



اسپینوزا و قدرتⁱ

الکساندر مَترونⁱⁱ

ترجمه‌ی فرشید مقدم سلیمی

قدرت چیست؟ چرا می‌خواهیم بر دیگران قدرت اعمال کنیم؟ چرا می‌خواهیم دیگران بر ما قدرت اعمال کنند؟ این مناسبات قدرت در حوزه‌های مختلف وجود ما چه صورت‌هایی می‌پذیرند؟ گستره آثار قدرت تا کجاست؟ آیا می‌توان بر این آثار فائق آمد؟ همه این پرسش‌ها، که امروز دوباره مطرح شده‌اند، به یک معنا، در قلب نظام مسائل انسان‌شناسانه‌ی سده‌ی هفدهم قرار داشتند: این پرسش‌ها عموماً زیر عنوان «نظریه‌ی انفعالات» طرح می‌شدند. درست است که وقتی بحث قدرت سیاسی مطرح می‌شد، پای تحقیقی کاملاً متفاوت به میان می‌آمد: تحقیق درباره‌ی بنیادهای حقوقی قدرت («حق حاکمان» و «تکالیف اتباع»)ⁱⁱⁱ، تحقیقی که فاصله‌ی زیادی دارد با تحلیل نحوه‌های مختلف اعمال قدرت در ساحت عمل («وسایل مهار مردم»). تا آنجا که در این بحث نیز به مدد قسمی انسان‌شناسی در صدد پاسخ برآمده‌اند، انواع سرگشتگی‌ها سربرآورده است، مثلاً در آثار شگرف هابز. اما اسپینوزا به شیوه‌ی خود این گره کور را گشود: او با یکی کردن حق و واقع به میانجی خدا هر شکاف و تضادی را که میان مسئله‌ی مشروعیت و مسئله‌ی عملکرد واقعی وجود داشت از میان برداشت، مسئله اول به کل در مسئله دوم حل شد و حالا دیگر هیچ چیز نمی‌توانست مانع از آن گردد که عملکرد واقعی، تمام قلمرو را، در همه‌ی سطوح آن، اشغال کند. از دل اینها یک نظریه‌ی عمومی قدرت پدید می‌آید - نظریه‌ی عمومی قدرت سیاسی و نیز نظریه‌ی عمومی قدرت غیرسیاسی، نظریه‌ی عمومی قدرت خرد و نیز نظریه‌ی عمومی قدرت کلان، نظریه‌ی عمومی جایگزینی‌های^{iv} این دو نوع قدرت و نیز برهم کنش‌های آنها - و البته ناگفته نماند که هیچ یک از این مسائل اهمیت خود را از دست نداده‌اند. در ادامه بنا داریم طرحی اجمالی از این نظریه ارائه کنیم.

قدرت یعنی بیگانه شدنِ توان و توانِ هر موجود یعنی تولیدگری^۱ ذات آن

قدرت (potestas) مشتقی است از توان (potentia)، و این اشتقاق قدرت از توان تا حدی واقعی و تا حدی خیالی است. بنابراین برای فهم قدرت باید از توان آغاز کنیم. پس آیا بهتر نیست با توان انسان آغاز کنیم؟ بله، ولی نه با انسان از آن حیث که انسان است و گویی امتیازی خاص او را از بیخ و بن از سایر موجودات متفاوت کرده: بداعت «انسان‌شناسی» مکتب اسپینوزایی، اگر برای سهولت بحث این عنوان را بپذیریم، در این است که هیچ وجه مشخصاً انسان‌شناختی ندارد. توانِ هر موجود، هر موجودی که باشد، یعنی تولیدگری ذات آن موجود. توان هر موجود خود همان موجود است از آن حیث که ضرورتاً چنان تعیین یافته تا هر چه از طبیعتش برمی‌آید تولید کند.^۱ پس طبیعت هر چیزی توان است. خدا توانِ علیّی مطلق است: خدا هر چه را که تناقض منطقی نداشته باشد در خود تولید می‌کند (زیرا هیچ چیز بیرون از خدا نیست).^۲ هر موجودِ متناهی، از آن حیث که پاره‌ای از خداست، توانی علیّی دارد که پاره‌ای از توان خداست: موجود متناهی، درون خود یا بیرون خود، آثاری تولید می‌کند که ناشی از طبیعت اوست؛^۳ و چون امکان ندارد آن آثار با این طبیعت در تناقض باشند،^۴ در نتیجه - اگر مداخله‌های بیرونی را نادیده بگیریم - این آثار آن موجود را به صورت یک ساختار خودتنظیم‌گر در هستی حفظ می‌کنند. اما مداخله‌های بیرونی نیز وجود دارد؛ زیرا یک موجود متناهی فقط در کنار سایر موجودات متناهی امکان وجود دارد، موجوداتی دیگر که بر آن اثر می‌گذارند و مانعی بر سر راه تحقق کامل آثار آن به شمار می‌روند. از آنجا که به هر حال موجود متناهی باید این آثار را تولید کند، می‌توان فارغ از هرگونه شائبه‌ی انسان‌پنداری^۵ گفت هر موجود متناهی در تقابل با هر چیزی قرار دارد که در تقابل با آن است.^۵ از اینجا به این فرمول معروف می‌رسیم: هر چیزی، در حد توان علیّی خود، می‌کوشد (conatur) در هستی خود پایدار بماند.^۶ این ادعا، به رغم شباهت‌های ظاهری، با ادعای هابز بسیار فرق دارد. هابز تمایز می‌گذارد میان صیانت ارگانیک که غایت خودش است و توانی مشتمل بر مجموعه وسایلی که بالقوه برای نیل به آن غایت به کار می‌آیند. از آنجا که در این تمایزگذاری دیگران



^۱ Ethics III, 7; CWS I, 499.

^۲ Ethics I, 16; CWS I, 424. Ethics I, 35; CWS I, 439.

^۳ Ethics I, 36; CWS I, 439.

^۴ Ethics III, 4; CWS I, 498.

^۵ Ethics III, 5; CWS I, 498. Ethics III, 6 Dem.; CWS I, 499.

^۶ Ethics III, 6; CWS I, 498.

صرفاً در حکم وسیله هستند، تحلیل هابز مستقیماً به نوعی نظریه‌ی مناسبات قدرت منتهی می‌شود که قدرت را ابزار می‌انگارد؛ و همزمان، این مناسبات را ویژگی خاص طبیعت انسان می‌بیند که بر حسب حسابگری عقلانی تعریف می‌شود. چنین چیزی نزد اسپینوزا نمی‌بینیم. [از نظر اسپینوزا] صیانت و توان یکی هستند. هر موجودی در هر لحظه بالضروره هر آنچه می‌تواند می‌کند و مادام که بتواند کاری بکند خود را حفظ می‌کند. این کوشش یا کوناتوس همانا میل یا خواهش^{vii} است. میل همیشه مشروع است: زیرا توان ما همان توان خداست و ما حق داریم هر آنچه توان ما ایجاب می‌کند انجام دهیم، نه کمتر نه بیشتر.^v

هنوز زود است که قدرت را به توان وصل کنیم. نه سنگ و نه حکیم، که البته هر کدام کوناتوس خاص خود را دارند، نمی‌خواهند بر چیزی سلطه پیدا کنند. بنابراین اینجا باید یک فرضیه‌ی حداقلی به میان آوریم: اگر چه انسان جسمی چنان پیچیده دارد^۸ که ذهنش می‌تواند جسم‌های بیرون از خود و اتفاقاتی را که برای آنها روی می‌دهد نسبتاً به روشنی تخیل کند،^۹ در بادی امر آن قدر توانمند [puissant] نیست که تعینات طبیعتش بتواند بر تأثیرات بیرونی غلبه کند؛^{۱۰} البته این موضوع در خصوص گونه‌های دیگر جانداران و در واقع در خصوص بی‌نهایت گونه‌ی قابل تصور نیز صادق است. به این ترتیب، از طریق رابطه با چیزها و بازنمایی این رابطه، می‌توان هم توضیحی برای تقاضای قدرت و هم توضیحی برای عرضه‌ی قدرت ارائه کرد.

تقاضای قدرت

تقاضای قدرت را به بیان دقیق می‌توان از ملاحظه انسانی منفرد، رو در روی طبیعت، به فرض اینکه وجود چنین انسانی ممکن باشد (فرضی که البته درست نیست)، استنتاج کرد. به محض اینکه بدن ما، با در نظر گرفتن ترکیبی از عوامل، به وضعی برسد که بتواند نسبت به قبل آثار بیشتری تولید کند (این همان شادی است)،^{۱۱} ضرورتاً می‌کوشیم این آثار جدید را تولید کنیم و به این ترتیب در همین وضع جدید بمانیم. اگر این وضع اخیر در ما با بازنمود چیزی بیرونی به مثابه علت این وضع همراه شود (این همان عشق است)^{۱۲} می‌کوشیم حضور این چیز را

^v TTP XVI; CWS II, 282–96. TP II, 3–4; CWS II, 507–8.

^۸ Ethics II, Postulates after 13; CWS I, 462–3.

^۹ Ethics II, 17; CWS I, 463–4.

^{۱۰} Ethics IV, 6; CWS I, 550.

^{۱۱} Ethics III, 11 Schol.; CWS I, 500–1.

^{۱۲} Ethics III, 13 Schol.; CWS I, 502.

دریابیم،^{۱۳} در تصرف خود نگهش داریم، حفظش کنیم یا به هر قیمتی بازتولیدش کنیم:^{۱۴} ما تمام توان خود را بی‌قید و شرط به خدمت آن چیز در می‌آوریم و به معنای شبه-حقوقی کلمه این توان را از خودمان بیگانه می‌کنیم. این یک بیگانگی اقتصادی است و به‌طور سنتی در قالب این فرمول بیان شده: ما در تملک کالاهایی هستیم که در تملک داریم. همین فرایند در بیگانگی منفی نسبت به چیزهایی برقرار است که آنها را علت کاهش توان خود می‌دانیم (در مورد نفرت).^{۱۵} اما خود چیزها به ما نمی‌گویند که برای حفظشان چه باید کنیم. با این حال، ما با اشتیاق تمام می‌خواهیم این موضوع را بدانیم چون روزگار هر چه را به ما داده زود پس می‌گیرد. ما میان امید و ترس سرگردانیم و وقتی ترس به یأس تنه می‌زند، با نگرانی به نشانه‌ها متوسل می‌شویم.^{۱۶}

و البته این نشانه‌ها پدیدار می‌شوند. زیرا بیگانگی اقتصادی ما لاجرم بیگانگی ایدئولوژیک نیز هست. ما که از دل‌بستگی مان به چیزها آگاه ولی از علل آن ناآگاهیم، خود را سوژه‌ای آزاد می‌پنداریم که انتخاب‌هایش را کمال درونی ابژه برمی‌انگیزد: بر این باوریم که علت اعمال ما جاذبه‌ای است که یک غایت برای ما دارد و اینکه تصمیم می‌گیریم به آن برسیم. ولی چرا این چیزها خود در اختیار مایند؟ از آنجا که «چرا» برای ما یعنی «به‌خاطر» لذا جواب در خود سوال نهفته است: چون این چیزها ما را خرسند می‌کنند؛ فاعل آزاد دیگری که در پی غایت‌هایی مشابه غایت‌های ماست این چیزها را برای ما ساخته است؛ الوهیت متولد می‌شود.^{۱۷} وقتی روزگار سیاه می‌شود و ما به چه کنم چه کنیم می‌افتیم اولین چیزی که به سراغش می‌رویم همین الوهیت انسان‌گونه است. و چون خواست ما این است فوراً خیال می‌کنیم دارد نشان‌مان می‌دهد که چه شرایطی باید محقق شود تا اسباب خرسندی ما فراهم گردد. به این طریق یک خرافه‌ی شخصی درست می‌کنیم که محتوای آن دقیقاً برآمده از تروماها {یا ضربه‌های روانی} ماست: باور به الوهیتی با چهره‌ای خاص که در تحت شرایطی خاص بر ما تجلی می‌کند و از ما عبادتی خاص تقاضا می‌کند و از این پس ما همه‌ی ظرفیت‌هایمان را در او بیگانه می‌کنیم تا آنچه را میل به تملکش داریم به‌دست آوریم.^{۱۸} اگر روزگار دوباره بر وفق مراد شود، ایمان‌مان قوی‌تر



^{۱۳} Ethics III, 12; CWS I, 502.

^{۱۴} Ethics III, 13 Schol.; CWS I, 502.

^{۱۵} Ethics III, 13; CWS I, 502. Ethics III, 13 Schol.; CWS I, 502.

^{۱۶} TTP Praef.; CWS II, 65–6.

^{۱۷} Ethics I, App.; CWS I, 439–42.

^{۱۸} TTP, Praef.; CWS II, 65–76.

می‌شود. ولی اگر اوضاع باز هم درست نشد چه؟ در صورت لزوم، خرافه را تعویض می‌کنیم.^{۱۹} و بعد از ناکامی‌های مکرر به قابلیت خود برای ارتباط با ماورا شک می‌کنیم. سپس پی‌نشانه‌های درجه دوم می‌رویم: نشانه‌هایی که نشان‌مان می‌دهند کدام نشانه‌ها حکایت از انکشاف اصیل دارند، الوهیت حقیقی کدام است و چه می‌خواهد. وقتی وحشت سراسر وجودمان را فرا می‌گیرد، دست به دامان اولین کسی می‌شویم که از راه می‌رسد.^{۲۰}

عرضه قدرت

حال اگر اولین از راه رسیده دست ما را بگیرد، عرضه‌ی قدرت لاجرم به تقاضای قدرت پاسخ می‌دهد. برای اثبات این نکته لازم نیست چیزی به فرضیه‌ی حداقلی خود اضافه کنیم: لازم نیست به حسابگری فایده‌گرایانه متوسل شویم. اگر موجودی در موجودی دیگر که طبیعتش وجه اشتراکی با طبیعت او دارد افزایش یا کاهش توانی تخیل کند، توان خودش نیز با همین حرکت افزایش یا کاهش می‌یابد؛ زیرا به این طریق آن موجود اول به‌طور غیرمستقیم از همان علتی متأثر می‌شود که در موجود دیگر اثر گذاشته است و تا آنجا که طبیعت این دو موجود شبیه هم باشد، علت مزبور آثاری مشابه در آنها تولید می‌کند.^{۲۱} نزد انسان‌ها، به‌طور خاص (اما فقط به‌طور خاص)، تخیل کردنِ تاثرات انسانی دیگر عین^{viii} تجربه کردن آنهاست. همین مقدمه‌ی کوچک به نتایجی بزرگ منتهی می‌شود.

۱. در گام نخست، فرض کنیم اتفاقی به انسانی برمی‌خوریم که رنج می‌کشد. در رنج او شریک می‌شویم (این همان دلسوزی است)،^{۲۲} می‌کوشیم او را از رنج خلاص کنیم تا خود از رنج برهیم (این همان نیک‌خواهی است):^{۲۳} کمکش می‌کنیم تا به خواسته‌هایش برسد و اگر بخواهد در مورد وسایل تحقق خواسته‌هایش به او مشاوره می‌دهیم. اگر کمک ما مؤثر واقع شود، او خوشحال می‌شود.

۲. اکنون شادی او، درست به همان دلیل، می‌شود شادی ما و به این اعتبار می‌خواهیم در همین حال بمانیم. اینک، با این باور که می‌دانیم چه چیزهایی خوشایند موجودات شبیه ماست پیوسته می‌کوشیم در عمل آنها را خشنود کنیم (این، در شکل اولیه‌اش، شهرت‌طلبی است).^{۲۴} تا وقتی در این کار موفق باشیم، دیگری که مدیون مان شده، ما را یگانه علت دستیابی‌اش به هر آنچه

^{۱۹} همان

^{۲۰} همان

^{۲۱} Ethics III, 27; CWS I, 508.

^{۲۲} Ethics III, 27 Schol.; CWS I, 509.

^{۲۳} Ethics III, 27 Cor. 3 Schol.; CWS I, 509.

^{۲۴} Ethics III, 29; CWS I, 510. Ethics III, 29 Schol.; CWS I, 510.

بدان دل‌بستگی دارد تصور می‌کند: او به ما عشق می‌ورزد^{۲۵} و همه‌ی توانش را در اختیار ما قرار می‌دهد و خود را در ما بیگانه می‌کند؛ بالاخره به آنچه می‌خواست رسیده است! این نیز در ما پژواکی نو می‌یابد: ما از راه عشقی که در دیگران برانگیخته‌ایم به خود عشق می‌ورزیم (این همان مباحث^{ix} است).^{۲۶} و برای اینکه در این حال خوش بمانیم می‌خواهیم به هر بهایی وضعیت موجود این حال را تداوم ببخشیم: با از خود گذشتگی تمام، اهداف دیگری را محقق می‌کنیم تا در چشم او عین خودِ مشیتِ الهی جلوه کنیم.

۳. ولی نمی‌توانیم در این مرحله بمانیم. چون ما هم بیگانگی‌های خود را داریم که عموماً با بیگانگی‌های کسانی که مدیون ما هستند فرق دارد. از اینجا تناقضی ناگزیر ناشی می‌شود: نمی‌توانیم عشق‌مان را به چیزی که دوست داریم متوقف کنیم، نمی‌توانیم از چیزی که دیگران را خوشحال می‌کند خوشحال نشویم، نمی‌توانیم همزمان از دو چیز که می‌دانیم ناسازگارند لذت ببریم.^{۲۷} راه حل روشن است: ما از غلبه خود بر دیگران استفاده می‌کنیم و می‌کوشیم کسانی را که به ما متکی هستند به کیش خود درآوریم؛ همه کار می‌کنیم تا هر چه در نظر ما خوب است در نظر آنها هم خوب جلوه کند.^{۲۸} به این وسیله می‌توانیم بدون هیچ انگیزه پنهانی در جهت شادی آنها بکوشیم. البته ماجرا به این سادگی هم نیست، زیرا نمی‌توانیم با اطمینان کامل بدانیم که در آگاهی چه می‌گذرد. از آنجا که خوب بودن امور از نظر هر کسی به ایدئولوژی او وابسته است، می‌خواهیم دیگران خرافه‌ی شخصی‌مان را با تمام جزئیات آن بپذیرند و با گرایش به مذهب ما و انجام عبادت‌های ما آن را اثبات کنند؛ آنچه از دید هر کس خوب به شمار می‌آید در انتخاب‌های اقتصادی او آشکار می‌شود، در جزء جزء زندگی مادی دیگران که می‌خواهیم اداره آن را به دست بگیریم و انتظار داریم آنها دائماً شکرگزار کار ما باشند. همه‌ی این کارها را صرفاً برای خیر و صلاح خودشان انجام می‌دهیم و هنوز پای «منفعت» در میان نیست. گفتن اینکه قدرت می‌خواهد دوست داشته شود همان‌گویی است زیرا این تنها دلیل بودن قدرت است؛ اما اعمال آن یعنی مجبور کردن دیگران به دوست داشتن کارهای ما و ابراز این دوست داشتن با انجام کارهایی که ما دوست داریم، و این همه برای این است که بتوانیم کاری را انجام دهیم که آنها دوست دارند: آرزوی مباحث بدل می‌شود به آرزوی غلبه



^{۲۵} Ethics III, 29 Schol.; CWS I, 510.

^{۲۶} Ethics III, 30; CWS I, 510. Ethics III, 30 Schol.; CWS I, 511–12.

^{۲۷} Ethics III, 31; CWS I, 512.

^{۲۸} Ethics III, 31 Schol.; CWS I, 512.

و سلطه. تا آنجا که بتوانیم در این راه پیش می‌رویم: مادام که دیگران از ما امید چیزی دارند، هیچ مشکلی نیست، ولی وقتی مقاومت بیشتر شد، به {ایجاد} ترس رو می‌آوریم.^{۲۹}

تملك خصوصی و رابطه‌ی استثمار برآمده از برهم کنش قدرت‌ها

۴. همه‌ی ماجرا این نیست. چون بعد از اینکه توانستیم افراد شبیه خود را به دوست داشتن چیزی سوق دهیم آنها هم درست مطابق میل ما آن چیز را به تملك خود در می‌آورند، مراقب آن می‌شوند، باز تولیدش می‌کنند و از آن لذت می‌برند. خب درست به همین اعتبار، ما می‌خواهیم با حداکثر شدت خودمان این لذت را تجربه کنیم. حال اگر مطلوب مورد نظر از آن گونه باشد که فقط در تملك یک شخص قرار بگیرد مسئله‌ای به وجود می‌آید: از میان ما یا کسانی که شبیه ما هستند چه کسی مستقیماً از آن بهره‌مند خواهد بود و چه کسی فقط با واسطه. جواب روشن است: ما به آن مطلوب می‌رسیم و آنها از لذتی که آن مطلوب برای ما فراهم می‌کند لذت خواهند برد.^{۳۰} این ریشه‌ی حسادت است.^{۳۱} شدت و حدت آن حسد بدون شک بستگی به طبیعت کالاهای اقتصادی دارد که به آنها دلبستگی داریم: مثلاً پول یک هم‌ارز عام است که بی‌نهایت باز تولید شدنی است و به همین دلیل اگر توافق کنیم که با کار کردن آن را به دست آوریم حسادتی بر نمی‌انگیزد، اما زمین که چیزی است خاص و مقداری محدود دارد یک کالای انحصاری تمام عیار است و فقط به جدایی بین انسان‌ها منجر می‌شود.^{۳۲} به این ترتیب لاجرم سعی می‌کنیم ثمره‌ی زمینی را که دیگران تحت هدایت یا حمایت ما به بار نشانده‌اند از چنگشان درآوریم یا بدزدیم. به علاوه، همین تحلیل در مورد موضوعات ایدئولوژیک هم صادق است؛ اگر حس کنیم کسانی که خرافه‌مان را به آنها قبولانده‌ایم در شناخت امور الهی از ما پیشی گرفته‌اند به ایشان حسادت می‌ورزیم و احتمالاً ابداعات آنها را به اسم خود مصادره می‌کنیم؛ هر «آموزگار»ی اگر شاگردانش پا دهند ترتیبی خواهد داد تا آنها «از نظر فکری» در مرتبه‌ای پایین‌تر از او بمانند (ut ingenio minus possent).^{۳۳}

البته این چرخه مرزهایی دارد. با سلب مالکیت از دیگران در واقع آنها را اندوهگین می‌کنیم و به همین دلیل دوباره در اندوه آنها سهم می‌شویم: آنها، مانند ابتدای چرخه، مایه‌ی دلسوزی ما می‌شوند. در نتیجه ما بخشی از چیزی را که از آنها گرفته‌ایم پس می‌دهیم؛ البته به حداقلی‌ترین

^{۲۹} TP II, 10; CWS II, 512.

^{۳۰} Ethics III, 32; CWS I, 513.

^{۳۱} Ethics III, 32 Schol.; CWS I, 513.

^{۳۲} TP VIII, 8; CWS II, 568.

^{۳۳} TP XI, 4; CWS II, 603; G III, 360.



شکل ممکن، فقط آن قدر که ساکت شوند. در بهترین حالت، فقط به اندازه‌ی بخور و نمیر. به این ترتیب در حالی که فرمانبرداری آنها تضمین شده است به کار برمی‌گردند، کاری که دوباره ماحصل آن را مصادره می‌کنیم: چرخه ادامه می‌یابد. آیا این {تحلیل} - بدون اینکه پای هرگونه حسابگری فایده‌گرایانه به میان آید- استنباط درستی از رابطه‌ی استثمار نیست، به‌طور اخص در فرم فئودالی استثمار؟

هر قدرتی مستلزم رابطه‌ی نیروهاست

بنابراین، تقاضای قدرت داریم و عرضه‌ی قدرت. با این حال، روشن است که این دو هماهنگ و هم‌زمان نیستند. از آنجا که هر دو از فرضیه‌ای واحد نتیجه می‌شوند، فرضیه‌ای که در مورد انسان‌ها به‌طور کلی صادق است (و بی‌شک در مورد سایر انواع نیز صادق می‌کند) پس باید نتیجه بگیریم که هر یک از ما هم‌زمان می‌خواهیم هم غالب باشیم و هم مغلوب، حتی اگر نسبت بین این دو متفاوت باشد و حتی اگر این نسبت بنا به شرایط مختلف فرق کند. بنابراین ذات هر قدرتی این است که با مقاومت رو به رو شود: هیچ قدرتی بدون کشمکش وجود ندارد، کشمکشی کم و بیش نهفته، میان غالبان و مغلوبان.

حال بیایید فرض کنیم که در صاف و ساده‌ترین مرحله‌ی این چرخه قرار داریم: مرحله‌ی آرزوی ناب مباحات. هر آن که بی‌قید و شرط دلبسته‌ی ماست، به‌صرف این‌که ما همه‌ی فکر و ذکر او شده‌ایم و همچنین از آنجا که مثل هر کس دیگری می‌خواهد دیگران را خشنود کند، این خواهش در او سر بر می‌آورد که ما فقط به او عشق بورزیم تا به این ترتیب حداکثر مباحات نصیبش شود.^{۳۴} در نتیجه، چنین کسی لجوجانه اصرار دارد که تمام توان خود را در او بیگانه کنیم درست همان‌طور که او همه‌چیزش را در ما بیگانه کرده، می‌خواهد که ما به کل در ید اختیار او باشیم درست همان‌طور که او به‌تمامی در اختیار ماست. نتیجه‌ی این جدال (که به هیچ وجه دیالکتیکی نیست!) به رابطه‌ی نیروها بستگی دارد، اما همیشه، منوط است به اینکه قدرت مافوق دست کم به‌طور تلویحی قدرتِ مادونِ مقابلِ خود را به رسمیت بشناسد.

در دو مرحله‌ی بعدی که ما بیشتر و بیشتر ناچاریم به ترس متوسل شویم، ماجرا از این هم روشن‌تر است. هر آنکه از ما می‌ترسد از ما نفرت دارد لذا ما نیز متقابلاً از او نفرت داریم،^{۳۵} نتیجه نفرت او از ما شدیدتر می‌شود و هر لحظه این خطر وجود دارد که جنگی در بگیرد. اگر جنگ شروع شود، هر دو طرف متوجه می‌شویم که در چرخه‌ی انتقام و انتقام متقابل گیر

^{۳۴} Ethics III, 33-5; CWS I, 513-14.

^{۳۵} Ethics III, 40; CWS I, 517.

افتاده‌ایم.^{۳۶} شاید بر حسب اتفاق یکی از ما از پیروز شود؛ اگر دشمنش را نکشد، او را به زنجیر می‌کشد یا به زندان می‌افکند: این اوج قدرت است ولی همزمان نفی قدرت هم است، زیرا می‌توانیم با بدن قربانی خود هرکاری بکنیم بی‌آنکه کوچکترین چیزی از امیال او عایدمان شود.^{۳۷} ولی شاید در عوض یکی از ما بترسد و تسلیم شود. در این صورت طرف مقابل هم دوباره قدری او را دوست خواهد داشت، در نتیجه خودش را دوست خواهد داشت،^{۳۸} مبادله‌ی کالاها و خدمات به نحوی مساوات‌طلبانه‌تر از سر گرفته خواهد شد و اگر آنها این وضعیت را ادامه دهند (که البته ادامه نمی‌دهند)،^{۳۹} ممکن است بالاخره حسابگری فایده‌گرایانه برای اولین بار ظاهر شود.^{۴۰} در اینجا نیز برقراری تعادل نهایی به رابطه‌ی نیروها بستگی دارد.

ولی این رابطه‌ی نیروها چیست؟ می‌گویند زنان و کودکان که طبیعتاً از مردان ضعیف‌ترند همیشه مغلوب مردان خواهند بود.^{۴۱} ولی در مورد بقیه چه می‌توان گفت؟ دو مرد بزرگسال را جدا از دیگران در نظر بگیریم. آیا حتی می‌توانیم تصور کنیم که رابطه‌ای کمابیش ارباب-رعیتی بین‌شان برقرار شود؟ بدون شک نه، زیرا نابرابری‌های نیروی جسمانی حقیقتاً هیچ‌گاه تعیین‌کننده نیستند. بنابراین در عالم واقع، هیچ جزئی از آنچه استنتاج کردیم روی نخواهد داد: هیچ چرخه‌ای هرگز آغاز نخواهد شد و هر کدام از هم‌آوردان صرفاً به روی‌پزدازی ادامه خواهند داد! با این حال، واقعیت این است که در روابط میان انسان‌ها همه چیز همیشه به همین طریق رخ می‌دهد. ولی برای درک این موضوع، باید آن را در زمینه‌ای گسترده‌تر بنشانیم.

حرکت از موضع‌شناسی قدرت‌های خرد به سوی یک نظریه‌ی عمومی قدرت

تا اینجا متوجه شدیم که کوچکترین واحد قدرت خرد چگونه عمل می‌کند، قدرتی خرد که فقط بین دو انسان جاری است، و به محض اینکه دو موجود مشابه که با فرضیه‌ی حداقلی ما همخوان باشند با هم مواجه شوند این قدرت خرد ضرورتاً می‌خواهد برقرار شود. به یک معنا این موضوع اصلی کل حیات انسان‌ها و مناسبات میان آنها تحت رژیم بیگانگی انفعالات است. ولی در عین حال درک می‌کنیم که چرا این قدرت خرد هرگز جدا از دیگران عمل نمی‌کند. دیدیم که در واقع ما به دو طریق بر دیگران قدرت اعمال می‌کنیم: در حالت اول، وقتی آنها را به زنجیر می‌کشیم یا به زندان می‌افکنیم که در این حالت اگر منفعلانه در برابر ما مقاومت کنند

^{۳۶} Ethics III, 40 Schol., Cor. 1 and 2; CWS I, 517.

^{۳۷} TP II, 10; CWS II, 512.

^{۳۸} Ethics III, 41 and 41 Schol.; CWS I, 518.

^{۳۹} Ethics III, 42; CWS I, 518.

^{۴۰} Ethics III, 41 Schol.; CWS I, 518.

^{۴۱} TP XI, 4; CWS II, 603-4.

نتیجه‌ای به جز برانگیختن دلسوزی ما ندارد، در حالت دوم که همان قدرت حقیقی است، آنها از ترس انتقام ما یا به امید کمک‌های ما می‌پذیرند که زندگی خود را مطابق با خواسته‌های ما تنظیم کنند و این یعنی می‌پذیرند توان خود را در ما بیگانه کنند - نوعی بیگانگی حقوقی که این بار دیگر اصلاً استعاری نیست^{۴۲}. پس قدرت حقیقی چیزی نیست جز مصادره‌ی توان مغلوبان به دست غالبان. این مصادره‌ای خیالی است زیرا توان مغلوبان به لحاظ جسمانی از آن خودشان می‌ماند. اما در ضمن مصادره‌ای است که آثاری واقعی دارد تا آنجا که و فقط تا آنجا که مغلوبان واقعاً مجبور می‌شوند آن را بپذیرند. حال، برای مجبور کردن آنها باید وسایل لازم یعنی توان انجام این کار را در اختیار داشت. اما چنین چیزی در بلندمدت ناممکن است اگر که همه‌ی توان غالبان - نه نیروی جسمانی آنها که بعید است از دیگران بیشتر باشد - صرفاً همان توانی باشد که خود مغلوبان به آنها اعطا کرده‌اند: چگونه ممکن است مغلوبان پس از فرونشستن وحشت آغازین همچنان مقهور نیرویی باشند که هر لحظه بخواهند می‌توانند مهار آن را دوباره به دست بگیرند. به محض اینکه بخواهند استقلال خود را بازیابند می‌تواند چنین کنند و چنین خواهند کرد و حق این کار را هم خواهند داشت.^{۴۳} پس غالبان برای غلبه کردن محتاج طرف سومی هستند که متعاقباً باید با او هم رابطه‌های قدرت دیگری برقرار کنند. این امر ما را به دام سرگشتگی قبلی نمی‌اندازد: ما به راستی می‌توانیم اختیار افراد بسیاری را به دست بگیریم از این طریق که به هر کدامشان بقبولانیم که نیروهای همه‌ی افراد دیگر تماماً در اختیار ماست. اگر همه آنها با هم فقط یک بار همزمان چنین چیزی را باور کنند از ما اطاعت خواهند کرد، این باور حقیقت خواهد یافت و دوباره هر کدام از آنها را مجبور به اطاعت خواهد کرد و الی آخر. ولی همین نشان می‌دهد که قدرت خرد فقط در دل برهم کنش‌های مداوم می‌تواند وجود داشته باشد.

وضع طبیعی وضع استقلال حقوقی نیست

حال بیابید به جای دو انسان، انبوهی از افراد را در نظر آوریم. بیابید آنها را در کنار هم تصور کنیم، بدون وجود نهادها و قانون‌ها. بیابید به تعبیر قدما، وضع طبیعی را تصور کنیم. و اگر موافق باشید بیابید خودمان را جای یکی از این افراد قرار دهیم. این فرد ضرورتاً می‌کوشد بر دیگران قدرت اعمال کند و لذا برای نیل به این مقصود می‌کوشد بر بسیاری دیگر قدرت اعمال کند؛ این فرد با هر کسی که مقاومت نشان دهد وارد کشمکش خواهد شد، کشمکشی گاه خشونت‌بار. برای پیروزی در این کشمکش هر کدام تلاش خواهند کرد بر افراد دیگر هم غلبه

^{۴۲} TP II, 10; CWS II, 512.

همان^{۴۳}

کنند و الی آخر. بنابراین آنها همیشه با کسی در جنگ خواهند بود بدون آنکه به نحوی باثبات بر دیگران غالب شوند. آنگاه خسته از کشمکش‌ها به اولین شخصی که جلو بیاید تمکین خواهند کرد. این شخص هم تا آنجا بر آنها غالب خواهد شد که آنها ضرورتاً مقاومت کنند و برای فرار از تأثیر او به فردی دیگر تمکین کنند و فرد جدید هم تلاش خواهد کرد همان وضع سابق را تحمیل کند و الی آخر. بنابراین آنها همیشه در وضع بندگی خواهند ماند. در این حال، هر یک از افراد حاضر خود را در وضع مشابهی می‌بیند. یعنی هیچ کس ذره‌ای قدرت واقعی بر هیچ کس ندارد و هر کس همواره به همه وابسته است - به همه، نه در قالبی جمعی بلکه به شکلی جدا جدا. هر کس اگر نه در غل و زنجیر، دست کم زندانی است: نمی‌توان از همه گریخت و هر کس درحالی که با ترس زندگی می‌کند همیشه وابسته به اراده‌ی دیگری خواهد بود حتی اگر این عده دائماً تغییر کنند.^{۴۴} بنابراین برهم‌کنش همه‌ی قدرت‌های خرد سرکوبگرانه‌ترین وضعیت ممکن را پدید خواهد آورد: بیگانگی دائمی توان هر کس که نتیجه‌ای کلی برای همگان به دنبال دارد یعنی شکل‌گیری قدرت کلان بی‌نام و نشان، آشوبناک، کور و پیش‌بینی‌ناپذیری که هیچ کس کوچکترین سهمی از آن ندارد و هیچ کس، حتی لحظه‌ای، از آن نفعی نخواهد برد. پس وضع طبیعی، از آنجا که حق با واقع یکی است، مطلقاً وضع استقلال حقوقی نیست:^{۴۵} استبدادی است بدون مستبد، بی‌نظم و بی‌ثبات.



تفاوت میان وضع طبیعی و جامعه‌ی سیاسی

ولی روشن است که این وضع به خودی خود تمایل دارد پشت سر گذاشته شود. برای این گذار وجود اندکی حافظه کافی است؛ و فرضیه‌ی اولیه‌ی ما اجازه می‌دهد که چنین حافظه‌ای را برای انسان قائل شویم. هر فرد از آن جهت که می‌خواهد فرمانبردار باشد به یاد می‌آورد که ترسی از دیگران و در عوض چشم‌داشتی از آنها داشته است. در نتیجه هر کس خیلی زود (و این از نظر اسپینوزا تنها تفاوت میان جامعه‌ی سیاسی و وضع طبیعی است)^{۴۶} امیدها و ترس‌های خود را به یک شیء واحد متوجه خواهد کرد: حالا هر کس به کارآمدی توان همگان، که پیش از این آثارش به نحوی گنگ و مغشوش تولید می‌شد، آگاه می‌شود. و هر کس از آن حیث که خود می‌خواهد قدرتی اعمال کند می‌خواهد بداند که قدرت خود را در چه مسیری و تا کجا می‌تواند اعمال کند بدون اینکه آن توان علیه او برگردد و او را در هم بشکند.^{۴۷} به عبارت

^{۴۴} TP II, 15; CWS II, 513-14.

^{۴۵} همان

^{۴۶} TP III, 3; CWS II, 517-18.

^{۴۷} TP II, 16; CWS II, 514.

دیگر، هر کس می‌خواهد از پیش بداند که نتیجه‌ی همه‌ی خواهش‌های افراد چه خواهد بود که قانون آن تا به اینجا همچون تقدیری سر به مهر ظاهر شده است. از آنجا که هر کس می‌خواهد این مخرج مشترک را بشناسد، نهایتاً همه موفق به شناسایی آن خواهند شد یا دست کم گمان می‌کنند آن را شناخته‌اند: یا خود آن را با رأی اکثریت (مردم‌سالاری) بیرون خواهند کشید یا فرد یا گروهی را به این کار می‌گمارند (پادشاهی یا اشراف‌سالاری).^{۴۸} از این طریق هر کس می‌تواند توان خود را با امنیت تمام در این اراده‌ی جمعی که همگان آن را می‌ستایند بیگانه کند و از این طریق در بازآفرینی پیوسته‌ی قدرت جمعی یکپارچه‌ای مشارکت کند که بی‌وقفه بیگانگی آنها را از نورقم خواهد زد. به این ترتیب، قدرت سیاسی، یعنی اینکه «حق را توان انبوهه تعریف می‌کند»،^{۴۹} تا ابد تولید و بازتولید خواهد شد.

دولت قدرت‌های جدید می‌آفریند

چنان که می‌بینیم، دولت به‌هیچ‌وجه قدرت‌های خردی را که خودش نتیجه‌ی برهم‌کنش‌های آنهاست و بیرون از آنها هیچ موجودیتی ندارد، الغا نمی‌کند. بلکه آنها را تثبیت می‌کند، سازگار می‌کند و بازتوزیع می‌کند آن هم طبق ساختارهای فراگیری که با هم جفت‌وجورند؛ و به‌علاوه دولت قدرت‌های جدید خلق می‌کند، قدرت‌هایی که به‌نوبه‌ی خود چنان سازماندهی می‌شوند که خود این بازتوزیع را تضمین کنند. قدرت‌های اقتصادی همیشه وجود داشته‌اند و تازه حالاست که می‌توان آنها را به‌نحوی مؤثر اعمال کرد؛ اما آنها در محدوده‌هایی اعمال می‌شوند که رژیم مالکیت تعریف کرده است:^{۵۰} در چارچوب این محدوده‌ها، هم‌زمان با اینکه رقابت قانونی میان مالکان سر بر می‌آورد، هر یک از آنها می‌تواند نیروی خادمان را به کار بگیرد، خادمانی که چون مالک هیچ‌چیز نیستند لاجرم به این مالکان وابسته‌اند (از همین رو است که اعطای حقوق مدنی به این خادمان تناقض‌آمیز است).^{۵۱} قدرت‌های دولتی – که همیشه در هر رژیمی عملاً هم‌زمان به‌دست افراد بسیاری اعمال می‌شود^{۵۲} – می‌کوشند از این برخوردهای میان مالکان همان مخرج مشترکی را بگیرند که همگان طالب آنند، می‌کوشند این مخرج مشترک را به قانون بدل کنند و از این قوانین معیارهای کاربردی بسازند و بر اجرای آنها نظارت کنند، و آنها که این قدرت‌های متفاوت را در تملک دارند دائماً می‌کوشند به یکدیگر تعدی

^{۴۸} TP II, 17; CWS II, 514.

^{۴۹} TP II, 17; CWS II, 514. ترجمه ویرایش شده.

^{۵۰} TP VI, 12; CWS II, 535–6. TP VII, 8; CWS II, 548. TP VIII, 10; CWS II, 569.

^{۵۱} TP XI, 4; CWS II, 603–4.

^{۵۲} TP VI, 5; CWS II, 533.



کنند.^{۵۳} قدرت‌های ایدئولوژیک نیز همیشه وجود داشته‌اند و کارآمدی آنها حالا ثابت یافته است. اما کسانی که این قبیل قدرت‌ها را در اختیار دارند به نظر می‌رسد کم و بیش مقیدند که تقاضاهای خود (جزم‌های آموخته، عبادت‌های تحمیلی) را با تقاضاهای قدرت سیاسی سازگار گردانند تا به طریقی سازمان‌دهی اجماع را تضمین کنند؛^{۵۴} به این وسیله هر یک از آنها در همین چارچوب برای کسب قدرت انحصاری نبرد می‌کنند.^{۵۵} و در آخر، یک نیروی نظامی که رهبران آن نیز تلاش می‌کنند تا جای ممکن قدرت را ذخیره نگه دارند،^{۵۶} به قید و بندهای ایدئولوژیک مولفه‌ای سرکوبگر اضافه کنند که برای تضمین اینکه رژیم مالکیت مورد احترام و سرزنده باشد ضرورت دارد. و چرخه از نو شروع می‌شود: هر چه فشار مجموعه‌ی مالکان تاثیر بیشتری در تصمیم‌گیری‌های رده‌های بالای قدرت بگذارد، این تصمیم‌ها بیشتر در ایدئولوژی غالب بازتاب می‌یابد، در نتیجه نیروی نظامی کمتری باید به میدان بیاید و دولت بیشتر شبیه یک ساختار خودتنظیم‌گر عمل می‌کند.



البته در کل این خودتنظیم‌گری به هیچ‌وجه هماهنگ عمل نمی‌کند. چون هر قدرتی چنان‌که دیدیم همیشه مایل است خود را همه‌جا بگستراند. و این امر در مورد قدرت‌های کلان منطقه‌ای که از بازتوزیع قدرت‌های خرد به دست دولت ناشی می‌شوند نیز صادق است: قدرت ایدئولوژیک در مقابل قدرت سیاسی مقاومت می‌کند و می‌کوشد تا آن را ضمیمه‌ی خود کند؛^{۵۷} آنها که قدرت سیاسی دارند در مقابل مالکان اموال مقاومت می‌کنند و تلاش می‌کنند از آنها سلب مالکیت کنند تا خود ثروتمند شوند،^{۵۸} و الی آخر. از این قرار است جامعه‌ی سیاسی: کشمکش‌های دائمی که دائماً در سطوح بالا طنین‌انداز است، جایی که این کشمکش‌ها دائماً بر بازتوزیع‌های جدید قدرت اثر می‌گذارند و بازتوزیع‌های جدید دائماً کشمکش‌های جدید تولید می‌کند. می‌توان تصور کرد این گفته‌ی پولانتزاس را که دولت «عصاره‌ی^x مادّی رابطه‌ی معینی از نیروهاست»^{۵۹} واژه به واژه اسپینوزا نوشته باشد. به‌راستی از نظر اسپینوزا رابطه‌ی نیروهای استثمارگر و استثمارشده نقش چندانی ندارد مگر در حد

^{۵۳} تقریباً کل فصل‌های VI تا X را در TP نگاه کنید (CWS II, 532–601).

^{۵۴} TTP XIX; CWS II, 332–44. TP VI, 40; CWS II, 543. TP VIII, 46; CWS II, 587.

^{۵۵} TTP Praef.; CWS II, 65–76.

^{۵۶} TP VI, 10; CWS II, 535. TP VII, 22; CWS II, 554–5. TP VIII, 9; CWS II, 568–9.

^{۵۷} TTP XIX and XX; CWS II, 332–54.

^{۵۸} TP VIII, 31 and 37; CWS II, 578–9 and 582.

^{۵۹} Poulantzas 2000: 73.

پس زمینه‌ی ثابت صحنه: از آنجا که «خادمان» همیشه، بنا به تعریف، پیشاپیش مغلوب شده‌اند، مبارزه‌ی طبقاتی موتور محرک تاریخ نیست.

با این همه، توده‌هایند که تاریخ را می‌سازند. چون توانی که دولت قدرتش را با آن اعمال می‌کند، در اینجا هم، «توان انبوهه» است. این توان همان چیزی است که هر یک از اتباع^{۶۱} هر روز آن را از خود بیگانه و باز بیگانه می‌کند اما در عین حال توانی است که به لحاظ جسمانی از آن تک‌تک اتباع باقی خواهد ماند. بدون شک، وضعیت قدرت سیاسی باثبات‌تر از وضعیت قدرت خردی است که در انزوا تصور کردیم: برای اینکه قدرت سیاسی از میان برود شرط لازم (و نیز کافی) آن است که همه‌ی افراد یا دست‌کم عده‌ی بسیاری از آنها، هم‌زمان تصمیم بگیرند دیگر از آن فرمان نبرند.^{۶۰} و زمانی چنین اتفاقی ممکن است بیفتد که مخرج مشترک خواست‌های افراد در سطوح بالای قدرت بازتاب ضعیفی داشته باشد یا در پایین‌ترین انداز نشود؛ و چرخه، چنان‌که دیدیم، ممکن است در هر یک از این مراحل فرو بپاشد. اگر چنین اتفاقی می‌افتاد مشروع می‌بود: هر کس قدرتش را بیازد حقیقتش را باخته است.^{۶۱} بنابراین مسأله‌ی سیاسی بنیادی همانا برقراری یک سیستم نهادی است که با عملکرد خود یک گردش بی‌نقص از پایین به بالا و از بالا به پایین را تضمین کند. قاعده‌ی کلی راه‌حل اسپینوزایی را می‌شناسیم: حداکثر دموکراسی (میان ثروتمندان) که با طبیعت یک رژیم خاص سازگار باشد، سرکوب بقایای مالکیت فئودالی و رشد حداکثری تجارت و حداکثر مدارای دینی. بله درست است، دموکراسی «بورژوازی»، ولی - و در این نقطه موضع اسپینوزا بدون شک بی‌همتا است - بدون هرگونه آرمانی‌سازی: دولت، حتی بهترین دولت، نه تحقق «عقل» است و نه تحقق «آزادی»؛ دولت چیزی نیست مگر روابط نیروها بر مبنای یک بیگانگی عمومی‌یافته.

تصور کن ...

آیا می‌توان بر این وضعیت فائق آمد؟ بله می‌توان - به شرط اینکه چیزی به فرضیه‌ی حداقلی مان اضافه کنیم. فرض کن، اگر شرایط مناسب باشد (که البته مستلزم آن است که جامعه‌ی سیاسی به خوبی سازماندهی شده باشد، حتی اگر این امر به خودی خود کافی نباشد)، ممکن است تعیین طبیعت ما بالاخره به این ختم شود که در بدن خود بر تأثیرات بیرونی غالب شویم؛ متناظر با آن در ذهن مان شاهد رشد عقل باشیم. آنگاه رفته‌رفته از بیگانه کردن خود در چیزها دست خواهیم



^{۶۰} نگاه کنید 7-526، CWS II، 4، TP IV. TP III، 9، CWS II، 521.

^{۶۱} همان. همچنین نگاه کنید 96-282، CWS II، XVI، TTP.

شست. و روابط قدرت، به این دلیل که در تحلیل نهایی منحصرأ بر این بیگانه شدن در چیزها متکی هستند، به تدریج محو می شوند. اگر همه‌ی انسان‌ها عاقل می بودند دولت و همراه آن تمام اشکال سلطه ناپدید می شد: و دیگر چیزی نمی ماند جز انجمنی از انسان‌های آزاد که در توافقی خودانگیخته به سر می برند.^{۶۲} توان ما به اوجش می رسید، اما هیچ کس نه چیزی از دیگری می ربود و نه چنین خواستی داشت. دانش همان توان است، نه قدرت.

یادداشت‌های ترجمه‌ی فارسی:

ⁱ این مقاله در ابتدا به فرانسوی منتشر شده:

‘Spinoza et le pouvoir’, La Nouvelle Critique 109 (1977): 45-51

و در سال‌های بعد در چند کتاب مترون باز به فرانسوی بازنشر شده است؛ ترجمه‌ی انگلیسی آن با عنوان *Spinoza and power* به همراه ترجمه‌ی گزیده‌ای از نوشته‌های دیگر مترون در سال ۲۰۲۰ در کتاب زیر منتشر شده است:

Matheron, Alexandre. 2020. *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*. David Maruzzella and Gil Morejón [trans]. Edinburgh University Press.

مترجمان انگلیسی دو واژه‌ی فرانسوی *pouvoir* و *puissance* را در ترجمه‌ی انگلیسی حفظ کرده‌اند. در ترجمه‌ی فارسی به جای اولی «توان» و به جای دومی «قدرت» استفاده شده است.

ⁱⁱ Alexandre Matheron متخصص فلسفه اسپینوزا و تاریخ فلسفه سیاسی مدرن، نویسنده کتاب‌های فرد و اجتماع در

اسپینوزا (۱۹۶۹)، مسیح و نجات جاهلان در اسپینوزا (۱۹۷۱) و انسان‌شناسی و سیاست در سده هفدهم: مطالعاتی درباره اسپینوزا

(۱۹۸۵) بود. او که در ژانویه ۲۰۲۰ در ۹۴ سالگی درگذشت، تز دکتری‌اش را در سال ۱۹۶۸ روی دفترهای سه و چهار و پنج

اخلاق نوشت و سال بعد منتشر کرد. این کتاب یکی از تفسیرهای درخشان بر اخلاق اسپینوزا تا کنون بوده است. مترون در این

آثار نشان داد که چطور اسپینوزا با مبانی متافیزیکی و معرفت‌شناسانه‌ای که در فصل‌های یک و دو اخلاق گذاشت، در ادامه کتاب

اخلاق فلسفه‌ای اساساً سیاسی ایجاد کرد. در زمانی که لوئیس آلتوسر رئیس برنامه فلسفه در اکول نورمال سوپریور بود و شارحان

برجسته اسپینوزا را به عنوان استاد مدعو به این موسسه دعوت می کرد، مترون هم به این موسسه دعوت شد. او در سال ۱۹۷۷ از

بنیانگذاران انجمن دوستداران اسپینوزا در فرانسه بود و بعداً دومین رئیس این انجمن شد.

ⁱⁱⁱ مطالب (داخل پرانتز) از نویسنده، [داخل کروشه] از مترجم انگلیسی و {داخل آکولاد} از مترجم فارسی است.

^{iv} displacements

^v Productivity, توان تولید، زیایی،

^{vi} anthropomorphism

^{vii} desire

^{viii} ipso facto

^{ix} glory

^x condensation

^{xi} Subject



^{۶۲} Ethics IV, 18 Schol.; CWS I, 555–6.

مَترُون، الکساندر. «اسپینوزا و قدرت»، ترجمه‌ی فرشید مقدم سلیمی، *دموکراسی رادیکال*، ۱۳۹۹/۰۷/۱۶، دریافت از: <https://radicald.net/76j7>

