

مارکس و اسپینوزا

الکس کالینیکوس*



ترجمه‌ی محمد مهدی مشایخی



تقدیم به رونی مارگولیس (Roni Margulies) (۲۰۲۳-۱۹۵۵).

یکی دیگر از شورشیان یهودی سفاردی.

چرا اکنون درباره‌ی مارکس و اسپینوزا بحث می‌کنیم؟ انتشار زندگی‌نامه‌ی به‌یادماندنی تازه‌ای از اسپینوزا به قلم جاناتان ایزرائیل، مورخ برجسته‌ی هلند مدرن متقدم، فرصتی برای ارزیابی دوباره‌ی اسپینوزا است.^۱ بنتو، باروخ یا بندیکتوس د. اسپینوزا (نام‌هایی که به ترتیب به زبان پرتغالی، عبری و لاتین به معنای «برکت‌یافته» هستند) در سال ۱۶۳۲ در آمستردام، در جامعه‌ی یهودی سفاردی، متولد شد. او به‌همراه برادرش، تجارت پدر را به ارث برد، اما تکفیر او از کنیسه به دلیل الحاد در سال ۱۶۵۶، مجبورش کرد تجارت را رها کند. از آن پس، با تراشیدن و صیقل دادن عدسی‌ها، و کمک‌های مالی از جانب حلقه‌ی وسیع دوستانی که مجذوب شخصیت و هوش‌اش شده بودند، روزگار می‌گذراند. او در سال ۱۶۷۷ درگذشت. انتشار سریع آثار او پس از مرگ توسط دوستانش، از جمله شاهکارش «اخلاق»، باعث شد که اسپینوزا به‌سرعت به‌عنوان یک فیلسوف بزرگ شناخته شود، هرچند به دلیل «الحاد» به‌شدت محکوم شد. گوتفرید ویلهلم لایبنیتس، فیلسوف برجسته آلمانی، که در جوانی با اسپینوزا دیدار کرده بود و همزمان موافق و مخالف نقد او بر ارتدکس مسیحی بود، به نشانه‌ی تأیید، او را در فرازی «کافرترین و خطرناک‌ترین مرد این قرن» توصیف کرد.^۲ کارل مارکس، دیگر اندیشمند رادیکال بزرگ یهودی، بسیار کم درباره‌ی اسپینوزا نوشت. در سال ۱۸۴۱، مارکس در دوران جوانی، دفترچه‌ای را به نقل قول‌هایی از «رساله‌ی الهیاتی-سیاسی»، اثر اصلی سیاسی اسپینوزا، و «نامه‌ها» اختصاص داد. هرچند، در مکاتبات مارکس با رهبر سوسیالیست آلمانی، فردیناند لاسال، نظر قابل‌تأملی وجود دارد: «حتی در مورد فیلسوفانی که آثارشان ساختاری نظام‌مند دارد، به عنوان مثال درباره‌ی اسپینوزا ساختار درونی واقعی این نظام کاملاً متفاوت از سیاقی است که آگاهانه ارائه کرده است».^۳ این نشان‌دهنده‌ی آشنایی عمیق مارکس با «اخلاق» است که ساختار قیاسی آکسیوماتیک آن همان‌طور که ژیل دلوز می‌گوید

«معاذل نوعی ارباب ذهنی» است.^۴ با این حال، [تأثیر] «اخلاق» در نوشته‌های نظری خود مارکس دیده نمی‌شود.^۵

با وجود این، گئورگی پلخانف، بنیان‌گذار مارکسیسم روسی، بر اهمیت اسپینوزا به‌عنوان پیشگام «مونیسیم ماتریالیستی» مدرن و کسی که جهان را به‌مثابه واقعیت مادی واحد و به‌هم‌پیوسته درک می‌کند، تأکید ویژه‌ای داشت. او با تأیید این موضوع که «مارکس و انگلس در دوره‌ی تکامل ماتریالیستی‌شان، هرگز از دیدگاه اسپینوزا دست نکشیدند»، مکاتبه‌ی خودش را با انگلس در سال ۱۸۸۹ نقل می‌کند:

«پرسیدم، "پس فکر می‌کنید، اسپینوزا درست می‌گفت که اندیشه و بُعد چیزی جز دو صفت یک جوهر واحد نیستند؟" انگلس پاسخ داد "البته، اسپینوزا کاملاً درست می‌گفت".»^۶

آنتونیو لابریولا، همتای ایتالیایی نکته‌سنج‌تر پلخانف، که برای توصیف آنچه او «هسته‌ی مرکزی ماتریالیسم تاریخی» می‌نامید، عبارت «فلسفه‌ی پراکسیس» را پیشنهاد داد، نیز استدلال کرد که «فلسفه‌ی ضمنی در ماتریالیسم تاریخی، گرایش به مونیسیم است» و اسپینوزا را «قهرمان واقعی این اندیشه» نامید.^۷

لویی آلتوسر، فیلسوفی که در میان مارکسیست‌ها عمیق‌ترین تعامل را با اسپینوزا داشت، او را «فیلسوف ماتریالیست بزرگ ... و بزرگ‌ترین فیلسوف تمام دوران‌ها» می‌دانست.^۸ آلتوسر در کتاب‌های «برای مارکس» و «خواندن سرمایه» (که هر دو در سال ۱۹۶۵ منتشر شد) تفسیری ضد-اومانستی از مارکس ارائه کرد و با طرح مفهوم «گسست معرفت‌شناختی»، کتاب «سرمایه» را از «دست نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴» متمایز نمود. او بعداً توضیح داد: «ما اسپینوزیست بودیم... ما با اسپینوزا میانبری ساختیم که درک‌مان از فلسفه‌ی مارکس را توسعه داد.»^۹ با این حال، باید توجه داشت که در همان دوره اندیشمندانی که در مرز میان مارکسیسم و پساساختارگرایی قدم برمی‌داشتند نیز همچون آلتوسر، در اسپینوزا به دنبال نقطه‌ی مرجع بدیلی برای ایدئالیست بزرگ آلمانی، گ. و. ف. هگل بودند. از جمله‌ی این افراد می‌توان به ژیل دلوز، فلیکس گاتاری و تونی نگری اشاره کرد. به عقیده‌ی آنها اسپینوزا

مانند هگل، فیلسوفی اساساً ضدتجربه‌گرا بود؛ با این حال، به نظر می‌رسید او از ایده‌آلیسم هگل یعنی تقلیل واقعیت به خودتکاملی روح مطلق، مبرا باشد.^{۱۰}

چارچوبی که اکنون در آن می‌نویسم، تفاوت چشمگیری با بستر فکری دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ دارد و اکنون طیف گسترده‌ای از متفکران انتقادی تعاملی عمیق با اندیشه‌های اسپینوزا دارند. امروزه با بحرانی چندوجهی در نظام سرمایه‌داری جهانی روبرو هستیم. این بحران عمدتاً - نه صرفاً بلکه تا حد زیادی - ناشی از پیامدهای مخرب مناسبات تولید غالب بر طبیعت است که در آشفتگی اقلیمی شتابان و همه‌گیری کووید-۱۹ به‌روشنی قابل مشاهده است.^{۱۱} فجایعی که با آن مواجه‌ایم، پرسش بنیادین رابطه‌ی انسان با طبیعت را با شدت هرچه تمام‌تر مطرح کرده است. این موضوع در سال‌های اخیر، به ویژه در جریان مارکسیستی و توسط اندیشمندانی چون جان بلامی فاستر و همکارانش و مایک دیویس فقید، مورد توجه جدی قرار گرفته است.^{۱۲}

کتاب فاستر با عنوان «بازگشت طبیعت» که برنده‌ی جایزه شده است سنت تعامل چپ رادیکال با دنیای طبیعی را بازخوانی می‌کند، با انگلس و معاصرانش آغاز می‌شود و تا قرن بیستم امتداد می‌یابد.^{۱۳} این کتاب اثری غنی و روشنگر است که از آن بسیار می‌توان آموخت. با این حال، نقطه‌ی اصلی ارجاع فلسفی فاستر در این پژوهش، «دیالکتیک طبیعت» انگلس است. ارزش مطالعات انگلس در مورد علوم فیزیکی عصر او، در درک جامع او از طبیعت به‌مثابه مجموعه‌ای از فرآیندهای پویاست که دستخوش دگرگونی تاریخی است. با این حال، مفاهیمی که او برای بیان این ایده به کار برد، به‌ویژه ایده‌ی سه «قانون دیالکتیک»، از نظر جایگاه معرفت‌شناختی و محتوای ماهوی با چالش‌های جدی مواجه است.^{۱۴}

در این چارچوب، شاید برای مارکسیست‌هایی که به بررسی رابطه میان انسان و طبیعت می‌پردازند، آغاز مطالعه با اندیشه‌های اسپینوزا بسیار سودمند باشد، زیرا او به‌صراحت بیان می‌کند که «ما جزئی از طبیعتیم که ممکن نیست به خودی خود و بدون اجزای دیگر به تصور آید.» (اخلاق، بخش چهارم، قضیه‌ی ۲).^{۱۵} جزئیات غنی و روشنگر سیاسی و اجتماعی ارائه شده در زندگی‌نامه‌ی جدید به قلم/بیزرائیل راهنمای ارزشمندی در این مسیر است.^{۱۶} با این حال، برای بهره‌برداری کامل از این رویکرد، دو

ملاحظه حائز اهمیت است. اول، به پیشنهاد فرانک فیسباخ در کتاب تازه و جالبش درباره‌ی اسپینوزا و مارکس بهتر است به جای جست‌وجوی تاثیرات اسپینوزا بر مارکس از طریق زبان‌شناسی تاریخی (فقه‌اللغه) ، «فرض کنیم که گویی مارکس از هستی‌شناسی اسپینوزا در کتاب اخلاق بهره برده است، یا گویی مارکس فلسفه‌ی نخستین خود را در اندیشه‌ی اسپینوزا یافته است، و ببینیم این امر چه تأثیری بر خوانش ما از مارکس دارد».^{۱۷} دوم، در تلاش برای مطالعه‌ی «مارکس با اسپینوزا»، همان‌طور که فیسباخ توصیه می‌کند، نباید به دام تقابل ساده‌انگارانه‌ی هگل و اسپینوزا بیفتیم، چنان‌که پیر ماشری، همکار نزدیک آلتوسر، در کتاب مشهور خود «هگل یا اسپینوزا» در سال ۱۹۷۹، مطرح ساخت (هرچند بعداً از این موضع عقب نشست).^{۱۸} با این همه می‌دانیم که تأثیر هگل بر مارکس انکارناپذیر است و خود مارکس که او را «معلم من» می‌نامید به این موضوع اذعان داشته است.^{۱۹} از این حیث نتیجه خواهیم گرفت که هگل چیزی را ارائه می‌کند که در اسپینوزا نمی‌یابیم.

«طبیعت‌گرایی کاملاً توسعه یافته»

هسته‌ی مرکزی هستی‌شناسی اسپینوزا، یعنی نظریه‌ی او در باب ساختار بنیادین واقعیت، در بخش اول «اخلاق» ترسیم شده است. او تصریح می‌کند: «به‌جز خدا، هیچ جوهر دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد یا به تصور آید»، و خدا را «جوهری متقوم از صفات نامتناهی» تعریف می‌کند که «هر صفتی مبین ذات نامتناهی و سرمدی است که ضرورتاً موجود است» (اخلاق، بخش اول، قضیه‌های ۱۱ و ۱۴).^{۲۰} دو صفتی که ما انسان‌ها می‌شناسیم، فکر و بُعد است. (نزد اسپینوزا، «بُعد» به اشیاء فیزیکی و روابط فضایی میان آن‌ها اشاره دارد.) با این حال، این صفات در بی‌نهایت حالت بیان می‌شوند، حالات نامتناهی که به «چهره‌ی کل جهان» (*facies totius universi*) یا به عبارت دیگر «نظم و انسجام کل طبیعت» و همه‌ی اجزای تشکیل‌دهنده‌ی آن اشاره دارند، و حالات متناهی که شامل چیزهایی مانند انسان‌ها، حیوانات دیگر و اشیای فیزیکی می‌شوند.^{۲۱} رابطه‌ی عقلی ما با جوهر، صفات و حالات آن شامل سه نوع دانش است که به ترتیب صعودی، درستی، مبتنی بر ادراک حسی، استنتاج از «مفاهیم

مشترک» و «شناخت جوهر نامتناهی و سرمدی خدا» (اخلاق، بخش دوم، قضیه ۴۶) است.^{۲۲}

این امر ممکن است در نگاه اول نقطه‌ی آغاز عجیبی برای یک «ماتریالیسم مونیستی» به نظر برسد. در واقع، اندیشه‌ی اسپینوزا از دل مباحثات فیلسوفان یهودی، مسلمان و مسیحی قرون وسطی درباره‌ی ماهیت خدا سر برآورده است. همان‌طور که هری آستین ولفسون در تفسیر شگفت‌انگیز خود می‌گوید: «بندیکتوس [اسپینوزا] اولین مدرنیست است؛ باروخ آخرین قرون وسطایی است».^{۲۳} با وجود این، آلتوسر استدلال می‌کند که این موضوع یک نقطه قوت به حساب می‌آید:

اسپینوزا به سادگی کار خود را با خدا آغاز کرد. او نوشت: «دیگران با فکر (دکارت) یا موجودات (توماس آکویناس) آغاز می‌کنند.» او با خدا آغاز کرد. این جسارت فلسفی بی‌سابقه‌ای بود که به‌ندرت در تاریخ اندیشه دیده می‌شود. زیرا شروع با خدا به معنای آغاز همزمان با منشاء و غایت همه چیز بود و بنابراین به معنای کنار گذاشتن دوگانگی‌های متعارفی بود که اساس بسیاری از ایدئالیسم‌های فلسفی را تشکیل می‌دهند. با این آغاز اسپینوزا همزمان اعلام می‌کرد که هیچ چیز جز خدا در جهان وجود ندارد و، در تقابل با تمامی متکلمانی که از تناقضات تفکر سنتی درباره خدا آگاه بودند، بیان می‌داشت از آنجایی که خدا در همه چیز وجود دارد، او در هیچ چیز وجود ندارد و بنابراین وجود ندارد.^{۲۴}

آلتوسر به‌شکلی ضمنی اسپینوزا را در برابر هگل قرار می‌دهد. هگل در کتاب «علم منطق» کار خود را با وجود محض و عاری از هرگونه تعین آغاز می‌کند. با این حال، هگل می‌خواهد نشان دهد که این تعینات در وجود مستتر هستند. در ادامه او طی فرایندی تدریجی تعینات را آشکار می‌سازد تا در نهایت به خودآگاهی روح مطلق برسد. در مقابل، اسپینوزا به نحوی سیستماتیک هر گونه غایت‌شناسی را انکار کرد؛ یعنی توصیف امور بر اساس غایت آنها - آنچه ارسطو «علل غایی» می‌نامد - را کنار گذاشت. او استدلال می‌کند که «طبیعت در کار خود هیچ غایتی پیش رو ندارد و تمام علت‌های غایی ساخته‌ی ذهن بشر هستند» (اخلاق، بخش اول، ذیل).^{۲۵}

اسپینوزا و هگل هر دو فیلسوفان درون‌ماندگاری (هر دو به وحدت و درون‌ماندگاری حقیقت اعتقاد داشتند) بودند. آن‌ها واقعیت را به‌عنوان ساختاری یکپارچه و معنادار

در نظر می‌گرفتند که از بیرون، یعنی از سوی یک خدای خالق متعالی، نیامده است. با این حال، هگل اسپینوزا را به «آکوزمیسم» (نیست‌انگاری جهان) متهم می‌کند و معتقد است که اسپینوزا وحدت جوهر را به گونه‌ای می‌بیند که گویی چیزهای خاص را در خود حل می‌کند و به آن‌ها هویت مستقل نمی‌دهد.^{۲۶} این انتقاد هگل ارتباط نزدیکی دارد با تصدیق او مبنی بر این که «همه چیز به درک و بیان حقیقت نه تنها به عنوان جوهر، بلکه به همان اندازه به عنوان سوژه» وابسته است.^{۲۷} در این جا مقصود اصلی هگل رقیب ایده‌آلیستش، فریدریش شلینگ است، اما بعد از او اسپینوزا قرار دارد. با این حال، یکی از محسنات اسپینوزا دقیقاً این است که کل فرآیند خودآگاهی روح مطلق را انکار می‌کند و در عوض با وحدت طبیعت - یا «خدا یا طبیعت» («Deus, sive Natura») - آغاز می‌کند (اخلاق، مقدمه‌ی بخش چهارم).^{۲۸} او در یکی از آثار اولیه‌ی خود می‌گوید: «این امر - یعنی طبیعت نامتناهی، که همه چیز در آن است - یگانه‌ای ابدی، نامتناهی و قادری مطلق است؛ که ما نقطه‌ی مقابل آن را امر عدمی می‌نامیم».^{۲۹} فلسفه‌ی اسپینوزا فلسفه‌ی درون ماندگاری و عاری از هرگونه غایت‌شناسی است. «پانتئیسم» خواندن فلسفه‌ی او گمراه‌کننده است، زیرا این امر اشاره به وجود گونه‌ای جاذبه‌ی عاطفی در طبیعت دارد، در حالی که در فلسفه‌ی اسپینوزا همه چیز در مورد دانش و قدرت است، همان‌طور که مورخ فرانسوی فلسفه، ماریال گرولت می‌گوید، این امر منعکس‌کننده‌ی «عقل‌گرایی مطلق» و واقع‌گرایی پوپای او است.^{۳۰} او والد ایلینکو، فیلسوف بزرگ مارکسیست اهل شوروی، در حالی که رابطه‌ی میان ذهن و بدن را در فلسفه‌ی اسپینوزا ترسیم می‌کند، به این موضوع به درستی اشاره دارد:

اسپینوزا، فکر را نه به عنوان حالتی از جوهر و نه به عنوان جزئی از آن، بلکه به عنوان یکی از صفات اساسی جوهر معرفی کرد. بنابراین، او معتقد بود که نظام واحدی که در آن فکر به نحوی ضروری و نه امکانی (یعنی به شکلی که ممکن است باشد یا ممکن است نباشد) وجود دارد، نه یک بدن منفرد یا حتی مجموعه‌ای از بدن‌ها آن چنان که انتظار دارید، بلکه صرفاً طبیعت به مثابه یک کل است. بدن فردی فقط برحسب تصادف یا شانس صاحب فکر شد. تلاقی و ترکیب زنجیره‌های متعدد علی و معلولی می‌توانست در یک مورد به ظهور بدنی متفکر و در مورد دیگر به سادگی به یک شیء، یک سنگ،

یک درخت و غیره منجر شود. بنابراین، بدن منفرد، حتی بدن انسان، از سر ضرورت صاحب فکر نشد. تنها طبیعت به‌عنوان یک کل نظام‌مند بود که تمام کمالات خود، از جمله فکر را به نحوی مطلقاً ضروری در اختیار داشت، اگرچه این کمال در هیچ بدن منفردی و در هیچ لحظه‌ای از زمان یا در هیچ یک از «حالات» (modes) خود به‌طور مستقل تحقق نمی‌یابد.^{۳۱}

اتهام هگل مبنی بر «آکوسمیست» بودن اسپینوزا، بر پایه‌ی پیش‌فرض نادرستی مبنی بر نفی قطعی همه‌ی تفاوت‌ها و تکثر در فلسفه‌ی اسپینوزا استوار است.^{۳۲} در واقع، تلاش اسپینوزا برای اثبات وحدت جوهر، به معنای انکار تفاوت‌ها و تنوع موجود در جهان نیست؛ بلکه هدف او رد ثنویت دکارت و اثبات این بوده است که ذهن و ماده دو صفت از یک جوهر واحد هستند اسپینوزا معتقد است که این جوهر واحد، در حالی که به لحاظ عددی واحد است، دارای صفات و حالت‌های بی‌نهایت متنوعی است که همگی دارای واقعیت خاص خود هستند هرچند ضرورتاً به شکلی مستقیم یا غیرمستقیم، از طبیعت خدا سرچشمه می‌گیرند. همان‌طور که دلوز نشان می‌دهد، نزد اسپینوزا، جوهر به لحاظ عددی واحد است اما تفاوت‌های واقعی را در خود جای می‌دهد که از طریق آن‌ها تمام تکثر طبیعت به بیان درمی‌آید.^{۳۳} در واقع، بر اساس تفسیر دلوز، نکس پدن استدلال می‌کند جوهر «مکانی برای بازی تکثر» است.^{۳۴} گرولت جوهر اسپینوزایی را به شکلی پارادوکسیکال‌تر و دقیق‌تر، به‌عنوان «وجودی کاملاً همگن متشکل از عناصر کاملاً ناهمگن» توصیف می‌کند.^{۳۵} اسپینوزا تأیید می‌کند که جوهر واحد «علت خود» (causa sui) «است (اخلاق، بخش اول، قضیه‌ی ۷).^{۳۶} و فلسفون این امر را به‌مثابه نوعی «اعلام خودکفایی و به همین دلیل وجود واقعی» توصیف می‌کند.^{۳۷} برای انگلس، این موضوع اسپینوزا را متعهد به ارائه‌ی «تبیین جهان از طریق خود جهان» می‌سازد.^{۳۸}

اکنون هستی‌شناسی اسپینوزا چگونه می‌تواند درک ما از مارکس را عمیق‌تر کند؟ یکی از بارزترین تأثیرات این فلسفه بر آلتوسر، در مفهوم «علت ساختاری» دیده می‌شود که او آن را در تفسیر «سرمایه» مارکس بسط داد. این مفهوم با دیدگاه اسپینوزا مبنی بر این‌که «خدا علت ذاتی و نه گذرای همه چیز است» (اخلاق، بخش اول، گزاره ۱۸)

هم‌خوانی دارد.^{۳۹} اسپینوزا معتقد است که «هر پدیده، به گونه‌ای درونی با علت خود پیوند خورده که جدایی آن‌ها غیرممکن است. این رابطه‌ی علی و معلولی، یک کل واحد و غیر قابل تفکیک را تشکیل می‌دهد».^{۴۰}

اسپینوزا مفهوم سنتی خدا به‌عنوان وجود متشخص متعالی و غیرمادی و جدا از جهانی که خلق کرده را رد می‌کند. او خدا را به‌عنوان امری ذاتی و نامتشخص در دل جهان و پدیده‌های آن می‌بیند. به‌طور مشابه، آلتوسر نیز شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را نه مجموعه‌ای از اجزای مجزا، بلکه کلی ساختاری می‌داند که اجزای آن درهم تنیده‌اند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. او در اندیشه‌ی اسپینوزا به دنبال روشی برای فهم این کل اجتماعی بود که تعینات متکثر آن را به تفاسیر جزئی ساده تقلیل ندهد. منتقد بزرگ مارکسیست، فردریک جیمسون نیز این رویکرد را در تحلیل «سیستم جهانی نوین» به کار می‌برد، و آن را در «مرحله‌ی سوم نظام سرمایه‌داری که به کلی از ما مخفی است، یعنی خدا یا طبیعت اسپینوزا، مرجع نهایی و در واقع شاید تنها مرجع افق حقیقی هستی زمان ما» در نظر می‌گیرد.^{۴۱} این رویکرد، همان رویکردی است که من در کتاب اخیرم، «عصر جدید فاجعه» برای تحلیل اوضاع کنونی به کار گرفته‌ام.^{۴۲}

در مقابل، فیشباخ، تمرکز اصلی خود را بر دو اثر مهم اولیه‌ی مارکس، یعنی «دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴» و «ایدئولوژی آلمانی»، معطوف می‌کند. او همچنین به «گروندریسه» به‌عنوان یکی از نوشته‌های اقتصادی بعدی مارکس اشاره می‌کند. در نخستین متن از این مجموعه، مارکس کمونیسم را «طبیعت گرایی کاملاً توسعه‌یافته» می‌نامد، این عبارت ممکن است نه تنها به جامعه‌ی کمونیستی، بلکه به خود انسان و ماهیت او نیز اشاره داشته باشد و در واقع بیانگر انسان‌شناسی فلسفی مارکس باشد. در یکی از مهم‌ترین بخش‌های این متن، مارکس به بررسی این موضوع می‌پردازد که چرا بیگانگی کار در جامعه‌ی سرمایه‌داری، انسان را از طبیعت جدا می‌کند و چه عواقبی به همراه دارد:

«جهان‌شمولی انسان در عمل به صورت آن جهان‌شمولی تجلی می‌یابد که

تمام طبیعت را به کالبد غیراندام‌وار او بدل می‌سازد: زیرا طبیعت هم (۱) وسیله‌ی

مستقیم زندگی و هم (۲) ماده، شیء و ابزار فعالیت زندگی او به شمار می‌رود.

طبیعت کالبد غیراندام وار آدمی است و این تا جایی است که خود طبیعت کالبد آدمی نیست. این که می‌گوییم انسان از طریق طبیعت زندگی می‌کند، به این معناست که طبیعت بدن اوست، و برای زنده ماندن باید پیوسته با آن تبادل داشته باشد. این که می‌گوییم زندگی مادی و معنوی انسان به طبیعت پیوند خورده، صرفاً به این معناست که طبیعت با خود پیوند دارد، زیرا انسان خود بخشی از طبیعت است.^{۴۳}

این فراز، به شدت اسپینوزایی است. همان‌طور که فیشباخ اشاره می‌کند این جمله پژواکی از دیدگاه اسپینوزا است مبنی بر این که «ما جزئی از طبیعتیم که ممکن نیست به ذات خود و بدون اجزای دیگر به تصور آید». البته آنچه که با طبیعت‌گرایی مارکس تفاوت دارد این است که او رابطه‌ی انسان‌ها و «اجزای دیگر» طبیعت را امری ناشی از «فعالیت زندگی» انسان، یعنی کار، تصور می‌کند. این ایده که انسان از طریق کار با طبیعت در تبادل است، موضوع محوری جلد اول «سرمایه» است. در مفهوم‌سازی فرآیند کار اساساً هر ساخت اجتماعی عبارت است از «تملک آنچه در طبیعت برای رفع نیازهای انسان وجود دارد؛ این شرطی ضروری برای تعامل متابولیک (Stoffwechsel) میان انسان و طبیعت، شرط ابدی تحمیل‌شده از سوی طبیعت بر هستی انسان است».^{۴۴} اهمیت این تعامل متابولیک، یکی از محورهای اصلی نقد فاستر و همکارانش بر نظام سرمایه‌داری است. آن‌ها بر این باورند که سرمایه‌داری با ایجاد «شکاف متابولیک» در این تعامل طبیعی، به محیط زیست آسیب جدی وارد می‌کند.

همان‌طور که فیشباخ به تفصیل نشان می‌دهد، نگرش به انسان به‌عنوان بخش جدایی‌ناپذیر طبیعت در تمامی آثار مارکس دیده می‌شود. خوانش فیشباخ از مارکس در کتاب «با اسپینوزا» (که به‌زودی به زبان انگلیسی منتشر خواهد شد) بسیار ارزشمند است و این دیدگاه فاستر در کتاب «بازگشت طبیعت» را تقویت می‌کند. با این حال، جنبه‌ی مشکل‌سازتری در این خوانش وجود دارد، و آن این که فیشباخ مضمون «ناتوانی سوژه» را از فلسفه‌ی اسپینوزا و مارکس حذف می‌کند.^{۴۵} در این موضوع عنصری از حقیقت وجود دارد، زیرا هم اسپینوزا و هم مارکس به معنای آلتوسری کلمه آنتی-

اومانیست هستند. به این معنا که آن‌ها مسئله‌ی سوژه‌ی مستقل خودآگاه را که بیش از همه از کار دکارت و تلاش او برای بنیان‌گذاری فلسفه‌ی خودآگاهی ناب یعنی «می‌اندیشم پس هستم» سرچشمه می‌گیرد، رد می‌کنند: توصیف اسپینوزا از نفس انسان در بخش دوم «اخلاق» به شدت ضد دکارتی است، زیرا حالات نفس را به عنوان حالات موازی بدن که پیچیدگی‌های خاص خود را دارد و از طریق فعل و انفعالات علی درون خود و سایر بدن‌ها به حرکت درمی‌آید، توصیف می‌کند: «تصور یا ایده‌ی مقوم یا ذهن انسان، همان بدن است» (اخلاق، بخش دوم، قضیه ۱۳).^{۴۶} همان‌طور که فیشباخ اشاره می‌کند، مارکس نقدی تاریخی ارائه کرده که در آن نشان می‌دهد چگونه ایده‌ی سوژه انتزاعی در افق توسعه‌ی جامعه‌ی بورژوازی با انحلال پیوندهای اجتماعی خاص گرایانه و ترویج فردگرایی تملک‌گرا پدید می‌آید.

با این حال، فیشباخ نقد رادیکال‌تری از سوپزکتیویته را به اسپینوزا (و ضمناً به مارکس) نسبت می‌دهد. این امر به وضوح در نقد مثبت او از کتاب جامعه‌شناس انتقادی فردریک لوردون، «برده‌های مشتاق سرمایه»، منعکس می‌شود. لوردون به دنبال برقرار کردن پیوند میان مارکس و اسپینوزا است تا نشان دهد چگونه کارگران تحت سلطه‌ی سرمایه‌داری نئولیبرال از طریق آنچه او «اطاعت شادمانه» می‌خواند خود را مشتاقانه تسلیم استثمار می‌کنند، به طوری که نه تنها از مصرف‌کردنی که با دستمزدشان امکان‌پذیر می‌شود، لذت می‌برند بلکه همچنین از مشارکت‌شان در فرآیند تولید خوشنود هستند. او برای تقویت نقد این ایده که کارگران به استثمار خود رضایت دارند، اسپینوزا را فرامی‌خواند:

«اگر رضایت را صرفاً بیان آزادانه و مستقل اراده‌ای درونی بدانیم، پس در واقع رضایت وجود ندارد. اگر آن را پذیرش بی‌قید و شرط سوژه‌ای بدانیم که فقط تحت تأثیر خودش عمل می‌کند، [باز هم می‌توانیم بگوییم] رضایت وجود ندارد، زیرا انقیاد وضعیت همه چیز است و هیچ عملی وجود ندارد که کسی بتواند آن را کاملاً به عنوان عمل خود در نظر بگیرد. همه چیز در چنگال علیت ناقصه است؛ یعنی تا حدی عمل آنها تحت تأثیر چیزهای دیگر تعیین می‌شود.»^{۴۷}

لوردون در این بخش، به تمایز دقیقی که اسپینوزا میان علت تامه و علت ناقصه قائل شده، استناد می‌کند. به بیان اسپینوزا: «علت تامه، علتی است که بتوان معلولش را به‌طور واضح و متمایز به‌وسیله‌ی آن شناخت؛ و علت ناقصه یا غیرتامه، علتی است که نتوان معلولش را تنها به‌وسیله‌ی آن شناخت» (اخلاق، بخش سوم، تعریف ۱).^{۴۸} گزارش لوردون درباره‌ی تسلیم‌شدن کارگران به سرمایه بر نظریه عواطف اسپینوزا در بخش چهارم «اخلاق» یعنی بخش «در خصوص بندگی انسان یا قوت عواطف» متکی است. با این حال، به نظر می‌رسد او بخش پنجم، یعنی بخش «درباره‌ی قدرت عقل، یا آزادی انسان» را نادیده می‌گیرد. به نظر من، لوردون در خوانشی کاملاً جبرگرایانه از اسپینوزا اغراق می‌کند. اگر ما از او پیروی کنیم، پیوند میان اندیشه‌ی اسپینوزا و مارکس بسیار سخت‌تر خواهد شد، زیرا برای مارکس آزادی یک ارزش محوری است و او معتقد است که کارگران می‌توانند خود را از یوغ سرمایه رها سازند.

درست است که اسپینوزا پیوسته با آموزه‌ی آزادی اراده مخالف است و آشکارا بیان می‌دارد که «اراده‌ی خدا... پناهگاه جهل است» (اخلاق، بخش اول، ذیل).^{۴۹} این نکته نزد اسپینوزا اهمیتی حیاتی دارد زیرا در فلسفه‌ی دکارت، اراده‌ی الهی و اراده‌ی انسانی نقش محوری دارند و اسپینوزا برای انکار کلی‌تر این دیدگاه که جهان توسط علل غایی اداره می‌شود، از این استدلال بهره می‌برد. از نظر اسپینوزا، تمامی پدیده‌ها، چه از طریق تعاملات جسمانی و تأثیراتی که این امور در ما دارند، و چه به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به‌واسطه‌ی طبیعت خدا، متأثر یا معلول هستند. اعمال انسانی ناشی از تأثیرات، فعالیت‌ها و احساساتی است که از تعاملات جسمانی پدید می‌آید و همچنین توسط «کوناتوس» فرد هدایت می‌شود: اسپینوزا «کوناتوس» را به‌عنوان «کوششی که هر چیز برای پایدار ماندن در هستی خود انجام می‌دهد و چیزی جز ذات بالفعل آن شیء نیست» تعریف می‌کند. (اخلاق، بخش سوم، گزاره‌ی ۷)^{۵۰} ایزرائیل، این مفهوم را که توماس هابز مطرح کرده و اسپینوزا بسط داده، به‌عنوان «تمایل کلی و در حال تکامل در هر بدن معین برای پاسخ‌گویی به شیوه‌ای خاص و مرکب - یعنی ادراک، تأمل، یادگیری از تجربه و در نهایت تنظیم پاسخ نفس به محرک‌های بیرونی» توصیف

می‌کند؛ به عبارت دیگر، کوناتوس یک «پدیده‌ی پیچیده و همزمان ذهنی و بدنی» است.^{۵۱}

اسپینوزا صریحاً می‌گوید که این پیوند علی فراگیر با آزادی سازگار است، آن‌جا که بیان می‌کند: «آزاد آن است که به صرف ضرورت طبیعتش موجود است و به محض اقتضای طبیعتش به افعالش موجب.» (اخلاق، بخش اول، تعریف ۷).^{۵۲} بنابراین: آن‌جا که دکارت می‌گوید کسی آزاد است که با هیچ علت بیرونی مجبور نشده باشد، اگر او توسط کسی که خود آزاد نیست متوجه شود که از روی جبر عمل می‌کند، آن‌گاه من می‌پذیرم که در برخی امور ما اصلاً مجبور نیستیم و از این نظر ما اراده‌ی آزاد داریم. با این حال، اگر او با اجبار کسی بفهمد که از روی ضرورت، هرچند ناخواسته عمل می‌کند، آن‌گاه من (همانطور که در بالا توضیح دادم) نمی‌پذیرم که ما موجوداتی آزاد هستیم.^{۵۳}

بنابراین، اسپینوزا معتقد است که ما می‌توانیم آزادانه عمل کنیم، اگرچه این اعمال همیشه دارای علت هستند. او با تمایز میان عواطف فعال و منفعل به این تناقض ظاهری پاسخ می‌دهد. بلافاصله پس از قطعه‌ای که لوردون به آن استناد می‌کند، اسپینوزا می‌نویسد:

«من می‌گویم ما وقتی فعالیم که علت تامه‌ی چیزی باشیم که در ما یا در خارج از ما روی می‌دهد، یعنی... وقتی که از طبیعت ما در داخل یا خارج از ما چیزی ناشی شود که فقط به واسطه‌ی طبیعت ما می‌توان آن را به‌طور واضح و متمایز فهمید. از سوی دیگر، می‌گویم وقتی منفعلیم که فقط علت ناقصه‌ی چیزی باشیم که در ما واقع می‌شود یا از طبیعت ما نشأت می‌گیرد.» (اخلاق، بخش سوم، تعریف ۲)^{۵۴}

روان‌شناسی اسپینوزا به‌طور دقیق‌تری بر فعالیت نسبت به انفعال تأکید می‌کند. به‌عنوان مثال، او می‌گوید: «نفس می‌کوشد تا فقط چیزهایی را تخیل کند که قدرت فعالیتش را وضع می‌کنند.» (اخلاق، بخش سوم، قضیه ۵۴)^{۵۵} تا جایی که این قدرت تقویت می‌شود و در نتیجه ما «مختاریم که با اراده‌ی خودمان به «تنهایی» دست به

فعالیت بزنییم، یعنی می‌توانیم خود را آزاد بدانیم. جالب توجه است که در «دست- نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴»، مارکس نیز در بحث درباره‌ی ازخودبیگانگی کارگر، مفاهیم فعالیت و انفعال را مقابل هم قرار می‌دهد. او می‌نویسد:

«این رابطه رابطه‌ی کارگر است با فعالیت خویش به صورت فعالیت بیگانه که به او تعلق ندارد، این فعالیت، فعالیت است انفعالی (Leiden)، قدرتی تضعیف‌کننده، آفرینشی عقیم‌کننده که توان جسمانی و ذهنی کارگر یا زندگی شخصی او را- آیا زندگی چیزی جز فعالیت است؟ - به فعالیت علیه خودش، مستقل از او و نامتعلق به او تبدیل می‌کند. ما در این‌جا شاهد ازخودبیگانگی هستیم که قبلاً آن را به شکل بیگانگی از اشیا (Sache) مشاهده کرده بودیم (که به معنای بیگانگی محصولات از کار است).»^{۵۶}

با این حال، برخلاف مارکس، اسپینوزا تحت تأثیر ایدئالیسم افلاطونی و رواقی کلاسیک، به حاکمیت عقل بر عواطف تأکید می‌کند، گرچه او اصرار دارد که عقل نمی‌تواند بر یافت‌حال‌ها (تأثرات) به‌طور کامل تسلط یابد. در واقع، او آزادی را دستاوردی می‌داند که از طریق تعامل با یافت‌حال‌ها حاصل می‌شود؛ به شرطی که عواطف فعال بر عواطف انفعالی مسلط شوند. این امر مستلزم بازتابی عقلانی است که به ما امکان می‌دهد تا شبکه‌ی علی که وجود ما را می‌سازد با وضوح و تمایز بیشتری درک کنیم. این فرآیند با روابط اجتماعی ما - همانطور که اسپینوزا می‌گوید «برای انسان، چیزی مفیدتر از خود انسان نیست» (اخلاق، بخش چهارم، قضیه ۱۸)- و همچنین توسط نهادهای سیاسی ما تسهیل می‌شود: «کسی که تحت هدایت عقل است، در مدینه‌ای که در آن مطابق قوانین مشترک زندگی می‌کند، آزادتر است تا در تنهایی که در آن فقط از خودش اطاعت می‌کند.» (اخلاق، بخش چهارم، گزاره ۷۳)^{۵۷} بنابراین لوردون به قدر کافی اسپینوزایی نیست که بر کارگر فردی تمرکز کند، در حالی که روابط او با همکارانش نقش حیاتی در همکاری یا مقاومت در برابر مدیریت (یا معمولاً هر دو) ایفا می‌کند.

لوردون و فیشباخ در اینجا تحت تأثیر تفسیر حیات‌گرایانه‌ی اسپینوزا قرار می‌گیرند که به ویژه توسط دلوز بسط یافته است. این رویکرد، بستری را فراهم می‌سازد تا وجود

را به عنوان جریان‌های مادی بی‌پایان و دائماً در حال تغییر در نظر بگیریم که سوژه‌ها در آن حل می‌شوند (هرچند دلوز در کتاب «اسپینوزا: فلسفه‌ی عملی» تحلیل درخشانی از ابعاد اخلاقی-سیاسی فلسفه‌ی اسپینوزا ارائه می‌دهد).^{۵۸} حیات‌گرایی دلوز به پیدایش اصطلاح «نئوماتریالیسم» در علوم اجتماعی کمک کرده است. اما مرتبط ساختن مستقیم این مفهوم با اسپینوزا گمراه‌کننده است. از یک سو، اسپینوزا «ماده» و «زندگی» را برابر نمی‌داند و مانند دیگر فیلسوفان طبیعی قرن هفدهم و هجدهم، طبیعت را عمدتاً تحت سلطه‌ی نیروهای مکانیکی می‌بیند. از سوی دیگر، همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، او نظریه‌ای ماتریالیستی درباره‌ی سوژه‌کتیویته ارائه می‌دهد.

جیسون ریِد فیلسوف، اسپینوزا را نظریه‌پرداز «فرافردیت» می‌داند: نقد هستی‌شناسانه یا انسان‌شناسانه‌ی اسپینوزا از فرد مستقل با تحلیل سیاسی و اجتماعی او پیوند خورده و نشان می‌دهد چگونه یافت‌حال‌ها، تخیل و عقل، هویت فردی و جمعی را شکل می‌دهند. این عناصر در هر فرد و جمعی حضور دارند، اما ترکیب و تأثیرگذاری آن‌ها در لحظات تاریخی مختلف متفاوت است. در سطح جمعی، نظام‌های سیاسی استبداد و دموکراسی دو قطبی‌ای را شکل می‌دهند؛ یکی تحت سلطه‌ی خرافه و دیگری تحت سلطه جریان ایده‌ها. در سطح فردی، این قطب‌ها با جاه‌طلبی (میل متناقض به این‌که دیگران آنچه را فرد دوست دارد، دوست داشته باشند) و عقل (تشخیص این‌که انسان‌ها دقیقاً به دلیل تفاوت‌هایشان برای هم مفید هستند) متجلی می‌شوند.^{۵۹}

اسپینوزا در اصول سیاسی خود، به یکی از رویدادهای اصلی زندگی‌اش، یعنی انقلاب انگلیس و به طور خاص به جناح رادیکال آن اشاره می‌کند. در این میان، می‌توان به مناظرات پاتنی در اکتبر-نوامبر ۱۶۴۷ و سخنان سرهنگ توماس رینزبورو یکی از رهبران مساوات‌طلبان اشاره کرد:

«حقیقتاً بر این باورم که فقیرترین فرد انگلستان، همانند ثروتمندترین مردم، حق زیستن دارد؛ و بنابراین عالیجناب به‌واقع معتقدم واضح است که هرکسی که قرار است تحت سلطه‌ی حکومتی زندگی کند، ابتدا باید با رضایت خویش خود را تحت سلطه آن حکومت درآورد؛ و جداً فکر می‌کنم که فقیرترین فرد انگلستان

به هیچ وجه به معنای دقیق کلمه مقید به آن حکومتی که در آن صدایی برای

تسلیم کردن خود نداشته، مقید نیست.»^{۶۰}

اسپینوزا، همچون رینزبورو و مساوات‌طلبان و نیز هابز، فیلسوف محافظه‌کار و اقتدارگرای هم‌عصر خود، در آثارش از جمله «رساله‌ی سیاسی-الهیاتی»، «اخلاق» و «رساله‌ی سیاسی» (نامتام) بر این نکته تأکید می‌کند که مشروعیت دولت وابسته به قرارداد اجتماعی میان افرادی است که آن را پذیرفته‌اند. با این حال، او همچنین هشدار می‌دهد که تلاش برای تغییر ناگهانی شکل حکومتی که مردم به آن عادت کرده‌اند، خطرناکی به همراه دارد (به عنوان مثال، ظهور الیور کرامول به عنوان لرد محافظ). با وجود این، و به شکلی استثنایی برای یک متفکر قرن هفدهم، اسپینوزا استدلال می‌کند که:

«به نظر می‌رسد دولت دموکراتیک [imperii democratici]

طبیعی‌ترین شکل حکومت و نزدیک‌ترین حالت به آزادی‌ای باشد که طبیعت به همه عطا کرده است. در چنین دولتی، هیچ فردی حق طبیعی خود را به طور کامل به دیگری واگذار نمی‌کند، به گونه‌ای که در آینده نتواند در تصمیم‌گیری‌ها شرکت داشته باشد. بلکه، هر فرد بخشی از حق خود را به جامعه‌ای بزرگ‌تر که خود نیز عضوی از آن است، واگذار می‌کند. بدین ترتیب، همه‌ی افراد همچنان برابر باقی می‌مانند، همان گونه که در حالت طبیعی برابر بودند.»^{۶۱}

ایزراییل موضع سیاسی اسپینوزا را «جمهوری‌خواهی دموکراتیک شهری، تجاری و برابری‌خواهانه» توصیف می‌کند. او بر این نکته تأکید دارد که با ظهور شبکه‌های دگرآیین و آزاداندیشی که کریستوفر هیل در «جهان وارونه» برای اواسط قرن هفدهم انگلیس ترسیم کرده است (مانند کالجین‌ها [طرفداران کلیسای کالجی] که منتقد همه‌ی اشکال مسیحیت نهادی بودند)، اندیشه‌های اسپینوزا تأثیر بنیادینی بر توسعه‌ی سیاسی و فلسفی «روشنفکری رادیکال»ی گذاشت که پس از مرگ او شکل گرفت.^{۶۲} نقد «خرافه»ی متجسد در ارتدکس‌های مذهبی کاتولیک، پروتستان و یهودی که در نوشته‌های اسپینوزا جاری است و منجر به تکفیر او شد، انگیزه‌ی سیاسی عمیقی داشت. همان‌طور که ایزرائیل می‌گوید: «اگر اسپینوزا شورش خود را علیه مطالعات عبری و نقد کتاب مقدس همراه مبارزه با اقتدار خاخام‌ها آغاز می‌کند، فلسفه‌ی بالغ او حمله‌ای

بسیار عالمانه و به کلی ضد "خرافه"، معجزات، الهیات و اقتدار کلیسایی مرتبط با استبداد و به‌ویژه سلطنت است.^{۶۳}

اسپینوزا عمیقاً متأثر از تجربه‌ی مارانوس‌ها، از جمله اجداد مستقیم خود - یهودیان سفاردی که به‌ویژه در پرتغال مجبور به پذیرش مذهب کاتولیک شدند اما در خفا به آیین یهود پایبند ماندند - بود. این گروه اغلب اعمال مذهبی پنهانی خود را با مقاومت در برابر سلطه‌ی اسپانیا درهم می‌آمیختند. با مهاجرت به فرانسه و کشورهای سفلی، از شورش‌های هلندی‌ها، آراگونی‌ها و پرتغالی‌ها علیه تاج و تخت اسپانیا حمایت می‌کردند. ایزرائیل، اندیشه‌ی اسپینوزا را «آمیزه‌ای پرشور از عصیان فرهنگی عبریایی همراه با گرایش‌هایی از فلسفه‌ی یهودی قرون وسطایی، نقد کالجین‌های هلندی بر مسیحیت رسمی و دکارت‌گرایی هلندی معاصر» توصیف می‌کند.^{۶۴} ژان کولروس، یکی از نخستین زندگینامه‌نویسان اسپینوزا، دفترچه‌ی طراحی او را که اکنون مفقود شده، دیده بود. در این دفترچه، اسپینوزا خودنگاره‌ای از خود به شکل ماسانیلو، ماهیگیر ناپلی و رهبر قیام مردمی علیه اسپانیا در سال ۱۶۴۷، کشیده بود.^{۶۵}

با این حال، اسپینوزا ناگزیر بود درگیری‌های شدید سیاسی و ایدئولوژیک در استان‌های متحد هلند را میان خاندان اورانژ مورد حمایت روحانیون کالوینیست ارتدکس و رهبران مدنی جمهوری‌خواه تحت حمایت فرقه‌های مسیحی مداراگرتز، مدنظر قرار دهد. این کشمکش‌ها با جایگزین شدن دشمنی دیرینه‌ی اسپانیا با دشمنی همسایگان، یعنی فرانسه و انگلستان که به ترتیب قدرتمندترین سلطنت مطلقه و سلطنتی نوظهور تحت سلطه‌ی استوارت‌های احیا شده در اروپا بودند، شدت یافت. این «درگیری‌های فرهنگی-الهیاتی»، همان‌گونه که ایزرائیل آن‌ها را توصیف می‌کند، در سال ۱۶۷۲ به اوج خود رسید که در هلندی به آن Rampjaar (سال فاجعه) می‌گویند. در این سال، پس از حمله‌ی فرانسه با حمایت انگلیس و سیلاب گسترده‌ای که کشور را فرا گرفت، یوهان د.ویت، رهبر جمهوری‌خواه و برادرش، توسط اوباش طرفدار اورانژ به دار آویخته شدند و شاهزاده ویلیام اورانژ (که بعدها ویلیام سوم انگلستان شد) قدرت را در دست گرفت.^{۶۶}

حتی پیش از این طغیان پرتلاطم، خصومت‌های داخلی و ژئوپلیتیکی متقابل میان انگلیس و هلند (۱۶۶۷-۱۶۶۵) در طول جنگ دوم انگلیس، اسپینوزا را بر آن داشت تا کار بر روی «اخلاق» را موقتاً متوقف کند و مستقیماً به موضوع دین و سیاست در «رساله‌ی سیاسی-الهیاتی» بپردازد، چیزی که ایزرائیل آن را «مداخله‌ی سیاسی اصلی او» می‌نامد.^{۶۷} این یکی از متعدد متون تولید شده توسط حلقه‌ای بود که در آن زمان اطراف او شکل گرفته بود و هدفش تضعیف ارتدکس مسیحی بود. به نظر می‌رسد سوءظنی که اسپینوزا در «رساله» در مورد غیرعقلانی بودن «توده‌ها (که هنوز متأثر از خرافات بت‌پرستی هستند)» ابراز می‌کند، با آشفتگی‌های موجود در جمهوری هلند تأیید شده است.^{۶۸} جمهوری‌خواهان انگلیسی همچون جان میلون شاعر و نظریه‌پرداز سیاسی جیمز هارینگتون نیز پس از شکست «مساوات‌طلبان» توسط کرامول و احیای سلطنت در سال ۱۶۶۰ با مشکل محافظه‌کاری عمومی دست‌وپنجه نرم کردند. ترس از توده‌ها، رادیکال‌ها را به سوی «حکومت مقدسین»، یعنی اقلیت منتخب، سوق داد.^{۶۹} با این حال، اسپینوزا با مشخص کردن نقش محوری «خرافه» در حفظ روابط قدرت، به‌ویژه در تحلیل انتقادی‌اش از تاریخ یهودیت باستان، گامی مهم در جهت آنچه بعدها به نظریه‌ی ایدئولوژی مارکسیستی معروف شد، برمی‌دارد. علاوه بر این، این باورها به اولین نوع دانش تعلق دارند که به‌طور خودجوش در تجربه‌ی روزمره پدیدار می‌شود، یعنی جایی که «نفس انسان... نه به خودش علم تأمه دارد، نه به بدن خودش و نه به اجسام خارجی، بلکه علمش به اینها تنها علمی مبهم و ناقص است.» (اخلاق، بخش دوم، قضیه ۲۹)^{۷۰} آلتوسر این را «ماتریالیسم خیالی» می‌نامد:

«نظریه‌ی اسپینوزا هر توهمی در باب ایدئولوژی، به ویژه ایدئولوژی غالب آن دوران یعنی دین، را با خیالی دانستن آن، انکار کرد. با این حال، او از تقلیل ایدئولوژی به خطایی ساده یا جهل محض خودداری می‌کرد. چرا که به باور اسپینوزا، این پدیده‌ی خیالی ریشه در ساختار عمیق رابطه‌ی انسان با جهان دارد و از طریق حالات جسمانی انسان‌ها "بازنمایی" می‌شود.»^{۷۱}

بنابراین همانطور که ایزرائیل می‌گوید، اندیشه‌ی سیاسی اسپینوزا اندیشه‌ای «شورش‌دوست» نیست؛ او استدلال می‌کند که «مردم عادی نمی‌توانند مستقیماً از

طریق شورش تبدیل به مردمی آزاد شوند، بلکه آزادی آنها تنها به شکلی غیرمستقیم با رهایی از "خرافه" از طریق "برانگیختن ایدئولوژی جمهوری خواهانه، اسطوره‌زایی از ایدئولوژی که به‌طور پنهانی در جهت تغییر تفکر صاحب‌منصبان کنونی و آینده، یعنی متخصصان و دانشمندان، ممکن می‌شود؛ همچنین مردم عادی نه از بالا و نه از پایین نمی‌توانند در جامعه رخنه کنند و اثرگذار باشند، در عوض، همان‌طور که اسپینوزا همیشه در طول زندگی خود ترجیح می‌داد، آنها می‌توانند پیوسته از طریق بحث‌های انتقادی در دانشگاه‌ها و گروه‌های فکری به این مهم دست یابند.^{۷۲} با وجود این، این امر هیچ لطمه‌ای به رادیکالیسم او وارد نمی‌کند. نوشته‌های سیاسی او حاوی نقدی بر مالکیت خصوصی نیست، امری که برای مارکس در «دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴» بسیار مهم است. با این حال، اگر اسپینوزا را با دو نظریه‌پرداز بزرگ قرارداد اجتماعی قرن هفدهم مقایسه کنیم، در قیاس با آنها اسپینوزا فاقد فردگرایی افراطی هابز است و هیچ‌گونه دغدغه‌ای در مورد مشروعیت‌بخشی و محافظت از مالکیت خصوصی در اندیشه‌ی او وجود ندارد، موضوعی که بر «رساله‌ی دوم حکومت مدنی» جان لاک حکمفرما است؛ همان رساله‌ای که مدت کوتاهی پس از مرگ اسپینوزا نوشته شده است و از بسیاری جهات متن کلیدی فلسفه‌ی سیاسی بورژوایی محسوب می‌شود. (لاک «رساله‌ی [سیاسی اسپینوزا] را با دقت خواند اما همواره هرگونه ارتباط با اسپینوزا را انکار می‌کرد).^{۷۳} همان‌طور که نگری تأکید می‌کند، مفهوم کلیدی در اندیشه‌ی اخلاقی-سیاسی اسپینوزا مفهوم قدرت (potentia) است، نه مالکیت.

بنابراین، اگرچه اسپینوزا قطعاً مفهوم سوژه‌ی خودبنیاد را که دکارت مطرح کرده بود رد می‌کند، اما شرحی درباره‌ی چگونگی تبدیل شدن به سوژه - یا به بیان ساده‌تر، عامل اعمال خود - ارائه می‌دهد؛ هرچند همچنان معتقد است که همه‌ی اعمال دارای علت هستند. این روایت با مفهوم سوژکتیویته‌ی سیاسی که در «رساله‌ی سیاسی-الهیاتی» (متن اصلی که می‌دانیم مارکس مطالعه کرده است) و «رساله‌ی سیاسی» یافت می‌شود، مرتبط است. همان‌طور که آندره تووسل می‌گوید: «کتاب اخلاق هستی‌شناسی سیاسی و سیاست هستی‌شناختی است. یک نظام آزادی است، نظریه‌ای در مورد خلق اثر آزادی به‌مثابه امکان بارآوری نامتناهی طبیعت.» در واقع، او استدلال

می‌کند که از این منظر، با وجود نقاط قوت دیگر، «اسپینوزای آلتوسر هرگونه بُعد اخلاقی-سیاسی را از دست داده است».^{۷۴} بنابراین، با احترام کامل به لوردون، و با وجود احتیاط استراتژیک اسپینوزا، ما می‌توانیم در نوشته‌های او منابعی پیدا کنیم که ممکن است به ما کمک کند تا نه تنها درک کنیم که چگونه کارگران تحت سلطه‌ی سرمایه قرار می‌گیرند، بلکه بفهمیم که چگونه می‌توانند در برابر آن مقاومت و حتی شورش کنند.^{۷۵}

فراتر از اسپینوزا - علم، سرمایه‌داری و تاریخ

البته که فهرست کردن تشابهات اسپینوزا و مارکس کافی نیست. از این رو باید به تفاوت‌ها و به‌طور خاص، محدودیت‌های فلسفه‌ی اسپینوزا در مقایسه با مارکس توجه کنیم. در اینجا ذکر سه مورد خاص ارزشمند است:

۱. علوم و طبیعت: اسپینوزا، مانند هابز، همتای بسیار متفاوت خود در ماتریالیسم و نظریه‌پردازی قرارداد اجتماعی، به «علم جدید» قرن هفدهم توجه ویژه داشت و معتقد بود که هندسه می‌تواند ماهیت جهان فیزیکی را آشکار سازد و به‌عنوان الگویی برای درک انسان‌ها و جهان اجتماعی نیز مورد استفاده قرار گیرد. در واقع، به‌گفته‌ی ایزرائیل، «اگرچه «*ordo geometricus*» (نظم هندسی) در میان دکارت‌گرایان هلندی دهه‌های ۱۶۵۰ و ۱۶۶۰ به‌طور گسترده‌ای رواج داشت، اما اسپینوزا به‌تنهایی دیدگاه هندسی سه‌بعدی جدید را با خطوط، سطوح، صفحات، حرکات و نسبت‌های آنها، به همه چیز، از جمله به بحث درباره‌ی خدا، خیر و شر، و احساسات انسانی، تعمیم داد.»^{۷۶}

مکاتبات او نشان می‌دهد که اسپینوزا تا چه اندازه در مباحثات انجمن بین‌المللی روبه‌رشد فیلسوفان طبیعی، به‌ویژه به لطف دوستی‌اش با هنری اولدنبورگ، دبیر انجمن سلطنتی لندن، حضور فعال داشته است. همان‌طور که در فعالیتش به‌عنوان یک سیقل‌دهنده‌ی عدسی نمود داشت، اسپینوزا به علم تجربی متعهد بود، اگرچه با استنتاج ریاضی و مفهوم‌سازی فلسفی هدایت می‌شد.^{۷۷} اسپینوزا معتقد بود که استدلال «هندسی‌تر» (استدلال به شیوه‌ی هندسی)، شیوه‌ای که در «اخلاق» به‌کار می‌گیرد،

قطعیت را به ارمغان می‌آورد؛ حقیقت «برای همیشه از تبار بشر پنهان می‌ماند اگر ریاضیات، که نه به غایات بلکه فقط به بررسی ذوات و خواص اشکال می‌پردازد، معیار دیگری برای حقیقت ارائه نمی‌داد.» (اخلاق، بخش اول، ذیل).^{۷۸} افسوس، اکنون می‌دانیم که ریاضیات حتی در محدوده‌ی خودش قطعیت مطلق را ارائه نمی‌دهد. به‌عنوان مثال، طبق قضایای ناتمامیت ریاضیدان قرن بیستم، کورت گودل، در یک سیستم اصل موضوعی صوری در برخی حساب‌ها (دقیقاً همان چیزی که برای اسپینوزا مدل دانش مد نظر او را فراهم آورد)، گزاره‌هایی وجود دارد که نه می‌توان آن‌ها را اثبات کرد و نه می‌توان آن‌ها را رد کرد، علاوه بر این، سازگاری خود سیستم نیز قابل اثبات نیست.^{۷۹}

همچنین می‌دانیم که ریاضی‌سازی طبیعت، که توسط گالیله، دکارت و نیوتن آغاز شد و منجر به پیشرفت‌های شگرفی در درک ما از جهان فیزیکی گردید، مانع توسعه‌ی نظریه‌های رادیکال‌تر همچون نسبیت و مکانیک کوانتومی در قرن بیستم نشد. در همین حال، تاریخی‌سازی طبیعت که انگلس ظهور آن را در قرن نوزدهم، به‌ویژه در نظریه‌ی تکامل داروین از طریق انتخاب طبیعی، مشاهده کرد، با توسعه‌ی پیچیدگی و نظریه‌ی آشوب به‌مراتب پیشرفته‌تر شده است. هیچ‌یک از این تحولات با تصور کلی اسپینوزا از طبیعت به‌عنوان فرآیندی متشکل از فعل و انفعالات در میان و درون بدن‌ها که منطبق بر اندیشه است، کاملاً ناسازگار نیست. با این حال، همان‌طور که در ادامه خواهیم دید، برای اسپینوزا، کامل‌ترین درک از طبیعت، که از طریق نوع سوم دانش (که بر اساس «شناخت جوهر بی‌نهایت و ابدی خدا» است) فراهم می‌شود، ما را فراتر از زمان و دگرگونی می‌برد.

این مطلب توسط انگلس به‌خاطر یک یادداشت حاشیه‌ای مکرراً ذکر شده در «دیالکتیک طبیعت» از دست رفته است: «[این که نزد] اسپینوزا جوهر علت-خود است (causa sui) به طرز چشمگیری بیان‌کننده عمل متقابل است.»^{۸۰} در واقع طبیعت عبارت است از فعل و انفعال حالات، هرچند این امر تنها زمانی کاملاً درک می‌شود که این فعل و انفعالات در دو صفت شناخته شده از صفات نامتناهی خدا یعنی فکر و بُعد قرار گیرند. همان‌طور که ولفسون می‌گوید: «همه‌ی علت‌ها در طبیعت در یک علت قابل

ردیابی هستند، که آن ضرورت طبیعت الهی است.^{۸۱} وقتی اسپینوزا می‌خواهد این ضرورت را نشان دهد، به‌ویژه در قضیه‌ی ۱۱ بخش اول «اخلاق»، به اثبات وجود خدا از طریق وجودشناسی متکی است که در الهیات کاتولیک توسعه‌یافته و دکارت تکرار کرده است؛ مطابق آن، موجودی کامل و تام نمی‌تواند وجود نداشته باشد. البته، اسپینوزا این موجود را نه به‌عنوان یک خدای متشخص، بلکه به‌عنوان «*Deus, sive Natura*» (خدا، یا طبیعت) غیرمتشخص درک می‌کند. ممکن است در این امر که نمی‌توانیم به وجود جهان شک کنیم با او موافق باشیم، زیرا در این صورت ما اینجا نبودیم تا در مورد آن فکر کنیم. در عین حال، معنایش این نیست که جهان کامل است و مثلاً، تمام امکانات لازم را برای رساندن ذره‌ی محدود ما از طبیعت به نقطه‌ای که انسان‌ها هستند، عطا می‌کند.^{۸۲}

بنابراین، مفهوم اسپینوزا از طبیعت را نمی‌توان به‌سادگی و بدون تغییر در چارچوب علوم فیزیکی مدرن جای داد. علاوه بر این، همان‌طور که مائوریسیو ویرا مارتینز، فیلسوف مارکسیست برزیلی، به‌درستی اشاره می‌کند، این مفهوم با نظریه‌ی ظهور که طبیعت را به‌عنوان یک ساختار سلسله‌مراتبی توصیف می‌کند، سازگاری بیشتری دارد. در این نظریه، هر لایه از طبیعت (فیزیکی، شیمیایی، بیولوژیکی، انسانی و اجتماعی) از لایه‌ی قبلی پدید می‌آید، اما به آن تقلیل‌پذیر نیست؛ یعنی ویژگی‌های هر لایه فراتر از مجموع ویژگی‌های لایه‌های پایین‌تر است.^{۸۳}

۲. ظهور و ویژگی خاص اجتماعی: محدودیت دوم، که ارتباط نزدیکی با محدودیت اول دارد، توسط ویرا مارتینز نیز ذکر شده است: یعنی طبیعت‌گرایی اسپینوزا مانع از درک صحیح ویژگی روابط اجتماعی می‌شود. این موضوع زمانی آشکار می‌شود که او به سؤالی در مورد تفاوت گزاره‌های خود و هابز در مورد قرارداد اجتماعی پاسخ می‌دهد: «من همیشه حق طبیعی را دست‌نخورده حفظ می‌کنم و معتقدم که در هر دولت حاکم عالی‌رتبه بیش از قدرتی که بر آن‌ها دارد هیچ حقی بر رعایای خود ندارد. این امر همیشه در وضع طبیعت صادق است.»^{۸۴} بنابراین، نظم سیاسی تمایل دارد به امر جسمانی بازگردد. در نتیجه، حتی اگر درست باشد، همان‌طور که آلتوسر می‌گوید، «اقلیم تاریخ، که توسط مارکس با قاطعیت به پیش می‌رفت، توسط خود اسپینوزا با

"رساله‌ی سیاسی-الهیاتی" آغاز شد، ویرا مارتینز به‌درستی اشاره می‌کند که: «تشخیص تکینگی قوانین انسانی با بحث درباره‌ی ظهور یک علیت خاص، که آن را از بنیاد طبیعی‌اش دور و به منطبق خاص خود نزدیک می‌کند، همراه نیست».^{۸۵}

برای حفظ انصاف نسبت به اسپینوزا، باید در نظر داشت که مفهوم‌سازی این «علیت خاص» - اجتماعی - پیش‌فرض توسعه‌ی اقتصاد سیاسی کلاسیک و به‌ویژه ابداعات افرادی چون آدام اسمیت و دیوید ریکاردو بود. فیزیوکرات‌ها و اقتصاددانان کلاسیک بر این باور بودند که «جوامع تجاری» مدرن با قوانینی اداره می‌شوند که به‌طور آگاهانه توسط حاکمان تدوین و اجرا نمی‌شوند، بلکه به شکلی خودجوش از طریق تعاملات اعضای آن جامعه پدید می‌آیند.^{۸۶} این پیشرفت مفهومی، یعنی کشف ساختار اجتماعی، که به مارکس اجازه داد روایت متمایز خود را از روابط تولید صورت‌بندی کند، وابسته به توسعه‌ی بسیار گسترده‌تر شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری در دوره‌ی پس از اسپینوزا بود (حتی با این‌که او از زندگی در استان‌های متحد، پیشرفته‌ترین منطقه‌ی سرمایه‌داری در قرن هفدهم، بهره‌مند شد). نگرانی با شور و حرارت در این مورد نوشته است و استدلال می‌کند که خصلت پیشرفته‌ی اندیشه‌ی اسپینوزا ناشی از ویژگی انقلاب بورژوازی هلند است که «شکل غیرعادی به خود گرفت، و از سوی قدرتی مطلق محافظت نمی‌شد، بلکه کاملاً در وسعت پروژه‌ای مربوط به حکومت و تولید افسارگسیخته توسعه می‌یابد»، به همین دلیل «ابعاد انباشت در مقیاس جهانی» به خود می‌گیرد.^{۸۷}

۳. محدودیت سوم احتمالاً مربوط به این واقعیت است که اگرچه از نظر اسپینوزا در کناتوس انسانی فعالیت نسبت به انفعال اولویت دارد، اما او مفهوم‌پردازی در باب فعالیت را آن‌گونه که از سوی مارکس درباره‌ی کار ارائه شده - تحلیلی که درک عمیق‌تری از نحوه‌ی تعامل انسان‌ها با سایر بخش‌های طبیعت را ممکن می‌سازد - بسط نمی‌دهد. این‌جا نیز، ناتوانی اسپینوزا در بسط مفهوم فعالیت انسانی حداقل تا حدی محصول شرایط تاریخی اوست. همان‌طور که مارکس آشکارا اشاره کرد، مفهوم کار به شکل امروزی آن تنها زمانی قابل‌تصور است که سرمایه بر تولید غلبه کند.

بی تفاوتی نسبت به هر نوع خاصی از کار، پیش فرض وجود طیف گسترده‌ای از انواع کار است که هیچ کدام بر دیگری برتری ندارد. به بیان دیگر، کلی‌ترین مفاهیم تنها در میان غنی‌ترین و متنوع‌ترین شرایط قابل درک هستند، جایی که یک ویژگی برای بسیاری از چیزها یا همه چیز مشترک است. در این صورت، آن ویژگی دیگر به تنهایی و به شکل منحصربه‌فرد قابل تصور نیست. از سوی دیگر، مفهوم انتزاعی «کار» صرفاً محصول ذهنی کلی‌سازی انواع مختلف کار نیست. بی تفاوتی نسبت به انواع خاص کار، با شکلی از جامعه مطابقت دارد که در آن افراد به راحتی می‌توانند از کاری به کار دیگر تغییر شغل دهند و نوع کارشان برایشان تصادفی و بی‌اهمیت تلقی می‌شود. در چنین جامعه‌ای، کار نه تنها به‌عنوان یک مقوله‌ی کلی، بلکه عموماً به‌عنوان وسیله‌ای برای کسب ثروت در نظر گرفته می‌شود و دیگر به افراد خاصی به شکل ارگانیک و جدایی‌ناپذیر وابسته نیست. این وضعیت به بهترین شکل در مدرن‌ترین شکل جامعه‌ی بورژوازی، یعنی ایالات متحده، قابل مشاهده است.^{۸۸}

فرازی قابل توجه در مکاتبات اسپینوزا وجود دارد که در آن واقعیت‌های سرمایه‌داری اولیه در اروپای مدرن مطرح می‌شود. او در تلاش است تا دوست خود را که ادعا می‌کند مرگ پسرش در طول طاعون بزرگ اواسط دهه‌ی ۱۶۶۰ را پیش‌بینی کرده، متقاعد کند که به اصطلاح فال‌ها «اثرات تخیل هستند که از ساختار بدن یا ذهن ناشی می‌شوند»، او «اتفاقی... در زمستان گذشته در رینسبرگ» را روایت می‌کند، روستایی در هلند که اسپینوزا در اوایل دهه‌ی ۱۶۶۰ در آن زندگی می‌کرد:

یک روز صبح، در سپیده‌دم، از خوابی عمیق بیدار شدم و تصاویری که در خواب دیده بودم همچنان با وضوحی شگفت‌انگیز در مقابل چشمانم نقش بسته بود. این تصاویر آن قدر زنده و واقعی بودند که گویی رویدادی در حال وقوع بود - به‌ویژه تصویری از یک مرد سیاه‌پوست برزیلی مبتلا به گال که من هرگز پیش از آن ندیده بودم. این تصویر هرگاه که سعی می‌کردم با نگاه کردن به کتاب یا شیء دیگری حواسم را پرت کنم، کم‌رنگ‌تر می‌شد؛ اما به محض این‌که نگاهم را از آن شیء برمی‌داشتم و ذهنم را آزاد می‌گذاشتم، تصویر آن مرد سیاه‌پوست با همان وضوح اولیه بازمی‌گشت تا این‌که به تدریج محو شد.^{۸۹}

اسپینوزا هیچ تحلیل عمیقی از این تصویر ارائه نمی‌دهد. در عوض، او توضیحی منطقی و قابل قبول برای ادعای پیش‌بینی دوستش ارائه می‌کند. با این حال، به وضوح، تصویر ذهنی او از یک برده‌ی آفریقایی در ارتباط با مزارع برزیل بوده است. ایزرائیل با قرار دادن اسپینوزا در دل آنچه «تجارت روبه‌رشد جامعه‌ی سفاردی آمستردام با شبکه‌ی منحصربه‌فرد روابط خانوادگی و جمعی در برزیل، کارائیب و کل جهان اطلس عبری-آمریکایی» می‌نامد، به این نکته اشاره می‌کند.^{۹۰} یهودیان سفاردی آمستردام بر تجارت هلند با برزیل، به‌ویژه شکر که محصول کار برده‌ها بود، سلطه داشتند. کشمکش میان شرکت هند غربی هلند و پرتغال برای کنترل برزیل و صنعت شکر سودآور آن در بیشتر قرن هفدهم ادامه داشت.^{۹۱}

پدر اسپینوزا، مایکل، که تجارت خود را در سال ۱۶۵۴ به ارث برد، در تجارت با پرتغال و شمال آفریقا تخصص داشت و در تجارت با برزیل نیز مشارکت داشت. شرکت خانوادگی به دلیل اختلالات ناشی از جنگ اول انگلیس و هلند (۱۶۵۲-۱۶۵۴) و مشکلات مرتبط با تجارت و حمل‌ونقل، با ورشکستگی مواجه شد. ایزرائیل معتقد است که اسپینوزا ممکن است برای رهایی از مشکلات ناشی از ورشکستگی پدر و بدهی‌های باقی‌مانده، با ترک ارث خود و اعتراف آشکار به انتقاد از ارتدکس یهود، از جامعه‌ی سفاردی‌ها طرد شده باشد.^{۹۲} البته نمی‌توان با قطعیت گفت که چرا اسپینوزا تسخیر تصویر یک برده‌ی آفریقایی شده بود. شاید این گفته تأییدی باشد بر ادعای آلتوسر که می‌گوید «من رسماً اعلام می‌کنم که اسپینوزا نخستین کسی است که به اقلیم ناخودآگاه راه یافت، جایی که فروید بعداً وارد آن شد.»^{۹۳} با این حال، نمی‌توان از تأثیر عمیق نقش هلند و جامعه‌ی آن زمان بر زندگی اسپینوزا، به‌عنوان یک مرد جوان و تاجر درگیر مبارزات اقتصادی، غافل شد.

۳. منفی‌نگری و تناقض: نکته‌ی قابل توجه آن است که آلتوسر، منتقد سرسخت هگل، به محدودیت سوم اسپینوزا در مقایسه با مارکس اذعان می‌کند: «هگل دقیقاً آنچه در اسپینوزا کم بود را به فلسفه معرفی کرد: دیالکتیک، یا "کار منفی"».^{۹۴} به لطف هگل، مارکس توانست نظریه‌ی تضاد اجتماعی را به‌طور جامع‌تری بسط دهد. مهم‌ترین نمونه‌ی این نظریه، تز معروف او درباره‌ی رابطه بین نیروهای مولد و روابط

تولید است؛ تزی که بر اساس آن، تشدید تضاد بین این دو نیرو، شرط لازم برای گذار از یک شیوه‌ی تولید به شیوه‌ای دیگر است. فیشباخ در فصل عجیبی از کتاب خود، تلاش می‌کند تا این تز مارکسی را انکار کند.^{۹۵} او ظاهراً با استناد به برداشتی نادرست از بخشی از «ایدئولوژی آلمانی» و با تکیه بر دلایل اسپینوزایی، به این نتیجه می‌رسد:

از این منظر، از دیدگاه «قدرت نامتناهی طبیعت» اسپینوزا - جایی که مفهوم «sub specie aeternitas» (از منظر ابدیت) نیز امکان درک صحیح تاریخ را فراهم می‌سازد- شیوه‌های مبادله و روابط تولید همواره شرایطی غیرارگانیک هستند که کاملاً با وضعیت توسعه‌ی نیروهای مولد متناسب نیستند. تضاد نیروهای مولد و مناسبات تولید تنها از منظر تاریخی و فقط از نگاه کسانی که به عصر متأخر تعلق دارند قابل‌تصور است، هرچند که دیدگاه آن‌ها نیز محدود و یک‌جانبه است زیرا آن‌ها در واقع به یک فرم اجتماعی تعلق دارند که روابط اجتماعی در قلب رابطه‌ای قرار دارد که آن‌ها به آن تسلیم شده‌اند. تضاد ذاتی موجود در یک فرم اجتماعی را فقط می‌توان تصور کرد، و تنها می‌توان آن را به گونه‌ای گذشته‌نگر، در یک آرایش اجتماعی پیشین، آن هم از سوی کسانی که خود را از گذشته روشن‌بین‌تر می‌دانند تا حدی که نسبت به وضعیت خود کور هستند، در نظر گرفت.^{۹۶}

به نظر من این تفسیر ارتباط زیادی با مارکس ندارد. این‌جا بخشی در «ایدئولوژی آلمانی» آورده شده است که فیشباخ متکی به آن است:

«پس، شرایط معینی که تحت آن تولید می‌کنند تا زمانی که تضاد هنوز ظاهر نشده، با واقعیت ماهیت مشروط آن‌ها، هستی یک‌طرفه‌شان، یک‌جانبه‌گری که فقط زمانی که تضاد وارد صحنه می‌شود و به این ترتیب صرفاً برای آیندگان وجود دارد، مطابقت می‌کند. آنگاه این شرایط به‌عنوان قیدوبندی تصادفی ظاهر می‌گردد و آگاهی از این‌که همانا قیدوبند است نیز به حساب عصر پیشین گذاشته می‌شود.»^{۹۷}

چیزی که «ظاهر می‌شود» و «وارد صحنه می‌شود» وجودی مستقل از ادراک آن دارد، و این «آگاهی» از در بند بودن نیروها از طریق روابط است که بعداً به «عصر پیشین» نسبت داده می‌شود، نه خود تضاد. در هر صورت، نوشته‌های بعدی مارکس،

از جمله خلاصه‌ی او از ماتریالیسم تاریخی در مقدمه‌ی ۱۸۵۹ «سهمی در نقد اقتصاد سیاسی»، به طور مداوم تضاد میان نیروهای مولد و روابط تولید را امری عینی و مستقل از آگاهی کسانی که تابع آن هستند، قلمداد می‌کند. فیشباخ این استدلال عجیب را به واسطه آنچه به نظر سوءتفسیر اسپینوزا است، مطرح می‌کند. «از منظر ابدیت» شرطی است که ما آن زمانی درمی‌یابیم که به نوع سوم دانش دست پیدا می‌کنیم (اخلاق، بخش پنجم، گزاره ۲۳).^{۹۸} همانطور که گرولت می‌گوید، ما امور محدود را «نه تنها با جوهر خود، بلکه به واسطه‌ی خدا» می‌شناسیم، با محدودیت‌شان که در این واقعیت منعکس می‌شود که «آن‌ها نه تنها از علیت مطلق خدا، بلکه در عین حال از زنجیره‌ی نامتناهی علل محدود به وجود می‌آیند».^{۹۹}

این نیز همان مطلبی است که اسپینوزا بارها تصدیق می‌کند، «واقعیت و کمال» در واقع «یک چیز هستند» (اخلاق، بخش دوم، تعریف ۶).^{۱۰۰} تمایز چیزها به عنوان کمال بیش‌تر یا کم‌تر صرفاً پیش‌بینی ذهنی انسانی است:

«و از آنجا که به اشیاء اخیر اموری را، از قبیل حد و پایان و ضعف و جز آن نسبت می‌دهیم که مستلزم نفی هستند، لذا آنها را ناقص می‌دانیم، نه به این جهت که چیزی که جزء طبیعت آنها بوده مفقود است یا طبیعت مرتکب خطا شده بلکه به این دلیل که آنها نفس ما را به قوت و شدت اشیائی که کاملشان می‌نامیم متأثر نمی‌سازند، زیرا تنها چیزی به طبیعت شیء تعلق دارد که از ضرورت علت فاعلی ناشی شود و هرچه از ضرورت طبیعت علت فاعلی ناشی می‌شود ضرورتاً واقع می‌گردد» (اخلاق، بخش چهارم، مقدمه).^{۱۰۱}

هر آنچه در ذات خداست محقق می‌شود؛ هر آنچه منفی یا محدود به نظر می‌رسد صرفاً ناشی از نارسایی درک ماست. فیشباخ در تبیین استفاده‌ی مارکس از اصطلاح «تضاد»، این آموزه را به کار می‌برد. با این حال، به نظر می‌رسد او تفاوت بنیادینی را که اسپینوزا میان «ابدیت» و «دیرند» قائل می‌شود، از نظر دور داشته است. اسپینوزا به روشنی بیان می‌کند که هنگامی که صرفاً به ماهیت حالات توجه کنیم و نظم کلی طبیعت را نادیده بگیریم، نمی‌توانیم از وجود فعلی آن‌ها به وجود آینده یا

گذشته‌شان پی ببریم. این نشان می‌دهد که وجود جوهر و وجود حالات، ماهیتاً متفاوت‌اند.

تفاوت میان ابدیت و دیرند از این‌جاست که وجود حالات را می‌توان با مفهوم «دیرند» توصیف کرد؛ یعنی آن‌ها در زمان پدیدار می‌شوند و از بین می‌روند. اما وجود جوهر را تنها می‌توان با مفهوم «ابدیت» توصیف کرد. جوهر، به معنای واقعی کلمه، همیشه وجود داشته و خواهد داشت؛ او از وجودی بی‌نهایت بهره‌مند است، یا به عبارتی دیگر، «بودن» مطلق است.¹⁰²

با توجه به این تمایز، بسیار جای تردید است که نگاه کردن به پدیده‌ها «از منظر ابدیت» بتواند مبنایی برای «درک واقعی تاریخ» باشد. همان‌طور که استوارت همپشایر بیان می‌کند، در فلسفه‌ی اسپینوزا، «گفتن این‌که چیزی ابدی است به معنای آن است که هیچ ویژگی موقت یا زمانی بر آن صدق نمی‌کند.»^{۱۰۳} از سوی دیگر، تاریخ به‌طور قطع در قلمرو دیرند قرار دارد؛ یعنی مجموعه‌ای از رویدادهای محدود و متغیر در زمان. علاوه بر این، همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، اسپینوزا در بخش‌های ۴ و ۵ «اخلاق»، ضمن تأکید بر اهمیت آزادی فردی، به تغییر فردی نیز اشاره می‌کند. او معتقد است که ما می‌توانیم با تقویت عواطف فعال در برابر عواطف منفعل، به آزادی بیشتری دست یابیم. درک این تغییر فردی بدون در نظر گرفتن تضاد بین امکانات مختلف و واقعیت موجود، دشوار است. زیرا باید مشخص کنیم که کدام امکانات تحقق یافته‌اند و چرا این امکانات به‌جای سایر امکانات تحقق یافته‌اند. این موضوع در مورد تغییرات جمعی که موضوع اصلی تحقیق تاریخی است نیز صدق می‌کند.

بنابراین، جالب است که اسپینوزا روشی را که در «رساله‌ی سیاسی-الهیاتی» به کار می‌برد و همان روشی است که برای مطالعه‌ی طبیعت ضروری است، صراحتاً روشی تاریخی توصیف می‌کند. او می‌گوید: «روش تفسیر کتاب مقدس اصلاً با روش تفسیر طبیعت متفاوت نیست، بلکه کاملاً با آن مطابقت دارد. زیرا روش تفسیر طبیعت در درجه‌ی اول شامل بازسازی تاریخ طبیعت است، که از طریق آن، به‌عنوان داده‌های مشخص، تعاریف چیزهای طبیعی را استنباط می‌کنیم. به همین ترتیب، برای تفسیر کتاب مقدس نیز لازم است تاریخ بی‌واسطه‌ای از کتاب مقدس تهیه شود و آنچه در

ذهن نویسندگان کتاب مقدس بوده را با استفاده از استنتاجات منطقی، به عنوان داده‌ها و اصول مشخص، استخراج کنیم.»^{۱۰۴}

توضیحاتی در باب تغییرات:

دلوز نقدی موجه بر تفسیر من وارد می‌کند: «در اندیشه‌ی اسپینوزا، نباید هرگز هستی یافتن را به منزله‌ی گذار از ممکن به واقع در نظر گرفت.»^{۱۰۵} این در حالی است که اسپینوزا خود بیان می‌کند: «ممکن و اتفاقی... در واقع چیزی نیست جز نقص در شناخت ما.» اما این نقص دقیقاً از منظر ابدیت است، جایی که «هیچ زمانی، نه قبل و نه بعد، و هیچ تأثیر دیگری از زمان وجود ندارد.»^{۱۰۶} در این نگاه، طبیعت فراتر از دیرند و تغییر قرار می‌گیرد. با این حال، اندکی پس از آنکه اسپینوزا توصیف اشیا بر اساس کمال و نقص را ذهنی می‌داند، می‌افزاید: «ز آن‌جا که می‌خواهیم تصویری از انسان، به‌عنوان الگویی از طبیعت انسانی داشته باشیم، استفاده از اصطلاحاتی مانند نقص و کمال مفید خواهد بود.» بنابراین وقتی اسپینوزا می‌گوید: «وقتی می‌گوییم کسی از کمال کم‌تر به کمال بیش‌تر می‌رسد، و برعکس» منظورش این است که «ما تصور می‌کنیم که قدرت عمل او، تا آن‌جا که به‌واسطه‌ی طبیعت او درک می‌شود، افزایش یا کاهش می‌یابد» (اخلاق، مقدمه‌ی بخش چهارم).^{۱۰۷} در «رساله»، اسپینوزا حتی پا را فراتر می‌گذارد: «ما کاملاً از نظم و ارتباط واقعی پدیده‌ها، یعنی نحوه‌ی واقعی ترتیب و پیوند پدیده‌ها، بی‌اطلاعیم. بنابراین، برای اهداف عملی بهتر است، در واقع ضروری است، که پدیده‌ها را به‌عنوان امور امکانی در نظر بگیریم.»^{۱۰۸}

در بخش‌های مذکور، اسپینوزا انسان را نه تنها به‌عنوان عضوی از زنجیره‌ی بزرگ طبیعت، بلکه به‌عنوان فاعلی در آن می‌نگرد. بی‌شک، از منظر ابدیت، این فرآیندها بسیار متفاوت جلوه می‌کنند. چراکه آن‌ها بیشتر در پیوند علی که اجزا و تعامل حالات را به هم پیوند می‌دهد، ادغام شده و در نتیجه دیگر به‌عنوان تغییراتی که در زمان رخ می‌دهند، درک نمی‌شوند، بلکه به‌عنوان هم‌بود در عقل الهی شناخته می‌شوند. بدین ترتیب، ما قلمرو تاریخ و زمان را ترک گفته و وارد وضعیتی می‌شویم که اسپینوزا آن را «خوشبختی» می‌نامد؛ جایی که «عشق به اندیشه‌ی خدا» یا همان دانش درجه‌سه،

ما را به سوی «درک اشیا از منظر ابدیت» سوق می‌دهد. (اخلاق، بخش پنجم، قضیه ۳۱).^{۱۰۹} با این حال، فرآیند شکل‌گیری سوژه که اسپینوزا در بخش‌های چهارم و پنجم «اخلاق» به آن می‌پردازد، نشان می‌دهد که قلمروهای ابدیت و دیرند به هم نفوذ می‌کنند. توسل می‌نویسد: «زندگی ابدی همیشه از پیش داده شده نیست؛ این یک امکان است، امکان نهایی فردیت ما که نمی‌تواند تحقق یابد مگر در پایان فرآیندی که تکامل زمانمند و - بیایید ریسک کنیم و بگوییم - تاریخی است.»^{۱۱۰} نگری نیز با تعمیقی بر این دیدگاه و با استناد به خوانشی دقیق از «اخلاق» استدلال می‌کند که «دموکراسی اسپینوزایی... نه یک شکل حکومت، بلکه یک فعالیت اجتماعی تکاملی، یک "شدن ابدی" است.»^{۱۱۱}

اگر این تفسیر تا حدودی دقیق باشد، آن‌گاه می‌توانیم اهمیت هگل در تاریخی‌سازی بسیار رادیکال‌تر اندیشه را بهتر درک کنیم؛ تاریخی‌سازی‌ای که او به ویژه در «پدیدارشناسی روح» به دست می‌آورد، جایی که اشکال تاریخی متوالی آگاهی اروپایی را ردیابی می‌کند. همچنین، تفسیر او از تاریخ به‌عنوان «پیشرفت آگاهی آزادی» نیز در این راستا قابل‌توجه است.^{۱۱۲} با این حال، هگل در نهایت به دنبال تابع کردن زمان به این مفهوم است و در پایان «پدیدارشناسی روح» اعلام می‌کند که «روح لزوماً در زمان ظاهر می‌شود، و تا زمانی که مفهوم خالص آن را درک نکند، یعنی تا زمانی که زمان را پاک نکند، در زمان ظاهر نمی‌شود.»^{۱۱۳} در این‌جا، ارزش افزوده نظریه‌ی ماتریالیستی‌تر تاریخ مارکس آشکار می‌شود. بنابراین، نباید گفت هگل یا اسپینوزا، بلکه باید گفت اسپینوزا، هگل و مارکس.

پیوند با متن انگلیسی:

<https://isj.org.uk/marx-and-spinoza/>

***الکس کالینیکوس** استاد بازنشسته‌ی مطالعات اروپایی در کالج کینگ لندن، هم‌سر دبیر کتاب راهنمای راتلج مارکسیسم و پسامارکسیسم (روتلیج، ۲۰۲۰)، و ستون‌نویس روزنامه کارگر سوسیالیست است. آخرین کتاب او «عصر جدید فاجعه» Polity، ۲۰۲۳ است.

^۱ از پروفیسور زنگ فنگ‌یو که مرا برای ارائه‌ی سخنرانی در دانشکده‌ی فلسفه دانشگاه زمنین چین دعوت کرد و این مقاله از آن سخنرانی نشأت گرفته است، و از رولاند بوئر برای پاسخ او، و از جوزف چونارا، ریچارد دانلی، داریوش دوست، روبرتو فیلی، راب جکسون، گارت جنکینز و کاملیا رویل برای نظراتشان بر روی پیش‌نویس‌ها، سپاسگزارم.

^۲ Israel, 2023, pp1117-18.

^۳ به نام‌های مارکس به لاسال در ۳۱ مه ۱۸۵۸ مراجعه کنید - مارکس و انگلس، ۲۰۱۰، ص ۳۱۶.

به‌طور مشابه، در آوریل ۱۸۷۹، مارکس به جامعه‌شناس روسی ماکسیم کووالفسکی نوشت: «آنچه اسپینوزا سنگ‌بنای سیستم خود می‌دانست و آنچه واقعاً آن سنگ‌بنا را تشکیل می‌دهد دو چیز کاملاً متفاوت است.» - مارکس و انگلس، ۲۰۱۰، ص ۴۵۲. از جوزف چونارا برای این ارجاع تشکر می‌کنم.

^۴ Deleuze, 1990, p345.

دلوز در کتاب جذاب خود با عنوان «مطالعه‌ای فرمال بر طرح اخلاق و نقش یادداشت‌های حاشیه‌ای در تحقق آن: دو/اخلاق» از نظریات مارکس در مورد ساختار «اخلاق» حمایت می‌کند.

see Deleuze, 1990, pp337-350.

^۵ برای مطالعه‌ی منابعی که در آن به ارجاعات مارکس به اسپینوزا اشاره شده است، می‌توانید به کتاب «Vieira Martins, ۲۰۲۲، صفحات ۳۱-۳۱۲» مراجعه کنید. آندره توسل فقید، محقق برجسته‌ی مارکسیست اسپینوزا، بررسی بسیار خوبی در این زمینه انجام داده است (توسل، ۱۹۹۴a). در مقاله‌ای دیگر، او استدلال می‌کند که اسپینوزا تأثیر نظری پایدار بر مارکس داشته است، اما بر تفسیر بسیار مشکوکی از «سرمایه»، جلد ۱، فصل ۱ تکیه می‌کند (توسل، ۲۰۰۸). تریسی ماتیسیک بحث بسیار جالب، اگرچه ضرورتاً گمانه‌زنی، درباره‌ی اهمیت یادداشت‌های مارکس بر «رساله» برای مفهوم در حال توسعه‌ی او از آزادی ارائه می‌دهد (ماتیسیک، ۲۰۲۲، فصل ۳).

^۶ Plekhanov, 1974 and 1976. On Plekhanov's Spinozism, see Matysik, 2022, chapter 6.

^۷ Labriola, 1964, pp207, 222 and 226. See the interesting discussion of Labriola's "critical Spinozism" in Tosel, 1994a, pp200-204.

^۸ Althusser, 2017, p168. This interesting unfinished book was written in 1976, but it was only published after Althusser's death.

^۹ Althusser, 1976, p134.

برای بحث در مورد رابطه‌ی پیچیده بین آلتوسر و همکارانش و اسپینوزا، مراجعه کنید به:

Montag, 2013, chapter 5. See also Sánchez Estop, 2022.

^{۱۰} مراجعه کنید به مطالعه‌ی مهم درباره‌ی اهمیت اسپینوزا در قرن بیستم:

French philosophy in Peden, 2014

¹¹ Callinicos, 2023.

¹² See, for example, Foster, 2001; Burkett, 1999; Angus, 2016; Saito, 2017; Davis, 1999 and 2001; Moore, 2015.

¹³ Foster, 2020.

¹⁴ See Callinicos, 2006, pp209-215. See also Sven-Eric Liedman's massive study, Liedman, 2023.

¹⁵ Curley, 1985, p548.

^{۱۶} متأسفانه، طول بسیار زیاد کتاب ایزرائیل - بیش از ۱۳۰۰ صفحه - احتمالاً بسیاری از خوانندگان بالقوه را دلسرد خواهد کرد. او اغلب خود را به حاشیه می‌کشد تا مسیرهای مبهم شبکه‌هایی را که اسپینوزا در آن‌ها شرکت کرده بود، دنبال کند و به تلاش‌های تکراری و طولانی‌مدت برای نشان دادن اصالت و تأثیر موضوع خود می‌پردازد. با وجود نقاط قوت فراوان کتاب، دغدغه‌ی ایزرائیل برای تأیید ایده‌ی «روشنفکری رادیکال»، که توسط بسیاری از مورخان مدرن متقدم مورد مناقشه قرار گرفته است، با اسپینوزا و پیروانش در مرکز آن، مانع از تولید یک زندگی‌نامه قابل مدیریت می‌شود. رد مارکسیسم توسط ایزرائیل، که به‌طور صریح در آثار دیگر بیان شده است، در این‌جا کم‌تر مسأله‌ساز است.

¹⁷ Fischbach, 2014, p36.

¹⁸ Macherey, 2011. See the preface to the second edition. See also Read, 2012.

¹⁹ Marx, 2008, p32. For two different recent readings of Hegel's influence on Capital, see Callinicos, 2014, and Finelli, 2014

²⁰ Curley, 1985, pp420 and 417.

²¹ See "Letter 64 to G H Schuller (29 July 1675)" in Curley, 2016, pp439, 284. On the very difficult subject of the infinite modes, see Gueroult, 1969, chapter 11.

²² Curley, 1985, p482.

²³ Wolfson, 1934a, pviii. See, more generally, Wolfson, 1934a, chapter 1.

²⁴ Althusser, 2017, p271.

آلتوسر ممکن است این جمله‌ی لایب نیتس را اقتباس کرده باشد: «اکثر فیلسوفان کار خود را از موجودات آغاز می‌کنند؛ رنه دکارت از نفس شروع می‌کند؛ اسپینوزا از خدا». نقل شده در:

Gueroult, 1974, p8. Deleuze denies that "the Ethics 'begins' with God"—Deleuze, 1990, p337.

با وجود این، از آن‌جایی که بخش اول «اخلاق» «درباره‌ی خدا» نامیده می‌شود، این موضوع تا حدودی بی‌اهمیت به نظر می‌رسد. توسل استدلال مفصلی برای ماتریالیسم اسپینوزا ارائه کرد:

Tosel, 1994b, chapter 5

²⁵ Curley, 1985, p442.

²⁶ Hegel, 1963, pp280-282.

برای تشخیص نقد هگلی، رجوع کنید به

Gueroult, 1969, pp462-468; Melamed, 2012; and Hindrichs, 2012

²⁷ Hegel, 2018, p12.

²⁸ Curley, 1985, p584.

^{۲۹} این نقل قول از «رساله کوتاهی درباره خدا، انسان و سعادت او» گرفته شده است که در طول زندگی اسپینوزا منتشر نشده ماند:

Curley, 1985, p74

³⁰ Gueroult, 1969, p9.

³¹ Ilyenkov, 1977, pp53-54. On the strengths and weaknesses of Ikyenkov's reading of Spinoza, see Bowring, 2022.

^{۳۲} کامل‌ترین نمایش رابطه بین تلئولوژی هگل و نظریه‌ی نفی معین در کتاب روزن، ۱۹۸۲ ارائه شده است.

³³ Deleuze, 1990, especially chapter 1.

³⁴ Peden, 2014, p238. On Deleuze's interpretation of Spinoza, see Peden, 2014, chapters 6 and 7.

³⁵ 35 Gueroult, 1969, pp447-448.

این متن از یک نقد دقیق بر آنچه او «تفسیر ایده‌آلیستی، ذهنی‌گرایانه یا فرمالیستی صفات» می‌نامد، به عنوان چیزی نامعتبر استخراج شده است:

Gueroult, 1969, pp428-461

وولفسون یکی از مدافعان اصلی ذهنی‌گرایی صفات بود:

Wolfson, 1934a, pp142-157. See also Della Rocca, 2012, and Garrett, 2012

³⁶ Curley, 1985, p412

³⁷ Wolfson, 1934a, p129.

³⁸ 38 Marx and Engels, 2010, p323.

برای این مرجع از رولاند بوئر بسیار سپاسگزارم

³⁹ Curley 1985, p428.

درباره خدا به‌عنوان علت درون‌ماندگار مراجعه کنید به:

Wolfson, 1934a, pp319-328

بحث‌های اصلی آلتوسر درباره‌ی علیت ساختاری در این کتاب‌های التوسر است:

Althusser, 2015, chapter 9, and Althusser, 2020.

⁴⁰ From the Short Treatise—see Curley, 1985, p148.

⁴¹ Jameson, 1992, p82.

از جیسون رید برای توبیتی که توجه من را به این متن جلب کرد، متشکرم.

⁴² Callinicos, 2023.

به بحث من درباره تفاوت‌های ظریف این رویکرد به کلیت در کتاب کالینیکوس، ۲۰۱۲ مراجعه کنید.

⁴³ Marx, 1975, pp327 and 347.

⁴⁴ Marx, 1976, p290.

⁴⁵ See especially Fischbach, 2014, chapter 7.

⁴⁶ Curley, 1985, p457.

⁴⁷ Lordon, 2014, p55. Compare “Frédéric Lordon, Marx et Spinoza: La Question de l’aliénation” in Fischbach, 2014.

⁴⁸ Curley, 1985, p492.

⁴⁹ Curley, 1985, p443

⁵⁰ Curley, 1985, p499.

⁵¹ Israel, 2023, p450.

⁵² Curley, 1985, p409.

⁵³ “Letter 58 to G H Schuler (October 1674)” in Curley, 2016, p429. Allen Wood argues that Spinoza’s position is incoherent—Wood, 2012.

Compare, however, the lucid exposition in Hampshire, 1951, chapter 4.

⁵⁴ Curley, 1985, p493.

⁵⁵ Curley, 1985, p525

⁵⁶ Marx, 1975, p326.

با کمال تعجب، فی‌شباح به این متن ارجاع نداده یا آن را مورد بحث قرار نداده است.

⁵⁷ Curley, 1985, pp556 and 587. See Wolfson, 1934b, chapter 19.

⁵⁸ Deleuze, 1988.

⁵⁹ Read, 2016, pp37-38.

⁶⁰ Sharp, 1998, p103.

⁶¹ See the Theological-Political Treatise in Curley, 1985, p289. On Spinoza’s political thought, see Negri, 1990; Balibar, 1998; Montag, 1999; and Malcolm, 1999. در هلند قرن ۱۷، برادران یوهان و پیتر دو لا کورت پیش از او از دموکراسی حمایت کردند. —see Israel 2023, pp482-483.

⁶² Israel, 2007, pxxx. See also Israel, 2001.

⁶³ Israel, 2023, p100.

⁶⁴ Israel, 2023, p300. See also, more generally, chapters 4, 9, and 10. Tosel, 1994, pp12 and 209.

⁶⁵ Israel, 2023, p467.

⁶⁶ Israel, 2023, p474 and chapter 30; Israel, 1998, chapter 31

ایزرائیل انگلستان دوران استوری‌شین را «یک پادشاهی مطلقه جاه طلب» توصیف می‌کند که به لحاظ ایدئولوژیکی با جمهوری هلند دشمن بود

—Israel, 2023, p493

⁶⁷ Israel, 2023, p506; see also chapters 19 and 23-28.

⁶⁸ Curley, 2016, p70.

⁶⁹ See the exploration of this dilemma in Hill, 1984. See also my review—Callinicos, 1984.

⁷⁰ Curley, 1985, p471.

⁷¹ Althusser, 1976, p136.

⁷² Israel, 2023, pp108 and 109.

⁷³ Israel, 2023, p947.

⁷⁴ Tosel, 1994a, pp12 and 209.

^{۷۵} لوردون خودش این موضوع را در تحلیل‌های خود از جنبش عظیم فرانسه علیه «اصلاحات» بازنشستگی نولیبرالی امانوئل مکرون، رئیس جمهور، نشان داده است - برای مثال، به لوردون، ۲۰۲۳ مراجعه کنید.

⁷⁶ Israel, 2023, p416.

⁷⁷ See, especially, Israel, 2023, chapters 13, 14, 16, 18 and 20.

⁷⁸ Curley 1985, p441.

در مورد استفاده‌ی اسپینوزا از روش هندسی و تأثیر هابز، مراجعه کنید به:

Gueroult, 1974, chapter 17.

⁷⁹ Raatikainen, 2013.

براندازی درخشان مدل استنتاجی ریاضیات که اسپینوزا را تحت تأثیر قرار داد، در کتاب لاکاتوش، ۱۹۷۶ یافت می‌شود. در مورد ریاضی‌سازی طبیعت در قرن هفدهم، به کتاب کوپر، ۱۹۶۶ مراجعه کنید.

⁸⁰ Marx and Engels, 2010, p511.

⁸¹ Wolfson, 1934a, p399.

⁸² For example, Gould, 1990.

⁸³ Vieira Martins, 2022, chapters 5 and 6.

⁸⁴ “Letter 50 to Jarig Jelles (2 June 1674)” in Curley, 2016, p405.

⁸⁵ Althusser, 2017, p275; Vieira Martins, 2022, p62.

^{۸۶} فیزیوکرات‌ها مکتبی از اقتصاد سیاسی در قرن‌های هفدهم و هجدهم بودند که با نظریه‌پردازان فرانسوی مانند فرانسوا کنه، مارکی دو میرابو و آن-روبرت ژاک تورگو مرتبط بودند.

⁸⁷ Negri, 1990, p7. For the economic backdrop, see Israel, 1989.

⁸⁸ Marx, 1973, p104.

⁸⁹ “Letter 17 to Pieter Balling (20 July 1664)” in Curley 1985, p353.

طبیعتاً، این نامه تلاش‌هایی برای تفسیر برانگیخته است

See, for example, Feuer, 1957; Montag, 1999, pp87-89; and Goetschel, 2016.

⁹⁰ Israel, 2023, p120.

⁹¹ Nadler, 2018, pp25-28 and chapter 3; Blackburn, 1997, chapters 4 and 5; Israel, 2023, pp165-170.

⁹² Israel, 2023, chapter 7.

⁹³ Althusser, 2017, p275.

برای بحث درباره چهار «قاره علمی»-یعنی ریاضیات، فیزیک، تاریخ و ناخودآگاه، نگاه کنید به:

Althusser, 2017, chapter 5.

⁹⁴ Althusser, 2017, p276.

⁹⁵ See the fundamental exploration in Cohen, 1978.

⁹⁶ Fischbach, 2014, p88. More generally, see Fischbach 2014, chapter 5.

⁹⁷ Marx and Engels, 1975, p82. Italics added.

⁹⁸ Curley, 1985, p607.

⁹⁹ Guerout, 1974, p610.

¹⁰⁰ Curley, 1985, p447.

¹⁰¹ Curley, 1985, p545.

¹⁰² “Letter 12 to Lodewijk Meyer (20 April 1663)” in Curley, 1985, p202.

See Wolfson, 1934a, chapter 10; and Tosel, 1994, chapter 2.

¹⁰³ Hampshire, 1956, p129.

¹⁰⁴ Curley, 2016, p171.

¹⁰⁵ Deleuze, 1990, p212. Peden diagnoses Deleuze’s hostility to the very category of the possible — see Peden, 2014, chapter 7.

¹⁰⁶ Parts 1 and 2 of Descartes’ Principles of Philosophy; Curley, 1985, pp308 and 309.

¹⁰⁷ Curley, 1985, pp545-546.

¹⁰⁸ Curley, 2016, ppiv and 4, p126.

¹⁰⁹ Curley 1985, pp610-611.

ترجمه‌ی اصلاح شده مطابق با تفسیر گرولت از گونه به عنوان «یک شکل، نظرگاه یا جنبه»

Guerout, 1974, p609.

تلاش فیشباخ برای ریشه‌کن کردن تناقض در مارکس یادآور ضعف اسپینوزیسم تحت تأثیر دلوز نگری است که ارنستو لاکلائو تشخیص داده است:

Laclau, 2004, as well as my discussion in Callinicos, 2006, pp146-151.

¹¹⁰ Tosel, 1994a, p50.

¹¹¹ Negri, 2004, p111.

¹¹² Hegel, 1975, p54.

¹¹³ Hegel, 2018, p461. See Callinicos, 1995, chapter 1.

منابع

Althusser, Louis, 1976, *Essays in Self-Criticism* (New Left Books).

Althusser, Louis, 2015 [1965], “The Object of Capital”, in Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Jacques Rancière and Pierre Macherey, *Reading Capital: The Complete Edition* (Verso).

Althusser, Louis, 2017, *How to Be a Marxist in Philosophy* (Bloomsbury).

Althusser, Louis, 2020, "On Genesis", in *History and Imperialism, Writings 1963-1986* (Wiley).

Angus, Ian, 2016, *Facing the Anthropocene: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System* (Monthly Review).

Balibar, Étienne, 1998, *Spinoza and Politics* (Verso).

Blackburn, Robin, 1997, *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern 1492-1800* (Verso).

Bowring, Bill, 2022, "Spinoza, Marx and Ilyenkov (Who Did Not Know Marx's Transcription of Spinoza)", *Studies in East European Thought*, volume 74, issue 3.

Burkett, Paul, 1999, *Marx and Nature: A Red and Green Perspective* (Monthly Review).

Callinicos, Alex, 1984, "The Rule of the Saints: Christopher Hill and the English Revolution", *Socialist Worker Review* 69 (October), www.marxists.org/history/etol/writers/callinicos/1984/10/saints.html

Callinicos, Alex, 1995, *Theories and Narratives: Reflections on the Philosophy of History* (Polity).

Callinicos, Alex, 2006, *The Resources of Critique* (Polity).

Callinicos, Alex, 2012, "Daniel Bensaïd and the Broken Time of Politics", *International Socialism* 135 (summer), <http://isj.org.uk/daniel-bensaid-and-the-broken-time-of-politics>

Callinicos, Alex, 2014, *Deciphering Capital: Marx's Capital and Its Destiny* (Bookmarks).

Callinicos, Alex, 2023, *The New Age of Catastrophe* (Polity).

Cohen, G A, 1978, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Princeton University Press).

Curley, Edwin (ed), 1985, *The Collected Works of Spinoza: Volume 1* (Princeton University Press).

Curley, Edwin (ed), 2016, *The Collected Works of Spinoza: Volume 2* (Princeton University Press).

Davis, Mike, 1999, *The Ecology of Fear: Los Angeles and the Imagination of Disaster* (Metropolitan).

Davis, Mike, 2001, *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World* (Verso).

Deleuze, Gilles, 1988 [1970], *Spinoza: Practical Philosophy* (City Lights).

Deleuze, Gilles, 1990 [1968], *Expressionism in Philosophy: Spinoza* (Zone).

Della Rocca, Michael, 2012, "Rationalism, Idealism, Monism, and Beyond", in Eckart Förster and Yitzhak Melamed (eds), *Spinoza and German Idealism* (Cambridge University Press).

Feuer, Lewis S, 1957, "The Dream of Benedict de Spinoza", *American Imago*, volume 14, issue 3.

Finelli, Roberto, 2014, *Un parricido compiuto: Il confronto finale di Marx con Hegel* (Jaca).

Fischbach, Franck, 2014, *La production des hommes: Marx avec Spinoza* (Vrin).

Förster, Eckart, and Yitzhak Melamed (eds), 2012, *Spinoza and German Idealism* (Cambridge University Press).

Foster, John Bellamy, 2001, *Marx's Ecology: Materialism and Nature* (Monthly Review).

Foster, John Bellamy, 2020, *The Return of Nature: Socialism and Ecology* (Monthly Review).

Garrett, Don, 2012, "A Reply on Spinoza's Behalf", in Eckart Förster and Yitzhak Melamed (eds), *Spinoza and German Idealism* (Cambridge University Press).

Goetschel, Willi, 2016, "Spinoza's Dream", *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*, volume 3, issue 1.

Gould, Steven Jay, 1990, *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History* (Hutchinson Radius).

Gueroult, Martial, 1969, *Spinoza, Tome I: Dieu (Ethique, I)* (Georg Olms).

Gueroult, Martial, 1974, *Spinoza, Tome II: L'Âme (Ethique, II)* (Georg Olms).

Hampshire, Stuart, 1951, *Spinoza* (Pelican).

Hegel, G W F, 1963, *Lectures on the History of Philosophy: Volume 3* (Routledge).

Hegel, G W F, 1975, *Lectures on the Philosophy of World History* (Cambridge University Press).

Hegel, G W F, 2018, *The Phenomenology of Spirit* (Cambridge University Press).

Hill, Christopher, 1976, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution* (Penguin).

Hill, Christopher, 1984, *The Experience of Defeat: Milton and Some Contemporaries* (Faber and Faber).

Hindrichs, Gunnar, 2012, "Two Models of Metaphysical Inferentialism: Spinoza and Hegel", in Eckart Förster and Yitzhak Melamed (eds), *Spinoza and German Idealism* (Cambridge University Press).

Ilyenkov, Evald, 1977 [1974], *Dialectical Logic, Essays on its History and Theory* (Progress), www.marxists.org/archive/ilyenkov/works/essays/index.htm

Israel, Jonathan, 1989, *Dutch Primacy in World Trade 1585-1740* (Clarendon).

Israel, Jonathan, 1998, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall* (Clarendon).

Israel, Jonathan, 2001, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford University Press).

Israel, Jonathan, 2007, "Introduction", in Benedictus de Spinoza, *Theological-Political Treatise* (Cambridge University Press).

Israel, Jonathan, 2023, *Spinoza: Life and Legacy* (Oxford University Press).

Jameson, Fredric, 1992, *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System* (Indiana University Press).

Koyré, Alexandre, 1966, *Études galiléennes* (Hermann).

Labriola, Antonio, 1964, *Saggi sul materialismo storico* (Editori Riuniti).

Laclau, Ernesto, 2004, "Can Immanence Explain Social Struggles?", in Jodi Dean and Paul Passavant (eds), *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri* (Routledge).

Lakatos, Imre, 1976, *Proofs and Refutations: The Logic of Mathematic Discovery* (Cambridge University Press).

Liedman, Sven-Eric, 2023, *The Game of Contradictions: The Philosophy of Friedrich Engels and Nineteenth-Century Science* (Brill).

Lordon, Frédéric, 2014, *Willing Slaves of Capital: Spinoza and Marx on Desire* (Verso).

Lordon, Frédéric, 2023, "The French Uprising" (31 March), <https://newleftreview.org/sidecar/posts/the-french-uprising>

Macherey, Pierre, 2011 [1979], *Hegel or Spinoza* (University of Minnesota Press).

Malcolm, Noel, 1991, "Hobbes and Spinoza", in J H Burns (ed), *The Cambridge History of Political Thought: 1450-1700* (Cambridge University Press).

Marx, Karl, 1973, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy* (Penguin).

Marx, Karl, 1975, *Early Writings* (Penguin).

Marx, Karl, 1976 [1867], *Capital, Volume 1* (Penguin).

Marx, Karl, 2008, "Manuskripte zum zweiten Buch des 'Kapitals' 1868 bis 1881", in *Marx-Engels Gesamtausgabe: Zweite Abteilung (Das Kapital und Vorarbeiten)*, volume 11 (Akademie Verlag).

Marx, Karl, and Friedrich Engels, 1975, *Collected Works*, volume 5 (Progress).

Marx, Karl, and Friedrich Engels, 1983, *Collected Works*, volume 40 (Progress).

Marx, Karl, and Friedrich Engels, 2010, *Collected Works*, volume 45 (Progress).

Matysik, Tracie, 2022, *When Spinoza Met Marx: Experiments in Nonhumanist Activity* (University of Chicago Press).

Melamed, Yitzhak, 2012, "Omnis Determinatio Est Negatio': Determination, Negation and Self-Negation in Spinoza, Kant and Hegel", in Eckart Förster and Yitzhak Melamed (eds), *Spinoza and German Idealism* (Cambridge University Press).

Montag, Warren, 1999, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries* (Verso).

Montag, Warren, 2013, *Althusser and His Contemporaries: Philosophy's Perpetual War* (Duke University Press).

Moore, Jason, 2015, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital* (Verso).

Nadler, Steven, 2018, *Spinoza: A Life* (Cambridge University Press).

Negri, Antonio, 1990, *The Savage Anomaly: Power of Spinoza's Metaphysics and Politics* (Minnesota University Press).

Negri, Antonio, 2004, "Democracy and Eternity in Spinoza", in Antonio Negri, Timothy Murphy, Michael Hardt, Ted Stoltze and Charles Wolfe (eds), *Subversive Spinoza* (Manchester University Press).

Peden, Knox, 2014, *Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism from Cavallès to Deleuze* (Stanford University Press).

Plekhanov, Georgi, 1974, *The Development of the Monist View of History* (Progress).

Plekhanov, Georgi, 1976 [1898] "Bernstein and Materialism", in *Selected Philosophical Works: Volume 2* (Progress), www.marxists.org/archive/plekhanov/1898/07/bernsteinmat.html

Raatikainen, Panu, 2013, "Gödel's Incompleteness Theorems", Stanford Encyclopaedia of Philosophy, <http://tinyurl.com/5csnanze>

Read, Jason, 2012, “‘Beginnings without Ends’, New APPS: Art, Politics, Philosophy, Science” (10 January), www.newappsblog.com/2012/01/jason-read-reviews-the-new-translation-of-pierre-macherey-hegel-or-spinoza.html

Read, Jason, 2016, *The Politics of Transindividuality* (Brill).

Rosen, Michael E, 1982, *Hegel's Dialectic and Its Criticism* (Cambridge University Press).

Saito, Kohei, 2017, *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature and the Unfinished Critique of Political Economy* (Monthly Review).

Sánchez Estop, Juan Domingo, 2022, *Althusser et Spinoza: Détours et retours* (Éditions de l'Université de Bruxelles).

Sharp, Andrew (ed), 1998, *The English Levellers* (Cambridge University Press).

Tosel, André, 1994a, “Le Marxisme au miroir de Spinoza”, in André Tosel, 1994, *Du matérialisme de Spinoza* (Éditions Kimé).

Tosel, André, 1994b, *Du matérialisme de Spinoza* (Éditions Kimé).

Tosel, André, 2008, “D'une radicalité à l'autre: Spinoza et Marx”, in *Spinoza ou l'autre (in)finitude* (L'Harmatton).

Vieira Martins, Mauricio, 2022, *Marx, Spinoza and Darwin: Materialism, Subjectivity and Critique of Religion* (Palgrave Macmillan).

Wolfson, Harry Austryn, 1934a, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning, Volume 1* (Harvard University Press).

Wolfson, Harry Austryn, 1934b, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning, Volume 2* (Harvard University Press).

Wood, Allen, 2012, “Fichte and Freedom: The Spinozistic Background”, in Eckart Förster and Yitzhak Melamed (eds), *Spinoza and German Idealism* (Cambridge University Press).