



میان فردباوری و جامعه‌باوری خُردسیاست میل نزد دلوز

نوشته‌ی جفری بل

ترجمه‌ی علی‌رضا زارع

بدون شک ژیل دلوز از تاثیرگذارترین فیلسوفان فرانسوی نیمه‌ی دوم قرن بیستم است؛ عموماً او را در ردیف معاصرانی چون دریدا و فوکو قرار داده‌اند. ولی، به‌رغم این اعتبار، فلسفه‌ی وی تاثیر چندانی بر نظریه‌ی سیاسی معاصر نگذاشته است. این موضوع از آن جهت جای تعجب دارد که دلوز بخش اعظم کتاب‌هایی را که همراه با گواتری نوشته وقف پرداختن به مسائل سیاسی کرده است. شاید یکی از دلایل چنین غفلتی این بوده که دلوز اینجا و آنجا از اصطلاحات مبهم بهره می‌گیرد یا شاید این که گمان می‌رود نظریه‌ی سیاسی او چندان توفیری با نظریه‌ی سیاسی فوکو ندارد، و به این ترتیب آثار فوکو [در این زمینه] تقدم

یافته‌اند. دلیل‌اش هر چه باشد، آدم احساس می‌کند نظر به اهمیت و اعتباری که دلوز داشته بی‌توجهی به نظریه‌ی سیاسی او بسیار گزاف بوده است. در این مقاله سعی می‌کنم قدمی در جهت بهبود این وضع بردارم. تلاش من برای معرفی نظریه‌ی سیاسی دلوز سه هدف اصلی دارد: هدف اول این که تفسیری به دست دهم از برخی مفاهیم اصلی دلوز، مفاهیمی که برای درک بهتر نظریه‌ی سیاسی او ضرورت دارد. در آثار دلوز مفاهیم بسیاری وجود دارد، خاصه در کتاب‌هایی که با گواتری نوشته، ولی کانون بحث مقاله‌ی حاضر چهار مفهوم است: درونماندگاری، کثرت، سرهم‌بندی و کارکرد. پس از آن که نقش این مفاهیم در آثار دلوز روشن شد، می‌توانیم تفکر [سیاسی] او را با نظریه‌های سیاسی دیگر مقایسه کنیم. دومین هدف من همین است، مقایسه کردن نظریه‌ی سیاسی دلوز با آنچه نظریه‌ی فردمحور نوزیک و نظریه‌ی جامعه‌محور رالز می‌خوانم و البته نشان دادن وجه تباین نظریه‌ی دلوز با آنها. بنا دارم با معرفی دستگاه مفهومی دلوز بستری فراهم کنم تا نشان دهم کاستی‌های دو بدیل نوزیک و رالز، لاقلاً از منظر دلوز، کدام است. پس از این به سراغ هدف سوم و آخر خود می‌روم، یعنی طرح این مسئله که معنی فعالیت سیاسی در نظریه‌ی سیاسی دلوز چیست. چنان که خواهیم دید، معنای فعالیت سیاسی در تفکر دلوز عبارت است از جستن زمان‌ها و مکان‌ها و زمینه‌هایی برای انقلابی شدن.



چند مفهوم اصلی: درونماندگاری، کثرت، سرهم‌بندی و کارکرد

مهم‌ترین مفهوم در کل آثار دلوز مفهوم «درونماندگاری» است. در سرتاسر نوشته‌های منتشرشده‌ی دلوز درونماندگاری مدام در برابر فلسفه‌های قائل به تعالی قرار می‌گیرد و فیلسوفانی که بارها و بارها به آنها رجوع می‌کند- اسکوتوس و اسپینوزا و نیچه و لایبنیتس و هیوم- هر یک، بنا به درکی که دلوز از کار ایشان دارد، سهمی مهم به فلسفه‌ی درونماندگاری ادا کرده‌اند. ولی این سهم‌ها کدامند و فلسفه‌ی درونماندگاری یعنی چه؟ به بیان ساده، فلسفه‌ی درونماندگاری یعنی تلاش برای درک ظهور هویت‌ها- اعم از اجتماعی و سیاسی

و فردی و هستی‌شناختی و مانند اینها- بدون توسل به شرطی که متعال از مشروط باشد. مثلاً در تبیینی که افلاطون ارائه می‌کند شرط، یعنی صور یا مثل، متعال از مشروط [= اعیان محسوس] است. صورت یا مثال عدالت حقیقتی است متعال و مفارق از تک تک نهادهای عدالت که ممکن است پدید آیند و به این صورت یا مثال تقرب جویند^۱. بر خلاف این موضع، فلسفه‌ی درونماندگاری شرط را در مشروط حال و درونماندگار می‌داند. برای مثال، اگر دلوز اسپینوزا را «شهریار فیلسوفان» می‌خواند^۲ دقیقاً از آن روست که اسپینوزا می‌گوید خدا طبیعت است (*Deus sive Natura*) یا به عبارت دیگر شرط (خدا) در درون مشروط (طبیعت) حلول دارد و از آن جدا نیست. برای روشن کردن این نکته، دلوز میان علت «صدوری» [و متعال] و علت «حلولی» [یا درونماندگار] تفاوت قائل می‌شود. دلوز می‌گوید «علت صدوری بواسطه‌ی آنچه می‌دهد تولید می‌کند، ولی خودش ورای آنچه می‌دهد می‌ماند» حال آن که علت حلولی و درونماندگار علتی است که «معلول آن درون علت می‌ماند (immanate) نه این که از آن / به بیرون / صادر شود (emanate). ویژگی معرف علت حلولی این است که معلولش در آن می‌ماند- البته در مقام چیزی [که] در چیزی دیگر [قرار دارد]، ولی [به هر حال چیزی که] همچنان در آن وجود دارد و در آن می‌ماند»^۳.

یکی از پیامدهای این درک از درونماندگاری برابری هستی یا سرشت غیرسلسله‌مراتبی واقعیت است. نظر دلوز در این خصوص واضح است: «از منظر درونماندگاری تمایز ذات نه منافی برابری هستی که مستلزم آن است: یک هستی است که هم در خود در علت می‌ماند و هم معلول در آن می‌ماند، [ولو] در مقام چیزی [که] در چیزی دیگر [قرار دارد]»^۴. به عبارت دیگر، برخلاف فلسفه‌ی افلاطون که صورت یا مثال را شرطی می‌داند فراسوی مشروط (شرط متعال)، یعنی شرطی که الگوی برتر مشروط است و مشروط فقط می‌تواند بدان تقرب جوید، شرط درونماندگار مشروط را درون خود دارد، آنهم نه به منزله‌ی تقلیدی فرومرتب‌تر بلکه به منزله‌ی وجه و حالتی از وجود خود شرط. به عنوان مثال، مثالی که البته کمی جلوتر وقتی استلزامات فلسفه‌ی دلوز را در عرصه‌ی نظریه‌ی سیاسی آشکار کردیم اهمیت بیشتری پیدا می‌کند، از نظر دلوز

سرمایه‌داری نظامی است قائم به علیت حلولی و درونماندگار. دلوز در مصاحبه‌ای با نگری، ضمن بیان جزئیات قرابت خود با مارکسیسم، در توضیح این که چرا او و گواتری مارکسیست مانده‌اند می‌گوید دقیقاً به این دلیل که مارکس «تحلیلی [ارائه می‌کند] از سرمایه‌داری به عنوان یک نظام درونماندگار که پیوسته حدهای خود را عقب می‌راند و باز در مقیاس گسترده‌تر با آنها رودررو می‌شود، چون حد این نظام خود سرمایه است»^۵. هر وقت بازار جدیدی کشف یا ساخته شود، آن بازار در خود نظام سرمایه‌داری ادغام می‌شود، هر چند هم که سرمایه‌داری نظامی گسترده باشد (مثل گسترش سرمایه‌داری به چین، جایی که کار و محصول کار به کالا بدل می‌شود). این حدهای گسترش‌یافته معلول سرمایه‌داری هستند، ولی البته درون خود نظام سرمایه‌داری جای دارند، [همچون] معلولی [که] در علت [می‌ماند]. به‌علاوه، سرمایه‌داری به عنوان نظامی درونماندگار متضمن قسمی برابری بنیادی هستی است، چون در گستره‌ی آن همه‌ی چیزها از آن جهت که کالا هستند با هم برابرند- می‌توان آنها را در بازار آزاد خرید و فروخت.



تاکید دلوز بر فلسفه‌ی درونماندگاری به دو مفهوم دیگر نیز گره خورده است: اشتراک معنوی وجود (یا یک‌معنایی هستی) و کثرت. اشتراک معنوی یا یک‌معنایی [وجود] مفهومی است که دلوز از دونس اسکوتوس وام می‌گیرد و برای اشاره به برابری هستی از آن استفاده می‌کند. [از این منظر،] هستی سلسله‌مراتب ندارد و [در همه چیز] به یک معنا به بیان در می‌آید- [به عبارت دیگر،] شرط و مشروط بیانگر یک وجودند- حال آن که در موضع افلاطون برخی موجودات (صور یا مثل) بیشتر از موجودات دیگر [=اعیان محسوس] مبین وجودند. طبق نظر افلاطون، نمی‌توان گفت که صور ابدی و لایتغیر به همان معنا هستند و وجود دارند که چیزهای دنیای فانی و متغیر هستند و وجود دارند، و این درست همان است که اسکوتوس (و دلوز) قائلند: [چیزها به یک معنا هستند و به یک معنا بیانگر وجودند]. همبسته‌ی مفهوم اشتراک معنوی وجود یا یک‌معنایی هستی مفهوم کثرت است. کثرت برای دلوز مفهومی ضروری است، چون فلسفه‌ی او قائل به درونماندگاری و ملازم آن برابری هستی است. او کثرت را این‌گونه تعریف می‌کند: « فقط وقتی

برای امر کثیر نقشی اسمی [یا موضوعی] قائل شدیم [و به عبارت دیگر، وقتی آن را]، «کثرت» [خواندیم و نه کثیر]، آنگاه این مفهوم دیگر هیچ ربطی نخواهد داشت به واحد در قالب سوژه یا ابژه، واقعیت طبیعی یا معنوی، تصویر و جهان^۶. به عبارت دیگر، در نظر دلوز کثرت همان چیزی است که او توزیع کوچگرانه‌ی هستی از بنیاد غیرسلسله‌مراتبی می‌خواند (=یک‌معنایی هستی)، توزیعی که نمی‌توان به واحدهایی هویت‌پذیر تقلیل‌اش داد. دلوز و گواتری در این خصوص نظری سرراست دارند:

ریزوم [یا کثرت^۷] نه به واحد قابل تقلیل است نه به کثیر. ریزوم واحد نیست که دو شود یا حتی مستقیماً سه و چهار و پنج و قس‌علیهذا. کثیری نیست که از واحد مشتق شده یا واحدی بدان اضافه شده باشد ($n+1$). ریزوم نه متشکل از واحدها بلکه متشکل از بعدها، یا به بیان بهتر، جهت‌های متحرک است. ریزوم نه آغاز دارد نه انجام، همیشه میانه‌ای دارد که از آنجا رشد می‌کند^۸.

اگر کثرت را برحسب واحد یا به منزله‌ی کثرتی از واحدها درک کنیم، در این صورت آن را به یک صورت ممتاز از هستی مربوط ساخته‌ایم، به موجودی که در مقام «علت صدوری» عمل می‌کند، چون در این وضع چیزهایی که باید هویت بپذیرند بموجب واحد یا کثیری به وجود می‌آیند که از آنها تعالی دارد. سقراط در مکالمه‌ی /وتوفرون این موضع را خیلی روشن می‌گوید. او علاقه ندارد از اعمال دیندارانه‌ی کثیر و متنوع چیزی بداند، می‌خواهد بداند آن ویژگی سرشت‌نمای دینداری که همه‌ی اعمال دیندارانه را دیندارانه می‌کند چیست. تنوع ظاهر این اعمال هر چه باشد، از منظر افلاطون، یک واحد ممتاز وجود دارد که از مصادیق متنوعی که مشروط‌شان می‌کند برتر است. مثالی دیگر بزنییم، باز هم از عرصه‌ی سیاست: منظر قائم به واحد یا کثیر خود را در آن دست نظریه‌ها نشان می‌دهد که یا دولت را متکی بر حق‌ها و آزادی‌های افراد می‌بینند (یعنی [افراد] در مقام واحدهای کثیر) یا اولویت را به رفاه کل جامعه می‌دهند (یعنی [کل] واحد).

در هر صورت، از نظر دلوز، مشکل اینجاست که هر دوی این مواضع از تشخیص این نکته بازمی‌مانند که هویت‌های سیاسی، اعم از افراد و جوامع و طبقات و حق‌ها و مانند اینها، اموری هستند که بر ساخته می‌شوند و شکل می‌گیرند. هویت‌های سیاسی (unites) نه اموری مقدر بلکه اموری برساخته‌اند و بر اثر کثرتی از عوامل و شرایط حادث و غیرضرور شکل می‌گیرند. دلوز می‌گوید «مردم چیزی از پیش موجود نیست»، چیزی است که «شکل می‌گیرد و ساخته می‌شود»^۹. به مدد همین مفهوم کثرت است که دلوز شرحی به دست می‌دهد از نحوه‌ی شکل‌گیری هویت‌ها بدون آنکه به علتی متعال یا صدوری متوسل شود.

این مضمون اخیر ما را می‌رساند به مفهوم بعدی که در آثار دلوز اهمیتی تعیین‌کننده دارد- سرهم‌بندی. سرهم‌بندی، چنان که از لفظ پیداست، یعنی یک هویت ساخته‌شده (سرهم‌بندی‌شده) که از کثرت جدانشدنی است. با تکیه بر مفاهیمی که تا کنون طرح کردیم می‌توان گفت سرهم‌بندی معلولی است درونماندگار از یک کثرت، کثرتی که در حکم علت درونماندگار آن است، و درست به همین اعتبار سرهم‌بندی از کثرت جدانشدنی نیست. می‌شود این نکته را با رجوع به تحلیل میل‌آنگونه که دلوز و گواتری در دو کتاب *سرمایه‌داری و شیزوفرنی* [یعنی *ضد/دیپ* و *هزارفلات*] ارائه می‌کنند روشن کرد. برای مثال، میل در *ضد/دیپ* از همان ابتدا مولد معرفی می‌شود. به واقع این برداشت بصیرت بزرگ فروید بود، لاقلاً از نظر دلوز و گواتری، ولی نهایتاً نظر فروید بر آن شد که تولیدات میل در مثلث ادیپی «مامان-بابا-من» از پیش تعیین می‌شود و رقم می‌خورد- چیزی که دلوز و گواتری به آن می‌گویند «مثلثی‌شدن» میل. از نظر دلوز و گواتری میل چیزی نیست که هویت آن را از پیش تعیین کرده باشد، بل کثرتی است مولد هویت‌ها- «تولید میل گر کثرت ناب است، یعنی، قسمی آری‌گویی که به هیچ نوع وحدتی قابل‌تقلیل نیست»^{۱۰}. میل از نظر دلوز یک سرهم‌بندی است تا بدانجا که هم متضمن تولید یک هویت است (یعنی به عنوان علت درونماندگار) و هم متضمن تولیدهای میل‌گر (آنچه دلوز «خطوط گریز» می‌خواند) که از حدود مقرر هر سرهم‌بندی در می‌رود و در می‌گذرد. این حد را دلوز و گواتری شیزوفرنی می‌خوانند. بنابراین هر سرهم‌بندی

دو قطب دارد- یکی قطبی که دلوز بدان می‌گوید قطب فاشیستی و پارانوئیک که هر تولیدی را برمی‌گرداند به هویتی که همه چیز را تعیین می‌کند و یکی هم قطب شیئوفرنیک (یا چنان که گاهی می‌گویند قطب سرطانی) تولیدمیل‌گر که نمی‌تواند حدود درونماندگار لازم برای کارکرد مناسب را حفظ کند. تولیدهای میل‌گر همیشه یا با خطر درغلتیدن به فاشیسم مواجهند، به فضایی که در آن میل به سرکوب خود مایل می‌شود، یا با خطر فروپاشیدن در آشوبی خودویرانگر. می‌توان این مطلب را با مثالی متفاوت توضیح داد: تولیدات هنری یا با این خطر مواجهند که به کلیشه‌ی تکرار کردن فرمول‌های مستعمل همسان در بغلتند یا با این خطر که چنان بی‌درو پیکر و آشوب‌زده شوند که اصلاً نتوانند چیزی بگویند.

اینجاست که پای مفهومی مرتبط یعنی کارکرد به میان می‌آید و همینجاست که کار دلوز با کار فوکو چفت می‌شود. بطور خاص، دلوز قرابتی می‌بیند میان تلاش‌های فوکو برای شرح رابطه‌ی کردارهای گفتاری و غیرگفتاری و تلاش‌های خودش برای شرح [مفهومی از] سرهم‌بندی که هم متضمن جنبه‌ای مقید و پایدار و هویت‌پذیر است و هم متضمن جنبه‌ای نامقید و کوچگرانه و هویت‌ناپذیر (خطوط گریز). از آنجا که دلوز تلاش فوکو را در همین راستا می‌بیند معتقد است که مفهوم کارکرد نشانه‌ای یلمزلف مفهومی روشن‌تر برای فهم پروژه‌ی فوکو است. دلوز این فکر یلمزلف را بسط می‌دهد که تمایز و رابطه‌ی میان بیان (یعنی امر گفتاری) و محتوا (یعنی امر غیرگفتاری) را چیزی ممکن می‌کند که او بدان می‌گوید کارکرد نشانه‌ای: «ما در اینجا بیان و محتوا را به عنوان نام‌هایی برای وجوه کارکردی مختلفی آورده‌ایم که کارکرد موردنظر، یعنی کارکرد نشانه‌ای، را شکل می‌دهند»^{۱۱}. بیان تقریباً متناظر است با آنچه سوسور تحت عنوان دال بدان اشاره می‌کند و محتوا متناظر با آنچه سوسور مدلول می‌خواند. ولی یلمزلف راه خود را از این ادعای سوسور جدا می‌کند که می‌گوید محتوا یا معنایی بدون ریخت و بدون شکل، مقدم بر زبانی که آن را قالب می‌زند و شکل می‌دهد، وجود دارد^{۱۲}. به عبارت دیگر، سوسور قائل است به این که معنی علت «صدوری» گفتار و زبان واقعی ماست، ولی از نظر یلمزلف افکار بر بیان‌های فکر تقدم ندارند. معنی همواره از پیش درون زبان تولید

می‌شود (همچون معلول درونماندگار)، زبانی که به نحوی متناقض‌نما هم گفتاری است و هم غیرگفتاری. به همین دلیل یلمزلف خود بیان و محتوا را به بخش‌های کوچکتر تقسیم می‌کند، تقسیمی که بموجب کارکرد نشانه‌ای ممکن می‌شود، به این ترتیب که محتوا تقسیم می‌شود به دو بخش محتوا-صورت و محتوا-ماده و بیان نیز تقسیم می‌شود به بیان-صورت و بیان-ماده^{۱۳}. برای مثال، محتوا-ماده عبارت انگلیسی «I don't know» معنی‌ای است که می‌تواند به زبان‌های دیگر هم بیان شود، مثلاً به صورت «jeg véd det ikke» در زبان دانمارکی و به صورت «je ne sais pas» در زبان فرانسوی او «نمی‌دانم» به فارسی. ولی این محتوا-ماده مستقل از محتوا-صورت یا به منزله‌ی نوعی معنی بدون‌ریخت و بدون‌شکل وجود ندارد. بنابراین، خود زبان از پیش یک محتوا-ماده معین ارائه می‌دهد که صورتی خاص دارد - صورتی که یلمزلف می‌گوید ممکن است در زبان‌های مختلف بسیار متفاوت باشد (مثلاً تفاوت میان جملات منفی در زبان انگلیسی و فرانسوی: I do not know و Je ne sais pas). از طرف دیگر بیان نیز هم ماده دارد و هم صورت. برای مثال، بیان-ماده واژه‌ی «برلین» خود همین واژه است آنگونه که مردم مختلف به زبان‌های مختلف آن را ادا می‌کنند و بیان-صورت «برلین» نیز همین واژه است وقتی که با خصیصه‌ها و عادت‌های آوایی زبانی خاص ادا می‌شود، مثلاً «برلین» وقتی با لهجه‌ی انگلیسی یا اسپانیایی بیان می‌شود.

دلوز نظیر همین جفت تمایزها را در کار فوکو می‌بیند. به طور خاص، از نظر دلوز تمایز کردارهای گفتاری و کردارهای غیرگفتاری در کار فوکو به مدد کارکردی شبیه کارکرد نشانه‌ای یلمزلف ممکن می‌شود. برای مثال، قسمی کردارگفتاری در انضباط هست که ماده‌ی آن از جمله مجرم/بزهکار است و صورت آن نیز اهداف و مقاصد و رویه‌های مقرر برای مجازات بزهکار. عین همین موضوع در مورد کردارهای غیرگفتاری صادق است: برای مثال ماده‌ی ساختمان ملوس زندان است که مجرمان و بزهکاران را در آن نگاه می‌دارند و صورت نیز نحوه‌ی نگهداری این افراد، مثلاً طرح سراسربین بنام برای زندان^{۱۴}.



از نظر دلوز کارکرد در مقام چیزی که تمایز و ارتباط کردارهای گفتاری و غیرگفتاری را ایجاد می‌کند نقشی محوری در کار فوکو دارد، به خصوص وقتی فوکو تلاش می‌کند از تنگنای سوژه‌محوری و ساختارگرایی بگذرد، تنگنایی که کثرت را یا برحسب سوژه‌های هویت‌پذیر می‌فهمد یا بر حسب ابژه‌های هویت‌پذیر، به عبارت دیگر نه بر حسب کثرت بلکه در قالب واحد یا کثیر. به این ترتیب، نظام بیان و محتوا یا نظام کردارهای گفتاری و غیرگفتاری را باید در حکم محصول‌های (یا اگر اصطلاح یلمزلف را وام بگیریم می‌شود گفت در حکم وجوه کارکردی مختلف) یک کارکرد بنیادی‌تر دانست که رابطه‌ی میان این دو نظام را ممکن می‌کند، بدون آن که پیش‌فرض آن تقدم یک نظام بر دیگری باشد (مثلاً در سوژه‌محوری سوژه [تقدم دارد] و در ساختارگرایی ابژه). این قرائت جدیدی است که دلوز از آن ادعای یلمزلف به دست می‌دهد که می‌گوید بیان و محتوا وجوه مختلف کارکرد نشانه‌ای هستند. نباید کارکرد نشانه‌ای را با وجوه آن خلط کرد؛ به همین ترتیب، نمودار را نیز- که اصطلاح فوکوست برای آنچه دلوز کارکرد می‌خواند- نباید با نظام‌ها یا چینه‌هایی که این کارکرد وجودشان را ممکن می‌کند خلط کرد. چنان که دلوز می‌گوید: «نمودار همیشه خارج چینه‌هاست»^{۱۵} یا همیشه خارج از کردارهای هویت‌پذیر گفتاری و غیرگفتاری است. بنابراین، اصطلاح نمودار در آثار فوکو نقشی مهم ایفا می‌کند و نباید آن را کم‌اهمیت شمرد. به علاوه، دو اصطلاح نمودار و ماشین انتزاعی نقشی به همین اندازه مهم در آثار اصلی دلوز و گواتری دارند. برای مثال، در هزار فلات آنها اصطلاح‌شان یعنی «ماشین انتزاعی» را، به شیوه‌ی فوکو، وارد میدان بحث خود برای درک شرط بنیادی امکان رابطه‌ی میان نظام‌های گفتاری و غیرگفتاری می‌کنند:

این دو صورت [یعنی بیان و محتوا] مستلزم یکدیگرند و فقط به نحو نسبی می‌توانند از یکدیگر منتزع شوند چون دو جنبه‌ی یک سرهم‌بندی واحدند. بنابراین، در خود سرهم‌بندی به چیزی می‌رسیم که عمیق‌تر از آن دو جنبه است و می‌تواند تبیینی فراهم کند برای هر دو صورتی که مستلزم یکدیگرند، صورت‌های بیان یا رژیم‌های

نشانه‌ها (نظام‌های نشانه‌ای) و صورت‌های محتوا یا رژیم‌های بدن‌ها (نظام‌های

جسمانی)، این همان چیزی است که ما بدان می‌گوییم ماشین انتزاعی^{۱۶}.

حالا می‌توانیم قطعه‌های مفهومی دستگاه (یا سرهم‌بندی) فلسفی پیچیده‌ی دلوز را کنار هم بچینیم. میل، به روایتی که گفتیم، یک کثرت است، بدین معنا که همچون علتی درونماندگار عمل می‌کند، آنهم به نحوی که نمی‌توان تقلیل‌اش داد به وحدت واحد و کثیر، وحدتی که همه چیز را از پیش تعیین می‌کند. تولیدمیل‌گر، از آنجا که همچون علت واحد یا کثیری که همه چیز را از پیش تعیین کند (=علیت صدوری) عمل نمی‌کند، همیشه یک سرهم‌بندی دوگانه است، یک سرهم‌بندی دارای دو جنبه. یک جنبه عناصری هویت‌پذیر و جنبه‌ی دیگر عناصر هویت‌ناپذیر، یا به بیانی دیگر، یک جنبه که مجال شکل‌گیری هویت را فراهم می‌آورد و جنبه‌ی دیگر که پیوسته شیرازه‌ی این هویت‌ها را از هم می‌گسلد و آنها را اوراق می‌کند^{۱۷}. و باید گفت سرهم‌بندی را ماشین انتزاعی -یا همان نسخه‌ی دلوز و گواتری از کارکرد نشانه‌ای- می‌سازد؛ ماشین انتزاعی همان کارکردی است که یک سرهم‌بندی را قادر می‌سازد رابطه‌ای داشته باشد با عناصر هویت‌پذیر و نیز با آن خطوط گریز کوچگرانه که شیرازه‌ی این عناصر هویت‌پذیر را از هم می‌گسلد و آنها را دگرگون می‌کند.

دلوز، نوزیک و رالز

به نظرم آنقدر که باید در مورد مفاهیم لازم برای بحث‌مان گفتم و حالا می‌توانیم برویم سراغ نظریه‌ی سیاسی دلوز و به طور خاص مقایسه‌ی نظریه‌ی او با نظریه‌ی سیاسی نوزیک و رالز. ضمن این کار سروکله‌ی مفهومی دیگر هم پیدا می‌شود: قطعه‌بندی (segmentarity). البته این مفهوم صرفاً به بسط بیشتر درک دلوز از سرهم‌بندی کمک می‌کند، خاصه وقتی به این نکته توجه کنیم که اولین بار کجا آن را به کار می‌برند:



«مفهوم قطعه‌بندی را قوم‌شناسان برای تبیین جوامع به اصطلاح ابتدایی ساختند، جوامعی که هیچ دستگاه دولتی متمرکز ثابت و هیچ سازوکار قدرت سراسری یا هیچ نهاد سیاسی اختصاصی نداشتند. در این جوامع، قطعه‌های اجتماعی مختلف بین دو قطب آمیختن (fusion) و گسیختن (scission) از نوعی امکان تحرک برخوردار بودند»^{۱۸}. به عبارت دیگر، قوم‌شناسان با «سرهم‌بندی‌های» اجتماعی رو به‌رو شدند که نمی‌شد آنها را در قالب وحدت‌ها و هویت‌های از پیش معین دولت یا نهادهای سیاسی گنجانند، و علاوه بر این، [دریافتند که] یکی از امکان‌های بالقوه‌ی این سرهم‌بندی‌ها آمیختن است (فاشیسم) و یکی هم گسیختن (آشوب). بنابراین، سرهم‌بندی‌ها به واقع سرهم‌بندی هویت‌هایی «سست» هستند (قطعه‌ها نوعی فضای تحرک دارند) که تا حدی هویت‌پذیرند ولی در عین حال واجد عناصر کوچگرانه‌ای هستند که نمی‌گذارد در یک فضای از پیش تعیین‌شده‌ی صلب جایگیر شوند. دلوز و گواتری برای مثال آوردن از قطعه‌بندی اشاره می‌کنند به این که چگونه زندگی ما در قالب‌های کار و بازی، مردان و زنان، بزرگسالان و کودکان، خانواده و دوستان و غریبه‌ها، طبقه‌ها، نژادها و مانند اینها قطعه‌قطعه است. باوجود این، چنان که دلوز و گواتری می‌گویند این قطعه‌ها همه از یک جنس نیستند، چون بنا به تعبیر آنها قطعه‌های مولار داریم و قطعه‌های مولکولی. تمایز «مولار/مولکولی» را نباید نوعی «یا این/یا آن» بنیادی دانست، برعکس، مسئله این است که برخی از این [هویت‌های «سست» یا همان قطعه‌ها ممکن است نسبت به هویت‌های دیگر سست‌تر و تغییرپذیرتر باشد- [مولکولی]- و برخی هم در واقع می‌توانند کاملاً صلب شوند (مولار)^{۱۹}. «زن» به عنوان یک سرهم‌بندی ممکن است یک قطعه‌ی مولار باشد، اگر که روال‌ها و رفتارها و انتظاراتها و زمینه‌های ژنتیکی [او] صلب باشند و در برابر تغییر مقاومت کنند. از طرف دیگر، «زن» می‌تواند قطعه‌ای مولکولی باشد، اگر که از دگرگونی‌های مکرر و چه بسا خلاف‌انتظار مایه بگیرد و تغییر بپذیرد. برخی نگرش‌ها و انتظاراتی مربوط به «زنان» به عنوان یک قطعه ممکن است تغییرپذیرتر باشند- مثلاً اطوار و مد و ذوق و بیان‌های خاص]- و می‌توان آنها را منعطف‌تر از آن به کار بست که قطعه‌های مولار مجاز می‌دانند. ممکن است زنان

و مردان همجنس‌خواه در قطعه‌های مولار طبقه‌بندی شوند، ولی ممکن است هر کدامشان قطعه‌های مولکولی هم داشته باشند، نظیر بیان [های خاص] و ذوق و میل به مردان و مانند اینها. اساسی‌تر از این، مرد به طور کلی، به عنوان یک قطعه‌ی مولار و صلب ممکن است زنانه شود یا با قطعه‌های زنانه که تغییرپذیرتر و انعطاف‌پذیرترند سرهم‌بندی‌هایی شکل دهد (مثلاً از نظر عاطفی یا کار بچه‌داری و مانند اینها). هر جامعه‌ای متشکل از قطعه‌های مولار و مولکولی است، یا چنان که دلوز و گواتری می‌گویند «هر سیاستی همزمان هم کلان‌سیاست است و هم خردسیاست»^{۲۰}. به علاوه، کلان‌سیاست و خردسیاست را نمی‌توان تقلیل داد به این که بر مبنای هویت افراد یا جامعه (واحد یا کثیر) شکل گرفته‌اند، بلکه باید این دو را کثرتی از واریاسیون‌ها و جریان‌ها دانست- به عبارت دیگر، جریان‌های تولیدمیل‌گر. نظر دلوز و گواتری در این خصوص واضح است:

در وهله‌ی آخر، تفاوت اصلاً میان امر اجتماعی و امر فردی (یا بینافردی) نیست، بلکه میان قلمرو مولار بازنمایی‌ها، اعم از فردی یا جمعی، و قلمرو مولکولی باورها و میل‌هایی است که در آنها تمایز میان امر اجتماعی و امر فردی به کل رنگ می‌بازد و بی‌معنی می‌شود، چون جریان‌ها را نه می‌توان به افراد منتسب دانست نه با دال‌های جمعی زبررم‌گذاری کرد^{۲۱}.

این نظر نتیجه‌ی این ادعاست که

میل را هیچگاه نمی‌توان از سرهم‌بندی‌های پیچیده‌ای که بالضروره در سطوح مولکولی تنیده است جدا کرد، یعنی از آن فرماسیون‌های خردی که پیشاپیش حالت‌های بدن، نگرش‌ها، ادراک‌ها، انتظارات، نظام‌های نشانه‌ای و مانند اینها را شکل می‌دهد. میل هیچگاه نوعی انرژی‌گریزی عاری از تفاوت نبوده است^{۲۲}.

میل یک سرهم‌بندی است. به همین اعتبار، محصول‌ها و هویت‌هایی که از میل جدایی‌ناپذیرند همیشه در معرض آثار بنیان‌برانداز جریان‌های کوچگرانه و خطوط گریزی خواهند بود که از حدود قطعه‌ها تخطی می‌کنند و موجب دگرگونی سرهم‌بندی‌ها می‌شوند. این همان خلاقیت میل است، امکانی که برای تغییر سرهم‌بندی‌ها دارد، خواه این سرهم‌بندی‌ها سیاسی باشند خواه هنری و خواه فلسفی یا هر سرهم‌بندی دیگری، ولی البته این خلاقیت مستعد فاشیسم هم هست، به دلیلی ساده. از آنجا که قطعه‌های مولار و صلب هویت میل‌های ما را حفظ می‌کنند و میل‌های ما را در مهار خود دارند، همچنین نمی‌گذارند که میل به ورطه‌ی فروپاشی در آشوب و بی‌نظمی کشیده شود. در نتیجه، همه‌ی ما تا حدی میل مولکولی بالقوه‌ای به فاشیسم داریم: «امنیت، سازمان مولار عظیمی که از ما حفاظت می‌کند، سازوکارهای درختی که بدانها چسبیده‌ایم، ماشین‌های تقابلی که منزلتی تعریف‌شده به ما می‌دهند، طنین‌هایی که ما را به ارتعاش در می‌آورند، نظام زبررمزگذاری که بر ما سلطه دارد- ما به همه‌ی اینها میل داریم»^{۲۳}. از آن طرف نظام سرمایه‌دارانه- اینجا علاقه‌ی دلوز و گواتری به مارکسیسم نمایان می‌شود- یک نظام خلاقیت و علیت درونماندگار است که همیشه می‌کوشد حد نهایی خود را دفع کند و عقب بیندازد، حدی که همانا تبدیل نامحدود و بی‌مهار همه چیز به کالا است. دلوز و گواتری در *ضد/دیپ* این حد بی‌مهار را شیزوفرنی می‌خوانند، آشوبی که [شرط] امکان هر سرهم‌بندی است. در هر دو مورد، چه فاشیسم و چه سرمایه‌داری، [امکان] خلاقیت، خلاقیتی که از این دو قطب دوری کند، در هم شکسته است. هدف خردسیاست دلوز احیای همین خلاقیت است. ولی پیش از آنکه برویم سراغ پیشنهادهای دلوز در این خصوص، اجازه بدهید اول نظریه‌ی سیاسی دلوز را با نظریه‌ی سیاسی نوزیک و رالز مقایسه کنیم و وجه تباین آنها را نشان دهیم.

کتاب اثرگذار *آنارشی، دولت و یوتوپیا* یک بیانیه‌ی بی‌محابا در دفاع از آزادی‌های فردی است. نوزیک سخن خود را خیلی واضح شروع می‌کند: «کارمان را از افراد در وضعی درست مثل وضع طبیعی لاک آغاز می‌کنیم، به نحوی که در اینجا می‌توانیم بر بسیاری از تفاوت‌ها که در غیر این صورت مهم می‌بودند چشم

بیوشیم»^{۲۴}. فرض آغازین لاک اهمیت خاصی برای نظریه‌ی نوزیک دارد، این فرض که در وضع طبیعی افراد «در کارها و نظم و ترتیب دادن به دارایی‌ها و شخص خود، همانطور که مناسب می‌دانند، آزادی کامل دارند و تنها قانونی که بر آنها حاکم است قانون طبیعت است. در این وضعیت، انسان‌ها نه نیازمند اجازه گرفتن از کسی و نه تابع اراده‌ی شخصی دیگر هستند» (رساله‌ای درباره‌ی حکومت. جان لاک. ترجمه‌ی حمید عضدانلو. صفحه‌ی ۷۳) ^{۲۵}. نوزیک از این مقدمه‌ی اصلی بهره می‌گیرد تا اعمال دولت را که با توجیه رسیدن به یک خیر اجتماعی بزرگتر صورت می‌گیرد به نقد بکشد. برای مثال، دولت رفاه که بازتوزیع ثروت را بر مبنای نافع بودن این کار برای کل جامعه توجیه می‌کند نهایتاً آزادی افراد را در «نظم و ترتیب دادن به دارایی‌ها و شخص خود، همانطور که مناسب می‌دانند» نقض می‌کند. نوزیک می‌پرسد «چرا نباید گفت برای دست یافتن به خیر کلی جامعه برخی اشخاص هزینه‌هایی متقبل شوند که به نفع اشخاص دیگر تمام گردد؟»^{۲۶}. او به این پرسش خود پاسخ می‌دهد و عقیده‌ی خود را قاطعانه بیان می‌کند: «[چون] چنان موجودیت اجتماعی که داری خیری باشد و برای این خیر متحمل قربانی هم شود در کار نیست. فقط افراد وجود دارند و زندگی‌های فردی‌شان. استفاده از یکی از این افراد به نفع بقیه، یعنی از او استفاده کردن و به بقیه نفع رساندن. همین و بس»^{۲۷}.

از منظر نظریه‌ی سیاسی دلوز می‌توان گفت دلوز حرفی در این ندارد که هیچ موجودیت اجتماعی متعال از میل‌ها و نفع‌ها و آزادی‌های افراد در کار نیست؛ ولی چنان که دیدیم دلوز همچنین می‌گوید چیزی چون فرد در مقام واحدی متعال نیز وجود ندارد. هم موجودیت‌های فردی و هم موجودیت‌های اجتماعی هر دو اموری مخلوق هستند، یا به بیان دیگر، هر دو سرهم‌بندی هستند (سرهم‌بندی‌های قطعه‌های مولکولی و مولار). ولی [مسئله این است که] فرد و جامعه چگونه خلق (سرهم‌بندی) می‌شوند؟ برای پاسخ به این پرسش باید برویم سراغ نتیجه‌گیری‌های قبلی‌مان در خصوص درک دلوز از مفهوم کارکرد و در اینجا از اصطلاح کارکرد خلاق استفاده می‌کنیم (جلوتر دلیل‌اش روشن می‌شود). کارکرد خلاق همان نقشی را ایفا

می‌کند که دلو ز و گواتری برای ماشین انتزاعی قائلند، کارکرد خلاق کارش این است که مجالی فراهم کند تا کثرت‌ها به عنوان سرهم‌بندی قطعه‌ها (مولکولی و مولار) هویت‌پذیر شوند و همچنین مجالی فراهم کند تا کثرت‌های درونماندگار در این قطعه‌ها خود این قطعه‌ها را دگرگون کنند- به عبارت دیگر، کارکرد خلاق شرط امکان هویت‌یابی موجودیت‌های فردی و اجتماعی و همچنین شرط امتناع یا عدم‌امکان حفظ این هویت‌ها از جانب آنهاست. کارکرد خلاق (ماشین انتزاعی) ضامن دیگری‌شدن هر هویتی است. بد نیست این دیدگاه در مورد کارکرد خلاق را مقایسه کنیم با سایر نظریه‌های معاصر در خصوص خلاقیت، خاصه با استدلال‌های لیبرتارینی [= قائل به اصالت آزادی‌های فردی] میلتن فریدمن.

این ادعا که رقابت در بازار آزاد موجب خلاقیت و نوآوری است از نظر خیلی‌ها واقعیتی بی‌چون‌وچراست. وقتی میلتن فریدمن در کتابش با عنوان *سرمایه‌داری و آزادی* از اهمیت بازار آزاد بحث می‌کند می‌گوید مسئله‌ی تعیین‌کننده در بازار این است که بر مبادله‌ی خودخواسته و ارادی مبتنی باشد. تنها در این صورت است که می‌توان از پدید آمدن دولتی تمامیت‌خواه (یا دولتی که فریدمن با تعبیر «سوسیالیستی» نیز بدان اشاره می‌کند) ممانعت کرد، دولتی که در چارچوب آن مبادله‌ها از پیش معین و/یا محدود می‌شود. در یک اقتصاد مبتنی بر بازار آزاد، مصرف‌کننده مجبور نیست محصولی بخرد مگر آن که خودش بخواهد و تا وقتی کسان دیگری هم باشند که همان محصول مورد نظر او را بفروشند مجبور نیست آن محصول را از فروشندگان خاصی بخرد. فریدمن می‌گوید اقتصاد مبتنی بر بازار آزاد دو شرط ضروری دارد: «الف) کسب‌وکارها خصوصی باشند، به نحوی که طرفین نهایی قرارداد را افراد تشکیل دهند و (ب) افراد در انجام دادن یا ندادن هر گونه مبادله واقعاً آزاد باشند، به نحوی که هر معامله‌ای کاملاً ارادی و خودخواسته صورت بگیرد»^{۲۸}. در چنین بازار آزادی، هر فروشنده‌ی کالا باید با دیگر فروشندگان رقابت کند و بنا به این استدلال همین رقابت است که موجب خلاقیت و نوآوری است.

خلاصه، فرض فریدمن این است که افراد موجودیت‌هایی از پیش شکل گرفته‌اند و آنچه موجب خلاقیت و نوآوری سرمایه‌داری می‌شود آزادی‌های این افراد برای ورود به معامله‌های خودخواسته است. حال آن که نکته‌ی مورد نظر دلوز این است که افراد موجودیت‌هایی از پیش شکل گرفته نیستند؛ به علاوه، خود افراد و میل‌ها و باورهای آنها (یعنی قطعه‌های مولکولی آنها) به طرق مختلف بواسطه‌ی آنچه گواتری «جاده صاف‌کن» سرمایه‌داری می‌خواند شکل می‌گیرند و مستحکم می‌شوند.^{۲۹} یک سرمایه‌گذار برای تضمین بازگشت سرمایه باید میل‌ها و انتخاب‌های افراد را پیش‌بینی کند، ولی اگر نظام سرمایه‌داری خودش بتواند در درون افراد مجموعه‌ای همگون از میل‌ها و انتخاب‌ها و باورهای پیش‌بینی‌پذیر تولید کند، آنگاه ریسک سرمایه‌داران کاهش می‌یابد. [از این منظر] فرد آرمانی که [با معیارهای سرمایه‌دارانه] خوب شکل گرفته و سرهم‌بندی شده کسی است که همچنان برای [خریدن] همان [=کالا] بازمی‌گردد. این نکته ما را می‌برد به کنه نقد زیباشناختی دلوز و گواتری از سرمایه‌داری و دعوت آنها به القاء هنر در زندگی هرروزه. برای مثال دلوز در تفاوت و تکرار می‌گوید:

هیچ مسئله‌ی زیباشناختی دیگری وجود ندارد الا وارد کردن هنر به زندگی هر روزه. هر چه زندگی روزانه ما یکسان‌تر و کلیشه‌ای‌تر می‌شود و هر چه بیشتر تابع بازتولید شتابان ابژه‌های مصرفی می‌گردد، هنر باید بیشتر به این توجه کند که آن تفاوت کوچکی را که همزمان میان سطوح دیگر تکرار جریان دارد بیرون بکشد و حتی کاری کند که این دو سرحد در هم طنین‌انداز شوند- یعنی سلسله عادت‌مند مصرف و سلسله‌ی غریزی تخریب و مرگ.^{۳۰}

به این ترتیب تزریق هنر به زندگی هرروزه صورتی از شوریدن در برابر گرایش سرمایه‌داری برای خلق کردن فردی است که جاده‌صاف‌کن سرمایه‌داری [وجود] او را کاملاً هموار کرده، فردی دارای میل‌هایی

همگون [با دیگران] و پیش‌بینی‌پذیر. این تزریق هنر به زندگی هرروزه مستلزم «طنین‌انداز شدن این دو سرحد در یکدیگر» است. این دو سرحد همان دو جنبه‌ی هر سرهم‌بندی است - یک جنبه امور هویت‌پذیر و پیش‌بینی‌پذیری یا تکرار همان و جنبه‌ی دیگر آشوب و پیش‌بینی‌ناپذیری که به تخریب و مرگ می‌انجامد. کارکرد خلاق، مانند وارد کردن هنر به زندگی، این دو جنبه را طوری کنار هم می‌آورد که می‌تواند در درون یک سرهم‌بندی هم‌طنین شوند. نامی که گاه دلوژ و گواتری در اشاره به این سرهم‌بندی استفاده می‌کنند - این سرهم‌بندی که بواسطه‌ی کارکرد خلاق (ماشین انتزاعی به منزله‌ی کارکرد) نوعی ثبات و هویت به آشوب می‌دهد - «chaosmos» است.^{۳۱}

بنابراین، می‌توان امر فردی را بر امر اجتماعی اولی ندانست، اگر مراد از امر اجتماعی کثرتی باشد که در آن بازنمایی‌های مولار اعم از فردی یا جمعی - نظیر طبقه، آگاهی، جنسیت، ملیت و مانند اینها - و باورها و میل‌های مولکولی جریان دارند، دگرگون می‌کنند و دگرگون می‌شوند. در عین حال، نباید به امر اجتماعی نیز در مقام وحدت و هویتی که همه چیز را از پیش تعیین می‌کند اولویت داد. اینجاست که تاثیر فوکو کاملاً آشکار می‌شود. تحلیل فوکو از نهادهای انضباطی متنوع نظیر زندان و سربازخانه و مدرسه و پزشکی و مانند اینها حکایت از بازشناسی عمیق آن عوامل اجتماعی و نهادی دارد که بعضی دعاوی معرفتی را ممکن می‌کند یا بعضی میل‌ها را بهنجار می‌نمایاند و بعضی دیگر را منحرف. فوکو این [عوامل] را امور «ماتقدم تاریخی [یا امر پیشین تاریخی]»^{۳۲} می‌خواند و مرادش از این تعبیر آن است که دعاوی معرفتی افراد، اظهارها و باورها و میل‌ها و قضاوت‌هاشان مشروط است به شرایطی تاریخی که به بعضی‌شان اجازه می‌دهد رواج یابند و جریان پیدا کنند ولی به بعضی دیگر نه. آنچه مورد توجه فوکو است آن شرایط تاریخی است که موجب می‌شود برای مثال بدن انسان به عنوان بدنی رام درک شود و به همین دلیل به عنوان بدنی که بیشتر در معرض نگاه فاعلانه‌ی پزشک قرار گیرد. مثالی دیگر بزنیم، فوکو می‌خواست بداند که چگونه از میان رفتن جذام و خالی‌شدن جذام‌خانه‌های بزرگ بدل شد به شرطی تاریخی که درک جمعیتی دیگر را

ممکن کرد، جمعیتی محتاج «حصر»، و فوکو می‌خواست بداند چگونه این حصر نیز به نوبه‌ی خود ظهور روان‌پزشکی را به عنوان یک علم ممکن کرد، علمی که در برخی موارد مردم را از حصر جسمانی آزاد می‌کرد تا آنها را به حصری دیگر بکشاند: وضعیت پزشکی‌شان. این مطالعات را همه خوب می‌شناسند و توجه بسیاری به خود جلب کرده‌اند، ولی برای اهداف حاضر ما و برای اهداف دلوز، آنچه در آثار فوکو اهمیت دارد این فرض بنیادی است که این عوامل اجتماعی اموری از پیش‌شکل گرفته نیستند، بلکه بر مبنای سرهم‌بندی عوامل تاریخاً حادث و غیرضرور شکل می‌گیرند. به بیان دقیق‌تر، این سرهم‌بندی‌ها که فوکو در *باستان‌شناسی دانش* آنها را اپیستمه می‌خواند پذیرای دگرگونی [و گشوده به خارج] هستند و دقیقاً همین خارج و همین دیگربودگی درونماندگار در هر اپیستمه است که دلمشغولی آشکارتر فوکو در آثار متاخر او می‌شود و البته قطعاً همان چیزی است که علاقه‌ی دلوز به فوکو را برمی‌انگیزد. پس وقتی دلوز درباره‌ی درک فوکو از (فرماسیون‌ها یا) کردارهای گفتاری و غیرگفتاری بحث می‌کند، هم از مفهوم کثرت بهره می‌گیرد و هم از مفهوم بیرونگی - یعنی همان دیگربودگی یا خارجی که پیش‌فرض رژیم‌های هویت‌پذیر است.

اگر امر رویت‌پذیر و امر گزاره‌پذیر وارد یک دوئل می‌شوند، از آن روست که شکل‌های هر یک از آنها به منزله‌ی شکل‌های بیرونگی، پراکندگی یا انتشار، از آنها دو نوع بس‌گانگی [یا کثرت] می‌سازد که هیچ یک از آن دو نمی‌تواند به یگانگی [یا وحدت] تقلیل یابد: گزاره‌ها فقط در یک بس‌گانگی گفتمانی وجود دارند و رویت‌پذیری‌ها در یک بس‌گانگی ناگفتمانی. و این دو بس‌گانگی به روی بس‌گانگی سومی گشوده می‌شوند که بس‌گانگی مناسبات نیروها، بس‌گانگی انتشار است که دیگر به دو تقسیم نمی‌شود و از هر شکل تقسیم‌پذیر بر دو رهاست (فوکو). ژیل دلوز. ترجمه‌ی نیکوسرخوش و افشین جهان‌دیده. صفحه‌ی ۱۲۶ (۳۳).

همین کثرت سوم، یعنی کثرت خطوط گریز، کثرت بیرونگی و خلاقیت است که دلوز چند صفحه بعد آن را عین تفکر می‌داند: «اگر دیدن و سخن گفتن شکل‌های بیرونگی‌اند، اندیشیدن به خارجی رجوع دارد که شکلی ندارد. اندیشیدن رسیدن به امر چینه‌بندی‌نشده است»^{۳۴}.

بنابراین، هم دلوز و هم فوکو نسبت به برنامه‌ی اصلی جان رالز آنگونه که در کتاب *نظریه‌ای در باب عدالت* طرح شده موضعی انتقادی دارند، آنجا که رالز می‌گوید «مقصود من برآورده خواهد شد اگر بتوانم برداشتی معقول از عدالت برای ساختار پایه‌ای جامعه ارائه کنم، جامعه‌ای که عجلتاً آن را به عنوان نظامی بسته و جدا از جوامع دیگر در نظر می‌گیرم»^{۳۵}. اگر چه رالز این تلقی از جامعه به عنوان «نظام بسته» را مرحله‌ای موقتی [در بحث خود] می‌گیرد، می‌گوید اگر به این فرض پایبند باشیم سایر مسائل «در پرتو آن خیلی راحت‌تر حل و فصل می‌شوند»، به این ترتیب دست آخر جامعه به منزله‌ی هویتی بسته درک می‌شود که [همه چیز را] از پیش تعیین می‌کند. و همینجاست که نوزیک، از نظر ما، به درستی کمر به نقد رالز می‌بندد. به بیان خلاصه، نقد نوزیک از این قرار است که رالز دعوت خود برای بازتوزیع ثروت به عنوان پیشنهادی منصفانه را بر این ادعا استوار می‌کند که همکاری جمعی منافی دارد که از [منافع] مجموع افرادی که با یکدیگر همکاری می‌کنند بزرگتر است و [به عبارت دیگر] فراتر از آنهاست و از آنها تعالی دارد. نوزیک با این موضع مشکلات عدیده‌ای دارد، ولی نهایتاً همه‌ی این مشکلات برمی‌گردند به این ادعای اصلی او که چیزی چون موجودیت اجتماعی وجود ندارد، فقط افراد وجود دارند و بس^{۳۶}.

از نظر دلوز نیز هیچ موجودیت اجتماعی که همه چیز را از پیش تعیین کند، یعنی یک نظام از پیش شکل‌یافته‌ی بسته، وجود ندارد، ولی این بدان معنا نیست که دلوز با نوزیک همداستان است. به واقع، از بسیاری جهات دلمشغولی‌های رالز دقیقاً همان دلمشغولی‌های دلوزند. می‌توان گفت دلوز نیز دلمشغول همان چیزی است که رالز بدان می‌گوید «ساختار پایه‌ای جامعه» و البته مراد رالز «ساختاری [است که] جایگاه‌های اجتماعی گوناگونی دارد و انسان‌هایی که در جایگاه‌های مختلف به دنیا می‌آیند انتظارهای

مختلفی از زندگی دارند که، تا حدی، نظام سیاسی و نیز شرایط اقتصادی و اجتماعی آنها را تعیین می‌کند»^{۳۷}. اگر بخواهیم همین مطلب را با اصطلاحات دلوز بیان کنیم باید بگوییم دلوز به سرهم‌بندی قطعه‌ها توجه دارد، هم قطعه‌های مولار (طبقه، جایگاه اقتصادی و مانند اینها) و هم قطعه‌های مولکولی (باورها، میل‌ها، انتظارات و امیدها)، سرهم‌بندی‌هایی که بموجب آنها برخی گروه‌ها و افراد طوری شکل می‌گیرند که از سایر جایگاه‌های مسلط قدرت بیرون گذاشته می‌شوند. بنابراین، تا آنجا که سرهم‌بندی‌های اجتماعی مولد سلسله‌مراتب قدرت مستقری است که امیدها و انتظاراتی افراد را در خصوص این که چه می‌توانند بکنند و چه می‌توانند بشوند از پیش تعیین می‌کند- مثل قطعه‌بندی سنتی صلب زنان به عنوان انسان‌های فرورفته‌تر از مردان که موجب شده زنان نسبت به مردان بلندپروازی‌های کمتری داشته باشند- بله تا اینجا دلوز با تلاش‌های رالز در نقد این قبیل قدرت‌های جاافتاده و مستقر و البته از میان بردن تاثیر آنها همداستان است^{۳۸}. ولی آنجا که دلوز با رالز توافق ندارد مقدمه‌ی اصلی رالز است، این مقدمه که هر راه‌حلی هم آدم پیدا بکند باید هویت از پیش موجود جامعه را به عنوان یک «نظام بسته» بپذیرد. از نظر دلوز، اگر کسی چنین فرضی را بپذیرد ناگزیر اصلاح‌طلب خواهد شد [نه انقلابی]. قطعاً اصلاح‌طلب هم به دنبال تغییر است، ولی تغییری که هدفش از این قرار است: وحدت [کاذب موجود] را به وحدتی حقیقی و درست بدل کردن. برخی مثل رالز در عرصه‌ی سیاست به دنبال اصلاح هستند، ولی برخی دیگر در عرصه‌های دیگر، مثلاً در خانواده (بازگشت به وحدت حقیقی خانواده یعنی خانواده هسته‌ای) یا در اخلاقیات (بازگشت به اخلاقیات حقیقی) و مانند اینها. دلوز می‌گوید کار اصطلاح‌طلبان از بنیاد کاری محدود است، چون آنها وحدتی بسته را پیش‌فرض می‌گیرند و صرفاً به دنبال مستقر کردن [صورت صحیح] چنان وحدتی هستند^{۳۹}. اصلاح‌طلبان نمی‌توانند به «خارج» فکر کنند و حقیقتاً خلاق باشند و کاری کنند نظام چیزی شود غیر از این که هست. [با این اوصاف]، نظریه‌ی سیاسی دلوز نه دعوتی به اصطلاح‌طلب شدن که دعوتی است به انقلابی شدن. حالا می‌خواهیم بپردازیم به این دعوت.

دلوز و کنش سیاسی: انقلابی شدن

هرکسی نوشته‌های دلوز در باب سیاست را می‌خواند نظرش به این نکته جلب می‌شود که دلوز بارها از امر انقلابی حرف می‌زند. ولی امر انقلابی را باید از انقلاب‌ها متمایز دانست. دلوز در بحث از این گرایش که می‌گوید انقلاب‌ها جملگی سرنوشت بدی دارند (او از استالین و کرامول نام می‌برد، ولی می‌توانست از روبسپیر هم یاد کند^{۴۰}) اذعان می‌کند که «می‌گویند انقلاب‌ها آینده‌ی بدی دارند» ولی بلافاصله اضافه می‌کند که «به هیچ وجه نباید بین این دو خلط کرد، آینده‌ی انقلاب‌ها در تاریخ و انقلابی‌شدن مردم. در این دو مورد با مردمی واحد سروکار نداریم. تنها بخت انسان در انقلابی‌شدن است، چون فقط در این صورت است که می‌توان از شرم رها شد و علیه [وضعیت] تحمل‌ناپذیر به پا خاست»^{۴۱}. برای درک این نکته، اول باید ضرورت کارکرد خلاق نزد دلوز را به یاد آوریم که مجالی فراهم می‌کرد برای ظهور سرهم‌بندی‌های هویت‌پذیر و البته آنچه ضامن دگرگونی این سرهم‌بندی‌هاست. به این ترتیب، انقلابی‌شدن متضمن خلاق‌شدن است. انقلابی‌شدن یعنی حرکت بر خط گریز، طرح پرسش‌های درست بدون احساس شرم، با هدف دگرگون کردن نظام یا سرهم‌بندی قدرت.

اینجاست که تمایز دلوز میان اصلاح‌طلب‌شدن و انقلابی‌شدن اهمیت می‌یابد. چنان که پیشتر هم گفتیم، اصلاح‌طلب به دنبال مستقر کردن چیزی است که گمان می‌کند وحدتی ناب و حقیقی است: اصلاح‌طلب محافظه‌کار یا ارتجاعی خواهان بازگشت به وحدتی گذشته است که [اکنون] از دست رفته - مثلاً بازگشت به خانواده‌ی هسته‌ای، به اخلاقیات سنتی، به ایمان و عمل راستین دینی و مانند اینها؛ اصلاح‌طلب لیبرال یا چه بسا رادیکال خواهان تحقق آینده‌ای است حقیقی‌تر و ناب‌تر (یا منصفانه‌تر) از وضع حاضر امور. رالز در همین مقوله‌ی اخیر می‌گنجد. ولی مارکس و مارکسیسم چطور؟ می‌توان استدلال کرد که مارکس هم اصلاح‌طلب بود، البته اصلاح‌طلبی رادیکال، از آن جهت که مارکس نیز طالب تحقق وضعیتی کمونیستی بود که تناقض‌ها و بیگانگی نظام سرمایه‌دارانه‌ی حاضر را حل و فصل می‌کند و پشت سر می‌گذارد. در این

صورت آیا [می شود گفت] دلوز هم که خود را مارکسیست می دانست نادانسته از دستور کاری اصلاح طلبانه پیروی می کند، نه انقلابی؟ به این پرسش باید قاطعانه پاسخ داد «نه». چنان که دیدیم دلوز مدعی است دلیل علاقه اش به مارکسیسم تحلیل مارکس از سرمایه داری به منزله ی یک نظام درونماندگار است، نظامی که حدهای خودش را تولید می کند. از این مهم تر، دلیل آن که این حدها تولید می شوند دفع کردن و دور راندن گرایش درونماندگار سرمایه داری به ویران کردن نفس کارکرد خودش است. به بیان ساده، سرمایه داری با خلق کردن و ترویج مدام کثرتی از میل ها- به عبارت دیگر، گرایش سرمایه داری به ایجاد فضاهایی که در آن افراد مصرف کننده را هدف بگیرد و آنها را تشویق کند تا با خریدهاشان خود را از مصرف کنندگان دیگر متمایز کنند- همیشه مشغول بازنگری در حد و مرزهای توانایی خود برای تولید مشتری پیش بینی پذیری است که مدام برای خریدن بیشتر همان [=کالا] بازگردد. سرمایه داری این مخاطره را می پذیرد که میل به عنوان کثرت ناب را بی مهار رها کند، میلی انقلابی که شیرازه ی نظام درونماندگار سرمایه داری را از هم می گسند و آن را دگرگون می کند. در ضد/دیپ به این میل بی مهار، این کثرت ناب که نمی توان آن را بهنجار کرد و همگون ساخت، با تعبیر شیزوفرنی اشاره می شود و به این ترتیب [دلوز و گواتری] با واژگانی که پژواک تفکر انقلابی مارکس است می گویند: «شیزوفرن عامدانه در جستجوی خود حد سرمایه داری است: او همان تمایل درونی سرمایه داری است که محقق شده، محصول مازاد آن، پرولتاریای آن و فرشته ی ویرانگر آن»^{۴۲}.

با وجود این، سرمایه داری نظامی است پرزور و امروزه بسیاری، بخصوص بدنبال از وقایع ۱۹۸۹، مارکسیسم را فلسفه ای انقلابی می دانند که دیگر موضوعیت ندارد. دلوز با این نظر موافق می بود اگر که انقلابی بودن به معنای عمل کردن فقط در سطح بازنمایی های مولار بود- یعنی در سطح آگاهی طبقاتی و ایدئولوژی و دولت. تقدیر مارکسیسم در مقام پروژه ای در سطح کلان سیاست این بود که شکست بخورد، آنهم به این دلیل مشخص که از نظر دلوز انقلابی شدن اولاً متضمن انقلابی شدن قطعه های مولکولی است.

از آنجا که دلوز استدلال می‌کند افراد طوری شکل می‌گیرند (سرهم‌بندی می‌شوند) که به سرکوب خود میل می‌ورزند- به عبارت دیگر، فاشیست درون خود را می‌خواهند، فاشیستی که نمی‌گذارد شدن‌های کچ‌روانه و خطوط گریز را در پیش بگیرند- دگرگونی سرمایه‌داری در وهله‌ی اول متضمن دگرگونی قطعه‌های مولکولی است. باید دست برداریم از میل به همگون‌شدن خودمان و بهنجارشدن خودمان^{۴۳}.

ولی چه می‌شود که به همگون‌شدن و بهنجارشدن خودمان میل می‌ورزیم؟ از نظر دلوز پاسخ کوتاه به این پرسش آن است که ما به همان سازوکارهایی که کنترل‌مان می‌کنند میل می‌ورزیم. به طور مشخص، به این دلیل که تصور می‌کنیم زمانی کارمان عالی می‌شود و زمانی در خلاق‌ترین حالت خود و در اوج عملکرد خود هستیم که با دیگران در رقابت باشیم؛ همین تصور است که بیش از هر تصور دیگری مانع انقلابی‌شدن ما می‌گردد، انقلابی‌شدنی که مجال برای دگرگونی نظام سرمایه‌داری فراهم می‌آورد، نه اصلاح آن. یک مثال پیش‌پافتاده ولی کاملاً گویا از میل ما به کنترل‌شدن محبوبیت مسابقه‌های تلویزیونی است. در مسابقه‌هایی مثل *بازمانده*، *عشق یا پول*، و *زنان مجرد* مسابقه‌دهندگان در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند و یکدیگر را همچون مانعی رقابتی می‌بینند که باید از آن عبور کنند تا به جایزه‌ی مالی مسابقه برسند یا در مورد مسابقه‌ی *عشق یا پول* به عشق برسند (که البته برخی هم پول را انتخاب می‌کنند). دلوز در مورد این قبیل مسابقه‌های تلویزیونی می‌گوید: «اگر ابلهانه‌ترین مسابقه‌های تلویزیونی چنین موفقیتی دارند از آن روست که خیلی خوب بیانگر وضعیت «قلمروهای کارآفرینی»^{۴۴} هستند»^{۴۵}.

منظور دلوز از قلمروهای کارآفرینی (Enterprise) چیزی است که به اعتقاد او جای جوامع انضباطی متکی به حصارکشی را گرفته است- یعنی جامعه‌ی کنترلی. دلوز می‌گوید جامعه‌ی کنترلی دیگر از طریق «حصارکشی [کار نمی‌کند] بلکه به مدد کنترل پیوسته و ارتباط آنی عمل می‌کند»^{۴۶}. جوامع انضباطی بر مبنای اصل قالب‌ها و حصارکشی‌ها عمل می‌کنند، مثل مدرسه‌ها و کارخانه‌ها و سربازخانه‌هایی که الگویی خاص به کسانی که درون نظام محصورند تحمیل و قالب می‌کنند. این قالب‌بندی محتاج تکنیک‌های

انضباطی نهادهاست، از جمله روش‌های مختلف نظارت. در مقابل، جامعه‌ی کنترلی به طور خاص از طریق بررسی کردن و مقایسه کردن مداوم اطلاعات عمل می‌کند و از این اطلاعات بهره می‌گیرد تا هدف‌ها و مقصدها و نشان‌های کارکنانش را تعیین کند و بعد هم از [شیوه‌ها و وسایل] ارتباط آنی برای نظارت پیوسته بر پیشرفت آنان در جهت نیل این اهداف استفاده کند. این همان عرصه‌ای است که دلوز با تعبیر «قلمروهای کارآفرینی» بدان اشاره می‌کند^{۴۷}. محبوبیت مسابقه‌های تلویزیونی و نمایش‌های واقعیت‌نما (یا به اصطلاح ریالیتی‌شوها) فقط حکایت از این دارد که بسیاری به این رقابت میل پیدا کرده‌اند و چه بسا به این باور رسیده‌اند که این انگیزه و رقابت عین واقعیت است و البته خود این واقعیت نیز خوب و مطلوب است.

ولی از نظر دلوز جوامع کنترلی، با این ادعا که خودشان منبع حقیقی خلاقیت‌اند، به دنبال دفع کردن

کارکرد خلاق هستند. به عبارت دیگر، این جوامع از طریق شکل دادن به میل‌ها و باورها در سطح مولکولی جلوی انقلابی شدن را می‌گیرند و این میل‌ها و باورها نیز به نوبه‌ی خود مانع انقلابی شدن می‌گردند. حالا می‌توانیم دلیل عمیق پیوند انقلابی شدن و خلاق شدن نزد دلوز را درک کنیم. جوامع کنترلی راه را برای خلاقیت باز می‌گذارند، ولی خلاقیتی بسیار محدود. در این جوامع، افراد و قلمروهای کارآفرینی رقیب دست به خلاقیت و نوآوری می‌زنند تا کارآیی و بهره‌وری و بنابراین سود خود را افزایش دهند و به افرادی که چنین فرایندهایی را پیش می‌برند یا به انجام می‌رسانند نیز بر اساس تحلیل اطلاعات (نظام پرداخت دستمزد «مبتنی بر شایستگی») مزد پرداخت می‌کنند. به این ترتیب، کارآیی و بهره‌وری و سرعت نه فقط بدل می‌شود به معیار ارزیابی ما و پرداخت دستمزد ما، بلکه بدل می‌شود به چیزی که خودمان می‌خواهیم و بدان میل می‌ورزیم. به علاوه، به مدد بازگشت مداوم اطلاعات هدف بعدی ما، آرزوی بعدی ما، هم مدام ارائه می‌شود و اگر بخت یارمان باشد به لطف یک فوران «خلاقیت» دیگر می‌توانیم به این هدف‌ها برسیم. خلاصه، جوامع کنترلی از ارتباطات مداوم و سریع (مموها، ایمیل‌ها، تبلیغات و مانند اینها) بهره می‌گیرند تا به مردم بگویند که در میدان همواره متغیر مناسبات بیناشخصی، میدانی که از اساس رقابتی قلمداد می‌شود،

جایگاه‌شان کجاست. اگر کسی در یک چنین میدان بیناشخصی مدام کار و به این طریق ابراز وجود نکند یا از چنگ نظارت می‌گریزد و متغیری مجهول می‌شود یا به او می‌گویند که از رقابت عقب مانده است. به والدین بچه‌های کلاس اولی می‌گویند فرزندشان از دیگران عقب افتاده (حکمی که به مدد ارزیابی و نظارت مداوم آن بچه و مقایسه‌ی اطلاعات به دست آمده از این کار با نتایج مشابه حاصل از ارزیابی سایر بچه‌های کلاس صادر شده) و باید آن سال درسی را دوباره بگذراند تا عزت‌نفس‌شان خدشه‌دار نشود. نظیر این حکم را می‌توان بارها و بارها در بسیاری زمینه‌های دیگر شاهد بود. نهایتاً نتیجه می‌شود این که به همان نظام‌هایی که بر ما کنترل و نظارت دارند میل می‌ورزیم.

حالا می‌توانیم برخی دعاوی دلوز در مورد مسئله‌ی عملی انقلابی شدن را بهتر درک کنیم. اولین و مهم‌ترین نکته این که دلوز می‌گوید خلاقیت، یا همان کارکرد خلاق، در چارچوب محدود نظام درونماندگار سرمایه‌داری و جلوه‌ی اخیر آن یعنی جامعه‌ی کنترلی روی نمی‌دهد. دلوز به شیوه‌ی نیچه می‌خواهد بگوید که خلاقیت خارج از عرصه‌ی بازار روی می‌دهد. بنابراین، دلوز در خصوص ارتباطات پیوسته و جریان اطلاعات درون جوامع کنترلی می‌گوید که «شاید گفتار و ارتباط تباه شده است. در گفتار و ارتباط [منطق] پول نفوذ کرده است ... روی گرداندن از گفتار ضرورت دارد. خلق کردن همیشه فرق داشته با ارتباط برقرار کردن. شاید برای گریختن از کنترل باید وقفه‌ها و خلاهای ارتباطی خلق کنیم»^{۴۸}. عین همین فکر را می‌توان در مقاله‌ای متقدم‌تر از او دید:

بنابراین دیگر مسئله این نیست که مجالی فراهم کنیم تا مردم خود را بیان کنند، مسئله فراهم کردن شکاف‌های کوچک تنهایی و سکوت است تا شاید در این شکاف‌ها بالاخره حرفی برای گفتن پیدا کنند. کار نیروهای سرکوبگر این نیست که نگذارند مردم خود را بیان کنند، کارشان این است که وادارشان کنند خود را بیان کنند. چه

سعادت است حرفی برای گفتن نداشتن، حق حرف نزدن داشتن، چون این شرط

شکل گرفتن چیز نادر یا کمیابی است که شاید اندکی ارزش گفتن داشته باشد^{۴۹}.

برای القاء خلاقیت به زندگی خویش، برای انقلابی شدن، نیازی نیست پیوسته و بی وقفه در ارتباط باشیم و خود را بیان کنیم. برای این کار باید از جریان ارتباطات بگسلیم و در آن وقفه بیندازیم تا بتوانیم پرسشی القاء کنیم که توان دگرگونی (یا توان انقلابی) داشته باشد. جین جیکوبز، مورخ مشهور اقتصاد، استدلال مشابهی در خصوص خلاقیت دارد. او می‌گوید شهری که از نظر اقتصادی موفق است به این دلیل به موفقیت نرسیده که شهری کارآمد و مولد است، قضیه کاملاً عکس این است، او خیلی روشن می‌گوید «منظورم این نیست که شهرها به رغم ناکارآمدی از لحاظ اقتصادی ارزشمندند، منظورم این است که چون ناکارآمد هستند به لحاظ اقتصادی ارزشمندند»^{۵۰}. او ادامه می‌دهد و دلیل می‌آورد که فرایند آزمون و خطا، فرایند تجربه کردن و آزمودن چیزها، گرچه فی‌نفسه چندان مولد یا کارآمد نیست - و اصلاً گاهی هم کاملاً ناکارآمد است - درست همان چیزی است که خلاقیت را ممکن می‌کند، همان خلاقیتی که می‌تواند شهر را بدل کند به مکانی که اقتصادی پر جنب و جوش دارد. این که کدام تجربه‌ها به ثمر خواهد رسید چیزی نیست که از قبل معلوم باشد، ولی از میان بردن روحیه‌ی تجربه‌گری از نظر جیکوبز به نابودی اقتصادی شهر می‌انجامد. عین همین موضع را دلوز دارد. دلوز هم مدام دعوت می‌کند به تجربه‌گری و جستن پرسش‌ها و مسئله‌هایی که در آنها پیامدهای چنین جستجویی به هیچ وجه از قبل معلوم یا پیش‌بینی‌پذیر نیست. دلوز در خصوص ادبیات نظری دارد که نقل آن در اینجا بسیار بجاست: «شرایط خلق ادبی که فقط به نحوی پیش‌بینی‌ناپذیر، با گردش کند و استقبال تدریجی، پدید می‌آید، بسیار شکننده است»^{۵۱}. به عبارت دیگر، نمی‌توان از تولید کارآمد و بهنگام خلاقیت هدف ساخت و دیگران را بدان فراخواند. خلاقیت همیشه سرزده و نابهنگام از راه می‌رسد، با شرایطی کاملاً شکننده، دقیقاً به این دلیل که این شرایط ناکارآمدند و در معرض

خیل عظیم فشارهای جامعه قرار دارند (به عبارت دیگر، فشارهای ناشی از میل سرمایه‌دارانه به درآمد پیش‌بینی‌پذیر حاصل از کار «خلاق»).

به همین علت است که دلوز چپ و راست سیاسی را آنگونه که دیدیم تفکیک می‌کند. از نظر دلوز چپ به دنبال دگرگونی نظام موجود است، به دنبال طرح پرسش و برانگیختن خلاقیتی که موجب می‌شود نظام دگرگون گردد و غیر از این شود که هست. ولی راست از طرح این قبیل پرسش‌ها سر باز می‌زند. دلوز نتیجه می‌گیرد «کار چپ چه بر مسند قدرت باشد چه نباشد این است که درست همان مسئله‌هایی را پیدا کند که راست به هر بهایی شده می‌خواهد پنهان کند»^{۵۲}. به علاوه، چیزی که راست می‌خواهد «به هر بهایی شده» پنهان کند سازوکارهای قدرت است، میل‌ها و باورهای مولکولی که نظام فعلی را پشتیبانی و تقویت می‌کنند و اگر نگوئیم مانع دگرگونی آن می‌شوند ولی به هر حال دل و جرات دگرگون کردن آن را از میان می‌برند. بنابراین، از نظر دلوز توان انقلابی برای دگرگونی نظام فعلی مستلزم انقلابی شدن میل‌های ماست. این کار درنگ می‌طلبد، به وقفه و تعلیق نیاز دارد، به ترک خودخواسته‌ی فرایندهای پیوسته‌ی کنترل و ارتباط محتاج است، آنهم نه به منظور تجلیل از نوعی خلوت زیباشناختی که برخی مدعی شده‌اند منظور دلوز بوده، بلکه به منظور ایجاد شرایطی که به اتکای آن بتوان پرسش‌هایی طرح کرد که محرک جنبش‌های انقلابی شود. نتیجه‌ی چنین جنبش‌هایی از قبل معلوم نیست، درست همانگونه که آدم نمی‌تواند پیش‌بینی کند یا بداند که اثر هنری بزرگ بعدی چه خواهد بود، اما یک چیز از نظر دلوز قطعی است و آن هم این که پیش‌فرض نظام اقتصادی و اجتماعی کنترل سرمایه‌دارانه‌ی فعلی همان حدی است که این نظام می‌کوشد از آن دوری کند (یعنی شیزوفرنی) و دقیقاً همین اکراه از رسیدن به این حد است که امکان فائق آمدن بر نظام فراهم می‌آورد. این حد مجال تنهایی می‌دهد، مجال وقفه و درنگی که طرح همان پرسش‌ها و تجربه‌گری‌ها و خلاقیتی را ممکن می‌کند که سرمایه‌داری را دگرگون خواهد کرد. دلوز واقعاً مارکسیست بود.

¹ - صاحب نظران اتفاق نظر ندارند که افلاطون فیلسوفی تعالی باور است. مثلاً آلن بدیو استدلال می کند صور یا مثل افلاطونی در چیزهایی که از آن صورت یا مثال بهره مندند حلول دارند و درونماندگارند.

- ² *Spinoza: Expressionism in Philosophy*, translated by Martin Joughin (New York: Zone Books, 1990), p. 11.
- ³ *Ibid.*, p. 172.
- ⁴ *Ibid.*
- ⁵ Gilles Deleuze, *Pourparlers* (Paris: Les Éditions des Minuit, 1990), p. 232.
- ⁶ *A Thousand Plateaus*, p. 8.
- ⁷ *Ibid.* p. 9
- ⁸ *Ibid.* p. 21.
- ⁹ "Mediators," in *Incorporations*, p. 285-6.
- ¹⁰ *Anti-Oedipus*, p. 42.
- ¹¹ Louis Hjelmslev, *Prolegomena to a Theory of Language* (Madison: University of Wisconsin Press, 1969), p. 48.
- ¹² *Ibid.*, p. 50.
- ¹³ *Ibid.*, p. 57.
- ¹⁴ See Gilles Deleuze, *Foucault* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), p. 33.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 85.
- ¹⁶ Gilles Deleuze and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), pp. 140-1.
- ¹⁷ See, for example, *Thousand Plateaus*, p. 4.
- ¹⁸ *Thousand Plateaus*, p. 209.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 210
- ²⁰ *Ibid.* p. 213.
- ²¹ *Ibid.* p. 219.
- ²² *Ibid.* p. 215.
- ²³ *Ibid.* p. 219
- ²⁴ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), p. 9.
- ²⁵ *Ibid.* p. 10. This citation is from Locke's *Second Treatise*, edited by Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 269.
- ²⁶ *Ibid.* p. 32.
- ²⁷ *Ibid.* pp. 32-3.
- ²⁸ Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p. 9.
- ²⁹ Felix Guattari, *Chaosmosis* (Bloomington: Indiana University Press, 1995), pp. 123-4.
- ³⁰ *Difference and Repetition*, p. 293.
- ³¹ See *A Thousand Plateaus*, p. 6.
- ³² See Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, translated by A.M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972), pp. 126-131.
- ³³ Gilles Deleuze, *Foucault*, pp. 83-4.
- ³⁴ *Ibid.* p. 87.
- ³⁵ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), p. 8.
- ³⁶ For Nozick's critique of Rawls, see *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 183-197.
- ³⁷ *A Theory of Justice*, p. 7.



^{۳۸} - دلوز به این گروه که قدرت مسلط آن را طرد می‌کند اغلب با تعبیر «اقلیت» اشاره می‌کند. برای دیدن بحثی مبسوط در این خصوص رجوع کنید به:

Kafka: Toward a Minor Literature, translated by Dana Polan (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986).

³⁹ *Pourparlers*, p. 241.

⁴⁰ *Pourparlers*, p. 231.

⁴¹ Ibid.

⁴² *Anti-Oedipus*, p. 35.

⁴³ Here we can begin to see where Deleuze's interest in Nietzsche, in particular Nietzsche's critique of slave or herd morality, comes together with his Marxism.

⁴⁴ دوره‌ای که «کارآفرین» جای کارفرما را می‌گیرد و سازماندهی قلمروهای انعطاف‌پذیر و متغیر کارآفرینی جای سازماندهی کارخانه‌ای کار را.

⁴⁵ Ibid. p. 242.

⁴⁶ Ibid. p. 236.

⁴⁷ Ibid. pp. 242-3.

⁴⁸ *Pourparlers*, p. 238.

⁴⁹ "Mediators," in *Incorporations*, p. 288-89.

⁵⁰ Jane Jacobs, *Economy of Cities*, p. 86.

⁵¹ *Incorporations*, p. 287.

⁵² Ibid.

