

The Connection between Desire and Apparatus and a New Understanding of the Concept of Event in the Philosophy of Deleuze and Guattari

Hamed Mavaniehei¹  | Alinaqi Baqershahi²  | Fatemeh Mousavi³ 

1. Corresponding Author, Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Iran. E-mail: hamedm28@yahoo.com
2. Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Iran. E-mail: baqershahi@hum.ikiu.ac.ir
3. M.A. Student, Department of Philosophy of Art, Art University of Tehran, Iran. E-mail: fafa.mousavi8191@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 17 November 2023

Received in revised form 26 December 2023

Accepted 29 December 2023

Published online 20 March 2024

Keywords:

apparatus, desire, event, power, Deleuze, Guattari

ABSTRACT

In this article, we want to think about the concept of desire in the philosophy of Deleuze and Guattari, and through it, to understand Deleuze's ontology of the concept of "event". In formulating the concept of "desire", they are looking for an answer to the problem of the chaotic world of contemporary man. A world where for its resilience contemporary man seeks refuge in all kinds of ways of escape. Deleuze and Guattari create a new conceptual system centered on the concept of "desire" in order to answer the why of this situation and draw ways to avoid it. In this text, we tried to analyze the concept of desire from their point of view in connection with the concept of "Apparatus" by Foucault-Agamben and Finally, we should approach a new understanding of the concept of the event as its escape from the relativistic postmodern challenge. An understanding that Deleuze included in the concept of "life power" in his last writing and in this context, he offers us a strange and yet familiar view of "life".

Cite this article: Mavaniehei, H., Baqershahi, A., & Mousavi, F. (2024). The Connection between Desire and Apparatus and a New Understanding of the Concept of Event in the Philosophy of Deleuze and Guattari. *Journal of Philosophical Investigations*, 18 (46), 379-398. <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.59250.3637>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.59250.3637>

Extended Abstract

Introduction

The course of Deleuze's thinking in the second half of his philosophical life is tied to another name; Felix Guattari. The foundations of the common philosophical project of Deleuze and Guattari begin after the events of May 1968, and Deleuze himself mentions it as a profound change in his thought because it is after the May 68 event that he realizes a problem in social life that he did not understand correctly before: "Event" in the meaning of formative and creative. We want to think about the concept of desire in the philosophy of Deleuze and Guattari, and through it, to understand Deleuze's ontology of the concept of "event".

In formulating the concept of "desire", they are looking for an answer to the problem of the chaotic world of contemporary man. A world where for its resilience contemporary man seeks refuge in all kinds of ways of escape. Deleuze and Guattari create a new conceptual system centered on the concept of "desire" in order to answer the why of this situation and draw ways to avoid it.

In this text, we tried to analyze the concept of desire from their point of view in connection with the concept of "Apparatus" by Foucault-Agamben. Although in his book *Logic of Sense*, he uses "Sense" as an event, but the concept of event in that book can be considered in the field of effect-sign. But in the field of his later political philosophy, the concept of "event" appears in a new meaning; Deleuze realized that the existing philosophical systems did not have a convincing answer to explain the events of May 1968.

Therefore, he turns to Foucault and Guattari to find an answer that explain that political event. In other words, an untimely social event happens in front of his eyes, which could not be explained with the current philosophical concepts. Facing this event became the issue that changed him like experiencing a tremendous tsunami in the field of politics. For this reason, he says about the evolution of his thought that *Anti-Oedipus* is a book of political philosophy from beginning to end.

Conclusion

The main question is: "What is Desire?" In the following article, we will try to answer this question with an analytical and descriptive method, how Deleuze and Guattari explained the contemporary human condition with a new approach around concepts such as "desire" and "event" And they show a way out of the impasse of postmodern relativism.

The event is the possibility of the field of desire that escapes from the clutches of any subjugation and provides the possibility of creating a new world. It is by inventing and relying on this new meaning of "event" that Deleuze can avoid relativist neutrality. Deleuze's approach can be understood as a kind of restoration of the new concept of event and creation of new metaphysics. Throughout his philosophical project, he remained loyal to the possibility of creating in the immanent realm of "life".

پیوند میل و آپاراتوس و درک نوینی از مفهوم رخداد در فلسفه دلوز و گاتاری

حامد موانیه‌ئی^۱ | علی‌نقی باقرشاهی^۲ | فاطمه موسوی^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، ایران. رایانامه: hamedm28@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، ایران. رایانامه: baqershahi@hum.ikiu.ac.ir

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه فلسفه هنر، دانشگاه هنر تهران، ایران. رایانامه: fafa.mousavi8191@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	در این مقاله می‌خواهیم به مفهوم میل در فلسفه دلوز و گاتاری پرداخته و از رهگذر آن به درک هستی‌شناسی دلوز ناآشنا شویم. آن‌ها در صورت‌بندی مفهوم «میل» در پی پاسخ به مسئله جهان آشوب‌ناک انسان معاصر هستند. جهانی که برای تاب‌آوری‌اش، انسان معاصر در پی پناه بردن به انواع و اقسام راه‌های فرار است. دلوز و گاتاری برای پاسخ به چرایی این وضعیت و ترسیم راه‌های گریز از آن، دست به خلق نظام مفهومی جدیدی با محوریت مفهوم «میل» می‌زنند. در این متن تلاش بر آن داشتیم تا از منظر دلوز گاتاری مفهوم میل را در پیوند با مفهوم «آپاراتوس» فوکو-آگامبن واکاوی کرده و درنهایت به درکی نوین از مفهوم «رخداد» به مثابه راه گریز او از تنگنای پسامدرن نزدیک شویم. مفهومی که دلوز آن را ذیل مفهوم «توان زندگی» در واپسین نوشتارش گنجانده و بدین سیاق نظرگاهی غریب و با این حال آشنا از توان زندگی را به ما عرضه می‌دارد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۶	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۰۵	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۰۸	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳	

کلیدواژه‌ها:

آپاراتوس، توان، دلوز، سوسیوس، گاتاری، میل

استناد: موانیه‌ئی، حامد؛ باقرشاهی، علی‌نقی؛ و موسوی، فاطمه. (۱۴۰۳). پیوند میل و آپاراتوس و درک نوینی از مفهوم رخداد در فلسفه دلوز و گاتاری. پژوهش‌های فلسفی، ۱۸ (۴۶)، ۳۷۹-۳۹۸. <https://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.59250.3637>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

خط سیر تفکر دلوز^۱ در نیمه دوم حیات فکری‌اش با یک نام دیگر گره خورده است؛ فیلیکس گاتاری^۲. برخی چون اسلاوی ژیزک^۳ به شکلی فلسفه دلوز پیش از کتاب *آنتی/ودپ* را ستوده و فلسفه متأخر او را که همراه با گاتاری بوده، نوعی انحراف تلقی کرده‌اند؛ اما دست کم دو نکته درباره چنین رویکردی وجود دارد که می‌توان آن‌ها را برجسته کرد. اول این که *آنتی/ودپ* را می‌توان نقدی جدی بر نظریه لیبیدوی فروید و رادیکالیسمی بر مفهوم میل در *نقد عقل عملی* کانت در نظر آورد اما نه انکار دست‌آوردهای لکان^۴. به تعبیر دانیل اسمیت^۵ «اهمیت لکان در این نهفته است که او توانست روان‌کاوی را به نقطه نقد خودکار برساند و دقیقاً همین نقد لکانی است که دلوز و گاتاری در *آنتی/ودپ* به پیش می‌برند» (اسمیت، ۱۳۹۹، ۶۱۹). نکته دوم آن است که نطفه پروژه فلسفی مشترک دلوز و گاتاری پس از وقایع می ۱۹۶۸ بسته می‌شود و دلوز خود از آن به مثابه تحولی ژرف در اندیشه‌اش یاد می‌کند؛ زیرا پس از رخداد می ۱۹۶۸ است که او متوجه مسئله‌ای در حیات اجتماعی می‌شود که پیش‌تر آن را به درستی درک نکرده بود: «رخداد» در معنای تکوینی و مولدش. هرچند در کتاب *منطق معنا* او «معنا» را به مثابه رخداد به کار می‌برد اما مفهوم رخداد در آن کتاب را می‌توان در ساحت اثر-نشانه در نظر آورد. تا این‌جا با تکوین معنا به مثابه اثر-نشانه مواجه هستیم؛ «معنا *existence* ندارد بلکه *insistance* دارد، معنا اثری دو وجهی دارد؛ در مقام آن چه گزاره‌ها بیان می‌کنند و برای بدن‌ها روی می‌دهد شبه‌علت است و از آن حیث که معلول چفت و بست شدن گزاره‌ها روی کردارهای غیرگفتاری است، شبه‌معلول خوانده می‌شود» (مشایخی، ۱۴۰۱، ۷۹-۷۸).

در *منطق معنا* رخداد متعلق به ساحت زبانی است؛ ما نمی‌پرسیم که معنی رخداد چیست زیرا رخداد خودش معنا است و ماهیتش به ساحت زبان تعلق دارد (دلوز، ۱۹۹۰، ۲۲).

در ساحت فلسفه سیاسی متأخرش، مفهوم «رخداد» در معنای جدیدی ظاهر می‌گردد؛ رخداد در معنایی مولد و آفرینش‌گرس. دلوز متوجه شده بود که نظام‌های فلسفی موجود برای توضیح رخداد می ۱۹۶۸ پاسخ قانع‌کننده‌ای در چنته نداشتند. یکی از اصحاب فلسفه علم ماجرای تغییر پارادایم علمی انیشتین از ریاضیات متعارف و فیزیک نیوتونی به نسبیت عام را با تمثیل جالبی توضیح داده است: فرض کنید شب‌هنگام در خانه هستید و ناگهان برق خانه قطع شده و همه‌جا تاریک می‌شود. در همین حین کلیدهای تان هم از دستتان می‌افتد و شما نمی‌توانید در تاریکی پیدایش کنید اما بیرون خانه، جریان برق برقرار است و تیر چراغ برق نور کافی بیرون از خانه ایجاد کرده، لذا شما تصمیم می‌گیرید که به بیرون رفته و آن‌جا دنبال کلیدهای تان بگردید! دلوز نیز در مواجهه با رخداد ۱۹۶۸ با تاریکی فلسفی و گم‌شدن کلید، روبرو شده بود اما آن‌قدر ذکاوت داشت که در روشنائی فلسفه‌های از پیش موجود به دنبال کلیدهایش نگردد. از همین روی، او به سوی فوکو^۶ و گاتاری می‌آورد تا برای درک رخداد سیاسی پیش‌آمده پاسخی بیابد.

^۱ Gilles Deleuze

^۲ Felix Guattari

^۳ Slavoj Zizek

^۴ Jacques Lacan

^۵ Daniel W. Smith

^۶ آن را به تقرر و ثبوت ترجمه کرده‌اند اما مشایخی با توجه به فعل فرانسوی آن در معنای پافشاری و سماجت را پیشنهاد می‌کند؛ دلوز معنا را واجد حیاتی شیخ‌وار می‌داند که هستی مادی ندارد اما واقعیت دارد و همچون شبحی است که با سماجت هر بار بازمی‌گردد و نظم و نظام ساحت دلالت و بدن را برهم می‌زند.

^۷ Michel Foucault

به عبارت دیگر رخداد اجتماعی نابه‌هنگامی در برابر دیدگانش حادث می‌شود که با مفاهیم فلسفی حاضر، قابل توضیح نبود. این رخداد همان مسئله‌ای شد که همچون تجربه‌ی یک سونامی مهیب در عرصه‌ی سیاست، او را دگرگون کرد. به همین دلیل او درباره‌ی تحول فکری‌اش می‌گوید:

آنتی/ودپ از آغاز تا پایان کتابی است در فلسفه‌ی سیاسی (اسمیت، ۱۳۹۹، ۶۱۷).

همچنین فوکو می‌گوید که این کتابی بزرگ است درباره‌ی اخلاق که پس از سالیان دراز در فرانسه نوشته شده؛ اما چرا فوکو آن را کتابی درباره‌ی اخلاق می‌داند؟ این کتاب «الگوی اصلی خود را در نقد عقل عملی کانت می‌یابد، زیرا کانت بود که نخستین بار قوه‌ی میل^۱ را قوه‌ای تولیدگر تعریف کرد؛ من این ابژه را تولید می‌کنم، چون بدان میل دارم» (اسمیت، ۱۳۹۹، ۶۲۲). به دیگر سخن کار دلوز و گاتاری رادیکال‌سازی همین نظرگاه کانتی میل است بی‌آن که در چنگال قانون مطلق یا دستور مطلق کانتی محصور بماند؛

اگر میل تولید بکند، مولود آن واقعی است، هستی ابژکتیو میل، امر واقعی است در خود (دلوز و گاتاری، ۱۹۷۷، ۳۷).

در واقع سوژه‌ی پیشینی و ساختاری در کار نیست که به چیزی میل می‌ورزد بلکه سوژه، خود به واسطه‌ی میل تولید می‌شود. در این منظر می‌توان گفت دلوز و گاتاری رادیکال‌سازی کانت را در سطح درون‌ماندگاری^۲ اسپینوزا و با تکیه بر مفهوم توان^۳ او به پیش برده‌اند. در مقاله‌ی پیش رو تلاش خواهیم کرد تا با روشی تحلیلی و توصیفی به این پرسش پاسخ دهیم که چگونه دلوز و گاتاری با رویکردی نوین حول مفاهیمی چون «میل» و «رخداد» وضعیت انسان معاصر را توضیح داده و خط‌گریزی از بن‌بست نسبی‌گرایی پسامدرن را نشان می‌دهند. در ادامه تلاش خواهیم کرد تا پیچیدگی‌های غامض این بخش از فلسفه‌ی دلوز و گاتاری را به حد بضاعت روشن‌سازی کرده و به درکی اجمالی از مسئله‌ی فلسفی آن‌ها و پاسخ‌های متناظرش نائل شویم.

۱. دلوز و مسئله‌ی هستی

اگر از نظرگاه دلوز به تاریخ فلسفه بنگریم در خواهیم یافت که هر فیلسوف بزرگی در ابداع مفاهیم فلسفی خود در پی خلق دستگامی مفهومی است که به مسئله‌ای پاسخ دهد. او نیز در خلق مفاهیم و هستی‌شناسی تفاوت‌محور خود با مسئله‌ای درگیر است. مسئله‌ی دلوز خود هستی و فردیت هستنده‌های آن است. او قوه‌ی اندیشه را نه جوهری مستقل (همچون دکارت) یا امری استعلایی^۴ (همچون کانت) بلکه قوه‌ای می‌داند که در برخورد با خود هستی و کثرت‌هایش به جریان می‌افتد. همین مطلب اولین سرنخ را در اختیار ما می‌گذارد که متوجه شویم چرا او از میدان استعلایی تجربه حرف می‌زند. میدان تجربه همان امر استعلایی است که اندیشه‌ی ما را به حرکت وا می‌دارد. به همین منوال وقتی از سنجه‌ی صدق و کذب یا درست و غلط حرف می‌زنیم، دلوز می‌گوید که مفهوم «خطا» خود صرفاً واقعیتی تجربی است؛ دانیل اسمیت در این باره می‌گوید:

^۱ Desire

^۲ immanency

^۳ Potential در مورد تمایز «توان» از «قدرت» بنگرید به مقدمه‌ی کتاب نیچه و فلسفه که دلوز ۲۱ سال پس از انتشار کتاب بر آن افزود.

^۴ transcendental

وجه منفی اندیشه، دشمنی‌های عمیق‌تری است که مانع پیدایش تفکر می‌شوند؛ قرارداد، باور، حرف‌های کلیشه‌ای و بلاهت. درنهایت آن‌چه ما را به سوی حقیقت رهنمون می‌کند نه «روش» بلکه فشار، بخت و تصادف است. هیچ روشی نمی‌تواند از پیش معین کند که چه چیزی ما را وادار به اندیشیدن کند، بلکه رویدادی غیرمنتظره یا بخت رویارویی و مکالمه است که ضامن ضرورت آن چیزی است که ما را ناچار به تفکر می‌کند (پاتن، ۱۴۰۱، ۶۱).

بدین منوال دلوز به حالات کثیر هستی و فردیت ویژه هستنده‌ها می‌نگرد و این موارد همچون فشاری از بیرون، او را وادار به اندیشه می‌کنند؛ چه اصلی، یا ذیل چه وحدتی است که هستی یکسره در حال تفاوت‌یابی است؟ فصل مشترک تمام این تغییر و تبدل‌ها چه می‌تواند باشد؟ پاسخ دلوز خود «تفاوت» است. او در تبیین و به‌کارگیری این مفهوم از سلف خود برگسون و مفهوم «زمان» در اندیشه او متأثر است. در این معنا ماشین هستی به واسطه موتور درون‌ماندگار «تفاوت»، پیوسته در حال صیوروت و تولید کثرت است. او در کتاب *تفاوت و تکرار* می‌گوید که آن‌چه در هستی تکرار می‌شود تفاوت است؛ هویت‌های یکسان در نتیجه بازی عمیق تفاوت و تکرار ایجاد می‌شوند (پاتن، ۱۴۰۰، ۷۶).

دلوز پیرو برگسون به ما یادآوری می‌کند که ذهن ما تمایل دارد تا این تفاوت‌یابی درون‌ماندگار هستی را در قالب فرمول‌ها و قواعد علمی و پیش‌بینی‌پذیر درک کند، ترجیح می‌دهیم سرمان را تکان داده و بگوییم: «فهمیدم، جهان به این یا آن روش کار می‌کند»، حال آن‌که اگر پیش‌دآوری‌های تثبیت شده‌مان را کنار بگذاریم و به هستی و تاریخ دوباره بنگریم متوجه امری شگرف خواهیم شد: «رخداد». به همین دلیل است که دلوز تلاش می‌کند تا ما را از تصاویر جزئی اندیشه رها سازد. این تصاویر جزئی اندیشه را از افلاطون تا کانت و هگل و دیگر فیلسوفان می‌توان ردیابی کرد. به عنوان مثال یکی از این تصاویر تثبیت شده در عصر جدید، سوژه استعلایی کانت است که به زعم دلوز سوژه‌ای عام و جمود یافته است که راهش بر صیوروت و امر نو مسدود گردیده. او تلاش می‌کند تا ما را از قیود چنین تصویری از اندیشیدن به خود و جهان، آزاد سازد. از دیدگاه دلوز هستی یکسره در سیلان است و در سیلان‌ها هستی است که امکان‌های نو و خطوط گریز از جمود و تصلب، در هیئت رخداد سر بر می‌آورند. به این سیاق فلسفه دلوز همان تلنگری است که هربار نومیدانه خود را در تنگنای جبر زمانه در می‌یابیم، آهسته دست بر شانه ما می‌گذارد و در گوش ما نجوا می‌کند:

تاریخ، به یک تعبیر، هم‌زیستی مستمر و متوالی «شدن» هاست (دلوز و گاتاری، ۱۹۸۷، ۴۳۰).

می‌توان گفت که تاریخ بستر رخدادها است. یعنی هیچ قاعده پیشینی در کار نیست مگر تکرار تفاوت، امکان امر نو و رخداد. هیچ نفس پیشینی در کار نیست که هستی ما را شکل دهد، آن‌چه استعلایی است میدان تجربه است که همواره آستن دگرگونی‌هاست. در اندیشه دلوز نفس یا ناخودآگاه، چیزی عام و جهان‌شمول نیست که فی‌المثل در ساختار اودیپی محصور مانده باشد، دلوز و گاتاری در صفحات آغازین کتاب *هزار فلات* درباره ناخودآگاه فروید می‌نویسند: «همین‌طور که روان‌کاوی تکامل می‌یابد، شیخ گرگ‌هایی که بیمار را صید می‌کنند به صورت گرگی واحد، یعنی گرگ اودیپوس درمی‌آید، می‌توان پرسید چه کسی از این واقعیت بی‌خبر است که گرگ‌ها به صورت گله‌ای سفر می‌کنند؟ فقط فروید. هر کودکی این را می‌داند اما فروید نمی‌داند» (پاتن، ۱۴۰۱، ۱۷۱). این یکی از نمونه‌هایی است که به وضوح می‌بینیم دلوز بر هر شکل و ساختاری از تثبیت یا ساختار ماتقدم می‌شورد. طنین این گزاره در *آنتی‌اودیپ* نیز به چشم می‌خورد:

هیچ فرم از پیش موجودی در ساحت وجودی ما در کار نیست که بتوان از آن به مثابه یک واقعیت روانی نام برد (دلوز و گاتاری، ۱۹۷۷، ۳۰).

اکنون این پرسش مهم به میان می‌آید که آیا خطر نسبی‌گرایی در کمین سوژه دلوز نیست؟ برای پاسخ به این پرسش می‌خواهیم نقطه عزیمت خود را از دو اصل فلسفی لایب‌نیتس آغاز کرده و در گام اول تا منطق دیفرانسیلی او و مایمون^۱ جلو رویم تا گام به گام به مفهوم میل دلوز نزدیک شویم.

۲. مفهوم نفس در لایب‌نیتس

اصل اینهمانی نامتمايزان^۲ می‌گوید هیچ دو چیزی در پهنه هستی به طور کامل یکسان نیستند چرا که اگر چنین بود آن وقت دیگر دو چیز نبودند بلکه در واقع یک چیز می‌شدند. پس دو چیز هر چقدر هم که به هم شباهت داشته باشند در نهایت تفاوت و تمایزی هرچند کوچک میان آن‌ها وجود دارد. اصل پیوستگی^۳ نیز می‌گوید که هیچ گسستی در هستی وجود ندارد و موجودات هستی با تمام تغییر و تبدل‌های شان واجد پیوستگی‌اند. در این جا دلوز منطق دیفرانسیلی^۴ لایب‌نیتس را از ریاضیات او بیرون کشیده و در لحظه‌ای تعیین‌کننده آن را میان این اصول لایب‌نیتس مونتاژ می‌کند. از یک سو پیوستگی را در هستی داریم و از سوی دیگر تمایزهای هرچند خرد و اسنادناپذیر. منطق دیفرانسیلی، این دو را به هم متصل می‌کند و می‌گوید هر جا اختلاف پتانسیل (هر قدر هم کوچک) باشد متعاقب آن جریان و شدت هم هست؛ اما پیش از این که وارد صورت‌بندی دلوز شویم ذکر یک مثال می‌تواند برای درک بهتر تمایلات خرد لایب‌نیتس راه‌گشا باشد؛ اگر از دیدگاه تمایلات خرد لایب‌نیتس تصمیم‌ها و افعال روزمره زندگی‌مان را تحلیل کنیم متوجه امری شگفت خواهیم شد. به عنوان مثال همین لحظه را در نظر بگیرید که مشغول خواندن این متن هستید، فرض کنید وسوسه‌ای نیز در شما وجود دارد که متن را رها کرده و برای دیدار با یکی از دوستان، بیرون بروید یا هر کار دیگری. لایب‌نیتس می‌گوید که وسوسه بیرون رفتن از خانه مشتمل است بر بسیاری خرد تمایلات که در ساحت خودآگاه شما واضح نیستند. تمایلاتی اعم از پوشیدن و لمس لباس‌ها، استشمام بوی عطری که به هنگام خروج به خودتان می‌زنید، قدم زدن در پیاده‌رو، شنیدن همه‌مهمه خیابان و مواردی از این دست. از طرف دیگر تمایل شما به ماندن در خانه نیز مشتمل است بر لمیدن روی مبل، احساس آرامش از دمای مطبوع داخل خانه، لمس برگه‌های کاغذی که در دست دارید، شنیدن صدای موسیقی در پس‌زمینه و غیره. بنابراین در وهله نهایی، نفس شما از درون برخورد این تمایلات خرد بی‌شمار و در فعلیت بخشیدن به خواندن ادامه این متن، ساخته و پرداخته می‌شود. هرچند هیچ ضمانتی در کار نیست که شما لحظاتی بعد هم این کار را ادامه دهید. به دیگر سخن نفس ما امری مستقل از این تمایلات بی‌نهایت خرد نیست و هر لحظه در نسبت‌های گوناگونی که این تمایلات ناآگاه با یکدیگر برقرار می‌کنند (روابط دیفرانسیلی)، در حال تحوّل است. تصمیم‌ها و افعال ما رخدادهایی هستند که در پیوستار با نفس هر لحظه دگرگون‌شونده ما هم‌چون میوه‌ای از درخت زندگی‌مان، از آسمان مه‌آلود این روابط دیفرانسیلی، فرو می‌افتند. این تمایلات خرد فاهمه و روابط دگرگون‌شونده میان‌شان را بعدها سالمون مایمون «دیفرانسیل‌های آگاهی» نام نهاد. اگر نیچه، دست‌نوشته‌های لایب‌نیتس در این باره را ستایش می‌کند به این دلیل است که لایب‌نیتس مدت‌ها پیش از او متوجه نیروهایی در پس‌پشت افعال و تصمیم‌های

^۱ Salomon Maimon

^۲ The principle of identity of indiscernibles

^۳ The principle of continuity

^۴ differential

آگاهانه ما شده بود. همان چیزی که نیچه با عنوان ستیز رانه‌ها از آن سخن می‌گفت و کنش‌های انسان را محصول تفوق رانه‌ای بر دیگر رانه‌ها قلمداد می‌کرد: در هر مورد از افعال ما «رانه‌ای خود را ارضاء کرده است، چه رانه‌ای باشد به جانب آزار و چه ستیزه‌جویی یا تأمل یا گشاده‌دستی. این رانه، رخداد را طعمه خود می‌سازد. چرا این رخداد بخصوص؟ چون رانه مزبور، تشنه و گرسنه در کمین نشسته بوده است» (اسمیت، ۱۳۹۹، ۳۵۹). اکنون می‌توانیم یک گام دیگر به پیش رفته و به نگرش دلوژ و گاتاری درباره مفهوم «میل» نزدیک‌تر شویم، میل چیست؟ پاسخ دلوژ و گاتاری را می‌توان به نوعی رادیکال‌سازی قوه میل در فلسفه کانت قلمداد کرد. پاسخی که می‌تواند نتایج عملی شگرفی به بار آورد. نتایجی که می‌تواند فهم ما از ساحت اندیشه و هستی‌مان، جامعه و سیاست، زیر و زبر کند.

۳. تعریف ایجابی میل

برای ورود به مبحث میل در اندیشه دلوژ و گاتاری لازم است ابتدا تفاوت آن با مفهوم میل در سنت فکری کانت و فروید را دریابیم، دلوژ صورت‌بندی کانت را در وهله اول تمجید می‌کند چرا که کانت اولین فیلسوفی بود که قوه میل را در معنای ایجابی‌اش صورت‌بندی کرد؛ کانت می‌گوید که قوه میل در صورت برترش مؤلّد اراده و اختیار است اما کانت را نکوهش می‌کند چرا که در نهایت او نیز این مفهوم را به سطح تعالی کشانده و قانون اخلاقیاتی‌اش را در سپهر تعالی مستقر کرده است. باید به یاد داشته باشیم که دلوژ در سرتاسر پروژه فلسفی خود در پی ماندن در سطح درون‌ماندگاری است، درون‌ماندگاری را می‌توان شاه‌کلید ورود به فلسفه دلوژ قلمداد کرد، مفهومی که آن را از اسپینوزا استخراج کرده و آن را از هرگونه تعابیر جوهری و الاهیاتی می‌زداید. تأکید دلوژ بر وفادار ماندن به سطح درون‌ماندگاری به این دلیل است که او باور دارد هرگونه توسل به نظام‌های تعالی‌گرا موجب تصلّب و جمود می‌گردند و در نهایت هم‌چون دیواری در برابر امر نو ظاهر خواهند شد. بنابراین هرگونه توسل به امر متعالی^۱ برای دلوژ مساوی است با انقیاد و تصلّب شریان‌های حیات. به عنوان مثال او وضعیت استعلایی سوژه کانتی یا ناخودآگاه فرویدی را به واسطه نوعی توسل به تعالی، مورد نقد قرار می‌دهد؛ اما ممکن است کسی به این مسئله اعتراض کند و بگوید که امر استعلایی کانت درون‌ماندگار سوژه است، پس چگونه می‌تواند امری متعالی باشد؟ آن هم وقتی خود کانت مرزبندی مفهومی سفت و سختی میان امر استعلایی و امر متعالی ترسیم کرده. می‌دانیم که کانت امر استعلایی را به مثابه شرط تجربه و پدیدارشدن پدیدارها در نظر دارد و نه امری متعال هم‌چون عالم مثل افلاطونی، با این همه دلوژ در خوانش خود از فلسفه نقدی کانت نشان می‌دهد که سوژه استعلایی کانت در نهایت محصور در همین وضعیت استعلایی‌اش باقی مانده (نقد عقل محض) و قوه میل‌اش نیز محصور به اطاعت از قانون مطلق خویش است (نقد عقل عملی). هرچند کانت با نبوغ خاص خویش مسیری متفاوت و نوآورانه را برای رهایی از تعالی‌الاهیاتی پیموده اما سوژه کانت نیز علی‌رغم صورت درون‌ماندگار خود، منقاد در تعالی خود «سوژه استعلایی» شده و در آن محصور مانده است. این شکلی از تعالی نه در عالم بالا که در خود سوژه است. سوژه فرویدی نیز منقاد در ساختار اودیپی ناخودآگاه بوده و در این مورد نیز خود ناخودآگاه بدل به امری متعالی شده است.

فروید نیز هم‌چون بسیاری از متفکرین اسلافش، میل را به شکلی سلبی می‌فهمد؛ حرکتی برای رفع فقدان. ما میل می‌ورزیم به چیزی که فاقد آن هستیم، نوزاد به سینه‌ی مادرش میل می‌ورزد چرا که گرسنه است و فقدان شیر او را به گریه می‌اندازد، کودک برای اسباب‌بازی مورد علاقه‌اش که هنوز برایش نخریده‌اند و فاقد آن است کج خلقی می‌کند، ما هر روز سر کار می‌رویم تا پولی را

^۱ transcendent

که فاقد آن هستیم به چنگ آوریم. فروید در کتاب *تفسیر خواب* می‌خواهد نشان دهد ما در خواب‌های مان در وضعیت‌هایی قرار می‌گیریم که در واقعیت مان فاقد آن هستیم.

اما دلوز و گاتاری میل را نه در وجه سلبی بلکه کاملاً ایجابی می‌فهمند به این معنا که معتقدند ساحت میل مقدم بر ناخودآگاه فرویدی است (البته این تقدم را نباید بر بستر علی معلولی طبیعی، که در سطح درون‌ماندگاری در نظر داشت؛ معلولی که درون‌ماندگار علت است و در این معنا هیچ تقدم و تأخری میان آن‌ها نیست). میل ایجابی است چرا که «آن‌چه میل خویش را در آن سرمایه‌گذاری می‌کنیم، ساختی اجتماعی ست و بدین معنا میل همواره ایجابی است» (اسمیت، ۱۳۹۹، ۳۶۹). این میل است که واقعیت ما را تولید می‌کند اما چگونه؟ برای ایضاح این مفهوم در تفکر دلوز و گاتاری اکنون وقت آن است که به دو مفهوم فلسفی آن‌ها یعنی سطح مولار^۱ و سطح مولکولار^۲ بپردازیم.

۴. سطح مولار و سطح مولکولار

دلوز می‌گوید میان این دو سطح حیات تمایزی جدی وجود دارد با این‌حال طبیعت و خمیرمایه آن‌ها یکی است. سطح مولار را می‌توان سطح فعلیت‌یافتگی و تعیین‌یافتگی نامید. همان میوه‌ای که پیشتر اشاره کردیم از درخت نهفتگی^۳ زندگی فرو می‌افتد. در این معنا ساحت مولار از افعال و کنش‌های ساحت آگاه ما تا نهادها و سازمان‌هایی چون دولت و قوانین حقوقی را در بر می‌گیرد اما ساحت مولکولار همان سپهر نهفتگی است. مفهوم میل دلوز و گاتاری نیز متعلق به این ساحت است. در ابتدا لازم است به این نکته اشاره کنیم که دلوز برای خلق مفهوم نهفتگی، وام‌دار مفاهیم تمایلات و آگاهی خرد و دیفرانسیل‌های آگاهی لایب‌نیتس، ایده‌های فاهمه^۴ سالمون مایمون و دیرند^۵ برگسون است. در ادامه تلاش خواهیم کرد تا تمثیل‌هایی را برای سهولت در فهم این ساحت به کار گرفته و تا حد امکان به درون‌مایه مفهوم میل نزدیک شویم. البته باید به یاد داشته باشیم که این تمثیل‌ها کارکرد تسهیل‌کننده و روشن‌کننده را در مواجهه فلسفی با مفاهیم غامض را دارند و مراد ما آن نیست تا مفهوم پیچیده‌ای چون میل را به کارکرد ساختارمند این مثال‌ها تقلیل دهیم، به این سیاق می‌خواهیم ساحت مولکولی انسان را به این شکل روشن کنیم: انسان در وهله نخست مجموعه‌ای است از کوانتوم‌های اشتدادی قدرت، عناصر بی‌نهایت خردی از قدرت که واجد نیرو هستند، حال با تکیه بر اصل اینهمانی نامتمايزان و اصل پیوستگی لایب‌نیتس می‌توان گفت که هیچ‌کدام از این کوانتوم‌های (ریزذرات) تشکیل دهنده ما کاملاً یکسان نیستند. بنابراین اختلاف پتانسیل در سطح انرژی‌شان دارند و همان‌گونه که پیشتر گفتیم هر کجا اختلاف پتانسیل باشد متعاقب آن جریان و شدت هم در کار است. به عبارت دیگر همین تفاوت هرچند کوچک، همین تمایز دیفرانسیلی باعث اختلاف پتانسیل شده و جریان و سیلان این عناصر خرد را سبب می‌شوند. توده بی‌شماری از ساچمه‌های فلزی بسیار کوچک را در نظر آورید که هر کدام سطح انرژی هرچند کوچکی متفاوت با دیگری دارد. اختلاف پتانسیل و پیوستگی آن‌ها با یکدیگر موجب جنب و جوش در آن‌ها شده و آن‌ها را در نسبت‌های سیال با یکدیگر قرار می‌دهد. حال اگر این ریز ساچمه‌ها را تحت تأثیر یک آهن‌ربا، یک میدان مغناطیسی یا گرانشی قرار دهیم چه اتفاقی می‌افتد؟ آن‌ها متأثر از آن مغناطیس آرایش بخصوصی به خود گرفته

^۱ molar

^۲ molecular

^۳ virtuality

^۴ verstandensideen

^۵ duration

و نسبت‌ها یا به زبان دلوز سرهم‌بندی‌های بخصوصی پیدا می‌کنند. به یاد داشته باشیم که این میدان گرانشی در تمثیل ما در سطح مولکولار است و نه در سطح فعلیت‌یافتگی مولار. زیرا این میدان‌های گرانشی، جریان‌های مولکولی میل را متأثر ساخته و رانه‌های ناخودآگاه ما را موجب می‌شوند. دقیقاً به دلیل همین تمایز میان دو سطح مولار و مولکولار است که دلوز و گاتاری میل را امری پیشافردی و جمعی تلقی می‌کنند. وقتی آن‌ها از تحلیل فاشیسم در سطح میکرو و پیشافردی سخن می‌گویند (میکرو سیاست میل) یا وضعیت اودیپال فروید را نقد می‌کنند به همین دلیل است. سطحی بنیادی از میل وجود دارد که متأثر از میدان‌های گرانشی اجتماعی و جمعی، تروماها، مکانیسم‌های ناخودآگاه ما و حتی فقدان‌های ما را تولید می‌کند؛ «رانه‌ها و علایق ما پیشاپیش در ساخت اجتماعی سرمایه‌گذاری شده است که علایق ما را می‌سازند» (اسمیت، ۱۳۹۹، ۳۷۰). به عنوان مثال اگر در خواب می‌بینیم که ماشین گران‌قیمتی را می‌رانیم یا در هوشیاری‌مان وسوسه خرید برند جدید گوشی همراه رهایمان نمی‌کند، علت این امر را نه در سطح خودآگاه و نه حتی در ناخودآگاه، بلکه می‌بایست در ساحتی بنیادی‌تر یعنی ساحت مولکولار و سرهم‌بندی‌های میل جستجو کرد. سرهم‌بندی‌هایی که متأثر از میدان گرانشی ساخت‌های اجتماعی شکل می‌گیرند و ناخودآگاه ما را شکل می‌دهند؛

تأثرات یا رانه‌ها، خود بخشی از زیرساخت هستند (دلوز و گاتاری، ۱۹۷۷، ۶۳).

باز به عنوان مثال وقتی کارن هورنای در نقد ساختار اودیپی فروید به فرهنگ جوامع شرقی رجوع می‌کرد و می‌گفت که ساختار اودیپی فرویدی در تحلیل روان‌کاوانه جامعه‌ای مثل هندوستان پاسخ‌گو نیست، به واقع انگشت بر نقطه درستی در دستگاه مفهومی فروید گذاشته بود هرچند امکان توضیح چرایی آن را نداشت. احتمالاً دلوز و گاتاری در پاسخ به این چرایی می‌گفتند که ناخودآگاه فرویدی، خود محصول مونتاژهای مولکولی میل است. میلی که نه امری فردی که امری پیشافردی و جمعی است؛ گرگ‌ها به صورت گله‌ای شکار می‌کنند.

در این نظرگاه کم‌کم می‌توان درک کرد که دلوز و گاتاری درباره سوژه نیز چگونه می‌اندیشند و چرا هم‌چون فوکو مفهوم سوژه به مثابه امری مستقل یا ساختاری عام را نمی‌پذیرند؛

چیزی به نام عقل محض یا عقل برتر وجود ندارد، آن‌چه که هست کثرتی است از روندهای متفاوت عقلانی‌سازی. همان‌گونه که هیچ سوژه کلی یا استعلایی در کار نیست که بخواهیم آن را به مثابه بنیان و شالوده اخلاق کلی و جهان‌شمول در نظر آوریم. آن‌چه که وجود دارد، روندهای مختلفی است که در آن سوژه‌شدن رقم می‌خورد (دلوز، ۱۹۸۸، ۱۷).

حال می‌خواهیم ساحت مولکولار را با یک تمثیل دیگر روشن‌سازی کنیم؛ اسمیت برای توضیح مفهوم تفاوت از پدیده رعد و برق مثال می‌آورد و می‌گوید که اگر اختلاف پتانسیل الکتریکی در ابرهای باران‌ساز را در نظر بگیریم متوجه خواهیم شد که شدت درونی‌شان در فعلیت‌یافتگی رعد و برق تخلیه می‌گردد. همین مثال اسمیت را ادامه دهیم؛ در کنار این تخلیه شدید، باران را خواهیم داشت که به شکل قطرات ناهمسان باران و به شکلی نامنظم از آسمان فرو می‌ریزند. در نظر آورید که در شهری چون لندن باران می‌بارد. این قطرات به واسطه جاذبه و متأثر از شیب‌های طراحی شده در مهندسی شهرسازی لندن، به کانال‌هایی خاص هدایت شده، به یکدیگر متصل و کانالیزه می‌شوند و این کانال‌ها جریان آب حاصل‌شده را برای استفاده در مقاصدی خاص هدایت می‌کنند.

وقتی دلوز و گاتاری از ماشین‌های انتزاعی جامعه یا ساخت‌های اجتماعی حرف می‌زنند چیزی شبیه به همین مهندسی شهرسازی در تمثیل ما را مدنظر دارند. ماشین‌های انتزاعی جامعه نقش همان آبراهه‌ها یا با اتکا به تمثیل قبلی نقش همان میدان گرانشی را ایفا می‌کنند، همان‌ها که قطرات باران در مثال ما را در زیرساختی بخصوص، در سرهم‌بندی‌هایی هدف‌مند با یکدیگر قرار داده و جریان‌های مشخصی را هدایت می‌کنند. رانه‌های ما تنها پس از موتاژهای مولکولی میل قوام می‌یابند، زمانی که کوتوم‌های ساحت میل متأثر از میدان گرانشی ساخت اجتماعی در نسبت‌هایی مشخص با یکدیگر قرار گرفته و سنتزهای اتصالی یا انفصالی خاصی رقم می‌خورد. در این‌جا ذکر این نکته لازم است که این ماشین‌های انتزاعی جامعه (که دلوز و گاتاری آن را سوسیوس^۱ نام نهاده‌اند) در طول تاریخ به اشکال متفاوتی ظهور و بروز یافته‌اند. دلوز درباره‌ی سوسیوس می‌گوید که آن را نه در معنای جامعه بلکه می‌بایست در معنای بدن کاملی در نظر آورد که انواع جریان‌های میل بر آن جاری می‌شود. هر جامعه‌ای در قالب یک سوسیوس خود را نشان می‌دهد. سه صورت کلان سوسیوس‌ها که دلوز و گاتاری از آن‌ها نام برده‌اند به اختصار بدین قرارند:

سوسیوس «قلمرویی ابتدایی» که مکانیسم اصلی آن سازماندهی نظام خویشاوندی است. دومین صورت سوسیوس «استبدادی» است که ویژگی‌اش بنیان نهادن نظام جدید اتحاد و صورت جدید فرزندی است و سومین سوسیوس «ماشین سرمایه‌داری متمدن» است که به مثابه‌ی نظام آکسیومی، مکانیسم اصلی‌اش قلمروزدایی و یک‌دست‌سازی تمامی کالاها در سیستم مبادله است. (پاتن، ۱۴۰۰، ۱۷۴-۱۸۲)

در این متن مجال پرداختن به این موارد غامض را نخواهیم داشت و در خصوص دو سوسیوس اول ناچاریم به ذکر همین مقدار، بسنده کنیم اما برای درک وضعیت انضمامی معاصرمان نیاز داریم تا بر سوسیوس آکسیوماتیک سرمایه‌داری متأخر اندکی تأمل کنیم. تا بدین‌جا سرنخ‌هایی به دست آورده‌ایم که چرا دلوز و گاتاری برای مجموعه دوگانه‌ی کتاب‌های خود نام فرعی *شیزوفرنی و سرمایه‌داری* را برگزیده‌اند. وقتی میدان گرانشی آکسیوم‌های سرمایه‌داری به موتاژهای مولکولی میل ما جهت می‌دهند این بدان معناست که جریان‌های میل ما منتج به رانه‌ها و تکانه‌هایی می‌گردند که با منطق آکسیوماتیک سرمایه‌داری منطبق است و درست به همین خاطر است که می‌گویند اقتصاد سیاسی و اقتصاد لیبردویی طبیعتی یکسان دارند با رژیم‌هایی متفاوت؛ «رانه‌ها و تکانه‌های شما، حتی رانه‌های ناخودآگاه که به نظر می‌رسد شخصی‌ترین مسائل شما باشند، خود اقتصادی‌اند [منظور تحلیل مارکس در نقد اقتصاد سیاسی است]، یعنی پیشاپیش بخشی از چیزی هستند که مارکس زیرساخت می‌خواند» (اسمیت، ۱۳۹۹، ۳۶۳). بنابراین وقتی ما از میل «به» چیزی یا فقدان حرف می‌زنیم در واقع این «میل به» آن فقدان می‌بایست از پیش در بازی سرهم‌بندی‌های مولکولی ما تولید شده باشد. میل به برند یا جنون مسابقه‌ی کسب سود بیشتر، برای مردمان باستان واجد معنا نبوده و منطق آکسیوماتیک مبادله و گردش سرمایه (سود برای سود، انباشت برای انباشت)، همان زیرساختی می‌شود که هم‌چون مغناطیسی فراگیر، اتصالات و انفصالات ساحت مولکولی ما را متأثر می‌کند. مغناطیسی که سرهم‌بندی‌های رقابتی در فهم زندگی‌مان به مثابه‌ی یک میدان مسابقه، حذف رقیبان، میل به برنده شدن و ... را در ما ایجاد کرده و آن‌ها نیز در تمایلاتی غریب چون تمایل وسواس‌گونه به مُد، برند، اعتیاد به مصرف و مواردی از این دست متجلی می‌شوند. دلوز در مقاله‌ای مهم یعنی «پی‌نوشت بر جوامع کنترلی» این مضمون را به ایجاز مطرح کرده و عادل مشایخی نیز به شکلی انضمامی آن را روشن‌سازی کرده است:

^۱ socius

برای پی بردن به این که چگونه برندها قلب ما [ناخودآگاه ما] را تسخیر می‌کنند، باید به حالی بیانیشیم که در مسابقه پیدا می‌کنیم؛ شور برنده شدن، پشت‌سر گذاشتن و حذف کردن رقبای، به هر قیمتی بردن، بالا رفتن، بالا رفتن و ایستادن در سکوی نخست. این که زندگی مسابقه است و در مسابقه جایی برای رحم و شفقت نیست؛ برندها دقیقاً نشانه‌هایی هستند که حال‌مایه‌هایی از این دست در لفافشان تا خورده است، «تبلیغات جهان شمول و همیشگی، ذهن عمومی را تا جزئی‌ترین میزان آن تنظیم می‌کنند». ما کالاها را به عشق برندها می‌خریم اما برندها ابژه میل نیستند، میل هیچ‌گاه میل «به» نیست، درک میل به مثابه امری قصدی یعنی «میل به»، میل را از زمینه انضمامی‌اش جدا می‌کند. زمینه انضمامی میل همیشه یک سرهم‌بندی ماشینی است اما سرهم‌بندی‌ها را نباید ابژه‌های قصدی میل به شمار آورد، ما «در» و نه «به» سرهم‌بندی‌ها میل می‌ورزیم. بر همین اساس می‌توان گفت عشق به برندها در واقع عشق ورود به سرهم‌بندی‌هایی است که در «مسابقه» شکل می‌گیرد (مشایخی، ۱۴۰۱، ۲۵۳-۲۵۰).

در واقع حس و حال مسابقه، سرهم‌بندی خاص منطق آکسیوماتیک سرمایه‌داری متأخر است که رانه‌های ما را رقم می‌زند، اگر دلوز و گاتاری وضعیت میل انسان معاصر را شیذوفرنیک می‌دانند به این دلیل است که خود منطق سرمایه‌داری جنون‌آمیز است «توده‌ای پولی که هیچ‌جا وجود ندارد، تحت کنترل هیچ‌کس نیست و حقیقتاً در عمل کردهايش هذیان‌آمیز است» (اسمیت، ۱۳۹۹، ۳۷۳). آکسیومی که از همه چیز قلمروزدایی می‌کند، البته هم مارکس و هم دلوز این ویژگی سرمایه را ستایش می‌کنند چرا که گردش سرمایه در هیچ‌کجا تثبیت‌شدگی و جمود را بر نمی‌تابد، همان‌طور که مارکس در *مانیفست کمونیست* گفت: «هر آن‌چه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود» اما این قلمروزدایی نه در خدمت خلق امر نو که در خدمت بازقلمروگذاری کالاها در منطق مبادله است. چنین است وضعیت عام شیذوفرنیک «میل» در زیست‌جهان انسان معاصر.

۵. سیاست میل؛ انقیاد یا انقلاب

اکنون می‌توانیم به روشنی از نسبت میل با امر اجتماعی سخن بگوییم. دلوز در این باره می‌گوید: «اجتماع، خود محصول تاریخی میل است، لیبیدو برای آن که بتواند نیروهای تولیدی و روابط تولید را در محاصره خود درآورد، نه نیازی به میانجی‌گری دارد و نه نیازی به عملیات فیزیکی و تغییر شکل، فقط میل وجود دارد و امر اجتماعی؛ همین و بس» (پاتن، ۱۴۰۰، ۱۳۸) هم‌چنین تأثیر متقابل تفکر دلوز و فوکو بر یکدیگر امری غیرقابل انکار است. صورت‌مسئله اصلی این است که اگر ساحت مولکولی میل، بستر سیلان و آستن سرهم‌بندی‌های نو است، اگر میل زهدان خلق خطوط گریز است، پس باید انقلابی و تصلب ناپذیر باشد اما چرا در وادی عمل، اغلب چنین نیست؟ تاریخ مملو از مثال‌های بی‌شماری است که انسان‌ها میل‌شان را در نظام‌هایی مایه‌گذاری کرده‌اند که در جهت سرکوب‌شان کار کرده است. بسامد این مضمون را که اسپینوزا در *مقدمه رساله الهی سیاسی* بیان کرده، در سرتاسر پروژه فکری بسیاری از متفکران سنت قاره‌ای معاصر، می‌توان مشاهده کرد:

انسان‌ها آن‌گونه در راه بردگی خود می‌کوشند که گویی برای رهایی خود می‌کوشند (اسپینوزا، ۱۴۰۱، ۸۳).

دلوز و گاتاری در *آنتی‌اودیپ* این مطلب را به این شکل بیان می‌کنند که:

مسئله‌ی گرفتارشدن بی‌اختیار میل در انقیاد و بردگی خودش، مسئله‌ای است بنیادین در فلسفه‌ی سیاسی (دلوز و گاتاری، ۱۹۷۷، ۹۹)

اگر در ساحت نظر با عرصه‌ی میلی مواجهیم که تن به انقیاد نمی‌دهد پس چرا در ساحت عمل، میل اغلب مسیر معکوسی را در پیش گرفته؟ چرا که اگر هم‌نوا با دلوز و گاتاری به ایجابیت انقلابی میل باور داشته باشیم، هیچ انسانی نمی‌بایست در چنگال استیلا و انقیاد می‌ماند و یا حتی بدتر، خواهان آن می‌شد؛

آن چه شگفت‌انگیز است این نیست که چرا برخی مردمان دزدی می‌کنند یا برخی دست به اعتصاب می‌زنند، بلکه آن چه مایه‌ی تعجب و شگفتی است این است که چرا این خیل پرشمار گرسنگان همواره دست به دزدی نمی‌زنند و این خیل کثیر مردمانی که در حال استعمارشدن هستند پیوسته اعتصاب نمی‌کنند؟ (دلوز و گاتاری، ۱۹۷۷، ۲۹)

پیش از پرداختن به پاسخ این پرسش می‌بایست به مفهوم آپاراتوس^۱ بپردازیم.

۶. آپاراتوس

آپاراتوس مفهومی است که آلتوسر در مقاله‌ی درخشان خود «دولت و آپاراتوس‌های ایدئولوژی دولت» آن را به در معنای مکانیسم یا سازوبرگِ قوام‌بخش و بازتولیدکننده‌ی ایدئولوژی دولت‌ها به کار بست و آگامبن^۲ نیز در مقاله‌ی «آپاراتوس چیست؟» آن را برگردان نادقیق اصطلاح دیسپوزیتیف^۳ میشل فوکو از زبان فرانسه به انگلیسی معرفی کرده. فوکو این اصطلاح را ذیل پرداختن به مضامینی چون «حکومت‌مندی» به میان می‌آورد و آگامبن ردپای پیدایش و به کارگیری این اصطلاح را در تفاسیر ژان هیپولیت^۴ از هگل می‌یابد. آن‌جا که هگل از مفهوم ایجابیت^۵ تاریخی سخن می‌گوید که «مملو از قواعد، مناسک و نهادهایی است که از طریق یک قدرت بیرونی بر فرد تحمیل می‌گردد، ولی با این‌حال در قالب نظام‌هایی متشکل از باورها و احساسات، درونی می‌شوند» (آگامبن، ۱۳۸۹، ۱۸). شاید ذکر یک حکایت طنز قدیمی برای روشن‌سازی بهتر این مفهوم یاری‌رسان باشد: حکایت مربوط به معبدی شرقی است که در آن یک استاد بودایی و شاگردانش به تعالیم بودیستی می‌پرداخته‌اند و هر روز در زمانی مشخص مراقبه می‌کردند اما دست بر قضا هربار که آن‌ها می‌خواستند مراقبه‌ی خود را آغاز کنند، یک گربه به میان‌شان می‌آمد و با ایجاد سر و صدا تمرکز آن‌ها را به هم می‌زد. دست آخر استاد که از این وضعیت به تنگ آمده بود از شاگردانش خواست که از این پس پیش از مراقبه گربه را پیدا کرده و در گوشه‌ای دور از معبد، آن را به ستونی ببندند تا به این طریق دیگر مزاحم تمرین‌های روحانی آن‌ها نباشد. طنز ماجرا در این است که این کردار به شکل یک سنت در آن معبد در می‌آید و تا نسل‌ها هربار که استادان می‌خواستند مراقبه‌ی خود را آغاز کنند، شاگردان می‌بایست یک گربه را پیدا کرده و آن را به همان ستون نام‌برده می‌بستند! در این حکایت طنز به روشنی می‌توان مفهوم ایجابیت تاریخی هگل را که هیپولیت از آن سخن می‌گفت مشاهده کرد؛ کردارهایی که از خاستگاه پیدایش خود جدا شده و در

^۱ Aparatus این اصطلاح در کاربرد فلسفی‌اش اول بار توسط لویی آلتوسر فیلسوف مارکسیست فرانسوی در سال ۱۹۷۰ به کار گرفته شد. جورجو آگامبن نیز آن را ترجمه‌ی انگلیسی نادقیقی از اصطلاح دیسپوزیتیف میشل فوکو می‌داند که خود فوکو در سخنرانی به سال ۱۹۷۷ پیرامون آن توضیحاتی ایراد کرد.

^۲ Giorgio Agamben

^۳ dispositif

^۴ Jean Hyppolite

^۵ positivite

انسان‌ها درون فکنی می‌شوند. آن چه در این مفهوم برای فوکو واجد اهمیت بوده «بررسی وجوه انضمامی است که پوزیتیویته‌ها به واسطه آن‌ها در متن مناسبات، مکانیسم‌ها و بازی‌های قدرت عمل می‌کنند» (آگامبن). به واقع فوکو مفهوم ایجابیت تاریخی هگل را برگرفته و آن را در مفهوم آپاراتوس، چندگام پیش‌تر می‌برد. درباره‌ی تعریف دیسپوزیته یا آپاراتوس، خود فوکو هیچ‌گاه صورت‌بندی تفصیلی به کار نبرده است اما در مصاحبه‌ای به سال ۱۹۷۷ می‌گوید:

ماهیت یک آپاراتوس اساساً ماهیتی استراتژیک است، یعنی داریم درباره‌ی نوعی دخالت آشکار در مناسبات نیروها حرف می‌زنیم، دخالتی که می‌تواند به منظور مداخله‌ی انضمامی و عقلانی در مناسبات نیروها به کار رود، حال از طریق گسترش آن در جهتی بخصوص یا برای مسدود کردن یا بهره‌کشی از آن‌ها باشد. بنابراین آپاراتوس همواره در بازی قدرت ثبت و حک می‌گردد اما از سوی دیگر آپاراتوس همیشه با حدود معرفت نیز مرتبط است. آپاراتوس‌ها مجموعه‌ای کاملاً ناهمگن هستند که در بردارنده‌ی گفتمان‌ها، نهادها، اشکال معماری، تصمیم‌های نظارتی، قوانین، تدابیر اداری و اجرایی، احکام علمی و موضوعات فلسفی، اخلاقی و بشردوستانه است [این لیست را امروز می‌توان تا رئالیته‌ی شوهای تلویزیون، اینترنت، رسانه‌های مجازی، گوشی‌های هوشمند و ... ادامه داد]. چنین اموری را می‌توان عناصر یک آپاراتوس دانست [اما] آپاراتوس خود همان شبکه‌ای است که مابین این عناصر شکل می‌گیرد (فوکو، ۱۹۸۰، ۱۹۴).

آگامبن میان مفهوم آپاراتوس و گشتل^۱ هایدگر نیز قرابتی مفهومی می‌بیند. هایدگر اصطلاح گشتل را در تحلیل‌های ۱۹۵۰ خود درباره‌ی تکنولوژی در معنای چارچوبی به کار می‌برد که ما از درون آن به خود و جهان‌مان می‌نگریم؛ در گشتل تکنولوژیکی، ما جهان طبیعت را به مثابه‌ی ماده‌ی خامی می‌فهمیم که می‌بایست آن را در راستای منافع خویش به کار بسته و مواد و انرژی آن را استخراج کنیم. هایدگر این چارچوب ادراکی را در تمثیل فهم طبیعت به مثابه‌ی «یک پمپ‌بنزین بزرگ» خلاصه می‌کند. آپاراتوس در معنای یک مکانیسم استراتژیک نیز عناصر ناهمگن را در شبکه‌ای از روابط تنظیم می‌کند و برداشت ذهنی ما از خود و جهان را جهت‌دهی می‌کند. آپاراتوس در معنای استراتژی تنظیم رابطه‌ها، هم‌چون مفهوم ایدئولوژیست در دستگاه مفهومی آلتوسر که مادیت فیزیکی ندارد اما از آن‌جا که در وضع امور ما اثرگذاری می‌کند می‌توان گفت که واقعیت دارد. آلتوسر در مقاله‌ی «ایدئولوژی و آپاراتوس‌های ایدئولوژیک دولت» به زیبایی پیوند معنایی و کارکردی این دو مفهوم را نشان داده است. ایدئولوژی نیز در کردار سوژه‌ها فعلیت یافته و واقعیت اثرگذاری‌اش منوط به تعیین‌یافتگی در سوژه‌هاست. به همین سیاق آگامبن در مقاله‌ی مشهور خود «آپاراتوس چیست؟» زبان را یک آبر آپاراتوس باستانی می‌انگارد که روابط انسان‌ها با یکدیگر و با جهان را میانجی‌گری و تنظیم می‌کند. آپاراتوس‌ها واقعیت دارند چراکه بر وضع امور انضمامی ما اثرگذاری می‌کنند با این حال فعلیت‌یابی‌شان وابسته به انسان‌هایی است که آن‌ها را به کار می‌بندند. به واقع آپاراتوس‌ها در معنای ایدئولوژیک‌شان، علی‌رغم این‌که محصول زیست انسانی هستند اما (در عین درون‌ماندگاری) مقدم بر سوژه‌ها بوده و امیال و کنش‌های آن‌ها را جهت می‌دهند؛ این یادآور عبارت معروف مارکس در مبحث بت‌وارگی کالا است که می‌گوید:

انسان‌ها خود نمی‌دانند ولی چنین می‌کنند (مارکس، ۱۳۸۸، ۱۰۳).

اشاره به این موارد از آن‌جا واجد اهمیت مضاعف است که دربابیم متفکران بزرگ به مفاهیم ابداعی و نظام مفهومی فیلسوفان پیش از خود بی‌اعتنا نبوده و به تعبیر نیچه آن مفاهیم را همچون نیزه‌ای که اسلاف‌شان ساخته و پرتاب کرده‌اند، برداشته و به جلوتر پرتاب می‌کنند. در این معنا «مفاهیم» نیز واجد حیات و سیر تکامل خاص خود هستند. در رابطه با مفهومی چون آپاراتوس نیز می‌توان همین شبکه‌ی معنایی و سیلان‌اش را ملاحظه کرد؛ شبکه‌ای مفهومی که از ایجابیت تاریخی هگل به هیپولیت و به میانجی درس‌گفتارهای او به دیسپوزیته فوکو می‌رسد، آن نیز متأثر از «گشتل» هایدگر است و بسامد آن در مفاهیمی چون «حاکمیت‌مندی» فوکو، «ایدئولوژی» آلتوسر و «سیستم‌های رمزگذاری» و «میکرو سیاست میل» دلوز و ... قابل ردیابی است. هرکدام از این مفاهیم واجد ناگفته‌هایی است که تنها در شبکه‌ی روابط با دیگر مفاهیم، کامل می‌گردد. بدین معنا این نکته را می‌بایست در خاطر داشته باشیم که علی‌رغم جهت‌گیری‌های متفاوت فیلسوفان، آن‌جا که مسئله‌های‌شان مشترک باشد، مفاهیمی که در پاسخ به آن مسئله‌ها خلق کرده‌اند به طریقی وارد دیالوگ با یکدیگر می‌گردند. با این تفاسیر اکنون می‌توانیم آپاراتوس را معادل و مترادف اصطلاح «سیستم‌های رمزگذاری» در فلسفه‌ی دلوز و گاتاری در نظر آورده.

به مفهوم میل بازگردیم؛ تا بدین‌جا از یک سو مفهومی ایجابی از میل و سیلان سرهم‌بندی‌ها را داریم و از سوی دیگر انقیاد آن در گرانث زیرساخت اجتماعی یعنی سرمایه‌داری متأخر را، آکسیومی که با تکیه بر عناصر متنوع و ناهمگن آپاراتوس‌های متناظرش و با تولید و به‌کارگیری استراتژیک آن‌ها، در حال بازتولید آبر آپاراتوس «مبادله» و تثبیت سرهم‌بندی‌های مسابقه‌ای در سوژه‌ها است. به دیگر سخن آپاراتوس‌ها در نقش سیستم‌های رمزگذاری عمل می‌کنند که سرهم‌بندی‌های جریان‌های مولکولی میل ما را رقم می‌زنند؛ ما واجد رانه‌هایی در ناخودآگاه‌مان هستیم و کردارهایی را انجام می‌دهیم بی‌آن‌که الزماً خودمان بدانیم. سوسیوس اجتماعی معاصر، یک میدان گرانثی منعطف و نیرومند است که جریان‌های ساحت مولکولی میل را جهت‌دهی می‌کند. آیا با این تفاسیر ما همواره در انقیاد این آکسیوم قدرتمند نیستیم؟ آیا امکان گریز از چنگال چنین زیرساخت اجتماعی وجود دارد؟ پاسخ دلوز و گاتاری در همان صورت‌بندی مفهوم «رخداد» در ساحت مولکولی نهفته است که اکنون برای اِضاح آن می‌توانیم بگوییم سیلان‌های میل می‌توانند به گونه‌ای سرهم‌بندی شوند که حتی عناصر آپاراتوس‌ها را در مسیر خلاف جهت استراتژیک‌شان به کار گیرند. چرا که ساحت میل جولان‌گاه رخداد و امر نابه‌هنگام است. تکیه‌ی رخدادها و نابه‌هنگامی‌شان به ما یادآوری می‌کنند که هر چقدر هم ماشین انتزاعی اجتماعی و تکنولوژی‌های قدرت که دولت‌ها به کار می‌بندند تا جریان‌های میل ما را پیش‌بینی‌پذیر و قابل کنترل کنند، باز هم چیزی در سیلان‌ات و جریان‌های مولکولی میل در کار است که از چنگال ماشین‌های رمزگذاری می‌گریزند. به عنوان مثال در عصر رُسانس که هنوز سوسیوس استبدادی و اقتدار کلیسا پابرجا بود، هنرمندانی بزرگ با تکیه بر همان امر الهی مورد تأیید و تأکید پاپ، دست به خلق آثار هنری نوآورانه و بی‌نظیری زدند که از هژمونی کلیسا و رمزگذاری‌های مطلوبش فراروی می‌کرد. خلاقیت‌هایی که در دگرگونی‌های آینده و آغاز عصر روشنگری اثرگذار بودند. بسیاری از جنبش‌ها و انقلاب‌های فرهنگی و مدنی را می‌توان در همین چارچوب مفهومی رخداد در ساحت مولکولی میل، مورد بازاندیشی قرار داد. به دیگر سخن هرچا با تغییر و تحول در سطح مولار (فعلیت و تعیین‌یافتگی) در طول تاریخ مواجه شویم، می‌توان ردّ آن را در رخدادی مولکولی در حیات فردی و اجتماعی دنبال کرد. در این معنا ساحت میل، پیوند وثیقی با ساحت سیاست دارد؛ دغدغه‌ی همیشگی دولت‌ها در وهله‌ی اول همواره انتظام، کنترل و تصرف جریان‌ها و مونتاژهای میل است؛

کارکرد ذاتی دولت، تصرف است؛ دولت از فرایند تصرف جریان‌ها جدایی‌ناپذیر است (دلوز و گاتاری، ۱۹۸۷،

دلوز و گاتاری در *هزار فلات*، تحلیل‌های بسیار موشکافانه و پیچیده‌ای از نسبت همیشگی دولت با میدان گرانشی زیرساخت اجتماعی ارائه کرده‌اند؛

مع‌الوصف نمی‌توان سرمایه‌داری را جدای از دولت تصور کرد زیرا دولت است که شرایط را به نحوی مهیا می‌کند و رمزگذاری می‌کند تا نظام آکسیومی بتواند جریان‌های سرمایه را فعال و تنظیم نماید. دولت‌هایی که تحت لوای نظام سرمایه‌داری درمی‌آیند، شکل خود را کنار نمی‌گذارند بلکه آن شکل را تغییر می‌دهند و معنایی جدید بر آن حمل می‌کنند: شکل جدید دولت، الگوی تحقق نظام آکسیومی است که از خود دولت پیشی می‌گیرد (پاتن، ۱۴۰۰، ۱۹۵).

به تعبیری در این زیرساخت اجتماعی معاصر، دولت در مقام جاده‌صاف‌کن گردش سرمایه ظاهر می‌گردد؛ اما امکان رخداد و دگرگونی در خود آکسیوم سرمایه‌داری نیز نهفته است؛ دلوز و گاتاری این نظام را به واسطه مکانیسم قلمروزدایی‌اش واجد کارکردی دوگانه می‌دانند؛ پیش‌تر گفتیم که این نظام از همه‌چیز قلمروزدایی می‌کند تا آن‌ها را در منطق مبادله، بازقلمروگذاری کند؛ اما همین مکانیسم قلمروزدایی، امکان ظهور و بروز خطوط گریز را نیز افزایش می‌دهد. به دیگر سخن هر بار که در گوشه‌گوشه دنیا فرایند قلمروزدایی با مکانیسم‌های متنوع درحال وقوع است، به موازات آن، امکان گریز از چه قلمرو زوده شده و پیوند آن با دیگر عناصر قلمرو زوده وجود دارد.^۱ جودیت باتلر^۲ نیز در نظریه فمینیستی رادیکال خود همین مضمون را مد نظر دارد؛ «انسان از سویی در ساختار مسلط قدرت و ایدئولوژی و هم‌چنین در نظم نمادین فرهنگی و زبانی قرار دارد و این‌ها همگی عامل شکل‌گیری سوژه هستند اما از سوی دیگر هرکجا قدرت هست، در بطن آن مقاومت برای تغییر [نیز] وجود دارد» (اصغری؛ کریمی، ۱۳۹۹، ۱۴۳).

به این ترتیب در وضعیت معاصر از یک سو با مفهومی از میل مواجه هستیم که به تمامی به تصرف در نمی‌آید و به تعبیر دیوید کیشیک^۳

این‌که انسان آن چیزی است که می‌تواند تا بی‌نهایت ویران شود، به معنای آن است که چیزی هم غیر از این ویرانی و درون این ویرانی باقی می‌ماند و آن، انسان باقی‌مانده است. مانند دست‌نوشته‌های ناتمام، انسان‌ها نیز پایان‌گشوده هستند؛ آنان هرگز از خواندن آن چه در کتاب ناتمام زندگی، هنوز نانوشته مانده، دست بر نمی‌دارند (کیشیک، ۱۳۹۹، ۱۱۱).

از سوی دیگر با مجال‌های متنوع و پرشماری طرفیم که خود سیستم قلمروزدایی این نظام، برای گریزهای میل فراهم می‌کند. هر چند این مجال‌ها نیز می‌توانند به آشکال مخرب یا مولد ظاهر شوند. به عنوان مثال فرهنگ راندگی برخی جوامع چون جامعه ما را می‌توان یکی از مظاهر خروج از آکسیوم ماشین اجتماعی سرمایه‌داری متأخر، بازخوانی کرد؛ این‌که ما هر روز با رفتارهای مخاطره‌آمیز و دیوانه‌واری در راندگی برخی مردمان مواجه می‌شویم که چندان با منطق کلان انباشت سود و گردش سرمایه جور در نمی‌آید. این‌جا با پدیده‌ای درخور تأمل مواجه هستیم؛ اگر چرایی چنین رفتاری را از فریود می‌پرسیدیم احتمالاً او چنین رفتاری

^۱ دلوز و گاتاری بین مکانیسم پیوند و تلفیق تفاوتی جدی قائل هستند؛ عناصر قلمرو زوده شده آن هنگام که در فرایند تلفیق قرار گیرند می‌توانند در یک مکانیسم بازقلمروگذاری مصادره شوند اما در فرایند پیوند است که هم‌افزایی نیروهایشان و امکان مقابله با نظام آکسیومی سرمایه‌داری، فراهم می‌آید.

^۲ Judith Butler

^۳ David Kishik

را ذیل نظریهٔ متأخرش یعنی رانۀ مرگ توضیح می‌داد اما در چشم‌انداز دلوز و گاتاری پاسخ به چرایی این وضعیت در سرهم‌بندی رقابتی است (که آپاراتوس درون‌زادِ آکسیوم سرمایه‌داری است). سیستمی که در ساحت مولکولی میل ما به گونه‌ای عمل می‌کند که دیگر در جهت نیل به غایات مطلوب نظام‌اش نیست؛ هیچ‌کس برای سبقت‌ها یا حرکات مخاطره‌آمیز و یا جنون سرعت، به ما سودی نخواهد داد و ممکن است جریمه‌های سنگین نیز در انتظارمان باشد، این‌جا کردار رقابتی معطوف به کسب سود نیست بلکه با رانه‌ای ناخودآگاه مواجهیم که آکسیوم سرمایه‌داری به میانجی آپاراتوس‌های رقابتی، در ما نهادینه کرده است. هرچند در نهایت این نظام به واسطهٔ انعطاف زیادی که در واکنش به خطوط گریز امیال ما دارد، مواردی از این دست را نیز در قالب عقلانیت احترام به قوانین، جریمه و توبیخ، از آن خود کرده و بازقلمروگذاری می‌کند اما ظهور و بروز چنین امیالی را می‌توان به مثابهٔ مجال‌هایی درون‌زادِ این ماشین انتزاعی در نظر گرفت. چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی بارها و بارها شاهد مقاومت انسان‌ها در برابر ماشین‌های کنترلی دولت‌ها، سیستم‌های رمزگذاری یا بازقلمروگذاری‌شان بوده‌ایم. مطابق دستگاه مفهومی دلوز و گاتاری، حتی مشاهدهٔ این مقاومت‌ها یا مبارزات، می‌تواند در سطح مولکولی ما اثرگذاری داشته باشد هرچند اثراتش الزاماً همیشه در سطح مولار ما تعیین نیابند. ممکن است ما شاهد اعتراض یک فرد یا عده‌ای به یک سیستم یا نهاد ناعادلانه باشیم و تجربهٔ این مشاهده در سطح مولکولی ما ارتعاشات و سرهم‌بندی‌های متفاوت جریان‌های میل را ممکن کند، یعنی بی‌آن‌که در سطح خودآگاه‌مان متوجه باشیم نسبت به آن سیستم حساس شده‌ایم اما در سطح خودآگاه و مولار هنوز هیچ تغییری در کردار ما رخ نداده باشد. به همین دلیل است که دلوز و گاتاری می‌گویند که ما نباید در برابر این مجال‌ها منفعل باشیم:

نبايد نسبت به مبارزات انجام شده در سطح آکسیوم‌ها، خنثی و بی‌طرف باشیم (دلوز و گاتاری، ۱۹۸۷، ۴۶۳).

یک نمونهٔ مؤلّد و انقلابی از مجال‌گریزهای میل را می‌توان در آپاراتوس رسانه‌های اجتماعی مثال آورد؛ رسانه‌های اجتماعی و تلوزیون را می‌توان در زمرهٔ آپاراتوسی فراگیر به شمار آورد که در خدمت بازتولید انسان مصرف‌کننده؛ (مصرف بی‌پایان تصاویر، تبلیغات، خُرده‌نمایش‌ها و رئالیتی‌شوها) که سوژهٔ معاصر به آن‌ها معتاد بوده و

تنها چیزی که در این میان به دست می‌آورد، شماره‌ای است که می‌توان از طریق آن او را کنترل کرد. بیننده‌ای که عصر [یا طول روز] خود را در برابر دستگاه تلوزیون [یا صفحهٔ موبایلش] می‌گذراند، در عوض سوژه‌زدایی‌اش، تنها ماسک رنجور و افسردهٔ یک خورهٔ تلوزیون یا شمول در محاسبهٔ تعداد بینندگان [یا دنبال‌کننده^۱] نصیبش می‌گردد» (آگامبن، ۱۳۸۹، ۳۳).

با این حال همین رسانه‌های اجتماعی در سامان‌دهی بسیاری از جنبش‌های اجتماعی معاصر و هم‌افزایی قدرت انسان‌ها در فرم خلق توده^۲ نقش بسزایی داشته‌اند.

^۱ follower

^۲ Multitude اصطلاحی از اسپینوزا که فلسفه سیاسی آنتونیو نگری بسیار از آن متأثر است. او با پیوند هم‌افزایی کناتوسی اسپینوزا و مفهوم کارجمعی مارکس، می‌گوید که خلق توده پیوند اشتدادی و نه امتدادی توان انسان‌های ناهمگن است که در پیوند با یکدیگر، نیرویی افزون بر جمع نیروی یک به یک آن‌ها ایجاد می‌گردد. نگری اصطلاح خلق توده را در معنایی غالباً سیاسی به کار می‌برد.

هم‌چنین در فرایند پیوندهای نابه‌هنگام جریان‌های میل و خطوط گریز، پدیده‌ای شگفت‌انگیز در کار است. نیرویی که اول‌بار اسپینوزا آن را دریافت و آن را هم‌افزایی کُناتوسی^۱ نام نهاد. کُناتوس انسان در نظر اول مفهوم صیانت از نفس را متبادر می‌کند؛ اما محدود به آن نیست بلکه نیرو یا کوششی خودگسترده است که در پی افزایش توان خویش است. قوه‌ای که می‌خواهد قدرت اثرگذاری و اثرپذیری ما را افزون کند. دلوز و گاتاری متأثر از همین مفهوم اسپینوزا، توان ایجابی میل را تبیین می‌کنند؛ میل تنها در پی رفع نیاز یا فقدان نیست بلکه به دنبال گسترش و افزوده‌شدن است. نظریهٔ تکامل داروین و سرتاسر تاریخ حیات مؤید همین مطلب است. خُرده‌اندام‌های ابتدایی در سیر حیات به واسطهٔ همین نیروی خودگسترده، تکامل یافته‌اند؛ دهان نوزادی که در پی مکیدن شیر است نه فقط برای صیانت از نفس یا رفع نیاز بلکه برای افزوده شدن می‌مکد، حنجره‌ای که از خودش صدا تولید می‌کند (مثل کودکان در سن چند ماهگی‌شان که پیوسته از خود صداهایی بامزه درمی‌آورند) و یا دستی که جنب و جوش می‌کند تا خود را کش بیاورد و بگستراند، جملگی نمونه‌هایی از خودگسترندگی‌های کُناتوسی حیات هستند. دهان یا دستی که برخلاف تعریف نظام رایج زندگی ما، کارکرد از پیش مشخص‌شدهٔ خود را ندارند بلکه هر اندام به خودی خود و به تأسی از مفهوم کُناتوس، امکان تجربهٔ یک شدت محض است. بدن در مرحلهٔ پیشاسامان‌دهی همان بدن بدون‌اندام است که دلوز از آن سخن می‌گوید. رخداد و امر نابه‌هنگام در ساحت مولکولی، مجالی برای تجربهٔ شدت‌های محض در بدن بدون‌اندام است. مجالی که در آن امکان «شدن» فراهم می‌شود. شدن نه در سطح مولار من یا شما که در سطح بدن بدون‌اندام ما، بدنی که شدت‌ها را تجربه می‌کند، امکان‌پذیر است. وقتی دلوز و گاتاری به سراغ گزارش «مرد گرگ‌نما»^۲ می‌روند می‌گویند که:

علاقهٔ کودک به گرگ به سبب آن‌چه گرگ بازنمایی می‌کند نیست، بلکه به دلیل شیوهٔ کاملاً متفاوت سیوروت گرگ است؛ گرگ‌ها به صورت گله‌ای در شب، بی‌هدف حرکت می‌کنند. این میلی به شناخت چپستی گرگ یا آن‌چه گرگ نمادی از آن می‌شود نیست، بلکه میل به کنش‌هایی بالقوه است. گرگ نمادی از آن صحنهٔ نخستین ضربهٔ روانی‌ای نیست که کودک مادرش را به خاطر سلطهٔ پدر از دست می‌دهد، میل به گرگ میل به «دیگری شدن» از طریق چیزی بیش از خویشتن است؛ از طریق ادراک گرگ، به گونه‌ای متفاوت ادراک می‌کنیم، ادراکی که دیگر جدا از جهان و متکی به نظرگاه انسانی نیست (کولبروک، ۱۳۸۷، ۲۱۶).

بدن بدون‌اندام همان بدنی است که می‌تواند این شدن را تجربه کند. به عنوان مثال وقتی جوزف بویز^۳ در اجرا^۴ی خود من آمریکا را دوست دارم و آمریکا هم مرا دوست دارد چند روزی را در کنار یک کایوت^۴ (شغال بومی آمریکا) در اطافی شیشه‌ای می‌گذراند، گویی می‌خواهد از طریق «کایوت‌شدن» جهان بومی‌های آمریکا را تجربه کند. او با اجراهایی غریب و نوآورانه می‌کوشد آثاری خلق کند که در آکسیوم مبادلهٔ سرمایه‌داری متأخر قابل رمزگذاری نباشند، چراکه اجراها را نمی‌توان خرید و فروش کرد.

^۱ conatus

^۲ Joseph Beuys

^۳ performance

^۴ Coyote

این توانی است درون‌ماندگار حیات، این توان زندگی است: «فرقی نمی‌کند قدرت‌های دولت، قانون، حاکم، حکومت، پلیس یا ارتش‌ها چقدر عالی باشند، آن‌ها به هر حال به شکلی محدود می‌توانند قدرت انفجاری شکل‌های زندگی ما را در بر بگیرند. قدرت زندگی در بطن خود عملاً مهار ناپذیر و حکومت ناپذیر است» (کیشیک، ۱۳۹۹، ۱۵۳).

۷. توان زندگی

واپسین نوشتار دلوز را شاید بتوان وصیت و میراث او تلقی کرد؛ او از توان زندگی، زندگی در معنایی پیشافرادی می‌گوید که نه زندگی من است یا زندگی هر فرد بخصوص دیگری. شگفت آن‌که او در آستانه مرگش، چکیده یک عمر تلاش و نبوغ فلسفی خویش را در مفهوم «زندگی» فشرده می‌کند. این درست است که در فلسفه دلوز به جای سوژه، با روندهای سوژه‌شدن مواجه می‌شویم اما نباید این مهم را از یاد ببریم که او انسان را واجد توانایی‌هایی منحصر به فرد می‌داند؛ انسان تنها موجودی است که می‌تواند مفهوم اشتدادی زمان^۱ و توان زندگی را شهود کند. زندگی‌ای که همان توان هستی است از برای دیگرگونه شدن؛ همان مسئله‌ای که او فلسفه خود را در مواجهه با آن آغاز و به طریقی در همان‌جا نیز به پایان می‌برد.

جریان حیات، امکان بازی‌های بی‌شمار زندگی است که ما را درمی‌نوردند با این حال ما عادت داریم خود را در قواعد ازپیش تثبیت‌شده ذهنی مان محصور کرده و آن‌ها را به مثابه حقیقت بپنداریم. دلوز در آن متن اشارتی ظریف به امکان رویت «یک زندگی» در سیمای کودکان خردسال آورده است؛ این‌که آن‌ها هنوز فردیت نیافته و با این حال واجد تکینگی دل‌پذیر و بانمکی از آن خودشان هستند، چیزی مشترک در آن‌ها هست که ما را برمی‌انگیزاند و به قلبان می‌اندازد: توان زندگی، یک زندگی پیشافرادی.

اما نوزاد در کوچکی خود چنان انرژی را جای داده که می‌تواند سنگ سخت را درهم بشکند. در نوزاد چیزی نمی‌یابیم مگر نسبتی فعال، غیرفردی و از جنس خود زندگی. به همین خاطر است که در یک نوزاد، اراده معطوف به قدرت بسیار روشن‌تر ظهور و بروز می‌یابد تا در یک مرد سلحشور (دلوز، ۱۹۹۷، ۱۳۳).

کودکان ما، ماهیت بازی‌گونه زندگی را به خوبی می‌فهمند هرچند به آن وقوف نداشته باشند. دورانی که ویتگنشتاین بزرگ با همه قاطعیت و جدیت‌اش در مدرسه‌ها مشغول تدریس به کودکان بود و بازیگوشی کودکان خردسال کلافه‌اش می‌کرد، شاید بی‌آن‌که بداند در حال آموختن نظریه انقلابی‌اش یعنی «بازی‌های زبانی»، از همان کودکان بود. ما نیز در زندگی روزمره مان شاهد خلاقیت کودکان هستیم اما متأسفانه اغلب قادر به درک شگفتی آن نیستیم؛ آن هنگام که پس از بازی شطرنج ما بزرگترها، کودک مهره‌ها را بر می‌دارد و برای خودش بازی جدیدی اختراع کند یا وقتی آبرنگش را بر می‌دارد و با خامه صبحانه مخلوط می‌کند تا یک رنگین‌کمانی درست کرده باشد و یا با مدادهایش روی بدنه ماشین پدرش نقاشی می‌کشد، او در حال خلق قصه‌ای جدید، قاعده‌ای جدید است. او سرهم‌بندی خاص خودش را خلق می‌کند. آگامبن نیز در فلسفه‌اش از بازگشت به تجربه کودکی می‌گوید و آن را به مثابه یک راهکار استراتژیک برای برون‌رفت از منفیت زبانی‌شده هستی، بیان می‌کند و آن‌جا که شاعر هم‌زبان ما می‌سراید: «چرا هیچ‌کس قاطعانه به بازی بودن بازی اقرار نمی‌کند؟»^۲ کودکان مان چیزی بیش از پاسخ به این سؤال در چنته دارند؛ آن‌ها خطوط گریز میل و توان زندگی را در بازی‌ها و خلاقیت سیال‌شان به ما نشان می‌دهند.

^۱ این مفهوم اشتدادی از زمان متعلق به فلسفه برگسون می‌باشد.

^۲ قطعه‌ای از مجموعه شعر شکست روایت، سروده علیرضا حسینی شاعر فقید معاصر

نتیجه‌گیری

آیا در شکل‌گیری رانه‌ها و جریان‌های لیبدویی، هیچ میانجی‌ای حضور ندارد؟ بعید به نظر می‌رسد دلوز چنین نظری داشته باشد چرا که در نوشته‌هایی چون «پی‌نوشت بر جوامع کنترلی» یا مصاحبه‌هایش می‌توان طنین اثرگذاری آپاراتوس‌ها را شنید. هم‌چنین وقتی او اصطلاح «سیستم‌های رمزگذاری» را به کار می‌گیرد، چیزی نزدیک به کارکرد مفهوم آپاراتوس را در نظر دارد. در پاسخ به امکان‌رهایی از مغناطیس این آپاراتوس‌ها نیز او مفهوم رخداد را از نو صورت‌بندی کرده و به مثابه خروج از تنگنای نسبی‌گرایی پسامدرن به میان می‌آورد. رخداد در معنای امری متعلق به ساحت مولکولار و میکروسیاست میل که نه امری فردی بلکه امری جمعی است. رخدادها واجد حیاتی از آن خود در ساحت نهفتگی هستند که نباید آن را با ساحت فعلیت‌یافته‌شان در سطح مولار یکسان فهمید. رخداد همان امکان درون‌ماندگار ساحت میل است که از چنگال هر انقیادی می‌گریزد و امکان خلق جهانی نو را فراهم می‌آورد. با ابداع و اتکا بر این معنای جدید «رخداد» است که دلوز می‌تواند از بی‌طرفی نسبی‌گرایانه پرهیز کرده و درباره‌ی رهایی از اندیشیدن در چارچوب بازنمایی رخدادها در ساحت مولار و بازگشت به رخداد در ساحت میکروسیاست میل سخن بگوید. بنابراین شاید بتوان این رویکرد دلوز را قسمی اعاده‌ی حیثیت از رخداد یا اعاده‌ی حیثیت از متافیزیکی نوین فهم کرد. متافیزیکی درون‌ماندگار خود هستی و زندگی. او در سرتاسر پروژه فلسفی خود، به رخداد؛ به امکان خلق امر نو در ساحت درون‌ماندگار زندگی، وفادار ماند و برای آخرین بار در نوشتارش فریاد کشید: «درون‌ماندگاری: یک زندگی...»^۱

References

- Agamben. G. (2010). *What is an Apparatus?* translated by Y. Hemmati, Rokhdade no. (In Persian)
- Asghari. M. & Karimi. B. (2020). Deconstruction and Deontologicalization of the subject and gender identity: De Beauvoir and Butler. *The Journal of Metaphysic*. 12 (29). (In Persian) <http://doi.org.10.22108/mp.2020.124557.1242.146-131>
- Asghari. M. (2022). *An Introduction to Contemporary Philosophy*, Institute for Humanities and Cultural Studies. (In Persian)
- Colebrook, C. (2008). *Gilles Deleuze*, translated by R. sirvan, Markaz. (In Persian)
- Deleuze. G & Guattari. F. (1977). *Anti-Oedious: Capitalism and Schizophrenia*, translated by R. Hurley, M. Seem & H. R. Lane, Viking Press.
- Deleuze. G & Guattari. F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, translated by B. Massumi, University of Chicago Press.
- Deleuze. G. (1988). *Pericles et Verdi*, Minuit.
- Deleuze. G. (1990). *The Logic of Sense*, translated by M. Lester & CH. Stivale, Edited by C. Boundas (ed), Columbia University Press.
- Deleuze. G. (1997). *Essays Critical and Clinical*, translated by D. W. Smith & M. A. Greo. University of Minnesota Press.
- Foucault. M. (1980). *Power-Knowledge: Selected Interviews and other Writings, 1972-1977*. Ed. C. Gordon, Pantheon Books.
- Kishik. D. (2019). *The power of life: Agamben and The Coming Politics*, translated by M. Golmohammadi. Bidgol. (In Persian)
- Maex. K. (2009). *Capital: vol 1*, translated by H. Mortazavi, Agah. (In Persian)
- Mashaieky. A. (2022). *Genealogy is grey: Reflection about Foucault method*. Ney. (In Persian)

^۱ واپسین یادداشت دلوز پیش از مرگش که بخشی از کتاب ناتمام عظمت مارکس بوده است.

- Patton. P. (2021). *Deleuze and the Political*, translated by M. Rafe, Gam-e No. (In Persian)
- Patton. P. (2022). *Deleuze: A Critical Reader*, translated by A. Dastqeib, Mahris. (In Persian)
- Smith. W. D. (2020). *Essays on Deleuze*, translated by M. J. Seiedi, Elmifarhangi. (In Persian)