

خوانش انتقادی

تفسیر و تأویل آثار ژیل دلوز

پُل پیتون

عبدالعلی دست‌غیب



نشر ماهیس



تفسیر و تاویل آثار ژیل دلوز



سازمان اسناد و کتابخانه ملی

سرشناسه / بیتون، پل، ۱۹۵۰م. [ویراستار]

عنوان / خوانش انتقادی: تفسیر و تأویل آثار ژیل دلوز / Deleuze: a critical reader, 1996

مشخصات نشر / تهران: ماهریس، ۱۳۰۱

مشخصات ظاهری / ۳۰۶ ص.

شابک / ۹۷۸-۶۲۲-۵۶۶۵-۰۰-۲

وضعیت فهرست‌نویسی / فیبا

موضوع / دلوز، ژیل [Deleuze, Gilles]، ۱۹۹۵-۱۹۲۵م.

شناسه افزودن / دست‌غیب، عبدالملی، ۱۳۱۰- [مترجم]

رده‌بندی کنگره / ۲۳۳۰B

رده‌بندی دیویی / ۱۹۳

شماره کتابشناسی ملی / ۸۶۵۳۱۰۰



نشر ماهریس

خوانش انتقادی
تفسیر و تاویل آثار ژیل دلوز
پل پیتون

عبدالعلی دستغیب



نقش ماہر پبلس

عنوان کتاب	: خوانش انتقادی {تفسیر و تأویل آثار ژیل دلوز}
گردآوری و ویراست	: پُل پیتون
ترجمه	: عبدالعلی دست‌غیب
طراحی و تولید	: انتشارات ماهریس
چاپ و صحافی	: هوران
چاپ اول	: ۱۴۰۱
شمارگان	: ۳۰۰ نسخه
قیمت	: ۱۶۰٫۰۰۰ تومان

دفتر مرکزی

میدان انقلاب؛ خیابان کارگر جنوبی؛ تقاطع لبافی‌نژاد؛ شماره ۲۶۶

تلفن: ۰۲۱ - ۶۶۴۸۲۱۵۰

 www.nashrmahris.com

 @nashremahris

 @ketabfarhang

کلیه حقوق چاپ و نشر این کتاب برای انتشارات ماهریس محفوظ است. تکثیر یا تولید مجدد آن (چاپ فتوکپی، صوت تصویر، انتشار الکترونیکی) بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.



ناشر ماهریس

فهرست

پیشگفتار	۹
۱- مقدمه	۱۳
۲- چشم بیرون / ژان کله مارتین	۳۷
۳- نظریه‌ی دلوز درباره‌ی احساس غلبه بر ثنویت کانتی / دانیل دبلیو. اسمیت	۵۵
احساس غلبه بر ثنویت کانتی	۵۵
نظریه‌ی حساسیت: «وجود محسوس»	۵۶
نظریه درباره‌ی هنر: باشنده‌های ناب احساس	۷۵
۴- ایده و تقدیر (جبر) / ژان میشل سالانسی	۹۳
نظریه‌ی دلوزی درباره‌ی ایده و پژواک‌های آن	۹۵
دلوز، لاتمن و نظریه‌ی تقدیری (جبری)	۱۰۷
گفتمان درباره خوانش دلوز از محاسبه مقادیر بی‌نهایت کوچک و نقد کانتی	۱۱۲
نتیجه	۱۲۰
۵- دلوز - برگسون: هستی‌شناسی وجود واقعی / کنستانتین و. بونداس	۱۲۵
کثرت و حرکت	۱۲۷
پنداره (فرانمود) فرارونده و آمپریسم فرارونده	۱۳۱
تمایز و تکرار	۱۳۹
فراسوی برگسون؟	۱۵۱

- ۱۵۹ ۶- ماریپیچ تفکر دلوزی / ژان لوک نانسی
 فلسفه‌ی سیر و سلوک، نه فلسفه‌ی زمینه (دلیل کافی)
- ۱۶۶ ۷- یا فلسفه‌ی منطقه‌ای خاص. گذر (پاساژ)
- ۱۷۱ ۷- چه کسی از گرگ‌های هگلی می‌ترسد؟ / کاترین مالابو
- ۱۷۱ یک هگل داریم یا چند هگل؟
- ۲۰۷ چگونه باید استحکام هگلی را فهمید؟
- ۲۰۹ به‌یاد بیاوریم از نظر نویسندگان «هزار سطح هموار»، «سطح» چیست؟
- ۲۰۹ مأخذ
- ۲۱۱ ۸- رویاروی شدن با اسپینوزا / پیر ماشری
- ۲۱۶ ایده‌ی اکسپرسیون (بیان)
- ۲۲۷ خطرهای خوانش اکسپرسیونیستی
- ۲۲۹ کیفیت و کمیت
- ۲۳۴ عواطف شاد
- ۲۴۳ ۹- از عینک یک اسپینوزایی: علم رفتار و آداب، تمایز، قدرت / مونیرا گایتنس
- ۲۴۳ مشکل و کارکرد (فونکسیون)
- ۲۴۷ سطح «درون ماندگاری» از نظرگاه اسپینوزا
- ۲۵۱ علم رفتار و آداب بدن‌ها (اجسام)
- ۲۵۳ کارتوگرافی اسپینوزایی دلوز
- ۲۵۹ «جمعه» تورنیه
- ۲۶۶ مجموعه‌های جرمی (مولکولی، Molar)
- ۲۷۰ نظم واژه‌ها و گذار - واژه‌ها
- ۲۷۸ پی‌نوشت
- ۲۸۱ ۱۰- شش یادداشت درباره‌ی ادراک / فرانسیس زورا بیشویلی
- ۲۸۲ درک کردن و ارزش‌سنجی: درک‌ناپذیر
- ۲۹۰ نمونه‌ای دیگر
- ۲۹۳ سطح برون‌بودگی آشنا
- ۳۰۱ تندرستی چیست؟

- ۳۰۵ نقاب، فراروند و کودک
- ۳۱۱ مرگ، شرم و اخلاق گشت و گذار
- ۳۲۱ کودک شدن
- ۳۲۵^{هـ}? ^۶نه رخنه ۱۱- خودنامی (استقلال) / بریان ماسومی
- ۳۳۴ قصه‌ای دیگر درباره‌ی مغز
- ۳۳۵ در اثنای ازدست‌دادن نیم‌تایه چه روی می‌دهد؟
- ۳۴۳ پس‌خوراند (انحراف از موضوع)
- ۳۶۰ پی‌نوشت
- ۳۶۳ ۱۲- تحلیل روان‌پریشی و بودلر / اوژن دبلیو. هولاند
- ۳۸۶ پی‌نوشت
- ۳۸۹ ۱۳- ژیل دلوز: استتیک نیرو (فشار) برونی / رونالد بوگ
- ۳۹۰ سزان و مشکل نقاشی مُدرن
- ۳۹۴ منطق احساس
- ۴۰۲ مونیستی، سینما و استتیک نیروی برونی

پیشگفتار

کتاب *Deleuze: A Critical Reader*، ویرایش Paul Patton را شادروان دکتر پرویز همایون پور مترجم پارسی آثار میلان کندرا به من داد. او دلبستگی زیادی به ژیل دلوز داشت و کتابی درباره‌ی نی‌چه به قلم ژیل دلوز را نیز به پارسی ترجمه کرد. شادروان همایون پور از من می‌خواست این کتاب را به زبان پارسی برگردانم تا خود او نیز برخی از بخش‌های کتاب را به پارسی بخواند و اگر لازم بود آن‌ها را ویرایش کند، اما افسوس سفر بازنگشتنی او در ژنو این کار را به تعویق انداخت. با این همه من کار ترجمه‌ی کتاب را از سر گرفتم و چند سال از زندگانی خود را وقف ترجمه و مطالعه‌ی آثار دلوز کردم.

اکنون این کتاب به همت بانو رایحه مظفریان و سخت‌کوشی ایشان در کار آراستن و پیراستن آن به کوشایی دوست گرامی ما، مهندس مجید بدرکوهی مدیر انتشاراتی «ماه‌ریس» با طرزی زیبا و دلپذیر به چاپ می‌رسد و من خود را موظف می‌بینم از این دو بزرگوار از صمیم دل سپاسگزاری کنم.

ترجمه‌ی آثار باخترزمین به زبان پارسی کار آسانی نیست و زمانی کار دو چندان دشوار می‌شود که به فیلسوفان مدرن و پُست‌مدرن اروپا می‌رسیم. در حقیقت ترجمه‌ی واژگان فلسفی یونانی و اروپایی به زبان پارسی گاه کاری‌ست ناشدنی. در اینجا می‌خواهم نظر و روش خود را در ترجمه‌ی آثار باختر زمین (مهد مدرنیته) به تفصیل بنویسم اما می‌بینم که خوانندگان آثار فلسفی و جدی خسته‌اند و خود من هم دست کمی از آن‌ها

ندارم و مجالش هم نیست و این گرز به خرد این پهلوان نیست و در این زمان سالخوردگی دست به کار سنگین زدن کار من پریشان نیست و خواندن آن نیز شاید در حوصله‌ی خوانندگان عزیز احتمالی آن نیست یا نباشد؛ بنابراین از تفصیل دادن کلام در این زمینه پا پس می‌کشم و به نوشتن این چند سطر اکتفا می‌کنم که زبان فلسفی ژیل دلوز و فلسفه‌های مدرن دیگر همانا زبان فروغی حتی زبان دکتر عزت‌الله فولادوند و منوچهر بزرگمهر هم نیست تا چه رسد به زبان خنده‌آور مجتهدی‌ها، اعوانی‌ها، خرمشاهی‌ها... این نگاهبانان آرچی به دست فرادش‌های مرده فارابی و خواجه نصیرها که در آن ظلمات تمدن! زراعی می‌خواهند و می‌خواستند فلسفه بنویسند. زهی تصور باطل زهی خیال محال! اساساً مگر به زبان عربی می‌توان فلسفه نوشت؟

به تازگی ترجمه‌هایی از دلوز، فوکو، دریدا و لکان... می‌بینیم که بسیار دقیق و خواندنی‌ست. به پارسی جدید نیز هست. یکی از نمونه‌های آن ترجمه «فلسفه چیست» دلوز به قلم محمدرضا آخوندزاده است که من از آن ترجمه بسیار موختم و نیز باید یاد کنم از ترجمه‌ی پاک و پاکیزه‌ی بابک سلیم‌زاده از کتاب «منطق و احساس» همین نویسنده؛ ضرب و لحن و وزن نوشته متن را هر دو مترجم در زبان پارسی مدرن به خوبی به جا آورده‌اند. کتاب‌های برگردان شده از فیلسوفان مدرن و پست‌مدرن به زبان پارسی کم نیست و می‌توان ترجمه‌های کتاب‌های فلسفی مدرن از زبان انگلیسی به پارسی به‌وسیله‌ی مراد فرهادپور را در شمار بهترین ترجمه‌های این دوره به‌شمار آورد.

مهم‌ترین عامل صحت ترجمه پس از آشنایی با زبان و فلسفه‌ی اروپایی دقت در گزینش واژگان‌های فلسفی و برگرداندن آن‌ها به زبان پارسی‌ست. آخر مگر می‌شود دیالکتیک را جدل، متافیزیک را ماوراء طبیعه، کاتگوری را مقوله، ترانساندانتالیسم را فلسفه متعالی (تعالی به کجا؟)، فیگور را نقش و مجاز و امپرسیون را طبعی! برگرداند؟ مگر ما خود واژه‌ی فلسفه را به زبان پارسی برمی‌گردانیم که دیالکتیک و فیگوراسیون را برگردانیم آن هم به زبان الکن تازی که در آن ایده و مفهوم وجود ندارد اما برای شتر چهل نام قطار می‌کنند و حتی یک اثر دراماتیک به این زبان نوشته نشده و نمی‌توانسته

است نوشته شود. افزوده بر این ما تا زبان ترکیبی (سنتتیک) و شیرین پارسی را داریم چه نیازی به عربی‌های آب‌نکشیده‌ی اعوانی، داوری و الهی قمشه‌ای داریم؟ یادآوری مختصر این نکته‌ها لازم بود چون ممکن بود و هست خوانندگان این کتاب فکر کنند من نمی‌دانم کاته‌گوری‌ها را مقولات و استتیک را استحسان! و فوسیس را طبیعت و ایده را مُثل بر وزن شتر ترجمه کرده و می‌کنند. این‌ها را هر دانشجوی فلسفه‌ای می‌داند و چنین کاری از پایه نادرست است. باور دارم که اساساً آثار فیلسوفان اروپایی و یونانی از هراکلیتوس گرفته تا راسل را به زبان «حکمت‌آمیز» فروغی ترجمه نمی‌توان کرد و برخلاف آن زبان پارسی که با زبان یونانی و هندواروپایی هم‌ریشه است برای این کار مناسب است اما کدام زبان پارسی؟

زبان پارسی زبانی که فردوسی با آن درام و بیهقی با آن تاریخ نوشته‌اند و سعدی با آن، آن غزلیات شورانگیز و بهیادماندنی را نوشت که تا مرز چین نیز رفته بود و ملوانان چینی به گفته‌ی ابن بطوطه آن را شادی سرود خود کرده بودند. آری این زبان می‌تواند از پس ترجمه‌ی آثار فلسفی باختر زمین برآید البته مشروط بر اینکه ما در حدود پانصد واژگان فلسفی اروپایی مانند دیالکتیک، ایده، فوسیس و متافیزیک را در چارچوب زبان دلپذیر و غنی پارسی بگنجانیم و به تعبیری آن‌ها را پارسی کنیم...

عبدالعلی دست‌غیب

بهار ۱۴۰۱

ژیل دلوز فیلسوف معاصر در ۱۹۲۵ به دنیا آمد و در ۱۹۹۶ درگذشت. بیش‌ترین بخش زندگانی او در آموختن و آموزش فلسفه صرف شد و در این زمینه و نیز در زمینه‌ی روان‌شناسی، روانکاوی، ادبیات، سینما و... آثار پرمیاه‌ای نوشت و انتشار داد. او و فلیکس گتاری با همکاری یکدیگر آثار آموزنده‌ای ارائه دادند و درباره‌ی نظام نشانه‌ها و منطق معنا و اهمیت «نما» در سینما (تصویر - حرکت و تصویر - زمان) مطالب نوآئینی نگاشتند. دلوز به کانت اسپینوزا، برگسون و نی‌چه اهمیت زیاد می‌داد و درباره‌ی این فیلسوفان یا تفسیر مفهوم‌های فلسفی آن‌ها کتاب‌ها و رساله‌هایی نوشته است. درباره‌ی دلوز و از دلوز در زبان پارسی نوشته‌های اندکی در دست است و از این جمله است:

- نی‌چه. ژیل دلوز. ترجمه‌ی دکتر پرویز همایون‌پور. تهران ۱۳۷۸
- موقعیت پسامدرن (ژیل دلوز)، ساختار و تأویل متن. ج ۲. بابک احمدی، ۴۸۴ تا ۴۹۴. تهران، ۱۳۷۰
- نام نوشته‌های مهم دلوز در زیر آورده می‌شود:
- دلوز و امر سیاسی، پل بیتون، ترجمه محمود رافع، تهران.
- فرانسس بیکن، منطق احساس، ژیل دلوز، ترجمه بابک سلیمی‌زاده، تهران، ۱۳۹۳.
- تجربه‌گرایی و سوبژکتیویته، ژیل دلوز، ترجمه عادل مشایخی، تهران، ۱۳۸۸.
- ژیل دلوز، ایگور کرتولیکا، ترجمه مهرگان نظامی‌زاده، تهران، ۱۳۹۸.

■ فلسفه چیست، ژیل دلوز و فلیکس گتاری، ترجمه محمدرضا آخوندزاده، تهران، ۱۳۹۳.

آثار مهم دلوز این‌هاست:

■ اسپینوزا و مسأله بیان (۱۹۶۸)، فلسفه‌ی نقدی کانت (۱۹۶۳)، تجربه‌گرایی و سوپژکتیویته (۱۹۵۳)، نی‌چه و فلسفه (۱۹۶۲)، منطق معنا (۱۹۶۹)، تمایز و تکرار (۱۹۶۸)، اسپینوزا (۱۹۷۰)، سرمایه‌داری و روان‌پزشی (با همکاری گتاری، ۱۹۷۲)، ضد ادیپ (۱۹۷۲)، فلسفه چیست؟

پل پیتون، مؤلف کتابی که در دست دارید، استاد فلسفه‌ی دانشگاه سیدنی (استرالیا) است. او کتاب «تمایز و تکرار» را به زبان انگلیسی برگردانده است و مقاله‌هایی چند درباره‌ی دلوز و دیگر فیلسوفان فرانسوی به چاپ رسانده و همچنین ویرایشگر کتاب «نی‌چه، فمینیسم و نظریه سیاسی» بوده است.

شهرت عمده‌ی ژیل دلوز به‌سبب آثاری است که با همکاری فلیکس گتاری نوشته است. کتاب‌های «ضد ادیپ»، «کافکا»، «هزار سطح هموار» و «فلسفه چیست؟» در جای خود متن‌های شگرفی هستند اما آن‌ها همچنین اجزای ممتاز یکی از تجربه‌های فکری به‌راستی جسورانه‌ی قرن بیستم‌اند. این آثار موومان‌ها (ضرب و وزن‌ها)ی پیوسته‌ای می‌سازند درون رویداد فکری یگانه، تنوعاتی درباره‌ی شهودی نادر و نمونه‌هایی از مفهوم تازه‌ی فلسفه. دلوز در مصاحبه‌ای که با چاپ کتاب «هزار سطح هموار» هم‌زمان بود، این کتاب را این‌طور وصف کرد: «فلسفه و نه چیزی جز آن، در معنای سنتی کلمه». به هر حال همچنان که او و گتاری در کتاب «فلسفه چیست؟» توضیح می‌دهند، مفهوم بنیادی این فلسفه از مفهوم سنتی آن بسی دور است. از نظر ایشان کار فیلسوفان آفریدن مفهوم‌های جدید است اما مفهوم‌های فلسفی حقیقتی فراهم نمی‌آورند مستقل از عرصه‌ی اصلی (درون ماندگاری) که چنان مفهوم‌هایی بر شالوده‌ی آن بنا شده است بلکه چنین مفهوم‌هایی، اکسپرسیون (بیان) تفکری هستند

که در معنایی به نی چه، هیدگر و بلانشو وام بسیار دارد. دلوز نظر نی چه را می‌پذیرد که تفکر اساساً همان آفریدن است و حقیقت، بی‌آنکه بتوان تفکر را در پیوند با حقیقت تعریف کرد، باید تنها مخلوق تفکر دانسته شود.

دلوز به‌رغم مدرنیسم این مقام، پیکره‌ی خلاف آمد عادت‌ی در چشم‌انداز فلسفی معاصر باقی می‌ماند. او هرگز فریب ایده‌ی «مرگ فلسفه» یا «چیرگی متافیزیک» را نخورده است. ژان لوک نانس اشاره‌ی دارد به فقدان همدلی با هگل و هیدگر به‌عنوان نشانه‌ی ورطه (چین، تا)ی عمیقی که جهت‌گیری خود او و دلوز را از هم جدا می‌سازد. دلوز برخلاف بسیاری از معاصران خود به ایده‌ی کلاسیک فلسفه در مقام سیستم، وفادار باقی ماند. تازگی تفکر «دلوزی» نه در ردّ و انکار هرگونه مشخصه‌ی سیستماتیک (نظام‌مند) بلکه در ماهیت سیستمی است که با آن رویاروی می‌شود. او در مصاحبه‌ی سال ۱۹۸۰ مدعی شد که نظام‌های فلسفی به‌راستی و به‌طور مطلق هیچ‌یک از قدرت‌های خود را از دست نداده‌اند. کل زمینه و اساس لازم نظریه بر ای سیستم‌های به‌اصطلاح باز (گشوده) در علم و منطق معاصر موجود است. «هزار سطح هموار» از چنان سیستم گشوده، نمونه‌ای به‌دست می‌دهد و از هرج و مرج عقلانی که در آن تنها قاعده، دوری کردن از هر قاعده و قانونی است پشتیبانی نمی‌کند. «هزار سطح هموار» قواعد تغییر‌پذیر و محلی را گسترش می‌دهد به‌منظور اینکه رشته حیرت‌آوری از مفاهیمی مانند گرد هم آمدگی، جابجا شدن عرصه‌ها، نظم کلام، ناپایداری، قطعه‌ی مکرر فواصل آواز (Ritornello)، نومادگرایی و انواع متفاوت شدن «تعبیر» را بنا کند.

هر یک از سطوح متوالی در پیوند با موضوعی داده شده، مجموعه‌ی خاصی از مفاهیم را بسط می‌دهد. معماری مفهومی این کتاب تابع منطق کثرت‌هایی است که در آن، همان مفهوم‌ها باز می‌گردند اما همیشه در روابطی متفاوت با دیگر مفهوم‌ها به قسمی که ماهیت‌شان به‌نوبت به‌شکلی دیگر درمی‌آید. «کنستانتین بونداس» در بحث جامع خود درباره‌ی پیوستگی دلوز با برگسون در باب همین مفهوم تکرر پُرشدت و افزاینده به تفسیر پرداخته است.

دلوز در مصاحبه‌ای که زمان کوتاهی پس از درگذشت او به چاپ رسید، به این تفسیر دست برد که کتاب «هزار سطح هموار» بهترین کتابی است که تنها یا با همکاری گتاری نوشته است و کتابی است که زمانش هنوز فرانسیده و غنای مفهومی آن به‌طور وسیعی نامکشوف مانده است. مقاله‌هایی چند از این مجموعه به قدرت دگرگون‌کننده‌ی مفاهیم آن کتاب اشارت دارد. موئیرا گایتنس (Moira Gatens) از مفهوم دلوزی - اسپینوزایی اجسام [بدن‌ها] بهره‌برداری می‌کند و سودمندی این رفتار و آداب‌شناسی (Ethology) را برای نظریه و سیاست فمینیستی بیان می‌دارد. او همچنین به طرفگی عملی زبان که در کتاب «هزار سطح هموار» با توجه به عملکرد زبان در خشونت جنسی عنوان شده، اشاره می‌کند. «بریان ماسومی» در مقاله‌ای ادعا می‌کند که مفهوم دلوزی «تأثیر» می‌تواند در عرصه‌ی مطالعات خبررسانی و فرهنگی ثمربخش از آب درآید. «اوژن هولاند» ظرفیت انتقادی ادبی تحلیل جنون جوانی را که در کتاب «ضد ادیپ» بسط یافته، با به‌کار بستن آن در زمینه‌ی آثار «بودلر» اعلام می‌دارد و در جریان کار برخی از دگردیسی‌های مفهومی که در کتاب «هزار سطح هموار» در زمینه‌ی تحلیل جنون جوانی با مهارت ساخت و پرداخت شده، نشان می‌دهد.

شاید حتی پیوستگی‌های ژرف این اثر تجربی «هزار سطح هموار» و مطالعات آغازین دلوز در تاریخ فلسفه را کمتر از مفاهیم و ساختار آن فهمیده باشند. کانون اصلی برخی مقاله‌های این مجموعه، روابط بغرنج دلوز با پیکره‌هایی است که به موافقت یا مخالفت با آن‌ها نظام فلسفی خود وی بنا شده است و از این جمله‌اند به‌ویژه اسپینوزا، کانت، هگل و برگسون. به‌منظور مجسم کردن برخی از ویژگی‌های کاربرد تاریخ فلسفه از سوی دلوز، من پس از این به تفسیر سوبه‌های روابط او با کانت خواهیم پرداخت. در سراسر آثار تاریخی دلوز، انسجامی در خود توجه نه فقط در نسبت با روش بلکه همچنین در نسبت با مفهوم بنیادی فلسفه سر برمی‌زند. «پیر ماشری» اشارت دارد به اینکه دلوز پیشتر در کتاب «اکسپرسیونیسم در فلسفه: اسپینوزا» استدلال کرده بود که «قدرت فلسفه» به‌وسیله‌ی مفهوم‌هایی که می‌آفریند یا آن معنایی را که تغییر می‌دهد و مفاهیمی

که سلسله‌ی جدیدی از شقاق‌هایی که بر اشیاء و کردارها تحمیل می‌کند، محاسبه می‌شود. «ماشری» در ادامه‌ی استدلال خود می‌افزاید که مفهوم اکسپرسیونیسم که در این کتاب دلوز به تفصیل توضیح داده شده همان اندازه ابداع دلوز است که ابداع اسپینوزا. از سویی به گفته‌ی «ماشری»، مفهومی از اکسپرسیون، اسپینوزا را توانا کرد قدرت و فعلیت «زمان ناکرانمند» مثبتی را به صورت مفهومی فلسفی درآورد و از سوی دیگر مفهومی از اکسپرسیون که دلوز توضیح داده است، متضمن اجزایی است «بیگانه» با تفکر اسپینوزا و از این قسم است تمایز بین تمایز عددی و واقعی که از «دانس اسکوتس» گرفته شده است. این مفهوم «اکسپرسیون» به دلوز اجازه می‌دهد اسپینوزا و لایب نیتز را به عنوان قطب‌های همزاد و اکنش ضد دکارتی عمومیت‌یافته با هم مقایسه کند و در تباین با هم قرار دهد.

در اینجا ما با رابطه‌ای مضاعف و متناقض رویاروی می‌شویم که مشخص‌کننده‌ی کل گزارش دلوز از فیلسوفان دیگر است و متضمن عرضه‌ی وفادار ماندن به متن اصلی و پُر زور کردن دل به خواهی آن. دلوز با تأمل بر این شیوه‌ی بازگونه‌سازی هنجارهای مستقر تاریخ فلسفه می‌گوید که این کار متضمن مضاعف ساختن متن اصلی به شیوه‌ای است که آن را به حدّ اعلا تغییر می‌دهد و بهتر می‌سازد: یعنی آن را مکرر و ناهمگون می‌کند. همان‌طور که «فرانسوا زورابیشولی» می‌گوید این کار را می‌توان شکلی از گفت‌مان نامستقیم آزادانه دانست یعنی بیان دوباره‌ای که معنای گفته‌ها را به شکل دیگر درمی‌آورد. نکته‌ی اصلی چنین کاری دقیقاً به معنای تهافت (شالوده‌شکنی) تفکر دیگر فیلسوفان نیست بلکه به معنای آفریدن مفهوم‌های نو است.

دلوز پیشرو صنعت شالوده‌شکنانه‌ی خوانش متن‌های فلسفی به‌رغم خود آن متن‌ها بود. گفته‌ی او درباره‌ی اینکه ابزار زیر و زبر ساختن افلاطون مآبی نخست بار به‌وسیله‌ی خود افلاطون فراهم شده است، بار نخست در ۱۹۶۷ به چاپ رسید. به هر حال او همیشه چنان خوانش انتقادی را با ساختمان و نظام‌سازی مفهومی ترکیب می‌کرد. او در زمره‌ی کارهای دیگر این صنعت را به‌منظور عرضه‌ی افلاطونی ضد افلاطون،

نی‌چه‌ای نظام‌مند و شالوده‌های کانتی برای تجربه‌گرایی فرارونده از تجربه به کار گرفت. بازسازی او از متافیزیک نی‌چه‌ای «خواست قدرت» در کتاب «نی‌چه و فلسفه» (۱۹۶۲) همراه با آغاز شدن رسمی شوق و شور فلسفی فرانسه به نی‌چه به‌طور وسیعی معتبر شمرده می‌شود. او در فصل سوم و اصلی کتاب «تمایز و تکرار» ادعا می‌کند که کانت هم سوبه‌های تصویر جزمی (یقینی) تفکری که شناخت را به‌عنوان سرمشق خود می‌گیرد، بازسازی می‌کند و هم راهی به‌سوی مفهومی از تفکر نشان می‌دهد که «نومادی» (Nomadic) است نه مربوط به تصوّر و بازنمایی در دانستگی. تفکر «نوماد» بیش از هر چیز آرمان فلسفه در مقام نظامی بسته را مردود می‌سازد. به این دلیل دلوز در سراسر این اثر با تصمیمی قاطع با متفکری نظام‌مند مخالفت ورزید: «آنچه را بیش از هر چیز منظور می‌داشتم هگل مآبی و دیالکتیک بود.» به هرحال این ضدیت همان‌طور که کاترین مالا بو و ژان میشل سالانسکی هر دو می‌گویند: قسمی نزدیکی دلوز با درونمایه‌های هگلی را مانع نمی‌شود. مقاله‌ی «مالابو» با طرز عمل دلوز در فروکاستن فلسفه‌ی هگل به چالش درمی‌آید و با گنجاندن آنچه دریدا «گرگ‌هایی چند از نوع بی‌اطمینانی» می‌نامد، درون رابطه‌ی بین دلوز و انتقام‌گیری فلسفی او، توفیق می‌یابد. ما پیش از این هرگز از طرح این پرسش باز نایستاده بودیم و آنگاه به پاسخی دست یافتیم که هنوز عوض نشده است: فلسفه هنر شکل دادن، ابداع و ساختن ماهرانه‌ی مفهوم‌هاست.

در کتاب «فلسفه چیست؟»، «مفهوم» واژگانی فنی است که برای تمایز و تشخیص فلسفه از علم و هنر به کار می‌رود. هدف علم بازنمایش حالات قضایا در دانستگی است که وسیله عملکردهای ریاضی یا منطقی است. در حالی که هدف هنر بازنمایی قضایا در دانستگی انسانی نیست بلکه تسخیر و بیان ادراک‌ها و تأثیرات خاص یا «به قالب ریختن» احساس است. مفهوم‌های فلسفی مانند آثار هنری در تباین با عملکردهای علمی و نظریه‌ها به چیزها و اوضاعی بیرون از خود آن‌ها ارجاع نمی‌کنند. این مفهوم‌ها واحدهایی هستند که خود خیال‌برانگیزند و با روابط ارجاعی خود به اشیا و اوضاع و احوال

تعریف نمی‌شوند بلکه به‌وسیله‌ی روابط بین عناصر خود و به همین سان به‌وسیله‌ی روابط خود با دیگر مفهوم‌ها به قالب تعریف درمی‌آیند. به‌گفته‌ی دلوژ و گتاری: مفهوم «به چیزی ارجاع ندارد، خود - ارجاع است». همین‌که آفریده شد خود و اوژه‌ی خود را پیش می‌نهد.» از نظر دلوژ و گتاری موضوع «اوژه‌ی» مفهوم فلسفی همیشه یک رویداد است. پس از این ما این رابطه‌ی درونی بین مفهوم‌ها و رویدادها را تفسیر خواهیم کرد.

مفاهیم آن‌طور که خود را تعریف می‌کنند واحدهای ویژه و بفرنج، واحدهای تکثیرشده‌ای هستند که این خود - همانی آن‌ها به‌وسیله‌ی قسمی همپرسی (ارتباط) بین اجزای‌شان استقرار می‌یابد. در مثل سه جزء «کوژیتو»ی دکارتی را در نظر آورید: من شک‌کننده، من اندیشنده و من هستنده... این اجزا مشابه بسیاری از واحدهای فشرده‌ای هستند که در «مدارهای همسایگی یا مدارها و مناطق تشخیص‌ناپذیری» که «گذرهایی از مداری به مدار دیگر را عرضه می‌دارد و جدایی‌ناپذیری آن‌ها را می‌سازد».

این ادعا که «خود» (Self) در بین ایده‌هایش، تصویری از نامحدود ندارد، فراهم‌کننده‌ی حلقه‌ی اتصالی است به ایده‌ی باشنده‌ای نامحدود و به این ترتیب حلقه‌ی اتصالی است به مفهوم خدا. سوژه‌ی شناسنده در این طریق مطمئن از هستی خود به سوژه‌ای مطمئن از حقیقت همه‌ی ایده‌های روشن و متمایزش تبدیل می‌شود. مفاهیم به این ترتیب از سلسله‌ای از روابط واقعی و دقیق با مفاهیم دیگر که شدن (تغییر) آن‌ها را به‌وجود می‌آورد، بهره می‌برند. دلوژ و گتاری فصلی از کتاب «هزار سطح هموار» را به تحلیل شدن‌ها (تغییرها) اختصاص می‌دهند. در اینجا واژگان «سطح هموار» به راه‌های خاصی ارجاع دارد که در طول آن مفهومی می‌تواند به مفهومی دیگر تبدیل شود. این‌ها از شیوه‌ای به‌دست می‌آیند که در آن اجزای مفهومی داده‌شده همراه با دیگر مفهوم‌ها وارد مدارهای تشخیص‌ناپذیری می‌شوند. افزوده بر این مفهوم‌ها همچون اجزاء مفهوم‌های دیگر و در پیوند با مشکل‌های دیگر ممکن است تاریخی داشته باشند. درمثل دلوژ در کتاب «اکسپرسیونیسم در فلسفه: اسپینوزا» دو سرچشمه‌ی متمایز مفهوم «اکسپرسیون» را یافته است، یکی در سنت‌های فکری هستی‌شناسانه و خداشناسی

فلسفی مربوط به آفرینش و تجلی الهی و دیگری در سنت منطقی اندیشه‌ی مرتبط با آنچه در قضیه‌ها بیان می‌شود (یعنی در قضیه‌های کتاب «اخلاق» اسپینوزا).

برخی از مقاله‌های این مجموعه از جمله مقالات زورابیشویلی، ژان کله مارتین و رونالد بوژه اشارت دارد به پیوستگی‌های درونی فلسفه‌ی دلوز و نوشتارهایی که او درباره‌ی ادبیات، نقاشی و سینما عرضه کرده است. به گفته‌ی نانسو دلپستگي دلوز به سینما دقیقاً چیزی بیش از کاربرد یا ذیل فلسفه‌ی اوست بلکه می‌توان گفت کانون آن است: واژه‌ی «مفهوم» نزد دلوز یعنی «سینمایی (تصویری) کردن» (ص ۱۱۰) برحسب تعریفی که در «فلسفه چیست؟» آمده، مفهومی فلسفی اشتراک بیش‌تری با فیلم یا قطعه‌ی موسیقی دارد تا با قضیه‌ای اثباتی. فیلم جدا از اجزای سازنده (نماها، سکانس‌ها (توالی صحنه‌ها)، ترکیب صوت و تصویر) خود وجود ندارد و مانند مفهوم در صورتی که یکی از اجزای آن تغییر یابد ماهیتش را تغییر می‌دهد. فیلم همچنین عالم خود را می‌سازد و «سطح تراز» انسجام، مشخصه‌ها و سبک تصنیفی که مانند بسیاری از رویه‌های پرشدت و فشرده فیلم همچون کل است داراست. مفاهیم «دلوزی» همچنین کثرت‌های فشرده‌ای هستند که هیچ چیز را در دانستگی بازنمایش نمی‌دهند. دلوز و گتاری به خوبی می‌توانند فیلم یا قطعه‌ای موسیقی را توصیف کنند زمانی که می‌گویند، مفهوم، وحدتی فشرده و متغیر از همه‌ی اجزای خود است، یا مشابه نقطه‌ی اقتران و به هم فشرده یا جمع اجزای خود آن است.

از این گزارش چنین برمی‌آید که فلسفه بیش از ایجاد احساس با تأثیرات به شیوه‌ی هنر، به‌وجود آورنده‌ی شناخت (معرفتی) به روش علم نیست. فلسفه با روشی مشابه روش علوم، گفتمانی ارجاعی نیست. دلوز و گتاری همچنین نتیجه می‌گیرند که نقد مفهومی فلسفی از نظرگاه مفهومی دیگر، کاری عبث است. برهان‌آوری در این زمینه که آیا دکارت درست می‌گفته است یا نادرست، معنایی ندارد. مفهوم‌های دکارتی را فقط می‌توان به‌عنوان عملکرد مشکل‌ها و شیوه‌ی بنا کردن آن‌ها ارزیابی کرد: «مفهوم همیشه دارنده‌ی حقیقتی است که به‌عنوان عملکرد شرایط آفرینش آن، به آن تعلق

می‌یابد.» این موضوع به آن معنا نیست که انتقاد در فلسفه جایی ندارد بلکه به‌سادگی از قسم معینی انتقاد جزمی جلوگیری می‌کند. با این همه این پرسش پیش می‌آید که دقیقاً با آفرینش چنان مفهوم‌هایی چه مقصودی حاصل می‌شود؟ دلوز و گتاری در آغاز کتاب «فلسفه چیست؟» تعریفی روشن از فلسفه به‌عنوان «شناخت به‌وسیله‌ی مفاهیم ناب» به‌دست می‌دهند. سپس تأکید می‌کنند که «فلسفه مشتمل بر شناختن و ملهم از حقیقت نیست.» بنابراین اگر فلسفه مشتمل بر شناختن نباشد و حقیقتی ملموس و مشخص را فراهم نسازد، پس آنگاه چه می‌کند؟ پاسخ به این پرسش تداوم بامعنای دیگری در سراسر آثار آغازین دلوز به نمایش می‌گذارد: او همیشه تمایزی نیرومند بین شناخت، به‌معنای تشخیص حقیقت‌ها یا حل مشکل‌ها و تفکر به‌معنای آفرینش مفهوم‌ها یا تثبیت مشکل‌ها قائل بوده است.

نزد دلوز فلسفه شکلی از تفکر در کنار تفکرهای دیگر است. این واقعیت که فلسفه مفهوم‌ها را می‌آفریند در پیوند با علم یا هنر امتیازی به آن نمی‌بخشد، بلکه صرفاً بین تفکر و شناخت تمایزی به‌وجود می‌آورد. آفریدن مفهوم فقط به‌وسیله‌ی تعیین مشکل‌ها صورت می‌گیرد و تنها برپایه‌ی سطح یا ردیفی از پیش‌فرض‌های پیشافلسفی که دلوز و گتاری آن را سطح درون ماندگار یا «تصویر اندیشه» می‌نامند. تصویر اندیشه آنچه را که می‌خواهد بیندیشد به خود می‌دهد. تصاویر متمایز اندیشه را می‌توان با ارجاع به پیش‌فرض‌هایی که ماهیت اندیشه را توضیح می‌دهند، تعریف کرد. این‌ها نه به ویژگی آزمونی آن بلکه در بنیاد به ماهیت اندیشه ارجاع می‌کنند. به این ترتیب، در مورد دکارت، پیش‌فرض‌هایی که سازنده‌ی آن چیزی است که او از اندیشیدن می‌فهمد و شالوده‌ساز «کوژیتو» ست، پیش‌فرض‌هایی هستند از تصویر کلاسیک یا «جزمی و یقینی»، در بین این پیش‌فرض‌ها، مفهوم اندیشه به‌عنوان استعداد طبیعی انسانی دیده می‌شود که مالک اراده‌ی نیکو و طبیعت درستکارانه است. با این فرض، اندیشه با حقیقت قرابت طبیعی دارد به‌طوری که این خطای فکر است که بایست توضیح داد نه اندیشیدن درست. در انتقاد دلوز از تصویر جزمی، این ادعای او از اهمیت خاصی برخوردار است

که تصویر جزمی (یقینی) سرمشق خود را از عمل شناسایی به دست می آورد: صبح به خیر ته نه تنوس، این قطعه ای موم است و از این قبیل. او استدلال می کند که سرمشق شناسایی بر کل تاریخ فلسفه تسلط دارد: اعم از اینکه رساله ی ته نه تنوس افلاطون، تأملات دکارت را در نظر آوریم یا «نقد خرد ناب» کانت را، این سرمشق فرمانروایی می کند و جهت گیری تحلیل فلسفی را که مقصودش از اندیشیدن چیست تعیین و تعریف می کند. در نتیجه این تصویر متضمن سرمشقی از تفکر است که می خواهد تمایز بین اندیشیدن و شناخت را از میان بردارد.

توجه مکرر سراسر آثار دلوز از «پروست و نشانه ها» گرفته تا «فلسفه چیست؟» و «نی چه و فلسفه» و «تمایز و تکرار»، انتقاد از این تصور کلاسیک است و تلاشی است برای ساختن تصویر جدید اندیشه. فصل سوم «تمایز و تکرار» همراه با طرح خلاصه ی تصویر قسم دیگر اندیشه، همچون تصویری آفرینشگر و پروبلماتیک (در خور بحث)، گسترده ترین تحلیل را عرضه می دارد. او در این تفسیرهای معطوف به گذشته در این کتاب، این فصل را به عنوان مهم ترین فصل در نسبت با آزمون بعدی اش از فلسفه مشخص می سازد و آن را به عنوان «ضروری ترین و ملموس ترین» فصل ها توصیف می کند، فصلی که «موجب پیدایش کتاب های بعدی من تا آن زمان می شود و از این جمله است پژوهش هایی که با گناری به عمل آوردیم جایی که ما از سرمشق گیاهی اندیشه کمک گرفتیم: «ریزوم در تضاد با درخت.» [ریزوم rhizome گیاهی است که ساقه اش به طور افقی در خاک رشد می کند. به تعبیر دلوز گیاه بی ریشه که «شدن» آن تابع قاعده خاصی نیست. واحدهایش نومادها یعنی خانه به دوشانی هستند که مکانی ندارند.] این پرسش که در چه زمان و چه اندازه فیلسوفان «پیرو» فیلسوفی دیگرند و یا برخلاف آن چه زمانی با تغییر دادن سطح و عرضه ی تصویری دیگر به انتقاد از فیلسوفی دیگر می پردازند، متضمن برآوردهای نسبی و بغرنج تر است چرا که مفاهیمی را که در سطحی جایگزین می شوند نمی توان به سادگی استنتاج کرد. نزد دلوز تصویر کلاسیک اندیشه خیانتی است عمیق به این پرسش که مقصود از اندیشیدن چیست. مخالفت

بنیادی او در این زمینه که چنان تصویری نگاه‌دارنده‌ی مفهوم آماده و ساخته و پرداخته‌ای از اندیشه است که توانایی انتقاد از ارزش‌های مستقر را ندارد. نزد دلوز کانت نخستین نمونه‌ی متفکری است که انتقادی جامع به‌دست داد اما سرانجام از چون و چرا کردن درباره‌ی ارزش شناخت، ایمان یا اخلاق ناتوان ماند. دلوز در کتاب «نی‌چه و فلسفه» هم آن زمان نقادی کانتی را در تبیین با «تفکر ناجور با زمان» نی‌چه قرار داده بود: «هرگز نقادی جامع رضایت‌بخش‌تر و احترام‌انگیزتر از این وجود نداشته است.» با این همه او در «تمایز و تکرار» گزارش قسم دیگر خاص خود را درباره‌ی شرایط فرارونده از تجربه‌ی تفکر با ارجاع به نظریه‌ی کانت درباره‌ی نیروهای دانستگی بسط می‌دهد. در واقع تصویر پروبلماتیک خود دلوز از تفکر به‌شدت از مفهوم خرد کانت گرت‌برداری می‌شود. مقاله‌های سالانسکی و دانیل اسمیت حد و حدودی را که دلوز در طرح‌گزارشی تکوینی تفکر و تجربه در کل مسیرهای کانتی پیش می‌رود، نشان می‌دهند. بی‌آنکه بگوییم کانت تنها مخاطب مهم گفت‌وگوی دلوز است، با این همه ممکن است طرح برخی از جزئیات دل‌مشغولی او با کانت در کتاب «تمایز و تکرار» سودمند باشد، هم برای تصویر کردن شیوه‌ی خوانش او در زمینه‌ی آثار کانت به‌رغم خودش و هم برای تعیین تمایز تفکر و شناخت که خبر از تصور او درباره‌ی فلسفه می‌دهد.

شناسایی به‌وسیله‌ی آزمون هماهنگ نیروهای متفاوت دانستگی در پیوند با تصورات متفاوت (حسی، عقلی، حافظه‌ای و...) اوژه‌ای واحد تعریف می‌شود. از این رو سرمشق شناخت متضمن پیش‌فرض بیش‌تری است یعنی متضمن توافقی نهانی است بین خود آن نیروها، به‌طور نوعی، این توافق برپایه‌ی وحدت سوژه‌ی اندیشنده بنیاد می‌شود: نزد کانت همچنان که نزد دکارت، این هویت (این‌همانی) «خود» در جمله‌ی «من می‌اندیشم» است که هماهنگی همه نیروهای دانستگی و توافق آن‌ها را درباره‌ی شکل سوژه‌ای که همسان انگاشته شده است، پایه‌گذاری می‌کند. کانت در «نقد نیروی قضاوت» به‌صراحت فرض توافق بین نیروهای دانستگی را برحسب وجود «خرد عام» (عقل سلیم) تشخیص می‌دهد: او استدلال می‌کند که وجود خرد عام

حسی لازم است تا ما بتوانیم آن را مسؤول ارتباط پذیری و فرض عامیتی که قضاوت درباره‌ی زیبایی را مشخص می‌سازد بدانیم. دلوز پیشنهاد می‌کند که ایده‌ی چنان «خرد عامی» که همچون توافقی ناموفق به تجربه در زیر حکم یکی از نیروها تعریف شده در سراسر دو انتقاد دیگر کانت (نقد خرد ناب و نقد خرد عملی) نهفته است. کانت «خردهای عام» را تکثیر و به همان اندازه‌ای که «دلبستگی‌های خرد» وجود دارد، خلق می‌کند. در کتاب «نقد خرد ناب» این تخیل، فهم و خرد است که در زیر لوای قدرت و اعتبار نیروی فهم برای شکل بخشیدن به خرد عامی شناخت‌شناسانه دست به دست یکدیگر می‌دهند در حالی که در «نقد خرد عملی» این خرد است که قانون می‌گذارد. به این ترتیب ارزش‌های شناخت، اخلاق و زیبایی به‌وسیله‌ی واژگان‌های نقادی کانتی از پیش فرض شده است. در آن دعاوی که بر شناخت، و بر قضاوت اخلاقی یا ارزش هنری می‌شود شک‌پذیر نیست.

دلوز در کتاب «فلسفه‌ی نقادی کانت» (۱۹۶۳) و در مقاله‌ی «ایده‌ی پیدایش نیروی حساسیت در [فلسفه‌ی] کانت»، چاپ‌شده در همین سال:

L'Idée de genèse dans l'esthétique de Kant (1963)

فرض توافق بین نیروهای دانستگی را همچون مشکلی به نمایش می‌گذارد که کانت برای حل آن در کتاب «نقد نیروی قضاوت» به نحوی کوشش کرده است. به استدلال او گزارش کانت (درباره‌ی «والا» (Sublime)، ظهور توافقی بین نیروهای تخیل و خرد را دگر بار جستجو می‌کند، و سپس می‌افزاید که این کار می‌تواند همچون سرمشقی به کار آید برای شرح پیدایش توافق‌های مشابه دیگر. دلوز در تباین با این موضوع در «تمایز و تکرار» گزارشی پیش می‌نهد از عمل فرارونده از تجربه‌ی نیروهایی که چنان توافق هماهنگی را که سرمشق شناسایی ایجاد کرده است، طرد و انکار می‌کند. در اینجا او همچنان که به مفهومی از نیروهای دانستگی آزاد از انقیاد به هرگونه خرد عام، اشارت دارد، جایی که آنچه ایجاد شده خود تفکر است، تفسیر دیگری از مفهوم «والا»ی کانت به‌دست می‌دهد. دلوز با این موضوع مخالف می‌کند که شناسایی، مفهوم عادی

و رام از اندیشه‌ای را پیش می‌نهد که سرمشق‌های خود را در بین پیش پا افتاده‌ترین واقعیت‌اندیشیدن روزمره به‌دست آورده است: «این میز است، این سیب است... صبح به خیر ته نه تتوس...» چه کسی می‌تواند باور کند که سزنوشت اندیشه در گروه این قبیل فعالیت‌ها باشد؟ زمانی که دلوز اشاره می‌کند که چاپ نخست «نقد خرد ناب» کانت سرمشقی از شرایط قضاوت پیش از تجربه را به‌وسیله‌ی یافتن آن از نظریه روان‌شناختی فعالیت‌های نیروهای دانستگی در موارد شناسایی به‌دست می‌آورد، اعتراض او بیش‌تر متوجه فعالیت‌های خاصی است که کانت را به «پارادایم» (سرمشق) او مجهز می‌سازد تا توجه به روش کار. از نظر دلوز این نه‌آشنایی دوباره مطمئن‌کننده رویارویی با شناخته شده است که باید «پارادایم» تفکر را فراهم آورد بلکه عائم تأملانه است که همراه رویارویی ما با «ناشناخته» است.

در مثل آن سوژه‌هایی ادراک‌های متضاد است که به تعبیر افلاطون «تفکر را به بازسنجی فرامی‌خوانند» با آن تلاش‌هایی که ورزشکار مبتدی برای هماهنگ کردن حرکات بدنی‌اش با فشار بیش‌تری انجام می‌دهد. به استدلال دلوز از چنین کردارهای نوآموزانه‌ای است که ما باید شرایط قضاوت پیش از تجربه‌ی اندیشه را به‌دست آوریم. به این ترتیب اعتراض دلوز به سرمشق شناسایی، اعتراضی است هنجارمند (Normative). او انکار نمی‌کند که شناسایی روی می‌دهد و نیروهای دانستگی (فهم) را به این وسیله می‌توان استخراج کرد. با این همه بیش‌تر خواهان است که نام تفکر را برای فعالیتی دیگر نگاه دارد؛ یعنی آن‌ فعالیتی که زمانی پیش می‌آید که دانستگی به‌وسیله‌ی رویارویی با آنچه ناشناخته و ناآشناست برانگیخته می‌شود. تلمذ یا یادگیری از هر لحاظ متضاد شناسایی است، این کاربرد روش نیست بلکه بیش‌تر فعالیتی غیرارادی است. دلوز به پیروی نی‌چه بر آن است که اندیشه را همچون استعدادی انسانی بفهمد که نه به طیب خاطر یا همچون نتیجه‌ی اراده‌ی نیکوی خود بلکه همچون نتیجه‌ی ضرورت یا فرهنگی که از بیرون بر انسان تحمیل شده، تکامل یافته است: «چیزی در جهان هست که ما را مجبور می‌سازد بیندیشیم» به‌رغم این خشونت و اجبار

آغازین، اندیشه اساساً خلاقانه و انتقادی است: استعدادی را مجسم می‌کند برای مخالفت با ایده‌های دریافت‌شده و مخالفت با ارزش‌های تثبیت‌شده‌ی همراه آن ایده‌ها. این است دلیل آنکه تفکر در «فلسفه چیست؟» همچون شکلی از نامحدودکردن مطلق به مکانی ویژه توصیف می‌شود. فلسفه که همچون خلق مفهوم‌ها فهمیده شده، از شناسایی صرف باورهای موجود، کار و بارهای رایج و شکل‌های موجود زندگانی فراتر می‌رود و ظرفیتی دارد که در معنای نی‌چهای، «ناجور با زمان باشد»:

«عمل بر ضد زمان و عصر ما و به این ترتیب عمل به عصرمان و سپس بگذار امیدوار باشیم به ثمرات زمانی که فرا می‌رسد.»

تصویر قسم دیگر اندیشه در کتاب «تمایز و تکرار» دلوز بر نظریه‌ی حساسیت غیر کانتی تکیه دارد. اسمیت در توضیح روشن این نظریه انواع خاص حساسیتی را توصیف می‌کند که دلوز آن‌ها را نشانه‌ها می‌نامد و دعوت‌کننده‌ی دانستگی به فعالیت بیش‌تر است و خاطره یا تصویر یا بیداری مشکلی فلسفی را برمی‌انگیزد. برحسب این نظریه، هر یک از نیروهای دانستگی با اوبژه‌ی فرارونده از تجربه‌ی خودش رویاروی می‌شود در این معنا که این کار خاص نیروی مورد نظر است و نه آن‌طور که مفروض سرمشق شناسایی است، چیزی دست‌یافتنی برای دیگر نیروها. این اوبژه‌های فرارونده از تجربه، بیرون یا فراتر از جهان تجربی نیست بلکه در ساحت نیرویی داده شده، «درون ماندگار» است. آن‌ها ذات آن چیزی هستند که به‌وسیله‌ی هر نیروی دانستگی (فهم)، ادراک می‌شود یعنی ذات چیزهایی احساس‌شدنی، به‌یادآمدنی و تصویرپذیر و اندیشیدنی.

دلوز هر مورد این اوبژه‌های فرارونده از تجربه‌ی حسی را دارای ضرب متغیر و تمایز ساز (differential) تعریف می‌کند: این‌ها حالات «تمایز مستقل یا سرکش» اند؛ بنابراین اوبژه‌های حساسیت ناب یا نشانه‌ها برحسب تمایز (جداگانگی) در شدت و فراوانی تعریف می‌شود؛ اوبژه‌های خاطره‌ی ناب برحسب تمایز زمانی تعریف می‌شود، و اوبژه‌های ناب یا تخیل فرارونده اشباح یا صور خیالی هستند و در نهایت اوبژه‌های اندیشه ناب ایده یا مشکل فلسفی‌اند در جایی که به‌عنوان ساختارهایی فهمیده می‌شوند

تعریف شده به وسیله‌ی روابط دوجانبه‌ی عناصر متمایزشان.

نزد دلوز این مشکل‌های فلسفی یا ایده‌هاست که اهداف خاص تفکرند: این‌ها چیزهایی هستند که فقط می‌توانند اندیشیده شوند با این همه به‌طور تجربی فی‌نفسه اندیشه‌ناپذیرند. مشکل‌های فلسفی فقط از طریق شکل‌های به‌طور مفهومی تثبیت‌شده‌ی ویژه‌ی خود در دسترس اندیشه قرار می‌گیرند. در تضاد با نظر سنتی که مشکل‌ها را برحسب امکان یافتن راه حل، تعریف می‌کند و حقیقت را اساساً قضیه‌ای منطقی و مقدم به مشکل‌ها می‌داند، دلوز استدلال می‌کند که مشکل‌های فلسفی را باید همچون سرچشمه‌ی همه‌ی حقیقت‌ها در نظر آورد: «مشکل‌ها عناصر متمایز در اندیشه‌اند و عناصر تکوینی (ژنتیک) در موضوع حقیقی». دلوز تصور کانت درباره «ایده‌های فرارونده» را به یاری می‌طلبد تا بگوید مشکل‌ها را نباید صرفاً به‌عنوان مسائلی فهمید که اندیشه برای آن‌ها پاسخ‌هایی فراهم می‌آورد بلکه آن‌ها را باید همچون پرسش‌هایی اصلی و پاسخ‌ناپذیر دید که در ساحتی داده شده حاکم بر فرآورده‌ی شناخت است. او یادآوری می‌کند که کانت اشارت دارد به «ایده‌ها» در مقام پروبلم‌ها (مشکل‌ها) بی‌ی که برای آن‌ها هیچ راه حلی وجود ندارد. با این همه «ایده‌ها»ی «دلوز»ی به همان اندازه‌ای که مشکل‌های فلسفی به‌شمار می‌آیند، ساختار هستند. دلوز همچنین مفهوم‌های ریاضی و ساختارگرایی هم‌زمان خود را در توصیف ایده‌ها به یاری می‌طلبد تا بگوید ایده‌ها تکثیرایی هستند که به‌وسیله‌ی روابط درونی عناصر متمایز، تعریف می‌شوند. سالانسی در این زمینه اشارت دارد به اهمیت تصور آلبرت لاتمان (A. Lautmann) از مشکل‌ها در مقام درون ماندگار (Immanent) و فرارونده از تجربه حسی (Transcendent) درون حوزه‌ی ریاضی داده شده.

تمایز کانتی بین خرد و فهم را می‌توان همچون نمونه‌ی آغازین تمایز بین اندیشه و شناخت در فلسفه‌ی معاصر دانست. از نظر کانت «فهم» شناخت اوبژه‌ها را فراهم می‌آورد در حالی که خرد خود را با موقعیت‌های هر چیز مشروط داده شده مشغول می‌سازد. از آنجا که شناخت خود به‌وسیله‌ی ترکیب تخیل و فهم مشروط و متعین

می‌شود، به این نتیجه می‌رسیم که خرد فقط از طریق این ترکیب‌های پیشا - اوبژکتیو، توانایی اندیشیدن دارد. به‌طور کلی می‌توان استدلال کرد که دلوز نیروی فهم و خرد کانتی را در هر دو سویه تضاد بین تصویر یقینی (دگماتیک) و مفهوم زاینده و بارآور اندیشه‌ی مطلوب خودش، دوباره توزیع می‌کند. او از سوپی در گزارش خود از خرد عام منطقی مفروض به فعالیت نیروهای دانستگی در کتاب «نقد خرد ناب» پیشنهاد می‌کند که خرد تابع فهم و در نتیجه تابع سرمشق شناسایی است و از سوپی دیگر تصور کانتی درباره‌ی خرد را برپایه‌ی قاعده‌سازی تصور پروبلماتیک خودش از اندیشه تنظیم می‌کند. به هر حال این موضوع، در خور بحث است که آیا دلوز صرفاً نظرهای متضادی را که به هر روی در کتاب کانت وجود دارد پُررنگ می‌سازد، یا فقط در بیان این مطلب که ایده‌ی یک خرد عام شناخت‌شناسانه متضمن تبعیت نیروی خرد از نیروی فهم است، کار خرد را درست ارزیابی نمی‌کند.

در برابر عبارتی که در آن کانت به بیان وابستگی عملکرد نیروی خرد به عملکرد نیروی فهم می‌پردازد، عبارت دیگری هست که او در آن تأکید دارد برای به‌دست آوردن شناخت نظری نظام‌مند وجود خرد ضروری است. کانت می‌گوید در غیاب اصول نظم‌دهنده و اصول بدیهی خرد، «نیروی فهم» چیزی جز گردآوری گزاره‌های احتمالی محض، عرضه نمی‌دارد. قانون خرد که لازمه‌ی جستجوی وحدت در طبیعت است، قانونی ضروری و لازم است که بدون آن خردی در کار نخواهد بود و «بدون خرد به کارگماری منسجم فهم وجود ندارد، و در غیاب این کار، هیچ معیار معتبری برای حقیقت تجربی موجود نیست.» پژوهشگر جدید آثار کانت مایل است تمایزهای بین نیروهای دانستگی (فهم) را بسیار کاهش دهد و پیشنهاد می‌کند بهترین وجه درک نیروهای یادشده آن است که آن‌ها را صرفاً استعداد‌های متمایز فکر بفهمیم. برای به حداقل رساندن تفسیر نتیجه‌ی استدلال کانت در بخش آنالیتیک [نقد خرد ناب] تأیید و تأکید وسیعی موجود است که می‌گوید آنچه را کانت تثبیت کرده چیزی بیش‌تر از تعیین کلی‌ترین شرایط لازم برای شناخت چیزها نیست. به این ترتیب «آنالوژی دوم»، آن رویدادهایی را تثبیت می‌کند

که بر علت‌ها تقدم یافته‌اند نه همه گونه قوانین علی خاص را. آنچه را که نیروی فهم به‌تنهایی ایجاد می‌کند به‌وسیله‌ی بیان تصوّر شناختی که دلوز آن را با تصویر یقینی اندیشه مرتبط می‌سازد، با گزاره‌ی ساده هماهنگ می‌شود. به هر حال اگر ما عملکرد اصول و اصول بدیهی خرد را در پیدایش شناختی نظام‌مند به حساب آوریم، آن‌گاه تصور کانت از اندیشه با تصویر یقینی کم‌تر و با تصور خود دلوز از اندیشه به‌عنوان محصول نظام‌مند مفهوم‌ها، بیش‌تر توافق می‌یابد.

با این همه این مسأله برجاست که نزد کانت حوزه‌ی شناخت را ایده‌های فرارونده‌ای محصور کرده‌اند که بر صور کامل در نظم وضعیت‌ها نظارت دارند. برای آمپرسیسم فرارونده از تجربه‌ی دلوز، حوزه‌ی چنان ایده‌هایی نامحصور است. همان‌طور که بونداس و اسمیت می‌گویند، مفهوم ایده‌هایی که در اینجا بسط یافته خاصه‌ی یکتا و بفرنج ابداع خود دلوز است که نظر لایب‌نیتز، مایمون (Maimon) و برگسون و همین‌طور نظر کانت را به هم نزدیک می‌سازد. «اندیشه»، کشف ایده‌ها یا مشکل‌هایی است که ممکن است تاریخ، زندگانی اجتماعی یا تکامل علوم خاص آن را کنار گذاشته باشند. برای ایده‌ها یا مشکل‌هایی که اندیشه ممکن است درصدد تثبیت آن‌ها باشد، حدی آپریوری (آزاد از تجربه) وجود ندارد: به‌عنوان نتیجه حوزه‌ی فرارونده از تجربه‌ی دلوز پاسخگوی «آمپرسیسمی برتر» است. این قسم آمپرسیسم که در کتاب «تمایز و تکرار» طرح و خلاصه شد، متضمن تفکری است گشوده و فقط به‌وسیله‌ی ردیف به‌طور تاریخی تنوع یابنده‌ی مشکل‌هایی محدود می‌شود که در هر زمان داده شده با آن درگیر است.

«مفهوم» آشکارا همان «شناخت» است، اما شناخت خود و آنچه شناخته می‌شود رویدادی ناب است که نباید با وضع قضایا و کارهایی که در آن‌ها ظاهر و مجسم می‌شود مشبته شود. وظیفه‌ی فلسفه زمانی که مفهوم‌ها و ماهیت‌ها را می‌آفریند، همیشه گزینش رویدادی یگانه از دل اشیاء و باشندگان است.

در «فلسفه چیست؟»، دیگر فلسفه نه همچون جستجوی (ترانساندانتال تجربی) برای ایده‌ها بلکه به‌عنوان آفرینش مفهوم‌ها توصیف می‌شود، البته در جایی که مفهوم‌ها،

شناختی از رویدادها فراهم می‌آورند. هرچند رویدادها فقط مقام اندکی در کتاب «تمایز و تکرار» دارند آن نیز در جایی که ایده‌ها و مشکل‌ها اساساً موضوعاتی هستند شناسانه‌اند، با این همه تداوم‌های بامعنایی بین آمپرسیسم فرارونده‌ی دلوز و مفهوم فلسفه در مقام آفرینش مفاهیم موجود است. توجه به هستی‌شناسی (ontology) رویدادها مانند تلاش مدام تجدیدشونده‌ی دلوز به آفرینش تصاویر نو در سراسر آثار او تکرار می‌شود. او در مصاحبه‌ی سال ۱۹۸۸ خود گفت: «در همه‌ی آثارم کوشیده‌ام ماهیت رویدادها را کشف کنم؛ این مفهومی فلسفی است، تنها مفهومی که می‌تواند فعل «بودن» و صفات (عرض‌ها) را از گردونه بیرون کند.» آثار دلوز در نتیجه با تلاش‌های مکرر خود به قاعده‌سازی «هستی‌شناسی» کثرت‌های گشوده‌ای که وجه تفردشان نه ذات‌ها بلکه رویدادهاست، سنتی متافیزیکی را که از رواقیان و از طریق لایب نیتز به برگسون و وایت هیدر بسط می‌یابد، احیا می‌کند.

او در رساله‌ی «مارپیچ» استدلال می‌کند که لایب نیتز مبدع یکی از مهم‌ترین مفهوم‌های «رویداد» است، و سپس یک فصل تمام را به مقایسه‌ی مقاصد تفکر لایب نیتز و وایت هیدر که بیرون از حوزه‌ی منطق «اعراض» است، اختصاص می‌دهد.

دلوز در کتاب «تمایز و تکرار» پس از تعریف و تعیین مشکل‌های فلسفی به‌عنوان ساختارهای متمایز و به قوه موجودی که موقعیت‌های فرارونده از تجربه‌ی اندیشه هستند می‌گوید: «مشکل‌ها همانا نظم رویدادها هستند» به دیگر سخن همان‌طور که دقیقاً مشکل‌ها به راه حل‌های ویژه‌ای که در آن‌ها ظاهر و مجسم می‌شوند، فروکاستنی نیستند، می‌توان فرض کرد که رویدادها نیز مستقل از فعلیت یافتگی‌های خود در اجسام و اوضاع و احوال کارها، دوام می‌آورند. گویی رویدادهای به فعل واقع به‌وسیله‌ی سلسله‌هایی از رویدادهای آرمانی و به قوه موجودی که نقاط متمایزشان بر نقاط متمایز سلسله‌های نخست پیشی می‌گیرد و آن‌ها را می‌آفریند، دو برابر می‌شوند.

پیوستگی‌های درونی مشکل‌ها، ایده‌ها و رویدادها در گزارش دلوز درباره‌ی موقعیت‌های فرارونده از تجربه‌ی «اندیشه» بیشتر ظهور می‌یابد زمانی که ما در نظر آوریم

که اوبژه‌های فرارونده را می‌توانستیم به‌طور مساوی در مقام مشکل‌ها یا رویدادها توصیف کنیم: ایده (مفهوم) جامعه به رویداد پیدایش سازمان اجتماعی اشارت دارد و مفهوم زبان به رویداد هم‌پرسی (ارتباط) زبانگانی و از این قبیل. مفهوم رویداد از نظر دلوز ردیفی محدود از وقایع منفرد از قبیل نقطه‌ها، گسست یا تغییر بازگشت‌ناپذیر نیست. همه‌ی رویدادها بغرنجی و ساختاری درونی دارند که دربردارنده‌ی نقطه‌های قطعی و دوره‌هاییست که در آن‌ها هیچ اتفاقی روی نمی‌دهد. دلوز با توجه به این ساحت رویدادها از گفته‌ی «شارل پگی» (Ch. Peguy) آورده است: «دقیقاً همان‌طور که نقطه‌های حساس (بحرانی) در حرارت‌سنج وجود دارد مانند نقطه‌های [حساس] ذوب، انجماد، به جوش آمدن، انققاد و تبلور، نقطه‌های حساس و بحرانی رویدادها نیز موجود است.» ما به کتاب «منطق معنا» می‌توانستیم عنوان «منطق رویداد» بدهیم. در جریان خلاصه کردن مفهوم «می‌نونگ» گونه از معنا بدان گونه که در قضا یا بیان می‌شود، دلوز در زمینه‌ی این - همانی معنا و آنچه به تعبیر او «رویداد» نامیده می‌شود، استدلال کرده است: ذات‌ها معنوی [غیرمادی] که فراز و بالای تجلیات مکانی - زمانی خود می‌زیند و در زبان به بیان می‌آیند. او بر مفهوم رواقی «lekta» (گفتنی) تکیه می‌کند تا معنا یا رویدادی را که در گزاره (قضیه) ای بیان شده از مخلوط‌هایی از اجسامی که این معانی اعراض آن‌ها هستند، متمایز سازد. او استدلال می‌کند که فیلسوفان رواقی نخستین کسانی بودند که مفهوم فلسفی «رویداد» را آفریدند و آن را در عرض معنا یا قضیه‌ی بیان شده کشف کردند: «ذاتی معنوی، بغرنج و کاهش‌ناپذیر در سطح صاف اشیا، رویدادی ناب که در قضیه‌ای نهفته یا ماندگار است.»

دلوز و گتاری در «هزار سطح هموار» از این مفهوم رواقی «رویداد» دگربار بهره‌برداری می‌کنند زمانی که زبان را به‌عنوان ردیفی از نظم کلمه‌ها که در زمانی داده‌شده در محیطی داده‌شده جاری است، مشخص می‌سازند. مراد آن‌ها از نظم کلمه یا عملکرد مسلط، رابطه بین گزاره‌ها و رویدادها دگرذیسی معنوی است که وسیله‌ی اظهار آن گزاره‌ها فراهم می‌شود. دلوز و گتاری به پیروی از فیلسوفان رواقی استدلال می‌کنند

که همه‌ی رویدادها دگرپرسی معنوی‌اند: فقط نه دقیقاً رویدادهای نهادینه‌شده‌ای مانند فارغ‌التحصیل دانشگاه شدن یا بزهکاری محکوم بلکه همچنین رویدادهای مادی مانند بریدگی و سرخ‌شدگی. وضع بریدگی و سرخ‌بودگی صفت (عرض) اجسام است، در حالی که رویداد بریده‌شدن و سرخ‌شدن آن دگرگونی است که ذاتی اجسام نیست و به آن‌ها نسبت داده شده است. «رویدادها» دگرپرسی‌هایی معنوی‌اند که در گزاره‌ها بیان و به اجسام نسبت داده می‌شوند. بهره‌گیری دلوز و گتاری از این مفهوم رواقی رویداد به آن‌ها اجازه می‌دهد تا آن‌ها دگر بار رابطه‌ی زبان و جهان را نه برحسب تصور (نمایش ذهنی) بلکه برحسب تأثیر توصیف کنند. تا جایی که زبان دگرپرسی‌های معنوی را بیان می‌دارد صرفاً جهان را نمایش نمی‌دهد بلکه بر آن اثر می‌گذارد و به شیوه‌های خاصی در آن مداخله می‌کند. به استدلال دلوز و گتاری در همه‌ی کاربردهای زبان تأثیری وجود دارد که همانا نظم نامحدود کردن به منطقه‌ای ویژه (Deterritorialization) است.

فلسفه در «فلسفه چیست؟» همچون شکلی از اندیشه نه شکلی از شناخت، توصیف می‌شود و اندیشه به‌عنوان حامل و خط سیر «نامحدود کردن به منطقه‌ای ویژه» به فلسفه در مقام آفرینش مفهوم‌ها وظیفه‌ای «آرمانی» داده می‌شود یعنی فلسفه وظیفه دارد معنا یا اهمیت رویدادها را بیان کند و به این وسیله آن‌ها را به حوزه‌ی آگاهی بیاورد: «هر مفهومی به شیوه‌ی خود رویداد را شکل و تغییرشکل می‌دهد. بزرگی فلسفه به‌وسیله‌ی ماهیت رویدادهایی که مفهوم‌های آن‌ها ما را به‌سوی آن رویدادها دعوت می‌کند یا ما را قادر می‌سازد در آن مفهوم‌ها آزاد شویم، اندازه‌گیری می‌شود. شرح وضعیت مفاهیم در اینجا هم سوبه‌های گزارش اولیه درباره‌ی مشکل‌های فلسفی به‌عنوان رویدادها و هم مطابقت رویداد و معنا را با هم ترکیب می‌کند. از سویی مفهوم رویداد هردو همچون باشندگان معنوی [به قوه موجود]ی که با هم سازگار شده‌اند یعنی واحدهایی «شکل یافته بر سطح درون ماندگاری که عرصه‌ی هرج و مرج [آشوب Chaos] را قطع می‌کنند، تعریف می‌شوند، از سویی دیگر مفهوم‌ها به‌عنوان چیزهایی یکی و همان (مشابه) با رویدادها به توصیف درمی‌آیند، آن رویدادهایی که همچون

«معنای نابی» که در اجزاء خود ساری و جاری اند، فهمیده می‌شوند. به این حساب هر مفهوم فلسفی، رویدادی را بیان خواهد کرد. مفهوم «قرارداد اجتماعی» هابز بیان‌کننده رویداد پیوستگی (ترکیب) نظامی حقوقی و سیاسی است. این رویدادی محض است که نمی‌توان آن را به فعلیت یافتگی‌های تاریخی‌اش فروکاست، بلکه بیش‌تر معنا یا علت درون‌ماندگار آن رویدادهای به فعل واقعی است.»

پس نتیجه می‌گیریم در حالی که فلسفه متضمن تثبیت رویدادها و نسبت‌یافتگی آن‌ها با اجسام و اوضاع و احوال کارهاست، ارزش چنان اندیشه‌ای بیرون از خود آن است. فلسفه در این زمینه با هنر و علم تفاوتی ندارد و بی‌گمان برتر از آن‌ها نیست. همان‌طور که گفته‌ایم شایستگی یا ناشایستگی که فلسفه به یاری آن، این وظیفه را به انجام می‌رساند، برحسب حقیقت و خطا تشخیص‌پذیر نیست. فلسفه می‌تواند برای مفاهیم خوب ساخته و پرداخته‌شده در تضاد با مفاهیم سطحی و سست، رشته‌ی راهنمای به‌دست دهد اما نمی‌تواند معیاری برای قضاوت‌کردن درباره‌ی اهمیت رویدادها یا قواعدی برای نسبت دادن رویدادها به اوضاع و احوال کارها عرضه کند.

از نظر آرمانی رویدادهایی که فلسفه‌ای بزرگ کشف می‌کند، رویدادهایی است که محدود کردن «اکنون» را از بین می‌برد و به سوی «آینده» ای متفاوت راهبر می‌شود. به هر حال برعهده‌ی خود فلسفه نیست که تعیین کند کدام‌یک از مفهوم‌ها، «رویدادها»یی از این قسم را بیان کنند. دلوز به این دلیل عمل اندیشه را همچون طاس ریختن [پرتاب مهره‌های تخته‌نرد] وصف می‌کند. تفکر شکلی از عمل تجربه است، جایی که هدف ما تعیین مفاهیمی از رویدادهایی است که سرنوشت ما را تعیین می‌کنند. تنها معیارهایی که وسیله‌ی آن‌ها چنان مفهوم‌هایی را می‌توان ارزیابی کرد، معیارهای «نو، شگرف و طرفه» ای است که جانشین ظهور حقیقت می‌شوند و مبرم‌تر از آن‌اند.

پیوستگی انجامین در آثار دلوز و معنایی ثانوی که او بر مبنای آن فیلسوفی در معنای کلاسیک باقی می‌ماند، در بحث او درباره‌ی دانش اخلاق «رویداد» به ظهور می‌رسد. وقتی دلوز در کتاب «منطق معنا» می‌پرسد: «چرا هر رویدادی نوعی طاعون،

زخم جنگ یا مرگ است؟» ضرب و وزن این پرسش بیش تر اخلاقی است تا تجربی. مسأله در این نیست که در جهان رویدادهای شور بختانه از رویدادهای خجسته بیش تر است و بحث درباره‌ی تعیین حدود طبقه‌ی خاصی از وقایع که شایسته‌ی نام «رویداد» باشد نیز در میان نیست بلکه دلوز در جستجوی طرح پرسشی درباره‌ی پایگاه ماست در برابر «رویدادها» یی که بر ما فرود می‌آیند. در سراسر کل آثار دلوز «اخلاق رویداد»ی موجود است که همان اندازه وامدار اسپینوزا و نی‌چه است که وامدار رواقیان مسأله، مسأله مطالبه‌ی رویداد در چنان شیوه یا اندازه‌ای است که کیفیت خود «خواست» (اراده)، دگرذیسی یابد و به اثبات تبدیل شود.

افزوده بر این فقط به‌وسیله‌ی مفاهیم است که این دگرگونی ماهوی را به‌دست می‌توان آورد. در نهایت مقصودی که با آفرینش مفهوم‌ها برآورده می‌شود بیش تر اخلاقی است تا شناخت‌شناسانه. فلسفه رویدادها را از دل اجسام و اوضاع و احوال کارها بیرون می‌کشد و با این کار ما را قادر می‌سازد معنای آنچه را که روی داده است تأیید کنیم. «در رویداد عظمتی هست که همیشه از فلسفه به‌معنای عشق به سرنوشت (amor fati) جداشدنی بوده است» دلوز و گتاری با صدای بلند اعلام می‌دارند که: «تنها هدف فلسفه آن است که شایستگی رویداد» را پیدا کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. فلسفه چیست؟ ترجمه‌ی H. Tomlinson، چاپ دانشگاه کلمبیا، نیویورک ۱۹۹۴.
۲. گفت‌وگوها، ترجمه‌ی M. Joughin، نیویورک ۱۹۹۰-۱۹۷۲ (دلوز می‌گوید: برای من، سیستم نه فقط باید ناهمگنی (عدم تجانس) همیشگی باشد بلکه باید ناهمگنی محض باشد و گمان می‌کنم این موضوع را پیش از این هرگز به‌آزمون نگذاشته بودند).
۳. اکسپرسیون در فلسفه: اسپینوزا، ترجمه‌ی M. Joughin، نیویورک، ۱۹۹۰.
۴. تمایز و تکرار، ترجمه‌ی P. Patton، چاپ Althone، لندن، ۱۹۹۴.

۵. نی چه و فلسفه، ترجمه‌ی اچ. تاملین سون، نیویورک، ۱۹۸۳.
۶. فلسفه‌ی نقادی کانت. ترجمه‌ی تاملین سون، لندن، ۱۹۸۴.
۷. ماریچ: لایب نیتز و سبک باروک، ترجمه‌ی Tom Conley، میناپولیس و لندن، دانشگاه مینه‌سوتا، ص ۴۱ تا ۵۸ و ۷۶ تا ۸۴.
۸. هزار سطح هموار، سرمایه‌داری و روان‌پریشی. ترجمه‌ی Brian Massumi، چاپ دانشگاه مینه‌سوتا، ص ۸۶، سال ۱۹۸۷.