

اسپینوزا: سیاست در جهانی عاری از تعالی

وارن مونتاگ



ترجمه‌ی لاله عرب



لویی آلتوسر، اتین بالیبار و پی‌یر ماسره در سال ۱۹۶۵ درصد بودند تا ماهیت خاص اکتشاف مارکس^۱ یا «تازگی انقلاب نظری» او را بشناسند، در این حین چاره‌ای نمی‌دیدند جز آن که مسیر فلسفی متفاوتی را بپمایند،^۲ مسیری که بسیار دور از ذهن بود. همان‌طور که آلتوسر بعدها گفت: «پس از سال‌ها بیهوده سر و کله زدن با متون معماگونه و تفاسیر اسفبار راجع به آن‌ها ما به‌اجبار تصمیم گرفتیم این متون را کنار بگذاریم و از طریق اسپینوزا تغییر مسیر دهیم» (آلتوسر ۱۹۷۶، ۱۳۳). آلتوسر، بالیبار و ماسره به‌واسطه‌ی اسپینوزا چیزهایی را در مارکس می‌توانستند دریابند که بدون او قابل فهم نبود، در واقع اسپینوزا به آنها امکان می‌داد تا برای پرسش‌هایی که اصلاً مطرح نشده بود پاسخ بیابند و همچنین شروع به طرح این پرسش‌های غایب کنند.

بازگشت به اسپینوزا پرواضح است و منتقدان آن‌طور که باید و شاید متوجه ارجاع به او در سرتاسر کتاب *قرائت سرمایه* (۱۹۷۰) شده‌اند (هرچند که نهایتاً این ارجاعات را چندان بسط نداده‌اند). آلتوسر خودش صراحتاً اعلام کرد: «ما اسپینوزیست بودیم» (۱۹۷۶، ۱۳۲). اما باور به اثرگذاری اسپینوزا بر کتاب *قرائت سرمایه* از چند جهت قابل تردید است: در این اثر کم‌تر از ده بار به او اشاره شده و فقط برخی از این قسمت‌های کتاب واجد اهمیت هستند. در ضمن اگر بیرون از این اثر به دنبال نشانه‌ای دال بر خوانش آثار اسپینوزا بگردیم که به یاری آن کتاب *قرائت سرمایه* ممکن شده است، از

^۱ آلتوسر باور دارد که یک گسست معرفت‌شناختی در آثار مارکس رخ داده است. او آثار اولیه‌ی مارکس را ایدئولوژیک می‌داند زیرا نظریه تاریخ و سیاست را بر مبنای اومانسیسم یا انسان‌گرایی قرار داده و در تمامی زمینه‌ها و استدلال‌های خود از جمله اقتصاد سیاسی، اخلاق، زیبایی‌شناسی، نظریه‌ی شناخت و نظریه‌ی تاریخ به پروپلماتیک طبیعت بشر متوسل می‌شود. اما انقلاب نظری تازه‌ای در آثار سال ۱۸۴۵ مارکس و پس از آن رخ داده است. مارکس نظریه‌ی تاریخ و سیاست را با تکیه بر مفاهیم جدیدی مانند فرماسیون اجتماعی، نیروهای تولیدی، روابط تولید، روستا، ایدئولوژی‌ها، تعیین در وهله‌ی نهایی توسط اقتصاد، و غیره بنیان گذاشته است. آلتوسر این نظریه‌ی جدید تاریخ و سیاست را اکتشاف علمی مارکس می‌نامد.

^۲ *make a detour* به معنای تغییر مسیر دادن یا دور زدن است و *detour* به معنای تغییر مسیر، دور، پیچ، انحراف یا مسیر انحرافی و جاده‌ی انحرافی است. در این متن *make a detour* به تغییر مسیر دادن و *detour* به مسیر انحرافی ترجمه شده است.

جست‌وجوی خود پشیمان می‌شویم. چرا که نه تنها مؤلفان پیش از کتاب *قرائت سرمایه* اثری درباره اسپینوزا ننوشته بودند بلکه، جز در چند مورد استثنایی، «بی‌اعتنایی»^۳ که در دوران مارکس نسبت به اسپینوزا روا می‌شد همچنان پابرجا بود. از این رو، لاجرم نتیجه می‌گیریم که نه تنها دریافت فهم تازه‌ای از مارکس بر مبنای قرائت آثار اسپینوزا بی‌سابقه بود بلکه مهمتر از آن، آثار اسپینوزا هنوز به معنای واقعی کلمه مورد مطالعه قرار نگرفته بودند. آلتوسر، بالیبار و ماشره هر سه مستقیماً به او پرداختند اما نه در آن زمان بلکه بسیار بعدتر: آلتوسر (۱۹۷۶) در فصل مختصر اما غنی خود با عنوان *در باب اسپینوزا در کتاب جستارهایی در خود انتقادی*، ماشره (۱۹۷۹) در کتاب *هگل یا اسپینوزا و بالیبار* (۱۹۸۵) در کتاب *اسپینوزا و سیاست و شماری از جستارها من جمله جستار مهم "اسپینوزای ضد اورول"* (در همین شماره از مجله). این تصور که فهم مارکس از خلال آرای اسپینوزا صرفاً از آن جهت امکان داشت که وی سلف مارکس بود و بنابراین مضمون‌هایی ابتدایی (و در نتیجه ساده‌تر) را طرح کرده که بعداً مارکس آنها را در پروژه خود پیچیده‌تر یا حتی زیر و زبر کرده است، تصور درستی نیست. چنین طرح‌واره‌ای به هیچ وجه نمایان‌گر *مسیر/انحرافی* نیست بلکه حاکی از بازگشت به نقطه شروع و از سرگیری یک مسیر خطی است که از اسپینوزا آغاز و به مارکس منتهی می‌شود. اگر بتوان به یاری اسپینوزا، نه در مقام جد یا سلف مارکس، بلکه اسپینوزایی که له یا علیه مارکس بکار گرفته می‌شود پرسشهای تازه‌ای مطرح کرد که پاسخ آنها از ابتدا تا انتهای کتاب *سرمایه* پراکنده است، به همان اندازه می‌توان از «کالبدشناسی انسان به مثابه راهنمایی برای کالبدشناسی میمون استفاده کرد» یعنی اسپینوزا را در پرتو مارکس فهمید. اما فهم اسپینوزا به میانجی آرای مارکس به‌منزله‌ی تحقق بالقوگی از پیش موجود نیست بلکه به این معناست که چیزی در اسپینوزا می‌تواند به‌مثابه پاسخ تلقی شود اما تنها پس از آنکه امکان طرح پرسش مربوط به آن میسر شود. کاشف به

^۳ در متن انگلیسی اصطلاح "dead dog" استفاده شده که به معنای "از رواج افتاده یا پیش پا افتاده است"، با توجه به محتوای متن می‌توان "مورد غفلت واقع شده، یا مورد بی‌اعتنایی قرار گرفتن" هم استفاده کرد.

عمل آمد که امکان طرح این پرسش سیصد سال پس از مرگ اسپینوزا در هم‌آیی^۴ نظری بسیار متفاوتی فراهم شد. واکنش متقابل مارکس و اسپینوزا به یکدیگر به سبب تعارض مندی و نابرابری مواجهه‌شان کماکان اثرات مهمی به وجود می‌آورد.

بی‌گمان آنچه اسپینوزا را به قول آلتوسر (۱۹۷۶) «برای هم‌عصرانش وحشت‌آور می‌ساخت» ماتریالیسم فلسفه‌ی او بود که «یکی از مهم‌ترین درس‌ها به لحاظ بدعت‌گذاری بود که جهان تاکنون شاهد آن بوده است». اما اگر با ماشره هم‌نظر باشیم که ماتریالیسم «آموزه نیست، نظریه نیست، مجموعه دانش نیست، بلکه شیوه‌ای از مداخله است... شیوه‌ای از پیش‌روی است، ماتریالیسم نه "واقعیت"ی که ابژه‌ی فلسفه نیست، بلکه خود میدان فلسفی است که در پیچیدگی انضمامی تعارضات درونی‌اش فهم می‌شود» (ماشره ۱۹۸۳، ۱۳۷)، آنگاه مجبوریم تعارضات خاصی را که به مداخلات اسپینوزا خصلت ماتریالیستی می‌بخشد توضیح دهیم.

هیچ متفکری مانند اسپینوزا اینگونه نظام‌مند اقدام به برچیدن آپاراتوس نظری تعالی^۵ و ضدیت با آن نکرده است. البته هیچ اندیشه‌ی تعالی‌گرای^۶ جامع یا نظام منسجمی در کار نیست که به‌تمامی طرد شود بلکه آپاراتوسی با سلسله‌ی به‌هم‌پیوسته‌ای از مواضع معین داریم که دائماً دچار تحول می‌شود زیرا مجموعه‌ای که این مواضع را دربرگرفته مشخصاً متعارض است و امکان کلیت‌یابی ندارد. اسپینوزا با رد

^۴ conjuncture. این واژه یکی از مفاهیم اساسی در دستگاه فلسفی آلتوسر و در سنت مارکسیستی است که خود نیازمند شرح و بسط دقیق است. این واژه در ترکیب‌های مختلفی مانند historical conjuncture، philosophical conjuncture، theoretical conjuncture، conjuncture به کار رفته است. در conjuncture زمانمندی‌های متفاوت و نیروهای متناقض، متعارض و نابرابر مختلفی با یکدیگر مواجه می‌شوند که از دل برخورد آنها با همدیگر روابط ضروری مشخصی حاصل می‌شود.

^۵ transcendence

^۶ transcendental. باید توجه داشت که کانت بین دو واژه transcendent و transcendental تمایز قائل می‌شود. اولی را در معنای متعالی و دومی را در معنای استعلایی استفاده می‌کند. اما در کل این متن transcendental یا transcendentalism ارجاعی به مفهومی که کانت بکار می‌بندد ندارد بلکه صرفاً صفت transcendence است و به تفکر تعالی‌گرا یا مبتنی بر تعالی ارجاع دارد.

تک‌تک استدلال‌هایی که در دفاع از تفکر تعالی‌گرا شکل گرفته امکان پیدایش چیز تازه‌ای را فراهم می‌کند، چیزی که تا پیش از این غیرقابل تصور بود. او برای منکوب کردن مفاهیم تعالی، معنویت^۷ و ایدئالیته^۸ (و مهم‌تر از آن نشان دادن خطرات کارکرد این مفاهیم) مجبور است همزمان در بسیاری از زمینه‌ها مداخله کند و به همین دلیل است که آثارش دچار ابهام و آشفتگی شده است. مجموعه آثار او خود بر این تعارضات گواهی می‌دهد: سه اثر از آثار مهم او هیچ‌گاه کامل نشدند (دو اثر از دوران اولیه‌ی فعالیت او: رساله‌ی مختصره و رساله در اصلاح فاهمه، و آخرین اثر او، رساله‌ی سیاسی). به نظر می‌رسد کتاب اخلاق پیش از مرگ اسپینوزا کامل شده اما پس از مرگ او در سال ۱۶۷۷ منتشر شده است. تنها کتابی که در زمان حیات او انتشار یافت رساله‌ی الهی - سیاسی (۱۶۷۰) بود^۹ که زبان و ایده‌های آن از جهات مشخصی رنگ و بوی مصالحه دارد. نمی‌توان ناتمام بودن مجموعه آثار اسپینوزا را صرفاً به‌عنوان عکس‌العمل به تهدید خارجی به آزار و شکنجه در نظر گرفت (اشتراوس ۱۹۵۲) بلکه مهم‌تر از آن تأثیر تناقضات درونی پروژه‌ی فلسفی خود اوست، تناقضاتی که برطرف نکرد و نمی‌توانست برطرف کند. همین احتمالاً یکی از دلایلی است که او اثر مهم خود اخلاق را با استفاده از روش هندسی تألیف کرد و بدین ترتیب همزمان خشونت ضروری متن را نفی و با تلاش ناموفق برای تقلیل این خشونت به نظم آن‌را تأیید می‌کرد.

شروع کتاب اخلاق برای یک فیلسوف ماتریالیست بسیار عجیب و غریب است: ظاهراً اسپینوزا از خدا *De deo* سخن می‌گوید. اما از قضا دقیقاً با صحبت از خداست که اولین تأثیر ماتریالیسم اسپینوزا محقق می‌شود. شرط ضروری^۹ خداپرستی قائل شدن به تمایز میان خالق و خلقت اوست که به‌منزله‌ی تمایز میان جوهرها درک می‌شود: خدای غیرمادی و جهان مادی. این دو جوهر صرفاً متمایز نیستند بلکه یکی از آنها از نظر منطقی و زمانی مقدم بر دیگری است. بنابراین نه تنها جهان به شکل سلسله‌مراتبی

spirituality^۷

ideality^۸. مقصود هر شکلی از تفکر است که در برابر جهان مادی، به جهان ایدئال، متعالی یا روحانی قائل است.

sine qua non^۹

نظم یافته است بلکه به نسبت فاصله‌ی واقعیت از سر منشاء (چه *مُثل*^{۱۰} افلاطونی باشد چه *واحد* یا *خدا* نزد نو افلاطونی‌ها) از ارزش آن کاسته می‌شود. طبیعت (با ساخت سلسله‌مراتبی درونی خودش) نه تنها برای وجودش بلکه برای جوهر، معنا و حقیقتش متکی به چیز است که بیرون از آن، فرا یا ورای آن قرار دارد. بنابراین ماده اصلاً جوهری نیست بلکه صرفاً بیان^{۱۱} یا تجلی^{۱۲} چیز است که واجد واقعیت بیشتری است. جهان مادی همان‌گونه که هست یعنی صرفاً در وجه ایجابی موجودیتش شناخته نمی‌شود. برعکس شناخت با آغاز از یک عمل هرمنوئیکی مادیت جهان را منحل می‌کند تا حقیقتی پنهان را فراچنگ آورد. این آپاراتوس نظری با ایجاد پیوند میان مؤلفه‌های سازنده‌اش و تعیین جای آنها متوجه تمایز میان جوهرها است، تمایزی که به ما امکان می‌دهد درباره‌ی واقعیت کم‌تر یا بیش‌تر یا حتی درباره‌ی سطوح واقعی یا غیرواقعی آن صحبت کنیم.

دقیقاً در مخالفت با این «واقعیت‌زدایی» استراتژیک از واقعیت است که اسپینوزا دریافت خاص خود از خدا را وارد میدان می‌کند. اما لازم است از ابتدا خاطر نشان کنیم که اسپینوزا از وارونه کردن نظم سلسله‌مراتبی واقعیت امتناع می‌کند و موافق با جریان‌های مشخص ماتریالیستی نیست که حاضرند بگویند نظر به اینکه زمانی ماده به روح یا فکر تقلیل داده می‌شد حال باید صرفاً فکر را به ماده تقلیل دهیم. چراکه چنین طرح‌واره‌ای اگر چه ادعای ماتریالیستی دارد اما با همتای ایدئالیستی خود هم‌عقیده است که قسمت پدیداری یا غیرواقعی واقعیت به خودی خود قابل شناخت نیست بلکه فقط زمانی قابل شناخت است که از وجود داشتن بازماند و در چیزی واقعی‌تر از خودش منحل شود (یا به آن «تقلیل» یابد). خدای اسپینوزا یک ابزار مفهومی است که مانع از شکل‌گیری هر نوع سلسله‌مراتب هستی‌شناسانه، چه ایدئالیستی چه «ماتریالیستی»، می‌شود. اسپینوزا جمله‌ای را که از سنت پل اقتباس کرده (و در حین اقتباس به کلی تغییر کرده) به ضد خودش تبدیل می‌کند: «هر چیزی که هست در خدا

^{۱۰} *eidos*

^{۱۱} *expression*

^{۱۲} *emanation*

هست، و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید». (اخلاق بخش اول، قضیه ۱۵). اگر هر چیزی که هست در خدا هست و بخشی از خداست، پس هر چیزی که هست واقعیت دارد و به یک اندازه واقعیت دارد. چرا که قابل تصور نیست که خدا بتواند با خودش نابرابر باشد یا این که بخش‌هایی از او دارای واقعیت بیشتری از دیگر بخش‌ها باشد. ثنویت^{۱۳} غیرممکن می‌شود. ممکن نیست دو جوهر در جهان وجود داشته باشد که یکی از آن دو ارتباط مستقیم‌تر یا بنیادی‌تری از دیگری با خدا داشته باشد. ممکن نیست بیش از یک جوهر وجود داشته باشد زیرا «ممکن نیست جوهری به وسیله‌ی جوهری دیگر پدید آمده باشد» (اخلاق بخش اول، قضیه ۶). برای حفظ این تصور که خدا علت جهان است باید این تصور را کنار بگذاریم که خدا اساساً از جهان متفاوت است یا روح و فکر نابی است که کاملاً متمایز از ماده‌ای است که خلق می‌کند. «فقط یک جوهر وجود دارد، مطلقاً نامتناهی»: خدا. بنابراین، فکر^{۱۴} و بُعد^{۱۵} صرفاً صفات جوهری واحد هستند که جهان متقوم از آنهاست و هر دو به معنای دقیق کلمه به یک اندازه واقعیت دارند. همانطور که ممکن نیست بعد یا ماده به فکر تقلیل یابد فکر هم ممکن نیست به بعد یا ماده تقلیل یابد. به تصور در آوردن فکر به مثابه بازتاب یا بازنمایی صرف ماده برابر است با سلب کردن فکر از مادیت آن و بدین ترتیب وارد کردن شکلی از غیرمادیت یا وجود ایدئال به جهان. به زعم اسپینوزا فکر و بعد در «موازات» هم هستند و هر دو به طور تقلیل‌ناپذیری از واقعیت برخوردارند و قابل فهم هستند. به همین دلیل بود که هم‌عصران وحشت‌زده‌اش به او اتهام «مادیت‌بخشی» به جهان زدند. و حق با آنها بود.

اما آیا خود مفهوم خدا دالّ بر تعالی نیست ولو این که در صورت احتمالاً نهایی تعالی یعنی درون‌ماندگاری مطلق باشد؟ آیا ممکن نیست این جوهر واحد به مثابه ذات درونی یا اصل کمال (به‌طور مثال، اوسیای^{۱۶} ارسطویی) در جهان ساکن باشد که همه‌ی

dualism ۱۳

thought ۱۴

extension ۱۵

ousia ۱۶ یعنی ذات essence

موجودات جهان در تلاش برای تحقق آن باشد؟ در این صورت این ذات یا اصل کمال ضرورتاً پیش از تحقق خود در هیئت وجودی بالقوه وجود خواهد داشت (یا حتی به نحو نامعقول‌تری پیش از وجودش وجود خواهد داشت) که احتمالاً مدام در انتظار تحقق یافتن است و چنین تصویری با مفهوم خدا مغایر است. «عدم توانایی برای وجود داشتن به معنای ضعف است و برعکس توانایی برای وجود داشتن به معنای قدرت»^{۱۷} (بخش اول *اخلاق*، قضیه ۱۱، برهان سوم) بنابراین «خدا یا جوهر که متقوم از صفات نامتناهی است و هر یک از آنها مبین ذات نامتناهی و سرمدی است، بالضروره موجود است» (بخش اول *اخلاق*، قضیه ۱۱). وجود بالقوه وجودیست که هنوز محقق نشده و بنابراین با تصور قدرت و کمال خدا مغایر است. خدا فعلیت محض است، جوهریست که ذاتش بالضروره محقق شده است.

ولی در این صورت برای طرح‌واره‌ی علت و معلول که اُس و اساس تصور خلقت است چه پیش می‌آید؟ اگر خدا بر چیزی که خلق می‌کند مقدم نباشد (چه به لحاظ منطقی چه زمانی) چگونه می‌توان او را علت آن یا به عبارت دقیق‌تر خالق آن قلمداد کرد؟ طرح این مسئله در نظام فکری اسپینوزا از آن جهت است که سخن گفتن درباره‌ی وضعیتی مقدم بر (و بنابراین خارج از) وجود جهان بی‌معنا و نامعقول است. به‌خاطر آن که خلقت هیچ ساحت خارجی ندارد: جوهر نامتناهی یا خدا خودفعلیت‌یافتگی است. بنابراین، خدا یا طبیعت فقط می‌توانند علت خود^{۱۸} باشند اما این واژه را نباید در معنای منفی آن یعنی تعیین‌ناپذیری فهمید و گرنه پیدایش علت از وضعیت بی‌علتی نخستین ممکن می‌شود. خدا بی‌علت نیست بلکه به اقتضای ضرورت طبیعتش علت خود است. از آن‌جا که خدا یا جوهر نامتناهی و سرمدی، تحقق دائمی ذاتی است که وجودش مستلزم تحقق است (ذات همیشه پیشاپیش تحقق یافته است) هیچ مبداء یا *آرچه*/^{۱۹} برای چیزها وجود ندارد که مانند ذات نخستین، جهان را محکم و تثبیت کند: «خدا

^{۱۷} جرح و تعدیل در ترجمه‌ی محسن جهانگیری

^{۱۸} self-caused

^{۱۹} arche

علت درون‌ماندگار^{۲۰} همه‌ی اشیا است، نه علت خارجی آنها» (بخش اول *اخلاق*، قضیه‌ی ۱۸). خدای اسپینوزا بیش از آنکه یک مفهوم باشد نام استراتژی‌ای است که از پدیدآمدن هر شکلی از تعالی در نظریه ممانعت می‌کند و در عوض به مفهوم درآوردن مادیت جهان را ممکن می‌سازد و لو این که متناقض جلوه کند.

اما اسپینوزا فراتر از این می‌رود. می‌توان مانند هگل (۱۹۷۴، ۲۵۲-۹۰) جوهر اسپینوزایی را صرفاً در حکم نفی تمام جزئیت‌ها در نظر گرفت، جوهر به‌مثابه واحد^{۲۱} نامتعینی که وحدت یکدست آن انتزاعی است و در نتیجه مانند وجود^{۲۲} نزد فلاسفه‌ی الثایی، «نامتناهی کاذب»^{۲۳} را برمی‌سازد. همین‌طور می‌توان وحدت جوهری را به‌عنوان وحدت «بیانگر»^{۲۴} قرائت کرد. این تصور که جهان جوهریست که به‌وسیله‌ی صفات نامتناهی «بیان می‌شود» [صفات نامتناهی مبین و مظهر ذات جوهر است] گویی شکل دیگری از بازتولید سلسله‌مراتب هستی‌شناسانه است که با ایده‌ی خلقت همدست است (دلوز، ۱۹۶۸). به خاطر آنکه چیزی که بیان می‌شود [جوهر] ضرورتاً مقدم بر بیان [صفات] آن است. علاوه بر این، بیان هم به جوهر و هم به تقلیل و تنزل آن وابسته است. خود مفهوم موجود جزئی بی‌معنی و موهوم می‌شود: هرگونه موجودی نه‌تنها به جوهر بلکه به موجود جزئی دیگر قابل تقلیل خواهد بود و جزئیت موجود در این‌همانی مطلق جوهر حل می‌شود. در واقع، صرف امکان تقدم جوهر به صفاتش یا حتی خارج بودن جوهر از آن‌ها به بازگشت تفکر تعالی‌گرا دامن می‌زند، البته بدون دنگ و فنگ الهیاتی آن.

شکی نیست که «مسئله‌ی صفات»^{۲۵} به تعبیر ماشره، یکی از پیچیده‌ترین و پرتعارض‌ترین موضوعات کتاب *اخلاق* است: تنها در این مورد است که انگار متن در

^{۲۰} immanent. محسن جهانگیری به «علت داخلی» ترجمه کرده است.

^{۲۱} One

^{۲۲} Being (to on)

^{۲۳} bad infinity

^{۲۴} expressive

^{۲۵} ماشره مقاله‌ای با همین نام دارد.

نهایت خشونت بر ضدّ خودش عمل می‌کند و در نتیجه آپاراتوسی از تصاویر و استعاره‌هایی تولید می‌کند که خود ناتوان از برآورد معنای کامل آنهاست. با دنبال کردن خوانندگانی مثل مارشال گوئرویل (۱۹۶۸)، ماشره (۱۹۷۹) و آنتونیو نگری (۱۹۸۲) می‌توانیم از رابطه‌ی صفات با جوهر در کار اسپینوزا به موضوع کاملاً تازه‌ای پی ببریم. ماشره از استدلال‌های اسپینوزا به نتایج زیر می‌رسد:

اولاً، دیگر نمی‌توان به قطع و یقین گفت که صفات خارج از جوهر هستند: صفات به‌مثابه عناصر یا دقایق مقومّ جوهر در آن حضور دارند. فراتر از آن، اگر اصرار داریم که بین جوهر و صفات یک نظم سلسله‌ای برقرار کنیم، دیگر تقدم جوهر بر صفات قطعی نیست بلکه صفات باید مقدم بر جوهر باشند چرا که آنها لازمه‌ی قوام جوهر هستند و کارکردی به‌ذات علی در فراشد قوام آن دارند (ماشره ۱۹۷۹، ۱۱۴).

جوهر بدون صفاتی که مبین آن هستند وجود نمی‌یابد، لذا نمی‌توان گفت جوهر بر بیان خود [صفات] مقدم است، برعکس، تنها از رهگذر بیان است که جوهر می‌تواند وجود یابد. از این‌رو نتیجه می‌گیریم که نه‌تنها صفات به‌طرز تقلیل‌ناپذیری واقعیت دارند بلکه کثرت صفات هم بهره‌مند از واقعیت است و بنابراین غیر قابل‌تقلیل (این نتیجه‌گیری در نقض اتهام هگل است مبنی بر انتزاعی و نامتمایز بودن جوهر اسپینوزایی که «نامتناهی کاذبی» را برمی‌سازد). در این معناست که جوهر یا خدا علت درون‌ماندگار است؛ جوهر دیگر آن زیرنهادی^{۲۶} نیست که در زیر کثرتی از صفات نامتناهی قرار بگیرد و آنها را وحدت ببخشد. بلکه جوهر همان کثرت نامتناهی است، فراشد قوام جوهر با صفات نامتناهی است، فراشده‌ی که نه آغازی دارد و نه انجامی. اسپینوزا توجه خود را به جای مفهوم وساطت (مفهوم هگلی) به قوام نامتناهی (ماشره ۱۹۷۹؛ نگری ۱۹۸۲) وحدت معطوف می‌کند که به یاری آن تحقق وحدت در کثرت ممکن می‌شود، کثرتی که نه‌تنها به‌منزله‌ی نفی جوهر در وحدت نیست بلکه خود مقومّ جوهر (شرط خود-سازی جوهر) است. در نتیجه‌ی این تغییر در عطف توجه، ممکن نیست که تکثر وجود بالفعل به‌واسطه‌ی تعالی درون‌ماندگار وساطت که در هیئت یک وهله‌ی برتر عمل می‌کند، رفع شود و وحدت یابد.

^{۲۶} معادل *substratum* یا *hypokeimenon* در یونانی که به معنای زیرایستا یا زیرنهاد است.

خدا یا علت درون‌ماندگار به‌طور مساوی در همه‌ی چیزها هست و هر کدام از آنها ذاتی است که تماماً درون وجود بالفعل خداست و حدود و ثغور یکسانی^{۲۷} با آن دارد. هیچ هنجاری خارج از امر موجود در کار نیست تا معیاری برای قضاوت درباره‌ی کمال یا نقص، بسندگی یا نابسندگی چیزها فراهم کند:

انسان‌ها بر حسب عادت، از اشیای طبیعی هم، مانند اشیای مصنوعی تصویری کلی می‌سازند و آنها را نمونه‌های آن اشیای منظور می‌دارند و چنین می‌انگارند که طبیعت (که از نظر آنها بدون غایت هیچ کاری نمی‌کند) هم در کار خود آنها را به‌عنوان نمونه در نظر دارد. بنابراین وقتی که در طبیعت شیئی می‌بینند که با آن تصور نمونه‌ای که از آن شیء دارند کاملاً سازگار نیست فکر می‌کنند که طبیعت اشتباه کرده و راه خطا رفته و شیء مذکور را ناقص گذاشته است (بخش چهارم/اخلاق، پیشگفتار).

دانشی که بر تصورات کلی و هنجارهای متعالی بنا شده باشد اصلاً دانش نیست بلکه طرد اخلاقی چیز موجود به نفع لاموجود است. در نظام فکری و فلسفی اسپینوزا بین کمال و چیزی که هست اختلافی نیست: «مقصود من از واقعیت و کمال یک چیز است» (بخش دوم/اخلاق، تعریف ۶). تصورات نمونه‌ای و هنجارها ناپدید می‌شود و جای خود را به ایجابیت محض امر حاضر و بالفعل می‌دهند.

به همین منوال، برای عالم یا هر چیزی که در آن هست غایت یا علت غایی وجود ندارد که هم در حکم مبداء باشد و هم مقصد. بر اساس چنین تصویری در مقابل چیزی که هست و جدای از آن غایتی در کار است.

ما نشان دادیم 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 اول) ... 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 (بخش چهارم/اخلاق، پیشگفتار).

طرد کردن چنین غایت‌شناسی‌هایی موجب رد مفهوم حدوث هم می‌شود. «وجود هر چیز بالضرورة یا از ذات و تعریف آن چیز برمی‌آید و یا از علت فاعلی آن ... ممکن نیست چیزی حادث نامیده شود مگر نسبت به نقص علم ما ... زیرا از سلسله علل وجودی آن‌ها آگاهی نداریم». ما فقط در صورتی که چیزی با علت غایی خیالی ما مطابقت نداشته باشد می‌توانیم از وجود بی‌علت یا حدوث ابژه یا رخداد صحبت کنیم،

ابژه یا رخدادی که با علتی که به خیال ما مبدا و مقصد آن بوده مطابقت ندارد. از آنجایی که بر اساس تفکر غایت‌محور شرط فهم یک چیز مشخص مطابقت با غایت است، ابژه‌های «حادث» قابل شناخت نیستند. نزد اسپینوزا، تعیین‌ناپذیری طارد وجود است: هر آنچه وجود دارد متعین است. با این حال، تنها پس از جداسازی مفاهیمی مانند علل غایی و متعالی از حوزه‌ی دانش و قرار دادن آنها در قلمرو خرافه است (یعنی جایی که امکان فهم آنها وجود دارد) که قلمروهای نامتناهی امر واقع و اشکال نامتناهی ضرورت‌شان مستعد شناخت می‌شود (عدم تناهی جوهر فقط با یک شکل از ضرورت حاصل نمی‌شود).

باید توجه داشت که مجموعه مفاهیمی که مبنای خرافه را برمی‌سازند (مفاهیمی از قبیل امر متعالی، کمالی که خارج از جهان و در مقابل آن است) به هیچ وجه زنجیره‌ای از مفاهیم موهوم و ناپایدار و در نتیجه غیرضروری و بی‌علت یا مورد استثنایی نسبت به جوهریت کل وجود (بعد و فکر) نیستند که به‌سادگی به دست حقیقت از میان برداشته شوند. چنین برداشتی با نظام فکری و فلسفی اسپینوزا سخت ناسازگار است. باور به علل غایی و به عالمی که مطابق با اراده‌ی خدا نظم یافته است (استدلال بی‌اساسی که هم دال بر نقص خداست و هم نقص عالم)، طوری که گویی او مختار است عالم را به نحو متفاوتی سامان دهد وقتی به‌مثابه صورتی از دانش در نظر گرفته می‌شود احتمالاً ناپسندیده جلوه می‌کند، اما با این حال همین باور واجد یک وجود متعین و ابژکتیو است (توزل ۱۹۸۴).

اسپینوزا در ذیل بخش اول کتاب *اخلاق*، خلاصه‌ای از نظریه‌ی ایدئولوژی (که خرافه می‌نامد) به دست می‌دهد که نه‌تنها بر شرح مارکس در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* پیشدستی می‌کند بلکه در ابعادی از مفهوم ایدئولوژی کندوکاو می‌کند که آلتوسر سال‌ها بعد در جستار مشهور خود «ایدئولوژی و آپاراتوس‌های ایدئولوژیک دولت» (آلتوسر ۱۹۷۱؛ توزل ۱۹۸۴، ۴۴) به تفصیل بدان می‌پردازد. اسپینوزا درمی‌یابد که «همه مایلند این باور را بپذیرند» که خدا همه چیز را به سوی غایات خود سوق می‌دهد. این‌که همگان تمایل دارند جهان مادی را صرفاً به‌مثابه وسیله‌ای برای یک غایت برتر در نظر بگیرند از دو علت ناشی می‌شود: اولاً «همه‌ی انسان‌ها غافل از علت چیزها زاده

می‌شوند» و در تلاش برای کشف علت یک رخداد مشخص در جستجوی علت آن علت برمی‌آیند و این سلسله‌ی بی‌پایان علل را آنقدر ادامه می‌دهند که هنگام مواجهه با این صحنه راهی نمی‌یابند مگر پناه گرفتن در باور به تناهی اراده‌ی خدا یعنی «پناهگاه جهل». ثانیاً و حتی اساسی‌تر از آن، انسان اراده‌ی آزاد یا عمل «غایت محور» را از آن جهت به خدا نسبت می‌دهد که به اراده‌ی آزاد خودش باور دارد. انسان «از خواهش‌ها و امیال خود آگاه است اما به علل و موجبات آن فکر نمی‌کند یا حتی به ذهنش هم خطور نمی‌کند که علتی به آن امیال و خواهش‌ها تعین بخشیده است.» مسئله فقط این نیست که خدا بازتابی است از آزادی جمعی بشریت یا آزادی فردی در شکل بیگانه‌شده آن، آزادی‌ای که به‌هنگام مرگ خدا و هبوط انسان از بهشت به زمین حیات تازه می‌یابد. این تصویر صرفاً از آن جهت نابسند است که انسان‌انگارانه است بلکه نابسندگی آن در این است که خود این تصویر انسانی که به خدا اطلاق شده (یا فراقنی شده) اشتباه است.

یکی از محکم‌ترین و دشوارترین موانع در برابر پیشرفت عقل و آزادی انسان این تصور است که انسان «حکومتی در حکومت»^{۲۸}، یا جزیره‌ای از آزادی درون دریایی از تعیین است. بنابراین،

اغلب کسانی که درباره‌ی عواطف و شیوه‌ی زندگی انسان نوشته‌اند از پدیده‌های طبیعی که از قوانین عمومی طبیعت ناشی می‌شوند، بحثی نکرده‌اند بلکه از پدیده‌هایی سخن گفته‌اند که در ماورای طبیعت قرار دارند. ... آنها معتقدند که [انسان] به جای پیروی از نظام طبیعت آن را آشفته می‌سازد و بر اعمال خود قدرت مطلق دارد (بخش سوم اخلاق، پیشگفتار).

این توهم که انسان مختار است تنها با تسلط بر بدن و انفعالاتش چیز متفاوتی از خودش بسازد منجر به تدوین هنجارهای بی‌شماری برای طرز رفتار و احساسات می‌شود که در واقع کاملاً با انسان بیگانه است. همچنین این توهم دانش غلط‌اندازی را در اختیار

^{۲۸} (*imperium in imperio*). در کل سنت لیبرالی از هابز تا کانت و پس از او، انسان را خارج و جدای از قوانین و نیروهایی می‌پندارند که بر عالم طبیعی حاکم است گویی که او «حکومتی در حکومت» است و بر تمامی اعمال خود قدرت مطلق دارد و به جز خودش هیچ نیروی دیگری او را متعین نکرده است. (برگرفته از مقاله "The Soul is the Prison of the Body": Althusser and Foucault, 1970-1975 از وارن مونتگ)

می‌گذارد که برحسب آن تنها می‌توان اختلاف بین آنچه که انسان هست و آنچه که باید باشد را ارزیابی کرد. بنابراین راه دستیابی به شناخت کافی در خصوص ذهن و انفعالاتش در وجه ایجابی آنها به انسداد رسیده و اخلاق‌گرایی جایگزین دانش شده است. از افلاطون تا دکارت، کسانی که درباره‌ی ذهن انسان نوشته‌اند «به‌جای این‌که عواطف و اعمال انسان را بشناسند، ترجیح می‌دهند که از آنها تنفر جویند و آنها را استهزا کنند» (اخلاق بخش سوم، پیش‌گفتار). تقریباً بدون هیچ پیشینه‌ی نظری، اسپینوزا اخلاق‌گرایی و هجویه، یا به عبارت دیگر، تخطئه‌ی آنچه هست به نفع آنچه نیست یا هرگز نمی‌تواند باشد را مردود می‌شمارد زیرا آن‌را نیرنگی دیگر از تفکر تعالی‌گرا یا تلاشی در جهت انکار وجود ایزکتیو فکر و احساس می‌داند. بر اساس این تفکر حقیقت نه در چیزی که هست بلکه در چیزیست که باید به آن تقلیل یابد و بدون آن واجد هیچ معنایی نیست. نزد اسپینوزا، احساسات و انفعالات کاملاً دارای واقعیت و در نتیجه غیر قابل تقلیل هستند؛ آنها واجد ویژگی‌های خاصی هستند و به‌واسطه‌ی علل مشخصی تعیین یافته‌اند. این علل، چه آگاهانه شناخته شده باشند چه نباشند، همان عللی هستند که به احساسات و قدرت ذهن در نسبت با آنها تعیین می‌بخشند. در پاسخ به قابل شناخت نبودن معمای اختیار انسان در تعیین نیافتگی آن بود که اسپینوزا اظهار داشت که او «اعمال و امیال انسان را دقیقاً همان‌طور مورد مطالعه قرار می‌دهد که خطوط و سطوح و اجسام را» (بخش سوم/اخلاق، پیش‌گفتار).

دقیقاً به همان نحوی که اسپینوزا تسلط ذهن بر انفعالات را رد می‌کند، تسلط ذهن بر بدن را هم از اعتبار ساقط می‌کند (بالیبار ۱۹۸۵، ۱۰۶-۸). فرض بر این است که هر عملی که بدن انجام می‌دهد به تبعیت از فرامین ذهن است در حالی که هیچ‌کس معلوم نداشته است «بدن تنها به اقتضای قوانین طبیعت خودش از این حیث که صرفاً امری جسمانی اعتبار شود، چه می‌تواند انجام دهد و چه نمی‌تواند انجام دهد» (بخش سوم اخلاق، قضیه ۲، تبصره) چه معنایی می‌توان از این جمله‌ی به‌راستی حیرت‌آور مراد کرد؟ انسان خودش را (ذهنش را) هم به مثابه منشاء میل برای به‌طور مثال ساخت بنا و هم منشاء عمل فیزیکی که لازمه‌ی تحقق این میل است در نظر می‌گیرد. چنین باوری مانع از ملاحظه‌ی این نکته می‌شود که خود میل برای ساخت بنا علتی دارد و

این‌که بدن در انجام پاره‌ای از امور مشخص نه توسط ذهن بلکه توسط سایر بدن‌ها متعین می‌شود (به تعبیر امروزی توسط نهادها و رویه‌ها). در واقع، همان نیرویی که علت میل‌ورزی ذهن ما است، علت فعل بدن هم هست: «زانو بزن، لب‌هایت را به دعا بگشا و آن‌گاه ایمان خواهی آورد» (آلتوسر ۱۹۷۱، ۱۸۶).

بنابراین، مفهوم علل غایی که توسط عاملیت خدا متعین می‌شود و تصویر قرینه‌ی آن، یعنی انسان به‌مثابه ارباب افکار و اعمال خود، ابزار مفهومی هستند که اساساً مانع شناخت طبیعت و ذهن انسان می‌شود. معمایی که بدین طریق شکل گرفته مستلزم عمل تفسیری است، عملی که به دست کسانی انجام می‌شود که «اجازه‌ی شناخت دارند». در ضمن، توهم عاملیت انسانی مانع تحقیق درباره‌ی علل اعمال و امیال‌شان می‌شود. توهم اراده به این تصور دامن می‌زند که انسان خود/انتخاب کرده است «برای بندگی‌اش چنان بجنگد که گویی برای آزادی‌اش می‌جنگد» (رساله‌ی الهی سیاسی، پیشگفتار) و بدین ترتیب عللی که ذهن‌شان را به میل‌ورزی و بدن‌شان را به عمل‌ورزی متعین کرده است را نادیده می‌گیرد. جهلی که در باور به علل غایی و اراده‌ی آزاد نمود می‌یابد در راستای حراست از اقتداری عمل می‌کند که نه به رضایت مردم (واژه‌ی «رضایت»^{۲۹} دیگر هیچ معنایی دربر ندارد) بلکه به سکوت و ناتوانی آنها متکی است. چرا که انسان هیچ‌گاه به اندازه‌ی زمانی که نمی‌داند علت فکر و عمل او چیست ضعیف نیست، او به سبب نیروهایی که درون و بیرون از او قرار دارند مجبور به انجام اعمالی است که نسبت به آنها آگاهی کمی دارد در حالی که باور دارد ارباب مطلق خویش است، خدای کوچکی است که هر روز عمرش را در بطن هیچ^{۳۰} فکر می‌کند و عمل می‌ورزد. هر چه فردی بیشتر احساس خودآیینی و آزادی داشته باشد، کم‌تر قادر به درک بندگی‌اش خواهد بود چه رسد به آن‌که بر آن چیره شود.

^{۲۹} consent. از نظر هابز و لاک، که معاصران اسپینوزا بودند، افراد آزادانه و با رضایت خودشان متعهد می‌شوند که اقتدار حاکمان را بپذیرند. اسپینوزا کاملاً این ایده را رد می‌کند و از نظر او رضایت افراد مشروعیتی برای اقتدار حاکمان ایجاد نمی‌کند.

در این لحظه به دست دادن طرحی از فلسفه‌ی سیاسی اسپینوزا محال است: چرا که چنین طرحی نه تنها باید مهم‌ترین مضمون‌ها یا استدلال‌های فلسفه‌ی سیاسی اسپینوزا را مورد مطالعه قرار دهد بلکه باید به تعارض‌ها و تناقض‌های خاص آن هم اشاره کند، همچنین مسیرهایی که گشوده و بن‌بست‌هایی که سد راه آن شده را نشان دهد. با این حال می‌توانیم بگوییم که فرضیات نظری اسپینوزا [یا قمار نظری اسپینوزا، چرا که ممکن است فرضیات نامعتبر از کار درآید] تماماً در سیاست او محقق می‌شود (با تمام تعارضات آن، زیرا تناقضات فعالیت فلسفی اسپینوزا در هیچ جای دیگری به این وضوح قابل‌رؤیت نیست). تلاش برای اندیشیدن بدون توسل به تعالی یا غایت‌شناسی (چه در سطح کیهانی چه فردی)، اندیشیدن از رهگذر پروبلماتیکی^{۳۱} غیر از [پروبلماتیک] فردگرایی کلاسیک (چه فردگرایی مالک‌مآبانه چه به شکلی دیگر)، چه تبعات سیاسی به همراه دارد؟

پرسش‌هایی مشخص و در نتیجه پروبلماتیکی که امکان طرح آن‌ها را به وجود آورده در تفکر سیاسی قرن هفدهم سیطره دارد: شهروند در قبال جمهور و حاکم آن چه تعهداتی دارد؟ متقابلاً، شهروند و حاکم چه حقوقی مربوط به خود دارند؟ قراردادی که تک‌تک شهروندان را درون جمهور تحت اقتدار یک حاکم متحد می‌کند، چه ماهیتی دارد؟ در چه شرایطی قرارداد مزبور می‌تواند قانوناً نقض شود؟ چه وضعیتی پیش از این قرارداد وجود دارد و حقوق متناسب با این وضعیت کدامند؟

به‌سختی می‌توان گفت آیا اسپینوزا در این پروبلماتیک شریک است یا نیست. به یک معنا (اما فقط به یک معنا)، او کوشش خود را در همان زمینی آغاز می‌کند که پروبلماتیک مزبور حدود آن را مشخص کرده است. اما اسپینوزا در فراشد طرح و تلاش برای حل دست‌کم برخی از مسائلی که پیش‌تر ذکر آنها رفت، سر از جای دیگری درمی‌آورد، قلمرویی پیش‌بینی‌ناپذیر و ناشناخته که از چشم‌انداز آن مسائل و

^{۳۱} problematic. پروبلماتیک جهان‌بینی نیست، جوهر فکری یک فرد یا یک عصر نیست. نمی‌توان تنها با مطالعه‌ی مجموعه‌ای از متون موجود در یک دوره تاریخی به پروبلماتیک آن دوران پی برد، بلکه پروبلماتیک هم‌زمان که امکان طرح مجموعه‌ای از امور و مفاهیم و مسائل را فراهم می‌کند، مفاهیم و مسائل دیگری را هم از نظر پنهان می‌کند (برگرفته از «فهرست اصطلاحات» کتاب «در دفاع از مارکس»).

راه‌حل‌های پیشین معنایی کاملاً متفاوت از معنای سابق‌شان به خود می‌گیرند. اما معنای پیشین نه در معنای جدید محو می‌شود و نه به‌هیچ‌وجه «رفع می‌شود»^{۳۲}. بلکه، هر دو معنا همراه با تشویش حاصل از ناسازگاری‌شان همزمان وجود دارند و دقیقاً همین هم‌زیستی است که مشخصه‌ی خاص‌بودگی فلسفه سیاسی اسپینوزا است.^{۳۳}

اسپینوزا در *رساله‌ی الهی سیاسی* در خصوص حقوق و تعهدات سوژه‌های منفرد سخن می‌گوید. او حتی از قرارداد^{۳۴} صحبت می‌کند که انسان‌ها به آن متعهد می‌شوند تا «در امنیت و به دور از ترس» زندگی کنند. چون «هر انسانی به موجب قوانین میل به جهتی متفاوت کشیده می‌شود» (*رساله‌ی الهی سیاسی*، فصل ۱۶)، کارکرد حاکم به‌مثابه میانجی ضرورت می‌یابد، حاکمی که باید دست‌کم برخی از حقوق افراد به او منتقل شود. شاید این حاکم چیزی بیش از خود دولت دموکراتیک نباشد («طبیعی‌ترین» نوع دولت از منظر اسپینوزا)، اما نقش دولت به‌عنوان میانجی ثابت است. مشارکت در چنین دولتی وظایف (یعنی تعهدات) اخلاقی و قانونی مشخصی را بر افراد تحمیل می‌کند: او نباید هیچ اقدامی در جهت براندازی یا سرنگونی دولت و چیزهایی از این دست انجام دهد. هیچ یک از این گزاره‌ها اسپینوزا را خارج از سنت سیاسی‌ای که هابز و لاک را در بردارد قرار نمی‌دهد هر چند که تفاوت‌های خاصی آموزه‌های اسپینوزا را از آموزه‌های هابز و لاک متمایز می‌کند.

اما اسپینوزا به این سنت تعلق ندارد: گزاره‌هایی که ظاهراً به چنین هم‌تباری‌ای دامن می‌زنند تحت الشعاع آپاراتوس نظری‌ای قرار دارند که بداعتش حتی خود اسپینوزا را هم به «وحشت» می‌اندازد و موجب می‌شود هرازگاهی از حقایقی که خود به‌وجود آورده روی تافته و به قلمرو نظری امن‌تری عقب بنشینند. زیرا به‌راحتی می‌توان دید که

^{۳۲} *superseded* (depassement, Aufhebung). آفهبونگ یک مفهوم هگلی است. هگل باور داشت که در فراشد پیشرفت تاریخی، وضعیت تاریخی قبلی در وضعیت تاریخی جدید «نهی و حفظ» یا «رفع» می‌شود. آلتوسر این مفهوم را ایدئولوژیک می‌داند و در برابر آن از «گسست تاریخی» در حوزه تاریخ و «گسست معرفتی» در حوزه پیشرفت علمی استفاده می‌کند. (برگرفته از «فهرست اصطلاحات» کتاب «در دفاع از مارکس»).

چگونه مفاهیمی مانند حق و تعهد با مواضع فلسفی مطرح شده در کتاب *اخلاق* مغایر است. مگر حقوق چیزی غیر از هنجار (چه مصنوعی باشد چه طبیعی) مقدم بر عمل است، [چیزی غیر از] اصلی که بر اساس آن در مورد درستی یا نادرستی عملی داوری می‌شود؟ تعهد عبارت است از عملی که فرد «می‌بایست انتخاب کند» یا «بهتر است انتخاب کند» که انجام دهد اما «مختار» است که انجام ندهد. اما چنان که دیدیم اسپینوزا مفهوم هنجارهایی که در مقابل امر واقع به وجود آمده‌اند را رد می‌کند به‌ویژه از آن جهت که آنها مستلزم اراده‌ی آزاد افراد هستند. بنابراین جای تعجب نیست اگر تعریف او از حق از همان ابتدا هر شکلی از تعالی را کنار بگذارد. در طبیعت «حق و قدرت حدود و ثغور یکسانی دارند» و هر چیزی به‌عنوان بخشی از طبیعت (توجه داشته باشید که اصل «خدا یا طبیعت» کماکان مبنای مداخله ماتریالیستی اسپینوزا است!) «برخوردار از عالی‌ترین حق است برای انجام اموری که از ضرورت طبیعتش نشأت می‌گیرند» (*اخلاق*، بخش چهارم، قضیه ۳۷، تبصره ۲). همان‌طور که انتظارش می‌رفت اسپینوزا قائل به بیرون بودن حق از عمل نیست: حق بیرون از فعلیت عمل هیچ معنا یا وجودی ندارد و بنابراین کاملاً درون‌ماندگار عمل است. ممکن نیست حق علت روابط مشخصی (از نیروها) باشد که به نحوی آنها را وضع یا ضمانت کند چرا که مقدم بر این روابط هیچ حقی نمی‌تواند وجود داشته باشد. بلکه حق معلول آرایش نیروهاست و تماماً فرع بر و وابسته به آنها است. اما بیان این موضوع که حق حدود و ثغور یکسانی با قدرت دارد به این معنا نیست که «زور/قدرت حق را تعریف می‌کند» زیرا اسپینوزا میل ندارد شالوده‌ای برای حق فراهم کند (هر چقدر هم که مادی باشد اهمیتی ندارد)، یا اصل و مبنایی که امر درست را تضمین کند، امری که «باید» به عنوان یک تعهد از آن اطاعت کرد (بالیبار ۱۹۸۵، ۷۲-۷۸).

اما به‌زعم اسپینوزا مفهوم قرارداد دالّ بر یک قرارداد اولیه نیست که آزادانه توسط افراد منعقد شده باشد و آنها را «ملزم» به وفاداری به مفاد آن کند. قرارداد روابط مربوطه را وضع یا حفظ نمی‌کند بلکه واقعیت از پیش موجود این روابط را ثبت می‌کند و فقط تا زمانی معتبر است که این روابط برقرار هستند. اسپینوزا فردی را مثال می‌زند که توسط آدم‌ربایان دزدیده شده، او با آنها توافق می‌کند که به محض آزاد شدن تمام

دارایی‌اش را به آنها ببخشد (رساله‌ی الهی-سیاسی، فصل ۱۶). همین که روابط نیروها تغییر کند، یعنی وقتی آن فرد دیگر در چنگ سارقان نباشد حق دارد که قرارداد را نادیده بگیرد (رساله‌ی الهی-سیاسی، فصل ۱۶). او از این حق برخوردار است اما نه از این جهت که قرارداد تحت فشار منعقد شده بود و در نتیجه واجد اعتبار نیست بلکه از آن جهت که اعتبار قرارداد صرفاً حاصل از رابطه‌ی نیروها است، رابطه‌ای که قرارداد در درجه‌ی نخست مطابق با آن «منعقد شده» بود (و به معنایی دیگر از آن جهت که همه‌ی قراردادها تحت فشار منعقد می‌شوند، واقعیتی که اسطوره‌ی برابری طبیعی نیروها در وضع طبیعی آن‌را پنهان کرده است). وقتی رابطه تغییر می‌کند، قرارداد دیگر معتبر نیست. □□□ بر اساس این استدلال مشخص می‌شود که استفاده‌ی اسپینوزا از مفهوم قرارداد اجتماعی وجه اشتراک بسیار کمی با هابز، لاک یا روسو دارد. بنا نیست وضع اجتماعی یا جمهور که استوار بر یک قرارداد است وضع طبیعی را رفع کند. اسپینوزا در پاسخ به مخاطب نامه‌ای که از او می‌خواهد نسبتش را با هابز روشن کند، می‌گوید حق طبیعی «تمام و کمال» در جامعه «به جا مانده است»؛ نه قابل رفع است و نه قابل واگذاری چرا که «قدرت حاکمه در یک کشور به موجب حق طبیعی فقط تا اندازه‌ای که بر سوژه اعمال قدرت می‌کند، نسبت به او واجد حق است» (نامه‌ی ۵۰). هم موانع بیرونی و هم موانع درون حوزه‌ی نظری اسپینوزا سبب شد که او نتواند تبعات این مواضع را به‌طور منجسمی شرح و بسط دهد. اسپینوزا از تجربه‌ی دموکراتیک جمهوری هلند حمایت می‌کرد و چهره‌ی برجسته آن، یان د ویت، دوست و همکار او بود. هنگامی که نیروهای سلطنت‌طلب و وابسته به روحانیت کلیسا جمهوری را واژگون ساختند و جماعت سلطنت‌طلبها د ویت (و برادرش) را در سال ۱۶۷۲ به قتل رساندند اسپینوزا مجبور شد نتایج نظریه‌اش را بپذیرد که در نهایت تأسّف او عملاً به اثبات رسیده بود. سخن گفتن از حقوق قطع نظر از توازن قدرت مهمل و بی‌معنی است چرا که حق فقط بر اساس قدرت به فعلیت می‌رسد. صحبت کردن از حقوق حاکمان و شهروندان (با نقض آنها از سمت طرفین) یا از تعهدات اخلاقی و قانونی آنها دیگر منطقی نیست. چنین صحبتی دوباره به تولید هنجارهایی متعالی دامن می‌زند که اگر انسان مطابق با آنها عمل نکند تقبیح می‌شود و در نتیجه به جای نوشتن نظریه‌ی سیاسی «هجویه» نویسی غالب می‌شود (رساله‌ی سیاسی، فصل اول، بند ۱). پرسش

درست این است که: چگونه دولت نه در وجود نظم (طبیعی یا مصنوعی) بلکه با وجود آشوب بی‌وقفه‌ای که از علل بی‌شماری حاصل شده، دوام می‌آورد؟ آخرین اثر اسپینوزا، رساله‌ی سیاسی، مکرراً شکنندگی دولت را یادآور می‌شود که صرفاً ناشی از رابطه‌ی مشخصی از نیروهای اجتماعی است. و از آنجایی که این نیروها همواره در میدان حرکت (یا ستیز) هستند، دولت یا حاکم باید پیوسته برای نشان دادن واکنش یا تطبیق با آنها وارد عمل شود و مدام موضع خود را به‌منظور حفظ موازنه‌ی مطلوب قدرت از نو تعریف و تنظیم کند. اسپینوزا در کتاب رساله‌ی سیاسی تنها یکی از پیشینیان را می‌ستاید، کسی که نام او باعث تعجب هیچ کس نیست: ماکیاولی.

در نهایت اسپینوزا آپاراتوس قرارداد، تعهد و حق (چه متعالی و چه قضایی) را به‌کلی رد می‌کند زیرا این آپاراتوس به میدان سیاسی تفرد می‌بخشد و انسان‌ها همان‌طور که یکی‌یکی اجازه‌ی ورود به بهشت دارند به همین صورت هم می‌توانند وارد روابط سیاسی شوند. تقلیل میدان سیاسی به چیزی که در ظاهر مؤلفه‌های بنیادین آن (افراد) به شمار می‌رفت در حکم انکار ایجابیت یا مادیت نیروهایی است که ستیز بین آنها معرف میدان سیاسی است. زیرا یقیناً کسی که با قدرت و لذا حق دولت یا حاکم مقابله می‌کند فرد یا حتی گروهی از افراد نیست چرا که آنها قابل تقلیل به مؤلفه‌های بنیادی‌تر (در مقایسه با فرد) میدان سیاسی هستند: «حق دولت همان حق طبیعی است که حد و حدود آن نه با قدرت فرد بلکه با قدرت انبوه خلق^{۳۴} مشخص می‌شود، انبوه خلقی که راه‌برش تنها یک ذهن است» (رساله‌ی سیاسی، فصل سوم، بند ۲). از نظر هابز، افراد در وضع طبیعی با یکدیگر در تعارض^{۳۵} هستند و توان هیچ شکلی از پیوند را ندارند؛ اتحاد آنها فقط به میانجی حاکم در جمع مصنوع جمهور ممکن است. اما به‌زعم اسپینوزا هیچ وضعیت نخستینی از فردیت ناب در کار نیست و در نتیجه نیازی به رفع تفاوت نخستین به‌واسطه‌ی هیچ شکلی از وساطت نیست (نگری ۱۹۸۲). انبوه خلق واجد واقعیت است و قابل تقلیل به هیچ چیزی مقدم بر خودش نیست. انبوه خلق «ذهنی از

multitude ۳۴

antagonistic ۳۵

آن خودش» دارد نه به این معنی که سوژه یا عامل جمعی است بلکه به این معنی که ویژگی‌ها و انفعالاتی مختص به خود دارد که با ویژگی‌ها و انفعالات فرد متفاوت است. شناسایی انبوه خلق به‌مثابه شکلی از موجودیت اجتماعی به ما امکان می‌دهد تا سیاست و تاریخ را از منظر جدیدی ببینیم: نه به‌منزله‌ی تاریخ نظام‌های سیاسی، حقوق و تعهداتی که وضع کرده‌اند و حد و اندازه‌ای که این حقوق رعایت یا نقض شده یعنی تاریخ رابطه‌ی بین افراد و دولت بلکه به‌مثابه تاریخ مبارزه‌ی جمعی. اما اگر وجه مشخصه‌ی این مبارزه تلاش دولت و حاکم برای انطباق یا ضدیت، سازگاری یا مخالفت با جنبش بی‌وقفه‌ی انبوه خلق یا توده‌ها (که بالیبار از ما خواسته در این شماره‌ی مجله مالتیتود را به توده‌ها ترجمه کنیم) باشد، جنبشی که مبتنی بر پویایی خاص خود است، در شکل دموکراتیک دولت که علی‌رغم سلطنت‌طلبی یا اریستوکراسی انبوه خلق بر خودش حکمرانی می‌کند، مبارزه‌اش بر ضد چه کسی است؟

بنابر استدلال متقاعدکننده‌ی بالیبار، آنچه که دست‌نوشته‌ی رساله‌ی سیاسی را در این نقطه‌ی مشخص دچار وقفه می‌کند، چیزی فراتر از مرگ اسپینوزا بود. علت این وقفه همان بن‌بست نظری است که نه‌تنها دامن‌گیر اسپینوزا شده بلکه خود ما را هم درگیر کرده است. آن چیزی که غالباً «بحران مارکسیسم» نامیده‌اند می‌تواند با استفاده از اصطلاحاتی مشابه مطرح شود. اگر مانند اسپینوزا مقولات تعالی، بیان، وساطت، اراده‌ی آزاد و انتخاب عقلانی را کنار بگذاریم، «عمل نظری‌مان»^{۳۶} (با وام گرفتن عبارتی پرجنجال و بسیار اسپینوزایی از آلتوسر) ما را به کجا رهنمون می‌شود؟ به آن راه‌حل پیش‌بینی‌ناپذیری که دست‌کم می‌توانیم متوجه ورود غیرمنتظره‌اش باشیم. اختیار کردن نظرگاه اسپینوزایی به معنای نفی تمام پاسخ‌های نادرستی است که فلسفه بسیار مشتاقانه فراهم می‌کند و به معنای این است که یاد بگیریم چگونه بدون امیدهای

^{۳۶} theoretical practice. اسپینوزا در تبصره بخش دوم اخلاق، قضیه ۷ می‌گوید: جوهر متفکر و جوهر دارای بعد یک جوهر واحد است که گاهی تحت این صفت شناخته می‌شود و گاهی تحت آن صفت. آلتوسر به تاسی از اسپینوزا می‌گوید که ایده‌ها وجود مادی دارند و آگاهی چیزی غیر از عمل نیست. عبارت «عمل نظری» هم اشاره به غیرقابل تفکیک بودن عمل و نظر یا فکر و بعد دارد.

آخرالزمانی یا توهم‌های اراده‌گرایانه منتظر بمانیم (از «نظرگاه ابدیت») تا زمانی که تاریخ امکان یافتن راهی برای برون‌رفت از بن‌بست‌مان را به‌وجود بیاورد.

منبع:

Warren Montag, "Spinoza: Politics in a World Without Transcendence," Rethinking Marxism, Vol. 2, No. 3 (1989), pp. 89-103

^۱ کتاب *اصول فلسفه‌ی دکارت* (۱۶۶۳) از اسپینوزا شرح و بسطی از تفکر دکارتی بود و به معنای دقیق کلمه مستقیماً به سایر مجموعه آثار او مرتبط نمی‌شود. تمامی ترجمه‌ها از اسپینوزا به من تعلق دارند و از این رو فقط مکان کلی هر بخش را مشخص کرده‌ام.

□□ معمولاً این اتهام را به نگری (۱۹۸۳؛ ۱۹۸۵) وارد می‌کنند که او جنبه‌های متعارض اثر اسپینوزا را با «سلسله‌مراتب زمانی» مطرح می‌کند طوری که انگار آنها با یکدیگر مواجهه نمی‌شوند بلکه یکی پس از دیگری می‌آید. بالیبار (در همین شماره از مجله) نشان داده است که فهم آن چیزی که حقیقتاً در اسپینوزا تازه است نمی‌تواند بدون آن رابطه‌ی متناقضی حاصل شود که امر تازه را با پروبلماتیک پیشین پیوند می‌زند. برای مثال، مسئله‌ی وساطت هرگز به‌سادگی از آثار اسپینوزا محو نمی‌شود و تداوم آن نشانه‌ای است از مشکلاتی که آثار او خلق کرده اما هیچ‌گاه حل نکرده است. با این حال، نگری با نشان دادن چیزی که به‌طور رادیکالی در آثار اسپینوزا تازه (یا نابه‌نجار) است، خدمت بزرگی کرده است. من بخش اعظمی از استدلال پیش رو را به او وام دارم.

□□□□ هابز (۱۹۶۸، ۱۹۸) که از بسیاری جهات نقش نیرو در تعیین حقوق و تعهدات را مورد توجه قرار می‌دهد، مثالی مشابه را به کار می‌بندد اما در نهایت نتیجه می‌گیرد که پول آزادسازی باید پرداخت شود و باید به شرایط توافق احترام گذاشت ولو این که رابطه‌ی نیروها دستخوش تغییر شده باشد. از نظر هابز تعهد باید ضرورتاً در جاهای مشخصی از قدرت فراتر برود.

منابع

- Althusser, L. 1971. *Lenin and Philosophy*. New York: Monthly Review Press.
- .1976. *Essays in Self-criticism*. London: New Left Books.
- Althusser, L. and Balibar, E. 1970. *Reading Capital*. Trans. B. Brewster. London: New
- Balibar, E. 1985. *Spinoza er la politique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- .1989. "Spinoza the Anti-Orwell." *Rethinking Marxism* (in this issue).
- Deleuze, G. 1968. *Spinoza et le probleme de l'expression*. Paris: Editions de Minit.
- Gueroult, M. 1968. *Spinoza I (Dieu)*. Paris: Aubier.
- Hegel, G. W. F. 1974. *Lectures in the History of Philosophy*, vol. 3. Atlantic Highlands.
- Hobbes, T. 1968. *Leviathan*. Middlesex: Pelican.
- Macherey, P. 1979. *Hegel ou Spinoza*. Paris: Maspero.
- .1983. "In a Materialist Way." In *Philosophy in France Today*, ed. A. Montefiore, 121-40. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moreau, P.-F. 1975. *Spinoza*. Paris: Editions du Seuil.
- Negri, A. 1982. *L'Anomalie sauvage*. Paris: Presses Universitaires de France.
- .1985. "Reliqua Desiderantur: Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell' ultimo Spinoza." *Studia Spinozana I*.
- Spinoza, B. 1925. *Opera*, 4 vols. Heidelberg: Carl Winter.
- Strauss, L. 1952. "How to Study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*." In *Persecution and the Art of Writing*, 30-78. Glencoe: The Free Press.
- Tosel, A. 1984. *Spinoza ou le crepuscule de la servitude*. Paris: Aubier.