

# اسپینوزا و سیاست

---

Balibar, Etienne

سرشناسه: بالیبار، اتین، ۱۹۴۲-م.

عنوان و نام پدیدآور: اسپینوزا و سیاست/اتی‌ین بالیبار؛ ترجمه فؤاد حبیبی و امین کرمی.

مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۹۷.

مشخصات ظاهری: ۲۴۸ ص.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۷۸-۴۳۶-۰

وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا

یادداشت: عنوان اصلی: Spinoza et la politique, 2008.

یادداشت: کتاب حاضر از متن انگلیسی با عنوان «Spinoza and politics» به فارسی

ترجمه شده است.

موضوع: اسپینوزا، بندیکتوس دو، ۱۶۳۲-۱۶۷۷ م.

موضوع: Spinoza, Benedictus de

شناسه افزوده: حبیبی، فؤاد، ۱۳۶۰-، مترجم

شناسه افزوده: کرمی، امین، ۱۳۵۷-، مترجم

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۷ ب۲ ق/۳۹۹۹۹ B

رده‌بندی دیویی: ۳۲۰/۰۱

شماره کتاب‌شناسی ملی: ۵۳۸۱۴۳۲

---

# اسپینوزا و سیاست

اتی‌ین بالیار

ترجمه

فؤاد حبیبی و امین کرمی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

**Spinoza and Politics**

Etienne Balibar

Verso, 2008



**انتشارات قنوس**

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

**تحریریه انتشارات قنوس**

\* \* \*

اتی‌ین بالیبار

اسپینوزا و سیاست

ترجمه فؤاد حبیبی و امین کرمی

چاپ اول

۷۷۰ نسخه

۱۳۹۷

چاپ رسام

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۰ - ۴۳۶ - ۲۷۸ - ۶۰۰ - ۹۷۸

ISBN: 978-600-278-436-0

[www.qoqnoos.ir](http://www.qoqnoos.ir)

*Printed in Iran*

## فهرست

- پیشگفتار مترجمان فارسی..... ۷
- پیشگفتار (از وارن مونتگ)..... ۱۷
- یادداشتی بر نسخه‌ها و ترجمه‌های آثار اسپینوزا
- (از مترجم انگلیسی)..... ۳۷
- دیباچه..... ۴۱
۱. حزب اسپینوزا..... ۴۵
- «حزب آزادی»..... ۴۷
- دین یا الهیات؟..... ۵۱
- تقدیر و اراده آزاد: تعارض و نزاع ایدئولوژی‌های دینی..... ۵۷
- کلیساها، فرقه‌ها و احزاب: بحران جمهوری هلند..... ۶۸
۲. رساله الهیاتی-سیاسی: مانیفستی دموکراتیک..... ۸۱
- آزادی تفکر و حق حاکم..... ۸۱
- دموکراسی: «طبیعی‌ترین» دولت..... ۹۱
- قسمی فلسفه تاریخ؟..... ۹۸
- میراث تئوکراسی..... ۱۰۸
۳. رساله سیاسی: قسمی علم دولت..... ۱۲۱
- بعد از سال ۱۶۷۲: نظام جدیدی از مسائل..... ۱۲۳
- برنامه رساله سیاسی..... ۱۳۱

- ۱۳۵ ..... حق و قدرت
- ۱۴۲ ..... بدنهٔ سیاسی
- ۱۵۳ ..... تصمیم: نفس دولت
- ۱۶۱ ..... ۴. اخلاق: قسمی انسان‌شناسی سیاسی
- ۱۶۲ ..... جامعه‌پذیری
- ۱۸۱ ..... اطاعت چگونه چیزی است؟
- ۱۹۱ ..... «اخلاق» و ارتباطات
- ۱۹۷ ..... ۵. سیاست و ارتباطات
- ۲۰۱ ..... قدرت و آزادی
- ۲۰۶ ..... «میل همانا ذات واقعی انسان است»
- ۲۲۰ ..... اپوریای اجتماع و مسئلهٔ شناخت
- ۲۳۷ ..... گاهشماری
- ۲۴۱ ..... برای مطالعهٔ بیشتر
- ۲۴۴ ..... واژه‌نامهٔ انگلیسی به فارسی
- ۲۴۶ ..... نمایه

## پیشگفتار مترجمان فارسی

فلسفه اسپینوزا انقلاب فکری بی سابقه‌ای را در تاریخ فلسفه برپا کرد، بی تردید بزرگ‌ترین انقلاب فلسفی در تمامی دوران‌ها.

— لویی آلتوسر

درست همزمان با آغاز پایان دوران طلایی سرمایه‌داری متأخر، همزمان با سال‌های پرآشوب اواخر دهه ۱۹۶۰، در فرانسه متلاطم و پرآشوب صداهایی به گوش می‌رسید که بر اهمیت متفکری تأکید می‌گذاشتند که به مدت سه سده نه فقط حاشیه‌ای که ملعون، مطرود و، به تعبیر نگری، «نابهنجار» به شمار می‌رفت: بندیکتوس اسپینوزا. اما به‌راستی چه چیزی در «اتصال» معاصر نهفته است که متفکری متعلق به سه سده پیش به‌ناگه اهمیتی چنان می‌یابد که شمار زیادی از فیلسوفان و اندیشمندان معاصر را به سوی خود جذب می‌کند؟ آیا این خیزش موج‌های بلند اسپینوزیسم بخشی است از نجات وی از «تنهایی» متفکری، به تعبیر نگری، «وحشی» و رام‌ناشدنی برای نظم و تفکر مسلط، یا به‌عکس تلاشی است برای نجات خود ما از تنهایی و اسارت‌مان در چنگال نظم و گفتار هژمون؟

اتی‌ین بالیبار یکی از فیلسوفانی بود که به تبع حکم آلتوسر درباره

اهمیت بی‌همتای اسپینوزا به بررسی اندیشه‌ها و آثار وی پرداخت. در واقع، بالیبار، همچون ماشری و نگری، به نسل دوم موج اسپینوزیسم متأخری تعلق دارد که قرائت و تفسیری رادیکال را از فیلسوف هلندی مطرح کرده است؛ نسلی که لویی آلتوسر، ژیل دلوز، الکساندر ماترون و مارسپال گوئرو را پیشگام خویش در این راه می‌دید. تفسیر بالیبار، باز هم همانند نگری، واجد خصلتی است که امروزه ضرورت آن نزد همگان پذیرفته شده است، یعنی بررسی تفکر اسپینوزا در مقام فیلسوف و متفکری اتصالی که اندیشه‌هایش، در تمامی حوزه‌ها و مباحث، اعم از هستی‌شناسی و سیاست، یکسره ملهم از درآویختن وی با وضعیت تاریخی، سیاسی و اقتصادی بافتی است که در آن به سر می‌برد. رویه‌ای که مؤید باور خود اسپینوزا به نبود هرگونه «سلطنتی درون سلطنت دیگر» (*imperium in imperio*) و مونیسیم تمام‌عیار اوست. لذا در اسپینوزا و سیاست شاهد یکی از نمونه‌های اولیه و شاخص بررسی تفکر در بطن روابط دوسویه و برسازنده با بافت تفکر و مهم‌تر از هر چیز پراتیک فکری و عملی متفکر مورد بررسی هستیم. باور اسپینوزایی ضدیت با تعالی اصل راهنمایی است که بالیبار نه فقط در بررسی هم‌ارز هستی‌شناسی و نظریه سیاسی اسپینوزا از آن پیروی می‌کند بلکه در پرهیز وی از هرگونه نگارش تاریخ استعلایی ایده‌های بی‌زمان و بی‌مکان خود را به‌تمامی جلوه‌گر می‌سازد. اما چنین رویکردی بلافاصله این پرسش را به ذهن متبادر می‌کند که پس چگونه است که متفکری از سه سده پیش می‌تواند اهمیتی تاریخی، سیاسی و به‌واقع «معاصر» برای طیف وسیعی از فلاسفه در «اتصال» (*conjuncture*) کنونی بیابد؟

تأکید بالیبار بر اهمیت همسنگ آثار سیاسی و هستی‌شناختی اسپینوزا به وی مجال می‌دهد تا در بررسی بدیع و درخشانی از روند پیشرفت اندیشه‌های وی، تکوین و تکمیل منظر اسپینوزیستی را با پیش نهادن



تفسیری منحصر به فرد و یگانه از اسپینوزا همراه کند؛ آن هم در عین حرکت از نقطه‌ای مشابه نگری، یعنی برجسته‌سازی بافت تاریخی جمهوری هلند و انکشاف سرمایه‌داری تجاری در آن سرزمین. لذا در عین حالی که بالیبار، دست‌کم در آن زمان، همکار و شاگرد آلتوسر به شمار می‌رفت، به عوض طرح چیزی چون اهمیت ماتریالیستی و ضدیت آرای اسپینوزا با سوبژکتیویسم، اومانیسم، غایت‌شناسی و نقد «ایده‌های نابسنده» و اسارت در چنبرهٔ تخیل به مثابهٔ نمونهٔ ایدئال نقد ایدئولوژی، اسپینوزای بالیبار نظریه‌پردازی است که در اتصال تاریخی خویش ایده‌هایی مطرح می‌کند که پاسخی به تناقضات و اپوریا‌های جامعهٔ سرمایه‌داری، هرچند در مراحل آغازین آن، است. اما چه چیزی در این پاسخ نهفته است که اسپینوزا، این «نابهنجاری وحشی» را نه فقط دارای اهمیتی فلسفی که واجد خصلتی امروزی و معاصر می‌سازد؟

تفسیر بالیبار از اسپینوزا بر محور نظامی از مفاهیم استوار است که به نحوی درخشان می‌تواند اجزای مختلف فلسفهٔ وی را به هم متصل کند و در عین حال ضمن به دست دادن شرحی از آن‌ها برتری این نظام فکری را نه تنها بر رقبای هم‌عصر آن بلکه بر بدیل‌های معاصر سیاسی و فکری اسپینوزیسم نیز نشان دهد. این تفسیر چنان عمل می‌کند که از رهگذر اصول بنیادین اسپینوزیسم همچون مونیسیم، درون‌ماندگاری، دترمینیسم علی و احکام اساسی‌ای همانند «میل همانا ذات واقعی انسان است»، «هیچ چیزی برای انسان سودمندتر از انسان‌های دیگر نیست» و «دموکراسی [در مقام] مطلق‌ترین دولت» می‌کوشد تا اصطلاحات خاص اسپینوزا همچون کناتوس، انبوه خلق، و غیره را به هم پیوند بزند به نحوی که مفصل‌بندی خاصی از آرای وی ایجاد کند؛ فلسفه‌ای که در یک کلام می‌توان آن را قسمی «فلسفهٔ ارتباطات» خواند.

بالیبار قرائت خویش را با رد تصورات فردگرایانه و خودپرستانه از

کناتوس (conatus) آغاز می‌کند و به درستی این اصطلاح را، برخلاف هابز، نزد اسپینوزا رانه‌ای به سوی پایداری و افزایش قدرت هر حالت تکین تعریف می‌کند. از آنجایی که تمامی موجودات هستی تکینگی‌های خاص و منحصر به فردند، برای درآمدن از تنهایی، که بدترین وضعیت و سرنوشت ممکن برای هر موجودی است، کناتوس هر تکینگی را به سوی جستجوی پایداری و افزایش قوای خویش به اتکای برقراری ارتباطات با دیگران برمی‌انگیزد، و از آنجایی که هیچ موجودی سودمندتر از انسان‌های دیگر برای انسان وجود ندارد، از همان آغاز، حتی در وضعیت به‌اصلاح طبیعی، ما به اتکای همین نیروی بنیادین و ذاتی نزد انسان با تشکیل اجتماعات و پیوندهای همکاری میان انسان‌ها روبه‌رویم. در خلال چنین روندی انواع گوناگونی از حیات جمعی پدید می‌آیند که نام نوع سیاسی این حیات جمعی نزد اسپینوزا چیزی نیست مگر «انبوه خلق» (multitudo). لذا کناتوس نه فقط نیروی بنیادین حیات موجودات زنده، بلکه شالوده بنیادین جامعه‌پذیری (sociability) انسان نیز به شمار می‌رود. اما انقلاب مفهومی اسپینوزا همچون طوفانی است که هیچ چیز را بر جای نمی‌گذارد مگر آن‌که دست‌کم در جایگاه (topos) آن‌ها تغییری رادیکال ایجاد کند. از همین رو، انبوه خلق از جایگاه وضعیت بدوی و پیشامدنی «مردم» (people) به هسته بنیادین جمهوری و هر نوع حکومتی بدل می‌شود. دقیقاً به همین دلیل است که بالیبار اسپینوزا را «نخستین نظریه‌پرداز جنبش‌های توده‌ای» تلقی می‌کند.

بالیبار انبوه خلق را، فراتر از جمع کمی شهروندان یک شهر (polis)، «ارتباطات میان تکینگی‌های جامعه» و «رفتار جمعی افرادی که جامعه را با همدیگر پدید آورده‌اند» می‌داند، مسئله مرکزی تحلیل سیاسی اسپینوزا که پس از فروپاشی جمهوری هلند ذهن وی را به خود مشغول داشته بود: چگونه انبوه خلق دست به کاری می‌زند که آشکارا علیه منافع

ایشان است؟ چگونه انبوه خلق به جای «حکومت نایب‌السلطنه‌ها» در خدمت رجعت پادشاهی قرار می‌گیرد؟ راه آسان، دم‌دستی و پررهررو تقبیح مردم به منزله موجوداتی بی‌خرد و سفیه، بیش از هر کس برای متفکری متصور می‌نماید که در این فعل و انفعالی ارتجاعی نزدیک‌ترین دوستان و متحدان سیاسی خود را به‌ناروا از دست‌رفته و مقتول می‌یابد. اسپینوزا که نه‌تنها پروژه پیشنهادی خویش در رساله الهیاتی-سیاسی، یعنی رواداری مذهبی-سیاسی، و به تبع آن اقدام در جهت برقراری ارتباط مابین مفهوم سیاسی «شهروند» و مفهوم الهیاتی «همسایه» و در نتیجه تمرکز بر سویه‌های قابل اجرای «مدنی‌سازی» الهیات یهودی-مسیحی در چارچوب دین حقیقی، و به‌کارگیری آثار حاصل از تنش میان ایمان و خرافه، دین عوامانه و فاضلانه و اطاعت محض و شناخت عقلانی در مقابل سیل بنیان‌کن فرقه‌گرایی‌های خشن، تعصب‌گرایی و بنیادگرایی را بریادرفته می‌دید، به‌ناگه شاهد آن بود که جمعیت خشمگین بر برادران دویت حمله بردند و به سبانه‌ترین شکل ممکن آن‌ها را به قتل رساندند. اما پاسخ وی در نخستین سطور اثری که به‌تمامی به تأمل بر قدرت محوری، و گاه مخرب، این بازیگران اصلی سیاست، به دید وی، اختصاص دارد چنین است:

فیلسوفان شورهایی را که بر ما غلبه می‌کنند مفسده‌هایی می‌دانند که انسان به واسطه قصور خویش در دام آن‌ها گرفتار می‌شود. پس این عادت فیلسوفان است که شورها را به سخره بگیرند، غرولند کنند، خوارشان بشمرند، یا اگر بخواهند غیورتر از بقیه به نظر برسند، از آن‌ها ابراز انزجار کنند. ... واقعیت این است که آن‌ها انسان‌ها را نه آن‌طور که هستند بل آن‌طور که خودشان دوست دارند می‌فهمند. در نتیجه، اغلب آن‌ها دست به نوشتن هجویه برده‌اند و نه اخلاق؛ و هرگز نظریه‌ای سیاسی را که بتواند واجد کاربرد عملی باشد از کار درنیاورده‌اند. ...

ملاحظه بسیاری به خرج دادم تا به جای تمسخر کنش‌های انسانی، غرولند درباره‌شان یا ابراز انزجار از آن‌ها، به فهمشان دست یابم.<sup>۱</sup>

چنین فهمی از انسان و انفعالات و کنش‌های آن است که دقیقاً اسپینوزا را به سوی اعلام این ادعا سوق می‌دهد که «دموکراسی مطلق‌ترین دولت‌ها» است، چرا که فقط ذیل سپهر دموکراسی است که قدرت انبوه خلق تجلی می‌یابد. اما در این جا باز هم اسپینوزا، برخلاف کل سنت نظریه سیاسی، از تلقی دموکراسی در مقام نوعی از حکومت، همچون تلقی خود وی نیز در رساله الهیاتی-سیاسی، به سوی در نظر گرفتن دموکراسی همچون گرایش (tendency) حرکت می‌کند که هسته درون‌ماندگار و اصیل هر نوع حکومتی است. این تلقی نهایی نزد اسپینوزاست که وی را در این نقطه نیز نه فقط از تمامی اندیشمندان سیاسی کلاسیک متمایز می‌سازد، بلکه وی را با این برداشت رادیکال از دموکراسی در مقام «فراشدی بی‌پایان و مستمر» در راستای بسط و گسترش قدرت جمعی توده‌ها در تصمیم‌گیری جمعی، معاصر می‌سازد. دموکراسی دیگر نه نامی برای نوعی از حکومت، آن هم از نوع نمایندگی، بلکه تنشی است درون هر کنش، نهاد و ساختار سیاسی که آن را به سوی گشودگی به روی عمل و تصمیم جمعی انبوه خلق می‌راند. لذا شاهدیم که اسپینوزا به جای بحث از دموکراسی و برتری بخشیدن آن بر دیگر انواع حکومت (پادشاهی و آریستوکراسی)، از پتانسیلی برای صیانت از خویش بحث می‌کند که، برخاسته از کناتوس هر فردی، به «فرد افراد» (یا دولت) نیز اجازه می‌دهد تا کناتوس خویش را برای پایداری و تقویت و رای انواع قالبی و پیشینی حکومت در هر وضعیتی پیگیری کند: «دموکراتیزه‌سازی». چنین تفسیری از دموکراسی است که اجازه می‌دهد

۱. بندیکت اسپینوزا، رساله سیاسی، ترجمه پیمان غلامی و ایمان گنجی (تهران: روزبهان، ۱۳۹۳)، صص ۳۵-۳۷.

اسپینوزا به تمامی نه تنها در اتصال خاص خویش از فلاسفه متفرعن «نکوهش‌کننده انسان واقعاً موجود» منفک شود، بلکه امروزه نیز راهی به سوی گسست از انواع و اقسام دموکراسی‌های نمایندگی‌ای بگشاید که خواننده رساله سیاسی به آسانی می‌تواند پی ببرد که اسپینوزا هر کدام از آن‌ها را چیزی بیش از یکی از انواع آریستوکراسی نخواهد دانست؛ آن هم نوعی از آریستوکراسی که به جای راه دادن به گرایش دموکراتیک مضمحل در درون خویش، به هر تمهیدی برای بستن راه آن پناه می‌برد.

درست در این جاست که تفسیر خاص و منحصر به فرد بالیبار از اسپینوزا شروع به درخشیدن می‌کند: برجسته‌سازی مسئله ارتباطات در کانون نظام فکری اسپینوزا. در این تفسیر نه تنها دموکراسی به طور بنیادی به ارتباطات گره می‌خورد بلکه به طور کلی ارتباطات، به سبب تکیگی مطلق افراد، تنها راه شناخت این تکیگی‌ها و مهم‌تر از هر چیز درآمدن از وضعیت اندوهناک و مصیبت‌بار تنهایی و انزواست. بالیبار بر آن است که اسپینوزا اصل «گردش اطلاعات» را برخلاف تمامی نظریه‌پردازان «مصلحت دولت» (raison d'état) و «حق مطلق» حاکم، همزمان برای گشایش راه کناتوس افراد و دولت، یعنی نیل به بیشترین سود و تقویت نیروهای این حالت‌های گوناگون، مطرح می‌کند. در مقابل این اصل اسپینوزایی، آنچه همواره قرار داشته است «دولت پنهانکار» (secret d'Etat) یا پنهانکاری دولتی و مخفی نگه داشتن واقعیت امور از انبوه خلق بوده است، امری که برخلاف تصور حتی خود همین متفکران پیامدی ندارد جز تهدید همیشگی فروپاشی دولت؛ زیرا انبوه خلقی را که فاقد شناخت کافی است شاید بتوان برای مدتی فریفت و «مدیریت» کرد، اما انبوه خلق در صورت برانگیخته شدن، در هر زمانی به راحتی می‌تواند به عمر هر حکومتی پایان دهد؛ از همین روست که اسپینوزا می‌گوید: «بزرگ‌ترین تهدید برای هر حکومتی شهروندان آن هستند نه دشمنان خارجی.»

گردش اطلاعات، سرتاسر برخلاف لافزنی‌های باب روز در باب به‌اصطلاح «عصر اطلاعات» و غیره، اصلی است مبتنی بر گشودگی و هویدایی مسائل عمومی و لزوم اطلاع تمامی شهروندان از آن‌ها که بی‌شک فقط در بطن و جریان عملیاتی شدن یک فراشد دموکراتیک راستین می‌توان امکان تحقق آن را تصور کرد. شهروندان صرفاً در چنین فراشدی از ارتباطات گشوده و گردش اطلاعات است که خود به تربیت خویش می‌پردازند و فقط چنان ساختار دولتی (یا غیردولتی؟) است که امکان پایداری و ایفای نقش مختص خویش را به دور از هراس از ستون‌های برساننده‌اش، انبوه خلق، می‌یابد. چنین انبوه خلقی است که در جریان این خود-آموزی همگانی بیشترین امکان توسل به خرد جمعی و عقلانی‌سازی انفعالات خویش را حاصل و، به جای ترس، از راه خرد آزادی را جستجو می‌کند. در چنین وضعیتی به جای جزر و مدهای طوفانی انفعالات انبوه خلقی که میان «میل به بندگی» و «شورش کور» در نوسان است، با جنبش همیشگی و سرزنده دموکراسی مستمر، مداوم و گشوده انبوه خلقی مواجه خواهیم بود که «بیشتر تحت هدایت خرد دست به عمل می‌زند تا شور و انفعالات ناعقلانی». از این منظر، عمل‌رهایی‌بخش هرگونه تلاشی است برای رقم زدن چنین جنبش دموکراتیزه‌سازی ارتباطاتی و نه هیچ‌گونه عیاری و راهزنی اطلاعاتی (همچون ویکی لیکس و نمونه‌های مشابه) که بیش از هر چیز سیمپتوم پلیسی‌تر شدن وضعیت موجودند تا اقدامی برای به چالش کشیدن آن. چرا که به عوض رابین‌هودهای خیر و نسخه‌های سایبری فیگور «کمیسر»، که نتیجه مستقیم کارهایشان تحکیم منفعل‌بودگی انبوه خلق است، به عمل خود انبوه خلق برای دموکراتیزه‌سازی نیاز است تا خود این وسیله (این فراشد) همچون بخشی لاینفک از هدف تقریب هرچه بیشتر به طریق خرد، افزایش تکثری از قدرت‌های پیش‌بینی‌ناپذیر از رهگذر همکاری را

میسر سازد. از یاد نبریم از آن جا که «مفاهیم مشترک» شالوده خرد به شمار می‌روند، لذا خرد، و به تبع آن شناخت، برخلاف برخی تفاسیر از اسپینوزا، نه غایتی فردی است و نه وسیله نیل به آن تأمل و مراقبه فردی. اگر بخواهیم از رهگذر گفتار حقوقی به دموکراسی ارتباطاتی اسپینوزا، از دید بالیبار، نزدیک شویم، باز هم شاهد تالاولی نوری روشنی‌بخش بر یکی دیگر از ایده‌های درخشان اسپینوزا خواهیم شد: بحث حق یا قدرت (jus sive potentia). بالیبار در یکی دیگر از نقاط برجسته تفسیر خویش ضمن تبیین این اصل خلاف شهودی و ممتاز اسپینوزا نشان می‌دهد که نه فقط این ایده در مقابل قرائت‌های عینی (تلقی حق همچون امری برآمده از نظم حقوقی-سیاسی پیشینی) و ذهنی (منتج از تلقی چیزی همچون ذاتی انسانی که واجد حقوقی است جهان‌شمول) از حقوق می‌ایستد بلکه بر اهمیت عمل و فعالیت در تعیین و تحمیل حق به درستی انگشت می‌گذارد. بالیبار با رد تصور رابطه‌ای اشتقاقی مابین حق و قدرت، نشان می‌دهد که این اصل بیش از هر چیز بر اهمیت لزوم قدرتمندتر شدن و جستجوی پیگیرانه‌تر کناتوس خویش برای نیل به حقی بیشتر اشاره دارد. همین تلقی، مشوق دوری جستن از انزوا و تنهایی و محصول مخرب آن‌ها یعنی اندوه است و در نتیجه بر ساختن تمهیدات جمعی برای تقویت و گسترش ارتباطات خود را به منزله راه‌حلی علیه هر گونه اقدامی برای خودکامگی جلوه‌گر می‌سازد. بدین سان، با تعریف هر نظم سیاسی به منزله قسمی نظم ارتباطاتی، شعار اسپینوزایی «آزادی تفکر»، به جای «آزادی عقیده»، می‌نشیند، امری که به جای بازار مکاره لفاظی و وراجی انواع و اقسام سلبریتی‌ها، گردش بی‌پرده اطلاعات و تمرین جمعی اندیشیدن انبوه خلق در عین دست زدن به عمل و تفکر در باب تصمیمات اتخاذ شده را نشانه می‌گیرد، و این چیزی نیست مگر تجسم عملی این‌که فقط انبوه خلق واجد قدرت حاکم است و این‌که سیاست

معنایی ندارد مگر پیکار جمعی با تنهایی، انسداد و اندوه با طی کردن دسته جمعی طریق شناخت.

فقط چنین انبوه خلق فعال، محق و سالک طریق خردی را می‌توان «مردمانی آزاد» دانست؛ اجتماعی که راهنمای آن امید است و خرد، نه هراس و انفعال. انبوه خلقی که به تمامی درگیر حیات جمعی است، نه خزیده در پستوهای زندگی شخصی و تنهایی و ترس. این‌جا بیش از هر جایی ارزش و اهمیت تفسیر بالیبار از اسپینوزا و معاصربودگی وی خود را نشان می‌دهند. معاصر بودن قسمی «نابهنجاری وحشی» و رام‌ناشدنی در زمانه ترس فراگیر از ترور و پلیس، از مرگ. تنها هستی‌های خردمند، آگاه از زنجیره علی‌امور و دارای ویرتویی آبدیده در فراشدی دایمی از پیکار برای دموکراتیزه‌سازی و علیه اندوه ساختاری می‌توانند به عوض توهمات کاذب نسبت به قهرمان‌بازی و رشادت نمایندگان و جانشینان خیر و خودخوانده یا هر تجسمی از «یک تن»، با اتکا بر خرد و فعالیت خود، حق حاکمیت خویش را بر کرسی بنشانند و امیدوارانه حیاتی شادمانه و رو به ترقی را پی بگیرند. اگر پذیرفته باشیم که «بندگی یا آزادگی، مسئله محوری هر بحث و عمل سیاسی‌ای است»، امید مبتنی بر خرد و عمل جمعی انبوه خلق منسجم یگانه طریق، نادر اما دست‌یافتنی، آزادی است؛ چرا که برخلاف روح زمانه کنونی، در مقابل هجمه بی‌امان ترور، پلیس و «سیاست» ترس، تعصب و مرگ، بی‌تردید: «راهنمای یک مردم آزاد امید است و نه ترس، در حالی که مردم تحت انقیاد را ترس هدایت می‌کند و نه امید؛ دسته نخست در جستجوی پرداختن به زندگی و دسته دوم صرفاً به دنبال اجتناب از مرگ است. ... دسته دوم برده و دسته نخست آزادند.»<sup>۱</sup>



## پیشگفتار

وارن مونتگ

اتی‌ین بالیبار پژوهش خویش راجع به فلسفه اسپینوزا را با این استدلال شروع می‌کند که فلسفه اسپینوزا را نمی‌توان به نحوی فهمید که گویی فقط در سطح فراتاریخی، اگر نگوییم ضدتاریخی، نظریه محض وجود دارد، بلکه برعکس، هر کدام از متون اصلی وی را باید به منزله مداخله‌ای در اتصال سیاسی و فلسفی مشخصی فهم کرد. بدین دلیل، طبق نظر بالیبار، جداسازی متافیزیک اسپینوزا از سیاست وی، به نحوی که گویی دومی کاربرستی است از اولی، ناممکن است. در عوض باید فلسفه اسپینوزا را در تمامیتش همچون فلسفه‌ای سیاسی در نظر گرفت: حتی نظرورزانه‌ترین اظهارات آن متشکل از واکنش‌هایی به الزامات و احکام سیاسی معین‌اند و به شرایط تاریخی مشخص گره خورده‌اند. بدین‌سان عنوان اثر بالیبار، اسپینوزا و سیاست (در مقابل عنوان «اسپینوزا و فلسفه سیاسی»)، از همان آغاز تفکیک فلسفه را به [بخش‌های] نظری و عملی نمی‌پذیرد، قسمی جدایی که خود بیانی است کامل از دوگانه‌انگاری ذهن و بدن و امر کلی و امر جزئی که اسپینوزا با شور و حرارتی بسیار رد آن را وجهه همّت خود قرار

می‌دهد: تمامی فلسفه سیاسی است و، به طرزی گریزناپذیر، مهم نیست [خود] فلسفه چه اندازه ممکن است برای انکار این واقعیت تقلا کند که [در هر حال] تجسم فرم‌های عملی وجود تاریخی‌اش است. چنین رویکردی به فلسفه از خواننده تقاضایی بیش (شاید گفته شود بسی بیش) از حد معمول دارد: ما نه تنها باید نظم درونی استدلال‌هایی را بازسازی کنیم که به یک متن معین انسجام و خودبستگی‌اش را ارزانی می‌دارند، بلکه باید همزمان شیوه‌ای را دریابیم که یک متن به تبع آن به تاریخی بیرون از خویش متعلق است و بدان وابستگی دارد که بازی نیروهای آن، بی‌توجه به جادوگری‌های عقل، ممکن است دقیقاً پایه خود آن انسجامی را سست کند که فکر می‌کردیم به کشف آن نایل شده‌ایم و، همان‌گونه که بالیبار جایی دیگر بیان می‌دارد،<sup>۱</sup> به برآشفتن یا «ناکامل» ساختن متنی معین سر بزند. نظرهایی از این دست کسانی را که با خط سیر فکری بالیبار آشنا هستند شگفت‌زده نخواهد کرد، خط سیری که به طرزی انکارناشدنی نشان دغدغه‌ای برای عمل قرائت متون فلسفی را بر خود دارد.

البته صرفاً این آثار اسپینوزا نیست که باید به منزله آثاری همزمان اتصالی<sup>۲</sup> و «ابدی» قرائت کنیم («از منظر ابدیت»، همان‌طور که اسپینوزا خاطر نشان می‌سازد)، بلکه آثار بالیبار را نیز باید این‌گونه قرائت کرد. زیرا با بذل توجه دقیق به نص صریح متون لاتین اسپینوزا (و خواننده عنایت خواهد کرد که چه سان پیتر اسنودن، مترجم [انگلیسی] اثر بالیبار، بارها ناگزیر به ترجمه دوباره نقل قول‌ها از اسپینوزا شده است، نه بدین علت که ترجمه‌های موجود نابسندند، بلکه چون بحث و استدلال بالیبار بسی به دقت بر اساس ظرافت‌های متون لاتین اسپینوزا تنظیم شده است) و نیز به

1. Etienne Balibar, "The Infinite Contradiction", *Yale French Studies*, no. 88, 1995.

2. conjunctural

پیچیدگی‌های قدرت و سیاست در دورهٔ باروک در هلند اواخر قرن هفدهم، غفلت از این امر آسان می‌نماید که متن بالیبار واجد واقعیت اتصالی خاص خویش است. اثر حاضر را نمی‌توان صرفاً به منزلهٔ شرحی بر اسپینوزا فهم کرد، بلکه همچنین این اثر مداخله‌ای است در میدانی تاریخی که بدان تعلق دارد.

در این نقطه، خوانندگان احتمالاً پیشینهٔ اولیهٔ بالیبار را به منزلهٔ شاگرد و بعدها همکار لویی آلتوسر به یاد دارند، که در خلال آن، بالیبار مجموعه آثار چشمگیری در باب مارکس و مارکسیسم آفرید. هنگامی که اثر مشترک قرائت سرمایه در سال ۱۹۶۵ منتشر شد، خوانندگان اثر از ارجاعات مکرر آن به اسپینوزا شگفت‌زده شده بودند، فیلسوفی که دغدغه‌هایش به طرزی شبهه‌برانگیز، اگر نه مغایر، دور از دغدغه‌های مارکسیسم به نظر می‌رسید. به طور گسترده این ظن وجود داشت که پشت متون این دوره تفسیری کاملاً بسط‌یافته از اسپینوزا قرار دارد، و حتی قسمی اسپینوزیسم تمام‌عیار و شکوفا که در هیئت مارکسیسم به مخاطبان بی‌خبر عرضه می‌شود. پری اندرسون از جانب شمار زیادی [از همین افراد] سخن می‌گوید هنگامی که در ملاحظاتی پیرامون مارکسیسم غربی استدلال می‌کند که «وارد کردن نظام‌مند اسپینوزا به درون ماتریالیسم تاریخی از سوی آلتوسر و شاگردانش از حیث فکری جاه‌طلبانه‌ترین اقدام برای برساخت قسمی تبار فلسفی پیشینی برای مارکس و بسط غیرمنتظرهٔ جهت‌گیری‌های نظری جدید برای مارکسیسم معاصر بود.»<sup>۱</sup>

اندرسون، ولو در یک پانوشت، اذعان می‌کند که آلتوسر و همراهانش نخستین کسانی نبودند که به اسپینوزا نقشی ممتاز را، بنا به تعبیر آگوست

---

1. Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism* (London: New Left Books, 1976), p. 65.

تالهایمر، در «پیشاتاریخ ماتریالیسم دیالکتیکی» ارزیابی می‌دارند. هرچند وی، به تبع لوچیو کولتی،<sup>۱</sup> علاقه به اسپینوزا را به نظریه‌پردازان بین‌المللی دوم (به‌ویژه مارکسیست روسی پلخانف که مدعی بود با انگلس، کمی پیش از مرگ، راجع به اسپینوزا بحث کرده است) نسبت می‌دهد، که از قرار معلوم از اسپینوزا قسمی «جبرگرایی سازش‌ناپذیر» را استنتاج کردند که الهام‌بخش تجدیدنظرطلبی‌شان در تفکر مارکس بود.<sup>۲</sup> در واقع، همان‌گونه که آندره تولز، شارح اسپینوزا (و شاگرد سابق آلتوسر)، در این اواخر استدلال کرده، تاریخ «مسیرهای جانبی» مارکسیستی از مجرای اسپینوزا (با استفاده از استعاره آلتوسر) بسی غنی‌تر و پیچیده‌تر از نکته‌ای است که اندرسون عنوان می‌دارد؛<sup>۳</sup> با این حال، شرح کامل این تاریخچه هنوز نوشته نشده است. در هر دوره متعاقب بحران درون مارکسیسم، معمولاً به موجب ثبات و گسترش سرمایه‌داری پس از قسمی بحران اقتصادی و / یا سیاسی که بحران «نهایی» خوانده شده است، در دهه‌های ۱۸۹۰، ۱۹۲۰، ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، شمار زیادی از مارکسیست‌های برجسته (از تالهایمر تا نگری)، که با تصویری از مارکسیست غربی که اندرسون ترسیم می‌کند تناسبی ندارند، به سوی فلسفه اسپینوزا چرخش کرده‌اند.

چرا، از میان همه فیلسوفان قرن هفدهم که برخی از آن‌ها همانند هابز و گاسندی بسی «ماتریالیست» تر از اسپینوزا (که به هر روی، اخلاق وی با بحثی در مورد خدا آغاز می‌شود) به نظر می‌رسند، مارکسیست‌ها به سمت اسپینوزا کشیده شده‌اند؟ با شروع از فویرباخ که نظریه بیگانگی‌اش بسی اسپینوزایی‌تر از آن چیزی است که تاکنون تصدیق شده، همواره این

1. Lucio Colletti, *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society* (New York: Monthly Review Press, 1972). 2. Anderson, p. 65.

3. André Tosel, *Du matérialisme de Spinoza* (Paris: Editions Kimé, 1994).

شناخت وجود داشته است که تلقی اسپینوزا از «خدا یا طبیعت» در حذف هر فرمی از تعالی و ایدئال‌بودگی کامل‌تر از آثار بسیاری از کسانی بوده که خود را ماتریالیست توصیف می‌کردند. اسپینوزا، با اعلام این‌که خدا علت درون‌ماندگار جهان است، نه تنها هر گونه دوگانگی روح و ماده، بلکه همچنین دوگانگی‌های وحدت و کثرت و امر زمان‌مند و امر ابدی را نیز رد می‌کند. مخلص کلام، به نظر می‌رسد انگلس نیز هنگامی که ماتریالیسم را به منزله‌ی اهتمام برای «تصور طبیعت آن‌گونه که هست، بدون هر گونه آمیزه‌ی خارجی»،<sup>۱</sup> یعنی طبیعت به مثابه‌ی قسمی عدم‌تناهی موجودات تکین، تعریف می‌کند، در مقام یک اسپینوزایی سخن می‌گوید تا یک مارکسیست. و در حالی که، تا همین اواخر، قرائت‌های مارکسیستی از اسپینوزا‌گرایی داشته‌اند به بهای نادیده گرفتن رساله‌ی الهیاتی-سیاسی و رساله‌ی سیاسی بر اخلاق تمرکز کنند، رویکرد ماتریالیستی اسپینوزا به طبیعت به ارزیابی وی از حیات اجتماعی نیز بسط می‌یابد: در واقع، با توجه به پافشاری اسپینوزا بر این‌که جهان انسانی قسمی «پادشاهی درون پادشاهی» نیست، بلکه بخشی است از طبیعت اما به نحوی که تابع تعینات آن قرار نمی‌گیرد، نمی‌تواند غیر از این نیز باشد. از این رد تعالی، این برهان اسپینوزا حاصل می‌شود که حق سیاسی فقط هنگامی می‌تواند معنا داشته باشد که با قدرت به معنای فیزیکی و بالفعل آن دارای حدود و ثغوری است یکسان. لذا جامعه دیگر چیزی نیست که با مجموعه‌ی معینی از حقوق یا قوانین مشخص شود بلکه بدل به رابطه‌ی نیروهای متضاد می‌شود. وانگهی، هنگامی که حق از این‌که امری صوری باشد دست می‌کشد، رابطه‌ی سیاسی مرکزی دیگر نمی‌تواند رابطه‌ی مابین فرد، به مثابه

---

1. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* (Moscow: Progress Publishers, 1969), p. 67.

صاحب حق، و دولت باشد؛ هنگامی که حق دارای حدود و ثغوری یکسان با قدرت است، فرد که به‌تنهایی از قدرت اندکی بهره می‌گیرد، جای خود را به چیزی می‌دهد که اسپینوزا در آخرین اثر خود، با تبعیت از تاکیئوس، سالوست و ماکیاولی، انبوه خلق یا، همچون اصطلاحی که این‌جا عنوان می‌شود، توده‌ها می‌خواند. بدین‌سان، در زمانه‌ای که بنیان‌های مفهومی لیبرالیسم در بطن فراشد تقویم شدن قرار داشت، اسپینوزا پیشاپیش «توهّمات قانونی» (با وام‌گیری عبارت لنین) دموکراسی صوری‌ای را محکوم می‌کرد که در آن افراد ناتوان «دارای» حقوقی‌اند که «هزاران مانع» از هرگونه به‌کار بستن آن‌ها جلوگیری به عمل می‌آورند.<sup>۱</sup> لیک اگر زمانی درباره‌ی بالیبار و همکارانش این ظن وجود داشت که در حال پیشبرد اسپینوزیسم در هیئت مارکسیسم‌اند، امروزه بالعکس این گمان وجود دارد که اسپینوزا و سیاست بالیبار، با تأکیدش بر مرکزیت «ترس از توده‌ها» در فلسفه‌ی اسپینوزا (که حاکی از بازشناسی این امر است که توده‌ها و جنبش‌های آن‌ها موضوع اصلی تحلیل سیاسی‌اند)، بی‌تردید از سوی هر دوی منتقدان و تحسین‌کنندگان به مثابه «پیشبرد مارکسیسم از طرّقی دیگر» در دهه‌ی ۱۹۸۰ دیده خواهد شد، دورانی که با ترس خاص خویش از توده‌ها و در نتیجه بازگشت به لیبرالیسم کلاسیک هم در سیاست و هم در اقتصاد مشخص می‌شود. در واقع، بالیبار در سال ۱۹۸۵ جستاری را در نشریه‌ی مستقل چپ زمانه‌ی مدرن با عنوان «اسپینوزا، ضد-ارول: ترس از توده‌ها» منتشر کرد که در آن وی به طبیعت نابهنگام (intempestif) سیاست اسپینوزا در زمانه‌ی ارجاع می‌دهد که «در جنبش‌های توده‌ای صرفاً چهره‌ی قسمی شرارت تاریخی رادیکال»

---

1. V. I. Lenin, *The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky* (Peking: Foreign Languages Press, 1970), p. 26.

می‌بیند.<sup>۱</sup> به‌خصوص در جهان انگلیسی‌زبان، جایی که شمار اندکی به نوشتار سیاسی اسپینوزا علاقه نشان می‌دهند و این گرایش وجود دارد که اسپینوزا را در مقام لیبرالی کلاسیک نظاره کنند که می‌توان در آثار وی مبانی فردگرایی روش‌شناختی و نظریه انتخاب عقلانی را رؤیت کرد، احتمالاً استدلال‌های بالیبار به منزله تلاشی جهت گذاشتن حرف‌های لنینیستی در دهان یکی از شهیرترین اسلاف آدام اسمیت برداشت می‌شود.

اینک می‌توان گفت که هر دو تفسیر مزبور – اسپینوزا در هیئت مارکس یا به‌عکس – حتی اگر اجتناب‌ناپذیر باشند، برخفا هستند. این درست است که بالیبار، همراه آلتوسر و دیگرانی همچون پی‌یر ماسری، در طول دوره فعالیت جمعی شان اسپینوزا را به منزله نقطه ارجاعی ممتاز در پروژه قرائت مارکس می‌نگریستند. مشاهده جذبه اسپینوزایی که، چنان‌که این گروه باور داشت، شاید دقیق‌ترین و تیزبین‌ترین ماتریالیست تاریخ فلسفه باشد (حتی با وجود این‌که ماتریالیسم وی، همان‌طور که بالیبار اشاره می‌کند، عمیقاً دگراندیشانه است) چندان دشوار نیست. علاوه بر این، اسپینوزا یکی از معدود فیلسوفانی بود که نه تنها مخاطرات سیاسی محتوای آثار خود را، یعنی استدلال‌هایی که فحوای آثارش را شکل می‌دادند، تصدیق می‌کرد بلکه شاید حتی بسی مهم‌تر مخاطرات فرمی را تصدیق می‌کرد که در آن این استدلال‌ها محقق می‌شوند، فرمی که تعیین خواهد کرد آیا سخنان فیلسوف مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرند یا این‌که به خوانندگان اجازه خواهند داد تا فرصت بهبود را تشخیص داده و بر آن چنگ زنند. همان‌گونه که اسپینوزا درباره کتاب مقدس خاطرنشان

---

1. Etienne Balibar, "Spinoza l'anti Orwell", *Les Temps Modernes*, no. 41, September 1985, p. 37.

می‌سازد، باید هر متنی را، مذهبی یا غیرمذهبی، خیر یا شرّ، نه به واسطه آنچه می‌گوید، یا حتی حقیقت آن، بلکه از طریق قدرتش برای حرکت دادن مردم به سوی عشق و حمایت متقابل قضاوت کرد. بدین سان هر اثر فلسفی همیشه مداخله‌ای است در وضعیتی انضمامی و باید با توجه به آثاری قضاوت شود که در این وضعیت ایجاد می‌کند. این امر را تا حد بسیار زیادی از آثار منتشرشده این فیلسوفان در دهه شصت، از ارجاعات پراکنده اما برانگیزاننده‌شان به اسپینوزا، می‌توان دریافت. اما در حالی که آن‌ها قطعاً اسپینوزا را، اگر نه تحت هدایت، [دست‌کم] به تشویق آلتوسر خواندند، مع‌هذا هیچ اثر ماندگاری در باب اسپینوزا پدید نیاوردند، به یقین هیچ اثر مشابهی با «قرائت‌های» شان از دیگر فیلسوفان [درباره اسپینوزا] در کار نیست. در واقع، به‌رغم و برخلاف شایعات، پیداست که خود آلتوسر بسیار اندک درباره اسپینوزا نوشت و حتی به سخنرانی پرداخت (هرچند درخور اشاره است که امروزه چه تعداد از مهم‌ترین شارحان اسپینوزا در فرانسه [قبلاً] اعضای حلقه فکری آلتوسر بوده‌اند). اندرسون این ادعای آلتوسر در عناصر خود-انتقادی را که او، بالبیار و ماشری «اسپینوزیست» بودند، به منزله تصدیق بدترین سوءظن‌های خود درباره اعتقاد آلتوسر به تفکر پیشا-مارکسیستی تلقی می‌کند، اما این ادعا چیزی بیش از برساختنی رو به پس نبود، که شرط خود آن، قسمی رنسانس در مطالعات فرانسوی در باب اسپینوزا بود که در پایان دهه شصت انجام شد.

البته آن‌ها تنها فیلسوفان قابل ذکری در فرانسه نبودند که اسپینوزا را در دهه شصت «کشف کردند». مارکسیستی دیگر، هرچند با جهت‌گیری متفاوت و حتی مخالف با آلتوسر، روی چیزی کار کرد که بدل به یکی از نمونه‌های ماندگار شرح و تفسیر معاصر درباره اسپینوزا شد. الکساندر ماترون در فرد و اجتماع در اسپینوزا (۱۹۶۹) نشان می‌دهد که پروژه اسپینوزا



پروژه‌ای معطوف به [مسئله] «عدم‌بیگانگی» بود، با هدف نهایی قسمی «کمونیسم اذهان»، که آن را به منزله تبدیل شدن کل انسانیت به «تمامیتی آگاه از خویشتن» تعریف می‌کند.<sup>۱</sup> در عین حال، قرائت دقیق و موجز ماترون از متون سیاسی اسپینوزا (که دیرزمانی به نفع نوشته‌های به‌اصطلاح «متافیزیکی» وی و به‌خصوص اخلاق از آن‌ها غفلت شده بود) و پافشاری وی بر اهمیت انبوه خلق و جنبش‌های توده‌ای برای اسپینوزا قطعاً بر فیلسوفان جوان پیرامون آلتوسر تأثیر گذاشت. در واقع، به دعوت آلتوسر، ماترون مکرراً سخنران مهمان اکول نرمال سوپریور بود (جایی که آلتوسر سال‌های متمادی رئیس بخش برنامه‌ریزی فلسفه آن به‌شمار می‌رفت)، همراه با فیلسوفی دیگر که قرائت به‌شدت بدیعش از اسپینوزا علاقه آلتوسر را به خود جلب کرده بود: ژیل دلوز. اسپینوزا و مسئله بیان<sup>۲</sup> دلوز (۱۹۶۸)، با تمرکز بر مفهوم نسبتاً حاشیه‌ای بیان نزد اسپینوزا، نسل کاملی از شارحان را آموزش داد تا اسپینوزا را برخلاف جریان رایج بخوانند. در روزنه‌های نظم هندسی اخلاق، یعنی در پیشگفتارها، ذیل‌ها و تبصره‌ها بر قضایا، می‌توان قسمی اخلاق ثانویه را یافت، که بیش از تعدیل اخلاق اولیه مهم‌ترین مضامین آن را تلخیص می‌کند. هرچند، شاید مهم‌ترین اثر این دوره جلد اول کتاب اسپینوزا (خدا: بخش نخست اخلاق)،<sup>۳</sup> نوشته مارسیال گوئرو به سال ۱۹۶۸، شرحی تقریباً هشتصدصفحه‌ای بر بخش اول اخلاق بود. اشتراک رویکرد گوئرو با «قرائت‌های» دیگر (فی‌المثل، از مارکس و فروید) در این دوران، توجهی دقیق و موشکافانه به نص صریح متن اسپینوزا و تلاش برای ارائه شرحی از تمامیت آنچه

1. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris: Minuit, 1969), p. 612. 2. *Spinoza et le problème de l'expression*

3. *Spinoza (Dieu: Ethique I)*

اسپینوزا (در بخش اول) می‌گوید و انجام دادن مبسوط آن به شیوه‌ای است که به معنای واقعی همه شرح‌های آینده را غیر ضروری و زاید می‌سازد. این رویه، بی‌آن‌که به هیچ وجه رونوشتی خشک و بی‌روح (و مطول) از متن اسپینوزا باشد، نتایجی بس شگفت‌انگیز به بار آورد. گوئرو نشان داد که رایج‌ترین و معمول‌ترین تفاسیر از برداشت اسپینوزا از جوهر، و صفات و حالات تشکیل‌دهنده آن، با فلسفه اسپینوزا آن‌گونه که این فلسفه عملاً بیان شده است همخوانی ندارد. به بنیادی‌ترین معنای ممکن، به نظر می‌رسید که هیچ‌کس پیش‌تر واقعاً اسپینوزا را طبق نص صریح وی نخوانده است.

حتی با وجود این‌که سه اثر مزبور مطالعه اسپینوزا را [هر یک به نحوی متفاوت] از نو مطرح ساختند، در دغدغه نشان دادن و توضیح وحدت ساختاری آثار بزرگ وی سهیم بودند. به صورتی پارادوکسیکال، خود دلمشغولی آن‌ها جهت تبعیت از نص صریح متون اسپینوزا راه را برای مجموعه جدیدی از قرائت‌ها، از حیث اهمیت هم‌تراز با مجموعه نخست، گشود که با تصدیق این امر آغاز گردید که تناقضات، تعارضات و تنش‌های معین انکارناپذیری، که فیلسوفان مذکور نادیده انگاشته یا ناچیز پنداشته‌اند، متون وی را درنور دیده‌اند. نخستین این آثار، هگل با اسپینوزا اثر پی‌یر ماسری در سال ۱۹۷۹ منتشر شد. ماسری قرائت هگل از اسپینوزا را، آن‌گونه که در تاریخ فلسفه و علم منطق عرضه می‌شود، به منزله یکی از دقیق‌ترین و منسجم‌ترین تفاسیری از اسپینوزا می‌داند که تا به حال ارائه شده است، تفسیری قویاً مبتنی بر ادله‌های متنی. کانون نقد هگل به اسپینوزا بر غیاب دو مفهوم کلیدی در اخلاق استوار است. نخست، جوهر به منزله سوژکتیویته: اسپینوزا شکل‌گیری و پرورش (Bildung) جوهر را در تلاش برای این‌که از مجرای درونی سازی خویش در مقام دیگری بدل به

خود شود بازشناسی نمی‌کند. دوم، جوهر صرفاً از رهگذر عملکرد مفهوم غایب ثانوی می‌تواند بدل به سوژه شود: «کار امر منفی» که به‌تنهایی به جوهر اجازه می‌دهد از خلال نفی نفی خویش بدل به خود شود. ماشری معتقد است غیاب‌هایی که هگل مدعی مشاهده آن‌هاست در واقع نقاط کور خاص [تفکر] وی (و شاید حتی نقاط کور اسپینوزا نیز) بودند: اسپینوزا پیشاپیش نقدی را از همان مواضعی صورت‌بندی کرده است که هگل به‌درستی برای دیالکتیک خود ضروری قلمداد می‌کند، حتی اگر شرح مفصل این انتقادات به خوانندگان اسپینوزا واگذار شده باشد.

آیا این بدان معناست که انکار پیشینی جوهر به منزله سوژه و کار امر منفی از سوی اسپینوزا هر گونه تصویری از تاریخ را به مثابه دیالکتیک بی‌اعتبار می‌سازد؟ پاسخ پرشور و متهورانه ماشری به این پرسش یک نه جانانه بود:

این اسپینوزاست که دیالکتیک هگلی را رد می‌کند. اما آیا این بدان معناست که با چنین کاری وی هر قسم دیالکتیکی را رد می‌کند؟ آیا بهتر آن نیست که گفته شود آنچه را اسپینوزا در دیالکتیک هگلی رد می‌کند دقیقاً همان عنصری غیردیالکتیکی است که خود مارکس ایدئالیسم آن [دیالکتیک] می‌خواند؟ زیرا ضروری است ایده‌ای را کنار بگذاریم که طبق آن هر گونه دیالکتیکی به مثابه چیزی مطلقاً فاقد اهمیت فلسفی به‌خودی‌خود ایدئالیستی یا واکنشی خواهد بود: برای تاریخ مادی تفکر، اصطلاح «هر دیالکتیکی» یکسره عاری از معناست.<sup>۱</sup>

از مواجهه مابین هگل و اسپینوزا امکان قسمی دیالکتیک بدون نفی و بدین ترتیب بدون چیرگی بر تناقض، بدون هر نوع غایت‌مندی، سر برمی‌آورد، قسمی دیالکتیک امر ایجابی.

1. Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza* (Paris: Maspero, 1979), p. 259.

دو سال بعد این گفتگو با انتشار نابهنجاری وحشی<sup>۱</sup> اثر نگری ادامه یافت، کتابی که یک سال بعد از انتشار به فرانسوی ترجمه، و به پیشگفتارهایی از دلوز، ماشری و ماترون آراسته شد. این «تحلیل مارکسیستی فوق‌العاده»،<sup>۲</sup> به قول ماترون، نخستین اقدام متأخر را برای حرکت به ورای تحلیل متنی [آثار اسپینوزا] جهت ملاحظه اوضاع و احوال تاریخی و مادی نوشته‌های فلسفی اسپینوزا رقم زد. نگری اعتقاد داشت که نابهنجاری اسپینوزا به نقش خلاف قاعده هلند در اقتصاد جهانی و به خصوص به پیش‌رس بودن هلند به منزله جامعه‌ای ارتباط داشت که آگاهانه خود را تسلیم اغوای یوتوپیای بازار سرمایه‌داری کرده بود. به نظر نگری، اسپینوزای متقدم تنشی را مابین قسمی نوافلاطون‌گرایی، که بیان فلسفی ایدئولوژی بازار بود، و ماتریالیسمی در شرف تکوین به معرض نمایش می‌گذارد. نوافلاطون‌گرایی وی بر تقدم وحدت بر کثرت، امر واحد بر امر بسیار، و امر همسان بر امر متفاوت تأکید داشت. وانگهی، وحدت، امر واحد و امر همسان جملگی پیامد قسمی وساطت بودند که بر کثرت و تفاوت چیره می‌شود. چنین ایدئالیسمی حتی در دو بخش نخست اخلاق ادامه پیدا می‌کند، و آن چیزی را ایجاد می‌کند که نگری نخستین بنیان فلسفی [تفکر] اسپینوزا می‌خواند. پس از آن، رساله الهیاتی-سیاسی تنشی را مابین قسمی ایدئولوژی حقوقی قرارداد اجتماعی و بازشناسی قدرت (و همزمان حق) انبوه خلق به نمایش درمی‌آورد. این تنش‌های فلسفی سرانجام راه‌حلشان را در ماتریالیسم اسپینوزای بالغ (بخش‌های سوم تا پنجم اخلاق به همراه رساله سیاسی ناتمام وی) می‌یابند، قسمی ماتریالیسم سطوح و تکینگی‌ها بدون وساطت یا تعالی و [طرح] نظریه‌ای سیاسی درباره قدرت مؤسس انبوه خلق.

1. *L'anomalia selvaggia*

2. Antonio Negri, *L'anomalie sauvage: Puissance et pouvoir chez Spinoza* (Paris: Presses Universitaires de France, 1982), p. 19.

این بافت است که به ما اجازه می‌دهد قدرت، ابتکار و اصالت اسپینوزا و سیاست بالیبار را دریابیم. اثر بالیبار بیش از هر اثر پیشین دیگری در این باره، حاکی از انکار جداسازی جهان درونی متون از تاریخ به منزله قسمی امر بیرونی است، توگویی آن‌ها در مجموع قسمی «پادشاهی در درون پادشاهی» را برپا کرده باشند. در عوض، وی قسمی پیوستگی را مابین نوشتار و تاریخ مطرح می‌کند و نوشتار را به منزله امتدادی بر تاریخ در نظر می‌گیرد. جدا کردن طبیعت / تاریخ (زیرا طبیعت، بسی به دور از آن‌که امر ثابت دایماً تکرارشونده‌ای باشد، کاملاً تاریخی است، درست همان‌طور که تاریخ، یعنی تاریخ انسانی، بخشی از طبیعتی است که به منزله فراشدی بدون سوژه یا غایات تلقی شده) از جهان ایده‌ها، حتی اگر صرفاً با هدف ثبت تناظرهای میان آن‌ها باشد، دقیقاً وضع دوباره دوگانگی‌ای خواهد بود که اسپینوزا چنان به تفصیل نقد می‌کند. بالیبار مجبور می‌شود با جزئیاتی بسیار بیشتر از مفسران پیشین، تعارضات و تناقض‌های جمهوری هلند را در نیمه دوم قرن هفدهم تقریر کند، زیرا این‌ها همان تناقضاتی‌اند که پروژه فلسفی اسپینوزا را، حتی در «متافیزیکی»ترین نسخه‌اش، فرم و الهام بخشیده‌اند.

بالیبار جامعه‌ای را توصیف می‌کند که آشکارا به دو اردوگاه تقسیم شده است: از یک سو، بورژوازی شهری و دریانورد، که ثروتی عظیم را در طول «عصر طلایی» توسعه تجاری انباشت کرده است، بورژوازی‌ای که حول آموزه سیاسی جمهوری خواهی و فرمی آسان‌گیر و غیرعادی از کالونیسیم وحدت یافته که پلورالیسم مذهبی و پیشرفت علمی را پذیرفته است؛ در سوی دیگر، زمینداران عمدتاً روستایی، جمع شده حول خانواده اورانژ، خانواده سلطنتی آینده هلند، که تحت حمایت اکثریت کالونیسست‌هایی قرار داشتند که امیدوار بودند به حکومت جمهوری خواه پایان ببخشند و نظام پادشاهی-دین‌سالار را [به جای آن] مستقر سازند. در

حالی که این صحیح است که اسپینوزا از جبهه اول علیه «طرفداران خانواده اورانژ» حمایت می‌کرد (و دوست و معلم بسیاری از اعضای برجسته‌ترین خانواده‌های جمهوری خواه بود)، اما در واقع، نه پروژه فلسفی وی و نه خود جامعه هلند را نمی‌توان به این تقابل به ظاهر ساده میان دموکراسی و مطلق‌گرایی، و مابین خرافه‌پرستی و روشنگری، تقلیل داد. اگر از قرائت بالیبار از نخستین و تنها بیان دیدگاه‌های الهیاتی و سیاسی اسپینوزا که در زمان حیات خود وی منتشر گردید پیروی کنیم، [یعنی] رساله الهیاتی-سیاسی، می‌توانیم آن را توأمأً به منزله نقد و هشدار به متحدان فرضی وی تلقی کنیم.

به یقین بخش عمده‌ای از اثر مزبور (پانزده فصل از بیست فصل آن) به تضعیف قدرت خرافه و بدین وسیله کاهش توانایی دشمنان روحانی جمهوری هلند در بهره‌جویی از دین در اقداماتشان برای بسیج مردم علیه [حکومت] نایب‌السلطنه اختصاص دارد. اسپینوزا به صورت نظام‌مندی پایه هر گونه امکانی برای این‌که اراده خدا را (که وی به منزله طرز کار معمول طبیعت تعریف می‌کند) بتوان در قالب رویدادهای طبیعی غیرمعمول (معجزات) یا با تفسیری «عمیق‌تر» از کتاب مقدس رمزگشایی کرد، از بن می‌زند. آن‌هایی که مدعی‌اند از جانب خدا به آن‌ها الهام شده است یا مدعی دیدن یا دانستن معنای واقعی کتاب مقدس یا طبیعت (و سرنوشت آن) هستند صرفاً در صدد متقاعد کردن دیگران جهت برگزیدن تخیل خویش به جای واقعیت‌اند. لیک، این حمله به هر گونه امکان توسل به امر فراطبیعی، همان‌طور که بالیبار استدلال می‌کند، خصیصه‌ای استثنایی داشت: این حمله به نام دین انجام می‌گرفت، آن قلمرویی از تخیل که همه مردم را به سمت جستجوی معانی پنهان و اهداف غایی در رویدادهای طبیعی (که، به زعم اسپینوزا، شامل جامعه نیز می‌شود) سوق می‌دهد و بدین سان چیزی است تا حدی اجتناب‌ناپذیر.