

بارگذاری مجدد:

اسپینوزا ما را تا کجا خواهد برد؟

-
- سرشناسه: حبیبی، فواد، ۱۳۶۰، گردآورنده، مترجم
عنوان و نام پدیدآور: اسپینوزا ما را تا کجا خواهد برد؟/ وارن مونتگ... [و دیگران]؛ گزینش
و ترجمه فواد حبیبی و امین کرمی.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری: ۴۴۰ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۴-۰۲۸۸-۶
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت: وارن مونتگ، الکساندر ماترون، ژیل دلوز، آنتونیو نگری، پی‌یر فرانسوا مورو،
اتی‌ین بالیبار، هاساما شارپ، فیلیپو دل لوز، تد استولز، فردریک لوردون.
یادداشت: کتاب حاضر ترجمه از مقالاتی منتخب درباره اسپینوزا به قلم جمعی از فیلسوفان
و متفکران معاصر است.
یادداشت: بالای عنوان: بارگذاری مجدد.
یادداشت: واژه‌نامه.
یادداشت: کتابنامه.
یادداشت: نمایه.
عنوان دیگر: بارگذاری مجدد.
موضوع: اسپینوزا، بن‌دیکتوس دو، ۱۶۳۲-۱۶۷۷م. نقد و تفسیر
موضوع: Spinoza, Benedictus de -- Criticism and interpretation
موضوع: علوم سیاسی - فلسفه - مقاله‌ها و خطابه‌ها
موضوع: Political science -- Philosophy -- Addresses, essays, etc
شناسه افزوده: کرمی، امین، ۱۳۵۷، گردآورنده، مترجم
شناسه افزوده: مونتگ، وارن، ۱۹۵۲م.
شناسه افزوده: Montag, Warren
رده‌بندی کنگره: B۳۹۹۸
رده‌بندی دیویی: ۱۹۹/۴۹۲
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۵۹۷۱۴۷۱
-

بارگذاری مجدد:

اسپینوزا ما را تا کجا خواهد برد؟

وارن مونتگ، الکساندر ماترون، ژیل دلوز،
آنتونیو نگری، پییر فرانسوا مورو، اتیین
بالیبار، هاسانا شارپ، فیلیپو دل لوز،
تد استولز، فردریک لوردون

گزینش و ترجمه
فؤاد حبیبی و امین کرمی



این کتاب ترجمه‌ای است از مقالاتی منتخب
درباره اسپینوزا به قلم جمعی از فیلسوفان و متفکران معاصر



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

تحریریه انتشارات قنوس

* * *

وارن مونتگ، الکساندر ماترون،

ژیل دلوز، آنتونیو نگری، پی‌یر فرانسوا مورو،

اتی‌ین بالیبار، هاسانا شارپ، فیلیپو دل لوکزه،

تد استولز، فردریک لوردون

بارگذاری مجدد:

اسپینوزا ما را تا کجا خواهد برد؟

گزینش و ترجمه فؤاد حبیبی و امین کرمی

چاپ اول

۱۱۰۰ نسخه

اسفندماه ۱۳۹۸

چاپ رسام

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۶ - ۰۲۸۸ - ۰۴ - ۰۶۲۲ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 622 - 04 - 0288 - 6

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۵۵۰۰۰ تومان

تقدیم به همه آن‌ها که شادمانه،
شکیبا و خردمندانه با اسپینوزا هستند.
مترجمان فارسی

فهرست

یادداشت مترجمان فارسی..... ۹

بخش نخست: شروع عملیات

۱. اسپینوزا: سیاست در جهانی بدون تعالی (وارن مونتگاک)..... ۱۵
۲. کارکرد نظری دموکراسی نزد اسپینوزا و هابز (الکساندر ماترون)..... ۳۷
۳. نظم‌های سه‌گانه و مسئله شر (ژیل دلوز)..... ۵۵
۴. اسپینوزا و سکسوالیته (الکساندر ماترون)..... ۸۱
۵. دموکراسی و ابدیت از نظر اسپینوزا (آنتونیو نگری)..... ۱۱۳
۶. بخت و نظریه تاریخ (پی‌یر فرانسوا مورو)..... ۱۳۱
۷. اسپینوزا، ضداورول: ترس [از] توده‌ها (اتی‌ین بالیبار)..... ۱۴۵
۸. چه کسی از انبوه خلق می‌ترسد؟ مابین فرد و دولت
(وارن مونتگاک)..... ۱۹۹
۹. بازطبیعی‌سازی ایدئولوژی: اکوسیستم ایده‌ها از نظر اسپینوزا
(هاسانا شارپ)..... ۲۲۷

بخش دوم: پیشروی لشکریان

۱۰. قهر چگونه چیزی است؟ (الکساندر ماترون)..... ۲۷۵
۱۱. قهر: اسپینوزا در باب میل به شورش (تد استولز)..... ۲۷۹
۱۲. وقتی بردگان بر صحنه رژه می‌روند: قهر، بدن‌های نامرئی، و نظریهٔ سیاسی (فیلیپو دل لوگزه)..... ۲۹۵
۱۳. اخلاقی برای مارکسیسم: اسپینوزا در باب شکیبایی (تد استولز)..... ۳۲۱
۱۴. فاجعهٔ اقتصادی به منزلهٔ رخدادی شورمندانه (فردریک لوردون) ۳۵۱
۱۵. میراث انقلاب روسیه: قدرت، برابری، حق (وارن مونتگ) ... ۳۶۷
۱۶. چرا امروزه اسپینوزا؟ یا، «قسمی استراتژی ضدترس» (هاسانا شارپ)..... ۳۸۹
- واژه‌نامه ۴۲۱
- منابع ۴۲۵
- نمایهٔ اشخاص ۴۳۵
- نمایهٔ کتاب‌ها و مقالات ۴۳۹

یادداشت مترجمان فارسی

شادمانیم و خرسند که سرانجام بخشی از رسالتی که مواجهه با اسپینوزا ما را بدان سوق داده بود به سرمنزل مقصود رسید. مجموعه حاضر که برگزیده جستارهایی است از شاخص‌ترین و مهم‌ترین فیلسوفان سهیم در رستاخیز اسپینوزیسم، پاسخی است که ما، به سهم خویش، سعی کردیم به فراخوان «اسپینوزای جدید» بدهیم. در میانه مطالعه و ترجمه آثار برخی از این متفکران در سال‌های اخیر بر ما آشکار شد که نمی‌توان طیف وسیع و غنی قرائت‌های ایشان را بازنمایی کرد مگر از رهگذر بر عهده گرفتن ترجمه مجموعه‌ای از جستارها که از مباحث و جایگاه فکری-تاریخی نو اسپینوزیسم تا مداخلات آن در امر حاضر را در بر بگیرد. عظمت و گستردگی این موج نظری و عملی را نمی‌شد به تفاسیر، ولو درخشان، برخی از این شارحان محدود کرد و پوشش کامل تمامی دامنه مزبور نیز از توان ما بیرون بود. از این رو، بر آن شدیم تا با توجه به اهمیت آرای شارحان معاصر اسپینوزا، در قالب گام‌های مختلف، برخی از مهم‌ترین جستارهایی را گردآوری و ترجمه کنیم که بداعت و اصالت ایده‌های اسپینوزا را به بهترین وجهی به بحث می‌گذارند.

بنابراین، به تأسی از آموزه اسپینوزیستی لویی آلتوسر در باب یگانگی پیکار

در جهان ایده‌ها با مبارزه در زمین کردارها، ترجمه جستارها در باب رستاخیز اسپینوزا را از توپولوژی میدانی که او در آن جای می‌گیرد آغاز کردیم و سپس به محل استقرار اسپینوزا پرداختیم. در ادامه به آثاری نظر کردیم که نیروهای نهفته در زرادخانه اسپینوزا را به بحث می‌کشند. در بخش‌ها و گام‌های بعدی نیز برخی از تک و پاتک‌های این جبهه را بر مسائل معاصر و رقبای دور و نزدیک آن برگزیدیم تا نشان دهیم چه اندازه اسپینوزا به ما مربوط است و تا چه میزان، بیش از همیشه و همگان، معاصر ماست. در این راستا تلاش داشتیم که در عین پوشش دامنه گسترده این نبردهای عینی تا جای ممکن دامن اختصار را رها نکنیم، هرچند چنان‌که پیداست عینیت گستردگی این مهم بر ذهنیت جویای اختصار ما فایق آمده و حاصل کار بیشتر به جانب بیان موج‌های گسترده اقیانوس مزبور گراییده است تا دغدغه اولیه و مقتصدانه مترجمان.

در نهایت آنچه پیش رو دارید ماحصل استیضاح، آگاهانه و گاه ناخودآگاه، سوژه‌هایی است که با اشتیاق فراخوان اسپینوزا و اسپینوزیسم را پاسخ گفته‌اند و طی روزها، هفته‌ها و ماه‌ها بدین امید به سوی او گام زده‌اند که به درک و فهم بهتری از خطاب «مسیح فلاسفه» نایل آیند بلکه در صف نیروهای او قرار گیرند. خواننده خردمند، فهیم و صبورِ بازبایی مکرر: قدرت اسپینوزا از کجا می‌آید؟، کتاب پیش روی شما دعوتی است صمیمانه به شنیدن این صدایی که از فراز سده‌ها، طردشدگی و سوءتفاهم، همچنان طنین‌انداز است و همچون آواز سیرن‌ها نوای دل‌انگیز و مفتون‌کننده آن همواره ما را به سوی خویش فرامی‌خواند. هرچند بی‌تردید غایت این فراخوان نه اسارت و بندگی در دام آن که ترغیب ما به در پیش گرفتن سفر ادیسه‌واری است که رستگاری از سرگردانی و گیج‌سری و نیل به آزادی و نجات جمهور را هدف گرفته است. صدالبته، نیک می‌دانیم که چنین مواجهه‌ای با اسپینوزا به معنای تمکین و تسلیم محض به تمامی آرای او نیست که فلسفه اسپینوزا نیز، همچون هر فلسفه دیگر، میدانی است پر از پیروزی‌ها و شکست‌ها، مملو از ایده‌های نابهنجار و معمول، سرشار از بداعت‌ها و پس‌رفت‌ها، میدانی همچنان گشوده به روی نقدهای جدی و بی‌امانی که ما هم، به سیاق هر خوانش سیمپتوماتیکی، اگر از سفرهای پرمخاطره هراسی به دل راه ندهیم، راهی جز پای گذاشتن در آن و

جستجوی تعارض‌ها، تضادها و تناقض‌هایش نداریم. در این مسیر دشوار اما عالی و کم‌نظیر، همراهی شما موهبتی است ثمین که می‌تواند سختی‌ها و نامالایمات مسیر پیموده‌شده و، بیش از آن، راه طولانی پیش رو را به تجربه‌ای بدیع، شادمانه و نیروبخش بدل کند. امید داریم که همراه با هم، ما مخاطبان ایرانی اسپینوزا و نواسپینوزیسم، این حقیقت را بازشناسیم که اسپینوزا نه فقط عنوان فیگوری یگانه و تاریخی که، بیش از آن، نام مستعار انبوه خلق رهروان این مسیر است. آری، به یاد آوریم که هر آینه سیمرغ نجات‌دهنده فرجامین در گور خفته باشد، رهایی‌بخش همان سی مرغ سالکان طریق است.

و در این‌جا باید از طیب احمدی سپاسگزاری کنیم که برخی از مقالات این مجموعه را خواند و، همچون همیشه، پیشنهادهایی سودمند و راهگشا در جهت اصلاح و بهبود آن‌ها در اختیارمان نهاد. از پارسا (چیا) حبیبی قدردانی می‌کنیم که همواره، و از جمله در این‌جا، در عرضه بهتر مطالب، مشتاقانه و بی‌دریغ، یاورمان بوده است. از انتشارات وزین ققنوس که نمونه مثال‌زدنی و کم‌نظیر مجموعه‌ای کوشنده و پویاست، از مدیریت محترم آن جناب آقای امیر حسین‌زادگان و همه دوستان گرانمایه آن انتشارات در بخش‌های مختلف که زحمات اغلب نادیده‌ایشان نقشی جدی و بی‌بدیل در عرضه بهتر چنین آثاری دارد، صمیمانه تشکر می‌کنیم. از نزدیک‌ترین عزیزانمان، و بیش از همه خانواده‌هایمان، که در سرتاسر مدت‌گزینش، گردآوری و ترجمه این اثر بار ما و برخی از وظایفمان را، با شکیبایی، به دوش کشیدند، با تمام وجود سپاسگزاریم. لطف و راهنمایی‌های فیلیپو دل‌لوکزه، تد استولز، وارن مونتگ و مارگریتا پاسکوچی در تهیه برخی از منابع و یاری‌شان در رفع شماری از نواقص و کاستی‌ها موجب کمال امتنان ماست. و سرانجام بی‌دریغ و ضروری، لیک ناپسند، از زنجیره نامتناهی ذهن‌ها و بدن‌هایی سپاسگزاریم که ما را به تحقق این پروژه و فراهم‌سازی این مواجهه، امیدواریم، نیروبخش سوق دادند.

لازم به ذکر است که، به دلایل مختلف، مجموعه حاضر در قالب دو مجلد مجزا منتشر می‌گردد. کتاب اول، ذیل عنوان بازنمایی مکرر: قدرت اسپینوزا از کجا می‌آید؟، شامل جستارهایی است که در سه بخش «طراحی نقشه‌ها»، «استقرار در

موضع مناسب» و «نیروها» به تاریخچه دریافت‌ها از اسپینوزا، موضع وی در تاریخ تفکر و عمل مدرن (و پست‌مدرن)، و کانون قدرت عظیم متافیزیکی-سیاسی او، رساله اخلاق و بخش‌های مختلف آن، می‌پردازد. مجلد دوم، ذیل عنوان بارگذاری مجدد: اسپینوزا ما را به کجا خواهد برد؟، دربرگیرنده جستارهایی است که در دو بخش «شروع عملیات» و «پیشروی لشکریان» به بازخوانی مفاهیم و موضوعات گوناگونی همچون دموکراسی، شر، سکسوالیته، بخت، ابدیت، انبوه خلق، ایدئولوژی، شورش، اخلاق، فاجعه اقتصادی، انقلاب، تروریسم، و... به مدد اسپینوزا اختصاص دارد.

هرچند در نسخه نهایی این مجموعه مقالات را در دو مجلد جدا از هم منتشر و عرضه می‌کنیم، باید خاطر نشان سازیم که بی تردید بخش‌ها، جستارها، و مباحث این دو کتاب با هم کل واحدی را تشکیل می‌دهد که همان اندیشیدن و عمل ورزیدن با اسپینوزا در قالب عملیاتی است واحد و یک‌نوا.

بخش نخست
شروع عملیات

اسپینوزا:

سیاست در جهانی بدون تعالی

وارن مونتگ

هنگامی که لویی آلتوسر، اتی‌ین بالیبار و پی‌یر مائشری در سال ۱۹۶۵ در پی تشخیص ماهیت دقیق کشف مارکس، یا «بداعت انقلاب نظری مارکس»، بودند ضروری یافتند که پا به یک راه میانبر فلسفی بگذارند، راهی که در آن زمان بسیار بعید می‌نمود. چنان‌که بعدها آلتوسر نوشت، «ما که سال‌های سال سرمان را به دیواری از متون معماگون و شرح‌هایی اسفبار در باب آن‌ها کوبیده بودیم، باید تصمیم می‌گرفتیم گامی به عقب برداریم و راه میانبری در پیش گیریم»، راهی که از اسپینوزا می‌گذشت (Althusser 1976, 133). چیزی در اسپینوزا بود که به آلتوسر، بالیبار و مائشری اجازه می‌داد نکاتی را در آثار مارکس بخوانند که در نبود اسپینوزا ناخوانا می‌نمود، یعنی خواندن پاسخ به پرسش‌هایی که هرگز مطرح نشده بودند، و، مضاف بر آن، اقدام به طرح این پرسش‌های غایب.

همه این‌ها به اندازه کافی روشن است: منتقدان چنان‌که باید و شاید به ارجاعات به اسپینوزا در سرتاسر قرائت سرمایه (۱۹۷۰) اشاره کرده‌اند (با این حال در نهایت چندان درباره ارجاعات مزبور سخنی نگفته‌اند). آلتوسر خود صراحتاً گفت: «ما اسپینوزیست بودیم» (1976, 132). و با این حال نکته سؤال‌برانگیزی

دربارۀ باور به اثرگذاری و نفوذ اسپینوزا در قرائت سرمایه وجود دارد: از اسپینوزا کمتر از ده بار نقل قول می‌شود، و تعداد اندکی از این قطعات در نوع خود مهم و اساسی به شمار می‌روند. اگر بیرون از اثر مزبور به دنبال نمونه‌ای از قرائت اسپینوزا باشیم که این اثر را ممکن ساخته باشد، دلسرد خواهیم شد. نه فقط این مؤلفان پیش از قرائت سرمایه دربارۀ اسپینوزا چیزی ننوشته بودند، بلکه، بجز چند استثنای معدود، اسپینوزا همان «سگ مرده‌ای» باقی ماند که در روزگار مارکس بود. بنابراین باید به‌ناچار نتیجه بگیریم که نه فقط قرائت اسپینوزا، که بنیانی فراهم آورد برای مطالعه نکات جدید در مارکس، امری بی‌سابقه بود، بلکه حتی فراتر آن که بنیان مزبور، به معنای واقعی کلمه، هنوز ساخته و پرداخته نشده بود. آلتوسر، بالیبار و ماشری همگی به کار مستقیم در باب اسپینوزا رو آوردند، اما بسیار بعدتر: آلتوسر در فصلی موجز لیکن غنی در باب اسپینوزا در جستارهایی در خودانتقادی (1976)، ماشری در هگل یا اسپینوزا (1979) و بالیبار در اسپینوزا و سیاست (1985) و شماری از جستارها، از قبیل جستار مهم «اسپینوزا ضد اورول» (منتشر شده در همین شماره از نشریه). نمی‌توان از این پنداشت چندان حمایت کرد که اسپینوزا صرفاً از این حیث مجالی برای فهم مارکس فراهم می‌آورد که سلف وی بوده است، و [با این حساب] مضامینی در فرم اصلی و اولیه (و لذا بسیط‌تر) عرضه داشته که با پروژه مارکس متناسب بوده، اما مارکس در ادامه آن‌ها را پیچیده ساخته یا حتی شاید ترک گفته است. چنین طرح‌واره‌ای به هیچ وجه معرف قسمی راه میانبر نخواهد بود، بلکه برعکس بازگشتی است به نقطه شروع، از سرگیری مسیر خطی‌ای که از اسپینوزا به مارکس منتهی می‌شود. اگر این نکته صحیح باشد که اسپینوزا، دیگر نه در مقام نیا یا سلف مارکس، بلکه همچون چیزی مستتر در کار او یا حتی علیه کار او، می‌تواند یاری‌مان دهد تا به طرح پرسش‌های مطرح‌نشده‌ای بپردازیم که پاسخ‌هایشان در سرتاسر سرمایه پراکنده‌اند، پس به همین اندازه درست است که «کالبدشناسی انسان کلید کالبدشناسی میمون است»؛ [یعنی] نکات مهمی در اسپینوزا وجود دارد که فقط در پرتو مارکس روشن و قابل فهم می‌شود، نه به منزله تحقق یافتن قسمی بالقوگی از پیش موجود، بلکه بدین معنا که صرفاً زمانی می‌توان در

اسپینوزا چیزی همچون یک پاسخ را تشخیص داد که بتوان پرسشی مطرح ساخت که اسپینوزا [پیشاپیش] برایش پاسخی مهیا ساخته است. آشکار گردید که این پرسش صرفاً می‌توانست در قسمی اتصال بسیار متفاوت قریب سیصد سال پس از مرگ اسپینوزا مطرح شود. واکنش متقابل مارکس و اسپینوزا به یکدیگر به موجب ناموزون بودن و تعارض مندی مواجهه مزبور یک دم از تولید اثرات مهم بازنایستاده است.

بی‌شک، چنان‌که آلتوسر خاطر نشان ساخته است، ماتریالیسم فلسفه اسپینوزا بود که آن را «برای دوران خود ترسناک» می‌ساخت، «یکی از مهم‌ترین درس‌ها در عرضه بدعت‌گذاری و سنت‌شکنی که جهان به خود دیده است» (1976). با وجود این، اگر با پی‌یر ماسری موافق باشیم که ماتریالیسم «نه یک آموزه، نظریه، [یا] مجموعه‌ای از شناخت‌ها، بلکه، به عکس، قسمی شیوه مداخله است... شیوه‌ای از حرکت رو به جلو، نه از رهگذر 'واقعیت' که ابژه فلسفه به شمار نمی‌رود، بلکه از رهگذر خود میدان فلسفی‌ای که در پیچیدگی انضمامی تعارضات درونی‌اش به فهم درمی‌آید» (Macherey 1983, 137)، آن‌گاه وادار به تعیین تعارض‌های مشخصی می‌شویم که مداخلات اسپینوزا در آن‌ها خصلتی ماتریالیستی به خود می‌گیرند.

هیچ متفکری همچون اسپینوزا این‌گونه نظام‌مند به مقابله با آپاراتوس نظری تعالی برنیامده و برای برجیدن آن اقدام نکرده است. البته هیچ تفکر متعالی‌ای به صورت کلی وجود ندارد، یعنی نظام منسجمی که بتوان آن را در تمامیتش رد کرد، بلکه در عوض آپاراتوسی همیشه در حال تغییر وجود دارد که خود زنجیره‌ای از مواضع همواره مشخص است، مواضعی که در مجموعه‌ای تعمیم‌ناپذیر از تعارض‌های خاص حکم می‌شود. اسپینوزا به مقابله با یکایک دفاعیات و گریزهای تفکر متعالی کمر همّت می‌بندد تا زمینه را برای ظهور چیزی تازه، چیزی تاکنون تصورناپذیر، مهیا کند. او برای منکوب کردن تجسم‌های تعالی، معنویت و ایدئالیته (و علاوه بر آن، نشان دادن آنچه در جریان عملکرد این تجسم‌ها در معرض خطر قرار دارد)، مجبور است همزمان در جبهه‌های بسیاری مداخله کند، واقعیتی که به کار وی خصلتی موجز، مبهم و آشفته می‌بخشد.

مجموعه آثار وی بر این تعارضات صحنه می‌گذارد: سه اثر از آثار بزرگ او هرگز تکمیل نشدند (دو اثر متعلق به دوره اولیه کارش: رساله مختصره و رساله در اصلاح فاهمه؛ و آخرین اثرش رساله سیاسی). به نظر می‌رسد اخلاق پیش از مرگ اسپینوزا کامل شده بود اما پس از مرگ او در سال ۱۶۷۷ منتشر شد. فقط رساله الهیاتی-سیاسی (1670) در زمان حیات خود اسپینوزا منتشر شد،^(۱) و به طرق معینی در زبان و ایده‌های آن شاهد قسمی مصالحه هستیم. خصیصه ناتمام مجموعه آثار اسپینوزا صرفاً واکنشی به تهدید بیرونی آزار و اذیت [احتمالی] نیست (Strauss 1952)، بلکه این امر به طرز حتی مهم‌تری پیامد تناقضات درونی پروژه فلسفی اسپینوزاست، تناقض‌هایی که وی آن‌ها را حل نکرد و نمی‌توانست حل کند. شاید، از جمله، به همین دلیل است که اسپینوزا اثر بزرگ خود یعنی اخلاق را با استفاده از روش هندسی تألیف کرد، و با این کار هم‌زمان خشونت ضروری متن را انکار کرد و با اقدامی ناموفق برای کاستن از این خشونت و تبدیل آن به نظم بر وجودش مهر تأیید زد.

شروع اخلاق برای یک ماتریالیست شروعی نامعمول و شگفت‌آور است: علی‌الظاهر اسپینوزا از خدا^۱ صحبت می‌کند. اما به نحو پارادوکسیکالی دقیقاً با همین صحبت از خداست که نخستین اثر ماتریالیسم اسپینوزا تحقق می‌یابد. شرط لازم و اساسی^۲ خداباوری برقراری تمایز میان خالق و خلقت وی به مثابه تمایز میان جوهرهاست: خدایی غیرمادی و جهانی مادی. این دو جوهر صرفاً متمایز نیستند: یکی از حیث منطقی و زمانی بر دیگری مقدم است. بدین‌سان نه فقط جهان به طرز سلسله‌مراتبی نظم‌یافته است، بلکه واقعیت نیز به نسبت فاصله‌اش از خاستگاه (خواه آیدوس افلاطونی باشد، خواه واحد^۳ نوافلاطونی‌ها، و خواه خدا) دچار نزول و کاستی می‌شود. طبیعت (که وجه مشخصه‌اش سازماندهی سلسله‌مراتبی درونی آن است) به آن چیزی که نسبت بدان بیرونی است، آنچه بر فراز و فراسوی آن قرار دارد، وابسته می‌شود، نه فقط از حیث موجودیتش، بلکه همچنین از حیث ذات، معنا و حقیقتش. بدین‌سان ماده به هیچ وجه امری جوهری نیست بلکه تجلی یا فیضان محض چیزی

1. De deo 2. sine qua non 3. One

واقعی تر است. جهان مادی را نباید در این ایجابیت محض هستی‌اش شناسایی کرد. به عکس، شناخت با حرکتی هرمنوتیکی آغاز می‌شود که مادیت جهان را به منظور فراچنگ آوردن حقیقتی که در لفافه پوشانده است متلاشی می‌سازد. تمایز میان جوهرها در کانون این آپاراتوس نظری قرار دارد، چیزی که موجب پیوند زدن و استقرار اجزای تشکیل‌دهنده آن می‌شود، و همین تمایز اجازه می‌دهد از کمتر یا بیشتر واقعی بودن، یا حتی از سطوح واقعی و خیالی واقعیت سخن به میان آوریم.

اسپینوزا دقیقاً در تقابل با این «واقعیت‌زدایی» استراتژیک از واقعیت است که دریافت خاص خود از خدا را وارد کارزار می‌کند. اما ضروری است در همین آغاز خاطر نشان سازیم که اسپینوزا صرف [بسنده کردن به] وارونه‌سازی نظم سلسله‌مراتبی واقعیت را رد می‌کند، چنان‌که انواع معینی از ماتریالیسم به این دلخوش بودند که اعلام کنند در حالی که روزگاری ماده به روح یا تفکر تقلیل یافته بود، اینک باید صرفاً تفکر را به ماده فروبکاهیم. زیرا چنین طرح‌واره‌ای، هرچند مدعی ماتریالیسم باشد، با نقطه مقابل ایدئالیستی‌اش در متصور شدن بخشی موهوم یا پدیداری از واقعیت شریک است که نمی‌توان آن را به خودی خود یا از طریق خودش شناخت، مگر تنها در لحظه‌ای که آن بخش دست از موجودیت [مستقل] بردارد و در چیزی واقعی تراز خودش منحل شود (یا بدان «تقلیل» یابد). خدای اسپینوزا تمهیدی مفهومی است که از شکل‌گیری هرگونه سلسله‌مراتب هستی‌شناختی، خواه ایدئالیستی یا «ماتریالیستی»، جلوگیری می‌کند. اسپینوزا عبارتی وام‌گرفته شده (و دگرگون شده در جریان وام‌گیری) از سن پل را علیه خود آن به کار می‌برد: «هر آنچه هست، در خداست و هیچ چیزی نمی‌تواند بدون خدا باشد یا بی او تصور شود» (اخلاق، بخش اول، قضیه ۱۵). اگر هر آنچه وجود دارد در خدا و بخشی از اوست، پس هر آنچه وجود دارد واقعی، و به یک اندازه واقعی است. زیرا تصورناپذیر است که خدا بتواند با خودش متفاوت و نابرابر باشد، تصورناپذیر است که بخش‌هایی از وی بتوانند واقعی‌تر از بخش‌های دیگر باشند. [به این ترتیب] دوگانه‌انگاری ناممکن می‌شود. نمی‌توان دو جوهر در جهان داشت، که یکی از آن‌ها

سرراست‌تر یا اساسی‌تر از دیگری به خدا متعلق باشد. بیش از یک جوهر نمی‌تواند وجود پیدا کند زیرا «جوهر نمی‌تواند جوهر دیگری پدید آورد» (اخلاق، بخش اول، قضیه ۶). برای حفظ این ایده که خدا علت جهان است، باید این پنداشت را رد کنیم که خدا به نحو بنیادینی از جهان جداست، روح یا تفکر نابی است که بالکل از ماده‌ای که می‌آفریند متمایز است. «تنها یک جوهر، جوهری مطلقاً نامتناهی وجود دارد»: خدا. بدین‌سان، تفکر و امتداد صرفاً صفات جوهر یگانه‌ای هستند که جهان از آن تشکیل شده و هر دو به معنای دقیق کلمه به یک اندازه واقعی‌اند. درست همان‌گونه که امتداد یا ماده نمی‌تواند به تفکر تقلیل یابد، تفکر نیز نمی‌تواند به امتداد یا ماده تقلیل پیدا کند. تصور کردن تفکر به منزله بازتاب یا باز نمود محض ماده محروم کردن آن از مادیتش است و انجام دادن چنین کاری راه دادن فرمی از امر غیرمادی، قسمی وجود ذهنی، به درون جهان است. به زعم اسپینوزا، تفکر و امتداد «موازی» یکدیگرند، و هر دو به شکل تقلیل‌ناپذیری واقعی و قابل فهم‌اند. به همین سبب بود که معاصران وحشت‌زده‌ی وی، اسپینوزا را به «مادی‌سازی» جهان متهم می‌کردند. و حق با آن‌ها بود.

اما آیا خود مفهوم خدا دلالت بر تعالی ندارد، ولو در فرم احتمالاً نهایی آن، [یعنی] درون ماندگاری مطلق؟ آیا این جوهر واحد نمی‌تواند در مقام ذات درونی یا اصل کمال (فی‌المثل، همان ousia از نظر ارسطو) در جهان سکنا‌گزیند، امری که هر موجودی در جهان تلاش می‌کند تا بدان تحقق ببخشد؟ اما آن‌گاه این ذات یا اصل کمال ضرورتاً در قالب وجود بالقوه‌ای که چه بسا منتظر است تا به صورت ابدی محقق شود پیش از تحقق‌یابی‌اش (یا حتی به نحو نامعقول‌تری پیش از موجودیتش) وجود خواهد داشت، و چنین دریافتی با مفهوم خدا ناسازگار است. «ناتوانی از وجود داشتن قسمی ضعف و، به عکس، توانایی برای وجود داشتن قدرت است» (اخلاق، بخش اول، قضیه ۱۱، برهان سوم)، بنابراین، «خدا یا جوهر، که متشکل از صفاتی نامتناهی است که هر کدام ذات نامتناهی و ابدی را بیان می‌دارد، بالضرورة موجود است» (اخلاق، بخش اول، قضیه ۱۱). وجود بالقوه وجودی تاکنون تحقق‌نیافته و بنابراین ناسازگار با ایده

قدرت خدا و کمال اوست. خدا فعلیت ناب است، جوهری که ذاتش بالضروره محقق شده است.

اما آن‌گاه چه اتفاقی برای طرح‌واره علت و معلولی‌ای می‌افتد که شالوده‌ایده خلقت را تشکیل می‌دهد؟ اگر خدا بر آن چیزی که خلق می‌کند (خواه از حیث منطقی‌خواه به لحاظ زمانی) تقدم ندارد، چگونه می‌توان او را علت آن، یعنی خالقش، قلمداد کرد؟ از آن‌جا که صحبت کردن از حالتی مقدم بر (و لذا بیرون از) هستی جهان معنی ندارد این امر برای اسپینوزا مسئله به شمار می‌رود. نظر به این‌که خلقت فاقد هر گونه بیرونی است: جوهر نامتناهی‌ای که خدا می‌خوانیم فعلیت‌یابی خودش است. در نتیجه خدا یا طبیعت می‌تواند صرفاً علت خویش^۱ باشد، اصطلاحی که نباید آن را در معنای منفی قسمی تعیین‌ناپذیری فهمید که ظهور [غیرعقلانی و ناگهانی] علت را از بطن وضعیت اولیه ناظر بر فقدان علت ممکن می‌کند. زیرا خدا، به موجب ضرورت متناسب با طبیعتش، بی‌علت نیست بلکه علت خودش است. چون خدا، این جوهر نامتناهی و ابدی، تحقق‌یابی دایمی ذاتی است که صرفاً در تحقق‌یابی‌اش وجود دارد (ذاتی که همواره پیشاپیش تحقق‌یافته است)، پس چیزی همچون خاستگاه چیزها در کار نیست، قسمی آرچه^۲ که در مقام ذات اصلی جهان بدان ثبات ببخشد: «خدا نه علت گذرا، بل علت درون‌ماندگار همه چیزهاست» (اخلاق، بخش اول، قضیه ۱۸). خدای اسپینوزا بیش از آن‌که یک مفهوم باشد نامی است برای استراتژی‌ای که مانع از ظهور هر فرمی از تعالی در نظریه می‌شود و این امر، هرچند شاید پارادوکسیکال به نظر آید، مفهوم‌پردازی دربارهٔ مادیت جهان را میسر می‌سازد.

با وجود این، اسپینوزا در این‌جا متوقف نمی‌شود. زیرا می‌توان، همانند کاری که هگل انجام می‌دهد (1974, 252-90)، جوهر اسپینوزا را صرفاً در حکم نفی همهٔ خاص‌بودگی‌ها قرائت کرد، امر واحد نامتعینی که وحدت فاقد ویژگی‌اش انتزاعی باقی می‌ماند و بدین‌سان، همانند هستی (tò on) مد نظر فیلسوفان الثایی، قسمی «بی‌کرانگی بد» را به وجود می‌آورد. به همین اندازه امکان قرائت وحدت جوهر به مثابهٔ جوهری «بیانگر» وجود دارد. به نظر

1. self-caused 2. arche

می‌رسد این ایده که جهان جوهری «بیان‌شده» در نامتناهی بودگی صفات است در قالبی دیگر سلسله مراتب هستی‌شناختی همبسته با مفهوم خلقت را بازتولید می‌کند (Deleuze 1968). زیرا آنچه بیان شده است بالضرورة بر بیانش مقدم است. علاوه بر این، بیان به طور همزمان وابسته به جوهر و افت یا انحطاط آن خواهد بود. [بدین‌سان] خود مفهوم وجود فردی مفهومی بی‌معنی و موهوم است: هرگونه‌ای از این قبیل وجود نه‌فقط به جوهر بلکه به هر وجود فردی دیگری تقلیل‌پذیر خواهد بود، و این فردیت در بطن این‌همانی مطلق خود جوهر محو می‌گردد. در واقع، خود این امکان تقدم یا حتی بیرونیت جوهر نسبت به صفاتش از بازگشت تفکر مبتنی بر تعالی، ولو عاری از دام‌های الهیاتی‌اش، حکایت می‌کند.

تردیدی نیست که «مسئله صفات»، به تعبیر ماشری، یکی از پیچیده‌ترین و پرتعارض‌ترین نکات اخلاق است: به نظر نمی‌رسد که کتاب در هیچ جای دیگری چنین با شدت و حدت علیه خودش به تقلا پردازد، و آپاراتوسی از تصاویر و استعاره‌هایی تولید کند که نتواند برآوردی از تمامی معنا و اهمیتش به دست دهد. با پیروی از خوانندگانی همچون ماریال گرو (1968)، پی‌یر ماشری (1979) و آنتونیو نگری (1982) می‌توانیم در طراحی رابطه صفات با جوهر به دست اسپینوزا مطلبی کاملاً جدید را مشاهده کنیم. ماشری از استدلال‌های اسپینوزا نتایج زیر را بیرون می‌کشد:

نخست، دیگر نمی‌توان بیرونی بودن صفات را در رابطه با جوهر تأیید کرد: صفات در حکم عناصر یا لحظاتی در جوهر هستند که جوهر از رهگذر آن‌ها بر ساخته می‌شود. وانگهی، اگر ما مطلقاً بر استقرار نظمی ناظر بر جانشینی جوهر و صفات به جای یکدیگر اصرار داریم، دیگر مسلم نیست که باید جوهر پیش از صفات قرار داشته باشد اما، در عوض، صفات به مثابه شروط تولید جوهر باید بر آن مقدم باشند، چرا که صفات کارکردی اساساً علی در فرآیند بر ساختن جوهر دارند (Macherey 1979, 114).

جوهر فاقد هر گونه موجودیتی جدا از صفاتی است که در آن‌ها بیان می‌شود و بنابراین نمی‌توان گفت که پیش از بیان خاص خود که فقط از رهگذر آن می‌تواند به وجود آید واجد موجودیت است. پس در نتیجه نه‌فقط صفات به طرز کاهش‌ناپذیری

واقعی‌اند بلکه خود تنوعشان نیز واقعی و از این رو کاهش‌ناپذیر است (بدین‌سان اتهام هگلی [طرح] قسمی «بی‌کرانگی بد» انتزاعی و بی‌تمایز رد می‌شود). بدین معناست که جوهر یا خدا علتی درون‌ماندگار است؛ و دیگر جوهری نیست که شالودهٔ تنوع صفاتی نامتناهی را شکل دهد و بدان تنوع وحدت ببخشد. برعکس، جوهر خود همان تنوع نامتناهی است، قسمی فراشد تولید بدون شروع یا پایان خودش از رهگذر نامتناهی‌بودگی صفات. بدین‌سان وقتی اسپینوزا از وساطت به‌جانب برساختن نامتناهی (Macherey 1979; Negri 1982) قسمی وحدت حرکت می‌کند که صرفاً در قالب تنوعش تحقق می‌یابد، حتی تعالی درون‌ماندگار و وساطت در قالب وهله‌ای برتر، که تنوع هستی بالفعل در آن مغلوب شده و به شکلی واحد درآمده است، حذف می‌گردد؛ تنوعی که، نه نفی جوهر در وحدتش، [بلکه] شرط تولید خود آن نیز هست.

خدا، [این] علت درون‌ماندگار، به یک اندازه در همه چیز وجود دارد، چیزهایی که هر یک ذاتی به‌تمامی درون‌ماندگار و هم‌گستره با موجودیت بالفعل خویش است. هیچ‌هنجار بیرونی‌ای نمی‌تواند نسبت به امر موجود در کار باشد، و معیاری فراهم سازد که بر اساس آن بتوان چیزی [موجود] را کامل یا ناقص، پسندیده یا ناپسندیده دانست:

انسان‌ها برحسب عادت از اشیای طبیعی هم، مانند اشیای مصنوعی ایده‌های عام می‌سازند که آن‌ها را نمونه‌های آن اشیای منظور می‌دارند، و چنین می‌انگارند که طبیعت هم در کار خود آن‌ها را به عنوان «نمونه» در نظر دارد، زیرا چنین می‌پندارند که طبیعت بدون غایت کاری نمی‌کند. بنابراین وقتی که در طبیعت شیئی را می‌بینند که با آن «تصور نمونه‌ای» که از آن شیء دارند کاملاً سازگار نیست فکر می‌کنند که طبیعت اشتباه کرده و راه خطا رفته است و شیء مذکور را ناقص گذاشته است (اخلاق، بخش چهارم، پیشگفتار).^۱

به بیان دقیق‌تر، شناختِ مبتنی بر این دست ایده‌های عام و هنجارهای متعالی به هیچ وجه شناخت نیست، بلکه بیش از هر چیز انکار اخلاقیاتی امر موجود به نفع آن چیزی است که هیچ‌جا وجود ندارد. از نظر اسپینوزا هیچ تمایزی میان

۱. اسپینوزا، اخلاق، ترجمهٔ محسن جهانگیری (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ هفتم ۱۳۹۴)، صص ۲۱۷-۲۱۸. «ایده‌های عام» را به جای «تصورات کلی» گذاشتیم. -م.

آنچه هست و کمال وجود ندارد: «مراد من از واقعیت و کمال یک چیز است» (اخلاق، بخش دوم، تعریف ۶). ایدئال‌ها و هنجارها در بطن ایجابیت ناب امر حاضر و بالفعل محو می‌شوند.

به همین سیاق، هیچ غایتی برای جهان یا هیچ‌کدام از چیزهای موجود در آن وجود ندارد، یعنی قسمی علت غایی که همزمان منشأ و فرجام امور باشد. باور به چنین امری بر تصور هدفی مجزا و متضاد آن چیزی که هست دلالت می‌کند.

زیرا ما [در ذیل بخش اول] نشان داده‌ایم... که طبیعت هیچ فعلی را برای غایتی انجام نمی‌دهد، زیرا موجود سرمدی و نامتناهی که ما آن را خدا یا طبیعت می‌خوانیم، با همان ضرورتی که وجود دارد عمل هم می‌کند (قضیه ۱۶، بخش ۱)، و لذا، دلیل یا علت فعل خدا یا طبیعت، با دلیل وجود او یکی است و همیشه یکسان است. پس همان‌طور که وجود او بدون غایت است، فعل او نیز بدون غایت است، نه وجودش را آغاز و انجامی است و نه فعلش را (اخلاق، پیشگفتار بخش چهارم).^۱

انکار این دست غایت‌شناسی‌ها همچنین انکار مفهوم حدوث^۲ را در پی دارد. «وجود یک چیز بالضروره یا از ذاتش ناشی می‌شود یا از تعریفش یا از یک علت بسنده معین... فقط به دلیل نقصان شناختمان است که چیزی را حادث می‌خوانیم... زیرا زنجیره علل از ما پنهان است.» زیرا فقط بر مبنای یک علت غایی تخیلی که چیزی می‌تواند یا نمی‌تواند با آن متناظر باشد می‌توانیم از موجودیت بی‌علت یا حدوث ابژه یا رخدادی حرف بزنیم که با علتی که علت، منشأ و مقصد آن دانسته شده در تناظر نیست. به سبب این‌که تناظر با غایت شرط فهم‌پذیری چیزی معین است، ابژه‌های «حادث» شناخت‌ناپذیرند. از نظر اسپینوزا، تعیین‌ناپذیری به طرد وجود منجر می‌شود: هر آنچه وجود دارد معین و متعین است. با وجود این، تنها بعد از کنار گذاشتن طرح‌های ناظر بر علل غایی متعالی از میدان شناخت و قرار دادنشان در قلمرو خرافه است (میدانی که در آن قابل فهم می‌شوند) که حوزه‌های نامتناهی امر واقعی همراه با فرم‌های نامتناهی

۱. همان، ص ۲۱۸. -م.

ضرورت متناسب با آن‌ها پذیرای شناخت می‌شوند (هیچ فرم تکینی از ضرورت وجود ندارد که جوهر را در نامتناهی بودگی اش تحت قاعده درآورد). بدین سان، شبکه‌ی ایده‌هایی که به خرافه شکل می‌دهد (ایده‌های تعالی مندی،^۱ قسمی کمال بیرونی نسبت به جهان و در مقابل آن) به هیچ وجه استثنایی بر جوهری بودن همه هستی (تفکر به علاوه امتداد) نیست، [یعنی] زنجیره‌ای از ایده‌هایی که ناپایدار و موهوم، و بنابراین غیرضروری و بی‌علت، هستند، ایده‌هایی که صرفاً حقیقت باید تار و مارشان کند. هیچ چیزی بیش از این [تصور از رابطه حقیقت و خرافه] نمی‌تواند با اسپینوزا بیگانه باشد. باور به علل غایی و جهانی نظم‌یافته بر طبق اراده خدا، چنان‌که گویی خدا آزاد بوده است جهان را به صورتی غیر از آنچه هست بسازد (باور نامعقولی که توأم‌اً هم بر نقصان خدا و هم بر نقصان جهان دلالت خواهد داشت) شاید وقتی در حکم فرمی از شناخت تلقی شود شناختی نابسند باشد، اما این باور وجودی عینی و متعین دارد. باور مزبور معلول عللی است مشخص و به معنای دقیق کلمه کاملاً قابل فهم است (Tosel 1984).

اسپینوزا در ذیل بخش اول اخلاق خطوط کلی قسمی نظریه ایدئولوژی را (که خرافه‌اش می‌خواند) ترسیم می‌کند که نه فقط بر شرح مارکس در ایدئولوژی آلمانی پیش‌دستی می‌کند، بلکه به کاوش در ابعاد مفهومی دست می‌زند که سال‌ها بعد آلتوسر در جستار معروف «ایدئولوژی و آپاراتوس‌های ایدئولوژیک دولت» به تفصیل بدان می‌پردازد (Althusser 1971; Tosel 1984, 44). اسپینوزا درمی‌یابد که این ایده که خدا هر چیزی را به جانب اهداف [مد نظر] خودش هدایت می‌کند، ایده‌ای است که «همگان متمایل به پذیرش آن هستند». این تمایل ظاهراً جهان‌شمول برای لحاظ کردن جهان مادی به منزله وسیله‌ای محض برای هدفی والاتر ناشی از دو علت است: (۱) این واقعیت که «همه انسان‌ها ناآگاه از علل چیزها زاده می‌شوند»، و در پی اکتشاف علت رخدادی معین به جستجوی علت مزبور می‌روند و به همین منوال ادامه می‌دهند تا زمانی که، در رویارویی با دورنمایی از زنجیره بی‌پایان علل، در کرانمندی

اطمینان‌بخش اراده [آزاد] خدا، «مأمن جهالت»، پناه می‌گیرند؛ (۲) شاید حتی به طرز بنیادین‌تر، انسان‌ها اراده آزاد یا رفتار «معطوف به هدف» را به خدا نسبت می‌دهند چون باور دارند که خودشان آزادند. اسپینوزا معتقد است که این باور ناشی از این واقعیت است که انسان‌ها «از خواست‌ها و امیالشان آگاه هستند اما فکر نمی‌کنند یا حتی تصور نمی‌کنند که عللی می‌تواند وجود داشته باشد که بدان‌ها تعیین ببخشد که میل و اراده بورزند». مسئله فقط این نیست که خدا آزادی جمعی بشریت یا آزادی فردی را در فرمی بیگانه شده بازنمایی می‌کند، آزادی‌ای که وقتی خدا مرده است و انسان از آسمان به زمین فرومی‌آید از نو زاده خواهد شد. زیرا این تصور معمول از خدا صرفاً به این دلیل ناپسندیده به شمار نمی‌رود که انسان‌انگارانه است، تصور مزبور ناپسندیده است چون خود آن تصور انسانی‌ای که به خدا نسبت داده می‌شود (یا بدان فرافکننده می‌شود) غلط است.

یکی از عظیم‌ترین و محکم‌ترین موانع بر سر راه پیشرفت عقل و پروژه آزادی انسان ایده‌ای است که برحسب آن انسان قسمی «پادشاهی درون پادشاهی» (دولتی درون دولت: imperium in imperio)، جزیره آزادی در دریای تعیین‌پذیری به شمار می‌رود. بدین‌سان،

به نظر می‌آید که اغلب کسانی که درباره عواطف و شیوه زندگی انسان چیزی نوشته‌اند، از اشیای طبیعی، که به‌حسب قوانین عمومی طبیعت پیدا می‌شوند، بحثی نکرده‌اند، بلکه از اشیایی سخن گفته‌اند که در ماورای طبیعت قرار دارند... زیرا معتقد شده‌اند که انسان به جای پیروی از نظام طبیعت آن را آشفته می‌سازد، و بر اعمال خود قدرت مطلق دارد (اخلاق، پیشگفتار بخش سوم).^۱

این توهم که انسان آزاد است تا صرفاً با چیرگی بر بدن و انفعالاتش خودش را به چیزی غیر از آنچه هست بدل سازد نه فقط اجازه شرح و تفصیل هنجارهای بی‌شماری درباره طرز رفتار و احساساتی را می‌دهد که به تمامی با انسان بالفعل غریبه‌اند، بلکه همچنین شناختی غلط‌انداز ایجاد می‌کند که صرفاً تشکیل شده از اندازه‌گیری اختلاف مابین آنچه انسان هست با آنچه باید باشد. بدین‌سان، راه نیل به شناخت بسنده از ذهن و انفعالات آن، و نظر بدان‌ها در داده‌شدگی‌شان،

مسدود می‌شود و اخلاقیات‌گرایی جای شناخت را می‌گیرد. از افلاطون تا دکارت، آن‌هایی که دربارهٔ ذهن انسان نوشته‌اند «ترجیح داده‌اند به عوض فهم عواطف یا اعمال انسان‌ها به بدگویی از آن‌ها و تمسخرشان بپردازند» (اخلاق، پیشگفتار بخش سوم). اسپینوزا، تقریباً بدون هیچ سلفی، مهر باطل می‌زند بر اخلاقیات‌گرایی و هجویه‌نویسی، [یعنی] تخطئه آنچه هست به نفع آنچه نیست و آنچه هرگز نمی‌تواند باشد، زیرا آن را نیرنگی دیگر از تفکر تعالی‌گرایانه می‌داند، اقدامی برای انکار وجود عینی تفکر و احساسات با مفروض گرفتن حقایق در مقام چیزهایی که امور موجود باید بدان‌ها فروکاسته شوند و جدا از آن‌ها امور موجود واجد هیچ معنایی نیستند. به زعم اسپینوزا، عواطف و انفعالات کاملاً واقعی و بنابراین تقلیل‌ناپذیرند؛ آن‌ها از ویژگی‌های مشخصی برخوردارند و عللی مشخص بدان‌ها تعیین می‌بخشند. این علل، خواه آگاهانه شناخته شده باشند خواه نه، آن چیزهایی هستند که عواطف و همچنین قدرت ذهن در رابطه با آن عواطف را تعیین می‌بخشند. معمای آزادی انسان، معمایی شناخت‌ناپذیر در مرتبهٔ تعیین‌ناپذیری‌اش، به این اعلان اسپینوزا می‌انجامد که او بررسی‌اش «دربارهٔ افعال و امیال انسان» را چنان پیش می‌برد «که گویی دربارهٔ خطوط، سطوح و اجسام» تحقیق می‌کند (اخلاق، پیشگفتار بخش سوم).

اسپینوزا درست همان‌گونه که تصور چیرگی ذهن بر انفعالات را رد می‌کند، به بی‌اعتبار ساختن تصور چیرگی ذهن بر بدن نیز مبادرت می‌ورزد (Balibar 1985, 106-8). فرض بر این است که هر عملی که بدن انجام می‌دهد در متابعت از فرامین ذهن انجام می‌گیرد، در حالی که هیچ کس روشن نساخته است که «بدن در مطابقت با قوانین طبیعت خاص خودش، از این حیث که صرفاً امری جسمانی تلقی شده، قادر به انجام دادن یا ندادن چه کارهایی است» (اخلاق، بخش سوم، تبصرهٔ قضیهٔ ۲). این عبارت کمابیش حیرت‌انگیز چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ انسان‌ها خودشان (ادهانشان) را هم خاستگاه میل، فی‌المثل به ساخت یک خانه، و هم خاستگاه فعالیت بدنی‌ای در نظر می‌گیرند که این هدف را محقق می‌کند. چنین باورهایی آن‌ها را از ملاحظهٔ این نکته باز می‌دارد که باید خودِ میل به ساختن از حیث علی تعیین شده باشد، و این‌که در امر انجام دادن وظایفی معین

به هیچ وجه نه ذهن بلکه بدن‌های دیگر (به تعبیری امروزی، نهادها و رویه‌ها) هستند که بدن ما را متعین می‌کنند. در واقع، همان نیرویی که موجب می‌شود ذهن ما میل بورزد، موجب می‌شود بدنمان هم عمل کند: «زانو بز، لب‌هایت را به دعا بگشا و آن‌گاه ایمان خواهی آورد» (Althusser 1971, 186).

بدین‌سان، مفهوم علل غایی تعین‌یافته به موجب عاملیت خدا و تصویر آینه‌ای آن، [یعنی] مفهوم انسان به منزلهٔ صاحب و ارباب تفکرات و افعال خویش، تمهیداتی مفهومی‌اند که به سبب تبدیل طبیعت و ذهن انسان به اموری شناخت‌ناپذیر از شناخت آن‌ها به طور اساسی جلوگیری می‌کنند. این رازی که مطرح شده است عمل تفسیر را ضروری می‌سازد، عملی انجام‌شدنی به دست آن‌هایی که «فرض می‌شود می‌دانند». وانگهی، توهم عاملیت بشر انسان‌ها را از تحقیق دربارهٔ علل، نه فقط علل اعمالشان بلکه همچنین علل امیالشان، بازمی‌دارد. فانتزی ارادهٔ آزاد اجازه می‌دهد انسان‌ها تخیل کنند که خودشان انتخاب کرده‌اند «برای بندگی‌شان چنان بجنگند که گویی برای آزادی‌شان می‌جنگند» (رسالة الهیاتی-سیاسی، پیشگفتار)، و بدین‌سان از عللی غافل شوند که اذهانشان را به میل داشتن و بدن‌هایشان را برای عمل ورزیدن تعین بخشیده‌اند. بدین‌سان جهالت تجلی‌یافته در باور به علل غایی و ارادهٔ آزاد، مأمّن اقتداری است که نه بر رضایت مردم (از نظر اسپینوزا) اصطلاح «رضایت» دیگر هیچ معنایی ندارد) بلکه بر سکون و عجز آن‌ها اتکا دارد. زیرا انسان هرگز به اندازهٔ زمانی عاجز نیست که نمی‌داند چه عللی موجب تفکر و عمل وی می‌شوند اما، وقتی باور دارد ارباب مطلق خویش، یا خدایی کوچک، است که هر روز عمرش از بطن هیچ^۱ تفکر و عمل می‌کند، [در واقع] به موجب نیروهای درونی و بیرونی خود وادار به انجام دادن اعمالی می‌شود که صرفاً به صورتی مبهم از آن‌ها اطلاع دارد. هرچه فرد بیشتر احساس کند خودآیین و آزاد است، کمتر قادر خواهد بود به بندگی‌اش پی ببرد، دیگر بماند فایق آمدن بر آن.

در این‌جا فراهم آوردن چیزی همچون طرحی کلی از فلسفهٔ سیاسی اسپینوزا ناممکن است: چنین طرحی به طرز اجتناب‌ناپذیری نه فقط در بردارندهٔ بررسی

برجسته‌ترین مضامین و استدلال‌های وی، بلکه همچنین شامل اشاره‌ای به تناقض‌ها و تعارضات استدلال‌های مزبور، مسیرهایی که می‌گشاید و بن‌بست‌هایی است که در مقابلشان باز می‌ایستد. با وجود این، می‌توان گفت که ارزیابی کامل اسپینوزا از شروط نظری [چنین فلسفه‌ای] در سیاست وی محقق می‌شود (با تمامی تعارض‌مندی‌هایش، زیرا هیچ جای دیگری تناقضات عملیات فلسفی اسپینوزا چنین به روشنی هویدا نمی‌شود). تبعات سیاسی تلاش برای فکر کردن بدون توسل به تعالی یا غایت‌شناسی (خواه کیهانی‌خواه فردی)، اندیشیدن از رهگذر پروبلماتیکی غیر از پروبلماتیک فردگرایی کلاسیک (خواه فردگرایی تملیکی‌خواه به شکلی دیگر)، چیست؟

پرسش‌هایی معین، و از این رو پروبلماتیکی که آن‌ها را ممکن می‌ساخت، بر تفکر سیاسی سده هفدهم سیطره داشت: تعهدات شهروندان توأم در قبال جمهور و حاکم کشور چیست؟ همچنین، حقوق مربوط به شهروندان و حاکم کدام است؟ ماهیت قراردادی که شهروندان منفرد را درون یک جمهور تحت اقتدار یک حاکم وحدت می‌بخشد چیست؟ تحت چه شرایطی می‌توان از قرارداد مزبور به طور مشروع تخطی کرد؟ چه وضعیتی مقدم بر این قرارداد وجود دارد و حقوق متناسب با چنین وضعیتی کدام است؟

بیان این‌که آیا اسپینوزا در این پروبلماتیک شریک است یا نه کاری است دشوار. به یک معنا (البته تنها به یک معنا) کوشش وی در حوزه‌ای که پروبلماتیک مزبور تعریف کرده است آغاز می‌شود. اما اسپینوزا در فراشد طرح و تلاش برای حل بخش معینی از پرسش‌های مذکور سر از جای دیگری درمی‌آورد، قلمروی پیش‌بینی‌ناپذیر و نامکشوف که از چشم‌انداز آن مسائل و راه‌حل‌های پیشین معنایی به تمامی متفاوت از معنای سابقشان به خود می‌گیرند. با وجود این، معنای اولیه صرفاً در معنای ثانویه ناپدید نمی‌شود، و اصلاً «کنار نهاده» نمی‌شود. بلکه، دو معنای مزبور در تشویش و اضطراب ناشی از ناسازگاری‌شان همزیستی دارند، و همین همزیستی است که موجب خاص‌بودگی فلسفه سیاسی اسپینوزا می‌شود.^(۲)

اسپینوزا در رساله الهیاتی-سیاسی از حقوق و تعهدات سوژه‌های فردی سخن

می‌گوید. او حتی از قراردادی (pactum) حرف می‌زند که انسان‌ها به آن تن می‌دهند تا «در امنیت و دور از ترس» زندگی کنند. چون هر انسانی «به موجب قوانین میل به جهتی متفاوت کشیده می‌شود» (رساله الهیاتی-سیاسی، فصل ۱۶)، کارکرد وساطت‌کننده یک حاکم ضروری می‌گردد، حاکمی که دست‌کم باید بخشی از حقوق افراد به او واگذار گردد. شاید این حاکم چیزی جز خود دولت دموکراتیک نباشد (برحسب نظر اسپینوزا، «طبیعی‌ترین» نوع دولت)، اما نقش وساطت‌کننده دولت تغییرناپذیر است. مشارکت در چنین دولتی و ظایف اخلاقی و قانونی معینی (یعنی، تعهدات و الزاماتی) را بر فرد تحمیل می‌کند: او نباید هیچ اقدامی برای براندازی یا سرنگونی دولت و چیزهایی از این دست انجام دهد. علی‌رغم تفاوت‌های خاصی که آموزه‌های اسپینوزا را از آموزه‌های هابز و لاک مجزا می‌سازد، هیچ‌کدام از این گزاره‌ها اسپینوزا را خارج از سنت سیاسی‌ای قرار نمی‌دهد که شامل آن دو می‌شود.

اما اسپینوزا به سنت مزبور تعلق ندارد: گزاره‌هایی که به نظر می‌رسد این دست هم‌تباری را تأیید می‌کنند با آپاراتوس نظری‌ای همزیستی دارند و [حتی] تحت‌الشعاع آن آپاراتوس نظری قرار می‌گیرند که به نظر می‌رسد بداعتش حتی خود اسپینوزا را هم «به وحشت می‌اندازد»، و موجب می‌شود هر از گاهی از حقایقی که خود آفریده است روی برگرداند و به قلمرو نظری امن‌تری عقب بنشیند. زیرا مشاهده‌نا سازگاری مفاهیم حق و تعهد با مواضع فلسفی‌ای که وی در اخلاق مطرح می‌کند چندان دشوار نیست. حق چیست اگر هنجاری (خواه طبیعی یا مصنوعی) مقدم بر عمل نباشد، اصلی که می‌توان به اتکای آن رأی به عادلانه یا ناعادلانه بودن یک عمل داد؟ تعهد عملی است که فرد «باید برگزیند» که انجامش دهد یا دست‌کم «موظف است برگزیند» که انجام دهد اما [از سوی دیگر] «آزاد» است که انجام ندهد. اما، چنان‌که دیدیم، اسپینوزا مفهوم هنجارهای برپاشده در تضاد با امر بالفعل را، به‌ویژه وقتی هنجارهای مزبور اراده آزاد فرد را مفروض گرفته باشند، رد می‌کند، لذا نباید شگفت‌زده شویم اگر تعریف اسپینوزا از حق از همان آغاز هر فرمی از تعالی را کنار بگذارد. در طبیعت، «حق و قدرت حدود و ثغوری یکسان دارند»، و فرد در مقام بخشی از طبیعت (به یاد داشته