

- سرشناسه : دولوز، ژیل، ۱۹۲۵-۱۹۹۵م
 عنوان و نام پدیدآور : اسپینوزا، فلسفه‌ی عملی / ژیل دولوز ترجمه‌ی پیمان غلامی
 مشخصات نشر : تهران، دهگان، ۱۳۹۲
 مشخصات ظاهری : ۱۳۸ صفحه
 شابک : 978-600-93714-0-2
 وضعیت فهرست نویسی : فیبا
 یادداشت : عنوان اصلی: Spinoza, philosophie pratique
 یادداشت : کتاب حاضر از روی متن انگلیسی با عنوان "Spinoza: Practical Philosophy ترجمه شده است
 موضوع : اسپینوزا، بندیکتوس دو، ۱۶۴۲-۱۶۷۷م
 موضوع : Spinoza, Benedictus de
 شناسه افزوده : غلامی، پیمان، ۱۳۶۵ - مترجم
 رده بندی دیویی : ۱۹۹/۴۹۲
 شماره کتاب‌شناسی ملی : ۳۱۳۱۸۹۱

برگردان کتاب Spinoza: Practical Philosophy

تألیف ژیل دلوز، ترجمه‌ی پیمان غلامی

ویرایش، طراحی و تولید کارگاه نشر دهگان: محمد زارعی — محمد صادقی

ابوذر کریمی — لیلا محرری — فریده محترری — مریم موسوی

نظارت فنی: نشر دهگان

چاپ اول ۱۳۹۲ ۵۰۰ نسخه ۱۲۰۰۰ تومان



نشر دهگان
شماره پروانه ۷۸۰۸

حقوق چاپ و نشر این اثر برای نشر دهگان محفوظ است

انتشارات دهگان، تهران، کد پستی ۱۴۵۶۹۱۴۶۱۱

ت. ۶۶۵۰۱۸۵۷-۲۶۵۴۳۸۱۴

dehgan.ed@gmail.com

فهرست

یادداشت ترجمه	۱
فصل ۱: زندگی اسپینوزا	۱۳
کتاب‌شناسی اسپینوزا	۲۳
فصل ۲: در باب تفاوت بین اخلاق و یک اخلاقیات	۲۷
فصل ۳: نامه‌هایی در باب شر (مکاتبه با بلیینبرگ)	۴۷
فصل ۴: نمایه‌ی مفاهیم اصلی اخلاق	۶۱
فصل ۵: تکامل اسپینوزا (در باب ناتمامی رساله در اصلاح عقل)	۱۲۷
فصل ۶: اسپینوزا و ما	۱۳۳

یادداشت ترجمه

اسپینوزا سرگیجه‌ی درونماندگاری است... آیا برای الهامی اسپینوزایی به قدر کافی به حد بلوغ خواهیم رسید؟ — دلوز و گتاری

(۱) گرچه بی‌اغراق می‌توان مدعی شد که تمام نوشته‌ها و مفاهیم ژیل دلوز شالوده‌ای کاملاً اسپینوزایی دارند، اما وی از رهگذر دو کتاب مجزا پیوندهای بین اندیشه‌اش با فلسفه و روش اسپینوزا را به‌دقت مشخص می‌کند. البته می‌دانیم که او از سال ۱۹۶۶ تا ۱۹۸۱ نشست‌ها، سمینارها و کنفرانس‌های بسیاری را نیز در رابطه با فلسفه‌ی اسپینوزا برگزار کرده‌است.^۱ دلوز در همه‌ی آثارش عملاً نشان می‌دهد که باید به جای تشریح یک فیلسوف، از وی کار کشید، و از رهگذر جرقه‌های برآمده از اصطکاک بین دو فیلسوف، یا از بطن صاعقه‌های ناگهانی میان دو پهنه از اندیشه، از دل میانه‌ای پرتلاطم، مصرانه دست به ترسیم جهانی نو زد. آنچه نزد دلوز به‌طور خاص در مورد اسپینوزا اهمیت دارد ترسیم صفحه‌ی درونماندگاری تاب نیروها و عواطف در نوعی هستی-شناسی تک‌معنا (تک‌آوا) است.

کتاب اول، اسپینوزا و مسئله‌ی بیان (۱۹۶۸) نام دارد: تشریح دقیق منظومه‌ی فلسفی اسپینوزا از خلال عدسی‌های نوری و بازسازی مفاهیم جوهر، ذات، حالات، صفات، امر مطلق، عواطف، احوال، بیان (expression)، بیانِ بیان (تولید) و الخ، از خلال ترسیم یک صفحه‌ی درونماندگاری واحد. این اثر که رساله‌ی مکمل نگارنده‌اش برای تفاوت و تکرار (۱۹۶۸) به حساب می‌آید، بیش از همه به کتاب اخلاق تکیه می‌زند و درصدد تشریح دقیق و جزء‌به‌جزء منظومه‌ی مفهومی

۱. ر.ک. وب‌گلو: آرشئوی چندزبانه، غنی، و رایگان از بسیاری از متون پیادشده‌ی سخنرانی‌های دلوز، به آدرس:

<http://www.webdeleuze.com/php/sommaire.html>

اسپینوزاست. تاریخچه‌ی بلند بیانگرایی و درونماندگارگرایی، دو محور اصلی این کتاب هستند. اما کتاب دوم، اسپینوزا: فلسفه‌ی عملی (۱۹۸۱) نام دارد؛ این اثر، که پس از آثار لجام‌گسیخته و حیرت‌آوری همچون ضد‌ادیپ (۱۹۷۲)، کافکا: به سوی یک ادبیات خرد (۱۹۷۶)، و هزار فلات (۱۹۸۰) منتشر شده، بیش‌تر به سویه‌هایی از اسپینوزا می‌پردازد که در کتاب اول مجال تدقیق‌شان نبود، هرچند این سویه‌ها پیوند تنگاتنگی نیز با پروژه‌های مشترک دلوز و گتاری دارند (مسأله‌ی نشاط در اسپینوزا، سلامت بزرگ در نیچه، توانالیه‌ی رفیع جان در کلوسوفسکی). اگر کتاب اول با پیوند بین اسپینوزا و لایبنیتس (دو فیلسوف پسا دکارتی که برای گذر از دکارت به مسأله‌ی بیان روی آورده‌اند)، در بطن مسئله‌ی بیان‌گرایی و طرح‌ریزی دو مبنای تک‌معنایی و چندمعنایی در سطح نظریه‌ی بیان سر و کار دارد، کتاب دوم بیش از همه بر سویه‌ی عملی، کارکردی، و کاربردشناختی اسپینوزا تأکید می‌کند و از تفاوت عمیق بین خیر و شر با خوب و بد، و فاصله‌ی پرنشاندنی بین اخلاق (ethics) با اخلاقیات (morality) سخن می‌گوید.^۲ طبیعتاً دلوز در کتاب دوم‌اش از لایبنیتس به سوی نیچه می‌رود، و اسپینوزا را با نیچه یکی می‌بیند: «مسئله‌ی بیان» است که اسپینوزا و لایبنیتس را در کتاب اول کنار هم می‌نشانند و «مسئله‌ی اخلاق» است که اسپینوزا و نیچه را در کتاب دوم به هم نزدیک می‌کند. اگر کتاب اول را مکمل و، چه بسا، ادامه‌ی پروژه‌ی عظیم تفاوت و تکرار (۱۹۶۸) به حساب آوریم (به نحوی که آن را از حیث هستی‌شناختی در سطح جوهر و حالات (یا بیان و تولید) تکمیل می‌کند و بدین ترتیب، فرآیندهای درخور مناسبات هستی‌شناختی هستی و هستنده‌ها را از تقدم امر نهفته یا مجازی بر امر بالفعل به سوی فرآیندهای هستی مطلقاً مشترک، متفاوت و تک‌معنا (و تقدم‌اش بر هستی چندمعنا) معطوف می‌سازد)، آن‌گاه کتاب دوم اندکی پس از سومین کار مشترک دلوز و گتاری منتشر می‌شود تا بتواند راه را برای فهم دقیق‌تر بنیان‌های کردارشناختی ماشین‌ها در ضد‌ادیپ، نقشه‌نگاری دالان‌ها نامه‌ها و ریزوم‌ها در کافکا؛ به سوی یک ادبیات خرد، و کارکردشناسی همین ماشین‌ها ضمن تجمیع مولکول‌شان در خردفرآیندهای زیست-شناختی و کیهان‌شناختی در هزار فلات هموارتر کند. فلسفه‌ی عملی ترسیم‌گر آن میانه‌ای برای

۱. درباره‌ی رویکرد اسپینوزا و لایبنیتس به مسئله‌ی بیان به زعم دلوز در کتاب اول می‌توانید ر.ک. ژیل دلوز، دلیل کافی، لزوم ذاتی و شمول، بیان یا نظراک (بخش اول از فصل اول از کتاب بیان و تکنیکی در لایبنیتس)، ترجمه‌ی ایمان غلامی و ایمان گنجی (تهران: نشر رخداد نو، ۱۳۹۲)؛ و نیز ر.ک. یادداشت ترجمه‌ی بیان و تکنیکی در لایبنیتس.
۲. درباره‌ی فهم دقیق این فاصله می‌توانید ر.ک. ژیل دلوز، هستی‌شناسی و اخلاق (بخش اول از فصل اول از کتاب یک زندگی-: اسپینوزا، نیچه، هیوم، برگسون، فوکو، بکت، اسکیزوکاوی، لایبنیتس، فلسطین، قطعات، درونماندگاری ناب)، ترجمه‌ی ایمان غلامی و ایمان گنجی (تهران: نشر زاوش، ۱۳۹۲)؛ و نیز درباره‌ی دلیل انتخاب این معادل‌ها در ترجمه‌ی فارسی ر.ک. یادداشت ترجمه‌ی همان کتاب.

ماشین‌هاست که آن‌ها را به حق به ساخت‌گرایی جمعی‌شان، به میانه‌ی پرستاب‌شان، پیوند می‌زند. از این حیث، دو کتابی از دُلُوز که با اسپینوزا سر و کار دارند، دو پروژه‌ی مجزا اما مکمل هستند و هر یک به شیوه‌ی خاص خود پیوندهای تنگاتنگی با سرچشمه‌های فلسفه‌ی وی دارند: اولی با تکیه بر اخلاق، فلسفه‌ی اسپینوزا را قضیه به قضیه، تحشیه به تحشیه، و مفهوم به مفهوم تشریح می‌کند، و کار دُلُوز و تأثیر متقابل فلسفه‌ی دُلُوز و اسپینوزا بر همدیگر را نشان‌مان می‌دهد، و دومی بسیاری از خطوط یادداشت‌مانند، رهاشده و پی‌نگرفته‌ی اولی را از نو به دست می‌گیرد، خط و ربط‌های اسپینوزای دُلُوز را با دیگر کتاب‌های وی روشن‌تر می‌کند و وظیفه‌ی ما در قبال اسپینوزا و اسپینوزیسم را نظر به کارکردشناختی ماشینی آثار مشترک دُلُوز و گتاری ترسیم می‌سازد: «ما در میانه‌ی اسپینوزا» با این حال، باز هم باید تأکید کرد که هر دو کتاب (تقریباً همچون همه‌ی آثار دُلُوز) سماجتی فعالانه و سخت‌گیرانه بر سر ترسیم و بازساخت صفحه‌ی ناب درونماندگاری هستند: تسریع‌گذار فلسفه به نخستین سسطاش، یعنی درونماندگاری ناب، درونماندگاری در خود، یا درونماندگاری درونماندگاری یک زندگی.

(۲) تا زمان انتشار این کتاب، چهار اثر از اسپینوزا، این شاهزاده‌ی فلاسفه، به فارسی منتشر شده‌است.^۱ مبنای اصلی معادل‌گزینی‌های مفهومی کتاب حاضر ترجمه‌ی فارسی اخلاق است. در این کتاب، برای تشریح برخی از ارجاعات دُلُوز، از ترجمه‌های فارسی چهار کتاب مذکور نیز استفاده خواهد شد و توأمان به آن‌ها ارجاع نیز خواهیم داد. اما در برخی موارد که ترجمه‌های پیشین نارس و نه‌چندان دقیق باشد، متون اسپینوزا مستقیماً از روی متن اصلی وی و پس از تطبیق با متن ارجاعی دُلُوز ترجمه شده‌اند. اما ذکر چند نکته درباره‌ی ترجمه‌ها، واژه‌گزینی‌ها، و مفاهیم اسپینوزا به فهم دقیق‌تر کتاب حاضر و اندیشه و روش اندیشیدن نزد اسپینوزا (و دُلُوز) یاری می‌رساند. یادآوری آخر اینکه، مطالعه‌ی کتاب حاضر و فهم دقیق نکات مفهومی فوق‌تنها در برنو مطالعه‌ی همزمان اخلاق اسپینوزا می‌تواند واقعاً راهگشا باشد.

۱-۲ محسن جهانگیری در ترجمه‌ی اخلاق به‌درستی برای *affection (en)* / *affectio (la)* از معادل «حال» و برای *affect (en)* / *affectus (la)* از معادل «عاطفه» سود می-

۱. مشخصات این چهار کتاب عبارت‌اند از: (۱) اخلاق. ترجمه‌ی محسن جهانگیری. ویراستار اسماعیل سعادت (تهران: مرکز نشر شناختگاهی، چاپ سوم، ۱۳۸۸)؛ (۲) رساله در اصلاح فاهمه (و بهترین راه برای رسیدن به شناخت حقیقی چیزها). ترجمه‌ی اسماعیل سعادت (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۴)؛ (۳) شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی. ترجمه‌ی محسن جهانگیری (تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۲) و (۴) رساله‌ی سیاسی (با مقدمه‌ی اتنویو نگری). ترجمه‌ی پیمان غلامی و ایمان گنجی (تهران: نشر روزبهان، در دست انتشار).

برد. اما صرفاً بدین خاطر که نمی‌توان از روی «عاطفه» و «حال» معادل‌های فارسی مناسبی مشتق کرد، ترجیح داده شد تا به جای آن‌ها به ترتیب از «تأثیر» و «تأثر» استفاده شود؛ البته با این تأکید دوباره که معادل‌های دقیق برای این دو مفهوم همان «عاطفه» و «حال» هستند، و صرفاً بابت ملاحظات ترجمه، و کاربرستانش در گفتمان فکری، دو معادل دیگر را انتخاب کرده‌ایم، چراکه هم از یک خانواده هستند و هم به راحتی به ترکیب‌های مختلف فعلی، صفتی، اسمی، قیدی، و غیره تن می‌دهند.

۲-۳) گرچه آشکارا در زبان فارسی بین واژه‌های اخلاق و اخلاقیات تمایزی در معنا وجود ندارد، اما کاشی است صرفاً به خاطر داشته باشیم که این تمایزگذاری صوری میان دو واژه در زبان فارسی چه دلالتی بر فاصلی معنایی دو مفهوم اصلی در اندیشه‌ی دگوز و به‌واقع در کل سنت (نو) اسپینوزایی دارد، چراکه پس از اسپینوزا (و نو اسپینوزیست‌ها) دیگر نمی‌توان بین *ethics* و *morality* تمایزی قایل نشد. اخلاق نوعی هستی‌شناسی ناب است و با درونماندگاری مطلق جوهر در خودش سر و کار دارد. اخلاق اعتقادی به ذات کلی ندارد و هر هستنده‌ای را با قدرت و تفاوت-اش، یعنی با سماجت بر سر ذات تکین‌اش (*conatus*) می‌شناسد، با آنچه باید ساخت یابد و به‌صورت پیشینی وجود ندارد، آنچه مشمول آزمونگری و مواجهه است و با نوعی تجربه‌گرایی استعلایی سروکار دارد، در حالی که اخلاقیات از اساس با ذات کلی و تحقق ذات، و در نتیجه با غایت‌مندی و تعالی درگیر است. اخلاقیات ابداً نمی‌تواند یک هستی‌شناسی باشد.^۱ حتی می‌توان مدعی شد که بخش عظیمی از اختلافات فلسفی جریان‌های معاصر نیز ریشه در همین تفاوت‌های هستی‌شناختی دارند. این اختلاف مبتنی بر چشم‌انداز است: اخلاق با هرگونه تعالی می‌ستیزد و قضاوت هستی به نام اقتداری مافوق هستی را رد می‌کند، در حالی که اخلاقیات ذات را ما در مقام امری کلی و پیشینی، و صلب هدف قرار می‌دهد تا آن را در مقام یک غایت (انسان حیوان معقول یا ناطق است) محقق سازد. اولی با نیروهای زندگی و دومی با نیروهای مرگ درگیرند.

۲-۳) در ترجمه‌ی متون کلاسیک به فارسی، برای *eternal* و *eternity* از سرمدی و سرمدیت استفاده می‌شود، اما در کتاب حاضر، همچون دیگر متون معاصر، معادل‌های ابدی و ابدیت ترجیح داده شده‌اند.

۱. در باب نسبت بین *ethics* و *morality* و کاربرستان دقیق آن در هستی‌شناسی می‌توانید ر.ک. همان. فصل اول (اسپینوزا)؛ و نیز ر.ک. ژیل دگوز. اسپینوزا (تأثیرها، تأثرها، قدرت‌ها)؛ سمینار چهارم از فصل دوم از کتاب نام‌های تاریخ و نه نام پدر (سمینارهای ضدآدید و هزار فلات). ژیل دگوز و مایکل هارت. ترجمه‌ی زهره اکسیری و پیمان غلامی (تهران: نشر رخ‌داد نو، دفترهای فلسفه‌ی

۴-۲) جهانگیری برای *mind* از «نفس» استفاده می‌کند؛ اما در این کتاب از معادل «ذهن» استفاده شده‌است، تا نقد اسپینوزا بر دوگانه‌های بدن/ذهن یا اندیشه/امتداد در سنت دکارتی ملموس‌تر شود و، در عین حال، این مفهوم با «خود» خلط نگردد.

۵-۲) جهانگیری در موارد زیادی «بد» (*bad*) را با «شر» (*Evil*) و «خوب» (*good*) را با «خیر» (*Good*) خلط کرده‌است. (در فصل سوم از همین کتاب این اشتباه روشن‌تر خواهد شد.) چه‌بسا اگر کمی سخت بگیریم، پیامدهای مفهومی چنین اشتباهی در فهم اسپینوزا و نیچه و تمایز بین این دو و دیگر فیلسوفان برجسته فاجعه‌بار است.^۱ به زعم اسپینوزا، نیچه، و دُلوز مفاهیم «خوب» و «بد» واقعی هستند، اما مفاهیم «خیر» و «شر» واقعی نیستند، بل که در سطحی متعالی ممکن می‌شوند. هر چیزی که برای بدن سودمند باشد و قدرت‌اش را افزایش دهد، «خوب» به حساب می‌آید (و نه «خیر»)، و هر چیزی که برای بدن مضر باشد و قدرت‌اش را کاهش دهد، «بد» محسوب می‌شود (و نه «شر»). خیر و شر صرفاً دو انگاره‌ی متعالی از خوب و بد هستند که سودمندی و ضرر را به امر کلی پیوند می‌زنند و آن‌ها را به مشخصه‌های طبیعت هر انسان منسوب می‌کنند. در حالی که، ذات نزد اسپینوزا تکین است و نه کلی، چراکه ذات این انسان و آن انسان وجود دارد، اما ذات انسان یا ذات انسانی وجود ندارد. به همین خاطر، برخی چیزها برای برخی ذات‌ها سودمند هستند (خوبی) و در عین حال ممکن است همان چیزها برای دیگر ذات‌ها مضر باشند (بدی). پس هرگز نمی‌توان مفاهیم خوب و بد برای ذات‌های تکین را به جای مفاهیم خیر و شر در یک ذات کلی به کار برد (و جالب این‌که فهم این تمایزها اولین پایه برای فهم مفاهیم بنیادی‌تر اسپینوزاست). نیچه دقیقاً به همین معنا جهان را فراسوی خیر و شر می‌نامد، و نه فراسوی خوب (نیک) و بد؛ یعنی او (و نیز اسپینوزا و دُلوز) در مقابل تعالی‌بخشیدن ذات انسان و پیوندش با امر کلی، از پهنه‌ی ناب درونماندگاری ذات‌های تکین به دفاع برمی‌خیزد. به زبان خود دُلوز در این کتاب «اگر نزد اسپینوزا شر هیچ است، بدین خاطر نیست که صرفاً خیر واجد هستی است و هستی را تولید می‌کند، بل که برعکس چون خیر بیش از شر واجد هستی نیست، و نیز چون هستی فراسوی خیر و شر است.»

۱. در واقع، ما هنوز چنان‌ها به مسأله‌ی افقی اندیشه نپرداخته‌ایم و اغلب با تصاویری کاذب از اندیشه با خود اندیشه مواجه می‌شویم و مفاهیم را با روشی نادرست، به‌نادرستی به کار می‌بریم. اسپینوزا/دُلوز (و اندیشمندانی از این سنخ، همچون نیچه) به ما یاد دل‌داند که این ماجرا صرفاً یک سوء فهم نظری نیست، بلکه بیش از همه با خود زندگی و دقایق اشتدادی/انضمامی آن درگیر است. مسأله دیگر بار بر سر آن است که زندگی را هر کجا که محسوس شده باشد، آزاد کنیم، چراکه تاریخ زندگی‌های ما همان تاریخ ساختن مسائل ما هستند و این مسائل نیز مگر از خلال مفاهیمی که آن مسائل را تبیین می‌کنند بیان نمی‌شوند. از همین رو باید حساسیتی مضاعف در قبال مسائل و مفاهیم داشته باشیم.

۲-۶) واژه‌ی *appetitus* در متن لاتین اخلاق به دو واژه‌ی *appetite* و *desire* در انگلیسی ترجمه شده‌اند. در ترجمه‌ی فارسی اخلاق این واژه در هر دو صورت با میل معادل دانسته شده‌است چراکه ظاهراً معیار زبان لاتین بوده است. اما *appetitus* بیش از هر چیز نوعی اشتها، عطش، و حتی گرایش و تمایل، و به یک معنا نوعی رغبت است. اما اسپینوزا از مفهوم *cupiditas* نیز استفاده می‌کند که در زبان انگلیسی به‌اشتباه با *desire* یکی دانسته شده، در حالی که بیش از هر چیز به معنای اشتیاق یا حتی جاه (نه در معنای منفی‌اش) بوده و در اخلاق فارسی نیز به خواهش و حتی میل نیز ترجمه شده‌است چراکه اسپینوزا *cupiditas* را این‌طور تعریف می‌کند: «میلی را که از آن آگاه هستیم، خواهش می‌نامند». البته حتی گه‌گاه مفهوم *conatus* که بنا به پیشنهاد دقیق محسن جهانگیری در اخلاق به معنای کوشش برای حفظ ذات (نه ذات کلی، بل که ذات تکین) است، با مفهوم تلاش، استقامت، سماجت، پشتکار، یا حتی گاهی با میل خلط می‌شود. ما در این کتاب به سیاق مرسوم *desire* را به میل ترجمه می‌کنیم و برای باقی موارد نزدیک به این واژه نیز ضرورتاً قایل به تمایز می‌شویم تا باعث خلط مفهومی در کارِ دلوز و اسپینوزا نشویم، چراکه اسپینوزا برای هر کدام از این مفاهیم تعریف خاص خودش را در دارد: *appetite* با «رغبت»، *cupiditas* با «اشتیاق» (خواهش)، *passion* با «شور»، *conatus* با «کوشش» برای حفظ ذات (تکین). یادمان نرود که دلوز تأکید دارد وقتی فیلسوفان بزرگ از چندین واژه با معناهای نزدیک به یکدیگر استفاده می‌کنند، فرض را همواره باید بر این گذاشت که دلیلی در کار است.

۲-۷) مترجم‌های انگلیسی و فرانسوی اسپینوزا در برخی موارد *affection* در زبان لاتین را به *modification* ترجمه کرده‌اند. جهانگیری در ترجمه‌ی فارسی اخلاق، با توجه به نسخه‌ی لاتین، *modification* را به «حال» ترجمه می‌کند. پیش‌تر اشاره شد که در این کتاب برای *affect* از «تأثیر» (به جای عاطفه) و برای *affection* از «تأثر» (به جای حال) سود خواهیم برد. اما از آنجا که *modification* حاکی از یک «طور»، «وضع»، یا «حالتی» از چیز است اما دقیقاً معادل با *affection* (به معنای تأثر) نیست، و نیز از آنجا که خود دلوز نیز به‌طور مجزا از *modification* استفاده می‌کند، پس ترجیح داده شد تا، ضمن اشاره به اصل لاتین این واژه، از معادل جهانگیری، «احوال»، برای آن استفاده شود. (مثلاً ترکیبی همچون *to modify modification* در این متن می‌تواند به دو صورت «بهبود بهسازی» و نیز «تغییر حال» ترجمه شود.)

۲-۸) در اخلاق برای مفهوم بسیار حیاتی *common notions* از معادل‌های «وجوه مشترک»، «مفاهیم مشترک»، و «احوال مشترک» استفاده شده‌است. نظر به این که مفهوم را با *concept* و احوال را، بر طبق ترجمه‌ی خود اخلاق، با *affections* می‌شناسیم، و نیز این که باید بتوانیم بین *notion* و *concept* تمایز لازم را برقرار کنیم، پس برای این مفهوم بسیار مهم نزد اسپینوزا از «انگاره‌های مشترک» استفاده می‌کنیم (هرچند می‌دانیم که اسپینوزا از ترکیب *common*

affections یا «احوال [تأثرهای] مشترک» نیز سود می‌برد). خاطرمان باشد که نزد دُلُوز و گتاری «مفهوم» واجد مشخصه‌های ویژه‌ای است و این مشخصه‌ها در فصل نخست از فلسفه چیست؟ به‌دقت تشریح می‌شوند.^۱ اما خود همین انگاره‌های مشترک چه هستند؟ نزد اسپینوزا کافی نیست که صرفاً از شورهای غمگین خودداری کنیم و در جست‌وجوی تأثرهای شادان باشیم، و قدرتِ کنش-مان را افزایش دهیم. زیرا هیچ یک از این کارها برای کنشی کردن ما کافی نیستند، اما لازم هستند. در واقع، هنوز این کارها نمی‌توانند شرطِ مطلق باشند که کاملاً درونماندگار مسئله است (یعنی هم شرط لازم و هم شرط کافی). دست آخر باید خودمان را کاملاً از شورها، حتی شورهای سرخوشانه و شادمان نیز آزاد کنیم. زیرا شورها هرگز آن قدرتی را که برای کنش به دنبال‌اش می‌گردیم به ما نمی‌دهند. وقتی شورهای شادمان و سرخوش هنوز می‌توانند به معلولی اشاره کنند که بدنِ دیگر بر بدن ما به جای می‌گذارد، پس باید از شر این شورها نیز رها شد. پس ما دست آخر باید بدن‌ها (و نیز بدن خودمان) را بشناسیم، نه از خلالِ معلول‌های به‌جامانده، بل که از خلالِ علت‌هایشان (علت تام نزد اسپینوزا). باید شورهای شادمان را راهنمای خود قرار دهیم و به تصور یا ایده‌ای شکل دهیم که برای بدنِ خارجی و بدنِ ما مشترک باشد. تنها چنین ایده‌ای، یا به قول اسپینوزا چنین انگاره‌ی مشترکی می‌تواند «کافی» به حساب آید. تنها با گذار به این سطح دوم است که چشم‌انداز اخلاقی نزد اسپینوزا به سرحدات درونماندگاری خویش می‌رسد و توأمان هستی‌شناسی وی نیز به اوج انعطاف خویش دست می‌یابد. جالب است که نکته نیز می‌گوید: قدرتِ آری‌گویی، قدرتِ آری‌گویی به آری‌گویی، قدرتِ آری‌گویی حتی در بیزاری، به بیزاری. از این لحظه به بعد به‌درستی می‌فهمیم و عمل می‌کنیم و دیگر نه قضاوت می‌کنیم و نه رنج می‌بریم. تنها پس از این است که معقول می‌شویم (عقل در معنای اسپینوزایی کلمه و نه عقل در سنت دکارتی). باید گفت تنها یک عقل در کار است. یک عقل مشترک و نامتناهی. این عقل نه جنون است نه امر معقول، بل که در عوض تنها جویای افزایش سطح نیروگذاری‌های خویش است، چراکه معقول بودن و نامعقول بودن نه دو امکان که باید در سطح ذاتِ کلی برآورده شوند، بل که دو توانایی در سطح ذاتِ تکین هستند. مسأله‌ی عقل در اسپینوزا نباید با عقل قانونگذار یا متعالی در سنت عقل‌گرایان خلط شود، چراکه این عقل بیش از همه نوعی سلامت/نشاطِ جوهری است که با سرعت‌های نامتناهی پیش می‌رود و به هیچ شکلی از تعالی بیرون از ساحت درونماندگاری ارجاع نمی‌یابد، تا دست آخر هستی و هستنده‌ها را به نام اقتداری بالاتر به قضاوت بنشیند.

۱. برای شناخت دقیق‌تری از مفهوم «مفهوم» نزد دُلُوز و گتاری می‌توانید ر.ک. ژیل دُلُوز و فلیکس گتاری. فلسفه چیست؟ ترجمه‌ی زهره اکسیری و پیمان غلامی (تهران: نشر رخداد نو، ۱۳۹۱)، فصل ۱، «مفهوم چیست؟»، ص ۲۹-۵۲.

۲-۹) به باور اسپینوزا هر حالت بی‌نهایت صفت دارد، اما ما تنها می‌توانیم دو صفت بُعد (*extension*) و فکر (*thought*) را بشناسیم. بدن ذیل صفت بُعد و ذهن ذیل صفت فکر تعریف می‌شوند. با این‌همه، بُعد نوعی امتداد است و خصیصه‌ای امتدادی به بدن می‌بخشد، در حالی که فکر نوعی اشتداد است و خصیصه‌ای اشتدادی به ذهن می‌بخشد. در صفحه‌ی درونماندگاری، اولی طول جغرافیایی و دومی عرض جغرافیایی است. این دو صفت همراه با هم نقشه‌ی بدن/طبیعت را ترسیم می‌کنند. اشاره به این نکات از آنجاست که خواننده نباید بُعد و امتداد را دو مفهوم مجزا بداند. بُعد همان امتداد است. در این کتاب به سیاق جهانگیری از بُعد/فکر استفاده شده است.

۲-۱۰) *adequate idea* را جهانگیری به تصور تام ترجمه می‌کند. ترجمه‌ی تحت‌اللفظی‌اش با ایده‌ی بسنده معادل است. صرفاً به خاطر بسپاریم که واژه‌ی «تصور» در مفهوم «تصور تام» ربطی به یک خیال وهم، یا ذهنیت ندارد و واژه‌ی «تام» نیز حاکی از بسندگی آن ایده/تصور جهت مشروط کردن یک معلول است.

۳) دُلُوز در کتاب حاضر بیش از همه به اخلاق، رساله‌ی الهی-سیاسی، و نامه‌های اسپینوزا ارجاع می‌دهد. بنابراین در ترجمه‌ی فارسی این کتاب سعی شده تا، از یک سو، ارجاعات دُلُوز به چهار کتاب مذکور با شماره‌ی صفحه‌ی متون ترجمه‌شده‌ی آن‌ها نیز منطبق باشند و، از سوی دیگر، بخش‌هایی از ارجاعات دُلُوز که هنوز به فارسی ترجمه نشده‌اند، در پانویس به فارسی ترجمه شوند. البته دُلُوز به دو شیوه به اسپینوزا ارجاع می‌دهد: گاه به ذکر نقل‌قولی از کتاب‌های اسپینوزا بسنده می‌کند (مثلاً بخش خاصی از اخلاق) و گاه حتی ارجاعات بدون نقل‌قولی به کتاب‌های وی می‌دهد (مثلاً توضیحی کوتاه در پانویس، و سپس ارجاع به بصره، قضیه، یا تحشیه‌ی کتاب). بدین ترتیب سعی شد تا جای ممکن جملات، پاراگراف‌ها، قطعه‌ها، تصوره‌ها، یا برهان‌هایی از اسپینوزا که مورد ارجاع دُلُوز هستند و به فارسی نیز ترجمه شده‌اند (مثلاً از/در سه کتاب مزبور)، به ادامه‌ی پانویس-های صرفاً ارجاعی دُلُوز اضافه شوند، تا بدین ترتیب ارتباط خواننده با خود متن و مراجعه‌اش به کتاب‌های مزبور تسهیل شود؛ البته انکار نمی‌شود کرد که دغدغه‌های پژوهشی مترجم کتاب حاضر در قبال نسبت اسپینوزا/دُلُوز نیز در اتخاذ چنین رویکردی (که در ترجمه‌ی متون فلسفی به فارسی چندان مرسوم نیست) بی‌تأثیر نبوده است. در این راستا از ترجمه‌های جهانگیری، سعادت و نیز آشوری (به‌طور خاص در مورد ارجاعات دُلُوز به کتاب‌های نیچه همچون تبارشناسی اخلاق)^۱ استفاده شده‌است. تمامی این افزوده‌های فارسی به ارجاعات دُلُوز (خواه استفاده از ترجمه‌های موجود

۱. فردریش نیچه. تبارشناسی اخلاق: یک جَلَل‌نامه. ترجمه‌ی داریوش آشوری (تهران: نشر آگاه، چاپ ششم، ۱۳۸۵)