

مبارزه برای استثمار، تو گویی

شورش باشد:

اسپینوزا، مارکس و انقیاد امروز

تجدید اقتصاد

جیسون رید



ترجمه‌ی علی عزیزی



نقاشی: اعتصاب اثر رابرت کوهلر با عنوان اعتصاب، ۱۸۸۶

۱. مقدمه

تعریفِ باروخ اسپینوزا از استبداد شاید یکی از شناخته‌شده‌ترین فرازهای آثار او باشد؛ مجادله‌ای تندوتیز از جانب نویسنده‌ای که در غیر این صورت به روش هندسی آرام و دقیق مبتنی بر ارائه‌ی اصول متعارفه، قضیه‌ها و تبصره‌ها شناخته شده است. آن فراز معروف، به این شرح است:

«راز اعلای استبداد، پشتیبان و تکیه‌گاهش، نگهداری انسان در حالت فریفتگی و توسل به‌عنوان واهی دین برای پوشاندن ترسی است که به مددش باید آن‌ها را به کنترل درآورد، به طوری که آن‌ها چنان برای بندگی‌شان بچنگند که گویی برای آزادی‌شان می‌جنگند، و این را که جان و زندگی‌شان را در راه شکوه فردی واحد فدا کنند نه مایه‌ی شرم، بلکه والاترین افتخار می‌دانند.»^۱

صورت‌بندی اسپینوزا در سال ۱۶۷۰ بیشتر به واسطه‌ی نقل‌قولی که بیش از سیصد سال بعد در کتاب *آنتی‌ادیپ: سرمایه‌داری و شیذوفرنی* اثر ژیل دلوز و فلیکس گتاری آمده شناخته شده است.^۲ همان‌طور که دلوز و گتاری نوشته‌اند «به همین دلیل است که مسئله‌ی بنیادین فلسفه‌ی سیاسی هنوز همان است که اسپینوزا به‌روشنی دریافته بود و ویلهلم رایش آن را دوباره کشف کرد: "چرا انسان‌ها برای بندگی خود چنان سرسختانه می‌جنگند که تو گویی این بندگی، رستگاری‌شان است؟"»^۳ نقل‌قول دلوز و گتاری به‌طور هم‌زمان این فراز را تا مرتبه‌ی مسئله‌ی بنیادین مزبور، یعنی جنگیدن برای بندگی، تلخیص می‌کند و همچنین ارجاع دیگری، از رایش، را ولو به صورت معترضه، می‌افزاید. رایش در کتاب *روان‌شناسی توده‌ای فاشیسم*، دست‌کم مستقیماً، به اسپینوزا ارجاع نمی‌دهد، اما به روح تحلیل او اشاره می‌کند؛ همان‌طور که دلوز و گتاری بیان کرده‌اند، در اصرار بر این که «توده‌ها ابله‌هایی ساده‌دل نبودند؛ بلکه در یک نقطه‌ی خاص، و تحت مجموعه‌ی شرایطی مشخصی، خواهان فاشیسم بودند.»^۴ چنان‌که دلوز و گتاری، با بازآرایی سخنان رایش، اضافه می‌کنند، «مسئله‌ی حیرت‌انگیز این نیست که برخی دست به دزدی می‌برند یا برخی گاه‌به‌گاه اعتصاب می‌کنند، بلکه این است که همه‌ی کسانی که گرسنگی می‌کشند به‌طور منظم دزدی نمی‌کنند، و همه‌ی آن‌هایی که استثمار می‌شوند دائماً در اعتصاب نیستند.»^۵ این ارجاع به رایش فقط

مسئله را از بحث بر سر خرافه در قرن هفدهم به فاشیسم در قرن بیستم منتقل نمی‌کند، بلکه همچنین آن را از سپهر سیاست به قلمروی نقد اقتصاد سیاسی، و از اطاعت^۸ از یک مستبد، به استثمار شدن در نظام سرمایه‌داری تغییر می‌دهد. چیزی که این دو متن را — علی‌رغم فاصله‌ی چند صد ساله‌شان و تغییر تمرکز از اطاعت سیاسی به استثمار اقتصادی — به هم پیوند می‌زند، اصرار بر ماهیت اساساً فعال انقیاد^۹ است. انقیاد به صورت منفعلانه تحمل نمی‌شود؛ انقیاد محصول ترس یا اجبار نیست، بلکه فعالانه به مثابه‌ی محصول میل طلب می‌شود.

من با تأکید بر اقتباس‌ها و به‌روزرسانی‌های گوناگون موجود در در نقل قول دلوز و گتاری از اسپینوزا، می‌کوشم بنیانی را برای مشارکت خود در این بحث ترسیم کنم. من استدلال خواهم کرد که، امروز، مسئله‌ی بنیادین سیاست چنین است: چرا مردم برای استثمار شدن خود چنان می‌جنگند که تو گویی این استثمار، شورش است؟ من با طرح این پرسش، انتقال صورت گرفته به دست دلوز و گتاری از سیاست به اقتصاد سیاسی را دنبال کرده و این چنین بر جنبه‌ی روزمره‌ی سلطه تأکید می‌کنم. در عین حال، قصد دارم خوانش آن‌ها را به‌روزرسانی کرده، بدین طریق که نشان دهم صرف ردیابی ماهیت اساساً فعال انقیاد کافی نیست؛ برای درک انقیاد معاصر، باید حدودی را فهم کرد که این انقیاد نه تنها فعالانه، بلکه شورش‌گرانه نیز جلوه می‌کند. مسئله‌ی قابل توجه در مورد فرم‌های معاصر پوپولیسم راست‌گرا نه فقط این که طالب عنصری فعال‌اند، بلکه این واقعیت است که این عنصر، به پیروان و غیر خودی‌ها، در مقام شورش نمایش داده می‌شود. به عنوان مثال، صیانت از نژادپرستی و پدرسالاری نه به عنوان ادامه‌ی اعمال دیرین معطوف به طرد و فرودست‌سازی، بلکه به مثابه‌ی شورش علیه «بُک بودن»^{۱۰} یا «فرهنگ لغو کردن»^{۱۱} سمج و نوپا نمایش داده می‌شود. یا، به عنوان مثالی دیگر، تقاضا برای برداشتن تمام محدودیت‌هایی که برای جلوگیری از گسترش بیماری در دوران پاندمی کووید-۱۹ اعمال شده بود، نه به عنوان عامل حذف هزینه‌ها برای شرکت‌ها و بازگشت مشتریان، کارگران و سودها، بلکه به مثابه‌ی شورش علیه زورگویی بیش از حد دولت و نخبگانی که می‌خواهند ما را کنترل کنند به تصویر کشیده می‌شود — حتی اگر شکل چنین کنترلی بیشتر تخیلی باشد. امروز اطاعت نه

صرفاً در قالب مشارکتِ فعال در انقیادِ خود، بلکه به هیئت مشارکتِ فعالی که خود را شورش‌گرانه می‌داند درآمده است. یا، به عبارت دیگر، ایدئولوژی معاصر بیش از این که دوکسا^{۱۲} - یعنی عقیده‌ای مسلط که باید بی‌چون‌وچرا به آن پای‌بند بود - باشد، هترو دوکسی (دگرآیینی)^{۱۳} است؛ یعنی مجموعه‌ای از پرسش‌ها یا شورش‌ها. در واقع، بیشتر به مدد نوعی از «اختلاف» مبتنی بر «شورشِ مدیریت‌شده» بر مردم حکمرانی می‌شود، تا «توافق» آن‌ها بر سر مجموعه‌ای از آموزه‌ها. از دید من، این فلسفه‌ی اسپینوزا - به‌ویژه مطابق خوانش «نو-اسپینوزیسم» و «مارکسیسم اسپینوزیستی» - است که امکان درک این وضعیت پارادوکسیکال را فراهم می‌کند که در آن، انقیاد به قالب شورش درمی‌آید.^{۱۴}

۲. اطاعت چیست؟

برای درک این که چگونه شورش می‌تواند شکلی از اطاعت باشد، ابتدا لازم است بفهمیم که چه چیزی اطاعت را برمی‌سازد. به‌نوعی می‌توان گفت که دغدغه‌ی اصلی اسپینوزا در نقد کتاب مقدس و وحی، مسئله‌ی اطاعت است. چنان‌که اسپینوزا می‌نویسد، «موضوع شناخت به مدد وحی، همانا چیزی جز اطاعت نیست»^{۱۵}. این بیان، نه‌تنها وحی و فلسفه را به سبب اهداف متفاوت‌شان از یکدیگر جدا می‌کند (هدف اولی اطاعت است؛ و هدف دومی شناخت و در نهایت، آزادی)، بلکه کارکرد خاصی را به وحی در تأمینِ اطاعت نسبت می‌دهد. به باور اسپینوزا، دولت‌ها، به‌ویژه آن دولت‌هایی که با مردمی سر و کار دارند که به حکمرانی بر خویش عادت ندارند (مانند بردگان سابق تحت فرمان موسی)، باید از وحی برای خلق هم‌بستگی اجتماعی و نظم استفاده کنند.^{۱۶} همان‌طور که آنتونیو نگری استدلال می‌کند، «کارکرد ایجابی تخیلِ دینی عمدتاً عبارت است از ترویج فرمان‌بری، در سطوح مختلف تطور تاریخی.» (نگری، نابهنجاری وحشی، ترجمه‌ی سیدی، ص ۱۷۵)^{۱۷}. هم‌بستگی اجتماعی و نظم، امکان رشد انسانی را فراهم می‌آورد؛ از جمله رشد قدرت تفکر و تحقیق. اما دقیقاً در همین نقطه است که وحی، به مثابه‌ی شرطِ اطاعت، به قید و بند تبدیل می‌شود؛ همان‌گونه که کتاب مقدس، به جای شرطی ضروری برای نظم اجتماعی، به شرطی برای ستیزه تبدیل می‌شود.^{۱۸}

قسمی پیشرفت تاریخی وجود دارد که در آن، اقتدار کتاب مقدس به تدریج فایده‌ی اجتماعی خودش را از دست داده و به تخته‌بندی تبدیل می‌شود که باید کنار گذاشت. به هیچ‌وجه تصادفی نیست که چنین نسخه‌ای از پیشرفت، بهترین مصداق خودش را در «مانیفست حزب کمونیست» کارل مارکس و فردریش انگلس می‌یابد؛ جایی که روابط تولید بورژوازی که به سرمایه‌داری پروبال دادند، سرانجام به قیدوبندهایی تبدیل می‌شوند که برای آزادی نیروهای تولیدی جامعه باید بر آن‌ها غلبه کرد.^{۱۹}

از این چشم‌انداز، می‌توان اسپینوزا را در مقام کسی که نقدی روشن‌گرانه از دین را توسعه می‌دهد، خواند؛ نقدی که در آن، باور به روایت‌های کتاب مقدس شرطی ضروری برای تأسیس روابط اجتماعی در مرحله‌ای اولیه تلقی می‌شود.^{۲۰} بر اساس چنین خوانشی، وحی کارکردی اجتماعی، ولو ضروری، دارد که همراه با پیشرفت جامعه از جامعه‌ای مبتنی بر تخیل و خرافه به جامعه‌ای استوار بر عقل و فلسفه، باید از آن عبور کرد. با این حال اظهارات ابتدایی رساله تصور چنین پیشرفت خطی‌ای را مختل می‌سازد؛ یعنی جایی که اسپینوزا می‌نویسد، «اگر انسان‌ها می‌توانستند بر تمامی شرایطشان کنترل کامل داشته باشند، یا اگر بخت مساعد همواره با ایشان یار می‌بود، هرگز به دام خرافه نمی‌افتادند.»^{۲۱} حکم اسپینوزا مبنی بر اوضاع [مساعد] خرافه در مقام یک امر ثابت انسان‌شناختی، زیر پای تاریخ سیاسی او درباره‌ی کارکردهای خرافه را خالی می‌کند. این نکته‌ای است که اسپینوزا در /خلاق نیز مکرراً مطرح می‌کند؛ جایی که او مبنای خرافه را در این واقعیت پی می‌جوید که «همه‌ی انسان‌ها غافل از علل اشیاء زاده شده‌اند، و همه جویای منفعت خویش‌اند و از این خواهش آگاه‌اند.»^{۲۲} چشم‌انداز ما ضرورتاً هستی و جهان پیرامون‌مان را بر اساس رابطه‌ی آن‌ها با پروژه‌ها و آرزوهای ما فهم‌پذیر می‌کند؛ جهان به خوب و بد، نظم و بی‌نظمی تقسیم می‌شود، و در مجموع، ما جهان را نه بر اساس ویژگی‌های واقعی چیزها، بلکه بر اساس نحوه‌ی تأثیراتشان بر ما می‌فهمیم. این همان چیزی است که اسپینوزا پیش‌داوری می‌نامد؛ اولویتی که ما به امیال خود در فهم جهان می‌دهیم.^{۲۳} این چشم‌انداز متناهی و محدود ما بدان معناست که استمرار پیش‌داوری به‌مثابه‌ی شیوه‌ای برای جهت‌دهی به تفکر، ضرورتاً پنبه‌ی هر تاریخی از غلبه بر خرافات را می‌زند.

به همین دلیل است که امکان مشاهده‌ی دیالکتیکی متفاوت از اطاعت در اسپینوزا وجود دارد؛ نه دیالکتیکِ شروطی که به قیدوبند تبدیل می‌شوند، یعنی طوری که «خرافه به‌مثابه‌ی بنیانی برای جامعه» کنار گذاشته می‌شود، بلکه دیالکتیکی متفاوت، به صورت تقاطعی بین پیش‌داوری — که به‌عنوان جهلِ برساننده‌ی انسان‌ها فهم می‌شود — و خرافه، در مقامِ سازمان‌دهیِ سیاسیِ آن جهل. این دیالکتیک از میانه‌ی دو تعریفی که از اطاعت در رساله ارائه شده، عبور می‌کند. به‌علاوه، این دو تعریف از تصحیح عجیب و غریبی که رابطه‌ی اسپینوزا را با نظریه‌ی قرارداد اجتماعی تعریف می‌کند نیز می‌گذرند. در فصل شانزدهم رساله، اسپینوزا طرحی بنیادی از قرارداد اجتماعی در مقام مبنای جامعه ترسیم می‌کند.^{۲۴} همان‌طور که اسپینوزا می‌نویسد، این قرارداد به گونه‌ای شکل می‌گیرد که «هر فردی تمامی قدرتی را که در دست دارد به جامعه منتقل کند، و فقط جامعه از حق عالی‌هی طبیعی بر همه‌ی امور برخوردار باشد.» (اسپینوزا، رساله‌ی الهی-سیاسی، ترجمه‌ی علی فردوسی، ص ۴۰۶). با این حال، در فصل هفدهم، اسپینوزا توضیح می‌دهد که چنین ایده‌ای از تفویضِ قدرت «در وجوه فراوانی همیشه امری نظری خواهد ماند.» (همان، صص ۴۱۹ و ۴۲۰). اسپینوزا استدلال می‌کند که «حق» حدود و ثغوری یکسان با «قدرت» دارد؛ و به همین دلیل نمی‌توان آن را از بدن، زیست، و امیال فرد جدا کرد (همان). همانند قدرت، حق، انتقال‌ناپذیر و جدانشدنی است. این گزاره‌ی هستی‌شناختی توسط تاریخ‌حمایت می‌شود؛ تاریخی که اسپینوزا در این‌جا از طریق لنزی ماکیاولیایی به آن می‌نگرد: «مردم هرگز چنان دست از حق خود نشسته و قدرتِ خویش را به دیگری منتقل نکرده‌اند که درست همان کسانی که حق و قدرت آنان را به دست آورده‌اند هراسی از آنان نداشته باشند.» (همان، ص ۴۲۰). جدایی‌ناپذیریِ حق (یا حق‌ها)، اعمالِ هر دولت و هر حاکمی را تحدید می‌کند.

اسپینوزا در عین حالی که تفویضِ قدرت را محدود می‌کند، تعریف اطاعت را گسترش می‌دهد. در فصل شانزدهم، او استدلال می‌کند که اطاعت شامل تمام کارهایی که فرد مطابق با دستورات حاکم انجام می‌دهد، نمی‌شود.^{۲۵} همان‌طور که اسپینوزا می‌نویسد «عمل کردن به فرمان، یعنی از طریق اطاعت، آزادی را به معنایی سلب

می‌کند، اما این عمل کردن به فرمان به خودی خود نیست که کسی را بنده می‌سازد، بلکه دلیل چنان عمل کردنی است.» (همان، ص ۴۰۹). گاهی اوقات، اقداماتی که بر اساس دستورات انجام می‌شوند، به گونه‌ای عقلانی به نفع خود ما نیز هستند. برای مثال، پیروی از محدودیت‌های ترافیکی، مانند توقف در چراغ قرمز، به همان میزانی به حفظ بقای خودمان (اجتناب از تصادفات رانندگی) مربوط خواهد بود که به پیروی از اقتدار خارجی. سوژه صرفاً به این دلیل که اطاعت او توسط منافع عقلانی خود قابل قبول می‌شود، برده نیست. اما به نظر می‌رسد که اسپینوزا در فصل هفدهم کل این استدلال را نقض کرده و اظهار می‌دارد که «آنچه یک رعیت را رعیت می‌کند عت اطاعت او نیست، بلکه نفس اطاعت است.» (همان، ص ۴۲۱). اطاعت فقط به معنای این واقعیت است که کسی اطاعت می‌کند؛ بدون توجه به دلایل یا توجیهاات عقلانی فرد. مهم‌تر از آن، اسپینوزا در ادامه تصریح می‌کند که کل مدل فرمان و اطاعت نیاز به بازنگری دارد و راه‌های بیشتری از ممنوعیت ساده برای پرورش اطاعت وجود دارد. او می‌نویسد:

«زیرا گرچه وی همیشه بنا به درایت و داوری خویش عمل می‌کند - چه عشق او را به جنبش درآورد، و چه ترس برای اجتناب از پیامدی ناگوار - اگر بنا است کشوری و حقی بر رعایا در کار باشد، آنگاه حاکمیت سیاسی باید ضرورتاً به هر چیزی که بشود با آن مردم را به تصمیم به تسلیم بدان کشید، بسط یابد. پس هر کاری که رعیت انجام دهد که اوامر قدرت عالی‌ه در آن مرعی شده باشد، چه عشق آن را برانگیخته باشد و چه ترس او را مجبور کرده باشد، و چه (چنانکه اغلب پیش می‌آید) از روی ترکیبی از بیم و امید باشد، یا احترام، احساسی درهم‌آمیخته‌ای از قدرشناسی و هراس، یا هر انگیزه‌ی دیگری، وی باز هم آن کار را بنا به حق حکومت می‌کند و نه حق خویش.» (اسپینوزا، رساله‌ی الهی-سیاسی، ترجمه‌ی فردوسی، ص ۴۲۱).

این تعدیل تقریباً نوعی واژگون‌سازی به نظر می‌رسد. در حالی که در ابتدا کنش‌هایی که با منافع عقلانی خود فرد تناظر داشتند، می‌توانستند مطابق با اطاعت تلقی شوند و نه ناشی از آن، اکنون به نظر می‌رسد که اطاعت در اعماق برسانده‌ی فرد امتداد می‌یابد. اطاعت می‌تواند به همان اندازه که با زور تحمیل می‌شود، با ترغیب نیز

القا شود؛ و می‌تواند به‌طور ایجابی برانگیخته شود، همان‌طور که به‌طور سلبی محدود می‌شود. بنیان چنین بازتعریفی از اطاعت، ارزیابی مجددِ سوژه‌ی اطاعت و انسان‌شناسی سیاسی‌ای است که در بن هر تعریفی قرار دارد. تعریف نخست از اطاعت، فقط دلایل را مد نظر قرار می‌دهد: یافتن منافع عقلانی در پس کنش‌های ظاهری اطاعت؛ و این که چنین عقلانیتی سوژه را از برده جدا می‌کند.^{۲۶} در مقابل آن، تعریف دوم اطاعت، عشق، ترس و احترام - یعنی عواطف - را در مقام اصول بنیادین اطاعت در نظر می‌گیرد؛ و از آنجا که همه‌ی ما به آن‌ها، یعنی به عواطف، مبتلا هستیم، هیچ‌کس آزاد نیست.^{۲۷}

در/اخلاق، اسپینوزا «سیاستِ عواطف»^{۲۸} را به‌طور مفصل بررسی می‌کند. بررسی مختصری از آن بحث برای درک رابطه‌ی بین عواطف و اطاعت ضروری خواهد بود. ابتدا، در ذیل بخش اول اخلاق، اسپینوزا می‌نویسد وضعیت بنیادین انسان این است که ما از امیال خود آگاهیم، اما نسبت به علت‌های چیزها دچار جهلیم. این جهل شامل جهل از میل‌های اساسی ما نیز می‌شود. امیال ما به موجب مواجهه‌ها و رابطه‌های ما شکل می‌گیرند؛ این که چیزی چگونه در گذشته بر ما تأثیر گذاشته است، یا این که فکر می‌کنیم چگونه تأثیر گذاشته است، به امیال ما تعیین می‌بخشد. همان‌طور که اسپینوزا می‌نویسد «بنابراین از آن چه گفتیم چنین برمی‌آید که ما نه به این جهت که چیزی را خوب می‌شماریم برای رسیدن به آن تلاش می‌کنیم، می‌طلبیم، و می‌خواهیم؛ بلکه برعکس، بدان جهت که برای رسیدن به آن تلاش می‌کنیم و آن را می‌طلبیم و می‌خواهیم، آن را خوب می‌شماریم.» (اسپینوزا، اخلاق، ترجمه‌ی جهانگیری، صص ۱۵۴ و ۱۵۵). خواهش‌ها و میل‌ها غالباً شامل یک جهل بنیادین - یک شناختِ غلط - هستند که در آن، تاریخ و مواجهاتی که عواطف ما را شکل داده‌اند، به ابژه نسبت داده می‌شوند؛ تو گویی آن‌ها ویژگی‌های خود ابژه بوده‌اند.^{۲۹} امیال و اعمال ما نقطه‌ی آغاز نیستند، بلکه در نقطه‌ی انتهایی یک فرایند طولانی از علت‌ها و تعیین‌ها قرار گرفته‌اند. ما زمانی که امیال خود را به یک ابژه نسبت می‌دهیم - گویی که ویژگی‌هایی ذاتی دارند؛ نه این که در رابطه‌ها جای گرفته‌اند - یا زمانی که آن‌ها را برآمده از خودمان در مقام «یک پادشاهی درون پادشاهی»^{۳۰} درک می‌کنیم، وضعیت آن‌ها را به صورت بنیادینی نادرست می‌فهمیم.

برای درک این که آگاهی از امیال خود و جهل از علل اشیا به چه معناست، باید فهم کرد که نوعی جهل به‌عنوان برسازنده‌ی میل وجود دارد: در مرکز آن چه ما باور داریم که اراده یا میل به آن داریم، تاریخ محوشده‌ی عواطفی نهفته است که امیال ما را شکل و تغییر داده‌اند. همه‌ی این‌ها چه ارتباطی با مسئله‌ی بنیادین اطاعت دارد؟ برای این که استدلال کنیم، همان‌طور که اسپینوزا می‌گوید، که اطاعت مسئله‌ی شکل‌دهی و بازشکل‌دهی عشق و نفرت، ترس و میل است، باید گفت که اطاعت بیش از آن که مربوط به قانون و ممنوعیت باشد، بیشتر به شکل‌دهی به امیال، اعمال، و منش مربوط می‌شود؛ یعنی آن چه اسپینوزا آن را «اینگنیوم»^{۳۱} می‌نامد.^{۳۲، ۳۳} اینگنیوم، ماده‌ی خام سیاست است؛ یعنی میل‌ها، عواطف، و عقایدی که هر دولتی باید با آن‌ها مواجه شود و نمی‌تواند آن‌ها را منتقل یا سرکوب کند. با این حال، اینگنیوم، یا منش، محصول سیاست نیز است؛ چرا که دولت‌ها یا ملت‌ها با شکل‌دهی به عادات، امیال، و عقاید مشترک ساخته می‌شوند.

دو خط سیر به‌ظاهر متضاد فصل‌های شانزدهم و هفدهم رساله‌ی الهی-سیاسی (یعنی نقد قرارداد اجتماعی به‌مثابه‌ی امری صرفاً نظری، و گسترش مفهوم اطاعت)، دو روی یک مسئله و فرایند مشابهی از تعریف و ایضاح نظری‌اند. تعاریفی که با آن‌ها آغاز می‌کنیم، یعنی قرارداد به عنوان تفویضِ صوری^{۳۴} حقوق و اطاعت به مثابه‌ی اطاعت کردن از فرمان دیگری، در نهایت چنان دستخوش اصلاح و ایضاح می‌شوند که به طور کلی تغییر شکل می‌دهند. تعریف اولیه، صوری و ایده‌آلیستی است؛ تعریف دوم، رابطه‌ای و تا حدی ماتریالیستی است، و بدین طریق بدن و امیال آن را به همان اندازه‌ی ذهن و دلایل آن دربرمی‌گیرد. چنین خط سیری می‌تواند دیالکتیکی نامیده شود؛ نه فقط به این معنا که تعریف اول اطاعت یا قرارداد «نفی» شده و به مثابه‌ی صرفاً یک نظریه مطرح می‌شود، بلکه همان‌طور که اُتی‌ین بالیبار^{۳۵} استدلال می‌کند، به این معنا دیالکتیکی است که آن چه به‌طور کلی و جهان‌شمول اعلام می‌شود، تنها می‌تواند به‌طور تاریخی نشان داده شود، یعنی از طریق یک موقعیت «تکین»^{۳۶}. قرارداد صرفاً نظری جای خود را به برساختِ واقعی شخصیتِ جمعی و آرایشِ روابطی می‌دهد که گروه را تشکیل می‌دهند؛ و در عین حال، اطاعت تا حدی امتداد می‌یابد که هر چیزی را که

می‌تواند فرد را به سوی عمل کردن براند و ترغیب کند شامل شود، یعنی دربرگیرنده‌ی «این‌گنیوم» فرد. قراردادِ صوری جای خود را به چیزی می‌دهد که می‌توان آن را قرارداد یا برساختی بیش‌متعیّن^{۳۸} نامید؛ چیزی که نه انتقالِ صوری حقوق، بلکه برساختی از میل‌ها، امیدها و ترس‌هاست. در عین حال، تعریفِ صوریِ اطاعت جای خود را به تمام روش‌های مختلفی می‌دهد که مردم می‌توانند به وسیله‌ی آن‌ها وادار به اطاعت شوند. به این ترتیب، بخش بزرگی از رساله فرایندِ نوعی اصلاح را دنبال می‌کند؛ به طوری که تعریف‌های رایج «قرارداد» و «اطاعت» بازتعریف می‌شوند تا روابطِ علیّی زیر آن‌ها را آشکار کنند.^{۳۹} اطاعت نمی‌تواند به‌طور انتزاعی درک شود. دانستن این که چگونه و چه چیزی می‌تواند میل‌ها، امیدها و ترس‌های خاصی را ساختار داده و متعیّن کند، پیشاپیش ممکن نیست. اطاعت تنها در یک موقعیتِ خاص قابل درک خواهد بود.

جایگزینی قرارداد و اطاعت با مسئله‌ی بنیادی این‌گنیوم، یا منش، از همان مسئله‌ی بنیادینِ سیاست نشأت می‌گیرد. از آن‌جایی که حق قابل انتقال نیست، و هرکس ظرفیتِ خود برای عمل و تفکر را حفظ می‌کند، اطاعت باید نه‌تنها عقل بلکه عواطف را نیز دربرگیرد؛ اطاعت باید نه تنها با امر کردنِ آن‌چه ممنوع است، بلکه با تحریکِ آن‌چه مطلوب است و میل می‌شود، برساخته شود. دولت هر چه بیشتر بتواند بر چنین تحریکی متکی باشد، هر چه بیشتر شرایطِ میل را ایجاد کند، و هر چه بیشتر بتواند اطاعت را به‌مثابه‌ی آزادی جلوه دهد، قدرتمندتر خواهد بود. همان‌طور که اسپینوزا در رساله‌ی سیاسی استدلال می‌کند «باید به گونه‌ای بر انسان‌ها فرمان راند که آن‌ها خود را فرمان‌بردار نبینند و به گونه‌ی دلخواه خویش و از روی اراده‌ی آزادشان بزیند، به گونه‌ای که فقط محدودیت‌شان عشق به آزادی و میل به افزایش دارایی و امید به کسب مقامات دولتی باشد.» (اسپینوزا، رساله‌ی سیاسی، ترجمه‌ی غلامی و گنجی، ص ۱۷۷)۴۰. در رساله‌ی الهی-سیاسی، اسپینوزا نمونه‌ی دولت عبری باستان را مطرح می‌کند، دولتی که بر پایه‌ای از آداب و عادات استوار بود، که هم فرد و هم قدرت سیاسی را برمی‌ساخت.^{۴۱} معروف است که اسپینوزا می‌گوید «چنین کاری برای مردمی که به آن خو گرفته بودند باید آزادی به نظر می‌رسیده باشد و نه بندگی.» (اسپینوزا، رساله‌ی الهی-سیاسی، ترجمه‌ی علی فردوسی، ص ۴۴۵). با خوانش این دو بیان در

کنار هم، آشکار می‌شود که تأکید مورد دوم باید به این نکته باشد که انسان‌ها خود را تحت حکمرانی فهم نمی‌کنند. یا اگر بخواهیم از تعبیر اسپینوزا استفاده کنیم، انسان‌ها به میل‌های خود آگاهند، اما از این که چگونه تحت حکمرانی هستند جاهل‌اند. به این معنا، دیدگاه اسپینوزا به‌طور کامل در تضاد با هابز است؛ در حالی که هدف هابز این بود که استدلال کند آزادی حتی در اعمالی که تحت فشار یا ترس انجام می‌شود نیز وجود دارد، یعنی همان‌طور که هابز می‌گفت «ترس و آزادی با هم سازگارند». دیدگاه اسپینوزا این است که باید اجبار و اطاعت را حتی در چیزهایی که به آن‌ها میل می‌ورزیم ببینیم.^{۴۲} به عبارتی دیگر، اگر بخواهیم از عبارت‌بندی هابز استفاده کنیم، امید و اجبار با هم سازگارند.

تنها بنیان دولت و قدرت سیاسی، قدرت‌ها، میل‌ها، و کنش‌های افراد است؛ چرا که این امیال نمی‌توانند به حاکم منتقل شوند یا از میان بروند. افراد ضرورتاً به هر طریقی که می‌دانند برای حفاظت از خود تلاش می‌کنند. با این حال، این که دولت بخواهد امیال و عواطف را همان‌گونه که هستند بپذیرد، معادل خواهد بود با نابودی دولت در مقام یک دولت، یعنی به‌عنوان یک روش مشترک برای اندیشیدن، احساس کردن، و قضاوت کردن. تنها راه خروج از این ریسمان دوگانه، این است که قدرت سیاسی هرچه بیشتر به‌اصطلاح به سوی «بالادست رودخانه» حرکت کند و امیال، عواطف، طبایع و نحوه‌ی آرایش‌بندی افراد را تولید کند. همان‌طور که پی‌یر مائری^{۴۳} استدلال می‌کند، اندیشه‌ی اسپینوزا در این زمینه می‌تواند پیشگامی برای عبارت معروف میشل فوکو در نظر گرفته شود که می‌گوید «روح، زندان بدن است» (فوکو، مراقبت و تنبیه، ترجمه‌ی سرخوش و جهان‌دیده، ص ۴۲)؛ در واقع، قدرت سیاسی در درجه‌ی اول بر خود کنش‌ها اعمال نمی‌شود، بلکه بر شرایط کنش اعمال می‌شود، و میل‌ها و عادت‌ها را شکل می‌دهد.^{۴۴} اطاعت مسئله‌ای است درباره‌ی برنامه‌نویسی آدم-ماشین‌های غیرمادی، درباره‌ی شکل‌دهی به میل‌ها و عادت‌ها به گونه‌ای که اطاعت در مقام آزادی ظاهر شود.

۳. اطاعت از هیچ‌کس: برساخته شدن اینگنیوم {یا منش} کاپیتالستی

تحلیل اسپینوزا از تولید اطاعت، یعنی تولید اینگنیوم {یا منش} اطاعت، دین را در مقام نهاد مرکزی مد نظر خود و دولت تئوکراتیک عبری باستان را به مثابه‌ی نمونه‌ی اصلی خود در نظر می‌گیرد. هنوز مشخص نیست که چگونه این نقد تئوکراسی به مثابه‌ی ساختاری خاص از باور و اطاعت می‌تواند بر سیاست معاصر، یا دقیق‌تر، نقد اقتصاد سیاسی، اعمال شود. شاید این نقطه‌ی تقاطع، همان مسیری باشد که در آن هر دوی نقد اقتصاد سیاسی و نقد اسپینوزا از اطاعت، نقد دین را به عنوان نقطه‌ی آغازین خود در نظر می‌گیرند. مارکس نقد دین را پیش‌درآمد تمام نقدهای آینده می‌دانست.^{۴۵} پایه‌ی اساسی چنین نقدی، این شناخت است که «انسان مذهب را می‌سازد، نه مذهب انسان را.» (مارکس، نقد فلسفه‌ی حق هگل، ترجمه‌ی سلحشور، ص ۶).^{۴۶} دین پیش‌درآمد تمام نقدها است، زیرا فعالیت دینی الگوی بنیادین بیگانگی‌ای^{۴۷} است که در آن، انسان چیزی، فی‌المثل در این جا ایده‌ی خدا، را خلق می‌کند و با این حال در شناخت خلقت و فعالیت خودش به طرز بنیادینی دچار اشتباه می‌شود. می‌توان نقد بیگانگی کار مارکس را به عنوان جابه‌جایی این الگو و اعمال آن بر شرایط مادی کار درک کرد. همان‌طور که مارکس نقد دین را مبنای نقد بیگانگی کار قرار می‌دهد و بدین طریق نقد را از آسمان به زمین منتقل می‌کند، همچنین نقدی این‌جهانی از دین ارائه داده و این چنین تأکید می‌کند که خود دین محصولی اجتماعی است: این واقعیت که قسمی «افیون توده‌ها» وجود دارد، مستلزم آن است که رنج در این جهان وجود داشته باشد.^{۴۸} نقد دین، مبنای درک بیگانگی مادی توانایی‌های انسانی در مسئله‌ی مالکیت و دولت است، اما در عین حال، بنیان دین را باید در قلمروی تاریخ و کنش‌های عملی جست‌وجو کرد. نقد از آسمان به زمین فرود می‌آید، در حالی که هم‌زمان توضیحی زمینی برای آسمان ارائه می‌دهد.

به نظر می‌رسد که «مانیفست کمونیست» می‌تواند تغییری بنیادین در رابطه‌ی بین نقد دین و نقد اجتماعی را نمایش دهد. در این متن است که به نظر می‌رسد مارکس

استدلال می‌کند که نیروی انتقادی حقیقی در برابر دین، فلسفه یا نقد نیست؛ بلکه در نهایت همان مدرنیزاسیونی است که خود سرمایه به وجود می‌آورد. دیگر نه فلسفه یا نقد، بلکه خود فعالیت اقتصادی است که همه‌ی مقدسات را نامقدس می‌کند. همان‌طور که مارکس و انگلس در یکی از قطعات معروف‌شان می‌نویسند:

«بجای انقلاب پیاپی در تولید، آشفتنگی بی‌وقفه‌ی تمام اوضاع اجتماعی، ناپایداری و بی‌قراری بی‌پایان دوران بورژوازی را از تمام دوران‌های پیشین متمایز می‌کند. تمام مناسبات تثبیت شده و سخت منجمد، همراه با زنجیره‌ای از پیش‌داوری‌ها و نظرات کهنه و مقدس، فرومی‌پاشند، و هر آن‌چه به‌تازگی شکل گرفته است پیش از آن که قوام گیرد منسوخ می‌شود. هر آن‌چه سفت و سخت است ذوب می‌شود و به هوا می‌رود، آن‌چه مقدس است نامقدس می‌گردد، و سرانجام آدمی ناگزیر می‌شود با دیدگانی هشیار با شرایط واقعی زندگی و مناسبات خویش با نوع خود روبرو شود.» (مارکس و انگلس، مانیفست کمونیست، ترجمه‌ی مرتضوی و عبادیان، ص ۲۸۰).^{۴۹}

این خود سرمایه است که تمام گل‌های وهم را از میان می‌برد و انسانیت را وادار می‌کند که با حواسی هوشیار با زنجیره‌های عریانی که شرایط واقعی آن را تعریف می‌کنند روبرو شود. این تز مدرنیزاسیون و افسون‌زدایی، مدت‌ها پس از «مانیفست»، همچنان در اندیشه‌ی مارکسیستی موضوع ادامه‌داری است. به‌عنوان مثال، آلن بدیو^{۵۰} سرمایه‌داری را به مثابه‌ی تقدس‌زدایی از پیوند اجتماعی توصیف می‌کند، جایی که شرایط و ایده‌های تعلق جمعی به شکلی عریان و کمی‌شده در می‌آیند.^{۵۱} با این حال، این اندیشه در کتاب «آنتی‌دیپ»، اثر دلوز و گتاری، قوی‌ترین بازصورت‌بندی خود را پیدا می‌کند. روابط اقتصادی پیش‌سرمایه‌داری با کدهایی تعریف می‌شوند که ضرورتاً فرا-اقتصادی هستند، کیفی‌سازی‌شده و سوژه‌سازی‌شده^{۵۲} در بدن‌ها و حافظه‌ها.^{۵۳} این همان نسخه‌ی دلوز و گتاری از «متعین‌شده در مقام مسلط» است:^{۵۴} در جوامع پیش‌سرمایه‌داری، روابط اقتصادی، یک نهاد دیگر مانند دین یا سیاست را به‌مثابه‌ی نهاد مسلط تعیین می‌کنند. برعکس، در سرمایه‌داری آکسیوم‌های^{۵۵} {اصول متعارفه‌ی} اقتصادی به صورت مستقیم مسلط هستند:

«در تضاد با کدها، آکسیوماتیک^{۵۶} در جنبه‌های مختلف خود، ارگان‌های اجرا، ادراک و حافظه‌ی خود را پیدا می‌کند ... از همه مهم‌تر، دیگر نیازی به اعتقاد وجود ندارد، و کاپیتالیست وقتی که افسوس می‌خورد امروز دیگر هیچ‌کس به هیچ‌چیزی اعتقاد ندارد، صرفاً در حال ژست‌گرفتن است.»^{۵۷}

آکسیوم‌ها انتزاعی و کاملاً کَمّی هستند، بدون معنا یا توجیه، شکل‌گرفته در تقاطع جریان‌های پول و جریان‌های کار به‌عنوان جریان‌های انتزاعی متفاوت. دلوز و گتاری می‌نویسند:

«این کمیت‌ها هستند که علامت‌گذاری می‌شوند، و نه دیگر خود اشخاص: سرمایه‌ی شما یا ظرفیت کار شما؛ بقیه‌ی چیزها مهم نیستند، ما همیشه جایی برای شما درون محدوده‌های گسترش‌یافته‌ی سیستم پیدا خواهیم کرد، حتی اگر لازم باشد آکسیومی فقط مخصوص شما ساخته شود.»^{۵۸}

سرمایه با بی‌تفاوتی‌اش نسبت به اعتقاد و معنا تعریف می‌شود، و آن‌ها را با اتصال کمیت‌هایی انتزاعی جایگزین می‌کند که دقیقاً به دلیل بی‌تفاوتی‌شان نسبت به معنا، در حال اعمال شدن هستند. دلوز و گتاری به همان اندازه که بر این ادعای «مانیفست» - یعنی مدرنیسم بی‌وقفه - تأکید و آن را تأیید می‌کنند، و آن را به مرکز فهم خود از گرایش‌شیزوفرنیک سرمایه‌داری تبدیل می‌کنند، همچنین اضافه می‌کنند که چنین منطقی از انتزاع یا قلمروزدایی^{۵۹} تنها نیمی از تصویر است. سرمایه‌داری همواره کدهای قدیمی را مجدداً زنده و احیا می‌کند. همان‌طور که دلوز و گتاری می‌نویسند:

«جوامع متمم مدرن با فرایندهای کدزدایی و قلمروزدایی تعریف می‌شوند. اما آن‌ها چیزی را که از یک طرف قلمروزدایی کرده‌اند، از طرف دیگر بازقلمروگذاری می‌کنند. این نو-قلمروها اغلب مصنوعی، رسوبی و باستانی هستند؛ اما آن‌ها کهن‌ساخت‌هایی هستند که کارکردی کاملاً معاصر دارند، روش مدرن ما برای «هم‌پوشانی»، بخش‌بندی کردن، باز-معرفی قطعه-کدها، احیای کدهای قدیمی، ابداع شبه-کدها یا اصطلاح‌های خاص ... این کهن‌ساخت‌های مدرن بسیار پیچیده و متنوع هستند ... تو گویی برخی از این کهن‌ساخت‌ها به‌صورت خودجوش در جریان حرکت قلمروزدایی شکل می‌گیرند ... برخی دیگر توسط دولت

سازماندهی یا ترویج می‌شوند، با وجود این که آن‌ها ممکن است علیه دولت شوند

و مسائلی جدی برای آن ایجاد کنند (منطقه‌گرایی، ناسیونالیسم).^{۶۰}

اگر فرمول مارکس (و انگلس) درباره‌ی تقدس‌زدایی از هر آن چه مقدس است، یک پیش‌روی خطی باشد، دلوز و گتاری نوعی بازگشت را به آن می‌افزایند، بازگشتی که احیای گذشته است، به‌گونه‌ای که اعتقادات و ایده‌آل‌های کهن بر روی زمینی جدید و خصوصی‌شده احیا می‌شوند. آن چه ذوب شده و به هوا رفته است بازمی‌گردد، اما به شکلی متفاوت؛ همان‌طور که کدها و اعتقاداتی تمام جوامع توسط دولت خصوصی، منطقه‌ای یا احیا می‌شوند. آدیپ در ابتدا به‌عنوان یک نمایش عمومی، به‌عنوان یک تئاتر، وجود دارد؛ فقط برای این که به درامی خودمانی و درونی تبدیل شود.

با این که دلوز و گتاری مسیر زمانی کلی «مانیفست» را مورد بحث قرار می‌دهند، و پیشرفت خطی مدرنیسم و تحول بی‌وقفه را با مسیری اساساً دوطرفه که همواره در حال احیای گذشته‌ای است که آن را کالایی و منسوخ می‌کند جایگزین می‌کنند، آن دو این کار را به دلایلی انجام می‌دهند که در نقد خود مارکس از سرمایه‌داری نیز محوری‌اند. سرمایه‌داری نمی‌تواند واقعاً همه چیز را انقلابی و متحول کند: سرمایه‌داری ضرورتاً باید خود سرمایه و رابطه‌ی سرمایه را حفظ و کنترل کند. انواع و اقسام انقلاب‌هایش در روش‌هایی که ما ارتباط برقرار می‌کنیم، سفر می‌رویم، می‌خوریم، و می‌پوشیم، در نهایت در خدمت حفظ تنها چیزی است که نمی‌تواند تغییر دهد، و آن استثمار نیروی کار مزدی است. تمام «کهن‌ساخت‌های با کارکرد معاصر» سرمایه^{۶۱} در نهایت در خدمت حفظ این انباشت ریشه‌ای هستند؛ ملت، گروه قومی، و خانواده همگی در خدمت بازتولید رابطه‌ی کار مزدی هستند.

دلوز و گتاری زمان‌مندی «مانیفست» را در مرکز فهم خود از منطق کدزدایی و بازکدگذاری سرمایه‌داری قرار می‌دهند، و پیامدی را برای منطق کلی تقدس‌زدایی که آن متن را تعریف کرده است، ارائه می‌دهند. با این حال، «آندره توزل»^{۶۲} استدلال می‌کند که مارکس در سرمایه به‌تدریج به فهم متفاوتی از دین و امر مقدس در زندگی روزمره می‌رسد، فهمی که کم‌تر بر اساس بیگانگی و جدایی از وجود روزمره است، و بیشتر بر انعکاس یا نسخه‌برداری از آن در قلمروی ایده‌ها متکی است.^{۶۳} برای توزل، دو

نقدِ دین در مارکس وجود دارد: اولی، که از فوئرباخ^{۶۴} گرفته شده است، بر پایه‌ی بیگانگی استوار است؛ در حالی که دومی، که در سرمایه توسعه می‌یابد، بر اساس منطق فیتیش است.^{۶۵} «فیتیشیسم کالا» بی معروف، بیش از آن که به معنای برساختنِ دنیایی ایده‌آل شده و جدا از تقسیمات و دردهای زندگی زمینی باشد، مستقیماً محصولِ آن است. همان‌طور که مارکس می‌نویسد:

«برای جامعه‌ی تولیدکنندگان کالا که مناسبات اجتماعی تولیدشان عبارت از این است که محصولاتِ خویش را همچون کالا، همانا همچون ارزش، تلقی می‌کنند و کارهای خصوصی خود را به‌عنوان کار انسانی برابر در این شکل شیء‌وار با یکدیگر در ارتباط قرار می‌دهند، مسیحیت با کیش انسان انتزاعی‌اش، به‌ویژه در شکل تکامل‌یافته‌ی بورژوازی آن یعنی پروتستانیسیم، دئیسم و غیره، مناسب‌ترین شکل مذهب است.» (مارکس، جلد یکم سرمایه، ترجمه‌ی مرتضوی، ص ۱۰۸).^{۶۶}

سرمایه‌داری، شیوه‌ی تولیدی که بر استثمارِ کارِ مزدی و کارِ انتزاعی بنا شده است، همچنین جامعه‌ای از انسانیتِ انتزاعی است. آن چه مارکس به آن «مذهب زندگی روزمره» می‌گوید، با «تجسم انسانی چیزها و شیء‌وارگی مناسبات تولید» تعریف می‌شود، طوری که کالاها دارای ارزش می‌شوند و انسان‌ها به هزینه‌های تولید تقلیل می‌یابند (مارکس، جلد سوم سرمایه، ترجمه‌ی مرتضوی، ص ۸۳۶).^{۶۷} این امر بدین معناست که بگوییم با وجود این که مارکس انسانیتِ انتزاعی را به عنوان «اقامت‌گاه پنهان»^{۶۸} تولید شناسایی می‌کند، یعنی با فرایندِ کاری که کارِ افرادِ متعدد و متفاوت را به‌مثابه‌ی نمونه‌هایی از کارِ انتزاعی قابلِ مبادله در تولیدِ مجموعه‌ی عظیمی از کالاها معادل می‌کند، به نظر می‌رسد که تحققِ واقعی این انسانیت در حوزه‌ی مبادله پیدا خواهد شد. کالایی‌شدنِ انسانیت به‌مثابه‌ی نیروی کار، متناظر با انسانی‌شدنِ کالا در بازار است. همان‌طور که مارکس می‌نویسد:

«در واقع، قلمرو گردش یا مبادله‌ی کالا که در محدوده‌ی آن خرید و فروش نیروی کار ادامه می‌یابد، در واقع همان بهشت حقوق طبیعی بشر است. این جا قلمرو منحصر به فرد آزادی، برابری، مالکیت و بنتام است. آزادی! زیرا هم خریدار و هم فروشنده‌ی کالا، مثلاً نیروی کار، تنها تابع اراده‌ی آزاد خود هستند. آن‌ها به عنوان اشخاصی آزاد که در پیشگاه قانون هم‌پایه‌اند، با هم قرارداد می‌بندند ... تنها

نیروی که آنان را کنار هم می‌آورد و بین‌شان رابطه برقرار می‌کند، خودخواهی، سود و منافع شخصی هریک است.» (مارکس، جلد یکم سرمایه، ترجمه‌ی مرتضوی، صص ۲۰۵ و ۲۰۶).^{۶۹}

اقامت‌گاه پنهان تولید ممکن است انسانیتِ انتزاعی را به‌عنوان یک انتزاع واقعی تولید کند، با استفاده از ماشین‌ها، سازمان‌دهی و انضباط برای قابل‌مبادله کردن افراد و بی‌تفاوت‌سازی تولید نسبت به تفاوت‌های جنسیت، سن و قومیت؛ اما این ایده‌ی انسانیتِ انتزاعی تنها از طریق به‌هم‌ریختگی ضروری فرم کالا ظاهر می‌شود. در بازار است و نه در کف کارخانه که افراد، برابر و قابل‌مبادله در نظر گرفته می‌شوند، به‌مثابه‌ی مصرف‌کنندگان برابر در مقابل همان محصولات و همان پول. جامعه‌ی سرمایه‌داری با تقسیم و شکافی بنیادین در میان آزادی و ضرورت تعریف شده است. حوزه‌ی مبادله، یعنی بازار، حوزه‌ی منفعت شخصی و آزادی است؛ در حالی که حوزه‌ی تولید، حوزه‌ی ضرورت و سوژه‌منقادسازی^{۷۰} است. همان‌طور که مارکس در ادامه می‌نویسد:

«همان آگاهی بورژوازی که تقسیم کار در کارگاه، الصاق دائمی کارگر به عملیات جزئی و تبعیت کامل کارگر متخصص از سرمایه را چون سازمانی از کار می‌ستاید که نیروی مولدش را افزایش می‌دهد، با همان شدت هر تلاش آگاهانه برای کنترل و تنظیم فرایند اجتماعی تولید را چون تجاوز به حقوق خدشه‌ناپذیر مالکیت، آزادی و "نبوغ" خودمختار سرمایه‌دارهای منفرد تقبیح می‌کند.» (مارکس، جلد یکم سرمایه، ترجمه‌ی مرتضوی، ص ۳۹۱).^{۷۱}

سرمایه‌داری نه بازار آزاد است و نه اجبار فرایند کار؛ بلکه به‌طور هم‌زمان هر دوی آن‌هاست، به‌عنوان ایده‌هایی متقابلاً تقویت‌کننده‌ی یکدیگر. در قلمروی مصرف است که آزادی تحقق می‌یابد، چیزی که آن را جامعه‌ی مصرفی می‌نامیم؛ در حالی که ضرورت و محدودیت در قلمروی ضرورت کار یافت می‌شود. کار، یا ضرورت کار کردن، در مقام یک رابطه‌ی اجتماعی ظاهر نمی‌شود؛ بلکه به‌عنوان یک واقعیت زندگی پدیدار می‌شود، به‌مثابه‌ی ضرورتی که خود طبیعت تحمیل‌اش می‌کند. به این ضرورت خاص اجتماعی-اقتصادی کار کردن برای به‌دست آوردن کالاها، روکشی از یک ضرورت انسان‌شناختی، و یا حتی بیولوژیکی، برای بقا داده شده است. علاوه بر این، شرایط کار، و مناسبات فرمان، سلسله‌مراتب و اطاعت، در مقام روابط قدرت و فرمان سیاسی ظاهر

نمی‌شوند، بلکه این‌گونه به نظر می‌رسند که توسط شرایط فنی و تکنولوژیکی خود کار تعیین می‌شوند. در واقع، تصویرمان از آزادی از بازار می‌آید، و تصویرمان از ضرورت از کار.

همان‌طور که سرمایه‌داری همراه با فرایند جست‌وجوی ارزش خود، نظامی از ارزش‌ها را تولید می‌کند، مذهب زندگی روزمره‌اش باید شامل تغییری بنیادین در در معنای مذهب بودن چیزی باشد، نظم یا رمزی نمادین. نخست، همان‌طور که مارکس و انگلس در «مانیفست» استدلال کرده‌اند، این امر تا حدی به این دلیل است که نیروی محرکه‌ی سرمایه‌داری بازتولید - بازتولید همان ابعاد فنی، اجتماعی، و سیاسی - نیست، بلکه تولید است؛ تولیدی که متمایل به سمت یک کاربرد خاص یا شکل خاصی از زندگی نیست، بلکه متمایل به سمت تولید ارزش افزوده است.^{۷۲} سرمایه‌داری به دنبال یکسان ماندن نیست، بلکه به دنبال ایجاد تغییرات و به‌هم‌ریختگی‌های مداوم است، مشروط بر این‌که این تغییرات - از سلیقه‌ها گرفته تا میل‌ها - در خدمت تولید ارزش اضافی باشند. دوم، همان‌طور که توزل استدلال می‌کند، نمادهایی که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به‌جای هر چیزی که ذوب می‌شود و به هوا می‌رود قرار می‌دهد، یعنی پول و کالاها، به‌نوعی نسبت به هدف و معنا بی‌تفاوت هستند، و دقیقاً به‌خاطر همین بی‌تفاوتی‌شان است که به کنش‌ها جهت می‌دهند.^{۷۳} رابطه‌ی مزدی چیزی نیست که باید به آن باور داشت، بلکه چیزی است که باید انجام داد؛ یک آکسیوم است و نه یک کد. به همین نحو، می‌توان گفت که آیین مرکزی جامعه‌ی سرمایه‌داری، یعنی خود کار، یعنی فروش زمان، انرژی و تلاش خود برای دستمزد، به صورت مشابهی از نظر نمادین مبهم است. در ابتدا این امر در مقام یک ضرورت طبیعی ظاهر می‌شود، به‌عنوان چیزی که بی‌واسطه و خارج از تاریخ است. همان‌طور که مارکس می‌نویسد، «پیشرفت تولید سرمایه‌داری، طبقه‌ی کارگری را رشد می‌دهد که از حیث آموزش، سنت و عادت، نیازهای این شیوه‌ی تولید را چون قانون‌های طبیعی بدیهی تلقی می‌کند.» (مارکس، جلد یکم سرمایه، ترجمه‌ی مرتضوی، صص ۷۸۹ و ۷۹۰).^{۷۴} فروش نیروی کار به نظر نمی‌رسد نهادی باشد که تحت شرایط خاص و تاریخی سرمایه‌داری وجود دارد، بلکه به‌عنوان یک شرط طبیعی ظاهر می‌شود؛ یعنی امرار معاش. کار مزدی به همان اندازه

که طبیعی‌سازی شده است، اخلاقیاتی^{۷۵} نیز می‌شود. کارگر بودن، شاغل بودن، به معنای ارزشمند بودن است. کار به انسان ارزش می‌دهد، و سرمایه حتی بیشتر. اقتصاد سیاسی بدون واسطه به‌عنوان اقتصادی اخلاقیاتی ظاهر می‌شود؛ این «ارزش»، اساس ارزش‌های اساسی ما است.

همان‌طور که دیدیم، مارکس و انگلس در «مانیفست» درکی از سرمایه‌داری ارائه می‌دهند که در مقام مدرنیزاسیون بی‌وقفه، انقلابی بی‌وقفه است که تمام ارزش‌های مقدس را نامقدس کرده و آن‌ها را تا حساب‌گری صرفاً کمی تقلیل می‌دهد. دلوز و گتاری این منطقی تاریخی را به‌روزرسانی کرده و استدلال می‌کنند همان سرمایه‌داری‌ای که ارزش‌ها و دانش‌های جهان را کدزدایی و قلمروزدایی می‌کند، و آن‌ها را به کالاهایی قابل‌مبادله تقلیل می‌دهد، دائماً این ارزش‌ها و کهن‌ساخت‌های قدیمی را در ملت، گروه قومی، یا خانواده، احیا می‌کند. منطقی سرمایه‌داری به گونه‌ای نیست که در آن هر آنچه سفت و سخت است دود شود و به هوا رود، بلکه به گونه‌ای است که ارزش‌ها و هنجارهای کهنه‌ای که انسان‌ها را به «بالادستان طبیعی‌اش» پیوند می‌دهند، دائماً احیا و بازسازی می‌شوند (مارکس و انگلس، مانیفست کمونیست، ترجمه‌ی مرتضوی و عبادیان، ص ۲۷۹).^{۷۶} با این حال، دلوز و گتاری به‌نوعی این احیا را ضرورتاً در خارج از سرمایه، خارج از رابطه‌ی مزدی، می‌بینند. دلوز و گتاری ادعای مرکزی «مانیفست»، یعنی این‌که سرمایه اعتقاد و معنا را در «آب‌های یخ‌زده‌ی حساب‌گری‌های خودپرستانه» غرق می‌کند، را رد نمی‌کنند (همان)؛ مفهوم آکسیوم آن‌ها تأکید می‌کند که سرمایه در بن خود، نسبت به اعتقاد و معنا بی‌تفاوت است. در واقع آن‌ها فقط اضافه می‌کنند که این، فصل‌الخطاب تقدس‌زدایی از امر مقدس نخواهد بود: امر مقدس بازمی‌گردد، خصوصی‌شده و رام‌شده، درون کدهایی که زندگی خصوصی را تشکیل می‌دهند. آنچه که من، با تأسی از تولز، استدلال می‌کنم این است که ضروری خواهد بود نوعی باز‌کدگذاری را فهم کنیم که فقط بر روی شکل‌های قدیمی اعتقادات مربوط به ملت یا خانه عمل نمی‌کند، بلکه درون سرمایه‌داری، خود مقوله‌های زندگی اقتصادی - کار، مزد و سرمایه - باز‌کدگذاری می‌شوند. یک شغل صرفاً یک رابطه‌ی اقتصادی که در تقاطع آکسیوم‌های کار مزدی ساخته شده باشد، نیست؛ بلکه علاوه بر این، مطالبه‌ای

است برای هدف‌مندی و ارزش‌مندی درون جامعه. به همین ترتیب، سرمایه صرفاً انباشتِ ارزش نیست، بلکه انباشتِ اعتبار و جایگاه اجتماعی نیز خواهد بود. خودِ ارزش‌های اقتصادی مستقیماً به مثابه‌ی ارزش‌های اجتماعی فراکدگذاری می‌شوند.

۴. شورش در مقام اطاعت

من برای دفاع از ادعای خود در ابتدای متن، این‌که «افراد برای استثمار شدن به گونه‌ای می‌جنگند که تو گویی این استثمار، شورش است»، از دو تز متفاوت استفاده می‌کنم؛ یکی برگرفته از اسپینوزا و دیگری از مارکس. اولین تز، تز اینگنیوم است: هر نظم اجتماعی ناگزیر است خود را در قالب شخصیت، میل، و ترکیب عاطفی خاصی تولید یا بازتولید کند. به عبارت دیگر، نظم‌های اجتماعی و شیوه‌های تولید، صرفاً در مقام روابط اقتصادی، ساختارهای حقوقی، یا روابط مالکیت ایجاد نمی‌شوند؛ بلکه عمیقاً به‌عنوان شیوه‌هایی از احساس کردن، اندیشیدن و میل ورزیدن، زیسته می‌شوند. پیامد چنین اظهاری این است که بهترین راه برای یک جامعه جهت بازتولید شرایط وجود خود، این‌گونه است که این «شخصیت» خاص، نه به‌عنوان محصول نهادها و سیاست‌ها، بلکه در مقام چیزی طبیعی و پیشینی به نظر برسد. این تز (و پیامد آن) از اسپینوزا گرفته شده است. دومین تز، که از مارکس اخذ شده، این است که سرمایه‌داری رابطه‌ای ضرورتاً ضد و نقیض با این برساخت دارد؛ یعنی از یک‌سو، با آکسیوم‌های صوری و بی‌تفاوتی که وجود ما را پیکربندی می‌کنند (مانند مزد، پول، و شکل کالایی)، و از سوی دیگر، با سوژکتیویته‌ای^{۷۷} که به‌عنوان وجه برساننده‌ی خود، درکی از بی‌تفاوتی‌اش به این ساختارها در مقام فردی تک‌افتاده دارد، درگیر است. در حالی که سایر شیوه‌های تولید، خود را در قالب یک شخصیت و یک فرم خاص از سوژکتیویته بازتولید می‌کنند، سرمایه‌داری خود را در نوعی بحران سوژکتیویته بازتولید می‌کند که در میان بی‌تفاوتی انتزاعی، از یک سو، و نیاز به بازتولید و تجسم ارزش‌های فروش نیروی کار و انباشت سرمایه، از سوی دیگر، گرفتار است. سوژه‌ی سرمایه به‌طور هم‌زمان هم بی‌تفاوت به ارزش است و در فرایندهای انقلاب بی‌وقفه گرفتار شده، و هم ارزش مجسم است و وابسته به ارزش خود در مقام کارگر.

با وجود تفاوت‌هایشان در ابژه، روش و دوره‌ی زمانی، اندیشه‌های اسپینوزا و مارکس در نقطه‌ای بنیادین هم‌گرا می‌شوند که می‌توان آن را به‌مثابه‌ی تقاطع هر دو تز درک کرد؛ به این معنا که مسئله‌ی اساسی سیاست یا نقد اقتصاد سیاسی، دیدن انقیاد در کنش‌هایی است که ظاهراً بدون اجبار یا فشار انجام می‌شوند. برای اسپینوزا، این جنبه در این اظهاریه یافت می‌شود که «آن‌ها چنان برای بندگی‌شان بجنگند که گویی برای آزادی‌شان می‌جنگند.»^{۷۸} در حالی که برای مارکس، این مسئله را در این ایده می‌توان یافت که سرمایه طبقه‌ی کارگری را رشد می‌دهد که نیازهای این شیوه‌ی تولید را «چون قانون‌های طبیعی بدیهی» تلقی می‌کند (مارکس، جلد یکم سرمایه، ترجمه‌ی مرتضوی، صص ۷۸۹ و ۷۹۰).^{۷۹} البته مرکز توجه آن‌ها در این مورد عمیقاً متفاوت بود. برای اسپینوزا، مسئله درک این بود که چگونه در میل، تاریخ عواطف ضرورتاً محو شده است؛ یعنی این واقعیت که آگاهی ما از میل، اغلب بر یک فراموشی بنیادین مواجهات و روابطی که آن میل را تولید کرده‌اند، مبتنی است. تأکید مارکس کم‌تر بر انسان‌شناسی انقیاد، و بیش‌تر بر آن بود که چگونه در سرمایه‌داری به‌طور فزاینده‌ای اجبار در مقام آزادی ظاهر می‌شود. ما تقاضای فروش نیروی کار خود را به‌عنوان یک اجبار عمومی درک نمی‌کنیم؛ یعنی به‌عنوان چیزی که در آن، حتی نیاز ما به غذا، سرپناه، و پوشاک به‌گونه‌ای بسیج شده‌اند که ما ملزم به تسلیم زمان و کنش‌مان شویم. در عوض، ما بر انتخاب و رقابت ظاهری در بازار کار تمرکز می‌کنیم، و آزادی خود در انتخاب این یا آن کارفرما، و همچنین آزادی خود در مقام مصرف‌کنندگانی در بازار کالاها را می‌بینیم.^{۸۰} ما در هر دو مورد، خود را به‌مثابه‌ی «یک پادشاهی درون پادشاهی» می‌بینیم، در مقام «خودآیین»^{۸۱} و دقیقاً شرایطی را که سوپژکتیویته‌ی ما را به قسمی انقیاد تبدیل می‌کنند، پنهان و محو می‌کنیم.^{۸۲}

برای اسپینوزا و مارکس، انقیاد به شیوه‌های متفاوتی پنهان می‌شود. برای اسپینوزا، انقیاد به‌مثابه‌ی بخشی جدایی‌ناپذیر از خود کوشش یا «کُناتوس»^{۸۳} فرد بر ساخته می‌شود. بگذارید به تعریف اسپینوزا از این کوشش {یا کُناتوس} که هر زندگی انسانی را تعریف می‌کند، یعنی میل، بازگردیم: «خواهش {یا میل} همان ذات انسان است، از این حیث که تصور شده است که ذات انسان به موجب یکی از حالات خود، موجب به

انجام دادن فعلی شده است.» (اسپینوزا، اخلاق، ترجمه‌ی جهانگیری، ص ۲۰۱).^{۸۴} نکته‌ی چشم‌گیر این است که چنین تعریفی، تعین را در مقام متضاد میل اعلام نمی‌کند، بلکه در عوض، میل را در مقام بیانی از تعین قرار می‌دهد. مسئله تضاد بین تعین و میل نیست، بلکه مسئله درک خود میل به‌مثابه‌ی یک تعین است. همان‌طور که ژاک-لویی لاتنوا^{۸۵} می‌نویسد: «به‌گونه‌ای خاص آرایش‌یافتن درست به معنای میل به عمل کردن، اندیشیدن و بودن مطابق با آن آرایش است.»^{۸۶} برای اسپینوزا، تعین فقط در لحظاتی که فرد خود را مقید یا مجبور احساس می‌کند وجود ندارد؛ بلکه در لحظاتی که فرد فعالانه و حتی با اشتیاق به چیزی میل می‌ورزد نیز حضور دارد. برای این‌که بر تصور خود به عنوان «یک پادشاهی درون پادشاهی» غلبه کنیم، ضروری است دریابیم که چگونه شورها و میل‌ها نه متضاد با تعین‌ها، بلکه انعکاس‌هایی از آن‌ها هستند. همان‌طور که اسپینوزا می‌نویسد:

«آدم مست باور می‌کند که به حکم اراده‌ی آزاد نفس سخنانی می‌گوید که اگر هوشیار بود، از گفتن آن‌ها خودداری می‌کرد. به همین صورت آن مرد دیوانه، آن زن وراج و آن پسرک خشمگین و نظایر آن‌ها چنین می‌اندیشند که به فرمان آزاد نفس^{۸۷} {یا ذهن} سخن می‌گویند، در حالی که در واقع نمی‌توانند از انگیزه‌ای که آن‌ها را به سخن گفتن وامی‌دارد جلوگیری کنند.» (اسپینوزا، اخلاق، ترجمه‌ی جهانگیری، ص ۱۴۹).^{۸۸}

می‌توان به صورت‌بندی اسپینوزا افزود که کارمند، آزادانه باور دارد که می‌خواهد کار کند. آن‌چه انگیزه نامیده می‌شود، چیزی جز هویت‌یابی کردن با اجبار خود نیست. در هر مورد، مسئله درک یک تعین، یک دگرآیینی^{۸۹} است، نه فقط در لحظاتی که فرد احساس محدودیت یا فشار می‌کند، بلکه دقیقاً در همان لحظه‌ای که خود را آزاد احساس می‌کند. برای اسپینوزا، ما این اجبار را نمی‌بینیم. اگر ما با اطاعت نه به‌مثابه‌ی بردگی، بلکه به‌مثابه‌ی آزادی برخورد می‌کنیم، این فقط به این دلیل نیست که به آن خو گرفته‌ایم و آن را به‌عنوان عادت یا شخصیت پذیرفته‌ایم، بلکه به این دلیل است که برای ما، این تعین در مقام میل زیسته می‌شود؛ ما برای آن می‌کوشیم و فعالانه آن را می‌خواهیم.

اگر برای اسپینوزا، انقیاد از طریق درونی‌سازی ناپدید می‌شود، برای مارکس، این امر در جهت مخالف حرکت می‌کند و از طریق بیرونی‌سازی محو می‌گردد. مارکس از همان نخستین نوشته‌های خود تأکید می‌کند که چگونه شیوه‌ی تولید، یا به طور مشخص‌تر سرمایه، ماهیت جبری خود را از طریق غیرشخصی، ساختاری، و شی‌واره بودن شرایط ساختاری‌اش، محو می‌کند. همان‌طور که مارکس در «ایدئولوژی آلمانی» درباره‌ی اشکال رهایی‌ای که ظاهراً با حاکمیت بورژوازی و انحلال اشکال انقیاد فئودالی هم‌زمان شده‌اند استدلال می‌کند: «در عالم تخیل، افراد در دوره‌ی تسلط بورژوازی آزادتر از پیش به نظر می‌آیند، زیرا شرایط زندگی آنان به نظر تصادفی می‌رسد؛ اما در واقعیت، آزادی آنان کم‌تر است، چرا که آنان به میزان زیادی زیر سلطه‌ی نیروهای مادی قرار دارند.» (مارکس و انگلس، ایدئولوژی آلمانی، ترجمه‌ی بابایی، ص ۳۶۱).^{۹۰} پیامد این استقلال خیالی، افزایش نهادینه‌سازی و غیرشخصی‌سازی ساختارهای موجود سلطه و اجبار است. ماهیت غیرشخصی و نهادی خود روابط وابستگی و اجبار، به صورتی بنیادین آن‌ها را مبهم و پنهان می‌کند. همان‌طور که مارکس در گروندریسه می‌نویسد:

«در روابط پولی و نظام مبادله‌ای توسعه‌یافته، پیوندهای وابستگی شخصی،

تمایزهای خانوادگی، تربیتی و غیره از هم می‌گسلد و بی‌اعتبار می‌شود ... پس مناسبات خارجی و عینی [در نظام توسعه‌یافته‌ی مبادله] ناپدیدکننده‌ی "مناسبات وابستگی" نیستند، بلکه فقط این‌گونه مناسبات را به همه‌ی جامعه تعمیم می‌دهند، یعنی بنیان عامی برای توسعه‌ی مناسبات وابستگی شخصی فراهم می‌کنند. ضمناً چنین می‌نماید که این مناسبات وابستگی عینی، متضاد با آن وابستگی‌های شخصی‌اند ... و این استقلال مناسبات اجتماعی نسبت به افراد به گونه‌ای است که افراد، دیگر محکوم مقولاتی انتزاعی‌اند، در حالی که قبلاً وابسته به یکدیگر بودند.» (مارکس، جلد اول گروندریسه، ترجمه‌ی پرهام و تدین، صص ۱۰۳ و ۱۰۴).^{۹۱}

حکمرانی توسط انتزاع، دقیقاً خود کارکردش در مقام شکلی از حکمرانی را پنهان و محو می‌سازد، به‌ویژه هنگامی که افراد بر تفاوت‌های انضمامی بین این یا آن شغل، و این یا آن رئیس، تمرکز کرده‌اند؛ در همان حال که این تفاوت‌های انضمامی توجه ما را به خود جلب می‌کنند، هویت انتزاعی و صوری استثمار مبهم و پنهان می‌شود. ما تا

زمانی که بر یافتنِ شغلی بهتر، رئیسی بهتر، یا شیوه‌ای متفاوت برای فروشِ نیروی کارِ خود تمرکز کرده‌ایم، به این واقعیتِ بنیادین دست نخواهیم یافت که در سرمایه‌داری، باید نیروی کارمان را بفروشیم تا زنده بمانیم.

چنین تفاوتی میانِ درونی‌سازی در اسپینوزا و آنچه می‌توان بیرونی‌سازی در مارکس نامید، بیشتر بر سرِ تأکیدِ آن‌هاست، تا یک تقسیم‌بندیِ صلب. در مطالعه‌ی منحصربه‌فردی که اسپینوزا به فرایندِ شکل‌گیریِ اینگنیوم اختصاص داده، یعنی همان دولتِ عبریِ باستان، بر این نکته تأکید کرده است که چگونه نهادها، اعمال و آیین‌ها آن‌چنان در برساختنِ سوژگی‌تویته دخیل‌اند که تقریباً از آن تفکیک‌ناپذیرند. سنجش و ملاحظه‌ی اطاعتی که تو گویی به مثابه‌ی آزادی پدیدار شده باشد، به این معناست. به همین دلیل است که لویی آلتوسر،^{۹۲} که فهمِ خود از ایدئولوژی را به همان اندازه از اسپینوزا گرفته است که از مارکس، تأکید کرده است که ایدئولوژی باید به لحاظِ وجودِ مادی‌اش^{۹۳} به‌عنوان مجموعه‌ای از اعمال و رفتارها درک شود، نه یک ایده.^{۹۴} آنچه «درونی» به نظر می‌آید، یعنی در مقامِ شکلی خاص از میل یا کوشش، در وهله‌ی اول به صورت مجموعه‌ای از نهادها و اعمال وجود دارد. با استفاده از عبارتی از پاسکال، که آلتوسر آن را ذکر می‌کند، می‌توان گفت: «زانو بز، لب‌هایت را به دعا بگشا، و آن‌گاه ایمان خواهی آورد»: شرایطِ مادیِ بیرونی، در مقامِ میل‌ها زیسته می‌شوند.^{۹۵} می‌توان وارونگیِ مشابهی، این بار از بیرون به درون، را در فهمِ مارکس از سلطه‌ی انتزاعی و غیرشخصی یافت. همان‌طور که مارکس می‌نویسد: «برده‌ی رومی با زنجیر به صاحبش وابسته بود؛ کارگر مزدبگیر با رشته‌های نامرئی [به صاحب خود بسته شده است]. صورتِ ظاهرِ استقلالِ کارگر با تغییرِ دائمیِ شخصِ کارفرما و فرضِ قانونی [مندرج در] قرارداد حفظ می‌شود.» (مارکس، جلد یکم سرمایه، ترجمه‌ی مرتضوی، ص ۶۱۸).^{۹۶} این دقیقاً همین انتزاع و بی‌تفاوتیِ شرایطِ استثمارِ فرد است که به‌مثابه‌ی مناسباتِ فردیِ مسئولیت‌زیسته می‌شود. بدون یک رابطه‌ی شخصیِ وابستگی، یک رابطه‌ی مستقیم میان ارباب و رعیت، نیازِ تبدیل شدن به یک کارمندِ نمونه به رابطه‌ای درونی، به نوعی احساسِ مسئولیت، تبدیل می‌شود که حینِ پیمودنِ محیط‌های استخدامیِ مختلف، در فرد وجود دارد. آنچه در ابتدا به‌عنوان تأکیدی بر وضعیتِ درونیِ انقیاد (عواطف و

میل)، و یا بر شرایط بیرونی (مزد در مقام یک نهاد) آن ظاهر می‌شود، نهایتاً در یک نقطه متقاطع می‌شود: یعنی «تولید سوپرکتیویته».^{۹۷}

آنچه را من از آن به‌عنوان «مبارزه برای استثمار، تو گویی شورش باشد» یاد کرده‌ام، می‌توان ساخته شده در میان این دو وجه، و ناشفاف شدن متعاقب انقیاد در هر یک از آن‌ها، فهم کرد. نخست، با پیروی از اسپینوزا، ما اساساً نمی‌توانیم دریابیم که آنچه به‌عنوان میل خودمان، و تعلق خودمان به آزادی ادعایی جامعه‌ی مصرفی و به کار در مقام بن‌هویت‌مان، تلقی می‌کنیم، در واقع محصول نهادها و اعمال جامعه‌ی سرمایه‌داری است. برای ما، جامعه‌ی مصرفی نه به‌عنوان محصول تحولی عظیم در امیال و آرزوهایمان، بلکه در مقام تحقق آن‌ها ظاهر می‌شود؛ کار مزدی نه به‌عنوان روشی خاص برای هدایت و تصاحب کنش ما، یعنی روشی که آن را به سوی وابستگی به دیگران می‌کشاند، بلکه در مقام تحقق خود کنش‌مان جلوه می‌کند؛ در مقام خودآیینی و نه انقیاد.^{۹۸} دوم، با پیروی از مارکس، تکثر و بی‌تفاوتی نهادهایی که از طریق آن‌ها نیروی کار خود را می‌فروشیم، اصلاً به‌عنوان شکلی از انقیاد ظاهر نمی‌شود. همین تکثر چندگانه درون یک ساختار وابستگی، حتی زمانی که به‌عنوان نوعی «بی‌نهایت بد» به نظر می‌رسد، در مقام نوعی آزادی نیز جلوه می‌کند (همیشه می‌توان شغلی دیگر، یا رئیسی دیگر، یافت). علاوه بر این، می‌توان استدلال کرد که ماهیت ساختاری و غیرشخصی اجبار درون سرمایه، یعنی این واقعیت که الزام به فروش نیروی کار از طرف هیچ‌کس به همه‌کس صادر می‌شود، مقاومت (و حتی خصومت) شدید نسبت به الزاماتی که از سوی افراد مشخص و قابل شناسایی اعمال می‌شوند، ایجاد می‌کند. هر چه بیشتر الزامات سرمایه نه فقط در مقام قوانین طبیعی بدیهی، بلکه همچنین به‌مثابه‌ی تحقق خود امیال و کنش‌های ما ظاهر می‌شوند، هرگونه انحراف و خروج از آن‌ها نیز بیشتر به‌عنوان اجبار تلقی می‌شود.^{۹۹} وسواس کنونی پوپولیسیم راست‌گرا درباره‌ی نخبگانی که به ما می‌گویند چه کار کنیم - خواه واقعی باشد، مثل مرکز کنترل و پیشگیری از بیماری‌ها (CDC)؛ و خواه خیالی، مانند یک کابال^{۱۰۰} و فرقه‌ی گلوبالیست - در واقع به‌معنایی سیمپتومی از درونی‌سازی یک انقیاد بی‌نام‌ونشان و بی‌تفاوت است که، با قرض گرفتن از تعبیر فوکو، از ما «به‌مراتب عمیق‌تر» است (فوکو،

مراقبت و تنبیه، ترجمه‌ی سرخوش و جهان‌دیده، ص ۴۲).^{۱۰۱} به این معنا، شورش غالباً شورشی است علیه اشکال اعلام‌شده و یا صریح فرمان، مانند فرمان‌هایی که توسط کارشناسان بهداشت در مواجهه با یک پاندمی بیان می‌شوند؛ اما چنین شورشی، به‌نوعی تحت سلطه‌ی یک انقیاد شناخته‌نشده است - یک انقیاد تحت کنشی که فقط از طریق کار مزدی می‌تواند به خودش تحقق ببخشد، و میلی که فقط از طریق مصرف می‌تواند تحقق یابد. اگر به مثال پاندمی کووید-۱۹ بازگردیم، شورش علیه مقاماتی که الزام به استفاده از ماسک را اعمال کردند و یا خواستار واکسیناسیون شدند، یعنی مقاماتی که به‌عنوان افراد خاصی - مانند دکتر آنتونی فائوچی^{۱۰۲} - قابل شناسایی بودند، به‌معنایی انقیاد تحت نظمی بود که از فرد می‌خواست به کار بازگردد، و دسترسی نامحدودی به لذت‌های جامعه‌ی مصرفی، و خرید، رستوران‌ها، بارها و ... داشته باشد.

اگر، همان‌طور که روث ویلسون گیل‌مور^{۱۰۳} استدلال می‌کند، زندگی تحت سرمایه‌داری معاصر را بتوان به‌مثابه‌ی نوعی «طردشدگی سازمان‌یافته»^{۱۰۴} درک کرد، یعنی همان‌طور که ساختارهای باقی‌مانده‌ی حفاظت کنار گذاشته می‌شوند و برای امرای معاش ما چیزی جز توانایی فروش نیروی کارمان باقی نمی‌ماند، پس «مبارزه برای استثمار، تو گویی شورش باشد» توضیح می‌دهد که چگونه، به نقل از دلوز و گتاری، ما به جایی می‌رسیم که به طردشدن خود میل بورزیم.^{۱۰۵}

پیوند با متن اصلی:

<https://www.academia.edu/resource/work/124382017>

¹ Baruch Spinoza, *The Theological-Political Treatise*, trans. Samuel Shirley, ed. Seymour Feldman (Indianapolis: Hackett, 2001), p. 3; henceforth TPT, followed by page number.

² Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane

(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), p. 29; henceforth AO, followed by page number.

³ AO 29

⁴ See Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, trans. Vincent R. Carfagno, ed. Mary Higgins and Chester M. Raphael (London: Souvenir, 1970).

⁵ *ibid*

⁶ AO 38

⁷ See Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, trans. Vincent R. Carfagno, ed. Mary Higgins and Chester M. Raphael (London: Souvenir, 1970), p. 19.

⁸ obedience

⁹ Subjection

¹⁰ wokeness

¹¹ cancel culture

¹² doxa

¹³ heterodoxy

¹⁴ See especially Antonio Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota, 1991); Antonio Negri, *Subversive Spinoza: (Un)Contemporary Variations*, trans. Timothy S. Murphy, Michael Hardt, Ted Stolze, and Charles T. Wolfe, ed. Timothy S. Murphy (Manchester: Manchester University Press, 2004).

¹⁵ TPT 6

¹⁶ TPT 29, 53, 63-4

¹⁷ Negri, *The Savage Anomaly*, p. 104.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 104-5.

¹⁹ Karl Marx and Friedrich Engels, "Manifesto of the Communist Party," trans. Samuel Moore, in *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker (New York: W.W. Norton & Co., 1978), pp. 469-500; henceforth M, followed by page number.

²⁰ Negri, *The Savage Anomaly*, p. 103.

²¹ TPT 1

²² Baruch Spinoza, *Ethics*, in vol. 1 of *The Collected Works of Spinoza*, trans. and ed. Edwin Curley (Princeton: Princeton University, 1985), pt. I, appendix; henceforth E, followed by roman numeral for part number, "p" for proposition number, "d" for definition, "dem." for demonstration, "c" for corollary, "s" for scholium, and "app." for appendix.

²³ EIapp

²⁴ TPT 177

²⁵ TPT 178

²⁶ TPT 178

²⁷ TPT 186

²⁸ the politics of the affects

²⁹ همان‌طور که آندره نوزل استدلال می‌کند: «پیش از فتیسیسم کالایی که مارکس تحلیل کرده است، چیزی که با جامعه‌ی سرمایه‌داری صنعتی تناظر دارد، اسپینوزا فتیسیسمِ ابژه‌ی سودمندی را نقد کرد، چیزی که با جامعه‌ای تحت سلطه‌ی کنش‌های ابزاری ساده تناظر دارد»

(Spinoza ou le crépuscule de la servitude: Essai sur le Traité Théologico-Politique [Paris: Aubier, 1984], p. 33; my translation).

³⁰ a kingdom within a kingdom

³¹ Ingenium

³² See Tractatus Theologico-Politicus, in Benedicti de Spinoza Opera Philosophica Omnia, ed. August Friedrich Gfrörer (Stuttgart: Metzler, 1830), p. 109.

³³ TPT 200

³⁴ formal

³⁵ Étienne Balibar

³⁶ singular

³⁷ Étienne Balibar, "Jus-Pactum-Lex: On the Constitution of the Subject in the Theologico-Political Treatise," in *The New Spinoza*, trans. Ted Stolze, ed. Warren Montag and Ted Stolze (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), p. 185.

³⁸ overdetermined

³⁹ On this point, see Quentin Landenne, "De quel point de vue la loi divine vaut-elle? Esquisse d'une interprétation perspectiviste de la métaphysique spinozienne," in *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, ed. Quentin Landenne and Tristan Storme (Brussels: Editions de l'Université de Bruxelles, 2014), pp. 36-7.

⁴⁰ Baruch Spinoza, *Political Treatise*, trans. Samuel Shirley, ed. Steven Barbone and Lee Rice (Indianapolis: Hackett, 2000), p. 132.

⁴¹ TPT 199–200

⁴² Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Edwin Curley (Indianapolis: Hackett, 1994), p. 136.

⁴³ Pierre Macherey

⁴⁴ Pierre Macherey, *Sagesse ou ignorance? La question de Spinoza* (Paris: Éditions Amsterdam, 2019) p. 160; Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1995), p. 30.

⁴⁵ Karl Marx, "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction," in *Early Writings*, trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton, ed. Lucio Colletti (New York: Penguin, 1975), p. 244.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ alienation

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ M 476

⁵⁰ Alain Badiou

⁵¹ Alain Badiou, *Manifesto for Philosophy*, trans. and ed. Norman Madarasz (Albany: SUNY Press, 1992), p. 56.

⁵² subjectified

⁵³ AO 247, 263

⁵⁴ ibid.

⁵⁵ axiom

⁵⁶ axiomatic

⁵⁷ AO 250

⁵⁸ AO 251

⁵⁹ deterritorialization

⁶⁰ AO 257-8

⁶¹ AO 251

⁶² André Tosel

⁶³ André Tosel, *Du retour du religieux*, vol. 1 of *Scénarios de la mondialisation culturelle* (Paris: Éditions Kimé, 2011), p. 132.

⁶⁴ Feuerbach

⁶⁵ André Tosel, *L'esprit de scission: Études sur Marx, Gramsci, Lukács* (Besançon: Annales Littéraires, 1991), p. 85; see Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans. George Eliot (New York: Prometheus Book, 1989), pp. 189-97, 247.

⁶⁶ Karl Marx, *The Process of Production of Capital*, vol. 1 of *Capital: A Critique of Political Economy*, trans. Ben Fowkes and David Fernbach (London: Penguin, 1982), p. 172; henceforth C1, followed by page number; *Der Produktionsprozeß des Kapitals*, vol. 1 of *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, vol. 23 of *Marx and Engels, Werke*, ed. Institut für Marxismus-Leninismus (Berlin: Dietz, 1962), p. 93.

⁶⁷ Karl Marx, *The Process of Capitalist Production as a Whole*, trans. David Fernbach, in vol. 3 of *Capital: A Critique of Political Economy* (London: Penguin, 1991), p. 969.

⁶⁸ hidden abode

⁶⁹ C1 280

⁷⁰ Subjugation

⁷¹ C1 477

⁷² M 485-6

⁷³ Tosel, *Du retour du religieux*, p. 139.

⁷⁴ C1 899

⁷⁵ moralized

⁷⁶ M 475

⁷⁷ subjectivity

⁷⁸ TPT 3

⁷⁹ C1 899

⁸⁰ فردریک لوردون (Frédéric Lordon) هر دو وجه انقیاد در برابر سرمایه‌داری را در «بندگان مشتاق سرمایه: اسپینوزا و مارکس در باب میل» (*Willing Slaves of Capital: Spinoza and Marx*) (on Desire, trans. Gabriel Ash (New York: Verso, 2014) تحلیل کرده است. لوردون درباره‌ی وجه اول استدلال می‌کند که تمرکز بر تفاوت‌های فردی، تفاوت‌های این یا آن رئیس، یا وعده‌ی این یا آن شغل، موجب پنهان‌سازیِ هویتِ ساختاریِ بنیادینِ رابطه‌ی کاری می‌شود؛ یعنی همین که تمام مشاغل در نهایت به فروش توانایی‌های فرد، زمان او و حتی وجودش به کارفرما منجر می‌شود. به این معنا، ساختارِ مشترک از طریق تمرکز بر وضعیتِ خاص، محو می‌شود (ibid., p. 94). دوم، با شروع از شرایطِ فوردیسم، گرایشِ عمومی به سوی محو کردن وضعیتِ کلی کار به نفع تمرکز بر وضعیتِ مصرف یا مصرف‌کننده وجود دارد. همان‌طور که لوردون می‌نویسد: «توجیهاتی که برای تغییرات معاصر در کاربست‌های شغلی عرضه شده است - از ساعات طولانی‌تر کار («این امر اجازه می‌دهد مغازه‌ها روزهای تعطیل نیز باز باشند») تا مقررات‌زدایی ارتقادهنده‌ی رقابت («این امر قیمت‌ها را کاهش می‌دهد») - همیشه جهت جلب عاملان از طریق «تأثیرات شادمانه»ی مصرف طراحی شده و فقط به مصرف‌کننده درآویخته‌اند.» (لوردون، *بندگان مشتاق سرمایه*، ترجمه‌ی حبیبی، ص ۳۶) (ibid., p. 50)

⁸¹ autonomous

⁸² See Franck Fischbach, *Marx with Spinoza: Production, Alienation, History*, trans. Jason Read (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023), p. 88.

⁸³ conatus

⁸⁴ EIIIIdI

⁸⁵ Jacques-Louis Lantoine

⁸⁶ Jacques-Louis Lantoine, *L'intelligence de la pratique: Le concept disposition chez Spinoza* (Lyon: ENS Editions, 2019) p. 162.

⁸⁷ Mind

⁸⁸ EIIIp2s

⁸⁹ heteronomy

⁹⁰ Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology*, trans. Clemens Dutt, in 1845-1847, trans. Clemens Dutt et al., ed. Jack Cohen et al., vol. 5 of *Karl Marx and Friedrich Engels, Collected Works* (New York: International Publishers, 1976), pp. 78-9; translation modified.

⁹¹ Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trans. Martin Nicolaus (New York: Penguin, 1973), pp. 163-4.

⁹² Louis Althusser

⁹³ material

⁹⁴ Louis Althusser, *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*, trans. G.M. Goshgarian (New York: Verso, 2014), pp. 179-80.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 232; see Blaise Pascal, *Thoughts*, in *The Thoughts, Letters, and Opuscules of Blaise Pascal*, trans. and ed. O.W. Wight (Boston: Houghton, Mifflin & Co., 1890), p. 261.

⁹⁶ C1 719

⁹⁷ فیش‌باک این را «ثانوی‌بودگی آگاهی از خود» (secondariness of the consciousness of the self) می‌نامد و تأکید می‌کند که یکی از نقاط تقاطع اسپینوزا و مارکس این است که هر دو ابتدا با جهان مادی شروع می‌کنند، یعنی چه از لحاظ بدن و چه روابط تولید، و آگاهی را مشتقی از آن می‌دانند، و نه برعکس (Fischbach, Marx with Spinoza, p. 74).

⁹⁸ See Kathi Weeks, *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2011), pp. 51-2.

⁹⁹ On this point, see also London, *Willing Slaves of Capital*, p. 95.

¹⁰⁰ cabal

¹⁰¹ Foucault, *Discipline and Punish*, p. 30.

¹⁰² Dr. Anthony Fauci

¹⁰³ Ruth Wilson Gilmore

¹⁰⁴ organized abandonment

¹⁰⁵ AO 119

¹⁰⁶ Ruth Wilson Gilmore, *Abolition Geography: Essays towards Liberation*, ed. Brenna Bhandar and Alberto Toscano (New York: Verso, 2022), p. 305.