

سیاست و خشونت: دریدا، آگامبن، اسپینوزا

برنت ادکینز | رامین اعلایسروش سیدی



مقدمه‌ی ترجمه: اندرو بنجامین معتقد است با تکیه بر تفکیک استعلایی بین «قوانین» و «قواعد» می‌توان گفت که اساساً رشته‌ی پیوند بین قانون و خشونت رشته‌ای موهوم است. در واقع در نظر او، هرگز نه با خروج مطلق از هر شکلی از سلطه‌ی قانون (چه در شکل عادی و چه در شکل اضطراری و استثنایی)، که با خروج از قوانین خاص سروکار داریم. بنابراین بنجامین، علی‌رغم تحلیل جذابی که از این متفکران به دست می‌دهد، همچنان با بنیان اصلی نزاع بیگانه می‌ماند: زندگی گسسته از قانون چیست؟ این پرسشی است که رو به رهایی مطلق دارد، برخلاف تصور بنجامین که می‌کوشد بحث را دوباره به درون مفاهیم مستقر فروبکاهد. بنجامین جهت‌گیری رادیکال **دریدا** و **آگامبن** را یکسره نادیده می‌گیرد. علی‌رغم تحلیل جذاب او و سرانجام رجوع او به اسپینوزا، به نظر می‌رسد می‌توان از او فراتر رفت زیرا که هدف تمام متفکران رادیکال نیز همین بوده است: اندیشیدن به قدرت برساننده رها از قدرت برساخته، اندیشیدن به نیروی تولید رها از تقسیم کار اجتماعی، اندیشیدن به رهایی فراتر از مرزهای امر انسانی...

درآمد

نسبت بین سیاست و خشونت چیست؟ آیا امر سیاسی ذاتاً خشن است؟ آیا هر کنش سیاسی بنیانگذاری مستلزم

خشونت است؟ آیا خشونت و امر سیاسی از هم تفکیک‌ناپذیرند؟ رویکرد مسلط اندیشه‌ی قاره‌ای معاصر به جانب تفکیک‌ناپذیری خشونت و سیاست تمایل دارد. جورجو آگامبن به پیروی از کارل اشمیت چنین می‌گوید که به حاکمیت فی‌نفسه نمی‌توان بدون یک خشونت بنیانگذار اندیشید، زیرا حاکم طبق تعریف از قانون معاف است. این معافیت مبنای چیزی است که اشمیت و آگامبن هر دو «[وضعیت استثنایی](#)» می‌نامند. ژاک دریدا هم به شیوه‌ی مشابهی بر آن است که عمل‌کردن بر مبنای قانون ضرورتاً مستلزم نوعی بی‌قانونی است؛ شرایط صلح خود عبارتند از خشونتی حذف‌نشده‌ی. آگامبن و دریدا هر دو میراث یونانیان باستان را شاهدهی بر این موضع خود می‌دانند. اما این تفسیر صرفاً به معنای ارائه‌ی برداشتی از یونانیان نیست، بلکه بیان نکته‌ای است در باب شرایط فعلی ما. در نتیجه، از نظر آگامبن، وضعیت استثنایی آنطور که در تصورات یونانی از حاکمیت یافت می‌شود به طور تام در اردوگاه‌های مرگ تجلی می‌کند، و در نظر دریدا ماهیت آپوریایی سیاست ما پیشاپیش در اندیشه‌ی یونانی طراحی شده. کتاب جدید اندرو بنجامین خوانشی بدیل از یونانیان و وضعیت فعلی ما عرضه می‌کند. اما، آنچه بنجامین به پرسش نمی‌کشد (و در واقع تکرارش می‌کند) ساختار استعلایی‌ای است که هم تحلیل دریدا و هم تحلیل آگامبن بر آن استوار است. در برابر این ساختار استعلایی، من قصد دارم نسبتی بدیل بین شرط و امر مشروط را پیش بکشم.

نقد استعلایی دریدا و آگامبن

اندرو بنجامین در کتاب مکان، اشتراکیت و داوری: فلسفه‌ی قاره‌ای و یونانیان باستان، پروژه‌ی تحقیقاتی دقیق خود در باب [تلاقی هستی‌شناسی](#)، استتیک و سیاست را پیش می‌برد. کتاب چند وظیفه‌ی دشوار پیش پای خود می‌نهد. نخست، هدف آن ارائه‌ی روایتی از زندگی یونانی است که متکی بر اتصال متقابل در-مکان-بودن و هستی اشتراکی است. دوم، روش پیشنهادی بنجامین برای مفصل‌بندی روایت خود این است که متون نویسندگان یونانی‌ای چون آیسخولوس، پیندار و هراکلیتوس را تحلیل کند. سوم، بنجامین نشان می‌دهد که این تصورات برگرفته از قلب زندگی یونانی چقدر در زندگی معاصر اهمیت دارند. در نهایت، او تصورات برآمده از تحلیل متون باستان را در پاسخ به اندیشه‌های معاصر در باب جهان باستان مبنا قرار می‌دهد، مخصوصاً آثار دریدا و آگامبن. به زعم او، خشونت و امر سیاسی در اساس اموری تفکیک‌پذیرند.

بنجامین سرآغاز پروژه‌ی خود را اورستیا ی آیسخولوس قرار می‌دهد، به خصوص آنجا که آتنا مداخله می‌کند تا بپرسد که معنای روا داشتن عدالت در حق اورستس چیست. در نظر بنجامین، مداخله‌ی آتنا اشاره دارد به «وقفه یا خلاء مجال»، که در آن چیز نویی ممکن می‌شود. در این مورد به خصوص، آنچه در این خلاء مجال ظهور می‌یابد، تصور جدیدی از عدالت است. به گفته‌ی بنجامین، آیسخولوس نویسنده‌ی دوران گذار در تاریخ یونان است. پیش از این، عدالت موهبتی بود که خدایان ارزانی می‌داشتند. عدالتی بود کیفی و بی‌واسطه. در پی این مداخله «عدالت بار دیگر به شکلی درتافته با تصمیمات شهروندان ظاهر می‌شود». آنچه این تصور جدید از عدالت مفروض می‌دارد عبارت است از مکان و اشتراکی بودن. وانگهی، ضرورت منازعه در ذات این تصور از عدالت است. اگر عدالت با تصمیمات شهروندان گره خورده باشد، در این صورت رایزنی و حکم هم با رویه‌ی عدالت پیوند می‌خورد.

ضرورت منازعه و درگیری موجب می‌شود بنجامین در فصل دوم سراغ هراکلیتوس برود. دو نکته در خوانش بنجامین اهمیت دارد. نخست، بنجامین می‌خواهد قطعه‌ی مشهور 53 از قطعات به جا مانده از هراکلیتوس را («جنگ هم پدر

همه چیز است و هم پادشاه همه چیز)) درون بستر عدالت در پولیس جای دهد. برحسب خوانش بنجامین، عدالت تنها می‌تواند درون محدوده‌های پولیس ظاهر شود. عدالت متکی بر این است که شهروندان پولیس هستی مشترکی داشته باشند. این هستی مشترک اما همان وحدت نیست. شهروندان همواره بر سر آنچه باید کرد توافق ندارند. اما آنچه اهمیت دارد تأکید بنجامین است بر این نکته که عدالت یک رویه یا روند است. چنین نیست که تلاش برای رسیدن به امر نیک در پولیس خود به خود کنشی عادلانه باشد. عدالت همواره وساطت شده است. هرگز در پولیس عدالت و قوانین و آیین‌نامه‌ها یکسان نیستند. در نتیجه از نظر بنجامین عدالت شرط استعلایی‌ای است که قوانین را به صورت تک‌تک ممکن می‌سازد اما فی‌نفسه یکی از این قوانین نیست. تمایز استعلایی بین شرط و مشروط که بنجامین پیش می‌کشد درونمایه‌ای است که در سراسر کتاب تکرار می‌شود، و نهایتاً او را رویاروی دریدا و آگامبن قرار می‌دهد. آنچه در این مواجهه بر سر آن نبرد می‌شود نقش برساننده‌ی عدالت در سیاست است. هم در نظر دریدا و هم آگامبن، خشونت لاجرم بخشی از کنش بنیانگذار سیاست بماهو سیاست است. اما بنجامین برخلاف آنها تصویری از «فلسفه‌ی سیاسی و اخلاق» را پیش می‌کشد که برحسب آن «خشونت واجد نقشی بنیانگذار نیست». ادعای بنجامین این است که هم دریدا و هم آگامبن فهم نادرستی از یونانیان دارند و در نتیجه خشونت را درست در قلب اخلاق، سیاست و فلسفه جای داده‌اند.

در فصل سوم، بنجامین انگاره‌ی مکان در اندیشه‌ی هراکلیتوس و پیندار را مستمسکی قرار می‌دهد تا بر مبنای آن بتواند نشان دهد هستی اشتراکی همواره مکان‌مند است، هستی اشتراکی و هستی در مکان شروط بنیادین زندگی یونانی هستند. در این مورد، قطعات 44 و 114 هراکلیتوس نقشی تعیین‌کننده در استدلال بنجامین دارند. هر دو قطعه قانون را به شهر متصل می‌کنند. قطعه‌ی 114 هستی اشتراکی را مطرح می‌کند: «سخن‌گفتن از سر فهم یعنی تکیه بر آنچه نزد همه مشترک است، همچون شهر که به بر قانونش تکیه می‌کند». اینجا شهروند و لوگوس (یعنی «آنچه بین همه مشترک است») به شهر و قوانینش تشبیه می‌شود. در قطعه‌ی 44، تشبیه دیگری وجود دارد، اما این بار با تأکید بر مکان به جای اشتراک. «مردم باید در راه قانون بجنگند همانطور که در راه دفاع از دیوارهای شهر». تأکید بنجامین در اینجا روی دیوار شهر است. دیوار شهر فضایی محصور ایجاد می‌کند که درون را از بیرون جدا می‌کند. وانگهی، دیوار شهر نماد شکافی درونی است بین آنچه مشترک است و آنچه غیرمشترک است، درونمایه‌ای که مدام نزد هراکلیتوس تکرار می‌شود.

اما لب‌مطلب فصل سوم خوانش بنجامین از پیندار است که با خوانش آگامبن در تضاد است. یکی از نکات مورد اختلاف عبارت «قانون، پادشاه همه» است که در قطعه‌ی 169a آمده. این عبارت نقش مهمی در کتاب هومو ساکر آگامبن ایفا می‌کند. در نظر آگامبن، ارجاع به «اعمال هراکلس» در همین قطعه نشان می‌دهد که قانون و خشونت غیرقابل تفکیک هستند. پاسخ بنجامین این است که اتصال بین قانون و خشونت ناشی از خلط قانون است به مثابه‌ی شرط استعلایی قواعد خاص و خود این قواعد. بنجامین در تأیید این سخن خود قطعه‌ی 215a از پیندار را مطرح می‌کند: «عرف در میان مردمان متفاوت است و هر کس عرف و رویه‌ی خود را ستایش می‌کند». پیندار درمی‌یابد که آداب و رسوم و قواعد منفرد متغیرند اما این نافی ضرورت عرف‌ها و قواعد نیست. در نتیجه هرچند نظم یا قانونی فراگیر در جهان وجود دارد، قانون مزبور به صور مختلفی فعلیت می‌یابد.

بنجامین در فصل چهارم به موضوع ترجمه برمی‌گردد، یعنی درونمایه‌ای که از زمان نوشتن کتاب ترجمه و ماهیت

فلسفه (1989) بدان اشتغال داشت. در این مورد، آنچه مدنظر اوست ترجمه‌ی هولدرلین است از قطعه‌ی 169a ی پیندار. البته، پیچیدگی بیشتر هم می‌شود زیرا بنجامین نه تنها با ترجمه‌ی هولدرلین از متن پیندار (به آلمانی) سروکار دارد بلکه همچنین ترجمه‌های پیندار و خود هولدرلین به انگلیسی را نیز در نظر می‌گیرد. بنجامین در آثار قبلی خود به ماهیت فلسفی ترجمه توجه داشت، اما اینجا به ماهیت سیاسی آن توجه دارد. او هم نزد پیندار و هم ترجمه‌ی هولدرلین از پیندار همین تمایز بین قانون و قواعد منفرد را می‌یابد و بر مبنای آن می‌تواند قانون بماهو قانون را از خشونت تفکیک کند، و خشونت را [نه درون قانون] بلکه در اعمال و تحمیل قواعد مختلف جای دهد. «از یک سو، اصالت با قانون است به مثابه شرط استعلایی. اما تحقق و فعلیت‌یابی مستمر این بنیان [یا شرط استعلایی] نیز به همین میزان اصالت دارد. این تحقق و فعلیت هم از طریق ضرورت *nómoi* [یعنی قوانین] صورت می‌گیرد و هم از طریق استلزام همیشگی یافتن جایگاهی برای فعلیت». مدعیات بنجامین در این قسمت تاکید مجددی است بر ارتباط متقابلی که او بین اشتراکیت، جایگاه و داوری می‌یابد، یعنی نسبتی که نخست در فصول 2 و 3 بررسی کرده بود.

چنان که پیش‌تر گفتیم، دو فصل پایانی نقد دریدا و آگامبن است. فصل 6 به خوانش دریدا از سوفوکلس در درباب مهمان‌نوازی می‌پردازد و فصل 6 با خوانش آگامبن از پولوس در زمانی که باقی می‌ماند. بنجامین با دریدا بسیار بیشتر از آگامبن همدلی دارد. این همدلی تا حدی ناشی از این است که دریدا مسیری به سوی فلسفه‌ی یونان گشود که از سایه‌ی بلند هایدگر فراتر می‌رفت. مسئله‌ی اصلی خوانش او در اینجا (که در فصل پنجم و در بحث از سوفوکلس هم تداوم می‌یابد)، معنای واژه‌ی *anomos* است، یعنی خارج قانون. در نظر دریدا، جایگاه آنوموس اودیپوس بدین معناست که او فراسوی قانون بماهو است، در حالی که بنجامین می‌گوید آنوموس تنها به معنای بیرون بودن از قوانین خاص یک پولیس است. در واقع، آنوموس تنها در صورتی معنا دارد که قانون همچون شرط استعلایی پیش‌فرض آن باشد.

در نظر بنجامین، آگامبن هم مرتکب همین خلط بین شرط و مشروط می‌شود، یعنی قانون و قواعد. اما این بار این خلط ناشی از خوانش نامه‌ی پولوس به رومیان است. آگامبن به خصوص بر بندگی در باب هفتم نامه‌ی پولوس به رومیان توجه دارد، آنجا که پولوس می‌گوید کسانی که به اجتماع مسیحی تعلق دارند از منظر قانون مرده محسوب می‌شوند و در نتیجه از آن نجات می‌یابند. آگامبن انگاره‌ی نجات یا رهایی از قانون را نشانه‌ی رهایی از قانون بماهو تلقی می‌کند. همانطور که دیدیم، بنجامین معتقد است که چنین چیزی ممکن نیست. بلکه، خوانش بهتر از پولوس این است که بگوییم اجتماع مسیحی از قواعد قانون یهودی رها شده، نه از قانون بماهو. وانگهی (و این نقطه‌ی پایان کتاب بنجامین است) نسبتی که پولوس با قانون بماهو ایجاد می‌کند باز نمود موضع مقابل مداخله‌ی آتنا در اورستیا است. برخلاف مداخله‌ی آتنا که فضایی برای دموکراسی می‌گشاید زیرا عدالت را وابسته به کار شهروندان می‌کند، مداخله‌ی پولوس این فضا را می‌بندد زیرا نسبت عشق بی‌واسطه را بین خدا و اجتماع مسیحی برقرار می‌کند.

نقد امر استعلایی

چنان که دیدیم بنجامین به قسمی از استعلاگرایی کانتی تکیه می‌کند. او مکرراً در مورد تفکیک استعلایی مابین قانون و قواعد خاص استدلال می‌کند، و اینکه اساساً تفاوت اجتناب‌ناپذیری وجود دارد بین شرایط امکان قواعد خاص و خود قواعد. بنجامین با توسل به این حرکت استعلایی، ساختار روش‌شناختی دریدا و آگامبن را بی‌چون و چرا تکرار می‌کند و تنها ابراز می‌دارد که باید یک ساختار استعلایی را به جای ساختار دیگر نشانند. به واقع هر چند بنجامین خود قائل به

اتکا به این ساختار استعلایی متفاوت است، در عمل اما هرگز خود این ساختار را به زیر سوال نمی برد.

اما زیر سوال بردن این ساختار استعلایی به چه معنا می تواند باشد؟ برای توضیح اینکه یک رابطه غیر-کانتی بین شرط و مشروط چگونه رابطه ای است، می خواهیم به اسپینوزا رجوع کنیم. از آنجا که متافیزیک اسپینوزا پیشانقدی است (کانت می گوید جزمی است)، او تزییوستگی را می پذیرد، یعنی این ایده که تفاوت مفاهیم و شهودها نوعی نیست (مانند کانت) بلکه تفاوتی در درجه است. به این ترتیب این موضع منجر به ایجاد رابطه ای متفاوت بین مفاهیم و شهودها می شود، چرا که هیچکدام را نمی توان مستقیماً شرط امکان دیگری تلقی کرد. نزد اسپینوزا، شهودها صورت [اطلاق شده بر] مفاهیم نیستند. [1]

علاوه بر این، شیوه ی تفکر اسپینوزا درباره ی مرزها بسیار سیال تر از کانت یا پساکانتی ها است. در نظر اسپینوزا، وجود مرز به معنای این نیست که چیزی فراتر از آن هست. بنابراین، در مورد استدلال وی درباره ی جوهر، اگر در نزد کسی مفهوم جوهر مستلزم چیزی فراتر از ماده باشد، از نظر اسپینوزا او طبیعت ماده را اشتباه فهمیده است، یعنی «چیزی که به نفس خودش به تصور می آید» (اخلاق؛ بخش اول، تعریف سوم). نتیجه ی این تعریف تصویری از جوهر است که تمام آنچه را که هست به دنبال دارد. تصور هر چیزی که فراتر از این باشد، جوهر را محدود می کند و بنابراین جوهر دیگر جوهر نخواهد بود. جوهر، شیوه ی تفکر اسپینوزا در باب «کل» است. هر چیز دیگری که وجود دارد «جزئی» از آن کل است و جدا از کل وجود مستقلی ندارد. در این مدل رابطه بین کل و جزء به نوعی موازی با رابطه ی بین شرط و مشروط شده است، اما تمایز بین این دو را نمی توان از منظر حقوقی، جغرافیایی یا حتی هستی شناختی بیان کرد.

از یک سو، مطمئناً می توانیم بگوییم که کل شرط اجزا است. چنان که از نظر اسپینوزا این یک اصل موضوعه است که بدون کل هیچ جزئی وجود ندارد. و از سوی دیگر، عجیب خواهد بود اگر بپرسیم مرز مابین کل و جزء کجاست، و یا اینکه بپرسیم قلمرو مخصوص کل چیست و قلمرو مخصوص جزء در کجاست. علاوه بر این، حتی در اینجا مشخص نیست که اصولاً تمایز هستی شناختی برای اسپینوزا مطرح است. آیا کل و جزء دو نوع مختلف از اشیاء هستند؟ از نظر اسپینوزا، اجزاء فقط بیان های متناهی کل هستند، حال آنکه کل حاصل جمع اجزاء است. به نظر می رسد اندیشیدن در باب تمایز بین اجزاء و کل به عنوان یک تمایز معرفت شناختی مفیدتر است [2]. به این معنا که، ما ممکن است در مورد هستی به عنوان یک کل یا طبیعت طبیعت آفرین (*naturans natura*) بیندیشیم، و به این ترتیب کل را به منزله ی منبع فعال حرکت در هستی بفهمیم. در این مورد اسپینوزا چنین چیزی در ذهن دارد: "گرانش باعث سقوط سنگ شد." مثالی که در نهایت قدرت هستی را به واسطه ی قوانین سرمدی آن، که در این مورد به خصوص گرانش است، نمایش می دهد. همچنین ممکن است از منظر اجزاء یا طبیعت پذیر (*naturata natura*) و با استفاده از همان مثال به هستی بیندیشیم. در این مورد مسئله مربوط است به سنگ به عنوان بخشی از هستی که طبق قوانین همان عمل می کند، و جهان که منفعل، تابع و کنش پذیر است. بنابراین، ما می توانیم یا از چشم انداز فعالیت، کل، به جهان نگاه کنیم یا از چشم انداز انفعال یعنی از چشم انداز اجزاً. با این حال، در هیچ نقطه ای از این تمایز، گمان نمی کنیم که کل از لحاظ هستی شناختی از اجزای آن جدا باشد. هستی توأمان هم کنشگر و هم کنش پذیر است. اسپینوزا این تمایز را شکلی صورتی می بخشد با اینکه نتیجه در نهایت نه تمایز مابین فرم و محتوا است و نه حتی به رابطه ی متعال بین شرط و مشروط منجر می شود. دستکم در اسپینوزا امکان یک گزارش غیرکانتی از رابطه ی بین شرط و مشروط را می بینیم.

روایتی غیراستعلایی از سیاست و خشونت

بدون وجود منابع متعالی که تمایز واضحی مابین قانون و حکم را مجاز بشمارند، در باب رابطه‌ی سیاست و خشونت چه می‌توان گفت؟ آیا اگر ما ادعا کنیم که خشونت و سیاست هم-خاستگاه‌اند، در همان موقعیتی هستیم که آگامبن و دریدا نیز هستند؟ از نظر اسپینوزیسم، هم-خاستگاهی از عدم امکان وجود هر چیزی خارج از ماده به عنوان طبیعت طبیعت پذیر ناشی می‌شود. با این حال، این تمایز، ارتباط مابین خشونت و امر سیاسی را ضروری نمی‌کند بلکه صرفاً آن را ممکن می‌سازد. دلیل این تغییر از ضرورت به امکان در تمایز بین potestas و potentia نهفته است. مفسران متنوعی مانند نئس و نگری این تمایز را ذکر کرده‌اند، که ممکن است به عنوان تفاوت بین «قدرت برساخته» (potestas) و «قدرت برسازنده» (potentia) شناخته شود. با این قرائت از اسپینوزا، مشکل خوانش دریدا و آگامبن این است که آن‌ها این دو نوع قدرت را با هم خلط کرده و قدرت برسازنده را سراسر به قدرت برساخته تبدیل نموده‌اند. در مقابل این، بنجامین در حالی که بین این دو نوع قدرت به وضوح تمایز قائل می‌شود، ارتباط آن‌ها را رابطه‌ای استعلایی می‌داند. در مورد بنجامین، «پوتنسیا» به منزله‌ی شرط امکان «پوتستاس» و مقدم بر آن است. یعنی «قانون» با پوتنسیا مطابقت دارد و «حکم» با پوتستاس. اما از نظر اسپینوزا به نظرم «پوتنسیا» و «پوتستاس» دو نقطه‌ی انتهایی یک پیوستار هستند. از این رو، هر سیستم سیاسی مجموعه‌ای مشخص از اجزایی است که نسبت خاصی از «پوتنسیا» و «پوتستاس» را تولید می‌کند. دلیل اینکه دموکراسی شکل برتر حکومت برای اسپینوزا است این است که در دموکراسی با بالاترین ضریب پوتنسیا (قدرت برسازنده) در نسبت با پوتستاس (قدرت برساخته) سروکار داریم. یا همانطور که اسپینوزا در رساله استدلال می‌کند، دموکراسی به مردم اجازه می‌دهد به آنچه دوست دارند بیندیشند و به آنچه فکر می‌کنند را بیان کنند.

دریدا و آگامبن مطمئناً زمانی که از خشونت پنهان شده در شکل دولت سخن می‌گویند، برحق‌اند. و اندرو بنجامین نیز حق دارد که می‌گوید این خشونت نه به لحاظ استعلایی هم‌خاستگاه است و نه قابل حذف. با این حال مخالفت من با ساختار استعلایی‌ای است که بنجامین برای اظهار نظر خود از آن بهره می‌برد. در نهایت، من فکر می‌کنم ساختار استعلایی آنچه را که مورد بحث است یعنی تقلیل خشونت را غیرممکن می‌کند. اگر چه شاید، دریدا و آگامبن در تلاش نیستند که به این سوال پاسخ دهند که چگونه می‌توان خشونت را کاهش داد، در عوض، احتمالاً پرسش آن‌ها این خواهد بود که اگر همه کاهش خشونت را خوب می‌دانند، پس چرا خشونت مصرانه در حال رشد است؟ همین پرسش هم هست که به سادگی نشان می‌دهد چرا بحث کردن در باب ریشه‌های خشونت اینقدر وسوسه‌انگیز است. پاسخ من این است، اگر ما باید کاری انجام دهیم (و دریدا دست‌کم موافقت می‌کند که باید این کار را انجام دهیم)، اجازه دهید طوری رفتار کنیم که پوتنسیای خود و اطرافیانمان افزایش یابد، در عین حالی که پوتستاس مداوماً کاهش می‌یابد. این کارها البته موقتی و آزمایشی هستند و تضمین نمی‌کنند که پوتنسیا افزایش یابد. همانطور که دریدا تصدیق می‌کند، هیچ چیز نمی‌تواند خطر کنش را بهبود بخشد.

[1] فلاسفه‌ی پیش از کانت (به خصوص هیوم) معتقد بودند که گزاره‌ها یا تحلیلی و پیشین هستند و یا تألیفی و پسین. در نتیجه نمی‌توانستند ضرورت احکام تجربی را تبیین کنند. تبیین ضرورت احکام تجربی در گرو وجود گزاره‌هایی

بود که هم تألیفی باشند (یعنی اطلاعات جدیدی راجع به جهان بدهند) و هم پیشین (یعنی مقدم بر تجربه و ضروری). از نظر کانت شرط امکان چنین گزاره‌هایی وجود «شهودهای پیشین یا مقدم بر تجربه» بود. کانت معتقد بود ما دو نمونه از این شهودها داریم: زمان و مکان. زمان و مکان از سویی مفهوم نیستند بلکه صور شهود هستند و از سوی دیگر مقدم بر تجربه هستند (شما مفاهیم کلی زمان و مکان را از نمونه‌های جزئی استنباط نمی‌کنید، بلکه تجربه‌ی وجود شیئی در فاصله‌ای دور یا نزدیک خود مستلزم وجود شهودی پیشین از مکان است؛ تجربه‌ی توالی آنات خود مستلزم شهودی پیشین از زمان است). بدین ترتیب مهم‌ترین هسته‌ی فلسفه‌ی نقدی کانت عبارت است از ایجاد تفاوتی کیفی بین شهود و مفهوم. شهودها مفاهیم گنگ و مبهم نیستند (برخلاف نظر عقل‌گرایان) و مفاهیم نیز سراسر قابل فروکاست به منشأی شهودی و تجربی نیستند (برخلاف نظر تجربه‌گرایان). در نتیجه ما می‌توانیم شهودهایی داشته باشیم که پیشین باشند، شهودهایی مقدم بر تجربه، که همانطور که گفتیم، خود شرط امکان تجربه هستند. م.ف.

[2] در نظر اسپینوزا یک جوهر بیشتر وجود ندارد. در نتیجه هرچه هست، هر امر جزئی‌ای، بیانی (expression) از جوهر و قدرت آن است. از آنجا که بیرون از جوهر چیزی وجود ندارد که آن را محدود کند، جوهر نامتناهی است. اما نامتناهی بودن برای اسپینوزا در واقع امری کیفی است: جوهر نامتناهی است زیرا قدرت دارد خود را به بی‌نهایت شکل بیان کند. هر حالت یا وجهی از جوهر (mode) بیان جوهر است تحت صفتی (attribute) خاص. قدرت نامتناهی جوهر خود را در قالب مقادیری متناهی بیان می‌کند یعنی ذوات (essence). این ذوات سرمدی هستند زیرا قدرت جوهر یا خدا سرمدی است. اسپینوزا به جای تکیه بر تمایز «بین» جوهر و حالات، بر تفاوتی تکیه می‌کند که خود قدرت بر سازنده‌ی جوهر است. به عبارت دیگر، تفاوت بین جوهر و حالات آن تفاوتی انتولوژیکی نیست (هستی مشترک معنوی است و در مورد خدا و مخلوقات به یک معنا به کار می‌رود)، بلکه تفاوتی اشتدادی یا تفاوتی در درجه است: هر حالتی واجد ذاتی است که درجه‌ای متناهی و محدود از قدرت است، حال آنکه جوهر، در مقام شبکه‌ی نامتناهی تمام حالات ممکن، بیانگر درجه‌ای نامتناهی از قدرت است. به زعم ژیل دلوز، این به معنای آن نیست که جهان نسبت به خدا یا علت خود فرودست است، بلکه بدان معناست که قدرت خدا در تمامی هستی در جریان است و هر درجه‌ای از قدرت، هرچقدر ناچیز، بیانی از قدرت نامتناهی خداوند است. م.ف.

لینک مقاله‌ی اصلی