



اسپینوزا و مارکس

نوشتۀ

یوجین هالند

ترجمه و مؤخره

عتیق ارهوند

۱۴۰۱

نشر نون



به عبدالرحمان محمودی

ع.ا

اسپینوزا و مارکس

یوجین هالند^۱

ترجمه عتیق اروند

آنچه در پی می آید، به واسطه یک آزمایش فکری^۲ حاصل شده است. معروف است که مارکس با اسپینوزا آشنا بود. در واقع، او تمام عبارات TTP^۳ (رساله الهی — سیاسی) را در دفترش دست‌نویسی کرد. بر اهمیت این واقعیت و دامنه تأثیر اسپینوزا بر اندیشه مارکس کمتر روشنی انداخته شده است.^۴ هدف این آزمایش در اینجا، اغراق عمدی در میزان این تأثیر است: برای فکرکردن به برخی از پیامدهای احتمالی قرارداد اسپینوزا در مرکز کوشش‌های مارکس.

گام‌های نخست در چنین آزمایش فکری‌ای، قبلاً برداشته شده است. به طور خاص، تلاش‌های آلتوسر برای پاکسازی^۵ هگل‌گرایی از آثار مارکس و جایگزین کردن اسپینوزا از هر حیثی، از جمله همین گام‌های اولیه است. گرچه میزان اتکا و اعتماد آلتوسر به اسپینوزا همچنان نامشخص است. به طور چشمگیرتر، آنتونیو نگری به نفع ماتریالیسم اسپینوزا استدلال کرده و اظهار می‌کند که این [ماتریالیسم] مهم، از پیشگامان اولیه و مدرن ماتریالیسم کاملاً مدرن مارکس است. پی‌یر مائری رویارویی مستقیم میان اسپینوزا و هگل را به نمایش گذاشته و بر سوبیه‌ای که اولی در اجتناب از درک تاریخ فلسفه دومی دارد، تأکید می‌ورزد و از این رو، آلترناتیو مهمی را برای

^۱ Holland, Eugene. 1998. Spinoza and Marx. Cultural Logic. ISSN 1097-3087

^۲ thought-experiment

^۳ Tractatus Theologico-Politicus

^۴ در باب تأثیر احتمالی اسپینوزا بر مارکس، بنگرید به مقالات ماکسیمیلیان روبل (Maximilien Rubel) در «Marx a la rencontre de Spinoza, 7-28»، الکساندر ماترون در «Le Traite Theologico-Politique vu par le jeune Marx, 159-212» و آبرت ایگوبین (Albert Igoïn) در «De l'ellipse de la theorie politique de Spinoza chez le jeune Marx, 213-28» در دفترهای اسپینوزا^۱، تابستان ۱۹۷۷، که در آن به طور کامل دست‌نوشته‌های مارکس را هم (البته با ترجمه به زبان فرانسوی) گنجانده است.

^۵ expunge

دیدگاه‌های هگلی مطرح می‌کند. سرانجام، ژیل دلوز، سنتی فلسفی را در جهت [تأسیس] آلترناتیوی برای هگل استخراج کرده، که در میان فیلسوفان این سنت، باید اسپینوزا را به عنوان یکی از مهمترین‌ها به شمار آورد.^۱ این‌ها منابع اولیه‌ای هستند که من از آن‌ها در ترسیم خطوط کلی آلترناتیو اسپینوزایی برای مارکسیسم هگلی استفاده خواهم کرد.

با این حال، ابتدا یک طرح مختصر از این پرسش که چرا آلترناتیوهای هگل و مارکسیسم هگلی در طول چند دهه اخیر بسیار مطلوب به نظر رسیدند، ارائه خواهم کرد. در مورد خود آلتوسر، نبردهایی علیه استالینیسیم در درون حزب کمونیست فرانسه وجود داشت.^۲ برای دلوز و بسیاری از پسا ساخت‌گرایان، جذبه و کشش نیچه حضور داشت — کسی که خود، اسپینوزا را به عنوان پیشرو یاد کرده بود — فیلسوفی که دیدگاه‌ها و روش‌اش به شدت، اگر نه با مارکس که با هگل در تضاد بود.^۳ به بیانی کلی‌تر، انگیزه بازسنجی مارکسیسم هگلی در فرانسه، در پاسخ به شماری از تحولات پس از جنگ، در زمینه‌های سیاسی و دانشگاهی پدید آمد:

- افول طبقه کارگر فرانسه به مثابه بازیگر سیاسی «طبقه آگاه»^۴، و حزب کمونیست فرانسه به مثابه پیشتاز «انقلابی» این طبقه در سیاست و جامعه جمهوری پنجم؛
- همچنین مرگ کمونیسم شوروی و چین به مثابه رژیم‌های قابل دوام یا دلپذیر الهام گرفته از مارکس؛
- و در فضای آکادمیک، نارضایتی فزاینده از برخی از عناصر هگلی مارکسیسم، در میان مورخان و همچنین در میان خود فیلسوفان.^۵

تفسیرهای انقلاب کبیر ۱۷۸۹ برای بسیاری از مورخان ناخرسند، به مثابه یک سپر عمل کرد؛ زیرا محققان رویزیونیست، این مفهوم مارکسیستی را به چالش کشیدند که ۱۷۸۹ یک انقلاب «بورژوازی» بود که می‌توانست

^۱ برخی دیگر از تکره‌های فلسفی مورد علاقه دلوز، برگسون و نیچه هستند. معهدا، اسپینوزا تنها فیگوری است که دلوز صراحتاً دو کتابش را به وی اختصاص داده است. بررسی سهم اسپینوزا در آنچه مسلماً مارکسیستی‌ترین اثر دلوز است یعنی ضد ادیپ، دلچسب خواهد بود. در این راستا، برای دریافت برخی نکات به دیباچه من بر اسکیزوانالیز (Schizoanalysis)، (London: Routledge, 1999)، به خصوص فصل ۴ مراجعه کنید.

^۲ رجوع کنید به فردریک جیمسون، «اختراع مجدد مارکس»، Times Literary Supplement, 22 August 1975, 942-43. ^۳ تفاوت اصلی بین نیچه و هگل شاید این باشد که دومی پدیدارشناسی خود را بر رابطه میان نابرابرها (ارباب/بنده) استوار می‌کند، در حالی که اولی تبارشناسی خود را با برقراری رابطه میان برابران آغاز می‌کند (نگاه کنید به تبارشناسی اخلاق نیچه، به ویژه مقاله نخست).

^۴ class-conscious

^۵ برای بررسی کلی‌تر و بحث در باب دلایل ارزیابی مجدد مارکسیسم، رجوع کنید به استنلی آرونوویتز (Stanley Aronowitz)، بحران در ماتریالیسم تاریخی: طبقه، سیاست و فرهنگ در نظریه مارکسیستی، (London: Macmillan, 1990) 2nd rev. ed.

الگوی برای انقلاب «پرولتری» آینده باشد.^۱ مسئله، نه چندان مربوط به نتایج ۱۷۸۹ - که به طور انکارناپذیری توازن قوا را از اشرافیت دور کرد و در نهایت به استقرار حکومت بورژوازی انجامید (هرچند حدود ۶۰ سال بعد) - بلکه به نقش بورژوازی به مثابه طبقه پیگیر آن بود. در اینجا موضوع حساس این است که بورژوازی فرانسه انقلاب نکرده است: این انقلاب عمدتاً توسط اشراف «شروع» شد و به نوعی توسط مردم پاریس «تمام» شد. و نقش‌های مهمی که اعضای بورژوازی فرانسه بازی می‌کنند، احتمالاً با اقدامات طبقه‌ای که فعالانه منافع اقتصادی خود را از طریق ابزارهای سیاسی دنبال می‌کند، قابل جمع نیست. یکی از نسخه‌های فلسفه تاریخ «ماتریالیستی»، با جابه‌جایی دیالکتیک ارباب - برده هگلی از شرایط بینا - فردی به اجتماعی، طبقات اجتماعی را (در عوض «روح مطلق») سوژه‌های تاریخ کرد؛ [چنین شد که] آن‌ها سوژه شدند: گروه‌هایی که هر کدام بر اساس الگوی یک سوژه واحد - و در عین حال متشکل از بسیاری از سوژه‌های منفرد - پنداشته شدند که هر کدام منافع طبقاتی «خویش» را (آگاهانه یا ناآگاهانه) دنبال می‌کنند. به طور خلاصه، مشکل این بود که چگونه تنوع واقعی انگیزه‌ها و اقدامات سوداگران، قانون‌مداران و دولتمردان خاص فرانسوی را با مفهوم وحدت‌بخش بورژوازی یکجا کنیم؛ بورژوازی به‌مثابه طبقه‌ای که به‌عنوان یک عامل سیاسی (تکین) در بستر تاریخی عمل می‌کند (نه به مثابه شخصیت‌بخشی^۲ به سرمایه در حوزه اقتصادی، جایی که تعاریف و کارکردهای طبقاتی نسبتاً بدون معضل به نظر می‌رسند).

اهمیت حرکت پیشگیرانه آلتوسر از اینجا است: علم کردن تاریخ به عنوان یک «فرآیند بدون سوژه»، و بنابراین، ایجاد فاصله بین روایت‌های «بهم‌ریخته» از نقش‌های مشخص بازیگران در فرآیند تاریخی از یک سو، و تعاریف «بسیار دقیق» از کارکردهای طبقه در شیوه تولید از سوی دیگر. یکی از چندین اثر مهم تلاش‌های آلتوسر در درون فلسفه برای بی‌اعتبار کردن «علیت بیانی»^۳ هگلی، «حل» مشکل عاملیت طبقاتی در تاریخ‌نگاری با اعلام آن به مثابه این بحث بود: مارکسیسم [همان] تاریخ‌گرایی نیست. آلتوسر همانند سایر جنبه‌های حمله‌اش بر هگل، در اینجا نیز از فلسفه اسپینوزا استفاده کرد، که ابدیت بی‌پایان انسانی روابط علی زیربنای فرآیند تاریخی را، از تصویری «روشن و متمایز»^۴ که انسان‌ها می‌توانند در مورد قوانین و مکانیسم‌های آن فرآیند ارائه دهند، متمایز

^۱ در باب تفاسیر تجدیدنظرطلبانه از ۱۷۸۹، رجوع کنید به فرانسوا فوره (Francois Furet)، «مارکس و انقلاب فرانسه»، (Chicago: University of Chicago Press, 1988). و جورج کمینل (George Comminel)، «بازاندیشی انقلاب فرانسه: مارکسیسم و چالش‌های رویونیستی»، (London: Verso, 1987).

^۲ personification

^۳ expressive causality

^۴ clear and distinct

می‌کند.^۱ برای هگل، امر واقعی امری عقلانی و امر عقلانی امری واقعی است، و از این رو، شرحی یکپارچه و قطعی از روند تاریخی امکان‌پذیر است. در مقابل، از نظر اسپینوزا، در اکثر موارد، واقعی و عقلانی از هم متمایز هستند: از یک سو، در دنیایی ساکنیم که به طور پایان‌ناپذیری غنی و در عین حال به ناگزیر غیرشفاف است، و آن را عمدتاً به حالت تخیل، حدس، خرافه و مانند آن درک می‌کنیم؛ از سوی دیگر، درجه‌ای از درک این جهان وجود دارد که عقل بشری می‌تواند آن را تدارک بیند، اما صرفاً با فاصله گرفتن از حالت اول شناخت. (در حالت سوم شناخت که اسپینوزا آن را شناخت شهودی می‌خواند، درک عقلانی کامل از امر واقعی اصولاً ممکن است، اما این شناخت ممکن است تا حد زیادی در انحصار خدا باشد.) این تمایز اسپینوزایی میان دو نوع کاملاً متفاوت اندیشه است که با تمایز لاکانی میان درج نمادین و تخیلی روان یا تجربه انسان، که زیربنای دوگانه علم – ایدئولوژی بسیار کانونی در تفکر اولیه آلتوسری است تلاقی کرد (اگرچه او بعداً قائل بودن به هرگونه تمایز مطلق میان علم و ایدئولوژی را به مثابه خطای نظریه‌گرایی^۲ ترک گفت).^۳

ماشری در آنچه که بدون شک شناخته‌شده‌ترین اثرش به زبان انگلیسی است، «نظریه تولید ادبی» (۱۹۶۶)، دلالت‌های این دوگانه را در مطالعات ادبی توسعه بخشید.^۴ اما در اثر بعدی به نام هگل یا اسپینوزا (۱۹۷۹)، او به منبع آن تمایز بازمی‌گردد، و موضوعاتی را که در گرو‌گزینش میان اسپینوزا و هگل است، می‌آزماید.^۵ پیش از این، آلتوسر، در مقالاتی در باب خود-نقادی، برخی از مزایای ماتریالیسم اسپینوزایی را برای پروژه رهاسازی مارکسیسم از ایدئالیسم هگلی ارائه کرده بود: تصویری از ایدئولوژی به مثابه «ماتریالیسم خیالی»^۶ و از علم به مثابه [دانشی] اساساً وابسته به ریاضی (برگرفته از دو نوع نخست از سه نوع شناخت اسپینوزا)، الگویی از علیت غیراستعلایی که به موجب آن، علت (غایب) در تأثیراتش ماندگار است (بعدها آلتوسر از نامیدن آن به علیت «ساختاری» پشیمان شد)، و نگاهی به کنش و تاریخ بشر که ضدسوپرکتیو و قاطعانه غیرغایت‌شناسانه بود. ماشری خلاف سازوکار آلتوسر (به نقل از صفحه ۱۱)، و بدون در نظر گرفتن پیامدهای آن برای مارکس یا مارکسیسم، در کتاب هگل یا

^۱ برای بحث آلتوسر در باب استفاده‌اش از اسپینوزا، رجوع کنید به: «مقالاتی در باب خود-نقادی»، (London: NLB; Atlantic), (Highlands, N.J.: Humanities Press, 1976).

^۲ theoreticist error

^۳ نگاه کنید به: «مقالاتی در باب خود-نقادی»، به ویژه فصل ۲.

^۴ نظریه تولید ادبی، (London: Routledge & Kegan Paul, 1978).

^۵ هگل یا اسپینوزا، پاریس: فرانسوا مسپیرو، ۱۹۷۹؛ ارجاعات مطابق نقل قول‌های متن است. منصفانه است که بگوییم ماشری در اینجا به جای پاسخ دادن به این سوال که اسپینوزا چه می‌تواند برای مارکسیسم بکند، او را به مثابه جایگزینی برای هگل مطرح می‌کند.

^۶ materialism of the imaginary

اسپینوزا شروع می‌کند به توضیح دادن این نکته که چرا اسپینوزا معرف «آلترناتیوی واقعی برای فلسفه هگل» است (۱۳). از اینجاست که آزمایش فکری ما ادامه خواهد یافت.

پیش از پرداختن به جزئیات مقایسه‌ای که مائری انجام داده، باید روشن کنیم که هدف اصلی ادعای او چیست، به خصوص به این دلیل که مفاهیم آن برای مارکسیسم غیرهگلی توضیح داده نشده است. ادعای کلیدی این است که «اسپینوزا... هگل را به طور ابژکتیو رد می‌کند». مائری اصرار دارد که اسپینوزا و هگل هر دو به بسیاری از مسائل همسان پرداخته‌اند، اما آن‌ها را به روش‌های کاملاً متفاوت — و البته نه تماماً مخالف یکدیگر — حل کرده‌اند. به بیان مائری، هگل به خوبی می‌دانست که اسپینوزا پیشگام قدرتمندی ست، اما باید او را بدخوانی^۱ می‌کرد تا بتواند ایدئالیسم سوژکتیو خود را حفظ کرده و اسپینوزا را در دیدگاه تکامل‌گرای خود از تاریخ فلسفه ادغام کند که به موجب آن، هر سلفی باید به نحوی پست‌تر تلقی شود (۱۱-۱۳، ۹۰-۹۴، ۱۰۷، ۱۳۷-۱۴۲، ۱۵۷، ۲۵۸). بنابراین، بدخوانی تدافعی هگل از اسپینوزا بدل به «ارزش یک نشانه» می‌شود (۱۲)؛ از این جهت که «اسپینوزا» را به مثابه یک نقص برمی‌سازد، زیرا پیش‌فرض‌های غایت‌شناختی — سوژکتیو — ایدئالیستی خود هگل مانع از آن می‌شد که پیشروی ناپایان‌گرا و ضد سوژکتیو خود را ببیند. بنابراین، مائری با بررسی این که چرا و چگونه خوانش هگل از اسپینوزا ره به خطا می‌برد، نه تنها آنچه را که در اسپینوزا به عنوان آلترناتیوی برای هگل ارزشمند است، به تاریخ فلسفه (و می‌خواهم اضافه کنم، به مارکسیسم) اعاده می‌کند، بلکه نشان می‌دهد که تاریخ فلسفه هگل و در نتیجه، فلسفه تاریخ هگل اشتباه است: اسپینوزا معرف دقیقه‌ای [از تاریخ] نیست که بتوان آن را به سادگی با سیر پیشرفت فلسفی رفع^۲ — حفظ^۳ — ترفیع^۴ (*aufgehoben*) کرد؛ بلکه راهی ست که طی نشده است، یک منظر ابژکتیو از پیش موجود در فلسفه که با پیروزی (شاید موقت، قطعاً محلی) هگل‌گرایی و ایدئالیسم در فلسفه غرب که بسی از مارکسیست‌ها را دربر گرفته، سرکوب شده است.^۵ بدینسان، خوانش مائری یک ایدئولوژی — نقد آلتوسری کلاسیک است: [پروژه مائری] ادعایی مبنی بر این نیست که هگل به طور اتفاقی اسپینوزا را غلط دریافته، بلکه نشان می‌دهد که هگل با توجه به پروژه و پیش‌فرض‌هایش، باید هم اسپینوزا را به شیوه‌ای خاص و به دلایلی خاص غلط درمی‌یافت.

¹ misread

² cancel

³ retain

⁴ surpass

^۵ در مسیری مشابه، استفان جی. گولد (Stephen J. Gould)، در «زندگی شگفت‌انگیز: پلمه‌سنگ بورجس و طبیعت تاریخ»، (New York: W.W. Norton, 1989)، علیه غایت‌شناسی در نظریه تکاملی استدلال می‌کند.

بنابراین، هگل در مقابل، (و در دفاع از) موقعیت خود، فلسفه اسپینوزا را به مثابه فلسفه‌ای پوزیتیویستی و استاتیکی‌ای تفسیر می‌کند که کاملاً فاقد آن خصیصه ذاتی و دینامیکی نظام خودش – [یعنی هگل] – است: امر منفی.^۱ در دیالکتیک هگلی، امر منفی چیزی است که روح را قادر می‌سازد تا خود را به عنوان جوهر^۲ (نفی اولیه) اثبات کند، سپس خود را به عنوان روح (نفی نفی) در (یا در یک) فرآیند تاریخی بازبانی کند که در نهایت، به آشتی — استقرار مجدد جوهر در روح مطلق در پایان تاریخ منجر می‌شود. علیه چنین دیدگاهی، به ویژه در درون مارکسیسم، اتهاماتی وارد شده که شناخته شده‌اند:

- [اتهام] ایدئالیسم، از این نظر که بازیگر یا عامل اصلی روح یا ذهن است.
- [اتهام] سوژکتیویسم استعلایی، به این معنا که این عامل تاریخی — روح مطلق — سوژه‌ای است که از هر سوژه واقعی و در واقع از خود تاریخ فراتر می‌رود.
- [اتهام] غایت‌گرایی، به این معنا که پایان تاریخ توسط فرآیند دیالکتیکی نفی نفی تضمین می‌شود، به طوری که حتی خطاها و رویدادهای ناگوار در نهایت به تحقق روح مطلق در تاریخ کمک می‌کنند.

و با این حال، بسیاری از آنچه که به عنوان فلسفه مارکسیستی تاریخ پذیرفته شده — از جمله بسیاری (اگرچه نه همه) فلسفه خود مارکس — صرفاً ایدئالیسم هگلی را به یک «ماتریالیسم» ترجمه یا وارونه می‌کند با این وجود، سوژکتیویسم استعلایی و غایت‌گرایی را حفظ می‌کند: طبقات در «دیالکتیک» تاریخی مبارزه طبقاتی، به مثابه سوژه‌های استعلایی عمل می‌کنند که مطابق قوانین ضروری، با فروپاشی سرمایه‌داری در پایان تاریخ، جامعه‌ای بی‌طبقه را ایجاد می‌کنند.^۳ این کلان روایت آخرت‌شناسانه از تاریخ، همان‌طور که قبلاً پیشنهاد کردم، دیگر حتی در میان مارکسیست‌ها نیز اعتماد کامل را بر نمی‌انگیزد. خوانش ماشری، در عوض تکرار نقدهای شناخته شده، اسپینوزا را به عنوان «آلترناتیو واقعی برای هگل» و — اگرچه صرفاً به طور ضمنی — مارکسیسم هگلی پیشنهاد می‌کند.

اما برای این که آلترناتیوها واقعی باشند، اسپینوزا و هگل باید چیزی مشترک داشته باشند: همان‌طور که ماشری نشان می‌دهد، اصل اساسی مشترک میان آن‌ها این است که فکر و ماده «در نهایت» این‌همان هستند. اما آشکال

¹ negativity

² substance

³ مسلماً این صرفاً [منطق] فلسفه تاریخ [هگل] نیست که به طور صریح یا ضمنی در مارکس وجود دارد؛ مطالعات تاریخی معمول [مارکس] قطعاً بسیار پیچیده‌ترند. با این حال، حتی روایتی پیچیده به اندازه هجدهم برومر نیز احتمالاً مفهوم پیشرفت تاریخی دیالکتیکی را در خود حفظ می‌کند، در شکل «موش کور» تاریخ که زیرزمینی کار می‌کند تا شرایط را برای انقلاب اجتناب‌ناپذیر آماده کند. برای بررسی فلسفه‌های تاریخ در مارکس، به والتر آدامسون (Walter Adamson) رجوع کنید: «چهار تاریخ مارکس: رویکردی به رشد فکری او»، تاریخ و نظریه ۴: ۲۰، ۱۹۸۲، ۳۷۹-۴۰۲.

این «این‌همانی نهایی» بسیار متفاوت است. به جای ایدئالیسم هگل که ماده را از طریق نفی نفی به اندیشه می‌سپارد، اسپینوزا موضعی را ارائه می‌دهد که — همان‌طور که ماشری اشاره می‌کند — اگر فی الواقع ماتریالیستی نباشد، قطعاً ضدایدئالیستی است. اسپینوزا در عوض ترفیع اندیشه بر ماده (یا ماده بر اندیشه، مانند وارونگی ساده «ماتریالیستی» ایدئالیسم)، فکر و ماده را مطلقاً مساوی^۱ می‌داند: فکر و بعد متفاوت هستند، اما مخالف ("non opposita sed diversa") صفات جوهر نیستند و به موجب صفات همان جوهر منحصر به فرد، این‌همانی آن‌ها معین می‌شود — در حالی که برای هگل، این‌همانی روح و ماده صرفاً در پایان تاریخ حاصل می‌شود. حتی بسی قاطع‌تر: از نظر اسپینوزا، فکر نه خصیصه یک سوژه که ویژگی جوهر است. به جای سوژکتیویسم استعلایی هگل، اسپینوزا گونه‌ای ابژکتیویسم درونماندگار را ارائه می‌دهد که هیچ‌گونه منفیت و هیچ تضادی برای آن ممکن یا ضروری نیست.^۲ (موفقیت هندسه دکارتی و عملکرد خود اسپینوزا به عنوان عدسی‌ساز، بدون شک به این عقیده اش کمک شایانی کرد که جهان در شرایط خاص خود قابل شناخت است، بدین معنا که «فکر» ریاضی به عنوان یکی از خصوصیات ذاتی آن است.) پس جهان اسپینوزایی به طور ابژکتیو قابل شناخت است. شناخت از خصوصیات ذاتی آن است.

اما این که آیا چنین شناخت ابژکتیوی هرگز به طور سوژکتیو در تفکر انسان محقق می‌شود، پرسش کاملاً متفاوتی است، برای اسپینوزا: این بستگی به این دارد که انسان‌ها از طریق تأمل انتقادی، بر محدودیت‌های سوژکتیو نوع اول شناخت فائق آیند و بدین ترتیب، شناخت نوع دوم، آن‌ها را قادر می‌سازد تا به تفکر ابژکتیو ذاتی در خود جوهر بسی نزدیک‌تر شوند. گسترش تصورات بسنده به طور خودکار از حرکت روح و مکر عقل^۳ ناشی نمی‌شوند، بلکه به توانایی انسان‌ها در فاصله گرفتن از اعوجاج تفکر سوژه — محور بستگی دارد؛ تفکری که اسپینوزا آن را «تخیل» (و آلتوسر، «ایدئولوژی») می‌نامد. این توانایی متنوع است (از لحاظ اجتماعی، سیاسی، تاریخی)، و به هیچ‌وجه تضمین نمی‌کند که با گذر زمان فزونی خواهد یافت. بنابراین در عوض غایت‌گرایی هگل، اسپینوزا تنها این امکان را ارائه می‌دهد که انسان‌ها از توهمات تخیل سوژه - محور چشم‌پوشی کرده و شناخت بسنده را توسعه دهند.

سرانجام — و اینجا جایی است که ماتریالیسم اسپینوزا مطرح می‌شود — معیار اصلی چنین بسندگی‌ای، آشتی نهایی روح و ماده نیست، بلکه میزان تحقق و افزایش قدرت‌های انسانی‌ست. نوع بشر مانند هر چیز دیگری در طبیعت،

^۱ Coequal

^۲ هگل اسپینوزا را مونیستی می‌دانست که فلسفه‌اش فاقد داینامیک امر منفی ضروری برای درک ماده با تمام درهم‌تافتی‌هایش بود. در مقابل، ماشری، درهم‌تافتی را نه حاصل پسین تعامل با ذهن، بلکه آن‌گونه که مستقیماً در جوهر اسپینوزایی درک می‌شود، خوانش می‌کند. دلوز، در مسیری مشابه، جوهر را به مثابه خودتولیدگر تفاوت (difference) می‌بیند. رجوع کنید به «اکسپرسیونیسم در فلسفه: اسپینوزا»، (New York: Zone Books, 1990). و مایکل هارت، «ژیل دلوز: نوآموزی در فلسفه»، (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

^۳ ruse of reason

یک حالت معین از جوهر ابژکتیو است و به این ترتیب، تمایل دارد (طبق اصلی که اسپینوزا آن را «conatus» می‌نامد - کوشش) که حداکثر قدرت خود را گسترش بخشد.^۱ آنچه انسان‌ها را متمایز می‌کند این است که با کنش در حالت فکر و همچنین بعد، می‌توانند نیروهای طبیعت را بفهمند، عرضه کنند، در آن‌ها سهیم شوند و در نتیجه تقویت‌شان کنند و با این وجود بخشی از این نیروها باقی بمانند. (این پافشاری بر موقعیت‌مندی نوع انسان در طبیعت و به مثابه بخشی از طبیعت، همان چیزی است که اسپینوزا را نزد حامیان محیط زیست مدرن امروزی، به همراه نقدش بر و آلترناتیو «مونیستی»^۲ اش برای دوگانه‌انگاری سوژه — ابژه دکارتی، محبوب می‌کند.)^۳ بر خلاف تخیل، تفکر بسنده به جای این که مانع طبیعت بشری شود، به رشدش کمک می‌کند.

در جایی، عملکرد خود اسپینوزا از تأمل انتقادی «عقلانی»، دین را به مثابه حالت غالب تفکر «تخیلی» هدف قرار داد. با این حال، ارزیابی او از دین بیشتر تاریخی بود تا این که کاملاً معرفت‌شناختی باشد.^۳ سنت یهودی - مسیحی که او از نخستین کسانی بود که تاریخ آن را از منظری سکولار مطالعه کرد، صرفاً اشتباه نبود: این سنت در زمان گسترش‌اش، اهداف خاصی را برای گروه خاصی انجام داد. اما در زمان خود اسپینوزا، مدت‌ها بود که از سودمندی‌اش گذشته بود و اکنون به عنوان مانعی برای توسعه نیروهای انسانی — طبیعی، به ویژه در مخالفت با علوم طبیعی عمل می‌کرد. ممکن است امروز، به شیوه‌ای مشابه، ادعا کنیم که ایدئولوژی و عملکردهای فردگرایی مالکانه مرتبط با بازار سرمایه، ممکن است برای مدتی قدرت‌های انسانی — طبیعی را افزایش داده باشد، اما در زمانه ما به یک مانع و حتی تهدید برای توسعه دوامدار آن‌ها بدل شده است.

اکنون ممکن است بتوان نوع «دیالکتیک ماتریالیستی»^۴ ای را که ماشری در نتیجه‌گیری کتاب هگل یا اسپینوزا (بدون گسترش‌اش) به آن اشاره می‌کند، تشخیص داد که با این پرسش پایان می‌یابد که «چه چیزی دیالکتیک ایدئالیستی را از دیالکتیک ماتریالیستی متمایز می‌کند» (۲۵۹). «خواندن اسپینوزا پس از — اما نه بر اساس - هگل ما را قادر می‌سازد تا پرسش دیالکتیک غیرهگلی را وضع کنیم... [هرچند] به خودی خود ما را قادر به پاسخگویی به آن نمی‌کند» (۲۶۰). در واقع دیالکتیک ماتریالیستی برگرفته از اسپینوزا را می‌توان با یکی از

^۱ در مورد «conatus» رجوع کنید به ژیل دلوز: «اسپینوزا، فلسفه عملی»، (San Francisco: City Lights Books, 1988) و مایکل هارت: «ژیل دلوز؛ در باب بسط قدرت‌های بشری — طبیعی در مسیر اسپینوزایی»، نگاه کنید به دلوز و گتاری: «ضدادیپ» (New York: Viking, 1977).

^۲ درباره اسپینوزا و محیط زیست‌گرایی، به آرنه نس (Arne Ness) رجوع کنید: «اسپینوزا و اکولوژی»، در *Speculum Spinozanum*, 418-425 (London: Routledge & Kegan Paul, 1977), Siegfried Hessing, ed. (1677-1977). او مدعی است که «هیچ فیلسوف بزرگی به اندازه باروخ اسپینوزا در راه تصریح و مفصل‌بندی نگرش‌های بنیادین بوم‌شناختی نکوشیده است» (۴۲۳). درباره آزادی، عاطفه و خود — پایداری رجوع کنید به: (Oslo: Universitets-forlaget, 1975)؛ همچنین به اندرو کولیر (Andrew Collier)، «بدن غیرارگانیک و ابهام آزادی»، *Radical Philosophy* 57 (Spring 1991) 3-9.

^۳ رجوع کنید به: اسپینوزا، رساله الهی - سیاسی، نسخه گبهارت ۱۹۲۵، (Leiden; New York: E.J. Brill, 1989).

فلسفه‌های تاریخ یافت شده در خود مارکس مقایسه کرد: فلسفه‌ای که دیالکتیک نیروها و مناسبات تولیدی را در عوض مبارزه طبقاتی به عنوان «موتور تاریخ» مطرح می‌کند. این شاید کمترین هگل‌گرایی مارکس در میان چندین فلسفه تاریخ باشد، زیرا از سوبژکتیویسم استعلایی الگوی مبارزه طبقاتی اجتناب می‌ورزد.^۱ چرا که در اینجا بحث تضاد میان سوژه‌های طبقاتی متضاد نیست که لزوماً منجر به سنتز جامعه بی طبقه شود. بلکه تنش میان دو مجموعه — نیروها و مناسبات تولیدی — است که نه تنها خودشان دارای سوبژکتیویته نیستند، بلکه قلمروهای طبقاتی را نیز به کلی درنور دیده‌اند.^۲

با این حال، این الگوی مارکسیستی که از منظر ماتریالیسم اسپینوزایی در نظر گرفته شده، هنوز حاوی عناصر پسماند از سوبژکتیویسم استعلایی و غایت‌گرایی است: غایت‌گرایی، از آنجا که طبق این الگو مناسبات تولیدی ایستا لزوماً در مقطعی با نیروهای مولدی در تضاد قرار می‌گیرد که به هر حال به رشد خود ادامه می‌دهند؛ و در نهایت [این تضاد] موجب بروز یک انفجار انقلابی می‌شود، مناسبات قدیمی را از بین می‌برد و آن‌ها را با مناسباتی جایگزین می‌کند که قادر به ادامه توسعه نیروهای مولد هستند.^۳ و یک سوبژکتیویسم معین، از آن جایی که توسعه

^۱ در مارکس چندین فلسفه تاریخ وجود دارد (به یادداشت صفحات قبل مراجعه کنید). به جای جست‌وجوی یک «گسست» قطعی که مواضع متمایز مارکس را از هم جدا می‌کند (همان‌طور که آلتوسر انجام می‌دهد)، تشخیص تنش‌های درون مجموعه متون، میان دیدگاه‌های متفاوت یا «رقیب»، ممکن است دقیق‌تر و پربارتر باشد.

^۲ نیروهای تولیدی شامل نیروی کار پرولتاریا، البته همچنین دانش، فناوری و سازمانی‌ست که سرمایه‌دار ارائه می‌کند. مناسبات تولیدی به وضوح شامل روابط میان طبقات است، اما همچنین عناصر فرهنگی یا ایدئولوژیک (مانند فردگرایی مالکانه یا ریاضت‌کشی) را نیز دربر می‌گیرد که ممکن است در کارگران و سرمایه‌داران مشترک باشد، اما منافع هیچ‌کدام را تأمین نکند. جهت جست‌وجوی تفسیر طبقه — به دور از ترم‌های سوبژکتیویسم استعلایی — رجوع کنید به نیکوس پولاتزاس، «طبقات در سرمایه‌داری معاصر»، (London: New Left Books, 1975) و گیلرمو کارخدی (Guillermo Carchedi)، «در باب شناسایی اقتصادی طبقات اجتماعی»، (London: Routledge & Kegan Paul, 1978).

^۳ این الگو در مانیفست کمونیست (مارکس و انگلس، نوشته‌های اساسی در سیاست و فلسفه، لوئیس فوئر (Lewis Feuer), ed., [Garden City, New York: Doubleday, 1959]) پدیدار می‌شود: «در مرحله معینی از توسعه ابزارهای تولید و مبادله، شرایطی که جامعه فنودالی ذیل آن تولید و مبادله می‌کرد... دیگر با نیروهای مولد توسعه‌یافته سازگار نبود؛ [این مناسبات] بدل به بسی زنجیرها شده بودند؛ باید از هم می‌گسلیدند؛ و از هم گسستند» (۸۴) — جایی که همچنین تاریخ به مثابه مبارزه طبقاتی ظاهر می‌شود، در یکی از برجسته‌ترین فرمول‌بندی‌هایش: «تاریخ همه جوامع تاکنون موجود، تاریخ مبارزات طبقاتی است» (۸۱). یکی از حرکت‌های نبوغ‌آمیز مارکس این بود که دیالکتیک سوژه — ابژه روح و ماده هگل را با دیالکتیکی میان کار دگرگون‌کننده انسانی و محیط طبیعی جایگزین کرد. اما چنین واژگونی «ماتریالیستی» هگل ممکن است صرفاً به تولید یک «متافیزیک تولید» مارکسیستی ختم شود (به قول بودریار، آینه تولید [St. Louis: Telos Press, 1975])؛ و/یا صرفاً دیالکتیک سوژه — ابژه را بازتولید کند که در آن سرنوشت نوع بشر به طور برگشت‌ناپذیری با تسلط بر طبیعت گره خورده است. در هر صورت، این فرض که توسعه نیروی مولد به خودی خود آزادی انسان را تولید می‌کند، به طور فزاینده‌ای مشکوک به نظر می‌رسد: پیش از این، در دهه ۱۹۵۰، مارکوزه در «اروس و تمدن»، (Boston: Beacon Press, 1974)، اصطلاح مهم «سرکوب‌مازاد» را برای تعیین فاصله میان توسعه نیروهای مولد و تحقق آزادی ابداع

این نیروهای مولد انسان محور، با چیزی شبیه «نوع — بودگی» به جای طبقات به مثابه سوژه استعلایی، همچنان موتور محرکه تاریخ تلقی می‌شود (البته نه لزوماً هدف غایی آن، که بیشتر تحقق آزادی بشر است که فرض می‌شود به توسعه نیروهای تولیدی بستگی دارد). ماتریالیسم اسپینوزایی از دو طریق این پسماندها را از بین می‌برد.

اول از همه، از نظر اسپینوزا «نیروهای مولد» مورد بحث در تاریخ منحصرأ یا اساساً نیروهای نوع بشر نیستند، بلکه نیروهای طبیعت به مثابه یک کل اند که طبیعتاً نوع بشر جزء لاینفک آن است، اما فقط بخشی از آن. بنابراین، اسپینوزا قسمی ضد انسان‌گرایی (شاید عمیق‌تر از خود آلتوسر) را ارائه می‌کند که مارکسیسم را وادار می‌کند تا از «تولیدگرایی»^۱ (یعنی تمرکز منحصر بر نیروهای مولد بازار) اجتناب کند و نوع بشر را (همان‌طور که خود مارکس اغلب انجام می‌دهد)^۲ بخشی از طبیعت و نه ارباب آن در نظر گیرد. همین راستای اسپینوزایی است که دلوز و گتاری در ضدادیپ تصریح می‌کنند که «طبیعت = صنعت ... = تاریخ».^۳

ثانیاً، و به ویژه با توجه به «نیروهای مولد» که در این مسیر، به معنای نیروهای طبیعت به طور کل تعبیر می‌شوند (یعنی شامل، اما نه محدود به نوع بشر)، ماتریالیسم اسپینوزایی اجتناب‌ناپذیری انقلاب و پیشرفت‌گرایی خود فرآیند تاریخی را کاملاً برمی‌چیند، زیرا برای اسپینوزا هیچ تضمینی وجود ندارد که اندیشه بشری به طور مستمر یا حتی پیوسته به ابژکتیویته مورد نیاز برای کمک — در عوض ممانعت از رشد نیروهای مولد — دست یابد. به عبارت دیگر، هیچ تضمینی وجود ندارد که توسعه نیروهای مولد قابل عرضه به بازار، الزاماً قیدوبند مناسبات تولیدی ایستا را خواهد گسست، و نه حتی نیروهای مولد در معنایی وسیع، به طور مستمر به رشد خود ادامه خواهند داد. برعکس، اگر مناسبات تولیدی ایستا چنان تکوین یابند که به طور کلی از انقلاب جلوگیری کنند و حتی موجب شوند تا نیروهای مولد به جای توسعه یافتن کاهش یابند چه؟ آیا نمی‌توان گفت که در واقع چنین چیزی از قبل رخ داده؟^۴ برای مارکسیسم، یک فلسفه تاریخ به شدت غیرغایت‌شناسانه باید با این امکان روبه‌رو شود (یا که این

کرد. اخیراً، رجیس دبری (Regis Debray) در «نقد عقل سیاسی»، (London: Verso, 1983) تا آنجا پیش رفته که هرگونه ارتباط میان توسعه نیروهای مولد و چشم‌انداز پیشرفت سیاسی و تحقق آزادی را رد کرده است.

^۱ productivism

^۲ به ویژه در نقد برنامه گوتا، جایی که مارکس از همان ابتدا اصرار داشت که ارزش از طبیعت و همچنین از کار انسانی ناشی می‌شود. همچنین به عبارات مربوط به بیگانگی در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ مراجعه کنید، جایی که ادعا می‌کند که انسان بخشی از طبیعت است: مثلاً مارکس، نوشته‌های اولیه، 28-327 [New York: Vintage, 1975] (Q. Hoare, ed.).

^۳ دلوز و گتاری جدایی‌ناپذیری انسانیت و طبیعت را یکی از ویژگی‌های کلیدی مارکسیسم خود در ضدادیپ می‌دانند. به ویژه بنگرید به صفحه ۲۵: «طبیعت = صنعت، طبیعت = تاریخ».

^۴ این موردی است که توسط نگری و پل ویریلیو مطرح شده است؛ آن‌ها ۱۹۱۷ — ۱۹۲۹ را نقطه عطفی می‌دانند که در آن بحران سرمایه‌داری نه در جهت سرنگونی سرمایه و آزادسازی پتانسیل مولد آن، بلکه به سوی خودوبرانگری آن پتانسیل هدایت شد، و در نهایت به جای ایجاد تن‌آسایی بشری و عیش و نوش اجتماعی، به شکل جنگی دائمی درآمد. رجوع کنید به آنتونیو نگری، «انقلاب

واقعیت معاصر است؟) که در حالت متعادل، مناسبات تولیدی کنونی به جای توسعه نیروهای مولد، تخریب را ترویج می‌کند — خواه این تخریب، همچون موضع مارکسیسم کلاسیک به طور محدود تفسیر شود (که در نتیجه تخریب پتانسیل مولد نیروی کار انسانی را هدف قرار می‌دهد، و همه اشکال رایج نسل‌کشی، سوءتغذیه، تبعیض جنسی و نژادپرستی، اشتغال و بی‌کاری، توقف رشد فکری از طریق آموزش ناکافی، و غیره را دربر می‌گیرد)، یا همچون موضع ماتریالیسم اسپینوزایی به طور گسترده‌تر تفسیر شود (در این مورد ما از پتانسیل تولیدی طبیعت به مثابه یک کل، و الگوی مشابه رایج یعنی اکوساید^۱ جهانی صحبت می‌کنیم: زایل کردن محیط‌زیست، از بین بردن زیستگاه‌ها، کاهش گونه‌های [زیستی]، و غیره). در هر صورت، مارکسیسم اسپینوزایی غایت‌گرایی را از الگوی نیرو/رابطه تولید به دو طریق حذف خواهد کرد: هیچ تضمینی وجود نخواهد داشت که نیروهای تولید حتی در مواجهه با مناسبات تولیدی بازدارنده یا مخرب بازهم به رشدشان ادامه دهند. و حتی اگر چنین کنند، هیچ تضمینی وجود نخواهد داشت که چنین پیشرفتی منجر به افزایش آزادی انسان شود.

این‌ها صرفاً بخشی از پیامدهای گزینش میان هگل و اسپینوزا برای مارکسیسم است که مطالعه مهم ماشری بسیاری از زمینه‌ها را برای آن ایجاد کرد. سپس، دو سال پس از ظهور کتاب «هگل یا اسپینوزا»، فیلسوف حقوق و سیاست اهل ایتالیا، آنتونیو نگری، کتاب بسیار متفاوتی به نام *L'anomalia salvaggia, Saggio su potere e Potenza* (1981) در مورد اسپینوزا منتشر کرد.^۲ جایی که ماشری خوانش خالص فلسفی و «درونی» از اسپینوزا (و هگل) ارائه کرد، نگری (در حالی که در موارد متعدد به ماشری استناد می‌کرد) اسپینوزا و تکامل فلسفه او را در بافت جامعه هلند قرن هفدهم، و همچنین ارتباط ماتریالیسم اسپینوزایی با مارکسیسم معاصر را به موضوعی آشکار بدل کرد. گواهی بر اهمیت این کتاب: یک ترجمه فرانسوی (*L'anomalie sauvage: Puissance et pouvoir chez Spinoza*)^۳ از آن بلافاصله منتشر شد که سه پیشگفتار داشت: یکی توسط خود ماشری، و دو دیگر توسط دو محقق به یک میزان برجسته فرانسوی فلسفه اسپینوزا، ژیل دلوز و الکساندر ماترون. ماشری در پیشگفتار کوتاه خود، به تأیید و تمجید از روشی که نگری در ارتباط با نگرانی‌های سیاسی کنونی، اندیشه اسپینوزا را «به زندگی بازمی‌گرداند» می‌پردازد، و در پایان این سؤال کوتاه اما مشخص را نگه می‌دارد که آیا ممکن است خوانش

بازیابی شده: نوشته‌هایی درباره مارکس، کینز، بحران سرمایه‌داری، و سوژه‌های اجتماعی جدید»، (London: Red Notes, 1988);
و پل ویریلیو، «سرعت و سیاست»، (New York: Semiotext(e), 1985)، به ویژه بخش چهارم «وضعیت اضطراری».

^۱ ecocide

^۲ Milan: Feltrinelli, 1981 ترجمه شده تحت عنوان ناهنجاری وحشی: قدرت متافیزیک و سیاست اسپینوزا (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991).

^۳ Paris: Presses Universitaires de France, 1982.

نگری هنوز هم بسیار غایت‌شناسانه باشد. اما در مقاله طولانی‌تری که در اواخر همان سال منتشر شد، با عنوان (De la médiation à la constitution: description d'un parcours spéculatif)^۱، ماشری تفسیر نگری از اسپینوزا را با جزئیات بیشتری بررسی می‌کند و به مسئله پسماند هگل‌گرایی آن بازمی‌گردد. به آن میزان که خود نگری می‌خواهد و تلاش می‌کند تا از حالات تفکر هگلی رهایی یابد، در خوانش ماشری، کاملاً به این خواست دست نمی‌یابد.

کلید خوانش نوآورانه نگری، تمایزی است که او در اسپینوزا، میان پانتئیسم پست و اولیه (که او آن را اتوپایی و نوافلاطونی می‌داند) و ماتریالیسم بسی بالغ می‌کشد که نگری آن را پیشگامی برای مارکس می‌داند. مناقشه و مشکلات با این قرائت بالا می‌گیرد؛ زیرا خط جداکننده‌ای که نگری آن را «بنیان‌های» اول و دوم اندیشه اسپینوزا می‌نامد، مستقیماً از درون اثر اصلی اسپینوزا، یعنی اخلاق می‌گذرد. حال آن که درست است که اسپینوزا ترکیب‌بندی اخلاق را از هم گسیخت، و پیش از بازگشت برای تجدیدنظر و تکمیل کار بزرگ خود، رساله الهی - سیاسی را آماده کرد، اما از متن تمام‌شده دقیقاً مشخص نیست که «نسخه پیشین» دقیقاً به چه میزان و تا چه اندازه کامل «اصلاح» شده است. ماشری استدلال می‌کند که نگری با دراماتیزه کردن تکامل اندیشه اسپینوزا به منظور ایجاد یک گسست تاریخی روشن میان اسپینوزای «نخست» به شدت یکبارمصرف و اسپینوزای «دوم» مطلقاً غیرقابل صرف‌نظر، مشکل زبان‌شناختی موجود را حتی وخیم‌تر می‌کند.^۲

دراماتی‌زاسیون نگری، در نظر ماشری بیش از حد و با بیانی کنایه‌وار، به میزان کافی هگل‌گرایانه است؛ با توجه به این که نگری می‌خواهد اسپینوزا را به مثابه یک ماتریالیست واقعی مطالبه کند و دیالکتیک و غایت‌شناسی هگلی را از مارکسیسم ریشه‌کن کند. نه تنها روایت نگری از قبل و بعد این دو «بنیاد» در نظر ماشری مشکوک است، بلکه حتی بیش از آن، ادعای او مبنی بر این که «تضادهای درونی» موجود در بنیان نخست بود که اسپینوزا را به فراسوی آن یعنی بنیان دوم سوق داد، در نظر ماشری، نشانی از یک پیشرفت دیالکتیکی کلاسیک هگلی است. ماشری حس می‌کند نگری آنگاه که در عوض تضاد درونی، شرایط تاریخی «بیرونی» را دلیل تکامل اندیشه اسپینوزا ذکر می‌کند، [اتفاقاً] در جای محکمتری ایستاده است. و مطمئناً یکی از نقاط قوت خوانش نگری این است که اندیشه اسپینوزا را با دقت در چارچوب مناسبات اجتماعی بالقوه دموکراتیک سرمایه‌داری اولیه هلند قرار می‌دهد: دفع تهدید بسیار واقعی دست‌درازی دولت مطلقه، انگیزه اصلی برای نوشته‌های صراحتاً سیاسی اسپینوزا، و نیز مسلماً اما نه آشکارا، جهت بازنگری کتاب اخلاق بود. و با این حال، حتی اگر کسی بخواهد تضاد هگلی را از روایت‌های

^۱ در دفترهای اسپینوزا (Cahiers Spinoza)، 37-9 (Winter 1982-83) no.4. ارجاعات صفحه به این مقاله (با نام «CS») از این پس به دنبال نقل قول در متن است.

^۲ بنابراین، خوانش نگری از اسپینوزا منعکس‌کننده خوانش آلتوسر از مارکس است: هر دو تلاش می‌کنند علی‌رغم دشواری‌های زبان‌شناختی قابل توجه، «گسستی» در بدنه مربوطه خویش ایجاد کنند.

فرآیند تاریخی حذف کند - چنان که ماشری به وضوح چنین می‌کند - آیا مفهوم تضاد نمی‌تواند اعتباری در روایات تفکر فلسفی و انگیزه‌ای برای بازنگری آن نگه دارد؟ درست است، ممکن است در نهایت متقاعدکننده‌تر باشد (به ویژه با توجه به شواهد متنی موجود) که به جای گسست مطلق، از تنش میان دو «بنیاد» در اسپینوزا (به ویژه در خود اخلاق) صحبت کنیم، اما آیا نمی‌توان توسعه مورد دوم را (دست کم تا حدی) به تشخیص تضادها در مورد اول نسبت داد، به خصوص اگر چنین تشخیصی (همان‌طور که روایت محتوایی نگری نشان می‌دهد) توسط رویدادهای تاریخی دراماتیک تحریک شده باشد؟^۱ پرداختن کافی به چنین سؤالاتی، حتی ارائه اندک پاسخی، از محدوده این مقاله خارج است. هدف از طرح این سوالات، صرفاً نشان دادن این است که حذف مفهوم تضاد دیالکتیکی از روایت‌های فرآیند تاریخی، لزوماً مستلزم حذف آن از تحلیل‌های گفتمان و اندیشه نیست. هیچ دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم تاریخ آینه تفکر است یا بالعکس، خلاف آن.

در هر صورت، ماشری در وهله نخست، نگری را به هگل‌گرایی رسوب کرده متهم می‌کند، زیرا او گزارشی روایی را که دربرگیرنده مفهوم تضاد در سطح اندیشه است، ابقا می‌کند. مورد دومی که ماشری تشخیص می‌دهد تا حدودی فنی‌تر و قطعاً برای ارزیابی موضع نگری گسترده‌تر است. این به نقش مفهوم صفات در اندیشه اسپینوزا مربوط می‌شود (که خود ماشری در کتاب خود، صفحات ۹۵ تا ۱۳۶ به آن توجه شایانی کرده بود). به گفته ماشری، نگری در مورد صفات همان تفسیر نادرستی را انجام می‌دهد که هگل داشت. برای هر دو، صفات ظاهراً به عنوان میانجی میان جوهر ناب و حالات آن عمل می‌کردند و صفات را در دسترس آگاهی قرار می‌دادند. بنابراین، برای هگل، صفات اسپینوزایی نمایانگر یک دیالکتیک بدوی و نابسندیده بود. برای نگری، صفات قبلاً بیش از حد دیالکتیکی بودند و توسط خود اسپینوزا در «بنیاد دوم» رها می‌شدند. بنابراین، خوانش نادرست نگری از صفات اسپینوزایی، نقش قاطعی در دراماتیزاسیون هگلی او از تکامل ادعایی اندیشه اسپینوزا ایفا می‌کند. اما به گفته ماشری، پیامدهایش بیشتر است. نگری با رد کارکرد تأسیسی صفات در این همانی جوهر و حالات آن، منظر اسپینوزایی را به دو بخش تقسیم می‌کند: از یک سو، به پروژه ناب فکری و ریاضت طلبانه (مطابق با بنیان نخست) و از سوی دیگر، به یک پروژه ماتریالیستی (مطابق با بنیان دوم) - که تحقق آن تا زمان توسعه نیروهای تولیدی و نوشته‌های کنونی نگری، به تعویق می‌افتد.

بنابراین، نگری با این ادعا که اسپینوزا به مثابه یک «ناهنجاری» که «فلسفه بحران» اش در سپیده‌دمان جامعه بازاری مدرن، صرفاً قرن‌ها بعد در هنگامه غروب جامعه بازاری مدرن، یعنی در بحران سرمایه‌داری امروزی، به ثمر نشست. نگری با نوعی از غایت‌گرایی پسینی هگلی که هم او و هم ماشری علاقمند به حذف اش از اندیشه مارکسی هستند، مخالفتی ندارد. بر اساس این نسخه از فلسفه تاریخ مارکسیستی، آزادی دموکراتیک واقعی زمانی

^۱ دلوز دلیل بسیار متفاوتی برای تفاوت میان بخش‌های اولیه و متأخر اخلاق ارائه خواهد کرد که مربوط به حرکت از ملاحظات نظری به عملی است. نگاه کنید به: اکسپرسیونیسم در فلسفه.

ممکن می‌شود که — و صرفاً زمانی که — توسعه کافی نیروهای مولد، سرانجام نوع بشر را از چنگال نیاز مبرم رها سازد. ما باید بسیار منتظر می‌ماندیم پس از آن که اسپینوزا برای نخستین بار دموکراسی واقعی را در دستور کار مدرن قرار داد، اما اکنون، سرانجام، این لحظه فرارسیده است... این غایت‌شناسی ریاضت‌طلبانه دو مشکل دارد. از یک جهت، نمی‌توان اطمینان داشت که در نظر اسپینوزا، انجام نیمه «ماتریالیستی» پروژه اتیکال، به خودی خود لزوماً به انجام (یعنی انحلال) نیمه «ریاضت‌طلبانه» منجر می‌شود، هیچ اطمینانی وجود ندارد که هویت ریاضت‌طلبانه در توافق با خویشتن و برای سهمیم شدن در آنچه نگری آن را «لذت از دنیا» می‌نامد، «پژمرده» شود: همان‌طور که در بالا اشاره شد، نوع بشر فقط امکان — و نه تضمین — دستیابی به تصورات بسنده جهت اندیشه واقعی و در نتیجه تحقق آزادی را دارد. از این رو، به اهمیت پروژه دلوز و گتاری در ضدادیپ [می‌رسیم]: آن‌ها از منظر ماتریالیسم اسپینوزایی بر تشخیص هویت ریاضت‌طلبانه و سرکوب - مازاد سرمایه‌داری به طور همزمان، بدون اولویت‌بخشی علی به هیچ‌کدام اصرار دارند. اما شاید مهم‌تر، ماتریالیسم اسپینوزایی (با احترام به نگری) وجود هر گونه «دیالکتیک» را میان پروژه‌های «ماتریالیستی» و «ریاضت‌طلبانه» رد می‌کند: نیروهای مولد جوهر (شامل نیروهای مولد انسانی) در هر لحظه، همواره دقیقاً با خودشان و به میزان آزادی به طور مؤثر تحقق یافته، برابر هستند (اگرچه همیشه دارای امکانات بیشتری برای گسترش هستند که ممکن است در تاریخ محقق شود یا نشود). هرگز امر منفی در جوهر وجود ندارد، هرگز وجود نداشته است. جوهر همیشه پر از نیروی مولد است، حتی بیش از حد مملو از پتانسیل صرفاً مثبت برای گسترش است.

این بدان معنا نیست که پتانسیل جوهر همیشه در همه جا تحقق می‌یابد، و نه این‌که به هر درجه‌ای از تحقق که می‌رسد، همواره ساده یا هماهنگ است. در مقابل، اسپینوزا اذعان داشت که گسترش جوهر مستلزم افزایش پیچیدگی، اغتشاش و درگیری است. بر اساس خوانش نگری، هیچ چیز بیشتر از ظهور سرمایه‌داری بازار در جامعه هلند قرن هفدهم، اسپینوزا را به این فکر فرو نبرد که افراد [در چنین بازاری] آنچنان در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند که نظم شرکت فنودالیستی هرگز به خود ندیده بود، و در نتیجه چارچوب نظم اجتماعی در معرض تهدید بود. نگری از این تحول به عنوان «بحران» جامعه مدرن ناشی از بازار یاد می‌کند که به نظر او، اسپینوزا به تنهایی به آن پاسخ مناسب داده است. و ماشری، علی‌رغم این‌که نگری را به پسماند هگل‌گرایی متهم می‌کند، به وضوح از شیوه‌ای که نگری در جهت نشان دادن اهمیت سیاسی اسپینوزا برای امروز استفاده کرده، قدردانی می‌کند. ماشری در مقاله‌ای که پاسخ‌های دیگری به بحران را بررسی می‌کند (همان‌طور که در کتابش انجام داد) نشان می‌دهد که اسپینوزا چه چیزهایی را با هگل و سنت اندیشه سیاسی مدرن اروپا به اشتراک می‌گذارد تا سپس آنچه که او را به‌طور بنیادین متمایز می‌کند برجسته کند.^۱ و در اینجا نیز معلوم می‌شود (بر اساس خوانش ماشری) که

^۱ رجوع کنید به پیر ماشری، *Spinoza, la fin de l'histoire et la ruse de la raison*, in *Spinoza : Issues and Directions* (Leiden, The Netherlands : E.J. Brill, 1990) 327-46 از این مقاله (با نام "SID") از این پس به دنبال نقل قول‌ها در متن

اسپینوزا از جنبه‌هایی بسیار مهم بیش از هابز یا روسو، به هگل شباهت دارد، حتی مادامی که منتقد سرسخت و آلترناتیو مناسب برای سنت مسلطی است که با وجود تفاوت‌هایشان، در کنار هم آن را تشکیل می‌دهند. همان‌طور که مایکل هارت (مترجم آمریکایی نگری) نیز اصرار دارد، آنچه اسپینوزا را متمایز می‌کند، برداشتی اصیل و ماتریالیستی از رابطهٔ سیاسی میان «نیرو»^۱ و «قدرت»^۲ (potestas و potentia)، میان اساس قدرت سیاسی در فعالیت‌های انسانی به طور مؤثر ترکیب‌شده، و بیان واسطه‌شدهٔ آن در نهادها و فرماندهی سیاسی است.^۳ این موضوع با جزئیات بیشتری مورد بررسی قرار می‌گیرد.

همانند دیگران، اسپینوزا نیز می‌خواست مسئلهٔ بنیان جامعهٔ انسانی را حل و فصل کند، با توجه به این‌که بنیان فئودالی — شرکتی این جامعه با ظهور بازار و ایدئولوژی «فردگرایی مالکانه» به بحران کشیده شده بود. اما او از درنظرگرفتن این بنیان به عنوان چیزی جدا از خود جامعهٔ بشری ابا ورزید - چه به شکل «حقوق طبیعی» که از قبل وجود داشته، و سپس ظاهراً توسط بنیان جامعهٔ سیاسی محافظت شده است (طبق نظریه‌های قرارداد اجتماعی هابز و روسو)؛ چه در قالب روح استعلایی و مکر عقل که صرفاً از جوامع بشری برای تحقق اهداف خویش استفاده می‌کنند (بنا به گفته‌های هگل). برخلاف روسو و هابز، وضع طبیعی بشر برای اسپینوزا نه جنگی تسکین‌نا یافته است (هابز) و نه نشان خلوص منفرد (روسو)، بلکه همیشه از قبل سیاسی است: انسان‌ها همیشه اجتماعی زندگی می‌کنند، و این اجتماع‌گرایی آنتاگونیستیست مگر در حدی که انسان‌ها نیروی برتر افراد ادغام شده در گروه‌های تعاونی را نسبت به افراد منزوی و آن‌هایی که در گروه‌های غیرهمکار ترکیب شده‌اند تحقق بخشند (یعنی تشخیص دهند و به فعلیت برسانند). به این معنا جامعهٔ بشری ذاتاً و چنان‌که بوده، به طور بومی سیاسی است. در واقع، اسپینوزا بسی قاطعانه ضد روسو است، همان‌طور که ماشری اشاره می‌کند، از این نظر که اصرار دارد فرد انسانی حتی فی‌نفسه وجود ندارد، بلکه تنها به عنوان انتزاعی از گروه (هایی) که بخشی از آن‌هاست وجود دارد: آن‌طور که ماشری بیان می‌کند، «افراد تنها بر اساس مناسبات متقابلی که میان خود و دیگران برقرار می‌سازند،

هستند. برای بررسی دیدگاه ماشری در باب قرائت دلوز از اسپینوزا، به "Penser dans Spinoza" در مجلهٔ Litteraire 257 (September 1988) 40-43 مراجعه کنید.

¹ force

² power

^۳ رجوع کنید به «پیشگفتار مترجم» نوشتهٔ هارت، برای ترجمهٔ انگلیسی او از ناهنجاری وحشی (یادداشت ۲۶). و پژوهش دو جلدی مارسیال گرولت (Martial Gueroult)، «اسپینوزا» (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1968/1974)، که برای نخستین بار اهمیت تمایز (potentia/potestas) را در اسپینوزا نشان می‌دهد، آن هم هنگامی که بیشتر مترجمان و مفسران، آن را انکار کردند. با این حال، هم‌زمان باید گفت که نگری و هارت تمایل دارند که اسپینوزا را بیش از آنچه که در واقع بود، آنارشویست بسازند، با برتری دادن قدرت بسازنده به قدرت برساخته و نادیده گرفتن سرمایه‌گذاری قابل توجه و توجیهات اسپینوزا برای قدرت برساخته. معهداً از نظر نگری، توسعه‌نیافتگی نسبی جامعه در زمان اسپینوزا بود که چنین توجیهاتی را ایجاب می‌کرد. اکنون که جامعه از نظر مادی و اجتماعی توسعه یافته، دیگر نیازی به قدرت برساخته نیست.

وجود دارند و از خود آگاه می‌شوند، مناسباتی که موجب می‌شود تا در وهله اول با یکدیگر ارتباط برقرار کنند» (SID, p.343). بنابراین، برای اسپینوزا، همچنین برای هگل، امر سیاسی مقدم بر امر شخصی است، و بنابراین نمی‌توان آن را بر اساس الگوی یک قرارداد اختیاری در میان افراد از پیش موجود تصور کرد.

اما در حالی که از نظر هگل امر سیاسی دارای تاریخ است (تاریخ روح سوپژکتیو که خود را به طور ابژکتیو از طریق مردم و توسعه دولت تحقق می‌بخشد)، برای اسپینوزا امر سیاسی درونماندگار تاریخ است؛ که به مثابه مجموعه‌ای (غیرغایت‌شناختی) از تحقق قدرت‌های طبیعی - انسانی در نظر گرفته می‌شود. و در حالی که برای هگل، مصداق سیاسی فراشخصی، سوپژکتیویته استعلایی روح است، برای اسپینوزا، به سادگی نیرویی طبیعی است که توسط ترکیب - به همان اندازه طبیعی اما از لحاظ تاریخی، احتمالی - افراد در گروه‌ها تقویت می‌شود. چنین ترکیبی تنوع بالقوه نامحدودی از اشکال اجتماعی - سیاسی را در تاریخ ایجاد می‌کند، اما همیشه از طبع اساسی شور انسانی برای پیوند زدن روابط بین‌فردی و تشکیل گروه‌ها ریشه می‌گیرد. بنابراین، انسان‌ها برای حفظ منافع خصوصی خود و ایجاد جامعه سیاسی، مجبور نیستند حقوق طبیعی خود را به قدرت حاکمه «واگذار» کنند: روابط بین‌فردی آن‌ها از قبل سیاسی بوده، و نیروی سیاسی آن‌ها وابسته به این است که چقدر خوب - تا چه میزان گسترده، شدید و هماهنگ - آن روابط پرشور ایجاد شده است. طرد قرارداد اجتماعی، هرگونه نیاز به اقتدار استعلایی (potestas) را از بین می‌برد، و در عوض، سیاست را به طور درونماندگار (غیردیالکتیکی) در نیروی گروه قدرت برساننده انبوه خلق (potentia multitudine) استوار می‌کند.^۱ بنابراین، هیچ توجیه یا انگیزه‌ای برای تسلیم شدن به فرمان خارجی یا وساطت دولت وجود ندارد، زیرا روابط انسانی مبتنی بر شور ناگزیر فرم‌های سیاسی بلاواسطه را به خود می‌گیرد، بدون این که نیازی باشد تا آن شوهرها به صورت قراردادی، به منافع شهروندی در دولت تعالی یابد. و البته در عین حال، دیدگاه غیرغایت‌شناختی اسپینوزا در باب تاریخ، هرگونه «خدعه^۲ عقل» هگلی را که بر نادیده گرفتن انگیزه‌های بشری استوار است و تضمین می‌کند که فرم‌های سیاسی به مثابه مظاهر روح ابژکتیو بهبود خواهند یافت، رد می‌کند. برعکس، سیاست از نظر اسپینوزا بیش از عقل میدان شور است. و بر عقل واجب است که به جای تسلط بر یا سرکوب شورهای طبیعی-انسانی، وجود آن‌ها را در جهت بهبود سازمان سیاسی درک کند و بکوشد از آن‌ها نهایت استفاده را ببرد.

^۱ برای درک تمایز میان potentia و potestas، به تفاوت‌های بین soccer و football یا بین بداهه‌نوازی جاز و ارکستر سمفونیک (به ترتیب) فکر کنید. همچنین به «مقدمه‌ای بر زندگی غیرفایشیستی» نوشته خودم مراجعه کنید: نشانه‌شناسی «انقلابی» دلوز و گتاری، 19-29 (Summer 1987) Esprit Createur XXVII:2؛ و پیشگفتاری بر مقدمه من بر اسکیزوآنالیز (London: Routledge, 1999).

^۲ ruse

پیامدهای سیاسی بحث‌های ماشری در باب اسپینوزا در آثار فلسفی مورد بررسی در مقاله، مشخص نشده است. با این حال، مقایسه اسپینوزا با سنت بورژوازی‌ای که در هگل به اوج خود رسید، امکان یک سیاست مارکسیستی ضدهگلی، شاید حتی «غیردیالکتیکی» را مطرح می‌کند. سیاست الهام‌گرفته از اسپینوزا به چندین معنا غیردیالکتیکی خواهد بود.^۱ از یک جهت، تقابل دیالکتیکی سوژه و ابژه را رد می‌کند که بر اساس آن، آزادی انسان از طریق توسعه ریاضت‌کشانه نیروی مولد قابل عرضه به بازار، به بهای خود نیروی مولد و لذت انسان از طبیعت (از جمله «طبیعت انسانی» خودمان) از طبیعت سلب می‌شود. در عوض، مبارزه برای آزادی در درون و به عنوان بخشی از توسعه طبیعت قرار می‌گیرد، نه به عنوان تسخیر و تسلط بر آن. همان‌طور که ماشری می‌گوید:

رهایی، دستکاری واقعیت توسط سوژه‌هایی نیست که خود را به نحوی خارج از
نظمی که بر آن‌ها تحمیل شده قرار می‌دهند: [رهایی] تجلی^۲ است، تقلای
نیرویی هستی‌شناختی است که سوژه‌ها خودشان تأسیس می‌کنند، نه به عنوان
افراد مستقل، بلکه به مثابه [بیشترین] عناصر متنوع و مختلط سیستم جمعی،
که کنش آن‌ها در شبکه روابط متقابل شان حک شده است. (CS, 27-28)

و البته از نظر اسپینوزا (که دیدگاه ماشری در باب آزادی در اینجا خلاصه می‌شود)، «سیستم جمعی» که در آن تمام کنش‌های انسانی انجام می‌شود، نه تنها از جامعه انسانی، بلکه از زیست‌کره به مثابه یک کل تشکیل شده است.

یک سیاست اسپینوزایی - مارکسیستی، از وساطت، به معنای سنتز دیالکتیکی / حل و فصل تعارض‌ها یا تفاوت‌ها در سطحی بالاتر - مانند دولت یا حزب - اجتناب می‌کند، زیرا آن‌ها نیز تمایل به بازتحمیل‌سازی «سطح بالاتر» به مثابه سلطه منفعت‌جویانه بر طرفین تعارض یا تفاوت، به عنوان قدرت برساخته (potestas) بر نیرو یا قدرت برسازنده (potentia) دارند. در عوض، سازمان‌های سیاسی بر «انبوهه» تمرکز می‌کنند، که از ریشه‌های مردمی به بیرون (به جای «بالا») به کار می‌افتند، به جای ایجاد اهرام سلسله‌مراتبی، با دیگر گروه‌های مردمی ارتباط افقی برقرار می‌کنند. این‌ها همین اکنون استراتژی‌های «خود - مدیریتی» و «خرد - سیاست» در فرانسه، «خودمختاری» در ایتالیا (که نگرانی سخنگو و نظریه‌پرداز برجسته آن بود)، دموکراسی «مستقیم»، «رادیکال» یا مشارکتی و سیاست ائتلافی در ایالات متحده هستند که همگی عمیقاً بدگمان به و منتقد سیاست «نماینده [محور]» در هر

^۱ ممکن است از چندین جنبه مهم دیگر همچنان «دیالکتیکی» باقی بماند، اما هیچکدام از آن‌ها دیالکتیک را به خود فرآیند تاریخی نسبت نمی‌دهند: به ویژه در پذیرش متعادل، به عوض پنهان کردن قضاوت‌ها در باب رویدادها یا گرایش‌های تاریخی و ارتباط دادن مواضع سیاسی و فکری به شرایط و پروژه‌های تاریخی.

^۲ expression

دو شکل نهادی و نظری آن هستند و دولت را به مثابه عرصه‌ای از مبارزه درونی میان نیروهای اجتماعی متعارض، و نه میانجی‌ای استعلایی و هم‌نهاد تعبیر می‌کنند.

در نهایت و مهم‌تر از همه، یک سیاست اسپینوزایی — مارکسیستی همه اشکال غایت‌گرایی را رد می‌کند. زیرا هیچ تضمینی وجود ندارد — تضمین هگلی یا هگلی مارکسیستی — که «تاریخ» «جانب ماست»، که گسترش روح یا نیروهای مولد قابل عرضه به بازار لزوماً (یا حتی احتمالاً) منجر به تحقق آزادی انسان خواهند شد. در عوض، مبارزه سیاسی باید بار — بسیار بزرگ‌تر — تحقق آزادی را بلافاصله، در همه جا و برای همه، با هر سطحی از بهره‌وری که در کار باشد، به دوش کشد (موقعیتی که البته مانع تقویت کردن نیروی مولد انسانی — طبیعی به عنوان بخشی از مبارزه نمی‌شود، تا زمانی که چنین تقویتی تابع تحقق آزادی باشد). ما باید این خودخشنودی حتی عرفانی ایمان هگلی را کنار بگذاریم که «تاریخ همیشه پیشرفت می‌کند، حتی اگر در جانب بدش باشد»، یعنی از طریق بلایا به جای دستاوردها، بلاهایی که با تردستی دیالکتیکی (نفی نفی، مکر عقل) روزی در درازمدت سودمند خواهند بود. (با سرعتی که ما پیش می‌رویم، بشریت به سادگی یک «درازمدت» ندارد که در آن فجایع ناشی از تمرکز انحصاری سرمایه‌داری بر نیروی مولد قابل عرضه به بازار را جبران کند: در چنین بلندمدتی که روزبه‌روز کوتاهتر می‌شود، همه ما مرده‌ایم). در تحلیل نهایی، فلسفه تاریخ «دیالکتیکی» الهام گرفته شده از هگل که در مورد سرمایه‌داری به کار می‌رود، ممکن است چیزی بیش از اسطوره پیشرفت قرن نوزدهم با خوش‌بینی ساده‌لوحانه نباشد که با حساسیتی والا و تراژیک جایگزین شده که مایل است زمان حال را جهت رستگاری نهایی آن، در آینده‌ای نامعلوم (و به طور فزاینده‌ای بعید) قربانی کند.

با این حال، تاریخی که بدین گونه از غایت‌گرایی هگلی — دیالکتیکی بریده شده، ابداً از هیچ شکل یا جهت بی‌بهره نخواهد ماند. برخی از «قوانین» توسعه سرمایه‌داری که مارکس تشخیص داد، هنوز هم به کار بسته می‌شود:

- تمایل به کاهش نرخ سود، اما با تمایلات متضاد چشمگیر که ممکن است بحران سود «نهایی» هرگز فرا نرسد.
- تمایل به ایجاد شکاف میان ثروت و فقر به طور پیوسته افزایش می‌یابد، اما با بدبختی تنزیل یافته به مناطقی از جهان که عمدتاً خارج از محدوده سازمان سیاسی مؤثر باقی مانده‌اند.
- گرایش سرمایه به انباشت و تمرکز، بازار به بسط جغرافیایی (و همچنین تشدید روانشناختی)، تولید کالایی (و مصرف) برای تسخیر گستره‌های بیشتر و بیشتر زندگی اجتماعی، رشد اقتصادی که مستلزم بحران‌های دوره‌ای تولید بیش از حد / مصرف کم و غیره است.

باید اقرار کرد که سرمایه‌داری به مثابه شیوه تولید، از این جهت و راه‌های دیگر، عمیقاً متناقض باقی خواهد ماند.^۱ و این تناقض‌ها (یا دست کم برخی از آن‌ها) ممکن است در واقع موتور تاریخ را تشکیل دهند. اما دیگر نباید آن‌ها را به مثابه تضادهای دیالکتیکی به معنای غایت‌شناختی‌ای که مارکسیسم هگلی درک می‌کند، تعبیر کرد: یعنی به عنوان مقدر شدن در سنتز/حل و فصل شدن در لحظه‌ای درخشان در آینده. سرمایه‌داری، مطمئناً به طور متناقض، اما بدون هیچ امر منفی‌ای توسعه می‌یابد: هم تمایلات خودش و هم تمایلات متضادش، نیروهایی بالفعل‌اند و در آنتاگونیسمی حبس شده‌اند که تنها مناسبات کاملاً مثبت نیرو و نه چیزی چون نفی نفی است که می‌تواند برآمدشان را تعیین کند. تاریخ از این منظر، «تاریخ مبارزه طبقاتی» نیست (همان‌طور که مارکس زمانی پیشنهاد کرد). و همچنین دیالکتیک نیروها و مناسبات تولیدی نیز نیست (همان‌طور که مارکس نیز گفته است)؛ زیرا هیچ چیز جز تفکر جادویی غایت‌گرایی نمی‌تواند به ما اطمینان دهد که هر یک از این دو هرگز دچار تضاد قاطع (یعنی انقلابی) خواهند شد؛ تناقضی که [تنها] از نظر دیالکتیکی به حل و فصل می‌انجامد. برای مارکسیسم الهام گرفته از اسپینوزا، تنها تاریخ جهانی، تاریخ سرمایه‌داری به مثابه شیوه تولید است؛ و موتور آن، چه خوب و چه بد، در حال (و به طور متناقض) خودگستری با سرمایه است: تاریخ بدون سوژه، خواه سوژه‌ای طبقاتی (پرولتاریا) یا سوژه‌ای استعلایی (نوع - وجود).

علاوه بر کمک به بقای فکری مارکسیسم، کنار گذاشتن آخرین بقایای غایت‌گرایی، شاید مارکسیست‌ها را اندکی دور از سایر اکتیویست‌ها جلوه دهد، زیرا دیگر نمی‌توانیم جنایات غیرسرمایه‌داری علیه بشریت را به نام پیشرفت اجتناب‌ناپذیر به سوی کمونیسم جهانی به مثابه نفی نهایی نفی کل بشریت توسط سرمایه‌داری توجیه کنیم. برای مارکسیست‌های اسپینوزایی، تنها گرایش تاریخی قابل تأیید این است که سرمایه گسترش یابد و سرمایه‌داری تشدید شود (با تمامی تناقض‌هایی که بر آن حمل می‌شوند). و این به ما، انبوه خلق بستگی دارد — بدون عصای اطمینان «اجتناب‌ناپذیری»، و با حسی بسیار کمتر از حزن‌انگیزی و خودخشنودی پیشرفت تاریخی «دیالکتیکی» — که ببینیم بدون چالش پیش نمی‌رود اگر ابتدا و در درجه نخست بر هدف تحقق هر درجه‌ای از آزادی برای هر کسی اصرار ورزیم که سطح از قبل داده شده نیروهای مولد ممکن ساخته است. ما نسبت به هر یا همه بی‌انصافی‌ها کمتر بخشنده می‌شویم... و در نتیجه، هر گونه ظاهر همدستی [با آن] را تکذیب می‌کنیم.

^۱ برخی از راه‌های دیگر عبارتند از تناقض میان عقلانیت ابزاری محاسبات محدود اقتصاد سرمایه‌داری و غیرعقلانی بودن کل سیستم. تناقض میان تمایل به پایین نگه داشتن دستمزدها و/یا از بین بردن مشاغل و نیاز به افزایش قدرت خرید برای کسب سود از کالاهای تولید شده و سایر موارد. در این رابطه، تأسف خوردن آلتوسر شایان ذکر است که می‌گفت اسپینوزا علی‌رغم تمام ماتریالیسم‌اش، فاقد آن چیزی بود که مارکس از هگل دریافت کرد: مفهوم تناقض. رجوع کنید به Elements d'autocritique, 81. در نظر ماشری، یکی از وظایف باقی مانده برای فلسفه مارکسیستی، توسعه مفهومی از تضاد تاریخی فارغ از امر منفی دیالکتیکی — که ناگزیر مستلزم ذهنیت و ایدئالیسم است — می‌باشد.

چرا من دیگر مارکسیست هگلی نیستم^۱

سال ۹۸ در حالی که به اواخر کتاب «یا سوسیالیسم یا توحش؛ تاریخ‌نگاری به مدد نشریات چپ افغانستان» رسیده بودم، ایمانم را به مارکسیسم هگلی به کلی باخته بودم. کار اتمام نگارش کتاب تقریباً با اشتراکم در جلسات درس «فلسفه تاریخ» در دانشگاه تهران معادل شده بود. به واسطه آشنایی با کتاب ارزشمند «معنا در تاریخ» نوشته کارل لوویت – کسی که او را سال‌ها پیش از آن به واسطه کتاب دیگرش «ماکس وبر و کارل مارکس» شناسایی کرده بودم – به فلسفه تاریخ مارکسیستی یا بهتر بگوییم، به فلسفه تاریخ هگل مشکوک شدم. پس از آن با بازگشت به کتاب «در فواید و مضار تاریخ برای زندگی» از نیچه و سال‌ها پیش از آن، به واسطه آشنایی با پژوهش‌های فوکو در باب تاریخ، راغب شدم تا دوباره دستی بر سر و صورت کتاب یا سوسیالیسم یا توحش پیش از آن که زیر چاپ رود بزنم. زیرا تصورم این بود که مبارزه جهت پاکسازی آنچه هالند، غایت‌شناسی فلسفه تاریخ هگل می‌نامد، می‌توانم گلیمم را از آب بیرون کشم و همان‌طور که ادعا کرده بودم، تاریخ‌نگاری‌ام را بر شهود و تشخیص «امکان‌های گذشته» از منظر «آینده» استوار سازم. منتها چنین نشد.

پس از نشر کتاب، همان‌طور که من و جمعی از دوستانم حدس می‌زدیم، کتاب به واسطه جناح راست (اسلامی و سکولار) ایدئولوژیک، غایت‌گرا، خشونت‌پرور و جانب‌دارانه تشخیص داده شد و جناح چپ (که برخی از جوانان، به آن‌ها «چپ پیر» می‌گویند، اما من ترجیح می‌دهم همان اصطلاح «چپ کلاسیک» را به کار ببرم) آن را ناسازگار با ارزش‌ها و مرام‌های چپ تشخیص داد. اتهام جناح دوم به طور کل بر من وارد بود: بی‌اعتنایی من به «قدرت انقلابی پرولتاریای افغانستان»، بی‌اعتنایی به فلسفه تاریخ هگل یا به زبان خودشان «سیر تطور ماتریالیسم تاریخی»، بی‌اعتنایی به «قانون روبنا، زیربنا» و بی‌اعتنایی به مفهوم «تکامل تاریخی» به طور کل. همه این اتهامات استراتژی من برای نگارش کتاب بودند، و همان‌طور که گفتم در دقایق پایانی کار بر روی کتاب، حتی تشدید شدند. و اما جناح راست داستان دیگری دارد. یکی از ادعاهای همیشگی من این بوده که یکی از ضعف‌های عمده چپ افغانستان (دست‌کم در بخش نظری) این است که منتقدان راستگرا به طور کل (همیشه استثناء وجود دارد)

^۱ بر وزن: «چرا من شاعر نیمایی نیستم؟» نوشته رضا براهنی، تهران: مرکز، ۱۳۷۴

بسیار ضعیف‌تر از خود چپ‌ها هستند. به همین دلیل جدی‌ترین منتقدان چپ‌های افغانستان معمولاً از درون خودشان ظهور کرده‌اند. اگر از دشنام‌های راست اسلامی بگذریم و همچنین از بعضی از بزرگان‌شان که قصد کرده بودند تا کتاب و نویسنده‌اش را به دادستانی معرفی کنند، مهمترین نقد راست سکولار بر کتاب، مبتنی بر گونه دیگری از غایت‌شناسی و پیش‌فرض‌های هگلی بود: «دوره ایدئولوژی‌ها گذشته»، «سوسیالیسم یک ایدئولوژی شکست‌خورده است»، و از همه بدتر: «ما باید تکثر فرهنگی را عوض تکروی سوسیالیستی ترویج کنیم». از آن چیزی که من درصدد فرار از آن بودم، منتقدان سکولار به کل گرفتارش بودند: ایدئولوژی پایان‌ها، پذیرش این «فرض» که تاریخ در حال پیشرفت است و از شروعی به مقصدی در حرکت است، قبول این که «ایده» میرنده است و روزی می‌میرد، اصرار بر این که جامعه سوسیالیستی یک جامعه تکرو، تک‌رنگ، هرمی و سلسله‌مراتبی و دیکتاتورمنش است و چیزهایی از این دست.

برای همین تصمیم گرفتم که پاسخ هیچ کدام از این نقدها و شبه‌نقدها را (دست کم به صورت کتبی) ندهم. من با چپ‌ها هیچ مشکلی نداشتم و اتهاماتشان را کاملاً پذیرفته بودم و از این که از جمع گرم‌شان رانده یا طرد شوم، نمی‌هراسیدم. بی‌توجه به اسلام‌گرایان، نقد سکولارها را هم به حساب فرهنگ ضعیف مطالعه و در نتیجه ضعف فرهنگی در کشور گذاشته بودم. من با خودم مشکل داشتم. خودم خلائی را در کتاب تشخیص داده بودم که با منطق بیانم، استراتژی‌ام در بررسی تاریخ، و مواضع احیاناً سیاسی‌ام سازگاری نداشت. این خلاء فقدان سوژگی در تاریخ ما بود: عاملان، سوژه‌های فعال، پرولتاریاها، و هر نام دیگری از این دست. پس بخشی از تشخیص چپ کلاسیک در باب کتابم درست بود: من (دست کم) به عاملیت پرولتاریای افغانستان بی‌باور بودم. این بی‌باوری از مشاهده وضعیت ابژکتیو جامعه فلاکت‌زده ما آب می‌خورد و در تاریخ نیز دلالت‌های غیرقابل انکارش را داشت. چطور می‌شد که به ایده «شهروند» و عاملیت‌اش در نظر لیبرال‌ها خرده گرفت و آن را یک نام بی‌پشتوانه و میان‌تهی دانست و همزمان خود به ایده دیگری در همان وضع باور داشت! سعی من بر آن بود تا با رجوع دوباره به تاریخ اساساً مفهومی به نام «مردم» – اگر نه پرولتاریا – را ردیابی کنم. حاصل این کار، رساله «از رعیت به شهروند؛ ژست به منزله حافظه تاریخی» بود. در ابتدا تصورم این بود که خلائی کتاب یا سوسیالیسم یا توحش را پر کرده‌ام و اکنون پاسخی در خور به پرسش سوژگی دارم. از خیال خام سکولارها که تصور می‌کردند این بار من از مفهوم شهروند و ایده‌ای که جمهوری جعلی کرزی و غنی از آن دفاع می‌کردند در برابر مفهوم رعیت پاسداری کرده‌ام می‌گذریم و دوباره به نقد چپ‌ها نزدیک می‌شویم که اعتقاد داشتند مفهوم «مردم» بی‌شکل و غیرسیاسی و بدون پشتوانه تاریخی و دست کم ناکارآمد است. من این مفهوم را از آگامبن قرض گرفته بودم و سعی کرده بودم آن را در تاریخ سیاسی (و اگر ممکن می‌بود، در تاریخ اجتماعی) کشور پدیدارشناسی کنم. منتها چندان موفق نبودم.

کتاب‌های من داستان دنباله‌داری از شکست‌ها و انسدادها بودند. از همان رساله نخست یعنی «بخشی از عوام‌الناس؛ زن و سنت تعویذنویسی» (سال ۹۴) که در آن تغییر تاریخی و پیوسته «هنجارها» را بنیان همه تغییرات

بعدی اجتماعی دانسته بودم، تا رساله «شهرکشی؛ پالیدن مرگ و زندگی در کابل» (سال ۹۷) که در آن به شدت و قدرت از مفهوم «جمعیت‌های مازاد» و «حاشیه‌نشینان» و حتی «پرولتاریا» دفاع کرده بودم، و در آخر کتاب یا سوسیالیسم یا توحش و رساله از رعیت به شهروند که هر دو در یک سال و در پی هم نشر شدند.

مقاله یوجین هالند، مجموعه‌ای از مواضع و دلایل شکست‌های من را کنار هم گذاشته و یکجا نقد کرده است. می‌توان کل مقاله را به چنین نتایجی خلاصه کرد:

- افول ایده طبقة آگاه و پیشتانز انقلابی؛
- بی‌اعتباری کمونیسم شوروی و چین و مخدوش شدن رابطه کمونیسم به مثابه دولت با ایده‌های بنیادین مارکس؛
- افول ایده مارکسیسم به مثابه صرف تاریخی‌گری (تاریخی‌گری ماتریالیستی)؛
- بی‌اعتباری ایده «پیشرفت» تاریخ (در نتیجه، تجاوز ناتو به افغانستان و جعل دموکراسی و جمهوری خواهی، هرگز به معنای پیشرفت در تاریخ کشور نیست)؛
- بی‌اعتباری ایده «تکرار» تاریخ (در نتیجه، ظهور دوباره طالبان و سلطه‌شان بر افغانستان، هرگز به معنای تکرار تاریخ نیست)؛
- بی‌اعتباری غایت‌گرایی در تاریخ (پایان تاریخ توسط فرآیند دیالکتیکی نفی نفی تضمین می‌شود، به طوری که حتی خطاها و رویدادهای ناگوار در نهایت به تحقق روح مطلق در تاریخ کمک می‌کنند)؛
- بی‌اعتباری ایده «تکامل فلسفه» و «پیشرفت تفکر» (به طور مثال پیشرفت کانت نسبت به دکارت و هیوم، پیشرفت فیخته و شلینگ نسبت به کانت، پیشرفت هگل بر هر سه و در آخر پیشرفت دریدا بر همه آنچه که از زبان هایدگر پایان متافیزیک غرب می‌خواند)؛
- بی‌اعتباری ایدئالیسم از این منظر که عامل اصلی، روح یا ذهن است. (آنچه که جوامع را راهبر است، آگاهی و توسعه آگاهی - و در نتیجه آگاهی طبقاتی - است)؛
- بی‌اعتباری سوژکتیویسم استعلایی، به این معنا که این عامل تاریخی - روح مطلق - سوژه‌ای است که از هر سوژه واقعی و در واقع از خود تاریخ فراتر می‌رود؛
- بی‌اعتباری این فکر که مارکس، هگل کله‌پاشده را بر روی پاهایش استوار ساخت. (مارکس در بسیاری از موارد، به‌ویژه در فلسفه تاریخ‌اش، نعل بالنعل منطق هگل را پی گرفت). همان‌طور که هالند می‌گوید، می‌توان استثنائات جزئی‌ای را در هجدهم برومر و دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴ شناسایی کرد؛

- بی‌اعتباری ایده «مکر عقل» و نقد تبعات بسیار خطرناک باور به این ایده (ما با مجاهدین و طالبان کاری نداریم، این‌ها جزئی از چرخه تکامل تاریخ هستند و روزی این دین‌خویی و تباهی به نفع عقلانیت و روشنایی پایان می‌یابد)؛
- بی‌اعتباری این ایده که لزوماً تسلط بر طبیعت امر نیکی است و مایه پیشرفت تمدن بشری خواهد شد. (و در عوض، طرح ایده‌های اسپینوزایی در دفاع از محیط زیست و مبارزه با سلطه بشر بر طبیعت)؛
- جایگزین شدن رابطه نیروها و مناسبات تولیدی، در عوض ایده مارکسیستی «مبارزه طبقاتی» و بنابراین: بی‌اعتباری این عبارت که تاریخ تمامی جوامع بشری تاکنون موجود، تاریخ مبارزه طبقاتی است)؛
- بی‌اعتباری این پیش‌فرض که حتماً و الزاماً میان نیروها و مناسبات تولیدی تنش ایجاد خواهد شد که در آخر این تنش منجر به پیروزی نیروهای تولیدی و برقراری مناسبات جدید تولیدی (در آخر: کمونیستی) خواهد شد؛
- باز شدن فضا برای استقرار «شور» در کنار «عقل» در میدان سیاست (در کنار خوانش‌های تازه از مفهوم نیرو در اندیشه هگل)؛
- و بی‌اعتباری مفهوم وساطت هگلی به ویژه در تحلیل تاریخ و سیاست.

چنین شد که اسپینوزا به فریادم رسید. پس مسئله صرفاً‌گزینش سلیقه‌ای میان غول‌های فلسفه غرب نبود؛ پروبلماتیک تاریخ و سیاست افغانستانی در دو سویه چگونگی مواجهه با تاریخ و مسئله بحران سوژگی در میان بود. در گام نخست دانستم که نه، این صرفاً‌فقدانی در جامعه خودم نیست؛ بلکه ریشه در فلسفه دارد. بنابراین اشتباه است که برای حل‌وفصل آن وارد تاریخ خودی شد، باید سرخ آن را در فلسفه پی گرفت. با همین استراتژی این بار سعی کردم با حفظ فاصله با هرآنچه از مارکسیسم هگلی آموخته‌ام دوباره بنویسم. حاصل این کوشش کتاب «مدینه‌العشق؛ ایده‌هایی برای تأسیس جامعه مشترک» (چاپ و نشر رسمی یا زیرزمینی در سال ۱۴۰۲)، است. مطمئن نیستم که این کتاب از تمامی پسماندهای هگل‌گرایی پاکسازی شده باشد، منتها آنچه که مسلم است کوشش برای باز کردن مسیری تازه برای (بقا یا احیای) چپ افغانستانی است. این مسیر دیگر هرگز قرار نیست از راه‌ونیم‌راه و دست‌اندازهای مارکسیسم هگلی بگذرد. کتاب مدینه‌العشق در عوض آن که سروش تأسیس یک مدینه فاصله باشد، راهنمایی برای مبارزه است؛ مبارزه‌ای که از درون و فی‌نفسه کارکردی تأسیسی دارد. مارکسیسم اسپینوزایی آلترناتیوی جدی و بزرگ در برابر مارکسیسم هگلی است و این بار خلاف کتاب یا سوسیالیسم یا توحش (که در آن اصرار داشتم که برای احیای چپ در افغانستان باید ایدئالیسم آلمانی را بیاموزیم)، تأکید دارم که اگر استراتژی نقد رادیکال فرهنگ و قدرت بر ساخته به هدف تأسیس مدینه‌العشق باشد، تاکتیک به باور من، در بازگشت دقیق و جدی به چهار فیلسوف میانه‌رنسانس تا عصر روشنگری است: دکارت، ماکیاولی، اسپینوزا و هابز. این بازگشت نمی‌تواند بدون مطالعه همه‌جانبه دکارت‌شناسان، ماکیاولی‌شناسان، اسپینوزاشناسان و هابزشناسان

معاصر انجام شود. چشم‌انداز ما نقد فرهنگ خودی‌ست، پس با دکارت می‌خواهیم بفهمیم که چطور شد که در فرهنگ ما، ذهن (نفس) بر بدن (و هر نوعی از جسمانیت) غلبه یافت و تا امروز نیز بدن در جوامع ما به نحوی، تحت سیطره و زیر یوغ احکام ذهن است؛ ذهنی که جز توییخ بدن ظاهراً ثمره دیگری نداشته است. برای نقد این سیطره، به شدت نیازمند دایره‌واژگانی دکارت هستیم. با ماکیاولی می‌خواهیم بفهمیم که هویت تاریخی‌مان چگونه حاصل شده و چقدر قابل تغییر و دستکاری است؛ ماکیاولی نسبت تاریخ را با فلسفه مشخص می‌سازد، در نتیجه با آثار ماکیاولی می‌توانیم به تاریخ خودمان رجوع کنیم و این‌بار تاریخ‌مان را نه بر پایه روایات و داستان‌ها و آنچه رخ داده و یا بر اساس منطق دیالکتیک تاریخی، بلکه به هدف کشف امکان‌های تازه نهفته در بطن تاریخ بخوانیم. همچنین با هابز می‌توانیم به ابعاد پیچیده و شبکه‌ای دولت‌های حاکم نفوذ کنیم. با سازوکار و رویه‌های دولت‌ها بیشتر آشنا شویم تا شاید بتوانیم از این طریق به مسیرهای فسخ دولت‌ها و احیاناً برقراری مناسبات تازه سیاسی در درون جوامع و فرهنگ‌ها بیاندیشیم. ظاهراً فلسفه اسپینوزا مخرج مشترک همه این تاکتیک‌هاست.