



پریکلس و وردی:

فلسفه‌ی فرانسوا شتله

ژیل دلوز

ترجمه‌ی سیمین بحری

فرانسوا شتله همواره خودش را یک خردگرا معرفی کرده است – ولی چه جور خردگرایی؟ او مدام به افلاطون، هگل، و مارکس ارجاع می‌دهد ولی بیشتر از همه یک ارسطویی ست. پس چه چیزی او را از یک تومیست متمایز میکند؟ بی‌تردید بخاطر شیوه‌ای که به خدا و در کنارش به هر تعالی میتازد. شتله میگوید هر شکلی از تعالی و هر باوری به جهانی دیگر خیره‌سری نام دارد. هیچ وقت فیلسوفی در کار نبوده که بی‌سروصداتر از این بی‌خدا باشد، مگر البته نیچه. بی‌خدایی شتله یک کفر آرام است، یعنی فلسفه‌ای که در آن خدا دیگر یک مسئله نیست – ناموجودیت و حتی مرگ خدا دیگر مسئله نیستند بلکه شرایطی به مسئله تبدیل میشوند که باید بمنزله مفروضات معین در نظرشان گرفت تا مسائل واقعی بتوانند در نتیجه‌شان نمایان شوند: این یگانه فروتنی ماست. هیچ فلسفه‌ای هرگز با استواری بیشتری خودش را در یک ساحت حلول محض واقع نکرده است.

در ژارگون فیلسوفان ما، لفظ مورد استفاده برای اصلی که هم بمنزله منشا هر تبیین و هم بمنزله واقعیتی برین وضع میشود تعالی ست – واژه‌ای زیبا که بنظرم کاملاً بجاست. سنخ‌های وقیح، ریز و درشت، از رهبر یک گروه حاشیه‌ای کوچک تا رئیس‌جمهور آمریکا با تعالی استمرار میابند همچون ولگردی که با شراب قرمز. خدای قرون‌وسطا بر باد رفته است بدون اینکه ذره‌ای از نیرویش یا وحدت صوری عمیقش را از دست بدهد: تجسم‌هایش علم، طبقه کارگر، کشور، پیشرفت، سلامت، امنیت، دموکراسی، و سوسیالیسم را شامل میشود – فهرستش طولانی میشود اگر بخواهیم ریز تجسدهایش را بیاوریم. این شکل‌های تعالی جایگزین خدا شده‌اند (که راه دیگری ست برای گفتن اینکه خدا هنوز وجود دارد و همه‌جا حاضر است) و نقشه‌هایشان برای ساماندهی و نابودی را با سببعیتی بیشتر اجرا میکنند.^۱

حلول، ساحت حلول، متشکل از رابطه‌ای بین بالقوگی و فعلیت است.^۲ این دو مفهوم فقط در رابطه با هم میتوانند وجود داشتند و از هم لاینفک‌اند. به این معناست که شتله یک ارسطویی ست. در حقیقت بنظر میرسد که او یکجور شیفتگی در قبال قدرت یا بالقوگی داشته باشد: آدمی توان است، آدمی ماده است....

1 François Châtelet, *Les années de démolition* (Paris: Éditions Hallier, 1975), p. 263.

۲ میتوان این عبارت را بصورت «قوه» و «فعل» هم ترجمه کرد. در فرانسه *puissance* و *acte* ترجمه‌ای از اصطلاحات *dynamis* و *Energeia* ارسطو هستند. *puissance* قوه به معنای بالقوگی ست درحالی‌که *pouvoir* قوه به معنای سیطره یا سلطه است. بنابراین ابتدا از «بالقوگی» (potentiality) برای ترجمه *puissance* شتله استفاده میکنم. – مترجم انگلیسی (چارلز ت. ولف).



قدرت سیاسی اصلاً برایم جالب نیست. مقابله با قدرت، تلاش برای «انسداد» در فعالیتش - در نظرم اینها دام‌اند. در عوض قدرت بمنزله بالقوگی برایم جالب است، چیزی که قدرت را به چیزی تبدیل میکند که هست. حالا بالقوگی به بیانی اکید «یکی برای همه» است. از فعلیت دادن به استعداد لذت میبرم - از انجام کاری که قابلیتش را دارم - تا در اینجا و اکنون وقتی «اطلاعات» لازم را در اختیار دارم سازوکارهای حبس قدرت را بفهمم و افشا کنم. شاید این باعث میشود که ذوقم برای بالقوگی سرزنده بماند و آن را در پیرامونم بیدار میکند. بالقوگی زمانی کلمه‌ای برای آزادی بود.^۳

چگونه بر چیزی «عمل» میکنیم و فعل یا فعلیت این پتانسیل چیست؟ فعل خرد است. دقت شود که خرد نه یک قوه بلکه یک فرایند است که دقیقاً عبارت است از فعلیت دادن به یک پتانسیل یا صورت‌بخشیدن به هیولی. خود خرد یک تکثرگراییست چون هیچ چیز اشاره بر این ندارد که باید هیولی یا فعل را یکتا بگیریم. هربار که روابطی انسانی را به شکل مادی، در گروهی، در کثرتی، برقرار میکنیم، یک فرایند توجیه عقلی را تعریف یا اختراع میکنیم.^۴ خود فعل، درمقام رابطه، همواره سیاسیست. خرد، بمنزله فرایند، سیاسیست. این نکته خوبی میتواند در یک شهر معتبر باشد ولی در مورد گروه‌های کوچکتر دیگر یا حتی در مورد خودم - و هیچ جایی مگر در خودم - هم مصداق دارد. روانشناسی، یا در عوض تنها روانشناسی قابل تحمل، سیاست است چون همواره در حال آفرینش روابطی انسانی با خودم هستم. نه هیچ روانشناسی که یک سیاست خود وجود دارد. نه مابعدطبیعه که یک سیاست وجود در کار است. نه علم که سیاست ماده وجود دارد چون آدمی به خود ماده سپرده میشود. همین نکته حتی در مورد بیماری هم به کار میرود: باید «از پس بیماری برآیم» وقتی نمیتوانیم بر آن چیره شویم و به این ترتیب شکلی از روابط انسانی را بر آن تحمیل کنیم.

مورد ماده صدادار را در نظر بگیرید. گام موسیقایی، یا در عوض یک گام موسیقایی، یک فرایند توجیه عقلیست که عبارت است از برقراری روابطی انسانی از خلال این ماده به شیوه‌ای که بالقوگی‌اش را بالفعل میکند و خودش انسانی میشود. مارکس اندام‌های حسی را به همین شیوه تحلیل کرد تا از طریق‌شان حلول بشر و طبیعت را نشان بدهد: گوش وقتی به گوشی انسانی تبدیل میشود که شی پرطنین موسیقایی میشود. مجموعه فرایندهای بسیار متنوع توجیه عقلی چیزی هستند که شدن انسانی یا فعالیت انسان را میسازند، مقوم پراکسیس یا پراتیک‌های انسانی. از این لحاظ نمیدانیم که آیا چیزی چون وحدت انسانی وجود دارد یا نه، چه از نظرگاهی تاریخی چه از نظرگاهی عام.

آیا ماده‌ای واقعاً انسانی، یک پتانسیل ناب، متمایز از فعلیت وجود دارد که بتواند مسحورمان کند؟ چیزی چون «آزادی» در درون ما وجود ندارد که درعینحال بصورت مغایرش پدیدار نشود: بصورت چیزی که چنانکه شتله همیشه میگوید «محبوس» مان میکند. کاملاً مایه

3 Châtelet, *Chronique des idées perdues* (Paris: Stock, 1977), p. 218.

۴ ر.ک. به ترجمه‌اش در:

J. Khalifa ed. *An Introduction to the Philosophy of Gilles Deleuze* (London NY: Continuum, 1999), p. 65.



خرفتی بالقوگی ست که با فعلی مقابله کند که میتواند این بالقوگی را محقق کند - وارونه خرد، چیزی افزون بر قطب مقابلش، یک محرومیت یا بیگانگی. انگار رابطه‌ای غیرانسانی در کار باشد که در هر صورت در ذات یا حال روابط انسانی ست، نانسایتی مختص انسان‌ها: آزادی‌ئی که به ظرفیت انسان برای درهم شکستن انسان تبدیل میشود، یا به ظرفیتی برای اینکه انسان درهم شکسته شود. بالقوگی پاتوس است، که یعنی انفعال یا پذیرندگی، ولی پذیرندگی بیش و پیش از همه قوه‌ای برای داد و ستد ضربات است: استقامتی عجیب. شکی نیست که میتوان طرحی از تاریخ نظام‌های سلطه تهیه کرد که در آن فعالیت قدرتمندان مسئله است ولی این فعالیت هیچ است اگر میل کسانی در کار نباشد که مشتاق آن‌اند که به نام ضرباتی که دریافت میکنند ضرباتی نثار کنند. به قول اسپینوزا آنها برای بردگی‌شان می‌جنگند انگار آزادی‌شان باشد. بنابراین توان چه به کار برده شود چه تاب آورده شود صرفاً فعالیت وجود اجتماعی بشر نیست بلکه همچنین انفعال وجود طبیعی بشر است. وحدت جنگ و زمین وجود دارد که شتله ردونشان‌هایش را در کار کلود سیمون تشخیص میدهد - یا در مارکسیسم که هرگز وجود فعال بشر بمنزله موجودی تاریخی را از «همزاد»ش، یعنی از وجود منفعل بشر بمنزله موجودی طبیعی، جدا نکرده است:

خرد و بی‌خردی‌اش: این مضمون خود مارکس بود و همین‌طور مضمون ما.... او می‌خواست علمی انتقادی از انفعال واقعی و اساسی انسانیت تولید کند. بشر نمی‌میرد چون میراست (همانقدر که دروغ نمی‌گوید چون «دروغگو» ست یا عشق نمی‌ورزد چون «عاشق» است): او می‌میرد چون بقدر کافی نمی‌خورد، چون به وضعیت حیوانیت تقلیل می‌یابد، چون کشته میشود. ماتریالیسم تاریخی برای این وجود دارد که این واقعیت‌ها را به یادمان بیاورد، و مارکس، در *سرمایه*، مبانی چیزی را طرح میریزد که چه‌بسا بتواند روشی باشد که این قدرت را به ما میدهد که بتوانیم برای دوره‌ای مفروض - در واقع برای برهه‌ای کاملاً آشکارکننده - سازوکارهای فعال در واقعیت انفعال را تحلیل کنیم....⁵

آیا ارزش‌هایی وجود ندارد که مختص پاتوس‌اند؟ شاید چیزی بصورت نومییدی در قبال دنیا، چیزی که کاملاً در شتله حاضر است، در کنه ادب بی‌اندازه‌اش باشد. اگر موجودات انسانی دائماً در حال ویرانی متقابل‌اند، پس ما هم چه‌بسا باید خودمان را تحت شرایطی خوشایند و حتی خیال‌بافانه تخریب کنیم. به قول فیتزجرالد «معلوم است که کل زندگی روند فروپاشی ست».⁶ این «معلوم است» بنظر حکم حلول را با خود دارد: عنصر نانسایتی در رابطه خود با خود. تنها رمان شتله، *روزگار خرابی*، درون‌مایه‌ای عمیقاً فیتزجرالدی دارد، وقاری در بحبوحه فاجعه. و در حقیقت، اگر باید مرد، چرا نباید غریزه مرگ را در والایی چیزی چون موسیقی مایه نگذاشت و به چنین غریزه‌ای میل نورزید؟ باز این بیشتر به سیاست ربط دارد تا به روانکاوی. باید این بردار نابودی را شرح بدهیم که میتواند یک جامعه یا یک انسان را

5 Châtelet, *Questions, objections* (Paris: Denoël-Gonthier, 1979), p. 115.

6 F. Scott Fitzgerald, *The Crack-Up, with Other Uncollected Pieces, Notebooks, and Unpublished Letters*, ed. Edmund Wilson (New York: J. Laughlin, 1945), p. 69.



دربنورد، آتن یا پریکلِس. پریکلِس اولین کتاب شتله بود.^۷ پریکلِس برای شتله همواره همان تصویر انسان بزرگ بود، یا قهرمانی بزرگ - حتی در «انفعال» پریکلِس، حتی در شکستش (که شکست دموکراسی هم بود)، حتی برغم خطسیر پریشان‌کننده‌اش.

ارزش دیگری که درخور پاتوس است ادب است - ادبی یونانی در واقع که پیشاپیش طرحی کلی از روابط انسانی و سرآغازهای عمل خرد را شامل میشود. روابط انسانی با نظامی مستدل آغاز میشوند، با نظم و نسق مکانی که در بنیان یک شهر قرار میگیرد. هنر برقراری فواصل درست بین انسان‌ها، بطور هندسی و نه سلسله‌مراتبی، نه خیلی دور و نه خیلی نزدیک، بجهت تضمین اینکه ضرباتی رد و بدل نخواهد شد. بجهت تبدیل مواجهات انسانی به یک مراسم، یکجور آیین حلول، ولو اینکه مستلزم خرده‌ای شیزوفرنی باشد. آموزه یونانی‌ها برای ما چنانکه [لوئی] گارنه و [ژان-پیر] ورنان مذكر میشوند، این است که خودمان را بند مرکزی تثبیت‌شده نکنیم بلکه ظرفیتی برای انتقال مرکز به همراه خود کسب کنیم تا مجموعه روابط متقارن و برگشت‌پذیر مقرر توسط انسان‌های آزاد را سامان بدهیم. این احتمالا برای غلبه بر نومییدی جهان کافی نیست چون انسان‌های مودب هرچه کمتری وجود دارند، و حداقل هم باید دو انسان مودب در کار باشد تا خود این خصیصه موجود باشد. ولی ادب بی‌اندازه فرانسوا شتله نقابی هم بود که ارزش سوم پاتوس را پنهان میکند: چیزی که میتوان اسمش را گذاشت خوبی، یک خیرخواهی صمیمانه. این لفظ آنقدرها درست نیست، گرچه این خصلت، این ارزش، عمیقا در شتله وجود داشت. نیکی بیش از اینکه یک خصلت یا ارزش باشد منش اندیشه است، فعل تفکر.

نیکی عبارت از این است: از قبل ندانیم که چطور ممکن است که کسی همچنان بتواند یک فرایند توجیه عقلی را هم در درون و هم در بیرون خود احراز کند. قطعا همه‌جور علل از دست‌رفته وجود دارند، فرضا یأس. اما گر شانس برای احراز یک فرایند توجیه عقلی در کار باشد، آن شخص به چه نیاز دارد و چطور از نابودی‌اش فرار میکند؟ شاید همه‌مان بر زمینی به دنیا آمده‌ایم که مطلوب ویرانی‌ست ولی اگر شانس باشد آنرا از دست نخواهیم داد. هیچ خرد یا عقلانیت تمام‌عیاری وجود ندارد، فقط فرایندهای توجیه عقلی درکارند - فرایندهایی که بسته به شرایط، دوران، گروه‌ها، و افراد نامتجانس و متغیرند. این فرایندها بن‌بست‌هایی هستند که دائما اسقاط شده‌اند، آب میروند، و استمرار میابند، و باینحال در جایی دیگر با میزان‌ها، ریتم‌ها، و جذبه‌های تازه از سر گرفته میشوند. تکثر ذاتی فرایندهای توجیه عقلی تا به حال متعلق تحلیل‌های معرفت‌شناختی کلاسیک (کویره، باشلار، کنگیلیم) و تحلیل‌های اجتماعی سیاسی (ماکس وبر) بوده است.

فوکو هم در واپسین آثارش این تکثرگرایی را به سمت تحلیل روابط انسانی سوق داد که از منظر چیزی که او اسمش را «فرایندهای تقویم ذهنی» میگذارد اولین قدم‌ها به سمت یک علم اخلاق تازه را میسازند: تحلیل‌های فوکو بر انشعاب‌ها و اشتقاق‌ها، بر تاریخت شکسته



خرد، تاکید دارد که برابر با رابطه انسان با خودش همواره در یک حالت رهایی یا بیگانگی است. فوکو باید تا یونانی‌ها به عقب برمیگشت تا نه فقط معجزه خرد تمام‌عیار را پیدا کند بلکه صرفاً تشخیص بدهد که احتمالاً اولین حرکت به سمت فرایند توجیه عقلی چه بود، چیزی که بعدتر توسط بسیاری دیگر در شرایطی متفاوت و در پوششی متفاوت پی گرفته خواهد شد. فوکو پولیس یونانی را نه دیگر برحسب ساماندهی یک فضای تازه بلکه بمنزله رابطه‌ای انسانی توصیف میکند که شکل رقابت بین انسان‌های آزاد یا شهروندان (در سیاست ولی همچنین در عشق، تمرینات ورزشی، یا عدالت،...) را به خود میگیرد. در این سنخ فرایند توجیه عقلی و تقویم ذهنی، یک انسان آزاد اصولاً نمیتوانست بر دیگر انسان‌های آزاد حکم براند مگر اینکه میتواند بر خودش حکم براند. این فعل یا فرایندی خصوصاً یونانی است که میتوان آنرا نه بمنزله عملی بنیادی بلکه بمنزله واقعه‌ای تکین در زنجیره‌ای شکسته تلقی کرد. بی‌تردید همین جاست که شتله با ملاحظه پولیس یونانی بمنزله نقطه عزیمتش با فوکو مواجه میشود.

شتله پولیس یونانی را با ارجاع به مجری قانون تعریف میکند - نه تنها برحسب اینکه چطور با کارمندان دیگر همچون کشیش یا کارمند امپراتوری فرق دارد بلکه همچنین با نظر به وظایف مربوطه‌اش که به فرایندهای متناظر توجیه عقلی (مثلاً قرعه‌کشی) تعلق دارند. هیچ کس بهتر از شتله تحلیل نکرده است که فرایند قرعه‌کشی به چه طریقی جان‌مایه خرد را به چنگ می‌آورد. برای شتله، توجیه عقلی فرایندی تاریخی و سیاسی هم محسوب میشود که در آن آتن رخداد کلیدی‌اش و درعینحال شکست و امحایش است - یعنی پریکلس، که رخدادهای دیگری چون رشته‌های درهم‌تنیده از آن تاب برمی‌دارند و بسط می‌یابند و جذب دیگر فرایندها میشوند. آتن ظهور خردی جاودانه نبود بلکه رویدادی بی‌همتا در یک توجیه عقلی موقتی بود و به خودی خود بیش از پیش تکان‌دهنده.

وقتی یک خرد واحد کلی قانونی را وضع میکنیم، دقیقاً داریم در چیزی سقوط میکنیم که شتله به آن خیره‌سری میگوید - یکجور گستاخی مابعدطبیعی. او این مرض را در افلاطون تشخیص میدهد: حتی وقتی تشخیص میدهیم که عقل قوه‌ای انسانی، منحصر انسانی است، قوه‌ای که مناسب غایات انسانی دوخته شده است، باز در هر صورت یک تعالی الهیاتی به آن میدهیم. یک ثنویت فرایندها و نه یک تکثرگرایی فرایندها را از آن استنباط میکنیم؛ این ثنویت گفتمان [منطق] را با خشونت در تقابل قرار میدهد انگار که خشونت از قبل درون گفتمان پنهان نباشد و سائق‌ها و ورودی‌ها - و - خروجی‌های گوناگونی را برایش تدارک نبیند. شتله دیرزمانی زیر نفوذ اریک ویل^۸ و برحسب مدلی افلاطونی و هگلی به تقابل بین خشونت و گفتمان باور داشت. ولی بجایش قابلیت گفتمان برای صدادادن به ناهمسانیت متمایز انسان را کشف میکند. در حقیقت، محدوده گفتمان مشغول‌شدن با فرایند توجیه عقلی خودش است، ولی تنها در شدن معین، و بخاطر فشار انگیزه‌ها و رویدادهایی معین. این نکته اهمیتی



بی‌اندازه در **زایش تاریخ**^۹ شتله دارد، چون آن وجهه‌ای از گفتمان یا لوگوس که او ارائه می‌دهد به توسیدید نزدیکتر است تا به افلاطون یا هگل. در واقع او هیچ وقت اعتراض به دو نتیجه منطقی آموزه یک عقل کلی را کنار نگذاشت: اول، ضرورتی اتوپایی به استناد به شهری آرمانی یا یک دولت قانونی کلی که از آینده‌ای دموکراتیک ممانعت میکند؛ دوم، سائقی آخرالزمانی به واقع کردن دقیقه‌ای معرفه، بیگانگی اساسی خرد که یک بار و برای همیشه اتفاق افتاد و به یک حرکت هر خشونت و نانسانیتی را شامل شد. خیره‌سری یکسانی‌ست که تعالی را هم به خرد اعطا میکند و هم به فساد خرد، و از افلاطون به بعد یکی را قرین دیگری میکند.

شتله یک تجربه‌گرایی عقلانی یا یک خردگرایی تجربی تکثرگرا را پیش می‌کشد. *empirie* [تجربه، آزمون عملی] نزد او به دو اصل بستگی دارد و بطور منفی تعریف می‌شود: انتزاعی چیزی را توضیح نمی‌دهد بلکه خودش باید توضیح داده شود؛ و کلی وجود ندارد. فقط تکین و تنها تکینگی وجود دارد. «تکینگی» نه فرد بلکه نمونه، حادثه، پتانسیل، یا بهتر است بگوییم توزیع پتانسیل‌ها در ماده‌ای مفروض است. نقشه سیاسی یک فرد، یک گروه، یا یک جامعه را ترسیم کنید و ببینید که هیچ تفاوت اساسی ندارد: هدف گسترش یک تکینگی تا مجاورت تکینگی دیگر است بطریقی که «پیکره‌ای از حوادث» تولید شود، یعنی غنی‌ترین و متشکل‌ترین کل ممکن. می‌توانیم در قامت تاریخدان به چنین کاری مبادرت ورزیم، مثلاً در مورد آتن. ولی فقط بشرطی تاریخدان محسوب می‌شویم که بدانیم عملکردهای خود پریکلس را چطور دنبال کنیم، چون این اتصال خاص، این اقتران تکینگی‌ها، نهان و می‌جزا باقی می‌ماند اگر سیاستی در کار نمی‌بود، سیاستی که بدرستی به نام پریکلس ربط می‌دهیم. خود یک فرد هم چنین میدانی از تکینگی‌هاست، هر قدر هم که این فرد بی‌اهمیت باشد، میدانی که تنها در و از رهگذر عملکردهایی که بر خودش و پیرامونش اجرا میکند نامی خاص دریافت میکند، تا در نتیجه پیکره‌ای بادوام تولید کند. شتله در مورد خودش می‌گوید: تحصیلاتی خرده‌بورژوایی داشتم، متأثر از هگل بودم، در یکی از همین دوران تاریخی زندگی کردم که هر جان حساسی را مریض میکند - و بنابراین با سه واقعیت طرف‌ایم، که «بنظر رابطه‌ای با هم ندارند؛ به عبارت دیگر، یک تکثر، یک تاخوردگی چیزی، که در واقع ممکن است کسی باشد، اطمینانی نداریم.»

مستقل از اهمیت موضوع مورد ملاحظه، به این می‌گوییم *empirie*، یا تاریخ در اکنون. این نه «تجربه زیسته» است، که از تکینگی‌ها بخاطر خودشان مشعوف می‌شود و در تنهایی رهایشان میکند، نه «مفهوم» است، که تکینگی‌ها را در کلی غرق می‌کند و آنها را دقایق محض تلقی می‌کند. در عوض عملیاتی‌ست که واقعا تاس میریزد،^{۱۰} تا منسجم‌ترین پیکره را تولید کند، یک عمل «بازشدن پیچ‌خوردگی» که روابط انسانی گوناگونی را به هم می‌بافد. این می‌شود معنای بالفعل کردن یک بالقوگی، یا فعال شدن: این مسئله مرگ و تمدیدش است، مثل خرد و

9 Châtelet, *La naissance de l'histoire* (1961); reprint Paris: 10/18, 1974.

۱۰ یا «اقدام به تاس‌ریزی میکند»، یک *coup de des* ارجاع به عبارت مالارمه است: "Un coup de dés jamais n'abolira le hasard" (پرتاب تاس هرگز ابطال بخت نیست). - م.ا. در این زمینه ر.ک.

Stéphane Mallarmé, "Toute pensée émet un Coup de Dés," in *Oeuvres complètes*, ed. Bertrand Marchal (Paris: Gallimard, 1985), pp. 453-



فرایندش، مسئله پیروزی بر مرگ، چون هیچ نامیرایی دیگری مگر همین تاریخ اکنون وجود ندارد، هیچ زندگی دیگری مگر همین زندگی‌ئی که مرزها را به هم نزدیکتر میکند. شتله به این میگوید یک «تصمیم»، و کل فلسفه‌اش هم یک فلسفه تصمیم است، فلسفه تکینگی تصمیم، در تقابل با کلیات تامل یا انتقال و ارتباط.... چه در آتن چه در اتاقم، هر کنشی «پریکلسی» است، و «نهایتا آنچه به کنش پریکلسی منجر میشود ریشه در یک تصمیم دارد.»

بار امر تجربی بطرز گریزناپذیری خودش را تحمیل میکند، همچون یک خمینه یا بهتر است بگوییم همچون یک کل متکثر. امر تجربی. همینطور میشد گفت امر تاریخی، نه به معنای کار تاریخدانی که بخاطر اقتضائات عینیت باید فاصله‌ای را تحمیل کند و موضوع شناسایی پژوهش‌هایش را طوری بسازد که انگار مال گذشته‌اند بلکه به معنای تاریخ اکنون. پس برای من این بحث به ساحت امر تجربی تعلق دارد که هم با تجربه زیسته مغایرت دارد - که بنا به طبیعتش نالازم است - و هم با امر مفهومی - که به حوزه دیگری تعلق دارد.^{۱۱}

اینجا یک فرایند توجیه عقلی خودش را مطرح میکند: فعلیت‌یابی یک بالقوگی، فعال‌شدن، تولید رابطه‌ای انسانی، گسترش تکینگی‌ها، و تصمیم‌گیری. خلاصه، آفرینش تحرک. آیا همه این عبارات‌ها معادل هم‌اند؟ هر فیلسوفی برای استناد به امر انضمامی همواره ادعا کرده است که «حرکتی می‌آفریند» عوض اینکه بگوید به امر انضمامی برحسب انتزاع امر کلی فکر میکند. کلی نه هرگز دویده است نه شنا کرده است بلکه حرکات شنا بر ماسه خشک را انجام داده است، همینطور حرکات دویدن در عین ساکن ماندن، چون تنها با غایات یا اهداف نهایی سروکار دارد. این حرکت برحسب امر کلی عمیقا از عمل خرد تکین زدوده شده است، خردی که به دلخواه خودش به حلول زندگی می‌پردازد. «اگر امکان داشت که تصویر چنین انسانی را ایجاد کرد»، یعنی تصویری از شهروند یک دولت کلی، آنوقت «کنش سیاسی دیگر ضرورتی نمیداشت؛ کافی بود، حداقل بطور نظری، که بازنمودی خیالی از این شخص ساخته شود: مسئله نه هدف بلکه خود حرکت است.»^{۱۲} حرکت در ذات خود بالقوگی است. به حرکت واداشتن چیزی یعنی ارتکاب یک عمل، استقرار یک رابطه انسانی. عمل تصمیم‌گیری اراده‌ای به حرکت درآوردن چیزی نیست بلکه خود همین عملکرد است. درست است، همه حرکات فرایندهای توجیه عقلی نیستند. ولی اگر شتله عمیقا ارسطویی است، علتش این است که یک بعد تاریخی و عملی نمونه‌وار را به تمایز بین حرکت طبیعی و حرکت اجباری می‌دهد. حرکت اجباری همواره از بالا می‌آید، از یک تعالی که هدفی را برای این حرکت تعیین میکند قبل از اینکه حتی آغاز شده باشد، از «وساطت» تفکری انتزاعی که یک خط‌سیر را تحمیل میکند و بطور فزاینده‌ای به حرکت در راستای خطوط مستقیم شکل دوباره‌ای می‌دهد. در نتیجه این یکی گرفتن حرکت با یک خرد کلی افواهی توامان به فاجعه‌ای گره می‌خورد که جهان را بی‌وقفه متاثر میکند، تا اینکه فرایند از نو آغاز میشود، درست همانقدر انتزاعی، درست همانقدر مهلک. این حرکت قطب مقابل دقیق حرکت طبیعی است که صرفا از تکینگی‌ها تشکیل میشود

11 Châtelet, *Chronique des idées perdues*, p. 15.

12 Châtelet, *Questions, objections*, p. 271.



و مناطق مجاورتی و پیرامونی را میاندوزد، و خودش را در آن فضایی شرح و بسط می‌دهد که این حرکت آن را با انحرافات یا خمیدگی‌ها خلق می‌کند، با اتصالاتی پیش می‌رود که هرگز پیشین‌بنیاد نیستند - از جمعی به فردی و برعکس، از درونی به بیرونی و برعکس، از خودخواسته به ناخواسته و برعکس. کشف محیط‌های پیرامونی، ساختن تکنیکی‌ها، و تصمیم‌گیری: اینها سه فعل خردند. اگر میتوان خرد را برحسب قوه‌ای طبیعی فهم کرد، دقیقا تا جایی‌ست که خرد یک فرایند است، تا جایی که خرد را تنها میتوان در «حرکات تکین» پیدا کرد، حرکاتی که «با خط‌سیرهایی درهم‌تنیده تولید میشوند» که یک «فضای حجیم» می‌سازند که «خودش را ارائه می‌دهد، پیش می‌رود، بر خودش خم میشود، خودش را تضعیف، منفجر، منهدم، و تاگشایی می‌کند».^{۱۳}

بیشتر از قبل متقاعد شده‌ام که فجایع و بدبختی‌های بزرگ درست همان لحظه‌ای رخ می‌دهند که حرکات اجباری سلطه در کیف و کم بر حرکات طبیعی سیطره می‌یابند. مهاجرت عظیم یک جمعیت بخاطر عوامل جمعیت‌نگارانه یا اقلیمی در بیشتر موارد نیروی مرگبار و اخلاص‌آور کمتری از سفرهایی دارد که با انواع «گستخانه»ای همچون پیتز معتکف، اوربان ثانی، یا پیزارو آغاز میشوند؛ قیام‌هایی که بخاطر فقر مادی و اخلاقی به راه افتند، همچون قیام‌هایی که الهام‌بخش اولین جنبش‌های انقلابی ۱۷۸۹ فرانسه، جنبش‌های کارگری، یا خیزش‌های ملی قرن نوزدهم، شورش‌های ۱۹۰۵ و همینطور فوریه و اکتبر ۱۹۱۷ روسیه بودند در نظرم مثال‌هایی عالی از حرکات طبیعی‌اند، مثل مهاجرت‌ها که در ذات جوامع‌اند و افراد را در طول مسیر طبیعی‌شان هدایت می‌کنند. بعد موجودت بی‌شعوری وجود دارند که با نیرویی خیره‌سرانه همواره سعی دارند این پویایی‌های فوق‌العاده و سرخوشانه را برابیند و مهارشان را به دست بگیرند: تا آنها را به کسب‌وکار زور کنند، تا به کسب‌وکار تبدیل‌شان کنند، و اگر ممکن باشد، به کاروبار دولت. بعد کشتارها از نو شروع میشوند و نهادها از نو سروکله‌شان پیدا میشود، یعنی ابزارهای گوناگون اهلی‌سازی و قتل‌عام‌های تدریجی.^{۱۴}

فرانسوا شتله همواره در نزدیکی زیاد با موسیقی زندگی کرده است. او با این ایده مخالف بود که ممکن است موسیقی بصورت «پس‌زمینه»ای خشک و خالی برای شنوندگان همیشگی‌اش به کار برود؛ موسیقی عینا فعالیت است. موسیقی در نظر شتله دو مشخصه اصلی دارد، اول اینکه موسیقی نه زمان را به ما دیکته می‌کند و نه امر ابدی را بلکه در عوض مولد حرکت است، و دوم اینکه موسیقی نه مؤید تجربه زیسته است و نه مؤید مفهوم بلکه مقوم عمل حس‌کردن خرد است. بی‌تردید شتله در اینجا واگنر را در ذهن نداشت - واگنری که زیادی شیفته تعالی بود، زیادی در اسارت حرکات اجباری، زیادی متعهد به امر کلی و کلی‌سازی نابودی - بلکه داشت به موتزارت و اپرای ایتالیایی فکر می‌کرد، یعنی به وردی. شتله احتمالا اپرایی از ورودی درباره پریکلس را بیش از هر چیز دیگری دوست میداشت. موسیقی همواره در نظرش خارق‌العاده‌ترین تصمیم بود، تصمیمی که همواره از سر گرفته میشود، همواره باید ساخته شود. و خود قطعات شتله درباره موسیقی هم خارق‌العاده‌اند چون در آنها

13 Châtelet, *Chronique des idées perdues*, p. 237.

14 Châtelet, *Les années de démolition*, pp. 255-56.



تا آخرین لحظه شاهد خود تونالیده اندیشه‌اش هستیم. بنظر میرسد که هنر موسیقی دو جنبه داشته باشد: یکی بمنزله رقص مولکول‌های صدا دار که «مادیت جنب و جوش‌ها»یی را آشکار میکند که «معمولا به نفس متصف میکنیم»، رقصی که بر کل بدن عامل است و بدن از آن بمنزله صحنه خود موسیقی بهره میبرد؛ ولی همچنین جنبه‌ای دیگر، بصورت برقراری روابط انسانی در ماده‌ای صدا دار که مستقیما مولد عواطفی است که معمولا توسط روانشناسی توضیح داده میشوند. در وردی، یک هارمونی آوایی قوی از آکوردهایی تشکیل میشود که عاطفه را تعیین میکنند درحالی‌که ملودی در موومان‌هایی ساخته میشود که خود ماده را متجسد میکنند: موسیقی یک سیاست است. موسیقی، بدون روح و تعالی، بصورتی مادی و نسبت‌محور، مستدل‌ترین فعالیت انسانی است. موسیقی آفرینشگر حرکت است و سبب میشود که ما هم دست به آفرینش حرکت بزنیم. موسیقی تضمین میکند که محیطی پیرامونی داریم و آن را با تکیه‌ها پر میکنیم. موسیقی به ما یادآور میشود که نقش خرد نه بازنمایی بلکه بالفعل کردن بالقوگی است، یعنی برقراری روابط انسانی. این همان تعریف ابراست. حقیقتا که از رهگذر موسیقی است که نهایتا میتوانیم وحدت دو واژه را بفهمیم - «ماتریالیسم تاریخی»:

ترکیب‌بندی موسیقایی به سبک سطحی تاگشاینده رفتار میکند طوریکه در سطوح و درجات جابجا میشود. هیچ رد و نشانی از عمق در کار نیست، مگر در معنای مادی، وقتی دل‌وروده‌هایمان را به لرزش درمیآورد و عضلات‌مان را در چنگش میفشرد. همانقدر موسیقی یک استادی یا تبحر در زمان است که نقاشی فن فضای مسطح است و مجسمه‌سازی هنر فضای سه‌بعدی. قطعا موسیقی میتواند حس‌یافتی از یک دیرند گریزان تولید کند، حسی از یک رویداد ناگهانی یا از یک رکود. بالاینحال، این جز در ظاهر نیست. تمام استعاره‌هایی که در اینجا استفاده کرده‌ام در یک ایراد اساسی اشتراک دارند: اثر موسیقایی را در قلمرو بازنمایی قرار میدهند. حالا موسیقی دیگر چیزی را نشان نمیدهد یا حتی بازنمایی نمیکند، حتی در ظاهر. امتیاز موسیقی در این است که از طریق مهارت‌هایش میتواند کاری کند که کل سطح بدن و از جمله اجزای به‌اصطلاح عمیقش تاثیر کیفیات صدا و ترکیبات‌شان را حس کند....

اغلب اوقات به پروژه طبیعیات کیفیت اشاره کرده‌ام، پروژه‌ای که شناخت را در یک کل هماهنگ و بالاینحال غیرسیستمی گرد می‌آورد که هدفش پرتوافکندن بر روابط عملی است - آن‌هم فراسوی تمایزات هستی‌شناختی بین ذهن و ماده، تمایزات انسان‌شناختی بین انسان و جهان، و تمایزات معرفت‌شناختی بین ایده و شی. حالا بنظرم میرسد که فعالیت هنری، تا جایی که ریشه در تخته دارد و یک پراکسیس محسوب میشود - به معنای مد نظر ارسطو، یعنی یک تقلید و یک تبدیل ماده‌ای که هنر بر آن کار میکند - تا جایی که هنر یک کار است، مولد واقعیاتی مصنوعی است که عناصر این طبیعیات‌اند. در این سنخ کنکاش، هنر موسیقی متمایز میشود چون با حذف طبیعی بازنمایی بصری و متعاقبا با حذف دام‌آینه‌ای-نظری عمیقا مشغول تاسیس همین آدم‌ماشینی‌هایی میشود که پتانسیل لذت و نیروی مکاشفه را دارند....

هنر موسیقی این فضیلت را دارد: میتواند بر ماده‌ای ظریف عمل کند و به این وسیله به ما اجازه بدهد که به معنای مادیت حرکاتی پی ببریم که معمولا به نفس متصف میکنیم. این چیزی است که به روانشناسی بنیادی قهرمانان جوزه وردی واقعیت و نیرویی میدهد. به همین دلیل، جملات



موسیقایی موتزارت چیزی را تایید میکنند که نبوغ مولیر تنها میتواندست اشاره‌ای به آن کند: شور و حرارت الویرا برای دن جیووانی. ترس، شور شهوانی، یا نفرت، که با زحمت بسیار از طریق استنتاج یا استقرا در روانشناسی انعکاسی یا علمی مورد توجه بوده‌اند: موسیقی بسادگی به آنها اجازه میدهد که در تکینگی موقعیت‌شان وجود داشته باشند.^{۱۵}

منبع:

Gilles Deleuze, *Pericles and Verdi: The Philosophy of François Châtelet*, in *The Opera Quarterly*, Volume 21, Issue 4, Autumn 2005, pp. 716–724.