

## **An Analysis on the Book** ***Expressionism in Philosophy: Spinoza***

**Shirin Karimi\***

### **Abstract**

According to Deleuze, it is an expression of the discipline that connects Spinoza's ontology, epistemology, physics, and ethics. In other words, the logic of expression is the logic that governs all the different areas of Spinoza's philosophy, and for this reason, Deleuze named his most detailed study about Spinoza *Expression in Philosophy, Spinoza*. In this article, I try to have an overview of this book and while examining each section, the concepts proposed in them and the process of the chapters, how Deleuze identifies the presence of the logic of expression in each aspect of Spinoza's philosophy will also be displayed. In this way, the basic concepts in Deleuze's reading of Spinoza will be revealed. In addition, we will see how immanence is related to expression in ontology, and how Deleuze describes the trinity of essence and its results by identifying two levels of expression, creative nature and created nature, as well as the theory of finite states. With respect to physics, the body is an expression of substance, a mode that is essentially an intensive degree of power. In this way, the triad of mode expression is described. In epistemology, the sufficiency of the true idea implies its expression. In ethics, the issue is about capacity and power, which belongs to the human body and mind, since the mind and body are an expression of essence, and therefore a degree of power.

**Keywords:** Expression, Immanence, Adequacy, Power, Ethics.

\* MA in Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran, [karimi.shirin75@gmail.com](mailto:karimi.shirin75@gmail.com)

Date received: 16/09/2023, Date of acceptance: 24/01/2024



**Extended Abstract**

The logic of expression emerges fully and perfectly in a philosophy that explains existence in an immanent manner by eliminating any transcendence. Deleuze, in his book *“Expressionism in Philosophy: Spinoza”*, detects the presence of this logic in all dimensions of Spinoza’s philosophy. He demonstrates how Spinoza, by endorsing real distinction of attributes instead of their numerical distinction and by presenting the uniqueness of substance that all attributes constitute its essence equally, establishes a flat ontology devoid of transcendence, with the concept of expression serving to elucidate the relationship between the elements of this immanent ontology. By introducing the concept of power, which in Spinoza's view is synonymous with existence itself, Deleuze explains the transition from infinite substance to finite modes through the expression of the absolutely infinite power of substance in the production of beings. Later in the book, Deleuze introduces the theory of parallelism in Spinoza's philosophy, which stems from the uniqueness of substance, the equality of attributes as infinite powers of existence, and considering beings as modal productions that express the power of substance. Deleuze also affirms the presence of the logic of expression in Spinoza's epistemology. By shifting from Descartes' criterion of truth, namely clarity and distinctness, to Spinoza's notion of adequacy, a genetic definition of true ideas replaces the solely external features of clarity and distinctness: a true idea is adequate, i.e., it expresses its cause which is itself another idea. At the level of the modes of the attribute of Extension (bodies), Spinoza holds to the essence of each body that belongs to a certain degree of power according to its participation in the essence of substance. In this regard, Deleuze introduces the central question of Spinozan physics, which is essentially a question about the quiddity of the thing: what can a body do? The power of a body expresses itself in a capacity for being affected, and this capacity is filled by affections (passive or active). Bodies enter into continuous relations with each other, either composing a third body and thereby increasing their power and experiencing joy, or decomposing each other which results in the diminishment of power and sadness. In the ethical realm, the aim is to become active and free, increase one’s power, and fill one’s affective capacity with joyful affects. The core of Spinoza's ethics is the parallelism of mind and body, meaning that the activity of the body corresponds to the activity of the mind, and the passivity of the body corresponds to the passivity of the mind. According to parallelism, there is no superiority or dominion between the mind as the finite mode of the attribute of Thought, and the body as the finite mode of the attribute of Extension. What the human body can do corresponds with the production of

three kinds of ideas in the mind. Additionally, each kind of knowledge expresses a certain mode of existence or way of life. Therefore, the answer to ethical questions is entangled with an examination of three kinds of knowledge (signs, common notions, and ideas of essence). The mind becomes active when it transitions from imagination to reason, creating common notions instead of images of things. Similarly, the body becomes active when, instead of passively succumbing to the often decomposing and sad effects of external bodies, it actively affects itself and increases its power by composing its internal relations with other compatible bodies. Deleuze, after elucidating Spinoza's path from passivity to activity, which begins with the formation of common notions, proceeds to investigate the third type of ideas, namely ideas of essence. He explains their relationship with the idea of God and how the mind transitions from common notions to ideas of essence. Spinoza's expressionism holds three important philosophical implications: firstly, at the level of existence, the absolute replaces the infinite; Attributes as forms of existence are considered expressions of absolute substance, and intensive parts (degrees of power) replace Cartesian notions of real quantities. At the level of knowledge, true knowledge is considered a causal expression rather than an idea with the external qualities of clarity and distinction. At the level of individuals, the expressive nature of forms of existence (attributes) signifies the expressive nature of the mind and body of one unified individual human being, resulting in a non-causal correspondence between them. In this article, by analyzing the parts and chapters of the book "*Expressionism in Philosophy: Spinoza*", I examine Deleuze's reading of Spinoza's philosophy and demonstrate how Deleuze identifies the presence of expressionism in various dimensions of Spinoza's philosophy, including ontology, physics, epistemology, and ethics. In doing so, I synchronize with the process Deleuze undertakes in his reading, elucidating the blossoming of Spinoza's concepts and their internal relations.

### **Bibliography**

- Deleuze Gilles (1978), "Seminars". <http://www.webdeleuze.com> and <http://www.univ-paris8.fr>
- Deleuze Gilles and Parnet, Claire (1987), *Dialogues*, trans. H. Tomlinson and B. Habberjam, New York: Columbia University Press.
- Deleuze Gilles (1988), *Spinoza: Practical Philosophy*, trans. R. Hurley, San Francisco: City Light Books.
- Deleuze Gilles (1992), *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. M. Joughin, New York: Zone Books.

- Deleuze Gilles (1997), "Spinoza and the Three 'Ethics'", In Essays Critical and Clinical, trans. D. W. Smith and M. A. Greco, 138-151, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hardt, Michael (2002), Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Heidegger, Martin (1962), Being and Time, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Heidegger, Martin (2019), Being and Time, translated by Abdul Karim Rashidian, Tehran: Nashre Ney
- Smith, Daniel W. (2012), Essays on Deleuze, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- University Press, 1985.
- Smith, Daniel W. The Collected Works. Vol. 2. Ed. Edwin M. Curley. Princeton: Princeton University Press, 2016.



## تحلیل کتاب Expressionism in Philosophy: Spinoza (بیانگری در فلسفه اسپینوزا)

شیرین کریمی\*

### چکیده

به‌باور دلوز، بیانگری آن رشته‌ای است که هستی‌شناسی اسپینوزا، معرفت‌شناسی، فیزیک و نیز اخلاق را به هم متصل می‌کند؛ به عبارت دیگر، منطق بیانگری منطق حاکم بر تمام حوزه‌های مختلف فلسفه اسپینوزا است و از همین جهت دلوز نام مفصل‌ترین پژوهش خود در باب اسپینوزا را بیانگری در فلسفه اسپینوزا می‌گذارد. در این مقاله کوشش می‌کنم مروری بر این کتاب داشته باشم و ضمن بررسی یکایک بخش‌ها، مفاهیم طرح‌شده در آن‌ها و روند فصل‌ها، نشان دهم دلوز چگونه حضور منطق بیان را در هر یک از وجوه فلسفه اسپینوزا شناسایی می‌کند. به این ترتیب، مفاهیم اساسی در خوانش دلوز از اسپینوزا آشکار خواهد شد. به علاوه، خواهیم دید در هستی‌شناسی، درون‌ماندگاری چه نسبتی با بیانگری دارد، و چگونه دلوز با شناسایی دو سطح بیانگری، طبیعت خلاق و طبیعت مخلوق - سه‌گانه‌های جوهر و نتایج حاصل از آن، و نیز نظریه حالات متناهی را شرح می‌دهد. در فیزیک، رجوع به بدن به مثابه بیانی از جوهر و بنابراین درجه‌ی اشتدادی از توان خواهد بود. به همین ترتیب، سه‌گانه بیانگری حالت‌مند شرح داده می‌شود. در معرفت‌شناسی، بسندگی ایده حقیقی بر بیانگری آن دلالت دارد. در اخلاق، مسئله بر سر ظرفیت و توانی است که از آنجایی به بدن و ذهن انسان متعلق است که ذهن و بدن بیانی از جوهر، و بنابراین درجه‌ای از توان، هستند.

**کلیدواژه‌ها:** بیانگری، درون‌ماندگاری، بسندگی، توان، اخلاق.

\* کارشناس ارشد فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران، karimi.shirin75@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۴



## ۱. مقدمه

«توان یک فلسفه با مفاهیمی که می‌سازد، یا مفاهیمی که معنایشان را دگرگون می‌کند سنجیده می‌شود، مفاهیمی که مجموعه‌ی نوینی از تقسیمات را بر اشیا و کردارها اعمال می‌کنند.» (Deleuze 1992: 321) با نظر به مفصل‌ترین پژوهش دلوژ درباره‌ی اسپینوزا، می‌توان ادعا کرد در نگاه دلوژ مهم‌ترین مفهوم خلق‌شده در اخلاق اسپینوزا مفهوم «بیانگری» (expression) است، چنانکه خود نیز از نام رساله‌ی پژوهشی او پیدا است: بیانگری در فلسفه: اسپینوزا (۱۹۶۸)، نخستین و مفصل‌ترین اثر دلوژ در باب اسپینوزا است (در کنار اسپینوزا: فلسفه‌ی عملی (۱۹۷۰)، «اسپینوزا و سه "اخلاق"» در انتقادی و بالینی (۱۹۹۳)، و نیز درسگفتارهای او درباره‌ی اسپینوزا ایرادشده در دانشگاه پاریس ۸ و نسان‌سن‌دنی (۱۹۸۰-۱۹۸۱)). اما در همین آغاز، بی‌درنگ پرسشی سربرمی‌آورد: چه چیز دلوژ، فیلسوف فرانسوی قرن بیستم، را بر آن می‌دارد که اسپینوزای قرن هفدهمی را مطالعه کند؟

دلوژ با نگاه به فرانسه‌ی سال ۱۹۲۴ به یاد می‌آورد: «ما همچنان به‌طرز عجیبی در مخمصه‌ی تاریخ فلسفه گیر افتاده بودیم. چه ساده درگیر هگل، هوسرل و هایدگر شده بودیم؛ ما خود را همچون عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی درون فلسفه‌ی مدرسی‌ای به‌مراتب بدتر از قرون وسطی انداخته بودیم ... [پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم] از همان زمان که پرداختن به آن‌ها را پیش گرفتیم پیشاپیش به تاریخ پیوسته بودند: متد، تقلید، شرح و تفسیر [هایی همگی] بیش‌از‌حد.» (Deleuze and Parnet, 2002: 12) برای رهایی از مخمصه‌ی مذکور، معروف به جریان «سه‌اچ» (the three H's)، در نیمه‌ی دوم قرن بیستم راه‌های گریزی جسته می‌شود، که رجوع به اسپینوزا یکی از آن‌ها است. چنین فضایی است که در کسانی همچون اتی‌بن‌بالیبار (Étienne Balibar)، پی‌یر ماشری (Pierre Macherey)، آنتونیو نگری (Antonio Negri)، و البته دلوژ، انگیزه‌ای برای پرداختن به اسپینوزا می‌پرورد. به‌باور دلوژ، فلسفه‌ی اسپینوزا از یکسو قادر است با روش کاملاً مثبتی که موتور محرکش پیدایش (genesis) است، بدیلی برای روش منفی دیالکتیک هگلی باشد، و ازدیگرسو، دریافتی از آزادی به‌دست دهد که برخلاف تلقی هایدگری، به‌جای ابتدا بر مرگ‌آگاهی، بر خود زندگی تکیه کند؛ گذشته‌ازاین، فلسفه‌ی اسپینوزا به‌باور دلوژ حاوی پاسخی است برای پرسش تفاوت انتولوژیک هایدگر در وجود و زمان، یعنی پرسش از نسبت میان وجود و موجودات. (هایدگر ۱۳۹۹: ۷-۱۱)

علاوه‌براین‌ها، دلوژ از وجهی دیگر نیز مجذوب اسپینوزا می‌شود: این ابعاد سیاسی اخلاق اسپینوزا است که نزد او اهمیتی انکارناپذیر می‌یابد. اخلاق اسپینوزا نه محدود به حوزه‌های

شخصی، بلکه عمیقاً دارای ابعادی سیاسی است؛ به این دلیل که در اخلاق اسپینوزا بحث بر سر افزایش توانی است که با بدن‌ها ممزوج گشته و در ذات آن‌ها رسوخ کرده است. هدف اخلاق هستی‌شناختی اسپینوزا این است که بدن‌ها را صاحب توان خویش سازد. اما هر بدن همراه با حالت وجود (mode of existence) یا شیوه حیات (way of life) خاص خود، در مونتاژ (assemblage) خاصی از بدن‌ها و نیروها تحقق می‌یابد. بنابراین شرط امکان محقق‌ساختن بدن‌هایی آزاد، فعال و شاد مستلزم تغییر مونتاژ است؛ یعنی تغییر مناسبات نیروها و تولید مونتاژی که در آن بدن‌های سازگار قادرند با ترکیب کردن نسبت‌هایشان باهم توانشان را افزایش دهند. اخلاق اسپینوزا مقدماتی برای دلوز فراهم می‌آورد تا پروژه سیاسی خود را در سرمایه‌داری و شیزوفرنی پی گیرد؛ یعنی گونه‌شناسی مونتاژهای سیاسی-اجتماعی گوناگونی که هرکدام فرآیندهای مختص خود را برای تولید بدن‌هایی با توان‌هایی خاص دارند. (Smith, 2012: 155)

## ۲. بیانگری و نسبت آن با فلسفه درون‌ماندگار

چرا دلوز کتاب خود را «بیانگری» نام می‌نهد؟ پاسخ به این پرسش همزمان ما را به فهم دلیل بسیار مهم دیگر رجوع دلوز به اسپینوزا نیز می‌رساند. آنچه اسپینوزا را نزد دلوز «شاهزاده فیلسوفان» می‌کند و سبب می‌شود دلوز خود را نیز «اسپینوزایی» بخواند، شکوفایی فلسفه‌ای از این جهت بی‌نظیر با او است که کاملاً هر نوعی از تعالی (transcendence) در هر سطحی را از خود می‌زداید. درون‌ماندگاری (immanence)، اصلی اساسی در فلسفه اسپینوزا و نیز فلسفه دلوز است؛ یعنی پرهیز از تبیین موجودات با اصلی متعال از آن‌ها که به فلسفه‌ای مشترک لفظی یا، در بهترین حالت، تمثیلی می‌انجامد. با درون‌ماندگاری، صحنه فلسفه بدل به پهنه‌ای مسطح می‌گردد که چیزی وراء یا پس‌پشت آن نیست. خدای اسپینوزا علت درون‌ماندگار جهان است، یعنی «هر چیزی که هست، در خدا هست.» (اخلاق، بخش اول، قضیه ۱۵).

«درون‌ماندگاری بیانگر ظاهر می‌شود، و بیانگری درون‌ماندگار، در نظامی از نسبت‌های منطقی که در آن این دو مفهوم نسبت دوسویه (correlation) دارند.» (Deleuze 1992: 175) دلوز از مهم‌ترین خصایص فلسفه اسپینوزا را وفاداری تمام‌وکمال او به درون‌ماندگاری می‌داند، و به این دلیل کتاب خود درباب اسپینوزا را بیانگری در فلسفه می‌نامد که فلسفه درون‌ماندگار همواره ضرورتاً بیانگر است. منطق حاکم بر فلسفه درون‌ماندگار، منطق بیانگری است. درحقیقت، بیانگری مفهومی است برای تبیین نسبت میان اصل درون‌ماندگار با موجودات،

در حالی که در فلسفه‌های متعال مفاهیم صدور یا خلقت و وظیفه تبیین این نسبت را به دوش می‌کشند. جوهر یا خدا یا طبیعت اصل درون‌ماندگار فلسفه اسپینوزا- در موجودات یا حالت‌ها خود را بیان می‌کند و حالات نیز بیان‌هایی از خدا هستند. جهان در خدا تا می‌خورد (implication) و خدا در جهان از تا باز می‌شود (explication). به این ترتیب، جوهر حالات را درون خود دارد، یا، جوهر هم‌تاخوردگی تمام حالات است (complication). به عبارت دیگر، ذات خدا در حالات بسط می‌یابد (develope) و خدا نیز ذات حالات را در لفافه دارد (envelope). بیانگری در آن واحد مشتمل بر هر دوی این جنبه‌ها است: بیانگری از یک سو، یا از یک نظرگاه، از تا باز شدن، بسط یافتن، یا توضیح داده شدن (explain) آن چیزی است که خود را بیان می‌کند؛ و از سوی دیگر، یا از نظرگاهی دیگر، تا خوردن بیان‌ها در آن چیزی است که خود را بیان می‌کند. (Deleuze 1992: 16)

بیانگری در فلسفه اسپینوزا با مقدمه‌ای آغاز می‌گردد، از سه بخش تشکیل می‌شود که در مجموع نوزده فصل را دربرمی‌گیرند، و در پایان با نتیجه‌گیری و یک ذیل پایان می‌یابد. مقدمه کتاب به «نقش و اهمیت بیان» می‌پردازد؛ مفهومی که در همان آغاز کتاب نخستین اخلاق به میان می‌آید، اما اسپینوزا هرگز نه خود بیان را تعریف می‌کند و نه با آن مفهومی دیگر را. بیان، معرف جوهر یا صفت نیست بلکه تنها زمانی طرح می‌شود که یک جوهر یگانه و مطلقاً نامتناهی دارای نامتناهی صفت باشد؛ یعنی وقتی مسئله بر سر تعیین نوع نسبت بین این سه است: جوهر درون‌ماندگار، صفاتی که به جای تمایز عددی، باهم تمایز واقعی دارند (بنابراین همگی متعلق به جوهری یگانه‌اند)، و نیز ذات جوهر.

بیانگری دو سطح دارد: سطح نخست، به طبیعت خلاق (natura naturans) مرتبط است؛ صفات بیان‌های جوهرند که در وجه بیانگر خود، ذات جوهر را نیز تقویم می‌کنند. دومین سطح بیانگری در حالات متناهی صورت می‌پذیرد؛ این بار صفاتند که به نوبه خود، خود را به بیان درمی‌آورند و بیان‌هایشان همان حالات متناهی هستند که با هر کدام، حالت‌یابی خاصی از توان جوهر بیان می‌شود. این سطح از بیانگری به تولید حالات یا همان موجودات متناهی می‌انجامد و بنابراین به طبیعت مخلوق (natura naturata) تعلق دارد. بخش یک بیانگری در فلسفه اسپینوزا با عنوان «سه‌گانه‌های جوهر» به نخستین سطح بیانگری اختصاص دارد؛ بخش دو، «توازی و درون‌ماندگاری»، به نتایج حاصل از سطح نخست بیانگری می‌پردازد، و بخش سه، «نظریه حالات متناهی»، در خدمت تبیین دومین سطح از بیانگری است. در این نظریه، موجودات



متناهی نه جوهرهایی صادر یا خلق شده از جانب جوهر الهی، بلکه حالت‌هایی از جوهرند که صفات جوهر، و بنابراین خود جوهر، در آن‌ها از تا باز می‌شود.

### ۳. سه‌گانه‌های جوهر

در بخش اول کتاب، سه‌گانه برای جوهر اسپینوزایی معرفی می‌شود؛ نخستین سه‌گانه میان جوهر، صفت، و ذات برقرار است. در نظر دلوز کلیدی‌ترین مفهوم در راهبری این سه‌گانه چیزی نیست جز نظریه «تمایز واقعی صفات» (به‌جای قول به عددی بودن تمایز صفات)؛ نظریه‌ای بی‌نظیر در تاریخ فلسفه و از ابداعات فلسفی اسپینوزا که چنان پراهمیت است که تمام مفاهیم مآخر از آن در اخلاق مستقیم یا غیرمستقیم از آن متأثرند؛ نظریه‌ای که در دو استدلال نتیجه‌ای ضددکارتی استنتاج می‌کند: تمام صفات (از جمله صفت فکر و صفت امتداد) تنها به یک جوهر یگانه تعلق دارند. در واقع برای اسپینوزا صفات «صورت‌های نامتناهی وجود» اند و بنابراین تمایز میانشان نه عددی، بلکه صوری است. (Deleuze 1992: 49) دلوز در خوانشش از اسپینوزا صفت را با کیفیت این‌همان می‌کند، یا به بیان دیگر، تمایز صوری اسپینوزایی را تمایزی کیفی می‌داند. بدین ترتیب تنها کثرتی (multiplicity) که به جوهر تعلق می‌گیرد بدل به «کثرت کیفی ناب» می‌شود. (Deleuze 1992: 37) در نتیجه این نظریه، جوهریت از افراد متناهی سلب می‌شود و به وجود واحد مطلق -خدا- منحصر می‌ماند. امری که دومین سه‌گانه جوهر را تشکیل می‌دهد.

در سه‌گانه دوم، خدا یا جوهر به‌مثابه وجود مطلق پدیدار می‌شود: نتیجه تمایز واقعی صفات این است که آن‌ها به‌مثابه صورت‌های وجود باهم برابرند و به یک میزان همگی کامل‌اند. هیچ سلسله‌مراتبی میان صفات برقرار نیست. گذشته‌ازاین، از آنجاکه صفات واقعاً باهم متمایزند، هیچ‌کدامشان انواع مشترکی نیستند و بنابراین چون سنخیتی باهم ندارند، باهم محدود نمی‌شوند. در نتیجه، هر صفت نامحدود است و ذاتی نامتناهی از خدا را بیان می‌کند. در آخر، به‌دلیل آنکه صفات به‌مثابه صورت‌های وجود، همگی به یک جوهر واحد تعلق دارند، بنابراین جوهر مطلق است. بدین ترتیب، دومین سه‌گانه، سه‌گانه کامل نامتناهی مطلق است. (Deleuze 1992: 81-2)

کلیدواژه سومین و آخرین سه‌گانه جوهر، که بخش نخست کتاب با بحث درباب آن خاتمه می‌یابد، «توان» است. در ذیل بحث از توان، دلوز به تفاوت استدلال‌های پسینی دکارت و اسپینوزا برای اثبات وجود خدا، و نیز نقد اسپینوزا به دکارت می‌پردازد. سرچشمه تفاوت در

این است که دکارت مبنای استدلالش را بر کمیت‌های واقعیت می‌گذارد اما اسپینوزا بر توان تکیه دارد: برای اسپینوزا ذات یا وجود با توان این‌همان است. وجود، خواه ضروری و خواه ممکن، همان توان است. از آنجاکه در سه‌گانه نخست به‌کمک نظریه تمایز واقعی صفات ثابت می‌شود که تمام صفات، یعنی صورت‌های وجود یا توان‌های وجودی، به جوهر یگانه تعلق دارند، و از این امر در دومین سه‌گانه نتیجه شد که خدا به‌مثابه مطلق، ذاتش با تمام صفات برابر است، بنابراین توانی مطلقاً نامتناهی برای وجود داشتن به جوهر تعلق دارد، و در نتیجه، جوهر وجود دارد. (Deleuze 1992: 85-90)

این‌همانی ذات و توان در سومین سه‌گانه جوهر، راه را برای گذر از نامتناهی به متناهی، یا از جوهر به حالت‌ها، می‌گشاید. توان در نظر اسپینوزا هرگز امری بی تفاوت یا بالقوه نیست. «هر توانی همواره یک فعلی است، یا لااقل، در فعالیت است.» (Deleuze 1992: 93) منطق بیانگری در این سطح نیز بروز می‌یابد: هر درجه از توان همواره خود را در ظرفیتی برای متأثر شدن (capacity to be affected) به بیان درمی‌آورد. بنابراین توان وجودی مطلق جوهر، در ظرفیتی مطلقاً نامتناهی برای متأثر شدن بسط می‌یابد یا از تا بازمی‌شود. اما مطلق بودن خدا بدین معنا است که با این‌همانی‌اش با کل وجود، هیچ‌غیری خارج از او نیست؛ بنابراین تمام ظرفیت تأثری خدا صرفاً با حال‌مایه‌های (affection) فعال پر می‌شود، و نه هرگز با حال‌مایه‌های منفعل حاصل از متأثر شدن از جانب چیزی خارجی؛ این بدین معنا است که خدا در بیانگری ظرفیت تأثری مطلق خود، ضرورتاً نامتناهی چیز را به طرق نامتناهی تولید می‌کند. بیانگری در سومین سطح جوهرین خود چنین صورتی دارد: (۱) ذات جوهر به‌مثابه توان مطلقاً نامتناهی وجود داشتن؛ (۲) جوهر به‌مثابه علت خود (زیرا صفات از همان جهتی که ذات جوهر را تقویم می‌کنند، وجود آن را ضرورت نیز می‌بخشند)؛ (۳) ظرفیتی برای متأثر شدن به طرق نامتناهی مطابق با توان وجودی جوهر. (Deleuze 1992: 95) بدین ترتیب، منطق بیانگری در سطح جوهر، در ضمن گذر از اولین سه‌گانه به سومین آن، همزمان تبیین مفهومی گذر از نامتناهی به متناهی نیز هست. بیانگری جوهرین ضرورتاً بیانگری حالت‌مند (modal) را به دنبال دارد.

#### ۴. توازی و عناصر آن

دلوز پیش از آنکه مستقیماً به بیانگری حالت‌مند بپردازد، بخش دوم بیانگری در فلسفه اسپینوزا را به موضوعاتی اختصاص می‌دهد که از نتایج بیانگری جوهرین است و به‌مثابه پلی میان دو سطح بیانگری عمل می‌کند. او این مباحث را ذیل عنوان «توازی و درون‌ماندگاری» گرد هم

می آورد. همانگونه که از نام فصل اول بخش دوم «بیانگری در توازی»- پیدا است، دلوز در این فصل به یکی از مهم ترین و البته بدیع ترین نظریات اسپینوزا می پردازد که به کمک آن موضع ضددکارتی خود را در رابطه با دوگانه انگاری (dualism) بسط می دهد. هدف دلوز در این فصل نورافکندن بر نسبت بین نظریه توازی و بیانگری است. نظریه توازی درحقیقت نتیجه نظریه یگانگی جوهر و مطلق بودن آن، و برابری صفات و لحاظ کردن آن ها به مثابه بیان های جوهر است.

دلوز صورت بندی نظریه توازی را متشکل از سه عنصر مقوم می داند. درحقیقت بین حالت های صفات مختلف سه این همانی برقرار است: (۱) این همانی ترتیب (order) یا مطابقت، (۲) این همانی ارتباط (connection) یا برابری اصل (principle)، و (۳) این همانی وجود یا وحدت هستی شناختی. (Deleuze 1992: 106-7) از آنجاکه خدا به دلیل وجودداشتنش، یا به عبارت دیگر، به دلیل این همانی ذاتش با توان مطلقاً نامتناهی، موجودات را تولید می کند، و به علاوه از آنجاکه صفات صورت های وجودی برابرند، بنابراین ترتیب تولید در تمام صفات عین هم است، یا به عبارت دیگر، خدا به یک ترتیب واحد، توان خود را با تولید موجودات در صفات مختلفش به بیان درمی آورد. افزون بر این، این همانی ترتیب بدین معنا است که حالات صفات مختلف باهم مطابقت دارند، یعنی، مطابق با هر حالتی از یک صفت، در همه صفات دیگر ضرورتاً حالتی وجود دارد. عنصر مقوم دوم در صورت بندی نظریه توازی حاکی از آن است که این همانی ترتیب و مطابقت امری تصادفی نیست، بلکه علاوه بر مطابقت حالت های صفات مختلف باهم، اصولی هم که حالت های مطابق هریک بر آن ها مبتنی هستند باهم برابرند. از سوی دیگر، حالت های صفات مختلف باهم وحدت هستی شناختی دارند، یعنی، آن ها در واقع یک چیز واحدند که تنها براساس صفات خود از هم متمایز می شوند. در نظر دلوز، ممکن کننده این سه وجه توازی چیزی نیست جز بیانگری: دو چیز که چیز سوم واحدی را بیان می کنند باهم برابرند، و چیز سومی که خود را در دو چیز به بیان درمی آورد در هر دو بیان خود، این همانی اش را حفظ می کند. (Deleuze 1992: 110) با نظریه توازی، دومین سطح بیانگری، یعنی بیانگری حالت مند نیز آشکار می شود: یک حالت مندی واحد، یعنی درجه مند شدن توان مطلقاً نامتناهی خدا در درجه ای متناهی از توان، خود را در نامتناهی حالت های بیان می کند که تنها در صفتی که حالتی از آن هستند باهم متفاوت اند، اما همگی بیان ها یا از تا باز شدن های واحدی از توان خدایند.

دلوز در فصل هفتم نظریه توازی را با تفصیل بیشتری بسط می‌دهد و به بررسی انواع آن، یعنی توازی هستی‌شناختی (بین حالت‌های صفات مختلف) و توازی معرفت‌شناختی (بین یک حالت از یک صفت و ایده‌اش) می‌پردازد و در نهایت سازگاری این دو نوع توازی باهم را نتیجه می‌گیرد (این نتیجه به کمک مفهوم برابری توان‌های خدا باهم حاصل می‌شود). دلوز در نیمه پایانی فصل هفتم و نیز در فصل هشتم، بحث را حول محور توازی معرفت‌شناختی به پیش می‌راند و از همین رو شاهدیم که مباحثی در باب صفت فکر و نسبت آن با توان اندیشیدن، و نیز ایده خدا مطرح می‌شوند.

### ۵. بسندگی به مثابه معیار حقیقت؛ معرفت‌شناسی ضد دکارتی اسپینوزا

ذیل فصل هشتم که «بیانگری و ایده» نام دارد، خصلت بیانگر ایده‌هایی از نوعی خاص آشکار می‌شود که وجه افتراق نظریه حقیقت اسپینوزا از دکارت را نیز برمی‌سازد. این ایده‌های بیانگر چیزی نیستند جز ایده‌های بسنده (adequate). در این مقطع دلوز، با پرداختن به خصلت بیانگر حالت‌های متناهی صفت فکر، وارد سطح دوم بیانگری، یعنی بیانگری حالت‌مند در ایده‌ها می‌شود (بیانگری حالت‌مند حالات صفت امتداد بدن‌ها - موضوع بخش سوم است). در این فصل روشن می‌شود که از نظر اسپینوزا، خصیصه درونی ایده‌ها که آن‌ها تبدیل به ایده‌های درست می‌کند، وضوح و تمایز دکارتی نیست. نظریه حقیقت نیازمند تعریفی تکوینی (genetic definition) است که نشان دهد ایده درست چه خصیصه‌ای درونی دارد که منجر می‌شود به لحاظ بیرونی واضح و متمایز هم باشد. معیار وضوح و تمایز دکارتی در حقیقت خصیصه‌ای صرفاً بیرونی را درباره ایده‌ها شناسایی می‌کند که نه ماهیت شیئی را که ایده، ایده آن است، بیان می‌کند و نه ماهیت خود ایده و فکر را. به‌باور اسپینوزا پاسخ این مسائل در بسندگی (adequacy) ایده نهفته است، یعنی بیانگری ایده در نسبت با علت خود. ایده درست ایده‌ای بیانگر است بدین معنا که ایده بسنده، به مثابه معلول، علت خود را (که ایده دیگری است) بیان می‌کند. این فصل با تبیین روش ترکیبی اسپینوزا، و تفاوت آن با روش تحلیلی دکارت پایان می‌یابد.

در ادامه بحث در باب بسندگی، دلوز فصل نهم را به نابسندگی اختصاص می‌دهد. در اینجا است که تخیل (imagination)، حال‌مایه (affection) و بدن (body) به دایره مفهومی اسپینوزا راه می‌گشایند. ایده نابسنده، فقدان محض نیست، چراکه در حقیقت صورت خیالی (image) و محصول تخیل است، یعنی ایده‌ای است از حال‌مایه، یا همان تأثیر بدنی خارجی بر بدن من، که

بدن خارجی را تنها از طریق معلولش، یعنی منفعل ساختن بدنم، می‌شناساند. بنابراین از آنجا که صورت خیالی، علت حال‌مایه را توضیح نمی‌دهد، نایانگر باقی می‌ماند. دلوز در فصل دهم، در راستای سیر مفهومی خود در این بخش، یعنی تأکید بر توازی معرفت‌شناختی، ایده‌ها و نظریه‌های حقیقت، به تفصیل به موضع ضد‌دکارتی اسپینوزا در باب حقیقت، و روش ترکیبی و شاخصه‌های آن می‌پردازد.

در فصل پایانی بخش دوم، دلوز درصدد تبیین نسبت بین بیانگری و درون‌ماندگاری برمی‌آید. چنانکه در ابتدا به اختصار گفتیم، بیانگری مفهومی است که تنها در آن نوع خاصی از هستی‌شناسی مجال بروز تمام‌وکمال می‌یابد که با حذف هرگونه تعالی و رفعت، اصل تبیین‌گر هستی بدل به علتی درون‌ماندگار می‌شود که همواره در نسبتی بی‌واسطه با تمام معلول‌های خود است. در این فصل دلوز سیر تاریخی بروز مفهوم درون‌ماندگاری بیانگر را پیگیری می‌کند و شباهت‌ها و تفاوت‌های هستی‌شناسی درون‌ماندگار اسپینوزا با هستی‌شناسی صدوری نوافلاطونی و نیز هستی‌شناسی مبتنی بر خلقت مسیحی را شرح می‌دهد.

## ۶. بیان‌گری حالت‌مند: بدن چه می‌تواند بکند

بیانگری حالت‌مند مربوط به حالت‌های متناهی صفت امتداد، یعنی بدن‌ها، موضوع سومین و آخرین بخش بیانگری در فلسفه اسپینوزا است. در ابتدای این بخش، دلوز باری دیگر، اما این مرتبه با اختصاص فصلی مستقل، هستی‌شناسی اسپینوزا را در سایه مسئله گذار از امر نامتناهی به امر متناهی می‌خواند. طبق هستی‌شناسی درون‌ماندگار، با یگانگی جوهر و این‌همان‌ساختن آن با امر نامتناهی، یعنی وجود بماهو وجود، و نیز با رد جایگاه جوهری موجودات متناهی، موجودات دیگر به‌مثابه جوهرهایی در برابر جوهر الهی قلمداد نمی‌شوند، و بر همین اساس، معضل ارتباط جوهر مخلوق با جوهر خالق پیشاپیش مرتفع می‌گردد. به‌عکس، موجودات حالت‌هایی متناهی از صفاتی نامتناهی هستند که همگی با هم ذات جوهر را تقویم می‌کنند. به عبارت دیگر، ذات جوهر عبارت است از این‌همانی هستی‌شناختی تمام صفات کیفی، و بنابراین برابر با توانی مطلقاً نامتناهی است؛ یعنی توان موجودبودن ذیل تمامی صورت‌های وجودی یا همان صفات که هر یک از آنها توانی نامتناهی در نوع خود است.

در این هستی‌شناسی، ذات موجودات متناهی به‌مثابه حالت، بخش اشتدادی (intensive part) صفات را برمی‌سازد. یعنی ذات هر حالت، شدت یا درجه‌ای متناهی از توان مطلقاً نامتناهی جوهر است. موجود متناهی حالتی از جوهر است زیرا به‌لحاظ هستی‌شناختی چیزی نیست جز

درجه‌مند شدن توان جوهر، یعنی بیان‌شدن توان وجودی نامتناهی فکر در این یا آن ایده، یا بیان‌شدن توان وجودی نامتناهی امتداد در این یا آن بدن. (Deleuze 1992: 191-9)

دلوز ادامه بخش سوم را به سه مسئله اساسی اختصاص می‌دهد: فیزیک بدن‌ها، معرفت‌شناسی، و نیز اخلاق (ethics) در برابر اخلاقیات (morality). چه بسا مهم‌ترین پرسش این بخش که نقشی محوری در پیگیری مسائل دارد، همان پرسش محبوب دلوز باشد که آن را از اخلاق وام می‌گیرد: بدن چه می‌تواند بکند؟

برای پاسخ به این پرسش، ابتدا لازم است به نحوه وجودی آنچه موضوع پرسش است، یعنی بدن، پرداخت؛ و مشغولیت دلوز در فصل سیزدهم همین مسئله است. به دلیل آنکه ذات هر حالت درجه‌ای متناهی از توان مطلقاً نامتناهی ذات خدا است، بنابراین علت وجود ذات حالت، خدا است؛ اما علت وجود یافتن خود حالت، حالتی دیگر است که بنابر قوانین مکانیکی ترکیب (composition) و اضمحلال (decomposition) سبب به وجود آمدن، زایش (generation)، صورت‌یابی (formation) یا تولد (birth) حالت به مثابه معلول خود می‌شود. موجود بودن چیزی نیست جز به‌طور بالفعل دارا بودن تعداد بسیار زیادی اجزا که ذیل نسبت خاصی از حرکت و سکون (نسبتی که دلوز آن را نسبت دیفرانسیل می‌داند) گرد هم آمده‌اند و بدل به اجزای بدن خاصی شده‌اند. (Deleuze 1992: 201-5) آنچه حالت موجود را آنی می‌کند که هست و بنابراین ضامن این‌همانی آن است، نه اجزای امتدادی (extensive part)، بلکه نسبت دیفرانسیل مقدم بر این اجزا است؛ بنابراین اگر نسبت ثابت باشد، حتی اگر خود اجزا تغییر کنند، بدن‌همانی باقی می‌ماند که بود. (Deleuze 1992: 208)

پرسش از آنچه بدن می‌تواند بکند چنان نزد دلوز با اهمیت است که فصلی مجزا را به آن اختصاص می‌دهد. تمرکز بحث در فصل چهاردهم حول محور طبیعت و حدود ظرفیت تأثیری بدن شکل می‌گیرد. هر درجه از توان، خود را در ظرفیتی برای متأثر شدن به بیان درمی‌آورد و این ظرفیت نیز با حال‌مایه‌ها پر می‌شود. هر بدن، یا حالت متناهی صفت امتداد، حال‌مایه‌هایی انفعالی را از سر می‌گذراند؛ یعنی حال‌مایه‌هایی را که طبیعت بدن منفعل به‌تنهایی قادر به توضیح آن نیست، زیرا چیزی نیست جز تأثیر بدنی خارجی بر آن. از دیگر سو، بدن می‌تواند تاحدی با حال‌مایه‌های فعال نیز متأثر شود؛ یعنی خودش خود را متأثر سازد. (Deleuze 1992: 219) به علاوه، هر حال‌مایه یک حال یا عاطفه را در لفافه خود دارد یا در خود تا می‌زند؛ حال‌هایی که حاکی از گذار یا تغییرند و اسپینوزا تمام آن‌ها را به دو حال بنیادین شادی و غم

ارجاع می‌دهد. تغییر مندرج در حال‌ها عبارت از افزایش یا کاهش توان متأثرشدن ما، هم در بدن و هم در ذهنمان، است.

تأثیرگذاری بدن خارجی بر بدن ما و نیروهای واردشده از طرف آن، وضعی را در بدنمان ایجاد می‌کند که نسبت به وضع سابق متضمن کمال کمتر یا بیشتری است. اگر بدن با دیگر بدن‌های سازگار با خود وارد مواجهه شود، یعنی با بدن‌هایی که نسبت برقرار میان اجزایشان با نسبت بدن من سازگار است و بنابراین می‌توانند باهم ترکیب شوند، در این صورت بدن من همراه با بدن خارجی، بدن سومی را می‌سازد که توانش از توان بدن‌های ما به‌تنهایی بیشتر است و هرکدام از ما اجزای آن هستیم. بدین ترتیب، توان بدن من افزایش می‌یابد. برای مثال، کیلوس و لُنف با ترکیب نسبت‌های شاخصشان باهم، خون را می‌سازند. در مقابل، اگر با بدنی ناسازگار مواجه شوم که نسبت بدن من را مضمحل می‌کند، توان من کاهش می‌یابد، یا در بدترین حالت، می‌میرم. مانند زمانی که آرسنیک سبب اضمحلال خون و مرگ بدن می‌گردد.

تنها زمانی تمام ظرفیت تأثیری بدن‌ها به کار بسته می‌شود که بدن صرفاً با حال‌مایه‌های فعال متأثر شود؛ امری که بنابر نحوه وجودی حالت‌ها ناممکن است زیرا هر حالت از آنجایی که متناهی است، در جهانی به وجود می‌آید که پیشاپیش آکنده از نامتناهی حالت دیگر است که پیوسته بر آن نیرو وارد می‌کنند. حال‌های انفعالی ظرفیت تأثیری بدن را، که متشکل از آستانه‌ای حداقلی و آستانه‌ای حداکثری است، به حداقل آن فرومی‌کاهند؛ انفعالات، دست ما را از آنچه می‌توانیم بکنیم کوتاه می‌کنند. (Deleuze 1992: 225) بر اساس این توضیحات، می‌توانیم سه‌گانه بیانگری حالت‌مند را چنین عرضه کنیم: ذات حالت به‌مثابه درجه‌ای از توان، خود را در نسبتی شاخص (نسبت دیفرانسیل) به بیان درمی‌آورد؛ این نسبت ظرفیتی تأثیری را بیان می‌کند؛ و این ظرفیت را حال‌مایه‌ها به کار می‌اندازند. (Deleuze 1992: 233)

## ۷. اخلاق و کوشش‌های معرفت‌شناختی برای آزادی

هدف اخلاق اسپینوزا فعال و آزادساختن انسان، افزایش توان او و پرکردن ظرفیت تأثیری‌اش با حال‌های شاد است. «در نگاه اخلاقی به جهان همواره مسئله بر سر ظرفیت و توان است، و نه هرگز چیزی دیگر.» (Deleuze 1992: 268) عصاره اخلاق اسپینوزا «شاد باش» است، آن هم در وضعیتی در نگاه نخست دلسردکننده که حال‌مایه‌های غم‌بار پیوسته توان انسان را تثبیت و فلج می‌کنند. بنابراین پرسش اخلاقی عبارت است از: چگونه می‌توانیم حال‌مایه‌های فعال تولید کنیم؟ اما شگفت آنکه حال‌مایه‌های فعال را نمی‌توان تولید کرد مگر با از سر گذراندن قسم

خاصی از حال‌مایه‌های منفعل؛ یعنی حال‌مایه‌های انفعالی شادی‌بخش. بنابراین پرسش اخلاقی درحقیقت دو بخش دارد؛ پیش از پرسش مذکور، ابتدا باید به این سوال پاسخ داد: چگونه می‌توانیم حداکثری از انفعالات شادی‌بخش را تجربه کنیم؟ (Deleuze 1992: 256)

«نگاه اخلاقی به جهان» به پژوهش دلوز در فصل شانزدهم جهت می‌بخشد. از نتایج بسیار مهم هستی‌شناسی اسپینوزا برای اخلاق، نظریه‌توازی است که به‌واسطه آن نسبت معکوس فعل و انفعالی ذهن و بدن نقد می‌شود. اگر صفت فکر و امتداد باهم برابرند و تمایز میان‌شان حاکی از تضاد یا سلسله‌مراتبی نیست، و میان‌شان این‌همانی ترتیب برقرار است، بنابراین در حالت‌های آن‌ها نیز برتری و نسبتی سلطه‌آمیز وجود ندارد؛ فعالیت بدن مطابق است با فعالیت ذهن و انفعال بدن مطابق با انفعال ذهن. در راستای همین تلقی، دلوز تفاوت نظریه کلاسیک حق و وضع طبیعی را با نظریه هابز و اسپینوزا در این‌باب بررسی می‌کند (Deleuze 1992: 258-61) و تبیین اسپینوزا درباره تشکیل مدینه را شرح می‌دهد. (Deleuze 1992: 265-8)

فصل هفدهم جایی است که پرسش‌های اخلاقی مذکور پاسخ می‌یابند. بنابر نظریه‌توازی، تشکیل ایده‌ای در ذهن هرگز از فعالیت یا انفعالی در بدن جدا نیست. به‌باور اسپینوزا آنچه بدن انسان می‌تواند بکند، در ذهن با تولید سه نوع ایده مطابق است. افزون بر این، هر نوع از شناخت یک «حالت وجود» را پیش‌فرض دارد و بیانگر آن است. (Deleuze 1997: 138) زیرا

چیزهایی هست که نمی‌توان انجام داد یا حتی به زبان‌شان آورد، باورش‌شان داشت، احساس‌شان کرد، به آن‌ها اندیشید، مگر آنکه ضعیف، بنده، ناتوان بود؛ و چیزهای دیگری که نمی‌توان انجام داد، احساس کرد و غیره، مگر آنکه آزاد یا قوی بود. (Deleuze 1992: 269)

بنابراین، پاسخ پرسش‌های اخلاقی با بررسی سه نوع شناخت (نشانه‌ها، مفاهیم مشترک، و ایده‌های ذات) گره خورده است.

پاسخ پرسش‌های اخلاقی مذکور در گزینشی نهفته است که دلوز آن را «کوشش نخستین عقل» می‌نامد؛ کوششی برای برگزیدن حال‌مایه‌های انفعالی شاد و پرهیز از حال‌مایه‌های انفعالی غم‌باری که از توانمان می‌کاهند. (Deleuze 1992: 283) یعنی، نخست، تمیزدادن نشانه‌های شاد از نشانه‌های غم‌بار از هم و سپس شناسایی تجربی بدن‌های سازگار و ناسازگار از روی آن‌ها، و دوم، مدیریت مواجهات، که عبارت است از گریز از بدن‌های ناسازگار و شتافتن به‌سوی بدن‌های سازگار.

«مفهوم مشترک همواره ایده‌ای از شباهت ترکیب در حالت‌های موجود است» (Deleuze 1992: 275) و «به‌واسطه این مفاهیم سازگاری بین حالات را درمی‌یابیم.»



(Deleuze 1992: 276) بدن‌ها هرگز از جهت چیزی که در اشتراک ندارند با هم ترکیب نمی‌شوند؛ ترکیب همواره منوط به وجود امر مشترک میان بدن‌ها است. اگر موفق شویم در مواجهه با بدنی که ترکیب‌شدنش با بدنمان را با حالی شاد درمی‌یابیم، امر مشترک میان بدن خود و بدن خارجی را دریابیم، یعنی،

در شباهت ترکیب دلیلی درونی ضروری برای سازگاری بدن‌ها را پیدا کنیم، به شناخت نوع دوم گذر کرده‌ایم و مفهوم مشترک ضرورتاً بسنده‌ای را شکل داده‌ایم؛ زیرا «آنچه بین بدن من و بدن‌های خارجی خاص مشترک است "به‌طور برابر" در هریک از این بدن‌ها هست. (Deleuze 1992: 279)

بسندگی بر بیانگر بودن مفهوم مشترک نیز دلالت دارد: مفهوم مشترک بیانگر است زیرا علت خود را آشکار می‌سازد، یعنی همان نسبت مشترکی را که منجر به ترکیب بدن‌ها شده است. برای نخستین بار، زمانی ذهن صاحب توان خود می‌شود که از تخیل به عقل گذر کند، یعنی به جای صورت خیالی، مفهوم مشترک بسازد. ساختن مفهوم مشترک محصول کوششی عقلی است؛ به این دلیل است که با توان ذات خودمان، از آن جهت که حالتی از صفت فکر هستیم، توضیح داده می‌شود. «عقل همان توان فعل ذهن است» و با ساختن مفهوم مشترک است که ذهن فعالیتش را آغاز می‌کند. (Deleuze 1992: 274) به علاوه، مفهوم مشترک حالی را به دنبال دارد که نه دیگر انفعالی، بلکه شادی فعالی است که از ایده‌ای بسنده ناشی می‌شود. علت این شادی فعال، برخلاف شادی انفعالی آغازین، ایده‌ای نابسنده از بدن سازگار با من نیست، بلکه ایده بسنده‌ای است از آنچه، یعنی آن نسبتی، که بین بدن خارجی و بدن من مشترک است و علت ترکیب بدن‌هایمان است. (Deleuze 1992: 284)

انواع شناخت به دو نوع مذکور، یعنی نشانه‌ها و مفاهیم منحصر نمی‌شود. اسپینوزا به نوع سومی از شناخت نیز باور دارد که دلوز در فصل هجدهم چستی و فرآیند کسب آن را شرح می‌دهد. می‌دانیم که هر حالت موجود، جدا از اجزایی که به نسبت شاخصش تعلق یافته‌اند، ذاتی نیز دارد که عبارت است از درجه‌ای متناهی از توان. ایده‌هایی که متعلقشان ذات‌ها باشند سومین نوع شناخت را برمی‌سازند. شرط امکان دستیابی ما به شناخت فعال نوع سوم، انفعال است؛ زیرا این مفاهیم مشترک هستند که به ایده‌های ذات پل می‌زنند، اما شکل‌دهی به مفاهیم مشترک ناممکن بود اگر نشانه‌های برداری حال، از نوع شاد آن را نداشتیم. (Deleuze 1992: 296)

مفاهیم مشترک براساس نسبت بیانگری که با ایده خدا دارند به شناخت نوع سوم راه می‌برند. دلوز تصریح دارد که ایده خدا را، درعین نسبت نزدیکی با مفاهیم مشترک، نباید

عام‌ترین مفهوم مشترک قلمداد کرد. مفاهیم مشترک در تخیل و انفعال مندرج در آن ریشه دارند، درحالی‌که «خدا را نمی‌توان تخیل کرد». (اخلاق، بخش دوم، قضیه ۴۷، تبصره) نسبت مفهوم مشترک با ایده خدا نسبتی بیانگرانه است: هر مفهوم مشترک خدا را به بیان درمی‌آورد. «مفاهیم مشترک خدا را به‌مثابه منشأ تمام نسبت‌های مقوم چیزها بیان می‌کنند.» (Deleuze 1992: 297) هر مفهوم مشترک، و ابژه‌اش را، یعنی هر بدن مرکب تولیدشده، را که در نظر بگیریم، خدا آن بنیادی است که متعین کرده است نسبت‌های دو بدن نخست با چنین و چنان ساختارهای درونی در مواجهه با یکدیگر ترکیب شوند و بدن سوم را به‌مثابه معلول تولید کنند. از همین جهت است که «هر مفهوم مشترک خدا را به‌مثابه منشأ نسبت‌های مرکب در بدن‌هایی بیان می‌کند که مفاهیم بر آن‌ها اطلاق می‌شوند.» (Deleuze 1992: 298)

ایده خدا محوری است که حول آن از شناخت نوع دوم به شناخت نوع سوم منتقل می‌شویم؛ زیرا در عین آنکه ایده خدا با مفاهیم مشترک پیوند دارد، خودش در زمره آن‌ها نیست. فراروی این ایده از مفاهیم مشترک خدا را در سطحی دیگر آشکار می‌سازد؛ این بار نه به‌مثابه بنیاد نسبت‌ها، بلکه همچون ذاتی با توانی مطلقاً نامتناهی که تمامی ذات‌های حالات را، که درجه‌هایی متناهی از این توان‌اند، دربر گرفته است. شناخت نوع سوم «از ایده‌ای بسنده از ذات صوری صفات خاصی از خدا نشئت می‌گیرد و به شناخت بسنده ذات [صوری] چیزها منتهی می‌شود.» (اخلاق، بخش دوم، قضیه ۴۰، تبصره ۲) ابژه این شناخت عبارت از سه چیز است: ۱. ذات خدا به‌مثابه توان مطلقاً نامتناهی؛ ۲. ذات صفات، اما این بار نه به‌مثابه عام‌ترین مفهوم مشترک، یعنی چیزی که میان تمامی بدن‌های موجود مشترک است، بلکه به‌مثابه صورت‌های وجود یا توان‌هایی که ذات خدا را تقویم می‌کنند؛ ۳. ذات حالات متناهی، به‌مثابه درجه‌هایی متناهی که در توان ذات خدا مشارکت می‌کنند. (Deleuze 1992: 300)

## ۸. سعادت و نسبت آن با انواع شناخت

آخرین فصل بیانگری در فلسفه اسپینوزا «سعادت» نام دارد؛ در ابتدای این فصل سه نوع شناخت هرچه بیشتر در نسبت باهم سنجیده می‌شوند. مفاهیم مشترک و ایده‌های ذات گرچه هر دو ایده‌هایی بسنده‌اند، باهم تفاوتی دارند؛ مفاهیم مشترک تنها درباره نسبت‌هایی ایده به‌دست می‌دهند که بین بدن من و بدن‌های خارجی مشترکند، و هرچند با توان ذات خود من توضیح داده می‌شوند، خودشان ایده‌ای از این ذات نیستند. مفاهیم مشترک درحقیقت ایده‌هایی از نسبت‌های مشترک بین چیزهایند و نه از خود چیزها. با شناخت نوع سوم است که از ذات

خودم، درجه‌توان آن و اندراجش در توان ذات خدا ایده کسب می‌کنم. به‌علاوه، از آنجا که از هر ایده‌بسنده به‌مثابه ایده‌ای که افزایش توانم را پیش‌فرض دارد حال شاد ناشی می‌شود، و نیز به دلیل آنکه ایده خدا به‌مثابه محتوی تمام ذات‌ها، علت مادی ایده‌های ذات‌حالات متناهی است، بنابراین با شناخت نوع سوم، نسبت به خدا به‌مثابه علت حال شاد خود-عشقی عقلانی احساس می‌کنم؛ و نیز میلی عقلانی نسبت به کسب ایده‌های بیشتر و بیشتری از این نوع.

(Deleuze 1992: 305-6)

فصل نوزدهم با تأملاتی در باب سعادت در فلسفه اسپینوزا و تفاوت آن با نظریه‌های بدیل نامیرایی انسان پایان می‌یابد. مرگ چیزی نیست جز آنکه نسبت شاخص من، که بیانگر توان ذاتم است، دیگر قادر نیست در اجزایی امتدادی خود را به بیان درآورد؛ یعنی، اجزای امتدادی که سابق بر این ذیل نسبت شاخص من گرد هم می‌آمدند، دیگر توان ذات من را بیان نمی‌کنند، بلکه به اجزای بدن دیگری با توان دیگری بدل می‌شوند، مثلاً به بدن خاک یا کرم‌هایی که از آن تغذیه می‌کنند. در پی مرگ، ذهن تمام اجزایی که به وجود بدن مربوط بود، یعنی تخیل و حافظه، را از دست می‌دهد زیرا دیگر نمی‌توانم حال‌مایه‌های انفعالی را تجربه کنم. آنچه باقی است، ذات من به‌مثابه درجه‌ای از توان است، که برخلاف وجود امتدادی بدن که دیرند (duration) دارد، سرمدی (eternal) است. وجود برای ما آزمون است، اما نه آزمونی اخلاقیاتی که اجر و جزایی در پی داشته باشد، بلکه به‌قول دلوز آزمونی فیزیکی یا شیمیایی است. امر تعیین‌کننده این است که در طول حیات، ظرفیت تأثیریمان بیشتر با حال‌مایه‌های انفعالی (صور خیالی) به کار می‌افتد (حال‌مایه‌هایی که با ازدست‌رفتن اجزای امتدادی از میان می‌رود)، یا با حال‌مایه‌های فعال (حال‌مایه‌های محصول کسب مفاهیم مشترک و ایده‌های ذات). این چیزی است که مشخص می‌کند پس از مرگ، ذات سرمدی‌مان به‌مثابه امری انتزاعی و متأثرنشده پابرجا بماند، یا به‌مثابه امری محقق و بیانگر. (Deleuze 1992: 315-20)

## ۹. بیان‌گری در فلسفه و دلالت‌های آن

در فصل نتیجه‌گیری، دلوز خود را وقف پرداختن به منطق بیان، کارکرد آن در فلسفه اسپینوزا به‌مثابه منطقی ضد‌دکارتی، و تفاوت و شباهت‌های بیان‌گری اسپینوزایی با بیان‌گری لایب‌نیتری می‌کند. در این فصل بار دیگر تفاوت‌های نظریه معرفت اسپینوزا با دکارت در باب معیار بسندگی و معیار وضوح و تمایز جمع‌بندی می‌شوند که درنهایت این تفاوت‌ها ریشه خود را در نظریه بیان‌گری اسپینوزا می‌یابند.

بیانگری نزد اسپینوزا سه تأثیر فلسفی مهم دارد: نخست، در سطح وجود، امر مطلق جایگزین امر نامتناهی می‌شود؛ صورت‌های وجود به مثابه بیان‌های وجود مطلق لحاظ می‌شوند؛ و اجزای اشتدادی (درجه‌های توان) به جای مفهوم دکارتی کمیت‌های واقعیت می‌نشینند. در سطح معرفت، دانش واقعی به مثابه بیان قلمداد می‌شود و نه به مثابه ایده‌ای دارای خصلت بیرونی وضوح و تمایز. در سطح افراد، بیانگری صورت‌های وجود به بیانگری ذهن و بدن از یک حالت‌مندی واحد از جوهر می‌انجامد که نتیجه‌اش مطابقت غیرعلی بین آن‌ها است. بدین ترتیب، فرد بدل به «مرکزی بیانگر» می‌گردد. درحقیقت، علیت واقعی نوعی از بیانگری است؛ منطقی بیانگری هم بر روابط علی و معلولی حاکم است (علت خود را در معلول خود به بیان درمی‌آورد، معلول از تابا زشدن یا بسط‌یافتن است)، و هم بر روابط غیرعلی بین مجموعه‌های ناهمگنی که باهم مطابق‌اند، مثلاً بین صفات مختلف یا میان بدن و ذهن. (Deleuze 1992: 325-7)

در ادامه دلوز تفاوت استراتژی‌های ضد دکارتی اسپینوزا و لایب‌نیتس را بررسی می‌کند؛ اختلاف اساسی این دو بر سر تفسیرشان از بیانگری است. لایب‌نیتس، مشهور به وکیل مدافع خدا، دچار شدن بیانگری به همه‌خدانگاری (pantheism) را خطری جدی می‌بیند و بنابراین برای پرهیز از آن نوعی از بیانگری را طرح می‌کند که در آن خلقت و صدور نیز جزو انواع بیانگری محسوب می‌شوند. او بیانگری را در حوزه‌های وسیع‌تری نسبت به اسپینوزا به‌کار می‌برد؛ از جمله برای نشانه‌ها، نمادها، و هماهنگی‌ها نیز خصلت بیانگر قائل می‌شود. این درحالی است که اسپینوزا با اتخاذ موضعی رادیکال، بیانگری را صرفاً میان اموری برقرار می‌داند که هرگونه تعالی، رفعت، اشتراک لفظی یا تمثیل از آن‌ها حذف شده است و طرفین بیانگری نه در نسبتی سلسله‌مراتبی، بلکه در یک هستی‌شناسی مسطح باهم برابرند. (Deleuze 1992: 328-31)

بنابر نظریه اشتراک معنوی، تفاوت آنچه خود را بیان می‌کند (خدا)، با بیان‌های حالت‌مندش (حالات متناهی)، در صورت وجودی آن‌ها نیست، زیرا صفات صورت‌های مشترکی هستند که در همان صورتی که ذات خدا را تقویم می‌کنند ذات حالات را نیز دربردارند؛ تفاوت خدا با حالت‌ها در وجه (proprium) وجود است، یعنی مثلاً صفت امتداد به‌طور نامتناهی به ذات خدا تعلق دارد، اما به‌طور متناهی به ذات این یا آن بدن. بیانگری اسپینوزا مشترک معنوی است، درحالی که لایب‌نیتس به بیانگری مشترک لفظی باور دارد. بیانگری در فلسفه اسپینوزا چنین پایان می‌یابد: «در نهایت دشوار است بگوییم کدام مهم‌تر است: تفاوت‌های میان لایب‌نیتس و

اسپینوزا در ارزیابی‌شان از بیانگری؛ یا اتکای مشترکشان بر این مفهوم در بنیادگذاری فلسفه‌ای پسادکارتی.» (Deleuze 1992: 335)

## ۱۰. نتیجه‌گیری

چنانکه دیدیم، راهبر دلوز در مهم‌ترین پژوهش او درباب اسپینوزا، مفهومی است که به‌باور او غالباً در تحقیق‌ها مغفول واقع شده است. مفهوم بیانگری، در نخستین بخش کتاب در سطح جوهرین، در نتیجه نظریات یگانگی جوهر و تمایز واقعی صفات، نسبت بین جوهر و صفت و ذات را تعیین می‌کند و اسپینوزا را از تلقی دکارتی نامتناهی به دریافت مطلق از خدا می‌رساند؛ به‌واسطه همین امر، با تعلق تمام صفات به‌مثابه بیان‌های ذات جوهر که هر یک صورت وجودی متفاوتی هستند، جوهر مطلق دارای توان مطلقاً نامتناهی می‌گردد. در بخش دوم نتایج این هستی‌شناسی در نظریات توازی، درون‌ماندگاری، و نیز بیانگر بودن ایده‌ها نمود می‌یابد. دلوز در این بخش مفصلاً به تفاوت‌های میان هستی‌شناسی و نیز نظریه حقیقت اسپینوزا و دکارت می‌پردازد. بخش پایانی جایی است که با گذر از نامتناهی به متناهی، نتیجه نظریات مطرح‌شده برای تعیین وجود حاکم موجودات به‌دست می‌آیند. دلوز بر همین اساس و در راستای آنچه بدن، به‌مثابه درجه‌ای اشتدادی از توان، می‌تواند بکند، نگاه اخلاقی اسپینوزا به جهان را تبیین می‌کند و شناخت را نیز در دل همین کوشش برای اخلاقی زیستن، یعنی افزایش توان، و شاد، عقلانی و آزاد بودن جای می‌دهد.

## کتاب‌نامه

اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶)، *اخلاق*، ترجمه‌ی دکتر محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.  
هایدگر، مارتین (۱۳۹۹)، *هستی و زمان*، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.

Deleuze Gilles (1978), "Seminars". <http://www.webdeleuze.com> and <http://www.univ-paris8.fr>

Deleuze Gilles and Parnet, Claire (1987), *Dialogues*, trans. H. Tomlinson and B. Habberjam, New York: Columbia University Press.

Deleuze Gilles (1988), *Spinoza: Practical Philosophy*, trans. R. Hurley, San Francisco: City Light Books.

Deleuze Gilles (1992), *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. M. Joughin, New York: Zone Books.

- Deleuze Gilles (1997), "Spinoza and the Three 'Ethics'", In *Essays Critical and Clinical*, trans. D. W. Smith and M. A. Greco, 138-151, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hardt, Michael (2002), *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Heidegger, Martin (1962), *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Smith, Daniel W. (2012), *Essays on Deleuze*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Spinoza, Benedictus de. The Collected Works. Vol. 1. Ed. Edwin M. Curley. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Spinoza, Benedictus de. The Collected Works. Vol. 2. Ed. Edwin M. Curley. Princeton: Princeton University Press, 2016.

