



وینسیوس پورتلا کاسترو

ریتم به همان اندازه که زمان بندی فضا است، فضایی سازی زمان است



ش.ق. اگر به درستی دریافته باشم، در این مقاله به فلسفه وایتهد و سیموندون همچون سکوی پرتابی به سوی ریتم می‌نگرید! آیا می‌شود این بینش را بیشتر واشکافید؟ پیوند میان ریتم و انقلاب در هستی‌شناسی زیست‌شناختی‌ی سیموندون و هستی‌شناسی زیبایی‌شناسانه وایتهد چیست؟

و.پ.ک. من هستی‌شناسی زیست‌شناختی‌ی سیموندون و متافیزیک آفرینشگر وایتهد را با هستی‌شناسی ریتم‌محور منسجم و همسو می‌دانم (مانند آنچه هیلان بنسوسان فیلسوف، البته مانند اما نه همسنگ با آن نشان می‌دهد). این امر تحت دریافتی از ریتم پیشنهاد می‌شود که بیشتر بر دریافتِ تش و تفاوت (جدایی) مبتنی است تا یک تکرار پایدار (هم بر اساس مفهوم ریتم سوزان لانگر و هم زیبایی‌ریشه‌شناسی امیل بنونیست از معنای یونانی اولیه کلمه‌ی «ریتم» به عنوان «شیوه‌ی جاری شدن»).

پیوند مستقیم سیموندون با مفهوم انقلاب تا حدودی ناچیز است، اما در نوشته‌های او در مورد ترافردیت و جمع، جوانه‌های قابل توجهی وجود دارد که می‌توان آنان را به کشت واداشت (کاری که قبلاً توسط افرادی مانند آندره‌آ باردین، آلبرتو توسکانو و رودریگو نونس انجام شده است). رابطه وایتهد با سیاست پیچیده تر است، او مطمئناً رادیکال نبود، اما من تفسیر ایزابل استنجر از کارش در رابطه با گفتمان علمی و گفتمان عقل سلیم را به عنوان روشی برای میانجیگری فرهنگی در زمینه این موضوعات را همچون راهنمای مهمی برای بحران فعلی برجسته کرده و مهم می‌دانم.

ش.ق. جذابیت مقاله شما در اینجاست که نیم‌نگاهی به هنر و انقلاب یا رفتار انقلابی دارد! آیا این موضوع به فلسفه سیموندون و وایتهد مربوط می‌شود؟ همانطور که می‌دانید هر دوی این فیلسوفان فیلسوف علم هستند!

و.پ.ک. بله، درست می‌گویید، سیموندون و وایتهد به طور مستقیم تری با علم سروکار دارند، اما آنها همچنین در کارشان مسائل اجتماعی و سیاسی را به معنای وسیع تری مورد بحث قرار داده‌اند. در اندیشه سیموندون به طور خاص در بحث‌های او در مورد از خود بیگانگی فناورانه و در مورد احتمالات تغییرات بنیادی در آموزش که تغییری در ذهنیت فنی ایجاد می‌کند چنین بحث‌هایی وجود دارد. به نظر می‌رسد



در اندیشه وایتهد، این مسئله عمدتاً به معنای غیرمستقیم تر، از طریق بحث های او در مورد تمدن، لزوم و ارزش ها، به ویژه در ارتباط با نقد مدرنیته بیان می شود. اندیشه سیموندون به طور قطع مستقیم تر از وایتهد که مردی در قرن نوزدهم با نوعی حساسیت رمانتیک و لیبرال سیاسی بود، پذیرای بحث های مربوط به انقلاب است (اگرچه قطعاً گرایش متری داشت). پیوند وایتهد با سیاست معاصر شاید به بهترین وجه از طریق نقد او از مدرنیته، همانطور که قبلاً ذکر کردم، و به ویژه در بحث های او در مورد بوم شناسی و اهمیت تجربه موجودات فراتر از انسان ایجاد شود. اگرچه وایتهد دقیقاً نقد خود را از مدرن (و دوشاخگی ماهیت آن) از منظر سیاسی، و قطعاً در جهت ضداستعماری که بسیاری از خوانندگان معاصرش آن را اتخاذ می کنند، انجام نداده است، من معتقدم که فضایی برای گسترش اندیشه او در این مسیرها، ضمن توجه به تحریفات لازم در طول مسیر وجود دارد. من در مقاله خود کوشیده ام این ارتباط را از طریق کار پارسی و گودمن و همچنین برایان معصومی ایجاد کنم. شاید کمی دشوار بود، اما من سعی کردم تصور وایتهد از مجازی بودن را از طریق این واژگان ریتمیک ملموس تر و کاربردی تر کنم. پنداشتن "اشیاء ابدی" زیر این آسمان به عنوان نوعی پتانسیل ریتمیک انضمامی می تواند به ارائه معماری مفهومی وایتهد به یک زمینه شهودی و کاربردی تر کمک کند. این بخشی از ایده های من بود.

ش.ق. در ابتدای این مقاله شما به سه جمله اشاره می کنید که به ترتیب متعلق به وایتهد، موندگ و ژیلبرتو ژیل است. می خواستم بپرسم عرفان با ریتم موسیقی و همچنین زمین چه نسبتی دارد؟

و.پ.ک. من از پاسخ دادن به این پرسش می هراسم چرا که این سؤال بسیار عمیق است و نمی توان به راحتی به آن پاسخ داد. همانطور که مطمئن می دانید، ارتباطات تاریخی زیادی بین عرفان و موسیقی، از فیثاغورس تا رنسانس، در غرب و همچنین در چندین سنت معنوی دیگر وجود دارد. به عنوان مثال، در برزیل، پیوند عمیقی بین عرفان و موسیقی در شیوه های معنوی آفریقایی اومباندو و کاندومبله وجود دارد، که اعضای آن به خلسه های آیینی می روند که با اجرای گروهی ضربی و رقصی آرایشها



اجرا می‌شود. علاوه بر این، این شیوه‌ها تأثیر عمیقی در بسیاری از اشکال موسیقی عامه پسند برزیل داشته و دارد.

این چیزی است که من دوست دارم در پژوهش‌های بیشتر آن را توسعه دهم، اما هنوز فرصتی برای انجام مستقیم این کار ندارم. ولی همچنین من معتقدم که بین سنت‌های عرفانی، ریتم‌های طبیعی و ریتم‌های فرهنگی که بر اساس آن چرخه‌ها و مقتضیات طبیعی ساخته شده‌اند، پیوندهای عمیقی وجود دارد. و من فکر می‌کنم این ارتباط را می‌توان به‌عنوان راهی برای بازکاوی و دریافت این کنش‌های معنوی سنتی، و همچنین به‌عنوان روشی که ظرفیت یا گرایش جمعی ما نسبت به جذب در رسانه‌های فنی معاصر را تغییر می‌دهد، بیشتر مورد مطالعه قرار داد.

ش.ق. اگر بتوانیم خداوند و ایتهد را اشتهای نوآوری و آفرینش فرض کنیم، رابطه انسان با این آفریده‌ها چگونه است؟ شاید بتوان گفت نکته اصلی فلسفه و ایتهد که دلوز از آن شگفت زده شد، مفهوم رویداد است. می‌دانیم که در اندیشه و ایتهد زمان و مکان در درجه دوم اهمیت قرار دارند و توسط رویدادها ایجاد می‌شوند. نقش خداوند در هر رویداد و تولید زمان و مکان چیست؟

و.پ.ک. نقش خدا از نظر من یکی از گیج‌کننده‌ترین جنبه‌های فلسفه و ایتهد است. مفهوم رویداد، به خودی خود، با بقیه فلسفه دلوز و بسیاری از فیلسوفان معاصر دیگر همخوانی دارد. با این حال، به نظر نمی‌رسد در مورد مفهوم او از خدا، که خاص (و عجیب) است، اینطور باشد. از دید گراهام هارمن، و ایتهد برای رهایی از ماهیت ایستا و منزوی رویدادهای کنش‌مند، که در غیر این صورت اساساً (به معنای محصور بودن و خودکافی بودن) شکست می‌خورند، باید خدا (و همچنین مفهوم یک رانه اشته‌آور) را معرفی کند. برخلاف سیموندون، که افراد اساساً برای او ناقص هستند، هرگز به طور کامل فردی شده نیستند، بلکه همیشه در یک فرآیند دائمی فردیت هستند. من خدای و ایتهد را به عنوان منبع خلاقیت و آفرینش زمانی جالب می‌دانم، اما صادقانه بگویم مطمئن نیستم که دقیقاً درک کنم که این نیروی کیهانی چگونه می‌تواند اشیاء ابدی را برای ورود به مجموعه رویدادهای کنش‌مند انتخاب کند. شاید و ایتهد می‌خواست که



این امر کمی مرموز باقی بماند، همانطور که با مفهوم عرفانی خدا همخوانی دارد (وایتهد در جایی نوشت که هدف فلسفه، عقلانی کردن عرفان است...). با این حال، این چیستانی است که من همچنان به تلاش برای بازسازی آن علاقه مند هستم، حتی اگر در نهایت با تصویر متافیزیکی او مخالفت کنم.

ش.ق. چرا وایتهد از واژه appetite (اشتها) در مورد خدا استفاده می کند؟ برای من جالب است که ریشه کلمه اشتها از ad- ("به، به سمت، در") + petō ("جستجو") می آید. قسمت دوم کلمه با کلمات هندواروپایی زیر هم خانواده است: یونانی πέτομαι (پرواز می کنم)، πέταμαι (به زمین می افتم)، سانسکریت पतति (پرواز، افتادن)، اوستا و پارسی باستان pat- (پرواز، افتادن)، لاتین باستان petere (خواستن، هدف گرفتن، جستجو کردن). این اشتها از چه جنسی است؟ نرینه است یا مادینه؟ آیا تولید کننده چنگانگی شدید است؟ آیا ریزومی است یا درختی؟ آیا می توان وجود را اتاق خوابی دانست که مدام شکل خود را تغییر می دهد و موقعیت های متفاوتی را برای یک رابطه جنسی مادی فراهم می کند؟

و.پ.ک. باید بگویم، این یک سوال بسیار گیج کننده است! پرسش از اشتها در حال حاضر بسیار دشوار است، اما دامنه سؤالات شما آن را دشوارتر هم می کند. من از توضیحات ریشه شناختی شما سپاس گزارم، چرا که هم این مفهوم رفتن به سوی چیزی و هم یک ضرورت معین را برای انطباق با نتیجه آن، با روش احتمالی که اتفاقاً سقوط می کند، نشان می دهد (که با تصور وایتهد از الوهیت به عنوان محدود شدن توسط تصمیمات گذشته و مخلوقاتش همخوانی دارد).

نخست، می توانم بگویم که اشتها در وایتهد به عنوان جایگاهی برای این واقعیت وجود دارد که پتانسیل (یا شایش) و مجازی بودن بیش از آنچه در حال حاضر به کنشمندی می رسد در جهان وجود دارد. بنابراین باید به این سوال که آیا اشتها تولید کننده چنگانگی شدید است؛ بگویم "آری" چنین است. در مورد اینکه آیا اشتها نر است یا ماده، ریزومی یا درختی است، من مطمئن نیستم که وایتهد به اندازه کافی به ما پاسخ دهد (اگرچه من وسوسه می شوم که "هر دو" را بگویم، به خصوص زمانی که لحظه ای



را در فرآیند و واقعیت در نظر می‌گیریم که وایتهد خدای خود را به عنوان یک سریال از قطبیت‌ها (یا پادش‌های) حل نشده ارائه می‌کند. در مورد سوال آخر، مطمئن نیستیم که آن را درک کرده باشیم، اگرچه آن را بسیار انگیزاننده و شورشگر دیدم. موافقم که در توصیف وایتهد از رانه اشتهاآور در چیزها و در خدا چیزی جنسی وجود دارد، به نظر می‌رسد که او این تنش‌کنش‌مند شدن امر شایندی (یا ممکن) در درون امر مجازی را تقریباً به عنوان نوعی میل جنسی متافیزیکی یا تشنگی توصیف می‌کند. با این حال، من آن را در داخل یک "اتاق خواب" قرار نمی‌دهم، که به نظر می‌رسد یک ظرف بسیار محدود برای این نیروی طاقت فرسا است.

ش.ق. منظورم از "اتاق خواب" محیطی است که به گفته فرانسیسکو وارلا و اومبرتو ماتورنا اساساً نوعی Autopoiesis یا خودآفرینی است. چیزی که ممکن است به تعریف Umwelt یا "زی-گردگاه" نزدیک باشد. رابطه جنسی نیروها را شاید بتوان گونه‌ای خودآفرینی درون Umwelt (زی-گردگاه) نامید.

و.پ.ک. من با فرمول بندی محیط به عنوان خودآفرینی، و تسلط نیروهای جنسی شورمندانه بر Umwelt یا زی-گردگاه مخالف نیستم. به نظر می‌رسد این فرمول معادله‌ای از آلبش (libido) و رانه‌ی جنسی، کامیش و زندگی را پیشنهاد می‌کند که در وایتهد آشکار نیست، اما با پنداشت او از یک اشتهای رسمی عمومی (و همچنین با تمرکز او بر محیط) همخوانی دارد. از این نظر، کامیش و اشتها را می‌توان به عنوان تجلی نیروهای محیطی در نظر گرفت. با این حال، شاید جالب باشد که بدانیم خود مفهوم «Autopoiesis» احتمالاً به اندیشه وایتهد نزدیک‌تر است تا سیموندون. به چه معنا؟ وایتهد بر استقلال ذهنی نسبی موجودیت‌های واقعی، که به یک معنا «کامل» یا محصور در خود هستند، پافشاری می‌کند، در حالی که سیموندون بر ماهیت باز و جزئی فردیت پافشاری می‌کند. شاید سیموندون به مفهوم sympoiesis (هم-آفرینی) نزدیک‌تر باشد و مرزهای بین یک فرد و محیط آن را پیچیده‌تر کند.



ش.ق. آیا می توان لحظه های هستی را اتاق خواب نیروهایی دانست که لحظه ای رابطه جنسی دارند؟ و مدام این اشتها را تکرار می کنند؟ محیط های کوچک این تخت ها چگونه تولید می شود؟

و.پ.ک. باز هم، به نظر من عبارت شما کمی گیج کننده است! من مطمئن نیستم که چرا در اینجا از "اتاق خواب" استفاده می کنید، اما در یک مفهوم کلی، همانطور که گفتم، موافقم که به نظر می رسد او نسخه ای از میل جنسی را برای همه امر مجازی تعمیم می دهد. با این حال، من نمی توانم این اشتها را به عنوان «اتاق های خواب» توصیف کنم، زیرا متافیزیک رابطه ای وایتهد ما را تشویق می کند تا هر رویداد واقعی را در همبستگی کامل با بقیه جهان در نظر بگیریم. به نظر می رسد استعاره اتاق خواب به تکرار مغالطه "مکان ساده" بسیار نزدیک است، حتی اگر فقط به صورت نمادین باشد.

ش.ق. شما معتقدید که سازمان اندیشگانی وایتهد و سیموندون بر گونه ای از پانکرونیسم افراطی - کثرت گرا استوار است. پرسش من این است که منظور شما از پانکرونیسم چیست؟

و.پ.ک. صادقانه بگویم، من این مفهوم را در مقاله خود توسعه نایافته می دانم. پاسخ کوتاه این است که صرفاً به معنای بس گانگی بی دوامی ها به عنوان چیزهای اساسی

---

۱. اصطلاح مکان ساده توسط آلفرد نورث وایتهد در کتاب علم و دنیای مدرن ابداع شد. تلاش برای مکان یابی جزئیات مشخص در بخش های معینی از مکان و زمان اشتباه در مکان یابی ساده است. به گفته وایتهد، سه ویژگی فضا و زمان وجود دارد. اول اینکه موجودات در فضا و در زمان از هم جدا می شوند. او این را شخصیت «جداکننده» فضا-زمان می نامد. ثانیاً، موجودات نیز در مکان و در زمان با هم هستند، حتی اگر همزمان نباشند. این شخصیت «گریندهی» فضا-زمان است. ثالثاً، هر موجودی در فضا محدودیت مشخصی دارد، به همین دلیل است که شکل خاص خود را دارد و هیچ شکل دیگری ندارد و چرا در مکان خاص خود قرار دارد و در مکان دیگری نیست. مشابه زمانی چنین مشخصه ای این است که گفته می شود موجودیتی در یک دوره معین دوام می آورد و در هیچ دوره ای دیگر دوام نمی آورد. این سومین ویژگی فضا-زمان، که به خودی خود گرفته شده است، ایده مکان ساده را به وجود می آورد، که سپس بر این باور است که هر بخش ماده به طور جداگانه مستقل است. از این رو، جدا از هرگونه اشاره به هر بخش دیگری از ماده، کاملاً قابل توصیف است. یک موجودیت به خوبی می تواند تنها ساکن فضای یکنواخت باشد. اما با این وجود همان موجودی که هست باقی می ماند. هر رابطه ای که ممکن است بین خود و هر یک از موجودات دیگر برقرار باشد، در صورتی که این موجودات دیگر در واقع وجود داشته باشند، اهمیت ثانویه پیدا می کند و نمی تواند توضیحی برای ساختار داخلی آن باشد. آنچه در مورد فضا صادق است در مورد زمان نیز صادق است. بنابراین، هر ذره ای از موضوع را می توان بدون هیچ اشاره ای به گذشته یا آینده به اندازه کافی توصیف کرد. بخشی از ماده مورد بحث در هر ریز-دوره، هر چند کوتاه، کاملاً خودش است و در هر لحظه به همان اندازه خودش است. با این حال، همانطور که وایتهد نیز به همین ترتیب اشاره می کند: «این چیزی بیش از یک ویژگی تصادفی به گذر زمان نمی دهد، زیرا ذره ماده مورد بحث خود نسبت به تقسیم زمان بی تفاوت است. بنابراین موقتی بودن نمی تواند جوهر موجودیت را تشکیل دهد. ربطی به ماهیت شخصیت ندارد.» (از مترجم)



است که همه چیز به تدریج از آن ساخته می شود. یعنی این پانکرونیسم نه تنها جهان را درگیر بس گانگی زمان های مختلف می داند، بلکه پیشنهاد می کند که این بس گانگی رادیکال در واقع همان بس گانگی تفاوت ها (جدایی ها) است که خود جهان را می سازد. برای نزدیک تر ماندن به سیموندون و وایتهد: می توان گفت که هر دو فیلسوف وجود یا جهان را زیر یک ضرب و یک قطب نما (مانند فرآیند سه گانه جانشینی دیالکتیکی هگل) قرار نمی دهند. من هنوز معتقدم که این توصیف اساساً درست است، اما شاید امروز آن را تجدید نظر کنم تا مفهوم «فضا» و همچنین زمان (که به نظر می رسد با مفهوم وایتهد از یک رویداد، و همچنین با درک زمان-مکانی سیموندون از فردیت هماهنگی بیشتری دارد) را در بر بگیرد. بنابراین، نابرابری زمانی اولیه که همه چیز از آن بیرون می آید، تنها می تواند به عنوان تنوع انضمامی فضا نشان داده شود.

ش.ق. در اندیشه این دو فیلسوف باید از هستی شناسی وجود به هستی شناسی شوش برسیم. پرسش من در این زمینه این است که چگونه شدن در اندیشه وایتهد می تواند مفهوم تفاوت یک چیز از خود را توضیح دهد؟

و.پ.ک. من مطمئن نیستم که بفهمم در مورد چه تفاوتی صحبت می کنید. منظورتان تفاوت های درونی است که یک چیز را تشکیل می دهند، یا بهتر بگوییم تمایزی که هر چیزی لزوماً در زمان از آن عبور می کند؟

ش.ق. بله دقیقاً سوال من به هر دوی این تفاوت ها مربوط می شود.

و.پ.ک. باید اعتراف کنم که حتی بعد از این تصدیق هنوز با آن مشکل دارم. علاوه بر محدودیت های خودم، شاید دلیل عدم اطمینان من در بیان هر گونه اظهار نظر قطعی در مورد مفهوم «تفاوت» در وایتهد باشد، زیرا نمی توانم به یاد بیاورم که او مستقیماً با این مفهوم سروکار داشته باشد (مثلاً در تقابل با هویت، همانطور که در دلوز می بینیم).

همانطور که من درک می کنم، دلوز تفاوت را به عنوان منبع هستی شناختی تکرار و هویت مطرح می کند. از این نظر، تقدمی برای تفاوت وجود دارد که مطمئن نیستم در





وایتهد وجود داشته باشد. اگرچه وایتهد فیلسوف شدن نیز هست، به نظر می‌رسد تقابل بین بوش و شوش در عرصه مفهومی دیگری مطرح می‌شود.

بنابراین، برای درک اینکه چگونه تفاوت‌های درونی می‌توانند یک چیز را بسازند (و چگونه یک چیز می‌تواند خود را در طول زمان متمایز کند)، شاید تمرکز بر مفاهیم خلاقیت و تازگی در اندیشه وایتهد مفیدتر باشد. به هر حال، خلاقیت برای وایتهد «غایتی در پس همه دیسه‌ها» است و نیز منبع بنیادین تازگی همچنین، جهانی که از طریق آن یک جهان وابندگر به یک موقعیت کنش‌مند به شیوه‌ای همبندگر بدل می‌شود.

بنابراین، برای وایتهد، تنها از طریق تازگی مفهومی اشتها است که یک دنباله‌ی موروثی از جوامع الکترومغناطیسی می‌تواند به عنوان چیزی جدید، متفاوت از محیط اطراف و سنت‌هایش (مانند یک موجود زنده جدید) ظهور کند. و تنها از طریق این ظهور دائمی تازگی است که خود زندگی نه تنها می‌تواند ظاهر شود، بلکه شکل خود از نظم پایدار را نیز حفظ می‌کند.

بنابراین، به نظر می‌رسد وایتهد تقابل تفاوت و تکرار، تفاوت و هویت را به عنوان اساسی‌ترین یا معنادارترین دوگانگی متافیزیکی رد می‌کند. فلسفه او همواره در تلاش است تا شار و ماندگاری، فیزیکی و ایده آل را به گونه‌ای با هم تطبیق دهد که قطبیت‌های مفهومی را در یک ابهام عمداً حل نشده گرد هم آورد. بنابراین، شاید نادقیق نباشد که بگوییم متافیزیک ریتمیک محور او بر روی نوسانی بین تفاوت و هویت بنا شده است (البته تا آنجا که این واژگان برای توصیف اندیشه او مناسب است).

ش.ق. مفهوم فراپایداری که شاید بتوان آن را یکی از کلیدی‌ترین واژه‌های اندیشه سیموندونی دانست، چه ارتباطی با مفهوم زمان و مکان در اندیشه او دارد؟ چگونه می‌توان این مفهوم را یک مفهوم سیاسی دانست و سپس نسبت آن با مفهوم ریتم چیست؟ و.پ.ک. این پرسش فوق‌العاده سختی است.



راه های مختلفی برای پاسخ دادن به آن وجود خواهد داشت. سیموندون فرایند را یکی از اساسی ترین تغییرات مفهومی می دانست که مدرن ها در رابطه با دستگاه مفهومی باستانی به دست آورده بودند.

سیموندون آنچه را که به معنای چیزی بسیار خاص برای فیزیک و شیمی انتقال فاز (گام) است، به معنای مفهومی اساسی در نظر گرفت که ظرفیت یک سازمان را برای داشتن نوعی ثبات در حالی که همچنان انرژی را برای ترادیسش بعدی باقی می گذارد، توصیف می کند.

یعنی ثبات کامل برای سیموندون مرگ است و سازمانی را توصیف می کند که دیگر قادر به انتقال خود نیست، حداقل نه در شرایط خودش.

در خوانش خود، من این فرایند را در سازمان های فیزیکی و زنده را ریتمیک می دانم به این معنا که یک پیکربندی تنش آمیزی جاری است که می تواند با پیکربندی های دیگر جریان ها جایگزین شود. شیارهای کیهانی، زمین شناختی و زیست شناختی وجود دارد که ما در زیر آنها قرار می گیریم که برای مقیاس ما بسیار پایدار هستند (تناوب های زمین مانند فصول)، اما چرخه های فرهنگی نیز وجود دارد که ما با آنها هماهنگ شده ایم که حداقل تا حدی برای دگرگونی و دستکاری فرهنگی در دسترس هستند. فرایند آشنایی اجتماعی را می توان ریتمیک نیز توصیف کرد، به این معنا که زنجیره ای از ژست ها وجود دارد که ایدئولوژی های هر جامعه را تجسم می بخشند. حتی اگر تکینگی های آنها تا حد زیادی تحت ریتم یک حرکت غیرانسانی بزرگ تر فناورانه - سرمایه دارانه قرار گرفته باشد که جهانی است و حداقل به یک معنا، تا حد زیادی نسبت به محلی بودن بی تفاوت است.

ش.ق. اگر بتوانیم زمان را در اندیشه سیموندون به عنوان زمان ترارسان درک کنیم، آیا می توانیم این زمان را به عنوان توده ای از تکینگی های ناهمگون تصور کنیم که بدن را به عنوان یک محیط - زمان می سازند؟



و.پ.ک. بله، من معتقدم که این یک فرمول بسیار مناسب است. اما دوباره، شاید باید مورد بازنگری قرار گیرد تا فضا را شامل شود، بنابراین این انبوه تکینگی های ناهمگن را می توان یک فضا- زمان محیطی در نظر گرفت (ریتیم به همان اندازه که زمان بندی فضا است، فضایی سازی زمان است).

ش.ق. آیا نقش پیشافرذیت در اندیشه سیموندونی با مفهوم خدا در وایتهد مرتبط است؟

و.پ.ک. من می گویم بله. اگرچه تفاوت های بلاغی بین آنها فاحش است، و تفاوت های بین ماده گرا و خداگرا را برجسته می کند، هر دو، به یک معنا، مخزن پتانسیل و در نهایت خلاقیت در جهان هستند.

ش.ق. منطق رشدشناسی ترارسان، فرد را دارای محیطی از پیش تعیین شده نمی داند، بلکه فردیت را نوعی فراپایداری می داند که در یک کشش انتقالی پیوسته مؤلفه های فردیت را مسئله مند می سازد. این مسئله مند کردن در حالت مواجهه بین یک محیط فراپایدار و تکینگی وجود دارد که کاملاً بر اساس رخداد عمل می کند. سؤال این است که مفهوم ضرورت در فرآیند فردیت چه ارتباطی با این موضوعات دارد؟ جایگاه ریتیم و انقلاب در میان این نوع فردی سازی چیست؟

و.پ.ک. شما درست می گوید که رشدشناسی برای سیموندون شامل ایده ی از پیش تعیین نیست. هیچ راه حلی برای هیچ مسئله ای از قبل شکل نگرفته است، بلکه همیشه این فردیت احتمالی است که از پتانسیل فراپایدار محیط ناشی می شود (همانطور که شما نوشتید). حتی می توان سیموندون را در نظر گرفت که شاید ضرورت زنجیره های خاص علیت (یا شبه علیت) را کم اهمیت جلوه می دهد و پتانسیل ترارسانش و ترادیسش را بیش از حد برجسته می کند، گویی تغییر و دگرگونی بنیادی همیشه تحت هر پیکربندی ممکن است؛ که دقیقاً چنین نیست. (مثلاً وقتی او می گوید که هر رویداد واحدی می تواند به نقطه کلیدی شبکه بندی جدید جهان تبدیل شود).



با این حال، من استدلال می‌کنم که تصور سایبرنتیک (رایانشیک) سیموندون از زنجیره‌های بازخدادگر علیت شاید جایگزین نقش سنتی ضرورت در سایر نظام‌های فلسفی شود. من مطمئن نیستم که آیا در سیموندون (برخلاف مثلاً شلینگ)، این امر واقعاً ضروری می‌شود یا خیر، به اصطلاح، این حس از بازی آزاد نیروهای اقتضایی، اصطلاحاً تا آخر وجود دارد. اما او قطعاً قدرت این چرخه‌های علیت بازخدادگر را برای تعیین رخدادهای کنش‌مند و فردیت مشخص می‌داند. بنابراین شاید بتوانیم بگوییم که احتمالات احتمالی برای ترانسانش عظیم انرژی اجتماعی که برای یک انقلاب ضروری است، همیشه به یک شکل وجود ندارد، البته نه همیشه. همچنین از لحاظ نظری، این پتانسیل همیشه وجود دارد، اما به طور مشخص چندین محدودیت عملی و مادی وجود دارد که این فرآیندهای ترانسانش سترگ را بعید و دور از ذهن می‌سازد. ش.ق. در چنین اندیشه‌ای چگونه می‌توان مفاهیمی مانند تحولات فرهنگی، اقتصادی و روانی را تبیین کرد؟

و.پ.ک. و باز هم باید بگوییم که این پرسش آسانی نیست... اما من معتقدم که در نظر گرفتن انسان‌ها به عنوان مجموعه‌های موزون تا آخر می‌تواند بسیار روشن‌گر باشد (از ساختار ما به عنوان جوامع الکترومغناطیسی، همانطور که وایتهد می‌گوید، تا ذهنیت‌های ما به عنوان موجودات زمان‌مند و اجتماعی). فکر کردن به پتانسیل‌های فردی و جمعی خود به عنوان فرآیندهای تنش و حل مسئله ممکن است به ما در درک بهتر بسیاری از محدودیت‌هایی که محیط سیاسی و همچنین ذهنیت‌های فردی ما را محدود می‌کند کمک کند. برای مثال، برای درک اینکه فرآیندهای معین دگرگونی اجتماعی مستلزم زمان آرامش و زمان تنش است، اینکه میکروب‌های نهفته‌ای وجود دارند که برای رشد و اشباع کردن محیط خود به زمان‌بندی خاصی نیاز دارند. این نوع واژگان مطمئناً هیچ یک از این مشکلات بزرگ را کاهش نمی‌دهد یا حل نمی‌کند، اما می‌تواند به ما در درک بهتر برخی از جنبه‌های رفتار انسانی که گاهی اوقات فقط غیرمنطقی و گیج‌کننده به نظر می‌رسد کمک کند.



به عنوان مثال، آنچه که روانکاوی آن را "رانه مرگ" نامیده است، که خود را به عنوان اجباری برای تکرار آسیب های دردناک نشان می دهد (چیزی که می توانیم بگوییم نه تنها برای افراد، بلکه برای شهرها و ملت ها نیز اتفاق می افتد)، آیا نمی توانیم این تمایل را به عنوان یک شیار ریتمیک در ماده درک کنیم که تمایل به تکرار یک الگوی مکانی-زمانی خاص دارد؟ ما حتی می توانیم از گمانه زنی های متافیزیکی فروید در مورد اروس و تاناتوس صرف نظر کنیم، اگر بفهمیم که این صرفاً نوعی گروه ریتمیک است، شیاری که چرخه خاصی از شدت را به طور نامحدود تکرار می کند، مگر اینکه دچار چرخه دیگری از نیروی قابل مقایسه شود، یا به تبدیل این شیار به نوع دیگری از تنش... .

ش.ق. آیا اساساً می توان در این فلسفه درباره سوژه صحبت کرد؟ زیرا می دانیم که وایتهد به سوپرجهت و سیموندون به شخصیت ترافردی اعتقاد داشت.

و.پ.ک. من معتقدم که چنین است، اگرچه آنها دقیقاً سوژه لیبرال مدرن نیستند که در لیبرالیسم سیاسی یا در فلسفه کانتی می یابیم. همانطور که می دانیم سوپرژکتیویته در وایتهد امری بسیار گسترده و متنوع است و در سیموندون بدون اینکه دقیقاً در مرکز نمایش باشد (به اصطلاح) قطعاً وجود دارد.

ش.ق. آیا در تفکر وایتهد و سیموندون می توان وجود را تمرین هنر به عنوان اشتهایی برای ترکیب و تفاوت تصور کرد؟

و.پ.ک. من با این تعریف موافق هستم، بله، این یک توصیف مناسب به نظر می رسد. در هر دو مورد، این تمایل تقریباً کیهانی برای حس فزاینده پیوند در چیزها وجود دارد. شاید در سیموندون این گرایش در تفاوت بارزتر باشد، اما در هر دو متفکر می توان ردپایی از این ایده را یافت.

ش.ق. در جایی به مفهوم نشانه شناسی تداوم در اندیشه معصومی اشاره کردید، آیا این مفهوم با مفهوم تداوم و همگرایی در وایتهد ارتباطی دارد؟



و.پ.ک. من معتقدم که اینطور است، اگرچه به نظر می‌رسد که معصومی بیشتر از وایتهد به ایده‌های زبان و نشانه‌شناسی به‌طور کلی علاقه‌مند است. اگرچه من در آن مقاله درباره معصومی صحبت کرده‌ام، اما نمی‌توانم ادعا کنم که متخصص بزرگی در اندیشه او هستم.

ش.ق. تفاوت مداوم و بی‌وقفه یک چیز از خودش چگونه می‌تواند هویت ایجاد کند؟ تعریف حافظه در چنین فلسفه‌ای چگونه خواهد بود؟ آیا به همین دلیل به دنبال ریتم در این فلسفه بوده‌اید؟

و.پ.ک. این پرسش بسیار خوبی است! من سعی کردم ریتم را از تکرار پایدار متمایز کنم، اما مطمئناً می‌توان استدلال کرد که دقیقاً ظرفیت یک چیز برای بازتولید خود در زمان است که استقامت آن را به عنوان یک چیز پایدار امکان‌پذیر می‌کند و این ظرفیت قطعاً در معنای سنتی و افلاطونی ریتمیک یا تکرار هماهنگ است. ظرفیت ما برای حفظ هویت خود در طول زمان مطمئناً توسط تعدادی از تمرینات ریتمیک کمک می‌کند که بدن ما در محدودیت‌های خاص مهار و تثبیت شود. بدون این نوع تکرارها، به سختی می‌توان عقل خود را حفظ کرد. با این حال، من این را به اندازه کافی در تحقیقاتم کاوش نکرده‌ام، اگرچه می‌توانم شما را به فلات ریتورنلو دلوز و گاتاری در این جهت ارجاع دهم.

ش.ق. اگر پیشا-فردی بودن در اندیشه سیموندون را زمانمندانه پیشینی ندانیم، چگونه می‌توانیم همزمانی انتقالی شوشِ فردیت را توضیح دهیم؟

و.پ.ک. این یک جنبه نسبتاً گیج‌کننده در اندیشه سیموندون است. پیشافردیت مسلماً از نظر زمانی مقدم است، حداقل به نوعی، زیرا هیچ فردی بدون آن هرگز نمی‌تواند وجود داشته باشد، اما سیموندون نیز بر این مفهوم از موازی بودن مراحل پافشاری می‌کند. روشی که من آن را درک می‌کنم چنین است: پیشافردیت نسبت به مراحل دیگر پیشینی است، اما پس از لایه‌های اولیه فردیت از بین نمی‌رود. بنابراین پیشا-فردیت همیشه با مراحل دیگر به این معنا هم‌زمان می‌ماند.



ش.ق. آیا زمانمند شدن فردیت که همیشه برای خود تفاوت ایجاد می کند با بازگشت ابدی نیچه وجه اشتراک دارد؟

و.پ.ک. باز هم پرسشی بسیار جذاب و مهم. مدت ها است که از خوانش من از نیچه در زمینه‌ی مفهوم بازگشت ابدی می گذرد، بنابراین مطمئن نیستم که بتوانم پاسخ قانع کننده ای ارائه دهم... اما می توانم حدس بزنم که چنین خوانشی از آن امکان پذیر است.

ش.ق. به عنوان واپسین پرسش، نسبت پیشافرذیت و ترافرذیت را در مفهوم ریتم باز کنید.

و.پ.ک. ریتم را می توان نسخه ای از مفهوم فرم و اطلاعات سیموندون دانست. از این نظر، لایه‌های موزون زمان کیهانی، زمین شناسی و زیست شناسی، برای مثال، همه برای هر رخداد ریتمیک واحدی در زندگی یک موجود زنده وجود دارند. این همان چیزی است که می گویم ریتم هایی که پیش از ما هستند ما را در تمام مقیاس ها جذب می کنند. ما کاملاً با این دوره‌ها تعریف نمی شویم، اما آنها ریتم هایی را که می توانیم در آن شرکت کنیم، محدود و فعال می کنند. از این نظر، پیشافرذیت را می توان به عنوان همه این لایه های ریتمیک در نظر گرفت که به عنوان مخزن پتانسیل برای فردیت های نهانی عمل می کند، و ترافرذیت را می توان پتانسیل ریتمیک برای انتقال بین این لایه ها در نظر گرفت.