



اندیشیدن با اسپینوزا و دلوز در اثنای فاجعه

حامد موحدی

دموکراسی رادیکال: متن حاضر مقدمه‌ی کتاب «جهان اسپینوزا» است. این کتاب که در دست انتشار است، ترجمه‌ی درس‌گفتارهای دلوز درباره‌ی اسپینوزا است.

«شعر سرودن پس از آشویتس بربریت است»^۱ این طعنه‌ی آدورنو هنوز گریبان ما را رها نکرده است.^۲ پس از آشویتس تمامی ابعاد زندگی ما یادآور بربریت است. هر شعری، هر واژه‌ای نشانه‌ای تلویحی است از این واقعیت که پس از چنین فاجعه‌ی تکان‌دهنده‌ای زندگی هنوز می‌تواند ادامه داشته باشد. آیا پس از آشویتس و همچنین فاجعه‌های معاصر می‌توان همچنان دم از اندیشه و هنر زد؟ به نظر آدورنو روی دادن چنین فاجعه‌ای با وجود تمامی سنت‌های فلسفی، هنری و علوم روشنگری، نشان‌گر این بود که فرهنگ و اندیشه‌ی بشری نتوانست از رخ دادن آشویتس جلوگیری کند (و حتی در برخی موارد با آن همراه شد). حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا همچنان می‌توان دست به دامان اندیشه و هنر شد؟ این پرسشی معاصر و کنونی است: در اثنای فاجعه اندیشه به چه کار می‌آید؟

البته آدورنو با این حکم، قصد نداشت اندیشه و هنر را ساکت کند؛ بلکه اتفاقاً بر آن بود که آن‌ها را بیش از پیش به حرف بیاورد. از دید وی، پس از این لکه‌ی نازدودنی اندیشه و فرهنگ بشری

^۱ Adorno, Theodor W. 1983. "Cultural Criticism and Society." In *Prisms*, 17-34. Cambridge, MA: MIT Press. p. 34

^۲ «جهان اسپینوزا» کتابی درباره‌ی دلوز و اسپینوزاست و آغاز کردن آن با این نقل‌قول از آدورنو تنها به این منظور است که از بطن فاجعه شروع کنیم، از بحران اینجا و اکنون، از ارتباط اندیشه و سیاست و این دغدغه که در بحبوحه‌ی فاجعه یک کتاب فلسفی دیگر به چه کار می‌آید. البته از آنجایی که منطق مبادله و صنعت فرهنگ همه‌ی عرصه‌های زندگی انسانی را شیء‌واره کرده‌اند، همین نقل‌قول آدورنو هم در حال بدل شدن به کلیشه‌ای دیگر است تا هولناکی، سهمگینی و موحش بودن فاجعه را تجربه‌ناپذیر کند.

در برابر این فاجعه مسئول و پاسخگوست. عقل باید خود را در محضر این دادگاه احساس کند و مدام به این پرسش پاسخ دهد که چه طور اسطوره‌ی عقل در عصر روشنگری به جای اتویایی که وعده‌اش را داده بود، تاریخ را به قعر بربریت هدایت کرد؛ و چه طور می‌توان رخ دادن دوباره‌ی فاجعه را ناممکن کرد. آشویتس نشان داد که فرهنگ و تمدن بشری هنوز نشانه‌های بربریت را از دامان خود پاک نکرده است. پس از همین رو، اندیشه را باید مدام معاینه کرد، بیماری‌اش را تشخیص داد و به مداوایش پرداخت؛ فیلسوف همچون پزشک اندیشه. آدورنو در روند این تشخیص عقل را نقد کرد و نشان داد که عقل همواره استعداد و تمایلی به تمامیت‌خواهی دارد. عقل مستعد خودکامگی است چرا که همواره به نامیدن، قضاوت کردن و مفهوم‌پردازی اشتغال دارد و در این فرآیند، مفهوم‌ها عدم این‌همانی، تباین و ناهم‌گونیِ ابژه‌ها را نادیده می‌گیرند. برای نمونه مفهومی چون «جامعه» را که فرآیند یا دینامیسمی چندوجهی و همواره در حال تغییر است، ذیل مفهومی به‌ظاهر منسجم و یکپارچه می‌گنجانند. به بیان دیگر، فرآیند اطلاق مفاهیم همواره با خشونت‌ی ناگزیر همراه است، فرآیندی که به‌واسطه‌ی انتزاع و تقلیل نحوی از خشونت را نسبت به ابژه روا می‌دارد. حال، به‌نظر آدورنو، اندیشه‌ای که از این معضل بنیادین معرفت‌شناسانه آگاه نباشد لاجرم جزمی شده و در معرض تمامیت‌خواه شدن قرار خواهد داشت.³ در واقع یکی از ابعاد پروژه‌ی وی در **دیالکتیک منفی** اندیشیدن به امکان مقاومت در برابر این معضل معرفت‌شناسانه بود، و اذعان دائمی عقل به نابسندگی‌اش در به‌چنگ آوردن عنصر ناین‌همان در امر جزئی. دلوز هم با انگیزه‌هایی مشابه و البته در مسیری یکسره متفاوت با آدورنو، کوشید بر خلاف فلسفه‌ی سنتی به جای امر «کلی» به امر «تکین» (و نه جزئی) و به جای «این‌همانی» به «تفاوت» اولویت هستی‌شناختی دهد.

اما پرسش ما هنوز پابرجاست: در قلب فاجعه جایگاه اندیشه کجاست؟ یا اصلاً اندیشه‌ای که در سر ماست چه دخلی به فاجعه که در خیابان رخ می‌دهد دارد؟ ساختارهای سیاسی-اجتماعی همواره کوشیده‌اند به ما بیاموزانند که تحقق برخی امور اساساً ناممکن است: ناممکن بودن تحقق آزادی و عدالت جهان‌شمول، ریشه کن شدن فقر، تغییری رادیکال به‌واسطه‌ی یک انقلاب و قس علی‌هذا. این ساختارها از این امور ایده‌آلهایی نظری ساخته‌اند که تحقق عملی‌شان در جوامع ناممکن می‌نماید و بدین ترتیب، شکافی عمیق را میان حوزه‌ی نظر و عرصه‌ی عمل رواج داده‌اند. در این

³ Nosthoff, Anna-Verena. 2014. "Notes on the Thought of Theodor W. Adorno." In *Critical Legal Thinking*: <http://criticallegalthinking.com/keyconcepts/>

چارچوب، شاید بتوان به این مسائل به طور نظری و انتزاعی اندیشید، اما تلاش برای تحقق آنها تقلایی بی حاصل و ساده لوحانه به نظر می رسد. به بیان دیگر، جای این امور ناممکن در سر انسانها تعریف شده و نه در خیابان. در واکنش به این واقعیت، بخش عمده ای از فلسفه ی معاصر-از مارکس گرفته تا مکتب فرانکفورت، فوکو و دلوز- مأموریتش را باریک تر کردن شکاف مزبور و به خیابان کشاندن مفاهیم تعریف کرده است. البته ناگفته پیداست که این مأموریت مستلزم برداشت دیگری از رابطه ی مفهوم و واقعیت است.

در نگاه دلوز، مفاهیم بازتاب واقعیت نیستند، بلکه مقوم واقعیت اند. مفهوم بازنمودی از واقعیت نیست، بلکه در تقویم واقعیت مشارکت می ورزد. در این چارچوب، وقتی مفاهیم تغییر می کنند، جهان هم از آن حیث که پدیدار می شود دگرگون می شود. مفاهیم آینده ی واقعیت نیستند، بلکه قادرند آن را دست کاری کنند. بدین ترتیب، فلسفه که نزد دلوز به عنوان فعالیت آفرینش مفاهیم تعریف می شود در واقع با آفرینش واقعیت گره می خورد، با دخالت در واقعیت.^۴ در نگاه وی، فلسفه که کارش آفرینش مفاهیم است، به آفرینش واقعیت اشتغال می ورزد و نه بازتاب و بازنمایی آن. این بازتعریف فلسفه در ضمن واکنشی است به تزیازدهم مارکس. با چنین تعریفی از فلسفه اندیشیدن در برابر فعالیت تغییر جهان قرار نمی گیرد، بلکه خود بدل به یکی از دقیقه های این تغییر می شود. تغییر واقعی در گرو به هم ریختن واقعیت است و مفاهیم که مقوم واقعیت اند قادر به مشارکت در چنین تغییری اند. در واقع اگر با ژستی کانتی بپذیریم که مفاهیم کارکردی استعلایی دارند و مقوم واقعیت اند، طبیعتاً می توان انتظار داشت که تغییر این مفاهیم منجر به تغییر واقعیت شود.^۵ البته همین گزاره نشان می دهد که دلوز به چه نحوی از کانت فاصله می گیرد، چرا که به نظر کانت لیست مفاهیم محض فاهمه، به منزله ی شیوه های سنتز، ثابت و غیرقابل تغییر است. در حالی که نزد دلوز (و همچنین فوکو) مفاهیم استعلایی اموری تاریخی اند که در شکل گیری های اجتماعی نقشی کلیدی ایفا می کنند. در ضمن، مفاهیم استعلایی در چارچوب فکری دلوز کنش های یک سوژه ی استعلایی نیستند، بلکه به میدانی استعلایی تعلق دارند که خود مقوم سوژه و ابژه است. مختصات این میدان استعلایی که جای «سوژه»، «جهان» و «خدا» را در سنت متافیزیک غربی می گیرد، توان نظری و



^۴ رجوع کنید به درس گفتارهای عادل مشایخی در باب لایب نیتز

^۵ رجوع کنید به درس گفتارهای عادل مشایخی در باب لایب نیتز

انتقادی پروژهای فکری دلوز را آشکار می‌کند؛ در واقع، امکان دست‌کاری واقعیت و تقویم سوژه-جهانی دیگر را تنها در پرتو این میدان استعلایی می‌توان درک کرد.

کانت در بخش دیالکتیک استعلایی از **نقد عقل محض** که در واقع شامل نقد او به امکان شناخت پیشینی متافیزیک است، سه عنصر اساسی متافیزیک، یعنی سوژه، جهان و خدا را مفاهیم یا ایده‌های عقل محض می‌خواند. این ایده‌های عقل محض، در کارکرد مثبت خود، همچون نقطه‌ای کانونی شناخت را متمرکز کرده و بالاترین نظام‌مندی‌اش را تضمین می‌کنند. اما در **تفاوت و تکرار**، دلوز این افق استعلایی کانتی را زیر و رو می‌کند. او مفهوم «سوژه» را که قرار بود متضمن وحدت تمامی دگرگونی‌های «من» باشد با «من ترک‌خورده»^۶ جایگزین می‌کند؛ «من» ای که از ابتدا با شکافی بنیادین تعریف می‌شود. ایده‌ی کانتی «جهان» جایش را به «کائوسموس»^۷ می‌دهد، یک آشوب-کیهان، که تصدیق سلسه‌های واگراست. و در نهایت، ایده‌ی «خدا» جایش را به یک «بس‌گانگی مجازی پیشافرادی»^۸ می‌دهد.^۹ بدین ترتیب، پروژهای فلسفی دلوز نه با این‌همانی خدا، سوژه و جهان بلکه با یک میدان استعلایی از تفاوت‌ها و تکنیکی‌ها که شرط تقویم سوژه و جهان است، آغاز می‌شود. میدان استعلایی بر خلاف ایده‌های استعلایی کانت که فعلیت یکپارچگی و وحدت یافته‌گی اند عرصه‌ی شکاف، آشوب و بس‌گانگی است. در واقع، وقتی پای دلوز در میان است شیوه‌های متنوع و تاریخی سوژه شدن^{۱۰} و فردیت‌یابی^{۱۱} جای سوژه‌ی استعلایی جهان‌شمول و غیرتاریخی مورد نظر کانت را می‌گیرد. از سوی دیگر، نحوه‌های گوناگون ابژه شدن^{۱۲} جایگزین ابژه به‌طور کلی کانت می‌شود. حال در این تصویر از میدان استعلایی که مشتمل بر تکنیکی‌های پیشافرادی است و نه شروط فراتاریخی تجربه می‌توان به تقویم سوژه-جهان‌هایی دیگر به‌مثابه‌ی ساحت دیگری از تجربه اندیشید؛ به مداخله‌ی مفهوم در واقعیت و امکان ظهور امر نو.

همان‌طور که بیان شد، دلوز بر خلاف فلسفه‌ی سنتی که در صدد به‌چنگ آوردن امر «کلی» است، به امر «تکین» اولویت هستی‌شناختی می‌دهد. او سابقه‌ی این مفهوم را در فیلسوفانی چون اسپینوزا و لایب‌نیتز پی می‌گیرد. به روایت دلوز، اسپینوزا منظره‌ی متفاوتی در تاریخ فلسفه ترسیم می‌کند و

⁶ fractured I

⁷ chaosmos

⁸ pre-individual virtual multiplicity

⁹ Smith, Daniel. 2012. "Pre- and post-Kantianism." In *Essays on Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press. p. 82

¹⁰ subjectivation

¹¹ individuation

¹² objectivation

به جای ذات‌های کلی از تعیین‌های تکین حرف می‌زند. جهان اسپینوزا جهانی است که در آن خبری از مفهوم «ذات انسان» به‌مثابه‌ی یک امر کلی (مثلاً حیوان ناطق) نیست. در واقع، می‌توان از ذات این انسان یا آن انسان حرف زد، اما نه از ذات انسان به‌طور کلی. از دید اسپینوزا، ذات‌های کلی مانند ذات انسان ایده‌هایی آشفته هستند. بنابراین، تنها از ذات‌های تکین می‌توان سخن گفت و بدین ترتیب معنای سنتی ذات نیز دگرگون می‌شود. (درس گفتار پنجم) در تاریخ فلسفه ذات به چستی چیزها اشاره دارد، آن‌چه چیزی را آنی می‌کند که هست. افلاطون برای پاسخ به پرسش چستی (quid به لاتین یا ti به یونانی) چیزها به eidos یا ایده متوسل می‌شود. از دید افلاطون، این ایده است که ذات (ousia, essentia) چیزها را تعیین می‌کند، در حالی که نزد ارسطو تعریف ذات با جوهر (substantia) گره می‌خورد. به‌رغم تفاوت‌های مفهوم ذات در افلاطون و ارسطو آن‌چه در هر دو مشترک است کلیت، ثبات و قوام ذات است که در افراد تکین تحلیل نمی‌رود. اما اسپینوزا این تصویر از ذات را دگرگون می‌کند. او ذات چیزها را در «توان» آن‌ها خلاصه می‌کند. از دید اسپینوزا آن‌چه چیزها «می‌توانند» ذات یا چستی‌شان را رقم می‌زند؛ چستی‌ای که تکین است. در نتیجه ماهیت چیزها را نه با ذات که متضمن کلیت و قوام است، بلکه با «توان» باید توضیح داد، توانی که همواره با تکینگی افراد همراه است. حال پرسش این است که تعریف چیزها بر اساس توان به جای ذات‌های کلی چه تبعاتی دارد؟ پیامدهای اخلاقی-سیاسی این منظره‌ی مفهومی جدید چیست؟

وقتی ساحت تجربه‌ی ما جهانی است که اعضایش با ذات‌های کلی تعریف می‌شوند (یعنی جهانی پیش‌اسپینوزایی)، لاجرم یک «غایت» فردی-جمعی شکل می‌گیرد؛ آن غایت چیزی نیست جز تحقق این ذات‌ها. ذات انسان از آن حیث که ذات است، لزوماً تحقق یافته نیست و لذا همواره مستلزم غایت تحقق یافتن است. این همان جهان اخلاقیات^{۱۳} است؛ جهانی که ما را به ملاقات دوباره با ذات‌مان دعوت می‌کند، چرا که این ذات امری تحقق نیافته و بالقوه است که باید توسط اخلاقیات فعلیت یابد؛ اخلاقیات به‌منزله‌ی طریقی که ما را به‌سوی تحقق ذات‌های‌مان هدایت می‌کند. اما اسپینوزا منتقد اخلاقیات است چون در این اثنا، حکیم به‌عنوان مرجعی تعریف می‌شود که ظاهراً می‌داند این ذات چیست. اوست که به‌واسطه‌ی معرفت‌اش به ذات تعیین می‌کند جامعه‌ی مناسب برای تحقق ذات کدام است. پس جهانی که از ذات‌های کلی بر ساخته شده، ما را به پذیرش صلاحیت یک مرجع برتر هدایت می‌کند: کلیسا، شهریار، حکیم و قس علی‌هذا. این مرجع برتر به

¹³ morality

معرفتِ ذات‌ها مسلح است. دلوز می‌گوید، «گونه‌ای دانش ذات‌ها وجود دارد. بنابراین، انسانی که ذات‌ها را می‌شناسد در عین حال صلاحیت آن را دارد که به ما بگوید در زندگی چه سلوکی داشته باشیم.» (درس گفتار سوم)

اما جهان اسپینوزا جهان ذات‌ها و عرصه‌ی اخلاقیات نیست، بلکه جهان نسبت‌ها و توان‌ها و عرصه‌ی اخلاق^{۱۴} است. از آن‌جا که در چنین جهانی چیزها بر اساس ذات کلی‌شان تعریف نمی‌شوند، طبعاً غایتی هم تحت عنوان تحققِ ذات شکل نمی‌گیرد و سازوکار اخلاقیاتی متناظر با آن نیز متنفی می‌شود. در این جهان هیچ‌کس صلاحیت ندارد به جای من قضاوت کند. بدین ترتیب **اخلاق** اسپینوزا را می‌توان اثری ضد دم‌و‌دستگاه قضاوت دانست که در آن «چیزی تحت عنوان صلاحیت حکیم وجود ندارد؛ هیچ‌کس به جای من دارای صلاحیت نیست. بنابراین، هیچ جامعه‌ای شکل نمی‌گیرد مگر به واسطه‌ی توافق کسانی که در آن شرکت دارند و نه به واسطه‌ی حکیمی که به ما بگوید بهترین شیوه‌ی تحققِ ذات چیست. باری، بدیهی است که جایگزینی اصل توافق با اصل صلاحیت اهمیت بنیادینی در کل سیاست دارد.» (درس گفتار سوم)



اخلاقیات نظام قضاوت است. مرجع برتر همواره ذائقه‌ای برای قضاوت دارد و انسان را بر اساس آن چه هست تعریف می‌کند و نه بر اساس آن چه می‌تواند. در حالی که اخلاق همواره از توان می‌گوید، «از فعالیت‌ها و انفعال‌هایی که چیزی به آن‌ها تواناست... اخلاق نه از آن چه چیزی هست، بلکه از آن چه می‌تواند تاب بیاورد و از آن چه می‌تواند انجام دهد، می‌گوید. و اگر ذات کلی‌ای در کار نیست، به این خاطر است که در سطح توان همه چیز تکین است.» (درس گفتار پنجم) همین تکینگی موجب می‌شود که ما از پیش چیزی در مورد توان بدن‌ها ندانیم. هر چند در عرصه‌ی اخلاقیات ذات پیشاپیش به ما می‌گوید که مجموعه‌ای از چیزها چیستند، اخلاق در این مورد به ما هیچ نمی‌گوید، چرا که تکینگی از چنین دانشی می‌گریزد. به همین خاطر است که اسپینوزا ادعا می‌کند بدن‌ها نمی‌دانند به چه توانا هستند. چون دانشی از جنس دانش ذات‌ها نمی‌تواند توان‌های تکین را بشناسد. بدین ترتیب، اسپینوزا «هیچ‌گاه به ما نمی‌گوید که چه باید کنیم، او همواره می‌پرسد که ما به چه تواناییم و چه چیزی در توان ماست. اخلاق مسئله‌ای در باب توان است؛ به هیچ وجه، مسئله‌ای درباره‌ی وظیفه نیست.» (درس گفتار اول)

با توجه به این چرخش در تعریف ذات می‌توان ادعا کرد که ما یک موجود نیستیم، بلکه شیوه‌های وجود داشتن‌ایم. اسپینوزا گاهی از برده یا *ناتوان* به منزله‌ی وجهی از وجود داشتن سخن می‌گوید و

¹⁴ ethics

این جاست که شباهت‌هایی اساسی را میان وی و نیچه می‌توان ردیابی کرد. از دید اسپینوزا ناتوانان برده‌اند و بردگی وجهی از زندگی است. آنچه جالب توجه است این است که اسپینوزا در کنار ناتوانان، خودکامگان و کشیش‌ها را قرار می‌دهد. نیچه هم این مثلث غریب را تکرار می‌کند، خودکامه، کشیش و برده. اما چه چیزی میان یک خودکامه که در رأس قدرت است، یک کشیش که قدرتی معنوی دارد و یک برده که هیچ قدرتی ندارد مشترک است؟ چه چیزی آن‌ها را کنار یکدیگر قرار می‌دهد؟ دلوز چنین روایت می‌کند:

این امر مشترک همان چیزی است که اسپینوزا را وامی‌دارد بگوید: اینان ناتوانان‌اند. دلیلش این است که همه‌ی آن‌ها به نحوی نیاز دارند زندگی را غم‌زده کنند. ایده‌ی عجیبی است. نیچه هم چیزهایی شبیه به این می‌گوید. آن‌ها نیاز دارند غم را حاکم کنند... آن‌ها به حکم‌رانی غم نیازمندند، چون قدرت آن‌ها فقط روی غم بنا می‌شود. اسپینوزا پرتره‌ای بسیار غریب از خودکامه ترسیم می‌کند و توضیح می‌دهد که خودکامه کسی است که بیش از همه به اندوه رعایایش نیازمند است، چون بنیان ارباب همواره گونه‌ای اندوه جمعی است. کشیش هم احتمالاً به خاطر دلایلی کاملاً متفاوت به این احتیاج دارد که انسان‌ها نسبت به شرایط خودشان اندوه‌ناک باشند. حتی خنده‌ی او هم چندان دل‌گرم کننده نیست. خودکامه هم می‌تواند بخندد، سوگلی‌ها و مشاورانش هم می‌توانند بخندند. اما این خنده‌ی بدی است... به این خاطر که هدف چنین خنده‌ای فقط غم است و اشاعه‌ی غم... در نگاه اسپینوزا، کشیش ضرورتاً به کنشی که از ندامت نشئت گرفته باشد نیازمند است. به میان آوردن ندامت؛ این یک فرهنگ اندوه است... خودکامه برای حفظ قدرت سیاسی‌اش به ترویج غم نیاز دارد. به علاوه اسپینوزا که تجربه‌ی روحانی‌های یهودی، کشیش‌های کاتولیک و کشیش‌های پروتستان را دارد، می‌گوید که کشیش هم به ترویج غم نیاز دارد. (درس گفتار سوم)

نیچه هم با عباراتی مشابه وجدان معذب را با فرهنگ غم تعریف می‌کند. این غمگین کردن زندگی است، قضاوت کردن زندگی. نیچه فریاد می‌زند که زندگی را نباید قضاوت کنید. زندگی موضوعی برای قضاوت نیست؛ زندگی قابل قضاوت نیست. و فقط با تزریق غم به زندگی می‌توان



آن را تبدیل به موضوعی برای قضاوت کرد. خود کامه و کشیش به طرز شیعی می خندند؛ خنده‌ی آن‌ها نیش و کنایه‌ای است هجو و رقت‌بار که انسان را به سخره می‌گیرد.

اما حال واکنش انسان‌ها به این کشیشان و خود کامگان چیست؟ اینجا به مسئله‌ای برمی‌خوریم که همچنان پرسشی معاصر است، غریب‌ترین و مشوش‌کننده‌ترین مسئله در فلسفه سیاسی اسپینوزا: چرا انسان‌ها برای به بند کشیدن خود پیکار می‌کنند، آن‌چنان که گویی برای رهایی خود می‌جنگند؟ به‌نحوی که گویی از بردگی خود خوشنودند. چنین پدیده‌ای موجب شگفتی اسپینوزاست. دلوز و گواتاری نیز در **آنتی‌اودیپ** مطالعه‌ی این پدیده‌ی تناقض‌آمیز یعنی میل توده‌ها به استثمار، سرکوب و بردگی را پی می‌گیرند و به صورت‌بندی این پرسش توسط ویلهلم رایش در **روان‌شناسی جمعی فاشیسم** اشاره می‌کنند: «آن‌چه حیرت‌انگیز است این نیست که چرا عده‌ای دزدی می‌کنند یا این که عده‌ای دیگر هر از چند گاهی دست به اعتصاب می‌زنند، بلکه این است که چرا دزدی عمل متداول همه‌ی گرسنگان نیست و چرا همه‌ی کسانی که استثمار شده‌اند همیشه به‌طور مداوم در اعتصاب به‌سر نمی‌برند. چرا پس از قرن‌ها استثمار مردم همچنان تحقیر و بردگی را تحمل می‌کنند، تا آن‌جا که آن‌ها واقعاً خواهان تحقیر و بردگی‌اند، نه فقط برای دیگران، بلکه برای خود؟»^{۱۵} اندیشیدن به این پرسش همزمان این مسئله را نیز روشن خواهد کرد که چرا خود کامگان و کشیشان برای حکم‌رانی به اندوه مردم احتیاج دارند.

یکی از راه‌های اندیشیدن به مسئله‌ی مزبور این است که انسان‌ها برای آزادی خود پیکار نمی‌کنند زیرا کشیشان و خود کامگان فرهنگ غم را حاکم کرده‌اند و غم چیزی نیست جز گونه‌ای انفعال (passion) که با کاهش توان بدن‌ها همراه است. نزد اسپینوزا، غم تعریف دقیقی دارد و باید در پرتو برداشتش از فرد به‌مثابه‌ی «درجه‌ای اشتدادی از توان» درک شود. غم حالی روان‌شناختی نیست، بلکه با کاهش توان بدن‌ها تعریف می‌شود و کاهش توان عمل کردن همواره با اقبال توده‌ها به بندگی همراه است. غم حالی (affectio, affection) است که در آن توان عمل کردن کاهش یافته است؛ حالی که همواره بندگی خودخواسته را همراهی می‌کند. بر همین اساس است که خود کامه و کشیش قدرت‌شان را بر غم توده‌ها بنا می‌کنند. صاحبان قدرت به انفعال‌های حزن‌آمیز و اندوهناک سوژه‌ها محتاج‌اند تا از این طریق توان عمل کردن را عقیم کنند. رژیم آن‌ها رژیم کاهش توان است. آن‌ها نمی‌توانند حکومت کنند مگر با بنیاد نهادن رژیمی از غم از سنخ «توبه



¹⁵ Deleuze, Gilles; Guattari, Felix. 1983. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press: Minneapolis. p. 38

کن»، از سنخ «از دشمن متنفر باش». (درس گفتار هفتم) این فرهنگ اندوه است و اسپینوزا آن را به مثابه‌ی نوعی بیماری اجتماعی تشخیص می‌دهد. در مواجهه با این بیماری به جای پرسش «چه باید کرد؟» باید پرسید «چه می‌توان کرد؟». پرسش «چه باید کرد؟» همواره ذات و غایتی را پیش‌فرض می‌گیرد، ذات و غایتی که از پیش موجود است و مرجعی برتر از آن آگاه است. اما وقتی می‌پرسیم «چه می‌توان کرد؟» توان را جایگزین ذات می‌کنیم و در این تصویر جدید همه چیز تکین است. هیچ کس از پیش نمی‌داند که یک بدن (یا یک بدن-ملت) به چه تواناست. هیچ بدنی نمی‌داند که چه را تاب خواهد آورد. دلوز از تجربه‌های حدی می‌گوید؛ تجربه‌هایی که در آن بدنی به آستانه‌ی توان خود پرتاب می‌شود (مانند تجربه‌ی حدی شکنجه) در حالی که نمی‌داند که تا کجا آن تجربه را تاب خواهد آورد. البته این ندانستن ناشی از فقدان معرفت و شناخت نیست، بلکه به این خاطر است که فقط در گذار بین حال‌هاست که توان بدن رقم می‌خورد و در نتیجه فقط در این گذار می‌توان به آن پی برد. در این چارچوب، غایت جای خود را به گشودگی می‌دهد. گشودگی به روی امکان‌هایی که در حین گذار تقویم می‌یابند.



اما چه‌طور می‌توان به گذاری که مقوم امکان‌هاست اندیشید؟ مفهوم مورد نیاز برای چنین اندیشه‌ای را اسپینوزا در اختیارمان گذاشته است: مفهوم حال‌مایه (affectus, affect). به روایت دلوز، حال‌مایه گذار و سیورورت میان حال‌هاست. حال‌مایه یک دگرگونی پیوسته است، دگرگونی پیوسته‌ی نیروی وجود داشتن یا توان عمل کردن. در قالب مفهوم حال‌مایه می‌توان به انتقال میان حال‌ها به مثابه‌ی گذاری محض یا انتقالی زیسته اندیشید.^{۱۶} با واژگان دلوز حال‌مایه خطِ ملودیکِ دگرگونی پیوسته‌ای را شکل می‌دهد که همواره با افزایش و کاهش توان همراه است. پس برای اندیشیدنی کردن امکان‌هایی که در بطن گذار تقویم می‌یابند، حال‌مایه باید مفهومی کلیدی باشد.^{۱۷} برای روشن‌تر کردن معنای حال‌مایه دلوز مثالی می‌زند و از ما می‌خواهد دو لحظه در زمان را در نظر بگیریم؛ دو لحظه که در واقع می‌توانند نماینده‌ی دو وضعیت یا حال در زمان باشند. دلوز ادامه

^{۱۶} دلوز می‌گوید: «اسپینوزا روی این خطِ ملودیکِ دگرگونی پیوسته که حال‌مایه مقوم آن است، دو قطب قرار خواهد داد: شادی-غم، که برای او انفعال‌های بنیادین خواهند بود. [طبق این تعریف] هر انفعالی که مشتمل بر کاهش توان عمل کردن باشد، غم، و هر انفعالی که مشتمل بر افزایش توان عمل کردن باشد، شادی خواهد بود.» (درس گفتار اول)

^{۱۷} به همین خاطر است که در خوانش خود از اسپینوزا، دلوز مفهوم «حال‌مایه» را برجسته می‌کند و بر تمایزش با «حال» تأکید می‌ورزد. او در این درس گفتارها به تفصیل تمایز مفهومی حال‌مایه و حال را به بحث می‌گذارد و از مترجمان و مفسران اسپینوزا به‌خاطر نادیده‌انگاشتن این تمایز مهم انتقاد می‌کند.

می‌دهد که هر قدر این دو لحظه را به هم نزدیک کنیم همواره گذاری تقلیل‌ناپذیر میان وضعیت پیشین و وضعیت کنونی در میان خواهد بود: «گذار از وضعیت پیشین به وضعیت کنونی سرشت متفاوتی دارد با وضعیت پیشین و وضعیت کنونی. گذار خصوصیات خود را دارد و دقیقاً به همین سبب است که اسپینوزا و ما آن را دیرند^{۱۸} می‌خوانیم. دیرند گذار زیسته است، انتقال زیسته.» (درس گفتار هفتم) دو وضعیت یا حال را می‌توانید هر قدر که می‌خواهید به هم نزدیک کنید. دو حال را می‌توانید با یک دقیقه فاصله تصور کنید، یا با یک ثانیه، یک هزارم ثانیه و قس علی‌هذا. مرتباً می‌توانید برش‌های بیش‌تری در زمان بزنید و حال‌ها را فشرده‌تر کنید. در این الهام برگسونی می‌توانید برش‌ها را تا بی‌نهایت پیش ببرید، اما آنچه پس از هر برش به چنگ می‌آورد صرفاً نقاط، مکان‌ها یا حال-وضعیت‌هایی مکان‌مند خواهند بود. حاصل برش‌ها تنها مکان (با واژگان برگسون) یا حال (با واژگان اسپینوزا) خواهد بود و نه زمان و حال‌مایه. این وضعیت‌ها از سنخ مکان‌اند، حال‌هایی مکان‌مند. پس «هر قدر هم این برش‌ها را فشرده کنید، هم‌چنان ناگیر چیزی از چنگ‌تان خواهد گریخت. آنچه از چنگ‌تان می‌گریزد گذار از یک برش به برشی دیگر است، هر چقدر هم که کوچک باشد.» (درس گفتار هفتم) این گذار دیرندی زمان‌مند است که در وضعیت مبدأ و مقصد تحلیل نمی‌رود. لیک ما همواره تمایل داریم که این دیرند و گذار را بدل به یک وضعیت کنیم. در واقع تمایل داریم حال‌مایه را به حال تقلیل دهیم. پس این تصادفی نیست که برخی از شارحان اسپینوزا تمایز مفهومی حال‌مایه و حال را نادیده گرفته و آن‌ها را با یک واژه ترجمه کرده‌اند. این تمایل در واقع بیان دیگری است از گرایش ما برای مکان‌مند کردن دیرند-زمان-یعنی همان برداشت از زمان که برگسون به آن می‌تاخت. حال‌مایه، به‌مثابه‌ی گذار زیسته از یک وضعیت به وضعیتی دیگر، خود به هیچ وضعیتی فروکاستنی نیست. آنچه میان دو وضعیت روی می‌دهد گونه‌ای پیوستگی زمان‌مند است. حال‌مایه به‌مثابه‌ی دیرند گذار نه در وضعیت پیشین است و نه در وضعیت کنونی؛ نه این جاست و نه آن‌جا. پس همواره در میانه است و از چنگ ما می‌گریزد.

پرسش ما این بود که چه‌طور می‌توان به گذاری که مقوم امکان‌هاست اندیشید؟ تا این‌جا دیدیم که گذار سرشتی اساساً متفاوت با وضعیت‌ها و حال‌ها دارد و در آن‌ها تحلیل نمی‌رود. گذار دیرند زمان‌مندی است که از مکان‌مند شدن سرباز می‌زند. اما این همه‌ی ماجرا نیست. این گذار بیان

¹⁸ durée, duration

دیگری هم دارد: نسبت دیفرانسیل^{۱۹}، نسبتی میان تفاوت‌های محوشونده.^{۲۰} نسبت دیفرانسیل، یا dy/dx ، بیان نسبتی است که طرفینش، یعنی dx و dy ، نه متعین‌اند^{۲۱} و نه قابل تعیین^{۲۲}، اما با این حال مستقل از طرفین خود تعیین دارد. نسبت دیفرانسیل نسبتی است که با وجود محو شدن طرفینش همچنان برقرار می‌ماند و به همین سبب نسبتی محض است. این نسبت، در واقع، بیان‌گر گذار است، بیان خمش منحنی^{۲۳}، بیان کاری که منحنی در هر نقطه می‌کند. حساب دیفرانسیل این امکان را فراهم می‌کند تا یک منحنی را نه به عنوان سلسله‌ای از نقاط (X, Y) بلکه به منزله‌ی ترکیب پیوسته‌ای از نسبت‌های دیفرانسیل که بیان‌گر خمش و نحوه‌ی تغییر منحنی‌اند در یابیم.^{۲۴} نکته‌ی حائز اهمیت این است که آن‌چه این نسبت‌ها آشکار می‌کنند/تفاتی است که در هر نقطه از منحنی رخ می‌دهد. حال با توجه به این مباحث می‌توان گفت که نقاط روی منحنی متناظر با حال‌ها یا وضعیت‌های مکان‌مندند و نسبت دیفرانسیل متناظر با گذار زیسته، یعنی آن‌چه منحنی در هر نقطه می‌تواند.

بدین ترتیب، همه‌ی این مفاهیم در هم تنیده می‌شوند: توان، حال‌مایه، گذار، دیرند و نسبت دیفرانسیل. حال می‌توانیم ادعا کنیم که گذار از آن حیث که یک نسبت دیفرانسیل است نه تنها در نقاط منحنی تحلیل نمی‌رود بلکه مقوم آن‌هاست. نسبت دیفرانسیل رفتار و نحوه‌ی خمش منحنی را تعیین می‌کند و بدین ترتیب مقوم نقطه‌هایی است که رسم خواهند شد. پس گذار مقوم امکان‌هاست، همان‌طور که نسبت دیفرانسیل مقوم طرفین خود است. بر این اساس است که می‌توان به گشودگی امکان‌هایی اندیشید که در بزنگاه گذار تقویم می‌یابند.

بزنگاه گذار همان رویداد است؛ رویدادی گشوده به امر نو. وقتی با گذاری روبرویم که نسبت دیفرانسیل مندرج در آن با نسبت‌های فعلیت‌یافته‌ی وضع موجود متفاوت است آن را گذار-رویداد می‌خوانیم. دلوز در مقاله‌ی **می ۶۸ رخ نداد** می‌نویسد که رویداد همواره از قوانین پیش‌بینی‌پذیر می‌گریزد. در نگاه او «رویداد همین شکاف است، وضعیتی ناپایدار که عرصه‌ی نویی از امر ممکن را می‌گشاید»^{۲۵} البته اکنون با توجه به مباحث طرح شده می‌دانیم که رویداد خود یک وضعیت دیگر نیست. در واقع، چنان‌که دیدیم گذار در هیچ وضعیتی تحلیل نمی‌رود و سرشتی یکسره

¹⁹ differential relation
²⁰ vanishing differences
²¹ determined
²² determinable

²³ نسبت دیفرانسیل همان مشتق تابع است که نحوه‌ی خمش یا انحنا منحنی را در هر نقطه نشان می‌دهد.

²⁴ Lærke, Mogens. 2015. "Five Figures of Folding: Deleuze on Leibniz's Monadological Metaphysics." In *British Journal for the History of Philosophy* 23: 1192-1213, p. 1203

²⁵ Deleuze, Gilles. 2006. "May '68 Did Not Take Place." In *Two Regimes of Madness*. Semiotext. p.233

متفاوت با آن دارد. گذار از آن حیث که نسبتی دیفرانسیل است مقوم وضعیت است و چنانچه این نسبت تغییر کند، امر نو در طرفین گذار-نسبت تحقق خواهد یافت. هر گاه در انقلاب‌های تاریخی نسبت‌های دیفرانسیلی که پیش از انقلاب میان بدن-ملت و بدن-دولت برقرار بوده در جریان انقلاب نیز حفظ شده‌اند، فردای انقلاب تبدیل به تکرار دایره‌وارِ دیروز شده است، هر چند با نقاب‌هایی جدید. وقتی پس از انقلاب همان نسبت‌های پیشین در کار باشند، فردای انقلاب تکرار همان دیروز خواهد بود، فقط تحت نام و نقابی دیگر؛ و حاصل چیزی نخواهد بود جز ناامیدی و بدبینی توده‌ها نسبت به انقلاب بماهو انقلاب. اما چنانچه گذار-رویداد انقلاب بیان نسبت‌هایی یک‌سره متفاوت باشد، بدن‌های دیگری را تحقق خواهد بخشید و به امر نو رخصت ظهور خواهد داد.

به همین سبب دلوز در این درس گفتارها از بدبینی به انقلاب می‌گوید؛ بدبینی‌ای که قرن هفدهم را درنوردیده بود:



انقلاب کرامول یک نمونه تقریباً ناب از انقلابی است که به محض روی دادن، به آن خیانت شد. کل قرن هفدهم مملو است از تأملاتی در این باب که چگونه می‌توان از خیانت به یک انقلاب جلوگیری کرد. انقلابیون همواره به این اندیشیده‌اند که چرا همیشه به انقلاب‌ها خیانت می‌شود. آخرین نمونه برای معاصران اسپینوزا، انقلاب کرامول بود که در واقع خائن خارق‌العاده‌ای بود که به انقلابی که خود به‌راه انداخته بود خیانت کرد... در شرایطی که یک انقلاب مورد خیانت قرار گرفته و به‌نظر می‌رسد که مورد خیانت قرار گرفتن سرنوشت محتومش بوده، چگونه می‌توان زندگی کرد؟ کرامول در آن زمان مثل استالین در روزگار ما بود. [در آن زمان] هیچ‌کس از انقلاب سخنی نمی‌گفت، نه به این خاطر که چیزی معادل انقلاب در سر نداشتند، دلیل کاملاً متفاوتی در کار بود؛ به این خاطر که کلمه‌ی انقلاب با نام کرامول گره خورده بود. (درس گفتار پنجم)

آنچه در این انقلاب‌های تاریخی بازمی‌گردد، نسبت دیفرانسیل ثابتی است که یک تعین اجتماعی-سیاسی را با نقابی دیگر ظاهر می‌کند؛ تعینی که تنها بازگشت دایره‌وار همان است. پس با توجه به این مباحث می‌توان دید که مفاهیم گذار و نسبت دیفرانسیل کارکردی انتقادی دارند،

چرا که تحلیل تبارشناسانه‌ی شکل‌گیری‌های اجتماعی بر اساس مناسبات مولکولی قدرت را ممکن می‌کنند^{۲۶} و نشان می‌دهند که ظهور امر نو در گرو نسبت‌های دیگری است که در گذار-رویداد مندرج است.

در می ۶۸، این گذار-رویداد در «خیابان» تجربه شد. خیابان در توپولوژی شهر همواره محلی است برای گذر؛ محل گذار از یک جایگاه به جایگاهی دیگر. شهر شبکه‌ای است از بدن-جایگاه‌ها، شبکه‌ای که جغرافیای بدن-انقیاد را ترسیم می‌کند؛ جایگاه‌هایی چون زندان، کارخانه، دانشگاه، دادگاه که هر یک به شیوه‌ای بدن‌ها را رام و متعین کرده و آن‌ها را می‌نامد: مجرم، کارگر، دانشجو و متهم. ما مدام در این جایگاه‌های انقیاد پرتاب می‌شویم. اما در این جغرافیا آن‌چه عبور از جایگاهی به جایگاه دیگر را ممکن می‌کند خیابان است. خیابان امکان این جابجایی و گذار است. اما این گذار، در حالت عادی، دیرندی ناب نیست که در هیچ وضعیتی تحلیل نرود. بلکه به دست نظم موجود خود به وضعیتی دیگر تقلیل می‌یابد، یعنی به خیابانی مکان‌مند کاسته می‌شود. خیابان خود به یک وضعیت بدل می‌شود تا فضای ناآشنای میان جایگاه‌ها بر ملا نشود. این جا قرار نیست حرکت در میان جایگاه‌های انقیاد تجربه شود. این مکان-وضعیت ترفندی است برای غیب کردن گذار زمان‌مند میان جایگاه‌ها. خیابان مکان‌مند شعبده‌بازی است که گذار را نیست کرده و ما را به جایگاه‌های سوژه-انقیاد پرتاب می‌کند، جهش‌هایی از یک انقیاد به انقیادی دیگر، منهای پیوستگی حرکت؛ هزاران طی الارض از یک بدن-انقیاد به بدن-انقیادی دیگر. خیابان به جای این که فعلیت گذار زیسته باشد، آن را رام و منجمد کرده و به وضعیتی دیگر سنجاق می‌کند: به جایگاه شهروند. این جایگاه تضمینی است برای ناممکن کردن تجربه‌ی حرکت، حرکت میان جایگاه‌ها. خیابان مکان‌مند انجماد دیرند است تا کسی حال‌مایه‌ی گذار را تجربه نکند. خیابان سرپوشی است بر ورطه و مغاک میان جایگاه‌های انقیاد که نحوه‌های بندگی‌اند. سرپوشی است بر فضای امکانی که نه تنها در هیچ وضعیتی تحلیل نمی‌رود، بلکه مقوم وضعیت‌هاست؛ فضای امکانی که از آن هیچ بدن-جایگاهی نیست و لذا نامتعین است و تاریک. خیابان آسفالتی است بر این ورطه‌ی تاریک.

^{۲۶} این پروژه‌ای است که عادل مشایخی تحت عنوان «تبارشناسی دولت مدرن در ایران» آغاز کرده است. او در بخشی از این پروژه نسبت‌های دیفرانسیل قدرت را در ایران باستان، در سلطنت سنی و سلطنت شیعی شناسایی می‌کند؛ نسبت‌های دیفرانسیل یا مناسبات قدرت به‌خصوصی که در طول تاریخ به پادشاه باستان، خلیفه-سلطان و فقیه-سلطان تعین بخشیده‌اند.

اما گاهی بدن‌های عاصی از انقیاد و بندگی به خیابان می‌آیند و خیابان دیگری را تجربه می‌کنند؛ خیابان به‌مثابه‌ی دیرند گذار، خیابان همچون حال‌مايه، خیابانی زمان‌مند که در وضعیت‌های مکان‌مند مبداء و مقصد تحلیل نمی‌رود. در این خیابان، بدن‌ها در وضعیت شهروند خلاصه نمی‌شوند و گذار زیسته را از سر می‌گذرانند، تجربه‌ای که آسفالت را کنار می‌زند. تجربه‌ی گذار تجربه‌ی حرکت میان مکان‌های انقیاد است-در منطقه‌هایی تعریف‌نشده، نامعین و گنگ-حرکت از یک تعین اجتماعی-سیاسی به تعینی دیگر. وقتی این گذار با نسبت دیفرانسیل متفاوتی فعلیت می‌یابد، امکان‌هایی دیگر برای شکل‌گیری بدن-ملت و بدن-دولتی دیگر بروز می‌کنند. نسبت‌های جدید مقوم بدن‌هایی جدیدند و از این حیث کارکردی استعلایی-انتقادی دارند. اما این امکان‌ها غایتی از پیش موجود نیستند که بدن‌ها آن‌ها را هدف بگیرند-هیچ بدنی از پیش نمی‌داند به چه تواناست-بلکه در اثنای گذار که نسبت‌های دیفرانسیل نیرو را در لفاف خود دارد تقویم می‌یابند. گذار نه حرکت از نقطه‌ای معین به نقطه‌ای دیگر، بلکه شرط و فرآیند ظهور خود نقطه‌هاست. در بطن رویداد است که خیابان بیان زمان گذار می‌شود، ساختار مستبد شهر نظم موجودش را از دست می‌دهد و امکان‌هایی بی‌سابقه و ناآشنا مجال ظهور می‌یابند.

فلسفه‌ای که با آفرینش مفاهیم در واقعیت مداخله می‌کند، مفاهیم را از جایی چون سر انسان‌ها به زمانی چون خیابان می‌کشاند و شرط امکان ناممکن را اندیشیدنی می‌کند. وقتی دایره ناممکن‌ها مدام گسترده‌تر می‌شود، تنها می‌توان واقعین بود و ناممکن را طلب کرد.

