

دلوز-گتاری و پست مدرنیسم: رویکردی انتقادی به سیاست زیباشناختی

محمدزمان زمانی جمشیدی^۱

چکیده: پرسش پیش روی این مقاله ساده است: نسبت میان اندیشه ژیل دلوز - فلیکس گتاری و پست مدرنیسم چیست؟ پست مدرنیسم از این دو چه بهره‌ای برده یا می‌تواند ببرد؟ اگر تعریف فردریک جیمسون از پست مدرنیسم به عنوان منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر را بپذیریم، آن‌گاه آیا دلوزیسم - به تعبیر اسلاوی ژیژک - یکی از ایدئولوژی‌های سرمایه‌داری دیجیتالی است؟ و به چه معنا یک ایدئولوژی است؟ کوشش ما در این مقاله این است که نشان دهیم چگونه دلوزیسم (سیاست زیباشناختی، سیاست شیروفرنیک، یا همان اتیکواستتیک دلوز و گتاری) با جهان پست مدرنیستی امروز هماهنگ می‌شود و خصلت انقلابی خود را از دست می‌دهد. در این مقاله آشنایی قبلی خواننده با دلوز و گتاری را پیش فرض گرفته‌ایم و توجه‌مان بیشتر معطوف به نقدها بر دلوز و گتاری و بررسی آن‌هاست، زیرا در این‌جا مجال چندانی برای پرداخت مفصل به آراء آن دو وجود ندارد.

واژگان کلیدی: اتیکواستتیک، پست مدرنیسم، نقشه شناختی، انقلاب، سرمایه‌داری

Deleuze-Guattari and Post-Modernism: a Critical Approach to Aesthetic Politics

Mohammad Zaman Zamani Jamshidi

Abstract: The question before this article is simple: What is the relationship between the thought of Gilles Deleuze - Felix Guattari and postmodernism? What benefits or can postmodernism benefit from these two? If we accept Frederick Jameson's definition of postmodernism as the cultural logic of late capitalism, then is Deleuze - in Slavoj Zizek's terms - one of the ideologies of digital capitalism? And in what sense is it an ideology? Our attempt in this article is to show how Deleuze (aesthetic politics, schizophrenic politics, or Deleuze and Guattari ethics) adapts to today's postmodernist world and loses its revolutionary character. In this article, we have assumed the reader's previous acquaintance with Deleuze and Guattari, and our attention is more focused on the critiques of Deleuze and Guattari and review of them, because there is not much time here to pay detailed attention to their views.

Keywords: Ethico-Aesthetics, Post-Modernism, Cognitive Mapping, Revolution, Capitalism

۱. مقدمه

آیا اندیشه اخلاقی-سیاسی دلوز و گتاری-آن گونه که خود مدعی بودند- می تواند در برابر منطق سرمایه داری و هم‌رنگی با جماعت مقاومت کند؟ یا باید همچون آلن بدیو بپذیریم که «دلوز کم کم با این واقعیت کنار آمد که بیشتر مفاهیم‌اش به وسیله باورهای عامه (دوکسای) بدن، میل، شبکه، انبوهه و کوچ‌گری و .. که کل سیاست معاصر در آن غوطه‌ور شده، با استقبال مواجه شده است»^۱. از همین رو یکی از نقدهای بدیو به دلوز چیزی است که خود کلبی مسلکی دلوز می نامد: فاسد کردن جوانان نباید شکل غلطش (کلبی مسلکی) به خود بگیرد، ولی نوعی کلبی مسلکی هست که از پارسایی استاد [در این جا: دلوز] به دور است.^۲ بدیو فلسفه دلوز را به کلبی مسلکی و فاسد کردن جوانان متهم کرده است. هر چند خود بدیو نیز همچون سقراط وظیفه فلسفه را فاسد کردن جوانان می داند، ولی معتقد است این امر در دلوز به شکلی بد و گمراه کننده انجام می شود. او درباره جذب شدن مفاهیم دلوز و گتاری در سیستم سیاسی-اقتصادی مسلط، مفاهیمی مثل کوچ‌گر و ریزوم و ماشین میل‌گر و .. نیز هشدار می دهد. آیا باید بپذیریم که اندیشه سیاسی دلوز و گتاری در زمانه ما دیگر اشباع شده، جذب سیستم گردیده و دیگر خاصیت مقاومت خود را از دست داده است؟ اگر چنین است مشکل از کجاست؟ به نظر ما مشکل به طور عمده در سه مولفه اساسی تفکر سیاسی-زیباشناختی دلوز و گتاری جای دارد: ۱- [نو] اسپینوزاگرایی^۲ - [نو] نیچه‌گرایی، و ۳- آنارشیسیم‌شان. دو مورد نخست نسبت وثیقی دارند با طبیعت‌گرایی و حیات‌گرایی دلوز و گتاری. بنابراین نخست به آن‌ها می پردازیم.

۲- [نو] اسپینوزاگرایی: اسپینوزا در برابر کانت

به نظر می رسد در این جا اصولی ترین راه شروع از تمایز میان اسپینوزا و کانت باشد. اتیک (اخلاق) هستی‌شناختی اسپینوزا اخلاقی محروم شده از بُعد تکلیف‌مدارانه^۳، یک اتیک «است» بدون «باید» است. به تعبیر ژیتزک، اسپینوزا بیگانه‌ترین فیلسوف با مفهوم سوپراگوست، و جای آن‌چه ژاک لکان دال اعظم^۴ می نامد به کلی در فلسفه‌اش خالی است. در برابر آن، اخلاق تکلیف‌مدار کانت را داریم که «است» را از «باید» جدا می کند. «باید» ناتمامیت «است» و «هستی» را نشان می دهد و آن را به‌زعم خود پُر می کند: فلسفه‌ی مردانه^۵ کانت در برابر فلسفه زنانه^۶ اسپینوزا^۷ منطق مردانه کانت مبتنی بر

1. Badiou, 2009: 34-5

2. Badiou, 1999: 95

3. deontological

4. master signifier

5. masculine

6. feminine

7. Zizek, 2004: 40-1, 54

حذف است و منطق زنانه اسپینوزا چیزی به نام طرد نمی‌شناسد. از همین روست که در کسی مانند کانت ساحت شناخت از اخلاقیات جدا شده، *نقد عقل محض* از «است»‌ها بحث می‌کند و *نقد عقل عملی* از «بایدها». و در نقد سوم (*نقد قوه حکم*) هم می‌کوشد بین آن‌ها پل بزند و این شکاف را پر کند. در کانت، به تعبیر لکانی کلمه، این ناتمامیت و شکاف در «هستی» است که «میل» را به وجود می‌آورد، این که هستی فاقد «میل» ماست، دچار فقدان است. ولی در اسپینوزا ما با ایجابیت ناب نیروها روبروایم، هستی هیچ کم و کسری ندارد، هیچ فقدانی، لذا همه چیز در هستی هست، و دوگانگی‌ای که کانت را آزار می‌دهد دیگر برای اسپینوزا وجود ندارد. این، به تعبیر پیتر هالوارد، ریشه طبیعت‌گرایی ایجابی دلوز و گتاری است، یا به بیانی دیگر نواسپینوزاگرایی آن دو.¹ وقتی می‌گوییم نواسپینوزاگرایی منظورمان تفسیر خاص دلوز از اسپینوزا بنا به روش تفسیری مشهور و بدنام‌اش از فیلسوفان است. همین رهیافت اسپینوزایی به ویتالیسم (حیات‌گرایی) دلوز و گتاری ره می‌برد، مشارکت به جای بازنمایی، *explicate* به جای *explain* می‌نشیند. بدین‌سان در دلوز و گتاری با یک طبیعت‌گرایی و حیات‌گرایی روبرو می‌شویم: این حیات است که موجه می‌کند و نیازی به توجیه یا معقولیتی فراتر از آن نیست (اتیک). در این جا سنت انتقادی کانت و دکارت که از او ان فلسفه مدرن دغدغه‌هنجارهای بازنمایی و تبیین را داشت کنار می‌رود، و منجر به غیرانتقادی شدن فلسفه دلوز و گتاری می‌شود.² از دیگر سو، اگر به تمایز کانت اسپینوزا دقیق بنگریم، آن‌گاه می‌فهمیم که مشکل دلوز با «دیگری» (Other) چیست: بازگشت «رهایی‌بخش» به اراده بی‌واسطه و غیرشخصی _ یعنی آن‌چه در جریان درون‌ماندگار حیات با آن روبرو می‌شویم و پروژه اصلی زیباشناختی دلوز و گتاری استیفای حقوق آن است _ مستلزم حذف و الغای دیگری (Other) است. برای دلوز چیزی غریب‌تر از دغدغه‌ای نامشروط نسبت به دیگری به‌ماهو دیگری نیست. فقط در غیاب دیگران می‌توانیم بدانیم واقعاً چه می‌توانیم بکنیم. در غیاب دیگری، آگاهی و ابژه‌اش [یا میل و ابژه‌اش] یکی‌اند و دیگر امکان خطا نیست. دلوز و گتاری رابینسون کروژوئه‌ای می‌خواهند با جزیره‌اش، تا از صفر شروع کند، بدون دیگریِ مختل‌کننده و محدودیت‌آور، تا بتواند بسازد و تولید کند و توان‌اش را فعلیت بخشد. این دیگری‌ست که جهان را آشفته کرده.³ در این جا گویی با این حکم مشهور سارتری روبرو می‌شویم که «جهنم همان دیگری‌ست»، البته اگر دیگری را این‌جا دیگری بزرگ یا ساختار-دیگری لحاظ کنیم. و در این جا نقطه اختلاف شدید دلوز و گتاری با روانکاوی را نیز شاهدیم. دیگری یا ساختار دیگری⁴ باعث مثلثی شدن میل می‌شود، باعث می‌شود میل وساطت بیابد و رابطه مستقیم میان آن و ابژه ناپود

1. Hallward, 2006: 12-1
3. Hallward, 2006: 92-3

2. Hallward, 2006: 134
4. Other-structure

Zamani Jamshidi

شود. در نگاه آن دو، این کار یعنی ادیپی کردنِ میل، و اخته کردنِ اش. هر گونه دیگری _ دیگری بزرگ به تعبیر لکانی _ به عنوان واسطه و میانجی باید کنار رود. چنین چیزی فلسفه سیاسی-زیباشناختی آن دو را بدل به فلسفه‌ای روان‌پزش می‌کند، فلسفه‌ای که با طرد و پس زدن نام پدر^۱ کار می‌کند. در همین جا می‌توان شاهد رویکرد شدیداً ضدلویناسی اتیک آن دو نیز بود: برخلاف لویناس آن‌ها اعتقادی به یک مسئولیت نامتناهی در برابر دیگری (چه کوچک و چه بزرگ) ندارند. دیگری فقط به طریقی درونماندگار می‌تواند مورد میل واقع شود و نه به شیوه‌ای متعالی یا استعلایی.

یکی از چیزهایی که دلوز از اسپینوزا و دنس اسکوتوس گرفته «اشتراک معنوی وجود» است. هالوارد و ایگلتون اصل اشتراک معنوی وجود نزد دلوز را نیز نقد می‌کنند، اصلی که بنا بر آن، هر چیزی وجه یا حالت یا بیانی از خداست یا جنبه‌ای از نیروی حیات، نیرویی بی تفاوت و بی‌اعتنا از هر آنچه در قالب آن تعیین می‌یابد. این همان درونماندگاری دلوزی است که صورتی است از تجسد الهی، با این تفاوت که به جای خدا چیزی همچون تفاوت یا جوهر اسپینوزایی یا حیات یا .. نوشته است.^۲ آن‌چه در این جا مهم است هستی‌شناسی بیان‌محور (اکسپرسیونیست) دلوزی است. هر چیزی بیانی است از خدا _ جوهر، حیات، تفاوت یا .. و بدین سان مقدس است و واجد تبرک^۳، هر چند در نگاه آریستوکراتیک نیچه‌ای دلوز، همه فعلیت‌ها واجد ارزشی یکسان نیستند، بلکه بنا بر این که تا چه اندازه بیان‌گر جوهر یا خدا یا تفاوت یا حیات باشند با هم متفاوت‌اند. این معیار ارزش‌گذار میان آن‌هاست که به زبان نیچه آن‌ها را پست و وضع یا نجیب و شریف می‌کند. بنابراین بیهوده نیست اگر بدیو فلسفه دلوز را فلسفه‌ای آریستوکراتیک و در جایی دیگر فاشیستی می‌نامد! فلسفه اکسپرسیونیستی-اسپینوزایی دلوز در نهایت نوعی حیات‌گرایی و طبیعت‌گرایی است، که با کیهان‌شناسی برگسونی او تکمیل می‌شود. وقتی اسپینوزا و بعدها نیچه از تقبیح شورها یا عواطف پشیمانی و احساس گناه و شرمساری سخن می‌گویند ناظر به همین است، این که با فلسفه اشتراک معنوی وجود و درون‌ماندگاری، دیگر جایی برای مفاهیم ارزش‌گذار استعلایی باقی نمی‌ماند. هر چه هست همان ایجابیت ناب نیروهاست که بر روی صفحه استعلایی یا در جوهر وجود دارند و بیان می‌شوند. چیزی بیرون از نیروها برای ارزش‌گذاری استعلایی یا متعالی شان وجود ندارد.

آن‌چه گفتیم راه را برای بخش دیگری که در ادامه می‌آید هموار می‌کند، یعنی [نو] نیچه‌گرایی دلوز و گتاری.

1. Name-of-the-Father

۲. ایگلتون، ۱۳۹۷: ۱۶-۱۵

3. Grace

۳- [نو] نیچه‌گرایی

نیچه‌گرایی دلوز و گناری به چه معناست؟ برخی به اختیارگرایی (لیبرتاریانیسم) دلوز و گناری اشاره کرده، اتیکواستتیک یا اخلاق زیباشناختی آن‌ها را صورتی از اختیارگرایی رمانتیک می‌دانند که اصل و نسب به نیچه می‌برد و همین مایه نقد آن‌ها بر دلوز شده است. از دید آن‌ها اخلاق دلوزی اخلاقی است مبتنی بر آری‌گویی عنان‌گسیخته و ابداع پی‌درپی و نوآوری. کسی مانند تری ایگلتون معتقد است در دلوز‌گویی نوآوری و ابداع ملک طلق چیزیست که به طنز آن را فرشتگان سیاسی می‌نامد. اما نوآوری و ابداع لزوماً نشان فلسفه سیاسی‌ای مترقی را ندارد.

اما انتقادات به اتیک (اخلاق) دلوزی بسی بیش از این‌هاست. کسانی مانند تری ایگلتون و پیتر هالوارد و آن بدیو ریشه نگاه دلوز به اخلاق یا اتیک را به یک معنا فلسفه کیهانی او می‌دانند. در این زمینه نیز دلوز شاگرد نیچه است. اگر بپذیریم والاترین ارزش برای نیچه از آغاز تا پایان کارش «زندگی» بود، و زندگی نیز به معنای زیستن در سرحدات و فور و سرریز قوای خلاقه است، آن‌گاه این سخن جز به معنای زیر پا گذاشتن و انکار صورت‌های نازل‌تر زندگی چه می‌تواند باشد؟ زندگی اصیل در این نگاه صرفاً با آن‌چه فرد می‌تواند بکند و نه آن‌چه باید بکند سروکار دارد و بس. نگران بایدها نباشید و صرفاً به توان‌های تان بیندیشید. در این صورت می‌توان با نقد ایگلتون همراه شد: «آیا زندگی متضمن حکمرانی مطلق‌العنان قابلیت‌های فرد است، ولو این قابلیت‌ها بالقوه مخرب باشند؟ چنین چیزی یک اخلاق طبیعت‌باور انتقام‌جوست [تاکید از نگارنده] [...] چرا باید خوب زیستن به معنای کنار آمدن با طبیعت کیهانی باشد؟». به این معنا اتیک دلوز مانند روایان اتیکیست منطبق با متافیزیک‌اش. فضیلت در نگاه او در این انطباق نهفته است. ولی همان‌طور که ایگلتون می‌گوید باید پرسید چه دلیلی برای انطباق با طبیعت کیهانی وجود دارد؟ این نقد را می‌توان به شکل دیگری هم پیش برد: یعنی چه که زندگی قواعد درون‌ماندگار خودش را تولید می‌کند؟ این دیدگاه سیاست‌زدوده است. بهتر است در این‌جا با تئودور آدورنو بر سر این نکته موافقت کنیم که «هر نوع توسل به «بی‌واسطگی» شکلی از ایدئولوژیست». چیزی به نام قواعد درون‌ماندگار زندگی وجود ندارد، چون اساساً چیزی به نام زندگی ناب و محض برای انسان وجود ندارد. کردارهای آدمی محصول تاریخ، زبان و دیگر ساختارهاست و به وساطت آن‌ها شکل گرفته و بیان شده است. به عبارت دیگر ما هیچ حالت خودانگیختگی و درون‌ماندگاری میان میل و متعلق یا ابژه‌اش نداریم، همان‌طور که میان دال و مدلول. همین ساده‌اندیشی حیات‌باورانه است که دلوز را بر آن می‌دارد به شکلی وولنتاریستی و نیچه‌وار از خلق ارزش‌های جدید صحبت کند، گویی ارزش‌های جدید را ما می‌سازیم! از دیگر سو

Zamani Jamshidi

ساخت ارزش‌ها همواره در درون ساختارهای تاریخاً مشروط زبان و شیوه تولید و .. به دست می‌آید. با این حال و در معنایی آدورنوبی نباید وجه اتوپاییِ خواستِ این‌همانی میان دال و مدلول یا کلمه و شیء یا مفهوم و واقعیت را هم از نظر دور بداریم. این که امر واقعی یا امر نالین همان همواره و پیشاپیش در چنبره و سیطره امر این‌همان به بند کشیده شده، به این معنا نیست که سلطه‌گری امر این‌همان را آری بگوییم. نظم نمادین _ کلمه یا مفهوم _ هرگز واقعیت را به‌تمامی در چنگ نمی‌گیرد و این شکاف و خلأ اتفاقاً وجهی اتوپایی و انقلابی و حتی رستاخیزی دارد؛ وعده انطباق میان کلمه و شیء یا مفهوم و واقعیت که همواره به تعویق می‌افتد و به زمانی نامشخص موکول می‌شود.

در بخش نقد آنارشیسم دلوز و گتاری می‌بینیم که این نقدها آن‌جا هم به آن‌ها وارد است. تعریف دلوز از مفهوم «خوب» اتیکال در برابر «خیر» اخلاقیاتی را که رنگ و بوی نیچه‌ای دارد، در نظر بگیریم: آیا می‌توان اتصالاتی ساخت که توان کنش فرد را افزون کند ولی از توان دیگران نکاهد؟ یعنی می‌توان به شکلی از رابطه قدرت متقارن دست یافت؟ چنان‌که می‌دانیم پاسخ این امر نزد فوکو منفی است.

دلوز شاید برای فرار از این تبعات باشد که به مارکس رو می‌آورد، ولی به نظر ما آمیزه نیچه و مارکس در دلوز واقعاً معضل‌آفرین است. چگونه می‌توان بین این دو متفکر آشتی برقرار ساخت؟ اتیک نیچه‌ای اتیکی ست مبتنی بر فراموشی و نسیان، حال آن‌که پراکسیس انقلابی مارکسی مبتنی ست بر شناخت تاریخ و یادآوری آن. رهایی نه از طریق فراموشی بلکه یادآوری تاریخ است که صورت می‌گیرد؛ به دیگر سخن، یادآوری گذشته برای رهایی در آینده ضروری ست، یا به تعبیر کرکه‌گور زندگی را رو به گذشته باید فهمید، ولی رو به آینده باید زیست. با این‌که دلوز و گتاری زمانی خود را رسماً مارکسیست نامیدند، با این حال وجه پرننگ و غلیظ نیچه‌ای آثارشان باعث می‌شود افزایش مارکس به اندیشه‌شان آن را التقاطی جلوه دهد. نکته‌ای که در این جا باید بدان اشاره کرد تفسیر خاص پسا‌ساختارگرای فرانسوی از نیچه است، تفسیری که بعد فاشیستی اندیشه نیچه را به سکوت برگزار می‌کند. دلوز و گتاری و سایر نئواسپینوزیست‌ها مثلاً کسانی چون نگری و هارت به دنبال التقاط دیگری هم هستند و آن ترکیب مارکس و اسپینوزاست، یک مارکسیسم اسپینوزایی. آدورنو در کتاب *زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی* مفهوم کوناتوس یا اصل صیانت نفس اسپینوزا را در هم‌سویی با بورژوازی تازه‌نفس جدیدالتاسیس می‌داند، اصلی محافظه‌کارانه مبتنی بر این‌همانی بین نفس و صیانت نفس. لذا نسبت به هرگونه ترکیب مارکس با اسپینوزا نیز باید مراقب و حساس بود.

آنچه درباره نیچه‌ای بودن دلوز و فوکو گفتیم، باید از منظری انتقادی‌تر بررسی شود. اگر با هابرماس در نیچه‌ای نامیدن کسانی مانند دلوز و گتاری، فوکو، لیوتار و .. همراه شویم _ بی آن‌که لزوماً یک هابرماسی باشیم! _ آن‌گاه خرده‌گیری هابرماس به تفکیک حوزه زیباشناسی یا استتیک و

۱. آدورنو، ۱۳۸۵: ۳۸۲، ۳۹۸

امتیازی که نونیچه‌ای‌ها به آن می‌دهند قابل تأمل می‌شود. شبیه این نقد نزد آلن بدیو هم یافت می‌شود. او نیز دلوز و گتاری را متهم می‌کند که نظریه‌ای دربارهٔ سیاست ندارند و تنها به زیباشناسی یا اتیکو-استتیک بسنده می‌کنند. و این، با وام‌گیری عبارتی مشهور از والتر بنیامین، یک زیبایی‌شناختی کردن سیاست است (که ره به فاشیسم می‌برد) و نه سیاسی‌سازی زیباشناسی (که وظیفهٔ کمونیسم است). شاید هابرماس در نومحافظه‌کار خواندن این نونیچه‌ای‌ها تند رفته باشد، ولی نمی‌توان از کنار این واقعیت به سادگی گذشت که رهیافت اتیکواستتیک نونیچه‌ای‌ها می‌تواند جاده‌صاف‌کن اختیارگرایی (لیبرتاریانسیسم) مورد حمایت محافظه‌کاران و مدافعان سرمایه‌داری باشد. از این نظر هابرماس پر بیراه نمی‌گوید که هم‌سویی معینی میان پست‌مدرنیست‌های فرانسوی و نومحافظه‌کاران می‌تواند رخ دهد، هم‌سویی‌ای که شاید در وهلهٔ نخست مطابق میل این نظریه‌پردازان نباشد و آن‌ها را برآشفته یا متعجب نماید.^۲ به هر روی نظریهٔ میل، خواه ناخواه، به امر پست‌مدرن گره خورده است. و رهیافت نونیچه‌ای پست‌مدرن‌ها یک زیباشناسی و اخلاق (اتیک) است که تفاوت و ابداع را در برابر سلسله‌مراتب و انقیاد قرار می‌دهد و مبتنی است بر جایگزینی ناخودآگاه و امر بدنی بر امر نمادین، یا آن‌گونه که دلوز و گتاری در *آنتی‌ادیپ* مایل‌اند بگویند امر واقعی بر امر نمادین^۳ یا به تعبیری دیگر قرار دادن تولید و ساخت در برابر تبیین و تفسیر، معرفی ماشین میل‌گری که فقط تولید می‌کند و در بند تبیین و تفسیر نیست

به همین ترتیب می‌توان به این نقد بدیو به دلوز و گتاری پرداخت که سیاست در آثار آن‌ها جنبهٔ مستقلی ندارد. در نظر آن دو، هنر ادامهٔ سیاست است با ابزار و وسایلی دیگر. این تقدم‌بخشی به هنر

۱. نگاه کنید به: هولاب، ۱۳۷۸: ۲۱۵-۱۸۱

۲. اسکات لش مسئلهٔ رویارویی میان نظریه‌های میل (دلوز، گتاری، لیوتار و...) با نظریه‌های عقلانیت ارتباطی را مفصل‌تر بررسی کرده است. همچنین او بی‌توجهی پسااختارگراها و نظریه‌پردازان میل به طبقهٔ کارگر و قشربندی‌های طبقاتی را مورد نقد و سرزنش قرار می‌دهد (لش، ۱۳۸۳: ۱۶۷، ۱۷۰). او آنارشسیسم فوکو، دلوز و گتاری، لیوتار را نقد می‌کند. از این حیث که هر سه حامی آنارشسیست انقلاب میل علیه هرگونه ساختارند پس معتقدند قانون‌مندی - چه بورژوازی و چه پرولتاریایی - باید دور ریخته شود. لش مصاحبهٔ فوکو با مائوئیست‌های فرانسوی را یادآوری میکند که فوکو گفته بود: «چه نیازی به هر نوعی از دادگاه وجود دارد؟» (همان، ۱۵۵). البته کسی مانند اسکات لش پشت گوش انداختن امر زیباشناسانه یا استتیک در هابرماس را هم همان‌قدر تردیدبرانگیز می‌داند (همان، ۱۱۷). همین‌جا و برای اینکه سوءتفاهم نشود متذکر شویم که دیدگاه هابرماس نیز از جهتی دیگر ره به نوعی محافظه‌کاری می‌برد. آن‌چه دربارهٔ اولویت دادن پسااختارگراها به عاملیت در برابر ساختار گفتیم، دربارهٔ خود هابرماس هم البته مصداق دارد و او نیز از این حیث شایستهٔ انتقاد است. آیا نظریهٔ کنش ارتباطی او از این نقد جان به در خواهد برد؟ آیا کوشش عظیم هابرماس نیز فقط راهی برای عاملیت دادنی توهمی به سوژه‌ها در برابر ساختارها، یا بهتر بگوییم در درون ساختارها، نیست؟! از همین رو کسی چون آکس کالینیکوس منتقد اغراق هابرماس در مورد میزان تحقق پروژهٔ روشنگران در جامعهٔ معاصر است (کالینیکوس، ۱۳۸۲: ۱۹۰).

۳. از این حیث بی‌جهت نیست که همراه با فردریک جیمسون و به پیروی از ژاک لکان، نظریه اخلاقی و زیباشناختی دلوز و گتاری را روان‌پرشانه بدانیم، دقیقاً به علت همین تقدم امر واقعی بر نمادین یا تولید بر تبیین (نگاه کنید به: آدام رابرتس، فردریک جیمسون، ۱۳۸۹، نشر نی).

Zamani Jamshidi

و هنر را نوعی کنش سیاسی دانستن در گتاری مستقیماً مضمونی نیچه‌ای است که خود او هم بدان اذعان و اقرار دارد. سیاست برای دلوز و گتاری این است که چه می‌توانیم بکنیم، دایرهٔ مواجهات سرخوشی‌آور و شیوه‌های زیست و با-دیگران-بودن جدیدی را تجربه کنیم که از میل به قدرت و سلطه و فاشیسم عاری باشند. و این امری است استتیک و زیباشناختی و اتیکال. در واقع دلوز و گتاری سیاست را به اتیک فرومی‌کاهند. موضع زیباشناختی دلوز و گتاری از این حیث، همان‌طور که آلکس کالینیکوس به خوبی نشان داده، نشانگر یک چرخش فلسفی به زیبایی‌باوری است در انطباق کامل با سبک زندگی دههٔ ۶۰ تا ۸۰ میلادی، توجه و ستایش از سبک، سُبک‌سازی وجود، به‌ویژه نزد طبقهٔ متوسط^۱. و این شاخصهٔ جناح ضد لنینیستی پس از ۱۹۶۸ است که دلوز و گتاری و کسانی چون لیوتار در آن جای می‌گیرند.

۴ - آنارشیزم دلوز و گتاری

به نظر می‌رسد که در دلوز و گتاری شکلی آنارشیزمی از فرار از سیاست به معنای قرن بیستمی کلمه وجود دارد. شاید مشکل از آن‌جا باشد که دید دلوز و گتاری از مفهوم «میل» به‌عنوان نقطهٔ کانونی اتیکو-استتیک‌شان ایدئالیستی و به یک معنا افلاطونی است، هر چند خود آن‌ها این انگ را به شدت رد کنند. وقتی دلوز به ما می‌گوید تاکنون میل به شکل ناباش دیده نشده و در شکل ناباش می‌تواند جهانی را به آتش بکشد، آن‌گاه این پرسش پیش می‌آید که در این صورت ما صرفاً با نمونه‌های غیرناب میل روبه‌رو هستیم و از این‌ها هم کاری ساخته نیست. وقتی میل در شکل بالفعل‌اش وساطت‌یافته توسط نهادها باشد و از تأثیر آن‌ها برکنار نباشد، آن‌گاه تکیه بر آن و آن را به‌صورت کانون نظریهٔ مقاومت و سیاست خود در آوردن، راه به جایی نخواهد برد. آنارشیزم دلوز و گتاری با این درک ایدئالیستی از میل مرتبط است، دیدگاهی افلاطونی. البته به‌لحاظ شرایط تاریخی می‌توان علت این امر را درک کرد. بدینی نسبت به ساختار حزب-دولت و اشکال سیاسی مبتنی بر نمایندگی به‌ویژه در بلوک سوسیالیستی، سبب‌گریز چهره‌هایی نظیر دلوز و گتاری، فوکو، لیوتار، دریدا و .. نسبت به اشکال نهادمند سیاست شد. این امر دلوز و گتاری را در راستای نوعی «تنزه‌طلبی» سیاسی سوق داد. برای رسیدن به اهداف اتیکو-استتیک دلوز و گتاری _ که می‌توانند اهدافی در پساتاریخ به تعبیر مارکسی-انگلسی کلمه باشند _ نیاز به شکلی از تصاحب قدرت داریم که با الگوی آنارشیزمی و دولت‌ستیز آن دو نمی‌خواند. تصاحب قدرت دولتی تاکتیکی است برای نیل به اهدافی که آن دو محترم می‌داشتند و محترم نیز است، هر چند در نهایت باید ماشین دولت را که چیزی جز ابزار

۱. کالینیکوس، ۱۳۸۲: ۲۸۲-۲۸۰

زمانی جمشیدی

سرکوب طبقاتی نیست در هم شکست. فلسفه دلوز و اتیک و سیاست او و گتاری مدعی مخالفت با سر فرود آوردن در برابر لحظه اکنون و امر بالفعل موجود است، و می‌کوشد در برابر هر شکلی از عرفان رضایت‌مندانه قضاوقدری و میل به نفی کنش و رضامندی به خیال‌بافی و فانتسم‌پروری به‌عنوان جبرانی برای لحظه اکنون و امر بالفعل موجود بایستند. دلوز و گتاری فلسفه‌شان را سراسر در خدمت قلمروزدایی و خط‌گریز قرار داده‌اند، ولی این خط‌گریز اگر همراه با اشکال جدی‌تری از سیاست نباشد سرانجام گریز از واقعیت است و نه گریزی در واقعیت، ساختن جهانی در تخیل و برکنار و آسوده از جهان کنونی و نه درگیری فعالانه در آن برای تغییر دادن‌اش، برای کشاندن‌اش به مسیر شدن و سیورورت.

برای روشن‌تر شدن بهتر بحث می‌توان در این جا مفهوم علی‌الدعا انقلابی و رادیکال ریزوم که از آفریده‌های دلوز و گتاری است را بررسی کرد. ریزوم به‌عنوان مفهومی آناارشیستی و ضدپایگان‌بندی‌های جاافتاده و مستقر، قرار اسرت نقشی انقلابی بازی کند.

درباره مفهوم «ریزوم» جیسن برگر در مقاله‌ای موسوم به «مهار پروانه: بازبینی "پسامدرنیسم و جامعه مصرفی" که با رهیافتی ملهم از فردریک جیمسون (۱۹۳۴-) نوشته شده، انتقاداتی چند متوجه مفهوم ریزوم کرده که به‌خوبی می‌تواند از پس نقد رادیکال این مفهوم برآید. نخست این که برگر تلقی دلوز و گتاری از ریزوم به‌عنوان امری «همواره-در-میان» را به پرسش می‌گیرد. آیا «میان» ذاتاً به یک آغاز و پایان متکی نیست؟! این آغاز و پایانی که دلوز و گتاری ریزوم خود را در میانه آن تعریف می‌کنند، دقیقاً کجاست؟ ریزوم تا کجا می‌تواند در برابر سرمایه‌داری مقاومت کند؟ آیا خودش بدل به ابزاری جهت پیش بردن سرمایه‌داری نمی‌شود؟ به عبارت دیگر ریزوم می‌تواند در برابر نظام کهن (در این جا: سرمایه‌داری) مقاومت کند؟ یا صرفاً باعث می‌شود روشنفکران مبارز تمایلات انقلابی خود را به‌صورت بدلی و تخیلی ارضاء کنند؟^۱ در این صورت آیا اندیشه دلوز و گتاری بدل به یکی از همان فانتسم‌هایی که این دو تلاش‌شان مصروف مبارزه با آن‌ها بود، نمی‌شود؟ از دید برگر ریزوم از طریق ارائه مجرای انقلابی بی‌خطری که فاقد پیوند ملموس با جهان مادی است از وضع موجود و نظام کهن حمایت می‌کند.^۲ یکی از معضلات و ویژگی‌های اساسی سرمایه‌داری کالایی شدن و بت‌وارگی است. می‌دانیم که سرمایه‌داری قابلیت و اشتیهای عجیب و زایدالوصفی در کالا کردن هر چیزی دارد، حتی اشکال مبارزه و ستیز علیه خودش را در مسیر کالاهای بازاری هدایت می‌کند. اما ریزوم دلوز و گتاری تا چه حد و چگونه در برابر این منطق مقاومت می‌کند؟ ولی درست این است که بگوییم سرمایه‌داری

توانایی بسیاری در نام‌گذاری مجدد چندگانگی‌های مختلف و انقلابی دارد.^۱ فردریک جیمسون معتقد است اخلاق و سیاستی که دلوز و گتاری از آن سخن می‌گویند انقلابی و ضد سرمایه‌داری به معنای مارکسیستی کلمه که در پی واژگونی سرمایه‌داری باشد، نیست.^۲ دلوز و گتاری به دنبال آن‌اند که سرمایه‌داری را با استفاده از بیشینه کردن و به نهایت خود رساندن همین جنبه‌شیزوفرنیایی سرمایه‌داری واژگون کنند. و حتی اگر ریزوم انقلابی باشد باز می‌توان دید چگونه سرمایه‌داری می‌تواند خصلت انقلابی آن را خنثی و در راستای اهداف خود به کار گیرد. دلوز و گتاری آن قدر زنده نماندند تا گسترش و شیوع انواع و اقسام ریزوم‌ها حتی ریزوم‌های به‌ظاهر انقلابی را ببینند. در بیش از بیست سالی که از مرگ آن دو می‌گذرد به‌نوعی شاهد شکست و پژمردگی انقلابی و رادیکال ریزوم بوده‌ایم، ریزوم‌هایی که یکی پس از دیگری به حیطه‌ی تصرف سرمایه‌داری درآمده‌اند. پروژه‌ی سیاسی و انقلابی دلوز و گتاری شاید برهانی باشد برای شکست هر اقدام سیاسی‌ای که پیش از براندازی سرمایه‌داری در پی نیل به جهانی جدید باشد. واقعیت امر گویای آن است که ریزوم‌ها توانایی انقلابی چندان برای مقاومت در برابر سرمایه‌داری و درهم‌شکستن‌اش ندارند. حتی از دید برخی نه تنها انقلابی نیستند، بلکه به‌ابزاری در دست امپریالیسم بدل شده‌اند: «امروزه در جاهایی مثل فلسطین، هائیتی و عراق، کارگزاران امپریالیسم بیشتر می‌توانند از ریزوماتیک دلوزی چیز بیاموزند تا دشمنان امپریالیسم».^۳ در واقع ریزوم‌سازی بیش از این‌که به کار نیروهای اقلیتی بیاید و در عهده و توان آن‌ها باشد، کاری‌ست که قدرت‌های اکثریتی پول و قدرت و سرمایه از پس‌اش برمی‌آیند.

برای نیل به هدف آنارشستی دلوز و گتاری که همان امحای دولت و آزاد کردن توان‌های بالقوه آدمیان و حتی طبیعت و همه موجودات باشد _ که هدف نهایی مارکس نیز هست _ و از رهگذر بدبینی به نهادها و تلاش برای خنثی‌سازی آثار مخرب‌شان انجام می‌شود، نیاز به یک سوژه داریم، سوژه‌ای که به قول جیمسون نقشه‌شناختی^۴ حقیقی و کارایی برای ما فراهم نماید. از این‌رو همان نقدهایی که از منظر مارکسیستی به آنارشسیسم وارد است، به دلوز و گتاری نیز وارد است. دولت سرمایه‌داری صرفاً از طریق دولت‌ستیزی آنارشستی محو نمی‌شود و همچنان به موجودیت‌اش ادامه می‌دهد. تلاش برای برکنار ماندن از قدرت و آلوده نکردن دست‌ها فقط به بقای دولت بورژوازی سرمایه‌داری کمک می‌کند که نتیجه‌ای جز سرکوب گسترده‌ی میل ندارد. اهداف انقلابی و اتیکال و زیباشناسانه دلوز و گتاری فقط پس از واژگونی سیستم سرمایه‌داری و نه با وجود آن است که می‌تواند

۱. برگو، ۱۳۹۱: ۱۱۶.

۲. بنگرید به مقدمه‌ی فردریک جیمسون بر وضعیت پست مدرن ژان فرانسوا لیوتار، ۱۳۸۱.

3. Hallward, 2006: 163

4. cognitive mapping

زمانی جمشیدی

محقق شوند. سوژه شیزوفرن معنا ساخته که فقط در پی کارکرد است و به دنبال مونتاژ و ریزوم سازی، از این جهت کار چندانی نمی تواند انجام دهد. در واقع سیاست شیزوفرنیک جز به عنوان مویدی بر سرمایه داری عمل نخواهد کرد. کنش انقلابی نیازمند یک سوژه سیاسی جدید و متعهد به عمل انقلابی سرمایه داری ستیزانه با استراتژی سوسیالیستی ست، سوژه های که دلوز و گتاری در پروژه خویش آن را به حدی نحیف و لاغر کرده اند که از پس این کار بر نمی آید. در واقع گویی مراسم تدفین فرد خودمختار عقلانی مدرنیته را برپا کرده اند. آن دو در آنتی ادیپ منطق اتصال^۱ را در برابر منطق هم یوغی^۲ قرار می دهند و از آن به عنوان مبنای اتیکال پروژه سیاسی شان یاد می کنند که در برابر منطق سرمایه داری که جریان ها و سیلانها میل را در جهت رسیدن به ارزش افزوده هم یوغ می کند متمایز می شود. به نظر آن ها منطق هم یوغی سرانجام سرکوب گر از کار در خواهد آمد، ولی منطق اتصال منطقی انقلابی خواهد بود. منطق اتصال منطق سکسوالیته به عنوان وصل شدن جریان ها بدون هیچ هدف یا غایت متعالی یا استعلایی از پیش تعیین شده ای ست. هر هدف یا غایتی از دید آن دو، در چنبره آگوری محوری و یک سوژه متمرکز گرفتار می ماند و میل را مسدود و آن را از توانها و ریزوم سازی اش محروم می کند. ولی به نظر ما دقیقاً همین جاست که باید اختگی و سترونی پروژه سیاسی-زیباشناختی دلوز و گتاری را دید: منطق اتصال بدون هدف و غایت کجا می تواند انقلابی عمل کند؟ آیا این منطق رویه دیگر آنارشیسم تولید در سرمایه داری نیست؟ حال که سرمایه داری چونان سوژ کتیو ته ای بدون سوژه عمل می کند یا دست کم سوژه در آن دیگر حتی فرد بورژوا نیست بلکه خود سرمایه است، سکسوالیته بدون هدف چه کمکی به سیاست رهایی بخش یا انقلابی می تواند بکند؟ ماشین میل گر دلوز و گتاری وجه دیگری از همین منطق کاپیتالیستی ست که در آن نیروهای خودمختار و عقلانی مدیریت کننده و نظم دهنده کنار گذاشته می شوند. آیا مفاهیم علی الادعا انقلابی دلوز و گتاری در اتیکواستتیک آن ها مثلاً «حیوان شدن» رویه دیگر همین فرآیند انسانیت زدایی کاپیتالیستی نیست؟ با اعلام این هشدار که متوجه باشیم در دام اومانیسیم، به عنوان ایدئولوژی ای بورژوایی، نیفتیم باید بگوییم که علاقه زاید الوصف دلوز و گتاری به محو شدن و حیوان شدن صورتی ست از گریز از جهان و عدم درگیری متعهدانه در آن برای تغییر و دگرگونی اش. این ضد اومانیسیم دلوز که در آن اولویت نه با سوژه بلکه با نیروهای کیهانی فرا شخصی ست _ برخلاف ظاهرش _ ابداً امری رادیکال نیست. هر چند دلوز عنصر تخطی را در کُنه هستی شناسی اش قرار می دهد، با این حال همان طور که قبلاً گفتیم کاستی دلوز برای طراحی یک فلسفه و سیاست انقلابی این است که اخلاق اش را در انطباق با هستی شناسی تعریف می کند یا مثل رواقیان فضیلت را در انطباق با کیهان می داند. دلوز سوژه زدایی برآمده از دل تجارب

1. connection

2. conjugation

Zamani Jamshidi

وحشتناک و تروماتیک پس از جنگ دوم جهانی، همان تجاربی که به گفته خودش موتور حسی - حرکتی انسان را با گسست و شوک مواجه می‌کنند، وجهی هستی‌شناختی و بدین ترتیب زیباشناختی می‌دهد. در این جا می‌توان از این بینش بنیامینی در مقاله مشهور بازتولید مکانیکی مدد جست و گفت «انسان به درجه‌ای از از خودبیبگانگی رسیده که حالا می‌تواند نابودی خود را به صورت یک لذت زیبایی‌شناختی تراز اول تجربه کند. [...] و این همان موقعیتی در سیاست است که فاشیسم آن را زیبایی‌شناختی می‌کند و کمونیسیم با سیاسی کردن هنر واکنش نشان می‌دهد.^۱ حتی می‌توان گفت نیروی حیاتی‌آی که دلوز به پیروی از برگسون از آن سخن می‌گوید همچون یک ساختار است که از سوژه در آن خبری نیست.^۲ و این می‌تواند نشان‌دهنده این باشد که علی‌رغم ادعاهای دلوز و گتاری مبنی بر ستیز با ساختارگرایی، خودشان هم به نوعی در چنبره آن هستند.

بعد دیگر آنارشیسم دلوز و گتاری مسئله داشتن آن‌ها با ساحت بازنمایی ست. در کار آن‌ها گویی با تمنای رسیدن به گونه‌ای میل خالص روبرو ایم، میلی پالوده از هر چه آن را بازنمایی کند، میلی گرفتارنشده در چنبره امر نمادین. اما درس مهمی که از هگل و لکان باید بیاموزیم این است که با چیزی به نام میل و سلطنت نایافته و میانجی‌گری نشده روبه‌رو نیستیم. در این جاست که گویی راه فوکو از دلوز و گتاری جدا می‌شود: برای فوکو میل در رابطه قدرت بین انسان‌ها نشو و نما می‌یابد، او ابداً هیچ تصویری از یک میل ناسرابطه‌مند^۳ ندارد، ولی دلوز علی‌رغم تأکید فراوانی که به خصوص در کتاب‌اش درباره هیوم درباره تقدم هستی‌شناختی رابطه و نسبت دارد، گویی میل را از این قاعده مستثنا دانسته! برای همین است که فوکو به خوبی متوجه است که قدرت می‌تواند مقاومت را تولید کند، ولی دلوز و گتاری به سادگی از کنارش می‌گذرند و بیشتر بر این امر تأکید می‌کنند که میل می‌تواند مایل به سرکوب خویش باشد و همین ابزار تحلیل برگرفته از ویلهلم رایش روانکاو مارکسیست اتریشی را برای تبیین فاشیسم به کار گیرند بی آن‌که به ساحت مولار و کلان اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری و بحران بورژوازی در دوره امپریالیستی توجه کنند، و بدین ترتیب تکلیف همه پدیده‌های سیاسی اجتماعی را با رجوع به حوزه میل تبیین کنند (هرچند واژه «تبیین» را خود نپسندند و در آن ردی از سرکوب و توتالیتریانیسم ببینند!).

این وجه آنارشیستی باعث می‌شود دلوز و گتاری _ و پس‌اساختارگراها و پست‌مدرن‌ها _ تمام توجه‌شان معطوف به مسئله هویت ثابت و هویت‌زدایی باشد. واقعیت این است که سرمایه‌داری

۱. به نقل از: ایگلتون، ۱۳۹۸: ۵۱۵

2. elan vital

۳. ایگلتون، ۱۳۹۸: ۴۸۴

4. non-relational

زمانی جمشیدی

ربطی به هویات ثابت و سیال ندارد، بلکه تجلی منطق سرمایه است، منطقی به مثابه یک فونکسیون، کارکرد یا تابع. حتی هویات سیال می‌توانند در خدمت این کارکرد و تابع باشند. علاوه بر این، ستایش هستی‌شناختی-زیباشناختی دلوز و گناری از قلمروzdایی‌های مداوم و برهم زدن هویات، جایی برای یک سوژه تأمل‌گر و انتقادی باقی نمی‌گذارد. برای شناخت و تبیین و پی‌ریزی یک سوژه نیاز به حداقلی از ثبات و هویت و باز‌نمایی هست که دلوز و گناری، همچون دیگر پسا‌ساخت‌گرایان، ما را از آن محروم می‌کنند و از سوی دیگر متناسب با عصر تولید شتاب‌زده و مداوم اثبات‌گریز سرمایه‌داری هم است. و طبق معمول، در این جا نیز ترجیحات و دغدغه‌های کیهان‌شناختی دلوز دست‌اندرکار است.

مطلب دیگری که دربارهٔ آنارشیسم دلوز و گناری باید گفت این است که آزادی برای آن دو یعنی آزادی از انسان و نه رهایی انسان.^۱ برای آن‌ها آنچه اهمیت دارد آزادی از آشکال دربندکننده و سرکوب‌گری همچون «سوژه» و «انسان» است. همان‌طور که دلوز در کتابی که دربارهٔ فوکو نوشت گفته، «در خود انسان است که باید زندگی را آزاد کرد، زیرا خود انسان شیوه‌ای از حبس کردن زندگی است».^۲ دلوز این آزاد کردن زندگی از دست انسان را کار فرا-انسان^۳ می‌داند، تفسیر خاص او از ابرانسان نیچه. و این به فلسفهٔ کیهانی دلوز و سیاست انتولوژیک‌اش هم مربوط می‌شود. شاید حق به نوعی با هالوارد باشد که مشکل اصلی را در خود فلسفهٔ دلوز می‌داند، فلسفه‌ای که از دید وی تحت هدایت پرسشی ساده است: پرسش آفرینش مطلق. این پرسش نامناسب است لذا مانع از درگیری ثمربخش با محدودیت‌های جهان بالفعل ما می‌گردد.^۴ با بهره‌گیری از تمایزی که قبلاً نزد بنیامین گفتیم می‌توان گفت در دلوز و گناری سیاست هستی‌شناختی (انتولوژیزه) می‌شود، حال آن‌که باید هستی‌شناسی را سیاسی (پولیتیزه) کرد. از همین منظر است که می‌توان به تفاوت مفهوم «خارج» در اندیشهٔ دلوز با فوکو پرداخت. خارج برای فوکو سیاسی است، ولی برای دلوز هستی‌شناختی و کیهانی.^۵ خارج فوکو بیشتر اشاره به نیروهای سیاسی و تاریخی دارد، ولی خارج دلوز خارج‌ای غیر سیاسی و انتزاعی است که ره به گونه‌ای عرفان می‌برد. برای فوکو خارج بیشتر منفی و نشان‌گر محدودیت‌های تاریخی است، ولی برای دلوز مثبت و آفریننده.

در ادامه همچنین می‌توان به این نقد آلن بدیو بر مفهوم ماشین میل‌گر دلوز و گناری اشاره کرد. او به ایدئال آنارشی‌آفرین فرد حاکمی که با ماشین میل‌گرش زمین را مملو از آفریده‌های میل خود می‌کند،

1. Hallward, 2006: 139

۲. دلوز، ۱۳۸۹: ۱۳۸

3. over-man

4. Hallward, 2006: 159, 162

5. Hallward, 2006: 161

Zamani Jamshidi

حمله می‌کند. در برابر، با پاسخ اریک آلی یز به او روبرو هستیم، پاسخ یک دلوزیست: «برای بدیو، [گویی] شدن [صیوروت] فقط فرصتی ست برای «سرمایه‌گذاری‌های تجاری». این امر در نهایت بدیو را عملاً به پذیرش دیدگاه سرمایه سوق می‌دهد. در حالی که می‌دانیم میل تقلیل یافته به انباشت‌های اولیه بازقلمرودهی‌های هویت‌دهنده تحت عنوان «جماعت‌گرایی»، دیگر کاپیتالیسم و شیزوفرنی نیست بلکه کاپیتالیسم و پارانوایا است»^۱.

باین حال به نظر می‌رسد نقد بدیو واجد حقیقت قابل توجهی ست که نمی‌توان به سادگی از کنار آن گذشت. یکی از ویژگی‌ها و وجوه بارز تولید در نظام سرمایه‌داری خصلت آنارشیک آن است. در این سیستم تولید نه به خاطر تولید آنچه واجد ارزش مصرف است، بلکه صرفاً به خاطر تولید ارزش افزوده صورت می‌گیرد. و این عامل اصلی آنارشی تولید در سیستم سرمایه‌داری ست. دلوز و گتاری در برابر این وجه تولید در سرمایه‌داری _ که از دید آن‌ها پارانواییک است چراکه تولید را در بند اصل ارزش افزوده گرفتار می‌کند _ ایدئال شیزوفرنیک تولید به خاطر تولید یا تولید میل‌گر را می‌نشانند. این ایدئال ایدئالی آنارشیک نیز هست، چراکه در وهله اول برای میل و تولید قائل به هیچ نظم سلسله‌مراتبی نیست. اما آن‌گاه که وارد ساحت اجتماعی می‌شویم، مسلماً تولید به خاطر تولید نمی‌تواند مشکل آنارشی تولید در سرمایه‌داری را از بین ببرد. برای این کار نیاز مبرمی به میزانی از برنامه‌ریزی و مدیریت تولید وجود دارد. اگر تولید در سرمایه‌داری مقیاسی جهانی و غیرقابل قیاس با نظم‌های کهن تر اجتماعی دارد، پس مدیریت و نظارت آن نیز باید اجتماعی باشد. تنها این امر می‌تواند مشکل آنارشی تولید در سرمایه‌داری را چاره کند. و این همان چیزی ست که تنها با یک استراتژی سوسیالیستی می‌تواند محقق شود. تولید به خاطر تولید فازی ست که تنها پس از مدیریت اجتماعی تولید قابل دسترس است و پیش از این که این مرحله را پشت سر بگذارد باید گفت نقد بدیو به آن وارد است. تولید به خاطر تولید اگر این مرحله را پشت سر نگذارد بدل به «ایدئال آنارشی‌آفرین فرد حاکمی می‌شود که با ماشین میل‌گرش زمین را مملو از آفریده‌های میل خود می‌کند».

اگر با فردریک جیمسون موافق باشیم و نسخه سوژه‌ستیز و شیزوفرن دلوز و گتاری را نسخه‌ای پست‌مدرن به حساب آوریم که آن‌چنان که متناسب و مقتضی عصر پست‌مدرنیسم است، قائل به سوژه نیست و هرگونه قول به سوژه‌ای تفسیرگر و نظریه‌پرداز را به‌عنوان آگویی پارانواییک و توتالیتیر نکوهش و سرکوب می‌کند^۲، در این صورت با کدام ابزار می‌توان بر ساحت مولار (مولی) سوسیوس

۱. آلی یز، ۱۳۹۴: ۱۱۹.

۲. این وجه توتالیتیرستیز یا ضدتمامیت نکته مهمی ست که کالینیکوس در نقدش بر پروژه‌های امثال دلوز و گتاری بدان توجه کرده است: دیگر وظیفه تلاش در جهت تحول انقلابی یا حتی بیان آرمان‌های سیاسی گروهی خاص تحت ستم نبود، بلکه رسانی که احساس می‌شد «جنگ علیه تمامیت» بود (کالینیکوس، ۱۳۸۲: ۱۴۸).

که جریان‌های مولکولی را با نظم و منطق خاصی ترکیب و تلفیق می‌کند چیره شد؟ به نظر می‌رسد نسخه دلوز و گتاری ما را از همان چیزی محروم می‌کند که بدان نیازمندیم و در واقع بچه را با آب وان حمام بیرون می‌ریزد. آیا بدون حداقلی از سویژکتیویته مفسر و تبیین‌گر می‌توان این نظم را برانداخت؟ سلب صلاحیت از فعلیت (فلج سوژه یا بازیگر) به کنار گذاشتن مقوله استراتژی می‌انجامد. برای کسی چون هالوارد همچون لنین رهیافت بدیل در برابر سیاست زیبایی‌شناختی دلوز و گتاری سیاست فرمان یا تجویز^۲ است.

کتاب آنتی‌ادیپ را از منظر تقابل عاملیت (کنش)/ساختار هم می‌توان دید و مسئله میل و بدن را در پرتو آن بررسی کرد. از این نظر دلوز و گتاری در ایجاد نوعی جامعه‌شناسی کنش نقش داشته‌اند. به لحاظ تاریخی نباید رابطه این کتاب با جنبش می ۱۹۶۸ و مبارزه و شورش دانشجویان علیه ساختارگرایی استادان‌شان را از نظر دور داشت.^۳ عاملیت آدیپ‌زدایی شده‌ای که دلوز و گتاری از آن صحبت می‌کنند عامل مقاومت در برابر کردوکارهای روانپزشکی نهادی‌ست و مبشر گونه‌های ناخودآگاه خانواده‌زدایی شده.^۴ از این حیث بدن بدون اندامی که آن دو بسط می‌دهند ربط وثیقی دارد به تعبیر مشهور فروید از اسکیزوفرنی که فاقد جنسیت تلقی می‌شود، یک انحراف چندریختی. این بدن بدون اندام تفاوت بارزی دارد با بدن زیسته مرلوپونتی، از این جهت که دلوز و گتاری برخلاف مرلوپونتی نمی‌خواهند وحدت، انسجام و قصدیت (حیثیت التفاتی) به بدن نسبت دهد. از دیگر سو مسئله صورت‌بندی میل آن‌گونه که از پس مقاومت در برابر ساختارهای سرکوب‌گر برآید، ما را به تفاوت مهمی میان دلوز و فوکو می‌کشاند. فوکو قبل از تاریخ سه جلدی جنسیت همکاری نزدیکی با دلوز داشت. اما بعدها حتی به او حمله هم می‌کند و «میل» را جزء لاینفک گفتمان مدرن خواند. تصور دلوز از نیرو یا توانی مثبت در مفهوم و برداشت او از «میل» پرورانه شده است. با این حال ارزش‌بخشی نظام‌مند دلوز به نیروها به بهای بی‌ارزش شدن بدن در سراسر آنتی‌ادیپ حضور دارد که در آن میل و سیلان در مرکز صحنه‌اند نه بدن. فوکو در سال ۱۹۸۳ یک سال پیش از مرگ‌اش در مصاحبه‌ای با نشریه *telos* رهیافت متفاوت خودش با دلوز نسبت به آنچه را نشان داد: اگر دلوز یک نیچه‌ای به معنای خواست توان است، آن وقت خود او یک نیچه‌ای به معنای خواست معرفت

1. politics of prescription

2. Hallward, 2006: 163-4 , 185

۳. بر همین اساس، جالب است که یک بار دیگر به مناظره‌ای میان ژاک لکان، لوسین گلدمن، فوکو و .. توجه کنیم که در آن گلدمن می‌گوید در می ۶۸ دانشجویان علیه ساختارها به خیابان ریختند. پاسخ لکان به گلدمن این است: در می ۶۸ هم این ساختارها بودند که به خیابان‌ها ریختند (نگاه کنید به: *تئاتر فلسفه*، میشل فوکو، صص ۹۹ و ۱۰۵). همه کنش‌گرانی که مایل‌اند چنین فکر کنند که صرف کنش‌گری و میل‌ورزی ساختارها را به هم می‌ریزد و باعث دگرسانی و تغییر و تفاوت و آفرینش رادیکال می‌شود بهتر است به بینش‌های لکانی در این باب توجه کنند!

4. defamilized

Zamani Jamshidi

است. او در این جا خواست معرفت را معادل گفتمان و دشمن خواست توان می‌داند و لذا خصم میل و بدن. حتی پس از ۱۹۶۸ میلادی وقتی فوکو بیش از همه به دلوز نزدیک بود، هرگز نظریه مثبتی درباره میل و بدن تدوین نکرد، و بدن همچنان نوعی حامل منفعل باقی ماند که گفتمان آن را آلت دست خود می‌سازد. در جلد اول تاریخ جنسیت ظاهراً فوکو میل را بخشی از گفتمان می‌داند.^۱ دلوز و گتاری با این حال نیروهای فعالِ میل را به جای بدن منفعل فوکو می‌نشانند. به نظر ما تصور منفی و منفعل فوکو از میل و بدن تصور درست‌تری است که _ بی آن که بخواهیم لزوماً ساختارگرا باشیم _ مطابق است با ساختارگرایی او در نظم چیزها و دیرینه‌شناسی دانش‌اش. فوکو برخلاف دلوز و گتاری به خوبی از محدودیت‌های ساختاری آگاه است و تدوین نظریه‌ای بازگوشانه و سرخوشانه در باب بدن و میل را اسباب‌رهایی نمی‌داند. واکنش فوکو علیه خوشبینی سیاسی-اجتماعی هگل را این جا باید علیه دلوز و گتاری به کار برد. بدبینی ساختارگرایانه فوکو در برابر خوشبینی پست‌مدرنیستی و پسا‌ساختارگرایی دلوز و گتاری می‌نشیند. همچنان که اریک برنز می‌گوید: «فوکو نیز همچون ویلیام باتلر ییتس حسرتِ جایی را داشت که در آن «بدن نبود نمی‌شود تا جان لذت ببرد» _ جایی بیرون از طبیعت و فرهنگ _ اما خوب می‌دانست که چنین جایی وجود ندارد».^۲ هر چند بسیار نومیدانه و بدبینانه می‌نماید، اما مجبوریم این جا از این بینش فوکویی استقبال کنیم که خوشبینی در هر شکل‌اش می‌تواند گونه‌ای تفکر آرزومندانه با عواقبی بس زیانبار باشد. خوشبینی بی‌توجه به محدودیت‌های ساختاری، حتی با نیت‌ها و انگیزه‌های مثبتی مانند آنچه دلوز و گتاری در نظر داشتند، جز بازتولید ساختارهای سرکوب‌گر ره به جایی نخواهد برد. نظریه میل و بدن آن‌سان که نزد دلوز و گتاری می‌بینیم «ظاهراً» تناقضی اساسی با ماهیت فرعی کنش‌گر اجتماعی در همه ساختارگرایی‌ها دارد، ساختارگرایی‌هایی مبتنی بر شیوه تولید (مارکس در قرائت آلتوسر)، زبان (سوسور، لکان)، متن (دریدا)، نوشتار (بارت) و .. رها کردن بدن، میل و سوژه از کارکردهای ادیبی دستگاه اجتماعی صرفاً قدم اول علیه صور رایج سلطه است و قدم بعدی نیز امکان‌پذیر است، البته به محض این که درک شود نظم اجتماعی سرمایه‌داری فقط یکی از امکانات متعدد است.^۳

در پایان این بخش می‌توان با انتقادات برخی به آنارشیسم و رمانتیسم همراه شد و رد آن‌ها را در دلوز و گتاری نیز بازجست. بی‌توجهی به سازماندهی و ضد نظریه بودن و محدود ماندن در عرصه ناخودآگاه مولکولی از دید این منتقدان نشان ژان ژاک روسوی جوان را بر چهره دارد؛ یک روسوئیسم رمانتیک. از دیدگاه سوسیالیستی، انقلابات اجتماعی زاینده قوانین رشد اقتصادی و فکری

۲. برنز، ۱۳۸۱: ۲۶.

۱. لش، ۱۳۸۳: ۱۲۹.

۳. لش، ۱۳۸۳: ۱۷۵.

زمانی جمشیدی

یک طبقه جدید و ضعف طبقه پیشین است ولی از دید آنارشیسم، آن‌ها زائیده تمایلات ذهنی و غریزی و همبستگی احساسی انسان‌ها هستند. این نوع تفکر انسان را بیشتر طبیعی و طبیعت‌گرا می‌داند تا جامعه‌گرا و خردگرا. و بیشتر مایل به عواطف و عطف است تا عقل.^۱ اگر روسوی جوان، مارکوزه و ویلهلم رایش پیامبران این رمانتیسم آنارشیستی باشند آیا نمی‌توان از دلوز و گتاری هم در این میان نام برد؟^۲ ماشین میل‌گر دلوز و گتاری چنین چیزی است، تصویری پاک و ناب از انسان و هر موجود دیگری فارغ از شرایط و ساختارهای تاریخی. یک چنین دیدگاهی باید هم «انقلابیونی» تربیت کند که عبارت‌اند از «اتحادیه و شرکت سهامی خنیاگران و کولیان خردبورها».^۳ این رمانتیسم آنارشیستی سمپتوم بحران جهان است، بحرانی که در آن فرد به ستوه آمده از بحران‌های بورژوازی در رویای هم‌آغوشی با ابژه میل منع‌نشده است، در اشتیاق یک بی‌واسطگی ناب، وحدت و اتصال با نیروهای کائوسموتیک روان‌پریشانه پیشانمادین. و این نشانگر بحران بورژوازی متأخر است که دم‌به‌دم خردگریزتر و خردستیزتر می‌شود. به عبارت دیگر، در شرایط نوین بحران بورژوازی، عقل‌گریزی شعار آشکار و نهان تفکر فلسفی می‌شود و همگام با آن مفاهیم مقدسی که مدت‌ها تکیه‌گاه بورژوازی بود همچون مفاهیمی کهنه، بیهوده و مردود به دور انداخته می‌شود. این عقل‌گریزی به سوی نوعی درون و شهود و تجربه درونی رو می‌کند، و شیوه‌های گوناگون عقل‌گریزی در تفکر فلسفی معاصر در تحلیل نهایی چیزی نیست جز پاسخ‌های سرگشته و بعضاً ارتجاعی _ فیلسوفان به مسائل روزافزونی که در نتیجه افزایش، گسترش و پیچیدگی تضادها و نابسامانی‌های عینی جوامع سرمایه‌داری پدید آمده است. از همین رو جای شگفتی نیست که تقریباً همه گرایش‌های فلسفی معاصر در شکل‌ها و سایه‌روشن‌های گوناگون‌اش سرانجام سر از گونه‌ای عرفان‌گرایی درمی‌آورند.^۴ به نظر ما، که به تفسیر پیتر هالوارد از دلوز نیز نزدیک است، فلسفه دلوز هم به نوعی عرفان می‌انجامد، که ریشه آن را می‌توان در تفکر تئوفانتیک^۵ اسپینوزایی-اسکوتوسی‌اش دید. اتصال با نیروهای نامرئی کیهانی در کار دلوز و گتاری گونه‌ای خاص از عرفان پست‌مدرن قرن بیستمی است که نشانگر وجه عقل‌گریز و حیات‌باور بخشی از تفکر فلسفی معاصر نیز است.

۵ - میل و سرمایه داری: اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری و اقتصاد شیروئی دلوز- گتاری
بنابر آن چه تاکنون گفتیم در این جا به قلب مشکلات مان با تیکواستتیک یا تیک سیاسی-زیبایی‌شناختی

۱. فشاهی، ۱۳۵۶: ۷-۱۶۶

۲. همان، ۲۰۹

۳. همان، ۱۹۱

۴. در مورد خاص دلوز: برگسون!

۵. خراسانی، شرف: صفحات بیست و شش، بیست و هفت، بیست و نه در: بوخنسکی، یوزف. ام، ۱۳۹۳

Zamani Jamshidi

دلوز و گتاری نزدیک می‌شویم. بگذارید به هشدار/تین بالیبار فیلسوف فرانسوی و از شاگردان لوئی آلتوسر بپردازیم مبنی بر خطرات ماکروسیاسی شهروندی اجتماعی مبتنی بر سرهم‌بندی میل در ساحت میکرو (خرد و ناخودآگاه). از دید بالیبار نکته اصلی برای دلوز و گتاری این است که استحاله فردیت تا چه حد عمیق باید باشد که فاشیست شدن توده‌ها یعنی ظهور میلی که به سرکوب خود میل بورزند ناممکن گردد.^۱ دلوز و گتاری به خوبی از خطر مولکولی شدن ابزارهای استثمار، کنترل و نظارت آگاه‌اند و نسبت به آن غافل نیستند. برای مثال آن‌ها همکاری کارگران کشورهای ثروتمند در غارت جهان سوم، مردان در استثمار زنان و .. را مثال می‌زنند.^۲ در پرتو هشدار بالیبار می‌توان مسئله را این‌گونه صورت‌بندی کرد: آیا نظریه میل دلوز و گتاری به‌عنوان مکمله‌ای برای ساخت مولار یا ماکروی سرمایه‌داری عمل نمی‌کند؟

شاید بتوان خوانشی از کتاب «فوکو را فراموش کن» ژان بودریار در همین راستایی که بالیبار مطرح کرده داشت. بودریار در این کتاب (که به یک معنا می‌تواند به معنای «دلوز را فراموش کن» هم باشد!) توپولوژی مولکولی میل نزد دلوز را به پرسش می‌گیرد. از دید او میل عبارت است از صورت مولکولی قانون، تا به این حکم برسد که از مولکولی بر حذر باشید.^۳ او در این‌جا به تفاوت‌های مهم میان دلوز و فوکو _ که از دید ما نیز بسیار حائز اهمیت است _ اشاره می‌کند: گذار از «مولی» به «مولکولی» برای دلوز هنوز یک انقلاب میل محسوب می‌شود، حال آن‌که برای فوکو این یک شکل پوشیده قدرت است.^۴ او در جملاتی که یادآور نقدهای مشابه اسلاوی ژیزک به دلوز است می‌گوید: «قدرت به هر طریق ممکن از خود دفاع کرده: با دمکراتیک شدن، لیبرال شدن، عامه‌فهم شدن، و اخیراً با مرکز زدوده شدن، قلمرو زدوده شدن». ^۵ قلمرو زدوده شدن و مرکز زدوده شدن در کنار مولکولی شدن و حیوان شدن از مفاهیم و اصطلاحات محوری پروژه فلسفی-سیاسی و اتیکواستیک دلوز و گتاری است. بودریار میان اشیا، ماشین‌ها (به معنی دلوزی-گتاریایی کلمه)، کردار جنسی و تولید ناخالص داخلی ارتباط می‌بیند و بدین ترتیب اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری را در پیوندی ظریف با جریان‌ها و سیلان‌هایی که دلوز و گتاری از آن‌ها دم می‌زنند قرار می‌دهد: شباهت اجبار به جریان و سیلان با نیرویی که نرخ روز را تعیین می‌کند، گردش سرمایه، ناپدید شدن هر نقطه ثقل و نقطه ثابت، [به عبارت دیگر] زنجیره سرمایه‌گذاری و بازسرمایه‌گذاری هرگز نباید قطع شود. او آزادی‌های جنسی را به‌عنوان ادامه‌ی رویایی آزادی‌های قانونی در حیطه دارایی‌های خصوصی می‌بیند، سرمایه

۲. دلوز و گتاری، ۲۹۳۱: ۶۰۴

۱. بالیبار، ۲۹۳۱: ۶۷

۳. بودریار، ۱۳۷۹: ۶-۳۵؛ برعکس این اصل اتیکال دلوزی-گتاریایی که: مولکولی شوید!

۵. همان: ۵۲

۴. همان: ۳۹

زمانی جمشیدی

روانی، لیبیدویی، سرمایه جنسی، سرمایه ناخودآگاهی، و .. [بگذارید ما به سخن بودریار اضافه کنیم: سرمایه شیزوفرنیکی!] هر فرد، تحت لوای آزادی خویش، به خاطر سرمایه‌ای که دارد، در قبال خود [و نه دیگری!] مسئول خواهد بود.^۱ آیا این همان اخلاقِ توانِ دلوزی-گناریایی نیست که خود را در حکم «آن‌چه می‌توانی بکن» متجلی می‌کند؟ اخلاقی برای پیش بردن و پیشینه کردن توان‌ها و نه اخلاقیاتی برای حکم درباره «چه باید کرد؟!». سوپراگویی که مرتب فریاد می‌دهد لذت ببرید این بار و در نسخه دلوزی-گناریایی اش پیوسته گوشزد می‌کند که: اتصالات برقرار کنید، هویات ثابت را به هم بریزید، تا وراى محدوده توان‌های تان پیش بروید، مونتاژ بسازید، و .. آیا این‌ها همان اوامر سرمایه‌داری متأخر نیستند؟! این صورتی از لیبرتاریانیسم (اختیارگرایی) است، همان اتیک اسپینوزایی-نیچه‌ای، یا همان‌طور که بودریار می‌گوید «خرده‌اختیاردار [خرده‌لیبرتارین] تنها می‌تواند نسخه کم‌رنگ‌تری از آن‌چه که فاشیسم بوده باشد» (۵۸).

ژیژک نیز انتقاداتی شبیه بودریار به دلوز دارد. در کتاب «اندامهای بدون بدن» که وارونه مفهوم «بدن بدون اندام» دلوز است نشان می‌دهد چگونه مفاهیم و اصطلاحات محوری دلوز و گناری به‌تمامی در سیستم سرمایه‌داری متأخر جذب و ادغام شده‌اند. از مفاهیم اسپینوزایی‌ای مانند تقلید غیرشخصی عواطف، بدبستان عواطف مهیجی که در زیر سطح معنی نهفته است و به قول ژیزک در طراحی تبلیغات از آن‌ها استفاده می‌شود گرفته تا موضوعاتی همچون انفجار مرزهای سوپزکتیویته خودبسنده و اتصال انسان با ماشین و نیاز به بازآفرینی دائمی خود که فرد را به روی تکتی از امیال می‌گشاید و ما را به سوی حد نهایی می‌راند و .. بر همین اساس ژیزک معتقد است ویژگی‌هایی وجود دارد که بر اساس آن‌ها عملاً اطلاق عنوان ایدئولوگ سرمایه‌داری متأخر به دلوز قابل توجیه است. آیا مضمون اسپینوزایی مشهور *Imitatio Affecti* یعنی گردش غیرشخصی عواطفی که اشخاص را دور می‌زند دقیقاً همان منطق حاکم بر تبلیغات و .. نیست که در آن‌چه مهم است نه پیام مربوط به محصول و کالا بلکه شدت و فشردگی عواطف و ادراکات پخش شده است؟ آیا منطق ایدئولوژیک سرمایه‌داری متأخر مبتنی بر تجربه انحلال نفس و سوژه نیست با مجموعه بدن‌ها در مقام یک ماشین میل جمعی/غیرشخصی؟! در این جا می‌توان مفهوم «حیوان شدن» دلوز و گناری را نیز وارد ماجرا کرد، مفهومی حاکی از جریان پیوسته شکل‌یابی و از شکل افتادن و در معرض نیروهایی دیگرگونه قرار گرفتن. و همچنان‌که ژیزک در همین کتاب از قول برایان مسومی مفسر معروف دلوز و گناری نقل می‌کند، این سست شدنِ امورِ عادی بخش جدانشدنی دینامیسم سرمایه‌داری است و نه نشانی از رهایی و آزادسازی بلکه در حکم قدرتِ خودِ سرمایه است. در این جا دیگر گویی نه در چارچوب

Zamani Jamshidi

تنبیهی و انضباطی فوکویی که همه چیز را تعریف می‌کند، بلکه در چارچوب سرمایه‌داری ای هستیم که خود امر به تنوع و گوناگونی و تفاوت می‌دهد یعنی در پارادایم جامعه کنترل. اکنون این تنوع و تفاوت و گوناگونی ست که بازار را پیش می‌برد و موتور محرکه آن است و اشباع‌اش می‌کند. عجیب و غریب‌ترین گرایش‌های عاطفی قابل قبول‌اند اگر و تنها اگر سودآور باشند. سرمایه‌داری دست به تشدید و فشرده ساختن یا گوناگون کردن عواطف می‌زند فقط برای خلق ارزش افزوده و به قول برایان مسومی نوعی «بازار عاطفه» می‌آفریند. در نهایت این که نوع خاصی از هم‌گرایی میان دینامیسم قدرت سرمایه‌دار و دینامیسم مقاومت تحقق یافته است.^۱ از همین رو ریژک دیدگاه‌های کسانی مانند نائومی کلاین را نقد می‌کند که معتقدند اقتصاد نئولیبرال در همه سطوح در جهت تمرکزگرایی، تحکیم و تثبیت و همگون‌سازی عمل می‌کند و این جنگی ست علیه تفاوت و تنوع. در واقع کلاین دارد درباره سرمایه‌داری‌ای حرف می‌زند که زمان‌اش خیلی وقت است سپری شده. آیا تنوع بخشیدن، منتقل کردن قدرت، سعی بر بسیج خلاقیت محلی^۲ و خودسازماندهی، جدیدترین روند در عرصه مدیریت شرکتی نیست؟ آیا ضدیت با تمرکزگرایی همان موضوع اصلی سرمایه‌داری دیجیتال جدید نیست؟^۳ در همین جاست که به نقد مفهوم شبکه که از پیامدهای انتولوژی و اتیک دلوزی-گتاریایی ست می‌رسیم، آن‌چه ریژک تحت عنوان شبکه‌سالاری^۴ بدان حمله می‌کند. حکم نهایی ریژک در این باره چنین است: نتوکرات‌ها (شبکه‌سالاران)، نخبگان امروز، رویای فلاسفه حاشیه‌ای و هنرمندان مطرود دیروز (اسپینوزا، نیچه) را تحقق می‌بخشند. [و به تعبیر ما حتی رویای خود دلوز و گتاری را]. در یک کلام تفکر دلوز و گتاری، این برجسته‌ترین فیلسوفان مقاومت، فیلسوفان مواضع حاشیه‌ای خردشده توسط قدرت هژمونیک، عملاً همان ایدئولوژی طبقه حاکم نوظهور است.^۵ خلاصه این که آیا می‌توان به منطق سرمایه در سطح مولار کاری نداشت و صرفاً با انقلابیگری در عرصه میل (ساحت مولکولی) این منطق را برانداخت؟ به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش منفی باشد. سیاست میل در نهایت می‌تواند سیاستی فاشیستی از آب درآید. و سرمایه‌داری را از راه بیشینه کردن گرایش‌های موجود در سرمایه‌داری نمی‌توان برانداخت. مبارزه با سرمایه‌داری از راه تقویت گرایش‌های موجود در خود سرمایه‌داری مبارزه با سرمایه‌داری نیست، تنها و تنها یک چیز است: تقویت خود سرمایه‌داری.

۱. ریژک، ۱۳۷۹: ۶-۳۷۳

2. localization

۳. قبلی، ۳۷۶

4. netocracy

۵. قبلی، ۹۰-۳۸۸

نتیجه‌گیری

آیا آنچه گفتیم به معنای بی مقدار کردن میراث فکری فلسفی دلوز و گتاری است؟ به هیچ روی. در این مقاله تلاش ما ارزیابی پروژه اتیکواستتیک یا سیاست زیباشناختی دلوز و گتاری یا به تعبیری دیگر سیاست شیزوفرنیک آن دو از منظر انقلابی بود. البته ما انقلاب را نه در معنای دلوزی-گتاریایی کلمه بلکه به معنای ارتدوکس مارکسیستی آن لحاظ کردیم. کوشش ما در این مقاله این بود که نشان دهیم _ به تعبیر لوسین گلدمن _ نوعی «شباهت ساختاری»^۱ معین میان اقتصاد سرمایه‌داری در سطح کلان (ماکرو) و سیاست شیزوئی یا اتیکواستتیک دلوزی-گتاریایی در سطح میکرو (میکرو) وجود دارد و این دو روی یک سکه اند. از منظر متفکرانی گوناگون در حوزه‌هایی مختلف، پروژه آن دو را به نقد کشیدیم هر چند رشته و حدتبخش این نقدها و ایده مرکزی آن همچنان برگرفته از نظریه فردریک جیمسون درباره پست‌مدرنیسم به مثابه ایدئولوژی یا منطق فرهنگی سرمایه‌داری متأخر بود. نتیجه دیگری که باید گرفت این است که نباید چندان توقعی از فلسفه‌های کیهان‌شناختی برای صورت‌بندی نظریه‌ای انقلابی داشت. ائتولوژیزه کردن مسائل همانند استتیزه یا زیبایی‌شناختی کردن‌شان بدل به رهیافتی رادیکال و انتقادی نمی‌شود و خود سر از ایدئولوژی دیگری برمی‌آورد و بدل به یک سیاست کیهان‌شناختی می‌شود. هر چقدر بیشتر همچون پیشاسقراطیان _ که دلوز هم به تعبیر بدیو یکی از آنان است _ در همه‌مهمه و زمزمه نیروهای کائوسموتیک غرق شویم به همان اندازه از سیاست و تحلیل مشخص و انضمامی وضعیت ملموس و انضمامی دور می‌شویم.

در این جا سخن مان را با نقل جمله مشهور میشل فوکو درباره ژیل دلوز پایان می‌دهیم که گفته بود شاید قرن آینده قرنی دلوزی باشد. حال پرسشی که به جا می‌ماند این است: آیا این گفته همچنان به قوت خود باقی است؟ یا این که می‌رود که به روزهای پایانی خود نزدیک شود؟!

منابع

- آدورنو، تئودور (۱۳۸۵)، *زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی*؛ ترجمه سیاوش جمادی، نشر ققنوس، ۱۳۸۵.
- آلیز، اریک (۱۳۹۴)، *موقعیت بدن بدون اندام*؛ ترجمه مهدی رفیع، تهران، نشر نی، ۱۳۹۴.
- ایگلتون، تری (۱۳۹۸)، *ایدئولوژی زیبایی شناسی*؛ ترجمه مجید اخگر، تهران، بیدگل، ۱۳۹۸.
- ایگلتون، تری (۱۳۹۷)، *ماتریالیسم*؛ ترجمه رحمان بوذری، نشر مرکز، ۱۳۹۷.
- بالیبار، اتین (۱۳۹۲): *سه مفهوم سیاست: رهایی، دگرگونی، مدنیت*؛ ترجمه مراد فرهادپور و بارانه عمادیان، در: *نامهای سیاست*، گزینش و ویرایش مراد فرهادپور و دیگران، نشر بیدگل، ۱۳۹۲.
- برنز، اریک، (۱۳۸۱): *میشل فوکو*؛ ترجمه بابک احمدی، نشر ماهی، ۱۳۸۱.
- بوخنسکی، یوزف. ام (۱۳۹۳): *فلسفه معاصر اروپایی*؛ ترجمه، مقدمه و ضمیمه: دکتر شرف الدین خراسانی شرف، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۹۳.
- بودریار، ژان (۱۳۷۹): *فوکو را فراموش کن*؛ ترجمه پیام یزدانجو، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- جیمسون، فردریک و دیگران (۱۳۹۱): *پسامدرنیسم و جامعه مصرفی*؛ ترجمه وحید ولی زاده، نشر پژواک، ۱۳۹۱.
- دلوز، ژیل و گتاری، فلیکس، (۱۳۹۲): *چندین سیاست، در: نامهای سیاست*؛ گزینش و ویرایش مراد فرهادپور و دیگران، نشر بیدگل، ۱۳۹۲.
- دلوز، ژیل (۱۳۸۹): *فوکو*؛ ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانانیده، تهران: نی، ۱۳۸۹.
- رابرتس، آدام (۱۳۸۹)، *جیمسون*؛ ترجمه وحید ولی زاده، نشر نی، ۱۳۸۹.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۹)، *سیاست: فراخوانی برای انقلاب فرهنگی*؛ ترجمه جواد گنجی، در: *اسلاوی ژيژک، گزیده مقالات*؛ گزینش و ویرایش مراد فرهادپور، مازیار اسلامی، امید مهرگان، گامنو، ۱۳۸۹.
- فشاهی، محمدرضا (۱۳۵۶)، *بحران جهان و بحران رمانتیسم*، انتشارات گوتنبرگ، ۱۳۵۶.
- فوکو، میشل (۱۳۹۶)، *تئاتر فلسفه*؛ ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانانیده، نشر نی، ۱۳۹۶.
- کالینیکوس، آکس (۱۳۸۲)، *نقد پست مدرنیسم*؛ ترجمه اعظم فرهادی، نشر نیکا، ۱۳۸۲.
- لش، اسکات (۱۳۸۳)، *جامعه شناسی پست مدرنیسم*؛ ترجمه حسن چاوشیان، نشر مرکز، ۱۳۸۳.
- لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۹۵)، *وضعیت پست مدرن، گزارشی درباره دانش*؛ ترجمه حسینعلی نوذری، نشر گام نو، ۱۳۹۵.

.....
زمانی جمشیدی

هولاب، رابرت (۱۳۷۸)، یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی؛ ترجمه حسین بشیریه، نشر نی،

۱۳۷۸.

Badiou, Alain (1999), *The Clamor of being*, Trans: Louise Burchill, University of Minnesota Press, 1999.

Badiou. Alain (2009), *Logics of worlds, Being and Event II*, Trans: Alberto Toscano, Continuum, 2009.

Hallward, Peter (2006), *Out of this World, Deleuze and the Philosophy of Creation*, London Verso Books, 2006.

Zizek. Slavoj (2004), *Organs without Bodies, Deleuze and Consequences*, Routledge, 2004.