

فهرست

۷	مقدمه‌ی ویرایش دوم
۲۹	مقدمه
۳۹	بخش اول
۱۴۱	بخش دوم
۱۷۹	تصمیمه

و فقط در چارچوب همان قامت معنا دارد. طوری که انتقالش به بافت
 متفاوت، آن را از ریخت می‌تازد و معنای و قهرانش را مسخ می‌کند.
 مشکل بزرگ این برداشت، نفی از «حقیقت»، «عمومیت» و «ایجابیت»
 قرآنی است. به بیان موجز، با این برداشت ساده‌انگارانه در در سطحی
 نسبی‌گرای تاریخی می‌انضم. البته این بدان معنا نیست که اندیشه هیچ
 نسبتی با تاریخ ندارد و حقیقت به خودی خود امری قرآنی است که
 حاضر و آماده از آسمان به دامن فیلسوف یا هر متفکر دیگری می‌افتد و
 هر کس در هر جای دیگر و در هر موقعیت تاریخی دیگر می‌تواند، فارغ
 از همه‌ی دیگری‌های انضمامی، آن را به منزله‌ی باوری اثباتی به کار
 ببرد. اگر نخواهیم با پاسخ‌های از پیش آماده‌گریبان خود را از دست
 مستلعمی آزادانه رها کنیم و زود به سرزمین زندگی روزمره و گمراهی
 و کین‌های قائلان آن بازگردیم، باید هر دو سوی این معادله را در نظر

مقدمه‌ی ویرایش دوم

یکی از پرسش‌هایی که پس از انتشار ویرایش نخست این گفت‌وگو مکرر طرح می‌شود، پرسش «تناسب اندیشه‌ی دلوز با وضعیت تاریخی ما» است: «دلوز به چه کار ما می‌آید؟» ناگفته پیداست که پرسش‌هایی از این دست مبتنی بر برداشتی خاص از سرشت اندیشه و تاریخ و نسبت آن‌هاست. در این برداشت، اندیشه از بافت تاریخی خاصی نشئت می‌گیرد و فقط در چارچوب همان بافت معنا دارد، طوری که انتقالش به بافتی متفاوت، آن را از ریخت می‌اندازد و معنای واقعی‌اش را مسخ می‌کند. مشکل بزرگ این برداشت غفلت از «حقیقت»، «عمومیت» و «ایجابیت» فراتاریخی است؛ به بیان موجز، با این برداشت ساده‌انگارانه در ورطه‌ی نسبی‌گرایی تاریخی می‌افتیم. البته این بدان معنا نیست که اندیشه هیچ نسبتی با تاریخ ندارد و حقیقت به خودی خود امری فراتاریخی است که حاضر و آماده از آسمان به دامن فیلسوف یا هر متفکر دیگری می‌افتد و هر کسی در هر جای دیگر و در هر موقعیت تاریخی دیگر می‌تواند فارغ از همه‌ی درگیری‌های انضمامی، آن را به‌منزله‌ی باوری انتزاعی به کار ببرد. اگر نخواهیم با پاسخ‌های از پیش آماده‌گریبان خود را از دست این مسئله‌ی آزارنده رها کنیم و زود به عرصه‌ی زندگی روزمره و کنش‌ها و واکنش‌های قالبی آن بازگردیم، باید هر دو سوی این معما را با هم در نظر

می‌انجامد. این در واقع، کاری است که سازوکارهای قدرت می‌کنند: فروکاستن امر نابهنگام به بافتی از کنش و واکنش‌های تاریخی. اما فلسفه به‌ما هو فلسفه کارش بیرون‌کشیدن «ایده» از بطن لایه‌های تاریخی و احیای «حیث‌دینامیک یا نیرومندان»ی آن است. بر این اساس، با استفاده از تعبیر میلان کوندر، می‌توان گفت وجه انتقادی فلسفه را در گونه‌ای «ستیز حافظه با فراموشی» باید جست‌وجو کرد. دلوز این نکته را در *نیچه و فلسفه* به روشن‌ترین شیوه‌ی ممکن صورت‌بندی کرده است؛ او در فصل سوم این کتاب از تغییر چهره‌هایی سخن می‌گوید که فیلسوف را «بدل می‌کنند به فیلسوف مذهب، به فیلسوف دولت، به کلکسیونر ارزش‌های جاری و عملی تاریخ.» و بر همین اساس، ضرورت احیای این تصویر را نتیجه می‌گیرد: «تصویر اصیل فیلسوف پس از مرگ کسی که می‌تواند این تصویر را برای یک عصر، در دوران خود، تجسم بخشد، زنده نمی‌ماند. در دوره‌ی بعدی، این تصویر باید باز یافته و احیا شود، باید میدان فعالیت جدیدی پیدا کند. اگر سخت‌کوشی انتقادی فلسفه به گونه‌ای کنش‌گرانه در هر دوره از سر گرفته نشود، فلسفه و به همراه آن، تصویر فیلسوف و تصویر انسان آزاد می‌میرد. حماقت و پستی از ایجاد ملغمه‌های جدید دست بر نمی‌دارند. حماقت و پستی همواره حماقت و پستی عصر ما هستند، حماقت و پستی هم‌عصران ما، حماقت و پستی ما. پستی بر خلاف مفهوم بی‌زمان «اشتباه»، از زمان جدا نیست، یعنی از این هیاهوی اکنون، از این اکنونیتی که پستی در آن تجسد می‌یابد و حرکت می‌کند. به همین دلیل است که فلسفه نسبتی اساسی با زمان دارد: فیلسوف، همواره در ستیز با عصر خود، در مقام منتقد جهان کنونی، مفاهیمی می‌آفریند که نه سرمدی‌اند و نه تاریخی، بلکه نابهنگام‌اند و ناکوننی. ستیزی که فلسفه در آن تحقق می‌یابد، ستیز ناکوننی بر ضد کوننی است. ستیز امر نابهنگام بر ضد زمانه‌ی ما.^۱»

بگیریم. از یک سو، پس از هگل نمی‌توان نسبت اندیشه را با تاریخ نادیده گرفت و در سپهر افلاطونی ایده‌های ناب به پرواز درآمد؛ اما از سوی دیگر، با غرق‌شدن در تاریخ و تن‌سپردن به نسبی‌گرایی تاریخی نیز باید فاتحه‌ی اندیشه‌ی انتقادی را خواند و در مطالعات فرهنگی غرق شد و از «حقیقت‌های خاص و محلی» («حقوق بشر محلی»، «علم بومی» ...) دفاع کرد و/یا دل به بازی‌های پست‌مدرن و در نهایت گونه‌ای عرفان‌بازی شیک و بی‌دردسر سپرد و سرخوش از کثرت سوپرمارکتی رایج، از بازگشت به «قاره‌ی گمشده‌ی روح» سخن گفت.

مسئله این است: چگونه می‌توان به بُعد تاریخی اندیشه پای‌بند ماند و در عین حال از ایده‌ها یا حقایق جهان‌شمول و «فراتاریخی» سخن گفت؟ پرهیز از بن‌بست دوگانه‌ی مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی. با زبانی پروستی/نیچه‌ای می‌توان مسئله را این‌گونه صورت‌بندی کرد: باز یافتن امر «جاودان» در تاریخ.

بدون تردید، اندیشیدن فرایندی است که در تاریخ، در یک وضعیت تاریخی معین، متفاوت از وضعیت‌های متعارف، آغاز می‌شود. اندیشه فرایندی نیست که با تصمیمی خیرخواهانه و در برج عاجی مصون از «اثرهای تاریخ» آغاز شود: «چیزی در جهان ما را به اندیشیدن وامی‌دارد.» تفاوت وضعیت‌های متعارف با وضعیت‌های حدی یا بحرانی اندیشیدن را با «نام‌کن‌شدن کنش‌ها و واکنش‌های رایج» می‌توان فهمید. اما این همه‌ی ماجرا نیست. دقیقاً حدی یا بحرانی بودن وضعیت‌هایی که اندیشیدن را نه فقط ممکن بلکه به یک معنا «ضروری» می‌کنند، امکان فراروی از «بافت» را نیز فراهم می‌آورند: با آغازشدن فرایند اندیشیدن که فرایندی نه بازنمایانه، بلکه تولیدی است، «امری» آفریده می‌شود فراتر از وضعیت تاریخی تولید آن که به هیچ بافت خاصی قابل تقلیل نیست، و اتفاقاً هر تلاشی برای گنجاندن‌اش در یک بافت تاریخی معین، به تهی‌شدن‌اش از بُعد «فراتاریخی»، یا به بیان دقیق‌تر، «نابهنگام» آن

^۱ ژیل دلوز، *نیچه و فلسفه*، ترجمه‌ی عادل مشایخی، نشر نی، ۱۳۹۰، صص. ۱۹۰-۱۸۹.