تـود مـــاي

مقــدمة لفلــسفة
چـــيل دولـــوز

ترجمة أحمد حسّــان

كلمة ظهر الغلاف

مقـدمـــــة لفلسفة
چـــيل دولـــــوز

يقدم هذا الكتاب مدخلاً سهل القراءة ويستحوذ على الاهتمام لعمل واحدٍ من أهم مفكري القرن العشرين وأشدهم استعصاءً. حاولت الكتب الأخرى شرح دولوز بوجهٍ عام. أمّا تود ماي فينظّم كتابه حول سؤالٍ محوري في قلب فلسفة دولوز: كيف يمكن أن يحيا المرء؟ ثم يمضي المؤلف ليوضح كيف يقدّم دولوز رؤية للكون باعتباره شيئاً حيّاً يزوّدنا بطرق لإدارة حياتنا ربما لم نكن لنحلم بها. ومن خلال هذه المقاربة تتم تغطية المدى الكامل لفلسفة دولوز.

بتقديم تقرير جليّ لفلسفةٍ بالغة التقنية، ستلقى مقدمة تود ماي جمهورا واسعا بين من ينتمون إلى الفلسفة، والعلم السياسي، والدراسات الثقافية، والدراسات الفرنسية.

تود ماي هو أستاذ الفلسفة في قسم الفلسفة والديانة في جامعة كليمسون بجنوب كاليفورنيا.

هذه ترجمة كاملة لكتاب
Gilles Deleuze, an Introduction
بقلم
Todd May
الصادر عن
Cambridge University Press, 2005

الإهداء

إلى كونستانتين بونداس Constantin Boundas

امتنانا لصبره وسخائه

فهرس المحتويات

إعتراف بالفضل

1 كيف يمكن أن يحيا المرء؟
2 سبينوزا، وبرجسون، ونيتشه: الثالوث المقدس
3 الفكر، والعلم، واللغة
4 سياسة الاختلاف
5 حيوات

المزيد من القراءات
المراجع

إعتراف بالفضل

أود أن أشكر جاري جوتينج Gary Gutting ، الذي مهّد الطريق لهذا الكتاب. أما تيرينس مور Terence Moore ، وستيفاني آشارد Stephanie Achard ، وسالي نيكولز Sally Nicholls ، في مطبعة جامعة كيمبريدج، فكان العمل معهم متعة. وقد قدّم ثلاثة مراجعين مجهولين في المطبعة اقتراحات مهمة: وأرجو ألاّ أكون قد خنت جهودهم في مراجعاتي. وبعض الصفحات عن العلم في الفصل الثالث هي مراجعات لمقال، "دولوز، والاختلاف، والعلم،" الذي ظهر في مجلد من تحرير جاري جوتينج، هو *الفلسفة القارية والعلم Continental Philosophy and Science* ، الذي نشرته دار بازيل بلاكويل Basil

Blackwell عام 2004. وأنا أقدر سماحهم بتعديل وإعادة طبع تلك الصفحات.

1

كيف يمكن أن يحيا المرء؟

I

كيف يمكن أن يحيا المرء؟

إنه لسؤالٌ غريب، بمعنى من المعاني؛ سؤالٌ لا نسأله لأنفسنا كثيرا. إننا ننهض في الصباح، نغسل أسناننا، نزحف

لندخل ملابسنا، ثم نحرق أيامنا كأن من المستحيل أن نحيا بأية طريقةٍ أخرى، كأن هذه الحياة بالتحديد هي الوحيدة التي يمكن أن نحياها. كأن الكون قد تم تشييده بحيث يتطلّب أن تتفتح حيواتنا بهذه الطريقة وليس بأية طريقة غيرها.

بالطبع ليس هذا ما نقوله لأنفسنا. فحكاياتنا ممتلئةٌ دوما بالخيارات، بمفترقات طرقٍ ومماسّات واتجاهاتٍ من صنعنا نحن. سردياتُ حيواتنا، حين نرويها لأنفسنا أو للآخرين، مُشبَّعةٌ بـنبذ أنواعٍ معينة من المستقبل واحتضان أخرى، بتشييد عالمٍ يخص كلَّ واحدٍ منا بشكل فريد لأن كلَّ واحدٍ منا قد اختاره. لكن هل هكذا نحيا؟ هل هكذا تصبح حيواتنا، الممتثلةُ غالبا، القابلة للتنبؤ غالبا، المُخيِّبة للآمال غالبا، ما هي عليه؟

كم منا يسألون أنفسهم، ليس مرة وإلى الأبد بل باستمرار وفي أوقاتٍ مختلفة، ***كيف يمكن أن يحيا المرء؟*** كم منا يحتضنون ذلك السؤال، ليس في حكاياتنا فحسب بل كذلك في أفعالنا، ومشروعاتنا، والتزاماتنا؟ كم منا يفتحون الباب أمام إمكانية أننا، رغم أن هذا ما نحياه، يمكن أن نحيا بطريقةٍ أخرى؟

II

ربما لم يكن كلُّ واحدٍ منا مؤهلاً لطرح هذا السؤال. ربما، بدلاً من ذلك، كان من نصيب الفلسفة، بوصفها دراسةً

خاصة، أن تتناوله. ما معنى الحياة؟ ما أغراضها؟ كيف يجب أن يحيا المرء؟ كيف يمكن أن يحيا المرء؟ هذه أسئلةٌ يسألها الفلاسفة؛ ويقدمون لنا نتائجهم، ويمكننا، إذا اخترنا، أن نقرأها ونقيِّمها على أساس الاستبصارات التي تنطوي عليها.

نادراً ما يسأل الفلاسفة هذه الأسئلة. نادراً ما يسألونها في عملهم، ويبدو أنهم نادراً ما يفعلون خارجه.

وجزءٌ من السبب في هذا تاريخيٌ. فقد شهد القرن العشرون انقسام الفلسفة الغربية إلى تقليدين متمايزين. احتضنت بريطانيا والولايات المتحدة الفلسفةَ التحليلية، التي عالجت هذه الأسئلة كأنها تقع خارج نطاق الفلسفة. بالنسبة لبعض من يعملون ضمن هذا التقليد، كان دور الفلسفة هو توضيح حدود ومدى المزاعم العلمية؛ وبالنسبة لآخرين، كان هو فهم طبيعة وأداء اللغة. وتم النظر إلى فكرة أن الفلسفة يمكن أن تتصارع مع أسئلة عيشنا باعتبارها نوعاً من الخلط المفاهيمي. على الفلسفة أن تتأمل في معرفتنا وفي لغتنا؛ عليها أن تخبرنا كيف تعملان، أو كيف يجب أن تعملا. وتوسيع مهام الفلسفة لتشمل تأملاً فيما يجب أن نكون أو يمكن أن نكون يعني إدخال اهتماماتٍ خارجية، وحتى مشوَّشة، إلى تخصصٍ يسعى إلى تحقيق الصرامة والدقة قبل كل شيء.

وقد تغير الوضع التاريخي للفلسفة البريطانية والأمريكية خلال الأعوام الثلاثين المنصرمة. ومنذ نشر عمل جون رولز John Rawls بعنوان ***نظرية للعدالة A***

Theory of Justice ، أصبح أكثر قبولاً تقريبا، تمشّيا مع فتراتٍ أسبق في الفلسفة، أن نكتب ونفكر في الأسئلة الأوسع المتعلقة بحيواتنا. ارتفع العبء، لكن لم تتم إزاحته. فقد غرس ما يقاربُ القرنَ من العمل التحليلي عاداتٍ فلسفيةٍ من الصعب كسرها. وما زال من يكتبون عن المسائل المعيارية يخاطرون بنيل السخرية ممن يمارسون الفلسفة "الصارمة"؛ وما زال يطاردهم رعبُ الإخفاق التحليلي. وغالباً، بدلاً من كبح صرامة الفلسفة التحليلية لتلائم مهمة طرح هذه الأسئلة الأوسع، الأكثر تشوشا، تجري التضحية بالأسئلة ذاتها أو تشويهها من أجل الحفاظ على صرامة المنهج.

التقليد الآخر في فلسفة القرن العشرين أصبح يُطلق عليه اسم التقليد القارّي، حيث أنه يُركّز خصوصا على الأعمال المكتوبة في فرنسا، وألمانيا، وبدرجة أقل في إيطاليا. في هذا التقليد، لم يَضِع أبداً سؤالُ كيف يمكنُ أن يحيا المرءُ، حتى لو حجبته في بعض الأوقات مشاغلُ أخرى. والمفكرون الكبار في هذا التقليد، من مارتين هايدجر مرورا بـجان ـ پول سارتر وموريس ميرلوـ پونتي إلى ميشيل فوكوه ويورجين هابرماس، لايبتعدون أبداً عن الأسئلة حول طبيعة وإمكانات عيشنا. لكن، هنا في الولايات المتحدة، حيث عادةً ما يقوم الفلاسفة ذوي التوجه القارّي بدراسة أعمال هؤلاء المفكرين، هناك ميلٌ إلى التخصص يَفُلُّ من قوة الأسئلة الأوسع. وربما لأن الأكاديميا، في العديد من التخصصات الأخرى، تُقدِّر الفروقَ الصغيرة، والإنجاز العيني، والنتيجة التراكمية، فإن الكثيرين من الفلاسفة ذوي التوجه القارّي يميلون إلى قضاء وقتٍ أقل منشغلين بالأسئلة

الأكبر التي تبعث الحياة في عمل المفكر. وبدلا عن ذلك يصبحون منخرطين في تفسير ركنٍ صغيرٍ ما من الفكر، في تقييم دقة تقديم س لتفسيرِ ص لبعض الجوانب الهامشية في عمل ع. (وأنا مذنبٌ بذلك مثل أيّ واحدٍ من زملائي الفلاسفة، ومن ثم فإن أي إصبع اتهامٍ يُوجّه هنا مُصوَّبٌ إلىّ أيضا.)

وفي هذا الكتاب، أودُّ أن أقف ضد هذا النزوع وأقدم تفسيراً لـچيل دولوز يظل، حتى حين يضفِر تفاصيل فكره، منتبهاً لـ، ومتوجهاً صوب، السؤال الواحد الذي لا يبتعد أبداً عن نصوصه: كيف يمكن أن يحيا المرء؟ ورغم أن فكره بين أكثر أفكارِ المفكرين المحدثين باطنيةً، وحتى غموضاً، فإنه، إذا نُظر إليه بصورةٍ صحيحة، ليس سوى اشتباكٍ مع ذلك السؤال. في عالمٍ يعتبر الابتذالَ فضيلةً والأصالةَ مرضاً، لا يكف دولوز أبداً عن طرح سؤال ما الإمكانات الأخرى التي تفتحها الحياة أمامنا، أو ، بتحديدٍ أكثر، كيف يمكن أن نفكر في الأشياء بطرقٍ يمكن أن تفتح مناطق جديدةً للعيش. ***"إننا حتى لا ندري ما يقدرُ عليه جسدٌ ما***،كما يقول سبينوزا"[1].

III

سؤال ***كيف يمكن أن يحيا المرء*** ليس هو دائما السؤالُ الذي طرحه في الفلسفة أولئك المهمومون بكيف يمكن أن تمضي حيواتنا. إنه سؤالٌ نشأ على مدار القرن

العشرين في اليقظة التي خلقها مفكرون من أمثال فريدريش نيتشه وسارتر.

في الفلسفة العتيقة، كان السؤال هو: ***كيف يجب أن يحيا المرء؟*** إنه سؤال سقراط، كما كتب الفيلسوف برنارد ويليامز Bernard Williams . "ليس سؤالاً تافهاً، كما قال سقراط: فما نتحدث عنه هو كيف يجب أن يحيا المرء."[2] وينطوي سؤال كيف يجب أن يحيا المرء على طريقةٍ معينة لمقاربة الحياة. ينظر إلى الحياة على أن لها شكلاً: فالحياة ــ الحياة الإنسانية ــ هي كلٌّ يمكن مقاربته عن طريق السؤال عن كيف يجب أن تتفتّح. ما هو المسار الذي يجب أن تأخذه الحياة الإنسانية؟ ما هي أفضل المساعي لكائن إنساني وكيف يجب ترتيب تلك المساعي؟ ما هو الدور المناسب للكائنات الإنسانية في الكون؟

وعلى مدار الفترة الحديثة، تم بالتدريج استبدال سؤال ***كيف يجب أن يحيا المرء؟*** بسؤالٍ جديد. وبحلول أواخر القرن الثامن عشر، أخذ الفلاسفة من أمثال إيمانويل كانط وجيريمي بنتهام يتناولون سؤالاً مختلفاً. فلم يعد الاهتمام منصبّاً على كيف يجب أن يحيا المرء، على الشكل الذي يجب أن تأخذه حياة المرء. الآن أصبح السؤال هو ***كيف يجب أن يفعل المرء؟***

على السطح، قد يبدو أن سؤال كيف يجب أن يفعل المرء هو نفسه سؤال كيف يجب أن يحيا المرء. فالمرء يحيا من خلال أفعاله، أليس كذلك؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإن شكل حياة المرء لن يكون أكثر من محصّلة أفعاله.

ليس هذان سؤالان مختلفان، بل إنهما شكلان مختلفان لنفس السؤال.

المظاهر هنا خادعة. ثمة اختلافان بارزان بين السؤال الذي يسأله القدماء والسؤال الذي يسأله المحدثون يلويان الإجابات على هذين السؤالين في اتجاهات مختلفة. أولاً، بالنسبة للقدماء، يتم طرح سؤال كيف يجب أن يحيا المرء داخل سياقٍ يفترضُ وجود نظام كوني [كوزمولوجي]يجب أن تتسق معه الحياة الصالحة. فالحياة الإنسانية لا توجد منقطعة الصلة بالمجموع الكوني [الكوزمولوجي] التي هي جزءٌ لا يتجزأ ضمنه. ولها دورٌ تلعبه يجب أن يلتقي مع، أو يكمّل على الأقل، حركة باقي الكون. بالنسبة لأفلاطون، يتمثل هذا الدور في السعي إلى الخير؛ أما بالنسبة لأرسطو فإنه مسألة أن يحيا المرء غائيةً إنسانية نوعية. ولا يشك أيهما، كما لا يشك الآخرون، مثل الرواقيين أو الأبيقوريين، في أن للكون نظاما خاصا به، توازنا و شكلاً عاما يجب أن تعكسه أو تتمشى معه حيوات الكائنات الانسانية.

أما الفلسفة الحديثة فتكتُب ضمن سياقٍ ينبُذ الافتراضات المُوجِّهة لنظامٍ كوزمولوجي. ولا يعني هذا أنه لا يوجد إلهٌ أو أن الإله ليست له فاعليةٌ في تشكيل الكون. فآثار عمل الرب تظل بارزةً في كل مكان. إن ما تغيَّر هو دور الكائن الإنساني. فلم تعد الحياة الإنسانية تجد مغزاها في نظامٍ أكبر تُعدُّ هي جزءاً منه. بل يجري الحكم على الحياة بمزاياها الذاتية. وتُسألُ أمام الرب أو أمام القانون الأخلاقي، وليس أمام أي نظامٍ يمكن أن تكون جزءاً لا يتجزأ منه. يقف الرجال والنساء وحيدين أمام أفعالهم وأمام

القاضي الذي تُقدَّم إليه تلك الأفعال. وليس ثمة مجموعٌ أكبر (أو على الأقل لا مجموع أكبر من مجتمع المرء) يتطلّب مشاركة المرء.

وقد عُرف هذا التغير بأنه صعودُ النزعة الفردية أو كذلك صعود الذات في الفلسفة الحديثة.

والتغيُّر الثاني لا ينفصل عن الأول. ويمكن أن نُطلق عليه بزوغ الفلسفة الديموقراطية. فحيثما وُجد نظامٌ وجدت تراتبية، وهناك تراتبيةٌ في النظام العتيق. فليس لكل مخلوق ***مكانٌ*** في النظام الكوزمولوجي فحسب؛ بل له كذلك ***منزلة***. وتتضمن تلك المنزلة سيطرةً على المخلوقات التي تقع أدناه وخضوعاً لتلك التي فوقه. على العبيد أن يخضعوا لسادتهم، والنساء لأزواجهن. في هذا النظام، يكون للبشر، خصوصاً الذكور الأحرار، منزلةٌ متميّزة في النظام الكوزمولوجي. ورغم ذلك، عليهم بدورهم أن يخضعوا للمجموع الأكبر للكون نفسه ولتلك العناصر في الكون التي تقع فوقهم. (ويمكن اعتبار **الخير** لدى أفلاطون أحد تلك العناصر.)

إن الحقبة الحديثة، بقطعها حبال مراسيها في نظامٍ كوزمولوجي، تحرّر نفسَها أيضا من مراتبيات السيطرة والخضوع المتأصّلة في صلب ذلك النظام. تُزيح جانباً افتراض أعلىً وأدنى كوزمولوجي. النزعة الفردية ليست مجرّد مسألة انفصال المرء التام عن التأصّل في صلب دورٍ كوزمولوجي؛ بل هي أيضا انفصالهُ التام عن المنزلة التي يُضفيها على المرء شَغلُه لذلك الدور. مع هذا الانفصال

التام، يمكننا أن نلمح الانفتاح صوب الديموقراطية والمساواة في المواطنة التي مازلنا نكافح باتجاهها اليوم.

الحقبة الحديثة، بسحب ولائها لنظامٍ كوزمولوجي وبالتسوية بين منزلة الكائنات البشرية، تصبح أقلَّ انشغالاً بالشكل الكلّي لحياة المرء. لا يهم ما يبدو عليه مجموع حياةٍ ما؛ ما يهم هو ما إذا كان المرء يفعل [يتصرف] بالطريقة الصحيحة، ما إذا كان يفي بالتزاماته. لم أعد ملزماً بالبحث عن مكاني الصحيح في نظام الأشياء. وبدلا من ذلك يجب أن أسأل ما هي أفعالي الصحيحة، تلك التي، بصفتي عضوا في المجتمع وفرداً أمام الله، يُطلب مني أداؤها.

أفعالي، إذن، مختلفةٌ عن حياتي ككل. وفي الحقيقة، في الحقبة الحديثة تضاءل الاهتمام بحياة المرء ككل. وقد اعتبر بعضُ الفلاسفة هذا الوهنَ في الاهتمام بالحياة ككلٍ خسارةً فلسفية. فسؤال ***كيف يجب أن يفعل المرء؟*** يفصل تماماً أفعال المرء عن ذاته بطريقةٍ تسبب الاستلاب. أخلاقياتنا تخفقُ في التكامل في حيواتنا؛ وتوجد هناك في الخارج، منفصلةً عن بقية وجودنا. وإذا اضطر شخصٌ للسؤال عن كيف يفعل دون أن يرى في نفس الوقت أن إجابة ذلك السؤال مرتبطةٌ بحياة المرء الخاصة، تصبح علاقته بالأخلاقيات مُتصدِّعة. ويقترح هؤلاء الفلاسفة أن نعود إلى السؤال العتيق، أن نسمح له بتجديد سطوتهِ علينا بحيث نتيحُ من جديدٍ أن تخاطبنا الفلسفة في الفضاء الذي نحيا فيه.

ويدافع فلاسفةٌ آخرون عن انبثاق السؤال الحديث باعتباره تقدّما على السؤال العتيق. إذ أن تضييق بؤرة السؤال من الحيوات إلى الفعل يتناظر مع توسيعٍ لمجال الحرية في اختيار الحياة التي يودُّ المرء إبداعها. فلا يجب أن تُشرِّع الفلسفةُ لمسار حياة المرء؛ لا يجب أن تُحدِّد الشكل الذي يجب أن تأخذه، أو حتى ما إذا كان يجب أن تأخذ الحياة شكلاً متماسكا. وإذا كان لصعود النزعة الفردية وأفول التفاوت أن يكون لهما معنى بالنسبة لحيواتنا، فهو أن بإمكاننا الآن أن نحدِّد (ضمن الحدود التي تضعها إجابة السؤال ***كيف يجب أن يفعل المرء؟***) مسارَ واتجاه حيواتنا. لابد لكلٍ منا أن يجيب على الالتزامات المطروحة أمامه أو أمامها؛ وفيما وراء ذلك، ليس من شأن الفلسفة أن تُشرِّع ما يجب أن نكونه أو نُصبح عليه. فهذا شأننا الخاص.

في التقاليد القارّية للفلسفة، أفسح السؤال الحديثُ المجالَ لسؤالٍ ثالث، ما زلنا نصارع معه حتى اليوم. نجد جذوره متناثرةً على طول القرن التاسع عشر، لكنها لا تجد غذاءً في أي مكان بقدر ما تجد في فكر نيتشه. بالنسبة لنيتشه، يتمثل الحدثُ المحوري لأواخر القرن التاسع عشر في موت الرب. ومهما كانت الطريقة التي يمكن أن يكون قد حدث بها هذا الموت (يقدّم نيتشه تقارير مختلفة عند مختلف نقاط عمله)، فإن المعنى الضمني عميقٌ بالنسبة للحياة الإنسانية. فمن طرحوا قبل نيتشه، على فيلسوفٍ تقريبا، سؤال كيف يجب أن يفعل المرء، وجدوا أن الإجابة مرتكزةٌ على كائنٍ مُتعالtranscendent ، على الرب. فثمة ربٌ خارج هذا العالم يضمن لنا التزاماتنا داخله. موت

الرب، إذن، ليس مجرد أفولِ وجودٍ لاهوتيٍ معين؛ بل هو تلاشي التعالي transcendence الذي تقومُ على أساسه اخلاقنا. مع نيتشه، لم يعد ثمة نظامٌ كوزمولوجي نُرسي عليه معنى حيواتنا، وفضلا عن ذلك لم تعد ثمة منظومةٌ من المعايير توجِّه أفعالنا. أصبحنا نفتقر إلى الوسائل التي اعتمدنا عليها لإجابة سؤال كيف يجب أن نفعل.

يمكننا أن نحاول اكتشاف موارد أخرى تقدّم إرشادا في تناول سؤال كيف يجب أن نفعل، موارد ترتكز على عالمنا ذاته بدل عالمٍ متعالٍ. وقد أخذ هذا المسار بعضُ الفلاسفة، أغلبهم ينتمون إلى التقاليد التحليلية. لكن نيتشه لا يفعل. فهو غير مهتم بسؤال كيف يجب أن نفعل؛ فالسؤال، بالنسبة له، مجرد بقيةٍ من حقبة ما قبل موت الرب. إنه صيغةٌ عفا عليها الزمن، نُتفةٌ من الحنين.

يقدم لنا موتُ الرب سؤالاً جديداً، يتخلّص من الاهتمام بكلٍ من الأدوار الكونية والالتزامات الفردية: ***كيف يمكن أن يحيا المرء؟***

في يديّ نيتشه، يصبح هذا السؤال الجديد تحدِّياً، قفّازاً يتحدّى به من تكون حيواتهم بالغة الضيق. فما أورثنا إياه التاريخُ الطويل لطرح سؤاليّ كيف يجب أن يحيا المرء وكيف يجب أن يفعل المرء هي كائناتٌ ضئيلةٌ حزينة لم تعد قادرةً على أن تطرح أمامنا مهاماً جديرة بنا. أصبحنا مخلوقاتٍ ذات إيماءة تافهة وشكوى تئن. نعاقب أنفسنا بتعالٍ (**الرب، الخير**) لا يمكننا أبداً تحقيقه ووظيفته الوحيدة هي تدعيم هذا العقاب ذاته. إننا نُعرِّف أنفسَنا لا بما

يمكن أن نُبدعه بل بما يمكن أن نمنعه من الإبداع؛ نحن نمثل إنكارنا ـ الذاتي. وفي الوقت ذاته، يمضي ما يمكن أن نكون قادرين عليه دون إجابةٍ بل كذلك دون طرح السؤال عنه. ومن يملكون طيش أن يسألوا سرعان ما يجري إسكاتهم أو إزاحتهم إلى هوامش المجتمع.

إن موت الرب وما استتبعه من تلاشي التعالي هو ما يُعيد طرح السؤال بالنسبة لنا، ويُتيح لنا توسيع حيواتنا إلى مدىً أبعد من الحدود التي وضعها لنا تاريخنا. يمكننا أن نسأل من جديد عما يمكن أن نفعل بأنفسنا في هذا العالم، العالم الذي نسكنه. يمكننا أن نكفّ عن إنكار أحلامنا ومشروعاتنا الأكبر باسم تعالٍ يحاكمنا، ونحرّر أنفسنا بدلاً من ذلك من أجل أنبل ما في طبيعتنا.

يمكن النظر إلى قدرٍ كبير من الفكر القارّي على مدار القرن العشرين باعتباره استجابةً لإعلان نيتشه موتَ الرب. إذا كان الرب قد مات، إذا لم يعد يحكمُ علينا تعالٍ يُقيم أودنا ويُضائلُنا في آن، فكيف إذن يمكن أو يجب أن نشق طريقنا في العالم؟ كيف يجب أن نفكر في أنفسنا؟ كيف يجب أن نصيغ كينونتنا وما يمكن أن نصيره؟

يتلقّف چان ـ بول سارتر هذه الأسئلة، مُفتتحاً، على الأقل في صيغتها المعاصرة، النزعةَ الوجودية التي تشكّل الإرثَ المباشر لموت الرب: "إذا لم يوجد الرب، فإننا لا نجدُ قيماً ولا وصايا نلجأ إليها وتضفي المشروعية على سلوكنا. وهكذا، في مجال القيم المضيء، لانجد عذراً خلفنا، ولا مبرراً أمامنا. إننا وحيدون، بلا أعذار." [3] ليس ثمة ربٌ. ليس

ثمة قاضٍ متسامٍ لأفعالنا. إننا وحيدون أكثر مما كان يمكن أن تتخيلَ النزعةُ الفردية للسؤال الحديث. إننا نواجه مستقبلاً ستخلقه قراراتٌ سيتخذها كل واحدٍ منا دون معيارٍ يرشدنا.

ولا يمكن إنكارُ أن سارتر يتراجع، في لحظاتٍ، عن التضمينات المترتبة على فكره ذاته. ففي نفس الصفحات يعلن دُوارَ الحرية الإنسانية، كونَ الاختيار الإنساني بلا أساس، ويحاول إعادة إدخال سؤال كيف يجب أن يفعل المرءُ وحتى أن يمنحه إجابةً تقليدية حديثة. لكن سبق السيفُ العذل؛ وخرجت القطةُ من الكيس. لم يعد ثمة سؤالٌ عن كيف يجب أن يحيا المرء، أو كيف يجب أن يفعل. ليس ثمة سوى سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء.

IV

إنه سؤالٌ صعب، وسؤال مخيف. ثمة الكثير فينا مما يتمرد ضد مواجهته، وإدخاله داخل حيواتنا وإبداع أنفسنا على ضوء الحرية التي يقدِّمها. من الأسهل أن نغسل أسناننا، ونزحف لندخل ملابسنا، ثم نحرق أيامنا من أن نسأل عما يمكن أن نصيره. وكما بدأ سارتر نفسه يدرك في أعوامه الأخيرة، هناك أيضا الكثير خارج تحفُّظنا مما يناضل ضد أن نسأل السؤال. فبنية المجتمع، وثقل التاريخ، وميراث لغتنا تتآمر جميعا لتُبعد السؤال عنا، وتُبعدنا عنه. امتثالنا ليس فقط نتيجةَ جُبننا الفردي؛ بل إنه مبنيٌّ في قلب العالم الذي نسكنه.

وقد صاغ عدة فلاسفةٍ فرنسيين محدثين آراءهم الفلسفية في الظل الذي يمدّه الامتثال. وسعوا إلى تحريرنا من قبضة البنيات والقوى التي تُنتج وتعيد إنتاج الامتثال. وقد كشف هؤلاء الفلاسفة هذه البنيات في تفكيرنا وقدّموا طرقاً للإفلات منها. وأدركوا أن ثمة رابطةً حميمة بين الطرق التي نفكّر بها في أنفسنا وفي عالمنا وبين الطرق التي نُشيّد بها حيواتنا، وسعوا إلى مخاطبة ذلك التفكير حتى يَبْلُغونا في عيشنا. وفي عملهم ذاك غذّوا سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء، مفسحين مجالاً لطرح السؤال وللعيش الذي سيرافقه.

ودولوز بين هؤلاء الفلاسفة، لكنه ليس الوحيد بأية حال. وقد اتخذ اثنان آخران، هما ميشيل فوكوه وچاك ديريدا، مقاربات مختلفة للتحدي وقدّما مسارات مختلفة لمعالجة سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء. وحتى نرى خصوصية المسار الفلسفي لدولوز ذاته، يمكن وضعه في مقابل مساري فوكوه وديريدا.

تأخذ أعمال فوكوه بعضاً من القيود التي تبدو طبيعيةً وحتمية لنا لتُظهر أنها، على نقيض المظاهر، تاريخيةٌ ومشروطة. ثمة جوانب من عالمنا تبدو منيعةً على التغيير. ولابد أن نمتثل للحدود التي تفرضها أمامنا وتُنظّم عالمنا وفي ذهننا تلك الحدود. ويصدُقُ هذا بشكلٍ أعمق، ويُقيِّد بشكلٍ أعمق، حين لا تكون تلك الحدود مفروضةً علينا من الخارج فقط كعقبات لكنها بدلاً من ذلك منسوجةٌ داخل ذات نسيج الوجود الإنساني. ومحاولة تجاوز تلك الحدود، سعيا

وراء العيش بشكلٍ مختلف، ستكون عبثا. وبعيدا عن كونه علامةٍ على التحرر، سيكون مشروع العيش بشكلٍ مختلفٍ عرَضاً من أعراض الانحراف abnormality. بالنسبة لفوكوه، تكشف لنا الدراسة التاريخية أن الكثيرـ من هذه الحدود "الداخلية" لا تنشأ من تأسيس وجودنا بل من سياسة علاقاتنا. وليست لا طبيعية ولا دون مهرب. يكتب "ثمة تفاؤلٌ يتمثل في قولِ أن الأشياء ما كان يمكن أن تكون أفضل. وتفاؤلي سيتمثل في القول بأن الكثير من الأشياء يمكن أن تتغير، مع ما هي عليه من الهشاشة، وكونها تعسفيةً أكثر مما هي بديهيةٌ بذاتها، كونها مسألة ظروفٍ تاريخية معقدة، لكنها مؤقته، أكثر مما هي قيودٌ أنثروبولوجية حتمية."[4]

ربما سيبدو منقوشاً في نظام الأشياء، مثلاً، أن هناك مساراً سوّياً تأخذه الجنسانية sexuality ، وأن المسارات الأخرى حيودات عن ذلك المعيار. وقد اعتُبِرت المِثلية الجنسية، والثنائية الجنسية، وتعدد الشركاء الجنسيين promiscuity، وحتى المبادرة الجنسية الأنثوية في فترات مختلفة ــ بما فيها فترتنا ــ غيرِ طبيعية، بمثابة أعراضٍ لحيودٍ يتطلّب على الأقل تدخلاً وربما عقابا. إذ أن معاملة المثلية الجنسية على أنها مشروعٌ للمتعة بدل كونها تعبيرا عن الانحراف سيعني تجاهل انتهاك الجنسانية الإنسانية السوية الذي تؤسسه. وفضلا عن ذلك، فإن معاملة مِثليِّ الجنسية باعتباره شيئا بخلاف مثليّ الجنسية، النظر إليه أو إليها على أنه/ـا يتحدّد بشيء ***آخر بخلاف*** التوجّه الجنسي، يعني عدم الإمساك بالعنصرـ المحوري لوجوده أو وجودها. إذا كانت المثلية الجنسية منحرفة، فإنها انحرافٌ يبتلع بقيةَ

وجود المرء؛ وكل إيماءة، كل عاطفة يمكن اختزالها إلى الحقيقة الجوهرية للمثلية الجنسية. لذا يبدو التدخل من الأهمية بمكان. فموضع الرهان ليس مجرد شكلٍ منحرف من النشاط؛ بل شكلٍ منحرف من الحياة.

لكن هل تنقسم الجنسانيةُ طبيعيا أو حتميا إلى ما هو طبيعيٌ وما هو شاذ؟ أليس هذا التقسيم بالأحرى تقسيما تاريخيا، يخدم مصالح بعينها ويُنكر أخرى؟ يجادل فوكوه بأنه كذلك. وقد بيّن كثيرٌ من المؤرخين أن مفهوم المثلية الجنسية، على سبيل المثال، هو مفهومٌ حديث، لا ينشأ من الاكتشاف العلمي بقدر ما ينشأ من التصنيف السيكولوجي. وما يضيفه فوكوه هو الإقرارُ بأن المكانَ المحوري الذي تحتله الجنسانية ذاتها في الثقافة الغربية هو مكانٌ تحدَّد تاريخياً. ولا تُستمدُّ أهميتها من عملية بحثٍ ذهنيٍ محايد بقدر ما تُستمدُّ من تحوّلات في ممارساتٍ بعيدةٍ المدى من قبيل الدراسات الكاثوليكية العقائدية والسكانية، وهي تحولات تحفزُ النظرَ إلى الرغبة على أنها مؤسِّسةٌ للكائنات الإنسانية وإلى الجنسانية باعتبارها النمطَ المحوري للرغبة. ونتيجة هذه التحولات هي حفز كلٍ من الامتثال الجنسي، ومن خلاله، الامتثال الاجتماعي العام الذي يلتقي مع المتطلبات الاقتصادية للرأسمالية، والمتطلبات السياسية للديموقراطية الليبرالية، والمتطلبات الإبستمولوجية [المعرفية] للعلوم الاجتماعية مثل السيكولوجيا.

وما يصدُقُ على الجنسانية يصدُقُ أيضاً على غيرها من القيود التي تقدّمها لنا العلوم الإنسانية. "كل تحليلاتي ضد فكرة الضرورات الكلية في الوجود الإنساني. تُظهر تعسّفية

المؤسسات وتُظهر ما هو فضاءُ الحرية الذي ما زال يمكننا التمتع به وكمّ التحولات التي ما زال يمكن عملها."[5] بعيداً عن أن نتحدَّد بواسطة "قيودٍ أنثروبولوجية" غير قابلة للحركة، تتم صياغتنا بدلا من ذلك بواسطة قوى تاريخية وسياسية يمكن تعديلها، وتغييرها، وربما حتى الإطاحة بها. المشكلة ــ المشكلة ***الفلسفية*** ــ هي أننا نُخفق في التعرّف على الطابع التاريخي لهذه القيود، ومن ثم نخفق في التعرف على الحرية أمامنا. إننا عاجزون عن أن نسأل أنفسنا، سوى في أضيق الأشكال، كيف يمكن أن يحيا المرء.

إذا كانت مقاربةُ فوكوه لسؤال كيف يمكن أن يحيا المرء تاريخيةً، يمكن أن نسمي مقاربةَ چاك ديريدا بأنها أقربُ إلى أن تكون لغويةً. يشارك ديريدا فوكوه في انشغاله بالقيود التي فرضها علينا عالمُنا. مثل فوكوه، يعتقد بأن تلك القيود تنشأ أوليّا في التصنيفات التي بواسطتها نصيغ المفاهيم عن أنفسنا وعن عالمنا. لكن ديريدا، على خلاف فوكوه، يرى أن هذه القيود تكمن في بنية اللغة. قمعُنا ليس في ميراثنا التاريخي فحسب، بل في كلماتنا ذاتها. في كل مرةٍ نتحدث، نرتكز على قيودٍ تطارد لغتنا وتمنعنا من الوصول إلى مواجهة سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء. ولهذا السبب، ستنطوي وسائل مواجهة تلك القيود ليس فقط على الإقرار بميراثنا التاريخي والتغلب عليه، بل على مقاربةٍ هشة وتعتمد على الفروقٍ الدقيقة للغة ذاتها.

يشير ديريدا إلى أن مشروع الفلسفة يتمثل إلى حدٍ كبير في محاولة بناء أسسٍ للفكر. وهذه الأسس تعمل عن

طريق منح الامتياز لموضوعاتٍ ومفاهيم فلسفية معينة على حساب أخرى. يجري منح الامتياز للحضور على حساب الغياب، وللهوية على حساب الاختلاف، وللذكورة على حساب الأنوثة، ولما هو حَرْفي على حساب ما هو استعاري، وللمباديء على حساب الحساسية. لكن، في كل حالة لمنح الامتياز، تتحول الأمورُ لتصبح أكثرَ تعقيدا عما قد تبدو. ليس الأمر فحسب أن من الظلم تمييز أحد الأطراف على حساب المكمِّل له (رغم أن في هذا ظلماً). لكن المشكلة، بشكلٍ أعمق، هي أن الطرَف الذي يجري تمييزه، ***يتأسس بواسطة المُكمِّل***، جزئيا. في الأنساق الفلسفية التي تتمحور حول مفهوم الحضور، لا يمكن إدراك ذلك الحضور إلاّ على أساس الغياب الذي يستبعده. والغياب لا يظهر كآخرٍ، خارج الحضور، الذي يتم فهمه في مقابله. إنه داخليٌ بالنسبة للحضور. وإذا كان لنا أن نضع الأمر على صورة تضادٍ، لأمكننا القول بأن الحضورَ الخالص لا يمكن فهمه إلاّ على أساس غيابٍ يسكُنه ويؤسِّسه جزئيا.

ولا يعني هذا أن الأطراف المُكمِّلة تذوب في بعضها البعض، وتصبح فئةً ثالثة تستغرقُ ملامح كلٍ منها. بل تعمل في علاقةٍ دينامية من التميّز والاحتواء المتبادل حيث لا يمكن للخط الذي يفصل بينها لا أن يُرسم بوضوح ولا أن يُمحي تماما.

هذه الدينامية، أو كما يسميها ديريدا أحيانا، هذا "الاقتصاد" للمصطلحات المُكمِّلة ــ وكلٌ منها ينزِفُ داخل الآخر دون أن يتمكن أحدها من تثبيت حدود معانيها ــ له على الأقل نتيجتان. أولاً، أنه يُخرِّب مشروعَ النزعة

التأسيسية الفلسفية، مشروعَ بناء أساسٍ نهائي ولا يمكن تجاوزه للفكر. فلو كان المرء غيرَ قادرٍ عَلى تثبيت معنى المصطلحات الفلسفية التي يستخدمها، لو كانت تلك المصطلحات تتخللها باستمرار المصطلحات التي تحاول هي استبعادها، فسوف تكون الأسسُ ذاتها مَسامّيةً، وغير قادرة على الصمود في النهاية. كما لو أن البنية ذاتها ستنِزُّ إلى الأساس. والسبب، كما يقرّ ديريدا، أن مشروع الفلسفة هو مشروعٌ لغوي؛ الفلسفة ممارسةٌ وسيطها الكلمات. وبسبب إقتصاد المصطلحات المُكمِّلة، فيما يجادل، لن يُمكن أبدا تثبيتُ تلك الكلمات بطريقةٍ صلبة بما يكفي لتقديم نمط الأساس الذي تبحث عنه الفلسفة.

ولا يعني هذا أن الاستبعادات ــ استبعادات الغياب، والمؤنّث، والاختلاف، والاستعارة ــ قد تم التغلب عليها. كما لا يعني أن عمليات منح الامتياز ــ للحضور، وللمذكر، وللهوية، وللحَرْفي ــ عادلة. ما زال ثمة ظلمٌ، تهميشٌ لابد من معالجته. مازالت الفلسفة، وكذلك التفكير اليومي، تعمل بواسطة عمليات منح الامتياز تلك. وهي تواصل إملاء مقاربتنا لأنفسنا وللعالم. لكن التغلب على هذا الظلم لا يعني مجرد عكس الامتياز الذي تمتعت به هذه المصطلحات أو بدلا من ذلك محاولة جعلها متساوية في الامتياز. إذ أن كلا من المقاربتين ستكرر المشكلةَ الأعمق التي يجدها ديريدا في الفلسفة التقليدية. فهما محاولتان لتثبيت المصطلحات مرة وإلى الأبد بدلاً من الإقرار بسيولتها. وبدلا من ذلك يجب أن نتيح لسيولة المصطلحات أن تظلّ تتفاعل، وأن نُفاوض لغتنا بطرقٍ لا تكبتُ بل تتيح التعبير للاقتصاد الكامن فيها.

إذا كان طابع اللغة أن تعمل باقتصادٍ للمصطلحات المُكمِّلة، وإذا كانت محاولة إنكار ذلك الاقتصاد بتثبيت معاني المصطلحات غير مجدية وظالمة، فإن مقاربة اللغة التي يجب اتخاذها هي أن نفكر ونتكلم ونكتب بصورة مختلفة. هذا أوليا مشروعٌ فلسفي، لكن مثل قدرٍ كبير من الفلسفة، ستنساب تأثيراتُه لتغمرَ الثقافة الأوسع.

ما مغزى مقاربة ديريدا للفلسفة ولغتها بالنسبة لسؤال كيف يمكن أن يحيا المرء؟ عن طريق رجّ أسس التصنيفات التي ندرك من خلالها أنفسنا وعالمنا، يفتح ديريدا طرقا جديدة للتفكير في أنفسنا، طرقا لم تعد تتمشى مع التصنيفات التي ورثناها. ولا تتمشى، في الحقيقة، مع فكرة التصنيفات. فمثلا، حين لا نعود نمنح الامتياز للمذكّر على المؤنّث، حين نرى أن هذين التصنيفين ينزفان الواحد في الآخر، لا تعود تُقلقنا "ماهية" المذكر أو المؤنث. نصبح أحرارا في الاستعارة من مجالات بدت محظورةً علينا ذات حين. وأكثر من ذلك، لا نعود مقيّدين بجعل تلك الاستعارات تتمشى مع نموذجٍ مُعطى سلفاً لما يجب أن تبدو عليه حيواتنا وعالمنا، حيث أن التصنيفات التي يمكن أن ندرك في نطاقها حيواتنا وعالمنا هي ذاتها سائلة.

بالضبط مثلما يسعى فوكوه إلى إعادة إيقاظ سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء بإظهار أن ما تبدو قيوداً ضرورية على وجودنا مشروطةٌ تاريخيا في الحقيقة، يسعى ديريدا إلى إعادة إيقاظ السؤال بإظهار أن ما تبدو تصنيفاتٍ صارمة للخبرة هي في الحقيقة سائلةٌ ومُتضافرة. تحت

هذين المشروعين ثمة رابطةٌ أعمق. فكلاهما يرفض مشروعا معينا للفلسفة التقليدية يندرج تحت عنوان ***الأنطولوجيا ontology*** .

لمصطلح ***الأنطولوجيا*** معانٍ مختلفة عديدة في الفلسفة. ففي التقاليد التحليلية، يعني "دراسةَ ما هو موجود،" سواء بوجه عام أو في مجال معينٍ ما. ما هي المكونات النهائية للكون؟ هل كل ما يوجد هو مادةٌ فيزيائية في نهاية المطاف أم أن الأشياء من قبيل الأعداد أو الأفكار أو المنظومات توجد أيضا؟ أو، على مستوى أكثر نوعيةً، ما هي مكونات السيكولوجيا: هل هي العقل، والسلوك، والأجساد في تفاعل؟ هل يمكننا اختزال التقارير السيكولوجية عن الوجود الإنساني إلى تقارير فيزيائية خالصة؟ هذه بين الأسئلة التي تتمعن فيها الأنطولوجيا في الفكر التحليلي. أما في الفكر القارّي، فقد أصبحت الأنطولوجيا تعني "دراسة الوجود (أو **الوجود**)."وهذه المقاربة تأخذ إشارتها من عمل مارتين هايدجر، الذي يجادل بأنه عبر مسار الفلسفة الغربية، الممتد إلى الوراء حتى أفلاطون، تم نسيان "سؤال **الوجود**" ولابد من استعادته. ما هو الوجود؟ ما معنى الوجود؟ ماذا يعني لشيء أن ***يوجد***؟ هذه هي الأسئلة المُحرِّكة للأنطولوجيا بين المفكرين القارّيين.

يمكن أن يكون ثمة التقاءٌ بين المقاربتين التحليلية والقارّية للأنطولوجيا. فكلتاهما تسأل عن طبيعة ما هو موجود. لكن انعطافتيهما بشأن هذا التساؤل مختلفتان. الفلاسفة التحليليون مهتمون بالموجودات التي يتأسس منها

الكون. ويسعون إلى تقرير طبيعة ووجود تلك الموجودات وعلاقاتها ببعضها البعض. أما الفلاسفة القارّيون فعادة ما يرون سؤالاً للوجود لا يمكن تناوله من خلال الموجودات المؤسِّسة. وعلى خطى هايدجر، يرون في محاولة اختزال سؤال الوجود إلى سؤال الموجودات عَرَضاً لعصرٍ لديه استعدادٌ مفرط لقبول المصطلحات التي يدرك العلمُ من خلالها العالمَ.

من جانبهما، يرفض كلٌ من ديريدا وفوكوه الأنطولوجيا بالمعنى الأول، التحليلي.

يرفض فوكوه أيّ أنطولوجيا للوجود الإنساني، أيّ تقريرٍ عن الطبيعة النهائية للكائن الإنساني. وحين يقول أن كل تحليلاته ضد فكرة الضرورات في الوجود الإنساني، فإنه يرفض أن ينخرط في أنطولوجيا لما هو إنساني. فما يبدو أنه أمورٌ أنطولوجية هي في الحقيقة أمورٌ تاريخية تتهادى في أثوابٍ أنطولوجية. يجري تعليمنا أن هناك معايير، وميول، وتوجهات معينة تمتلكها الكائنات الإنسانية، بفضل كونها إنسانية. ثمة حيوات جنسية، وسيكولوجية، وإدراكية، وعاطفية نوعية تتميز بأنها إنسانية. والإخفاق في العيش طبقا لهذه الحيوات التي تتميز بأنها إنسانيةٌ يعني الإخفاق في أن يكون المرء إنسانيا تماماً. يعني أن يكون منحرفاً. ودرسُ حكاياتٍ فوكوه هو أن ما يُعتبر متميزاً بالإنسانية، ومن ثم سوياً، هو نتاجُ تاريخٍ مشحونٍ سياسياً. لا حاجة للنظر إلى الانحراف على أنه انتهاكٌ لمعايير الوجود الإنساني. إذ يمكنه أيضا أن يكون رفضاً للامتثال للمتطلبات "الأنطولوجية" للحظةٍ تاريخيةٍ مُعطاة.

أما رفض ديريدا للأنطولوجيا فيحدث لا على مستوى أنطولوجياتٍ إنسانية نوعية بل على مستوى المصطلحات المستخدمة لتثبيت أيّ أنطولوجيا. وما يُبطلُ المشروعَ الأنطولوجي في نظره يتعلق باللغة التي ستصاغ بها أي أنطولوجيا. فأي أنطولوجيا هي محاولةٌ لإعطاء تقريرٍ وافٍ عما هو موجود، لاكتشاف طبيعةٍ جوهريةٍ ما في قاع الأشياء. لكن إذا كانت المصطلحات اللغوية مُنْفِذَةً بالطريقة التي يعتقدها ديريدا، فإن ذات المصطلحاتِ التي تُصاغ بها تلك الطبيعة ستطاردها المصطلحاتُ التي تحاول هي أن تستبعدها. ما من طريقٍ إلى تقريرٍ عن طبيعة جوهرية لن يتخلله ما هو غير جوهري كجانبٍ لا يمكن فصله. ومشروع بناء أنطولوجيا تفصل ما هو موجودٌ عما ليس موجوداً مقضيٌّ عليها باقتصاد المصطلحات التي تستخدمها.

أما كون فوكوه أو ديريدا يرفض الأنطولوجيا بالمعنى الثاني، القاري، فسؤالٌ أكثر صعوبة. ففوكوه غير مهتمٍ إلى حد كبير بسؤال الوجود. وبالمقابل، ينظر ديريدا إلى نفسه على أنه يواصل الكثير من مشاغل هايدجر.[6] إلاّ أن ما سيرفضانه بالتأكيد، هو أيُّ مقاربةٍ لسؤال الوجود بواسطة أي تقريرٍ يقول، في النهاية، ما هو موجود. بالنسبة لكلٍ من فوكوه وديريدا فإن أية مقاربةٍ لسؤال الوجود تجري بواسطة تقريرٍ عن طبيعةٍ أو ماهية خالصة، غير قابلة للتغير، هي مقاربةٌ خاطئة، لأسبابٍ تاريخية أو لغوية. خاطئة، بل وأسوأ من خاطئة: ضارَّة. مخاطبةُ سؤالِ الوجود بواسطة تقريرٍ عما هو موجودٌ سيبدو أنه سيجبرُ السلوك

الإنساني على امتثالٍ ضيق. سيخفقُ في إبقاء سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء حياً.

هذه هي النقطة التي يتباعدان عندها عن دولوز، الذي يقارب سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء لا بالتخلّي عن الأنطولوجيا، بل باحتضانها.

V

أعمال دولوز مُنغمسةٌ في الأنطولوجيا. كلُّ عملٍ يطرحُ مجموعةً جديدةً من الكيانات الأساسية أو يُعيد تشغيلَ كياناتٍ من أعمالٍ سابقة ليُدخلها في سياقٍ جديد. قراءة دولوز تعني الدخول في عالمٍ من الموجوداتِ المتكاثرة وأشكال الحياة الجديدة. هذه الموجوداتُ وأشكال الحياة ليست جزءاً من خبرتنا اليومية. لكنها رغم ذلك تكمنُ في نسيج وجودنا.

بينما يسعى فوكوه وديريدا إلى فكِّ أحبولة إدعاءات الأنطولوجيا باعتبارها دراسةً لما هو موجود، يبتهج دولوز بالإبداع والتحليل الأنطولوجيين. وبينما يجد فوكوه وديريدا في الأنطولوجيا تهديداً للسؤال عن كيف يمكن أن يحيا المرء، يجد دولوز في الأنطولوجيا ذاتَ الطريق الذي يجب أن يسلكه المرء كي يسأل عن ذلك بصورةٍ ملائمة. وبينما يقدّم فوكوه وديريدا بدائل للمشروع الأنطولوجي للفلسفة التقليدية، يقود دولوز ذلك المشروع إلى حَدِّه الأقصى، وهو حدٌ يجد عنده أن سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء مطروحٌ من جديد وجاهزٌ لتقديم إجاباتٍ مدهشة.

بمعانقة الأنطولوجيا باعتبارها دراسةَ ما هو موجودٌ لا يمضي دولوز ضد التيار المناهض للأنطولوجيا لقدرٍ كبيرٍ من فلسفة القرن العشرين فحسب. إذ يمضي عملُه عكس تيّار من قاربوا سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء. فبالنسبة لسابقي دولوز ومعاصريه، يتطلّب نفخُ الحياة في هذا السؤال التخلي عما اعتُبِر ضرورياً من الناحية الأنطولوجية، وإلغاء البحث عن كياناتٍ تُقيِّدنا لنطرح أسئلةً أقلّ جذريةً من سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء. بالنسبة لنيتشه ينفتح سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء بموت الرب، أي، بفقدان أي تعالٍ أنطولوجي مُقيِّد. وبالنسبة لسارتر تنطوي الوجودية على الإقرار بأن لا شيء يجعلنا نُصبح ما نحن عليه، بأننا أحرارٌ في إبداع أنفسنا دون طبيعةٍ أنطولوجية جوهرية تُملي علينا المسارَ المحتوم لحيواتنا. وبالنسبة لفوكوه لابد من الإقرار بأن الهويات التي يقدّمها لنا تاريخنا مشروطةٌ وليست ضرورية، ظواهرُ عابرة وليست متطلباتٍ أنطولوجية. عندها فقط سنكون قادرين على طرح سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء دون أن نُقيِّد الإجابة بالفعل إلى الامتثال الذي يشكل أثيرَ عالمنا. وأخيرا، بالنسبة لديريدا، فإن الأنطولوجيات الجامدة للفلسفة التقليدية تحجب سيولة مصطلحاتها، وهي سيولة تُخرِّب ذاتَ مشروع قولِ ما هو موجودٌ وما ليس موجودا. ولابد من كشف النقاب عن تلك السيولة إذا كان لنا أن نعيد فتح السؤال عن كيف يمكن أن يحيا المرء.

سيبدو أن المرءَ إذا كان يأمل في مواجهة سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء بطريقةٍ لا تدعم امتثالاً مُنهَكاً، فإن

الأنطولوجيا ــ على الأقل بقدر ما هي دراسةُ ما هو موجود ــ هي المشكلة بدل أن تكون الحل.

هل هذا هو المصير الحتمي للأنطولوجيا؟ هل يجب أن تختفي من مجال التأمل الفلسفي إذا كانت مهمتنا هي طرح سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء دون أن نرتدّ إمّا إلى هموم بشأن كيف يجب أن يفعل المرء أو كيف يجب أن يحيا المرء أو إلى نزعةٍ إمتثالية لا تطرح تساؤلات؟

ينكر دولوز هذا في عمله. ينكره بخلق أنطولوجيا، أو بالأحرى سلسلةٍ من الأنطولوجيات، تتحدّى افتراضين كامنين في رفض مقاربةٍ أنطولوجيةٍ للسؤال. الافتراض الأول هو أن الأنطولوجيا تتضمن اكتشافاً وليس خلقاً. فما افترضه المفكرون الآخرون الذين سيطر عليهم سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء هو أن الأنطولوجيا هي محاولةٌ ***لاكتشاف*** طبيعة الكيانات الأساسية للكون. لماذا يجب أن يرى المرء الأنطولوجيا على أنها مسألةُ اكتشافٍ، متعارضةٌ، رغم ذلك، مع ***الخلق***؟ صحيحٌ أن الفلاسفة الذين ينخرطون في الأنطولوجيا ينظرون إلى أنفسهم بكاملهم تقريبا على أنهم يحاولون أن يستخلصوا الطابعَ الجوهري لما هو موجودٌ. فهم يفترضون أن دراسة ما هو موجودٌ تتمثل في توضيح طبيعة ما هو موجود بأدق صورة. وهذا الافتراض على وجه الدقة هو ما أزعج من يطرحون سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء. فذلك التوضيح يبدو دوما أنه اختزالٌ للإمكانات، تضييقٌ للمنظور ينتهي بأن يُفقر الكون. كونٌ مُركبٌ فقط من كيانات فيزيائية في علاقات مع بعضها تقبل التنبؤ بدرجةٍ أو بأخرى، وإنسانيةٌ تتميّز بمعايير ضيقةٍ

للسلوك، ومجالٌ من الكيانات محدَّدة الحدود عن بعضها على نحوٍ جامد: تلك عوالمُ تُقيِّد بدل أن تُوسِّع سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء.

هل هكذا يجب أن تُصنَع الأنطولوجيا؟ هل نحن مُستَبعدون من مقاربة الأنطولوجيا بطريقةٍ أخرى؟ لنفترض أننا نظرنا إلى دراسة ما هو موجود باعتبارها خلقاً لا اكتشافاً، أو، بالأحرى، باعتبارها مشروعاً لا تعود تسري فيه التفرقة بين الخلق وبين الاكتشاف. لنفترض أن الأنطولوجيا ليست مشروعا للسعي لالتقاط ما هو موجود بأدق الطرق. لنفترض بدلا من ذلك أن الأنطولوجيا تسعى لإقامة أُطُرٍ، لا تكون مجرد مسائل اختلاق fiction ، وفي نفس الوقت لا تكون مجرد مسائل توضيح. أليس ممكناً قلب العلاقة التقليدية، بحيث لا يعود سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء قائما على أساس سؤال ما هو موجودٌ بل العكس؟ بعبارةٍ أخرى، ألا يستطيع المرء خلق أنطولوجيا يكون هدفها هو فتح سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء على آفاقٍ جديدة؟ لقد بيّن نيتشه، وسارتر، وفوكوه، وديريدا التقييدات التي تنشأ حين يتوجّب على سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء أن يُجيب على الأنطولوجيا. أما دولوز فيقترح أن من الممكن التحرك في الاتجاه المعاكس، وخلق أنطولوجيا تجيب على سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء بدل أن تفرض حدوده.

مثل هذه الأنطولوجيا لن تقلب فحسب العلاقة التقليدية بين الخلق وبين الاكتشاف. بل ستقلب أيضا العلاقة التقليدية بين الهوية وبين الاختلاف. وهذا هو

الافتراض الثاني بصدد الأنطولوجيا الذي يتحدّاه دولوز. وهو مضفورٌ مع الأول.

إذا كانت الأنطولوجيا مشروعاً لمجرد الاكتشاف، فالقصد منها هو صياغةُ طبيعةِ أو ماهية ما هو موجود. هو أن تُقدّم لنا ***هوية*** ما هو موجود. والهوية تتطلّب استقرارا مفهوميا. فحتى تكون لشيءٍ هويةٌ، لابد أن تكون له خصائص يمكن ***تحديد هويتها*** عبر الزمن. وليست هذه الخصائص بحاجة إلى أن تكون مستقرة. فالاستقرار لا تحتاج إلى امتلاكه سوى المفاهيم التي تحدد هوية تلك الخصائص. ويمكن تحديد هوية أنواعٍ معينة من عدم الاستقرار، ويمكن أن تكون جزءاً من هوية ما هو موجود. وإذا كان فرويد على صوابٍ في رؤيته للتطور الإنساني، فإن التوترات بين علاقات المرء الحاضرة وبين علاقاته الأبوية السابقة هي من طبيعة الكائن الإنساني. وما من طريقة بعينها لحل هذه التوترات جوهريةٌ للتفتح الإنساني؛ إلاّ أن هوية الكائنات الإنسانية مُشتبكةٌ بأحبولة تلك التوترات وأوجه عدم الاستقرار التي تنشأ منها. ويمكن تحديد طابع التوترات ذاتها. ويمكن الإمساك بذلك الطابع في كلماتٍ تملك استقراراً مفهوميا، كلمات من قبيل ***عقدة أوديب*** و ***الطرح***.

دون استقرارٍ مفهومي لا يمكن أن يوجد اكتشافٌ من النوع الذي سعت إليه الأنطولوجيا دوماً. وما لم نستطع صياغة ما هو موجودٌ في كلماتٍ تحدد هويته فعلا، فإن اكتشافاتنا تنسرب من قبضتنا المفهومية. ونبقى مع التشوُّش الكامل [الكاوس] chaos، مع مجالٍ يتحدّى

فهمنا، يقاوم محاولتنا لأن ***نقول*** ما هو موجودٌ ولأن ***نقول*** ما هو عليه. لا توجد هويةٌ هنا، لأن ما هو موجودٌ لا يمكن تحديد هويته بطريقةٍ تتيح لنا الانخراط في الأنطولوجيا.

بطرقهم المختلفة، يجادل نيتشه وسارتر وفوكوه وديريدا بأن ما من هوياتٍ أنطولوجية يمكن اكتشافها، لأن ما يبدو أنه هويةٌ مستقرة ليس كذلك. وقد أصبحت هوياتٌ بعينها مترسِّبةً في آرائنا الفلسفية ليس لأنها تعكس الطرق التي عليها الأشياء فعلا بل لأن تاريخنا أو مخاوفنا أو لغتنا قد وضعتها هناك. الأنطولوجيا، أبعد من أن تكون ارتباطا مع ما هو موجود، تُنكر الطابع المتحوِّل للواقع أو الخاصية المسامِّية للغتنا. حيث أنها مشروعٌ للاكتشاف، تتطلب الأنطولوجيا هويةً؛ ولأنها تفعل ذلك فإنها إخفاقٌ فلسفي.

طبقاً لدولوز، فإن أخفاق الأنطولوجيا في اكتشاف كياناتٍ يمكن تحديد هويتها لا يُصدر حكماً بنهاية الأنطولوجيا، بـ"موت الفلسفة" كما يودُّ بعض الكتّاب. فهذا الإخفاق، في الحقيقة، هو بداية الأنطولوجيا. إذ يمكننا الانخراط في الأنطولوجيا، في نوع الأنطولوجيا الوحيد الذي يستحق العناء ــ الأنطولوجيا التي تستجيب لسؤال كيف يمكن أن يحيا المرء ــ حين نكفّ عن النظر إليها كمشروعٍ للهوية. نبدأ الأنطولوجيا حين نتخلّى عن البحث عن الاستقرار المفهومي ونبدأ في النظر إلى ما هو موجودٌ على أساس الاختلاف وليس على أساس الهوية: "الاختلاف وراء كل شيء، لكن وراء الاختلاف ليس ثمة شيء." [7]

النظر إلى الوجود على أنه اختلافٌ يعني على الفور رفض التفلسف على أساس الهويات ونبذ مشروع الأنطولوجيا بوصفها اكتشافاً. لكنه، رغم ذلك، لا يعني اللجوء إلى الاختلاق[القص]fiction . التخلّي عن الاكتشاف ليس إعلاناً بأن الفلسفة قد تخلّت عن مجالها لكتابة الرواية. لسنا بحاجة إلى طرح مفهومين مستقرين ــ هما الاكتشاف والخلق ــ واستنتاج أن الفلسفة بما أنها ليست مجرد الأول فإنها ليست أكثر من الثاني. فمثلما يكون كتّاب القصّ مقيدين بالشخصيات التي يخلقونها، وبالمواقف التي تجد تلك الشخصيات نفسها فيها، وبتدفّق السرد ذاته، فإن الفلسفة مُقيَّدةٌ، لكن بطرقٍ مختلفة.

ماهي الفلسفة؟ إنها "فن تشكيل، واختراع، وتلفيق المفاهيم."[8] المفهوم ليس اختلاقا fiction ، لكنه ليس اكتشافا كذلك. المفهوم هو طريقة لمخاطبة الاختلاف الكامن تحت الهويات التي نخبرُها. إنه طريقةٌ لصياغة الواقع الافتراضي الخفي الذي ينبثق منه الواقع الذي نخبره فعلا. في يدي دولوز، لا تسعى الفلسفة إلى تقديم إطارٍ متماسك من داخله يمكننا أن نرى أنفسنا وعالمنا ككل. إنها لا تضع كل شيءٍ في مكانه. لا تخبرنا من نحن أو ما يجب أن نفعله. الفلسفة لا تُسويّ الأشياء. بل تُوقع فيها الاضطراب. الفلسفة تُوقِع الاضطراب بالتحرّك أسفل العالم المستقر للهويات إلى عالمٍ من الاختلاف يُنتِجُ تلك الهويات ويُبيِّن في نفس الآن أنها لا تزيد كثيرا عن الزَبَد المصاحب لما هو موجود. وهي تفعل ذلك بخلق المفاهيم. فالمفاهيم تصل إلى أسفل الهويات التي يقدّمها لنا عالمنا

كي تلمس عالم الاختلاف الذي يؤسس تلك الهويات وكذلك يُوقِع فيها الاضطراب.

ما من مفهومٍ يقف وحده. فهو يتصل بمفاهيم أخرى، ويتواجد معها على "مستوى محايثة"plane of immanence يتيح للمفاهيم المختلفة أن يترجّع صداها معا بحشدٍ من الطرق. "المستوى هو الذي يُحقق الوصلات المفاهيمية مع ارتباطاتٍ متزايدة باستمرار، والمفاهيم هي التي تحقق أن يكون المستوى مأهولا على منحنى مُتجدِّدٍ ومُتغيّر دائماً."[9] المفاهيم ومستوى المحايثة، سوياً، يمنحان صوتا للاختلاف الذي هو وراء كل شيءٍ وليس وراءَه شيءٌ.

كيف يكون هذا ممكناً؟ كيف يمكن أن يلتقط capture مفهومٌ شيئا ليس هويةً لكنه بدلا من ذلك يكمن أسفلها وداخلها؟ رغم أننا بدأنا لتوّنا مقاربة الاختلاف الذي يتحدث عنه دولوز، يمكننا بالفعل إدراك أنه لا يمكن منحه هويةً. الاختلاف لا يمكن تحديد هويته. ما العلاقة بين مفهومٍ أو منظور فلسفي يتركّب من مفاهيم على مستوى وبين الاختلاف الذي يصوغه؟ في الأنطولوجيا التقليدية، فإن المفاهيم ***تحدّد هوية*** ما هو موجود. فماذا يمكن لمفهومٍ أن يفعل مع ما لا يمكن تحديد هويته؟

المفاهيم لا تحدِّد هويه الاختلاف، بل ***تجسُّه palpate*** . حين يسعى الأطباء لفهم آفةٍ لا يرونها، فإنهم يجسُّون الجسد. يخلقون منطقة لمسٍ يمكن أن ينبثق فيها حسٌّ الآفة دون أن يخبَروها مباشرةً. يستخدمون أصابعهم لخلق فهمٍ حيث يكون تحديد الهوية المباشر مستحيلا. هذا الحسّ

أو الفهم ليس وجدانيا. وليس تأثيراً. (بالنسبة لدولوز، الفن هو مجال التأثيرات؛ والفلسفة هي مجال المفاهيم.) يمكننا القول أن الجسّ "يمنح صوتا" للآفة. يتيح للآفة أن تتكلم: ليس بكلماتها الخاصة، إذ ليس لديها كلمات، بل بصوتٍ لن يجري على الأقل الخلط بينه وبين شيءٍ غيرها.

الجسّ ليس نشاطاً فلسفيا تقليديا. فهو لا يسعى إلى الفهم، إذا عنينا بالفهم الجلبَ ضمن نطاق سيطرتنا الذهنية. الأنطولوجيا التقليدية ستحب أن تُقارن مفاهيمها بما هو موجود، أن ترسم خريطةً لما هو موجود بواسطة مفاهيم مناسبةٍ له. والمناسَبة تتطلب الصدق، والاستقرار المفهومي، وفي النهاية الهوية. لكن إذا كان الاختلافُ هو ما نبحث عنه لا الهوية، والمُشوِّق interesting والبارز remarkable لا الصادق true، فإن ما نتطلبه هو الجسُّ لا الفهم.

إذا كان الطبيب يجسّ شيئا لا يمكن إدراكه مباشرةً، فإن الفلسفة تجسّ شيئاً لا يمكن فهمه مباشرةً. تجسّ شيئا يفلت من قبضتنا النظرية، شيئا يفلت ــ كما سنرى بعد لحظة ــ من معرفتنا.

المفاهيم تجسّ الاختلاف، وبذلك تمنحه صوتا. إنه صوتٌ غريب، مخيفٌ ومزعج. ليس صوت مغني الـپوپ أو مذيع الأخبار. ولا هو صوت المُشرِّع ولا الأستاذ. صوت الاختلاف ينبعث من مكانٍ ناءٍ وحميم في آن واحد، منّا وليس منا في نفس الوقت. وخلق المفاهيم، الذي هو في نظر دولوز الجهد الوحيد ذو المغزى الذي يمكن للفلسفة

أن تنخرط فيه، يسعى إلى جسّ ومنح صوتٍ لهذا الاختلاف الذي يعطّل كل مشروعات تحديد الهوية. الفلسفة هي أنطولوجيا؛ وتتحدث عمّا هو موجود. لكن ما هو موجودٌ لا يمكن تحديد هويته. أو بالأحرى، ما يمكن تحديد هويته هو مجرد تبدٍ وحيد، تفعيلٍ وحيد actualization، لما هو موجود. ما هو موجود هو اختلاف: اختلافٌ ليس مجرّد تمييز بين هويتين (تمييزٌ سيُخضِع الاختلاف للهوية) أو نفي إحداهما (نفيٌ سيفكر في الاختلاف بشكل سلبي فقط). ما هو موجودٌ هو إختلافٌ في ذاته، اختلافٌ خالصٌ يشكّل التربة لكل الهويات، وكل التمييزات، وكل صور النفي. مهمة الفلسفة هي خلق مفاهيمٍ للاختلاف.

عادةً ما يستخدم دولوز كلمة ***فكر thought*** للإشارة إلى الفلسفة التي تأخذ مهمتها على محمل الجد.[10] وهو يميِّز الفكر عن المعرفة knowledge . المعرفة هي تمييز وفهم الهويات. فحين نعرف شيئا نملك سيطرةً إدراكية على هويته. وقد اعتبر معظم الفلاسفة أن مشروع الفلسفة هو مشروع المعرفة. وقد فعل الفلاسفة في التقاليد التحليلية ذلك بالتأكيد. وفي صياغة نموذج عملهم على غرار نموذج العلوم أو الرياضيات، سعوا إلى اكتساب المعرفة في مساحاتٍ لا ترتبط تقليديا بمجالاتهم، مثلا في طبيعة المعرفة أو اللغة. (رغم أن ثمة، كما يجادل دولوز، مفاجآت تخبئها كلٌ من الرياضيات والعلم لمن يرونهما مجالين نموذجيين للمعرفة. وسوف نرى في الفصل الثالث من هذا الكتاب أنهما يجري فيهما مما يسميه دولوز ***الفكر*** أكثر مما نُدرك عادةً.) وبالمقابل، لا يحدّد الفكرُ هويةً وبذلك لا يمنحنا معرفةً. فهو يتحرك أبعد مما هو معروفٌ إلى

الاختلاف تحته، ووراءه، وداخله. وحيث أن الإختلاف يسبق الفكر، لا يمكن للفكر سوى أن يجسّ اختلافاً يكمن أبعد من متناوله. ثمة دائما المزيدُ للتفكير فيه. وثمة دائما المزيد من الفلسفة للقيام بها.

هل يعني هذا أن الفلسفة، حين يتم القيام بها على نحوٍ مناسبٍ باعتبارها فكراً لا معرفةً، تقدم لنا اختلاقات fictions ؟ هل تشغل المعرفة نفسها بالاكتشاف، بينما يشغل الفكر (بالمعنى الدولوزي) نفسه بالخلق؟ ألم نعد إلى التمييز الذي كنا نحاول لتوّنا محوه بين ما يمكن العثور عليه وما يتم اختلاقه؟

لن نفعل ذلك إلاّ إذا توجب علينا الإيمان بأن الاختلافَ هو اختلاقٌfiction . لكننا لسنا مُجبرين على الإيمان بذلك. فالاختلاف ليس خلقاً أكثر من كونه اكتشافاً. مفاهيم الاختلاف ليست مثل الشخوص القصصية المُختَلَقة. لا تطالبنا بتعليق الإيمان. لكنها لا تطالبنا كذلك بأن نؤمن. الموافقة أو الإنكار ليسا الاستجابات التي تبحث عنها المفاهيم. "الفلسفة لا تتمثل في المعرفة ولا تستَلهم الصدق. بل إن مقولات مثل **المشوِّق**، أو**البارز**، أو **الهام** هي التي تحدد النجاح أو الفشل."[11] لا يكمن مصير المفاهيم الفلسفية والمواقف الفلسفية في صدق أو زيف مزاعمها بل في آفاق التفكير والعيش التي تفتحها لنا. إذا كانت المعرفة تسعى إلى إجابة سؤال، "ماذا يمكن أن نعرف مما لم نكن نعرفه من قبل؟" فإن الفلسفة يُحركها تساؤل مختلف: "كيف يمكن أن نرى ما لم نره من قبل؟"

"كيف" ليست مجرد ماذا، حيث أن ما نراه وكيف نراه، في الفلسفة، لا ينفصلان. المفاهيم الفلسفية والآراء الفلسفية التي تنبني عليها لا تقدّم لنا مجرد شيء نراه ــ الاختلاف ــ بل كذلك طريقةً لرؤيته. هذه الطريقة لممارسة الفلسفة ليست مهتمة بما إذا كان ما نراه موجوداً حقاً: هل هناك اختلافٌ، حقاً؟ كذلك لا تفترض، مثل الاختلاق fiction ، أنه لا يوجد شيء من قبيل الاختلاف، حقاً، لكن أننا لو اختلقناه لأمكننا خلق عوالم جديدة ومشوِّقة. الفلسفة لا يُلهمها الصدق، لكن كذلك لا يُلهمها الاختلاق. وبدلاً من ذلك، تخلق الفلسفة طريقةً لرؤية هذا العالم الذي نحيا فيه تُشوِّشُ الحقائقَ المقدَّمة لنا، وتفتح طرقاً جديدة لرؤية وإدراك هذا العالم، بدل أن تكون صادقة أو زائفة، تكون مُشوِّقة، أو بارزة، أو هامة. "التفكير"، كما يكتب دولوز عن نيتشه، "سيعني إذن ***اكتشاف، ابتكار، إمكاناتٍ جديدة للحياة."***[12]

يلاحظ دولوز في أحد كتبه أنه "في كل مرة يطرح شخصٌ ما اعتراضاً علىَّ، أودُّ أن أقول:’حسنا، حسنا، دعنا ننتقل إلى شيء آخر.‘ "[13] وليس هذا لأنه لا يريد أن يُواجَه بأيه أوجه قصور قد تكون في عمله؛ بل لأن الفلسفة، كما يمارسها، لا تتعلّق بالجدال. لا تتعلّق بالبحث عن الصدق تحت الأراء المتنافرة. الفلسفة تتعلق بالأنطولوجيا، والأنطولوجيا تتعلق بمفاهيم الاختلاف، ومفاهيم الاختلاف لا تسعى إلى النطق بالصدق؛ بل تخلق منظوراً لما هو موجود. وما يحفز هذا المنظور هو سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء.

يعلّمنا فوكوه وديريدا أننا لو كنا نفكر في حيواتنا فقط على أساس ما يظهر لنا، ولو كنا نعتقد أن ما يظهر لنا يستنفد إمكاناتنا، فإننا بالفعل مغروسون في الامتثال، بالفعل ملتزمون به. واستجابتهما هي القول بأننا يجب أن نتوقّف عن التفكير على أساس الأنطولوجيا، على الأقل بالمعنى التحليلي، لأن الأنطولوجيا تعلّمنا أن ما يظهر لنا طبيعيٌّ وحتميٌّ. ولا يمكن أن تكون الأشياء على خلاف ذلك. ويتفق دولوز مع تشخيصهما، لكن ليس مع علاجهما. إذا كان السؤال هو كيف يمكن أن يحيا المرء، فطريقة مقاربته تكون بأنطولوجيا أخرى، تقدم إمكانات لم نحلم بها من قبل، وتُربتها أثرى بكثير من تلك النباتات التي أنبتتها حتى الآن.

VI

يُقارب دولوز سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء باعتباره سؤالاً مركباً. فليس مجرد سؤالٍ عن كيف يمكن لنا نحن الكائنات الإنسانية أن نمضي في خلق حياتنا، ماذا يمكن أن نقرر أن نصنع من أنفسنا. فقد لا نودّ التفكير في السؤال بهذه الطريقة على الإطلاق. ثمة طرقٌ متنوعة لتفسيرٍ ما نقصده بسؤال كيف يمكن أن يحيا المرء. وكونه سؤالاً يتناول خلق الحيوات الإنسانية هو مجرد واحدٍ من تلك التفسيرات. ودولوز مهتمٌ بتفسيرين آخرين على الأقل.

يمكن تفسير السؤال كذلك على أنه يطلب تأملاً فيما قد تدور حوله الحياة، في كيف يحدث العيش. ***كيف يمكن***

أن يحيا المرء؟ قد يعني شيئا من قبيل، "فيم يتمثل العيش؟" وما يجري السؤال عنه هنا ليس تقريرا عن إمكاناتنا المستقبلية بقدر كونه منظورا لما يعنيه العيش. وبالتأكيد، ليست إمكاناتنا المستقبلية منفصلةً عما يتمثل فيه عيشنا. ما يُقلق المفكرين الذين ناقشناهم هو على وجه الدقة أن نظرة ضيقةً لما يتمثل فيه العيش تُضيِّق بلا ضرورة إدراكنا لإمكاناتنا المستقبلية. الأمران مرتبطان. لكنهما ليسا نفس السؤال. وفي مقاربة الأنطولوجيا، يوجِّه دولوز اهتمامه إلى سؤال ما يتمثّل فيه العيش أكثر بكثير مما يوجّهه إلى السؤال عن إمكاناتنا المستقبلية. إمكاناتنا المستقبلية هي ما تهمّه في كل مكان. لكنه يتناولها بتقديم أنطولوجيا مناسبةٍ لها. يخبرنا بما يتمثل فيه العيش حتى يمكن لكلٍ منا أن يسأل نفسه بصورةٍ أفضل عن إمكاناتنا المستقبلية.

السؤال عما يتمثّل فيه العيش، كمسألة أنطولوجية، ليس نفس الشيء كالسؤال عنه كمسألة بيولوجية. فلن تأتي الإجابة على أساس الكربون؛ بل على أساس الاختلاف. بالنسبة لدولوز، يتمثّل العيش في الإختلاف وتفعيله actualization . والاختلاف ليس شيئاً، إنه سيرورة. إنه ينبسط [يتفتّح] unfolds ــ أو بالأحرى، إنه بَسْطٌ (وطيٌّ، وإعادة طيٍّ). إنه حيٌّ. ليس بالخلايا أو بالتنفُّس، بل بالحيوية vitality . والسؤال عما يتمثل فيه العيش يعني السؤال عن هذه الحيوية في قلب الأشياء.

طريقةٌ أخرى لتفسير السؤال [كيف يمكن أن يحيا المرء؟: How might one live?] لا تنشغل بكلمة

العيش living بقدر ما تنشغل بكلمة ***المرء*** [***الكائن one***]. حتى الآن اعتبرنا أن كلمة ***المرء/الكائن*** تعني شخصاً. لسنا بحاجة إلى ذلك. إذا كان العيش هو مسألة بسطٍ [تفتُّح] للاختلاف الحيوي، فإن الكائن الذي يحيا يمكن أن يكون أقل أو أكثر أو خلاف الشخص. يمكن أن يكون فماً، إيماءةً، أسلوباً، علاقةً. يمكن أن يكون مجموعةً أو حقبةً. إرساءُ مفهوم العيش في الناس يعني ارتكاب خطأ النزعةِ الإنسانية، خطأِ الاعتقاد بأن المنظور المناسب لفهم العالم يتمحور حول وجهة نظر الذات الإنسانية. يحاول دولوز أن ينتزعنا بعيدا عن النزعة الإنسانية بالتركيزِ على اختلافٍ لا يحتاج أن يكون اختلافا إنسانيا وعلى كائنٍ لا يحتاج أن يكون شخصاً. يمكنني أن أكون الكائن الذي يحيا، لكن يمكن كذلك أن تكون يدي أو علاقتي بزوجتي أو الطريقة التي يُبحر بها جسدي خلال غرفةٍ مزدحمة.

ما من سببٍ لمنح الامتياز لحياة الذات فوق غيرها من الحيوات. كذلكً ما من سببٍ لرفضها. إنها منظور واحدٌ للاختلاف، طريقةٌ واحدةٌ للإمساك به مفهومياً. وثمة منظوراتٌ وطرق أخرى، ليست أكثر ولا أقل ملاءمة. أو أن ملاءمتها تعتمد على كيف تُضيف إلى العيش. كان الخطأ طوال الوقت هو الاعتقاد بأن ثمة طريقةً وحيدة، وأنها الطريقة الإنسانية.

سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء/الكائن، إذن، ليس مجرد سؤال عن كيف يمكن لكائنٍ إنساني أن يمضي في خلق مستقبله أو مستقبلها. إنه ذلك، أيضا. لكنه ليس ذلك فحسب. باعتباره سؤال أنطولوجيا، فإنه يخص خلق مفاهيم

اختلافٍ تُتيح لنا أن ندرس العيش على مستوياتٍ مختلفة. وبين هذه المستويات قد نجد تنويعةً من أوجه الفهم لأنفسنا، وهذه التنويعة من أوجه الفهم قد تفتح تنويعةً من المستقبَلات لنحياها. هذا التعدد والتشتت للمفاهيم والمنظورات ليس صعوبةً أمام فلسفة دولوز. إنه المقصود.

ربما صاغ الفيلسوف جون رايشمان John Rajchman الأمر على أفضل نحو: "في عالمٍ حديثٍ من الابتذال الذي يثير الخُبَال، والروتين، والكليشيه، والاستنساخ الميكانيكي أو النزعة الآلية، تكمن المشكلة في استخلاص صورةٍ فريدة، طريقةٍ حيوية، متعددة، للتفكير والقول، لا لاهوتٍ بديل."[14] سنعود إلى هذا في الفصل الخامس. لكن يمكننا بالفعل أن نلمح أن أنطولوجيا دولوز لا تعطينا وصفةً للعيش. في مقاربة سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء، لا يقدم لنا دولوز صيغةً بسيطة: عيشوا هكذا. إذا كانت أنطولوجياه مُنشغلةً بالاختلاف، فلابد أن ينشغل المستقبل بالتجريب. يمكننا أن نكتشف إمكاناتنا ــ إمكاناتي، لكن أيضا إمكانات يدي، وعلاقاتي، والمجموعات التي أشارك فيها، وأسلوب حركةٍ فنية ــ باختبار الاختلاف، برؤية ما هي الطيّات الجديدة، والانبساطات، وإعادات الطيّ التي يكون قادرا عليها. "هكذا يجب عمل الأمر: إكمُن فوق شريحة، جَرّب مع الفرص التي تُقدّمها، أعثُر على مكان متميّز فوقها، أعثر على حركاتٍ محتملة لنزع التوطين، وخطوطٍ ممكنة للهروب، إخبَرها، أنتِج وصلات فيضٍ هنا وهناك، جرّب متّصلات كثافاتٍ نتفةً نتفة[segment by segment]، إحصل على قطعة صغيرة من الأرض الجديدة في كل وقت."[15]

لسنا بحاجة إلى الامتثال. وفي الحقيقة، إذا كان لحيواتنا أن تكون مُشوِّقة، قادرةً على مشاعر جديدة، ومتعٍ جديدة، وأفكارٍ وخبرات جديدة، لابد الاّ نمتثل. يقدم لنا دولوز طريقةً مختلفةً جذرياً لمقاربة العيش، وهي طريقةٌ جذّابة، طالما كنا على استعداد لأن نسأل من جديد عما يعنيه أن نكون ***نحن*** وما يعنيه أن ***نحيا***. طالما كنا على استعداد لقبول أن الأنطولوجيا لا تقدم إجاباتٍ بل طرقاً لمقاربة سؤال العيش. طالما لجأنا إلى عمله لا لنحسم أسئلةً settle قديمة أو حسابات قديمة بل لنصبح غير مستقرين unsettled . باختصار، طالما كنا على استعداد لممارسة الفلسفة.

هوامش

1 Deleuze, ***Expressionism in Philosophy: Spinoza***, p. 226.
2 Williams, ***Ethics and the Limits of Philosophy***, p. 1.
3 Sartre, “Existentialism,” p. 23.
4 Foucoult, “Practicing Criticism,” p. 156.
5 Foucoult, “Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault,” p. 11.
6 التفكيك هو بطرقٍ عديدة مواصلةٌ ***لتدمير*** ***Destruktion*** هايدجر للفلسفة التقليدية،و***الإخـ(ت)ـلاف*** ***differance*** يمكن قراءته على أنه مقاربة لاختلاف هايدجر الأونطي ـ أونطولوجي onti-ontological .
7 Deleuze, ***Difference and Repetition***, p. 57.
8 Deleuze and Guattari, ***What Is Philosophy?***, p. 2.
9 Deleuze and Guattari, ***What Is Philosophy?***, p. 37

10 أنظر، على سبيل المثال، صفحاته عن التفكير في كتابه ***فوكوه***، الصفحات 116 ـ 19.
11 Deleuze and Guattari, ***What Is Philosophy?***, p. 82.
12 Deleuze ***Nietzsche and Philosophy***, p. 101.
13 Deleuze and Parnet, ***Dialogues***, p. 1.
14 Rajchman, ***The Deleuze Connections***, p. 125.
15 Deleuze and Guattari, ***A Thousand Plateaus***, p. 161.

2

سبينوزا، برجسون، نيتشه
الثالوث المقدّس

I

يكتب دولوز وجاتاري Guattari أن، "سبينوزا هو **مسيح** الفلاسفة، وأعظم الفلاسفة هم بالكاد حواريون يبتعدون أو يقتربون من لغزه."[1] وإذا كان سبينوزا Spinoza هو المسيح بين فلاسفة دولوز، فإن برجسون Bergson هو **الأب**، ونيتشه Nietzsche**الروح القُدُس**. سبينوزا يقدم لنا المحايثة immanence، الاختلاف وقد تجسَّد لحماً. ويقدّم لنا برجسون زمنية الديمومة duration ، التي بدونها لا يمكن أن تولد المحايثة. أمّا روح نيتشه، روح التوكيد الفعّال والمبدع للاختلاف دون استبقائه في شكلٍ من أشكال الهوية، فيتخلّل المشروع بكامله.

يكتب دولوز عن مفكّرين آخرين. فهناك كتبٌ عن هيوم، وكانط، وپروست، و زاخر ـ مازوخ Sacher- Masoch ، وكافكا، وفوكوه، وليبنيتز. وهناك التجاءات إلى لوكريتيوس Lucretius ، وسكوتوس [دونس سكوت]Scotus ، وهايدجر، وإشارات إلى ملـڤيل، وهنرى ميللر، وميشيل تورنييه Michel Tournier ، وپيير كلوسوفسكي Pierre Klossowski ، وچويس، وإحالات علمية إلى مونوه Monod وپريجوچين Prigogine . لكن في النهاية، هناك ثلاثة يرتفعون فوق الآخرين. وهم من يقدمون الحافز والإطار للأنطولوجيات التي يقيمها دولوز على مسار كتاباته العديدة. المحايثة، الديمومة،

التوكيد: سبينوزا، برجسون، نيتشه. هذه هي مُحدِّدات أنطولوجيا للاختلاف.

II

المحايثة هي أول متطلبات أنطولوجيا للاختلاف. فلا يمكن للفلسفة أن تسمح بالتعالي transcendence دون أن تسقط في مفاهيمٍ غير دقيقة، مفاهيمِ الهوية، مفاهيم تقودنا في نهاية المطاف إلى الامتثال. "لابد أنَ نضع قائمةً بـ ... الأوهام ونأخذ مقاسها، مثلما وضع نيتشه، مقتفيا أثر سبينوزا، قائمةً بـ'الأخطاء الأربعة الكبرى.' لكن القائمة لانهائيةٌ. وقبل كل شيء هناك ***وهم التعالي*** *transcendence*، الذي، ربما، يأتي قبل كل الأوهام الأخرى."[2]

التعالي يُجمِّد العيش، يجعله يتجلَّط ويفقد تدفُّقه؛ يسعى إلى الإمساك بالاختلاف الحيوي الذي يتجاوز كلَّ فكرٍ وإخضاعه لحكم منظورٍ منفرد، منظورٍ يقف خارج الإختلاف ويجمعُه في تصنيفاتٍ يمكن التعامل معها. التعالي يُحِلُّ المعرفةَ محلّ الفكر.

ما يتعالى يقف خارج أو فوق. إنه أبعد. ومثاله الأولي هو رب التقاليد اليهودية ــ المسيحية. الرب يتعالى. إنه يتعالى على العالم، لكنه أيضا يتعالى على الخبرة الإنسانية. إنه أبعد من أي شيء يمكننا أن نتصوره عنه. (هذا التعالي، فيما يبدو، لا يستبعد الربَ من إعطاء رسائل خاصةٍ لممثليه المختارين

بشأن ما يريده، لكن هذه مسألةٌ اخرى ــ مسألةُ سياسة.) في تاريخ الفلسفة، وهو تاريخٌ تسوده موتيفة التعالي، يشكل تعالي الرب أطولَ ميراث. لكنه ليس الوحيد.

قبل أن يوجد الرب وُجدت **الصور الأفلاطونية** Platonic Forms . تقف **الصور** Forms خارج الخبرة الإنسانية؛ فهي تتعالى فوق transcend العالم، ليس العالم الذي نَخبَرُه فحسب، بل العالم ذاته. (ويتضح أن الاختلاف يتعالى فوق العالم ***الذي نختَبره*** لكنه لا يتعالى فوق العالم ذاته. إنه متعالٍ فوق معرفتنا، لكن ليس فوق ما يمنح المعرفة.) ودور الفيلسوف أن يسعى إلى فهم **الصور**. الفيلسوف يسعى إلى المشاركة الإدراكية فيها، راغباً في أن يمسك ذهنيا بطبيعتها وأن يصوغ العالم، في نهاية المطاف، على غرارها. والمهمة الأخيرة تنتمي إلى الملك الفيلسوف: أن يُطبِّق دروس التعالي على هذا العالم. الفلاسفة مطلوبون كحكام من أجل مجتمعٍ عادل لأن ثمة تعالٍ يجب فهمه وتعلُّمه منهم. هذا هو درس المجاز التمثيلي للكهف في محاورة أفلاطون ***الجمهورية.***

قبل أن يصبح دور الفيلسوف هو فهمُ الرب المتعالي وعلاقتنا بذلك الرب، إذن، فإنه فهمُ **الصور** المتعالية ومشاركتنا فيها. وبعد الرب هناك الذاتية الإنسانية.

الذاتية البشرية لا تحِلُّ فورا محل الرب. فتضارب مشاعر ديكارت بين سلطة الكوچيتو وسلطة الرب يعكس الميلاد الصعب للذات الإنسانية. يشكُّ ديكارت في كل شيء يمكن الشك فيه، ولا يترك سليما سوى الذات الإنسانية التي تشك.

لكن الذات مازالت غير قادرةٍ على بناء عالمٍ؛ فتلك اللحظة تنتظر وصول بيركلي Berkeley ثم كانط. بالنسبة لديكارت تتطلّب الذات الإنسانيةُ المساعدة، مساعدةً لا يمكن أن يقدمها سوى الرب. هكذا غُرِسَت بذور الرب داخل الذاتية التي اقتصر عليها ديكارت بدافع الشك، لكن وجود الرب يتعالى أيضاً فوق الذاتية. إپيستمولوجياً [معرفيا]، تأتي الذاتُ الإنسانية أولاً: إنها مُستَقرُّ المعرفة. لكن، أنطولوجياً، تأتي الذاتُ في أعقاب الرب، حيث أن الرب يمنحُ كما يضمنُ خبرةَ الذات.

هذا تعالٍ مزدوج، للذاتية عن العالم وللرب عن كلٍ من الذات والعالم. التعالي الأول يمنح الميلاد لمشكلة العقل ــ الجسد: فإذا كان العقل يعلو على الجسد، ماذا تكون علاقتهما إذن؟ أما التعالي الثاني فيواصل تقاليد العصرين العتيق والوسيط لتعالي الرب.

ومع الزمن، يحل التعالي الأول محل الثاني. تعلو الذات الإنسانية على العالم المادي، مؤسِّسَةً إياه ومانحةً إياه شكلاً. ومن كانط حتى سارتر، تظل الفلسفة مُستَعبَدةً لذاتية إنسانيةٍ تتخلّى عن الرب ليس بالإطاحة بالتعالي بل باغتصاب مكان الرب فيه تدريجيا. ليست أولوية الذات الإنسانية تحوُّلاً إلى المحايثة، ليست انغماساً في العالم، بل تعالياً تجري مواصلته بطرقٍ أخرى.

إن فلسفة التعالي، سواء كان تعالي **الصور** أو الرب أو الذات الإنسانية، يتطلّب التزامين ويطارده سؤالٌ وحيد. الالتزام الأول هو لوجود جوهرين أنطولوجيين، لنمطين من الوجود. إذا كان الرب يتعالى فوق العالم، فلا يمكن جعله من نفس جوهر

العالم. جوهر العالم متناهٍ، متغير، ومحدود ذهنيا حتى في أحسن حالاته. أما الرب فلامتناهٍ، لا يتغير، وكلّي المعرفة. ولو كان الأمر بخلاف ذلك، فلن يكون ثمة معنى لفكرة تعالي الرب. ربما كان الرب في مكان آخر في الفضاء والزمن، لكنه لن يكون في ***الما وراء***.

ونفس الأمر مع الذاتية الإنسانية. فهناك عالمٌ ماديٌ وعالمٌ عقلي. العالم المادي فيزيائي، محدودٌ فضائيا، وخامل. أما العالم العقلي فأقل محدوديةً (رغم أنه أكثر محدوديةً من الرب)، ونشط، ومؤسِّس للعالم المادي. ولا يعني هذا أن العالم العقلي يخلق العالمَ المادي فعلياً. فالتأسيس لا يتضمّن الخلق. فالأمر ليس كأن ثمة جوهراً عقلياً فقط ثم، بمعجزةٍ ما، تم خلق الجوهر المادي منه. ما تم خلقه ليس ***المادة*** بل ***العالم***. ***الماهو*** للعالم المادي، طابعه، يتأسس بواسطة العالم العقلي، منسوجا من الخيوط الخاملة للعالم المادي إلى مُركّبٍ ذي معنى. وحده العقل يمكنه أن يصنع عالماً. وبدونه ثمة صمتٌ ببساطة.

التعالي يتطلب وجود جوهرين أنطولوجيين على الأقل. هذا هو التزامه الأول. كما يتطلّب أن يكون أحد هذين الجوهرين أرقي من الآخر. أرقى في القوة، وكذلك أرقى في القيمة. **الصور**، والرب، والذات الإنسانية كلها أرقى من العوالم التي تعلو فوقها. وتؤسس **الصورُ** الطبيعةَ الحقيقية للنسخ المبتذلة الموجودة في العالم. يكتب دولوز عن فكر أفلاطون أن "الأساس [**الصور**] هو ما يمتلك شيئا بطريقةٍ أولية؛ ويتنازل عنه لتجري المشاركة فيه، مانحا إياه للخطيب، الذي لا يمتلك إلاّ بصورةٍ ثانوية وبقدر ما استطاع تخطي اختبار الأساس."[3]

الرب كلّي القدرة، كلّي المعرفة، وكلُّه خير. ولن تكون ثمة مشكلةٌ للشر ما لم يكن الرب أرقي من العالم الذي يخلقه هو ويحفظه.

والذاتُ الإنسانية تخلق عالماً من المادة الخاملة المُقدَّمة إليها. إذا قال الرب، "ليكن نورٌ"، فكان نورٌ، فلن يكون نوراً دون الذات الإنسانية. سيكون هناك فحسب، دون اسمٍ أو شكل، لا يؤدي وظيفةً سوى الإبقاء على عالمِ حيوانيةٍ أبكم.

في كل حالةٍ ــ **الصور**، الرب، الذات الإنسانية ــ تُمنحُ القوةُ المؤسِّسة قيمةً أعلى مما تؤسِّسه. والقوة الأرقى ليست قوةَ احتلالٍ أجنبية، تستعمر العالم الذي تعلو فوقه. ليست غازياً، غير مرغوبٍ فيه، يُفسدُ نقاءً أصلياً. على العكس تماما. القوة المتعالية تجعل العالمَ الذي يجري التعالي عنه يبلغ الازدهار التام، مُحرِّرةً إياه من سجن عدم قدرته، من سجن عجزه. التعالي لا يُفسِد؛ إنه يُكمِّل. إنه يُقدِّم مغزى لجوهرٍ لن يكون بخلاف ذلك سوى جرحٍ في الفضاء والزمن. ولهذا السبب فإنه واجبٌ أخلاقي أن نسعى إلى **الصور** أو أن نتبع الرب، وهو السبب في أن الذاتية الإنسانية هي أسمى شكلٍ للوجود (المتناهي).

كل هذا ينتجُ عن الالتزام بالتعالي. ولا ينتُجُ كمسألة منطقٍ خالص. ليس من التناقض القول بأن الجوهر المتعالي من نفس نمط الجوهرِ الذي يجري التعالي عنه، أو أنه ليس أرقى. بل ينتجُ ذلك، بالأحرى، من مسألة دور التعالي في تاريخ الفلسفة.

الالتزام الأول مفهومٌ ببساطة. إذا كان هناك جوهران من نفس النمط فإنهما إما سيتفاعلان ويصبحان جوهراً واحدا أو لن يتفاعلا وسيشكلان بدلا من ذلك كونين منفصلين. لكن بالنسبة للفلسفة لم يكن هناك سوى كونٍ واحد يجب شرحه: هو كوننا. فلو كان هناك إذن جوهران، يتعالى أحدهما عن الآخر، فلابد أن يكونا مختلفين في خاصيتهما. لكنهما، رغم اختلافهما في الخاصية، لابد أن يتفاعلا. فلو لم يتفاعلا، سيكون هناك من جديد كونان مختلفان. وسيكون الكونان من جوهرين مختلفين وليس نفس الجوهر. لكنهما رغم ذلك سيكونان كونين.

حتى يوجد تعالٍ، إذن، في كونٍ نُقِرُّ بأنه كوننا، لابد من وجود جوهرين متفاعلين.

وبالنسبة للالتزام الثاني، ليس شرطا منطقيا أن يمنح التفاعلُ بين الجوهرين امتيازاً لأحدهما، سواء في القوة أو في القيمة. إذ يمكن أن نتخيل تعالياً يكون فيه الجوهران متكافئين. لكن، كان مغزى التعالي دوما هو الوصول إلى ***ما وراء*** هذا العالم. فلماذا نصل إلى ما ورائه إذا لم يكن ما يجب إدراكه أرقى لا في القوة ولا في القيمة عما هو هنا بالفعل؟ وقد فهم نيتشه هذا على أنه التيار التحتي التقشّفي لكثيرٍ من التاريخ الإنساني، خصوصا التاريخ الديني. "الفكرة موضع البحث في هذا الصراع هي ***القيمة*** التي ينسبها الكهنة المتقشفون لحياتنا: فهم يضعون في مقابل هذه الحياة (مع ما ينتمي لها، ‘الطبيعة’، و‘العالم’، ومجمل مجال الصيرورة والعابر) شكلا مختلفا تماما من الوجود، تُعارضه وتستبعده، ***ما لم*** تستدر ضد

ذاتها، ما لم ***تُنكر ذاتها***."[4] ما يتعالى يجب أن يكون أرقى مما يوجد أمامنا، وإلاّ فلن يكون ثمة معنى لسعينا إليه.

يصدق هذا على الذاتية الإنسانية كما يصدق على الرب أو **الصّور**. وفي التقاليد اليهودية ـ المسيحية، ترتبط الذاتية بالروح، التي تُقاوم إغواء الجسد. وحتى حين تأخذ الذات البشرية نفسها بعيداً عن مراسيها في الدين، فإنها كذاتٍ نشيطة ومؤسِّسة تستولي على السلطات التي كانت ترتبط بالرب من قبل.

بهذه الاعتبارات الأخيرة يمكننا البدء في أن نلمح دور التعالي. دوره أن يتيح تفسير الكون بحيث يمنح الامتياز لجوهرٍ على حساب آخر، أن يحافظ على تفوق خصائص معينة ويلطِّخ أخرى. ما يجب إدراكه على أنه أرقى ليس من هذا العالم: اللامتناهي، واللافيزيقي، واللامحدود، ووحدة الهوية ـ الذاتية. لكن ما له أهمية أكبر بالنسبة لفكر دولوز هو ما يجري تلطيخه: الفيزيقي، الكاوسي chaotic [نسبةً إلى الكاوس: التشوش التام]، ما يقاوم الهوية. وحدهُ ما يخضع للمشاركة في هوية **الصّور**، أو ما يتبع الإملاءات الضيقة للرب، أو ما يمتثل للتصنيفات المفهومية للفكر الإنساني هو ما يُسمح له بدخول حلبة ما هو مقبول. أما الفيزيقية، والكاوس [التشوش التام]، والاختلاف التي لا يمكن إدراجها ضمن تصنيفات الهوية: كل هذه يجب أن تُنكر ذاتها إذا كان لها أن تسعى إلى الاعتراف بها في الصحبة المتميزة للجوهر الأرقى.

إن التزامات التعالي، بجوهرين وبتمييز جوهرٍ منهما، تقودنا إلى الأسئلة التي لا بد أن تواجهها كل فلسفات التعالي. كيف

يجري التفاعل بين الجوهرين؟ إذا كان هناك جوهران من نمطين مختلفين، فما هي وسيلة الاتصال بينهما؟

إنه سؤالٌ ليس له إجابة بديهية. ومن اعتبروا أن العقل مختلف عن الجسد الانساني واجهوا تحدي اكتشافِ وسيلة تفاعل الاثنين. كانت إجابة ديكارت أنهما يتفاعلان في الغدة الصنوبرية.[5] لكن هذه ليست إجابة. إنها مجرد جغرافيا. تخبرنا أين يجري التفاعل. إلاّ أن ما نحتاج إلى معرفته هو كيف يحدث.

III

كيف تحدث مشاركة الجواهر الفيزيقية في الصور؟ كيف يرتبط الرب بمخلوقاته؟ كيف تخلق الأفكار الذهنية حركات في الجسم؟

لا يأبه دولوز بهذه الأسئلة. لا يحبّ أن يجادل. لا يحب أن يعزف على نقاط الضعف في عمل فيلسوفٍ ما. بل يفضل أن يُغيِّر الموضوع. "***في كل مرة يطرح شخصٌ ما اعتراضاً عليَّ، أودّ أن أقول: 'حسنا، حسنا، دعنا ننتقل إلى شيءٍ آخر.'"*** فحين يناقشُ أفلاطونَ، لا يُقلقه احتمالُ وجودِ صعوبةٍ في تفسير المشاركة في **الصّور**. وبدلا من ذلك، يبهره شيءٌ آخر: أن أفلاطون هو نفسه من يقدّم طريقةً لتقويض التعالي. اهتمام أفلاطون هو التمييز بين النسخ الحقيقية لصورة مُعطاةٍ وبين تلك المزعومة، الأشباه simulacra. يود أن يكتشف تلك النسخ الجديرة بالمشاركة، تلك التي تملك شبها

فعليا **بصورتها** الخاصة، ومن ثم يجب أن يميّزها عن تلك النسخ التي تزعم فحسب أنها تشبهها لكنها مختلفة عنها فعليا. يجب أن يميز المشاركين الحقيقيين عن المزعومين الزائفين. ومع مفهوم الشبيه simulacrum يبدأ أفلاطون هو نفسه في الإشارة إلى طريق الخروج من التعالي الأفلاطوني. "يكتشف أفلاطون، في ومضة لحظةٍ، أن الشبيه ليس مجرد نسخةٍ زائفة، بل أنه يطرح للتساؤل نفس مقولات النسخة والنموذج ... . ألم يكن أفلاطون نفسه هو من أشار إلى اتجاه قلب الأفلاطونية؟"[6]

كذلك لا ينشغل دولوز بالصعوبات المفهومية للعلاقة بين الرب ومخلوقاته أو بين العقل والجسم. لكن سبينوزا يفعل. فحججه الكبرى في مستهل الجزء الأول من ***الأخلاق*** تهدف إلى شجب الزعم بإمكان وجود أكثر من جوهر، حتى يمكنه أن يستنتج في القضية رقم 14: ***"لا يمكن أن يوجد، أو أن يُدرك، جوهرٌ آخر سوى الرب."***[7] وحججه الكبرى في مستهل الجزء الثاني من ***الأخلاق*** تهدف إلى شجب التمييز الأنطولوجي بين العقل والجسم، حتى يمكنه أن يستنتج في القضية رقم 7: ***"نظام وارتباط الأفكار هو نفسه نظام وارتباط الأشياء،"*** مع التعليق عليها، "الجوهر المُفكِّر والجوهر الممتدّ هما نفس الجوهر الواحد، مفهوماً تارةً تحت هذه الصفة، وتارة تحت تلك."[8] وما يهم دولوز ليس ما ينتقده سبينوزا بل نموذج المحايثة الذي يقيمه بدلا منه. ليس ما يبهر دولوز أن سبينوزا قد فصّل صعوبات التعالي. بل أن سبينوزا قد غيَّر الموضوع بنجاح، وانتقل إلى شيءٍ آخر. وقد فعل ذلك باستخدام مفهومٍ يتيح للفكر التخلي عن التعالي: هو مفهوم التعبير.

في عصر سبينوزا كانت مفاهيم الجوهر substance ، والصفات attributes ، والأحوال modes هي المتاعُ القياسي للفلسفة. الصفات هي خصائص أو ماهيات الجوهر، والأحوال هي تبدّيها العيني في الواقع. فصفة الجوهر العقلي هو أنه يفكّر؛ والحال هو فكرةٌ محددة. وصفة الجوهر الفيزيائي هي أنه ممتدٌّ. وجسدي أحد أحواله. وصفات الرب هي كليةُ المعرفة، وكليةُ القدرة، إلخ.: وليست له أحوال. والعلاقة بين الجوهرِ وبين الحال، وخصوصا الجوهرِ الإلهي للرب، هي علاقة خلق creation أو انبعاث emanation .

في الخلق، يُمارس الرب قدرته الكلية كي يصنع شيئا لم يكن موجودا من قبل. بهذه الطريقة يجري عادةً تفسيرِ قصة سِفر التكوين لخلق الكون الفيزيائي. لم يكن ثمة شيءٌ سوى الرب، حتى أخرج الربُ الكونَ إلى الوجود. الطريقة المألوفة للتفكيرِ في العلاقة بين ما يوجد وبين الرب تجري على أساس الخلق. والانبعاث مثل الخلق في بقاء تمايزٍ بين الخالق وبين المخلوق. والفرق أن ما هو مخلوقٌ يأتي من جوهر الخالق، ينبعثُ منه. فلو كنتُ فناناً قادرا ليس فقط على تشكيل المادة أمامي بل أيضا على إرادة جعل المادة ذاتها تظهر، فسوف أكونُ منخرطا في الخلق. أما لو كان فنّي مُنتزعا من لحمي بدلا من ذلك، فسوف أكون منخرطا في الانبعاث.

يشير دولوز إلى أن الانبعاث، على خلاف الخلق، له علاقةٌ بالتعبيرِ: "إنهما يُنتجان بينما يظلان في ذاتهما."[9] كلٌ من الانبعاث والتعبيرِ يري أن الجوهر من نمط واحد، لأن ما يظهر في الخلق من نفس مادة الخالق. لكن التماثل ينتهي هنا. ففي

الانبعاث، يكون ما يتم خلقه مختلفا عن الخالق. وفضلا عن ذلك، يظل الخالق متميِّزا بالنسبة لخلقه. "على هذا النحو يقوم الانبعاث بدور المبدأ لكونٍ صار مراتبيا ... فكل طرفٍ هو صورةُ طرفٍ أرقي يسبقه، ويتحدد بدرجة المسافة التي تفصله عن العلة الأولى أو المبدأ الأول."[10]

الانبعاث، مثل الخلق، يحافظ على التزامَيّ فلسفةٍ للتعالي: وجود جوهرين وتفوُّق أحد هذين الجوهرين: "تيمتا الخلق أو الانبعاث لا يمكنهما العمل دون حدٍ أدنى من التعالي، يمنع 'التعبيرية' من التقدم إلى آخر الشوط إلى المحايثة التي تتضمّنها."[11] والاختلاف بين "التعبيرية" في المقطع المذكور وبين التعبيرية كما يقصدها دولوز يكمن في الانعطاف صوب المحايثة.

ليس من قبيل الصدفة أن يحتفظ كلٌ من الخلق والانبعاث بالتزامٍ بالتعالي. فثمة ضرورةٌ دينية لدفع الأنطولوجيا إلى أحضانِ التعالي. بدون التعالي، كيف لنا أن نتخيل الرب؟ بأي معنى يكون الرب أرقى من مخلوقات هذا العالم، إذا لم يكن بكونه ***فيما وراءها***؟ لا يستطيع الرب أن يُجبرنا، لا يستطيع أن يأمرنا بالتفاني، ما لم يتعالَ على حدود عالمنا. مثلما بالنسبة لأفلاطون تكتسب **الصورُ** هالةَ تفوّقها بكونها فيما وراء عالم الظلال الذي نسكنه، بالنسبة للتقاليد اليهودية ـ المسيحية يجد الرب بهاءه في تعاليه على محدّدات كوننا. سبينوزا هرطيق، لكن هرطقته لا تكمن في وحدة الوجود بل في إنكار التعالي وفي بناء أنطولوجيا للمحايثة. لهذا السبب جرى صلب مسيح الفلاسفة.

ما هي أنطولوجيا المحايثة؟ أول متطلباتها هو أحادية معنى الوجود: "المحايثة التعبيرية لا يمكن [تواطؤ] univocity الحفاظ عليها ما لم يصاحبها مفهوم شاملٌ لأحادية المعنى، توكيدٌ شامل **للوجود** الأحادي المعنى."[12] جوهر الوجود واحدٌ لا ينقسم. وما من تمييزات لجعله جواهرَ مختلفة، طبقاتٍ مختلفة من الجوهر، أنماطاً مختلفة من الجوهر، أو مستوياتٍ مختلفة من الجوهر. مصطلح "الوجود" (أو "**الوجود**") يقال بمعنى واحدٍ ووحيد لكل شيء يقال عنه. دون إحادية المعنى، سيعود التعالي حتما ليطارد إقامة أية أنطولوجيا.

الانبعاث هو مثالٌ لمطاردة الأنطولوجيا بواسطة التعالي. يبدأ المرءُ بجوهرٍ واحد، هو الرب. وهو أحادي المعنى. ما من تمايزاتٍ بين جوهره. ويمكن للمرء تخيّل أن باستطاعته الانبعاثَ ومع ذلك البقاءَ أحادي المعنى. سيكون هذا تعبيريةً. لكن، في تقاليد العصور الوسطى التي ينشأ فيها مفهوم الانبعاث، ليس هذا ما يحدث. فمن أجل الحفاظ على تعالي الرب، يُدخِل الانبعاثُ التمييزَ الثنائي إلى الجوهر: الربُ مختلفٌ عما ينبعث، وأسمى. ومهما بلغ قربُ المخلوقِ من الخالق، لابد من بقاء فجوةٍ أنطولوجية بينهما، مسافةٍ تُتيح تفوّق الخالق بسبب تعاليه.

وفقط من خلال إنكار تلك الفجوة الأنطولوجية، من خلال الالتزام الصارم بأحادية معنى الوجود، يمكن خلق أنطولوجيا للمحايثة. "مغزى الاسبينوزية يبدو لي أنه هذا: أنها تؤكد المحايثة كمبدأ وتُحرّر التعبير من أي خضوعٍ لسببيةٍ انبعاثية أو نموذجية ... . ولا يمكن الحصول على هذه النتيجة إلاّ ضمن منظورٍ لأحادية المعنى."[13]

تهدّد أحاديةُ معنى الوجود المفهومَ اليهودي ـ المسيحي للرب بالإصرار على المساواة بين كل الموجودات. وهذه أخبارٌ طيبة،بالنسبة لدولوز،. إذ لو لم يعد ثمة ربٌ متعالٍ لابد أن نتبع إملاءاته أو نسعى لأن نتشبه بجوهره في حيواتنا الخاصة، لو لم يعد ثمة ***آخر*** متعالٍ يمكن أن يطالبنا بالإيمان أو السلوك، فسوف ينفتح البابُ أمام أنطولوجيا للاختلاف. مهما كانت علاقتنا بالرب الاسبينوزي، فلن تكون متمفصلةً على أساس ***الاتباع following*** أو ***الإخضاع subordinating*** أو ***التشبّه resembling*** . فهذه المفاهيم تتضمن هويةً يجب أن تعود إليها أفعالنا، وأفكارنا، ومعتقداتنا بدل اختلافٍ يمكن أن يجعلها تتفاعل، ويجرُّها إلى مدى أبعد من أنفسها.

لكن أحاديةَ معنى الوجود تقودُ هي ذاتها إلى لغزها الفلسفي. فلو كان كلُّ الوجود واحدا، ولم تكن ثمة تمييزات بين مستويات أو أنماط أو طبقات الوجود، فكيف لنا أن نفهم التمييزات بين الجوهر، والصفة، والحال؟ لو كان الوجود أحادي المعنى، فما الذي يحدد الاختلاف بين صفةٍ ما وبين الجوهر التي هي صفةٌ له، بين الحال وبين الصفة التي يُعيِّنها modifies ؟

هذا اللغز يُهدِّد بأن يُبطل الانفتاح على الاختلاف الذي كان المقصود من إنكار التعالي أن يقدّمه لنا. فلو كان كل الوجود أحاديَ المعنى، لو لم تكن ثمة تمييزاتٌ يجب وضعها بين أنماط الوجود. إذا أنكرنا لا مجرد تراتب الجواهر بل كذلك التمييزات الداخلية بين أنماط الجوهر، فيبدو أننا ستتبقى لدينا هويةٌ مُتضمَّنةٌ في ذاتها، هويةٌ لا تمنحنا الاختلاف بل تنكر إمكانية

الاختلاف ذاتها. فهل تؤدي بنا أحادية معنى الوجود إلى هذه النقطة؟

المطلوب لحل هذا اللغز هو مفهومٌ يُتيح الاختلافات بين الصفات والأحوال وفيما بين كلٍ منها دون التراجع إلى أنطولوجيا للتعالي. المطلوب هو مفهوم ***التعبير expression*** . الجوهر يعبّر عن نفسه في صفات، يكون الفكر والامتداد هما الصفتان الوحيدتان المتاحتان منها للوعي الإنساني. والصفات، بدورها، تعبّر عن نفسها في الأحوال التي هي تعبيرات أو تعيينات modifications تلك الصفات.

يكتب دولوز،

> الصفات هي بالنسبة لاسبينوزا صورٌ دينامية وفعالة. وهنا لدينا على الفور ما يبدو أساسيا: الصفات attributes لا تعود منسوبة attributed ، بل إنها "حَمْلية" attributive بمعنى معين. ... فطالما أدركنا الصفة على أنها شيءٌ منسوب، فإننا بذلك ندرك جوهرا من نفس النوع أو الجنس genus ؛ ومثل هذا الجوهر ... يعتمد على النية الحسنة لربٍ متعالٍ ... ومن جهة أخرى، فإننا فور أن نطرح الصفة باعتبارها "حَمْلية" فإننا ندركها باعتبارها تنسب ماهيتها إلى شيء يظل متطابقا لكل الصفات، أي، إلى جوهرٍ موجود بالضرورة.[14]

الصفات "صورٌ دينامية وفعالة" تنسب ماهياتها إلى جوهر. إنها تعبيرات فعالة عن الجوهر. إذا كان الجوهر (أو، كما يقول سبينوزا، "الرب، أو الجوهر") معبِّرا، فإنه يعبّر عن نفسه في الصفات، التي ليست عندئذ ***أشياء تنبعث*** من الجوهر، بل إنها

بدلا من ذلك جوهرٌ يعبّر عن نفسه. "ماذا تنسب [الصفات]، عن ماذا تعبّر؟ كلُّ صفة تنسبُ ماهيةً لامتناهية، أي، خاصيةً لامحدودة."[15] والفكر هو خاصية لامحدودة. والامتداد هو خاصية لامحدودة. بالنسبة لاسبينوزا، هناك عدد لامتناهٍ من الخصائص اللامحدودة، لكن البشر لا يمكنهم أن يعرفوا سوى هذين الاثنين. وكل خاصية لامحدودة هي ماهية جوهر، يجد التعبير عنه من خلال كل صفة. الصفات تنسِبُ، أو تعبّر عن، ماهية. والجوهر يعبّر عن نفسه من خلال صفاته.

ليست هذه صورة استاتيكية لجوهرٍ يقف خلف منظومةٍ من الصفات التي جَلَبها إلى الوجود. فتلك ستكون صورةً للصفات كما يجري خلقها أو انبعاثها من جوهرٍ. وهذه هي الصورة التي ربما كانت في ذهن أغلبنا، حيث أنها الصورة التي سادت التقاليد الفلسفية والدينية. وبالنسبة لدولوز، هناك اختلافان بين هذه الصورة لعلاقة الجوهر والصفات وبين صورة سبينوزا. أولاً، الجوهر منسوجٌ في الصفات التي تعبر عنه. فليست الصفات منفصلةً عنه. الوجود أحادي المعنى. ثانيا، الجوهر ليس مثل شيء يمنحُ الميلادَ لأشياءٍ أخرى. إنه بدرجة أكبر مثل سيرورة تعبير. الجوهر له خاصيةٌ زمنية. إنه مربوطٌ بالزمن. وسيتطلّب فهم هذه الخاصية الزمنية للجوهر إدخال فكر برجسون. لكننا يجب بالفعل أن نبعد أنفسنا عن إغواء النظر إلى الجوهر بمثابة موضوعٍ أو شيء إذا كان لنا أن ندرك سبينوزا الذي يضعه دولوز أمامنا.

والصفات، بدورها، تعبّر عن نفسها في الأحوال modes . وعادةً ما يتكلم دولوز عن الأحوال باعتبارها أشياء جزئية، وليس مخطئا في هذا. إلاّ أن هذه الطريقة في الكلام قد تخفي

الخاصية الزمنية لتلك الأشياء. وإذا فكرنا في الأحوال باعتبارها تعيينات modifications أو حتى تعديلات modulations للصفات، فربما كنا أقرب إلى إيقاع فكر سبينوزا. وليس التعديل نتاجا منفصلا عن مُنتِجه. فهو تصريفٌinflection نوعيٌ للمُنتِج. في كل مرة يتم فيها عزف قطعةٍ موسيقية، تكون تعديلا لنوتة المؤلف الموسيقي.

إذا كانت الأحوال تعديلاتٍ للصفات، فليست إذن منفصلةً عن الجوهر أكثر من تلك الصفات. يظل الوجود أحادي المعنى، رغم أنه يجد التعبير عنه في الصفات أولاً ثم في الأحوال. والفرق بين الصفات وبين الأحوال هو أن الأحوال لا تقبل الإدراك إلاّ من خلال الصفات التي تعبّر عنها، بينما لا تتطلب الصفات أية أحوالٍ نوعية كي يتم إدراكها. "***الصفات على هذا النحو هي صورٌ مألوفةٌ للرب، الذي تؤسّسُ ماهيتَه، وللأحوال أو المخلوقات التي تتضمّنها ماهياتياً ... .***الأحوال لا يتم فهمها إلاّ تحت هذه الصور، بينما الرب، على الجهة الأخرى، قابل للتحويل إليها."[16] الإنسان تعبيرٌ عن الفكر والامتداد، وهو بذلك تعبيرٌ عن تلك الصفات وعن الجوهر. إلاّ أن الرب لا يتطلب الإنسان. ولا تتطلّبه صفتا الفكر أو الامتداد. إذ كان يمكن أن تعبّرا عن نفسيهما بطرقٍ أخرى، وعادةً ما تفعلان.

هنا نظيرٌ للتعبير. بسيطٌ بعض الشيء، لكنه قد يقترب من المقصود. الأوريجامي origami الياباني هو طيُّ الورق إلى أشكالٍ مختلفةٍ يمكن التعرف عليها: بجع، سلاحف، أناس، أشجار. في الأوريجامي، لا يوجد قطعٌ للورق. ولا تدخل فيه عناصر خارجية. يجري كلُّ شيءٍ كتعبيرٍ عن تلك القطعة

المعينة من الورق. الورق وحده يجري طيّه وبسطه إلى ترتيبات جديدة، وتلك الترتيبات هي أحوال الورق، الذي هو جوهر الأوريجامي. امتداد الورق سيكون صفته. وإذا استطعنا تخيّل أن الورق قادرٌ على طيّ وبسط نفسه، نكون قد اقتربنا من مفهوم التعبير. وفضلا عن ذلك، لابد أن نرى كل شكلٍ كجزءٍ من سيرورة، لا كمُنتَجٍ نهائي، إذا أردنا أن ندرك الخاصية الزمنية للجوهر.

يستحضر دولوز مفاهيم العصر الوسيط للشرح explication ، والتضمُّن involvement ، والتعقيد complication من أجل استيعاب مفهوم التعبير. "الشرح هو التطور، والتضمُّن هو الاقتضاء ضِمناً ... . والتعبير هو من جهةٍ شرحٌ، بسطٌ لما يعبِّر عن نفسه، **الواحد** الذي يتبدّى في **الكثير** ... والتعبير الكثير عنه، من جهةٍ أخرى، يتضمن **الوحدة**. **الواحد** يظل مُتضمّنا فيما يُعبَّر عنه، مطبوعا فيما يبسطه، محايثا فيما يُبديه."[17]

الطيّ، والبسط، وإعادة الطيّ. مثل الأوريجامي الياباني. إنه مفهومٌ يعتمد عليه دولوز بعدها بعشرين عاما حين يكتب كتابه عن ليبنيتز. لكن بالفعل، في كتابه عن سبينوزا، يوجد تواطؤ بين سبينوزا وبين ليبنيتز بصدد مفهوم التعبير. "إلى المدى الذي يمكن للمرء الحديث به عن مناهضة الديكارتية لدى ليبنيتز وسبينوزا، تجد مناهضة الديكارتية تلك أساسها في فكرة التعبير."[18]

الطيّ، والبسط، وإعادة الطيّ. الجوهر ينطوي، وينبسط، وينطوي من جديد في صفاته وفي أحواله، التي يظل محايثا

لها. إنه دائما جوهرٌ يظل، في طيّ وبسط نفسه، ضمن تلك الطيات. الوجود أحادي المعنى: ليس ثمة تمييز بين شرائح، أو مستويات، أو أنماط الوجود. ليس ثمة تعالٍ، بل محايثةٌ فقط.

ويكملُ الصورةَ مفهومُ التعقيد. فهو يحافظ على وحدة الواحد الذي يبسط نفسه. "يُطوِّر داماسيوس Damascius وصف هذا الجانب من **الوجود** ــ الذي يجري فيه جمع، وتركيز، و***انضواء comprised*** **الكثير** في **الواحد**، لكن الذي فيه أيضا ***يشرح*** **الواحد** نفسه في **الكثير** ــ باستفاضة... .كل الأشياء حاضرة بالنسبة **للرب**،الذي يُعقِّدها. و**الرب** حاضر بالنسبة لكل الأشياء، التي تشرحه وتتضمنه."[19] **الواحد** يعبّر عن نفسه في **الكثير**، لكنه لا يصبح ضائعاً أو مبعثرا في **الكثير**. إنه داخلها؛ وهي داخله. ويمكننا أن نقرأ دولوز على أنه لا يقول شيئا خلاف ذلك في ***الاختلاف والتكرار*** حين يتحدث بصوته الخاص (لا من خلال سبينوزا ولا أي من الشخصيات الأخرى التي هي موضوع أعماله المبكرة): "**الوجود** يقال بمعنى واحدٍ ووحيد لكل ما يقال عنه، لكن ما يقال عنه يختلف: إنه يقال عن الاختلاف ذاته."[20]

فكر سبينوزا هو أول فكر محايثةٍ مكتمل التطور. وتقترن ثلاثةُ مفاهيم لتُطوّر هذا الفكر: أحادية معنى الوجود، والمحايثة، والتعبير. هذا ما يجعل سبينوزا مسيح الفلاسفة. لم يعد يُطلَب منا أن نُخضِع أنفسنا لموجود أو **موجود** يتحكّم فيما سنكونه. لم تعد المشابهة أو النسْخ أو الطاعة هي النمط المناسب للعيش بالنسبة لكائنٍ إنساني. لم يعد ثمة ما وراءٍ يقف تفوّقه كحكمٍ ضد عالمنا. هناك وجودٌ واحدٌ فحسب؛ وهو يوجد ضمن

كل الأشكال التي يتبدّى فيها؛ وتلك الأشكال تتطور وتتضمنه بينما هو، بدوره، يعقّدها. هذه هي الأخبار الطيبة التي يجلبها لنا.

IV

سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء/الكائن ، حين يسأله دولوز، يُقدّم نفسه بتفسيرين. أحد التفسيرين، التفسير العملي، يخص إمكانات العيش التي يمكن أن ينخرط فيها المرء/الكائن. والكائن الذي يمكن أن ينخرط في طرائق العيش تلك ليس بشريا دائما؛ ليس "نوعاً طبيعياً"، كأن الكون قد جاء بمنظومة من التعليمات تخبرنا كيف نقسّمه إلى أنواعٍ بعينها، كأنما ليس ثمة حشدٌ من الطرق لتقسيم، لفَردَنة [لإسباغ الفردية علي]individuating ، جوهر الكون. يبدأ في الظهور السبب في أن دولوز يقاوم الفردنة إلى كائنات إنسانية بشكل نوعي (أو إلى أي شيءٍ آخر) باعتبارها تصنيفةً طبيعية، في أنه يقاوم ما أصبح يُطلق عليه "نزعةً إنسانية".

هناك جوهرٌ واحدٌ فقط، ويمكنه أن يُعدِّل نفسه بطرقٍ عديدة. هذه الطرق ليست نُسخاً أو مُستنسخات أو نماذج لأصلٍ ما؛ إنها طيًات، وانبساطات، وإعادات طيّ للجوهر. وقد تصبح تلك الطيات والانبساطات مختلفةً عما هي عليه. وقد علّمنا داروين أنها يمكن أن تكون مختلفة. إننا حتى لا ندري ما يقدِرُ عليه جسدٌ ما.

لكن ثمة أمراً أعمق. فتقريرُ أية أشياءٍ هي الطيّات هو مسألة تخصُّ مَلَكة الحُكمِ؛ والكون لا يعلّمنا هذا. هناك فقط السيرورة الجارية للجوهر. ومسألةُ ما إذا كان يجب أن يُقسّم إلى بشرٍ أو طاقة أو ليبيدو أو علاقاتٍ مادية هي مسألةٌ ليس لها إجابةٌ وحيدة لأنه لا توجد طريقةٌ وحيدة لحلّها. التفكير على أساس أحادية المعنى، والمحايثة، والتعبير يعني رفض تقسيم الوجود إلى أنواعٍ طبيعية وفتح أفقِ تفكيرٍ يعانق كلاً من سيولته الزمنية ومقاومته للتصنيف الجامد.

التفسير الثاني لسؤال كيف يمكن أن يحيا المرء/الكائن هو تفسيرٌ أنطولوجي. إنه سؤال عن كيف يمكن أن يمضي العيش، ماذا يمكن أن يعني أن يكون المرء/الكائن حيا. لقد خلق سبينوزا كما يراه دولوز مفاهيمَ تجلبُ نبضَ الحياة لا إلى الكائنات العضوية فحسب بل إلى الكون برمته. بالتخلي عن التعالي لصالح المحايثة وبتحويل المحايثة إلى جوهرٍ تعبيري، ينفخ سبينوزا الحياة في الكون. "الكينونة هي ***أن يُعبّر الكائن عن نفسه، أو أن يُعبّر عن شيء آخر، أو أن يجري التعبير عنه.***"[21] ثمة حياةٌ في كل مكان، لأن في كل مكانٍ ثمة طيّات، وانبساطات، وإعادات طيّ للجوهر الوحيد الموجود. وفي الحقيقة ليس الجوهر سوى تلك الطيات، والانبساطات، وإعادات الطيّ. كيف يمكن أن يحيا المرء/الكائن؟ كيف يمكن أن يمضي العيش؟ ربما كان العيش يتخلّل الكون. ربما كانت محاولةُ تقييد فكرةِ العيش في نطاق المادةِ العضوية الوظيفية مفرطةَ التقييد. ربما، بدلا من نبذ الأنطولوجيا من أجل شيءٍ أكثر إمبيريقيةً أو أكثر تفكيكا، يمكننا أن نبدأ في بناء وترتيب المفاهيم بطريقةٍ تجد الحياة في كل مكان.

لكن إذا كانت الحياةُ في كل مكانٍ، فذلك لأن التعبيرَ هو طريقُ الكون، لأن جوهر الكون ليس شيئاً بقدر ما هو سيرورةٌ. فكيف تعمل هذه السيرورة؟ كيف يجري التعبير؟ طبقا لأية مباديءٍ تنطوي المحايثة، وتنبسط، وتنطوي من جديد؟ هل يمكن للأنطولوجيا أن تخلق مفاهيم يمكنها أن تقدم بصيصاً من خاصية تعبيرِ الوجود؟

هذه، في النهاية، أسئلةٌ حول الزمن. هي أسئلة حول طبيعة الزمن. تسأل عن الخاصية الزمنية للتعبير. وهنا يكتشف الإبنُ الأبَ.

V

إذا كان سبينوزا هو مسيح الفلاسفة بالنسبة لدولوز، فإن برجسون هو **الأب**. سبينوزا يُعلن الخبر الطيب: المحايثة. لكن الخبر الطيب يتطلّب زمنيةً temporality تمنحه ميلادا فلسفيا. مفهوم المحايثة، إذا كان له ألاّ يرتدّ إلى رتابةٍ لا معنى لها، لا بد أن يلجأ إلى مفهوم آخر، هو مفهوم التعبير expression . وقد رأينا هذا. لكن التعبير مفهومٌ زمني. التعبير يحدث زمنيا؛ وبالنسبة لدولوز، فإن التعبيرَ لا ينفصل عن الزمنية إلى حدّ أننا يمكن أن نفكر في التعبير والزمنية على أنهما نفس الشيء، منظورا إليه من زاويتين مختلفتين. ما يخلقه سبينوزا بمفهومه عن التعبيرِ وما يخلقه برجسون

بمفهومه عن الزمنية هما نسيجٌ مُلتَئم في منظور دولوز الفلسفي.

إذا كان الأمر كذلك، فإن الزمنية كما يدركها برجسون لابد أن تكون غريبةً على فهمنا المألوف للزمن مثلما يكون مفهوم سبينوزا عن الجوهر غريباً على فهمنا المألوف للرب. وهي كذلك بالفعل.

نحن معتادون على النظرة القياسية للزمن. إنه خطٌّ، قابلٌ للانقسام إلى ما لانهاية ومُمتدٌّ إلى ما لانهاية.

الزمن يقبل الانقسام إلى حِقَب، وسنوات، وأشهر، وأيام، وساعات، وثوانٍ. وتلك الثواني قابلةٌ للانقسام، وما تقبل تلك الثواني الانقسام إليه يقبل الانقسام بدوره. ويمكن للانقسام أن يستمر دون نهاية، لحظات داخل لحظات. و**الآن** الذي نفكر أنه اللحظة الراهنة هو نقطةٌ مثاليةٌ ببساطة. لا يمكن الوصول إليها أبدا، لأننا مهما قطّعنا لحظة **الآن** إلى شرائح دقيقة، يمكننا دائما تقطيعها إلى شرائح أدق. وفي الحقيقة، لا يوجد **الآن**؛ هذه مجرد طريقة للكلام.

الزمن أيضا مُمتدٌّ إلى ما لانهاية. فمهما غُصنا أبعد في الماضي، يمكننا دائما تصوّر لحظةٍ قبل ذلك. ربما لم يكن ثمة شيءٌ آخر قبل المادة التي شكلت مصدر **الانفجار الكبير** Big Bang ؛ لكن كان ثمة الزمن. كانت هناك اللحظة قبل **الانفجار الكبير**، واللحظة قبل أن تأتي المادة التي انفجرت إلى الوجود، واللحظة قبل ذلك. الثواني، والأيام، والحِقَب انبسطت، حتى لو لم يكن فيها شيء ينبسط، شيء بخلاف

السكون. وما ينطبق على الماضي ينطبق كذلك على المستقبل. فمهما انطلقنا بعيدا في المستقبل، يمكننا دائما تصوّر لحظة بعد ذلك: السكون عند النهاية الأخرى للزمن. أو بالأحرى، حيث أن الزمن ليس له نهاية، السكون عند النهاية الأخرى لما يحدث في الزمن.

يسمي برجسون هذا المفهوم للزمن مفهوما "فضائي [فراغي] الطابع spatialized ". فله خاصية الامتداد: خطٌّ يمتد من نقطةٍ نائية إلى ما لانهاية إلى نقطةٍ أخرى بعيدة إلى ما لانهاية. واللحظات التي تشغله، بينما هي نقاطٌ مثالية، مُتحفِّظةٌ كلٌّ واحدةٍ من الأخرى. إنها مثل الأشياء في الفضاء؛ مهما اقتربت من بعضها البعض، فإنها لا تتراكب أبداً. لا يمكن أن يوجد شيئان، أو توجد لحظتان، في نفس الفضاء والزمن. الزمن أيضا فضائي [فراغي] الطابع لأنه يجري تصوُّره كحاوية. الأشياء تحدث ***في*** الزمن. والزمن خارجيٌ بالنسبة لتلك الأشياء التي تحدث؛ إنه يحدّدها، كل شيءٍ بلحظته الخاصة، لكن الأشياء لا تمتصه. في الحقيقة، قبل أن يحدث أيّ شيء (لو كان ثمة مثل هذا القبل)، كان هناك الزمن. وبعد أن يفرغ كلٌّ شيءٍ من الحدوث، سيكون ما يزال هناك الزمن.

يمكننا القول أن الزمن بهذه الطريقة متعالٍ عما يحدث.

هذا المفهوم للزمن ليس الوحيد. فهناك غيره. بين الشعوب الأقل تطوّرا تكنولوجيا، غالبا ما تكون ثمة نظرةٌ دائرية للزمن؛ فالتاريخ يُعيد نفسَه مثل فصول السنين. لكن بالنسبة لأولئك المنخرطين في الحياة الحديثة، تكون النظرة الخطّية هي الفهم الأكثر شيوعا للزمن. فهي مفيدةٌ لنا.

وتساعد على ترتيب حيواتنا اليومية طبقاً لتشكيلة المهام التي تواجهنا: سأقضي ساعةً في الكتابة اليوم وكل يوم في نفس الموعد حتى أفرغ من هذا الكتاب، ثم سأمضي لأواجه مسئولياتي الأخرى. وهي تنسّق العمل بين الناس المنخرطين في نشاطات متعارضة: فعند الساعة العاشرة سيكفّ كل واحدٍ منا عن مهمته التخصصية ونتقابل معا في قاعة المؤتمرات. كما تمنح الشكل السردي لحيواتٍ عادة ما يُنظر إليها باعتبارها فردية أكثر من كونها مشروعاتٍ مجتمعية: في البداية كنتُ طالب طبٍ، ثم مقيما في ...

وخلال مسار القرن العشرين تم تحدّي هذا المفهوم للزمن. أولا بواسطة الفيلسوف إدموند هوسرل Edmund Husserl، ثم مارتين هايدجر وجان ـ بول سارتر، تم استبدال مفهوم الزمن الخطي، الفضائي الطابع، برؤيةٍ أكثر وجوديةً للزمن. الزمن ليس حاويةً توجد خارج انبساط الحياة الإنسانية. بل إنه شيءٌ يُعاشُ أولاً وبعدها فقط يتم إعطاؤه شكلاً خطّياً. الثاني مبنيٌ على الأول، وليس العكس.

في الزمن المُعاش ليس هناك وزنٌ متساوٍ طبقا لكل لحظة، مثلما في التصوّر الخطّي. فالماضي، والحاضر، والمستقبل لهم أدوارٌ متميزة يلعبونها، المستقبل هو البعد السائد منها. نحن الكائنات الإنسانية نتميَّز بمشروعاتنا، بالاتجاه الذي نتجه إليه، بالخطط التي تظل أمامنا. نحن ننظر إلى الأمام. المستقبل، إذن، هو الذي يحمل معه الأبعاد الأخرى للزمن، مثلما يحمل مُذنّبٌ ذيله. ولا يعني هذا أن الماضي ليس له علاقةٌ بكيفية عيش المستقبل. فله علاقة. فعادةً ما يُنظر إلى المستقبل بواسطة التوجّه الذي منحنا إياه الماضي.

وخبراتنا لا تسقط ببساطة حين تنتهي؛ بل تلتحم بنا، وتترسّب إلى كثافةٍ توجّهنا بطرقٍ معينة وليس بطرقٍ أخرى. تصبح مُستقبلاتٌ بعينها مفتوحةً أمامنا بناءً على ماضينا؛ ولا تنفتح أخرى. تصبح أساليبٌ شخصية بعينها أساليبنا؛ وليس غيرها. يجري اكتساح الماضي إلى المستقبل، مُلوِّنا ومُوجِّها إياه. المستقبل هو حيث يتم استئناف الماضي، حين تكون تأثيراته.

وهناك من يحمل لهم الماضي وزناً أكثر مما يمكن أن يتحمّل المستقبل، من لا يمكنهم التحرك أبعد من ماضيهم. بالنسبة لهم يكون المستقبل مجرد مواجهةٍ مستمرة مع ماضيهم. وهذه علامة مرضٍ نفسي، زمنٍ مُعاش لا يكف عن توجيه نفسه صوب المستقبل لكنه يُشوِّه ذلك المستقبل كي يجعله تكرارا للماضي. المشروعات الفاشلة ما زالت موضع انخراط، وما زالت الجروح القديمة تواصل النزيف. إلاّ أن المرض النفسي لا يمنح ميزةً للماضي. إنه توجُّهٌ يتحرك صوب المستقبل، مثلما يجري مع من ليست لديهم مثل تلك الأمراض. الفرق بين المرض والسواء هو أن المستقبل بالنسبة للمرض يتم إثقاله بمشروعات غير متحققة وغير قابلة للتحقق غالبا تنشأ عن الخبرة الماضية وتواصل التشديد على إلحاح أهدافها.

والحاضر هو حيث يلتقي المستقبل والماضي، مكان امتزاجهما. ويمنح التصوّر الخطّي للزمن امتيازاً معيناً للحاضر. فهو النقطة الوحيدة في الزمن التي توجد فعلا عند لحظةٍ معينة، حتى لو كانت ديمومتها duration أصغر من أن يمكن إدراكها. الحاضر هو نموذج الوحدة المناسبة للزمن. إنه اللحظة (المثالية) المرتبطة بتلك اللحظات التي لم تعد قائمة وبتلك

التي لم تحِن بعد لتشكّل الخط الذي هو الزمن. وبالنسبة للنظرة الوجودية للزمن المعاش، سيكون الحاضرُ خاويا ما لم يكن دفعُ المستقبل وثِقل الماضي اللذين يمنحانه طابعه. الحاضر لا يحدّد طابعَ المستقبل والماضي. بل يتحدّد بهما.

لا التصوّر الخطّي ولا التصور الوجودي للزمن قادران على توليد المحايثة الأنطولوجية التي قدّمها لنا سبينوزا. فالتصور الخطّي لا يمكنه أن يلتقط سيرورة التعبير. في التعبير، يظل الجوهر المُعبِّر ضمن نطاق تعبيراته. لا ينفصل عنها. ليس الأمر كما لو أن هناك شيءٌ ما في لحظة وشيءٌ آخر في لحظة أخرى. طيّات الجوهر ليست شيئا بخلاف الجوهر؛ إنها الجوهر ذاته، في سيرورة طيّه، (وبسطه، وإعادة طيّه). والتصور الخطّي للزمن أعمى إزاء هذا، لأنه يتجاهل الارتباط الداخلي للحظات التي تُكوِّنه. إنه أقرب شبها بنماذج الخلق، والانبعاث، التي ينبثق فيها شيءٌ من شيءٍ آخر. بإضفاء الطابع الفضائي [الفراغي] على الزمن، بوضع لحظاته بجوار بعضها البعض بدلا من وضعها داخلها، لا يستطيع التصوّر الخطّي للزمن إدراك التعبير، ومن ثم يفقد كل صلاحية لمفهوم المحايثة لدى سبينوزا.

كما لا يفعل التصور الوجودي للزمن هذا. فبالنسبة لهوسرل، وهايدجر، وسارتر، فإن أبعاد الزمن، بينما تظل متميّزةً، لا توجد منفصلةً عن بعضها البعض. الماضي منسوجٌ في المستقبل؛ والمستقبل يحمل الماضي معه؛ والحاضر هو اللحظة التي يتحقق فيها كلاهما. لا يوجد بعدٌ للزمن بالطريقة التي يوجد بها دون أن يتضمن البعدين الآخرين. ويمكن أن يتخيل المرء أن يجد التعبيرُ ملاذَه في التصور الوجودي للزمن.

فما يبدأ في الماضي يُعبِّر عن نفسه في المستقبل بواسطة الحاضر؛ يصبح المستقبل تعبيرا عن الماضي، تعبيرا لا يُكرِّره فحسب، لكنه يبسطه، أو يطويه، أو يعيد طيّه.

لا تكمن الصعوبة بشأن التصوّر الوجودي للزمن في مفهوم التعبير. بل تكمن في موضع آخر. فالمقاربة الوجودية تُشدِّد على الطابع البشري للزمن. إنها موجهةٌ بصورةٍ ذاتية. وما يمنح المستقبل امتيازه كبعدٍ للزمن هو أننا نحن البشر نتميّز بمشروعاتنا، بالأهداف والطموحات التي نضعها أمام أنفسنا. إننا نحن من نتحدّد بمستقبلاتنا. وتعريف الزمن بهذه الطريقة يعني وضعه في خدمة الكائنات البشرية.

التصور الوجودي للزمن يُنكر كثرة "الكائن" في سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء/الكائن. فهو يُجمِّد الكائن في نموذج إنساني النزعة. ولا يجب أن يكون هذا مُدهشا. فالوجودية هي فلسفةٌ إنسانية النزعة.[22] وليست كذلك عن طريق الخطأ بل إنها مُصمَّمةٌ على هذا الأساس. أما فلسفة دولوز فليست إنسانية النزعة. ولا تسعى إلى خلق أنطولوجيا تتمحور حول التصورات الإنسانية أو التوجّه الإنساني تجاه العالم. ولا يعني هذا أن البشر لا يظهرون في أنطولوجياه. كما لا يعني أننا، كبشر، لا نظهر في مقاربته للزمنية. ما يعنيه أننا لا يمكننا أن نحتل مكان الصدارة في تلك المقاربة. لا بد أن نتصور الزمنيةَ بطريقةٍ تلتقطُ العيشَ الإنساني للزمن ولا تُخضعُ له الزمنيةَ برمّتها. "فقط إلى المدى الذي يتم به إدراك الحركة على أنها تنتمي إلى الأشياء بقدر ما تنتمي إلى الوعي فإنها تكفّ عن أن تكون مختلطةً بالديمومة السيكولوجية، التي ستزيح نقطةَ

تطبيقها، ومن ثم تتطلّبُ بالضرورة أن تُشارك الأشياءُ مباشرةً في الديمومة ذاتها."[23]

هنري برجسون هو من يقدّم المقاربة التي يحتاجها دولوز. فبالنسبة لبرجسون، ينفتح البعدُ البشري للزمن على أفقٍ أرحب، أفقٍ لا يُنكر ولا يُميِّز البعد الإنساني. وفضلا عن ذلك، يوسِع هذا التصور للزمن مفهوم المحايثة؛ يُقدّم طريقةَ لفهم كيف يجري التعبير. إذا كان التعبيرُ زمنياً في المقام الأول وليس فضائيا، فلابد إذن من تصوّر الزمنية ذاتها زمنياً وليس فضائيا. ومفهوم ***الديمومة duration (durée)*** يتيح لنا أن نفعل ذلك.

VI

لنبدأ بالذاكرة السيكولوجية. أتذكّر شيئاً حدث لي. حبيبتي تهجُرني ذات ليلةٍ في بلدةٍ جامعية بعيدة عن بلدتي في أوائل خريف عامي الأول بعيداً عن موطني. جدّتي لأمي وجدّتي لزوج أمي، بعد سنواتٍ من الكراهية، تقفان لالتقاط صورة لهما معا في حفل زفاف أمي الثالث. أركب زلاجة تجرها الكلاب في القطب الشمالي. الثلج ناعم ومكسوٌّ بطبقة رفيعة من الجليد. ما من أصوات سوى أصوات الكلاب وهي تُطلق ضبابا من الرقائق بينما تجري. وأنا أفكر مع نفسي أن الحياة طيبة، لأول مرة منذ أعوامٍ طويلة.

هذه ذكرياتٌ. استرجاعاتٌ لأشياءٍ حدثت. لا تحدث الآن لكنها حدثت في الماضي. وها هي الطريقة التي يرى بها التصورُ الخطّيُ للزمن الماضيَ الذي وقعت فيه هذه الأشياء. ليس موجودا. لم يعد قائما. أو بالأحرى، يوجد لا في الواقع بل فقط ***كذكرى*** في الحاضر، لو جرى تذكُّرُه حقا. ليس هناك ماضٍ. هناك فقط سلسلة من لحظات الحاضر تتحوّل إلى ماضٍ، تستسلم كلٌّ منها إلى حاضرٍ آخر. لكن كيف يتحوّل كل حاضرٍ إلى ماضٍ؟ ما الصلة بين ما هو قائم وبين ما لم يعد قائماً؟ الحاضر هو شيءٌ موجود؛ والماضي هو لاشيء. كيف يصبح هذا الشيءُ لاشيءَ؟ كيف ينقضي الحاضر؟

> الماضي والحاضر لا يشيران إلى لحظتين متتابعتين، بل إلى عنصرين يتواجدان معا؛ أحدهما هو الحاضر، الذي لا يكف عن الحدوث، والآخر هو الماضي الذي لا يكف عن الوجود لكن من خلاله تحدث كل الحواضر[جمع حاضر] ... . الماضي لا يتبع الحاضر، بل على العكس يُفتَرَضُ مسبقا بواسطته باعتباره الشرط الخالص الذي بدونه لن يحدث.[24]

الحاضر يَعبُر. بهذا الإقرار، نكون بالفعل أبعد من مدى التصوّر الخطّي للزمن. إذ بالنسبة للمفهوم الخطّي، لا يوجد سوى **الآن**، و**الآن** هو مجرد نقطةٍ مثالية. لا يمكن أن يكون لها سُمكُها الحقيقي لأنها تقبل الانقسام إلى ما لانهاية؛ كل لحظة يمكن تقسيمها إلى لحظاتٍ أخرى. ومهما بلغ من صِغر نحتِنا للحظات الزمن، يمكننا دائما أن نتخيلها منحوتةً بشكل أكثر رهافة. وماذا يعني نحتُ هذه اللحظات؟ يعني أن ما يجري تقطيعه إلى شرائح ينفصل عما يتبقى، أن لحظة الزمن المتلاشية إلى ما لانهاية تنفصل عن الماضي بكون الماضي "لم يعد،no longer " لم يعد قائما حقا. هناك فقط نقطةٌ مثالية

محاطة بعَدَم الماضي وعَدَم المستقبل- الحاضر لا يعبُر. لا يمكنه أن يعبر، لأن ثمة فجوةً بين النقطة المثالية التي هي **الآن** وبين بقية ما لم يعد. ويقرّ هوسرل بهذه النقطة. فيكتب أنه لكي يكون ثمة حاضرٌ معاش، لابد له أن يحتوي على "احتجاز retention " للماضي المباشر و"توقُّع protention" للمستقبل المباشر، وإلاّ فسوف يتلاشى إلى عدَم نقطته المثالية.[25] "الحاضر الحيّ" له سُمكٌ يمتد إلى الوراء إلى الماضي المباشر وإلى الأمام إلى المستقبل المباشر.

الحاضر يعبُر. كي يحدث هذا، لابد أن **يوجد** ماضٍ يعبُرُ الحاضر إليه. ولابد أن يوجد الماضي بصورة مؤكدة مثل الحاضر. ولا يوجد بنفس طريقة الحاضر. ويتصوّره برجسون على أنه يوجد بطريقة مختلفةٍ تماما؛ إنه افتراضيةٌvirtuality، في تضادٍ مع فعلية actuality الحاضر. (وسنناقش بعد قليل الفرق بين الافتراضية والفعلية.) لكنه يجب أن يوجد. وإلاّ، لما أمكن للحاضر أن يعبر. بل سيختفي. وحتى ذلك سيكون من الصعب تصوّره، حيث أن ما سيختفي سيكون متناهي الصِغر. وبدلا من ذلك، نقول أن الحاضر يعبُر إلى الماضي، الذي يوجد والذي هو الشرطُ الخالص لقدرة الحاضر على العبور.

ما زلنا في مجال السيكولوجيا. وتصوّر هوسرل الوجودي للزمن يفيد كتصحيحٍ للتصوّر الخطّي، لكنه تصحيحٌ يعتمد على الزمن المعاش لوعيٍ إنساني. وبالمقابل، لا يؤمن برجسون بأن الذاكرة سيكولوجيةٌ فحسب. فهي أنطولوجية. بالتأكيد، هناك ذاكرةٌ سيكولوجية. لكن الذاكرة السيكولوجية تشير إلى شيءٍ أكبر منها، إلى شرطٍ أنطولوجي أوسع يتضمنها. بالنسبة للذاكرة السيكولوجية يحدث الماضي في الحاضر، في الاحتجاز

وفي الذاكرة. وهذا الحاضر، الحاضر الحيّ، له سُمكٌ لا يمكن أن يدركه التصور الخطّي للزمن. لكنه حاضرٌ رغم ذلك.

أما الذاكرة الأنطولوجية فمهمومةٌ بالماضي نفسه، وليس بمجرد وجوده في الحاضر. "إذا تكلمنا بالتحديد، فإن ما هو سيكولوجيٌ هو الحاضر. الحاضر وحده ‘سيكولوجي’؛ لكن الماضي أنطولوجيا خالصة؛ الاسترجاع الخالص ليس له سوى دلالة أنطولوجية."[26]

مفهوم هوسرل للاحتجاز (مثله مثل مفهومه للاسترجاع، فعل التذكّر) سيكولوجي. ينتمي إلى "الحاضر الحيّ" للتصور الوجودي للزمن. لكن مفهوم برجسون للماضي ليس سيكولوجيا؛ إنه المنبع الأنطولوجي الذي تنبع منه الذاكرة السيكولوجية.

الماضي ليس مجرد راسبٍ سيكولوجي في الحاضر. ولو كان، لكان هناك ماضيات عديدة، بعدد الناس، وربما بعدد ما توجد حالات سيكولوجية للناس. بالنسبة لبرجسون، هناك ماضٍ واحد، ماضٍ وحيد تشارك فيه كلُّ ذاكرةٍ سيكولوجية. وفهمُ هذا الماضي يعني فهمَ كيف يحدث التعبير، والبدءَ في فهم مفهوم الاختلاف الذي يطالبنا نيتشه بأن نؤكده.

الماضي لا يوجد بنفس الطريقة التي يوجد بها الحاضر. فالحاضر يوجد في ***actuality الفعليّة*** . ونخبَره مباشرةً. وكما يمكن أن يقول الوجوديون، باستطاعتنا الوصول الفينومينولوجي [الظاهراتي] إليه. أما الماضي (لا الماضي السيكولوجي للأفراد بل الماضي الأنطولوجي) فيوجد

افتراضياً virtually . الماضي الافتراضي موجودٌ؛ ليس لاشيءٍ. ليس ماضي التصور الخطّي للزمن. ليس لحظةً، أو شيئاً. لكنه موجودٌ، بطريقةٍ مختلفة عن طريقة وجود الحاضر.

فكّر في المعلومات الجينية. جيناتنا تخزن المعلومات عنا. وهي تساهم بتلك المعلومات في سيرورة نموّنا. لكن المعلومات ذاتها ليست في الجينات بأية طريقة فعلية. ولا يمكن النظر إلى جينات شخصٍ ما تحت الميكروسكوب لنجدها مُستلقيةً هناك على الشريحة، متاحةً للرؤية. بينما تنبسط [تتفتح] الجينات، تصبح المعلومات ظاهرةً في العالم الفعلي؛ يصبح الشخص ما صاغته المعلومات ليكون. لكن المعلومات ذاتها، رغم أنها موجودة، لا توجد في فعليةٍ. بل توجد افتراضيا في بنية الجينات.[27]

يمكننا التفكير في الافتراضية بتلك الطريقة، كشيءٍ يوجد لكن ليس في فعليةٍ. كما يقول دولوز، فإن الافتراضي يُفعِّل actualizes نفسه (المعلومات الجينية تتفتح كشخص)، لكنه ليس فعليا actual .

عادة ما يحذّر دولوز من خطأٍ يمكن ارتكابه في التفكير في الافتراضي. فالتفرقة بين الافتراضي virtual وبين الفعلي actual ليست نفس التفرقة بين الممكن possible وبين الواقعي real . هناك اختلافان. أولاً، الممكن غير موجود، بينما الافتراضي موجود. إنه واقعي. "الافتراضي واقعيٌ بقدر كونه افتراضيا."[28] الممكن هو ما يمكن أن يصبح أو يمكن أن يكون قد أصبح واقعيا، لكنه لم يفعل بعد. أما الافتراضي فواقعيٌ فعلا. ولا يحتاج إلى إضافة أي شيءٍ إليه ليصبح واقعيا.

الاختلاف الثاني أن الممكنَ هو مرآةٌ للواقعي، بينما الافتراضيُ لا يعكسُ الفعليَّ مرآويا. الممكن مُبَنيَنٌ مثل الواقعي، ولا ينقصه سوى خاصية الوجود الفعلي. فإمكانية إنهائي لكتابة هذا الفصل اليوم تماثل بالضبط إنهائي له اليوم، باستثناء أنها لن تحدث في الواقع. الممكن صورةٌ للواقعي، مبنيٌّ مثله تماما فيما عدا خاصية الواقعي في الوجود العيني. أو، إذا نظرنا من الاتجاه الآخر، فإن الواقعي هو صورة الممكن، مع إضافة أنه صورةٌ واقعية.

وغياب الواقع لا يعني أن الممكن أدنى من الواقعي. فربما كان الممكن أرقى، وكان الواقعي يُخفق في بلوغ المعايير التي يضعها. فإمكانية إنهائي لكتابة هذا الفصل اليوم ليست أدنى من عدم إنهائي له واقعيا. لكن سواء أرقى، أو أدنى، أو لا هذا ولا ذاك، فإن الممكن والواقعي يعكسان مرآويا أحدهما الآخر.

أما الافتراضيُّ فليس صورةً للفعلي، أو لأي شيءٍ آخر. ليس مثل صورةٍ. ليس هو الفعليُّ ناقصا خاصية الفعلية. الماضي ليس مثل الحاضر. فهو مُبَنيَنٌ بطريقةٍ مختلفة. فكر في علاقة الجوهر بالصفات والأحوال. الصفات والأحوال تبسط (وتطوي، وتعيد طي) الجوهر، لكن ليس كنسخٍ يقدم لها الجوهرِ النموذج الأصلي. ورغم أن الجوهرِ يُفعِّل نفسه في الصفات والأحوال، فإن طريقة وجوده كافتراضي ليست ببساطة صورةً مرآوية لطريقة وجوده كأحوالٍ فعلية.

يستخدم دولوز التفرقة بين مصطلحات افتراضي/ فعلي وممكن/ واقعي كي يُبعد نفسه عن طرق التفكيرِ الأفلاطونية.

بالنسبة لأفلاطون، **الصور** هي الأصل، والأشياء الموجودة نسخٌ. والأشياء الموجودة تكون تحقُّقات أصدق للصور كلما شاركت فيها أكثر، أي، كلما اقتربت أكثر من مشابهة تلك الصور. وأفكار النموذج والنسخة والمشابهة تحمل في طياتها التعالي. فالنموذج هو المتعالي الأرقى، والنسخة هي الموجود الأدنى. النسخة تكتسب قيمتها فحسب بمشابهتها للنموذج. وهذا تلطيخٌ للأشياء الموجودة، الخاصية الثانية للتعالي. ويرفض دولوز تلطيخ الوجود، ويرفض معه كلا من التمييزين بين النموذج وبين النسخة من ناحية وبين الممكن وبين الواقعي من جهة ثانية. فكل من التمييزين، باعتماده على مفهوم المشابهة، يقارن ما هو موجود بشيء خارجه يتم بواسطته الحكم على الوجود.

الافتراضي ليس لا شبحاً للفعلي ولا متعالياً يحلّق فوقه. إنه جزءٌ من الواقعي، مثلما هي الفعلية. لا أكثر ولا أقل. لكنه ليس واقعيا بنفس طريقة الفعلي. كيف تساعدنا هذه التفرقة على فهم الماضي الأنطولوجي وعلاقته بالحاضر؟ القول بأن الحاضر يُفعِّل الماضي صحيح، لكنه ليس مُفسِّرا تماما. ماذا يشبه الماضي؟ وماذا يشبه الحاضر؟ كيف يرتبط الإثنان؟

يستخدم برجسون صورة مخروطٍ مقلوب لوصف الماضي. تتقاطع قمة المخروط مع المستوى الذي يمثّل الحاضر. "لو مثّلتُ بمخروط **ق أ ب**، مجمل الاسترجاعات المتراكمة في ذاكرتي، فإن القاعدة **أ ب**، الواقعة في الماضي، تظل بلا حراك، بينما تتحرك القمة **ق**، التي تشير في كل لحظة إلى حاضري، إلى الأمام بلا توقّف، وبلا توقّف أيضا تلمس المستوى المتحرك **م** لتمثيلي الفعلي للكون."[29] الصورة هنا هي صورة

ذاكرةٍ سيكولوجية: ذاكرتي **أنا**، تمثيلي **أنا** الفعلي. لكن، بالنسبة لدولوز، فإن برجسون على أرضية الماضي الأنطولوجي بالفعل. فليس ماضيَّ **أنا** فقط هو ما يوجد مثل مخروطٍ في علاقة مع حاضري؛ إنه **الـــ**ماضي. ماضيَّ هو منظورٌ خاص للماضي الأنطولوجي الذي يُشارك فيه.

لماذا صورة مخروط؟ المخروط ثلاثي الأبعاد. وقاعدته تمتد بعيدا عن قمته في اندفاع متّسع. ما علاقة هذه الجوانب من مخروطٍ مع الماضي الأنطولوجي؟ هناك طبقاتٌ مختلفة من الماضي، وهذه الطبقات توجد باعتبارها درجاتٍ مختلفة من "الانكماش" أو "التمدد".

> الماضي **أ ب** يتواجد مع الحاضر **ق**، لكنه يتواجد بأن يُدرج في نفسه كل القطاعات **أ‘ ب‘**، **أ‘‘ ب‘‘**، إلخ.، التي تقيس درجات قربٍ أو مسافةٍ مثاليةٍ خالصةٍ من **ق**. كل واحد من هذه القطاعات ***افتراضي***، ينتمي إلى الماضي الموجود في ذاته. وكل واحدٍ من هذه القطاعات أو كل واحدٍ من هذه المستويات لايتضمن عناصر معينة من الماضي، بل يتضمن دائما مجمل الماضي. يتضمن هذا المجمل على مستوى متمدد أو منكمش بدرجة أو بأخرى.[30]

ما هو الانكماش contraction والتمدد expansion (أو الاسترخاء relaxation ، كما يعبر عنه دولوز أحيانا)؟ لا يمكن أن يكون مسألة ماضٍ أبعد، أبعد عن الحاضر. الماضي الأبعد ليس أكثر تمددا من الماضي القريب، حتى لو كانت أكبر درجة من الانكماش تحدث مع الحاضر. "مجمل الماضي" يوجد عند كل قطاعٍ أو مستوى. هناك زمنٌ واحد فقط، الزمن الذي يتضمن كلاًّ من الحاضر والماضي، دائما معا، دائما "في نفس

الوقت." هذا ما يسعى إليه برجسون في بنائه لمفهوم الديمومة.

بالنسبة لبرجسون، يعني الانكماشُ الأكثر علاقةً أوثق مع انخراط الشخص السلوكي في العالم. "نميلُ إلى بعثرة أنفسنا على **أ ب** بقدر ما نفصل أنفسنا عن حالتنا الحسّية والحركية لنحيا في حياة الأحلام؛ ونميل إلى تركيز أنفسنا في **ق** بقدر ما نربط أنفسنا بشكل أوثق بالواقع الحاضر، مستجيبين بردود أفعال حركية للتحفيز الحسّي."[31] ويقدم دولوز مثالاً للانكماش في مناقشته للإدراك الحسّي: "ما هو، بالضبط، الإحساس؟ إنه عملية تقليص تريليونات الذبذبات على سطحٍ مُستَقبِل."[32] الماضي الأشد تقلصا هو ماضٍ يتم فيه جعل عناصر الماضي برمته أقرب إلى انخراط شخصٍ معينٍ في العالم.

لكن ما يتم تقليصه هو دائما مجمل الماضي، وليس مجرد الماضي الأقرب. يبدأ مارسيل بروست في التقاط هذه الفكرة في مقطع من ***البحث عن الزمن المفقود***:

> . . . الاختلافات التي توجد بين كل واحدٍ من انطباعاتنا الواقعية ــ اختلافات توضِّح لماذا لا يمكن لتصويرٍ متجانس للحياة أن يحمل كثير شبهٍ بالواقع ــ ربما كانت مُستمَّدةً من السبب التالي: أن أقلّ الكلمات التي قلناها، أتفه الأفعال التي قمنا بها في أي حقبةٍ من حياتنا كانت مُطَوَّقةً، ومُلوَّنةً بانعكاس أشياءٍ ليس لها ارتباطٌ منطقيٌ بها وفيما بعد فصلها عنها ذهنُنا الذي لم يجد فيها فائدةً لأغراضه العقلانية الخاصة، أشياءٍ، في قلبها، رغم ذلك، ــ هنا الانعكاسُ القرمزي للغروب على الجدار المكسوِّ بالأزهار لمطعمٍ ريفي، إحساسٌ بالجوع، الرغبةُ في النساء، متعةُ البذخ، وهناك الحلزوناتُ الزرقاء للبحر الصباحي، مُغلّفةٌ فيها جُملٌ من

الموسيقى شبه بازغةٍ مثل أكتاف حوريات الماء ــ يظل أبسط فعلٍ أو إيماءة مُسوَّراً كأنما داخل ألفِ إناء، كلٌ منها مملوءٌ بأشياءٍ ذات لونٍ، ورائحة، وحرارةٍ مختلفةٍ تماما عن بعضها البعض، آنيةٌ، فضلا عن ذلك، بكونها مُنظّمةً على طول مجمل مدى أعوامنا، التي لم نكف خلالها عن التغيُّر ولو في أحلامنا و أفكارنا، فإنها تقع على أشد الارتفاعات المعنوية تنوعا وتمنحنا الإحساسَ بأجواءٍ استثنائية التنوع.

وهناك المزيد. فليس مجمل ماضيّ **أنا** هو ما يوجد داخلي؛ بل مجمل الماضي **ذاته**. ماضيّ الخاص، أحاسيسي، ورغباتي، وذكرياتي، ومُتَعي، لا تنشأ خارج السياق التاريخي الذي أحيا فيه. إنها تنشأ داخل ميراثٍ زرعه في داخلي التاريخ. ميراث ربما أُغيّره لكن لا يمكنني أن أهرب منه. أن نحيا يعني أن نُبحِر في العالم مغموسين في سياقٍ مُعطى تاريخيا ليس من صنع المرء نفسه. وهكذا فإن ماضيَ الخاص مُشاركٌ في، وفي نفس الوقت منظورٌ لـ، الماضي ذاته. الماضي يوجد بداخلي، ويظهر في كل لحظةٍ أنخرطُ فيها مع العالم.

وفي هذا الانخراط يجري تفعيل actualization الافتراضي. فأي شخص، من خلال الفعل أو الذاكرة أو الإدراك، يجلبُ الماضي ليرتبط باللحظة الراهنة. وقد يجلب فعلٌ التعلُّم السابقَ ليرتبط باكتشاف حلٍ للغزٍ؛ وقد تستحضر ذاكرةٌ، ضمن نطاق السياق الراهن، لحظةً ماضية يجري تذكير المرء بها؛ ويري الإدراكُ ما يواجه المرء ضمن نطاق أفق الماضي الذي عاشه المرء من خلال ميراث تاريخ المرء. وفي كل هذه الحالات، يختلط الماضي والحاضر: الماضي ينبسط[يتفتح]، والحاضر يخلِق ويبتَكر.

ثلاثةُ أشياء يجب أن تبقى في الذهن، دوما. ***ليس هناك حاضرٌ لا يُفعِّل الماضي. الماضي بكامله هو ما يتم تفعيله في كل لحظة. الماضي الذي يجري تفعيله موجود***. تفعيل actualization الماضي من جانب شخصٍ هو اللحظةُ السيكولوجية. والماضي الافتراضي الذي يتم تفعيلهُ هو اللحظة الأنطولوجية. "بهذه الطريقة يتم تعريفُ لاوعيٍ سيكولوجي، مختلف عن اللاوعي الأنطولوجي. والأخيرُ يناظر استحضارا خالصا، إفتراضيا، عديم العاطفة، خاملا، ***في ذاته***. ويمثل الأول حركة الاستحضار في سياق التفعيل ذاته."[34]

لكن اللحظة السيكولوجية واللحظة الأنطولوجية، مع تميُّزهما، لا ينفصلان. التفعيل ليس سيكولوجيا فحسب؛ فهو أنطولوجي أيضا. والافتراضي مُلتفٌcoiled في كل نفسٍ إنسانية. الماضي ليس صخرةً صمَّاء، كتلة. بل هو مُعاشٌ في التفعيل، تماما مثلما ينبثق التفعيل من مجال الافتراضي.

يأخذ في الظهور الطابعُ الزمني لجوهر سبينوزا. الجوهر ديمومةٌ، إنه الافتراضيُ الموجود دوما في كل أحواله. التفعيل هو "إضفاء طابع الحال"modalizing على الافتراضي، الطيّ، والبسط، وإعادة الطيّ للافتراضي إلى أحوال. وهذا التفعيل، هذا "الإضفاء لطابع الحال"، ليس تحويلا لشيءٍ إلى آخر. ليس خلقا أو انبعاثا. إنه سيرورةٌ يعبّر فيها الجوهر عن نفسه في سياق طيّه، وبسطه، وإعادة طيّه.

هل جوهر سبينوزا هو نفسُه ماضي برجسون الأنطولوجي، هو نفسه الديمومة؟ إذا كانت المسألةُ مسألةَ دقّة تاريخية، مسألة أمانة للمواقف الفلسفية المضبوطة، فالإجابة هي، لا.

ودولوز نفسه يقاوم إجراء المقارنة، وذلك لسببٍ وجيه. فقد خلق كل فيلسوفٍ مفاهيمه الخاصة ليحل مشكلاته الخاصة. ومشكلة الرب بالنسبة لسبينوزا ليست نفس مشكلة الزمن بالنسبة لبرجسون. وفضلا عن ذلك، فليست مسألةَ دقّةٍ تاريخية. بل مسألة بناء مفاهيم، باستخدام ما منحنا إياه سبينوزا وبرجسون من أجل خلق أنطولوجيا يمكنها معالجة سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء. يرى دولوز أن محايثة سبينوزا وديمومة برجسون يمكن جلبهما سويا في بناء فلسفةٍ تتيح لنا رؤية العيش بصورةٍ أكثر حيويةً مما كنا نفعل. هذا ما يسعى إليه دولوز.

إذا كان الماضي، إذا كانت الديمومة، موجودةً دائما افتراضيا، وإذا كانت تُفعِّل نفسها في الحاضر، فما هو الماضي إذن؟ ما هي طبيعته وطابعه؟ ليس الماضي ما قد حدث ببساطة. فذلك سيكون الماضي منظورا من خلال عدسة التصور الخطّي للزمن؛ الماضي باعتباره ما جرى من قبل، الماضي باعتباره ما لم يعد. يعطينا بروست إشارةً إلى طبيعة الماضي في المقطع الوارد أعلاه. انطباعات ماضينا "مُطَوَّقةٌ" و "مُلوَّنةٌ بـ . . .أشياء ليس لها ارتباطٌ منطقي بها". إيماءاتنا وأفعالنا "مُسوَّرةٌ" في آنيةٍ تكون فيها العناصر المحيطة "مختلفةً تماما عن بعضها البعض." ما يُميِّز الديمومة ليس الارتباط المنطقي؛ ولا هو العلاقة بين العناصر المتشابهة، ولا هو التماهي أو التقليد أو المشابهة. الاختلاف هو ما يميِّز الديمومة: "الديمومة ***هي ما يختلفُ مع نفسه***."

الماضي، الديمومة، يتميّز بنوعٍ معين من الاختلاف، نوعٍ من الاختلاف لا يمكن إدراجه تحت تصنيفات الهوية identity . ها

هو اختلافٌ يمكن إدراجه تحت تصنيفات الهوية. فلوحُ المكواة والحذاء مختلفان. وهما مختلفان لأن هناك شيءٌ اسمه لوح المكواة (هوية) وحذاء (هوية أخرى)، وهاتان الهويتان ليستا متماثلتين إحداهما مع الأخرى. إنهما مختلفتان. والاختلاف هنا يعني شيئا من قبيل "غير متماثل"not identical .

بالنسبة لبعض الفلاسفة، ج. ڤ. ف. هيجل G. W. F. Hegel مثلا، يظهر الاختلاف في شكل تضادٍ. هذا هو الاختلاف كما يُرى من خلال الديالتيك. فالإدراك الحسي الذي يظهر لي مباشرةً، دون أن يتم إدخاله في تصنيفات لغوية، يتعارض مع الإدراك الحسي الذي جرى له توسُّطٌ لغوي ("إنه كرسي" أو "إنه أحمر"). المباشرُ وما جرى له توسُّطٌ، أضدادٌ. ويقول هيجل أحيانا أن كلا منهما نفيٌ للآخر. وفي سياق الديالكتيك، سيكون هذان الضدان بحاجة إلى أن يجري لهما توسُّطٌ إلى وحدةٍ أعلى تُصفّي تضادهما. سيكون الطابع المباشر للإدراك الحسي وتوسُّطه اللغوي بحاجة إلى المصالحة، والتغلب على تضادهما.[37] هذا شكلٌ أكثر تعقيداً من الاختلاف، لكنه مازال يندرج تحت تصنيفات الهوية. هوية المباشر تتضاد مع هوية ما يجري له التوسُّط، رغم أن كلا منهما سيتم إدراجه في النهاية. لكن سيتم إدراجهما في هوية أرقي تلتقط كليهما. الاختلاف هنا ما زال مُستعبَداً للهوية.

أما الاختلاف الذي يناقشه بروست فليس اختلافا بين الهويات. الإيماءات والأفعال التي يشير إليها لا تحتفظ بطابعها بوصفها متطابقةً مع نفسها حين تُصبح جزءا من الماضي. بل تذوب وتتعدل بطرقٍ مختلفة. ما من إيماءة، ولا فعل، يمكنها أن تحتفظ بطابعها الخاص، يمكنها، إذا شئنا، أن تكون ما هي.

الإيماءة الخاصة تفقد طابعها النوعي حين تُغيِّر ما يحيط بها أو تصبح في اتصال مع أجزاء أخرى من الماضي. الماضي إذن ليس مُركَّبا من عناصر متطابقة مع نفسها، ومن ثم فالماضي ذاته ليس له هويةٌ بعينها. وإحدى طرق صياغة هذه النقطة أن نقول أنه ***يختلف مع نفسه***.

ولا يعتقد دولوز أن كل الاختلاف على هذا النحو. فهناك اختلافاتٌ بين هويات: لوح المكواة مختلفٌ عن الحذاء. وهناك تضاداتٌ وأوجهُ نفيٍ من النوع الذي يناقشه هيجل. تلك الاختلافات موجودةً؛ لكنها لا توجد في الديمومة. بل توجد في الحاضر. وهي اختلافات فضائية [فراغية] وليست زمنية. وأحيانا يستعمل دولوز مصطلح "كثرة multiplicity " للاختلاف. فيكتب أن هناك

> نمطان من الكثرة. واحدٌ يمثله الفضاء . . . هو كثرةٌ للخارجية، للتزامن، للتعارض، للنظام، للتمايز الكمّي، ***للاختلاف في الدرجة***؛ هي كثرةٌ عددية، ***غير متصلة وفعلية***. ويظهر النمط الآخر من الكثرة في الديمومة الخالصة: إنها كثرةٌ داخليةٌ للتتابع، للاندماج، للتنظيم، للتنافر، للتفرقة الكيفية، أو ***للاختلاف في النوع***؛ إنها كثرةٌ ***افتراضية ومتصلة*** لا يمكن اختزالها إلى أعداد."[38]

المشكلة هي أن "الناس رأوا فقط اختلافات في الدرجة حيث توجد اختلافاتٌ في النوع."[39]

الديمومة هي كثرةٌ افتراضية، مجالٌ للاختلاف لا تكون فيه الاختلافات بين هوياتٍ مؤسَّسةٍ مسبقا بل فيه الاختلاف "يختلف مع نفسه". هذه الكثرة الافتراضية، هذا المجال

للاختلاف الزمني واقعيٌ بقدر واقعية مجال الهويات والاختلافات الفضائية التي تواجهنا بها الخبرة اليومية. من مجال الديمومة ينشأ الحاضر، بينما تُفعِّل افتراضيته نفسها إلى سمات فضائية نوعية. وهكذا فإن "الثورة البرجسونية واضحةٌ: نحن لا نتحرك من الحاضر إلى الماضي، من الإدراك الحسي إلى الاسترجاع، بل من الماضي إلى الحاضر، من الاسترجاع إلى الإدراك الحسي."[40]

وأكثر من ذلك، فالديمومة لا تتيح فقط نشوء الحاضر؛ بل إنها أيضا من الحاضر. لا يجب أن يضيع درس سبينوزا. لا تتطلّب المحايثةُ أن تُفعِّل افتراضيةُ الديمومة نفسها في الحاضر فحسب، بل إنها من ذات الحاضر الذي تُفعِّله. الحاضر ــ مجال الفضاء، والهويات، والاختلافات بين تلك الهويات (الاختلافات في الدرجة) ــ لا ينبثق أو يفصل نفسه عن ماضي الديمومة.

VII

محايثة الديمومة للحاضر لها نتيجةٌ هامة: الحاضر لديه دوماً إمكانيةٌ للتحول أكثر مما يبدو. لم هذا؟ الحاضر "يقدِّم" نفسه لنا باعتباره مجال الهويات والاختلافات في الدرجات. في الحاضر الفضائي [الفراغي]، يبدو أن للأشياء هويات ثابتة بدرجةٍ أو بأخرى. لوح المكواة ليس أكثر من لوح المكواة، والحذاء ليس أكثر من حذاء. لكن إذا كان الاختلاف محايثا للحاضر، فإن كل لحظةٍ مُشبَّعةٌ بمجالٍ من الاختلاف يكمن

مُلتفًّا داخلها، متيحاً احتمال تمزيق أية هويةٍ مُعطاة. هناك دائما أكثر مما يُقدّم نفسه، فائضٌ خلف ما نخبَرُه مباشرةً. هذا الفائض ليس هويةً ثابتةً أخرى، "شيئاً آخر"، بل افتراضية الاختلاف بلا هوية وبكل سعةِ الإحتمال potential .

يكون إدراك ذلك أسهل لو فكرنا زمنيا وليس فضائيا، وهذا هو السبب في أن برجسون بهذه الأهمية لدي دولوز. بالتفكير فضائيا، نسأل أنفسنا: كيف يمكن للوح المكواة أن يكون أي شيءٍ أكثر من لوح مكواة؟ تبدو عبثيةً فكرة أن هناك شيئا أكثر حوله أو بداخله. سيكون الأمر مثل طرح أفقٍ صوفي أو هالة حول أو داخل الأشياء المادية يجعلها تكون على نحوٍ ما أكثر مما هي.[41] لكن لو فكرنا زمنيا تكون فكرة الاختلاف الافتراضي أكثر معقولية. فالحاضر أكثر من مجرد **الآن** المثالي، المنقطع عن الماضي والمستقبل. إنه، بالأحرى، مجالٌ للحضور الفضائي [الفراغي]، لهويات ثابتة نسبيا ولاختلافاتٍ في الدرجة، مُشبّعةٍ بماضٍ يُسهم في تلك الهويات وكذلك يساعد في هدمها، في زعزعتها بطرقٍ تتيح تعبيراتٍ غير تلك التي تبدو عند لحظة مُعطاةٍ من الخبرة.

هنا نكتشفُ حكمةَ استخدام سبينوزا لمفهوم الجوهر. لو كان دولوز على صواب في القول بأن سبينوزا يميل بقوةٍ مُفرطةٍ أحيانا باتجاه فكرة أن الجوهر مستقلٌ عن أحواله، فلابد أن نُقرّ من جهةٍ أخرى بأن الجوهر لا يقبل الاختزال ببساطة إلى أحواله. هناك دوما شيء أكثر بصدد الأحوال من الأحوال ذاتها؛ هناك الجوهر المحايث لها.

وهناك دوما أكثر بصدد الحاضر مما يكشف لنا الحاضر. هناك مجال الاختلاف الافتراضي المحايث له. العالم هو، وليس هو، كما يبدو. لو فكّرنا فضائيا، فالعالم هو كما يبدو، تستغرقه هوياته ويتميز بالاختلافات في الدرجة. ولو فكّرنا زمنيا مع برجسون، فالعالم دوما أكثر مما يبدو، دوما مشحونٌ بالاختلافات التي يمكنها تفعيل نفسها بطرقٍ جديدة وغير معهودة.

تبدأ الأنطولوجيا في الكشف عن نفسها باعتبارها أكثر من سِجِلٍّ لما قال الفلاسفة أنه موجود. يمكنها أن تقدّم أكثر من تدعيمٍ شاحبٍ لما يُقدِّم نفسه لنا على أنه طبيعيٌ أو حتمي. الأنطولوجيا ليست مجرد استرضاءٍ للامتثال. ذلك لأن الأنطولوجيا، بالنسبة لدولوز، ليست دراسةً لما هو موجود، لو كنا نعني بذلك دراسة هويات الأشياء. إنها دراسةٌ لما هو موجودٌ ولما يزعزعه. إنها دراسةٌ تخلق مفاهيم قد تنفتح على أراضٍ جديدة، على تضاريسٍ ما زال علينا أن نرتادها. البداوة، التجوّل بين تلك الأراضي، تلعب دورا بارزا في فكر دولوز اللاحق. وبذورها تكمن هنا. فوكوه وديريدا على صواب في القول بأن معظم الأنطولوجيات تقود إلى الامتثال، الى توكيدٍ أعمى لما يُقال لنا أنه موجودٌ بالفعل. لكن هذا ليس لأن قدر الأنطولوجيا أن تفعل ذلك. بل لأن الأنطولوجيا قد سادها، طوال مسار تاريخها الطويل، التعالي والفضائية. وبقراءته لاسبينوزا وبرجسون سويا، يتملّك دولوز ويخلق مفاهيمَ تتحدّي هذه السيادة. ليس التعالي والفضائية المصطلحين المناسبين للتفكير الأنطولوجي؛ بل المحايثة والزمنية. المحايثة والزمنية يزحزحان الأنطولوجيا، والفلسفة عموماً، من المهمة الحزينة، الذاوية، للتصديق على الأمر الواقع، التي ليست بحاجةٍ إلى

الفلسفة في المقام الأول، إلى خلق مفاهيمٍ تنظر إلى الأمر الواقع على أنه ترتيبةٌ أنطولوجية واحدةٌ بين ترتيباتٍ عديدة.

إننا حتى لا ندري ما يَقدِرُ عليه جسدٌ ما.

VIII

التفافُcoiling الاختلافِ داخل هوياتٍ تبدو ثابتةً هو نتيجةُ محايثةِ الديمومةِ للحاضر. الماضي لا يقتفي أثر الحاضر، بل إنه وثيق الصلة به. ونحن لا نتحرك من الحاضر إلى الماضي بل من الماضي إلى الحاضر.

لكن ماذا عن المستقبل؟ ما دور المستقبل في الأنطولوجيا ذات التوجّه الزمني التي يشيِّدها دولوز؟ لقد رأينا العلاقة الحميمة للماضي بالحاضر، وللحاضر بالماضي. أليس ثمة مستقبلٌ هنا؟ كيف نتصوره؟

هذا السؤال لا يمكن إجابته دون اللجوء إلى العضو الثالث في الثالوث: الروح القُدُس، نيتشه.

IX

تطارد الروح النيتشوية قدرا كبيراً من فلسفة القرن العشرين، بوجهٍ خاص، لكن ليس في التقاليد القارِّية وحدها. ونيتشه ملاكٌ وشيطان في آن. إنه الفيلسوف الذي يسبق عصره بكثير، ويشير إلى الطريق صوب فلسفة المستقبل؛ وهو خطرُ النزعة العدمية والنسبية التي يجب أن يتجنّبها أي فيلسوف حقيقي. هو حاملُ الراية لقدرٍ كبير من الفلسفة الفرنسية ما بعد الحرب العالمية الثانية؛ وهو الدليل على أن هذه الفلسفة مُفلِسة. ما من فلسفةٍ لا تعمل في ظله، سواء لتتلفّع بظلمته أو لتهرب منها إلى النور.

ودولوز ليس استثناءً. إذ تمكن قراءته على أنه حواريٌ صريحٌ لنيتشه. ويمكن تفسير مفاهيمه على أنها امتداداتٌ لمفاهيم نيتشه، من المحايثة إلى الاختلاف إلى البداوة. وأحيانا ما تبدو مناهضة دولوز للامتثال، حتى بالنسبة لدولوز نفسه، متجانسةً مع مناهضة نيتشه للامتثال. "ماركس وفرويد،" كما يكتب دولوز، "ربما، يمثلان فجر ثقافتنا، لكن نيتشه شيءٌ مختلفٌ تماماً: إنه فجر الثقافة المضادة."[42]

إختزال فكر دولوز إلى فكر نيتشه سيكون مُتعجِّلا. إذ يمكن تفسير نيتشه بطرق متعددة. إذا أُخِذ بطريقةٍ معيّنة، يصبح كُوَّةً يمكن إدخال فكر دولوز فيها. وإذا أُخِذ بطريقةٍ أخرى، يبدو الإثنان أكثر تباعداً. إذا كانت لدى نيتشه الموارد التي تفتح آفاقاً جديدة لدولوز، فحقيقيٌ بنفس القدر أن استخدام دولوز للمفاهيم النيتشوية يمكن أن يجعل نيتشه يبدو قراءةً طازجة. أما الأشد تشويقا بشأن تأثير نيتشه على دولوز فليس سؤال ما إذا كان يجب النظر إلى فكر دولوز باعتباره متميّزا عن فكر نيتشه، أو ما إذا كانت مفاهيم دولوز إعادات

تدوين، بل الطريقة التي تتخلّلُ بها روحُ نيتشه عملَه. نيتشه هو الروح القدس لدولوز. الإثنان أخوان في الروح، حتى حيث لا يكونان فيلسوفين لهما نفس المفاهيم. إنهما رفيقا سفرٍ، رفيقا بداوةٍ، حتى حيث يقلبُ تفسيرُ دولوز الخاص ــ أو تملّكه ــ لمفهومٍ نيتشوي التفسيراتِ التي أصبحنا نربطها به.

مثلما هي الحال مع العود الأبدي eternal return .

كان العودُ الأبدي على الدوام واحداً من أشدّالمفاهيم النيتشوية إلغازاً. ويعتبره الفلاسفة من أكثرها استغلاقاً على الفهم. ولا يرجع هذا إلى صعوبة معناه، أو هكذا بدا، بل إلى أن دوره في فلسفة نيتشه الكلية مُراوغ. وبقدر ما يمضي معناه، جرى اعتبار أن العود الأبدي هو إعادة تدوير نفس الأشياء على مدار الزمن. وفي ***هكذا تكلّم زرادشت***، تُوجّه حيوانات زرادشت التوبيخ إليه بالكلام التالي. "أنظر، إننا نعلمُ ما تُعلِّم: أن كل الأشياء تعودُ أبديا، ونحن أنفسنا أيضا؛ وأننا قد وُجدنا بالفعل عدداً أبديا من المرات، وكل الأشياء معنا . . . أنا آتي من جديدٍ، مع هذه الشمس، مع هذه الأرض، مع هذا النسر، مع هذه الأفعى ــ ***لا*** إلى حياةٍ جديدة أو حياةٍ أفضل أو حياةٍ مماثلة: أنا أعود أبديا إلى نفس هذه الحياة ذاتها . . ."[43] إنه لجرحٌ لزرادشت أن يعلم أن كل شيء، حتى أصغر وأتفه نقاط الضعف البشرية، ستتكرر أبديا. لاشيء، ولا حتى أشدَّ الناس إثارة للامتعاض أو أشدهم تفاهة، سيتخلفون عن دورة العود.

بالنسبة لدولوز، ليس العود الأبدي كما قد يبدو. ليس العود الأبدي لنفس الشيء: "طبقا لنيتشه ليس العودُ الأبدي بأي معنىً تفكيراً في المتطابق الهوية identical بل بالأحرى

تفكيرا في التخليق synthesis ، تفكيرا في المُختلف بشكلٍ مطلق . . . ليس ‘نفس الشيء’ أو ‘الواحد’ هو ما يأتي من جديدٍ في العود الأبدي بل أن العودَ هو نفسُه الواحد الذي يجب أن ينتمي إلى التنوّع وإلى ما يختلف."[44] العود الأبدي ليس تكرارَ نفسِ الشيء؛ إنه تكرارُ الاختلاف، الاختلاف ذاته. سيكشف المستقبلُ نفسَه على أنه العودُ الأبدي؛ وفي العود سيوجد توكيدُ الاختلاف الذي هو روح دولوز النيتشوية.

وتعريف دولوز للعود الأبدي غامض. " ***العودُ هو وجودُ ما يصير***. العود هو وجودُ الصيرورةِ ذاتها، الوجودُ الذي يتم توكيده في الصيرورة."[45]

في الفلسفة التقليدية، يوضع الوجودُ في تضاد مع الصيرورة. الوجود هو ما يبقى، ما تكون له الأولوية، ما يظل مستقراً. الوجود هو المصدر والأساس، ثابتٌ لا يتغيّر. الرب وجود؛ الطبيعة وجود؛ الجوهر وجود، بالنسبة لأولئك الفلاسفة الذين يقاومون النظرة الاسبينوزية. وعلى الجهة الأخرى، فالصيرورة سريعة الزوال، متغيّرة، غير مستقرة، ومن ثم أقل جوهريةً من الوجود. الوجود واقعيٌ، والصيرورة وهمٌ عابر.

ماذا لو كانت الأشياءُ عكس ما تبدو؟ ماذا لو لم يكن ثمة وجودٌ باقٍ، بل صيرورةٌ فحسب؟ ماذا لو كان الشيء الوحيد الواقعي هو الصيرورة، الطابع المتغير والسائل لما هو موجود؟ يعتقد نيتشه أن هذه هي الحالة. "لو كان للعالم هدف، لابد أن يكون قد تم بلوغه. لو كان ثمة بالنسبة له حالةٌ نهائية غير مقصودةٍ ما، فلابد لهذه أيضا أن يكون قد تم بلوغها. لو كان قادراً على التوقّف، وأن يصير ثابتا، على ‘الوجود’، لو كان خلال

كل مسار صيرورته يملك ولو للحظةٍ هذه القدرة على ‘الوجود’، لكانت كل صيرورة قد وصلت منذ زمن طويل إلى نهايتها . . ."[46]

ويتفق دولوز مع هذا. "لأنه ما من وجودٍ وراء الصيرورة، لا شيء وراء الكثرة؛ وليست الكثرة ولا الصيرورة مظاهراً أو أوهاما . . . الكثرة هي التبدّي الذي لا ينفصل، التحوّل الأساسي والعرَض الثابت للوحدة. الكثرة هي توكيد الوحدة؛ والصيرورة هي توكيد الوجود."[47]

نحن مستعدّون بالفعل لهذا التفكير. فقد مهّد له الطريق سبينوزا وبرجسون. الجوهر لا يقف خلف أو خارج أحواله؛ وإذا كانت الأحوال تتغير وتتطور، فذلك لأن الجوهر ذاته ينطوي، وينبسط، وينطوي من جديد. الجوهر ليس هويةً ثابتة تقف خلف الأحوال. الجوهر صيرورة. والديمومة ليست هوية. إنها اختلاف، اختلاف قد يُفعِّل نفسه في هويات نوعية، لكنه يظل اختلافا حتى داخل تلك الهويات. ليس ثمة وجودٌ هنا، على الأقل ليس بالمعنى التقليدي. أو، حتى نصيغ المسألة بطريقةٍ أخرى، لو كان ثمة وجودٌ، لو كان ثمة ثابتٌ، فإنه الصيرورة ذاتها: طيٌّ وبسط الجوهر، تفعيلُ الديمومة. لو كنا نتذوق المفارقةَ، الأمر الذي يفعله دولوز، لقلنا أن الوجودَ الوحيد هو وجودُ الصيرورة.

ولقلنا أن الوجودَ كثرةٌ، إختلافٌ. ليس كثرةً هي **عديدٌ** في مقابل **واحد**. **الواحد** ــ الديمومة، الجوهر ــ هو الكثرة ذاتها. والكثرة، الاختلاف، ليست متعالية؛ بل محايثة. الكثرة هي توكيد الوحدة.

والعودُ هو وجود الصيرورة. ليس ثمة سوى صيرورة، وتلك الصيرورة هي العود الأبدي. ماذا يعودُ إذن؟ ما الذي يتكرر أبديا، ويعود دوما ليواجهنا، ولا يتخلّف أبداً؟ إذا كان الماضي يُفعِّل نفسه في الحاضر، إذا كنا نتحرك من الماضي إلى الحاضر وليس من الحاضر إلى الماضي، وإذا كان الماضي الذي يُفعِّل نفسه في الحاضر هو الاختلاف، إذن فإن ***ما يتكرر أبدياً هو الاختلاف ذاته***. ما يواجهنا دوما هو الاختلاف، الاختلاف في النوع، الاختلاف الذي ما زال عليه أن يتخثّر إلى هويات.

وتعليل دولوز هنا صارمٌ، ولو أنه صعب. مع سبينوزا، يقول أن كلَّ وجودٍ محايثٌ، أنه ما من تعالٍ. ما من هويةٍ مستقرّة خارج عالمنا ــ لا رب، ولا قوانين تاريخ، ولا هدف ــ تُملي طابَعه. ولا يعني هذا أن لا شيء يوجد خارج خبرتنا. فما ليس خارج عالمنا قد يكون رغم ذلك خارج خبرتنا. (وطالما علّمنا العلم ذلك.) لكن، سواء كان داخل أو خارج خبرتنا، فما من وجودٍ ليس من عالمنا.

ومع برجسون، يبيّن دولوز أن الجوهرَ زمنيٌ في طابعه، أنه طيٌّ وبسطٌ في الزمن يكون فيه ما ينطوي، وينبسط، وينطوي من جديد ماضياً لا يضيع أبدا. وفضلا عن ذلك، فذلك الماضي هو الاختلافُ ذاته. ليس ثمة هوياتٍ مستقرة، بل مجرد مستوياتٍ من الاختلافات المتقلِّصة التي يمكن أن تُفعِّل نفسها في الحاضر.

ما هو المستقبل، إذن؟ ما ذلك الذي يتمدَّدُ أمامنا؟ إنه الاختلافُ الذي لم يتم تفعيله. لقد علمنا بالفعل أن الماضي لو

لم يوجد، لما أمكن للحاضر ذاته أن يمرّ. والآن يقال لنا أن "اللحظة المارّة ما كان يمكنها أبداً أن تمر لو لم تكن بالفعل ماضيا وقادما ــ في نفس وقت كونها حاضرا."[48] الديمومة وحدةٌ، لكنها ليست مجردَ وحدةِ الماضي والحاضر، كما قد يبدو مع برجسون. إنها وحدةٌ للماضي، والحاضر، والمستقبل. وبوصفها وحدةً، فإن كل بعدٍ منسوجٌ في الآخرَين. المستقبل، والحاضر، والماضي منخرطون، كلٌ في الآخرَين.

المستقبل له طابع الماضي. ومثلما الماضي اختلافٌ في النوع، كثرةٌ خالصة، فكذلك هو المستقبل. إنه يأتي ليقابلنا دون أية هوياتٍ مُعطاةٍ سلفاً، دون أية ثوابت مستقرة. ولا يعني هذا أن المستقبل فارغٌ. بل يعني أن المستقبل هو عَود الاختلاف الافتراضي الذي يميِّز الماضي كما يتصوره برجسون. ما يعود ليس الهويات التي جرى تفعيلُها في الحاضر. ما يعود هو الافتراضيةُ الكامنة خلف وداخل تلك الهويات.

> ليس الوجودُ ما يعودُ بل أن العودَ ذاته هو ما يؤسِّس الوجودَ بقدر ما يتأكدُ بالصيرورة وبما يمرّ. ليس ما يعودُ شيئاً ما بل أن العودَ ذاته هو الشيءُ الذي يتأكدُ بالتنوع أو الكثرة. وبعبارةٍ أخرى، فإن الهويةَ في العود لا تصفُ طبيعةَ ما يعود بل، على النقيض، حقيقةَ العودِ لما يختلفُ.[49]

المستقبل ليس فارغاً؛بل هو في الحقيقة ممتليء إلى حد الفيض.

القول بأن المستقبلَ له طابعُ الماضي لا يعني، إذن، استحضارَ الكليشيه البالي القائل بأن التاريخ يكرر نفسه. فلو كان هذا درسَ العود الأبدي، لما كان لديه ما يُعلّمنا إياه. كل

شيء يعود، حقاً؛ كل شيء يتكرر. لكن ما يتكرر لا يفعل ذلك على هيئة هويات مُفعَّلَة بل على هيئة الاختلاف الافتراضي الذي يؤسِّس تلك الهويات. الشمس، والأرض، والنسر، والأفعى تعود. وتعود حتى أتفه وأحقر المشاعر. لكنها لا تعود بوصفها الشمس، والأرض، والنسر، والأفعى، وأتفه وأحقر المشاعر. بل تعود بوصفها الافتراضية التي تؤسِّسها جميعا. العود الأبدي هو وجود الصيرورة، ووجود الصيرورة هو اختلافٌ إفتراضيٌ، كثرةٌ.

الماضي ديمومةٌ؛ والحاضر تفعيلٌ؛ والمستقبل عودٌ أبدي. لكن داخل كل هؤلاء، مؤسِّسٌ لهم، نجد الاختلاف. الاختلاف في النوع يؤسِّس الديمومة. والاختلاف المُفعَّلُ يؤسِّس الحاضر. وعود الاختلاف يؤسِّس المستقبل.[50]

توكيدُ العودِ الأبدي، معانقتُه، هي أشقُّ مهام زرادشت. لأن التوكيد لا يعني أن نقول نعم لأشياء هذا العالم، أن نريدها أن تعود كما هي تماما، كل شيء في مكانه. بل إنه توكيدُ الاختلافِ ذاته. إنه العيش بمعانقة مستقبلٍ لا يتّسم باستمرارية الحاضر، ولا بتكرار تفعيلاته، بل باختلافٍ لا يمكن أبدا الإمساكُ به تماما. المستقبل خارج سيطرة المرء، تصوّريا وسلوكيا. هنالك أكثر مما يجب: لا شيء مما يتوجّب أن يكون هناك، والكثير من الأشياء التي يمكن أن تكون.

يناقش دولوز رميةَ النرد في الجزء الثالث من كتاب نيتشه ***هكذا تكلّم زرادشت***. يقول، "اللعبة لها لحظتان هما لحظتا رمية النرد ــ النرد الذي يتم رميه والنرد الذي يرتدّ . . . . النرد الذي يتم رميه مرةً هو توكيد ***الصُدفة***، والتوليفة التي يشكلها عند السقوط هي توكيد ***الضرورة***."[51]

إننا نواجه المستقبل، الذي هو العود الأبدي، عود الاختلاف. ليس ثمة شيءٌ نوعي يجب أن يوجد في المستقبل، بل الكثير مما يمكن أن يوجد. المستقبل هو اختلافٌ افتراضي لم يُفعِّل نفسه بعد في حاضرٍ بعينه. "أي شيء يمكن أن يحدث،" ليس ببساطة بالمعنى الشائع القائل أننا لا يمكننا التنبؤ بالمستقبل، بل كذلك وبشكلٍ أعمق بمعنى أن المستقبل ذاته هو كثرةٌ خالصة. تلك هي رمية النرد. إنها الصدفة.[52]

ثم يُفعِّل المستقبلُ نفسَه في حاضرٍ، كما يفعل الماضي. يتبلور العودُ في هويات. الزمنية الخالصة تصبح فضائية أيضا. نُواجهُ بموقفٍ معين نشأ عن الكثرة التي عادت.

تلك هي التوليفة، النرد الذي يرتد. إنها الضرورة. إنها الضرورة لا لأن الأشياء يجب أن تحدث بتلك الطريقة. فقد كان يمكن ألاّ تحدث الأشياء بتلك الطريقة. ليس ثمة تعالٍ يُوجِّه الحاضر، مانحا شكلاً لمستقبل معين يجب أن يحدث بهذه الطريقة وليس بغيرها. وفكرة أن هذا المستقبل المعيّن وليس غيره سيصبح الحاضر هي بالضبط نوع التفكير الذي يرفضه دولوز. فبها ثلاثة أخطاء. أولا، تتضمن أن المستقبل يتأسس بواسطة هوياتٍ معينة، بدل كونه كثرةً افتراضية من النوع الذي يتصوره برجسون. ثانيا، تتضمن أن ذلك المستقبل يوجد بوصفه إمكانيةً قبل أن يصبح واقعا، بينما يضع دولوز الإمكانية في مقابل الافتراضية. ثالثا، تتضمن التوجيه، الذي يبدو أنه يتطلب التعالي بدل المحايثة. في المحايثة، ثمة طيٌّ، وبسطٌ، وإعادة طيّ. لكن ليس ثمة قوةٌ مُوجِّهة، لا يدٌ خفية.

ويشير مصطلح ***الضرورة*** إلى أن كيفية تفعيل المستقبل هي إلى حدٍ كبير خارج سيطرة أي شخصٍ بعينه أو مجموعة أشخاص. ورغم ذلك، فإنه يظهر؛ إنه منقوشٌ في الواقع. لابد أن نحياه. بالتأكيد، يمكن للناس أن يؤثروا في المستقبل؛ فلسنا مُتلقّين سلبيين لحيواتنا. لكننا لا نحدِّدُ شكلها. إننا منخرطون في زمنيةٍ تسبقنا، وربما تؤسس حاضرا لم نحلم به لكن لا يمكننا الهرب منه.

أدرسُ الطب وأصبحُ طبيبا كي أطوّر دواءً للسرطان. فيكتشفه شخصٌ آخر قبل أن أفعل. ربما كنت حتى على المسار الخطأ، ليس لأني لم أكن دقيقا بل لأن كل الدلائل كانت تقودني إلى هناك. لن أكتشف دواء السرطان. هكذا تفتّحت الأشياء. كان يمكن ألاّ تحدث بتلك الطريقة. كان يمكن أن تصدم سيارةٌ الشخصَ الذي اكتشف الدواء، أو أن يكون على المسار الخاطيء مثلما كنت، أو أن يكون قد أساء قراءة بعض النتائج المعملية. لكن لم يحدث شيءٌ من هذه الأشياء، والآن تجلّطت كثرة المستقبل إلى حاضرٍ بعينه.

في عام 1987 بدأ الفلسطينيون انتفاضةً ضد احتلال أرضهم من جانب إسرائيل؛ وفي عام 1990 سقط جدار برلين؛ وفي عام 1991 أعلنت الولايات المتحدة الحرب على العراق. غيّرت هذه الأحداث طبيعة النضال الفلسطيني من أجل الحرية. أصبحت جزءاً من ضرورة كون المرء فلسطينيا. هل كان يجب أن يسقط جدار برلين في ذلك الوقت؟ هل كان يجب أن تعلن الولايات المتحدة الحرب حينئذ، أو على الإطلاق؟ هل هذه الأحداث محفورةٌ في قوانين التاريخ؟ لا، قبل أن تحدث، لا تكون بحاجة إلى أن تحدث؛ لا شيء يجعلها تحدث.

لكن وقوعها يجعلها ضرورة، واقعا لم تمكن السيطرة عليه لكن لا يمكن تفاديه الآن.

النرد مرميٌّ فعلا. هذا هو العود الأبدي. النرد مرميٌّ فعلاعلى الدوام، في كل لحظة، في كل نأمة. المستقبل دوما معنا، هنا والآن، شأنه شأن الماضي. زوج النرد، المُحمَّل بالكثرة التي هي الديمومة، مرميٌّ فعلا. يرتدّ النرد. فيُظهر توليفةً. ها هي لديك. تلك هي الأرقام. هذه رميتك. يمكنك أن تحصل على رميةٍ أخرى، لكنها لن تمحو التوليفة التي تواجهك. دوما ستكون تلك التوليفة قد حدثت، ودوما ستكون جزءا من مجموع نقاطك. الماضي دائما جزءٌ من كل حاضر.

كيف يمكن أن يكون المرء لاعباً جيدا في هذه اللعبة؟ ماذا يميّز اللاعبين الجيدين عن السيئين؟ "اللاعب السيء يعتمد على عدة رمياتٍ للنرد، على عدد كبير من الرميات. بهذه الطريقة يستفيد من السببية ومن الإمكان لإنتاج توليفةٍ يراها مرغوبةً. إنه يطرح توليفته ذاتها كغايةٍ يجب الحصول عليها، مخبوءةٍ خلف السببية."[53] اللاعبون السيئون يُنكرون الصدفة. يبحثون عن توليفة بعينها، ويأملون أن رمية الزهر ستقدمها لهم. سبعات، وليس أعين ثعبان. هناك هوية، هوية أو هويات بعينها، ينتظرونها. وسوف يخيب أملهم لو لم تأت تلك الهوية. إنهم يعملون ضمن نطاق الإمكان، وليس الافتراضية. يحسبون منظومة من الاحتمالات على أساس توليفات ممكنة. ربما لو رموا النرد مرة أخرى . . .

"لكن، بهذه الطريقة، فإن كل ما سيمكن الحصولُ عليه على الإطلاق سيكون بدرجةٍ أو أخرى أعداداً نسبية محتملة. أن

الكون ليس له هدف، أنه ليس له غايةٌ لنأملها أكثر مما له أسبابٌ لنعرفها ــ هذا هو اليقين الضرورى لنلعب جيدا."[54] اللاعبون الجيدون لا يعتمدون على مستقبلٍ بعينه، ولا يطلبون أن يرموا النرد مرة أخرى. اللاعبون الجيدون يؤكدون كلا من الصدفة والضرورة. لا يلعبون من أجل توليفة بعينها، بل وهم عارفون بأن التوليفات لانهائية، وليست في متناولهم.

ولا يجب أن نفكر أن اللاعبين الجيدين سلبيون. "مهما حدث؛ لا يهم. دحرج النرد." ليس هذا موقف اللاعبين الجيدين. اللاعبون الجيدون يلعبون، ويلعبون بانغماس. لكنهم لا ينتظرون شيئا من الكون. الكون لا يدين لهم بشيء. ليس متجها إلى مكانٍ بعينه وليس لهم دورٌ فيه. الكون يعطي ما يعطيه. اللاعبون الجيدون لا يعرفون ماذا سيعطي، لكنهم يُكرِّسون أنفسهم للعبة، في كل رمية. لا يقيسون التوليفة التي ترتد ضد توليفاتٍ أخرى، ضد التوليفة التي رغبوا أن ترتد، تلك التي ***كان يجب*** أن ترتد. إنهم يرمون ويلعبون إلى أقصى حدودهم. دون ضغينة ولا إحساس بالذنب بشأن رمي النرد أو التوليفة التي ترتد.

التوكيد لا يعني تولي المسئولية عن، تولّي عبء ما هو موجود، بل إطلاق سراح، تحرير ما يحيا. التوكيد هو نزع العبء: ألاّ نُثقل الحياة بثقل القيم الأسمى، بل ***أن نخلق*** قيما جديدة هي قيم الحياة، القيم التي تجعل الحياة خفيفة ونشيطة. ثمة خلقٌ، بالمعنى المحدد، فقط بقدر ما نستطيع استخدام الإفراط لنبتكر أشكالا جديدة للحياة وليس لنعزل الحياة عما يمكن لها أن تفعله.[55]

التوكيد يعني التجريب، بلا أية ضمانات بشأن نتائج تجريبنا. يعني استكشافَ الافتراضي، لا التشبّثَ بالفعلي. يعني أن نسألَ بحياةِ المرءِ سؤالَ كيف يمكن أن يحيا المرء.

X

يُميِّز نيتشه بين القوي الفعَّالة active وقوى رد الفعل reactive . ويُفهم منه أحيانا أنه يُميّز بين الناس الفعّالين وبين أناس رد الفعل. لكن هذا خطأ. فليس الأمر أن بعض الناس فعالون، وأن آخرين يقومون برد الفعل. فالناس تجمّعاتٌ من القوى، بعضها فعّال، وبعضها رد فعل. وفي شخص معين، أو في جماعة معينة، أو مجتمع معين، أو حتى نوعٍ معين أو فترة تاريخية معينة، ليس مؤكداً أي قوى سوف تسود، القوى الفعالة أم قوى رد الفعل. تذكروا أن دولوز حين يسأل كيف يمكن أن يحيا المرء/الكائن،لا يكون المرء/الكائن شخصا بالضرورة. كيف يمكن أن تحيا جماعة؟ كيف يمكن أن تحيا قوة؟ كيف يمكن أن تحيا حقبة؟

"كل قوةٍ تمضي إلى أقصى حدود قدرتها هي . . . فعّالة."[56] القوة الفعالة تمضي إلى أقصى حدود ما يمكنها عمله. تفعل كل ما في وسعها حتى مدي استطاعتها. القوى الفعالة مُبدعة، لأنها تسعى إلى ممارسة نفسها، لعمل كل ما يمكن عمله بنفسها. وما يتم إبداعه لا يرجع فقط إلى القوة الفعالة. بل يتعلق أيضا بالسياق الذي تعبّر فيه تلك القوة عن نفسها وعن قدرتها الخاصة على بلوغ حدودها. والكون لا يتعاون بالضرورة

مع القوى الفعالة، مما يعني أن إبداعها قد يُصرَّف في اتجاهات غير متوقعة، أو حتى أن يُدمَّر بكامله. كل إبداعية هي تجريبٌ.المرء يرمي النرد، لكنه لا يعلم ما سيرتد.

كذلك قد تكون القوى الفعالة مُدمِّرة. لكن هذا لا يرجع إلى أنها تسعى إلى التدمير. ففي الإبداع، قد تكون هناك عقباتٌ في طريق القوى الفعالة، عوائق أمام مضيّها إلى أقصى حدود ما يمكنها عمله. وهذه قد تدمّرها القوى الفعالة، ليس بدافع الكراهية أو الحقد بل بدافع بهجة المضيّ إلى أقصى الحدود التي تنخرط فيها القوى الفعالة. ما يهدد القوى الفعالة ليست القوى الفعالة الأخرى، التي يمكنها في أفضل الأحوال أن تنافس أو تُدمِّر قوةً فعالة. ما يهدد القوى الفعالة هو قوى رد الفعل.

قوى رد الفعل "تتقدم بطريقةٍ مختلفةٍ تماما ــ إنها تُوقِع التحلّل؛ ***إنها تفصل القوةَ الفعالة عمّا يمكنها أن تفعله؛*** تنتزع جزءاً من قوتها أو كل قوتها تقريبا."[57] إذا كانت القوى الفعالة تمضي إلى أقصى حدود قدرتها، تُبدع من خلال تعبيرها ـ الذاتي، فإن قوى رد الفعل تعمل بفصل القوى الفعالة عن قدرتها الخاصة. قوى رد الفعل لا تتغلب على القوى الفعالة؛ بل تدمّرها. لا تبدع؛ بل تخنق إبداعية القوى الفعالة.

لنفكر في الكنائس والمثلية الجنسية. المثلية الجنسية، مثل الغيرية الجنسية، هي قوة. تسعي للتعبير عن نفسها. بوصفها قوةً فعالة، قد تسعى المثلية الجنسية إلى المضي إلى أقصى حدودها: إلى أن تجد أشكالا جديدة للتعبير الجنسي، أن تعبِّر عن نفسها مع آخرين كثيرين (أو على العكس أن تعبر عن

نفسها بصورةٍ أعمق مع آخرٍ وحيد)، أن تمتطي قمةَ موجةِ قدرتها الخاصة. وإذا كانت قوةٌ مثليةٌ جنسية معينة فعالة، فإنها لا تسأل نفسها عما تفعله غيرها من القوى المثلية الجنسية؛ لا تتساءل ما هو "المناسب" للمثلية الجنسية؛ لا تشعر بالذنب ولا بالندم ولا بالشك. فليس لكل ذلك من معنى.

كل الكنائس تقريبا، كل الأديان تقريبا، تسعى لفصل القوة المثلية الجنسية عما يمكنها أن تفعله. تسعى إلى أن تُنكرها، وترفضها، وتهدِّدها، وتُشفق عليها. العلاقة اللاهوتية بالمثلية الجنسية لا تعمل بالمضيّ إلى أقصى حدود ما يمكنها أن تفعله؛ فليس هناك ما تسعى إلى عمله أو إلى التعبير عنه. إنها تتقدم بطريقةٍ مختلفةٍ تماما. تعمل بواسطة الكبت. إجعل القوة المثلية الجنسية منبوذةً. أدخِل الذنب والعقاب. أعلِن التهديد الذي تطرحه المثلية الجنسية لكل شيءٍ حولها. إنها علاقة طفيلية على المثلية الجنسية. وبدونها، لن يكون ثمة مبرر لوجود جانبٍ بأكمله من المذهب اللاهوتي.

انتقد نيتشه الدينَ المؤسَّسي لأسبابٍ عديدة. وربما لم يكن من بينها ما هو أعمق وأشدّ حدةً من الإقرار بأن الدين المؤسسي يقوم أوليا على رد الفعل. إذ لا يعمل بالسماح للقوى بالمضيّ إلى أقصى الحدود بل بفصلها عما يمكن أن تفعله، باستنفار قوى رد الفعل ضد القوى الفعالة، سعياً إلى جعل تلك القوى الفعالة بلا حول، مُذنبةً، وضعيفة، وأخيرا جعلها ردَّ فعل. تاريخ الدين المؤسَّسي هو تاريخ سُكّانٍ يُعرّفون أنفسهم بما ليسوا عليه، لا يجدون العزاء فيما يمكنهم عمله بل في عدم كونهم شيئا آخر. "***أنت شرّير، إذن أنا صالح.***"[58] يتهادى الضعف باعتباره فضيلةً، وتُعدُّ القوى الفعالة بين

الأعداء. "المرضى يمثلون الخطر الأعظم على الأصحاء؛ ***ليس*** الأقوى بل الأضعف من يُنذرون بالكارثة للأقوياء. هل نُقدِّر هذا؟"[59]

الناس، المجتمعات، الكائنات الحية، الحِقب ــ هذه توليفات من القوى الفعالة وقوى رد الفعل. (يعتقد نيتشه أن قوى رد الفعل هي التي تسود في فترتنا التاريخية.) نحن مُكوَّنون من قوى تسعى للمضي إلى أقصى حدود ما يمكنها أن تفعله، وقوى تسعى إلى فصل تلك القوى عما يمكنها أن تفعله. القوى الفعالة تؤكّد اختلافها. لا ترى نفسها من خلال عيون الآخرين، بل تمضي بدلا من ذلك إلى أقصى حدود اختلافها الخاص. لا تُقارِن؛ بل تخلق. وقوى رد الفعل تكون ما هي عليه فقط من خلال نفيها للقوى الفعالة. وهويتها لا تأتي من توكيد اختلافها، من التعبير عن إراداتها الخاصة، بل من نفي اختلافات القوى الفعالة.

لاعبو النرد الجيدون يؤكدون القوى الفعالة. لا يخشونها. إنهم يعلمون أن النرد قد يُخفق في المضي إلى غاية حدودهم، وأنهم حتى إذا نجحوا، فإن تأثيراتهم لا تزال غير معروفة. وهذا لا يضايقهم. إنهم يؤكدون كلاً من الصدفة والضرورة، الاختلافَ الذي هو ماضٍ ومستقبل، وتفعيل الاختلاف. اللاعبون الجيدون لا يسعون إلىً تقييد أو تدمير إبداعية القوى الفعالة. إنهم يتركون ذلك للاعبين السيئين، اللاعبين الذين يجب بالنسبة لهم أن تكون النتائجُ معروفةً مقدّما وكلُّ شيءٍ مُرتباً لجعل تلك النتائج تحت السيطرة. بالنسبة للاعبين الجيدين هم أنفسهم، فإنهم واعون أنهم لا يدرون حتى ما يقدر عليه جسدٌ ما؛ لكنهم مستعدّون لاكتشاف ذلك.

XI

هذا كله هو شأن العوْد الأبدي. العود الأبدي هو عودُ الاختلاف. هو تكرار الاختلاف الخالص الذي يُبيّن برجسون أنه طبيعة الديمومة. واللاعبون الجيدون يؤكدون العود الأبدي. يؤكدون عود الاختلاف دون هوية، يؤكدون الاختلافات التي لا يكون تفعيلها إلى هوياتٍ متعلّقا باستمرار أشكالٍ جامدة بل تجريبا في عالمٍ من الموارد الإبداعية التي لا تنضب. توكيد العود الأبدي يعنّي الإقرارَ بعالمٍ من الاختلاف الافتراضي يكمن خلف خصوصيات حاضرنا، يعنيّ تحريرَ قوى الإبداعية الفعالة، رفضَ فصل تلك القوى عما يمكنها أن تفعله. يعني الإقرارَ بأن المستقبل لا يقدّم لنا ضماناتٍ لما سيكون، وفضلا عن ذلك أن السعي إلى الضمانات يعني تقييدَ طاقاتنا، سجنَ أجسادنا، خنقَ إمكاناتنا الخلاقة، خيانةَ ما قد يكون أفضلَ ما فينا خوفاً من أن يكون بدلا من ذلك أسوأَ ما فينا.

العود الأبدي يعلِّمنا أن كلَّ إبداعيةٍ هي تجريبٌ. وتوكيد إبداعيتنا يعني فتحَ أنفسنا للتجريب الذي يقدمه المستقبلُ لنا بدلاً من التشبّث بالهوية الوهمية التي يضعها الحاضر أمامنا. لو كنا قادرين على الإبداعية، فذلك لأننا لسنا مهدَّدين باحتمال شق درب حتى نهاية حدوده عبر أرضٍ لا تُقدّم ضمانات، باستثناء أننا لا يمكننا أن نستنفد مواردها. الكثيرون، وربما الغالبية في نظر دولوز ونيتشه، لا يمكنهم أن يرتفعوا إلى

مستوى هذه المهمة. لكنهما لا يكتبان من أجلهم، بل من أجل الأقلية التي تستطيع (الأقلية من الناس، الأقلية من القوى، الأقلية من الحِقَب).

يكتب دولوز عن مفهوم نيتشه عن إرادة القوة، في مقابل التصورات الأسبق للإرادة: "ضد هذا ***التكبيل*** للإرادة يعلن نيتشه أن فعل الإرادة ***يحرِّر***؛ ضد ***معاناة*** القوة يعلن نيتشه أن الإرادة ***بهيجة***. ضد صورة إرادةٍ تحلم بأن تُنسب إليها قيمٌ ***راسخة*** يعلن نيتشه أن فعل الإرادة يعني ***خلق*** قيمٍ جديدة."[60] التحرر، البهجة، الخلق. هذا ما يعادله توكيدُ الاختلافً، معانقةُ العود الأبدي. لا حزن، ولا ضغينة، ولا وخزات ضمير، ولا إنكار ذات، بل نقيض ذلك. "تعليم نيتشه العملي هو أن الاختلاف سعيدٌ، أن الكثرة، والصيرورة، والصدفة موضوعاتٌ مناسبةٌ للبهجة في ذاتها وأن البهجة وحدها تعود."[61] ويسأل دولوز، كما فعل نيتشه من قبله، هل نحن قادرون على هذا؟ أو، إذا وضعنا السؤال بطريقةٍ أخرى، هل لدينا القوة لنسأل كيف يمكن أن يحيا المرء؟

XII

سبينوزا، برجسون، نيتشه: المسيح، الأب، الروح القدس. ثلاثتهم يخلقون المفاهيمَ الثلاثة التي تُشكّل الحامل الثلاثي الذي تقف عليه فلسفة دولوز الخاصة: المحايثة، والديمومة، وتوكيد الاختلاف.

هناك عالمٌ واحد، جوهرٌ واحد، وجودٌ منفرد. ولا يحكمه أو يحكم عليه عالمٌ أو **وجودٌ** خارجه. ليس هناك تعالٍ. "إن فكرة عالمٍ آخر، فكرة عالمٍ فائقٍ للحس بكل أشكالها (الرب، الماهية، الخير، الصدق)، فكرة القيم الأرقى من الحياة، ليست مثالا واحداً بين أمثلة عديدة بل العنصر التأسيسي لكل اختلاق fiction."[62]

ولا يعني هذا أنه لا **وجود** سوى لما هو حاضرٌ أمامنا. فهناك أكثر مما يُصادف العين. الوجود يطوي نفسَه، ويبسِط نفسه، ويُعيد طيَّ نفسِه، إلى الأشكال النوعية التي تؤسس عالم خبرتنا. الوجود، أو الجوهر، يكمن فيما يقدّم نفسَه لنا، لكنه دوما أكثر من أيّ تقديم. وكي نفهم هذا يجب أن نفكّر زمنيا وليس فضائيا. فالتفكير الفضائي يمكن أن يعطينا فقط فنومنولوجيا عالمنا، بنية المظاهر. أما التفكيرِ الزمني فيمكنه اختراق هذا العالم ليُظهر لنا ما قد تكون هذه المظاهر مصنوعةً منه، وكيف يمكن أن تصبح مختلفةً.

يكشف التفكيرِ الزمني سُمكاً للديمومة، ماضياً ليس مجرد غيابٍ للحظةٍ حاضرة لكنه بدلا من ذلك نوعٌ خاصٌ من البقاء في الحاضر. الماضي والحاضر يتضمنان بعضهما. بدون الحاضر لن يكون ثمة شيءٌ ليمر. وبدون الوجود المستمر للماضي لن يمر الحاضرُ. هناك زمنٌ واحدٌ فقط.

الحاضر فِعليةٌ. والماضي افتراضيةٌ. الماضي هو مجالٌ للاختلافات الافتراضية التي توجد في الحاضر بصورةٍ مُفَعَّلَةٍ. والتفعيلِ لا يُفقِر افتراضية الاختلاف، كثرةَ الديمومة. التفعيل لا

يُجمِّد الوجود. بل إنه يمنحه أشكالا نوعية، إحوالا نوعية، تُعبّر عن الوجود دون أن تستنفده. الحاضرُ دوما يتضمن أكثر مما يبدو. إنه مُثقَلٌ بماضيه، الذي هو أيضا مستقبله.

الماضي، الديمومة، الكثرة الافتراضية، لا يتعقّبُ الحاضرَ ببساطة. إنه يأتي ليقابله. الماضي يتكرر. إنه التكرار الأبدي للاختلاف. والديمومة، التي تكمن في الحاضر، هي المستقبل أيضا. الحاضرُ لا يكون أبدا مجردَ الأشكال التي يُقدِّمها لنا. إنه دائما أكثر مما يبدو. ولا يفقدُ الكثرةَ التي تؤسسه. ونتيجة لذلك، ليس الحاضرُ مسألةَ أشكالٍ مستقرة بل أنماطُ اختلاف؛ لقد فعَّل الحاضر نفسه بطريقةٍ ويمكن أن يُفعِّل نفسه بطرقٍ أخرى. إننا حتى لا ندري ما يقدرُ عليه جسدٌ ما. المستقبل، إذن، ليس مجرد استمرارٍ للأشكال المستقرة للحاضر، حيث أن الحاضر ليس مجرد منظومة من الأشكال المستقرة.
المستقبل هو اختلافٌ لم يجرِ تفعيله، قادمٌ لمقابلتنا وكذلك موجودٌ معنا فعلا.

يمكننا أن نسمح لأنفسنا بالاقتراب من هذا الاختلاف، بتوكيده، بمعانقة الصدفةِ التي يمثلها والضرورةِ التي ستقدِّمها لنا تفعيلاتُه. يمكننا السؤال عما يقدرُ عليه جسدٌ ما، عن كيف يمكن أن يحيا المرء. يمكننا أن نسأل عن ذلك ليس فقط ككائناتٍ إنسانية، بل كجماعاتٍ في الفعل، كنتاجاتٍ لحقبةٍ أو بيئة تاريخية، كقوى تتفاعل مع غيرها من القوى في علاقات تضامنٍ، وسيطرة، وإفراطٍ متبادل.

لو سألنا، لو سمحنا للسؤال بأن يُدوِّي، فنحن إذن منفتحون على إبداعيةِ ما يؤسِّسُنا. نُتيح لما فينا أو ما نكونُه أو

ما نُشكِّلُ جزءاً منه أن يسعي إلى أقصى حدوده، أن يعبِّر عن نفسه. لا نُقارن أنفسنا بما يبدو أنه قائمٌ الآن أو بما حدث من قبل؛ بل نجرِّبُ مع ما يمكن أن يكون. ولو رفضنا، بدلا عن ذلك، السؤال، لو رفضنا أن نسأل كيف يمكن أن يحيا المرء، فسوف نبحثُ عن الراحة في القيم الراسخة، والكائناتِ المتعالية، القضاةِ من كل الأنواع الذين سينتزعون منا قوتنا ويعيدونها إلينا على شكل هُمُود. لن نسعى إلى اكتشاف ما نقدر عليه بل سنسعى بدلا من ذلك إلى فصل أنفسنا عما يمكن أن نكون قادرين عليه.

وفي التيار الرئيسي للفلسفة، كان مشروعُ الأنطولوجيا يعني دوما الانخراطَ في هذا الفصلِ لأنفسنا عمَّا يمكن أن نكون قادرين عليه. وعند الهوامش فقط وُجدت شخوصٌ قدّمت رؤيةً مختلفة. ومن بينها سبينوزا، وبرجسون، ونيتشه، الذين يقدمون لنا مفاهيم يمكننا أن نبني منها أنطولوجيا جديدة، لا تدعم امتثالاً مُنهَكاً بل تشير إلى الطريق صوب تصوُّرٍ أكثر انفتاحا، وحيويةً للعالم وللعيش فيه.

وبالنسبة لدولوز، يعني تصوّرُ العيش تصوُّرَ كلٍ مما هو موجودٌ وما يمكن أن يوجد. يعني تقديمَ تقريرٍ عما يعنيه أن يكون شيءٌ ما حيّاً وانفتاحا على طرق العيش. والأمران مضفوران في أي أنطولوجيا جديرةٍ باسمها. العالم أكثرُ مما يمكننا أن نُدرك. إنه ثريٌ بالاختلاف. وفي هذا الأكثر، في هذا الاختلاف، في التأسيس الأنطولوجي للعالم، تكمن الإجابات على سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء. أو بالأحرى، حيث أن الإجابات لم تتشكل بعد، حيث أنها ليست مُلقاةً هناك جاهزةً

وتنتظر عناقنا، يمكننا القول أنه بطرحنا سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء، ليس بكلماتنا فقط بل بحيواتنا، تتشكل الإجابات.

الهوامش

1 Deleuze and Guattari, *What Is Philosophy?*, p. 60
2 Deleuze and Guattari, *What Is Philosophy?*, p. 49
3 Deleuze*, The Logic of Sense*, p. 255

4 Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, p. 96.
5 See further, Descartes, *The Passions of the Soul*
6 Deleuze, *The Logic of Sense*, p. 256.
7 Spinoza, *The Ethics and Selected Letters*, p. 39
8 Spinoza, *The Ethics and Selected Letters*, pp. 66–7.
9 Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, p. 171
10 Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, p. 173.
11 Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, p. 180.
12 Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, p. 178
13 Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, p. 180
14 Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, p. 45.
15 Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, p. 45
16 Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, p. 47
17 Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, p. 16.
18 Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, p. 17

19 Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, p. 175.
20 Deleuze, *Difference and Repetition*, p. 36.
ورغم أن دولوز يباعد نفسه قليلا عن سبينوزا هنا: "يبدو جوهر سبينوزا مستقلا عن الأحوال، بينما الأحوال معتمدة على الجوهر، لكن كأنما على شيء بخلاف نفسها. الجوهر يجب أن يقال **عن** الأحوال و**عن** الأحوال فقط." ص 40.
21 Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, p. 253
22 لهذا السبب تصل فلسفة هايدجر المتأخرة إلى رفض العناصر الوجودية لأعماله الأولى.
23 Deleuze, *Bergsonism*, p. 48
24 Deleuze, *Bergsonism*, p. 59.
25 Husserl, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*
26 Deleuze, *Bergsonism*, p. 56
27 هناك المزيد ليقال عن الجينات والافتراضية، حيث أن الوضع أعقد مما توحي به هذه الفقرة. والفصل القادم يناقش الجينات بتفصيل أكبر.

28 Deleuze, *Difference and Repetition*, p. 208
29 Bergson, *Matter and Memory*, p. 152.
30 Deleuze, *Bergonism*, p. 60.
31 Bergson, *Matter and Memory*, pp. 162–3
32 Deleuze, *Bergsonism*, p. 74.
33 Proust, *Remembrance of Things Past: The Past Recaptured*, p. 132.

قارن هذا المقطع بمقطع من دولوز في كتابه عن بروست: "ربما كانت هذه ماهية الزمن: الوجود النهائي لأجزاء، ذات أحجامٍ وأشكالٍ مختلفة، لا يمكن مواءمتها، لا تتطور بنفس الإيقاعً، ولا يجرفها تيار الأسلوب بنفس السرعة."
Proust and Signs, p. 101

34 Deleuze, *Bergsonism*, p. 71.

35 في ***المحاورات***، يكتب ، "كان تاريخُ الفلسفة على الدوام فاعلَ [وسيط] l'agent السلطة في الفلسفة، وكذلك في الفكر. ولعب دور القامع: كيف تريد أن تفكر دون أن تكون قد قرأت أفلاطون، وديكارت، وكانط، وهايدجر، وكتاب فلان أو علان عنهم؟ مدرسة ترهيبٍ ضخمة تصنع الأخصائيين في الفكر، لكنها كذلك تجعل من يبقون خارجا يمتثلون أفضل لذلك التخصص الذي يسخرون منه." ص 13.

36 Deleuze, "La conception de la diff´erence chez Bergson," p. 88 (my translation

37 هذا التغلب قصة طويلة ومعقدة في فكر هيجل، والمصالحة قصة رهيفة. ولا يريد دولوز أن ينكر هذا، بل يريد بالأحرى نقد الشروط التي تُروى فيها تلك القصة.

38 Deleuze, *Bergsonism*, p. 38

39 Deleuze, *Bergsonism*, p. 23.

40 Deleuze, *Bergsonism*, p. 63

41 فعليا، ليس الأمر عبثيا إلى هذا الحد، حتى من وجهة نظر العلم. وقد حاولت أن ألتقط هذه النقطة في تناول دولوز للعلم في مقالي "دولوز، والعلم، والاختلاف."

42 Deleuze, "Nomad Thought," p. 142

43 Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, pp. 332–3.

44 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 46.

45 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 24.
46 Nietzsche, *The Will to Power*, p. 546
47 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, pp. 23–4
48 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 48.
49 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 48
50 يفصّل كونستانتين بونداس هذه الفكرة ، خصوصا بالنسبة للمستقبل، في
“Deleuze-Bergson: An Ontology of the Virtual.”
51 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 25–6
52 إذا كان للتناظر أن يصبح أكثر صرامة، سيتوجب علينا أن نتخيل زهري النرد دون أية أرقام معينة منقوشة على سطوحهما.
53 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 26–7.
Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 27 54
Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 185 55
56 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 59.
Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 5757
58 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 119.
.Deleuze, *On the Genealogy of Morals*, p. 100 59
60 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 85.
61 Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 190.
.Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, p. 147 62

3

الفكر، والعلم، واللغة

I

كيف نفكر في عالمنا وكيف نحيا فيه هما أمران مضفوران. أنطولوجيانا والتزاماتنا العملية منسوجتان معا. وهذا يصدق ليس على الفلاسفة فقط. بل يصدق على الجميع. إن عالما يتكون من أشياء معينة ذات حدودٍ صارمة تتفاعل مع أشياء معينة أخرى (بحدودها الصارمة) طبقا لقوانين طبيعية معينة سوف يدعونا إلى أنواعٍ محددة من العيش. فمثلا، إذا كانت أشياء معينة ما هي عليه ولا شيء آخر، فلن نضيِّع وقتنا في تخيُّل ما يمكن أن تكون أو تصبح بخلاف ذلك. سوف نقنع بالإمكانات التي تقدمها لنا فِعليتها. سيكون علينا أن نكتشف القوانين الطبيعية التي تربط هذه الأشياء المعينة ببعضها البعض حتى لا نحاول عبثا أن نكسرها. سنقنع بهذه القوانين مثلما نقنع بهويات الأشياء التي تحكمها هذه القوانين.

أما إذا تخلينا عن هذه الطريقة للتفكير في عالمنا، فقد تظهر لنا طرقٌ بديلة للعيش. إذا لم يكن للأشياء حدود هويةٍ صارمة وإذا لم تكن العلاقات فيما بينها قابلةً للاختزال إلى قوانين طبيعية، فلن يعود بمقدورنا التأكد مما يقدر عليه جسدٌ ما. فربما يدور في عالمنا أكثر مما يُقدَّم لنا. لا ندرى. الطريقة الوحيدة لنكتشف هي أن نُجرِّب.

المحايثة، والديمومة، وتوكيد الاختلاف. هذه مفاهيم من خلالها يصبح العالم غريبا علينا من جديد، من خلالها تصبح الحدود بين الأشياء مسامِّية وهوياتها مائعةً. التفكيرِ بهذه الطريقة يتطلب أنطولوجيا جديدة. لكنه يتطلب أكثر من ذلك. يتطلب أن نرى طريقتنا القديمة في التفكيرِ كما هي، أن نفهم شكلها وتصميمها. ويسمّي دولوز هذه الطريقة القديمة في التفكيرِ باسم "الصورة الدوجمائية للفكر."

فور أن نفهم الصورةَ الدوجمائية للفكر، سنتمكن بصورةٍ أفضل من إدراك نمط التفكيرِ الذي يقدمه لنا دولوز، نمط جديد من التفكير، بمفاهيم جديدة تفتح طرقا جديدة للعيش. هذا النمط الجديد من التفكير سيتصور العالم بطريقةٍ مختلفة عن الصورة الدوجمائية. لكن، يجب ألا تضلّلنا جِدَّته. هناك ممن يعملون في العلوم من يتصورون العالم بطرقٍ ليست غريبة عن الطريقة التي يتصوره بها دولوز. قد لا يحقِّق العلمُ أنطولوجيا دولوز؛ فالفلسفة، في نهاية المطاف ليست نفس الشيء كالعلم. الفلسفة تخلق المفاهيم. وليست معنيةً بالصدق بل بالبارز remarkable ، والمشوِّق interesting ، والهام important . لكن ثمة مفاهيمٌ واكتشافات في العلمِ قد تساعد في توضيح الأنطولوجيا التي يبنيها دولوز. يلتقي نمطٌ جديد من العلم ونمطٌ جديد من الفلسفة على تصورٍ جديد للعالم وللكون الذي نحيا فيه: عالم وكون قد يكونان أكثر حيويةً مما اعتقدنا.

عِلمُنا وفكرنا مبنيان في اللغة. وهذا لا يعني أنهما مجرد أداتين للغة، أو أنه لا يوجد خارج اللغة شيء له علاقةٌ بنا. لسنا

وحيدين مع لغتنا. ولابد أن المنظور الذي يبنيه دولوز قد جعل ذلك واضحا بالفعل. العالم يحتوي على أكثر مما يمكن أن تكشفه كلماتنا لنا، لا أقل. لكن إذا لم تكن لغتنا هي كل ما هناك، إذا لم يكن العالم منسوجا من كلماتنا ببساطة، فليست لغتنا بدورها بعيدةً عنا. حتى نفهم تصوراتنا للعالم، يجب أن نفهم أفعال اللغة التي تُصاغ بها تلك التصورات. والتأمل في الفكر والعلم، حتى يكون كاملا، يتطلب أيضا تأملا في اللغة.

الفكر، والعلم، واللغة. إذا كانت المحايثة، والديمومة، وتوكيد الاختلاف هي المفاهيم التي نحتاجها لنتصور العالم من جديد، فإن الفكر، والعلم، واللغة هي وسائط ذلك التصور الجديد. لابد أن نتخلى عن الصورة الدوجمائية للفكر من أجل نمطٍ جديد من الفكر؛ لابد أن نرى ذلك الفكر بصورةٍ أوضح، بطرقٍ سيساعدنا فيها العلم؛ ولابد أن نعيد النظر في اللغة التي يظهر بها كل ذلك النمط الجديد من الفكر.

II

ما هي الصورة الدوجمائية للفكر؟ ليست ملكيةَ قَلّةٍ من الفلاسفة، مخفيّة في مكاتبهم، وحيدةً مع أفكارهم. كما أنها ليست مبحثا يمكن أن يوجد في مكتبةٍ يكسوها الغبار، برنامجا مُلغِزا أو سرّيا مرّ عبر الأجيال في نوعٍ من المؤامرة الفكرية. الصورة الدوجمائية للفكر تخصّنا. إنها قالبنا لتصوُّر العالم.

ربما كان العنصر الأكثر محورية لهذا القالب هو التمثيل representation . وهو يعمل كما يلي. العالم هناك في الخارج، مستقرٌ وساكنٌ. ينتظر فكرنا، حتى يتم إدراكه. فكرنا يمثّله. هذا ما يفعله الفكر. إنه يعكس مِرآوياً ما هناك، في استقراره وسكونه، في أفكارنا. الفكر ليس أكثر من تمثيلٍ للعالم: ***إعادة – تقديم re-presentation*** في ذهناً لما ***يُقَدَّم presented*** لنا مرةً، بالفعل، هناك في الخارج.

هذه حكايةٌ بسيطة، وقسرية. وفي الفكر العتيق، كان ثمة مشكلاتٌ يجب التغلّب عليها لجعل الحكاية مقبولةً. مثلا، كيف يمكن لشيء بضخامة بقرةٍ أن يتسع له عقلي؟ الآن نعتقد أن مثل تلك المشكلات سخيفة. ولا يرجع ذلك إلى أننا قد تغلّبنا على التمثيل بوصفه طريقة تفكيرنا في فكرنا. بل يرجع، بالأحرى، إلى أننا قد تمكّنا من تهذيب القالب ليتناول مشكلات محتملة مثل هذه. وليس الأمر أن بقرةً تظهر فعليا في فكرنا. بل إن أعيننا تعالج الصورة: تُمرِّر تلك الصورة خلال الأعصاب البصرية إلى الدماغ، الذي يخزن الصورة ويربطها بالصور الأخرى من نفس النوع، تلك التي تندرج في فئة "بقرة".

هذه ليست الطريقة الوحيدة لحكي الحكاية، لكن الطرق الأخرى تشبهها، وتشترك في شيءٍ يسهُل إغفاله. عند كل نقطةٍ هناك استقرار. صورة البقرة، تمريرها وتخزينها، الفئة التي تندرج فيها: كل هذا يحافظ على تكامل الحدود الصارمة، التخوم المحددة بوضوح. "التمثيل،" كما يقول دولوز، "يُخفق في التقاط عالم الاختلاف المؤكّد. التمثيل له مركزٌ واحدٌ فقط، منظورٌ فريد ومتراجع، وبالتالي له عمقٌ زائف. إنه يتوسط كل شيء، لكنه لا يستنفِد ولا يحرِّك أي شيء."[1]

التمثيل يتوسط كل شيء، لكنه لا يستنفِد ولا يحرك أي شيء. ونحن ننتظر فكرا يستنفِد ويحرك. وسيحاول دولوز أن يقدم لنا ذلك. أما الآن فيجب أن نفهم كيف تتوسط الصورةُ الدوجمائية للفكر دون أن تحرِّك. فهي تفعل ذلك من خلال استقرار التقديم presentation والتمثيل representation .

عند كل نقطةٍ، يكون ما هو موجودٌ هو ما هناك، وليس هناك شيءٌ آخر. البقرة هي بقرةٌ ولا شيء آخر. وصورتها هي صورة تلك البقرة ولا شيء آخر. والفئة هي فئة "بقرة" ولا شيء آخر. وعند كل نقطة، فإن ما يتم تمريره هو ما هناك ولا شيء آخر. هكذا يعمل التمثيل. وإذا لم يعمل بهذه الطريقة، فلن يكون إعادة – تقديم re-presentation . لن يُقدِّم من جديد في الفكر واللغة ما هو موجودٌ هناك في العالم.

والتمثيل في تحالفٍ مع الصدق، أو على الأقل مع تصوُّرٍ معين للصدق. كانت هناك عدة تصورات للصدق عبر تاريخ الفلسفة. وأهمها، ذلك الذي غرس جذوره أعمق ما يكون في تربة فكرنا، هو رؤية الصدق باعتباره التناظر correspondence. في هذه الرؤية، تكون القضية صادقة إذا كانت تُناظر حالة الأمور التي تزعمها. تكون القضية "البقرة في المرج" صادقةً إذا، وفقط إذا، كانت البقرة المشار إليها حقا في المرج المشار إليه. وهذا يبدو صوابا بشكل بديهي. ففي نهاية المطاف، كيف يمكن للقضية "البقرة في المرج" أن تكون صادقة إذا لم تكن البقرة المذكورة في المرج المذكور (ودعونا لا نبدأ حتى في اعتبار إمكانية ألاّ تكون هناك بقرة، أو

ألاّ تكون البقرة في المرج بقرةً حقا بل نموذجا لبقرة ليس فيه حياة)؟

إلاّ أن ما هو صوابٌ بشكل بديهي، قد لا يكون كذلك إلاّ ضمن مُحدِّدات صورةٍ معينة للفكر: هي الصورة الدوجمائية. فبدون هذه الصورة، لا يكون لنظرية التناظر موطيء قدم. وما تتطلّبه هذه الرؤية للصدق هي كل تكاملات التمثيل: تكاملات الأبقار والصور والممرات العصبية ومقولات اللغة. لا يمكن أن يوجد تناظرٌ بين عنصرين (لغة القضية وعالم البقرة) دون أن يكون لكلٍ منهما استقرارٌ يتيح لأحدهما أن يعكس الآخر.

لكن، لنبحث إمكانية أن يكون ما هو هناك في الخارج في المرج ليس مجرد بقرة، بل أكثر من بقرة. لنبحث إمكانية أن تكون الأبقارُ أكثرَ من أبقار. وعلى الوجه الآخر للعملة، ربما أن يكون الفكرُ واللغة أكثرَ من منظومةٍ من المقولات المستقرة لها وظائف ملائمة للإبحار خلالها (الضمائر،وأدوات الربط، إلى آخره). ربما تنزف اللغةُ داخليا، بحيث لا تكون أيةُ مقولةٍ مستقرةً بقدر ما تبدو، أو، بالأحرى، ألاّ تلتقط فكرة "مقولة" ما يجري في اللغة. ربما كان هناك كاوس chaos [تشوشٌ كامل] داخلي في كل من العالم واللغة ينسفُ استقرارَ الصورة الدوجمائية للفكر.

في تلك الحالة، لن يكون هناك تمثيلٌ ولا صدق، لا صدق بوصفه تناظرا على الأقل. أو، بشكلٍ أدق، سيكون هناك تمثيلٌ وصدق، لكن سيكون هناك أكثر، أكثر بكثير، سيُعمينا عنه الالتزام بالتمثيل وبالصدق. وسوف يتطلب إدراك هذا "الأكثر" شيئا آخر غير الصورة الدوجمائية للفكر. سيتطلب صورةً

أخرى، فكراً آخر. أو، بالأحرى، سيتطلب فكرا لا يعودُ يتطلّبُ صورا: فكرا للاختلاف.

يقول دولوز أن الصورة الدوجمائية للفكر، الفكر بوصفه تمثيلا، تعمل بما يسميه ***الحس المشترك*** *common sense* و ***الحس السليم*** *good sense* :

> الحكم له على وجه الدقة وظيفتان أساسيتان، اثنتان فقط: التوزيع، الذي يضمنه بواسطة ***تجزئة*** المفاهيم؛ والتصنيف المراتبي الذي يضمنه بواسطة ***قياس*** الموضوعات. وتناظر الأولى ملكةُ الحكم المعروفة باسم الحس المشترك؛ وتناظر الثانية الملكةُ المعروفة باسم الحس السليم (أو الحس الأول). وتؤسس كلتاهما المقياس العادل أو "العدالة" كقيمةٍ للحكم. بهذا المعنى، تأخذ كلُّ فلسفةِ مقولاتٍ الحكمَ نموذجا لها.[2]

لا يختار دولوز مصطلحي ***الحس المشترك*** و***الحس السليم*** تعسفيا. فلهما صدى بالنسبة لنا. الحس المشترك: هذا ما يملكه كلُّ من يستطيع إبحارَ طريقِه في الحياة بحدٍ أدنى من النجاح. امتلاك الحس المشترك يعني القدرة على التعرف على ما هو بديهي. (وسوف نعود إلى فكرة التعرف بعد قليل.) أما الحس السليم: فهو ما يملكه كل من لديه حدوسٌ سليمة. امتلاك الحس السليم يعني معرفة المرء لطريقِه حول ما يوجد هناك. هذه ليست المعاني التي يعطيها دولوز للمصطلحين؛ لكنه على وعي بالتضمينات التي تملكها.

يجد دولوز الحس المشترك والحس السليم في كل فلسفات المقولات philosophies of categories ، كل فلسفات التمثيل. يجده عند أفلاطون وعند أرسطو، عند كانط

وعند هيجل. لكن الحس المشترك والحس السليم لا يجب اكتشافهما بين الفلاسفة فحسب. بل هما ميراثنا وفكرنا. الصورة الدوجمائية للفكر، التي هي فكرنـــا،تحكم بواسطة الحس المشترك والحس السليم.

الحس المشترك، بالمعنى التقني الذي يعزوه دولوز إليه، يضمن تناغمَ الملكاتِ العقلية المختلفة في الحكم على الموضوع. "تلك البقرة التي أراها، وأفكّر فيها، وأقولها: هي برمّتها نفس البقرة. ما هو هناك في الخارج هو الشيء الذي في ذهني، وهو نفس الشيء في مختلف النشاطات (الإدراكية، التصورية، اللغوية) في ذهني." الحس المشترك يُنسِّق. يؤكد لي أن هناك مضاهاةً فيما بين ما بداخلي وما هو خارجي، وفيما بين مختلف الملكاتِ داخلي التي بواسطتها أُقاربُ ما هو خارجي . "الحس المشترك [يتم] تعريفه ذاتيا بالهوية المفتَرَضة لـ***ذاتٍ*** تتيح الوحدة والأرضية لكل الملكات، و موضوعيا بهوية أي موضوعٍ يكون قد قام بدور بؤرةٍ لكل الملكات."[3] ذلك هو التوزيع الذي يتحدث عنه دولوز: نشاطات مختلفة، لكن نفس الموضوع ونفس الذات (أنا) التي تواجه الموضوع.

لكن التنسيق بذاته فارغٌ. يجب أن يوجد بعض المضمون حتى يتم تنسيقه. يجب أن توجد بقرةٌ أو مرج يجري تنسيقه بين الداخل والخارج وبين الملكات في الداخل. ويجب أن تكون الأنا التي تنسّقها أنا معينة، وليست أنا عامة أو كلية. هذا هو الدور الذي يلعبه الحس السليم. "من ثم يجب أن يشير الحسُّ المشترك إلى ما وراء ذاته صوب مثالٍ آخر، دينامي، قادر على تحديد الموضوع اللامتحدد باعتباره هذا أو ذاك، وعلى فردنة

[إضفاء الفردية على]individualizing الذات المتموقعة في هذا المجموع من الموضوعات. هذا المثال الآخر هو الحس السليم."[4]

الحسُّ السليم يمنح كلَّ موضوعٍ مقياسه؛ يقدِّم المقولات التي ينسِّقها الحس المشترك. ويضمن الحس المشترك أن تلك المقولات لا تتسرب، أن مضاهاتها تجري بصورة مناسبة، إحداها مع الأخرى. يلتقي الحس السليم والحس المشترك في إمداد الفكر بالاستقرار. الحس السليم يقوم بالتمييز بين الموضوعات؛ يجد أن موضوعا ليس مثل آخر. لكنه لا يفعل ذلك بإدخال engaging الاختلاف الذي يؤكده نيتشه. بل يفعل ذلك بواسطة خلق مقولاتٍcategories مستقرة لكل منهما. بهذه الطريقة، يتم إخضاع الاختلاف للهوية. الأشياء مختلفةٌ لأنها تندرج في مقولات مختلفة. إنها مختلفةٌ على وجه الدقة في ***عدم كونها متطابقة أو نفس الشيء***. على أساس هوية المقولات يتم التعرف على الاختلاف. وبذلك يتم الحفاظ على استقرار المقولات. ويتم ضمان تكاملات الصورة الدوجمائية للفكر.

الحس المشترك يدعم ذلك الاستقرار. هناك ملكات مختلفةٌ في داخلي، وما يوجد خارجي مختلفٌ عنّي. لكن هناك تنسيق بين هذه الاختلافات، التي تُنتج الهوية في النهاية. ليست هويةً تنبثق من الاختلافات، بل هويةٌ هي ذاتُ عمل هذه الاختلافات. لا شيء يُفلت من المقولات أو تنسيقها. لا شيء يتسرّب. لا شيء يتبقى. كل شيء في موضعه.

يقدّم لنا تنسيقُ الحس المشترك والحس السليم نموذجا للحكم بوصفه ***تعرُّفا*** *recognition* . الحكم يعني التعرف. لماذا؟ الحكم يعني أخذ مادةِ خبرتنا وملاءَمتها في المقولات التي نمتلكها بالفعل. يعني تطبيق مقولةٍ ستضمن تنسيق الخبرة بين مختلف الملكات (الإدراك الحسّي، والتصور، واللغة، وما إلى ذلك). حين نُصدِر حكما، يكون دائما من خلال تعرُّفٍ على ما هو موجود، وملاءمةٍ لما هو موجود في المقولات التمثيلية التي نمتلكها بالفعل.

ولا يعني هذا أن الحكم دائما من نمطٍ واحد. فالحكم، في وجهة نظر دولوز (بالاستعارة من أرسطو)، يمكن أن يكون من أربعة أنماطٍ مختلفة: الهوية، أو التماثل، أو التعارض، أو التشابه.

الهوية Identity : ***س*** تساوي ***ص***؛ ***س*** هي نفس الشيء مثل ***ص***.
التماثل Analogy : ***س*** تشترك في خاصية مع ***ص***.
التعارض Opposition : ***س*** تتعارض مع ***ص*** أو ***س*** ليست ***ص***.
التشابه Resemblance : ***س*** تشبه ***ص***.

القيام بأي من هذه الأحكام يتطلب أن يكون لدينا بالفعل ***س*** أو ***ص*** متاحة لنا. ويتطلب ليس فقط أن تكونا متاحتين لنا، بل كذلك أن تكون الـ ***س*** والـ ***ص*** هما ذات المقولات التي يحدث من خلالها الحكم. إنهما ***أساس*** الحكم. وهذا، بدوره، يتطلب أن يكون هناك استقرار للحكم يتيح لـ ***س*** أن تظل ***س*** في كل الظروف، ولـ ***ص*** أن تظل ***ص***. الحس المشترك

والحس السليم يقدمان هذا الاستقرار. والهوية، والتناظر، والتعارض، والتشابه هي عمليات حكمٍ أقام بنيته الحسُ المشترك والحسُ السليم. وهي عناصرُ الصورة التمثيلية أو الدوجمائية للفكر. وهي الوسائل التي بواسطتها نتصور عالمنا، الوسائل التي بواسطتها نتعرف عليه.

ما ذاك؟ (سؤال تعرُّف.) ***يبدو مثل بقرة.*** (تشابه، تدعمه تصنيفات الحس السليم.) ***أتذكّر كيف تبدو الأبقار.*** (حس مشترك.) ***ليس ثورًا بالتاكيد؛ فالثيران لها قرون.*** (تعارض.) ***إلاّ أن له حوافر مثل الثور.*** (تناظر.) ***لكنه بقرة. في الحقيقة هي نفس البقرة التي رأيتها في ذلك المرج بالأمس.*** (هوية.)

الصورة الدوجمائية للفكر: أثير تصوُّرنا للعالم. لكن ما الخطأ فيها؟ هل ثمة مشكلةٌ هنا؟ نحن نفكر في العالم بالمقولات التي تقدمها لنا لغتنا، نمثله بالاستقرار الذي تقدمه لنا ونحمل ذلك الاستقرار خلال كل العملية من الإدراك الحسي إلى التصور. ماذا يمكن أن يكون خطأ في هذا؟

ثمة مشكلة. "تُتركُ الفلسفة دون وسيلةٍ لتحقيق مشروعها للقطيعة مع ***الدوكسا*** *doxa* ***[الاعتقاد اليقيني]***"[5] [5] ***الدوكسا*** هي الاعتقاد. هي ما يعرفه الجميع، أو ما يجب أن يعرفه الجميع. هي الحس المشترك والحس السليم، بكلٍ من بالمعنى الأكثر يوميةً لهذين المصطلحين. وبالمعنى الأكثر تقنيةً الذي يبنيه دولوز. الصورة الدوجمائية للفكر قد تتيح للفلسفة أن تتحدّى ***دوكسا*** بعينها. لكنها ما

زالت تعمل ضمن نطاق بنية ***الدوكسا***. لا تترك أبدا حلبة الاعتقاد الشائع؛ إنها دائما ضمن نطاقٍ مألوف لنا بالفعل.

هنا ثمة امتثالٌ عميق للفكر.

الأمر المدهش، رغم أنه لا يلقىَ التعليقَ عليه كما يجب، أن النظريات الأخلاقية ethical في الفلسفة غالبا ما تدعم الاعتقاد العُرفي moral [الخاص بقواعد السلوك] الشائع، مهما ابتعدت رحلاتها النظرية عن الخبرة الدنيوية. فكانط، مثلا، يأخذ الأخلاق في رحلةٍ إلى العقل الكلي. يُعاود فحص طبيعة حريتنا، ويسبر أغوار ذاتيتنا، ويسأل عن دور الرب. ورغم ذلك، فإن الكثير من التوصيات الأخلاقية التي تنبثق من رحلته غير خلافية، وحتى مبتذلة. فالمنع العُرفي للكذب، والمحظورات ضد الانتحار وغش الجار، بينما تقوم على أساس فكرٍ ذهب إلى أماكن بعيدة، لا تدعونا إلى مغامرات غريبة تخصّنا.[6]

هذه ***دوكسا***، كما سيقول دولوز، ***دوكسا*** خالصة. فهو يسأل "ما هو الفكر الذي لا يؤذي أحداً، لا المفكرين ولا أي شخص آخر؟ التعرُّف علامةٌ على الاحتفاء بأعراسٍ وحشية، يقوم فيها الفكر بـ'إعادة اكتشاف' **الدولة**، بإعادة اكتشاف '**الكنيسة**' وإعادة اكتشاف كل القيم الراهنة التي قدّمها برهافة في الشكل الخالص لموضوعٍ أبدي غير محدَّد مُباركٍ أبديا."[7] ليست المشكلة مع كانط، ولا نوعيا مع أي فيلسوف آخر. المشكلة مع بنية الفكر التي تكمن تحت فلسفاتهم، مع الصورة الدوجمائية للفكر ذاتها. إذا كان لنا أن نُرخي السلاسل التي قيدت فكرنا، وفكر أغلب تاريخ الفلسفة، فلابد أن نتعلم التفكير بشكل مختلف، التخلّي عن الفكر التمثيلي من أجل

شيءٍ آخر. لابد أن نبحر في زوارق غير مألوفةٍ إلى أراضٍ غير مطروقة.

وقد تم عمل هذا من قبل. فعله سبينوزا، كما فعله نيتشه وبرجسون. كما يلاحظ دولوز:

> هنا وهناك ترتفع صيحاتٌ منعزلة ومفعمة بالعاطفة. كيف يمكن ألاّ تكون منعزلةً وهي تنكر ما "يعرفه الجميع. . ."؟ ومفعمة بالعاطفة، لأنها تنكر ما يقال أن أحدا لا يمكن أن ينكره؟ ذلك الاحتجاج لا يجري باسم تحيُّزات ارستوقراطية؛ ليس مسألة قول ما يفكر فيه القلّةُ ومعرفة ما يعنيه التفكير- بل على النقيض، هو مسألة شخص ــ ولو كان شخصا واحدا ــ لديه التواضع الضروري لا يتمكن من معرفة ما يعرفه الجميع.[8]

بالنسبة لفوكوه وديريدا، فإن عدم التمكن من معرفة ما يعرفه الجميع يتطلب التخلي عن الأنطولوجيا. الأنطولوجيا هي التي تمنحنا مقولات التعرُّف، محتوى فكرنا التمثيلي. وفقط بالتخلي عن الأنطولوجيا، إما بإعادة قصّ التاريخ المشروط لمفاهيمها الأشد حصانة من الهجوم أو بإظهار اعتماد تلك المفاهيم على ما يُقصدُ منها إنكاره، يمكننا نسيان ما يعرفه الجميع. والشروع في مغامرات غريبة، أن نُخلِّف وراءنا سؤال كيف يجب أن يحيا المرء أو ما يجب أن يفعله، لنعانق بدلا من ذلك سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء، فِعلُ هذه الأشياء يتطلب أن نجنح لا عن هذه الأنطولوجيا أو تلك، بل عن الأنطولوجيا برمتها. لا يمكننا أن نتجاوز الصورة الدوجمائية للفكر ما لم نكن مستعدين لنبذ الأنطولوجيا التي تدعمها.

لا يوافق دولوز. فالأنطولوجيا ذاتها تخبّيء لنا مغامرات غريبة، لو استطعنا فقط التفكيرَ بشكلٍ مختلف في كيفية تصورها. لو كففنا عن البحث عن الصادق، وكففنا عن أن نطلب من العالم أن يتيح لنا التعرف عليه، لو كففنا عن معرفة ما يعرفه الجميع، يمكننا أن نشرع في فكرٍ جديد، فكر أنطولوجي وكذلك أجنبي، تجربة في الأنطولوجيا، بدل ممارسةٍ للدوجمائية. "الفلسفة لا تتكون من المعرفة ولا تستلهم الصدق. بل إن مقولات مثل **المشوِّق**، أو **البارز**، أو **الهام** هي التي تحدِّد نجاحها أو فشلها. ولا يمكن لهذا أن يحدث قبل أن تتم إقامته."[9]

III

لنفترض أننا ننظرُ في إمكانِ أن ينطوي عالمنا على أكثر مما يمكننا إدراكهُ حسيا، وأكثر مما يمكننا تصوّره. لنفترض أن العالم يفيضُ عن مقولات التمثيل التي تفرضها عليه الصورة الدوجمائية للفكر. ولا يعني هذا القول بأن مقولاتنا المعينة ينقصها شيء يمكن أن تمنحنا إياه مقولاتٌ أخرى، أفضل. يجب أن يمضي خيالنا إلى أبعد من ذلك. نحن بحاجة إلى فحص إمكانية أن العالم (أو، حيث أن مفهوم العالم بالغ الضيق، الأشياءَ أو الوجود أو ما هو موجود) تتجاوز أية مقولات قد نسعى إلى استخدامها لالتقاطه. سنرى في القسم التالي، حين نناقش العِلم، أن لدينا بعض السبب للاعتقاد بأن هذه الإمكانية حقيقيةٌ في الواقع.[10] لكن لنفحص الإمكانية في الوقت الراهن.

إحدى الطرق للتفكير في هذا ستكون القولَ بأن الوجود هو اختلافٌ، أن تحت الهويات التي تقدمها لنا الصورة الدوجمائية للفكر يكمن مجالٌ من الاختلاف الخالص، لا يقبل الاختزال إلى أي هوية: "الاختلاف خلف كل شيء، لكن لا شيء خلف الاختلاف."[11]

ماذا يمكن أن يعني هذا؟ يجب أن نكون حذرين هنا. قد يبدو أن دولوز يتحرك مرة أخرى إلى الفكر التمثيلي. ربما يبدو كأنه يستبدل فقط مفهوما بآخر. ليست الهويةُ هي ما يلتقط كينونةَ الأشياء؛ بل يفعل الاختلافُ ذلك. وقراءته على هذا النحو ستعني إبقاء فكره دائرا ضمن نطاق الصورة الدوجمائية. بالنسبة لدولوز، فإن القول بأن الوجود هو اختلافٌ لا يُشبه مطلقا القولَ بأن الوجود هو هوية (أو هويات)، وليس لمجرد أن يقول أنه شيء آخر حقا. المصطلح "اختلاف" ليس مصطلحاً آخر مُصمَّما لالتقاط طبيعة الوجود أو ماهية ما هو موجود. إنه مصطلحٌ يستخدمه للإشارة إلى ما يُفلت من مثل ذلك الالتقاط.

لكي نقتفي أثر فكر دولوز هنا يجب أن نسأل عما يسعى إلى جَسِّه palpate مصطلح "الاختلاف"، لا عما يسعى إلى تمثيله. وحتى عندئذ فإننا في مياهٍ خطرة، لأننا لو قدمنا إجابةً على هذه الـ***ماذا*** باصطلاحات تمثيلية، نكون قد عدنا إلى الصورة الدوجمائية. مصطلح "الاختلاف" يجسّ ما لا يمكنه إدراكه؛ يوميء إلى ما لا يمكنه الإمساك به. إننا نخبَر التفعيلات الفعلية actualities التي يواجهنا بها الاختلاف، لكننا يجب أن نفكر في الاختلاف الذي ينتجها. قد نقول أن الاختلاف هو

خاصيةُ أن تفيضَ الأشياءُ ذاتها، عدم قابليتها على الزج بها في مقولات التمثيل. لكننا، رغم ذلك، لو قلنا هذا، يجب أن نكون حذرين. فليس ثمة استراتيجية للمقاومة بين الأشياء. الوجود لا يضايقه تمثيله. بل إن الوجود هو دوما أكثر من، ومن ثم آخرُ غير، ما يطرحه التمثيل عنه. العالم (أو ما هناك) هو في خاصيته ذاتها انتهاكٌ لمقولات أي فكرٍ تمثيلي؛ إنه إساءةٌ إلى كل من الحس السليم والحس المشترك. فهذان الأخيران يلتقطان مجرد سطح الأشياء. وبعملهما ذلك، فإنهما يخونان ما قد نقول أنه هناك ويدعمان الامتثال القاتل للـ***دوكسا***.

خلف الهويات التي تقدمها لنا الصورة الدوجمائية للفكر، يكون الاختلاف هو ما هناك. هذا الاختلاف قد يكون افتراضيا، لكنه ليس متعاليا. إنه هناك، ملتفٌّ في قلب الأشياء. إنه من ذات طبيعتها. حين يقول دولوز أن الاختلاف خلف كل شيء يجب ألاّ نفهم أنه يعني أن الاختلاف ***ما وراء*** كل شيء. إنه خلف الأشياء، لكنه مازال داخلها. "الوجود يقالُ بمعنىً واحدٍ ووحيد لكل شيءٍ يُقال عنه، لكن ما يقال عنه يختلف: يقال عن الاختلاف ذاته."[12] هذا، بالطبع، هو درس محايثة سبينوزا.

إحدى طرق مقاربة فكر الاختلاف ستكون، كما يفعل دولوز، بالتفكير في الوجود كمشكلة، وبالسعي إلى فكرٍ إشكالي يمكنه أن يتتبع تضاريسه. إننا عادةً ما نفكر في المشكلات بطريقة سيئة؛ أو نفكر في مشكلات سيئة أو غير مثيرة للاهتمام. فحين نفكر في المشكلات، نميل إلى التفكير فيها على أساس الحلول. المشكلات، فيما يبدو لنا، تبحث عن حلول. لا تبحث عن حلولٍ فحسب،بل إن كل مشكلةٍ تبحث عن حلٍ فريد، أو على الأقل عن منظومةٍ صغيرة من الحلول. الأمر

كأن أي مشكلة هي مجرد نقصٍ أو خطأ خاص سوف يملؤه أو يصححه الحل. هكذا علمونا أن نفكر في المشكلات في المدرسة. ولهذا يكون في المدارس اختبارات كثيرة. فالاختبارات تطرح المشكلات لترى إن كنت تعرف الحل. الحل هو ما يهم، وليس المشكلة. "نُساقُ إلى الاعتقاد بأن المشكلات تُعطى جاهزة، وأنها تختفي في الاستجابات أو الحل . . . نُساقُ إلى الاعتقاد بأن نشاط التفكير . . . يبدأ فقط بالبحث عن حلول."[13]

وها هي بعض الأمثلة على هذه الطريقة للتفكير في المشكلات:

1. ما مقدار إثنين زائد إثنين؟
2. ما أسرع طريقٍ من هنا إلى متجر البقالة؟
3. ماذا كان الخطأ الحاسم الذي ارتكبه نابوليون في روسيا وكلّفه الحرب هناك؟
4. من كانوا أكثر مؤدي الـچاز شعبية خلال العقد الفائت؟

هذه مشكلاتٌ تبحث عن حلول، مشكلاتٌ يتحدد طابعها بحقيقة أن هناك حلولا معينة تبحث عنها. هنا زوجٌ من المشكلات التي قد تبدو مثل الأربع الأولى، لكنها ليست كذلك، أو على الأقل ليست بحاجة إلى أن تكون:

1. كيف ظهر طائر الدودو dodo bird على الكوكب؟
2. هل فلسفة نيتشه ذات صلةٍ بنا اليوم؟

يمكننا، بالطبع، أن نقارب هاتين المشكلتين بالطريقة التي نقارب بها المشكلات الأربع الأولى. يمكننا إجابة السؤال الأول بالإشارة إلى التحولات الـچينية التي شهدها طائر الدودو ولماذا، في ذلك الوقت، كانت تلك التحولات الـچينية متكيِّفة مع البيئة. لكننا لسنا بحاجة إلى مقاربة الأمور بهذه الطريقة. فبدلا من رؤيتها باعتبارها مشكلاتٍ تبحث عن حلول معينة، يمكننا رؤيتها على أنها تفتح مجالات للنقاش، تكون فيها حلولٌ ممكنة كثيرة، يلتقط كلٌ منها شيئا، لكن ليس كل شيء، تضعه المشكلة أمامنا.

لنأخذ مثال طائر الدودو. بدلاً من إرجاع نشوئه إلى تحولات وفجوات بيئية معينة، يمكننا النظر إلى البيئة بصورةٍ كلِّيةٍ أكثر. يمكننا القول بأن البيئة ذاتها مشكلة، تقبل حلولا كثيرة. وكان طائر الدودو حلاً لتلك المشكلة، رغم أنه ربما ليس الحل الوحيد. فربما كان أحد الحلول الأخرى تغيُّراً في النبات، أو صنفا آخر من الحيوان تحوّل من نوعٍ آخر لكنه تغذى على نواتج مماثلة. أو ربما نظرنا إلى الأمر بطريقة مختلفة، من وجهة نظر التعدادات. فعلاقة نوع الطير الذي يأتي منه طائر الدودو بالفجوة البيئية التي احتلها ذلك النوع كانت مشكلة. وتلاءم تعداد ذلك النوع في تلك الفجوة بطريقةٍ معينة. وربما كانت هناك أنماطٌ أخرى من التلاؤم. من خلال حادثة تحولٍ جيني، قدّم طائر الدودو حلاً آخر لمشكلة كيف يتلاءم ذلك التعداد في تلك الفجوة. وكان حلاً حدث إلى جانب الحل الذي شكله النوع الأصلي أو بدلاً منه، اعتمادا على الظروف البيئية.

إذا نظرنا إلى الأمور بهذه الطريقة، فإننا لا نعود ننظر إلى المشكلات على أساس الحلول. تصبح المشكلات مجالاً مفتوحا

يمكن أن تحدث فيه تنويعةٌ من الحلول. المشكلات وليست الحلول هي الأولية. والتفكير في الوجود باعتباره اختلافا هو مثالٌ على تفكيرٍ إشكالي لا تمثيلي. "الوجود (ما يسميه أفلاطون **الفكرة**) ‘يناظر’ ماهية المشكلة أو السؤال بوصفه كذلك. الأمر كأن ثمة ‘فتحة’، ‘فجوة’، ‘طيّة’ أنطولوجية تربط الوجود والسؤال ببعضهما البعض. وفي هذه الرابطة، يكون الوجود هو الاختلاف ذاته."[14]

أخذُ الوجود على أنه اختلافٌ هو مقاربةٌ إشكالية لا دوجمائية للأنطولوجيا. لنضع هذه المقاربة في مقابل المقاربة الدوجمائية. بالنسبة للنزعة الدوجمائية، هناك كياناتٌ مستقرة يمكن تمثيلها من خلال مقولاتٍ مستقرة. هناك، كما رأينا، استقرارٌ عند كل مرحلة. ولا يعني هذا أن يتوجب وجود إجابة واحدة فحسب على كل مشكلة أو طريقة وحيدة فحسب تتآلف بها الكيانات أو الأفكار. لكن في كل حالة، يتم بناء الاجابات أو التوليفات من عناصر منفصلة، تُشكِّل بدورها أشياء أو أفكار منفصلة حيت تتآلف. والعناصر محدودةٌ بـ"ما يعرفه الجميع،" وبذلك لن تمتد توليفاتها كثيرا إلى ما وراء "ما يعرفه الجميع،" إذا امتدت على الإطلاق.

بالنسبة لدولوز، هذه حالة حلٍ يُحدِّد المشكلة. وحتى نرى السبب، لنتذكر علاقة الافتراضي virtual بالفعلي actual . الافتراضي ليس مثل الفعلي؛ فله خاصيةٌ مختلفة. الحلول فعلية؛ والمشكلات افتراضية. طائر الدودو هو حلٌ فعلي لمشكلة بيئةٍ معينة. الحلول تقدّم نفسها باعتبارها هويات مستقرة بينما المشكلات (على الأقل الجديرة بالاهتمام) تقدّم نفسها باعتبارها "مجالات مفتوحة" أو "فجوات" أو "طيّات

أنطولوجية." المشكلات لا تُستنفد، بينما الحلولُ شكلٌ معين من الاستنفاد.[15]

بالنسبة للصورة الدوجمائية للفكر، يتحدد الوجود على أساس الفعلية وليس الافتراضية. إنه مسألة هوياتٍ مستقرة لا اختلاف. التفكير أنطولوجياً على أساس الهويات المستقرة يعني قراءة الحلول في المشكلات، مقاربة المشكلات على أساس الحلول. وبالنسبة لدولوز، ليس الوجود مسألة الهويات المستقرة التي يمنحنا إياها الفكر التمثيلي. فالهويات تأتي فيما بعد، باعتبارها حلولا معينة للمشكلات التي يضعها الوجودُ أمامنا، باعتبارها المشكلة التي يكونها الوجود. والخلط بين تلك الهويات وبين الوجود يعني الخلط بين الفعلي وبين الافتراضي. يعني الخلط بين الحلول وبين المشكلات. الصورة الدوجمائية للفكر تمنح الأولوية للهويات، للفعلي وللحلول. ترى الاختلاف على أساس الهويات والفعلي والحلول.

لو كانت هذه مصطلحات الأنطولوجيا، فلا عجب أن يتخلى فوكوه وديريدا عن مشروع الأنطولوجيا. أما المسار الآخر، المسار الذي يتخذه دولوز، فهو وضع الأنطولوجيا على درب آخر، درب الوجود بوصفه اختلافا.

هذا ما يعتقد دولوز أن أي فلسفة جيدة يجب أن تفعله. في كتابه الأول، عن الفيلسوف ديفيد هيوم، يكتب أن:

> النظرية الفلسفية هي سؤالٌ متطوِّرٌ بإتقان، ولاشيء آخر؛ بذاتها وفي ذاتها، ليست الحلَ لمشكلةٍ، بل التطوير، ***حتى النهاية ذاتها***، للتضمينات الضرورية لسؤالٍ مُصَاغ . . . في الفلسفة،

يكون السؤالُ ونقدُ السؤالِ شيئاً واحدا؛ أو، إذا شئت، ليس هناك نقدٌ للحلول، هناك فقط انتقاداتٌ للمشكلات.[16]

هذا هو السبب في أن مسألة الصدق لا تهم دولوز، في أن ما يهم هو البارز، والمشوّق، والهام. وهذا هو السبب في أن الأنطولوجيا، في يدي دولوز، ليست مسألة إخبارنا بما هو موجود بل أخذنا في مغامرات غريبة، جعلنا بعيدين عن متناول أنفسنا. وأخيرا، هذا هو السبب في أن الفلسفة هي مشروع للتمكن من عدم معرفة ما يعرفه الجميع.

> يعرف المعلِّمون بالفعل أن الأخطاء أو أشكال الزيف نادراً ما توجد في الواجبات المنزلية (باستثناء تلك التدريبات التي يجب فيها إنتاج نتيجةٍ ثابتة، أو يجب فيها ترجمة أطروحات واحدةً واحدة). بالأحرى، فإن ما يوجد بتواترٍ أكبر ــ وأسوأ ــ هي عباراتٌ بلا معنى، ملاحظاتٌ دون تشويقٍ أو أهمية، ابتذالاتٌ مأخوذةٌ خطأ على أنها تعمُّقات . . . ويجب على الفلسفة أن تستخلص النتائج المنبثقة عن ذلك.[17]

IV

ليست الفلسفة وحدها ما يمكنها أن تفكر في الاختلاف. فالعلم يمكنه أن يفعل ذلك أيضا. وهناك علماءٌ يقدم عملُهم سياقا للتفكير في الوجود على أنه اختلاف، للتفكير في العالم على أنه مجالٌ إشكالي أو منظومةٌ من المجالات الإشكالية تكون فيها الكيانات الفعلية البيولوجية

أو الكيميائية حلولا معينة. وكما ناقشنا من قبل، قد لا يكون التفكير في الوجود باعتباره اختلافا شكلا من الفكر متباعدا عن الصورة الدوجمائية فحسب، بل كذلك مقاربةً أكثر دقةً لما هو موجودٌ ولكيفية وجود الأشياء مما تُقدِّمُ الصورةُ الدوجمائية. من الممكن أن العالم في الحقيقة يفيضُ عن المقولات التي نستخدمها لمحاولة الإمساك به، وربما يفيضُ عن ***أي*** مقولاتٍ هدفها هو الإمساك به.

وتقدم عدّةُ مجالات في العلم، خصوصا في البيولوجيا والكيمياء، أمثلةً على هذا. لم تعد مقاربةُ مجالات العلم هذه مشروعاً للبحث عن القوانين التي تحكم الهويات المستقرة، وفق الطريقة التي تعلّمنا جميعاً في المدرسة الثانوية أن العلم يجب مقاربته بها، الطريقة التي قارب بها نيوتن القصور الذاتي الذي يحكم الأجسام المتحركة والمستقرة أو قارب بها جاليليو دراسة الأجسام الساقطة. وبدلا من ذلك، يُنظَر إلى العلم باعتباره مسألةَ فهمِ أنساق الاختلاف في علاقة دينامية.

لقد ابتعد البيولوجيون كثيراً عن النظر إلى الحياة كمسألة كائناتٍ حية باتجاه نظرةٍ للأنساق البيولوجية والإيكولوجية. ليس الكائنُ الحي بالضرورة الوحدةَ الأوليةَ للدراسة البيولوجية؛ بل هي، بدلا من ذلك، الحياةُ أو البيئة. وقد عبر عن ذلك چيلبير سيموندون Gilbert Simondon ، أحد أكثر من أثّروا من المفكرين في كتاب دولوز ***الاختلاف والتكرار***، بالطريقة التالية:

> يجب فهمُ الفردِ على أن له واقعٌ نسبي، يحتل فقط مرحلةً معينة من مجمل الوجودِ موضعَ البحث ــ مرحلةً تحمل من

ثم تضمينات حالةٍ قبل ـ فرديةٍ أسبق، لا توجد منعزلةً، حتى بعد الفَرْدَنة [اكتساب الطابع الفردي] individuation ، حيث أن الفردنة لا تستنفدُ في الفعل المنفرد لتبدِّيها، كلَّ الإمكانات الكامنة في الحالة قبل ـ الفردية.[18]

الحالة قبل ـ الفردية، حالة الوجود البيولوجي، لا تستنفدُها فِعليةُ أي فردٍ مُعطى. هناك دائما أكثر مما يقابل العين.

فكرة سيموندون عن حالةٍ قبل ـ فردية تُقِرُّ بدلالة الافتراضي كمجالٍ للاختلاف، أو، كما يسميه دولوز أحيانا، مجال للكثافات intensities . "التعبير 'اختلاف الكثافة' هو تحصيلُ حاصل،" فيما يقول دولوز. "الكثافة هي شكل الاختلاف بقدر ما يكون هذا سببَ المحسوس."[19] قد نفكر في الكثافات intensities في مقابل"الامتدادات" extensities . الامتدادات توجد في المجال الفعلي، بينما توجد الكثافات في المجال الافتراضي. الكثافات هي علاقات اختلاف ينشأ عنها العالم الممتد، العالم الفعلي، لكنها ليست متاحةً مباشرة للإدراك الحسي في العالم الفعلي. "الكثافة هي اختلاف، لكن هذا الاختلاف يميل إلى إنكار أو إلغاء نفسه في الامتداد وتحت النوعية."[20]

ماذا يرى دولوز أن سيموندون يقترحه؟ الفرد البيولوجي هو تفعيلٌ actualization لحالةٍ إفتراضيةٍ كثيفة، تفعيلٌ لا يستنفد إمكان الافتراضي بل يحيله إلى تفعيلٍ نوعي. يصف دولوز إسهام سيموندون:

تنبثق الفردنةُ مثل فعلِ حلِ مشكلةٍ، أو ــ ما يُعدُّ نفس الشيء ــ مثل تفعيل إمكانٍ وإقامة اتصال بين متنافرات . . . . الفردنة هي الفعلُ الذي بواسطته تحدّدُ الكثافةُ علاقاتٍ تفاضلية لتُصبح مُفعَّلةً، وفق خطوط التخالف differenciation وضمن الخصائص والامتدادات التي تخلقها.[21]

فردنة كائنٍ بيولوجي هي تفعيلٌ لاختلافٍ افتراضي، حلٌ لمشكلة. وقد رأينا أن هذا لا يلغي المشكلة؛ فالمجال الأنطولوجي يبقي. الفرد البيولوجي هو حلٌّ ***ضمن نطاق*** المشكلة.

وهناك أمثلة على هذا. لنفكر في الـچين لا بوصفه منظومةً من نتف المعلومات المنفصلة بل بوصفه جزءاً من مجال افتراضي للكثافات التي يجري تفعيلها إلى كائنات عينية نوعية. الجين ليس نسقا مغلقا من المعلومات المعطاة سلفاً ينبثق مباشرةً في خصائص فردية. وبدلا من ذلك، فإن الشفرة الجينية في تفاعلٍ دائمٍ مع مجال من المتغيرات تولِّد في تفاعلها الكثيف كائناً حياً بعينه. وقد جادل العالمُ البيئي باري كومونر Barry Commoner بأن الإخفاق في الإقرار بهذه النقطة هو ما يؤدي إلى مخاطر الهندسة الوراثية، حيث أن الهندسة الوراثية كما تتم ممارستها تفترض أن إدخال جين إلى جسم غريب سينتج عنه تمرير معلومات ذلك الجين دون تبديلٍ أو بقيةٍ. وقد ثبت أن ذلك الافتراض زائف إمبيريقيا، بنتائجَ قاتلة، وأنه إذا تمت ممارسته على نطاق واسع، يمكن أن يكون كارثيا.[22] يجب أن نتصور العبورَ الجيني، إذن، ليس باعتباره تأبيدَ الأفراد بواسطة شفرة جينية

مغلقة، بل باعتباره تفتُّح افتراضيةٍ جينية من بين نواتجها فردنة الكيانات العضوية، خلق الأفراد البيولوجيين. أو، كما يصيغ سيموندون هذه النقطة، "الوجود لا يتضمن فحسب ما هو متطابقٌ مع ذاته، بنتيجةِ أن الوجودَ بوصفه وجوداً ــ سابقاً على أي فردنة ــ يمكن إدراكه على أنه شيءٌ أكثر من وحدةٍ وأكثر من هوية،" مضيفا أن "هذا المنهج يفترض سلفا فرضيةً ذات طبيعةٍ أنطولوجية."[23]

والجملة الأخيرة هي التي توحي بشيءٍ لم يعد بيولوجياً، بل فلسفياً. المطلوب أنطولوجيا جديدة، لا تعود مُستَعبدةً للصورة الدوجمائية للفكر. طريقة جديدة لتصور الوجود، لا على أساس الهويات بل على أساس الاختلاف أو الكثرات،كما يعبّر أحيانا.

> متى وتحت أي شروطٍ يجب أن نتحدث عن كثرة؟ هناك ثلاثة شروط . . . (1) يجب الاّ يكون لعناصر الكثرة لا شكلٌ محسوس ولا دلالة مفهومية . . . . إنها ليست حتى موجودةٌ فعليا، بل إنها لا تنفصل عن احتمالٍ أو افتراضية. بهذا المعني لا تتضمن هويةً سابقة. . . . (2) هذه العناصر يجب تحديدها فعليا، لكن تبادليا، بالعلاقات التبادلية التي لا تسمح ببقاء أي استقلالٍ مهما كان. . . . (3) يجب تفعيل ارتباطٍ مثالي متعدد، ***علاقةٍ*** تفاضلية، في ***علاقات*** فضائية ـ زمنية متنوعة، في نفس الوقت الذي يتم فيه التجسيد الفعلي ***لعناصرها*** في تنويعة من ***الحدود*** والأشكال.[24]

وحالة سيموندون قبل ـ الفردية مثالٌ على الكثرة. فعناصرها غير قابلة للإدراك على أساس الهوية؛ غير قابلة للتمثيل. إنها، كما يشير باري كومونر، تتحدد تبادليا. وتنبثق في أفراد بعينها.

المثال الآخر هو مثال البيضة. يكتب دولوز أن،

> فردنة الاختلاف يجب أن تُفهَم أولاً ضمن مجال فردنته ــ ليس بوصفها متأخرة، بل بوصفها في البيضة بمعنى معين. ومنذ عمل تشايلد Child ووايس Weiss ، نتعرّف على محاور أو مستوياتِ تماثُلٍ ضمن البيضة. لكن، هنا أيضا، لا يكمن العنصر الإيجابي في عناصر التماثل المعطى بقدر ما يكمن في تلك الغائبة. الكثافة التي تشكل موجةً من التنوّع عبر كل البروتوبلازم توزع اختلافها على طول المحاور ومن قطب إلى آخر . . . . الفرد في البيضة هو سليلٌ أصيل، يمضي من الأعلى إلى الأدنى ويؤكد الاختلافات التي تُشكّله والتي يقع فيها.[25]

البيضة مجالٌ للكثافات التفاضلية differential ، مجالٌ قبل ـ فردي من داخله ينشأ فردٌ. لا يجب أن نفكر في البيضةككائنٍ بيولوجي في جرثومة. فهي مختلفةٌ في النوع عن الفرد الذي ينبثق عنها (الافتراضي مختلفٌ في النوع عن الفعلي)؛ وبسبب هذا، ثمة شيءٌ يفيض عن الفرد البيولوجي.

يلاحظ الفيلسوف كيث آنسيل پيرسون Keith Ansell Pearson أن استخدام دولوز لسيموندون يتضمن أن "السيرورة ذاتها هي التي يجب النظر إليها على أنها أولية. ويعني هذا أن التولّد الأنطولوجي لم يعد يُعامَل على أنه يتناول تولّد الفرد بل بالأحرى يشير إلى صيرورة الكائن."[26] وبرجسون وسبينوزا هما المحك هنا. فمفهوم الديمومة لبرجسون يقدم الإطار لفهم سيرورة تفتُّح unfolding

الاختلاف باعتباره تفعيلَ الافتراضي. ويكشف مفهوم أحادية معنى الوجود لاسبينوزا هذه السيرورة باعتبارها تفتُّحا محايثا، تعبيراً، بدل كونها خلقاً متعاليا أو انبثاقا.

وبدوره، يأخذ دولوز إطار سيموندون ويعمّمه إلى تفتّح unfolding العالم ذاته، ماضيا فيما وراء البيولوجي إلى الأنطولوجي. يكتب:

> العالم بيضةٌ . . . . نعتقد أن الاختلاف في الكثافة، كما هو متضمَّنٌ في البيضة، يُعبِّر أولا عن العلاقات التفاضلية أو المادة الافتراضية التي يجب تنظيمها. هذا المجال الكثيف للفردنة يحدِّد العلاقات التي يعبِّر عنها حتى تتجسّد في ديناميات فضائية ـ زمنية (إضفاءٌ للطابع الدرامي)، في أنواعٍ تناظرُ هذه العلاقات (تخالفٌ نوعي)، وفي أجزاء عضوية تُناظر النقاطَ المُميِّزة في هذه العلاقات (تخالفٌ عضوي).[27]

V

سيموندون ليس وحده من ينظر إلى البيولوجيا على أساس الاختلاف الأنطولوجي. فحين يبدأ دولوز تعاونه مع فيليكس جاتاري، يشير إلى عمل عالم الكيمياء الحيوية چاك مونوه Jacques Monod . ويتبنى كتاب ***الضد ـ أوديب*** ***Anti-Oedipus*** ، المنشور عام 1972، بعد عامين من كتاب مونوه الأساسي ***الصدفة والضرورة***،[28] معالجة مونوه للإنزيمات البيولوجية على أن لها خصائص "إدراكية"، تتيح توليف عناصر متنافرة في أشكال حياةٍ

جديدة. ويمفصل مونوه تلك الفكرة بطريقة تلتقي مع عمل سيموندون الأسبق حول الفردنة البيولوجية.

تعود شهرة ***الصدفة والضرورة*** أساساً إلى استنتاجه أن الكائنات البشرية نتاجُ الصدفة البيولوجية وليس أي شكلٍ من الضرورة التطورية. لكن ليس استنتاج مونوه بشكلٍ حصري هو ما يثيرُ اهتمام دولوز وجاتاري. بل كذلك التحليلُ الكيميائي الذي يقيم استنتاجَهُ على أساسه. يحلّل مونوه إنزيماتٍ بعينها، وخصوصا نوعا من الإنزيمات يُعرف باسم الإنزيمات "الألوستيرية"allosteric ، التي لا تقوم فقط بوظيفة ربط المواد الكيميائية الخاضعة لخميرة معينة [الصبستريت] substrates، بل يمكنها أيضا ضبط وظائفها الخاصة على أساس وجود مُركبات أخرى. يقول مونوه أن الإنزيمات الألوستيرية "لها الخاصيةُ الإضافية للتعرّف بشكل انتقائي على واحدٍ أو أكثر من المركبات ***الأخرى***، التي . . . يكون لارتباطها بالبروتين تأثير مُعدِّلٌ ــ أي، حسب الحالة، تأثير ***تشديد أو كبت نشاطها بالنسبة للصبستريت***."[29] يسمي مونوه هذه الخاصية باسم الخاصية "الإدراكية". وتعني أن هناك سيرورةُ تنظيمٍ ـ ذاتي عند المستوى الجزيئي لا تتطلب تدخُّل نسقٍ منظمٍ مؤسَّسٍ بالفعل إلى حدٍ كبير. الإنزيم الألوستيري يتعرف على ظروفه البيئية، ويستجيب لها.

نشوء أنساقٍ بيولوجية معقّدة يَنتجُ عن مجموعةٍ من التفاعلات الجزيئية التي لا تتطلب أكثر من الفرصة المناسبة التي تتيحها امتزاجاتٌ بالصدفة حتى تتطور إلى تلك الأنساق. "النظام، والتفاضل البنيوي، واكتساب

الوظائف ــ كل هذه الأمور تبدو خارجةً من خليطٍ عشوائي من الجزيئات الخالية فرديا من أي نشاط، من أي قدرة وظيفية كامنة بخلاف التعرف على الشركاء الذين ستبني معهم البنية."[30]

مع هذه المقاربة للبيولوجيا الجزيئية، سيكون صعودُ الكائنات البشرية مسألةَ صدفةٍ أكثر من كونها ضرورة. سيكون، بالأحرى، توليفةً من الصدفة والضرورة. الالتقاءُ بالصدفة لإنزيماتٍ معينة في ظروف معينة يُسهِّل تشكُّل أنماطٍ نوعية من المركبات البيولوجية تنشأ عنها أشكالُ حياةٍ معينة. أما ما إذا كانت أشكالُ الحياة تلك سيُعاد إنتاجها فأمرٌ يعتمد على قدرة تلك المركبات على الازدهار في بيئةٍ مُعطاة. أما أن تنتهي أشكال الحياة تلك إلى حياةٍ بشرية فأمرٌ عشوائي. هذا ما يهم مونوه.

لكن درساً مختلفا يهم دولوز وجاتاري أكثر. الإنزيمات الألوستيرية وغيرها من أنماط الإنزيمات تحتوي على القدرة على كل أنواع التوليفات عند المستوى قبل ـ الفردي. وفضلا عن ذلك فإن هذه التوليفات، لأنها نتاجُ الصدفة، كان يمكن أن تكون ويمكن أن تُصبح بخلاف ذلك. المستوى الجزيئي هو مجالٌ افتراضي من الكثافات، مجال للاختلاف يُفعِّل نفسه إلى ترتيبات بيولوجية نوعية. وكما يصيغ مونوه المسألة، "مع البروتين الكُريَّاتي globular [من كريات] يكون لدينا بالفعل، عند المستوى الجزيئي، آلةٌ حقيقية ــ آلةٌ بخصائصها الوظيفية، لكن ليس، كما نرى الآن، ببنيتها الأساسية، حيث لا يمكن أن نتبيّن شيئا سوى تفاعل التوليفات العمياء. . . . ويمكن لسيرورةٍ عمياء

تماما أن تؤدي، بالتعريف، إلى أي شيء؛ يمكن حتى أن تؤدي إلى الرؤية ذاتها."[31]

عند مستويات مختلفة من التعقيد البيولوجي ــ سيموندون عند مستوى الجين وبيئته، ومونوه عند مستوى التفاعل قبل ـ الجيني الجزيئي المؤدّي إلى الجين ــ يقدِّم كلٌ من هذين العالمين البيولوجيين صورةً لمجالٍ قبل ـ فردي معقّد يتيح تولّد أشكالٍ فردية نوعية لكنه أيضا ليس مُقيداً ولا قابلا للاختزال إلى تلك الأشكال. إنهما يطرحان مجالا للاختلاف يتجاوز أية أشكال بيولوجيةٍ نوعية أو أفراد بينما يُتيح نشوءها. وفضلا عن ذلك، حيث أن ذلك المجال محايثٌ للمجال الفيزيائي، فإنه لا يتطلب أية حركة باتجاه التعالي حتى يتم إدراكه. إنه مجال للاختلاف المحايث، يُفعِّل نفسه إلى اختلافاتٍ بعينها بينما يظلُّ طيةً أو فجوة أنطولوجية. إنه مشكلةٌ تُفعِّل نفسها في حلولٍ مختلفة.

VI

منظومةٌ أخرى من الأمثلة، ربما كانت المنظومة الأشد إدهاشا. في التعاون المتأخر بين دولوز وجاتاري، تكتسب كتابات إيليا پريجوچين Ilya Prigogine أهميةً متزايدة. يجادل پريجوچين، الذي ظهر كتابه ***La nouvelle alliance*** (الذي ألفه بالتعاون مع إيزابيل ستنجرز Isabelle Stengers وترجم جزئيا بعنوان ***Order Out of Chaos***) عام 1979، دفاعا عن ترتيبٍ

ـ ذاتي للمركبات الكيميائية إلى منظوماتٍ وعلاقات لا يمكن قراءتها من الحالة الأسبق للتشوش الكيميائي. يكتب "الاصطناعيُ قد يكون حتميَ النزعة وقابلا للانعكاس. أما الطبيعي فيحتوي على عناصر أساسية للعشوائية واللاانعكاسية. وهذا يؤدي إلى رؤية جديدة للمادة لا تعود فيها المادةُ هي الجوهرُ السلبي الموصوف في رؤية العالم الميكانيكيةِ النزعة بل ترتبطُ بنشاطٍ تلقائي."[32]

يقدم پريجوچين مثال الساعة الكيميائية. في ظروفٍ تبتعد عن الإتزان (مثلا، ظروف الحرارة الكثيفة أو نمطٍ آخر من الطاقة)، قد تحدث سيرورةٌ يصفانها بالصورة التالية:

> لنفترض أن لدينا نوعان من الجزيئات، "أحمرٌ" و"أزرق." بسبب الحركة العشوائية للجزيئات، يمكن أن نتوقع أن يكون لدينا في لحظةٍ معينة جزيئاتٌ حمراء أكثر، لنقل، في الجزء الأيسر من الإناء. وبعدها بقليل يمكن أن تظهر جزيئات زرقاء أكثر، وهكذا. سيبدو الإناءُ لنا على أنه "بنفسجي"، بومضاتٍ عارضة غير منتظمة من الأحمر أو الأزرق. لكن هذا ***ليس*** ما يحدثُ مع الساعة الكيميائية؛ هنا يكون النسقُ أزرقَ بكامله، ثم فجأة يُغيِّر لونه إلى الأحمر، ثم مرةً أخرى إلى الأزرق. ولأن كل هذه التغيرات تحدث على فترات زمنية ***منتظمة***، تكون لدينا سيرورة متماسكة.[33]

هذا غيرُ متوقعٍ. فليس إدخالُ آليةِ تنظيمٍ من نوعٍ ما هو ما يجعلُ الساعةَ الكيميائية تظهر. لا يتم جلبُ شيءٍ من الخارج. إنها قدرةٌ كامنة للكيماويات ذاتها على التنظيم

ـ الذاتي هي ما تنشأ عنها هذه الظاهرة. يبدو الأمر كما لو كان ثمة إمكانات افتراضية للاتصال أو التنسيق مُتضمّنةٌ في الكيماويات ذاتها، أو على الأقل في تجمعاتها، يتم تفعيلها تحت شروطٍ تبتعد عن الاتزان.

يناقش پريجوچين مثالا آخر يشير إلى التنظيم ـ الذاتي للمادة: "التشعبات bifurcations ". التشعبات هي مواقف، مرة أخرى تحت شروطٍ بعيدة عن الاتزان، سوف "يختار" فيها نسقٌ كيميائي بين بنيتين ممكنتين أو أكثر، لكن البنية التي يختارها لا يمكن التنبؤ بها مقدّما. أما أيةُ بنيةٍ ستنتجُ فهي مجرد مسألةِ احتماليةٍ، لا قانونٍ طبيعي. ومن ثم، فالبنية الناتجة لا تقبلُ العكسَ إلى شروطها الأولية. لا يمكن أن نقرأ إلى الوراء مما حدثَ إلى ما كان سيحدثُ. فقد كان يمكن أن يحدثَ شيءٌ آخر.

وثمة ما هو أكثر. فحين يكون التشعبُ على وشك الحدوث، يمكن أن يكون للتغيرات الصغيرة في الشروط البيئية المحيطة تأثيراتٌ كبيرة على ناتج التشعب. وهذا يُدخلُ عنصرا جديدا للصدفة في فهم الكيمياء. "سيرورات التنظيم ـ الذاتي في الشروط البعيدة عن الاتزان تناظرُ تفاعلا مرهفا بين الصدفة وبين الضرورة، بين التموجات وبين القوانين الحتمية. نتوقع أنه قرب التشعب، ستلعب التموجاتُ أو العناصر العشوائية دورا هاما، بينما فيما بين التشعبات تصبح الجوانبُ الحتمية سائدةً."[34]

تفاعلٌ رهيف بين الصدفة وبين الضرورة.

يجده مونوه. ويجده پريجوچين. إنه رمية النرد عند نيتشه؛

النرد الذي يتم رميه والنرد الذي يرتد. وفي مجال العلم، فإن مونوه وپريجوچين بين اللاعبين الأفضل. فهما يفهمان أنه ما من وجودٍ، بل صيرورةٌ فقط. أو، كما يعبّر دولوز، أن الوجودَ الوحيد هو وجودُ الصيرورة.

والدرسُ هنا ليس أن الكيمياء عشوائيةٌ فحسب. بل أن ثمة سيرورةُ تنظيمٍ ـ ذاتي ضمن المجال الكيميائي لا يمكن اختزالها إلى قوانين صارمة بسبب قدرة الكيماويات على الاتحاد مع، ورد الفعل لـ، عناصر كيميائية متنافرة أو شروطٍ فيزيائية بطرق جديدة وغير قابلة للتنبؤ. وبعبارة أخرى، ثمة مجالٌ افتراضي من الاختلاف يمكن أن تظهر انطلاقا منه تفعيلاتٌ لعناصر مختلفة. وعند مستوى الافتراضي، مستوى الاختلاف الخالص، ليس هناك استبعادٌ لماذا سيتحد مع ماذا أو ماذا سينتج. فالتوليفات المتنافرة والنواتج غير المتوقعة هي ذاتُ إمكانات الافتراضي.

يستنتج پريجوچين وسترنجرز أن "***اللاـ اتزان يجلب النظام من الكاوس***"[35] ويجب أن نحذَر من تفسير تلك الكلمات بطريقةٍ خاصة. فلا يعني هذا أننا حين ننتقل من وضع كاوس إلى وضع نظام، سنُخلّف الكاوس وراءنا. مثل هذا الفهم سيكون بمثابة العودة إلى نظرةٍ انبعاثيةٍ أو خَلقيةٍ للسببية. إذا كانت المادة تعبر عن نفسها في أشكالٍ خاصة منظّمة أو ذاتية ـ التنظيم، فليس ذلك لأننا خلّفنا الكاوس أو الاختلاف وراءنا. المادة المنظّمة أو الذاتية ـ التنظيم تجلب الكاوس الخاص بها معها، ليس بوصفه مُفَعَّلا بل بوصفه افتراضيا. تحتفظ المادة بقدرتها على التوليفات المتنافرة والتفعيلات الجديدة عند كل نقطة.

الافتراضي محايثٌ للمادة بوصفها عشوائيةً ومنظمة. الكاوس يُنتِج النظام، لكنه لا يخضع لـــلنظام؛ الاختلاف لا يخضع للهوية.

المقاربات العلمية الحديثة تقدم لنا محايثة سبينوزا، وديمومة برجسون، وتوكيد نيتشه للاختلاف. تقدم لنا مجالا افتراضيا للاختلاف الخالص، مجالا إشكاليا لا تتغلب فيه الحلولُ على المشكلات بل تُفعِّلها ببساطة تحت شروطٍ نوعية. هذه النقاشات لا يمكن التقاطها بواسطة الصورة الدوجمائية للفكر. المادة والحياة لا يمكن تمثيلهما؛ فديناميتهما تفيضُ عن الهويات المستقرة التي سيسعى التمثيل إلى تقييدها بها. مهما كان ما نرى، مهما كان ما نقول، فهناك أكثرــ دوماً أكثر.

VII

كيف يمكن للغتنا أن تقول هذا الـ"أكثر"؟ أو، إن لم تقله، ألاّ تنتهكه عندما تتحدث؟ يبدو كأنها قد فعلت ذلك بالفعل. عبر كل هذه الصفحات الكثيرة، خاطبنا اختلافا خالصا يُقاوم التمثيلَ، اختلافا ينشأ في كلٍ من الفلسفة والعلم ويمكن جَسُّه لكن لا يمكن إدراجه تحت مقولات الصورة الدوجمائية للفكر. وقد تتبَّعنا بناءَ دولوز لأنطولوجيا لهذا الاختلاف.

وقد فعلنا هذا كله في اللغة. فهكذا تُصنعُ الفلسفة، في نهاية المطاف. تُصنعُ في اللغة. كيف يمكن أن تُصنع بخلاف ذلك؟

لكن ثمة مشكلةٌ هنا يجب مواجهتها. ألا يكون الأمرُ أن ***اللغة ذاتها*** تمثيليةٌ بطريقةٍ لا فكاك منها؟ ألا يكون الأمر أن كلماتنا لا يمكنها أن تفعل سوى تمثيلِ العالم المُقدَّم لنا؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن نفس الوسيط لإيديولوجيا دولوز يخدعُه بينما يكتب، ويخدعُنا بينما نقرأه.

لقد تقدمنا طوال الوقت كأن اللغةَ شفافةٌ. تقدمنا كأن الكلمات تمحو ذاتها وتتركنا مع الأفكار التي كان المقصودُ من هذه الكلمات أن تُعبّر عنها لا أكثر ولا أقل. لقد ناقشنا دولوز كأن الكلمات تفعل بالضبط ما نُريدُها أن تفعله. ليس الأمر أننا لم نتعرف على حدود اللغة. فالملمح المحوري لأنطولوجيا دولوز، في نهاية المطاف، هو أن الاختلاف يمكن جسُّه لكن لا يمكن إدراجه تحت مقولات التمثيل. لكن ما فعلناه، للغرابة، هو افتراضُ أن عباراتٍ من قبيل ***الاختلاف يمكن جسُّه لكن لا يمكن إدراجه تحت مقولات التمثيل*** هي نفسها شفافةٌ. ها هنا تكمن المشكلة. إذ بقبول عمل اللغة بطريقةٍ غير نقدية، نكون قد سمحنا للصورة الدوجمائية للفكر بأن تنسلّ عائدةً إلى الفلسفة: ليس من خلال ما حاولنا التفكيرِ فيه، بل من خلال الوسيط الذي من خلاله نحاول التفكيرِ فيه.

يسعى دولوز إلى التغلب على الصورة الدوجمائية للفكر حتى يبني أنطولوجيا للاختلاف. والأمر المحوري

للصورة الدوجمائية للفكر هو الالتزام باللغة كوسيطٍ تمثيلي. الهوياتُ المستقرة للعالم تظهرُ لإدراكنا الحسي، الذي بدوره يحمل صور تلك الهويات المستقرة إلى مخّنا، الذي بدوره أيضا يمثِّل تلك الصور في المقولات المستقرة للغة. اللغة، إذن، هي وسيطٌ يمثل العالم. وهي وسيطٌ شفاف ــ يعكس العالم كما هو، ودون بقيةٍ.

وبرفض الصورة الدوجمائية، قدّم دولوز رؤيةً للوجود تفيضُ عن المقولات التي يسعى التمثيلُ لفرضها عليه. العالم دائما أكثر مما يستطيع التمثيلُ أن يلتقط؛ يظل العالمُ لا تروِّضه الصورةُ الدوجمائية للفكر.

لكن ماذا عن اللغة ذاتها؟ إذا كنا سنرفض تصورَ العالم الذي تقدمه لنا الصورةُ الدوجمائية للفكر، فهل سنرفض أيضا صورةَ اللغة باعتبارها تسعى إلى تمثيل ذلك العالم؟ العالم، الوجود، يفيض عن المقولات التمثيلية. فهل تفيض اللغةُ ذاتها أيضا عن تلك المقولات؟

سيبدو أنها لابد أن تفعل، إذا كان لفكر دولوز أن يُخضِعنا. لأن اللغة إذا فشلت في أن تفيض عن تلك المقولات، فسوف يقع فكره ذاته في أحبولة الصورة الدوجمائية للفكر. ففي نهاية المطاف، إذا كان وسيطُ فكره يعكسُ بإخلاصٍ الأفكار التي يريدُ نقلها، فسوف نكون قد عدنا إلى الاستقرار الذي يسعى إلى التغلب عليه، لا على مستوى العالم الذي يصفه بل على مستوى اللغة التي يستخدمها لوصفه.

ولا يكفي القول بأننا نتجنب هذه المشكلة بالحديث عن جسّ الاختلاف بدلاً من تمثيله. لأن المشكلة، مرة أخرى، تكمن في الكلمات التي ***تجسّ الاختلاف بدلاً من تمثيله***. ماذا نفعل حين نقول هذه الكلمات، أو حين نقول أي كلماتٍ على الإطلاق؟

التحدي الذي يواجهه دولوز هو أن يُحلَّ مكان الرؤية التمثيلية للغة رؤيةً تُتيح لها أن تفيض عن مقولات التمثيل. إنه بحاجةٍ إلى أن يبني، بالتوازي مع أنطولوجياه، رؤيةً للغة تناسب تلك الأنطولوجيا. ومثلما يجد اختلافا في الوجود يقاوم الالتقاطَ بواسطة المقولات المستقرة للصورة الدوجمائية للفكر، لابدٍ أن يجد في اللغة التي يخبرنا بها عن هذا الاختلاف شيئاً يمكنه، بصورةٍ مماثلة، أن يقاوم تلك المقولات المستقرة. يجب أن يجعل لغة أنطولوجياه تُرجِّع صدى نفس الطاقة غير القابلة للاستعادة التي اكتشفها في الأنطولوجيا ذاتها. باختصار، يجب أن يقدم لنا ما يسميه ***منطق المعنى logic of sense*** .

(قد يُغوي المرءَ أن يمدّ المشكلةَ دورةً أخرى، ويلويها مرة أخرى. إذا كان دولوز يقدّم رؤيةً للغة تتمشى مع الأنطولوجيا التي خلقها، فماذا عن اللغة التي يقدّم لنا بها رؤيته للغة؟ هل يجب أن ننظر إلى لغة تلك الرؤيةِ للغة باعتبارها هي ذاتها تمثيلا دقيقا لكيفية عمل اللغة؟ ولو فعلنا، ألا نَسقُط في نفس المشكلة، هذه المرة على مستوى "اللغة عن اللغة"؟ وبالتبادل، لو سلّمنا بأن اللغة ذاتها تفيض عن مقولاتها التمثيلية، فهل تهدم رؤيةُ دولوز للغةِ ذاتَها؟ في نهاية المطاف، لو لم نستطع تمثيل كيف

تعمل اللغة، ألا تفيض لغةُ رؤيته للغة أيضا عما يريد قوله؟ هل ثمة مأزقٌ هنا؟ لا، لا يوجد. يمكن لدولوز أن يُسلّم بأن رؤيته للغة تفيضُ عن مقولاتها التمثيلية دون أن يهدم نفسه. فهو يقدم لنا رؤيةً لكيف تعمل اللغة. هذه الرؤية ترى اللغةَ على أنها تفيضُ عن مقولاتها التمثيلية. هناك أكثر مما يمكن أن يلتقطَه التمثيل. ولو كان ذلك كذلك، فإن لغة تقريره هو عن اللغة تفيضُ عن محتواها التمثيلي. ويمضي ارتجافُ اللغة إلى نهاية الشوط، مرتفعاً من اللغة إلى تقريره عن اللغة، وأبعد، إذا شئنا، إلى تقريرٍ عن التقرير عن اللغة. ليس ثمة سببٌ لأن يرفض دولوز هذه النتيجة لفكره. هل تنسف لغةُ رؤيته للغة حدودَها الخاصة؟ بالطبع، ولم لا؟)

VIII

رأينا الرؤيةَ التقليدية للغة باعتبارها تمثيلاً وأوجهَ الاستقرار التي تتطلبها تلك الرؤية. ويقدم دولوز لقطةً أعقد قليلا للرؤية التقليدية. فهي، بالنسبة له، تنطوي على ثلاثة أبعاد: الإشارة denotation ، والتبدّي manifestation ، والدلالة signification . ويعمل مطلبٌ لغوي، "قضية" كما يسميه، في هذه الأبعاد الثلاثة. يتضح أن هذه الأبعاد الثلاثة تتطلب رابعا.

الإشارة "هي علاقة القضية بوضعٍ خارجيٍ للأمور."[36] إنها القضية وهي تستدير خارج نفسها وتشير صوب ما

تتحدث عنه في العالم. ورؤية الصدق على أنه تناظرٌ هي مسألة إشارة. فحين أقول "البقرة في المرج،" تشير هذه القضية إلى البقرة، هناك، في ذلك المرج بعينه.

أما التبدي فـ"يخص علاقة القضية بالشخص الذي يتحدث ويعبر عن نفسه."[37] وفي التبدي، تشير القضية أيضا خارج ذاتها، لكن في اتجاهٍ آخر هذه المرة. حيث تشير الإشارة "إلى الأمام" باتجاه العالم الذي تتحدث عنه القضية، يشير التبدي "إلى الوراء" صوب مصدر القضية، صوب الشخص الذي يتفوه بالقضية.

مع الإشارة والتبدي، تكون لدينا ثلاثة عناصر متقاطعة في اللغة: قضية، ومتحدث، ووضع للأمور. وهذه العناصر الثلاثة تنطوي على بعضها بشكل متبادل. وتشكّل معا العالمَ التمثيلي للغة. لكننا لو وقفنا عند الإشارة والتبدي، فسوف يفوتنا الكثير مما يجري داخل نطاق اللغة ذاتها وفي علاقة اللغة بالمتحدث والعالم. نحتاج إلى مفهومٍ ثالث: هو الدلالة.

والدلالة تتعلق بتضمُّن القضايا، بما ينتج عن قضية أو مجموعةٍ من القضايا. وعادةً ما لا تشير إلى خارج اللغة، بل تظل ضمن نطاق المجال داخل ـ اللغوي. ويمكن أن يحدث هذا بطرق متنوعة. ويوضح دولوز الدلالة بمثال برهنة منطقية ليبين إحدى هذه الطرق. إذا كانت قضيتان صادقتين، فيمكن أن تنتج عنهما ثالثة. وها هو المثال الكلاسيكي: 1) كل البشر فانون؛ 2) سقراط بشر؛ 3) إذن، سقراط فانٍ. في هذا المثال لا نحتاج إلى معرفة أي

شيءٍ سواء عن الإشارة أو التبدي. لا يهم من هو سقراط أو من يتكلم القضايا الثلاث. ولو كان سقراط شخصيةً مختلقة وولّد هذه العبارات الثلاث برنامج كومبيوتر، فإن الدلالة ستظل هي نفسها. صدق القضيتين الأوليين ينتج عنه صدق الثالثة.

البرهنات المنطقية ليست النوع الوحيد للدلالة. وها هو مثالٌ آخر، مازال داخل نطاق المجال داخل ـ اللغوي. هناك ما يُطلق عليه اسم ***الاستدلال المادي***، الاستدلال المباشر لقضيةٍ من أخرى. فمن القضية "الكرسي بنّي" يمكنني الاستدلال المباشر لقضية أخرى، "الكرسي مُلوَّن". هنا لا توجد برهنة منطقية. ليس ارتباط قضيتين هو ما يُنتج ثالثةً، بل قضية منفردة تُنتج أخرى. لكن، مثل البرهنة المنطقية، فإن هذا الإنتاج داخل ـ لغوي. فنحن لا نستنبط كون الكرسي ملونا من كونه بنيّاً بالنظر إلى الكرسي أو بفهم من الذي يتحدث عن الكرسي. الاستدلال يمضي من قضية لغويةٍ مباشرةً إلى أخرى.

ورغم أن قدرا كبيرا من الدلالة يتعلق بالاستدلال داخل ـ اللغوي، فيمكن وجود تضمينات لقضية لا تكون داخل ـ لغوية. يستخدم دولوز مثال الوعد. يقول أن "توكيد النتيجة تمثّله لحظة الوفاء بالوعد."[38] بأي طريقةٍ يكون الوفاء بالوعد مثل استدلال منطقي أو مادي؟ بأي طريقة يكون الوفاء بالوعد مثل "النتيجة"؟ إذا قطعتُ لك وعدا، فإن تضمين ذلك العرض هو أنني سأفي بهذا الوعد. الوفاء بالوعد، بهذا المعنى، هو الـ" إذن" للوعد. أعِدُ أن أقابلك لتناول القهوة في الساعة الرابعة، إذن، أنا مُلزَمٌ بالتواجد

في الموعد الذي قلت أنني سأتواجد فيه. قد يتضح أنني أود أن أكون في مكانٍ آخر. ربما في الثالثة والنصف أسمع عن برنامجٍ إذاعي أود الاستماع إليه ويبدأ في الرابعة. وقد تضمّن وعدي أنني سأقابلك بدل أن أستمع إلى البرنامج الإذاعي.

قارن ذلك مع الاستدلال المنطقي. أنا ملتزم بالاعتقاد بأن كل البشر فانون وبأن سقراط بشر. من هنا، لا يهم ما أود أن أعتقده؛ فأنا ملتزمٌ بالاعتقاد بأن سقراط فانٍ. قد أُنكر أن سقراط فانٍ، مثلما قد أتجاهل اجتماعي معك حتى أستمع إلى البرنامج الإذاعي. لكنني في كلتا الحالتين أرفض شيئا أنا ملتزمٌ به ***بفضل اللغة التي استخدمتها***. وفي كلتا الحالتين تكون للقضايا تضمينات: فهي تدُلّ.

الإشارة، والتبدي، والدلالة تقع ضمن نطاق مجال التمثيل. وإذا كانت هي كل ما هناك بالنسبة للغة، فلن نفلت من الصورة الدوجمائية للغة. لنتذكر المثال الأسبق للبقرة في المرج. الإشارة ستربط القضية بالعالم بطريقة مستقرة. وستمثل الكلمات "البقرة في المرج" البقرة الموجودة هناك في المرج. أما التبدي فسوف يشير إلى الوراء باتجاه متحدثٍ مستقرٍ ينطق الكلمات، إلى شخصٍ عالج صورة البقرة ويمكنه التعبير عن تلك الصورة في كلمات. أما الدلالة فسوف تأخذنا بعيدا عن الموقف المباشر الذي يتضمن البقرة، والكلمات، والمتحدث، لكن دون فقدان أي استقرار. أحد تضمينات الكلمات التي تم النطق بها هو أن هناك حيوانا ثدييا في المرج. ثمة استدلالٌ

هنا، لكن لا نقص في الاستقرار. يظل التمثيلُ كما هو. الحركة من أحد أجزاء اللغة إلى الآخر مستقرةٌ قدر استقرار الحركة من اللغة إلى العالم ومن اللغة إلى المتحدث.

هذا مجالٌ يسود فيه متفوِّقاً الحس السليم والحس المشترك. هناك هوياتٌ لغوية مستقرة مُنسّقةٌ فيما بينها وفي علاقتها بكلٍ من المتحدث والعالم.

ويقود هذا إلى سؤال: "هل هذا هو كل ما هناك بالنسبة للغة؟" بالنسبة لدولوز، هناك أكثر. فبمحاذاة الأبعاد الثلاثة للإشارة، والتبدي، والدلالة، هناك آخر. "المعنى هو البعد الرابع للقضية. اكتشفه الرواقيون مع الحدَث: المعنى، ***المُعبَّر عنه للقضية***، هو كيانٌ لا جسماني، معقّد، لا يقبل الاختزال، عند سطح الأشياء، حَدَثٌ خالص يكمن أو يوجد في القضية."[39] ولابد أن نسأل ما هو هذا المعنى.

IX

رأينا مفهوم التعبير من قبل. فجوهر سبينوزا يتم التعبير عنه في الصفات والأحوال. وبالمثل، يتم التعبير عن المعنى في القضايا. لكن ما هو هذا المعنى؟

المعنى هو ما يحدث عند النقطة التي تلتقي عندها اللغة والعالم. إنه ما يقع، الحدث الذي ينشأ حين تتلامس قضيةٌ بعينها مع العالم. هذا يشبه الإشارة، لكنه ليس الإشارة. لنأخذ هذا في الاعتبار. في الإشارة، ***تُحيلُ*** قضيةٌ إلى العالم الذي تناقشه. وإذالجأنا إلى نظرية التناظر، فإن القضية الصادقة ***تُناظرُ*** العالم. لكن ماذا نعني بكلمتي ***تُحيلُ*** و***تُناظرُ***؟ لا يمكننا الإجابة على هذا السؤال بالعودة إلى الإشارة، حيث أن السؤال بدأ هناك. كما لن يعيننا التبدي ولا الدلالة. فليست المسألةُ من الذي يتحدث، ولا تضميناتُ قضيةٍ. إنها مسألة العلاقة بين القضية وبين العالم.

إذا لم نستطع إجابة هذا السؤال عبر هذه الأبعاد الثلاثة، فربما كان هناك رابع. هذا هو بعد المعنى."إنه بالضبط الحدّ بين القضية وبين الأشياء."[40] هذا الحدُّ يُفلتُ من أن تلتقطه أبعاد اللغة الثلاثة التي تُشكّل بنيته التمثيلية. إلاّ أن هذه المراوغة لا يجب أن تؤدي بنا إلى إغفاله. فهو بعدٌ افتراضي للغة لا تكمن واقعيته فيما تقدمه لنا الكلمات ولا العالم بل فيما يحدث عندما يلتقيان.

يدخل رجلٌ إلى مصرف. يشهر مسدساً ويقول: "هذا سطوٌ مسلح." تشير كلماته إلى أن المصرف تجري سرقته. تُبدي نيته. تدلّ، بين أشياء أخرى، على أن الرجل المُمسك بالمسدس ليس حارسا. لكن الكلمات تفعل شيئا آخر أيضا. تتقاطع مع الموقف كي تخلق شيئا لم يكن هناك من قبل، شيئا لا يمكن التقاطه في النظرة التقليدية للغة، شيئا يفيض عنها.

يقول دولوز أن المعنى هو ***المُعَبَّرُ عنه*** للقضية و***صِفةُ*** وضع الأمور.[41] يمكننا أن نسال ماذا يفعل حين يستخدم هذه المصطلحات؛ لكن يجب أن يظل في أذهاننا أن دولوز لا يمثل هنا. إنه يجِسُّ.

في قراءته لسبينوزا، يشدّد دولوز على أن الجوهر حين يتم التعبير عنه في الصفات والأحوال، فإنه يُمتَصُّ فيها. ولا يعني هذا أنه يصبح صفةً أو حالاً، بل أنه يكمن فيها inheres . لا يوجد خارجها. ليس متعاليا. وتقدم لنا مناقشة العلم أمثلةً على الكمون inherence . تكوين constitution المادة يسمح لها، تحت شروط بعيدةٍ عن الاتزان، بإظهار خصائص ساعةٍ كيميائية أو تشعُّب. هذا التكوين هو جانبٌ من المادة يكمن فيها ويمكن، تحت شروطٍ معينة، التعبير عنه. لكن لا يمكن اشتقاقه من دراسة هوية المادة. إنه جانب ***تفاضلي*** للمادة. وهكذا الأمر مع المعنى. يتم التعبير عن المعنى في قضايا؛ يكمن فيها. لكن لا يمكن اختزاله إلى خصائص القضية التي تعبِّر عنه. فهو مختلف في النوع عن القضية التي يكمن فيها. إنه حدثٌ يحدث في القضية لكنه ليس القضية ذاتها. الكلمات "هذا سطوٌ مسلّح" تفعل أكثر مما يمكن أن يخبرنا به أي تحليل لتلك القضية.

الجانب الآخر من المعنى يواجه العالم؛ إنه صفة الأشياء أو أوضاع الأمور ــ "رغم أن المعنى لا يوجد خارج القضية التي تعبر عنه، فإنه رغم ذلك صفةُ أوضاع الأمور وليس صفةَ القضية. الحدث يحيا في اللغة، لكنه يحدث

للأشياء."[42] يعلن رجلٌ "هذا سطوٌ مسلّح،" فيحدث شيءٌ للعالم.

كيف يحدث حدثٌ للأشياء؟ بالنسبة لدولوز، يحدث بواسطة الأفعال، خصوصا الأفعال في صيغة المصدر. "'أخضر' 'Green' تحدّد خاصيةً، خليطا من الأشياء، خليطا من الشجرة والهواء الذي يتواجد فيه الكلوروفيل مع كل أجزاء ورقة الشجر. أما 'يخضر' 'To green'، على العكس، فليست خاصيةً في الشيء، بل صفةٌ تقال عن الشيء."[43]

يخضرّ لا تعني حدوث شيء في العالم يغيّره من وضع سابق للأمور إلى وضع تالٍ. ***يخضرّ*** لا تحشر نفسها في النظام السببي للأشياء. بذلك المعنى، تظل ضمن نطاق القضية. لكن بمعنى آخر، فإنها تحدث للأشياء. تحدث لها عن طريق صيرورتها شيئا من خلال القضية. حين تحدث ***يخضرّ***، فإن جانبا من العالم ينفتح بطريقةٍ جديدة، يُنسَبُ إليه شيءٌ يتجاوز النظام السببي للأشياء. وتعبر عن ذلك كلير كولبروك Claire Colebrook ، في تعليقها على تحليل دولوز للمعنى، بالطريقة التالية: "المعنى هو قوةٌ ***لتحوُّلٍ لاجسماني***: سواءً أشرتُ إلى الجسد الممزق (الفعلي) على أنه 'مجروحٌ'، أو 'به ندوبٌ'، أو 'مُعاقبٌ' فسوف يغير ذلك ما هو عليه في وجوده اللاجسماني أو الافتراضي. المعنى حدثٌ، يُنتج خطوطا جديدة للصيرورة."[44]

ألا يقول دولوز شيئا بالغ البساطة هنا؟ ألا يقول أننا حين نستخدم كلمة "أخضر" نجعل العالم يبدو بطريقةٍ معينة للناس الذين يستمعون إلينا؟ حين أقول "ورقة الشجر خضراء"، ألا أنسبُ ببساطة خاصيةً لشيءٍ في العالم، مُبديا نفسي في كلماتٍ تشير إلى العالم؟

هذا الجانب من ***أخضر*** هو ما يتحدث عنه دولوز حين يقول أن أخضر تحدّد خاصيةً. لا ينكر أن هذا يحدث. يحدث في النظام التمثيلي للأشياء. لكنه يُصرّ على أن شيئا آخر يحدث أيضا، شيئا يفلت من ذلك النظام التمثيلي لكنه واقعيٌ بنفس قدر واقعية ذلك النظام. "الفعل له قطبان: الحاضر الذي يُبيّن علاقته بوضعٍ للأمور يمكن الإشارة إليه بالنظر لزمنٍ فيزيائي يتميز بالتتابع؛ والمصدر، الذي يبين علاقته بالمعنى أو الحدث بالنظر إلى الزمن الداخلي الذي يُغلِّفه."[45] يخضرّ، يكون سطوا مسلحا، يعني توجيه الأجساد بطرقٍ معينة، خلقَ خطوطٍ جديدة للاشتباك بين الأشياء، قطعَ مسارٍ خلال العالم، مسارٍ يتأثر فيه كلٌ من المرء والعالم. ليست مسألة تمثيل بل حدثا يحدث ضمن نطاقٍ وكذلك من خلال اللغة، عند نقطة تقاطعها مع العالم.

قد يبدو هذا مثل برجسون. ويجب أن يبدو. فقد قسَّم برجسون بدوره الزمن إلى نمطين، زمن تتابع اللحظات والزمن الداخلي للـ ***durée*** أو الديمومة. الديمومة افتراضية؛ تكمن في زمن التتابع كما تجعله ينشأ. والمصدر يفعل نفس الشيء تقريبا. ***يخضرّ to green*** لا تُحوِّل جزءا من العالم إلى أخضر. كما أنها لا تشير إلى الخضرة الموجودة فعلا لجزءٍ من العالم. ليست لا لغةً مفروضةً

على العالم ولا لغةً تعكس أو تمثل الطريقة التي عليها العالم فعلا. إنها بدلا من ذلك نقطة التقاءٍ للغة وللعالم (لكن من جانب اللغة، من جانب القضية)، النقطة التي عندها يحدث شيءٌ لكليهما. ***يخضرّ*** تشير إلى كلٍ من صيرورة جزءٍ من العالم أخضر وتحدُّثُ اللغةِ بخضرة. إنها انبثاقهما المشترك. ***الحدث يحيا في اللغة، لكنه يحدث للأشياء.***

المعنى هو المفهوم الذي يُحلّه دولوز محلَ التناظر. في التمثيل، يُفترضُ وجود تلاؤم بين كلماتنا وبين العالم الذي تمثله. وتكمن الصعوبة في القول بماهية هذا التلاؤم. وكما رأينا، فإن التلاؤم، التناظر، لا يمكن تفسيره في أيٍ من الأبعاد الثلاثة للغة التمثيلية. التناظر هو ما يُفترض أنه يوضح الإشارة، ولا يمكن توضيحها بواسطة التبدي ولا الدلالة. واقتراح دولوز هو أن ما يحدث بين القضايا وبين الأشياء إما أنه ليس حقا أو على الأقل ليس فقط نوعا من التلاؤم أو التناظر. ما يحدث هو شيءٌ يفيضُ عن أي نوعٍ من التناظر، شيءٌ يُشير إلى كلٍ من العالم والقضايا دون أن يقبل الاختزال إلى أيٍ من هويات التمثيل أو الصورة الدوجمائية للعالم.

لهذا السبب، يقول دولوز أن المعنى ينطوي على مفارقة paradoxical . ويجب أن نفهم مصطلح ***ينطوي على مفارقة paradoxical*** بطريقتين على الأقل.[46] أولاً، أن المفارقة تتضاد مع ***الدوكسا doxa***. لنتذكر أن ***الدوكسا*** هي الاعتقاد الشائع. إنها ما يعرفه الجميع. "المفارقة تتعارض مع ***الدوكسا***، في كلٍ من جانبي

الدوكسا، أي، الحس السليم والحس المشترك."[47]
وحيث تمنحنا ***الدوكسا*** كيانات مستقرة خارجاً في العالم تُناظر ملكاتٍ متميزة لكنها متلاقية، تشير المفارقة إلى الطابع غير المستقر لعلاقة اللغة والعالم. ما يحدث بين اللغة والعالم ليس مجرد تلاؤمٍ مُرتَّبٍ بل حدثٍ معقدٍ بالأحرى، حدث يجري شحذه فيما بعد إلى شيءٍ ناعم بواسطة الصورة الدوجمائية للفكر.

ثانيا، تشير المفارقة في اتجاهين في نفس الوقت. إذ تشير باتجاه القضية التي تحيا فيها وكذلك باتجاه العالم التي هي صفةٌ له. لكن هذه الإشارة في اتجاهين في نفس الوقت ليست مثل سهم مزدوج يمكن أن يشير في نفس الوقت إلى الشرق وإلى الغرب. فالشرق والغرب كلاهما اتجاهات في الفضاء. هما من نفس النوع، من نفس الفئة. والإشارة إلى الشرق هي مجرد نقيض الإشارة إلى الغرب.

لكن اللغة والعالم ليسا متماثلين هكذا. وحده التمثيل، الذي يود أن يمتلك مفهوما للتناظر، هو الذي يريد أن يعثر على لحظة التماثل بين الاثنين. المفارقة تشير في اتجاهين في نفس الوقت، لكن الأشياء التي تشير إليها ذات طبيعةٍ متباعدة. لا يمكن أن يأخذ المرءُ سهمَ المعنى، ويزيحه من القضية، ويضعه في العالم، ثم يشير مرة أخرى تجاه اللغة. المفارقة تتضمن الجمع بين عناصر متنافرةٍ في تقاربٍ لا يختزل عنصرا إلى الآخر كما لا يبقيها بعيدةً عن بعضها. هذا اللاتماثل بين اللغة والعالم يشير باتجاه شيءٍ أعمق من المعنى، شيءٍ يسميه دولوز ***اللا معنى nonsense*** .

X

لندرك ما يجسّه دولوز بمفهوم ***اللامعنى*** يجب أولاً أن نفهم شيئا عن النظرية البنيوية للغة التي طوّرها اللغوي السويسري فرديناند دو سوسير Ferdinand de Saussure . والكتاب المأخوذ عن محاضرات سوسير، والمترجم إلى الإنجليزية بعنوان ***محاضرات في علم اللغة العام Course in General Linguistics***[48]، هو بلا شك أكثرُ نصٍ لغوي أثر على الفلسفة الفرنسية في القرن العشرين. وتدين كلٌ من البنيوية الأنثروبولوجية لكلود ليـڤـي ـ شتراوس، والتحليل النفسي لـجاك لاكان، وماركسية لوي ألتوسير، وتفكيك ديريدا بديون عميقة لسوسير. وفي كتاب ***منطق المعنى***، لا يناقش دولوز لغويات سوسير بعمق.[49] ورغم ذلك، فإن لغويات سوسير حاضرةٌ في الخلفية، مثلما هي بالنسبة لكل مفكر فرنسي من جيل دولوز.

يرى سوسير أن بنية اللغة، في كلٍ من معناها وصوتياتها، هي مسألة اختلافاتٍ لا عناصر: "في اللغة هناك اختلافاتٌ فقط ***دون أطراف إيجابية.***"[50] وتقدم الصوتيات المثال الأشد استقامةً. لنفترض أنني أريد أن

أنطق الصوت المناظر للحرف ***ب***. ويمكننا أن نسمّيه ***الصوت ـ ب***. ليس هناك صوتٌ مضبوطٌ عليَّ أن أصدره. فما يمنح الخاصية الصوتية للصوت ـ ب ليس الصوت نفسه بل اختلافه عن الأصوات المحيطة المماثلة، مثلا أصوات ـ د وأصوات ـ ت. التضاد بين الأصوات وليس الأصوات ذاتها هو ما يمنح الوحدات الصوتية [الفونيمات] مكانها الصوتي الخاص في اللغة.

ولو كانت الأطراف الإيجابية ــ الأصوات ذاتها ــ وليس الاختلافات فيما بينها هي ما يمنح الأصوات مكانها الصوتي، لما كنا استطعنا أبدا أن نفهم الناس ذوي اللهجات المختلفة أو طرق التحدث المختلفة. وهذا لأن الناس ذوي اللهجات المختلفة يتحدثون الأصوات بطرق مختلفة. (وغالبا ما يصدق هذا بوجه خاص على الحروف المتحركة.) وفي الحقيقة، يتحدث كلُ شخص الأصوات باختلاف طفيف. ولذا لو كان لابد من صوتٍ مضبوط مناظرٌ، مثلا، للصوت ـ ب، لما فهمه أحدٌ تقريبا. وبدلا من ذلك، يمكن لمجالٍ من الأصوات المختلفة أن يندرج تحت فئة الصوت ـ ب. وما يحدُّ هذا المجال هو مجال الحروف الأخرى التي تتضاد معه، مثل أصوات ـ ت وأصوات ـ د.

هذا النسق التفاضلي ينطبق أيضا على معاني الكلمات. فمعنى كلمة ***tree شجرة*** ليس مفهوما نوعيا في ذهني ولا أيَ شجرةٍ بعينها هناك خارجا، بل دور الكلمة في اللغة، خصوصا في تضاد مع كلمات أخرى مثل ***bush شجيرة، shrub جنَبَة، plant نبتة،*** إلى آخره. ولو لم توجد كلمات مثل هذه في الإنجليزية [العربية]، لكان

لكلمة ***شجرة*** دورٌ مختلف لتلعبه. وهكذا، كما يقول سوسير، فإن معنى أي كلمةٍ في لغةٍ يتحدد بدورها في تلك اللغة، ودورها يتحدد بالاختلافات بينها وبين الكلمات الأخرى.

والآن لو ربطنا اللغةَ بالعالم، سيكون لدينا وضع مُركّب يتضمن مجموعتين (أو ما يسميه دولوز ***سلسلتين*** ***series***) من الاختلافات. من جهة، فإن الوجود هو اختلاف. العالم ينشأ من تفعيلِ اختلافٍ افتراضي يقع تحت، ويسكن، ذلك التفعيل. وقد علّمنا هذا علمُ مونوه وبريجوچين، وكذلك تأملات برجسون ونيتشه. ومن جهة ثانية، فإن اللغة هي نسقٌ من الاختلافات. توجد لا كنسقٍ من العناصر الإيجابية، كلٌ منها له هويته. بل تتحدد بالاختلافات التي، مثل اختلاف الوجود، يمكن جَسُّها لكن لا يمكن إدراجها تحت مقولات تمثيلية. التحدث، إذن، يعني جعل سلسلتين من الاختلافات تتلامسان: الوجود واللغة.

بالنسبة لدولوز، فإن هذا التلامس بين سلسلتين من الاختلافات يتضمن وجود أنواعٍ معينة من عناصر المفارقة التي تنتمي لكلتا الاثنتين ولا تنتمي لأيٍ منهما في آنٍ واحد. "تتقارب السلسلتان المتنافرتان باتجاه عنصرِ مفارقةٍ، هو "المُفاضلُ" بينهما. . . . هذا العنصر لا ينتمي إلى أي سلسلة؛ أو بالأحرى، ينتمي إلى كلتا السلسلتين في آنٍ واحد ولا يكف أبداً عن الدوران بينهما."[51] عنصرِ المفارقة هذا، العنصر الذي هو في آنٍ من اللغة وليس من اللغة، من العالم وليس من العالم، هو اللامعنى.

دور اللامعنى أن "يَعبُرِ السلاسلَ المتنافرة، أن يجعلها ترن وتتلاقى، لكن أيضا أن يُفرِّعها وأن يُدخل في كل واحدةٍ منها انقطاعات متعددة. إنه كلمة = س وشيء = س."[52] ولرؤية ما هو هذا الدور، غالبا ما يلجأ دولوز إلى لويس كارول Lewis Carroll . وهنا تبادل للحديث بين آليس وبين الفارس الأحمر من ***من خلال المرآة Through the Looking Glass*** :

"اسم الأغنية يُدعى '***عيون هادوكس***.' "
"آه، هذا هو اسم الأغنية، أليس كذلك؟" قالت آليس، محاولةً الشعور بالاهتمام.
"لا، أنت لا تفهمين،" قال الفارس، وبدا متضايقا بعض الشيء. "هذا ما ***يُدعى*** اسم الأغنية. الأسم هو حقا '***الرجل العجوز، العجوز***'."
"إذن كان يجب أن أقول، "هكذا تُدعى ***الأغنية***؟" صححت آليس نفسها.
"لا، ما كان يجب أن تقولي: هذا شيءٌ آخر تماما! ***الأغنية*** تُدعى '***طُرُقٌ ووسائل***': لكن هذا ما ***تُدعى*** فقط، كما تعلمين!"
"حسنا، ما **هي** الأغنية، إذن؟" قالت آليس، التي كانت قد تحيّرت تماما عند هذا الحد."[53]

هنا، بالطبع، يغني الفارس الأحمر الأغنية. لأن هذا ما ***تكونه*** الأغنية.

في هذا التبادل للحديث، تمضي الحركة مما يُدعى اسم الأغنية إلى ما يكون اسمُ الأغنية، إلى ما تُدعى الأغنية ذاتها، إلى ما تكونه الأغنية. وفي هذه الإزاحة، تبدأ فكرة الاسم في القيام بواجب ـ مزدوج. إنها كلٌ من اللغة والعالم، بمعنى أنها ما يقوم بالإحالة وما يُحالُ إليه.[54] إنها

كلٌ من اللغة وموضوع اللغة. وفي هذه الحالة، بالطبع، فإن ما يقوم بالإحالة وما يُحالُ إليه هما الاثنان قطعةٌ واحدة من اللغة، إسمٌ. وهنا ينشأ اللامعنى. فاللامعنى هو عنصرُ مفارقةٍ يقوم، في هذه الحالة، "بتفريع" السلسلة مما يُدعى اسم الأغنية إلى اسم الأغنية، وهكذا.

تنشر كتابات لويس كارول هذه الأشكال من اللامعنى. وهذا الانتشار، بالنسبة لدولوز، ليس مجرد لعبة يمكن لعبها على هوامش اللغة. بل تشير إلى شيءٍ جوهري بصدد اللغة ذاتها. فاللامعنى هو ما يتيح للغة وللعالم أن يجتمعا. فقط لأنه يمكن وجود عناصر المفارقة هذه التي تجمع اللغة والعالم معا كما تجعلهما منفصلين يمكن وجود معنى لغوي على الإطلاق. وبدون هذه المفارقة، لن يوجد سوى اللا ـ تواصل بين هاتين السلسلتين، لن يوجد سوى صمت بينهما.

مجال الاختلاف الذي هو العالم ومجال الاختلاف الذي هو اللغة يجمع بينهما ويبقيهما منفصلين. اللامعنى، وهو عنصر مفارقةٍ "يَعبُر"هما. وأحيانا ما يُسمّي دولوز عنصر المفارقة هذا، هذا اللامعنى، باسم "المربع الفارغ". وفضلا عن ذلك، فعلى أساس اللامعنى فقط يمكن أن ينشأ المعنى.

> المؤلفون الذين تُشير إليهم الممارسة الحديثة على أنهم "بنيويون" قد لا تكون بينهم نقطةٌ جوهرية مشتركة سوى هذه: المعنى، منظورا إليه لا على أنه تبدٍ على الإطلاق بل على أنه تأثيرُ سطح وتأثير موقع، وينتجُ عن دوران المربع الفارغ في السلاسل البنيوية . . . بهذه الطريقة تُبيّن البنيوية

أن المعنى ينتج بواسطة اللامعنى وإزاحته الدائمة، وأنه يولد من المواقع المتتالية للعناصر التي ليست في ذاتها "دالة."[55]

ما هي، إذن، العلاقة بين المعنى واللامعنى؟ المعنى هو عنصر المفارقة الذي يكمن في القضية لكنه صفةُ الأشياء، واللامعنى هو عنصر المفارقة الذي يدور بين اللغة والأشياء ويجمع بينهما. المعنى هو "بالضبط التخوم بين القضايا وبين الأشياء." لكن أليس هذا هو اللامعنى؟ وإذا كان الأمر كذلك، ما الاختلاف بينهما؟

المعنى ينتج بواسطة اللامعنى. ولإدراك هذه الفكرة، نحتاج إلى أن يظل في أذهاننا أن اللامعنى ليس ***شيئا***. ولو كان عنصرا، كما يدعوه دولوز أحيانا، فإنه عنصرٌ ليس شيئا معينا بل مفارقة. وما يمنح طابع اللامعنى للمقطع عن الأسماء من ***من خلال المرآة*** أن الأسماء من، وكذلك ليست من، سلسلة اللغة. إنها دالة وكذلك مدلولة. ومن حركة هذه المفارقة ينشأ المعنى، لا كشيءٍ ينبثق عن شيء آخر، بل كتأثير للحركة ذاتها. "باختصار، فإن المعنى هو دائما ***تأثيرٌ***. وليس تأثيرا بالمعنى السببي فقط؛ فهو أيضا تأثيرٌ بمعنى ‘تأثير بصري’ أو ‘تأثير صوتي’، أو، بالأحرى، تأثير سطحٍ، تأثير موقعٍ، وتأثير لغةٍ."[56]

لأن هناك لامعنى، لأن شيئا يمكن أن يجمع بين السلسلة التي هي الوجود (أو العالم) والسلسلة التي هي اللغة ويدور بينهما وخلالهما، يمكن أن يوجد المعنى. المعنى هو تأثير للامعنى: يتسبب فيه هذا الجمع معا وينشأ على سطحه. إنه مثل تأثير صوتيٍ أو تأثيرٍ بصري لأنه لا ينتجُ عن اللامعنى بأي معنى سببي تقليدي. ليس مثل

الصوت الذي ينتجُ حين تصطدم كرةٌ بكرة. المعني لاجسماني؛ ليس مغروسا في النظام السببي للأشياء المادية. التأثيرات الضوئية والتأثيرات الصوتية تحدث حين تنبثق طريقة معينة للرؤية أو للسمع من ترتيبة ضوئية أو صوتية. وما تسمى أوهاما بصرية تشبه هذا. إرسم منظومة معينة على الورق وسوف ترى العيون شيئا أكثر مما هو مرسوم. ولا يتعلق هذا فقط بالخطوط على الورق، ولا بالعيون، بل بما يحدث بينهما، بما يمكن أن يسميه دولوز لامعنىً معينا يدور في تفاعلهما.

والأمر كذلك مع المعنى. اللامعنى يدور بين وداخل اختلافات اللغة والعالم. وفي هذا الدوران، تقدم اللغة والعالم طرقا معينة لأن تكون "مُقتَرحةً"proposed . و"القضية"proposition ، التي هي ما له معنى، هي طريقة لأن يكونا مُقتَرَحين. إنها تأثيرٌ لذلك الدوران وكذلك اقتراحٌ ضمن اللغة للعالم.

XI

أقول، "ورقة الشجر خضراء." هذه قضية. ثمة معنى لهذه القضية. يكمن في الـ ***تخضَرُّ to green*** لورقة الشجر. الـ ***تخضر*** يكمن في القضية، لكنه منسوبٌ للعالم. الـ ***يخضر*** ليس إشارةً، ولا تبديا، ولا دلالة. إنه ما تنشأ عنه الإشارة في "ورقة الشجر خضراء"؛ يظل افتراضيا في تلك الإشارة؛ لكن لا يمكن الإشارة إليه هو ذاته.

كيف يمكن أن يوجد المعنى؟ كيف يمكن أن يكون لقضيةٍ معنى؟ يمكن أن يكون لها معنى لأن سلسلة الاختلافات التي هي العالم وسلسلة الاختلافات التي هي اللغة يمكن الجمع بينهما بواسطة عنصرِ مفارقةٍ يجعلهما تتقاربان وتتباعدان في آن. يحدث المعنى على أساس هذا التقارب والتباعد. والمعنى، بدوره، يحفز كلماتنا فيما وراء ــ وفي داخل ــ إشارتها، وتبديها، ودلالتها، جاعلا شيئا يحدث لنا وللعالم. مثلما أن العالم ليس خاملا، ليس مجرد مسألة هويات، فإن اللغة أيضا ليست خاملة، ليست مجرد مسألة تمثيل.

اللغة دائما أكثر من كونها لغة. أو بالأحرى، اللغة دائما أكثر من تمثيل. إنها تفيض إلى العالم. إنها منسوجةٌ في العالم كي تستطيع القيام بوظيفة التمثيل. وهذا النسج يتطلب مفارقات، مفارقات للمعنى واللامعنى تفلت من قبضة اللغة. "اللغة هي التي تثبِّت الحدود (اللحظة التي يبدأ فيها الإفراط، مثلا)، لكن اللغة أيضا هي التي تتجاوز الحدود وتعيدها إلى التكافؤ اللانهائي لصيرورةٍ لامحدودة."[57]

توكيد اللغة، إذن، يعني توكيد الصيرورة. يعني جسَّ ما يتجاوز التمثيل في اللغة. يعني التعرف على عناصر المفارقة التي هي خاصيتها الافتراضية، والتي توجد دوما في أي فعل تمثيل. مهما رأينا، ومهما قلنا، ثمة ما هو أكثر، دائما أكثر.

XII

أن نتعلم يعني أن ندخُل إلى كلّي العلاقات الذي يؤسس **الفكرة**، وإلى تفرداتها المناظِرة. ففكرة البحر، مثلا، كما بيّن ليبنيتز، هي نسقٌ من الارتباطات أو العلاقات التفاضلية بين جزئياتٍ وتفرُّدات تُناظر درجات التغير بين تلك العلاقات ــ ويتجسّد مجمل النسق في الحركة الواقعية للأمواج. أن نتعلّم السباحة يعني أن نزاوج النقاط المختلفة لأجسامنا مع النقاط المتفرِّدة **للفكرة** الموضوعية كي نشكّل مجالاً إشكاليا.[58]

ممّ يتكون التعلُّم؟ ها هي نظرةٌ تقليدية: التعلم هو مسألة استظهار شيءٍ يعرفه شخصٌ آخر. يبدو هذا تبسيطيا، لو صغنا الأمر على هذا النحو. لكن من منا لم يحضر المدرسة الثانوية والكلية ولم يتم إخضاعه لهذه النظرة للتعلم؟ معلّم، أو أستاذ، يقف أمام الفصل، وفي يده الطباشير أو اللوحات الشفافة. هناك ***أشياءٌ*** تحتاج إلى تعلّمها، **بنودٌ** تحتاج إلى معرفتها. وقبل أن تنتهي فترة الفصل، سيتم نقل هذه الأشياء من ملاحظات محاضرة المعلم، أو من اللوحات الشفافة للأستاذ، إلى كراستك. ومن هناك سيتم نقل هذه الأشياء إلى مخّك. وحين تكون عمليات النقل هذه ناجحةً، سيقال أنك قد تعلّمت ما على المعلم، أو الأستاذ، أن يعلّمه لك.

إنه نموذجٌ هزيل للتعلم. وهو أيضا أكثر النماذج شيوعا. إنه نموذجٌ يعمل على أساس بعض الافتراضات السطحية وافتراضٍ أعمق قليلا. افتراضاته السطحية هي، أولاً، أن المعلم يعرف ما يجب معرفته بصدد موضوعٍ وأنت لا تعرف. ثانياً، هناك افتراض أن طريقة تعلّمكَ لما يعرفه المعلم هي أن تستمع للمعلم وتسجّل في الذاكرة ما عليه أو عليها أن يقوله. وأخيرا، على جانب المعلم، هناك افتراض أن المعلم، بالتحدث أو باستخدام وسائل أخرى تحل محل التحدث، يمكنه أن ينقل إلى الطالب ما يجب معرفته.

أما الافتراض الأعمق قليلا فيتعلق بالصورة الدوجمائية للفكر. إنه افتراض أن ما يجب تعلّمهُ يأتي في رزمٍ منفصلة من الهويات. هناك ***أشياءٌ*** معينةٌ نحتاج إلى معرفتها. وهذه الأشياء قد تكون مرتبطةً ببعضها البعض أو لا تكون. وفي كلتا الحالتين، فإنها مستقلة بما يكفي عن بعضها البعض لعزل كل واحدٍ في جملة، أو فقرة، أو فصل. هذه الأشياء يجري عندئذ تمثيلها بالعبارات التي يتحدثها المعلم أو الأستاذ، ثم تصل إلى أذنك أو إلى ورقتك. وإذا كان التعلّم ناجحاً، فلن يكون هناك تحويرٌ، ولا ضرر، لأيٍ من هذه الأشياء عبر الطريق. ستحافظ هوياتها على تكاملها. وإذا قمت بعملِك ستتمكن من تكرار أو التلاعب بهذه الهويات حين يحين وقت الامتحان.

وهناك رؤية أخرى للتعلُّم لا تبدأ بافتراض أن ما يجب تعلّمه له خاصية هوية أو مجموعة من الهويات. بل تبدأ بدلا من ذلك من افتراض أن ما يجب تعلّمه له خاصية الاختلاف

وليس الهوية. وإذا لم يكن لما يجب تعلُّمه خاصية الهوية، فليس التعلّم ذاته مشروعا لنقل الهويات من العارف إلى من يسعى إلى المعرفة. إنه بدلا من ذلك مشروعٌ للتجريب.

السبّاحون لا يتعلمون حقائق عن الماء وعن أجسادهم ثم يطبّقونها على الحالة السانحة. الماء وأجسادهم حشودٌ من الاختلافات. ولكي يُبحروا بأجسادهم خلال الماء سيحتاجون إلى اكتساب مهارة: أن "يزاوجوا" أجسادهم بالماء بحيث يبقون على السطح. هذه المهارة لا تتطلب استظهارا. بل تتطلب انغماسا، عثورا على طريق المرء خلال الأشياء، توصُّلا من خلال جسد المرء إلى فهم ما يقدر عليه في الماء. لا توجد طريقةٌ واحدة لعمل هذا، وقد تقود الطرقُ المختلفة إلى أنواعٍ مختلفة من النجاح. وهناك حالات فشلٍ أيضا؛ قد يكون الماء مكوّنا من اختلافات، لكن ليس كل مسار خلال تلك الاختلافات سيُبقي المرءَ طافيا.

السبّاحون يُدرِّبون أنفسهم على الماء. يستشعرون الماء، يستشعرون كيف يتحرك وما الإمكانيات التي يقدمها لهم. يستشعرون أجسادهم في الماء. ويزاوجون هذا بذاك. الثنائي جسد/ماء هو مجالٌ إشكالي، بمعنى كلمة ***مشكلة*** الذي رأيناه آنفا. والطرق الخاصة للسباحة هي حلولٌ ضمن نطاق ذلك المجال الإشكالي. لا تحلُّ ***مشكلة*** السباحة. لأنه لا توجد مشكلةُ سباحةٍ واحدة. هناك بدلا من ذلك مجالٌ إشكالي للجسد/الماء، تكون الطرق الخاصة للسباحة حلولا له. إنها تجارب في مزاوجة هذا المجال

الإشكالي، يحدث قدرٌ كبيرٌ منه تحت مستوى التفكير الواعي، أسفل الهويات التي يقدِّمها لنا التمثيل: " 'التعلم' يجري دائما في، ومن خلال، اللاوعي، وبذلك يُقيم تواطؤا عميقا بين الطبيعة وبين العقل."[59]

ممّ يتشكل تعلُّم كيف ***نُفكِّر***؟ على خلاف تعلّم كيف نسبح، فإنه يتطلب أولاً التخلي عن العادات السيئة. وهذه العادات هي تلك التي تُقطِّرها في داخلنا جميعا الصورة الدوجمائية للفكر ورؤيتها التمثيلية للغة وللعالم. لابد أن نكتشف هذه الصورة وهذه الرؤية؛ لابد أن نرى الأدوار التي تلعبانها في منعنا من التفكير حقا.

لكن هذا ليس كل شيء. هذه هي المهمة السلبية. فحسب، تمهيدُ الأرض. بمحاذاة هذا التخلي يجب أيضا أن نجرِّب في طرق التفكير. يجب أن نزاوج بين فكرنا وعالمنا، بين فكرنا ولغتنا.

هناك من مضوا قبلنا، من سبحوا في هذا الماء من قبل: ومن بينهم سبينوزا، وبرجسون، ونيتشه. قد يساعدون على تسهيل خوضنا للماء، ويعلمونا بعض الضربات، حتى لا نغرق قبل أن نبدأ. يمكننا أن نتدرب على أيديهم. لكننا، عاجلاً أم آجلاً، لابد أن نندفع منطلقين من الشاطيء ونُزاوج بين الأشياء بأنفسنا. وهذا ما يفعله دولوز في ***الاختلاف والتكرار*** وفي ***منطق المعنى***. لكننا يجب جميعا أن نفعل هذا بأنفسنا، كل واحد منا. يمكننا أن نتدرب على يد دولوز إذا شئنا، كما يفعل هو مع أولئك الذين يأتون قبله. لكنه لا يمكن أن يسبح بدلنا.

هناك خطآن يمكن أن نرتكبهما في بحث إمكان تعلُّم كيف نفكر. الخطأ الأول سيكون أن نفترض أن التفكير، بخلاف السباحة، هو نشاطٌ واعٍ بصورةٍ خالصة، أن التفكير تلاعبٌ بالفكر. هذا الخطأ هو ميراثنا من الصورة الدوجمائية للفكر. إننا نتحسَّس طريقنا إلى التفكير تقريبا بنفس الطريقة التي نتحسس بها طريقنا إلى السباحة. التفكير لاواعٍ بقدر ما هو واعٍ على الأقل، وهو تجربةٌ بدرجة لا تقل عن ذلك. ذلك أحد الأشياء التي أعنيها باقتراح أن دولوز ***يجسُّ*** موضوعه. الخطأ الثاني سيكون أن نفترض أن كلاً منا لابد أن يواجه هذه المهمة وحيداً. إننا في الحقيقة يمكن أن نواجهها في مجموعات، مزاوجين أنفسنا مع بعضنا البعض وكذلك مع العالم. التفكير ليس بحاجة إلى أن يكون نشاطا منفردا، ولا يجري بالتأكيد في عالم لا نتشارك فيه مع الآخرين. الخطوة التالية، إذن، ستكون أن نبحث مكاننا بين الآخرين في العالم، أن ***نفكّر*** بشأنه، أو معه، أو فيه.

وهذه الخطوة ستؤدي بنا إلى السياسة.

الهوامش

1 **Deleuze*, Difference and Repetition, p. 55–6.***

2 **Deleuze*, Difference and Repetition, p. 33.***

3 **Deleuze*, Difference and Repetition, p. 226.***

4 **Deleuze*, Difference and Repetition, p. 226.***

5 **Deleuze*, Difference and Repetition, p. 134.***

6 يعتقد دولوز أن كانط قادرٌ على مغامراتٍ أغرب مما قد تدفعنا إلى الاعتقاد به توصياته الأخلاقية. وفي كتابه النحيل عن كانط، يستخدم النقد الثالث ليفتح مجالا من الكاوس لن يربطه المرء في العادة مع الفكر الكانطي. راجع:

Deleuze, *Kant’s Critical Philosophy: The Doctrine of theFaculties.*

7 **Deleuze, *Difference and Repetition, pp. 135–6.***

8 **Deleuze, *Difference and Repetition, p. 130***

9 **Deleuze and Guattari, *What Is Philosophy?, p. 82.***

10 رغم أننا يجب أن نتذكر دوما أن ما يبحث عنه دولوز ليس الصدق. العلم، إذن، قد يوضح فكره، لكن العلم لا يمكنه أن يقدم لا تأكيدا ولا عدم تأكيد.

11 **Deleuze, *Difference and Repetition, p. 57.***

12 **Deleuze, *Difference and Repetition, p. 36.***

13 **Deleuze, *Difference and Repetition, p. 158.***

14 **Deleuze, *Difference and Repetition, p. 64.***

15 لا يعني هذا أن الحلول لا تحمل داخلها مشكلات معينة. الافتراضي يظل داخل الفعلي. "أي مشكلة لا توجد، منفصلة عن حلولها. لكنها، بعيدا عن أن تختفي في هذا التراكب، فإنها تُصِّر وتستمر في هذه الحلول."

Deleuze, *Difference and Repetition, p. 163.*

لكننا بقدر مانسمّي شيئا حلاً، فإننا نراه على أساس فعليته وليس افتراضيته. طائر الدودو قد يكون أكثر من مجرد

طائر دودو، لكنه أيضا طائر دودو، وبكونه كذلك فإنه حلٌ معين. بكونه كذلك، فإنه طريقة لمخاطبة مشكلة معينة.

16 **Deleuze,** ***Empiricism and Subjectivity, p. 106.***
17 **Deleuze*, Difference and Repetition, p. 153.***
18 **Simondon, “The Genesis of the Individual,” p. 300. This text is theintroduction toSimondon’s** ***L’individu et sa gen`ese physico-biologique,*** **Paris: Presses Universitaires de**
France, 1964.
19 **Deleuze*, Difference and Repetition, p. 221.***
20 **Deleuze*, Difference and Repetition, p. 222.***
21 **Deleuze*, Difference and Repetition, p. 246.***
22 **Barry Commoner, “Unraveling the DNA Myth,” pp. 39–47.**
23 **Simondon*, “The Genesis of the Individual,” p. 312.***
24 **Deleuze*, Difference and Repetition, p. 183.***

25 **Deleuze*, Difference and Repetition, p. 250.***
26 **Pearson*, Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze, p. 90.***
27 **Deleuze*, Difference and Repetition, p. 251.***
28 **Monod, *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*.**
29 **Monod*, Chance and Necessity, p. 63.***
30 **Monod, *Chance and Necessity, p. 86.***
31 **Monod*, Chance and Necessity, p. 98.***
32 **Prigogine and Stengers*, Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature, p. 9.***

في هذه الرؤية للمادة، يبدي المؤلفان بعض التعاطف مع برجسون حين يكتبان أن "***الديمومة***، 'الزمن المعاش' لدى برجسون، تُحيل إلى الأبعاد الأساسية للصيرورة، اللا إنعكاسية التي كان آينشتين مستعدا للتسليم بها فقط عند المستوى الفينومنولوجي." ص 294. وفي الطبعة الفرنسية الأصلية لهذا الكتاب توجد عدة إشارات مكمِّلة إلى دولوز واستعارات من عمله لا تظهر في الطبعة الإنجليزية. فمثلا، المقطع التالي يورد ***نيتشه والفلسفة*** لكنه يمكن أن يُعدَّ تلخيصا لـ ***الاختلاف والتكرار***:
"العلم، الذي يصف تحولات الطاقة تحت علامة التكافؤ، يجب أن يُقرّ، رغم ذلك، بأن ***الاختلاف*** وحده يمكنه أن

يُنتج تأثيرات، ستكون بدورها اختلافات هي ذاتها. وتحوّل الطاقة ليس سوى ***تدمير*** اختلاف و***خلق*** آخر."

La Nouvelle Alliance: M´etamorphose de la science**, p. 127 (my translation).**

33 **Prigogine and Stengers*****, Order Out of Chaos, pp. 147–8.***

34 **Prigogine and Stengers*****, Order Out of Chaos, p. 176.***

35 **Prigogine and Stengers*****, Order Out of Chaos, p. 286.***

36 **Deleuze*****, The Logic of Sense, p. 12.***

37 **Deleuze*****, The Logic of Sense, p. 13.***

38 **Deleuze*****, The Logic of Sense, p. 14.***

39 **Deleuze*****, The Logic of Sense, p. 19.***

40 **Deleuze,*****The Logic of Sense, p. 22.***

41 **Deleuze*****, The Logic of Sense, pp. 21–2.***

42 **Deleuze*****, The Logic of Sense, p. 24.***

43 **Deleuze,*****The Logic of Sense, p. 21.***

44 **Colebrook*****, Gilles Deleuze, p. 60.***

45 **Deleuze*****, The Logic of Sense, p. 184.***

46 هناك، في الحقيقة، مفارقات أخرى. يناقشها دولوز في:

The Logic of Sense,**especially pp. 28–35 and pp. 74–81.**

47 Deleuze*, The Logic of Sense*, p. 75.

48 ألقيت المحاضرات المستمد منها هذا الكتاب فيما بين عامي 1906 و1911.

49 في تعاونه اللاحق مع جاتاري، عادة ما يستعير دولوز مفاهيم من عمل البنيوي هيلمسليف، تلميذ سوسير.

50* Saussure, *Course in General Linguistics, p. 120.

51* Deleuze, *The Logic of Sense, pp. 50–1.

52* Deleuze, *The Logic of Sense, p. 66.

53* Carroll, *The Annotated Alice, p. 306.

54 ثمة تعقيدٌ هنا. بالنسبة لسوسير، فإن التمييز بين الدال وبين المدلول هو تمييزٌ بين اللغة التي تقوم بالإحالة وبين ***المفهوم*** الذي تحيل إليه. المدلول هو مفهومٌ، وليس العالم ذاته. ولا يتبع دولوز دائما هذا الاستخدام، حيث أن السلسلة المتنافرة التي تُرجَّع الصدى من خلال اللامعنى، بالنسبة له، يمكنها بنفس السهولة أن تكون العالم واللغة مثلما تكون المفاهيم واللغة.

.

55* Deleuze*, The Logic of Sense, p. 71.

56* Deleuze*, The Logic of Sense, p. 70.

57* Deleuze*, The Logic of Sense, pp. 2–3.

559* Deleuze, *Difference and Repetition, p. 16

5.***8* Deleuze*, Difference and Repetition, p. 165.***

4

سياسة الاختلاف

ا

ها هي طريقةٌ لرؤية العالم: العالم ليس مكوناً من هويّات تُشكّل وتعيد تشكيل ذاتِها، بل من حشودٍswarms من الاختلاف تُفَعِّل نفسها في أشكالٍ نوعية من الهوية. وهذه الحشود ليست خارج العالم؛ ليست خالِقين متعالين. إنها من العالم، ماديةٌ بقدر الهويات المتشكّلة منها. وتواصل الوجود حتى داخل الهويات التي تُشكّلها، ليس كهوياتٍ بل كاختلاف. ومن مكانها داخل الهويات، تؤكد هذه الحشود من الاختلاف أن المستقبل سيكون مفتوحا على الجِدَّة، على هويات جديدة وعلاقاتٍ جديدة فيما بينها.

رأينا هذا العالم في فكر سبينوزا، وبرجسون، ونيتشه. سبينوزا يضع أساس التفكير في محايثة الاختلاف. الاختلاف ليس خلقاً متعاليا؛ بل تعبيرٌ محايث. ويقدم برجسون الدعامة الزمنية لهذا التعبير. الزمن ليس مسارا خطيا من الوحدات اللحظية المنفصلة بل تفعيلٌ للافتراضي. ويعلن نيتشه الاختلاف وعوده الأبدي. يشير إلى الطريق باتجاه توكيد لعب الصدفة، معانقة رمية النرد. لا يأسف على انفتاح المستقبل، لايسعى عاجزا صوب أمان ما يعتقد أنه يعرفه.

ورأينا هذا العالم في العلم وفي اللغة. إنه الكاوس ضمن نطاق الفيزياء والبيولوجيا. إنه في الطريقة التي تفيض بها اللغة عن نفسها، ودائما تفعل أكثر مما يمكنها قوله. كما بدأنا نفكر في هذا العالم، متحرّكين إلى ما وراء الصورة الدوجمائية للفكر التي ورثناها باتجاه فكر جديد، أشد رشاقة، يجسّ ما لا يمكنه أن يدركه ويوميء إلى ما لا يمكنه أن يمسك به.

فهل هذا العالم عالمُ تعسفيةٍ تامة؟ ألا يمكننا أن نقول شيئا عن المستقبل على أساس ما هو قائم أو ما كان؟ هل كل شيء وأي شيء ممكنٌ بنفس القدر عند كل لحظة؟

هل القولُ بأننا لا نعرف ما الممكن عند كل لحظة أدقُ من القول بأن كلَّ شيءٍ ممكن. القول بأن كل شيء ممكن سيعني إنكار أن العالم يتكون من الاختلاف. سيشبه القول بأن العالم ***لامتمايز undifferentiated*** . لو كان كل شيء ممكنا بنفس القدر في كل لحظة، سيكون ذلك لأن كل شيء موجودٌ دوما، يتنافس على التعبير، طوال الوقت. وليس هذا ما يقوله دولوز. العالم يتركب من مجالات اختلاف، من مجالات إشكالية، لا مجالات عدم تمايز. والقول بأن العالم أكثر مما نخبر لا يعني القول بأن العالم كل شيء، في كل وقت. القول، مع مونوه، بأن "سيرورةً عمياء ***تماما*** يمكنها بالتعريف أن تؤدي إلى أي شيء؛ يمكنها حتى أن تؤدي إلى الرؤية ذاتها،" لا يعني القول بأن الرؤية ممكنةٌ في كل كائن بيولوجي في كل لحظة.

رغم أن المستقبل تفعيلٌ للاختلاف، فهذا التفعيل مُقيَّدٌ ببنيةٍ افتراضيةٍ بعينها. (وقد ناقشنا هذا في الفصل الثالث.) العمليات الكيميائية تتركب من علاقات اختلافٍ خاصة، لا من كل اختلافات الوجود مرةً واحدة. وفضلا عن ذلك، يبين لنا عمل پريجوچين أن الاختلافات التي تسكن الأشكال المادية لا يمكنها أن تُظهر نفسها إلاّ تحت شروطٍ معينة.

فالساعة الكيميائية لا يمكن أن تحدث في شروطٍ قريبةٍ من الاتزان، بل فقط في شروطٍ بعيدةٍ عنه. العلاقات التفاضلية التي تحدّد العمليات الكيميائية تشمل كلا من الشروط الكيميائية والفيزيائية.

نفس الشيء يصدق على اللغة. فاللغة المعيّنة لا يمكنها التعبير عن كل أشكال المعنى الممكنة. (لهذا يمكن أن تكون الترجمة بالغةَ الصعوبة.) يمكنها فقط التعبير عما تسمح به العلاقات التفاضلية في تلك اللغة، في تمفصلها ضد، وعبر العالم.

يمكننا أن نصيغ هذه النقطة بالطريقة التالية: التاريخ ليس مُنبّتّ الصلة irrelevant التاريخ هو طيُّ وبسط الحشود الخاصة للاختلاف في علاقات خاصة. إنه الخاصية الافتراضية للماضي بينما يسكن الحاضر. وإنكار صلة التاريخ لا يعني ببساطة إنكار الهويات التي عادةً ما تعتمد عليها الدراسة التاريخية؛ بل يعني، بنفس القدر، إنكار مجال الاختلاف الذي يسكن حاضرنا.

ربما، بدل القول بأن ***أي شيءٍ يمكن أن يحدث***، سيكون من الأدق القول بأن ***أي شيء يمكن أن يحدث، مع توفّر الشروط المناسبة***. لكن، حيث أننا لا نعرف ما يقدر عليه جسدٌ ما، سيكون من الأفضل القول، لا أن ***أي شيء*** يمكن أن يحدث، بل أن ***الكثير*** يمكن أن يحدث مما لا نعرفه. إمكانياتُ العالم تتجاوزنا. ونحن مقيّدون في الانفتاح عليها، ليس فقط بحدود خيالنا ورحابة

جهلنا لكن ــ وهذا ما يقصد دولوز أن يداويه ــ بذات الطريقة التي نفكر بها في هذه الإمكانيات.

هل يعني هذا أن التنبؤ بلا جدوى؟ لا. يمكن دائما التنبؤ بالعمليات الكيميائية في شروطٍ قريبة من الاتزان. ويمكننا التنبؤ بالمستقبل بدرجةٍ من الدقة، تكون أكبر إذا جرى التنبؤ بواسطة ***الاحتمالات*** بدل ***القوانين العلمية***. العالم عالمُ اختلاف، لا عالم عدم تمايز. وإذا كان علينا أن نحيا مثل لاعب نيتشه السيء، فسوف نسعى إلى اختزال العالم إلى قابليته للتنبؤ، إلى أخذ الاحتمالات على رمية النرد. وبفعلنا ذلك، سنكون دائما في حالة افتقار، لكن لن نكون دائما مخطئين.

لكن التفكير في إمكانيات العالم بطريقة طازجة، أن نأخذ في الاعتبار الاختلافات التي ننغرس فيها نحن والعالم، يتطلب أنطولوجيا جديدة. وهكذا، ضد التيار الذي شقه سارتر وديريدا وفوكوه، يرسم دولوز خطوط أنطولوجيا جديدة، طريقة جديدة لتصوّر الوجود، أو العالم، أو ما هناك. يقبل تحدّي حدود فكرنا لكي يقيم فكرا جديدا. بدل التخلي عن أسئلة الوجود التي أساء طرحها العديد من أسلافنا الفلسفيين، يختار أن يطرحها من جديد، لكن أن يطرحها بطريقةٍ مختلفة. الوجود ليس لغزا يجب حلّه بل مشكلةً يجب الانخراط فيها. يجب الانخراط فيها بواسطة فكرٍ يتحرك بارتياحٍ بين المشكلات بقدر ما يفعل بين الحلول، بسلاسةٍ بين الاختلافات بقدر ما يفعل بين الهويات.

مهمة مثل هذا الفكر لا يجب تولّيها على انفراد. ليس هدف أنطولوجيا دولوز هو الفيلسوف المنعزل في مكتبه الذي يفهم العالم بوصفه اختلافا. العالم كما يتصوره دولوز هو عالمٌ حيّ، عالمٌ حيوي. وهذا يصدُق حتى على مجالات العالم الخاملة. لكنه ليس عالما حيّا فحسب، بل عالما ***للحياة فيه.*** والمهمة ليست مجرد أن نفكر في العالم بطريقة مختلفة، بل أن نحياه بطريقة مختلفة. وكما قلنا في البداية، فإن دليل دولوز للعيش هو دليلٌ لتصوّر العالم على أنه حيٌّ وكذلك دليلٌ لطرح سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء.

والمرء لا يحيا وحيدا. المرء يحيا بين آخرين: مُفكّرا بينهم، مُتصرِّفا بينهم، مُتحدثا معهم ومُناضلا بينهم. واتخاذ فكر دولوز للخطوة التالية يعني بالنسبة له البدء في التفكير لا في العالم فحسب بل في ***البين آخرين*** التي يجري فيها الفكر. التحدي الذي يواجه فكر الاختلاف ليس فقط التفكير في الاختلاف الحيوي الذي هو تفتُّح الوجود بل كذلك التفكير في العالم السياسي الذي يجري فيه هذا الفكر.

رغم أن أعمال دولوز المبكرة تومىء باتجاه السياسة، فإن فكر الاختلاف لم يتحوّل من أنطولوجيا عامة إلى أنطولوجيا سياسية إلّا حين بدأ التعاون مع فيليكس جاتاري. وفي مسار دولوز الفكري الخاص، فإن السياسة تحركت لتحتل مكان الصدارة في فكره بعد أحداث مايو عام 1968 في فرنسا.[1]

II

لنبدأ بالنظرية السياسية الليبرالية التقليدية. (المصطلح ***ليبرالية*** هنا لا يتضاد مع مصطلح محافِظة. بل يتضاد مع مُسيطرة، بمعنى المَلَكية. فكلٌ من الليبراليين والمحافظين المعاصرين في الولايات المتحدة يجدون جذورهم في النظرية السياسية الليبرالية.) النظرية الليبرالية هي ميراثنا السياسي. إنها الأثير الذي تجري فيه مناقشة السجالات حول دور الدولة، والحق في الإجهاض، والالتزام تجاه المهاجرين، وإصلاح دولة الرفاه، وأغلب السجالات الأخرى فيما يُسمّى المجال "العام". النظرية الليبرالية تُرخِّص للمصطلحات وتضع حدود تلك السجالات. وبالنسبة لأغلبنا، يبدو إطار النظرية الليبرالية طبيعيا بحيث لا يمكن الإفلات منه. كيف بخلاف ذلك يمكننا أن نناقش أمور السياسة؟

ونقطة انطلاق السياسة الليبرالية هي الفرد. بينما تبدأ النظرية السياسية الأسبق بالعاهل: الملك، الأمير، رأس الدولة على أية حال. العاهل هو المُعطى في النظرية السياسية المبكرة؛ إنه النقطة التي يدور حولها التنظير. وتعكس النظرية الليبرالية أطراف هذه العلاقة. بالنسبة للنظرية الليبرالية، تكون نقطة الانطلاق هي الفرد الذي يجب حكمه، لا الحاكم. والفهم المناسب لما هو سياسي

يبدأ بالأفراد، وعلاقتهم أحدهم بالآخر، لا بدولة متأسِّسة بالفعل وبامتيازاتها الملَكية.

السؤال التأسيسي للنظرية الليبرالية هو: "لماذا يوافق فردٌ على أن يُحكَم في المقام الأول؟" هذا هو السؤال الذي طرحه مُكرِّسو التقاليد الليبرالية، المفكرون من أمثال توماس هوبز Thomas Hobbes ، وچون لوك JohnLocke، وتوماس چيفرسون Thomas Jefferson . وما زال هو سؤال النظرية السياسية المعاصرة. ولم يغيّر چون رولز John Rawls وروبرت نوزيك Robert Nozick السؤال. فهما، وغيرهما ممن تتتبع كتاباتهم مُحدِّدات فكرنا السياسي، يظلون مقيدين بنفس نقطة الانطلاق. هناك كائنات بشرية فردية، كلٌّ منها له مصالحه، وأهدافه، وخصائصه الخاصة. فلماذا وتحت أي شروط يجب على هؤلاء الأفراد أن يتجمعوا معا ويسمحوا لأنفسهم بأن يُحكَموا؟

تؤسس الإجابات المتنوعة على هذا السؤال جوهر التقاليد السياسية الليبرالية. وهذا التنوع هو نتاج الافتراضات المختلفة عن احتياجات الأفراد، واستعدادهم للتعاون مع بعضهم البعض، وحافزهم للالتزام بالقواعد التي وافقوا عليها، ومخاطر تدعيم السلطة السياسية، واحتمال وعمق النزاعات بين الميسورين والمُعسِرين، ومدى الحرية الفردية التي هي حقٌ للأفراد بالميلاد.

الناس الذين يسمون أنفسهم ***ليبراليين*** في أمريكا (بالمعنى اليومي للمصطلح) يفترضون افتراضاتٍ معينة، أو

يجادلون من أجل مواقف معينة، فيما يخص هذه الأمور. أما من ***يسمون*** أنفسهم ***محافظين*** فيرتبون افتراضاتهم بطريقة مختلفة. الليبراليون، مثلا، يميلون إلى إعطاء ثِقَل أكبر لاحتياجات الأفراد، وللاعتماد على استعداد الناس للتعاون مع بعضهم البعض، وللاستعداد أكثر للحد من حرياتٍ فردية معينة من أجل الصالح العام. أما المحافظون فمن الأرجح أن يتخوفوا من مخاطر تدعيم السلطة السياسية، ويتحمسوا أكثر للحريات الفردية، ويقلقوا بدرجة أقل إزاء النزاعات بين الموسرين والمعوزين. وما تتفق عليه كلتا الجماعتين هو أن هذه الأمور هي المناسبة للنقاش، وأن مناقشتها موجّهةٌ في نهاية المطاف إلى سؤال لماذا يجب أن يسمح الأفرادُ لأنفسهم بأن يُحكَموا.

ماذا تفعل الحكومة، إذن؟ ما دورها؟ إنها، على نحوٍ أو آخر، ***تُمثِّل*** الأفراد ومصالحهم. وإذا كان لحكومةٍ أن تكون شرعية، فلابد من تمثيل مصالح كل فرد في المجال العام الذي تحتله الحكومة. لا يمكن أن يُطلب مني الموافقة على أن أُحكَم إلاّ إذا كانت بنية الحكم تعتبر مهمتها وهدفها تحقيق مصالحي. ولا يعني هذا أن الحكومة يجب أن تحاول تحقيق كل مصالحي. فالناس لهم مصالح مختلفة ومتضاربة؛ ولا يمكن تحقيقها جميعا. لكن، لكي تكون الحكومة شرعية يجب أن تعترف بتلك المصالح وأن تحاول ترتيب الجوانب التعاونية لحيواتنا بحيث تلبّي أهمها، وتتيح لنا السعي إليها بأفضل ما نستطيع.

هذا ما أصبح يُعرف باسم العقد الاجتماعي. كل فرد، متخذا قراره بنفسه، يوافق على التجمع معا تحت حكومة مشتركة، ويوافق على أن يُطيع هذه الحكومة، طالما كانت الحكومة التي يوافق الفرد على طاعتها هي التي تمثل أهم مصالحه.

والحكومة التي لا تبدأ من مصالح المحكومين، ولا تمثل تلك المصالح، تكون قد فقدت تفويضها للحكم. ولا يجب أن يكون هذا أمرا خطيرا. فلو كانت المشكلة تكمن في المشاركين المُحدَّدين في جهاز الحكم، فيمكن إستبعادهم بواسطة الأفراد الذين يحكمهم هؤلاء. وفي الحالة القياسية، يتم التصويت على إخراجهم من مناصبهم. وبالمقابل، لو كانت المشكلة أعمق، لو لم تكن الحكومة مُبنيَنةً بحيث تمثل مصالح المحكومين، يكون أولئك الأفراد على حق في تشكيل بنية حكومية جديدة، أكثر تمثيليةً. والشعار المبكر للثورة الأمريكية، "لا ضرائب بدون تمثيل،" مثال على هذا. لم تكن شكوى المستعمَرين أن أعضاء البرلمان المحددين لم يضعوا مصالحهم في الاعتبار حين قرروا السياسة الضريبية؛ فقد كانت الحكومة البريطانية مُبَنيَنةً لمنع أيٍ من المستعمَرين من جعل مصالحهم مُمثَّلة. وكانت مواجهة تلك المشكلة تتطلب شكلا جديدا للحكم، أكثر تمثيليةً.

تؤسس هذه الصورة للسياسة الإطار الذي نناقش ضمنه الأمور السياسية. إنها عنصر فكرنا السياسي. وتمثل بلا شك تقدما عن نظرية العاهل السياسية. فمن الأفضل رؤية الأشياء من وجه نظر المحكومين بدل وجهة نظر

الحاكم. لكن لا شك أيضا أن النظرية السياسية الليبرالية هي شكل من أشكال الصورة الدوجمائية للفكر. إنها بالضبط الصورة الدوجمائية وقد تمت ترجمتها إلى مصطلحات سياسية.

بالنسبة للصورة الدوجمائية للفكر، هناك بالفعل هويات مؤسَّسةٌ، لكل منها خصائصها، ويجب تمثيلها بالفكر. وبالنسبة للنظرية السياسية الليبرالية، هناك بالفعل أفرادٌ مؤَسَّسون، لكل منهم مصالحه (رغم أن هذه المصالح يُنظرُ إليها عادةً على أنها مُختارة وليست مربوطةً بالفرد فعلا)، التي يجب أن تمثلها الحكومة. بالنسبة للصورة الدوجمائية للفكر، فإن التمثيل هو الرابط من العالم إلى الفكر. وبالنسبة للنظرية السياسية الليبرالية، فإن التمثيل هو الرابط من الفرد إلى الحكومة. بالنسبة للصورة الدوجمائية للفكر، يتشكل الصدق في التناظر بين الفكر وبين الهويات التي يمثلها. وبالنسبة للنظرية السياسية الليبرالية، تتشكل المشروعية أو العدالة في التناظر بين الحكومة وبين الأفراد الذين تمثلهم.

هويات وتمثيل: هذه مادة الصورة الدوجمائية للفكر. وتجد انعكاسها المرآوي بدقة في النظرية السياسية الليبرالية. ولا عجب أن الاستقرار هو الانشغال الدائم للنقاش السياسي. لا عجب أن الخطر على السياسة عادةً ما يُطلق عليه اسم ***الفوضى anarchy*** ، بما يعني الكاوس chaos ، بما يعني عدم الاستقرار والقلاقل. السياسة هي مسألة استقرار، مسألة تمثيل مستقر

لمصالح فرديةٍ مُعطاة بواسطة حكومة تأخذ في الاعتبار وتوازن بين تلك المصالح في المجال العام.

ثمة أسئلةٌ كثيرة تم طرحها على النظرية السياسية الليبرالية، خصوصا في السنوات الأخيرة. هل مما له معنى أن نتصور أن الأفراد يختارون مصالحهم النوعية؛ ألا يساهم المجتمع الذي يتربى فيه المرء ويحيا فيه في طابع تلك المصالح؟ في المجتمعات الكثيرة السكّان، كيف يمكن للحكومة أن تمثل مصالح الأفراد؛ ما هي المُحدِّدات المناسبة الإقليمية أو الجغرافية للحكومات؟ كيف يجب أن نتصور التمثيل؛ إلى أي درجة يكون الممثل المنتخب ملزما بالتحدث باسم من يمثلهم حين تتباعد آراؤهم في موضوع بعينه عن آرائه؟ معظم هذه الأسئلة تشترك في عناصر مهمة مع النظرية السياسية الليبرالية. إنها محاولات لتعديل وليس لإلغاء إطار الفكر الليبرالي.

والسؤال بالنسبة لدولوز، السؤال السياسي، هو ما إذا كنا نستطيع التفكيرـ بخلاف ذلك. هل السياسة بالضرورة رهينة الصورة الدوجمائية للفكر، أم يمكننا التفكيرـ في السياسة بطريقة مختلفة؟ـ هل يمكننا أن نحيا معا بطريقة مختلفة؟ هل هناك ما هو أكثر بخصوص حيواتنا السياسية مما توضحه الصورة الدوجمائية التي تحتضنها التقاليد الليبرالية؟ـ

III

إحدى الطرق لمقاربة سياسة دولوز وجاتاري هي أن ننظر إليها باعتبارها تُقدم أنطولوجيا سياسيةً جديدة. لا يمكن لدولوز أن يقبل الأنطولوجيا الدوجمائية التي تقدمها النظرية السياسية التقليدية. فأن نبدأ فكرنا السياسي بالكائنات البشرية الفردية، التي يأتي كل واحد منها بمصالحه الخاصة (المختارة)، يعني بالفعل أن نخسر اللعبة. إذ يعني أن نُسلِّم باستقرار ما هو مُعطى بالفعل ويُشكل أساس الصورة الدوجمائية للفكر.

ليست المشكلةُ مجردَ أن مصالح الأفراد وثيقة الارتباط بالمجتمع الذين يحيون فيه. فصحيحٌ ، كما أوضح دعاة المجتمع المحلي[التشاركية]communitarians[2] ، أن عزل النظرية السياسية الليبرالية للأفراد عن مجتمعاتهم غالبا ما يرسم صورةً مشوّهة لمصالح الناس. والأفراد خاضعون لمحيطهم الاجتماعي إلى درجةٍ أكبر بكثير مما تجعلنا النظرية الليبرالية نعتقد. لكن المشكلة التي يراها دولوز أعمق. إذ تكمن في ذات مفهوم الفرد.

لماذا يجب أن نفترض أن الكائناتِ البشرية الفردية هي الوحداتُ الأنطولوجية المناسبة للنظرية السياسية؟ هل يمكن البدء بوحدةٍ أخرى؟ أو بالأحرى، هل يمكن البدء بمفهومٍ ليس متحيّزا تجاه أي وحدةٍ بعينها للتحليل السياسي، سواء كانت الفرد، أو المجتمع، أو الدولة، أو الجماعة الإثنية، أو غيرها؟ هل يمكن تصوّر السياسة على أساس أنطولوجيا أكثر سيولةً، يمكنها إتاحة التغيير

والتجريب السياسيين على تنويعة من المستويات، بدل منح الامتياز لمستوى أو آخر؟

في العمل المشترك الذي يقوم به دولوز وجاتاري معا، يقدمان تنويعةً من أماكن الانطلاق، تنويعةً من المفاهيم الرشيقة بما يكفي لإدخالها عند مستوياتٍ سياسيةٍ مختلفة. وأحد المفاهيم التي يعتمدان عليها أكثر ما يمكن هو مفهوم ***الآلة machine*** . " ***إنها*** [ما يسميه فرويد باسم الهو id] آلآتٌ في كل مكان ــ آلاتٌ واقعية، لا مجازية: آلآتٌ تُدير آلآت أخرى، آلآتٌ تديرها آلآتٌ أخرى، بكل التعشيقات couplings والتوصيلات [الوصلات] connections الضرورية . . . . إننا جميعا عمالٌ يدويون: كلٌ مع آلآته الصغيرة."[3] الآلة مفهومٌ يمكن موضعته عند مستوى الفرد، والمجتمع، والدولة، وما قبل ـ الفرد، وبين الجماعات وبين الناس، وعبر هذه المجالات المتنوعة. إنه مفهومٌ يقدّم حراكا أنطولوجيا، وبذلك يمكن أن يلتقط ما يفيض عن الصورة الدوجمائية للفكر السياسي.

وتقدم كلير كولبروك تضادا موحيا. تكتب أن:

> في ***ضد ــ أوديب*** و ***ألف مسطّح*** يستخدم دولوز وجاتاري مصطلحات الآلات، والتجميعات، والتوصيلات، والإنتاجات. . . . ***الكيان العضوي organism*** هو كلٌ مُقيَّدٌ له هويةٌ وغاية. أما الآلية ***mechanism*** فهي آلةٌ مُغلقة لها وظيفةٌ نوعية. إلاّ أن ***الآلة machine*** ليست أكثر من توصيلاتها؛ ليست مصنوعةً بواسطة أي شيء، وليست من أجل أي شيء، وليست لها هوية مغلقة."[4]

الكيان العضوي هو كلٌ ذاتي ـ التنظيم. يدعم كلُّ واحدٍ من أجزائه الأجزاءَ الأخرى، والكل هو هارمونيةُ تلك الأجزاء. ونحن عادةً ما نتصورالكيانات البيولوجية ككيانات عضوية بهذا المعنى، وتأتي الدهشة التي نشعر بها تجاهها من توازن عناصرها الحيّة. لكن، لو كان البيولوجيون أمثال سيموندون ومونوه على صواب، لما وجدت أشياء من قبيل الكيانات العضوية، على الأقل بهذا المعنى. وليست المسألة أنه لا يوجد توازن بين مختلف الأجزاء العضوية. فعادة ما يوجد. المسألة أن هناك دائما فيما يخص الأجزاء أكثر من توازنها، ***أكثرُ*** يمكنه التعبيرـ عن نفسه في اتجاهات أخرى، بتوازنات أخرى، أو دون توازن على الإطلاق.

هذا لا يعني فقط أنه يمكن وجود توازن مختلف بين نفس الأجزاء. فهو يعني، أولاً، أنه يمكن وجود فردٍ مختلف. وقد رأينا حجة باري كومونر Barry Commoner القائلة بأن الهندسة الجينية يمكن أن تَنتُج عنها أشكالٌ بيولوجية شديدة الاختلاف عن الأشكال التي يمكن أن يتنبأ بها المهندسون. وأبعد من ذلك، يمكن وجود علاقات مختلفة مع أجزاء مختلفة من البيئة. قد يتفاعل كيانٌ بيولوجي مختلف مع جوانب أو عناصر مختلفة من البيئة. قد يأكل أشياء مختلفة؛ وقد يُعشِّش في أماكن مختلفة؛ وقد يحفر أجزاء مختلفة من الأرض؛ وقد يمهّد دروبا مختلفة؛ وأخيرا، قد تلتهمه كيانات بيولوجية مختلفة.

إحدى الطرق لالتقاط هذه النقطة ستكون بالقول بأننا يجب أن نفكر في الكيانات البيولوجية لا باعتبارها كياناتٍ

عضوية تعول ـ ذاتها بل باعتبارها آلآتٍ متحركة يمكن أن تتصل بالبيئة بتنويعةٍ من الطرق، اعتمادا على كيفية تفعيل تلك الآلات.

إذا لم تكن الآلاتُmachines كياناتٍ عضوية، فليست كذلك آليات mechanisms . الآليات هي آلاتٌ في حالتها المتجمّدة. إنها آلاتٌ مأخوذة عند نقطة بعينها في الزمن، في الصلابة البادية لتوصيلاتٍ بعينها. الآليات هي آلآتٌ مرئيةٌ من وجهة نظر اللحظة الراهنة، آلآتٌ مرئية فضائيا بمعنى برجسون. الآليات هي تفعيل الآلات. إدراكنا الحسي قد يصادف الآليات؛ لكن فكرنا يجب أن يخترق تلك الآليات كي يكتشف الآلات داخلها.

وتقدم كولبروك هذا المثال. "فكِّر في الدراجة، التي ليس لها بداهةً ‘غاية’ أو قصد. إنها تعمل فقط حين يتم توصيلها بـ‘آلة’ أخرى مثل الجسد البشري. . . . لكن يمكننا تخيّل توصيلات مختلفة تُنتج آلآتٍ مختلفة. تصبح الدراجة عملا فنيا حين توضع في قاعة عرض؛ ويصبح الجسد البشري ‘فنانا’ حيت يتم توصيله بريشة رسم."[5] هنا ثمة سبع آلآت: الدراجة، الجسد البشري، قاعة العرض، ريشة الرسم، الدراجة ـ الجسد، الدراجة ـ قاعة العرض، الجسد ـ ريشة الرسم. لنأخذ اثنتين منها. الدراجة تتركب من سلسلة من التوصيلات بين أجزائها (كل منها، بدورها، تتركب من سلسلة من التوصيلات بين أجزائها الجزيئية). وتوصيلاتها هي التي تخلق الآلة التي هي الدراجة. والدراجة ـ الجسد آلةٌ أخرى، تتشكل من منظومة أخرى من

التوصيلات : القدم ـ على ـ البدّال، اليد ـ على ـ المقود، المؤخرة ـ على ـ المقعد.

لو فكرنا بهذه الطريقة، لأصبح مفهومُ الآلة مُتوثِّباً. فهو ينطبق لا على الدراجات فحسب، بل كذلك على أجزاء الدراجات وعلى الأشياء التي تكوِّن الدراجاتُ ذاتها أجزاءً منها. ليس ثمة وحدة تحليل متميّزة. وسوف نمضي لنطبق هذا المفهوم على السياسة. لكن حتى الآن، قبل أن نفعل ذلك، يمكننا أن نرى إحدى فضائله. فاعتماد النظرية السياسية الليبرالية على مفهوم الفرد باعتباره محور التحليل السياسي يجبرها على مقاربة السياسة بطريقة ميكانيكية النزعة mechanistically أو عضوية. وعلاقة الأفراد بالمجتمع هي علاقة منظومة نوعية من التوصيلات أو كلٍّ ذاتي ـ التنظيم. أما التفكير الآلآتياً machinically فيعني اعتبارُ علاقة الأفراد بالمجتمع مستوىً واحدا فقط من التوصيلات التي يمكن مناقشتها. إذ يمكن أن يناقش المرء أيضا توصيلات قبل ـ فردية وتوصيلات فوق ـ فردية.

وفضلا عن ذلك، يمكن النظر إلى هذه التوصيلات في سيولتها. الأفراد، في التقاليد الليبرالية، هم [كيانات] مُعطاةٌ ـ سلفا. يأتون بمصالحم (المختارة)، مرتدين إياها مثل شطري الساندوتش. "أنا بوب. ومصالحي هي : ممارسة التزلج على اللوح، وتناول الطعام الصيني، وقراءة روايات السيبر بانك cyberpunk ." لكن الأفراد لهم مصالح متغيرة تنشأ عن توصيلاتهم المتغيرة ببيئاتهم المتغيرة. والتفكير الآلآتي يعترف بهذه التغيرات. الآلات

ليست آليات، فهي تتطور، وتتحور، وتتصل من جديد بآلآت مختلفة، هي نفسها في تطور وتحور.

نقطةٌ ثالثة. التوصيلات الآلاتية مُنتِجة. خلاقة. ويشدد دولوز وجاتاري على هذه النقطة في ***ضد ــ أوديب*** كتضادٍ مع التفكير التحليلي ـ النفسي. بالنسبة للتحليل النفسي، يجري تصور الرغبة على أساس النقص. أنا أرغب ما أريده لكن لا أملكه. لكننا إذا فكرنا في الرغبة آلآتياً، فإنها تفقد طابع النقص. الرغبة خالقٌ للتوصيلات، وليست نقصا يجب ملؤه. أن ترغب يعني أن تتصل بالآخرين: جنسيا، سياسيا، رياضيا، غذائيا، مهنيا. "الثدي هو آلة تنتج الحليب، والفم آلةٌ معشّقةٌ معه. وفم المريض بالأنوركسيا [العزوف المرضي عن الطعام] يتذبذب بين عدة وظائف: فمالكه غير متأكدٍ مما إذا كان آلةَ ـ أكل، أو آلةً شرجية، أو آلةَ ـ تحدّث، أو آلةَ تنفّس (نوبات الربو)."[6] الآلات لا تملأ فجوات النقص؛ بل تتصل، ومن خلال التوصيل تخلق.

لنقد دولوز وجاتاري للتحليل النفسي صلةٌ بالنظرية السياسية الليبرالية. فالنظرية الليبرالية تفكر في الأفراد على أساس ما ينقصهم سياسيا. ليس الأمر أن الأفراد يتأسسون بواسطة أية جوانب نقصٍ داخلية من النوع الذي يزعمه التحليل النفسي. ليس ثمة صورةُ أمٍّ مفقودة تطاردها رغبة المرء إلى الأبد. الفرد هو كلٌّ؛ وقد اختار الفرد مصالحه الخاصة. لا شيء ينقص بذلك المعنى. لكن الأفراد غير قادرين على تحقيق مصالحهم بأنفسهم. ثمة نقصٌ، ليس داخلهم، بل بين مصالحهم وبين البيئة التي يسعون إليها فيها. فالبيئةُ لا تقدمُ على الفور الموارِدَ

لتحقيق مصالحهم. ولو لم يكن هناك نقصٌ بهذا المعنى، لما كان هناك تحفيزٌ للموافقة على أن يُحكموا.

الإجابة على سؤال لماذا سيسمح الأفرادُ لأنفسهم أن يُحكَموا تخص دائما عدم قدرتهم على تحقيق مصالحهم بأنفسهم. وقد يرجع عدم القدرة هذا إلى الندرة، أو إلى المنافسة من جانب الآخرين، أو إلى تعقيد المصالح ذاتها. لكن لسببٍ أو آخر، يحتاج الأفراد إلى الآخرين حتى يُشبعوا رغباتهم أو يحققوا مصالحهم. فكرة النقص محورية في النظرية السياسية الليبرالية.وتحفز العقد الاجتماعي. إنها ما يربط مصائر الأفراد بمصائر أفرادٍ آخرين.

لا تعمل الآلات انطلاقا من النقص. ولا تسعى لتحقيق الاحتياجات. وبدلا من ذلك تنتج التوصيلات. وفضلا عن ذلك، ليست التوصيلات التي تنتجها مُعطاة ـ سلفا؛ الآلات ليست آليات. الآلات منتجةٌ بطرقٍ غير متوَقَّعة وجديدة غالبا.

مفهوم الآلة كما يستخدمه دولوز وجاتاري يشبه مفهوم الاختلاف الذي طوّره دولوز قبل تعاونه مع جاتاري. إذا كان الفرد هو المفهوم السياسي المحوري للصورة الدوجمائية للفكر، فإن الآلة يمكن أن تمثل مفهوما سياسيا محوريا لشكل الفكر الجديد الذي يطوّره دولوز. فهي تجلب إلى السياسة ثلاث خصائص لأنطولوجيا دولوز العامة.

أولاً، تحتفظ الآلات بمفهوم دولوز للاختلاف باعتباره إيجابيا وليس سلبيا. لنتذكّر نقده للمفاهيم التقليدية للاختلاف. الاختلاف خاضعٌ للهوية؛ الاختلاف هو ***ما ليس*** متطابق الهوية. هذا هو الاختلاف منظورا إليه باعتباره نقصا: الاختلاف هو نقص الهوية، هو الحرمان من التماثل. لكن الاختلاف ليس بحاجةٍ إلى صبّه في دور النقص أو السلبية. وجاذبية مفهوم الاختلاف بالنسبة لدولوز هي أن المرء إذا استطاع تصوّره إيجابيا لا سلبيا، فإنه يُظهِر أن ثمة فيما يخص العالم أكثر مما يُطالع العين. بهذه الطريقة تعمل الآلات. في تمايزها عن الآليات، فإن الآلات منتجةٌ متحركة للتوصيلات. لا تقبل الاختزال إلى أية منظومةٍ وحيدة للتوصيلات، ولا إلى أية هوية معينة. وحتى حين تكون موصّلةً بطريقة معينة فإنها قادرةٌ على توصيلات أخرى ووظائف أخرى. ويمكننا أن نسمي هذا الطابعَ النيتشوي للآلات.

كيف تكون قادرةً على هذا الحراك؟ السبب أن الآلات لا تقبل الاختزال إلى توصيلاتها الفعلية. ثمة افتراضيةٌ في الآلات تكمن في أية منظومة من التوصيلات الفعلية وتتيح لها التوصيل بطرقٍ أخرى عادة ما تكون مبتكرة. الدراجات وسائلُ نقل، وأعمالٌ فنية، ومصادرٌ لقطع الغيار، وبنودٌ في اقتصاد تبادل، وموضوعات لفانتازيا الطفولة ــ وكلها تعتمد على أية آلاتٍ أخري يتم توصيلها بها. ويمكننا أن نسمي هذا الطابعَ البرجسوني للآلات.

وأخيراً، فإن الخاصية الافتراضية للآلات، حركيتها كآلآت وحركية مفهوم ***الآلة***،لا تأتي من طابعها المتعالي.

فليست الآلات قادرةً على تلك الحركية لأنها تقف خارج توصيلاتها. فليس ثمة شيء من قبيل آلةٍ خارج توصيلاتها. فمن داخل توصيلاتها، وربما أحيانا من خلالها، تكون الآلات قادرةً على إنتاج توصيلاتٍ أخرى. إذ يمكن لجذر شجرةٍ أن يتصل من خلال التربة بأساس منزل، حيث يُنتج فَلقاً يُتيح لحيوانات الخُلد أن تنقب من خلاله. ويسمي دولوز وجاتاري التحليل الفصامي الذي يطوّرانه في ***ضد ــ أوديب*** طباً نفسيا ماديا، في تضادٍ مع الطب النفسي المتعالي للتحليل النفسي. الطب النفسي المادي لا يرى أن شخصا متعاليا (أوديب، على سبيل المثال) ينظم التوصيلات التي يتم عملها. فالتوصيلات تنشأ من داخل المادة؛ وليست مفروضةً من الخارج. ويمكننا أن نسمي هذا الطابعَ السبينوزي للآلات.

"إننا نُعرِّف التشكيلات الاجتماعية بواسطة ***سيروراتٍ آلآتية*** لا بواسطة أنماط إنتاج (فهذه على العكس تعتمد على السيرورات)."[7] في تضاد مع فرويد، ليس هناك عنصرٌ مُنظِّم لـ"الآلات ـ الراغبة" يفرِضُ أنماطاً نوعية للتوصيلات من الخارج أو من أعلى. وفي تضاد مع ماركس، لا تُعرِّف الأنماط الاقتصادية للإنتاج التوصيلات الآلاتية. بل، بالعكس: فالأنماط الاقتصادية للإنتاج يُعرِّفها طابع توصيلاتها الآلاتية. ***الآلة*** هي مفهومٌ يمكن تطويره ليُشكِّل أنطولوجيا سياسية دولوزية تتجنب الصورة الدوجمائية للفكر التي تُبَنيِن النظرية السياسية الليبرالية.

IV

يعني احتضان مفهوم الآلة أن ننتقل من التركيز على الماكرو ـ سياسي [السياسي الكلّي أو المُكبَّر] إلى الميكرو ـ سياسي [السياسي المتناهي الصغر]، من المولاري إلى الجزيئي. والتمييز بين هذين الزوجين من المصطلحات هو واحدٌ من أكثر الأمور التي أسيء فهمها في فكر دولوز. وفقط حين نبدأ في إدراك مفهوم الآلة يمكننا أن نبدأ في فهم الدور المقصود أن تلعبه هذه المصطلحات.

ويمضي سوء فهم الماكرو ـ سياسي والميكرو ـ سياسي، أو المولاري والجزيئي، على النحو التالي. يخص الماكرو ـ سياسي الكيانات السياسية الضخمة أو المؤسسات أو القوى التاريخية. والليبراليون الذين يركزون على الدولة والماركسيون الذين يركزون على الاقتصاد هم منظّرون ماكرو ـ سياسيون. وهم يُغفلون العناصر الصغيرة التي تكوّن حيواتنا السياسية. وينبهرون بالمخطط الضخم للأشياء. لكن، حتى نفهم كيف ننبني وكيف تعمل السلطة، يجب أن نستدير من المقياس الضخم إلى المقياس الأصغر. لابد أن نركّز على الأشياء الصغيرة. لابد أن نستبدل التلسكوب بالميكروسكوب. عندها فقط سنرى السلطة السياسية وهي تعمل.

هذا مخطط جيد لإدراك فكر فوكوه. فهو يحلل السلطة عند ما يسميه عادةً "أنابيبها الشَّعرية"

capillaries. وهذه لا تتعلق كثيرا بمفهوم الميكرو ـ سياسة لدى دولوز وجاتاري.

يكتب دولوز وجاتاري، "يُعرَّف الجزيئي، أو الميكرو ـ اقتصاد، أو الميكرو ـ سياسة، لا بصِغَر عناصره بل بطبيعة ‘كتلته’ ــ الدفق الكمّي في مقابل الخط المولاري القطاعي molar segmented line. ليس الصِغَر بل شيء آخر هو ما يُعرِّف الجزيئي والميكرو ـ سياسة. الدفق الكمّي في مقابل الخط المولاري القطاعي. ما هو الدفق الكمّي؟ هو ما صادفناه في مناقشة العلم. الدفق الكمي هو مجالٌ افتراضي يُفعِّل نفسه. إنه سيرورة آلآتية. المعلومات الجينية هي دفقٌ كمّي. البيضة هي دفق كمّي. المادة هي دفق كمّي، حقيقةٌ نفهمها حين نُعرِّضها لشروط بعيدة عن الاتزان. في الفيزياء، تحاول نظرية الكم أن تفهم المادة باعتبارها مُعرَّضةً عادةً للصدفة وعدم قابلية التنبؤ. ومعركة آينشتين مع نظرية الكم تتعلق بهذا بالضبط. قال،"الرب لا يلعب النرد مع الكون". أوه، لكن الرب يفعل، هكذا أجاب دعاة نظرية الكم، ومعهم نيتشه ودولوز. هناك فيما يتعلق بالكون أكثر مما يُطالع العين، حتى عين مُنظِّر النسبية.

الخطوط المولارية القطاعية: هويات مُعطاةٌ ذات حدودٍ قابلة للتعرف. والدفقات الكمية: هويات سائلة تنشأ من طيٍ، وبسط، وإعادة طي للمادة، عشوائيٍ وغير قابل للتنبؤ عادةً. الميكرو ـ سياسة ليست مسألة الصغير؛ بل مسألة دفقات كمّية. مسألة آلآت.

التفكير آلآتياً يعني الإقرار بأن الهويات المُعطاة لفكرنا السياسي أكثر سيولةً وقابلية للتغير مما جعلونا نعتقد. يعني البحث لا عن الطبيعة الأبدية للكيانات السياسية التقليدية: الأمة، الدولة، الشعب، الاقتصاد. بل البحث بدلا من ذلك عمّا يفلت منها. لا يعني هذا أن يبحث المرء عمّا يقع خارجها؛ بل يعني أن يبحث المرء عما يفلت ***منها*** و ***داخلها***. لا نعود نبحث عن متعالٍ أو خارجٍ. فما يفلت هو من نفس نوع ما يفلت منه. ليس ثمة سوى محايثة. وما يسميه دولوز ***خط هروب*** ليس قفزةً إلى مجالٍ آخر؛ إنه إنتاجٌ داخل نطاقِ مجالِ ما يهرب منه.

الفكر السياسي الذي يجري تصوره على أساس الدولة أو الاقتصاد غيرُ كافٍ. وهو غيرُ كافٍ لأنه تفكيرٌ ماكرو ـ سياسي. لكنه ليس تفكيرا ماكرو ـ سياسيا لأن الدولة والاقتصاد كبيران لا صغيران. إنهما كبيران. لكن عدم الكفاية يكمن في موضع آخر. الأمر أن الفكر المتوجّه حولهما يميل إلى أن يكون جامدا. يفتقر إلى اللدونة التي تتيح لنا البدء في التعرف على السيرورات الآلاتية. يناقش دولوز وجاتاري الدولة والاقتصاد. يناقشانهما بإسهاب. لكنهما يفعلان ذلك فيما بعد، بعد أن يكونا قد أقاما أولوية الآلآتي، أي الميكرو ـ سياسي.

أليس ثمة ماكرو ـ سياسة؟ ألا توجد هويات مستقرة ترتبط بحيواتنا السياسية؟ توجد: "كل شيء سياسي، لكن كل سياسة هي في نفس الوقت ***ماكرو ـ سياسة*** و***ميكرو ـ سياسة***."[9] لكننا يجب أن نحاذر هنا. ليس هناك مجالان، المولاري والجزيئي، يتقاطعان أو يتعاونان ليشكلا

خلقا سياسيا. ولا يوجد حتى مستويان منفصلان. هناك كل من ماكرو ـ سياسة وميكرو ـ سياسة، لكن الميكرو ـ سياسة تأتي أولا. إنها أولية. لنأخذ، مثلا، مفهوم الطبقة الاجتماعية:

> الطبقات الاجتماعية ذاتها تتضمن "جماهير" ليس لها نفس نوع الحركة، أو التوزيع، أو الأهداف ولا تشن نفس النوع من الصراع. والمحاولات لتمييز الجمهور عن الطبقة تميل فعليا إلى هذا الحد: مقولة الجمهور هي مقولةٌ جزيئية تعمل طبقا لنمطٍ من الانقسام القطاعي لا يقبل الاختزال إلى الانقسامية القطاعية المولارية للطبقة. إلاّ أن الطبقات في الحقيقة مُصاغةٌ من الجماهير؛ إنها تُبلورها. والجماهير تفيض أو تتسرب باستمرار من الطبقات.[10]

هل توجد طبقات؟ هل توجد دول؟ هل يوجد جنسان وأنماط إنتاج وجماعات إثنية وأراض قومية؟ نعم، توجد. لكننا يجب أن نفكر فيها على أنها اتزانات نسبية، على أنها نتاجات لسيرورات آلآتية تشيّدها من خلال تشكيل توصيلات وفي نفس الوقت تفيض عنها من الداخل. الماكرو ـ سياسة توجد بالفعل، ويجب أن ندرس سيروراتها لو كنا سنفهم العالم الذي نُسيِّر فيه حيواتنا مع الآخرين. لكن يجب أن يظل في أذهاننا دوما أن السياسة بينما هي في نفس الوقت ماكرو ـ سياسة وميكرو ـ سياسة، فإن الميكرو ـ سياسة هي الأولية.

V

أمامنا العديد من المصطلحات السياسية: التوطين territorialization ونزع التوطين deterritorialization ، الدولة والرأسمالية، الأنواع المختلفة من الخطوط (المولارية، الجزيئية، خطوط الهروب)، جماعات الذات subject groups الجماعات الخاضعة subjugated groups . وقبل الاستدارة إليها، يجب أن نتوقف للتزود بالزاد. يجب لمقولات الآلة والماكرو ـ والميكرو ـ سياسي أن تجد مكانها في طيات فكر دولوز.

السؤال الذي نسأله هو سؤال كيف يمكن أن يحيا المرء/الكائن. وقد تم تقسيمه إلى سؤالين متصلين: ممّ يمكن أن يتكون العيش؟ وكيف يمكن أن نشرع في العيش؟

بالنسبة للسؤال الأول، رأينا أن العيش قد يكون شيئا لا يقتصر على المادة العضوية. العالم يحيا. الوجود يحيا. إنه يحيا لا بواسطة السيرورات العضوية بل بتفتُّح افتراضيته إلى أشكالٍ فعلية، بأن يحقق من داخل الاختلاف هوياتٍ بعينها تحت شروطٍ بعينها. وتلك الهويات لا تجرف نفسها بعيدا عن الاختلاف؛ بل يتخللها الاختلاف. لكن الهوية ليست اختلافا خالصا؛ إنها اختلافٌ مُفَعَّلٌ.

الميكرو ـ سياسة هي فكرٌ سياسي يستجيب للاختلاف. لقد تكلّس الفكر السياسي التقليدي. لا يمكنه سوى التأمل في الهويات التي يراها أبدية: الدولة، الأمة،

الاقتصاد، العسكريين، ووراءهم جميعا، الفرد. لكن لنفترض أن هذه الهويات تأتي فيما بعد. لنفترض أنها ليست البنود الأولية للسياسة. لنفترض أن العالم هو في الحقيقة عالمُ اختلاف. حينها سيكون الفرد، والدولة، والاقتصاد تفعيلاتٍ معينة لاختلافٍ ليس بحاجة إلى تفعيله بهذه الطرق المعينة، أو يمكن تفعيله بهذه الطرق لكن كذلك بطرقٍ كثيرةٍ مختلفة.

تحت هذا النقد يكمن نقدٌ آخر. قد يمكن تصور عالمنا السياسي على أساس هذه الهويات. وحتى لو لم تكن أولية، حتى برغم كونها مبنيةً على مجالٍ من الاختلافات المرنة، فقد لا يكون ثمة شيءٌ غير مترابط في استخدام هذه الهويات لفهم وتعديل علاقاتنا ببعضنا البعض. الفكر الليبرالي التقليدي ليس طريقةً مستحيلة للتفكير في السياسة. ليس مخطئا أو متناقضا ـ ذاتيا بالكامل. فالماكرو ـ سياسة تلتقط، ولو بصورة غير كافية، بعض جوانب خبرتنا السياسية. لكن لو أحللنا الميكرو ـ سياسة محل الماكرو ـ سياسة ، لو بدأنا في التفكير آلآتيا، فسوف نبدأ في أن نرى أكثر مما تطرحه الماكرو ـ سياسة أمام أنظارنا. الآلات تنتج توصيلات ليس فقط بالدولة والاقتصاد. الآلآت تنتج كل أنواع التوصيلات، توصيلات لن نبدأ في رؤيتها إلاّ إذا استدرنا بعيدا عن الفكر السياسي التقليدي.

لنأخذ حركة مناهضة العولمة. إذانظرنا إليها من خلال عدسة النظرية السياسية التقليدية، فقد نرى شيئا كالتالي. تجمّع الأفراد معا ليقاوموا تأثيراتٍ معينة للرأسمالية الكوكبية على حيواتهم وعلى حيوات الآخرين. فالتلوث،

والاستغلال، وتدمير الموارد الطبيعية، وفساد الحكومات جميعها تأثيرات للرأسمالية الكوكبية. وبالتظاهر، وتوزيع العرائض، ورفع الوعي بالموضوع، تأمل حركة مناهضة العولمة في تخفيف أو ربما إنهاء تلك التأثيرات، ربما بإنهاء الرأسمالية كما تطوّرت عبر الأربعين أو الخمسين سنة الماضية.

هذه ليست نظرة خاطئة. ثمة شيءٌ صائب في النظر إلى الحركة بهذه الطريقة. فهناك، بالفعل، أفراد يتجمعون معا على النحو الذي يصوّره الوصف. المشكلة ليست أن التقرير زائف بل أنه غير كافٍ.

الطبقة الأولى التي تخفق هذه النظرة في رؤيتها هي أن الناس يرتبطون بطرقٍ تخترق التصنيفات السياسية التقليدية. فمثلا، يفكر المزارعون العضويون ونشطاء مناهضة العولمة في، ويمارسون طرقا مختلفة للتعامل مع، الأرض ومقاربات مختلفة للأكل. وفي هذا السياق، تكون النزعة النباتية نشاطا سياسيا. ومثال آخر، تفكر مجموعات النشطاء في الديناميات الداخلية للمجموعات. يسألون كيف يجب أن يرتبطوا ببعضهم البعض بطرقٍ تتجنب السيطرة أو تكرار أوجه الاضطهاد التقليدية (للنساء، والزنوج، إلى آخره). وبدل إعادة إنتاج بنية المجموعة التقليدية للزعماء (البيض، الذكور، عادةً) الذين يضعون جدول الأعمال والأتباع الذين ينفّذونها، يسعون لإتاحة تعبيراتٍ متنوعة أو جديدة، وآليات اتخاذ قرار توافقية، والمزيد من المشاركة الفعالة.

إذا نظرنا إلى حركة مناهضة العولمة بصرامة من وجهة نظر الأفراد الذين يشكلون منظمات من أجل التدخل بالطرق السياسية القياسية، لما أمسكنا بهذه الطرق للتواصل. لكن التفكير الآلاتي يتيح لنا رؤيتها.

ويستخدم دولوز مثالا مختلفا عن الفكر السياسي التقليدي. وهو مثال قديم، لكن قِدَمه هو ذاته شهادة على الحيوية التي يريد أن يحققها الفكر السياسي.

> تخيّل أنه تم بين ***الغرب والشرق*** إدخال قطاعيةٍ segmentarity معينة، متعارضة في آلةٍ ثنائية، مُرتّبة في أجهزة دولة، مُشفّرة بواسطة آلةٍ مجرَّدة كتخطيط **لنظام عالمي**. عندها ستحدث القلقلة من ***الشمال إلى الجنوب***. . . . كورسيكيٌ هنا، فلسطينيٌ في مكان آخر، خاطف طائرة، تمرّد قَبَلي، حركة نسوية، إيكولوجي أخضر، منشق روسي ــ سيكون هناك دوما شخصٌ ينتفض إلى الجنوب.[11]

هذه التوصيلات المختلفة، التي يمكن تسميتها توصيلات "مستعرضة" ــ لأنها تخترق الهويات السياسية التقليدية ــ غير مرئية بالنسبة للنظرية السياسية الليبرالية. والتفكير الآلاتي يتيح لنا رؤيتها. هل هذه التوصيلات المستعرضة سياسية؟ إنها تتضمن طرقا للعيش معا؛ تتضمن سلطةً. فلماذا لا تكون سياسية.

هذه هي الطبقة الأولى من السياسة التي يتجاهلها التفكير الليبرالي التقليدي. لكن هناك طبقةٌ أخرى، أو مجموعة من الطبقات، سوف يتيح لنا التفكير الآلاتي

الوصول إليها. لأننا حتى في الطبقة الأولى، نتعامل مع أفراد في علاقةٍ ببعضهم البعض. ولا نحتاج إلى أن نُقارب، مثلا، حركة مناهضة العولمة على أنها مسألة أفراد. إذ يمكننا النظر إليها من منظورات أخرى ستتيح لنا رؤية أشياء مختلفة.

وها هو أحد تلك المنظورات. حركة مناهضة العولمة هي حركة أرض. حركة جزء من الأرض يسعى إلى تجديد نفسه بطرقٍ نوعية ولترميم أو حماية أجزاء أخرى من الأرض. ويمكننا القول أن الأرض تتكون من أنساقٍ ـ إيكولوجية ecosystems . هذه الأنساق ـ الإيكولوجية قد تكون في أنواعٍ متنوعة من التوازن؛ قد تكون ***عضوية*** بالمعنى الذي تستخدمه كلير بروك للمصطلح. لكنها حتى حين تكون متوازنة، تكون ثمة أوجه عدم توازن تسكنها. وحركة مناهضة العولمة هي نمط خاصٌ من عدم التوازن يخترق أنساقا ـ إيكولوجية ويحاول أن يحمي أو يرمم أنماطا خاصة من التوازن فيما بينها أو في داخلها. وحتى نستبق بعض المصطلحات الدولوزية، فإن حركة مناهضة العولمة هي نزع ـ توطين deterritorialization سيتيح نمطا جديدا من إعادة ـ التوطين reterritorialization.

ماذا يتيح لنا النظرُ إلى الأشياء بهذه الطريقة أن نراه؟ ولماذا يجب أن تكون الأرض مقولةً سياسية؟ هناك على الأقل استبصاران نكسبهما من تقديم تقرير يركّز على الأرض بدل الأفراد. أولا، أنه يتيح لنا أن نرى السياسة باعتبارها مسألةً بيئية، مثلما أن البيئة مسألةٌ سياسية. النزعة البيئية ليست مجرد حركةٍ للأفراد في علاقة مع

الأرض. إنها ذلك، لكنها ليست ذلك فقط. فحيث أن الأفراد هم أنفسهم جزءٌ من الأنساق ـ الإيكولوجية، فإن النزعة البيئية ليست مجرد حركة ***عن*** الأنساق ـ الإيكولوجية بل أيضا حركة ***داخل*** هذه الأنساق. وإدخال الأرض باعتبارها مقولة سياسية يتيح لنا فهم هذا.

ثانيا، يخفّف التحول من الأفراد إلى الأرض من قبضة المقولات السياسية التقليدية على فكرنا. إذ أن إجبارنا لأنفسنا على مَفصَلة ما هو سياسي بواسطة مقولات مختلفة يقلّل من حس الطبيعية المرتبط بتلك المقولات التي تكلّست. يتيح لفكرنا فرصةً ليكتسب أو يستعيد الليونة. وإذا كنا سنفكر في السياسة بواسطة الاختلاف، فسوف نحتاج إلى تلك الليونة.

ولا يعني هذا أننا سنُحِلُّ مقولة الأرض محل مقولة الأفراد في فهم حركة مناهضة العولمة. ليس الأمر إمّا / أو. بل هو ، كما يردد دولوز في كتاباته المتأخرة، و. . . و. . . و. لا نقول، "لا، ليس الأمر عن الأفراد، بل عن الأرض." بل نقول، "نعم، إنه عن الأفراد، لكنه ليس عنهم بأكثر مما هو عن الأرض." المهمة ليست استبدال منظومة واحدة من المقولات بمنظومة أخرى. بل أن نكون قادرين على خلق والتحرك فيما بين مختلف منظومات المقولات، وحتى على المرور بينها. الفكر السياسي للاختلاف يقرّ بأننا مهما استخدمنا من مقولات، فثمة دائما ما هو أكثرُ لنقوله. نحن بحاجة إلى أن نكون مستعدين لتغيير المنظورات حتى نقول أكثر، حتى نرى أكثر.

حتى الآن، كنا ننظر في القراءة الأولى لسؤال كيف يمكن أن يحيا المرء: "مم يمكن أن يتكون العيش معا؟" وتتيح لنا مقاربة دولوز وجاتاري السياسية الآلاتية أن نفتح هذا السؤال من زوايا مختلفة، أن نرى التوصيلات المختلفة التي تُصنع عند مستوياتٍ مختلفة. وبدلا من التسليم بأن هناك أفراد بعينهم لهم إحتياجات أو جوانب نقصٍ بعينها يسعى الانخراط في السياسة لملئها، يمكن أن يتمثل العيش السياسي في خلق توصيلات فيما بين وداخل مختلف المستويات المُفَعَّلة للاختلاف: الأفراد، الأرض، **الجنوب**. مقاربة السؤال على هذا النحو تفتح دروبا جديدة لمقاربة السؤال الثاني: "كيف يمكننا المضيُّ بصدد العيش؟"

ولدى الإبحار في هذا السؤال الثاني، لا نريد تقديم إجابات. لا نريد أن نقول، يجب أن يحيا المرء بالطريقة الفلانية. "ليست هناك وصفةٌ عامة. فقد انتهينا من كل المفاهيم العولمية."[12] ليس سؤال كيف ***يجب*** أن نحيا؛ بل سؤال كيف ***يمكن*** أن نحيا. ومنظورا إليه من وجهة نظر دولوز وجاتاري، يمكن أن يكون السؤال شيئا من قبيل: "ما التوصيلات التي يمكن أن نشكلها؟" أو، "ما التفعيلات التي يمكننا التجريب معها؟" وإذا سألنا السؤال بهذه الطريقة، فإننا بحاجة إلى أن يظل في أذهاننا أن الـ "نحن" في السؤال ليست نحن مُعطاةً. إذ يمكنها أن تكون جماعة. ويمكنها أن تكون فردا. يمكنها أن تكون نسقا ـ إيكولوجيا أو جزءاً قبل ـ فردي أو مقطعا ـ عرضيا داخل بيئةٍ أو شريحةٍ جغرافية. وما يجعلها "نحن" ليس استقرار هويةٍ ما. بل المشاركة في تشكيل توصيلات.

هل ستكون هذه المشاركة مسألة عيشٍ معا؟ هل ستتضمن سلطةً؟ نعم لكلٍ من السؤالين. السياسة تجربة في التوصيلات الآلاتية؛ وليست توزيعا للسلع لمن تنقصهم. والسؤال كيف يمكن أن نمضي بصدد العيش لا يعني تكرار السؤال الكئيب عن من يحتاج ماذا. بل يعني بدلا من ذلك أن نختبر مجال الاختلاف الذي نكونه حتى نخلق ترتيبات جديدة وأفضل (فيما نأمل) للعيش، بأوسع معاني كلمة ***العيش***.

VI

هناك صورة أخري يستخدمها دولوز وجاتاري لتصوير خصائص التفكير الآلاتي: هي الريزوماتية rhizomatics . فهما يقيمان تضادا بين الريزومة وبين الشجرة. للشجرة جذورٌ بعينها تغرس نفسها في التربة في مكان بعينه وتنشأ عنها الأغصان ثم الأوراق بطريقةٍ بعينها. إنها نسقُ اشتقاق: أولا الجذور، ثم الجذع، ثم الأوراق. الجذور مغروسةٌ هنا وليس في مكان آخر. والأغصان مربوطةٌ بالجذع، والأوراق بالأغصان.

الريزومات لا تعمل بهذه الطريقة. فنبات كودزو Kudzu ريزومة. ويمكنه أن يُنبت جذورا من أية نقطة، وأوراقا وفروعا من أية نقطة. ليس له بداية: لا جذور.

ليس له وسط: لا جذع. وليس له نهاية: لا أوراق. إنه دائما في المنتصف، دائما في سيرورة. ليس هناك شكلٌ بعينه عليه أن يأخذه ولا موطنٌ بعينه يرتبطُ به. ويمكنه الاتصال من أي جزءٍ منه بشجرة، بالأرض، بسياج، بنباتات أخري، بنفسه.

الشجرة بُنوّةٌ، لكن الريزومة تحالفٌ، تحالفٌ فحسب. الشجرة تفرض الفعل "يكون to be "، لكن نسيج الريزومة هو حرف العطف، "و. . . و. . . و. . . " وحرف العطف هذا يحمل قوةً كافية لهزّ واجتثاث جذر الفعل "يكون". إلى أين أنت ذاهب؟ من أين أنت قادم؟إلى أين تتجه؟ هذه كلها أسئلة عديمة الفائدة تماما . . . . ***ما بين*** الأشياء لا يُحدّد علاقةً قابلةً لتحديد موقعها تمضي من شيء إلى الآخر وتعود ثانيةً، بل اتجاهاً عموديا، حركةً عرَضية تجتاح طريقاً **و** الآخر، جدولا دون بدايةٍ أو نهاية. . . "[13]

الفكر السياسي التقليدي شجري: فكره مُبَنيَنٌ كشجرة. أولا هناك الفرد، ثم الدولة، ثم القوانين التي تجيب ثانيةً على احتياجات الفرد. أما التفكير الآلاتي فريزومي. يتيح توصيلات متعددة من تنويعةٍ من المنظورات ليست مُتجذّرةً في مفهوم منفرد أو في مجموعةٍ صغيرة من المفاهيم. فكرنا السياسي يجب أن يكون مثل كودزو. بهذه الطريقة وحدها يمكنه أن يرى أبعد من الشجرة المنفردة التي قيّدنا إليها الفكر الليبرالي التقليدي. بهذه الطريقة وحدها يمكن للعيش معا أن يكون تدريبا على الخلق لا أن يحتاج إلى الاختزال.

VII

أليس لدي دولوز وجاتاري، إذن، شيءٌ يقولانه عن المقولات السياسية التقليدية؟ أليس ثمة أفرادٌ، ولا مقولات اقتصادية، ولا دولة في سياستهما؟ هل يمكن وجود أي تقاطع بين الفكر السياسي الذي يقدمانه لنا وبين طرقنا الأخرى لتصوّر السياسة، أم أن علينا أن نبدأ من جديد؟ هل السياسة، في نظرهما، شيءٌ آخر بخلاف ما تعلّمناه دائما؟

يتحدث دولوز وجاتاري عن الأفراد، وعن الدولة، وعن الرأسمالية. لكن فهم هذا الحديث يتطلب توجّها آلآتيا. وحين نكون قد طوّرنا هذا التوجه، حينها فقط نكون في وضع نبدأ فيه التفكير في المزيد من المقولات السياسية التقليدية.

هناك طرقٌ كثيرة لمقاربة هذا الفكر. والطريقة التي سنعتمد عليها هنا ترد أساسا خلال الفصل الأخير من كتاب ***محاورات***، الذي ألفه دولوز بالمشاركة مع كلير بارنيت Claire Parnet ونُشر عام 1977، فيما بين نشر مجلدي دولوز وجاتاري عن ***الرأسمالية والفصام : ضد ـ أوديب*** و***ألف مسطّح***. الفكر السياسي الذي جرى تطويره في ***محاورات*** يتفق مع فكر المجلدين الرئيسيين، لكن مناقشته المستفيضة للسياسة أقرب منالا.

نحن مُكوَّنون من خطوط. "سواءٌ كنا أفرادا أم جماعات، فإننا مصنوعون من خطوطٍ وهذه الخطوط بالغة التنوع في طبيعتها. النوع الأول من الخطوط الذي يشكلنا قِطاعيٌّsegmentary ــ أو قطاعية segmentarity جامدة . . . الأسرة ــ المهنة؛ العمل ــ الإجازة؛ الأسرة ــ ثم المدرسة ــ ثم الجيش ــ ثم المصنع ــ ثم الاعتزال."[14] والخطوط القطاعية هي ذاتها متنوعةٌ في طبيعتها. فأنواعٌ من الخطوط متزامنة: الأسرة ــ المهنة. وأنواعٌ أخرى متتابعة: المدرسة ـ الجيش ـ المصنع. والسبب في أن هذه الخطوط من نمطٍ واحد أنها تتكون من مقولاتٍ نتعرف عليها، مقولات قد تشكل عناصر نظريةٍ سياسية تقليدية. الخطوط القطاعية هي الخطوط التي تعمل بها النظرية التقليدية. وكما رأينا من قبل، لا ينكر دولوز وجودها. إنها خطوط قطاعية، وهي ذات صلةٍ سياسياً. ما ينكره دولوز هو حقها الحصري في تحديد فكرنا السياسي.

ربما لا يستريح المرء للجوء دولوز إلى الخطوط القطاعية. وإذا أخذنا في الاعتبار مناقشة اللغة في الفصل الثالث، هل من المناسب أن نرى خطوطا قطاعية تعمل في أي مكان؟ وإذا كانت المقولات اللغوية تفيضُ عن نفسها على الدوام، فكيف يمكن وجود خطوط قطاعيةٍ جامدة؟ كيف يمكن أن تكون جامدة؟ ألا تفيض عن نفسها بدورها؟

إنها تفعل. خطوط القطاعية الجامدة ليست جامدةً بمعنى أن شيئا لا يمكن أن يعبرها. وسنرى خلال لحظة أن

هذه الخطوط تتكون من خطوط هروب طبيعتها أن تفيض. وما يجعل هذه الخطوط جامدةً ليس ما تحتويه بل ما ***يعتقد*** الناسُ أنها تحتويه. تقدم خطوط القطاعية الجامدة نفسها باعتبارها جامدة. وهي مُشبَّعةٌ بالصورة الدوجمائية للفكر. "إسترخِ، فلست في العمل الآنِ، أنت في إجازة،" أو "هل تظن أنك مازلت في إجازة؟ ركِّز؛ فأنت الآن في العمل."

وليس الأمر أن هذه الخطوط ليست واقعية. ***فنحن*** مكوّنون من خطوط قطاعيةٍ جامدة، مثلما هناك أبقار ومروجٌ في العالم. لكن تلك الخطوط، مثل الأبقار والمروج، هي أكثر مما قد تبدو.

والصعوبة، أمام الفكر والفعل السياسيين، هي الإمساك بهذا ***الأكثر***. وإلاَّ فإن اختلاق fiction أنه لا توجد سوى خطوطٍ قطاعية يمنعنا من رؤية طرقٍ أخرى للعيش. فكرة أنه لا توجد سوى خطوطٍ قطاعية تصبح نبوءةً تحقق نفسَها سياسيا.

يسمي دولوز خطوط القطاعية الجامدة بأنها ***مولارية molar*** . وتلك الخطوط الأخرى يسميها ***جزيئية molecular*** :

> لدينا خطوطُ قطاعيةٍ أشد ليونةً بكثير،كأنها جزيئية . . . . وبدل كونها خطوطا مولارية ذات قطاعات، فإنها تدفقات جزيئية بعتباتٍ من الكمّات [جمع كمّ]. ***يتم عبور عتبة، لا تنطبق بالضرورة مع قطاع من الخطوط الأكثر منظورية***. أشياء كثيرة تحدث على هذا النوع الثاني من

الخطوط ــ صيرورات، صيرورات ـ متناهية الصغر، لا تملك حتى نفس إيقاع "تاريخـ"ـنا.[15]

يبدو هذا مثل التمييز بين الماكرو ـ سياسة وبين الميكرو ـ سياسة الذي رأيناه بالفعل. إنه كذلك فعلا، لكن ثمة أكثر. فبالمرور من المولاري إلى الجزيئي، نكون قد عبرنا من الماكرو ـ سياسة إلى الميكرو ـ سياسة. لكن ما زال هناك نوعٌ ثالث من الخطوط سنناقشه وسيكون أيضا خطا ميكرو ـ سياسيا. وقبل التحول إلى النوع الثالث من الخطوط، نحتاج إلى فهم ما هو الخط الجزيئي.

وقد رأينا بالفعل مثالا عليه. فالفلسطيني، والكورسيكي، ونصير البيئة الخضراء الذين ينهضون من الجنوب هم شخوص جزيئية. وهم يخترقون تقسيمات البنية السياسية القديمة إلى شرق وغرب. ليسوا ممثلين لا للديموقراطية والرأسمالية ولا لانتصار الإشتراكية. بمعنى من المعاني ليست سياستهم أجنبيةً عنا. ففي نهاية المطاف، فإن ما يريده الفلسطينيون يتضمن أشياء من قبيل الاستقلال الذاتي ودولةٍ منفصلة. إلاّ أن نشاطهم ومطالبهم لا تتلاءم بدقة مع الرؤية السياسية للشرق والغرب. وهذا هو السبب، خلال الحرب الباردة، في أنها غالبا ما تم تجاهلها أو تهميشها. (وليس من قبيل المصادفة أن الفلسطينيين غالبا ما كانوا يُسمَّون أنفسَهم يهودَ العالم المعاصر. فقد كانوا **الآخر** بالنسبة لمن تكمن مقولاتهم ومشاغلهم في موضع آخر.)

الخطوط الجزيئية ليس لها نفس إيقاع "تاريخـ"ـنا. "تاريخـ"ـنا: التاريخ الذي نحكيه لأنفسنا، التاريخ الذي

تعلمنا أن نحكيه لأنفسنا. "تاريخـ"ـنا هو قصة أسمائنا، عائلاتنا، وظائفنا، أمتنا. والخطوط الجزيئية لها تاريخٌ مختلف، تاريخ يمر داخل وعبر التاريخ الرسمي. "المهنة هي قطاعٌ جامد، لكن أيضا ما يحدث تحته، الارتباطات، مواطن الجذب والنفور، التي لا تتطابق مع القطاعات، أشكال الجنون التي هي سرّية لكنها ترتبط رغم ذلك بالسلطات العامة."[16]

رأينا من قبل أن الخطوط الجزيئية، تلك التي يرسمها الفلسطيني أو الكورسيكي، مازالت مدينةً لبعض المقولات التقليدية: الفرد والدولة. وتحت هذه الخطوط، هناك منظومةٌ أخرى من الخطوط: خطوط الهروب. خطوط الهروب لها دوران تلعبهما في فكر دولوز وجاتاري. فهي تحدد كلا من الخطوط المولارية والأنماط الأخري للخطوط الجزيئية، كما تقدم مغامرات سياسية أخرى ــ ومخاطر سياسية أخرى.

"من وجهة نظر الميكرو ـ سياسة، يتحدد أي مجتمع بخطوط هروبه، التي هي جزيئية."[17] فما هو خط الهروب، ذلك الخط الجزيئي الذي يحدّد مجتمعا ما؟ إنه النوع الثالث من الخطوط، "الذي هو أغرب: كأنما اجتاحنا شيءٌ بعيدا عبر قطاعاتنا، لكن كذلك عبر عتباتنا، صوب وجهةٍ غير معروفة، غير قابلة للتنبؤ، غير موجودة ـ سلفا."[18]

نعرف ماذا يشبه خط الهروب. يشبه فرارا، حركةً بعيداً عن شيء. محكومٌ عليه في هربٍ من السجن يأخذ

خط هروب. ثمة سجن؛ والمحكوم عليه يفرُّ منه. هذا هو خط الهروب. أو هكذا يبدو.

هذه الفكرة ليست خاطئةً تماما. ثمة في خط الهروب شيءٌ من المحكوم عليه، وشيءٌ من السجن للفرار منه. لكن تغيبُ عنها أهم نقطة. أن أي مجتمع يتحدَّد بخطوط هروبه. وخطوط الهروب لا تفر من أي شيء، أو لا تفعل ذلك فحسب. فهي أيضا تأسيسيةٌ. تحدد مجتمعات بأسرها. كيف يمكن أن تفعل؟

نحن مستعدون بالفعل لهذا الفكر. أنطولوجيا دولوز هي أنطولوجيا خطوطِ هروب. خطوط الهروب هي الاختلافُ الخالص الذي يكمن تحتَ وداخل الهويات المتأسِّسة للخطوط القطاعية والهويات المتأسِّسة جزئيا للخطوط الجزيئية. ليست هي ذاتها متأسِّسةً ــ أو مسجونة ــ في هويات نوعية. لكنها تقدم المادة التي سيتم تفعيلها إلى تلك الهويات.

لا يستخدم دولوز المصطلح ***يُفَعِّل actualize*** حين يكتب مع جاتاري. وبدلا من ذلك يقيم تمييزا بين ***التوطين territorialization*** وبين ***نزع التوطين deterritorialization***. الخط الذي جرى عليه التوطين هو خطٌ له موطن نوعي. تم أسرُه وسجنه في هوية بعينها. وبالتأكيد، يمكن وجود ميزات للأسْر. الأسْر ليس كله سيئا؛ إنه لحظةٌ ضرورية للأشياء. الموطن بحاجة إلى تحديد حدوده: العبارات بحاجة إلى أن تُقال، الهويات بحاجة إلى أن تتأسس، الناس يجب أن يحيوا في مكان ما.

وإلاّ لن يوجد سوى الكاوس، لاشيء سوى الاختلاف الخالص. التوطين ليس العدو الذي يجب التغلب عليه. أو بالأحرى، أنه يصبح العدو فقط حين نصبحُ نحن عاجزين عن رؤية نزع التوطين.

نزع التوطين هو الكاوس تحت وداخل المَوَاطن. إنه خطوط الهروب التي بدونها لن يكون ثمة مَوطِن ولا تغيَّر في الموطن. خطوط الهروب هي الحركة المحايثة لنزع التوطين التي تسمح في آن واحد بوجود موطن وتقلقل الطابع الموطني لأي موطن.

> يمكن التعرف بسرعة على ماركسي حين يقول أن مجتمعا ما يناقض نفسه، يتحدّد بتناقضاته، وخصوصا بتناقضاته الطبقية. ومن الأفضل أن نقول أنه، في مجتمعٍ ما، كل شيء يهرب وأن المجتمع يتحدد بخطوط هروبه التي تؤثر على الجماهير من كل الأنواع (هنا مرةً أخرى، يكون "الجمهور" مقولة جزيئية). أي مجتمع يتحدد أولا بنقاط نزع توطينه، بتدفقات نزع توطينه.[19]

نحتاج إلى الوضوح هنا. أولوية خطوط الهروب ليست زمنيةً. فليس هناك أولا خطوط هروب منزوعة التوطين وبعدها مواطن مستقرة. هناك الاثنان دائما: "البدو لا يسبقون المُقيمين؛ بل بالأحرى، فإن البداوة حركة، صيرورة تؤثر على المقيمين، مثلما أن الإقامة توقُّفٌ يجعل البدو يستقرون."[20] أولوية خطوط الهروب مادية. كل المادة، سواء موطنية أو منزوعة التوطين، تتأسس بواسطة خطوط الهروب. الوجود هو اختلافٌ خالص. وهناك دوما هويات مُفَعَّلة، دوما مواطن. لكن هذه

المواطن متجذِّرة في نزع التوطين، نزع توطينٍ ليس خاملا. فهو يقدم الموارد لمحو وإعادة رسم التخوم، للفرار من موطنٍ بعينه إلى آخر، وتحت شروطٍ معينة، لانطمار imploding الموطن ذاته.

أولوية خطوط الهروب هي التي تمنح الطابع الآلاتي لفكر دولوز السياسي. وهذه الخطوط خلاّقة. تخلق مواطنَ وتخلق داخلَ المواطن. هي عنصر الخطوط القطاعية والخطوط الجزيئية. وليست كيانات عضوية أو آليات، بل أن الكيانات العضوية والآليات تحتويها. ويمكن بناء كياناتٍ عضوية أخرى وآليات أخرى منها. ومنظورا إليها من منظورٍ آخر، هي مادةُ عيشنا معا، مادةٌ تُشكِّل وتُعيد تشكيل نفسها في عيشنا. إنها مادةٌ هي في أنٍ واحد الأرضُ، والفرد، والجماعة، والجماهير التي تتدفق داخلَ وعبرَ الأرضِ، والفرد، والجماعة. مع الخطوط الجزيئية والقطاعية، فإن خطوط الهروب هي مادةُ وجودنا والبؤرة المناسبة للفكر السياسي. "على أية حال، فإن الخطوط الثلاثة محايثة، متداخلةٌ في بعضها البعض. لدينا خطوطٌ متشابكة قدرَ ما في اليد. نحن معقَّدون بطريقة مختلفة عن اليد. وما نسميه بأسماء مختلفة ــ التحليل الفصامي، الميكرو ـ سياسة، البراجماتيات، الدياجرامية، الريزوميات، رسم الخرائط ــ ليس له هدف آخر سوى دراسة هذه الخطوط، في الجماعات أو في الأفراد."[21]

في أجمة هذه الخطوط، في تشابكها، نكتشف الدولة والرأسمالية.

VIII

رأينا طابع الدولة بالنسبة للفكرِ الليبرالي التقليدي. إنها الحَكَم بين الأفراد، الوسيط لاحتياجاتهم. ولها احتكارٌ لموارد السلطة الكبرى في المجتمع، حتى تمنع منظومةً من المصالح من السيطرة على أخرى واضطهادها. لكن تلك السلطة يجب في النهاية أن تستجيب لكثرة الاحتياجات الفردية. الدولة هي مُحَكِّم النقص.

بالنسبة لدولوز وجاتاري، فإن الدولة لا تتوسَّط، بل تخلق أصداءً. "الدولة . . . هي ظاهرة ***إتساقٍ بيني intraconsistency***. تجعل النقاط ***تُرَجِّع الصدى*** معا، نقاطا ليست بالضرورة أقطابا مدينية بالفعل بل نقاط نظامٍ بالغة التنوع، خصوصياتٍ جغرافية، وإثنية، ولغوية، وأخلاقية، واقتصادية، وتكنولوجية."[22] خلق الصدى يعني، في المقام الأول، الاعتماد على شيءٍ أسبق. ليس للدولة نظامٌ يخصّها؛ ليست لها أسبابها الخاصة. الدولة طفيليةٌ.

طفيليةٌ على ماذا؟ على الخطوط. طفيليةٌ على خطوط الهروب، والأنماط الأخرى من الخطوط الجزيئية، والخطوط المولارية. لكن من بين الثلاثة، فإنها تستمد غذائها بالأخص من الخطوط المولارية. يرى الفكر التقليدي دولةً تستجيب ــ أو على الأقل يجب أن تستجيب ــ لاحتياجات الأفراد. ويرى دولوز وجاتاري دولةً تُرَجِّع صدى الخطوط المولارية. فكيف يحدث هذا؟

بخلاف الخطوط الجزيئية وبالأخص خطوط الهروب، فإن للخطوط المولارية نُظُما وهويات خاصة. وهذه النُظُم والهويات ليست هي نفسها في كل الأوقات والأماكن. فبالنسبة لمجتمعٍ ما، قد يكون هناك نظامٌ يمر من الإبن إلى المحارب إلى المزارع، بينما قد يمر في نظام آخر من الإبن إلى طفل المدرسة إلى الخرّيج إلى المهني. (وبالطبع قد يوجد هذان الخطان في نفس المجتمع.) لكن ثمة أكثر. ليس هناك نُظُمٌ وهوياتٌ بين الخطوط المولارية في مجتمعٍ فحسب، بل هناك أيضا ما يسميه دولوز وجاتاري ***الآلات المجرَّدة abstract machines*** . وعادة ما ينسِبان إلى فوكوه فضل تحليل الآلات المجردة للسلطة. وربما كان أشهر تحليلاته لآلةٍ مجردة هو تحليله للإنضباط.

الانضباط ليس من خلق الدولة، رغم أن الدولة ستفعل الكثير بالانضباط. الانضباط نمطٌ من السلطة ينشأ على أساس ممارساتٍ متنوعة. يجمع بين عناصر من كلٍ منها ليشكّل كلّاً يتخلّل بدوره المجتمعات الغربية في القرنين التاسع عشر والعشرين. وتتميز هذه السلطة بملاحظة دقيقة لسلوك الأجساد، وتدخّلٍ فيه، بتمييزٍ بين ما هو سويٌّ وما هو منحرف بالنسبة إلى الرغبة والسلوك الإنسانيين، وبمراقبة دائمة للأفراد. بالنسبة لفوكوه، يمثل السجن المكان الذي اجتمعت فيه هذه الخصائص معا لأول مرة. وقد هاجرت من انغلاق السجن، رغم ذلك، لتتخلل كلّ أركان المجتمع. ليس الأمر أن كل سلطة تقبلُ الاختزالَ إلى سلطةٍ إنضباطية؛ بل أنه لا يوجد أي جزء من

المجتمع مُحصَّنٌ ضدها. "هل هذا هو القانون الجديد للمجتمع الحديث؟" يسأل فوكوه عن فكرة السوِيّ التي هي في قلب الانضباط. "لنقل بالأحرى أنها، منذ القرن الثامن عشر، قد التحقت بالقوى الأخرى ــ **القانون**، و**الكلمة**، و**النص** ــ فارضةً قيوداً جديدةً عليها."[23]

يمكن أن نفكر في الانضباط على أنه آلةٌ مجرّدة. فهو لا يوجد كواقعٍ متعين يمكن الإشارة إليه أو عزله عن مختلف الأشكال التي يأخذها. وبدلا من ذلك، يجمع بين ممارساتٍ متنوعة تحت نظامٍ معيّن للسلطة. يمكن للمرء أن يقول، مع دولوز وجاتاري، أن الانضباط، مثل غيره من الآلات المجردة، ***يُشَفِّر تشفيرا مُفرِطا overcodes*** الخطوط المولارية للمجتمع.

ما هو التشفيرِ المفرط؟ هو أخذ عناصر متنوعة للسلطة لجمعها معا في ترتيبةٍ معينة يتم تطبيقها حينئذ عبر قطاعات واسعة من المجتمع. نشأ الانضباط من خلال استعارة تنويعةٍ من آليات السلطة الصغيرة. كانت هناك الجداولُ الزمنية الدقيقة للأديرة، وممارساتُ تسجيل السلوك والأعراض في المستشفيات، وانغلاقُ نسق السجون الناشيء، وتجاربُ الانضباط العسكري في الجيش البروسي. وقد اجتمعت هذه العناصر معا في شكلٍ بعينه للسلطة أعيد تطبيقهُ حينها على المستشفيات، والسجون، والعسكريين، وعلى المدارس والمصانع أيضا. وفي كل هذه المؤسسات انبثق نظامٌ صارم من التدخلات الدقيقة في الحركة الجسدية وتسجيلها في فضاءاتٍ

مغلقة على أساس جداول زمنيةٍ نوعية، ومُفصّلة. الانضباط يُشفّر تشفيرا مفرطا هذه الممارسات المختلفة.

تدخل الدولة عند نقطة التشفير المفرط. تدعم التشفيرِ المفرط وتساعد على نشره إلى كل اركان المجتمع. إذا تم بناء آلةٍ مجرّدة من ترجيع صدى تنويعةٍ من الخطوط المولارية، تساعد الدولةُ على تطوير والحفاظ على تلك الآلة المجردة. "ليست هناك علومُ **دولة** لكن هناك آلآتٌ مجرّدة لها علاقات اعتماد ـ متبادل مع الدولة. ولهذا، على خط القطاعية الجامدة [أي، المولارية]، يجب أن يُفرّق المرءُ بين ***أدوات السلطة devices of power*** التي تُشفِّر القطاعات المختلفة، و***الآلة المجردة abstract machine*** التي تُشفّرها تشفيرا مفرطا وتنظم علاقاتها، و***جهاز الدولة apparatus of the State*** الذي يُحقّق هذه الآلة."[24] الدولة لا تخلق الآلات المجردة؛ بل تحقّقها. خلقُ شيءٍ، على الأقل بهذا المعنى، يعني جلبه إلى الوجود. وبالمقابل، فإن تحقيق شيء يعني التجميع في كلٍ واحدٍ لما يوجد فعلا على نحو أشد تبعثرا.

المجتمعات كيانات معقّدة، تتخلّلها مختلف الخطوط المتقاطعة المولارية، والجزيئية، وخطوط الهروب. كيف يمكن لآلةٍ مجردة أن تمسك بممارسات مختلفة في المجتمع وتحافظ على نفسها بدون قوةٍ أكبر تحفظها في مكانها؟ الدولة هي هذه القوة الأكبر. "الدولة ليست نقطةً تأخذ على عاتقها كل النقاط الأخرى، بل حجرةُ رنينٍ لها جميعا."[25] في الانضباط، تقدم الدولة الموارد لضمان أن

ينتشر الانضباط خلال مختلف القطاعات الاجتماعية ويُحكم قبضته عليها. وهي تقدم التمويل للسجون الضخمة، والتنظيم للعسكريين، والقاعدة المعلوماتية للكثير من المستشفيات، والبنية لأنساق المدارس. بدون الدولة، يصعب تخيُّل كيف يمكن لآلةٍ مجردة أن تُحكم قبضتها على تنويعة الممارسات التي تقوم بها. يصعب تخيّل كيف يمكن لشيءٍ من قبيل آلةٍ مجردة أن يُقام في وسط علاقات الهوية والاختلاف المعقدة التي يعتقد دولوز وجاتاري أنها الترتيبات المادية لأي مجتمع. الدولة، رغم أنها طفيلية، هي ملمحٌ ضروري لمجتمعٍ يتوقع أن يحفظ النظام من خلال فرض التجانس عبر سطحه.

نحن بعيدون هنا عن الدولة الليبرالية التي تتوسط في احتياجات الأفراد. الدولة، في عيون دولوز وجاتاري، لا تتوسط. لا تستخدم احتكارها لوسائل القوة كي تمنع منظومةً من المصالح الفردية من السيطرة على أخرى. وبدلا من ذلك فإن الدولة قمعيةٌ بطبيعتها. إنها قوةٌ من أجل الامتثال. كما تُقرّ النظرية الليبرالية التقليدية، تملك الدولة موارد هائلة. لكن تلك الموارد ليست في خدمة التوسُّط أو التحرُّر؛ إنها في خدمة تحقيق سلطة الآلات المجردة وقمعها وتجانسها. الدولة تحقق الانضباط. تخلق الشروط التي في ظلها يمكن للآلات المجردة أن تدعم هوية الخطوط المولارية وتُخضعها لنفس أنواع الروتينات. الدولة طفيلية، وقوية، وقمعية. ولها علاقةٌ غريبة بالرأسمالية.

IX

ربما فكر المرءُ أن الرأسمالية هى نوعٌ آخر من الآلة المجردة تتحقّق سلطتها في غرفة رنين الدولة. ففي نهاية المطاف، ألا تجمع الرأسمالية بين تنويعةٍ من الممارسات تحت عنوان السوق، التي تقوم عندئذ بالتشفيرِ المفرط لتلك الممارسات بحيث يُصبح كل شيء سلعةً؟ أليست سلطةُ رأس المال سلطةَ الاستعارةِ من تنويعةٍ من الممارسات الاقتصادية وإخضاعها لتجانس السوق؟ أليس دورُ الدولةِ هو ضمانُ أداءِ الرأسمالية السلس، بحماية توسعها وتصفية أو تهميش أولئك الذين قد يقفون في طريقها؟

بالنسبة لكثيرٍ من الماركسيين، هذه هي طبيعةُ الرأسمالية ودور الدولة. الرأسمالية آلةٌ مجردة للاستغلال. تسرق من العمال الثمرةَ المُستَحَقّة لكدحهم. والدولة تخدم هذا الاستغلال. تدعم الآليات التي هدفها النهائي هو سيطرة نظامٍ اقتصادي رأسمالي. التشفيرُ المفرط الذي تحققه الدولةً في خدمة التشفيرِ المفرط الذي تخلقه الرأسمالية. السوق تسود؛ وتدعمها أنساقٌ مثل أنساقِ الانضباط من أجل تعظيم الإنتاجية وتقليل المقاومة.

بالنسبة لدولوز وجاتاري، تفتقر هذه القصةُ عن الرأسمالية وعلاقتها بالدولة إلى الظلال الدقيقة. وعلاقتهما بالرأسمالية متضاربةُ المشاعر، مثل ماركس ذاته. فهما

ينسبان إلى الرأسمالية فضلَ إزاحة العديد من أوجه القمع الماضية، فضلَ الإطاحة بآليات التجانس المُميِّزة لتاريخنا المبكر. ومن جهة أخرى، تخلق الرأسماليةُ مضَّارها الخاصة. هذه المضار يجب فهمها والإطاحة بها. دولوز وجاتاري ليسا ماركسيين بسيطين؛ لكنهما ليسا مدافعين عن الرأسمالية.

لنفكر في أنواع الاضطهاد التي ساعدت الرأسماليةُ في التغلب عليها. لم نعد مُقيَّدين بالسلطات العمومية، أو بوسَطِنا الاجتماعي، أو حتى بعائلاتنا بالطريقة التي كُنَّاها. والملوكُ لا يحكموننا باسم سلطةٍ أعلى تفرض علينا الخضوع. ولم تعد الكنيسةُ، أو الكنيسُ، أو المسجدُ هم المُحكِّمون لحيواتنا الأخلاقية. لم نعد مجرد تروسٍ في مخططٍ اجتماعي أضخم يتطلب طاعتنا دون تساؤل. وكما يعبر دولوز وجاتاري، فإن "الشفرات" القديمة التي حكمتنا قد اكتسحتها الرأسمالية. وحلت محلها "بديهية" axiomatic .

والفرق بين بديهيةٍ وبين الشفرات التي حلت البديهيةُ محلها يصفه دولوز وجاتاري كما يلي:

> البديهية تتعاملُ مباشرةً مع عناصر وعلاقاتٍ وظيفيةٍ خالصة طبيعتُها غيرُ محددة، وتتحقّق فوريا في مجالات عالية التنوع في وقت واحد؛ أما الشفرات، من جهة أخرى، فهي نسبيةٌ لتلك المجالات وتُعبِّر عن علاقاتٍ نوعية بين عناصر مشروطةٍ لا يمكن إدراجها في وحدةٍ شكلية أرقى (تشفير مفرط) إلّا بالتعالي وعلى نحوٍ غير مباشر.[26]

الشفرات هي مباديءُ وقواعد عينيةٌ تُنظم علاقات أناسٍ محددين بأناسٍ محددين آخرين. أما البديهية فهى أكثر تجريدا. فهي تُنظّم، لكن ليس من خلال قواعد محددة ولا بواسطة علاقاتٍ محددة.

فلنأخذ في الاعتبار هذا التحول التاريخي. ذات حين، كان الفلاحون مُقيَّدين بالأرض وبالسيد الذي يعملون عنده. كانت لديهم منظومةٌ محددة من الالتزامات تجاه ذلك السيد، وهي التزامات لا يدينون بها تجاه أي سيدٍ آخر. لم يكن باستطاعتهم أن يجمعوا أشياءهم وينتقلوا إلى أرض سيدٍ آخر، ولا يرجع السبب ببساطة إلى عدم تمكنهم من الانتقال أو من شراء أرض. فلم تكن فكرةُ التمكّن من الانتقال أو شراء الأرض موجودةً في عالم الفلاحين. كان المرء يحيا مُقيَّدا داخل منظومةٍ من الالتزامات تجاه الأرض والسيد يمكن تنظيمها أو تشفيرها تشفيرا مفرطا عن بعد بواسطة الدولة، لكن فقط بالتعالي وليس المحايثة: فقط بفرض قوةٍ خارج العلاقة المحددة وليس كجزءٍ منها.

أما الكادحون المعاصرون في اقتصادٍ رأسمالي فهم في وضعٍ بالغ الاختلاف. ليس ثمة رباطُ التزامٍ تجاه المُستَخدِم، ولا عقوبةٌ للانتقال. يمكن للكادحين أن ينتقلوا كما يشاؤون طالما تمكنوا من ذلك. ويمكنهم شراءُ الأرض أو المعدات، واستثمار رأس المال، وبدء أعمالهم الخاصة. وليس ثمة تنظيمٌ لعلاقاتهم مع آخرين محددين في مجتمعٍ ما.

ولا يعني هذا أنهم أحرارٌ. فهم أبعد ما يكونون عن ذلك. وحتى لو استثنينا الآن التشفيرَ المفرط الذي تحققه الدولة، فإن الرأسمالية لها طرقها الخاصة لتنظيم السلوك والتفاعل. وأبرز هذه الطرق تتعلق بسيادة القيمة التبادلية. إن تمييز ماركس الشهير بين القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية هو تمييزٌ بين ما يمكن أن يُستخدم فيه شيء وما يمكن أن يُستبدلَ به. وفي الرأسمالية تسيطر القيمة التبادلية لا القيمة الاستعمالية. أي شيء يساوي ما يمكن أن يُستَبدَل به. وهذه الأشياء لا يجب أن تكون أشياءَ ماديةً بالضرورة: فيمكن أن تكون أفكارا، أو عملا، أو احتراما ـ للذات.

القيمة التبادلية تعمل كبديهيةٍ وليس كشفرة. تُنظِّم لا بوضع قواعد بين أناسٍ محددين أو بين أناسٍ وأشياء بل بوضع الطريقة التي يمكن أن تُحكَم بها كل التبادلات. يمكنني أن أبيع عملي لك؛ ويمكنك أن تستثمره في مُنتَج؛ ويمكنك بيع ذلك المُنتَج لآخرين؛ ويمكنهم أن يستخدموا ذلك المُنتَج في أعمالهم إلى المدى الذي يُتيح لهم خلق شيءٍ يُمكِّنهم من تبادلٍ مُواتٍ مع آخرين. في هذه السلسلة، لا يهم من أنا ومن أنت. يمكنني ان أكون عاملا أو استشاريا أو طبيبا أو محاميا. منصبي لا يهم. البديهية هي مُنظِّمٌ وظيفي للعلاقات بين مختلف الناس والأشياء. يمكنها أن تعمل عبر تنويعةٍ من المجالات ولا تحترم (أو تُقيِّد) الناس بوظائف معينة أو مناصب معينة.

ومن وجهة نظر دولوز وجاتاري، ليس هذا شيئا سيئا تماما. فالرأسمالية تنزع التوطين، فتمهد الأرض لطرقٍ

جديدة لإبداع الحيوات: "الرأسمالية وقطيعتها تُعرَّفان ليس فقط بالتدفقات المنزوعة التشفير، بل بنزع التشفير المُعمم للتدفقات، بنزع التوطين الجديد الشامل، باقتران التدفقات المنزوعة التوطين."[27] بنزع توطين التوطّنات السابقة، يتم تحرير خطوط الهروب لترحل إلى مواطن جديدة، وتتقاطع مع خطوط هروبٍ أخرى، وتنخرط في تجارب جديدة.

ولسوء الحظ، ليس هذا ما يحدث في الرأسمالية. فرغم أنها مهووسةٌ بديناميةٍ لنزع التوطين، رغم نزعها لتشفير التدفقات التي تعمل بها، فلدى الرأسمالية طرقٌ لضمان أن تخدم تلك التدفقات المنزوعة التشفير أغراضَها الخاصة. لديها آلياتٌ للأسْر capture تخنق هروبَ الخطوط الجزيئية.

وأحدي هذه الطرق لخنق الهروب هي نظامُ الانضباط الذي يصفه فوكوه. وهناك طريقةٌ أخرى، طبقا لدولوز وجاتاري، هي عقدة أوديب. أوديب، مثل الانضباط، هو آلةٌ مجردةٌ تعمل تحت الرأسمالية لتأسِر capture خطوط الهروب وتمنعها من خلق طرقٍ جديدة للعيش. كتب دولوز وجاتاري ***أنتي ـ أوديب [ضد ـ أوديب]*** في زمن صعودِ التحليل النفسي في فرنسا. وفي رأيهما أن فكرة الدراما العائلية التي يتضمنها أوديب هي آليةٌ تُركّز على الرغبة. والرغبة هي خط هروب. قادرة على خلق طرقٍ جديدة للعيش. لكن إذا أمكن تحويل طاقتها ضد نفسها ــ إذا أمكن جعلَها تصبح مشتبكةً في ذاتها ــ فسوف تصبح

إبداعيتُها مكبوتةً. وسوف توضع بدلا من ذلك في خدمة النظام السائد، في هذه الحالة بديهية الرأسمالية.

هذا ما يفعله أوديب. إنه يدير الرغبةَ بطريقة الجذبِ المركزي صوب العائلة بدل السماح لها بأن تتحرك بطريقة الطرد المركزي، لتجرِّب توصيلات جديدة.

أوديب هو مُعقِّدُ خطوطِ الهروب. بدل أن يفتحها على تجاربها الخاصة، يقول أوديب أن رغباتك، خطوط هروبك، مُوجَّهةٌ في الواقع صوب عائلتك أنت. مهما اعتقدتَ أنك ترغب، فإن ما تريده حقا هو أمّك أو أبوك. يتم أسرُ خطوط الهروب، وإعاقتها عن استغلال نزع التوطين الذي يتيحه نشوء الرأسمالية. وبهذه الطريقة، يمكن وضع خطوط الهروب في خدمة الرأسمالية بدل تحريرها لتُفتِّش عن اتجاهات أخرى. تحل الخطوطُ المولارية العائلية محل الشفرات السياسية الأقدم كوسيلةٍ لأسر خطوطِ الهروب. وتحافظ الرأسمالية على هيمنتها على المغامرات غير المؤكدة التي يمكن أن تتلو نزع التوطين الذي ساعدت على حفزه.

بالنسبة للكثيرين منا، قد تبدو فكرةُ أوديب كآليةٍ للأسر أقليميةً أو عفا عليها الزمن. فقد تدهورت عبر السنين حظوظ التحليل النفسي، التي لم تكن أبدا مرتفعة في الولايات المتحدة أو بريطانيا. ومع حلول وقت نشر دولوز وجاتاري للمجلد الثاني من ***الرأسمالية والفُصام***، بعد ثماني سنوات من ***أنتي ـ أوديب [ضد ــ أوديب]***، لم يعد أوديب شخصيةً بارزة في فكرهما. ورغم استمرار

الاعتراف بالآلة المجردة للانضباط كآليةٍ قوية تربط خطوطَ الهروب، لا يحدث الشيءُ نفسه مع أوديب. الآن تكون البديهية الرأسمالية استغلاليةً مباشرةً. لا تتطلب وسيطا.

> التدفقات الأربعةُ الرئيسية التي تعذّب ممثلي الاقتصاد العالمي، أو البديهية، هي تدفُّق المادة ـ الطاقة، وتدفق السكان، وتدفق الفيضان، والتدفق الحَضَري. ويبدو الوضع لا سبيل إلى الخلاص منه لأن البديهية لا تكفُّ أبدا عن خلق كل هذه المشكلات، بينما بدهياتها في نفس الوقت، حتى مُضاعفةً، تمنع عنها وسائل حلها (مثلا، الدورة والتوزيع الذي قد يجعل من الممكن إطعام العالم).[29]

ما من أوديب هنا. البديهية الرأسمالية تخلق صعوباتها الخاصة، وتنخرط في قمعها الخاص. بإخضاع كل التدفقات لنظام القيمة التبادلية، تعيدُ الرأسمالية توطين خطوط الهروب التي حرّرتها من الشفرات الأسبق. تربطها ببديهية تُبقيها داخل مدار الرأسمالية دون أن تتطلب تدخُّل قوةٍ خارجية. في هذا الوضع، لم يعد أوديب مطلوبا.

هل للدولة دورٌ تلعبه هنا؟ نعم، رغم أن دورها أكثر محدوديةً مما كان في أنظمة سابقة. "ما يُميِّز وضعَنا يتجاوزُ، وفي نفس الوقت على هذا الجانبِ، من الدولة."[30] لكن، حتى بدون أوديب، هناك آلاتٌ مجردة أخرى تعمل (مثلا، الانضباط) تتطلب ترجيع صدى الدولة ليتم الحفاظُ عليها. وفضلا عن ذلك، فإن التفكير في مجتمعٍ ما باعتبار أنه قابلٌ للاختزال إلى ترتيباته الاقتصادية يعنيً إنكار تعقيد تكوينه. فليست كل الخطوط المولارية في خدمة الاقتصاد.

والخطوط المولارية هي ذاتها مكونةٌ من خطوط هروبٍ أكثر من الخطوط المولارية التي تؤسسها.

ربما كنا نحيا في عالمٍ تتراخي فيه قبضةُ الدول على المجتمعات التي يُقال أنها تحكمها. ربما لا يتطلب تطور الرأسمالية دعم الدولة إلى الدرجة التي كان يتطلبها في القرن التاسع عشر وأغلب القرن العشرين. ولا يعني هذا أن الدول ستذبل. سيكون هناك دائما خطوط هروب، تضغط ضد عمليات التوطين للحظتها. ستكون هناك دائما آلآتٌ مجردة تسعى إلى أسر، أو تعقيد، أو تقليص خطوط الهروب تلك. وستكون هناك حاجة دائما إلى تحقيق والحفاظ على تلك الآلات المجردة بجعل عناصرها ترجّع الصدى عبر الترتيبات الاجتماعية. ليست الدول على حافة الاختفاء، سواء كانت في خدمة الرأسمالية أم لا.

القصة التي يرويها الكثير من الماركسيين عن علاقة الرأسمالية بالدولة، القصة التي أوردناها قبل بضع صفحات، ليس خاطئةً تماما. فالدولة تُشفّر المجتمع تشفيرا مفرطا في خدمة الرأسمالية. لكن القصة ليست صائبةً تماما، كذلك. فالتقرير الذي يركز فقط على خدمة الدولة لرأسماليةٍ استغلاليةٍ خالصة يغيب عنه تعقيدُ كلٍ من الدولة والرأسمالية. الدولة ليست فقط في خدمة الرأسمالية؛ وتشفيرها المفرط يمس جوانب من حيواتنا لا تقبلُ الاختزالَ إلى الاقتصاد. والرأسمالية ليست استغلاليةً خالصة. والبديهية التي تربطنا بالسوق تحرّرنا أيضا من قمع الشفرات الاجتماعية التقليدية. السؤال الذي يواجهنا

الآن، السؤال السياسي، هو كيف نحشدُ نزعَ التوطين الذي تُطلقه الرأسمالية في خدمة طرقٍ جديدة للعيش معا.

X

كيف يمكن أن نتصورَ المقاومةَ لبديهية الرأسمالية وترجيع صدى الدولة للتشفيرِ المفرط؟ كيف يمكننا البدءُ في التفكيرِ في استنفار خطوط الهروب حتى نخلق ترتيباتٍ اجتماعية بديلة؟ في ختام الفصل الثالث، رأينا أن التفكيرِ بشكل مختلف ليس نشاطا انفراديا. من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، أن يقوم المرءُ به على عاتقه. أما أن يحيا المرء على عاتقه بطريقةٍ مختلفة فما زال أصعب. قدم لنا دولوز أنطولوجيا تستجيب للاختلاف. ونقل دولوز وجاتاري تلك الأنطولوجيا إلى مجال السياسة. فكيف يمكن أن نستخدم هذه الأنطولوجيا وهذه السياسة في مشروع العيش معا؟ كيف يمكننا أن نطلق خطوط هروبنا، أن نستعيد الآلات الملتفة داخل الكيانات العضوية والآليات؟

في ***أنتي ـ أوديب [ضد ــ أوديب]*** يُميِّز دولوز وجاتاري بين ***مجموعات ـ الذات subject groups*** وبين ***المجموعات الخاضعة subjected groups*** . تتضمن كلٌ منهما استثمارا للرغبة. لكن كلا منهما تتضمن استثمارات بالغة الاختلاف.

كل استثمارٍ جماعيٌ، وكل فانتازيا هي فانتازيا جماعية وهي بهذا المعنى موقفٌ من الواقع. لكن نوعي الاستثمار مختلفان جذريا، حسبما أن الأول يرتكز على البنيات المولارية التي تُخضِع الجزيئات، والثاني على النقيض يرتكز على الكثرات الجزيئية التي تُخضِع ظواهر الحشد المُبنيَنة. الأول استثمار ***مجموعةٍ خاضعة*** . . . .تكبت رغبة الأفراد اجتماعيا ونفسيا؛ والثاني، استثمار ***مجموعةِ ـ ذاتٍ*** في الكثرات المستعرضة التي تنقلُ الرغبةَ كظاهرةٍ جزيئية. . . 31

مجموعاتٌ خاضعة ومجموعاتُ ذاتٍ. المجموعات الخاضعة تُفكر وتتصرف على أساس خطوطٍ مولارية، وآلآت وكيانات عضوية. وعالمها يتكون فقط من تفعيلات، وليس مطلقا من افتراضيات يمكن أن تتفعَّل. وليس من الصعب أن نجد مجموعاتٍ خاضعة منخرطةً في السياسة. أدِر التلفزيون. فالرؤوس المتكلمة ستقدم حديث المجموعات الخاضعة لكل من يرحب بالاستماع. هناك دائما ***نحن*** و ***هم***. التفرقة مرسومة بوضوح. هناك أشياء يمكـ***ننا*** أن نصنعها ***لهم***، أو على الأقل يمكـ***ننا*** أن نساعد ***أنفسنا***، لكـ***ننا*** يجب أن نكون واقعيين. يمكننا الجدال في الخيارات، لكن حين يتم اختيار أحدها، يجب أن نتراصَّ خلفه. لكل واحدٍ دورٌ يلعبه. الأمهات يجب أن يكنّ أمهات؛ والعمال يجب أن يساهموا عن طريق عملهم؛ والأطفال يجب أن ينصتوا لآبائهم.

هذا هو فكر المجموعات الخاضعة: تمييزاتٌ واضحة بين الخطوط المولارية بأهدافٍ مفهومةٍ فعلا. إنه نزوعُ ردِ

فعلٍ نيتشوي خالص. لكن لنتذكر ما قاله دولوز عن الفلسفة. "إنها مسألة شخصٍ ما ــ ولو كان واحدا فقط ــ لديه التواضع الضروري لئلا يتمكن من معرفة ما يعرفه الجميع." هنا تبدأ مجموعاتُ الذات. ومع مجموعات الذات، لا يكون واحداً فحسب. يخبرنا دولوز وجاتاري أن كل استثمارٍ جماعيٌ. لا نكون وحيدين أبدا، لا في خطوطنا المولاريّة ولا في خطوطنا الجزيئية. ***إنها*** مسألة البعض ***بيننا*** لا يتمكنون من معرفة ما يعرفه بقيتُنا. مجموعات الذات جاهلةٌ. مثل سقراط، تكمن حكمتُها في معرفة أنهم لا يعرفون. والأهم، أنهم لا يعرفون بعد ما تقدرُ عليهم أجسادُهم الجماعية.

أن تكون جاهلا لا يعني أن تكون راكدا. ولا يعني أن تكون مشلولا. أن تكون جاهلا بهذه الطريقة يعني بدلا من ذلك أن تكون باحثا عن إمكانات جديدة، عن تشكيلات جديدة. يعني أن تكون خالقا لتوصيلاتٍ جديدة. يعني أن تتحرك بين ما لم يُحسم بعد وما لا يقبلُ الحسمَ كي ترى ماذا يمكن أن يُخلَق. "كل صراع هو دالّةٌ لكل هذه القضايا غير القابلة للحسم ويقيم ***وصلات ثورية*** في تعارضٍ مع ***تصريفاتِ ما هو بديهي cónjugations of the axiomatic .***"[32] الآلات تتصل ببعضها؛ لا تتصرف conjugate داخل بديهية، بل تخلق توصيلاتٍ جديدة مع آلآت أخرى. تُفعِّل لحظاتٍ جديدة من الافتراضي. لا تتمكنْ من معرفة ما يعرفه الآخرون جميعا وسوف تكونُ لديكَ فرصة لخلق شيءٍ مشوِّق. ودائما في مجموعة،لا تكن منفردا أبدا. لا يجب أن تكون المجموعات خانقةً. لا يجب

أن تكون مجموعاتٍ خاضعة. أعثر على آخرين مستعدين أن يلمسوا الافتراضي وسيكون لديك مجموعةُ ذاتٍ.

عادةً ما يتحدث دولوز عن البدو والأقليات. ويقيم تضادا بين البدو وبين المقيمين. وقد رأينا أن هناك دائما كل من البدو والمقيمين. ويُلقي دولوز بثقله مع البدو، مع أولئك الذين يرسلُهم قلقُهم في مغامراتٍ غريبة، حتى حين تحدثُ تلك المغامرات في مكانٍ واحد، كما يحدث مع الكُتّاب والفلاسفة. البدو لا يعرفون. إنهم يبحثون. يبحثون لا ليجدوا شيئا، لأنه ليس ثمة شيءٌ يجب العثورُ عليه. ليس ثمة تعالٍ يُريحهم. لا يسعون إلى الاكتشاف بل إلى التوصيل. مما يعني القول بأنهم يسعون للخلق. إنهم يجسُّون الافتراضي في عملهم كي يكتشفوا ما يمكن أن يكون موصولاً به. إنهم يعانقون العودَ الأبدي، لأنه سيقدم لهم دائما شيئا لا يعرفونه. ليسوا خائفين من رمي النرد، وليسوا متخوفين من النرد الذي يرتد.

والأقليات هم مغامرون بدويون. فأنِ تكون أقلية يعني أن تسعى إلى التوصيل بالحركات المُغفَلة في الجسد الاجتماعي. هذه الوصلاتُ يمكن أن تكون سياسية بالمعنى التقليدي، لكنها ليست بحاجة لأن تكون. يمكن أن تكون فنية، أو مطبخية، أو مهنية، أو لغوية، أو علمية، أو أبوية، أو أدبية. وكتاب دولوز وجاتاري عن كافكا هو كتابٌ عن كاتبٍ يسعى لأن يكون أقلّياتيا، جزئيا من خلال استخدام تنويعةٍ خاصة من اللغة الألمانية. "ألمانيةُ براغ هي لغةٌ منزوعة التوطين، ملائمةٌ لاستخدامات غريبة وأقلياتية. (ويمكن

مقارنة هذا في سياق آخر بما يستطيع السود في أمريكا اليوم عمله باللغة الإنجليزية.)"[33]

أن تصير أقلياتيا يعني ألاّ تحتضن هويةً بعينها، ولا علاقة له بكم عدد من في المجموعة بالمقارنة بالعدد في الأغلبية. الصيرورةُ ـ إمرأةً هي الصيرورةُ أقلياتياً، حتى لو كان هناك نساءٌ أكثر من الرجال. أن تصير أقلياتيا يعني أن تُصارع أعنَّة هويةِ الأغلبية كي تستقصي إمكانات جديدة، طرقا جديدة للصيرورة لم تعد مُقيَّدةً بالخطوط المولارية السائدة وآلآتها المجردة. يعني أن تستقصي الافتراضي الذي عادةً ما تُضبِّبُ رؤيتَه الخطوطُ المولارية للأغلبية. يعني القطيعة مع الهوية، التي هي دوما هويةُ الأغلبية، لصالح اختلافٍ لم يتم تفعيلُه بعد. وكما يقول دولوز وجاتاري عن كافكا، فإن "أدبا أقلياتيا لا يأتي من لغةٍ أقلياتية؛ بل هو بالأحرى ما تبنيه أقليةٌ داخل لغة أغلبياتية."[34]

الإيبونيكس Ebonics [الإنجليزية الأفريقية الأمريكية الدارجة ــ م] ليست لغةً مختلفة. إنها الإنجليزية، وقد تم ليّها إلى أشكال غير قابلةٍ للتعرُّف، كي تعبر عن خبرات مختلفة. ليست لغةً أخرى بل تجربةٌ في اللغة، تُحدث قطيعة عن اللغة الأغلبياتية الإنجليزية كي تقول أشياءَ جديدة أو تخلق إيقاعاتٍ جديدة أو تنطقُ أصواتا جديدة. وفور أن تُطوّر الإيبونيكس شفراتها وقواعدها الخاصة، تصبح لغةً أغلبياتية، حتى لو تكلمها الأمريكيون ـ الأفارقة فقط. وكما يقول جون رايشمان John Rajchman ،

اللغات الأقلياتية مثل الإنجليزية السوداء تطرح هذه المشكلة ــ لابد أن يبتكر المرءُ طرقا ليكون في داره لا في موطنٍ بل في هذه الأرض، التي، بعيدا عن أن تُجذِّرَها في مكانٍ، في هوية، في ذاكرةٍ، تُحرِّرُها من تلك الحدود فتصبح خفيفةً ومنزوعةَ التوطين، مثل خيمةٍ ينصبُها البدو . . . .لم تعد المشكلة هي مشكلة "الشعب"، بل مشكلة "شعب"، شعبٍ غير محدد، مازال "دون خصائص"، مازال يجب اختراعه. . .[35]

البداوة والأقليات ليست فحسب نشاطات أفرادٍ بعينهم يجتمعون معا. قد تكون ذلك، لكن ليس عليها أن تكون. البداوة والصيرورةُ ـ أقلياتياً يمكن أن تحدث عبر مجموعاتٍ أو حتى على مستوى قبل ـ فردي. فسلوك مواد كيميائية معينة عند شروط بعيدة عن الاتزان هو صيرورةٌ ـ أقلياتيا، تفعيلٌ لجانبٍ مُغفَل من المجال الافتراضي. ونشوء حركة مناهضة العولمة هو صيرورةٌ ـ أقلياتيا لعديد من المجموعات المختلفة التي لها تنويعةٌ من الأهداف والأغراض الخاصة؛ والتقاؤها على موضوعات الاستغلال، وتناول الطعام، واتخاذ القرارات الجماعي يُعدُّ صيرورةً ـ أقلياتيا للعمليات السياسية التقليدية (ومثل كل صيرورةٍ ـ أقلياتيا، في خطرٍ دائم لأن تتطور إلى شفرةٍ جديدة تعلن **كيف يجب أن تكون الأشياء**).

ليس من بين المصطلحات التي يُدخلها دولوز وجاتاري ــ مجموعات الذات، البدو، الأقليات ــ مصطلحٌ يقدِّمُ جدولَ أعمالٍ سياسيٍ محدد. " ليس هناك وصفةٌ عامة [روشتة]. لقد فرغنا من كل المفاهيم التعميمية." وإذا سألتهما، "ماذا

يجب أن نفعل الآن؟" لن يقدّما إجابة. أو، إذا قدموها، ستكون من قبيل:

> هكذا يجب أن يُصنع الأمر: إكمُن فوق شريحةٍ، جَرِّب مع الفُرص التي تقدِّمها، أُعثُر على مكانٍ متميزٍ فوقها، أُعثُر على حركات نزعٍ توطينٍ محتملة، على خطوط هروبٍ ممكنةٍ، جَرِّبها، أنتِج وصلات فيضٍ هنا وهناك، جرّب متصلات كثافات قطاعا وراء قطاع، احصُل على قطعةٍ صغيرة من الأرض الجديدة في كل الأوقات . . . . إتصل، صَرِّف، استمر: "خطٌ بيانيٌ" كامل، في مقابل البرامج الذاتية التي ما زالت دالة.[36]

هل هذه إجابةٌ على السؤال عما يجب فعله أم مجردَ نداءٍ إلى السلاح؟ إنها كلا الأمرين. وما يشير دولوز وجاتاري إليه هنا ليس برامجَ سياسيةً بل طرقا لتصوُّر والتصرُّف بشأن خبرتنا. نحن نفهم هذه المصطلحات: نزع التوطين، خطوط الهروب، متَّصَلات الكثافات. وما نحتاجه الآن هو أن نفكر ونفعل بواسطتها. ولا يتطلب هذا طليعةً لتخبرنا أين تكمن مصالحنا. هذا يرفض عكّاز الطليعة. ويضع المسئولية في أيدينا نحن، طالما فهمنا كلمة ***نحن*** على أنها تُحيل لا إلى أفرادٍ ولا إلى موضوعاتٍ قبل ـ فردية ولا إلى جماعاتٍ ولا إلى دول ولا إلى منظماتٍ ولا إلى اصطفافات مستعرضة بل إلى كلٍّ هذه الأمور، كلٌّ منها عند مستواه المناسب وفي سياقه المناسب.

والنقطة الأخيرة، وربما كانت الأهم، هي أن السياسة تجربةٌ وليست استنباطا. إذا لم نكن قد عرفنا هذا من قبل، فإن تاريخ القرن العشرين كان يجب أن يعلِّمنا إياه.

ليس ثمة صِيغٌ، ولا قواعد، ولا برامج يمكن فرضُها من أعلى. والتفكيرُ بخلافِ ذلك يعني الدعوةَ إلى الانتهاكِ والذبح باسم مثلٍ عليا تُثبِتُ عادةً أنها في آنٍ واحد نبيلةٌ وفارغة، أو وضيعةٌ وفارغة، لكنها فارغةٌ على أية حال. يعلمنا دولوز وجاتاري الكثير عما هو خطأٌ في عالمنا السياسي. ويقدمان لنا طرقا لتصوُّرِ أنفسنا ووجودنا معا تُتيح لنا أن نبدأ في تجريب البدائل. ***لكن ما من وصفة [روشتة] عامة***. هناك فقط تحليلاتٌ وتجارب في عالمٍ لا يقدم لنا أية ضمانات، لأنه دوما آخَر وأكثرَ مما يمكننا أن نتخيل. إننا نرمي النرد، ولا نعلم بشكل مؤكدٍ ما الذي سيرتدُّ. "كلُّ شيء يجري لعِبُه في ألعابٍ غير مؤكدة. . . . وسؤال مستقبل الثورة هو سؤالٌ سيءٌ لأنه، طالما يُسأَل، فهناك أناسٌ كثيرون لا ***يصيرون*** ثوريين، وهذا بالضبط هو السببُ في طرحه، لمنع سؤال الصيرورة ـ الثورية للناس، عند كل مستوى، وفي كل مكان."[37]

كل شيءٍ يجري لعِبُه في ألعابٍ غير مؤكدة. كل خطٍ له مخاطِرُه الخاصة. ومخاطر الخطوط المولارية بديهية. وقد فصّلها دولوز، وجاتاري، وفوكوه. لكن الخطوطَ الجزيئية لها مخاطرُها أيضا. "لا يكفي بلوغُ أو تتبُّع خطٍ مولاري. . . . فالخطوط اللينة هي ذاتها التي تُنتج أو تُصادفُ مخاطرَها الخاصة، عتبةٌ يجري عبورُها بسرعةٍ مفرطة، كثافة تصبح خطيرةً لأنها لا يمكن أن تُحتمل . . . خطٌ لين يندفع إلى ثقبٍ أسود لن يتمكن من انتزاع نفسه منه."[38] يمكن للخطوطَ الجزيئية أن تتشكَّل إلى رُكنٍ. وربما كان هذا ما فعله دُعاة سياسة الهوية في الولايات المتحدة خلال أعوام الثمانينات من القرن العشرين. ففي

سعيهم إلى مَفصَلة هوياتٍ سياسية خاصة (المثلية، الزنوجة) يردُّون منها على اضطهاداتهم، انتهى بهم الأمر إلى عزل المجموعات الواحدة عن الأخرى، وإقامة جيتو للسياسة التقدمية بدل استنفارها.

والمخاطر المرتبطة بخطوط الهروب هي "ربما أسوأها جميعا. فليس الأمر فحسب أن خطوط الهروب، الأشد ميلا في انحدارها، تخاطرُ بأن يتم اعتراضُها، وتقسيمُها إلى قطاعات، وجرّها إلى ثقوبٍ سوداء. فأمامها خطرٌ آخر خاص: أن تتحول إلى خطوط إلغاءٍ، خطوط دمار، للآخرين ولنفسها."[39] ويورد دولوز أمثلةً لهذا الخطر في الأدب: من بينها ف. سكوت فيتزجيرالد وفيرجينيا وولف. إتبعَ خطَّ هروبٍ ولن تعرفَ إلى أين يؤدي. يمكن أن يؤدي إلى أي مكان أو إلى لامكانٍ على الإطلاق. يمكن أن يؤدي إلى محوهِ هو ذاته.

مهمتنا في السياسة ليست أن نتبع البرنامج. ليست أن نضع مسوّدة للثورة أو أن نعلن أنها قد حدثت بالفعل. ليست أن نهدّيءَ من روع الفرد ولا أن نخلق المجتمع اللاطبقي. ولا تكمن في الشعار "إلى الجزيئي، إلى خطوط الهروب." مهمتنا أن نسأل وأن نجيبَ من جديد، مرةً أخرى دائما لأن الأمر لا يُختتمُ أبدا، سؤالَ كيف يمكنُ أن يحيا المرء. إنه سؤالٌ نسألُه ونجيبُه ليس فقط بكلماتنا أو بأفكارنا بل بحيواتنا الفردية والجماعية، في تجريبٍ لا هو مضمونٌ ولا مقضيٌّ عليه بل دائما في عملية الصيرورة.

الهوامش

1 في مايو ويونيو من عام 1968، خرج الناس من مشارب حياة بالغة الاختلاف ــ طلبة، وعمال، ونساء ــ إلى شوارع باريس، وبنوا المتاريس، وتحدّوا الشرطة، وكادوا أن يفرضوا تنحي الرئيس حينها، شارل ديجول. وقد تمت إعادته إلى السلطة بمساعدة الحزب الشيوعي الفرنسي، الذي حمل ضغينة واقع أن الانتفاضة لم تكن بقيادته ولا تحت سيطرته. وغداة ما أصبح يطلق عليه "مايو 68،" بدأ المثقفون الفرنسيون في التنظير لسياسة تقدمية خارج التقاليد الماركسية.

2 For example, Michael Sandel in his book*Liberalism and the Limits of Justice.*

3 Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia, p. 1.*

4Colebrook**,** *Gilles Deleuze*, p. 56.

5Colebrook**,** *Gilles Deleuze*, p. 56.

6Deleuze and Guattari*, Anti-Oedipus*, p. 1**.**

7Deleuze and Guattari*, A Thousand Plateaus*, p. 435**.**

8Deleuze and Guattari,*A Thousand Plateaus*,p. 217.

9Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus***,** p. 213.

10Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 213**.**
11Deleuze and Parnet*, Dialogues*, p. 131.
12Deleuze and Parnet,*Dialogues*, p. 144**.**
13 Deleuze and Guattari*, A Thousand Plateaus*, p. 25**.**
14 Deleuze and Parnet*, Dialogues*, p. 124.
15 Deleuze and Parnet*, Dialogues*, p. 124**.**
16 Deleuze and Parnet*, Dialogues*, p. 125.
17 Deleuze and Guattari*, A Thousand Plateaus*, p. 216.
18 Deleuze and Parnet*, Dialogues*, p. 125.
19 Deleuze and Parnet*, Dialogues*, p. 135.
20Deleuze and Guattari*A Thousand Plateaus,*, p. 430*.*
21 Deleuze and Parnet*, Dialogues*, p. 125.
22 Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 433.
23 Foucault, *Discipline and Punish*, p. 184.
24 Deleuze and Parnet*, Dialogues*, p. 130.

كنا نتحدث هنا وكأن هناك نمطٌ واحد فقط من الآلة المجردة، النمط الذي يشفر الخطوط المولارية تشفيرا مفرطا. وفي الف مسطح، يطرح دولوز وجاتاري نمطا آخر من الآلة المجردة، "آلة مجردة للتحول، تعمل بفك الشفرة ونزع التوطين." ص 223. هذا النمط الثاني من الآلة المجردة يعتمد على خطوط الهروب. والصراع بين هاتين الآلتين هو الصراع

بين الهويات المولارية المشفرة بإفراط وبين خطوط الهروب التي تؤسس وكذلك تهرب من تلك الهويات.

25 Deleuze and Guattari,*A Thousand Plateaus*, p. 224***.***
26 Deleuze and Guattari,*A Thousand Plateaus,*p. 454.
27 Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, p. 224.
28 قرب نهاية حياته، يبدأ دولوز في التساؤل عما إذا كان الانضباط لا يزال فعالاً كآلةٍ مجردة. ويقترح أننا قد انتقلنا من مجتمع انضباط إلى مجتمع سيطرة، يتميز لا باحتجاز وتنظيم الأجساد بل بـ "أشكال فائقة السرعة من السيطرة الحرة الطفو تحل محل الانضباطات القديمة التي تعمل داخل الجداول الزمنية للأنساق المغلقة."
“Postscript onSocieties of Control,” p. 178.
29 Deleuze and Guattari*, A Thousand Plateaus*, p. 468.
30Deleuze and Parnet*, Dialogues*, p. 146.
31 Deleuze and Guattari*, Anti-Oedipus*, p. 280***.***
32 Deleuze and Guattari,*A Thousand Plateaus*, p. 473.
33 Deleuze and Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, p. 17*.*
34 Deleuze and Guattari*, Kafka*, p. 16.
35 Rajchman*, The Deleuze Connections*, pp. 95–6.

36 Deleuze and Guattari***,*** *A Thousand Plateaus*, p. 161.
37 Deleuze and Parnet*, Dialogues*, p. 147.
38 Deleuze and Parnet*, Dialogues*, p. 138***.***
39 Deleuze and Parnet*, Dialogues*, p. 140.

5

حيوات

ا

كان چون كولترين John Coltrane عازف ساكسوفون لموسيقى الـچاز. وُلِد في كارولينا الشمالية عام 1926 وتوفي في نيويورك عام 1967. وفي المابين، أنتج بعض الموسيقى الأشد نفوذا في تاريخ الـچاز. ويقف كندٍ مع لويس آرمسترونج Louis Armstrong ، وديوك إللينجتون Duke Ellington ، وتشارلي پاركر Charlie Parker ، ومايلز ديـڤيز Miles Davis ، وتيلونيوس مونك Thelonious Monk . وما من عازف ساكسوفون لموسيقى الجاز يعزف اليوم لا يقف في ظله. والسؤال بالنسبة للعديد من عازفي الساكسوفون هو ما إذا كان قد ترك لهم أي بصيص ضوء.

لم يخُض كولترين نضال العديد من موسيقيي الجاز للاعتراف بهم. ورغم أنه وُضع في زمنه في البارات وملاهي الموسيقى، فقد تمكن في سنٍ بالغة الصغر من العزف مع الكثير من فرق قمة الجاز لعصره، بما فيها فرق مايلز ديفيز وتيلونيوس مونك. وقد بدأ يطوّر صوته الخاص خلال تعاونه مع مايلز ومونك.

في بعض موسيقاه الحيّة المسجلة أواخر الخمسينات [من القرن العشرين] يمكن أن نستمع إلى بدايات هذا الصوت. فقد أصبحت فترات عزفه المنفردة أطول، وأكثر بحثا. بدا أنه كان يجرّب طرقا مختلفة لمقاربة أغنيةٍ ما، الآن هذه الطريقة ثم تلك، عادةً خلال نفس العزف المنفرد. وذات مرة قال مايلز ديفيز أنه حين سأل كولترين عن طول فترات عزفه المنفرد، قال كولترين أنه لم يكن يعرف كيف يوقف العزف. (كانت إجابة ديفيز، فيما يقال، "إنزع البوق من فمك.") كذلك أصبحت فتراتُ العزف المنفرد أشدّ كثافة، مع نغماتٍ أكثر وأشواطٍ أسرع. كان الاستماع إلى ديفيز وكولترين يعزفان معا يعني سماع دراسة في التضادات: فعزف ديفيز المقتصد كان يبحث عن النغمة المنفردة الصحيحة لفضاءٍ موسيقي معين، بينما كان كولترين يملأ الهواء بما أصبح يُسمّى "صفحات الصوت."

في عام 1960 شكل كولترين فرقته الخاصة. في البداية لعبت الفرقة ضمن النطاق المعترف به للجاز في ذلك الوقت، الهارد بوپ. لكن خلال أوائل الستينات، بدأت مؤثراتٌ أخرى تجد طريقها إلى الموسيقى. وصف كولترين

كيف انتابته "يقظةٌ روحية" عام 1957، وأظهرت موسيقاه في أوائل الستينات آثارا ذات طبيعة أكثر روحانية. فبينما ضمت مصادر متنوعة من أغنيات العبيد الروحية والموسيقى الهندية الكلاسيكية، انتقل كولترين من جاز الهارد بوب إلى شيء أكثر بحثا وقلقا. أصبحت فترات عزفه المنفرد أكثر طولا، ومُنوِّمةٍ مغناطيسيا بالنسبة للكثير من مستمعيه. وغالبا ما كان يُحلُّ محل الساكسوفونِ التينور الساكسوفونُ السوبرانو الأكثر حدة في درجة النغم، وهي آلة لعبها سيدني بيتشيت Sidney Bechet في العشرينات والثلاثينات، لكنها نادرا ما استخدمت منذ ذلك الحين. وتُظهر شرائط الفيديو للحفلات الموسيقية في الستينات كولترين مُقيَّدا إلى بوقه، وعيناه مغمضتان بإحكام، يعزف موجةً إثر موجةٍ من النغمات بينما تدفع فرقته الموسيقى من الخلف. بدا كأنه أصبح درويشا، ضائعا في الصوت، منغمسا فيه، بدل أن يخلقه.

إلاّ أن الأمر لم يكن كذلك بالضبط. فحتى حين كان أشد انخراطا في الموسيقى، كان ما زال يسعى إلى أن يدفعها إلى مدىً أبعد، أن يكتشف ما يمكنها أن تفعله. وقد استرجع عازف طبوله [درامر]، إلفين جونز Elvin Jones ، مناسبةً وضع فيها كولترين ساكسوفونه جانبا وبدأ ينقر صدره أمام الميكروفون، محاولا خلق أصواتٍ تقع خارج نطاق بوقه.

وبحلول منتصف الستينات كان كولترين يُجرِّب في "الجاز الحر" لذلك الوقت، عازفا موسيقى لانغميةً وجدها

حتى أشد مستمعيه وفاءً صعبةَ المتابعة. وجلب موسيقيين جددا، أناسا يعزفون على هوامش الجاز، حتى يُجرِّب بنفسه مع تلك الهوامش. ويظل أحد ألبوماته الأخيرة، "صعود"Ascension ، بين أكثر مؤلفات الجاز تحدّيا. صوته متنافر، مُشتَّت، كثيف دون هدنة. وبالالتزام بعنوان الألبوم، فكأن كولترين كان يسعى إلى إحداث صعود روحاني من خلال القوة الخالصة للآلات، كأن مجهودا آخر، واحدا فقط، سينقلها جميعا إلى مجالٍ آخر.

وقرب نهاية حياته، وصف من كانوا حول كولترين نوبات إجهاده المتكررة. كان يأخذ فترات استراحة من العزف، لكن كلا منها كان يتبعها بحثٌ موسيقي أشد كثافة. وقد توفي في سن الحادية والأربعين من علّة في الكبد ربما فاقمتها كثافة انخراطه في الموسيقى.

كيف يمكننا أن نفهم مسار كولترين الموسيقي؟

هاهي طريقة. كان كولترين يسعى إلى شيءٍ مُتعالٍ، مستخدما الموسيقى لبلوغ حالة روحية أبعد من الموسيقى، رافعا مستمعيه معه إلى تلك الحالة. ميزة هذه الطريقة للفهم أنها تبدو متسقة مع بعض أوصاف كولترين نفسه، ذات الصبغة الدينية، لما كان يسعى إلى تحقيقه. أما عيب هذه الطريقة للفهم فهو أنها تتجاهل ***الموسيقى***. فالموسيقى، في هذا الوصف، هي وسيلةٌ لغاية. وحقيقة أنها كانت موسيقى وليست رسما أو كتابةً لا علاقة لها بالموضوع.

وقد سئل كولترين ذات مرة ماذا سيفعل إذا لم يعد يستطيع عزف الموسيقى. فأجاب أن الموسيقى هي كل ما يعرف فعله.

وهاهي طريقة أخرى، أفضل، لوصف ما كان كولترين يفعله. تبدأ بالموسيقى. الموسيقى هي مجالٌ افتراضي للاختلافات التي يمكن تفعيلها بطرقٍ عديدة مختلفة. إنها مجالٌ إفتراضي ثري، مجالٌ لا ينضب، لو اعتبرنا تاريخه مؤشرا. ولسوء الحظ، فإن معظم الموسيقيين لا يلمسون الافتراضي، ولا حتى يسعون لذلك. وصناعة التسجيلات ليست باحثاً عن افتراضية الموسيقى؛ بل مُورِّداً لأشد هوياتها شيوعا وابتذالا. ومعظم الموسيقيين، الساعين إلى بيع الألبومات، قانعون بحصر رحلاتهم الموسيقية في حدود ذوق الجمهور السائد. وحتى ما يُحسب على أنه انتهاكات في الموسيقى المعاصرة ــ الأنغام أو الحيل المسرحية أو الملابس المستفزة ــ لا تعدو أن تكون دغدغات أكثر من كونها تطورات موسيقية.

رفض كولترين قيودَ أي سياقٍ موسيقي بعينه. ولم يكن هذا لأنه كان يتمرد على هذه السياقات. يصف بعض الناس كثافة موسيقاه بأنها غاضبة، لكن معظم من يستمعون إليها يعتقدون أنها نشوانية. والقطعة السياسية بوضوح التي ألفها، "ألاباما،" والتي أبدعها غداة تفجير كنيسة في برمينجهام قُتل فيه أربعة أطفال، هي ترنيمة جنائزية أكثر من كونها احتجاجا. لم يكن كولترين يقوم برد فعل، بالمعنى النيتشوي. ولم يكن يمتعض من صناعة الموسيقى (التي كانت أكثر مساندةً للموسيقى البديلة

عندئذ)؛ كما لم يبد أنه يشعر بثقل عبء البنيات السائدة لموسيقى زمنه.

بدل أن يتمرد كولترين، فإنه أبدع. وكان الشكل الخاص لإبداعه أن يرى ماذا يمكن أن يكون ***أكثر*** في الموسيقى التي يعزفها. لم يكن يؤلف أو يوزّع أو يعبّر؛ بل كان يبحث. كان يرمي النرد. كان عزفه قوةً فعّالة، تمضي إلى أقصى حدود ما يمكن أن تفعله. كان يستقصي ليرى ما الذي يمكن أن تحتويه الموسيقى مما لم تُظهره من قبل. لم يعزف ليُظهر ما هو فعلي بل ليلمس ما هو افتراضي. وحيث أنه موسيقيُ جاز، كان الشكل الذي يلمس به الافتراضي إرتجاليا إلى حد كبير. فمثلا، على خلاف شونبيرج Schoenberg ، الذي أبدع السلم الموسيقي ذي الإثنتى عشرة نغمة، كان استقصاء كولترين في افتراضي الموسيقى يجري وهو يعزف لا وهو يؤلف.

إذا نظرنا إلى مسار كولترين باعتباره استقصاءً للافتراضي لا خطوةً في التعالي، فإنه يكتسب معنى أكبر. إذ يضع الموسيقى في مركز الحكاية، بدل النظر إليها كوسيلة. لكننا بحاجة إلى قول المزيد. فحتى الآن، مازال شخص كولترين مفرط التميُّز عن الموسيقى. ونحن بحاجة إلى الإقرار بأن كولترين كان ناقلا للموسيقى بقدر ما كان سيدها. ولهذا كانت علاقته بالموسيقى علاقة بحثٍ لا علاقة تعبير. كانت الموسيقى تعزف نفسها من خلاله بقدر ما كان يعزفها. ففي لحظة الارتجال، يوجد في الحقيقة كيانٌ واحد: كولترين ـ موسيقى. وكما يصيغ دولوز النقطةَ الأعم، فإن "حياة الفرد تُفسح المجال لحياةٍ لاشخصية لكنها

فريدة تُطلِق حدَثًا خالصا مُتحرِّرا من مصادفات الحياة الداخلية والخارجية، من ذاتية وموضوعية ما يجري: ‘هومو تانتوم Homo tantum ’ [إنسانا دون صفات] يتقمّصه الجميع ويبلغ نوعا من الضراعة."[1]

جازٌ إرتجالي، يمكننا أن نرى هذا بوضوح. كان كولترين يتدرب حتى ثماني ساعاتٍ يوميا. كان يُفتِّش عن أشكالٍ مختلفة للموسيقى، عن أنماطٍ مختلفة للمقامات الموسيقية، عن موسيقيين مختلفين يتحدث معهم. وكانت غاية هذا التدريب وهذا البحث لا أن يسيطر على الموسيقى بل أن يتمكن، في لحظة العزف، من السماح لافتراضي الموسيقى بأن يُفَعِّل نفسه من خلال ساكسوفونه. كانت الضراعة تكمن في الموسيقى، وليس فيما وراءها.

II

عصر يوم الثامن من ديسمبر عام 1987، صدمت شاحنةٌ إسرائيلية سيارةً تحمل عمالا فلسطينيين، لتقتل أربعةً منهم. لم تكن تلك المرةَ الأولى التي يَلقى فيها عمالٌ فلسطينيون حتفهم على يد الاسرائيليين. بل على العكس، لم يكن قتلُ الإسرائيليين للفلسطينيين يُدهش أحدا. لم يُكتَشف أبدا ما إذا كان هذا القتل المحدد عمداً أم لا. ولم يهم الأمر كثيرا، باعتبار ما جرى بعده.

انطلقت المظاهرات على الفور تقريبا بعد القتل، وبدأت في مخيم جباليا للاجئين المكتظ بالسكان في غزة، ثم انتشرت في كل أرجاء الأراضي المحتلة. واجه الشبان الفلسطينيون الذكور، المسلحون بالحجارة فقط، الدبابات الإسرائيلية، والمدافع الرشاشة، والغاز المسيل للدموع. في البداية، بدا الأمر نوعا من الانفجار المألوف بين السكان المُضطَهَدين: تفجّرا للسخط، سرعان ما تعقبه عودة اليأس الهامد.

لكن، هذه المرة، لم يعد الهمود. تواصلت المظاهرات؛ وتزايدت كثافتها. وانبثقت قيادةٌ سرية، القيادة القومية الموحدة، أخذت تُصدر منشورات تدعو إلى التظاهرات والإضرابات في أوقاتٍ وأماكن محددة. وكلما حاول الإسرائيليون إخماد المقاومة، كلما صارت أشد إصرارا. وسرعان ما اكتسبت الحركة اسما : الانتفاضة.

وبينما تواصلت التغطية الإعلامية حول العالم لتُظهِر صورَ جيشٍ متقدم تكنولوجيا مُوجّهٍ ضد شباب يلقون الحجارة في نفس شوارعهم وقراهم، أصبحت إسرائيل مستميتةً لإنهاء الانتفاضة. وأعلن وزير الدفاع إسحق رابين سياسة "القوة، والسطوة، والضرب." وتم إظهارُ تطبيقِ تلك السياسة على التلفزيون، مما زاد من مقاومة الفلسطينيين وسخط العالم إزاء سلوك إسرائيل. وبصورةٍ أقل علنيةً، حاولت إسرائيل تقسيم المجتمع الفلسطيني. وفي حركةٍ ستندمُ عليها لاحقا، شجع المسئولون الإسرائيليون صعودَ المجموعة الإسلامية **حماس** كثقلٍ مُعادل لمنظمة التحرير الفلسطينية، التي اعتقدت أنها

وراء الانتفاضة. ورغم أن حماس خلقت بعض الانقسام داخل الحركة، بالدعوة مثلا إلى إضراباتٍ في أيام مختلفة عن القيادة القومية الموحدة، لم تتضاءل طاقةُ الانتفاضة.

وبينما تتفتح الانتفاضة، فإنها اتخذت جوانب مختلفة. فلم تكن مجردَ مواجهةِ الجانب العسكري للاحتلال، بل تطوير الاعتماد ـ على ـ النفس، والكرامة القومية، وحسٍّ بالمستقبل. انتشرت مراكز الرعاية اليومية التي تعلّم الفلسطينيين تاريخهم وميراثهم الثقافي، الأمر الذي تم تجاهله في المدارس التي تشرف عليها إسرائيل. وتم عرض الرموز القومية، مثل العلم الفلسطيني المحظور، على أعمدة التليفون ورسمه بالإسبراي على جدران المباني. وتشكّلت تعاونياتُ النساء الزراعية، لتزرع وتحصد المحاصيل. وانبثقت حدائقُ الأفنية الخلفية الصغيرة، لتقدم الطعام الذي يتم تمريره من بيتٍ إلى بيت خلال نوبات حظر التجول التي تفرضها إسرائيل وتمتد أسابيع. وعقد الأساتذةُ دروسا في منازلهم سرا بعد أن أغلق الجيش الإسرائيلي الجامعات الفلسطينية.

وربما لم تُدهش الانتفاضةُ أحدا ــ بمداها، وكثافتها، وطولها ــ بقدر ما أدهشت الفلسطينيين أنفسهم. وفي الولايات المتحدة، يُنظر إلى الفلسطينيين على أنهم شعبٌ صعبُ المراس ينجذب نحو الإرهاب. هذه الصورة لا تتمشى مع تاريخ الشعب الفلسطيني. بل على العكس. فعادة ما يُحرجُ الفلسطينيين افتقارُهم هم أنفسهم إلى الإرادة السياسية. ففي عام 1948، حين أخرجت القواتُ الإسرائيلية ثلاثة أرباع المليون منهم من أراضيهم، مضوا

في هدوء، بقليلٍ من المقاومة باستثناء قلةٍ من المجموعات المسلحة غير المنتظمة. ومن عام 1948 حتى 1967 حكمهم الأردن في الضفة الغربية ومصر في قطاع غزة. وبصرف النظر عن تشكيل منظمة التحرير الفلسطينية عام 1964 كان ثمة القليل من المبادرة السياسية الموجَّهة صوب تحقيق دولةٍ فلسطينية. وخلال السنوات العشرين الأولى للاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وقطاع غزة، من 1967 إلى 1987، كانت المقاومةُ الفلسطينية متفرقةً. كانت هناك فترات هدوءٍ طويلة تُرقِّشها مظاهراتٌ أو خطف طائرة أو هجوم إرهابي. لم تكن ثمة حركة شعبية ذات قاعدة واسعة.

لم تنعدم الشكاوى. فالفلسطينيون في مخيمات اللاجئين كانوا يتوقون إلى العودة إلى الأرض التي انتزعتها منهم إسرائيل عام 1948. وشكا الفلسطينيون الذين كان موطنهم في الضفة الغربية بينما تجري مصادرةُ أراضيهم من أجل المستوطنات الإسرائيلية وتحويلُ عيشهم إلى عملٍ يومي لدى إسرائيل. وكان هناك عملياتُ اعتقالٍ تعسفي، وهدمُ منازل، وإهاناتٌ يومية، وترحيل، وعقاب جماعي، وإرهاب إسرائيلي ضد كل من يحاول مقاومة الاحتلال. وكان هناك مقاومةٌ عارضة. لكن حتى عام 1987، بدت فكرة حركة مقاومةٍ شعبية جماهيرية غريبةً على الثقافة الفلسطينية القائمة على الأسرة والزراعة.

لم تكن الانتفاضة أمرا تلقائيا تماما. فلم تنشأ، مكتملة التشكل والتمفصل، من اللامكان. بل كان ثمة بنياتٌ قائمة بالفعل لتستفيد من عمليات قتل العمال الفلسطينيين.

ولعدة سنوات قبل الانتفاضة، ظل المنظّمون المحليون يعملون في المدن والقرى لتجميع تنويعةٍ من المنظمات السرية: مجموعات مقاومة، ومجموعات عون ـ ذاتي، ومجموعاتٍ طبية، ومجموعاتٍ ثقافية تعليمية. لكن حتى المنخرطين في تطوير هذه المجموعات أدهشتهم السرعة التي تفتحت بها الأحداث بعد الثامن من ديسمبر. لم يكن للطاقة والإرادة، والتنسيق والمقاومة العفويين ما يشبهها كثيرا في التاريخ الفلسطيني.

ماذا حدث إذن؟ لا يمكننا القول بأن القتل يوم الثامن من ديسمبر كان غيرَ مألوفٍ، أو فظيعا بوجهٍ خاص. فلم يكن. ولم يكن ثمة شيءٌ فيما حدث ذلك اليوم يميّزه عن كثيرٍ غيره. سيكون من الأدق القول بأن القتلَ قد عجّل حدوث حركةٍ كانت جاهزةً للحدوث، أن هذه الحادثة المحددة كانت شرارةً مسّت الخشب الجاف للغضب الفلسطيني. لكننا يجب أن نكون حذرين هنا. فقد كان اليأس بقدر الغضب هو الاستجابة الأكثر شيوعا للاحتلال الإسرائيلي. فلماذا تغيّرت الأمور بهذه السرعة؟

يجب أن نتذكر جانبين من دراسة پريجوچين للتفاعلات الكيميائية في شروطٍ بعيدة عن الاتزان. أولا، أن المواد الكيميائية يمكن أن تُظهر سلوكا لا يبدو أن له تفسيرا سببيا، الساعة الكيميائية مثلا. ثانيا، أن التغيرات الصغيرة في البيئة المحيطة يمكن أن يكون لها تأثيرٌ حاسم على طبيعة تغيرٍ كيميائي ما. ولنتذكر أيضا الدرس الذي استخلصه كل من دولوز وپريجوچين من هذه الدراسة: أننا يجب أن نفكر في المجال الكيميائي لا على أنه مجال

هوياتٍ في تفاعلٍ سببي بل على أنه مجالُ اختلافاتٍ يمكن تفعيلها بتنويعةٍ من الطرق.

لن يكون من الخطأ القولُ بأن الفلسطينيين كانوا قادرين على الانتفاضة في ظل الشروط الصحيحة. لكن سيكون مضللاً أن نقول أن الانتفاضة كانت تنتظر الحدوث، وأن 8 ديسمبر أتاح لها فقط أن تنبثق. فوضع الأمور على هذا النحو يفترض أن كلَّ فلسطيني ــ أو على الأقل الكثيرين منهم ــ كانوا ينتظرون عن وعي أو لاوعي، لحظةً يعبرون فيها عن مقاومتهم. يفترض أن المقاومة كانت ترقد مكتملة التشكل في صدر كل فلسطيني، متعجّلةً ساعتها المقررة. لم يكن الأمر على هذا النحو. ولو كان كذلك، لما اندهش المنظمون الفلسطينيون إزاء عمق وكثافة الانتفاضة. كان الغضبُ، والامتعاض، والحس بالظلم، والرغبة في المقاومة: كانت كل هذه الأمور طافيةً بحرية. ولم تلتحم، على الأقل في عقول أغلب الفلسطينيين، إلى تصميمٍ معيّن. وكان تفتُّح أحداث ديسمبر عام 1987 ويناير عام 1988 هو ما رتّبها بطريقة معينة، جعلتها على النحو الذي صارته.

قال الفيلسوف لودڤيج ڤيتجنشتين Ludwig Wittgenstein ذات مرة أننا بالتكلّم نكتشف ما الذي نريد قوله.[2] وفي الانتفاضة، اكتشف الفلسطينيون أثناء الفعل قدرتَهم على المقاومة. وما نسميه المقاومة فيما بعد ليست هويةً معينةً تكمن وليدة في شروطٍ أسبق، بل جانبٌ من الافتراضي يكتسب هويةً معينة حين يتم تفعيله. من الصواب أن نقول أن الفلسطينيين قبل 8 ديسمبر

كانوا ناضجين للمقاومة؛ ومن الخطأ أن نقول أن المقاومة كانت موجودةً بالفعل، تنتظر التعبير عنها. القول الأول هو مسألة اختلاف، أما الأخير فمثال على الصورة الدوجمائية للفكر.

يكتب چون رايشمان أن "القول بأن كلا منا له ‘حياةٌ’ والقول بأن كلا منا له لاوعي يعني بذلك الشيء نفسه. يعني أن ثمة دوما شيءٌ خارج ‘تماهياتنا’ كذوات أو أشخاص، التي نطرحها من خلال اللقاءات التي تُحدِثُ التعقيد. . . "[3] كان للانتفاضة الفلسطينية الأولى حياةٌ. وكان لها لاوعيٌ طرحته من خلال اللقاءات التي تُحدِثُ التعقيد التي نشأت خلال الأسابيع التي تلت 8 ديسمبر عام 1987. لم يفكر الفلسطينيون في أنفسهم باعتبارهم شعبا مقاوما قبل ذلك الحين. (فقد فكروا في أنفسهم إلى حد كبير باعتبارهم شعبا ***صامدا***.)وكانوا على حق. فقبل ديسمبر عام 1987، لم يكن الفلسطينيون، ***كشعب***، مقاومين. لم تكن المقاومةُ موجودة، تنتظر إطلاقها. كان هناك شيءٌ، أو، بالأحرى، كان هناك أشياء. كان هناك عناصر متعددة ــ اليأس، الكبرياء، الغضب ــ لم تكن مقاومةً لكنها يمكن أن تصبح مقاومةً، اعتمادا على تفتح الأحداث.

وحتى لو وصفنا الأمرَ على ذلك النحو، كأنما كانت هناك عناصرُ معينة تحتاج فقط إلى استنفارها لتصبح مقاومةً، فإنه يكون مضللا. فقبل أن أبدأ التحدث، لا أدري بالضبط ما أُريدُ قولَه. ليس ثمة نُتَفٌ من الفكر، ترقد مبعثرةً في وعيي، ولا تحتاح إلاّ إلى تجميعها معا بلاصق

كلماتي. وقبل تشكّل ساعة كيميائية، لا توجد إمكانيات لتركّز كيميائي تكمن في انتظار مصدر طاقةٍ يُطلقها. وقبل أن يبدأ كولترين في عزفٍ منفرد، لا توجد نغماتٌ، لا في رأسه ولا في بوقه. يوجد إفتراضيٌ يمكنه أن يعتمد عليه كي يخلق نغمات، نغمات تتبع الواحدةُ الأخرى في منظومة متسقة لم توجد هي ذاتها قبل أن يبدأ العزف.

ووصف انبثاق الانتفاضة باعتباره استنفارا لعناصر بعينها يفترضُ أن كل واحدٍ من تلك العناصر له هويةٌ بعينها، ولا تحتاج إلاّ إلى ترتيبها بالترتيب المناسب لتحدث الانتفاضة. لكن العناصر تتغير. ما كان غضبا يصبح إصرارا؛ وما كان يأسا يصبح أملا. ثمة دوما مما يجري أكثر مما يظهرُ للعيان. كل شيء هو دوما أكثر من هويته. ***ثمة دوما شيءٌ خارج تماهينا كذواتٍ وأشخاص***. كانت العلاقاتُ المتفتحة بين العناصر والتي هي أكثر من مجرد عناصر هي ما جعلت الانتفاضة الأولى ما كانته. كان تفعيلُ الافتراضي، تفتّح الاختلاف، هو ما خلق المقاومة الشعبية التي استمرت حتى 1993.

وهنا أيضا درسٌ آخر، أتعسُ في هذه الحالة. فالتفعيل لا يضمنُ دوامَ الهوية. والعودُ الأبدي هو عودُ الاختلاف، لا الهوية. فالانتفاضة الفلسطينية الثانية، انتفاضة الأقصى التي بدأت في سبتمبر عام 2000،[4] لم تكن مثل الأولى. لم تكن حركةَ مقاومةٍ شعبية بل حركة تنخرطُ فيها نُخَبٌ عسكرية مع دعمٍ شعبي أشد سلبيةً. الانتفاضة الثانية، رغم أنها أكبر في مداها من المعارضة السابقة على عام 1987، تظل في أغلبها معارضةً من جماعات المقاومة لا

من السكان الفلسطينيين أنفسهم. وربما كانت هناك أسبابٌ عديدة لذلك: الإجهادُ من الانتفاضة الأولى، نزعُ الملكيات المتواصل والأبعد من جانب إسرائيل، الفسادُ في النظام السياسي لياسر عرفات، ووجودُ التسليح العسكري في الأراضي المحتلة الذي يقسم السكان بين من يملكون الأسلحة ومن لا يملكونها. وعلى أية حال، فإن الدرس بالنسبة لنا هو أن الافتراضي يظل مُلتَفًّا داخل الفعلي. الاختلاف يعود، والهوية هشّةٌ. وما من ترتيبةٍ خاصة، ولا حالةٍ خاصة من الطيّ والتفتح، جيدةٍ أو سيئة، مضمونةٌ على الاطلاق. قال البعض أن الحقيقة ستنجلي. لكن لاشيء سينجلي بالضرورة: لا الحقيقة، ولا الشر، ولا العدالة. لا ضمانات، باستثناء أن المزيد سيأتي.

III

في خمسينات وستينات القرن العشرين، خضعت المدنُ الأمريكية لنداء نفيرِ التجديد الحَضَري. كان التجديد الحَضَري سيتعامل مع تدهور المدن، وتحلّلها، وآفاتها. في مواجهة الفقر، والجريمة، والاحتقان المتزايدين، سيتصدّى التجديدُ الحَضَري للطبيعة المشوَّشة للبيئة الحضرية بالتخطيط والتنظيم. ستوجد طرقٌ وطرق سريعة جديدة لتستوعب المرور إلى داخل وخارج المراكز الحضرية. سيوجد إسكانٌ جديد في مبانٍ مرتفعة للفقراء يُبعدهم عن مخاطر العيش في مستوى الشارع. ستوجد مساحاتٌ مختلفة للتسوّق، وللعيش، وللتسلية، وللعمل. وسيكون

لكل مساحةٍ تسهيلاتها ومواردها الخاصة: مسكنا لكل جانب من الحياة الحضرية. ستفسح الفوضى الحضرية المجال لحياةٍ مدينية منظّمة.

كان هذا كله فشلا ذريعا.

فقد حلّت الأموال من أجل الطرق السريعة محل النقل العام وزادت من اختناق السيارات في مراكز المدن. كما زادت المباني المرتفعة لذوي الدخل المحدود من تهميش المواطنين الفقراء وقسمت مجموعات السكان الأمريكيين ـ الأفارقة عن البيض، وزادت بذلك من تركيز الجيتو بدل تصفيته. وزاد فصلُ مساحات الحياة من معدلات الجريمة بدل أن يُنقصها، وقضى على الحياة الحضرية، وعزلَ سكانَ المدينة عن بعضهم البعض. اتضح أن المدينة لا يجب أن تُصاغ على أساس نموذج الضاحية.

وقد علّمتنا هذا چين چيكوبس Jane Jacobs بالفعل عام 1961 بكتابها ***موت وحياة المدن الأمريكية الكبرى***. يريد مخططو المدن أن تكون الأشياءُ مرتّبةً في منظوماتٍ دقيقة التحديد. المتاجر هنا، والمقار السكنية هناك، وتمر الطرق السريعة من خلال كل شيء لتضيف سهولةَ الوصول. لكن المدن ليست كذلك. المدن هي أمورٌ مرتبكة. لا تعمل بواسطة فصلٍ منظّم بل بواسطة تكاملٍ أكثر عفويةً لعناصر متفاوتة. ليس الأمر عدم وجود نظام في المدن. بل أن النظام الحضري ينشأ عن التنوع، لا العكس.

هذا النظام مُكوَّنٌ بكامله من حركةٍ وتغيُّر، ورغم أنه حياةٌ، لا فن، يمكننا تشبيهه بالرقص ــ لا برقصة بسيطةٍ دقيقة يرفع فيها كل شخص قدمه في نفس الوقت. . . . بل بباليه مُعقَّد يدعم فيه الراقصون الأفراد بعضهم بعضا ويُشكِّلون كلاً منظما. باليه طوارٍ مدينيٍ جيدٍ لا يكرِّر نفسَه أبدا من مكان إلى آخر، وفي أي مكانٍ محدد يمتليء دائما بارتجالاتٍ جديدة.[5]

هاك ما يحدث إذا خطّطت مدينةً طبقا لمذهبٍ في التجديد الحضري. لا يسير في المناطق السكنية أحدٌ سواء خلال النهار أو المساء، لأنه ما من مكان يمكن الذهاب إليه. يخرج الناس من بيوتهم في الصباح ليذهبوا إلى العمل ويعودوا إليها بعد الظهر المتأخّر. وإذا غادروا منازلهم مرةً أخرى، يكون ذلك بالسيارة ليذهبوا إلى جزء آخر من البلدة. وتصبح المناطق التجارية مهجورةً بعد الظلام، حيث لا سبب لوجود أحدٍ هناك إلاّ للعمل أو التسوق. والاعتماد على الطرق السريعة بدل النقل العام يزيد من عزلة الناس. فالناس يتنقلون في فقاعات سياراتهم من المنزل إلى العمل إلى التسلية عائدين إلى المنزل. وهذه وصفةٌ للشوارع المهجورة، ومعدلات الجريمة المرتفعة، وبالتالي، للهروب من المدن إلى الضواحي.

والأمر أسوأ في جيتوهات المباني المرتفعة. فتركيز السكان الفقراء في مبانٍ مرتفعة تُطوِّقها الطرقُ الموصِّلة لا يفيد سوى في زيادة عزلتهم عن بقية المدينة. ويدعم بقاء الناس في شققهم. وبإبقاء الناس بعيدين عن بعضهم، بتقليل الحياة المجتمعية، يُشجِّع الجريمة.

لا يكمن قلب المدينة في عدد الناس الذين يعيشون فيها بل في نوعية حياة الشارع فيها. هذا هو درس العمران الحضري لـچين‌چيكوبس. تسألنا، ضعوا في الحسبان مجاورةً بها عناصر سكنية، وتجارية، وعناصر تسلية مضفورة معا. ثمة أناسٌ في الشارع في كل الأوقات. ففي الصباح، يتسوّق الناس ويذهبون إلى العمل. وبعد الظهر، يتمشّون، ويتناولون الغداء، ويتسوقون. وعند الأصيل، يصلون إلى منازلهم من العمل. وبالليل، يخرجون. في بيئة كتلك، ستنتعش الأعمال، حيث أن هناك أناسٌ يمكنهم الوصول إليها مباشرة. ستستجيب المطاعم للأذواق المحلية أو ستطوّرها. وسيشعر الناس بأنهم أكثر أمنا، حيث ستكون في الشارع عيونٌ في كل الأوقات. وفضلا عن ذلك، سيتعرفون على أناسٍ من مشارب للحياة مختلفة عن مشاربهم. وبدلا من دورةٍ متدهورة من هجر المجاورات والجريمة المتصاعدة، ستوجد دورةٌ من التخصيب المتبادل والحماية المتبادلة.

أما كيف سيحدث هذا التخصيبُ المتبادل والحماية المتبادلة فأمرٌ لا يمكن التنبؤ به. ولا يمكن تخطيطه مسبقا. هل سيكون الجزّارُ الذي أشتري منه هو من سيحذّرني أن أطفالي يتسكّعون من بعض الأشخاص الخطأ، أم سيكون صاحبُ المغسلة؟ هل سيضغط أصحابُ المطاعم على المدينة لتوفير إضاءة شوارع أفضل، أم سيفعل السكان؟ كيف سيبدو التحالفُ الذي يقاوم تطوير سوبر ماركت ضخم تابع لوول ـ مارت: هل سيكون متجر الكتب المحلي، المُهدَّد بأن يُباع بأقل من قيمته، في

تحالفٍ مع السكان الذين يريدون مقاومة مجهولية سلسلة متاجر ضخمة، أم ستظهر منظمةٌ تلقائية من الناس الذين يجتمعون بينما ينظفون الشوارع في **يوم الأرض**؟ إن طيّ، وبسط [تفتّح]، وإعادة طيّ حياة الشارع لا يمكن التنبؤ به. لا يمكن إدارتُه بترخيص. ولا يمكن للمرء سوى أن يساعد على حفز تنويعةٍ من العناصر ويراقب ما يحدث بعدها. المدن ليست مسألة وظيفةٍ؛ بل مسألة توصيل connection . إنها ريزومات، لا أشجار. هذا وحده مؤكّد: أن العلاقات بين تنوّع جوانب الحياة الحضرية هو ما يخلق حياة شارعٍ نابضة، لا تقسيمها إلى مناطق تجانس. التنوع يُغذّي المدن؛ والتجانس يخنقها.

ومثلما في حالة الانتفاضة الفلسطينية الأولى، فإن العناصر التي تخلق الحيوية الحضرية ليست هي ذاتها هويات. فرغم وجود نظام، لا يوجد كلٌّ عضوي تدعمه عناصرُ معينة مُرتَّبة بطريقةٍ معينة- توجد بدلا من ذلك توصيلات موضعية تتشكل بتنويعةٍ من الطرق تُغيِّر العناصر الموصولة.

> الأشياء في المدينة ــ سواء كانت مبانٍ، أو شوارع، أو حدائق، أو مناطق، أو معالم، أو أي شيءٍ آخر ــ يمكن أن يكون لها تأثيراتٌ مختلفةٌ جذريا، اعتمادا على الظروف والسياقات التي توجد فيها. . . . المستقرّات المدينية ــ الموجودة أو المحتملة ــ هي مبانٍ ***نوعية*** ومُخصَّصة ***منخرطةٌ على الدوام في سيروراتٍ نوعية متغيرة*** مثل نزع الأحياء البائسة، وإحداث الأحياء البائسة، وتوليد التنوع، والتدمير- الذاتي للتنوع.[6]

ما يتم خلقُه يجلبُ جوانب من الناس ومن الجوار لم يكن يمكن التنبؤ بها، ولم تكن موجودةً مقدّما. التفاعل الدينامي الذي يميّز حياة الشارع ليس سيمفونيةً ذات آلآت موسيقيةٍ خاصة بل عملية كيميائية تُغيِّر فيها العناصر ذاتها تكوينها بينما تتصل بعناصر أخرى.

المدن ليست عضويةً ولا ميكانيكيةَ الطابع mechanistic . إنها آلآتيةٌ machinic. وليست المسألة أن لا نظام ينبثق. إذ ينبثقُ بالفعل نظامٌ، تفعيلٌ. لكن انبثاقه لا علاقة له بعناصر ذاتية الاستمرار مُرتَّبة طبقا لمنظومة معطاةٍ سلفا أو من وصلات مُشكَّلة مرةً وإلى الأبد. ينبثق من سياقات نوعية للتنوع بطرقٍ تخلِق، وفي نفس الوقت من خلق، عناصر ذلك التنوع.

أُقرِّرُ أن أعزفَ البوق لأن المرأة التي تعمل في متجر الاسطوانات المحلي والتي كنتُ أغازلها بصورةٍ عابرة شغّلت بعضا من موسيقى كليفورد براون على أجهزة الصوت في المتجر في المرات الأخيرة التي دخلتُ فيها المكان. لا أبدأ العزف لأن في داخلي عازفُ بوقٍ كان ينتظر أن ينطلق. بل لأن اتصالنا قد خلق شيئا لم يكن موجودا من قبل: رغبةً في العزف على آلةٍ موسيقية. ومسألة ما إذا كنتُ سأستمر في العزف تعتمد إلى حدٍ كبير على الوصلات التي أُشكِّلُها بينما أبدأ. (قد تعتمد أيضا على موهبتي في العزف؛ وقد لا تعتمد.) هل هناك مدرسون سيعمِّقون اهتمامي؟ هل هناك أناس محليون يمكن أن يهتموا بأن نعزف سويا؟ هل سيوجد آخرون

حولي يدعمون تقدمي ــ مثلا، هل ستبتسم لي المرأةُ أكثر قليلا أو بمكرٍ أكثر قليلا حين تسمع أنني قد بدأت العزف؟

المدينة الناجحة تسمح للوحدة أن تنشأ من التنوع، لا من الانسجام. المدينة التي تعمل هي استكشافٌ للافتراضي. وتخطيط المدينة الجيد يحفز ذلك الاستكشاف؛ ولا يكبته. من الممكن، بالطبع، تخطيطُ مدينةٍ على أساس هوياتٍ مستقرة. من الممكن خلقُ مدينةٍ تعكس شروطَ الصورة الدوجمائية للفكر. فنحن نعرف ما يحتاجه الناس، ونعرف كيف نُرتِّب مقار الإقامة والأعمال وأماكن التسلية بحيث تُلبّي تلك الاحتياجات، ونعرف كيف ننقلهم من مكان إلى آخر بأقصى كفاءة. تلك هي نقاطُ بدءِ الصورة الدوجمائية للفكرِ كما تُطبَّقُ على التخطيط الحضري. وتلك هي الشروط التي بناء عليها ناقش مفكّرو التجديد الحضري المدن، باعتبارها مدنا يتم تصورها على أنها ضواحٍ، لكنها فقط أشدُ ازدحاما ومن ثم أشد صعوبة. والسؤالُ هو ما إذا كان يمكننا البدء في التفكير في المدن لا على أساس احتياجات نعرفها بالفعل بل على أساس تنوعات لا نعرف بعد ارتباطاتها.

يجب أن ندرس المدنَ باعتبارها تفعيلاتٍ لاختلافٍ افتراضي، باعتبارها توصيلات آلآتية، لا باعتبارها تفاعلَ هويات معينة، ولا باعتبارها كياناتٍ كلية عضوية أو ميكانيكية الطابع. هذا هو درس عمل چين‌چيكوبس، لكن بكلمات غير كلماتها. وهو درسٌ لم نتعلمه بعد. ورغم أن فكرة الجغرافيات الحضرية "متعددة ـ الاستخدامات" بدأت تنال الإنصات (كأن الفكرة ليست من أكثر من أربعين

سنة)، فما زلنا نفكر في المدن على أساس المناطق السكنية، والتجارية، ومناطق التسلية- وما زلنا نسمح لمناطق وسط البلد أن تصبح موبوءة، ولأحيائنا أن تصبح كالجيتوهات، ولحيواتنا أن تصبح منعزلةً عن من حولنا. إننا نعزل أنفسنا بدل أن نشكل توصيلات. ولا يمكننا سوى التساؤل، مع انتشار التكنولوجيات التي تزيد العزلة (التلفزيون، الإنترنت)، ما إذا كانت حياة الشارع ستواصل التدهور، أم، بالتبادل، ما إذا كان الإفقارُ الذي خلقه فقدانُ الاتصال هذا سيؤدي إلى رغبةٍ متجددة في عمران حضري دولوزي بدل أن يكون استلهامه دوجمائيا. هل سيجلب لنا المستقبل مدنا أم مجرد معاقل ضواحي أقل نجاحا؟

IV

للحب شبقه الخاص. إنه شبقٌ يطرأ لا بالتمثيل representation ، ولا بالتواصل communication، بل بالتجريب والارتباط connection . ويطرأ لا بين الأفراد فقط بل كذلك بين أجزاء من الأفراد، بين جوانب أو أسطح من أجسادهم.

عادةً ما نتحدث عن الحب كأنه مسألة مجرد أفرادٍ وتواصل. الحب يحدث بين شخصين. يحدث حين يفهمان

أحدهما الآخر، حين يبلغان شكلا أعمق من التواصل. الحب هو ربط روحين تفهمان بعضهما.

هذا الكلام ليس خاطئا تماما، مثلما أن الحديث عن الاحتياجات الفردية في النقاش السياسي ليس خاطئا تماما. لكن تغيب عنه رُقَعٌ كبيرة من حدث الحب. وبين ما يغيبُ عنه شبقُ الحب.

إذا فكرنا في الحب فقط على أساس التواصل أو التفاهم، لا يمكننا شرح لماذا يكون الحفاظُ على العلاقات على مسافاتٍ بعيدة بالغَ الصعوبة. مع ظهور التليفون، وتدعمه الآن الإنترنت، تم تبسيط التواصل مع شخص بعيد. إذ يمكن دوما حدوث تواصل، وربما تفاهم، دون رؤيةِ، ورائحةِ، وصوتِ المحبوب. لماذا، إذن، يحتاج الناس إلى الدخول في خبرة الحضور الجسدي لمن يحبونهم؟

قد يقول المرء أن ما ينقص هو الجنسانية sexuality . حقيقي. لكن ماذا نعني بالجنسانية هنا؟ هل هي مجرد فعل الإيلاج أو عواقب الذروة الجنسية؟ لماذا حين نستمني لا نخبَر نفس مستوى البهجة الذي نخبره حين نمارس الحب مع شخص، خصوصا مع شخصٍ نهتم به؟ الجنسانية ذاتها مطمورةٌ في مجالٍ أوسع، مجالٍ يمكن أن نسميه ***الشبق erotics***. وحين ندخل هذا المجال الأوسع، لا نعود في حلبة التواصل ــ أو بالأحرى، لا نعود فقط في تلك الحلبة. كما لا نعود على مستوى الأفراد ببساطة. وبدلا من ذلك نكون على مستوى أجزاء الجسم تحت ـ الفردية.

تُربِّتُ يدٌ على سطح بطنٍ. تُحدِّق عينٌ في خصلات شعرٍ تستقر على وسادة. يلتقِي فخذٌ باللحم الناعم لإليةٍ. تسمع أذنٌ تنهيدة رضي أو ارتياح أو لذة. هذه ليست أمورُ تواصل؛ إنها أمورُ شبق. اليد التي تُربِّت البطن لا تقول أيَّ شيء للبطن، ولا للشخص الذي تنتمي إليه البطن. إنها ترتبط [تقيم توصيلةً connecting] بالبطن، مستكشفةً إياها. وخلال عملها ذلك تخلق أحاسيس، إذا تحدَّثنا بدقة، لا تخصني أو تخصك أو تخصنا. ليس ثمة امتلاكٌ للإحساس، وليس ثمة ذاتٌ له. وإذا أردنا أن نعبّر عن ذلك على أساس الأفراد، يمكن أن نقول أن كلا منا هو موضوعُ object الإحساس لا ذاته subject . لكن كلا منا ليس هو الموضوعُ الوحيد. فاليد، والبطن: هما أيضا موضوعا الإحساس.

ومن هي ذاتُ التربيتة؟ هل هو الفردُ، الشخص الذي يُربِّت؟ ليس بالضرورة. إذا ***قرّرتُ*** أن أحرِّك يدي هكذا على بطنك، فإنني، أنا الفرد، ذاتُ التربيتة. لكن هل يجب أن تكون التربيتةُ على هذا النحو؟ هل يجب أن يكون التربيتُ جهدا واعيا يتوصل إليه وعيٌ؟ عادةً، خصوصا حين يتعمق الحب، لا يكون كذلك. أنا لا أربِّت بطنك. يدي تُربِّتها. تلقائيا، ودون قرار. ***ثمة دوما شيءٌ خارج تماهينا كذوات وأشخاص***. ثمة شبقٌ لا واعٍ للأجساد لا يعتمد لا على قرارات أفرادٍ بعينهم ولا على المشروعات المتبادلة التي استقروا عليها. ليس ثمة أنا وأنت ببساطة. كذلك ليس ثمة نحنُ هي التشكيلةُ المتجانسة لكلينا. ثمة يدٌ وبطنٌ وإحساسٌ ينشأ من توصيلها.

يمكننا أن نرى دليلا على هذا في احتدام العاطفة الجنسية. إذ نقول أن الناس ***يفقدون*** أنفسهم. وهذه طريقة جيدةٌ لصياغة الأمر. ففي شبق اللحظة الجنسية، لا يعود ثمة فردان. وليس السبب في هذا أن هناك فرد واحدٌ هو اندماج الاثنين. ليس ثمة كائناتٌ أقل هنا، بل أكثر. ثمة أذرعٌ وأعضاءٌ جنسية وآذانٌ وعيونٌ وباطنُ أقدامٍ وشعرُ وأطرافُ أصابع؛ ثمة سلسلةٌ من الاستكشافات والتوصيلات والاختبارات تنشأ لا كقراراتٍ بل على كلٍ من الجانبين القريب والبعيد من القرارات ومن الأفراد الذين يتَّخذونها. تنشأ حين يفقد الأفرادُ أنفسهم.

لا توجد "ذوات كثيرة" في الشبق الجنسي فحسب. فالاستماع إلى تنهيدة الحبيبة، حين تأخذ دُشّا مثلا، لا يعني ببساطة أن يستمع شخصٌ إلى لذة آخر. بل يعني أن تصبح أُذنٌ موضوعا لصوتٍ، أن تُستثار بالضوضاء. ولو كان هذا تواصلا، فما هي المعلومات التي يتم توصيلها؟ ما مضمونها؟ وإذا كان الأمر يتعلق بالأفراد فحسب، فأين أنا في هذا كله؟ هل أنا مَركَبة الإحساس، أم مجرد تأثيره؟ هل يكون من الأدق القول أنني في تلك اللحظة ***أنهض*** خارج استثارتي التي تشكّل هالةً بدل أن ***أختَبر***ها؟

شبقُ الحب هو أمرٌ بين أفراد، لكنه ليس هذا فحسب. إنه أيضا أمرٌ بين أجزاء الجسم، بين الأسطح التي تتلامس. والأفراد الذين تنتمي إليهم تلك الأسطح هم نتاجُ ذلك التلامس على الأقل بقدر ما هم ذاته. أجسادنا هي تفعيلٌ لافتراضيٍ يستكشفه شبقُ الحب. الشبق يستكشفُ

الافتراضي على مستوياتٍ عديدة: الفردي، ما قبل ـ الفردي، ما بين ـ الأفراد، ما بين ـ الأجزاء ـ الفردية.

لقد تم تعليمُنا ماذا يجب أن نعتقد أنه شبقيٌ، ماذا يجب أن يستثيرنا. ونعرف الصورَ جميعنا: الأجساد الممشوقة، المتماوجة للنساء، والأجساد الصلبة ذات العضلات للرجال. النهود الكبيرة، والصدور الكبيرة. السيقان الطويلة، وعضلات السيقان الطويلة. لكن الأمر لا يجري عادة على هذا النحو. فعادةً ما يصبح شيءٌ آخر شبقيا. تلفتُ العينَ ومضةُ ضوءٍ على ركبة. تصبح خشونةُ رقعةِ جلدٍ مثيرةً لإصبع. تأسرنا عظامُ أنوركسيةٍ [فاقدةٍ مرضية للشهية] أو لحمُ بدانة. تستثيرنا لثغةٌ أو فأفأة. ينادي جزءٌ من جسدٍ جزءا آخر، لا بمعلوماتٍ بل بدعوة. أو بالأحرى، تطرأ علاقة شبقٍ بينهما تخلق ذواتا وموضوعاتٍ. ثمة حدَثٌ، حدثُ شبقٍ ينشأ عبر وبين أسطح الأجساد. قد تكون مفاجأةً لنا أن نكتشف هذه الأحاسيس، هذه الاستثارات. لكن ذلك لأننا مازلنا لا ندرى ما يقدرُ عليه جسدٌ ما.

V

الحيوات الفردية. حيواتُ الحركات السياسية. حيوات المدن. الحيوات الشبقية. وحيواتٌ أخرى كذلك: حيوات المواد الكيميائية، والخلايا، والزمن، والبيئات، واللغات. وكذلك المزيد من الحيوات التي لم نتحدث عنها. لم يقم أحدٌ بتحليلٍ دولوزيٍ لحياة نسق طقس، رغم أن ذلك ممكن. كلّ هذه الحيوات هي تفعيلاتٌ للافتراضي، عمليات خلقٍ لهوياتٍ نوعية من حشودٍ من الاختلاف.

لقد رأينا هنا، في حيوات كولترين، والانتفاضة الفلسطينية الأولى، والمدن، وشبق الحب، أمثلةً على العيش يمكن إعطاؤها قراءة دولوزية. كما يمكن إعطاؤها قراءات أخرى، أكثر تقليديةً. لكن تلك القراءات الأخرى تتجاهل جوانبَ مما تدرسه تُمسِك بها مقاربة دولوز. وعادةً ما يُفلت منها الشيءُ الأهم: الطابعُ اللاواعي لعزف كولترين المنفرد أو المستوى قبل ـ الفردي للإحساس الشبقي.

لكنها ليست مجردَ مسألةِ تقريرِ ما هناك، ما هو موجود. فسؤال كيف يمكن أن يحيا المرء له جانبان. فهو سؤالٌ عن كيف يمكن أن يمضي العيشُ وكذلك عن كيف يمكن أن يمضي المرءُ بصددِ العيش. والحيوات التي أطللنا عليها في هذا الفصل تخاطب السؤال الأول، وليس الثاني. وقد رأينا أن العيش قد يكون مسألةَ تفعيلٍ للاختلاف. لكننا نعلم كذلك أن التفعيلات لا يجب بالضرورة أن تكون إجباريةً أو دالةً. قد لا تُنتِجُ المشوِّق، أو البارز، أو الهام. وهي لا تَفعَل على الأغلب. فمعظم عازفي الساكسوفون يسعون إلى تكرار الهويات التي تسلّموها. والانتفاضة

الفلسطينية الثانية هي مسألةٌ عنيفة وغير مبدعة غالبا، حتى لو كان الاحتلال الذي تُناضل ضده مثيراً للغثيان. والمدن عادةً منقسمة، موبوءة؛ والجنسانية عادةً روتينية.

ولا يجب أن نستنتج من هذا، فيما يجادل دولوز، أن الأنطولوجيا يجب أن تمنح الأولويةَ للهوية. ليس الأمرُ أن الهويات تأتي أولا، والاختلاف فيما بعد. بل أن الاختلاف عادةً ما يتم تجاهله، ولا يتم استكشاف الافتراضي. امتثال حيواتنا لا يتعلّق بضرورة الهويات الجامدة بقدر ما يتعلّق برفض التفكير، والفعل، والعيش وفق اختلافٍ موجودٍ دوما، باقٍ دوما داخل العالم الذي يتم تقديمه لنا.

ما يجعلُ الأمثلةَ التي رأيناها هنا دالةً هو أن كلًّا منها يتضمنُ تجريبا مستعدا للاعتراف بأنه لا يعرفُ فعلا ماذا سيجد. كلٌّ منها يتوجّه بإصرارٍ صوب الافتراضي دون ضمانات بالنجاح. فالعديد من الناس يُسمّون عمل كولترين الأخير ضوضاءً. ومازال المحلّلون لم يفصلوا في أهمية الانتفاضة الأولى. وتنوُّع المدن يمكن أن يؤدي إلى التناحر كما يمكن أن يؤدي إلى الحيوية. والشبق يمكن أن يصبح حُواذيا، ذا قوةِ جذبٍ مركزية، ومُدمِّرا ـ للذات. ويورد دولوز أمثلةً على أخطار الاستكشاف: "كلايست وحلفه مع الانتحار، هولدرلين وجنونه، فيتزجيرالد ودماره، فيرجينيا وولف واختفاؤها."[7] التجريبُ لا يعني النجاحَ بالضرورة. لكنه لا يعني أيضا الانسحابَ مما هو موجود. وخط الهروب ليس هروبا من الواقع بل هروبٌ داخلَ الواقع. ولا يَخلِق من العدم بل يُجرِّب مع الاختلاف المحايث لعالمنا. ثمة دوما شيءٌ أكثر، أكثر مما يمكننا أن نعرف، أكثر مما يمكننا

أن نتصوّر. والسؤال أمامنا، وهو سؤال عيشٍ، هو ما إذا كنا مستعدّين لاستكشافه، أم راضين بدلا من ذلك بالبقاء على سطحه.

لم تُجِب أنطولوجيا دولوز على سؤال كيف يمضي المرءُ بصدد العيش، ليس بطريقةٍ مباشرة على الأقل. لا توجد تعليمات؛ لا يوجد دليلٌ مرجعي. ***هذا ما يجب عمله: إكمُن فوق شريحةٍ***. . . وما فعله بدلا من ذلك هو تصوّر العالم بطريقةٍ تجعل من الامتثال لا الكتلةَ الصخرية التي يجبُ تكسيرُها بل حُطام إمكاناتنا. في رأي دولوز، ليس الحيود هو ما يجب أن يوضِح نفسه. بل أن الامتثال هو ما يجب أن يجعلنا نرفع حاجبنا. الاختلاف موجودٌ، دوما. إنه مُحايثٌ في حاضرنا وعائدٌ إلينا من مستقبلنا. إننا نستكشف ونُجرِّب، لا لنرفض هذا العالم، بل لنعانقه بصورةٍ أفضل.

وهكذا نعود إلى الأنطولوجيا. يرفض ديريدا وفوكوه الأنطولوجيا جزئيا بسبب الامتثال التي تحفزه. وهما على حق في رفض الامتثال، لكنهما لا يحتاجان إلى رفض الأنطولوجيا. إذا كان الاختلافُ أعمقَ من الهوية، إذا كان التفعيلُ ينطلق من الافتراضي، إذا كان التعدُّد محايثا لعالمنا، فإن الأنطولوجيا الوحيدة التي يجب رفضها هي أنطولوجيا الهوية. وقد جرى التفكيرُ في الأنطولوجيا على أنها أنطولوجيا للهوية منذ أفلاطون. لكنها ليست بحاجةٍ لأن تكون كذلك. الأنطولوجيا يمكن أن تكون أنطولوجياً للاختلاف. يمكنها أن تكون أنطولوجيا لا يكون فيها ما هو موجودٌ هي نفسُ الأشياء القديمة بل سيرورةً من الإبداع

المتصل، أنطولوجيا لا تسعى إلى اختزال الوجود إلى ما يقبلُ المعرفة بل تسعى بدلا من ذلك إلى توسيع الفكر كي يجسَّ ما لا يقبلُ المعرفة. أنطولوجيا الاختلاف تتناغم مع مشاغل ديريدا وفوكوه. تُحقِّق نفسَ المهام، مستخدمةً الوسائل العكسية. بدلا من التخلص من الأنطولوجيا، يمنحها دولوز معنىً جديدا.

ماذا يمكن أن تكون علاقة هذا بسؤال كيف يمكنُ أن يحيا المرء، كيف يمكن أن يمضي المرءُ بصدد الحياة؟ لو كنا نبحث عن وصفة [روشتة]، فإن الإجابة هي: لاشيء. فدولوز لا يجيب على السؤال العتيق عن كيف يجب أن يحيا المرء. ويتخلّى عن السؤال الحديث عن كيف يجب أن يتصرَّف المرء. ليس مهتما بوضع وصفة [روشتة] لا لحيواتنا ولا لسلوكنا. لكنه ***مهتم*** بالأسئلة المعيارية. مهتمٌ بكيف نتصرف وكيف تمضي حيواتنا.

وسؤال كيف يمكن أن يمضي العيش هو دعوةٌ وكذلك استفزاز. أنطولوجيا دولوز ليست لضِعاف القلوب. التجريبُ بالمعنى الذي يقصده دولوز، أخذُ أنطولوجياه على محمل الجد، لا يعني ملءَ الثغرات في معرفتنا، ولا البحث عما يمكن أن نفعله على أساس ما نستطيع عمله. التجريب يعني كشفَ خطوط الهروب تلك التي تخصّنا وكذلك ليست من هويتنا. يعني استكشافَ الافتراضي دون أن نعلم ماذا سيُنتِج. يعني جسَّ الاختلاف في فكر المرء وفي عيشه. يعني رميَ النرد بابتهاجٍ دون حساب الأرقام التي سترتد. التجريب يعني أن نسألَ بألياف وجودِ المرء ــ الألياف الفردية، والألياف بين ـ الأشخاص، والألياف قبل ـ

الفردية وفوق ـ الفردية ــ السؤالَ الوحيد الذي يعتبره دولوز جديرا بحياة: كيف يمكن أن تمضي حياةٌ، كيف يمكن أن يحيا المرء؟

ما يفهمه دولوز هو أن سؤالَ كيف يمكن أن يحيا المرء ليس مثل سؤالي الفلسفة العتيقة والحديثة. ولا يمكن إجابته بواسطة القواعد أو الوصفات أو النماذج أو المثل العليا. وإذا حاول المرءُ إجابةَ سؤال كيف يمكن أن يحيا المرءُ بتلك الطريقة، فسوف يرتدُّ ليسقط في أحد السؤالين السابقين، إما السؤال العتيق أو الحديث. المطلوب ليس التعليمات بل الدعوة، ليس التوجيه بل الانفتاح. وحتى نصيغ الأمرَ في مصطلحات يمكن أن يقرّها دولوز، فإن ما نقتضيه ليس الحلولَ بل المشكلات. وما وضعه دولوز أمامنا هو أنطولوجيا للمشكلات، أنطولوجيا تواجهنا لا كتفسيرٍ للعالم ولا كحلٍ لمسألةٍ فلسفية.

أنطولوجيا دولوز ليست مكاناً للراحة؛ ليست منطقةً للاسترخاء؛ ليست إجابةً تُتيح لنا التخلي عن بحثنا. إنها العكس. أنطولوجيا الاختلاف هي تحدٍّ. إن الاعتراف بأن هناك أكثر مما تعلمناه، بأن ما يُقدَّم لنا هو مجرد البداية لما هناك، يضع أمامنا المهمةَ الأعظم لعيشنا. لم ننته من العيش؛ ولا ننتهي أبداً من العيش. ومهما عشنا، فثمة دائما أكثر. لا ندري ما يقدرُ عليه جسدٌ ما، ولا كيف يمكنه أن يحيا. وبديلا الرضا (***لقد وصلتُ***) واليأس (***ما من مكانٍ يمكنُ الذهاب إليه***) هما جانبان من نفس الفكر الخاطيء: أن ما يُقدَّمُ إلينا هو كلّ ما هناك.

ثمة ما هو أكثرُ، دائما أكثر.

الهوامش

1 **Deleuze, *“Immanence: A Life,” p. 28.***

2 " ‘كنت سأقول’. . . . . ــ تتذكر تفاصيل متعددة. لكنها حتى جميعها معاً لم تكن تُظهر قصدك. الأمر كأن لقطة سريعة قد التُقِطت لمشهد، لكن لا يُرى منها سوى بضع تفاصيل مبعثرة . . . والآن كأننا نعرف بالتأكيد ما تمثله الصورة بكاملها. كأنني أستطيع قراءة الظلام." فتجنشتين، ***أبحاثٌ فلسفية*** ، ص. 163.

3 **Rajchman, *The Deleuze Connections, p. 89.***

4 يأتي إسم "انتفاضة الأقصى" من حادثٍ له توابعه، هو زيارة آرييل شارون الاستفزازية عن قصد لجبل المعبد/ الحرم الشريف، حيث يقع مسجد الأقصى.

5 **Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities, p. 50.***

6 **Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities, p. 440.***

7 **Deleuze and Parnet, *Dialogues, p. 140.***

****

مزيدٌ من القراءات

فيما يلي، أُشير إلى بعض الاتجاهات للقراء المهتمين بالمزيد من القراءة حول دولوز، ومحاوريه، أو الموضوعات التي نشأت في مسار هذا الكتاب. وأضمُّ تفاصيل بيبليوجرافية لنصوص لم يرد ذكرها في الصفحات السابقة. أما عن المعالجات العامة لفكر دولوز، فإن كتابيكلير كولبروك ***Gilles Deleuze*** Claire Colebrook، وجون رايشمان ***The Deleuze Connections*** John Rajchman هما كتابان ممتازان. الأول أكثر أدبيةً وسينمائية في توجّهه؛ والثاني أصعب، وربما يملك مقاربةً أفضل بعد بعضِ الانخراط مع كتابات دولوز.

الفصل الأول

بالنسبة لسؤالي ***كيف يجب أن يحيا المرء؟*** و ***كيف يجب أن يتصرف المرء؟*** فإن أفلاطون وأرسطو هما حالتان بديهيتان للأول، بينما كانط حالة نموذجية للثاني. ويقدم كتابا ***الجمهورية Republic*** لأفلاطون و***الأخلاق إلى نيقوماخوس Nichomachean Ethics*** لأرسطو نظرات عامة عن كيف يُقارب كل مفكر سؤال كيف يجب أن يحيا المرء. وتوجد ترجمات باقية لهذين العملين. ويقدم كتابا كانط ***نقد العقل العملي Critique of Practical Reason***(tr. Lewis White Beck, Indianapolis: Bobbs-Merrill,1956) أو كتابه الأصغر ***تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق Groundwork of the Metaphysic of Morals*** (tr. H. J. Paton, New York: Harper & Row, 1956) أكثر المقاربات الصارمة التي قد يجدها المرء للسؤال الثاني. وبالنسبة لنيتشه، فإن النصين الأشد نفوذا على فكر دولوز ربما كانا ***هكذا تكلم زرادشت Thus Spoke Zarathustra*** (included in ***The Portable Nietzsche,*** ed. And tr. Walter Kaufman, New York: Viking Press,1954) و***في جينالوجيا الأخلاق On the Genealogy of Morals*** . وتجد نزعة سارتر الإنسانية بيانها الموجز في مقاله "الوجودية" في ***Existentialism and Human Emotions*** (New York: Philosophical Library, 1957) وتظهر معالجته التقنيةفي ***الوجود والعدم: مقال فينومنولوجي في الأنطولوجيا Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*** (tr.

Hazel Barnes, New York:Philosophical Library, 1956)
أما أعمال فوكوه الأولية في الجينالوجيا، التي يظهر فيها رفض الأنطولوجيا بأوضح صورة، فهي ***المراقبة والعقاب*** ***Discipline and Punish*** والجزء الأول من ***تاريخ الجنسانية*** ***The History of Sexuality*** tr. Robert Hurley, New York: Vintage Books, 1980). وقد تمتع ديريدا بمهنة كتابة طويلة ومثمرة؛ وتفضيلي الخاص ينصب على أعماله المبكرة، مثلا ***الكلام والظواهر ومقالات أخرى في نظرية العلامات*** ***لدى هوسرل*** ***Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signsn*** (tr. David Allison, Evanston: North-western University Press, 1978). ***والكتابة والاختلاف*** ***Writing and Difference*** (tr. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1978).

الفصل الثاني

عمل سبينوزا المحوري هو ***الأخلاق*** ***Ethics***، الذي توجد له عدة ترجمات. وغالبا ما يلجأ دولوز إلى عمل برجسون ***المادة والذاكرة*** ***Matter and Memory*** (tr. N. M. Paul and W. S. Palmer, New York: Zone Books, 1988)، ويشكل أساس المعالجة التي تجري مناقشتها هنا. وأهم مناقشة وجودية/فينومنولوجية للزمن

هي كتاب هوسرل ***فينومنولوجيا وعي ـ الزمن الداخلي*** ***The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*** (ed. Martin Heidegger, tr. James S. Churchil, Bloomington: Hndiana University Press, 1964). وقد أوردت بالفعل كتاب نيتشه. ومن بين أعمال دولوز فإن، ***النزعة التعبيرية في الفلسفة: سبينوزا*** ***Expressionism in Philosophy: Spinoza*** ، و ***سبينوزا: الفلسفة العملية*** ***Spinoza: Practical Philosophy*** ، و***البرجسونية*** ***Bergsonism*** ، ***ونيتشه والفلسفة*** ***Nietzsche and Philosophy*** هي المعالجات المحورية لسبينوزا، وبرجسون، ونيتشه، بالترتيب.

الفصل الثالث

لسوء الحظ، تُرجم القليل جدا من عمل جيلبير سيموندون إلى الإنجليزية. ورغم ذلك، تظهر مقدمة ***الفرد وتولّده السيكو ـ بيولوجي*** ***l’individu et sa genèse physico_biologique*** في كتاب كريري وكوينتر Craryand Kwinter’s ***Incoporations***. أما كتاب مونوه ***الصدفة والضرورة*** ***Chance and Necessity*** وكتاب بريجوجين وسترينجر النظام من الكاوس ***Order Out of Chaos*** فهما نصان صعبان، لكنهما هامان لفهم مقاربة دولوز للعلم. وبالنظر إلى اللغة، ربما كان كتاب سوسير ***منهج في اللغويات العامة*** ***Course in General Linguistics*** النص

اللغوي المنفرد الأشد تأثيرا للقرن العشرين، على الأقل بقدر ما يخص أوروبا. ويزوّد كتابا لويس كارول، ***أليس في بلاد العجائب Alice in Wonderland*** ***ومن خلال المرآة Through the Looking Glass*** دولوز بأمثلة عديدة على اللامعنى؛ وكتاب مارتين جاردنر Martin Gardner's ***The Annotated Alice*** هو دليل ممتاز خلال هذين النصين. وتظهر مقاربة دولوز للعلم في عدة مواضع من ***الاختلاف والتكرار Difference and Repetition*** (والكثير منها جرى ذكره في الصفحات السالفة) وكذلك في تعاونه اللاحق مع جاتاري، ***ألف مُسطّح A Thousand Plateaus*** ، خصوصا المسطّح رقم 3. والصورة الدوجمائية للفكر هي موضوع الفصل الثالث من ***الاختلاف والتكرار***. والنص المفتاح لمقاربة دولوز المبكرة للغة هو ***منطق المعنى The Logic of Sense*** . وبعدها، في تعاونه مع جاتاري، يُطوِّر مقاربةً مختلفة عن، لكنها لا تتنافر مع، المقاربة الأولى التي تتم مناقشتها في الكتاب الحالي. والمسطح الرابع من الألف مسطح تناقش المقاربة الأخيرة بالتفصيل.

الفصل الرابع

هناك بيانات عديدة عن الليبرالية، لكن ربما يتجاوز اثنان منها الأعمال الأخرى: عمل جون ستيوارت ميل من القرن التاسع عشر ***في الحرية On Liberty*** (Indianapolis: Hackett, 1978) وعمل جون رولز

نظرية للعدالة A Theory of Justice (Cambridge: Harvard University Press, 1971). وبين الأعمال الاجتماعية يعتبر كتاب مايكل ساندل ***الليبرالية وحدود العدالة Liberalism and the Limits of Justice*** مثالا ممتازا. وبالطبع، لماركس والماركسية تارخٌ طويل ومعقّد. وفيما يتعلق بكتابات ماركس، فإن العمل المبكر ***المخطوطات الاقتصادية والفلسفية Economic and Philosophic Manuscripts*** (الذي يمكن العثور عليه، بين أماكن أخري، في ***الكتابات المبكرة Early Writings,*** tr. Rodney Livingstone and Gregor Benton, New York: Random House, 1975) والكتاب المتأخر ***رأس المال: المجلد الأول Capital: Volume One*** (tr. Ben Fowkes, New York: Random House, 1977) هما عملان ممثلان له. وقد ذكرت من قبل عمل فوكوه ***المراقبة والعقاب***. وقد تم إنجاز قدر كبير من كتابات دولوز السياسية الصريحة بالتعاون مع فيليكس جاتاري: في ***الأنتي أوديب [ضد ــ أوديب] Anti-Oedipus*** (خصوصا الفصل الرابع) وفي ***ألف مسطّح A Thousand Plateaus*** خصوصا المسطح 9، 12، 13)، وكذلك في ***كافكا: نحو أدبٍ أقلياتي Kafka: Toward a Minor Literature***، وفيه مناقشة في الفصل الثالث للأقلية والصيرورة ـ أقليةً في الأدب. كما اعتمد نقاشي على الفصل الرابع من كتاب دولوز ***محاورات Dialogues*** مع كلير بارنيت.

الفصل الخامس

كُتب الكثير عن جون كولترين، لكن من أجل نظرة شاملة على موسيقاه وأسلوبه، أفضّل الفيديو ***العالمطبقا لجون كولترين The World According to John Coltrane*** (New York: BMG Video, 1991) . وبين فضائله أنه فيديو غائم لأداء "أشيائي المفضلة" يلتقط بأفضل ما رأيتموسيقى كولترين التي تستقصي. ويظل كتاب جين جيكوبس ***موت وحياة المدن الأمريكية الكبرى The Death and Life of Graet American Cities*** محك التفكير في طابع المدن. كذلك أصبحت الانتفاضة الفلسطينية موضوع الكثير من الدراسات. وأحد الكتب التي تقدم نظرة شاملة مبكرة للانتفاضة الأولى هو كتاب دون بيريتز ***الإنتفاضة*** Don Peretz’s ***Intifada*** . وبالنسبة للتطورات الأحدث، شاركتُ في تحرير كتاب مع منى حمزه هو، عملية ***الدرع الواقي :شهادات على جرائم الحرب الإسرائيلية Operation Defensive Shield: Witnesses to Israeli War Crimes*** (London: Pluto Press, 2003) ، يركز على غزو إسرائيل عام 2002 للأراضي الفلسطينية، لكنه يقدم أيضا معالجة أعم للأمور. وبالنسبة للشبق، ففي الصفحات الأولى من ***الأنتي أوديب[ضد أوديب] Anti-Oedipus*** مناقشة ممتازة للتعشيقات التي ليست من شخص لشخص، بل من جزء لجزء.

****

References

Bergson, Henri.*Matter and Memory, tr. N. M. Paul andW. S. Palmer. New York: Zone Books, 1988 (first published 1908).*
Boundas, Constantin*. "Deleuze-Bergson: An Ontology of the Virtual," from Deleuze: A Critical Reader, ed. Paul Patton. Oxford: Basil Blackwell, 1996.*
Carroll, Lewis*. The Annotated Alice, with notes by Martin Gardner. New York: World Publishing, 1960.*
Colebrook, Claire*. Gilles Deleuze. New York: Routledge, 2002.*
Commoner, Barry*. "Unraveling the DNA Myth," Harper's, February 2002, pp. 39–47.*
Deleuze, Gilles*. Bergsonism, tr. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam.New York: Zone Books, 1988 (first published 1966).*
———."La conception de la diff´erence chez Bergson," Les ´etudes bergsoniennes,

vol. 4, 1956, p. 88.
———.Difference and Repetition, tr. Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1994 (first published 1968).
———.Empiricism and Subjectivity, tr. Constantin Boundas.NewYork: Columbia University Press, 1991.
———. Expressionism in Philosophy: Spinoza, tr. Martin Joughin. New York: Zone
Press, 1990 (first published 1968).
———. Foucault, tr. Sean Hand. Minneapolis: University of Minnesota Press,
1988 (first published 1986).
———. "Immanence: A Life," in Pure Immanence: Essays on a Life, tr.
Anne Boyman*. New York: Zone Press, 2001 (essay first published 1995), pp. 25–33.*
———. Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties, tr. Hugh Tomlinson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985 (first published 1963).
———. The Logic of Sense, tr. Mark Lester and Charles Stivale. New York:

Columbia University Press, 1990 (first published 1969).
———.Nietzsche and Philosophy, tr. Hugh Tomlinson. New York: Columbia University
Press, 1983 (first published 1962).
———.“Nomad Thought,” tr. David Allison. From The New Nietzsche: Contemporary
Styles of Interpretation. New York: Dell, 1977 (essay first published 1973),
pp. 142–9.
———. “Postscript on Societies of Control,” in Negotiations 1972–1990, tr. Martin Joughin. New York: Columbia University Press, 1995.
———.Proust and Signs, tr. Richard Howard. New York: George Braziller, 1972.
Deleuze, Gilles, and Guattari, Felix. Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia, tr. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane. New York: Viking Press,
1977 (first published 1972).
———. Kafka: Toward a Minor Literature, tr. Dana Polan. Minneapolis: University

of Minnesota Press, 1986 (first published 1975).
———. A Thousand Plateaus, tr. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987 (first published 1980).
———. What Is Philosophy? tr. Hugh Tomlinson and Graham Burchell. New York: Columbia University Press, 1994 (first published 1991).
Deleuze, Gilles, and Parnet, Claire. Dialogues, tr. Hugh Tomlinson and Barbara
Habberjam. New York: Columbia University Press, 1987 (first published 1977).
Descartes, Ren´e. Passions of the Soul, tr. Stephen Voss. Indianapolis: Hackett, 1990.
Foucault, Michel. Discipline and Punish, tr. Alan Sheridan. New York: Random House, 1977 (first published 1975).
———. "Practicing Criticism," an interview with Didier Eribon, tr. Alan Sheridan. From Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture, ed. Lawrence

Kritzman. New York: Routledge, 1988, pp. 152–6.
———. “Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault,” from Technologies
of the Self: A Seminar with Michel Foucault. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988, pp. 9–15.
Husserl, Edmund. The Phenomenology of Internal Time-Consciousness, ed. Martin Heidegger, tr. James S. Churchill. Bloomington: Indiana University Press, 1964.
Jacobs, Jane. The Death and Life of Great American Cities. New York: Vintage, 1961.
May, Todd. “Deleuze, Difference, and Science.” From Continental Philosophy and Science, ed. Gary Gutting. Oxford: Basil Blackwell, 2004.
Monod, Jacques. Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern
Biology, tr. Austryn Wainhouse. New York: Knopf, 1971 (first published 1970).

Nietzsche, Friederich. On the Genealogy of Morals, tr. Douglas Smith. Oxford: Oxford University Press, 1996 (first published 1887).

———. Thus Spoke Zarathustra. (First published 1892.) From The Portable Nietzsche,
tr. and ed. Walter Kaufmann. New York: Viking Press, 1954.

———. The Will to Power, ed. Walter Kaufmann, tr. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Random House, 1967.

Pearson, Keith Ansell. Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze. NewYork: Routledge, 1999.

Prigogine, Ilya, and Stengers, Isabelle.La Nouvelle Alliance: M´etamorphose de la science. Paris: Gallimard, 1979.

———. Order Out of Chaos: Man's New Dialogue With Nature. Boulder and London: New Science Library, 1984.

Proust, Marcel. Remembrance of Things Past: The Past Recaptured, tr. Andreas Mayor. New York: Random House, 1970 (first published 1927).

Rajchman, John. The Deleuze Connections. Cambridge: MIT Press, 2000.
Sandel, Michael. Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
Sartre, Jean-Paul.“Existentialism,” tr. Bernard Frechtman. From Existentialism and Human Emotions. New York: Philosophical Library, 1957, pp. 9–51.
Saussure, Ferdinand de. Course in General Linguistics, ed. Charles Bally and
Albert Sechehaye, tr. Wade Baskin. New York: McGraw-Hill, 1959.
Simondon, Gilbert. “The Genesis of the Individual,” tr. Mark Cohen and Sanford Kwinter. From Zone 6: Incorporations, ed. S. Kwinter and J. McCrary.
New York: Zone Books, 1992, pp. 297–319.
Spinoza, Benedictus de. The Ethics and Selected Letters, ed. Seymour Feldman, tr. Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett, 1982 (first published 1677).

Williams, Bernard. Ethics and the Limits of Philosophy. Cambridge: Harvard UniversityPress, 1985.
Wittgenstein, Ludwig. Philosophical Investigations, tr. G. E. M. Anscombe. New
.York: Macmillan, 1953

****

****