



Spinoza and Encounter with Body's Political History

Shoja Ahmadvand¹✉, Mostafa Ensafi²✉

¹ Corresponding author: Professor, Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: Ahmadvand@atu.ac.ir

² Ph.D., Political Thought, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.
Email: mostafalensafi@gmail.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

9 November 2024

Revised version

received:

20 January 2025

Accepted:

18 May 2025

Available online:

23 September 2026

Keywords:

Body,

Mind,

Thanatopolitics,

Life,

Spinoza

Objective:

The body is the missing link in political thought. From the dawn of political thought in ancient Greece, the body has been seen as a secondary, instrumental, naked, anonymous, inferior, and even obstacle to salvation. The body was considered as a degraded thing that should always be under the leadership of the mind and be the executor of its commands. This angle of view has always confronted the authoritarian mind/body hierarchy in the history of political thought, and this hierarchy has led to a long-standing duality throughout the history of thought. The hierarchical relationship of mind/body has always been the dominant duality in the history of political thought, both in Greece, in the period of Scholasticism and in modernity. The culmination of this authoritarian duality can be seen in the second half of the twentieth century, during which ideologies that embodied the mind created chaos in which millions of bodies perished. This policy can be called "Thanatopolitics". But in the history of political thought, we encounter a distinct figure who, for the first time, attempts to present a "life-oriented politics" by overthrowing the mind/body duality: Spinoza. A policy in which the body and consequently the "life" become not the "other" but the axis and foundation of political thought.

***Cite this article:** Ahmadvand, Shoja; Ensafi, Mostafa (2026) "Spinoza and Encounter with Body's Political History", *Fasl' nāmeḥ-ye siyāsat (Politics Quarterly)* 56, (3): 619-641, DOI: <https://doi.org/10.22059/JPQ.2026.385134.1008242>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

<https://doi.org/10.22059/JPQ.2026.385134.1008242>

Extended Abstract

Introduction

Since the birth of political thought in ancient Greece, the body has been seen as secondary, instrumental, inert, identity-less, inferior, and even an obstacle to salvation. The body was considered a lowly and despicable thing that must always be under the command of the mind and carry out its commands. This perspective has led us to constantly encounter authoritarian mind/body hierarchies in the history of political thought. The main question of this article is what consequences and problems does mind/body dualism have for political thought? And what is Spinoza's answer to this problem? As an answer, the article's hypothesis revolves around the fact that the hierarchical mind/body relationship has led to other superior/inferior relationships; culture/nature, master/slave, are among these hierarchies that feed on the logic of the authoritarian mind/body dualism.

Methodology

This article uses a descriptive-analytic method and draws on the conceptual framework (biopolitics) that is most widely described in the works of Giorgio Agamben and Michel Foucault.

Findings

The findings of this study are discussed under the following themes:

1 .In the history of political thought, Plato and Aristotle were the first ones to speak of the mind/body duality.

In the history of philosophy, Plato is the first philosopher to propose the soul as an abstract essence and is the initiator of the rational and argumentative discussion regarding the duality of soul and body, survival and immortality. He considers the soul as the initiator of movement and the source of movement for the body and the ruler over it. Plato considers the soul as the source of movement and believes that the soul precedes the body, so it must rule over the body .

2 .The theological-philosophical discourse of the era of the dominance of the church, which is called scholastic discourse, is a kind of Platonism with the flavor of Christian law .

Greek philosophy was the creator of the nature/nurture duality, which was based on body/mind (or soul) duality and the man/slave duality. When these dualities reached the Church Fathers, through those dualisms they established a kind of moral education that included a chain of rules and technologies of self-meditation through which to control human nature (his emotions and desires).

3 .Spinoza challenged this tradition of thought that established a hierarchical relationship between mind and body.

Despite the significant and influential changes and developments it brought to the human condition, the discourse of modernity could not distance itself from the ancient mind/body dualism .

4 .The political implications of Spinoza's vitalism place his political thought in contrast to Thanatopolitics or modern biopolitics.

In Spinoza's metaphysics, each part is dependent on the others and the parts have a chain structure with each other, in addition to the contextual complexity, the details of Spinoza's metaphysics, from his understanding of essence, God, nature to his understanding of the mind/body problem, have fundamentally increasing political implications. Accordingly, Spinoza offers an understanding of desire, joy, power, and the body, an understanding that finds its most prominent expression in the concept of conatus.

Analysis

Spinoza's approach to happiness has a strong connection and relationship with the body, life, and happiness because, contrary to the Aristotelian tradition, he does not consider life to have any transcendental meaning that man can give meaning to himself only by achieving it. Rather, the meaning of life for man is living itself, and living happily is living according to desires. For Spinoza, preserving the essence is the end of virtue, that is, it is the good itself. In his view, the good of another is not something independent of preserving the essence and preserving the essence is necessary to achieve it. Good is the preservation of one's own being .

Conclusion

Spinoza, by reinterpreting the concept of conatus, uses it as a platform for the connection between mind and body. Based on this idea, Spinoza inverts the relationship of superiority and inferiority between mind and body, because here it is not the body that is in the absolute possession of the mind, but the body that determines the limits and boundaries of the soul's power. This Spinozian understanding of the relationship between mind and body and the subversion of their ancient hierarchy has important consequences for political thought.

اسپینوزا و مواجهه با تاریخ سیاسی بدن

شجاع احمدوند^۱ ، مصطفی انصافی^۲ 

^۱ نویسنده مسئول: استاد گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

رایانامه: Ahmadvand@atu.ac.ir

^۲ دانش آموخته دکتری اندیشه سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

رایانامه: mostafalensafi@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۸/۱۹

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۱۱/۰۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۲/۲۸

تاریخ انتشار:

۱۴۰۵/۰۷/۰۱

کلیدواژه‌ها:

بدن،
ذهن،
سیاست معطوف به مرگ،
حیات،
اسپینوزا.

بدن، حلقه مفقوده اندیشه سیاسی است. از لحظه تولد اندیشه سیاسی در یونان باستان، بدن همچون امری ثانوی، ابزارگونه، لخت، فاقد هویت، فرودست و حتی به سان مانعی برای نیل به رستگاری مشاهده شده است. بدن امری خوار و حقیر پنداشته می‌شد که همواره باید تحت زعامت ذهن قرار بگیرد و مجری فرامین آن باشد. این زاویه نگاه موجب شد تا در تاریخ اندیشه سیاسی همواره با سلسله‌مراتب اقتدارگرایانه ذهن/بدن مواجه باشیم. پرسش اصلی تحقیق حاضر این است که دوگانه‌انگاری ذهن/بدن چه پیامدها و مشکلاتی برای اندیشه سیاسی دارد؟ و اسپینوزا چگونه این دوگانه‌انگاری را حل و رفع می‌کند؟ در مقام پاسخ، فرضیه مقاله پیرامون این امر می‌چرخد که رابطه سلسله‌مراتبی ذهن/بدن به روابط فرادستانه/فروادستانه دیگری منجر شده است؛ فرهنگ/طبیعت، ارباب/برده، مرد/زن، نژاد سفید/رنگین پوست از جمله این پایگان‌بندی‌های هستند که از منطق ثنویت اقتدارگرایانه ذهن/بدن تغذیه می‌کنند. رابطه سلسله‌مراتبی ذهن/بدن، همواره ثنویتی غالب در تاریخ اندیشه سیاسی بوده است، هم در دوره یونان، هم در دوره مدرسی‌گرایی و هم در مدرنیته شاهد چرخش‌های مختلف و ظهور و بروز این ثنویت هستیم که بر اساس آن بدن باید تابع و فرودست ذهن باشد. نقطه اوج این ثنویت اقتدارگرایانه در نیمه دوم قرن بیستم قابل مشاهده است که طی آن ایدئولوژی‌ها که مصداق غلبه ذهن هستند، آشوبی را ایجاد کردند که طی آن میلیون‌ها بدن از حیات ساقط شد. مقاله برای تبیین فرضیه مذکور از روش توصیفی-تحلیلی و با استمداد از چارچوب مفهومی (زیست سیاست) که بیش از همه در آثار جورجو آگامبن و میشل فوکو تشریح شده است، استفاده می‌کند. پس از طرح پرسش و پیامدهای سیاسی آن، در ادامه متافیزیک ارائه‌شده در فلسفه اسپینوزا را نقطه قابل اتکایی برای عبور از این تقابل مهلک معرفی و تلاش می‌کند تا با استمداد از اندیشه اسپینوزا و ضمن شالوده‌شکنی ثنویت ذهن/بدن، یک «سیاست معطوف به حیات» را عرضه کند؛ سیاستی که طی آن بدن و به تبع آن «حیات» نه «دیگری»، بلکه محور و بنیاد اندیشه سیاسی می‌شود.

* **استناد:** احمدوند، شجاع؛ انصافی، مصطفی (۱۴۰۵). اسپینوزا و مواجهه با تاریخ سیاسی بدن، فصلنامه سیاست، ۵۶ (۳)، ۶۱۹-۶۴۱

<http://doi.org/10.22059/JPQ.2025.385134.1008242>



© نویسندگان.

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

بدن در فرهنگ یونانی-مسیحی هزاران سال همچون بُعد ثانوی هستی انسان یا به‌عنوان مهبط شهوت، محل وقوع گناه و شرارت یا به‌عنوان یک ابژه تکنیکی، ابزار یا امری پیش‌پاافتاده و دم‌دستی و فاقد ارزش تصور می‌شد و از همین رو همواره از ساحت اندیشه و متن مباحث و مجادلات در زمینه سامان اجتماعی و سیاسی جوامع به حاشیه رانده شده است. سنت غربی بدن در قالب مسیحیت یونانی‌شده تجسم می‌یابد که بدن را جایگاه فقدان عقل و محل وقوع هیجان و میل تصور می‌کند. در مقایسه با فلسفه که تضاد را میان ذهن و بدن می‌بیند، مسیحیت تضاد اصلی را میان روح و جسم قلمداد می‌کند. جسم نمادی از فساد و انحراف اخلاقی است که نظم جهانی را تهدید می‌کند؛ جسم به‌واسطه قواعد به‌ویژه توسط رژیم‌های غذایی و مبادرت به رفتارهای زاهدانه و ریاضت باید رام و بسامان شود (Turner, 2008: 38). ثنویت دگارتی ذهن/بدن نیز دنباله‌رو همین نوع طرز تفکر بود. این تقابل که جایگاه دیرپایی را در اندیشه غربی به خود اختصاص داده است، اندیشه غربی را به‌صورت تفکری ذهن‌محور و ذهن‌مرکز درآورد که از بدن گریزان بود و آن را دشمن ذهن (که جایگاهی والاتر نسبت به بدن داشت)، می‌شمارد.

این حجم از نفی و طرد بدن در حالی رخ می‌دهد که اساساً موقعیت انسان همواره یک موقعیت بدنی است و از این چشم‌انداز اندیشه انسانی نیز بدنمند و معطوف به بدن است و در غیر این صورت در بهترین حالت اندیشه فاقد نمود بیرونی و عقیم خواهد بود و در بدترین حالت به طرد و نفی بدن منجر خواهد شد. علاوه بر اندیشه‌ها، حتی هیچ‌یک از کنش‌های انسان را نمی‌توان از بدن و حس‌هایش تفکیک کرد، چراکه انسان نمی‌تواند جایی جز درون بدنش وجود داشته باشد (Le Breton, 2017: 7). بدن در حالی به‌عنوان بُعد نااندیشیده از هستی انسان در طول قرن‌ها مغفول باقی ماند که زنجیره عظیمی از اندیشمندان از افلاطون تا هابز سودای تربیت، پرورش، تنظیم و بسامان کردن انسان درون جوامع را در سر می‌پروراندند. ایدئولوژی‌های بزرگ سیاسی که هر یک به‌نوعی داعیه سعادت و بهروزی انسان را داشتند نیز از این غفلت مصون نیستند و شاید بتوان گفت که دلیل بحران در تاریخ تفکر سیاسی از یونان تا قرن بیستم، که جهان به‌واسطه عرض‌اندام ایدئولوژی‌های پرطمطراق سیاسی همچون فاشیسم، کمونیسم و لیبرال‌دموکراسی شاهد جنایات باورناپذیر بود، ریشه در فراموشی و غفلت از بدن انسان داشته باشد.

اگر مرگ را نقطه اختتام کنشگری بدن در نظر بگیریم، در مقابل آن حیات قرار دارد که معطوف به بدن انسان است، از این‌رو تنها مفهومی که می‌توان آن را نقطه مقابل بدن به‌عنوان شرط اصلی حیات و واسطه ارتباط انسان در هستی قرار داد، همانا مرگ است (Latour, 2004: 229-205). در اندیشه سیاسی همواره در نسبت بین دوتایی متضاد بدن/مرگ، بدن، با وام‌گیری

از ادبیات فوکو به مثابه یک ابزار در نظر گرفته شده و مرگ همچون یک قاعده فرادست کنترلگر نمایش داده شده است که با به کارگیری آن می توان بدن ها را از بی قاعدگی هایش خارج و بسامان کرد.

سؤال اصلی این مقاله در حول این پرسش می چرخد که ثنویت دیرپای فلسفی روح/جسم که در دوره مدرن به ثنویت ذهن/بدن دگردیسی یافت چه مصائبی پیش روی اندیشه سیاسی قرار داد؟ و اسپینوزا از چه طریقی برای غلبه بر این معضل اقدام کرد؟ مدعای اصلی مقاله این است که ثنویت ذهن/بدن همواره به فرادستی ذهن بر بدن منجر شده و بر همین اساس بدن به عنوان مهبط و جایگاه حیات زیستی، موضوع سرکوب قرار گرفته است. از طرد حیات زیستی در یونان تا غلبه ایدئولوژی های بزرگ سیاسی در قرن بیستم شاهد این هستیم که حیات و بدن همواره از جریان اصلی اندیشه سیاسی مغفول مانده است و اندیشمندان سیاسی برجسته به جای توجه به حیات، توجه خود را مبذول ایده های استعلایی و غایتی کرده اند که به نفی حیات و بدن منجر شده است. اما اندیشه سیاسی اسپینوزا به عنوان یک پادگفتمان تلاش کرد تا با اتحاد ذهن و بدن در قالب مفهوم کناتوس بستری را برای قسمی سیاست معطوف به حیات فراهم کند که طی آن صرفاً حیات، و نه غایبات استعلایی، محور و مدار اصلی سیاست اندیشی قرار می گیرد.

۱. پیشینه پژوهش

استوارت پیثیک در کتاب عاطفه مندی و فلسفه بعد از اسپینوزا و نیچه ضمن مقایسه و استخراج شباهت های فکری این دو فیگور متفاوت و برجسته در تاریخ اندیشه از قسمی چرخش عاطفی صحبت می کند که با آثار اسپینوزا و نیچه بسط یافت و توانست عرصه را بر عقل گرایی منجمد دکارتی و به تبع آن دوانگاری جوهری ذهن/بدن تنگ کند. به عقیده پیثیک اسپینوزا با این پرسش که « بدن قادر به چه کاری است؟ » به جنگ با کل تاریخ متافیزیک غرب می رود، تاریخی که طی آن فقط به دنبال کارهایی بود که ذهن یا عقل قادر به انجام آنهاست (Pethick, 2015: 28-65). هاسانا شارپ در کتابی با عنوان اسپینوزا و سیاست بازطبیعی سازی تصریح می کند که پایگان بندی ذهن/بدن نه تنها به خشونت انسان علیه طبیعت می انجامد، بلکه به خشونت انسان علیه بدن خودش نیز منجر می شود. از چشم انداز شارپ دوانگاری جوهری دکارتی ذهن/بدن به دوانگاری های دیگری همچون انسان/طبیعت، عقل/عاطفه، مرد/زن و از این قبیل می انجامد که هر یک قادرند تا ساحتی از هستی انسان را به چالش بکشند و مانع از نیل انسان به شادکامی شوند (Sharp, 2011: 5). شانتال ژاکه در کتابش عواطف، کنش ها و شورها در اسپینوزا با تمرکز بر نظریه اتحاد ذهن و بدن در اندیشه اسپینوزا بر این نظر است که ذهن نه واجد ذات است و نه واجد اولویت، ذهن صرفاً ایده بدن است، ابزاری برای دریافت. به بیان دیگر کارکرد

ذهن ایجاد تصور از بدن برای خودش است (Jaquet, 2015). اغلب شرح و تفاسیر در خصوص ارتباط ذهن و بدن در اندیشه اسپینوزا از مواضع فمینیستی و روان‌شناختی صورت پذیرفته‌اند ولی قصد تحقیق حاضر بیان دلالت‌های شالوده‌شکنی ذهن/بدن در مختصات اندیشه سیاسی است تا از این روزنه مبانی یک فلسفه سیاسی معطوف به حیات را که اسپینوزا بنیادهای متافیزیکی آن را تدوین کرده است، آشکار سازد.

۲. روش

روش تحقیق در مقاله حاضر توصیفی-تحلیلی و جمع‌آوری داده‌ها به صورت اسنادی و کتابخانه‌ای است.

۳. چارچوب مفهومی

فوکو در واپسین صفحات تاریخ جنسیت، جلد ۱، می‌نویسد: «انسان طی هزاران سال همچنان همانی بود که برای ارسطو بود: حیوانی زنده و دارای قابلیت مضاعف زیست سیاسی؛ انسان مدرن حیوانی است که سیاستش، حیاتش را به مثابه موجودی زنده به چالش کشیده است» (Foucault, 2007: 164). آگامبن نیز بر این سیاسی شدن حیات که فوکو بر آن تأکید دارد، اذعان داشت، اما با این تفاوت که فوکو آغاز این فرایند سیاسی شدن حیات را از دوران مدرن به بعد، یعنی قرون هفدهم و هجدهم مورد رصد قرار می‌دهد، اما آگامبن از چشم‌اندازی هستی‌شناختی به این فرایند می‌نگرد و برای تحلیل آن به خاستگاه تاریخ غرب یعنی یونان رجوع می‌کند. آگامبن معتقد است که یونانیان برای بیان آنچه ما از کلمه زندگی می‌فهمیم، واژه واحدی نداشتند. آنها از دو واژه سود می‌جستند که هرچند قابل ردگیری به یک ریشه لغوی مشترک‌اند، ولی به لحاظ معناشناختی و ریخت‌شناختی از یکدیگر قابل تمایزند؛ زوئه که مصداق واقعیت ساده وجود حیات نزد همه موجودات زنده بود و بایوس که دلالت بر شکل یا شیوه حیات مناسب برای یک فرد یا یک گروه دارد. هنگامی که ارسطو در رساله اخلاق نیکوماخس حیات نظری فیلسوف را از حیات معطوف بالذات و حیات سیاسی متمایز می‌سازد، هیچ اشاره‌ای به واژه «زوئه» ندارد. آگامبن این امر را نتیجه این واقعیت می‌داند که حیات طبیعی هرگز مسئله اصلی فلاسفه بزرگ سیاست‌اندیش یونانی نبوده و حیات بیولوژیکی همواره به عنوان امری مادون و خوار، از جریان اصلی تفکر طرد شده است (Agamben, 1998: 1). آگامبن معتقد است که سیاسی شدن حیات را به وضوح در آثار ارسطو می‌توان مشاهده کرد. به زعم ارسطو حیات فی‌نفسه چیزی مشترک میان انسان و حیوان است و تنها چیزی که انسان را می‌تواند از دیگر موجودات مجزا کند، فعالیت معطوف به خیر است. به عقیده وی سیاست، همان علمی است که برای شناسایی ماهیت خیر

اعلی به کار می‌آید. غایت سیاست خبری خواهد بود که اختصاص به انسان دارد (Aristoteles, 47: 2008). از این رو والاترین حیات، همانا حیات سیاسی است، چراکه انسان طی آن به‌طور کامل در پی فضایل و نیل به امر خیر است و بهترین نوع حیات، همانا زیستن در درون اجتماع سیاسی است. به همین سبب بود که ارسطو در تعریف انسان بی‌درنگ آن را به‌عنوان «حیوان سیاسی» معرفی می‌کند. به‌زعم آگامین فرایند سیاسی شدن حیات از همین نقطه آغاز می‌شود و در سراسر تاریخ غرب شاهد آن هستیم؛ این پدیده مصداق همان زیست‌سیاست است که به پارادایم اصلی سیاست بدل شده است.

در دوران اخیر که با نوعی چرخش زیست‌سیاسی در حوزه اندیشه سیاسی مواجهیم، جریانی از اندیشمندان مثل هانا آرنتم، میشل فوکو، جورجو آگامین، آنتونیو نگری و مایکل هارت، روبرتو اسپوزیتو، فرنس فهر و اگنس هلر به زیست‌سیاست پرداخته‌اند و نظریه‌های مختلفی در خصوص نسبت و رابطه حیات، بدن و سیاست ارائه کرده‌اند. به بیان بهتر، پرسش اصلی نظریه‌پردازان سیاسی که در حول مفهوم زیست‌سیاست می‌اندیشند، پیرامون این دغدغه می‌چرخد که بدن که تجلی حیات طبیعی (زوئه) است، چگونه به بدن سیاسی (بایوس) تبدیل می‌شود؟ بدن انسان، ارگانسمی طبیعی است، بدون هیچ غایت و معنایی، موجودیتی زنده که تنها رانه، میل و انگیزه آن میل به ادامه بقاست. ولی در طول تاریخ این بدن زنده و طبیعی، در فرایند سیاسی شدن، به بدنی سیاسی تبدیل شد. حتی سیاسی بودن آن بر طبیعی بودن آن غلبه یافت. از ارسطو به بعد انسان موجودی سیاسی پنداشته شد که تنها به‌واسطه سیاست امکان نیل به غایت خود را که همانا سعادت یا زندگی خوب است، داراست. در واقع به بهانه زندگی خوب، از انسان طبیعی‌زدایی شد و بدن فیزیولوژیک و طبیعی انسان طرد شد و به‌تبع آن سیاسی‌سازی بدن حادث شد. مشکل اصلی دقیقاً همین جا به‌وجود آمد، یعنی در زمانی که سیاسی بودن بر طبیعی بودن غلبه یافت، در نتیجه بدنی که در فرایندهای پولیس ادغام شود، خودی، شهروند و تبعه پنداشته می‌شود و تحت حمایت قانون است، اما بدنی که همچنان بر طبیعی بودن خود اصرار ورزد و در برابر سیاسی شدن مقاومت کند، قابل طرد است. فوکو در تولد زیست‌سیاست معتقد است که زیست‌سیاست وقفه‌ای تاریخی است و در قرون هجدهم و نوزدهم میلادی در غرب حادث شد و از خلال آن رژیم خلق شد که «به‌جای کشتن، افراد را به‌واسطه نهاده‌ینه کردن و اجتماعی کردن پزشکی، زنده نگه می‌داشت تا از آنها بهره‌برداری کند و با مدیریت نئولیبرال جمعیت، حداکثر بهره‌وری را از بدن انسان کسب می‌کرد». اما آگامین زیست‌سیاست را هرگز وقفه‌ای تاریخی و رخدادی که در جای در تاریخ بروز و نمود یافته باشد نمی‌داند، بلکه آن را جریانی همیشگی از یونان تاکنون قلمداد می‌کند. در برداشت آگامین بدن و حیات طبیعی (که یونانیان آن را زوئه) می‌نامیدند، همواره توسط بدن سیاسی (بایوس) طرد و عاری از حقوق اولیه شده است و به همین دلیل

آگامبن نام «حیات برهنه» را بر آن اطلاق می‌کند، حیاتی که حفاظی از قانون در حول خود ندارد و همواره در معرض خشونت بدون مجازات دیگران قرار دارد (Agamben, 1998: 47). حیات برهنه برآمده از شکاف میان حیات طبیعی و حیات سیاسی است، برآمده از شکاف زوئه و بایوس. آگامبن زیست سیاست را به‌نوعی سیاست معطوف به مرگ و مرگ را یگانه ابزار حاکمیت برای غلبه بر حیات طبیعی و سیاسی سازی بدن می‌داند.

در تاریخ اندیشه سیاسی غفلت و حاشیه‌ای‌سازی بدن و حیات عاملی شد تا مرگ، محور اصلی اندیشه‌های سیاسی قرار بگیرد. این همان تکنیکی است که اندیشمندانی همچون فوکو و آگامبن با عنوان مرگ‌سیاست یا همان (سیاست معطوف به مرگ) از آن یاد می‌کنند؛ فرایندی که فوکو به‌واسطه روش تبارشناسی ریشه آن را در تحولات قرن هفدهم به بعد جست‌وجو می‌کند و آگامبن با نگاه خاص و انتولوژیک خود، کل تاریخ تفکر سیاسی غرب را مبتلا به این نوع از متافیزیک می‌داند که بر اساس آن مرگ به‌جای حیات مبنای سیاست اندیشی در حول پولیس می‌شود.

۴. یافته‌ها

۱.۴. سیاست‌های معطوف به مرگ (بازنمایی‌های متقدم و متأخر)

۱.۱.۴. گفتمان یونانی (برهوت بدن)

در سیر تاریخ فلسفه، افلاطون اولین فیلسوفی است که نفس را به‌عنوان جوهر مجرد مطرح کرد و آغازگر بحث عقلی و استدلالی در خصوص دوگانگی نفس و بدن، بقا و جاودانگی است. وی نفس را آغازگر حرکت و منشأ حرکت برای بدن و حاکم بر آن می‌داند. افلاطون نفس را منشأ حرکت می‌داند و معتقد است که نفس مقدم بر بدن است پس باید بر بدن حکومت کند. در رساله تیمائوس، افلاطون می‌گوید که تنها شیء موجود که خاصیت دارای عقل و خرد است نفس است و این شیئی نامرئی است (Copleston, 2009, Vol 2: 239). افلاطون در رساله فایدروس روح را بالضروره، ازلی و ابدی می‌داند... از نظر وی روح به جهان بی‌روح فرمان می‌دهد و صورت‌های گوناگون جلوه‌گر می‌شود و در جهان بی‌پایان در جولان است... ولی همین که بال و پرش بریزد، اختیارش را از دست می‌دهد و بی‌اختیار به سویی رانده می‌شود تا اینکه به چیزی سخت و ساکن بند می‌گردد و در آن خانه می‌گزیند و بدین سان کالبدی زمینی می‌یابد (Plato, 2001, Vol3: 1314). به‌زعم وی اصالت با روح است و بدن و کالبد جسمانی همچون جسمی سخت و سفت، چیزی اضافی می‌نمایاند که بیشتر شبیه غل و زنجیری توصیف می‌شود که پای روح را بسته و آن را در سیاه چاله درون خود فرو برده است. به عقیده افلاطون چیزی که از زمین برخاسته است هرگز ممکن نیست برتر از چیزی آسمانی باشد، و آنکه نداند روح موجودی

آسمانی است آگاه نیست که روح خود را به چه پایه پستی تنزل می‌دهد (Plato, 2001, Vol.4: 2161). افلاطون در رساله فایدون گام‌های خود را تقبیح بدن تا جایی بلند برمی‌دارد که به ستایش مرگ می‌رسد و آن را تنها راه شناخت حقیقی معرفی می‌کند. وی در فایدون می‌نویسد: کسی می‌تواند شناسایی بهتر و دقیق‌تر به‌دست آورد که بیشتر از دیگران خود را از قید تن آزاد ساخته باشد و تنها به یاری اندیشه در این راه گام بردارد، بی‌آنکه حس بینایی، شنوایی یا حواس دیگر را به کار گیرد و تا می‌تواند چشم و گوش خود را ببندد و از تمام تن که کاری جز مزاحمت و مشوش ساختن ندارد، کناره جوید (Plato, 2001, Vol.1: 494). افلاطون در رساله مذکور بدن را به دیو شباهت می‌دهد و آن را به‌سان یک ویروس آلوده‌کننده یا ابزار گمراهی قلمداد می‌کند.

در اندیشه ارسطو تمایز سفت‌وسخت و جوهری که افلاطون میان بدن و روح قائل بود مشهود نیست، البته میان شارحان ارسطو در این خصوص اختلاف‌نظر وجود دارد (Sorabji, 1974)، اما با دقت نظر در آثار ارسطو تمایز بدن/روح به شکلی دیگر نمایان می‌شود؛ تمایزی که شاید بتوان آن را با ادبیات آگامین تمایز در کاربرد بدن‌ها معرفی کرد. ارسطو از این روزه تمایز روح/بدن را بازیابی می‌کند و البته این بار این بازیابی از دلالت‌های فوق‌العاده مهم سیاسی برخوردار است که به چالش کشیده شدن این تمایز تا زمان مارکس به تعویق افتاد، البته مارکس نیز به‌طور ضمنی و نه مستقیم این ایده تأثیرگذار ارسطو در تاریخ تفکر سیاسی غرب را به چالش کشید. ارسطو در جلد نخست اخلاق نیکوماخس وقتی در خصوص علم سیاست صحبت می‌کند سیاست را معطوف به خیری می‌داند که مخصوص انسان است (Aristoteles, 2012: 47). ارسطو در فصول بعدی این رساله گزاره خود را در خصوص سیاست این‌گونه توضیح می‌دهد که «خیر در عمل حاصل می‌شود... انسان دارای وظیفه خاصی است، باید قبول کنیم خیر و کامیابی وی در عمل خاص وی است» سپس وی سؤالی تأمل‌برانگیز را مطرح می‌کند، آیا ممکن است که نجار و کفشگر وظیفه و فعالیتی داشته باشند، ولی انسان از آن جهت که انسان است هیچ فعالیتی نداشته باشد؟ (Aristoteles, 2012: 64). ارسطو در فصل ششم از جلد نخست اخلاق نیکوماخس این سؤال را مطرح می‌کند که آیا وظیفه انسان صرفاً حیات و زیستن است؟ و سپس خود پاسخ می‌دهد که «خیر، زیرا آشکار است زیستن خاص انسان نیست و گیاهان هم حیات دارند و می‌زیند و ما به دنبال وجه مفارقی هستیم که خاص انسان باشد» (Aristoteles, 2012: 64). ارسطو با طرح این سؤال تکلیف خود را با حیات و بُعد فیزیولوژیک انسان یعنی بدنروشن می‌کند و بدن را به‌دلیل مشترک بودن با حیوانات و به نام حیات عملی معطوف به جنبه عقلانی و تفکر به حاشیه می‌راند و از دستور کار خارج می‌کند و در کتاب سیاست به‌طور مفصل در خصوص کارکردهای بدن صحبت می‌کند. در واقع تا اینجا ارسطو نظر خود را به‌صراحت اعلام می‌دارد، چراکه از نظر وی بدن یا همان حیات فیزیولوژیک، صرفاً یک بُعد حیوانی است و به‌خودی‌خود

ارزش زیستن ندارد، بلکه ارزش این حیات تنها در چنگ زدن به یک امر متعالی است که ارسطو آن را در فعالیت عملی معطوف به عقل خلاصه می‌کند. ارسطو بر این عقیده است که یک شهر (پولیس) متشکل از چندین خانواده است و هر خانواده‌ای از بردگان و انسان‌های آزاد تشکیل شده است و هر خانواده مهبط سه نوع روابط است؛ نخست، روابط ارباب/برده، دوم روابط شوهر/همسری و در گام سوم، روابط پدر/فرزند. وی در نخستین فرازهای رساله سیاست می‌نویسد: «به حکم طبیعت فردی فرمانرواست و فردی فرمان‌بردار... زیرا کسی که به نیروی هوش مجهز است طبعاً فرمانرواست و طبعاً خدایگان است، آنکه جز با کار بدنی سودی به مردم نتواند رساند فرمان‌بردار است و بنده». در این اینجا ارباب نسبت به برده صرفاً روابط فرادستی دارد ولی در ادامه ارسطو اختلاف این دو را عمیق‌تر به تصویر می‌کشد. ارسطو معتقد است که بردگان را اغلب باید ابزارهایی مقدم بر ابزارهای دیگر دانست. البته ابزارهای برای کار کردن و نه ابزارهایی برای ساختن. در واقع منظور ارسطو این است که برده برای ارباب در حکم بدن و بدن نیز ابزاری برای کار کردن است، یعنی کاربرد بدن مثل یک ابزار صرفاً انجام کارهایی است که ذهن به او دستور می‌دهد. بدن در اندیشه ارسطو همچون شیء مصرفی است که تنها کاربردش اجرای امور روزانه انسان است. در حقیقت ثنویت افلاطونی بدن/روح از در پستی وارد اندیشه ارسطو شده است. به عقیده وی برده دستیاری از نوع وسایل کار است (Aristoteles, 2008: 9).

۲.۱.۴. گفتمان مدرسی (تکفیر بدن)

گفتمان الهیاتی-فلسفی دوران غلبه کلیسا که در واقع گفتمان مدرسی نامیده می‌شود، نوعی افلاطون‌گرایی با رنگ و بوی شریعت مسیحی است، البته با این تفاوت که بدن در دوران یونانی‌گری به‌سان نوعی مغاک و بیابانی پرت و دورافتاده از نفس در نظر گرفته می‌شد، اما در گفتمان کلیسا بدن مهبط رنج است، چراکه نماد و نمود هبوط آدم به زمین خاکی است. به همین دلیل بود که فوکو در واپسین صفحات جلد نخست تاریخ جنسیت نوشت: مسیحیت ما را وامی‌داشت تا از بدن نفرت داشته باشیم (Foucault, 2007: 183). فلسفه یونان آفریننده دوتایی طبیعت/تربیت بود که بر مبنای آن دوتایی بدن/ذهن (یا نفس) و دوتایی انسان/برده بنیان نهاده می‌شد. این دوتایی‌ها زمانی که به دست آباء کلیسا رسید، به‌واسطه آن ثنویت‌انگاری‌ها نوعی از تربیت اخلاقی را وضع کردند که زنجیره‌ای از قواعد و تکنولوژی‌های مراقبه از خویشان را شامل شد تا از طریق آنها طبیعت انسان (هیجانات و امیالش) را تحت کنترل قرار دهند (Turner, 2008: 5). درواقع در برداشت کلیسایی، بدن به‌مثابه چیزی ضعیف و گناه‌آلود و نیازمند کنترل سفت‌وسخت پنداشته می‌شود که توسط ذهن اعمال می‌شود (Brown, 1988: 55). در گفتمان

مدرسی روح نسبت به بدن یک دیگری درونی است و بدن همچون امری متفاوت از ذهن و مثل چیزی متضاد با آن، چیزی مثل زن، برده یا توده‌های جمعیتی نامتقارن پنداشته می‌شود (Brown, 1988: 26).

پولس قدیس به‌عنوان دومین فرد تأثیرگذار در شریعت مسیحی بعد از حضرت عیسی، گفتمانی خاص را در خصوص بدن می‌آفریند که به‌طور کلی بدن به‌صورت منفرد نفی می‌شود. در واقع بعد از پولس بدن‌ها یک بدن خداوند هستند و یا بدن شیطان و در این مرزبندی جای برای بدن‌های مستقل و منفرد صاحب اراده و قدرت باقی نمی‌ماند. اندیشهٔ آباء کلیسا در حول این ایده می‌چرخد که نفس اگرچه صورت بدن است و اصل محرک بدن است، ولی باز چیزی بیش از این است و می‌تواند به‌خودی‌خود باقی باشد (Copleston, 2009, Vol.2: 363). حتی مدرسی‌هایی مثل اسکوتوس که اعتقاد بر وحدت نفس با بدن داشتند نیز در تحلیل نهایی بر این ایده پافشاری می‌کردند که نفس بر بدن دمیده شده و آفرینش این نفس به لحاظ منطقی بر وحدت آن با بدن مقدم است (Copleston, 2009, Vol.2: 676). پولس در نامهٔ اول به قرنتیان در خصوص نسبت بدن با روح خدا می‌گوید: ممکن است کسی بگوید: «در انجام هر کاری آزادم»، اما هر کاری مفید نیست. بلکه من در انجام هر کاری آزادم، اما نمی‌گذارم که چیزی مرا بندهٔ خود سازد. باز هم ممکن است کسی بگوید: «خوراک برای شکم و شکم برای خوراک است»، بلکه ما سرانجام خداوند هر دو را نابود خواهد ساخت! بدن انسان برای شهوت‌رانی نامشروع ساخته نشده است، بلکه برای خداوند است و خداوند برای بدن است. چنانکه خداوند، عیسی را با قدرت خود پس از مرگ زنده گردانید، ما را نیز زنده خواهد گردانید. آیا نمی‌دانید که بدن‌های شما اعضای بدن مسیح هستند؟ آیا نمی‌دانید که بدن شما خانهٔ روح‌القدس است که خداوند به شما بخشیده و در آن ساکن است؟ علاوه بر این شما دیگر صاحب بدن خود نیستید، زیرا با قیمت زیادی خریداری شده‌اید. پس بدن‌های خود را برای جلال خداوند به‌کار ببرید (The King James Version of the Holy Bible, 2006). اگوستین قدیس نیز با ادبیاتی مشابه از رابطهٔ ذهن و بدن یاد می‌کند و حتی بدنی بودن تجارب انسان و غلبهٔ بدن مادی بر نفس یا ذهن را نتیجهٔ گناه نخستین می‌داند. به اعتقاد وی یکی از محدودیت‌هایی که برای انسان به‌سبب گناه نخستین ایجاد شد، غلبهٔ بدن بر نفس و یا ذهن است و در نتیجه اطاعت نکردن جسم از ذهن بود (Schaff, 2018: 59). اگوستین اعتقاد داشت که بدن از ذهن در مرحلهٔ پست‌تری قرار دارد و ذهن (نفس) در برابر بدن از شرافت بیشتری برخوردار است و این امر نه طبیعی، بلکه نقیصه‌ای عارضی است که در اثر گناه نخستین بشر ایجاد شده است (Augustine, 2013: 625). اگوستین معتقد است به محض اینکه آدم و حوا تخطی کردند، ذهن (نفس) که در آزادی خویش سرکشی کرده و اطاعت از خدا

را خوار شمرده بود، از سلطه‌اش بر بدن محروم شد. در اینجا انسان چون از روی اراده، خدا را ترک کرد، تبعیت بدن که خدمتکار و فرودستش بود را از دست داد (Nisula, 2012: 103).

۳.۱.۴. گفتمان مدرن (بدن به مثابه معضل مضاعف)

مدرنیته با وجود تغییر و تحولات مهم و تأثیرگذاری که روی وضعیت حیات انسان گذاشت، نتوانست از ثنویت باستانی ذهن/بدن فاصله بگیرد و ما شاهدیم که اندیشمندی که با (شک دستوری) قصد به چالش کشیدن طرز تفکر قبل از خویش را داشت، صرفاً شکلی مدرن و روشمند را از ثنویت کهن در فلسفه خود به نمایش گذاشت. رنه دکارت قائل به وابستگی علی میان نفس و بدن است. وی با مبنا قرار دادن ملاک پرکاربردش یعنی وضوح و تمایز، به این نتیجه رسید که تصور واضح و متمایز از نفس، گویای آن است که من اندیشنده یعنی همان نفس می‌تواند وجود داشته باشد حتی اگر بدن در کار نباشد (Shahraeeni, 2012: 10). دکارت از لحظه شروع شک دستوری که طی آن همه پیش‌داوری‌های ذهنی خود را به حالت تعلیق درمی‌آورد تا به‌زعم خویش آنها را بر مبنای دقیق، شفاف و فارغ از ابهام مفصل‌بندی کند، این گزاره را یادآور می‌شود که طبیعت نفس و جسم نه تنها متفاوت است، بلکه از بعضی جهات ضد یکدیگرند. دکارت در تأمل دوم از تأملات شش‌گانه خود به دنبال یک نقطه یقینی ارشمیدسی است و آن را در قضیه «من هستم» می‌یابد. اما وی بحث خود را این‌چنین ادامه می‌دهد که «من که یقین دارم که هستم، هنوز با وضوح تمام نمی‌دانستم چیستم، به همین سبب لازم است مراقب باشم که مبادا ناسنجیدگی کنم و چیز دیگری را به جای خود بگیرم. وی یقینی‌ترین نقطه انکای فکری خود را در این می‌بیند که «من فقط چیزی هستم که می‌اندیشد». دکارت موضع خود را نسبت به (بدن) به وضوح بیان می‌دارد چراکه از نظر وی «من مجموعه‌ای از اندام‌ها که نام بدن انسان بر آن نهاده‌اند نیستم...» محتمل است تمام این صور به‌طور کلی تمام آنچه به طبیعت جسم مربوط است چیزی جز خواب‌وخیال نباشد (Descartes, 2012: 50-24). به عقیده دکارت میان نفس و بدن تفاوتی عظیم وجود دارد، از آن جهت که جسم، بالطبع همواره تقسیم‌پذیر است و نفس به هیچ روی تقسیم‌پذیر نیست... اگرچه ظاهراً تمام نفس با تمام بدن متحد است، اگر پا، بازو یا عضو دیگری از بدن جدا شود می‌دانم که با این کار چیزی از نفسم قطع نمی‌شود (Descartes, 2012: 108). دکارت با بنیان نهادن ثنویت رادیکال میان ذهن و بدن شالوده‌ناخرسندی گریزناپذیری و چاره‌ناپذیری را پی ریخت که مدرنیته را با مخاطرات اخلاقی و سیاسی عظیمی روبه‌رو ساخت. اراده نامتناهی انسان، همواره می‌کوشید بر بدنش چیره شود و از آن فراتر برود؛ اما فی‌نفسه اراده‌ای بدنمند است. انسان در تقلا برای تحقق جوهر نامتناهی‌اش همواره باید امر نامتناهی (بدنش) را نفی کند؛ اما این نفی، ناممکن است (Gillespie, 2019: 102). این شکل از

ثنویت‌انگاری میان ذهن/بدن بعد از دکارت نیز در بین اندیشمندان مدرنیست به‌وضوح به چشم می‌خورد تا جایی که اغراق نیست اگر این دوتایی متضاد را یکی از متافیزیک‌های ماندگار مدرنیته قلمداد کنیم.

در قرن بیستم، حداقل در نیمه نخست قرن نیز با نوعی انسداد در تفکر و تأمل در خصوص بدن و حیات مواجهیم. برای مثال مارسل موس به‌عنوان یکی از نخستین اندیشمندانی که در قرن بیستم در خصوص بدن اندیشه‌ورزی کرد، در مقاله خود با عنوان «تکنیک‌های بدن» که ماحصل یکی از سمینارهای وی است، دستاوردی ناامیدکننده ارائه می‌دهد مبنی بر اینکه بدن نخستین و طبیعی‌ترین ابزار انسان است (Mauss, 1973). در واقع هدف موس از ارائه این تحقیق نه خارج کردن بدن از انزوا در علوم اجتماعی است، بلکه تشریح و ارائه تکنیک‌هایی است که با کنترل بدن، موجبات بهره‌وری بیشتر آن را در حوزه‌های زندگی روزمره و حتی ورزش فراهم می‌کند. این نوع از کنترل اجتماعی بدن از نیمه دوم قرن بیستم شکل پیچیده‌تری به خود گرفت. بودریار در این خصوص می‌گوید کشف مجدد بدن بعد از یک دوره هزارساله تقواگرایی، خود را در شکل رهاسازی فیزیکی و جنسی بدن، حضور همه‌جانبه آن در تبلیغات و مد، فرهنگ توده‌ها یا تکنیک‌های بهداشتی، رژیم‌های غذایی، درمان، وسواس جوانی، شیک‌پوشی، مردانه/زنانه شدن کالاها...همگی بیانگر آن هستند که بدن به موضوع رهایی بدل شده است (Baudrillard, 1998: 200). ولی خود بودریار اذعان می‌دارد که این نوع از توجه به بدن شکل ظریفی از کنترل اجتماعی در دوران سرمایه‌دار متأخر است. جریان اصلی اندیشه سیاسی نیز تحت تأثیر تمایز ذهن/بدن همواره رویکردی بدن‌زدایانه اتخاذ کرده و بدن را به‌سان موجودیتی پیشا-سیاسی به حاشیه رانده است. اندیشه سیاسی موجود متأثر از رویکردهای پوزیتیویستی و رفتاری بدن را صرفاً موجودی بیولوژیکی قلمداد می‌کند که تأثیر محیط اطراف از خود نه‌کنش بلکه صرفاً واکنش‌های زیستی را نشان می‌دهد. بدن از این زاویه موجودی غیرسیاسی در نظر گرفته می‌شود که باید آن را در اختیار روانپزشکان و روانکاوان قرار داد.

۲.۴. اسپینوزا و سیاست معطوف به حیات

اساساً سنتی از ارسطو تا دکارت در تاریخ اندیشه وجود دارد که بر اساس آن انقیاد برخی افراد همچون انقیاد همسران توسط شوهر، بردگان توسط ارباب، فرزندان توسط پدر، شهروندان توسط حکام را می‌توان برحسب اطاعت بدن از نفس یا ذهن فهمید، یعنی بر اساس قدرت مستقل و مختار ذهن بر بدن. بر این اساس انقیاد دیگری، یعنی حرکت دادن بدن دیگری بر اساس اراده و خواست ذهن فرمان‌دهنده. ولی اسپینوزا سراسر این سنت فکری را که میان ذهن و بدن حالتی سلسله‌مراتبی برپا می‌کرد به چالش کشید. این به چالش کشیدن به بدن توانی مجدد می‌بخشد و

مفروضات ما را دربارهٔ اربابی و اطاعت واژگون می‌سازد. این امر، خواه رابطهٔ اطاعت با خویش مطرح باشد و خواه با مرجعیتی بیرونی، خواه یک فرد باشد و خواه یک ایده، همچون ایدهٔ خدا، که بالضروره با حرکات معینی از بدن در ارتباط است، امری است صادق. بر اساس نظر اسپینوزا، ما دقیقاً نمی‌دانیم قدرت بدن تا چه اندازه بسط و گسترش می‌یابد. بنابراین دلیلی ندارد محدودیت‌هایی دلبخواهی و سرکوبگرانه بر آن تحمیل کنیم (Balibar, 2018: 208). در متافیزیک اسپینوزایی هر جزئی به اجزای دیگر وابسته است و اجزا ساختاری زنجیروار با یکدیگر دارند، علاوه بر این درهم‌پیچیدگی بافتاری، ذقایی متافیزیک اسپینوزا از درک وی از جوهر، خدا، طبیعت گرفته تا درک وی از مسئلهٔ ذهن/بدن اساساً واجد پیامدهای سیاسی فزاینده‌ای هستند. بر همین اساس اسپینوزا درکی از میل، شادی، قدرت و بدن ارائه می‌دهد، درکی که در مفهوم کناتوس جلوه‌ای بارزتر می‌یابد. پیامدهای سیاسی این حیات‌باوری اسپینوزا، اندیشهٔ سیاسی وی را در نقطهٔ مقابل سیاستی معطوف به مرگ یا زیست‌سیاست مدرن قرار می‌دهد. به عقیدهٔ اسپینوزا ذهن و بدن، شیء واحدند که گاهی با صفت فکر تصور شده است و گاهی با صفت بُعد. به همین دلیل است که نظام یا اتصال اشیاء واحد است، چه طبیعت تحت این صفت تصور شود و چه تحت آن صفت و در نتیجه، نظام افعال و انفعالات بدن ما، در طبیعت مطابق است با نظام افعال و انفعالات نفس ما. اسپینوزا در تبصرهٔ برهان قضیهٔ دوم از بخش دوم اخلاق ضمن نقد تاریخ اندیشه که به تمایزگذاری نفس/ذهن و بدن مبادرت می‌ورزد، بیان می‌دارند: آنها (فلاسفه) در این عقیده ثابت‌قدم‌اند که بدن به صرف فرمان نفس و نیروی اندیشهٔ آن وابسته است. هرچند تاکنون کسی معلوم نکرده که بدن چه کارهایی می‌تواند انجام دهد (Spinoza, 1997: 146). نفس در عین حال که به وجود بالفعل بدن انسان اذعان دارد، می‌کوشد چیزهایی را که قدرت اثرگذاری بدن را افزایش می‌دهند، تخیل کند یا به‌خاطر آورد و در نزد خود تصوراتی را حفظ کند که رافع یا نافی وجود تصورات چیزهایی است که موجب کاهش آن قدرت اثرگذاری می‌شوند (Lloyd, 2017: 107). شادی‌ها، غم‌ها، عشق و نفرت همگی در تخیلات بدنی ما ریشه دارند و خوب و بد از شادی و غم از برآورده شدن یا برآورده نشدن آرزوها نشأت می‌گیرد. چون ما چیزی را برای آنکه آن را خوب می‌دانیم، نمی‌خواهیم، بلکه به اعتقاد اسپینوزا ما چیزی را خوب می‌دانیم که آن را می‌خواهیم و آن را می‌خواهیم چون باعث شادکامی ما می‌شوند و بر قدرت بدن ما می‌افزایند، آن چیزی که به قدرت بدن ما بیفزاید، کناتوس بدن را به جهد وامی‌دارد و حیات تولید می‌شود. شادی بر قدرت عمل ما می‌افزاید و اندوه از قدرت عمل ما می‌کاهد. کناتوس تلاشی است برای تجربهٔ شادی، افزایش قدرت عمل، تخیل کردن و یافتن آنچه علت شادی است و این علت را تداوم می‌بخشد و ارتقا می‌دهد. همچنین کناتوس تلاشی است برای دفع اندوه و تخیل کردن و یافتن آنچه می‌تواند علت اندوه را از بین ببرد (Deleuze, 1988: 101). اسپینوزا، کناتوس را تلاش

اشیا برای پایدار ماندن در هستی خودشان می‌داند. کناتوس را می‌توان به قانون صیانت از ذات تعبیر کرد که به عقیده وی نخستین قانون در طبیعت است. این قانون اصل و ریشه همه عواطف و در عین حال مشترک در میان چیزهاست و با قدرت اشیا برابر است. اسپینوزا در این خصوص این‌چنین تبیین می‌کند: هیچ شیئی در ذات خود چیزی ندارد که واسطه امکان فنا یا نفی وجود آن باشد. بنابراین از این حیث که می‌تواند و در خود هست می‌کوشد تا در هستی‌اش پایدار بماند (Spinoza, 1997: 152). اسپینوزا می‌گوید ممکن نیست در بدن ما چیزی باشد که بتواند آن را از میان بردارد (Spinoza, 1997: 155). به این معنا چیزی به نام میل به خودپیرانگری در ذات انسان وجود ندارد، چراکه میل و کناتوس اصلی انسان، همانا بقا و تداوم حیات است. وی نخستین تصویری را که مقوم ذات نفس است تصور بدنی می‌داند که موجودی بالفعل است، در نتیجه به اعتقاد وی اولین و عمده‌ترین کناتوس ذهن انسان تصدیق وجود بدن ماست و از این‌رو چیزی که بدن ما را نفی کند همانا ذهن را نیز انکار می‌کند. تعریف انسان بر اساس اراده‌اش به ما ایده ناقص نابسند از چیستی انسان به‌دست می‌دهد. هر انسانی وحدتی از نفس و بدن است. انسان نه ترکیبی از فرم و جوهر (آن‌گونه که سنت ارسطویی تصور می‌کند) و نه وحدت دو جوهر (برحسب تفسیر مجدد دکارت از سنت مسیحی) است، بلکه برعکس، نفس و بدن دو تجلی از موجودی واحد، یعنی از تجلیات فردی واحد و یکسان‌اند. به باور اسپینوزا ذهن نمی‌تواند بیش از اثری که بدن روی آن می‌گذارد روی بدن اثر بگذارد. مسئله ذهن/بدن این مشغله بزرگ فکری در سراسر تاریخ فلسفه با ضربه‌ای واحد نقش بر زمین می‌شود. به‌جای اندیشیدن به نفس در مقام امری فعال و بدن همچون امری منفعل، و برعکس، باید قسمی فعال‌بودگی و منفعل‌بودگی را تصور کنیم که همزمان هم به نفس و هم بدن مربوط می‌شوند. در نتیجه روابط اجتماعی را نیز باید توأماً هم به‌منزله روابط ایدئولوژیکی (در نفس‌ها) و هم روابط فیزیکی (در بدن‌ها) تصور کرد که دقیقاً با یکدیگر همبسته‌اند؛ روابطی که تجلی‌بخش میلی یکسان به صیانت نفس از طرف فرد هستند، خواه این میل با میل افراد دیگر یا میل مجموعه‌هایی از افراد دیگر سازگار باشد و خواه نه (Balibar, 2018: 209). در اندیشه اسپینوزا عقل مبنای فضیلت است، اما دریافت وی از فضیلت همانا قدرت بقا و تلاش و کوشش برای تداوم حیات است. این میلی است پایدار در وجود انسان. به اعتقاد وی ذهن/نفس تصور بدن است و خود بدن بخشی از طبیعت است و نه ارباب آن، از این‌رو بدن باید با سایر اشیا و سایر بدن‌ها از سر تعامل درآید، چراکه هیچ فردی قدرت محافظت از خود را به‌صورت مطلق ندارد و آن علت‌های بیرونی و درونی که گرایش به نابودی او دارند، با موفقیت و استمرار کم یا زیاد، بر سر راه تمامی آنچه وی می‌تواند انجام دهد، مانع‌تراشی می‌کنند. اینجا اسپینوزا فحوای هابزگونه به خود می‌گیرد، چراکه وی نیز انسان‌ها را آزمند، حسود و بخیل می‌داند اما همین میل به صیانت از ذات موجب می‌شود تا آنها یکدیگر را دفع نکنند،

بلکه میل به همکاری با هم داشته باشند. در واقع آنچه برای انسان سودمندترین چیز است، همانا انسان‌های دیگری هستند که توانمندی آنها، هنگامی که با توانمندی خود وی ترکیب شود، امنیت، بهروزی و شناخت بیشتری برای وی ایجاد می‌کند. به اعتقاد اسپینوزا «بدن انسان برای حفظ خود به اجسام کثیر دیگری نیازمند است، تا به‌وسیله آنها دوام و به‌عبارت دیگر حیات تازه بیابد» (Spinoza, 1997: 96).

کشش انسان به سمت و سوی دیگران به‌واسطه این است که چنین کاری موجبات بسط قدرت وی را فراهم می‌آورد و این امر به تداوم حیات وی منجر می‌شود. گفتیم که فضیلت از نظر اسپینوزا افزایش کثاتوس و به‌تبع آن افزایش قدرت عمل بدن است، ولی این فضیلت با تنهایی و انزوا نسبتی ندارد، بلکه مستلزم ارتباط و درآمیختگی با بقیه جهان، به‌خصوص درآمیختگی با چیزهایی است که به لحاظ طبیعی، طبیعتی مشابه خودمان دارند. اسپینوزا در قضیه نوزده از بخش چهارم اخلاق می‌گوید: هر کس برحسب قوانین طبیعت خود ضرورتاً چیزی را می‌خواهد که آن را خیر می‌داند و از چیزی دوری می‌کند که آن را شر می‌داند. تمام انسان‌ها در تلاش برای پایداری و تداوم حیات مصمم‌اند. در واقع اسپینوزا در این لحظات از مفروضاتی هابزی سود می‌جوید، تو گویی وی از وضع طبیعی صحبت می‌کند که طی آن همه به‌دنبال حفظ بقای خویش هستند و در این فرایند به دشمنان و گرگ یکدیگر بدل می‌شوند، چراکه به‌زعم هابز رانه اصلی آنها برای تداوم بقای، همانا ترس است. اما اسپینوزا از همان مفروضات هابزی نتایجی دیگر را استخراج می‌کند. اسپینوزا نبرد خود را با هابز و سراسر اندیشه سیاسی مدرن در تبصره برهان قضیه هجدهم بخش چهارم اخلاق به اوج می‌رساند. ما هرگز نمی‌توانیم کاری کنیم که در حفظ وجود خود از محیط خارج بی‌نیاز باشیم و طوری زندگی کنیم که با اشیای خارج در ارتباط نباشیم... اگر دو شیء جزئی که طبیعتشان دقیقاً با هم یکسان‌اند به هم بپیوندند، شیء جزئی واحدی به‌وجود می‌آید که قدرتش دو برابر هر یک از آنها به‌تنهایی است. به همین دلیل برای انسان چیزی مفیدتر از خود انسان نیست (Spinoza, 1997: 235). اسپینوزا انسان را سودمندترین چیز برای انسان می‌داند و این دقیقاً او را در مقابل هابز قرار می‌دهد که انسان را خطرناک‌ترین موجود برای انسان می‌دانست. انسان گرگ انسان است... شرارت انسان را ناگزیر می‌سازد تا برای حفظ خودش به جنگ، خشونت و ترس روی آورد، یعنی به طبیعت یاغی‌گرانه وحوش. انسان‌ها در مواجهه با یکدیگر خصلتی گرگ‌وار دارند (Hobbes, 2019: 3-4). هابز در میان تمام مخاطراتی که ممکن است انسان را تهدید کند، از سیل، زلزله، توفان گرفته تا حیوانات درنده معتقد است که هیچ موجودی به اندازه انسان امکان انهدام انسان دیگر را ندارد. چون انسان همواره انسان‌های دیگر را مانعی در راه نیل به اهداف و ارضا نیازهایش می‌بیند و تصور می‌کند وجود آنها مانعی در راه دستیابی به اهدافش است و به همین دلیل همواره خود را در

مبارزه با مرگ و زندگی با سایر انسان‌ها می‌بیند. برخلاف مورچه‌ها و زنبورها ما انسان‌ها سلسله‌مراتبی طبیعی نداریم و افراد کم و بیش برابری هستیم که میل به بقا و بهروزی ما را به پیش می‌راند، ولی ما در دستیابی به این موهبت‌ها تنها نیستیم و رقاباتی داریم که باید بر آنها غلبه کنیم. بنابراین تنها چیرگی بر همه انسان‌ها و حرکات طبیعی می‌تواند امنیت را تأمین کند و ترس را پایان دهد (Gillespie, 2019: 405).

رویکرد اسپینوزا به سعادت ربط و نسبت واقعی با بدن، حیات و شادکامی دارد، چراکه وی برخلاف سنت ارسطویی، حیات را واجد هیچ معنای متعالی و استعلایی نمی‌داند که انسان تنها با رسیدن به آن می‌تواند به خود معنا ببخشد، بلکه معنای حیات برای انسان همانا خود زیستن است و شادمانه زیستن، زیستن بر وفق امیال. حفظ ذات برای اسپینوزا غایت فضیلت است، یعنی خود خیر است. در نظر وی خیر دیگری چیزی مستقل از حفظ ذات نیست و حفظ ذات برای رسیدن به آن ضروری است، خیر همان حفظ هستی خود است (Lloyd, 2017: 128). اسپینوزا در قضیه ۲۱ بخش چهارم اخلاق می‌گوید: هیچ‌کس نمی‌تواند خواهش سعادت، کار خوب یا زندگی خوب داشته باشد، مگر آنکه در عین حال خواهش بودن، زندگی کردن یعنی واقعاً موجود بودن داشته باشد (Spinoza, 1997: 238). این چشم‌انداز اسپینوزا وی را در صف منتقدان ایدئولوژی‌ها قرار می‌دهد. ایدئولوژی در واقع رابطه تخیلی افراد را با شرایط واقعی هستی آنها بازنمایی می‌کند. ایدئولوژی با واقعیت انطباق ندارد، در نتیجه بر مبنای توهم ساخته و پرداخته شده است، این امر همواره مورد تأیید است که ایدئولوژی‌ها اشاره‌ای به واقعیت دارند و کافی است آنها را تفسیر کنیم تا تحت نقاب مفاهیم خیالی که از جهان به‌دست می‌دهند، واقعیت این جهان را بازیابی کنیم (Althusser, 2007: 57-58). ایدئولوژی با بزرگ‌نمایی یک نیت، مقصود و غایتی ذهنی همواره تلاش می‌کند تا امری محتوم و غیرتاریخی را بر بدن تحمیل کند. نقد اسپینوزا از هر آنچه حیات و بدن را نفی می‌کند، برای مخاطبان امروزی که از فراز قرن بیست‌ویکم به حوادث قرن بیستم و جنگ‌های جهانی که به کشتار میلیون‌ها نفر در جهان منجر شدند، امری آشناست، چراکه این جنگ‌ها به‌واسطه ایدئولوژی‌های به‌وقوع پیوستند که برای سیاست هدفی والاتر از حیات و بهروزی بدن قائل بودند و به بهانه‌های فرابدنی همچون نژاد، حفظ مرزها، کشورگشایی، میهن‌پرستی و از این قبیل، به انهدام حیات رو آوردند. تو گویی بدن و حیات ابزاری برای پیشبرد اهدافی متعالی‌اند و باید به پای این اهداف و غایات قربانی شوند. این در واقع همان سیاست معطوف به مرگ عصر مدرن است که اسپینوزا تمام هم و غم خود را برای مقابله با آن صرف می‌کند. ایدئولوژی‌های دوره مدرن نیز همچون آموزه‌های افلاطونی مرگ را تنها راه نیل به سعادت قلمداد می‌کردند، در صورتی که اسپینوزا سعادت را بخشی از حیات و بدن می‌داند.

به عقیده اسپینوزا انسان موجودی متشکل از بدن و ذهن است و این ترکیب به معنای هستی دوگانه‌ای متشکل از دو موجود متمایز نیست. ذهن نزد اسپینوزا نه ذات است، نه یک منبع و نه یک قوه، ذهن صرفاً ایده بدن است. از این رو ذهن هیچ نیست مگر دریافت، یا به بیان بهتر، ذهن برداشتی است که بدن از خودش دارد (Jaquet, 2015: 9). فراروی از چالش ذهن و بدن، ظرفیت‌های پویای بدن را آشکار می‌سازد، این به آن معناست که مسئله قدرت بدن برای تأثیر گذاردن و تأثیر پذیرفتن از سایر بدن‌ها کاملاً مستقل از ذهن است. علاوه بر این، این مسئله دربردارنده واقعیت پیچیده روابط مؤثر میان بدن‌هایی است که در جست‌وجوی زندگی خوب، قدرتمند و شادمانه به واسطه افزایش ظرفیت بدن برای تأثیر گذاردن و تأثیر پذیرفتن هستند. از این چشم‌انداز بهترین شیوه زندگی منوط به افزودن شادی و به تبع آن افزودن قدرت است.

کناطوس مبنایی هستی‌شناختی برای این سویه نظریه انتقادی اسپینوزا تمهید می‌کند. اسپینوزا فیلسوف حیات است و دغدغه‌ای جز حیات و بهروزی بدن‌ها ندارد. فلسفه معطوف به حیات اسپینوزا مبتنی بر نفی رانه مرگ و استقبال از حیات در هر شکلی است. به اعتقاد اسپینوزا در قضیه ۶۷ بخش چهارم اخلاق، انسان آزاد کمتر از هر چیزی به مرگ می‌اندیشد و حکمت وی تأمل درباره مرگ نیست، بلکه تأمل درباره حیات است. وی در برهان همین قضیه استدلال می‌کند: انسان آزاد کسی است که فقط طبق احکام عقل زندگی می‌کند، تحت تأثیر مرگ نیست، بلکه چیزی را می‌خواهد که مستقیماً خیر است، یعنی خواهان عمل کردن، زیستن و وجود خود را طبق «طلب نفع خود» حفظ کردن است و بنابراین درباره هیچ چیزی کمتر از مرگ نمی‌اندیشد و حکمتش تأمل درباره زندگی است، نه مرگ (Spinoza, 1997: 276). البته بار دیگر باید تأکید کنیم که این «طلب نفع خود» و کوشش برای صیانت از ذات خود اساساً عملی اجتماعی است. به عقیده اسپینوزا زیست عقلانی، همانا زیست شادمانه است، و زیست شادمانه به همکاری انسان‌ها با یکدیگر منجر می‌شود، برعکس، اندوه انسان‌ها را به تنفر از یکدیگر وامی‌دارد و اجتماع را نفی می‌کند. انسان‌ها به تجربه درمی‌یابند که با کمک یکدیگر می‌توانند بسیار آسان‌تر چیزهایی را که بدن‌ها نیاز دارند برای خود فراهم کنند و اینکه صرفاً با پیوند نیروهاست که می‌توانند از خطرهایی اجتناب کنند که از هر سو تهدیدشان می‌کند. اسپینوزا با لحنی مشابه در فصل پنجم رساله سیاسی می‌نویسد: راهنمای مردم آزاد امید است و نه ترس، درحالی که مردم تحت انقیاد را ترس هدایت می‌کند و نه امید؛ دسته نخست در جست‌وجوی پرداختن به فرایند زندگی و دسته دوم صرفاً به دنبال اجتناب از مرگ است (Spinoza, 2017: 75-76).

۵. نتیجه

در تاریخ اندیشه سیاسی همواره بدن و حیات بیولوژیکی انسان به مثابه امری غیرسیاسی از جریان اصلی اندیشه طرد شده‌اند، اما همان‌طور که آگامبن نشان داد جریان اصلی اندیشه سیاسی دقیقاً خود را از طریق طرد همین حیات بیولوژیکی یا به بیان آگامبن «حیات برهنه» ظاهراً غیرسیاسی بر می‌سازد و این مکانیسم ثابت در همه رژیم‌های سیاسی از باستانی گرفته تا فاشیستی، کمونیستی و نئولیبرالیستی است. تمایزگذاری میان بدن و ذهن، تمایزی که آگامبن آن را تمایز زوئه/بایوس می‌نامد، همان مرز برسانده امر سیاسی است که همواره با طرد بُعد به ظاهر غیرسیاسی خود را استوار می‌نماید. امر سیاسی مطابق با سلسله‌مراتب سنتی، به‌عنوان انسانیتی تعریف می‌شود که خود را به مثابه حیوان سیاسی فراتر از وجود بیولوژیکی صرف، تعالی می‌بخشد. ولی فوکو و آگامبن نشان دادند که مرز ظاهراً طبیعی میان امر طبیعی (بدن) و امر سیاسی (ذهن) بیشتر معلول کنش سیاسی است تا منشأ آن. اگر خود زندگی ابژه سیاست شود، برای مبانی، ابزارها و اهداف کنش سیاسی پیامدهایی خاص در پی دارد. اسپینوزا با رصد ریشه‌های زیست‌سیاسی تاریخ اندیشه تلاش کرد تا دوتایی‌های متضادی را که موجبات پایگان‌بندی و سلسله‌مراتب فرادستی / فرودستی را ایجاد می‌کند، ملغی سازد و یکی از بارزترین وجوه این پایگان‌بندی در دوتایی متضاد ذهن/بدن تجلی می‌یابد.

اسپینوزا با بازتفسیر مفهوم کناتوس، از آن به‌عنوان بستری برای پیوند ذهن و بدن استفاده می‌کند. بر اساس همین ایده اسپینوزا رابطه فرادستی و فرودستی ذهن و بدن را وارونه می‌کند، چراکه در اینجا نه بدن در اختیار مطلق ذهن، بلکه این بدن است که حد و حدود قدرت نفس را تعیین می‌کند. این درک اسپینوزیستی از رابطه ذهن و بدن و شالوده‌شکنی سلسله‌مراتب دیرینه آنها، پیامدهای واجد اهمیتی برای اندیشه سیاسی دارد. از این منظر، حاکم که در طول تاریخ اندیشه سیاسی همواره به‌سان «مؤلف» و «ذهن» جامعه تعبیر شده است، جایگاه استعلایی خود را از دست می‌دهد و به معلولی از روابط بدن‌ها و نیروهای مردمان و یا انبوه خلق بدل می‌شود، انبوه خلقی که با حفظ تکینگی و مقاومت در برابر هر ایده استعلایی یکپارچه‌کننده، در برابر هر آنچه کناتوس بدن وی را به مخاطره اندازد ایستادگی می‌کنند. با الغای ثنویت ذهن/بدن، نه ایده‌ها، بلکه بدن‌ها به‌عنوان مهبط حیات بدل به محور اندیشه سیاسی می‌شود. با مرکزیت یافتن بدن، به سمت قسمی سیاست معطوف به حیات سوق می‌یابیم که طی آن بدن طبیعی و بدن سیاسی متمایز نیستند تا از روزنه این تمایزگذاری یکی به نفع دیگری طرد شود.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که تعارض منافع وجود ندارد و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را که شامل

پرهیز از سرقت ادبی، انتشار و یا ارسال بیش از یکبار مقاله، تکرار پژوهش‌های دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش‌شوندگان می‌باشد، رعایت کرده‌اند.

سپاسگزاری

نویسندگان مراتب سپاسگزاری خود را از دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی به‌سبب فراهم کردن شرایط انتشار مقاله اعلام می‌دارند.

References

- Augustine (2013). The City of God. translated By Hossein Tofighi. Qom: University of Religions and Denominations
- Aristoteles (2008). Politics. translated By Hamid Enayat. Tehran: elmifarhangi publication. **[In Persian]**
- Aristoteles (2012). Nicomachean Ethics. Translated By S.A Pourhoseyni. University of Tehran Press. **[In Persian]**
- Althusser, L. (2007). Ideology and Ideological State Apparatuses. Translated By rozbeeh saardara. Tehran: cheshmeh publication. **[In Persian]**
- Agamben, G. (1998). Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. TRANSLATED BY DANIEL HELLER-ROAZEN. Stanford University Press.
- Balibar, E. (2018). Spinoza and politics. Translated By Foad Habibi. Tehran: qoqnoos publication. **[In Persian]**
- Brown, P. (1988). The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity. Faber & Faber.
- Baudrillard, J. (1998). The Consumer Society: Myths and Structures. Sage Publications.
- Copleston, F. (2009). A History of Philosophy. Vol 2. Translated By ebrahim Dadjoo. sorosh publication. **[In Persian]**
- Descartes, R. (2012). Meditations on First Philosophy. Translated By Ahmad Ahmadi. Tehran: Iran university press. **[In Persian]**
- Deleuze, G. (1988). Spinoza: Practical Philosophy. Translated by Robert hurley. City Lights Publishers.
- Foucault, M. (2007). The History of Sexuality. Vol 1. Translated By afshiiin jahandideh and niko sarkhosh. Tehran, Iran: ney publication. **[In Persian]**
- Gillespie, M. A. (2019). The Theological Origins of Modernity. Translated By zanier ebrahimi. Tehran: rozegarnow publication. **[In Persian]**
- Hobbes, T. (2019). On the Citizen. edited by Richard Tuck. Cambridge.

- Jaquet, Chantal (2015). Affects, Actions and Passions in Spinoza: The Unity of Body and Mind. Edinburgh University Press.
- Lloyd, G. (2017). Routledge Philosophy GuideBook to Spinoza and the Ethics. Translated By Mojtaba Derayati. Tehran: shabkhiz. **[In Persian]**
- Le Breton, D. (2017). Lasociologie Du Corps. translated By Nasser Fakouhi. Tehran, Iran: saless publication. **[In Persian]**
- Latour, B. (2004). How to talk about the body? The normative dimension of science studies. *Body and Society* 10 (2-3):205-229.
- Mauss, M. (1973). Techniques of the body. *Economy and Society*. 2 (1).
- Nisula, T. (2012). Augustine and the Functions of Concupiscence. Brill Leiden. Boston.
- Shahraeeni, M. (2012). The Significance of the Mind/Body Problem in the Correspondences between Descartes and Elizabeth. *Metaphysics*. 4 (13).
- Plato (2001). Plato's Complete works. Translated By Mohammad Hassan Lotfi. Tehran: kharazmi publication. **[In Persian]**
- Pethick, S.t (2015). Affectivity and Philosophy after Spinoza and Nietzsche. PALGRAVE MACMILLAN.
- Spinoza, B. (1997). Ethic. Translated By Mohsen Jahangir. Tehran: iran university press. **[In Persian]**
- Spinoza, B. (2017). Political Treatise. Translated By peyman gholamii. Tehran: roozbahan publication. **[In Persian]**
- Sorabji, R. (1974). Body and Soul in Aristotle. *Philosophy journal*, 49(187), 63-89.
- Schaff, P. (2018). Augustin: The Writings against the Manichaeans and Against the Donatists. The Christian Literature Publishing Co.
- Sharp, H. (2011). Spinoza and the Politics of Renaturalization. University of Chicago Press .
- Turner, B. (2008). The Body & Society (Explorations in Social Theory). SAGE.
- The King James Version of the Holy Bible (2006). Baker Publishing Group.

COPYRIGHTS

©2023 by the University of Tehran. Published by the University of Tehran Press. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

