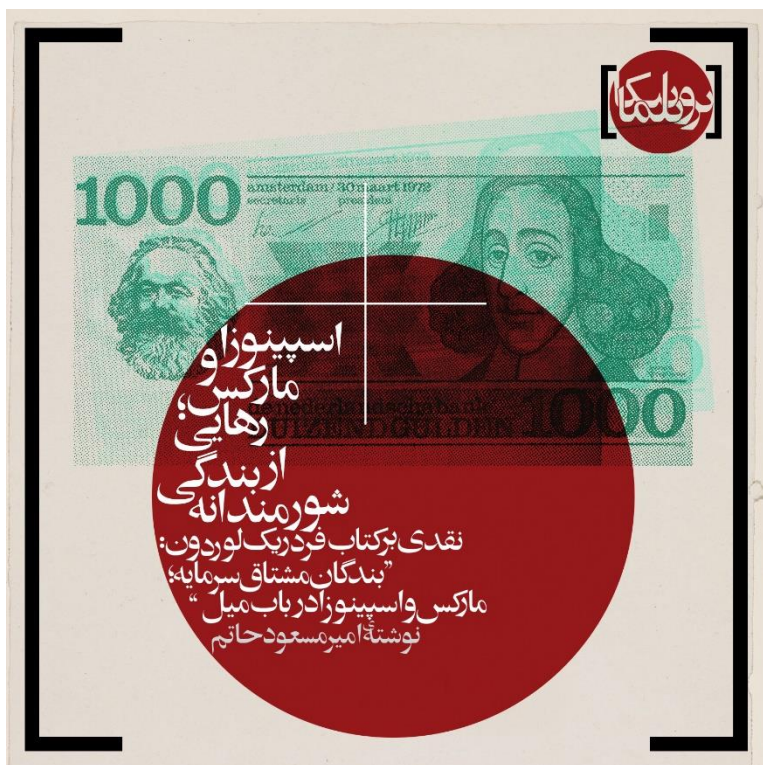




شهریور ۱۴۰۰

«اگر کنترل اذهان مردم همان اندازه آسان می بود که مهار زبان هایشان، هر حاکمی با خاطر جمع حکومت می کرد و هیچ حکومت ظالمانه ای وجود نمی داشت؛ زیرا کل افراد طبق اذهان آن هایی روزگار می گذراندند که بر ایشان حکومت می کردند و درباره ی درست و غلط یا خوب و بد، فقط مطابق فرمان حاکمان دست به قضاوت می زدند. اما... این امر محال است که ذهن یک شخص، به طور مطلق تحت کنترل شخصی دیگر قرار گیرد؛ زیرا هیچ کس نمی تواند حق طبیعی اش یا توانایی اش را جهت تفکر آزادانه و قضاوت های خاص خویش درباره ی هر موضوعی را به شخص دیگری تفویض کند و اساساً نمی توان کسی را مجبور به چنین کاری کرد. به همین دلیل حکومتی که در پی کنترل اذهان مردم باشد، ظالمانه تلقی می شود.»

اسپینوزا، رساله ی الاهیاتی-سیاسی

مقدمه

لوردون در کتابِ بندگان مشتاق سرمایه، تحلیلی درخشان از ارتباط میان اسپینوزا و مارکس در تحلیل انسان سرمایه داری و جامعه ی نئولیبرال ارائه می دهد. کشف ارتباط میان بندگی تأثیرات و پیوند آن با مصرف گرایی و سوژه ی خشنود و شادمان محبوس در چارچوب کار نبوغ ایده ی لوردون در این تحلیل را نمایان می سازد. تفسیر لوردون البته در این ارتباط، از مبانی کلاسیک سنت مارکسیستی فاصله ی زیادی می گیرد و با انکار بیگانگی و نظریه ی ارزش، مارکس را یکسره درون فلسفه ی اسپینوزا حل می کند. این نوشتار نقدی است

بر این تفسیر لوردون تا با برجسته نمودن نبوغ تحلیل وی، تلاش نماید تا گامی در جهت تکمیل نقایص تحلیل جامعه‌ی تأثیرات بردارد. گمان نگارنده بر آن است که ارتباط میان جامعه‌ی تأثیرات اسپینوزا و مبانی مارکسیستی نقد سرمایه‌داری چنان در یکدیگر چفت می‌شود که نقاط افتراق آن به حذف یکی در برابر دیگری منتهی نمی‌شود. درواقع، این پیوند همان‌گونه که تحلیل مارکسیستی را به پله‌ای بالاتر در نقد سرمایه‌داری منتقل می‌سازد، فلسفه‌ی اسپینوزا را نیز به سلاح اقتصادسیاسی تجهیز می‌کند.

سرمایه‌داری امروز در تهاجمی‌ترین حالت خود به سر می‌برد و هیچ بایسته‌ی اخلاقی‌ای در برابر مانیفست نوین سرمایه که خود حاصل چرخش حکم مطلق اخلاق کانتی است وجود ندارد. حکم «چنان رفتار کن تا بشریت را چه در شخص خود و چه در شخص دیگری همیشه به‌عنوان یک غایت به‌شمار آوری، و نه هرگز تنها همچون وسیله‌ای.» [۱] به وضع مقابل آن یعنی وضعیتی که کسانی در آن مختار و آزادند تا از دیگران به‌عنوان وسیله‌ای برای نیل به غایات خود بهره‌برند، بدل گشته است. حکمی که یگانه اساس خدشه‌ناپذیر دموکراسی سرمایه‌محور است، تجلی‌پدیداری خود را در استخدام [چه در بخش صنعتی و چه خدماتی] می‌یابد. اما آنچه مشغله‌ی اصلی این نوشتار است ظهور نوعی مستخدمان گوش‌به‌فرمانی است که نه‌تنها شادمانه از وضع خود رضایت دارند، بلکه مشتاقانه برای حفظ و پویایی نظامی که در آن همچون وسیله مشغول‌اند، تلاش می‌ورزند. برخلاف سرمایه‌داری در صورت‌های گذشته‌ی خود که همچون توصیف اتین دولابوئتی نهایتاً عادت به خدمت‌گزاری، قسمی شوربختی ناشی از سرنوشت را موجب می‌شد و شیوه‌ی

زندگی را اگرچه آمیخته به تأثیرات اندوهناک، برای به دوش کشیده شدن توسط بندگان ممکن می‌ساخت، آنچه اکنون شاهد آنیم نمایش نوعی پذیرش آمیخته به لذت در این بندگی است. مارکس نخستین انگیزه‌ی مستخدمان در تقاضای کار را بر ما آشکار می‌سازد، نوعی محرک برخاسته از گرسنگی که فرد در آن بازتولید خود را تنها از خلال استخدام از سوی کارفرما می‌یابد، یا در معنای جمعی به بیان آدورنو «کار وجود دارد تا ناملایمات زندگی را کنترل و بازتولید نوع آدمی را تضمین کند.» [۲] اما ماجرای علاقه به بندگی یا لذت از موقعیتی که در آن جداسازی مضایف کارگران از ابزار و محصولات تولید رخ می‌دهد، یعنی عشق به این واقعیت که کار مستخدمان «تنها زندگی آن‌هایی را بازتولید می‌کنند که دیگران را ترغیب می‌کنند برای آن‌ها کار کنند» [۳] شاید تنها از رهگذر انسان‌شناسی اسپینوزیستی تبیین‌پذیر باشد یا رویکردی که به بیان لوردون «به درآمیختن قسمی ساختارگرایی روابط^۱ و انسان‌شناسی انفعالات^۲ دست می‌زند: مارکس و اسپینوزا.» [۴] سؤالی که قصد پاسخ به آن را داریم چرایی این امر است که «کارگر جوان موتورسوار، کار را خدای خود تلقی می‌کند». درواقع، بررسی موتور محرک انسان در این بندگی کلیدواژه‌ی پاسخ اسپینوزا را برای ما آشکار می‌سازد: تأثیرات، موتورسواری همان علتی است که

^۱ structuralism of relations

^۲ anthropology of passions

کارگرِ هورکهایمر^۱ را از بندگی متلذّ می‌سازد. این پاسخ رهنمای ما به‌سوی تحلیل این نوع بندگی شورمندانه خواهد بود.

این سؤال را البته به انحاء دیگری نیز می‌توان مطرح ساخت: «سرمایه‌داری چگونه و از چه طریقی می‌تواند با خرج سرمایه‌ی اندکی، نیروی کار خیل کثیری از مردم را شادمانه در اختیار بگیرد؟» مسلماً برای جایگاه اجتماعی مستخدمان تأکید بر لذتی که از طریق ایفای نقشِ مصرف‌کنندگان در ایشان ایجاد می‌گردد می‌تواند تا حدی از شدت تأثیراتِ اندوهناکِ سلطه و استثمار ناشی از نقش مستخدمی بکاهد، طریقی که البته شکل تازه‌ای در شیوه‌ی حکومت‌داری نیست و می‌توان بیان نمود: «خشنودسازی تحت سلطگان به‌نحوی که ایشان تحت سلطه‌بودنشان را فراموش کنند، یکی از کهن‌ترین و مؤثرترین طرق هنرِ حکومت‌داری است.» [۵] اما هنر سرمایه‌داری پس از جنگ دقیقاً در آنجا نهفته است که با شدتی روزافزون به‌سوی انحلال^۲ یوغ آهنین اجبار و زور که علت برانگیزنده‌ی نفرت است (تبصره‌ی قضیه ۱۳، بخش سوم اخلاق)، در پرتو جایگزینی آن با تأثیرات لذت‌آور حرکت می‌کند، چنین حرکتی مسلماً توانش و قدرت عمل‌ورزی بیشتری در اختیار ساختارها و مؤسسات حاکم می‌گذارد، قدرتی «که در بیشتر موارد مؤثر است، به‌استثنای

^۱ هورکهایمر این مسئله را طرح می‌سازد که «کارگر جوان موتورسوار، کار را خدای خود تلقی می‌کند، زیرا از آن لذت می‌برد.»

^۲ بهتر است که این «انحلال‌یافتن» را ترجمه‌ای برای فعلِ آلمانی "aufheben" در آثار هگل در نظر بگیریم چراکه در حقیقت همان معنای متضاد «نفی کردن» و درعین‌حال «حفظ کردن» این یوغ آهنین مدنظر است.

«فاعلان بدی»^۱ که گهگاه دخالت یکی از گروه‌های (سرکوبگر)^۲ دستگاه‌های دولت را برمی‌انگیزند.» [۶] در حقیقت می‌توان مسئله را این‌گونه بیان نمود که رجوع به فلسفه‌ی اسپینوزا برای یافتن پاسخ این پرسش قدرت تحلیل افزونی را در اختیار نقد ایدئولوژی کلاسیک مارکسیستی قرار می‌دهد که در پرتو آن، نقد قادر خواهد بود تا دگرگونی‌های باور و میل یعنی دو رکن اساسی سوژکتیویته را تبیین نماید [۷] و این مهم پروژه‌ای است که لوردون در کتاب خود^۳ در پی تحقق آن است. هدف لوردون جمع مارکس و اسپینوزا در سطحی متناسب با وضع امروز است تا با اتخاذ این رویکرد، نقدی در جهت «انسان سرمایه‌داری» ارائه دهد. مدافعان بازار آزاد و سرمایه‌داری مداوماً بر «خواست آزادانه افراد مبنی بر بقای سرمایه‌داری تأکید می‌کنند و رنج و نکبت حاصل از آن را در زیر نقاب رنگارنگ اراده‌ی آزاد^۴ پنهان می‌سازد. درواقع، لوردون معتقد است که با تحلیل اسپینوزا، نقد سرمایه‌داری از مکانیسم جدیدی بهره‌مند خواهد شد و به سلاح تازه‌ای دست می‌یابد که دفاعیات پرشور خودخواسته بودن بندگی را یارای مقابله در برابر آن نخواهد بود. تحلیل اسپینوزایی محرک انسان نشان می‌دهد که استناد به «خودخواستگی» تا چه اندازه تناقض‌آمیز خواهد بود و اساساً چیزی به اسم «بندگی خودخواسته» وجود ندارد. آنچه از پس انکار خودخواستگی، باقی می‌ماند تنها ضرورتی‌ای است که انسان را به سمت حصول ابژه‌ی میل می‌کشاند. نتیجه و محصول این نگرش اسپینوزایی

^۱ 'bad subjects'

^۲ repressive

^۳ Willing Slaves of Capital; Spinoza and Marx on Desire

^۴ Free will

به انسان، یعنی نگرش از رهگذر امیال و تأثیرات، رسیدن به موضعی خواهد بود که در آن انتخاب میان «اراده» و «اجبار» ممکن نخواهد بود. آنچه در این مقاله پیش چشم نگارنده است دنبال کردن تبیین دگرگونی امیال و امکان دستیابی به ادراک عقلانی تأثیرات است یعنی نگرستن به جهان سرمایه به مثابه‌ی دگرذیسی امیال. «اسپینوزا دگرگونی تاریخی میل را از ابتدا، در قالب مسیری که فرد طی کرده است می‌بیند یعنی حرکت از سوی بندگی، از سلطه‌ی تأثیرات به سوی درک عقلانی آن‌ها.» [۸] آنچه کارگران را مجاب می‌سازد که نیروی کار خود را در برابر حداقل دستمزد به فروش برسانند، میلی است به سوی یگانه ابژه‌ای که امرارمعاش آنان را ممکن می‌سازد، [یعنی پول] ابژه‌ای که مارکس در گروندریسه «شکل ناپدیدشونده‌ای از وسایل معاش» می‌نامد. [۹] در حقیقت، پایداری مستخدمان در این وضع نیز جز با تمسک به امیال و تأثیرات تبیین‌پذیر نمی‌شود. چنین رویکردی کذب بودن انسان‌شناسی مدافعان سرمایه‌داری را نمایان می‌سازد، چه‌آنکه در این صورت دیگر هیچ محرک بنیادینی به سوی سود و رقابت به عنوان اساس انسان‌شناسی سرمایه‌داری وجود نخواهد داشت. بلکه اساساً «انجام کار هرروزه بیش از آن‌که بیان رانه‌ی بنیادین رقابت باشد، بیان‌گر تأثیر ساختار سیاسی و اجتماعی کار است.» [۱۰] میل به کارکردن، در ابتدای امر، میل به از گرسنگی گریختن به عنوان ابژه‌ی میل کناتوس است و البته چنین میلی مهم‌ترین رانه، برای در اختیار گرفتن افراد در کارخانه‌ها و مؤسسات است. در مرحله‌ی بعد و برای تحقق هم‌راستایی امیال مستخدمان با امیال ارباب-میل سرمایه است که میل به گریز از گرسنگی با امیال و غایات دیگر جایگزین می‌گردد.

در عین حال، میان «ارزش» و «رابطه‌ی هم‌ارزی» در تئوری مارکس و مبانی هستی‌شناسی اسپینوزیستی، تعارضی ظاهری وجود دارد تعارضی که لوردون با نظر به آن به رد (یا دست‌کم اصلاح اساسی) نظریه‌ی ارزش مارکس می‌پردازد.^۱ نگارنده در این نوشتار تلاش می‌کند که با توسل به تحلیل نبوغ آمیز پاسکوچی در کتاب قدرت فقر نشان دهد که چگونه می‌توان رابطه‌ی «مفهوم ارزش» مارکس که خاستگاه خود را در امر قیاس‌پذیر ارسطو می‌یابد، با «مفهوم مشترک»^۲ اسپینوزایی نمایان ساخت. «مفهوم اسپینوزایی» «مفهوم مشترک» ریشه در منابع مختلفی دارد: ارسطو، رواقیون، دکارت، اقلیدس.^۳ [۱۱] و البته مهم‌تر از همه، اسپینوزا مشخصاً با ترکیب مفهوم مشترک اقلیدس و تعریف «اصل موضوعه»ی ارسطو به پایه‌ریزی «مفهوم مشترک» خود دست می‌زند. خاستگاه مشترک ارزش مارکس و این مفهوم اسپینوزایی آشکارکننده‌ی رابطه‌ی انتزاعی هم‌ارزی با رابطه‌ی انضمامی شناخت حاصل از مفهوم مشترک خواهد بود. در این راستا ابتدا به تحلیل لفظی و مفهومی بندگی مشتاقانه (بخش ۱) می‌پردازم و پس از آن به (در بخش ۲) تبیین از گذار به سوی جامعه نولیبیرال خواهم داد. سپس در بخش ۳ تلاش خواهم کرد تا با شناخت حاصل از دو بخش پیشین بندگی و استثمار در جامعه‌ی سرمایه‌دارانه را روشن سازم و البته چنین امری مستلزم رفع تعارض میان نظریه‌ی ارزش و مبانی اسپینوزا خواهد بود (بخش ۱.۳) و سپس باید با استفاده از آن، تبیین استثمار

^۱ لوردون در این تحلیل به وارونه‌سازی مفهوم ارزش در اخلاق استناد می‌کند. (تبصره‌ی قضیه ۹ بخش سوم اخلاق) اما تحلیل پاسکوچی نشان می‌دهد که لوردون در نسبت دادن نظریه‌ی ارزش مارکس به قسمی جوهرگرایی متضاد با فلسفه‌ی اسپینوزا به خطا رفته است.

^۲ common notion

شادمانه (بخش ۳. ۲) را صورت‌بندی نمایم. بخش ۴ نیز به امکان قیام قهر علیه توتالیتاریسم و رسیدن به ادراک عقلانی تأثیرات اختصاص دارد.

۱. بندگی مشتاقانه

اصطلاح «بندگی» در برداشت اولیه احتمالاً به صورت متضاد قسمی «اراده‌ی آزاد» به ذهن متبادر می‌شود، رویکردی که در آن شخص آزاد و مختار در برابر امکانات انتخاب خویش علی‌السویه تصور می‌شود. سوژه‌ی خودمختاری که کنش‌های وی پیامد اختیار مطلق او هستند و «رضایت» این سوژه یعنی تعلق گرفتن اراده‌ی آزاد پیشین و پیوسته‌ی وی بر موقعیتی خاص. بدین صورت، کارمند اداری بازرگانی شرکت «مایکروسافت» و راننده‌ی اختصاصی مدیرعامل آن، هر دو در این واقعیت مشترک‌اند که با قسمی اراده‌ی خودمختار به انتخاب وضع کنونی خویش اقدام کرده‌اند. این رویکرد به درستی همان رویکردی است که انسان‌شناسی اسپینوزایی مشخصاً دست به انکار مطلق آن می‌زند. چنین تصویری از آزادی اراده تنها زاییده‌ی شناخت ناکامل علل ضرورت‌بخش و به بیان اسپینوزا نشأت گرفته از شناخت نوع اول یا تخیل است. آنچه اسپینوزا در نظم هندسی اخلاق به نمایش می‌گذارد، همکاری عقل و تجربه در انکار اراده‌ی آزاد است، بدین صورت که «تجربه نیز مانند عقل به وضوح به ما می‌آموزد که انسان‌ها فقط بدین جهت به آزادی خود معتقدند که از اعمال خود خودآگاه، اما از علل موجب آن‌ها غافلند.» (تبصره‌ی قضیه ۲، بخش سوم) سوژه‌های خودمختار بدین علت در انتخاب‌های خویش خود را

دارای اراده‌ی آزاد تصور می‌کنند که از تحرک خود به‌سوی ابژه‌ای مشخص مطلع‌اند اما نسبت به عللی که به این حرکت ضرورت می‌بخشند، بی‌اطلاع‌اند. «به همین سبب است که بچه‌ی شیرخوار می‌پندارد که از روی اختیار پستان مادر را می‌جوید، پسرک خشمگین معتقد می‌شود که با اراده‌ی آزاد طالب انتقام است و انسان ترسو فکر می‌کند که به اختیار فرار می‌کند و آدم مست باور می‌کند که به حکم اراده‌ی آزاد نفس سخنانی می‌گوید که اگر هوشیار بود، از گفتن آن‌ها خودداری می‌کرد.» (تبصره‌ی قضیه ۲، بخش سوم)

در سایه‌ی انکار مطلق «اراده‌ی آزاد»، اسپینوزا به تشریح موتور محرک انسان می‌پردازد. در این تشریح، اسپینوزا انرژی بنیادینی که در تمام ابدان خانه دارد و حرکت آنان را موجب می‌شود و درواقع، نیروی وجود تمام موجودات است را کناتوس (conatus) می‌خواند. کناتوس کوششی است که هرچیز به واسطه‌ی قدرت خود و به‌وسیله‌ی آن در هستی خویش پایداری می‌کند. (قضیه ۶، بخش سوم) وجود داشتن نزد اسپینوزا همین عمل کردن در سایه‌ی به‌کارگیری این انرژی است. «انرژی کناتوس همان زندگی ساده است و این‌بار با پیروی بیشتری از اسپینوزا کناتوس همان انرژی میل است.» [۱۲] در فلسفه‌ی اسپینوزا کناتوس نیروی میل‌ورزی است، نوعی میل بدون ابژه [۱۳] که البته ابژه‌هایی برای تعقیب می‌یابد. این میل‌ورزی دقیقاً همان امری است که تحرک انسان را موجب می‌شود و ذات وی را برمی‌سازد. (تعریف ۱، تعریف عواطف، بخش سوم) عواطف به این میل جهت معینی می‌بخشند و انسان را به‌سوی تحقق ابژه‌ی میل به تحرک درمی‌آورند. به همین جهت است که لوردون با توسل به مبانی اسپینوزایی، بندگی خودخواسته را تناقض‌آمیز تلقی می‌کند و

نافی وجود آن می‌شود. آنچه ما بندگی شورمندانه می‌خوانیم برخاسته از رویکرد انسان‌شناسی اسپینوزایی است یعنی تحلیل عواطف و امیالی که کناتوس سوژه‌ها را به‌سوی استخدام، کار و یا بالاتر از آن به‌سوی حفظ نظام روابط کار موجب می‌سازد. وابستگی به ابژه‌ی میل یعنی «پول» سنگ بنای استخدام کارگران است. بدن‌های مستخدمان تحرک خود را به‌سوی پذیرش رابطه‌ی کار از سوی تثبیت نیروی میل کناتوس در جهت وصول ابژه‌ی پول می‌یابند، ابژه‌ای که بدون آن پایداری و بازتولید انسان ممکن نخواهد بود و ساختار اقتصاد سرمایه‌داری کارفرمایان را یگانه تأمین‌کنندگان انحصاری آن اعلام می‌کند. در حقیقت به زبان مارکس «کارگر در این مبادله، پول را درواقع به‌مثابه‌ی سکه [ژتون] دریافت می‌کند، یعنی شکل ناپدیدشونده‌ای از وسایل معاش، که او به ازای آن‌ها این سکه را معاوضه خواهد کرد. هدف مبادله برای او وسایل معاش است، نه ثروت.» [۱۴] لذا به همین جهت است که در اقتصاد پولی سرمایه‌داری و با خصلت‌های بنیادین آن یعنی تقسیم کار «هیچ میلی بیش از میل به پول آمرانه و مبرم نیست و در نتیجه هیچ کنترل و مهارتی قدرتمندتر از ثبت نام از رهگذر استخدام نیست.» [۱۵] در این رابطه هیچ‌چیزی که نشان از خودمختاری اراده یا خودتعیین‌بخشی آزادانه باشد، وجود ندارد. بندگی شورمندانه از خلال این رابطه خود را بر مستخدمان تحمیل می‌کند و در حقیقت آنان مجبور می‌شوند که کناتوس خود را در اختیار تحقق امیال دیگری قرار دهند. بنابراین آن محرک ابتدایی که مستخدمان را به‌سوی پذیرش روابط کار و در حقیقت تعین خویش در مقام مستخدم و فروش نیروی کار وادار می‌سازد، نیروی متعین کناتوس آنان به‌سوی ابژه‌ی پایداری مادی‌ای است که

از سوی کارفرمایان تأمین می‌گردد. در حقیقت، رابطه‌ی استخدامی در بادی امر به شکل تصرف قدرت عمل‌ورزی افراد جهت تأمین میل بیولوژیک یا مادی پدیدار می‌گردد.

اگرچه چنین وضعیتی مستخدمان را وادار به کار هرروزه می‌سازد اما مشخصاً تنها میزان اندکی از میل مستخدمان در راستای تحقق امیال اربابان نظم سرمایه‌داری قرار می‌گیرد. طی کردن مسیر هرروزه کار تنها از حیث نقش مستخدمی آفریننده‌ی فزاینده‌ای از تأثیرات نفرت‌آمیز خواهد بود یعنی «آلمی که همراه با تصور یک علت خارجی است.» (تبصره‌ی قضیه ۱۳، بخش سوم) آنان در وضعیت خویش ناخوشنودند و شرایط نابرابر جامعه علت خارجی این ناخوشنودی محسوب می‌شود. مسلماً چنین وضعیتی پایدار نخواهد بود و دقیقاً همین آگاهی از ناپایداری این وضعیت است که لزوم برانگیختن قسمی تأثیرات لذت‌آور را در مستخدمان نشان می‌دهد چراکه در حقیقت «ممکن نیست از عاطفه‌ای جلوگیری شود و یا زائل گردد، مگر به وسیله‌ی عاطفه‌ای متضاد که قوی‌تر از آن است.» (قضیه ۷، بخش چهارم) سرگرمی در شیوه‌های حکومت‌داری تلاشی است در جهت برانگیختن عواطف متضاد رنج. به همین دلیل است که برای گریز از ناپایداری وضعیت، کار باید چون دریاچه‌ای برای دست‌یابی به فرصت‌های شادمانی بر ساخته شود. درحقیقت سرگرمی، نمایش و جشن در رم باستان دارای همان کارکردی بوده است که تلویزیون، قدم‌زدن در فروشگاه‌های بزرگ و خرید کردن در جامعه‌ی سرمایه‌داری. برای تحقق این مهم است که ایدئولوژی سرمایه از خلال ترویج مصرف‌گرایی به دنبال کاستن بار رنج و اندوه با تأکید بر «فیگور مصرف‌کننده» است. درواقع، مستخدمان

در چنین جامعه‌ای به سختی می‌توانند هرگونه شادمانی را بدون همراهی آن با ایده‌ی پول، در مقام علت تصور کنند، درست همان وضعیتی که اسپینوزا به ما می‌آموزد. (ضمیمه ۲۸، بخش چهارم) درواقع، شعار «کار آزاد می‌کند» (Arbeit macht frei) که بر سردر اردوگاه‌های کار اجباری نازی‌ها آویخته می‌شد، امروز حقیقتاً بر اذهان مردم نقش می‌بندد، آنان باید رنج حاصل از کارِ هرروزه را با پر کردن نقش مصرف‌کنندگان و با لذتی که از پول در مقام علتِ شادمانی مصرف‌پدید می‌آید، کاهش دهند، و درست در این زمان است که مستخدمان توان پذیرش رنج‌کار را به‌مثابه‌ی یگانه طریق دست‌یابی به ابژه‌ای که دریچه‌ی لذاذی مصرف را پیش چشمان آنان می‌گشاید، پیدا می‌کنند. در چنین وضعیتی است که پول به وسیله‌ای مبدل می‌شود که تنها به یاری آن همه چیز را می‌توان فراهم آورد و چنین وضعیتی همان جامعه‌ای است که اسپینوزا در باب بندگی میل توصیف می‌کند. چنین حالتی را لوردون تحت عنوان «فوردیسم» و از خلال تمایزگذاری آن از نئولیبرالیسم توصیف می‌کند. فوردیسم «فیگور مصرف‌کننده»^۱ را از فیگور کارگر یا مستخدم^۲ جدا می‌سازد و افراد را بر آن می‌دارد که خویش را منحصرأ در مقام مصرف‌کننده بازشناسی کنند. شعار مشهور فورد یعنی «۵ دلار در روز» کارگران را قادر می‌ساخت تا از خلال توان خرید ابژه‌های میل و تأثیرات لذت‌آور نشئت‌گرفته از آن، «فیگور مستخدم و کارگر» را به قلمرو ملاحظاتی فرعی ذهن منتقل کنند. موفقیت تاریخی فوردیسم دقیقاً آن جایی که است که از درون فیگور «کارگر مزدی»

^۱ figure of the consumer

^۲ figure of the employee

نقش مصرف‌کننده را بیرون می‌کشد و یکسره جایگزین آن می‌سازد. لذا تنها «شمار اندکی از افراد میان مزایایی که در مقام مصرف‌کننده دریافت می‌کنند و بار رنجی که در مقام کارگر بر دوش می‌کشند پیوند برقرار می‌سازند.»^۱ یا در بیان رید: «ظهور جامعه‌ی مصرفی را باید به‌عنوان یک تغییر جهت بنیادین میل دریافت، تغییری که دیگر نه بر اساس ترس از گرسنگی مردن، بلکه بر اساس امید است که [کارگران] کار می‌کنند: امید تحقق میل مصرف کردن.» [۱۶] بنابراین، شعار «کار آزاد می‌کند» تلاشی است در جهت جایگزینی مصرف‌کنندگان شادمان با شمایل به ترس آمیخته محرک ابتدایی استخدام یعنی «فرار از گرسنگی». مارکس البته روشن می‌سازد که بهره‌مندی از لذت مصرف برای کارگران تنها کمینه‌ای محدود است، «به عبارت دیگر کارگران باید به کمینه‌ای از لذای زندگی بسنده کنند و در تسهیل بحران‌ها به سرمایه‌داران یاری رسانند.» [۱۷]

محرک گرسنگی و امید مصرف‌دو سازوکاری است که موجب نوعی هم‌ترازی نسبی کناتوس مستخدمان با کناتوس کارفرمای سرمایه‌دار می‌شود. به عبارت دیگر محرک ترس و شادمی دست‌کم تا حدی میل مستخدمان را ملزم به عمل در راستای میل کارفرما می‌نماید. اما مسلماً این هم‌ترازی شکلی محدودی به خود می‌گیرد یعنی مستخدمان تا حدی که برای تحقق ایژه‌ی میل خویش ضروری می‌دانند، در راستای میل کارفرما خدمت خواهند کرد. درحالی‌که، برای طبقه‌ی حاکم حالت ایده‌آل هم‌راستاسازی میل کارگران با

^۱ Read

میل سرمایه زمانی اتفاق می افتد که هیچ گونه تعارضی میان امیال وجود نداشته باشد و هرگونه کژروی اتمیک^۱ افراد از امیال کارفرمایان ناممکن باشد. چنین فانتزی ای [رؤیایی برای کارفرمایان تمام جهان] نیروی وجود افراد را به نحوی در اختیار کناتوس کارفرما قرار می دهد که هر حرکت این ابدان به نوعی، حرکت در جهت تعقیب ابژه ی میل کارفرما باشد، حالتی که در آن نیروی ژنیک میل ورزی فرد، عمل و هستی آن در اختیار کناتوس ارباب قرار می گیرد. با فرض تحقق این حالت ایده آل می توان با توسل به هستی شناسی اسپینوزایی (حکم ۷، بخش دوم) بیان نمود که مؤسسه و کارخانه شیئی مرکب از اجزاء را شکل می دهد که حرکت و سکون هر جزء [کارگر] منطبق بر حرکت و سکون ارباب میل یا کناتوس سرمایه دار است. در این حالت ایده آل کارفرمایان در موضعی قرار می گیرند که به تعبیر لوردون «خود را در مستخدمان شان می بینند، آن ها را دنباله ی خویش یا کمابیش قسمی جانشین می انگارند» البته می توان سخن را از این هم فراتر برد، بدین صورت که در نقطه ی هم راستاسازی مطلق، ابدان مستخدمان جزوی از بدن کارفرما خواهد بود و سخن لوردون یعنی «تبدیل دیگران به همانند خویش» را می توان در مرحله ای بالاتر یعنی فانتزی تبدیل دیگران به جزوی از بدن خویش بدل نمود. اما چنین هم راستاسازی مطلق امکان پذیر نخواهد بود. به همین دلیل است که، به بیان لوردون، ارباب-میل با تبدیل فراقکنی های میل خویش، به قالب فضایل اخلاقی استحاله می یابد و با پیروی کورکورانه از خودمحوری کناتوسی، این آرزو را

^۱ منظور انحراف اتم ها در نظر اپیکور است که مارکس نیز در رساله ی دکتری خویش از آن استفاده می کند.

بیان می‌کند که دیگران میل مزبور را یکسره به میل خویش بدل سازند. [۱۸] در همین راستا است که نهادهای ایدئولوژیک به صورت شگفت‌انگیزی در راستای ترویج سوژه‌ی مصرف‌کننده به مثابه‌ی انسان عقلانی و نیز تثبیت هنجارهای سودآور برای طبقات حاکم به عنوان نوعی اخلاق عرفی تلاش می‌کنند. قدرت طبقات حاکم در ترویج ایده‌های مطلوب، همان‌گونه مارکس بیان می‌کند، از آنجا نشأت می‌گیرد که «در هر عصری عقاید طبقه‌ی حاکم، عقاید حاکم هستند؛ به عبارتی طبقه‌ای که نیروی مادی حاکم در جامعه است، هم‌زمان نیروی فکری^۱ حاکم هم می‌باشد.» [۱۹] طبقه‌ی حاکم با تکیه بر کنترل ابزارتولیدِ ذهنی در کنار ابزارتولید مادی است که سرمایه‌داری را برای گذار از فوردیسم به سوی نئولیبرالیسم توانمند می‌سازد.

۲. گذار به سوی جامعه‌ی نئولیبرال

لوردون گذار از صورت فوردیسم به شکل نئولیبرالی مؤسسه را با دو تحول مهم همبسته می‌بیند. نخست، دگرگونی‌های مالیّه است که به خیزش قدرت سهام‌داران می‌انجامد و نیز مقررات‌زدایی رقابتی بازار که هردو تغییر تعادل نیروی میان سرمایه و کار را به نفع سرمایه موجب می‌شود و تحول دوم، در ارتباط با دگرگونی وظایف تولیدی است، کارگران برخلاف انتظارات فوردیسم باید نقشی خلاقانه در تولید را برعهده بگیرند. مؤسسه‌ی نئولیبرال برخلاف شکل سنتی کار، برای مستخدمان فهرستی از اعمال مقتضی را در نظر

^۱ intellectual force

نمی‌گیرد بلکه نقش آنان را با نوعی القای تصور «خود تحقق بخشی» در کار به نقش مستخدمانی بدل می‌سازد که به خود کار و نه منحصرأ ابژه‌ی میل یا دستمزد حاصل از کار عشق بورزند. رویکردی که از طریق آن کارفرما در ظاهر، خود را در یک فعالیت گروهی هم‌تراز با مستخدمان قرار می‌دهد و کارگران ظاهراً در موضعی برابر با صاحب سرمایه نقش عنصری را ایفا می‌کنند که با خلق ایده‌های خلاقانه در مقام سروری بر خویش عمل می‌کند. به بیان رید، اگر در فوردیسم سوژه، مصرف‌گرا است و خود را با لذایذ بازار بازمی‌شناسد، سوژه‌ی نئولیبرالیسم شکل جدیدی از کارگر است، کسی که باید خودش را کارآفرین تلقی کند. دیگر کافی نیست که مستخدمان صرفاً با حضور در محیط کار به فعالیت مشخصی عمل کنند، بلکه برای تحقق بیشینه‌ی هم‌راستایی، مستخدمان باید عشق به کار را حتی اگرچه به‌ظاهر ثابت نمایند. البته باید در نظر داشت که نباید ساده‌انگارانه برای «ترس» در جامعه‌ی نئولیبرال نقش اندکی قائل شد و یا آن را به‌کلی در تأثیرات لذت‌آور منحل نمود، بلکه باید در نظر داشت که تلاش در راستای آفرینش مستخدمان پرشور و علاقه‌مند، در زمینه‌ای صورت می‌گیرد که تهدیدهای مداوم به اخراج یا تعدیل نیرو به‌عنوان منطقی طبیعی پشتیبان آن هستند. در حقیقت، تلاش مؤسسات نئولیبرال در راستای بیشینه‌کردن هم‌راستاسازی را باید آمیخته‌ای از تأثیرات شادمانی با ترس دانست چیزی شبیه به این خبر که در واقعیت نمونه‌های بسیار

از آن می‌توان یافت: «کنون دوربین‌های هوش مصنوعی ای (AI) در ادارات چینی قرارداد شده است که تنها به کارگران خندان اجازه‌ی ورود می‌دهد.»^۱ [۲۰]

عنصر ترس برخاسته از اخراج و تعدیل نیرو همیشه در پس‌زمینه‌ی تأثیرات لذت‌آور مؤسسات سرمایه‌داری باقی می‌ماند، انفعالی که به علت وجود ارتش ذخیره‌ی صنعتی مارکس یعنی خیل عظیمی از بیکاران متقاضی دریافت کار، به شکل تهدیدی طبیعی از سوی کارفرما واقعیت کارکردی می‌یابد. بدین ترتیب، میل سرمایه‌داری به ایجاد کارگران خندان یا تحقق ایده‌آل «مستخدمانِ پرتقال کوکی»^۲ تنها در پرتویی از ترس ممکن می‌شود. به همین جهت است که به بیان لوردون تجربه‌ی این ترس برای کارگران چیزی شبیه پاسخی است که لپیدوس در جواب به سؤال کالینگولا بیان می‌کند هنگامی که وی می‌پرسد: «شما دلخور به نظر می‌رسید، آیا این می‌تواند به سبب آن باشد که من پسران را به قتل رساندم؟» لپیدوس در برابر این سؤال انتخابی ندارد جز آن‌که پاسخ دهد: «کایوس قطعاً خیر، کاملاً برعکس». [۲۱] در حالی که مستخدمان هرروز با ترسی شدید از زندگی بدون کار، به محیط تولید قدم می‌گذارند، سرمایه‌دار از آنان انتظار خواهد داشت تا شادمانه به فعالیت‌هایی که در راستای تحقق امیال

^۱ "Canon put AI cameras in its Chinese offices that only let smiling workers inside"

^۲ clockwork-orange employee: لوردون با بیان این واژه به فیلم پرتقال کوکی کوبریک اشاره دارد که در آن مجرمی با نوعی مطیع‌سازی روانی به انجام هنجارهای معین دست می‌زند حتی اگر خود خواهان انجام کار دیگری باشد.

وی صورت می‌پذیرد، عشق بورزند. البته تقاضای چنین عشقی به کار، غالباً با اقتضائات بازار توجیه می‌شود. چه کسی تمایل دارد تا غذای خویش را از دست مستخدمی اندوهگین دریافت کند یا به قول فیشر «به صدای افسرده‌ی یک کارگر مرکز خدمات مشتریان گوش سپارد... یا نزدیک معلم ناشاد تعلیم ببیند؟» [۲۲] آنچه فیشر از وانمود به لذت در رنج حاصل از کار عنوان می‌کند کاملاً تجلی سخن لوردون با این مضمون است که تجربه‌ی سرمایه‌داری نئولیبرال چیزی شبیه تجربه‌ی معشوقه^۱ است. البته اگر معشوقه را به تحلیل فیشر یعنی کارگر جنسی نزدیک سازیم. در این تجربه گرچه هر دوسوی ماجرا از اجبار به وانمودسازی لذت آگاه هستند اما این اجبار که با ترس عدم دریافت پول تحقق می‌یابد، کارگر را برآن می‌دارد که با وانمودسازی لذت از رنج کار، میل کارفرما را تحقق بخشد. خصوصیت سرمایه‌داری نئولیبرال که بر درونی‌سازی امیال و هم‌راستاسازی حداکثری آن با امیال سرمایه بنیان یافته است، تحقق تام و کامل نوعی توتالیتاریسم است. نمونه‌ی دهشتناک پاستر از تحلیل مرکز تلفن کارگران هندی که در آن کارفرما با اجبار به تغییر هویت کارگران و اتخاذ هویت جعلی آمریکایی، سعی در تغییر ذائقه‌ی کارگران برای فروش بهتر دارد، تجلی این قسم توتالیتاریسم است. در این مرکز تلفنی، کارگران هندی نه تنها مجبور بوده‌اند برای ارتباط بهتر با مشتریان آمریکایی، انگلیسی را با لهجه‌ی آمریکایی صحبت کنند، بلکه حتی در دوران آموزش

^۱ girlfriend experience

برای دریافت بهتر اقتضانات هویت آمریکایی مجبور به تماشای سریال فرندز^۱ و مجموعه‌ی گارد ساحلی^۲ می‌شدند. [۲۳]

۳. ماهیت بندگی و استثمار

اگرچه از درونی‌سازی میل به مثابه‌ی اعمال پذیرندگی منفعلانه‌ی تأثیرات، به‌عنوان ویژگی اساسی سرمایه‌داری نئولیبرال یاد شد اما باید توجه داشت که انسان‌شناسی اسپینوزایی برداشت ما را از معنای درونی‌سازی محدود می‌سازد. آنچه ماهیت روابط سلطه و استثمار را می‌سازد نوعی توپولوژی درونی و بیرونی نیست. در حقیقت انسان همواره در معرض دریافت تأثیرات منفعلانه است، خواه در نظامی سرمایه‌دارانه و خواه در بدیل آن. راهی برای گریز از انفعالات نشأت‌گرفته از ذات انسان وجود ندارد و درونیت را به‌عنوان نوعی توپولوژی باید در ارتباط با خطای بن‌بست دکارتی دریافت که از تمایز جوهر ممتد و متفکر سربر می‌آورد. اسپینوزا اما در تعریف عام تأثیرات، بدن و ذهن را حاضر می‌سازد و تأثیر نزد وی حالت حاکم بر فرد در تمامیت خویش فرض می‌شود. اصل موضوعه‌ی ۴ در بخش دوم اخلاق روشن می‌سازد که بدن پیوسته در معرض تأثیرات منفعلانه‌ای است که در بطن روابط بینا-انسانی واقع می‌گردد. درواقع پدیدارشناسی بندگی نزد اسپینوزا گواه اهمیتی است که وی به فهم شبکه‌ی اعمال و انفعالاتی تخصیص می‌دهد که تعیین‌کننده‌ی ویژگی

^۱ Friends

^۲ Baywatch

ممیزه‌ی روابط بینا-انسانی، یعنی حیات اجتماعی است. [۲۴] انسان همواره در طول دوران زندگی خویش، در معرض تأثیر کناتوس قدرتمند دیگری قرار می‌گیرد. در همین راستا می‌توان به بیان مارکس در تز ششم فویرباخ اشاره نمود. مارکس نوعی «هستی‌شناسی روابط»^۱ را طرح می‌سازد و در دیدگاه وی آنچه ذات انسان^۲ را برمی‌سازد ماهیتی انتزاعی درون هر فرد خاص نیست، بلکه ماهیت واقعی انسان مجموعه‌ای از مناسبات و روابط اجتماعی است. روابطی که انسان «هرقدر هم از لحاظ سوژکتیو بتواند از آن‌ها فراتر رود، از لحاظ اجتماعی، آفریده‌شان باقی می‌ماند.» [۲۵] نسبت میان اسپینوزا و مارکس در این تحلیل واجد معنای مهمی است. جانکوتی تز اسپینوزا در رساله‌ی سیاسی، مبنی بر این‌که انسان قلمرویی درون قلمرویی دیگر نیست و این‌که انسان دارای قدرتی مطلق بر انفعالات نیست (پیشگفتار بخش‌های سوم و چهارم اخلاق) را به‌درستی فاصله‌گیری اسپینوزا از ریشه‌های سنت انسان‌شناسی پیشین می‌داند، اسپینوزا جایگاهی برای انسان در نظر می‌گیرد که او را وادار می‌سازد همواره به نحوی با دیگران در ارتباط باشد. مارکس نیز با گذار از سنت انتزاعی متافیزیکی، روابط اجتماعی را بر سازنده‌ی ذات انسان می‌داند، انسان تنها در روابط اجتماعی است که تفرد می‌یابد یا به بیان خود مارکس، «انسان، به معنای دقیق کلمه، حیوانی ست سیاسی، آن‌هم نه فقط حیوانی دوستدار و جویای زندگی گروهی، بلکه حیوانی که تنها در جامعه می‌تواند خود را به‌مثابه‌ی فرد متمایز (vereinzeln) کند.» [۲۶] قرارگرفتن در

^۱ ontology of relations

^۲ das menschliche Wesen

اجتماع ابدان تأثیرات منفعلانه را شکل می‌دهد و به همین جهت است که اسپینوزا تأثیرات را فی‌نفسه نقایص طبیعت تلقی نمی‌کند و بندگی نزد وی تنها زمانی رخ می‌دهد که انسان ناتوان از تسلط بر عواطف خویش باشد. (پیشگفتار بخش چهارم اخلاق) در تمام تأثیرات منفعلانه، انسان در هر حالت ذهنی‌ای، حاصل تعین بیرونی است و از این منظر تمام این حالات ذهنی مساوق هستند. «تن دادن» و «رضایت دادن» به کاری، هردو به این تأثیرات منفعلانه بازمی‌گردد، اما تفاوت حقیقی آنان تنها به شادمانی و اندوه حاصل مرتبط است.

درعین‌حال، تفاوتی عمیق میان پیامد تأثیرات لذت‌آور و تأثیرات اندوهناک وجود دارد، نکته‌ای که لوردون از خلال ارجاع به دلوز به آن اشاره می‌کند، تأثیرات اندوهناک است که تفکر را به جنبش درمی‌آورد یا به بیان دلوز «همواره خشونت یک نشانه است که ما را وادار به جست‌وجو می‌کند؛ [امری] که آرامشمان را می‌رباید.» [۲۷] بندگی به واسطه‌ی تأثیرات لذت‌آور به تصور خودبستگی‌ای منجر می‌شود که شخص، در آن وضعیت، خود را رها از بندگی تأثیرات تصور می‌کند. برانگیخته‌شدنِ شادمانه، تصور دیگرآیینی و تعین از جانب دیگری را بسیار بیشتر از تأثیرات اندوهناک، فراتر از دسترس تخیل فرد میل‌ورز قرار می‌دهد. تأثیرات لذت‌آور منفعلانه و شناخت ناکامل فرد از آن، رهنمود به‌نوعی لذت از «جلوه‌ی کاذب آزادی» می‌شود. (تبصره‌ی قضیه ۱۰، بخش پنجم) میل هرگز منحصرأ از درون فرد نشأت نمی‌گیرد. باین‌حال فرد خود را سوژه‌ای میل‌ورز تخیل می‌کند، سوژه‌ای که ابژه‌ی میل را به‌واسطه‌ی خودآیینی خویش برگزیده است. این تعارض در تأثیرات لذت‌آور به انکار

کامل «دگرآیینی» امیال و تأثیرات منجر می‌شود. بگذارید تمثیل خود اسپینوزا را (ضمیمه‌ی ۱۳، بخش چهارم) بازسازی کنیم: نوجوانی که برای فرار از سرزنش‌ها و استبداد والدین، پیوستن به ارتش را برمی‌گزیند و «سختی‌های جنگ و قانون نظام استبدادی را به راحتی‌های زندگی خانوادگی با بازخواست‌های پدرانه ترجیح می‌دهد»، استبداد دوم را به دلیل تأثیرات لذت‌آور انتقام از استبداد پدرانه، برآمده از خودآیینی تلقی می‌کند. آنچه سوژه در این حالت حاکمیت بر میل‌ورزی تصور می‌کند صرفاً جایگزینی تعینی با تعیین دیگر است. به همین جهت است که اسپینوزا در رساله‌ی سیاسی بیان می‌کند که دولت باید به نحوی حکومت کند که مردم به جای آن‌که احساس کنند از جانب حکومت هدایت می‌شوند تصور کنند که تحت اراده‌ی آزاد خویش زندگی می‌کنند، (۸، ۱۰، Political Treatise) چراکه در غیراین‌صورت، دست‌کاری محسوس و مرئی در ذائقه‌ی میل‌ورزی مردم به طرز اجتناب‌ناپذیری به ایجاد تنش منجر می‌شود. [۲۸] نکته‌ای که در اینجا باید مدنظر داشت ارتباطی است که نظم هندسی اسپینوزا میان این تأثیرات منفعلانه و شناخت نوع اول یعنی تخیل برقرار می‌سازد.

ایدئولوژی در نظر مارکس واقعیت وارونه‌ای است همچون خروجی نور از درون عدسی که بر پرده‌ای روشن می‌افتد. ایدئولوژی واقعیت و ساختار جهان را وارونه می‌سازد و آگاهی (Bewusstsein) در حقیقت چیزی جز هستی آگاه و هستی انسان جز روند واقعی زندگی‌اش نیست. [۲۹] آگاهی، در مقابل ایدئولوژی، دقیقاً یعنی «بیان واقعیت، عاری از هرگونه اضافات بیرونی» و این معنا همان مراد اسپینوزا از طرح مسئله شناخت است، همان‌طور که آلتوسر

بیان می‌کند مراتب شناختی که اسپینوزا در اخلاق بیان می‌کند را نباید قسمی معرفت‌شناسی تلقی نمود، آنچه وی در پی تحلیل آن است رسیدن به نوعی شناخت است که واقعیت را بر انسان نمایان سازد. تخیل که اسپینوزا در بخش دوم اخلاق آن را نوع اول شناخت می‌داند. (تبصره‌ی ۲، قضیه‌ی ۴۰، بخش دوم) منشأ دریافت اشتباه انسان در تجربه‌ی زیسته و مواجهه با جهان است. چنین شناختی ناشی از تصورات ناقص است و «نفس» از این حیث که تصورات ناقص دارد بالضرورة در بعضی از امور منفعل است.» (برهان قضیه‌ی ۲، بخش چهارم) بنابراین، همراه با آلتوسر می‌توان، انسان در حدود شناخت نوع اول را که بر سازنده انفعالات است، این‌گونه در نظر گرفت:

«سوبژکتیویته‌ی تخیل [در سوی مقابل توضیح علی چیزها] هر چیزی را از رهگذر اهداف، از طریق توهم سوبژکتیو غایات میل و انتظارات خویش توضیح می‌دهد. به عبارت دقیق‌تر، این وارونه کردن نظم جهان، و وادار ساختنش بدان است تا، همان‌طور که هگل و مارکس خواهند گفت، روی «کله» اش راه برود. این امر چنان‌که اسپینوزا به نحوی درخشان بیان می‌دارد، به کار انداختن قسمی «آپاراتوس» کامل است.» [۳۰]

هدف دائم مؤسسه‌ی نئولیبرال، تبدیل الزامات بیرونی اقتصادی و اهداف سرمایه به تأثیرات لذت‌آور و میل شخصی افراد است. چنین میلی را هر یک از سوژه‌های منفرد با توسل به تخیل می‌تواند میل خویش بخوانند. میلی که آن را از رهگذر اراده‌ی آزاد و انتخاب خویش برگزیده است. انتخابی که تعیین خویش را از بر ساخت‌های نهادهای ایدئولوژیک یا آپاراتوس‌های سرمایه‌داری می‌یابد. این نهادها ایجاد رضایت یا تولید قسمی عشق نسبت به وضع موجود

را در مستخدمان و کارگران برعهده دارند. بنابراین، وظیفه‌ی آپاراتوس‌های ایدئولوژیک یا اپیتوموجنسیس^۱ نئولیبرال (به زبان لوردون) را باید تولید عشق به تقدیری دانست که بر مستخدمان در اعماق دگرآیینی‌شان تحمیل می‌شود. [۳۱] این وظیفه تحقق عملی خود را در تخیل انسان می‌یابد یعنی با توسل به شناختی که بر سازنده‌ی سوژکتیویته‌ی خودآیین در تخیل و دگرآیین در واقعیت است.

اما اگر بندگی تأثیرات منفعلانه وضعیتی است که انسان را راه‌گریزی از آن نیست و رابطه‌ی اجتماعی در بطن خود با ارتباط ابدان این بندگی را ممکن می‌سازد، چگونه می‌توان سلطه را امری غیر از پیامد طبیعی برخاسته از ذات و واقعیت انسان اجتماعی دانست؟ برای تحلیل سلطه در چنین وضعیتی باید همانند آلتوسر قدم را از سوژکتیویته‌ی فردی فراتر بگذاریم و تحلیل اسپینوزا را در ساحت نوعی سوژکتیویته‌ی اجتماعی وارد کنیم. [۳۲] در بندگی شورمندان با «سوژکتیویته‌ی طبقاتی آنتاگونیستی» مواجه‌ایم. رابطه‌ی نامتقارنی برخاسته از این واقعیت که یک گروه طبقاتی برای تعقیب میل خویش لاجرم باید از مجرای تعقیب میل طبقه‌ای دیگر عبور کند. وابستگی منفعت یک طبقه به منفعت طبقه‌ای دیگر فی‌نفسه مؤید نوعی رابطه‌ی سلطه میان آنان است. کارگر آزاد در نظر مارکس فقط تا جایی می‌تواند زندگی کند که نیروی کارش را در یک مبادله‌ی نابرابر به صاحب سرمایه، عرضه کند. در این وضعیت، طبقه‌ی حاکم از قدرت عمل‌ورزی طبقه‌ی دیگر می‌کاهد و سپس

^۱ Neoliberal epithumogenesis

آن را وادار می‌سازد تا قدرت عمل‌ورزی خویش را شادمانه تنها در راستای تحقق امیال وی به کار گیرد. در این رابطه‌ی اجتماعی میان مستخدمان و کارفرمایان قسمی استثمار نهفته است. لوردون در تحلیل نوع این استثمار به شکل قابل توجهی از مبانی مارکسی فاصله می‌گیرد و «نظریه‌ی ارزش» مارکس را نوعی جوهرگرایی در نظر می‌گیرد که در تعارضی آشتی‌ناپذیر با مبانی فلسفه‌ی اسپینوزا قرار دارد:

«با آن‌که قرابت‌ها و نقاط تلاقی بسنده‌ای میان مارکس و اسپینوزا وجود دارد، دلیلی برای چشم‌پوشی از آن چیزی وجود ندارد که احتمالاً (همراه با دیالکتیک منفیت^۱ و تناقض) مهم‌ترین تفاوت ایشان به شمار می‌رود: ارزش؛ ارزش جوهری، این انگاره‌ی استعلایی^۲ که به‌صورت مخفیانه در درون‌ماندگاری مجدداً وارد شده است.» [۳۳]

در نظر لوردون «نظریه‌ی ارزشی» که مارکس در تحلیل رابطه‌ی کار و کالا نمایان می‌سازد و نیز «ارزش مبادله‌ای» جلد نخست سرمایه در تعارض با مبانی اسپینوزیستی است. اسپینوزا با وارونه‌سازی رابطه‌ی میل و ارزش در تبصره‌ی قضیه‌ی ۹ بخش سوم اخلاق امکان طرح رابطه‌ی ارزش مارکس را از میان برمی‌دارد. رابطه‌ی مارکس و اسپینوزا در طرح نظریه‌ی ارزش، نیاز به بازیابی بیشتری دارد. بنابراین ذیل این بخش به بررسی مختصر نظریه‌ی ارزش مارکس و ارتباط آن با مبانی فلسفه‌ی اسپینوزا می‌پردازیم.

^۱ dialectics of negativity

^۲ Figure of transcendence surreptitiously

۳.۱. نظریه‌ی ارزش و مبانی اسپینوزا

مارگریتا پاسکوچی در کتاب «قدرت فقر» تحلیل درخشانی از نظریه‌ی ارزش مارکس و رابطه‌ی آن با مفهوم مشترک^۱ اسپینوزا مطرح می‌کند. تحلیلی که با اتکا به خاستگاه مشترک این دو مفهوم (فلسفه‌ی ارسطو) سعی در آشکار نمودن ارتباط آنان دارد. مارکس نظریه‌ی ارزش را از اخلاق نیکوماخوس ارسطو اقتباس می‌کند یعنی جایی که ارسطو از لزوم امر قیاس‌پذیر یا امر هم‌ارز که به‌وسیله‌ی آن می‌توان به مقایسه کالاها دست زد، سخن به میان می‌آورد:

«فرض کنیم A معمار است و B کفشگر و C خانه و D کفش. معمار حاصل کار کفشگر را می‌گیرد و در عوض آن از حاصل کار خود به او می‌دهد. اگر برابری نسبی میان ارزش آن دو حاصل برقرار باشد و معامله به عمل آید، نتیجه‌ای که مطلوب ماست، پدید خواهد آمد وگرنه معامله برابر نیست... پس میان آن دو حاصل [کار] باید از لحاظ ارزش برابری به وجود آید.»

(Nicomachean ethics, V, ۸, ۱۳۳a)

از نظر ارسطو برای تحقق چنین منظوری باید «اشیایی که باهم معاوضه می‌شوند قابل مقایسه با یکدیگر باشند» و به این ترتیب، پیدایش پول را تبیین می‌کند. پول در نظر ارسطو معیاری اعتباری است و «از طریق قرارداد عمومی نوعی نماینده‌ی نیاز شده و به همین جهت در زبان یونانی nomostia نامیده

^۱ Common notion

شده است: چون وجودش از طبیعت نیست بلکه به واسطه‌ی قانون (nomos) پدید آمده است و در اختیار ماست که تغییرش دهیم با بی‌ارزشش اعلام کنیم.» (ibid) از منظر مارکس اما اگرچه پول به‌عنوان حد وسط قیاس در معادله توازن میان دو کالا عمل می‌کند اما خود باید نماینده‌ای از عنصری مشترک میان دو کالا باشد. اگر فرض کنیم «یک کوارتر گندم = x هاندرد ویت آهن» این معادله بیان‌گر وجود عنصری مشترک به مقدار برابر در دو کالای متفاوت است. به همین جهت، هریک از آن دو، تا آنجا که ارزش مبادله‌ای هستند [یعنی هنگامی که کالا را از نظرگاه کمیت و نه کیفیت لحاظ کنیم] باید به این چیز سوم تحویل شوند. [۳۴] اما از نظر مارکس، ارسطو در تصور نمایندگی نیاز برای پول به خطا رفته است، چراکه کالاها به‌عنوان ارزش مصرفی، بیش از هر چیز از لحاظ کیفیت باهم تفاوت دارند، درحالی که به‌منزله‌ی ارزش مبادله‌ای، تنها کمیت میان دو کالا، متفاوت است و بنابراین هنگامی که سنجش ارزش مبادله مد نظر است، ارزش مصرفی که برآورده‌کننده‌ی نیاز است، حتی ذره‌ای نیز دخیل نیست. [۳۵] هنگامی که کالا از ارزش مصرفی و شکل‌های مادی مجرد شود، تمامی خصوصیت‌های محسوس کالا ناپدید می‌شود. بدین ترتیب، کالا تنها به‌صورت نوعی کار پدیدار می‌گردد، آن‌هم نه شکل انضمامی کار، بلکه کار مجرد انسانی. ارسطو شکل پولی کالا را فقط صورت تکامل‌یافته‌تر شکل بسیط ارزش می‌داند یعنی تجلی ارزش یک کالا در هر نوع کالای دل‌خواه دیگر. در نظر وی معادله‌ی «۵ تخت‌خواب = یک خانه» با این معادله یکسان است: ۵ تخت‌خواب = مبلغ معینی پول. (ibid; ۱۱۳۳b)

مارکس در نقد رابطه‌ی ارزش ارسطو بیان می‌کند که وی می‌داند چنین برابری‌ای موجب فرض برابری کیفی خانه با تخت‌خواب می‌شود:

«وی می‌داند که رابطه‌ی ارزشی که این تجلی ارزش در آن قرار دارد، ایجاب می‌کند که خانه از لحاظ کیفی با تخت‌خواب برابر گرفته شود، و اگر این چیزهای محسوس متفاوت فاقد این همانندی ذاتی باشند، نمی‌توانند با یکدیگر به‌عنوان مقادیری قیاس‌پذیر در ارتباط قرار بگیرند. ارسطو می‌گوید: "بدون برابری، مبادله و بدون قیاس‌پذیری، برابری در کار نخواهد بود."» [۳۶]

اما به گمان مارکس، ارسطو در اینجا دچار تردید می‌شود و تحلیل بیشتر ارزش را ادامه نمی‌دهد. ارسطو بیان می‌کند: «باین‌همه، در حقیقت ناممکن است که چنین چیزهای متفاوتی بتوانند قیاس‌پذیر باشند.» مارکس در سرمایه با یافتن عنصر مشترکی که قیاس‌پذیری کالاها را از منظر کمیت ممکن سازد، تحلیل ارسطو را به سطح بالاتری می‌برد. این عنصر مشترک بر سازنده‌ی ارزش رابطه‌ای است میان کالاها و کار عینیت‌یافته در زمان تولید کالا، بنابراین، ارزش تجلی یک واقعیت ناب اجتماعی یعنی کار مجرد انسانی خواهد بود. با این تحلیل، مبادله تنها زمانی ممکن می‌شود که کار انضمامی [کار صورت‌گرفته بر یک کالای مشخص] به شکل پدیداری ضد آن، یعنی کار مجرد بدل شود و مبادله در حقیقت به واسطه‌ی سنجش این کار مجرد با معیار زمان ممکن می‌شود. آنچه دستیابی ارسطو به تحلیل مارکسی ارزش ناممکن می‌سازد، در نظر وی، اتکای جامعه‌ی یونان بر کار بردگان و نابرابری میان انسان‌ها و نیروی کارشان است. اما «نبوغ ارسطو دقیقاً آنجا می‌درخشد که در چارچوب تجلی ارزش کالاها رابطه‌ی یکسانی را کشف می‌کند.»

مفهوم مشترک اسپینوزایی ترکیبی از مفاهیم مشترک اقلیدس و مفهوم اصل موضوعه‌ی ارسطو است. تعریف «اصل موضوعه» نزد ارسطو بیانگر آن استدلالی است که با مقدمات «صحیح، بی‌واسطه، شناخته‌تر از نتایج و مقدم بر آن‌ها» آغاز می‌شود و این اصول موضوعه یا مقدمات «همچنین علت‌های نتایج مذکور به شمار می‌روند.» (Posterior Analytics, I, ۲, ۷۱b-۷۲a) به مدد حد وسط میان اصول موضوعه و نتایج در استدلال نوعی رابطه‌ی هم‌ارزی برقرار می‌شود. اسپینوزا در قضیه‌ی ۳۸ تا ۴۰ بخش دوم اخلاق روشن می‌سازد که «مفاهیم مشترک» همان اصول استدلال ما هستند. اسپینوزا آنان را مفاهیم مشترک می‌خواند «نه بدان سبب که میان‌همه‌ی اذهان مشترک‌اند، بلکه چون معرف چیزی مشترک میان بدن‌ها هستند.» (قضیه‌ی ۳۷ و ۳۸، بخش دوم) به این ترتیب، ایده‌های عام ذهن تناظر خود را ذیل صفت امتداد در «عنصر مشترک» می‌یابند. درواقع، مفاهیم مشترک ایده‌ی عنصری مشترک میان دو بدن یا بیش‌تر است. این عنصر مشترک قیاس‌پذیری میان دو بدن را از خلال «اشتراک‌مندی» ممکن می‌سازد. هم‌کالا و هم‌مفهوم مشترک به‌واسطه‌ی دیگری یا علت به‌واسطه‌ی دیگری (causa ab alio) تعریف می‌شوند. در مورد ارزش، «عنصر مشترک» آن چیزی است که قیاس‌پذیر است و رابطه‌ی هم‌ارزی با تکیه‌بر آن ممکن می‌شود و از سوی دیگر، مفهوم مشترک ایده‌ی امری مشترک میان دو بدن است. بدین ترتیب، ارزش در خدمت مبادله و مفهوم مشترک در خدمت شناخت است. «در مورد ارزش، این عنصر مفهوم [امر] «هم‌ارز و برابر» است، که نخست در فلسفه‌ی ارسطو، و سپس در آثار مارکس، به فرم هم‌ارز مبادله و برای مبادله بدل می‌شود.» [۳۷] می‌توان بیان

نمود که از این خاستگاه مشترک دو مسیر متفاوت اما همگام با یکدیگر حرکت می‌کنند. رابطه‌ی هم‌ارزی برای مارکس به‌نوعی عملکرد انتزاعی مبادله را برمی‌سازد و مفهوم مشترک اسپینوزایی شناخت انضمامی را ممکن می‌سازد. به بیان پاسکوپچی، هدف از تبدیل کالا به قسمی مفهوم مشترک تلاش برای بیرون کشیدن آن از انتزاع و تبدیل آن به شناختی انضمامی است.

بنابراین، «بدن» کالا یعنی شکل عینیت‌یافته‌ی کار انسانی را می‌توان به‌مثابه‌ی مفهوم مشترک بازشناسی نمود و بدین‌ترتیب، می‌توان دریافتِ مارکس و اسپینوزا از این عنصر مشترک را به این نحو متمایز نمود: «ارزش عنصری مشترک در چارچوب انتزاع است؛ و از دل انتزاع سر برمی‌آورد. در عوض، مفهوم مشترک شناخت مادی میان دو بدن یا بیشتر، میان دو چیز یا بیشتر است.» [۳۸] کار انسان به‌منزله‌ی نیروی کار عامل و عنصر مشترک میان ابدان است. گسترش این بحث خود می‌تواند موضع بحث مقاله‌ی دیگری باشد، اما هدف نگارنده نشان دادن خطای لوردون در نسبت دادن نظریه‌ی ارزش به قسمی جوهرگرایی معارض با فلسفه‌ی اسپینوزا با همین مقدار محقق می‌شود.

۳.۲. استثمار خود-متحرک‌های شادمان

فرم انتزاعی‌ای که مارکس از خلال تحلیل ارزشِ مبادله‌ای بیان می‌کند راه را بر تحلیل بت‌وارگی کالا در جهان سرمایه آشکار می‌سازد. زمانی در فرم هم‌ارزی، میان کالای A به میانجی کارِ B و کالای C به میانجی کارِ D مبادله رخ می‌دهد که نوعی رابطه‌ی هم‌ارزی میان کار B و D در برابر کالای دیگری

رخ بنمایاند. یعنی کار افراد انسانی در تناسب با یکدیگر، برابر فرض شود، و بدین ترتیب، رابطه‌ی میان کالاها و کار انسانی، انسان را در مقام چیزها در معادله‌ی کالا قرار می‌دهد. در بت‌وارگی آفریده‌های کار انسانی «همچون پیکره‌های قائم‌به‌ذات نمودار می‌شوند که گویی حیاتی از آن خویش دارند و با یکدیگر و با انسان‌ها در رابطه‌اند.» (سرمایه، ۱، ۱۰۰) در چنین حالتی است که افراد انسانی در شرایط بازار «به‌صورت موجودات انتزاعی و قابل مبادله با یکدیگر روبه‌رو می‌شوند؛ کارگران به‌صورت کالا درمی‌آیند و نیروی کار خود را به پیشنهاددهنده‌ای می‌فروشند که بالاترین بها را پیشنهاد می‌کند.» [۳۹]

بدین ترتیب، خصلت کالایی بازار سرمایه در دایره‌ی اقتصادی مبادله‌ی کالا محصور نمی‌ماند و شخصیت انسانی نیز درون رابطه‌ی انتزاعی مبادله، به کالایی برای فروش در بازار آزاد تبدیل می‌شود. با رفع تعارض ظاهری‌ای که لوردون میان نظریه‌ی ارزش و مبانی اسپینوزایی بیان می‌کند، می‌توان تبیین نمود که چگونه می‌توان مستخدمان خود-متحرک شادمان و درعین حال از خود بیگانه‌ی سرمایه را درون یک رابطه‌ی استثماری دانست. مستخدمان در وهله‌ی اول با محرک گریز از گرسنگی در بازار، نیروی کار خویش را به کارفرمایان عرضه می‌کنند و بنابراین، صورت نخست سلطه "استثماری است که از طریق کار و ارزش عینیت‌یافته در فرآیند تولید صورت می‌گیرد. این صورت استثمار را لوردون با حذف رابطه‌ی ارزش از تحلیل خویش کنار می‌گذارد. [۴۰] در رابطه‌ی تولید یعنی فرآیند کار که مولد ارزش است، کارگر در یک بخش، به تولید وسایل معاش خویش اقدام می‌کند؛ یعنی در فرآیند کار بخشی از ارزش محصول، وسایل معاش کارگر است. مدت‌زمان کاری که وی

در رابطه‌ی انتزاعی هم‌ارزی به‌واسطه‌ی تجلی آن در دستمزد توان خرید وسایل معاش خویش را می‌یابد. «این بخش از کار روزانه که به این قصد اختصاص داده شده، با ارزش میانگین وسایل معاش روزانه‌ی او [کارگر] و بنابراین، با میانگین زمان کار لازم برای تولید آن‌ها نسبت مستقیم دارد.» [۴۱] مارکس این بخش از کار روزانه که در آن بازتولید ضروری نیروی کار صورت می‌پذیرد، «کار لازم» می‌نامد. این بخش از کار، از یک‌سو، مستقیماً در راستای دستیابی کارگر به ابژه‌ی میل ابتدایی خویش یعنی پول صورت می‌گیرد و این دستیابی کناوتوس وی را در جهت پایداری و حفظ خویش توانمند می‌سازد، و از سوی دیگر، حرکت به‌سوی ابژه‌ی میل ارباب میل سرمایه را با بازتولید نیروی کار که مقتضی تولید است محقق می‌سازد. درعین حال، برخلاف آنچه کار مزدی سعی در برساختن آن دارد اگر کار مستخدم تنها در حدود کار لازم رخ می‌داد، انباشت سرمایه در ساختار سرمایه‌دارانه امری ناممکن بود. به همین جهت است که بخش دوم فرآیند کار ضرورت می‌یابد که در آن برخلاف «کار لازم» زمان کار برای تحقق ابژه‌ی میل کارگر انجام نمی‌پذیرد و مستخدم در این بخش هیچ ارزشی برای خویش خلق نمی‌کند. ارزشی که در این بخش از فرآیند کار آفریده می‌شود، «برای سرمایه‌دار تمام جاذبه‌های چیزی را دارد که از هیچ خلق شده است.» این مدت زمان کار اضافی که در آن کارگر و مستخدم ارزش را در جهت تحقق ابژه‌های میل سرمایه و نه میل خویش خلق می‌کند، برساننده استثماری است که بردگی کارمزدی را نمایان می‌سازد. سلطه در این رابطه وابستگی منفعت مستخدم به نفع کارفرما است، چراکه تحقق کار لازم تنها از مجرای «کار اضافی» صورت می‌گیرد، رابطه‌ای که

مستخدم در آن هیچ راهی برای تحقق منافع و علایق‌اش مگر از مجرای «خریدار نیروی کار» نمی‌یابد. بنابراین، در جهان سرمایه کار به کالایی تبدیل می‌شود که سرمایه‌دار می‌تواند آن را تصرف کند و این تصرف در حقیقت، تصرف ظرفیت تولید هستی‌مستخدم به دست کارفرما است.

سطح دیگر سلطه با تقسیم کار رخ می‌دهد. یعنی محدودسازی قدرت عمل‌ورزی ابدان تنها در راستای تحقق امیال ارباب سرمایه. «در چارچوب سازمان‌های سرمایه‌داری کارکرد واقعی متابعت سلسله‌مراتبی عبارت است از اختصاص و انتساب هر فرد برحسب تقسیم کار به یک وظیفه‌ی تعریف‌شده».[۴۲] تنها قلمروی محدودی از لذت و بهره‌مندی برای مستخدمان مجاز شمرده می‌شود که فقط در آن راستا باید میل بورزند. درحالی‌که محرک گرسنگی افراد منفرد را در انحصار خرید نیروی کار به وظیفه‌ای منحصر به فرد در رابطه‌ی تولید مجبور می‌سازد، کارکردهای نهادهای ایدئولوژیک و اپیتوموجنسیس سرمایه‌داری مستخدمان را به دوست‌داشتن آن وظیفه‌ی هدایت می‌کنند و درست به واسطه‌ی همین حد قدرت عمل‌ورزی گویی تمام امکانات هستی‌مستخدمان به کارکرد مشخص یک واحد مکانیکی فروکاسته می‌شود نقطه‌ی مرگ خلّاقیت:

«تقسیم کار نخستین مورد این واقعیت را به ما عرضه می‌کند که مادامی‌که انسان در جامعه‌ی طبیعی باقی می‌ماند، یعنی مادامی‌که شکافی میان منافع خاص و عام وجود داشته باشد، و لذا مادام که فعالیت داوطلبانه نیست بلکه به طبع تقسیم‌شده است، عمل خود انسان به صورت نیرویی بیگانه در مقابل او قرار می‌گیرد، و به جای آن‌که تحت نظارت و سلطه‌ی او باشد او را به بندگی

می‌کشد. زیرا همین‌که تقسیم کار قدم به عرصه‌ی وجود می‌گذارد، هر انسان دارای قلمرویی خاص و منحصر به فردی از فعالیت است که بر او تحمیل شده است و او نمی‌تواند از آن بگریزد. او شکارچی، ماهی‌گیر، چوپان، یا منتقدی دقیق است، و می‌بایست به همان‌سان باقی بماند اگر نمی‌خواهد وسایل معاش خویش را از دست بدهد.» [۴۳]

در منظر مارکس کار مزدی نه فقط طبیعت را از انسان و انسان را از خودش، از کارکرد فعال‌اش، و از فعالیت حیاتی‌اش بیگانه می‌سازد؛ بلکه به همین ترتیب وی را از نوع خود نیز بیگانه می‌گرداند. فرآیند بیگانگی در نظر مارکس فرآیندی چندگانه است، نخست کارگر از طبیعت، از فرآورده‌ی کار خویش [که در کالا عینیت یافته] و حتی از بدن‌اش جدا می‌گردد و در مرحله‌ای بالاتر، کارگر از آن فعالیت حیاتی جمعی‌ای جدا می‌شود که در حقیقت ذات وی را می‌سازد. [۴۴] از طریق این جداسازی است که سازو برگ‌های سرمایه‌داری با تبدیل تأثیر ترس به پس‌زمینه‌ی تأثیرات لذت‌آور نوعی سلطه‌ی نرم را برمی‌سازد. سلطه‌ای که با خلق مستخدمان شادمان در حدود عمل‌ورزی محدود، نوعی حاکمیت کارآمد را برای سرمایه‌داران خلق می‌کند. آنچه سلطه را در جامعه‌ی نئولیبرال به سایه‌ای کم‌فروغ و نادیدنی مبدل می‌سازد عمل ایتیموجنسیس نئولیبرال است که از خلال هم‌راستاسازی میل مستخدمان در حدود تقسیم کار، با امیال سرمایه، جهان‌بندگان شادمان را ممکن می‌سازد. سلطه‌ی آشکار صورت کلاسیک استثمار که با چهره‌ی خشن و خشک نظام پلیسی در برابر متعصبان جلوه‌گر می‌شد با «رضایت» برخاسته از تأثیرات شادمانه غسل تعمید یافته و نقاب پدری مهربان بر چهره گذاشته که از فرزندان

خویش انتظار دارد تا با عشق به کار خود را تحقق بخشند. البته این پدرِ مهربان هرکجا لازم بداند نقش «قهر» و «سرکوب» را نسبت به فرزندان ناخلف دور از چشم نمی‌دارد. سلطه‌ی تأثیرات در نظام سرمایه‌داری که آن را در حقیقت باید نظام امیال دانست همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد راه را بر ایجاد نوعی توتالیтарیسم تام و کامل می‌گشاید یعنی تحققِ سلطه‌ای که برخلاف رابطه‌ی ارباب و بنده «ترس از مرگ، ترس از خدایگانِ مطلق»^۱ و یا اجبار بیرونی آشکار نیست که بنده را به کار در راستای امیال خدایگان وادار می‌سازد، تکیه بر «درونی‌سازی» یعنی بنده در کار برای تحقق امیالِ ارباب، نه ترس بلکه لذت برخاسته از رضایتِ درونی را احساس نماید. تصویری که از چهره‌ی کمونیسم مداوماً بر تخیلات ایدئولوژیک سرمایه‌داری نقش می‌بندد یعنی از میان برداشتن تفرد و سلايق فردی، چیزی شبیه به دنیای «برادر بزرگ‌تر» اورول، امروز فراتر از حد تخیل هر جبارِ دورانِ باستانی در سرمایه‌داری تحقق‌یافته است. به همین جهت است که لوردون با تغییر عنوان کتاب لنین^۲، توتالیтарیسم را بالاترین مرحله‌ی سرمایه‌داری عنوان می‌کند. باید در نظر داشت که اگرچه راه‌گزینی برای انسان در رهایی از تأثیرات وجود ندارد، اما آنچه نظام تأثیرات را در انسان‌شناسی اسپینوزیستی به بندگی مبدل می‌سازد، ناتوانی از تسلط بر عواطف است یعنی جایی که جلوه‌ی شر و مضر آنان نمایان

^۱ اشاره به عنصر ترس در «دیالکتیک خدایگان و بنده» است که ارباب از طریق آن و با کار برده جهان را برای میل خویش تغییر می‌دهد.

^۲ امپریالیسم بالاترین مرحله‌ی سرمایه‌داری

می‌شود. «تأثیر فقط از این حیث شر، یا مضر است که مانع از توانایی ذهن برای تفکرورزی می‌شود.» (برهان قضیه‌ی ۹، بخش پنجم)

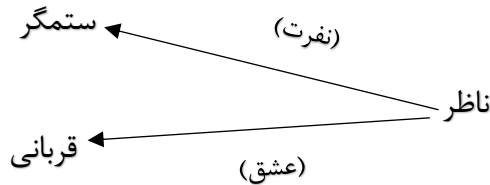
۴. قیام قهر علیه توتالیتاریسم

پیش از سرمایه‌داری و در سازوکارهای ایدئولوژیک مذهبی نیز می‌توان رد پای هم‌راستاسازی با تکیه بر «انتباع درونی» را پیدا نمود. نمونه‌ی قدرتمند آن مسیحیت است که در آن کلیسای کاتولیک از فرد نه انتظار صرف اجرای عبادت نمادین و تمایل ظاهری به حضور در کلیسا، بلکه باورمندی حقیقی عابد به اباء کلیسا و پادشاهی آن بر زمین را [که در عمل نیز مالکیت گسترده بر زمین او را به بزرگ‌ترین فنودال تبدیل می‌کرد] دارد. مؤمن مطلوب فردی است که در خفا بر گناهان خویش اشک بریزد. چنین مقصودی برای کلیسا نیز از راه به‌کارگیری مکانیسم انفعالات صورت می‌پذیرفت یعنی ترس از قدرت کلیسا و عذاب پس از مرگ در کنار تأثیرات لذت‌آور رستگاری و سعادت. کارکرد ایتوموجنسیس سرمایه‌داری همان‌گونه که والتر بنیامین اشاره می‌کند از این جهت خود نوعی دین محسوب می‌شود و وظیفه‌ی آن تسکین بخشیدن و درعین حال باتولید رنج‌هایی است که زاده‌ی کار هرروزه و استثمار ناشی از آن است. بی‌تردید جلوه‌های شکوه و عظمت کلیسای کاتولیک شباهت خویش را در زرق و برق مقدس زندگی روزمره‌ی سرمایه‌داری می‌یابد. در این نظم مذهبی بدون الهیات، بندگان باید «حکم هرروزه»ی سرمایه یعنی «وفاداری بی‌چون وچرای خود را به اثبات برسانند.» [۴۵] اما علی‌رغم آن‌که

هم‌راستاسازی مطلق نوعی ایده‌آل سرمایه‌داری نئولیبرال محسوب می‌شود یعنی نقطه‌ای که تفرد مستخدمان درون امیال سرمایه‌دار منحل می‌شود. چنین وضعیتی آشکارا دست‌نیافتنی است، چراکه «پس‌زمینه‌ی تهدید و تأثیرات اندوهناک آن، پیوسته و بی‌وقفه تأثیرات شادی‌آور بهترین اپیتوموجنسیس را مغشوش می‌کند و همچون قسمی آگاهی مغشوش [۴۶] بر فراز مستخدمان پرسه می‌زند. با استفاده از تمثیل دقیق لوردون می‌توان بیان نمود که اگرچه هم‌راستاسازی نئولیبرال بیش از تمام صورت‌های پیشین سلطه، مستخدمان را به دویدن در راستای امیال ارباب وادار می‌سازد اما آنان همچنان در این مسیر لنگ می‌زنند.

پس‌زمینه تأثیرات ترس در سرمایه‌داری است که مستخدمان را توانا می‌سازد که از حدود هم‌راستاسازی مطلق عبور نمایند. ترس مستخدمان از نظم خودکامه می‌تواند بدل به «قهر»^۱ شود. اسپینوزا در شرح ۲۰ تعریفِ عواطفِ بخش سوم، قهر را نفرت از کسی می‌داند «که به دیگری شری رسانده است.» و درعین حال خواننده را به نتیجه‌ی قضیه‌ی ۲۷ همان بخش ارجاع می‌دهد که واضح می‌سازد قهر تقلید از تأثیرات قربانی است. چنین تأثیری را همانند تد استولز می‌توان رابطه‌ای سه‌ضلعی میان قربانی، ستمگر و ناظر قاهر دانست [۴۷]:

^۱ indignation



ترس صورتی از اندوه است (تبصره‌ی ۲، قضیه‌ی ۱۸، بخش سوم) و نفرت «اندوهی است همراه با ایده‌ی یک علت بیرونی» [همان.] و به همین جهت است که نظم توتالیتاریست موجب خشم اتباع تحت انقیاد خویش می‌شود. اما درواقع، زمانی که در رابطه‌ی ستمگر و قربانی، ناظر "قربانی را نه همانند خویش، بلکه به مثابه‌ی فردی جدا و بیگانه با خویش تصور کند یعنی بدون شرط همانندی قضیه‌ی ۲۷ بخش سوم ترس همچنان به بقای قدرت ستمگر یاری می‌رساند. این تحلیل انفعالات ارتباط آن را با بیگانگی کارگر از اجتماع که بر سازنده‌ی ذات خود اوست روشن می‌سازد، قدرت سرمایه‌داری در جدایی‌ای نهفته است که میان کارگر و کار عینیت یافته و فراتر از آن میان او و ذات خویش که در هستی‌شناسی روابط مارکسی در یک ارتباط جمعی محقق می‌شود نهفته است. «فرد موجودی اجتماعی است. بنابراین، نمود حیاتی او - حتی زمانی که در ارتباط با دیگر انسان‌ها مستقیماً به صورت زندگی اشتراکی پدیدار نگردد - نمود و تصدیق زندگی اجتماعی است. زندگی فردی و زندگی نوعی انسان دو چیز جدا از هم نیستند.» [۴۸] استثمار درواقع تبدیل خصلت اجتماعی کار به هویت فردی و جدا شده از اجتماع است یعنی درهم شکستن کار جمعی و تبدیل آن به کار فردی. بدین سان سرمایه‌داری با خلق مواند منفرد

و جدا از هم که تنها از طریق خصلت و هم‌گون کالا در ارتباط با یکدیگر قرار می‌گیرند و بدین‌سان، با فروبردن سوژه‌ی ناظر در انزوای خویش در حالتی به‌کلی بیگانه با ستم‌کش یا قربانی، استمرار ستم طبقاتی را ممکن می‌سازد. مراد از بیگانگی در تئوری مارکسی دقیقاً بدان معنی است که «هر انسان از دیگران بیگانه می‌شود و همگی از ذات انسانی بیگانه می‌شوند.» [۴۹]

بااین‌وجود، آنچه از طریق تحلیل تأثیر «قهر» پدیدار می‌شود آن است که «انفعالاتی که در راستای حفظ انقیاد افراد در مقابل روابط نهادی عمل می‌کنند، همچنین می‌توانند گاه خودشان را برای عمل بر ضد همان روابط مجدداً پیکربندی کنند.» [۵۰] این پیکربندی مجدد را باید تحت تأثیر قهر دانست یعنی انفعالی که به دگرگونی رادیکال وضعیت خواهد انجامید، خاصه آنگاه که نهادهای حاکم از کنترل آن ناکام مانده باشند. برده‌ای که تمام عمر فرمان‌گزارده ناگهان درمی‌یابد که از فرمان تازه نمی‌تواند اطاعت کند. [۵۱] قهر تأثیری سیاسی است که مונادهای جدا افتاده را در اتحادی علیه سلطه‌ی موجود سازمان‌دهی می‌کند. چنین تأثیری به از میان برداشتن علت بیرونی اندوه‌گرایش دارد و در این راستا تمام قربانیان ستم را همانند خویش می‌پندارد. در این وضعیت رادیکال «هرچه اندوه شدیدتر باشد به همان اندازه با شدت بیشتری با قدرت فعالیت انسان مقابله خواهد کرد و بنابراین، قدرت فعلیتی که انسان به‌موجب آن می‌کوشد تا آن را برطرف کند، به همان اندازه شدیدتر خواهد بود.» (برهان قضیه‌ی ۳۷، بخش سوم) اگرچه اسپینوزا «قهر» را انفعالی می‌داند بالضروره مضر (تبصره‌ی قضیه‌ی ۵۱، بخش چهارم) اما همچنان که در قضیه‌ی ۵۴ بخش چهارم بیان می‌کند، برخی از انفعالات

می‌توانند ذاتاً بد و مضر باشند لیکن به لحاظ ابزاری خوب و مفید. [۵۲] قهر سرنگون کننده‌ی یک نظم اجتماعی و درعین حال برساننده‌ی نظم‌ی دیگر است. وضعیتی که کارگران و مستخدمان را با انکار تفرد سرمایه‌داری، به اتحاد به‌مثابه‌ی یک طبقه در کلیت خود، به اعتصاب سراسری علیه سرمایه‌داران می‌کشاند، وضعیتی است که می‌تواند به انکار و سرنگونی نظم سرمایه‌داری بیانجامد. چنین انحرافی از هم‌راستاسازی سرمایه را باید در تشبیه به انحراف اتم‌های دموکریتوس وضعیتی خالق نظم نوین دانست. انحراف از هم‌راستاسازی به وسیله‌ی قهر البته بازگشت مجددی به آزادی اراده نیست، بلکه چنین انحرافی خود نشأت گرفته از موجییت انفصالات اندوهناک است که افرادی که تا پیش از این فرمان‌بردار نهادهای اجتماعی بودند را به تغییر نظم موجود رهنمود می‌سازد. به عبارت دیگر، افراد حتی در این وضعیت رادیکال نیز تعیین یافته‌اند، اما این بار علیه نهادهای ایدئولوژیک سرمایه. قهر تعادل عاطفی مستخدمان را برهم می‌زند و به بیان لوردون «گاهی شبیه سیفلیس شیوع پیدا می‌کند.»

قهر باید را در ارتباط با تأثیر امید دریافت یعنی «لذت ناپایداری که از صورت خیالی شیء آینده» حاصل می‌شود که وقوع آن صورت یا ایده‌ی خیالی مشکوک می‌نماید. (تبصره‌ی ۲ قضیه‌ی ۱۸، بخش سوم) در این صورت انفعال عواطف به نوعی وجه‌ای فعال دست می‌یابد که می‌توان همراه با تروتسکی در نگاهی انقلابی بیان نمود: «قهر فعال با امید در پیوند است.» [۵۳] تد استولز با تبیینی نبوغ آمیز بیان می‌کند که اسپینوزا در بخش پنجم اخلاق، نوعی

«مداوای شناختی»^۱ را طرح می‌ریزد که از طریق آن برای تبدیل تأثیرات منفعل به تأثیرات فعال می‌توانیم تا حدودی از طریق قدرت عقل بر بندگی مشتاقانه فائق آمد. [۵۴] استفاده از عقل در دو سطح با بازسازی علل زیربنایی قهر عمل می‌کند. نخست دگرگون‌سازی قهر به تأثیری شادی‌آور یعنی پیوند قهر و امید، و دوم افزایش شناخت و تأثیرگذاری و احتمالاً از میان برداشتن قهر با از سرنگون کردن علت بیرونی آن. این گذار از انفعالاتی که در پیوند با شناخت نوع اول یا تخیل بود به سوی نوعی عمل‌ورزی تحت شناخت نوع سوم (شناخت شهودی) گذار از جهان بندگی شورمندانه را به سوی نوعی «جامعه‌ی فرزنانگان» که در آن انسان‌ها پیوندی آزادانه با یکدیگر دارند را ممکن می‌سازد. «ازاین‌رو، ورای قهر و میل به شورش علیه‌ی ستم که قهر را همراهی می‌کند، با دورنمای «آرامش» (acuiesscentia) انقلابی مواجهیم.» [۵۵] بنابراین، سایه‌ی تأثیر قهر همواره ممکن است آرامش جهان انفعالاتِ نئولیبرالی را از میان بردارد و بندگان شادمان دیروز را به شورشیان خشمگین فردا بدل سازد. شورشیانی که نهادهای بنیادین ساختار موجود را علت رنج خویش می‌یابند. چنین سیل خروشانی از بندگان ناخشنود زمانی که توتالیتاریسم را یارای مقاومت در برابر آن نباشد، به خیل هنرمندان خلاق آفرینش نظامی نوین مبدل می‌شود. در آن هنگام است که «هرآنچه سخت است و استوار دود می‌شود و به هوا می‌رود.»

^۱ Cognitive therapy

[۱] Immanuel Kant, *Grounding of Metaphysics of Morals*, trans. James W. Ellington, Hackett Publishing (۱۹۹۳), Second Section, P.۳۶, ۴:۴۲۹

[۲] تنودور آدورنو-ماکس هورکهایمر، به سوی مانیفست نو، ترجمه‌ی امیرھوشنگ افتخاری‌راد، انتشارات چشمه (۱۳۹۶) صفحه‌ی ۲۲
[۳] همان.

[۴] Fré dé ric Lordon, *Willing Slaves of Capital; Spinoza and Marx on Desire*, trans. Gabriel Ash, Published by Verso (۲۰۱۴), Foreword

[نسخه‌ی انگلیسی این کتاب که در دسترس نگارنده قرار داشته است فاقد شماره‌ی صفحه است و لذا در ارجاع به نسخه‌ی انگلیسی تنها به ذکر فصل مربوط بسنده شده است. از ترجمه‌ی فارسی این کتاب نیز که به دست فؤاد حبیبی و امین کرمی به چاپ رسیده است استفاده شده است، اما بنابر دشواری ترجمه در هرجا که نگارنده احساس کند که ترجمه مجدد از نسخه‌ی انگلیسی دریافت بهتری را رقم می‌زند، آن را پیش چشم خواهد داشت.]

بندگان مشتاق سرمایه؛ اسپینوزا و مارکس در باب میل، فردریک لوردون، ترجمه‌ی فؤاد حبیبی و امین کرمی، انتشارات علمی و فرهنگی (۱۳۹۷)، دیباچه، صفحه‌ی ۲۷

[۵] Fré dé ric Lordon, Willing Slaves of Capital, Foreword

[۶] Louis Althusser, Lenin and Philosophy and other Essays, trans. Ben Brewster, Monthly Review Press New York and London, P.۱۸۱

[۷] Jason Read , Of Labor and Human Bondage: Spinoza, Marx, and the “Willing Slaves” of Capitalism, The Los Angeles Review of Books

[۸]Ibid.

[۹] کارل مارکس، گروندریسه، ترجمه‌ی کمال خسروی و حسن مرتضوی، انتشارات لاهیتا(۱۳۹۹)، فصل سرمایه؛ قسمت نخست: فرایند تولید سرمایه، صفحه‌ی ۲۱۷

[۱۰]Ibid.

[۱۱] مارگاریتا پاسکوچی، قدرت فقر؛ مارکس اسپینوزا می‌خواند، ترجمه‌ی فؤاد حبیبی و امین کرمی، انتشارات ققنوس(۱۳۹۸)، فصل اول، صفحه‌ی ۷۳

[۱۲] بندگان مشتاق سرمایه؛ اسپینوزا و مارکس در باب میل، فردریک لوردون، ترجمه‌ی فؤاد حبیبی و امین کرمی، انتشارات علمی و فرهنگی(۱۳۹۷)، فصل اول، صفحه‌ی ۲

[۱۳] Laurent Bove, 'Éthique, partie III,' in Pierre-François Moreau and Charles Ramond (eds), *Lectures de Spinoza*, Ellipses, ۲۰۰۶.

[۱۴] گروندریسه، صفحه‌ی ۲۱۷

[۱۵] بندگان مشتاق سرمایه، صفحه‌ی ۱۵

[۱۶] Jason Read, *Of Labor and Human Bondage*

[۱۷] گروندریسه، صفحه‌ی ۲۱۵

[۱۸] بندگان مشتاق سرمایه، صفحه‌ی ۴۳

[۱۹] Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology* including Theses on Feuerbach and Introduction to the Critique of Political Economy, Prometheus Books (۱۹۹۸), P.۶۷

[۲۰]

https://www.theverge.com/platform/amp/۲۰۲۱/۶/۱۷/۲۲۵۳۸۱۶/ai-camera-smile-recognition-office-workers-china-canon?utm_campaign=theverge&utm_content=chorus&utm_medium=social&utm_source=twitter&__twitter_impression=true

[۲۱] Albert Camus, *Caligula and Other Plays*, trans. Justin O'Brien, Vintage, ۱۹۶۲.

[۲۲] مارک فیشر، رنج کشیدن با لبخند، ترجمه‌ی بردبار مقدم، سایت دموکراسی رادیکال:

<https://radicald.net/۶۸Ara>

[۲۳] Winifred R. Poster, Who's On the Line? Indian Call Center Agents Pose as Americans for U.S.-Outsourced Firms, *Industrial Relations* ۴۶, no.۲ (۲۰۰۷).

[۲۴] امیلیا جانکوئی، نظریه‌ی تأثیرات در استراتژی اخلاق اسپینوزا، کتاب «بازیابی مکرر: قدرت اسپینوزا از کجا می‌آید؟»، گزینش و ترجمه‌ی فؤاد حبیبی و امین کرمی، انتشارات ققنوس (۱۳۹۸)، صفحه‌ی ۲۹۷

[۲۵] کارل مارکس، سرمایه، جلد اول، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، پیشگفتار ویراست اول (۲۵ ژوئیه‌ی ۱۸۶۷ لندن)، انتشارات لاهیتا (۱۳۹۴)، صفحه‌ی ۳۱

[۲۶] گروندریسه، صفحه‌ی ۴۲

[۲۸] Gilles Deleuze, *Proust and Signs*, University of Minnesota Press, ۲۰۰۴.

[۲۸] بندگان مشتاق سرمایه، صفحه‌ی ۱۲۱

[۲۹] The German Ideology, P. ۴۲

[۳۰] لویی آلتوسر، تنها سنت ماتریالیستی، کتاب «بازیابی مکرر: قدرت اسپینوزا از کجا می‌آید؟»، گزینش و ترجمه‌ی فؤاد حبیبی و امین کرمی، انتشارات ققنوس (۱۳۹۸)، صفحه‌ی ۸۸

[۳۱] بندگان مشتاق سرمایه، صفحه‌ی ۱۲۲

[۳۲] پیشین، صفحه‌ی ۸۹

[۳۳] Frédéric Lordon, Willing Slaves of Capital, Domination, Liberation, Passionate Exploitation

[۳۴] سرمایه، جلد نخست، فصل اول، صفحه‌ی ۶۷

[۳۵] همان.

[۳۶] همان، صفحه‌ی ۸۸

[۳۷] مارگاریتا پاسکوچی، قدرت فقر؛ مارکس اسپینوزا می‌خواند، ترجمه‌ی فؤاد حبیبی و امین کرمی، انتشارات ققنوس (۱۳۹۸)، فصل اول، صفحه‌ی ۷۴

[۳۸] همان، صفحه‌ی ۹۰

[۳۹] مارکس و آزادی، تری ایگلتن، ترجمه‌ی اکبر معصوم‌بیگی، نشر آگه (۱۳۸۳)، صفحه‌ی ۳۵

[۴۰] بندگان مشتاق سرمایه، صفحه‌ی ۱۴۹

[۴۱] سرمایه، جلد نخست، فصل هفتم، صفحه‌ی ۲۳۹

[۴۲] پیشین، صفحه‌ی ۱۳۹

[۴۳] The German Ideology, P.۵۳

[۴۴] مارکس و آزادی، صفحه‌ی ۴۲

[۴۵] والتر بنیامین، سرمایه‌داری به منزله‌ی دین، ترجمه‌ی نیما عیسی‌پور،
ارغنون

[۴۶] بندگان مشتاق سرمایه، صفحه‌ی ۱۵۹

[۴۷] تد استولز، قهر: اسپینوزا در باب میل به شورش، کتاب «اسپینوزا ما را تا
کجا خواهد برد؟ (بارگذاری مجدد)»، گزینش و ترجمه‌ی فؤاد حبیبی و امین
کرمی، نشر ققنوس (۱۳۹۸)، صفحه‌ی ۲۸۵

[۴۸] Karl Marx, Early Writings, Harmondsworth (۱۹۷۵), P.
۳۵۰

[۴۹] Ibid, P.۳۳۰

[۵۰] بندگان مشتاق سرمایه، صفحه‌ی ۱۷۹

[۵۱] Albert Camus, The Rebel; An Essay on Man in Revolt,
trans. Anthony Bower, Vintage Books (۱۹۹۱), P. ۱۳

[۵۲] تد استولز، صفحه‌ی ۲۸۸

[۵۳] Leon, Celine and Poincare: Novelist and Politician, in
Leon Trotsky on Literature and Art, edited by Paul N. Siegel
(NY: Pathfinder Press, ۱۹۷۰).

[۵۴] پیشین، صفحه‌ی ۲۸۹

[۵۵] همان، ۲۹۰