

المحايشة: حياة [...] ¹

جيل دولوز

ترجمة جمال نعيم ²

المفردات المفتاحية: المحايشة، مسطح المحايشة، الحقل المجاوز، الوعي، المجاوز والمفارق.

مقدمة بقلم المترجم

المحايشة حياة أو المحايشة المطلقة

عرف جيل دولوز G. Deleuze بأمبيريته العليا، أو الجذرية، أو المجاوزة. والأمبيرية العليا (empirisme supérieur) هي تعبير أخذه دولوز من شيلنغ F. Schelling، وطبقه على هنري برغسون H. Bergson. أما الميدان المجاوز أو الحقل المجاوز (champ transcendantal) فيعود إلى كانط، وإن كان دولوز يغيّر كثيراً في مفهوم هذا الحقل المجاوز.

ويمكن القول إن تعبير الأمبيرية المجاوزة (empirisme transcendantal) هو بمثابة مسخ ولده دولوز من جمع شيخ الأمبيريين هيوم مع فيلسوف النقدية كانط الذي ميّز المجاوز (transcendantal) من المفارق (transcendant) بعدما كانا، في فلسفة القرون الوسطى، يستعملان بمعنى واحد تقريباً.

تبحث الأمبيرية المجاوزة، بما هي كنيّة جديدة، أو بما هي تطوير للأمبيرية هيوم التي لا تعترف بأيّ شيء مجاوز أو فطريّ في الذهن والتي تنظر إلى الذات بوصفها ذاتاً متكوّنة لا بوصفها ذاتاً أصيلة كما سيذهب إلى ذلك كانط، ومن بعده هوسرل، أقول تبحث عن شروط إمكان التجربة الواقعية، لا عن شروط إمكان كلّ تجربة ممكنة كما هو الحال مع كانط. وهذا ما فعله ميشال فوكو M. Foucault في حفريّاته عندما

¹ انظر،

G. Deleuze, "L'Immanence: une vie," *Philosophie* 47, pp. 4-7.

² أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية، بيروت.

تكلم عن ما هو قبليّ تاريخيّ في كلّ تشكّل تاريخيّ (formation historique)، أي عن الشروط الواقعيّة لكلّ تشكّل تاريخيّ، وإن كانت هذه الشروط تتغيّر من تشكّل تاريخيّ إلى آخر.

يقول دولوز عن فوكو: "فالشرط هو نفسه تاريخيّ، القبليّ هو تاريخيّ: الهمس الكبير، يتغيّر في كلّ تشكّل تاريخيّ"³.

ولا يمكن الحديث عن الأميريّة المجاوزة من دون الالتفات قليلاً إلى الفلسفة المجاوزة عند كانط. فقد ابتدع كانط حقلاً جديداً في الفلسفة هو حقل شروط الإمكان، وابتدع مشكلةً فلسفيّةً جديدةً تتلخّص بالسؤال الآتي: كيف يمكن للأحكام التأليغيّة القبليّة أن تكون؟ أي كيف لي أن أقول مثلاً: "المعادن تتمدّد بالحرارة؟".

تطلّب حلّ هذه المشكلة ابتداع حقل جديد في الفلسفة هو الحقل المجاوز، وثورة منهجيّة هي الثورة الكوبرنيكيّة التي تجعل الموضوع يدور حول الذات لا العكس. هذه الذات هي ذات مجاوزة، لكنّها ليست بذات مفارقة. إنّها مجاوزة بما تتضمّنه من حدسي الزمان والمكان في ملكة الحساسيّة، ومن المقولات الإثنتي عشرة أو الأفاهيم الفاهميّة المحضة في ملكة الفاهمة، ومن أمائيل العقل (الله، والنفس، والعالم). وهي ذات أصيلة، وليست ذاتاً مشتتّة كما سيذهب إلى ذلك النيويون فيما بعد. إنّها ذات أصيلة تصاحب الحقل المجاوز الذي ينسب إليها. والأفاهيم الفاهميّة المحضة هي بمثابة قوالب تقوالب الموضوعات. لذا لا إمكان لمعرفة الأشياء فيّاتها (في ذاتها)، بل كما تبدو لنا كظواهرات. ويمكن القول إنّ هذه القوالب هي قوالب نشطة وفاعلة أكثر ممّا هي قوالب جامدة وفارغة. من هنا، نقول إنّ الذات، عند كانط، ليست جوهرًا، بل هي نشاط. وعليه، لا ينتسب كانط إلى الميتافيزيقا الكلاسيكيّة، أي الميتافيزيقا التي تعالج مشكلات الله والنفس والعالم، هذه المشكلات التي لم تعد مشكلات فلسفيّة، بل مشكلات زائفة في سياق القول الكانطي الجديد.

لكنّ الحقل المجاوز عند دولوز G. Deleuze، بما هو حقل متميّز من التجربة، هو حقل لا يحيل إلى ذات ولا إلى موضوع: إنّهُ حقل متحرّر تمامًا من الإحالة إلى الذات والموضوع اللذين لا ينظر إليهما دولوز إلا كمفارقين يقعان خارج الحقل. من هنا ينتسب دولوز إلى ذاك التيار الفلسفيّ العريق الذي يمثّله ويتّوجه

³ G. Deleuze, *Foucault* (Paris: Éd. De Minuit, 1985), p. 67.

سبينوزا، أعني به تيار المحايثة المطلقة أو المحضة التي لا تسمح بأيّ مفارقة. من هنا معارضة هذا التيار لآلهة السماء كما لآلهة الأرض. تعتبر المحايثة المطلقة أن لا خلاص للإنسان إلا بالمحايثة، وأنّ المفارقة عدوّ الفلسفة الأوّل. لذا، نعت دولوز سبينوزا بأمرير الفلاسفة، أو مسيح الفلاسفة، لأنّه نادى بالمحايثة المطلقة وطارده كلّ مفارقة، ولأنّ الفلاسفة الآخرين هم بمثابة رسل لهذا الفيلسوف العظيم.

لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ دولوز ابتدع مفهومًا جديدًا في الفلسفة هو مفهوم مسطحّ المحايثة (champ d'immanence) الذي به ينتسب إلى سبينوزا. وهو لم يستعمل هذا المفهوم منذ بداية مسيرته الفلسفيّة. فقد استعمل في كتاب **الفرق والتكرار**⁴ *Différence et répétition* مفهوم الفرق فيّاه (في ذاته)، وفي كتاب **منطق المعنى**⁵ *Logique du sens* مفهوم الحقل المجاوز، وفي كتاب **الآنتي - أوديب**⁶ *L'Anti-Edipe* مفهوم الجسد بلا أعضاء، قبل أن يستقرّ أخيرًا في كتاباته الأخيرة، لاسيّما في كتاب **ما الفلسفة؟**⁷، على مفهوم مسطحّ التماسك أو مسطحّ المحايثة الذي خصّص له فصلًا كاملاً في هذا الكتاب.

الفرق فيّاه أو الفرق في ذاته هو وراء كلّ شيء، لكن لا شيء وراء الفرق، إنّه التعبير العصريّ عن الطبيعة الطابعة عند سبينوزا. فكما ميّز سبينوزا بين الطبيعة الطابعة، أو الطبيعة الخالقة، أو الله، وبين الطبيعة المطبوعة، أو الطبيعة المخلوقة، أو الكائنات، كذلك ميّز دولوز بين عالمين: (1) عالم التصرّو، أي عالم الكائنات الممتدّة، والتي تتمتع بخاصيّات، و(2) العالم تحت التصرّويّ، أي عالم الكثرات المشتدّة، أي عالم الفرق فيّاه، أي عالم الحقل المجاوز الفعليّ. فلا يمكن أن نبحث عن أساس الكائنات في كائنات أخرى، بل في ما يجعل هذه الكائنات ممكنة، أي في ما يفعل في هذه الكائنات. وهذا الذي يفعل في الكائنات هو الكون، أو الوجود، الذي يجب تمييزه من الكائنات والموجودات.

يريد دولوز أن يفكّر في الفرق فيّاه، أو الفرق في ذاته، وأن يتجاوز الأشكال والخاصيّات ليصل إلى ما يهدر تحتها، أي ليصل إلى الحقل المجاوز الفعليّ الذي لا يكون ملحّفًا بذات ولا بموضوع. فالفرق، في

⁴ G. Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris: PUF, 1969).

⁵ G. Deleuze, *Logique du sens* (Paris : Éd. De Minuit, 1969).

⁶ G. Deleuze and F. Guattari, *L'anti-Edipe* (Paris : Éd. De Minuit, 1972).

⁷ G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Paris : Éd. De Minuit, 1991).

نظره، هو شيء، وله درجات، أو مستويات، أو شدّات. وهو أعمق من التعارض والتناقض اللذين قال بهما هيغل. وعليه، يقع وراء كلّ شيء ولا شيء وراءه.

يقوِّض دولوز عالم الهويّات، أي هويّات الله والإنسان والعالم (الكائنات)، ليكتشف ما يهدر تحتها، ويهدم عالم التصوّر ليصل إلى مستوى تحت - تصوّريّ. لذا، لا يبنى دولوز الحقل المجاوز على صورة الأميريّ. ولا يجد أساس الفرديّ في الفرديّ المتكوّن، بل في حقل التفرد الذي يسمح بتكوين الأفراد كما بتفكيكهم. وهذا الحقل هو حقل مكوّن من تفرّدات لا شخصيّة ومن فرادات قبل - فرديّة. إنّه ما يقع تحت الخاصّيّات والأشكال، أو ما يسند هذه الأشكال والخاصّيّات.

ومن المعروف أنّ الكون أو الوجود قد فكّر، في تاريخ الفلسفة، عبر ثلاث نظريّات: إمّا عبر نظريّة تواطؤ الكون، أي اشتراك معنى الكون، وإمّا عبر نظريّة التباس الكون، أي اشتراك لفظ الكون، وإمّا أخيراً عبر نظريّة تمثيل الكون. وعلينا التمييز بين الكون والكائنات. فليس المقصود من الكون الكائنات الموجودة بل ما يقع وراءها، أي ما يشكّل كينونتها بالذات.

ودولوز، في الفلسفة، هو من أنصار نظريّة تواطؤ الكون، أي نظريّة اشتراك معنى الكون، أي إنّ الكون هو مشترك معنويّ. ويمكن لنا أن نشرح نظريّة تواطؤ الكون عنده بايجاز، كالآتي: يقال الكون بمعنى واحد والمعنى نفسه عن كلّ ما هو موجود، عن كلّ ما هو كائن، عن كلّ ما هو مختلف. وإذا أردنا تبسيط الأمور نقول إنّ الكون يقال بمعنى واحد، والمعنى نفسه عن الله، والإنسان، والحيوان، والنبات، والشيء. أمّا، في نظريّة التباس الكون، فلا يقال الكون أو الوجود بمعنى واحد، والمعنى نفسه عن الله والإنسان وبقية الكائنات، لأنّه لا يجوز أن نقول إنّ الكون يقال بالمعنى نفسه عن الله وعن الكرسيّ على سبيل المثال. وأخيراً، في نظريّة تمثيل الكون، فإنّ ما يقال عن الله يقال عن غيره من الكائنات، لكن على سبيل التمثيل أو المماثلة. ومن خلال نظريّة تواطؤ الكون التي تؤدّي إلى المحايثة المطلقة، بإمكاننا القول إنّ دولوز هو من أنصار نظريّة وحدة الوجود. فهو مع المحايثة الشاملة، وضدّ أيّ مفارقة من أيّ نوع كانت، سواءً كانت مفارقةً فيزيّة، أم مفارقةً خلقيةً. لذا، أحبّ دولوز أفهوم مسطح المحايثة واستحسنه في نهاية حياته.

ولمسطح المحاينة وجهان: واحد يتعلّق بصورة الفكر، وآخر يتعلّق بمادّة الكون. وصورة الفكر هي الإجابة عن سؤال ما التفكير؟ إنّها، في رأينا، متابعة لنقد العقل المحض بطريقة مختلفة. فكما سعى كانط، قبل الخوض في موضوعات المعرفة، إلى نقد العقل المحض وتبيان حدوده وإمكاناته، كذلك بيّن دولوز وجود صورة معيّنة للفكر تتحكّم في التفكير، وعلينا تبيان توجّهاتها واتّجاهاتها قبل الشروع في إبداع الأفاهيم، ومن ثمّ علينا تقويضها لإنشاء صورة جديدة مكانها، أو للوصول إلى فكر متحرّر من كلّ صورة.

إذاً، تبنّت الفلسفة، عبر تاريخها، صورةً معيّنة للفكر، حتّى قبل أن تملأ هذه الصورة بأيّ مادّة. لقد تبنّى الفكر لنفسه صورةً، لكن من دون أساس، من دون إثبات. فالفكر هنا هو دغمائيّ لأنّه لم يقدّم بتفحص هذه الصورة، وأرثوذكسيّ لأنّه طمح إلى اليقين من خلال هذه الصورة، وأخلاقيّ لأنّه استند إلى مبدأ الخير في تبريرها. لا بدّ من تقويض هذه الصورة الكلاسيكيّة، أو الدغمائيّة، أو الأرثوذكسيّة، أو الأخلاقيّة، إحلال صورة حديثة مكانها، كانت قد بدأت تباشرها مع نيتشه. يقول دولوز في كتاب *Nietzsche et la philosophie* ما يلي:

تظهر صورة الفكر الدغمائيّة في ثلاث أطروحات رئيسية: (1) يقال لنا إنّ المفكّر، بما هو مفكّر، يريد الحقّ ويحبّه (صدق المفكّر)، إنّ الفكر كفكر يمتلك أو يحتوي صوراً الحقّ (فطريّة الفكر، قبليّة الأفاهيم)، إنّ التفكير هو الممارسة الطبيعيّة لملكة، وإنّه يكفي إذاً أن نفكّر "حقاً" لكي نفكّر بصواب (الطبيعة المستقيمة للفكر، الحسن السليم المقسّم بشكل كليّ)؛ (2) يقال لنا أيضاً إنّنا انحرّفنا عن الحقّ، لكن بفعل قوَى غريبة عن الفكر (الجسم، والأهواء، والمصالح المحسوسة). ونحن نسقط في الخطأ، ونأخذ الخطأ بمثابة صواب لأننا لسنا كائنات مفكّرة فحسب. فالخطأ: قد يكون، في الفكر بما هو كذلك، الأثر الوحيد للقوى الخارجيّة، التي تتعارض مع الفكر؛ (3) يُقال لنا أخيراً إنّه يكفي [اجتراح] منهج ما لكي نفكّر جيّداً، ونفكّر حقاً. [...] نتجنب الخطأ عبر المنهج.

ويشير دولوز في الصفحة⁹ إلى صورة الفكر الجديدة قائلاً:

⁸ D. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: PUF, 1962), p. 118.

⁹ Ibid, p. 119.

تعني صورة الفكر الجديدة أولاً ما يلي: ليس الحقّ [الصواب] عنصر الفكر. فعنصر الفكر هو المعنى والقيمة. وليست مقولات الفكر الصواب والخطأ، بل النبيل والخسيس، العالي والسافل، وفقاً لطبيعة القوى التي تستحوذ على الفكر ذاته [...]. وليست الحالة السلبية للفكر هي الخطأ.

وهو يضيف: "الحماسة هي بنية الفكر بما هو كذلك: فهي ليست كيفية للانخداع، إنّما تعبّر في المبدأ عن اللا - معنى في الفكر".

ومادّة الكون تجيب عن السؤال التالي: ما المقصود من كون الكائنات؟ مع أنّ دولوز، على غرار بارميندس، يعتبر أنّ التفكير والكون هما الشيء الواحد نفسه.

في الواقع، يجمع دولوز ما هو فكريّ محض إلى ما هو كينويّ. فالفلسفة هي تفكير الكون والفكر الذي يفكر هذا الكون. وربّما نفهم هذه الفكرة من خلال نظريّة تواطؤ الكون. فالكون يقال بمعنى واحد ووحيد، والمعنى نفسه عن كلّ ما هو مختلف، عن أنماطه ووجهاته الجوانبيّة. وعلى الفكر الذي يفكر هذا الكون أن يعكس حقيقة الكون. فإذا كانت الكثرة لا الوحدة، على سبيل المثال، هي الأساس في الكون، فإنّ على الفكر أن يتبع منطق الكثرة. والعكس صحيح، أي إذا كان منطق الفكر هو الكثرة، فعلياً أن ننظر إلى حقيقة الكون ككثرة.

ولكن كيف ينظر دولوز إلى مادّة الكون؟

بالإضافة إلى الفرق فياه، أي إلى التفاوت والتباين اللذين يتحكّمان في أساس الكون القائم أساساً على أفهوم الشدّة والدرجات في الشدّة، فإنّ دولوز ينظر إلى مادّة الكون أيضاً بوصفها نوراً بالكامل. وهو يستند في ذلك إلى برغسون.

يقول دولوز في كتابه **سينما 1** *Cinéma I* ما يلي: "السبب الإيجابي هو أنّ مسطّح المحايثة نور بالكامل. إنّ مجموع الحركات والأفعال وردّات الأفعال هي نور منتشر، يمتدّ من دون مقاومة ومن دون ضياع"¹⁰. إنّ سبب تماهي الصورة والحركة هو تماهي المادّة والنور، "فالصورة هي حركة كما المادّة هي نور".

¹⁰ G. Deleuze, *Cinéma I: L'image-mouvement* (Paris : Éd. De Minuit, 1983), p. 88.

مسطّح المحايثة بلغة دولوز هو مسطّح المادّة بلغة برغسون، هذا ما يبحث عنه دولوز لدى الفلاسفة، فإذا به يجده في السينما عبر برغسون. إذاً، يشكّل برغسون، في نظر دولوز، قطعةً مع كلّ التراث الفلسفيّ الذي كان يضع النور في جانب الروح وليس في جانب المادّة.

يوجد هنا قطعة مع التراث الفلسفيّ كلّّه، الذي كان يضع بالأحرى النور في جانب الروح، وكان يصنع من الوعي حزمةً نوريةً تسحب الأشياء من عتمتها الطبيعيّة. تنتسب الفيمياء كليّاً إلى هذا التراث القديم، [...] بالنسبة إلى برغسون، إنّه العكس تمامًا. إنّها الأشياء التي هي نوريةٌ بذاتها، من دون شيء يبرها، كلّ وعي هو شيء ما، إنّه يختلط مع الشيء، أي مع صورة النور. لكنّ المقصود هو وعي مبدئيّ، منتشر في كلّ مكان ولا ينكشف¹¹.

إذاً، دولوز هو فيلسوف المحايثة المطلقة، هو فيلسوف العلة المحايثة. والآن يتكشّف مسطّح المحايثة، ويمكن القول العلة المحايثة، كنور منتشر في كلّ مكان مع أنّه لا ينكشف. الأشياء بحدّ ذاتها نور وأنوار.

ويرى دولوز أنّ مسألة، أو مشكلة النور، قد طرحت بطريقتين مختلفتين. فهو يقول:

طرح البعض مسألة النور، بالنسبة إلى الظلمة. وبالتأكيد، لقد فعلوا ذلك بطريقة متغيّرة، تحت شكل نصفين وتلميحين وتدرّج النور [...]. لاحظوا أنّ هذا الطراز من الصورة نور - ظلمات يحيل إلى أفهوم فلسفيّ، إلى صورة فكر: صورة الصراع أو النزاع بين الخير والشرّ. ومن المسلّم به أنّ المسألة تتغيّر كليّاً إذا ما نظرتم إلى النور، وفكرتم فيه في صلته مع البياض، لا مع الظلمات. من وجهة النظر هذه، فإنّ الظلمة لن تعود إلّا نتيجة، وهذا سيكون عالماً آخر تمامًا. وفي ظروف معيّنة لن يكون له صلابة وقساوة أقلّ، لكنّ كلّ شيء سيكون نوراً، ببساطة، ثمّة نوران، نور الشمس ونور القمر. وأفهومياً، هذه هي ثيمة التعاقب والتناوب التي ستحلّ محلّ ثيمة الصراع أو النزاع¹².

في كتابنا عن دولوز، وصفنا دولوز بأنّه فيلسوف متصوّف، لكنّه ملحد، حيث قلنا ما يلي:
يتكلّم دولوز على الأفهوم في ما الفلسفة؟ لكنّه في الواقع يكتب "رسالة" جديدةً في الأنطولوجيا. فالأشياء وحالاتها لا يعتدّ بها، لأنّ علينا أن نصل إلى ما يجعلها ممكنةً. هذه هي الأمبيرية المجاوزة. إنّها

¹¹ Ibid, pp. 89-90.

¹² G. Deleuze, *Deux régimes de fous, textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par D. Lapoujade (Paris : Éd. De Minuit, 2003), p. 201.

تتجاوز الأميريّ لتصل إلى ما هو مجاوز في الأميريّ ذاته وليس في أيّ مكان آخر. إنّها أنطولوجيا تواطؤ الكون السبينوزيّة، أنطولوجيا المحايثة المطلقة التي لا تسمح بأيّ شيء مفارق. هذا هو مسطحّ المحايثة. العلة محايثة، وليست مفارقة. هذا هو التصوّف الإلحاديّ. فدولوز متصوّف كبير، لكنّه ملحد كبير إذا فهمنا الإلحاد بوصفه لا يؤمن بعلة مفارقة. وهو يتابع برغسون في مذهبه الإحيائيّ. إنّهُ يفتش عن الحياة في الحيّ. فالحياة هي ما يجعل الحيّ ممكناً. بل هو يبحث عن الحياة غير العضويّة. هذه هي الحياة. إنّها المحايثة المحضة¹³.

وأخيراً نقول إنّ دولوز يميّز المحايثة عن كلّ من المفارقة والفيض. إذ لا مجال للمفارقة، ولا للتعالي في فلسفة دولوز. فهو، على أثر سبينوزا، فيلسوف المحايثة المطلقة التي لا تترك مجالاً لأيّ مفارقة وأيّ نقص. ويمكن القول إنّ دولوز ملحد كبير إذا اعتبرنا أنّ الملحد شخص لا يؤمن بأيّ إله مفارق، لكنّه في المقابل مؤمن كبير، وحتى متصوّف كبير لأنّه يؤمن بعلة محايثة. فالعلة المفارقة، في نظر دولوز، شيء يصعب تصوّره. لذا، نراه يتحدّث عن الفرق فيّاه، عن مسطحّ المحايثة، عن الحياة بتمييزه لها عن الأحياء. وفي النهاية نقول، مع دولوز: "يعرّف الحقل المجاوز بمسطحّ محايثة، ومسطحّ المحايثة يعرّف بحياة. ما المحايثة؟ إنّها حياة [...]".

في ما يلي، ترجمة حديثة وغير منشورة لنصّ دولوز الأخير الذي نشره قبيل وفاته. وهذا النصّ قصير، لكنّه هامّ، وأساس جدّاً، فيه يتحدّث دولوز عن المحايثة المحضة أو المطلقة. وبهذا التعبير يؤكّد انتسابه إلى سبينوزا ويمكن القول، إنّ هذا النصّ القصير، يختصر مذهب دولوز الفلسفيّ برمّته. وقد ورد هذا النصّ في المجلّد الثاني الذي جمع نصوص ومقالات دولوز ما بين عامي (1975 - 1995)، لكن غير المنشورة في كتبه، والذي جاء تحت بعنوان *Deux régimes de fous* ونشرته دار مينيوي في باريس عام 2003.

المحايثة حياة

ما الحقل المجاوز؟ إنّهُ يميّز من التجربة، بما هو لا يحيل إلى موضوع ولا ينتمي إلى ذات (التصوّر الأميريّ). وهو يحضر أيضاً بوصفه تياراً محضاً لوعي لا - ذاتي، لوعي قبل - تفكّري لا شخصي، لديمومة كينيّة للوعي من دون أنا. قد يبدو مدهشاً أن يعرّف المجاوز بتلك المعطيات المباشرة: ولسوف نتكلّم على

¹³ جمال نعيم، جيل دولوز وتجديد الفلسفة (بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2010)، الصفحة 355.

الأمبيرية المجاوزة، بالتعارض مع كل ما يصنع عالم الذات والموضوع . فثمة شيء ما برّي وقادر في تلك الأمبيرية المجاوزة. إنّه ليس بالتأكيد عنصر الإحساس (الأمبيرية الساذجة)، لأن الإحساس ليس سوى مقطع في تيار الوعي المطلق. هو بالأحرى الانتقال من إحساس إلى آخر، أيًا كان قربهما، بوصفه صيرورةً، بوصفه زيادة القدرة أو نقصانها (كم افتراضي). هل يجب، إذ ذاك، تعريف الحقل المجاوز بالوعي المباشر من دون موضوع ومن دون أنا، بما هو حركة لا تبدأ ولا تنتهي؟ (حتى الفهم السبينوزي للانتقال أو لكمية القدرة يستدعي الوعي).

لكن صلة الحقل المجاوز بالوعي هي صلة مبدئية فحسب. فلا يصير الوعي واقعة إلا إذا ما أنتجت ذات وموضوعها في الوقت نفسه، كلاهما خارج الحقل وظاهران كـ "مفارقين". وعلى العكس، ما دام الوعي يجتاز الحقل المجاوز بسرعة لا متناهية منتشرة أينما كان، فلا شيء يستطيع الإيحاء به¹⁴. وهو لا يعبر عن نفسه في الواقع إلا منعكسًا في ذات تحيله إلى موضوعات. لأجل ذلك وبسبب من ذلك فإنه ليس بإمكان الحقل المجاوز أن يعرف بوعيه المنتشر فيه، إنما العصى على أي إيحاء.

المفارق ليس هو المجاوز. فإن خلا الوعي، سيعرف الحقل المجاوز بوصفه حقل محايثة محضًا، لأنه يفلت من كل مفارقة للذات كما للموضوع¹⁵. المحايثة المطلقة هي قياها [في ذاتها]: إنها ليست في شيء ما، ولا بالنسبة إلى شيء ما، وهي لا تتعلق بموضوع، ولا تنتمي إلى ذات. لا تكون المحايثة، عند سبينوزا، بالنسبة إلى الجوهر، لكن الجوهر والأنماط هي في المحايثة. عندما تتناول الذات والموضوع، اللذان يقعان خارج حقل المحايثة، بوصفهما ذاتًا كليةً أو موضوعًا أيًا كان، إليهم تنسب المحايثة نفسها، فهذا يشكل تشويهاً كاملاً للمجاوز الذي لم يعد يفعل سوى مضاعفة الأميري (هكذا هو الحال مع كانط)، ومسحًا للمحايثة التي تجد نفسها حينئذ متضمنةً في المفارق. فالمحايثة لا ترتبط بـ "شيء ما" بوصفه وحدةً عليا لكل شيء، ولا بـ "ذات" بوصفها أفعالاً يجري تأليف الأشياء: ذلك أنه عندما لا تعود المحايثة [محايثة] لشيء آخر سوى ذاتها فإنه بإمكاننا أن نتكلم على حقل محايثة. فالحقل المجاوز لا يعرف بالوعي، أكثر مما يعرف مسطح المحايثة بـ "ذات" أو "موضوع" قادرين على احتوائه.

ولسوف نقول عن المحايثة المحضة إنها حياة، ولا شيء سوى ذلك. فهي ليست محايثةً للحياة، لكن المحايثة التي ليست في شيء هي نفسها حياة. حياة هي محايثة المحايثة، هي المحايثة المطلقة: إنها قدرة وغبطة كاملتين. ذلك أن فيشته، في فلسفته الأخيرة، بقدر ما يتجاوز إحراجات الذات والموضوع، يقدم الحقل المجاوز بوصفه حياةً، لا ترتبط بكائن ولا تخضع لـ "أفعال": وعي مباشر مطلق لا يحيل نشاطه نفسه

¹⁴ "كما لو كنا نتفكر في مساحات النور الذي ينبثق منها، النور الذي، بانتشاره دائمًا لم يكشف قط؛ انظر،

H. Bergson, *Matière et Mémoire* (Paris: PUF, 186); "comme si nous réfléchissions sur les surfaces la lumière qui en émane, lumière qui, se propageant toujours n'eût jamais été révélée."

¹⁵ Cf. J. P. Sartre, *La Transcendance de de l'Ego* (Vrin, 2003), pp. 74-87.

إلى كائن، لكن لا يفتأ يطرح نفسه في حياة¹⁶. عندئذ يصير الحقل المجاوز حقل محايثة حقيقياً يعيد إدخال السبينوزية إلى ما هو أعمق في العمليّة الفلسفيّة. ألم تطرأ مغامرة مشابهاً على مين دويران M. de Biran، في "فلسفته الأخيرة" (تلك التي كان متعباً جداً إلى حدّ لم يحسن صياغتها) عندما اكتشف تحت مفارقة الجهد حياةً محايثة مطلقاً؟ فالحقل المجاوز يعرف بمسطح محايثة ومسطح المحايثة يعرف بحياة.

ما المحايثة؟ حياة. لا أحد روى، أفضل من ديكنز C. Dickens ما تكونه حياة، آخذاً في الحسبان صيغة التنكير، كمؤشّر للمجاوز. نذل، شخص رديء محتقر من الجميع يبعث محتضراً، وما هم هؤلاء الذين يعنون به يظهرون نوعاً من الهمة والاحترام والمحبة، لأقلّ إشارة حياة من المحتضر. ينشغل الجميع بإنقاده، إلى درجة أنّ الرجل القبيح، يحسن، في أعماق غيبوبته، بشيء ما لطيف يخترقه. لكن بقدر ما يعود إلى الحياة، فإنّ منقذيه يصبحون أكثر برودةً، ويجد، مجدّداً، كلّ بذائه وخبثه. بين حياته وموته، ثمّة أوان لم يعد سوى أوان حياة تلهو مع الموت¹⁷. فحياة الفرد أخلت المكان لحياة لا شخصيّة، وهي مع ذلك فريدة، تطلق حدناً محضاً محرّراً من عوارض الحياة الداخليّة والخارجيّة، أي من ذاتيّة ما يحصل وموضوعيّةته. "إنسان وحسب"، يتعاطف معه الجميع، ويصل إلى نوع من الغبطة. إنّه هديّة، لم تعد إضفاءً للفردية بل للفردية: حياة محايثة محضة، محايدة، في ما وراء الخير والشرّ، لأنّه وحده الشخص الذي يجسدها في وسط الأشياء، يجعلها جيّدة أو سيّئة. فحياة تلك الفردية تمّحي لصالح الحياة الفريدة المحايثة لرجل لم يعد له اسم، مع أنّه لا يخلط مع أيّ شخص آخر. ماهية فريدة، حياة ما [...].

قد ينبغي أن لا نضمّن حياة في مجرّد الأوان الذي فيه تواجه الحياة الفردية الموت الكلّي. إنّ الـ "حياة" ما هي في كلّ مكان، في كلّ الأونة التي تجتازها هذه الذات الحيّة، أو تلك، والتي تقيسها تلك الأشياء المعيشة: حياة محايثة ناقلة الأحداث أو الفدرات التي لا تفعل سوى أن تترهن [تصبح راهنة] في الذوات والموضوعات. ليس لهذه الحياة الفلانيّة نفسها آونة، مهما كانت جدّ قريبة بعضاً من بعض، بل ما لديها فحسب هو ما بين - أزمنة، ما بين - آونة. ولا تبرز فجأةً ولا تتعاقب، لكنّها تقدّم عظم الزمان الفارغ حيث نرى الحدث الآتي أيضاً، والذي سبق حدوثه، في مطلق وعي مباشر. إنّ الأثر الروائيّ للرنيت - هولينا A. Lernet-Holenia يضع الحدث في ما بين - أزمنة، "ما بين" بإمكانه أن يتلعّ جموعاً بكاملها. فالفرادات أو الأحداث المكوّنة لحياة ما تتواجد مع عوارض الحياة المناسبة، لكنّها لا تتجمّع ولا تنقسم بالطريقة ذاتها. إنّها تتواصل فيما بينها بطريقة مختلفة تماماً عن طريقة تواصل الأفراد. حتّى أنّه يبدو أنّ بإمكان حياة فريدة أن تستغني عن كلّ فردية، أو عن كلّ ملازم آخر يفردتها. مثلاً يتشابه الأطفال

¹⁶ "حس النشاط المحض الذي لا يكون شيئاً ثابتاً، بل تقدّماً، ليس كائناً، بل حياة". انظر،

Euvres choisies de philosophie première (Vrin, 1990), p. 274.

وللمزيد عن الحياة وفقاً لفيشته Fichte، انظر،

Initiation à la vie bienheureuse (Paris : Aubier).

¹⁷ C. Dickens, *L'Amie commun*, I, ch. 3, Pléiade.

حديثي الولادة جميعًا وليس لهم فردية، لكن لهم فرادات، إنتاجية، حركة، تكشيرة، أحداث ليست بمثابة طباع ذاتية. يتم اختراق الأطفال حديثي الولادة بحياة محايثة هي قدرة محضة، وحتى غبطة عبر الآلام وضروب الضعف. تفقد نكرات حياة ما كل لا تعين بقدر ما تملأ مسطح محايثة أو ما يعود بالضبط إلى الشيء نفسه، تؤلف عناصر حقل مجاوز. (الحياة الفردية تبقى على العكس غير منفصلة عن تعينات أمبيرية). فالنكرة بما هي كذلك لا تدمغ لا تعينًا أمبيريًا، بل تعين محايثة أو قابلية تعين مجاوزة. والتكبير ليس لا تعين الشخص من دون أن يكون تعينًا للفريد. الـ"واحد ما" ليس المفارق الذي بإمكانه أن يتضمن حتى المحايثة، لكنّه المحايث المتضمن في حقل مجاوز. واحد ما هو دائمًا مؤشّر كثرة: حدث ما، فرادة ما، حياة ما. بإمكاننا دائمًا أن نتمسك بمفارق يقع خارج مسطح المحايثة، أو حتى ينسبه إليه، يبقى أن كل مفارقة تنشأ وحسب في تيار وعي محايث خاص لهذا المسطح¹⁸. المفارقة هي دائمًا منتج محايثة.

لا تتضمن حياة ما سوى [أشياء] افتراضية. فهي مشكلة من افتراضيات، أحداث وفرادات. ما ندعوه افتراضياً ليس شيئاً ما ينقصه الواقع، بل ما ينخرط في سيرورة ترهن متبعا المسطح الذي يعطيه واقعه الخاص. يترهن الحدث المحايث في مطلوب وفي معيش يؤلفان ما يحصل. ويترهن مسطح المحايثة نفسه في موضوع وذات ينسب إليهما. لكن، مهما كانت منفصلة قليلاً عن ترهنها، فإن حقل المحايثة هو نفسه افتراضي، مثلما الأحداث التي تملأه هي افتراضيات. تعطي الأحداث أو الفرادات للمسطح كل افتراضيتها، كما أن مسطح المحايثة يعطي الأحداث الافتراضية واقعا ممتلئا. الحدث المعتبر بوصفه لا - مترهنا (نكرة) لا ينقصه شيء. يكفي أن نضعه في صلة بملازماته: حقل مجاوز، مسطح محايثة، حياة، فرادات. يتجسد جرح أو يترهن في مطلوب أو في معيش، لكنّه هو نفسه افتراضي محض على مسطح المحايثة الذي يدخلنا في حياة. كان جرحي يوجد قبلي¹⁹. ليس مفارقة الجرح بوصفه راهنيةً عليا، بل محايثته بوصفه افتراضية هي دائما في وسط (حقل أو مسطح). هناك فرق كبير بين [الأشياء] الافتراضية التي تحدّد محايثة الحقل المجاوز، والأشكال الممكنة التي ترهنها والتي تحوّلها إلى شيء ما مفارق.

¹⁸ حتى هوسرل يعترف به:

إنّ كون العالم هو بالضرورة مفارق بالنسبة إلى الوعي، حتى في البداهة البدئية، ويبقى فيه بالضرورة مفارقاً. لكنّ هذا لا يغيّر شيئاً بالنسبة إلى واقعة أنّ كل مفارقة تنشأ في حياة الوعي وحسب، بوصفها مرتبطة بهذه الحياة.

انظر،

Méditation cartésienne (Ed. Vrin), p. 52.

¹⁹ Cf. J. Bosquet, *Les Capitales*, Le Cercle du livre.