



امر مشترک: عشق و شر



مایکل هارت و آنتونیو نگری



## امر مشترک: عشق و شر مایکل هارت و آنتونیو نگری

### تکینگی: درباره‌ی عشق

بگذارید عشق‌هایتان چون عشق زنبور بی‌عسل<sup>۱</sup> و گل ارکید باشد – دلوز و گتاری تمام عناصر نظری که تاکنون گرد آورده‌ایم – از انبوهه‌آی فقرا تا پروژه‌ی مدرنیته‌ی بدیل و از بهره‌وری اجتماعی کار زیست‌سیاسی تا خروج دسته‌جمعی<sup>۲</sup> از فرمان کاپیتالیستی – به‌رغم تمام توان‌شان در معرض این خطرند که به‌نحوی خنثی کنار هم قرار بگیرند بدون عنصر دیگری که با آن‌ها جفت‌وجور شود و در پروژه‌ای منسجم به آنها جان بخشد. عشق همان عنصر غایب است. بله، می‌دانیم این لفظ بسیاری از خوانندگان را ناراحت می‌کند. بعضی با شرمساری سر جای‌شان وول می‌خورند و بقیه با تفرعن پوزخند می‌زنند.<sup>[۵۴]</sup> عشق آنقدر زیر بار احساساتی‌گری بوده که ظاهراً به‌دشواری برای گفتمان فلسفی، و کمتر از آن برای گفتمان سیاسی مناسب باشد. خیلی‌ها خواهند گفت همان بهتر که شاعران از عشق بگویند و خود را در آغوش گرمش بیوشانند. ما در عوض فکر می‌کنیم که عشق مفهومی اساسی برای فلسفه و سیاست است و کوتاهی در بررسی و گسترش آن یکی از دلایل اصلی ضعف اندیشه‌ی معاصر است. ناپخردانه است که عشق را به کشیش‌ها، شاعران و روانکاوها وانهم. پس ضروری‌ست که به نوعی خانه‌تکانی مفهومی دست بزنیم، سوءفهم‌هایی را کنار بگذاریم که عشق را برای گفتمان فلسفی و سیاسی بی‌صلاحیت می‌کنند، و بدین‌شیوه این مفهوم را برای اثبات سودمندی‌اش بازتعریف کنیم. در این فرایند پی خواهیم برد که فلاسفه، دانشمندان سیاسی، و حتی اقتصاددانان اغلب به‌راستی از عشق صحبت می‌کنند، آن‌هم به‌رغم دقت سردی که درباره‌ی تفکرشان تصور شده است. و اگر این قدر خجالتی نبودند همین را به ما می‌گفتند. این به ما کمک خواهد کرد ثابت کنیم عشق

1 Wasp; نویسندگان در ادامه زنبور بی‌عسل را در برابر زنبور کارگر که با هدف و غایت عمل می‌کند قرار می‌دهند;

2 multitude

3 Exodus; در بعضی جاها از همین لفظ اگزودوس استفاده کردیم

از چه رو قلب تپنده‌ی پروژه‌ای است که تا به حال پیش برده‌ایم و بدون عشق باقی این پروژه چیزی بی‌روح به جا می‌ماند.

برای فهم عشق به‌منزله‌ی یک مفهوم فلسفی و سیاسی مفید است از منظر فقرا و فرم‌های بی‌شمار اتحاد<sup>۱</sup> اجتماعی و تولید اجتماعی آغاز کنیم که همه‌جا بین آنهایی که در فقر زندگی می‌کنند به رسمیت شناخته می‌شوند. اتحاد، توجه به دیگران، آفریدن اجتماع، و همکاری در پروژه‌های مشترک برای فقرا یک مکانیزم اساسی بقاست. این ما را به عناصر فقر که قبلاً بر آن تأکید کردیم بازمی‌گرداند. با وجود اینکه فقرا با فقدان مادی تعریف می‌شوند اما مردم هرگز به حیات برهنه<sup>۲</sup> تقلیل نمی‌یابند بلکه همواره دارای توان‌های ابداع و تولید هستند. در واقع، ذات واقعی فقرا نه فقدان‌شان بلکه توان‌شان است. وقتی به هم ملحق می‌شویم، وقتی بدنی اجتماعی را شکل می‌دهیم که از تک‌تک بدن‌های فردی‌مان توانمندتر است، در حال ساخت یک سوپژکتیویته‌ی جدید و مشترک هستیم. نقطه‌ی عزیمت ما که چشم‌انداز فقرا به آشکارشدن آن کمک می‌کند این است که عشق یک فرایند تولید امر مشترک<sup>۳</sup> و تولید سوپژکتیویته است. این فرایند نه صرفاً وسیله‌ای برای تولید کالای مادی و دیگر ضروریات، بلکه فی‌نفسه یک هدف است.

اگر چنین گزاره‌ای بسیار احساساتی به نظر می‌رسد می‌توانیم از طریق تحلیل اقتصاد سیاسی به همین نکته برسیم. چنانکه طی بخش سوم نشان دادیم در بستر تولید زیست سیاسی تولید امر مشترک از تولید اقتصادی جدا یا نسبت به آن بیرونی نیست، نه در عرصه‌ی خصوصی نه در ساحت بازتولید مصادره نمی‌شود، بلکه در عوض در تولید سرمایه ادغام می‌شود و از آن جدایی‌ناپذیر است. عشق — در تولید شبکه‌های عاطفی، شاکله‌های همکاری، و سوپژکتیویته‌های اجتماعی — یک توان اقتصادی است. اگر عشق بدین‌شیوه درک شود، دیگر آنطور که اغلب توصیف می‌شود خودانگیخته یا منفعل نیست. عشق به‌سادگی برای ما اتفاق نمی‌افتد، انگار رخدادی باشد که به‌نحوی رازآلود از جایی می‌رسد. در عوض، عشق یک کنش یا رخدادی زیست‌سیاسی است که مشترکاً طرح‌ریزی و محقق می‌شود.

عشق به معنایی فلسفی نیز تولیدی است — پدیدآورنده‌ی هستی. وقتی مشغول تولید سوپژکتیویته‌ای می‌شویم که همان عشق است صرفاً در حال آفریدن ابژه‌ها یا حتی سوژه‌های جدید در جهان نیستیم. در عوض داریم یک جهان نو، یک زندگی اجتماعی جدید تولید می‌کنیم. به‌عبارت‌دیگر، هستی یک جور پس‌زمینه‌ی تغییرناپذیر نیست که زندگی علیه‌اش رخ دهد، بل نسبتی زنده است که در آن دائماً توان مداخله داریم. عشق رخدادی هستی‌شناختی است از این حیث که گسستی از آنچه وجود دارد و آفرینش امر نو را مشخص می‌کند. هستی بر ساخته‌ی عشق است. این ظرفیت از منظر هستی‌شناختی بر سازنده‌ی نبردگاهی برای ستیزهای بی‌شمار بین فلاسفه بوده است. برای مثال، هایدگر در سخنرانی‌اش درباره‌ی فقر که قبلاً خواندیم سرسختانه با این انگاره‌ی ساخت هستی‌شناختی رویارو می‌شود. بنا به استدلال او، بشریت فقیر می‌شود تا غنی شود، بشریت

1 solidarity

2 bare life

3 The common

وقتی امر غیر ضروری را ندارد، آنچه ضروری است یعنی نسبتش با هستی را آشکار می‌کند. هر چند بنا به تصور هایدگر فقرا در این نسبت هیچ ظرفیت بر سازنده‌ای ندارند و در واقع بشریت به عنوان یک کل در برابر هستی ناتوان است. در این نقطه اسپینوزا در سر مخالف رویاروی هایدگر می‌ایستد. شاید اسپینوزا هم مانند هایدگر بگوید که بشریت غنی می‌شود وقتی نسبتش با هستی را باز می‌شناسد، اما این نسبت برای اسپینوزا کاملاً متفاوت است. خصوصاً در بخش رمزآلود و پنجم کتاب اخلاق اسپینوزا، ما هستی را فعالانه از طریق عشق می‌سازیم. اسپینوزا با دقت هندسی همیشگی‌اش می‌گوید عشق سرخوشی است، که یعنی باعث افزایش توان کش و اندیشه‌ی ما همراه با بازشناسی یک علت خارجی می‌شود. ما از راه عشق به نسبتی با آن علت خارجی شکل می‌دهیم و به دنبال تکرار و گسترش سرخوشی مان هستیم که این خود بدن‌ها و ذهن‌های قدرتمندتر جدید را می‌سازد. به عبارت دیگر، برای اسپینوزا، عشق تولید امر مشترکی است که دائماً افزایش می‌یابد، به دنبال آفرینش بیشتر با توان هر چه بیشتر است، تا حد مشغولیت به عشق خدا، یعنی عشق به طبیعت به منزله‌ی یک کل، که یعنی امر مشترک در بسط یافته‌ترین فیگورش. چه بسا گفته شود هر عمل عاشقانه یک رخداد هستی‌شناختی است از این حیث که گسستی از هستی موجود و آفرینش هستی جدید را مشخص می‌کند – از فقر تا عشق به هستی. با وجود این، خود هستی صرفاً شیوه‌ی دیگری از گفتن این است که چه چیزی به ناگزیر مشترک است، چه چیز از خصوصی بودن یا محصور بودن امتناع می‌ورزد و پیوسته رو به همه گشوده می‌ماند (چیزی چون یک هستی‌شناسی خصوصی وجود ندارد). پس اینکه بگوییم عشق از حیث هستی‌شناختی بر سازنده است به راستی یعنی عشق امر مشترک را تولید می‌کند.

به محض اینکه عشق را با تولید امر مشترک یکی می‌گیریم لازم است تصدیق کنیم که عشق هم مثل خود امر مشترک عمیقاً دو سو به و در معرض تباهی است. در واقع آنچه امروزه در گفتمان روزمره و فرهنگ عامیانه پذیرفته شده عمدتاً فرم‌های تباه عشق است. مکان‌هندسی اولیه‌ی این تباهی انتقال در عشق از امر مشترک به امر یکسان<sup>۱</sup> است، که یعنی، از تولید امر مشترک به تکرار امر یکسان (به تکرار همان) یا یک فرایند یکسان‌سازی<sup>۲</sup>. در عوض، این برهم‌کنش دائم بین امر مشترک و تکینگی‌ها<sup>۳</sup> است که فرم‌های سودمند عشق را از هم متمایز می‌کند.

یک فرم تباه عشق عشق اینهمان‌سازانه<sup>۴</sup> است، یعنی عشق به امر یکسان، که مثلاً می‌تواند بر تفسیری کوتاه‌بینانه از حکم «همسایه‌ات را دوست بدار» مبتنی باشد و به منزله‌ی فراخوانی به عشق‌ورزیدن به نزدیکترین‌ها به شما، کسانی با بیشترین شباهت به شما، فهم شود. عشق خانوادگی – فشار عشق‌ورزی پیش و بیش از همه به کسانی که درون خانواده‌اند برای حذف و تابع سازی آنها<sup>۵</sup>ی که بیرون خانواده‌اند – فرمی از عشق اینهمان‌سازانه است. عشق نژادی و عشق ملی، یا میهن‌پرستی، نمونه‌های مشابهی از واداشته شدن به

1 the same

2 unification

3 singularities

4 identitarian

عشق ورزی به آنهایی است که بیش از همه به شما شبیه‌اند، و بدین ترتیب، عشق ورزی کمتر به آنهایی است که از شما متفاوت‌اند. پس تعجبی ندارد خانواده، نژاد، و ملیت که فرم‌های تباہ امر مشترک‌اند مبانی فرم‌های تباہ عشق هم هستند. از این منظر می‌توان گفت پوپولیس‌ها، ملی‌گرای‌ها، فاشیزم‌ها و بنیادگرایی‌های دینی مختلف نه آنقدرها بر تفرق یا عشق بلکه بر عشقی اینهمان‌ساز اتکا دارند که چه ترسناک تباہ شده است.

یک استراتژی اولیه برای مبارزه با این تباہی آن است که تفسیری بسط‌یافته‌تر و سخاوتمندانه‌تر را درباره‌ی حکم «همسایه‌ات را دوست بدار» به کار گیریم، آن‌هم با خوانش همسایه نه به منزله‌ی کسی که به شما نزدیکترین و شبیه‌ترین است بلکه برعکس به منزله‌ی دیگری. به گفته‌ی فرانتز روزنتروایگ<sup>۱</sup> «پس همسایه... فقط یک نگهبان مکان است. عشق واقعا به سوی تجسم همه‌ی آنهایی — انسان‌ها و اشیاء — هدایت می‌شود که می‌توانند در هر لحظه جای همسایه را بگیرند، آخرین چاره‌ای که برای هر چیز، برای جهان، به کار می‌گیرد.»<sup>[۵۵]</sup> پس حکم همسایه‌ات را دوست بدار، تجسم همه‌گونه و هر فرمان الاهی برای ادیان تک‌خدایانه، مستلزم این است که به دیگری، یا در واقع، به غیریت<sup>۲</sup> عشق بورزیم. اگر با تأویل کتاب مقدس به منزله‌ی شرح راحت نیستید، به شعر والت ویتمن<sup>۳</sup> ببیندیشید که در آن عشق به غریبه دائماً در هیئت مواجهه از نو ظاهر می‌شود طوری که سرشتش با شگفتی، بلوغ، و مکاشفه مشخص شده است. زرتشت نیچه پژواک ویتمن را دارد وقتی وعظ می‌کند که والاتر از عشق به همسایه «عشق به دورترین» است.<sup>[۵۶]</sup> عشق به غریبه، عشق به دورترین، و عشق به غیریت می‌تواند به‌عنوان پادزهری در برابر زهر عشق اینهمان‌سازانه عمل کند، که با واداشتن دائمش به تکرار امر یکسان<sup>۴</sup> مانع بهره‌وری عشق می‌شود و آنرا از شکل می‌اندازد. پس معنای دیگر عشق به منزله‌ی رخدادی زیست‌سیاسی همین جاست: عشق نه فقط گسست از امر موجود و آفرینش امر نو را مشخص می‌کند، بلکه همچنین تولید تکنیکی‌ها و ترکیب‌بندی<sup>۵</sup> تکنیکی‌ها در یک رابطه‌ی مشترک است.

دومین فرم عشق تباہ عشق را به منزله‌ی فرایند یکسان‌سازی یا فرایند یکسان‌شدن وضع می‌کند. انگاره‌ی مسلط معاصر عشق رمانتیک در فرهنگ‌مان که هالیوود هر روزه آنرا می‌فروشد همراه با سهامش در دادوستد مستلزم این است که زوج در وحدت<sup>۵</sup> ممزوج شود. توالی قیّم‌وار این عشق رمانتیک — زوج‌ازدواج-خانواده — تصور می‌کند که مردم جفت‌شان را مثل قطعات گمشده‌ی پازل می‌یابند، که حالا با همدیگر یک کل را می‌سازند (یا اعاده می‌کنند). خانواده زوج را در یک واحد ثابت به هم محدود و نزدیک می‌کند که متعاقباً، چنانکه پیشتر گفتیم، امر مشترک را تباہ می‌کند. همین فرایند یکسان‌سازی از عشق به منزله‌ی یکسان‌سازی در بسیاری سنت‌های دینی متفاوت نیز بیان می‌شود، خصوصاً در تبت‌های عرفانی‌شان: عشق به خدا یعنی ممزوج‌شدن در وحدت الاهی. و تعجبی ندارد که این انگاره‌های وحدت عرفانی اغلب از زبان قراردادی عشق رمانتیک استفاده می‌کنند، که ازدواج نامزدشده‌ی الاهی و مانده‌هایش را می‌طلبد، زیرا آنها هم همین هدف را نشانه

1 Franz Rosenzweig

2 alterity

3 Walt Whitman

4 composition

5 unity

می‌گیرند: تبدیلِ بسیاریان به واحد، تبدیلِ امر متفاوت به امر یکسان. به‌نحوی مشابه، شکل‌های مختلفِ میهن‌پرستی در همین انگاره‌ی مردودشمردن (یا کنارگذاشتن) تفاوت‌ها و غیریت‌ها برای شکل‌دادن به یک مردمِ ملی متحد، یا برای یک هویت ملی، اشتراک دارند. در واقع، این دومین تباهیِ عشق به‌منزله‌ی یکسان‌سازی به‌نحوی صمیمانه مرتبط است با اولین تباهیِ اینهمان‌سازانه‌ی عشق: عشق به امر یکسان، عشقی که امر یکسان می‌سازد [عشق‌بازی با امر یکسان، یا، به‌یک‌سان عشق‌ورزیدن].

در اینجا، یک سرنخ فلسفی برای استدلال ما، که باید قبلتر روشن شده باشد، این است که پویاییِ تکنیکی‌های کثیر<sup>۱</sup> در امر مشترک ربطی به دیالکتیکِ قدیمیِ بینِ بسیاریان و امر واحد ندارد. درحالی‌که امر واحد در مقابل بسیاریان می‌ایستد، اما امر مشترک با کثرت‌ها سازگار است، و دروناً از آنها ساخته می‌شود. این سازگاری‌پذیری بین امر مشترک و کثرت می‌تواند به زبان ساده (شاید خیلی ساده) وقتی به فهم درآید که در بستر کنش سیاسی واقع شود: اگر جهانی مشترک را به اشتراک نگذاریم، آنگاه نخواهیم توانست با همدیگر ارتباط برقرار کنیم یا به نیازها و امیال کسی دیگر پردازیم؛ و اگر ما تکنیکی‌های کثیر نباشیم، آنگاه هیچ نیازی به ارتباط و برهم‌کنش نداریم. در این خصوص با فهم هانا آرنت از سیاست به‌منزله‌ی برهم‌کنش و ترکیب‌بندی تکنیکی‌ها در جهانی مشترک موافق‌ایم.<sup>[۵۷]</sup>

پس تقویتِ مواجهاّت کثرت‌ها در امر مشترک استراتژیِ اولیه برای مبارزه با عشقی‌ست که از طریق این‌همانی و یکسان‌سازی تباه شده است، یعنی عشقی که تولید سوژکئیویته را متوقف و امر مشترک را ملغا می‌کند. یکسانی و وحدت، جز تکرارِ صرفِ بدون تفاوت، هیچ آفرینشی با خود ندارند. در عوض، عشق باید با مواجهاّت و آزمونگریِ تکنیکی‌ها در امر مشترک تعریف شود، که به‌نوبه‌ی خود اشتراکی جدید و تکنیکی‌های جدیدی تولید می‌کند. در حالیکه در بستر هستی‌شناختی سرشت فرایند عشق به‌منزله‌ی ساخت<sup>۲</sup> را توصیف می‌کنیم، اینجا در بستری سیاسی باید بر توانِ ترکیب‌بندی‌اش تاکید کنیم. عشق تکنیکی‌ها را می‌سازد، همچون تم‌ها در یک تصنیفِ موسیقایی، نه در یک وحدت بلکه به‌عنوان شبکه‌ای از نسبت‌های اجتماعی. به‌هم‌رساندن این دو چهره‌ی عشق – ساختِ امر مشترک و ترکیب‌بندی تکنیکی‌ها – چالشی کانونی برای فهم عشق به‌منزله‌ی یک کنش سیاسی مادی‌ست.

بحث را با این ادعا آغاز کردیم که تولیدِ اقتصادی به‌راستی مساله‌ی عشق است، اما کاملاً آگاه‌ایم که اقتصاددان‌ها ماجرا را اینطور نمی‌بینند. در واقع، اقتصاددان‌ها ساتیرِ اوایلِ قرنِ هجدهمی برنارد مندویل<sup>۳</sup>، حکایتِ زنبورهای عسل<sup>۴</sup> را به‌منزله‌ی سرودی ضدعشق از دیرباز تجلیل کرده‌اند، که گواهی‌ست بر آنکه هیچ پیوندِ ممکنِ بین علم اقتصاد و عشق در کار نیست. مندویل از یک کندویِ زنبور عسل می‌گوید که غنی و قدرتمند است اما از همه‌گونه فسادهای خصوصی، شاملِ خدعه، آز، تبلی، و بزدلی آکنده شده است.

1 multiple

2 constitution

3 Bernard Mandeville

4 Bees; برخلاف زنبورهای بی‌عسل، این زنبورها عمدتاً زنبورهای کارگرند و فعالیت‌شان معطوف به غایت و هدف است.

اخلاق باوران کندو دائماً علیه فساد سرزنش می کنند که این کارشان البته هیچ سودی ندارد. سرانجام، خداوندگار کندو، خسته از پرحرفی مدام، همه ی زنبورها را پرهیزکار می کند و فساد را می زداید اما همین که چنین می کند، کار کندو هم متوقف می شود و جامعه ی کندو از هم می پاشد. این حکایت آشکارا اخلاق باوران اجتماعی و اتویاباوران عقلانیت گرا را هدف می گیرد. مندویل مانند ماکیاولی و اسپینوزای پیش از خودش اصرار می ورزد بر اینکه نظریه پردازان اجتماعی به جای موعظه در باب اینکه مردم چگونه باید باشند باید در این باره مطالعه کنند که مردم چگونه هستند و شورهایی را تحلیل کنند که واقعاً مردم را به حرکت درمی آورد [به مردم جان می بخشد].

حکایت مندویل جامعه ی انگلیسی قرن هجدهمی را طوری که آن جامعه بود رسوا کرد اما عده ای از جمله آدام اسمیت این داستان را به منزله ی تأیید ایدئولوژی کاپیتالیستی خوانش کردند. اسمیت جدل مندویل را به دست گرفت که فساد، نه پرهیزکاری، منبع منفعت عمومی است - از دل آز است که مردم کار می کنند، بابت بزدلی شان است که از قانون اطاعت می کنند، و الی آخر - تا از این انگاره پشتیبانی کند که نفع شخصی پایه ی مبادلات بازار و اقتصاد کاپیتالیستی است. اگر هر کسی از دل نفع شخصی عمل کند، آن وقت خیر عمومی از فعالیت بازار نشأت خواهد گرفت که انگار دستی نامرئی هدایتش می کند. مطمئناً اسمیت، این مدافع سرسخت همدردی و دیگر احساسات اخلاقیاتی، از فساد دفاع نمی کند بلکه به سادگی می خواهد الزامات اخلاقیاتی نابه جاشده و کنترل نیت خیر عمومی را از خلال اقتصاد حفظ کند. آنچه اسمیت به سرسخانه ترین نحو از بازار قدغن می کند همان امر مشترک است: خیر عمومی تنها از منافع شخصی نتیجه خواهد شد. مشهور است که اسمیت می نویسد: «شامان را نه از خیرخواهی قصاب، آبجوساز یا نانوا، که از توجه آنها به نفع شخصی شان داریم. ما خودمان را مخاطب قرار می دهیم، نه انسانیت آنها بلکه به خوددوستی شان، و با آنها هرگز نه از نیازمندی های خودمان، بلکه از منافع خود آنها سخن می گوئیم.» [۵۸]، عشق مان به کسی دیگر هیچ جایی در عرصه ی مبادلات اقتصادی ندارد.

وقتی نه بر جامعه ی درون کندو بلکه بر فعالیت گرده افشانی زنبور عسل در خارج از کندو تمرکز می کنیم به حکایتی متفاوت و به روز شده از یک زندگی اقتصادی می رسیم. برای زنبورهای عسل گل هایی که در فاصله ی پرواز آنها به کندو قرار دارند یک بیرونیت ایجابی را می سازند. زنبورها با پرواز از یک شکوفه ی سیب به شکوفه ای دیگر، از یک شکوفه ی گیلاس به شکوفه ای دیگر، شهد جمع می کنند تا به کندو انتقال دهند. هنگامی که زنبور عسل شهد جمع می کند، پاهایش به گرده ی گل دیگری مالیده می شود و آنرا از گل می زاید، و وقتی رهسپار گلی دیگر می شود، بخشی از آن گرده از پاهایش بر گل لاله ی گل بعدی مالیده می شود. پس فعالیت زنبور عسل برای گل ها یک بیرونیت ایجابی است که گرده افشانی ضروری از گلی به گل دیگر برای تولید میوه را کامل می کند. این حکایت اقتصادی درباره ی این زنبورهای عسل و گل ها جامعه ای از جنس هم یاری متقابل بر مبنای بیرونیت های ایجابی و تبادلات پرهیزکارانه را پیشنهاد می دهد که در آن زنبور عسل نیازهای گل را مهیا می کند و گل به نوبه ی خود نیازهای زنبور عسل را برآورده می سازد. [۵۹]

می توانیم تصور کنیم مندویل و اسمیت به خاطر پیشنهاد این حکایت درباره ی همیاری متقابل پرهیزکارانه و هدفمند در مقام مبنای تولید اجتماعی به روی این حکایت اخم می کنند. ما هم درباره ی این حکایت

گرده‌افشانی زنبور عسل دودل هستیم اما به دلیلی کاملاً متفاوت: آن نوع از عشق که این حکایت ترویج می‌کند. زنبورهای عسل و گل‌ها واقعاً یکجور عشق را پیشنهاد می‌دهند اما فرمی ایستا و تباه. (می‌دانیم که داریم زنبورها و گل‌ها را با فرافکنی صفات و امیال انسانی بر آنها انسان‌ریخت می‌کنیم، اما آیا این همان کاری نیست که همه‌ی حکایات می‌کنند؟) ازدواج بین زنبور و گل وصلتی ساخته‌ی بهشت است؛ آنها دو نیمه‌اند که همدیگر را «کامل» می‌کنند و یک کل می‌سازند، و امر مشترک را به یکسانی و وحدت محدود می‌کنند و می‌بندند. اما چه بسا برسید که آیا این وحدت الگویی از بهره‌وری امر مشترک نیست؟ آیا عسل و میوه تولید نمی‌کند؟ بله، شاید شما این وصلت را نوعی تولید بنامید، اما این واقعاً تکرار امر یکسان (تکرار همان) است. آنچه ما در پی‌اش هستیم — و آنچه در عشق به حساب می‌آید — تولید سوپرتکنیویته و مواجهه‌ی تکنیکی‌هاست، که سرهم‌بندی‌های جدید می‌سازد و فرم‌های جدید امر مشترک را برمی‌سازد.

پس بیایید گونه‌ها را تعویض کنیم، و یک حکایت جدید بنویسیم. برخی ارکیدها رایحه‌ی فرمون<sup>۱</sup> جنسی زنبورهای بی‌عسل ماده را از خود متصاعد می‌کنند و گل‌های‌شان هم شکل اندام‌های جنسی زنبورهای بی‌عسل ماده را به خود می‌گیرند. پس گرده‌افشانی به وسیله‌ی «شبه‌آمیزش» حاصل می‌شود همچنان که زنبورهای بی‌عسل نر از یک ارکید به ارکید بعدی می‌روند اندام تناسلی‌شان را وارد هر گل می‌کنند و طی این فرایند گلاله‌ی روی پیکره‌هاشان را می‌مالند و منتقل می‌کنند. گناری در نامه‌ای به ژیل دلوز با وجدی نوجوانانه بانگ می‌زند: «زنبورهای بی‌عسل و گل‌ها این طوری هم می‌کنن! اونا این کارو همین طوری انجام می‌دن، بی‌دلیل، محض تفریح!» [۶۰]

شوق گناری در این مثال تا حدی به خاطر این واقعیت است که این الگو زیرآب صنعتی بودن و «تولیدگرایی» را می‌زند که معمولاً به طبیعت نسبت داده می‌شود. این زنبورهای بی‌عسل همان زنبورهای کارگر وظیفه‌شناس نیستند؛ آنها معطوف به تولید چیزی نیستند. آنها فقط می‌خواهند تفریح کنند. بی‌تردید دومین نکته‌ی مورد علاقه‌ی گناری شیوه‌ای است که این ماجرای گرده‌افشانی انتقاد سخت و دیرینه‌اش علیه تباهی‌های عشق در زوج‌ها و خانواده را تقویت می‌کند. به یک معنا، زنبورهای بی‌عسل و ارکیدها نه هیچ داستان اخلاقی درباره‌ی ازدواج و وحدت همسان‌ساز همچون مورد زنبورهای کارگر و گل‌ها، بلکه در عوض سناریوهای تفریحی و سکس سریالی برای اجتماعات مردانه‌ی گی ارائه می‌دهند، خصوصاً در پیشگاه یورش فراگیر ایدز، مانند قطعاتی از نوشتار ژان ژنه، دیوید وینارویچ، و سموتل دلانی. منظور این نیست که برای گناری (یا ژنه، وینارویچ، یا دلانی) سکس تفریحی و ناشناس در خدمت مدلی از عشق عمل می‌کند؛ نه، آنها پادزهری برای تباهی‌های عشق در خانواده تدارک می‌بینند که عشق را به مواجهه‌ی تکنیکی‌ها می‌گشاید.

چند سال بعد از نامه‌ی اولیه‌ی گناری، وقتی ماجرای زنبور بی‌عسل و ارکید به صورت فعلی‌اش در هزارفلات دلوز و گناری ظاهر می‌شود، این حکایت هم تصحیح شده و در بستر گفتمان تکاملی قالب‌ریزی می‌شود. دلوز و گناری پیش از هر چیز تاکید می‌ورزند که برخلاف نظر گیاه‌شناسان ارکید در حال تقلید از زنبور بی‌عسل نیست یا سعی در فریبش ندارد. ارکید یک زنبوری‌عسل‌شدن است (بدل‌شدن به اندام جنسی زنبور

۱ Pheromone؛ ماده‌ای شیمیایی که برخی جانوران برای جلب هم‌نوع خود ترشح می‌کنند.



بی‌عسل) و زنبوری‌عسل یک ارکیدشدن است (بدل‌شدن به بخشی از دستگاه تولیدمثل ارکید). نکته‌ی مرکزی در مواجهه و برهم‌کنش بین این دو شدن است که با همدیگر به یک سرهم‌بندی جدید شکل می‌دهند، یک ماشین زنبوری‌عسل-ارکید. این حکایت عاری از مقاصد و منافع است: زنبورهای بی‌عسل و ارکیدها نه مظهر فضیلت در یک همدستی متقابل‌اند و نه الگوهای خوددوستیِ اگومحور. زبان ماشینی دلوژ و گناری به آنها مجال می‌دهد از پرسش «یعنی چه؟» اجتناب کنند و در عوض بر پرسش «چطور عمل می‌کند؟» متمرکز شوند. پس این حکایت ماجرای عشق زنبوری‌عسل-ارکید را تعریف می‌کند: عشقی بر پایه‌ی مواجهه‌ی غیریت، اما همچنین در یک فرایند متفاوت شدن. [۶۱]

زنبورهای مندویل (نهایتاً بنا به خوانش اسمیت) مدلی برای رویای کاپیتالیستی عاملان آزاد منفردند که — به قصد نفع شخصی‌شان و بی‌توجه به خیر مشترک — کار و کالاها را در بازار دادوستد می‌کنند. زنبورهای کارگر وظیفه‌شناس که، برعکس، در یک وحدت پرهیزکارانه‌ی همدستی متقابل به گل‌هایشان پیوسته‌اند کارمندان اتوپیای سوسیالیستی‌اند. هرچند، همه‌ی این زنبورهای کارگر به عصر سپری‌شده‌ی هژمونی تولید صنعتی تعلق دارند. در عوض، زنبورهای بی‌عسل که به ارکیدها عشق می‌ورزند نشانگر وضعیت‌های اقتصاد زیست‌سیاسی‌اند. شاید پیرسید چگونه این زنبورهای بی‌عسل وقتی چیزی تولید نمی‌کنند می‌توانند مدلی برای تولید اقتصادی باشند؟ زنبورهای کارگر و گل‌ها عسل و میوه تولید می‌کنند، اما زنبورهای بی‌عسل و ارکیدها فقط لذت‌گرا و دوستدار زیبایی‌اند، صرفاً لذت و زیبایی می‌آفرینند! درست است که برهم‌کنش زنبورهای بی‌عسل و ارکیدها در ابتدا از کالاهای مادی نشأت نمی‌گیرد، اما نباید چشم را به روی تولید غیرمادی‌شان بست. در مواجهه‌ی تکنیکی‌های عشق آنها سرهم‌بندی جدیدی آفریده می‌شود که با دگردیسی هر تکنیکی در امر مشترک مشخص می‌شود. به عبارت دیگر عشق زنبوری‌عسل-ارکید یک مدل تولید سوژکتیویته است که به اقتصاد زیست‌سیاسی جان می‌بخشد. پس بیایید با زنبورهای کارگر هیچ کاری نداشته باشیم و بر تکنیکی‌ها و شدن‌های عشق زنبوری‌عسل-ارکید تمرکز کنیم!

x

## میان‌پرده: نیرویی برای مبارزه با شر

ای هوراشیو، چیزهایی بیش از آنچه تو در فلسفات می‌پنداری در آسمان و زمین وجود دارد. — ویلیام شکسپیر، هملت

عشق به منزله‌ی یک موتورِ تداعی، در معنایی مضاعف، توانِ امر مشترک است: هم توانی که امر مشترک اِعمال می‌کند و هم توانِ ساختِ امر مشترک. از همین‌رو، عشق حرکت به سوی آزادی نیز هست که در آن ترکیب‌بندیِ تکنیکی‌ها نه به‌سوی وحدت یا اینهمانی بلکه به‌سوی خودآئینی فزاینده‌ی هر یک از مشارکت‌کننده‌ها به‌طور برابر در شبکه‌ی ارتباط/همرسانی و همکاری پیش می‌رود. عشق توانِ فقرا برای برون‌رفت از زندگی رقت‌بار و انزوا و مشغول‌شدن به پروژه‌ای برای ساختِ انبوهه است. همچنانکه مطالعه‌مان

را بی می‌گیریم باید تشخیص دهیم که چطور این مارش آزادی و برابری می‌تواند به‌نحوی پاینده، قوام‌یافته و مستحکم در فرمایشون نهادهای اجتماعی و سیاسی ساخته شود.

شاید بگویند همه‌ی اینها برای نظریه‌ای سیاسی که به‌خاطر فرشتگان و نه انسان‌ها طراحی شده خوب به نظر می‌رسد، اما مردم همیشه بر مبنای عشق عمل نمی‌کنند و اغلب امر مشترک را از بین می‌برند. پس آیا واقع‌گرایانه‌تر نیست که، به‌جای این فرض که انسان‌ها از بنیان خوب‌اند، از بنیان بد در نظرشان بگیریم؟ در واقع، چنین موضع «واقع‌گرایانه» یا واقعاً بدبینانه‌ای نظرگاهی مسلط در فلسفه‌ی سیاسی اروپایی-آتلانتیک است، از انگاره‌ی «جنگ همه علیه همه» نزد توماس هابز تا قضیه‌ی هلموت پلسنر<sup>۱</sup> درباره‌ی انسان‌شناسی سیاسی که در آن انسان‌ها با «پرخاشگری درون‌گونه‌ای بالقوه نامحدود» مشخص می‌شوند.<sup>[۱]</sup> از این منظر، انسان‌شناسی سیاسی مبتنی بر عشق، که شری را که در کمین قلب‌های انسان‌هاست به حساب نمی‌آورد، در بهترین حالت، خام‌دلانه است. باور به اینکه مردم همانی هستند که ما ازشان می‌خواهیم باشند و اینکه سرشت بشر اساساً خوب است در واقع باوری خطرناک است، زیرا ابزار سیاسی و مفهومی ضروری برای روبرویی و مهار شر را تضعیف می‌کنند. در عوض، این مؤلفان با تمرکز بر اینکه انسان‌ها چقدر خطرناک هستند و خصوصاً بر اینکه چگونه سرشت انسانی با ناسازگاری، خشونت و تعارض مشخص می‌شود، باور دارند که چنان نظریه‌ای می‌تواند با این شر برخورد کند، آن را دربرگیرد و بدین وسیله جامعه‌ای بسازد که شر را مهار کند.

موافقیم که چشم‌اندازی واقع‌گرا، همراه با حکمش برای اندیشه‌ی سیاسی، یعنی فهم بشریت چنانکه هست نه چنانکه می‌خواهیم باشد، اکیداً مهم است. انسان‌ها طبیعتاً خوب نیستند. بنا به اصطلاحاتی که در بخش قبل بسط دادیم، این چشم‌انداز با دوسویگی امر مشترک و عشق تناظر دارد، یعنی این واقعیت که انسان‌ها می‌توانند فرم‌های مثبت و منفی را به یک اندازه اختیار کنند. وانگهی، همانطور که گفتیم حرکت خودانگیزختی انبوه ضرورتاً ضد سیستم یا معطوف به رهایی‌بخشی نیست. در واقع همانطور که اسپینوزا می‌گوید مردم اغلب برای بندگی‌شان چنان تقلا می‌کنند که انگار رستگاری‌شان باشد.<sup>[۲]</sup> هرچند مشکل دریافت‌های بدبینانه‌ی انسان‌شناسی سیاسی این است که آنها پس از فسخ منصفانه‌ی هرگونه خوبی بنیادی شر را به‌منزله‌ی یک عنصر بنیادی و نیز تغییرناپذیر سرشت انسانی وضع می‌کنند. شر، به زبان دینی، از سوی عده‌ای به‌عنوان متعالی (مثلاً گناه) و توسط دیگران به‌منزله‌ی عنصر متعالی (شری اساسی که حد جامعه‌ی بشری را مشخص می‌کند) وضع می‌شود. سن‌پل ترتیبی داد تا این دو فرمول‌بندی را در آیه‌ای واحد به دست آورد: «گناه را نخواهم شناخت جز از طریق قانون» (رومان ۷:۷). اگر شر اساسی است، پس باید برای خنثی کردن و دربرگرفتنش کوشید؛ شر و گناه، حتی اگر به‌منزله‌ی «اوهام ضروری» شناخته شوند که به قول کانت از «به‌خواب‌رفتن عقل» ناشی می‌شوند، باید میزان شوند. فرم قانون (و بدین ترتیب تمرین‌ها و سازوکارهای نظری که کارکرد کنترل تمام رفتارهای اجتماعی بر حسب هنجارهای پیشینی را به قانون احاله می‌دهند) در این چارچوب متافیزیکی، همواره مکمل متعالی یک هستی‌شناسی شر اساسی را تشکیل داده است.<sup>[۳]</sup> هرچند در اکثر بحث‌های سیاسی به بنیادهای متافیزیکی نیاز نیست. شر در سرشت انسانی از حیث تجربی به‌سادگی مورد تأیید واقع می‌شود:

1 Helmut Plessner

نگاه کنید به تمام شری که از انسان‌ها سر زده است و همچنان هر روز انجامش می‌دهند - جنگ‌ها، بی‌رحمی، رنجاندن! این همه با چیزی چون یک عدل الهی سکولار معادل است: پس انسان‌ها چگونه می‌توانند خوب باشند وقتی این همه شر در جهان وجود دارد و خود بشر هم اغلب به شیوه‌های شرورانه عمل می‌کند؟ در نتیجه، انسان‌شناسی‌های سیاسی بدبینانه، بر هر بنیان دینی، فلسفی، و/یا تجربی که استوار باشند، با شر به منزله‌ی یک خصیصه‌ی نامتغیر سرشت انسانی برخورد می‌کنند که دائماً باید در جامعه مهار و بازداری شود.

با این حال، در اینجا با پرسشی روبرو می‌شویم که بد طرح شده است. اشتباه است بپرسیم آیا سرشت انسانی خوب است یا بد، پیش از هر چیز به این خاطر که خوب و بد ارزشگذاری‌های تصادفی هستند و نه خصایص نامتغیر. آنها داوریهایی هستند که بعد از اعمال اراده سربرمی‌آورند. برای مثال، اسپینوزا - همچون نیچه‌ی پس از او - توضیح می‌دهد که انسان‌ها به این دلیل برای چیزی نمی‌کوشند که آنرا خوب می‌انگارند، بلکه در عوض چون آنرا خوب می‌پندارند برایش می‌کوشند. فوکو نظر اسپینوزا را به زبان آشکارا سیاسی تری طرح می‌کند وقتی در مناقشه با نوآم چامسکی مدعی می‌شود که مسأله‌ی عدالت - در این مورد صرفاً جنگ - تنها پس از عمل سیاسی سربرمی‌آورد: اینطور نیست که پرولتاریا جنگ را به طبقه‌ی حاکم تحمیل نمی‌کند چون آن جنگ را عادلانه می‌داند، بلکه پرولتاریا جنگ طبقاتی را عادلانه می‌داند زیرا خواهان براندازی طبقه‌ی حاکم است.<sup>[۴]</sup> اینکه بگوییم خوب و بد، درست مثل عادلانه و ناعادلانه، الفاظی نسبی‌اند که به مناسبات نیرو اتکا دارند به این معنی نیست که بگوییم وجود ندارند؛ در عوض یعنی آنها بنیان‌های ثابت تغییرناپذیر نیستند.

این پرسش که سرشت انسان خوب است یا بد نیز به این دلیل بد مطرح شده که تحلیل انسان‌شناسی سیاسی را بر هر نوع از نامتغیرهایی استوار می‌کند که به بن بست می‌رسند. به عبارت دیگر، مسأله این نیست که چه نامتغیری سرشت انسانی را تعریف می‌کند، بل مسأله این است که سرشت انسان می‌تواند چه شود. مهم‌ترین واقعیت درباره‌ی سرشت انسان (اگر هنوز می‌خواهیم آنرا این‌گونه بنامیم) این است که می‌تواند استحاله یابد و دائماً هم در حال استحاله است. انسان‌شناسی سیاسی واقع‌گرا باید بر این فرایند دگرذیسی تمرکز کند. این ما را به مسئله‌ی ساخت انبوهه از طریق سازماندهی و خوداستحاله‌بخشی بازمی‌گرداند. پرسش درباره‌ی خوب یا بد را تنها بعد از اینکه ساخت انبوهه به جریان می‌افتد، در بستر مطرح شدنش، می‌توان طرح کرد.

نمی‌خواهیم با استدلال علیه ثابت بودن شر در سرشت انسانی استفاده از این لفظ را محال کنیم. شر قطعاً وجود دارد. شر را همه‌جا پیرامون مان می‌بینیم. اما مسأله‌ی شر باید به چنان روشی طرح شود که تبارشناسی‌اش را بتوان فهمید، تا بدین وسیله راه‌حلی برای مبارزه با آن به ما دهد. نظرگاه بدبینانه‌ی انسان‌شناسی سیاسی وجود شر را ثبت می‌کند، اما با آن به منزله‌ی یک نامتغیر برخورد می‌کند طوری که هر تلاش برای فهم تکوینش را مسدود می‌کند: همین شر است.

پیشنهاد ما برای انسان‌شناسی سیاسی درک شر به منزله‌ی یک مشتق و کژذیسی عشق و امر مشترک است. شر تباهی عشق است که برای عشق مانعی می‌آفریند، یا اگر بخواهیم همین را با تمرکز متفاوت بگوییم، شر تباهی امر مشترک است که تولید و بهره‌وری عشق را مسدود می‌کند. پس شر هیچ وجود خاستگاهی یا اولیه‌ای ندارد بلکه در وضعیتی ثانوی نسبت به عشق قرار می‌گیرد. بیشتر از تباهی عشق در نژادپرستی‌ها،

ملی‌گرایی‌ها، پوپولیسم‌ها، و فاشیسم‌ها صحبت کردیم، و به‌همین‌نحو نه فقط ویرانی امر مشترک از خلال سلب‌مالکیت و خصوصی‌سازی کاپیتالیستی بلکه تباهی‌های نهادی‌شده‌ی امر مشترک در خانواده، شرکت و ملت را نیز تحلیل کردیم. این وضعیتِ دوگانه‌ی شر به‌منزله‌ی تباهی و مانع یکجور معیارِ اولیه برای پژوهش به دست‌مان می‌دهد.

طرح معضل شر به این شیوه امکان بازگشت به فهم اسپینوزا را فراهم می‌آورد که برای ما به‌عنوان مدلی برای یک سیاست عشق عمل می‌کند. باید با این توالی هندسی اسپینوزایی نمونه‌وار شروع کنیم: در سطح حسانیت، اسپینوزا نوعی کوششِ زندگی [conatus] (کوشش حیاتی، کوشش برای حفظ ذات) و کوشش برای زندگی را شناسایی می‌کند؛ این کوشش بر میل (شوق) [cupiditas] ساخته و در آن هدایت می‌شود، که این نیز از خلال عواطف عمل می‌کند: و میل به‌نوبه‌ی خود در عشق [amor] تقویت و آری گفته می‌شود، که این نیز خودش در عقل [intellect] (تعقل، عقل مشترک) به کار می‌افتد. حرکت این توالی نه نفی – کوشیدن با میل، و میل با عشق، نفی نمی‌شود – بلکه یک تراکم پیش‌رونده را دربرمی‌گیرد طوری که میل و عشق کوشش‌هایی به‌طورفزاینده نیرومند برای زندگی‌اند. و این فرایند بی‌واسطه سیاسی ست چون موضوع همه‌ی تره‌های این توالی شکل‌گیری زندگی اجتماعی جمعی و به‌طور عام‌تر ساخت امر مشترک است. اسپینوزا می‌نویسد «ترس از انزوا در همه‌ی انسان‌ها وجود دارد»، «از آنجا که هیچ‌کسی در انزوا برای دفاع از خودش و تهیه‌ی ضروریات زندگی به‌قدرکافی قوی نیست، و نه اینطور می‌تواند پیش‌آید که بشر اصلاً این مشکل را به‌طور کامل رفع کند، پس این باعث می‌شود که انسان‌ها طبیعتاً آرزومند وضعیتِ مدنی باشند.»<sup>[۵]</sup> این قطعه به آن مولفانِ دیگر قرن هفدهمی و هجدهمی شباهت دارد که نفی وضعِ طبیعی در فرماسیون جامعه را نظریه‌پردازی می‌کنند، اما تفاوت اصلی این است که اسپینوزا این مساله را به‌منزله‌ی پیشروی انباشتیِ ایجابی طرح می‌کند: کوشش برای آزادی و امر مشترک در پایه‌ای‌ترین سطح زندگی مستقر است؛ پس ساختِ امر مشترک را به جریان می‌اندازد؛ و نهایتاً عشق نهادهای مشترکی را مستحکم می‌سازد که به جامعه شکل می‌دهند. سرشتِ انسان در این توالی نفی نمی‌شود بلکه استحاله می‌یابد.

با این حال اسپینوزا واپسین واقع‌گراست. او تشخیص می‌دهد که ساختِ اجتماعی امر مشترک از خلال عشق به‌نحوی بازداری‌نشده عمل می‌کند و اینکه انسان‌ها سازندگان این موانع‌اند. ظاهراً تبیین او این است که انسان‌ها این موانع را و به‌طورکلی خود شر را از نادانی، ترس و خرافه‌شان به وجود می‌آورند. پس برای مبارزه با شر باید بر نادانی و ترس غلبه کنیم و خرافه را از بین ببریم، آموزشِ حقیقتِ تعقل و اعمالِ درست اراده پادزهرهای شر خواهند بود. اما هر رواقی می‌توانست همین را به ما بگوید! تفاوتِ اسپینوزا در سطحی ژرف‌تر است آنجا که آموزش یا تمرینِ ذهن و بدن بر حرکتِ عشق واقع می‌شوند. برای نمونه، اسپینوزا برخلاف آگوستین نه شر را به‌منزله‌ی محرومیت از هستی می‌فهمد؛ نه شر را به‌منزله‌ی فقدانِ عشق طرح می‌کند. در عوض، شر عشقی‌ست که به مسیر بدی درافتاده [بد از کار درآمده]، عشقی چنان تباه‌شده که جلوی عمل کردنِ عشق را می‌گیرد. پس نادانی، ترس و خرافه را نه فقط به‌منزله‌ی فقدانِ تعقل بلکه درمقام توانِ تعقل در نظر بگیریم که

علیه خودش برگشته است، و به همان اندازه در مقام توان بدنی که کز دیسه و مسدود شده است. و چون عشق نهایتاً توان آفرینش امر مشترک است، پس شرفسخ امر مشترک، یا به راستی، تباهی اش است.

این همه تبیینی اسپینوزایی به دست می‌دهد از اینکه چرا مردم گاهی برای بندگی‌شان چنان می‌جنگند که انگار رستگاری‌شان باشد، اینکه چرا فقرا گاهی از دیکتاتورها پشتیبانی می‌کنند، اینکه چرا طبقات کارگر به احزاب دست‌راستی رای می‌دهند، و زوج‌ها و کودکانی که مورد سوء استفاده قرار گرفتند از متجاوزان‌شان حمایت می‌کنند. این موقعیت‌ها آشکارا نتیجه‌ی نادانی، ترس و خرافه است، اما اگر آنرا صرفاً آگاهی کاذب بنامیم ابزاری ناچیز برای استحاله فراهم می‌آورد. اینکه حقیقت را در اختیار ستمدیدگان بگذاریم و منافع‌شان را به آنها بیاموزیم تاثیر اندکی در تغییر امور دارد. مردمی که برای بندگی‌شان می‌جنگند را وقتی بهتر درک می‌کنیم که به آنها به عنوان نتیجه‌ی عشق و اجتماعی بنگریم که به مسیری بد در افتاده، درمانده و کز دیسه شده است. پس اولین سوالی که ضمن رویارویی با شر می‌پرسیم این است که چه عشق خاصی در اینجا به مسیر بد در افتاده؟ چه نمونه یا وهله‌ای از امر مشترک تباه شده؟ مردم قویاً به بد شدن عشق و فرم‌های تباه امر مشترک معتادند. تاسف‌آور است که تنها مواردی از عشق و امر مشترک که مردم اغلب می‌شناسند همین سنخ از عشق و امر مشترک است! در این بستر، معنادار است که اسپینوزا به خلق‌شناسی [ethics] (خلقیات، خلق و خو) در چارچوبی پزشکی‌گونه فکر می‌کند — درمان بیماری‌های بدن و ذهن، اما مهم‌تر از آن، تشخیص اینکه چطور تعقل و توان‌های تنه‌مان تباه شده‌اند، علیه خود برگشته‌اند و به خودتخریب‌گری بدل شده‌اند. شاید این مدل درمانی سیاسی و اخلاقی توضیح می‌دهد که چرا فروید اینقدر شیفته‌ی اسپینوزا بود.

اما این فقط یک الگوی درمانی نیست. خلق‌شناسی و سیاست در یک «هستی‌شناسی نیرو» به هم می‌رسند که جدایی بین عشق و نیرویی را از بین می‌برد که بسیاری از چشم‌اندازهای دینی، متعالی، و متافیزیکی سعی در تحمیل آن دارند. در عوض، از چشم‌اندازی ماتریالیستی، عشق یک راه‌حل پیشنهادی و سازنده برای رابطه‌ی بین هستی و نیروست، درست همانطور که نیرو توان‌های عشق را مادیت می‌بخشد. برای مثال، مارکس، از «لبخندهای مسحورکننده»ی ماده و نوشتار «جاذبه‌ی شاعرانه و حسی» اش، «در ماتریالیسم بیکن [و در رنسانس به طور کلی]» سخن می‌گوید، «که هنوز به شیوه‌ای خام دلانه میکروبی‌های پیشرفتی چندسویه را درون خودش نگه می‌دارد.» این فرم‌های ماده «توان‌های هستی» اند که یک تکانه، یک روح حیاتی، یک تنش، حتی نوعی «عذاب ماده» را دارا هستند.<sup>[۶]</sup> چیزی هیولایی در رابطه‌ی بین عشق و نیرو وجود دارد! اما آن وجه هیولایی، آن نیروی طغیان‌گر که رابطه‌ی بین خود و دیگران را تجسد می‌بخشد، مبنای هر نهاد اجتماعی است. پیشتر دیده‌ایم که اسپینوزا چگونه رشد نهادها در حرکت از مادیت کوناتوس یا کوشش تام‌وتمام به عشق الهی عقلانی (intellect) را طرح می‌کند، عشقی که تکینگی‌های جدا افتاده را در انبوه می‌سازد. چیزی مشابه را، هرچند از چشم‌اندازی کاملاً متفاوت، در تأملات ویتگنشتاین درباره‌ی درد می‌یابیم، دردی که ارتباط‌ناپذیر است، ولو آنکه یک تجربه‌ی زبانی مشترک می‌سازد و نهایتاً فرم‌های مشترک زندگی را بر پا می‌سازد. انزوای اسپینوزایی و درد ویتگنشتاینی، که هر دوی‌شان نشان کاستی‌های هستی‌اند، ما را به سوی امر مشترک هل می‌دهند. نیرو و عشق با همدیگر سلاخی می‌سازند علیه تباهی هستی و فلاکتی که با خود می‌آورد.<sup>[۷]</sup>

از اینرو، عشق نه تنها یک موتور هستی‌شناختی است که امر مشترک را تولید و در جامعه تحکیم می‌کند، بلکه همچنین یک زمینه‌ی گشوده‌ی مبارزه است. وقتی به توانِ عشق فکر می‌کنیم لازم است دائماً به خاطر داشته باشیم که هیچ تضمینی در کار نیست؛ هیچ چیز خودکاری درباره‌ی عملکرد و پیامدهایش وجود ندارد. عشق می‌تواند به مسیری بد بیافتد و فرایند را مسدود و ویران کند. از اینرو، کشمکش برای مبارزه با شر نوعی تمرین یا آموزش در زمینه‌ی عشق را دربرمی‌گیرد.

پس برای توضیح باید سه عملیات یا زمینه‌ی فعالیت برای توانِ عشق را از هم تفکیک کنیم و با هم تطبیق دهیم. اولاً و ابتدأً، توانِ عشق ساختنِ امر مشترک و نهایتاً شکل‌دادن به جامعه است. این به معنای نفی تفاوت‌های تکنیکی‌های اجتماعی برای تشکیل جامعه‌ای یک‌دست نیست چنانکه گویی عشق قرار بوده به معنای ممزوج‌شدن در وحدت باشد، بلکه در عوض عشق آن تکنیکی‌ها را در نسبت اجتماعی می‌سازد و بدین‌شیوه برساننده‌ی خود امر مشترک است. اما چون فرایند عشق می‌تواند به تولید فرم‌های تباہ امر مشترک معطوف شود، وقتی بد از کار درمی‌آید، موانعی می‌آفریند که امر مشترک را مسدود و نابود می‌کنند – در مواردی کثرت امر مشترک را به هویت و وحدت فرومی‌کاهند، در موارد دیگر، سلسله‌مراتب‌هایی را درون نسبت‌های مشترک تحمیل می‌کنند – دوماً، توان عشق باید نیرویی برای مبارزه با شر باشد. اکنون عشق به صورت خشم، نافرمانی، و مخالفت درمی‌آید. خروج دسته‌جمعی [exodus] فرمی است که قبل‌تر برای مبارزه با نهاد‌های تباہ امر مشترک را تشخیص دادیم، ادعاهای هویت را کسر کردیم، و از تبعیت و بندگی گریختیم. این دو پوششِ نخستِ توانِ عشق – توان‌های تداعی و شورش عشق، بر ساختن امر مشترک و مبارزه‌ی عشق علیه تباہی – با همدیگر در زمینه‌ی سوم عمل می‌کنند: ساختن انبوهه. این پروژه باید فرایند خروج دسته‌جمعی را با پروژه‌ای سازمانی همراه کند و پیش‌برد که آفرینش نهاد‌های مشترک را هدف گرفته است. همه‌ی این سه پوشش با تمرین یا Bildung (تربیت، ساختن، پروراندن) انبوهه جان می‌گیرند. هیچ چیز درون‌ذات یا خودانگیخته‌ای درباره‌ی عشق وجود ندارد که خوب پیش برود و امر مشترک را در فرم‌های اجتماعی دیرپا محقق کند. به‌کارگیری عشق باید آموخته شود و عادات جدید باید از طریق سازماندهی جمعی امیال ما شکل بگیرد: یک فرایند آموزش سیاسی و عاطفی. عادات و تمرین‌ها که در نهاد‌های اجتماعی جدید تحکیم یافته‌اند سرشتِ انسانیِ اکنون است‌حاله‌یافته‌ی ما را برمی‌سازند.

در این نقطه باید معلوم شده باشد که عشق همواره استفاده از نیرو را شامل می‌شود، یا دقیق‌تر اینکه اعمال عاشقانه همان به‌کارگیری نیرو هستند. عشق شاید یک فرشته باشد، اما اگر اینطور باشد فرشته‌ای مسلح است. قبلاً دیدیم که توان برساننده‌ی عشق و آفرینشِ امر مشترک آن چیزی را ایجاد می‌کند که می‌توانیم نیرویی هستی‌شناختی بنامیم که دست‌به‌کار تولید هستی و تولید واقعیت است. هرچند، فیگور مبارزِ نیروی عشق وقتی واضح‌تر می‌شود که ما بر شورش علیه و خروج دسته‌جمعی از نهاد‌های سلسله‌مراتبی و تباہی‌های امر مشترک تمرکز کنیم. و به‌علاوه، ساختن انبوهه و شکل‌دهی به نهاد‌های امر مشترک در انبوهه مستلزم آن چیزی است که می‌توان نیروی سیاسی برساننده نامید. اما به‌راستی این سه نیروی عشق از هم جدا نیستند. آنها صرفاً پوشش‌های متفاوتِ توانِ عشق‌اند.

باید صریح باشیم؛ پیوند بین عشق و نیرو با هیچ تضمینی همراه نیست. می‌دانیم که تباهی‌های نژادی، پدرسالارانه، این‌همان‌سازانه، و دیگر تباهی‌های عشق بی‌قوت نیستند. در واقع انگار آنها برای پنهان کردن انحراف‌شان از پیشکش عشق به امر مشترک، مازادی از نیرو با خود دارند. پس آیا نیروی عشق از نیروی تباهی‌هایش تمیزناپذیر است؟ نه؛ نگرانی درباره‌ی کاربرد نیرو بدین‌شیوه یک وسواس یا سخت‌گیری کاذب است. راحت می‌توانیم چند معیار در دسترس را برای تمایزگذاری نیروی عشق برشمریم. اول، محتوای پیوند بین عشق و نیرو خود امر مشترک است که برهم‌کنش تکنیکی‌ها در فرایندهای اتحاد اجتماعی و برابری سیاسی را می‌سازد. دوم، جهت نیروی عشق به سوی آزادی همان تکنیکی‌ها معطوف می‌شود. سوم، فرم‌های سازمانی این اعمالِ نیرو همواره گشوده، برسازنده و افقی‌اند، طوری که هر بار [اعمالِ نیرو] در مناسبات تثبیت‌شده‌ی عمودی قدرت صلب شود، عشق از آن فراروی و از حدودش سرریز می‌کند، و از نو سازمان را رو به مشارکت همه‌بازمی‌گشاید. چهارم، نسبت بین عشق و نیرو در اجماع تکنیکی‌ها و خودآینبی هر کدام‌شان، در رابطه‌ی متقابل و خودگردانی جمعی مشروعیت می‌یابد. پنجم، این نیرو همواره معطوف به تحکیم این فرایند در نهادهایی است که می‌تواند به آن مجال دهند تا هرچه قدرتمندتر به پیش رود. و این فهرست می‌توانست همچنان ادامه یابد.

دشواری‌های واقعی نه در سطح مفهومی سنجی تمایزگذار بلکه در زمینه‌ی سیاسی‌ست، همان‌جا که باید پیکار را هدایت کنیم. حتی وقتی که آشکارا توان‌های عشق و تباهی‌های عشق را درک می‌کنیم، حتی وقتی با چشمان باز با شر در جوامع‌مان رویارو می‌شویم، باز هم عشق به مسیر بدی می‌افتد و فرم‌های تباه امر مشترک که ما و دیگران به آن معتاد می‌شویم، هیچ تضمینی برای موفقیت نیست. جیاکومو لئوپاردی<sup>۱</sup>، در شعر معروفش *Lenta ginestra*، شکستگی عشق و تکنیکی‌هایی را به بیان درآورد که در امر مشترک علیه سرنوشت ظاهراً محتوم مرگ و نابودی نزاع می‌کنند. آتشفشان از دور پیدای وزویوس به‌نحوی تهدیدکننده سر به فلک می‌کشد، اما گل‌های ظریف بوته‌ی اسکاچ‌بروم همچنان به‌طور خستگی‌ناپذیر بر سرایشب آتشفشان سربرمی‌آورند. اگر پیروزی از قبل تضمین شده بود، ورود به نزاع آسان بود. لئوپاردی این واقعیت را تجلیل می‌کند که عشق، به‌رغم هنگامی‌نیروهایی که علیه ما کپه شده‌اند، دائماً در پیکار است. پیروزی ممکن است و ترس از آتشفشان تنها وقتی شکسته می‌شود که امید به ساخت اجتماع انسانی سازماندهی شود.<sup>[۸]</sup>

سرانجام، بیایید به همان انسان‌شناسی‌های سیاسی بدبینانه‌ای برگردیم که ازشان شروع کردیم، تا بر تفاوتی سیاسی که با فهم ما از شر و ابزار مبارزه با آن مشخص می‌شود تاکید کنیم. حتی میان مولفانی که کارشان بسیار به ما نزدیک است، گرایشی تازه را تشخیص می‌دهیم: پیوند دادن انگاره‌ی شر به‌عنوان نامتغیری از سرشت انسانی به سیاستی که مهار کردن شر را هدف گرفته است. یک مورد جذاب برای گسترش این خط استدلال قطعه‌ای در نامه‌های سن‌پل است که فیگور *katechon* (آن چیزی که مهار می‌کند و مانع می‌سازد) را پیشنهاد می‌دهد. سن‌پل توضیح می‌دهد که *katechon* «آنچه را که بی‌قانون است»، آن فیگور شیطنی را مهار می‌کند و از همین رو آخرالزمان را تا موعد مناسبش عقب می‌اندازد (۲ تسالونیان ۲:۲). این «مهارکننده»ی مرموز در الاهیات

مسیحی عموماً به عنوان یک قدرت حاکم تفسیر شده است: در دوران مسیحیت اولیه، ترتولیان<sup>۱</sup> *katechon* را به عنوان امپراطوری رومی تشخیص داد، و در قرن بیستم کارل اشمیت پیشنهاد کرد که این یک امپراطوری مسیحی است. صرف نظر از این مرجوع خاص، این مولفان هم‌رای‌اند که *katechon* شری کوچک‌تر است که از ما در برابر شری بزرگ‌تر حمایت می‌کند. این انگاره با دلالت‌های ضمنی یک انسان‌شناسی سیاسی بدبینانه کاملاً هم‌خوانی دارد. اگر بپذیریم که شر یا پرخاشگری میان‌گونه‌ها یا چنین عنصری یک نامتغیر سرشت انسانی است، آنگاه مهار کردن شر اگر نه رسالت مرکزی سیاست بلکه یک رسالتش است که ما را به یک سیاست «شر کمتر» محدود می‌کند.<sup>[۹]</sup>

در عوض، درک ما از شر به منزله‌ی تباهی و مانع عشق در آفرینش امر مشترک ما را نه به سیاست مهار کردن شر بلکه به سیاست مبارزه با شر می‌رساند. چون شر نسبت به عشق ثانوی است پس به مهار بیرونی محدود نمی‌شویم بلکه به مکانیسم‌های درونی‌اش دسترسی داریم. عشق نبردگاهی برای نزاع علیه شر است. وانگهی، تقدم عشق حاکی از توان ما در این پیکار است. اگر شر مقدم باشد، در برابرش ناامید می‌شویم. و نیاز داریم که به یک امپراطوری اعتماد کنیم تا مهارش کند و جلوی مرگ را بگیرد. اما چون شر از عشق مشتق می‌شود، قدرت شر ضرورتاً کمتر است. عشق قوی‌تر از مرگ است. و از همین رو، ما با عمل کردن از خلال عشق توانش را داریم که با شر مبارزه کنیم. این سیاست عشق هیچ نیازی به پذیرش قاعده‌ی یک «شر کمتر» ندارد. این به معنای آن نیست که بگوئیم باید تصور کرد که می‌توانیم شر را یک بار و برای همیشه شکست دهیم؛ نه، تباهی‌های عشق و امر مشترک ادامه خواهد یافت، و این هم توأمان یعنی این نبرد ماست که پیوسته بکنجیم و پیروز شویم.

از این پس در نیمه‌ی دوم این کتاب، در پی کشف مکانیسم‌های امر مشترک درون جنبش‌های انبوهه هستیم که سوژکتیویته‌ی نو تولید می‌کنند و به نهادها شکل می‌دهند. اما پیش از ترک این بحث باید یک تجربه‌ی تاریخی هولناک درباره‌ی نسبت بین عشق و نیرو در فهم‌های سوسیالیستی و بولشویکی از حزب را در نظر بگیریم. این فرض عقلانی و قابل فهم است: دیگر هیچ چیز ممکن نیست وقتی منزوی می‌شویم و ارزش خشم و شورش فردی فقط از خلال وحدت اثرگذار و تکثیر می‌شود. به همین خاطر میلیتانت‌ها، مسلح به دانش و شور، دست‌درست هم برای خلق گروهی به هم‌پیوسته به پیش می‌روند. این جرقه‌ی دگرگونی جامعه خواهد بود. اما با این حال، این نتیجه‌گیری‌شان اشتباه است وقتی تعیین‌های حزبی هنجارها و سنجه‌ها، و همین‌طور تصمیم‌گیری‌ها (حتی حق زندگی و مرگ) که از تجربه‌ی جنبش‌ها جدا شده و جذب منطق از خودبیگانگی کاپیتالیستی شده‌اند، به نحوی نهانی اما سنگدلانه، دیوان‌سالار و مستبد می‌شوند. در این فهم‌ها، آنچه می‌بایست به کثرت نیرو بخشد به خشونت هویت استحاله می‌یابد. در نتیجه‌اش وحدت به منزله‌ی ارزشی متعالی فرافکنی می‌شود و شعار انقلاب در جهت تباهی امر مشترک عمل می‌کند. نه، یک حزب هرگز نمی‌تواند بر شر چیره شود. امروز خاطره‌ی این فهم تباه‌شده صرفاً ما را برای کشف نیروی مبارزه با شر به پیش می‌راند.

---

1 Tertullian



## یادداشت‌ها

### (۱) تکینگی

[۵۴] به نظر می‌رسد دنیل بن‌سعید مشخصاً از استفاده‌ی ما از مفهوم عشق ناراضی است. ن.ک. به:

*Un monde a changer* (Paris: Textuel, 2003), pp.69-89

و نیز به:

“Antonio Negri, *et le pouvoir constituant*,” in *Ré sistance*s (Paris: Fayard, 2001), pp.193-212.

[۵۵] See Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, trans. Barbara Galli (Madison: University of Wisconsin Press, 2005), p.234.

[۵۶] Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp.44-45.

[۵۷] Arendt, *The Human Condition*, in particular pp.50-57.

[۵۸] Adam Smith, *The Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan (New York: Modern Library, 1994), p.15.

[۵۹] درباره‌ی گرده‌افشانی به‌عنوان منالی از بیرونیت ایجابی، بنگرید به:

Boutang, *Le capitalisme cognitif*.

[۶۰] Félix Guattari, *The Anti-Oedipus Papers*, ed. Stéphane Nadaud, trans. Ké lina Gotman (New York: Semiotext(e), 2006), p.179.

[۶۱] Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, trans. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), pp.10.

\*

### (۲) میان‌پرده

[۱] See Helmuth Plessner, *Macht und menschliche Natur* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981). On Plessner's notion of intraspecies aggressiveness, see Paolo Virno, “*Il cosiddetto 'malè' e la critica dello Stato*,” *Forme di vita*, no. 4 (2005), 9-36.

[۲] Baruch Spinoza, *Theologico-Political Treatise*, in *Complete Works*, trans. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 2002), pp.389-390.

[۳] See Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, ed. and trans. Allen Wood and George Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1998). On the ambiguities and contradictions of Kant's theory of evil, see Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant* (Paris: Félix Alcan, 1905), p.621. More generally, see Richard Bernstein, *Radical Evil* (Cambridge: Polity, 2002). On the figures of juridical formalism, which give law a regulative function based on formal, a priori elements, see Antonio Negri, *Alle origini del formalismo giuridico* (Padua: Cedam, 1962).

[۴] See Baruch Spinoza, *Ethics*, pt. 3, Proposition 9, Scholium, in *Collected Works*, p.284; and Michel Foucault and Noam Chomsky, “*Human Nature: Justice vs. Power*,” in *The Chomsky–Foucault Debate* (New York: New Press, 2006), p.51.

[۵] Baruch Spinoza, *Political Treatise*, chap. 6, in *Complete Works*, pp.700-701.

[۶] Karl Marx and Frederick Engels, *The Holy Family*, in *Collected Works*, vol. 4 (New York: International Publishers, 1975), p.128.

[۷] برای ملاحظه‌ی بحث ویتگنشتاین درباره‌ی درد، ن.ک. به: تحقیقات فلسفی، تر. جی.ای.ام. آنسکومب، ۱۹۸۴.

[۸] See Antonio Negri, *Lenta ginestra* (Milan: Sugarco, 1987).

[۹] Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth*, trans. G.ÂL. Ulmen (New York: Telos, 2003), pp.59-60.

جورجو آگامبن فضل و زیرکی نمونه‌وارِ کارش را در خوانش‌اش از این قطعه‌ی سن‌پلی در زمانی که می‌ماند نشان می‌دهد؛ تر. پاتریشیا دلی (استنفورد، ۲۰۰۵)، ص.ص. ۱۰۸-۱۱۲. پائولو ویرنو *katechon* را به‌عنوان چاره‌ای برای نهاد امر کثیر پیشنهاد می‌دهد؛ بنگرید به: انبوهه: میان بدعت و منفیت (نیویورک: سمیونکست، ۲۰۰۸)، ص.ص. ۵۶-۵۷.

ترجمه ساره پیمان و پویا غلامی

**Source:** Michael Hardt, Antonio Negri, *Commonwealth*, 2009, “De Singularitate 1: Of Love Possessed”, pp.179-188; “Intermezzo: A Force to Combat Evil”, pp.189-199.