



Biannual Journal of
Metaphysical Investigations,
Vol.7, No. 13, Spring & Summer
2026, pp 215-246

The Place of Bergson's Duration in Gilles Deleuze's Philosophical Framework¹

Hossein Zohdi Sehat,² Masoud Seif,³ Ali Naqi Baqershahi⁴

Abstract

Deleuze is fascinated by Spinoza's concept of *expression*, which unifies the single substance with its states and attributes. Yet this "expression" is temporal. In other words, substance, as a fluid constant, requires a fluid context for its expression or realization, and this context is time. Of course, this time is neither circular nor linear, nor is it simply existential time; rather, it is a form of temporality that emerges through the key Bergsonian concept of *durée*. According to the Deleuze-Bergsonian understanding of time, *durée* is internal, non-numerical, indivisible, and devoid of spatial characteristics. *Durée* is centered on transition, change, and becoming, but on a becoming that endures and a change that expresses the fluidity of substance. The main characteristic of *durée* is difference. In fact, *durée* is that which differs from itself, a difference that does not fall under the categories of identity. What makes *durée* durable is precisely this difference. Of course, this is not a difference from something else or from another entity, but a difference from oneself, or, more precisely, a difference in itself. This shows that difference

¹ . **Research Paper**, Received: 22/10/2025; Confirmed: 22/5/2026.

² . Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Humanities, University of Malayer, Malayer, Iran. (First Author), (h.zohdi5911@yahoo.com).

³ . Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. (seif@ikiu.ac.ir).

⁴ . Professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. (baghersshahi@ikiu.ac.ir).



in itself is not an attribute imposed upon something else but is entirely inherent in it. It is precisely this inherent character that fascinates Deleuze and accounts for his profound interest in Bergson.

Keywords: Deleuze, Bergson, *Durée*, Becoming, Difference.

Introduction

In the course of constructing his philosophical system, Gilles Deleuze entered into a systematic and creative dialogue with an extensive intellectual and literary heritage. He not only authored major works on figures such as Hume, Kant, Proust, Sacher-Masoch, Kafka, Foucault, and Leibniz, but also continually drew upon the ideas of thinkers such as Lucretius, Duns Scotus, Heidegger, Henry Miller, Michel Tournier, Pierre Klossowski, and James Joyce throughout his writings. This wide-ranging engagement reveals the polymorphic and interdisciplinary character of Deleuze's thought, in which philosophy is situated at the intersection of literature, psychoanalysis, political theory, and the arts. Nevertheless, the most fundamental domain to which Deleuze ultimately subordinated all these encounters is philosophy itself. Within this field, he undertook sustained excavations of diverse traditions, among which the influential triangle of Spinoza, Bergson, and Nietzsche occupies a privileged position. His encounter with these figures exceeded the limits of mere scholarship and developed into a profound relationship of reciprocal influence. At the core of Deleuze's thought, these three philosophers function as the structural pillars of a new ontology. From Spinoza, Deleuze appropriates the concept of *expression* and the rejection of all forms of dualism. From Nietzsche, he adopts the doctrine of the *will to power* and, above all, the *eternal return*. From Bergson, he borrows the fundamental notion of duration (*durée*), that is, time conceived as a qualitative and heterogeneous flow. Together, they form a conceptual triangle around which Deleuze's philosophical project is organized.

Deleuze's complex account of temporality is a synthesis of multiple influences. He is clearly indebted to Kant's analysis of time as an *a priori* form of intuition, to Heidegger's ontology of temporality and historicity (*Geschichtlichkeit*), and especially to Husserl's phenomenology of *inner time-consciousness*. Each of these contributes to the constitution of what may be termed "Deleuzian time." Nevertheless, Bergson occupies the decisive position in Deleuze's thinking on time. In elaborating the idea that actual states, understood as the present, and the past are co-produced within a continuous process, and that the whole of the past is preserved and remains

active in the present in a contracted rather than erased form, Deleuze relies profoundly on Bergson's concept of duration.

The prevailing view of time conceives it as linear, homogeneous, infinitely divisible into units—periods, years, seconds—and indefinitely extensible. Within this model, past and future are imagined as limitless extensions on either side of a fixed “present.” Bergson designates this representation as the “spatial concept of time,” insofar as temporality is endowed with the properties of spatial extension and dimensionality. Moments appear as discrete points or objects distributed along a line, never entering into genuine contact with one another and remaining discontinuous despite their succession. The principal source of this spatialization lies in the tendency to conceive time as a neutral container in which events occur. According to this view, time precedes events and persists after them, functioning as a *transcendental* framework external to its own contents. In premodern traditions, by contrast, a cyclical representation of time sometimes predominated, conceiving history as perpetual repetition. The linear model of time, particularly in modernity, has proven effective for organizing practical life and rational planning.

In the twentieth century, these inherited concepts of time were subjected to intense critique. Phenomenologists such as Edmund Husserl and, following him, Heidegger, as well as existentialists such as Sartre, replaced the abstract, linear concept of time with an existential conception. Within this new paradigm, time is no longer understood as a neutral container external to human life but as a fundamental structure of human being (*Dasein*). From the outset, time is coextensive with human existence, while its linear and quantified form appears as a secondary and derivative determination of primordial existential temporality (*Zeitlichkeit*). In the concept of existential time, the moments of life do not possess equal value or ontological weight, unlike linear time, in which all moments are homogeneous and interchangeable. Within this perspective, different emphases are placed on the past, as in certain psychoanalytic readings; the present, as the only “real” point in linear accounts; or the future, as the primary guiding horizon, as in Heidegger. In the linear model, a special privilege is accorded to the “present,” an unstable instant that perpetually passes over into its own “non-present,” namely, the past and the future. Bergson—and, in his wake, Deleuze—rejects any account of time that cannot explain the internal continuity, creativity, and heterogeneous quality of lived experience and, in particular, any account incapable of elucidating Spinozist *expression*. The

privileged concept is the one that Bergson introduced as *duration*. Duration is real, qualitative time: a fluid, heterogeneous, and creative flux in which the past does not simply expire but persists, as an organized and living whole, in the present, exerting pressure upon it, while the future emerges from within this generative continuum in an open and irreducible manner. This temporality is no longer a line of discrete moments but the continuous *composition* of novelty and difference. Deleuze extends this Bergsonian insight by articulating it with concepts such as *difference* and *repetition*, thereby founding a dynamic ontology of *becoming*, in which duration functions as a primary site for the actualization of the unlimited potentialities of being. Deleuze's encounter with Bergson is therefore not a simple act of borrowing but a powerful and inventive reactivation that plays a central role in the architecture of his philosophical system.

Conclusion

Deleuze offers a rigorously ontological reading of Bergson's philosophy and deploys duration as the key to a distinctive understanding of time. He mobilizes this concept to complete Spinoza's theory of *expression*, arguing that the temporality of duration enables the realization of *immanence*, such that *expression* and *time* ultimately become coextensive. Within the framework of duration, past and present stand in a profound and living interrelation, and, through the distinction between the *virtual* and the *actual*, the mode of the "becoming" of substance is determined. This becoming constitutes the very essence of substance and, in contrast to Hegelian dialectics, is affirmative, contingent, unpredictable, and grounded in *difference* rather than negation. For Deleuze, being is nothing other than continuous becoming and the unceasing expression of a single substance; being is itself the process of becoming. Duration, as the objective form of this transformation, discloses the dynamic face of being.

References

- Bergson, Henri (2010), *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, Nabu Press.
- Colebrook, Claire (2002), *Understanding Deleuze*, Allen & Unwin, National Library of Australia.
- Deleuze, Gilles (1991), *Bergsonism*, Translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, New York: Zone Books. First published 1966.
- Deleuze, Gilles (1984), *Difference and Repetition*. Translated by Paul Patton, New York: Columbia University Press.
- Boundas, Constantin V. (2006), *Deleuze Connections: Deleuze and Philosophy*, Edinburgh University Press.



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،

سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۵،

صص ۲۱۵-۲۴۶

جایگاه مفهوم دیرند برگسون در جورچین فلسفی ژیل دلوز^۱

حسین زهدی صحت^۲، مسعود سیف^۳، علی نقی باقرشاهی^۴

چکیده

این نوشتار نقش مفهوم دیرند برگسون را در فلسفه دلوز مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. دلوز مجذوب مسأله بیان اسپینوزایی است؛ مسأله‌ای که وحدت‌بخش جوهر یگانه و حالات و صفات آن است؛ اما این «بیان شدن»، زمان‌مند است. به عبارت دیگر جوهر، که ثابت سیال است، برای بیان شدن یا تحققش بستری سیال می‌خواهد؛ این بستر، زمان است. البته این زمان نه زمان دوری است، نه زمان خطی و نه حتی زمان وجودی؛ بلکه زمان ویژه‌ای است که با مفهوم کلیدی برگسونی دیرند مطرح می‌شود. دیرند به تبع فهم دلوز-برگسونی از زمان، درونی، غیر عددی، غیر قابل تقسیم و فاقد ویژگی مکانی است. دیرند معطوف به گذار، تغییر، و شدن است؛ اما شدنی که دوام می‌آورد، و تغییری که همان سیالیت جوهر است. ویژگی اصلی دیرند تفاوت است؛ درواقع دیرند آن چیزی است که با خودش تفاوت دارد، تفاوتی

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۳۰ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۵/۳/۱.

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران.

(نویسنده مسئول) (h.zohdi5911@yahoo.com).

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

(seif@ikiu.ac.ir).

۴. استاد گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

(baghersshahi@ikiu.ac.ir).

که تحت مقولات اینهمانی در نمی آیند. در واقع آنچه دیرند را دیرند می کند، متفاوت بودن آن است؛ البته این تفاوت از جنس تفاوت با چیزی یا تفاوت با دیگری نیست، بلکه تفاوت با خود؛ یا دقیق‌تر، تفاوت در خود است. این نشان می‌دهد که تفاوت در خود، ویژگی عارض بر دیرند نیست، بلکه کاملاً ذاتی آن است. این ویژگی ذاتی است که از دلوز دلبری می‌کند و او را شیفته برگسون می‌سازد. دلوز از ره‌گذر بازخوانی برگسون، دستگاهی زمان‌مند و تفاوت‌محور برای فهم هستی بنا می‌کند.

واژگان کلیدی: دلوز، برگسون، زمان، دیرند، صیرورت، تفاوت.

۱. مقدمه

دلوز درباره متفکرانی چون هیوم، کانت، پروست، ساخر مازوخ، کافکا، فوکو و لایبنیتس نیز آثاری دارد و به آثار متفکرانی مانند لوکرتیوس، اسکاتوس، هایدگر، هنری میلر، میشل تورنیه، پیرکلوسوفسکی، و جویس نیز متوسل شده است، اما مهم‌ترین حوزه‌ای که دلوز به آن پرداخته فلسفه است؛ در این حوزه سراغ آثار فیلسوفان بسیاری در حوزه‌های فکری متفاوت می‌رود که در صدر همه آنها می‌توان به مثلث اسپینوزا، برگسون و نیچه اشاره کرد. داستان مواجهه وی با این فلاسفه به تأثیر و تأثر متقابل انجامیده است؛ چنانکه دیدگاه ایشان کمک شایان و فراوانی به پیش‌برد پروژه فلسفی دلوز کرده و در مقابل، خوانش‌های دلوز نیز مسیرهای تازه‌تری برای فهم آثار آنها معرفی یا ایجاد کرده است.

دیدگاه دلوز درباره زمان، متأثر از کانت، هایدگر و بویژه هوسرل است و هریک از جهتی بر شکل‌گیری زمان دلوزی نقش دارند؛ اما قطعاً برگسون سوپرستار سناریوی دلوز در این باره است. در واقع برگسون در کنار اسپینوزا و نیچه، یکی از اضلاع سه‌گانه مثلث هستی‌شناسی دلوز است. دلوز برای این که بتواند بگوید حالات واقعی، به‌عنوان زمان حال و گذشته و به‌طور هم‌زمان ساخته می‌شوند و کل گذشته در خود محفوظ است، به دیرند (Duration) برگسون نیازمند است (Boundas, 2006, p7). برگسون معتقد است زمان، امری بیرونی و

ابژکتیو نیست که بر ما یا جهان تجربی عبور کند و ما شاهد آن باشیم؛ به عبارت دیگر زمان هویت جداگانه‌ای از جهان ندارد تا ما بتوانیم اجزای تشکیل دهنده آن را نیز با هویت‌های جداگانه بشناسیم و بشناسانیم؛ بلکه زمان هویت‌بخش ما و جهان ماست؛ بخشی از حقیقت درونی جهان تجربی است، حقیقتی که از تعریف مرسوم زمان فاصله دارد.

معمولاً مفهوم رایج از زمان، به صورت خطی است و آن هم بی‌نهایت قابل تقسیم است. یعنی زمان خطی قابل تقسیم به دوران‌ها، سال‌ها، ماه‌ها، روزها، ساعت‌ها، و ثانیه‌ها است و تا بی‌نهایت قابل تقسیم است. زمان همچنین بی‌نهایت ممتد است؛ یعنی هر چقدر در گذشته فرو رویم هنوز می‌توان لحظه‌ای را تصور کرد که قبل از آن بوده است. بطور کلی ثانیه‌ها، دقیقه‌ها، روزها، و دوره‌ها همین‌طور بسط پیدا می‌کنند. در مورد آینده هم هرچقدر جلوتر برویم باز لحظه‌ای بعد از آن قابل تصور است. به عبارت دیگر، زمان پایانی ندارد.

برگسون این مفهوم از زمان را مفهوم مکانی از زمان می‌نامد؛ زیرا معتقد است که از خصلت امتداد و بُعد برخوردار است. معمولاً در زمان خطی امتداد از نقطه‌ای شروع می‌شود و تا بی‌نهایت ادامه دارد. آنها مانند اشیایی در مکان هستند. یعنی هرچقدر هم به هم نزدیک شوند به هم نمی‌رسند و مماس هم نمی‌شوند. هرگز دو شیء یا دو لحظه، در یک زمان و مکان وجود نخواهند داشت. علت اینکه برخی زمان را مکانی می‌دانند این است که آن را به صورت یک ظرفی می‌پندارند و معتقدند که همه چیز باید در بستر زمان رخ دهد. زمان مکانی، معمولاً زمان را بیرون از چیزهایی می‌داند که رخ می‌دهند. براساس زمان مکانی، زمان قبل از اینکه اتفاقی بیافتد وجود داشته است؛ همچنین بعد از هراتفاقی هم که می‌افتد زمان وجود خواهد داشت. زمان به این معنی متعالی (transcendental) است؛ یعنی فراتر از آنچه رخ می‌دهد. البته این تنها مفهوم از زمان نیست؛ بلکه درمفهوم سنتی، اغلب، زمان دوری است، براساس چنین تصویری از زمان، تاریخ همیشه تکرار می‌شود. درنگاهی مدرن‌تر، اعتقاد بر خطی بودن زمان است. این مفهوم از زمان ممکن است در زندگی عملی برای ما

فوایدی داشته باشد؛ زیرا براساس آن می‌توانیم زندگی خود را بصورت منظمی برنامه‌ریزی کنیم.

در قرن بیستم این مفاهیم پیشینِ زمان به چالش کشیده شد. ابتدا توسط هوسرل، سپس توسط هایدگر و سارتر. آنها مفهوم وجودی از زمان را جایگزین مفهوم خطی از زمان کردند. در این دیدگاه، زمان دیگر ظرفی نیست که بیرون از حیات بشری قرار داشته باشد، بلکه زمان چیزی است که از ابتدا بوده؛ یعنی همراه با زندگی انسان بوده و بعداً شکلی خطی بخود می‌گیرد. از نظر این گروه، نظریه خطی زمان مبتنی بر نظریه وجودی زمان است. در مفهوم زمان وجودی، لحظات زندگی از ارزش و اعتبار مساوی برخوردار نیستند، برخلاف زمان خطی که همه لحظه‌ها از ارزش و اعتبار برابری برخوردارند. درحالی که برخی نقش آینده را پررنگ‌تر می‌دانند و گروهی دیگر وزنه گذشته را سنگین‌تر می‌انگارند، دیدگاه زمان خطی، امتیاز خاصی به زمان حال می‌دهد، زیرا زمان حال را تنها نقطه واقعی زمان می‌داند؛ لحظه‌ای که همراه است با لحظاتی که دیگر نیستند (گذشته) و لحظاتی که قرار است باشند (آینده) (May, 2005, p42-43). برگسون و به دنبال وی، دلوز هر فهمی از زمان را که نتواند چگونگی بیان (expression) اسپینوزایی را تبیین کند کنار می‌زند و فهم مختار آنها همانی است که دیرند نامیده می‌شود.

۲. پیشینه پژوهش

مرور پژوهش‌های مرتبط نشان می‌دهد که مفهوم زمان در اندیشه ژیل دلوز و به‌ویژه پیوند آن با فلسفه برگسون، در حوزه‌های مختلف هنر و فلسفه مورد توجه قرار گرفته است. پورکسمایی، نادعلیان و مراثی (۱۳۹۸) در پژوهشی با تمرکز بر پرفورمنس آرت، بر اساس قرائت دلوز از برگسون، زمان را پدیده‌ای کیفی و پیوسته معرفی کرده و با تبیین نقش «شدن» و «دیرند»، امکان تحلیل ساختار زمانی در پرفورمنس را از منظر دلوز نشان داده‌اند.

جایگاه دیرند برگسون در جورچین فلسفی ژیل دلوز / زهدی صحت، سیف، باقرشاهی / ۲۲۳

خطیبی و طباطبایی (۱۴۰۲) با بررسی سه بیان «دیرند» در فلسفه برگسون، نشان می‌دهند که دلوز با محوریت مفهوم «تفاوت»، سه لحظه دوگانه‌انگاری مطلق، یگانه‌انگاری نهفته و دوگانه‌انگاری بازیافته را بازخوانی می‌کند. آنان تأکید می‌کنند که فهم منطق گذار میان این لحظات، تنها با توجه به «بیان سوم دیرند» یعنی دیرند به مثابه امر خاص در تفاوت فی‌نفسه ممکن می‌شود.

در حوزه مطالعات سینما، رئوف سربخش و رضا سربخش (۱۴۰۲) به بررسی بازتاب‌های اندیشه دلوز در سینمای دهه ۹۰ ایران پرداخته‌اند. یافته‌های آنان نشان می‌دهد که تلقی کیفی و نامکانی از زمان، که ریشه در اندیشه برگسون دارد، در نظریات دلوز صورت‌بندی مجدد یافته و به‌عنوان بنیانی برای تحلیل زمان در سینما به کار می‌رود.

همچنین مقدسی و باقرشاهی (۱۴۰۲) با رویکردی انتقادی به سراغ سه گانه سنتزهای زمانی دلوز رفته‌اند. آنان ضمن بررسی پیوند این سنتزها با مفاهیم برگرفته از کانت، برگسون و نیچه، ایراداتی همچون گسست مفاهیم از بستر اصلی، نامشخص بودن نحوه ترکیب آنها و وابستگی به تفسیر خاص دلوز را مطرح کرده و بر لزوم بازخوانی انتقادی و دقیق‌تر این ساختارها تأکید کرده‌اند.

با وجود غنای پژوهش‌های پیشین، به نظر می‌رسد تمرکز اصلی آنها، عمدتاً بر شمایل کلی رابطه با؛ یا تأثیرگذاری دیرند بر یک یا دو مفهوم خاص (مانند تفاوت، امر ویرچوال، تکرار) بوده است. پژوهش حاضر با تکیه بر خوانش دلوز از برگسون، در پی آن است تا با تمرکز بر سه مفهوم تفاوت، تکرار و امر ویرچوال و ردیابی نقش بنیادین دیرند در هر یک، درکی منسجم‌تر و همه‌جانبه‌تر از عمق این دیالوگ فکری ارائه دهد و نشان دهد که چگونه دیرند، خون جاری در رگ‌های این سه مفهوم به ظاهر متمایز است.

۳. دیرند

نه مفهوم خطی و نه مفهوم وجودی از زمان، هیچکدام نمی‌توانند موجد درون‌ماندگاری (Immanence) وجودشناختی اسپینوزایی بشوند؛ زیرا مفهوم خطی از زمان قادر به درک فرایند بیان نیست. در بیان، جوهر بیان‌کننده در خود بیانش باقی می‌ماند و هرگز از آن جدا نمی‌شود. یعنی اینطور نیست که در یک زمانی یک چیزی باشد و در زمان دیگر چیز دیگری. تاخوردن‌های (Foldings) جوهر (substance) چیزی جدا از خود جوهر نیست. تصور خطی از زمان، از دیدن این نکات ظریف عاجز است؛ زیرا روابط درونی لحظات تشکیل دهنده زمان را نادیده می‌گیرد. در تصور مکانی زمان، لحظات به‌جای اینکه در درون فرض شوند بصورت قبل و بعد فرض می‌شوند، از این رو مفهوم خطی زمان نمی‌تواند بیان را به درستی تبیین کند و در نتیجه مفهوم درون‌ماندگاری اسپینوزا را هم نمی‌تواند بفهماند. ولی مفهوم وجودی زمان چنین مشکلی ندارد. از نظر هوسرل، هایدگر و سارتر، ابعاد زمان درحالی که متمایزند فاصله کمی با هم دارند؛ طبق این دیدگاه، گذشته تنیده در آینده است و آینده هم گذشته را با خود حمل می‌کند. زمان حال هم محل تحقق آنها است. بطور کلی از نظر آنها، همه ابعاد زمان را باید با هم در نظر گرفت. مفهوم وجودی زمان می‌تواند بستری مناسب برای بیان باشد که بر اساس آن، آنچه در گذشته شروع شده است می‌تواند خود را در آینده بیان کند؛ ولی از طریق زمان حال. یعنی این آینده است که گذشته را بیان می‌کند؛ بیانی که صرفاً تکرار گذشته نیست؛ بلکه بسط دهنده آن یا تا کردن آن یا دوباره تا کردن آن است (May, 2005, p44).

البته اینرویکرد، تأکید خاصی بر خصلت انسانی زمان دارد؛ یعنی سوژه‌محور است. آنچه امتیازبخش آینده است، این است که ما انسان‌ها از طریق طرح افکنی‌های خود توصیف می‌شویم و همچنین از طریق اهداف و آرمان‌هایی که داریم. این ما هستیم که از طریق آینده تعریف می‌شویم. چنین تعریفی از زمان به معنی در خدمت انسان قرار دادن زمان است

جایگاه دیرند برگسون در جورچین فلسفی ژیل دلوز/ زهدی صحت، سیف، باقرشاهی ۲۲۵/

(May, 2005, p44). اما فلسفه دلوز انسان گرایانه نیست. دلوز نمی‌خواهد هستی‌شناسی انسان‌محورانه ارائه دهد؛ البته این به معنای آن نیست که در هستی‌شناسی او انسان مطرح نیست؛ به این معنا هم نیست که در رویکرد او به زمان، ما به‌عنوان یک انسان مطرح نیستیم، بلکه به معنای این است که انسان، جایگاه خاصی در فلسفه او ندارد. به نظر او تصور ما از زمان‌مندی باید طوری باشد که ضمن اینکه بعد حیات بشری زمان را در نظر می‌گیرد، کل زمان‌مندی را مطیع آن نکند. در اینجا فقط برگسون است که می‌تواند به این نیاز دلوز پاسخ دهد. از نظر برگسون، بعد انسانی زمان به یک افق وسیع‌تری منتهی می‌شود که نه بعد انسانی زمان را انکار می‌کند و نه امتیاز خاصی برای آن قائل می‌شود. در عوض می‌تواند کمک کند که چگونگی رخ دادن بیان اسپینوزایی را درک کنیم. اگر بیان را بیشتر زمانی بدانیم تا مکانی، در آن صورت، زمانی بودن باید به صورت زمانی درک شود، نه به صورت مکانی. مفهوم دیرند برگسون در این خصوص می‌تواند به ما کمک کند. برگسون در نامه‌ای انتقادی، موضوع را روشن‌تر می‌کند؛ او نظریه دیرند را به‌عنوان انتقادی بر زمان همگن فیلسوفان و ریاضیدانان معرفی می‌کند (Scharfstein, 1943, p32). دلوز همراه با برگسون، با پوشاندن لباس مکان به زمان، هم‌خانگی و همزادی این دو به مقابله می‌پردازد و با هر نوع زمان مکانی مخالف است. اساساً علاقه ویژه دلوز به درون‌ماندگاری؛ که از اسپینوزا به یادگار دارد، موجب شده است تا با هرگونه بیرونی کردن زمان مخالفت کند؛ لذا مکانی کردن زمان را که مصداق این امر است، بر نمی‌تابد. از آنجا که «خط رابط بین فضا [مکان] و دیرند هم‌زمانی است» (Bergson, 1912, p14) علت خلط دیرند و فضا نیز همین هم‌زمانی است؛ هم‌زمانی‌ای که در بیرون رخ می‌دهد؛ درحالی که دیرند امری است کاملاً درونی. حقیقت زمان، قطعاً به معنای «درباره زمان» نیست؛ بلکه مکاشفه و نمایش خود زمان است در کثرت آن. حقیقت زمان همان چیزی است که خود را نشان می‌دهد و این یعنی: سیورورت (Zourabichvili, 2012, p112). اگر ما خود را بیرون از زمان ببینیم و بدانیم، یعنی آن را

چیزی خارج از هویت خودمان و هویت جهان تجربی قلمداد کنیم، آنگاه خود را در مختصات از زمان تصور خواهیم کرد که با ما نسبت مشخصی دارد؛ و این یعنی زمان مکانی. اما اگر جهان را صیرورتی مطلق بدانیم، در اینصورت، زمان را زمانی فهمیده و درک کرده‌ایم و این همان چیزی است که دلوز دنبال می‌کند. در معنای اخیر، زمان امری درونی برای جهان است، و حتی دقیق‌تر اینکه، اساساً صیرورت جهان حاکی از زمان است. یا به عبارت دیگر، زمان ویرترین نمایش صیرورت جهان هستی است. «زمان به طور دائم در حال تقسیم شدن است؛ به همین دلیل است که چند مرحله‌ای است؛ البته این زمان یک کمیت عددی نیست» (Deleuze, 1991, p43). برگسون در برابر این پرسش که «اگر دیرند کمی نیست، چگونه زمان را می‌شماریم؟» پاسخ را در تحلیل همان «شمارش» می‌جوید. هنگامی که می‌گوییم «یک دقیقه گذشت» و شصت نوسان آونگ را برمی‌شمریم، در واقع آن‌ها را نه به صورت توالی زنده‌ای از لحظات، بلکه همچون نقاطی ایستا بر محوری فضایی تصور می‌کنیم. در این نگاه، زمان به خطی بی‌روح بدل می‌شود که هر نوسان در آن، جانشین نوسان پیشین می‌گردد. اما اگر بخواهیم هر نوسان را تنها در «اکنون» خود و بی‌حافظه از گذشته دریابیم، در لحظه‌ای بی‌پایان محبوس خواهیم ماند. راه‌هایی، در هم آمیختن نوسان کنونی با یاد نوسان پیشین است؛ آن‌چنان که این دو، نه در کنار هم، بلکه در درون یکدیگر جای گیرند و هم‌نوایی کیفی و پیوسته‌ای را پدید آورند، همان‌گونه که نغمه‌های یک ملودی در هم می‌تنند و کلیتی غیرقابل تقسیم می‌آفرینند. این هم‌نوایی درهم‌تنیده، همان «دیرند ناب» است؛ جریانی زنده که هرگونه تصور محیط همگن و کمی از زمان را از خود می‌زداید (Bergson, 2010, p104-105). وقتی نوسان منظم یک پاندول، خواب‌آلودمان می‌کند، آیا این تأثیر تنها به آخرین صدایی که شنیده‌ایم یا آخرین حرکتی که دیده‌ایم مربوط می‌شود؟ مسلماً نه. پس چرا نوسان‌های اولیه چنین تأثیری نداشتند؟ آیا دلیلش این است که خاطره صداهای حرکت‌های قبلی در ذهن مان جمع شده‌اند؟ پاسخ این است که اگر خاطره

تنها پس از وقوع در کنار صدا یا حرکتی قرار گیرد، به تنهایی تأثیر چندانی ندارد. در عوض، باید بپذیریم که اصوات درهم می آمیزند و با هم عمل می کنند، نه به عنوان کمیت های مجزا، بلکه با کیفیتی که از تعدادشان ناشی می شود، یعنی با یک سازماندهی آهنگین در قالب یک کل. در واقعیت، هر محرک جدیدی، به درون محرک های قبلی نفوذ می کند و اثری یکپارچه ایجاد می کند؛ گویی یک عبارت موسیقایی که همواره در آستانه پایان است، اما با افزوده شدن هر نوت جدید، کلیت آن دگرگون می شود (Bergson, 2010, p106).

اساساً، عدد، مربوط به مکان است که امری بیرونی است، نه زمان که امری درونی است. به عقیده دلوز اگر زمان و فضا یا مکان با هم اشتباه گرفته شوند، با یک بن بست مواجه خواهیم شد (Lambert, 2002, p12). این بن بست با خلط زمان مکانی و زمان زمانی از سویی، خلط امر بیرونی و درونی از سوی دیگر، خلط امر اکچوال و ویرچوال و خلط امر کمی و کیفی ایجاد خواهد شد؛ بنابراین نمی تواند بستر لازم را برای «بیان شدن» جوهر واحد فراهم کند و این یعنی توقف شدن های پی در پی، و به بن بست رسیدن. دیرندی که ما در آن عمل می کنیم زمانی است که در آن، حالات ما در یکدیگر ذوب می شوند (Bergson, 2005, p186). به طور کلی دیرند به معنای اصیل، نه لحظات عین هم دارد و نه لحظات بیرون از هم؛ چون ذاتاً در ذات خود ناهمگن، غیرمشخص و بدون شباهت به عدد است (Bergson, 1910, p120). دیرند، در واقع روح تفاوت (Difference) ماهوی در خود و برای خود است. دیرند چیزی نیست مگر منقبض (Contracted) ترین درجه ماده و ماده چیزی نیست جز منبسط (Expanded) ترین درجه دیرند. اما دیرند مانند ماهیتی ماهیت بخش یا طبیعت طبیعت آفرین (naturing nature) و ماده مانند ماهیتی یافته یا طبیعت پذیرفته (natured nature) است. تفاوت های درجه، پایین ترین درجه از تفاوت اند؛ و تفاوت های ماهوی، بالاترین ماهیت از تفاوت (دلوز، ۱۳۹۳، ص ۱۱۵). هرچقدر از یک «شدنی» که رخ داده است دورتر می شویم، با انبساط بیشتری روبرو هستیم؛ زیرا با احتمال های شاخه شاخه

شونده بیشتری برخورد خواهیم کرد. از نظر دلوز، شدن‌ها در جهان از مسیرهای بی‌شماری عبور می‌کنند و رخداد هر رویداد و حادثه‌ای کاملاً بی‌هدف و تصادفی انجام می‌پذیرد؛ لذا هر چقدر مسیر رو به جلو می‌رود، تعدادی از احتمال‌ها کنار می‌روند (البته کاملاً تصادفی و بدون هیچ برنامه خاصی) و این باعث اندکی انقباض می‌شود؛ این منقبض شدن‌ها آن‌قدر ادامه می‌یابند تا به یک واحد زمانی، یعنی دیرند منتهی می‌گردد؛ لذا دیرند در این اندیشه منقبض‌ترین درجه را خواهد داشت؛ وبالعکس هر چقدر از آن فاصله می‌گیریم، با انبساط بیشتری مواجه خواهیم شد.

راسل در کتاب *فلسفه برگسون*، به دشواری مفهوم دیرند اذعان دارد (Russell, 1914, p6). خود برگسون نیز در دشواری تصور دیرند ناب می‌گوید: ما برای تصور دیرند ناب، دشواری غیرقابل‌تصور حساس می‌کنیم و بی‌گمان این مسئله ناشی از آن است که تنها ما دوام نداریم، بلکه اشیاء خارج نیز، به‌ظاهر، مانند ما دوام دارند و زمان از این نظرگاه، کاملاً یک محیط همگن به‌نظر می‌رسد. نه تنها لحظات این دوام بیرون از یکدیگر به‌نظر می‌رسند، بلکه حرکتی که حواس ما درک می‌کند به‌گونه‌ای نشانه‌ی ملموس یک دیرند همگن و قابل اندازه‌گیری است. بالاتر از این، زمان به‌صورت کمیت در فرمول‌های مکانیک و محاسبات منجمین و حتی دانشمندان فیزیک داخل می‌شود (برگسون، ۱۳۶۸، ص ۱۰۱). برگسون در *زمان و اراده آزاد*، دیرند را به‌منزله بس‌گانگی (multiplicity) تعریف می‌کند. این واژه منحصر به فرد است؛ زیرا او بس‌گانگی (کثرت) را از یک صفت صرف، به یک اسم حقیقی تغییر می‌دهد. وی بر تمایزی بین دو سنخ اصلی بس‌گانگی‌ها صحه می‌گذارد، بس‌گانگی سنخ اول، گسسته و ناپیوسته و بس‌گانگی سنخ دوم، پیوسته است؛ اولی مکانی و دومی زمانی است. اولی امری اکچوال و دومی امری ویرچوال است (دلوز، ۱۳۹۳، ص ۱۴۳). کل و جزء، دو انگاره‌اند که بر صفحه همسان جایی ندارند. بر این اساس اجزا همواره در مکان هستند، درحالی‌که کل، در زمان است، کل، زمان واقعی است. کل، دیرند است؛ کل، خود زمان

جایگاه دیرند بر گسون در جورچین فلسفی ژیل دلوز / زهدی صحت، سیف، باقرشاهی ۲۲۹/

است (اسمیت، ۱۳۹۹، ص ۵۲۵). بنابراین زمان که کل است از جنس بس گانگی سنخ دوم است؛ یعنی پیوسته و نهفته. بر گسون در مسأله دیرند و هم زمانی، اینشتین را نیز به خاطر خلط امر ویرچوال (virtual) و اکچوال (actual) به بوته نقد می کشد. بنابراین مسأله بر سردو سنخ از بس گانگی؛ یعنی بس گانگی ویرچوال و اکچوال است. از نظر بر گسون، فقط فرضیه زمان واحد می تواند ماهیت بس گانگی های ویرچوال را توضیح دهد. درواقع به زعم بر گسون، اینشتین با خلط دو سنخ از بس گانگی؛ یعنی بس گانگی مکانی اکچوال و بس گانگی زمانی ویرچوال، صرفاً شیوه جدیدی از مکانی کردن زمان را ابداع کرده است. بر گسون از یکتایی زمان دفاع می کند و معتقد است مکان و زمان، هرگز نه هم پوشانی می کنند و نه درهم می پیچند، بلکه تمایز بین مکان و زمان، کاملاً واقعی است (Deleuze, 1991, p80). از نظر بر گسون نمی توان زمان را مانند مکان به نقاط جداگانه تقسیم کرد (Colebrook, 2006, p28).

دیرند اساساً آگاهی، آزادی و در درجه اول حافظه است؛ بر گسون هویت خاطره و دیرند را به دو صورت ارائه می کند: حفظ و حفاظت از گذشته در زمان حال. حال و گذشته دو جنبه ناگسستنی از حافظه اند و در یکدیگر متراکم شده اند؛ چون وقتی یکی ظاهر می شود (حال) هنوز دیگری (گذشته) ناپدید نشده است (Deleuze, 1991, p51). در واقع بیش از هر چیز، دیرند در حافظه خود را نشان می دهد، زیرا در حافظه، گذشته در زمان حال زنده می ماند (Russell, 1914, p7) تغییر واقعی تنها با دیرند قابل توضیح است، این شامل نفوذ متقابل گذشته و حال است، نه یک توالی ریاضی از حالت های ایستا (Russell, 1914, p17). در واقع وقتی ما از صدای پرنده ای لذت می بریم، به خاطر صداهای منقطع، گسسته، مقطعی و آنی نیست؛ بلکه اتصال صداها و ارتباط پیوسته آنها موجب ایجاد صدایی زیبا در گوش ما می شود، این اتصال بدون حضور و درهم پیچیدگی همیشگی گذشته در حال میسر نیست؛ یعنی اگر واقعاً گذشته حضور نداشته باشد، صداهایی که صرفاً متعلق به حال هستند

نمی‌توانند صوتی زیبا و هماهنگ را شکل دهند؛ لذا حافظه شنونده از صداها قبل به‌طور دائم در پیوستگی و یکدست بودن صوت و هم‌نوایی اصوات شنیده شده بسیار موثر است و این نمی‌شود، مگر اینکه گذشته واقعاً عبور نکرده و حضور داشته باشد.

دیرند معطوف به گذار، تغییر، و شدن است؛ اما شدنی که دوام می‌آورد، و تغییری که همان جوهر است. باید توجه داشت که برگسون هیچ مشکلی برای وفق دادن دو مشخصه بنیادین دیرند، یعنی پیوستگی (Continuity) و دگرگونی (heterogeneity) ندارد. دیرند ناب، توالی‌ای را که به‌طور مطلق، درونی و فاقد بیرونی بودن است به ما می‌دهد؛ مکان نوعی بیرونی بودن فاقد توالی است. درواقع، مکان همان حافظه گذشته است؛ خاطره‌ای از آنچه در مکان روی داده است (دلوز، ۱۳۹۳، ص ۵۳). این ویژگی زمان مکانی شده است، زمانی با ویژگی‌های مکان؛ یعنی دارای امتداد و اجزای بیرونی؛ زمانی با مختصات نقطه‌گذاری شده و کمی؛ در حالی که دیرند، زمان مکانی شده نیست؛ بلکه زمان زمانی است؛ یعنی اولاً، کاملاً درونی است نه بیرونی؛ ثانیاً، اینکه امری پیوسته کیفی است، نه شامل نقاطی از هم گسسته.

وقتی می‌پرسند آیا یک عمل آینده را ممکن است پیش‌بینی کرد یا نه؟ درواقع زمانی را که در علوم دقیق مانند فیزیک مطرح است و به عدد برمی‌گردد، با دیرند واقعی و ناب، که کمیت ظاهری آن در حقیقت یک کیفیت است و نمی‌توان آن را لحظه‌ای، بی‌آن که طبیعت اموری را که آن را پر می‌کند تغییر داد، کوتاه کرد، ندانسته یکی می‌گیرند و بی‌گمان آن‌چه این اشتباه را آسان‌تر می‌سازد این است که در تعداد زیادی از موارد، ما روی دیرند واقعی همان عملی را انجام می‌دهیم که روی زمان در علومی مانند فیزیک و نجوم (برگسون، ۱۳۶۸، ص ۱۸۲). همانطور که *رابین دوری* به درستی خاطر نشان می‌کند: «این شایستگی اصلی تفسیر برگسون-دلوز است که نقش تعیین کننده‌ای را که مفهوم چندگانه دیرند در اندیشه برگسون ایفا می‌کند را آشکار می‌نماید (Durie, 2000, p153). ویژگی دیرند به

جایگاه دیرند برگسون در جورچین فلسفی ژیل دلوز / زهدی صحت، سیف، باقرشاهی / ۲۳۱

داشتن ارتباط منطقی، ارتباط میان عناصر مشابه و این همانی یا تقلید و یا شباهت نیست؛ ویژگی اصلی دیرند، تفاوت است. دیرند آن چیزی است که با خودش تفاوت دارد. تفاوتی که تحت مقولات اینهمانی در نمی آید (May, 2005, p53).

۴. تفاوت

دلوز اغلب به عنوان فیلسوف تفاوت شناخته می شود؛ این ارزیابی براساس جایگاه ویژه تفاوت در کارهای اوست (Parr, 2005, p72). برخی نیز او را پیچیده ترین فیلسوف تفاوت قرن بیستم می دانند و می نامند (Rodowick, 1997, p xiv). برای دلوز مفهوم تفاوت، بهترین پاسخ به قدرت تفکر در کلیت حیات است. حیات، تفاوت است؛ قدرت متفاوت اندیشیدن است، متفاوت شدن و خلق تفاوت هاست. قابلیت فلسفی اندیشیدن به این مفهوم کمک می کند تا به شیوه ای مثبت زندگی کنیم؛ زیرا فلسفه به دگرگونی حیات رخصت و فرصت می دهد؛ حتی به گونه ای مشابه اما به طریقی متفاوت، هنر هم با تفاوت رویاروی می شود؛ این مواجهه نه با تولید مفهوم تفاوت، بلکه با ارائه و خلق تفاوت ها پدید می آید (کولبروک، ۱۳۹۸، ص ۲۷). فلسفه ژیل دلوز در پی نیچه، منسجم ترین فلسفه تفاوت را نشان می دهد. تفاوت به دو معنای differentiation و differenciation است؛ با این تفاوت که اولی برای فرآیند ویرچوال و دومی برای اکچوال است. این تفکیک یا تمایز حاکی از این است که فرایندها در هستی شناسی دلوز از دو جریان درهم تنیده ساخته شده اند؛ یعنی اکچوال و ویرچوال (درحالی که هر دو واقعی هستند) (Boundas, 2006, p4). از نظر دلوز مفهوم تفاوت می تواند فلسفه برگسون را آشکارتر کند. تفاوتی روش شناختی و تفاوتی هستی-شناختی. یعنی گاهی اوقات تفاوت را چیزی خارج از شیء می دانیم که رابطه ای بین دو شیء را مشخص می کند، اما گاهی اوقات تفاوت را خود شیء می دانیم که این تفاوت، هستی دارد یا به تعبیر دیگر ماهیت دارد. در اولی تفاوت یک امر بیرونی، اما در دومی تفاوت یک امر کاملاً درونی است (Deleuze, 2004, p31). معمولاً تفاوت، امری وجودی است؛

اما به عقیده برخی مانند دریدا و سوسور، معنایی عدمی می‌یابد؛ یعنی تفاوت بین امور، تفاوتی است از حیث آنچه ندارند. این معنا در کلام دلوز نیز ردپایی دارد (خاتمی، ۱۳۹۷، ص ۵۷۹)؛ زیرا در فلسفه دلوز، تفاوت در چیزی یا با چیزی نیست؛ بلکه تفاوت در خود است؛ و در این تفاوت با خود، امر دیگری موجب تفاوت نیست. به عبارت دیگر، تعین‌های پیوسته جوهر، در چیزی وجودی با هم تفاوت ندارند، بلکه به نحوه بیان شدن جوهر بستگی دارند و لا غیر. منظور از تفاوت دلوزی چیزی است که هگل آن را «تفاوت فی‌نفسه» می‌نامید؛ تفاوتی که «در خود و برای خود» است و ناشی از هیچ چیز خارجی نیست. البته اساس پروژه دلوزی برگسون اندیشیدن به تفاوت‌های ماهوی، مستقل از هر فرم از نفی است: تفاوت‌ها در هستن وجود دارند، ولی بدون هیچ چیز منفی. نفی، همواره مفاهیم انتزاعی را که بیش از حد عام‌اند، ایجاب می‌کند (دلوز، ۱۳۹۳، ص ۶۴). از نظر دلوز، مفهوم هگلی تفاوت، اساساً منفی است؛ زیرا در نهایت خود را خنثی می‌کند و موقت است؛ زیرا در هویت امر مطلق حل می‌شود به‌طوری که تفاوت، به یک لحظه تقلیل می‌یابد؛ درواقع تفاوتی که به‌عنوان موجود تعیین کننده بود، به علت موقتی بودن، موجب اختلال موقتی در وجود خواهد شد (Kenny, 1985, p42). تفاوت خلقت اساساً مثبت خلاقانه است، تفاوتی که به‌طور خاص پسا ساختارگرا و ضد هگل است، زیرا مثبت است نه منفی؛ ایجابی است نه سلبی. «دلوز تئوری تفاوت مثبت را ارائه می‌دهد» (Niggianni and Storr, 2009, p15). برای دلوز هیچ هویت اصلی، جز تفاوت فی‌نفسه وجود ندارد. تفاوت، پویایی واقعی هستی را نشان می‌دهد. لذا این معنای تفاوت، در درجه اول به بعد زمانی مربوط می‌شود نه مکانی (Hardt, 1993, p2). مهم‌ترین شاخصه زمانی و درونی بودن، دگرگونگی همیشگی جوهر است؛ زیرا لحظه‌ای و اندکی توقف، رکود، انجماد یا سکون موجب اختلال در تعین و تشخیص موجودات می‌شود؛ یعنی موجب تعویق آفرینندگی یا اختلال در آن و حتی به پایان رسیدن آن می‌شود. دلوز مفهومی از تفاوت را مطرح می‌کند که تفاوتی بین چیزها (تفاوت میان) یا در رابطه با چیزهای

دیگر (تفاوت با) نیست و البته این تفاوت دیالکتیکی هم نیست. به عبارت دیگر: «این دیگری نیست که من دیگری است؛ این من است که دیگری است» (Lambert, 2002, p33).

مقصد اندیشه ما، تفاوت متعارف میان دو پدیده نیست، بلکه ذات خود تفاوت است؛ تفاوتی که تنها در نسبت با خودش و در گذر زمان قابلیت ظهور می‌یابد. چنین تفاوتی را تنها در امتداد زمان می‌توان مهار کرد و به چنگ آورد. این تفاوت، درواقع، همان حرکت است، اما به برداشتی بسیار ویژه و بنیادین (Bryant, 2008, p54). می‌توان این نکته را چنین صورت‌بندی کرد که دلوز در پی نشان دادن این است که آنچه حقیقتاً ضروری است، نه هویت، بلکه تفاوت است (Roffe, 2012, p104). پروژه تفاوت و تکرار این است که تحلیلی درون ماندگار از تفاوت هستی‌شناختی بدست دهد که در آن، امر متفاوت به امر متفاوت مرتبط می‌شود، از طریق خود تفاوت. هستی نه تنها باید بتواند تفاوت بیرونی میان چیزها را توجیه کند، بلکه باید بتواند این مسأله را هم توجیه کند که هستندگان، خود، واجد تفاوت بیرونی و درونی هستند؛ و تفاوت هستی‌شناختی نه تنها باید به تفاوت میان هستی و هستندگان اشاره داشته باشد، بلکه همچنین باید اشاره داشته باشد به تفاوت هستی با خودش، اتحاد هستی با خودش در تفاوت (اسمیت، ۱۳۹۹، ص ۵۴۲ و ۵۴۳).

از نظر دلوز تفاوت، یک اصل اولیه است و «اینهمانی» که حول محور تفاوت می‌چرخد، یک اصل ثانویه. چنین چیزی یک چرخش کوپرنیکی دارد و به تفاوت، ذاتی مستقل می‌دهد؛ چیزی که از زمان افلاطون تا هایدگر در حکم مفهومی مستقل پذیرفته نشده بود (راف، ۱۳۸۸، ص ۱۴). در واقع قبل از دلوز مفهوم تفاوت، به معنای تفاوت با و تفاوت میان تلقی می‌شد، مفاهیمی که حاکی از یک نوع رابطه و نسبت بود؛ یعنی این تفاوت منوط و مشروط به پذیرش چندگانگی یا دست کم دوگانگی بود؛ به عبارتی یک وجود صرف نمی‌توانست تفاوت داشته باشد؛ اما در تفاوت دلوزی، ما با یک جوهر مواجهیم؛ لذا همه آنچه که به عنوان موجودات متفاوت، با تعین‌ها و تشخیص‌های گوناگون مطرح است، بیان متفاوت درون-

ماندگار یک حقیقت‌اند. این نشانگر تفاوت با مفهومی تازه است که صرفاً دیگر سخن از یک نسبت یا رابطه در میان نیست؛ بلکه با چرخشی کوپرنیکی، این تفاوت در خود با خود است که هویت‌ساز است. بی‌گمان مفهوم «تفاوت»، سنگ بنای هستی‌شناسی دِلوز را تشکیل می‌دهد؛ تا آنجا که حتی خوانش واژگونه‌اش از افلاطون، که گونه‌وارونه‌ای از افلاطون-گرایی است، نیز از این اصل بنیادین تبعیت می‌کند. در این خوانش، اگرچه افلاطون غایت دیالکتیک را برقراری تفاوت می‌داند، اما این تفاوت، صورتی بیرونی دارد: تمایزی میان امر اصیل و امر غیراصیل. افلاطون‌گرایی سنتی تنها از ره‌گذر برپایی الگویی همسان‌ساز قادر به ایجاد تفاوت است؛ الگویی که تفاوت‌ها را بر پایه درجه شباهت‌شان به ایده‌ای متعالی می‌سنجد. اما در افلاطون‌گرایی واژگونه‌دِلوز، این چینش دگرگون می‌شود. آنجا که تمایز میان شیء و وانموده‌اش ناممکن می‌گردد، تفاوت به درون خود شیء کوچ می‌کند و به امری درونی بدل می‌شود، در حالی که شباهت به قلمروی بیرونی تبعید می‌شود. در این صورت، دیگر تفاوتی میان چیزها و وانموده‌ها در کار نیست، چرا که آنان یکسان‌اند، بلکه تفاوت، درونیِ خود چیزهاست؛ چرا که هر چیز، خود یک وانموده است. از این رو، آنچه ضرورت می‌یابد، «ایده ناب تفاوت» است: ایده‌ای که نه فراسوی چیزها، که در درون آنان ماندگار شده است. این ایده درون‌ماندگار، دیگر، بر خلاف نظر افلاطون، آن «کیفیت ناب» متعالی نیست، بلکه دلیل و عاملی است که در پس کیفیت‌ها نهفته است (اسمیت، ۱۳۹۹، ص ۳۵). از نگاه دِلوز، «وانموده» در تقابلی بنیادین با «رونوشت» افلاطونی قرار می‌گیرد. به باور او، اگر رونوشت تصویری است که بر پایه شباهت استوار است، وانموده تصویری است که اساساً از هرگونه شباهتی عاری است (Deleuze, 1990, p257). وانموده‌ها نظام‌هایی‌اند که در آن‌ها امر متفاوت از خلال خود تفاوت به امر متفاوت پیوند می‌خورد. آنچه در این نظام‌ها اهمیت دارد آن است که به دنبال هیچ‌گونه این‌همانی پیشینی یا شباهت درونی نباشیم؛ چرا که در بنیاد آن‌ها چیزی جز خود تفاوت عمل نمی‌کند (Deleuze, 1984, p229). این

جایگاه دیرند بر گسون در جورچین فلسفی ژیل دلوز/ زهدی صحت، سیف، باقرشاهی / ۲۳۵

به این معناست که تفاوت با چیز دیگری متفاوت نیست؛ بلکه تفاوت با خود است. و این تفاوت صد در صدی است یعنی درجاتی از شباهت و درجاتی از تفاوت مطرح نیست؛ هر آنچه هست تفاوت است. با این حال، اگر تفاوت حتی به عنوان تفاوت در یک جنس درک شود، ما یک بار دیگر به مشکل بالاترین جنس باز می گردیم (Smith, 2012, p343). به علاوه حتی در خوانش دلوز از اسپینوزا نیز روح تفاوت جاری است؛ نزد اسپینوزا، حالات، حالت یابی های جوهر اند، و مفهوم جوهر یا خدا را همچنان می توان حافظ حقوق این همانی در برابر تفاوت قلمداد کرد. بنابراین فلسفه تفاوت دلوز را باید همچون نوعی اسپینوزاگرایی منهای جوهر دانست (اسمیت، ۱۳۹۹، ۷۶)؛ البته منهای جوهری که فاقد دگرگونی دائمی باشد، جوهری که از تفاوت درون ماندگار در امان باشد؛ لذا اتفاقاً جوهر اسپینوزا به دلوز اجازه می دهد تفاوت مثبت، آن هم بدون نفی، مبنای مفهومی از یک میدان هستی شناختی توسط تفاوت فی نفسه باشد (Kenny, 1985, p41).

هر ابژه، هر چیز، باید در یابد که این همانی اش در تفاوت بلعیده می شود، هر ابژه چیزی نیست جز تفاوتی میان تفاوت ها. تفاوت را باید تفاوت گذار نشان داد. بنابراین ابژه نباید به هیچ روی این همان باشد، بلکه باید در تفاوتی گسسته شود که در آن این همانی ابژه، چنان که توسط سوژه بیننده دیده می شود، محو گردد. تفاوت باید بدل به عنصر شود، به وحدت نهایی؛ بنابراین تفاوت باید به تفاوت هایی ارجاع یابد که هرگز آن را اینهمان نمی سازند، بلکه تفاوت گذاری اش می کنند. همواره تفاوت ها هستند که به یکدیگر شباهت دارند، همگن اند، متضاد اند یا این همان اند؛ تفاوت در پس همه چیز است، اما در پس تفاوت، هیچ چیز نیست (Deleuze, 1984, p56-57). «شباهت همواره در بیرون جای دارد، و تفاوت کم یا زیاد، مرکز نظام را اشغال می کند» (Deleuze, 2003, p171). نقش تفاوت باید فی نفسه استخوان بندی و اتصال باشد؛ تفاوت باید امر متفاوت را به امر متفاوت مرتبط سازد؛ بدون هر گونه وساطت امر اینهمان، امر مشابه، همگن یا متضاد (Deleuze, 1984, p117). به

عبارت دیگر پای غیر یا دیگری نباید در میان باشد؛ در غیر اینصورت دیگر تفاوت، تفاوت صددرصدی و خالص نیست؛ بلکه امر دیگری با وی شریک است و این امر هرچه هست، تفاوت نیست؛ بلکه امر این همان، مشابه و یا [حتی] امر متضاد است. از نظر دلوز، تفاوت، چیزی غیر از تناقض و [تضاد] است؛ و این دو چیزی بیش از شکلی انتزاعی از تفاوت نیستند؛ یعنی صرفاً محصول ثانویه تفاوت‌اند؛ بنابراین از دیدگاه دلوز موتور تکوین، تفاوت است نه چیز دیگر (Hughen, 2009, p129).

از نظر دلوز، هستی، تفاوت است و زمان، تکرار (Patton and Protevi, 2003, p51). در رابطه با دوگانه‌های هستی-زمان و تفاوت-تکرار می‌توان گفت: تولید تفاوت دلوزی، به‌خودی‌خود، مستلزم استقرار زمان‌های مختلف است (Zepke and O'sullivan, 2010, p194). سه ویژگی در تفاوت مورد نظر دلوز وجود دارد: اول این که این تفاوت، مولد است. دوم اینکه تفاوت با هر تقسیم، ویژگی‌های خاص خود را حفظ می‌کند. سوم اینکه تفاوت، تمام تفاوت‌های واسطه‌ای را نیز به همراه دارد (Hughes, 2009, p40&41). قلب هستی‌شناسی تفاوت محور دلوزی، تفاوت فی‌نفسه یا تفاوت در خود است؛ هستی آفرینش است و آفرینش همه چیز را در بر می‌گیرد؛ با این حال، بودن اساساً به همان اندازه متفاوت است (هالوارد، ۲۰۰۶، ص ۲۷). کلبروک می‌گوید: فلسفه اگر [فلسفه است] و فلسفی، باید به تفاوت بیاندهد، حتی اگر تفاوت چیزی باشد که نمی‌توان اندیشید (Colebrook, 2010, p7). دلوز تلاش می‌کند، تفاوت را از معنای مرسوم آن که با دو حرف "یا" و "با" می‌توان عنوان کرد، رها گرداند؛ تفاوتی بیرونی و متکی بر نفی (Morar; Nail and Smith, 2016, p142) و در مقابل تفاوتی درونی و مثبت را پایه گذاری کند.

۵. سیوروت

«شدن» اصطلاحی فلسفی است و به یک حرکت فرآیند ناب مستمر در زمان، بدون پایان و بدون موقعیت ثابت اشاره دارد (Kennedy, 2002, p16). واژه شدن در کنار واژه تفاوت

جایگاه دیرند برگسون در جورچین فلسفی ژیل دلوز / زهدی صحت، سیف، باقرشاهی / ۲۳۷

از موضوعات کلیدی مجموعه نوشته‌های دلوز است. از جهتی می‌توان گفت سراسر پروژه فلسفی دلوز با تأکید بر تبدیل شدن به جای بودن انسجام یافته است. شدن‌ها در آثار دیگر دلوز نیز به روش‌های مختلف خود را نشان می‌دهد، مانند حیوان شدن (Becoming-Animal)، شدید شدن (Becoming-Intense) نامحسوس شدن (Becoming-Imperceptible)، زن شدن، بچه شدن (Deleuze and Guattari, 1987, p232-310). حتی از نظر دلوز فلسفه، ادبیات و علم، نیروهای «شدن» هستند. فلسفه به ما این امکان را می‌دهد که با تولید مفاهیمی از قدرت متمایز یا پویای زندگی به شدن فکر کنیم؛ علم به ما اجازه می‌دهد تا با ایجاد کارکردهایی، امکان ادراک فراتر از واقع را سازماندهی کنیم؛ ادبیات به ما این امکان را می‌دهد که با ایجاد تأثیراتی که تجربه ما را تغییر می‌دهد، صیروت بپذیریم (Colebrook, 2002, p126). دلوز معتقد است که پشت شدن، وجودی ثابت قرار ندارد و در پس کثرت‌ها نیز حقیقتی جداگانه نهفته نیست. پس هیچ‌یک از این دو، جنبه‌ای خیالی یا صرفاً ظاهری ندارند. کثرت در حقیقت نوعی تأکید بر وحدت است و شدن نیز نوعی تأکید بر وجود (May, 2005, p60). شدن، تبدیلی ماندگار است؛ تغییری که خود جوهر است (Deleuze, 1991, p37). دلوز اصرار می‌ورزد که دنیای واقعی فرضی که در پس شدن نهفته است، جهان وجود پایدار نیست؛ بلکه چیزی جز جریان «شدن» وجود ندارد. جهان موجودات، انقباضات جریان‌های شدن هستند. البته در بیشتر موارد ما شدن را درک نمی‌کنیم؛ بلکه فقط یک جهان متعالی را درک می‌کنیم، دنیایی از چیزهای بیرونی و گسترده. «شدن‌ها، نامحسوس‌ترین چیزها هستند» (Deleuze and Parnet, 1987, p9). در تصویر زمان، ما با خود صیروت مواجه می‌شویم و این ما را درگیر چالش می‌کند. همان چالشی که به شیوه‌های متفاوت در هنر و فلسفه جریان دارد تا در خور صیروت و نیروهای تفاوتی شویم که از میان و از فراسوی ما جریان می‌یابد (Deleuze, 1990, p149&150).

مسأله صیرورت، تنها به معنای ارزش بخشیدن به شدن در برابر بودن نیست؛ این به معنای نادیده گرفتن کامل چنین تقابلی است. دلوز اصرار دارد که جهانی که در پس سیلان و صیرورت قرار گیرد، وجود ندارد. جهانی ثابت از بودن‌ها در کار نیست؛ و چیزی جز جریان حیات شدن وجود ندارد. به زعم دلوز، آنچه مانع اندیشیدن به صیرورت می‌شود، انسان باوری و سوژه باوری است. هر دوی این گرایش‌ها، زمینه‌ها و بنیان‌هایی برای صیرورت فرض می‌سازند؛ چه این زمینه انسان به مثابه جهانی که صیرورت می‌پذیرد باشد و چه سوژه‌ای باشد که زیربنای صیرورت را تشکیل می‌دهد. ما اغلب به صیرورت، به عنوان چیزی می‌اندیشیم که یک موجود آن را انجام می‌دهد یا به آن اقدام می‌کند. دلوز این رابطه را وارونه می‌سازد. صیرورت‌هایی نظیر کنش‌ها، ادراک‌ها، نوسان‌ها، و... وجود دارند و از طریق این سیلان صیرورت‌ها، ما موجودات را ادراک و سازمان‌دهی می‌کنیم. ما همچنین گرایش داریم که به صیرورت و کنش به گونه‌ای معطوف به غایت یا هدف بیاندیشیم، بدین معنا که برای انسان بودن، صیرورت می‌پذیریم و عمل می‌کنیم. دلوز استدلال می‌کند که صیرورت راستین نباید غایتی خارج از خود داشته باشد. بنابراین، مثلاً حیوان شدن به معنای کنشی برای جعل یک هویت یا مثل یک حیوان شدن نیست؛ حیوان شدن به معنای تغییر یافتن و نوسان به شیوه‌ای ناانسانی یا حیوانی است، بدون حسی از قصد یا هدفی از پیش موجود، نظیر آنچه برای تحقق انسانیت مان انجام می‌دهیم. برعکس، دلوز اصرار می‌ورزد که ما باید برای خود کنش و صیرورت آزاد از هنجارها و غایات انسانی ارزش قائل شویم (Colebrook, 2002, p233).

به عبارت دیگر، این شدن، یکنواخت یا همگن نیست؛ هیچ هدف یا هدف کلی وجود ندارد که تغییر به سمت آن هدایت شود. زندگی، خود تغییر است؛ برای مثال، جهش‌های ژنتیکی بیان‌گر قدرت زندگی برای تغییر هستند. آنها به خاطر شکل یا هستی تغییر نمی‌کنند. این شدن است که قدرت زندگی است، تبدیل شدنش سبک و ماندگاری و پایانی جز خود

جایگاه دیرند برگسون در جورچین فلسفی ژیل دلوز / زهدی صحت، سیف، باقرشاهی / ۲۳۹

ندارد. دلوز به گرایش‌های متمایز شدن اشاره می‌کند، شدن حیوانات، شدن گیاهان، تبدیل شدن به بدن انسان، و حتی تبدیل شدن به فلسفه و هنر را نمی‌توان با شکل کلی یا هدفی از تبدیل شدن یکی کرد (Colebrook, 2002, p57&58).

در فلسفه برگسون نیز مسأله، به وجود آمدن نیست؛ یعنی چیزی که نبود حالا باشد؛ بلکه مسأله، شدن است؛ یعنی به‌جای جایگزینی وجود به‌جای عدم، جایگزینی وجود به‌جای وجود دیگر مطرح است. به عبارت دیگر، وجودی از پس وجودی دیگر، و نو به نوشدنی دائمی و البته کاملاً تصادفی. به بیانی دیگر، ما نباید این تبدیل شدن را به‌عنوان دگرگونی‌ای در نظر بگیریم که در آن، یک موجود با موجودی دیگر جایگزین می‌شود، به این صورت که [مثلاً] بگوئیم «کودک، تبدیل به مرد می‌شود» (Craig, 2018, p123).

شرایط امر نو را نیز تنها می‌توان در اصل تفاوت یافت، یا به عبارت دقیق‌تر، در متافیزیک تفاوت. دلیل آن نیز این است که اگر اینهمانی اصل عمده باشد، یعنی با فرض اینهمانی، هیچ‌گونه تولید امر نو وجود نخواهد داشت؛ یا هیچ تفاوت جدیدی تولید نخواهد شد (اسمیت، ۱۳۹۹، ص ۴۷۱). دلوز به پیروی از برگسون و وایتهد، تصویری یکسره اصیل از امر نو به دست می‌دهد، به این دلیل که او امر نو را همچون یک مفهوم هستی‌شناسانه بنیادین پیش می‌کشد. از نظر او هستی برابر با تفاوت، و هر دو برابر با امر نوهستند (Deleuze, 1984, p475). البته این شدن، که تمام آثار دلوز به نام آن بسیج شده‌است، نمی‌تواند از کنار هم قرار گرفتن برش‌های بی‌حرکت شکل بگیرد (Boundas, 2006, p6). به بیان دیگر، در کنار شدن، کلید واژه یا مفهوم اساسی دیگری وجود دارد: حرکت.

۶. حرکت

در اولین سطر از آگهی ترحیم دلوز در *لوموند*، موضوعی به‌طور برجسته بیان می‌شود: حرکت. شاید این واژه خلاصه‌ای از شخصیت فلسفی اوست؛ زیرا او خود را در کنار افرادی مانند نیچه و کی‌یرکگور قرار می‌دهد که در صدد حرکت در اندیشه‌اند و می‌خواهند در

عمل، متافیزیک را به حرکت درآوردند (Marks, 1998, p13&14). برگسون برای حرکت، سه‌تاز را مطرح می‌کند؛ براساس‌تزنخست، حرکت متمایز از مکان است؛ مکان تقسیم‌پذیر است اما حرکت کاملاً پیوسته است. تزدوم نیز می‌گوید که مکان بخش نامتحرک از حرکت است. و سومین‌تز برگسون، حرکت را بخش متحرکی از دیرند می‌داند: یعنی حرکت بیانگر تغییری است در دیرند یا در کل. دیرند نیز چیزی است که دگرگون می‌شود، و آنچه که هرگز از دگرگون شدن باز نمی‌ایستد. جان کلام برگسون در تز سوم این است که تغییر، یک اثر در کل است؛ حرکت، نسبتی است میان اجزاء، اما تغییر، اثری است در کل. به بیان دقیق‌تر، حرکت صرفاً بیانی است از دیرند، یعنی هر نسبت میان اجزاء، بیانگر اثری است در کل. به گفته برگسون، هر انتقالی در مکان، بیانگر چیزی ژرف‌تر است؛ یعنی دگردیسی یا تغییری در کل (اسمیت، ۱۳۹۹، ص ۵۲۲).

دلوز متأثر از تز سوم برگسون، حرکت واقعی را تا سه سطح تفکیک می‌کند: ۱. ابژه‌های مجزایی در مکان وجود دارند ۲. حرکات این ابژه‌ها، از لحظه‌ای به لحظه‌ای دیگر ادامه می‌یابد. سه: دلیل کافی این حرکات، اثر پذیری‌ها یا دگردیسی‌های کل است؛ که امری گشوده است (اسمیت، ۱۳۹۹، ص ۵۲۶). خلاصه اینکه از تغییر کل، نسبت میان اجزاء در مکان تغییر می‌کند؛ یا به عبارتی، حرکت صورت می‌پذیرد؛ یعنی منشأ حرکات، کل است نه اینکه اجزاء حرکت کنند و سپس در کل تغییری رخ دهد، بلکه قضیه برعکس است. لذا چون تغییر، همیشگی و پویا است، پس تغییر در کل نیز بی‌وقفه صورت می‌گیرد. حرکت در زمان صورت نمی‌گیرد، زیرا زمان دیگر از قبل یک کل داده شده نیست. بلکه زمان، به عنوان نیروی حرکت، همیشه باز است و به طرق مختلف تبدیل می‌شود. حرکت، فقط جسم را از نقطه‌ای به نقطه دیگر منتقل نمی‌کند. در هر بلوک، حرکت اجسام تبدیل و تبدیل می‌شوند (تغییر). بنابراین هر حرکتی با شدن‌های جدید، کل زمان را دگرگون می‌کند. این حرکت حرکت را نشان می‌دهد، نه حرکتی که با دیدگاه ایستا سازمان‌دهی و ثابت شده

باشد (Colebrook, 2002, p44). حرکت همیشه به یک تغییر مربوط می‌شود، مهاجرت به تغییرات فصلی؛ و این در مورد اجسام نیز صدق می‌کند: سقوط یک جسم، مستلزم جسم دیگری است که آن را جذب می‌کند و بیانگر تغییری در کل است که بر هر دوی آنها حاکم است (Deleuze, 1986a, p8). «این خود حرکت است که تجزیه و بازسازی می‌شود» (Deleuze, 1986a, p20). کلیت حقیقی زمان، سطحی از پیش مفروض نیست که حرکت‌ها در آن اتفاق افتند؛ زمان کلیتی گشوده است و با هر حرکت تک‌بودی، دگرگون می‌شود. کلیت، دادنی نیست؛ چون گشوده است و طبیعتش دگرگونی دائمی و یا پدید آوردن ناگهانی چیزی جدید است. خلاصه این که کلیت، استمرار می‌یابد (Deleuze, 2003, p9). بیش از همه به سبب حرکت است که دیرند، شکل یک محیط همگن به خود می‌گیرد و زمان در فضا تصویر می‌شود، ولی اگر حرکت نباشد، هر تکرار رویداد خارجی کاملاً معین، نحوه‌ای معین از تصور در وجدان القا می‌کند (برگسون، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶). «حرکت، همیشه به یک تغییر مرتبط می‌شود؛ حرکت، کوچ کردن به فصلی دیگر است» (Deleuze, 1986b, p2).

۷. نتیجه‌گیری

دلوز، با ذائقه‌ای هستی‌شناسانه، برداشتی کاملاً هستی‌شناختی از برگسون ارائه می‌دهد. کلید این برداشت، مفهوم «دیرند» برگسون است که درکی ویژه از زمان محسوب می‌شود. دلوز از این مفهوم برای تکمیل و امکان‌پذیر کردن «بیان» اسپینوزا استفاده می‌کند. اسپینوزا خبر درون‌ماندگاری را داده بود، اما برای تکمیل آن به یک زمان‌مندی نیاز بود. از نگاه دلوز، «بیان» و «زمان» چنان درهم‌تنیده‌اند که در نهایت یکی هستند. دیرند، جغرافیای خاصی از زمان ترسیم می‌کند که در آن، گذشته و حال رابطه‌ای تنگاتنگ و ویژه دارند. این رابطه تحت دو مفهوم «امر ویرچوال» و «امر اکچوال»، نحوه «شدن» جوهر را مشخص می‌کنند. این «شدن»، ذات خود جوهر است. این صیورورت، رویکردی ایجابی دارد و در تقابل با هگل،

کاملاً تصادفی، غیرقابل پیش‌بینی و ذاتاً متفاوت است. «تفاوت» برای دلوز مفهومی کاملاً پررنگ، مؤثر و پیوسته است. برای دلوز، «شدن»، آیند، فرآیند و برآیند هستی است؛ شدن، خودِ هستی است. به بیان دیگر، هستی چیزی جز شدن مستمر و بیان جوهری واحد در خودش نیست. ضرورت، روح هستی و خون جاری در رگ‌های فلسفه دلوز است. دیرند، که همواره در حال دگرگونی است، عینیت این تغییر پیوسته را نمایان می‌سازد.

با اینکه دلوز تلاش می‌کند رابطه‌ای محکم و منطقی بین اسپینوزاگرایی و برگسونیسم خود ایجاد کند؛ و انصافاً هم تلاش در خور توجهی دارد، اما با وجود برخی اشکالات و ابهامات، که بیشتر ریشه در خود فلسفه برگسون دارد، سعی وی به موفقیتی نسبی منجر می‌گردد. نخستین ابهام مربوط می‌شود به معنای دیرند؛ همانطور که خود دلوز نیز به آن اقرار می‌کند و افرادی چون راسل نیز به آن اذعان دارند، با اینکه در جورجین فلسفی برگسون-دلوز، دیرند مهم‌ترین قطعه محسوب می‌گردد، اما به درستی جا نمی‌افتد. در قلم فرسایی برگسون در ترسیم دیرند، گذشته و حال جنبه هستی‌شناختی دارند، اما آینده جنبه روان‌شناختی به خود می‌گیرد؛ لذا از سویی زمان گذشته به وزنه سنگینی بدل می‌شود که مهم‌ترین نقش را در شکل‌گیری مفهوم دیرند دارد و کاملاً عامدانه به آن بال و پر داده می‌شود؛ از سوی دیگر نقش آینده تقریباً «تهی» است و عملاً از سوی برگسون، یا نادیده گرفته می‌شود یا در پرانتز قرار می‌گیرد، یا نقشی طفیلی و بسیار کمرنگ ایفا می‌کند. این بزرگ‌نمایی و کوچک‌نمایی منجر به نقش کاریکاتوروار از دیرند می‌شود که برای دلوز رضایت‌بخش نیست و برای تکمیل جورجین خود، سراغ قطعه‌ای در فلسفه نیچه می‌رود که همان بازگشت ابدی اوست.

منابع

- برگسون، هانری (۱۳۶۸)، پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار، ترجمه: علی قلی بیانی، انتشارات شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، تهران.
- پارسا، مهدی (۱۳۹۳)، «هستی‌شناسی ژیل دلوز»، کتاب‌ماه فلسفه، ش ۸۱، صص ۸۲-۸۷.

جایگاه دیرند برگسون در جورچین فلسفی ژیل دلوز/ زهدی صحت، سیف، باقرشاهی / ۲۴۳

- پورکسمایی، پویا؛ نادعلیان، احمد؛ مراشی، محسن (۱۳۹۸)، «تحلیل مفهوم زمان در پرفورمنس آرت بر اساس نظریات ژیل دلوز، کیمیای هنر، ۸ (۳۱)، ۳۵-۴۹.
- جان راف (۱۳۸۸)، «دلوز: آراء و آثار»، ترجمه: مصطفی امیری، ماه فلسفه، شماره ۲۰، اردیبهشت ۱۳۸۸، صص ۴-۳۱.
- خاتمی، محمود (۱۳۹۷)، دلوز و فلسفه تفاوت، نشر نی، تهران.
- خاتمی، محمود (۱۳۹۷)، مدخل فلسفه غربی معاصر، نشر علم، چاپ سوم، تهران.
- خطیبی، سید اشکان؛ طباطبایی، محمد تقی (۱۴۰۲)، «سه بیان از «دیرند» در فلسفه برگسون؛ صورت‌بندی دلوزی از فلسفه برگسون چه «تفاوتی» دارد؟». حکمت و فلسفه، ۱۹ (۷۴)، ۴۷-۷۰.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۳)، برگسونیسم. ترجمه: زهره اکسیری و پیمان غلامی، انتشارات روزبهان، چاپ اول، تهران.
- سربخش، رئوف؛ سربخش، رضا (۱۴۰۲)، «بررسی اندیشه زمان بر اساس آراء ژیل دلوز در سینمای دهه ۹۰ ایران»، حکمت و فلسفه، ۱۹ (۷۴)، ۱۱۹-۱۴۵.
- کولبروک، کلر (۱۳۹۸)، ژیل دلوز، ترجمه: رضا سیروان. انتشارات مرکز، چاپ سوم، تهران.
- مقدسی، محمد مهدی؛ باقرشاهی، علی نقی (۱۴۰۲)، «تحلیل و نقد سنتزهای زمانی دلوز معرفی و نقد»، غرب‌شناسی بنیادین: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوفصلنامه علمی-پژوهشی، ۱۴ (۱)، ۲۹-۵۹.
- وارن اسمیت، دنیل (۱۳۹۹)، فلسفه دلوز، ترجمه: سید محمد جواد سیدی، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ نخست، تهران.

- Anne Kenny, Deborah (1985), Anatomies of the subject: Spinoza and Deleuze, Queen Mary University of London.

- Bergson, Henry (1912), *An Introduction to Metaphysics*, Trans: T.E.Holm, London, Macmillan
- Bergson, Henri (2005), *Matter and Memory*, Trans: Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer, Zone Books, New York.
- Bergson, Henri (2010), *Time and free will; an essay on the immediate data of consciousness*, Nabu Press.
- Bergson, Henry (1910), *Tim and Free will: An Essay on the immediate data of conscience*, London, S.Soonesschein&Co.Lim, Trans: F.L.Pogson.
- Craig, Lundy (2018), *Deleuz's Bergsonism*, Edinburgh University Press.
- Colebrook, Claire (2006), *Deleuze: A Guide for the Perplexed*. Continuum, London and New York.
- Colebrook, Claire (2010), *Deleuze and the Meaning of Life*, Continuum, University of Tennessee at Martin, USA.
- Colebrook, Claire (2002), *Understanding Deleuze*, ALLEN and UNWIN, National Library of Australia.
- Deleuze, Gilles (1991), *Bergsonism*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. New York: Zone Books, (first published 1966).
- Deleuze, G. (1986a), *Cinema 1: The Movement-Image*, trans. H. Tomlinson and B. Habberjam, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles (2004), *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*, edit: Lapoujade, David. Trans: Taomina, Michael. Th.MIT Press, Cambridge, Mass.London.
- Deleuze, Gilles (1984), *Difference and Repetition*, trans. P.Patton, New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles (1990), *Expressionism in Philosophy Spinoza*, trans. Martin Joughin (New York: Zone).
- Deleuze, G. (2003), *Reversing Platonism (simulacrum)* trans. Heath Massey,published as an appendix to leonard Lawlor, *Thinking Through French Philosophy: The Bing of the Question* (Bloomington and Indianapolis: Indiana university press).
- Deleuze, G. (1990), *The logic of sense*, trans. Mark Lester, with Charles Stivale, ed. Constantin V. Boundas (New York: Columbia university press.
- Deleuze, G. (1986b), *The Movement-Image*, Trans: H.Tomlinson and B. Habberjam, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles, and Guattari (1987), *A Thousand Plateaus*, Trans: Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press (first published 1980).

جایگاه دیرند برگسون در جورچین فلسفی ژیل دلوز / زهدی صحت، سیف، باقرشاهی / ۲۴۵

- Deleuze, G. and C. Parnet (1987), *Dialogues*, trans. H. Tomlinson and B. Habberjam, London: Athlone. New York Columbia University Press.
- Durie, Robin (2000), "Splitting Time: Bergson's Philosophical Legacy", *Philosophy Today* 44:2, pp. 152–68.
- Hallward, Peter (2006), *OUT OF THIS WODR*, Deleuze and the Philosophy of Ceration. Verso, London, New York.
- Hardt, Michael (1993). *Gilles Deleuze, An Apprenticeship Philisophy*. University of Minnesota, UCL Press.
- Hughen, Joe (2009), *Deleuze's Difference and repetition, continuum*, New York, London.
- Hughes, Joe (2009), *Deleuze's Difference and Repetition: A reader's guide*, Continnum International Pulishing Group, London, New York.
- May, Todd.(2005)*Gills Deleuze An INTRODUCTION*, Cambridge University Press, p:26-71.
- Lambert, Gregg (2002), *The Non-Philosophy of Gilles Deleuze*. Continuum, New York, London.
- M. Kennedy, Barbara (2002). *Deleuze and Cinema*, Edinburgh University Press.
- Marks, John (1998), *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*, Pluto Press, London, Sterling, Virginia.
- Morar, nicolae; Nail, Thomas and W.Smith, Daniel (2016). *Between Deleuze and Foucault*, Edinburgh University Press.
- Nigianni, Chrysthian, and Storr, Merl (2009), *Deleuze Conections: Deleuze and Queer Theory*. Edinburgh University Press.
- Parr, Adrian (2005), *Deleuze Conections: The Deleuze Dictionary*, Edinburgh University Press.
- Patton, Paul and Protevi, John (2003), *Between Deleuze and Derrida*, Continuum, London, New York.
- R. Bryant, Levi (2008), *DIFFERENCE AND GIVENNESS: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Northwestern University Press Evanston, Illinois.
- Rodowick, D.N. (1997). *Gilles Deleuze's Time Machine*, Duke University Press Durham and London.
- Roffe, Jon (2012).*Badiou's Deleuze*, McGill-Queen's University Press Montreal & Kingston, Ithaca.
- Russell, Bertrand (1914), *Philosophy of Bergson*, LECTURER AND LATE FELLOW OF TRINITY COLLEGE, CAMBRIDGE

- Scharfstein, Ben-Ami (1943), *Roots of Bergson's Philosophy*, Columbia University Press, New York.
- V. Boundas, Constantin (2006), *Deleuze Connections: Deleuze and Philosophy*, Edinburgh University Press.
- W.Smith, Daniel (2012), "University", in *Essay on Deleuze*, Edinburgh University press.
- Zepke, Stephen and O'sullivan, Simon (2010), *Deleuze Connections: Deleuze and Contemporary Art*. Edinburgh University Press.
- Zourabichvili, François (2012), *Deleuze: A Philosophy of the Event*, Trans: Kieran Aarons Edit: Gregg Lambert and Daniel W. Smith. Edinburgh University Press.