

نقش فلسفی دلوز و اسپینوزا در فمینیسم گیلیان هووی نقد کتاب *دلوز و اسپینوزا: رایحه‌ی مسأله‌ی بیان*

بهناز عقیلی دهکردی*
حسین کلباسی اشتری**

چکیده

نقد فلسفی دلوز بر اسپینوزا که در کتاب *اسپینوزا و مسأله‌ی بیان* آمده است، اثر بسیار مهمی است زیرا نتایجی که در آن کتاب به دست آمده‌اند بنیادهایی فراهم می‌آورند برای تأملات مابعدالطبیعی بعدی دلوز در باب طبیعت قدرت، بدن، تفاوت و شباهت. *دلوز و اسپینوزا*، نخستین کتابی است که به بررسی نظرات فلسفی دلوز می‌پردازد در جاهایی که تلاش می‌کند فلسفه اسپینوزا را ارزیابی کند و استدلال‌های وی را در باب مسائلی مانند امر مطلق، فلسفه‌ی ذهن، معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی اخلاق و سیاست به چالش بکشد. نویسنده اگرچه دلوز را تحسین می‌کند، با او سر مخالفت دارد و بر آن است که استدلال‌های وی نه تنها به ماتریالیسم حذفی و گونه‌ای سیاست‌ها بزی می‌انجامد، بلکه مبهم‌گویی و مبهم‌کردن را رواج می‌دهند. وی ضمن مخالفت با نظریه‌پردازان فمینیست که مفاهیم دلوز را راهی برای نجات نظریه‌های فمینیستی می‌دانند، پیشنهاد می‌کند چرخش به سوی مارکسیسم و نظریه‌ی انتقادی بهترین راهگشای فمینیسم خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: دلوز، اسپینوزا، فمینیسم، ماتریالیسم، نظریه‌ی انتقادی.

* دانشجوی دکتری فلسفه غرب دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه علامه طباطبایی تهران. (نویسنده

مسؤل) B2dehkordi@gmail.com

** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی تهران و عضو شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی.

hkashitari@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۱۵

۱. مقدمه

یکی از خاص‌ترین جنبه‌های اندیشه‌ی دلوز نقش فلسفی وی در اندیشه‌ی فیلسوفان فمینیست است. گیلیان هووی (Gillian Howie) از کسانی است که به این نقش، یا در واقع به نقد این نقش، پرداخته است. خانم هووی نخستین استاد زن فلسفه‌ی دانشگاه لیورپول و رییس مرکز «تحقیقات و نظریات فمینیسمی» بود. مهم‌ترین کار هووی تأثیراتی است که وی بر نظریه‌ی فمینیسم گذاشته است، به‌ویژه بررسی انتقادی اهمیت و محدودیت‌های موج سوم فمینیسم متأخر، پایبندی دیرپایش بر اندیشه‌ی ایریگری (Irigaray)^۱ و مهم‌تر از همه توجهی دوباره به رابطه‌ی بین فمینیسم، مارکسیسم و نظریه‌ی انتقادی. آنچه در همه‌ی این فعالیت‌ها مشترک است، شک مستمر به توانایی‌های نظریه‌های «پست‌مدرن» و «زبان‌شناختی» است که از نظر وی همین نگاه شکاک کمک می‌کند که آنچه را در برنامه‌های فمینیستی مهم است فرا چنگ آوریم. هووی پیشنهاد می‌کند که سیاست‌های فمینیستی را می‌توان از راه به‌کارگیری تازه و بازنگری‌شده‌ی مارکسیسم از بن‌بست خارج کرد (هووی، ۲۰۱۰، ۲۶). برای دست‌یابی به این هدف وی فمینیسم را حول محور آموزه‌های روش ماتریالیسم دیالکتیک بازآرایی می‌کند: «من می‌کوشم که سودمندی طبقه‌بندی‌های مارکسیستی را نشان دهم و از آن ره‌گذر روش دیالکتیک را احیا کنم» (همان، ۷)

نتیجه‌ی فرعی تلاش هووی برای تغییر نظریه‌ی فمینیسم، نقد وی بر دلوز و اسپینوزا و مصادره‌ی فمینیستی از فلسفه‌های اثباتی و به‌ویژه مبحث «زن شدن» (*Becoming woman*) در دلوز است. هووی در کتاب *مقایسه‌ی فمینیسم و ماتریالیسم (A Question of Method: Between Feminism and Materialism)* می‌گوید «انتقاد باید پیش از اثبات بیاید» (همان، ۸). هدف اصلی کتاب *دلوز و اسپینوزا: رایحه‌ی مسأله‌ی بیان (Deleuze and Spinoza: Aura of Expressionism)* که نخستین ابراز ناخشنودی وی از فلسفه‌های اثباتی است، آن عناصری در فمینیسم و فلسفه است که به باور وی نتوانسته‌اند ابزارها و شرایط لازم یک نظریه‌ی فمینیستی‌تاز نظر سیاسی مناسب را فراهم بیاورند. از این روست که وی در نخستین صفحه‌ی کتاب می‌گوید: «جماعت بسیاری از روشن‌فکران چپ لیبرال به آموزه‌هایی از معنا و حقیقت بر مبنای نظر جمع دست‌یافته‌اند که آن‌ها را از بیان هرگونه مخالفت عقلانی و اصولی ناتوان کرده است ... زبان آن‌ها برای تغییر و مدرن‌سازی را باید نسخه‌ی پاستوریزه‌ی یک عملگرایی مبهم دانست. این اثر به عنوان مقدمه‌ای بر نقد گفتمان جهانی‌سازی (globalization)،

محرومیت اجتماعی و سیاست‌های عینیتی (identity politics)، شرحی است بر چنین ابهامی که گونه‌ای مخفی‌کاری مشترک نزد مدرنیست‌گراها (modernisers) و پست‌مدرنیست‌هاست. در واقع این کتاب شرح (و نقد)ی بر ایدئولوژی است. (هووی، ۲۰۰۲، ۱) در این جا هووی بر آن است نشان دهد که دلوز گواهی است برای این‌که فلسفه به بی‌راهه رفته است.

جنبه‌ی کلیدی دیگر این نقد، تأکید هووی بر شرایط شکل‌یافته‌ی نظریه و عمل است. وی در بسیاری جاها با تلقی کانتی از فلسفه به عنوان تفکری مجرد (از بدن) سرستیز دارد و نقد وی بر «بدن بدون اندام» (*corps sans organes*) ("body without organs") دلوز و اندیشه‌ی «زن شدن» که به نظر او فقط انتزاعی از جسم زنده است، بخشی از روند اندیشه‌ای وی است. نکته‌ی اصلی وی در این مورد این است که مفهوم انتزاعی «زن شدن» به تمامی فاقد ارجاع به «خصوصیت تاریخی و معرفت‌شناختی نظرگاه فمینیستی است» (هووی، ۲۰۰۸، ۸۵): «ایده‌ی «زن شدن» تلاشی است برای انتقال تجربه‌ی جسمانی؛ ولی از آن جایی که نمی‌تواند به ماشین‌ها، ساختارها و فرایندهای فرق‌گذاری‌های جنسی مرتبط شود، در رسیدن به آن هدف ناکام می‌ماند ... «زن شدن» فقط در انتزاع کنش می‌کند و با «حیوان شدن» و «نامحسوس شدن» به عنوان شکلی از شدن اقلیتی (minoritarian) یکی می‌شود. ولی به نظر نمی‌رسد چیز بیشتری بتوان درباره‌ی زن شدن گفت، تا مثلاً درباره‌ی حشره شدن» (همان، ۴-۸۳).

نگارنده در مقاله‌ی حاضر در صدد است نشان دهد چگونه مبنای فمینیستی هووی او را به نگاشتن کتابی درباره‌ی دلوز بر پایه‌ی گزارش دلوز از اسپینوزا رهنمون شده است. و چگونه در این راستا هووی به نظریه‌ی ویژه‌ای می‌رسد که فمینیسم نظری را با استفاده از فلسفه‌ی مارکسیستی و به‌ویژه نظریات آدورنو بهبود می‌بخشد و با کسانی مخالف است که فلسفه‌ی دلوز را راه نجاتی برای فمینیسم می‌دانند.

۲. کتاب دلوز و اسپینوزا

دلوز و اسپینوزا: رایحه‌ی اکسپرسیونیسم به عنوان نخستین اثر مهم چاپ‌شده‌ی خانم گیلیان هووی به این می‌پردازد که نقد فلسفی دلوز بر اسپینوزا بنیان‌هایی فراهم می‌آورد برای گمانه‌زنی‌های فلسفی پسینی دلوز درباره‌ی بدن، قدرت، امور تکین و تفاوت. در ادامه‌ی کتاب این ادعای تحریک‌آمیز مطرح می‌شود که استدلال‌های دلوز به ماتریالیسم حذفی (Eliminative materialism)، سیاست‌هابزی و مبهم‌سازی (Mystification)^۲

می‌انجامند. در ادامه هووی پیشنهاد می‌کند که فمینیست‌ها باید به مدل فلسفی دلوز به نام «زن شدن» با احتیاط نزدیک شوند. زیرا این مدل به نظر تلاشی رادیکال برای دگرگون ساختن طبیعت تجسم‌یافته است که هم‌راستا با فرایندهای روان‌گسیختگی و از دست رفتن چیزهای مستقل از ذهن است. به این ترتیب تفاوت‌های جنسی مخفی خواهد ماند. (هووی، ۲۰۰۸، ۸۶) تفاوت‌های جنسی و سیاست‌های مربوط به آن، در همه‌ی آثار هووی نقش محوری دارند و وی به طور مستمر در طول زندگی‌اش در بحث‌ها و گفت‌وگوها در این حوزه شرکت می‌کرد.

- رویکرد اصلی هووی در این کتاب به فلسفه‌ی دلوز را باید از این عبارت وی دریافت: «اگر بخواهیم محتوای فلسفه‌ی دلوز را بر اساس پیامدهای آن از دیدگاه عملی شناسایی کنیم، باید گفت بسیاری فلسفه‌ی دلوز را تا حد نظریه‌ی درباره‌ی تأیید (Affirmation)^۳ اعتلا می‌دهند ... من می‌خواهم نشان دهم که چگونه فلسفه‌ی تأییدی می‌تواند با نام «پوزیتیویسم غیرانتقادی» خوانده شود، اصطلاحی که می‌توان آن را به یک قالب ساده کرد و آن «ماتریالیسم تقلیل‌دهنده»^۴ (reductive materialism) است. از نظر من نکته این‌جاست که فلسفه‌های تأییدی با وجود این‌که نمایش عملکردی انتقادی هستند، در نهان هم‌تراز گرایش به وضع موجود (Status quo) هستند. (هووی، ۲۰۰۲، ۱۹۲ ۳)

۳. خاستگاه کتاب دلوز و اسپینوزا

کتاب دلوز و فلسفه نخستین تک‌نگاری هووی است. در این کتاب هووی در اصل با دو چیز هم‌مدل نیست: نخست با خوانش مادی‌انگار اخیر از اسپینوزا و دوم با به چالش کشیدن خوانش دلوز از اسپینوزا که از سوی کسانی مانند روزی بریدوتی، مویرا گاتنس، پاول پتون و جان پروتوی^۵ پی گرفته شد. هووی با نقد هستی‌شناسی اسپینوزا آغاز می‌کند و این نقدها را به کتابی که دلوز درباره‌ی اسپینوزا نوشته، و از آن‌جا به تمام دست‌گاه فلسفی دلوز سرایت می‌دهد. در اصل وی، با نقد خوانش دلوز از اسپینوزا، به آن شکل از نقد فمینیستی می‌تازد که در آن، آمیزش نظرات اسپینوزایی، نیچه‌ای یا دلوزی، روش درخوری به نظر می‌آید. این تازش‌ها برای هووی نقطه‌ی آغاز مهمی در مسیر فکری‌اش هستند. هم‌چنین زمینه‌ای مناسب فراهم می‌آورند برای این پیشنهاد وی که توجه دوباره به دیالکتیک آدورنو و بررسی‌های ایریگری^۶ در مورد جنسیت می‌تواند از نو پیوند بین فلسفه، نقد فمینیستی و مشغولیت سیاسی را طرح بریزد. هووی با الهام

از آدورنو بر امکان و (در واقع) ضرورت اندیشیدن به مفاهیم نفی و منفی بودن و تصدیق نیروهای مقاومی که درون آنهاست تأکید می‌کند. در تمام این مسیر، هووی بر نسخه‌ای حداکثری از جامعیت فلسفی چه در مورد حقوق و چه در حوزه‌ی مفاهیم پایبند می‌ماند. در آخرین صفحه‌ی *دلوز و اسپینوزا* وی به طور فشرده اندیشه‌ی آدورنو را منبعی برای یک مسیر دیگر به سوی مادی‌انگاری می‌خواند که از راه دیالکتیک منفی و نقد مارکسیستی ایدئولوژی به مقصد می‌رسد (هووی، ۲۰۰۲، ۲۰۵).

هووی در مخالفت با فلسفه‌های فمینیستی اثباتی که متأثر از دلوز هستند، بالقوگی پیشنهاد شده در ایده‌ی ناهمانی (Non-identity) را پیش می‌کشد که هم در نظریه‌ی انتقادی و هم در اگزستانسیالیسم آمده است. بار دیگر چنین بازگشتی بر پایه‌ی ناخوشنودی از چرخش رایج به سوی روانکاوی و نظریه‌ی پسا ساختارگرایی است که از نظر سیاسی کاهنده‌ی توانایی‌هاست. (براون و ویستلر، ۲۰۱۷، ۷) هووی «ماتریالیسم» و «پست مدرنیسم» را در برابر هم قرار می‌دهد و پسا ساختارگرایی، نظریه‌ی روانکاوی و همه‌ی نظریه‌های موضوع‌محور را به نفع مشغولیت دوباره به مارکسیسم و نظریه‌ی انتقادی، به ویژه در سنت آدورنو، به چالش می‌کشد. و «با وجود ناخوشنودی ارتباط مفهومی و تاریخی بین اگزستانسیالیسم و نظریه‌ی انتقادی» (هووی ۲۰۱۲، ۵۸۹) وی خوانشی سختگیرانه از نخستین صفحات هستی و نیستی سارتر را با نظریه‌ی آدورنو گرد هم می‌آورد تا گزارشی از ناهمانی به دست دهد که می‌تواند حق مطلب را در مورد تجربه‌ی زیستی و هم‌چنین نقد ساختارها ادا کند. یعنی هووی به پیروی از آدورنو ناهمانی را مفهومی مرکزی در نظر می‌گیرد که می‌تواند تجربه‌ی تناقض اجتماعی را بیان کند، تجربه‌ای که «با تناقض، بیگانگی و جسمیت بخشیدن از آن آگاه می‌شویم» (همان، ۵۹۵) ولی هووی هم‌چنین به پیرو یاز سارتر (به‌رغم ضدیت خود آدورنو با سارتر) ناهمانی را در قلب توصیفی از خودآگاهی قرار می‌دهد.

در همین کتاب *دلوز و اسپینوزا* هووی می‌گوید تفاوت سیستم دلوز و آدورنو، با وجود ظاهر رادیکالیستی هر دو، نه تنها در مسأله‌ی این‌همانی بلکه در تفاوت اساسی ذهنیت و عینیت است: «شاید تنها راه بررسی کاربست اندیشه و شرایط اجتماعی اندیشه، از مسیر نقد این‌همانی بگذرد. ولی هم‌چنان نیاز است شرایط اجتماعی اندیشیده شده و از این راه شناسانده شوند. برای تمییز گذاشتن میان این دو فیلسوف «تفاوت» و «ناهمانی»، باید دریابیم که دو قطب عینیت و ذهنیت چگونه در سیستم فلسفی آن دو فیلسوف عمل می‌کنند.» (هووی، ۲۰۰۲، ۱۹۱)

هووی با آن گونه از نقدهای فمینیستی مخالف است که تصور می‌کنند در هم‌آمیختن نظریات اسپینوزایی، نیچه‌ای یا دلوزی مسیر مناسب نظریه‌ورزی فمینیستی معاصر است. (هاج، ۲۰۱۷، ۵۹) در صفحاتی از کتاب *دلوز و اسپینوزا* که هووی از بحث خود نتیجه‌می‌گیرد، از محدودیت‌های می‌نویسد که شرایط مادی و اجتماعی اندیشه بر آن تحمیل می‌کنند و این محدودیت‌ها را مبهم‌کننده یا دست‌کم به تأخیر اندازنده‌ی شکل‌گیری یا تثبیت شرایط قضاوت درباره‌ی آنچه هست و آنچه قرار است به شکلی پایدار و قابل تشخیص دربیاید می‌داند. در آن صورت، یعنی هنگامی که هرچه استوار و پایدار است دود شود و به هوا برود، دسته‌بندی اولویت‌ها یا یافتن ترتیبی منطقی برای اندیشه‌دشواری خواهد شد. وی چند صفحه جلوتر زمینه‌ای برای این نکته به دست می‌دهد: «گسست از ایدالیسم در روش هگل و همین‌طور در روش دلوز هنگامی رخ می‌دهد که ما به سراغ اشیای صلب و از رهگذر آن‌ها به سراغ نقد ماتریالیستی طبیعت جهان برویم. آدورنو بر این باور است که هدف نقد ایدئولوژی قضاوت درباره‌ی لحظات ذهنی و عینی و پویایی آن‌هاست. این مسأله ما را باز می‌گرداند به اندیشیدن خود این لحظات، به خود اندیشیدن یا قضاوت، به شیء مورد نظر و مادی‌بودنش و در نهایت به خود محتوای اندیشه.» (هووی، ۲۰۰۲، ۲۰۵)

هووی در یک پاورقی در بخشی مربوط به این‌همانی از کتاب *مقایسه‌ی فمینیسم و ماتریالیسم* می‌نویسد: «آدورنو در ادامه می‌گوید که ایجابی بودن (positivity) با تفکر در تضاد است و برای آشتی دادن تفکر با ایجابی بودن نیاز به اقناعی دوستانه از سوی حاکمیت اجتماعی است. این ایده، نیروی محرک کتاب *من دلوز و اسپینوزا بود*.» (هووی، ۲۰۱۰، ۳۳-۳۳۲ پی‌نوشت ۵۱) این مفهوم «اقناع دوستانه‌ی حاکمیت اجتماعی» مفهومی است یادآور یکی از اندیشمندان مارکسیست قرن بیستم، گئورگ لوکاچ (György Lukács)^۷، که از نظر هووی چهره‌ای مهم است و کمک می‌کند فلسفه را به صورت نقدی سیاسی به کار بگیریم. (هاج، ۲۰۱۷، ۶۹)

۴.۴ درباره‌ی ساختار کتاب

کتاب *دلوز و اسپینوزا* به جز مقدمه و نتیجه‌گیری شش فصل دارد. در مقدمه هووی راجع به کلیت رویکرد دلوز سخن می‌گوید و وی را این‌گونه معرفی می‌کند: «نام فیلسوف پست‌مدرن پسا‌ساختارگرای قاره‌ای، ژیل دلوز اغلب نشانی معتبر و مؤثق دانسته می‌شود از یک ماتریالیسم جدید و مهم‌تر از آن، نشانی از یک اخلاق

(پست مدرن) و نظرگاه‌گرایی (perspectivism) جدید که می‌خواهد دشواری‌های رویکرد متعالی به واقع‌گرایی در اخلاق و معرفت‌شناسی را حل کند. (هووی، ۲۰۰۲، ۲) هرچند در نهایت دلوز از نظر هووی به این هدف دست نمی‌یابد. در فصل نخست کتاب به نام «خدا»، هووی پیرو نظریات افلوپین و رواقیون در مورد اصل نخستین می‌گوید فلسفه‌ی زیستی (biophilosophy) دلوز یا همان تجربه‌گرایی استعلایی (Transcendental empiricism) با همان نقدهایی مواجه خواهد بود که افلوپین و شک‌گرایان مطرح کردند. زیرا دلوز نمی‌خواهد همه‌ی چیزهای غیرمادی را از هستی‌شناسی خود و از نظریه‌ی پاراللیسم (Parallelism)^۱ حذف کند ولی جهت (reason) و همین‌طور عقل‌گرایی علی و تبیینی را به نفع علت (cause) کنار می‌گذارد. گویی که دلوز اصل جهت کافی را تنها اصلی می‌داند که می‌تواند سیستم را توضیح بدهد ولی به عنوان یک اصل، آن را خارج از سیستم باقی می‌گذارد. (همان، ۴۵) در نهایت هووی بر آن است که دلوز چیزی معنی‌دار درباره‌ی حالات متناهی چه به صورت بسط‌یافته (بدن‌ها) چه به صورت فکر (ذهن‌ها) نمی‌گوید. (همان، ۴۶)

در فصل دوم به نام «از نامتناهی تا متناهی»، هووی می‌گوید دلوز نامتناهی را از متناهی جدا می‌کند و اثبات می‌کند که آن‌ها ناین‌همان هستند. ولی وی هم‌چنین می‌خواهد بر ضد الهیات متعالی استدلال کند و از این رو استدلالی فراهم می‌آورد که چیزهای متناهی باید در پی نامتناهی بیایند و «در پی آمدن» به علیت درون‌ماندگار اشاره دارد. علت و معلول صفاتی مشترک دارند و با وارد کردن اصل تکنوایی (یا اشتراک معنوی وجود) اسکوتوس، صفات در واقع همان علل هستند: علل مادی، علل کافی و علل صوری جوهر و حالات، ولی نه به یک شکل برای هر دوی جوهر و حالات. صفات شرایط مشترک برای شناسایی ذات و قدرت هستند. اگر بگوییم که هگل مشکل علیت را در نبود ارتباط دوسویه بین فکر و بسط می‌داند که برای وی تنها توضیح قانع‌کننده‌ی تعیین فردی است، به نظر هووی در مورد اثر دلوز و اثر اسپینوزا هم همین نتیجه را باید گرفت. (همان، ۷۱)

فصل سوم به این نتیجه می‌انجامد که این اصل دکارتی که ذهن و بدن می‌توانند به معنایی تأثیر دوسویه داشته باشند از سوی دلوز رد می‌شود. وی هر گونه‌ی گرایش به پیوند دوسویه را با دو ادعای اصلی رد می‌کند: اول این‌که هر صفتی به خودی خود (Per se) به تصور در می‌آید و دوم این‌که حالات متناهی تنها می‌تواند در رابطه‌ی علی با سایر حالات متناهی یک صفت خاص باشد. پس صفات ذهنی و بدنی غیرقابل تقلیل

به هم هستند. ولی از آنجایی که دلوز قائل به یک جوهر است نمی‌تواند بپذیرد که این باور، به دوانگاری در جوهر بیانجامد. پس پارالیسم هستی‌شناسانه نمی‌تواند مانع شود که پارالیسم معرفت‌شناسانه به توصیفی تقلیلی از ذهن بینجامد و اگر ایده را ذهن بشناسیم می‌بینیم که چگونه باور به این تقلیل به ماتریالیسم حذفی (eliminativism) می‌انجامد. (همان، ۹۹)

در فصل چهارم که به بدن می‌پردازد می‌بینیم که دلوز استدلال می‌کند که دانش یا عقل به توانایی شکل دادن محیط شخص می‌انجامد و در واقع خود همان توانایی است. محیط اشخاص به گونه‌ای شکل خواهد گرفت که متناسب با طبیعت افراد باشد (طبیعتی که با قوانین جهان‌شمول تعیین یافته است) و افراد را از اشتیاق‌های منفعلانه‌های می‌بخشد. در نهایت این رهایی افراد را وادار می‌کند که به قوانین ضروری سازمان جهان‌شمول بیندیشند. دلوز در نهایت در توضیح این که چرا یک بدن به گونه‌ای خاص رفتار می‌کند، علل را با استفاده از جهات کافی از اعتبار می‌اندازد. این استدلال که هیچ چیز علتی غایی ندارد زیرا هر چیزی یک جهت کافی دارد، مستقیماً از اسپینوزا آمده و بر درست بودن جبرگرایی (determinism) تأکید می‌کند. (همان، ۱۲۹)

در فصل پنجم به نام «وضعیت طبیعت» نشان داده شده که تمام اخلاق فردی دلوز که برای نظریه‌ای جهان‌شمول مورد نیاز است بر پایه‌ی یک روان‌شناسی بین‌فردی (interpersonal) است که در آن اندیشه‌ی آغازین این نیست که «این شخص یک انسان است» بلکه این است که «این شخص مانند من است». اندیشه‌ی دوم که باید پیامد داوری منطقی هویت باشد این است که «این فرد مانند من است و از این رو من باید از او بترسم». منطق پشت این استدلال این است که افراد تنها به گونه‌ی تعیین‌یافته کنش می‌کنند و به یک قرارداد اصلی رضایت می‌دهند. (همان، ۱۵۴) در مورد برنامه‌های سیاسی، دلوز بر آن است که گرایش بلند مدت افراد بر این است که خود را از احساسات برآمده از اشیا جدا کنند. همه‌ی آنچه به دلوز منسوب است گزارشی کارکردگرایانه است این گونه که «اگر الف رخ داده و الف نیک بوده پس ب تلاش کرده که به آن دست یابد». این اصل را می‌توان این‌گونه بازسازی کرد که «اگر الف رخ داده باشد و الف سطح فعالیت را در سیستم ارتقا داده باشد پس الف نیک بوده و این ارتقا را می‌توان با توجه به طبیعت ب توضیح داد. (همان، ۱۵۵-۶) نکته این است که ناتوریالیسم معرفت‌شناسانه‌ی دلوز که بر پایه‌ی پارالیسم است از یک ایده‌ی متأملانه و

هر دست‌یافت انتقادی که یک ایده‌ی زمینه‌ی اجتماعی باید آن را دارا باشد یا فراتر می‌گذارد. (همان، ۱۵۷)

به زعم هگل، برای اسپینوزا موجود حقیقی در جایی قرار گرفته که جسمانی نیست. می‌توان گفت برای دلوز، بر خلاف ماتریالیسم ظاهری وی، بدن‌ها همیشه بدن‌های دیگر را محدود می‌کنند و انسان آزاد کسی است که بتواند به خود جدا از جهان حسی بیندیشد. فرد منتزع شده از قرارداد فرضی، فردی پیش‌اجتماعی است و گرچه طبیعتی دارد قطعاً شخصیتی ندارد. داشتن شخصیت به معنای بین‌الذنهانی (intersubjectivity) بودن است و در نهایت رهایی یافتن در وضعیت آزاد خرد است. در سیستم دلوز چیز یا رخدادی نیست که ممکن باشد و ضروری نباشد. از آنجا که جهان مادی با عدم آزادی شناسانده شده همیشه گرایشی وجود دارد به جسمیت بخشیدن به جهان یا تجربه‌ها یا آنچه بیرون زمان و از این رو بیرون قوانین علی است و هدف یافتن آزادی در آنجا است. ولی از آنجایی که جهان به‌واقع این اندازه شکاف برداشته نیست، ما آن قوانین را در واقع قوانین مادی جهان اجتماعی می‌فهمیم. (همان، ۱۵۷)

آزادی در یک نظم اجتماعی یک ضرورت طبیعی است ولی این اصطلاح «آزادی» در اینجا مانند مفهوم «مشروعیت» از هر محتوایی خالی شده است و در واقع صرفاً به گونه‌ای خویشاوندی با نظمی علی بدل شده است و به این ادعا که آزادی مربوط به استفاده‌ی درست فرد از عقل خویش است. (همان، ۱۵۸)

هووی بر آن است که در فصل پایانی که به وضع عقل می‌پردازد نشان دهد که اسپینوزا خصوصیات مشترک چندی با سنت دکارتی دارد هرچند که دلوز با این امر موافق نیست و معتقد است که اسپینوزا به شیوه‌های مختلفی از سنت دکارتی فاصله گرفته است. (همان، ۱۸۴) هم‌چنین هووی می‌گوید: «بازگشت به اسپینوزا و بازنگری ناتوریسم اخلاقی بی‌شک نشان از شکست برنامه‌ی روشنگری دارد و امیدی است برای این که روان‌شناسی بتواند دیدگاهی به طبیعت انسانی فراهم بیاورد که شاید بتواند وضعیت جدیدی برای قوانین اخلاقی تعیین کند.» (همان)

عقل‌گرایی علی دلوز به عقلانیت راه می‌دهد و در واقع آن را از تجربه‌گرایی بیرون می‌راند که این چیزی است که در جهانی دیگر شاید آزادی دانسته شود (ولی نه در این جهان). توصیف جهان مادی به چیزی که ما را در بند خود کشیده به این معنا درست است که افراد با تعیین‌های مادی رو به رو می‌شوند و کنش‌هاشان اجباری است ولی به این معنا که ضروری و عقلانی باشد درست نیست. (همان، ۱۸۵)

در گزارش هووی از اسپینوزا و دلوز دو نکته‌ی غافل‌گیر کننده وجود دارد. دلوز و اسپینوزای دلوز اغلب چنان درک می‌شود که گویی با گونه‌های مختلف ایدئالیسم زمان خود سر ناسازگاری داشتند و تجربه‌گرایی فرارونده‌ی دلوز به عنوان یک اصلاح‌گر بنیادی، متوجه‌ی گونه‌های ایدئالیستی فلسفه‌ی تعالی‌گرا (transcendentalism) دانسته می‌شود که کانت و هوسرل نماینده‌ی آن بودند؛ و اسپینوزا اغلب اندیشمندی درک می‌شود که به طبیعت در متعالی‌ترین شکل آن می‌اندیشد. اما از نظر هووی دلوز هم چنان درگیر گزارش گیج‌کننده‌ی تکنوایی هستی و اثبات یک سنت فلسفی است که هووی آن را ناسازگار می‌داند با مفهوم‌سازی مناسب برای تحلیل هر امتداد مفرروض. البته خود دلوز ماتریالیسم را به کار نبرده و بیشتر اصطلاح حیات‌گرایی (vitalism) را ترجیح می‌دهد، ولی نوشته‌هایش در خدمت پشتیبانی از شیوه‌ی اندیشیدن جدید به ماده بودند و گاه عباراتش را به گونه‌ای می‌فهمند که به مادیت بدون ماده ملزم است و بی‌شک وی الزام به معنایی از ماده را که در قرن نوزدهم رواج داشت به چالش کشید و همراه صفت تداوم و استمرار بود. در برابر این خوانش، هووی در اظهار نظری مبتکرانه استدلال می‌کند که هم در دلوز و هم در اسپینوزا، هنوز برای خالق یا مبدعی الوهی جایگاهی وجود دارد که چیزهایی را تضمین می‌کند که اگر آن خالق وجود نداشت، وجود آن چیزها مورد شک قرار می‌گرفت: مانند وحدت و اندیشیدنی بودن آن‌چه که وجود دارد. (همان، ۴۲). گرچه هووی خود به این وحدت و اندیشیدنی بودن پایبند است، نکته‌ی مهم برای او آن است که دلوز و اسپینوزا در این مورد استدلال‌ها و توضیحات کافی ارائه نکرده‌اند. هووی بر آن است که از آن‌جایی که تمام توجه دلوز بر وجوه جدید مادی کردن معطوف بود، برای او و هم‌چنین برای اسپینوزا، تکنوایی هستی‌الزامی مابعدالطبیعی است، نه حقیقتی که بتوان آن را در ماده نشان داد. پس هووی مفهومی از ماتریالیسم را بر ضد دلوز به حرکت در می‌آورد، و هم‌چنین بر ضد آن گونه‌هایی از نقد فمینیستی که گاه گرایش استرالیایی خوانده می‌شود و نسخه‌ای دلوزی از تأییدی دوگانه را به کار می‌گیرند که محرکی است برای متحد کردن دستورات اخلاقی و متافیزیکی. این تأیید دوگانه، تصدیق خود زندگی و تصدیق نقش ضروری همین تصدیق برای به نظم کشیدن زندگی است آن‌گونه که بتوان آن را اندیشید. برای هووی این همچون تلاشی بی‌فرجام است که کسی برای جلوگیری از افتادن در مرداب بلاتکلیفی با دست خود را از پشت بگیرد. (هاج، ۲۰۱۷، ۶۷)

۵. درباره محتوای کتاب

دلوز در مورد اسپینوزا دو کتاب منتشر کرده است، یکی *اسپینوزا و مسأله بیان* (Spinoza et le problème de l'expression) و دیگری *اسپینوزا: فلسفه‌ی عملی* (Spinoza - Philosophie pratique). *اسپینوزا و مسأله بیان* رساله‌ی دکتری دلوز است و وی دیدگاه اصلی خود به اسپینوزا را در آن بنا نهاده است. کتاب *دلوز و اسپینوزا* تلاش می‌کند نشان دهد که تفسیر دلوز بر اسپینوزا نمی‌تواند ما را از دشواری‌های بسیاری که گریبان‌گیر هستی‌شناسی اسپینوزا و دیدگاه‌های اخلاقی و سیاسی برآمده از آن هستی‌شناسی هستند برهاند. با این حال نقد هووی آن‌چنان که متوجه دلوز است، متوجه اسپینوزا نیست. هووی بر آن است که دلوز در *اسپینوزا و مسأله بیان* نه تنها تفسیر خود را ارائه داده است بلکه بیانی کلان از فلسفه‌ی ویژه خودش پیش‌رو نهاده است، فلسفه‌ای که، مگر در برخی جزئیات، با فلسفه‌ی اسپینوزا هم‌خوان است. اگر این دیدگاه را بپذیریم می‌بینیم که فلسفه‌ی دلوز با پشتیبانی‌اش از فلسفه‌ی اسپینوزا، سرنوشت خود را به سرنوشت آن گره می‌زند. اگر نیاز است که اسپینوزای دلوز منسجم و معقول باشد، همین نیاز در مورد خود دلوز نیز وجود دارد. پس فرایند نقد از اسپینوزا به خود دلوز گذر خواهد کرد. (هووی، ۲۰۰۲، ۶) دیگر آن‌که از آن‌جایی که کتاب *اسپینوزا و مسأله بیان* گویی دربردارنده‌ی چکیده و ریشه‌های خود فلسفه‌ی دلوز است، ایرادات آن به تمام پیکره‌ی فلسفی دلوز سرایت خواهند کرد. البته هووی برای اثبات این دو ادعا چندان تلاشی نکرده است. افزون بر این، بنا بر ادعای وی، از آن‌جایی که دلوز نماینده‌ی پست‌مدرنیسم در معنای کلی آن است، ایرادات کتاب *اسپینوزا و مسأله بیان*، ایرادات پست‌مدرنیسم در کل نیز خواهند بود. هووی می‌نویسد: «میل پست‌مدرنیسم برای ارضای خود و برای تجربه‌ی شدت نامتناهی و نامشروط و برای سیر کردن خود، در پرداختن به فلسفه‌ی گایا^۹، به تکنوایی، وحدت و تمامیت فرو نشانده شده است.» (همان، ۹)

بگذارید به این پیامدها اندکی بیشتر بپردازیم، به‌ویژه به جایگاه *اسپینوزا و مسأله بیان* در مجموعه‌ی آثار دلوز. هووی در پایان کتاب (همان، ۲۰۲) فهرستی از ایراداتی را آورده که، بنا بر بررسی یوول (بنگرید به یوول، ۱۹۹۱، ۷۹-۹۶)، هگل می‌توانست به‌درستی اسپینوزا را در کتاب *اخلاق* به خاطر آن‌ها سرزنش کند. نقد خود هووی تا اندازه‌ی زیادی وامدار این فهرست ایرادات است.

پیش از آوردن ایرادات لازم است به برخی مفاهیم اسپینوزا دقیق‌تر نظری بیفکنیم. نزد اسپینوزا، جوهر (substance) آن چیزی است که در خودش است و به خود می‌اندیشد. جوهر منشأی است که به هیچ بستری در بیرون خودش نیاز ندارد. از این رو مفهوم جوهر نباید هیچ چیز بیرون از آن را فرض بگیرد. و این جوهر «شهود محسورکننده، همه‌جانبه و بی‌نهایت غنی از خداوند است» (یاسپرس، ۱۹۷۴، ۱۰). صفت آن چیزی است که عقل به مثابه‌ی آن چه که ذات جوهر از آن بر ساخته شده است ادراک می‌کند. آنچه ما از جوهر می‌دانیم از طریق صفات فکر و بسط (thought and extension) دانسته می‌شود. صفت ذات جوهر را توصیف یا بیان می‌کند. هر صفتی در نوع خود بی‌نهایت است ولی نه کاملاً بی‌نهایت. حالات چیزهای فردی هستند که موقتی و متناهی هستند. حالت تأثیر جوهرند در چیزهای دیگر که جوهر از طریق آن‌ها نیز به خود می‌اندیشد. (همان، ۱۴)

حال فهرست ایرادات یووی به این شرح هستند: نخست آن‌که جوهر به ما هو جوهر یک وجود محض و هویت بسیط است که هر نفی‌ای را بیرون می‌راند. دوم آن‌که بر این اساس وجود مطلق باید همه‌ی تفاوت‌های درونی و ویژه‌شدن‌ها را بیرون براند. پیامد این نکته آن است که اسپینوزا نمی‌تواند وجود هیچ تک چیز را در بیرون نشان دهد زیرا جنبه‌ی متناهی جهان وصف‌نشدنی یا دست‌کم مشروط باقی می‌ماند. انتقاد چهارم از این نیز ژرف‌تر می‌نمایاند: اسپینوزا نمی‌تواند واقعیت را به حالات متناهی پیوند دهد. اگرچه ادعا بر این است که آن‌ها واقعی هستند، باید آن‌ها را ثمره‌ی بازتاب بیرونی تخیل دانست. به همین ترتیب، صفات را نیز نمی‌توان تعیین‌بخش جوهر دانست، بلکه آن‌ها صرفاً تجسم بیرونی و عقلانی اذهان ما هستند. نقد ششم به تنها راه برقراری رابطه‌ی علی بین جوهر و حالات متناهی‌اش - که به نوبه‌ی خود نخواهند توانست جوهر را مقید کنند - می‌پردازد. اسپینوزا با تقسیم کل یکپارچه به دو جزء، یعنی طبیعتِ طبیعت‌دهنده (طبیعت خالق *Naturanaturata*) و طبیعتِ طبیعت‌پذیرفته (طبیعت مخلوق *Naturanaturans*)، در فلسفه‌ی تک‌باوری یک دوگانگی پایه‌ای و غیرقابل تقلیل وارد کرد. زیرا نزد اسپینوزا این دو نمی‌توانند در پیوندی دوسویه بر هم اثر بگذارند و از این رو وی نمی‌تواند پیش‌روی خودآگاهی را توضیح دهد یا اخلاقیاتی حقیقی و قائم به ذات پیش رو بنهد یا از تحولات تاریخی، گزارشی قانع‌کننده به دست دهد. و سرانجام، امر مطلق چیزی بدون روح یا فردیت فهمیده می‌شود.

بر پایه‌ی این نقدها بر اسپینوزا، هووی متناظراً این نقدها را بر دلوز وارد می‌داند: نخست آن‌که دلوز در بررسی اسپینوزا از ایده‌ی یک تک جوهر به گونه‌ی قانع‌کننده دفاع نمی‌کند و در واقع وی حتی از این ایده که در پس همه‌ی حالات و صفات، یک جوهر نیز وجود دارد دفاع نمی‌کند. دوم آن‌که وی به گونه‌ی قانع‌کننده از وجود حالات نامتناهی (به هر معنایی که از نامتناهی اسپینوزا بفهمیم) دفاع نمی‌کند. سوم آن‌که همسانی صفات «فکر» و «بسط» در اسپینوزا نادرست است. چهارم آن‌که دلوز در بررسی معرفت‌شناسی اسپینوزا گفته‌هایش قانع‌کننده نیستند. پنجم آن‌که طبیعت‌انگاری اخلاقی برگرفته از هستی‌شناسی به معنای پذیرش مسیری متعین برای جهان است. ششم آن‌که همه‌ی این موارد به یک فردگرایی غیرقابل دفاع می‌انجامد. به طور خلاصه، فلسفه‌ی دلوز و اسپینوزا یک هستی‌شناسی نامنسجم و غیرقابل دفاع است که در خدمت یک اخلاق تفویض‌منشانه و سیاست فردگرایانه درآمده است. این‌ها فشرده‌ی ایرادات هووی هستند که وی آن‌ها را هم با ارجاع به آثار اسپینوزا و دلوز و هم با در نظر گرفتن کلیت دلایلی که آن دو می‌توانسته‌اند برای ادعاهای خود بیاورند، مطرح کرده و نشان داده که در نهایت این ادعاها غیرقابل دفاع هستند.

هووی خود اشاره می‌کند که بیشتر استدلال‌هایی که برای این ادعاها می‌آورد از یک ایراد اساسی سود جسته‌اند که وی پس از اشاره به بحث یوول درباره‌ی اسپینوزا نزد هگل به آن اشاره می‌کند: «باید دانست که این انتقادها بر اسپینوزا، به درستی بر دلوز نیز وارد هستند و می‌توان رد هر یک را تا رابطه‌ی مشکل‌ساز میان «فکر» و «بسط» پی گرفت.» (هووی، ۲۰۰۲، ۲۰۲).

در واقع، هووی این رابطه‌ی مشکل‌ساز را محور انتقاد دانسته است. برای نمونه، یکی از مشکلات همسانی فکر و بسط این است که هر آن‌چه در فکر رخ می‌دهد باید (هرچند نه به همان گونه) در بسط نیز رخ دهد و برعکس، بدون این‌که رخداد یکی علت رخداد دیگری باشد. با این وصف ایرادات روشن می‌شوند: چگونه این همسانی ما را مجاز می‌سازد که گزارشی از «قصدمندی»^۱ (Aboutness) وضعیت‌های گوناگون ذهنی به دست دهیم؟ چگونه علیت بین وضعیت‌های گوناگون بسط بازتاباننده‌ی علیت بین وضعیت‌های گوناگون فکر خواهند بود؟ این ایرادات برای کسانی که پژوهش درباره‌ی اسپینوزا سرگرم هستند ناآشنا نیستند. اگر استدلال نویسنده‌ی کتاب *دلوز و اسپینوزا* تنها این باشد، اثر وی، کتابی درباره‌ی یک کتاب دیگر است که آن کتاب دوم درباره‌ی اسپینوزاست و وی در اثرش نشان می‌دهد که در نهایت ناممکن است که این ایرادات

را با فلسفه‌ی اسپینوزا و تفسیر همدلانه‌ی دلوز از وی برطرف کرد. ولی هووی تأکید می‌کند که هدف وی از کتاب *دلوز و اسپینوزا* این نیست. یعنی این کتاب نقدی بر یک تفسیر از اسپینوزا نیست، بلکه نقدی بر دلوز است. وی دلوز را یک اسپینوزایی تمام عیار و نه چیز دیگری می‌شناساند و از این رو بر آن است که نقد خودش بر اسپینوزا بی‌هیچ کم و کاستی نقدی بر دلوز نیز هست. به این ترتیب هووی ابایی ندارد که موضع خود را در جایگاه‌های گوناگون به کار بگیرد. برای نمونه وی بر این باور است که «دلوز با تأکید بر درون‌ماندگاری (immanence) خدا و یگانگی‌اش با تمام واقعیت، خود را از کافر مسلکی نیچه دور می‌کند.» (همان، ۱۹۲) و این چیزی است که در بسیاری از متون پسین‌تر دلوز رد شده است و نتیجه‌اش آن است که دلوز در کنار بسیاری صفات دیگر، یک خدا‌باور معمولی است. آیا تفسیر دلوز بر اسپینوزا هم‌زمان بیانیه‌ای در مورد فلسفه‌ی خودش نیز هست؟ به‌ویژه آیا ایراداتی که اسپینوزا با آن‌ها دست به‌گریبان است و ایراداتی که بر هم‌سانی صفات بار می‌شوند، بی‌کم و کاست در اثر دلوز بازتاب یافته‌اند؟ بی‌شک مسأله این است که دلوز چیزهای ستایش‌برانگیز بسیار بیشتری در اسپینوزا می‌یابد، به‌ویژه با نظر به مفاهیم درون‌ماندگاری، بیان و تکنوایی هستی. دلوز در آخرین اثرش با فیلیکس گوتاری، فلسفه چیست؟ تا جایی پیش می‌رود که اسپینوزا را مسیح فیلسوفان می‌خواند (دلوز، ۱۳۹۱الف، ۷۰). ولی آیا دلوز یک اسپینوزایی تمام عیار است؟

باید بگویم که دلوزی که هووی در *اسپینوزا و مسأله‌ی بیان* یافته، برای ما ناشناخته است، و به‌ویژه نمی‌توانم رابطه‌ی مشکل‌ساز صفات را که وی به آن اشاره می‌کند، دریابم. دلوز در *تفاوت و تکرار* می‌نویسد: «جوهر اسپینوزا مستقل از حالات است ولی حالات وابسته به جوهر هستند... باید گفت جوهر، جوهر حالات و تنها جوهر حالات^{۱۱} است. این وضعیت تنها به‌بهای یک واژگونی قطعی کلی‌تر محقق می‌شود که بر پایه‌ی آن باید گفت هستی شدن، عینیت آن‌چه متفاوت است، وحدت کثرت^{۱۲} و مانند آن.» (دلوز، ۱۹۹۴، ۴۰) در مورد این فراز دو نکته شایان توجه است. نخست آن‌که این فراز دیدگاه اسپینوزا را بدون نقد تأیید نمی‌کند؛ دوم آن‌که این فراز اصلاً به صفات اشاره‌ای ندارد. در این شکی نیست که دلوز ایده‌ی اسپینوزا از تکنوایی و درون‌ماندگاری هستی را می‌پذیرد. ولی اندیشه‌ی خودش که در *تفاوت و تکرار* برای اولین بار رخ می‌نمایاند، دربردارنده‌ی چیزی درباره‌ی صفات نیست. اندیشه‌ی دلوز در این حوزه نه با تقسیم سه‌تایی جوهر، حالات و صفات، بلکه با تقسیم دو‌تایی بالقوه و

بالفعل (که هووی تنها به آن اشاره‌ای گذرا می‌کند (هووی، ۲۰۰۲، ۱۰۴) شناسایی می‌شود که نخستین وابسته به جوهر است و دومی به حالات. ممکن است در این جا پرسشی سر برآورد که هووی نیز به آن اشاره کرده که آشکار شدن امر بالقوه در بالفعل (علیت درون‌ماندگار *immanent causality*) چگونه به رابطه‌ی علی بین عناصر بالفعل (علیت متعدی *transitive causality*) راه می‌دهد. این پرسشی به جاست که به پیوند هستی‌شناسی و علم در دلوز باز می‌گردد. مانوئل دو لاندرا در کتابش *علم متمرکز و فلسفه‌ی بالقوه*^{۱۳} گزارشی از این پیوند می‌آورد و تلاش می‌کند نشان دهد که چگونه علیت متعدی می‌تواند در چنین هستی‌شناسی‌ای به کار گرفته شود. هرچند بدون الزام به صفات، دشواری‌ای که دلوز با آن روبه‌روست، همانی که اسپینوزا با آن روبه‌روست، و آنی که هووی می‌خواهد بر دلوز تحمیل کند، نیست. نمونه‌ای که در این جا آوردم تنها یک قرینه‌ای است برای این که *اسپینوزا* و *مسئله‌ی بیان‌روایتی* از فلسفه‌ی دلوز نیست، بلکه تلاشی است برای خوانشی هر قدر که ممکن است همدلانه از اسپینوزا.

نکته‌ی دیگری که باید به آن اشاره کرد این است که بر خلاف اسپینوزا، دلوز ملزم به جبر (*predeterminism*) یا به اصطلاحی که هووی به کار برده ملزم به ضرورت‌انگاری (*necessitarianism*) نیست (بنگرید به هووی، ۲۰۰۲، ۵۳). بحث دلوز درباره‌ی «تاس ریختن» در *نیچه و فلسفه* (بنگرید به دلوز، ب ۱۳۹۱، ۶۱) نشان می‌دهد که بخت در هستی‌شناسی دلوز نقشی دارد که همتایی نزد اسپینوزا ندارد. پس باید گفت که ممکن نیست بتوان با نگاه به همین یک اثر یا هر تک اثر دیگری از دلوز، از اندیشه‌ی وی ارزیابی‌ای ارائه داد، هرچند باید پذیرفت که برخی متون از جمله *تفاوت و تکرار* در این ارزیابی نقش کلیدی دارند.

درباره‌ی این کلی‌ترین ادعای کتاب که الزامات دلوز و اسپینوزا به سود پست‌مدرنیسم در کل هستند، باید گفت که در این کتاب چندان به منظور نویسنده از اصطلاح چالش‌برانگیز «پست‌مدرنیسم» پرداخته نشده است و از این رو روشن نیست که دلوز و اسپینوزا در کدام جریان پست‌مدرنیسم دست دارند. در کل کتاب *دلوز و اسپینوزا* گونه‌ای بدبینی ناخوشایند نه تنها در مورد کل فرایند فکری وی بلکه همچنین در مورد انگیزه‌های فلسفی وی وجود دارد. در جایی هووی دلوز را به «عدم صداقت» (هووی، ۲۰۰۲، ۱۷۰) متهم می‌کند. ممکن است کسی با دیدگاه‌های یک فیلسوف موافق نباشد، ولی متهم کردن یک فیلسوف به عدم صداقت تماماً از جنس مقوله‌ی دیگری است.

۶. روش‌شناسی

ملاحظه‌ی روش‌محوری که در آثار گیلیان هووی می‌توان دید این است که فلسفه و تئوری نمی‌توانند از شرایط مادی‌شان فراروی کنند. از این رو نظریه‌ها باید به فهم شدن در بافت‌شان تن بدهند و آن شرایط نظری‌ای را آشکار کنند که یک نظریه‌پردازی را ممکن می‌سازند. فلسفه همواره در جهانی رخ می‌دهد که نیروهای اقتصادی، ساختارهای سیاسی، روابط جسمانی و فرایندهای زیستی آن را می‌سازند و در این جهان «باورهای سیاسی را نمی‌توان از ادعاهای اساسی درباره‌ی وضعیت واقعی جهان جدا کرد» (هووی، ۲۰۱۰، ۳). هووی در سراسر گستره‌ی اندیشه‌ورزی‌اش که از نقد دلوز تا فمینیسم مادی و بعدتر پژوهش درباره‌ی پدیده‌ی زندگی کردن با بیماری‌های لاعلاج را در بر می‌گیرد، همواره به تجسم‌بخشیدنی که بر انتزاع عقلی نیز صحنه می‌گذارد و «شرایط اجتماعی‌ای که یک نظریه را پدید می‌آورند» (همان، ۲-۳) وفادار مانده است. آنچه این فعالیت‌های نظری گوناگون را به هم ربط می‌دهد نیاز به توصیف انتقادی مکان‌مندی (situatedness) (جسمی، سیاسی و وجودی) یک مجموعه از اندیشه‌هاست؛ یعنی نیاز به فراهم آوردن روایتی از این‌که چگونه سوژه‌ها به شکل‌های گوناگون در سازمان‌هایی مانند دانشگاه، بیمارستان و مکان‌های عمومی قرار می‌گیرند و به‌ویژه توصیف این‌که نقش فلسفه در رویارویی با خود این وضعیت‌های واقعی مانند فشارها و سوءاستفاده‌های جنسی، بیماری و مرگ چیست (براون و ویستلر، ۲۰۱۷، ۱).

این مبحث اساسی انتقادی به روشن‌ترین شکل در اندیشه‌ی «اصل زمینه‌ای» (Contextprinciple) هووی آمده که وی کتاب خود *مقایسه فمینیسم و ماتریالیسم: مسأله‌ی روش را با آن آغاز می‌کند*: «برای دریافتن هر چیز ... باید آن را در بافتی که هم‌زمان هم اجتماعی هم سیاسی و هم تاریخی است قرار دهیم. هر تلاشی برای تحلیل چستی یک چیز اگر آن را از بافتش جدا کنیم، به قضاوتی نادرست و اغلب ایدئولوژیکی می‌انجامد. پس ماتریالیسم تاریخی نظریه‌ای است درباره‌ی ارتباط‌هاست که بر آن است که هر واقعیت جداگانه‌ای می‌تواند پیامد فرایندهای متعاقب اجتماعی دانسته شود.» (هووی، ۲۰۱۰، ۵-۶)^{۱۴}

هووی در مورد انتزاع (abstraction) در بحثش درباره‌ی کاربستی که نظریه‌های فمینیستی از مفهوم زن‌شدن در دلوز و گتاری می‌گیرند، می‌گوید: «همواره ما را ترغیب کرده‌اند به پیوندهای انتزاعی حرکت و سکون، تندی و کندی و صدور ذراتی از بدن. انتزاع در این‌جا کار عقل نیست بلکه حاکی از فرایندی مادی است. و نکته‌ی بحث در

همین جاست ... این چرخش به سوی انتزاع را می‌توان غیرجسمانی کردن (disembodiment) نیز نامید ... این به‌راستی از پدیدارشناسی فمینیستی بسیار فاصله دارد.» (هووی، ۲۰۰۸، ۸۵)

هووی در ادامه می‌گوید که بعید است گسترش انتزاع، کاربردی انتقادی داشته باشد، شاید به این خاطر که انتزاع از تعیین جایگاه و تعیین حدود جزئیاتی که اساس یک مفهوم در آن‌ها قرار دارد، ناتوان است و این چیزی است که از نظر هووی هر نقدی باید بتواند آن را انجام دهد. به همین خاطر است که همیشه انتزاع نقد می‌شود ولی نقدی به همراه انتزاع وجود ندارد. (جوی، ۲۰۱۷، ۱۷۷) گرچه این نظر هووی بعدها دوپهلوتر شد و در کتاب *مقایسه فمینیسم و ماتریالیسم* «با وجود خطرات انتزاع، تنها از طریق فرایند انتزاع شناختی است که جزئی می‌تواند در پیوندهایش با چیزهای دیگر آشکار شود» (هووی، ۲۰۱۰، ۶۷) یعنی با این که هووی قبلاً گفته بود انتزاع، نادرست، ایدئولوژیکی و مغالطه‌ای است، حالت‌آکیدی بر انتزاع به میان می‌آورد که آن را جزئی پویا از روش‌شناسی ماتریالیستی می‌داند.

به هر حال این گونه‌ای از نقد است که نه تنها زیان‌های انتزاع عقلی را آشکار می‌کند بلکه افزون بر آن چیزی را که در اندیشه به سود زندگی است نشان می‌دهد. وی در *مقایسه فمینیسم و ماتریالیسم* در این مورد می‌گوید: «هر فلسفه‌ای عملی است، حتی هنگامی که بیش از همیشه متأملانه به نظر می‌رسد، روش هر فلسفه سلاحی اجتماعی یا سیاسی است.» (هووی، ۲۰۱۰، ۹) نقد از نظر هووی هم ظرفیت‌های مثبت دارد و هم منفی؛ هم می‌تواند ادعاهای خام عقلانی را از کار بیندازد و هم می‌تواند روش زیستن را نشان دهد. (براون و ویستلر، ۲۰۱۷، ۲)

۷. نتیجه‌گیری

استفاده‌ی فمینیست‌های موج سوم از نظریات دلوز، گیلیان هووی را بر آن داشت تا در نظریات وی بازنگری کند و تلاش کند نشان دهد دلوز نسخه‌ای غیرکارآمد برای اهداف فمینیستی است. در این راستا هووی به نقد ایدئالیسم در نظریه‌ی پست‌مدرن دلوز می‌پردازد و این در راستای مخالفت وی با تلقی کانتی از فلسفه به عنوان تفکری مجرد (از بدن) است که خصوصیت تاریخی و معرفت‌شناختی نظرگاه فمینیستی را نادیده می‌گیرد. وی فلسفه‌ی آری‌گوی دلوز را «پوزیتیویسم غیرانتقادی» یا «ماتریالیسم تقلیل‌دهنده» می‌خواند که در عمل هم‌ارز گرایش به وضع موجود است. پیشنهاد هووی

برای حل معضل فمینیسم، توجه دوباره به دیالکتیک منفی آدورنو و نظریات ایرگری درباره‌ی جنسیت و هم‌چنین نقد مارکسیستی ایدئولوژی است. از نظر وی چرخش رایج به سوی روانکاوی و نظریه‌ی پساساختارگرایی است که از نظر سیاسی کاهنده‌ی توانایی‌هاست و به پیروی از آدورنو ناهمانی را مفهومی مرکزی در نظر می‌گیرد که می‌تواند تجربه‌ی تناقض اجتماعی را بیان کند، تجربه‌ای که با تناقض، بیگانگی و جسمیت بخشیدن از آن آگاه می‌شویم.

گرچه دلوز را یک مخالف ایدئالیسم زمان خود می‌دانند ولی او معتقد به یک ماتریالیسم تجربی یا به قول خودش حیات‌گرایی است. به نظر هووی آن‌جایی که تمام توجه دلوز بر وجوه جدید مادی کردن معطوف بود، برای او و هم‌چنین برای اسپینوزا، تکنوایی هستی‌الزامی مابعدالطبیعی است، نه حقیقتی که بتوان آن را در ماده نشان داد. به طور کلی از نظر هووی فلسفه‌ی دلوز و اسپینوزا یک هستی‌شناسی نامنسجم و غیرقابل دفاع است که در خدمت یک اخلاق تفویض‌منشانه و سیاست فردگرایانه درآمده است و این نکته از تناقض‌هایی بر می‌آید که دلوز به خاطر پایه‌گذاری سیستم فلسفی خود بر مبنای سیستم اسپینوزا دچار آن‌ها شده است.

در نهایت از نظر هووی فلسفه و تئوری در هر شکلی نمی‌توانند از شرایط مادی‌شان فراروی کنند. از این رو نظریه‌ها باید به فهم شدن در بافت‌شان تن بدهند و آن شرایط نظری‌ای را آشکار کنند که یک نظریه‌پردازی را ممکن می‌سازند. برای دریافتن هر چیز باید آن را در بافتی که هم‌زمان هم اجتماعی هم سیاسی و هم تاریخی است قرار دهیم. هر تلاشی برای تحلیل چیستی یک چیز اگر آن را از بافتش جدا کنیم، به قضاوتی نادرست و اغلب ایدئولوژیکی می‌انجامد و از نظر هووی این گونه از انتزاع است که راه را بر روش انتقادی می‌بندد.

۸. پیشنهاد

هووی در کتاب *اسپینوزا و دلوز*، به دنبال سرخ‌های نخستین فلسفه‌ی دلوز می‌گردد که در ادامه جنبش فمینیسم را، هرچند ناکارآمد، متأثر کرده‌اند، راه حل خود را که پرداختن به مارکسیسم و نظریه انتقادی و دیالکتیک منفی آدورنو است، بسیار به اختصار توضیح داده است. جا دارد که در پژوهشی مستقل و مفصل، به نقش فلسفی دیالکتیک منفی در پژوهش‌های نظری فمینیستی بیشتر پرداخته شود، به‌ویژه که با وجود شباهت ظاهری

چرخش‌های دلوز و آدورنو از ایدئالیسم مسلط زمانه‌ی خودشان و توجه‌شان به گونه‌ای ماتریالیسم، نتایج این ماتریالیسم در این دو فیلسوف تفاوت‌های ژرفی دارد.

پی‌نوشت

۱ فیلسوف و زبان‌شناس فمینیست فرانسوی معاصر.

۲ این اصطلاح تخصصاً برای ابهام ایجاد کردن در محرک‌های سرمایه‌داری یا اجتماعی به کار می‌رود (مثلاً از راه هم‌تراز قرار دادن آن‌ها با قوانین طبیعی) و در اندیشه‌ی مارکسیستی به عنوان مانعی بر سر راه خودآگاهی انتقادی دانسته می‌شود.

۳ این اصطلاح از اصطلاحات نیچه است که به آری‌گویی یا ایجاب نیز می‌توان آن را برگرداند. ۴ ماتریالیسم تقلیل‌دهنده یا همان نظریه‌ی این‌همانی ذهن نظریه‌ای در فلسفه‌ی ذهن است که بر مبنای آن، حالت‌ها و فرآیندهای ذهن همان حالت‌ها و فرآیندهای مغزند و این‌گونه نیست که این حالت‌ها چیزی فراتر از فعالیت‌های مغزی باشند و فقط با آن فعالیت‌ها همراه شده باشند، بلکه این حالت‌های ذهنی دقیقاً همان حالت‌های مغزی هستند.

۵ بنگرید به

Rosi Braidotti (2012) *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*, New York: Columbia University Press.

Moira Gatens and Genevieve Lloyd (1999) *Collective Imaginings: Spinoza Past and Present*, London and New York: Routledge.

Paul Patton (1998) *Deleuze and the Political*, London: Routledge.

John Protevi (2001) *Political Physics: Deleuze, Derrida and the Body Politics*, London: Athlone.

۶ بنگرید به ایریگری، ۱۹۹۳

۷ فیلسوف، نویسنده، منتقد ادبی، و تئوریسین و مبارز کمونیست مجار و یهودی، کمیسر فرهنگ و آموزش در حکومت سوسیالیستی کوتاه‌مدت مجارستان در ۱۹۱۹ بود.

۸ بر اساس پارالیسیسم برای هر ایده یک شی متناظر وجود دارد و عمل اندیشیدن به شیء‌های بی‌نهایت، معنایش این است که شیء‌های بی‌نهایت وجود دارند. (هووی، ۲۰۰۲، ۵۷)

۹ گایا الهه‌ی زمین در اسطوره‌های یونانی است. فلسفه‌ی گایا در معنای کلی به معنایی به سازواره‌های زنده در جهان می‌پردازد با این دیدگاه که آن‌ها بر طبیعت اثر می‌گذارند به این منظور که محیط را برای «زندگی» مناسب‌تر سازند.

۱۰ دربارهِی این مفهوم که با مفهوم سوژه در پسوند تنگاتنگ است بنگرید به

Bruza, P.D., Song, D.W., & Wong, K.F. (2000) 'Aboutness from a commonsense perspective' *Journal of the American Society for Information Science*, 51(12), 1090-1105.

۱۱ که واژگونی «حالاتِ جوهر» است.

۱۲ واژگونی شدن هستی، تفاوت عینیت‌ها، کثرت یکی.

۱۳ بنگرید به

Delanda, Manuel (2002). *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London, NY: Continuum.

۱۴ برای بررسی نقش زمینه و زمینه‌مندی در فلسفه هووی بنگرید به ویستلر، ۲۰۱۴.

کتاب‌نامه

دلوز، ژیل، (۱۳۹۱ الف). *فلسفه چیست*، ترجمه زهره اکسیری و پیمان غلامی، تهران: رخداد نو.

دلوز، ژیل (۱۳۹۱ ب). *نیچه و فلسفه*، ترجمه عادل مشایخی، تهران: نشر نی.

Browne, Victoria & Whistler, Daniel (2017). 'Gillian Howie's Philosophies of Embodied Practice' in *On the Feminist Philosophy of Gillian Howie: Materialism and Mortality*, eds. Victoria Browne and Daniel Whistler, UK & USA: Bloomsbury.

Deleuze, Gilles (1994). *Difference and Repetition*, tr. Paul Patton, USA: Columbia University Press.

Hodge, Joanna (2017). 'Between Negative Dialectics and Sexual Difference: Generative Conjunctions in the Thinking of Gillian Howie' in *On the Feminist Philosophy of Gillian Howie: Materialism and Mortality*, eds. Victoria Browne and Daniel Whistler, UK & USA: Bloomsbury.

Howie, Gillian (2002). *Deleuze and Spinoza: Aura of Expressionism*, Basingstoke: Palgrave.

Howie, Gillian (2008). 'Becoming-Woman: A Flight into Abstraction', *Deleuze Studies*, no. 2 pp. 83-106, Scotland: Edinburgh University Press.

Howie, Gillian (2010). *Between Feminism and Materialism: A Question of Method*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Howie, Gillian (2012) 'Nonidentity, Negative Experience and the Pre-Reflective Cogito', *European Journal of Philosophy* no. 23.3.

نقش فلسفی دلوز و اسپینوزا در فمینیسم گیلیان هووی؛ نقد کتاب ... ۷۱

Irigaray, Luce (1993). *An Ethics of Sexual Difference*, trans. Carolyn Burke.
London: Athlone.

Jarvis, Simon (1998). *Adorno: a Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.

Jaspers, Karl (1974). *Spinoza*, London: Harvest.

Joy, Morny (2017). 'Reflections on Living up to Death' in *On the Feminist Philosophy of Gillian Howie: Materialism and Mortality*, eds. Victoria Browne and Daniel Whistler, UK & USA: Bloomsbury.

Whistler, Daniel (2014). 'Howie's *Between Feminism and Materialism* and the Critical History of Religions', *Sophia* 53.1.

Yovel, Yirmiyahu (1991). 'The Infinite Mode and Natural Laws in Spinoza,' in *God and Nature: Spinoza's Metaphysics* ed. Yirmiyahu Yovel Leiden: E. J. Brill, 79-96.