة ذاتها.

يقول دولوز: «في منطق المعنى، أحاول أن أقول كيف ينتظم الفكر وفقاً لمحاور واتجاهات متشابهة: مثلاً، الأفلاطونية والإرتفاع اللذان سيوجهان الصورة التقليدية للفلسفة؛ فلاسفة ما قبل سقراط والعمق [...] الرواقيون وفنهم الجديد للسطوح [...] حسب الإتجاهات، لا نتكلم بالطريقة ذاتها، ولا نلقى المواد ذاتها: في الواقع، هذا أيضاً قضية لغة وأسلوب»⁽¹²⁾.

ويضيف: «مع ذلك كان يطمح أيضاً كتابي الفرق والتكرار إلى نوع من الإرتفاع الكلاسيكي وحتى إلى عمق غابر. [...] لقد قُدمت الشدة بوصفها منبثقة من الأعماق [...]. في منطق المعنى، تقوم الجِدَّة بالنسبة إليّ في تعلم شيء ما عن السطوح. لقد بقيت المفهومات هي ذاتها: «كثرة»، «فراة»، «شدة»، «حدث»، «لامتناه»، «مسائل»، «مفارقات» و«نسب». لكن منظمة مجدداً وفقاً لهذا البعد. تغيرت المفهومات إذاً، وكذلك المنهج، نوع من المنهج السلسلي الخاص بالسطوح؛ وتغيرت اللغة أيضاً، لغة كنت قد تمنيتها أكثر فأكثر مستندة ومنبثقة عبر رشقات صغيرة»⁽¹³⁾.

وهذا ما يؤكد أن فلسفة دولوز لا «تتطور»، بل يُعاد تنظيمها في كل تأسيس جديد. فدولوز يعيد سستمة فلسفته وفقاً للأبعاد والمحاور الجديدة التي يكتشفها.

Ibid, P. 59. (12)

Ibid, PP. 59 -60. (13)

قد تبقى الأفاهيم هي هي من حيث المفردات، لكن يُنظر إليها نظرة مغايرة.

إذاً، مع منطق المعنى، «هوذا الآن كل شيء يصعد من جديد إلى السطح. إنه نتيجة العملية الرواقية: يصعد اللامحدود من جديد. الصيرورة - مجنوناً، الصيرورة - لامحدوداً لم تعد قعرأ يهدر، بل تصعد إلى سطح الأشياء وتصبح ممتنعة على الألم. لم يعد المقصود أشباهاً تتوارى في القعر وتنساب في كل مكان، بل آثار تتجلى وتلعب في مكانها. [. . .] لقد اكتشف الرواقيون الآثار السطحية»⁽¹⁴⁾.

وبعدما كانت آليس تبحث عن سر الأحداث في أعماق الأرض، فإنها أخذت تصعد إلى السطح لأنه «ليس هناك من مغامرت لآليس، بل مغامرة: صعودها إلى السطح وإنكارها للعمق الزائف واكتشافها أنّ كل شيء يمر على الجبهة»⁽¹⁵⁾.

ويصبح هذا الأمر، أي ترك الأعماق والصعود إلى السطح أشد وضوحاً في القصة الثانية للفيس كارول، أي المرأة التي استند إليها دولوز. «هنا، لم نعد نفتش إطلاقاً عن الأحداث، في فرقها الجذري مع الأشياء، في العمق، بل على السطح [. . .] ولم تستطع آليس الغوص، إنها تحرّرت صنوها اللاجسماني. وابتاعنا الجبهة، ومحاذاتنا للسطح، نمر من الأجسام إلى اللاجسماني. هناك كلمة عميقة لبول فاليري: الأعمق، هو الجلد»⁽¹⁶⁾.

لذا، ميّز دولوز في السلسلة الثامنة عشرة من منطق المعنى، بين ثلاث صور للفلاسفة. وتدلل كل صورة على توجه معين للفكر. ويتحكم هذا التوجه بكامل الفكر. إذاً، ليست صورة الفكر، أعني توجهات الفكر واتجاهاته، مسألة لا أهمية لها، بل هي مسألة هامة جداً، ولا بد لنا من الالتفات إليها، إذا أردنا تغيير طريقة تفكيرنا.

الصورة الأولى هي صورة الفيلسوف التي ثبتها التقليد الأفلاطوني، أي فيلسوف الأعالي والإرتقاءات، فيلسوف الصعود والسماء الذي يخرج من الكهف ليرتفع في السماء، محلّقاً في عالم المعقول. إنه فيلسوف الإرتفاع لا فيلسوف العمق، تبدو صورة الفيلسوف، الشعبية مثلما هي أيضاً العلمية، أنها قد بُنت عبر

Logique du sens, Ibid, P. 17. (14)

Ibid, P. 19. (15)

Ibid, P. 20. (16)

الأفلاطونية: كائن الإرتقاءات، الذي يخرج من الكهف، يرتفع ويتطهر بقدر ما يرتفع أكثر»⁽¹⁷⁾.

ويضيف دولوز: «عندما نسأل «ما التوجه في الفكر؟»، يظهر أن الفكر نفسه يفترض محاور وتوجهات يتطور [ينبسط] تبعاً لها، وأن له جغرافيا قبل أن يكون له تاريخ، وأنه يرسم أبعاداً قبل أن يبنى سساتيم»⁽¹⁸⁾.

ويشكك نيتشه بهذا التوجه الإرتقائي والصعودي للفكر. ويعتبر أنه يمثل تأخراً وانحطاطاً للفلسفة، بدلاً من أن يشكل تقدماً. «وبذلك يضع نيتشه من جديد كل مسألة توجه الفكر موضع سؤال: ألا يتولد فعل التفكير في الفكر ويتولد المفكر في الحياة وفقاً لأبعاد أخرى؟»⁽¹⁹⁾. من هنا توجه نيتشه نحو فلاسفة ما قبل سقراط حيث اعتبر فلسفة هذا الأخير بمثابة انحطاط للفلسفة لا بمثابة تقدم لها. «لقد أقام فلاسفة ما قبل سقراط الفكر في الكهوف والحياة في العمق. لقد سبروا الماء والنار. واشتغلوا في الفلسفة بضربات المطرقة، كما هو حال أنباذوقليس المكسر للتمائيل، [عبر] مطرقة الجيولوجي والمستغور»⁽²⁰⁾. فالفلسفة تهدم التماثيل وتبدد الأوهام. ولا غنى عنها لأنها تنطق باسم العقل.

ويخلص دولوز إلى القول: «تبدو الأعماق المعلّبة بالنسبة إلى نيتشه التوجه الحقيقي للفلسفة، الإكتشاف قبل السقراطي الذي تجب استعادته في فلسفة المستقبل، مع كل القوى لحياة هي أيضاً فكر، أو اللّغة هي أيضاً جسد»⁽²¹⁾.

وهذا ما حاوله دولوز في الفرق والتكرار، لكن الأمر سيختلف مع منطق المعنى حيث تخلى عن العمق وفضّل عليه السطح. إذأ، هناك صورة ثالثة للفيلسوف هي الصورة التي ابتدعها الرواقيون والكلبيون. وهناك لوغوس جديد تُحرّكه «المفارقات». «إنه إعادة توجه للفكر بكامله ولما يعنيه التفكير: لم يعد هناك لا عمق ولا ارتفاع. ولا يُعتد بالتهكمات الكلية والرواقية الموجهة ضد

Ibid, P. 152. (17)

op. cit. p. (18)

Ibid, P. 153. (19)

op. cit. p. (20)

op. cit. P. (21)

أفلاطون: المقصود دائماً هو خلع [عزل] الأمائيل وإظهار أن اللاجسماني لا يكون في الإرتفاع، بل على السطح، وأنه ليس الصلة الأعلى بل الأثر السطحي بامتياز، وأنه ليس ماهية، بل هو حدث. على الجبهة الأخرى، سيبرهن أن العمق هو وهم هضمي يكمل الوهم البصري الأمثلي»⁽²²⁾.

المطلوب هو مسح الأرض بدلاً من النزول إلى أعماقها أو الصعود إلى السماء. الأعمق هو الجلد، الأعمق هو السطح وليس العمق. والحقيقة ليست في الأعماق ولا في السماء. إنها على الأرض، وتحديدأ على سطحها. وهذا ما يجده دولوز عند الرواقيين ويحاول إظهاره في منطق المعنى. «تقدم أحياناً الرواقية بوصفها تُجري في ما وراء أفلاطون نوعاً من العودة إلى ما قبل السقراطية، إلى العالم الهيراقليطي مثلاً. المقصود بالأخرى هو إعادة تقويم إجمالية لعالم ما قبل سقراط»⁽²³⁾.

ويضيف دولوز: «إنه الإكتشاف الرواقي العظيم الموجه ضد فلاسفة ما قبل سقراط وضد أفلاطون في الوقت نفسه: إستقلال السطح، بشكل مستقل عن الإرتفاع والعمق، ضد الإرتفاع والعمق؛ إكتشاف الأحداث اللاجسمانية، المعنى أو الآثار، التي لا تُختزل إلى الأجسام العميقة كما إلى الأمائيل العالية. كل ما يحصل، وكل ما يُقال، يحصل ويُقال على السطح»⁽²⁴⁾.

II – الأنتي – أوديب وصورة الفكر:

مع الأنتي – أوديب يحصل انعطاف كبير في فلسفة دولوز. وسوف تبقى آثار هذا الإنعطاف واضحة حتى النهاية. ولم يكن لهذا الإنعطاف أن يتم لولا تعاون دولوز مع صديقه المحلل النفسي غتاري.

يمثل الأنتي – أوديب تقدماً كبيراً، بل حتى قطيعة بالنسبة إلى الفرق والتكرار ومنطق المعنى. فقد اكتشفت اتجاهات وتوجهات جديدة للفكر تستدعي إعادة النظر في الستام بأكمله. لذا، يُعيد دولوز تنظيم سستامه وفقاً لهذه التوجهات الجديدة.

Ibid, P. 155. (22)

Ibid, P. 157. (23)

Ibid, PP. 157 - 158 (24)

إضافة إلى ذلك، يوسّع دولوز من آفاق فلسفته لتشمل أبعاداً سياسية واجتماعية واضحة بعد أن كانت محصورة في عالم الأفاهيم بالمعنى الضيق للكلمة.

II - 1 - دولوز والبنوية :

بقي دولوز، قبل التقائه بغتاري، قريباً من البنوية والتحليل النفسي. وفي مقالته الشهيرة: «بم نتعرف إلى البنوية»^(*)، حدد دولوز أكثر من ستة معايير للتعرف إلى البنوية. وتنسجم هذه المعايير في غالبيتها مع فلسفته التي كانت تحاول أن تقيم تقسيماً جديداً لما هو مجاوز وما هو أمبيري، ينسجم مع التطورات العلمية والفنية التي حصلت في بقية الفروع المعرفية، ومن ضمنها التحليل النفسي. من هنا، وجدنا أن التحليل النفسي قد شكل مرجعية من مرجعيات دولوز لاسيما قراءة لاكان لفرويد. يقول دولوز في تمهيد منطق المعنى، ما يلي: «هذا الكتاب هو محاولة رواية منطقية وتحليل نفسية»⁽²⁵⁾.

حدّد دولوز في مقالته التي أشرنا إليها عدداً من المفكرين والعلماء والفلاسفة والألسنيين الذين يمكن إدراجهم في التيار البنيوي. وهؤلاء هم الألسني جاكسون وعالم الاجتماع ليفي ستروس والمحلل النفسي لاكان والفيلسوف فوكو والفيلسوف الماركسي ألتوسير والناقد الأدبي بارت. لكنّ دولوز لم يعتبر نفسه واحداً من البنيويين، ولم يُعد من أعلام البنوية. وهو قد أفاد من البنوية، لكنه لم يكن بنيوياً. وهذه هي ميزة دولوز الذي لا ينتمي إلى مدرسة بعينها أو تيار بعينه، بل يُحاول العبور بين التيارات والمدارس. إنه يحاول العثور على الفرادات التي تميّز كل إبداعات الفكر البشري للإفادة منها. لذا، من الصعب حصر دولوز في تيار بعينه. وما قلناه عن الفكر البدوي أو التيار البدوي لا ينطبق على ما نفهمه من مصطلح التيار. إن الفكر البدوي هو أقرب إلى الفكر السري منه إلى التيار المعلن الذي له أعلامه وأركانه.

ولو نظرنا إلى المعايير التي تميّز البنوية والتي حددها دولوز، لوجدنا أنها لا تتعد كثيراً عن فكر دولوز. وهذه المعايير هي :

Cf. *L'île déserte et autres textes*, Ibid, PP. 238 - 269. (*)

Logique du sens, Ibid, P. 7. (25)

1 - المعيار الرمزي: ليست البنية واقعية ولا متخيَّلة، بل هي رمزية. الرمزي أعمق من الواقعي والمتخيَّل. البنية واقعية من دون أن تكون راهنة، وأمثلة من دون أن تكون مجردة. وقد قال دولوز الشيء نفسه عن الأمثول. فالأمثول واقعي من دون أن يكون راهناً، وأمثلي من دون أن يكون مجرداً، كما أنه رادف بين الأمثول والبنية في الفرق والتكرار.

2 - المحلي أو الموضوعي: «ما هو بنياني هو الفضاء، لكنه فضاء غير ممتد، قبل - إمتدادي، سباسيم محض مكوّن رويداً رويداً بوصفه نسقاً من الجوار، حيث أن لمفهومه الجوار أولاً معنى نسقياً تحديداً وليس دلالة في المدى»⁽²⁶⁾. إن المواقع أهم من الأشياء التي تملأها والأشخاص الذين يحتلونها. وهي متقدمة عليهم. إنها أولى بالنسبة إليهم. وقد تكلم دولوز على الفراتات قبل - الفردية وعلى التفردات اللاشخصية التي تتوزع في فضاء بدوي. وتكلم على الديناميات المكانية الزمانية التي تملأ السباسيم المحض. تكلم على ما هو مشتد، أي غير ممتد، في ما هو ممتد.

3 - التفريقي والفريد: وقد رأينا أن الأمثول متفارق من دون أن يكون متفرّقاً. ورأينا أن أفاهيم من أمثال التفريق والتفارق والتفارقة والمفارقة... إلخ، هي أساسية لفهم كتاب الفرق والتكرار. وكذلك الأمر بالنسبة إلى أفهوم الفريد حيث تتكون السلاسل من نقاط فريدة ونقاط عادية.

4 - المفرّق والتفريق: ينقل دولوز أفهوم التفريق من البيولوجيا إلى الفلسفة ويربط التفريق بالإفتراضي الذي يتفرق من دون أن يتحقق. الممكن يتحقق، أما الإفتراضي فإنه يتفرّق أو يترهّن.

5 - السلسلي: وغني عن البيان أن سساتيم الفرق هي سساتيم سلسلية في جوهرها حيث يتألف كل سستام من سلسلتين على الأقل.

6 - الخانة الفارغة: وقد تكلم دولوز على الرائد المعتم الذي هو بمثابة مفرّق للفرق.

7 - المعايير الأخيرة، من الذات إلى الممارسة: يقول دولوز: «ليست البنيوية إطلاقاً فكراً يلغي الذات، بل هي فكر يفتتها ويوزعها سستامياً. وينكر هوية الذات ويبددها ويمررها من مكان إلى آخر، ذات بدوية دائماً، مصنوعة من تفردات، لكن لاشخصية، أو من فرادات، لكن قبل - فردية»⁽²⁷⁾. أليس هذا ما ينطبق على فلسفة دولوز التي تتحدث عن فرادات قبل - فردية وتفردات لاشخصية، وتتحدث أيضاً عن الذات اليرقانية. لذا، رغم الأصالة الكبيرة التي تتمتع بها فلسفة دولوز في تأسيسها الأول، فقد بقيت بنيوية إلى حد كبير، وهي لم تستطع أن تتجاوز الأفق الذي افتتحته البنيوية في دنيا الفلسفة والعلوم. لقد حاول دولوز أن يقدم الفلسفة المناسبة للبنيوية وما بعد البنيوية. لذا، امتدح البنيوية في نهاية مقالته قائلاً: «إن الكتب [الموجهة] ضد البنيوية (أو تلك [الموجهة] ضد الرواية الجديدة) ليس لها البتة أي أهمية، إنها لا تستطيع أن تمنع البنيوية من أن تمتلك إنتاجية هي إنتاجية عصرنا»⁽²⁸⁾.

II - 2 - الانتقال إلى الفلسفة السياسية:

رغم التجديد الكبير الذي تجسّد في الفرق والتكرار ومنطق المعنى، سواء في صورة الفكر أم في الأفاهيم، فإن دولوز لم يقتنع بهذا المستوى، وتابع تجديده في كافة المجالات في كتابيه الضخمين: الأنتي أوديب: الرأسمالية والفصام، وألف سطح: الرأسمالية والفصام.

بقي دولوز، قبل هذين الكتابين، يشتغل في عالم الأفاهيم بالمعنى الضيق للكلمة. ولم يستطع أن يوسّع نشاطه نحو ميادين علمية وفنية وسياسية أكثر حيوية. وربما من أجل هذا، اعتبر فوكو أن العصر ليس بعد عصراً دولوزياً، لكن ربّما سيصير العصر دولوزياً. ولن يصير العصر دولوزياً إذا بقينا فقط في أجواء الفرق والتكرار ومنطق المعنى وسبينوزا ومسألة التعبير. لقد صدرت هذه الكتب الثلاثة في وقت واحد تقريباً أي في سنة 1969، إلا أن الأحداث كانت قد تجاوزتها جميعاً. ومن المعلوم أنه في سنة 1968 كانت ثورة الطلاب التي آمن بها

Ibid, P. 267. (27)

Ibid, P. 269. (28)

دولوز ولم يتخلَّ عنها. وقد غيَّرت هذه الثورة في دور المثقف وفرضت أنماطاً جديدة من الممارسة الفكرية والفلسفية.

إن الفرق والتكرار ومنطق المعنى وسبينوزا ومسألة التعبير هي كتب فلسفية جافة. ولا يمكن لها أن تحقق هدف الفلسفة بوصفها قولاً يتوجه إلى الجميع في جوهرها، هدفَ الفلسفة بأن يكون فلسفة شعبية، وإن بقيت أرستقراطية.

تجاوزت ثورة الطلاب البنيوية وما كان سائداً من أنواع الماركسية والفرويدية والألسنية. وانتهى المثقف على طريقة فولتير وزولا وسارتر، ونشأ نوعٌ جديد من المثقفين من أمثال فوكو ودولوز^(*). إنتهى المثقف الكلي وحل محله المثقف المختص الذي يتناول الشأن العام انطلاقاً من اختصاصه بالذات. لم يعد المثقف يتكلم باسم الإنسانية جمعاء، ولم يعد يمتلك الحقيقة الكلية التي يجابه بها السلطة القائمة. وكان لابد لهذا الحدث من فلسفة جديدة ومن ممارسة جديدة. لذا، يبدو كتابا الآنتي - أوديب وألف سطح، على الأقل من مطالعة سريعة، كأنهما يقطعان مع ما سبقهما من كتب لاسيما الفرق والتكرار ومنطق المعنى. لكن، في الواقع، هما «يطوران» أو بالأحرى يعيدان تنظيم الستام الدولوزي وينقلانه إلى مستوى أعلى بعد أن يتخلى عن بعض التوجهات في سياق التوجُّه الجديد. مع ألف سطح تتحقق الفلسفة الشعبية التي تتوجه إلى الجميع في جوهرها، وإن كانت ما تزال أرستقراطية بالكامل.

قلنا، في الفصل الثاني، إن الفرق والتكرار هو التأسيس الكبير الأول للستام الدولوزي الذي هو في تغاير مستمر وتوالد متغاير. وقلنا أيضاً إن هذا الكتاب يستجمع ما سبقه من كتب ودراسات، ويمهد لغيره من الكتب التي أتت بعده. في الواقع، يبقى دولوز محافظاً على كثير من المنطلقات والأسس التي

(*) جدير بالذكر أن دولوز كان مناصراً للقضية الفلسطينية. وقد عبر عن ذلك في مناسبات عديدة. فقد أجرى معه مقابلة، صديقه المقرَّب الكاتب الفلسطيني الياس سنيّر الذي كان رئيس تحرير مجلة الدراسات الفلسطينية، في أيار من العام 1982 بمناسبة صدور هذه المجلة. وكانت هذه المقابلة بعنوان «هنود فلسطين». كما أنه كتب مقالة عن ياسر عرفات، نُشرت في مجلة الدراسات الفلسطينية عدد 10 (1984)، وكانت بعنوان «عظمة ياسر عرفات». وكتب أيضاً مقالة بعنوان «الحجارة» يعود تاريخها إلى حزيران من عام 1988 بمناسبة اندلاع الإنتفاضة الأولى في كانون الأول من عام 1987.

نجدها في الفرق والتكرار، وإن كان يعدل فيها ويوجهها في سياقات أخرى. وهذا طبيعي في الفلسفة الدولوزية التي تصنع أفاهيمها وتفكها انطلاقاً من أفق متحرك دائماً. واعتبر دولوز أن الفصل الثالث من كتاب الفرق والتكرار هو الفصل الذي يتواصل أكثر من غيره مع ما يلي من كتب حيث واظب دولوز على حرث حقل صور الفكر واستكشاف أبعاده وتوجهاته.

لكن هل يمكن البقاء في النطاق الذي حددته كتب دولوز الأولى، قبل تعاونه مع غتاري؟ وكيف يمكن لهذه الفلسفة الجديدة أن يكون لها ممارسة ثورية وأن تمد سلطانها نحو السياسي والاجتماعي، وكذلك نحو الممارسات الفنية أمثال الرسم والسينما؟

قال دولوز في إجابة عن سؤال وجه إليه، بعد صدور كتابي الفرق والتكرار وسبينوزا ومسألة التعبير وقبيل صدور منطق المعنى، يُسأل فيه إن كان بالإمكان أن يكون لفلسفته بُعداً سياسياً وأن تساهم في ممارسة ثورية، ما يلي: «هذا سؤال مزعج، لا أعلم. [...] إن المسألة الراهنة للثورة، لثورة من دون بيروقراطية، قد تكون مسألة الصلات المجتمعية الجديدة حيث تدخل الأفراد والأقليات النشيطة، في الفضاء البدوي من دون ملكية ولا سور»⁽²⁹⁾.

هل كان دولوز بهذا الجواب يستشعر المأزق الذي وصلت إليه فلسفته في البعدين السياسي والمجتمعي ويحاول العثور على مخرج لهذا المأزق، قبل تعاونه مع غتاري الذي وجد فيه ضالته المنشودة؟

إن الإلتقاء بغتاري سمح لفلسفة دولوز أن تتحرر من إطارها الضيق وأن تُخرج الإمكانيات الكبيرة الموجودة داخلها. وهذا ما سيبقى ملازماً لدولوز إلى نهاية مشواره الفلسفي. لذا، فإن إضافة فصل الجيوفلسفة إلى كتاب ما الفلسفة؟ هو تمة لهذا الإنعطاف الذي حصل لدى التعاون مع غتاري. § إن فصل الجيوفلسفة هو نوع من الفلسفة السياسية. لقد جمع دولوز في ما الفلسفة؟ بين ما كتبه منفرداً وما كتبه مع غتاري. لقد جمع بين الفلسفي المحض والسياسي والمجتمعي. وأثبت أن الفلسفة هي راهنة وثورية بطبيعتها، وهي قول يتوجه إلى الجميع بطبيعته. وكل إبداع هو فلسفي في النهاية. ولا بد للفلسفة أن تتناول شؤون الإبداع في كافة

المجالات، حتى تستطيع أن تقوم بما هو مطلوب منها في مجالها الخاص.

الثورة خطيئة الفلاسفة وإن كانوا لا يقودونها في الواقع. وليس مطلوباً من الفيلسوف أن يكون قائداً للثورة أو حاكماً سياسياً، بل المطلوب منه أن يصنع الثورة على مستوى الفكر المحض، لأن كل شيء يعود في النهاية إلى الفكر. ما لم تتغير طريقة التفكير فإن شيئاً مهماً لن يتغير على مستوى الواقع، حتى لو قامت الثورة، لأنها ما تلبث أن تنقلب ضد ذاتها. لذا، على الفيلسوف أن يقوم بالثورة الدائمة وأن لا يستعجل حدوثها في الواقع، لأن المجتمعات لا تتقدم إلا ببطء. وعليه أيضاً أن يتشغوب حتى يتفلسف الشعب. فالشعب أو الأمة في داخل الفيلسوف أو الفنان وإن كان غريباً في أمته. من هنا نقول إنه من الخطأ القول إن الفلاسفة لاسيما الكبار منهم، يعيشون في أبراج عاجية. فهم في قلب عصرهم ومشاكله وهمومه وقضاياه. وهذا ما تيسر لدولوز عند التقائه بغتاري.

II - 3 - توجهات جديدة وأفاهيم جديدة:

هل هناك توجهات أخرى للفكر؟ ألا توجد أبعاد أخرى للفكر تكون «أعمق» من التوجهات والاتجاهات الأفلاطونية والسقراطية، وما قبل السقراطية، والرواقية؟ ألا يمكن للفكر الحديث أن يجد توجهات واتجاهات أخرى؟ وماذا نقول عن الخريطة العصبية للدماغ البشري وعن شبكة الإنترنت؟

لقد اكتشف دولوز الحقل، أعني به حقل صور الفكر، وعليه الآن حرثه بكل أبعاده. من هنا يعثر دولوز من خلال تعاونه مع غتاري على أبعاد جديدة للفكر هي أقرب إلى الأبعاد الكروية والأسطوانية منها إلى أبعاد العمق والإرتفاع والسطح. وهذا ما حصل مع كتاب الآنتي - أوديب. يقول دولوز: «لم يعد للآنتي - أوديب ارتفاع ولا عمق، ولا سطح. هنا، كل شيء يحصل ويتّم، [أعني] الشدات والكثرات والأحداث، على نوع من الجسم الكروي أو اللوح الأسطواني: جسد بلا أعضاء»⁽³⁰⁾.

تتغير أشياء كثيرة عند التقاء دولوز بغتاري، حيث لم يعد التحليل النفسي مرجعية، بل أصبح هدفاً للنقد القاسي. وتوسّع السستام الدولوزي نحو آفاق

جديدة، لا سيما نحو السياسي والمجتمعي. ويبدو كأنّ سستاماً جديداً قد وُلِدَ من رحم السستام الأساسي الذي تأسس مع الفرق والتكرار.

الفرق والتكرار هو الأساس. وكل ما جاء بعده كامن فيه بشكل أو بآخر. وكل ما كان افتراضياً في الفرق والتكرار يترهّن أو يتفرّق عند تعاون دولوز مع غتاري. لذا، خصصنا فصلاً كاملاً لهذا الكتاب التأسيسي الذي لم يكن، رغم أهميته، كتاباً شعبياً. الكتاب الشعبي الأول لدولوز هو الآنتي - أوديب: الرأسمالية والفصام، الذي كان بمثابة قبلة مدوّية في عام 1972، حيث كانت ثورة الطلاب ما تزال ترخي بظلالها على الجو العام الفرنسي. ومن المعلوم أن دولوز لم يتخلّ عنها. وأصبح دولوز وغتاري فيلسوفي الرغبة. لقد أبعَد غتاري دولوز عن التحليل النفسي، وقَدّم له أفهوماً رئيسياً هو أفهوم الآلات الراغبة الذي تمحور حوله كتاب الآنتي - أوديب. يقول دولوز: «هذا مدهش، لست أنا من أخرج فليكس من التحليل النفسي، إنه هو من أخرجني منه. في دراستي حول مازوش، ثم في منطق المعنى، إعتقدت التوصل إلى نتائج حول الوحدة الزائفة السادية - المازوشية، أو حول الحدث، لم تكن مطابقة للتحليل النفسي، لكن باستطاعتها أن تتصالح معه. على العكس، فإن فليكس كان وبقي محللاً نفسياً، تلميذاً للاكان، لكن على طريقة «مريد» يعرف سلفاً أنه ليس هناك من تصالح ممكن»⁽³¹⁾.

أفاد دولوز من غتاري، وأفاد هذا الأخير من دولوز، لاسيّما بعد ثورة الطلاب التي زعزعت كل شيء. يقول غتاري: «أيار 68 كانت زلّزة لدولوز ولي، كما لآخرين كُثُر: لم نكن نعرف أنفسنا، لكن هذا الكتاب، راهناً، هو نفسه تمة لأيار»⁽³²⁾.

ويقول دولوز بخصوص لقائه بغتاري: «لكنني كنت أعمل في الأفاهيم وحسب، وأيضاً بطريقة خجولة. لقد تكلم معي فليكس عمّا كان قد سمّاه الآلات الراغبة: مفهوم نظري وعملي بالكامل للاوعي - الآلة، للاوعي الفصامي. [...] لكن، مع لاوعيه - الآلة، كان يتحدث أيضاً بمفردات البنية والبدال والقضيب، إلخ. وهذا حتمي، لأنه كان يدين بكثير من الأشياء للاكان (وأنا

Deleuze Gilles: *Pourparlers*, Ibid, P. 197. (31)

Ibid, P. 26. (32)

أيضاً). لكن كنت أقول في نفسي إن هذا قد ينطلق أيضاً بشكل أفضل فيما لو وجدنا الأفاهيم المناسبة، بدلاً من استخدام مفهومات ليست هي حتى مفهومات لاكان المبدع، لكنّها مفهومات أرثوذكسية، تكوّنت حوله. ذلك أن لاكان هو مَنْ قال: لا أساعد. ورحنا نساعده فصامياً. ونحن مدينون للاكان، بالتأكيد، لاسيما أننا تخلينا عن مفهومات أمثال مفهومات البنية والرمزي والبدال التي كانت كلياً سيئة، والتي عرف لاكان دائماً، من جهته، أن يقبلها ليُظهر قفاها»⁽³³⁾.

أما غتاري فيقول: «ما كنت أنتظره من العمل مع جيل، كان أشياء كهذه: الجسد بلا أعضاء، الكثرات، إمكان منطق للكثرات مع إعادة الإصاقات على الجسد بلا أعضاء. في كتابنا، العمليات المنطقية هي أيضاً عمليات فيزيائية. وما بحثنا عنه بشكل مشترك، هو قول سياسي وطبِنفسي في الوقت ذاته، لكن من دون اختزال أي من البعدين إلى الآخر»⁽³⁴⁾.

إذاً، لقد كان بكل واحد حاجة إلى الآخر. غتاري المحلل النفسي والشيوعي والقادم من المعارضة اليسارية، ودولوز الفيلسوف الذي كان يشتغل في عالم الأفاهيم وحسب، والذي كان بحاجة ليخرج من هذا العالم. وكان الحدث الذي زلزل قناعات الطرفين هو ثورة الطلاب في أيار 68. وهذا ما يؤكد نظرة دولوز إلى الستام حيث لا ينظر إليه كستام هادئ ومستقر، بل ينظر إليه كستام في حالة عدم استقرار وعدم ثبات دائمين. وهو يتقدم عبر الأزمات. لقد شكلت ثورة الطلاب أزمة لدولوز وغتاري على السواء. وكان لابد لكل واحد أن يراجع مساره. لذا، كان هذا اللقاء بينهما، أو بالأحرى هذه الصيرورة التي أنتجت أربعة كتب، فيها ثلاثة كتب رئيسية في مسيرة دولوز. لقد صار المحلل النفسي فيلسوفاً في الوقت الذي تغيرت فيه الفلسفة، وتمت مهاجمة التحليل النفسي. صار غتاري فيلسوفاً في الوقت الذي صار فيه الفيلسوف شيئاً آخر. هذا هو معنى الصيرورة عند دولوز. وليس من الضروري أن يكون المرء فيلسوفاً عبر الإعداد والتنشئة، بل قد يصير فيلسوفاً عبر صيرورة يمر بها.

ونتأكد ممّا سبق أن عمل الفلسفة هو شغل على الأفاهيم. ما انتظره غتاري من

Ibid, PP. 24 - 25. (33)

Ibid, PP. 26 - 27. (34)

دولوز هو أفاهيم أمثال الكثرة ومنطق الكثرات والجسد بلا أعضاء. وما انتظره دولوز من غتاري هو أفاهيم أمثال الآلات الراغبة واللاوعي - الآلة واللاوعي الفصامي. إن كلا منهما يود النظر إلى ميدان عمله عبر أفاهيم جديدة. هما لا يسعيان إلى إثبات حقائق جديدة عبر التجربة العلمية، بل يحاولان النظر إلى الأشياء نظرة مغايرة عبر أفاهيم مختلفة، ومن ورائها عبر صورة جديدة للفكر، تمثلت في الآنتي - أوديب عبر الجسد بلا أعضاء. هذا الأفهوم الذي أخذه دولوز من أنطونين أرتو.

تتيح لنا الأفاهيم الفلسفية النظر إلى الأشياء نظرة مغايرة حتى لو تناولنا ميادين علمية كما هو حال التحليل النفسي. لم يعترض دولوز على أفاهيم غتاري أمثال الآلات الراغبة واللاوعي - الآلة واللاوعي الفصامي، اعتراضاً علمياً، بل اعترض عليها اعتراضاً فلسفياً. وحاول أن يُبعد غتاري عن أفاهيم البنية والرمزي والدال. إذًا، تبقى في حقل الفلسفة حتى عندما نتناول موضوعات علمية، شرط أن نتناول هذه الموضوعات عبر الأفاهيم. لقد اعتبر دولوز أن غتاري صار فيلسوفاً لأنه اشتغل بالأفاهيم وأبدع أفاهيم جديدة.

يقرأ فوكو الآنتي - أوديب بوصفه مقدمة لحياة غير فاشستية. ويعتبره كتاباً في الإطيقا. وهو يشرح الأجواء التي سيطرت قبل ثورة أيار 1968، فيقول: «أثناء سنوات 1945 - 1965 (أفكر في أوروبا)، كان هناك طريقة معينة للتفكير صحيحة وأسلوب معين من القول السياسي وإطيقا معينة للمثقف. كان يجب أن يكون المرء في صداقة حميمة مع ماركس، وأن لا يدع أحلامه تتيه بعيداً جداً عن فرويد وأن يعالج سساتيم العلامات - الدال - مع أكبر احترام. تلك كانت الشروط الثلاثة التي كانت تجعل مقبولاً هذا الإشتغال الفريد الذي تكونه واقعة كتابة جانب من الحقيقة والنطق بها على نفسه وعلى عصره»⁽³⁵⁾.

قبل أيار 68، كان هناك ماركس وفرويد وسوسير. التحويل والتأويل والنطق هي مفاتيح القول الصحيح والسليم. ولا يمكن في أي تحليل الإبتعاد عن ماركس ولا عن فرويد ولا عن سوسير، حتى لو كان ذلك في العودة إليهم لإعادة قراءتهم قراءة جديدة تنسجم مع معطيات العصر، وتنزع عنهم الشوائب التي

Foucault Michel: *L'anti - Edipe, une introduction à la vie non fasciste*, in magazine (35) littéraire, no 257, 1988, P. 49.

علقت بهم نتيجة الممارسات الخاطئة والفهم المغلوط. فكانت عودة لاكان إلى فرويد ليعيد قراءته قراءة جديدة تنسجم مع البنيوية الصاعدة. وكذلك الأمر مع قراءة ألتوسير لماركس. وكان الكل يفتش عن الوصفة السحرية التي تجمع فرويد بماركس، لكن من دون جدوى. وأدلى دولوز وغتاري في عام 1972 بدلوهما في هذا المجال، فكان الأنتي - أوديب الذي كان بمثابة صدمة فاجأت الجميع. لقد تمّ الجمع بين فرويد وماركس، لكن بقلبهما معاً، بخيائتهما معاً، وليس بالعودة إليهما. فدولوز وغتاري لا يهاجمان بعض التصورات أو الممارسات التي نشأت حول التحليل النفسي، وقدمت صورة مشوهة عنه حيث بالإمكان التخلص منها وإنقاذ التحليل النفسي بالعودة الآمنة إلى فرويد وقراءته قراءة جديدة تنسجم مع معطيات العصر كما فعل لاكان، بل يهاجمان التحليل النفسي ذاته في نظريته وفي ممارسته. لقد أصبح التحليل النفسي ذاته هدفاً للنقد اللاذع.

ويحاذر فوكو من النظر إلى هذا الكتاب بوصفه مرجعاً نظرياً. «يجب أن لا نبحث عن «فلسفة» في هذا الإفراط الخارق لمفاهيم جديدة ولأفاهيم - مفاجئة: ليس الأنتي - أوديب هيغل برّاقاً. الطريقة الفضلى، كما أعتقد، لقراءة الأنتي - أوديب، هي في الدنو منه ك «فن» بالمعنى الذي نتكلم فيه على «فن شوقي» مثلاً. يأتي تحليل صلة الرغبة بالواقع وبـ «الآلة» الرأسمالية، وهو يركز على مفاهيم الكثرات والدفوق والأجاهيز والتفريعات، المجردة في الظاهر، بإجابات وأسئلة عينية. أسئلة تنهم بـ كيف هي الأشياء أكثر ممّا تنهم بـ لماذا الأشياء»⁽³⁶⁾.

إذاً، ليس الأنتي - أوديب نظرية فلسفية بالمعنى القديم، لأنه يتناول أسئلة عينية. وربما هذا ما يميز الأنتي - أوديب من الفرق والتكرار ومنطق المعنى. إن الهدف الإستراتيجي للأنتي - أوديب هو مهاجمة التحليل النفسي، ومن خلاله مهاجمة الفاشستية. يقول فوكو: «العدو الكبير، الخصم الإستراتيجي [...] هو: الفاشستية. وليس فقط فاشستية هتلر وموسوليني التاريخية - التي عرفت إلى حد كبير تعبئة رغبة الجماهير واستخدامها، لكن أيضاً الفاشستية التي هي فينا جميعاً والتي تراود أرواحنا وتصرفاتنا اليومية، الفاشستية التي تجعلنا نحب السلطة ونرغب حتى بهذا الشيء الذي يهيمن علينا ويستغلنا»⁽³⁷⁾.

Ibid, P. 50. (36)

op. cit. P (37)

كيف نقدم تحليلاً مقبولاً للفاشية؟ ولماذا لم تنفع التحليلات الماركسية ولا التأويلات الفرويدية في فهم هذه الظاهرة؟ كيف نتخلص من الفاشية بكل أنواعها؟ وهل أحببت الجماهير الألمانية فعلاً الفاشية أم أنها كانت ضحية لها؟ كيف سيطر هتلر على الجماهير؟ وهل سيطر عليها عبر القمع تارة وعبر غسل الدماغ تارة أخرى، أي عبر الإضطهاد وعبر الإيديولوجيا كما راج في التحليلات السابقة، أم أن الجماهير سعت نحو عبوديتها وهي تعتقد أنها تسعى نحو خلاصها؟ كيف يمكن للجماهير أن تخطئ الهدف وتسعى نحو خلاصها عبر عبوديتها؟

لقد رغبت الجماهير الألمانية فعلاً بالفاشية، لكنها أخطأت مصالحها. ولا يمكن القول إن الجهل هو الذي أدى إلى صعود النازية أو القول إن هتلر سيطر على الجماهير عبر القمع تارةً وعبر غسل الدماغ تارةً أخرى، أي عبر الأجهزة القمعية وعبر الأجهزة الإيديولوجية. لقد رغبت الجماهير بالنازية، وأنتجتها. وعلينا أن نحلل الشروط التي تنقلب فيها رغبة الجماهير ضد مصالحها.

في الواقع، شكلت النازية صدمة كبيرة للشعوب الأوروبية التي كانت ترى أن التاريخ يسير في طريق تقديمي تصاعدي، وليس هناك من عودة إلى الوراء. وانهارت فلسفة الأنوار من خلال الوقائع، وفقد الإنسان إيمانه بتقدم العقل والوعي البشريين. لكن هل ما زال بالإمكان الإستناد إلى فرويد وماركس لتحليل ما جرى؟

يقول فنسان دسكومب: «إذا ما أفلح دولوز في 1972 في ما كان الجميع يسعى لفعله عبثاً - التأليف الفرويدي - الماركسي - فلأنه تبنى أسلوباً غير موثّر، بفضل لا يكون تأليفه، في نهاية المطاف، لا فرويدياً ولا ماركسياً. لقد تنبّه دولوز إلى أنه كان يجب قلب الماركسية والفرويدية بعض الشيء، لاستخراج شيء ما منهما. إن مفردات الأنتي - أوديب هي أحياناً ماركسية، أحياناً فرويدية، لكنّ الخيط الموجه، من أول الكتاب إلى نهايته، هو نيتشوي.

بالنسبة إلى ماركسي، فإن الكلمات التي تتركب الأقوال البشرية ليس لها البتة الكلمة الأخيرة: يجب إعادة وضع هذه الأقوال في صلات الإنتاج بطريقة يبين منها «الوضع الطبقي». التعارض الحاسم هو إذاً تعارض الإنتاج والإيديولوجيا. بالنسبة إلى فرويدي، فإن الوعي ليس شاهداً جديراً بالثقة، وإنه من غير النافع أن

نطلب منه معنى حركة الفرد تلك وكلام الفرد ذلك: لأن لعبة التصورات الواعية محكومة، من الخارج، برغبة لاواعية. لدينا إذاً تعارض بين الوعي والرغبة. لو ترجمنا الآن «نقدي الوعي» هذين في لغة شوبنهاور ونيتشه، فإننا نحصل على «اقتصاد عام» حيث يتصالح الإقتصاد السياسي لماركس والإقتصاد الليبيدي لفرويد:

الإرادة	التصور
الإنتاج	الإيديولوجيا
الرغبة	الوعي

الحل الذي وجب التفكير به، هو تمرير الرغبة في البنية التحتية، أو القول عنها إنها منتجة. «تشكل الرغبة جزءاً من البنية التحتية». حل عبثي بالنسبة إلى ماركسي (الذي يضع الرغبات في التصور الإيديولوجي) وضال بالنسبة إلى فرويدي (ليست الرغبة بالنسبة إليه «منتجة»، سوى لأحلام واستيهامات). لكن ما لم يعد مقصوداً حقاً من البنى التحتية الماركسية ولا من الليبيدو الفرويدي هو: هذه الرغبة المنتجة ليست شيئاً آخر غير إرادة القدرة النيتشوية»⁽³⁸⁾.

المطلوب هو تمرير الرغبة من جهة البنية التحتية. ولا يفهم ما حصل في ألمانيا إلا عبر إدخال الرغبة في البنية التحتية. «ليس هذا مسألة إيديولوجية، مسألة جهل ووهم، إنها مسألة رغبة، وتشكل الرغبة جزءاً من البنية التحتية»⁽³⁹⁾. وهذا ما يعارض الماركسية والفرويدية معاً. الرغبة في التحليل الماركسي هي جزء من التصورات الإيديولوجية ولا يمكن لها أن تكون منتجة. وهي في التأويل الفرويدي منتجة، لكنها منتجة لأحلام وتُرّهات واستيهامات. لقد اكتشف فرويد إنتاجية الرغبة، لكنه أخطأ في التشخيص. «كان الإكتشاف الكبير للتحليل النفسي هو اكتشاف الإنتاج الراغب، إنتاجات اللاوعي. لكن، مع أوديب، حُجِب هذا الإكتشاف بسرعة عبر أمثلة جديدة: لقد استُبدل اللاوعي كمسرح بمسرح قديم؛ واستُبدلت وحدات إنتاج اللاوعي بالتصور؛ واستُبدل اللاوعي المنتج بلاوعي لم

Descombes Vincent: *Le même et l'autre*, Éd. de Minuit, Paris, PP. 202 - 203. (38)

Deleuze Gilles/Guattari Félix: *L'anti-Œdipe*, éd. Minuit, Paris, 1972, P. 124. (39)

يعد بإمكانه إلا التعبير عن نفسه (الأسطورة، المأساة، الحلم...)»⁽⁴⁰⁾.

لذا، طالب دولوز وغتاري بطب نفسي مادي حقيقي. «إن طباً نفسياً مادياً حقاً يُعرّف بالعكس عبر عملية مزدوجة: إدخال الرغبة في الإوالية وإدخال الإنتاج في الرغبة. وليس هناك من فرق عميق بين المادية الزائفة والأشكال النموذجية للأمثلية»⁽⁴¹⁾.

ليست الرغبة منتجة لاستيهامات وأحلام، بل للواقع. لذا، يرفض دولوز وغتاري تحديد الرغبة كنقص. «عندما نخترل الإنتاج الراغب إلى إنتاج الإستهام، فإننا نكتفي باستخراج كل نتائج المبدأ الأمثلي الذي يحدّد الرغبة كنقص، وليس كإنتاج، إنتاج «صناعي»»⁽⁴²⁾.

ويضيفان: «إذا كانت الرغبة تنتج، فإنها تنتج الواقع. إذا كانت الرغبة منتجة، فليس بإمكانها أن تكون كذلك إلا في الواقع، وللواقع»⁽⁴³⁾.

ويقولان في مكان آخر: «تنتج الرغبة واقعاً، أو ليس الإنتاج الراغب سوى الإنتاج المجتمعي»⁽⁴⁴⁾ ويقولان أيضاً: «ليست الآلات الراغبة آلات استيهامية أو حُلُمية، تتميز من الآلات التقنية والمجتمعية، وتأتي لتضاعفها. فالإستهامات هي بالأحرى تعبيرات ثانوية، تُشتق من تماهي نوعي الآلات في وسط معطى. أيضاً ليس الإستهام البتة فردياً، إنه استيهام جماعة، كما عرف التحليل المؤسساتي إظهار ذلك»⁽⁴⁵⁾.

إذاً، كان الأنتي - أوديب مدوياً بشتى المعايير، سواءً لجهة طريقة كتابته حيث ابتدع دولوز وغتاري طريقة خاصة في التعاون معاً. فهما لم يتعاونوا كفرادين، كشخصين، بل كجدولين اتحدا ليؤلفا جدولاً ثالثاً بين الإثنين، لا يعود ينتمي إلى دولوز ولا إلى غتاري؛ وسواءً لجهة الموضوعات التي تناولها حيث

Ibid, P. 31. (40)

Ibid, P. 29. (41)

Ibid, P. 33. (42)

Ibid, P. 34. (43)

Ibid, P. 37. (44)

Ibid, P. 38. (45)

قلب كل ما كان سائداً من ماركسية وفرويدية وبنوية وألسنية؛ وسواءً لجهة إصرار دولوز وغتاري على اعتباره كتاباً في الفلسفة وليس كتاباً في التحليل النفسي أو في الإقتصاد السياسي؛ وسواءً لجهة تلبيته لحاجة ملحّة إلى إبداع أفاهيم نظرية - عملية تتناسب والوضع المستجد بعد أيار 68؛ وأخيراً، سواءً لجهة أسلوب كتابته حيث تمّ التعامل مع الكتابة كأنها دق من بين دقّات أخرى، لا تعني شيئاً، وهي تتعامل مع الكتاب باعتباره مجرد آلة بين آلات أخرى. والمطلوب هو أن نعرف كيف تشتغل هذه الآلة، وكيف تتصل بغيرها من الآلات، لا أن نعرف لماذا تعمل، أو أن نحاول تأويلها.

والعنوان الفرعي للكتاب هو الرأسمالية والفصام. ويمكن القول إن جمع الرأسمالية مع الفصام يشير إلى هدف المؤلفين اللذين يهدفان إلى جمع ماركس مع فرويد، لكن بقلبيهما معاً، أي بمعارضتهما معاً.

واعتبر فرنسوا إوالد، في مقاله التي نُشرت في *magazine littéraire* في عام 1988، والتي جاءت تحت عنوان: «التحليل - الفصامي»، أن الأنتي - أوديب وألف سطح، بوصفهما الجزء الأول والجزء الثاني من الرأسمالية والفصام، يجددان الوقائع التي تعالجها الفلسفة، رأساً على عقب.

يقول إوالد: «في الأوان الذي كان يحلم فيه البعض بأن الحركة التي خرجت من أيار كانت تستدعي المغامرة الكبرى - فرويد مع ماركس، فإن دولوز - غتاري يلعبان ماركس ضد فرويد. ليس أن الأنتي - أوديب هو كتاب ماركسي، لكن لكي يمكننا أن نعتقد بقصص فرويد، علينا أن نستعمل ماركس وأن نضعه في آلة وأن نُنهكه. مع الأنتي أوديب، يحطم دولوز وغتاري الكودات ويغيران العلامات ويجتازان الخط ويُدخلان الفلسفة في طرق لم تشق قط»⁽⁴⁶⁾.

ويعتبر إوالد أن الأفهوم المركزي للكتاب هو أفهوم الآلات الراغبة. «إن المفهومة المركزية هي مفهومة الآلات الراغبة - مفهومة معقدة - هناك آلات راغبة من كل الأحجام فوق - فردية، تحت - فردية، كتلوية، جزئية - تستدعي كثيراً من المفهومات الأخرى، مستحدثة كلها في المعنى الذي تستخدم فيه هنا: الجسد بلا أعضاء (أرتو)، صيرورة، كودات، دقّات، دقّات، موطن، تموطن، إرتصاف، كثرة،

شدة، اللاوعي (أو الرغبة؟) ليس هو المكبوت، السر الصغير القدر، المخجل أو الشائن، بل آلات، آلات آلات، مصنع مشغول بالإنتاج بلا توقف»⁽⁴⁷⁾.

ينقسم كتاب الآتي - أوديب إلى أربعة فصول، هي على التوالي:

الفصل الأول: الآلات الراغبة.

الفصل الثاني: التحليل النفسي والعائلية: العائلة المقدسة.

الفصل الثالث: المتوحشون والبرابرة والمتحضرون.

الفصل الرابع: مقدمة إلى التحليل - الفصامي.

وأضيف إليه ملحق في عام 1973 تحت عنوان: جردة - برنامج للآلات الراغبة.

لم يتضمن الكتاب أي تصدير أو مقدمة، بل بدأ مباشرة عبر الفصل الأول. وقد أراده دولوز وغتاري صادماً منذ الأسطر الأولى. «هذا يشتغل في كل مكان، أحياناً من دون توقف، أحياناً متقطعاً. هذا يتنفس، هذا يَحْمَى، هذا يأكل، هذا يتغوّط، هذا يُقْبَل. أيُّ خطأ أن قيل الـ هذا. إنها آلات في كل مكان، ليس البتة مجازياً: آلات آلات، مع مزاوجاتها وارتباطاتها»⁽⁴⁸⁾. ويمكن استبدال «هذا» بالهـو كإشارة إلى اللاوعي الذي أصبح يدل على عالم الآلات، لا على عالم المكبوتات. لقد قدّم دولوز وغتاري في الآتي - أوديب تصوراً جديداً للاوعي يقطع على الأقل في ثيمتين مع اللاوعي الفرويدي. يقول دولوز: «الآتي - أوديب، هو قطعة تتم بمفردها، انطلاقاً من ثيمتين: ليس اللاوعي مسرحاً، لكنه مصنع، آلة للإنتاج؛ لا يهذي اللاوعي حول بابا - ماما، إنه يهذي حول الأعراق والقبائل والقارات والتاريخ والجغرافيا، دائماً [حول] حقل مجتمعي»⁽⁴⁹⁾.

كيف يمكن لكتاب أن يبدأ هكذا؟ وماذا يعني كل هذا؟ وكيف لهذا الكتاب

أن يدعي أنه كتاب فلسفي؟ وما هي هذه الفلسفة الجديدة؟

لا شك أن هذا الكتاب يمثل انعطافاً كبيراً في مسيرة دولوز الفلسفية. ولم يكن ممكناً لهذا الإنعطاف أن يتم من دون التعاون مع غتاري. إن سستاماً فلسفياً جديداً

op. cit. P (47)

L'anti - Œdipe, Ibid. P. 7. (48)

Pourparlers, Ibid, P. 197. (49)

يولد مع الآنتي - أوديب، وكذلك مع ألف سطح، من رحم السستام الأول الذي بدأ مع الفرق والتكرار ومنطق المعنى. وولد هذا السستام نتيجة أزمة عرفتها الثقافة الفرنسية بعد أيار 68، حيث لم تعد أدوات التحليل السابقة من فرويدية وماركسية وبنوية، نافعة لفهم ما جرى.

يقول غتاري: «لم يكن هذا التعاون نتيجة التقاء بسيط بين فردين، وإضافة إلى المصادفة، قادنا إليه أيضاً سياق سياسي بأكمله. ما قُصد، في الأصل، هو تراكم شكوكنا، بل اضطراب معين أكثر من وضع علمان مشترك، أمام المجرى الذي أخذته الأحداث بعد أيار 68»⁽⁵⁰⁾.

ليس المقصود هو العودة الأمينة إلى نصوص فرويد أو إلى نصوص ماركس، وإعادة قراءتهما قراءة جديدة تنسجم مع معطيات العصر. فالمطلوب هو ثورة على مستوى الأفاهيم والتقنيات لفهم ما جرى في أيار 68. إن التأويل الفرويدي والتحويل الماركسي لم يعودا نافعين هنا. ومن عنوان الكتاب نفهم أن العدو الذي يهاجمه المؤلفان هو التحليل النفسي، لكن بأي معنى؟

يقول دولوز: «ما نهاجمه، ليس إيديولوجيا قد تكون إيديولوجيا التحليل النفسي. إنه التحليل النفسي نفسه في ممارسته ونظريته، وبهذا الخصوص ليس هناك من تناقض في القول إنه [أي التحليل النفسي] شيء ما عظيم، ومنذ البدء ينعطف بشكل سيئ. المنعطف الأمثلي، هو هنا منذ البداية. وليس هذا تناقضاً: أزهار بديعة ومع ذلك متعقنة منذ البداية. وندعو أمثلية [مثالية] التحليل النفسي كل سستام من الخفض والإختزال في النظرية والممارسة التحليليتين: إختزال الإنتاج الراغب إلى سستام من التصورات المسماة لاواعية، وإلى أشكال من التسبب والتعبير والفهم المناسبة؛ إختزال مصانع اللاوعي إلى مشهد مسرحي، أوديب، هاملت؛ إختزال التوظيفات المجتمعية لليبدو إلى توظيفات عائلية، رد الرغبة إلى إحداثيات عائلية، أيضاً أوديب. لا نعني أن التحليل النفسي يخترع أوديب. هو يستجيب للطلب، يصل الناس مع أوديبهم. [...] لكن، عائلياً أم تحليلياً، فإن أوديب هو أساساً جهاز قمع بخصوص الآلات الراغبة، وليس البتة تشكلاً للاوعي نفسه»⁽⁵¹⁾.

L'île déserte et autres textes, Ibid, P. 301. (50)

Pourparlers, Ibid, PP. 28 - 29. (51)

ويضيف: «نهاجمه، لا باسم مزاعم أمثلية عليا للجنسية، لكن باسم الجنسية نفسها التي لا تختزل إلى «السر العائلي الصغير القدر». ولا نقيم أي فرق بين التغيرات المتخيّلة لأوديب وبين ثابت بنياني»⁽⁵²⁾.

إذاً، لا يهاجم دولوز وغتاري التحليل النفسي باسم قيم أمثلية. لا يهاجمانه لأنه بالغ في إعطاء العامل الجنسي دوراً كبيراً، بل لأنه لم يفعل ذلك كفاية.

لقد أدخل دولوز عبر صديقه غتاري أفهوم الآلات الراغبة إلى التحليل النفسي. وعبر هذا الأفهوم يتم تقطيع الأشياء تقطيعاً مغايراً، ويتم النظر إليها نظرة مغايرة. ولم يعد هناك من فرق بين الإنسان والطبيعة، لأنه يُنظر إلى هذه الأخيرة كسيرورة إنتاج. «لم يعد هناك لا إنسان ولا طبيعة، بل فقط سيرورة تنتج الأول في الأخرى وتزواج الآلات. في كل مكان آلات منتجة أو راغبة، الآلات الفصامية، كل الحياة الجنسية [في مقابل النوع]: الأنا واللا - أنا، الخارج والداخل، [كل هذا] لم يعد يعني شيئاً»⁽⁵³⁾.

ليس أوديب معطى، بل هو يفترض الآلات الراغبة. هذه الآلات التي تعمل فقط، حتى وهي معطّلة. «لا تسيّر الآلات الراغبة إلا معطّلة، إلا وهي تتعطل باستمرار»⁽⁵⁴⁾ والمطلوب هو معرفة كيف تعمل وكيف تُستخدم. «غالباً ما يُظن أن أوديب سهل، معطى. ولكن الأمر ليس كذلك: يفترض أوديب وجود قمع عجيب للآلات الراغبة»⁽⁵⁵⁾.

لقد وسع دولوز وغتاري من مفهوم الآلة. وميزا الآلوية عن الإوالية. وتكلما على الآلة الجزيئية والميكرو - آلات. واعتبرا أن التحليل النفسي لم يستطع فهم حقيقة الرغبة والهذيان والعُصاب. يقول دولوز: «توسّعا كثيراً في دلالة الآلة: في صلة مع الدفوق. نعرّف الآلة بما هي كل سستام من قطائع الدفوق. هكذا، نتكلم أحياناً على الآلة التقنية بالمعنى العادي للكلمة وأحياناً على الآلة المجتمعية وأحياناً على الآلة الراغبة. ذلك أنه، بالنسبة إلينا، لا تتعارض الآلة البتة مع

Ibid, P. 29. (52)

L'anti - Œdipe, Ibid, P. 8. (53)

Ibid, P. 14. (54)

Ibid, P. 8. (55)

الإنسان ولا مع الطبيعة. [...] من جهة أخرى لا تُختزل الآلة إطلاقاً إلى الإوالية. تشير الإوالية إلى بعض الأساليب لآلات تقنية معينة: أو تعضية متعض معينة. لكن الآلوية هي شيء آخر تماماً: مرة أخرى، كل سستام من قطيعة الدفوق يتجاوز في الوقت نفسه إوالية التقنية وتعضية المتعضي، أكان هذا في الطبيعة، في المجتمع وفي الإنسان.

مثالاً، الآلة الراغبة، إنها سستام غير عضوي للجسد، وبهذا المعنى نتكلم على الآلة الجزيئية أو على الميكرو - آلات⁽⁵⁶⁾.

لكن كيف استطاع دولوز وغتاري توظيف أفهوم الآلات الراغبة في استعمال ماركس ضد فرويد، لاسيما أنه الأفهوم المركزي في الآتي - أوديب؟

يقول غتاري، وهو مخترع هذا الأفهوم، ما يلي: «إنطلقنا من فكرة أنه لم يكن يتوجب علينا أن نعتبر الرغبة كبنية فوقية ذاتية في تراجع تقريباً. لا تنفك الرغبة عن صنع التاريخ، حتى في أسوأ حقباته. أقبلت الجماهير الألمانية في ذلك على رغبة النازية. ليس ممكناً، بعد ولهلهم رايش، منع مواجهة هذه الحقيقة. ويمكن لرغبة الجماهير، في شروط معينة، أن تقلب ضد مصالحها الخاصة. ما هي هذه الشروط؟ هذه كل المسألة.

للإجابة عن ذلك، بدا لنا أنه لا يمكن الإكتفاء بتعليق حافلة فرويدية بقطار الماركسية - اللينينية. يجب أولاً أن نتخلص من تراتبية تافهة بين بنية تحتية اقتصادية معتمة وبين بنى فوقية مجتمعية وإيديولوجية متصورة بتلك الطريقة التي تكبت معها أسئلة الجنس والنطق من جهة التصور، الأبعد قدر الإمكان عن الإنتاج. إن صلات الإنتاج وصلات إعادة الإنتاج هي من نوع زوج القوى المنتجة والبنى الآتي - إنتاجية نفسه. المقصود هو تمرير الرغبة من جهة البنية التحتية، من جهة الإنتاج، في حين أننا سنمرر العائلة والأنا والشخص من جهة الآتي - إنتاج. هذه هي الوسيلة الوحيدة لمنع الجنسي من أن يبقى مقطوعاً بشكل نهائي عن الإقتصادي.

يوجد، في رأينا، إنتاج راغب يوظف، قبل كل ترهين في التقسيم العائلي للجنسين والأشخاص والتقسيم المجتمعي للعمل، مختلف أشكال إنتاج المتعة

والبنى الموضوعة لقمعها. إنها الطاقة الراغبة نفسها التي نجدها، في ظل أنظمة مختلفة، على الوجه الثوري للتاريخ، مع الطبقة العمالية، العلم والفنون، والتي نجدها مجدداً على وجه صلات الإستغلال وسلطة الدولة بما هي [الصلات] نفترض، الواحدة والأخرى، مشاركة لاواعية من المضطَّهدين.

إذا ما كان صحيحاً أن الثورة المجتمعية لا تنفصل عن ثورة الرغبة، إذا ينتقل السؤال: في أي شروط تستطيع الطليعة الثورية أن تتحرر من تواطئها اللاواعي مع البنى القمعية وأن تحبط، عبر السلطة، استعمالات رغبة الجماهير، بحيث أنها تلجأ إلى «الصراع من أجل عبوديتها كما لو كان المقصود هو خلاصها؟» إذا ما كانت العائلة والإيديولوجيات تلعب، كما نعتقد بذلك، دوراً حاجزياً [تقاطعياً] في هذه القضية، إذاً كيف نشمّن دور التحليل النفسي، كونه الأول الذي طرح هذه الأسئلة وكان الأول الذي يُعيد إغلاقها بتشجيعه أسطورة حديثة للقمع العائلي مع الأوديب والخصاء؟

للتقدم في هذا الإتجاه، يبدو لنا ضرورياً أن نعدل عن الإقتراب من اللاوعي عبر العُصاب والعائلة، من أجل أن نتبنى هذا، [وهو] أكثر خصوصية للسيرورة الفصامية - قليل من الأشياء لها علاقة مع مجنون الملجأ - الآلات الراغبة.

مذ ذاك، فإنّ كفاحاً مناضلاً يفرض نفسه ضد التفسيرات الإختزالية وضد تقنيات الإيحاء الموقفة على قاعدة التثليث الأوديبى. التخلي عن الحجز القهري لشيء كامل، رمزي لكل أنواع الإستبداد. أن ندع أنفسنا تنزلق من جهة الكثرات الواقعية. التوقف عن الحكم لأحد الخصمين الإنسان والآلات اللذين تكون صلتها منشئة للرغبة نفسها. تشجيع منطق آخر، منطق الرغبة الواقعية، الذي يثبت أولية التاريخ على البنية: تحليل آخر، متحرر من الرمزية والتأويل؛ ونضالية أخرى، تعطي لنفسها وسائل تحرير نفسها بنفسها من استيهامات النسق المهيمن⁽⁵⁷⁾.

ويقول دولوز بهذا الخصوص: «الفكرة الأساسية هي ربما هذه: اللاوعي «ينتج». القول إنه يُنتج، فهذا يعني أنه يجب أن نتوقف عن معالجه، كما فعلنا لحد الآن، كنوع من المسرح حيث تمثل دراما مفضّلة، دراما أوديب. نعتقد بأن اللاوعي ليس مسرحاً، لكنه بالأحرى مصنع [...] القول إن اللاوعي «ينتج»

يعني أنه نوع من الإوالية التي تنتج إوالات أخرى. هذا يعني أن اللاوعي، في رأينا، لا علاقة له البتة مع عرض مسرحي، بل مع شيء ما يمكن أن نسميه «آلات راغبة». يجب أن نتفاهم حول كلمة «إوالية». الإوالية كمنظرية بيولوجية لم تعرف قط فهم الرغبة. إنها تجهلها بشكل رئيسي لأنها ليست قادرة على دمجها في نماذجها. عندما نتكلم على آلات اللاوعي الراغبة كما عن إوالية الرغبة، فإننا نعني شيئاً مختلفاً كلياً. تقوم الرغبة في هذا: إحداث قطوع وتسهيل دفوق معينة وإجراء اقتطاعات على الدفوق وقطع القيود التي تقترن بالدفوق. كل هذا السستام من اللاوعي أو من الرغبة التي تسيل وتقطع وتسيل، سستام اللاوعي هذا الواقعي كلياً، بعكس ما يعتقد التحليل النفسي، لا يعني شيئاً.

إنطلقنا أنا وغتاري من فكرة أن الرغبة لا يمكن فهمها إلا انطلاقاً من مقولة «الإنتاج». يعني هذا أنه يجب إدخال الإنتاج في الرغبة ذاتها. لا تتعلق الرغبة بنقص، ليست الرغبة نقص شيء ما ولا تحيل الرغبة إلى قانون، الرغبة تُنتج. هذا إذاً عكس المسرح. إن فكرة كفكرة أوديب والتصور المسرحي لأوديب تشوّه اللاوعي ولا تعتبر في شيء عن الرغبة. أوديب هو أثر القمع المجتمعي على الإنتاج الراغب. حتى على مستوى الطفل، فإن الرغبة ليست أوديبية، إنها تشتغل كإوالية، تنتج آلات صغيرة، تقيم علاقات بين الأشياء. يعني كل هذا، بعبارات أخرى، أن الرغبة ثورية. لا يعني هذا أنها تريد الثورة، هي أفضل من هذا. إنها ثورية بطبيعتها لأنها تبني آلات، باندماجها في الحقل المجتمعي، قادرة على الإطاحة بشيء ما، على نقل النسيج المجتمعي. والتحليل النفسي التقليدي، على العكس، قد قلب كل شيء على نوع من المسرح [...]. اللاوعي بوصفه منتجاً لآلات الرغبة الصغيرة، الآلات الراغبة، تلك، على العكس نقطة انطلاق عملنا»⁽⁵⁸⁾.

الفلسفة إبداع للأفاهيم، وفي الوقت ذاته تشييد لمسطح المحايثة. ولا يعني هذا أن هناك ميادين مخصصة للفلسفة. فدولوز وغتاري إقتحما مع الآتني - أوديب ميادين التحليل النفسي والإقتصاد السياسي. وأبدعا الأفاهيم المناسبة لهما. لقد اكتشف التحليل النفسي الرغبة وإنتاجية الرغبة، لكنّه حصر إنتاجها في الإستيهامات والأحلام والأساطير... وحلل الإقتصاد السياسي الرأسمالية وميّر

ماركس بين بنيتين، البنية الفوقية التي لا يُعتد بها والبنية التحتية التي هي أساس لما نجده في البنية الفوقية. ووضع الرغبة في عداد التصورات الإيديولوجية التي تنتمي إلى البنية الفوقية. وحاول الجميع أن يتمسكوا بفرويد وماركس معاً، لكن من دون جدوى. فما حصل مع النازية والفاشستية كان أكبر ممّا يحتمله العقل الأوروبي الذي فقد إيمانه بتقدمه وتفوقه.

عاد لاكان إلى فرويد وقراه قراءة تنسجم مع صعود البنيوية. وعاد التوسير إلى ماركس وقراه أيضاً قراءة تنسجم مع صعود البنيوية فميز بين المرحلة الإيديولوجية في حياة ماركس وبين المرحلة العلمية. واعتبر أن علم التاريخ هو اكتشاف ماركس الأساسي. وقد رأينا أن دولوز كان قريباً جداً من البنيوية في كتابيه الفرق والتكرار ومنطق المعنى. وأبدع في هذين الكتابين فلسفة جديدة تناسب ما حصل من تطورات في بقية الفروع، وأعاد تقسيم المجاوز والأميري تقسيماً جديداً.

ميّز دولوز في الفرق والتكرار بين العالم التصوري والعالم تحت التصوري. ما يصلح للعالم التصوري لا يصلح للعالم تحت التصوري. وتجاوز دولوز عالم الأشياء والخاصيّات إلى ما يجعلها ممكنة، أي إلى الفرق في ذاته. إنه عالم الشدات المحضة والقوى المحضة، عالم الكثرات المشتدة. ميّز دولوز بين الأجزاء والخاصيّات من جهة والشدّة أو الفرق في الشدة من جهة أخرى. وابتدع صورة جديدة للفكر تناسب عالم الفرق المحض والتكرار المركب. يحتوي الفرق في ذاته على التفاوتات والتباينات والشدات المحضة والديناميات المكانية - الزمانية التي تملأ السباسب [المجال] المحض. نتجاوز الأجزاء والخاصيّات لنصل إلى الفرق في ذاته الذي نجده في الأعماق. لقد بحث دولوز عن شروط التجربة الواقعية لا عن شروط التجربة الممكنة وأبدع الأفاهيم المناسبة لذلك، وأنشأ أمبيرته العليا أو المجاوزة.

ويختلف الأمر مع منطق المعنى، ففيه ميّز دولوز بين الحقل المجاوز من جهة والأشياء وحالات الأشياء من جهة أخرى. علينا أن نتجاوز الأشياء وحالات الأشياء إلى ما يجعلها ممكنة، أي إلى حقلها المجاوز الذي يتكون من تفردات لاشخصية وفردات قبل - فردية. وميّز دولوز بين السطح الميتافيزيقي الذي هو محل الأحداث وبين الأشياء وحالات الأشياء. من هنا كان اهتمامه بلقيس كارول والرواقين.

ويتابع دولوز تقدمه عند التقائه بغتاري فيقتحم ميادين جديدة، ويبدع الأفاهيم المناسبة لذلك، ويغير بالتالي في صورة الفكر. ما كان فرقاً في ذاته، ما كان عالماً تحت تصورياً، ما كان مجالاً محضاً في الفرق والتكرار، وما كان سطحاً ميتافيزيقياً، وما كان حقلاً مجاوزاً في منطق المعنى يصبح جسداً بلا أعضاء في الآتي - أوديب. وبدل أن تخرج الشدات المحضة من الأعماق كما في الفرق والتكرار، وبدل أن تقطن السطح الميتافيزيقي كما في منطق المعنى، فهي الآن تملأ جسداً بلا أعضاء أقرب إلى الشكل الكروي أو الأسطواني منه إلى الأعماق أو السطوح.

قدم غتاري لدولوز أفهوماً سحرياً هو أفهوم الآلات الراغبة. علينا النظر إلى كل شيء كآلة. وهذا ما يعيشه الفصامي بشكل أفضل. الطبيعة كسيرورة إنتاج. إذا ليس هناك من فرق بين الطبيعة والإنسان. هناك آلات تقنية، لكن هناك آلات أخرى كآلات الجسد وهناك الآلات الراغبة. الرغبة ذاتها هي عبارة عن آلة، هذا هو عالم الآلات وقد افتتح أمامنا، «والحال بالنسبة إلى الفصام، كما بالنسبة إلى الحب: لا توجد أي خصوصية فصامية ولا كيان فصامي، فالفصام هو عالم الآلات الراغبة المنتجة والمولدة»⁽⁵⁹⁾. الآلة الراغبة، الإنتاج الراغب هو آلة، آلة آلة. «الإنتاج الراغب هو إنتاج إنتاج، كما أن كل آلة هي آلة آلة»⁽⁶⁰⁾. هذه هي أطروحة التحليل الفصامي الذي حل محل التحليل النفسي. ما يصلح لعالم الآلات هذا هو التحليل الفصامي. لقد جعل التحليل النفسي من اللاوعي مسرحاً. ومسرحيته المفضلة هي دراما أوديب. وسجن كل شيء في المثلث الأوديب العائلي. «إن أطروحة التحليل الفصامي بسيطة: الرغبة آلة، تأليف آلات، إرتصاف آلي - آلات راغبة. الرغبة هي من نسق الإنتاج، كل إنتاج هو في الوقت ذاته راغب ومجمعي: إذا نحن نعيب على التحليل النفسي أنه سحق هذا النسق من الإنتاج، وصبة ثانية في العرض [التصور]»⁽⁶¹⁾.

إذاً هناك الآلات الراغبة التي هي من نسق الإنتاج. لكن هناك شيء آخر، محطة أخرى تنتمي إلى الآتي - إنتاج.

L'anti - Œdipe, Ibid, P. 11. (59)

Ibid, P. 12. (60)

Ibid, P. 352. (61)

هناك الآلات - الأعضاء، لكن هناك أيضاً جسداً بلا أعضاء، جسد خالٍ من الأعضاء. الجسد هو الجسد. وليس بالضرورة أن يأخذ هذا الشكل المتعضي الذي نعرفه. وهو ليس بحاجة إلى التعضية ل يبقى جسداً حياً. تنتمي الآلات الراغبة إلى المتعضي، لكن ما وراء الآلات الراغبة هو الجسد الخالي من الأعضاء. هذا ما اكتشفه أنطونين أرتو. «إن الجسد المليء الخالي من الأعضاء هو اللامتَّج، العقيم، اللامولود، غير القابل للإستهلاك. لقد اكتشفه أنطونين أرتو، حيث هو، من دون شكل ولا هيئة. إنه غريزة الموت، ذلك هو اسمه، وليس الموت من دون نموذج. لأن الرغبة ترغب أيضاً بهذا الشيء أي الموت، لأن الجسد المليء بالموت هو محركها الثابت، كما ترغب الحياة»⁽⁶²⁾ ويضيف دولوز و غتاري: «الجسد المليء من دون أعضاء هو من الآتي - إنتاج»⁽⁶³⁾.

هناك آلات منتجة، لكن هناك محطة غير منتجة. وينشأ صراع ظاهر بين الإثنين. «ببساطة، تقتضي أشكال الإنتاج المجتمعي هي أيضاً محطة غير منتجة وغير مولدة، وعنصراً من الآتي - إنتاج متزاجاً مع المسار، جسداً مملوءاً متعيّناً كسوسوسوس socius. إنه ربما جسد الأرض، أو الجسد الإستبدادي، أو هو رأس المال»⁽⁶⁴⁾.

ليس الجسد الخالي من الأعضاء حيواناً متعيّناً، ليس حيواناً متعضياً. وفي الوقت ذاته ليس حيواناً غير متعيّن، غير متفرّق، لأن الحيوان غير المتعيّن هو الخواء. إنه مرحلة وسطى بين الإثنين، إنه الفرق في ذاته الذي صعد من القعر من دون أن يتوقف عن كونه قعراً كما رأينا في الفرق والتكرار.

يشبه دولوز و غتاري الجسد بلا أعضاء بالبيضة. «الجسد الخالي من الأعضاء هو بيضة: تجتازها محاور وعتبات، وخطوط عرض وخطوط طول وخطوط جيوديزية، وتجتازها تناقصات فيزيولوجية تطبع الصيرورات والانتقالات والمصائر لما يتطور فيها. لا شيء هنا تصوري، بل كل شيء هو حياة ومعيش: فانفعال الأتداء المعيش لا يشبه الأتداء ولا يصورها كما لا تشبه أي منطقة مقدّرة في البيضة، العضو الذي سيُحرّض فيها. لا شيء سوى شرائط شدة

Ibid, P. 14. (62)

Ibid, PP. 14 - 15. (63)

Ibid, P. 16. (64)

وكمونات وعتبات وتناقصات فيزيولوجية. تجربة ممزقة، مؤثرة جداً؛ عبرها يكون الفصامي أقرب ما يكون إلى المادة، إلى مركز شديد وحي للمادة»⁽⁶⁵⁾.

يحيلنا من جديد الجسد الخالي من الأعضاء إلى عالم الشدات المحضة، إلى عالم الكثرات المشتدة. لكن علينا أن نرفع الكثرة إلى مصاف الاسم الموصوف. هذا ما رأيناه في الفرق والتكرار وما نراه في الآتي - أوديب وما سيعرف تطوراً لافتاً في ألف سطح بحيث تصبح الفلسفة منطق الكثرات. «وحدها مقولة الكثرة المستخدمة كاسم موصوف والتي تتجاوز الكثير بقدر ما تتجاوز الواحد، وتتجاوز العلاقة الحتمية للواحد والكثير، قادرة على عرض الإنتاج الراغب: الإنتاج الراغب هو كثرة محضة، أي إثبات لا يُختزل إلى الوحدة»⁽⁶⁶⁾.

ولسوف يبقى أفهوم الجسد بلا أعضاء أفهوماً رئيسياً في ألف سطح. وقد خصص دولوز وغتاري له السطح السادس الذي جاء بعنوان «28/ تشرين الثاني/ 1944 - كيف يُصنع جسد بلا أعضاء؟». وجاء فيه ما يلي: «الجسد الخالي من الأعضاء، هو ما يبقى عند نزعنا كل شيء»⁽⁶⁷⁾. وجاء أيضاً ما يلي: «يمرّ الجسد بلا أعضاء شدات، ينتجها ويوزعها في مجال [سباسيم] هو نفسه مشدد، غير ممتد. إنه ليس مكاناً ولا في المكان، إنه مادة تحتل المكان بهذه الدرجة أو تلك - بالدرجة التي تناسب الشدات المنتجة. إنه المادة الشديدة وغير المشكّلة، غير المنضّدة، الرحم المشدد، الشدة = صفر، ليس هناك من شيء سالب في ذلك الصفر، لا توجد شدات سالبة ولا مضادة. مادة تساوي طاقة»⁽⁶⁸⁾.

وعن تشبيه الجسد بلا أعضاء بالبيضة، يقول دولوز وغتاري: «إنتاج الواقع كمقدار مشدد انطلاقاً من الصفر، لأجل هذا نعالج الجسد بلا أعضاء كما البيضة المليئة قبل امتداد المتعضي وتعضية الأعضاء، قبل تشكل الأنضودات، البيضة الشديدة التي تُحدد عبر محاور واتجاهات وتناقصات فيزيولوجية وعتبات، وميول ديناميكية مع تحول في الطاقة، وحركات سينماتيكية مع انتقال مجموعات، وهجرات، كل هذا بشكل مستقل عن الأشكال الملحقة، لأن الأعضاء لا تظهر

Ibid, P. 26. (65)

Ibid, P. 50. (66)

Mille plateaux, Ibid, P. 188. (67)

Ibid, P. 189. (68)

ولا تشتغل هنا إلا كشدات محضة. يتغير العضو وهو يجتاز عتبة مغيراً في التناقص الفيزيولوجي»⁽⁶⁹⁾.

وسيقى أفهوم الجسد بلا أعضاء في منطق الإحساس أفهوماً أساسياً، إلى أن يتخلى عنه دولوز في كتاباته الأخيرة، لاسيّما في كتاب ما الفلسفة؟ حيث فضل عليه أفهوم مسطح المحايثة.

الآن أصبح بإمكاننا أن نحلل ما جرى مع الجماهير الألمانية التي رغبت بالفاشستية. يتابع دولوز وغتاري، رايش ومن قبله سبينوزا.

المقولة الأساسية في الآنتي - أوديب هي أفهوم الآلات الراغبة، الإنتاج الراغب. الرغبة آلة، إنها آلة راغبة. لا تُخدع الرغبة ولا تضل طريقها وإن كانت أحياناً تشتغل ضد مصلحتها. الرغبة تصنع التاريخ في كل مراحلها وفي أسوأ مراحلها. نعم لم تخطئ الجماهير الألمانية في رغبتها بالفاشستية وإن كانت أساءت إلى مصلحتها. ما يجب تحليله هو هذا الإنحراف الجماعي في الرغبة. هذا ما طرحه ولهم رايش عندما أكد أن الجماهير الألمانية لم تُخدع قط. «ذلك أن الرغبة لم تُخدع قط. يمكن أن تُخدع المصلحة، وأن تُساء معرفتها وأن تُخان، لكن ليس الرغبة. من هنا صرخة رايش: لا، الجماهير، لم تُخدع، رغبت بالفاشستية وهذا ما يجب تفسيره»⁽⁷⁰⁾.

وهذا ما طرحه قبل ذلك سبينوزا الذي تساءل عن سبب سعي الناس إلى خلاصهم، لكن عبر عبوديتهم. «لأجل هذا فإن المسألة الأساسية للفلسفة السياسية تبقى تلك التي عرف سبينوزا طرحها (وأعاد رايش اكتشافها): «لماذا يناضل البشر من أجل عبوديتهم كما لو كان المقصود خلاصهم؟» كيف نتوصل إلى أن نصرخ مطالبين: بزيادة الضرائب أكثر! أو بخبز أقل! وكما يقول رايش، ليس المدهش أن يسرق أناس وأن يضرب آخرون، لكن المدهش هو بالأحرى أن لا يسرق الجائعون دائماً وأن لا يُضرب المستغلون دائماً: لماذا يتحمل البشر منذ قرون الاستغلال والمهانة والعبودية إلى درجة يريدونها ليس فقط للآخرين، بل لأنفسهم؟ وليس رايش مفكراً كبيراً إلا لأنه رفض أن يتذرع بجهل الجماهير أو

Ibid, P. 190. (69)

L'anti - Œdipe, Ibid, P. 306. (70)

بوهم لديها لتفسير الفاشستية، وطالب بتفسير عبر الرغبة، بمفردات الرغبة: كلا، لم تكن الجماهير مخدوعة، لقد رغبت بالفاشستية في ذلك الأوان، في تلك الظروف. وهذا ما يجب تفسيره، [أي] انحراف الرغبة الجماعية هذا⁽⁷¹⁾.

والآن أصبح بإمكاننا الانتقال إلى ألف سطح الذي يبقى كتاباً أساسياً ومضيئاً في مسيرة دولوز الفلسفية رغم أنه لم يلاقِ نجاحاً باهراً كما حصل مع الآنتي - أوديب. وهو سيبقى قمة شامخة من قمم الفلسفة المعاصرة.

III - ألف سطح وصور الفكر:

تابع في هذا المبحث مسألة التجديد في الفلسفة، لاسيما التجديد في صورة الفكر من خلال كتاب ألف سطح الذي هو كتاب كبير في الفلسفة، وإن بدا للوهلة الأولى، من خلال تنوع موضوعاته كأنه ينهي الفلسفة ويحل محلها نشاطاً آخر، لأن غالبية هذه الموضوعات تتناول، في الظاهر، موضوعات علمية وأدبية ولغوية وفنية.

III - 1 - دولوز وهيجل:

وصف دولوز فلسفته بأنها هيغلية مضادة. ومن خلال معالجتنا لكتاب الفرق والتكرار تبين لنا أن دولوز يرفض هيغل ويعارضه في كافة النقاط. فهو يعارضه في مفهومه للفلسفة ذاتها، وبالتالي في مفهومه لتاريخ الفلسفة. وهو يعارضه في فلسفته حيث اعتبر دولوز أن فلسفة هيغل لم تستطع، رغم تمجيدها للتناقض، أن تبني أفهوماً خاصاً للفرق لا يكون ملحقاً بالهوية لأن التناقض ما هو إلا أثر سطحي لواقع أعمق منه، هو الفرق في ذاته. التناقض يفترض الفرق وليس العكس.

ويهاجم دولوز هيغل في فلسفته المحافظة، مفضلاً عليه نيتشه الذي يقرأه دولوز بوصفه مضاداً للهيغلية ولكل ما هو قائم من فلسفة وثقافة. المطلوب هو هدم القيم السائدة، الإلهية والإنسانية، جذرياً من أجل بناء قيم جديدة مكانها.

ويخالف دولوز هيغل لجهة ادعائه أن الفلسفة هي العلم بامتياز، كونها ترتبع على رأس كل الفروع العلمية والفنية إذ لا يترك الستام الهيغلي استقلالاً خاصاً

للعلوم والفنون. أما دولوز فقد اعتبر أن الفلسفة والعلوم والفنون هي ثلاثة فروع معرفية مستقلة، وتفكر بالتساوي. ولا أفضلية ولا امتياز لفرع على آخر.

لكن دولوز، رغم رفضه التام لهيغل، يحافظ على الهيكل الذي بناه هيغل. وكأن دولوز يضع هيغل نصب عينيه، ويجادل أن ينتقده في كل النقاط ليحاول الحلول محلّه بعد أن يقدم الفلسفة بحلّة جديدة.

جدّد دولوز في مفهوم تاريخ الفلسفة، ونظر إليه نظرة خاصة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهومه للفلسفة. وهذا ما فعله هيغل الذي اعتبر أن الساتيم الفلسفية هي مجرد تمهيد للستام الأخير الذي جاء به هيغل. إنها مراحل لتطور واحد بعينه. بينما اعتبر دولوز أن الفلسفة ليست تتابعاً للساتيم، بل هي تعايش لمسطحات المحايثة والمسائل الفلسفية. وهي في صيرورة دائمة، ولا تخضع لأصل انبثقت منه بالضرورة.

وجدد دولوز في مفهوم الفلسفة، ووسّع من نشاطها وسلطانها. صحيح أنه حافظ على استقلال العلوم والفنون، بعكس ما فعل هيغل، إلا أنه أعطى الفلسفة صلاحية تناول العلوم والفنون، لكن عبر أدواتها الخاصة، وهي الأفاهيم. واعتبر أن هذا كان شأنها دائماً. لذا، تناول دولوز غالبية الفنون السائدة من أدب وموسيقى ورسوم، وسينما... الخ. كما تناول العلوم، وهو الذي كان مهووساً بالرياضيات، لكن بقي في كل ذلك فيلسوفاً وفيلسوفاً فقط.

حقق دولوز موسوعية الفلسفة بطريقة تختلف عن طريقة هيغل. فمن حق الفلسفة أن تتناول كافة الموضوعات، شرط أن تتناولها عبر الأفاهيم التي تتضمن صورة معيّنة للفكر. ليس هناك من موضوعات مخصصة للعلوم وأخرى مخصصة للفلسفة، بل كل الموضوعات تصبح موضوعات فلسفية إذا تناولها الفيلسوف عبر الأفاهيم. مثلاً، الثقب الأسود، المكان، الزمان، التفريق... إلخ.

ما أغلقه هيغل وختمه، فتحه دولوز ووسّع من آفاقه. لذا، لا نرى دولوز، رغم معارضته الشديدة لهيغل، بعيداً كثيراً عن هيغل على الأقل فيما يخص الفلسفة حصراً. لقد آمن كلاهما بالفلسفة إلى أقصى الحدود وجدداً في تاريخها وفي مفهومها ووسعا من نشاطها وسلطانها، وإن فعلا ذلك بطريقتين مختلفتين.

ينتقد دولوز هيغل في كافة المجالات لكن لا لينهي الفلسفة ويتجاوزها إلى

شيء آخر، بل لكي يحافظ عليها ويجعلها راهنة وثرورية دائماً. وبكلام آخر نقول إن الإبقاء على هيغل كما هو غير ممكن في ظل التقدم العلمي الكبير. وهذا ما يثير سخرية العلماء. إذاً، لا يمكن الحفاظ على الفلسفة وجعلها راهنة إذا لم يتم نقد هيغل جذرياً، لكن مع الإبقاء على الهيكل الذي شيده هيغل، وشغله بطريقة فلسفية جديدة قادرة على إبقاء الفلسفة راهنة وثرورية. وليس هذا الأمر سهلاً، بعد أن بدأ، في وقت من الأوقات، كأن الجميع قد تخلّوا عن هذه الجثة التي تُسمى فلسفة أو سلّموا بإنهاء الفلسفة الهيجلي.

لذا، نعتبر أن دولوز هو محطة فلسفية كبيرة في العصر الراهن. ولا يمكن تجاوزها إذا أردنا للفلسفة أن تقوم. ولا تقوم الفلسفة بغير الفلسفة. ولا يتم الخروج من الفلسفة ومن تاريخها إلا عبر الفلسفة. لذا قلنا عن دولوز إنه مجدّد للفلسفة. وعلى القول الفلسفي أن يبقى فلسفياً حتى عندما يتناول بقية النشاطات. عليه أن يبقى قولاً في الفلسفة وليس قولاً في شيء آخر. الفلسفة تستمد مشروعيتها من ذاتها وإن كانت بحاجة إلى غيرها في تساؤلها وفي تفلسفها. وهذا ما تجلّى خصوصاً في كتاب ألف سطح الذي تناول موضوعات كثيرة، فنية وعلمية وفلسفية، وبقي مع ذلك كتاباً في الفلسفة، وليس كتاباً في التحليل النفسي أو في الأدب أو في الموسيقى... إلخ. من هنا، لم يرَ دولوز مشكلة في النظر إلى ألف سطح بوصفه سستاماً، وتحديداً بوصفه سستاماً مفتوحاً.

إن كتاب ألف سطح يضمن للفلسفة مكانة مرموقة، ويجعلها تتدخل في ما يدخل في حقلها حصراً، وفي ما لا يدخل. لا خوف على الفلسفة من الإنهاء والتجاوز والموت إذا حدّدنا لها مهمة إبداع الأفاهيم. من هنا يمكن القول إن دولوز، رغم أنني - هيغلتيه، هو الوحيد القادر على الوقوف في وجه هيغل والترئع على عرش الفلسفة. وربما يبقى دولوز لعقود طويلة مقبلة على هذا العرش، قبل أن يصحو فيلسوف آخر ويوقظنا من سبات آخر.

III - 2 - أهمية كتاب ألف سطح:

يبقى كتاب ألف سطح كتاباً أساسياً وتأسيسياً في مسيرة دولوز الفلسفية. ورغم أنه لم يعرف الشهرة المطلوبة التي تتناسب وحجم الجهد الذي تطلبه، فإنه يمثل أقصى طموح للفلسفة الدولوزية التي حققت فيه مبتغاها لجهة الأسلوب

ولجهة المضمون أيضاً. وربما يشكل أقصى طموح لكل فلسفة ممكنة تريد أن تكون راهنة في عصرها، لاسيما في ظل تقدم العلوم وازدهار الفنون.

ما تحقق جزئياً في الكتب السابقة، أعني الفرق والتكرار ومنطق المعنى والآنني - أوديب، يتحقق بالكامل في ألف سطح. فيه تتجسد الفلسفة بوصفها منطقاً للكثرات.

يقول دولوز: «أتصور الفلسفة كمنطق للكثرات (أحسُّ أنني قريب من ميشال سير بهذا الخصوص). إبداع أفاهيم، هو بناء منطقة من المسطح وإضافة منطقة إلى المناطق السابقة واستكشاف منطقة جديدة وسد النقص. الأفهوم هو مركب، مدعّم من خطوط ومنحنيات. إذا ما كان على الأفاهيم أن تتجدد على الدوام، فذلك لأن مسطح المحايثة يُبنى بحق ميدانياً [منطقة منطقة]، وله بناء موضعي، تدريجياً. لأجل هذا تعمل [أي الأفاهيم] عبر رشقات: في ألف سطح على كل سطح أن يكون تلك الرشقة. [...] إن انطباعكم المزدوج [يجيب محاوره] عن مسطح محايثة وحيد فيه الأفاهيم، مع ذلك، موضعية دائماً، هو إذاً دقيق»⁽⁷²⁾.

يتناول دولوز وصديقه موضوعات كثيرة، فنية وعلمية وأدبية وفلسفية، في ألف سطح إلى درجة يعتقد المرء أن هذا الكتاب ليس كتاباً في الفلسفة. وهو يجري في التيار السائد القائل بموت الفلسفة وانتهائها، وإحلال نشاط آخر مكانها. لكن سرعان ما ينبّه دولوز إلى أن ألف سطح هو قمة من قمم الفلسفة الراهنة. فيه يتحقق تجديد الفلسفة على كل المستويات. وعندما يُسأل دولوز عن تنوع موضوعاته حيث نرى فيه الإثنولوجيا والسياسة والموسيقى... والفلسفة، وعن أي نوع يمكن أن يتضمن هذا التنوع، يُجيب دولوز ببساطة: «فلسفة، لا شيء غير الفلسفة، بالمعنى التقليدي للكلمة. عندما نسأل ما هو الرسم، يكون الجواب بسيطاً بشكل نسبي. إن رساماً ما، هو شخص يُبدع في نسق الخطوط والألوان (مع أن الخطوط والألوان توجد في الطبيعة). وكذلك هو حال الفيلسوف حقاً، فهو شخص يُبدع في نسق الأفاهيم، شخص يخترع أفاهيم جديدة. هنا أيضاً، يوجد بالطبع فكر خارج الفلسفة، لكن ليس تحت هذا الشكل الخصوصي للأفاهيم. [...] هناك كثير من محاولات الأفاهيم في ألف سطح: جذمور،

مكان أملس، هديّة، تحيون، آلة مجردة، مبيان، إلخ. إختراع غتاري كثيراً من الأفاهيم، وأنا لديّ التصور نفسه عن الفلسفة»⁽⁷³⁾.

تجدد الفلسفة كلياً في ألف سطح، في الأسلوب وفي المضمون. ولا يبقى لـ ما الفلسفة؟ سوى التأسيس الأخير في مرحلة الشيخوخة. إنه كتاب كبير في الفلسفة، كبير في حجمه (بلغ عدد صفحاته حوالي 650 صفحة) وكبير في مضمونه وأسلوبه أيضاً.

يقول فرنسوا إوالد: «ألف سطح هو كتاب كبير، لأن الفلسفة تصل معه إلى واحدة من صيروراتها غير المحتملة. يبسط ألف سطح فلسفة حقيقية، أي مبتكرة وتدشينية وغير مسبوقه. لا تتشابه البتة فلسفتان عظيمتان؛ لأنهما لا ينتميان البتة إلى العائلة نفسها. [...] ألف سطح هو حدث في نسق الفلسفة. [...] يحتوي ألف سطح على كل مكونات رسالة كلاسيكية في الفلسفة: أنطولوجيا وفيزياء ومنطق وعلم نفس وأخلاق وسياسة. فقط لا نطلق من [المكون] الأول إلى الآخر وفقاً لمنطق تطور، من المؤسس إلى المؤسس، من المبادئ إلى النتائج. يعطي دولوز وغتاري الإمتياز الأكبر للمكان على الزمان، للخريطة على الشجرة»⁽⁷⁴⁾.

بدأ دولوز تجديده للفلسفة خجولاً في الفرق والتكرار ومنطق المعنى. وامتد هذا التجديد وتوسّع نحو آفاق سياسية ومجتمعية في الآتي - أوديب، لكنّه بقي كلاسيكياً في جوانب كثيرة. أمّا في ألف سطح فالأمر يتغير. هنا نجد فلسفة ناضجة واثقة من نفسها تستكشف حقولها الخاصة بها وتحرثها وتُبدع الأفاهيم المناسبة لها. إن الـ ألف سطح هو ثورة حقيقية في دنيا الفلسفة والكتابة والتأليف وإن لم يُلاقِ الترحيب الذي يستحقه لدى صدوره في عام 1980. ومع أنه تنمّة للآتي - أوديب فإنه يختلف عنه كثيراً. يقول دولوز: «إن وضع الآتي - أوديب كان بسيطاً بشكل نسبي. كان الآتي - أوديب يعالج ميداناً مألوفاً، معترفاً به: اللاوعي. وهو اقترح أن يستبدل النموذج المسرحي أو العائلي لللاوعي بنموذج أكثر سياسية: المصنع، بدلاً من المسرح. لقد كان نوعاً من «البنائية» على الطريقة الروسية. من هنا فكرة الإنتاج الراغب للآلات الراغبة. بينما ألف سطح هو أكثر

Deux régimes de fous, Ibid, P. 163. (73)

Ewald François: La schizo - analyse, in magazine littéraire, Ibid, P. 53. (74)

تعقيداً، لأنه يحاول اختراع ميادينه. لم تعد الميادين توجد مسبقاً، هي ترسم عبر أجزاء الكتاب. إنه تنمة الأنتي - أوديب، لكنه تنمة في الهواء الطلق، «in vivo». مثلاً، الصيرورة الحيوانية للإنسان، وارتباطها مع الموسيقى...»⁽⁷⁵⁾.

وفي مكان آخر، يقول دولوز: «ألف سطح» (1980) هو تنمة للأنتي - أوديب (1972). لكنهما توفرا على مصيرين جد مختلفين. على الأرجح بسبب السياق: العصر المضطرب للأول، الذي كان ما يزال يشكل جزءاً من 68، والهادئ السطحي سلفاً، واللامبالاة حيث انبثق الآخر. كان ألف سطح أكثر كتبنا سوءاً من حيث الإستقبال. مع ذلك، إذا ما كنا نفضله، فليس كما تفضل أم ولدها المغضوب عليه. كان الأنتي - أوديب قد عرف نجاحاً فائقاً، لكن هذا النجاح يتضاعف بفشل أعمق. كان يزعم فضح أضرار أوديب و«البابا - ماما»، في التحليل النفسي [...] وفي الصورة العامة التي نصنعها عن الفكر. وكنا نحلم بالإنتهاء من أوديب. لكن هذا كان مهمة كبيرة جداً بالنسبة إلينا. [...] بينما ألف سطح، رغم فشله الظاهر، يجعلنا نقوم بخطوة إلى الأمام، على الأقل بالنسبة إلينا، والدنو من أراضٍ مجهولة، خالية من أوديب، والتي كان الأنتي - أوديب قد شاهدها من بعيد من دون أن يدخل إليها»⁽⁷⁶⁾.

إذاً، يشكل ألف سطح فتحاً غير مسبوق بالنسبة إلى ما سبقه من كتب، وبالنسبة إلى ما كان سائداً من فلسفة. لقد اكتشف حقولاً جديدة وقام بحرثها، وأكثر من إبداع الأفاهيم. إنه كتاب مفرط في إبداع الأفاهيم. وصاحب هذا الإبداع صورة جديدة للفكر هي الصورة الجذمورية التي يضعها دولوز في مقابل الصورة الشجرية. إنه نظرية في الكثرات، أي الكثرة التي لا تُوضع في مقابل الوحدة. «ألف سطح يستند [...] إلى طموح ما بعد كنطي (مع أنه بجرأة آنتي - هيغلي). المشروع «بنائي». إنه نظرية في الكثرات لذاتها، هناك حيث يمر الكثير إلى حالة الإسم الموصوف، بينما كان الأنتي - أوديب ما يزال يتفحصه في تأليفات اللاوعي وفي ظل شروطه. في ألف سطح، يشكل التعليق على الرجل ذي الذئاب («ذئب واحد أم ذئاب عدة») وداعنا للتحليل النفسي، ويحاول أن يُظهر كيف تتجاوز الكثرات التمييز بين الوعي واللاوعي، بين الطبيعة والتاريخ، وبين الجسد

Deux régimes de fous, Ibid, P. 162. (75)

Ibid, PP. 228 - 289. (76)

والنفس. الكثرات هي الواقع نفسه، ولا تفترض أي وحدة، ولا تدخل في أي جملة، أكثر مما تحيل إلى ذات»⁽⁷⁷⁾.

يحقق كتاب ألف سطح طموح دولوز إلى نوع من الفلسفة الشعبية على غرار كتاب الإطيقا لسبينوزا، مع أنه كتاب يتطلب جهداً كبيراً لقراءته. إنه شعبي مع أنه أرسطراطي بامتياز. شعبي لأنه يحقق طموح الفلسفة بوصفها قولاً يتوجه إلى الجميع في جوهرها بسبب من صورة الفكر قبل الفلسفية أو اللا - فلسفية التي يتضمنها. إن صورة الفكر بالنسبة إلى الفلسفة، هي داخل أقرب من أي داخل آخر، لأنها خارج أبعد من أي خارج آخر. إنها تختلف عن الأفاهيم مع أنها تُلَازمها وتتحكم بها. لا يتطلب ألف سطح أي ذخيرة فلسفية مسبقة لقراءته، مع أنه ليس سهلاً عند قراءته. «ذلك أنه كتاب تطلب منا كثيراً من العمل وهو يتطلب أكثر من القارئ. لكن ذلك الجزء، الذي يبدو لنا صعباً، يمكن أن يبدو سهلاً جداً لشخص آخر. وبالعكس، وبشكل مستقل عن خاصية هذا الكتاب أولاً، فإن نوع الكتاب هذا هو موضع سؤال الآن. إذاً لدينا انطباع بأننا نشتغل بالسياسة، حتى عندما نتكلم على الموسيقى، على الأشجار أو على الوجوه. السؤال؛ بالنسبة إلى كل كاتب، هو معرفة ما إذا كان لدى أناس آخرين، مهما كان عددهم قليلاً، استخداماً لعمله، في عملهم الخاص بهم، في حياتهم أو في مشاريعهم»⁽⁷⁸⁾.

لقد تطلب هذا الكتاب جهداً كبيراً وزمناً طويلاً لتأليفه (حوالي ثماني سنوات). إلا أنه قد لا يتطلب جهداً كبيراً من هذا القارئ أو ذاك، بالنسبة إلى هذا الجزء أو ذاك. هذا الكتاب هو بمثابة «علبة أدوات». كل شخص يستخدم منه ما يناسبه. إنه بمثابة آلة بين آلات أخرى، أو بالأحرى هو مجموعة كبيرة من الآلات التي قد يناسب بعضها أناساً معينين، وقد يناسب بعضها الآخر أناساً آخرين.

ومهما قيل عن ألف سطح، فإنه يبقى كتاباً تأسيسياً في فلسفة دولوز حيث يعتمد هذا الأخير إلى إعادة تأسيس فلسفته أو إلى إعادة ستمتها وفقاً لتوجهات جديدة وأبعاد جديدة. ويمكن القول إنه يمهد للتأسيس التأخير الذي تحقق مع ما
الفلسفة؟

Ibid, P. 289. (77)

Ibid, P. 166. (78)

III - 3 - ألف سطح والتجديد في الأسلوب:

لا تجديد في المضمون من دون تجديد في الأسلوب. قد يتأخر هذا الأخير لبعض الوقت، لكنه يبقى مطلباً ملحاً لكل فيلسوف كبير. وعلينا أن نصل إلى المرحلة التي يُعبّر فيها التجديد في الأسلوب عن التجديد في المضمون. طريقة جديدة في التفكير = طريقة جديدة في الكتابة.

يشكل ألف سطح طريقة جديدة في التفكير، طريقة جديدة في النظر إلى الأشياء. وهذه هي الفلسفة محديداً. لا تهدف الفلسفة إلى تقديم مزيد من المعطيات إلى المعطيات الموجودة، بل تهدف إلى رؤية الأشياء وتقطيعها بطريقة مغايرة. ويتم هذا الأمر عبر إبداع الأفاهيم وعبر طريقة جديدة في التفلسف والتساؤل. يبدأ الإنسان بالتفلسف عندما يتوقف عن الحماقة ويبدأ بطرح المسائل. ويتطلب هذا الطرح إبداعاً لأفاهيم جديدة وتجديداً في الأفاهيم القائمة.

واستطاع دولوز أن يبتدع منطقاً جديداً في التساؤل، هو منطق الكثرات. وذلك عندما رفع الكثير أو بالأحرى الكثرة إلى مستوى الإسم الموصوف أو المسند إليه. وقد بدأ باستخدام الكثرة كاسم موصوف منذ كتاب البرغسونية، وتابع هذا الأمر في الفرق والتكرار ومنطق المعنى والآنتي - أوديب، لكنه لم يحقق طموحه في هذا المجال إلا مع ألف سطح.

تطلبت هذه الطريقة الجديدة في التفكير طريقة جديدة في الكتابة والتأليف. فقد تم تأليف ألف سطح على غرار الآنتي - أوديب بالتعاون بين دولوز وغتاري.

في رسالته إلى أونو يشرح دولوز كيف تعاون مع غتاري: «ما هو أكيد، هو أنه لا توجد وَضْفَةٌ أو صيغة عامة للعمل معاً»⁽⁷⁹⁾. ثم يتكلم على فريدة كل منهما. «كان لفليكس دائماً كثير من الأبعاد، وكثير من النشاطات، الطينفسية والسياسية والعمل الجماعي. هو «نجمة» مجموعة. [...] بإمكانه أن يقفز من نشاط إلى آخر، ينام قليلاً، يسافر، لا يتوقف. لا يهدأ. له سرعات خارقة. أنا، كنت بالأحرى بمثابة هضبة: أتحرك قليلاً جداً، غير قادر على القيام بمشروعين، أفكارى هي أفكار ثابتة، والحركات النادرة التي لدي هي حركات

داخلية. أحب الكتابة وحيداً، لكنني لا أحب التكلم كثيراً، ما عدا في الكورات، حيث يخضع الكلام إلى شيء آخر. [...] فقط، لو ننظر إلى فليكس عن قرب أكثر، سنلاحظ أنه وحيد جداً. بين نشاطين، أو في وسط أناس كثر، بإمكانه أن يغطس في عزلة كبيرة. [...] وأفكاره، لا ينفك يغيرها، يقلبها ويغير «صورها». [...] أفكاره هي رسومات، أو حتى مبيانات. أنا ما يهمني، هي الأفاهيم. يبدو لي أن للأفاهيم وجوداً خاصاً، وهي متحركة، إنها إبداعات غير مرئية. لكن بحق هي بحاجة لأن تُبدع. تبدو لي الفلسفة أنها فن إبداعي، مثلما هو حال الرسم والموسيقى: هي تبدع أفاهيم. إنها ليست عموميات ولا حتى حقائق، هي بالأحرى من نسق الفريد والهام والجديد. [...] كنا نقرأ كثيراً، في الإنثولوجيا، في الإقتصاد، في الألسنية. إنها مواد، وكنت مفتوناً بما يستخرجه فليكس منها، وهو من جهته، يهتم بأنواع الحقن الفلسفية التي كنت أحاول أن أقوم بها. بسرعة إلى حد ما، بالنسبة إلى الآتي - أوديب، عرفنا ما كنا نريد قوله: تقديم جديد للاوعي بوصفه آلة، بوصفه مصنعاً، ومفهوم جديد للهديان المُفهرس على العالم التاريخي والسياسي والمجتمعي. لكن كيف نعمل؟ لقد بدأنا برسائل طويلة مشوشة، لا تنتهي. ثم باجتماعات ثنائية، لعدة أيام أو عدة أسابيع. [...] وكل واحد من جهته، كنا نطور هذه النقطة أو تلك، في اتجاهات مختلفة، وكنا نخلط الكتابات وأبدعنا كلمات في كل مرة كنا بحاجة إلى ذلك. [...] لم يكن لدينا قط الإيقاع نفسه. [...] وفي اجتماعاتنا، لم نكن نتكلم قط معاً. يتكلم أحدها، ويصغي الآخر. [...] شيئاً فشيئاً، كان يأخذ أفهوم ما وجوداً مستقلاً، وكنا نواصل أحياناً فهمه بطريقة مختلفة (مثلاً لم نفهم قط «الجسد بلا أعضاء» بالطريقة ذاتها). إن العمل معاً لم يكن قط توحيداً، لكنه بالأحرى تكاثر، تجميع تفرعات، جذمور. [...] بالنسبة إلى ألف سطح، كان أيضاً مختلفاً. إن تركيب هذا الكتاب هو أعقد بكثير، الميادين المعالجة، متغيرة أكثر بكثير، لكننا كنا قد اكتسبنا تلك العادات التي بها كان يستطيع الواحد أن يتنبأ أين يذهب الآخر. كانت محادثاتنا تشتمل على إجازات وفيرة أكثر فأكثر، وكنا نستطيع أن نقيم كل أنواع الأرجاع [الأصداء]، ليس فقط بيننا، بل بين الميادين التي كنا نجتازها. الآونة الأفضل لهذا الكتاب، عندما كنا نؤلفه، كانت: اللازمة الموسيقية والموسيقى، آلة الحرب والبدو: الصيرورة - حيواناً [التحيون]. هنا، تحت تحريض فليكس، كان لدي انطباع بمواطن مجهولة حيث كانت تعيش

أفاهيم غريبة. ذلك أنه كتاب قد جعلني سعيداً، وأنتي، لصالحي، لم أصل إلى استفاده»⁽⁸⁰⁾.

وفي مكان آخر يقول: «فليكس غتاري وأنا حاولنا إنجاز فلسفة ما، في الآتي - أوديب وفي ألف سطح، سيّما في ألف سطح الذي هو كتاب ضخّم ويقترح كثيراً من الأفاهيم. لم نتعاون، لقد صنعنا كتاباً ثم آخر، ليس بمعنى وحدة ما، بل [بمعنى] أداة نكرة. كل واحد منّا كان لديه ماضٍ وعمل سابقان: هو في الطب النفسي، في السياسة، في الفلسفة، غني سلفاً بالأفاهيم، وأنا - مع الفرق والتكرار ومنطق المعنى. لم نتعاون كشخصين. كنا بالأحرى كجدولين اتحدا ليؤلّفا «واحدًا» ثالثاً قد كان نحن»⁽⁸¹⁾.

إذاً، لم يتعاون دولوز وغتاري كما نفهم التعاون حيث يعمدان إلى تقريب وجهات النظر بينهما ليصلا إلى مرحلة تنتفي معها خلافاتهما، بل هما يتعمدان إبقاء الفروقات بينهما على شتى المستويات من أجل القيام بالتقائات وأصدقاء بين كل المجالات: بين الأفاهيم، بينهما، بين الأفكار. إلخ من أجل توليد شيء ما جديد. إنهما لم يتعاونوا كذاتين، كشخصين، بل كهذيتين، كجدولين. لقد شكلا جدموراً بينهما وأقاما خطوطاً في كافة الإتجاهات. وهذه طريقة مبتكرة في التعاون، إلا أنها تنجسم مع طريقة تفكير دولوز وغتاري. إذاً، على الكتابة أن تعبّر عن طريقة التفكير.

ولا يقتصر تجديد الفلسفة عند دولوز على التجديد في المضمون، أي على التجديد في صورة الفكر وفي الأفاهيم الفلسفية، بل أيضاً على التجديد في الأسلوب. الفيلسوف الكبير هو في النهاية مبدع كبير في الأسلوب. إنه أسلوبٌ كبير. وهذا ما حصل مع كيركيغارد ونيثشه وكنط وفوكو... إلخ، وما حصل مع دولوز وغتاري. وعلى التجديد في الأسلوب أن يصاحب التجديد في المضمون، أو على الأقل أن لا يتأخر عنه كثيراً.

ذكر دولوز في توطئة الفرق والتكرار أنه لا بدّ من إبداع أساليب جديدة في الكتابة الفلسفية تناسب ما استجد من ثورات في الفلسفة، على غرار ما فعل

(80) Ibid, PP. 218 - 220.

(81) Pourparlers, Ibid, P. 187.

كيركينغارد ونيته. لكن الفرق والتكرار بقي كلاسيكياً في أسلوبه. وحاول دولوز في منطق المعنى أن يخطو خطوة إلى الأمام، إلا أنها كانت خطوة متواضعة. ورغم التجديد الملحوظ في الأسلوب في الآتي - أوديب، فقد بقي هذا الأخير كلاسيكياً إلى حد ما. أمّا في ألف سطح فقد تحقق المطلوب. تجديد واضح في الأسلوب على مستوى الشكل وعلى مستوى اللغة ذاتها بمفرداتها وتراكيبها.

ليس كتاب الك ألف سطح كتاباً مؤلفاً من فصول كما هو حال الفرق والتكرار والآتي - أوديب على سبيل المثال، بل هو مؤلف من سطوح. «ليس مركباً من فصول، بل من «سطوح»... [إلى حد ما، يمكن لهذه السطوح أن تُقرأ بشكل مستقل بعضاً عن البعض الآخر، ما عدا الخاتمة التي يجب أن لا تُقرأ إلا في النهاية»⁽⁸²⁾.

إذاً، لا نجد في هذا الكتاب فصلاً متمحوراً حول موضوع بعينه، حيث يمهد كل فصل للفصول اللاحقة، بل نجد هنا سطوحاً هي بمثابة منارات حيث تضيء كل منارة منطقة خاصة بها، وتتصل بغيرها من المنارات عبر الأضواء التي تبثها في غير اتجاه.

ليس هناك من موضوع واحد تركز حوله سطوح الكتاب. ومع أنه يتألف من خمسة عشر سطحاً، فقد سُمي ألف سطح لأنه بمثابة مقالة لا تنتهي، حيث يمكن إضافة عشرات السطوح بالطريقة ذاتها.

إذاً، يتألف الكتاب من خمسة عشر سطحاً يمكن أن تُقرأ في أي اتجاه يريده القارئ، ما عدا الخاتمة التي يجب أن تُقرأ في النهاية، وكل سطح هو شبه مستقل عن غيره من السطوح وإن كان يتواصل مع غيره. وهو، بمعنى ما، يعتبر عن الكتاب بأكمله. إنه مكتفٍ بذاته إلى حد كبير. وهو يشبه موناة لايبنتس التي تعبر عن الكون بأكمله وإن كانت لا تعبر بشكل واضح إلا عن جزء من هذا العالم. إنها تعبر عن العالم بأكمله، لكنها لا تضيء إلا جزءاً منه. لكن سطوح دولوز وغتاري ليست مغلقة، أي ليست من دون أبواب ونوافذ، فهي تتصل بعضاً ببعض عبر خطوط لا تنتهي ولا يمكن حصرها، وعبر أضواء منتشرة في كل مكان. إنها ارتصافات خطوط متنوعة ومختلفة. أضف إلى ذلك أنها سطوح مؤرخة وموضحة

بالصور لتعتبر عن الأحداث التي تجري لا عن الماهيات الثابتة. الأفهم الدولوزي يقول الحدث لا الماهية. وهذه السطوح هي على الشكل التالي:

- 1 - مقدمة: الجذمور.
- 2 - 1914 - ذئب واحد أم ذئاب عدة؟
- 3 - 10000 ق.م. جيولوجيا الأخلاق.
- 4 - 20 / تشرين الثاني / 1943 - مسلّمات الألسنية.
- 5 - 587 ق.م - حول بعض أنظمة العلامات.
- 6 - 28 / تشرين الثاني / 1947 - كيف يُصنع جسد بلا أعضاء؟
- 7 - السّنة صفر - الوجهية.
- 8 - 1874 - ثلاث أقصوصات أو «ما الذي جرى؟».
- 9 - الميكروسياسة والتقطيعية.
- 10 - الصيرورة - شديداً، الصيرورة - حيواناً، الصيرورة - لامرئياً.
- 11 - 1837 - في اللازمة الموسيقية.
- 12 - 1227 - رسالة في علم البداوة: آلة الحرب.
- 13 - 7000 ق.م - جهاز الأسر.
- 14 - 1440 - الأملس والمحزّز.
- 15 - خاتمة: القواعد العينية والآلات المجرّدة.

لكن، رغم تنوع موضوعات هذه السطوح، ورغم ما يبدو للوهلة الأولى من أنها لا تمت إلى الفلسفة بصلة، يبقى كتاب ألف سطح كتاباً في الفلسفة وليس في أي شيء آخر، لأنه ابتدع صورة جديدة للفكر هي الصورة الجذمورية، وابتدع منطقاً جديداً في النظر إلى الأشياء هو منطق الكثرات، وأكثر من إبداع الأفاهيم، أمثال: اللازمة الموسيقية، الجذمور، المكان الأملس، المكان المحزّز، آلة الحرب، الصيرورة - حيواناً، الصيرورة - أنثى، مسطح التماسك، مسطح المحايثة، الوجهية، الثقب الأسود... إلخ. هذه هي الفلسفة: إبداع وتجديد

للأفاهيم وابتداع صورة فكر جديدة. لذا، تبقى كتب دولوز كتباً في الفلسفة. إن دولوز مجدّد كبير في الفلسفة، مع أنه كلاسيكي. وهذه هي الطريقة الوحيدة التي بإمكاننا عبرها تجاوز الإنهاء الهيجلي للفلسفة. الفلسفة تبقى حية وراهنة عبر إبداعها المستمر للأفاهيم وليس عبر تفكرها حول العلوم والفنون، أو عبر اتباعها للعلم.

ورغم تنوع الموضوعات، هناك شيء ناظم يُمسك كافة السطوح. إنه التماسك الذي يُمسك هذه الموضوعات المتغايرة. ويتأمن هذا الأمر عبر أفهوم الإرتصاف الذي سنتكلم عليه لاحقاً. يقول دولوز: «من جهتنا، نحن نقول إن مفهومة الإرتصاف يمكن أن تحل محل مفهومة التصرف، وإن التمييز، بالنسبة إلى هذه المفهومة، بين الطبيعة - ثقافة لم يعد ملائماً. إن تصرفاً ما، من زاوية معينة، هو أيضاً تعرّج. في حين أن ارتصافاً ما، هو أولاً ما يمسك معاً عناصر متغايرة جداً، [أمثال] صوت ولون وحركة ووضعية، إلخ. طبيعات واصطناعات: إنها مسألة «تماسك» يسبق التصرفات. التماسك، هو علاقة خاصة جداً، أيضاً أكثر فيزيائية منها منطقية أو رياضية. كيف تتماسك الأشياء؟ بين أشياء جد مختلفة، يمكن أن يوجد اتصال مشدّد. عندما اقتبسنا من باتسون كلمة «سطح»، فلكي نشير بالضبط إلى مناطق الإتصال المشدّد هذه»⁽⁸³⁾.

ويحيلنا الإتصال المشدّد إلى عالم الشدات. وقد رأينا أن الشدة هي أفهوم رئيسي عند دولوز. «إنها مفهومة حيوية جداً في فيزياء القرون الوسطى وفلسفتها. لقد كانت مغطاة عبر الإمتياز الممنوح إلى الكميات الممتدة وإلى هندسة المدى. لكن ما انفكت الفيزياء تجد مجدداً على طريقتها «مفارقات» الكميات المشدّدة، لقد واجهت الرياضيات الفضاءات غير الممتدة واكتشفت البيولوجيا وعلم الأجنة وعلم الوراثة ميداناً بأكمله من «التناقضات الفيزيولوجية». [...] الشدات، هي قضية أنماط حياة، واحتراس [تعقّل] عملي تجريبي. إنها هي التي تشكل الحياة غير العضوية»⁽⁸⁴⁾.

لذا، اعتبر دولوز أن الأشياء هي محل الأوهام. لأنها، بخصائياتها وكمياتها الممتدة، تغطي عالم الكميات المشدّدة، عالم الشدات، حيث توجد الكثرات

Deux régimes de fous, Ibid, P. 165. (83)

Ibid, PP. 165 - 166. (84)

كاسم موصوف. والكثرة كاسم موصوف لا تعرّف امتدادياً ولا مفهوماً، بل اشتدادياً. إنها تعرّف بأبعادها لا بعناصرها ولا بمفهومها.

وهكذا اخترع دولوز أفهوماً جديداً هو أفهوم الإشتداد الذي هو ضروري جداً لفهم الأفهوم في كتاب ما الفلسفة؟. يقول دولوز: «لا تُعرّف كثرة ما عبر العناصر التي تكونها امتدادياً [عبر مصداقها]، ولا عبر الخصائص التي تكونها مفهوماً [عبر مفهومها]، بل عبر الخطوط والأبعاد التي تشتمل عليها «اشتدادياً» [عبر اشتدادها]»⁽⁸⁵⁾.

وفي مكان آخر يضيف: «لا تُعرّف كثرة ما عبر عناصرها، ولا عبر مركز توحيد أو مفهوم. هي تعرّف عبر عدد أبعادها: إنها لا تنقسم، إنها لا تخسر أو تربح أي بُعد من دون أن تغيّر طبيعتها»⁽⁸⁶⁾.

لا يستبدل دولوز كلمة بكلمة، فيضع سطحاً مكان فصل..، لأنه يعني بالسطح شيئاً خاصاً. يحيلنا السطح إلى عالم الشدات، عالم الكميات المشتدة، عالم الفرق في ذاته، عالم القوى المحضّة وعالم الجسد بلا أعضاء. ما تحت الخاصيات والأجزاء هناك عالم آخر. ما إن نزرع هذه القشرة، أي الخاصيات والإمتدادات حتى ينفتح عالم آخر «حقيقي»، هو الحقل المجاوز الذي يجب أن نحرثه لذاته، لا أن نكرّه عن الأمبيري. وهنا تفعل الهذيات فعلها. إنها فرادات قبل - فردية وتفردات لاشخصية، كما هو حال ساعة من نهار أو درجة حرارة أو نهر... إلخ. لا يلغي دولوز الذات، بل يفتتها ليصل إلى ما يهدر تحتها.

يقول دولوز: «إن سطحاً ما هو دائماً في الوسط، لا بداية [له] ولا نهاية. وإن جدموراً ما مصنوع من سطوح. يستخدم غريغوري باتسون لفظ «سطح» ليدل على شيء ما خاص جداً: منطقة متصلة من الشدات، تهتز على نفسها، وتتطور [تنبسط] مانعة كل توجه نحو ذروة أو نحو غاية خارجية. [. . .] مثلاً، بما أن كتاباً ما مؤلّف من فصول، فإن له ذرواته [نقاط ذروة] ونهاياته [نقاط نهاية]. ما الذي يحدث على العكس بالنسبة إلى كتاب مؤلّف من سطوح، متصلة بعضاً ببعض من خلال ميكرو - شقوق، كما هو الحال بالنسبة لدماغ ما؟ ندعو «سطحاً» كل

Mille plateaux, Ibid, P. 299. (85)

Ibid, P. 305. (86)

كثرة قابلة للربط مع كثرات أخرى عبر سيقان جوفية سطحية، بطريقة تشكل جذموراً وتمّده. نحن نكتب هذا الكتاب كجذمور. لقد كوّنناه من سطوح. وأعطيناه شكلاً دائرياً، إنما كان ذلك بقصد اللهو. [...] كل سطح يمكن أن يُقرأ في أي موضع كان، وأن يُوضع في صلة مع أي سطح آخر»⁽⁸⁷⁾.

إذاً، هناك تجديد على مستوى طريقة التأليف، أي في تعاون دولوز وغتاري. وهناك تجديد على مستوى شكل الكتاب أو مادته، حيث يتكوّن الكتاب من سطوح وليس من فصول. لكنّ التجديد في الأسلوب لم يكتمل بعد. وهناك ما هو أهم، أي التجديد على مستوى اللغة ذاتها، أي إبداع لغة غريبة أو أجنبية داخل اللغة ذاتها. ولطالما استشهد دولوز هنا بكلمة لبروست يقول فيها: «تكتب الكتب الجميلة بنوع من اللغة الغريبة»⁽⁸⁸⁾.

المطلوب أن نكون ثنائيي اللغة في اللغة الواحدة ذاتها، وأن نجعل اللغة ذاتها تتعلم لا أن نتعلم نحن في الكلام. وأن نولد لغة غريبة أو أجنبية في اللغة ذاتها إلى درجة نقول معها إن الأسلوب الكبير هو الذي لا - أسلوب له. ليست اللغة سستاماً هادئاً ومستقراً، بل هي سستام متباين وفي توالد متغاير. وهناك إمكان لإستيلاذ لغات أخرى داخل اللغة ذاتها إلى ما لا نهاية.

يقول دولوز: «هذه المجموعة من النصوص التي بعضها غير منشور، والبعض الآخر صدر سابقاً، تنتظم حول بعض المسائل. مسألة الكتابة: الكاتب، كما يقول بروس، يخلق في اللغة لغة جديدة، لغة غريبة إذا صح القول. يظهر قدرات جديدة نحوية أو تركيبية. يجر اللغة خارج أثلماها المألوفة، يجعلها تهذي. لكن أيضاً فإن مسألة الكتابة لا تنفصل عن مسألة الرؤية والسمع: في الواقع، عندما تُبدع لغة أخرى في اللغة، فإن الكلام [اللغة] بأكمله يتجه نحو حد «لاتركيبية»، «لانحوي»، أو يتصل مع خارجه الخاص.

ليس الحد خارج الكلام [اللغة]، إنه خارجه: إنه مكون من رؤيات وأسماع غير لغوية، لكن وحدها اللغة تجعلها ممكنة»⁽⁸⁹⁾.

Ibid, PP. 32 - 33. (87)

Deleuze Gilles: *Critique et clinique*, éditions de Minuit, Paris, 1993, P. 7. (88)

Ibid, P. 9. (89)

التجديد في الأسلوب هو إبداع لغة غريبة داخل اللغة الواحدة ذاتها، غريبة بمفرداتها وغريبة بتركيبها. أن تكون اللغة غريبة بمفرداتها فهذا واضح من خلال إبداع أفاهيم جديدة. لكن، كيف تكون اللغة غريبة بتركيبها؟ وهل اللغة سستام متجانس أم متغاير؟

في تصديره لأحد كتب صديقه جيورجيو باسرون، شارحاً فيه مفهوم هذا الأخير عن الأسلوب، يقول دولوز: «ليس الأسلوب تصويراً بلاغياً، بل هو إنتاج تركيب، إنتاج للتركيب وعبر التركيب. [...] الأسلوب هو بمثابة لغة غريبة في اللغة، وفقاً لصيغة بروسست الشهيرة»⁽⁹⁰⁾.

إذاً، اللغة الغريبة هي إنتاج تركيب نحوي جديد للغة. وهذا ما يحتم مفهومياً جديداً للغة بعكس ما تذهب إليه الألسنية. «تعتبر الألسنية لغة ما في أوان معطى كسستام متجانس، قريب من التوازن»⁽⁹¹⁾.

اللغة في نظر الألسنية سستام متجانس. لكن باسرون ينظر إليها كسستام متغاير. يقول دولوز: «لكن لأنه [باسرون] يعالج كل لغة بوصفها مجموعة متغايرة، بعيدة عن التوازن ومتفرعة بشكل دائم [...] ذلك أنه بالأحرى يوجد دائماً في اللغة لغة أخرى إلى ما لا نهاية. ليس خليطاً، لكنه توالد متغاير»⁽⁹²⁾.

الكاتب الكبير هو مبدع في الأسلوب، إلى درجة نقول معها: «ليس لديه أسلوب»، لكن هذا اللا - أسلوب هو تحديداً الأسلوب الكبير، أو إبداع الأسلوب بالحالة المحضة»⁽⁹³⁾ ويتساءل دولوز قائلاً: «هل اللغة هي سستام متجانس، أم هي ارتصاف متغاير في عدم توازن دائم؟ إذا كانت الفرضية الثانية صحيحة، فإن لغة ما لا تتفكك إلى عناصر، بل إلى لغات إلى ما لا نهاية، ليست لغات أخرى، لكن معها يركب الأسلوب (أو اللا - أسلوب) لغة غريبة في اللغة»⁽⁹⁴⁾.

Deux régimes de fous, Ibid, P. 343. (90)

op. cit. P. (91)

Ibid, PP. 343 - 344. (92)

Ibid, P. 344. (93)

op.cit.p. (94)

ولكن ما الأسلوب؟

الأسلوب هو تعديل للغة ذاتها عندما لا ننظر إليها وكأنها مكوّنة من ثوابت أو كليات. وهذا ما يُعكس النظرة الألسنية إلى اللغة. «تفحص الألسنية ثوابت أو كليات للغة، عناصر وصلات، لكن [...] اللغة ليس لديها ثوابت، ليس لديها سوى متغيّرات، والأسلوب هو وضع المتغيّرات في تغيّر. [...] تجتاز المتغيّرات إذاً مناطق تغيّر متناهية أو غير متناهية، متصلة أو منفصلة، تشكّل [هذه المناطق] الأسلوب كتعديل للغة»⁽⁹⁵⁾.

إذاً الأسلوب تعديل. إنه أكثر من قالب. هو بالأحرى قَوْلبة. «إنه أكثر من قالب، هو تعديل، أي قولبة ذات فعل داخلي وتحول زمني»⁽⁹⁶⁾.

وهكذا يتم خلق لغة غريبة في اللغة ذاتها. وتتجه اللغة ذاتها نحو حدها الخاص الذي هو بمثابة خارج لها. ولا يكون هذا الخارج خارج اللغة، بل هو خارجُها. «متجهة نحو حد داخلي، أو نحو خارج اللغة هذا، فإن هذه اللغة تشرع في التلعثم، في التلجلج، في الصراخ وفي الوشوشة. هنا أيضاً، [...] يظهر الأسلوب كلا - أسلوب، ويشكل جنون اللغة وهذيانها»⁽⁹⁷⁾.

تشرع اللغة في التتمّة وفي اللعثة وفي التلجلج وفي الصراخ عندما تتجه نحو خارجها البصري والسمعي والموسيقى، هذا الخارجُ الخاص بها والذي لا يكون إلا داخلها.

إنه ليس خارج اللغة، بل هو في اللغة ذاتها. وعندها تأخذ اللغة في الهروب. وتسلك خط هروب إبداعياً خاصاً بها. وتبدع لغة أخرى في اللغة ذاتها. وهذا ما يُدعى خط الذروة. لكن «كيف نسمي خط الذروة هذا الذي تتجه نحوه اللغة، معدّلة؟ كلما تقترب [أي اللغة] أكثر منه، كلما يصبح الأسلوب بسيطاً [رزيناً]، [أي] «لا - أسلوب»»⁽⁹⁸⁾.

هكذا يجب أن ننظر إلى الف سطح. إنّه كتاب مبدع ومجدّد على شتى

Ibid, P. 345. (95)

op. cit. P. (96)

Ibid, P. 346. (97)

Ibid, P. 347. (98)

المستويات. على مستوى الأسلوب وعلى مستوى المضمون، ولا نصل إلى التجديد في الأسلوب إلا بعد مسار طويل وشاق. والآن بإمكاننا أن نفهم ما يعنيه دولوز وغتاري عندما يقولان بشكل مقتضب في الصفحة الأولى من مقدمة ما الفلسفة؟: «لم تكن رزينين بما يكفي. كانت لدينا رغبة قوية للإشتغال بالفلسفة، لم تكن نتساءل ما هي، إلا عبر ممارسة أسلوبية، لم تكن قد وصلنا إلى هذه النقطة [الذروة] من اللا - أسلوب»⁽⁹⁹⁾.

إبداع على مستوى الأسلوب. وإبداع على مستوى المضمون، أي على مستوى تجديد الأفاهيم القديمة وإبداع أفاهيم جديدة. ويصاحب هذا كله إبداع رئيسي على مستوى صورة الفكر، أي على مستوى سؤال ما التفكير؟ الذي يعبر عن توجهات الفكر واتجاهاته.

لذا، نعتبر أن ترجمة دولوز إلى العربية أو إلى أي لغة كانت، هي عمل شاق. وعلى هذه الترجمة أن تأخذ بعين الاعتبار هذا الإبداع في الأسلوب، وأن تحاول قدر المستطاع، إبداع لغة غريبة داخل اللغة العربية ذاتها. وعدم الإلتفات إلى هذا الأمر هو خيانة كبيرة لدولوز وفكره على السواء لأن أسلوب دولوز يعمل بالمنطق ذاته الذي يعمل به فكره. من هنا نقول إن الترجمات التي تمت إلى العربية كانت متسّعة إلى حد كبير، على مستوى المضمون وعلى مستوى الأسلوب أيضاً.

III - 4 - الصورة العدمية للفكر:

الستام الدولوزي هو ستام متدرج أي ذو مستويات مختلفة. إنه متباين وذو تولّدات متغايرة. ينتقل بنا من مستوى إلى آخر عبر منطقتين خاص به، هو منطق الهزات والأزمات التي تعيد سستمة الستام بكامله إنطلاقاً من توجهات واتجاهات جديدة. ما إن نكتشف توجهات جديدة للفكر، ما إن نطرح مسائل جديدة أو نعيد طرح مسائل قديمة بشكل آخر، حتى نجد أنفسنا من جديد في عرض البحر، وبالتالي يتحتم علينا البناء من جديد. وهذا ما يحصل مع كل مفكر كبير أو فيلسوف كبير إلى أن يحل التعب ونستسلم للآراء النهائية والثابتة أو نتيه مجدداً في لُجة الخواء.

انتقل بنا السستام الدولوزي من تأسيس إلى آخر. وكان الفرق والتكرار التأسيس الأول حيث كانت توجهات الفكر وإحداثياته تركز على الإرتفاع والعمق، ولاسيما العمق. دائماً تتبع الشدة من الأعماق. والفرق في ذاته هو بمثابة قعر يصعد إلى السطح من دون أن يتوقف عن كونه قعراً. لكن اختلف الأمر مع منطق المعنى الذي رفض الإرتفاعات والإرتقاءات الأفلاطونية، كما رفض الأعماق ما قبل السقراطية، وفضل عليها السطح الرواقي. ميز الرواقيون بين الأشياء وحالات الأشياء من جهة وبين الأحداث من جهة أخرى. ومكان هذه الأحداث هو السطح. إذأ، هذه إحداثيات جديدة للفكر. وبما أن صورة الفكر تتحكم بالضرورة في إبداع الأفاهيم، فإن أفاهيم دولوز في منطق المعنى تختلف عن أفاهيمه في الفرق والتكرار مع أنها، في غالبيتها، تستخدم المفردات ذاتها.

ويختلف الأمر مع الآنتي - أوديب الذي يستفيد من أفهوم العَرَضانة عند فليكس غتاري. ويقدم أفهوم الجسد بلا أعضاء، العائد إلى أنطونين أرتو، بطريقة تجعل منه نوعاً من الشكل الكروي أو الأسطواني. إنه أشبه ببيضة، لها خطوط طول وخطوط عرض وخطوط جيوديزية وتناقصات فيزيولوجية وعتبات... إلخ، حتى قبل أن تصبح كائناً متعضياً.

لم تكن كل هذه التوجهات والإتجاهات لترضي دولوز وصديقه، لاسيما أن البيولوجيا وخاصة ميكروبيولوجيا الدماغ قد تبنت رأياً آخر في علم الدماغ. «هناك صلة مميزة للفلسفة مع علم الأعصاب، نرى ذلك عند الترابطين وشونهور أو برغسون. ما يهمنا اليوم، ليس الحواسيب، [بل] هو ميكروبيولوجيا الدماغ: يقدم هذا الأخير نفسه بوصفه جذموراً»⁽¹⁰⁰⁾.

إذأ، هناك تعديل مستمر في إتجاهات الفكر وتوجهاته عند دولوز إلى أن استقر به الحال أخيراً مع الصورة الجذمورية للفكر التي استمرت في ما الفلسفة؟. «هذه الدراسة لصور الفكر، نسميها نولوجيا، إنها مقدمات إلى الفلسفة. [...] وقد تسلط عليّ هذا السؤال في منطق المعنى، حيث الإرتفاع والعمق والسطح هي إحداثيات الفكر، واستعدت ذلك في بروسست والعلامات، لأن بروسست يعارض الصورة الإغريقية بكل قدرة العلامات، ومن ثم نجد من جديد ذلك مع

فليكس في ألف سطح، لأن الجذمور، هو صورة الفكر التي تمتد تحت صورة الأشجار»⁽¹⁰¹⁾.

هناك صورة شجرية للفكر سيطرت على الفكر لمئات السنين. لكن هناك أيضاً صورة جذمورية للفكر تمتد تحت الصورة الشجرية، وهي بمثابة صورة أكثر سرية للفكر. إنها صورة فكر البدو الذين يقفون في وجه الحضر.

وخصص دولوز سطحاً خاصاً لمعالجة هذه الصورة الجذمورية. وكان دولوز وغتاري قد نشرا هذا النص في عام 1976 قبل أن يستعيداه كمقدمة لكتابهما ألف سطح. وإضافة إلى الأفاهيم الجديدة المنشورة في متن الكتاب، فإن هذه الصورة الجذمورية للفكر هي التي جعلت من ألف سطح كتاباً في الفلسفة. إنها منطق الكثرات نفسه، وقد حاول دولوز من خلال هذا المنطق أن يُعيد النظر في الأشياء ويعيد تقطيعها.

لقد نظر دولوز وغتاري إلى مختلف الإختصاصات القائمة من ألسنية وتحليل نفسي وإثنولوجيا وأدب وموسيقى وسياسة... إلخ نظرة مغايرة في ضوء منطق الكثرات هذا، وفي ضوء صورة الفكر الجذمورية هذه. لذا، نكرر القول إن ألف سطح هو كتاب كبير في الفلسفة وليس في أي مجال آخر.

يحولنا منطق الكثرات إلى عالم الخطوط. وهو ينظر إلى الأشياء من خلال الخطوط المتغايرة. الخطوط المنضّدة، لكن أيضاً الخطوط المهاجرة. وهذا ما يحولنا أيضاً إلى الأفهوم الرئيسي في ألف سطح، وهو أفهوم الإرتصاف. لقد حل هذا الأخير محل أفهوم الآلات الراغبة الذي كان الأفهوم الرئيسي في الأنتي - أوديب. تتغيّر الأفاهيم تبعاً لصورة الفكر وتبعاً للمنطق الذي تشتغل به. وليس هناك من أفاهيم كلية، بل كل الأفاهيم فريدة.

هل يمكن النظر إلى الكتاب الذي هو وحدة مادية بين أيدينا، من دون أن ننسبه إلى ذات أو أن نحيله إلى موضوع كما هو حال الكتاب الكلاسيكي؟ هذا ما يحاوله دولوز وصديقه عبر منطق الكثرات. علينا أن نتبع الخطوط، السيرورات لا أن نتوقف عند النقاط. ليس هناك من نقاط، بل هناك خطوط مختلفة،

متشابهة. علينا أن نرسم خرائط لهذه الخطوط وأن نمسح الحقول التي تجري فوقها. فوكو ودولوز هما راسما خرائط ومسّاحا أراض. هذا هو الفكر الجديد الذي يركز على الجغرافيا بدلاً من التاريخ. وقد رأينا في الفصل الأول أن فوكو، بالرغم من كون دراساته دراسات تاريخية، لم يكن مؤرخاً ولا فيلسوف تاريخ، إنه مسّاح وخرائطي حتى لو كان الأمر يتعلق بأراض وحقول مستقبلية. الجغرافيا، الصيرورة، الخطوط، إرتصافات الخطوط وتعقداتها وتشابكاتها، خطوط الترسب، لكن أيضاً خطوط تفكيك الترسب، خطوط الهرب أي الخطوط المهاجرة. إلخ، هذا ما يركز عليه دولوز. الكثرة بأبعادها، بخطوطها، بمحاورها، لا بعناصرها ولا بمفهومها. إن إضافة أي بُعد إلى الكثرة يغيّر في طبيعة الكثرة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى حذف أي بُعد فيها. هذا هو الأفهوم الدولوزي. إنه مرتبط بخطوطه المشتدة من حيث هو كثرة. ما إن تزيد أو تنقص هذه الخطوط أو المكونات حتى يتغيّر الأفهوم ذاته. ينشئ دولوز بذلك أنطولوجيا جديدة. إنها أنطولوجيا الشدات المحضة والقوى المحضة. وهذا ما يجعل الصيرورات ممكنة. الأفهوم الدولوزي أنطولوجي بالكامل. يتكلم دولوز على الأفهوم في ما الفلسفة؟ لكنّه في الواقع يكتب «رسالة» جديدة في الأنطولوجيا. الأشياء وحالاتها لا يُعتمد بها، لأن علينا أن نصل إلى ما يجعلها ممكنة. هذه هي الأمبيرية المجاوزه. إنها تتجاوز الأمبيري لتصل إلى ما هو مجاوز في الأمبيري ذاته وليس في أي مكان آخر. إنها أنطولوجيا تواطؤ الكون السبينوزية، أنطولوجيا المحايثة المطلقة التي لا تسمح بأي شيء مفارق. هذا هو مسطح المحايثة. العلة محايثة وليست مفارقة. هذا هو التصوف الملحد. دولوز متصوف كبير، لكنه ملحد كبير إذا فهمنا الإلحاد بوصفه لا يؤمن بعلة مفارقة. وهو يتابع برغسون في مذهبه الإحيائي. إنه يفتش عن الحياة في الحي. الحياة هي ما يجعل الحي ممكناً. وأكثر من ذلك، هو يبحث عن الحياة غير العضوية. هذه هي الحياة. إنها المحايثة المحضة.

يقول دولوز عن الكتاب: «ليس لكتاب ما موضوع ولا ذات، فهو مصنوع من مواد مشكلة بطرق مختلفة، من تواريخ وسرعات مختلفة جداً. ما إن نسب الكتاب إلى ذات، فإننا نهمل عمل المواد هذا، وخارجيةً علاقاتها. [...] في الكتاب كما في كل شيء، هناك خطوط تمفصل أو تقطيعية، أنضودات وموطنيات؛ لكن أيضاً خطوط هرب، حركات تهجير وإزالة للأنضودات. [...]

يشكل كل هذا، الخطوط والسرعات القابلة للقياس، ارتصافاً. إن كتاباً ما هو ارتصاف ما، وبصفته هذه يكون غير قابل للنسب. إنه كثرة [...] . يوجّه ارتصاف آلي نحو الأنضودات التي تصنع منه على الأرجح نوعاً من المتعضي، أو جملة دالة، أو تعيئناً قابلاً للنسب إلى ذات. لكنه يُوجّه بالقدر ذاته نحو جسد بلا أعضاء لا ينفك يفكك المتعضي ويمرّر جزئيات لا دلالة لها ويسيلها، شدات محضة، وينسب لنفسه الذوات التي لا يعود يدع لها إلا اسماً بوصفه أثر شدة ما»⁽¹⁰²⁾.

ما يُطبق على الكتاب يُطبق على كل شيء، إنه منطق الكثرات ذاته الذي يجعل من الوحدة نفسها كثرة. لا دال ولا مدلول، بل كثرة تشتغل عبر خطوطها وأبعادها. وهي تتصل عبر غيرها من الكثرات من خلال خطوطها أيضاً. لا يهم في الفكرة أن تكون صائبة أو خاطئة، بل المهم مع أي فكرة أخرى تلتقي وتشتغل، مع أي فكرة أخرى تتصادى لتؤلف فكرة ثالثة نافعة. «لن نسأل أبداً ماذا يعني كتاب ما، مدلولاً أم دالاً، ولا نسعى إلى فهم شيء ما في كتاب ما، إنما سنتساءل مع أي شيء يشتغل وبالارتباط بأي شيء يمرّر أو لا يمرّر شدات، مع أي كثرات يُدخل ويحوّل كثرته ومع أي أجساد خالية من الأعضاء يُقارب هو نفسه جسده الخالي من الأعضاء. إن كتاباً ما لا يوجد إلا عبر الخارج وبالخارج»⁽¹⁰³⁾.

المطلوب استبدال فعل الكون بواو العطف. خارجيّة العلاقات، هذه هي أمبيرية هيوم. ومن خلال هذه الخارجيّة ندخل في عالم الشدات المحضة. لا يهم في الكتاب ماذا يعني ولا ماذا يفهم منه، بل مع أي شيء آخر يشتغل ويعمل، سواء كان هذا الشيء الآخر كتاباً أم لا. الكتاب آلة صغيرة ترتبط بغيرها من الآلات وهي تعمل.

عندما ننظر بعين الخطوط نرى أن كل شيء يختلف. كل شيء هو كثرة شرط أن نجعل من الكثرة اسماً موصوفاً أو مسنداً إليه. ليست الكثرة ما يُسند إلى شيء آخر، بل هي المسند إليه الحقيقي. هذا هو المنطق الجديد، لكنه منطق لا يمارس بسهولة ولا يُفكر بسهولة. وهذا ما حاول دولوز وصديقه أن يفعلاه عبر عملهما المشترك وعبر هذه النظرة الجديدة إلى بقية الفروع. «نحن لا نتكلم عن

Mille plateaux, Ibid, P.P. 9-10. (102)

op. cit. P. (103)

أي شيء آخر: الكثرات، الخطوط، الأنضودات والتقطيعيات، خطوط الهرب والشدات، الإرتصافات الآلية وطرزها المختلفة، الأجساد الخالية من الأعضاء وبنائها وانتقاؤها، مسطح التماسك ووحدات القياس في كل حالة»⁽¹⁰⁴⁾.

وعلينا أن نصل إلى المستوى الذي تتطابق فيه طريقة التفكير مع طريقة الكتابة ومع مفهومنا عن الكون أيضاً. أليس هذا مهمة شاقة وعسيرة على الفهم، أن نكتب وأن نفكر بالمنطق ذاته، وأن نفكر الكون أيضاً بالمنطق ذاته؟ وهنا تصبح الكتابة مسحاً للحقول ورسماً للخرائط. «لا علاقة للكتابة مع التدليل، بل مع المسح ورسم الخرائط، حتى للأقطار الآتية»⁽¹⁰⁵⁾.

يميز دولوز بين طرازين من الكتاب، أو بالأحرى بين طريقتين في النظر إلى الكتاب. ويضيف طرازاً ثالثاً هو الطراز الجذموري أو الطريقة الجذمورية في النظر إلى الكتاب.

1 - الكتاب - الجذر :

«الشجرة هي سلفاً صورة العالم، أو أن الجذر هو صورة الشجرة - العالم. إنه الكتاب الكلاسيكي، بوصفه داخلية جميلة عضوية ودالة وذاتية (أنضودات الكتاب)»⁽¹⁰⁶⁾.

نبدأ دائماً من نقطة معينة، من مبدأ معين، من واحد ما. والواحد يصير اثنين. بداية الشجرة هي الجذر. هذا هو الفكر الكلاسيكي الذي يستعمل المنطق الثنائي. دائماً نفترض وحدة رئيسية، دائماً هناك واحد ننطلق منه، أي الواحد الذي يصبح اثنين. وبالتالي نفقد الكثرة الحقيقية. «يعني هذا أن هذا الفكر لم يفهم الكثرة قط: يلزمه وحدة رئيسية قوية مفترضة ليصل إلى الإثنين وفقاً لمنهج روحاني»⁽¹⁰⁷⁾.

2 - الكتاب - الجذير أو الستام - الجذير :

هذه هي الصورة الثانية أو الطراز الثاني للكتاب. تُجهض الوحدة الرئيسية،

Ibid, PP. 10 - 11. (104)

Ibid, P. 11. (105)

op. cit. P. (106)

op. cit. P. (107)

يُجهض الجِثُّ وتبقى الجذور الفرعية أي الجذيرات. لكن تبقى هذه الوحدة مفترضة، تبقى مضمرة وسرية. «إنه في هذا البعد المكمل تواصل الوحدة عملها الروحاني»⁽¹⁰⁸⁾. يبقى المنطق ذاته لأن الكثرة الحقيقية ما زالت غائبة. «في الحقيقة، لا يكفي أن نقول يحيا الكثير، مع أنه من الصعب إطلاق هذه الصرخة. [...] الكثير يجب صنعه، لا أن نضيف إليه دائماً بعداً أعلى [...] طرح الأوحاد من الكثرة الواجب تكوينها؛ الكتابة مع $n - 1$. ويمكن تسمية سستام كهذا جذموراً. إن جذموراً ما بوصفه ساقاً أرضية يتميز بشكل مطلق عن الجذور والجذيرات. البصلات والعسافل هي جذامير»⁽¹⁰⁹⁾.

الجذمور أو الأرمول هو الصورة الجديدة للفكر، أي الصورة التي تقوِّض صورته الكلاسيكية. ومن دون هذه الصورة لا نستطيع فهم الكثرة كاسم موصوف. تصلح صورة الفكر الكلاسيكية للكثرة التي تقع في مقابل الوحدة، لا للكثرة كاسم موصوف. وهناك أشكال عديدة للجذمور. الجُحر هو كثرة وسرب الكلاب أو الجرذان هو جذمور. البطاطا هي جذمور، لكن أيضاً النجيل هو جذمور. إذاً هناك جذامير حسنة وجذامير سيئة.

3 - الجذمور وميزاته:

أولاً وثانياً: مبدأ الإتصال والتغاير

يقول دولوز: «يمكن لأي نقطة من جذمور ما أن تتصل بأي نقطة أخرى. وهذا ما يختلف كثيراً عن الشجرة أو الجذر اللذين يشبان نقطة، نسقاً. تبدأ الشجرة الألسنية على طريقة شومسكي أيضاً بنقطة S وتعمل بالتفرُّع الثنائي. [...] في الواقع تشتغل ارتصافات النطق الجماعية مباشرة في الارتصافات الآلية، ولا يمكننا أن نقيم قطعاً جذرياً بين أنظمة العلامة ومواضيعها»⁽¹¹⁰⁾.

لو طبقنا هذين المبدئين على فلسفة دولوز لقلنا إن دولوز لا يعترف بأفهوم أول أو مبدأ أول تبدأ به فلسفته كما هو الحال مع الكوجيتو الديكارتي. وهناك

Ibid. P. 12. (108)

Ibid, P. 13. (109)

op. cit. P. (110)

أفاهيم متغايرة، أي تتكون من خطوط مشتدة أو مكوّنات متغايرة، وتتصل بغيرها عبر جسور. الأفاهيم في رأي دولوز، تصادى من دون أن تُستتج بعضاً من بعض.

ثالثاً: مبدأ الكثرة

يقول دولوز: «ذلك أنه فقط عندما يُعالج الكثير فعلياً كاسم موصوف وككثرة، لا تعود له أي علاقة مع الواحد كذات أو كموضوع، كواقع طبيعي أو روحاني، كصورة وعالم. الكثرات جذمورية، وتفضح الكثرات الشجرية المزيقة»⁽¹¹¹⁾.

قلنا عن الكثرة إنها لا تتحدد بمفهومها ولا بعناصرها، بل باشتدادها، بأبعادها. فالأفهوم يتحدد بخطوطه المشتدة والإرتصاف يتحدد بخطوطه المختلفة من كل الأنواع. وعندما ننظر إلى الأمور بهذه الطريقة لا نعود بحاجة إلى ذات ولا إلى موضوع. وقد رأينا أن الحقل المجاوز عند دولوز لا يحيل إلى ذات ولا إلى موضوع، وهو يضم فرادات قبل فردية وتفردات لاشخصية. الكثرة كاسم موصوف تشبه الكميات المشتدة التي لا تنقسم إلا وهي تغير في طبيعتها. وهي في هذا تختلف عن الكميات الممتدة. الأبعاد، الخطوط، المحاور، هي ما يميز الكثرة والإرتصاف ككثرة. علينا أن نتبع خطوطاً لا أن نعين نقاطاً. «إن ارتصافاً ما هو تحديداً هذا النمو في الأبعاد في كثرة تغير بالضرورة في طبيعتها بقدر ما تزيد اتصالاتها. ليس هناك من نقاط أو مراكز [مواقع] في الجذمور، كما نجد ذلك في بنية، في شجرة، في جذر، ليس هناك سوى خطوط»⁽¹¹²⁾.

ويضيف دولوز: «كل الكثرات مسطحة بما هي تملأ وتشغل كل أبعادها: إذاً سنتكلم على مسطح تماسك الكثرات، مع أن هذا «المسطح» هو ذو أبعاد متنامية تبعاً لعدد الإتصالات التي تنشأ عليه»⁽¹¹³⁾.

لو طبقنا ما سبق على الأفهوم الدولوزي كما سنرى في الفصل الرابع، لقلنا إن الأفهوم يتحدد بأبعاده أو خطوطه المشتدة. ما إن تنقص هذه الخطوط أو تزيد

Ibid, P. 14. (111)

Ibid, P. 15. (112)

op. cit. P. (113)

حتى يتغيّر الأفهوم. والأفهوم هو اشتداد حاضر في كل أبعاده. وتتصل الأفاهيم عبر مسطح تماسك أو مسطح محايثة يمسك بها جميعاً. وتُبنى أبعاد هذا المسطح رويداً رويداً كما رأينا مع فوكو، إذ لا توجد في المسطح مناطق أخرى غير المناطق التي تشغلها الأفاهيم.

رابعاً: مبدأ القطيعة اللادالة

يقول دولوز: «إن جذموراً ما، بالضد من القطوع المفرطة في الدلالة التي تفصل البنى أو تخترق إحداها، يمكن أن يُقطع أو ينكسر في موضع ما، وهو ينمو [يُشفى] تبعاً لهذا الخط أو ذاك من خطوطه وتبعاً لخطوط أخرى»⁽¹¹⁴⁾. وهذا ما نجده لدى بعض النباتات التي بإمكانها أن تنمو من جديد حتى لو قُطعت في أي «نقطة» إذ لا وجود لنقاط، بل لخطوط ومسارات. وقد رأينا أن الجذمور كارتصاف يحتوي على خطوط ترسّب كما هو حال الأنضودات والتقطيعيات والموطنيات وإعادة التموطن، ويحتوي أيضاً على خطوط هروب أو خطوط تهجر أو هجرة. تنشئ الخطوط الأولى أنضودات وترسّبات وتفكك الخطوط الثانية هذه الترسبات والأنضودات على جسد بلا أعضاء أو مسطح تماسك أو مسطح محايثة.

سنطبق هذا المبدأ على فلسفة فوكو وننظر إليها كجذمور. إنها جذمور من ثلاثة خطوط أو أبعاد، العلمان والسلطة و«الذات». وبعبارة أدق، إنها جذمور من خطوط متعددة، خطوط قابليات الرؤية وخطوط النطوق وخطوط التصدع وخطوط موازين القوى وأخيراً خطوط سيرورات التذويت. يكتشف فوكو خطوطاً معينة، ثم ما يلبث أن يكتشف خطوطاً أخرى فتقطع الخطوط الأولى أو تنكسر، أو بالأحرى يُعاد تنظيمها وفقاً للخطوط الجديدة المكتشفة. إنها تشبه خطوط الثمل ومسارته. ما إن تنكسر أو تنقطع هذه الخطوط أو المسارات حتى يُعاد تنظيمها وفقاً للخطوط والمسارات الجديدة، وهكذا دواليك.

والأمر نفسه بالنسبة إلى فلسفة دولوز التي هي عبارة عن سستام متغاير في حالة عدم استقرار دائم. كما أنه سستام متغاير التولّد حيث ينتقل من تولّد إلى آخر تبعاً للخطوط والتوجهات والاتجاهات المكتشفة. وفي كل مرّة يتأسس السستام من جديد.

خامساً وسادساً: مبدأ الخرائطية والنقل المألون

يقول دولوز: «لا يُسَوِّغُ جذمور ما من أي نموذج بنياني أو مولد. إنه غريب عن كل فكرة ذات محور تكويني [وراثي]، كما عن كل فكرة ذات بنية عميقة. إن محوراً تكوينياً هو نظير وحدة جنسية موضوعية تنظم عليها مراحل متعاقبة، وإن بنية عميقة هي بالأحرى نظير سلسلة أساسية قابلة للتفكيك إلى مكونات مباشرة، بينما تمر وحدة المنتج في بعد آخر، تحولي وذاتي. لا نخرج هكذا من النموذج التصوري للشجرة، أو للجذر - الجنشي أو الحزمي (مثالاً ألك «شجرة» الشومسكية، المرتبطة بالسلسلة الأساسية، والمصورة لسيرورة إيلادها وفقاً لمنطق ثنائي) تغيير بشأن الفكر الأقدم. نقول عن المحور التكويني أو عن البنية العميقة، أنهما قبل كل شيء مبدأ ترسُّم، قابلان للإستنساخ إلى ما لا نهاية. كل منطق الشجرة هو منطق للترسُّم والإستنساخ»⁽¹¹⁵⁾.

دائماً هناك نموذج نهتدي بهديه ونحاول استنساخه. منطق الشجرة هو منطق استنساخ وترسُّم. هناك بداية وتفرعات ثنائية. هناك بنية عميقة أو محور تكويني. أنطولوجيا للماهيات لا أنطولوجيا للأحداث. يضع دولوز وصديقه منطقاً آخر في مقابل منطق الشجرة. إنه منطق الجذمور. وهذا ما يحتمُّ أنطولوجيا أخرى، هي أنطولوجيا الأحداث، أنطولوجيا واو العطف بدلاً من أنطولوجيا فعل «الكون». منطق الجذمور هو منطق الكثرات التي تتحدد بأبعادها واتجاهاتها وخطوطها. لا نعرف سلفاً ما هي هذه الخطوط والأبعاد التي تنمو دائماً. وما إن تنمو هذه الإتجاهات والخطوط وتتغير حتى يتغير الجذمور نفسه، حتى تتغير الكثرة نفسها. وهذا ما يعاكس منطق الماهيات التي تُثبَّت مرة واحدة وإلى الأبد.

منطق الشجرة هو منطق الفكر الكلاسيكي الأقدم. وقد دعا دولوز منذ الفرق والتكرار إلى تقويضه وإحلال فكر آخر مكانه، فكر آخر لا يقوم على استبدال نموذج بنموذج، على استبدال صورة بصورة، فكر آخر من دون صورة. إنه فكر البدو الذي يقع في مقابل فكر الحضرة.

يصنع الجذمور خريطة وليس ترسُّماً. وهو دائماً قابل للإمتداد والنمو عبر أبعاده. ليس الجذمور إذاً ترسُّماً. يقول دولوز: «الجذمور هو شيء آخر تماماً، إنه

خريطة وليس ترسماً. إصنع الخريطة، وليس الترسيم. [...] إذا كانت الخريطة تتعارض مع الترسيم، فذلك لأنها تتجه بكاملها نحو تجريب متصل بالواقع. فالخريطة لا تستنسخ لاوعياً منطوياً على ذاته، بل تبنيه⁽¹¹⁶⁾.

إذا وصية دولوز الأساسية هي رسم الخرائط، هي اتباع الخطوط بدلاً من الإنطلاق من النقاط واستنساخ النماذج. لذا نقول إن سستام دولوز (وكذلك سستام فوكو) هو عبارة عن خارطة للفكر. لكنها خارطة لا بداية لها ولا نهاية وذات مداخل كثيرة. نحتار مع سستام دولوز من أين نبدأ وإلى أين نصل. دائماً نكون في الوسط. منطق العشب وليس منطق الشجرة. ينبت العشب دائماً في الوسط، بين الفراغات. إنه يسد الفراغات ولا يترك مجالاً للنقص. وعلينا أن نستعمل منطق العشب هذا في كل شيء، في السياسة والفلسفة والإدارة. . . إلخ. إنه منطق مفتوح لأن خريطته دائماً مفتوحة، ولا تكتمل. «الخريطة مفتوحة، إنها قابلة للإتصال في كل أبعادها، قابلة للتفكيك والقلب، وقابلة لاستقبال تغييرات على الدوام»⁽¹¹⁷⁾.

ويضيف دولوز: «بالإمكان أن نرسمها [أي الخريطة] على حائط وبالإمكان تصوّرها كأثر فني ويناؤها كفعل سياسي أو كتأمل. ربما كان من أهم خصائص الجذمور، أنه دائماً ذو مداخل كثيرة؛ الجحر بهذا المعنى هو جذمور حيواني، ويشتمل أحياناً على تمييز واضح بين خط الهرب بوصفه رواق تنقل، وأنضودات المدّخر أو المسكن»⁽¹¹⁸⁾.

ويضيف أيضاً: «لخريطة ما مداخل كثيرة، خلافاً للترسّم الذي يرجع دوماً إلى «الهُهو». إن خريطة ما هي قضية أداء، بينما يحيل الترسّم دائماً إلى «صلاحية» مزعومة»⁽¹¹⁹⁾. وهذا هو الفرق بين القائد والمدير في علم الإدارة. ففي حين يتبع الثاني صلاحياته المنصوص عليها في القانون، يحصل الأول قيادته من خلال الخطوط والاتصالات التي يقيمها، ومن خلال القدرات التي ينميها. هو يتفاعل مع رؤوسيه وينشئ معهم جذموراً.

Ibid, P. 20. (116)

Op.cit.p. (117)

Op.cit.p. (118)

Op.cit.p. (119)

منطق الشجرة، منطق الجذور والجذيرات، هو منطق بالٍ، عفى عليه الزمن. إنه منطق الفكر الأقدم والحزين. والمطلوب الآن هو منطق آخر لأن «الفكر ليس شجرياً، والدماغ ليس مادة مجذرة ولا مفرعة»⁽¹²⁰⁾.

لنتبع منطق حرب العصابات بدلاً من منطق الجيوش النظامية، منطق البدو بدلاً من منطق الحضرة. هذا ما يريد دولوز أن يقوله. لذا سُمي بالفيلسوف البدوي. وأنشأ ما يمكن تسميته بالبداوة في الفكر أو بالتيار البدوي في الفكر. لكنه تيار لا نموذج له لأنه يتبع دائماً التجريب. جرّبوا دائماً واتبعوا منطق العشب بدلاً من منطق الشجرة.

لقد هيمن منطق الشجرة الذي هو منطق الدولة أيضاً على الفكر الغربي منذ مئات السنين. إنه منطق المفارقة وليس منطق المحايثة. ودولوز هو فيلسوف المحايثة المطلقة التي لا تدع أي حظ للمفارقة. «غريب، كم هيمنت الشجرة على الواقع الغربي وعلى كل الفكر الغربي، من علم النبات إلى البيولوجيا وعلم التشريح، لكن أيضاً نظرية المعرفة واللاهوت والأنطولوجيا والفلسفة بأسرها. . . الأساس - جذر»⁽¹²¹⁾.

إذاً فضل الغرب الشجرة، فضل الغابة في حين فضل الشرق السُهب والبستان. «يقدم الشرق «صورة» أخرى: الصلة مع السُهب والبستان (في حالات أخرى، الصحراء والواحة) أكثر منه مع الغابة والحقل»⁽¹²²⁾.

ويستشهد دولوز بأودريكور الذي ميّز بين أخلاق المفارقة وأخلاق المحايثة. «يرى أودريكور في ذلك حتى سبباً للتعارض بين أخلاق المفارقة أو فلسفاتها، العزيزة على الغرب، وأخلاق المحايثة أو فلسفاتها في الشرق. الله الذي يزرع ويحصد في مقابل الله الذي يغرز وينبش (الغرز في مقابل البذر). المفارقة هي مرض أوروبي صرف»⁽¹²³⁾.

عبر منطق الكثرات هذا، عبر منطق الجذمور هذا يصل دولوز إلى المماهة

Ibid, P. 24. (120)

Ibid, PP. 27 - 28. (121)

Ibid, P. 28. (122)

Op.cit.p. (123)

بين التعددية والواحدية. التعددية هي في الوقت ذاته واحدة. مسطح محاثة واحد لكنه يعمل بمنطق الكثرات. لقد شيد دولوز الواحد - الكل، لكنه الواحد - الكل المفتوح واللامحدود. وهذا ما يسعى إليه دولوز، أي «الوصول إلى الصيغة السحرية التي نبحث عنها كلنا: التعددية = الواحدة، بمرورنا عبر كل الثنائيات التي هي العدو، لكن العدو ضروري كلياً، الأثاث الذي لا ننفك نقله»⁽¹²⁴⁾.

لا ينشئ دولوز ثنائية مكان ثنائية أخرى. لا يخلع نموذجاً ليضع مكانه نموذجاً آخر. لا يرفض صورة ليضع مكانها صورة أخرى تعمل بمنطق الثنائيات نفسه. هو يرفض كل الثنائيات وإن كان من الواجب أن نمر بها للوصول إلى التعددية - الواحدة، إلى الكثرة الحقيقية.

هذا هو منطق الجذمور الذي يتحدد بأبعاده واتجاهاته التي هي أساساً أبعاد واتجاهات متحركة. إنه ليس وحدة، بل كثرة. «ليس الجذمور مصنوعاً من وحدات، بل من أبعاد، أو بالأحرى من اتجاهات متحركة. ليس له بداية ولا نهاية، لكن دائماً له وسط، عبره ينبت ويطفح. إنه مؤلف من كثرات خطية»⁽¹²⁵⁾.

وليس علينا أن نفكر عبر هذا المنطق فقط، بل علينا أن نعيش عبره أيضاً. وليست الفلسفة شأناً فكرياً محضاً، بل هي أيضاً نمط للوجود يعمل بمنطق الفكر نفسه، وإن كان هذا الأمر صعب المنال. «ليس سهلاً أن ندرك الأشياء عبر الوسط، وليس من فوق إلى تحت أو بالعكس، من شمال إلى يمين أو بالعكس: حاولوا وستروا أن كل شيء يتغير»⁽¹²⁶⁾.

لقد كتب التاريخ من وجهة نظر الحضر وليس من وجهة نظر البدو. لذا علينا أن ننشئ علماً آخر للبداءة. «ما ينقص هو علم البداءة»⁽¹²⁷⁾.

ويضيف دولوز: «إخترع البدو آلة الحرب في مقابل جهاز الدولة. لم يفهم التاريخ إطلاقاً البداءة، لم يفهم الكتاب إطلاقاً الخارج. وعلى مر تاريخ طويل، كانت الدولة نموذج الكتاب والفكر: اللوغوس، الفيلسوف - الملك، مفارقة

Ibid, P. 31. (124)

Op.cit.p. (125)

Ibid, P. 34. (126)

Op.cit.p. (127)

الأمثول، داخلية الأفهوم، جمهورية الأرواح [المفكرين]، محكمة العقل، موظفو الفكر، الإنسان المشتزع والذات. [...] لكنَّ صلة آلة الحرب مع الخارج، ليست «نموذجاً» آخر، إنها ارتصاف يفعل فعله بحيث يصبح الفكر نفسه بدوياً، والكتابة قطعة لكل الآلات المتحركة، وساقاً لجذمور (كلايست وكافكا في مقابل غوته)⁽¹²⁸⁾.

هذه هي صورة الفكر الجذمورية التي ابتدعها دولوز وصديقه ومارساها عبر تعاونهما وعبر طريقة تأليفهما وعبر منطقهما. وهي كما قلنا تحتم أنطولوجيا أخرى، هي أنطولوجيا «واو» العطف بدلاً من أنطولوجيا فعل «الكون». إنها أنطولوجيا الأحداث بدلاً من أنطولوجيا الماهيات. إنها أنطولوجيا الخطوط والمسارات بدلاً من أنطولوجيا النقاط. إنها أنطولوجيا خارجية العلاقات بدلاً من أنطولوجيا ماهية الحدود. إنها أمبيرية جذرية كما سيقول عنها دولوز في كتاب ما الفلسفة؟.

IV - منطق الإحساس، منطق السينما وصورة الفكر:

رأينا، في المقدمة، أن دولوز قَسَم مسيرته الفلسفية إلى ثلاث حقبات، هي حقبة تاريخ الفلسفة وحقبة الفلسفة الخاصة وحقبة الصور التي تناول فيها الرسم والسينما تحديداً. وأضفنا ما أسميناه الحقبة الرابعة، أي حقبة ما الفلسفة؟ لأن هذا الكتاب ليس تلخيصاً ولا استعادة لما سبق وحسب، بل هو إعادة تأسيس للفلسفة الدولوزية برمتها. عبره يُعيد دولوز تنظيم فلسفته أو بالأحرى يُعيد سسمتها وفقاً لتوجُّه جديد.

ما يهَمُّنا، في هذا المبحث، هو الحقبة الثالثة. يقول دولوز: «ثم، لنفترض أن هذه حقبة ثالثة حيث المقصود بالنسبة إليّ الرسم والسينما. لكنَّ هذه الكتب هي كتب فلسفة. ذلك أن الأفهوم، كما أعتقد، يشمل على بعدين آخرين، [أي] بعدي الأدروك والأشعور»⁽¹²⁹⁾.

إذا يُصر دولوز على أن كتبه التي تناول فيها الرسم والسينما، هي كتب

Ibid, PP. 35 - 36. (128)

Deleuze Gilles: *Pourparlers*, Ibid, P. 187. (129)

فلسفية وليست كتباً فنية، وإن تناول فيها الصور. إنها كتب في الفلسفة وليس في أي شيء آخر، حتى أنها ليست كُتُباً تفكيرية حول الرسم والسينما.

في الواقع، لم ينفك دولوز عن تناول الفنون في غالبية كُتُبه، لاسيما الأدب والموسيقى. فقد خصص دراسة مستقلة لمارسيل بروست، جاءت تحت عنوان: بروست والعلامات. وتناول في منطق المعنى الأديب لفيس كارول. وخصص أيضاً مع صديقه غتاري كتاباً مستقلاً لكافكا، جاء تحت عنوان: كافكا، من أجل أدب صغير. إضافة إلى كثير من المباحث وال فقرات المهمة التي نجدها في الفرق والتكرار وألف سطح، والتي تناولت الفنون، لاسيما المسرح والموسيقى. إذاً الفنون حاضرة منذ البداية في مسيرة دولوز الفلسفية، وكذلك العلوم، حيث لا يمكن للفلسفة أن تقوم من دون صلة ما بعلوم عصرها وفنونه.

تناول دولوز، في منطق الإحساس، رسماً إنجليزياً معاصراً هو فرنسيس بيكن. وتناول في كتابه سينما - 1 - وسينما - 2 - السينما منذ إنشائها وحتى صدور الكتابين.

كيف يمكن للفيلسوف، في العصر الراهن، أن يتكلم على الفنون، وتحديدًا على الرسم والسينما، ويبقى كلامه في الفلسفة وليس في أي شيء آخر؟ كيف يمكن للفيلسوف أن يتناول الرسم والسينما ولا يكون هيغلياً، أي لا يعتبر أن الفلسفة هي أرفع شأنًا من الفنون حيث يكون الأفهوم آخر مراحل التطور العقلي؟ باختصار، كيف يتكلم الفيلسوف على الفنون والعلوم ولا يكون كلامه تفكيراً حولها ولا تأسيساً لها؟

إن أطروحة دولوز المركزية التي سنتناولها في الفصل الرابع، هي أن العلوم والفنون تفكر على قدم المساواة مع الفلسفة. وهي ليست بحاجة إلى الفلسفة لكي تفكر ولكي تتفكر تاريخها. الفرق بين العلوم والفنون والفلسفة هو في طريقة التفكير حيث يفكر كل فرع عبر وسائله وتقنياته الخاصة.

الفلسفة تفكر، لكن عبر الأفاهيم. العلم يفكر، لكن عبر الدوال. الفن يفكر، لكن عبر الأداريك والأشاعير. إذاً يقوم كل فرع معرفي بإبداع أفاعيله الخاصة التي تسمح له بتفكير الكون والحياة. لذا اعتبر دولوز أيضاً أن الفلسفة إبداع والعلم إبداع والفن إبداع.

الفنون تفكر. والعلوم تفكر. وهذا كسر لتقليد عريق ميّز الفلسفة بمهمة التفكير واعتبر أنها وحدها التي تفكر والتي تؤسس غيرها وتفكره.

رأينا أن الفلسفة تُعنى بسؤال واحد هو سؤال ما التفكير؟ والأسئلة الأخرى تُشتق من هذا السؤال، أو هي بالأحرى وجوه أخرى له. لذا سيكون من حق الفيلسوف أن يتناول الفنون والعلوم لأنها تفكر. هناك فكر ثانٍ في العلوم والفنون. وعلى الفيلسوف أن يعرف كيف تفكر هذه الإختصاصات ويُدعِّع الأفاهيم المناسبة لها.

تفكر الفلسفة عبر الأفاهيم. وهي تمتاز بحصرية إبداع الأفاهيم. لذا على الكتب الفلسفية أن تتناول شؤون الإبداع في شتى المجالات، لكن عبر إبداعها للأفاهيم. وهذا ما فعله دولوز في كل دراساته الفلسفية. للفلسفة الحق أن تتدخل في شؤون غيرها، لكن عبر قيامها بمهمتها الحصرية وهي إبداع الأفاهيم. لا امتياز ولا أفضلية لاختصاص على آخر، لكن على كل اختصاص أن يقوم بما هو مطلوب منه.

الفلسفة هي طريقة معينة في التفكير. وكل فيلسوف كبير يبتدع طريقة جديدة في التفكير. ولهذه الطريقة وجهان: وجه يتعلق بصورة الفكر وآخر يتعلق بإبداع الأفاهيم. وهذان عملان متلازمان. يقوم الفيلسوف بإبداع الأفاهيم، وفي الوقت ذاته يغيّر في توجهات الفكر واتجاهاته.

وليست الأفاهيم عند دولوز أفاهيم كلية. إنها أفاهيم فريدة وخاصة. وهي لا تصلح لكل المجالات. وقد رأينا أن دولوز ينظر إلى الفلسفة بوصفها نوعاً من الرواية البوليسية حيث تكون الأفاهيم دائماً موضعية وتتمتع بمنطقة نفوذ خاصة بها. لذا يعمد دولوز دائماً إلى إبداع أفاهيم جديدة وتفكيك الأفاهيم القديمة انطلاقاً من أفق متحرك دائماً. الأفاهيم التي تصلح في ميدان ما قد لا تصلح في ميدان آخر من دون تعديل أو تحوير أو إضافة. من هنا يقوم دولوز بإبداع الأفاهيم التي تناسب الرسم والأفاهيم التي تناسب السينما.

بعد المصير البائس الذي لقيه ألف سطح حيث لم يُستقبل استقبالاً حسناً مع أنه كان كتاباً كبيراً في الفلسفة وكان محطة رئيسية في مسيرة دولوز الفلسفية، انصرف دولوز إلى الإهتمام بالصور، وتحديدًا إلى الإهتمام بـ صور الرسم والسينما. وألّف كتباً أساسية في هذا المجال. وهو لم يكن يسعى إلى تطبيق فلسفته على

ميادين جديدة. ولم يكن يسعى إلى التفكير حول الرسم والسينما. هناك تصادٍ وتلاقٍ بين الفلسفة من جهة وكل من الرسم والسينما من جهة أخرى. وعلى الفيلسوف عبر وسائله الخاصة أن يحدد مواضع هذا التلاقي والتصادي.

يُعرف الفلاسفة بإبداعهم في مجال الأفاهيم. ويُعرف الرسّامون بإبداعهم في مجال الخطوط والألوان. ويُعرف السينمائيون بإبداعهم في مجال الصور السينمائية. لكن كيف يمكن للفيلسوف أن يتناول الرسم والسينما؟ وماذا ينتظر الرسم والسينما من الفيلسوف؟ وماذا ينتظر هذا الأخير منهما؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه باختصار في هذا المبحث.

لقد وسَّع دولوز من سلطان الفلسفة، لكن من دون أن يضحى باستقلال الفنون والعلوم. العلوم قائمة. والفنون قائمة. والفلسفة قائمة. لكن لا تقوم الفلسفة من دون العلم والفن. وعلى الفلسفة أن تبقى نشاطاً ابداعياً خالصاً حتى في تناولها للعلوم والفنون، وحتى أيضاً في تفكرها حول تاريخها.

IV - 1 - منطق الإحساس:

يتألف كتاب دولوز فرنسيس بيكن، منطق الإحساس من مجلدين: واحد مخصص للدراسة التي قام بها دولوز، وثانٍ مخصص للوحات بيكن. وقد ألف دولوز هذا الكتاب بمتعة نادرة. «نادراً ما ألفت كتاباً بتلك المتعة»⁽¹³⁰⁾.

أكثر دولوز من استعمال كلمة منطق في مؤلفاته. فقال منطق المعنى ومنطق الكثرات ومنطق فكر فوكو. والآن يقول منطق الإحساس. وسنرى أن بالإمكان النظر إلى كتابيه حول السينما بوصفهما منطقاً للسينما. وهو لا يسعى من وراء هذا الإستعمال المتكرر لكلمة منطق إلى الترويج لمنطق أرسطو أو للمنطق الحديث، بل يسعى إلى العثور على الطريقة التي يعمل بها ميدان ما. إن ما يقوم به دولوز هو عمل فيلسوف وليس عمل مؤرخ أو إبستمولوجي. وهو يسعى إلى ابتداء طريقة جديدة في التفكير تسمح له بالنظر إلى الأمور نظرة مغايرة.

يشدّد دولوز في كافة مؤلفاته على أن الفنون ليست تصويرية. وليست غايتها تصوير نماذج معيّنة أو سرد وقائع تاريخية أو راهنة، لاسيّما بعد تقدم تقنيات

الفتوغرافيا. تشتغل الفنون ولاسيما الرسم على الإحساس. فالرسم يرسم الإحساس ويرسم عبر الإحساس. «ما يُرسم هو الإحساس»⁽¹³¹⁾ وما يسعى إليه دولوز هو العثور على منطق هذا الإحساس. وهو يريد أن يحرث ميدان الإحساس بوصفه ميداناً مستقلاً عن التصور والتصوير. إنه يريد أن ينظر إلى رسومات بيكن من «وجهة نظر منطق عام للإحساس»⁽¹³²⁾. ويبلغ هذا المنطق ذروته في اللون، أو بالأحرى في «الإحساس الملوّن»⁽¹³³⁾.

ليس نقد التصور والتصوير جديداً على دولوز. وهو من خلال كتابه الفرق والتكرار سعى إلى تقويض عالم التصور ليصل إلى العالم تحت التصوري، إلى عالم القوى المحضة، عالم الكثرات المشتدة، عالم الفرق في ذاته. ويتابع دولوز هذا النقد عبر الفنون فيؤكد أن الفنون ليست اختصاصات تصويرية، ولم تكن كذلك في يومٍ من الأيام. ولكل فنان طريقته الخاصة في التخلص من التصوير.

يُميّز دولوز في رسومات بيكن بين ثلاثة أمور: بين «الصورة» أو الشخصية أو «الوجه»، وبين الشكل الذي توضع فيه هذه «الصورة»، وقد يكون هذا الشكل دائرة أو مكعباً أو شكلاً بيضاوياً... إلخ، وأخيراً الخلفية أو اللون الموحد الذي يغطي اللوحة. إذا يقوم بيكن في غالبية لوحاته بعزل «الصورة» في شكل ما. لكن ما الغاية من هذا العزل؟

الغاية من هذا العزل هي إبعاد اللوحة عن التصوير والسرد. هذا هو أسلوب بيكن في التخلص من التصوير. ليس الرسم تصويرياً ولا توضيحياً ولا سردياً. «يقول بيكن ذلك غالباً: لتجنب الميزة التصويرية والتوضيحية والسردية، التي تمتلكها «الصورة» بالضرورة لو لم تكن معزولة. ليس للرسم نموذج لتصويره [لتصوره] ولا تاريخ لروايته. مذ ذاك فإن للرسم كطريقتين محتملين للإفلات من التصويري: [واحداً] نحو الشكل المحض، عبر التجريد؛ [ثانياً] أو نحو «الصوري» المحض، عبر الإنتزاع أو العزل»⁽¹³⁴⁾.

Deleuze Gilles: *Francis Bacon, Logique de la sensation*, Éditions de la Différence, Tome I, Torino, 4ème édition, 1996, P. 45. (131)

Ibid, P. 7. (132)

Op.cit, p. (133)

Ibid, P. 9. (134)

يميز دولوز بين التصويري وبين «الصوري» ويقابل بينهما. وهذا اللفظ الأخير هو من اختراع فرنسوا ليوتار الذي رفعه إلى مصاف الإسم الموصوف. وعبر سلوك درب «الصوري» يتجنب بيكن التصوير. يقول دولوز: «بدا لي أن الرسم الراهن قدم ثلاثة اتجاهات كبرى، يجب تحديدها ليس فقط شكلياً، وإنما مادياً وتكوينياً: التجريد والتعبيرية وما يسميه ليوتار «الصوري»، الذي هو شيء آخر غير التصويري، [إنه] بالضبط إنتاج «للصور». يذهب بيكن بعيداً جداً في هذا الإتجاه الأخير»⁽¹³⁵⁾.

إذاً ليست غاية الرسم أن يصور واقعاً معيناً ولا أن يسرد تاريخاً معيناً، وإنما غايته إنتاج «الصور». لقد أهمل بيكن التصويري واهتم بـ «الصوري» *figural*، بـ «الصوري» المحض. لذا قام بعزل «صوره» و«وجوهه» في أشكال معينة.

إضافة إلى «الصوري»، يقوم الفنان بعمل آخر للتخلص من التصويري. وهذا العمل هو العمل التحضيري الذي يقوم به الرسّام قبل البدء بفعل الرسم لأنه من الخطأ الاعتقاد أن الرسّام يرسم على قماشة بيضاء كما من الخطأ الاعتقاد أن الأديب يكتب على صفحة بيضاء. ومن الخطأ أيضاً الاعتقاد أن الفيلسوف يبدأ التفلسف انطلاقاً من الصفر. وسوف نرى في الفصل الأخير أن الفيلسوف يحارب على جبهتين:

أولاً، على جبهة الخواء الذي بإمكانه أن يُخوي كل تماسك.

ثانياً، على جبهة الرأي الذي هو سبب شقاء البشرية.

وقد تحدث دولوز في الفرق والتكرار عن الخواء العبقري والفوضى الخلاقة. وميّز بين التقويض الذي يتطلبه الفنان والتقويض الذي يتطلبه السياسي المحافظ الذي يتمسك بالقيم السائدة. يُسرّع الفنان في عملية التقويض والهدم من أجل الوصول إلى نوع من الخواء العبقري والفوضى الخلاقة يسمحان له بإبداع شيء ما جديد.

ولا يختلف حال الرسّام عن حال بقية الفنانين. فهو لا يرسم على قماشة بيضاء. وعليه أن ينظف القماشة من كل الكليشوهات التي توجد عليها بشكل

افتراضي. «ليست القماشة مساحة بيضاء. إنها مشبعة سلفاً بالكليشيات، حتى لو لم نرها. يقوم عمل الرسام على هدمها: على الرسام أن يمر بأوان لا يعود يرى فيه شيئاً، [أن يمر] بانهييار للإحداثيات البصرية. [...] في الرسم، [...] تخرج اللوحة من كارثة بصرية، تبقى حاضرة فوق اللوحة نفسها»⁽¹³⁶⁾.

وفي مكان آخر يكتب دولوز: «من الخطأ الاعتقاد أن الرسام يكون أمام مساحة بيضاء. ينجم الاعتقاد التصويري عن هذا الخطأ: في الواقع، إذا ما كان الرسام أمام مساحة بيضاء فبإمكانه أن يستنسخ فيها موضوعاً خارجياً يشتغل كنموذج. لكن الأمر ليس كذلك. فللرسام كثير من الأشياء في رأسه، أو حوله، أو في المحترف. والحالة هذه كل ما لديه في رأسه أو حوله هو سلفاً في القماشة، تقريباً بشكل افتراضي، تقريباً بشكل راهن، قبل أن يبدأ عمله. كل هذا حاضر في القماشة، تحت عنوان صور، راهنة أو افتراضية»⁽¹³⁷⁾.

يقوم الرسام إذاً بتنظيف قماشته وتفريغها من كل الكليشيات والآراء السائدة. ولا يمكن له أن يبدع أفكاراً فريدة من دون هذا العمل. لذا، عليه أن يتخلص من كل المعطيات قبل أن يبدأ بفعل الرسم. «هناك صراع بأكمله في القماشة بين الرسام وهذه المعطيات. إذاً هناك عمل تحضيري ينتمي بالكامل إلى الرسم، والذي مع ذلك يسبق فعل الرسم. [...] هذا العمل التحضيري هو غير مرئي وصامت، ومع ذلك شديد جداً»⁽¹³⁸⁾. ومن خلال هذا العمل التحضيري يتوصل الرسام إلى نوع من الصحراء، من الكارثة المباغثة على القماشة، من المبيان. يقول دولوز: «المبيان هو حقاً خواء، كارثة، لكن أيضاً رُشيم نسق أو إيقاع. إنه خواء عنيف بالنسبة إلى المعطيات التصويرية، لكنه رُشيم إيقاع بالنسبة إلى النسق الجديد للرسم: «هو يفتح ميادين محسوسة»، يقول بيكن. يُنهي المبيان العمل التحضيري فيبدأ بفعل الرسم»⁽¹³⁹⁾.

إذاً يتخلص الرسام من التصويري. لكن ألا نجد في اللوحة من جديد تصويراً ما من نوع ثانوي؟ ألا نجد محاكاة أو تشابهاً ما؟

Ibid, P. 169. (136)

Logique de la sensation, Ibid, P. 57. (137)

Ibid, P. 65. (138)

Ibid, P. 67. (139)

يؤكد دولوز أن التشابه أو المحاكاة مطلوبة، لكن بوسائل غير متشابهة. وقد قال دولوز الأمر نفسه عن تاريخ الفلسفة. التشابه أو المحاكاة مع الفيلسوف المقروء مطلوبة، لكن عبر وسائل غير متشابهة.

يقول دولوز: «إن فعل الرسم، هو وحدة كل هذه السمات اليدوية الحرة ورد فعلها، وإعادة حقنها في المجموع البصري. ماراً عبر هذه السمات، فإن التصوير المعثور عليه ثانية، المبدع من جديد، لا يشبه تصوير الإنطلاق. من هنا الصيغة الثابتة ليكن. التشبه، لكن عبر وسائل عرضية وغير متشابهة»⁽¹⁴⁰⁾.

وقال دولوز في موضع سابق: «التصوير موجود لكن ثانوياً. لأن الوظيفة - شاهد يمكن أن تحيل تصويرياً إلى تلك الشخصية، لأن هناك دائماً تصويراً يلح، ولا يكون هذا إلا ثانوياً»⁽¹⁴¹⁾. ويقول أيضاً: «إن الخطوط والألوان، قادرة على إنشاء «الصورة» أو الواقعة، أي على إنتاج التشابه الجديد في المجموع البصري حيث يجب أن يجري المبيان ويتحقق»⁽¹⁴²⁾.

وهكذا نجد أن الرسم عند بيكن ليس تصويرياً، حتى في تفكره حول تاريخ الرسم. وقد خصص دولوز فصلاً بأكمله لبيّن فيه أن كل رسّام يستطيع على طريقتة أن يلخص تاريخ الرسم^(*). إذاً ليس الرسّام بحاجة إلى الفلسفة ليتفكر حول الرسم ما دام تفكره ينتمي إلى ميدان اختصاصه ويتم بوسائله الخاصة به. لذا، لا يمكن القول إن الفلسفة هي اختصاص تفكري حول الفنون أو العلوم.

ويذهب دولوز إلى أن الشكل أو «الصورة» لا يقولان الماهية بل يقولان الحدث. «الشكل أو «الصورة» لم يعودا منسوبين إلى الماهية، لكن إلى ما يعاكسها في المبدأ، إلى الحدث، وحتى إلى المتغير وإلى العَرَض»⁽¹⁴³⁾. والإهتمام بالحدث من دون الماهية هو ما يميز فلسفة دولوز.

لا يقوم دولوز بتطبيق فلسفته على رسومات بيكن ولا يعمد إلى وصف هذه

Ibid, P. 63. (140)

Ibid, P. 51. (141)

Ibid, P. 78. (142)

Cf. *Logique de la sensation*, PP. 79-86. (*)

Ibid, P. 80. (143)

الرسومات. إنه يحاول إبداع الأفاهيم المناسبة للرسم. «هناك خطران: إما نصف اللوحة، وفي ذلك الأوان فإن لوحة حقيقية لا تكون ضرورية [...] وإما نسقط في اللاتعيين، في الإندفاق الشعوري، الميتافيزيقا التطبيقية. تقوم المسألة الخاصة بالرسم في الخطوط والألوان. ومن الصعب أن نستخرج منها أفاهيم علمية لا تكون من طراز رياضي أو فيزيائي، ولا تكون أيضاً من الأدب المنقول على الرسم، لكنها تكون كما لو أنها منحوتة عبر الرسم وفيه»⁽¹⁴⁴⁾.

هذا ما يقوم به دولوز. هو لا يتفكر حول الرسم لأن الرسام بمقدوره التفكير حول الرسم عبر وسائله الخاصة. ولا يصف رسومات بيكن. ولا يقوم بتطبيق ما توصل إليه عبر دراساته السالفة على ميدان الرسم. إنه باختصار يبدع أفاهيم خاصة بالرسم، تكون كأنها مفصلة على قياس الرسم. لذا، يقوم بالتقاءات منتظرة أو غير منتظرة بين الرسم والفلسفة. من هنا نجد ثيمات عديدة كنا قد شاهدناها في كتبه الأخرى، أمثال نقد التصور والصراع ضد الخواء وضد الرأي والإهتمام بالحدث من دون الماهية. كما أننا نجد أفاهيم وجدناه في مطارح أخرى، أمثال الصيرورة - حيواناً والجسد بلا أعضاء والمبيان والفرق في الشدة... إلخ. إذاً يجد دولوز في لوحات بيكن ميداناً خصباً لاستخراج أفاهيم أثبتت جداتها في ميادين سابقة. وهو لا يتكلم على هذه اللوحات إلا عبر الأفاهيم. لناخذ كمثال أفهوم التحينون أو الصيرورة - حيواناً.

يقوم بيكن برسم شخصيات أو «صور» مشوهة إذا ما قارناها بالنماذج الموجودة في الواقع. ويؤكد دولوز أن ما يهم بيكن هو رسم الرؤوس لا رسم الوجوه. «بيكن هو رسام رؤوس وليس وجوه. [...] هذا إذاً مشروع خاص جداً يتابعه بيكن بما هو بورترهبي: تفكيك الوجه وإيجاد الرأس من جديد أو إبرازه تحت الوجه»⁽¹⁴⁵⁾ ويضيف: «إن التشويهات التي يمر بها الجسد هي أيضاً السمات الحيوانية للرأس»⁽¹⁴⁶⁾ هناك صيرورة - حيواناً بين الإنسان والحيوان. ليس هناك من تقليد ولا تشابه ولا انتقال من حال إلى حال، بل هناك صيرورة تقوم بين الإثنين، ما بين - المملكتين. وهذه الصيرورة هي في نظر دولوز، واقعية من

Deux régimes de fous, Ibid, PP. 168 - 169. (144)

Logique de la sensation, Ibid, P. 19. (145)

Op.cit.p. (146)

دون أن يكون الحيوان الذي تصيره واقعياً. وفي هذا المجال يشدد دولوز على أنه لا يتحدث عن مجازات ولا عن استعارات بل يتكلم حرفياً. وتحيلنا الصيرورات إلى عالم الكثرات المشتدة لأن الصيرورة مشتدة.

يقول دولوز: «بدلاً من تطابقات شكلية، فإن ما ينشئه رسم بيكن، هو منطقة لامتيز، لابتئية، بين الإنسان والحيوان. يصير الإنسان حيواناً، لكنه لا يصيره من دون أن يصير الحيوان في الوقت ذاته روحاً، روح الإنسان [...]». ليس هذا إطلاقاً مزج أشكال، هو بالأحرى الواقعة المشتركة: الواقعة المشتركة للإنسان والحيوان⁽¹⁴⁷⁾. ويضيف: «ليس هذا مصالحة للإنسان والبهيمة، ليس تشابهاً، إنه هوية قعر، إنه منطقة لامتيز أعمق من كل تماه شعوري: الإنسان الذي يُعاني هو بهيمة والبهيمة التي تعاني هي إنسان⁽¹⁴⁸⁾».

يريد دولوز أن يتجاوز المتعضي ليصل إلى الجسد بلا أعضاء. وقد رأينا أن صورة الفكر اتخذت الشكل الكروي أو الأسطواني في الآتي - أوديب من خلال أفهوم الجسد بلا أعضاء. وهذا الأفهوم هو من اختراع أنطونين أرتو. وقد وظّفه دولوز في مؤلفاته، لاسيما منذ منطق المعنى. لكن يبدو في النهاية أن دولوز فضل عليه أفهوم مسطح المحايثة الذي لا يسمح بأي مفارقة لأن المحايثة لا تكون محايثة إلا لذاتها. لذا، يمكن القول إن صورة الفكر في منطق الإحساس ما زالت كما كانت في الآتي - أوديب وألف سطح على أساس أن أفهوم الجسد بلا أعضاء بقي أفهوماً رئيسياً في ألف سطح.

يقول دولوز: «فيما وراء المتعضي، لكن أيضاً كحد للجسد المعيش، يوجد ما اكتشفه أرتو وسماه: الجسد بلا أعضاء. «الجسد هو الجسد. إنه وحيد وليس بحاجة للأعضاء. ليس الجسد إطلاقاً متعضياً. المتعضيات هي أعداء الجسد» [هذا الكلام لأرتو]. يتعارض الجسد بلا أعضاء مع هذه التعضية للأعضاء التي ندعوها متعضياً أقل مما يتعارض مع الأعضاء. إنه جسد شديد، مشتد. تجتازه موجة [بالمعنى الفيزيائي] تخط في الجسد مستويات أو عتبات حسب تغيّرات اتساعها [سعتها]. إذاً ليس للجسد أعضاء، بل عتبات أو مستويات⁽¹⁴⁹⁾».

Ibid, PP. 19 - 20. (147)

Ibid, P. 21. (148)

Ibid, P. 33. (149)

ويضيف دولوز: «الإحساس اهتزاز. نعلم بأن البيضة تقدم تماماً حالة الجسد هذه «قبل» التصور العضوي: محاور واتجاهات [موجهات]، تناقصات فيزيولوجية، مناطق، حركات سينماتيكية وميول ديناميكية، تكون الأشكال بالنسبة إليها محتملة أو إضافية»⁽¹⁵⁰⁾.

إنما نذهب في مؤلفات دولوز فإننا نجد الشدة والمشتد. ويدل هذا على أهمية هذا الأفهوم في كل فلسفة دولوز. وقد وظفه دولوز إلى أقصى حد ممكن. ولا يمكننا فهم كل الفلسفة الدولوزية من دون هذا الأفهوم الذي لا يدل فقط على الفرق في الدرجة، بل أيضاً على الفرق في ذاته. لقد كان الفرق والتكرار بحق الكتاب التأسيسي الأول لكل مسار دولوز الفلسفي. فيه نجد كل شيء. ويبقى دولوز ينهل من هذا الكتاب حتى نهاية مشواره. تكلم دولوز في هذا الكتاب على الفرق في ذاته وعلى الديناميات المكانية - الزمانية وعلى القوى المحضة. وما هو الآن يفكك المتعصي ليصل إلى الجسد بلا أعضاء الذي هو عبارة عن اتجاهات وعتبات وتناقضات فيزيولوجية وخطوط طول وخطوط عرض... إلخ. إنه باختصار الجسد «قبل» أن يتخذ نموذج التعضية. وهكذا نجد أن أفاهيم دولوز تتكرر من كتاب إلى آخر، حتى عندما يتناول الفنون، لكنها تتكرر مختلفة ومتغيرة وفقاً للمسائل التي تدرج فيها. لنأخذ مثلاً:

الفرق في ذاته - الحقل المجاوز - الجسد الخالي من الأعضاء - مسطح التماسك - مسطح المحايثة - المحايثة المحضة - الحياة اللاعضوية... إلخ. هذه أفاهيم يستخدمها دولوز في كُتبه المختلفة للإشارة إلى واقع واحد، هو واقع تواطؤ الكون أو المحايثة المطلقة.

يقول دولوز: «حياة لعضوية بالكامل، لأن المتعصي ليس الحياة، فهو يسجنها. الجسد هو كلياً حي، ومع ذلك لعضوي. أيضاً الإحساس، عندما يصل الجسد من خلال المتعصي، يأخذ مظهراً زائداً وتشنجياً، ويقطع حدود النشاط العضوي. [...] بالإمكان الإعتقاد أن بيكن يلتقي أرتو في كثير من النقاط: «الصورة»، هي تحديداً الجسد بلا أعضاء (تفكيك المتعصي لصالح الجسد، [تفكيك] الوجه لصالح الرأس)؛ الجسد بلا أعضاء هو شحم وعصب؛

تجتازه موجة تخط فيه مستويات؛ الإحساس هو نظير التقاء الموجة مع قوى تفعل في الجسد «ألعاب قوى انفعالية»، صرخة - نُفث؛ عندما يُنسب هكذا إلى الجسد، فإن الإحساس يتوقف عن كونه تصورياً، هو يصبح واقعياً؟ وتصبح القساوة أقل فأقل ارتباطاً بتصور شيء ما فطبيع، تصبح فقط فعل قوى على الجسد، أو الإحساس»⁽¹⁵¹⁾.

وعندما نصل إلى هذا المستوى تصبح مهمة الرسم كما الفنون الأخرى رسم القوى. «في الفن، وفي الرسم كما في الموسيقى، ليس المقصود استنساخ أو اختراع أشكال، بل أسر قوى، حتى أنه بذلك لا يكون أي فن تصويرياً»⁽¹⁵²⁾ ويضيف: «تُحدد مهمة الرسم بوصفها محاولةً لجعل قوى ليست مرئية، مرئيةً وكذلك في الموسيقى تجهد لجعل قوى ليست صوتية، صوتية»⁽¹⁵³⁾.

هذا باختصار ما يجده دولوز في رسومات بيكن. ومن خلال هذه الدراسة يؤكد دولوز أن الرسام أيضاً يفكر كما الفيلسوف. لكنه يفكر عبر وسائله الخاصة به. كل واحد يفكر الحياة والكون على طريقته وعبر أدواته وتقنياته الخاصة به. وقد يصل الرسام والفيلسوف إلى نتائج متشابهة إذ هناك إمكان للتلاقي بين كل الفروع المعرفية شرط أن يقوم كل فرع بواجباته. وليس بإمكاننا في النهاية أن نفاضل بين الفنون والعلوم والفلسفة في مسألة التفكير. لا امتياز لاختصاص على آخر. ويقول دولوز على لسان لورانس: «إن تفاحة سيزان هي هامة جداً، أهم من فكرة أفلاطون»⁽¹⁵⁴⁾.

هذا ما يريد أن يبيننا إليه دولوز. وهذا ما سيوضحه ويفصله بشكل أكبر في كتاب ما الفلسفة؟.

IV - 2 - منطق السينما:

ألف دولوز كتابين هامين حول السينما. وهما: سينما - 1 - الصورة - حركة وسينما - 2 - الصورة - زمان. وقد نشر الأول في عام 1983 والثاني في

Ibid, PP. 33 - 34. (151)

Ibid, P. 39. (152)

Op. cit. p. (153)

Ibid, P. 57. (154)

عام 1985. وربما يكون هذان الكتابان أول كتابين يخصصهما فيلسوف للسينما بعد حوالي مئة سنة على انطلاق هذا الفن.

ما يهمنا في هذا المبحث هو تبيان لماذا يُعتبر هذان الكتابان كتابين في الفلسفة، وكيف استطاع دولوز أن يتناول الفن السابع عبر إبداع الأفاهيم المناسبة له، وكيف أن هناك صوراً للفكر يمكن أن نستنتجها من خلال تناولنا للسينما عبر تاريخها الطويل نسبياً.

لدى صدور كتاب سينما - 1 - سُئل دولوز عن هذا المسار الذي قاده من دراسة حول بيكن إلى هذا الكتاب عن السينما، فأجاب: «لم أنتقل من الأول إلى الآخر. لا أعتقد أن الفلسفة تفكر حول شيء آخر، رسم أو سينما. تشغل الفلسفة بالأفاهيم: تنتجها وتبدعها. يبدع الرسم طرازاً معيناً من الصور، الخطوط والألوان. وتبدع السينما طرازاً آخر من الصور، صور - حركة وصور - زمان. لكن الأفاهيم نفسها صور، إنها صور فكر. أن نفهم أفهوماً ليس أكثر صعوبة ولا أكثر سهولة من أن نشاهد صورة.

ليس المقصود التفكير حول السينما، من الطبيعي أن تنتج الفلسفة أفاهيم تكون في صدى مع الصور الرسمية [نسبة إلى الرسم] الآن، أو مع الصور السينمائية، الخ»⁽¹⁵⁵⁾.

إذاً لا يتفكر دولوز حول الرسم والسينما لأن الفلسفة ليست في الأساس اختصاصاً تفكيرياً. وهو يسعى إلى الكشف عن الصور التي يفكر عبرها الرسم والسينما ليعبر عنها عبر وسائله الخاصة، أي عبر الأفاهيم. الفلسفة والرسم والسينما هي فروع تتصادى فيما بينها، لكن عندما يتابع كل فرع مهمته عبر تقنياته وأدواته.

يقيم دولوز إلتقاءات بين السينما والفلسفة. لقد أُلّف كتابيه حول السينما في العقد الأخير من حياته الفلسفية، أي بعد أن توفّر له ذخيرة فلسفية هائلة. وهو لا يسعى إلى تطبيق ما أحرزه في الفلسفة على ميدان جديد هو السينما، بل يُجري التقاءات بين الأفكار الفريدة في كل من الفلسفة والسينما. لا يهم في الفكرة أن تكون صحيحة، بل المهم هو وجود الفكرة ذاتها وتصاديها مع أفكار أخرى من أجل

التوصل إلى أفكار جديدة. الفكرة الصحيحة هي دائماً صحيحة بالنسبة إلى شيء ما تتخذه كنموذج لها. وهذا ما يُبقينا في عالم التصور. إذًا، لا أفكار صحيحة، بل الصحيح هو الأفكار. وهذا ما كان يردده دولوز دائماً.

يقول دولوز: «وبطبيعة الحال أمل أن لا نكتفي بتطبيق ما كنا أحرزناه في الفلسفة، على الفن أو على السينما، لكننا... سنذهل بالتقاءات، تارة التقاءات منتظرة وطوراً التقاءات غير منتظرة»⁽¹⁵⁶⁾.

وينبّه دولوز القارئ منذ الصفحة الأولى من كتابه إلى أن ما يقوم به ليس تاريخاً للسينما، وإن تناول السينما عبر تاريخها. ما يقوم به هو عمل فيلسوف يتخذ من السينما وتاريخها مادة للتساؤل والتفلسف. وهو في هذا يشبه فوكو الذي عالج التاريخ كمقدمة للتساؤل الفلسفي. يقول دولوز: «ليست هذه الدراسة تاريخاً للسينما. إنها صِنافة، محاولة تصنيف للصور والعلامات. لكن على هذا المجلد الأول أن يكتفي بتعيين العناصر، وأيضاً عناصر جزء واحد من التصنيف.

نرجع غالباً إلى المنطقيّ بايرس (1839 - 1914)، لأنه أنشأ تصنيفاً عاماً للصور والعلامات، الأكمل والأكثر تنوعاً على الأرجح. ويشبه هذا تصنيف لينه في التاريخ الطبيعي، أو بشكل أكثر، جدول ماندلييف في الكيمياء. تفرض السينما وجهات نظر جديدة حول هذه المسألة.

ومقارنة أخرى ليست أقلّ ضرورية. فقد كتب برغسون المادة والذاكرة في 1896: إنه تشخيص لأزمة ما في علم النفس. لم نعد نستطيع مواجهة الحركة بوصفها واقعاً فيزيائياً في العالم الخارجي، والصورة بوصفها واقعاً نفسياً في الوعي. إن الإكتشاف البرغسوني لصورة - حركة، وبشكل أعمق لصورة - زمان، يصون اليوم أيضاً ذلك الغنى الذي ليس أكيداً أننا استخلصنا كل نتائجه. وبالرغم من النقد الموجز جداً الذي سيقوم به برغسون فيما بعد بقليل للسينما، فلا شيء يمنع من ربط الصورة - حركة كما اعتبرها، والصورة السينمائية»⁽¹⁵⁷⁾.

وفي مكان آخر يضيف: «إن أهمية منطقيّ كبايرس هي أنه أعد تصنيفاً للعلامات

(156) أنظر الصفحة الأولى من الكور الذي خصصه دولوز للصورة - حركة والصورة - زمان، مصدر سابق.

(157) Deleuze Gilles: *Cinéma - 1 - L'image - mouvement*, Éditions de Minuit, Paris, 1983, P. 7.

في غاية الثراء ومستقلاً نسبياً عن النموذج الألسني. لقد كان مغرباً بالأحرى أن ننظر إن كانت السينما لم تجلب مادة متحركة تتطلب مفهوماً جديداً للصور والعلامات. بهذا المعنى، حاولت أن أؤلف كتاب منطق، منطق للسينما»⁽¹⁵⁸⁾.

إذاً ما يقوم به دولوز هو تصنيف للصور والعلامات في السينما، هو نوع من منطق للسينما يسمح له بمعرفة كيف يفكر الفن السابع عبر الصور وما هي هذه الصور التي يفكر عبرها. وقد تبين لدولوز أن هناك صورتين رئيسيتين تفكر عبرهما السينما، هما الصورة - حركة والصورة - زمان اللتان حدّدتا السينما الكلاسيكية والسينما الحديثة. ولكل صورة أصنافها. وفي هذا الأمر يستند دولوز أساساً إلى برغسون الذي اخترع مفهوم الصورة - حركة بالتزامن مع ولادة السينما، وإلى المنطقي الأميركي بايرس الذي وضع تصنيفاً عاماً ومذهلاً للصور والعلامات.

الفلسفة تفكر عبر الأفاهيم. والسينما تفكر عبر الصور. والمطلوب هو إبداع أفاهيم فلسفية لهذه الصور، أفاهيم فلسفية تصلح للسينما وتنتج فيها ومن خلالها. لذا قارن دولوز مؤلفي السينما الكبار ليس فقط بالفنانين الآخرين، بل بالمفكرين. والمفكر عند دولوز هو من يفكر عبر وسيلة ما ومن يغيّر في صورة الفكر عبر هذه الوسيلة. ولا يهم في ذلك إن كان فناناً أم عالماً أم فيلسوفاً. «بدا لنا مؤلفو السينما الكبار قابلين للمقارنة، ليس فقط برسامين ومعماريين وموسيقيين، بل أيضاً بمفكرين. إنهم يفكرون بصور - حركة، وصور - زمان، بدلاً من أفاهيم»⁽¹⁵⁹⁾.

وهناك تشبيه جميل للمفكر عند دولوز، قدمه في أحد كوراته: «المفكر، هو شخص، لكن كيف تعتبرونه؟ [يخاطب طلابه] أقول مصادفة: يمكنكم أن تعتبرونه بوصفه مقاتلاً شجاعاً، مقاتلاً ربيعاً. يمكنكم أن تعتبرونه بوصفه عاملاً أرفع. يمكنكم أن تعتبرونه بوصفه لاعباً صامداً. لا أعلم ما يعني هذا، إن كان هذا يعني شيئاً ما، فإنه ليس استعارات. التكلم هو التكلم حرفياً. أتكلم حرفياً إذا ما قلت «المفكر هو مقاتل ربيع». أو قلت «المفكر هو عامل لا يتعب» أو قلت «المفكر هو لاعب صامد» من حسن الحظ فإن اللائحة ليست بالتأكيد مقفلة»⁽¹⁶⁰⁾.

Deleuze Gilles: *Pourparlers*, Ibid, P. 68. (158)

Cinéma - 1 -, Ibid, PP. 7 - 8. (159)

(160) أنظر أيضاً الكور الذي خصه دولوز للصورة - حركة والصورة - زمان، مصدر سابق.

المفكر هو مقاتل رفيع، لكنه يخوض معركته في مكانه. وعليه أن يتخلص من كل الآراء لكي يتمكن من إبداع شيء ما جديد، أي أفكار فريدة، كما يقوم الرسام بتنظيف قماشته من كل الكليشوهات التي تسكن القماشة بشكل أو بآخر. صحيح أن التفكير يثير اللامبالاة العامة، لكنه يبقى عملاً خطراً، لاسيما أن دولوز يماهي بين الفلسفة والمحايثة المطلقة. فهذه الأخيرة تثير استياء رجال السلطة ورجال الدين، آلهة الأرض وآلهة السماء. والفلسفة في رأي دولوز، هي أساساً مشروع لمهاجمة البلاهة والحماقة. هذا ما تقوم به الفلسفة، وهو أيضاً ما تقوم به الفنون. فكل كاتب هو مشروع لإنتاج أمة، وإن كان هذا الأمر يتعلق بالمستقبل أكثر مما يتعلق بالحاضر. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مؤلفي السينما الكبار، فهم أيضاً مفكرون لأنهم يفكرون من خلال الصور التي يبدعونها، وهم أيضاً يفكرون ضد ما هو قائم وسائد من خسة وانحطاط. لذا اقترن تاريخ السينما دائماً بتقديم الشهداء.

إذاً الفكر متغاير النشأة، إما ينشأ في العلم وإما ينشأ في الفن وإما ينشأ في الفلسفة. والمقصود هو توليد فعل التفكير في الفكر وليس المقصود هو معطيات التعرف. المقصود هو طرح المسائل، إذ علينا التمييز بين مستوى المسائل ومستوى الحلول. هناك فكر في الفنون. وهناك فكر في العلوم. وعلى الفلسفة أن تبحث عن هذا الفكر وتعبّر عنه بطريقتها.

ليس هناك من فكر مجرد يتجسد تارة في الفنون وتارة أخرى في العلوم وطوراً في الفلسفة. لكن هناك فكر ينشأ في هذه الفروع الثلاثة. ولا تتم هذه النشأة بمعزل عن الأدوات والوسائل المستخدمة. وعلينا أن نرى حتى في العمل التحضيري كما هو الحال في الرسم، فعلاً ينتمي إلى الفكر، حتى في أداء الممثلين فعلاً ينتمي إلى الفكر، وليس علينا أن نشكو من غزو التقنيات السمعية - البصرية واجتياحها لمراكز الفكر التقليدية، بل علينا أن ننظر إلى هذا الفكر المتولد في هذه الميادين. من هنا كانت الكتابة حول الرسم وحول السينما.

يقول دولوز: «يبدو لي أن ذلك يكون بسبب أن السينما تشتمل على كثير من الأفكار. ما أسميه أمائيل [أفكاراً فريدة]، هي صور تتيح التفكير. من فن إلى آخر، تغيير طبيعة الصور وهي لا تنفصل عن التقنيات: ألوان وخطوط للرسم، أصوات للموسيقى، أوصاف لفظية للرواية، صور - حركة للسينما، إلخ. وفي كل

حالة فإن ضروب الفكر ليست منفصلة عن الصور، إنها محايدة بشكل كامل للصور. ليس هناك من ضروب فكر مجردة تتحقق بشكل لامبالٍ في هذه الصورة أو تلك، بل [هناك] ضروب فكر عينية لا توجد إلا عبر تلك الصور ووسائلها. إبراز الأفكار السينمائية هو إذاً استخراج ضروب الفكر من دون تجريدها، ولقفها في صلتها الداخلية مع الصور - حركة. لأجل هذا السبب نكتب «حول» السينما. إن مؤلفي السينما الكبار هم مفكرون، بهذا المعنى، مثلما هو حال الرسامين والموسيقيين والروائيين أو الفلاسفة (ليس للفلسفة أي امتياز). هناك اللقاءات بين السينما والفنون الأخرى، يمكن لها أن تصل إلى ضروب فكر مشابهة. لكن ليس إطلاقاً بسبب أن هناك فكراً مجرداً لامبالياً بوسائله التعبيرية. ذلك لأن الصور ووسائل التعبير يمكن أن تبدع فكراً يتكرر أو يُستعاد من فنٍ إلى آخر، كل مرة مستقلاً وكاملاً»⁽¹⁶¹⁾.

ويضيف دولوز: «ما أسميه فكراً، ليس محتوى السؤال، الذي يمكن أن يكون مجرداً ومبتدلاً (أين نذهب، من أين تأتي)، بل هو هذا الصعود الشكلي للموقف إلى سؤال مطمور، هذا التحول للمعطيات»⁽¹⁶²⁾.

ويقول دولوز بخصوص الممثلين: «وهنا أيضاً، الممثلون، ليس الأمر فقط شأنًا [من شؤون] التقنية، إنه شأن للفكر. لا يفكر الممثلون دائماً، لكنهم ضروب فكر. وليس لصورة ما قيمة إلا عبر ضروب الفكر التي تبدعها»⁽¹⁶³⁾.

ما يهم دولوز من معالجته للسينما هو البحث عن الأمثيل السينمائية، عن الأفكار الفريدة في السينما. لقد قَدِّمت السينما عبر تاريخها، في رأي دولوز، صورتين أساسيتين، هما الصورة - حركة والصورة - زمان. وعلى الفيلسوف أن يعرف ما يعنيه هذا الأمر على مستوى الفكر بما هو فكر وكيف يمكن أن يؤثر على صورة الفكر وأن يقارن ذلك مع بقية الفنون والفلسفة والعلم. «الآن، هناك هذه المهمة بكاملها التي بُدئ بها بقوة، [أي] البحث عن الأمثيل السينمائية. إنه في الوقت ذاته البحث الأكثر داخلية في السينما وبحث مقارن،

Deux régimes de fous, Ibid, P. 194. (161)

Ibid, P. 195. (162)

Op.cit. p. (163)

لأنه يؤسس مقارنة مع الرسم والموسيقى والفلسفة وحتى العلم»⁽¹⁶⁴⁾.

إذاً يبحث دولوز عن الأماثيل السينمائية، عن الأفكار الفريدة في السينما، ليجتري لها الأفاهيم المناسبة. يجتري مؤلفو السينما الكبار صوراً وعلامات سينمائية. ويركبون بينها، كل على طريقته. هم يفكرون عبر هذه الصور والعلامات التي تُصاحبها. لذا يؤكد دولوز أن هناك فكراً في السينما. ويقدم هذا الفكر نفسه عبر الصور السينمائية. وعلى الفيلسوف أن يبدع الأفاهيم المناسبة للسينما. وهذه الأفاهيم لا تُبدع إلا في السينما وعبرها.

ما يقوم به دولوز هو تصنيف للصور والعلامات السينمائية. لذا استند إلى المنطقي بايرس الذي قام بتصنيف مذهل للصور والعلامات وإلى الفيلسوف برغسون الذي اخترع أفهومي السينما الرئيسيين، أي الصورة - حركة والصورة - زمان. ومن المعروف أن مسألة العلامات ليست جديدة على فكر دولوز فقد ألف كتاباً سمّاه بروست والعلامات (1964)، وخصّص السطح الخامس من كتابه ألف سطح لمسألة أنظمة العلامات. وجاء هذا السطح بعنوان «587ق.م. حول بعض أنظمة العلامات». وينبّه دولوز إلى أن ما يقوم به لا علاقة له بالألسنية لأنها غير كفوءة لهذه المسألة.

يقول دولوز: «كنت أحس نفسي فيلسوفاً فقط. ما قادني إلى الكتابة حول السينما، هو أنني كنت جرجرت منذ زمان طويل مسألة العلامات. بدت لي الألسنية غير كفوءة لمعالجتها. وقعت على السينما لأنها، وهي مصنوعة من صور - حركة، تولّد كل أنواع العلامات الغريبة. وبدا لي أنها نفسها تتطلب تصنيفاً للعلامات يتجاوز الألسنية من كل الجهات. ومع ذلك فإن السينما ليست بالنسبة إليّ حجة أو ميداناً للتطبيق. وليست الفلسفة في حالة تفكير خارجي حول الميادين الأخرى، لكن في حالة تحالف نشيط وداخلي معها. وهي ليست أكثر تجريداً ولا أكثر صعوبة.

لم أدع أنني قمت بفلسفة حول السينما، لكنني اعتبرت السينما لذاتها من خلال تصنيف العلامات. إنه تصنيف متحرك ويمكن أن نغيّره، وليس له قيمة إلا بما يُريه. [...] أقول شيئاً في غاية البساطة. إن هناك فكراً عند هؤلاء

المؤلفين الكبار، وإن القيام بفيلم ما هو شأن فكر حي ومبدع»⁽¹⁶⁵⁾.

لقد بدأت السينما عندما تم اختراع الصورة - حركة. ومن المدهش أن برغسون كان قد اخترع، في رأي دولوز، أفهومي السينما الرئيسيين في مطلع كتابه *المادة والذاكرة بالتوازي مع ولادة السينما*. لم يعد هناك من ثنائية بين الصورة والحركة، بين الوعي والشيء. ولم يعد هناك صورة تُضاف إليها الحركة. الصورة السينمائية عبارة عن قُطاعة متحركة. هناك إذاً تماهٍ بين الصورة والحركة في الصورة - حركة.

يقول دولوز: «لا تعطينا السينما صورة قد تُضيف إليها الحركة، إنها تعطينا مباشرة صورة - حركة. إنها تعطينا حقاً قُطاعة، لكنها قُطاعة متحركة، وليس قُطاعة ثابتة + حركة مجردة. والحالة هذه، فإن ما هو من جديد مدهش جداً هو أن برغسون كان قد اكتشف بشكل تام وجود القُطاعات المتحركة أو الصور - حركة. لقد كان ذلك قبل التطور الخلاق، وقبل الولادة الرسمية للسينما، لقد كان في *المادة والذاكرة* في عام 1896. إن اكتشاف الصورة - حركة، فيما وراء شروط الإدراك الطبيعي [الذي يتعارض مع الإدراك السينمائي]، كان الإخترع المذهل للفصل الأول من *المادة والذاكرة*»⁽¹⁶⁶⁾.

مع ولادة العلم الحديث، كان لابد من فلسفة جديدة، من ميتافيزيقا جديدة. وهذا ما يحتم تحولاً في السؤال الفلسفي. فقد كانت الفلسفة تُعنى بسؤال الأزلي. وعليها الآن بطرح سؤال «الجديد». وهذا ما قام به برغسون. يقول دولوز: «إن ماهية شيء ما لا تظهر البتة في البداية، لكن في الوسط، في تيار تطوره، عندما ترسخ قواه. وهذا، ما عرفه برغسون أفضل من سواه، وهو الذي كان قد حوّل الفلسفة طارحاً سؤال «الجديد» بدلاً من سؤال الأزلية (كيف يكون إنتاج شيء جديد وظهوره ممكنين؟) مثلاً، كان يقول إن جِدّة الحياة لا يمكن أن تظهر في بداياتها، لأن الحياة في البداية كانت مجبرة حقاً على تقليد المادة»⁽¹⁶⁷⁾.

ليست الفلسفة بحثاً عن الحقيقة وليست بحثاً عن الأزلي. هذا ما يُكرره

Deux régimes de fous, Ibid, PP. 201 - 202. (165)

Cinéma - I - L'image - mouvement, Ibid, P. 11. (166)

Ibid, PP. 11 - 12. (167)

دولوز دائماً. إن مقولات الفلسفة الجديدة هي مقولات البارز واللافت والهام. وهذا ما نجده أيضاً في الفنون. إن تفكير الجديد بدلاً من الأزلي هو طريقة جديدة في التفكير بدأت مع برغسون وكان للسينما دور أساسي فيها. «هل بإمكاننا أن ننفي أن الفنون أيضاً لم يكن لها علاقة بهذا التحول؟ وأن السينما ليست عاملاً أساسياً، في هذا الصدد، وأنه حتى ليس لها دور لتعبه في ولادة هذا الفكر الجديد وتكوّنه، وفي هذه الطريقة الجديدة في التفكير؟»⁽¹⁶⁸⁾.

الفلسفة إبداع. العلوم إبداع. الفنون إبداع. والجدة هي معيار كل أثر كبير. من دون إبداع الجديد لا قيمة لأي عمل إبداعي. وحتى تاريخ الفلسفة نظر إليه دولوز من زاوية إبداع الجديد. لا قيمة لتاريخ الفلسفة إذا اقتصر على إعادة قول ما قاله الفيلسوف. فتاريخ الفلسفة هو إعادة إنتاج للفلسفة. ولا يتم هذا الأمر من دون تجديد الأفاهيم القديمة وإحيائها. وما هو مطلوب في الفلسفة مطلوب بشكل أولى في الفنون. لا قيمة لأي أثر فني إذا لم يقدم جديداً ما. ولا قيمة لأي أثر فني ينسخ الأثار الكبيرة. الفلسفة كما الفنون هي إنتاج للجديد. ولا يتم هذا الإنتاج عبر التسلية أو من أجل تلبية متطلبات الموضة. ويؤكد دولوز أن إبداع الأفاهيم في الفلسفة لا يتم عبر التسلية، بل عبر ضرورة نجدها في المسائل الفلسفية وعلى سطح المحايثة.

يقول دولوز: «الجدة هي المعيار الوحيد لكل أثر. إذا لم نعتقد أننا شاهدنا شيئاً ما جديداً، أو لدينا شيء ما جديد لقوله، لماذا نكتب، لماذا نرسم، لماذا نتناول كاميرا؟ الأمر نفسه، في الفلسفة، إذا كنا لا نخترع أفاهيم جديدة، فلماذا نشغل بالفلسفة؟»

ليس هناك إلا خطران: إعادة قول ما قيل سلفاً أو فُعل ألف مرة، أو البحث عن الجديد لذاته، من أجل التسلية، بلا نتيجة. في الحالتين، إنه نسخ، نسخ القديم أو نسخ الموضة. بإمكاننا دائماً نسخ جويس، سلين أو أرتو، وحتى الإعتقاد بأننا أفضل منهم لأننا ننسخهم. لكن في الواقع، لا يتفصل الجديد عن شيء ما نبرهنه، نقوله، ننتق به، نُبرزه ويشرع في الوجود لذاته. الجديد، بهذا المعنى، هو دائماً غير المنتظر، لكن أيضاً، ما يصير مباشرة أزلياً وضرورياً. وليس لإعادة نسخه، لإعادة فعله أي فائدة.

إن فيلماً عظيماً هو دائماً جديد، وهذا ما يجعله لا يُنسى. الصور السينمائية هي بالتأكيد موقّعة. ولمؤلفي السينما الكبار أنوارهم وفضاءاتهم وثيماتهم»⁽¹⁶⁹⁾.

إذاً الأفاهيم الفلسفية هي كيانات إبداعية فلسفية. والصور السينمائية هي كيانات إبداعية سينمائية. والصورة السينمائية الأولى هي الصورة - حركة التي هي عبارة عن قُطاعة متحركة كما عبر عنها برغسون. والصورة السينمائية الثانية هي الصورة - زمان التي أبدع برغسون أيضاً أفهوماها. يقول دولوز: «عندئذٍ نحن قادرون على فهم الأطروحة العميقة جداً للفصل الأول من المادة والذاكرة: (1) لا توجد فقط صور فورية، أي قُطاعات ثابتة للحركة؛ (2) هناك صور - حركة تكون قُطاعات متحركة للديمومة؛ (3) هناك أخيراً صور - زمان، أي صور - ديمومة، صور - تغير، صور - علاقة، صور - حجم، أبعد من الحركة نفسها.»⁽¹⁷⁰⁾.

ميزت الصورة - حركة السينما الكلاسيكية. وهي سينما الحركة التي قدّمت تصوراً غير مباشر للزمان. وميّزت الصورة - زمان السينما الحديثة التي قدمت صورة مباشرة للزمان.

في السينما الكلاسيكية كان الزمان تابعاً للحركة. الزمان هو مقياس الحركة أو عددها. لكن في السينما الحديثة يخرج الزمان من محاوره ويتحرر من تبعيته للحركة. وهذا ما رأيناه في الفصل الثاني لدى دراستنا لتأليفات الزمان المنفعلة الثلاثة، أي تأليف العادة وتأليف الذاكرة وتأليف المستقبل. في هذا التأليف الثالث يتوقف الزمان عن تبعيته للحركة ويتوقف عن كونه دائرياً ليصبح نسقاً محضاً. يجري الزمان بدلاً من أن تجري فيه الأشياء. وهذا التأليف الثالث هو الشكل المحض والفارغ للزمان. وهنا نؤكد مجدداً أنه لا غنى عن قراءة الفرق والتكرار الذي يبقى مَحطة أساسية في كل مسيرة دولوز الفلسفية.

ليست الصورة - زمان إكتمالاً أو إتماماً للصورة - حركة، بل هي صورة جديدة تماماً. لذا تتميز السينما الحديثة بتقديمها المباشر للزمان. وهذا تحول أساسي في السينما وليس استكمالاً لما سبق. وقد كان هيتشكوك عبر صورته الذهنية اكتمالاً للسينما الكلاسيكية وتمهيداً للسينما الحديثة.

Deux régimes de fous, Ibid, P. 200. (169)

Cinéma - I -, Ibid, P. 22. (170)

يقول دولوز: «يتناول المجلد الأول الصورة - حركة، وستتناول الثاني الصورة - زمان. إن كنا، في نهاية هذا المجلد الأول، حاولنا أن نفهم أهمية هيتشكوك بكاملها، وهو واحد من السينمائيين الإنجليز الأعظم، فذلك لأنه يبدو لنا أنه اخترع طرازاً خارقاً من الصورة: صورة العلاقات الذهنية، العلاقات بوصفها خارجية على حدودها، كانت دائماً موضوع الفكر الفلسفي الإنجليزي»⁽¹⁷¹⁾.
ويضيف: «صنع هيتشكوك سينما للعلاقة، كما صنعت الفلسفة الإنجليزية فلسفة للعلاقة»⁽¹⁷²⁾. وقد رأينا مراراً أن ما أخذه دولوز من هيوم هو بشكل أساسي ثيمة خارجية العلاقات بالنسبة إلى حدودها وقد وظفها دولوز في فلسفته إلى أقصى حد ممكن.

إذا ما حصل في الفلسفة مع الكوجيتو الكنطي الذي أدخل الزمان إليه، لكن ليس على طريقة أفلاطون، يحصل مجدداً في السينما. الزمان خارج محاوره. وما حصل أيضاً مع الأمبيرية الإنجليزية، لاسيما أمبيرية هيوم، يحصل مجدداً مع هيتشكوك. «أدخل هيتشكوك الصورة الذهنية إلى السينما. أي: جعل من العلاقة موضوع صورة، لا تُضاف فقط إلى الصور - إدراك وفعل وانفعال، بل تُوظفها وتحولها»⁽¹⁷³⁾.

ويقول دولوز بخصوص التحول من الصورة - حركة إلى الصورة - زمان، ما يلي: «ما نسميه أفاهيم سينمائية، هي إذاً طرزُ صورٍ والعلامات التي تناسب كل طراز. هكذا بما أن صورة السينما «آلية»، وتقدم نفسها أولاً كصورة - حركة، فإننا بحثنا في أي شروط تتنوع إلى طرز مختلفة. وهذه الطرز هي بشكل رئيسي الصورة - إدراك والصورة - انفعال والصورة - فعل. ويعين توزيعها بالتأكيد تصوراً للزمان، لكن يجب أن نلاحظ أن الزمان يبقى موضوع تصور غير مباشر ما دام يرتبط بالمونتاج وينجم عن الصور - حركة»⁽¹⁷⁴⁾.

ويضيف: «من الممكن، منذ الحرب، أن صورة - زمان مباشرة قد تكونت

Deux régimes de fous, Ibid, P. 252. (171)

Ibid, PP. 252 - 253. (172)

Cinéma - 1 - Ibid, P. 74. (173)

Deux régimes de fous, Ibid, P. 251. (174)

وفرضت نفسها على السينما. لا نعني أنه لم يعد هناك من حركة، لكن، تماماً كما حصل حقاً منذ زمان طويل في الفلسفة، [أي] قلب تولد في الصلة حركة - زمان: لم يعد الزمان هو الذي يُنسب إلى الحركة، إن شذوذات الحركة هي التي ترتبط بالزمان. بدلاً من تصور غير مباشر للزمان ينجم عن الحركة، إنها الصورة - زمان المباشرة التي تقود إلى الحركة - الزائفة. لماذا جعلت الحرب هذا القلب ممكناً، هذا الإنبثاق لسينما الزمان، مع ويلز، مع الواقعية الجديدة، مع الموجة الجديدة...؟ هنا أيضاً، علينا أن نبحت عن أي طرز من الصور تتناسب مع الصورة - زمان الجديدة، وأي علامات تمتزج مع هذه الطرز. ربما انبثق كل شيء في تشظي الشيم الحسي - الحركي: هذا الشيم، الذي كان قد ربط الإدراكات والإنفعالات والأفعال، لا يدخل في أزمة عميقة من دون أن يتغير النظام العام للصورة»⁽¹⁷⁵⁾.

ويضيف دولوز: «في الفلسفة، جرت ثورة على عدة قرون. من الإغريق إلى كنت: لقد انقلبت تبعية الزمان إلى الحركة، توقف الزمان عن أن يكون مقياس الحركة الطبيعية، فيتجلى أكثر فأكثر لذاته ويبدع حركات «مفارقة». يخرج الزمان من محاوره: إن كلمة هاملت تعني أن الزمان لم يعد يلحق بالحركة، بل الحركة بالزمان. من الممكن أن السينما كانت قد قامت من جديد لصالحها بالتجربة نفسها، بالقلب نفسه في شروط أسرع: إن الصورة - حركة [التابعة] للسينما المسماة «كلاسيكية» أخلت المكان، بعد الحرب، إلى صورة - زمان مباشرة»⁽¹⁷⁶⁾.

ويضيف أيضاً: «يتوقف الزمان عن أن ينجم عن الحركة، هو يتجلى في ذاته ويشير نفسه حركات - زائفة. من هنا أهمية التوصيل الزائف في السينما الحديثة: لم تعد الصور تترايط عبر قطائع وتوصيلات عقلانية، بل تترايط من جديد حول توصيلات - زائفة أو قطائع لاعقلانية»⁽¹⁷⁷⁾.

مع الواقعية الجديدة، مع ويلز وريسنه وغيرهما، يتم التحول من سينما

Ibid, PP. 251 - 252. (175)

Ibid, P. 329. (176)

Ibid, P. 330. (177)

الحركة إلى سينما الزمان. ولم يكن هيتشكوك بالتالي إلا مرحلة انتقالية. تسمح الصورة - زمان بتقديم مباشر للزمان. إنها تعكس صلة التبعية بين الزمان والحركة. لذا كان لا بد من تأليف كتاب ثانٍ حول السينما يتناول هذا التحول في السينما. يقول دولوز: «كان يجب أن يكون هذا حقاً الجزء الأول، الصورة - حركة، مجموعة، لكن أيضاً نشعر بأن له تنمة. التتمة، هي الصورة - زمان: لا أنها تتعارض مع الصورة - حركة، لكن لأن الصورة - حركة لا تستلزم في ذاتها إلا صورة غير مباشرة للزمان، تُولد عبر المونتاج. وعلى الجزء الثاني إذاً أن يعتبر طرزاً من الصور تتناول مباشرة الزمان، أو أنها تعكس الصلة حركة - زمان. إنه ويلز، إنه ريسنه»⁽¹⁷⁸⁾.

ويؤكد دولوز أن لا تراتبية ولا أفضلية لصورة سينمائية على أخرى. فالصورة - زمان لا تُلغي الصورة - حركة. إذاً من الخطأ أن نفاضل بين روائع الفن، كما من الخطأ أن نفاضل بين الفلاسفة. وسيقول دولوز في ما الفلسفة؟ إنه من العبث أن نتساءل إن كان ديكارت على خطأ أم على صواب. الصور السينمائية كما الأفاهيم الفلسفية هي كيانات إبداعية ولها قيمة بذاتها. فكما نقول إنه من غير الممكن أن نتجاوز أفلاطون وأرسطو، كذلك نقول إن مؤلفي السينما الحديثة لا يُلغون مؤلفي السينما الكلاسيكية. «ليس الموضوع هو القول إن السينما الحديثة للصورة - زمان «لها قيمة أفضل» من السينما الكلاسيكية للصورة - حركة. نحن لا نتكلم إلا على الروائع التي لا يطبق عليها أي تسلسل في القيمة»⁽¹⁷⁹⁾.

يميز دولوز بين الواقعية الجديدة والواقعية القديمة. تميزت هذه الأخيرة بالأوضاع الحسية المحركة للصورة - فعل التي هي صنف من أصناف الصورة - حركة. لكن الواقعية الجديدة تميزت بأوضاع بصرية صوتية محضة. هذا الصعود للأوضاع البصرية الصوتية المحضة هو الذي ولد أزمة في الصورة - فعل وسمح بإمكان ولادة الصورة - زمان.

يقول دولوز: «ما يحدد الواقعية الجديدة، هو هذا الصعود للأوضاع البصرية

Ibid, P. 202. (178)

Ibid, P. 252. (179)

بشكل محض [...]، التي تتميز بشكل أساسي عن الأوضاع الحسية - المحركة للصورة - فعل في الواقعية القديمة»⁽¹⁸⁰⁾.

ويقول أيضاً: «من أزمة الصورة - فعل إلى الصورة البصرية - الصوتية المحضة، هناك إذاً انتقال ضروري»⁽¹⁸¹⁾.

ويضيف: «هناك صيرورة، تغير، عبور. لكن شكل ما يتغير، من جهة، لا يتغير، لا يمر. إنه الزمان، الزمان في شخصه، «قليل من الزمان بالحالة المحضة»: صورة - زمان مباشرة، تعطي لما يتغير الشكل الثالث الذي فيه يُنتج التغير»⁽¹⁸²⁾.

ويضيف أيضاً: «كان يجب أن تتحرر الصورة من الروابط الحسية - المحركة وأن تتوقف عن كونها صورة - فعل لتصبح صورة بصرية، صوتية (ولمسية) محضة. لكن هذه لم تكن تكفي: كان يجب أن تدخل في صلة مع قوى أخرى، لتخليص نفسها من عالم الكليشيات. كان يجب أن تفتح على كشوف قوية ومباشرة، كشوف الصورة - زمان، الصورة المقروءة والصورة المفكرة»⁽¹⁸³⁾.

إذاً تقديم مباشر للزمان بدلاً من تصور غير مباشر للزمان. أوضاع بصرية - صوتية محضة بدلاً من أوضاع حسية - محركة. وبذلك نتخلص كلياً من التصوير ومن عالم الكليشيات. وهذه ثيمة ثابتة لدى دولوز نجدتها في غالبية كتبه تقريباً. ليس المطلوب من الفلسفة ومن الفنون تصوير واقع موجود، بل ابتداء واقع جديد قائم بذاته. «مهما يكن من أمر فإن صورة ما لا تصور [تمثل] واقعاً مفترضاً، هي بالنسبة إلى ذاتها واقعها بأكمله»⁽¹⁸⁴⁾.

تفكر السينما عبر الصور. لكن هناك صورة للفكر كامنة في السينما. هناك مسطح محايدة يمسك بالصور كلها ويجعل الكون نفسه مجرد صورة سينمائية. هناك صورة نورية أو أنوارية بوصفها مسطحاً للمادة تتجلى في المادة والذاكرة. وللوصول إلى هذا لا بد من المرور بعدة مفهومات.

Deleuze Gilles: *Cinéma - 2 - L'image - temps*, Éditions de Minuit, Paris, 1985, P. 9. (180)

Ibid, P. 10. (181)

Ibid, P. 27. (182)

Ibid, P. 35. (183)

Deux régimes de fous, Ibid, P. 199. (184)

يميز دولوز في السينما بين التأطير وما يسميه خارج - الحقل. «ندعو تأطيراً تعيين سستام مغلق، نسبياً مغلق، الديكورات والشخصيات والإكسسورات. يؤلف الإطار إذاً مجموعة لديها عدد كبير من الأجزاء، أي من العناصر التي تدخل نفسها في مجموعات فرعية»⁽¹⁸⁵⁾.

أما خارج - الحقل فيقول عنه دولوز: «يبقى خارج - الحقل. إنه ليس سلباً؛ [...] يحيل خارج - الحقل إلى ما لا نسمعه ولا نراه، ومع ذلك حاضر تماماً»⁽¹⁸⁶⁾ ويضيف: «ذلك هو المعنى الأول لما ندعوه خارج - الحقل: تكون مجموعة ما مؤطرة، إذاً مرثية، هناك دائماً مجموعة أكبر، أو مجموعة أخرى تشكل المجموعة الأولى معها مجموعة أكبر يمكن أن تُرى بدورها، شرط أن تثير خارج - حقل جديد، إلخ، يشكل مجموع هذه المجموعات اتصالاً متجانساً، عالمياً أو مسطح مادة لامحدوداً بشكل خاص. لكنه ليس بالتأكيد «كلاً»، مع أن هذا المسطح أو هذه المجموعات هي كبيرة أكثر فأكثر ولها بالضرورة صلة غير مباشرة مع الكل»⁽¹⁸⁷⁾.

تألف كل مجموعة من أجزاء. لكن الكل ليس مجموعة. إنه ما يمنع كل مجموعة من أن تكون مغلقة. الكل هو المفتوح. يقول دولوز: «الكل هو المفتوح، ويحيل إلى الزمان أو حتى إلى الروح بدلاً من أن يحيل إلى المادة وإلى المكان. وأياً تكن صلتها فلن نخلط إذاً تمدد المجموعات الواحدة في الأخرى، وانفتاح الكل الذي يمر في كل منها»⁽¹⁸⁸⁾.

ويرادف دولوز بين المسطح والصورة - حركة، فيقول: «المسطح، هو الصورة - حركة. بما هو ينسب الحركة إلى كل تغير، إنه القُطاعة المتحركة لديمومة ما»⁽¹⁸⁹⁾.

ويعتبر دولوز أن المونتاج الذي هو تركيب للصور - حركة يهدف إلى تعيين كُلِّ للفيلم، فكرة أو أمثول للفيلم. يقول دولوز: «من خلال التوصيلات، القطائع

Cinéma - I -, Ibid, P. 23. (185)

Ibid, P. 28. (186)

Ibid, P. 29. (187)

Ibid, PP. 29 - 30. (188)

Ibid, P. 36. (189)

والتوصيلات الزائفة، المونتاج هو تعيين للكل. [...] لا ينفك إيزنستان يذكر بأن المونتاج هو كُـلُّ للفيلم، هو الأمثل»⁽¹⁹⁰⁾.

ويضيف: «المونتاج هو هذه العملية التي تتناول الصور - حركة لاستخلاص الكل منها، الفكرة، أي صورة الزمان»⁽¹⁹¹⁾.

ويضيف أيضاً: «المونتاج، هو التركيب، هو ارتصاف الصور - حركة بوصفها تؤلف صورة غير مباشرة للزمان»⁽¹⁹²⁾.

ويقول أيضاً: «ما يولد من المونتاج أو من تركيب الصور - حركة، هو الأمثل، هذه الصورة غير المباشرة للزمان»⁽¹⁹³⁾.

وهناك مدارس عديدة تعاطت بشكل مختلف مع المونتاج. وهي المدرسة الأميركية والمدرسة السوفياتية والمدرسة الفرنسية والمدرسة الألمانية. ولكل مدرسة طريقتهما في النظر إلى المونتاج.

يقول دولوز: «رأينا إذا أربعة طرز من المونتاج: ذلك أن الصور - حركة هي موضوع تركيبات جد مختلفة في كل مرة: المونتاج العضوي - الفاعل، الأميركي أو بالأحرى الأميركي، للسينما الأميركية، المونتاج الديالكتيكي للسينما السوفياتية، العضوي أو المادية؛ المونتاج الكمي - النفسي للمدرسة الفرنسية، في قطيعتها مع العضوي؛ المونتاج المشد - الروحي للتعبيرية الألمانية، تربط حياة غير عضوية بحياة لا - نفسانية. هذه هي الرؤى العظيمة للسينمائيين، مع ممارساتهم العينية»⁽¹⁹⁴⁾.

ما يهم دولوز من وراء تناول أنواع التركيبات السينمائية، أي أنواع المونتاج، هو إظهار أو إبراز الفكر الذي يقف وراء هذا المفهوم للمونتاج. وقد رأينا أن المونتاج يهدف إلى إبراز فكرة الفيلم أو أمثوله. يقول دولوز: «ما حاولنا البرهنة عليه، هو التنوع العملي والنظري لطرز المونتاج تبعاً للتصورات العضوية

Ibid, P. 46. (190)

op.cit.p. (191)

Ibid, P. 47. (192)

Ibid, P. 50. (193)

Ibid, P. 81. (194)

والديالكتيكية والممتدة والمشددة لتركيب الصور - حركة. لم يكن هذا فكر السينما أو فلسفتها أقل مما هو تقنيتهما. قد يكون من الغباء القول إن واحدة من هذه الممارسات - النظريات هي أفضل من الأخرى أو يمثل تقدماً [...] إن عمومية المونتاج الوحيدة، هي أنه يضع الصورة السينمائية في صلة مع الكل، أي مع الزمان المتصور بوصفه المفتوح. هكذا يعطي صورة غير مباشرة للزمان، في الوقت ذاته في الصورة - حركة الخاصة وفي كل الفيلم»⁽¹⁹⁵⁾.

إذاً هناك فكر أو فلسفة وراء مونتاج كل فيلم، أو بالأحرى وراء كل طراز من طرز المونتاج. وعلى الفلسفة أن تبحث عن هذا الفكر وتعبّر عنه عبر وسائلها وتقنياتها.

والآن نصل إلى مسطح المحايثة الذي يمكن تشييده من خلال الصور السينمائية. ومن المعروف أن مسطح المحايثة هو أفهوم رئيسي عند دولوز الذي سيخصص له فصلاً رئيسياً في ما الفلسفة؟. ولهذا المسطح وجهان: وجه يتعلق بمادة الكون التي ستكون نورية بالكامل في السينما، ووجه يتعلق بصورة الفكر.

يقول دولوز: «إنها حالة حارة جداً من المادة لتمييز فيها أجساماً جامدة. إنه عالم ذو تغيير كلي، تموج كلي، ببقية كلية: ليس هناك من محاور ولا مركز ولا يمين ولا شمال ولا عالٍ ولا منخفض...»

تؤلف هذه المجموعة اللامتناهية لكل الصور نوعاً من مسطح محايثة. توجد الصورة في ذاتها، على هذا السطح. هذا الـ في ذاته للصورة، هو المادة: ليس شيئاً ما يكون متخفياً وراء الصورة، لكن على العكس التماهي المطلق للصورة والحركة. إنه تماهي الصورة والحركة الذي يجعلنا نخلص مباشرة إلى تماهي الصورة - حركة والمادة»⁽¹⁹⁶⁾.

ويضيف: «إنه حقاً في هذا العالم أو على هذا المسطح نفصل سساتيم مغلقة، مجموعات متناهية؛ هو يجعلها ممكنة عبر خارجية أجزائها. [...] إنه مجموعة، لكنّها مجموعة لامتناهية. إن مسطح المحايثة هو الحركة (وجه الحركة) التي تنشأ بين أجزاء كل سستام ومن سستام إلى آخر، يجتازها كلها، يمزجها،

Ibid, P. 82. (195)

Ibid, PP. 86 - 87. (196)

ويُخضعها إلى الشرط الذي يمنعها أن تكون مغلقة بشكل مطلق»⁽¹⁹⁷⁾.

ويضيف أيضاً: «إنه ليس من الإوالية، إنه من الآلوية [المذهب الآلي]. العالم المادي، مسطح المحايثة، هو الارتصاف الآلي للصورة - حركة. يوجد هنا تقدم خارق لبرغسون: إنه العالم كسينما في ذاتها»⁽¹⁹⁸⁾.

وهنا يصل دولوز إلى تحديد مسطح المحايثة بوصفه نوراً بالكامل. فهو يقول: «السبب الإيجابي هو أن مسطح المحايثة هو نور بالكامل. إن مجموع الحركات والأفعال وردات الأفعال هي نور ينتشر، يمتد «من دون مقاومة ومن دون ضياع». لتماهي الصورة والحركة كسبب هو تماهي المادة والنور. الصورة هي حركة كما المادة هي نور»⁽¹⁹⁹⁾.

مسطح المحايثة بلغة دولوز. مسطح المادة بلغة برغسون. هذا ما يبحث عنه دولوز لدى الفلاسفة، فإذا به يجده في السينما عبر برغسون. ولسوف يقرأ دولوز في مثاله الثالث الوارد في كتاب ما الفلاسفة؟ كل تاريخ الفلسفة من وجهة نظر تشييد مسطح المحايثة. وهو سيشير في نهاية هذا المثال إلى برغسون كما سنرى في الفصل الرابع.

إذاً يشكل برغسون قطيعة مع كل التراث الفلسفي الذي وضع النور في جانب الروح وليس في جانب المادة. «يوجد هنا قطيعة مع كل التراث الفلسفي، الذي كان يضع بالأحرى النور في جانب الروح، وكان يصنع من الوعي حزمة نورية تسحب الأشياء من عتمتها الطبيعية. تنتسب الفيمياء كلياً إلى هذا التراث القديم، [...] بالنسبة إلى برغسون، إنه بالعكس تماماً. إنها الأشياء التي هي نورية بذاتها، من دون شيء ينيرها: كل وعي هو شيء ما، إنه يختلط مع الشيء، أي مع صورة النور. لكن المقصود هو وعي مبدئي، منتشر في كل مكان ولا يتكشف»⁽²⁰⁰⁾.

دولوز هو فيلسوف المحايثة المطلقة، هو فيلسوف العلة المحايثة. والآن يتكشف

Ibid, P. 87. (197)

Ibid, PP. 87 - 88. (198)

Ibid, P. 88. (199)

Ibid, PP. 89 - 90. (200)

مسطح المحايثة، ويمكن القول العلة المحايثة، كنور منتشر في كل مكان مع أنه لا ينكشف. الأشياء هي بذاتها نور وأنوار. ولنصل إلى هذا المستوى علينا أن نتجاوز العالم التصوري لنصل إلى العالم تحت التصوري. ويضع دولوز هنا النور مكان الفرق في ذاته. يعود أفهوم الفرق في ذاته إلى كتاب الفرق والتكرار، أما مسطح المحايثة كنور منتشر، كنور محايث فهو الأفهوم الذي يستخدمه دولوز في سينما - 1.

وفي مطرح آخر، يشير دولوز إلى أن مسألة النور لم تُطرح بالطريقة ذاتها عند كل مؤلفي السينما. وهو يستشف من ورائها صورة معينة للفكر. «إذا كنتم تريدون [يخاطب سائله]، إنها معطيات الصورة. لكن بالضبط نتكلم على «معطيات» مسألة ما، وبفضل معطياتها فإن لمسألة ما حالات حل متنوعة جداً. هذا هو، الجديد: طرحها بطريقة جديدة. وليست أي طريقة مع ذلك أفضل من الأخرى. إنها قضية إبداع. لنأخذ مثال النور. طرح البعض مسألة النور، بالنسبة إلى الظلمات. وبالتأكيد، لقد فعلوا ذلك بطريقة متغيرة، تحت شكل نصفين وتليمين وتدرج النور [...] لاحظوا أن هذا الطراز من الصورة نور - ظلمات يحيل إلى أفهوم فلسفي، إلى صورة فكر: صورة الصراع أو النزاع بين الخير والشر.

من المسلّم به أن المسألة تتغير كلياً إذا ما نظرت إلى النور وفكرتم فيه في صلاته مع البياض، لا مع الظلمات. من وجهة النظر هذه، فإن الظلمة [الظل] لن تعود إلا نتيجة، وهذا سيكون عالماً آخر تماماً. وفي ظروف معينة لن يكون له صلابة وقساوة أقل، لكن كل شيء سيكون نوراً. ببساطة، هناك نوران، نور الشمس ونور القمر. وأفهومياً، هذه هي ثيمة التعاقب والتناوب التي ستحل محل ثيمة الصراع أو النزاع. وسيكون هذا طريقة «جديدة» في معالجة النور. لكن لأن المسألة كانت تغيرت أولاً⁽²⁰¹⁾.

أينما يذهب دولوز يجد فكراً وصورة للفكر. في الفلسفة وفي الفنون على أنواعها. ويمكننا أن نعمم ذلك. فنقول في المنطق كما يتحدث عن ذلك دولوز في ما الفلسفة؟ حيث يؤكد أن صورة الفكر التي يمكن أن نستوحيها من المنطق

الذي يحاول الحلول محل الفلسفة، هي متدنية وهابطة. وكذلك في مختلف العلوم. لكن دولوز لم يخصص كتاباً يتناول فيه العلوم، لا سيما العلوم الدقيقة، ليستنتج في النهاية صورة للفكر كامنة في هذه العلوم مع أن النص الدولوزي مليء بالمصطلحات العلمية، لأن الفلسفة لا تقوم من دون صلة ما مع علوم عصرها وفنونه.

إذاً ليست مسألة صور الفكر مسألة ثانوية، بل هي المسألة الأولى للفلسفة لأن صورة الفكر هي التي تتحكم في إبداع الأفاهيم. والمفكر الكبير هو من يولي هذه المسألة الأهمية الكبرى لأن الفلسفة في النهاية هي إجابة عن سؤال ما التفكير؟ أي ما التوجُّه في الفكر؟ وما هي توجهات الفكر واتجاهاته؟

الإبداع الأساسي للفيلسوف هو في طريقة تفكيره، هو في تفكيره بشكل مختلف. ولا يتم هذا من دون تغيير في صورة الفكر ومن دون إبداع أفاهيم فلسفية جديدة. لذا لا يمكننا أن نتكلم على «فلاسفة» إذا لم يقدّم هؤلاء الفلاسفة بإبداع أفاهيم جديدة تعبّر عن اتجاهات وتوجهات جديدة في صورة الفكر.

لقد اكتشف دولوز حقل صور الفكر في الفلسفة. وقام بحرثه حتى النهاية. وقال إن العلوم والفنون تفكر على قدم المساواة مع الفلسفة وبرهن على ذلك في كُتب أساسية له، لاسيما في كُتبه حول الرسم والسينما.

ويشير دولوز أخيراً في نهاية كتابه الثاني حول السينما إلى أن النظرية الفلسفية هي نوع من الممارسة يُصنع. وما قام به حول السينما هو نظرية حول أفاهيم السينما وليس حول السينما. ليس هناك من فكر مجرد وليس هناك من سماء للأفاهيم. الأفاهيم يجب أن تبتدع وبالأحرى يجب أن تُبتدع. إن النظرية الفلسفية هي «شيء ما يُصنع، وليس أقل منها موضوعها. الفلسفة بالنسبة إلى أناس كثر، هي شيء ما لا يُصنع، لكنه يوجد مسبقاً جاهزاً في سماء مصنوعة مسبقاً. مع ذلك فإن النظرية الفلسفية هي نفسها ممارسة، مثلما هو موضوعها. وهي ليست أكثر تجريداً من موضوعها. إنها ممارسة للأفاهيم، ويجب الحكم عليها تبعاً للممارسات الأخرى التي تتشابه معها. إن نظرية السينما لا تكون «حول» السينما، بل حول الأفاهيم التي تثيرها السينما، والتي هي نفسها في صلة مع أفاهيم أخرى ملائمة لممارسات أخرى، وليس لممارسة الأفاهيم بشكل عام أيّ امتياز على الممارسات الأخرى [...]». إن نظرية السينما لا تتناول السينما،

لكنها تتناول أفاهيم السينما التي لا تكون عملية وفعلية وموجودة أقل مما هي السينما نفسها»⁽²⁰²⁾.

لذا يعتبر دولوز أن علينا أن نتساءل في وقت ما، ليس عن ماهية السينما، بل عن ماهية الفلسفة. ويمكننا أن نضيف أسئلة أخرى، فنقول ما الأدب؟ وما السياسة؟ وما هي أنماط الوجود؟ وما العلم؟... إلخ. إن سؤال ما الفلسفة؟ هو السؤال الذي يجب أن نطرحه في النهاية لأن له نتائج هامة على كافة الصعيد. ويؤكد دولوز أن ساعة طرح هذا السؤال هي ساعة منتصف الليل أو منتصف النهار حيث تتجلى الحقيقة بشكل أفضل. «إلى درجة أن هناك دائماً ساعة، منتصف النهار - منتصف الليل، فيها لا يعود من الواجب أن نتساءل «ما السينما؟»، بل «ما الفلسفة؟». السينما نفسها هي ممارسة جديدة للصور والعلامات، التي على الفلسفة أن تصنع لها النظرية بوصفها ممارسة أفهومية. لأنه لا يكفي أيُّ تحديد تقني، ولا تطبيقي (تحليل نفسي، ألسنية)، ولا تفكري لتكوين أفاهيم السينما نفسها»⁽²⁰³⁾.

هكذا يمهد دولوز لكتابه ما الفلسفة؟ الذي سيكون دزة الإنتاج الدولوزي. وهذا ما سنراه في الفصل الرابع بعد أن أصبحنا مستعدين لتلقي بعض من إلهام هذا الكتاب الهام والتأسيسي الذي ليس استكمالاً لما سبقه بقدر ما هو إعادة تأسيس له. دائماً يجد دولوز نفسه في عرض البحر، مما يحتم عليه التأسيس من جديد. وهذا هو مفهوم دولوز عن السستام الذي هو بحاجة دائماً إلى إعادة تأسيس.

(202) Cinéma - 2 -, Ibid, PP. 365 - 366.

(203) Ibid, P. 365.

الفصل الرابع

الفلسفة فن إبداع الأفاهيم

1 - أهمية كتاب ما الفلسفة؟

ليس ما الفلسفة؟ كتاباً في الفلسفة الأولى وحسب، بل هو كتاب في الفلسفة المحضة أيضاً، حيث يعود الفكر أخيراً إلى ذاته بعد أن تنقل طويلاً في أراضي الغير، ليجد أنّ ما يكتشفه في مختلف الميادين يجب أن يجده على مستوى الفكر المحض. وهو المحطة الأخيرة في مسيرة دولوز الفلسفية التي استمرت لنصف قرن تقريباً، حيث يقول فيه دولوز كلمته الأخيرة، ويخط خطّه الأخير الأفضل والأجمل من بين خطوطه جميعاً.

وإذا اعتبرنا أن فلسفة دولوز هي عبارة عن سستام ذي مستويات متعددة، فإن ما الفلسفة؟ هو المستوى الأعلى لهذا السستام. فدولوز لا يعمد إلى إنشاء سستامه إنشاءً نهائياً ومحكماً، ليعمد من ثمّ إلى شرح هذا السستام وتطبيقه على مختلف المجالات. لذا، نرى أنّه من الصعب تناول هذا الكتاب وفهمه من دون المرور بالكتب السابقة، لأنّ سستام دولوز هو سستام ذو تولّدات متغيرة. وهو ينتقل من تولّد إلى آخر، كأنه يولّد سستاماً مختلفاً في كل مرة، من رحم السستام الأساسي الذي بدأ مع الفرق والتكرار. فكما أن اللغة، في رأي دولوز، هي سستام غير متوازن وغير مستقر، وقادرة دائماً على توليد لغات أجنبية داخلها، كذلك فإن السستام الفلسفي قادر على توليد سساتيم أجنبية أو غريبة داخله. وهكذا، نشعر، مع كل كتاب جديد لدولوز، أن سستامه يتأسس في كل مرة، بشكل مختلف، وإن كنا لاحظنا أن هناك تأسيسين كبيرين، الأول مع كتاب الفرق والتكرار، والثاني مع كتاب ما الفلسفة؟.

إذاً، ليس كتاب ما الفلسفة؟ كتاباً متوجّحاً للكتب التي سبقته وحسب، بل هو

كتاب ينطوي على توجه جديد، وهو يعيد تأسيس الفلسفة الدولوزية تأسيساً أخيراً ونهائياً. لذا، يعتبره دولوز كتاب شيخوخة، وإن كانت شيخوخة مؤسسة لا مجرد شيخوخة نشيطة وحسب.

يُوقظنا دولوز في الفرق والتكرار من سباتنا الفلسفي، فقد كان هذا الكتاب نوعاً من الأنثي - فلسفة، إذا اعتبرنا أن الفلسفة هي ذلك الاختصاص الذي بدأ مع الإغريق، واستمر مع الحضارة الغربية، حيث سادت صورة معيَّنة للفكر، استمرت بأشكال مختلفة عبر التاريخ. وأراد دولوز أن يقوِّض هذه الصورة من خلال تقويض مسلماتها. والتقويض هنا ضروري من أجل البناء، فهو نوع من الفوضى الخلاقة والخواء العبقري، اللذين يسمحان بإمكان البناء مجدداً، وإمكان التفكير من جديد. الفوضى الخلاقة على طريقة الشاعر وليس على طريقة السياسي.

لذا، يمكن القول إن دولوز إنحاز قبل كتاب ما الفلسفة؟ إلى جانب فكر معين في تاريخ الفلسفة، هو الفكر البدوي الذي كان ملازماً للفكر الحضري، وإن بصورة سرية. أمّا في كتاب ما الفلسفة؟، فإن دولوز يعمد إلى إعادة قراءة كل التراث الفلسفي، والإبتعاد مسافة عن كل نتاجه السابق، محاولاً العثور على ما يميز القول الفلسفي عن غيره من الأقوال والنشاطات.

ويكتشف دولوز، من خلال هذه القراءة، شروط القول الفلسفي، مبدئياً وواقعياً. فهو يضع كل النصوص الفلسفية في سلة واحدة، مكتشفاً ما يميزها. لذا، فإن كتاب ما الفلسفة؟ هو بمثابة فلسفة للفلسفة^(*). ولن نتفاجأ عندما يبدأ دولوز مثاله الأول بالكوجيتو الديكارتية، وهو المشهور بمعارضته التامة لديكارت وثنائياته. وكذلك الأمر بالنسبة إلى هيغل الذي يجد مكاناً ما في كتاب ما الفلسفة؟.

لم يولد كتاب ما الفلسفة؟ فجأة. وقد أفصح دولوز عن نيته تأليف كتاب موجز يتناول ماهية الفلسفة مرات عدة، حيث قال، في أيلول من سنة 1988، ما يلي: «أودّ أن أؤلف كتاباً حول ما الفلسفة؟ شرط أن يكون موجزاً»⁽¹⁾. وقال أيضاً، في حزيران من عام 1990، ما يلي: «أنت ترى حقاً بالنسبة إليّ، أهمية

(*) ورد هذا التعبير الذي هو أساساً لـ W.Dilthey في كتاب:

Alliez Eric: *La signature du monde*, Éditions du Cerf, Paris, 1993, P. 15.

Deleuze Gilles: *pourparlers*, Ibid, PP. 211 - 212. (1)

تعريف الفلسفة بوصفها اختراعاً للأفاهيم أو إبداعاً لها، أي بما هي ليست تأملية ولا تفكيرية ولا تواصلية إلخ، بل بوصفها نشاطاً إبداعياً. أعتقد أنها كانت كذلك دائماً، ولكن لم أعرف بعد أن أوضح نفسي بخصوص هذه النقطة. لذا كم أود أن أشتغل، ككتاب مقبل، على نص موجز حول ما الفلسفة؟⁽²⁾

إن خصوصية القول الفلسفي واستقلاله عن العلم والفن فكرة أساسية عند دولوز. وهو ما فتى يحاول أن يشرح هذا الأمر، من دون أن يدعي أيّ تفوق أو امتياز للفلسفة على العلوم والفنون، أو لهذه الأخيرة على الفلسفة، إلا أن استقلال القول الفلسفي لا يمنع من إقامة صلات أكيدة بينه وبين القول العلمي والبناء الفني.

يقول دولوز في تصدير الطبعة الأميركية لترجمة كتاب الفرق والتكرار، ما يلي: «على كل فلسفة أن تفوز بطريقتها في التكلم على العلوم والفنون، كما في إقامتها تحالفات معها. وهذا صعب جداً، لأن الفلسفة لا تستطيع أن تدعي بالطبع أذنى تفوق، لكن لا تُبدع أفاهيمها الخاصة ولا تعرضها الا في صلة مع ما تستطيع الأفاهيم أن تمسك به من دوال علمية وبناءات فنية. ولا يختلط أفهوم فلسفي البتة مع دالة علمية أو بناء فني، لكنه يجد نفسه في ألفة معهما، في ذلك الميدان العلمي أو ذاك الأسلوب الفني. فالمحتوى العلمي أو الفني لفلسفة ما يمكن أن يكون بدائياً جداً، لأنه ليس لها أن تدفع الفن أو العلم قداماً، لكن لا تستطيع نفسها أن تتقدم إلا بتشكيلها الأفاهيم الفلسفية على نحو ملائم لتلك الدالة أو ذلك البناء حتى [لو كانا] بدائيتين. [إذاً]، لا تستطيع الفلسفة أن تصنع نفسها بمعزل عن العلم والفن. ذلك أننا بهذا المعنى حاولنا أن نكون أفهوماً فلسفياً للتفريق كدالة رياضية، والتفريق كدالة بيولوجية، ونحن نبحث فيما إذا كان لا يوجد بين الأفهوميّن صلة يُنطق بها لا يمكنها أن تظهر على مستوى موضوعهما الخاص، فالفن والعلم والفلسفة تبدو لنا في صلات متحركة حيث يجب على كل واحد أن يتجاوب مع الآخر، لكن عبر وسائله الخاصة»⁽³⁾.

إذاً، ليست فكرة تميّز الفلسفة عن كل من العلم والفن فكرة جديدة تماماً

Deux régimes de fous, Ibid, PP. 338 - 339. (2)

Ibid, PP. 281 - 282. (3)

عند دولوز، إذ نجدها في كتابه الفرق والتكرار، وإن لم تكن واضحة، بارزة، كما هو الحال في كتاب ما الفلسفة؟.

في عام 1987، ألقى دولوز محاضرة مصوّرة تحت عنوان «ما هو فعل الابداع؟»^(*)، تناول فيها موضوعات كثيرة من موضوعات ما الفلسفة؟. منها أن الفلسفة ليست اختصاصاً يتفكر حول أي شيء كان، بل هي اختصاص يقوم على اختراع الأفاهيم وإبداعها. وبذلك تتميز عن العلوم والفنون التي تنشغل بإبداع أفاعيلها الخاصة بها. وتنشأ بين الأفكار الإبداعية التقاءات وأصداء كبرى، حيث يتصل كل فرع معرفي بغيره عبر وسائله وتقنياته الخاصة.

وفي مقابلته مع *magazine littéraire* في عام 1988، يقول دولوز ما يلي: «تقوم الفلسفة دائماً على اختراع أفاهيم»⁽⁴⁾. ويقول أيضاً: «للفلسفة دور يبقى تماماً رهنأ، وهو إبداع الأفاهيم. لا أحد يستطيع أن يقوم بذلك مكانها»⁽⁵⁾. ويضيف: «ليست الفلسفة تواصلية، ولا تأملية أو تفكيرية: إنها مبدعة أو حتى ثورية، في طبيعتها، وهي لا تفتأ تبدع أفاهيم جديدة. الشرط الوحيد هو أن تمتلك ضرورة، لكن أيضاً غرابة وهي تمتلكهما بقدر ما تجيب عن مسائل حقيقية. فالأفهوم، هو ما يمنع الفكر من أن يكون مجرد رأي، مشورة، مناقشة وثرثرة»⁽⁶⁾.

وهذه موضوعات أساسية من موضوعات كتاب ما الفلسفة؟، إلا أن هذا الأخير يستعيد كل هذه الموضوعات بتفصيل أكثر، ووضوح أكبر. كما أنه يتناول المنطق والعلم والفنون بشكل لا نجده في النصوص الأخرى. فهذا الكتاب يؤسس ما سبقه، ويحاول أن يقدم فكرة الكل أو الواحد - الكل عند دولوز. هذا الواحد - الكل الذي كان يفلت منا باستمرار كلما حاولنا القبض عليه، من خلال النصوص الأخرى.

ومن الأفكار الرئيسة في كتاب ما الفلسفة؟، إضافة إلى استقلال القول الفلسفي وتميّزه عن كل من العلم والفن، هي أن العلم والفن يفكران على قدم

(*) Cf. Deux régimes de fous, Ibid, pp. 291 - 302

(4) *pourparlers*, Ibid, P. 186

(5) Op. cit. p.

(6) Op. cit. p.

المساواة مع الفلسفة. فقد كسر دولوز التقليد الفلسفي العريق عندما اعتبر أن العلم والفن يفكران أيضاً، وبالتساوي مع الفلسفة. وكلنا يتذكر قولة هيدغر الشهيرة، «العلم لا يفكر».

إذاً، تبدو فكرة دولوز جديدة تماماً. العالم والفنان والفيلسوف يفكرون بالتساوي، وهناك قدر من التفكير في كل من الفلسفة والعلم والفن. لا امتياز لاختصاص على آخر في مسألة التفكير. في السابق، ادعت الفلسفة التفوق على غيرها. والآن في ظل تقدم العلوم المذهل، يعتبر العلماء أنفسهم متفوقين على غيرهم. لكن في ظل هذا الجو، يأتي دولوز ليقول إنَّ هناك فكراً في كل من العلوم والفنون والفلسفة، وكل اختصاص يفكر عبر أفاعيله الخاصة.

2 - كتاب ما الفلسفة؟ كتاب شيخوخة :

ينقسم كتاب ما الفلسفة؟ إلى مقدمة، وقسمين، وخاتمة. أكد دولوز في المقدمة، على تعريف الفلسفة بوصفها فن إبداع الأفاهيم. وأصرّ على تميّزها عن كل من العلم والفن، وعلى أنها اختصاص إبداعي وثنوري بطبيعته. لذا، لا خوف عليها من الموت أو الإنتهاء، حتى لو نافستها اختصاصات أخرى. فالفلسفة لا تنتهي لأنّها ذلك التساؤل الدائم الذي يطرح المسائل ويعيد طرحها باستمرار، ولا تموت لأنّ البشرية، وفقاً لكنط^(*)، محكومٌ عليها بأن تطرح مسائل معينة بحكم بنية العقل نفسه.

تناول دولوز في القسم الأول، الفلسفة وشروط القول الفلسفي في المبدأ، وهي إبداع الأفاهيم وتشديد مسطح المحايثة ورسم الشخصيات الأفهومية. وتناول من خلال أفهوم الجيؤ - فلسفة شروط القول الفلسفي في الواقع. والجيوفلسفة هو نوع من الفلسفة السياسية.

وتناول، في القسم الثاني، تميّز الفلسفة عن العلم من خلال التفريق بين

(*) يقول كنط: «للعقل البشري، في نوع من معارفه، هذا القدر الخاص: أن يكون مُرْهَقاً بأسئلة لا يمكنه رُدّها، لأنها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه، ولا يمكنه أيضاً أن يجيب عنها، لأنها تتخطى كلياً قدرة العقل البشري» أنظر: كنط، عمانوئيل: نقد العقل المحض، ت. موسى وهب، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1988، ص 25.

الأفهوم الفلسفي والدالة العلمية، وتميُّز الفلسفة عن المنطق من خلال التفريق بين الأفهوم والأكشوف، وتميُّز الفلسفة عن الفن من خلال التفريق بين الأفهوم من جهة والأدروك والأشعور من جهة أخرى.

وتحدث في الخاتمة، عن صراع كل من الفلسفة والعلم والفن ضد الخواء أولاً، لأنَّه يُخوي كل تماسك في الفكر، حيث يمنع إقامة أي صلة بين التعيّنات؛ وضد الرأي ثانياً، لأن شقاء البشرية يتأتى من آرائها. وأخيراً تحدث عن وجود صلات أكيدة بين الفلسفة والعلوم والفنون، واعتبر أن الفلسفة هي قول يتوجه إلى الجميع بطبيعته، أي إلى الفلاسفة وغير الفلاسفة.

كيف يمكن للفلسفة أن تبقى حيّة وراهنّة الآن في ظل تقدم العلوم، وازدهار الفنون؟ لعل هذا السؤال هو الذي يحرك الأثر الدولوزي بأكمله. وما توصل إليه دولوز، في مسيرته الفلسفية، هو أن الفلسفة تبقى حية وراهنّة دائماً عندما تعي أنها فن إبداع الأفاهيم.

ولم يتوقف دولوز، قبل كتاب ما الفلسفة؟، عن طرح السؤال حول ماهية الفلسفة. ولم يكن الجواب يتغيّر: «الفلسفة هي فن تكوين الأفاهيم واختراعها وصنعها» (ص 8)*. ما تغيّر الآن، هو هذا الشئخ (أو الصيرورة - شيخاً)، الذي يسمح للمرء أن يتعد مسافة عن كل نتاجه السابق، لينظر إليه نظرة تفحص ونقد، ويقول فيه كلمته الأخيرة. وهكذا تشكل الشيوخوخة، في بعض الحالات، انقلاباً على ما سبقها، لا مجرد استمرار نشيط له. وقد يتم الإبداع الأفضل في النهاية.

إذاً، يتعد المرء مسافة إيجابية عن كل نشاطه السابق. وينظر إليه نظرة مغايرة تسمح له بإعادة تأسيسه، وتقدم له توجُّهاً جديداً، يسمح للأجيال المقبلة أن تنهل منه. وهذا ما حصل مع كنط بالنسبة إلى مؤلّفه نقد الحاكمة، حيث «تتجاوز كل ملكات الذهن حدودها. هذه الحدود نفسُها التي كان كنط قد ثبّتها بعناية فائقة في كتب نُضجه» (ص 8).

ليس كتاب نقد الحاكمة كتاباً مكملًا لكتابي نقد العقل المحض ونقد العقل

(#) تشير كل الأرقام الموضوعية بين قوسين من دون إحالة إلى الهامش، في كل مساحة الفصل الرابع، إلى كتاب ما الفلسفة؟.

العملي، بل هو كتاب مؤسسّ لهما. يقول دولوز، في مقالته «فكرة النشأة في استطبيقاً كنط»: «هذا يعني أن نقد الحاكم، في جزئه الإستطقي، لا يأتي ببساطة ليكمل الآخرين: في الواقع، هو يؤسسهما. يكتشف توافقاً حراً للملكات كالفقر المفترض عبر كتابي النقد الآخرين. فكل توافق متعين يحيل إلى توافق حر غير متعين يجعله ممكناً بشكل عام»⁽⁷⁾. ويضيف: «تجد المخيلة في الحكم الإستطقي، نفسها أيضاً محررة من هيمنة الفاهمة كما من هيمنة العقل»⁽⁸⁾ ووصايتها.

هذا ما يريد أن ينبهنا إليه دولوز بخصوص ما الفلسفة؟. فهذا الأخير ليس كتاباً مكتملاً لما سبقه من كتب، بل هو يؤسسها جميعاً متحرراً من كل القيود الموجودة فيها. ولم يتسنّ لدولوز أن يكتبه، الا بعد مسيرة طويلة وشاقة، والا بعد إبداع أسلوب جديد، هو أقرب إلى اللا - أسلوب. «كانت لدينا رغبة قوية للإشتغال بالفلسفة، ولم تكن نتساءل ما هي إلا عبر تمرين أسلوبي، لم تكن وصلنا إلى هذا المستوى من اللا - أسلوب حيث يمكننا أخيراً أن نقول: «ما هذا، الذي عملته طيلة حياتي؟» (ص 7).

3 - شروط طرح السؤال:

شدد دولوز، لاسيما في كتاب الفرق والتكرار، على أن سؤال الماهية، أي سؤال ما هو؟ لا يكفي. واعتبر أن هناك أسئلة أهم، هي: مَنْ؟ كيف؟ في أي حالة؟ أين؟ متى؟

ومن المعروف أن هناك نوعين من الأفاهيم، في نظر دولوز: أفاهيم تدل على الماهية، وأفاهيم تدل على الحدث. ودولوز هو من أنصار الإتجاه الثاني الممتد من الرواقيين إلى وايتهيد، مروراً بلايبنتس.

الفلسفة هي فن إبداع الأفاهيم، الا أن هذا الجواب لا يكفي، اذ عليه «أن يحدد ساعة السؤال ومناسبته وظروفه ومشاهده وشخصياته وشروطه ومجاهيله. يجب أن يتم طرحه «بين أصدقاء» كبوح أو وثوق، أو بوجه العدو كتحد، والوصول في الوقت نفسه، إلى تلك الساعة، بين الكلب والذئب، التي نرتاب

L'île déserte et autres textes, Ibid, p. 82. (7)

Op.cit.p. (8)

فيها حتى من الصديق» (ص 8). وهذا ما سمّاه دولوز منهج المَسْرحة، في محاضرة حملت العنوان نفسه، أعني «منهج المَسْرحة»^(*). إذًا، على كتاب ما الفلسفة؟ أن يعالج كل هذه المسائل، وأن لا يكتفي بمعالجة الطبيعة الإبداعية للأفهوم فقط.

4 - الفيلسوف اليوناني والحكيم المشرقي :

يُميّز دولوز مستعيداً هوسيرل في الكريزس، بين الفيلسوف اليوناني والحكيم المشرقي. فالأول يفكر عبر الأفهوم، والثاني عبر «الصورة». إذًا، الفرق بينهما هو فرق في الطبيعة، وليس فرقاً في الدرجة وحسب. فالفلسفة ليست حكمة متعالية ولا غير متعالية. إنها محبة الحكمة، وإن كانت في الواقع مضادة للحكمة. إنها نوع جديد من «الحكمة» إذا شئنا القول، مضاد للحكمة المشرقية.

يربط دولوز الفلسفة بالإغريق، لأنهم «هم الذين صَادَقُوا على موت الحكيم، واستبدلوه بالفلاسفة، أصدقاء الحكمة، هؤلاء الذين يبحثون عن الحكمة ولا يمتلكونها صراحة». (ص 8)

الفلسفة يونانية. وشخصية الصديق تشهد على ذلك لأنها تحولت إلى شرط لإمكان الفكر نفسه. لكنّ يونانية الفلسفة لا تعني أن الفلاسفة الأوائل كانوا من الإغريق. الفلاسفة الأوائل كانوا غرباء، وفدوا إلى المدينة اليونانية حيث وجدوا فيها بيئة ملائمة للتفلسف. فالتفلسف بحاجة إلى بيئة ملائمة، وإلا بقي الفيلسوف مجرد مدّنب، لا يلبث أن يحترق. وهذا هو حاله في مجتمعاتنا، على الأقل منذ قرون.

ليس الحكيم فيلسوفاً، وإن تشبّه الفلاسفة الأوائل بالحكماء. فقد فرضت موازين القوى ذلك. من هنا لا يمكننا أن نتبيّن حقيقة الشيء في بدايته، بل في الوسط.

الفيلسوف صديق الحكمة أو عاشقها أو خاطبها. وهو الذي لا يملكها قطعاً، بعكس الحكيم المشرقي، الذي يدعي امتلاك الحكمة. إذًا، غير الإغريق كثيراً في مفهوم الحكمة.

يفكر الحكيم المشرقي عبر «الصور»، مستبعداً مسطح المحايثة، ومتوسلاً سلالات من الآلهة، أو إلهاً واحداً يضمن به صدقية التفكير. فالصورة لها مرجعية دائماً. ويفكر الفيلسوف اليوناني عبر الأفاهيم. إنه صديق الأفهوم. فهو يُبدع الأفهوم ويفكره. إذاً إنه صديق ما يُبدع. وهو لا يتوسل أحداً ليضمن به صدقية تفكيره، لأنه يفكر على مسطح المحايثة. إنه يفكر عبر قواه الطبيعية، عبر النور الطبيعي، على الأقل وفقاً لصورة الفكر الكلاسيكية.

أقام الإغريق مجتمعات صداقة، تحمل في طياتها المنافسة، وإن كانت مجتمعات على نطاق ضيق، مما هيأ الأرضية الصالحة لنمو الفلسفة وتطورها. «تبدو الفلسفة شيئاً يونانياً يتفق مع إسهام المدن: كونها كوّنت مجتمعات أصدقاء أو متساوين، لكن أيضاً كونها أكدت فيما بينها وفي كل واحد منها، على صلات تنافسية» (ص 9). إضافة إلى مجتمعات الصداقة، لا بد من توافر شُرطي المحايثة وتبادل الرأي أيضاً كشرطين واقعيين آخرين من شروط الفلسفة الواقعية. لقد ميز دولوز بين مجتمعات تعمل بالمحايثة وأخرى تعمل بالمفارقة. الأولى تسهل قيام الفلسفة في حين أن الثانية تعيقها. لذا، نقول إنه لا يمكن للمجتمعات الدينية أن تسهل قيام الفلسفة، لأن الفلسفة بحاجة إلى التحرر من كل المرجعيات حتى يمكن للعقل أن ينطلق ويفكر. والفلسفة، في نظر دولوز، هي فلسفة بحصر المعنى، من دون أي إضافات. فهي ليست فلسفة يهودية أو مسيحية أو إسلامية لأنها قول عالمي يتوجه إلى الإنسان بما هو إنسان.

إذاً، يحيل الأفهوم إلى الفيلسوف، وليس إلى الحكيم، لأن لديه القدرة على إبداعه. يقول دولوز: «موضوع الفلسفة هو صنع أفاهيم جديدة دائماً. والأفهوم نظراً لكونه يجب أن يُبدع، فإن إبداعه يرجع إلى الفيلسوف بما هو ذلك الشخص الذي يمتلكه بالقوة، أو لديه القدرة والكفاءة على ذلك». (ص 10).

لم يعد الصديق عند الإغريق مثلاً أمبيرياً أو شيئاً برانياً وحسب، بل أصبح شرطاً من شروط إمكان الفكر بما هو كذلك، شرطاً من شروط إمكان الفلسفة بما هي كذلك. إنه شرط قبلي، مجاوز. الفيلسوف صديق الحكمة وهو يريد الحق طبيعياً ويجد في نفسه الإرادة الطيبة. وهذه هي إحدى مسلمات صورة الفكر الكلاسيكية.

تهمل الفلسفة الأميري، وتهتم بالمجاوز. وعلينا أن نهتم بشروط الفكر بما

هو كذلك. ومن شروط الفكر، الشخصية أو الشخصيات الأفهومية التي تقوم بإبداع الأفاهيم وتشديد المسطح. والصديق هو شخصية أفهومية عند الإغريق. لذا، علينا أن نتناول الشخصيات الأفهومية في تحليلنا للنصوص الفلسفية لنستطيع فهم تطور الفلسفة وتحولاتها.

5 - الفلسفة والعلوم والفنون اختصاصات مبدعة بالتساوي :

الفلسفة هي اختصاص إبداعي يقوم على إبداع الأفاهيم بالمعنى الدقيق للكلمة. لذا، ليس الأفهوم معطى. ولا تنتظرنا الأفاهيم في سماء ما، جاهزةً لنكتشفها، أو لنعلن عن وجودها. ليس هناك من فكر مجرد صالح للإسقاط على كل الميادين. إنها ليست مكتشفات ولا معطيات، بل هي إبداعات تتم بالضرورة التي تنتج عن ابتداع مسألة ما. فالأفهوم من دون المسألة الفلسفية لا معنى له. وهو، بخلاف الرأي، يتمتع بالضرورة، كما أنه بحاجة إلى توقيع. لذا، نجد أن كل الأفاهيم موقعة: كوجيتو ديكارت، ديمومة برغسون، جوهر أرسطو، منطوق فوكو... إلخ.

ويجب أن لا ننظر إلى الفلاسفة بميزاتهم الأمبيرية، بل بما هم شخصيات أفهومية. فالفيلسوف ليس سوى قناع أو قشرة خارجية للشخصية أو الشخصيات الأفهومية التي تسكنه.

والعلم والفن اختصاصان إبداعيان أيضاً لأنهما يفكران. والفكر ليس عملية فطرية أو طبيعية، بل هو عملية توليدية، تناسلية. لذا، على العلم والفن أن يتميزا بإبداعات خاصة بهما.

6 - أوهام الفلسفة الثلاثة :

التفكير والتأمل والتواصل هي ثلاثة أوهام عبّرتها الفلسفة في مسيرتها الطويلة. وهي أدوات لتكوين كليات في مختلف الفروع. وعلى الفلسفة أن تبذل الأفاهيم المناسبة لهذه النشاطات.

ليست الفلسفة تفكراً حول العلوم، ولا حول الفنون. إنها ليست نشاطاً تابعاً للنشاط العلمي والفني. فقد رأينا أن كتابي دولوز حول السينما لم يكونا كتابين

تفكرّيين حول السينما، بل كانا اشتغلاً على أفاهيم السينما. إنهما كتابان فلسفيان لأنهما يقومان بإبداع أفاهيم السينما.

وليس العلماء والفنانون بحاجة إلى الفلسفة، ليتفكروا حول العلوم والفنون، ما دام تفكرهم يتم عبر وسائلهم الخاصة. وهذا ما حصل مع الرياضيين والرسامين.

يعتقد البعض أن الفلسفة هي الإختصاص التفكري بامتياز، وأن لها تفوقاً ودوراً بسبب ذلك. الا أن هذا البعض يَنسَحِب من الفلسفة كل شيء، لأنه يجعل منها اختصاصاً تابعاً، ويُفقدُها نشاطها الإبداعي القائم على إبداع الأفاهيم.

وليست الفلسفة تأملاً لحقائق أزلية، موجودة في هذا العالم أو في عالم آخر. فهي لا تسعى إلى تأمل ما هو ثابت وإهمال ما هو متغيّر. والأفاهيم ليست جاهزة، وليس هناك من سماء للأفاهيم التي يتم إبداعها تبعاً لضرورة معيّنة.

ليس التأمل من الفلسفة في شيء، ما لم يتم من خلال إبداع الأفاهيم. كل أفهوم يعيد تقطيع الأشياء. ويرينا الأشياء بطريقة مختلفة. فالأفاهيم ليست معطيات، بل إبداعات. إنها منتجّة للحقائق وليست مكتشفة لها.

ولا تتشرف الفلسفة أخيراً، بتقديم نفسها على أنها أئينا العصر الحالي، لأن التواصل يعمل في مجال الآراء التي يكفيها مبادئ التشابه والتجاور والسببية. أما الأفاهيم فلا يكفيها ذلك، لأنها أفكار فريدة، لا تتكوّن على أساس مبادئ الترابط أو التداعي.

التعرف هو وسيلة التواصل لتكوين آراء. لكن لا علاقة للأفهوم بالتعرف، ولا بدّ من إبداع فعل التفكير في الفكر، حتى يمكن إبداع الأفاهيم.

يتمتع الأفهوم بالضرورة على خلاف الرأي، الذي هو تعسّفي واعتباطي. وهو سياسي بامتياز. لذا، ليس الأفهوم رأياً عادياً، ولا رأياً أصلياً. وتشن الفلسفة منذ الإغريق حرباً لا هوادة فيها لتمييز نفسها من الرأي.

ليس الفكر فظرياً على طريقة ديكارت، ولا اكتسابياً على طريقة أرسطو، بل هو توالدي، تناسلي على طريقة أنطونين أرتو. لا معنى للأفهوم، من دون فعل التفكير في الفكر، من دون المسألة الفلسفية، وإلا أصبحت الأفاهيم مجرد كلمات تعبّر عن آراء أصحابها، ولا تتمتع عندئذ بالضرورة المطلوبة للقول

الفلسفي. ولا يمكن للقول الفلسفي أن يقوم من دون مجابهة الرأي. لذا، عليه أن يفرص في لُجّة الخواء، من أجل انتقاء عينات معينة، يجعل منها اتجاهات وتوجهات مطلقة للفكر بما هو كذلك.

الفلسفة بما هي نشاط إبداعي، هي نشاط منتج. فهي لا تكتشف الحقيقة بقدر ما تُنتجها، لأنّ الحقيقة الفلسفية لا يمكن عزلها عن القول الفلسفي.

إن التأمل والتفكير والتواصل هي أدوات لتكوين كليات، أي أفاهيم كلية في كل الفروع. ونحن نعرف أن الأفاهيم الكلية عند دولوز لا قيمة لها لأنها أفاهيم خشبية، لا تستطيع تفسير شيء، بل هي نفسها بحاجة إلى تفسير. وقد تبين لنا، في الفصل الثالث، أن أفاهيم السينما تبقى فريدة، ولا بد من معالجتها على هذا الأساس، وإن كانت تلتقي وتتصادى مع غيرها من الأفاهيم التي تُبدع في مجالات أخرى.

7 - تعريف الفلسفة :

يُورد دولوز عدة تعريفات للفلسفة. لكنه يعتبر أن هذه التعريفات لا تُعيّن نشاطاً محدداً للفلسفة، على الأقل من وجهة نظر تربوية. ومن هذه التعريفات: «أن يعرف الإنسان نفسه بنفسه - أن يتعلم التفكير - أن يتصرف كما لو لم يكن هناك من شيء بديهي - أن يندهش، «أن يندهش من أن الكائن يكون»...» (ص12). لقد مرّت الفلسفة، في تاريخها الطويل، بهذه التعريفات وغيرها الكثير. إلا أن ماهية الفلسفة لا تتحدد في البداية، بل في الوَسَط. وهي مع دولوز، وَعَت أخيراً، أنها إبداع للأفاهيم.

على الفلسفة أن تحدد ماهية نشاطها الذي يقوم على إبداع الأفاهيم. وليس لها أن تطمئن إلى مواقف ملتبسة، مُلمّة على المدى الطويل، أمثال الإندهاش وتعلّم التفكير... إلخ، لأن هذه الأمور ليست حكراً على الفلاسفة الذين عليهم أن يتخلوا عن وهم امتياز التفكير، وادعاء التفوق على بقية الفروع المعرفية.

ولا يتم إبداع الأفاهيم إلا في حقل معيّن، أو أفق معيّن، أو مسطح معين، يكون بمثابة حدس أساسي لدى الفيلسوف، وهو لا يختلط بالأفاهيم، وإن كان ملازماً لها.

إن تعريف الفلسفة كإبداع للأفاهيم، يحدد للفلسفة نشاطاً خاصاً ومهماً. «الفيلسوف هو صديق الأفهوم. إنه من الأفهوم بالقوة. يعني هذا أن الفلسفة ليست مجرد فن تكوين الأفاهيم واختراعها، وصنعها، لأن الأفاهيم ليست بالضرورة أشكالاً واكتشافات أو منتجات. الفلسفة بشكل أكثر دقة هي الفرع المعرفي الذي يقوم على إبداع الأفاهيم» (ص 10).

وعلينا أن نتساءل: ما هو الأفهوم كأمثول فلسفي؟ ما هو الأفهوم كفكرة فريدة؟ لكن علينا أن نحدد الأفكار الإبداعية الفريدة الأخرى، أي الأمائيل العلمية والفنية.

إن نشاط الفلسفة الإبداعي يؤمن لها دوراً، إلا أنه لا يمنحها امتيازاً. «إن حصرية إبداع الأفاهيم يؤمن للفلسفة دوراً، لكن لا يعطيها أي تفوق، أي امتياز، ما دام هناك طرق أخرى للتفكير والإبداع، أنماط أخرى للأمثلة [أي لإنتاج الأمائيل] ليس لها أن تمر عبر الأفاهيم، كما هو الفكر العلمي» (صص 13 - 14).

8 - منافسو الفلسفة :

تعرضت الفلسفة، في تاريخها الطويل، لمنافسين كثر. وكلنا يتذكر المنافسة الشديدة بين الفيلسوف والسوفسطائي. لكن دولوز يشدد على منافسي الفلسفة في القرنين الأخيرين، أي منذ أوغست كونت.

يقول دولوز: «لقيت الفلسفة في زمان ليس ببعيد عنا، كثيراً من المنافسين الجدد. إنها أولاً علوم الإنسان وبالأخص علم الاجتماع، وكانت تريد أن تحل محلها [...] ثم كان دور الإيستمولوجيا، والألسنيات أو حتى التحليل النفسي والتحليل المنطقي» (ص 15). تحاول هذه الفروع المعرفية أن تنافس الفلسفة، وأن تحل محلها باستيلائها على مهمة التفكير، إلا أن الأفاهيم ليست تصوراتٍ جماعية، ولا مفاهيم عن العالم، تخلقها القوى الحية في الشعوب.

ليس الأفهوم معرفة معطاة ولا تصوراً معطى. هذه طاولة، هذا قلم، صباح الخير يا أحمد... إلخ هذه الأمثلة الأمبيرية وغيرها الكثير لا تنبئنا بشيء عن حقيقة الأفهوم، لأن الأفهوم ليس قضية منطقية ولا علمية، وليس مثلاً من أمثلة التعرف. ولا تتحدد المسألة الفلسفية بمثل هذه الأمثلة الأمبيرية، بل العكس هو

الصحيح. فالأهم من القضية، هو المستوى فوق القضوي، أي المسألة. ولا نحصل على الأفهوم بالتجريد والتعميم. نعمّ حالة جزئية، أو نستخلص مفهوماً مجرداً من شيء قائم، لكننا لا نحصل على الأفهوم.

ليس الأفهوم مجرد كلمة نختارها من بين الكلمات المتداولة، أو نشتقها، أو نحبيها. وهذا ما يشكّل القشرة الخارجية للأفهوم. وعلى الأفهوم أن يعبر عن فعل التفكير في الفكر، أن يعبر عن مسألة جديدة، تستدعي بالضرورة إبداع أفاهيم جديدة. إذاً، الأفهوم هو فعل فكري محض. وهذا ما لم تنبه إليه فنون التواصل المعاصرة، أمثال فنون الدعاية والتسويق والتصميم، لأنّها اكتفت بالقشرة الخارجية للأفهوم، متناسيةً أن الأفهوم يعبر عن مسألة فلسفية جديدة، تعود إلى الفكر بما هو كذلك.

وإذا كان لا بد للفلسفة من خلاص، فعليها أن تعي كونها إبداعاً للأفاهيم، وإلا استحوذت فروع التواصل الحديثة على مهمة التفكير، وبالتالي على الفلسفة، نظراً لصلة أكيدة بين الأفهوم والحدث، مع ما لهذا من كارثة كبيرة على الفكر. ويصبح الحدث هو المعرض الذي تُقدّم فيه هذه المنتجات. ويصبح منتجو هذه «الأفاهيم» الفياهمة بامتياز.

كيف أمكن للفلسفة أن تكون ذلك؟ كيف أمكن للفكر أن ينحصر في مثل هكذا تفاهات؟ أي صورة للفكر عقيمة وبائسة تتشجّع عن أمثال هذه الحماقات؟

ليس الأفهوم اختراع كلمة جديدة تماشياً مع متطلبات الموضة والسوق. على الأفهوم أن يغيّر في صورة الفكر لدينا، في إحدائيات الفكر. لذا، نقول عن الأفاهيم، إنها نادرة جداً. والفلاسفة الكبار هم نادرون أيضاً. إننا نتحدث عن الأفاهيم الفلسفية، أي الأفاهيم بحصر المعنى، وليس عن الأفاهيم العادية. الأسد، القلم، الطاولة، هي أفاهيم عادية. التغيير في الأسلوب، في المفردات يعبر حكماً عن تغيير في المضمون. قد يتأخر التغيير في الأسلوب عن التغيير في المضمون. لكن التغيير في صورة الفكر أساسي، وهو يقع أولاً. وتحاول الفلسفة من ثم أن تُنشئ لغة غريبة داخل اللغة ذاتها، إن من حيث المفردات أو من حيث تركيب الجملة. مفردات جديدة وتركيب جديد للغة. واللغات الحية هي اللغات القادرة على إبداع هذه اللغات الغريبة داخلها. ليست اللغة سستاماً متجانساً ومستقرّاً، بل هي سستام غير متجانس وغير مستقر. لذا، لا يمكن جعل اللغة

العربية حية بالحفاظ عليها كما هي، بل بجعلها قادرة على استيعاب منجزات العصر حتى لو أدى ذلك إلى تعديلها وتغييرها. علينا أن نخلق في اللغة العربية ذاتها لغات غريبة عنها، غريبة من حيث المفردات، وغريبة من حيث التركيب. ولا يمكن الحفاظ على التراث، ومن ضمنه اللغة العربية، بالحفاظ عليه كما هو بحجة حماية الأصيل ضد أي دخيل، بل بإحيائه ودمجه في مسائل العصر كما فعل دولوز مع تاريخ الفلسفة.

الفلسفة البائسة تجعل من نفسها عرضة للمنافسة من قبل كوادر شابة. على الفلسفة أن تعي مهمتها الحقيقية، وإلا اندثرت في خضم ازدهار فنون التواصل الحالية، التي تحاول السيطرة على مهمة التفكير. رداءة الوضع الراهن تدفع الفلسفة بقوة إلى أن تعي بنفسها أنها إبداع للأفاهيم. وعندئذ، لا خوف على الفلسفة من الموت والإنتهاء أو التجاوز، لأن مهمتها تبقى راهنة وثورية. وهي مطلوبة على الدوام، والآن أكثر من أي وقت مضى.

9 - تربية الأفهوم:

إهتم فلاسفة ما بعد كنط، تأثراً بكنط طبعاً، لاسيما شيلنغ وهيغل، بحقيقة الأفهوم. وبين هيغل أن الأفهوم ليس تصوراً معطى. كما حدد الأفهوم انطلاقاً من «صور» إبداعه وآونة طرحه الذاتي.

لا علاقة للأفهوم، في رأي هيغل، بفكرة عامة (تعميم)، ولا بفكرة مجردة (تجريد)، ولا حتى بحكمة غير مبدعة لا ترتبط بالفلسفة نفسها. هذه هي من المرات القليلة التي يؤسس فيها دولوز على هيغل، وهو المشهور بمعارضته التامة لهيغل. يؤسس دولوز على هيغل بمعارضته. على العلمان الفلسفي أن يتواضع، ويترك الحرية والاستقلال للعلم والفن، وأن يكتفي بمهمة إبداع الأفاهيم.

لا يمكن للقول الفلسفي أن يضم في ثناياه، القول العلمي والبناء الفني. لكل فرع حيثياته الخاصة به. لا امتياز لفرع على آخر. ولا يمكن للسستام الفلسفي أن يكون موسوعة كلية للعلوم والفنون والفلسفات، على طريقة هيغل. يبقى السستام الفلسفي فلسفياً. وهو لا يتناول العلوم بطريقة علمية، ولا يحل محلها.

يحدد دولوز ثلاث معالجات تناولت الأفهوم. وهي: الموسوعة وتربية الأفهوم

والإعداد المهني التجاري. تقوم الآن فروع التواصل الحالية، أمثال فن الدعاية وفن التصميم والمعلوماتية بالمعالجة الأخيرة في حين يرفض دولوز هذه المعالجة كما يرفض معالجة هيغل أيضاً، ويطالب بمعالجة أكثر تواضعاً وهي تربية الأفهوم. يقول دولوز: «إذا كانت عصور الأفهوم الثلاثة هي الموسوعة والتربية والإعداد المهني التجاري، فإن الثاني وحده يستطيع أن يمنعنا من السقوط من قسم الأول إلى الكارثة المطلقة للثالث، الكارثة المطلقة بالنسبة إلى الفكر، مهما كانت، بطبيعة الحال، المنافع المجتمعية من وجهة نظر الرأسمالية العالمية» (ص 17).

إننا نعيش في زمن رديء، لأن الفلسفة لا تقوم بدورها. والأزمة التي نعيشها على كل المستويات تجذب أساسها في أزمة القول الفلسفي المعاصر. من هنا، تأتي أهمية سؤال ما الفلسفة؟ وربما علينا أن نتابع في طرح الأسئلة: ما الأدب؟ ما الفن؟ ما السياسة؟... إلخ.

ولا يمكن للفيلسوف أن يترك المصير البشري إلى العلماء ورجال الدين والسياسة، لأنه من دون الفلسفة، نصل إما إلى الخراب أو إلى الإبتذال. وهذا ما أكدته الأزمة المالية العالمية حيث ترك مصير البشرية لحفنة من الرأسماليين والمصرفيين والمقامرین الذين حققوا، في وقت من الأوقات، نتائج باهرة، لكنها كانت على حساب الإنسان. كما تؤكد الأحداث التي تجري في أكثر من بلد والتي بيّنت كيف يتحول الدين^(*)، مهما ادعى أصحابه الطهارة والقداسة، إلى أداة قمع واستبداد وتخلّف، مع أنه في جوهره منافٍ لكل ذلك. لذا، نقول إنّ على الجميع أن يساهم في تقدّم البشرية وعظمتها. وللفيلسوف نصيب وافر في ذلك، لأنّ عظمة البشرية ليست مرهونة فقط بمدى تقدمها العلمي، بل بمستوى الأفكار التي تستطيع إنتاجها.

وما لم تتحدد الفلسفة على طريقة دولوز، وتعي أنها إبداع الأفاهيم، فإن

(*) هذا وقد أشار كنتز، في نقده العظيم، منذ أكثر من مئتي سنة، إلى ضرورة خضوع الدين للنقد، أي للفلسفة حيث قال: «إن عصرنا هو، بخاصة، عصر النقد الذي يجب أن يخضع له كل شيء». ويود الدين، عبر قدسيته، والتشريع، عبر جلاله، أن يتملصاً منه عادةً. لكنهما بذلك يثيران ضدهما ظنوناً محقة، ولا يمكنهما أن يطمحا إلى ذلك الإحترام الصادق الذي يوليه العقل من يفوز في امتحانه الحر العلني وحسب.»

الكوارث ستستمر، وسنبقى نعيش على صور ساذجة وهابطة للفكر، وعلى أنماط متدنية للوجود. لذا، على الفلسفة أن تكون راهنة وثورية ومقاومة دائماً. وهي تقوم على كشف الأوهام والمخاتلات التي تروّجها قوى ارتكاسية وظلامية، همّها إشاعة الخوف والحزن. أما الفلسفة فهي نوع من الفرح الدائم، وإن كانت تؤدي إلى إخزان تلك القوى الظلامية.

بالإضافة إلى ما سبق، إرتأينا تقسيم ما تبقى من هذا الفصل إلى مبحثين كبيرين، يتناول الأول شروط إمكان القول الفلسفي المبدئية والواقعية ويتناول الثاني علاقة الفلسفة بكل من العلم والمنطق والفن.

وأخيراً، بيّنا أن الفلسفة والعلم والفن هي ثلاثة اختصاصات مستقلة، وتحارب على جبهتين: أولاً، على جبهة الخواء الذي يُخوي كل فكر، وثانياً، على جبهة الرأي الذي هو عدو للأفكار الفريدة.

I - شروط إمكان القول الفلسفي:

لا يمكن للقول الفلسفي أن يقوم من دون شروط إمكان مبدئية وواقعية. وقد سعى دولوز، في إنشائه لتربية الأفهوم، إلى تحديد هذه الشروط. فوجد أن شروط إمكان القول الفلسفي المبدئية هي: الأفهوم ومسطح المحايثة والشخصية الأفهومية. أما شروط إمكانه الواقعية فهي الصداقة والمحاينة وتبادل الآراء. وقد ابتدع دولوز أفهوماً جديداً هو أفهوم الجيوفلسفة، تناول من خلاله هذه الشروط الواقعية للأفهوم الفلسفي.

I - 1 - الأفهوم:

I - 1 - أ - الأفهوم ككثرة:

الأفهوم كثرة. ومع ذلك، ليس مجموعة تتألف من عناصر. إنه كثرة تتألف من مكوّنات عدة تساهم معاً في تكوين الأفهوم. «لا يوجد أفهوم بسيط» (ص 21) إنه كثرة مكوّنّة من قطع أو مكوّنات أو شذرات. ولا تقع الكثرة هنا، في مقابل الوحدة. إنها اسمٌ موصوف أو مسند إليه، يتحدد بأبعاده وخطوطه أكثر ممّا يتحدد بأي شيء آخر. لا يهّم في الكثرة، عندما نعالجها كمسند إليه، المصدّق

والمفهوم، العناصر والمفهوم، بل ما يسميه دولوز إشتداداً الكثرة. ما إن تتغير أبعاد الكثرة، ما إن يتغير اشتداداً الكثرة، حتى تتغير الكثرة ذاتها. إن الأفهوم ككثرة مكوّن من مكوّنات عدة، يقول عنها دولوز إنها خطوط مشتدة. وهذه الخطوط المشتدة هي التي تحدد مصير الأفهوم.

وهناك نوعان من الأفاهيم: الأفاهيم الكلية الخشبية، والأفاهيم الفريدة. كما أنّ هناك أفاهيم تقول الماهية وأفاهيم تقول الحدث.

ولا يتكلم دولوز على مفهوم الأفهوم وعلى مصداقه، عندما يتحدث عن الأفهوم في كتاب ما الفلسفة؟ لذا، إن كلمة أفهوم العربية صالحة هنا أكثر من أي مطرح آخر. إذاً، ليست مكوّنات الأفهوم أو خطوطه المشتدة عناصر في مجموعة، يصدق عليها مفهوم الأفهوم. لذا، نقول إن للأفهوم رقماً وليس عدداً. إنه كل متشذّر، كل متجزّئ.

لا يؤمن دولوز بوجود أفاهيم كلية وأولى تبدأ بها الفلسفة. ولا نجد عند دولوز أفهوماً أول ينطلق منه كما هو الحال مع ديكارت والكوجيتو. لذا، عندما نعتبر أفهوماً ما أول، علينا عندئذ أن نحدد وجهة نظر معينة. من هنا، كل أفهوم يتكون على الأقل من مكوّنين. إذاً، لا أفهوم أول يتكون من مكوّن واحد، أو يضم جميع المكوّنات الممكنة. كل الأفاهيم فريدة.

1 - 1 - ب - الأفهوم والخواء:

جميع المكوّنات الممكنة هي الخواء المطلق. ليس الخواء، عند دولوز، عدماً أو فراغاً، بل هو يتألف من جميع التعيّنات الإفتراضية التي يتساوى ظهورها واندثارها، في لحظة واحدة. وهو لا يتميز بانتفاء التعيّنات، بل بظهورها واندثارها في الحال، مع استحالة إقامة أي صلة بينها.

ويتكلم دولوز على الخواء الذهني، وعلى الخواء الموضوعي. ولا ينفك الخواء الذهني عن التربص بالأفهوم، حتى يفقد هذا الأخير من جديد تماسكه أو قوامه، ويتيه مجدداً في لُجّة الخواء.

والخواء الذهني فكرة قديمة عند دولوز، نجد لها أساساً في كتابه الأول الأمبيرية والذاتية. فيه يقول دولوز: «يؤكد هيوم من دون توقف هوية الروح

والمخيّلة والفكرة»⁽⁹⁾. ويضيف «ليست المخيّلة عاملاً، فاعلاً، تعيّنًا معيّنًا، إنها حيّز، [...] لا شيء يتم عبر المخيّلة، كل شيء يتم في المخيّلة. [...] بالتأكيد لها نشاطها، لكن حتى هذا النشاط هو من دون ثبات ومن دون تماثل، فنتازيّي، وهاذ، إنها حركة الأفكار، مجموع أفعالها وردود أفعالها. [...] إن قعر الروح هو هذيان أو، ما يعود إلى الشيء نفسه من وجهات نظر أخرى، مصادفة، لامبالاة بذاتها، ليست المخيّلة طبيعة، بل فانتازيا»⁽¹⁰⁾.

ويعود دولوز إلى هذه الفكرة في بداية خاتمة ما الفلسفة؟ حيث يقول: «نحن نطلب فقط قليلاً من النسق لنحمي أنفسنا من الخواء. لا شيء أكثر إيلاماً، وأكثر غمّاً من فكر ينفلت من ذاته، من أفكار تهرب، تتوارى حالما تشرع في الظهور، يأكلها النسيان سلفاً أو يُرمى بها في أفكار أخرى لا نتحكم بها أيضاً. إنها قابليات تغير متناهية، يتطابق اختفاؤها وظهورها. إنها سرعات لامتناهية تتحد مع جمود عدمٍ عديم اللون وصامت، تجتازه، من دون طبيعة ولا فكر.» (ص 189).

وللخروج من هذا الهذيان، من هذه الفانتازيا، من هذا الخواء الذهني، لا بُدّ من مبادئ تخص الطبيعة البشرية. وهذه المبادئ هي مبادئ الترابط، أي مبادئ التجاور والتشابه والسببية. إلا أن هذه المبادئ تصلح لتكوين آراء، وليس لتكوين أفكار فريدة، كما هو الحال مع الأفاهيم. وهكذا نلاحظ أن دولوز يستمر في الإفادة من كتابه الأول الذي ألفه في عام 1953، حتى عند تأليفه درة إنتاجه، أعني ما الفلسفة؟.

1 - 1 - ج - الأفهوم والمسألة الفلسفية:

لا يتم إبداع الأفهوم عبر المتعة أو التسلية. فهو يختلف عن الرأي، لأنه يتمتع بالضرورة والغرابة أيضاً. وهذا ما يجعله مرتبطاً بمسألة ما، أو بتقاطع مسائل. من هنا لا معنى للأفهوم من دون المسألة الفلسفية التي هي أمر يرتبط بمسطح المحايثة.

إذاً، تتحكم المسألة بالأفهوم إلى حد كبير. ولا يتم إبداع الأفاهيم

Deleuze Gilles: *Empirisme et subjectivité*, Ibid, P. 3. (9)

Ibid, PP. 3 - 4. (10)

بالمُصَادَفة، بل يتم عبر ضرورة نجدها في المسائل. ولا يبقى الأفهوم هو هو إذا تغيّرت المسألة. لذا، يعتبر دولوز أن لا مجال للمناقشة في الفلسفة ولا مجال لأن نعقد تسويات في دنيا الفلسفة، بل علينا أن نبدع أفاهيم جديدة دائماً، ومتغيرة حكماً، تبعاً للمسألة الفلسفية التي تدل على فعل التفكير في الفكر. الفكر دائماً عدواني.

كل فيلسوف يتدع مسألة جديدة. ويبدأ التفلسف على أساسها. تهتم الفلسفة بما هو مبدئي، وتهمل ما هو واقعي. ولا مجال لمعارضة الفلاسفة بأمثلة أمبيرية أو واقعية، بل علينا أن نتناول بالنقد تقسيمهم الصارم لما هو مبدئي وما هو واقعي، لما هو مجاوز وما هو أمبيرى. ولا يتم التفلسف من دون معطيات علمية وفنية ومعيشية، لكن الأفاهيم ليست معطيات. إنها أفعال فكرية تدل على توليد فعل التفكير في الفكر عبر المسألة الفلسفية.

يلحق الأمبيرى بالمجاوز، وليس العكس. تتحكم المسألة الفلسفية وإبداع الأفاهيم بالوقائع، وليس العكس. لذا نقول إن الجوانب النفسانية والاجتماعية تتبع المسألة وأفاهيمها، وتتعلق بها.

الأفهوم الفلسفي هو كُلُّ متجزئ. إنه ليس تجريداً لوقائع أمبيرية ولا تعميماً لحالات خاصة. وهو يعيد تقطيع الأشياء وتم فصلها من جديد. وهذا ما يعطي الأشياء حقيقة جديدة. فالفلسفة أنطولوجيا لا أنثروبولوجيا. يقول دولوز: «لكل أفهوم محيطٌ غيرٌ منتظم، يتحدد برقم مكوناته. لذا، نجد، من أفلاطون إلى برغسون فكرة كون الأفهوم يتعلق بالتمفصل والتقطيع والتقاطع. إنه كل، لأنه يُجَمِلُ مكوناته، لكنّه كل متشذّر» (ص 21). الأفهوم هو بمثابة إجابة عن المسألة الفلسفية، أو حل لها. لكن حذارٍ أن نفهم المسألة الفلسفية عند دولوز، كأنها واضحة أو مطروحة جيداً قبل إبداع الأفاهيم الخاصة بها. فمرتبة المسائل تختلف عن مرتبة الحلول، إلا أن المسائل لا تتوضح ولا تُفهم إلا بقدر ما نتقدم في حلها. وقد تكلم دولوز في الفرق والتكرار على مسائل زائفة ومسائل صائبة. إذاً، الصح والغلط هما في المسألة قبل أن يكونا في الحل.

تناول دولوز أفهوم الغير، وبيّن كيف يتغير تبعاً لمكوناته، وتبعاً لمسألته. إذاً، إنه ليس فكرة عامة ولا تجريداً ولا تعميماً. يتساءل دولوز: «ضمن أي شروط يكون أفهوم ما أول، لا بشكل مطلق، إنما بالنسبة إلى [أفهوم] آخر؟»

(ص 21). لنأخذ مثلاً أفهوم الغير. وسنجد عندئذ، أنه أفهوم مكون من مكوئين اثنين. يبدو هذا الأفهوم بمثابة ذات - أخرى عندما تبدو كموضوع خاص بالنسبة إلى الأنا. والمسألة الفلسفية عندئذ، هي مسألة تعدد الذوات وعلاقتها فيما بينها وتقديمها المتبادل.

لكن، لنتناول أفهوم الغير، بشكل آخر، وبشكل معقد نسبياً، من خلال مثال أعطاه دولوز في أكثر من كتاب (الفرق والتكرار، منطق المعنى وما الفلسفة؟)

ننتقل من حقل تجربة معين، يُعتبر كعالم واقعي، ليس بالنسبة إلى أنا أو إلى ذات أخرى، إنما بالنسبة إلى مجرد هناك. هناك عالم واقعي ما. يبرز فجأة وجه مرعوب ينظر إلى شيء ما خارج الحقل. لا يبدو الغير، لحد الآن، كذات ولا كموضوع، بل يبدو كشيء جد مختلف، كعالم ممكن، بل كإمكان عالم ما. ليس هذا العالم الممكن واقعياً، لحد الآن، إلا بمقدار ما هو معبر عنه في الوجه المرعوب. ويكفي أن يتكلم هذا المعبر أو هذا الوجه، حتى يعطيه واقعاً من حيث هو ممكن.

إذاً، لم يفترض أفهوم الغير سوى وجود عالم محسوس كشرط له. وهو مؤلف من ثلاثة مكونات غير قابلة للإنفصال: عالم ممكن، وجه موجود، لغة واقعية أو كلام. إنها ثلاثة مكونات تختلف عما سبقها. إنها كثرة تتحدد بأبعادها الثلاثة.

1 - 1 - د - الأفهوم وتاريخه:

لكل أفهوم تاريخ. ويتعلق هذا التاريخ بمسائل أخرى ومسطحات أخرى. وبما أن الأفهوم مكون من مكونات عدة، فإنه يحيل إلى أفاهيم أخرى تتواجد على مسطحات أخرى، وتجب عن مسائل أخرى. ويؤكد هذا أن إبداع الأفاهيم لا يتم من لاشيء. فالقول الفلسفي يشق طريقه وسط أقوال أخرى، ويعيد طرح مسائل يُعتقد أنها لم تطرح جيداً، ويعيد تركيب أفاهيم بطريقة أخرى، وفقاً لمقتضيات الحدس الجديد.

قد يقول قائل إن الفلسفة الأولى التي بدأت مع الفلاسفة الأوائل، ليس لها تاريخ يسبقها، ولا تحيل أفاهيمها إلى أفاهيم سابقة. لكن، لا يتوضح الشيء، في رأي دولوز، ولا يُعلن عن نفسه في البداية. كل شيء يتقنع، في البداية، وفقاً

لموازن القوى. وهو لا يتوضح إلا في الوسط. لذا، فإن دولوز يتكلم على تاريخ للأفهوم الآن، عندما وعت الفلسفة أنها إبداع الأفاهيم.

1 - 1 - هـ - الأفهوم وصيرورته:

لكل أفهوم صيرورة أيضاً. وهي تتعلق، الآن، بعلاقة الأفهوم مع غيره من الأفاهيم التي تُبدع على المسطح نفسه، وإن كان لها تواريخ مختلفة. إنها تستجيب لمسألة أو لقطاع مسائل على المسطح نفسه. تتعلق صيرورة الأفهوم أو جغرافيته بصلته مع الأفاهيم الأخرى إذ لا يمكن فهم الأفهوم وإعطاؤه معنى، من دون النظر إليه في ارتباطه مع بقية الأفاهيم التي تنتمي إلى الفلسفة نفسها. إذاً، لا يرتبط الأفهوم بمكوناته ومسألته وحسب، بل يرتبط أيضاً بغيره من الأفاهيم التي يدخل معها في صيرورة. لذا، لا يبقى الأفهوم هو هو عندما نضعه في هذه المجموعة أو تلك وعندما يرتبط بهذه الأفاهيم أو تلك، حتى وإن كانت هذه الأفاهيم تنتمي إلى الفلسفة ذاتها.

إذاً، ترتبط الأفاهيم، على المسطح نفسه، بعضاً ببعض، لكنّها لا تُستنتج بعضاً من بعض. وهذا ما نلاحظه عندما نتابع دولوز من كتاب إلى آخر، حيث نجد أن الأفهوم الدولوزي يتغير من كتاب إلى آخر، وأحياناً من بداية الكتاب إلى نهايته، تبعاً للمسائل التي يجيب عنها، وتبعاً للصيرورات التي يدخل فيها. لذا، لا يمكن تعيين الأفاهيم الدولوزية وتحديد معانيها بشكل نهائي وثابت، بل علينا أن نحدد معانيها في هذا الكتاب أو ذاك، ونبتعد عن إعطائها معانٍ نهائية تصلح لكل فلسفة دولوز، لأن دولوز في حركة مستمرة، وإن كانت هذه الحركة تتم في مكانها. إن فلسفة دولوز في تغير مستمر، وتحرك مستمر. وهو ينطلق من أفق متحرك، وليس من أفق ثابت. من هنا، تأثره بهيراقليطس.

1 - 1 - و - طبيعة الأفهوم أو أفهوم الأفهوم:

تحدد طبيعة الأفهوم أو أفهوم الأفهوم، استناداً إلى ما سبق وكما سنوضح ذلك لاحقاً بمثال، عبر ثلاثة مستويات:

أولاً: كل أفهوم مكوّن من مكوّنات عدة، قد تصبح بدورها أفاهيم. ويحيل كل أفهوم إلى أفاهيم أخرى، سواء من خلال تاريخه أم من خلال صيرورته.

ثانياً: لكل أفهوم تماسك أو قوام داخلي. وله تماسك أو قوام خارجي.

يتعلق التماسك الداخلي بلاقابلية مكُوناته للإنفصال. المكُونات متميزة، متغايرة، لكنّها غير قابلة للإنفصال. توجد منطقة تجاور أو عتبة لاتمايز بين المكُون والمكُون. ولورمزنا إلى المكُون الأول، على سبيل المثال بـ «أ» والثاني بـ «ب»، فإننا نجد مجالاً مكُوناً من «أب»، حيث يصبح المكُونان «أ» و«ب» غير قابلين للتمييز.

أما بالنسبة إلى التماسك الخارجي، فإنه يتعلق بعلاقة الأفهوم بغيره من الأفاهيم، عبر إقامة جسور متحركة بينه وبينها. وتنشأ صيرورات بين هذه الأفاهيم. ولا تعني الصيرورة الإنتقال من حال إلى حال، بل تعني أن هناك شيئاً ما مشتركاً ينشأ بين الإثنين، نتيجة التقاء هذا الأفهوم مع ذلك. هناك شيء ما يولد بين الأفهومين، لا ينتمي إلى الأول ولا إلى الثاني.

وهكذا نجد، أن لكل أفهوم تماسكاً داخلياً وتماسكاً خارجياً. يتحدد الأول تبعاً لترابط مكُوناته المتغايرة. ويتحدد الثاني تبعاً لترابط الأفاهيم فيما بينها.

ثالثاً: يعتبر كل أفهوم بمثابة نقطة أفهومية، تصل بين مكُوناته الخاصة، وتكثفها، وتراكمها. وهي لا تفك عن عبور هذه المكُونات صعوداً ونزولاً. وتشبه النقطة الأفهومية في الأفهوم، النقطة المادية في القوة، التي تكون حصيلة مكُونات قوى أخرى، كما تبين ذلك الفيزياء.

لذا، يمكن اعتبار مكُونات الأفهوم بمثابة خطوط مشتدة، تنطوي على فروقات في الشدة. والأفهوم نفسه عبارة عن شدة، وينطوي على فروقات في الشدة. إن المكُون هو طولية مشتدة، فريدة. ولا يمكن النظر إلى هذه الطولية المشتدة، كطولية خاصة أو طولية عامة، بل كطولية مشتدة فريدة وحسب. الأفهوم كثرة، لكن يجب أن ينظر إلى الكثرة كاسم موصوف.

ليست طوليات الأفهوم ثوابت، ولا متغيرات، بل هي تغيرات. تنطوي كل طولية على فروقات في الشدة، وعلى مراحل أيضاً. وليست العلاقات داخل الأفهوم، علاقات مفهومية ولا علاقات مصداقية، بل هي علاقات تنال فقط، حيث تُرتب المكُونات وفق تنال خاص بها، وتجاور معين. إن تغيّرات الأفهوم أو مكُوناته هي تغيرات سيروية وتعديلية.

يقول دولوز: «الأفهوم تولّد متغاير، يعني هذا تتالياً لمكُوناته عبر مناطق

تجاور. إنه متتالٍ [نَسَقِي]. هو اشتداد حاضر في كل الخطوط التي تكوُّنه. والأفهوم، الذي لا يلبث أن يعبرها وفق نسق ما من دون مسافة، هو في حالة تحليق بالنسبة إلى مكوناته. إنه متواجد، مباشرة، ومن دون أي مسافة في كل مكوناته أو تغيراته. يعبرها ويُعيد عبورها ثانية. إنه لازمة موسيقية، أو مقطع موسيقي يحمل رقماً» (ص 26). الأفهوم ارتصاف والإرتصاف يتحدد عبر خطوطه المتغيرة.

إذاً، تتكثف المكونات المتغيرة، المتميزة، في نقطة أفهومية واحدة، وتتراكم وتتطابق. كما أنها تعبر عن الأفهوم بمجمله. لذا، قلنا إن الأفهوم ليس مجموعة رياضية تتكون من عناصر عديدة، فمكونات الأفهوم ليست عناصر في مجموعة ذات مفهوم معين. للأفهوم رقم، وليس له عدد. ويعبر هذا الرقم عن مكوناته أو أبعاده أو خطوطه المشتدة أو طولياته المشتدة.

ويدل المشتد، هنا، على التغير في المستوى أو الدرجة في هذا التغير أو ذلك. كما يدل على التفاوت والتباين في الأفهوم. كل فلسفة كبيرة تعبر بدرجات ومستويات متفاوتة، من خلال أفاهيمها، عن الحدس الأساسي لديها. ويمكن القول إن كل طويلة مشتدة تعبر بدرجة متفاوتة عن الأفهوم.

1 - 1 - ز - الأفهوم والحدث:

لا يقول الأفهوم الدولوزي الماهية، بل يقول الحدث. إستند دولوز في ذلك إلى الرواقيين ولايبنتس ووايتهد.

ليس الأفهوم جسماً. وهو يختلف عن الأشياء أو حالات الأشياء التي يتفعل فيها. ليس له إحدائيات زمانية مكانية، بل له فقط طوليات مشتدة. إنه بلا طاقة، ولا ينطوي إلا على شدات، أو بالأحرى على فروقات في الشدة. «يقول الأفهوم الحدث، وليس الماهية أو الشيء. إنه حدث محض، هذية، كيان» (ص 26) لذا، علينا أن ننظر إلى الأفاهيم كأحداث محضة. الزمان كحدث، الغير كحدث، العصفور كحدث، الوجه كحدث. . إلخ.

لا مجال للحديث عن مصداق الأفهوم، لأن الأفهوم يختص بالعوامل الممكنة. ولا ينطبق الأفهوم على أي شيء، لأنه فعل فكري محض، وإن كان يتجسد أو يتحقق في الأشياء وفي حالات الأشياء. إنه يعبر عن الإفتراضي، الذي يختلف عن الراهن وعن المحتمل أيضاً.

إذا شئنا أن نكوّن أفهوماً معيناً عن عصفور ما، تارة نقوم بذلك عبر جنسه ونوعه. ويكون هذا الأفهوم عاماً وخشيباً. وتارة أخرى، نبنى له أفهوماً فريداً، يتناول الأحداث والحركات التي يمر بها العصفور، أي تبعاً لألوانه وتغريداته وحركاته وأوضاعه.

الإنسان حيوان عاقل. هذا أفهوم كلي ومجرد، لا ينبئ بالكثير عن حقيقة الإنسان. من هنا لا أهمية لسؤال الماهية في فلسفة دولوز، لاسيّما إذا فهمت هذه الماهية كشيء ثابت وجامد. نصل إلى «ماهية» الشيء، أي إلى أمثوله، إنطلاقاً من اللاماهوي كما فعل لايبنتس.

إن الأفهوم يقول الحدث. حتى الهرم الجامد الثابت، علينا أن نتطلع إليه كحدث. إذاً، ليس الأفهوم مفهوماً لمصداق ما. إنه لاجسماني. وهو يختلف عن الشيء الذي يتفعل فيه.

الحدث لاجسماني، لامادي، لا بداية له ولا نهاية. وهو يختلف عن الأشياء وحالات الأشياء، وإن كان يتفعل فيها. وليس محمولاً يُحمل على الأشياء. لذا، نعبّر عنه عبر الفعل، وليس النعت. إن فعل احمرّ يختلف عن النعت احمر، واخضوضر يختلف عن أخضر.

مرّت فلسفة الحدث بثلاث مراحل في تاريخ الفلسفة. الأولى مع الرواقيين، والثانية مع لايبنتس، والثالثة مع وايتهد. وقد قلنا إن منهج المسرحة يستبعد سؤال الماهية، ليركز على أسئلة أخرى: مَنْ؟ في أي حالة؟ كيف؟ متى؟ أين؟.

ليس موضوع الأفهوم ما يتجسّد فيه أو يتفعل فيه. بل موضوعه هو لانفصالية مكوناته المتغيرة. لذا، نقول إن الأفهوم ذاتي المرجع، لأن موضوعه في جوانبه، وليس في شيء خارج عنه. «يتحدد الأفهوم بلانفصالية عدد متناهٍ من المكونات المتغيرة، تتجاوزها، بسرعة لامتناهية نقطةً في حالة تحليق مطلق. الأفاهيم هي «مساحات أو أحجام مطلقة» وأشكال ليس لها من موضوع آخر سوى لانفصالية تغيراتها المتميزة» (ص 26).

بهذا المعنى، نقول إن دولوز ينشئ ميتافيزيقاً جديدة. إنها أنطولوجيا منطقي المعنى، وليس منطقي الماهية. ميتافيزيقاً دولوز هي ميتافيزيقاً الحدث. إنها ميتافيزيقاً هذا العالم، وليست ميتافيزيقاً عالم ثان.

الأفهوم هو فعل تفكير، تبعاً للمسألة الفلسفية التي يبتدعها الفيلسوف، وليس تبعاً للشيء أو لحالة الشيء. الأمثلة الأمبيرية لا قيمة لها في الفلسفة، مع أن الفلسفة تتناول مسائل عينية بامتياز. الأفهوم واقعي من دون أن يكون راهناً، أمثلي من دون أن يكون مجرداً. يعبر الأفهوم عن الافتراضي الذي لا يقع في مقابل الواقعي، بل يقع في مقابل الراهن. الافتراضي هو واقعي من جهة معينة، وله نصيب من الواقعية. يقع الممكن في مقابل الواقعي، ويتماهى معه. أما الافتراضي فلا يتطابق أو يتماهى مع الراهن الذي يفرق الافتراضي أو يرهنه.

قلنا إن للأفهوم تماسكاً داخلياً وتماسكاً خارجياً. ويتحدد موضوعه بهذين التماسكين. لذا، نقول إن الأفهوم هو ذاتي المرجع «يطرح الأفهوم نفسه بنفسه ويطرح موضوعه، في الوقت نفسه الذي يُبدع فيه» (ص 27). من هنا نقول إن الأفهوم نسبي ومطلق في الوقت ذاته. نسبي بالنسبة إلى مكوناته التي يتكون منها، وبالنسبة إلى المسألة التي يجيب عنها، وبالنسبة إلى الأفاهيم التي يرتبط بها، وبالنسبة إلى المسطح الذي يبنى عليه. وهو مطلق بالنسبة إلى طريقة طرحه نفسه بنفسه، وبالنسبة إلى الموقع الذي يمثله على مسطح المحايثة، وبالنسبة إلى التكثيف الذي يُجره لمكوناته.

لذا، لا ينفك الفيلسوف عن إجراء تعديلات وتغييرات في الأفاهيم التي يبدعها، كما هو الحال مع لايبنتس ودولوز، اللذين أكثرا من إبداع الأفاهيم ولم يقتصرا على عدد محدود من الأفاهيم، كما هو الحال مع ديكارت (خمسة أو ستة أفاهيم) على سبيل المثال.

الفلسفة هي الإبداع الدائم والمستمر للأفاهيم. والسستام الفلسفي ليس سستاماً مغلقاً، بل هو سستام مفتوح. إنه سستام متحرك ينشأ على أفق متحرك. ويتناول الظروف والأحداث بدلاً من الماهيات. الأفهوم الحقيقي هو الأفهوم الذي يعبر عن الأحداث والظروف وليس عن الماهيات. وهكذا، يستشهد دولوز دائماً بجملة للايبنتس: «اعتقدت الدخول في المرفأ، لكن... كنت مرمياً في عرض البحر» (ص 27) وينقل أيضاً عن ياسبرز، بخصوص نيتشه الذي «كان يصحح أفكاره بنفسه من دون الإعراف بذلك صراحة، وينسى في حالات التبدل هذه، النتائج التي يكون قد توصل إليها سابقاً» (ص 27). وهذا ما ينطبق تماماً على دولوز.

1 - 1 - ح - الأفهوم والقضية:

لا مجال للخلط بين الأفهوم والقضية لأن الأفهوم ليس قضية علمية، ولا قضية منطقية. إنه ليس «خبراً» عن العالم، ولا عن ما بعد العالم. وليس الأفهوم استدلالياً، استنتاجياً تحت أي نوع من أنواع الاستدلال: الاستنباط، الإستقراء... إلخ.

لا تُستنتج الأفاهيم بعضاً من بعض. وليست الفلسفة مجموعة قضايا استنتاجية، بل تشكل مجموعة من الأفاهيم التي تُبدع وفقاً لمسألة معينة، على مسطح محايدة معين. وهي تتصادى فيما بينها بحرية:

أولاً: لأن مكونات الأفهوم قد تتحول إلى أفاهيم أخرى لها مكوناتها الخاصة.

وثانياً: لأنه ليس هناك من سبب يجعل الأفاهيم تُستدل بعضاً من بعض، تحت أي نوع من أنواع الاستدلال والاستنتاج. إننا لا نستنتج أفهوماً من أفهوم آخر، أو من أكسيوماتيكي معين. الأفهوم هو إبداعي إنشائي، يجب أن نبذعه، وليس أن نستدل عليه أو نستنتجه. ليس الأفهوم قضية. وليست الفلسفة تشكلاً استدلالياً. والقضية لها علاقة بالأشياء وحالات الأشياء، وليس بالأحداث. يقع الاستدلال عادة في مقابل الحدس. في الاستدلال نصل إلى النتيجة بتوسط، أما في الحدس فنصل إليها مباشرة.

إذا لم ننظر إلى الأفهوم من زاوية تماسكه الداخلي والخارجي، إذا لم ننظر إليه من زاوية ذاتية مرجعه، إذا لم ننظر إليه من زاوية طرحه الذاتي وشروطه الجوانية، فإن الأفهوم عندئذ يظهر كقضية لا معنى لها. وهذا هو التصور الطفولي والسادج الذي يتبناه المنطق عن الفلسفة. إنه يعتبرها مجرد قضايا خالية من المعنى ولا قيمة لها. الأفهوم لا معنى له إذا اعتبرناه قضية، لكن له حقيقته الخاصة، إذا عاملناه كأفهوم مرتبط بمسألة فلسفية، نجدها على مسطح المحايدة.

بهذه الطريقة، يتخلص دولوز من فيتغنشتاين ومن كل الوضعية المنطقية التي عاملت الفلسفة معاملة العلم، وخلطت بين الأفهوم والقضية. لذا بدا لها الأفهوم قضية خالية من المعنى. وإذا كان ممكناً للفلسفة أن تبقى حية الآن، فعلينا أن لا نعامل الأفاهيم معاملة القضايا.

الجسور بين الأفاهيم هي جسور متحركة، وليست جسوراً ثابتة، لأن الأفاهيم لا تُستنتج بعضاً من بعض، ولأنها تدخل في صلات تصادٍ بحرية. لذا، يمكن

القول إن القول الفلسفي هو في استطراد دائم، تبعاً لحركة الجسور وطبيعة الصلات بين الأفاهيم. نعتقد أحياناً، أن الفيلسوف يستطرد دائماً في كتاباته، ويكرر نفسه. لكن السستام الفلسفي في الواقع، هو في حركة دائمة وفي تغير دائم. تتكرر الأفاهيم، لكنها تأتي مختلفة، متغيرة في كل مرة. وهذا ما حصل مع دولوز من كتاب إلى آخر، حيث كان سستامه يتسستم من جديد مع كل تأسيس جديد.

يقول دولوز: «ليس الأفهوم استدالياً، وليست الفلسفة تشكلاً استدالياً، لأنها لا تُسلسل قضايا» (ص 27). وعن الخلط بين الأفهوم والقضية، يقول: «ليس الأفهوم إطلاقاً قضية، إنه ليس قضوياً، وليست القضية البتة اشتداداً. تتحدد القضايا بمرجعها، ولا يتعلق المرجع بالحدث، وإنما بصلة مع حالة الأشياء أو الأجسام، مثلما هي شروط هذه الصلة. وبعيداً عن أن تؤلف اشتداداً، فإن هذه الشروط هي كلها مصداقية» (ص 27).

وعن تصادي الأفاهيم فيما بينها، يقول: «الأفاهيم هي مراكز اهتزازات، كل واحد في نفسه، والبعض منها بالنسبة إلى الأخرى. لأجل ذلك، كل شيء يتصادى، بدلاً من أن يتتالي أو يتطابق. لا يوجد أدنى سبب لكي تتتالي الأفاهيم. لا تشكّل الأفاهيم بوصفها جمّلات [أنواع من الجمل] حتى قطعَ بازل ما، لأن حدودها غير المنتظمة لا تتطابق. إنها تشكل بالتأكيد حائطاً، لكنه حائط مؤلف من حجارة جافة، وإذا ما أُخذَ كل شيء معاً، فذلك [يتم] عبر طرق مفترقة» (ص 28).

1 - 1 - ط - النطق الفلسفي والنطق العلمي:

يتعلق النطق الفلسفي بالأفاهيم المتشذرة، في حين يتعلق النطق العلمي بالقضايا الجزئية. لذا، فإنهما يختلفان من نواح عديدة:

أولاً: كل نطق هو ذو طرح: يكون خارجياً بالنسبة إلى القضية، لأن القضية تتعلق بحالات الأشياء وبشروط مراجعها التي تُشكل قيماً حقيّة. ويكون محايداً في الأفهوم، لأن الأفهوم يرتبط بشروط تماسكه الداخلي والخارجي.

ثانياً: الأفاهيم والقضايا العلمية تبقى موقّعة: موناة لايبنتس، كوجيتو ديكرات، ديمومة برغسون.. إلخ. إحدائيات ديكرات، نظرية فيتاغوراس، دالة لاغرانج... إلخ. الا أن هذه الأسماء المزيفة والمستعارة لا تدل على أسماء

علم، بل تدل على كيانات فريدة. إنها تدل على شخصيات أفهومية في الفلسفة، وعلى ملاحظين جزئيين في العلم. الكوجيتو الديكارتى مثلاً: لا يقول ديكارت أفكر بصفتي ديكارت، بل بصفتي أبله.

ثالثاً: إختلاف العناصر النحوية: لاسيما أحرف الجر والعطف من نطق إلى آخر. تستخرج الفلسفة من الجُمَل أو من أشباه الجمل أفاهيم، لا تكون أفكاراً عامة أو مجردة. ويستخرج العلم أكاشيف ودوالات، في حين يستخرج الفن أشاعير وأداريك. «تخضع اللغة، في كل مرة، إلى محن واستعمالات لا تُقارن، لكن لا تحدّد الفرق بين الفروع المعرفية من دون أن تؤلّف أيضاً تقاطعاتها الدائمة» (ص 29).

يُعبّر الشعور أو الإنفعال عن حالات الإنسان العاطفية والإنفعالية. لكن الأشعور هو صيرورة. إن الأشاعير والأداريك هي كائنات إحساسية. الصيرورة واقعية، وإن كان الشيء الذي تعبّر عنه ليس واقعياً. التّحيون كصيرورة واقعيّ، إلا أن الكاتب الذي يتخيون عبر الكتابة، لا يتحول إلى حيوان، ولا يقلّد الحيوان. هناك شيء ما يمرّ بين الإثنين، الإنسان والحيوان، فيخلق هذه الصيرورة. لا يعبّر الأدب عن أحداث صاحبه، بل يُبدع الصيرورات ويبدع الأداريك. ولا قيمة للفن من دون إبداع. إنه يصبح مجرد سرد لوقائع. الإدراك والشعور هما تصوريان، في حين أن الأدروك والأشعور ليسا تصوريّين. وللتعبير عن هذه الكيانات الإبداعية سواء في الفلسفة أم في الأدب أم حتى في العلم، يتم إبداع لغة غريبة أو أجنبية داخل اللغة ذاتها. لذا، يتم استخدام العناصر النحوية بشكل مختلف في كل فرع معرفي.

1 - 1 - ي - الكوجيتو الديكارتى:

نلاحظ كيف ينظر دولوز إلى كوجيتو ديكارت كأفهوم، أي ككثرة، وليس كقضية، من خلال المثال الأول الذي يعطيه دولوز ليؤكد صِحّة تحليلاته السابقة. وستنقل هذا المثال بكامله:

«يجب أولاً اثبات التحليلات السابقة بتناول مثال أفهوم فلسفي موقّع، من بين الأفاهيم الأكثر شهرة، ليكون الكوجيتو الديكارتى، ضمير المتكلم عند ديكارت: أفهوم للأنسا. لهذا الأفهوم ثلاثة مكوّنات، شكّ، فكّر، كان (لا

نستنتج من ذلك أن كل مفهوم هو ثلاثي). المنطوق الكامل للأفهوم بما هو كثرة، هو: «أفكر «إذا» أكون، أو على نحو أكمل: أنا الذي أشك، أفكر، أكون، أكون شيئاً يفكر. إنه حدث الفكر المتجدد دائماً كما يراه ديكرت. يتكفّف الأفهوم في النقطة أ، التي تمر بكل المكونات، حيث تتطابق أ - شك، أ - فكر وأ - - كان. تصطف المكونات من حيث هي طوليات مشتدة في مناطق التجاور أو اللاتمايز التي تصنع المرور من واحد إلى آخر، والتي تشكل لانفصاليتها: منطقة أولى بين شك وفكر (أنا الذي أشك، لا أستطيع الشك بأني أفكر)، والثانية بين فكر وكان (لكي يتم التفكير لا بد من الكون). تُقدم المكونات هنا كأفعال، لكن هذا ليس بقاعدة، يكفي أن يكون ذلك تغيرات. يشمل الشك، في الواقع، أونة لا تكون أنواعاً لجنس، بل مراحل تغير: شك حسي، علمي، استحواذي. (لكل مفهوم حيز من المراحل، مع أن هذا يكون بشكل مغاير لما هو موجود في العلم). الأمر نفسه بالنسبة إلى أحوال الفكر: أحسن، تخيل، لديه أفكار. والأمر نفسه بالنسبة إلى طرازي الكون، الشيء أو الجوهر: الكون اللامتناهي، الكون المفكر المتناهي، الكون الممتد. من البارز أن الأفهوم، في الحالة الأخيرة، لا يحتفظ إلا بالمرحلة الثانية من الكون، ويترك باقي التغير خارجاً. وهذا بالضبط، إشارة إلى أن الأفهوم ينغلق كجمل متجزئ مع «أكون شيئاً مفكراً»: لا يمر إلى مراحل الكون الأخرى إلا من خلال جسور - تقاطعات تقودنا إلى أفاهيم أخرى. وهكذا تكون [عبارة] «بين أفكار، لدي فكرة عن اللامتناهي» الجسر الذي يقود من أفهوم الأنا إلى أفهوم الله، ويشتمل هذا الأفهوم الجديد نفسه على ثلاثة مكونات تشكل «الأدلة» على وجود الله كحدث لامتناه، الدليل الثالث (الدليل الأنطولوجي) يضمن إغلاق الأفهوم، لكنه يُطلق، بدوره، جسراً أو تفرعاً نحو أفهوم المدى [الإتساع]، بقدر ما يضمن القيمة الموضوعية لحقيقة الأفكار الأخرى الواضحة والتمييزة التي لدينا.

عندما نساءل: هل هناك [أفاهيم] سابقة للكوجيتو؟ نعني: هل هناك أفاهيم موقّعة من قبل فلاسفة سابقين، قد يكون لها مكونات مشابهة أو شبه مماثلة، لكن قد ينقصها واحد من بينها، أو أضيف إليها [مكونات] أخرى، بحيث لا يصل الكوجيتو إلى التبلىر، ولا تتطابق المكونات بعد في أنا؟ يبدو كل شيء جاهزاً ومع ذلك ينقص شيء ما. ربما يحيل الأفهوم السابق إلى مسألة أخرى غير مسألة الكوجيتو. (يلزم تحول في المسألة لكي يظهر الكوجيتو الديكراتي)، أو

حتى يَجري على مسطح آخر. يقوم المسطح الديكارتي على رفض كل مفترض موضوعي صريح، حيث قد يحيل كل أفهوم إلى أفاهيم أخرى (الإنسان حيوان عاقل، مثلاً). يستند فقط إلى فهم قبل فلسفي، أي إلى مفترضات ضمنية وذاتية: يعرف الجميع ماذا يعني التفكير والكون وضمير المتكلم (نعرف ذلك من خلال فعلنا لذلك، أو كوننا إياه، أو قولنا له). وهذا تمييز في غاية الجِدَّة. يتطلب مسطح كهذا أفهوماً أول يجب أن لا يفترض شيئاً موضوعياً. وتكون المسألة على الشكل التالي: ما هو الأفهوم الأول على هذا المسطح، أو الأفهوم الذي به نبدأ، ويستطيع ان يُعَيَّن الحقيقة كيقين ذاتي محض بشكل مطلق؟ هذا هو الكوجيتو. يمكن للأفاهيم الأخرى أن تفوز بالموضوعية، لكن شرط أن تكون مرتبطة عبر جسور بالأفهوم الأول، وأن تجيب عن مسائل خاضعة للشروط نفسها، وأن تبقى على المسطح ذاته: هذه هي الموضوعية التي تكتسبها معرفة أكيدة، وليست الموضوعية التي تفترض حقيقة يُعترف بها كحقيقة موجودة سابقاً أو موجودة سلفاً» (صص 29 - 31).

وهكذا ينظر دولوز إلى مكونات الأفهوم أو قطعه أو خطوطه المشتدة كتغيرات ذات مستويات في الشدة، وليس كأنواع لجنس معين. إن التعريف بالجنس والنوع لا يعبر عن حقيقة الشيء. وكذلك الأمر بالنسبة إلى أنماط الفكر التي هي عبارة عن مستويات للفكر ودرجات له. إذاً، ليس الشك الحسي والعلمي والإستحوادي أنواعاً لجنس معين، بل هي مراحل متفاوتة في تغير واحد، وليس الاحساس والتخييل وامتلاك الأفكار أنواعاً لجنس معين، بل هي أيضاً مراحل لتغير واحد بعينه.

والحالة هذه، يستطيع دولوز أن يؤكد، من خلال أفهومه للأفهوم، وتطبيقه لهذا الأفهوم على الكوجيتو الديكارتي، أنه من العبث التساؤل إن كان ديكارت على صواب أم على خطأ، لأن الكوجيتو ليس قضية علمية ولا قضية منطقية. إذا «لا يمكن للأفاهيم الديكارتية أن تُقوِّم إلا وفقاً للمسائل التي تجيب عنها والمسطح الذي تجري فوقه» (ص 31). ويضيف: «لكل أفهوم دائماً الحقيقة التي تعود له وفقاً لشروط إبداعه» (صص 31 - 32).

من اللافت، أن يبدأ دولوز مثاله التطبيقي الأول بالكوجيتو الديكارتي، وهو الذي طالما رفض ديكارت وثنائياته والذاتية الديكارتية. ورغم معارضته لديكارت

وهيغل، فإن دولوز في كتابه ما الفلسفة؟، يصل إلى مرحلة من الصفاء والرّزانة، تسمح له بقراءة كل الفلاسفة، في ضوء ما توصل إليه عبر مسيرته الفلسفية الشاقة والطويلة. تصلح البيداغوجيا التي يؤسسها، لكل الفلاسفة. والخلاف بين الفلاسفة مدعاة للضحك، وليس لأيّ شيء آخر. التقسيمات التاريخية التي تعودنا عليها من مثالية وواقعية، ومن ذاتية وموضوعية. الخ تشير الضحك أكثر من أي شيء آخر، لأننا عندما ندخل إلى أعماق الفلسفة، نصل إلى المستوى الذي يمكننا من قراءة الفلسفات المختلفة والمتباينة قراءة موحّدة، تستهدف إبراز ما هو لافت وهام وبارز لدى هذا الفيلسوف أو ذاك، وليس إبراز آرائهم ومعتقداتهم. يتميز الأفهوم من الرأي. والأفهوم هو ما يجعل القول الفلسفي ممكناً، هو ما يجعل الحقيقة ممكنة. أمّا الرأي فهو مجرد رأي من دون أساس ومن دون ضرورة. ولا تعني الضرورة هنا، أن الأفاهيم تُستنتج بعضاً من بعض، بل إن الأفاهيم تُبدع تبعاً لمسائل معينة وتبعاً لمسطحات قبل فلسفية.

قبل الرأي، هناك الزاوية التي يُنظر من خلالها، هناك وجهة النظر. تهتم الفلسفة بوجهة النظر، وتهمل الآراء. تشيد الفلسفة الستام، وترسم الإطار الذي يؤسس إذا شئنا للآراء والمعتقدات، لكنها لا تهتم بالآراء والمعتقدات. إن الآراء والمعتقدات هي أثر بصري أو سطحي للستام الفلسفي، وليست أساساً له. لا يُخبر الستام الفلسفي عن شيء، لا في هذا العالم ولا في عالم آخر. الستام الفلسفي هو بمثابة خارطة طريق، هو طريقة معينة في التفكير، تغيّر فينا وفي الأشياء. وعندما يرسم الإطار، لا تعود الأشياء تبدو لنا كما كانت من قبل، ولا تعود نتعامل مع ذواتنا ومع الغير بالطريقة ذاتها.

لا يشمل الستام الفلسفي سائر المعارف والعلوم والفنون، بل يبقى ستاماً فلسفياً، بإمكانه أن يتناول كل شيء، لكن من وجهة نظر تختلف عن وجهة نظر العلم أو الفن.

إذا عاملنا الكوجيتو الديكارتي كقضية تُخبر عن شيء ما، نجده قضية لا معنى لها. لكن إذا عاملناه كفعل تفكير، يشق حقلاً جديداً في عالم الفلسفة هو حقل الذاتية، فإننا نجد أن له حقيقته الخاصة. إبتدع ديكارت حقلاً جديداً في الفلسفة، هو حقل الذاتية. وكان يرمي إلى بلوغ اليقين، لكن ليس انطلاقاً من حقائق نعترف بها سلفاً، من حقائق موضوعية وقائمة، بل مما يجده في ذاته.

إن ديكارت هو أبو الفلسفة الحديثة لأنه دشن حقلاً غير مسبوق في الفلسفة. وإذا اعتبرنا الأفاهيم الديكارتية كقضايا منطقية، تفقد عندئذ قيمتها، ولا يعود للفلسفة الديكارتية الأهمية التي تتمتع بها، ومن السهل عندئذ أن نضع الفلسفة الديكارتية جانباً.

لا تبحث الفلسفة عن التاريخي ولا عن الأبدي، بل تبحث عن شيء آخر، أعمق وأهم من التاريخي والأبدي، هو الك «في غير أوانه» في نظر نيتشه، والراهن في نظر فوكو. لذا، نجد أن الفلاسفة لا يمكن تجاوزهم.

ليست الفلسفة بحثاً عن الحقيقة كما اعتقد كثيرون، لأن الحقيقة هي نتيجة للقول الفلسفي، وليست شيئاً معزولاً عنه. وهي ليست هناك في مكان آخر، تنتظر من يبحث عنها.

وليست الفلسفة فعلاً تواصلياً. وهي لا تهدف إلى تبادل الآراء والتوصل إلى تسويات واتفاقات فيما بين الآراء المتنافسة. الفلسفة عدوانية في طبيعتها، لأنها تُهاجم كل الآراء، ولا تنظر إلى الأشياء إلا من خلال المسألة التي يتم ابتداعها.

إذا أردنا أن نقرأ النصوص الفلسفية قراءة مثمرة، فعلينا أن نصعد إلى المسائل الفلسفية، أن نصعد إلى المستوى فوق القضوي الذي يجعل إبداع الأفاهيم ممكناً. لا معنى لتاريخ الفلسفة إذا لم يستخرج المسألة أو المسائل من القول الفلسفي. وسمى دولوز هذا البحث، بيداغوجيا الأفهوم، التي عليها أن تحدد شروط إبداع الأفاهيم.

وتُحدد حقيقة كل أفهوم تبعاً لشروط إبداعه التي تتحدد بمكوناته أولاً، ومن ثم بصلاته مع غيره من الأفاهيم عبر الجسور المتحركة، ومن ثم بالمسائل التي يجيب عنها، وأخيراً بالمسطح الذي يجري فوقه. وهذا ما فعله دولوز مع الكوجيتو الديكارتية.

يعمل الفيلسوف من أجل الأفضل. فيبدأ ببناء الأفاهيم وتشبيد المسطح المناسب. ويجيب عن المسائل التي تخص تاريخنا، وبالأخص صيروراتنا. لكن ليس لديه الوقت الكافي، أو على الأقل لا يكثرث لمعرفة إن كان ما يفعله هو الأفضل أم لا. كل فيلسوف يعيد تقطيع الأفاهيم، ويبعد أفاهيم جديدة، ويغير في صورة الفكر. ويكشف عن أحداث تحلق فوق رؤوسنا. وهذا ما فعله الفلاسفة

الآخرون. ولا تتم المقارنة بين الساتيم الفلسفية وفقاً لمعايير مفارقة، بل وفقاً لمعايير محايدة، تركز على ما هو لافت وبارز وهام فيها.

لذا، لا يمكن لتاريخ الفلسفة أن يكتفي بإعادة قول ما قاله الفيلسوف، بل عليه أن يقول ما لم يقله، وهو مع ذلك موجود في قوله. عليه أن يصل إلى المسائل، وأن يعين الأفاهيم، ومن ثم يحاول إحياءها وتجديدها من أجل إذماجها في القول الفلسفي المعاصر. ولكل فيلسوف الحق مبدئياً في أن يعيد قراءة كل تاريخ الفلسفة قراءة تنسجم مع مسائلنا وتاريخنا وصيروراتنا. ويتساءل دولوز: «ما هي الطريقة الفضلى لاتباع الفلاسفة الكبار، تكرار ما قالوه، أم صنع ما صنعوه، أي إبداع أفاهيم لمسائل تتغير بالضرورة؟» (ص 32).

1 - 1 - ك - النقاش ونقد الأفهوم:

إذا كان كل أفهوم يُقوّم تبعاً لشروط إبداعه الخاصة، فلا معنى عندئذ للنقاش. ولا تعبّر الفلسفة المعاصرة عن أئينا جديدة. يأتي النقاش إما متأخراً جداً، وإما متقدماً جداً. إنه يأتي متأخراً جداً عندما يتم ابتداء المسائل. وعندئذ ليس المطلوب إجراء تساويات، بل إبداع أفاهيم غير قابلة للنقاش، لهذه المسائل. ويأتي متقدماً جداً، في حال لم يتم بعدُ ابتداء المسائل. وعندئذ لا معنى للنقاش، لأنه لا يتعلق عندئذ بالفلسفة، بل بشيء آخر. تبدأ الفلسفة عندما يتم ابتداء مسألة فلسفية.

يصلح النقاش للآراء وليس للأفاهيم. ولا علاقة للأفاهيم بالأشياء وحالات الأشياء. إن سؤال الوجود هو سؤال ثانوي في الفلسفة. ولا تهتم الفلسفة بالآراء، بل بطرح المسائل. وعندما يتم طرح المسائل يشرع الفيلسوف بإبداع الأفاهيم.

أن ينتقد فيلسوف فيلسوفاً آخر، معناه أن يغير في صورة الفكر لديه، وأن يعيد تقطيع مكونات الأفاهيم تقطيعاً آخر، وأن يضيف إلى هذه المكونات، وأن يعيد طرح المسائل التي يعتقد أنها طرحت بشكل سيئ. وهناك نقد للمسائل أكثر مما هناك نقد للحلول، أو بالأحرى لا يمكن الإكتفاء بنقد الحلول، بل لابد للنقد أن يطال المسائل أولاً. وقد رأينا أن هناك مسائل صائبة ومسائل زائفة.

لذا نرى أن الأفاهيم عرضة دائماً للتغير عند الفيلسوف ذاته، وعند بقية الفلاسفة. لا وجود لأفاهيم كلية وأبدية، تبقى صالحة لكل زمان ومكان. وعندما

نستخدم من جديد أفاهيم قديمة، فهذا يعني أننا عرفنا كيف نوظفها من جديد في مسائلنا وفي مسطحنا وتاريخنا وصبورراتنا.

لذا يوجه دولوز نقداً قاسياً لكل فلسفات التواصل، حيث يقول: «لا تطبق الفلسفة النقاشات. لديها دائماً شيء آخر لصنعه. لا يُحتمل السجالُ بالنسبة إليها، ليس لأنها جد واثقة من ذاتها: بل على العكس، فإن شكوكها هي التي تدفعها إلى سلوك طرق أخرى أكثر انعزالية» (ص 33).

ولكن ماذا عن سقراط؟

«لم يتوقف سقراط في الواقع، عن جعل كل نقاش مستحيلاً، سواء كان ذلك تحت الشكل المختصر لصراع الأسئلة والأجوبة أم تحت الشكل المسهب لتنافس الأقوال. لقد جعل من الصديق صديقاً للأفهوم وحده، ومن الأفهوم المونولوج القاسي الذي يُلغى خصومه واحداً بعد الآخر» (ص 33).

وهكذا نجد أن النقاش لا معنى له في الفلسفة. ولا يتم إبداع الأفاهيم عبر التسلية أو المتعة. ولا يتم إبداعها من فراغ. إن القول الفلسفي يشق طريقه وَسَطَ أقوال أخرى. وعندما يتم نقد أفهوم معين، يتم ذلك انطلاقاً من شروط إبداع مختلفة، كما فعل كُنْط مع الكوجيتو الديكارتي. يقول دولوز: «أن «ينتقد» كُنْط ديكارت فهذا يعني فقط أنه أشاد مسطحاً وبني مسألة لا يمكن لهما أن يكونا مشغولين أو مفعلين بالكوجيتو الديكارتي» (ص 35).

يقول الأفهؤمُ الحدثُ وليس الشيء أو ماهيته. مهمة الفلسفة هي استخراج الأحداث من الأشياء والكائنات، وذلك ببناء الأفاهيم. ولا تُقدر عظمة الفلسفة إلا من خلال الأفاهيم التي استطاعت أن تبدها، وبالتالي من خلال الأحداث التي استطاعت أن تستخرجها. والأفهوم بهذا المعنى، «ينتمي إلى الفلسفة، ولا ينتمي إلا إليها» (ص 37). وليست العلوم والفنون بحاجة إلى الأفاهيم لكي تعمل وتفكر. لديها ما يكفيها من أفاعيل العلم والفن، وإن كان هناك صلات متبادلة بين الأفاعيل المختلفة.

يقول دولوز: «الأفهوم كثيرة، مساحة أو حجم مطلقان، ذاتياً المرجع، مركبان من عدد معين من التغيرات المشتدة غير القابلة للإنفصال وفق نسق تجاوز، وتجتازها نقطة في حالة تحليق. الأفهوم هو تعرُّج حدث آت، وهيئته وكوكبته.

تنتمي الأفاهيم، بهذا المعنى وبلا منازع إلى الفلسفة، لأنها هي التي تبدعها ولا تتوقف عن إبداعها. الأفهوم هو معرفة طبعاً، لكنه معرفة «الذات»، وما يعرفه هو الحدث المحض، الذي لا يختلط بحالة الأشياء التي يتجسد فيها» (ص 36).

I - 2 - مسطح المحايثة :

بدأ دولوز، انطلاقاً من كتابه الثاني نيتشه والفلسفة، بالحديث عن صورة الفكر. واعتبر أن هناك مواجهة بين نيتشه وما هو سائد من فلسفة. وتحدث عن الفكر البدوي عند نيتشه. واستمر باستعمال هذا المصطلح الأساسي في غالبية كتبه تقريباً، إلى أن استقر به الرأي في كتاب ألف سطح، إلى استعمال مصطلح مسطح المحايثة على أساس رفض المفارقة تماماً. وهنا، يظهر تأثيره الكامل بسبينوزا. فالأفاهيم كلها محايثة لمسطح المحايثة، وليس العكس. ليس مسطح المحايثة محايثاً لله أو للذات أو للذات الأخرى، أو لأي أفهوم آخر. إذاً، يجب أن نجد كل الأفاهيم على مسطح المحايثة. لذا، فإن واحد التأمل، أو ذات التفكير، أو الذات الأخرى للتواصل، ما هي إلا أوام لأن كل الهويات تنهار، أعني هويات الله والإنسان والعالم، وبالتالي لا يمكن التأسيس عليها.

وإضافة إلى المحايثة، يشير مسطح المحايثة إلى البعد الأنطولوجي في فلسفة دولوز، على أساس أن هناك وجهين لمسطح المحايثة: صورة الفكر ومادة الكون. إذاً، تتعلق الفلسفة بالكون والفكر الذي يفكر هذا الكون.

وإذا كانت الفلسفة تقوم على إبداع الأفاهيم، فإنها أيضاً، وقبل كل شيء، طريقة معينة في التفكير. وكل فيلسوف جديد يحدث تغييراً في صورة الفكر القائمة، ويفكر بطريقة مغايرة. الفلسفة دعوة للتفكير بطريقة مغايرة. وليست إنتاجاً لمعطيات جديدة. لا تُنشئ الفلسفة ولا تقدّم معطيات جديدة، بل تفكر بطريقة جديدة. وتتغير الأشياء تبعاً لهذه الطريقة في التفكير. لتفكر بطريقة مختلفة وسرّ كيف تتغير الأمور.

يتناول التجديد في الفلسفة قبل أي شيء، التجديد في طريقة التفكير، في ما يعنيه التفكير، في ما يعنيه التوجه في الفكر. علينا أن نهتم بتوجهات الفكر واتجاهاته قبل أي شيء آخر.

لا يقدم لنا ديكارت أو كنت أو هيغل معطيات جديدة، غائبة عنا، بل يفكر

كل فيلسوف بطريقة مغايرة. وتبعاً لهذه الطريقة، يتم تقطيع الأشياء من جديد عبر الأفاهيم. ميزة الفيلسوف أنه يفكر من خلال الأفاهيم. وميزة العالم أنه يفكر ما حوله من خلال إبداعاته العلمية، أي الدوال. أمّا الفنان فيفكر العالم من خلال إبداعاته الفنية، أي الأداريك والأشاعير. وهناك شيء آخر غير الأفاعيل الفلسفية والعلمية والفنية. فإضافة إلى الأفاهيم هناك مسطح المحايثة، وإضافة إلى الدوال هناك مسطح الإسناد، وإضافة إلى الأداريك والأشاعير هناك مسطح التركيب.

وإذا افترضنا أن هويات الله والانسان والعالم قد انهارت، فلا يبقى أمام الفيلسوف والعالم والفنان سوى الخواء، الذي يضم كل التعيينات الممكنة، التي تندثر ما إن تولد، وتعجز عن إقامة أي صلة فيما بينها. يهتم الإنسان العادي بالآراء التي يكفيها مبادئ التداعي، أي التجاور والتشابه والسببية، لتشكيلها. لكن لا يكتفي الفنان والعالم والفيلسوف بالآراء، بل هم يهتمون بالآراء، ويحاولون إبداع الأفكار الفريدة التي لا تكفيها مبادئ التداعي. يمد الفنان والعالم والفيلسوف أسطحاً فوق الخواء، ليتمكنوا من التفكير مجدداً، وليستطيعوا محاربة الرأي، لأن شقاء البشرية يتأتى من آرائها العادية والأصلية. ويمكن القول إن هذه الأسطح هي بمثابة خرائط طريق للفكر، يستطيع المفكر من خلالها أن يفكر ويتقدم في أراضٍ بلا علامات.

ليس الخواء فراغاً ولا عدماً، بل هو يشتمل على كل التعيينات الممكنة التي تتلاشى حكماً ما إن تولد من دون نتيجة، ولا أثر، ومن دون إقامة أي صلة بينها.

إذاً، قبل إبداع الأفاهيم، أو على الأقل بالتزامن مع إبداع الأفاهيم، على الفيلسوف أن يغيّر في صورة الفكر. وتبقى المعطيات العلمية أو الفنية بدائية في كل فلسفة، حتى لو كانت فلسفة عظيمة. لكن ما يبقى أبدياً، ويكون في غير أوانه دائماً، وما لا يزول بمرور الزمن، هو الطريقة التي يفكر بها الفيلسوف. فلا أحد يستطيع أن يقول إنه يفكر أفضل من أفلاطون أو كمنط على سبيل المثال. لكن يعلم الجميع أن طالب الثانوية قد تجاوز أفلاطون وكمنط في معطياتهما العلمية.

الفيلسوف الكبير هو من يفكر بطريقة مختلفة، من يبتدع طريقة جديدة في التفكير. ويتطلب هذا الأمر بالضرورة تغييراً في معنى التفكير وإبداع أفاهيم جديدة لأن إبداع الأفاهيم هو الوجه الآخر لتغيير طريقة التفكير. لذا، نقول إن الأفاهيم بوصفها أفاعيل تفكير، هي العنصر المكمل لتغيير طريقة التفكير.

وفي ظل غياب أي ضمانات، على الإنسان أن يواجه مصيره، ويغسطس في لجنة الخواء، ليتقني منه تعينات، يستطيع من خلالها تشكيل العالم أو رسمه. ومن دون هذه المغامرة، سيبقى الإنسان يتخبط في خضم الآراء المتنافسة. كل قول فلسفي هو في النهاية، إعادة قراءة للواقع والمعطيات قراءة مغايرة. إن صورة الفكر هي بمثابة خارطة طريق، أو مخطط توجيهي، أو أطلس للفكر بما هو كذلك.

1 - 2 - أ - تلازم الأفاهيم ومسطح المحايثة:

علينا أن لا نخلط بين الأفاهيم ومسطح المحايثة، وإن كانا متلازمين. مسطح المحايثة هو بمثابة الحدس الأصلي لدى الفيلسوف. وإذا اعتبرنا أن الفلسفة تبدأ مع إبداع الأفاهيم، فإن مسطح المحايثة يكون بمثابة المفترض قبل الفلسفي. ولا يعني هذا أنه سابق الوجود على إبداع الأفاهيم. إذاً، علينا في كل فلسفة كبيرة، أن نميز بين إبداع الأفاهيم، وبين إقامة مسطح المحايثة الذي يحتضن إبداع الأفاهيم.

ليس مسطح المحايثة أفهوماً ولا أفهوماً أول تُشتق منه بقية الأفاهيم. إنه بمثابة الحقل، أو الأفق أو الطاولة أو المسطح الذي نبني عليه الأفاهيم. وليس الستام الفلسفي ستاماً مغلقاً، بل هو ستام مفتوح. تتصادى الأفاهيم لأن هناك واحداً - كلاً قوياً، غير متجزئ يجمعها جميعاً، وتكون هي محايثة له. ويجب أن نجد كل شيء على هذا المسطح. لذا، سُمي مسطح محايثة الأفاهيم. وهو يبقى مفتوحاً، لامحدوداً.

الفلسفة بنائية. لكنها تقوم بعمليتين مختلفتين: إبداع الأفاهيم وتشديد المسطح. وتختلف هاتان العمليتان في الطبيعة. وهما متلازمتان. «الأفاهيم هي صنوف من الكل متجزئة» (ص 38)، إلا أن «الفلسفة التي تُبدعها تقدّم دائماً كلاً قوياً، غير مجزأ، حتى لو بقي مفتوحاً: واحداً - كلاً غير محدود» (ص 38).

إن مسطح المحايثة هو بمثابة الأفق الذي تتحرك فيه الأفاهيم. ليس المقصود الأفق النسبي، بل الأفق المطلق. يتضمن مسطح المحايثة «الحركات اللامتناهية التي تعبّره لتعود ثانية» (ص 38)، بينما تتضمن الأفاهيم «السرعات اللامتناهية للحركات المتناهية» (ص 38) التي تعبّر مكونات الأفاهيم في كل مرة. إن مسطح المحايثة هو عبارة عن «خطوط مبيانية» (ص 42)، بينما الأفاهيم عبارة عن

«خطوط مشتدة» (ص 42). ويعطي دولوز أمثالاً عديدة للتفريق بين مسطح المحايثة والأفاهيم، منها:

«تشبه الأفاهيم الموجات الكثيرة التي تصعد وتهبط، لكن مسطح المحايثة هو الموجة الوحيدة التي تلقها وتقلشها» (ص 38).

«الأفاهيم هي ارتصافات عينية أشبه بهيئات آلة، لكن المسطح هو الآلة المجردة بحيث تشكل الارتصافات قطعها» (ص 39).

«يشبه المسطح صحراء تعمرها الأفاهيم من دون تجزئتها. الأفاهيم هي وحدها مناطق المسطح الوحيدة، لكن المسطح هو الماسك الوحيد للأفاهيم. ليس للمسطح مناطق أخرى غير القبائل التي تعمره وتنتقل فيه» (ص 39).

هنا، يستعيد دولوز الفكر البدوي من دون أن يسميه. هناك نوعان من التوزع: التوزع الحضري الذي يقوم على تقسيم الموزع، والتوزع البدوي الذي يقوم على افتراض الموزع والتوزع فيه من دون تجزئته. إن مسطح المحايثة هو بمثابة الصحراء التي تتوزع فيها القبائل، وتفترشها من دون تجزئتها. تبقى هي الحاضن الوحيد لكل القبائل، وتبقى مع ذلك لامحدودة.

من المهم التنبيه إلى أن مسطح المحايثة لا يُشيد دفعة واحدة، بل يتم عبر مراحل، لاسيما عبر أزمت يمر بها الفيلسوف. وهذا ما حصل على سبيل المثال مع فوكو، حيث كان يكتشف دائماً أبعاداً جديدة ومحاوَر جديدة لفلسفته. وكذلك مع دولوز، الذي انتقل من صورة إلى صورة، ومن أبعاد إلى أبعاد. وليس مسطح المحايثة المنهج، لأن كل منهج يفترض وجوده. كل منهج يفترض صورة معينة للفكر يعمل ضمنها. منهج ديكارت والصورة الكلاسيكية للفكر على سبيل المثال.

وليس مسطح المحايثة أيضاً «حالة معرفية» (ص 40)، نكوْنها عن الدماغ واشتغاله، لأن مسطح المحايثة بوصفه صورة للفكر، لا يتعلق بالأشياء وحالات الأشياء التي تشكل مجرد وقائع، من دون أن تشكل خصائص في المبدأ، تعود إلى الفكر بما هو كذلك.

يُجري مسطح المحايثة انتقاء لحركات معينة من الخواء، جاعلاً منها خصائص تعود إلى الفكر بما هو كذلك، تعود إلى الفكر في المبدأ، بغض النظر عما هو في الواقع. وليس مسطح المحايثة مجرد رأي نكوْنه عن الفكر. «ليس مسطح المحايثة

أفهوما مفكراً ولا قابلاً للتفكير، لكنه صورة الفكر، الصورة التي يعطيها الفكر لذاته عمّا يعنيه التفكير واستعمال الفكر والتوجه في الفكر» (صص 39 - 40).

ويضيف دولوز: «ليس أيضاً الرأي الذي نكونه عن الفكر، عن أشكاله وأهدافه ووسائله في هذا الأوان أو ذلك. تستلزم صورة الفكر توزيعاً صارماً لما هو واقعي وما هو مبدئي. ما يعود إلى الفكر بما هو كذلك يجب أن يُفصل عن العوارض التي تحيل إلى الدماغ، أو إلى الآراء التاريخية» (ص 40). لذا، لا يمكن نقد فيلسوف بمعارضته بأمثلة ووقائع أمبيرية، بل يجب أن يتناول النقد ما هو مبدئي، ما هو مجاوز في فلسفته.

1 - 2 - ب - صورة الفكر، مادة الكون:

لا مجال لتمييز إحداثيات زمانية مكانية للمسطح الذي لا يشتمل الا على الحركات اللامتناهية، التي تعبّره، وتعود من ثم مفسحة في المجال لحركات لامتناهية أخرى، ومطلّقة أياها. «ما يميّز الحركة اللامتناهية هو ذهاب وإياب» (ص 40). ويضيف: «الحركة اللامتناهية مزدوجة، ولا توجد إلا ثنية من حركة إلى أخرى. ونقول، بهذا المعنى، إن التفكير والكون هما الشيء الواحد نفسه» (ص 41). لذا، يعتبر دولوز أن لمسطح المحايثة وجهين: واحداً للفكر وآخر للطبيعة، واحداً للفكر وآخر للكون. الوجه الأول بوصفه صورة للفكر، والوجه الثاني بوصفه مادة للكون.

في الواقع يجمع دولوز ما هو فكري محض إلى ما هو كينوني. فالفلسفة هي تفكير الكون والفكر الذي يفكر هذا الكون. ربما نفهم هذه الفكرة لوعدنا إلى نظرية تواطؤ الكون عند دولوز. يُقال الكون بمعنى واحد ووحيد عن كل ما هو مختلف، عن كل أنماطه وجهاته الجوانبية. وعلى الفكر الذي يفكر هذا الكون أن يعكس حقيقة الكون. فإذا كانت الكثرة، على سبيل المثال، هي الأساس في الكون، فإن على الفكر أن يتبع منطق الكثرة. والعكس صحيح، أي إذا كان منطق الفكر هو الكثرة، فعلياً أن ننظر إلى حقيقة الكون ككثرة. الفرق أول والهوية ثانية. الهوية أثر سطحي أو بصري للفرق. إذا، على صورة الفكر أن تعبّر عن هذا الكون، وأن لا تكتفي بمسلمات صورة الفكر الكلاسيكية القائمة على التصور، والتي تصلح لعالم التصور. بهذا المعنى، يُقال إن الفكر والكون هما الشيء الوحيد نفسه، أو بالأحرى

إن الحركة اللامتناهية ليست صورة للفكر من دون أن تكون أيضاً، مادة للكون.

إذا كانت الكثرة كاسم موصوف هي الأولى في الكون، فلا يمكن لهذه الكثرة أن تُفكّر عبر صورة للفكر تصلح للوحدة وتمكس منطق الوحدة. لذا، عندما انطلق دولوز من الكثرة، أصبحت الفلسفة منطق الكثرات.

إذاً، يجب على مسطح المحايثة كفكر وكطبيعة، أن يشتغل بالمنطق نفسه، وأن يعبر عن الشيء نفسه. يقول دولوز: «عندما انبثق فكر طاليس جاء ارتجاعه كالماء. وعندما أصبح فكر هيراقليطس موضع جدل حاد ارتدت النار عليه. إنها السرعة ذاتها في الإتجاهين: «فالذرة تنطلق بسرعة الفكر ذاتها» (ص 41).

I - 2 - ج - الطبيعة التكررية لمسطح المحايثة:

يضم مسطح المحايثة حركات لامتناهية إيجابية وأخرى سلبية. وفي كل فلسفة نميز بين هذين النوعين من الحركات اللامتناهية. مثلاً، التوجه نحو الصواب كحركة لامتناهية إيجابية في صورة الفكر الكلاسيكية، والوقوع في الخطأ كحركة لامتناهية سلبية.

ويشيد كل فيلسوف مسطحه وفق الإنتقاء الذي يُجره للحركات اللامتناهية، للإتجاهات والتوجهات المطلقة. لذا، تختلف صورة الفكر من عصر إلى آخر، بل من فيلسوف إلى آخر. ولا يمكن للمرء أن يصبح فيلسوفاً، بحصر المعنى، من دون أن يغيّر في صورة الفكر، أو في معنى التفكير. وعليه أن يفكر بشكل مختلف كما عبّر عن ذلك فوكو.

ولا نتصورنّ مسطح المحايثة كمسطح مستو، بل هو مليء بالتنوعات والتجويفات والتحدّبات. وهذا ما يشكل طبيعته التكررية. بالإضافة إلى ذلك يجب أن تُفهم الطبيعة التكررية لمسطح المحايثة بشكل يفهم منه أن هذا الأخير يملك الخصائص ذاتها، والحركات اللامتناهية ذاتها، في كل ناحية من نواحيه، من دون أن نستطيع مع ذلك، تقطيعه، لأنه غير قابل للتجزئة.

يقول دولوز: «بعيداً عن أن تقطع حركات اللامتناهي المتنوعة، الواحد - الكل لمسطح المحايثة، فإنها تتداخل كثيراً فيما بينها، إلى درجة أنها تشكل منحاه المتغيّر، تجويفاته وتحدياته، طبيعته التكررية إلى حد ما» (ص 41).

I - 2 - د - إشتدادات، حدوس:

الأفاهيم هي اشتدادات، في حين أن مسطحات المحايثة هي حدوس. نجد في الأفاهيم خطوطاً مشتدة، بينما نجد في مسطح المحايثة خطوطاً مبيانية. يضم المسطح «اتجاهات مطلقة ذات طبيعة تكسرية» (ص 42)، في حين أن الأفاهيم هي عبارة عن «أبعاد مطلقة، مساحات أو أحجام متجزئة دائماً، تُعرّف بشكل مشتد» (ص 42).

إذا كان مسطح المحايثة عبارة عن خطوط مبيانية، عن اتجاهات أو توجهات مطلقة، وعن حدوس، فإن الأفاهيم عبارة عن خطوط مشتدة، عن اشتدادات تعبر بدرجات متفاوتة عن هذه التوجهات المطلقة، عن هذه الحدوس، أو بالأحرى عن الحدس الأساسي للفيلسوف.

توجهات الفكر واتجاهاته المطلقة شيء، والأفاهيم التي تعبر بشكل مشتد عن هذه التوجهات والاتجاهات شيء آخر. توجهات الفكر عبارة عن الحركات اللامتناهيّة التي تعبر مسطح المحايثة لتعود في الحال، في حين أن الأفاهيم عبارة عن السرعات اللامتناهيّة للحركات المتناهيّة التي تعبر مكونات الأفهوم الذي يعكس بدرجة معينة حقيقة الحركة اللامتناهيّة.

ما دامت الحكمة تعبر عن التعالي والمفارقة، فهي بعيدة كل البعد عن الفلسفة. الفلسفة، في رأي دولوز، هي المحايثة المحضة. لا مكان فيها للآلهة ولا للملوك. لا مكان لحكام السماء ولا لحكام الأرض في عالم الفلسفة. يفكر الحكيم عبر «الصور» مستنداً إلى متعال في السماء أو في الأرض. أما الفيلسوف فإنه يفكر المحايثة المحضة التي تبتلع آلهة الأرض وآلهة السماء معاً.

وليس من السهل الحفاظ على الحركات اللامتناهيّة في ظل إقامة نوع من التماسك أو القوام. كما أنه ليس من السهل أيضاً الحفاظ على المحايثة من دون إدخال المفارقة مجدداً في مسطح المحايثة.

وتشير المحايثة نفوراً وغضباً من أصحاب الأديان وأصحاب الرأي والحكماء على السواء. إذا قلنا إن الفلسفة هي محبة الحكمة، فإنها في الواقع، قليلة الحكمة، لأن المحايثة تبتلع الحكماء ورجال الدين معاً. ولا تترك للواحد أو للذات أو للذات الأخرى، إلا أن تكون أفاهيم على مسطح

المحايشة، وليس العكس، أي لا تكون المحايشة محايشة للذات أو للواحد أو للذات الأخرى. تلك هي الأوهام الثلاثة التي عبرتها الفلسفة من خلال التأمل والتفكير والتواصل.

وليس مسطح المحايشة أفهوماً، ولا أفهوماً الأفاهيم، حتى لو وجدنا العناصر ذاتها في الأفاهيم، وعلى مسطح المحايشة. التفكير والخطأ وفقدان الذاكرة والحماقة والبلاهة... الخ قد تشكل مجرد وقائع أمبيرية تعبر عن الأشياء وحالات الأشياء، ونستطيع بالتالي أن نستخرج منها أحداثاً بشكل أفاهيم. لكنها قد تشكل أيضاً، بشكل مختلف عن الأول، حركات لامتناهية لصورة الفكر واتجاهات وتوجهات مطلقة لها، تعود إلى الفكر بما هو كذلك. لذا، لا يمكن استنتاج الأفاهيم من مسطح المحايشة لأنهما يختلفان في الطبيعة. ويجب بناء الأفاهيم، كما يجب تشييد المسطح. كل أفهوماً أو كل مجموعة من الأفاهيم تفترض صورة معيئة للفكر بما هو كذلك. وإذا كانت الفلسفة تبدأ مع بناء الأفاهيم فإن مسطح المحايشة هو بمثابة الخلفية قبل الفلسفية للفلسفة. ويمكن القول أيضاً، إنه بمثابة الخلفية اللا - فلسفية للفلسفة. يقول دولوز: «إن اللافلسفي هو ربما في قلب الفلسفة مثل الفلسفي ذاته» (ص 43). لذا، يعتبر دولوز أن الفلسفة هي قول يتوجه إلى الفلاسفة، كما إلى غير الفلاسفة. إنها قول يتوجه إلى الجميع من دون استثناء، أي إلى الفلاسفة والفنانين والعلماء. على سبيل المثال كتاب الإطيقا لسبينوزا وكتاب ألف مسطح لدولوز وغتاري.

وإذا كانت الأفاهيم تُبنى بطريقة عقلانية وواعية فإن مسطح المحايشة الذي هو عبارة عن حدوس يُبنى بوسائل غير عقلانية حيث يتم اللجوء إلى وسائل خفية وغير عقلانية، وربما مَرَضِيَّة. لذا، ينطوي المشروع الفكري والفلسفي على خطورة دائمة، مع أن التفكير يثير في البداية «اللامبالاة العامة» (ص 44). ولا تتضح هذه الخطورة منذ البدء، بل تبقى ملازمة للمشروع ذاته. والخوف كل الخوف هو من الضياع مجدداً في الخواء، أو من الركون إلى آراء نهائية وثابتة. وهكذا نجد الفنان والعالم والفيلسوف كأنهم يأتون من بلاد الأموات، حيث يبقى الخواء مترتباً بالأفاهيم. وهو يُخوي كل تماسك ويحول دون قيام أي صلة بين التعينات. كما أن التعب يمكن أن يحل بالفيلسوف ويجعله يركن إلى آراء نهائية ويمنعه من الإبداع.

1 - 2 - هـ - تاريخ الفلسفة ومسطح المحايثة:

يقراً دولوز، في مثاله الثالث، كل تاريخ الفلسفة من وجهة نظر تشييد مسطح المحايثة. ويُبَيِّن الأوهام والأخطار التي رافقت هذا التشييد. ولا بأس هنا من نقل هذا المثال بكامله، نظراً لأهميته وصعوبته:

«هل يمكن تقديم تاريخ الفلسفة كله من وجهة نظر تشييد مسطح المحايثة؟ قد نميِّز إذًا، بين الفيزيائيين الذين يلحون على مادة الكون، والتولوجيين [الذين يلحون] على صورة الفكر. إلا أن خطر الإلتباس يظهر سريعاً: فبدلاً من أن يشكل مسطح المحايثة نفسه مادة الكون هذه أو صورة الفكر هذه فإن المحايثة هي التي تُنسب إلى شيء ما يكون أشبه بـ «مضاف»، المادة أو الروح. وهذا ما بدا جلياً مع أفلاطون وخلفائه. بدلاً من أن يشكل مسطح المحايثة الواحد - الكل، تكون المحايثة [منسوبة] «إلى» الواحد، إلى درجة أن واحداً آخر، مفارقاً هذه المرة، يتناضد مع ذلك الذي تمتد فيه المحايثة أو تنسب إليه: [هناك] دائماً واحد وراء الواحد، هذه هي صيغة الأفلاطونيين الجدد. يحصل بُس بين المسطح والأفهوم في كل مرة تُؤول فيه المحايثة بوصفها [منسوبة] «إلى» شيء ما، بحيث يصير الأفهوم [أفهوماً] كُلياً مفارقاً، والمسطح صفة في الأفهوم. [أن يكون] مجهولاً هكذا، فإن مسطح المحايثة يعيد إطلاق المفارق: فهو مجرد حقل من الظاهرات، لا يعود يمتلك، إلا ثانياً، ما يُنسب، أولاً إلى الوحدة المفارقة.

تسوء الحالة مع الفلسفة المسيحية. ويبقى طرح المحايثة هو التشييد الفلسفي المحض، لكن لا يُحتمل في الوقت نفسه، إلا بُجرعات صغيرة جداً، إنه مراقب بشكل صارم، ومؤطر وفقاً لمقتضيات مفارقة فيضية، ولاسيما حَلَقِيَّة. وعلى كل فيلسوف أن يقدم الدليل، وإلا عرَّض أثره وأحياناً حياته للخطر، على أن جُرعة المحايثة التي يحقنها في العالم والروح لا تُفسد مفارقة الله الذي يجب أن لا تُنسب إليه المحايثة إلا بشكل ثانوي (نيقولا دو كوز، إيكارت، برونو). تريد السلطة الدينية أن لا تُحتمل المحايثة إلا موضعياً أو على مستوى وسطي، كما في ينبوع ذي مصطبات حيث يمكن للماء أن يحاith لفترة وجيزة، فوق كل سطح، لكن شرط أن يأتي من مصدر أعلى وينزل إلى الأسفل (إنتقال صعودي وانتقال هبوطي كما يقول فال). ويمكن اعتبار المحايثة بمثابة المحك المحرق لكل فلسفة، لأنها تأخذ على عاتقها جميع المخاطر التي يجب على الفلسفة أن

تواجهها، وكل الإدانات والإضطهادات وأشكال الإنكار التي تتعرض لها الفلسفة. هذا ما يُنتج بأن مسألة المحايثة ليست، على الأقل، مجردة أو نظرية وحسب. لا نرى، للوهلة الأولى، لماذا المحايثة خطيرة إلى هذا الحد، لكنها كذلك. إنها تبتلع الحكماء والآلهة. فلا يُعترف بالفيلسوف إلا على أساس انحيازه إلى المحايثة أو النار. فالمحايثة لا تكون محايثةً إلا لذاتها، وهي تأخذ كل شيء إذ ذاك، تبتلع كل - واحد ولا تبقي شيئاً يمكن أن تكون محايثةً له. يمكن، على أي حال، أن تكون متأكدين، في كل مرة تُؤول فيها المحايثة كمحايثةٍ لشيء ما، من أن هذا الشيء ما يعيد إدخال المفارق.

يجعل الكوجيتو، انطلاقاً من ديكارت، ومع كنت وهوسيرل، معالجة مسطح المحايثة كحقل للوعي، ممكناً. لأنه يُفترض بالمحايثة أن تكون محايثةً لوعي محض، لذات مفكّرة. يُسمي كنت هذه الذات مجاوزة وليس مفارقة، لأنها بالضبط، ذاتٌ حقل المحايثة لكل تجربة ممكنة، بحيث لا يفلت منها لا الخارج ولا الداخل. يرفض كنت كل استعمال مفارقٍ للتأليف، لكنه ينسب المحايثة إلى ذات التأليف كوحدة جديدة ووحدة ذاتية. كما أنه يستطيع وبكل تفاخر أن يفضح الأمثال المفارقة ليجعل منها «أفق» الحقل المحايث للذات، لكن كنت، بفعلته هذه يجد الطريقة الحديثة لإنقاذ المفارقة: لم تعد مفارقة شيء ما، أو واحد أعلى من كل شيء (تأمل)، إنها مفارقة ذات لا يُنسب إليها مسطح المحايثة من دون أن ينتمي إلى أنا تتصور نفسها بالضرورة تلك الذات (تفكّر). يصبح العالم اليوناني الذي لم يكن ينتمي إلى أحد، خاصيةً وعي مسيحي أكثر فأكثر.

لنقم بخطوة أخرى: عندما تصير المحايثة محايثةً «لـ» ذاتية مجاوزة، فإنه يجب، في داخل حقلها الخاص، أن تظهر علامة مفارقة ما أو رقمها، كفعل يحيل الآن إلى أنا أخرى، إلى وعي آخر (تواصل). هذا ما يحصل مع هوسيرل ومع كثير من خلفائه الذين يكتشفون في الآخر، أو في اللحم، فعل المفارق السري في المحايثة ذاتها. يتصور هوسيرل المحايثة بما هي دفق من المعيش إلى الذاتية، لكن بما أن كل هذا المعيش، المحض وحتى البري، لا ينتمي بالكامل إلى الأنا التي تتصوره، فإن شيئاً ما من المفارق في الأفق، يقوم في مناطق اللاإنتماء: مرة تحت شكل «مفارقة محايثة أو أولية» لعالم مليء بالمواضيع القصدية، ومرة أخرى كمفارقة مميّزة لعالم بيّدوي مليء بأنوات أخرى، ومرة ثالثة كمفارقة موضوعية

لعالم أمثولي مليء بتشكيلات ثقافية وبمجتمع البشر. لم يعد يُكتفى، في هذا الأوان الحديث، بتفكير المحايثة بالنسبة إلى مفارق ما، [بل] يُراد تفكير المفارقة في داخل المحايث، بحيث تُنتظر القطيعة من [داخل] المحايثة. هكذا، يتلقى مسطح المحايثة، مع ياسبرز، التعيين الأعظم كـ «شامل»، لكن هذا الشامل لن يكون سوى حوض لفورات المفارقة. يحل الكلام اليهودي - المسيحي محل اللوغوس اليوناني: فلا نعود نكتفي بإسناد المحايثة [بل] نجعلها تنقياً للمفارق في كل مكان. لا نعود نكتفي بإرسال المحايثة إلى المفارق، [بل] نريد منها أن تردّه، وتعيد إنتاجه، وتصنع منه ذاتها. ليس هذا صعباً، في الحقيقة، يكفي إيقاف الحركة. تنزل المفارقة، منذ أن تتوقف حركة اللامتناهي، إنها تنتهز الفرصة لتنبثق من جديد، وتقفز من جديد، وتخرج مجدداً. الأنواع الثلاثة للكليات، التأمل والتفكير والتواصل، هي أشبه بثلاثة عصور للفلسفة، الإيدياء والنقد والفيمياء، التي لا تنفصل عن تاريخ وهم طويل. كان لابد من الذهاب إلى هذا الحد في قلب القيم: إيهامنا بأن المحايثة هي سجن (أناؤخدية) ينقذنا منه المفارق.

إن افتراض سارتر لحقل مجاوز غير شخصي، يعطي المحايثة حقوقها مجدداً. يمكننا الكلام على مسطح محايثة، عندما لا تعود المحايثة محايثة لشيء آخر غير ذاتها. ربما يكون مثل هذا المسطح أمبيرية جذرية [ويمكن القول أمبيرية علياً أو مجاوزة]: قد لا يقدم دفقاً من المعيش المحايث لذات ما، والذي قد يتفرد في ما ينتمي إلى أنا ما. هو لا يقدم إلا أحداثاً، أعني عوالم ممكنة بما هي أفاهيم وأغياراً، أشبه بتعبيرات عن عوالم ممكنة أو شخصيات أفهومية، لا ينسب الحدث المعيش إلى ذات مفارقة = أنا، لكنه ينتسب بالعكس إلى تحليق محايث لحقل من دون ذات، لا يعطي الغيرُ مجدداً المفارقة إلى أنا أخرى، لكنه يعيد كل أنا أخرى إلى محايثة حقل محلوق. لا تعرف الأمبيرية إلا أحداثاً وأغياراً، إنها أيضاً مبدعة عظيمة للأفاهيم. تبدأ قوتها في الأوان الذي تحدّد فيه الذات: هي تعود، عادة، لا شيء آخر غير عادة في حقل محايثة، عادة قول أ [أو ت] . . .

إن سبينوزا هو الذي عرّف تماماً أن المحايثة لا تكون إلا لذاتها، وبالتالي هي مسطح تجتازه حركات اللامتناهي وتملأه الطوليات المشتدة. هو أيضاً أمير الفلاسفة. وربما هو الوحيد الذي لم يعقد أي مساومة مع المفارقة، والذي طاردها في كل مكان. لقد صنع حركة اللامتناهي، وأعطى للفكر سرعات لامتناهية في

النوع الثالث من المعرفة، في كتاب الإطيقا الأخير. توصل فيه إلى سرعات خارقة وطرقات مختصرة ساطعة للغاية بحيث لا يعود بإمكاننا الكلام إلا على موسيقى وإعصار وريح وأوتار. وجد الحرية الوحيدة في المحايثة. أنجز الفلسفة، لأنه ملأ افتراضها قبل الفلسفي. ليست المحايثة هي التي تُنسب إلى الجوهر والأحوال السبينوزية، بل العكس، أفاهيم سبينوزا عن الجوهر والأحوال هي التي تنسب إلى مسطح المحايثة بما هو مُفترضها. يَمُدُّ لنا هذا المسطح وجْهيه، المدى والفكر، أو بشكل أكثر دقة قُدرتيه، قدرة الكون وقدرة الفكر. إن سبينوزا هو دُوَّار المحايثة الذي حاول فلاسفة كُثر الإفلات منه عبثاً. هل سنصبح يوماً ما ناضجين لتلقي الإيحاء السبينوزي؟ حصل هذا الأمر مع برغسون، ذات مرة: فقد رسم مطلع المادة والذاكرة مسطحاً يقطع الخواء، هو، في الوقت ذاته، حركة لامتناهية لمادة لا تنفك عن الإنتشار وصورةً فكر لا تنفك، في المبدأ، عن نشر وعي محض في كل مكان. ليست المحايثة هي التي [تُنسب] «إلى» الوعي بل العكس». (صص 46 - 50)

لعل هذا النص هو أكثف نص كتبه دولوز، بالتعاون مع صديقه غتاري، في حياته. وهو يرادف بين الفلسفة والمحايثة. فلا مجال عند دولوز لفلسفة مفارقة تحت أي نوع من أنواع المفارقة. لذا، لا يعترف دولوز بما يُسمى فلسفة يهودية أو مسيحية أو إسلامية. الفلسفة = المحايثة المحضة.

دولوز، متابعاً سبينوزا، هو فيلسوف المحايثة المطلقة، فيلسوف المحايثة المحضة. لا يعترف بالفلسفة إلا بوصفها فلسفة المحايثة. ولا يعترف بالمحايثة إلا بوصفها محايتة لذاتها، لا بوصفها محايتة لأي مرتبة أخرى، واحد التأمل، ذات التفكير، الذات الأخرى للتواصل. هذه مجرد أوهام. وحان الوقت، بعد أن تحرّرت الفلسفة من الخوف، للتخلص منها. دولوز فيلسوف ملحد أو بعبارة أخرى متصوِّف ملحد.

مرّ معنا، في الفصل الأول، أن تاريخ الفلسفة لا معنى له إلا إذا أحيا الأفاهيم القديمة وعدّلها وحوّرها من أجل إدماجها في القول المعاصر، وأن تاريخ الفلسفة يهتم بالمسائل الفلسفية التي ترتبط بصورة الفكر، أي بمسطح المحايثة بلغة ما الفلسفة؟.

لذا، نعتبر هذا النص بمثابة مثال تطبيقي لمنهجية دولوز في قراءته لتاريخ الفلسفة من وجهة نظر تشييد مسطح المحايثة. فعلى الفلسفة أن لا تهتم بآراء

الفيلسوف ومعتقداته، بل عليها أن تحاول الكشف عن مسائله الفلسفية، وعن طريقته في التفكير. ما التفكير؟ ما الكون؟ هذا هو مسطح المحايثة. وكل فيلسوف يجهد للإجابة عن هذين السؤالين.

من تواطؤ الكون في الفرق والتكرار إلى مسطح المحايثة في ما الفلسفة؟ يحاول دولوز أن يعيد قراءة كل تاريخ الفلسفة من وجهة نظر أمبيرته الجذرية منحازاً إلى فئة معينة من الفلاسفة القادرين، في رأيه، على تقويض صورة الفكر القائمة، وابتداع صورة جديدة مكانها. وبعبارة أخرى نقول إن دولوز لا يُقوِّم الفلاسفة إلا انطلاقاً من نسبة المحايثة في مسطحاتهم. لذا، اعتبر دولوز أن سبينوزا هو مسيح الفلاسفة. والفلاسفة الآخرون هم بمثابة رُسل لهذا الفيلسوف.

يقول دولوز: «إن تشييد مسطح للمحايثة ورسم حقل لها أمر قام به كل الكتاب الذين اهتمت بهم (حتى كمنظ عندما يفضح الإستخدام المفارق للتأليفات، لكنه يقتصر على التجربة الممكنة لا على التجريب الحقيقي). إن المجرد لا يفسَّر شيئاً، [بل] عليه نفسه أن يُفسَّر: ليس هناك من كليات ولا مفارقات ولا واحد ولا ذات (ولا موضوع) ولا عقل، ليس هناك سوى سيرورات يمكن أن تكون سيرورات توحيد وتذويت وعقلنة، لكن لا شيء أكثر. وتعمل هذه السيرورات في «كثرات» عينية، إن الكثرة هي العنصر الحقيقي حيث يحدث شيء ما. والكثرات هي التي تعمّر حقل المحايثة، مثلما تعمّر القبائل الصحراء تقريباً من دون أن تتوقف عن كونها صحراء. ويجب أن يُبنى مسطح المحايثة فالمحايثة هي بنائية وكل كثرة قابلة للتعين هي منطقة من المسطح»⁽¹¹⁾.

إذاً، إن ما سعى إليه دولوز هو تشييد مسطح للمحايثة يكون الأفضل. ولا يكون الأفضل إلا عندما يكون مطلقاً ومحضاً. من هنا كان اهتمامه ببعض الفلاسفة الذين حاولوا القيام بذلك، وإن لم ينجحوا إلا بدرجات متفاوتة.

1 - 2 - و - أوهام مسطح المحايثة :

هناك عدد من الأوهام تحيط بمسطح المحايثة. وهي لامتناهية في طبيعتها، لأنه لا يوجد مسطح واحد بعينه، تُبنى عليه الأفاهيم.

ونلاحظ أن هناك مسطحات كثيرة في تاريخ الفلسفة، لأن كل فيلسوف امتاز بحدوس معينة، وأجرى انتقاء معيناً لبعض تعيّنات الخواء الممكنة، ليجعل منها حركات اللامتناهي على مسطح المحايثة. لا يمكن لمسطح واحد أن يضم جميع تعيّنات الخواء الممكنة من دون أن يتيه مجدداً في هذا الخواء. لذا، تتعدد مسطحات المحايثة.

وتتعدد مسطحات المحايثة أيضاً، بسبب أوهامها التي هي «سرابات الفكر» (ص 50). إنها ملازمة لمسطح المحايثة والمشروع الفلسفي أكثر ممّا تأتيه كمعوقات من الخارج. المحايثة المحضّة هي شيء عظيم في نظر دولوز. لذا، لا يمكن تحملها بسهولة. من هنا، يعتبر دولوز أن مسطح المحايثة «مثقوب» (ص 52). وهذا الثقب هو الذي يسمح لسرابات الفكر أن تصيبه بطريقة أو بأخرى. من هذه الأوهام نذكر:

- وهم المفارقة: بمعنييه، أي عندما تُنسب المحايثة إلى شيء ما يقع خارجها، أو عندما تتقياً المحايثة المفارق.

- وهم الكليات: عندما يتم الخلط بين الأفهوم والمسطح، بحيث تُربط المحايثة بشيء ما خارجها. ويكون هذا الشيء أفهوماً، مثل الموضوع الكبير للتأمل (الله، الخير عند أفلاطون)، وذات التفكير (كما هو الحال مع كنط)، والذات الأخرى للتواصل (هوسيرل). لذا، فإنّ الكلّي لا يفسّر شيئاً، بل هو نفسه بحاجة إلى تفسير.

- وهم الأبدّي: عندما نعتبر الأفاهيم بمثابة أشياء أبدية، لا يمكن المسّ بها. لكّ الأفاهيم بما هي مبدّعة، هي عرضةً للتغير الدائم، وحتى الزوال أحياناً، عند من يبدعها، وعند غيره من الفلاسفة الذين يضيفون إليها مكونات أخرى. لذا، هاجم دولوز موظفي الفلسفة «الذين لا يجددون في صورة الفكر» (ص 52)، وبالتالي لا يجددون في الأفاهيم ويكتفون بفكر جاهز.

- وهم الإستدلالية: عندما يتم الخلط بين الأفهوم والقضية. فالقضية المنطقية لها علاقة بالمفهوم والمصداق والعلاقة الإنطباقية بينهما. لكنّ الأفهوم له علاقة بالحدث والإستداد. ولعلاقة له بالأشياء ولا بحالات الأشياء. إنه ليس خبراً عن العالم.

1 - 2 - ز - مميزات صورة الفكر الحديثة:

حدد دولوز في كتابه الفرق والتكرار ثماني مسلمات امتازت بها الصورة الكلاسيكية أو الدغمائية للفكر. وهي الإرادة الطيبة للمفكر والطبيعة المستقيمة للفكر، الحس المشترك والحس السليم، التعرف، التصور، الخطأ كحركة لامتناهية سلبية، مسلّمة القضية، مسلّمة الحلول، وأخيراً مسلّمة العلمان. ودعا إلى تقويض هذه المسلمات للوصول إلى فكر من دون صورة، نستطيع من خلاله التفكير مجدداً.

وشكل الخطأ الخطّ السلبي في هذه الصورة الكلاسيكية، حيث رُفِعَ إلى مصاف الحركات اللامتناهية التي يمكن أن يقع فيها الفكر بما هو كذلك، وعليه أن يتجنبها. ثم انتقلنا إلى الجهل، والتطيُّر، وأخيراً إلى الوهم مع كمنظ الذي اعتبر أن الفكر لا يعاني من ضغط الخارج بقدر ما يعاني من أوهام جوائية حتمية تلازمه وتحرفه عن مساره. لكنّ دولوز شدد على الحماقة كحركة سلبية لامتناهية وذلك عندما نكتفي بأمثلة التعرف، من دون الإنباه إلى وجوب توليد فعل التفكير في الفكر وطرح المسائل. وقد حدّد في كتاب ما الفلسفة؟، ثلاث سمات لصورة الفكر الحديثة:

1 - تتخلى هذه الصورة عن صلتها بالحق (الصواب). فالفلسفة لم تعد تبحث عن الحقيقة، لأن الحقيقة ليست شيئاً مكتشفاً، بل هي إبداع قبل كل شيء. ليس الفكر إرادةً للحقيقة، كما كان الحال مع الصورة الكلاسيكية للفكر. الفكر هو إبداع. ويحاول دولوز أن يحدد شروط هذا الإبداع.

2 - الفكر هو مجرد إمكان وحسب. وهو بحاجة إلى عنف وإكراه لتوليد فعل التفكير في الفكر. هناك علامات تثير الفكر، وتدفعه إلى التفكير. ويتم التفكير من وراء ظهر المفكر.

3 - تمتلك الصورة الحديثة للفكر مجموعة من العلامات الملتبسة. وهي بمثابة خطوط سلبية أو حركات لامتناهية لها قيمة من حيث المبدأ، أي إنها تعود إلى الفكر بما هو كذلك، أمثال الثأنة واللغثة والصرخات وصرير الأسنان وغير ذلك.

لا يبحث الفكر عن شيء يعرفه، بل عن شيء لا يعرفه. فهو لا يفكر على

طريقة شخص يمتلك منهجاً واضحاً كما هو الحال مع ديكارت، بل على طريقة كلب «يقوم بحركات لمنتظمة» (ص 55).

1 - 2 - ح - مسطح المحايثة الأفضل:

هل يمكن القول إن هناك مسطحاً «أفضل» من بقية المسطحات؟ كيف نقارن بين المسطحات؟ وعلى أي أساس؟

قد لا يكون بإمكاننا الإجابة بطريقة مباشرة عن هذه الأسئلة. لكن بإمكاننا القول إن مقدار المحايثة الموجودة في المسطح هو الذي يحدّد قيمة هذا المسطح، وأفضليته على بقية المسطحات. لذا، أثنى دولوز على سبينوزا لأنه طارد المفارقة في كل مكان.

إن مسطح المحايثة الأفضل هو ما يجب تفكيره، ولا يمكن تفكيره في الوقت نفسه. هو بمثابة اللامفكر في الفكر. «إنه الأكثر حميمية في الفكر، ومع ذلك هو الخارج المطلق. هو خارج أبعد من أي عالم خارجي، لأنه داخل أعمق من أي عالم داخلي: هذه هي المحايثة». (ص 59). لكن ما لا يمكن تفكيره، ومع ذلك يجب تفكيره، قد فُكر مرة واحدة مع سبينوزا، الذي أظهر «إمكان المستحيل» (ص 59). إن سبينوزا، في نظر دولوز، هو مسيح الفلاسفة الذي تجسّد ليظهر إمكان المستحيل. لقد شيّد المسطح الأكثر نقاء، والأكثر محايثة، وكذلك «الأقل من حيث الأوهام والإنفعالات السيئة والإدراكات المغلوطة» (ص 59).

1 - 2 - ط - تعدد المسطحات:

يغيّر كل فيلسوف كبير في صورة الفكر، ومادة الكون أيضاً. ويشيّد مسطح المحايثة بشكل يختلف عن غيره. لكن هذا لا يعني أنه لا يمكن البقاء على المسطح ذاته في فترات زمنية طويلة، كما حصل مع أفلاطون والأفلاطونيين الجدد، مع كنط والكنطيين الجدد. ويخضع مسطح المحايثة، حتى في هذه الحالات، لتغيرات في المنحنى، قد تكون أساسية، إلى درجة لا نعود نعرف إن كنا على المسطح نفسه، أم على مسطح آخر مختلف.

إن القول الفلسفي هو قول يشق طريقه وسط الأقوال الفلسفية الأخرى. من هنا، أهمية تاريخ الفلسفة، في نظر دولوز، بالنسبة إلى إنتاج القول الفلسفي

المعاصر. وربما هذا هو ما يمنع قيام فلسفة بالعربية، لأن تاريخ الفلسفة ليس حاضراً، لحد الآن، بالعربية.

لكن، ليس تاريخ الفلسفة اختصاصاً تفكيرياً، بل هو اختصاص إبداعي. ويطلب دولوز بإحياء الأفاهيم السابقة، وتعديلها من أجل إدماجها في القول الفلسفي المعاصر، كأنه يتم إبداعها من جديد. ويطلب أيضاً بإبراز المسطحات والمسائل الفلسفية، وإدخال تعديلات عليها، حتى يتمكن من استثمارها في صيروراتنا ومسائلنا الراهنة.

تتكوّن مسطحات المحايثة من صفائح، تتصل تارةً لتؤلف مسطحاً واحداً، أو تنفصل تارةً أخرى لتشكّل مسطحات مختلفة. وهذا ما يؤكد أن الفيلسوف لا يعمل في فراغ، بل يعمل في أجواء النصوص السابقة.

لذا، يجب النظر إلى زمان الفلسفة، الذي هو زمان تناضدي، طبقي، أي مؤلّف من تنضيدات، كأنه في حالة صيرورة دائمة. لا يدل القبل والبعد في زمان الفلسفة على تنال في الزمان، بقدر ما يدلان على نسق من التنضيدات. من هنا، يختلف زمان الفلسفة عن زمان تاريخ الفلسفة.

وليست هذه التنضيدات أو الطبقات أو الأنضودات هي ذاتها في كل المناطق التي تشكل المشاهد الذهنية. فقد يبرز جبل هنا، وقد تنهار هضبة هناك، كما قد يجري نهر في مكان آخر. هكذا تتعدد المسطحات بشكل دائم.

يقول دولوز «ليست التنضيدات، تبعاً للمناطق المعتمدة، هي ذاتها حتماً، وليس لها النسق ذاته. زمان الفلسفة هو، هكذا، زمان عظيم من التعايش، لا يستبعد القبل والبعد، بل ينضدهما في نسق تناضدي. إنه الصيرورة اللامتناهية للفلسفة التي تتقاطع مع تاريخها ولا تتحد به» (ص 58). ويضيف: «الفلسفة صيرورة وليست تاريخاً، إنها تعايش مسطحات، وليست تتابع سساتيم» (ص 59).

الفلاسفة أحياء دائماً ونادرون. من هنا، فإن زمان الفلسفة هو نسق من التنضيدات أو الأنضودات الفلسفية التي تتعايش بحيث لا يلغي فيلسوف فيلسوفاً آخر، وهي في حالة صيرورة دائمة. لذا، لا يمكن القول مع هيغل إن الفلسفة هي تتابع لسساتيم بحيث يتجاوز كل سستام جديد السستام السابق ويجعل منه حالة مؤقتة.

I - 3 الشخصيات الأفهومية

I - 3 - أ - شخصيات أفهومية محببة وشخصيات أفهومية كريهة:

إن رسم الشخصية الأفهومية هو، من حيث المبدأ، الشرط الثالث من شروط القول الفلسفي إلى جانب إبداع الأفاهيم وتشييد مسطح المحايثة.

الشخصية الأفهومية هي الفاعل الحقيقي في الفلسفة. وليس الفيلسوف سوى قناع أو اسم مستعار لشخصيته الأفهومية الرئيسية أو لشخصياته الأفهومية. ولا علاقة للشخصية الأفهومية بالنماذج النفسية المجتمعية التي نجدها تاريخياً وميتولوجياً. إنها ليست تجريداً، ولا شخصنة، لشخصيات معروفة تاريخياً ومجتمعياً. الشخصية الأفهومية هي الوسيط الذي يقوم بإبداع الأفاهيم على مسطح المحايثة. وهي تُجري الحركات اللامتناهية، الإيجابية منها والسلبية. لذا، هناك شخصيات أفهومية محببة وشخصيات أفهومية كريهة.

علينا أن لا نخلط بين الشخصية الحوارية والشخصية الأفهومية. هناك فلاسفة كثر كتبوا حوارات فلسفية. وكان هناك شخصيات حوارية تعرض أفاهيم المؤلف، كما تعرض أفاهيم الفلاسفة الآخرين لتهيئتها للنقد، وبالتالي للتغيير والتحوير. الشخصيات الأفهومية هي فقط الشخصيات التي تقوم بإجراء الحركات اللامتناهية على مسطح المحايثة، حتى لو كانت هذه الشخصيات الأفهومية كريهة، فإنها تمثل المخاطر الملازمة للمشروع الفلسفي، وتعبّر عن الإدراكات المغلوطة والإنفعالات السيئة والأوهام التي تتواجد على مسطح المحايثة، وتكون ملازمة له، لاسيماً إذا عرفنا أنه لا يوجد مسطح محايثة يستطيع الخلاص من هذه الأوهام، أو على الأقل قلماً نستطيع تشييد مثل ذلك المسطح، لأن المحايثة الأكثر نقاءً تبقى حلماً صعب المنال، لم يتحقق إلا مع سبينوزا، في رأي جيل دولوز.

لا بد من وجود شخصية أو شخصيات أفهومية في كل قول فلسفي، حتى لو لم تظهر هذه الشخصيات بشكل واضح. إنها تلح في الوجود. وهي تمثل صيرورات فلسفية، حيث يصير الفيلسوف شخصيته الأفهومية في الوقت الذي تصير فيه هذه الأخيرة فيلسوفاً، بمعنى أنها تصير غير ما كانت عليه تاريخياً ومجتمعياً. هكذا يصير أفلاطون سقراط في الوقت الذي يصير فيه سقراط

فيلسوفاً. وهكذا يصير نيتشه ديونيزوس في الوقت الذي يصير فيه هذا الأخير فيلسوفاً. هذا هو معنى الصيرورة عند دولوز. إنها تطور لامتوازٍ، إنها سرقة متبادلة، إنها التقاء، وليست تحولاً من حال إلى حال. الشخصيات الأفهومية مثل الأفاهيم هي واقعية من دون أن تكون راهنة، أمثلية من دون أن تكون مجردة.

1 - 3 - ب - الأبله كشخصية أفهومية في الفلسفة الديكارتية :

لا بأس هنا أيضاً، من نقل المثال الخامس الذي يعطيه دولوز عن الشخصية الأفهومية لأن ترجمة بعض المقاطع الهامة والصعبة في ما الفلسفة؟ إلى العربية، تُوازي في الأهمية ما تقدمه من شرح وتعليق على الكتاب. والغاية هي إثبات أن العربية قادرة على نقل الفلسفة المعاصرة إليها إذا اجتهدنا بما يكفي.

يقول دولوز: «أبدع كوجيتو ديكارت كأفهوم، لكن له مفترضات. ليس هذا كما يفترض أفهوم أفاهيم أخرى (مثالاً، «إنسان» يفترض «حيوان» و«عقل»). المفترضات هنا، هي ضمنية، ذاتية، قبل - أفهومية، وتشكل صورة للفكر: يعرف الجميع ماذا يعني التفكير. الجميع لديه إمكان التفكير، يريد الجميع الحق [الصواب]... هل يوجد شيء آخر غير هذين العنصرين: الأفهوم، ومسطح المحاثة أو صورة الفكر التي ستكون مشغولة بأفاهيم من الفئة ذاتها. (الكوجيتو والأفاهيم القابلة للوصل [من خلال جسور])؟ هل يوجد شيء آخر، في حالة ديكارت، غير الأفهوم المبدع والصورة المفترضة للفكر؟ هناك فعلاً شيء آخر، شبه خفي، يظهر أحياناً، أو يشف، ويبدو أنّ له وجوداً غامضاً، متوسطاً بين الأفهوم والمسطح قبل - الأفهومي، منطلقاً من الواحد إلى الآخر. في هذا الأوان، إنه الأبله: هو الذي يقول أ [أو ت، أي ينسب فعل الكلام إلى نفسه]، هو الذي يُطلق الكوجيتو، لكنه هو أيضاً من يمسك بالمفترضات الذاتية أو يرسم المسطح. الأبله، هو المفكر الخاص بالتعارض مع الأستاذ العمومي (المدرسي): لا ينفك الأستاذ يحيل إلى أفاهيم تعليمية (الإنسان - حيوان عاقل)، بينما يشكل المفكر الخاص أفهوماً بقواه الفطرية التي يمتلكها كل واحد من حيث المبدأ لصالحه (أفكر). ذلك هو طراز شخصية غريب جداً، من يريد التفكير ويفكر بنفسه، عبر «النور الطبيعي». الأبله هو شخصية أفهومية. هل نستطيع أن نعطي مزيداً من الدقة للسؤال: هل هناك [أفاهيم] سابقة للكوجيتو؟ من أين تأتي شخصية الأبله، كيف ظهرت، هل كان ذلك في جو مسيحي، لكن كردة فعل

ضد التنظيم «المدرسي» للمسيحية، ضد التنظيم السلطوي للكنيسة؟ هل نجد لها آثاراً سابقة عند القديس أوغسطينوس؟ هل هو نيقولا دو كوز من يعطيها قيمة كاملة كشخصية أفهومية؟ لأجل هذا قد يكون هذا الفيلسوف قريباً من الكوجيتو، لكن من دون أن يتمكن من بلورته كأفهوم. في كل الحالات، على تاريخ الفلسفة أن يمر بدراسة هذه الشخصيات، وتحولاتها تبعاً للمسطحات، وتنوعها تبعاً للأفاهيم. ولا تنفك الفلسفة عن إحياء شخصيات أفهومية، ووهبها الحياة.

يظهر الأبله من جديد في عصر آخر، في سياق آخر، مسيحي أيضاً، لكنه روسي. بقي الأبله، وقد أصبح سلافياً، الفريد أو المفكر الخاص، لكنه غير فرادته. ذلك أن شيشتوف هو من يجد في دوستوفسكي القدرة على تعارض جديد بين المفكر الخاص والمفكر العام. كان الأبله القديم يريد بدايات، يتوصل إليها بنفسه. بانتظار ذلك ربما شك بكل شيء، حتى $5 = 2 + 3$ ، كان يشك بكل حقائق الطبيعة. لا يريد الأبله الجديد بدايات، لا «يستسلم» قط أمام ما تعنيه $5 = 2 + 3$ ، هو يريد العبثي - ليس ذلك صورة الفكر ذاتها. كان الأبله القديم يريد الحق، لكنَّ الجديد يريد أن يجعل من العبثي القدرة العليا للفكر، أي الإبداع. كان الأبله القديم يريد أن لا يحسب حساباً إلا للعقل، لكنَّ الأبله الجديد، الأقرب إلى يعقوب منه إلى سقراط، يريد أن يُردَّ له الاعتبار عن «كل ضحية للتاريخ»، إنها ليست الأفاهيم ذاتها. لن يقبل أبداً بحقائق التاريخ. كان الأبله القديم يريد أن يفهم نفسه ما كان قابلاً للفهم أم لا، معقولاً أم لا، مفقوداً أم ناجياً، لكنَّ الأبله الجديد يريد أن تمنحه مجدداً المفقود، وغير القابل للفهم والعبثي. بكل تأكيد، ليست الشخصية الأفهومية ذاتها، هناك تحول. ومع ذلك هناك خيط دقيق يجمع الأبلهين، كما لو كان ينبغي على الأول أن يفقد عقله حتى يجد الثاني مجدداً ما كان الأول قد فقده مسبقاً بفوزه بالعقل. تُرى هل أصبح ديكرت مجنوناً في روسيا؟» (صص 60 - 61).

قلنا في الفصل الأول، إنَّ على تاريخ الفلسفة أن يهتم، إضافة إلى إحياء أفاهيم الفيلسوف وإبراز مسائله الفلسفية وإضافاته أو تغييراته في صورة الفكر، بإبراز الشخصية أو الشخصيات الأفهومية في كل فلسفة. وفي هذا المثال، يمارس دولوز منهجيته في تاريخ الفلسفة على الطبيعة.

والشخصية الأفهومية هي الفاعل الحقيقي في الفلسفة، لأن الفيلسوف هو

بمثابة قناع لشخصياته الأفهومية الرئيسية. ولا توجد فلسفة كبيرة من دون شخصيات أفهومية صريحة أو ضمنية. لذا، يجب أن لا ننظر إلى ديكرات بوصفه شخصاً، بل بوصفه شخصية أفهومية. ديكرات بوصفه أبله. أفلاطون بوصفه سقراط. نيتشه بوصفه ديونيزوس. الخ. لذا، على تاريخ الفلسفة أن يهتم بدراسة الشخصيات الأفهومية وتحولاتها وتغيراتها.

1-3-ج - الشخصية الأفهومية والصورة الجمالية والملاحظ الجزئي:

في مقابل الشخصيات الأفهومية، يوجد لدى الفن الصور الجمالية، ولدى العلم الملاحظون الجزئيون. وفي مقابل الأفاهيم، يوجد لدى الفن الأداريك والأشاعير، ولدى العلم الدوال والأكاشيف (عندما تتحول الدالة إلى قضية منطقية). وفي مقابل مسطح المحايثة، يوجد لدى العلم مسطح الإسناد أو سستام الإحداثيات، ولدى الفن مسطح التركيب.

تولد الصور الجمالية أداريك وأشاعير، تتجاوز الإدراكات والمشاعر العادية. وتبدع الشخصيات الأفهومية أفاهيم، تتجاوز الآراء العادية. العلم والفن والفلسفة هي ثلاثة ميادين مبدعة بالتساوي، وتفكر أيضاً بشكل متساوٍ. لكن يفكر العلم والمنطق من خلال الدوال والأكاشيف، ويفكر الفن من خلال الأشاعير والأداريك، وتفكر الفلسفة من خلال الأفاهيم.

ولا يمنع هذا الفرق في الطبيعة بين العلم والفن والفلسفة، من إقامة علاقات وصلات بينها. فقد يكون الأفهوم أفهوم أشعور ما، أو أدروك ما، كما قد يكون أفهوم دالة ما من دون أن يكون له، مع ذلك، أي قيمة علمية أو فنية، بل تبقى قيمته فلسفية، وله حقيقته الخاصة من خلال إبداعه على مسطح المحايثة. عندما نستخرج من الدوال أفاهيم معينة، أو عندما يعالج العلم والفلسفة الموضوعات ذاتها، العلم من خلال الدوال والفلسفة من خلال الأفاهيم، فإن هذا لا يعني أن لهذه الأفاهيم قيمة علمية، وأن لهذه الدوال قيمة فلسفية. للأفاهيم قيمة فلسفية فقط وللدوال قيمة علمية فقط. إن حاجة الفلسفة إلى العلم والفن هي حاجة فلسفية بالدرجة الأولى حيث لا يتم التفلسف من دون معطيات علمية وفنية ومعيشة، لكن الأفاهيم ليست معطيات. تنتج الأفاهيم عن طرح المسائل الفلسفية التي تختلف في طبيعتها عن المعطيات.

يُعدُّ دولوز عدداً من الأدباء أمثال هولدزلين وكلايست ولورانس وميلر وغيرهم ممن غيَّروا في صورة الفكر، أو شيَّدوا صور فكر مختلفة. لكنهم ملأوا مسطح المحايثة هذا، بكيانات فنية لا بكيانات فلسفية، بصور جمالية لا بشخصيات أفهومية. هؤلاء هم أنصاف فلاسفة من جهة، لأنهم لم يبدعوا أفاهيم جديدة، وهم أكثر من فلاسفة وأكثر من حكماء من جهة أخرى، لأنهم غيَّروا في صورة الفكر وابتدعوا كيانات فنية.

1 - 3 - د - الشخصية الأفهومية والطرز النفسية - المجتمعية:

يميز دولوز بين الشخصيات الأفهومية التي تُرسم على مسطح المحايثة، وبين الطرز النفسية - المجتمعية التي توجد في حقل مجتمعي معين. المشرع، الأجنبي، المستبعد، المهاجر، المار، المواطن الأصلي، الصديق، القاضي، المحقق، المتلغثم... وغيرها الكثير من الشخصيات التي قد تعبر عن طرز معينة من الطرز النفسية - المجتمعية الموجودة في حقل مجتمعي معين، كما قد تعبر عن شخصيات أفهومية، تعود إلى الفكر بما هو كذلك، وتمثل شروطاً جوانية ومجاوزه للفكر، بما يعود إليه من حيث المبدأ.

يعتبر دولوز أن هناك ثلاث حركات تصيب الحقل المجتمعي. وهي الحركات التي تؤدي إلى إنشاء المواطن، أو إلى حركة التهجير أو الهجرة، وأخيراً إلى إعادة التوطن.

وتشير هذه الحركات إلى طرز نفسية - مجتمعية عندما تكون نسبية، سواء كانت ذهنية أم فيزيائية. أما عندما تكون مطلقة، وتتم على مسطح المحايثة، فلها عندئذ علاقة بالشخصيات الأفهومية. وسوف نعود إلى هذه الأفاهيم الثلاثة: المواطن، التهجير أو الهجرة، وإعادة التوطن أو التوطن، عندما نتناول أفهوم الجيوفلسفة عند دولوز.

إذاً، يتمثل دور الشخصيات الأفهومية في «إظهار المواطن، وضروب التهجير وإعادة التوطنات المطلقة للفكر» (ص 67). وبالتالي، ليست الشخصيات الأفهومية «لا تعيّنات أمبيرية، نفسانية ومجتمعية، ولا تجريدات، بل وسطاء، بلورات أو رُشيمات للفكر» (ص 68).

المهم في الشخصيات الأفهومية التي نرسمها على مسطح المحايثة، أن تبين

لنا صورة الفكر التي تتطلب هذه الشخصية الأفهومية أو تلك. الصديق هو شخصية أفهومية. والمهم أن نبرز صورة الفكر التي جعلت من الصديق كشخصية أفهومية، شرطاً مجاوزاً لممارسة الفكر، شرطاً جوانياً، وليس مثلاً أمبيرياً. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المتأتئ أو المتلعثم. ما هي صورة الفكر التي تتطلب مثل هذه الشخصية الأفهومية، وتجعلها تنتمي إلى الفكر من حيث المبدأ؟

1 - 3 - هـ - سمات الشخصية الأفهومية:

يعدد دولوز عدداً من السمات العائدة إلى الشخصيات الأفهومية كما ظهرت في تاريخ الفلسفة. ويؤكد أن هذه السمات ليست شاملة. منها:

- السمات الإنفعالية: الأبله والمجنون والهاذي والفصامي .. إلخ، كلها شخصيات أفهومية تتميز بهذه السمات.

- السمات العلائقية: الصديق والمنافس والخاطب والغلام والخطيبة .. إلخ، هي شخصيات أفهومية لها سمات علائقية.

- السمات الدينامية: التقدم والتسلق والنزول والقفز على طريقة كيركيغارد والرقص على طريقة نيتشه .. إلخ، كلها سمات دينامية.

- السمات القانونية: ظهرت في تاريخ الفلسفة شخصيات أفهومية تتميز بهذه السمات، مثال الشخصية الأفهومية التي تعود إلى لايبنتس: محامي الله، وشخصية المحقق التي تعود إلى الأمبيريين، وشخصية القاضي التي تعود إلى كنت ..

- السمات الوجودية: يقول دولوز عن نيتشه: «تخترع الفلسفة أنماط وجود أو إمكانات حياة» (ص 70). وفي مكان آخر، يضيف: «لا يمكن لإمكانات الحياة أو أنماط الوجود أن تُخترع إلا على مسطح محايدة يطور من قدرة الشخصيات الأفهومية. فوجه الفلاسفة وجسدهم يخبتان هذه الشخصيات التي تعطيهم غالباً هيئة غريبة، لاسيما في النظرة، كما لو كان أحد ما غيرهم ينظر من خلال عيونهم» (ص 71). ظهرت الطرائق الحيوية في تاريخ الفلسفة، أمثال أمباذوقليس وبركانه، ديوجين وبرمليه، ذوق سبينوزا بالنسبة إلى صراع العناكب .. إلخ.

وعلى أنماط الوجود أو إمكانات الحياة أن توجد على مسطح المحايدة نفسه. غايتها تعزيز الوجود وتقويته، تعزيز الحياة، وملء إمكانات الحياة، والقيام

بالحركات اللامتناهية على مسطح المحايشة. ولا يمكن تقويمها انطلاقاً من قيم مفارقة، مثل الخير والشر، بل يجب أن تُقوّم انطلاقاً من معايير محايشة على مسطح المحايشة. يراهن باسكال على سبيل المثال، على وجود الله على مسطح المحايشة الذي يشيده، وبذلك يخلق نمط وجود متمثل في المراهن الذي يلعب النرد، ويعتقد بوجود الله كحركة لامتناهية إيجابية، في حين يمثل من يعتقد بعدم وجود الله الحركة اللامتناهية السلبية. يقول دولوز: «يراهن باسكال على الوجود المفارق لله، لكنّ محور الرهان، ما عليه نراهن، هو الوجود المحايشة لمن يعتقد بأن الله موجود. وحده هذا الوجود قادر على تغطية مسطح المحايشة واكتساب الحركة اللامتناهية، وإنتاج أو إعادة إنتاج شدات [أو فروقات في الشدة]، بينما يسقط وجود من يعتقد بأن الله غير موجود في السليبي» (صص 71 - 72).

والمسألة الفلسفية على هذا المسطح هي وجود من يعتقد بوجود الله، وحتى وجود من يعتقد بعدم وجود الله ينتمي إلى هذا المسطح كحركة لامتناهية سلبية. لكن يتغير مسطح المحايشة عندما تصبح المسألة مسألة وجود من يعتقد بالعالم. يقول دولوز: «تتعلق المسألة الآن بوجود من يعتقد بالعالم، وليس حتى بوجود العالم، بل بإمكاناته كحركات وشدات لتوليد أنماط وجود جديدة أيضاً، أقرب إلى الحيوانات والصخور» (ص 72). هذه هي المسألة التي علينا في رأي دولوز الإنهمام بها. إذاً، المطلوب إبداع نمط وجود قادر على ملء مسطح المحايشة هذا. لكنّ هذه المهمة شاقة جداً.

1 - 3 - و - الأفهوم والمسطح والشخصية الأفهومية:

يتميز الأفهوم بخطوطه المشتدة، والمسطح بخطوطه المبيانية، والشخصية الأفهومية بخطوطها الشخصانية. تغوص الشخصية الأفهومية في الخواء لتستخرج أو تنتقي منه تعينات، تجعل منها خطوطاً مبيانية أو حركات لامتناهية لمسطح المحايشة. وتبني من ثم على هذه الطاولة، من خلال، رميها للنرد، الأفاهيم كخطوط مشتدة. إذاً، تتدخل الشخصية الأفهومية مرتين: مرة في تشييد مسطح المحايشة، ومرة أخرى في بناء الأفاهيم. وهذا ما يؤكد أن الأفاهيم لا تُستنتج من الخواء، كما أنها تتميز عن المسطح.

تعدد المسطحات وتكاثر الشخصيات الأفهومية. وهناك إمكان لإبداع أفاهيم

إلى ما لانهاية. تتصادى الأفاهيم وتتصل من خلال جسور بعضاً ببعض. وتُبدع من خلال رشقات. يقول دولوز: «إنها تُبدع بفعل رشقات ولا تنفك تتفرّع» (صص 73 - 74).

وما يعقّد الأمور، أن هناك حركات لامتناهية إيجابية وأخرى سلبية على مسطح المحايثة (إرادة الحقيقة والوقوع في الخطأ في صورة الفكر الكلاسيكية)، وهناك أفاهيم جاذبة وأفاهيم نابذة (القوى والقيمة والضرورة والحياة من جهة، والضعف والشعور بالذنب من جهة أخرى، في فلسفة نيتشه)، وهناك شخصيات أفهومية محببة وأخرى كرهية (زرادشت وديونيزوس والمسيح الدجّال والكاهن في فلسفة نيتشه. سقراط والسوفسطائي في فلسفة أفلاطون). وعلى تاريخ الفلسفة أن يبيّن هذه الأمور ويُعالجها.

1 - 3 - ز - عناصر الفلسفة الثلاثة والذوق الفلسفي:

يتبيّن، من خلال ما تقدم، أن للفلسفة ثلاثة عناصر، هي: الأفهوم والشخصية الأفهومية ومسطح المحايثة. ولها ثلاثة نشاطات، هي: الرسم والإختراع والإبداع. ويمكن القول أيضاً: تشييد المسطحات ورسم الشخصيات الأفهومية وإبداع الأفاهيم. يقول دولوز: «تقدم الفلسفة ثلاثة عناصر حيث يحيل كل واحد إلى الإثنين الآخرين، لكن يجب أن يُعتبر لصالحه: المسطح قبل - الفلسفي الذي عليها رسمه (محايثة)، الشخصية أو الشخصيات الفلسفية المحترفة التي عليها اختراعها وإحياؤها (إلحاح)، والأفاهيم الفلسفية التي عليها إبداعها (تماسك). رسم واختراع وإبداع، هذا هو الثالوث الفلسفي. خطوط مبيانية وشخصانية ومشتدة» (ص 74). وعلى الذوق الفلسفي أن يلائم ويوفق بين هذه العناصر الثلاثة. يقول دولوز: «نسمي ذوقاً هذه الملكة الفلسفية [القائمة] على التلازم المشترك، والتي تنظم إبداع الأفاهيم» (ص 74). وفي مكان آخر، يقول: «لا يحل الذوق الفلسفي محل الإبداع، ولا يلطفه، بل العكس فإن إبداع الأفاهيم هو الذي يستدعي ذوقاً يعدّله [للإبداع]. إن الإبداع الحر للأفاهيم المتعيّنة بحاجة إلى ذوق الأفهوم غير المتعيّن» (ص 76).

إذاً، عناصر الفلسفة ثلاثة. ويتم إبداع كل عنصر بحرية، وعلى حدة، لكن بالتوافق والتكيف مع العنصرين الآخرين. فيتحدد كل عنصر من خلال العنصرين

الآخرين. وعلى الذوق الفلسفي أن يقوم بخلق التلاؤم المشترك بين هذه العناصر الثلاثة، حتى يمكن انتسابها إلى فلسفة واحدة.

1 - 3 - ح - المسألة الفلسفية:

يبقى أن نقول، إضافة إلى الذوق الفلسفي، إن كل أفهوم يحيل إلى مسألة فلسفية، لا تُفهم ولا تُطرح جيداً، إلا بقدر ما نتقدم في حلها. ولا يقوم إبداع الأفهوم إلا بالنسبة إلى صورة الفكر التي يُبدع تبعاً لها، وإلى الشخصية الأفهومية التي تقوم بإبداعه، وإلى المسألة الفلسفية التي يكون بمثابة حل لها. ليس الأفهوم رأياً ولا قضية، لأن شروط الأفهوم هي شروط داخلية اشتدادية. وهي تتعلق بتماسكه الداخلي والخارجي. بينما تقوم شروط القضية في شروط مرجعها المصادقية. يقول دولوز: «الأفهوم هو حقاً حل، لكنَّ المسألة التي يجيب عنها تكمن في شروط تماسكه الإشتدادي، وليس، كما في العلم، في شروط مرجع القضايا المصادقية» (ص 78).

وتتعلق شروط المسألة الفلسفية أيضاً، بمسطح المحايثة الذي تنتمي إليه، وبالشخصية الأفهومية التي تبدع الحل. من هنا، يقول دولوز، مع برغسون، إن «مسألة فلسفية مطروحة جيداً هي مسألة محلولة» (ص 78). يتضمن مجموع المسألة الفلسفية المراتب الفلسفية الثلاث: الأفهوم ومسطح المحايثة والشخصية الأفهومية. وتتولى البنائية القيام بهذه النشاطات الثلاثة. لأجل كل هذا، اعتبر دولوز أن الفلسفة لا علاقة لها بالنقاش الذي يتعلق بالأراء، وليس بالأفاهيم. لا يمكن القول، مسبقاً، عن أفهوم ما إنه جيد أو رديء، لأن الأفهوم لا يقوم إلا تبعاً لبقية النشاطات. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مسطح المحايثة والشخصية الأفهومية. ويجب أن لا ننسى أن مسطح المحايثة يحتوي على مخاطر تتمثل في الحركات اللامتناهية السلبية حيث يُحتمل أن يكون الفيلسوف أول من يتعرض لها، وينهار بسببها، فيتيه مجدداً في الخواء.

1 - 3 - ط - الأفهوم الكلي والمسألة الزائفة:

تفضح البنائية النقاش. وتفضح الأوهام الثلاثة: التأمل والتفكر والتواصل. وليست هذه الأوهام فروع علم، بل أدوات لتكوين كليات في كل الفروع. عَبَرَت الفلسفة هذه الأوهام لأنه لا يمكن تحمل المحايثة بسهولة. وكان لا بد للمحايثة

أن تحايث شيئاً ما يقع خارجها. ولا يمكن لهذا الشيء إلا أن يكون بمثابة أفهوم كلي. من هنا، يرى دولوز أن الكلي لا يستطيع تفسير شيء، بل هو نفسه بحاجة إلى تفسير. لا يشكل التأمل والتفكير والتواصل نشاطات فلسفية حقيقية. وهذه النشاطات هي مصدر لما يسميه دولوز «مسائل زائفة» (ص 79). إذاً، الخطأ في هذه المسائل الزائفة ذاتها قبل أن يكون في ما ينتج عنها من «أفاهيم».

والأفاهيم الكلية أو الأبدية هي الأفاهيم الأقل أهمية والأكثر خشبية في تاريخ الفلسفة. لا تنفك الأفاهيم عن تغير مستمر، عند الفيلسوف ذاته، أو من فيلسوف إلى آخر، وذلك تبعاً لبقية النشاطات الفلسفية. من هنا، لا مجال للقول بوجود أفاهيم كلية وأبدية في الفلسفة. ومن يحافظ على الأفاهيم الكلية والأبدية، ينس ما كان يفعلُه الفلاسفة السابقون من إبداع للأفاهيم، وتشديد للمسطح، ورسم للشخصيات الأفهومية، تبعاً لمسألة أو مسائل معينة، ووفقاً لذوق فلسفي خاص.

1 - 3 - ي - الصواب والخطأ / اللافت والبارز والهام:

ليس الأفهوم، كما قلنا، قضية. ولا علاقة له بالصواب والخطأ. يقول الأفهومُ الحدث. من هنا، ليست الفلسفة خبيراً عن العالم. ولا علاقة لها بأفاهيم الصواب والخطأ. وحده أستاذ الفلسفة هو من يضع الصواب والخطأ على الهامش، بالنسبة إلى مبتدئين أو تلامذة. أما النقد الذي يمارسه فيلسوف، فلا يُقومُ إلا وفقاً للأحداث الجديدة التي استطاع استخراجها، ووفقاً لصورة الفكر الجديدة التي استطاع تشييدها، ووفقاً للشخصيات الأفهومية التي استطاع رسمها، وأخيراً، وفقاً للمسائل الجديدة التي ابتدعها.

لأجل هذا، هناك كُتُب «فلسفية» كثيرة لا تُوصف بالصواب والخطأ، بل بتقويمات أخرى، أمثال البارز واللافت والهام. يقول دولوز: «لا تقوم الفلسفة على العلمان، وليست الحقيقة هي التي تُلهِم الفلسفة، بل مقولات من أمثال اللافت والبارز والهام هي التي تقرر النجاح أو الفشل. لا يمكننا، والحالة هذه، معرفة ذلك قبل البناء» (ص 80).

علينا إذناً، إبداع الأفاهيم، وتشديد المسطح، ورسم الشخصيات الأفهومية، وطرح المسائل الفلسفية، حتى نستطيع تقويم مشروع فلسفي ما. وتتكامل هذه

النشاطات الفلسفية من أجل إبداع شيء جديد في عالم الفلسفة، بل من أجل تجديد الفلسفة، ومن أجل تجديد تاريخها بإحياء الأفاهيم الفلسفية النائمة، ودمجها في القول الفلسفي الراهن، حتى لو تعرضت لكثير من التغيير والتحوير. ومن دون هذا، لا معنى لتاريخ الفلسفة، حيث يصبح اجتراراً وتكراراً لما يقوله الفيلسوف.

هذه هي الفلسفة. وهذه هي شروط إمكانها في المبدأ: تشييد مسطح المحايثة وإبداع أفاهيم ورسم شخصيات أفهومية وإبتداع مسائل فلسفية جديدة وذوق فلسفي يلائم بين هذه النشاطات. بقي علينا أن نحدد شروط إمكانها في الواقع، سواء في المدن اليونانية، أم في أوروبا (وطبعاً أميركا) حالياً. وسنلاحظ أن هناك ثلاثة شروط واقعية لإمكان الفلسفة: أولاً حركات تهجير تعمل بالمحايثة، ثانياً مجتمعات الصداقة الإغريقية أو مجتمعات الأخوة الأوروبية، وأخيراً ميل إلى الرأي وتبادل الآراء. وتقوم الفلسفة من جراء التقاء شروط إمكانها المبدئية مع شروط إمكانها الواقعية. وعندئذ يمكن لها أن تعيش وأن تستمر، والا بقي الفلاسفة مجرد مذنبات لا تلبث أن تحترق.

1 - 4 - الجيوفلسفة (شروط إمكان القول الفلسفي الواقعية):

1 - 4 - أ - الفلسفة والبيئة اليونانية:

الموطن [الإقليم، المكان]، التهجير أو الهجرة أو المهاجرة أو حتى السّفر، وإعادة التموطن، حركات التهجير أو الهجرة ومسارات إعادة التموطن، كلها أفاهيم أساسية لدى دولوز.

يتضمن التهجير أيضاً، معنى الإقتلاع من المكان وللمكان معاً. ويتضمن تفكيك الأمكنة المحلية، وإزالة الحدود، باتجاه الأرض بالمعنى الواسع، باتجاه «العولمة».

يريد دولوز أن يحدد شروط إمكان القول الفلسفي واقعياً، من خلال العلاقة بالمكان والأرض. وتبقى هذه الشروط عَرَضِيَّة ونسبية، لأن حركة التهجير هي نسبية في الواقع. وكنا قد حددنا، في السابق، شروط إمكان القول الفلسفي مبدئياً، من خلال العلاقة بمسطح المحايثة، الذي يتضمن حركات تهجير مطلقة. يقول دولوز: «يتم التفكير بالأحرى في الصلة بين الموطن والأرض» (ص 82). إن

مسطح المحايثة هو بمثابة الأرض أو الأرضية أو الطاولة التي يتم التفكير والبناء عليها. وعن دور الأرض، بالنسبة إلى حركات التهجير [الإقتلاع] النسبية، يقول دولوز: «رأينا، مع ذلك، أن الأرض لا تنفك عن القيام بحركة تهجير [إقتلاع] ميدانياً، تتجاوز عبرها كل موطن [مكان، إقليم]: انها مهجرة ومهجّرة» (ص 82).

الفلسفة يونانية، حتى لو كان الفلاسفة الأوائل غرباء، لأن اليونان أمنت شروط إمكان القول الفلسفي واقعياً. والهدف من هذا البحث هو التساؤل «بأي معنى تكون اليونان موطن الفيلسوف أو أرض الفلسفة؟» (ص 82).

حركات التهجير [الإقتلاع] للمكان ومن المكان] هي الحركات الأساسية، سواء في الدولة الإمبراطورية القديمة أم في المدينة اليونانية. كيف أمكن للمدينة اليونانية أن تحتضن الفلاسفة، وتشكل أرضاً للفلسفة؟ ولماذا لم يحصل هذا الأمر في الدول الإمبراطورية؟ لماذا هاجر الفلاسفة إلى المدن اليونانية؟ ولماذا يحصل الأمر نفسه، أي التفلسف، الآن في أوروبا، وتحديدأ في حواضر الفلسفة اليوم (ألمانيا وفرنسا وإنكلترا)؟ ما هي شروط إمكان القول الفلسفي الواقعية في هذه المواطن؟ هل هذه الشروط هي شروط عَرَضِيَّة أم ضرورية؟

إن حركة التهجير هي الأساس في المدينة والدولة. يقول دولوز: «تُجري الدولة والمدينة [...] تهجيراً ما، لأن الواحدة تقرب الأقاليم الزراعية وتقرن فيما بينها بإرجاعها إلى وحدة حسابية عليا، والأخرى تكيف الإقليم [الموطن] مع اتساع هندسي قابل للإمتداد في مسارات تجارية» (ص 83).

تُجري الدول الامبراطورية المشرقية حركة تهجير ذات طبيعة مفارقة. من هنا، يتم التفكير عبر «الصور»، وليس عبر الأفاهيم. وتُجري المدن اليونانية حركة تهجير ذات طبيعة محايثة، وتهيئ الأرضية اللازمة للتفكير عبر الأفاهيم. حققت المدينة اليونانية شروط القول الفلسفي واقعياً. لذلك، تبقى الفلسفة يونانية، حتى لو كان الفلاسفة غرباء وأجانب، وقد وجد هؤلاء ثلاثة شروط، على الأقل، لإمكان القول الفلسفي واقعياً:

1 - «مجتمعية محضة كوسط للمحايثة، «طبيعة جوانية للإنضمام»، تتعارض مع السيادة الإمبراطورية، ولا تتضمن أي مصلحة مسبقة، لأن المصالح المتنافسة تفترضها على العكس» (ص 84)

2 - «نوع من المتعة في الإنضمام، يؤسس الصداقة، لكن أيضاً [نوع من المتعة] في فسخ الإنضمام، يؤسس المنافسة» (ص 84). الصداقة تجمع والمنافسة تفرّق. قدمت المدينة اليونانية مجتمعات أصدقاء لا مجتمعات حكماء.

3 - «ميل للرأي، لا يُتصور في ظل امبراطورية، ميل لتبادل الآراء، للمحادثة» (ص 84). إذاً، شروط الفلسفة الواقعية هي: المحايثة، الصداقة، والرأي. وهي شروط عَرَضِيَّة وليست ضرورية.

I - 4 - ب - «الصورة» والأفهوم:

الهجرة أو التهجير أو السّفر هو نسبي، عندما يتعلق بالصلة التاريخية التي تربط الأرض بأقاليمها، التي تنشأ وتتفكك. وهو تهجير مطلق عندما يجري على مسطح المحايثة الذي يمتص الأرض، وهي بدورها تمر فيه، حيث نجد حركات ميبانية لامتناهية. لكن هناك نوعان من التهجير النسبي:

- نوع ذو طبيعة محايثة: يكون أفقياً، محايثاً. وهذا ما وجد في المدن اليونانية.

- نوع ذو طبيعة مفارقة: عموديّ وسماوي، «يستلزم التفكير هنا اسقاطاً للمفارق على مسطح المحايثة» (ص 85). وهذا ما يؤدي إلى ملء مسطح المحايثة بـ «الصور»، وليس بالأفاهيم. التفكير عبر «الصور» وليس عبر الأفاهيم. من هنا، وجود الحكماء ورجال الدين، وليس الفلاسفة.

يقول دولوز عن «الصورة»: «الصورة لها مرجع، ومرجع في طبيعته متعدد المعاني ودائري. لا تُعرّف بالتأكيد من خلال تشابه خارجي، يبقى محظوراً، بل من خلال توثر داخلي يرجعها إلى المفارق على مسطح محايثة الفكر. باختصار، الصورة هي أساساً نموذجية وإسقاطية وتراتبية ومرجعية» (ص 86).

وهذا ما يميّز «الصورة» عن الأفهوم الذي ليس له مرجع. ولا يقوم إلا بتماسكه الداخلي والخارجي. يؤمّن تماسكه الداخلي من خلال ترابط مكوناته عبر مناطق غير قابلة للتمييز. ويؤمّن تماسكه الخارجي بصلته مع غيره من الأفاهيم عبر جسور. ويؤدي تجاوز الأفاهيم، بهذا الشكل، إلى تعدد في معاني الأفهوم. لذا، لا يمكن ضبط الأفاهيم بشكل نهائي. وهذا ما يُطبق بشكل كامل، على أفاهيم دولوز

عبر مسيرته الفلسفية الطويلة، حيث تتغير الأفاهيم ذاتها من كتاب إلى آخر. وقد رأينا أن الأفاهيم تتصادى بحرية من دون سياقية أو استدلال. «ليس الأفهوم نموذجياً، بل تركيبياً، ليس اسقاطياً، بل ترابطياً، ليس تراتبياً، بل اتصالي [مع غيره من الافاهيم] ليس ذا مرجع بل متماسك» (87). وباختصار، نقول: «الصور هي اسقاطات على المسطح، تستلزم شيئاً عمودياً أو مفارقاً، ولا تستلزم الأفاهيم، بالمقابل، سوى تجاورات وتوصيلات أفقية» (ص 88).

إذاً، هناك فرق في الطبيعة، بين الأفهوم و«الصورة». ولا يمكن الكلام على الفلسفة بالمعنى الدولوزي للكلمة، إلا عندما نشيد مسطح محاثة، ونملأ هذا المسطح بالأفاهيم، وليس بالصور. ولا تكون المحايثة محاثةً إلا لذاتها. وعندما تُنسب إلى شيء ما خارجها، ويكون هذا الشيء بالضرورة أفهوماً، تفقد كثيراً من حقيقتها. وهذا ما يحصل في التأمل والتفكير والتواصل التي سماها دولوز وأوامم الفلسفة الثلاثة، ويسمياها الآن «صور الفلسفة الثلاث» (ص 89). في التأمل، تكون المحايثة محاثةً للواحد أو الموضوع الكبير للتأمل. في التفكير، تكون محاثةً للذات. أما في التواصل، فتكون محاثةً للذات الأخرى (البيدوية).

ولا يمكن الكلام على فلسفة صينية أو مسيحية أو يهودية أو إسلامية إلا بالنسبة إلى تشييد مسطح المحايثة، وملئه بالأفاهيم وليس بالصور. هذا هو المحك الأساسي لكل فلسفة، ولكل قول يريد أن يكون فلسفياً.

نشأت الفلسفة في اليونان، مع الفلاسفة المهاجرين، من خلال التقاء مسطح محاثة الفكر، مع البيئة اليونانية ذات الطابع المحايث وليس المفارق. إلتقى مسطح المحايثة مع المجتمعية المحضة، والصدقة، والميل إلى الرأي وتبادل الآراء، الموجودة في المجتمع اليوناني، فكانت الفلسفة. ما يضيفه دولوز هو أن الفلسفة لا تتمتع بضرورة داخلية، سواء في ذاتها أم لدى الإغريق. وهذا ما يعيبه دولوز على هيغل وهيدغر، اللذين يبيان تاريخانيين، حيث «يطرحان التاريخ كشكل من الداخلية، يتطور الأفهوم فيه أو يكشف عن قدره بالضرورة» (ص 91). وفي مقطع آخر، يُبين العوامل التي أدت إلى نشوء الفلسفة في اليونان: «إن كانت الفلسفة قد ظهرت في اليونان، فذلك يعود إلى عَرَض بدلاً من ضرورة، إلى جو أو إلى بيئة بدلاً من أصل، إلى صيرورة بدلاً من تاريخ، إلى جغرافيا بدلاً من تأريخ، إلى نعمة بدلاً من طبيعة» (ص 92).

1 - 4 - ج - الفلسفة والبيئة الأوروبية :

قلنا إن الفلسفة القديمة نشأت في اليونان، في المدن اليونانية، بفعل عوامل عَرَضية. وتستمر الفلسفة الآن في أوروبا، بفعل عوامل عَرَضية أيضاً. فالرأسمالية الأوروبية ليست امتداداً للمدينة اليونانية، عبر العصور الوسطى، كما أن الفلسفة الحديثة ليست استمراراً للفلسفة القديمة عبر المسيحية.

تنشأ الفلسفة من التقاء التهجير [الإقتلاع] النسبي المحايث مع مسطح المحايثة، حيث تلتقي حركة اقتلاع نسبية تعمل بالمحايثة مع مسطح محايثة فكري مطلق. وتتم هذه العملية عَرَضياً وليس بالضرورة.

إذاً، هناك شروط واقعية ترافقت مع حركة التهجير النسبية الأوروبية، وجعلت الفلسفة ممكنة واقعياً. وهي:

أولاً - جرّت الرأسمالية أوروبا إلى حركة تهجير نسبية تعمل بالمحايثة وليس بالمفارقة: لا حدود للرأسمالية تقف عندها، فهي تمد سلطانها، أكثر فأكثر، إلى بقية الأقاليم، ومن ثم إلى الأرض بأكملها، قبل أن تصل إلى الفضاء. العوائق هي تقنية. والإنتاج الرأسمالي الذي يتحول إلى بضاعة عالمية، يتنقل بحرية، على الأقل من حيث المبدأ، عبر سوق عالمية، تلغي كل الحواجز والقيود.

ثانياً - يطرح الأوروبي نفسه، كما طرح من قبل الإغريقي نفسه، بوصفه الإنسان بامتياز: صحيح أن المنافسة بين الأمم الأوروبية كانت قاسية جداً، لكن، رغم ذلك، بقي الأوروبي يطرح نفسه، وكأنه يمثل الإنسان بامتياز. ويدعو جميع الأمم الأخرى إلى أن «تتأزب» حسب تعبير هوسيرل. وتحتاج حركة التهجير النسبية الأوروبية التي تعمل بالمحايثة، إلى أن تتوطن في الدولة - الأمة، الحديثة، التي وجدت في الديمقراطية، سبيلاً إلى إعادة إنتاج مجتمع الأخوة، أي الترجمة العصرية لمجتمع الأصدقاء الإغريقي.

ويعتبر دولوز أن هناك صرختين اجتازتا «أوروبا»، وهما:

«أيها المهاجرون من كل البلدان اتحدوا» و«أيها العمال من كل البلدان اتحدوا».

كوّنت البرغماتية والإشترابية معاً، مجتمع الأخوة أو الرفاق، كبديل عن مجتمع الأصدقاء.

ثالثاً - الفلسفة الحديثة ليست تجارة روحية مرغوبة، تجدد في الأفهوم بضاعتها الخاصة: تتغذى الفلسفة الحديثة من محادثة ديمقراطية تخلق توافقاً ما، يشكل الأرضية اللازمة لفلسفة التواصل. لكنّ الفلسفة، كما رأينا، ليست تواصلًا، ولا تجد في التواصل الملجأ الأخير لها، لأنّه يعمل في مجال الآراء، في حين أن الفلسفة تعمل في مجال الأفاهيم.

والفلسفة الحديثة ليست صديقة للرأسمالية، كما لم تكن الفلسفة القديمة صديقة للحاضرة اليونانية. وهذا التصور للفلسفة هو ما جعل مناسي الفلسفة الحاليين، أمثال التسويق وفن الدعاية وفن التصميم، يحاولون الإستحواذ على الأفهوم. يقول دولوز: «إن كان هذا ما نسميه فلسفة، فإننا نفهم أن يستحوذ التسويق على الأفهوم، وأن يقدم لإعلانيّ نفسه [كممثل] للفهوم بامتياز، والشاعر والمفكر: ليس المحزن في هذا الإمتلاك الوقح، بل أولاً في تصور الفلسفة الذي جعله ممكناً. مع اعتبار الفارق فقد مرّ الإغريق بضروب من الخجل مشابهة مع بعض السفسطائيين. لكن، من أجل خلاص الفلسفة الحديثة، ليست هذه الأخيرة صديقة للرأسمالية أكثر مما كانت الفلسفة القديمة صديقة للمدينة [اليونانية]» (ص 95).

1 - 4 - د - الفلاسفة والثورة:

إذاً، هناك عوامل واقعية جعلت الفلسفة ممكنة في أوروبا، وهي حركة التهجير النسبية التي تعمل بالمحاينة ومجتمع الأخوة في الديمقراطية الحديثة وأخيراً، المحادثة الديمقراطية وتبادل الآراء. تجعل الفلسفة حركة التهجير النسبية للرأسمال، مطلقة على مسطح المحاينة، وتعارضها من خلال دعوتها إلى الأرض الجديدة والشعب الجديد. من هنا، فإن أفهوم اليوطوبيا يبقى صالحاً في نظر دولوز، لأنه يمثل نقطة التقاء الفلسفة مع عصرها، عندما تمارس نقدها له، وعندها تصبح سياسية، تعالج مسائل في الآن - هنا، إلا أن أفهوم اليوطوبيا أصابه الكثير من التشويش والغموض بفعل الإرث التشويهي الذي ألحقه به الرأي.

يقوم الفلاسفة بالثورة، على مسطح المحاينة، وإن كانوا لا يقودونها في الواقع. وتؤدي الثورة إلى الخيبة في الواقع، إلا أن أفهوم الثورة يبقى عاملاً على مسطح المحاينة. من هنا، «ليس خطأ القول إن الثورة، «هي خطيئة الفلاسفة»» (ص 96). ويقول دولوز بالإستناد إلى كنت: «ليس أفهوم الثورة في الطريقة التي تُدار بها

هذه الأخيرة في حقل مجتمعي نسبي بالضرورة، بل في «الحماس» الذي فُكرت به [الثورة] على مسطح محايدة مطلق، بما هي تقديم للامتناهي في الآن - هنا، الذي لا ينطوي على أي شيء عقلاني أو حتى عاقل» (ص 96).

يقول أفهوم الثورة الحدث، بينما تقول العوامل التاريخية حالة الأشياء. من هنا، لا بد من التمييز في فعل الثورة بين العوامل التاريخية والسحابة اللاتاريخية التي يمثلها الأفهوم كحدث، يبقى ذاتي - المرجع وذاتي - الطرح على مسطح محايدة مطلق، كما مر معنا لدى تناولنا للأفهوم، من دون الإلتفات إلى الخيبة التي تصيب الثورة في الآن - هنا.

تتوطن الفلسفة الحديثة من جديد، في الآن - هنا، على الدولة الديمقراطية الحديثة، وعلى حقوق الإنسان. وتنشأ خصائص قومية للفلسفة، ليس بسبب انتماء الفيلسوف إلى قومية معينة وحسب، بل لأنه لا توجد دولة ديمقراطية عالمية. من هنا، «أسس نيتشه الجيو - فلسفة باحثاً عن الخصائص القومية الواجب تعيينها للفلسفة الفرنسية والإنجليزية والألمانية» (ص 98). ويتم استبعاد بقية الدول، مثل إيطاليا وإسبانيا، حيث يبقى الفلاسفة مجرد مذنبات من دون بيئة ملائمة، لأن إسبانيا بقيت خاضعة للكنيسة، وإيطاليا لم تستطع الإنفكاك عن الكرسي الرسولي.

إبتدعت الفلسفة الفرنسية كوجيتو ثورياً، بالإستناد إلى صورة للفكر، تقول إن القدرة على التفكير هي الأعدل قسمة بين الناس. ولا تنفك الفلسفة الإنجليزية عن التفكير في تجربتها الثورية، حيث عرّفت قبل غيرها، كيف تنحرف الثورات في الواقع. وبقيت ألمانيا تفكر الثورة الفرنسية التي لم تستطع هي تحقيقها.

I - 4 - هـ - الدافع إلى الفلسفة في العصر الراهن:

لم تتحقق الدولة الديمقراطية العالمية (اليونيفرسالية) في أرض الواقع، لأن الشيء الوحيد العالمي في الرأسمالية، هو السوق العالمي الذي يلغي كل الحواجز. ما يتحقق في الواقع، في الآن - هنا، هو نماذج متباينة ومختلفة. وقد تكون هذه النماذج ديمقراطية. كما قد تنحرف لتصبح دكتاتورية أو توتاليتارية. وهذا ما حصل مع النازية في ألمانيا. وتمثل معسكرات الإعتقال النازية، لاسيما أوشفيتز قمة العار بالنسبة إلى الدول الديمقراطية والديمقراطيين على حد سواء، الذين سمحوا بمثل هذا الأمر، إن من خلال تواطئهم، أو من خلال سكوتهم.

وهذا ما جعل التفكير عملية صعبة بعد أوشفيتز، أو على الأقل، غير في صورة الفكر، التي غيرت كثيراً في معنى الصداقة.

أن لا يستطيع المرء النظر إلى «صديقه»، أو إلى نفسه، بفعل فظائع أوشفيتز، أو على الأقل، أن لا ينظر من دون تعب ومن دون رغبة، هذه الأمور أصبحت بمثابة حركات لامتناهية للفكر، أجرت تحولاً في أفهوم الصداقة. ولم تعد الصداقة الحديثة هي ذاتها الصداقة الإغريقية.

ولا يتأتى الخجل والعار من كون المرء انساناً، من أفعال النازية وأمثالها وحسب، بل يتأتى أيضاً من ظواهر أخرى، توجد الآن في الديمقراطيات. ونذكر على سبيل المثال:

خِسة أنماط الوجود وسوقيتها، والفكر - من أجل - السوق، آراء العصر وقيمه ومثله. وهذا ما يشكل أكبر دافع للفلسفة. فالإندهاش، الآن، ليس هو ما يدفع المرء إلى التفلسف، بل سوقية الثقافة وانحطاطها.

I - 4 - و - الفلسفة والمقاومة:

لذا، لا بد من مقاومة هذه السوقية وهذه الخِسة. «نحن نفتقر إلى مقاومة الحاضر» (ص 104). لا يمكن للفلسفة أن تعيد توطنها أو تموطنها في الأشكال الحاضرة للدول الديمقراطية. ولا يمكن لها أن تسلّم بكوجيتو للتواصل، حيث تصبح مجرد بضاعة في السوق العالمية، يستولي عليها التسويق وفن الدعاية وفن التصميم، أي فروع التواصل الحالية. لا يعاني العصر من قلة التواصل، بل يعاني من قلة الإبداع. ويستدعي الإبداع شعباً جديداً وأرضاً جديدة، لا نجدهما في دولنا المعاصرة الديمقراطية. وهذا ما جعل فيلسوفاً كبيراً مثل هيدغر، يضل عندما أعاد توطين فلسفته في النازية. لم يفعلها فنان كبير، ولكن فعلها فيلسوف كبير. وهذا ما عقّد الأمور. يقول دولوز: «ضاع هيدغر في دروب إعادة التوطن، لأنها دروب بلا معالم ولا حواجز. لعل هذا الأستاذ الصارم كان أكثر جنوناً مما يبدو عليه» (ص 104).

ليس المطلوب أن نفتش عن العرق الذي يدعي الصفاء، لنفكر من أجله. علينا أن نفكر أمام العرق المقموع، والدوني، والمهمش، والبدوي، والمستبعد. علينا أن نفكر أمام الحيوانات والنباتات أيضاً. ولا تعني أمام، من أجل، أو بدلاً من. إنها

مسألة صيرورة. ولا تتعلق الصيرورة بالأغلبيات، بل بالأقليات. علينا أن نصير هندياً حتى يصير الهندي شيئاً آخر. علينا أن نصير حيواناً حتى يصير الحيوان شيئاً آخر. علينا أن نصير شعباً حتى يصير الشعب شيئاً آخر. أو بصيغة أخرى، علينا أن نتهنّد حتى يصير الهندي شيئاً آخر، وأن نتحيّن حتى يصير الحيوان شيئاً آخر، وأن نَتشعّب حتى يصير الشعب شيئاً آخر. وهذا ما يؤكد على الصلة الأساسية للفلسفة مع اللا - فلسفة. يقول دولوز: «إنها الصلة المكوّنة للفلسفة مع اللا - فلسفة. الصيرورة دائماً مزدوجة، وهذه الصيرورة المزدوجة هي التي تشكل شعب المستقبل والأرض الجديدة. على الفيلسوف أن يصير لا - فيلسوفاً حتى تصير اللا - فلسفة أرض الفلسفة وشعبها» (ص 105). بذلك تقاوم الفلسفة ضد العار، ضد السوقية، ضد الخسة، ضد العبودية، ضد الموت وضد الحاضر. لذا، يصير الفيلسوف غريباً في أمته، غريباً في لغته، وغريباً في عصره.

1 - 4 - ز - اليوطوبيا والصيرورة:

يلخص دولوز أشكال إعادة التموطن التي قامت بها الفلسفة، قائلاً: «باختصار، تتموطن الفلسفة من جديد ثلاث مرات، مرة في الماضي على الإغريق، ومرة في الحاضر على الدولة الديمقراطية، ومرة في المستقبل على الشعب الجديد والأرض الجديدة. يتشوه الإغريق والديمقراطيون، بشكل فريد في مرآة المستقبل هذه» (ص 106).

وهكذا يتخلى دولوز عن أفهوم اليوطوبيا، مفضلاً عليه أفهوم الصيرورة، لأن اليوطوبيا، رغم معارضتها للتاريخ، تبقى مستندة إليه، بما هي أمثول له. يقول دولوز: «لكنّ الصيرورة هي الأفهوم حقاً. إنها تولد في التاريخ، وتسقط فيه ثانية، لكنها ليست منه. ليس لها في ذاتها لا بداية ولا نهاية، بل وسط وحسب. وهي أيضاً جغرافية أكثر ممّا هي تاريخية. تلك هي الثورات ومجتمعات الأصدقاء، مجتمعات المقاومة، لأن الإبداع، هو المقاومة: صيرورات محضة، أحداث محضة على مسطح محاثة. ما يلتقطه التاريخ من الحدث، هو تَفَعُّله في حالات الأشياء أو في المعيش، لكنّ الحدث في صيرورته، في تماسكه الخاص، في طرحه - الذاتي كأفهوم، يفلت من التاريخ» (ص 106).

تحيط بنا الخسة والسوقية، في هذه الأيام، من كل جانب. لذا، لابد من مقاومة

ذلك، عبر الفلسفة من خلال إبداع الجديد والبارز واللافت. ولا يمكن الركون إلى ما هو موجود الآن في السياسة، في الفن، في أنماط الوجود، في أنماط التفكير، في الدين، .. بل حتى في فلسفة التواصل، من خلال تبادل الآراء والمحادثة الديمقراطية. لا بد من التجريب لأن «التفكير هو التجريب» (ص 106). ويختلف التجريب الذي تكون مهمته إبداع الجديد والبارز واللافت، عند دولوز، عن التاريخ. يقول دولوز: «ليس التاريخ تجريباً، إنه فقط مجموع الشروط شبه السلبية التي تجعل تجريب شيء ما يفلت من التاريخ ممكناً. قد يبقى التجريب، من دون التاريخ، غير متعين، غير مشروط، لكن ليس التجريب تاريخياً، إنه فلسفي» (ص 106).

II - العلم، المنطق، الفن، والفلسفة:

II - 1 - الدالة والأفهوم:

قلنا إن العلم والفن والفلسفة ثلاثة اختصاصات تفكر بالتساوي، وتبدع بالتساوي. لا أفضلية، ولا امتياز لاختصاص على آخر. وإذا كان موضوع الفلسفة هو الإبداع المستمر للأفاهيم، فإن موضوع العلم هو إبداع الدوال. الدالة هي قضية، يتم تناولها في سستام استدلالى [سياقي]. وهي تختلف عن الأفهوم الذي لا يكون استدلالياً [سياقياً].

يفكر العلم من خلال الدوال. وهو ليس بحاجة إلى الفلسفة، لكي يفكر أو يتواصل. الأفهوم والدالة أمثولان مختلفان. لكن، هذا لا يمنع من إقامة صلة بينهما. عندما يُبنى شيء ما أو موضوع ما، علمياً، عبر دوال، يمكننا بالمقابل، أن نعين له أفهوماً، أي أن نبدع أفهوماً للموضوع ذاته، من دون أن يكون لهذا الأفهوم أي قيمة علمية. وتبقى قيمته فلسفية فقط. وكذلك يمكن للأفهوم أن يتضمن في مكوناته أداليل علمية بما هي عناصر الدالة، من دون أن يصبح له أي قيمة علمية.

II - 1 - أ - العلم، الفلسفة، والخواء:

يختلف العلم والفلسفة في الموقف من الخواء، الذي يقول عنه دولوز: «هو فراغ لا يكون عَدَمًا، بل افتراضياً، يحتوي كل الجزئيات الممكنة ويجتذب

كل الأشكال الممكنة التي تنبجس لتختفي في الحال، من دون تماسك ولا مرجع ولا نتيجة. إنه سرعة لامتناهية من الولادة والتلاشي» صص (111 - 112). تُشيد الفلسفة مسطح محايثة يقطع الخواء، بانتقائها من الخواء تعيّنات، تجعل منها حركات لامتناهية للفكر. وتشرع في بناء أفاهيم، تتمتع بتماسك داخلي وخارجي. تحاول الفلسفة إذاً، الحفاظ على السرعات اللامتناهية من خلال التماسك، فهي تمنح «تماسكاً خاصاً للإفتراضي» (ص112). مسطح المحايثة هو بمثابة خارطة للفكر، تمتد فوق الخواء.

أما العلم، فليست غايته إعطاء تماسك للإفتراضي، بل ترهين هذا الإفتراضي من خلال إعطائه مرجعاً، والتخلي عن اللامتناهي والسرعات اللامتناهية. وهكذا، فإن العلم يشيد مسطح إسناد، لا مسطح محايثة. إنه يشيد سستام إحدائيات أو مسطح إحدائيات.

العلم هو «إبطاء مذهب، وبهذا الإبطاء ترهين المادة، بل أيضاً الفكر العلمي القادر على ولوجها عبر قضايا. الدالة هي أبطوءة» (ص 112). يُبطئ العلم، من خلال مسطح الإسناد، السرعة اللامتناهية. ويضع حداً لها، لا يمكن للسرعات، مهما كبرت، أن تتجاوزها. هذا الحد هو بمثابة ثابتة كلية، تمر ببقية السرعات من تحتها. مثال سرعة الضوء والصفير المطلق للحرارة... الخ.

II - 1 - ب - الدالة وعناصرها:

لا يمكن الخلط بين الأفهوم والدالة. يبني الأفهوم على مسطح المحايثة أو مسطح التماسك، في حين تُبنى الدالة على مسطح الإسناد. وتتكون الدالة من أدليل.

يقول دولوز عن الأدليل: «الأدليل الأولى هي إذاً الحد والمتغير، والإسناد صلة بين قيم المتغير، أو بشكل أعمق صلة المتغير، بوصفه إحدائية عَرَضِيَّة للسرعات، مع الحد» (ص 112). ويعتبر دولوز أن الأدليل هي عناصر الدالة.

ترهين الأشكال الإفتراضية للخواء، من خلال علاقة بين إحدائية عَرَضِيَّة وإحدائية طولية. يقول دولوز: «عندما يولّد الحد، بالإبطاء، عَرَضِيَّة للسرعات، فإن الأشكال الإفتراضية للخواء تتجه نحو الترهّن وفق طولية ما» (ص 112).

تبقى هذه العَرَضِيَّات والطُولِيَّات بما هي متغيرات، مستقلة. ويعتبر دولوز أن

عَرَضِيَّات السرعة هي عَرَضِيَّات مصداقية [إمتدادية] للسرعة. أما طوليات الأشكال، فيعتبرها طوليات مشتدة للأشكال.

تختلف الطوليات المشتدة للأشكال عن الطوليات المشتدة للأفاهيم. «لا تعود الطوليات المشتدة تشير إلى مكوّنات غير قابلة للإنفصال مُجمّعة في الأفهوم بما هو تحليق مطلق (تغيرات)، بل إلى تعيّنات متميّزة عليها أن تقترن في تشكيلة سياقية مع تعيّنات أخرى مأخوذة مصداقياً [إمتدادياً] (متغيرات)» (ص 115).

يتكون سستام الإحداثيات من متغيرين مستقلّين على الأقل. ويدخل هذان المتغيّران في صلة بينهما. وتشكل حالة الأشياء، متغيّراً ثالثاً، يرتبط بتلك الصلة. حالات الأشياء متنوعة، رياضية، فيزيائية، بيولوجية... إلخ. من هنا، يولد معنى ثانٍ للإسناد. في السابق، قلنا إن الإسناد هو صلة بين قيم المتغير مع الحد. أما الآن فإن الإسناد هو «صلة لحالة الأشياء بالسستام» (ص 115).

II - 1 - ج - حالة الشيء والشيء والجسم:

ولكن ما هي حالة الأشياء؟ «حالة الأشياء هي دالة: إنها متغيّر مرّكب يرتبط بصلة بين متغيّرين مستقلّين على الأقل» (ص 115). ترهّن حالة الأشياء الافتراضي الخوائي، وتستمد منه كموناً تملكه، ويتوزع هذا الكمون في سستام الإحداثيات.

ويميّز دولوز بين ثلاثة أمور: حالات الأشياء والأشياء والأجسام. «عندما نتقل من حالة الأشياء إلى الشيء نفسه، نرى أن شيئاً ما يستند دائماً في وقت واحد، إلى محاور عديدة وفق متغيرات تكون دوالاً بعضاً لبعض، حتى لو بقيت الوحدة الداخلية غير متعيّنة. لكن، عندما يمر الشيء نفسه بتغيرات في الإحداثيات، يصبح جسماً بكل معنى الكلمة، ولا تعود الدالة تتخذ كمرجع الحد والمتغيّر، بل بالأحرى ثابتاً ومجموعة من التحولات» (ص 116). من هنا، قد يكون الجسم مادياً أو رياضياً أو بيولوجياً أو غير ذلك.

ولتوضيح الفرق بين حالات الأشياء والأشياء والأجسام، بشكل أوضح، لا بد من إضافة المقطع التالي: «حالات الأشياء هي خلائط منظمة، من طُرُز جد مختلفة، يمكنها حتى أن تقتصر على مدارات. لكن الأشياء هي تفاعلات، والأجسام تواصلات. تحيل حالات الأشياء إلى إحداثيات هندسية لسستاتيم مفترضة مغلقة، والأشياء، إلى إحداثيات طاقة لسستاتيم مزدوجة، والأجسام،

إلى إحدائيات معلوماتية لسنا تيم منفصلة، غير مرتبطة. لا ينفصل تاريخ العلوم عن بناء المحاور وطبيعتها وأبعادها وتكاثرها» (ص 117).

II - 1 - د - مسطح الإسناد وتفرعاته:

يخضع مسطح الإسناد العلمي لتفرعات، إذ لا يمكن القول بوجود مسطح إسناد واحد وثابت في العلم من دون تفرعات. إن غاية مسطح الإسناد هو ترهين الأشكال الافتراضية للخواء اللامتناهي. ويمكن القول أيضاً، إن غاية التفرع أو التفرعات التي تجري على مسطح الإسناد، هي ترهين أشكال افتراضية أخرى، كما يحصل عندما تنتقل من المادة اللاعضوية إلى المادة العضوية. فالكربون يجري تفرعاً على مسطح إسناد المادة اللاعضوية، حتى يمكن الانتقال إلى المادة العضوية.

لا تُعالج مسألة وحدة العلم أو كثرته بالنظر إلى سستام إحدائيات، قد يكون وحيداً في أوان ما. ولا يمكن معالجة مسطح الإسناد كما تمت معالجة مسطح المحايثة الذي يضم تنزيذات وصحائف منضّدة. يأخذ مسطح الإسناد تطوراً وبعداً زمانيين. زمان الفلسفة هو زمان تناضدي، يسمح بكل أنواع التعايش الممكنة بين مسطحات المحايثة المتناضدة. ويختلف زمان الفلسفة عن زمان تاريخ الفلسفة المتتالي. إنه زمان من التعايش والصرورة الدائمة.

تولّد التفرعات التي تتم على مسطح الإسناد العلمي، ثقبواً وقطائع. وبالتالي، تؤدي إلى متغيرات مختلفة وصلات بين هذه المتغيرات المختلفة، إذاً إلى مراجع مختلفة.

ويختلف القبل والبعء في العلم، سواء نظرنا في هذا الإتجاه أم ذاك، عما قبل والبعء في الفلسفة. فإذا نظرنا من القبل إلى البعد في العلم، يمكن القول إن العدد الكسري يقطع مع العدد الصحيح، بمعنى أنه يُجري تفرعاً على مسطح إسناد العدد الصحيح، وكذلك إن هندسة ريمان تقطع مع هندسة إقليدس، وإن أينشتين يقطع مع نيوتن. أما إذا نظرنا من البعد إلى القبل، فنقول إن العدد الصحيح يمثل حالة خاصة من العدد الكسري، وهندسة إقليدس تمثل حالة خاصة من هندسة ريمان، وفيزياء نيوتن تمثل حالة خاصة من فيزياء أينشتين. وقد يصح القول إن التطور العلمي ينسخ مراحل السابقة، أي إنه يتجاوزها ويحتفظ بها كحالات خاصة.

ولا يمكن القول، في الفلسفة، إن كمنط يقطع مع ديكرات، أو إن كوجيتو

ديكارت يمثل حالة خاصة من الكوجيتو الكنطي، لأن فلسفة ديكارت لا يمكن تقويمها إلا بالنسبة إلى مسطح المحايثة الذي تشيده، وبالنسبة إلى الأفاهيم التي تبدها، وبالنسبة إلى الشخصيات الأفهومية التي ترسمها، وأخيراً بالنسبة إلى المسائل التي تجيب عنها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الفلسفة الكنطية. إذا، لا يُقوّم كوجيتو ديكارت إلا بالنسبة إلى مسطح المحايثة الديكارتية، ولا يقوّم كوجيتو كنط إلا بالنسبة إلى مسطح المحايثة الكنطي.

II - 1 - هـ - الفرق بين العلم والفلسفة:

هناك ثلاثة فروق أساسية بين العلم والفلسفة:

- الفرق الأول: يتعلق بالمفترض الخاص بكل من العلم والفلسفة. وقد رأينا أن الفلسفة تبده أفاهيمها على مسطح المحايثة أو التماسك، الذي يضم أنضودات وصحائف تناضدية. ويمكن القول إنه يختلف من فيلسوف إلى آخر. ويبدع العلم دواله على مسطح إسناد يقطع الخواء، مخففاً من السرعات اللامتناهية، بوضعه حداً لها، يسمح بمرور كل السرعات الممكنة تحته. هكذا، يتم ترهين الأشكال الافتراضية للخواء. ويتعرض مسطح الإسناد إلى تفرعات عديدة، تسمح بوجود متغيرات مختلفة وصلات مختلفة، بين هذه المتغيرات. من هنا، يمكن وصف مسطح الإسناد بأنه واحد وكثير حسب التفرعات.

- الفرق الثاني: يتعلق بكل من أفعولي العلم والفلسفة. أفعال الفلسفة هو الأفهوم، بينما أفعال العلم هو الدالة. عناصر الدالة تُسمى أداليل، في حين يتألف الأفهوم من عدد معين من المكونات أو التغيرات غير القابلة للإنفصال، تجتمع عَرَضياً، لا ضرورياً. الأفهوم ذاتي - المرجع، ذاتي - الطرح، لاستدلالي، يقول الحدث، لا حالات الأشياء أو الأشياء أو الأجسام.

وتتألف الدالة من مجموعة من المتغيرات المستقلة، تقيم فيما بينها صلوات قابلة للإشتراط، وتجتمع تحت سبب ضروري لا عرضي. ليست الدالة ذاتية المرجع، بل هي تستند إلى حالات الأشياء أو الأشياء أو الأجسام. ولا تقول الدالة الحدث، بل هي ترهّن الحدث في حالة الأشياء أو الأشياء أو الأجسام. وهي تسلك درياً معاكساً لدرب الأفهوم، الذي يستخرج الحدث من حالات الأشياء أو الأشياء أو الأجسام. يقول دولوز: «تظهر الأفاهيم والدوال هكذا كطرابين من

الكثرات أو التنوعات التي تختلف في الطبيعة» (ص 121). الكثرة الفلسفية حديثة مشتدة والكثرة العلمية استدلالية مصداقية [امتدادية].

- الفرق الثالث: يتعلق بنمط النطق. العلم والفن والفلسفة مبدعة بالتساوي. والإبداع بحاجة إلى تجريب، أي إلى تجربة فكرية. وقد رأينا أن الأفاهيم لا توجد جاهزة، بل لابد من إبداعها على مسطح المحايثة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الدوال. يقول دولوز: «تبقى الإحداثيات والدوال والمعادلات، والقوانين والظواهر أو الآثار مرتبطة بأسماء علم، مثلما يبقى مرض ما مسمى باسم الطبيب الذي عرف عزل علاماته المتغيرة وتجميعها وإعادة تجميعها» (ص 122).

الرؤية مهمة في العلم والفلسفة على السواء. صحيح أن العلم يحتوي على براهين، إلا أن الرؤية لا تقل أهمية عن البراهين: «أن يكون العلم استدالياً لا يعني البتة أنه استنباطي» (ص 122). ويمر العلم، من خلال التفرعات التي تصيب مسطح الإسناد، بكوارث مرتبطة بأسماء العلم، وقد تكون قريبة من الخواء. تفيد أسماء العلم تجاوراً للمرجع على مسطح الإسناد، وتنضيداً للصحائف على مسطح المحايثة. وللنطق وجه آخر، يتمثل في الوسطاء الذين يتدخلون في صناعة كل من العلم والفلسفة، أعني الشخصيات الأفهومية والملاحظين الجزئيين. وأمثلة على الملاحظين الجزئيين في العلم: شيطان ماكسويل وملاحظ أينشتين وملاحظ هيزنبرغ... إلخ. يقول دولوز: «يجب أن نتجنب إعطاءهم [الملاحظين الجزئيين] دور حد للمعرفة، أو ذاتية للنطق» (ص 123) لا يشير الملاحظ الجزئي إلى نسبة الحقيقة، بل إلى حقيقة النسبي. وفي مكان آخر، يقول: «ليس الملاحظ غير كافٍ وليس ذاتياً: لا يعبر شيطان هيزنبرغ، حتى في الفيزياء الكوانتية، عن استحالة قياس سرعة جزيئة، ووضعها في الوقت ذاته، بذريعة تداخل ذاتي للقياس مع المقيس، لكنه يقيس بالضبط حالة أشياء موضوعية تترك خارج حقل ترهينها الوضع الخاص باثنين من جزيئاتها، عدد المتغيرات المستقلة مصغرٌ وقيم الإحداثيات لها الاحتمال ذاته» (ص 123).

الملاحظون الجزئيون عبارة عن قوى تدرك وتعاني وتفعل أيضاً. لا تعبر عن تدخل ذاتي للعالم في النظرية العلمية. «فالتأويلات الذاتية للدينامية الحرارية والنسبية والفيزياء الكوانتية تشهد على عدم الكفايات ذاتها. المنظورية أو النسبية [المذهب النسبي] العلمية ليست أبداً نسبية بالنسبة إلى ذات: هي لا تشكل نسبية

للحقيقي بل على العكس حقيقة للنسبي» (ص 123). الملاحظون الجزئيون والشخصيات المفهومية هي «إحساسات». إنها إدراكات الدوال وانفعالاتها في حالة العلم، وإدراكات المفاهيم المجزأة وانفعالاتها في حالة الفلسفة.

ويدل هذا على أن أفاعيل العلم والفلسفة لا تفكر وحسب، بل تدرك وتحس، إلا أن «أفعالا النطق [في حالتها العلم والفلسفة] يجب أن لا يتميزا بالمدرک وحسب، بل بنمط الإدراك (اللا - طبيعي في الحالتين)» (ص 125).

II - 1 - و - القول الفلسفي والقول العلمي والصلة بينهما:

بناء على ما سبق، يتبين وجود صلة أساسية بين العلم والفلسفة (من خلال إدراكات المفهوم وانفعالاته، أي إحساساته، ومن خلال إدراكات الدالة وانفعالاتها، أي إحساساتها) من جهة، وبين الفن من جهة أخرى. ولا ننس أن أفاعيل الفن هي الأشاعير والأداريك التي علينا أن ندرسها في وقت لاحق. وهكذا «يمكن القول عن دالة ما إنها جميلة، وعن مفهوم ما إنه جميل» (ص 126). قد تكون الدالة جميلة بمقاييس علمية، مثل التناسب. وقد تكون جميلة بمعايير فنية.

إذاً، شروط القول الفلسفي هي: مسطح المحايشة والمفاهيم والشخصيات المفهومية. تتألف المفاهيم من مكونات أو تغيرات غير قابلة للانفصال. غاية المفهوم هي استخراج حدث من حالة الشيء أو الشيء أو الجسم. والمسألة الفلسفية لا تكتمل إلا بالتوفيق والتكييف بين هذه الجوانب الثلاثة من خلال ذوق عال.

وشروط القول العلمي هي: مسطح الإسناد والدوال والملاحظون الجزئيون. والدالة بما هي كثرة تتألف من متغيرات مستقلة. وهي تدرج تحت حد، يسمح بإبطاء السرعات اللامتناهية للخواء. غاية الدالة «أن تُعَيَّن حالة الأشياء، شيئاً أو جسماً، تُرهن الافتراضي على مسطح إسناد وفي سستام إحدائيات» (ص 126 - 127). والمسألة العلمية كذلك لا تكتمل إلا بالتكييف والتوفيق بين هذه الجوانب الثلاثة من خلال ذوق عال.

وهذا الاختلاف الجذري بين العلم والفلسفة، لا يمنع إقامة صلات معينة بينهما. فقد تكون دالة ما معطاة، ويبقى أن نحدد لها المفهوم المناسب من دون أن يكون لهذا الأخير أي قيمة علمية. (دالة المكان ومفهوم المكان على سبيل

المثال). وقد نستطيع أن نبني أفهوماً ما على مسطح محايدة، ويكون من مكوّناته أو تغيراته أداليل علمية.

وأخيراً، نقول إنه حتى لو تناول العلم والفلسفة الموضوعات ذاتها (مثالاً، التفريق في علم الحياة والتفريق في الفلسفة)، فإن العلم يفكرها عبر دوال، على مسطح إسناد، والفلسفة تفكرها عبر أفاهيم، على مسطح محايدة. من هنا، لا خوف على الفلسفة من تقدم العلوم، ومن طغيانها. تبقى للفلسفة مكانتها، ويبقى دورها الذي لا يمكن لأحد أن يقوم به مقامها.

لذا، لا توجد عند دولوز مسائل تتعلق بموت الفلسفة أو موت الميتافيزيقا، أو تجاوز الفلسفة. ولا تشكل هذه الموضوعات مسائل فلسفية، بل مسائل زائفة. تبقى مهمة الفلسفة راهنة وثرورية، بما هي تتميز عن كل من النشاطين العلمي والفني.

حدّد دولوز، من خلال قراءته للفلسفة وتاريخها، دوراً حصرياً للفلسفة، هو إبداع الأفاهيم. ويسمح لها هذا الدور أن تتدخل في كل الموضوعات: في السياسة، في الفنون بشتى أشكالها، في العلم... إلخ، لا لتقول قضايا توصف بالصدق والكذب، بل لتستخرج منها أحداثاً، ولتقرأها بلغة الأفاهيم. بهذا المعنى، يمكن القول إن دولوز فيلسوف كلاسيكي، لا لأنه أراد بناء سستام يجمع فيه فروع العلم تحت لواء الفلسفة، بل لأنه حدد للفلسفة دوراً راهناً يسمح لها بالتدخل في كل شيء عبر بناء الأفاهيم. وهكذا حافظ على استقلال القول الفلسفي وخصوصيته ودوره.

II - 2 - الأكتشوف والأفهوم:

II - 2 - أ - القضية العلمية والقضية المنطقية:

قلنا، سابقاً، إن المنطق ينافس الفلسفة ويحاول الحلول محلها. لذا، يلجأ أهل المنطق إلى الخلط بين الأفهوم والقضية المنطقية، للإستحواذ على الأفهوم. ورأينا، في المبحث السابق، الفرق بين الدالة والأفهوم. الدالة هي نوع من القضية الرياضية أو العلمية. وعناصر الدوال من متغيرات وحدود وثوابت، هي أداليل.

لكن، عندما ننتقل من القضية العلمية أو الرياضية إلى القضية المنطقية، نصبح إزاء دالة منطقية. وتدل القضية المنطقية على نسق أعم وأشمل من القضية العلمية.

من هنا، ميّز دولوز الدالة المنطقية وسمّاها أكشوفاً لتمييزها من الدالة العلمية. «تتكون الدالة التامة [أي المنطقية] من مزدوجة مُعيّنة [مجموع من عنصرين مُتحدّين حسب نظام معيّن] أو من «مزدوجات معيّنة» عديدة. إنها صلة من التبعية أو من الصلة المشتركة [بين مجموعتين] (سبب ضروري) تلك التي تعرّف الدالة بحيث أن «الكون إنساناً» ليس حتى دالة، بل قيمة الدالة (أ) $f(a)$ لمتغير س» (ص 128). إن صلة الدالة المنطقية بالمتغير تشكل «مرجع القضية أو قيمة - حقيقة» («صائبة» و«خاطئة») للدالة» (ص 128). مثلاً، عبارة زيد هو إنسان، حيث س إنسان، تشكل قيمة حقيقة لهذه الدالة.

II - 2 - ب - الخلط بين القضية والأفهوم:

عندما يتم الخلط بين القضية والأفهوم، يصبح الحديث عن مفهوم الأفهوم ومصداق الأفهوم ممكناً. ويعتبر الأفهوم، عندئذٍ، بمثابة مجموعة مؤلفة من عناصر عديدة تؤلف مصداق الأفهوم. وقد قلنا عن الأفهوم الفلسفي إن له رقماً وليس له عدد، ولا مفهوم ولا مصداق، وتحدثنا عن اشتداد الأفهوم الذي يعبر عن لانفصالية مكوناته كحدث.

يحول المنطق الأفهوم إلى قضية منطقية. ويتكلم عندئذٍ، على مصداق الأفهوم، و«اشتداد» الأفهوم، ومفهوم الأفهوم. من هنا، لا يمكن استبدال كلمة أفهوم في كتاب ما الفلسفة بكلمة مفهوم. ونعطي مثلاً على ما سبق:

أفهوم الزهرة: مصداق هذا الأفهوم يتألف من عنصر واحد هو كوكب الزهرة.

إشتداد الأفهوم: (ويعني به المناطقة شروط الإسناد العائدة إلى الأفهوم) هو: نجمة المساء ونجمة الصبح.

مفهوم الأفهوم: الزهرة هي كوكب من كواكب المجموعة الشمسية بحيث يكون زمن دورانه حول الشمس أقل من زمن دوران الأرض حولها.

وهكذا نجد أنه لا يوجد فرق في الطبيعة بين مصداق الأفهوم وإشتداد الأفهوم حسبما يراه المناطقة. كلاهما يتحركان في دائرة المرجع. المصداق هو مرجع خارجي للقضية المنطقية، في حين أن الإشتداد هو مرجع داخلي للقضية المنطقية.

II - 2 - ج - الأفهوم الفلسفي والأكشوف المنطقي:

يقول الأفهوم الفلسفي الحدث ويتمتع بتماسك داخلي وتماسك خارجي. وهو ذاتي - المرجع وذاتي - الطرح. لذا، فإن الأفهوم الفلسفي عندما يصبح قضوياً يخسر كل هذه الخصائص. فالدالة لها علاقة بمرجعها في حين أن الأفهوم هو ذاتي المرجع. تتعلق الدالة بحالات الأشياء أو الأشياء أو حتى بقضايا أخرى. والقضية هي استدالية [سياقية]، أما الأفهوم فيتعلق بتماسكه أو بقوامه، وبالحدث الذي يستخرجه من حالات الأشياء أو الأشياء أو الأجسام وحتى من القضايا.

يُملأ مرجع القضية المنطقية بعدة أمور، لأنه فارغ في حد ذاته وهو لا يمثل إلا قيمة حقيقة فقط. من هنا يقول دولوز «وبما أن المنطق يعتبر المرجع فارغاً في ذاته بوصفه مجرد قيمة حقيقة، فإنه لا يستطيع الا أن يطبقه على حالات الأشياء أو على أجسام مكونة مسبقاً، إما في قضايا مكتسبة من العلم، وإما في قضايا واقعية (نابليون هو المهزوم في واترلو)، وإما في آراء بسيطة («فلان يعتقد أن...»). كل هذه الطرز من القضايا هي أكاشيف، ذات قيمة إعلامية [إخبارية]. للمنطق إذاً نموذج، بل هو بمثابة الحالة الثالثة للنموذج، الذي لم يعد نموذج الدين ولا العلم، والذي يكون كالتعرف إلى الصواب [الحق]، في الأكاشيف أو القضايا الإخبارية. إن التعبير المتحذلق «ماوراء - الرياضي» يظهر جلياً الانتقال من المنطوق العلمي إلى القضية المنطقية تحت شكل التّعف» (ص 131).

II - 2 - د - المنطق وصورة الفكر:

من خلال التعرّف (هذه طاولة، هذا قلم...) يشيّد المنطق صورة للفكر هي الأكثر فقراً والأكثر تفاهة. إلا أن الفكر، في رأي دولوز، لا يمكن أن يقوم على مثل هذه التفاهات. وقد بيّنا أن صورة الفكر الحديثة والمعاصرة لم تعد على صلة بالحقيقة، كما كان الحال في صورة الفكر الكلاسيكية. إن الفكر بما هو كذلك لم يعد إرادة للحقيقة. الفكر هو إبداع. من هنا، «فإن المنطق يُهزم دائماً بذاته، أي من خلال تفاهة الحالات التي يتغذى منها» (ص 132) ولا يمكن للفكر أن يبدع شيئاً لافتاً إذا بقي معتمداً على التعرف كنموذج مفترض.

تستخرج الفلسفة من حالات الأشياء أو الأشياء أو الأجسام، أحداثاً قائمة أو متماسكة توجد بشكل افتراضي. ولا بدّ من الصعود من حالات الأشياء إلى

الأحداث. «ينبغي إعادة صعود الدرب التي ينزلها العلم، وفي أسفله يقيم المنطق معسكراته» (ص 133). وبما أن المنطق يقيم في أسفل هذه الدرب، وبما أنه لا يستطيع الصعود إلى دائرة الافتراضي التي تختص بالفلسفة. فإن «المنطق يصمت في هذه الحالة، وهو ليس لافتاً إلا عندما يصمت» (ص 133).

ليس الأفهوم دالة علمية، ولا دالة منطقية. ولا علاقة له بحالات الأشياء ولا بالأشياء. إنه يستخرج منها أحياناً ولا يتخذها مرجعاً له. ليس الأفهوم سياقياً أو استدلالياً، هو ذاتي - المرجع وذاتي - الطرح. «الأفهوم يظهر نفسه. ولا يعمل إلا على إظهار نفسه. الأفاهيم هي حقاً مسوخ [وحوش] تولد مجدداً من أنقاضها» (ص 133).

يستأثر المنطق إذاً بالأفهوم. ويجعل منه قضية علمية أو قضية منطقية، إلا أنه أحياناً، يترك للفلسفة نوعاً ثالثاً من الأفاهيم يتمثل في المجموعات المعيشة. وتحيل هذه المجموعات إلى ذات معينة أو إلى وعي معين، وهي تتكون من انفعالات وادراكات. إنها «آراء محضة وبسيطة للذات، تقويمات ذاتية أو أحكام ذوقية. له لون أحمر، هو أصلع تقريباً. . .» (ص 134).

لا يقوم الفكر، ولا تقوم الفلسفة على مثل هذه «الأحكام الأمبيرية» (ص 134). صحيح أن الفكر، لا سيما صورة الفكر، قد يكون له علاقة بوقائع معينة أمثال فقدان الذاكرة أو الجنون أو الفصام. . . إلا أنه يجعل منها حركات لامتناهية تعود إلى الفكر بما هو كذلك، تعود إلى الفكر من حيث المبدأ. تميز صورة الفكر المبدئي من الواقعي. وهي تهمل الواقعي لتهتم بما هو مبدئي. وهكذا يمكننا التساؤل حول صورة الفكر هذه التي جعلت من الفصام مثلاً حركة لامتناهية للفكر. ما هي قيمتها؟ ما هي الأفاهيم التي يمكن بناؤها في هذه الصورة؟ ما هو نمط الوجود المحايث لهذه الصورة؟ ما هي الشخصيات الأفهومية التي ترسم فيها؟ . .

لا يحيل الأفهوم إلى المعيش ولا إلى حالات الأشياء، ولا إلى الأشياء أو حتى الأجسام. الأفهوم لا مرجع له. يتمتع بتماسك داخلي وخارجي. ويطرح نفسه بنفسه. ليس قضية منطقية ولا قضية علمية، ولا حتى قضية تحيل إلى المعيش. يتعلق الأفهوم بدائرة الافتراضي. إنه يتعلق بأحداث افتراضية، لها نصيب من الوجود، لكن لا يمكن القول عنها إنها موجودة. يكون الأفهوم واقعياً من

دون أن يكون راهناً، أمثلياً من دون أن يكون مجرداً، لأنه حدث. ترتبط الأفاهيم بعضاً ببعض من خلال جسور متحركة. وهي تتصادى بحرية. ولا تندرج في تشكيل استدلالي.

للأفهوم رقم يمثل تكثف مكوناته في كل واحد متشذّر. ونقول عن الأفهوم إنه ثنائي، ثلاثي، رباعي... إلخ إلا أن هذا الرقم ليس عدداً، أي أن الأفهوم لا يشكل مجموعة من عناصر عديدة حيث تشكل هذه العناصر مصاديق لمفهوم معين.

ترتبط مكونات الأفهوم فيما بينها من خلال مناطق غير قابلة للتمييز، وبارتباطها بعضاً ببعض على هذا النحو، تصبح غير قابلة للإنفصال. أما القضية، بشتى أنواعها، فهي تتكون من متغيرات مستقلة. لها مرجع إما في حالات الأشياء، أو في الأشياء، أو في المعيش، أو حتى في قضايا أخرى.

لذا، لا يمكن الخلط بين الأفهوم والقضية. وهذا ما يفسّر سوء الفهم الذي يكونه أهل المنطق عن الفلسفة. وبخلطهم بين الأفهوم والقضية يكونون صورة ساذجة عن الفلسفة. «إنه كره حقيقي ذاك الذي يحرض المنطق، في تنافسه أو في إرادته ليحل محل الفلسفة» (ص 133).

ليست الأكاشيف أفاهيم. إنها «تعني أولاً عناصر القضية (دالة قضوية، متغيرات، قيمة حقيقة...) لكنها تعني أيضاً طرز القضايا المتنوعة أو نمطيات الحكم» (ص 137).

تعلق القضية، سواء كانت علمية أم منطقية، بمرجعها. وتوصف بأنها صادقة أو كاذبة. أما الأفاهيم الفلسفية (أفاهيم ديكارت مثلاً) فلا يمكن أن توصف بالصدق أو الكذب. ولا يمكن القول إن ديكارت أخطأ أو أصاب. تقع الفلسفة في منطقة لا علاقة لها بالصدق والكذب. كل أفهوم له «حقيقته» الخاصة به، عندما نقومه وفقاً لعلاقته مع أقرانه من الأفاهيم التي تبنى على مسطح محاثة واحد.

II - 2 - هـ - الأفهوم والرأي:

إذا اعتبرنا الأفهوم بمثابة قضية علمية وتركناه للعلم، أو بمثابة قضية منطقية وتركناه للمنطق، فهل يمكن للفلسفة أن تجد ملاذاً أخيراً في نوع ثالث من «الأفاهيم» بوصفه دالة للمعيش أو دالة للرأي؟.

رأينا سابقاً، أنه لا يمكن حصر الأفهوم في أحكام أمبيرية تعود إلى مجموعات المعيش التي تتعلق بذات أو بوعي. والآن نريد أن نبين أنه لا يمكن للفلسفة أن تجد ملجأً أخيراً في الرأي، حتى لو اعتقدت بذلك. هذا من قبيل الأوهام التي مرت بها الفلسفة. يقول دولوز: «الرأي دالة أو قضية تكون براهينها إدراكات وانفعالات، وبهذا المعنى هو دالة للمعيش. مثلاً، نحن نلقف خاصية إدراكية مشتركة للقطط، أو للكلاب، وشعوراً معيناً يجعلنا نحب، أو نكره، هذه، أو تلك» (ص 137) وهكذا، تتكون مجموعات تحب القطط أو تكرهها لخصائص معينة، ومجموعات أخرى تحب الكلاب أو تكرهها لخصائص معينة أخرى. الرأي هو «موضوع صراع أو تبادل» (ص 138).

ورأينا أن الأفهوم لا علاقة له بالرأي، حتى عند الفلاسفة الإغريق. إذاً، لا يهملُ الفلسفة أن يكون لفلان رأي معين، ويكون لعلان رأي آخر، ما دامت المسائل الفلسفية لم تطرح بعد. وعندما يتم طرح هذه المسائل، لا يكون المقصود تكوين آراء، تبادلها ونتاجها بشأنها مستعبدين أجواء الديمقراطية الأثينية، بل المقصود هو إبداع أفاهيم غير قابلة للنقاش، بالتكثيف مع مسطح محايدة معين، ومع شخصية أفهومية أو شخصيات أفهومية. ليست المسألة الفلسفية مجرد سؤال. وهي لا تتوضح ولا تفهم إلا بقدر ما نتقدم في حلها. وقد تبين معنا أن مسألة فلسفية مطروحة جيداً، هي مسألة محلولة. وهذا ما يناقض التصور الذي تكوّنهُ فلسفات التواصل الحالية عن الفلسفة، لا سيما «المفهوم الشعبي الديمقراطي الغربي للفلسفة، حيث تحدد هذه الأخيرة لنفسها عند السيد رورتي مهمة تقديم محادثات لطيفة أو عدوانية خلال العشاء» (ص 138).

وفي مكان آخر، ينتقد دولوز الرأي بقوله «الرأي هو فكر مجرد، وتلعب الشتيمة دوراً فاعلاً في هذا التجريد، لأن الرأي يعبر عن الدوال العامة لحالات خاصة. إنه يستخرج من الإدراك خاصية مجردة ومن الإنفعال سلطة عامة: كل رأي هو سلفاً سياسي بهذا المعنى» (ص 138).

يحدد الرأي خاصية معينة، ثم يحدد المجموعة التي تتبنى هذه الخاصية، مع احتمال تحديد جماعات أخرى وخصائص أخرى. لذا، نرى أن الرأي يقوم على شكل التعرف إلى الصواب. ولأنه سياسي، بالدرجة الأولى، فإنه «في ماهيته إرادة الغالبية، ويتكلم سلفاً باسم غالبية ما» (ص 139). الرأي الصحيح هو الرأي

الذي تتبناه الغالبية. والفلسفة، كما رأينا، لا علاقة لها بالرأي، ولا تطبيق النقاش. ليس المطلوب من الفيلسوف أن يعمل على توافق ما بين الآراء، بل أن يُبدع أفاهيم غير قابلة للنقاش. يقول دولوز: «عندها يبدو التسويق وكأنه الأفهوم ذاته: «نحن، الفياهمة...» نحن في عصر التواصل، لكن كل نفس كريمة النسب تهرب وتزحف بعيداً في كل مرة نقترح عليها، نقاشاً عابراً، محاوراً، ومحادثة ساذجة» (ص139).

II - 2 - و - الأفهوم والحدث:

يرهن العلم من خلال الدوال الافتراضي الخوائي، في حالات الأشياء والأشياء والأجسام. التي تستخرج منها الفلسفة أحداثاً تُعتبر بمثابة افتراضي من نوع آخر. إذاً، ينزل العلم من الافتراضي الخوائي إلى حالات الأشياء، وتصعد الفلسفة من حالات الأشياء إلى الافتراضي الحدّثي. ونشدد على أن الافتراضي الحدّثي عند دولوز، له نصيب من الوجود، وإن كان لا يوجد، مثل الصورة الافتراضية في علم البصريّات. الافتراضي الحدّثي يلح ويستمر، وإن كان لا يوجد، ليس هو من الكون ولا من اللا - كون، بل ممّا فوق - الكون.

وهكذا نلاحظ أن هناك نوعين من الافتراضيات، الافتراضية الخوائية، والافتراضية المتماسكة. وتدل هذه الأخيرة على الحدث. يقول دولوز: «لم يعد الافتراضي الافتراضية الخوائية، بل الافتراضية التي صارت متماسكة، وهي كيان يتشكل على مسطح محايدة يقطع الخواء. هذا ما نسميه الحدث أو جانب ما ينفلت، في كل ما يحدث، من ترهينه الخاص. ليس الحدث أبداً حالة الأشياء، إنه يترهن في حالة الأشياء، في جسم، في معيش، لكن له جانب ظلي وسري لا ينفك ينطرح أو يُضاف إلى ترهينه: فهو بعكس حالة الأشياء، لا يبدأ ولا ينتهي، لكنه ربح أو احتفظ بالحركة اللامتناهية التي يمنحها تماسكاً [قواماً]. إنه الافتراضي الذي يتميز من الراهن، لكنه افتراضي لم يعد خوائياً، غداً متماسكاً أو واقعياً على مسطح المحايدة الذي ينتزعه من الخواء. واقعي من دون أن يكون راهناً، أمثلي من دون أن يكون مجرداً... [...] الحدث لامادي، لاجسمي، لا يُعاش: إنه الإحتياط المحض» (صص 147 - 148).

ويقول دولوز: «بحثت، في كل كتبي، عن طبيعة الحدث، إنه أفهوم

فلسفي، الوحيد القادر على عزل فعل الكون والنعمة⁽¹²⁾. وفي مكان آخر، يقول: «صحيح أنني أمضيت وقتي في الكتابة حول مفهوم الحدث هذه. ذلك أنني لا أؤمن بالأشياء»⁽¹³⁾. أمثال على الحدث: المعركة، الجرح، الإخضرار، القتل، الكون... والأصح أن نقول ألك عَرَكَ، ألك جَرَحَ، ألك إخضوضر، ألك قتل، ألك كان... ميدان الفلسفة هو الحدث. وميدان العلم والمنطق هو: حالات الأشياء والأشياء والأجسام والمعيش والرأي (علوم الإنسان على سبيل المثال).

من هنا، نرى فرقاً واضحاً في اختصاص كل من الفلسفة من جهة والعلم والمنطق من جهة ثانية. لا مجال للفلسفة أن تهتم بحالات الأشياء أو الأشياء. العلم أقدر على ذلك. ولا مجال للعلم أن يهتم بالحدث. الفلسفة أقدر على ذلك. «لا يمكن للفلسفة أن تتكلم على العلم إلا بالتلميح، ولا يمكن للعلم أن يتكلم على الفلسفة إلا كما [يتكلم] على غيمة» (ص 152).

عندما يتكلم الفلاسفة على العلم عبر الأفاهيم، فإنه لا يكون لقولهم أي قيمة علمية. على سبيل المثال، أفاهيم التفريق والزمان والموت والثقب الأسود والفضاء الريماني... إلخ. وعندما يتكلم العلماء على الفلسفة عبر الدوال، إذا كان هذا ممكناً، فإن قولهم لا قيمة فلسفية له. يتناول العلم والفلسفة أحياناً الموضوعات ذاتها، لكن بطريقة مختلفة. هنا، أفاهيم على مسطح محاثة، وهناك دوال على مسطح إسناد. إذاً، العلم (وكذلك المنطق) والفلسفة فرعان متميزان.

تكلم دولوز في كتبه كثيراً على العلم. وأيُّ قارئٍ لكتبه الأساسية يُلاحظ مصطلحات علمية كثيرة يستخدمها دولوز في متن نصه الفلسفي. لكن هل كان كلامه كلاماً في الفلسفة أم في العلم؟

يقول دولوز في الصفحة (4) من الفرق والتكرار، ما يلي: «إذاً، نحن تكلمنا على العلم، بطريقة نشعر معها حقاً، أنها ليست للأسف، علمية». ومرز معنا في بداية هذا الفصل أن دولوز قال في تصدير الطبعة الأميركية لكتاب الفرق والتكرار، ما يلي: «إن المحتوى العلمي أو الفني لفلسفة ما يمكن أن يكون بدائياً جداً، لأنه ليس لها أن تدفع الفن أو العلم قُدماً، لكن لا تستطيع نفسها أن تتقدم

Deleuze Gilles: *Pourparlers*, Ibid, P. 194. (12)

Ibid, P. 218. (13)

إلا بتشكيلها الأفاهيم الفلسفية على نحو ملائم لتلك الدالة أو ذلك البناء حتى [لو كانا] بدائيين». وهنا يقول إن الفلسفة لا تتكلم على العلم إلا بالتلميح.

الفلسفة، في نظر دولوز، بحاجة إلى العلم والفن لتقوم. لا تتم الفلسفة من دون معطيات علمية وفنية، مع أن الأفاهيم لا قيمة علمية وفنية لها. والمحتوى العلمي للفلسفة بدائي. لكن في سياق إبداعه للأفاهيم يتكلم دولوز على العلم ويستخدم مصطلحات تعود إلى العلم في الأساس، أمثال الخواء والإفتراضي الخوائي والفرادات والنقاط الفريدة والمنحنى والمتغير والدالة... إلخ. هل يمكن القول إن دولوز يُعيد صياغة هذه المصطلحات بشكل أفاهيم فلسفية أم أنه يستخدمها بمعناها العلمي؟

لا يمكننا القول إن دولوز قد أبدع أفاهيم فلسفية لكل المصطلحات العلمية التي استخدمها في نصوصه، وإن كان فعل ذلك في كثير من الأحيان. كما لا يمكننا القول إن دولوز قد استخدم هذه المصطلحات بمعناها العلمي الدقيق. وهذا ما لاحظته أستاذ الفيزياء في جامعة نيويورك Alan Sokal، وأستاذ الفيزياء في جامعة لوفان Jean Bricmont حيث سخرا في كتابهما *Impostures intellectuelles* (*) من المضمون العلمي لكتب دولوز لا سيما الفرق والتكرار ومنطق المعنى وما الفلسفة؟ واعتبرا أن هذا المضمون هو إما بدائي جداً، وإما لا معنى له. وهما سخرا أيضاً من فوكو الذي قال يوماً: «عليّ أن أتكلم على كتابين يبدوان لي كبيرين بين [الكتب] الكبيرة: الفرق والتكرار ومنطق المعنى».

لكن بالرغم من هذا النقد اللاذع تبقى فكرة دولوز التي تقول بتميز الفلسفة عن كل من العلم والفن وبقدرتها على تناولهما عبر الأفاهيم، أساسية ومهمة، لأن دولوز لا يدعي أنه يتكلم على العلوم علمياً، ولأنه يعتبر أن محتوى فلسفته العلمي بدائي. وهو يقول أن لا قيمة علمية لأفاهيمه الفلسفية حتى لو تناولت موضوعات علمية.

إن ما هو علمي أو فني في كل فلسفة كبيرة، يبقى بدائياً. وقد يسقط بمرور الزمن، لاسيما العلمي منه. لكن طريقة الفيلسوف في التفكير وفي طرح المسائل، وإبداع الأفاهيم المناسبة لا يسقطان بمرور الزمن. إن ما هو فلسفي محض يبقى

Cf: Sokal Alan / Bricmont Jean: *Impostures intellectuelles*, Éditions Odile Jacob, Paris, (*)
1997, PP. 141-152.

ويدوم. وكل ما عداه هو بمثابة قشرة خارجية للقول الفلسفي، وهو عرضة للزوال والسقوط.

II - 3 - الأدروك، الأشعور والأفهوم:

II - 3 - أ - الفلسفة والعلم والفن:

تبين لنا، لحد الآن، أن الفلسفة تختلف عن كل من العلم والمنطق. للفلسفة أفعالها الخاص المتمثل بالأفهوم، ومسطحها الخاص المتمثل بمسطح المحايثة الذي يقطع الخواء، محافظاً على السرعات اللامتناهية عبر التماسك. أما وسيط الفلسفة، فهو الشخصية الأفهومية. وللعلم أيضاً، أفعوله الخاص المتمثل بالدالة، التي يمكن القول عنها إنها صلة بين مجموعة من المتغيرات المستقلة (قد يكون للدالة أيضاً متغير واحد، لاسيماً إذا انتقلنا من الدالة العلمية إلى الدالة المنطقية). غاية الدالة ترهين الأشكال الافتراضية للخواء من خلال إبطاء السرعات اللامتناهية، ووضعها تحت حد لا يمكن تجاوزه. أما مسطح العلم فهو مسطح الإسناد، ووسيطه الملاحظ الجزئي.

الفرق الأساسي بين المنطق والفلسفة هو الفرق بين الأفهوم والأكشوف. فلا يمكن الخلط بين الدالة المنطقية والأفهوم الفلسفي. ولا يمكن للمنطق أن يستولي على الأفهوم الفلسفي لأن أكشوف المنطق شيء، وأفهوم الفلسفة شيء آخر مختلف تماماً. يدور أكشوف المنطق في فلك المرجع، سواء من خلال مفهومه أم من خلال مصداقه. وحتى عندما يحدد شروطاً داخلية للقضية، فإنه لا يوجد فرق في الطبيعة بين مصداق الأكشوف أو مصداق الدالة المنطقية وبين شروط هذه الدالة الداخلية. هناك مرجع خارجي ومرجع داخلي للأكشوف.

أفهوم الفلسفة ذاتي المرجع، ذاتي الطرح. لا يتعلق بحالات الأشياء، ولا بالأشياء، ولا بالأجسام، ولا حتى بالمعيش (ليس دالة أو قضية للرأي)، ولا يستند إلى قضايا أخرى، وهو ليس استدلالياً. يتعلق الأفهوم بالحدث الذي هو عبارة عن الإفتراضي الذي يصبح متماسكاً، ويختلف عن الإفتراضي الخوائي (الخواء عبارة عن مجموعة من التعينات الإفتراضية التي تظهر وتندثر في الحال، من دون أي نتيجة ولا أثر).

والآن، علينا التكلم على الفن، وعلى الفرق بينه وبين كل من الفلسفة والعلم. يعتبر دولوز أن أفعولي الفن هما الأدروك والأشعور. يفكر الفن من خلال الأدروك والأشعور، ويتفكر تاريخه من خلالهما. (لذا، لا يمكن القول إن الفلسفة هي الفرع الذي يتفكر حول بقية الفروع). مسطح الفن الذي يقطع به الخواء، هو مسطح التركيب، ووسيطه هو الصورة الجمالية.

أول ما يجب علينا أن ننتبه إليه هو الفرق بين الأشعور والأدروك من جهة، والشعور والإدراك من جهة أخرى.

يقول دولوز: «لم تعد الأداريك إدراكات، فهي مستقلة عن حالة الذين يُعانونها. ولم تعد الأشاعير مشاعر أو انفعالات، فهي تتعدى قوة الذين تمر بهم. الأحاسيس، الأداريك والأشاعير، هي كائنات لها قيمة بذاتها وتتجاوز كل معيش. يمكن القول، إنها تكون في غياب الإنسان. لأنَّ الإنسان، كما هو متناول في الحجر، على القماش، أو على طول الكلمات، هو نفسه مركَّب من أداريك وأشاعير. الأثر الفني هو كائن احساسي، ولا شيء غير ذلك. إنه يوجد في ذاته» صص (154 - 155). في الأدب، في الرسم، في النحت، في الموسيقى، في كل الفنون، نجد الموقف ذاته. الأثر الفني هو «كتلة من الأحاسيس، أي مركَّب من أداريك وأشاعير» (ص 154). و«يبدع الفنان كتلاً من الأداريك والأشاعير» (ص 155). شرط الإبداع الفني هو أن يقف الأثر الفني لوحده. فالفن بما هو مؤلَّف من كائنات احساسية، من كتل من الأداريك والأشاعير، من مركَّب من الأداريك والأشاعير، «يحفظ [حافظ لهذه الأحاسيس] ويحفظ نفسه [يدوم] في ذاته» (ص 154).

II - 3 - ب - الإمكان الفني والإمكان المادي:

نتكلم على شروط الفن في المبدأ، لا في الواقع. لا يدوم الفن، في الواقع، أكثر مما تدوم المواد التي يُصنع منها (الحجر، القماش، الألوان... الخ). ما إن تُتلف هذه المواد في الواقع، حتى يزول الأثر الفني. أما الفن، بما هو فن، بما هو كائن احساسي مركب من أداريك وأشاعير، فإنه يحفظ نفسه بنفسه، يطرح ذاته بذاته، حتى لو لم تدم المواد المصنوع منها سوى لحظات.

يدوم الأثر الفني، لأنه مؤلَّف من أحاسيس، ولأنه مستقل عن «نموذجه»

المفترض، عن المبدع، عن المشاهد أو السامع، وعن الأشخاص الآخرين. ليس الفن تصويرياً أبداً، بل هو، «صوري». ما إن يُبدع الأثر الفني، ويكون حائزاً على الشروط الداخلية التي تجعله متماسكاً، فإنه يدوم. قد يتضمن الأثر الفني كثيراً من التشويه، كثيراً من الأخطاء، بالنسبة إلى نموذج مفترض، وقد يكون شاذاً بالنسبة إلى ما هو موجود في الواقع (لوحات فرنسيس بيكن المشوّهة والشاذة إذا قارناها بما هو موجود في الواقع)، إلا أن كل هذه الأمور الشاذة والتشويهات لا تمنع الأثر الفني من أن يقف لوحده، بل بالعكس، هي ما يجعله يقف متماسكاً لوحده، لأنها من شروطه الداخلية. يتطلب الإحساس هذا التشويه أو هذا الشذوذ. باختصار، هناك إمكان فني يختلف عن الإمكان الواقعي. يقول دولوز: «إننا نرسم وننحت ونؤلف [تأليفاً موسيقياً] ونكتب بأحاسيس. نرسم وننحت ونؤلف ونكتب أحاسيس. الأحاسيس بما هي أدريك ليست إدراكات قد تحيل إلى موضوع (مرجع): وإذا كانت تحاكي شيئاً ما، فإنها محاكاة مصنوعة [منتجة] بوسائلها الخاصة، والإبتسامة على القماشة هي مصنوعة فقط من ألوان، من خطوط، من ظل وضوء» (ص 156).

الأحاسيس، الأدريك والأشاعير، تدوم. وهي تتحقق في مواد معينة تعود لكل فن. المواد الفنية (من معدن وحجر ولون وغير ذلك) ليست بعيدة عن الإحساس. إنها تتعلق به، بحيث يصبح الإحساس (بما هو أدروك أو أشعور) إحساساً للمواد ذاتها. يمر الإحساس عبر المواد وعبر الحركات. ويتعلق تغيير المواد من فنان إلى آخر بالإحساس ذاته. الإحساس هو الذي يتطلب هذا التغيير. قد يكون الإحساس معدنياً هنا، حجرياً هناك، لونياً في مكان آخر. وقد يتطلب هذه المادة أو تلك. «فالإحساس لا يتحقق في المادة [مادة الفنون] من دون أن تمر المادة كلياً في الإحساس، في الأدروك أو الأشعور. تصبح المادة كلها تعبيرية. الأشعور هو الذي يكون معدنياً، بلورياً، حجرياً، إلخ، والإحساس ليس ملوئاً، إنه ملوّن، كما يقول سيزان» (ص 157).

إن هدف الفلسفة هو استخراج أحداث، أو إبداع أفاهيم من حالات الأشياء أو الأشياء. وبالمقابل، إن هدف الفن هو انتزاع أو اقتلاع أدريك من الإدراكات، وأشاعير من المشاعر والإنفعالات. يقول دولوز: «هدف الفن، مع وسائل المادة [مادة الفن]، هو انتزاع الأدروك من إدراكات الموضوع ومن حالات الذات المدركة، وانتزاع الأشعور من الإنفعالات كانتقال من حالة إلى أخرى. إستخراج

كتلة من الأحاسيس، [إستخراج] كائن إحساسي محض. لابد لذلك من منهج، يتغير مع كل مؤلف ويشكل جزءاً من الأثر» (ص 158).

ويشدد دولوز على استقلال الأدروك والأشعور، وكفايتهما، بالنسبة إلى الأشخاص الذين يعانونها الآن أو يحسون بهما، وبالنسبة إلى الأشخاص الذين أحسوا بهما في الماضي. يقول دولوز: «لا نصل إلى الأدروك أو الأشعور إلا كما نصل إلى كائنات مستقلة وكافية لا تدين بشيء إلى الذين يعانونها [يحسون بها] أو الذين عانوها [أحسوا بها]» (ص 158).

II - 3 - ج - ماهية الأدروك والأشعور:

والآن، نريد أن نعرف ما الأدروك؟ وما الأشعور؟

يقول دولوز: «ارتقت الرواية غالباً إلى الأدروك: لا إدراك البَرّاح [الأرض البائرة]، لكن البَرّاح كأدروك عند هازدي والأداريك المحيضية عند ميلفيل والأداريك المدنية أو أداريك المرأة عند فرجينيا وولف. المنظر [المشهد] يرى. . . [الأدروك، هو المنظر قبل الإنسان، في غياب الإنسان]» (ص 159).

ويتابع: «لا يمكن أن توجد الشخصيات، ولا يستطيع المؤلف إبداعها [ابتداعها]، إلا لأنها لا تدرك، لكنها مرّت في المنظر وتشكل نفسها جزءاً من مركب الأحاسيس. إن أشاب حقاً هو الذي لديه إدراكات البحر، لكنه لا يملكها إلا لأنه مرّ بصلة مع موبى ديك الذي جعله يصير - حوتاً [يتحوّت]، ويشكل مركب أحاسيس لم يعد بحاجة إلى أحد: المحيط. إن السيدة ذألواي هي التي تدرك المدينة لأنها مرت في المدينة، مثل «شفرة [مرت] عبر كل الأشياء»، وتصبح نفسها غير قابلة للإدراك. فالأشاعير هي بالضبط هذه الصيرورات اللإنسانية للإنسان، مثل الأداريك (بما فيها المدنية) هي المناظر اللإنسانية للطبيعة. . . . نحن لا نكون في العالم، نحن نصير مع العالم، نحن نصير بتأملنا إياه. كل شيء هو رؤية، صيرورة، نصير كوناً [نتكونن]. الصيرورات حيواناً [التحيون]، نباتاً [التنبيت]، جزيئياً [التجزؤ]، الصيرورة صفراً [التصفّر]» (صص 159 - 160).

وفي مكان آخر، يقول: «لا يمت التخيل الخلاق بصلة إلى ذكرى وإن مضخمة، ولا إلى استيهام. في الواقع، الفنان، بما فيه الروائي، يتعدى الحالات الإدراكية والانتقالات الإنفعالية للمعيش. إنه راء، وصائر» (ص 61). ويضيف:

«يتجاوز الأشعورُ الإنفعالاتِ مثلما يتجاوز الأدروك الإدراكات. ليس الأشعور انتقالاً من حالة معيشة إلى أخرى، بل الصيرورة اللإنسانية للإنسان، لا يقلدُ أشاب موبي ديك، وبتنزيهه لا «تمثل» دور الكلبة: ليس هذا تقليداً، ولا تعاطفاً معيشاً ولا حتى مماهة خيالية. ليس محاكاة مع أن ثمة محاكاة. لكن بالضبط ليس سوى محاكاة مصنوعة [منتجة]» (صص 163 - 164).

ويقول أيضاً: «نجح أندره دوتيل في وضع شخصياته في صيرورات - نباتات [تنبيات] غريبة، «الصيرورة شجرة» [التشجر] أو الصيرورة نُجمية [نوع من الزهور]: لا يكون هذا، كما يقول، بأن تتحول [الشخصية] الواحدة إلى الأخرى، بل بمرور شيء ما من الواحدة إلى الأخرى. والشيء ما هذا لا يمكن أن يكون متعيّناً بشكل مختلف إلا كإحساس. إنه منطقة لاتعّين، ولاتميّز، كما لو أنّ أشياء، وحيوانات، وأشخاصاً (أشاب وموبي ديك، بتنزيهه والكلبة) قد بلغت في كل حالة هذه النقطة التي، مع ذلك وإلى ما لا نهاية، تسبق مباشرة تفرّقها الطبيعي. هذا ما نسميه أشعوراً» (ص 164).

وأخيراً، يضيف: «يضيف الفنان دائماً أصنافاً جديدة إلى العالم. كائنات الإحساس هي أصناف، مثلما كائنات الأفهوم هي تغيرات، وكائنات الدالة متغيرات.

ينبغي القول عن كل فن: الفنان مُظهر أشاعير، مخترع أشاعير، مبدع أشاعير، في صلة مع الأداريك أو الرؤى [ج رؤية] التي يقدمها لنا. إنه لا يبدعها فقط في أثره، إنه يقدمها لنا ويصيرنا معها، إنه يأخذنا في المركّب [مركب الأحاسيس]» (ص 166)

ويتبيّن لنا، مما سبق، ما يلي:

- الأدروك ليس الإدراك. هو مستقل عن المبدع والمشاهد وبقية الأشخاص. وهو مستقل أيضاً عن نموذج المفترض. يتحقق الأدروك في مادة تصبح تعبيرية.
- الأدروك هو إحساس، أو بالأحرى كائن إحساسي، يحفظ نفسه بنفسه ويطرح ذاته بذاته. إنه منظر ما قبل الإنسان. إنه المنظر في غياب الإنسان. باختصار، هو المنظر اللإنساني للطبيعة. إنه رؤية الطبيعة قبل أن تفرّق.
- الأشعور ليس الشعور أو الإنفعال. إنه الصيرورة اللإنسانية للإنسان

[اللاتانسن]. الصيرورة - حيواناً [التحنون]، الصيرورة نباتاً، [التنبيت] الصيرورة - صفاً [التصفر]... إلخ. وما قيل عن الأدروك يصح على الأشعور.

- الأدروك رؤية. الأشعور صيرورة. من هنا، فإن الفنان هو راءٍ وصائر. الأدروك والأشعور هما صنفان جديدان على مسطح التركيب. هما كائنان إحساسيان يقومان بذاتهما. قد يغلب الأدروك في أثر فنان معين، وقد يغلب الأشعور في أثر فنان آخر. لكن في الأدروك والأشعور، الفنان بحاجة إلى أسلوب خاص به للإنتقال من الإدراكات إلى الأداريك، ومن المشاعر والإنفعالات إلى الأشاعير. الكاتب مثلاً يستعمل الكلمات وتركيب الكلمات، الرسام يستعمل الخطوط والألوان... .

- الأدروك هو نَصَب قائم بذاته، وكذلك الأشعور. إنها أنصاب (صروح) قائمة بذاتها. يتجاوز الفنان الإدراكات والمشاعر والإنفعالات العادية، وكذلك آراء الإنسان حول هذه الإنفعالات ليصل إلى الأداريك والأشاعير التي تكشف عن القوى الموجودة في الطبيعة.

يصل الفنان، من خلال الأشعور، إلى هذه المنطقه من اللاتعئين واللاتمييز بين الإنسان والحيوان، بين الإنسان والنبات، بين الإنسان والجزئيات، حيث لا نعود نمييز بين الإنسان والحيوان.. هذا لا يعني محاكاة الإنسان للحيوان أو للنبات، بل اكتشاف الحيوان في الإنسان واكتشاف النبات في الإنسان، واكتشاف اللامدرك في الإنسان. لا تعني الصيرورة اللانسانية [لاتانسن الإنسان] عودة إلى الأصول، بل تعني اكتشاف صيرورات واقعية للإنسان الحالي، وإن كانت هذه الصيرورات غير راهنة.

- الأدروك هو المنظر بغياب الإنسان. تصل الشخصيات إلى هذا المستوى لأنها لا تُدرك، ولأنها مرت كلياً في المشهد حيث يصبح للشخصية إدراكات البحر، أو إدراكات المدينة على سبيل المثال.

يرى الفنان، وكذلك الفيلسوف شيئاً عظيماً في الحياة، يتجاوز الإدراكات والإنفعالات والآراء الشائعة والمعيشة، يريان «الحياة في الحي أو الحي في المعيش» (ص 163). وغالباً ما يتمتع الفنان أو الفيلسوف بصحة ضعيفة. يقول دولوز: «الفنانون هم كالفلاسفة على هذا الصعيد، لديهم غالباً صحة هشّة، ولكن ليس بسبب أمراضهم ولا عُصاباتهم، إنما لأنهم رأوا في الحياة شيئاً عظيماً

جداً بالنسبة إلى أيّ كان، شيئاً عظيماً بالنسبة إليهم، وقد سَمَّهْمُ بعلامة الموت الخفية» (ص 163).

إذاً، لا علاقة للفن بالإدراكات والإنفعالات والآراء، أو بالأحرى ليس دوره أن يتقل أو يسجل هذه الأمور، وهو يريد أن يصل إلى أبعد من ذلك. «الفن هو لغة الأحاسيس، أكانت بالكلمات أم بالألوان أم بالأصوات أم بالأحجار. ليس للفن رأي. يفكك الفن التنظيم الثلاثي للإدراكات، والإنفعالات والآراء، ليستبدله بِنَصَبٍ مَرَكَّبٍ من الأداريك والأشاعير وكتل الأحاسيس التي تقوم مقام اللغة» (ص 166).

يبتدع الكاتب أو الأديب، لأجل ذلك، (وينطبق الأمر على الفيلسوف أيضاً) أسلوباً خاصاً، حيث يقوم بخلق لغة جديدة داخل لغته، أو بالأحرى لغة غريبة داخل لغته، ليس فقط من حيث المفردات، بل من حيث التركيب أيضاً. فيجعل اللغة كلها تتلعثم ليصل إلى هذه الأداريك والأشاعير وكتل الأحاسيس.

II - 3 - د - وماذا عن الصور الجمالية؟

«لا علاقة للصور الجمالية (والأسلوب الذي يبدعها) إطلاقاً بالبلاغة. إنها أحاسيس: أداريك وأشاعير، مناظر ووجوه، رؤى وصيرورات» (ص 167).

وعن الفرق بين الصورة الجمالية والشخصية الأفهومية، يقول دولوز: «الصيرورة المحسوسة هي الفعل الذي به لا ينفك شيء ما أو شخص ما عن الصيرورة - غيراً [التغيّر] (مع الإستمرار في أن يكون ما هو عليه)، دوار الشمس أو أشاب. بينما الصيرورة الأفهومية هي الفعل الذي به يتجسّب الحدث المشترك نفسه ما هو عليه. هذه الأخيرة هي التباين المدرج في شكل مطلق، وتلك هي الغيرية المنخرطة في مادة تعبير» (ص 168).

II - 3 - ه - مسطح التركيب:

تقول الفلسفة الحدث، وتحديدأ الحدث الافتراضي. يعبر الفن عن الممكن. تصعد الفلسفة من حالات الأشياء إلى الحدث. ينزل العلم من الافتراضي الخوائي إلى حالات الأشياء أو الأشياء. يجسد الكائن الإحساسي الحدث الافتراضي. إنه يعطيه «جسداً، حياة، كوناً [عالمًا]» (ص 168). يعبر هذا الكون عن الممكن كمقولة

جمالية. «ليست هذه الأكوان افتراضية [كما في الأحداث التي تقولها الأفاهيم] وليست راهنة، إنها ممكنة، الممكن كمقولة جمالية («لولا الممكن لاختنقت»)، ووجود الممكن، بينما الأحداث هي واقع الافتراضي، أشكال فكر - طبيعة تحلّق فوق كل الأكوان الممكنة» (ص 168).

لذا، نقول إن الأدروك والأشعور، بوصفهما كائنين إحسائيين، هما صنفان جديدان على مسطح التركيب، إنهما يجسدان الحدث على مسطح التركيب، ويعبران عن أكوان ممكنة.

يعبر الفن، لاسيّما فن الرسم، عن القوى الموجودة في الطبيعة. ويجعل الفن هذه القوى الكونية اللامرئية مرئية، واللامحسوسة محسوسة. قوى الجاذبية والزمان والدوران... الخ. من هنا، يقول دولوز: «الموضوع الأبدي للرسم: هو رسم القوى». وهذا ما بيّنه دولوز بوضوح في كتابه المخصص للرسم المعاصر فرنسيس بيكن.

تنفتح كل الفنون، لاسيّما الرسم والأدب والموسيقى، على هذه القوى الكونية التي تعبّر عن عالم ما قبل الإنسان. الكائنات الإحساسية هي رؤى، هي صيرورات. تستخرج هذه الرؤى وهذه الصيرورات من الإدراكات العادية والمشاعر العادية والآراء، أداريك وأشاعير، وتنفتح على «حقل قوى لامتناه» (ص 178).

ليس حقل القوى اللامتناهي هذا إلا مسطح التركيب الخاص بالفن. يقول دولوز: «كل هذا [مركبات الأحاسيس والرؤى والصيرورات] ينبغي أن يستخرجه الروائي من الإدراكات والانفعالات وآراء «نماذجه» النفسية المجتمعية التي تمر كليا في الأداريك والأشاعير التي ينبغي أن ترتقي إليها الشخصية من دون الإحتفاظ بحياة أخرى. ويستلزم هذا مسطح تركيب واسعاً، غير متصور مسبقاً بشكل مجرد، لكنّه يُبنى بقدر ما يتقدم الأثر، يفتح ويخلط، يفكك ويركّب من جديد مركبات غير محدودة أكثر فأكثر وفق تغلغل القوى الكونية» (صص 178 - 179).

قلنا إنّ الاحاسيس، أو بالأحرى الكائنات الإحساسية، الأداريك والأشاعير، تمر في المواد لتصبح هذه المواد تعبيرية. الإحساس هو الذي يتطلب هذه المادة أو تلك، هذا الأسلوب أو ذاك. من هنا، علينا التمييز بين مسطح التركيب

الجمالي الذي يعبر عن عمل الفن ومسطح التركيب التقني المؤلف من المواد الفنية التي يتدخل فيها العلم. يقول دولوز: «التركيب، التركيب إنه التعريف الوحيد للفن. التركيب جمالي، وكل ما ليس مركباً ليس أثراً فنياً. بالمقابل لا نخلطن بين التركيب التقني، عمل المادة الذي يُدخل غالباً العلم (الرياضات، الفيزياء، الكيمياء، التشريح) وبين التركيب الجمالي الذي هو عمل الإحساس. وحده هذا الأخير يستحق تماماً اسم التركيب، والأثر الفني لا يُصنع أبداً عبر التقنية أو من أجل التقنية» (ص 181).

قد توجد مشاكل أو معوقات تقنية يتدخل العلم في حلها. لكن لا علاقة للمركبات الإحساسية بالعلم. إنها من اختصاص الفن. والأدروك أو الأشعور، كما رأينا، هو الذي يجعل من المواد التي يستخدمها والتي يتدخل فيها العلم مواداً تعبيرية. يمر مسطح التركيب التقني في مسطح التركيب الجمالي فتصبح المادة تعبيرية.

يهجر الأدروك والأشعور كلاً من الرأي والإدراك والشعور والإنفعال ليتوطنا من جديد على مسطح التركيب. وكذلك يهجر هذا الأخير الأدروك والأشعور لينفتحا على الكون اللامتناهي. يفتح المتناهي على اللامتناهي. يقول دولوز: «الإحساس المركب، المصنوع من أدريك وأشاعير، يهجر سستام الرأي الذي يجمع الإدراكات والإنفعالات المسيطرة في وسط طبيعي وتاريخي ومجتمعي. لكن يتوطن الإحساس المركب من جديد على مسطح التركيب [...] وفي الوقت نفسه يجرّ مسطح التركيب الإحساس إلى تهجير عال، جاعلاً إياه يمرّ بنوع من إزالة التأطير الذي يفتحه ويشقه على كوسموس لامتناه. [...] لعل خاصية الفن هي المرور بالمتناهي ليجد مجدداً اللامتناهي ويعطيه من جديد». (ص 186).

وهكذا نجد أن ثالوث الفن هو الإحساس المركب والصورة الجمالية ومسطح التركيب. يبدع الفن كائنات احساسية، أي أدريك وأشاعير، على مسطح التركيب بتوسط الصور الجمالية.

أما ثالوث الفلسفة فهو الأفهوم والشخصية الأفهومية ومسطح المحايثة. تستخرج الفلسفة أحداثاً، من حالات الأشياء أو الأشياء أو الأجسام، وتجعلها متماسكة أو قائمة في أفاهيم على مسطح المحايثة بتوسط الشخصيات الأفهومية.

وثالث العلم أخيراً، هو الدالة والملاحظ الجزئي ومسطح الإسناد. ترهن الدالة من خلال عناصرها الأشكالَ الافتراضية للخواء، على مسطح الإسناد، بتوسط الملاحظين الجزئيين. ولا تتخلى الدالة عن المرجع.

الفلسفة والعلم والفن، هي أشكال ثلاثة للفكر. الفلسفة تفكر عبر الأفاهيم، والعلم يفكر عبر الدوال، والفن يفكر عبر الأداريك والأشاعير. لا أفضلية ولا امتياز لاختصاص على اختصاص. لكل اختصاص دوره المتميز عن غيره. لكن هذا لا يمنع من إقامة صلات بين هذه الإختصاصات.

ما إن يبدع الأفهوم ويبنى على مسطح المحايثة، فإن هذا يستدعي إبداع إحساس للأفهوم على مسطح التركيب، ودالة للأفهوم، إذا كان هذا ممكناً، على مسطح الإسناد. وما إن تبدع دالة ما على مسطح الإسناد، فإن هذا يستدعي إبداع أفهوم لهذه الدالة على مسطح المحايثة، وإبداع إحساس مركب على مسطح التركيب. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الفن.

العلم والفلسفة والفن هي ثلاثة فروع تفكر بالتساوي، وتبدع بالتساوي. وهي تمد أسطحاً تقطع بها الخواء. يحاول مسطح المحايثة الخاص بالفلسفة الحفاظ على اللامتاهي من خلال إعطائه تماسكاً (التماسك الافتراضي). ويقطع مسطح الإسناد الخاص بالعلم الخواء متخلياً عن السرعات اللامتاهية، حيث يضع لها حداً لا تتجاوزه. ويقطع مسطح التركيب الخاص بالفن الخواء، حيث يبدع أصنافاً جديدة، وأكواناً محتملة من المتناهي الذي يعطي مجدداً اللامتاهي من خلال انفتاحه على حقل قوى لامتناه.

تجابه أشكال الفكر الثلاثة الخواء، وتخوض معركتها معه للحصول على أسلحة مجربة تحارب بها على جبهة أخرى لا تقل ضراوة عن الأولى، أعني بها جبهة الرأي، لأن شقاء البشر يأتي من آرائهم.

ليست الأفكار الفريدة آراء. ليس الأفهوم رأياً وليست الدالة رأياً. وكذلك، ليس الأشعور والأدروك نوعين من الآراء. وهكذا نجد أن الفكر يتكون بوصفه تولدًا متغائراً من خلال هذه الأفكار الفريدة، ومن خلال الصلة بينها. يقول دولوز: «يستدعي كل عنصر مبدع على مسطح عناصر أخرى متباينة، يجب إبداعها على المسطحات الأخرى. الفكر بما هو تولد متغائر» (ص 188).

وفي نهاية هذا الفصل، نستطيع القول إن دولوز هو مجدد كبير في الفلسفة، أسلوباً ومضموناً. وهو قد سعى إلى أن يشتغل الأسلوب والمضمون بالمنطق نفسه.

لقد ابتدع لغة غريبة داخل لغته. لقد تلعثم داخل لغته، أو بالأحرى جعل اللغة ذاتها تلعثم. من هنا كانت صعوبة نقله إلى العربية.

وابتدع طريقة جديدة في التفكير، وأكثر من إبداع الأفاهيم، وأحيا الأفاهيم القديمة، وقدم طريقة مبتكرة في قراءة الفلاسفة.

الفلسفة هي فن إبداع الأفاهيم. وهي كانت كذلك على الدوام. لذا، لا خوف عليها من الموت والإنتهاء. والفلسفة ما زالت حيّة وممكنة اليوم. وعلينا أن نشغل بها إذا أردنا أن نتخلص من الحماقة وأن نعيش من دون أوهام...

خاتمة

دولوز وتجديد الفلسفة

كان علينا أن نبين كيف يجدد دولوز الفلسفة. ولم يكن ذلك ممكناً من دون «عرض» دولوز في محطاته الرئيسية. ويمكننا الآن أن نعيّن مواضع هذا التجديد في ثلاث عشرة فقرة:

1 - يبيّن دولوز أن ما يُشاع عن أزمة الفلسفة ونهايتها وموتها عائد إلى أنه قد أسيء فهمها. لكن عندما نعي أن الفلسفة هي فن إبداع الأفاهيم نجد أنها ليست مأزومة، بل هي راهنة وثورية ومقاومة وتتمتع بخصوصية واستقلال عن العلوم والفنون.

2 - ويبيّن أيضاً أن تجديد الفلسفة يعني تجديداً في المضمون والأسلوب معاً،

2 - أ - ويعني التجديد في المضمون:

- تجديداً في صورة الفكر لأن كل فلسفة كبيرة تفترض صورة سرية وضمنية للفكر، أي تحاول الإجابة عن سؤال ما التفكير؟

- وتجديداً في الأفاهيم القديمة والسائدة لأن الأفاهيم المتداولة لا يمكن استخدامها واستثمارها في القول الفلسفي المعاصر من دون تعديل وتغيير وتحوير. لذا، يقوم تاريخ الفلسفة على إحياء الأفاهيم القديمة وتغيير اتجاهاتها، وعلى إبراز صور الفكر والمسائل الفلسفية لدى الفلاسفة.

- وإبداعاً لأفاهيم جديدة. وهذا هو عمل الفلسفة تحديداً. ويدل الأفهوم على توليد فعل التفكير في الفكر بما هو كذلك لأن الفكر ليس فطرياً ولا اكتسابياً، بل هو توالدي، تناسلي.

2 - ب - ويعني التجديد في الأسلوب إبداع لغة غريبة داخل اللغة ذاتها، غريبة من حيث المفردات وغريبة من حيث التركيب اللغوي أيضاً.

3 - ولا يرفض دولوز الستام بل يغير في أفهومه. فستام دولوز هو سستام مفتوح يتناول الظروف بدلاً من الماهيات. وهو سستام متدرّج، ينتقل من مستوى إلى آخر. ويمكن اعتبار كتاب الفرق والتكرار بمثابة التأسيس الأول للستام الدولوزي، واعتبار ما الفلسفة؟ بمثابة التأسيس الأخير. لذا، من المستحسن بل من الضروري قبل معالجة ما الفلسفة؟ أن نمر بما سبقه من مستويات.

4 - ويحتفظ بفكرة الفرق لكنه يرى أن الفرق ليس فرقاً أفهوماً لأنه يجب أن لا نلحقه بالوحدة وليس فرقاً برّانياً بين أشياء متعيّنة. الفرق هو أيضاً شيء وله درجات ومستويات. لذا، علينا أن نغادر المستوى التصوري لنصل إلى المستوى تحت التصوري أي المستوى المشتد. وهنا يظهر لنا عالم الكثرات المشتدة. ويتبيّن لنا أن الفرق هو إثبات وأنه أعمق من السلب والتناقض. من هنا معارضة دولوز الشديدة لهيغل. وفلسفته هي بمثابة هيغلية مضادة.

5 - وكذلك يفعل مع التكرار، فالتكرار عنده ليس تكراراً للهو هو كما هو الحال في التكرار المادي، بل هو فرق للفرق كما هو الحال في التكرار الروحي والمشتد. التكرار هو فرق للفرق لأن الفرق وراء كل شيء ولا شيء وراء الفرق.

6 - ويقوم دولوز بتقويض مسلمات صورة الفكر الكلاسيكية من أجل الوصول إلى فكر متحرر من كل صورة. وهو يؤسس للفكر البدوي. وبذلك يستطيع تفكير الفرق الحر والتكرار المركّب.

7 - وفي مقابل التعارض بين الأمبيري والمجاوز يطرح دولوز:

أن الأمبيرية العليا أو المجاوزة أو الجذرية هي باختصار بحث عن الشروط، لكن عن شروط التجربة الواقعية وليس عن شروط كل تجربة ممكنة كما فعل كمنظ. وهي تتطلب صورة جديدة للفكر ونظرة جديدة إلى مذهب الملكات.

وأن كل فلسفة كبيرة تقوم بإعادة تقسيم لما هو أمبيري وما هو مجاوز،
لما هو واقعي وما هو مبدئي. والنقد الفلسفي يطال بالدرجة الأولى
المجاوز والمبدئي ويهمل الأمبيري والواقعي.

8 - ويصر دولوز على استقلالية الفلسفة. فالقول الفلسفي عنده يتمتع
باستقلال نسبي عن المعطيات النفسانية والاجتماعية لأن هذه الأخيرة
تلحق بـ «النظرية» الفلسفية وليس العكس. القول الفلسفي هو طريقة
جديدة في التفكير ونظرة مغايرة إلى الأشياء.

9 - ويرفض دولوز التأويل والإيديولوجيا معاً فيؤكد أن لا تأويل ولا
إيديولوجيا بل آلات راغبة منتجة. علينا أن ندخل الرغبة في الإنتاج، أي
أن نجعل الرغبة جزءاً من البنية التحتية حتى نستطيع الإجابة عن سؤال:
لماذا يسعى الناس إلى عبوديتهم وهم يعتقدون أنهم يسعون إلى خلاصهم؟

10 - وفي مواجهة منطق الوحدة يؤكد أن الفلسفة هي منطق الكثرات.
ويتجسد هذا المنطق في أفهوم الجذومور. وعلينا إعادة النظر في التحليل
النفسي والألسنية والسياسة. . . الخ في ضوء منطق الكثرات هذا. إن
كتاب الك ألف سطح هو كتاب كبير في الفلسفة لأنه ابتدع منطق الكثرات
وأفرط في إبداع أفاهيم فلسفية جديدة. وهو ينطلق من الكثرة وليس من
الوحدة. ويفهم الكثرة بوصفها اسماً موصوفاً أي مسنداً إليه. وهي تتميز
بأبعادها وخطوطها ومحاورها لا بمفهومها ولا بعناصرها. من هنا يعتبر
دولوز أن الأفهوم هو كثرة، ويتميز بخطوطه المشتدة أي باشتداده، لا
بمفهومه ولا بمصداقه. وهو يقول الحدث.

11 - ويظل فيلسوفاً مع تنويع مجالات قوله، فليست كُتُب دولوز حول
الفنون وتحديداً حول الرسم والسينما كتباً تفكرية حول الرسم والسينما،
بل هي كتب فلسفية حول أفاهيم الرسم والسينما. على الفلسفة أن
تتناول الأفكار الإبداعية الفريدة التي نجدها في الفنون والتي يُعبّر عنها
عبر الصور، لتحاول أن تبعد الأفاهيم المناسبة لها.

12 - وهو إذ يميّز الفلسفة يرفض أن تكون مؤسسة على الطريقة السالفة.
ويمكن اختصار أطروحته على الشكل التالي:

أ - الفلسفة تفكر. العلم يفكر. الفن يفكر. لكن كل فرع معرفي يفكر عبر أفاعيله الخاصة، أي عبر أدواته وتقنياته. فالفلسفة تفكر عبر الأفاهيم والعلم يفكر عبر الدوال والفن يفكر عبر الأداريك والأشاعير. من هنا لا خوف على الفلسفة من الموت والإنتهاء لأن لها موضوعاً حصرياً لا يمكن لأحد أن يقوم به مقامها. وهذا الموضوع هو إبداع الأفاهيم.

ب - الفلسفة إبداع. العلم إبداع. الفن إبداع. لكن كل فرع معرفي يقوم بإبداع كيانات إبداعية خاصة به. إذاً، ليست الفلسفة تآملاً ولا تفكيراً ولا توابعاً، لأنها نشاط منتج.

ج - للفلسفة شروط إمكان مبدئية، هي إبداع الأفاهيم وتشبيد مسطح المحايثة ورسم الشخصيات الأفهومية. ولها شروط إمكان واقعية، هي الصداقة بما تتضمنه من تنافس، والمحايثة، وتبادل الآراء. ولا يمكن للقول الفلسفي أن ينمو ويزدهر من دون هذه الشروط الواقعية وإلا أصبح الفيلسوف مجرد مذنب لا يلبث أن يحترق. وهذا البحث عن شروط الفلسفة المبدئية والواقعية يسميه دولوز تربية الأفهوم.

د - تحارب الفلسفة، كما العلم والفن، على جبهتين، جبهة الرأي وجبهة الخواء لأن هذا الأخير يستطيع أن يُخوي كل تماسك في الأفكار. من هنا تمتد الفلسفة فوق الخواء مسطح محايثة ويمد العلم مسطح إسناد ويمد الفن مسطح تركيب. ولا يمكن لعملية التفكير أن تنطلق من دون هذه المسطحات لأن الخواء ليس عدماً أو فراغاً بل هو يحتوي على جميع التعينات الممكنة التي تتلاشى ما إن تولد، من دون أثر ولا نتيجة، ومن دون تماسك.

13 - ويفتح دولوز حقلاً جديداً للتفلسف يمكن تحديده بما يلي:

أ - الجغرافيا: يهتم دولوز بالجغرافيا ويهمل التاريخ. لذا، على سؤال ما التفكير؟ أن يُعنى بتوجهات الفكر واتجاهاته، بخطوط طوله وخطوط عرضه. ويمكن القول إن صورة الفكر هي بمثابة خارطة طريق للفكر.

ب - تواطؤ الكون: إن دولوز هو فيلسوف تواطؤ الكون، وفيلسوف المحايثة المحضة أو المطلقة أيضاً. وهو يفرض كل مفارقة. لذا، يعتبر أن سبينوزا هو أمير الفلاسفة ومسيح الفلاسفة لأنه فيلسوف المحايثة بامتياز. وكل الفلاسفة هم بمثابة رُسل له.

ج - مسطح المحايثة: وهو أفهوم رئيسي عند دولوز. وعبره يفرض كل مفارقة. ولسطح المحايثة وجهان، صورة الفكر ومادة الكون. وعلى صورة الفكر ومادة الكون أن يعمل بالمنطق ذاته لأن الفكر والكون هما في النهاية شيء واحد.

د - اللغة الغربية: ولا يكفي أن تعمل صورة الفكر ومادة الكون بالمنطق ذاته، بل على أسلوب الفيلسوف أن يعكس هذا المنطق أيضاً. لذا على كل فيلسوف كبير أن يتدع لغة غريبة داخل اللغة ذاتها.

وهكذا يتبين أن دولوز فيلسوف كبير ومجدد كبير في الفلسفة. وهو استطاع أن ينقذ الفلسفة من أزمتها، وأن يؤمن لها دوراً ومكانة بين العلوم والفنون. ولعله الفيلسوف الأكثر تفلسفاً في النصف الثاني من القرن العشرين والأكثر إيماناً بالفلسفة وبدورها من حيث هي مشروع لمهاجمة البلاهة والحماقة. وفي سبيل ذلك تدبير الفلسفة حرب عصابات مع السلطات الخارجية والداخلية على السواء، أي مع السلطات القائمة في الخارج والسلطات القائمة في الذهن.

وبيّن دولوز أن الفلسفة ما زالت ممكنة اليوم. ونحن بحاجة إليها أكثر من أي وقت مضى. وما علينا إلا أن نفهمها بوصفها إبداعاً مستمراً لأفاهيم تتغير تبعاً للمسائل المتغيرة.

لم تمت الفلسفة ولن تموت. وما زال بالإمكان التفلسف عبر إبداع الأفاهيم في شتى المجالات والحقول. فقد وسّع دولوز من آفاق الفلسفة وأعاد الاعتبار إليها. إذأ، لا خوف على الفلسفة من المنافسة لأن أحداً لا يستطيع أن يحل محلها.

مع دولوز نشعر أننا برفقة فيلسوف يعرف ماذا يريد وما هو دوره. وهو لا يُنكر لقبه، ولا يتلظى وراء عناوين مبهمة. ويصر على تميّز الفلسفة عن كل

من العلم والفن، وعلى أنها فرع معرفي قائم بذاته، أي أنها ليست فرعاً معرفياً تابعاً ولا فرعاً بينمعرفياً، وعلى أنها تقف على قدم المساواة مع العلم والفن. وهو في موقفه هذا كلاسيكي جداً، لكن دولوز يعرف جيداً كيف يجعل كل شيء رهنأ. ولعله الفيلسوف الوحيد الذي يمكن أن نضعه اليوم في مقابل هيغل.

وأخيراً نقول إننا ما زلنا في بداية الطريق، رغم ما بذلنا من جهد كبير، لفهم هذا الفيلسوف. ونعتبر أن ما فعلناه هو بمثابة مقدمة لقراءة دولوز.

لائحة المصطلحات

1 - في الأفهوم الدولوزي :

دولوز، على غرار لايبنتس، هو من الفلاسفة الكبار الذين أكثروا من إبداع الأفاهيم. وهذا الإبداع هو ما يميّز به الفيلسوف عن الفنان والعالم. وللفيلسوف الحق في تناول الموضوعات العلمية والفنية، وطبعاً الفلسفية، عبر إبداع الأفاهيم. والمقصود من الأفهوم هنا هو الأفهوم بحصر المعنى، أي الأفهوم الذي يدل على فعل التفكير في الفكر، وليس أي كلمة عادية كالأسد والإنسان والبيت والشجرة... إلخ.

وهناك أفاهيم كلية كما هو حال الأفاهيم الفلسفية التي انطلقت من مبادئ كلية، وأفاهيم فريدة كما هي حال الأفاهيم الفلسفية لدى دولوز. والأفهوم عند دولوز لا يقول الماهية، بل يقول الحدث. لذا، لا يمكن التعامل مع أفاهيم دولوز وكأنها تعني الشيء نفسه منذ أول المسيرة إلى آخرها، فالأفهوم الفريد الذي يقول الحدث، يتغير حكماً تبعاً للسياق الذي يندرج فيه. ويعمد دولوز إلى فك أفاهيمه وإعادة صنعها واختراعها تبعاً للأفق المتحرك الذي تنشأ فيه، وتبعاً للمسائل التي يتم طرحها وإعادة طرحها.

ولا يتمتع الستام الدولوزي الذي هو مفتوح أساساً، بالاستقرار لأن فكر دولوز لا «يتطور»، بل يتقدم عبر الأزمات حيث يعمد دولوز إلى إعادة تنظيم الكل أو إعادة سستمته تبعاً للمسائل التي يتم توليدها. إنه سستام متدرج ينتقل بنا من مستوى إلى آخر. وفي هذا المسار يتم التخلي عن بعض الأفاهيم أو يُعاد بناء أفاهيم أخرى، إلى أن نصل إلى معمارية ما قبل الموت، التي تجسّدت في التأسيس الأخير للفلسفة الدولوزية، أي في كتاب ما الفلسفة؟. وعلى سبيل المثال يقول دولوز: «يبدو لي أنني عدلتُ نهائياً عن مفهومة الشبّه التي لا تساوي

شيئاً»⁽¹⁾ وقد رأينا أن أفهوم الشبه كان أفهوماً أساسياً في كتاب الفرق والتكرار. وهناك أيضاً أفهوم الجسد بلا أعضاء الذي يبدو أن دولوز قد تخلى عنه حيث لم نعد نجده في الكتب الأخيرة، لاسيما في كتاب ما الفلسفة؟. وقد حسم دولوز أمره وفضل عليه أفهوم مسطح المحايثة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى أفهوم الآلات الراجعة حيث فضل عليه أفهوم الإرتصاف.

ودولوز، إضافة إلى كونه مخترع أفاهيم جديدة، هو مجدد كبير في الأفاهيم القديمة حيث يعمد إلى إحياء هذه الأفاهيم، معدلاً فيها ومحوراً لها، من أجل استخدامها وتوظيفها في القول الفلسفي المعاصر.

لذا عانينا كثيراً في ضبط الأفاهيم الدولوزية. ولعل هذا هو السبب الرئيسي الذي أّخر هذا البحث. والتبس الأمر في ترجمة هذه الأفاهيم إلى العربية التي ما زالت مقصورة في نقل الفلاسفة القدامى فكيف بنقل فيلسوف حديث جداً كدولوز على سبيل المثال.

وبذلنا قصارى جهدنا لنكون منسجمين ومتسقين مع أنفسنا. لذا ترجمنا كلمة *Différence* بالفرق وأهملنا كلمة الاختلاف الشائعة لنستطيع الإشتقاق بسهولة ونترجم بقية المصطلحات، أمثال *La différentielle*, *différenciation*, *différentiel*.. etc . وهكذا قلنا الحساب التفارقي بدلاً من الحساب التفاضلي الشائعة كترجمة لـ *Calcul différentiel*.

وترجمنا كلمة *intensité* بشدة. وهذا الأفهوم هو أفهوم رئيسي في كل مسار دولوز الفلسفي. وقد أخذ دولوز من فيزياء القرون الوسطى وفلسفتها. واشتقنا بالتالي فوضعنا كلمة مشتد لـ *intensif*، واشتداد لـ *intension* بدلاً من قصد التي أبقيناها لـ *intention*.

واستعملنا المزدوجات عندما تكون الأفاهيم متقاربة. فاستعملنا صورة لـ *image* و«صورة» لـ *figure*. واستعملنا كلمة ذات لـ *sujet* و«ذات» لـ *soi*.

وقمنا بإيجاد عدل عربي مختلف لكل أفهوم ميّزه دولوز عن غيره، فاشتقنا لفظ أشعور لـ *affect* ووضعنا كلمة شعور أو انفعال لـ *affection*. واشتقنا أيضاً

لفظ أدروك لـ percept الذي يتميز عن perception . وميزنا بين Concept و conception فوضعنا لفظ أفهوم للأول ولفظ تصور أو مفهوم للثاني. وأبقينا كلمة مفهوم لـ compréhension الذي يضعه المناطقة في مقابل الماصدق. وميزنا بالعربية بين notion و Concept، مع أنهما مترادفان تقريباً في النص الدولوزي فوضعنا لفظ مفهومة لـ notion ولفظ أفهوم لـ concept . وميزنا بين Idée و idée فترجمنا الكلمة الأولى بأمثول والكلمة الثانية بفكرة. وهكذا اشتقنا لفظ أمثولي لـ idéal . وميزنا بين différentiation الخاصة بالأمثول و différenciation الخاصة بالأشياء وحالة الأشياء فوضعنا لفظ تفارق للأفهوم الأول، ولفظ «تفرق» أو «تفريق» للأفهوم الثاني. من هنا أصبح بإمكاننا القول إن الأمثول متفارق لكئنه غير متفارق، وواقعي من دون أن يكون راهناً. وميزنا بين معرفة (connaissance) وعلمان (savoir) . وكذلك ميّزنا بين dispositif الخاص بفوكو و agencement الخاص بدولوز، فاشتقنا لفظ أجهوز في مقابل الأول ولفظ ارتصاف في مقابل الثاني.

كذلك قمنا بتعريب أفاهيم كثيرة، فقلنا أمبييري لـ empirique الذي يوضع في مقابل المجاوز ويتميز عن التجريبي expérimental . لذا قلنا أمبيرية عليا وأمبيرية مجاوزة التي توضع في مقابل الأمبيرية البسيطة أو الساذجة. وقلنا فيمياء كتعريب لـ phénoménologie وأركياء لـ archéologie .

وأخيراً نقول إن كل اقتراحاتنا لترجمة أفاهيم دولوز إلى العربية هي مؤقتة، وهي ما زالت بحاجة إلى جهد أكبر. لذا، نرحب بكل اقتراحات أخرى شرط الحفاظ على نبض النص الدولوزي واتساقه وانسجامه.

2 - المصطلحات الرئيسية :

A

Actualité	راهنية
Actualisation	ترهين / ترهين
Actuel	راهن
Affect	أشعور
Affection	شعور، إنفعال

Agencement	إرتصاف
Agencement collectif d'énonciation:	الإرتصاف الجماعي للنطق
Aiôn	أيون
Analogie	تمثيل / مماثلة
Analytique (L')	الأنالوطيقا
A priori historique (L')	القبلي التاريخي
Articulation	تمفصل
Autrui	الغير
B	
Bêtise	حماقة
Bloc de sensations	كتلة إحساسات
Bon sens	الحس السليم
C	
Calcul différentiel (Le)	الحساب التفاضلي
Calque	ترسّم
Carte	خارطة
Cartographie	خرائطية ، رسم خرائط
Cartographe	خرائطيّ
Champ transcendantal	حقل مجاوز
Champs d'individuation	حقول التفرد
Chaos	خواء
Chaoïde	خوائية
Chaosmos	خواسموس
Code	كود
Codage	تكويد
Collage	كولاج
Contemplation	تأمل

Corps sans organes	جسد بلا أعضاء، جسد خال من الأعضاء
Concept	أفهوم
Conception	مفهوم، تصور
Communication	تواصل
Complication	تعقّد، تعقيد
Constructivisme	بنائية
Convergence	تلاقٍ
Création	إبداع
Critique	نقد

D

Décalque	كزّ
Déguisement	تنكّر
Désir	رغبة
Déterritorialisation	تهجير / هجرة / مهاجرة / سفر
Devenir	صيرورة
Devenir - animal	الصيرورة - حيواناً / التحنّون
Devenir - moléculaire	الصيرورة - جزيئياً / التجزيؤ
Devenir - femme	الصيرورة - أنثى / التأثث
Diagramme	مبيان
Différence	فرق
Différence libre	فرق حر
Différence en elle-même	الفرق في ذاته
Différence interne	فرق داخلي
Différence pure	فرق محض
Différence sans concept	فرق من دون أفهوم
Différenciation	تفرّق، تفرّيق
Différent	فارِق
Différentiation	تفارق

Différentiel	تفارقي
Différentielle (La)	التفارقية
Divergence	إفتراق
Dynamismes spatio-temporels	ديناميات مكانية - زمانية
Disparation	تبيين
Dispars	متباين
Discours	قول
Dispositif	أجهوز
Distribution sédentaire	توزع مقيم
Distribution nomade	توزع بدوي
Dramatisation	مَسْرحة
Durée	ديمومة

E

Effondement	لأ أساس (إنهيار الأساس)
Eidétique	إيدياء
Empirique-	أمبيري
Empirisme supérieur	أمبيرية عليا
Empirisme transcendantal	أمبيرية مجاوزة
Énoncé	منطوق
Énonciation	نطق
Entité	كيان
Enveloppé	مغلّف
Enveloppement	تغلّف، تغليف
Epistémé	إبستمه
Équivocité	إلتباس
Équivocité de l'être	إلتباس الكون (إشتراك لفظ الكون)
Espace lisse	مكان أملس
Espace strié	إمكان محزّز

Erreur	خطأ
Essai	محاولة
Essence	ماهية
Éternel retour	عود أبدي
Éthique	إطيقا
Être	كون، كينونة
Être du sensible	كينونة المحسوس
Événement	حدث
Événement pur	حدث محض
Exercice empirique	ممارسة أمبيرية
Exercice transcendant	ممارسة مفارقة
Explication	شرح، تفسير
Extra-propositionnel	فوق قضوي

F

Faux problème	مسألة زائفة
Figure	«صورة»
Figuration	هيئة
Figural	«صوري»
Figuratif	تصويري
Flux	دفق
Fonctif	أدلول
Fonction	دالة
Formation	تشكيل / تشكيل
Formalisation	شكّنة
Forme	شكل

G

Généalogie	نسابة
Généralité	عمومية

Génèse	توالد / تولد / نشأة
Géophilosophie	جيوفلسفة

H

Haptique	لمسي
Heccéité	هذية
Historicisme	تاريخانية
Historicité	تاريخية
Historiciste	تاريخاني
Hors-champ	خارج الحقل

I

Idéalité	أمثلية
Idéalisme	أمثلية (المذهب الأمثلي)
Idéal	أمثلي
Idée	أمثول
Idéel	أمثولي
Idiot	أبله
Image-action	صورة - فعل
Image-affection	صورة - إنفعال
Image de la pensée	صورة الفكر
Image - mouvement	صورة - حركة
Image-perception	صورة - إدراك
Image - temps	صورة - زمان
Immanence	محايشة
Immanent	محايث
Inconscient	لا وعي
Inconscient - machine	لا وعي - آلة
Implication	تضمُن، تضمين

Important	هام
Impouvoir	عجز
Individuation	تفرّد
Individuation impersonnelle	تفرد لاشخصي
Informel	لاشكلي
Intellectuel	مثقّف، متذهّن
Intempestif	في غير أوانه
Interprétation	تأويل
Intense	شديد
Intensité	شدة
Intensif	مشتد
Intension	إشتداد
Intensionnel	إشتدادي
Intention	قصد
Intentionnel	قصدي

L

Ligne de fuite	خط هرب، خط هروب
Littérature mineure	أدب صغير
Logique du sens	منطق المعنى
Logique de la sensation	منطق الإحساس

M

Machine abstraite	آلة مجردة
Machine de guerre	آلة الحرب
Machine désirante	آلة راغبة
Machine-organe	آلة - عضو
Machinique	آلي
Machinisme	آلوية
Mecanisme	إوالية

Même (Le)	الهوهو
Métamorphose	تحوّل
Micropolitique	ميكروسياسة
Moi dissous	أنا منحلة
Monstre	مسخ
Montage	مونتاچ
Multiple	كثير
Multiplicité	كثرة
Multiplicité actuelle	كثرة راهنة
Multiplicité virtuelle	كثرة افتراضية
Modalité	جهة / نمطية
Modulation	تعديل
Moléculaire	جزيئي
Moment	أوان
Moulage	قولبة
Moule	قالب

N

Négatif	سلبى
Négatif	سالب
Nomade	بدوي
Nomadisme	بداوة
Nomadologie	علم البداوة
Non-philosophique	لا - فلسفي
Non-sens	لا - معنى
Normalisation	سَوْنَة
Notion	مفهومَة
Nouveau	جديد
Nouveauté	جدة

O

Objectité	أوضوعة
Objet	موضوع
Opinion	رأي
Organisme	متعض
Organisation	تعضية/ تنظيم
Ordonnées intensives	طوليات مشتدة
Ordre	نسق
Originnaire	أصلي
Original	أصيل، مبتكر
Ontologie du présent	أنطولوجيا الحاضر

P

Para-sens	حس - مفارقي
Passion	إنفعال
Pédagogie du concept	تربية الأفهوم
Penseur privé	مفكر خاص
Penseur public	مفكر عام
Percept	أدروك
Perception	إدراك
Perplication	حيرة، تحير
Personnage Conceptuel	شخصية أفهومية
Phénoménologie	فيمياء
Plan de composition	مسطح التركيب
Plan de référence	مسطح الإسناد
Plan d'immanence	مسطح المحايثة
Planomène	مسطح
Plateau	سطح

Pli	طية ، ثنية
Point de vue	وجهة نظر
Point singulier	نقطة فريدة
Portrait mental	بورترية ذهني
Potentiel	كموني
Positivism	وضعية (المذهب الوضعي)
Positivist	وضعي
Positivité	توضع ، وضعية / إيجابية
Pratique discursive	ممارسة قولية
Précurseur sombre	رائد معتم
Problème	مسألة
Problématique	مسألي
Problématique (La)	المسألية
Problématisation	تستيل ، مساءلة
Processus	سيرورة
Proposition	قضية
Proposition logique	قضية منطقية
Prospect	أكشوف

Q

Qualitatif	خاصوي [نوعي]
Qualité	خاصية
Quantités extensives	كميات ممتدة
Quantités intensives	كميات مشتدة

R

Raison suffisante	علة تامة
Ralentie	أبطوءة
Rapport	صلة
Réalité	واقع

Récognition	تعرف
Réel	واقعي
Référence	مرجع، إسناد
Réflexion	تفكير
Régime	نظام
Régime de signes	نظام العلامات
Régularité	إنتظام
Régulier	مكرور
Rhizome	جذمور، أرمول
Rhétorique	بلاغة
Relation	علاقة
Remarquable	بارز
Rencontre	إلتقاء
Réprésentation	تصور
Répétition	تكرار
Répétition complexe	تكرار معقد
Répétition nue	تكرار عارٍ
Répétition pour elle-même	التكرار لذاته
Représentation	تصوّر
Représentation organique	تصور عضوي
Représentation orgique	تصور أورجي
Réterritorialisation	إعادة توطن
Ritournelle	لازمة موسيقية
Roman policier	رواية بوليسية
Rupture	قطيعة

S

Savoir	علمان
Schizo-analyse	تحليل فصامي

Science-fiction	خيال علمي
Sédentaire	حضرّي ، مقيم
Spécification	تنويع ، تخصيص
Speech act	فعل لساني
Sens commun	حسن مشترك
Série	سلسلة
Seuil	عتبة
Sexualité	جنسية (الحياة الجنسية)
Signe	علامة
Simulacre	شبه
Simulateur	متشبه
Singularité	فرادة
Singularité pré-individuelle	فرادة قبل - فردية
Singulier	فريد
Soi	«ذات»
Solipsisme	أناوحدية
Souci de soi (Le)	الإنهماك بـ «الذات»
Spatium intensif	مجال [سباسيم] مشتد
Spatium pur	مجال [سباسيم] محض
Sujet	ذات
Sujet larvaire	ذات يرقانية
Strate	أنضودة
Stratification	تنضيد
Stratifié	منضد
Structural	بنائي
Structuraliste	بنوي
Structure	بنية
Subjectivation	تذويت

Sub-représentatif	تحت تصوري
Surface	سطح، مساحة
Syntaxe	تركيب
Syntaxique	تركيبى
Synthèse	تأليف
Synthèse passive	تأليف منفعل
Systematiser	سستم
Systeme	سستم

T

Thématique	ثيمي
Thème	ثيمة
Territoire	موطن، إقليم
Totalité	جَمَلَة
Totalisation	جَمَل
Tout	كل
Transcendant	مفارق
Transcendantal	مجاوز
Transcendance	مفارقة
Transformation	تحول

U

Universaux	كليات
Universel	كلي
Univocité	تواطؤ
Univocité de l'être	تواطؤ الكون (إشتراك معنى الكون)
Un-tout (L')	الواحد - الكل
Urdoxa	رأي أصلي
Usage des plaisirs	تدبير الملذات

V

Variable	متغير
Variation	تغير
Variété	تنوع / صنف
Vécu	معيش
Vice-diction	تعاكس
Virtualité	إفتراضية
Virtuel	إفتراضي
Visagété	وجهية
Vitesse	سرعة

Z

Zone d'indiscernabilité	منطقة عدم التميز
-------------------------	------------------

لائحة المصادر والمراجع

1 - المصادر :

نشر دولوز في حياته ستة وعشرين كتاباً. ثم جمع دافيد لابوجاد مقالات دولوز ومقابلاته وتصديراته... الخ، التي نشرها في حياته في كتابين كبيرين مستقلين. ويمكن أن نذكر في لائحة المصادر كورات دولوز الجامعية. ونحن سوف نذكر كتب دولوز كما صدرت تاريخياً، أي من الأقدم إلى الأحدث، لما لهذا من فائدة عند متابعة المسار الفلسفي لدولوز:

- 1- Deleuze Gilles: *Empirisme et subjectivité*, Éd. P.U.F. Paris, 1953.
- 2- _____: *Nietzsche et la philosophie*, Éd. P.U.F. Paris, 1962.
- 3- _____: *La philosophie critique de Kant*, Éd. P.U.F. Paris, 1963.
- 4- _____: *Nietzsche*, Éd. P.U.F. Paris, 1965.
- 5- _____: *Le bergsonisme*, Éd. P.U.F. Paris, 1966.
- 6- _____: *Présentation de Sacher - Masoch*, Éd. de Minuit, Paris, 1967.
- 7- _____: *Spinoza et le problème de l'expression*, Éd. de Minuit, Paris, 1968.
- 8- _____: *Différence et Répétition*, Éd. P. U. F. Paris, 1969.
- 9- _____: *Logique du sens*, Éd. de Minuit, Paris, 1969.
- 10- _____: *Proust et les signes*, Éd. P. U. F. Paris, 1964 - Éd. Augmentée, 1970.
- 11- _____/ Guattari, Félix: *L'anti - Œdipe*, Éd. de Minuit, Paris, 1972.
- 12- _____/ Kafka - *Pour une littérature mineure*, Éd. de Minuit, Paris, 1975.
- 13- _____/ Parnet Claire: *Dialogues*, Éd. Flammarion, Paris, 1977.
- 14- _____/ Bene Carmelo: *Superpositions*, Éd. de Minuit, Paris, 1979.

- 15- _____/ Guattari Félix: *Mille plateaux*, Éd. de Minuit, Paris, 1980.
- 16- _____: *Spinoza - Philosophie pratique*, Éd. de Minuit, Paris, 1981.
- 17- _____: *Francis Bacon, Logique de la sensation*, Éd. du Seuil, Paris, 1981.
- 18- _____: *Cinéma 1 - L'image - mouvement*, Éd. de Minuit, Paris, 1983.
- 19- _____: *Cinéma 2 - L'image - temps*, Éd. de Minuit, Paris, 1985.
- 20- _____: *Foucault*, Éd. de Minuit, Paris, 1986.
- 21- _____: *Le pli, Leibniz et le baroque*, Éd. de Minuit, Paris, 1988.
- 22- _____: *Périclès et Verdi, La philosophie de François Châtelet*, Éd. de Minuit, Paris, 1988.
- 23- _____: *Pourparlers*, Éd. de Minuit, Paris, 1990.
- 24- _____: Guattari Félix: *Qu'est - ce que la philosophie?* Éd. de Minuit, Paris, 1991.
- 25- _____: *L'épuisé* (in Samuel Beckett, Quad), Éd. de Minuit, Paris, 1992.
- 26- _____: *Critique et clinique*, Éd. de Minuit, Paris, 1993.
- 27- _____: *L'île déserte et autres textes*, Textes et entretiens 1953 - 1974(édition préparée par David Lapoujade), Éd. De Minuit, Paris, 2002.
- 28- _____: *Deux régimes de fous*, textes et entretiens 1975 - 1995. (édition préparée par David Lapoujade), Éd. de Minuit, Paris, 2003.
- 29- L'abécédaire de Gilles Deleuze avec Claire Parnet, Éd. Montparnasse, Paris, 1996, 3 DVD.

2 - المراجع الفرنسية(*) :

2 - أ - الكتب :

- 1- FOUCAULT Michel: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Éditions Gallimard, Paris, 1972.
- 2- _____: *Naissance de la clinique*, P.U.F. Paris, 2^{ème} édition, 1990.
- 3- _____: *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.
- 4- _____: *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.

(*) سوف نذكرها أيضاً أسماء بعض المراجع الفرنسية التي تناولت دولوز والتي حصلنا عليها، وإن لم نقبس منها، وذلك للتدليل على أهمية دولوز في الثقافة الفرنسية المعاصرة.

- 5- _____: *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.
- 6- _____: *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975.
- 7- _____: *Volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1975.
- 8- _____: *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984.
- 9- _____: *le Souci de soi*, Éd. Gallimard, Paris, 1966.
- 10- _____: *Dits et écrits, Tome I (1954 - 1969)*, Gallimard, Paris, 1994.
- 11- _____: _____, Tome II (1970 - 1975), Gallimard, Paris, 1994.
- 12- _____: _____, Tome III (1976 - 1979), Gallimard, Paris, 1994.
- 13- _____: _____, Tome IV (1980 - 1988), Gallimard, Paris, 1994.
- 14- Aristote: *La métaphysique*, Tome I, Introduction, Note et index par J. tricot, Librairie philosophique J. V rin, Paris, 1986.
- 15- Hegel: *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome I, traduit de l'allemand par J. Gibelin, Gallimard, Paris.
- 16- Comte, Auguste: *Cours de philosophie positive*, Tome I, Alfred Costes, Editeur, 6ème édition, Paris, 1934.
- 17- Werner Charles: *La philosophie moderne*, Payot, Paris, 1954.
- 18- Descombes Vincent: *Le même et l'autre* (Quarante - cinq ans de philosophie française 1933 - 1978), Éd. de Minuit, Paris, 1978.
- 19- Ruby Christian: *Les archipels de la différence*, Éd. Félin, Paris, 1990.
- 20- Alliez Eric: *La signature du monde*, Éd. du Cerf, Paris, 1993.
- 21- _____: *Deleuze, philosophie virtuelle*, Éd. Synthélabo Groupe, Paris, 1996.
- 22- Zourabichvili François: *Deleuze, une philosophie de l'évènement*, Éd. P.U.F. Paris, 1994.
- 23- _____: *Le vocabulaire de Deleuze*, Éd. Ellipses, Paris, 2004.
- 24- _____/ Sauvagnargues Anne/ Marrati Paola: *La philosophie de Deleuze*, Éd. P.U.F., Paris, 2004.
- 25- Delacampagne Christian: *Histoire de la philosophie au XXe siècle*, Éd. du seuil, Paris, 1995.
- 26- Badiou Alain: *Deleuze*, Hachette Littératures, Paris, 1997.
- 27- Antonioli Manola: *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Éd. Kimé, Paris, 1999.

- 28- Sokal Alan / Bricmont Jean: *Impostures intellectuelles*, Éd. Odile Jacob, Gallimard, Paris, 1997.
- 29- Buydens Mireille: *Sahara, L'esthétique de Gilles Deleuze*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1990.
- 30- Marrati Paola: *Gilles Deleuze, cinéma et philosophie*, Éd. P.U.F, Paris, 2003.
- 31- Hême de La cote Suzanne: *Deleuze: philosophie et cinéma*, Éd. L'Harmattan, paris, 2001.
- 32- Mengue Philippe: *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Éd. Kimé, Paris, 1994.
- 33- _____: *Deleuze et la question de la démocratie*, Éd. L'Harmattan, Paris, 2003.
- 34- Schérer René: *Regards Sur Deleuze*, Éd. Kimé, Paris, 1998.
- 35- Villani Arnaud: *La guêpe et l'orchidée (Essai sur Gilles Deleuze)*, Éd. Belin, Paris, 1999.
- 36- Bergen Véronique: *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Éd. L'Harmattan, Paris, 2001.
- 37- Martin Jean-Clet : *Variations, La philosophie de Gilles Deleuze*, Éd. Payot et Rivages, Paris, 1993.
- 38- Gualandi Alberto: *Deleuze*, Éd. Les belles lettres, Paris, 1998.

Ouvrages Collectifs:

- 1- Gilles Deleuze, Une vie philosophique, sous la direction d'Eric Alliez, collection les empêcheurs de penser en rond, Institut Syntélabo, Paris, 1998.
- 2- *Tombeau de Gilles Deleuze*, sous la direction de Yannick Beaubatie, Mille Sources, Paris, 2000.
- 3- *Gilles Deleuze*, coordination scientifique Pierre Verstraeten et Isabelle stengers, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1998.
- 4- *Le vocabulaire de Gilles Deleuze* (sous la direction de Robert sasso et Arnaud Villani, Les cahiers de Noesis), Paris, 2003.

2 - ب - المجلات :

- 1- Magasine littéraire, No 257, Septembre 1988.
- 2- _____, No 325, Octobre 1994.
- 3- _____, No 406, Février 2002.

3 - المراجع العربية :

- ١ - كنط، عمّانوثيل: نقد العقل المحض، ت. موسى وهبه، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ١، ١٩٨٨
- ٢ - الشيرازي، صدرالدين محمد: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط ٣، ١٩٨١
- ٣ - زكريا، فؤاد: آفاق الفلسفة، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، ط ١، بيروت، ١٩٨٨.
- ٤ - الجابري، محمد عابد: مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ١٩٩٤.
- ٥ - برهيه، إميل: تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، ت. جورج طرابيشي، دار الطليعة - بيروت، ط ٢، ١٩٨٧.
- ٦ - إنجلس، فريدريك: لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، دار التقدم، موسكو.
- ٧ - خوري، انطوان: مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية، دار التنوير، بيروت، ط ١، ١٩٨٤.
- ٨ - مجلة الفكر العربي، العدد ٤٨، معهد الإنماء العربي، تشرين الأول ١٩٨٧.

4 - كتب دولوز المترجمة إلى العربية :

- ١ - دولوز، جيل: المعرفة والسلطة (مدخل لقراءة فوكو)، ت. سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٨٧.
- ٢ - دولوز، جيل / غتاري، فليكس: ما هي الفلسفة؟، ت. جورج سعد، دار عويدات الدولية، بيروت - باريس، ط ١، ١٩٩٣.

- ٣ - _____ : ما هي الفلسفة؟، ت. مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٧.
- ٤ - دولوز، جيل: نيتشه والفلسفة، ت. أسامة الحاج، مجد، بيروت، ط ١، ١٩٩٣.
- ٥ - _____ : فلسفة كانط النقدية، ت. أسامة الحاج، مجد، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.
- ٦ - _____ : البرغسونية، ت. أسامة الحاج، مجد، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.
- ٧ - _____ : نيتشه، ت. أسامة الحاج، مجد، بيروت، ط ١، ١٩٩٨.
- ٨ - _____ : التجريبية والذاتية، ت. أسامة الحاج، مجد، بيروت، ط ١، ١٩٩٩.
- ٩ - _____ : سبينوزا ومشكلة التعبير، ت. أنطون حمصي، أطلس للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٤.
- ١٠ - دولوز، جيل / بارني، كلير: حوارات، ت. عبد الحي أزرقان - أحمد العلمي، أفريقيا الشرق، بيروت - لبنان، ١٩٩٩.
- ١١ - _____ : الإختلاف والتكرار، ت. وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩.

5 - المجالات العربية التي أفردت مساحات واسعة لدولوز:

- ١ - العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ٢١ - ٢٢، ٢٠٠٧.
- ٢ - الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٣٨ - ١٣٩، ٢٠٠٧.

٣ - العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٣ - ١٤،
 ١٩٩١. ترجم محمد ميلاد في هذا العدد مقابلة مهمة لدولوز نشرت في
 raire!magazine litt في عام ١٩٨٨، بعنوان جيل دولوز، الفيلسوف
 المتحرّج (علامات وأحداث).

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن مجلة العرب والفكر العالمي (21 - 22)
 تضمنت ترجمة مقاطع أساسية من الكتب التالية: ما الفلسفة؟، نيتشه والفلسفة،
 ألف سطح والآنتي - أديب. وهي أعلنت أن ترجمة الكتابين الأخيرين أصبحت
 جاهزة وهي ستصدر رهنأ عن مركز الإنماء القومي. إذاً، هناك جهد عربي كبير
 لنقل دولوز إلى العربية، لكن في رأينا، لا يمكن نقله إلى العربية أو إلى أي لغة
 أخرى من دون قراءة الأثر الدولوزي كله. وهذا ما فعلناه في بحثنا الذي هو
 خلاصة قراءة متأنية وعنيدة ومتكررة للأثر الدولوزي.

جيل دولوز وتجديد الفلسفة

تسعى الفلسفة إلى عظمة البشرية، ولا يمكن أن يتقرر مصير البشرية خارجها، وهي ليست موجهة إلى العلماء والفنانين فقط، بل إلى رجال الدين والسياسة أيضاً. وكلما تراجع حضور الفلسفة تراجعت قيم بناء الحضارة، لأنّ الفلسفة على الدوام راهنة وثورية ومقاومة.

هذا الكتاب هو حصيلة جهد لعقد ونيف من السنين، حاول فيه المؤلف أن يقدم إلى قراء العربية، جيل دولوز الذي قال عنه فوكو: "لكن يوماً، ربما، يصير العصر دولوزياً". إنه الفيلسوف الأكثر تفلسفاً في النصف الثاني من القرن العشرين.

وُلِدَ دولوز في 18 كانون الثاني في باريس. وانتحر في 4 تشرين الثاني بعد أن تفاقم مرضه الرئوي بشدّة. وقد اشتهر بأطروحته الرئيسية "الفرق والتكرار". هو فيلسوف المحايثة المطلقة التي لا تترك مجالاً لأي مفارقة.

حاول دولوز جمع "أمير الفلاسفة" سبينوزا مع نيتشه في صيرورة واحدة، في هوية كبرى. وألّف كتباً عديدة مع صديقه المحلّل النفسي فليكس غتاري، لا سيما الآتي - أوديب وما الفلسفة؟ حيث أسمعنا، في هذا الأخير، صوت الفلسفة إلى الجميع.

د. جمال نعيم: أستاذ الفلسفة المعاصرة في الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الفرع الأول.

المركز الثقافي العربي



الدار البيضاء: ص.ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص.ب. 113/5158
www.ccaedition.com
markaz@wanadoo.net.ma

ISBN 978-9953-68-424-3



9 789953 684246