

The Concept of ‘Sense’ in Deleuze’s Logic of Sense

Parisa Shakourzadeh¹  | Ali Fath Taheri²  | Abdurrazzaq Hesamifar³ 

1. Corresponding Author, PhD Candidate of Philosophy, Imam Khomeini International University of Qazvin, Qazvin, Iran. E-mail: pshakourzadeh@gmail.com
2. Associate Professor of Philosophy Department, Imam Khomeini International University of Qazvin, Qazvin, Iran. E-mail: fathtaheri@yahoo.com
3. Professor of Philosophy, Imam Khomeini International University of Qazvin, Qazvin, Iran. E-mail: ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 19 June 2022

Received in revised 11 July
2022

Accepted 13 July 2022

Published online 20 November
2022

Critiquing the ontology of essence, Gilles Deleuze, in the Logic of Sense, provides an “ontology of sense” in which the notion of ‘sense’ as its central point is developed to establish a connection between thought and existence. Employing Stoic logic and concepts such as lekta, event, effect, expression, etc., and also applying Leibniz’s concepts of convergence and divergence relation between series of singularities- events, he presents his new ontology. This paper, aims to examine the notion of ‘sense’ in Deleuze’s Logic of Sense and provide an account for his conception of ‘Ontology of Sense’. So, after a glimpse at the ground which it grows and departs from, we go further to determine the topology of sense in Deleuze’s thought and get closer to understanding his ontology of sense, by making its connections with other concepts and ideas. Finally, we hope these steps could illuminate the relation between language and existence in Deleuzian philosophy.

Keywords:

Deleuze, event, logic of sense,
language, ontology of sense,
sense.

Cite this article: Shakourzadeh, Parisa; Fath Taheri, Ali; Hesamifar, Abdurrazzaq. (2022). The Concept of ‘Sense’ in Deleuze’s Logic of Sense. *Journal of Philosophical Investigations*, 16(40), 407-428. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.52158.3254>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.52158.3254>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Introduction

Deleuze's Logic of sense is not a symbolic or transcendental logic, but he follows the Stoic's understanding of "Sense" as an event. He also, on an agreement with Hyppolite, accepts the ontology of sense as the only ontology and considers an immanent relation between sense and existence. So, avoiding any kind of dualism and transcendental philosophy, he believes there is no sense behind or above the existence, but the sense is the expression and unfolding of the existence. Therefore, the orientation of Deleuze's thought in *Logic of Sense* is on the "surface", which includes the discovery of "sense" and entails an ontology of sense. Sense is an incorporeal event on the surface of existence which subsists in the language, while the existence is the unfold of sense. So, the ontology of sense bridges the gap between existence and sense, likewise between the Ontology and Logics, and it is how the sense inheres in the frontier of language and existence. The sense as a real extra-being and quasi-cause of event, is the expressed of the proposition and expresses the event of language by an infinitive. It is an incorporeal attribute which precedes the object. The sense or *Lekta* belongs to the time of Aion which is the moment of becoming and in this time incorporeal events as infinitives elude the present. So, the events are not what occurs to the essences, but it is a folding which the past and future subsist in it and it is the continuum of virtual multiplicities.

Sense, in Deleuze's structuralist approach, is defined in a structure made up by double heterogeneous series, simultaneously consist of bodies--actualized, signified or referred--and incorporeal events--virtual, signifying, referring. Paradoxical element which doesn't belong to none of the series of bodies and expressions, by converging these series of singularities and circulating in them, produces sense. In other words, sense is always the production of non-sense as the empty space. The paradoxical element donates sense to both series of sign and signified. It is simultaneously object and its expression. As the paradoxical element says its sense, it is a non-sense, like the esoteric words and umbrella words. Deleuze claims that the sense is always co-present of non-sense that has this meaning of not having a meaning. So, the sense is the production of non-sense by the circulation of non-sense.

The ontological and logical static genesis of sense implies to the production of the relations of propositions and their correlates by sense. the individuals and persons are the ontological propositions and two levels of ontological genesis. World envelopes the compossible system of singularities and any individual is the actualization of these infinite singularities. Also, there is an indetermined object which is the common thing between different impossible worlds and the *welt* subsists in the person. So, the persons are the synthetical ontological propositions which are constituted upon the first stage of genesis. Also, as the individuals are the work of sense, the persons are the work of non-sense. The variable properties and classes determining the person, are the condition or the form of possibility of logical proposition. Therefore, individuals, persons and forms define the relations of propositions. Describing the logical genesis of sense, Deleuze introduces the sense as the new, fourth aspect of proposition, making denotation, manifestation and signification possible and connects through them two domains of logics and ontology; the sense determines these relations of proposition and their objective entity as denoted, manifested and

signified. It shows the genetic double status of sense by which two realms of reality and logic are produced. This function of sense is called logical and ontological static genesis of sense.

The paradox is defined as the inversion of two doxas of good sense and common sense. Good sense verifies only one sense or direction, while the paradox considers two senses or directions simultaneously or, in other words, it shows that sense is always in two directions. Also, the paradox is denying the common sense which confirms the objective and subjective identity by recognition and representation. So, the paradox of sense as a non-sense provides the condition of logical genesis. The sense extends in its four paradoxical series: the paradox of infinite regress or the paradox of Frege, the sterile division or the paradox of Stoics, the paradox of neutrality and the paradox of Meinong. A comparison between Deleuze's paradoxes of sense and Kant's table of categories shows that the sense is indifferent to affirmation and negation, it is not universal or particular and it has no direction, but it is a singular event in transcendental problematic realm.

In conclusion, as the sense is described in the *Logic of Sense*, it is moving in the surface and the frontier of thought and existence and at the same time produces them. This onto-logical entity causes the ontological and logical genesis. It is a singular event which is expressed in proposition but in fact, the sense has produced the logical proposition with its relations and also, its objective correlatives. So, we can conclude that the sense changes the relation of language, logic, and ontology.

مفهوم «معنا» در منطق معنای دلوز

پریسا شکورزاده^۱ | علی فتح طاهری^۲ | عبدالرزاق حسامی فر^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین، قزوین، ایران. رایانامه: pshakourzadeh@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین، قزوین، ایران. رایانامه: fathtaheeri@yahoo.com

۳. استاد، فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین، قزوین، ایران. رایانامه: ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

دلوز در نقد هستی‌شناسی ذات در کتاب *منطق معنا* به ارائه «هستی‌شناسی معنا»ی خود می‌پردازد که مفهوم «معنا» به‌عنوان نقطه مرکزی این هستی‌شناسی به منظور پیوند هستی و اندیشه در آن طرح می‌شود. وی با استفاده از منطق رواقی و مفاهیمی همچون لکتا، رخداد، اثر، بیان، و ... و همچنین با به کارگیری مفاهیم نسبت واگرایی و هم‌گرایی بین سیری‌های تکنیکی-رخدادهای لایب‌نیس، جایگاه هست-منطقی «معنا» را اثبات می‌کند. بدین ترتیب، هدف از این مقاله بررسی مفهوم «معنا» در کتاب *منطق معنای دلوز* و ارائه تبیینی از هستی‌شناسی/منطق معنای اوست. بدین منظور، پس از نظری اجمالی بر بستری که نظریه معنا در آن طرح می‌شود و از این نظریات گسست می‌یابد، در جهت موضع‌یابی معنا در اندیشه دلوز پیش می‌رویم و با ترسیم پیوندهای معنا با مفاهیم و ایده‌های دیگر می‌کوشیم به فهم هستی‌شناسی/منطق معنا نزدیک‌تر شویم و موضع دوجوهی معنا را روشن سازیم. بر این باوریم که این گام‌ها در نهایت می‌تواند نسبت زبان و هستی را در فلسفه دلوز آشکارتر کند.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۴/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۸/۲۹

کلیدواژه‌ها:

دلوز، رخداد، زبان، منطق معنا، معنا،

هستی‌شناسی معنا.

استناد: شکورزاده، پریسا؛ فتح طاهری، علی؛ حسامی فر، عبدالرزاق. (۱۴۰۱). مفهوم «معنا» در منطق معنای دلوز. *پژوهش‌های فلسفی*، ۱۶(۴۰): ۴۰۷-۴۲۸. DOI: .۴۰۷-۴۲۸

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.52158.3254>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

دلوز با تکرار پرسش کانتی که عنوان رساله‌ای از کانت با نام «جهت‌یابی در اندیشه به چه معناست؟» (۲۰۲۰) نیز هست، در اثر خود منطق معنا اشاره می‌کند که هر اندیشه‌ای بر جهات و محورهایی حرکت می‌کند و پیش از «تاریخ اندیشه»، باید «جغرافیای اندیشه» فیلسوف را دریابیم. چرا که هر اندیشه‌ای صاحب جهت‌یابی و توپولوژی خودش است. دلوز با این رویکرد سه جهت‌یابی در اندیشه فلسفی شناسایی می‌کند: ارتفاع، عمق و سطح؛ جهاتی که سه تصویر فیلسوف را می‌توان از آنها استخراج کرد (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۲۷). او فلسفه افلاطون، پیش‌سقراطیان و رواقیون را به ترتیب، دارای این سه جهت‌یابی می‌داند. با نظر به جغرافیای اندیشه خود دلوز در کتاب منطق معنا می‌توان به روشنی تلاش او را برای حرکت در سطح، همچون رواقیون، و نه به سوی عمق یا ارتفاع که فلسفه‌های افلاطونی و ارسطویی در آن جهات بسط می‌یابند، مشاهده کرد. همان‌طور که خود دلوز در مقدمه‌اش بر ترجمه ایتالیایی کتاب منطق معنا اشاره می‌کند، حرکت در سطح، بداعت و نبودگی این کتاب در مقایسه با کارهای قبلی‌اش است (دلوز، ۲۰۰۷: ۶۵).

در حقیقت، حرکت در سطح چیزی نیست غیر از حرکت به سوی معنا، کشف معنا و تدوین یک هستی‌شناسی معنا. چرا که آنچه در سطح ظاهر می‌شود، معنا است. در این مقاله قصد داریم بر مفهوم «معنا»^۱ و پیوندهای آن با مفاهیم دیگر کتاب منطق معنا ژیل دلوز تمرکز کنیم. پژوهش‌های بسیار محدودی در باب این کتاب انجام گرفته است که امکان انجام کار تحقیقی مقایسه‌ای را از ما سلب می‌کند. از این‌رو، تلاش اصلی ما عمدتاً درک مفهوم «معنا» و استنتاج «منطق معنا» و «منطق رخداد»، با تحلیل و تفسیر متن پیچیده خود دلوز خواهد بود. بدین منظور ابتدا به میدان نظریه معنا می‌پردازیم که بر روی آن فلسفه‌هایی در پیوست و گسست از فلسفه دلوز در موضوع معنا قرار دارند؛ سنت فلسفه تحلیل زبان، پدیدارشناسی هوسرل، تبارشناسی نیچه و به‌طور مفصل‌تر منطق و هستی‌شناسی هیپولیت در این زمره‌اند. سپس، معنا را در پیوند با مفاهیم متعدد دیگر مطرح در خود منطق معنا بررسی می‌کنیم و در این میان پیوند اندیشه دلوز در باب معنا با فلسفه و منطق رواقیون و لایب‌نیتس، که نظریه معنای دلوز بیش از همه تحت‌تأثیر این دو فیلسوف است، در خلال این بحث‌ها روشن خواهد شد.

۱. میدان نظریه معنا

در زبان‌شناسی، اصطلاح «Sense» غالباً به معنا، مفهوم، دلالت مفهومی و دلالت درون‌زبانی ترجمه می‌شود و در مقابل اصطلاح «Reference» یا مصداق، دلالت مصداقی و دلالت برون‌زبانی تعریف می‌شود. براساس این تعریف، دلالت مفهومی «به رابطه معنایی واحدهای زبان نسبت به یکدیگر درون نظام زبان اشاره دارد» (صفوی، ۱۳۹۷: ۶۱). در فلسفه زبان، فرگه در مقاله مهم «درباره معنی و مصداق»^۲، این تمایز معنا یا دلالت مفهومی و مصداق را مطرح می‌کند و نزد فیلسوفان دیگر زبان، تأمل بر این تمایز ادامه می‌یابد که مباحثات متعددی را در حوزه فلسفه تحلیلی رقم می‌زند. گرچه دلوز به برخی از نظریات فیلسوفان تحلیلی-از جمله نظریه انواع، پارادوکس راسل، کنش گفتاری آستین و نظریات ماینونگ و ویتگنشتاین- توجه دارد، اما در منطق معنا «معنا» را در معنایی کاملاً متفاوت از آنچه در منطق نمادین مطرح می‌شود، درک می‌کند و معنا در برابر مصداق تعریف نمی‌شود. چرا که منطق معنای دلوز، برخلاف منطق فرگه، به دنبال قواعد اندیشیدن نیست، بلکه به بیان راخمن، مفسر برجسته دلوز، این منطق در جستجوی «توان‌های اندیشه» است (راخمن، ۲۰۰۰: ۷۳).

در حقیقت، فلسفه زبانی که دلوز شاید بیش از همه تحت‌تأثیر آن است و به‌گونه‌ای آن را ادامه می‌دهد، فلسفه زبان رواقیون است که سابقه باستانی مبحث دلالت مفهومی یا معنا را در نظریه آنها درباره «لکتا»^۳ می‌توان یافت و در ادامه به‌طور مفصل به آن می‌پردازیم. دلوز کشف معنا توسط رواقیون را که هستی‌ای غیرجسمانی در سطح چیزهاست و در گزاره ثبوت دارد، بار دیگر در قرن چهاردهم در مکتب اُکامی و بعد در قرن نوزدهم نزد ماینونگ و هوسرل ردیابی می‌کند. آنها چیزی را کشف می‌کنند که نه فروکاستنی به دال، گزاره، یا بازنمایی عقلی یا حسی است و نه با ابژه، وضع امور یا مرجع که در خارج است، یکسان است (دلوز،

۱. Sense/Sinn/Sens

۲. Über Sinn und Bedeutung/ On Sense and Reference

۳. lekta

۱۹۹۰: ۱۹). یعنی نه محصور در قلمرو زبان است و نه تماماً متعلق به واقعیت خارجی. بلکه رخداد غیرجسمانی^۱ است که در زبان ثبوت دارد؛ به همین طریق، معنا را نمی‌توان دلالت بر مصداق و اظهار دانست، بلکه معنا بُعد چهارم گزاره است.

در پدیدارشناسی هوسرل نیز معنا به شیوه‌ای متفاوت از سنت فلسفه تحلیل زبان، مورد توجه قرار گرفته است که دلوز در منطقی معنا به آن اشاره می‌کند و انتقادات خود را به این نظریه وارد می‌کند. دلوز بر این باور است که هوسرل نیز تحت تأثیر رواقیون است و در اندیشه هوسرل «نوئما» را رخداد ناب و «نمود» را معلول [اثر] سطح می‌داند. نوئما خارج از گزاره وجود ندارد و گزاره آن را بیان می‌کند. به زعم دلوز، این «بیان» یا نوئما همان معناست که نزد هوسرل نیز متفاوت از سه بُعد شناخته شده گزاره، یعنی ارجاع، اظهار و دلالت است؛ به عبارت دیگر، «نوئمای ادراکی» یا «معنای ادراک» از سویی با ابژه‌های فیزیکی یا امر «زیسته» و از سوی دیگر با بازنمایی‌های ذهنی و مفاهیم منطقی متمایز هستند. نوئما یا معنا، هستی غیرجسمانی، غیرفیزیکی و غیرذهنی است و «نمود ناب» است (دلوز، ۱۹۹۰: ۲۰-۱). به تعبیر دلوز، هوسرل هسته نوئماتیک را مستقل از ابژه واقعیت می‌داند که نسبتشان به واسطه آگاهی استعلایی برقرار می‌شود. نقد دلوز به هوسرل در جایی است که هسته نوئماتیک، صفت و محمول گزاره دانسته می‌شود که مفهوم کلی است. درحالی که معنا یک رخداد و فعل است و صورت کلی یا جزئی به قلمرو آن تعلق ندارد. هوسرل در قلمرو استعلایی قائل به فردها، موناها و چشم‌اندازها است، درحالی که این قلمرو پیشافردی و غیرشخصی است (دلوز، ۱۹۹۰: ۹۹-۹۶).

راخمن تصدیق می‌کند دلوز به دنبال منطقی غیر از منطقی استعلایی هوسرل و منطقی نمادین فرگه است و در جستجوی منطقی است که در پیوند با زندگی باشد (راخمن، ۲۰۰۰: ۸). بدین ترتیب، منطقی بس‌گانگی‌های دلوز در مسیری متفاوت از منطقی‌های جدید طرح می‌شود. راخمن در «مقدمه‌ای بر یک زندگی»، بار دیگر تأکید می‌کند که دلوز به واسطه آن که منطقی دان و تجربه‌گرای تکثیرباور بود توانست راه خود را از دل بن‌بست‌های دو مکتب فلسفی مسلط نسل خویش، یعنی فلسفه تحلیلی و پدیدارشناسی باز کند و فهمی نو از معنا ارائه دهد که نه هرمنوتیکی بود و نه فرگه‌ای (دلوز، ۱۳۹۵: ۶۲۹).

در واقع، فلسفه دلوز در پی ارائه نظریه‌ای در باب معنا بود که جنبه رخداد بودن معنا را شامل شود. بنابراین، وی سنتی غیر از پدیدارشناسی و فلسفه تحلیلی را پی می‌گیرد تا معنا را در پیوند با رخداد درک کند؛ دلوز بدین منظور به سراغ تبارشناسی نیچه می‌رود.

تبارشناسی برخلاف تاریخ سنتی، به دنبال خاستگاه چیزها و مدلول آغازین نیست، هر چیز کثرتی از استعاره‌ها را پس خود دارد که در طول زمان تغییر می‌کنند و با تأویل آشکار می‌شوند. نزد نیچه، تأویل هرگز پایان‌پذیر نیست و هر نشانه خود تأویلی است از نشانه‌های دیگر. دلوز نیز بر آن است که نمی‌توان به معنا از طریق جستجوی خاستگاه‌ها و کشف اعماق دست یافت. معنا در پس و پشت چیزی نیست که آن را کشف کنیم، معنا هرگز اصل یا خاستگاه نیست، بلکه تولید می‌شود. چنان که نزد دلوز نیز می‌توان این تفسیر از معنا را یافت، نزد نیچه، معنا چیزی نو و نوشونده است و نه بازیابی آنچه از پیش وجود داشته است (فوکو، ۱۳۹۳: ۱۴۴). درنهایت، دلوز با از آن خود کردن و منحل کردن تبارشناسی در نظریه معنای خود و در نتیجه، آفرینش نظریه معنایی نو، دیدگاه تبارشناسی در باب معنا را نیز پشت سر می‌گذارد؛ معنا-رخداد دلوز در پیوند با تبارشناسی نیچه است و در عین حال از آن می‌گسلد. تبارشناسی ما را به اصل و ذات چیزها نمی‌رساند، بلکه «روی پوست‌نوشته‌های درهم و برهم، خراشیده و بارها از نو نوشته‌شده کار می‌کند» (فوکو، ۱۳۹۳: ۱۴۶). بدین ترتیب، در تبارشناسی، معنا چیزی پیش‌داده و حاضر در پس چیزها نیست. تبارشناسی کثرتی از شدن‌های نیروها است که معنا را تولید می‌کند. دلوز در نیچه و فلسفه می‌نویسد، «معنای ابژه یا پدیده‌ای واحد بسته به نیرویی که آن را به تصاحب خود درمی‌آورد، تغییر می‌کند. تاریخ، دگرگونی معناه‌است» (دلوز، ۱۳۹۴: ۲۹). وی در منطقی معنا پیش‌تر می‌رود و فلسفه نیچه را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که تشخیص مرز اندیشه او با اندیشه نیچه دشوار می‌شود. در این اثر، دلوز جهان نیچه را جهان تکینگی‌هایی می‌خواند که «ماشین دیونسیوسی تولیدکننده معنا» است و در آن معنا رخداد است و معنا و نامعنا هم‌بود هستند (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۰۷). در حقیقت، دلوز با کشف فلسفه رواقی هم از فلسفه استعلایی و هم از تبارشناسی نیچه‌ای عبور می‌کند و نظریه معنا را به گونه‌ای متفاوت تبیین می‌کند.

همچنین، برای آشنایی با بستر فکری دلوز در مسئله نسبت منطقی و هستی ضروری است اشاره‌ای کنیم به «هستی‌شناسی معنا» هیپولیت و تفسیر او از هگل در کتاب منطقی و هستی (۱۹۹۷). تأثیر هیپولیت بر دلوز و فهم او از نسبت هستی و اندیشه در منطقی معنا و آثار دیگر دلوز آشکار است و خود دلوز در مروری که بر کتاب هیپولیت می‌نویسد، بر آن صحنه می‌گذارد. براساس

^۱. Incorporateal

خوانش هیپولیت از هگل، میان هستی‌شناسی و منطق رابطه‌ای متناظر وجود دارد؛ تجربه یا هستی و منطق یا اندیشه، نه در مقابل یکدیگر هستند و نه قابل فروکاستن به یکدیگرند؛ اندیشه در جهان پدیدار است که به خود می‌اندیشد. هیپولیت رابطه هستی و لوگوس را «درون‌ماندگاری کامل»^۱ می‌داند. با تأکید بر درونماندگاری اندیشه و هستی، هستی دیگر متمایز از پدیدار نیست، بلکه همان اندیشه است در قلمروی تجربه. به شیوه‌ای اسپینوزایی، هستی تاگشایی^۲ معنا است. «معنا درونماندگار هستی دانش مطلق است» (هیپولیت، ۱۹۹۷: ۴). بنابر خوانش هیپولیت از هگل، زبان بشری، لوگوس، تأمل هستی بر خودش است. هستی خود را به‌مثابه اندیشه و معنا به ظهور می‌رساند (هیپولیت، ۱۹۹۷: ۵۹-۵۸). به همین دلیل است که هیپولیت می‌گوید، به‌جای «هستی‌شناسی ذات» باید از «هستی‌شناسی معنا» سخن بگوییم. «هستی‌ای که معناست و معنایی که هستی است» (هیپولیت، ۱۹۹۷: ۵). هیپولیت در توضیح «معنا» در فصل نخست کتابش، عباراتی از هگل نقل قول می‌کند که در آن هگل بر پیوند معنا و امر محسوس تأکید کرده است. هگل در این عبارات به کاربرد این واژه فوق‌العاده در دو معنی متضاد اشاره می‌کند و بر آن است که معنا به‌طور هم‌زمان به دو ساحت اندیشه و هستی، ذات و مفهوم ارجاع می‌دهد:

«از سویی مرادف با اندام ادراک بی‌واسطه است، اما از سوی دیگر مقصود ما از آن معنا، مفهوم، اندیشه و امر کلی بنیادین شیء است. بنابراین، «معنا» از سویی به جنبه بیرونی بی‌واسطه هستی مرتبط است و از سوی دیگر به ذات درونی آن» (LA: ۱۲۹-۱۲۸؛ به نقل از هیپولیت، ۱۹۹۷: ۲۴).

دلوز در مروری که بر کتاب هیپولیت می‌نویسد، توافق خود را با هستی‌شناسی معنای هیپولیت و خوانش او از هگل بیان و تأکید می‌کند:

«فلسفه باید هستی‌شناسی باشد و نمی‌تواند چیز دیگری جز هستی‌شناسی باشد؛ اما هستی‌شناسی ذات وجود ندارد، هستی‌شناسی‌ای جز هستی‌شناسی معنا وجود ندارد» (دلوز، ۱۳۹۹: ۱۳).

نزد دلوز هستی‌شناسی معنا را بیش از هر جا در کتاب *منطق معنا* می‌توان یافت که به آن در ادامه خواهیم پرداخت. همان‌طور که هیپولیت درباره هگل بیان می‌کند، نزد دلوز نیز هستی‌شناسی به منطق تبدیل شده است و شکاف معنا و هستی از میان رفته است. این اثرگذاری هیپولیت بر دلوز با شرح اندیشه دلوز آشکار خواهد شد.

۲. معنا- اثر

حرکت فلسفه دلوز در سطح در منطق معنا، حرکت در همان جهتی است که در تاریخ «امراض فلسفی» و «بیماری‌های ارثی افلاطون»، جهت‌یابی فیلسوفان حاشیه‌ای و فلسفه‌هایی است که مورد بی‌اعتنایی واقع شده‌اند و نظام‌های فلسفی عظیمی را برپا نکرده‌اند. از این‌رو دلوز به سراغ فیلسوفان پیش‌سقراطی یونان، رواقیون، یعنی فیلسوفان سطح می‌رود. فیلسوفان سطح صاحب فلسفه‌هایی‌اند که در مرز اندیشه و هستی حرکت می‌کنند و این سطح جایی نیست جز «مکان معنا». بخش وسیعی از نظریه معنای دلوز تحت‌تأثیر رواقیون است و فهم معنا به‌مثابه معلول [اثر] سطح یا آنچه در مرز هستی و زبان تقرّر دارد، بر فلسفه و منطق رواقیون استوار است.

معنای متقرّر در سطح نه دالّ است نه مدلول، نه گزاره است نه وضع امور، نه تصور یا بازنمایی است و نه ابژه خارجی. تقرّر معنا در سطح یا مرز هستی و زبان با درک تقسیم‌بندی رواقیون میان امور جسمانی و غیرجسمانی فهم‌پذیر است. چنان‌که دلوز بیان می‌کند،

«قوّت فکری رواقیون در کشیدن خط جدایی است - نه بین امر محسوس و امر معقول، یا بین نفس و بدن، بلکه در جایی که هیچ کس پیش‌تر ندیده است - بین عمق فیزیکی و سطح متافیزیکی. بین اشیاء و رخدادها» (دلوز، ۱۹۹۰: ۳۶).

براساس متافیزیک رواقی، هر چیزی یا جسمانی [مادّی] است، که «ویژگی‌های فیزیکی» دارد و منطبق با وضع امور است (دلوز، ۱۹۹۰: ۴) و یا غیرجسمانی [مجرد] است که «صفت منطقی یا دیالکتیکی» است. جسمانی‌ها وجود دارند، ولی غیرجسمانی‌ها در سطح ثبوت دارند یا درونی آن هستند. مکان امر غیرجسمانی فیزیکی، زمان امر غیرجسمانی اخلاقی و معنا امر غیرجسمانی منطقی است. «غیرجسمانی‌ها اشیاء یا فاکت نیستند، بلکه رخداد هستند» (دلوز، ۱۹۹۰: ۵). در اعماق بدن‌ها، آمیزه‌ها وضع امور را

^۱ اصطلاح متعلق به لئونارد لاولر و برگرفته از عنوان مقاله وی، «درونماندگاری کامل است» می‌باشد که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد.

^۲ unfold

تعیین می‌کنند و رخداد‌های غیرجسمانی که شناور در سطح‌اند، نتیجه آنها هستند. چاقویی که گوشتی را می‌برد، بدنی است که بر بدن دیگر نفوذ می‌کند و با یکدیگر آمیخته می‌شوند. آنها در سطح دیگری از هستی، امر غیرجسمانی - بریده شدن - را تولید می‌کنند؛ نمی‌توان گفت آنها وجود دارند، بلکه آنها در یک «هستی-اضافی» قرار دارند. رخداد «بریدن / بریده شدن» صفت است و برخلاف چاقو و گوشت بدن نیست، بلکه غیرجسمانی است. بنابراین، تنها جسمانی‌ها موجود هستند؛ تنها بدن‌ها وجود دارند. غیرجسمانی‌ها گرچه وجود ندارند، اما واقعی هستند، بنابراین، عرصه واقعیت وسیع‌تر از وجود است و شامل جسمانی‌های موجود و غیرجسمانی‌های دارای هستی-اضافی است.

همچنین میان بریده شدن گوشت و چاقو رابطه علی برقرار نیست. در تفکر رواقی، هیچ انطباقی بین علت‌ها و معلول‌ها وجود ندارد. علت‌ها به علت‌ها ارجاع می‌دهند و معلول‌ها به معلول‌ها؛ در میان بدن‌ها رابطه علی و معلولی وجود ندارد، بلکه بدن‌ها صرفاً علت‌های یکدیگر هستند و غیرجسمانی‌ها معلول‌های یکدیگر. معلول‌ها نیز در نسبت با یکدیگر علت نیستند، بلکه «شبه-علت» هستند. شبه‌علت علیتی ضرورت‌بخش نیست. شبه‌علت در قلمرو معنا عمل می‌کند که هم‌بودی علت و معلول است؛ «معنا همواره معلول است، نه صرفاً در معنای علی، بلکه در معنای معلول شنوایی، معلول بینایی، یا حتی معلول سطح، معلول زمان، معلول موقعیت [...] که هم‌بود و هم‌حضور علت خودش است» (دلوز، ۱۹۹۰: ۷۰).

اگرچه معنا به‌مثابه معلول علت‌های بدنمند تولید می‌شود و رخداد شبه‌علتِ معناست، از سوی دیگر، معنا قدرت تکوینی رخداد‌های دیگر را دارد و از این‌رو شبه‌علت رخداد است.

بدین ترتیب دلوز در بسط نظریه معنا، به بازخوانی و بازفعال کردن منطق رواقی می‌پردازد. منطق رواقی، برخلاف منطق ارسطویی، منطق گزاره‌هاست. منطق گزاره به‌جای موضوع، محمول و فعل ربطی که ویژگی‌ای را به موضوع نسبت می‌دهد، از یک موضوع و یک فعل تشکیل می‌شود که یک رخداد را به موضوع نسبت می‌دهد. به‌جای «درخت سبز است»، در منطق رواقی گفته می‌شود «درخت می‌سبزد». دیگر یک ویژگی یا شکلی استعلایی به یک بدن نسبت داده نمی‌شود، بلکه ابژه، یک تکنیکی، موجودی زنده و در کون و فساد است که در حال شدن و رخدادن است، رخداد بر ابژه تقدم می‌یابد. فعل‌های مصدری مثل بریدن، سبز شدن و ... به بدن‌ها و کنش‌ها ارجاع نمی‌دهند، آنها رخداد‌هایی غیرجسمانی در سطح و شیوه‌ای از بودن هستند. معنا همان رخداد تکین است که در این مثال توسط فعل «سبز شدن» بیان می‌شود. افعال مصدری صرف نمی‌شوند، از این‌رو فاعل و مفعول و جنسیت و تعداد و زمان و ... آنها مشخص نیست و خنثی هستند؛ «فعل مصدری رخداد زبان را بیان می‌کند» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۸۵). فعل مصدری صرفاً یک وضع را توصیف نمی‌کند، بلکه تغییر در سیری‌های بین مصدرهای بسیاری را شامل می‌شود. «معنا باید به‌عنوان تغییرات در شدت نسبت‌های مصدرها فهمیده شود» (ویلیامز، ۲۰۰۸: ۳۲).

چنان‌که اشاره شد، رواقیون چیزی (*ti*) را به بدن‌های واقعی و چهار امر غیرجسمانی ابژکتیو تقسیم می‌کنند. «لکتا» همراه با مکان، زمان و خلأ انواع غیرجسمانی‌ها نزد رواقیون هستند. دلوز آنچه را که رواقیون «لکتا» می‌نامند، معنا می‌نامد. لکتا در امتداد رخداد و بخشی از منطق بیان است. لکتا «بیان‌شده گزاره» است و بیرون از گزاره وجود ندارد. بلکه برخوردار از چیزی بین وجود و عدم، یعنی دارای ثبوت و «هستی-اضافی» است. معنا-رخدادها در سطح متافیزیکی، در گزاره بیان می‌شوند. «ویژگی رخدادها بیان یا بیان‌پذیر شدن، گفتن یا گفتنی شدن در گزاره‌ها است» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۲). همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردیم، اثر بدنی فیزیکی بر بدن فیزیکی دیگر خودش بدن نیست، بلکه محمول غیرجسمانی یا بیان‌پذیر، یعنی همان فعل گزاره است. بنابراین، دلوز اعلام می‌کند که معنا دیگر در پس و پشت یا عمق یا بالای چیزها نیست، بلکه در مرز و سطح بدن‌هاست؛ «سطح مکان معناست» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۰۴). جایی است که قلمروها از یکدیگر جدا می‌شوند، مثل سطح دریا که قلمرو هوا و قلمرو آب را چون مرزی از هم جدا می‌کند و در عین حال با هم پیوند می‌دهد. اما این حد آغاز جهان دیگر را نشان نمی‌دهد، بلکه سطح غیرجسمانی، بدن‌های درهم‌آمیخته را احاطه کرده است.

«دیگر حرکت تصاعدی از عمق به ارتفاع، از جزئیات به کلیات، از تاریکی غار به روشنایی آفتاب وجود ندارد. در عوض، رواقیون سطحی را می‌سازند که رفت‌وآمد دائمی از جسمانی‌ها به غیرجسمانی‌ها و برعکس را مجاز می‌سازد» (جانسون، ۲۰۲۰: ۳۶).

عمق و ارتفاع فاقد سطح، و از این رو، فاقد معنا هستند. همان طور که ویلیامز، مفسر برجسته دلوز، اشاره می‌کند، این که معنا در سطح و در هر دو سوی آئینه باشد، برای فلسفه دلوز ضروری است، زیرا از افتادن آن در دام نوعی دوآلیسم فلسفی یا ماتریالیسمی جدید جلوگیری می‌کند.

«اگر معنا صرفاً بیان شده باشد، فلسفه او ایده‌آلیسم افلاطونی جدیدی (با ابدیت مصدرها) خواهد شد، درحالی که اگر صرفاً وضع امور با ظهور تکین باشد، اندیشه دلوز ماتریالیسم جدیدی (یکی از صفات تکین ظهور یافته) خواهد بود» (ویلیامز، ۲۰۰۸: ۵۱).

بنابراین، معنا نه صرفاً در وضع امور و واقعیت خارجی قابل تصور است و نه صرفاً در گزاره بیان می‌شود. بلکه معنا در سطح و پیونددهنده دو قلمرو هستی و اندیشه است. آنها «به جای وجود یا عدم، به عنوان موجودات مجرد، باید به عنوان آثاری [معلول‌هایی] درک شوند که در سطح وجود بازی می‌کند» (دلوز، ۱۹۹۰: ۵).

همچنین، رواقیون دو وجه از زمان را از یکدیگر متمایز می‌کنند که دلوز از آن استفاده می‌کند: کرونوس و آیون. کرونوس، بُعد فیزیکی زمان و بیانگر کنش بدن‌ها و ویژگی‌های جسمانی است. زمان بدن‌ها و وضع امور، اکنون است و گذشته و آینده صرفاً دو بُعد اکنون هستند؛ «فقط بدن‌ها در مکان وجود دارند و فقط اکنون در زمان وجود دارد» (دلوز، ۱۹۹۰: ۴)؛ اما زمان غیرجسمانی‌ها آیون است. غیرجسمانی‌ها، برخلاف بدن‌ها که اسامی و ویژگی‌هایشان هستند، مصدر هستند و همواره از اکنون می‌گریزند. اکنون به گذشته و آینده بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است و گذشته و آینده در زمان تفرق دارند. آیون لحظه شدن ناب و بُعد نامتناهی زمان است. «آیون جایگاه رخدادهای غیرجسمانی و صفات» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۶۵)، یعنی لکتا است.

۳. رخداد- معنا

از معنا-رخداد سخن گفتیم و اکنون باید دریابیم رخداد به چه معناست. مفهوم «رخداد» نزد دلوز را باید در پیوند با فلسفه رواقی، فلسفه لایبنیتس و شاید فلسفه وایتهد درک کرد که دلوز آنها را صاحبان سه منطق عظیم رخداد می‌خواند. چنان که از بحثمان درباره جنبه رواقی اندیشه دلوز در باب معنا روشن است، دلوز معنای عام رخداد را مراد نمی‌کند که براساس آن رخدادها چیزهایی هستند که بر ماهیات ثابت عارض می‌شوند، بلکه رخدادها تقدّم هستی‌شناختی بر ماهیات دارند. آنها در هر لحظه چیزها را تعیین می‌کنند. در گزاره «آلیس بزرگ می‌شود»، ماهیت آلیس^۱ متکی به رخداد «بزرگ شدن» است که در آن آلیس نسبت به زمانی در گذشته بزرگ می‌شود و هم‌زمان نسبت به زمانی در آینده کوچک می‌شود. این طور نیست که رخداد بر ماهیت ثابت آلیس رخ دهد. بنابراین، بر هیچ نقطه‌ای از زمان نیز نمی‌توانیم انگشت بنهیم که رخدادی بر جوهری زیرین واقع می‌شود؛ رخداد «از اکنون می‌گریزد» (دلوز، ۱۹۹۰: ۲) و به همین دلیل است که گفتیم به زمان آیون تعلق دارد.

از سوی دیگر رخداد متعلق به ساحت زبان است. معنا مرز زبان و واقعیت و دارای هستی-اضافی است و رخداد همان معنا است. «به شرطی که رخداد با واقعیت‌یابی زمانمند و مکانمندش در یک وضع امور خلط نشود. بنابراین، نخواهیم

پرسید معنای رخداد چیست: رخداد خودش معنا است. رخداد ذاتاً به زبان تعلق دارد» (دلوز، ۱۹۹۰: ۲۲).

بنابراین، رخدادها خارج از گزاره‌ها وجود ندارند و در زبان که خود نیز یک رخداد است، بیان می‌شوند؛ به همین دلیل است که می‌توانیم از معنا-رخداد سخن بگوییم.

همچنین رخداد، اتفاقی مطلق و مستقل که یکباره عارض شود نیست. رخداد چیزی نوظهور در «پس‌زمینه سلبيت (پوچی یا دوکسا)» نیست، بلکه همیشه در نسبت با رخدادهای دیگر رخ می‌دهد. تاشدنی که در آن قبل و بعد در یک زمان پیش می‌جهند» (زورابییچولی، ۲۰۱۲: ۴۰). پس، رخداد نزد دلوز، به معنای چیزی تازه ظهور یا گسست از وضعیت نیست و نباید آن را با مفهوم «رخداد» مشهور الن بدیو یکی انگاشت. الن بدیو در کتاب *منطق جهان‌ها* (۲۰۰۸) بر آن است که اصطلاح «رخداد» که پس از سارتر در میان فیلسوفان معاصر رایج است و حتی نزد ویتگنشتاین و هایدگر نیز می‌توان آن را شناسایی کرد، در اندیشه دلوز و کتاب *منطق معنا* محوری است. او در آنجا، به اختصار به *منطق معنای دلوز* می‌پردازد و چهار اصل متعارف دلوز در باب رخداد را در برابر چهار اصل متعارف خودش صورتبندی می‌کند. این چهار اصل متعارف بدین قرارند:

۱. سه اثر لوئیس کرول «آلیس در سرزمین عجایب»، «آنسوی آینه» و «سیلویا و برونو» بارها در منطق معنا مورد اشاره قرار می‌گیرند و می‌توان این کتاب را در پیوند با داستان‌های کرول خواند. متأسفانه در این مقاله فرصت این کار فراهم نیست. اما این به معنای بی‌اهمیت شمردن ادبیات و داستان‌های کرول نیست.

۲. event

- (۱) «شدن-نامتناهی خود رخداد می‌شود.
 (۲) رخداد همیشه چیزی است که هم‌اکنون رخ داده است و رخ خواهد داد، اما هرگز چیزی که در حال رخ دادن است، نیست.
 (۳) سرشت رخداد غیر از سرشت کنش‌ها و اشتیاق‌های بدن است، اما از آنها ناشی می‌شود
 (۴) یک زندگی مرکب از همان یک رخداد است، به‌رغم تمام چیزهای متنوعی که بر آن رخ می‌دهد»
 (بدیو، ۲۰۰۸: ۳۸۳-۳۸۲).

براساس این چهار اصل متعارف، رخداد نه یک خلاً یا گسست از وضع اموری به وضع امور دیگر، بلکه پیوستگی و تسلسل بس‌گانگی‌ها [بس‌تاخوردگی‌ها]^۱ است. به تعبیر بدیو، رخداد «شدن شدن»، شدن نامتناهی واحد^۲ یا بیان واحد در شدن‌ها است.^۳ بنابراین، چیزی در میان آغاز یک چیز و اتمام چیزی دیگر - گذشته و آینده - نیست، بلکه هر دو هست و نیست، پیوستگی نهفتگی است. نه این‌همان با بدن‌ها است و نه همچون یک ایده، استعلاء یافته از آنها، بلکه «هم‌گستره شدن»، بازگشت ابدی همان و درون‌ماندگاری فعال است (بدیو، ۲۰۰۸: ۳۸۳-۳۸۲). بدین ترتیب، همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، براساس فهم رواقی دلوز از رخدادها، رخدادهای دلوز هستی‌های مقدّمی هستند که وضع امور اشیاء متکی به آنها هستند و جدایی‌پذیر از یکدیگر نیستند. این رخدادها در سطح رخ می‌دهند و با افعال مصدری در گزاره بیان می‌شوند. آنها لکتای غیرجسمانی هستند یا همان معنایی که در گزاره بیان می‌شود. به بیان دیگر، معنا-رخدادها هم‌زمان اتصال و انفصال زبان و واقعیت هستند. از سوی دیگر، منطق رخداد نزد لایب‌نیتس نیز مسیر مشابهی با منطق رواقیون را دنبال می‌کند که به نتایج عظیم‌تری ختم می‌شود و بر اندیشه دلوز تأثیر بسیاری می‌گذارد. در نتیجه منطق رخداد لایب‌نیتس،

«خود جهان یک رخداد است و به‌عنوان محمول نهفته، جهان باید در هر موضوع به‌مثابه یک مبنا مندرج باشد» (دلوز، ۱۹۹۳: ۵۳).

دلوز منطق رخداد رواقیون و لایب‌نیتس را در مقابل ذات‌گرایی ارسطویی طرح می‌کند و آن را وارد مرحله تازه‌ای می‌کند. جنبه لایب‌نیتسی رخداد نیازمند مقدماتی است که در بخش‌های بعد به آنها خواهیم پرداخت. اما بحث وایتهد درباره رخداد که دلوز آن را سومین منطق بزرگ رخداد می‌داند، با دو منطق اول رخداد پیوستگی ندارد و از بحث ما فاصله می‌گیرد. همچنین خود دلوز نیز در آثارش به تفسیر مشخصی از نظریه وایتهد وفادار نیست. از آنجایی که منطق رخداد وایتهد مورد بهره‌برداری نظری دلوز قرار نمی‌گیرد و در نتیجه در پیشبرد بحث ما کمکی نمی‌کند، در این‌جا از طرح بحث رخداد در اندیشه وایتهد صرف‌نظر می‌کنیم.

۴. معنا، ساختار و نامعنا

دلوز غالباً به‌عنوان فیلسوفی پسا‌ساختارگرا شناخته می‌شود، اما نسبت او با ساختارگرایی در نظریه معنا نسبتی پیچیده‌تر است که باید مورد توجه قرار بگیرد. دلوز همچون یک ساختارگرا بر آن است که رخداد-معنا در ساختار پدید می‌آید و حاصل نسبت نقاط تکین منطبق بر سیری‌های تشکیل‌دهنده ساختار است. اما باید توجه داشت که معنای ساختار نزد دلوز متفاوت از آن چیزی است که در ساختارگرایی تعریف می‌شود. همچنین این سیری‌های تشکیل‌دهنده ساختار از خلال عنصر پارادوکسیکال که خود رخداد یگانه است، معنا می‌یابند. بدین منظور، ابتدا مفهوم سیری و سپس ساختار را در این‌جا شرح می‌دهیم و به‌طور مفصل به این عنصر پارادوکسیکال می‌پردازیم که در نظریه معنا جایگاه تعیین‌کننده‌ای دارد و در آخر اهمیت «نامعنا»^۴ را در شکل‌گیری معنا مورد توجه قرار خواهیم داد.

کتاب *منطق معنا* نه از فصول، بلکه از سی و پنج «سیری» تشکیل شده است. علاوه بر این، سیری^۵ مفهومی مهم در اندیشه دلوز است که معنا و رخداد را باید در پیوند با آنها درک کرد. هر سیری شامل جملات متجانسی است که در نوع یا درجه متمایز می‌شوند.

^۱. multiplicities

^۲. One

^۳. این تذکر لازم است که تفسیر بدیو از فلسفه دلوز به‌عنوان فلسفه واحد (the One) که بر مبنای نظریه اشتراک معنوی دلوز است، محل اختلافات بسیاری است.

^۴. non-sense

^۵. سیری در ریاضیات عبارت است از مجموع جملات (terms) یک دنباله که هر جمله آن به یک شیء ریاضی اشاره می‌کند.

اما هر سری در عین حال از دو سری نامتجانس تشکیل می‌شود که جملاتشان ماهیت متفاوتی با یکدیگر دارند. استفاده از سری به دلوز کمک می‌کند تا قلمرو بدن‌ها و غیرجسمانی‌ها را به یکدیگر پیوند دهد.

«فرم سری‌واره ضرورتاً در هم‌زمانی حداقل دو سری فعلیت یافته است [...] سری رخدادها و سری اشیائی که این رخدادها در آنها فعلیت یافته یا نیافته‌اند، [...] سری گزاره‌های ارجاع‌گر و سری چیزهای ارجاع‌یافته؛ یا سری افعال و سری صفات^۱؛ یا سری بیان‌ها و معناها و سری ارجاعات و مرجع‌ها» (دلوز، ۱۹۹۰: ۳۷-۳۶).

بنابراین در ساختارگرایی دلوز در هر سری با دو سری نامتجانس به‌طور هم‌زمان مواجهیم که هر سری در پیوند با یکی از قلمروهای بدن و امور غیرجسمانی است. همچنین، سری‌ها توالی‌های زمانی خطی یا نظم‌های مکانی نیستند، بلکه دو خوانش از زمان یعنی آیون و کروئوس، این توالی‌ها را منتفی می‌کند و خود مکان‌ها نیز توسط سری‌ها و رخدادها ساخته می‌شوند. رخدادها نسبت‌هایی هستند که در سری‌های پیوسته نامتناهی رخ می‌دهند و سری‌ها را تغییر می‌دهند. «سری نزد دلوز همواره بخشی از یک جفت است که هر یک دیگری را بازتاب می‌دهد یا جذب آن می‌شود» (لسرکل، ۲۰۱۷: ۹۵). پس، سری‌های موازی مانند دو سوی آینه، میان اشیاء و وضع امور جسمانی و رخدادهای غیرجسمانی برقرار هستند.

دلوز در مقاله «چگونه ساختارگرایی را بازمی‌شناسیم؟» (۱۴۰۰) تعریفی نو از ساختارگرایی ارائه می‌کند؛ شرح این ویژگی‌ها در سری هشتم از منطق معنا بسط یافته است که در آنجا سه شرط کلی را برای ساختارگرایی تعیین می‌کند: اول، ساختار دست‌کم از دو سری ناهمگن، که یکی «دلالت‌گر» است و دیگری «دلالت‌شده»، باید ساخته شود. دوم، «هر یک از این سری‌ها از جملاتی ساخته شده است که صرفاً از طریق نسبت‌هایشان با یکدیگر وجود دارند» (دلوز، ۱۹۹۰: ۵۰) و این نسبت‌ها منطبق با نقاط تکین و رخدادها هستند که درونی ساختار هستند.

«یک ساختار شامل دو توزیع نقاط تکین منطبق با سری پایه است و به این دلیل، در مقابل یکدیگر قرار دادن ساختار و رخداد دقیق نیست: ساختار شامل ثبت رخدادهای ایده‌آل است، یعنی تاریخ کاملی که درونی ساختار است» (دلوز، ۱۹۹۰: ۵۰).

اما ویژگی سوم که در این‌جا اهمیت بیشتری دارد، عبارت است از برخورداری از عنصر^۲ پارادوکسیکال که دو سری ناهمگن از خلال آن هم‌گرا می‌شوند. ساختار علاوه‌بر سری‌ها و نقاط تکین، با یک میدان تهی تعریف می‌شود.

این عنصر «اصل انتشار تکینگی‌ها» است و توزیع نقاط تکین را ممکن می‌کند. این عنصر پارادوکسیکال متعلق به هیچ سری‌ای نیست، در عین حال که متعلق به هر دوی آنهاست و آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهد؛ کارکردش «مفصل‌بندی دو سری با یکدیگر، بازتاب آنها در یکدیگر است و موجب مرادوه، هم‌زیستی و انشعاب آنها می‌شود» (دلوز، ۱۹۹۰: ۵۱). عنصر پارادوکسیکال به هر دو سری دال و مدلول معنا اعطا می‌کند و آنها را تعیین می‌کند. در سری دلالت‌گر، فقدان است و در سری دلالت‌شده، مازاد. عنصر پارادوکسیکال دلوز نشانه‌شناسی سوسوری را کاملاً دگرگون می‌کند. عنصر پارادوکسیکال هم‌زمان متعلق به دو سری است و توسط دوگانگی پارادوکسیکال تولید می‌شود؛ هم‌زمان «مازاد و فقدان، مربع تهی و ابژه اضافی، مکان بدون اشغال‌کننده و اشغال‌کننده بدون مکان، دال شناور و مدلول شناور شده، واژه رمزی و شیء قابل فهم برای عام، واژه سفید و ابژه سیاه» است (دلوز، ۱۹۹۰: ۶۶). عنصر پارادوکسیکال «واژه‌ای است که به آنچه که بیان می‌کند ارجاع می‌دهد و آنچه را که به آن ارجاع می‌دهد، بیان می‌کند» (دلوز، ۱۹۹۰: ۶۷)؛ یعنی «هم‌زمان هم واژه است و هم ابژه» (دلوز، ۱۹۹۰: ۵۱). یا به عبارت دیگر، عنصر پارادوکسیکال در یک سری، ابژه x است و هم‌زمان در سری دیگر، واژه x (دلوز، ۱۹۹۰: ۶۷). عنصر پارادوکسیکال، «مربع تهی» است که معنا را تولید می‌کند. معنا با «گردش مربع تهی در سری‌های ساختاریافته» تولید می‌شود (دلوز، ۱۹۹۰: ۷۱). دلوز می‌نویسد:

«عنصر پارادوکسیکال هم چیزی را می‌گوید و هم به‌طور هم‌زمان معنای آنچه را که می‌گوید، بیان می‌کند: معنای خودش را می‌گوید» (دلوز، ۱۹۹۰: ۷۱).

به همین دلیل، عنصر پارادوکسیکال نامعنا است. چون «نامی که معنای خودش را می‌گوید فقط می‌تواند نامعنا باشد» (دلوز، ۱۹۹۰: ۷۱). برای مثال واژه «snark» (غول خیالی در داستان آلیس) را نه می‌توان نشان داد و نه با واژه‌ای دیگر توضیح داد. این

۱. adjectives

۲. عنصر یا عضو در ریاضیات هر یک از اشیاء متمایزی است که یک سری را تشکیل می‌دهد.

شکل از عنصر پارادوکسیکال را در «واژگان تهی» می‌توان یافت که واژگان رمزی به آنها ارجاع می‌دهند و کارکرد واژگان تهی ایجاد توافق میان دو سری ناهمگن و در نتیجه بیان شیء است.

از سوی دیگر، در فیگور دوم عنصر پارادوکسیکال، لغات رمزی به «واژگان چترواره» مرتبط هستند که کارکردشان انشعاب سیری‌هاست (دلوز، ۱۹۹۰: ۶۷) و واژه چترواره نیز، چون معنای خودش را می‌گوید، نامعناست. واژه‌های چترواره شامل انشعاب نامتناهی مجموعه‌های هم‌بود و حاوی معنا هستند. در واژگان چترواره که از دو بخش تشکیل شده‌اند، هر بخش به معنای بخش دیگر ارجاع می‌دهد و خود را نقیض آن تعریف می‌کند. برای نمونه، واژه «smog» که از ترکیب دو واژه «smoke» و «fog» ساخته شده است، در ارجاع این دو واژه به یکدیگر است که معنایش ساخته می‌شود. بنابراین، واژه چترواره نامعناست که معنای خودش را اظهار می‌کند. «معنا از طریق خود-اظهاری و از طریق بیان تناقض به دست می‌آید» (ویلیامز، ۲۰۰۸: ۷۰).

بنابراین، به باور دلوز، عنصر پارادوکسیکال تحت این دو فیگور، نامعنا محسوب می‌شود. اما توجه به این نکته مهم است که نامعنا محدود به واژگان رمزی نیست. دلوز از این واژگان که فاقد دلالت خارجی هستند، استفاده می‌کند تا نامعنا را توضیح دهد. در حقیقت، نزد دلوز، معنا به‌طور کلی از خلال نامعنا حاصل می‌شود. به باور دلوز، منطق معنا هم‌بودی معنا و نامعنا است. در منطق دلوز این‌گونه نیست که مانند منطق معنای هگل، معنا خود را در دیگری‌اش یعنی در نامعنا تفاوت ببخشد، بلکه معنا توسط نامعنا تفاوت‌گذاری می‌شود.

«معنا ابژه پارادوکس‌های بنیادی‌ای است که فیگورهای نامعنا را تکرار می‌کنند» (دلوز، ۱۹۹۰: ۸۱).

نامعنا دست کم در دو سیری قرار دارد و معنا را در سیری‌ها تولید می‌کند. همان واژه x است که سیری‌ها را درمی‌نوردد و «هرگز از تخلیه و پر کردن شکاف میان دو سری باز نمی‌ایستد [...] نامعنا غیاب دلالت نیست بلکه به عکس، زیادت معناست» (دلوز و آلتوسر، ۱۴۰۰: ۸۵). همچنین ابژه x مکانی تهی در ساختار است که نظم‌های ساختارها از خلال آن با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند (دلوز، ۱۹۹۰: ۸۸).

نامعنا فقدان معنا یا بی‌معنا نیست، بلکه معنا دارد، این معنا که معنایی ندارد. واژه‌های نامعنا با واژه‌ای دیگر و با ارجاع به چیزی دیگر توضیح داده نمی‌شوند، بلکه آنها معنای خودشان را معین می‌کنند. وقتی نامی به نامی دیگر ارجاع نمی‌دهد و تنها معنای خودش را اظهار می‌کند، تنها می‌تواند نامعنا باشد. اگر قرار باشد معنا و نامعنا در ارجاع و انطباق تعیین شوند، صرفاً نسبتی مشابه با صدق و کذب می‌یابند و نمی‌توان آن را در جایی غیر از قلمرو صدق دانست. اما نسبت معنا و نامعنا صدق و کذب نیست و «نوعی اصیل از نسبت ذاتی، حالتی از هم‌حضور» میان معنا و نامعنا برقرار است (دلوز، ۱۹۹۰: ۶۸). بدین ترتیب نامعنا معنا را «هدا می‌کند». معنا از طریق گردش نامعنا در سیری تولید می‌شود.

«واژگان نامعنا متن را ساختار می‌دهند: آنها هیچ معنایی ندارند، اما از فقدان معنای متن جلوگیری می‌کنند.

کارکرد نامعنا خلق معنا، ساختن معنا است. معنا تولیدشده است، به‌عنوان معلول زبانی، با گردش عنصر

نامعنا در مرز بین دو سری. هرجایی که زبان است، در سطح، معنا پدید می‌آید» (لسرکل، ۲۰۱۷: ۱۰۴).

۵. تکوین ایستا و پویا در قلمرو معنا

اکنون باید به این پرسش پاسخ داد که تقدّم هستی‌شناسانه رخداد-معنا بر چیزها چگونه ممکن می‌شود؟ یا به‌عبارت دیگر، باید جنبه تکوین‌بخشی معنا را روشن سازیم که دلوز در دو سطح تکوین ایستا و پویا بدان می‌پردازد. تکوین ایستا، شامل دو بخش تکوین هستی‌شناختی و تکوین منطقی است. تکوین هستی‌شناختی ایستا نقش معنا را در تولید افراد و اشخاص، در دو مرحله تبیین می‌کند و تکوین منطقی ایستا به شروط گزاره‌های منطقی می‌پردازد. به‌عبارت دیگر، تکوین منطقی به تولید سه بعد گزاره ارجاع می‌دهد و تکوین هستی‌شناختی ایستا به تولید آنچه به آن ارجاع شده یا ابراز شده یا مورد دلالت قرار گرفته است. بنابراین تکوین منطقی و هستی‌شناسی مانند دال^۱ (منطقی) و مدلول^۲ (هستی‌شناسی) هستند. همچنین تکوین پویا از آمیزه بدن‌ها در عمق آغاز می‌شود و سیر از بدن‌ها به زبان، از عمق به سطح غیرجسمانی تکوین پویا را تشکیل می‌دهد. این تکوین مربوط است به این‌که «چگونه خود سطح تولید می‌شود یا چگونه رخداد غیرجسمانی از اوضاع بدنمند حاصل می‌شوند» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۸۷). برای تفصیل

1. signifier

2. signified

بحث تکوین پویا باید وارد بحث‌های روانکاوی لکانی شد که دلوز در آثار بعدی تلاش می‌کند از آن فاصله بگیرد. ما نیز در این جا از آن صرف نظر می‌کنیم.

۱-۵. تکوین هستی‌شناختی ایستا

دلوز افراد، اشخاص و مفاهیم کلی را که دال بر صفات و طبقات هستند، بدون ارجاع به جوهر تعریف می‌کند و تکوین آنها به واسطه رخداد را با استفاده از مفاهیمی از لایب‌نیس تبیین می‌کند. براساس استدلال بُدین^۱ (۲۰۱۱)، دلوز بدین منظور از مفاهیم هم‌گرایی/ واگرایی^۲ یا سازگاری/ ناسازگاری^۳ در سیری شانزدهم و بیست و چهارم کتاب *منطق معنا* استفاده می‌کند. به ادعای بُدین، این مفاهیم برگرفته از فلسفه لایب‌نیس و مفاهیم هم‌امکانی/ ناهم‌امکانی^۴ وی هستند (بُدین، ۲۰۱۱: ۵۸-۵۷). دلوز برای تبیین تکوین و تعیین بخشی معنا از این مفاهیم لایب‌نیس بهره گرفته و افراد، اشخاص و مفاهیم و نسبت‌های آنها را با این مفاهیم توضیح می‌دهد. به تصریح خود دلوز، «هم‌امکانی و ناهم‌امکانی مؤلفه ضروری نظریه معنا را شکل می‌دهند» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۷۲). بدین ترتیب، دلوز در تبیین جنبه هستی‌شناختی تکوین معنا از این مفاهیم لایب‌نیسی استفاده می‌کند. این تبیین که افراد و اشخاص را بدون ارجاع به مفهوم کلاسیک جوهر یا هرگونه زیربنیادی، و صرفاً با برقراری نسبت‌های هم‌گرایی و واگرایی بین تکنیکی-رخدادها تعریف می‌کند، تکوین «هستی‌شناسی ایستا» نام دارد. نزد دلوز، افراد^۵ و اشخاص^۶ دو مرحله تکوین هستی‌شناختی ایستا را نشان می‌دهند و در نسبت با طبقات و صفات، گزاره‌های منطقی هستند که در ادامه شرح می‌دهیم.

به‌طور کلی، نزد دلوز، «جهان»، عبارت از سری‌های هم‌گرایی است و چنان که گفتیم، تکنیکی‌ها^۷ بر روی سیری‌های نقاط متداول تا نزدیکی نقطه تکین بعدی امتداد می‌یابند. پس جهان حاصل هم‌گرایی تکنیکی-رخدادها است. به‌طور مشابه، جهان لایب‌نیسی نیز هم‌امکانی ترکیب‌های محمول-رخدادهایی معین است. نزد دلوز، هم‌گرایی سری‌ها جهانی را رقم می‌زند که در واگرایی با سیری‌های جهان دیگری است و در آن جهان دیگر، سری‌های هم‌گرای دیگری ترکیب می‌شوند. به زبان لایب‌نیس، این دو جهان جهان‌های ناهم‌امکان هستند. پس جهان، نظامی از تکنیکی‌های هم‌گرا یا «تسلسل تکنیکی‌ها»^۸ می‌گردد. جهان جهان تسلسل هم‌گرایی‌ها است و تکوین هر فرد در جهان به‌واسطه دربرگرفتن نظام تکنیکی‌ها است. به‌عبارت دیگر، «فرد همواره در جهان به‌عنوان دایره‌ای از هم‌گرایی هست و جهان تنها در مجاورت افرادی شکل می‌گیرد و درک می‌شود که آن را اشغال یا پُر می‌کنند» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۱۰).

فعلیت‌یافتگی تکنیکی‌ها در یک جهان و در افراد این جهان، مرحله نخست تکوین ایستا یا منفعل است که قلمرو معناست. فعلیت یافتن، به معنای امتداد یافتن بر سیری نقاط متداول و براساس قاعده هم‌گرایی است، یعنی «انتخاب شدن براساس قاعده هم‌گرایی؛ تجسد یافتن در یک بدن؛ وضع خارجی یک بدن شدن» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۱۰). در این سطح فعلیت‌یابی جهان‌های فردیت‌یافته و خودهای فردی پدید می‌آیند. دلوز هم‌گرایی یا واگرایی سیری‌های متشکل از تکنیکی‌ها را «در سطح پیشافرادی» تعریف می‌کند. «تکنیکی‌ها پیشافرادی، غیرشخصی و غیرمفهومی هستند» (دلوز، ۱۹۹۰: ۵۲)، همان‌طور که نزد لایب‌نیس، محمول-رخدادها مقدم بر افراد هستند و تعین یافتن آنها افراد را شکل می‌دهد. برای مثال، رخداد-تکنیکی «سبز شدن»، مقدم بر درخت است و رخدادی است که درخت در مجاورت آن ساخته شده است. «افراد در مجاورت تکنیکی‌هایی ساخته شده‌اند که آنها را احاطه می‌کنند» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۱۱). دلوز یادآور می‌شود که در منطق لایب‌نیسی، برخلاف منطق ارسطویی، محمول‌ها مفهومی کلی و متعلق به نوع و جنسی اعلی‌تر نیستند، بلکه در هم‌بودی با یکدیگر هستند (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۱۲). این هم‌بودی محمول‌ها نزد دلوز، هم‌گرایی تکنیکی‌هایی است که فرد را تقویم می‌کنند.

1. Bowden

2. Convergence/ Divergence

3. Compatibility/ Incompatibility

4. Compossibility/ Incompossibility

5. Individuals

6. Persons

7. «تکنیکی» در این جا به عنوان مفهومی ریاضی مورد استفاده دلوز قرار می‌گیرد. در نسبت دیفرانسیل نقطه تکین بر روی منحنی در امتداد نقاط متداول تعین می‌شود و این نقطه‌ای است که در آن منحنی تغییر جهت می‌دهد و ارزش آن تغییر می‌کند. نقاط تکین برخلاف نقاط متداول، بی‌قاعده هستند. برای مثال، مثلث دارای سه نقطه تکین که همان سه گوشه آن است و بی‌نهایت نقطه متداول است که بر روی سه ضلع آن قرار دارند.

دلوز در این بحث مونا‌دولوژی لایب‌نیتس را در جهت تعریف جهان تکینگی‌های خود به کار می‌گیرد. نزد لایب‌نیتس، هر یک از مونا‌دها یا جواهر کامل، تمام جهان را هم‌چون آئینه بازتاب می‌دهند و تمام رخداد‌های جهان در انگاره مونا‌د مندرج هستند. این انگاره کامل، دربردارنده تمام محمول‌های یک مونا‌د است. بنابراین، هر مونا‌د شامل تمام جهان است و تمام جهان را بیان می‌کند. دلوز به زبان خودش می‌نویسد: «هر مونا‌د فرد جهان، تمام تکینگی‌های این جهان را بیان می‌کند» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۱۱). اما هر مونا‌د براساس افق آگاهی‌اش، بخش محدود و کوچکی از جهان را به وضوح و روشنی بیان می‌کند، یا چنان که دلوز می‌گوید، تکینگی‌های محدودی را بیان می‌کند یا تکه خاصی از سلسله تکینگی-رخداد‌ها را بالفعل می‌کند. یعنی تکینگی‌هایی که مونا‌د در مجاورت آنها ساخته شده است. این محدوده کوچک، بخشی است که در ارتباط و اثرگذاری متقابل با بدنش است و ادراک مبهم و مغشوشی از باقی جهان دارد. چشم‌اندازهای متعدد، جهان‌های متکثری وجود دارند که هر مونا‌د به شیوه خود آنها را بیان می‌کند (شکورزاده، فتح‌طاهری، ۱۳۹۹). براساس خوانش دلوز از لایب‌نیتس،

«جهان فی‌نفسه، پیش از بیان توسط فرد وجود ندارد و چشم‌انداز و بیان رخداد-محمول‌ها نیز مقدم بر فرد و مقوم آن هستند. از هر فرد صرفاً تحقق تکه‌ای خاص و معین از سلسله رخداد‌های تکین و متعارف است که به‌طور تحلیلی، بر روی یکدیگر، درون جهانی هم‌امکان امتداد یافته‌اند. درحالی که هریک تمام سری‌ها-جهان را به شیوه خاص خود بیان می‌کنند» (بُدن، ۲۰۱۱: ۶۷-۶۶).

بنابراین، افراد نسبت به آنچه بیان می‌کنند گزاره‌های تحلیلی نامتناهی هستند؛ اما نسبت به تکه‌ای از جهان که با بدنشان در ارتباط است و آن را به‌طور روشن بیان می‌کنند، متناهی هستند.

دلوز با استفاده از مفهوم هم‌امکانی لایب‌نیتس، ایده تازه‌ای را طرح می‌کند و از ایده لایب‌نیتس را وارد مرحله جدیدی می‌کند. وی بیان می‌کند که در جهان‌های ناهم‌امکان چیزی نامتعیّن مشترک است، دالّی مبهم، مسئله یا ابژه x ای که جهان‌های مختلف، با پرکردن یا حل کردن آن پدید می‌آیند. برای مثال، «حضرت آدم مبهم، نومادّی سرگردان، آدم x در جهان‌های مختلف مشترک است» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۱۴)؛ که توسط محمول‌ها در جهان‌های مختلف تعریف می‌شود. در جهانی، آدم میوه درخت ممنوعه را می‌خورد، گناهکار است، از بهشت اخراج می‌شود و قس علی هذا و در جهانی دیگر، آدم گناهکار نیست، در بهشت ساکن می‌شود و قس علی هذا. حضرت آدم فی‌نفسه، تعینی ندارد و یک مجهول است که مشترک میان تمام جهان‌هاست. این دالّ مبهم یا مثال پارادوکسیکال تمام سری‌های واگرایی را به یکدیگر پیوند می‌دهد. با متحقق شدن محمول‌ها، یا حل شدن این «مسئله» است که آدم تحقق می‌یابد.

«یک مسئله دارای شرایطی است که ضرورتاً شامل دال‌های مبهم یا نقاط تصادفی، یعنی توزیع‌های متنوع تکینگی‌هایی می‌شود که راه‌حل‌های مختلفی با آن انطباق دارند» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۱۴).

بنابراین، تکینگی‌های پیش‌فردی، «قلمرو استعلایی امر واقعی» را شکل می‌دهند و فرد را براساس هم‌گرایی و واگرایی‌هایش می‌سازند. «ما به دنبال تعیین قلمرو استعلایی غیرشخصی و پیش‌فردی هستیم که مشابه قلمروهای تجربی منطبق نباشد» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۰۲). بنابراین، بنا به استدلال دلوز، اگر جهان بیان شده تنها در افراد و تنها به‌عنوان محمول در آنها وجود دارد، پس جهان به‌مثابه یک فعل و رخداد در افراد تقرّر دارد و جهان از قواعد هم‌گرایی و واگرایی تبعیت می‌کند که قواعد منطق معنا هستند (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۱۱). دلوز تأکید می‌کند که این محمول‌ها برخلاف آنچه که لایب‌نیتس ادعا می‌کرد، محمول‌های تحلیلی افراد که توصیف فرد در یک جهان را انجام می‌دهند و با تحلیل موضوع می‌توان به آن رسید، نیستند، بلکه «محمول‌هایی هستند که اشخاص را به‌طور ترکیبی تعریف می‌کنند و امکان‌ها و تنوعات بسیاری را به روی فردشده‌ها و جهان‌های مختلف می‌گشایند» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۱۵). ما با افراد معین در نسبت با تکینگی‌های از پیش تثبیت‌شده در یک جهان هم‌امکان مواجه نیستیم، بلکه ابژه نامتعیّن میان جهان‌های واگرا مشترک است و با محمول‌های ترکیبی تعریف می‌شود. دلوز جهان‌های واگرا را محمول ترکیبی دالّ مبهم قرار می‌دهد، نه آن که هر جهان محمول تحلیلی افراد باشد. در نتیجه به جای محمول‌های مندرج در مفهوم شیء که در هر جهانی با تحلیل موضوع یا مونا‌د می‌توان به آنها رسید، هر شیء بر بی‌نهایت محمول گشوده است که ترکیبی از محمول‌هاست و ابژه x ها در این «ترکیب فصلی» تعریف می‌شوند (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۷۴).

بدین ترتیب، هم افراد^۱ که گزاره‌های تحلیلی نامتناهی‌اند و هم اشخاص^۲ که گزاره‌های ترکیبی نامتناهی هستند، گزاره‌های هستی‌شناختی‌اند و دو مرحله‌ای تکوین هستی‌شناختی ایستا یا منفعل را نشان می‌دهند. افراد و اشخاص براساس معنا و نامعنا توسط تکوین ایستا تولید شده‌اند. دلوز این دو مرحله تکوین ایستا را در نسبت با معنا این چنین خلاصه می‌کند:

نخست، این مرحله با تکینگی-رخدادهایی آغاز می‌شود که آن را می‌سازند، معنا قلمرو اولی را پدید می‌آورد که در آن فعلیت یافته است: جهان پیرامونی^۳ را که «تکینگی‌ها را در دایره‌های هم‌گرایی سامان می‌دهد؛ افرادی را که این جهان‌ها را بیان می‌کنند، وضع بدن‌ها، آمیزه‌ها یا تراکم‌های این افراد را؛ محمول‌های تحلیلی را که این اوضاع را توصیف می‌کنند، پدید می‌آورد. سپس، قلمرو دوم بسیار متفاوتی ظاهر می‌شود، که بر روی قلمرو اول ساخته شده است: جهان^۴ مشترک در چند جهان یا تمام جهان‌ها؛ اشخاصی که تعریف این "چیز مشترک" هستند؛ محمول‌های ترکیبی‌ای که این اشخاص را تعریف می‌کنند و طبقات و محمول‌هایی که از آنها ناشی می‌شوند. درحالی‌که مرحله نخست کار معناست، مرحله دوم کار نامعناست (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۱۶).

بدین ترتیب، در مرحله دوم تکوین منفعل، با قلمرو جهان مشترک میان جهان‌ها سروکار داریم که در آن یک ابژه مبهم یا دال مشترک نقش ترکیب محمول‌های جهان‌های متعدد واگرا را به عهده دارد. دلوز بیان می‌کند که این ابژه‌های مبهم، «اشخاص^۵» هستند که طبقات دارای یک عضو، که خودشان هستند، می‌باشند و تحقق امکان‌های آنها همراه با انتساب محمول‌ها یا «مفاهیم» به آنها است. مفاهیمی که دلالت بر صفات و طبقات می‌کنند و تحقق امکان‌های شخص هستند. برای مثال دلوز با استفاده از مثالی از هگل می‌گوید، گل رزی در یک باغ را در نظر بگیرید. در این جهان است که این صفات و طبقات بر چیزی نامتعیین حمل شده‌اند و آن را متعیین کرده‌اند. در این مثال، در این جهان، داشتن صفت سرخی و تعلق به طبقه‌ی گل‌ها، گل رز را تعین بخشیده است. درحالی‌که در جهانی دیگر، این گل رز می‌تواند نه سرخ باشد و نه گل باشد (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۱۵).

اشخاص که همان مونداهای عاقل لایب‌نیستی یا افراد زنده هوسرلی در جهان زیسته هستند، در مرحله نخست تکوین در جهانی که تسلسل هم‌گرایی‌هاست، تعریف شده‌اند. اما اگو به‌مثابه سوژه شناسا، در برابر جهانی برساخته جهان‌های ناهم‌امکان قرار دارد (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۱۳). پس شخص در جهان پیرامونش که حاصل هم‌گرایی‌هاست وجود دارد و جهان که ترکیب واگرایی‌هاست در او تقرر دارد. یا کاسموسی^۶ [جهان آشوبناکی] است که توسط شخص بیان می‌شود. به بیان دیگر، هستی‌شناسی رخدادها هستی‌شناسی استعلایی است. بنابراین، برخلاف اندیشه لایب‌نیستس که مونداهای وحدت درونی جهان را بیان می‌کنند و این جهان براساس انتخاب بهترین جهان ممکن، یعنی جهان‌های هم‌گرا در موند مندرج شده‌اند، از منظر اندیشه دلوز، به‌جای وحدت درونی جهان‌های هم‌گرا، ما با کثرتی از جهان‌های واگرا و تفاوت‌ها روبرو هستیم. او هر دو عنصر هم‌گرایی و واگرایی را هم‌زمان در موند در نظر می‌گیرد و بدین ترتیب از موندولوژی^۷ به نومادولوژی^۷ حرکت می‌کند.

«انشعاب‌ها، واگرایی‌ها، ناهم‌امکانی‌ها و سازگاری‌ها متعلق به یک جهان متنوع هستند که دیگر نمی‌توانند در موجودات بیانگر [مونداهای] مندرج شوند» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۱۵).

در این سطح تکوین ایستا، «مفاهیم» متغیرهایی هستند که امکان‌پذیری‌های شخص را تحقق می‌بخشند و دال بر صفات و طبقات هستند. این صفات و طبقات به‌عنوان عنصر سوم تکوین هستی‌شناسی، با این که متکی به اشخاص هستند، اما برخلاف

1. Individuals

2. Persons

3. Umwelt

4. Welt

5. persons

6. Chasmos= Chaos+ Cosmos (دلوز این واژه را از جیمز جویس وام گرفته است)

7. اصطلاح نومادولوژی (Nomadology) که از واژه کوچ‌نشین (nomad) ساخته شده و در کتاب هزار فلات بارها مورد استفاده قرار گرفته است، در اصل ریشه در کتاب نقد عقل محض کانت دارد. کانت در مقدمه نقد اول درباره متافیزیک بیان می‌کند که حکومت مستبدانه‌ی متافیزیک تحت سیطره‌ی جزم‌اندیشان به واسطه جنگ‌های داخلی سقوط کرده است. او شکاکان را به کوچ‌نشینی تشبیه می‌کند که گاه و بی‌گاه اتحاد شهرنشینان را به هم می‌زنند (کانت، ۱۳۹۴: ۳۴). از این رو کانت تلاش می‌کند با تعیین قلمرو عقل و قواعد اندیشیدن متافیزیک را نجات دهد. اما دلوز از تفکر کوچ‌نشینی دفاع می‌کند و در مقابل قانون‌گذاری عقل و تحدید قلمرو آن است. از این رو فلسفه او به نومادولوژی مشهور است.

افراد و اشخاص گزاره‌های هستی‌شناختی نیستند، بلکه «شرط یا صور امکان گزاره منطقی به‌طور کلی» هستند که افراد و اشخاص نیز در نسبت با آنها دیگر نقش گزاره‌های هستی‌شناسی را بازی نمی‌کنند. بلکه افراد و اشخاص، در نسبت با طبقات و صفات، نمونه‌های مادی و تحقق‌یافتگی امکان گزاره‌های منطقی هستند. به‌عبارت دیگر، افراد، اشخاص و صفات/ طبقات به ترتیب نسبت‌ها یا ابعاد سه‌گانه گزاره (ارجاع، ابراز، دلالت) را تحقق می‌بخشند و تعیین می‌کنند:

«نسبت ارجاع به‌عنوان نسبت با فرد (جهان، وضع امور، تراکم، بدن‌های فردیت‌یافته)؛ نسبت ابراز به‌عنوان نسبت با شخص؛ و نسبت دلالت توسط صورت امکان‌پذیری تعریف شده است» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۱۸).

اگرچه افراد، اشخاص و مفاهیم کلی در نسبت تعیین متقابل گزاره‌های منطقی و هستی‌شناسی تولید می‌شوند، دلوز تأکید می‌کند که این‌گونه نیست که تکوین هستی‌شناختی و تکوین منطقی با یکدیگر توافقی داشته باشند. بلکه ابعاد گزاره و نسبت‌های هستی‌شناختی آنها، پیوسته با یکدیگر رخ می‌دهند و یکدیگر را پیش‌فرض دارند (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۱۹)؛ اما آنچه در این‌جا اهمیت دارد، آن است که در تکوین ایستا، در حقیقت، با تکوین به واسطه معنا سر و کار داریم. تکینگی-رخدادها که هم گزاره‌های منطقی و هم گزاره‌های هستی‌شناسی را تولید می‌کنند، یعنی هم ابعاد سه‌گانه گزاره و هم افراد و اشخاص را که مورد ارجاع، اظهار یا دلالت قرار گرفته‌اند، همان‌طور که پیش‌تر گفته شد چیزی غیر از بُعد چهارم گزاره یعنی معنا نیستند.

۲-۵. تکوین منطقی ایستا: معنا به‌مثابه بُعد چهارم گزاره

در تکوین منطقی ایستا، دلوز تولید گزاره و ابعاد سه‌گانه متعین آن را به‌واسطه معنا توضیح می‌دهد. در زبان‌شناسی سه بُعد گزاره همواره تفکیک شده است. دلوز به پیروی از راسل، بیان می‌کند که سه بُعد یا نسبت مختلف درون گزاره‌ها وجود دارد:

- ۱) ارجاع^۱ یا نشان‌دادن^۲: به چیزی بالفعل در جهان عینی ارجاع داده می‌شود. نسبت گزاره با وضع امور خارجی است که آنها را بازنمایی می‌کند. مطابقت این بازنمایی با عین، صدق و کذب گزاره را تعیین می‌کند.
- ۲) اظهار^۳: نیات، باورها و امیال سوژه سخنگو را اعلام می‌کند؛ گفتار گوینده‌اش را اظهار می‌کند؛ «من» اظهارکننده اصلی است.
- ۳) دلالت^۴: بر مفهوم یا مفاهیم کلی یا عامی اشاره می‌کند که مرتبط با رابطه گزاره‌ها با هم و شرایط صدق و کذب آنهاست.

اما دلوز شرح می‌دهد که معنا نمی‌تواند در هیچ‌یک از این سه بُعد جای بگیرد.

ارجاع نسبت گزاره با اشیاء یا وضع امور خارجی است؛ در ارجاع، یا باید بین واژگان و وضع امور مورد اشاره مطابقت باشد که در این صورت، گزاره صادق خواهد بود و یا این که نسبت آنها عدم مطابقت است که در این صورت گزاره کاذب است. اما معنا نمی‌تواند همان ارجاع یا آنچه به آن ارجاع می‌دهد، یعنی مصداق باشد. دلوز با اشاره به رساله *کراتیلوس* افلاطون این مسئله را طرح می‌کند که نام‌ها چه نسبتی با مصداق‌هایشان دارند (دلوز، ۱۹۹۰: ۲) و با مثال معروف *خریسیپوس* رواقی به آن پاسخ می‌دهد؛ در مثال «ارابه از دهان تو عبور می‌کند» *خریسیپوس*، واژه ارابه با مصداق خارجی آن نمی‌تواند یکی باشد. همچنین، روشن است که معنای گزاره نمی‌تواند با اظهار یکسان باشد که امیال و باورهای گوینده را اظهار می‌کند. اظهارکننده در گزاره همواره کسی است که گزاره را بیان می‌کند و اظهار به نسبت گزاره با شخصی که سخن می‌گوید، مرتبط است. گرچه اظهار بر ارجاع و دلالت تقدم دارد، اما معنا با اظهار یکسان نیست. بلکه معنا در باورها و امیال «من» در گزاره ساکن است (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۷). بدون معنا، اظهار و سوژه‌ای که گزاره را بیان می‌کند، تهی است. بنابراین، اظهار خود وابسته و موقوف به معناست. در آخر، معنای گزاره نمی‌تواند دلالت باشد که نسبت واژه با مفاهیم کلی یا عام است، زیرا در دلالت، ارزش صدق یا کذب گزاره اثبات می‌شود، درحالی که معنا مستقل از صدق یا کذب گزاره‌هاست. دلالت مربوط به شرط صدق گزاره‌ها است که تحت آن شرایط، گزاره صادق می‌شود. این ویژگی دلالت با معنا مشترک است. یعنی هر دو به‌مثابه شرط صدق در نظر گرفته می‌شوند؛ از سویی، هر گزاره‌ای چه صادق باشد، چه کاذب، دارای دلالت یا معنا است. از سوی دیگر، شرط صدق امکان صادق بودن گزاره است که همان صورت امکان -منطقی، فیزیکی، استعلایی، اخلاقی و ... - گزاره است. اما شرط صدق باید بتواند تکوین واقعی ارجاع و ابعاد دیگر گزاره را تضمین کند.

1. denotation

2. indication

3. manifestation

4. signification

«بنابراین شرط صدق دیگر به عنوان صورت امکان مفهومی تعریف نمی‌شود، [...] دیگر دلالت نیست بلکه معنا است» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۹).

بدین ترتیب، معنا، بُعد چهارم گزاره را تأسیس می‌کند که قابل تقلیل به بازنمایی، مفهوم و باورهای شخصی نیست، بلکه مبنایی برای سه بُعد دیگر است.

«معنا سطحی است که گزاره در امتداد آن، در تماس با آنچه ارجاع می‌دهد، اظهار می‌کند و دلالت می‌کند، قرار می‌گیرد، سطحی که قلمرو بدن‌های بالفعل^۱ و ایده‌های نهفته^۲ را به همین شکل مرتبط می‌کند» (پاکسون؛ استیوال، ۲۰۰۵: ۶۸).

به عبارت دیگر، معنا امکان بیان رخداد توسط سه بعد گزاره را ممکن می‌کند.

«معنا که در گزاره بیان شده است، هستی غیرجسمانی، پیچیده و فروکاست‌ناپذیر، در سطح اشیاء، رخداد نابی است که درونی گزاره است یا در آن ثبوت دارد» (پاکسون؛ استیوال، ۲۰۰۵: ۱۹).

دلوز نشان می‌دهد که هیچ یک از سه بعد گزاره نمی‌توانند مقدم بر دیگری باشند و رابطه‌ای دوری میان آنها برقرار است؛ طوری که هریک متضمن دیگری است و نسبت‌های دیگر گزاره را پیش‌فرض دارد. «زیرا این ساختار پیچیده که توسط تکوین هستی‌شناختی و منطقی تولید شده است، مشروط به معنا است» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۱۹). بُعد چهارم گزاره علاوه بر تعیین ابعاد گزاره در سطح منطقی، ابژه‌های این سه بُعد و نسبت آنها را نیز تعیین می‌کند، یعنی مصادیق یا افراد (جهان، وضع‌امور و ...) را که در ارتباط با ارجاع هستند، اشخاص را که مربوط به ابراز و امیال و باورها می‌شوند و مفاهیم یا صفات متنوع را که شرط امکان گزاره هستند و به دلالت مربوط می‌شوند.

بدین ترتیب، دلوز بر کارکرد دوگانه معنا تأکید می‌کند: معنا هم گزاره منطقی را با ابعاد متعین‌اش (ارجاع، ابراز و دلالت) پدید می‌آورد و هم قرین ابژکتیو و هستی‌شناختی هر یک از این ابعاد را (مرجع، اظهارشده و دلالت‌شده) (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۲۰). معنا همین مرز زبان و بدن است.

«معنا در میان چیزهای واقعی شناور است؛ زمانی تغییر می‌کند که چیزهای واقعی تغییر می‌کنند، اما معنا زمانی که دگرگون می‌شود، تمام چیزهای واقعی را تغییر می‌دهد» (ویلیامز، ۲۰۰۸: ۴).

همان‌طور که نزد هیبولیت واژه «*sens*» دارای دو جنبه در نظر گرفته می‌شد؛ هم به ادراکی بی‌واسطه از خارج که قابل دریافت از حواس پنجگانه است، اشاره می‌کرد و هم به چیزی از جنس اندیشه، یعنی معنا، نزد دلوز نیز این مفهوم در جایی بین دو قلمرو اندیشه و واقعیت قرار می‌گیرد. دلوز دو جایگاه برای معنا در نظر می‌گیرد که یکی منطبق بر وضع امور واقعی است و دیگری به‌طور پیشینی در زبان تقرر دارد:

معنا بیان‌پذیر^۳ یا بیان‌شده^۴ جدایی‌ناپذیر گزاره و صفت وضع امور است. معنا از طرفی به سوی اشیاء است و از طرفی به سوی گزاره‌ها. اما با گزاره‌ای که آن را بیان می‌کند یا با وضع امور یا ویژگی‌ای که گزاره به آن ارجاع می‌دهد، یکی نمی‌شود. معنا دقیقاً مرز میان گزاره‌ها و اشیاء است (دلوز، ۱۹۹۰: ۲۲).

بنابراین، معنا-رخدادها هم بدن‌ها و هم زبان را تولید می‌کنند. رخدادها به امور غیرجسمانی در سطح متافیزیکی تعلق دارند. همان‌طور که فوکو نیز درباره اندیشه دلوز بیان می‌کرد:

«در مرز اجسام عمیق رخداد یک امر غیرجسمانی است (سطح متافیزیکی)؛ در سطح چیزها و کلمه‌ها، رخداد غیرجسمانی معنای گزاره است (بعد منطقی)؛ در خط سخن، معنا-رخداد غیرجسمانی [نهفته] را فعل سنجاق می‌کند (نقطه مصدری زمان حال)» (فوکو، ۱۳۹۳: ۱۱۶).

به عبارت دیگر، فوکو سه بُعد هستی‌شناسی، منطقی و زبانی معنا-رخداد را تفکیک می‌کند که به ترتیب در عمق، سطح و خط گفتار رخ می‌دهد. بنابراین، معنا پیونددهنده سه قلمرو زبان، منطق و هستی‌شناسی است. در متافیزیک سطح دلوز، واقعیت نه تابع ایده‌های استعلایی است و نه به بدن‌های مادی و روابط علیّی تقلیل می‌یابد، از سوی دیگر، معنا نیز محدود به قلمرو زبانی و گفتار

1. actual

2. virtual

3. expressible

4. expressed

نیست، بلکه معنا دارای نیروی تکوینی دوتایی [دوبل] است که هر دو سطح منطق و واقعیت را تولید می‌کند و میان زبان و منطق و هستی‌شناسی نسبتی تکوینی برقرار می‌کند. از چشم‌اندازی دیگر، تکوین منطقی معنا کار نامعنا است که به‌مثابه پارادوکس در مقابل دوکس‌های فهم عرفی و فهم درست ما قرار دارد و در بخش بعدی به آن می‌پردازیم.

۶. پارادوکس و معنا

در قلمرو معنا با رخدادهای زبانی، مثل پارادوکس‌های معنا و نامعنا سروکار داریم که مرتبط با یکدیگر هستند. از سوی دیگر، در پارادوکس و نامعنا، زبان فارغ از سه بُعد گزاره است؛ یعنی به مصداقی در خارج اشاره نمی‌کند، باورها و عقاید شخصی را ابراز نمی‌کند و دلالت بر مفاهیم ندارد. با این حال، پارادوکس دارای معنا است و این امر مؤید این است که معنا خارج از این سه نسبت در گزاره می‌تواند پدید آید. در این جا به پارادوکس می‌پردازیم تا به دریافت دقیق‌تری از معنا دست پیدا کنیم.

پارادوکس «تصویر کاذب تفکر» یا تناقض گیج‌کننده نیست، بلکه ذاتی زبان است (فوکو، ۱۳۹۳: ۷۴). پارادوکس در مقابل دوکسا، مفروضات روزمره و باورهای عام است. به عبارت دیگر، «در مقابل هر دو جنبه دوکسا، یعنی فهم عرفی^۱ و فهم درست^۲ قرار دارد» (فوکو، ۱۳۹۳: ۷۵)؛ که از یک سو، ناظر بر معنای «جهت» در واژه فرانسوی «*sens*» است و از سوی دیگر، بر معنای «اندام حسی» در این واژه دلالت می‌کند. فهم درست مربوط به جهت است و فهم عرفی مربوط به اندام حسی، یعنی قوه تشخیص و بازشناسی. در فهم درست، همواره یک جهت درست و خیر محسوب می‌شود و باید برگزیده شود.

«فهم درست تصدیق می‌کند که در هر چیز معنا یا جهت معینی وجود دارد؛ اما پارادوکس تصدیق هر دو معنا یا جهت به‌طور همزمان است» (فوکو، ۱۳۹: ۱).

پارادوکس نشان می‌دهد که معنا در هر دو جهت هم‌زمان پیش می‌رود. برخلاف فهم درست، تنها به سوی یک جهت [درست] نیست. فهم درست صرفاً در یک جهت، از بیشترین تفاوت یافته^۳ که گذشته است، به کمترین تفاوت یافته که آینده است، حرکت می‌کند. یعنی از جزئی به کلی، از تکین به متداول. آنچه در گذشته به عنوان امری جزئی، برای مثال سنگ سفید همسایه، درک کرده‌ایم، در آینده به‌عنوان سنگ به معنای کلی آن بازشناسی می‌شود که دارای اعراض متعددی نیست که تفاوت سنگ سفید همسایه را با سنگ سیاه و لگرد مشخص کند. بدین ترتیب، زمان تنها در یک جهت است، از گذشته تا آینده و کارکرد فهم درست، پیش‌بینی آینده است.

«بنابراین، فهم درست، مثل فهم عرفی، ما را در تصویری از اندیشه به دام می‌اندازد که مبتنی بر بازشناسی و بازنمایی است: ما می‌دانیم که فردا سگی را خواهیم دید، چون آن را به‌عنوان سگی که امروز دیدیم بازشناسی خواهیم کرد» (پاکسون؛ استیوال، ۲۰۰۵: ۶۶).

اما چنان‌که اشاره شد، پارادوکس به معنای حرکت در جهتی خلاف نیست، بلکه نشان دادن این است که معنا هیچ جهتی ندارد و در هر دو جهت پیش می‌رود (دلوز، ۱۹۹۰: ۷۷). از این رو، پارادوکس مبتنی بر فهم درست و بازشناسی نیست که از جزئی به کلی و از گذشته به آینده حرکت می‌کند، بلکه در مقابل فهم درست و بازنمایی، در پارادوکس، معنا در هر دو جهت است. به عبارت دیگر، زمان آن کرونوس است که گذشته و آینده دو بُعد جهت‌دار آن هستند.

از سوی دیگر، فهم عرفی در مقابل پارادوکس، مرتبط با جهت نیست، بلکه فهم عرفی مربوط به اندام، قوه تشخیص و بازشناسی است که از سویی، تأثرات حواس مختلف را در وحدت «من» نظم می‌دهد و از سوی دیگر، وحدت شکل خاصی از ابژه را تشخیص می‌دهد. فهم عرفی با تأیید این‌همانی سوپژکتیو (یک و همان خود) و این‌همانی ابژکتیو (یک و همان ابژه)، توافق بین سوژه و ابژه را برقرار می‌کند. «فهم عرفی تنوع معین را تحت خود درآورده و آنها را به وحدت صورت خاص ابژه یا صورت فردیت یافته جهان مرتبط می‌کند. این همان ابژه‌ای است که من می‌بینم، می‌بویم، می‌چشم یا لمس می‌کنم» (دلوز، ۱۹۹۰: ۷۸). بدین ترتیب، شناخت بر اساس بازشناسی و بازنمایی حاصل می‌شود. روشن است که سه بُعد گزاره (ارجاع، اظهار و دلالت) متکی بر فهم عرفی هستند و پارادوکس که در مقابل فهم عرفی است، خارج از سه بُعد گزاره عمل می‌کند. درحالی‌که در فهم عرفی ما چیزی را براساس تصویری که به واسطه ادراک، خیال یا یادآوری از پیش حاصل شده، بازشناسی می‌کنیم و بر ایده‌ای کلی از ماهیت آن ابژه توافق می‌کنیم

۱. Common Sense

۲. Good Sense

۳. differentiated

که بازنمایی آن چیز است (پاکسون؛ استیوال، ۲۰۰۵: ۶۶).
 فهم عرفی و فهم درست دو جنبه مکمل در دوکسای «بازنمایی» هستند که فلسفه دلوز به دنبال زدودن آن از فلسفه است. بنابراین، برای رهنمایدن زبان از بازنمایی که سه بعد گزاره متکی بر آن است، باید به بعد چهارم گزاره یعنی معنا دست یازید. به عبارت دیگر، پارادوکس یا نامعنا شرایط تکوین منطقی را فراهم می‌کند. پارادوکس معنا در مقابل بازنمایی و این‌همانی سوپراکتیو و ابژکتیو است. «پارادوکس وارونگی همزمان فهم عرفی و فهم درست است» (دلوز، ۱۹۹۰: ۷۸). اما بدین ترتیب، با از میان رفتن این‌همانی‌ها، هنگامی که سوژه‌ای برای ابراز یا دلالت و ابژه‌ای برای ارجاع وجود ندارد، زبان چگونه ممکن است؟ از نظر دلوز، برعکس، زبان با پارادوکس‌ها به «اعلاترین حدّ توانش» می‌رسد (دلوز، ۱۹۹۰: ۷۹) و تکوین زبان امری پارادوکسیکال است. پارادوکس‌ها تکوین زبان و منطقی و محدودیت فهم عرفی و فهم درست را نشان می‌دهند، یا به بیان خود دلوز، «پارادوکس در وهله نخست چیزی است که فهم درست را به‌عنوان تنها جهت ملغی می‌کند، اما همچنین چیزی است که فهم عرفی را به‌عنوان انتساب این‌همانی‌های ثابت ملغی می‌کند» (دلوز، ۱۹۹۰: ۳).

۱-۶. پارادوکس‌های معنا

از نظر دلوز، از آن جایی که معنا مرز میان چیزها و گزاره‌هاست، باید در سری پارادوکس‌های خودش بسط پیدا کند. این پارادوکس‌ها که وی در سری پنجم منطقی معنا آنها را شرح داده است، شامل چهار پارادوکس هستند:

پارادوکس نخست، پارادوکس «بازگشت»^۱ نامتناهی یا «تکثیر نامتعیّن» است که دلوز آن را «پارادوکس فرگه» نیز نامگذاری می‌کند. دلوز بر آن است که معنا همیشه چیزی مازاد و بیرونی است که پیش‌فرض سخن گفتن و ارجاع دادن است و با خود اظهار یا دلالت یکی نیست. وقتی گزاره‌ای را می‌گوییم، معنای آن را بیان نمی‌کنیم، بلکه آن را با گزاره دیگری بیان می‌کنیم که معنای خودش نیازمند گزاره دیگری است و الی آخر؛ یعنی در هیچ نقطه‌ای معنای آنچه گفته‌ایم کامل نمی‌شود، زیرا معنا به‌طور نامتناهی تکثیر می‌شود و هیچ تعین نهایی‌ای برای این تکثیر گزاره‌ها نیست. «پس تکثیر گزاره‌ها تضمین می‌کند که هیچ گزاره‌ای نمی‌تواند در آخر معنا را تعیین کند» (ویلیامز، ۲۰۰۸: ۵۴).

پارادوکس دوم، پارادوکس «تفکیک عقیم»^۲ است که دلوز آن را «پارادوکس رواقیون» می‌نامد. عقیم بودن معنا-رخداد در منطق رواقی به این معناست که بدن‌ها بر یکدیگر اثر می‌گذارند، اما امور غیرجسمانی صرفاً نتیجه این اثرگذاری‌ها هستند و خود اثرگذار نیستند. به عبارت دیگر، نمی‌توانند چیزی را ایجاد یا نفی کنند. همان‌طور که درباره معنا-رخداد شرح دادیم، معنا مصدر بدون زمان است -مانند «بریدن» که چیزی را نفی یا ایجاد نمی‌کند. دلوز بیان می‌کند، معنا که به شکل مصدری و استفاده‌ی در گزاره بیان می‌شود، نفی و ایجاد را تعلیق می‌کند. معنا هستی اضافی و ناوجود است که در گزاره تقرر دارد، اما وجود ندارد. بنابراین، معنا نسبت به گزاره عقیم است و نمی‌تواند موجب نفی یا ایجاد گزاره شود (دلوز، ۱۹۹۰: ۳۱).

پارادوکس سوم، خنثی بودن یا بی‌طرفی^۳ معنا یا به بیانی دیگر همان حالت سوم ماهیات در فلسفه ابن‌سینا است و از پارادوکس دوم قابل استنتاج است. معنا در گزاره‌هایی که از نظر کمّ، کیف، جهت و نسبت یکسان هستند، بی‌طرف است. برای مثال «خدا وجود دارد» و «خدا وجود ندارد» یک معنا دارند. چون معنای گزاره بی‌تفاوت به نفی و ایجاد (کیف) است. یا معنا در «همه انسان‌ها سفید هستند»، «بعضی از انسان‌ها سفید هستند»، «هیچ یک از انسان‌ها سفید نیستند» یکسان است (کم). همچنین در تمام حالت‌های دیگر گزاره نیز معنا بی‌طرف است. دلوز این پارادوکس معنا را با سه ماهیت ابن‌سینا مقایسه می‌کند؛ کلیات، جزئیات و مفاهیم. دلوز اشاره می‌کند که نزد ابن‌سینا، مفهوم یا دلالت مفهومی همان معنا یا آنچه گزاره بیان می‌کند، است. یعنی آنچه «نسبت به کلی و جزئی، فردی و جمعی، نفی و ایجاد و تمام دوتایی‌های متقابل بی‌تفاوت است» (دلوز، ۱۹۹۰: ۳۳-۳۲).

پارادوکس چهارم، «پارادوکس امر محال یا ابژه‌های ممتنع» یا «پارادوکس ماینونگ» است. گزاره‌های حاوی ابژه‌های ممتنع یا متناقض که هیچ مصداق یا دلالتی ندارند، اما دارای معنا هستند. «مربع دایره»، «جسم بدون امتداد»، «کوه بدون درّه» که بر هیچ وضع اموری دلالت نمی‌کنند و پوچ^۴ هستند، رخدادهای ناب و واجد «هستی-اضافی» هستند که نمی‌توانند در هیچ

۱. regress

۲. Sterile division

۳. neutrality

۴. absurd

وضع اموری تحقق بیابند. پوچی این گزاره‌ها را به تأکید دلوز، نباید با نامعنا خلط کرد. بلکه آنها بر ابژه‌های محال ارجاع می‌دهند که «بی‌خانمان» و «بیرون از هستی» اند (دلوز، ۱۹۹۰: ۳۵). دلوز در این‌جا، دنباله‌رو ماینونگ است که هستی-اضافی را متمایز از هستی امر واقعی، به‌مثابه ماده ارجاعات و هستی امر ممکن را به‌مثابه شکل دلالت در نظر می‌گیرد. بنابراین، اصل عدم تناقض بر معنا حاکم نیست.

«چون اصل عدم-تناقض بر ممکن و واقعی اعمال می‌شود، اما نه بر ممتنع: هستی‌های ممتنع‌ها موجودات-اضافی‌ای هستند که به این حداقل فروکاسته شده‌اند و بدین‌گونه در گزاره ثبوت دارند» (دلوز، ۱۹۹۰: ۳۵).

۱-۱-۶. «بی‌تفاوتی و تکوین، خنثی‌بودگی و مولدبودگی» معنا

چنان‌که در پارادوکس‌های معنا مشاهده کردیم، دلوز خنثی بودن و بی‌تفاوتی معنا-رخداد را در نسبت با حالت‌های گزاره، از چشم‌اندازهای مختلف نشان می‌دهد. براساس تحلیل جانسون در کتاب *دلوز، یک رواقی* (۲۰۲۰)، با توجه به ارجاعات پیاپی دلوز در *منطق معنا*، این حالات با چهار مقوله منطقی جدول احکام کانت، یعنی، (۱) کیفیت (۲) کمیت (۳) نسبت (۴) جهت منطبق هستند (جانسون، ۲۰۲۰: ۵۹). دو حالت نخست از هر طبقه در جدول احکام کانت که دلوز اشاره می‌کند، مرتبط است با منطق بدن‌ها و حالت سوم که سنتز دو مقوله اول است، یعنی شخصی [تکین]، عدولی، انفصالی و ظنی [پروپلماتیک] مرتبط با منطق استعلایی غیرجسمانی‌ها (جانسون، ۲۰۲۰: ۶۰). بنابراین، دو حالت نخست نمی‌توانند به معنای غیرجسمانی منتسب شوند.

از چشم‌انداز کیفیت، دلوز اعلام می‌کند که غیرجسمانی‌ها «کاملاً مستقل از نفی و ایجاب هستند» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۰۱). اگر با جدول احکام کانت مقایسه کنیم، دلوز از میان سه کیفیت احکام کانت - ایجابی، سلبی، عدولی - نشان می‌دهد که معنا به‌عنوان امری بی‌تفاوت، دو کیف ایجاب و سلب را بیان نمی‌کند. از چشم‌انداز کمیت، دلوز اعلام می‌کند که «معنا نه جزئی است و نه کلی، نه فردی است و نه عام» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۰۱). در مقایسه با جدول کانت که احکام از نظر کمی کلی، یا جزئی یا تکین هستند، دلوز دو حالت نخست را از معنا سلب می‌کند و بیان می‌کند که «تکینگی‌ها رخدادهای استعلایی راستین هستند» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۰۲). از چشم‌انداز جهت، معنا «نه وقوعی و نه یقینی» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۰۲) است که این‌بار برخلاف ترتیب قبل، به دو حالت دوم و سوم احکام در جدول کانت اشاره دارد و ظنی [پروپلماتیک] که حالت اول در جدول کانت بود، به سطح غیرجسمانی مرتبط است.

«جهان معنا وضعی ظنی [پروپلماتیک] دارد: تکینگی‌ها در قلمروی کاملاً ظنی [پروپلماتیک] توزیع شده‌اند و در این قلمرو به‌مثابه رخدادهای توپولوژیکی سربرمی‌آورند که هیچ جهتی به آن‌ها الصاق نشده است» (دلوز، ۱۹۹۰: ۱۰۴).

از چشم‌انداز نسبت، دلوز تذکر می‌دهد که معنا را نباید اولاً با گزاره‌ای که آن را بیان می‌کند، ثانیاً با سه بعد گزاره یعنی ارجاع، ابراز، دلالت خلط کرد که پیش‌تر مفصلاً به آن پرداختیم. در این‌جا نیز دو حالت حملی و شرطی کانت در واقع نقض می‌شوند. معنا گزاره‌ای انفصالی است که دال بر جهان واگرایی‌ها است. یعنی با تکوین معنا یا این جهان یا آن جهان تحقق می‌یابد. همچنین، دلوز جنبه دیگری برای معنا در نظر می‌گیرد و بیان می‌کند که از چشم‌انداز نوع، معنا مستقل از شهود یا مواضع ادراک تجربی، تخیل، حافظه، اراده و ... است و نمی‌توان آن را در هیچ‌یک از این دسته‌ها قرار داد. نوع معنا پارادوکس است که از تمام این حالات گسسته و در برابر آنها تعریف می‌شود.

بنابراین، معنا نسبت به هر یک از این حالات بی‌تفاوت و خنثی است که چنان‌که دیدیم، با دو مقوله نخست از جدول احکام کانت منطبق هستند. اما مقولات سوم در هر طبقه از جدول کانت، یعنی شخصی [تکین]، عدولی، انفصالی و ظنی [پروپلماتیک] نشان‌های تکوین ایستا هستند. به‌عبارت دیگر، معنا نسبت به سلب و ایجاب بی‌تفاوت و عدولی است، معنا امر جزئی یا کلی نیست و امری تکین و رخدادی ناب است، معنا دارای جهت نیست، بلکه قلمرو استعلایی و پروپلماتیک است و با پاسخ‌ها یا جهات مختلفی که می‌یابد، تعیین می‌شود و در نهایت، معنا از آنجایی که بعد چهارم گزاره است، نمی‌تواند گزاره‌ای حملی یا شرطی باشد، بلکه با توجه به آن که پارادوکس و نامعنا است، در جهان واگرایی‌ها و هم‌گرایی‌ها تقرر دارد و گزاره‌ای انفصالی است.

نتیجه‌گیری

با بررسی معنا در کتاب *منطق معنا* و فهم چپستی و ویژگی‌های آن و جنبه‌های تکوینی آن، درمی‌یابیم که در این اثر، دلوز با ساختارگرایی نویی تلاش می‌کند بر سطحی حرکت کند که دوگانگی زبان و هستی را از میان بردارد. اما وی این کار را با محور کردن این نسبت در بازنمایی و تقلیل دادن زبان به تقلیدی از هستی یا تبدیل هستی به برساختی زبانی انجام نمی‌دهد. بلکه، او آن

را با تعریف تازه‌اش از معنا و زبان در منطق معنا ممکن می‌سازد. معنا-رخداد دارای نیروی دوتای (دوبل) تکوینی است که هم زبان و هم هستی را پدید می‌آورد. در اندیشه وی، معنا هم‌زمان دو سویه منطقی و هستی‌شناسانه دارد و هست-منطقی^۱ است. دلوز با استفاده از تمایز رواقی میان بدن‌ها و غیرجسمانی‌ها، معنا-رخداد را متقرر در گزاره و در مرز زبان و هستی قرار می‌دهد. معنا رخدادی تکین است و یک ترکیب فصلی است که توسط فعل-رخدادها بیان می‌شود. رخدادها که تقدّم هستی‌شناختی بر وضع‌امور دارند، در گزاره به‌مثابه معنا بیان می‌شوند. البته، معنا نمی‌تواند هیچ یک از سه بُعد گزاره باشد و مقدّم بر این ابعاد و بُعد چهارم گزاره است و در آن تقرر دارد. از سوی دیگر، معنا در وضع امور قرار دارد و بر اشیاء رخ می‌دهد. اما معنا نه بدن است و نه ایده، بلکه مفهوم و شیء را در سطح و از طریق سطح به یکدیگر پیوند می‌زند. معنا به زمان آيون تعلق دارد که لحظه شدن است و در آن رخدادهای غیرجسمانی بیا مصدرها از اکنون می‌گریزند. از این‌رو، رخدادها بر ذوات و ماهیات رخ نمی‌دهند، بلکه معنا-رخداد «تا»یی است که گذشته و آینده را دربردارد و پیوستگی بس گانگی‌های نهفته است. علاوه بر جنبه منطقی، همچنین رخدادها بر نسبت با افراد، اشخاص و مفاهیم کلی و نسبت‌های آنها تقدم هستی‌شناسی دارند. به عبارت دیگر، معنا با عملکردش در کل ساختار، هم گزاره‌های منطقی را می‌سازد و هم قرین‌های ابژکتیویشان را. بدین ترتیب، هستی‌شناسی معنای دلوز به جای هستی‌شناسی ذات، امکان پیوند هستی و اندیشه را فراهم می‌کند. بر اساس آنچه در این مقاله دریافته‌ام، معنا که به‌عنوان عنصری زبان‌شناختی شناخته می‌شود، در اندیشه دلوز، پای از قلمرو زبان بیرون گذاشته و در قلمرو هستی‌شناسی نقش‌آفرینی می‌کند و بدین طریق میان زبان، منطق و هستی‌شناسی پیوندی درونی برقرار می‌کند. دیدیم که دلوز در توافق با هیپولیت بر آن است که چیزی به نام هستی‌شناسی ذات نداریم و آنچه وی به‌عنوان هستی‌شناسی معنا به آن قائل است، غیر از منطق معنا نیست. او ساحت معنا و هستی را یکسان می‌پندارد که به معنای یکسان بودن منطق و هستی‌شناسی است. معنا هستی است و هستی معناست، به معنای آن است که منطق هستی‌شناسی است و هستی‌شناسی منطق است. او هرگونه دوگانه‌انگاری ذات/ نمود یا نومن/ فنومن یا هستی/ اندیشه را به نفع درونماندگاری کامل، کنار می‌گذارد. هستی و معنا در نسبتی درونماندگارند، معنا بیان هستی، تاگشایی هستی است. این درونماندگاری به معنای حذف هرگونه تعالی و استعلا است. نه چیزی فراتر از هستی و در پس هستی به عنوان ذات و مبدأ آن قرار دارد و نه تمایزی میان سوژه و ابژه وجود دارد. به عبارت دیگر، نه حرکت در جهت عمق و نه در جهت ارتفاع. به همین دلیل اندیشه دلوز همچون رواقیون حرکت در سطح است. این سطح نهفتگی اندیشه و واقعیت را مشروط می‌کند و پیوند زبان، منطق و هستی را برقرار می‌کند. همان‌طور که در خوانش هیپولیت از هگل، به جای فرض سوژه استعلائی، هستی است که برای اندیشیدن به خود در خود تا می‌شود. نزد دلوز نیز اندیشه تایی هستی است. تفاوت درونی هستی با خودش است. در نقطه‌ای که تفکر رواقی و منطق بیان اسپینوزایی به هم می‌رسند، در اندیشه دلوز، معنای غیرجسمانی رواقی به صفت منطقی اسپینوزایی تبدیل می‌شود که هستی به معنایی واحد آن را بیان می‌کند.

منابع

- دلوز، ژیل. (۱۳۹۴). *نیچه و فلسفه*، ترجمه عادل مشایخی، چاپ چهارم، تهران: نشر نی.
- دلوز، ژیل. (۱۳۹۹). *درباره منطق و اگزیستانس ژان هیپولیت*، ترجمه عادل مشایخی، دموکراسی رادیکال، www.RadicalD.net.
- دلوز، ژیل؛ آلتوسر، لوئی. (۱۳۹۹). *ساختارگرایی چیست؟*، ترجمه نوید گرگین؛ محمدزمان زمانی، تهران: نشر شبخیز.
- فوکو، میشل. (۱۳۹۴). *تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش؛ افشین جهانپنده، چاپ چهارم، تهران: نشر نی.
- محجل، ندا؛ صوفیانی، محمود؛ اصغری، محمد. (۱۴۰۰). ویژگی‌های اگزیستانسیال بدن در پدیدارشناسی مرلوپوتتی، *نشریه پژوهش‌های فلسفی*، ۱۵(۳۵): ۳۱۶-۲۹۳. <http://dx.doi.org/10.22034/jpiut.2021.46602.2872>
- صفوی، کورش. (۱۳۹۷). مقدمه ای بر معناشناسی، تهران: نشر نی.
- شکورزاده، پریسا؛ فتح طاهری، علی. (۱۳۹۹). اندراج به‌مثابه «تا»؛ خوانش دلوزی از اصل اندراج محمول در مفهوم موضوع در فلسفه لایب‌نیتس و پیدایش مفهوم سوژه «تا»، *نشریه پژوهش‌های فلسفی*، ۱۴(۳۳): ۲۴۸-۲۳۰. <http://dx.doi.org/10.22034/jpiut.2020.37761.2488>

References

Badiou, Alain. (2008). *Logics of Worlds, Benig and Event II*, translated by Alberto Toscano, Continuum.

¹. onto-logic

- Bowden, Sean. (2011). *The Priority of Events, Deleuze's Logic of Sense*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deleuze, Gilles. (1990). *Logic of Sense*, translated by Mark Lester, New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles. (1993). *The Fold, Leibniz and the Baroque*, translated by Tom Conley, London: The Alton Press.
- Deleuze, Gilles. (2007). Two Regimes of Madness, *Texts and Interviews 1975-1995*, Ed. David Lapoujade (ed.), translated by Ames Hodges and Mike Taormina, New York: Semiotext (e).
- Deleuze, Gilles. (2015). *Nietzsche and Philosophy*, Translated by Aadel Mashayekhi, 4th ed, Tehran: Ney. (In Persian).
- Deleuze, Gilles. (2016). *A Life*, Translated by Peyman Qolami & Iman Ganji, Tehran: Cheshmeh. (In Persian).
- Deleuze, Gilles. (2020). *On Jean Hyppolite's Logic and Existence*, Translated by Aadel Mashayekhi, Radical Democracy website: www.RadicalD.net. (In Persian).
- Deleuze, Gilles; Althusser, Louis. (2020). *What is Structuralism?* Translated by Navid Gorgin & Mohammadzaman Zamani, Tehran: Shabkhiz. (In Persian).
- Foucault, Michael. (2015). *The Theatre of Philosophy*, Translated by Nikoo Sarkhosh & Afshin Jahandideh, 4th ed, Tehran: Ney. (In Persian).
- Hyppolite, Jean. (1997). *Logic and Existence*. Translated by Leonard Lawlor and Amit Sen, State University of New York.
- Johnson, J. Ryan. (2020). *Deleuze, A Stoic*, Edinburgh University Press.
- Kant, Imanuel. (1786). *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* Berlinische Monatsschrift.
- Lecerclé, Jean-Jacques. (2017). *Philosophy through the Looking-Glass, language, nonsense, desire*. London and New York: Routledge.
- Mohajel, Neda; Soufiani, Mahmoud; Asghari, Mohammad. (2021). Existential Features of the Body in Merleau-Ponty Phenomenology, *Journal of Philosophical Investigations*. 15(35): 293-316. <http://dx.doi.org/10.22034/jpiut.2021.46602.2872> (In Persian).
- Poxon, Judith L.; Stivale, Charles J. (2005). Sense, Series, in *Gilles Deleuze, Key Concepts*, Charles J. Stivale (ed), Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Rachman, John. (2000). *The Deleuze Connections*, London, England: The MIT Press.
- Safavi, Koroush. (2018). *An Introduction to Semantics*, Tehran: Ney. (In Persian).
- Shakourzadeh, Parisa; Fath Taheri, Ali. (2020). Inclusion qua Fold, Deleuzian Reading of Predicate-in-Notion Principle in Philosophy of Leibniz and Emergence of the Subject of Fold, *Journal of Philosophical Investigations*. 14(33): 230-248. <http://dx.doi.org/10.22034/jpiut.2020.37761.2488> (In Persian).
- Widder, Nathan. (2003). Thought after Dialectics: Deleuze's Ontology of Sens, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XLT.
- Williams, James. (2008). *Gilles Deleuze's Logic of Sense, A critical Introduction and Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Zourabichvili, Francois. (2012). *Deleuze: A Philosophy of Event*, together with The Vocabulary of Deleuze. Translated by Aarons, Kieren. Edinburg University Press.