



Biannual Journal of  
Metaphysical Investigations,  
Vol.4, No. 8, Fall & Winter 2023-  
2024, pp 303-306

## **Deleuze and Poetic Formula of Time in Kant's Philosophy<sup>1</sup>**

Hamed Mavaniehei<sup>2</sup> Ali Fath Taheri<sup>3</sup>/ Ali Naqi Baqershahi<sup>4</sup>

### **Abstract**

The present article attempts to explore two principles out of four literary and poetic principles with the centrality of Kant's conceptual turn concerning the concept of time that Deleuze opted for treating Kant's philosophy. In order to reformulate the *Critique of Pure Reason*, Deleuze exploits two literary principles. The first one is taken from Hamlet according to which time is out of control, the second one is taken from Arthur Rambo as he said, I is another. For appreciating such complicated statements and explaining Deleuze's particular reading of *Critique of Pure Reason*, the author proceeds to explore Deleuze's writings and seminars on Kant in order to show that the presupposition of having a good command over Deleuze's philosophy is to study his confrontation with Kant's philosophy. For achieving such an end, the author accompanies Deleuze's treatment of Kant's philosophy step by step in order to shed some light on the concept of time in his reading of *The Critique of Pure Reason* from various perspectives so to apprehend the two poetic principles concerning the time.

---

<sup>1</sup> . **Research Paper**, Received: 7/6/2023; Confirmed: 29/8/2023.

<sup>2</sup> . A Candidate of Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin. Iran. (Corresponding Author)(Hamedm28@yahoo.com).

<sup>3</sup> . Professor of Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin. Iran. (fathtaheri@hum.ikiu.ac.ir).

<sup>4</sup> . Associate Professor of Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin. Iran. (baqershahi@hum.ikiu.ac.ir).



**Keywords:** A Priori, Phenomenon, Representation, Time, Transcendental Subject.

### **Introduction**

In the present article, an attempt is made to retell the broad scope of the Kantian philosophical revolution from the perspective of Deleuze. In Deleuze's view, Kant's three epoch makings are a great philosophical machine in that all of its parts are in coordination with each other. Since in his view, the function of philosophy is to create concepts and meaning, it goes without saying that Kant's philosophical system is one of the most comprehensive philosophical systems in the history of philosophy. In 1963 Deleuze first wrote a book on Kant entitled *Kant's Critical Philosophy, Relationship between the Faculties*, and considered it as a book on his enemy which indicates his critical approach and sharp insight rather than a laudable and friendly approach to Kant. Later on, after fifteen years in 1978 held four consecutive seminars on Kant's philosophy particularly on *Critique of Pure Reason* without repeating the same tone. On the contrary, he asks his audience to try to apprehend the beauties of Kant's philosophy, that is, in spite of his philosophical opposition to Kant confessed the greatness and beauty of Kant's philosophy. He assimilates the complexity of Kant's philosophical machine to the ecosystem of a cold, foggy, and intensive forest that at first seemed awful but asks the seekers to explore its inner being patiently in order to grasp its secrets and beauties.

In this article, the author seeks to trace Deleuze's itinerary to the philosophical land of Kant. Some of Deleuze's commentators are of the view that a proper understanding of Deleuze metaphysics of "difference" without keeping in view Deleuze's confrontation with Kant's philosophy is imperfect. Seemingly throughout his philosophical life, Deleuze strives to get rid of Kant's dominance. In his view, the task of a philosopher is to create concepts: "Philosophy is the art of forming, inventing and fabricating concepts". (Deleuze and Guttery, 1994:02). He wishes to perform the same job that was carried out by Kant two centuries ago. In the third seminar, he praised Kant: Kant has an enjoyable word when he said, what is meant by saying finding one's position in thought (Deleuze, 1978). With reference to this point, we wish to guess that he wants to find a way out in the geography of Kant's philosophy. It seems that he followed his mentor (Kant). Deleuze proceeds to transcend Kant and embrace becoming. Deleuze's ontology is also transcendental but unlike Kant not in nature but in the very nature as a field of experience. For him being is a problem and without his reading of Kant

and Hume, apprehending his ontology in the sense of transcendental empiricism, is absurd.

In Deleuze's encounter with Kant's three books, he performs a special reading in each of them with his own specific philosophical purposes and in each of them, he identifies the center of gravity, the common point of which is the transcendental subject. Then, by finding minor elements in them, he shifts the center of gravity from the major elements to the minors and in this way fully transforms the generalities of the mentioned philosophy.

In this article, an attempt is made to trace the line of such an encounter in Deleuze's reading of the Critique of Pure Reason and to follow several turns from the centrality of the "transcendental subject" to the concept of "time". Therefore, we want to suggest that Deleuze, with his unique reading, has made a huge change in the definition of the "subject" of the critique of pure reason. This "subject" is not a common and rigid subject, but a subject open to becoming and the arena of the unpredictability Deleuze achieves his purpose through two poetic and literary rules: The first rule is from the language of Hamlet in Shakespeare's famous play, which says, "Time is out of joints" and the second rule is from the famous French poet Arthur Rimbaud who says "I is another". In this article, we try to examine and analyze these two rules separately in two parts but in a way related to each other.

### **Resources**

- Beiser, C. Fredrick. (2019). the fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte, translated by M. J. Seiedi, Donyaie Eghtesad. (In Persian)
- Bogue, Ronald (2001) "The Betrayal of God" in Deleuze and Religion, Bryden, Mary (ed), London: Routledge Ltd.
- Deleuze, Gills. (2021). Nietzsche and Philosophy, translated by A. Mashaieky, Nashreney. (In Persian)
- Deleuze, G and Guattari, F. (1987). A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia, trans. Brian Massumi, Minneapolis: University of Chicago Press.
- Deleuze, Gills. (2013). Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties, translated by A. Vaezi, Nashreney. (In Persian)
- Deleuze, G and Guattari, F. (1994). What is Philosophy? Trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchill, Verso Ltd.
- Deleuze, G and Guattari, F. (1994). What is Philosophy? Translated by M. Akhoundzadeh, Nashreney. (In Persian)

- Kant, Immanuel (2022). Critique of Pure Reason, translated by B. Nazari, Nashre Qoqnoos. (In Persian)
- Latta, Robert (2005). Leibniz Philosophy, translated by F. Minaei, Nashre Hermes. (In Persian)
- Lord, beth (2013). "Deleuze and Kant" in the Cambridge Companion to Deleuze, Smith, Daniel and Somers-Hall, Henry (eds), Cambridge University Press.
- Nenon, Thomas (2010). "Kant, Kantianism, and Idealism" in Orgins of Continental Philosophy, vol 1 of Schrhft, Alan (ed), Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, W. Daniel. (2020). Essays on Deleuze,translated by M. J. Seiedi, Elmifarhangi. (In Persian)
- Willet, E. (2009). "Thinking Between Deleuze and Kant, A Strange Encounter" in Continuum Studies in Continental Phlosophy, vol 36
- Zweig, A (ed). (1967) Kant: Philosophical Correspondence 1759-99, Chicago: University of Chicago Press.



## دلوز و قاعده‌ای شاعرانه از زمان در فلسفه کانت<sup>۱</sup>

حامد موایه‌ای،<sup>۲</sup> علی فتح طاهری،<sup>۳</sup> علی نقی باقرشاهی<sup>۴</sup>

### چکیده

انگارهٔ زمان در فلسفه کانت در نسبت با کلیات ایدئالیسم استعلایی او را می‌توان مؤلفه‌ای خرد (Minor) در نظر آورد، اما دلوز همین عنصر خرد را از فلسفه کانت بیرون کشیده و عنصر کلان (Major)، یعنی سوژه استعلایی را در نقد عقل محض، حول آن بازیگر بندی می‌کند. این خوانشی یکسره متفاوت از نقد عقل محض است که در آن، مرکز ثقل از «امر استعلایی» به مفهوم «زمان» منتقل شده است. در اندیشه دلوز، مفهوم «زمان» را می‌توان دروازه ورود به هستی‌شناسی تفاوت‌محور او قلمداد کرد. به همین دلیل، خوانش منحصر به فرد دلوز از مفهوم زمان در فلسفه کانت حائز اهمیت بوده و در این مقاله موضوع پژوهش ما قرار گرفته است. در این مقاله تلاش می‌شود تا از مجموع چهار قاعده ادبی و شاعرانه، که دلوز برای شرح فلسفه کانت به کار برده است، دو قاعده اول را با محوریت چرخش مفهومی کانت دربارهٔ زمان، مورد بررسی قرار دهیم.

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۳۸ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۲/۳/۷.

۲. دانشجوی مقطع کارشناسی ارشد فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین (hamedm28@yahoo.com).

۳. استاد گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، (fathtaheri@hum.ikiu.ac.ir).

۴. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، (baqershahi@hum.ikiu.ac.ir).



**کلیدواژگان:** بازنمایی، پدیدار، پیشینی، دلوز، زمان، سوژه استعلایی، کانت.

#### ۱. مقدمه

در این مقاله تلاش خواهد شد تا ابعاد و گستره انقلاب فلسفی کانت از دیدگاه دلوز مورد بررسی قرار گیرد. مواجهه دلوز با کانت دست کم از دو منظر می‌تواند برای ما حائز اهمیت باشد: اول آن که در منابع فارسی به ندرت به این مواجهه پرداخته شده، و در منابع ترجمه شده نیز فارغ از مبحث کیفیت ترجمه‌ها، مواجهه دلوز با کانت یا در حد اشارات مختصر بوده و یا حاوی تفسیرهای مسأله‌گونه و غامضی هستند که درک آن‌ها خود نیازمند شناخت بایسته-ای از مواجهه دلوز با کانت است. لذا تمرکز ما در این مقاله در وهله اول بر سمینارها و نوشته‌های خود دلوز درباره فلسفه کانت بوده است. دوم آن که برخی مفسرین برجسته دلوز چون بث لرد (Beth lord) یا مت لی (Matt lee)، بر این باورند که پیش‌نیاز درک صحیح فلسفه تجربه‌گرایی استعلایی دلوز و هستی‌شناسی مبتنی بر اصل «تفاوت» او، مستلزم درکی بایسته از مواجهه او با فلسفه کانت است. گویی دلوز در تمام طول عمر فلسفی خود تلاش می‌کند تا فلسفه خود را از سیطره فلسفه کانت برهاند. او بر این باور است که کار فیلسوف خلق مفاهیم نو است؛ «فلسفه، هنر صورت‌بخشی، اختراع و ساخت مفاهیم است» (دلوز و گاتاری، ۱۳۹۳، ص ۱۱).

دلوز سه گانه دوران‌ساز کانت را ماشین فلسفی عظیمی می‌داند که تمام اجزایش در پیوستگی و هماهنگی با هم کار می‌کند. از آنجا که او فلسفه را جولان‌گاه خلق مفاهیم و سیستم‌های معنی‌ساز می‌داند، دستگاه فلسفی کانت بدون شک یکی از جامع‌ترین سیستم‌های فلسفی است که در طول تاریخ فلسفه خلق شده است. دلوز ابتدا در سال ۱۹۶۳ کتابی را درباره کانت با عنوان *فلسفه نقادی کانت، رابطه قوا* به چاپ رساند و آن را کتابی درباره یک دشمن نامید! کتابی که بیان‌گر نگاه تیزبین و نقادانه دلوز بود و چندان لحن دوستانه و تمجید‌گرایانه نداشت. اما پس از ۱۵ سال او به سال ۱۹۷۸ چهار سمینار پیاپی درباره فلسفه کانت

علی‌الخصوص نقد عقل محض برگزار کرد و این بار دیگر لحن آن کتاب را نداشت. در جای جای سمینارهایش مخاطب را دعوت به درک زیبایی و عظمت فلسفه کانت می‌کرد. او پیچیدگی ماشین فلسفی کانت را به اکوسیستم جنگل‌های سرد و انبوه و مه‌آلود شمالگان تشبیه می‌کند که در نگاه اول مهیب و هول‌انگیز است، اما از ما می‌خواهد که درون آن به کاوش پرداخته و با ریتم رمزآلودش همراه شویم تا آرام آرام قادر به درک زیبایی نهفته‌اش گردیم.

بدین سیاق در این مقاله تلاش بر آن است تا روایت گر کاوش‌های گام به گام ژیل دلوز در سرزمین فلسفی کانت باشیم. او سودای آن دارد تا همان کاری را در تاریخ فلسفه انجام دهد که دو قرن قبل، کانت به انجام رساند. او جایی در سمینار سوم، نقل قولی از کانت را ستایش می‌کند؛ «کانت عبارت دل‌نشینی دارد که می‌گوید: موقعیت خود را در اندیشه یافتن، به چه معناست؟» (دلوز، ۱۳۹۶، ص ۹۵). با استناد به همین مطلب در نظر است این گمانه را به میان آوریم که او وقتی می‌خواهد از جغرافیای فلسفه کانت، خط‌گریزی به بیرون باز کند، گویی به ندای استادش (کانت)، گوش سپرده است. دلوز می‌خواهد فراتر برود و درب‌های قلمرو اندیشه را، که بنیان‌هایش بیش از دو قرن ذیل چتر فلسفه کانت باقی مانده است، به‌روی صیوروت و شدن‌ها بگشاید. هستی‌شناسی دلوز نیز استعلایی است، منتها بر خلاف کانت نه در سوژه، که در خود طبیعت به‌مثابه «میدان تجربه» است. برای او «هستی» مسأله است و درک آنتولوژی دلوز در معنای تجربه‌گرایی استعلایی، بدون درک خوانش او از کانت و هیوم، امری عبث خواهد بود.

از منظر دلوز هر کدام از کتاب‌های سه‌گانه کانت واجد ابداعات و نوآوری‌های خاص خود است. کتاب نقد عقل محض بیشترین نوآوری‌ها را به خود اختصاص داده و انقلابی شناختی را پی‌ریزی می‌کند. «نبوغ کانت در نقد عقل محض طرح‌ریزی نقدی درون‌ماندگار بود و آماج نقد نیز نسبت به عقل، بیرونی نبود؛ نمی‌بایست در عقل خط‌هایی را جستجو کرد که از

جاهای دیگری مانند بدن، حس یا شهوات سرچشمه می‌گیرند، بلکه می‌بایست در جستجوی توهماتی بود که از عقل، از آن حیث که عقل است، نشئت می‌گیرند» (دلوز، ۱۴۰۰، صص ۱۶۴-۱۶۵). نقد کانت حول مفاهیمی چون امر پیشینی (A priori) و امر استعلایی (Transcendental) و کشف و ابداع احکام ترکیبی پیشینی، دست به دگرگونی ساحت اندیشه می‌زند، اما دلوز عنصر زمان را به مثابه عنصر خرد از آن بیرون کشیده و عناصر کلان نقد عقل محض را حول آن پیکربندی می‌کند. دلوز در خوانش منحصر به فرد خود، اوج نبوغ فلسفی کانت را (در نقد عقل محض) در لحظه چرخش کانت نسبت به مفهوم «زمان» بازمی‌شناسد و نشان می‌دهد که کانت مدت‌ها پیش از برگسون و هایدگر، «زمان» را از قیود مکانی رها ساخته بود. لذا در این مقاله می‌خواهیم نشان دهیم که او در خوانش خود از نقد عقل محض، گرانگاه فلسفه کانت را از امر استعلایی به مثابه شروط تجربه ممکن برداشته و آن را به مفهوم زمان منتقل می‌کند، تا بدین سیاق راه را برای تکوین و تفاوت در ساحت اندیشه بگشاید. به دیگر سخن می‌خواهیم این گمانه را به میان آوریم که دلوز، چرخش کوپرنیکی مدنظر کانت را به واسطه جابجا کردن گرانگاه آن، بر خود نقد عقل محض پیاده می‌کند.

## ۲. ژیل دلوز و بازخوانی نقد عقل محض

دلوز که پس از ۱۵ سال از نگارش کتابش درباره کانت دوباره به او رجوع می‌کند، ما را با این مسأله مواجه می‌سازد که دریابیم کانت با ابداع سیستم فلسفی اش، به دنبال چه بوده است؟ او چگونه جایگاه «سوژه» را در جهان هستی ارتقا داده است؟ انقلاب کوپرنیکی کانت چیست و چگونه محقق شده است؟ او پاسخ خود به این پرسش‌ها را حول دو قاعده ادبی بسط می‌دهد؛ اولی از زبان هملت در نمایش نامه شکسپیر است: «زمان بی‌چفت و بست است»؛ و دومی عبارت مشهوری از آرتور رمبو: «من دیگری است». در ادامه تلاش می‌کنیم تا هر کدام از این دو قاعده را به همراه مقدمات لازمه‌شان ایضاح کنیم.



## ۲,۱. قاعده اول

کانت به تأسی از کوپرنیک، که ترانقلابی‌اش را بر خلاف شهود عینی‌اش (مشاهده عینی) بنا کرده بود، ایدئالیسم استعلایی‌اش را انقلاب کوپرنیکی در متافیزیک نامید. کوپرنیک که با چشمان خود هر روز شاهد چرخش خورشید و اجرام سماوی در آسمان بود، به صرافت افتاد که تنها با توسل به شهود چشمی‌اش نمی‌تواند، آن‌طور که باید و شاید، نظم حرکتی سیارات را توضیح دهد. لذا نظریه چرخش زمین و سایر سیارات منظومه را برگرد خورشید و در تقابل با شهود چشمی به‌میان آورد. این مهم در زمانه کوپرنیک می‌توانست عواقب سنگینی داشته باشد و شهادت بسیار می‌طلبید. کانت نیز بر خلاف شهود متعارف و در تقابل با آراء تثبیت شده فلسفی و متافیزیکی زمانه خود دست به کاری مشابه زد؛ «همان‌طور که کوپرنیک با فرضی ضدشهودی (خلاف مشاهده عینی) آغاز می‌کند، کانت نیز معتقد است با برگزیدن چند مؤلفه ضدشهودی، می‌تواند باورهای روزمره ما را تبیین کند و معتبر سازد، که در غیر این صورت توضیح آن‌ها دشوار می‌شد» (Nenon, 2010, p 55).

دلوز انقلاب ضد شهود عینی کانت را ذیل برخی از مهم‌ترین ابداعات فلسفی کانت تشریح می‌کند؛ ابداعاتی چون امر پیشینی، امر استعلایی و کشف احکام ترکیبی پیشینی. اما شاید مهم‌ترین و خلاقانه‌ترین خوانش دلوز از ابداعات فلسفی کانت، مفهوم «زمان» باشد. در ادامه تلاش خواهیم کرد تا گام به گام با خوانش دلوز از مفاهیم ابداعی کانت همراه شویم تا به صورت‌بندی دلوز از فلسفه نظری کانت حول این دو قاعده ادبی نزدیک شده و به عبارت دیگر پرده از رمز و راز این دو گزاره غامض برداریم.

## ۲,۲. امر پیشینی

اگر دلوز کانت را فیلسوفی بزرگ می‌نامد به این دلیل است که کانت تنها به ابداع چند مفهوم فلسفی بسنده نکرده و «نوعی ماشین اندیشه در کار است، نوعی خلق مفاهیم که مطلقاً هولناک است» (دلوز، ۱۳۹۶، ص ۴). دلوز برای تبیین طرز کار این ماشین هولناک، ما را دعوت به همراهی با برخی از این قطعات می‌کند تا آرام آرام طرز کار این ماشین فلسفی را

بر ما روشن کند. یکی از این قطعات مفهوم پیشین (A priori) است. «پیشین» در گام اول به معنای آن چیزی است که مستقل از تجربه است، یعنی در تقابل با پسین (A posteriori) است. «پسین» هر داده تجربی را شامل می‌شود، پس اگر «پیشین» مستقل از تجربه است، چگونه چیزی می‌تواند باشد؟ کانت می‌گوید اولین ویژگی پیشین آن است که مستقل از تجربه است و دیگر آن که پیشین هر آن چیزی است که «کلی و ضروری» است. همین‌جا می‌توان مشاهده کرد که هر آن‌چه کلی و ضروری است نمی‌تواند در تجربه داده شود. تجربه ساخت امور جزئی، انضمامی و ممکن است. چیزهایی مانند کل موجودات، همهٔ ابژه‌ها یا تعابیری چون همیشه یا هر وقت را نمی‌توان در تجربه نشان داد. اگر هم‌نوا با هیوم در زمین داده‌های تجربه بایستیم، عبارتی چون همهٔ اعیان تجربی، عبارتی بی‌معنا به نظر خواهد رسید. به واقع هیوم به همین طریق تلنگرش را به کانت زد و او را از خواب جزمی‌اش بیدار کرد؛ کلیت و ضرورت را نمی‌توان در زمین تجربه پیدا کرد. البته باید به این نکته توجه کرد که پیوند وثیقی بین کلیت و ضرورت با عالم تجربه برقرار است و این که می‌گوییم کلیت و ضرورت درون تجربه قابل داده شدن نیستند به معنای بیگانگی آن‌ها از عالم تجربه نیست. ما می‌گوییم خورشید «همواره» از مشرق طلوع و در مغرب غروب می‌کند. این واژه «همواره» چیزی نیست که در تجربه پیدا کرده باشیم، با این حال صبح فردا که از خواب بیدار می‌شویم و به شرق آسمان نگاه می‌کنیم، خورشید را آن‌جا می‌بینیم. پس آن‌چه کلی و ضروری است، علی‌رغم آن که برآمده از تجربه نیست، اما در خصوص اعیان تجربی به کار می‌رود. همان‌طور که واژه‌هایی چون: «ضرورتاً»، «همواره» یا «همیشه» را برای عالم تجربه‌مان به کار می‌بریم، اما هنوز به این پرسش پاسخ نداده‌ایم که «کلی» و «ضروری» چگونه چیزی است. پاسخ کانت آن است که کلی و ضروری، «مقوله» (Category) است. ارسطو جدول مقولات خودش را ساخت و کانت نیز جدول مقولات خاص خودش را. مقوله یا محمول (Predicate) کلی است و بر هر عینی حمل می‌شود یا قابل اطلاق است. به عبارت دیگر

کانت به ما می‌گوید شما نمی‌توانید یک ابژه را تصور کنید، مگر آن که مقوله به مثابهٔ معمولی کلی بر آن اطلاق شود. دلوز در توضیح این مطلب می‌گوید: «هر ابژه‌ای فقط تا آن‌جا ابژه است که به مثابهٔ امری واحد تصور شود (مقولهٔ وحدت)، اما همین به واسطهٔ داشتن اجزای منفرد یک کثرت نیز هست (مقولهٔ کثرت) و از آن‌جا که به مثابهٔ امری متکثر تصور می‌شود، به این ترتیب تمامیت را شکل می‌دهد (مقولهٔ تمامیت). هر ابژه‌ای هر چه باشد دارای واقعیت است (مقولهٔ واقعیت) و از سوی دیگر آن‌چه را که نیست مانع می‌شود (مقولهٔ سلب). باز به این ترتیب با در نظر گرفتن مقولهٔ واقعیت و مقولهٔ سلب، حدودی دارد (مقولهٔ عدول). هر ابژه‌ای هر چه باشد جوهر است (مقولهٔ جوهر) و هر چه باشد دارای علتی است (مقولهٔ علت) و در عین حال خود، علت اعیان دیگری است (مقولهٔ مشارکت)» (همان، ص ۱۱).

با همین توضیح کوتاه می‌توان هر عینی را در نظر آورد مانند یک درخت، یک صخره، یک ابر و تمامی مقولات نامبرده را در موردش امتحان کرد. وقتی امتحان کنیم درمی‌یابیم که به‌واقع همین‌طور است و این تازه ۹ مقوله از جدول مقولات دوازده‌گانهٔ کانت است که دلوز برمی‌شمارد. با توجه به این توضیحات حال می‌توان از پس پشت دیدگان هیومی بیرون آمد و به این سوال پاسخ داد که آیا گزاره‌هایی که مشتمل بر واژه‌های مربوط به کلیت و ضرورت هستند، معنا دارند؟ پاسخ کانت آن است که بله! این گزاره‌ها معنا دار هستند، زیرا محمول‌هایی وجود دارند که به همهٔ اعیان ممکن اطلاق می‌گردند، آن‌ها شروط (Conditions) تجربهٔ ممکن هستند؛ «کل تجربهٔ ممکن وجود دارد، زیرا محمول‌هایی وجود دارند که به همهٔ اعیان ممکن اطلاق می‌شوند و آن‌ها همان مقولات هستند» (همان). به این ترتیب می‌توان گفت که امر پیشین در وهلهٔ اول امری است که مستقل از تجربه است، دوم آن که کلی و ضروری است و سوم آن که شرط هر تجربهٔ ممکن است. برای محک زدن این امر کافی است تلاش کنید عینی را به تصور درآورید که مقولات

دوازده گانه کانت بر آن حمل نشود؛ چیزی را که علت نداشته باشد، جوهر نباشد، وحدت، تمامیت، حدود و ... نداشته باشد. کانت به ما می‌گوید چنین چیزی به‌واقع ابژه نیست. امر پیشین‌عالمی غیر از عالم تجربه است و کانت ما را دعوت می‌کند تا همراه با او در این سرزمین جدید گام برداریم. او هم‌چون کاشف قاره‌ای جدید است که ما را دعوت به شناختن این سرزمین می‌کند؛ «سطح و مرتبه‌ای وجود دارد که در آن، «کل تجربه ممکن» معنادار می‌شود» (همان، ص ۱۳). در عالم تجربه شما نمی‌توانید تمام اعیان موجود و ممکن را برشمارید، چرا که در یک سلسله بی‌انتهای گرفتار می‌شوید، اما کانت می‌گوید «تمامیت تجربه ممکن» معنادار است، چرا که او شروطی را به ما نشان می‌دهد که قاعده هر تجربه ممکن هستند و به واسطه همین شروط کلی و ضروری است که به ما می‌گوید «تمامیت تجربه ممکن» معنادار است.

حال این پرسش به میان می‌آید که آیا دامنه چیزهای ضروری و کلی به «مقولات» محدود می‌شود؟ آیا چیزهای دیگری می‌توان یافت که مقوله نباشند و با این حال کلی و ضروری باشند؟ پاسخ کانت مثبت است: «مکان و زمان». زیرا هر عینی را که بخواهیم در تجربه تصور کنیم، باید مکان‌مند و زمان‌مند باشد. دوباره برای محک زدن این امر می‌توان تلاش کرد ابژه‌ای را در واقعیت به تصور آورد که مکان نداشته باشد یا بی‌زمان باشد، آن چگونه چیزی خواهد بود؟ کانت به ما می‌گوید که آن نمی‌تواند یک ابژه باشد.

### ۲,۳. مکان و زمان

برای درک هر چه بهتر زمان و مکان، دلوز به سراغ تاریخ اندیشه می‌رود و از ما می‌خواهد به تعاریف این مفاهیم در فلسفه کلاسیک بنگریم. در فلسفه کلاسیک نوعی مترادف و این-همانی میان دو مفهوم پدیدار و نمود قابل ردیابی است. هر آنچه پدیدار می‌گردد، همان ظاهر یا نمود (Appearance) است و در تقابل است با ذات (Essence). نسبت انفصالی (Relation of disjunction) میان ذات معقول و نمود محسوس برقرار است و اگر بخواهیم

از مثال خود کانت بهره گیریم، ماجرا همانند ظرف آبی که تکه چوبی در آن فرو کنیم، تصویر چوب در آب دچار شکست می‌شود، سوژه نیز همواره تصاویر معوج را از جهان دریافت می‌کند. پس ناگزیر است برای دست یافتن به حقیقت، با ضعف ذاتی خود دست و پنجه نرم کند تا بلکه موفق شود چوب حقیقی را دریابد. دعوی افلاطون وقتی گفت «نمود را رها کن تا ذات را دریابی»، بر همین اساس بوده است. سیطره این نگرش را می‌توان تا فلسفه دکارت و کانت متقدم نیز دنبال کرد. اما با فلسفه نقادی کانت، این نگرش فلسفی به کلی دگرگون می‌شود و به همین دلیل است که دلوز، کانت را بنیان‌گذار پدیدارشناسی می‌نامد. در گام اول کانت میان پدیدار (Apparition) و نمود (Appearance) تفاوت می‌گذارد، به این معنی که اگر در مواجهه با اعیان، آنها را به مثابه نمود در نظر بگیریم، آن‌گاه به دنبال حقیقتی در پس پشت آن خواهیم رفت، در حالی که در خصوص پدیدار ما به دنبال ذات پنهان در پس پشت آن نمی‌رویم، بلکه به دنبال چگونگی، معنا و شروط پدیدار شدن خواهیم بود. «پدیدار چیزی است که پدیدار می‌شود، از خود نمی‌پرسیم آیا در پس پشت آن چیزی وجود دارد، آیا درست است یا نادرست» (همان، ص ۱۵). در زوج نمود/ذات، یک چیز نمی‌تواند هم نمود باشد هم ذات، زیرا رابطه انفصالی در چنین زوجی برقرار است. اما وقتی به پدیدار می‌اندیشیم، دیگر آن را در تقابل با چیزی نمی‌یابیم، بلکه به معنا و مضمون آن می‌اندیشیم. «اکنون چشم‌انداز مفهومی کاملاً تغییر کرده است، مسأله پدیدارشناسانه شده است. کانت به جای زوج انفصالی ذات/نمود، زوج اتصالی پدیدار/شروط پدیدار را جایگزین می‌کند. اینجا همه چیز جدید است» (همان، ص ۱۶). دیگر بحث بر سر درستی یا نادرستی پدیدار نیست، بلکه بحث بر سر مضمون و معنی پدیدار است. بر سر شروطی است که بر اساس آن، پدیدارها می‌توانند پدیدار شوند. دلوز در سمینارش درباره کانت تأکید می‌کند که چنین واژگونی، بسیار عظیم است. کافی است به بلندای تاریخی بیان‌دیشیم که سوژه خود را در عذاب تقدیر کج‌بینی و کج‌فهمی جهان هستی

می‌دیده و در سودای یافتن راهی برای رسیدن به حقیقت، یا شیء فی‌نفسه در تقلا بوده است. آینه‌ای که مردمان اعصار دیر زمانی خویشتن و جهان را در آن به نظاره می‌نشستند، حتی در آموزه‌های مذهبی نیز حضور داشته؛ گناه اولیه، بدن آلوده به معصیت و هوس، جسم ناپاک و ... ادراک جهان از چنین نظر گاهی، تصویری از یک جهان محسوس و دون ایجاد می‌کند، که در ورای آن می‌بایست به تحمل مشقت‌هایی، به دنبال حقیقت رهسپار شد. در چنین جهانی، «سوژه» محکوم به نقصان و کج‌بینی و کج‌فهمی است، اما کانت تحولی عظیم برای ما به ارمغان می‌آورد. او این عینک دوگانه‌ساز نمود/ذات را از دیدگان اندیشه برمی‌دارد و با جایگزین کردن زوج اتصالی پدیدار/شروط پدیدار، اعتبار و ارتقاء جدیدی برای سوژه به ارمغان می‌آورد. به عبارتی اگر بخواهیم کلیت پروژه فلسفه نقادی کانت را در یک جمله تلخیص کنیم، شاید بتوان آن را در عبارت «خودآئینی سوژه» خلاصه کرد. یکی از مراحل اساسی در چنین ارتقائی همین چرخش از دوگانه انفصالی نمود/ذات به دوگانه اتصالی پدیدار/شروط پدیدار است. این دیگر سوژه‌ای در مانده و محکوم نیست؛ «سوژه مقوم است، نه مقوم پدیدار، بلکه مقوم شروطی است که تحت آن شروط، پدیدار بر او پدیدار می‌شود» (همان، ص ۱۸). حال این پرسش به میان می‌آید که با این حساب، سوژه کانتی دچار خطا و توهم نمی‌شود؟ پاسخ کانت آن است که «سوژه‌ای وجود دارد که آشکارا نه تو هستی و نه من، سوژه‌ای که قابل فروکاستن به هیچ سوژه تجربی نیست، سوژه‌ای که از اینجا به بعد سوژه استعلایی نامیده می‌شود» (همان). بدین سیاق کشف قاره‌ای جدید در جغرافیای فلسفه اتفاق می‌افتد.

دلوز این نکته را نیز یادآور می‌شود که کانت هرگز از ثنویت فنومن/نومن دست نمی‌کشد، اما تفاوت فلسفه کانت با اسلافش در این است که او نومن یا همان شیء فی‌نفسه را وجودی حقیقی می‌داند که از قلمرو شناخت خارج است. قلمرویی تاریک است که می‌توان به آن

اندیشید، ولی هرگز به شناخت ما در نمی‌آید و به همین دلیل هم کانت تمرکز خود را به جای تقلا از برای شناخت شیء فی‌نفسه، بر دو گانه پدیدار / شروط پدیدار معطوف می‌کند. حال پیرو شرحی که رفت، می‌توان به این پرسش پاسخ داد که چرا زمان و مکان مقوله نیستند؟ به این دلیل ساده که «پدیدار شدن عبارت است از بودن بی‌واسطه در مکان و زمان» (دلوز، ۱۳۸۶، ص ۴۴). بدین سیاق سوژه استعلایی واجد دو وجه می‌گردد: از یک سو مقولات فاهمه و از سوی دیگر صورت محض مکان و زمان. برای بیان هرچه بهتر این مهم لازم می‌آید که به تفاوت دو واژه نمایش (Presentation) و بازنمایی (Representation) در خوانش دلوز نزدیک شویم؛ دلوز می‌گوید که سوژه استعلایی کانت واجد قوه‌ای منفعل است که همانا حساسیت شهودی است و کثرت پدیدارها را، که در زمان و مکان بر او پدیدار می‌شوند، دریافت می‌کند و از سوی دیگر واجد سه قوه فعال فاهمه، تخیل و عقل است که در همکاری با یکدیگر، داده‌های حساسیت شهودی (منفعل) را به طریق مقولات و کارکردهای درونی تخیل مولد، ترکیب می‌کند و در نهایت عمل بازنمایی محقق می‌گردد. در این مرحله است که انقلاب کوپرنیکی کانت امکان ظهور می‌یابد؛ این ما هستیم که قانون گذاری می‌کنیم و در اینجا منظور تبعیت پدیدارها از قوای فعال و قانون‌گذار ما هست و نه تبعیت شیء فی‌نفسه، زیرا تا جایی که در قلمرو پدیدار باشیم، هم در خصوص صور محض زمان و مکان، که درون سوژه است و هم در خصوص به کارگیری مقولات فاهمه، این سوژه استعلایی است که فرمان می‌راند. در قلمرو شیء فی‌نفسه هم، که کانت تکلیف را روشن کرده است، شناخت ما را بدان راهی نیست. بنابراین جهانی که می‌شناسیم، تنها جهانی که می‌توانیم بشناسیم، جهان پدیدارهاست و آن هم در سیطره سوژه استعلایی است. تا این جا همراه با خوانش دلوز دست کم یک لایه از معنای زمان و مکان را به مثابه صور محض شهود دریافته‌ایم، اما آنچه دلوز در پی رسیدن به آن است، مفهومی بسیار غامض‌تر و شگفت‌انگیزتر از «زمان» است که او عمده مفاهیم فلسفه کانت را حول آن صورت‌بندی

می‌کند. برای نیل به این مقصود هنوز می‌بایست صبور باشیم و دست کم با یکی دیگر از ابداعات فلسفی کانت، مواجه شویم؛ «حکم ترکیبی پیشین».

#### ۲,۴. حکم ترکیبی پیشین

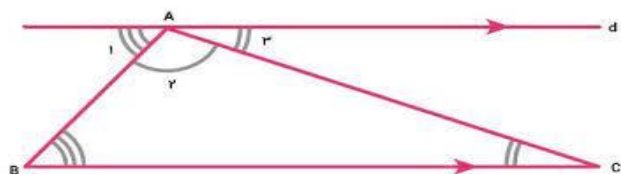
تا پیش از کانت به‌طور معمول دو نوع حکم کلی درباره گزاره‌ها و امور وجود داشته است؛ اول حکم تحلیلی و پیشینی «الف الف است»، و دومی حکم ترکیبی و پسینی «الف ب است». در احکام تحلیلی از آن‌جا که محمول در موضوع مندرج است در نتیجه ما هرگز از مفهوم الف فراتر نمی‌رویم. وقتی می‌گوئیم «درخت، درخت است» یا «اجسام، ممتد هستند»، در حیطه احکام تحلیلی هستیم؛ ما درخت را بر خودش حمل کرده‌ایم و همین‌طور نمی‌توانیم به مفهوم یک جسم فکر کنیم، مگر آن‌که پیشاپیش مفهوم امتداد را در آن جسم داشته باشیم. دلوز در این مرحله نکته‌ای نغز را از فلسفه هگل یادآور می‌گردد، مبنی بر این که در دستگاه فلسفی هگل، دیالکتیک او ناقض احکام تحلیلی نبوده و آن نیز زیر چتر این‌همانی احکام تحلیلی است. «هیچ کس تاکنون الف الف است را انکار نکرده است، در تناقض دیالکتیکی به سبک هگل، هیچ کس نمی‌گوید الف الف نیست، بلکه می‌گویند الف نالف نیست، به این معنا که هستی یک چیز از نفی نفی، جدایی ناپذیر است. هگلیان اما منکر اصل این‌همانی نیستند» (دلوز، ۱۳۹۶، ص ۲۳). بازگردیم به احکام تحلیلی؛ این احکام چیز جدیدی به ما نمی‌دهند، اما از آن‌جا که احکامی پیشینی هستند و مستقل از تجربه، می‌توانیم با اطمینان از صادق بودنشان آن‌ها را به کار بندیم. حال وقتی می‌گوئیم «آسمان ابری است» کاملاً مشخص است که وارد قلمرو دیگری شده‌ایم؛ دیگر در قلمرو این‌همانی احکام تحلیلی نیستیم. این بار دو مفهوم ناهمگون را بر هم حمل کرده‌ایم، دو مفهوم ابر و آسمان را با هم ترکیب کرده‌ایم. می‌توان مشاهده کرد که احکام ترکیبی به اقتضای طبیعت‌شان، پسینی بوده و به عبارت دیگر پای در زمین تجربه دارند. اینجا دوباره طنین صدای ثنویت (Dualism) به گوش می‌رسد: احکام یا تحلیلی‌اند یا ترکیبی. بیشتر درباره ثنویت نمود/ذات و چرخش کانت سخن گفتیم.



در اینجا نیز کانت با ثنویت تحلیلی/ ترکیبی کاری خارق‌العاده می‌کند. پیش از پرداختن به کانت می‌توان به یکی از درخشان‌ترین و حیرت‌انگیزترین تلاش‌ها، برای حل این ثنویت در فلسفه لایب‌نیتس اشاره کرد؛ او ذیل اصل بزرگ ابداعی‌اش، یعنی اصل جهت کافی تلاش می‌کند تا نشان دهد تمام احکام تجربی و پسینی هم در حقیقت تحلیلی و صادق‌اند، لیکن فاهمه محدود ما قادر به درک سلسله اندراج محمول در موضوع نیست. او مثال مشهوری دارد از عبور سزار از رودخانه روبیکن، که طی آن سزار بدون اجازه مجلس سنا از رودخانه روبیکن عبور می‌کند و وارد گول می‌شود. این عبور از رودخانه روبیکن در نهایت منجر به یک سلسله اتفاقات می‌شود که باعث سقوط جمهوری روم و گذر به امپراطوری می‌گردد. لایب‌نیتس ذیل اصل جهت کافی این مثال را این‌طور ایضاح می‌کند که چنین رخدادی به همراه همه پیشینه و تبعاتش از ازل تا ابد در انگاره سزار مندرج بوده است و برای توجیه این مطلب او چاره‌ای ندارد جز آن که زمان و مکان را به نظم مفاهیم فروکاهد. «لایب‌نیتس مکان را صرفاً نظم پدیدارهای هم‌بود و زمان را فقط نظم پدیدارهای متوالی می‌داند و مهم‌تر اینکه هر دو را ذهنی می‌انگارد. در اینجا دو نکته حائز اهمیت است، یکی اینکه زمان و مکان نسبی هستند و دوم اینکه ذهنی‌اند، یعنی نه جواهر واقعی‌اند و نه صفات جوهرهای واقعی، بلکه صرفاً نسبت و روابط پدیدارهای هم‌بود و متوالی هستند» (لتا، ۱۳۸۴، ص ۱۳۵).

در مقابل لایب‌نیتس، کانت بر ناهمگون بودن زمان و مکان تاکید می‌کند. برای توضیح بیشتر این مطلب، دلوز یادآور می‌گردد که اصل این همانی الف، الف است، یک صورت محض است که حاوی هیچ محتوایی نیست؛ «به محض آن که یک این همانی در تجربه محقق شود، آن یک این همانی زمانی خواهد بود، به این معنی که دیگر یک این همانی ضروری نیست. الف، الف است، به این دلیل پیشین خوانده می‌شود که مطلقاً هیچ محتوایی ندارد، بلکه آن یک قاعده است برای هر محتوای ممکن» (دلوز، ۱۳۹۶، ص ۲۶). وقتی می‌گوئیم «درخت، درخت است» اگر بخواهیم مصداق انضمامی آن را در تجربه دنبال کنیم، در خواهیم یافت

که آن یک درخت واقعی و تکین در مکان و زمان است که سالیان پیش در آن مکان بخصوص نبوده و در آینده دور هم آن‌جا نخواهد بود. اکنون کانت با ابداع عظیم فلسفی خود به میان می‌آید؛ حکم ترکیبی پیشین! «به نظر فیلسوفان کلاسیک، حکم تحلیلی پیشین و حکم ترکیبی پسین، معنادار هستند. اما حکم ترکیبی پیشین حقیقتاً اعجوبه است. فیلسوف چاره‌ای جز تولید و عرضه این دست اعجوبه‌ها به مثابه مفاهیم جدید، ندارد» (همان). برای تبیین این ابداع فلسفی کانت، دلوز به سراغ مثال مثلث می‌رود؛ اگر بگوئیم مثلث شکلی است که سه زاویه دارد، یا مثلث شکلی است متشکل از سه خط، که مکانی را احاطه کرده است، تا اینجا در قلمرو اصل این‌همانی و احکام تحلیلی ایستاده‌ایم، چرا که محمول سه زاویه داشتن و یا سه خط راست متصل به هم، در مفهوم مثلث مندرج است. حال کانت به میان می‌آید و می‌پرسد این حکم که مجموع زوایای مثلث برابر دو قائمه است، چطور؟ در نگاه اول موضوع بسیار ساده به نظر می‌رسد. با این حال وضعیت بغرنجی پیش آمده است و شگفت‌آور است که پیچیدگی این پرسش را پیش از کانت هیچ‌کس به درستی درک نکرده است! کانت به ما می‌گوید با وجود آنکه می‌دانیم همواره مجموع زوایای مثلث برابر دو قائمه بوده و هست و خواهد بود، اما با این حال این محمولی نیست که در مفهوم مثلث مندرج بوده باشد، زیرا ما می‌بایست یک‌سری عملیات اثباتی انجام دهیم اعم از این که از یک راس مثلث می‌بایست خطی موازی با قاعده مثلث رسم کرده و سپس با اسناد به اصل برابری زوایای متقابل در خط برشی خطوط موازی، ثابت کنیم که مجموع زوایای مثلث برابر دو قائمه است: به مجموع این مراحل که بیان‌دیشیم متوجه خواهیم شد که انجام این امور نمی‌تواند در تعریف مفهوم مثلث مندرج بوده باشد. «کانت به ما می‌گوید که ضلع مثلث به خودی خود رشد نمی‌کند، مثلث که گل نیست، مثلث خود به خود خطی به موازات یکی از اضلاعش رسم نمی‌کند. این خط موازی جزئی از مفهوم مثلث نیست» (همان، ص ۲۹).



ممکن است یکی بگوید که با این حساب این که مجموع زوایای مثلث برابر دو قائمه است، حکمی ترکیبی است. کانت با این امر موافق است با این حال می‌گوید این حکم با حکمی چون «این مثلث کوچک است»، تفاوتی بنیادی دارد؛ می‌توان بی‌شمار مثلث کوچک‌تر یا بزرگ‌تر از مثلی که درباره آن گفته شده، متصور شد و چنین حکمی حاوی هیچ کلیت و ضرورتی نیست، اما حکم «مجموع زوایای مثلث برابر دو قائمه است» علی‌رغم ترکیبی بودنش، حاوی کلیت و ضرورت نیز هست. به این ترتیب کانت قلمروی جدیدی از احکام را نیز کشف و ابداع می‌کند و نام آن را احکام ترکیبی پیشین می‌گذارد. شاید بی‌راه نباشد اگر کانت را همچون کاشف سرزمین‌های ناشناخته‌ای قلمداد کنیم که با کشف مفاهیم جدیدی چون امر پیشینی، سوژه استعلایی و احکام ترکیبی پیشینی، قلمروهای جدیدی به جغرافیای اندیشه بشر افزوده است.

دلوز در خوانش خود از این احکام می‌گوید که آن‌ها به یک معنا، قاعده ساخت هستند. باز به همان مثال مثلث بازگردیم، آیا دانستن این که مثلث شکلی است که سه زاویه دارد و یا سه خط راست است که مکانی را احاطه کرده، قاعده ساخت مثلث را در اختیار ما می‌گذارد؟ حال اگر پاره خطی را در نظر بگیریم و نقاط ابتدا و انتهای آن را مرکز دو دایره بگیریم و اگر این دو دایره (خواه با شعاع یکسان یا متفاوت) یکدیگر را قطع کنند، می‌توانیم دو سر پاره خط را به محل تلاقی دایره‌ها وصل کرده و یک مثلث با اضلاع مشخص رسم کرده باشیم. به این ترتیب ما یک قاعده ساخت برای مثلث در دست داریم. یک مثال دیگر:

وقتی می‌گوئیم "خط راست متشکل از مجموعه نقاطی بهم پیوسته است" تعریفی از خط راست داریم که همان محمولی بوده که در خط مندرج بوده است، چرا که نمی‌توان خطی را متصور شد که نقاطش از هم گسسته باشند (حکم تحلیلی - پیشین). اگر بگوئیم «این خط کم‌رنگ است» دو مفهوم رنگ و خط را ترکیب کرده‌ایم (حکم ترکیبی - پسین)، اما اگر بگوئیم «خط راست کوتاه‌ترین فاصله میان دو نقطه است»، حکمی کلی و ضروری داریم که در عین حال ترکیبی است و قاعده ساختی برای ساختن خط راست نیز در اختیار ما می‌گذارد. قاعده‌ای که در مفهوم و تعریف خط راست مندرج نبوده، با این حال واجد کلیت و ضرورتی است که بر تجربه اطلاق می‌شود و تعیین زمانی/مکانی را ایجاد می‌کند. نکته‌ای بسیار مهم در اینجا وجود دارد؛ «این تعین مکانی و زمانی است که پیوند ضروری میان مفاهیمی را که در یکدیگر مندرج نیستند، ممکن می‌کند. یعنی شما در آن لحظه یک حکم ترکیبی پیشین خواهید داشت» (همان، ص ۳۴).

برای دریافت منظور کانت از فروکاست‌ناپذیری زمان و مکان، می‌توان از یک مثال دیگر بهره جست؛ فرض کنیم دو لنگه کفش کاملاً یکسان داشته باشیم که حتی در کوچک‌ترین جزئیات یکی باشند. (این جابلایب‌نیتس می‌گوید که هیچ دو چیز کاملاً یکسانی در طبیعت وجود ندارد، اصل این همانی نامتمایزان لایب‌نیتس همین است). حال با کمی مسامحه فرض کنیم دو لنگه کفش، یعنی دو شیء کاملاً یکسان داشته باشیم، کانت می‌گوید آن‌ها دو چیز متمایز خواهند بود چرا که دو مکان متفاوت را اشغال می‌کنند و بنابراین دو لنگه غیرمنطبق برهم‌اند. به این ترتیب حتی اشیاء تماماً همانند نیز، از یکدیگر قابل تمیز هستند به واسطه موقعیت مکانی و زمانی‌شان. موقعیت زمانی-مکانی قابل فروکاستن به نظم مفاهیم نیستند و به همین خاطر پیشینی هستند اما مقوله نیستند. مکان و زمان صورت‌های پدیدار شدن یا صورت‌های نمایش (Presentation) هر آنچه پدیدار می‌شوند، هستند. حال برای توضیح هر چه بهتر تفاوت میان مقولات و مکان و زمان، می‌شود گفت که پدیدارها بی‌واسطه در زمان

و مکان پدیدار می‌شوند، حال آن‌که مقولات با واسطه فعالیت قوای فعال ذهن ما با پدیدار رابطه می‌یابند. پدیدار در قالب کثرتی در زمان و مکان بر ما پدیدار می‌شود که هم شامل کثرت اجزاء پدیدار است، اعم از ابعاد، رنگ، بو، مزه، زبری و نرمی و ... هم شامل کثرت خود زمان و مکان است، یعنی هر "اینجا"ی ممکن و هر "اکنون" ممکن. کثرت اول کثرتی تجربی است و کثرت دوم کثرتی پیشینی. برعکس، مقولات واجد وحدت هستند و کارکرد مفاهیم مقولات همانا وحدت بخشی است. در فرایند بازنمایی پدیدارها، مقولات با وساطت قوای فعال تخیل و فاهمه و عقل به کثرات بی‌واسطه دریافت شده در حساسیت ما، وحدت بخشی می‌کنند. خلاصه کلام آن‌که مکان و زمان صورت‌های بی‌واسطگی پدیدار (Presentation) هستند و مقولات صورت بازنمایی (Representation) پدیدار هستند. این پیشوند (Re) مبین آن است که مقولات مانند دریافت‌های قوه حساسیت ما منفعل نیستند، بلکه فعالانه در باز-نمایش پدیدار مداخله و مشارکت دارند. بنابراین در خصوص مقولات فاهمه همواره وساطت فعالانه قوا در کار است. «حساسیت قوه‌ای است منفعل و بی‌واسطه، در حالی که ایده تبعیت (Idea of subjection) بالعکس بر دخالت یک واسطه دلالت می‌کند، یعنی بر دخالت ترکیبی که پدیده‌ها را به قوه‌ای فعال که می‌تواند قانون‌گذار باشد، پیوند می‌زند» (دلوز، ۱۳۹۲، ص ۴۵). اکنون می‌توانیم به روشنی دریابیم که در نقد عقل محض، در قلمروی عقل نظری و شناخت، قوه فاهمه به واسطه دارا بودن مقولات پیشینی‌اش، قوه برتر، خودآئین و قانون‌گذار است. کانت می‌گوید: «عقل محض همه چیز را به عهده فاهمه می‌گذارد که بی‌واسطه با متعلقات شهود، یا به بیانی دقیق‌تر با ترکیب آن‌ها در تخیل ارتباط می‌یابد» (همان). اکنون وقت آن است که به قاعده ادبی دلوز از زبان هملت باز گردیم: «زمان بی‌چفت و بست است» یا به تعبیر خود دلوز: «زمان از لولا در رفته است».

### ۳. زمان از لولا در رفته است<sup>۱</sup>

تا اینجا با برخی از مهم‌ترین ابداعات فلسفی کانت روبرو شده‌ایم که هم‌چون چرخ‌دنده‌های یک ماشین فلسفی ساخته و پرداخته شده‌اند؛ امر پیشینی، کلی و ضروری، مقولات، صور محض مکان و زمان، چرخش از ثنویت نمود/ذات به پدیدار/شروط پدیدار شدن و سوژه استعلایی، جملگی چرخ‌دنده‌های این ماشین عظیم فلسفی هستند. اما دلوز بر این باور است که به کار افتادن این ماشین هنوز نیازمند یک قوای محرکه است. به زعم دلوز، آنچه این ماشین فلسفی را به راه می‌اندازد، مهم‌ترین چرخش کانت در قلمرو اندیشه، یعنی چرخش در مفهوم زمان است؛ «شناخت هستی خود به واسطه عمل اندیشیدن، این شناخت تنها در بستر زمان محقق می‌گردد» (Lord, 2013, p 82). برای تبیین این چرخش مهم و بنیادی، می‌بایست به تعریف «زمان» در فلسفه کلاسیک بازگردیم؛ زمان به واسطه تغییرات در مکان فهم می‌شده است. همچون دری چرخان که حول یک محور، چهار جهت شمال، جنوب، شرق و غرب را طی می‌کند و به گرد خود می‌چرخد. پیچ‌های که در «مکان» گرفتار شده است. همان‌گونه که اجرام آسمانی حول یک محور، چهار جهت را طی می‌کنند و می‌چرخند، اما از فلسفه کانت به بعد «زمان دیگر حرکت متناوب نیست، زمان مانند یک مار حلقه خود را باز می‌کند. زمان، خود را از هرگونه تبعیت از حرکت یا طبیعت می‌رهاند. زمان، به زمان در خود و برای خود تبدیل می‌شود؛ زمان، محض و تهی می‌شود و دیگر چیزی را اندازه نمی‌گیرد. زمان از لولاهایش درمی‌رود و اکنون این طبیعت است که تابع زمان شده است» (دلوز، ۱۳۹۶، ص ۴۰). کانت در یکی از واپسین نوشته‌هایش (Opus postumum) که پس از مرگش منتشر شد، عبارتی اسرارآمیز درباره زمان می‌گوید: «زمان، صورت خودتأثیری است» یعنی زمان صورت محض و درونی است که «تحت آن سوژه بر خود تأثیر می‌گذارد» (همان، ص ۴۲). در این راستا دلوز یادآور می‌شود که یک چیز را

---

1 . Time is out of joint

نمی‌توان به واسطه حالاتش تعریف کرد. اگر کانت حالات زمان را مشتمل بر استمرار، هم‌بودی و توالی می‌داند، اما خود زمان هیچ یک از این‌ها نیست. زیرا این‌ها حالت‌های زمان هستند. هم‌چنین مکان را نیز نمی‌توان به‌عنوان نظم هم‌بودی تعریف کرد، چرا که هم‌بودی خود، حالتی از زمان است. بدین ترتیب مکان به صورت محض بیرون‌بودگی درمی‌آید؛ «هر آن‌چه در مکان پدیدار می‌شود، به مثابه امری بیرون از هر کسی که آن را فهم می‌کند، پدیدار می‌شود» (همان، ص ۴۴). زمان اما صورت محض درون‌بودگی است، صورتی محض که تحت آن ما بر خودمان تأثیر می‌گذاریم. پس اگر تا پیش از کانت، زمان برای ارسطو و اخلافس تابع جریان جهان بود و به مثابه عدد حرکت تعریف می‌شد، زمان دورانی بود که با آن یک سال گردش یک سیاره تعریف می‌گردید، برای کانت اما زمان، دیگر واحد اندازه‌گیری حرکت در مکان نبود و بالعکس به خطی مستقیم بدل شد که همچون چاقویی برنده جهان و سوژه را درمی‌نوردد. پیش از کانت، زمان محدود‌کننده بود؛ حدی متعالی و بیرونی که جهان را محدود می‌کرد، اما کانت این پیچه را آزاد می‌کند تا از جا در رفته و آزاد شود. دلوز بر این باور است که اگر بیش از یک قرن بعد، هایدگر ایده هستی‌دازین به مثابه هستی‌زمان‌مند و هستی‌به‌سوی مرگ را مطرح کند، علی‌رغم غیرکانتی بودن محتوای این گزاره، آن را مدیون کانت است: «هایدگر به سهم خود از خط مستقیم زمان، ایده‌ای را بیرون می‌کشد» (همان، ص ۵۴).

دلوز نمود این چرخش را در بخش مربوط به پیش‌یابی‌های ادراک حسی پیدا می‌کند و تفاوت نگاه کانت را درمی‌یابد. در آن‌جا کانت دو کمیّت امتدادی و اشتدادی را توضیح می‌دهد؛ یک درخت به مثابه یک پدیدار مکانی-زمانی بر ما پدیدار می‌شود. در یک زمان معین و یک مکان معین است که امتدادی مشخص را به خود اختصاص داده است و حدود مشخصی دارد. همین‌طور رنگ و بو و زبری پوستش شدت و حدّتی مختص به خود دارد. تفاوت کمیّت اشتدادی با کمیّت امتدادی در دو چیز است: اول آن‌که کمیّت اشتدادی در

یک آن دریافت می‌شود و دریافت آن مستلزم دریافت متوالی اجزاء و حاصل جمع‌شان نیست. به‌عنوان مثال وقتی دست ما کتری آب جوش را لمس می‌کند، حس سوختگی و داغی آن به یکباره در ما ایجاد می‌شود و این‌گونه نیست که یک به یک درجات دما را احساس کنیم و حس سوختگی حاصل جمع آن‌ها باشد. ما حس سوختگی را به یکباره دریافت می‌کنیم و نه به شکل متوالی. دوم آن که اشتداد همواره در نسبت با نقطه صفر، تولید می‌شود: «یک کمیّت اشتدادی دارای درجه‌ای است و من آن را در ارتباط با تولیدش (Production) که از نقطه صفر آغاز می‌شود یا در ارتباط با محو شدنش (Extinction) می‌فهمم. واقعیتی که زمان و مکان را از منظر اشتدادی پر می‌کند، به مثابه امری فهمیده می‌شود که نقطه آغازش از درجه صفر است یا نقطه خاموش شدنش دوباره رسیدن به صفر است» (همان، ص ۶۱). دلوز در این‌جا از نوعی شهود صوری تهی (Empty formal intuition) سخن می‌گوید و این شهود تهی مقوم یک زمان آگاهی تهی است. به‌عبارت دیگر در هر کمیّت اشتدادی همواره درجه صفر، نقطه نیستی و عدم به‌عنوان نقطه آغازگر و تولیدگر درجه اشتداد، حاضر است و به‌شکل طبیعی با صورت محض و تهی زمان در ارتباط است؛ «یک زمان آگاهی تهی بر اساس طبیعت خود زمان وجود دارد» (همان، ص ۶۲).

در اندیشه کلاسیک عنصر حد‌گذار و محدود کننده از جنس مکان است. محدود کنندگی زمان از بیرون هم وابسته به تعریفش از حرکت و تغییر مکانی بوده و این نگرش تا دکارت نیز ادامه می‌یابد. یک جوهر اندیشنده، یک روح نامتناهی و ناممتد دارم که درون یک جوهر ممتد، یک بدن گیر افتاده است. امتداد مکانی بدل به محدودیت و منشاء خطاها و توهمات می‌گردد. اما با فلسفه کانت دیگر مکان نیست که از بیرون حد‌گذاری می‌کند، بلکه زمان است که درون اندیشه مأوا داشته و اندیشه را از درون حد‌گذاری می‌کند: «مفهوم حد درونی (Interior limit) جایگزین مفهوم محدودیت بیرونی (Exterior limitation) می‌شود. زمان حدی ذاتی (Inherent limit) است که درونی اندیشه است» (همان، ص ۶۹). زمان بدل به



بنیان امر نامتناهی شده و نقشی خدایگانی ایفا می‌کند؛ «از دید دلوز، قانون کانتی میان حرکت و زمان به قضاوت کردنی بی‌فرجام می‌ماند که ابدی و بی‌انتهاست. این فرایند قضاوت مستمر با امر نامتناهی در نظم زمان در ارتباط است» (Bogue, 2001, p 23).

این تحلیل از ماهیت زمان را دلوز به‌همراه گاتاری در خصوص بررسی تراژدی‌های کلاسیک نیز به‌کار می‌بندند؛ «تقدیر از همان آغاز مقدر شده است، وقتی تراژدی آغاز می‌شود، تقدیر پیشاپیش به‌وقوع پیوسته است» (دلوز، ۱۳۹۶، ص ۵۳). اما در تراژدی اودیپ، دیگر با ساختار دوران روبه‌رو نیستیم، بلکه با نوعی تعلیق و رها شدن در زمان خطی مواجه می‌شویم. اودیپ در زمان رها می‌شود، «نتیجه دیگر جنایت یا مرگ ناگهانی نیست، بلکه زنده ماندن تحت تعلیق و تعویق بی‌پایان است» (Deleuze and Guattari, 1987, p 138). تا به این جا نیمی از راه را طی کرده‌ایم؛ دیدیم که او ذیل قاعده شاعرانه اول، امر استعلایی را از سوژه جدا و به مفهوم زمان منتقل کرد. سوژه استعلایی کانت به‌واسطه زمان‌مندی استعلایی‌اش است که برساخته می‌شود و از آن جا که زمان، افق «شدن» و «صیرورت» است، سوژه استعلایی نیز دیگر نمی‌تواند امری متصلب و ایستا باشد. در خوانش دلوز، موتور محرک سوژه «زمان» است که از درون سوژه را درمی‌نوردد: «زمان، صورت خود تأثیری [سوژه] است». حال وقت آن است تا با قاعده دوم او همراه شده تا این جابجایی مرکز ثقل از سوژه به زمان را دنبال کنیم.

#### ۴. قاعده دوم

«من دیگری است<sup>۱</sup>» عبارتی از آرتور رمبو است و دلوز تلاش می‌کند تا ذیل این قاعده، نوعی شکاف و از خود بیگانگی را در سوژه کانتی شرح دهد. توضیح این قاعده مستلزم طی طریقی دیگر است که با مسیر طی شده در قاعده قبلی در باب زمان و سوژه استعلایی، درهم‌روی‌های خاص خود را دارد. باید از یاد نبریم که دلوز کلیت فلسفه کانت را یک

---

1 . I is another

سیستم کلان می‌داند که قطعاًش، نه منفرد بلکه در همراهی با یکدیگر کار می‌کنند. برای ورود به این مبحث جدید، دلوز نقطه‌ی عزیمتش را در فلسفه‌ی دکارت می‌بیند.

### ۵. سوژه‌ی کانتی در برابر سوژه‌ی دکارتی

دلوز در ابتدای سمینار سومش به سال ۱۹۷۸ درباره‌ی کانت بر نکته‌ای خاص انگشت می‌گذارد: «مایلم تفاوتِ بینِ «من می‌اندیشم» دکارتی و «من می‌اندیشم» را آن‌گونه که نزد کانت پدیدار می‌شود، بیش‌تر بسط دهم. این مسأله را باید در سطح یکی از وظایف خاص اندیشه مشخص کنیم» (دلوز، ۱۳۹۶، ص ۸۴). این مطلب نشان‌دهنده‌ی اهمیت مُضمَر در مواجهه‌ی بین کانت و دکارت است. بررسی و تعمق در آن از نظر دلوز یکی از وظایف هر فیلسوفی است. آغاز آن‌چه فلسفه‌ی مدرن می‌نامیم به کشف سوژه‌ی کتیویته‌ی دکارتی باز می‌گردد؛ یک جوهر اندیشنده، حال آن‌که کانت تلاش می‌کند تا در تقابل با دکارت، سوژه‌ی کتیویته را از حیطه‌ی جوهر‌گرایی بیرون آورد. دکارت با شک‌روشن‌مند خاص خود به دنبال بنیانی یقینی می‌رود که در خود یقین باشد. به‌عنوان مثال وقتی می‌گوئیم: "این دست‌ها متعلق به من هستند" هیچ‌شکی در تعلق و یا وجود دست‌های خودمان نداریم، اما نکته‌ی دکارت این است که بنیان چنین یقینی در خودش نیست. شاید من در خواب باشم و یا حواس و اندیشه‌ام به‌گونه‌ای کار می‌کند که امور را کج و معوج می‌بینم و می‌فهمم (به یاد آوریم ثنویت نمود/ ذات را). اما وقتی در همه چیز شک کنیم، یک چیز باقی می‌ماند که مطلقاً غیر قابل شک است و به این شکل می‌توان آن را تلخیص کرد که؛ من در حال عمل شک کردن هستم و از آن‌جا که شک کردن، ولو در همه چیز، خود نوعی از اندیشیدن است. پس در این‌جا با یقینی مواجه می‌شویم که بنیان یقینی‌اش را در خودش دارد: «من می‌اندیشم». این تعریف جدید از انسان به کلی با تعریف کلاسیک متفاوت است. در اندیشه کلاسیک تعریف انسان، «حیوان ناطق» (معقول) است، تعریفی که ابتدا بر جنس و فصل دارد، اما دکارت تلویحاً بر این تعریف می‌شورد و یادآور می‌شود که در چنین تعریفی ما به‌گونه‌ای می‌اندیشیم که

گویی چستی حیوان و ناطق بودن را از پیش نزد خود داریم، حال آن که چنین نیست، اما در خصوص نفس اندیشیدن چنین مشکلی نداریم، زیرا: «اندیشیدن در همان عمل اندیشیدن (Act of thinking) به ما داده شده است» (همان، ص ۸۶). به واقع با انجام عمل اندیشیدن می‌توان یک تعین فعال (Active determination) را با یقین در اختیار گرفت، یعنی بنیان یقین اندیشیدن در خود عمل اندیشیدن مندرج است. حال اگر از این بنیان یقینی و تعین بخش آغاز کنیم، بلافصل یقین بعدی هم حاصل می‌آید: «من هستم». به دیگر سخن، در خود گزاره من می‌اندیشم، وجود داشتن «من» با بدهت، مضمهر است. هستی من، یک هستی نامتعین است و هنوز نمی‌دانیم این «من» واجد چه جور هستی است، فقط می‌دانیم که این «من» الزاماً باید وجود داشته باشد تا عمل اندیشیدن و شک کردن رخ داده باشد. در این مرحله دکارت نتیجه‌گیری خاص خود را بیرون می‌کشد: من می‌اندیشم (تعین فعال)، پس هستم (هستی نامتعین) و من چیزی اندیشنده هستم (تعین بخشی). به عبارت دیگر تعین فعال به هستی نامتعین، تعین بخشی می‌کند و آن هستی نامعلوم می‌شود همان چیز اندیشنده. در این لحظه خاص، گویی شعبده‌ای در کار است و کانت با ذکاوت خاص خود این شعبده را شناسایی می‌کند: من می‌اندیشم (کانت موافق است)، پس هستم (این نیز یقیناً درست است). اما از این مقدمه چگونه لازم می‌آید که هستی من همان چیز اندیشنده باشد؟ به عنوان مثال شاید بدن من یا قسمتی از بدن من عمل اندیشیدن را انجام دهد. لازم به ذکر است که خود دکارت هم تا تأمل پنجمش، هستی جوهر اندیشنده از جوهر ممتد را جدا نمی‌کند و تا تأمل پنجم بر تمایز میان آن‌ها تأکید می‌کند و نه جدایی هستی شناختی آن‌ها. او تمایز میان اندیشه و امتداد را به چنگ آورده، اما این الزاماً به معنای جدایی آن دو نیست. دلوز برای توضیح این مطلب مثالی از یک برگه کاغذ می‌آورد؛ هر سمت کاغذ می‌تواند یک بازنمایی کاملاً متمایز در ذهن ما داشته باشد، حال آن‌که آن‌ها در حقیقت دو روی یک کاغذ واحد هستند. به دیگر سخن علی‌رغم تمایز واقعی‌شان، از منظر هستی‌شناختی یک چیز هستند. با توجه به

این مطلب، دکارت برای استنتاج جدایی هستی‌شناختی جوهر اندیشنده از جوهر ممتد، به خیرخواهی خدا متوسل می‌شود: «اگر خدا فریبکار باشد و من توان آن را داشتم که بین بازنمایی‌ها، تمایزهای واقعی برقرار کنم، در حالی که بین اشیاء مربوط به آن بازنمایی‌ها، جدایی حقیقی وجود نداشت، آن‌گاه جهان مضاعف می‌شد؛ جهان بازنمایی‌های من و جهان اشیاء» (همان، ص ۹۴). به هر روی، دکارت با پیگیری روش خود، هستی نامعلوم و نامتعین «من» را توسط تعینِ فعالِ «من می‌اندیشم» تعین می‌بخشد و در همین قسمت نتیجه‌گیری است که کانت پا به میان می‌گذارد و آن را به چالش می‌کشد. او بر این نکته پای می‌فشارد که هستی نامتعین «من»، تنها به واسطه صورت محض زمان است که تعین‌پذیر می‌گردد: «زمان صورت پدیداری فنومن‌ها است؛ من پدیدار می‌شوم، من در زمان بر خودم پدیدار می‌شوم» (همان، ص ۹۹). این «من هستم» که کانت از آن سخن می‌گوید، یک هستی نامتعین و در عین حال منفعل و پذیرنده است و اگر توسط «من می‌اندیشم» متعین می‌شود تنها در گرو وجود داشتن در ساحت «زمان» است. به این ترتیب شکافی در درون سوژه کانتی هویدا می‌شود. از یک سو صورت فعال خودانگیختگی «من می‌اندیشم» را در سوژه داریم و از سوی دیگر صورت شهودی یا پذیرندگی زمان را. این دو صورت به کلی با یکدیگر ناهم‌گون هستند؛ «حساسیت به عنوان قوه شهود و فاهمه به عنوان قوه مفاهیم از حیث طبیعت‌شان، متفاوتند» (دلوز، ۱۳۹۲، ص ۵۲). قوه شهودی حساسیت، مرتبط است با سوژه پذیرنده و منفعل که کثرات مکانی-زمانی را دریافت می‌کند، در حالی که قوه فاهمه (همان من می‌اندیشم) قوه‌ای فعال است که در همکاری با تخیل و عقل در کار ساختن مفاهیم است. حال می‌توان بارقه‌های شکاف و از خود بیگانگی سوژه را ملاحظه کرد: «من دیگری است». این «سوژه واحدی است که دو صورت به خود گرفته است: صورت اندیشه و صورت زمان» (دلوز، ۱۳۹۶، ص ۷۸). چالش اصلی در این جاست که «این دو صورت از یک سو قابل منطبق کردن بر هم نیستند و از سوی دیگر از منطبق شدن بر هم باز نمی‌ایستند» (همان، ص ۱۰۲).

وقتی هم‌عصران کانت مانند هامان و یاکوبی، فلسفه استعلایی او را نقد می‌کردند، یکی از مباحث محوری نقدشان در همین مورد بود: «چگونه مفاهیم پیشین فاهمه بر شهودهای کاملاً ناهمگن حساسیت می‌توانند اطلاق شوند؟» (بایزر، ۱۳۹۸، ص ۷۸) با این حال کانت تلاش کرده بود تا به نحوی این مسأله را حل کند؛ او می‌گوید که جاده‌ای دو طرفه بین شهود منفعل ما و فاهمه فعال ما وجود دارد؛ بواسطه قوه شهود، ما کثرات مکانی-زمانی پدیدار را دریافت و با وساطت قوه‌ی تخیل، مقولات وحدت‌بخش فاهمه را بر آنها قالب می‌زنیم و یا مسیر برعکس می‌شود و ما ابتدا مفاهیمی را داریم و با در اختیار داشتن مفاهیم، آنها را بر پدیدارها لحاظ می‌کنیم. برای توضیح این مسأله کانت می‌کوشد تا دو عملکرد استعلایی و مولد را در سطح قوه تخیل توضیح دهد؛ آن زمان که از پدیدار به مفاهیم می‌رسیم عمل «ترکیب» در کار است و زمانی که مسیر معکوس می‌شود عمل «شکلواره-سازی» (Schematize) در کار است. دلوز تا بدان جا بر تفاوت این دو عملکرد تاکید می‌کند که می‌گوید: «برای خواننده کانت فاجعه‌آمیز است که ترکیب و شکلواره را با هم خلط کند» (همان: ۱۰، ص ۱۰۰؟).

#### ۵,۱. ترکیب

ترکیب مشتمل بر سه گام است که در بازه زمانی بسیار کوچک و شاید بتوان گفت نزدیک به هم‌زمان، صورت می‌پذیرد. گام اول را کانت ترکیب متوالی دریافت حسی اجزاء می‌داند؛ وقتی ما به یک عین نگاه می‌کنیم، اجزاء آن را به شکلی متوالی دریافت می‌کنیم، مانند وقتی که به یک درخت، یک صخره یا یک ابر می‌نگریم؛ از سمتی شروع می‌کنیم و به سوی سمت دیگر می‌نگریم. این فرایند و رانداز کردن، که مشتمل بر پیش‌زمینه و پس‌زمینه نیز می‌گردد، به شکلی متوالی صورت می‌پذیرد. کانت یادآوری می‌کند که این مسأله توالی در ادراک حسی ما است و نه در پدیدار. خود توالی نیز می‌تواند بر دو قسم باشد: توالی سوپزکتیو، مانند زمانی که به یک درخت می‌نگریم و یا توالی اُبزکتیو باشد مانند وقتی که

پرنده‌ای از روی آن درخت به پرواز درمی‌آید و ما به آن می‌نگریم. بنابراین ادراک حسی من از درخت به مثابه یک شیء ادراکی متوالی و سوژکتیو است و ادراک حسی من از پرواز پرنده به مثابه یک رویداد، ادراکی متوالی و اُبژکتیو. در مجموع اولین گام در فرایند ترکیب، ادراک حسی متوالی است خواه سوژکتیو باشد و خواه اُبژکتیو، و این گامی در راستای متعین کردن اجزاء مکان و زمان است. حال اگر علی‌رغم ادراک متوالی مان، توان بازتولید آنچه را که لحظه‌ای قبل ورنه‌انداز کرده بودیم، نداشتیم، چه اتفاقی می‌افتاد؟ برای مثال اگر همان‌طور که می‌گویند حافظه برخی ماهی‌ها کمتر از چند ثانیه باشد، پس آن‌ها چیزی را که دمی قبل دیده باشند را لحظاتی بعد به یاد نخواهند داشت و اگر ذهن ما به گونه‌ای بود که در هر لحظه آن‌چه را که دیده بود از یاد می‌برد، ادراکی از اعیان برایش ناممکن می‌شد. در تماشای یک درخت هر بار که به تنه درخت نگاه می‌کردیم، شاخ و برگ را از یاد برده بودیم و هر بار که به شاخ و برگ می‌نگریستیم، تنه را از یاد می‌بردیم و همین‌طور آسمان پس‌زمینه و زمین زیر پای مان را و قس علی‌هذا. پس برای آن که کلیت اجزاء متوالی مکان‌مند و زمان‌مند درخت را دریافت کنیم، نیاز خواهیم داشت تا آن کثرتی را که کمی پیش با آن مواجه شده بودیم هنگامی که مشغول ورنه‌انداز دیگر اجزاء هستیم، بازتولید کنیم. به همین خاطر کانت این گام دوم در عمل ترکیب را بازتولید می‌نامد. پس برای انجام عمل ترکیب علاوه بر تولید اجزاء متوالی، نیاز داریم همراه با اجزاء پسین، اجزاء پیشین را بازتولید کنیم. این دو فرایند توالی و بازتولید از نگاه کانت مربوط به قوه تخیل هستند. تخیل، تنها به معنای رویا و یا خیال کسی یا چیزی را به ذهن آوردن نیست، این قسم تخیل در حیطه تخیل تجربی قرار می‌گیرد، حال آن که یک تخیل مولد و استعلایی نیز در کار است که متعلق به سوژه استعلایی است. توالی و بازتولید اعمال تخیل استعلایی هستند؛ فرایند متعین کردن مکانی-زمانی، که به طریق دریافت متوالی حسی و بازتولید حاصل می‌گردند، در قلمرو تخیل استعلایی ما هستند. «بنابراین ترکیب دریافت به نحوی جدایی-

ناپذیر با ترکیبِ بازتولید درآمیخته است و از آن‌جا که ترکیبِ دریافت، مبنای استعلایی امکان همه شناخت‌ها به‌طور عام را تشکیل می‌دهد، بنابراین ترکیبِ بازتولیدی تخیل به فعالیت‌های استعلایی ذهن متعلق است و بر این اساس ما نیز این قوه را قوه استعلایی تخیل خواهیم نامید» (کانت، ۱۴۰۱، ص ۱۸۸).

اکنون می‌توان پرسید که آیا ما چیزی را ادراک کرده‌ایم؟ «ترکیب تخیل به خودی خود، هرگز خودآگاه نیست» (دلوز، ۱۳۹۲، ص ۴۳). برای آن که بگوئیم: این یک درخت است، هنوز یک گام نهایی باقی مانده است؛ ما کار را از صورت محض شهود، یعنی صورت زمان و مکان به‌طور کلی آغاز و سپس از طریق دو گام ترکیب در تخیل به پیش برده‌ایم، اما برای ادراک عین نیاز هست تا قوه فاهمه هم به میان آمده و آن‌چه را تا به این‌جا حاصل شده (یعنی تعیین مکانی-زمانی شده پدیدار) با یک صورت کلی عین مربوط کند. کانت در این واپسین گام می‌خواهد بگوید که یک صورت تهی و پیشینی از عین به‌طور کلی در سوژه وجود دارد، که همچون یک قاب یا یک قالب تهی است و هر بار که ما اثره‌ای را ادراک می‌کنیم، در آن ادراک، صورت کلی عین به شکل پیش فرض وجود دارد. «صورت عین، دقیقاً شاخصی است که به‌واسطه آن فرض شده است که کیفیات محسوس به‌مثابه چیزهایی که آنها را تجربه می‌کنیم، به یک چیزی ارجاع دارند. به چه چیزی؟ به یک چیز که خودش هیچ چیز مشخصی نیست» (همان، ص ۱۰۸). کانت می‌گوید این مطلب قاعده‌ای پیشینی در خصوص ادراک هر عین است و متعلق به قوه فاهمه: «من فاهمه را به‌عنوان قوه‌ای خاص در نظر می‌گیرم و مفهوم عین به‌طور کلی را متعلق به آن می‌دانم» (Zweig, 1967, p152).

به این ترتیب دلوز می‌گوید که کانت ساختاری پیشینی را به ما نشان می‌دهد که در قوه فاهمه وجود دارد و هر بار که ما یک عین مانند درخت یا صخره یا پرنده‌ای را ادراک می‌کنیم، ادراک ما به‌واسطه وجود آن ساختار تهی ممکن شده است. کانت این ساختار عین به شکل کلی را X می‌نامد و دلوز نیز در فلسفه خودش برای توضیح ساختارها و ساختارگرایی از آن

بهره می‌برد. در خصوص آفرینش و تکوین معنا در کتاب *تفاوت و تکرار* «در مورد ساختارهای زبان‌شناسی، به ابژه‌ی کلی X به عنوان کلمه رمز اشاره می‌کند و به کارهای ادبی توجه می‌کند که در آن‌ها کلماتی رمزی به میان می‌آیند که معنای متداول‌شان تغییر کرده و معنای جدید را می‌آفرینند» (Willet, 2009, p 69). اما در توضیح فلسفه کانت این صورت کلی همان پیش‌فرض ساختاری است که هر بار توسط یک عین مشخص پر می‌شود؛ درخت = X یا پرنده = X و ...

به این سیاق سه عمل نامبرده در فرایند ترکیب مقوم یکدیگر می‌گردند: صورت مکان و زمان (صورت‌های شهود)، صورت تعیین یافته مکانی و زمانی (توالی و بازتولید در تخیل) و صورت عین به‌طور کلی (بازشناسی فاهمه). اما چرا این گام آخر الزاماً متعلق به فاهمه است و نه تخیل؟ زیرا «محمول‌هایی را که می‌توانید به هر عینی، هر چه باشد، اسناد دهید، مقولات فاهمه هستند» (دلوز، ۱۳۹۶، ص ۱۱۰). بازشناسی نمی‌تواند عمل تخیل باشد، بلکه وحدتی ترکیبی است که تخیل، مصالح اولیه آن را ساخته و پرداخته است. عمل وحدت‌بخشی، در قلمرو فاهمه است.

## ۵.۲. شکلواره

گفتیم که در فرایند ترکیب، تخیل کثرات مکانی-زمانی و همچنین کثرت پیشینی خود زمان و مکان را از ره‌گذر توالی اجزاء و بازتولیدش، متعین می‌کند، اما «شکلواره تعینی مکانی-زمانی است که خود همیشه و همه جا، مطابق با مقوله است، روابطی مکانی-زمانی است که به روابط مفهومی تجسم یا عینیت می‌بخشد» (دلوز، ۱۳۹۲، ص ۴۷). بنابراین اگر در ترکیب، قوه تخیل و فاهمه در همکاری با یکدیگر کثرات مکانی-زمانی را در انطباق با یک مفهوم ترکیب می‌کنند، اما در شکلواره مسیر برعکس است. ما مفهومی را در اختیار داریم و این بار کار را از یک اینجا و اکنون آغاز نمی‌کنیم. مفهوم را داریم و به دنبال یک تعین مکانی-زمانی مطابق آن می‌رویم. به یک تعبیر، دامنه شکلواره بسی بزرگتر از دامنه ترکیب است؛



شکلواره در هر زمان و مکانی معتبر است. «شکلواره توسط قاعده تولید عمل می‌کند، تولید در مکان و زمان عمل شکلواره است» (همان، ص ۱۲۸). به عنوان مثال وقتی ما کثراتی از یک چرخ دریافت می‌کنیم، که مشتمل است بر ابعاد و اندازه، رنگ، بو و غیره، توسط فرایند ترکیب تخیل استعلایی به این کثرات، تعیینی زمانی-مکانی می‌بخشیم و آن را با صورت یک عین به طور کلی مرتبط می‌کنیم و در نهایت پیرو مقولات فاهمه آن را ادراک می‌کنیم: "این یک چرخ است،" اما در شکلواره ما مفهومی از چرخ و گردی را نزد خود داریم. ترکیب به شما نمی‌گوید چگونه می‌توانید یک چرخ بسازید، اما در شکلواره شما قاعده ساختی نزد خود یافته‌اید تا به شکلی عملیاتی چرخ را بسازید. خود چرخ یک اثره انضمامی است که به مفهوم دایره باز می‌گردد. مفهوم دایره واجد تعریفی است: مکان هندسی نقاطی که فاصله آن‌ها از نقطه مرکزی، که مرکز دایره نامیده می‌شود، فاصله‌ای یکسان دارند. گرد بودن ویژگی لاینفک دایره است، با این همه اگر برای یک کودک این مفاهیم را توضیح دهیم، او هنوز قاعده‌ای برای ساختن اشکال گرد نیاموخته است. اما وقتی مدادش را بر می‌دارد و برای کشیدن نقاشی صورت پدر و مادر یا دوستانش، یک دایره روی کاغذ رسم می‌کند، او گردی را به مثابه قاعده ساختن دایره در اختیار دارد. وقتی تکه خمیری را در دست‌هایش گرد می‌کند، او قاعده ساختن دایره و یا به عبارت دیگر او شکلواره دایره را در اختیار دارد، بی آنکه لزوماً تعریف هندسی دایره را آموخته باشد. پس به واسطه داشتن توانایی شکلواره‌سازی تخیل است که ما اعیانی را در ساحت تجربه می‌سازیم. باید به این نکته توجه کرد که شکلواره محصول مفهوم دایره نیست، بلکه محصول تخیل مولد و استعلایی ما است. در نهایت می‌توان گفت که پاسخ کانت برای توجیه مسئله از خود بیگانگی نهادینه و شکاف درون سوژه، از منظر دلوز حل و فصل نشده است؛ دیگری درون سوژه، که در قالب وساطت مکانیسم‌های شکلواره‌سازی و ترکیب به طور خلاصه شرح داده شد، در نگاه دلوز حکم جابجا کردن صورت مسأله را دارد؛ «زیرا خود تخیل و فاهمه نیز از حیث طبیعت متفاوت‌اند

و توافق میان این دو قوه به همان اندازه مرموز است» (دلوز، ۱۳۹۲، ص ۵۳). حس مشترک میان قوای سوژه استعلایی همان حد و مرزی است که کانت در آن متوقف می‌شود، اما دلوز از همین مدخل برای به میان آوردن «تکوین درونی» مطمح نظرش ورود می‌کند. دلوز مقدمات لازم را برای جدایی از فلسفه کانت فراهم آورده و این مهم را از ره گذر پویایی ژرف در دستگاه فلسفه او و جابجایی مرکز ثقل از سوژه استعلایی به مفهوم زمان به چنگ آورده است، اما این فقط گام نخست است. او در گام بعدی به سراغ مفهوم «قانون» در نقد عقل عملی رفته و درون‌ماندگاری قانون را نسبت به عقل می‌کاود و در واپسین گام در نقد قوه حکم است، که از ره گذر بازخوانی آن حول مفهوم «تکوین» (Genesis) راه را بر «شدن» و «صیوروت» می‌گشاید. بدین سیاق تقابل او با عقل محض و سوژه استعلایی نسج یافته و می‌خواهد پا به جهان یکسره تفاوت محور بگذارد. دلوز می‌خواهد نشان دهد که «هیچ عقل محضی وجود ندارد، بلکه تنها روندهای به‌طور تاریخی متغیر «عقلانی‌سازی» وجود دارند. به همین نحو هیچ سوژه کلی یا استعلایی‌ای وجود ندارد و نیز هیچ ابژه‌ای در کار نیست، بلکه آنچه هست صورت‌های متغیر ابژه شدن است» (اسمیت، ۱۳۹۹، ص ۱۶۴). در این جا تلاش ما معطوف بر گام نخست از مواجهه دلوز با کانت گردید تا جراحی خاص او از ره گذر دو قاعده ادبی بر نقد عقل محض را شاهد باشیم؛ تولد سوژه‌ای که نه استعلایی، بلکه گشوده به تکوین و امر نو است. این نه سوژه‌ای کلی، بلکه همچون برگی معلق در بادهای زمان است. وقتی دلوز می‌گوید که هیچ سوژه کلی یا استعلایی وجود ندارد، به‌واقع می‌خواهد بگوید که سوژه در زمان است که ساخته می‌شود.

## ۶. نتیجه‌گیری

دلوز با مهارت خاص خود، عناصر خرد مضمّر در فلسفه متفکران اعصار گذشته را بازشناسی کرده و از ره گذر آن عناصر، عناصر کلان آن فیلسوفان را بازپیکربندی یا به تاسی از واژگان خود دلوز، «مونتاژ» می‌کند. اگر این مطلب را همچون نوعی جراحی در دستگاه فلسفی

فیلسوفان گذشته در نظر آوریم، می‌توان گفت دلوز همچون جراحی حاذق، مفاهیم ابداعی فیلسوفان پیش از خود مانند اسپینوزا و لایب‌نیتس را جراحی کرده و گرانیگاه دستگاه فلسفی آن‌ها را بازمونتاز می‌کند. در فلسفه کانت نیز او با تمرکز بر عنصر زمان، به دنبال جابجا کردن امر استعلایی از سوژه و آوردن آن به میدان تجربه است. در خوانش دلوز از کانت، عنصر زمان، همان نیروی محرکه‌ای می‌شود که نقش تکوین عقل (در معنای عام) را ایفا می‌کند. او از ره‌گذر همین خوانش و یا به دیگر سخن از ره‌گذر جراحی خاص خود بر فلسفه کانت است که در پی نزدیک شدن به هسته نااندیشیدنی در درون عمل اندیشه می‌رود و با تمرکز بر مفهوم زمان در فلسفه کانت راه را بر انتقال امر استعلایی از سوژه به میدان تجربه می‌گشاید. دلوز معتقد است که کانت پروژه نقد خود را به‌طور کامل به پیش نبرده است، چرا که اصول استعلایی، اصول مشروط شدن هستند. برای دلوز اما پرسش از تکوین خود عقل و فاهمه، پرسش حقیقی و تحقق کامل پروژه نقد است. او پاسخ به این پرسش را در روش تبارشناسی نیچه و اراده معطوف به قدرت درمی‌یابد. پاسخی که آن را در کتاب دوران‌ساز خود یعنی نیچه و فلسفه به تفصیل شرح داده است. پاسخی که پرداختن به کم و کیف آن، خود مجالی دیگر و پژوهشی دیگر را می‌طلبد.

سخن پایانی آن است که دلوز به ما نشان می‌دهد که چگونه می‌توان به تاریخ فلسفه رجوع کرده و پتانسیل‌های نهفته در فلسفه پیشینیان را جستجو کنیم؛ او مخزنی بی‌نهایت از امکانات بالقوه در اندیشه فلاسفه را پیش‌روی ما می‌گذارد که در انتظار کشف شدن‌اند تا ما را در فهم مسائل جهان امروزمان یاری رسانند.

## منابع

- اسمیت، دانیل (۱۳۹۹)، *فلسفه دلوز*، ترجمه سید محمد جواد سیدی، چاپ نخست، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- بایزر، فردریک سی (۱۳۹۸)، *فرجام عقل*، ترجمه سید محمد جواد سیدی، چاپ نخست، تهران: انتشارات دنیای اقتصاد.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۶)، *انسان و زمان آگاهی مدرن*، ترجمه اصغر واعظی، چاپ نخست، تهران: نشر هرمس.
- دلوز، ژیل و گاتاری فلیکس (۱۳۹۳)، *فلسفه چیست*، ترجمه محمدرضا آخوندزاده، چاپ نخست، تهران: نشر نی.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۲)، *فلسفه نقادی کانت، رابطه قوا*، ترجمه اصغر واعظی، چاپ سوم، تهران: نشر نی.
- دلوز، ژیل (۱۴۰۰)، *نیچه و فلسفه*، ترجمه عادل مشایخی، چاپ هشتم، تهران: نشر نی.
- کانت، امانوئل (۱۴۰۱)، *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، چاپ هشتم، تهران: انتشارات ققنوس.
- لئا، رابرت (۱۳۸۴)، *فلسفه لایبنیتس*، ترجمه فاطمه مینایی، چاپ نخست، تهران: نشر هرمس.

#### References

- Beiser, C. Fredrick (2019), *the Fate of Reason: German philosophy from Kant to Fichte*, translated by M. J. Seiedi, Donyaie Eghtesad. (In Persian)
- Bogue, Ronald (2001), "The Betrayal of God" in *Deleuze and Religion*, Bryden, Mary (Ed), London: Routledge Ltd.
- Deleuze, Gills (2021), *Nietzsche and Philosophy*, translated by A. Mashaieky, Nashreney. (In Persian)
- Deleuze, G and Guattari, F (1987), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi, Minneapolis: University of Chicago Press.
- Deleuze, Gills (2013), *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*, translated by A. Vaezi, Nashreney. (In Persian)
- Deleuze, G and Guattari, F. (1994). *What is Philosophy?* Trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchill, Verso Ltd.

- Deleuze, G and Guattari, F (1994), *What is Philosophy?* Translated by M. Akhoundzadeh, Nasherency. (In Persian)
- Kant, Immanuel (2022), *Critique of Pure Reason*, translated by B. Nazari, Nashre Qoqnoos. (In Persian)
- Latta, Robert (2005), *Leibniz Philosophy*, translated by F. Minaei, Nashre Hermes. (In Persian)
- Lord, beth (2013), "Deleuze and Kant" in *the Cambridge Companion to Deleuze*, Smith, Daniel and Somers-Hall, Henry (Eds), Cambridge University Press.
- Nenon, Thomas (2010), "Kant, Kantianism, and Idealism" in *Orgins of Continental Philosophy*, vol 1 of Schrhft, Alan (Ed), Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, W. Daniel. (2020), *Essays on Deleuze*, translated by M. J. Seiedi, Elmifarhangi. (In Persian)
- Willet, E. (2009), "Thinking Between Deleuze and Kant, A Strange Encounter" in *Continuum Studies in Continental Phlosophy*, vol 36
- Zweig, A (Ed). (1967), *Kant: Philosophical Correspondence 1759-99*, Chicago: University of Chicago Press.