



دلوز، مارکس و سیاست

نیکولاس توברن

ترجمه سعید اسماعیلی

توضیح مترجم: این متن فصل نخست کتاب در دست ترجمه‌ی **دلوز، مارکس و سیاست** نوشته‌ی نیکولاس توبرن است. توبرن در این اثر ضمن بررسی نسبت دلوز با سنت چپ، به کمک مفهوم «سیاست اقلیتی» چشم‌اندازی از سیاست دلوزی به دست می‌دهد، سیاستی که می‌کوشد نه به دام سیاست‌های کلان مبتنی بر تعریف قسمی «مردم» و نه به ورطه‌ی سیاست‌های نسبی‌گرا و محلی پس‌اساختارگرایانه بیفتد.

این گفته‌ی ژیل دلوز (1995a: 51) که قرار بوده عنوان آخرین کتاب‌اش **عظمت مارکس** باشد، کتابی که البته به سبب مرگ او ناتمام ماند، باب مناسبی برای ورود به مجموعه آثار دلوز و مجال مغتنمی برای طرح پرسشی جالب فراهم می‌آورد: بنا بود این فیلسوف تفاوت و پیچیدگی **عظمت مارکس** را چگونه به رشته تحریر درآورد؟^۱ بنا بود دلوز چه نسبت‌هایی میان خودش و مارکس پدید آورد و بنا بود از این کار چه خطوط نیروی جدیدی پدیدار گردد؟ اریک الی‌یز (1997: 81) ضمن توجه به این پرسش و تأکید بر اهمیت آن می‌گوید «کل فلسفه‌ی دلوز ... ذیل عنوان "سرمایه‌داری و شیزوفرنی" می‌گنجد» و از آنجا که بی‌شک مارکس شاخص‌ترین چهره‌ای است که دلمشغول پیکربندی «دیوانه‌وار» سرمایه‌داری^۲ بود، ادامه می‌دهد: «جای تاسف است که دلوز نتوانست آخرین اثرش را به پایان برساند، اثری که می‌خواست عنوان **عظمت مارکس** را بر آن بگذارد.» اما آنچه می‌ماند صرفاً تأسف نیست، زیرا چنانکه الی‌یز می‌گوید، این

کتاب ناموجود می‌تواند نسبت‌هایی نو با آثار دلوز برقرار کند. نفس همین غیاب می‌تواند زمینه‌ای باشد برای درگیری با «مارکس مجازی»^۱ ای که در آثار دلوز حضور دارد:

شاید مایه‌ی تسلی‌مان باشد که این مارکس مجازی، این مارکس بی‌ریش که دلوز در صفحات آغازین *تفاوت و تکرار* به او اشاره می‌کند، می‌تواند مثل مربع خالی^۳ [یک پازل]، فضایی [متحرک] برای‌مان فراهم کند تا [به مدد آن] با توانی تازه در [قلمرو] آثار دلوز گام برداریم. (Alliez 1997: 81).

حتی نگاهی سرسری به اثر دوجلدی دلوز و گواتری، *سرمایه‌داری و اسکیزوفرنی* (A Thousand Plateaus, Anti-Oedipus)، نشان می‌دهد که هم‌طنین‌شدن دلوز و مارکس اصلاً چیز جدیدی نیست.^۴ قطعاً از زمان [انتشار] *ضد ادیپ* (Donzelot 1977; Lyotard 1977) اهمیت مارکس در تفکر دلوز محل توجه بوده و خود دلوز هم بیش از یک‌بار گفته که او و گواتری مارکسیست بوده‌اند (Deleuze 1995a: 51) با این حال، هنوز هم که هنوز است جستجوی چندانی در نسبت دلوز با مارکس صورت نگرفته است. مثلاً، مقاله‌ی اخیر که بحث آن «ماتریالیسم‌های بسیار» دلوز است، فقط یک بار از مارکسیسم نام می‌برد و بعد هم با لحنی تحقیرآمیز می‌گوید که اصطلاح «تولید» در ضد ادیپ دلوز و گواتری «بی‌تردید ... بازمانده‌ی تفکر ارتدکس مارکسی است» (Mullarkey 1997: 451). مع‌الوصف، باید گفت که علاقه به نسبت دلوز با مارکس در سال‌های اخیر رو به گسترش بوده است. (Hardt 1995; Holland 1997, 1998, 1999; Massumi 1992; Surin 1994, 1997)

کانون توجه این دسته آثار تحلیل پویایی سرمایه‌داری در نظام [فکری] دلوز است. درست هم هست، چون دلوز مسئله‌ی سرمایه - یعنی روش‌های مهندسی جریان‌های زندگی توسط ماشین اجتماعی سرمایه‌داری - را در مرکز پروژه‌ی فکری خویش قرار داده و خود را مارکسیست می‌خواند:

من و فلیکس گواتری مارکسیست مانده‌ایم، شاید به دو شیوه‌ی متفاوت، ولی [به هر حال] هر دو [مارکسیست هستیم]. به نظر ما کانون اصلی هر فلسفه‌ی سیاسی باید تحلیل سرمایه‌داری و شیوه‌های تحول آن باشد. آنچه در کار مارکس برای ما جذابیت بسیار دارد تحلیل او از

^۱ Virtual: در قاموس دلوز این اصطلاح در برابر بالفعل (actual) قرار دارد و مترجمان در زبان فارسی آنرا به «مجازی»، «نهفته» و «بالقوه» برگردانده‌اند. نزد دلوز هم (virtual) و هم (actual) اموری واقعی (real) هستند و هر یک، وجهی از آن را می‌سازند. ترکیب «مارکس مجازی» اشاره به توان‌های بالفعل نشده مارکس دارد که دلوز به کمک آنها سعی دارد واقعیت ارتدکس مارکس موجود را دگرگون کند.

سرمایه‌داری به عنوان نظامی درون‌ماندگار است که پیوسته حدهای خود را عقب می‌راند و باز در مقیاس گسترده‌تر با آنها رودررو می‌شود، چون حد این نظام خود سرمایه است.^۵

دلوز به تاسی از مارکس معتقد است که ماشین اجتماعی سرمایه‌داری، برخلاف فرم‌اسیون‌های اجتماعی قبلی، نه بر هویت بلکه بر فرایند مستمر تولید - یعنی «تولید برای تولید»- تکیه دارد و این امر مستلزم بازیگری‌بندی و تشدید مداوم مناسبات اجتماعی در فرایند مقرر کردن حدهای جدید و غلبه کردن بر آن حدهاست. بدین معنا، اولویت با تفاوت و شدن- یا شکل خاصی از شدن- است. ادعای دلوز و گواتری مبنی بر اولویت «خط گریز» در سرهم‌بندهای سرمایه‌داری درواقع پژواک این توصیف معروف مارکس از سرمایه است که می‌گوید [سرمایه‌داری] وضعیتی است که در آن «هر آنچه سخت است و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود»، وضعیتی که در آن مناسبات «پیش از آنکه قوام بگیرند، منسوخ می‌شوند» (Marx and Engels 1973: 37). اما در کار مارکس جنبه‌ی دیگری هم وجود دارد که در آثار انتقادی درباره‌ی نسبت دلوز با مارکس کمتر مورد توجه قرار گرفته است: سیاست. اگر می‌خواهیم هم‌طین‌شدن مولد دلوز و مارکس را به حداکثر توان آن برسانیم، باید مسئله‌ی سیاست را در مرکز توجه قرار دهیم، زیرا فقط در صورتی می‌توانیم حق مطلب را در مورد تفکر مارکس ادا کنیم که از این منظر به تحلیل او از سرمایه نظر کنیم.

آدم احساس می‌کند که اگر دلنگرانی‌های مارکسی از طریق تاکید بر سرمایه‌داری به مرکز صحنه آمده به این دلیل بوده که با بن‌بست سیاسی زمانه تناسب داشته‌اند. تو گویی پس از سرمستی‌های قلمروگریزانه‌ی سال ۶۸ (زمانی که گواتری (۱۹۹۸: ۲۱۳) گفت «گاهی اوقات احساس می‌کردم توی ابرها راه می‌روم») و پس از استقبال اولیه‌ی دنیای انگلیسی‌زبان از آثار دلوز و گواتری، حالا روزگار تیره‌وتار ما خواهان به‌رسمیت‌شناختن هم‌ریختی فزاینده‌ی فرایندهای پیچیدگی و تفاوت با بهره‌وری سرمایه‌دارانه است (Holland 1998).^۶ برای دلوز و گواتری وضعیت بن‌بست وضعیتی ناآشنا نیست و نباید تصور کرد که پروژه‌ی «سرمستانه»^۷ی آنها، مثل آنچه در بدترین شکل‌های چپ‌گرایی شاهدیم، حتماً باید با قسمی خوش‌بینی همیشگی همراه باشد. به واقع، چنانکه خواهیم دید، این حرف بکت (1979: 382) که آنچه زندگی را ضروری می‌کند نفس ناممکن بودن زندگی است- «نمی‌توانم ادامه دهم، ادامه خواهم داد»- بهتر فحوای سیاست دلوزی را می‌نمایاند تا آن تصویر عامه‌پسند که سیاست دلوزی را با امیال غیرمجاز گره می‌زند. با این حال، حق مطلب را در مورد توان هم‌طین‌شدن دلوز و مارکس ادا نکرده‌ایم اگر که در پذیرفتن

دعوت الی‌یز برای جستجوی مارکس مجازی دلوز منحصرأ بر آن جنبه‌هایی تمرکز کنیم که حکایت از بسته‌شدن باب امکان‌های سیاسی دارد؛ تو گویی مارکس بازگشته است تا مستی از سر دلوز بپراند و هشیارش کند.

با این همه، می‌خواهم بگویم درست در همین بن‌بست ظاهری است که اهمیت مارکس برای جستجو در سیاست دلوز بیشتر می‌شود. نه به این دلیل که تحلیل سرمایه‌داری به خودی خود اهمیت محوری دارد (چون ظهور مجدد علاقه به پویایی سرمایه‌داری مطمئناً امری به‌جا و به‌موقع است)، بل به این دلیل که مارکس سرآمد متفکرانی است که بر ناممکن‌بودن هرگونه فرار سیاسی ساده و راحت از ماشین دوزخی سرمایه‌داری تاکید کرده و البته در عین حال متفکری است که بر وجود چنین توان و امکانی در مناسبات شکل‌گرفته‌ی درون سرمایه‌داری و خاص سرمایه‌داری انگشت گذاشته است. این وضعیت اخیر همان است که مارکس آن را «کمونیسم» می‌خواند. برجسته کردن کمونیسم مارکس به معنای رو آوردن به مجموعه‌ی دیگری از متون مارکس نیست (مثلاً رجوع به آثار اولیه، به جای سرمایه). از نظر مارکس، کمونیسم یعنی توان درون‌ماندگاری که [شیخ آن،] سرمایه‌داری را تسخیر می‌کند و در سرمایه‌داری و از طریق سرمایه‌داری ظاهر می‌شود. از این قرار، کمونیسم منظری است برای تفسیرکردن سرمایه‌داری و متحول‌ساختن سیاست و به همین اعتبار در سرتاسر آثار مارکس حضور دارد.^۸ [راست اینکه] مارکس برخی جنبه‌های کلی شیوه‌ی زندگی پساکامیونال را نیز تصویر می‌کند- محیطی برای شدن که بر قیدوبندهای هویتی غلبه می‌کند، بساط کار را برمی‌چیند، رابطه‌ای غیربتواره با طبیعت یا جهان رقم می‌زند، و بنا به قرائت دلوز و گواتری، ماشین‌های میل‌گر را از قید تمایلات جنسی انسان‌مدارشان می‌رهاند.^۹ با این حال، به بیان کلی، نباید منظر کمونیستی را بسط و تفصیل یک «جامعه‌ی کمونیستی» متفاوت قلمداد کرد و اگر از اصطلاحات نیچه‌ای بهره بگیریم باید بگوییم که مطمئناً [کمونیسم] انکار واکنش‌گرانه‌ی زندگی جاری و به تعویق انداختن آن تا فردای زیبا نیست. برعکس، کمونیسم فرایند درگیری مداوم با جریان‌ها و محدودیت‌های ماشین اجتماعی سرمایه‌داری با هدف غلبه بر آن است، همانطور که در تعریف مبهم مارکس و انگلس مشهود است:

کمونیسم برای ما قسمی وضعیت نیست که باید برقرار شود، قسمی ایده‌آل که واقعیت باید [درآینده] با آن سازگار گردد. ما کمونیسم را حرکتی واقعی می‌دانیم که وضعیت کنونی چیزها را ملغی می‌کند. شرایط این حرکت ناشی از مقدماتی است که در حال حاضر وجود دارد. (Marx

and Engels 1974: 56-7)

معمای سیاست

در این بخش با نظر به مسأله‌ی سیاست درون‌ماندگار در مناسبات سرمایه‌دارانه به هم‌طنین‌شدن دلوز و مارکس می‌پردازیم. این کار، به یک معنا، نوعی درگیری دلوزی با کمونیسم مارکس است و قلمروهای نظری مختلفی نظیر مسئله‌ی پرولتاریا، مسئله‌ی ارزش، کنترل و نقد کار را بررسی می‌کند تا دریابد درگیری دلوز با مارکس و دلمشغولی‌های مارکسی چگونه می‌تواند به خلق تمثال‌های مفید و نوآورانه‌ی سیاسی بینجامد. کانون اصلی بحث ما در اینجا سیاست دلوز است.^{۱۰}

از یک لحاظ، معرفی مقدماتی سیاست دلوز کار نسبتاً ساده‌ای است. دلوز و گواتری خودشان اذعان دارند که متفکرانی «سیاسی» هستند. در واقع، سیاست در فهم آنها از شکل‌گیری زندگی نقشی چنان محوری دارد که می‌نویسند «سیاست بر هستی تقدم دارد» (ATP: 203) سیاست دلوز، مانند همه‌ی مفاهیم و مقولات دیگر او و گواتری، ارتباطی تنگاتنگ دارد با ماتریالیسم اسپینوزایی و نیچه‌ای وی، با برداشت [این چارچوب مفهومی] از جهان به عنوان یک مجموعه‌ی هیولاش دائم‌التغیر و درهم‌تنیده از نیروها و آرایش‌هایی که همواره شیوه‌های بودن را هم بنیان می‌نهند و هم نابود می‌کنند. چنین ماتریالیسمی نه فقط جهان را متناهی نمی‌بیند، بلکه مرز مشخصی هم برای سوژه‌ها و ابژه‌ها قائل نیست؛ اجازه بدهید به این سوژه‌ها و ابژه‌ها بگوییم «چیزها».^{۱۱} البته این کار نه به معنای تکذیب وجود چیزها، بلکه به معنای انکار اولویت و تقدم هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی آنهاست. چیزها وجود دارند، اما هستی آنها در دل نسبت‌های خاص و متنوع و متغیر نیروها شکل می‌گیرد.^{۱۲}

اگر جهان در کنه خود جریان اولیه‌ی ماده‌ی بدون شکل یا بدون دوام باشد، پس چیزها همواره محصول موقتی جهت‌دادن این جریان به سوی چیزی است که دلوز و گواتری «سرهم‌بندی» یا «آرایش» می‌نامند (ATP: 503-5).^{۱۳} نیچه این جهت‌دهی را فرایند «تاویل» می‌خواند: فرایندی که به‌موجب آن سلسله‌ای خاص از نیروها ماده را قطعه قطعه و سرهم‌بندی می‌کند. چنانکه آثار فوکو نیز تاکید می‌کنند، این نیروها اعتنایی به دوگانگی «ایده‌سرشت»/«مادی» ندارند. تاویل یک چیز یا یک رویداد دیگر نه امری مابعد واقعه، بلکه بخشی از ترکیب‌بندی آن یا یکی از نیروهای متعدد درون‌ماندگار در آن است. به قول دلوز (n.d.a. n.p.) «ایده‌ی نیچه این است که چیزها و کنش‌ها خودشان پیشاپیش تاویل هستند. بنابراین، تاویل کردن یعنی تاویل کردن تاویل‌ها و به این ترتیب، تغییردادن چیزها، "تغییردادن زندگی" است». از اینرو انسجام چیزها تابعی از جایگاه آنها در مرکز سلسله‌ای از دوایر متحد‌المرکز جهت‌دهی یا تاویل نیست. چیزها به مراتب بی‌ثبات‌تر از این هستند. بدون هرگونه شکل اولیه مقدم بر تاویل، «چیز» در نقطه تلاقی دائماً در

حال تغییر سلسله‌ای از تاویل‌ها/نیروها قرار دارد و به این اعتبار هرگز امری «تمام‌شده» نیست.^{۱۴} بنابراین «چیز» تفاوت را درون خود به صورت قسمی «مجازی بودن» یا «توان» تجسم می‌بخشد که باید در دل تاویل‌ها و پیکربندی‌های متفاوت فعلیت یابد.^{۱۵}

در اینجا «مجازی بودن» در برابر امر «واقعی» نیست، بلکه عینِ واقعیتِ ماده‌ای خلاق است که در مقام بنیان امر واقعی در دل پیکربندی‌های همواره نوشونده وجود دارد (این «مجازی بودن» فقط با تعینات ثابت نسبت‌ها تقابل دارد) (ATP: 99). نانسی (1996: 110) مسئله را خوب بیان می‌کند: «در اندیشه‌ی دلوز تعبیر "امر واقعی" برای یک "ابژه" به کار نمی‌رود - در اندیشه‌ی او چیزی به نام "ابژه" نداریم. ابژه نحوه‌ی دیگری از تحقق امر واقعی است، امر واقعی "فی‌نفسه" آشوب است، نوعی اثرگذاری منهای تحقق».^{۱۶} بنابراین، مسئله این نیست که [به قول نیچه] «چیزی به نام فاکتⁱⁱ وجود ندارد و فقط با تاویل‌هایی سروکار داریم» که از ارزش‌های شکل‌گرفته در تاریخ ما برآمده‌اند (Nietzsche 1968: §481)، مسئله این است که ما به خلق فعالانه‌ی تاویل‌ها یا «زندگی‌های» جدید و متفاوت فراخوانده شده‌ایم. اگر همه چیز عبارت باشد از تاویل‌های مناقشه‌آمیز به منزله‌ی تولید هستی، آنگاه سیاست در زندگی درونماندگار است، سیاست بر هستی تقدم دارد: «عمل پس از استقرار طرفین [نسبت] و نسبت‌های میان آنها به صحنه نمی‌آید، بلکه فعالانه در ترسیم خطوط مشارکت دارد» (ATP: 203, 208). تاویل یا سیاست، هم فرآیند توجه پیچیده به آن چیزی است که یک چیز را منسجم می‌کند، یعنی چیزی که یک سرهم‌بندی را به یک سرهم‌بندی کارآمد بدل می‌کند، و هم تا آنجا که ممکن است قسمی آری‌گویی به معناهای جدید، زندگی‌های جدید یا امکان‌های جدید (چنین کاری محصول خواست تغییر نیست، بلکه نوعی درگیری پیچیده و دشوار است).

بنابراین، در اندیشه‌ی یگانه‌انگارانه‌ی دلوز و گواتری، «زندگی» هیچ گونه صورت یا هویت اولیه یا اصیل ندارد، بلکه نوعی فرایند دائمی پیکربندی و دگردیسی است که در آن سیاست عبارت است از هنر ترکیب‌بندی، هنری که به دگردیسی و خلق زندگی آری می‌گوید - فرایندهای «مولکولی» یا «اقلیتی» علیه خط‌بندی و هویت یا فرایندهای «اکثریتی» یا «مولار» (البته بعداً نشان خواهیم داد که در اینجا با یک دوگانگی ساده اقلیتی/اکثریتی سر و کار نداریم).^{۱۷} پیامدهای این تعمیم سیاست به سرتاسر سطح زندگی بسیار مهم است و این حرکت نقشی اساسی در استقبال مثبت از آثار دلوز و گواتری و بهره‌گیری از آنها در سال‌های اخیر دارد، حرکتی که یکی از مضمون‌های مکرر آن توضیح این زندگی سیاسی‌شده در قالب «سیاست

ii . fact

شدن» بوده است. با وجود این، در سطحی دیگر، این تعمیم سیاست مشکلاتی برای به دست دادن تبیینی از سیاست دلوز و در واقع بسط دادن آن ایجاد می‌کند. چون اگر سیاست در فرایند خلق کردن زندگی درون‌ماندگار باشد، چندان که سیاست در همه جا حاضر باشد، این سوال پیش می‌آید که پس ویژگی خاص سیاست چه ممکن است باشد. این سوال را آلن بدیو به صراحت مطرح کرده است (1998: 16-17; 2001). بدیو استدلال می‌کند که نظام دلوز، بواسطه‌ی تعمیم‌دادن سیاست به همه جا، فاقد حوزه‌ی مشخصاً سیاسی تفکر است. دلوز و گواتری در *فلسفه چیست؟* حوزه‌های هنر و علم و فلسفه را از هم مجزا و به شیوه‌ی خاص خلاقیت در هر حوزه توجه ویژه می‌کنند، اما در خصوص سیاست چنین کاری نمی‌کنند، و به جای این که حوزه‌ای مشخص و جداگانه به سیاست اختصاص دهند، آن را همان ذات یا فرایند درون‌ماندگار خلق در سایر حوزه‌ها می‌دانند. از نظر بدیو نشان یک حوزه‌ی مشخصاً سیاسی درگیری با سرمایه است؛ سیاست باید مناسب [درگیری با] سرمایه باشد. صدالبته بدیو می‌داند که درگیری با پویایی‌های مشخصاً سرمایه‌دارانه ویژگی اصلی آثار دلوز است. با وجود این، او استدلال می‌کند که وقتی پای سیاست سرمایه به میان می‌آید، دلوز سیاست خلق‌کردن را کنار می‌نهد و به جانب یک الگوی نسبتاً سیاسی تهی از «نقد» عقب‌نشینی می‌کند.



بدیو دست بر نکته مهمی می‌گذارد و حق هم دارد که توجه ما را به مشکلات احتمالی تعمیم سیاست به همه‌ی قلمرو زندگی جلب کند. با وجود این، نقد بدیو در این سطح مناسب عمق و پیچیدگی سیاست دلوز نیست. چون در آثار دلوز از طرفی هم درکی غنی از ماهیت سیاست زندگی وجود دارد، [که این موضوع] در طیف وسیعی از زمینه‌ها و مسایل خاص مورد بررسی قرار گرفته، و هم از طرف دیگر، بحث قابل توجهی در مورد درگیری سیاسی با پیکربندی‌های مشخصاً سرمایه‌دارانه. در واقع، به رغم تمایز میان خلق و نقد، استدلال من این است که پروژه‌ی دلوز دقیقاً عبارت است از بسط قسمی سیاست ابداع که مناسب [درگیری با] سرمایه باشد. و در واقع همین دشواری پروژه و البته تعهد به آن است که دلوز را مجبور می‌کند یک حوزه مشخص سیاسی برای تفکر ترسیم نکند، چیزی که گفتیم بدیو کمبود پروژه‌ی دلوز می‌داند. سیاست نزد دلوز نه یک حوزه‌ی مشخص از فعالیت‌های بشری است و نه فقط یک فرایند تعمیم‌یافته‌ی ابداع. نزد او حکمی الزام‌آور برای تحقق پروژه‌ای بزرگتر می‌بینیم که شباهت چشمگیری با کمونیسم مارکس دارد، پروژه‌ای که دلوز و گواتری (AOE: 382) آن را بر پا داشتن «زمین جدید» می‌خوانند. این پروژه قابل تقلیل به یک راهکار سیاسی نیست، بلکه قسمی فرایند درگیری با کلیت اجتماعی است. درست به همان دلایلی که انگلس (Marx and Engels 1973: 12) مارکس را یک متفکر انقلاب اجتماعی و نه

«فقط انقلاب سیاسی» توصیف می‌کند، نگری (26: 1999) نیز استدلال می‌کند که جدایی امر اجتماعی از امر سیاسی «در مارکس [امری] غیرقابل تصور» است و درست به همین دلایل نیز کسانی که به فضای چپ کمونیستی تعلق دارند غالباً سیاست خود را «ضد-سیاسی» معرفی می‌کنند. (Bordiga n.d.; Dauvé and Martin 1997). در این سیاست، پروژه‌ی زمین جدید، چنانکه آنسل پیرسون (211: 1999) به درستی بیان می‌کند، نوعی «معمّا» است.^{۱۸} به عبارت دیگر، این سیاست از آن اموری نیست که بتوان طرح و نقشه و تعریفی برای آن به دست داد - چنین سیاستی ساختار یا روایتی مقرر نکرده و در دسترس نیست؛ به تعبیر مارکس (99: 1976) این قسم سیاست دستورپختی نیست که بتوان برای اغذیه فروشی‌های آینده نوشت. چنین سیاستی را باید از طریق درگیری مستمر و مبدعانه با نیروهای جهان شکل داد و به پیش برد. بنابراین، سیاست نزد دلوز همزمان فرایند ابداع زندگی و درگیری با مناسبات ویژه‌ی سرمایه‌داری است، و در این فرایند، سیاست یعنی حل کردن یک معمّا، پروژه‌ای نامتعین و همواره گشوده، البته کاملاً عملی.

این تأکید دوجوهی - بر قسمی سیاست زندگی که مناسب [درگیری با] سرمایه باشد- به ویژه در مفهوم امر «اقلیتی» نزد دلوز و گواتری مشهود است و زمانی صراحت می‌یابد که آنها بدون هرگونه ابهام تأکید می‌کنند مقوله سیاسی ممتازشان یعنی امر اقلیتی هم‌ارز پرولتاریا است - یعنی همان تمثال ساخته و پرداخته‌ی مارکس برای غلبه بر سرمایه: «قدرت اقلیت، قدرت جزیی بودن، تمثال یا آگاهی جهانی خود را در پرولتاریا می‌یابد» (ATP: 472). موضوع بحث ما همین اتصال پرولتاریا و امر اقلیتی در درگیری دلوز با مسائل مارکسیستی است. پس بد نیست با تمثال سیاسی اصلی این بحث یعنی «سیاست اقلیتی»^{۱۹} آشنا شویم و ارتباط آن با کمونیسم مارکس را نشان دهیم.

سیاست اقلیتی

همانطور که در بالا اشاره کردم اقلیتی در تقابل با مولار یا اکثریتی است. تعبیرهای اقلیتی و اکثریتی نه وصف موجودات، بلکه وصف فرایندها و شیوه‌های برخورد با زندگی هستند. اساساً، فرایندهای اکثریتی مبتنی بر شکل‌گیری و دفاع از امری ثابت یا معیار هستند که به صورت هنجار و مبنای قضاوت عمل می‌کند. به این ترتیب، مناسبات اکثریتی مناسبات تثبیت‌شده و قابل محاسبه هستند. مناسبات اکثریتی مناسباتی هویت‌محور هستند. دلوز و گواتری وضعیت را چنین توضیح می‌دهند:

بیایید فرض کنیم که امر ثابت یا معیار همان فرد بزرگسال سفید دگرجنس‌گرای اروپایی مذکر است که به زبان معیار سخن می‌گوید (اولیس جویس یا پوند). واضح است که «مرد» از مقوله‌ی اکثریت است، حتی اگر تعداد مردها از پشه‌ها، کودکان، زنان، سیاهپوستان، دهقانان، همجنسگرایان

و مانند اینها کمتر باشد. به همین دلیل است که مرد دو بار ظاهر می‌شود، یک بار در دل امر ثابت و بار دیگر در دل امر متغیری که امر ثابت از آن استخراج می‌شود. (ATP: 105)

اگر امر اکثریتی قابل محاسبه و مرتبط با یک معیار است، امر اقلیتی غیرقابل محاسبه است، از آن جهت که نه با هویت بلکه با دگرگونی و شدن همبسته است و از هر اصل موضوع یا معیار اکثریتی کجروی می‌کند، همان‌جایی که با هر پیوند یا تقسیم شدنی ماهیت مجموعه تغییر می‌کند (ATP: 470). به یک معنا، شکل هویت‌محور مولار تقدم دارد، زیرا فرد همواره خود را در یک پیکربندی مولار چینه‌بندی شده و هویت‌مدار می‌یابد و درست علیه همین پیکربندی است که سیاست ظهور می‌کند - علیه قسمی پیکربندی که در آن روابط بین هویت‌های موجود برحسب یک معیار انتزاعی تعیین شده است. باید تاکید کرد که معیار انتزاعی شکل مولار امری انتزاعی است. معیار مولار در سراسر سطح زندگی وجود دارد و کارکردش قضاوت و تعیین پیکربندی‌های زندگی است و در این کار ضرورتاً در مقام «هیچ‌کس» عمل می‌کند - سنجی انتزاعی که جهان را وامی‌دارد خودش را با یک الگو تطبیق دهد، اما فی‌نفسه نمی‌تواند به طور کامل به شکل انضمامی وجود داشته باشد. برعکس، امر اقلیتی در لحظات انضمامی کجروی از الگو به وجود می‌آید. از آنجا که الگو هیچگاه به طور کامل محقق نمی‌شود، امر اقلیتی «همه‌کس» است:

اکثریت، از آن جهت که از نظر تحلیلی مشمول معیار انتزاعی است، هرگز کسی نیست، همواره «هیچ‌کس» است - اولیس - حال آن که اقلیت [فرایند] شدن همه‌کس است، توان فرد به حدی می‌رسد که از الگو کجروی می‌کند (ATP: 105).

بنابراین امر اقلیتی، فرایند کجروی یا قلمروزدایی از زندگی است علیه معیار مولار [یا اکثریتی] - فرایندی که وجه مجازی جهان را فرا می‌خواند. به این معنا امر اقلیتی فعال و با این حال هنوز بی‌شکل است. یا بهتر است بگوییم فعال است، تا آنجا که از امور پیشاپیش شکل گرفته می‌گریزد. ویژگی امر اقلیتی همان است که دلوز و گواتری درباره مفهوم ماشین جنگی می‌گویند: «فقط بموجب دگردیسی خود وجود دارد» (ATP: 360). با توجه به این دو گرایش در شیوهی برخورد با زندگی، دلوز و گواتری سه شکل بنیادین را از هم متمایز می‌کنند: «اکثریتی‌ها به عنوان یک نظام ثابت و همگون؛ اقلیت‌ها در مقام خرده‌نظام‌ها؛ و اقلیتی‌ها به مثابه‌ی قسمی شدن مجازی آفریننده و آفریده» (ATP: 105-6). بنابراین امر اقلیتی را نباید یک گروه اقلیت دانست، بلکه باید آن را در حرکت گروه‌ها، در دگرگونی‌ها، جهش‌ها و تفاوت‌های آنها جست و از این رو [امر اقلیتی] هیچ قسم عضویت، انسجام، هویت یا حوزه‌ای از آن خود ندارد. امر اقلیتی شدنی است

که تحت «مالکیت» هیچ کس نیست (ATP: 106). اما امر اقلیتی به هیچ رو «بیرون» از هویت هم نیست. بلکه همیشه در یک پیکربندی اکثریتی یا مولار مضمّن است. دلوز و گواتری اصرار دارند که دوگانه‌انگاری جدیدی به وجود نیاورده‌اند؛ هویت و تفاوت در پیوستار شکل‌های کم و بیش قلمروزدایی‌شده و رمزگشایی‌شده تنیده‌اند (امور مولار شبیه هویت به نظر می‌رسند، اما فقط همین و نه بیشتر، قسمی «شبه‌هت» یا «اثر دیداری» [یا خطای باصره]، که همیشه در سطح چیزی در حال از هم پاشیدن ایجاد می‌شود).

اگر اکثریتی و اقلیتی وصف گرایش‌های مختلف پیکربندی زندگی هستند، در حوزه‌ی انسانی سیاست نیز همتای خود را دارند. سیاست اکثریتی مبتنی بر هویت است. نمونه‌ی کلاسیک آن دموکراسی مدرن است. دموکراسی یک نظام حکومتی است بر اساس تعریف حقوقی هویت‌های هم‌ارز با یکدیگر در مقام شهروندانی که توده‌ی «مردم» را تشکیل می‌دهند. از سوی دیگر، چنان که دلوز می‌گوید، سیاست اقلیتی بر بنیاد این شرط آغاز می‌شود (1989: 216) که «مردم وجود ندارد». سیاست نه عرصه‌ی نمایندگی و بازنمایی مردم (و از این روست که در اصل حول مسأله‌ی «عدالت» و «حقیقت» نمی‌گردد)، بلکه عرصه‌ی آفریدن آنهاست. شرط‌های این ترکیب‌بندی خلاق را نباید با آن منابع ذهنی و مادی (یعنی سوبژکتیویته‌های خودآیین و متکی به قانون، تاریخ‌های به‌رسمیت‌شناخته‌شده، و سازواری‌های فرهنگی) که معمولاً با خودآفرینی مرتبط می‌دانیم یکی گرفت؛ این‌ها شکل‌های مولارند. برعکس، خلاقیت موجود در سیاست اقلیتی شرطی است برای کسانی که فاقد این منابع هستند یا این منابع را همچون امری سرکوب‌گر یا نابسندۀ تجربه می‌کنند. بنابراین در حالی که دلوز می‌نویسد: «هرکسی به نحوی از انحاء درگیر قسمی شدن اقلیتی است که اگر پی آن را بگیرد او را به مسیرهای ناشناخته می‌کشاند»، (N: 173) او و گواتری میل دارند به دنبال فرایندهای اقلیتی درون «خرده‌نظام‌های» اقلیت‌ها باشند، گویی تمایل دارند در کجروی‌های جزئی خود از معیار انتزاعی مولار، مناسبات متفاوتی ایجاد کنند:

صد البته اقلیت‌ها وضعیت‌هایی هستند که می‌شود به نحو عینی تعریف‌شان کرد، وضعیت‌هایی زبانی، قومیتی یا جنسیتی که قلمروهای خاص خود را دارند، ولی همچنین باید در آنها به چشم بذر نگریست، به چشم جوانه‌های شدن که ارزش‌شان در برانگیختن قلمروزدایی‌ها و حرکت‌های مهارناپذیر در دل اکثریت است (ATP: 106)

بنابراین، امر اقلیتی خلاقیت اقلیت‌هاست، خلاقیت کسانی که از هر سو مجال را برای حرکت‌ها و بیان‌های خود «تنگ» می‌بینند، چندان که به هیچ معنای متعارف نمی‌توان گفت یک فضای اجتماعی مشخص «از آن خود» دست و پا کرده‌اند، فضایی که در آنجا بتوان «مردم» نامیدشان. بدون یک حوزه‌ی مشخص خودآیین،

فضای سیاست اقلیتی بستری می‌شود برای جولان انبوه نیروهای اجتماعی که اقلیت‌ها را درمی‌نوردند و حرکت را در تنگنای هویت محصور می‌کند. از دل همین وضعیت‌های در تنگنا و پیچیده است که سیاست پدیدار می‌شود – البته دیگر نه به عنوان فرایندی که راه شکل‌گیری هویت را هموار می‌کند یا تکیه‌گاهی برای هویت فراهم می‌آورد، و نه حتی به عنوان فرایند «آگاه‌شدن»، بلکه به عنوان فرایند ابداع، فرایند آزمون‌گری، و فرایند درگیر شدن با پیچیدگی زندگی، فرایندی که در آن شکل‌های مختلف اجتماع، تکنیک‌های رفتاری، منش‌های اخلاقی، سبک‌ها، دانش‌ها و شکل‌های فرهنگی با همدیگر ترکیب شده‌اند.

در نگاه اول ممکن است چنین برداشتی از سیاست بسیار دور از سیاست کمونیستی به نظرمان آید و می‌توان حق داد به کسی که گمان می‌کند جنبش کمونیستی چیز چندانی برای ارائه به سیاست دلوزی ندارد. مطمئناً جنبش کمونیستی‌ای که حول جاذبه مولار الگوی شوروی و معیار مولار آن، یعنی «کارگر ملی، واجد شرایط، مرد و بالای سی و پنج سال» شکل گرفت (مولیر-بوتانگ، به نقل از ATP: 105) به نحوی فراگیر بر سیاست رادیکال مهار زده است. اما کنار گذاشتن کمونیسم همان است و افتادن به دام منظر مولار همان، یعنی همان منظری که جایگاه‌ها را به سادگی تعیین می‌کند، ابهام‌ها و دگردیسی‌ها را نادیده می‌گیرد، عقل سلیم بر آن حکم می‌راند و در آن «همه می‌دانند» که کمونیسم دشمن تفاوت است. کمونیسم مارکس – و در واقع، بخش اعظم جنبش کمونیستی – را نمی‌توان به چارچوب‌های حزب لنینیستی و دولت شوروی تقلیل داد. بنا به صورت‌بندی مارکس، که در بالا بدان اشاره شد، کمونیسم جنبشی است درون‌ماندگار در کل زندگی – چنان که در مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری پیکربندی شده است. «سوژه»ی کمونیسم – یعنی پرولتاریا – هویتی نیست که خواستار حضور باشد، بلکه نوعی شیوهی درگیری با این مناسبات است که در پی غلبه بر خود و الغای خویش از خلال این درگیری است (Marx 1975a: 256). بنابراین جنبش کمونیستی چیزی نیست که تداوم خود را از طریق یک حزب رسمی یا یک سنت خودآیین حفظ کند و چیزی نیست که یک گروه یا جریان تاریخی خاص مالک آن باشد. بلکه یک شیوهی درگیری، مجموعه‌ای گشوده از مولفه‌ها و تکنیک‌های سیاسی، یک موقعیت مسئله‌ساز است که به قول بلانشو (1997: 295)، به منزله‌ی موتوری مجازی از درون، در سرتاسر و فراسوی هر تجلی سیاسی خاص عمل می‌کند.^{۲۰} البته این توصیف را نباید تقلیل‌دادن شدت – یا به قول بلانشو (1997: 96) «بی‌تابی» و «خشونت تند» – این کلمه [کمونیسم] تفسیر کرد که مارکس را برانگیخت تا در *مانیفست کمونیست* آن را به عنوان نام سیاست خود بپذیرد (Engels, in Marx and Engels 1973: 12–13).^{۲۱}

اگرچه دلوز تمایل ندارد سیاست خود را کمونیستی^{۲۲} توصیف کند، او خود را «چپ» می‌داند (Deleuze 1997a: G comme Gauche; Stivale 2000). عنوان «چپ» ضعیف‌تر از آن است که دلوز بخواهد سیاست خود را با آن گره بزند (چون این عنوان با دوقطبی چپ/راست در انقلاب‌های بورژوازی پیوند دارد)، اما او معنای چپ را به نحوی رادیکال توصیف می‌کند. از نظر او چپ بودن یعنی داشتن درکی از «افق»، درکی از تفکر و کنش در دل سرهم‌بندهای جهانی، و بالاخره یعنی درک زندگی برحسب شدن‌های اقلیتی. هم‌طنین شدن دلوز با کمونیسم مارکس بیش از هر جای دیگر در همین جا مشهود است: ارتباطی درونی وجود دارد میان این ادراک سرهم‌بندی‌های جهانی که مشتمل بر «همه‌کس» است و تأکید بر غلبه‌ی اقلیتی بر همین همه‌کس (یا شدن آن) که به واقع سطح [وجود] اقلیت‌ها قلمداد می‌شود. طنین‌های کمونیسم در درک دلوز از غلبه‌ی اقلیتی به ویژه هنگامی آشکار می‌گردد که او به تفسیر شیوه‌ی فیلم‌سازی ژیگا ورتوف (شخصیت ممتاز کتاب‌هایی که دلوز در مورد سینما نوشته است) در سال‌های اولیه انقلاب شوروی می‌پردازد. دلوز (40: 1992) استدلال می‌کند در حالی که تصویر آیزنشتاینی از قسمی دیالکتیک حول محور بشر (انسان و طبیعت) بهره می‌برد - که از بسیاری جهات همان دیالکتیک ارتدوکس مارکسی است - ورتوف دیالکتیک ماده را تقریر می‌کند، آنجا که چشم - یا شاید، چشم‌انداز - دیگر آن چشم بی‌حرکت انسانی زیاده انسانی نیست، بل چشم درون‌ماندگارِ متحرکِ دوربین است، «چشمی درون ماده»:

چه از ماشین، منظره و ساختمان فیلم می‌گرفت و چه از انسان، همگی اهمیت و ارزش ناچیزی داشتند. هر کدام این‌ها حتی جذاب‌ترین زن روستایی یا نازترین کودک همچون نوعی نظام مادی در روابطی متقابل نمایش داده می‌شدند. آنها در حکم کاتالیزور و مبدل‌هایی بودند که حرکت‌ها را دریافت و از نو منتقل می‌کردند. با تغییر سرعت، جمعیت و نظمشان باعث می‌شدند ماده به حالت‌های کمتر «محتمل» تطور یابد و تغییراتی را موجب می‌شدند که کاملاً با ابعادشان نامتناسب بود. (ژیل دلوز، *سینما ۱*، ترجمه مازیار اسلامی، نشر مینوی خرد، چاپ دوم، ۱۳۹۴، ص ۶۴)

همین ترکیب بین عالم مادی برهم‌کنش‌های نامتناهی و ادراک ناانسانی چشم در ماده، از نظر دلوز جوهر «رمزگشایی کمونیستی از واقعیت» نزد ورتوف است (۸۲). این ترکیب «اینهمانی یک اجتماع مادی و کمونیسم انسانی» را نشان می‌دهد (۴۰) - نه یک «انسان» رسیده به سرمنزل (که البته، نظام شوروی مدعی آن بود)، بل انسانی در راه - انسانی لایق برهم‌کنش‌های ماده: «از نظر ورتوف، دیالکتیک در ماده و برآمده از آن است و تنها چیزی است که می‌تواند ادراک ناانسانی را با فراانسان آینده، و اجتماع مادی را با کمونیسم رسمی آشتی دهد» (۸۳)^{۲۳}.

به نظر می‌رسد که پس از «بازگشت پدر» در فرایند تصلب دولت شوروی، اعتبار پروژه‌ی کمونیستی چنان نزد دلوز از دست می‌رود (8: 1997b) که او نمی‌تواند از نام کمونیسم در توصیف سیاست خود استفاده کند.^{۲۴} ولی از طرفی، گواتری سیاست خود را همچنان وابسته به جنبش کمونیستی می‌بیند. به یک معنا، دیدگاهی که او حفظ می‌کند قرابت بیشتری با منظر دلوز-گواتری درباره‌ی جنبش کمونیستی دارد – کمونیسم برای او چیزی نیست که به واسطه تاریخ خاص خود تعین یافته (و به واسطه‌ی بازقلمروسازی‌هایی که دولت شوروی به انجام رساند)، بلکه نقدی است درون‌ماندگار و ریزوماتیک از سرمایه و تلاش برای غلبه بر سرمایه، آن هم به پیروی از این موضع خود که می‌گوید «برای من، مارکسیسم در معنای عام هرگز وجود نداشته است» (Guattari 1996a: 87؛ تاکید از نویسنده).

علیه پسامارکسیسم

امکان مواجهه میان مارکسیسم و دغدغه‌های پساساختارگرایانه که به قسمی سیاست تفاوت قائل هستند مدت‌هاست که دست‌کم در مطالعات فرهنگی انگلیسی-آمریکایی زیر سایه‌ی پسامارکسیسم نوگرا می‌شایی بوده، موضعی که از همه مشهورتر در *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی* لاکلائو و موف (۱۹۸۵) طرح شده است. مشخصه‌ی آثار نوگرا می‌شایی در باب «هژمونی» گذر از دغدغه‌های به ظاهر ارتدوکس در خصوص طبقه، سرمایه و اقتصاد و پرداختن به دغدغه‌های پسامارکسیستی در مورد امکان تفاوت، عاملیت، عمل مردمی و جنبش‌های جدید اجتماعی است که برای گنجانده شدن در «زنجیره‌ی هم‌ارزی» فضای سیاسی سوسیال دموکراتیک در رقابتند – و این حرکت را با تعبیری مشخص به عنوان «پسامارکسیسم بدون خجالت» معرفی می‌کنند (Laclau and Mouffe 1987) پشتوانه‌ی تاریخی این تحول بی‌ارتباط نبود با «یوروکمونیسم»ⁱⁱⁱ حزب کمونیست ایتالیا (PCI) – چارچوبی سیاسی که در آن تفکر نوگرا می‌شایی جایگاه اصلی را داشت. همانطور که آبه (۱۹۸۵) می‌گوید، یوروکمونیسم به بسیاری از چپ‌های انگلیس (به ویژه نشریه‌ی *بانفوذ مارکسیسم امروز*) نشان داد امکان ایجاد یک سوسیال دموکراسی مردمی رادیکال وجود دارد که می‌تواند بر مارکسیسم ارتدوکس و محدودیت‌های جنبش کارگری غلبه کند. هر چه باشد PCI (حزب کمونیست ایتالیا) بزرگترین حزب کمونیست در اروپا بود که داشت به سرعت در دولت جایگاهی می‌یافت.

ⁱⁱⁱ کمونیسم اروپایی: رویکردی که با عناوینی چون کمونیسم دموکراتیک یا نئوکمونیسم نیز شناخته می‌شود و در دهه ۷۰ و ۸۰ در میان احزاب تجدیدنظرطلب کمونیستی اروپا به ویژه در ایتالیا، اسپانیا و فرانسه رواج داشت.

پسامارکسیسم نوگرامشیایی - به رغم آنکه پسوند «پسا» در این عبارت حکایت از درگیری انتقادی دارد - از بسیاری جهات گریز از مسائل محوری مارکسی بود. مطمئناً این رویکرد معرف گذر از سیاست تولیدنگر به سیاست دموکراسی محور بود که به جامعه مدنی نظر داشت. اما موضع دلوز در قبال مارکس بسیار متفاوت با چنین رویکردی است. درگیری دلوز با مارکس، همانطور که در بالا به آن اشاره کردم، به جای دور شدن از مسئله تولید، کاملاً از خلال آن پیش می‌رود. دلوز هیچ کاری با تمایز مشهور مارکسیستی میان «زیربنا» و «روبنا» ندارد، بلکه کار مارکس را تا سر حد غوطه‌ور شدن در قلمرو تولید زندگی دنبال می‌کند - تولیدی که سطح اصلی تمام فرایندها و جریان‌ها و قید و بندهای سیاست، اقتصاد، اندیشه، فرهنگ، میل و غیره است (Deleuze 1977: 105).^{۲۵} این حرکت تا بدان جا پیش می‌رود که دُنزِلُو (۱۹۷۷) کار دلوز را - حداقل در *ضد ادیپ* - نوعی «حام مارکسیسم» می‌خواند: نه نوعی پسا [مارکس] بلکه قسمی تشدید مارکس. با وجود این، باید گفت که درگیری دلوز با مسایل مارکسیستی نسبت‌هایی دارد با جریان فعلی مارکسیسم ایتالیایی که بسیار متفاوت با PCI (حزب کمونیست ایتالیا) است. در واقع این همان جریانی است که PCI فعالانه در سرکوب آن مشارکت داشت. این جریان که در دهه ۱۹۶۰ با نام *اُپریسمو*^{iv} و در دهه ۱۹۷۰ به عنوان *اُتونومیا*^v شناخته می‌شد، ظاهراً تمرکزی ارتدوکس و بعضاً ویژه‌ی خواص بر موضوع کار و طبقه و سرمایه داشت و بی‌وقفه درگیر بازتفسیر مارکس بود. چه از این حیث و چه از حیث موضع انتقادی که جریان اُپریسمو نسبت به سیاست‌های نوگرامشیایی دارد، شاید جای تعجب نباشد که این جریان تا حد زیادی خارج از سنت مطالعات فرهنگی باقی ماند. با این حال، زمانه تغییر می‌کند و با برجسته‌شدن مسائل جهانی شدن، کالایی شدن، تشدید کار و اقتصاد دانش‌محور، موضع پسامارکسیستی دیگر چندان استوار به نظر نمی‌رسد و این امکان وجود دارد که درگیری با مسئله‌ی مارکسی تولید از نو رواج یابد. مطمئناً این موضوع ربط دارد به توجهی که کتاب *امپراتوری هارت و نگری* (۲۰۰۰) به خود جلب کرده است، کتابی که یکی از نویسندگان آن، آنتونیو نگری، از نظریه‌پردازان اصلی اُپریسمو و اُتونومیا است و خیلی روشن بسیاری از بصیرت‌های این جریان را ترسیم می‌کند.

با اتکا به همین تجدید حیات سیاست تولید (یا کار و سرمایه) علیه پسامارکسیسم نوگرامشیایی است که من موقعیت مارکس مجازی دلوز را ترسیم می‌کنم. در زمانه‌ای که کار تقریباً به جوهر جامعه و در عین حال به یک آرایش اجتماعی به‌غایت بی‌مسئله بدل شده، به نظرم این دغدغه‌ی کاملاً به‌جا و به‌موقعی است.

^{iv} : operaismo (workerism)

^v : autonomia (autonomy)

در این زمینه، و به منظور ترسیم مسیری غیر از مسیر مارکسیسم ارتدوکس و پسامارکسیسم، یکی از منابع اصلی من خارج از متن‌های دلوز و مارکس جریان اُپریسمو و اُتونومیا است. مارکس مجازی دلوز به طور کامل با این جریان همخوان نیست، اما - و تا حدی به دلیل تنش موجود میان این دو موضع - خوانش اقلیتی از اُپریسمو و اُتونومیا، هم فرصتی است برای کشف برخی امکانات و استلزامات مارکس دلوز و هم قسمی درگیری انتقادی با دیدگاهی مفید و در حال حاضر بانفوذ در باب پیکربندی‌های سیاسی اجتماعی معاصر. سر و کله زدن با اُتونومیا به صورت مجزا خطراتی در پی دارد. از یک سو، این خطر ممکن است در ترسیم یک نحله‌ی «مارکسیستی اتونومیستی» متمایز عیان شود و از سوی دیگر، در پرداختن به تجلی رایج فعلی آن - یعنی *امپراتوری* هارت و نگری (۲۰۰۰) - آن هم به شکلی کاملاً غیرمولد و به لحاظ سیاسی و تاریخی انتزاعی، یعنی در قالب «یک ایده بزرگ دیگر» در عالم نظریه (چنانکه *نیویورک تایمز* می‌گوید، البته با لحنی عیب‌جویانه). ما با قرائت اقلیتی خود از این جریان - به نیت قسمی درگیری مولد^{۲۶} - و با استفاده از سایر مطالب کمونیستی که به اقتضای استدلال‌مان بدانها رجوع می‌کنیم می‌کوشیم از چنین خطرهایی اجتناب کنیم.



توبرن، نیکلاس. «دلوز، مارکس و سیاست»، ترجمه سعید اسماعیلی، *دموکراسی رادیکال*، ۱۴۰۰/۱۱/۱۶، دریافت از: <https://radicald.net/zh9k>

منابع

- ATP: A Thousand Plateaus. Deleuze, G. and Guattari, F. (1988)
 AOE: Anti-Oedipus. Deleuze, G. and Guattari, F. (1983)
 K: Kafka. Deleuze, G. and Guattari, F. (1986)
 Abse, T. (1985) 'Judging the PCI', *New Left Review* 153: 5-40.
 Alliez, É. (1997) 'Questionnaire on Deleuze', *Theory, Culture and Society* 14(2): 81-7.
 Politics 3(3): 118-19.
 Ansell Pearson, K (1999) *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*, London: Routledge.
 Badiou, A. (1998) 'Penser le surgissement de l'événement: Entretien avec Alain Badiou', *Cahiers du Cinéma*, Cinéma 68, Numéro hors-série: 10-19.

- Badiou, A. (2001) Paper presented in the 'Politics/Ethics' session at Immanent Choreographies: Deleuze and Neo-Aesthetics, Tate Modern, London, 21 September 2001, available at <http://www.tate.org.uk/modern/programmes/webcasting/deleuze.htm>
- Beckett, S. (1979) *The Beckett Trilogy: Molloy, Malone Dies, The Unnamable*, trans. S. Beckett and P. Bowles, London: Picador.
- Blanchot, M. (1997) *Friendship*, trans. E. Rottenberg, Stanford: Stanford University Press.
- Bordiga, A. (n.d.) (orig. 1922) 'The democratic principle', Antagonism Press Bordiga Archive <http://geocities.com/CapitolHill/Lobby/3909/bordtdp.html> (accessed 2 March 2002).
- Dauvé, G. and Martin, F. (1997) *The Eclipse and Re-Emergence of the Communist Movement*, (revised edition), London: Antagonism Press.
- Deleuze, G. (1977) 'Three group problems', trans. M. Seem, *Semiotext(e): Anti-Oedipus* 2(3): 99–109.
- Deleuze, G. (1983) *Nietzsche and Philosophy*, trans. H. Tomlinson, London: Athlone.
- Deleuze, G. (1989) *Cinema 2: The Time-Image*, trans. H. Tomlinson and R. Galeta, London: Athlone.
- Deleuze, G. (1990) *The Logic of Sense*, trans. M. Lester and C. Stivale, ed. C. V. Boundas, New York: Columbia.
- Deleuze, G. (1992) *Cinema 1: The Movement-Image*, trans. H. Tomlinson and B. Habberjam, London: Athlone.
- Deleuze, G. (1994b) 'He stuttered', trans. C. V. Boundas, in C. V. Boundas and D. Olkowski
- Deleuze, G. (1995a) 'Le "Je me souviens" de Gilles Deleuze', *Le Nouvel Observateur* 1619: 50–1 (1993 interview with Deleuze by Didier Eribon).
- Deleuze, G. (1995b) *Negotiations: 1972–1990*, trans. M. Joughin, New York: Columbia.
- Deleuze, G. (1997a) *L'Abécédaire de Gilles Deleuze avec Claire Parnet*, directed by P.-E. Boutang, Paris: Éditions Montparnasse.
- Deleuze, G. (1997b) *Essays Critical and Clinical*, trans. D. W. Smith and M. A. Greco, Minneapolis: University of Minnesota.
- Deleuze, G. (n.d.a) 'Nietzsche's burst of laughter', trans. C. J. Stivale, from *Le Nouvel Observateur* 4 April 1967: 41–2. Online posting on Deleuze–Guattari list 9 September 1997. Revised version posted July 4 2002. Available <http://lists.village.virginia.edu/cgi-bin/spoons/archive1.pl?list=deleuze-guattari.archive>
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1983) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, volume I, trans. R. Hurley, M. Seem and H. R. Lane, London: Athlone.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1986) *Kafka: Toward a Minor Literature*, trans. D. Polan, London: University of Minnesota.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1988) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, volume II, trans. B. Massumi, London: Athlone.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1994) *What is Philosophy?*, trans. H. Tomlinson and G. Burchill, London: Verso.
- Deleuze, G. and Parnet, C. (1987) *Dialogues*, trans. H. Tomlinson and B. Habberjam, London: Athlone.
- Donzelot, J. (1977) 'An antisociology', trans. M. Seem, *Semiotext(e): Anti-Oedipus* 2(3): 27–44.
- Foucault, M. (1972) *The Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith, London: Tavistock.

- Guattari, F. (1980a) 'Why Italy?', trans. J. Johnston, *Semiotext(e): Italy: Autonomia – Post-political Politics* 3(3): 234–7.
- Guattari, F. (1995a) *Chaosophy*, ed. S. Lotringer, New York: Semiotext(e).
- Guattari, F. (1996a) *Soft Subversions*, ed. S. Lotringer, trans. D. L. Sweet and C. Wiener, New York: Semiotext(e).
- Guattari: *New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*, London: University of Minnesota.
- Guattari, F. (1998) 'Pragmatic/machinic: discussion with Félix Guattari (19 March 1985)', in C. J. Stivale, *The Two-Fold Thought of Deleuze and Guattari: Intersections and Animations*, London: Guilford.
- Hardt, M. (1995) 'The withering of civil society', *Social Text* 45: 27–44.
- Hardt, M. and Negri, A. (2000) *Empire*, London: Harvard University Press.
- Hardt, M. and Negri, A. (2001) 'Adventures of the multitude: response of the authors', *Rethinking Marxism* 13(3/4): 236–43.
- Holland, E. W. (1997) 'Marx and poststructuralist philosophies of difference', *South Atlantic Quarterly: A Deleuzian Century?* 96(3): 525–41.
- Holland, E. W. (1998) 'From schizophrenia to social control', in E. Kaufman and K. J. Heller (eds) *Deleuze and*
- Holland, E. W. (1999) *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*, London: Routledge.
- Laclau, E. and Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.
- Lyotard, J.-F. (1977) 'Energumen capitalism', trans. J. Leigh, *Semiotext(e): Anti-Oedipus* 2(3): 11–26.
- Marx, K. and Engels, F. (1973) *Manifesto of the Communist Party*, Beijing: Foreign Languages Press.
- Marx, K. and Engels, F. (1974) *The German Ideology*, ed. C. J. Arthur, London: Lawrence and Wishart
- Marx, K. and Engels, F. (1974) *The German Ideology*, ed. C. J. Arthur, London: Lawrence and Wishart
- Marx, K. (1973a) *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, trans. M. Nicolaus, Harmondsworth: Penguin.
- Marx, K. (1974a) *Capital: A Critique of Political Economy*, volume III, London: Lawrence and Wishart.
- Marx, K. (1975a) 'A contribution to the critique of Hegel's philosophy of right. Introduction', in *Early Writings*, trans. R. Livingstone and G. Benton, Harmondsworth: Penguin.
- Marx, K. (1975b) 'Friedrich List's book *Das Nationale System der Politischen Oekonomie*', in K. Marx and F. Engels *Collected Works*, volume 4: 1844–45, London: Lawrence and Wishart.
- Marx, K. (1976) *Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production*, volume I, trans. B. Fowkes, London: Penguin.
- Massumi, B. (1992) *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*, London: MIT Press.
- Massumi, B. (1997) 'Deleuze, Guattari, and the philosophy of expression', *Canadian Review of Comparative Literature* 24(3): 745–82.



- Mullarkey, J. (1997) 'Deleuze and materialism: one or several matters?', *South Atlantic Quarterly: A Deleuzian Century?* 96(3): 439–63.
- Mustapha, A.-K. and Eken, B. (2001) 'Introduction: communism in the grand style', *Rethinking Marxism* 13(3/4): 1–7.
- Nancy, J.-L. (1996) 'The Deleuzian fold of thought', trans. T. Gibson and A. Uhlmann, in P. Patton (ed.) *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.
- Negri, A. (n.d.) (1999) *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, trans. M. Boscagli, London: University of Minnesota.
- Nietzsche, F. (1968) *The Will to Power*, ed. W. Kaufmann, trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books.
- Surin, K. (1994) "'Reinventing a physiology of collective liberation": going "beyond Marx" in the Marxism(s) of Negri, Guattari, and Deleuze', *Rethinking Marxism* 7(2): 9–27
- Stivale, C. J. (2000) Summary of Gilles Deleuze's ABC Primer (Deleuze 1997a)
>http://www.langlab.wayne.edu/Romance/FreD_G/FRED%26GABCs.html> (accessed 15 January 2001).
- Surin, K. (1997) 'The "epochality" of Deleuzian thought', *Theory, Culture and Society* 14(2): 9–21.



یادداشت‌ها

^۱ دلوز در یکی از مواردی که درباره ماهیت کنش فلسفی «هم‌طین‌شدن» حرف می‌زند، به صراحت از مارکس یاد می‌کند. او با بیانی نسبتاً معمایی می‌نویسد (b: xxi۱۹۹۴): شرح و تفسیر باید همچون یک بدل حقیقی عمل کند و بیشترین حد تغییر و تبدل را که در خور آن است اعمال کند. (می‌توان به واسطه‌ی شرح و تفسیر فلسفی، هگلی ریشو و مارکسی بی‌ریش متصور شد، درست مثل مونالیزای سبیلو [ی مارسل دوشان]). و با کمی تفصیل ادامه می‌دهد: «دقیق‌ترین تکرار با حداکثر تفاوت همراه است» چون در پی «تکرار ناب متن قبلی و متن فعلی در یکدیگر است». (xxii)

^۲ «یکی از موضوعاتی که در مورد سرمایه مارکس چندان مورد بحث قرار نگرفته این است که مارکس بسیار مجذوب سازوکارهای سرمایه‌داری بوده، دقیقاً به این دلیل که این سیستم دچار دیوانگی است، اما در عین حال بسیار خوب کار می‌کند» (Deleuze, in Guattari 1995a: 54).

^۳ در خصوص بحث «مربع خالی» و کارکرد آن در ساختارگرایی به عنوان فضایی که در هر نظام همواره تهی از معنایی ثابت است، مراجعه کنید به دلوز (a: 51۱۹۹۵).

^۴ خود دلوز (a: 51۱۹۹۵) می‌گوید که مارکس و مارکسیسم در جای جای ضد ادیپ و هزار فلات حضور دارند. ^۵ این نکته در مورد تنش میان گرایش به تولید تصاعدی و نیاز به تحقق ارزش اضافی در هر سامان مشخص را مارکس در جلد سوم سرمایه مطرح کرده است، (a: esp 249–50۱۹۷۴) در بحث از گرایش نزولی نرخ سود-متنی که از نظر دلوز (n.d.b: n.p) اهمیتی تعیین‌کننده دارد: «باید سه متن مارکس را بازخوانی کرد: در جلد اول

سرمایه بحث تولید ارزش اضافی؛ در جلد سوم فصل گرایش نزولی [نرخ سود]؛ و بالاخره در کتاب گروندریسه فصل اتوماسیون».

^۶ هالند (۱۹۹۸) تحولی را تشخیص می‌دهد از سیاست شیزوفرنیک (یا فرایند قلمروزدایی) در ضد ادیپ به یک تحلیل دقیق‌تر از پیچیدگی‌های کنترل سرمایه‌دارانه در هزار فلات و آثار بعدی دلوز، آنجا که می‌گوید «ویژگی کنترل سریع در سرمایه‌داری پیشرفته ... در مورد قابلیت شیزوفرنی به عنوان یک خط گریز مجازی انقلابی تردید ایجاد می‌کند» (۷۲). مقاله‌ی هالند به عنوان بخشی از پاسخ به این سؤال که «در حد فاصل میان» جلد اول و دوم سرمایه‌داری و شیزوفرنی چه اتفاقی افتاده است؟» در پی یافتن این تغییر در خود آن متن‌هاست (۶۵). شکی نیست که هزار فلات تحلیل غنی‌تری از پیچیدگی‌های کنترل سرمایه‌دارانه معاصر به دست می‌دهد و در ارزیابی فرایندهای شیزوفرنیک محتاط‌تر است (حاوی احکام کمتری در خصوص قلمروزدایی مطلق است که ضد ادیپ گرفتار آنهاست). با این حال، به نظرم دور از انصاف نیست که بگوییم تأکید هالند بر سرمایه و کنترل به همان اندازه که برآمده از کار دلوز و گواتری است محصول نگرانی‌ها و ترس‌های معاصر نیز هست.

^۷ همانطور که دلوز (1995b: 6) درباره تمرکز خود بر لوکرتیوس، هیوم، اسپینوزا و نیچه در تقابل با «تاریخ فلسفه» متعارف می‌نویسد، آنچه برای او جذاب بود «نقد امر منفی و پر و بال دادن به شادی در کار این فیلسوفان» است.

^۸ دائو، با تأکید بر اهمیت این موضع، به استدلال آمادئو بوردیگا مبنی بر این که کل کار مارکس شرح کمونیسم است واکنش نشان می‌دهد و می‌گوید «این بدون شک عمیق‌ترین نظری است که در مورد مارکس بیان شده است» (Dauvé and Martin 1997: 83).

^۹ این نکات به ترتیب در این آثار آمده‌اند: مارکس (a: 488-1973) مارکس (b: 278-91975) انگلس (۱۹۷۴: ۵۴-۵) و دلوز و گواتری (AOE: 294).

^{۱۰} در حالیکه بین آثار منفرد دلوز و گواتری و نیز آثار مشترک‌شان از حیث سبک و مضمون تفاوت و تنوع وجود دارد، در کتاب حاضر به آثار منفرد و مشترک آنها به عنوان بخشی از یک اثر واحد نظر داشته‌ام که اغلب نیز برای راحتی با نام «دلوز» به آن اشاره می‌کنم (مثل خود عنوان همین کتاب). گواتری (۱۹۹۸: ۱۹۲-۳) مسائل و انگیزه‌های حذف مکرر نام خود را از آنچه او در جای دیگر پروژه «دلوز و گواتری» می‌نامد مورد بحث قرار می‌دهد (Guattari 1980a: 234) ولی می‌گوید که «دلوز» به اسم مشترک قابل قبولی برای این پروژه بدل شده است.

^{۱۱} نیچه این موضوع را چنین بیان می‌کند: «این جهان: هیولای انرژی، بی‌آغاز و بی‌انجام؛ یک کمیت نیروی آهین که نه بزرگتر می‌شود نه کوچکتر، نیرویی که خود را گسترش نمی‌دهد، بلکه فقط متحول می‌شود» (۱۹۶۹: §۱۰۶۷). این استدلال نیچه (۱۹۶۸: §۵۵۲) که «چیزها» وجود ندارند، و فقط چشم‌اندازها وجود دارند، حتی در مورد کوچکترین «واحدها» نیز قابل اطلاق است: «فقط پس از شکل‌گیری الگوی سوژه بود که ما واقعیت چیزها را ابداع کردیم و آنها را بر آمیزه‌ای از احساسات فرافکنندیم. اگر ما دیگر به سوژه اعتقاد نداشته باشیم، در آن صورت باور

به چیزها نیز از بین می‌رود و به همین ترتیب، روابط علت و معلولی بین آن پدیده‌هایی که ما چیز می‌خوانیم‌شان. البته دنیای اتم‌ها نیز ناپدید می‌شود».

^{۱۲} دلوز (۱۹۸۳: ۳) می‌نویسد «تاریخ یک چیز، به طور کلی، توالی نیروهایی است که آن را تسخیر می‌کنند و نیز همزیستی نیروهایی که برای تسخیر آن در مبارزه‌اند». به هر حال در این عبارت همچنان چیزی به نام یک «چیز» وجود دارد. شاید فوکو (۱۹۷۲: ۴۷) درک نیچه‌ای از ماده را بهتر بیان می‌کند وقتی که می‌نویسد: «در یک کلام در واقع می‌خواهیم از «چیزها» صرف نظر و از آنها «حضورزدایی» کنیم ... می‌خواهیم شکل‌گیری قاعده‌مند ابژه‌هایی را که فقط در گفتمان نمودار می‌شوند، جایگزین گنجینه معماوار «چیزها»ی پیش از گفتمان کنیم». (دیرینه‌شناسی دانش. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. ص ۷۴)

^{۱۳} اساساً، اصطلاح «سره‌بندی» وصف فرایندی از روابط همجواری است که در آن کثرت اتصال و جریان میان نیروهایی که در نسبت با هم قرار دارند به گونه‌ای است که سره‌بندی بر اساس عملکرد تکین خود (به واسطه صورت‌های محتوا و بیان) و جهش خود (حول بازی قلمروسازی و قلمروزدایی) تعریف می‌شود.

^{۱۴} «یک چیز به تعداد نیروهایی که می‌توانند تصرفش کنند، معنا دارد. اما خود چیز خنثا نیست و با نیرویی که بالفعل آن را تصرف کرده است، قرابتی کمتر یا بیشتر دارد.» (نیچه و فلسفه، ترجمه عادل مشایخی، چاپ ششم، ص ۳۰)

^{۱۵} برای دلوز، هر «چیز» دو جنبه دارد، «بالفعل» و «مجازی». وجه بالفعل «گزیده‌ای» از توان‌های متنوع وجه مجازی است. (Deleuze 1994b)

^{۱۶} دلوز در اینجا ماهیت چندریختی می ۶۸ را به عنوان مثال مفیدی ذکر می‌کند: «ضدادیپ درباره یک معنایی امر واقعی بود، یک جور اسپینوزاگرایی [در تبیین] ناخودآگاه. و فکر می‌کنم می ۶۸ خود این کشف بود. افرادی که از می ۶۸ متنفرند یا می‌گویند اشتباه بود، آن را چیزی نمادین یا تخیلی می‌بینند. اما این دقیقاً همان چیزی است که می ۶۸ نبود، می ۶۸ واقعیت نابی بود که رخنه می‌کرد».

^{۱۷} درک این نکته بسیار مهم است که در یگانه‌انگاری دلوز و گواتری هیچ رکن اولیه‌ای وجود ندارد الا فرایندی نامتناهی: «آنچه ما در مورد آن صحبت می‌کنیم وحدت جوهر نیست، بلکه حالت‌های بی‌نهایتی {یا حالت‌مندی‌هایی نامتناهی} است که بر سطح یگانه‌ی زندگی بخشی از یکدیگرند» (ATP: 254).

^{۱۸} خود مارکس (a: 348۱۹۷۵) می‌نویسد «[کمونیسم] راه‌حل معمای تاریخ است و خود را راه حل می‌داند». بر حسب تعریف مارکس از «جنبش واقعی» واضح است که «راه‌حل» - در حالی که ممکن است فی‌الواقع به یک جامعه‌ی پس‌اسرمایه‌داری اشاره داشته باشد - درون‌ماندگار در دل درگیری با خود این معماست.

^{۱۹} اصطلاح «سیاست اقلیت» برگرفته از مفاهیم «اقلیت»، «اقلیتی» و «ادبیات اقلیت» نزد دلوز و گواتری است. آنها از عبارات «سیاست و ادبیات اقلیت» و «سیاست کافکا» استفاده کرده‌اند (K: 86, 7) و خود «سیاست اقلیت» اصطلاحی نیست که آنها به کار برده باشند.

^{۲۰} برای مشاهده ارائه‌ی مشابهی از این نوع کمونیسم نیچه‌ای (و البته مارکسیستی) مراجعه کنید به معصومی (۱۹۹۷: ۷۶۰-۱) و مصطفی و ایکان (۲۰۰۱: ۶).

^{۲۱} همچنین نباید آن را انکار فضای مهم نظریه و عمل سیاسی تلقی کرد که از طریق یک جنبش کمونیستی خودخوانده ایجاد شده است.

^{۲۲} با این حال، دلوز گاهی با تعبیر «مبارزه طبقاتی» و پروژه‌ی «انقلابی» به سیاست خود اشاره می‌کند (Deleuze 1977: 100-1).

^{۲۳} دلوز وقتی به ارائه‌ی پروژه خود با این عبارات نزدیک‌تر می‌شود که در منطق معنا از «سیاست بزرگ» می‌نویسد: «کافی است کمی خودمان را کنار بکشیم، آنگاه قادر خواهیم بود که در سطح باشیم، می‌توانیم مانند طبل پوست خود را بکشیم تا "سیاست بزرگ" آغاز شود. مربعی خالی نه برای انسان و نه برای خدا. تکینگی‌هایی که نه کلی هستند و نه فردی، نه شخصی و نه عمومی. همه‌ی این‌ها را گردش‌ها، پژواک‌ها و رویدادهایی درمی‌نوردد که نسبت به آنچه انسان همیشه رویایش را داشته یا خدا متصور بوده معنای بیشتر و آزادی بیشتر و قدرت بیشتری تولید می‌کند». (۱۹۹۰: ۷۲-۳)

^{۲۴} دلوز (۱۹۹۲: ۸۵) می‌نویسد «مسئله‌ی این سرهم‌بندی بیان» با سینما به عنوان سرهم‌بندی ماشینی ماده -تصویر «همچنان بی‌پاسخ است، زیرا پاسخ ورتوف (یعنی جامعه کمونیستی) معنای خود را از دست داده است».

^{۲۵} دلوز (b: 186۱۹۹۴) اولویت خاصی به «امر اقتصادی» می‌دهد، اما این امر اقتصادی در حکم سطح پیکربندی زندگی درون سرمایه است که همیشه از طریق سازماندهی کمی و اتصال جریان‌های انتزاعی عمل می‌کند: «به طور خلاصه، امر اقتصادی همان دیالکتیک اجتماعی است - به عبارت دیگر، تمام مسائلی که در یک جامعه معین، یا در میدان سنتزی و مسئله‌ساز آن جامعه مطرح می‌شود؛ فقط مسائل اجتماعی اقتصادی وجود دارند، هر چند راه حل‌ها ممکن است حقوقی، سیاسی یا ایدئولوژیک باشد و مسئله‌ها نیز درون میدان‌های راه حل بیان شوند».

^{۲۶} یکی از مهم‌ترین آثار احتمالی امپراتوری این است که مجموعه‌ای از مسائل جدید پژوهشی و سیاسی پدید آورد که می‌توان از طریق درگیری انتقادی با متن آنها را پی‌گرفت - همان چیزی که هارت و نگری (۲۰۰۱: ۲۳۶) در نظر دارند وقتی می‌گویند «کتاب ما کتابی است که طالب نقد شدن است».