



The Meaning of the Virtual in Bergson's Structure of Time according to Gilles Deleuze

Hossein Zohdi Sehat^{1*}, Seyed Masoud Seyf², Ali Naqi Baqershahi³

1 PhD. in Contemporary Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

2 Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

3 Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

Article Info

ABSTRACT

Article type:
**Research
Article**

Received:
2025/01/27
Accepted:
2025/02/21

In his reading of Spinoza, Deleuze encounters the key concept of "expression" and finds it as a folding, a repeated unfolding. Still, to fully understand this concept, he needs Bergson's philosophy of time. In the philosophical structure of Deleuze-Bergson, the past-present, virtual-actual dualities are co-existence and twin; both are real but with "different" realities that become in a constant, continuous, aimless, and completely random flow. Meanwhile, the virtual is a special reality that is always present but not an active reality; the virtuality of reality is related to the past, in that the past is real in the sense of being virtual. The virtual is not the image of the actual, it is not the image of anything at all, and it is not like the image; it is not even the actual minus the feature of actuality; the virtual is neither the spirit of the actual nor a kind of transcendence above it; it is only a part of reality; Just as actuality is a part of reality, no more, no less; but the virtual is real in the same way that actuality is real.

Keywords: virtual, actual, time, Bergson, Deleuze.

Cite this article: Zohdi Sehat, Hossein; Seyf, Seyed Masoud & Baqershahi, Ali Naqi (2025). The Meaning of the Virtual in Bergson's Structure of Time according to Gilles Deleuze. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 2, pp. 61-80.

DOI: 10.30479/wp.2025.21515.1147

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** h.zohdi5911@yahoo.com

Extended Abstract

Deleuze's philosophical project would be incomplete without the man he calls the father of philosophers. Deleuze's studies of Bergson are carried out in two distinct periods: one in the mid-1950s, the other in the mid-1960s. While many thinkers consider Spinoza's influence on Deleuze to be more pronounced in some ways, and others consider Nietzsche's influence to be heavier in Deleuze's philosophy, some, such as Alain Badiou, believe that Deleuze's true master is Bergson, not Spinoza or Nietzsche. Deleuze's encounter with Bergson was not accidental; Rather, after Deleuze's immersion and contemplation in the sea of Spinoza's philosophy and his intoxication with his theory of the single essence, which provides a suitable answer for Deleuze with its expression (express) and provides a shortcut to overcome the problem of transcendence and duality, a new question arises for him, which is "how the single essence is expressed." Since he finds the expression of essence to be a fluid matter, he seeks a fluid matter that will allow this expression of essence to become a reality in this context; since he does not find the answer to this question in Spinoza, he turns to Bergson's philosophy and his special theory of time; where time is neither linear nor circular or cyclical, nor even existential.

Bergson is the one who can make possible, with the theory of Derrida, along with its branches, how Spinoza's "expression" is possible; a concept that Spinoza had mostly described as what it is. Bergson, as a modern philosopher, has a special interest in the issue of time, and among modern philosophers of time, he is perhaps the first and most important. In his reading of Spinoza, Deleuze encounters the key concept of "expression" and finds it to be a folding, unfolding, and repeated unfolding; but to fully understand this concept, he finds himself in need of Bergson's philosophy of time. In the philosophical chronology of Deleuze-Bergson, the past-present, potential-actual dualities are both real but with "different" realities that come into being in a perpetual, continuous, aimless, and completely random flow. Between these dualities in Bergson's philosophy, there is neither a causal relationship, nor a relationship of transcendence, nor even a relationship of succession. There is no causal relationship because neither is, in the strict sense, the cause of the other; rather, both are different types of reality. This relationship is not of the transcendental type either, because neither is superior to the other; rather, their relationship is fundamentally not valuable. Nor is the relationship of the sequential type in the common sense; in the sense that one ends before the other begins; rather, both are present simultaneously in different real spheres. In other words, they are co-existence and co-evolution.

In Bergson, a clear distinction must be made between the concept of the possible and the Bergsonian concept of the potential. Unlike the possible, which is opposed to the real, the potential is real, although not actual. Both the potential and the actual are real; one is contained within the other, but with a different presence and reality. The potential, as a productive difference, separates itself from itself, differentiates itself, and the actual is produced; as a result, something new occurs. The potential is therefore nothing more limited than the actual, nor is it similar to it. The potential can be introduced by two negative attributes of limitation and similarity (which are found in the possible); and two positive attributes of difference and creation. This type of difference between the possible and the potential is expressed in similar terms in difference and repetition and Bergsonism.

What is important for Deleuze is the acceptance of a type of reality that is latent but exists. That is, he wants to make us aware of the existence of a layer of reality whose lateness is its essence. What is important for Deleuze is not the latent reality, but the reality of the latent, which is called the virtual; virtual is undoubtedly the original name for "being" in Deleuze's work, or rather, the two nouns virtual/actual complementing the meaning of being and becoming, respectively. There are latent things that are not illusory and unreal; they are real but in a special way. They are not simply traces that indicate the passage of things in the past; they are really present but in a virtual way.

Therefore, we must know that the distinction between the virtual and the actual is not like the distinction between the possible and the real. There are several differences between them: one is that the possible does not exist, but the virtual does; that is, the virtual is real. Of course, the virtual is real as long as it is virtual. The possible is also that which may become real but has not yet happened. But the virtual is already real and does not need anything added to it to become real. Another difference is that the possible is the image of reality, while the virtual is not the image of reality [but is the real itself]. The structure of the possible is like the structure of the real, but it lacks the real characteristic. The third difference is that the possible is that which is either realized or not; but the virtual is not realized, but becomes actual. Another difference is that the rules for the actualization of the virtual - as seen in the possible - are not of the type of similarity or goal-setting, but of the type of difference or divergence and creation. Virtuality shows the type and manner of existence of the past, because the past is real and present, but the type of reality and its presence is virtual; one of the most important characteristics of this type of reality is being latent and not exposed.

Before Bergson, time was a collection of *anat* (moments) that could be divided into past, present, and future; real time was also the present. But in Bergson, the smallest unit of real time is: past-present-(a shadow of the future); and in Deleuze: past-present-future. In other words, in Bergson, the past and present and a shadow of the future coexist and exist together, and in Deleuze, this neighborhood and twinning is more pronounced, especially in the case of the future. Therefore, the role of Bergsonian concepts in Deleuze's scenario, as a complementary reflection of Spinoza's concepts - especially the concept of how to express - is quite prominent and prominent; although in the meantime, the place of "future" is still empty.

References

- Badiou, Alain (1999) *Deleuze, the Clamor of Being*, translated by Luise Barchill, London: University of Minnesota Press.
- Bogue, Ronald (2003) *Deleuze on Cinema*, London and New York: Routledge.
- Boundas, Constantin V. (2006): *Deleuze and Philosophy; Deleuze Connections*, Edinburgh University Press.
- Bucanan, Ian & Lamberg, Gregg (2005) *Deleuze Connections: Deleuze and Space*, Edinburgh University Press.
- Colebrook, Claire (2002) *Gilles Deleuze*, London: Taylor and Francis e-library.
- Colebrook, Claire (2019) *Gilles Deleuze*, translated by Reza Sirvan, Tehran: Nashre Markaz [in Persian].
- Craig, Lundy (2018) *Deleuz's Bergsonism*, Edinburgh University Press.
- Deleuze, Gilles (1989) *Cinema 2: The Time-Image*, translated by Hugh Tomlinson & Robert Galeta, University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles (2014) *Bergsonism*, translated by Zohreh Aksiri & Peyman Gholami, Tehran: Roozbahan Publishing House [in Persian].
- Deleuze, Gilles (2019) *The Brain is a Screen*, translated by Pouya Gholami, Tehran: Ban Publishing House [in Persian].
- Deleuze, Gilles (2022) *Spinoza's World, Lessons of Gilles Deleuze's Discourses on Spinoza*, translated by Hamed Movahedi, Tehran: Ney Publishing House [in Persian].
- Deu, Ridar (2017) *Deleuze*, translated by Fariborz Majidi, Tehran: Scientific and Cultural Publishing House [in Persian].
- Hallward, Peter (2006) *Out of This World, Deleuze and the Philosophy of Creation*, London and New York: Verso.
- Hughes, Joe (2009) *Deleuze's Difference and Repetition: A Reader's Guide*, London: Continuum.
- Kukuljevic, Alexi (2005) "Deleuze's Metaphysics and the Reality of the Virtual", *Philosophy*

- Today*, Vol. 49, Issue Supplement, pp. 145-152.
- Lecercle, Jean-Jacques (2002) *Deleuze and Language*, Palgrave Macmillan.
- May, Todd (2005) *Gilles Deleuze, An Introduction*, Cambridge University Press.
- Morar, Nicolae; Nail, Thomas & Smith, Daniel W. (2016) *Between Deleuze and Foucault*, Edinburgh University Press.
- Moulard-Leonard, Valentine (2008) *Bergson-Deleuze Encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, State University of New York Press.
- Patton, Paul & Protevi, John (2003) *Between Deleuze and Derrida*, London: Continuum.
- Patton, Paul (2010) *Deleuzian Concepts*, Stanford University Press.
- Patton, Paul (2022) *Critical Reading of Interpretation and Interpretation of the Works of Gilles Deleuze*, translated by Abdol-Ali Dastgheib, Tehran: Mahris Publishing House [in Persian].
- Roffe, Jon & Stark, Hannah (2015) *Deleuze and the Non/Human*, Palgrave Macmillan.
- Roffe, Jon (2012) *Badiou's Deleuze*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Roffe, Jon (2020) *The Works of Gilles Deleuze*, National Library of Australia.
- Smith, Daniel W. (2009) "Deleuze's Concept of the Virtual and the Critique of the Possible", *Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry*, Vol. 4, No. 9.
- Somers-Hall, Henry (2012) *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation: Dialectics of Negative and Difference*, Edinburgh University Press.
- Smith, Daniel W. (2010) *Deleuze's Philosophy*, translated by Seyyed Mohammad Javad Seyyidi, Tehran: Scientific and Cultural Publishing House [in Persian].
- Williams, James (2005) *The Transversal Thought of Gilles Deleuze: Encounters and Influences*, Clinamen Press.
- Williams, James (2013) *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press.
- Zizek, Slavoj (2004) *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences*, New York and London: Routledge.



فصلنامه علمی

فلسفه غرب

سال چهارم، شماره دوم (پیاپی ۱۴)، تابستان ۱۴۰۴

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



معنای امر ویرچوال در ساختار زمان برگسون به روایت ژیل دلوز

حسین زهدی صحت^{۱*}، سیدمسعود سیف^۲، علی نقی باقرشاهی^۳

۱ دانش آموخته دکتری فلسفه معاصر، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

۲ دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

۳ دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله: دلوز در خوانش خود از اسپینوزا، با مفهوم کلیدی «بیان» برخورد می کند و آن را به منزله «تا شدن» و «باز شدن های مکرر» می یابد؛ اما برای درک کامل این مفهوم، خود را نیازمند فلسفه زمان برگسون می بیند. در ساختار فلسفی دلوز-برگسون، دو گانه های گذشته-حال، ویرچوال-اکچوال، همبود و همزادند؛ هر دو واقعی هستند اما با واقعیت هایی «متفاوت» که در جریانی همیشگی، پیوسته، بی هدف و کاملاً تصادفی، صبرورت می پذیرند. در این میان، امر ویرچوال واقعیت ویژه ای است که همیشه حاضر است اما واقعیتی فعال نیست؛ ویرچوالیتی واقعیت مربوط به زمان گذشته است، یعنی گذشته به معنای ویرچوال، واقعی است. ویرچوال تصویر اکچوال نیست، اصلاً تصویر هیچ چیزی نیست، و مانند تصویر هم نیست، حتی اکچوال منهای ویژگی اکچوالیتی هم نیست؛ ویرچوال نه روح اکچوال است و نه نوعی تعالی بر بالای آن؛ تنها بخشی از واقعیت است؛ همانطور که اکچوالیتی بخشی از واقعیت است، نه بیشتر و نه کمتر. اما ویرچوال به همان نحوی که اکچوال، واقعی است، واقعی نیست.

دریافت:

۱۴۰۳/۱۱/۸

پذیرش:

۱۴۰۳/۱۲/۳

کلمات کلیدی: امر ویرچوال، امر اکچوال، زمان، برگسون، دلوز.

استناد: زهدی صحت، حسین؛ سیف، سیدمسعود؛ باقرشاهی، علی نقی (۱۴۰۴). «معنای امر ویرچوال در ساختار زمان برگسون به روایت ژیل دلوز». *فصلنامه علمی فلسفه غرب*. سال چهارم، شماره دوم (پیاپی ۱۴)، ص ۸۰-۶۱.

DOI: 10.30479/wp.2025.21515.1147



ناشر: دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: h.zohdi5911@yahoo.com

مقدمه

درحالی که بسیاری از اندیشمندان از جهاتی تأثیر اسپینوزا بر دلوز را پررنگ تر می دانند و گروهی دیگر، وزن نیچه را در فلسفه دلوز سنگین تر ارزیابی می کنند، به اعتقاد برخی مانند آلن بدیو، استاد واقعی دلوز، برگسون است؛ نه اسپینوزا و نه حتی نیچه (Badiou, 1999: 39).

مطالعات دلوز درباره برگسون با سیری تکاملی در دو دوره مجزا انجام می گیرد: یکی در اواسط دهه ۱۹۵۰ و دیگری در اواسط دهه ۱۹۶۰. اساساً برگسونیسم دلوز دارای ویژگی هایی است که بار دیگر او را به عنوان یک فیلسوف مدرنیست می شناساند. مواجهه دلوز با برگسون تصادفی نبوده است؛ بلکه پس از غوص و غور دلوز در دریای فلسفه اسپینوزا و سرمستی از نظریه جوهر واحد او که با بیان (expersion) خود پاسخی درخور برای دلوز ارایه می کند و میانبری برای عبور از مسئله تعالی و دوگانگی فراهم می نماید، پرسش جدیدی برای وی پیش می آید و آن «چگونگی بیان شدن جوهر واحد» است. او چون بیان جوهر را امری سیال می یابد به دنبال امر سیالی می گردد که بیان شدن جوهر در این بستر ضرورت بپذیرد؛ از آنجا که پاسخ این سؤال را در اسپینوزا پیدا نمی کند، سراغ فلسفه برگسون و نظریه ویژه او در باب زمان می رود؛ جایی که زمان، نه خطی است، نه دایره ای یا چرخه ای، و نه حتی وجودی.

دلوز در یکی از بازسازی های فلسفی اش، سراغ دیدگاه برگسون درباره زندگی رفته و آن را ترکیبی از لایه های واقعیت قلمداد می کند. یکی از این لایه های واقعی که جنبه نهفتگی دارد، «ویرچوال» (virtual)^۱ نامیده می شود که شامل اصول نظم دهنده ای است که واقعیت را از درون تعیین می بخشد. این اصول سازمان دهنده در ذات واقعیت جای دارند اما مشهود نیستند (دیو، ۱۳۹۶: ۵۹). آنچه برای دلوز اهمیت دارد، پذیرش سنجی از واقعیت است که نهفته است اما واقعاً هست؛ یعنی می خواهد ما را متوجه وجود لایه ای از واقعیت کند که نهفتگی، ذاتی آن است. به قول ژیزک، آنچه برای دلوز مهم است، نه واقعیت نهفته، بلکه واقعیت امر نهفته است (Zizek, 2004: 3). دلوز در پس گفتاری که در سال ۱۹۸۸ با عنوان برگسونیسم نوشت، توجه را به سه موضوع کار برگسون جلب کرد که معتقد است اگر می خواهیم به تمرین متافیزیک ادامه دهیم، باید دنبال شوند (Somers, 2012: 91)؛ شهود، رابطه علم و متافیزیک، و نظریه کثرت ها. با در نظر گرفتن این مضامین به ترتیب معکوس، مضمون کثرت در اندیشه برگسون است که در پروژه دلوز، برای تجدید متافیزیک بسیار اساسی است. در دل مسئله کثرت، دلوز به یکی از مهم ترین تمایزها اشاره می کند: تمایز بین مکان و زمان. در ایجاد این تمایز، دلوز ادعا می کند که برگسون به سمت تمایز بین دو نوع اصلی از کثرت حرکت می کند، یکی گسسته یا ناپیوسته، دیگری پیوسته؛ یکی مکانی و دیگری زمانی؛ یکی اکچوال (actual) و دیگری ویرچوال. اولین مورد از این کثرت مربوط به ارسطو و راسل است و با منطق این همانی، نفی و تناقض، عمل می کند، دومی که مطابق با دیرند در اندیشه برگسون است، از اصول تفاوت استفاده می کند (Ibid, 92). درواقع در مواجهه دلوز با برگسونیسم است که اصطلاح ویرچوال ریشه می دواند.

امر ویرچوال (هستی در سایه / حاضر غایب)

دلوز مفهوم ویرچوال را مستقیماً از برگسون استخراج می‌کند و در تعدادی از مقالات اولیه (۱۹۵۶) استدلال می‌کند که برگسون مفهوم ویرچوال را با مسئله‌مند کردن مفهوم ممکن، ساخته است. دلوز این مفهوم را در سال ۱۹۶۸ در *تفاوت و تکرار* توسعه می‌دهد، که در آن به پیروی از برگسون، به نقد مفهوم ممکن می‌پردازد؛ بنابراین قرار است زوج ویرچوال-اکچوال جایگزین تقابل ممکن-واقعی شود که قادر به محاسبه تفاوت یا تولید چیزهای جدید نیست (Smith, 2009: 34). دلیل اینکه برگسون تلاش می‌کند انگاره امر ویرچوال را جایگزین امر ممکن کند این است که امر ممکن هم خود یک انگاره کاذب است و هم سرچشمه انگاره‌های کاذب؛ زیرا امر واقعی با امر ممکن مشتبه می‌گردد. درواقع امر ممکن امر واقعی را از قبل پیش‌بینی می‌کند؛ گویا امر واقعی پیشاپیش وجود دارد (دلوز، ۱۳۹۳: ۱۲۱).

دلوز همیشه درباره اشتباهی که ممکن است هنگام فکر کردن درباره ویرچوال رخ دهد، هشدار می‌دهد. از این رو باید بدانیم که تمایز میان ویرچوال و اکچوال، مانند تمایز میان ممکن و واقعی نیست. چند تفاوت میان آنها وجود دارد: یکی اینکه امکان، وجود ندارد، ولی ویرچوال وجود دارد؛ یعنی ویرچوال واقعی است. البته ویرچوال واقعی است تازمانی که ویرچوال است. ممکن هم آن چیزی است که محتمل است واقعی شود ولی هنوز نشده است. اما ویرچوال از قبل واقعی است و نیازی ندارد چیزی به آن اضافه شود تا واقعی شود. تفاوت دیگر اینکه امکان تصویر واقعیت است، درحالی که ویرچوال تصویر واقعی نیست، بلکه خود واقعی است. ساختار امکان مانند ساختار واقعی است، ولی فاقد خصلت واقعی است (May, 2005: 48).

تفاوت سوم اینکه امر ممکن همان چیزی است که یا تحقق می‌یابد (realize) یا نمی‌یابد؛ اما امر ویرچوال محقق نمی‌شود، بلکه بالفعل می‌شود. تفاوت دیگر این است که قواعد فعلیت یافتن امر ویرچوال -چنانکه در امر ممکن دیده می‌شود- از جنس قواعد شباهت یا حدگذاری نیست، بلکه از جنس تفاوت یا واگرایی و آفرینش است. امر نهفته برای فعلیت یافتن نمی‌تواند با حذف کردن یا حدگذاری پیش برود، بلکه باید افق فعلیت یافتن خود را در رویکردی ایجابی بیافریند؛ زیرا درحالی که امر واقعی در تصویر و شباهت امر ممکن است که آن را محقق می‌کند، امر بالفعل به نهفتگی‌ای که آن را متجسد می‌کند، شباهتی ندارد. خلاصه اینکه مشخصه ویرچوالیتی، وجود داشتن به شیوه‌ای است که با متفاوت شدن فعلیت می‌یابد و مجبور است خودش را متفاوت کند، مجبور است خطوط متفاوت شدنش را در راستای فعلیت یافتنش بیافریند. اما امر ممکن یک انگاره کاذب و سرچشمه مسائل کاذب است. امر واقعی و امر ممکن شبیه پنداشته می‌شوند. به بیان دیگر، واقعیتی را به خود می‌بخشد که حاضر آماده و اجرا شده، و نسبت به خودش از پیش موجود است و بر اساس نظمی از هدف‌گذاری‌های متوالی به وجود خواهد آمد (دلوز، ۱۳۹۳: ۱۲۱). به‌طور کلی ساخت امر ویرچوال باید شرط تجربه واقعی باشد نه تجربه ممکن (Kukuljevic, 2005: 145).

برگسون، به طور خلاصه، مفهوم ممکن را به نفع امر ویرچوال به چالش می کشد؛ دقیقاً به این دلیل که ممکن، یک تصور نادرست است و منشأ مسائل کاذب (Smith, 2009: 35). ویرچوال در واقع نوع و چگونگی هستی گذشته را نشان می دهد، زیرا گذشته واقعی و حاضر است، اما نوع واقعیت و حضور آن ویرچوال است. یکی از مهم ترین شاخصه های این نوع از واقعیت، نهفته بودن و در معرض نبودن است. ویرچوال سطحی از نظم است که هم اندیشه و هم هستی را مشروط می کند و نیز اندیشه را امکان پذیر می سازد، زیرا اندیشه فرایندی است که نظم و در نتیجه، تفکیک و تمایزگذاری را ایجاد می کند. ویرچوال واقعیت را به عنوان حوزه تفکیک شده ای از وجود نیز امکان پذیر می کند. دلوز در تفاوت و تکرار به چگونگی شرحی تکوینی درباره تعیین می پردازد که از بند نظام تشخیص هویت و طبقه بندی ای که او بازنمایی می نامد، آزاد باشد. هدف از این شرح تکوینی، نشان دادن این نکته است که فرایندی که ماهیت و هویت چیزی را معین می کند، اصل تکوینی نهفته ای است که در عین حال، مبین چیزی است که با هر چیز دیگری تفاوت دارد، اما این تفاوت را بیرون از حیطه هر گونه نظام طبقه بندی، به منزله تفاوت ناب تبیین می کند (دیو، ۱۳۹۶: ۶۰).

واژه ویرچوال در فلسفه دلوز بحث و جدل های گوناگونی را ایجاد کرده است؛ گویا راز این مسئله این است که در هستی شناسی دلوز، ویرچوال و اکچوال دو ویژگی منحصر به فرد و در عین حال مشترک و کافی از امر واقعی هستند. ویرچوال چیزی است که بدون شبیه بودن به یک شیء بالفعل، ظرفیت آن را دارد که آن شیء را به وجود آورد، بدون اینکه در فرایند بالفعل شدن، خود را با آن منطبق کند. معنای ویرچوال، در پایان یک واکنش زنجیره ای قابل درک است، زنجیره ای که از تأثیر و تأثر (affect) شروع می شود (Boundas, 2006: 5).

به دنبال چنین بحث هایی است که خصلت زمانی جوهر اسپینوزایی کم کم خود را نشان می دهد. از نظر برگسون، جوهر دیرند است و آن ویرچوالی است که همیشه در همه حالاتش وجود دارد. بالفعل شدن همان جهت دار شدن ویرچوال است که عین تا شدن، باز شدن، و دوباره تا خوردن است (May, 2005: 52). این تا شدن، باز شدن و دوباره تا شدن های جوهر واحد که منجر به تعیین های متعدد و مکرر می گردد، بستر خودبیانگری امر ویرچوال را فراهم می کند تا واقعیت پنهان خود را آشکار سازد و دوباره در پس پرده ای دیگر، مترصد سیلان جوهر - که منجر به تعیین موجودات می شود - بماند تا به صورت واقعیتی دیگر جلوه کند. البته این جلوه گری ها به صورت دائمی و متصل (نه موقتی و منقطع) صورت می گیرند؛ بنابراین، امر ویرچوال همیشه با ویژگی حاضر غایب، واقعیتی انکارناپذیر است.

ویرچوال بدون شک، نام اصلی «بودن» در آثار دلوز است، یا بهتر است بگوییم دو اسمی ویرچوال - اکچوال به ترتیب، معنای بودن و شدن را تکمیل می کنند (Badiou, 1999: 43)؛ در واقع اموری نهفته وجود دارند که توهمی و غیر واقعی نیستند، بلکه واقعیت دارند اما به نحوی خاص. آنها صرفاً رد پاهایی

نیستند که حاکی از عبور اموری در گذشته باشند، بلکه آنها واقعا حضور دارند، اما به نحو ویرچوال. به عنوان مثال، در باب معنای ویرچوال، توجه کنیم به اطلاعات ژنتیک. ژن ما اطلاعاتی را درباره ما ذخیره می کند و پژوهشگران آن اطلاعات را در فرایند رشد به ما می دهند، اما خود اطلاعات به صورت بالفعل در ژن ما نیست. نمی توان ژن های کسی را با میکروسکوپ دید. همانطور که وقتی ژن ها باز شدند، اطلاعات بالفعل ما آشکار می شوند و شخص تبدیل می شود به آنچه اطلاعات شکل داده است، اما خود آنها حتی اگر وجود داشته باشند، بالفعل وجود ندارند، بلکه فقط به صورت ویرچوال در ساختار ژن ها وجود دارند (Colebrook, 2002: 53). درباره ویرچوالیتی هم می توانیم چنین فکر کنیم، یعنی به صورت چیزی که وجود دارد و واقعی است، اما نه به صورت بالفعل. به نظر دلوز ویرچوال خودش را بالفعل می نماید (اطلاعات ژنتیکی به صورت یک شخص باز می شوند).

از نظر دلوز ویرچوالیتی که جایگاهی محوری در فلسفه برگسون دارد، به قلمروی غیر از قلمرو گفته ها تعلق دارد؛ واقعی بودن ویرچوال، خاص است به گونه ای که زبان که به معنای رایج به بازنمایی جهان می پردازد، قادر به بازنمایی و فراچنگ آوردن معنای امر ویرچوال نیست (Lecercle, 2002: 253). در واقع امر ویرچوال به گونه ای واقعی است که زبان نمی تواند به بازنمایی آن پردازد. به عبارت دیگر، دلوز به دنبال برگسون، از قلمروی ویژه از واقعیت پرده برمی دارد که معنای رایج از زبان نمی تواند آن را بازنمایی کند؛ به همین دلیل دلوز با این «معنای رایج» (doxa) زبان مخالف است و به دنبال وارونه کردن تصویری از اندیشه است که چنین موضعی را پیش فرض می گیرد (Ibid, 247). این به دلیل ناتوانی زبان نیست بلکه اساساً این نوع از واقعیت (ویرچوالیتی) لمس کردنی است. همیشه بیش از آنچه می گوئیم و می بینیم، وجود دارد؛ یعنی وجود هر چیزی فراتر است از آنچه دیده می شود و درباره آنها گفته می شود (May, 2005: 110). دلوز در تصویر جدید خود از زبان، لمس کردن (palpate) را جایگزین بازنمایی می کند تا با هستی شناسی او سازگار شود.

برای رابطه امر ویرچوال و اکچوال مثال هایی از قبیل ژنوم انسانی و چگونگی بیان هر ژن یا ملودی و ارتباط نت های آن بیان شده است. مثلاً، دیرند یک ملودی موسیقی در نظر گرفته می شود؛ ملودی یک کثرت تقسیم ناپذیر است، کل توالی نت ها یک فرایند واحد را تشکیل می دهند، به گونه ای که هر نت در نت بعدی نفوذ می کند و موجب می شود پیکره واحد ملودی که در آن همه نت ها حضور دارند، شکل بگیرد (Bogue, 2003: 14). در اینجا برای درک بیشتر این مفاهیم به ویژه مفهوم امر ویرچوال- مثال دیگری بیان می کنیم: می دانیم که جریان الکتریکی می تواند به دو صورت متناوب و متوالی باشد؛ در جریان متناوب، جریان الکتریسته پیوستگی کامل ندارد، اما روشنایی یک لامپ خاص از آن به رغم وجود جریان متناوب در آن و روشن و خاموش شدن هایش- پیوستگی و استمرار دائم دارد، زیرا هر بار که لامپ روشن می شود، پیش از آنکه اثر روشنایی آن از بین برود، روشنایی بعدی رخ می دهد و این، زنجیره پیوسته ای از

روشنایی را شکل می‌دهد تا ما متوجه متناوب بودن جریان الکتریسیته و روشنایی متناوب ناشی از آن نشویم و آن را بصورت پیوسته حس کنیم. این پدیده اصطلاحاً ماندگاری دید یا تداوم دید (persistence of vision) نامیده شده که از «پدیده فی» (Phi phenomenon) ناشی می‌شود.

برخی نیز امر ویرچوال را مانند امر ناخودآگاه می‌دانند (Moulard-Leonard, 2008: 1)، به این معنا که امر ویرچوال، حقیقتاً واقعی و منشأ اثر است، اما به حسب ظاهر، مشهود و مؤثر نیست، ولی وقتی همه آنچه را که بصورت خودآگاه (در اینجا امر اکچوال) انجام می‌پذیرد با دقت بیشتر بررسی می‌کنیم، حضور امر ناخودآگاه را قطعی می‌یابیم؛ امری که واقعاً هست اما به نحوی دیگر.

اساس فلسفه دلوز، تفاوت است و فلسفه تفاوت بر لحظه ویرچوال اصرار [و تکیه] دارد نه بر برتری «همان» و [نه] امر مشابه (Morar, Nail & Smith, 2016: 175). نکته این است که دنیای واقعی یا درک شده ما، از تفاوت ویرچوال ناشی می‌شود؛ جریانی از تفاوت‌ها (ی ویرچوال) وجود دارد که فقط برخی از آنها توسط «ما» (به عنوان واقعیت) درک می‌شوند. این بدان معنا است که کل زندگی یا کل، ویرچوال است، نه بالفعل، زیرا ما نمی‌توانیم آینده را از قبل بدانیم و همچنین نمی‌توانیم تأثیرات گذشته را تعیین کنیم؛ این کل ویرچوال مجموعه‌ای از موجودات نیست، بلکه پتانسیل‌ها یا امکاناتی برای شدن است (Colebrook, 2002: 57).

آلن بدیو با عباراتی شاعرانه برای امر ویرچوال در دلوز ویژگی‌هایی را برمی‌شمارد (Badiou, 1999: 47-52): الف) بزرگ‌ترین خطری که دیدگاه دلوز درباره امر ویرچوال را به خطر می‌اندازد، خلط آن با امر ممکن است. ب) امر ویرچوال کاملاً واقعی است؛ مهم‌تر از همه، ما نباید آن را به عنوان شبه واقعیت یا شبیحی (ghost) از واقعیت نمایش دهیم. ج) به همان اندازه اشتباه است که امر ویرچوال را نوعی عدم تعین و مخزنی از احتمالات تصور کنیم که فقط موجودات واقعی آن را شناسایی می‌کنند. د) امر ویرچوال به عنوان زمینه (the ground) شیء، نباید جدا از خود شیء اندیشیده شود. ه) ویرچوالیتی واقعیت زمان گذشته است؛ در مقابل اکچوالیتی که واقعیت زمان حال است. ما به راحتی می‌توانیم امر اکچوال را در گذر زمان حال و امر ویرچوال را در حفظ یکپارچه گذشته تشخیص دهیم.

راف این دیدگاه بدیو را با ترتیبی دیگر مطرح کرده که در فهم درست آن مدد رسان است (Roffe, 2012: 44-45): ۱- ویرچوال به مثابه زمینه، وجود موجودات یا قدرت درونی آنها است. به این ترتیب، موجودات یا همان موجودات اکچوال، [به نوعی] محصولات یا مخلوقات [امر ویرچوال] هستند؛ در واقع، آنها (موجودات اکچوال) «شبه‌سازی» امر ویرچوال هستند. ۲- ویرچوال را نباید با ممکن اشتباه گرفت، زیرا کاملاً واقعی است؛ واقعیت آن در عاملیت پویای آن است. ۳- ویرچوال به هیچ وجه نامتعین نیست، بلکه کاملاً متعین است و همچنین تعیین‌کننده؛ یک بار با توجه به امر بالفعل، و یک بار با توجه به خود. ۴- ویرچوال و اکچوال را نمی‌توان به طور بنیادی از هم جدا کرد. آنها دو روی یک سکه‌اند؛ بلکه دو

تصویر ترکیبی از هر تصویر. در اینجا بدیو «سنگ مانع برای تئوری امر ویرچوال» را می‌بیند: ویرچوال نمی‌تواند یک تصویر باشد، بلکه نیروی تولیدی است که تصاویر را به وجود می‌آورد. ۵- امر ویرچوال و اکچوال در واقع غیرقابل تشخیص‌اند. در نتیجه، این واقعیت که امر ویرچوال کاملاً معین است، به این معنی است که امر اکچوال اساساً نامعین است. هر چه دلوز بیشتر تلاش می‌کند ویرچوال را از غیرواقعی بودن، نامعین بودن و غیرعینی بودن بیرون بکشد، غیرواقعی‌تر، نامعین‌تر و در نهایت، غیرعینی‌تر می‌شود.

می‌توان گفت ویرچوال همیشه [واقعی] سوژکتیو است، همچنانکه اکچوال همیشه ابژکتیو است (دلوز، ۱۳۹۳: ۵۸-۵۹). توضیح اینکه، وقتی زمان را زمانی تصور کنیم، آنگاه این زمان تعینی درونی خواهد داشت، یا به عبارتی، دارای واقعیتهای درونی خواهد بود که همان امر ویرچوال است، اما اگر آن را صرفاً امری بیرونی تصور کنیم، آنگاه آن را امری فعال خواهیم یافت که مهم‌ترین ویژگی امر اکچوال است. به عبارت دیگر، از نظر برگسون، امر ابژکتیو یعنی آن چیزی که نهفته نیست (محقق شده باشد یا نشده باشد؛ ممکن باشد یا واقعی). پس در امر ابژکتیو همه چیز بالفعل است و هر نوع نهفتگی با آن ناسازگار است (همان، ۵۸).

این نظریه وجود ویرچوال بیشتر به این معنی است که لحظه حال، گویی خود منشعب است: از یک سو، یک زمان حال - که اکنون است - و از سوی دیگر، یک حرکت در حال گذر و در درون (همو، ۱۴۰۱: ۴۷). یا می‌توان گفت این حرکت از سویی حال، به معنای اکنون است و از سوی دیگر، حرکتی است در جهت عبور از اکنون و نیست شدن آن. حرکت دوم برای این است که حال متعلق به گذشته باشد وگرنه رشته پیوند حال و گذشته گسسته می‌شود. بنابراین، حال عملاً هم حاضر است و هم در حال گذر (دیو، ۱۳۹۶: ۷۳-۷۴).

دلوز ساختاری تعریف می‌کند که در آن، رابطه ویژه‌ای بین امر ویرچوال و اکچوال برقرار است. این ساختار واقعیت را به عنوان یک رابطه پویا بین امر ویرچوال و اکچوال توصیف می‌کند. با توجه به این تعریف از واقعیت، توضیح کامل یک رویداد باید شامل در نظر گرفتن واقعیت ویرچوال و اکچوال و مهم‌تر از آن، روش‌هایی باشد که رویدادهای اکچوال با رویدادهای ویرچوال ارتباط برقرار می‌کنند (Williams, 2013: 8, 9).

منظور دلوز این است که سنتز گذشته ویرچوال ناب شرط لازم برای سنتز یک حال فعال است؛ بنابراین، یک عنصر زمانی ویژه (گذشته‌ای که هرگز حاضر نبوده است) وجود دارد که نقش زمینه را بازی می‌کند. این زمینه همان چیزی است که به یک عمل در زمان حال اجازه می‌دهد از نظر چگونگی بازآرایی کل گذشته و همچنین از نظر چگونگی کسب اهمیت، تعیین و ارزش در رابطه با حال تعیین شود؛ البته خود حال نیز ناقص است مگر اینکه در رابطه با «کل» در نظر گرفته شود (Idem, 2005: 86-87). مهم است تأکید شود که ژیل دلوز این کار را انجام می‌دهد تا واقعیت را با حضور در فضای ویرچوال به آن

بازگرداند. کاری که او انجام می‌دهد، تضعیف معادله «واقعی = حال» است.

به‌طور خلاصه، برخی از ویژگی‌های مؤلفه‌ای که دلوز به ویرچوال اختصاص می‌دهد، عبارت‌اند از:

- ۱- امری تکوینی است، نه ثابت و کلی. ۲- شرط تجربه ممکن نیست بلکه عنصر تکوینی تجربه واقعی است. ۳- اگرچه ویرچوال به‌خودی خود بالفعل نیست، اما دارای واقعیتی است که به‌طور کامل توسط عناصر، روابط، تکنیکی‌ها و غیره، تعیین می‌شود. ۴- تکوین، حرکت از یک حد (term) واقعی به حد واقعی دیگر نیست، بلکه از حالت ویرچوال به اکچوال است. ۵- درحالی‌که ممکن بر اساس شرط شباهت تحقق می‌یابد، امر ویرچوال با تمایز خود در جهت‌های متغیر بالفعل می‌شود؛ یعنی به‌صورت روابط مکانی-زمانی متنوع به فعلیت می‌رسد و عناصر در انواع و اقسام عبارات و اشکال بالفعل تجسم می‌یابند. ۶- این کیفیت‌های مکانی-زمانی به روابط افتراقی (differential) که تجسم می‌دهند، شباهتی ندارند. ۷- امر ویرچوال با حضور امر اکچوال به پایان نمی‌رسد، بلکه امر ویرچوال از جهات گوناگون پتانسیل فعلیت‌پذیری‌های جدید را دارد (Smith, 2009: 41).

امر اکچوال

از نظر دلوز هر شیئی مضاعف یا دوسویه است؛ دارای یک جزء اکچوال و یک بخش ویرچوال (Badiou, 1999: 85). ویرچوال در مقابل اکچوال است نه در مقابل واقعی؛ بنابراین، به‌عنوان یک قاعده، هیچ‌وقت نباید ویرچوال و اکچوال با هم اشتباه گرفته شوند (Hallward, 2006: 37).

امور اکچوال واجد هویت هستند، اما امور ویرچوال هویت ندارند، بلکه دگرگونی‌های ناب هستند. شیء اکچوال، برای تجلی یک چیز باید دگرگون شود و به چیزی متفاوت تبدیل شود، درحالی‌که شیء ویرچوال تجلی یافته تغییر نمی‌کند و تنها رابطه آن با سایر اشیاء ویرچوال، یعنی سایر شدت‌ها و سایر صورت‌های مثالی، دگرگون می‌شود. اساساً هر شدنی و هر دیگر شدنی، کاملاً تصادفی و بدون هدف است و هیچ جهت‌دهی آماده از قبل وجود ندارد. بنابراین، راه دیگری جز شدن‌های امر ویرچوال (کل) نمی‌تواند باشد، زیرا «کل» تنها همیشه ویرچوال است و خود را با بالفعل کردن تقسیم می‌کند (Roffe & Stark, 2015: 94). پدیده‌های موسیقایی، روان‌شناختی، انسان‌شناختی و سایر پدیده‌ها نیز نمونه‌هایی از انواع مختلف رابطه بین رویدادها و فرایندهای ویرچوال و اکچوال را ارائه می‌دهند (Patton, 2010: 99).

تمایز بین امر اکچوال و ویرچوال کاملاً بر آثار دلوز حاکم است؛ تمایزی که دلوز در آثار گوناگون خود به روش‌های دیگری ترسیم می‌کند. هستی‌شناسی رویدادها در منطق معنا، هستی‌شناسی ایده‌های متعالی ناب در تفاوت و تکرار، و هستی‌شناسی ماشینی در ضد/ادیپ و هزار فلات (Ibid, 131-13).

در یک تفکر رایج فلسفی، یک دنیای واقعی (اکچوال) وجود دارد و سپس نسخه مجازی یا ویرچوال، که جایگاه و اهمیت ثانویه دارد، اما دلوز می‌خواهد این نگاه را تضعیف کند یا تغییر داده و بلکه معکوس سازد. از نظر وی، هم اکچوال و هم ویرچوال، واقعی بوده و ویرچوال دیگر تابع اکچوال نیست، بلکه

به عنوان یک کل باز، مجموع گذشته، حال و حتی آینده است. به عبارت دیگر، مجموع هر آنچه بوده، هست و خواهد بود؛ واقعیتی که با شکل های گوناگون می تواند به فعلیت برسد (Colebrook, 2002: 1). برای فهم بیشتر مفاهیم اکچوال و ویرچوال، دست کم مفهوم دوگانه دیگری نیز باید بررسی شود: گذشته-حال. گذشته به عنوان زمانی که حقیقتی ویرچوال دارد، و حال به عنوان زمانی که ذاتاً اکچوال است.

گذشته-حال

از زمان یونانی ها تا کانت، انقلابی در فلسفه رخ داد؛ انقیاد زمان و حرکت واژگون شد؛ زمان، دیگر سنجه حرکت نرمال نبود، زمان بیش از پیش برای خودش پدیدار شد و حرکت هایی متناقض نما آفرید. به عبارت دیگر، زمان از جا یا از لولا در رفته است (دلوز، ۱۳۹۸: ۱۹). به عقیده دلوز، باور رایج از زمان که آن را مجموعه حال های پی در پی ای می داند که یکی پس از دیگری می آیند و می روند، شبیه دروغی است که آنقدر تکرار شده و جدی گرفته شده است که همه آن را باور کرده اند. بنابراین از نظر وی، زمان صرفاً مونتاژ آنات و نقاط مجزای لحظات نیست؛ به عبارت دیگر، زمان از جنس هستن و بودن نیست، بلکه «شدن» است. زمان به جای آنکه چسبی برای پیوند و یکپارچگی نقاط متمایز تجربه باشد، نیرویی انفجاری است. زمان، قدرت حیات برای حرکت کردن و صیورورت پذیرفتن است (کولبروک، ۱۳۹۸: ۷۰ و ۷۱).

به باور دلوز، سرشت زمان شیوه ای را تبیین می کند که حیات در آن می تواند علیه خود واکنش نشان دهد. زمان، توهم های درونی می آفریند. دلوز در فصل دوم از *تفاوت و تکرار*، متأثر از کانت، هایدگر و به ویژه هوسرل، سه سنتز از زمان را مورد بررسی قرار می دهد. این سه چهره، همگی نقش اساسی در آنچه در ادامه خواهد آمد، ایفا می کنند. درواقع، با بررسی این سه شکل، پیشاپیش با مضامین و ساختار کلی زمان مندی فلسفه دلوز روبه رو شده ایم. او ساختار کلی سنتز را از کانت وام گرفته، ویژگی زمان ساز سنتز را از هایدگر و بالاخره، مفهوم سنتز منفعل هوسرل را پذیرفته است (Hughes, 2009: 99).

اولین سنتز منفعل، که توسط یک تخیل فی نفسه انجام می شود، چیزی جز گردآوری لحظه های گذرای حس نیست؛ با انجام این کار، زمان «حال» تولید می شود. پس سنتز نخست، سنتز اکنون است؛ سنتز زمان به منزله اکنون های متوالی، اکنونی که می گذرد. باید توجه داشت که هیچ یک از لحظه های ناپیوسته به تنهایی «اکنون» را تشکیل نمی دهند، زیرا لحظه های متوالی صرفاً سقط دائمی زمان های تولد یافته را نشان می دهند؛ بنابراین، اکنون به طور کلی نه یک لحظه، بلکه بسته ای از اثرهای منقبض است. اولین سنتز با تجربه تخیل از یک ماده ناپیوسته آغاز می شود، بر اساس این تفکر، اولین سنتز، اولین بُعد زمان، یعنی حال را تولید می کند (Ibid, 105-106). وقتی می گوئیم حال بسته ای از اثرهای منقبض است، یعنی در زمان هرچه به گذشته برگردیم، با احتمال های شاخه شاخه شونده بیشتری مواجه خواهیم شد؛ یعنی زمان دچار انبساط بیشتری خواهد بود. از نظر دلوز عبور از هریک از این شاخه ها کاملاً تصادفی و بی هدف است؛ بنابراین، این احتمال ها رفته رفته در زمان حال انقباض می یابند و اکنون را به بسته ای انقباض یافته بدل می کنند.

دلوز این سنتز را به عنوان «سنتز تولید مثل» (reproductive synthesis) توصیف می‌کند. تولید مثل است، زیرا خود، به معنای واقعی کلمه همان چیزی می‌شود که سنتز می‌کند. به همین دلیل دلوز نفس سنتز اول را «خودشیفته» (narcissistic) نیز توصیف می‌کند: خود را در چیزی می‌بیند که به آن می‌اندیشد (Ibid, 107-108).

طی سنتز دوم که گذشته رخ می‌نماید، پس از آنکه تخیل، لحظه‌های ناپیوسته‌ای را که حس به دست می‌دهد ترکیب کرد، خاطره که توسط سنتز منفعل دوم تشکیل و ترکیب یافته است، بسط می‌یابد. سنتز منفعل دوم ترکیبی از محصول سنتز منفعل اول است؛ آنچه توسط تخیل فهمیده شد با حافظه بازتولید می‌شود. برای مشاهده این موضوع، باید توصیفات دلوز از ترکیب اول و دوم را در نظر بگیریم. دلوز اولین ترکیب را به عنوان ترکیبی توصیف می‌کند که تفاوت را نشان می‌دهد؛ تفاوتی که تخیل در روایت فلسفی ایجاد می‌کند، تفاوت بین لحظه‌های ناپیوسته است. می‌توان گفت خود ناپیوستگی را از بین می‌برد و بنابراین لحظه‌های متوالی را در یک حال پیوسته گرد می‌آورد و جفت می‌کند. درواقع سنتز دوم نوعی رزونانس (resonance) است؛ این رزونانس دقیقاً ترکیبی از تفاوت‌هایی است که قبلاً از بین رفته بودند. دلوز می‌گوید رزونانس، تفاوت‌ها را به تفاوت‌های دیگر، یا تفاوت‌های درجه اول را با یکدیگر مرتبط می‌کند. تفاوت‌های درجه اول، تفاوت‌هایی هستند که در سنتز اول ایجاد می‌شوند. از این منظر روشن می‌شود که سنتز دوم، سنتز سنتز اول است (Ibid, 106-107).

نظرات دلوز در مورد سنتز سوم یکی از مهم‌ترین نظرات است؛ یکی از دلایلی که دنبال کردن این لحظه خاص بسیار دشوار است این است که خود دلوز به اندازه کافی تمایز قائل نمی‌شود و اطلاعات بیش از حد و اشارات بسیار مفصل را در سطرهای بسیار کم می‌آورد. برای کنار آمدن با سنتز سوم، باید از توصیه خود دلوز پیروی کنیم: مفسر باید تمایزات را چند برابر کند. علاوه بر ایجاد تمایز، به بیان آنچه در این مرحله از پیدایش اندیشه انتظار داریم نیز کمک می‌کند. سنتز سوم باید دو سنتز دیگر را در ترکیبی از شناخت متحد کند؛ آنچه شناخته می‌شود دقیقاً سازگاری سنتز اول و سنتز دوم است. درواقع سنتز سوم دو مورد دیگر را هماهنگ می‌کند و از این منظر آینده‌ای متعالی را تشکیل می‌دهد (Ibid, 114-115). با این اوصاف، سنتز سوم در کل «شکل خالی زمان» نامیده می‌شود.

بررسی سنتزهای سه‌گانه به خواننده کمک خواهد کرد دیدگاه دلوز درباره زمان‌های سه‌گانه حال، گذشته و آینده، ارتباط آنها با یکدیگر و جایگاه هر یک را در فلسفه وی به‌ویژه در تفاوت و تکرار-بهرتر درک گردد. «در نظریه تکرار دلوز (سنتز زمانی)، اکنون، نقش بنیان را ایفا می‌کند؛ گذشته ناب، نقش بستر را، ولی آینده نقش امر بی‌بنیان یا نامشروط را؛ یعنی شرط امر نو» (وارن اسمیت، ۱۳۹۹: ۴۸۲).

ترهای اصلی برگسون در مورد زمان به شرح زیر است: گذشته با حالی همزیستی دارد که بوده است. گذشته به‌خودی خود حفظ می‌شود، مانند گذشته به‌طور کلی (غیر زمانی). در هر لحظه، زمان خود را به

حال و گذشته تقسیم می‌کند، حال که می‌گذرد و گذشته که حفظ می‌شود. دلوز همنوا با پروست می‌گوید: زمان درونی ما نیست، بلکه ما درونی زمان هستیم، [زمانی] که خود را به دو قسمت می‌کند: خود را گم می‌کند و خود را در خود کشف می‌کند؛ این باعث می‌شود حال بگذرد و گذشته حفظ شود (Deleuze, 1989: 82). گذشته هست به معنای واقعی؛ البته به صورت ویرچوال. بنابراین، برای دلوز هرکجا و هرکس که گذشته را امری از دست رفته یا موهوم بداند، محکوم است به عدم درک لایه‌ای از واقعیت به نام امر ویرچوال.

حرکت زمان حال به دو جهت کاملاً متقارن تقسیم می‌شود که یکی از آنها به گذشته برمی‌گردد و دیگری به سمت آینده جلو می‌رود. به عبارت دیگر، گذشته تکرار زمان حال است. اگر هر گذشته با حالی که بوده، مقارن یا معاصر باشد، پس تمام گذشته با حال جدیدی که در رابطه با آن اکنون گذشته است، همزیستی دارد؛ بنابراین ما باید گذشته را به عنوان یک خاطره عظیم در نظر بگیریم، خاطره‌ای که هر لحظه رشد می‌کند، تغییر می‌کند و خاطراتی جدید به آن افزوده می‌شود. به عبارت دیگر، گذشته تکرار جدایی‌ناپذیر هر حال گذشته است. گذشته گورستانی برای حال پیشین نیست، بلکه زمینه گذر زمان و وجود خاطره است؛ پس درباره گذشته نمی‌توان گفت که بوده است، زیرا گذشته نمی‌گذرد بلکه تقرر دارد. این یک دیدگاه هستی‌شناختی از گذشته است، این نتیجه چیزی است که دلوز آن را سنتز غیرفعال استعلایی حافظه می‌نامد (Roffe, 2020: 224).

با توجه به توصیف دلوز از سنتز دوم زمان، حافظه یک لحظه گذشته خاص، به ترکیب غیرفعال گذشته ویرچوالی بستگی دارد که به لحظه‌های گذشته تقلیل‌ناپذیر است؛ تنها با توجه به گذشته به معنای کلی است که یک خاطره می‌تواند به عنوان یک خاطره، برجسته شود (Patton & Protevi, 2003: 33-34).

گذشته (هستی‌شناسانه نه روان‌شناختی) به صورت ویرچوال «وجود» دارد و به هیچ وجه، عدم نیست. گذشته به صورت مفهوم خطی از زمان وجود ندارد، گذشته یک لحظه یا یک چیز نیست، شکی نیست که وجود دارد ولی به نحوی دیگر، یعنی نه آن‌طور که زمان حال وجود دارد (May, 2005: 47-48). درواقع دقیق‌تر است که زمان حال را به عنوان یک تبدیل یا شدن توصیف کنیم؛ چیزی که پیوسته در حال اصلاح است. اگر زمان حال، در حال تبدیل شدن باشد، پس از آن نتیجه می‌شود که گذشته وجود دارد (Craig & Lundy, 2018: 75). مثلاً وقتی شخصی غزلی برای ما می‌خواند، لحظه به لحظه، واژه به واژه این شعر شنیده می‌شود اما درک ما از یک شعر، به صورت آنات و واژگان منفرد نیست، بلکه ما با یک هماهنگی منسجم معنادار مواجه می‌شویم که در نهایت، اندیشه ما را درگیر کرده و درباره آن به داوری می‌پردازیم. حال، اگر تک تک واژگانی که منطبق با هر لحظه بیان می‌شوند را گذشته به معنای از دست رفته و از دسترس خارج شده قلمداد کنیم، پیوند معنایی رخ نخواهد داد و زیبایی یک دست و یک صدای شعر، جای خود را به تکرار واژگانی گسسته از هم خواهد داد. پس مسئله این است که هیچ‌یک از این معانی منفرد

به همراه زمان‌شان عبور نمی‌کنند و نمی‌گذرند، بلکه واقعا هستند، اما به نحوی دیگر؛ به نحو ویرچوال. دلوز در سینما ۲ با لحنی نقادانه و اعتراض گونه می‌نویسد: زمان را معمولاً توالی اکنون‌ها تلقی می‌کنیم، اکنون کنونی جایش را به اکنون جدید می‌دهد تا این اکنون جدید با سپردن جای خود به اکنونی دیگر، سپری شود و به گذشته بپیوندد؛ درحالی که اگر در همان زمان، حال گذشته نبود، زمان حال هرگز نمی‌گذشت. گذشته از حالی که دیگر نیست پیروی نمی‌کند، بلکه با حالی که هست همزیستی دارد. حال تصویر اکچوال است و گذشته تصویر ویرچوال، تصویر در یک آینده. به گفته برگسون (توهم دژاوو یا «قبلاً آنجا بوده‌ام») این نکته بدیهی را به سادگی قابل درک می‌کند: خاطره‌ای از زمان حال وجود دارد، همزمان با زمان حال (Deleuze, 1989: 78-79).

توهم دژاوو یا آشناپنداری همانی است که انسان احساس می‌کند حادثه‌ای که در حال رخ دادن است، برایش آشناست، یا حتی آن را قبلاً تجربه کرده است؛ این حس از نظر دلوز، مرز میان حال-گذشته و امر اکچوال-ویرچوال است. تحیری رخ می‌دهد میان حالی که اکچوال است و گذشته‌ای که ویرچوال است. این حال نیست که از طریق خاطره به گذشته راه می‌یابد، بلکه این گذشته است که در لباس خاطره، در حال رخ می‌نمایاند. به عبارت دیگر، گذشته نمی‌گذرد و به نحوی در حال استقرار دارد؛ نحوه‌ای که دلوز آن را ویرچوال می‌نامد. به عبارت دیگر، گذشته به نحوی در حال نهفته است.

اما زمان حال جایی است که گذشته و آینده در آن به هم می‌رسند، یعنی زمان حال محل تلاقی آنها است. به طور کلی، مفهوم خطی زمان امتیازی خاص به زمان حال می‌دهد، زیرا زمان حال را تنها نقطه واقعی زمان می‌داند؛ حتی اگر زمان حال بسیار کوتاه باشد و قابل تصور نباشد. می‌توان گفت در این رویکرد زمان حال مدلی است برای واحد واقعی زمان. این زمان یک لحظه آرمانی است، زیرا همراه است با لحظاتی که دیگر نیستند (گذشته) و لحظاتی که قرار است وجود پیدا کنند (آینده). در دیدگاه وجودی از زمان، اگر کشش آینده و سنگینی گذشته در میان نباشد، زمان حال تهی است. پس زمان حال به هیچ وجه آینده و گذشته را تعریف نمی‌کند، بر عکس، آنها زمان حال را تعریف می‌کنند (May, 2005: 43).

با بی‌نهایت کوچک شدن تفاوت اکنون کنونی و اکنون گذشته، زمان ناب به منزله یک نسبت یا هیئت تألیفی جدید، اکنون‌ها را به شیوه‌ای جدید پدیدار می‌کند و با تحقق یافتن دلیل اکنون‌ها، تقویم یا گاه‌شماری جدید می‌آفریند. تبارشناسی به منزله تاریخ اکنون، نه اکنون‌های گذشته، بلکه گذشته همبود با اکنون را به منزله همزاد بالقوه اکنون، جستجو می‌کند؛ این یکی از مهم‌ترین لحظه‌های برگسونی فلسفه دلوز است. او امر هستی‌شناختی بسیار مهم‌تری را نیز مطرح می‌کند: وقتی گذشته با حال همبود می‌شود، یعنی گذشته در سطوح متعدد انقباض با خودش همبود می‌شود، باید بدانیم که حال، منقبض‌ترین سطح گذشته است. در واقع تفاوت حال ناب و گذشته ناب، ادراک ناب و خاطره ناب به ماهو، یا به طور کلی ماده ناب و حافظه ناب، تنها در درجات انبساط و انقباض است و این حاکی از نوعی یگانگی هستی‌شناسانه است (دلوز، ۱۳۹۳: ۹۴).

توضیح اینکه، انقباض و انبساط کاملاً به نحوه ارتباط انسان با جهان بستگی دارد؛ هرچه توجه و ارتباط بیشتر باشد، انقباض بیشتری در زمان به معنای کلی (شامل گذشته و حال) رخ می‌دهد، و بالعکس. براین اساس، زمان حال شامل بیشترین ارتباط است، پس منقبض‌ترین سطح زمان خواهد بود؛ هر چه این ارتباط کم‌رنگ‌تر باشد، انبساط بیشتری در زمان خواهیم داشت، به این معنا زمان دارای انقباض و انبساط است در درجات مختلف. مثلاً امروز ما راه‌های بسیاری تا فردا داریم (منبسط‌ترین نقطه زمانی)، اما هر چه به نقطه خاصی از زمان نزدیک می‌شویم، تعداد این راه‌ها کمتر می‌شود (منقبض‌تر می‌شود) و لحظه‌ای که به نقطه مد نظر فردا می‌رسیم، در واقع همه آن راه‌هایی که دیروز پیش رو داشتیم، اکنون به یک نقطه (منقبض‌ترین نقطه زمانی) رسیده‌اند. بنابراین، هرچه از زمان حال (جایی که همه راه‌ها به این نقطه تقلیل خواهند یافت) به سمت گذشته دورتر می‌شویم، زمان منبسط‌تر می‌شود.

دلوز می‌گوید، همیشه باید سه چیز را بخاطر سپرد: ۱- هر زمان حالی تحقق گذشته است، ۲- در هر لحظه، کل گذشته بالفعل می‌شود، ۳- گذشته‌ای که بالفعل شده است، وجود دارد. تحقق گذشته توسط یک فرد در واقع یک لحظه روان‌شناختی است، ولی گذشته ویرچوالی که تحقق پیدا کرده است یک لحظه هستی‌شناسانه است (May, 2005: 52). مثلاً مجموعه‌ای از هزاران تار نخ را در نظر بگیرید که در هم تنیده و نخی را تشکیل داده‌اند، و هزاران نخ نیز در هم تنیده و طنابی را ساخته‌اند، و هزاران طناب نیز طنابی ضخیم‌تر را و... در این مثال، هر نخی تحقق هزاران تار نخ است، هر طناب نیز تحقق هزاران نخ؛ از سوی دیگر، در هر نخ، کل تارها و در هر طناب کل نخ‌ها بالفعل می‌شود، و بالأخره اینکه، تارهایی که به صورت نخ و نخ‌هایی که به شکل طناب تحقق یافته یا بالفعل شده‌اند، هنوز واقعا وجود دارند اما به نحوی دیگر. از نظر دلوز لحظات در هم فرورفته‌اند، یا به عبارتی حاضران غایب‌اند.

به عقیده دلوز، گذشته همیشه حاضر است؛ این گذشته، گذشته‌ای غیرشخصی است که از هر روایتی از یک مجموعه هویتی قابل تشخیص، فراتر می‌رود (Bucanan & Lamberg, 2005: 171). این خاصیت گذشته به گونه‌ای است که حتی دلوز در تعریف خود از سیاست نیز ریشه آن را در دوره‌ای می‌داند که گذشته است. البته سیاست دو مسئله را تصدیق می‌کند: ابتدا دوره تاریخی که گذشته است؛ سپس، خطوط پرواز آینده.

پیتون از زبان باشلار نقدی را بر این چینش زمانی برگسون وارد می‌کند؛ به این مضمون که: فلسفه برگسون لبریز و پر است از حال و گذشته، به گونه‌ای که عرصه را بر آینده کاملاً تنگ کرده و موجب شده است جای آن در این فلسفه، خالی یا کم‌رنگ باشد. از سوی دیگر، وقتی حال و گذشته از جنس بودن باشند، آنگاه آینده نمی‌تواند هم‌ارز و هم‌سطح آنها باشد و نقشی طفیلی خواهد داشت (پیتون، ۱۴۰۱: ۱۵۳-۱۵۲)؛ هر چند به عقیده پیتون، این اشکال بر برگسون وارد است، اما دلوز توانسته با تمسک به بازگشت ابدی نیچه، جایگاه آینده را مستحکم‌تر ساخته و آن را از پس پرده غربت بیرون کشد (همان، ۱۵۷-۱۵۶).

توضیح اینکه، درست است، برگسون به خوبی قادر به بیان جایگاه آینده در جورچین فلسفه زمان خود نیست، و در نتیجه آینده را به نوعی نادیده می‌انگارد؛ بنابراین، نسبت امر ویرچوال با آینده نیز مبهم و معلق باقی می‌ماند. مسئله اساسی اینجاست که دلوز به دنبال تفسیری هستی‌شناسانه (نه روان‌شناختی) از زمان است، اما در برگسون، گرچه گذشته و حال جنبه هستی‌شناختی دارند ولی آینده تبیینی روان‌شناسانه دارد؛ بنابراین دلوز نیز که فلسفه را ساختن مفاهیم می‌داند و معتقد است در شرح آراء هر فیلسوفی باید «آنچه او می‌توانسته بگوید» را بیان کنیم نه «آنچه را که گفته است» و نه حتی «آنچه می‌خواسته بگوید»، نمی‌تواند جایگاه آینده را در فلسفه برگسون احیا کند و نقش پررنگ‌تری برای آن تعریف کند؛ پس دست به دامن نیچه می‌شود و با استمداد از نظریه بازگشت جاودان، تلاش می‌کند روحی تازه بر کالبد آینده بدمد و اضلاع مثلث گذشته-حال-آینده را تکمیل نماید.

چنانکه دیده شد، برگسون با تمرکز بر گذشته و حال، توجه خاصی به آینده نشان نمی‌دهد؛ به عبارت دیگر، آینده در فلسفه برگسون دست‌کم در خوانش دلوزی و در مقایسه با دو زمان دیگر- تهی به نظر می‌رسد. اما اگر بخواهیم با ادبیات برگسون آن را تعریف کنیم، می‌توانیم بگوییم دنیای آینده، دنیایی است که تصویر، ویرچوال و اکچوال با زایش کریستال‌هایی از زمان و مکان در هم آمیخته‌اند (Bucanan & Lamberg, 2005: 156).

نتیجه

زمان، پیش از برگسون مجموعه‌ای از آنات تلقی می‌شد که می‌شد آن را به صورت گذشته، حال و آینده تقطیع کرد؛ زمان واقعی نیز همان زمان حال بود. اما در برگسون، کوچک‌ترین واحد زمان واقعی عبارت است از: گذشته-حال-شبحی از آینده» و در دلوز: گذشته-حال-آینده. به عبارت دیگر، در برگسون گذشته و حال و سابه‌ای از آینده، همبودند و توأمان وجود و حضور دارند، و در دلوز این همسایگی و همزادی، پررنگ‌تر است، به ویژه در مورد آینده. بنابراین نقش مفاهیم برگسونی در سناریوی دلوز، به عنوان نقش مکمل برای مفاهیم اسپینوزایی به ویژه چگونگی مفهوم بیان- کاملاً برجسته و پررنگ است؛ هرچند در این میان، جای آینده همچنان خالی است

در فهم دلوز-برگسون، زمان دو جزء ناگسستگی حال و گذشته دارد که هر دوی آنها واقعی بوده و در هم فرورفته‌اند؛ گذشته‌ای که نمی‌میرد، نمی‌رود، نمی‌گذرد و همیشه حضوری ویرچوال دارد، و حال که حاضری است اکچوال، و تنها بُعد واقعی یا حتی واقعی‌ترین بعد زمان نیست. گذشته و حال تاروپود زمان در معنای «کل» آن هستند و تنها نحوه حضور و نوع واقعیت آنها متفاوت است؛ به این معنا که زمان به نحو ویرچوال، گذشته نام دارد و زمان به نحو اکچوال، حال. در واقع همه اشیاء دو سویه‌اند: جزئی اکچوال و جزئی ویرچوال، که تحقق امر اکچوال به آن وابسته است. البته بین این دوگانه‌ها در فلسفه برگسون، نه

رابطه علی وجود دارد، نه رابطه تعالی و نه حتی رابطه توالی. رابطه علی وجود ندارد، زیرا هیچ یک به معنای دقیق، علتی برای دیگری نیست، بلکه هر دو نوعی متفاوت از واقعیت اند. این رابطه از نوع تعالی هم نیست، زیرا هیچ یک بر دیگری برتری ندارد، بلکه اساساً رابطه آنها قابل ارزش گذاری نیست. رابطه از نوع توالی به معنای رایج هم نیست، به این معنا که یکی پایان بپذیرد تا دیگری آغاز شود، بلکه هر دو توأمان حضور دارند در ساحت های واقعی متفاوت. به عبارت دیگر، آنها همبود و همزادند.

ابهاماتی نیز قابل مشاهده است: اولین ابهام به رابطه علی امر ویرچوال با امر اکچوال مربوط می شود؛ برگسون تحقق امر اکچوال را به امر ویرچوال پیوند می زند، به این معنا که امر ویرچوال که نهفته است، بالفعل «می شود»، آن هم شدنی کاملاً تصادفی و بی هدف. تصادفی دانستن این رابطه منجر می شود به پذیرش رابطه علی-معلولی تصادفی؛ آنگاه هر علتی می تواند هر معلولی را ایجاد کند، درحالی که این مسئله حتی با مثال هایی که دلوز برای شرح این رابطه زده نیز سازگار نیست. مثلاً در مثال ژنوم که می خواهد ویرچوالیتی را شرح دهد، اینگونه نیست که روشن شدن یا آشکارگی ژن ها مطلقاً تصادفی باشد، بلکه حدودی مشخص برای آن وجود دارد.

نکته دوم اینکه، به نظر می رسد مسئله «توهم دژاوو» اگر توهم باشد، فرض وجود رابطه گذشته-حال نیز توهمی بیش نخواهد بود، زیرا واقعیت داشتن گذشته با فرض توهمی بودن، قابل جمع نیست، اما اگر منظور، واقعاً توهم نباشد، باید گفت در این صورت نیز این مسئله حاکی از رابطه تنگاتنگ گذشته-حال نیست، بلکه نشانگر رابطه منسجم و واقعی حال-گذشته-آینده است. بنابراین دلوز می تواند با همین مثال، پای آینده را نیز به میان آورد و سه گانه گذشته-حال-آینده را تکمیل کند و آینده را از زیر خاک فراموشی بیرون بکشد.

یادداشت

۱. ترجمه ویرچوال به مجازی، اینجا در ادبیات فلسفی دلوز دقیق نیست، زیرا مجازی معمولاً در مقابل واقعی است، درحالی که ویرچوال خودش امری واقعی است. از سوی دیگر، «امر بالقوه» و «امر نهفته» که گاهی در ترجمه ها دیده می شود نیز معادل های دقیقی برای امر ویرچوال نیستند؛ هرچند بالقوه گی و نهفتگی مهم ترین ویژگی های امر ویرچوال اند اما معادل آن نیستند. در مقابل، «بالفعل» نیز معادل مناسبی برای اکچوال نیست، زیرا فعلیت، مهم ترین شاخصه امر اکچوال است نه معادل آن. بنابراین، واژه ای مناسب که معادل ویرچوال و اکچوال بوده و حاوی حقیقت معنای آنها باشد، نیافتیم. در نتیجه در این نوشتار از خود واژه های ویرچوال و اکچوال استفاده شده است.

منابع

پیتون، پل (۱۴۰۱) خوانش انتقادی تفسیر و تاویل آثار ژیل دلوز، ترجمه عبدالعلی دستغیب. تهران: نشر ماهریس.
دلوز، ژیل (۱۳۹۳) برگسونیسم، ترجمه زهره اکسیری و پیمان غلامی، تهران: روزبهان.

- دلوز، ژیل (۱۳۹۸) مغز یک صفحه نمایش است ترجمه پویا غلامی، تهران: بان.
- دلوز، ژیل (۱۴۰۱) جهان اسپینوزا، درس گفتارهای ژیل دلوز درباره اسپینوزا، ترجمه حامد موحدی، تهران: نشر نی.
- دیو، ریدار (۱۳۹۶) دلوز، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کولبروک، کلر (۱۳۹۸) ژیل دلوز، ترجمه رضا سیروان، تهران: نشر مرکز.
- وارن اسمیت، دنیل (۱۳۹۹) فلسفه دلوز، ترجمه سیدمحمدجواد سیدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- Badiou, Alain (1999) *Deleuze, the Clamor of Being*, translated by Luise Barchill, London: University of Minnesota Press.
- Bogue, Ronald (2003) *Deleuze on Cinema*, London and New York: Routledge.
- Boundas, Constantin V. (2006): *Deleuze and Philosophy; Deleuze Connections*, Edinburgh University Press.
- Bucanan, Lan & Lamberg, Gregg (2005) *Deleuze Connections: Deleuze and Space*, Edinburgh University Press.
- Colebrook, Claire (2002) *Gilles Deleuze*, London: Taylor and Francis e-library.
- Craig, Lundy (2018) *Deleuz's Bergsonism*, Edinburgh University Press.
- Deleuze, Gilles (1989) *Cinema 2: The Time-Image*, translated by Hugh Tomlinson & Robert Galeta, University of Minnesota Press.
- Hallward, Peter (2006) *Out of This World, Deleuze and the Philosophy of Creation*, London and New York: Verso.
- Hughes, Joe (2009) *Deleuze's Difference and Repetition: A Reader's Guide*, London: Continuum.
- Kukuljevic, Alexi (2005) "Deleuze's Metaphysics and the Reality of the Virtual", *Philosophy Today*, Vol. 49, Issue Supplement, pp. 145-152.
- Lecerle, Jean-Jacques (2002) *Deleuze and Language*, Palgrave Macmillan.
- May, Todd (2005) *Gills Deleuze, An Introduction*, Cambridge University Press.
- Morar, Nicolae; Nail, Thomas & Smith, Daniel W. (2016) *Between Deleuze and Foucault*, Edinburgh University Press.
- Moulard-Leonard, Valentine (2008) *Bergson-Deleuze Encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, State University of New York Press.
- Patton, Paul & Protevi, John (2003) *Between Deleuze and Derrida*, London: Continuum.
- Patton, Paul (2010) *Deleuzian Concepts*, Stanford University Press.
- Roffe, Jon & Stark, Hannah (2015) *Deleuze and the Non/Human*, Palgrave Macmillan.
- Roffe, Jon (2012) *Badiou's Deleuze*, Montreal: McGill-Queen's University Press
- Roffe, Jon (2020) *The Works of Gilles Deleuze*, National Library of Australia.
- Smith, Daniel W. (2009) "Deleuze's Concept of the Virtual and the Critique of the Possible", *Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry*, Vol. 4, No. 9.
- Somers-Hall, Henry (2012) *Hegel, Deleuze, and the Critique of Representation: Dialectics of Negative and Difference*, Edinburgh University Press.
- Williams, James (2005) *The Transversal Thought of Gilles Deleuze: Encounters and Influences*, Clinamen Press.
- Williams, James (2013) *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press.
- Zizek, Slavoj (2004) *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences*, New York and London: Routledge.