



نقد اقتصاد سیاسی - نقد بتواریگی - نقد ایدئولوژی

## عشق، انسان و ماتریالیسم تاریخی



جیمز آرنت

ترجمه‌ی فرزانه راجی

فروردین‌ماه 1397

## مقدمه

سازوکار **عشق جنسی** فضایی آستانه‌ای را در مرز فلسفه و ماتریالیسم تاریخی اشغال می‌کند. این مقاله، ظهور مفهوم **عشق جنسی** را از بحث و مجادله بین ایده‌الیسم هگلی و ماتریالیسم فلسفی که در نوشته‌های متقدم مارکس و درگیری‌اش با فویرباخ پرورنده شده بود، بررسی می‌کند. مارکس در این نوشته‌های فلسفی و انتقادی متقدم، می‌کوشد تا در جریان پیشرفت این نوشته‌ها پراتیکی را شرح و بسط دهد که از فلسفه دور می‌شود و به سوی گفتمانی حرکت می‌کند که کار و فعالیت انسان را همچون بنیاد پراگماتیک هستی انسان در جهان درک می‌کند. اگرچه به‌نظر می‌رسد که مارکس در مقطعی که یازدهم از خود را درباره‌ی فویرباخ بسط می‌دهد، گسستی را از فلسفه بازنمایی می‌کند، اما همان پژوهش‌های اولیه، بنیاد ماتریالیسمی دیالکتیکی را شکل می‌دهند که اغلب نوشته‌های سیاسی و اجتماعی متأخرش بر آن استوار هستند و در حکم ستون فقرات نظریه‌های اقتصادی‌اش که در **سرمایه** بسط داده شد عمل می‌کنند. برای دست یافتن به ماتریالیسمی که از نوآوری‌های ایده‌الیسم هگلی بهره ببرد، لازم بود که مارکس (و انگلس)، چنانکه پلخانف اشاره می‌کند، به «سویهی سوژکتیو انسان» بپردازند و «بفهمند چگونه می‌توان تبیینی ماتریالیستی برای همه‌ی وجوه زندگی انسان ارائه بدهند»، «تا مجبور نشوند اصول خود را زیر پا بگذارند و پیوسته به دیدگاه‌های ایده‌آلیستی بازگردند و بنابراین، ایده‌الیسم را در سپهر معینی قدرتمندتر بدانند.» (1) مارکس و انگلس باید از طریق ماتریالیسم می‌توانستند شرحی درباره‌ی تجربه‌های ظاهراً غیرمادی و سوژکتیو انسان، توضیحی درباره‌ی فعالیت حسانی او بدهند. به نظر من، یکی از جالب‌ترین مواردی که آن دو به بررسی این موضوع می‌پردازند، مفهوم **عشق جنسی** است. (2)

مارکس در **خاتوادهی مقدس** از مفهوم **عشق** در مقابل جماعت **نقد انتقادی** دفاع می‌کند. (3) مارکس به کنایه می‌گوید شاید جالب‌ترین موضوع برای **نقد انتقادی** در رد مفاهیم فویرباخی **عشق**، با هدف دفاع از شیوه‌ی هگلی ایده‌الیسم استعلایی خودبینانه و نادرستش، این باشد که «ابتدا تلاش کند از **عشق** خلاص شود. **عشق** یک شور است، و هیچ چیز خطرناک‌تر از شور برای آرامش دانش نیست.» (4) **واقعیت** این است که **عشق** «نمودی است شهوانی» - رویارویی «جدل» هگلی «با این» شر - که «فقط قناعت به آن نمی‌کند که انسان را به مقوله‌ی ابژه برای انسان دیگر بدل کند، بلکه حتی از او یک ابژه‌ی معین و واقعی بیرون می‌کشد، این ابژه‌ی تکین شرور... بیرونی که درونی باقی نمی‌ماند، همانا در مغز پنهان است.» (5) **دیالکتیک** هگلی ایده‌آلیستی **نقد انتقادی**، که **واقعیت** مادی را کنار می‌گذارد و ایده‌ی آن را به جایش می‌نشاند، بر غیرمادی و درونی بودن مطلق روند آگاهی پافشاری می‌کند، و علیه ایده و اولویت **عشق** می‌شورد زیرا {**عشق**} به طور جدایی‌ناپذیری در قلمرو مادی و جسمانی انسان کالبدیافته ریشه دارد. پافشاری **نقد انتقادی** بر «شور انتزاعی» **عشق**، به نظر مارکس بدین معناست که «**نقد انتقادی** فقط مخالف **عشق** نیست، بلکه مخالف هر چیز زنده، هر چیز بی‌میانجی، هر گونه تجربه‌ی حسی و هر تجربه‌ی واقعی است که «از کجا» و «به کجای» آن از قبل دانسته نیست.» (6) بدین ترتیب **عشق** برای مارکس **عشق جنسی** است، از این حیث که در درون و تن جای دارد، نه در ایدئولوژی **عشق** به مثابه محصولی تاریخی، همان‌طور که انگلس بعدها ایدئولوژی **عشق** در **منشا خانواده، مالکیت خصوصی و دولت** ترسیم و مارکس در **جلد اول سرمایه** آن را توصیف می‌کند.

مارکس با شیطنت استدلال می‌کند که «**عشق** یک ماتریالیست غیرانتقادی و غیرمسیحی است.» (7) از این لحاظ، مفهوم **عشق** می‌تواند کار ماتریالیسم را انجام دهد: **عشق** ورزی فعالیتی است که فرد واقعی را در جهان تاریخاً مشروط و عملاً موجود تصدیق می‌کند. همان‌گونه که فویرباخ در **جوهر مسیحیت** تاکید می‌کند، «**عشق**، ماتریالیسم است؛ **عشق** غیرمادی، خیال واهی است.» (8) **واقعیتی** ملموس و مبتنی بر لذت جسمانی در ارتباط با **عشق** وجود دارد، و تمامی حواس به مثابه «اندام‌های اجتماعی» - «دیدن، شنیدن، بوئیدن، چشیدن، احساس کردن، فکر کردن، درنگ کردن، دریافتن، خواستن، عمل کردن، عشق‌ورزیدن- خلاصه تمامی اندام‌های فردیت‌یافته‌ی او، مشابه اندام‌هایی که مستقیماً از لحاظ شکل عمومی هستند، در رویکرد ابژکتیویشان یا در رویکردشان به ابژه، عبارتند از تصرف آن ابژه.» (9) این تصرف **واقعیت انسانی**، رویکردشان به ابژه، عبارت از **تائید واقعیت انسانی** است.» (10) **تکوین** و تعامل حواس که شامل «**حواس عملی**» (اراده، **عشق** و غیره) «است، فقط از طریق وجود ابژه‌هایشان، از طریق طبیعت انسانی شده، هستی می‌یابند» و بنابراین فعالیت

محسوب می‌شوند، یعنی «روابط انسان با جهان» که به طور مادی سازنده‌ی هستی نوع انسان‌اند. (11) همانگونه که فویرباخ می‌گوید، عشق‌ورزیدن عبارت از این است که «رابطه‌ی اجتماعی بین "انسان و انسان" به اصل پایه‌ای حضور ما در جهان مادی بدل شود، تا جایی که روابط بین انسان‌ها را فعالانه برقرار می‌کند.» (12) این تعامل حسی با جهان، روشی است که در آن جهان خود را برمی‌سازد، و «ماتریالیسم حقیقی و علم واقعی» فویرباخ را از طریق رد انتزاع نفس در روند دیالکتیکی خودنهادنی ایده‌آلیستی آشکار می‌کند. (13)

انگلس از سر مزاح می‌گوید: «او [فویرباخ] در مقام یک فیلسوف در نیمه‌ی راه متوقف شد؛ نیمه‌ی پایینش ماتریالیست و نیمه‌ی بالایش ایده‌الیست بود.» (14) شوخی به‌کنار، هنوز هم کندوکاو در ظرفیت‌های متعدد ادعای بالا مهم است. اولاً باید ادعای مارکس را در مقدمه‌اش به سرمایه به یاد آوریم که «{روش دیالکتیکی من} ... دقیقاً نقطه مقابل آن [دیالکتیک هگلی در *پدیدارشناسی*] است... امر ایده‌ای، هیچ چیز دیگری نیست مگر انتقال و ترجمان جهان مادی در سر انسان و برگردان آن به شکل‌های اندیشه.» (15) بسیار مهم است که دیالکتیک {هگلی} وارونه شود «تا هسته‌ی عقلانی آن، درون پوسته‌ی عرفانی‌اش کشف شود.» (16) اگر دیالکتیک هگل باید وارونه شود تا به‌درستی این امر را بازتاب دهد که جهان مادی مقدم است، فویرباخ نیز باید وارونه شود، به‌نحوی که پایش روی زمین قرار بگیرد و بدین ترتیب، فویرباخ ماتریالیست که بر اهمیت اساسی *عشق جنسی* تأکید می‌کند، نیروی هدایت‌گر فلسفه‌اش شود. سپس مواجهه با جهان در حالت ایستاده (با تغییر جهت مناسب بدن استعاره‌ی فویرباخ)، تقدم مواجهه‌ی انسان واقعی با انسان واقعی به ما امکان خواهد داد تا همراه با مارکس و انگلس در شرح و بسطشان از کارکرد ماتریالیسم تاریخی به پیش رویم.

نقطه‌ی اوج در این گذار، ظاهراً مسئله‌ی فرعی *عشق جنسی* در تقابل با عشق است، و اینکه آن تجربه و فعالیت سازنده‌ی انسان چه تاثیری بر درگیری حسی انسان با جهان دارد. فعالیت حسی هنگامی که به عنوان یک افزوده به مواجهه‌ی پدیدارشناختی اصلی بین انسان‌ها همچون فعالیت اجتماعی در نظر گرفته شود، شالوده‌ی ماتریالیستی انسان را می‌سازد. مقاله‌ی حاضر برای فهم این موضوع، به نحوه‌ی بسط ایده‌ی *عشق جنسی* در نوشته‌های مارکس و انگلس از درون سنت‌های فلسفی ماتریالیستی که اسپینوزا و فویرباخ مظهر آن هستند می‌پردازد، و نشان می‌دهد که چگونه *عشق جنسی* در حکم رشته پیوند مفاهیم در شکل‌گیری *پراکسیس* کار فکری ماتریالیسم تاریخی عمل کرده است. بخش دوم مقاله به بررسی کار ساموئل دلانی و فریدریش انگلس می‌پردازد تا از آثارشان مفهوم *عشق جنسی*، و کاربرد خودارجاعی فعالیت *عشق جنسی* در هر متن را در زمینه‌ی شکل‌گیری خود آن متن درک کند. سومین، و آخرین بخش مقاله، به زمان *عشق جنسی* می‌پردازد: چه زمان و چگونه *عشق جنسی* می‌تواند به عنوان پراکسیسی انقلابی پدیدار شود؟

### تبارشناسی عشق جنسی

انگلس با لیزی برنز تنها به خواست او و در بستر مرگش ازدواج کرد و به آرزوی بورژوازی - ایدئولوژیکی او درباره‌ی آبرو تسلیم شد. اما اینکه انگلس با لیزی، و پیش از او با خواهرش جنی برنز، رابطه‌ی جنسی داشت، ظاهراً یک پیامد ناگزیر است، گرچه هدف این مقاله لزوماً تحقیق درباره‌ی زندگی جنسی انگلس نیست. آن‌طور که شرح‌حال‌نویس انگلس درباره‌ی ازدواجش با لیزی می‌نویسد: «نه اعتقادات و نه عواطفش باعث این نشد که ادعای دولت یا کلیسا را برای مشروعیت‌بخشیدن به نزدیکترین رابطه‌ی انسانی‌اش بپذیرد. اما برای اینکه واپسین لذت را به لیزی بدهد، با او در بستر مرگش ازدواج کرد.» (17) انگلس در اثر متأخرش *منشاء خانواده، مالکیت خصوصی و دولت* (۱۸۸۴)، اصول ماتریالیسم تاریخی را برای تحقیق درباره‌ی تثلیث ایدئولوژی‌های تحکیم‌بخشی به‌کار می‌برد که در پیروزی ایدئولوژی بورژوازی برای تداوم سرمایه‌داری موثرند. او که عمدتاً با کاربست انسان‌شناسی به تاریخ چنین تحقیقی را انجام می‌دهد، استدلال می‌کند که «وقتی ازدواج تک‌همسری برای نخستین بار در تاریخ ظهور کرد... همچون انقیاد یک جنس توسط جنس دیگر به روی صحنه آمد»، که «همراه با برده‌داری و ثروت خصوصی... نسبتاً یک گام به عقب است، از این لحاظ که در آن رفاه و پیشرفت برای عده‌ای از طریق بدبختی و محرومیت دیگران حاصل می‌شود.» (18) با توسعه‌ی بیشتر شرایط تاریخی‌ای که سبب ازدواج تک‌همسری، برده‌داری و ثروت خصوصی شد، انگلس ساختار سلسله‌مراتبی روابط جنسیتی را که ذیل تقسیم اقتصادی معروف بین بورژوازی و پرولتاریاست قرار می‌دهد:

«[ازدواج تک‌همسری] تضاد بین زن و مرد را که در برتری منحصر به فرد مرد بیان می‌شود، به وضوح آشکار می‌کند [و] در اندازه‌ی کوچک همان تضادها و تناقض‌هایی را به نمایش می‌گذارد که جامعه از ابتدای تمدن و تقسیم شدن به طبقات، بدون توانایی حل‌کردن یا غلبه بر آنها، با آنها مواجه بوده است.» (19) تکوین ازدواج، امری ایدئولوژیک است و در حکم راهی برای تقویت تمایزات طبقاتی ظهور می‌کند؛ این موضوع با هسته‌ی اصلی ماتریالیسم تاریخی همخوان است. علاوه بر این، ازدواج تک‌همسری مبتنی است بر رشد و توسعه‌ی ایدئولوژی. عشق که در شرایط تاریخی «عشق شوالیه‌ای» تکوین یافت و تابع ضرورت‌های سیاسی و اقتصادی برای تقویت و تحکیم ازدواج فئودالی شد. بنابراین «عشق»، بازمانده‌ی فئودالی است که بورژوازی به خاطر گرایش در رازآمیز کردن رابطه‌ی بین زن و مرد حفظ کرده است، و در بدترین شکلش «خود را در جنگ‌ها، مجادلات، پرونده‌های حقوقی، دعوای خانگی، طلاق‌ها و هر نوع امکان بهره‌کشی یکی از دیگری آشکار می‌کند.» (20)

اما در تقابل با ایده‌ی عشق، و نهاد قراردادی ازدواج تک‌همسری، چیزی پدیدار می‌شود که انگلس اصرار دارد **فعالیت** بسیار متفاوت «عشق جنسی» است. این مفهوم **عشق جنسی** بدون شک ملهم و متأثر از تجربیات شخصی انگلس و همچنین گفتمان فرهنگی رایج عشق آزاد در آن دوره است. **عشق جنسی** اروس را سرمشق قرار می‌دهد، اما به رسمیت شناختن بی‌پیرایه‌ی نیازها و امیال جسمانی توسط پیشینیان، در عصر مدرن، به یک ترکیب عاطفی مبهم تحول یافت که مبتنی است بر همان نیازها و امیال جسمانی («عشق جنسی... در طی هشتصد سال گذشته... دستخوش دگرگونی شده است.»)، که با ویژگی جهت‌گیری‌ای که از شرایط فردیت ما ناشی می‌شود و خود محصولی تاریخی است، آمیخته می‌شود. (21) بنابراین، عشق جنسی با ایدئولوژی عشق از این حیث که عاطفه‌ی پیکریافته (embodied affect) است در تقابل قرار دارد. **عشق جنسی** «مستلزم این است که معشوق عشق را پاسخ دهد» و «درجه‌ای از شدت و مدت را داراست که باعث می‌شود هر دو طرف احساس کنند که از دست دادن دیگری و جدایی، اگر نه بزرگترین فاجعه، دست‌کم فاجعه‌ای بزرگ است.» (22) شرط اول **عشق جنسی** مهم است، زیرا اذعان می‌کند که زن نیز «جایگاهی برابر با مرد» دارد و این جایگاه مبتنی است بر دوسویگی (که به معنی رضایت است). شرط دوم اذعان به فرازونشیب شوریدگی است: انگلس استدلال می‌کند که «شدت هیجان عشق جنسی در افراد از لحاظ مدت بسیار متفاوت است، به ویژه در میان مردان.» (23) مولفه‌های جسمانی عمیقاً عاطفی و غریزی **عشق جنسی** ارزش توجه دارد. ضرورتاً شاید ندانیم چرا و چگونه به دنی دیگر جذب می‌شویم، اما بدن ما آن را می‌طلبد؛ توانایی ما برای به کلام درآوردن یا توصیف ماهیت جاذبه‌های جنسی‌مان به احساسی که از آنها داریم، ارتباطی ندارد. اگر چه انگلس در مورد زبان احساسات و عواطف تردیدهایی دارد، با این حال اصرار دارد که بدن واکنش‌های عاطفی‌ای دارد که مبتنی است بر فرایندهای فیزیولوژیکی. (24) این امر یادآور اسپینوزا است که استدلال می‌کند بدن و تجربیاتش از خود، همگی در آنچه دلوز «سطح درون‌ماندگاری» (plane of immanence) توصیف می‌کند، قرار دارند، از این لحاظ که بدن و کنش‌هایش هر دو به یکسان مادی و از یک مایه‌اند. به نظر اسپینوزا، و همچنین انگلس، تجربه‌ای که از عواطف داریم، از تجربه‌مان از بدن تفکیک‌ناپذیر است. اگر بخواهیم عامیانه بگوییم، **عشق جنسی** با آگاهی ما از میل جنسی و جسمی‌مان به فردی دیگر، از طریق کنشی که بر اساس آن میل انجام می‌شود، درگیر است. عشق جنسی همانا داشتن رابطه‌ی جنسی با کسی است که می‌خواهیمش و او ما را می‌خواهد؛ لازمه‌ی این امر رضایت، دوسویگی، آگاهی از خود و آگاهی از دیگری است. اخلاق اسپینوزایی در گستره‌ای ریشه دارد که هر فرد یا سوژه‌ای، در رابطه با آگاهی‌ای که از افراد دیگر دارد، خود را به نحو مکفی (و به درستی) می‌شناسد. بنابراین لازمه‌ی شرکت در **عشق جنسی**، عمل‌کردن در بالاترین سطح شناخت - شناخت شهودی - است و انجام این کار با هدف ارضای متقابل و ارتقای خود و دیگری، والاترین نوع اخلاق است.

اما زمانه‌ی **عشق جنسی**، زمانه‌ی انگلس نیست. انگلس به صراحت اذعان دارد که بهرغم گسترش فحشا و زنا به مثابه پیامدهای تاکید بر ازدواج تک‌همسری، پیرامون گفتمان سکس، عفت‌فروشی و جانماز آب‌کشی وجود دارد. (25) بنابراین حقیقی‌ترین بیان **عشق جنسی** در قلمرو اجتماعی، به افق کمونیستی منتقل می‌شود، فقط به این دلیل که فراخوانی آن در بین معاصران ویکتوریایی‌اش ناخوشایند است. بنابراین، انگلس آینده‌ای را تصور می‌کند که نسلی از زنان و مردانی پرورش یابند، بدون آنکه «عشق» شان را بفروشند یا به خریدار شدن تسلیم شوند، «زمانی که این افراد در جهان باشند، برای آنچه که دیگران امروز فکر می‌کنند آنها باید انجام بدهند، پیشیزی ارزش قائل نیستند؛ آنها کار خود را انجام می‌دهند و افکار عمومی نیز متناظر با آن درباره‌ی عمل هر فرد قضاوت خواهد کرد و بس.» (ایتالیک اضافه شده است). (26) بنابراین در آینده‌ی

کمونستی، می‌توانیم آزادانه به کشش‌های جنسی‌مان به دیگران بر اساس اصول برابری و دوسویگی و نیز به رسمیت شناختن ذاتی خود به مثابه افرادی خاص پاسخ گفته و آن‌ها را اعمال کنیم. این عشق جنسی در حکم فعالیت، پراتیک - پراکسیس، تا جایی‌که کنشی مبتنی بر شالوده‌ی فلسفی باشد - شکل خواهد گرفت.

**عشق جنسی**، چون «مستلزم این است که معشوق عشق را پاسخ دهد»، در اصل یک مواجهه‌ی پدیدارشناختی‌ای تاییدگر زندگی است، مواجهه‌ای که انگلس منشاء آن را به فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ می‌رساند. همانطور که فویرباخ در نقدش بر زندگی رهبانی اشاره می‌کند، «زن و مرد با هم ابتدا انسان واقعی را به وجود می‌آورند، زیرا وحدت آنان منشاء تکثر است، منشاء سایر انسان‌ها.» (27) هرچند از یک نقطه‌نظر، تقریباً بدیهی به نظر می‌رسد که انسان بدون وحدت جنسی زن و مرد محتمل نیست، این مواجهه‌ی آغازین بین «من» و «تو» را، به مثابه وحدت ضروری جنسی زن و مرد، اثبات می‌کند. اجتناب از این آمیزش، همانطور که مسیحیان در انکار «نیاز (طبیعی) عشق» و «زدودن تفاوت از جنس به عنوان افزوده‌ای مشقت‌بار و تصادفی» به دشواری انجام می‌دهند، احمقانه است. (28) اگر چه انگلس استدلال می‌کند که فلسفه‌ی فویرباخ، حتی زمانی که دین را انکار می‌کند، گونه‌ای فرافکنی انسان‌گونه‌انگار انسان به خودش و برای خودش است، با این وجود احترام زیادی برای اندیشه‌ی فویرباخ قائل است. (29) «به عقیده‌ی فویرباخ، دین رابطه‌ای مبتنی بر عواطف است، رابطه‌ای قلبی بین انسان و انسان که تا کنون حقیقتش را در بازتاب خیالی واقعیت جستجو کرده است... اکنون حقیقتش را مستقیم و بدون واسطه در عشق بین "من" و "تو" یافته است. بنابراین، سرانجام، عشق جنسی به نظر فویرباخ، اگر نه والاترین شکل، یکی از اشکال والای پراتیک دین اوست.» (30) انگلس این را به ایده‌السم فویرباخ نسبت می‌دهد که ناشی از عجز او است در «پذیرش روابط متقابل مبتنی بر تمایل دوسویه بین انسان‌ها مانند عشق جنسی، دوستی، محبت، ایثار، و غیره به مثابه آنچه قائم‌به‌ذات هستند - بدون آنکه آن‌ها را به دینی خاص که برای او هم به گذشته تعلق دارد پیوند دهد... نکته اصلی برای او این نیست که این روابط خالص انسانی وجود دارند، بلکه معتقد است که باید آن‌ها را در حکم دینی نو و حقیقی درک کرد» (ایتالیک اضافه شده است). (31) تأکید بر «روابط متقابل» به مثابه «تمایل دوسویه»، تلاشی است برای بازگرداندن فویرباخ به مادیت در تقابل با ترفیع ایده‌آلیستی این روابط بر فراز واقعیت اجتماعی. این گذشته - که تجارب نوع انسان از این مناسبات متقابل در آن قرار دارد - محل موجود نوعی است، یعنی مفهوم مرکزی آثار اولیه مارکسیستی که از بکارگیری واژه «نوع» در نوشته‌های فویرباخ مشتق شده است. (32)

ایده‌ی موجود نوعی توسط فویرباخ از اشتراوس اقتباس شد و از آن طریق به مارکس رسید. به نظر مارکس موجود نوعی وضعیتی است که در آن انسان به طور طبیعی از خود، به خود، و برای خود وجود دارد، و از این حیث که این وجود مستلزم وجود دیگران است - برای منفعت متقابل، تولیدمثل و غیره - شکل بدوی‌ای است که در آن انسان خود را می‌شناسد. موجود نوعی، ذات ریشه‌ای انسان اجتماعی است و باید بنیاد هرگونه تحول بعدی تاریخ انسان باشد.

آگاهی انسان از خود به عنوان عضوی از نوع، نخستین مواجهه‌اش با ایده‌ی نفع مشترک و سرمایه‌گذاری روی انسان دیگر است: توضیحات مارکس در این مورد عمدتاً مبتنی است بر انسان‌شناسی که توسعه‌ی شکل‌های اشتراکی زندگی را که از تقسیم کار در جوامع پیشاتاریخ به وجود آمدند، توصیف می‌کند. چنانکه مارکس در *گروندرریسه* متذکر می‌شود: «انسان‌ها تنها از طریق فرآیند تاریخ فردیت می‌یابد. او در آغاز همچون وجود نوعی، وجود کلانی، رهمی حیوانی پدیدار می‌شود.» (33) ما باید به خود و دیگران احترام بگذاریم تا به عنوان افراد تداوم داشته باشیم؛ بنیاد فردیت ما در توانایی‌مان برای قمار آن فردیت در احساسی از اشتراک است. «نوع» تنوعی از کلیت است که در آن همبودی به تصور آورده می‌شود که یکپارچه، اجتناب‌ناپذیر و به شدت مادی است. چون نوع ریشه در طبیعت دارد، انسان به مثابه موجود نوعی، نوعی است که همچون حیوانی که در طبیعت ارگانیک زندگی می‌کند، طبیعت را هم برای تولید خود (از طریق فعالیت حسانی برای حفظ زندگی همچون خوردن، نوشیدن و غیره) و هم، به عنوان محصول طبیعت، طبیعت نیز هست. انسان طبیعت را مصرف و آن را تولید می‌کند، و همان زمان که طبیعت را در حکم شیء درک می‌کند، خود در درون طبیعت است. مارکس ادامه می‌دهد که انسان به مثابه موجود نوعی از طریق این فعالیت‌ها برای تولید و مصرف ساخته می‌شود. این بسیار شبیه «کل‌نگری رادیکال» اسپینوزا به نظر می‌رسد، درون ماندگاری خدا (یا طبیعت) در مادیت مطلقش، و نظریه‌ی او درباره‌ی درون‌ماندگاری که توسط وجوه هستی و عاطفه‌بنیادی سوژه‌ها و ابژه‌ها درون آن درون‌ماندگار شکل می‌گیرد. (34)

مطمناً این خوانشی آشنا از اسپینوزاست که در نهایت یکی از نظریه‌پردازان بسیار مهم ماتریالیسم به شمار می‌آید. اسپینوزا بر این واقعیت پای می‌فشارد که *natura naturata* (به عنوان جوهر و علت) و *natura naturata* (به عنوان معلول و حالت) (35) از طریق یک درون‌ماندگاری متقابل با یکدیگر پیوند دارند: از یک سو، علت قائم به ذات باقی می‌ماند تا تولید کند؛ از سوی دیگر، معلول یا محصول در «علت» باقی می‌ماند و اینکه در آنجا «تک‌معنایی صفات» و «تک‌معنایی علت» و «تک‌معنایی حالت‌مندی» وجود دارد، بدین معناست که به نظر اسپینوزا همه مساویند چرا که همه بیانگر یک جوهرند: طبیعت. (36) هر لحظه که یک تکینگی ظهور می‌کند، فقط تا جایی رخ می‌دهد که حالت‌مندی‌اش مختص بیان ترکیب طبیعت باشد. تا جایی که ما به‌عنوان افراد به مثابه تکینگی ظهور می‌کنیم، به دلیل هم‌آمیزی بالقوه‌گی طبیعت است که قسماً توسط ذهن ما تعیین می‌شود، همانگونه که با تاثیرگذاری ما و تاثیرپذیرفتن از افراد و ابزارهای دیگر در آن کلیت درون‌ماندگار تعیین می‌شود. این ماتریالیسم رادیکال، به‌دلیل معادله‌ی این‌همانی که اسپینوزا در گزاره‌ی «خدا (یا طبیعت)» بیان کرد، به‌نظر فویرباخ یک روایت رادیکال از همه‌خداانگاری است، و همانطور که برتراند راسل و دیگران اشاره کرده‌اند، به راحتی می‌تواند از همه‌خداانگاری به خدا‌ناباوری بلغزد که به‌رحال ماتریالیستی است. (37)

ماتریالیسم کل‌نگر اسپینوزا او را به چهره‌ای موثر در اندیشه‌ی سیاسی تبدیل می‌کند، و متفکرانی همچون نگری و ماشری (38) از این بنیاد که در *اخلاق تارساله‌ی سیاسی* {اسپینوزا} وجود دارد، آغاز کردند تا مفهوم او را درباره‌ی انبوهه (multitude) - مجموعه‌ای از تکینگی‌ها که پیرامون به‌رسمیت‌شناختن خودانگیخته‌ی مزیت‌های متقابل یکدیگر گرد هم می‌آیند - استفاده کنند. این امر با عملکردهای عواطف انجام می‌شود - و قطعاً نه با قدرت انحصاری عقل (انبوهه پرشور و بی‌ثبات است) - و حاکمیت که حالتی از اشتراک وجود دارد که منطقی از درک اسپینوزا از درون‌ماندگاری استخراج می‌شود. این اشتراکِ نخواست، که برای متفکرین معاصر اسپینوزا بسیار مفید بود، با درک مارکس از ظهور طبقات به مثابه پدیده‌ای تاریخی سیاسی بی‌نهایت متناظر بوده است. اما به همان اندازه مهم است که انبوهه را به نحوه‌ی استفاده‌ی او از مفهوم فویرباخی - به اضافه‌ی - مارکسیستی وجود نوعی پیوند دهیم.

به نظر مارکس، انسان از طریق فعالیت حسانی که وجود نوعی‌اش را تأیید می‌کند ساخته می‌شود - وجود نوعی‌ای که در نظام سرمایه‌داری از او بیگانه شده است. (39) به نظر اسپینوزا، «ذهن انسان خودِ بدن انسان را درک نمی‌کند، حتی نمی‌داند که آن بدن وجود دارد، مگر از طریق تأثراتی که بدن توسط آن‌ها تأثیر می‌پذیرد.» (40) بدن و حضورش در جهان - شرط تاثیرگذاری و تاثیرپذیری آن، چیزی است که ذهن را شکل می‌دهد، تا جایی که ذهن ایده‌های این تأثرات را صورت‌بندی می‌کند (که خود این ایده‌ها دنباله‌های اندیشه‌ی است که خودش گسترش ماده محسوب می‌شود)، و این تأثرات هم مادی‌اند، و هم در درک مارکس از جهان، آن چیزی هستند که مادیت را شکل می‌دهند. (41) فعالیت حسانی، از این لحاظ که بر تجربه‌ی ذاتی پیکر انسان تأکید می‌کند، چیزی بیش از بازصورت‌بندی تأثر نیست، و آن تأثرات، به‌ویژه وقتی خود را به ابزارهای خاص پیوند می‌دهند یا خواستار نوع خاصی از رضایت‌مندی می‌شوند، مثلاً در *عشق جنسی*، همان چیزی است که حاکی از دوسویگی است و بر انبوهه دلالت دارد. (42)

فویرباخ اصرار دارد که حقیقت احساسات - در هم‌راستایی‌اش با «قدرت، توانایی، بالقوگی، واقعیت، فعالیت» - این است که آن‌ها تعامل مادی با جهان و اشیا هستند. این امر به این نتیجه‌گیری منجر می‌شود که «انسان نمی‌تواند فراسوی طبیعت حقیقی‌اش برود»: مادامی‌که به اختراع خدا نیاز داشته باشد، «هرگز نمی‌تواند از نوعش، از طبیعتش جدا شود.» (43) انسان می‌تواند بدود، اما نمی‌تواند از خودش پنهان شود، زیرا از نظر عملی هرگز نمی‌تواند خود را از آن بخش‌های سازنده‌ای که پیوسته او را در جهان مادی مستقر می‌کنند - احساسات، قدرت‌ها، فعالیت‌ها - جدا کند. بنابراین، فعالیت ذهن هر چه باشد، انسان با کنش متقابلش با جهان ساخته می‌شود. همانطور که پلخانف به اجمال بیان کرد، «بنابراین، انسان‌باوری فویرباخ ثابت کرد که چیزی نیست جز اسپینوزاگرایی راها شده از بیرق مذهبی‌اش.» (44)

بنابراین همانطور که اسپینوزا استدلال می‌کند، میل، بر انگیزه‌ی تلاش (برای حفظ خود) و آگاهی از این تلاش، دلالت دارد. یا همان‌طور که خودش می‌گوید: «وقتی... تلاش صرفاً با ذهن ارتباط دارد، اراده نامیده می‌شود؛ اما وقتی با ذهن و تن هر دو ارتباط دارد، اشتها نامیده می‌شود... بین اشتها و میل هیچ تفاوتی وجود ندارد، به جز اینکه میل به‌طور کلی به انسان‌ها مربوط می‌شود تا آنجا که از اشتهای خود آگاه هستند. بنابراین، میل می‌تواند به عنوان "اشتها همراه با آگاهی از اشتها" تعریف شود.» (45) این میل «همان ذات انسان است»، از این لحاظ که درون آن «هر گونه تلاش، انگیزه، اشتها و اراده‌ی

انسان که متناسب با تنوع خمیره‌ی انسان‌ها تفاوت پیدا می‌کند» درک می‌شود. (46) بنابراین عواطف برسازنده‌ی چگونگی درک بدن از خود در جهان هستند - از این لحاظ که امیال او، بنیادهای عواطف، بازتاب‌های آگاهی‌اش از این امیال در جهان باقی می‌مانند. این عواطف اساساً تکین و فردی هستند؛ هرچند می‌توان آن‌ها را به مثابه صورت‌های گرایش به شادی یا غم، و ترکیباتی از سایر عواطف طبقه‌بندی کرد (همانگونه که در اخلاق انجام شده است)، در نهایت در رابطه با چگونگی و سطح آگاهی فرد از خویشتن، فردی هستند. به هر حال، نکته‌ی بسیار مهم این است که همه انسان‌ها تأثیر می‌گذارند و متأثر می‌شوند، مهم نیست ایده‌های این تأثرات تا چه حد خام، خالص، مناسب یا مبهم باشند.

اسپینوزا عشق را به روشی مورد ملاحظه قرار می‌دهد که از لحاظ منطقی مقدم است بر برداشت انگلس از عشق جنسی در حکم یک پدیده‌ی سیال و متغیر: «بسیار اتفاق می‌افتد که هنگام لذت بردن از چیزی که خواستارش بودیم، بدن از این لذت به شرایط جسمانی دیگری دست می‌یابد، که به‌واسطه‌ی آن {آن لذت} به‌گونه‌ای دیگر تعیین می‌یابد، و تصوراتی دیگر از اشیاء در آن برانگیخته می‌شود؛ و در همان زمان ذهن آغاز به تخیل درباره‌ی چیزهای دیگر می‌کند و خواستار چیزهای دیگر می‌شود.» (47) عشق، در فهرست عواطف، کمی پیچیده‌تر است زیرا خود را به دو جزء تقسیم می‌کند. اولین جزء، پایه و اساس عاطفه است، اینکه «عشق لذتی است که با انگاره‌ی یک علت بیرونی همراه است.» دومین جزء، به هر حال قصدش روشن کردن آشفتگی فلسفی پیشین مفهوم عشق است: «تعریف آن دسته از نویسندگانی که عشق را به عنوان اراده‌ی عاشق برای ملحق شدن با چیز دوست‌داشتنی تعریف کرده‌اند، یک ویژگی عشق را بیان می‌کند و نه جوهر آن.» (48) عشق، به خودی خود، می‌تواند یک «مفهوم عملی» باشد، اما ذاتاً حاوی گرایش به عمل نیست. به نظر اسپینوزا، گرچه عواطف هرگز به طور کامل منفعل نیستند، باتوجه به چارچوبی که مارکس و انگلس برای فعالیت حسانی قائل شده‌اند، این روایت از عشق در نهایت منفعل است زیرا با یک اثره‌ی مادی درگیر نیست (به جز در خصوص «انگاره‌ی یک علت بیرونی»). در بخش دوم تعریف، در جایی که اسپینوزا این برداشت نادرست را برطرف می‌کند که عشق می‌کوشد تا خود را به چیزی که عاشقش است پیوند زند، این امر فقط یک ویژگی عشق است، یک تنوع در فعالیت عشق ورزیدن. اسپینوزا یک توضیح حاضر و آماده برای آن دارد. هم‌راستا با شکمبارگی، حرص، مستی و طمع، شهوت فقط یک «مفهوم از عشق یا میل است» که توسط اثره‌ای که آن عشق یا میل به آن گرایش دارد، تعریف شده است. (49) بنابراین، آنچه فلاسفه‌ی قبلی به عشق نسبت داده بودند، در واقع هم‌خانواده‌ی شهوت است. شهوت، به خودی خود «میل و عشق برای پیوند یک بدن به دیگری است»، که، «چه ... ملایم یا افراطی ... معمولاً شهوت نامیده می‌شود.» (50) واقعیتی است که شهوت - عشق جنسی نزد مارکس و انگلس - که به نحو یگانه‌ای با اثره‌ای که آن میل را ارضا می‌کند پیوند می‌یابد، عشق جنسی را از حالت انفعال وجود نجات می‌دهد، یک حالت ذهنی از خودبازتابی؛ همین قابلیت تغییر است که عشق جنسی را به مثابه پراکسیس شکل می‌دهد، و پدیدارشناسی را به مثابه امری ماتریالیستی بازنویسی می‌کند.

چون عشق جنسی در صورت‌بندی اسپینوزا مستلزم ارضا شدن است، از یک سائق ابتدایی انسان سخن می‌گوید. برخلاف شکمبارگی، مستی و حرص و آز که سطح دیگری از تأثر هستند و همگی فی‌نفسه به عنوان تأثرات «افراطی» تعریف می‌شوند، شهوت تنها موردی است که این پیش‌آگهی را با خود حمل می‌کند که می‌تواند افراطی یا ملایم باشد، اما به‌رغم آن هنوز هم به شهوت تحویل‌پذیر است. (51) بنابراین، به نظر اسپینوزا، شهوت احساس است، و به این دلیل که احساس است، نوعی آگاهی است از میل، که تجربه‌ای است از تلاش و مبارزه. عشق جنسی در صورت‌بندی فویرباخ، یک فعالیت پدیدارشناسی را تشکیل می‌دهد که بالاتر و فراسوی عشق است، از این لحاظ که سرچشمه‌ی مواجهه بین من و تو است، و سرچشمه‌ای است که اجازه‌ی ثبت و تداوم ماتریالیسم را به‌منزله‌ی پایه و اساس وجود نوعی می‌دهد. به نظر مارکس و انگلس، عشق جنسی احساس سائق است که ارضای آن فعالیت است که انسان را درون قلمروی مشخص وجود نوعی‌اش نیز مستقر می‌کند. اما مهم‌تر از همه‌ی این‌ها، شاید برداشت عشق جنسی به عنوان پراکسیس روشن‌ترین برداشت باشد - که خود را در تعریف آن واژه {پراکسیس} به عنوان «فعالیت فلسفی... که اثری مستقیم بر زندگی اجتماعی و رشد و توسعه‌ی آینده در قلمروی فعالیت مشخص می‌گذارد» نشان می‌دهد. (52) عشق جنسی به منزله‌ی پراکسیس به مارکس و انگلس اجازه می‌دهد آن را در پی‌ریزی تحقق کمونیسم قرار دهند که تاریخ در جهت آن تکوین می‌یابد. عشق، از آنجا که علتی تاریخی است و نه معلول، از لحاظ ایدئولوژیکی مبتنی و مقوم بر هیچ‌چیز ضروری برای انسان نیست، مگر تداوم نظامی که آن را به‌مثابه ایدئولوژی تولید می‌کند، یعنی سرمایه‌داری.

مارکس در *ایدئولوژی آلمانی*، به طعنه نظر می‌دهد که «فلسفه و مطالعه‌ی جهان واقعی، همان رابطه‌ای را با یکدیگر دارند که استمناء با عشق جنسی.» (53) مارکس در این اعتقاد راسخ می‌ماند. انکار فلسفه در آثار مارکس، پس از *تزهایی برپاره‌ی فویرباخ* متداول است، تاحدی که در یازدهمین تز معروفش اعلام می‌کند «فلاسفه فقط جهان را به شیوه‌های متفاوت تفسیر کرده‌اند؛ اما نکته تغییر آن است.» (54) این بسط فویرباخ تأکیدی است بر ماتریالیسم ذاتی آثارش در مقابل اتهامات معاصر به انسان‌گرایی «مبهم و نامشخص» او. یقیناً بخش اعظم ایراد مارکس به فویرباخ، صرفاً این است که او خاستگاه‌های اقتصادی (و بنابراین تاریخی) اندیشه و هستی انسان را در نظر نگرفته است: «تا جایی که فویرباخ ماتریالیست است به تاریخ نپرداخته، و تا جایی که تاریخ را بررسی می‌کند ماتریالیست نیست.» (55) البته تاریخ برای جهان‌بینی ماتریالیسم تاریخی تندنویسی شده است، و تاریخ به نظر مارکس تشکیل شده است از «افراد مشخصی که به شیوه‌ای مشخص به طور مولد فعال هستند [و بنابراین] وارد این مناسبات مشخص اجتماعی و سیاسی می‌شوند» و اینکه «شیوه‌ی تولید در زندگی مادی، سرشت عام فرآیندهای اجتماعی، سیاسی و روانی زندگی را تعیین می‌کند. آگاهی انسان‌ها نیست که وجودشان را تعیین می‌کند، بلکه، برعکس، وجود اجتماعی‌شان آگاهی‌شان را تعیین می‌کند.» (56) از آنجا که فویرباخ با امر تاریخی هم‌ساز نبود، نتوانست از «مرزی عبور کند [که فراسوی آن] منطقه‌ی تبیین ماتریالیستی تاریخی، منطقه‌ای که توسط مارکس و انگلس کشف شد، آغاز می‌شود؛ تبیین [فراسوی آن] به عللی اشاره می‌کند که در جریان تاریخ، «اجتماع ...، وحدت انسان با انسان» را تعیین می‌کند، یعنی روابط متقابلی که انسان‌ها وارد آن می‌شوند. این مرز نه تنها مارکس را از فویرباخ جدا می‌کند، بلکه شاهدهی است بر نزدیکی او با دومی.» (57) فلسفه، جلقزنی صرف است، خودارضایی یک میل جنسی ابتدایی که از ایجاد یک دیگری واقعی، عملی و اجتماعی امتناع می‌ورزد: تنها کسی که شخص در استمناء با آن مواجه می‌شود، خود شخص است. دیالکتیک هگل، در تکرارهایش درباره‌ی استقرار خودآگاهی از طریق فرآیند دیالکتیکی اندیشه در *پیدایش‌شناسی*، با وام‌گرفتن خصوصیات طعنه‌زنانه از فلسفه و نظریه، صرفاً «استمناء ذهنی» است. (58) در این چارچوب، *عشق جنسی* دنیا را تغییر می‌دهد، به واسطه‌ی اینکه دیگری را همچون یک هستی به راستی تاریخی بنا می‌کند، یک وجود نوعی که در میانه‌ی ماتریکس ایدئولوژی و مبادله ظاهر می‌شود.

در نقل‌قول بالا، «مطالعه‌ی جهان واقعی» که الزاماً بر «تغییر» آن دلالت دارد، و ما به اختصار «ماتریالیسم تاریخی» می‌خوانیم، کاری است که بر چیزی بیش از صرفاً فعالیت ذهنی اشاره دارد. ورود به جهان برای کشف آن و توصیف آن در واقعیت عریانش: این مشابه کامروایی *عشق جنسی‌مان* به عنوان یک پراکسیس است. بنابراین، ماتریالیسم تاریخی پراتیکی است که از طریق آن وجود نوعی انسان، در برابر دخالت تکوین تاریخ به مثابه نیرویی که انسان را از مشارکتش در نوع بیگانه می‌کند، ثبت می‌شود؛ و پراکسیس - کاربرد فلسفه به عمل - از طریق فعالیت حسانی انسان، و در صورت‌بندی این مقاله، از طریق عمل *عشق جنسی* انجام می‌شود.

### برخی آثار ماتریالیسم تاریخی

ساموئل دلانی (59) در *میدان تایمز سرخ، میدان تایمز آبی*، استدلال می‌کند که تلاش برای بازسازی سیاست شهری معاصر امریکا معطوف به حذف نظام‌مند و سلب شیوه‌های بدیل در کنش‌های متقابل جنسی و اجتماعی است. وی ضمن برشمردن اقدامات شهردار رودی جولیان در شهر نیویورک، نخستین مثالی که از آن‌ها می‌زند همانا حذف نمایش‌های پورنوگرافیک در میدان تایمز است که در جریان آنچه روند حاشیه‌نشین‌شدن فضای اجتماعی میدان تایمز می‌داند، روشی است برای دگرگونی دوستانه و صمیمانه آن میدان به مکانی برای بازدید جهانگردان؛ فضایی بی‌حس‌کننده که در آن کنش‌های بزهدارانه پراکنده می‌شود.

کتاب دلانی، آن‌طور که در مقدمه‌اش توضیح می‌دهد، ترکیبی است از «قطعات ... بافت‌ها و ساختارهای متفاوت». نیمه‌ی اول آن شرحی است «محلی» و به روایت اول شخص از مواجهات جنسی زیاد او در فضای تاترهای پورن میدان تایمز و اطراف آن، و نیمه‌ی دوم آن گزارشی «کارشناسانه» یا آکادمیک است در مورد اهمیت این روابط. (60) اما «به طور کلی، کتاب تلاشی است برای شکافتن برخی از این گفت‌وگوها، واکاوی شالوده‌های مادیشان و نشان‌دادن شیوه‌هایی که طی زمان تغییر کرده‌اند - و بنابراین، پیشنهاد روش‌هایی که من و شما ممکن است در آینده بخواهیم آن‌ها را تغییر دهیم و در شکل‌ها و موقعیت‌های جدید ادامه‌شان دهیم.» (61) وحدت این دو شکل - گزارش شخصی و پرسشگری نظری - کار

ماتریالیسم تاریخی است. هدف بازتاب انتزاعی رشد و گسترش ایدئولوژی نیست (نقدی رایج به نظریه‌ی کوئیر)، بلکه بیشتر تحریک خواننده است از سوی نویسنده که شکل‌های جدید سازمان‌های اجتماعی را که علیه ایدئولوژی‌ها و گفتمان‌های توصیف‌شده عمل می‌کنند، به تصور آورد.

به منظور توضیح پویایی کنش‌های متقابل اجتماعی معاصر، دلانی به طرح کلی ارتباط شبکه‌ای در مقابل ارتباط مستقیم متوسل می‌شود. مدل شبکه‌ای، که خود در سرمایه‌داری متاخر تعالی یافته و عملکرد مقدماتی خودتعریفی، خودحفاظتی و خودتفکیکی طبقه است، مبتنی است بر تسلسل و توالی «کسب هویت از طریق آشنایی، رخوت، ترس از تفاوت» که براساس استدلال او همگی «در به هم پیوستن طبقه به هم عمل می‌کنند. این‌ها نیرو‌هایی‌اند که موقعیت شبکه‌ای باید به آن‌ها متوسل شود و خواستار استفاده و بهره‌برداری از آن‌ها شود.» (62)

اگرچه ممکن است وسوسه شویم ادعا کنیم که شبکه‌سازی همانا ضد دیالکتیکی تماس فردی است، دلانی به ما هشدار می‌دهد که چنین نمودهایی فریبده‌اند - زیرا شبکه‌سازی «گرایش به حرفه‌ای بودن و رانش انگیزه دارد»، درحالی که «تماس فردی گرایش دارد که به‌طور گسترده اجتماعی باشد و تصادفی به نظر می‌رسد»؛ علاوه براین، «شبکه‌سازی از خطوط طبقاتی، صرفاً به هوشیارانه‌ترین روش عبور می‌کند»، درحالی که «تماس فردی به‌طور منظم، در آن فضاهای عمومی‌ای که برخوردهای درون‌طبقه‌ای در شایع‌ترین وضعیت خود هستند، از خطوط طبقاتی عبور می‌کند» (تاکید از ماست). (63) فضاهای عمومی برای این امر حیاتی هستند و می‌توان استدلال کرد، همانطور که دلانی می‌کند، که این فضاهای عمومی نیازمند تراکم جمعیتی‌اند که به‌طور معمول فقط در شهرها یافت می‌شود. (64) در این فضاها، بدنه‌های هر طبقه‌ای به‌منظور دستیابی به برخی غایت‌های فردی از پیش تعیین شده باید حرکت کند، که این می‌تواند قصد بی‌هدف یک پرسه‌زن، یا قصد هدفمند مدیری باشد که با تأخیر سر کار حاضر می‌شود. «تماس فردی مکالمه‌ای است که در صف بقالی با نفر پشتی صورت می‌گیرد، درست زمانی که صندوق‌دار نوار کاغذ ماشین حساب را عوض می‌کند»؛ یا از جمله، رابطه‌ی جنسی اتفاقی در مکانی نیمه عمومی، پرسشی از افسر پلیس یا راننده اتوبوس، تکان دادن دست برای نگهبان پارک. (65) تماس فردی برخورد من و توست - صورت‌بندی آشنای فویرباخ که اجازه می‌دهد انسان از خود به عنوان انسان آگاه شود: «دو انسان برای تولید انسان - انسانی هم از لحاظ روحی و هم از لحاظ جسمانی - لازم است؛ اجتماع انسان با انسان، نخستین اصل و معیار حقیقت و عمومیت است.» (66) بنابراین، تماس فردی با آن برخوردهای اتفاقی که دلانی به اولین بخش کتابش ربط می‌دهد، مشخص می‌شود، و با برخوردهای میان‌طبقه‌ای و میان‌نژادی ناشیانه درون تئاتر تاریکی که دلانی بر آن‌ها پرتو می‌افکند، نمایش داده می‌شوند.

تماس فردی همچنین به درستی یک فرایند تاریخی ماتریالیستی است؛ کتاب دلانی که به شکل یک قوم‌نگاری شخصی از پدیده‌ای جغرافیایی-زمانی است، اشتراکات زیادی با کتاب انگلس یعنی *شرایط طبقه‌ی کارگر در انگلستان* در ۱۸۴۴ دارد. اگر ابعاد و شاخه‌های متعدد هر متن مورد ملاحظه قرار گیرد، این دو کتاب در حمایت از جایگاه تماس فردی در رفتارهای جنسی نیز استدلال می‌کنند (انگلس به‌طور ضمنی و دلانی به صراحت). به عبارت دیگر، تماس فردی یک ضربه‌ی گذرا نیست، بلکه بیشتر یک فعالیت و تعامل است. تماس فردی، در اصل، همان نیروی کاری است که انگلس در نگارش *شرایط طبقه‌ی کارگر انگلستان* در ۱۸۴۴، به آن می‌پردازد؛ و اگر بخواهیم منصف باشیم، کل آن تماس منحصراً جنسی نیست. (67) رابطه‌ای او با جنی برنز وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف بود، هدفی که شامل امکان دیدار و ارتباط با سایر اعضای طبقه‌ی کارگر، ورود به کلبه‌ها و خانه‌هایشان، جمع‌آوری گزارشات تجربی و دست اول از فشار خردکننده‌ی فقر مشخص تاریخی و سرمایه‌داری. استیون مارکوس (68) به ما تذکر می‌دهد که «در این گشت‌وگذارهای مشترک انگلس جوان در نواحی و زوایای پنهان منچستر و شکل‌گیری اولین دوره‌ی طولانی رابطه‌ی جنسی وی جنبه‌ی ناراحت‌کننده‌ای نباید وجود داشته باشد.» (69) مری برنز محور مطلق جمع‌آوری اطلاعاتی بود که انگلس بعدها برای خوانندگانش بازپخش کرد. (70) مارکوس سپس فرایند جمع‌آوری اطلاعات را به شکلی که دقیقاً بازتاب صورت‌بندی فویرباخ بود و اقتباس مارکس و انگلس از آن را به عنوان فعالیت حسانی توصیف می‌کند: «بنابراین، انگلس آموخت که چگونه یک شهر را مطالعه کند... با چشم‌ها، گوش‌ها، بینی و پاهای خودش. او آموخت که با حواسش آن را مطالعه کند.» (71)

انگلس نتوانسته است روش خود را در ترکیب‌بندی این کتاب شبکه‌سازی کند. به عنوان پسر یک کارخانه‌دار بارمن که صاحب کارخانه‌های صنعتی در منچستر بود و پسر بورژوازی را به عنوان سرپرست آن نیروی کار فرستاده بود، انگلس

یک عضو وفادار بورژوازی بود. در طول عمرش هرگز و به‌طور کامل نتوانست این پایگاه طبقاتی را انکار یا رد کند، و کلاً سازشی معذب با آن برقرار کرده بود. همین پایگاه اقتصادی بود که به مارکس به‌عنوان دریافت‌کننده‌ی سخاوت انگلس، اجازه‌ی انعطاف و آزادی‌عمل برای تولید اثرش را داد. اینکه انگلس حامی نیکوکار مارکس بود، احتمالاً باعث ایجاد یکی از طعنه‌های بزرگ در خصوص این نظریه‌پردازان کمونیسم شد: طعنه‌ای که در مورد هیچ یک از آن‌ها کلاً نابجا نبود، بلکه عملاً توسط هر دو پذیرفته شده بود.

اما شبکه‌سازی - که اهرم اعمال نفوذ هویت‌ها و خصوصیات طبقه‌ی موجود در جهت ایجاد فضایی مشترک براساس منافع مشترک است - نتوانسته است انگلس را از میان «انبوه زباله‌ها»، «چاله‌های متعفن»، دادگاه‌هایی که در آن‌ها «در پایان یک راهروی سرپوشیده، مستراحی بدون درب {وجود دارد}، چنان کثیف که ساکنان فقط با گذشتن از میان چاله‌های کثیف راكد ادرار و مدفوع می‌توانند عبور کنند» (72)، هدایت کند. هیچ بورژوازی دیگری با این فضاهای شهری آشنا نبود، یا شاید فقط تعداد معدودی که به‌طور مستقیم مسئول ساخت آن‌ها بودند، یا پول دریافت کرده بودند تا این واقعیت‌های وحشتناک را برای نگارش *کتاب‌های آبی* که مارکس و انگلس اغلب مورد مطالعه‌ی دقیق قرار می‌دادند، مستند کنند. (73) به بیان دقیق‌تر، یکی از نکاتی که انگلس از روی کینه بیان می‌کند این واقعیت است که منچستر، به مثابه یک فضای شهری، به شیوه‌ای ساخته شده بود که به بورژوازی امکان عبور بین شهری را بدون حتی مواجهه با وضعیت طبقه‌ی کارگر می‌داد. «شهر خود به شکل عجیب غریبی ساخته شده، به نحوی که ممکن است کسی سال‌ها در آن زندگی کند و بدون تماس با یکی از محلات کارگری یا حتی کارگران هر روز بیرون برود و برگردد، یعنی تا زمانی که خود را به کسب‌وکار یا قدم‌زدن‌های تفریحی‌اش محدود کند. این عمدتاً از این واقعیت ناشی می‌شود که با یک توافق ضمنی ناخودآگاه، و همچنین عزم و اراده ناگفته و خودآگاه، «شهر به شیوه‌ای ساخته شده که افراد کارگر را از شهروندان بورژوا جدا می‌کند، و فلاکت طبقات کارگر را خارج از دید طبقات متوسط و فرادست در حصار و پشت دیوار قرار می‌دهد.» (74) هیچ رویداد شبکه‌سازی برگزار نمی‌شود تا بورژوازی علاقمند را به سیاحت تباهی و فلاکت شهری ببرد؛ بنابراین انگلس ناگزیر خود اقدام به تماس می‌کند تا اجازه‌ی مواجهه‌ی عمدی بین بورژوازی و طبقه‌ی کارگر را از فضایی که به‌طور طبیعی امکان درهم‌آمیزی آن‌ها را می‌دهد، برای دستیابی به موضوع مطالعه به دست آورد. (75) بنابراین نخستین روش برای انجام ماتریالیسم تاریخی درگیر شدن در پراکسیس است، فعالیتی که امکان تثبیت متقابل موضوع مطالعه و سوژه‌ی مطالعه‌کننده را فراهم می‌کند. تفاوت طبقاتی بین انگلس و مری برنز، یا بین ساموئل دلانی و مردانی که او با آن‌ها در تاترهای پورت میدان تایمز سکس دهانی داشت، یک پویایی حیاتی در شیوه‌ای است که در آن موضوع مطالعه (پرولتاریا، محرومین از حقوق شهروندی) به شناخت خود به عنوان یک سوژه (در هر دو ظرفیت زمان: به عنوان چیزی که مورد بررسی است یا در موردش نوشته می‌شود، و به عنوان یک موجود در جهان) آگاه می‌شود. اگرچه واسطه‌قراردادن مقاربت جنسی به عنوان وسیله‌ای برای تاریخ‌نگاری ماتریالیستی طبقات کارگر، می‌تواند به وضوح غیرمسئولانه باشد، آنچه که از بررسی دلانی و مارکس، و از نسب‌نامه‌ی ماتریالیستی فلسفه‌ی مارکس به دست می‌آید، این است که فعالیت جنسی تأییدگر و ایجابی است؛ و اینکه آن عدم مادیت و انتزاع کار ذهنی دروغین فلسفه را رد می‌کند و بر واقعیت و حضور انسان به مثابه بدن فردی نوع اصرار دارد. (76)

همه‌ی این‌ها از طریق سازوکار عاطفی، تعامل حسی با جهان انجام می‌شود، به طریقی که ساکنان واقعی و عملی جهان را به مثابه هستی‌های واقعا موجود تصدیق می‌کند، و به روشی که امکان توضیح زندگی مادیشان را بر اساس شرایط مادی می‌دهد. به عبارت دیگر، ما این کار را از طریق عشق‌ورزی (جنسی) - که همانطور که مارکس اظهار می‌کند خود یک فعالیت حسی است - به موضوع کار فکری‌مان انجام می‌دهیم. (77)

اینکه دلانی گزارشی مشروح از روابط جنسی نامشروعش را هسته‌اصلی مطالعه‌اش قرار داده است، حاکی از انطباق پست‌مدرنی پراکسیس عشق جنسی است. درحالی که انگلس به‌واسطه‌ی هنجارهای اجتماعی ویکتوریایی در بحث صریح در خصوص سکس احساس فشار می‌کرد، ولو اینکه به محیطی فرهنگی می‌پرداخت که بیان آزاد میل جنسی در آن در حال گسترش بود، دلانی را سرکوب ایدئولوژیک گفتمان باز نمی‌دارد. اما در بازتاب دگرگونی هنجارهای اجتماعی، به واسطه‌ی دخالت‌های اعمال ایدئولوژی در سرکوب همان فضاهایی که آن تماس جنسی رخ می‌دهد، احساس بازدارندگی می‌کند. دینامیسم کلا متفاوت نیست: دلانی به یک واژگان و خودبیانگری دسترسی دارد که اجازه‌ی گفتمان آزاد جنسی را می‌دهد، اما با این

وجود از بیان آن تمایلات جنسی در مکان‌هایی که این فعالیت می‌توانست رادیکال‌ترین نتایج را داشته باشد، منع می‌شود. به همین ترتیب، انگلس احساس می‌کند که ایدئولوژی عشق می‌تواند با رشد و گسترش آزاده و صادقانه‌ی یک گفتار از عشق جنسی جایگزین شود؛ شاید بدین خاطر که عشق جنسی، در نقطه‌ی اوج خود، در تحقق کمونیسیم، خود همان فعالیت رادیکال تجاوزگرانه، برای چالش با ایدئولوژی شکننده‌ی عشق باشد. بستن قلمروهای تماس - و ممنوعیت بیان صریح و بی‌پرده‌ی میل جنسی - هر دو مثال‌هایی از تلاش سرمایه‌داری است برای ممانعت از پراکسیس عشق جنسی، به مثابه فعالیتی که جایگزین انفعال مورد نیاز فلسفه و ایدئولوژی می‌شود. کار عشق جنسی پایان نیافته است: مسئولیت ما پافشاری بر ضرورت عشق جنسی به عنوان یک فعالیت خودسازنده و ایجابی است.

### پی‌نوشت بر اشتیاق

هرگز کاملاً روشن نیست که مارکس و انگلس در نهایت قصد بناکردن کمونیسیم به مثابه بازگشت به نوع انسان را داشتند، یا آن را تجلی جدیدی از نوع انسان می‌دانستند. اگرچه تفسیرهای ارائه‌شده درباره‌ی تجربه‌ی فرافکنی‌شده‌ی زندگی در کمونیسیم اشتراک‌های بسیار زیادی با بازنمایی تغزلی مارکس از انسان نوعی دارد، زمانندی هر دو وضعیت مبهم و مه‌آلود است. همانطور که مارکس اشاره می‌کند، «جهت‌گیری واقعی و فعال انسان به سوی خودش به عنوان موجود نوعی، یا تجلی‌اش به عنوان یک موجود نوعی واقعی (یعنی به عنوان یک انسان)، فقط در صورتی ممکن است که او تمامی توانمندی‌های نوعی‌اش را آشکار کند - امری که به نوبه خود فقط از طریق کنش همیارانه‌ی تمام ابنای بشر عملی است، تنها به عنوان نتیجه‌ی از تاریخ - و به این توانمندی‌ها به عنوان ابژه برخورد کند: و این، اساساً فقط در شکل بیگانگی امکان‌پذیر است.» (78) موجود نوعی، از یک طرف، در نهایت ساختاری گفتمانی است. به‌رغم حقیقت محسوسش، از تفسیرهای تاریخی مارکس و انگلس سربرآورده است؛ به همان میزان که آنان از گزارش‌های شناخته‌شده‌ی مردم‌شناسی و تاریخی درباره‌ی انسان اطلاعات کسب کرده‌اند، مشارکت آن‌ها در خودگفتار با محدودیت‌های باستان‌شناسی و انسان‌شناسی قرن نوزدهم و همچنین رسانه‌ی ارتباطی زبانی مقید شده است. علاوه بر این، دیدگاه آنان درباره‌ی زندگی تحت کمونیسیم - نخستین مثال در این مقاله دیدگاه آرمان‌شهری عشق جنسی آزاد است - خود به عنوان دیدگاهی از غایت‌مندی کارکرد ضدایدئولوژی یک انقلابی ماتریالیسم تاریخی درک می‌شود. همه‌ی این‌ها، وقتی با شکست‌های معاصر بعدی در مورد ظهور کمونیسیم همراه می‌شوند (که محرک پروژه‌ی درحال پیشرفت متفکران پسامارکسیست، همچون هارت و نگری شد)، مشتاقانه ما را برای آخرین بار به اسپینوزا بازمی‌گرداند:

اشتیاق یک میل، یا اشتها، برای تصاحب چیزی است که توسط خاطره‌ی آن چیز برانگیخته می‌شود، و هم زمان توسط خاطره‌ی سایر چیزها، که وجود چیز خواستنی را مستثنی می‌کند، مهار می‌شود. (79)

این اشتیاق عامدانه با میل درهم‌تنیده شده است و خود آن میل که توسط سازوکار انطباق اسپینوزایی «ایده‌ی عاطفه» یا «ایده‌ی چیز» ساخته شده، به‌خصوص تلخ و شیرین است. به همین ترتیب، تفسیر لکانی از میل که پاسخی به تشخیص فقدان است، بر اساس این مفهوم از اشتیاق ساخته شده است، تا جایی که آن فقدان به مثابه نبود چیزی تشخیص داده می‌شود که شخص زمانی داشته است یا دیگران دارند و او ندارد. اشتیاق در نهایت می‌تواند عبارت از توسل به یک ایده‌ی مغشوش از خاطره‌ی یک چیز باشد؛ و در اینجا، وجود نوعی احتمالاً به تمام معنی ایده‌ی مغشوشی است که در نهایت با روش‌هایی که ما معرفت را تولید و مبادله می‌کنیم فهم‌ناپذیر است - این خاطره‌ی گریزان، اساس ناکامی ماست، که باید اذعان کرد چیزی که هست، از ما خواهد گریخت. «بنابراین، اشتیاق، واقعاً یک اندوه است.» (80)

با همین اشتیاق است که دلانی روایت خود از تاترهای پورنوگرافی تنظیم می‌کند. اگر چه فضاهای تماس به طور کامل از دست نرفته است - در این مورد کارهایی در فضاهای تماس مجازی، که توسط فناوری‌های جدید (در درجه‌ی اول اینترنت، Craigslist, ManHunt, Crindr و غیره) فراهم شده، انجام می‌شود و باید انجام شود - هرچه بیشتر و بیشتر در جهان نظارت‌کننده‌ی سرمایه‌داری و زیست‌سیاست متاخر جاخوش کرده‌ایم، جایی که بیان عاطفه، احتمال مقاومت، و اقدام‌های معنادار ما علیه ایدئولوژی، توسط یک سرمایه‌داری از همیشه مودی‌تر و شاخک‌های حساس ایدئولوژی‌هایش به‌همکاری پذیرفته شده یا با حیل‌گری گیر افتاده‌اند.

پس، اثر اسپینوزا راهی را برای بازگشت به یک نظریه برای حال به ما نشان می‌دهد - علیه نوستالژی دلانی، یا مارکس، و علیه آرمان‌شهرهای تصویری مارکس و انگلس. گرچه چیزهای بسیاری می‌توان علیه «انبوه‌هی» چندگانه‌ی اسپینوزا گفت، همان چندگانگی، سیالیت ترکیب، بازترکیب و تجزیه‌ی «انبوه‌هی» از طریق انعقاد خودبخودی تکین‌ها، یک مفهوم رادیکال آزادکننده است که گرچه از غایت‌شناسی اندیشه‌ی مارکسیستی احتراز می‌کند، باز هم اجازه‌ی نظریه‌پردازی انقلاب را با سیاست‌های کلان خود می‌دهد. (81) آنتونیو نگری در *کارگاه چینی (The Porcelain Workshop)* در پی تعریف و عده‌ی این تعهد تازه به ماتریالیسم است:

در برخی از انواع واکاوی‌های تاریخی (برای مثال ورکریم ایتالیایی) ... مبنایی از یک غایت‌شناسی ماتریالیستی حقیقی. **تکین‌ها** [وجود دارد]... باید به این امر توجه کنیم که وقتی درباره‌ی «غایت‌شناسی ماتریالیستی» صحبت می‌کنیم - معکوس تمامی غایت‌شناسی‌های متعالی و تمامی فلسفه‌ی متافیزیک تاریخ - هرگز منظورمان یک غایت از پیش تعیین‌شده، یا وجود پیشینی شرایط مادی توسعه‌ی تاریخی نیست. در عوض ما از غایتی صحبت می‌کنیم که توسط تعیین‌های اجتماعی، اقتصادی و - **آخرین اما نه بی‌اهمیت‌ترین** - تضادهای تاریخی بازتعریف، صورت‌بندی، بازگشایی و احیا می‌شود. واضح است که این تنها شرطی است که بر اساس آن یک فلسفه‌ی تاریخ هم می‌تواند مطلقاً ماتریالیستی باشد و هم کاملاً ذاتی. (82)

به عبارت دیگر، کار ماتریالیسمی که درون‌بودگی خود را درک می‌کند، این است که بطور سیال و انعطاف‌پذیر به شرایطی که بر زمینه‌ی آن توسعه‌یافته است و اکنش نشان دهد، یک تاریخ‌نگاری پیوسته از حال که گویی آشکارشدن مداوم تاریخ را به‌طور مناسبی بازتاب می‌دهد. معرفی ورکریم ایتالیایی به‌عنوان یک الگو، به معنای آوردن استدلال به نفع پراکسیس، اعطای فلسفه به کنش است. اگر بخواهیم در قالب مقولات این مقاله سخن بگوییم، لازم است همین حالا رابطه جنسی برقرار کنیم. لازم است همین حالا مشغول **عشق‌بازی جنسی** شویم - **عشق جنسی‌ای** که درباره‌ی اکنون صحبت می‌کند - و با همان ایده‌ی «حالا» **عشق‌بازی جنسی** کنیم، و لازم است این کار را به روشی انجام دهیم که تعهدات سیاسی ما را از لحاظ فلسفی تایید کند، در حالی که با لذت‌ها و امیال بدن ما نیز سخن می‌گوید. برای انگلس، این امر به شکل مری برنز، زنی از طبقه کارگر ایرلند (جمعی از هویت‌ها که با قدرت به مجموعه‌ای از پرسش‌های مشکل مرتبط و همپوشان تاریخی پاسخ می‌داد) درآمد. برای دلانی، این امر شکل‌های مختلفی به خود گرفت، اما با اعضای از همان جنس، که نقش همان جنسیت را ایفا می‌کردند، اما با تأکید بر سوژه‌هایی از طبقه پایین، با بدن‌هایی که آن هویت را به نمایش می‌گذاشتند. برای ما، این موضوع به شکل ... چه کسی در می‌آید؟ این فراخوانی است برای پایان دادن به اشتیاق - اشتیاق برای جسم، گذشته، آینده‌ای که همین حالا وجود ندارد، و فراخوان برای عشق‌ورزی به چیزی که در عمل پراکسیس انقلابی، خمیره‌ی انکارناپذیر وجود نوعی ما را به اثبات می‌رساند.

## یادداشت‌ها

- \* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ی است از مقاله‌ی *Sex Love and Sensuous Activity in the Work of Historical Materialism* («عشق جنسی و فعالیت مبتنی بر لذت جسمانی در آثار ماتریالیسم تاریخی») که در *Mediations*, Winter 2011, Vol. 25, Issue 2, P. 79 منتشر شده بود.
1. گنورکی پلخانف، *مقالاتی درباره‌ی تاریخ ماتریالیسم (Essays in the History Materialism)* ترجمه‌ی رالف فاکس (نیویورک: Howard Fertig, 1967) 43-242
  2. از آنجا که «عشق جنسی» عبارتی کمابیش ناشیانه است (هیچ‌کس درباره‌ی عشق جنسی صحبت نمی‌کند، هرچند ممکن است درباره‌ی امیال یا شهوات‌مان بحث کنیم)، و چون «عشق جنسی» ترجمه‌ی استاندارد واژه‌ی انگلس است، من استفاده از آن را در سراسر نوشته حفظ کرده‌ام، اما آن را پررنگ کرده‌ام تا توجه را به ویژگی زبانی آن جلب کنم.
  3. منتقدان انتقادی یک گروه از هگلیان جوان بودند که خودمداری انتزاعی و ایده‌آلیستی پروژه‌ی فلسفی هگل را به عنوان پایه و اساس فعالیت‌شان برگزیدند و آن را به مثابه حالتی از تحقیق در ساختارهای اجتماعی بکار گرفتند. مارکس این نوع کار را کار فکری محدود و غیرضروری می‌داند که هرگز نمی‌تواند به ظهور تغییر اجتماعی انقلابی گذر کند، زیرا هرگز به درستی به جهان مادی توجه نمی‌کند. در بهترین حالت یک فعالیت «مدرسی» است، که واقعیات مادی را به موضوعاتی برای تفکر رفیق می‌کند، و «واقعی‌بودن یا غیرواقعی بودن اندیشه» را به عنوان موضوع عشق برمی‌گزیند (مثل *تره‌هایی درباره‌ی فویرباخ ۲ و ۳*)
  4. کارل مارکس و فریدریش انگلس، *خانواده‌ی مقدس یا نقد نقد انتقادی*، ترجمه‌ی ر. دیکسون (مسکو، ۱۹۵۶) ۳۱.
  5. مارکس و انگلس، *خانواده مقدس* ۳۲.
  6. مارکس و انگلس، *خانواده مقدس* ۳۴.

7. مارکس و انگلس، *خانواده مقدس* ۳۳.
8. لودویک فویرباخ، *جوهر مسیحیت*، ترجمه جرج الیوت (نیویورک: پرومت، ۱۹۸۹) ۴۸.
9. کارل مارکس *دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴*، در *نوشته‌های اولیه*، ترجمه ر. لیونینگ‌استون و جی. بنتون (نیویورک: پنگوئن، ۱۹۹۲) ۳۰۲.
10. مارکس، *نوشته‌های اولیه* ۳۰۱.
11. مارکس، *نوشته‌های اولیه* ۳۰۳ و ۳۰۱.
12. مارکس، *نوشته‌های اولیه* ۳۸۱. نکته‌ی غم‌انگیز در نقد انگلس از فویرباخ زمانی است که استدلال می‌کند فویرباخ اساساً موفق به تحقق پروژه‌ی فلسفی‌اش نشد زیرا تنها زندگی می‌کرد. اثر فردریش انگلس، *لودویک فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی*، ویراستاری سی. پی. دانت (نیویورک: ناشران بین‌المللی ۱۹۹۶) ۴۱. ماهیت این حمله‌ی شخصی در واقع بسیار متنوع است - هم توجیهی است در شکست فویرباخ برای اینکه ماتریالیستی راستین باشد، و هم محکوم کردن فعالیت فلسفه به مثابه تحقیقی خودمدارانه و در انزوا - این دومی نقدی است که اغلب در *ایدئولوژی آلمانی* مطرح می‌شود. مک‌لارن اشاره می‌کند که فویرباخ «ارتباطش با فعالیت‌های سایر نقاط جهان قطع بود»، اما فویرباخ خشک و بی‌روح «هرگز از ستایش عقبنشینی به بروکیرگ و انزوا و تقرب به طبیعت خسته نشد که بدون شک تأثیر بزرگی بر فلسفه‌ی وی داشت.» دیوید مک‌لارن، *مارکس قبل از مارکسیسم* (نیویورک: Harper Torchbooks، ۱۹۷۰) ۸۷.
13. مارکس، *نوشته‌های اولیه* ۳۸۱. تمایل به تعبیر انتزاعی حتی ویژگی‌های مادی انسان، از جمله حواس، که مارکس مدعی است منتقدان انتقادی انجام می‌دهند، دقیقاً همان جوهر رد نهایی هگل توسط مارکس است: اینکه انسان، امر واقعی، در *پدیدارشناسی* به عنوان «محصول ذهن انتزاعی و بنابراین عامل ذهن، هستمند اندیشه ظاهر می‌شوند. بنابراین *پدیدارشناسی* «نقد پنهان و رازآلود است، نقدی که به وضوح کامل نائل نشده است»، و نتیجه‌ی نهایی آن «دیالکتیک اندیشه‌ی ناب» است. مارکس، *نوشته‌های اولیه*، ۳۸۵. البته، نقد مارکس از هگل اساسی‌تر از آن است، اما ریشه‌ی رد هگل و جوهر وارونه کردن دیالکتیک هگل توسط او، رد انتزاع جهان اجتماعی واقعی/حقیقی و تحویل آن به قلمروی اندیشه و ایده‌ی ناب در همین جاست. ذهن تنها می‌تواند شامل ایده‌های جهان باشد و نه خود جهان، و خود جهان مکانی است که انسان در آن زندگی می‌کند.
14. انگلس، *لودویک فویرباخ*، 42.
15. کارل مارکس، *سرمایه*، جلد یکم، ترجمه‌ی بن فاکس، (نیویورک: پنگوئن، ۱۹۹۰) ۱۰۲.
16. مارکس، *سرمایه* ۱۰۳.
17. گوستاو مایر، *فردریش انگلس: یک زندگی‌نامه* (لندن: چپمن و هال، ۱۹۳۶) ۲۲۶.
18. فردریش انگلس، *منشاء خانواده، مالکیت خصوصی و دولت*، ویراسته: النور برک لیکاک (نیویورک: ناشران بین‌المللی ناشران، ۱۹۸۵) ۲۹-۱۲۸.
19. انگلس، *منشاء خانواده، مالکیت خصوصی و دولت*، ۱۳۱.
20. انگلس، *لودویک فویرباخ* ۴۲.
21. انگلس، *لودویک فویرباخ* ۳۳.
22. انگلس، *منشاء خانواده* ۱۴۰. برای اطمینان، بسیاری از فمینیست‌ها نگرانی خود را از استقرار سیاست‌های عملی جنسیتی عشق آزاد در سیاست‌های انقلابی بیان کرده‌اند. به واقع برخی نگرانی‌ها نیز وجود دارد - اینکه *عشق جنسی* یک مفهوم مردسالار است، اینکه ریشه در برتری مردانه و گفتمان‌های قدرت مردانه دارد، اینکه میبانی است بر یک اصل و نسب اجتماعی - تاریخی مردسالاری. با این حال، انگلس فعالانه و از قبل به این نگرانی‌ها اشاره می‌کند، دست‌کم در رشد و تکامل انتزاعی ایده‌ی *عشق جنسی*، و عملی‌تر در روابط خودش (گمان می‌کنم، همانگونه که در روابطش با خواهران برنیز شواهد انکی وجود دارد). انگلس تصریح می‌کند که *عشق جنسی* در تجسم آتی و آرمانی‌اش، به تکرار ساختارهای پدرسالارانه که روابط جنسی و زناشویی را تبدیل به بردگی می‌کند، شبیه بردسازی پرولتاریا توسط طبقات سرمایه‌داری، ادامه خواهد داد. انگلس در روایت خود از *عشق جنسی* بر رضایت و روابط متقابل تأکید دارد، و هرچند ممکن است نگرانی‌های درستی را درباره‌ی اقدام به *عشق جنسی* در این زمینه ابراز کنیم، همانطور که دیدیم این مقاله با *عشق جنسی* به مثابه پراکسیس، بیشتر برخورد مفهومی دارد. مباحثات در مورد تجلی مناسب *عشق جنسی* در پروژه‌های سیاسی انقلابی همان زیرساختی را خواهد داشت که تردیدهای تکراری درباره‌ی «سوسیالیسم واقعا موجود» علیه گفتمان فلسفی - سیاسی سوسیالیسم. هرچند می‌توان استدلال کرد که فیلم ۲۰۰۸ *گروه بادر ماینهوف* با حساسیت، مشکل به‌کارگیری پراکسیس *عشق جنسی* در شرایط تاریخی یک پروژه‌ی سیاسی انقلابی منحصر به فرد را می‌کاود.
23. انگلس، *منشاء خانواده* ۱۴۲.
24. در اینجا انگلس به نظریه‌های ویکتوریایی جی. اچ. لوییز در مورد پیچیدگی‌های فیزیولوژیک و کل‌نگری بدن نزدیک می‌شود، برای مثال همانطور که در *مسئله‌ی زندگی و مغز* او ابراز شده است، اصرار دارد که تجارب عاطفی و روانی بدن در مدارهای بیوشیمیایی و ناشناخته‌ی مغز ریشه دارند. اینکه لوییز نیز به هرحال یک اسپینوزایی است، کاملاً با موضوع مرتبط و سودمند است، اما خودش موضوع مقاله‌ی دیگری است.
25. انگلس، *منشاء خانواده* ۱۳۸.
26. انگلس، *منشاء خانواده* ۱۴۵. البته گیل رابینز در «تجارت زنان» یک خوانش تکان‌دهنده و شفاف از تشابه ساختاری بین نظریه‌های مارکسیسم در مورد سرمایه‌داری و گزارشات انسان‌شناسی در مورد قراردادهای زناشویی و مبادلات، و همچنین توافق گفتمانی با گزارشات فرویدی از نقش‌ها و رفتار جنسی مردانه و زنانه ارائه می‌دهد. روبین واضح‌تر از این نمی‌تواند روش‌هایی را که به شکل‌گیری و اثبات فرودستی زنان منجر می‌شود، به شکلی که انگلس در بالا توصیف می‌کند، توضیح دهد.
27. فویرباخ، *مسیحیت* ۱۶۷.
28. فویرباخ، *مسیحیت* ۱۶۷.
29. دیوید مک‌لارن اشاره می‌کند که انگلس بسیار بیشتر از مارکس به فویرباخ و امدار است، و اینکه انگلس قبل از هرچیز خواننده‌ی ماتریالیسم فویرباخ است، در حالی که مارکس به فویرباخ بیشتر به عنوان جزئی از تبار هگلی علاقمند بود. مک‌لارن، *مارکس قبل از مارکسیسم* ۹۵. بنابراین انگلس قصد حفظ ماتریالیسم ذاتی فویرباخ را، در تقابل با تمایل او به تجرید آن روابط عملی، اجتماعی از قلمروی انضمامی دارد.
30. انگلس، *لودویک فویرباخ* ۳۳.

31. انگلس، لودویگ فویرباخ ۳۴.

32. فویرباخ اصطلاح «نوع» را از زندگی مسیح دیوید فردریش اشتراوس وام می‌گیرد که خود کاتالیزوری برای ماتریالیستی کردن متفکران هگلی‌های جوان در رد قاطعانه‌ی حقیقت متعالی کتاب مقدس است (که به نوبه‌ی خود توسط خوانش تردیدآمیز اسپینوزا از کتاب مقدس مطرح شد). «کلمه‌ی «نوع» توسط دی. اف اشتراوس معروف و مشهور شد که در جمع‌بندی معروفی در زندگی مسیح گفت: «با اینکه اندیشه به مثابه داشته‌ی یک فرد، یک مرد خدا، و ویژگی‌ها و عملکردی که تعلیمات کلیسا به مسیح نسبت می‌دهد متناقض هستند، اما در نوع [انسان] در هماهنگی زندگی می‌کند. نوع انسان وحدت هر دو ذات است، روح متناهی، نامتناهی بودن خود را به خاطر می‌آورد.» مکملان، مارکس قبل از مارکسیسم ۹۲. با دور زدن نقل قول، اشتراوس در ادامه از ماتریالیسمی دفاع می‌کند که بعدها توسط فویرباخ اقتباس شد: «این نوع انسان است که می‌میرد، برمی‌خیزد و به آسمان صعود می‌کند، زیرا از نفی زندگی محسوسش همواره به سوی یک زندگی معنوی والا تر رهسپار می‌شود؛ از فرونشانی میرایی‌اش به عنوان یک جوهر شخصی، قومی و خاکی، وحدتش با روح نامتناهی آسمان‌ها برمی‌خیزد. با ایمان به این مسیح، به‌ویژه در مرگ و رستاخیز او، انسان در پیشگاه خدا تیره می‌شود؛ به کلامی با برانگیخته شدن ایده‌ی بشریت درون او، انسان منفرد در زندگی الهی نوع انسان شرکت می‌کند.» دیوید فردریش اشتراوس، بررسی انتقادی زندگی مسیح: جلد سوم، مترجم: جرج الیوت (نیویورک: Continuum، ۲۰۰۵) ۴۳۸. به عبارت دیگر، این نقطه عزیمت فویرباخ است برای بسط نقد اشتراوس که به ردیابی ماتریالیسمی که فویرباخ دنبال می‌کند یاری می‌رساند، اما با توجه به نقد مارکس نمی‌تواند به کمال نائل شود.

33. کارل مارکس، گروندرریسه، ترجمه مارتین نیکلاس (نیویورک: پنگوئن، ۱۹۹۳) ۴۹۶.

34. هم فویرباخ و هم اسپینوزا از آنچه که مویرا گانتس به عنوان «کل‌گرایی رادیکال» توصیف می‌کند، سوءاستفاده می‌کنند - با ریشخند اینکه ذاتیت/درون‌ماندگاری برابری که اسپینوزا از آن دفاع می‌کند، و پافشاری فویرباخ بر مادیت مطلق جهان، دو روی یک سکه‌اند. فویرباخ، در استدلال نهایی‌اش در مورد رویارویی سازنده بین انسان، به مثابه استقرار جهان مادی برای انسان، خطی را از اسپینوزا به عاریت می‌گیرد، گرچه به قیمت سوءبرداشت اساسی پیشینی از استدلال علت و معلولی فلسفه‌ی اسپینوزا: حرکت او از این فرض که جهان خود یک امر مسلم است، و اینکه خاستگاه جهان ضرورتاً نیازی به بررسی یا درک ندارد، بلکه باید صرفاً همانطور که هست پذیرفته شود. ریکا نیویورگر گلدشتاین، در کتابی که بغرنج است، شرحی مبسوط از این استدلال علت و معلولی اسپینوزا می‌دهد. ریکا نیویورگر گلدشتاین، خیانت به اسپینوزا: پیروی مرتدی که به ما مدرنیته می‌دهد (نیویورک: Schocken، ۲۰۰۶) ۵۷-۵۲. فویرباخ بعداً ادعا کرد که طبیعت همه جا کار و تولید می‌کند اما فقط در ارتباط - ارتباطی که برای انسان علت است، برای اینکه هر جا که او ارتباط را درک می‌کند، حس را می‌یابد، ماده را برای فکر کردن، «علت کافی»، سیستم - فقط از سر ضرورت. اما همچنین ضرورت طبیعت انسان نیست، یعنی هیچ فرد منطقی، متافیزیکی یا ریاضی، و به طور کلی هیچ فرد انتزاعی نیست؛ زیرا موجودات طبیعی نه آفریده‌های اندیشه‌اند، نه اشخاصی منطقی یا ریاضی، بلکه موجوداتی واقعی و جسمانی هستند... طبیعت به‌طور کلی فقط می‌تواند از طریق خودش درک شود، خودش همانی است که ایده‌اش به هیچ هستی دیگری و مبطلات و اصلاح. درون‌ماندگاری (ذاتیت) ماتریالیسم مونیستی اسپینوزا است که موجب زایش ضرورت در فویرباخ برای تعامل با جهان می‌شود که به نوبه‌ی خود منجر به این ادعای مارکس می‌شود که این تعامل نمی‌تواند انتزاعی، جدا شده یا مفهومی باشد، بلکه مادی است، واقعیتی که او در تعریفش از موجود نوعی می‌گنجاند.

ما نخستین کسانی نیستیم که به فویرباخ و اسپینوزا با هم فکر می‌کنیم - اگر پلخانف و معاصران ماتریالیستی او را کنار بگذاریم، مهم است توجه داشته باشیم که یکی از معاصران خود. مارکس و انگلس، مری آن اوانس، اولین (و هنوز هم معتبرترین) مترجم انگلیسی جوهر مسیحیت فویرباخ، و اولین مترجم اخلاق و رساله‌ی الاهیاتی - سیاسی اسپینوزا بود (گرچه تا سال ۱۹۸۱ منتشر نشدند). مری آن اوانس وقتی ترجمه‌ی اسپینوزا را تمام کرد، با اسم مستعار جرج الیوت به نوشتن رمان روی آورد. رزمای اشتون، در تحقیق ۱۹۸۰ خود از فلسفه‌ی ویکتوریایی، ایده‌ی آلمانی، جزو اولین کسانی بود که به خواندن فصل مشترک این دو فلسفه در اثر جرج الیوت اصرار داشت، فراخوانی به جنگ، که بعدها توسط مویرا گانتس که اساساً به عنوان یک فمینیست مترجم اسپینوزا شناخته شده است، اجابت شد. نگاه کنید به مقاله‌ی او «هنر و فلسفه‌ی جرج الیوت»، فلسفه و ادبیات ۱:۳۳ (آوریل ۲۰۰۹): ۹۰-۷۳.

35. Natura naturans یک اصطلاح لاتینی است که در قرون وسطی ابداع شد و به معنای «طبیعت خلاق» یا به عبارتی به این معناست که «طبیعت همان کاری را می‌کند که طبیعت می‌کند» است. واژه‌ی لاتینی naturans حالت وصفی فعال nature به معنی طبیعت است و ratanatu حالت وصفی منفعل طبیعت. در نظریه اسپینوزا natura naturans به فعالیت خودزاد طبیعت ارجاع دارد، درحالی که natura naturata به معنای «طبیعت آفریده‌شده» است و به طبیعت به عنوان محصولی منفعل از یک زنجیره‌ی علت و معلولی بی‌نهایت اشاره دارد. (مترجم فارسی)

36. ژیل دلوز، اسپینوزا: فلسفه‌ی عملی، ترجمه روبرت هارلی (سافرانسیسکو: سیتی لاینز، ۱۹۸۸) ۹۳-۹۲.

37. پلخانف متذکر می‌شود که این فلسفه همه‌خداانگاری رادیکال در فلسفه‌ی فویرباخ مهم است. «فویرباخ کنار اسپینوزا ایستاده است، اسپینوزایی که فویرباخ فلسفه‌اش را در زمان گسستن خود از ایده‌الیسم مطرح می‌کند، یعنی زمانی که در حال نوشتن تاریخ فلسفه‌ی مدرن بود. در سال ۱۸۴۳ فویرباخ اظهار نظر ظریفی کرد... اینکه همه‌خداانگاری یک ماتریالیسم دینی است، نفی الهیات، اما هنوز مبتنی بر دیدگاهی الهی. این سردرگمی ماتریالیسم و الهیات، تناقض اسپینوزا را شکل داد، که با این همه مانع او در ارائه‌ی یک «بیان فلسفی درست - دست کم برای آن زمان - برای روند ماتریالیستی دوران مدرن» نشد. برای همین بود که فویرباخ اسپینوزا را «موسای آزاداندیشان و ماتریالیست‌های مدرن» می‌نامید. مشکلات اساسی مارکسیسم»، <http://www.marxists.org/archive/plekhanov/1907/fundamental-problems.htm>.

38. Pierre Macherey منتقد مارکسیست در دانشگاه لیل نور دو فرانس و از شاگردان لویی آلتوسر. (مترجم فارسی)

39. Moira Gatens، در میزگردی در باره‌ی «اسپینوزا و فیلسوفان امروز» اظهار می‌کند آنچه فلسفه‌ی اسپینوزا را برای مارکسیست‌ها جذاب کرده، این است که «روایت او از جامعه‌ی بشری هم تاریخی و هم ناتوریالیستی است، او نقدی از دین و نقش تخیل ارائه می‌دهد که تبدیل به الگویی برای نظریه‌های ایدئولوژیک مارکسیستی شد، و او فهمید که (انسان برای انسان خداست). <http://www.eurozine.com/articles/2009-11-30-spinoza-en.htm>.

40. بندیکت دو اسپینوزا، اخلاق، مترجم ادوین کورلی (نیویورک: پنگوئن، ۱۹۹۶) (قسمت دوم، prop. 19). نگاه کنید به بندیکت اسپینوزا، اسپینوزا: آثار کامل، ترجمه ساموئل شرلی (ایندیاناپولیس: شرکت انتشارات هکت، 2002) ۲۸۹.

41. در همان میزگرد تئودور مانز گمانه‌زنی می‌کند که: «به نظر من اهمیت اسپینوزا به عنوان الهام‌بخش بسیاری از نویسندگان مارکسیست، متکی است بر نگاه آنان به او به عنوان یک ماتریالیست. چون اسپینوزا از طبیعت خدا می‌ساخت (و بنا به نظر ماتریالیسم، طبیعت مادی است)، بنابراین بنا به نظر آنان اسپینوزا یک ماتریالیست بود. (این هم درست است که مارکس و انگلس احترام زیادی برای اسپینوزا قائل بودند، اگرچه او را

ماتریالیست نمی‌دانستند) این پلخائف بود که اولین بار از اسپینوزا یک قهرمان ماتریالیسم مارکسیستی ساخت. او حتی به مارکس و انگلس به عنوان ماتریالیست‌های اسپینوزایی می‌اندیشید.»

42. شرح و بسط فویرباخ از احساسات در معرض ابتلا به چیزی است که انگلس تحت عنوان «سبک ادیبانه، گاه حتی پر لاف و گزاف» او محکوم می‌کند (لویویگ فویرباخ ۱۸) همانطور که در نقد انگلس از قطعه‌ی عشق او می‌آید، آن‌ها «امروزه کاملاً غیرقابل خواندن هستند» (لویویگ فویرباخ ۳۶). هیچ چیز منسجمی در خصوص درک فویرباخ از احساسات وجود ندارد، به جز اینکه او آن‌ها را به عنوان حواس بالارونده می‌بیند، از این حیث که آن‌ها توسط نیروی عقلانی اداره نمی‌شوند، و اینکه آن‌ها به طور طبیعی به عنوان نتیجه‌ی یک محرک احساس می‌شوند (احتمالاً مانند کسی که نمی‌تواند بوی زباله‌های در حال گندیدن را حس نکند یا چیزی را که جلوی چشمش است نبیند، مشروط بر اینکه زباله‌ها در معرض دیدش باشند). فویرباخ قطعه‌ای انتقادی تنظیم می‌کند که در آن احساسات را نمونه‌ای از این فعالیت فراقنی تفسیر می‌کند که به وسیله‌ی آن انسان می‌انگارد «خدا خالص است، احساس آزاد نامحدود.» (مسیحیت ۱۰). نتیجه‌گیری عبرت‌آموز آن این دیدگاه تخیلی است که خدا احساس است، بنابراین خدا چیزی بیش از بازتاب انسان به خودش نیست، به‌شکلی که گویا خارج از خودش است، زیرا در چنان حالتی، انسانی که خدا را به عنوان احساس تصور می‌کند این تصور اشتباه را می‌کند که احساس «قدرت درون خودت است، اما همزمان قدرتی متمایز از تو، و مستقل از توست؛ در توست، بالاتر از تو» (فویرباخ، مسیحیت ۱۱). به عبارت دیگر، در این مورد، به نظر می‌رسد خدا هم در درون و هم در بیرون شخص است، به شیوه‌ای که نمی‌تواند اثبات یا تایید شود. از این حیث که این به منزله‌ی نقدی بر دین است، کافی است، و به عنوان افزوده‌ای برای ادعای بزرگتر فویرباخ در مورد ماهیت دین عمل می‌کند. مارکس این را در مورد سازمان سیاسی در «در باره‌ی مسئله‌ی یهود» می‌گوید: «فقط وقتی انسان واقعی منفرد، شهروندی انتزاعی را بدست آورد و به عنوان یک انسان منحصر به فرد در زندگی تجربی‌اش، در کار فردی‌اش و روابط فردی‌اش به یک هستی نوعی تبدیل شود، صرفاً وقتی انسان نیروهای خودش را به مثابه قدرت‌های اجتماعی بشناسد و سازمانده‌ی کند، به گونه‌ای که نیروی اجتماعی، به شکل نیروی سیاسی، از او جدا نباشد، فقط آن زمان است که رهایی انسان کامل خواهد بود.» (دست‌نوشته‌های اولیه ۲۳۴).

43. فویرباخ، مسیحیت ۱۱.

44. گتورگ پلخائف، «مسائل اساسی مارکسیسم.» <http://www.marxists.org/archive/plekhanov/1907/fundamental-problems.htm>

45. اسپینوزا، اخلاق (قسمت سوم، Prop.9) نگاه کنید به اسپینوزا، آثار کامل، ۲۸۴.

46. اسپینوزا، اخلاق (قسمت سوم، def.1) نگاه کنید به اسپینوزا، آثار کامل، ۳۱۱.

47. اسپینوزا، اخلاق (قسمت سوم، prop. 59) نگاه کنید به اسپینوزا، آثار کامل، ۳۱۰-۱۱.

48. اسپینوزا، اخلاق (قسمت سوم، def. VI) نگاه کنید به اسپینوزا، آثار کامل، ۳۱۲.

49. اسپینوزا، اخلاق (قسمت سوم، prop. 56) نگاه کنید به اسپینوزا، آثار کامل، ۳۰۷.

50. اسپینوزا، اخلاق (قسمت سوم، def. XLVIII) نگاه کنید به اسپینوزا، آثار کامل، ۳۱۸.

51. جاه‌طلبی تنها اصطلاح دیگری است که نیاز به توضیح دارد: «جاه‌طلبی میلی است که توسط آن تمامی عواطف تشویق و تقویت می‌شوند... بنابراین به این تمایل به سختی می‌توان غلبه کرد.» (اسپینوزا، اخلاق، (قسمت سوم، def. XLIV). نگاه کنید به اسپینوزا، آثار کامل ۳۱۸) بنابراین جاه‌طلبی به‌طور عجیب و غریبی تنها یک تمایل تقویت‌کننده است.

52. August Cieszkowski، نقل شده در دیوید مک‌کلان، مارکس قبل از مارکسیسم، (نیویورک: Harper Torchbooks، ۱۹۷۰) ۱۰.

53. کارل مارکس و فریدریش انگلس، اینولوژی آلمانی، (امهرست، نیویورک: پرومته ۱۹۹۸) ۲۵۴-۲۵۳.

54. معروفتر از همه، در قرائت سرمایه‌ی آلتوسر و بالیبار از این گسست دفاع شده است که استدلال می‌کند آنچه مقدم بر ۱۸۴۵ است، با آنچه بعد از آن رخ می‌دهد به طور بنیادی از هم متمایزند. یقیناً این خوانش تاثیرگذار بوده است، و تا حد زیادی با ناپدید شدن تدریجی بسیاری از اصطلاحات بعد از ۱۸۴۵ منطبق است، مهمترین اصطلاحی که به‌تدریج ناپدید شد، «وجود نوعی» در نوشته‌های مارکس است. مارکس و انگلس، اینولوژی آلمانی ۵۷۴. همانطور که پلخائف استدلال می‌کند موضوع این نیست که تزهایی دربارهی فویرباخ پیام‌دهنده‌ی عزیمت کامل از فلسفه‌ی فویرباخ یا رد آن توسط مارکس است. با همدیگر ملاحظاتی که مارکس در مورد محدودیت‌های اندیشه‌ی فویرباخ داشت، و تحریف‌های عمدی که توسط هگل‌بان جوان پس از او در مورد اندیشه‌اش انجام شد - که همه عمیقاً و با زیرکی در اینولوژی آلمانی شرح داده شده است - کار مارکس به منزله‌ی تجدیدنظر و ادامه‌ی پایه و اساسی است که توسط فویرباخ بنا نهاده شد (و به این منوال، اشتراوس). پلخائف به خانواده‌ی مقدس «به عنوان اینکه گام‌های مهمی در توسعه و تکامل بیشتر فلسفه‌ی فویرباخ برداشته» اشاره می‌کند. این در تقابل با این ادعای مک‌کلان است که «در اولین بخش اینولوژی آلمانی ایده‌های فویرباخ دستخوش نقدی کامل شدند و به این ترتیب پایان نفوذ خود را بر مارکس نشان دادند» (مارکس قبل از مارکسیسم ۱۱۳)، ولو اینکه اینولوژی آلمانی بعد از خانواده مقدس نوشته شده باشد. این گونه ادعاها، که یک انشقاق فکری عریان و کامل بین دو متفکر وجود دارد، امروزه به ندرت پذیرفتنی است. این رویکرد، با پافشاری بر این که پیشرفت اندیشه‌ی مارکس کاملاً خطی و منسجم است، و یک پیشرفت غایی در جهت تحقق یک ایده یا نظریه‌ی خاص وجود دارد، تاثیر یک فیلسوف بر دیگری را ساده می‌کند. دقیقاً این نوع خوانش از مارکس است که آلتوسر و بالیبار در قرائت سرمایه رد می‌کنند، بر این اساس که این موضوع یک عمر کار و تلاش متفکر را تابع اوج فلسفه‌ای می‌کند که ممکن است متفکری نداشته باشد، و از لحاظ عملی نمی‌توانسته به طور کامل در آغاز کار فلسفی‌اش در ذهن داشته باشد.

55. بنابراین همانطور که مایر اشاره می‌کند، «اما همیشه تمیز دادن کار مارکس و انگلس از یکدیگر دشوار است، و در این دوره بسیار دشوار است. بخش زیادی از اینولوژی آلمانی توسط انگلس نوشته شده و توسط مارکس اصلاح و تکمیل شد» (فریدریش انگلس ۷۰). مارکس و انگلس، اینولوژی آلمانی ۴۷.

56. مارکس و انگلس، اینولوژی آلمانی ۴۱. کارل مارکس، نقد اقتصاد سیاسی، نقل شده در پلخائف، مقالات ۲۰۳.

57. پلخائف، مقالات ۲۰۳.

58. در اینجا همانطور که اسلاوی ژبژک در دید پارالکسی اشاره کرده است، باید ارتباطی با باقیمانده‌ی دیالکتیک ایجاد کرد، زیرا، بی‌گمان، در استمناء، همیشه، در مقابل ژئوتیسانس فلسفی ما، یک مازاد وجود دارد. اگرچه این خوانش، مقاله‌ای برای خودش است، طرحی از آن می‌تواند به شرح زیر باشد: نقد ژبژک شبیه توصیف مارکس از فلسفه به مثابه جلق زدن است، اما درحالی که مارکس فلسفه را به مثابه چیزی که هدفی در خود ندارد نقد می‌کند، ژبژک به نفع ارزش آن استدلال می‌کند زیرا به رغم جهت‌گیری درونی‌اش، در فعالیتش موجب یک مازاد می‌شود - انزال فلسفه، اگر بتوان چنین چیزی گفت، باقیمانده‌ای که دیالکتیک تولید می‌کند - در جایی که ماتریالیسم تاریخی، با داشتن یک شریک جنسی، احتمالاً/از لحاظ بیومکانیکی، هیچ مازادی تولید نمی‌کند، با حداقل هیچ اضافه‌ای تولید نمی‌کند که جذب نشود.

59. Samuel Ray Dlany تولد ۱۹۴۲ نویسنده و پروفیسور امریکایی در نقد ادبی است. آثار او شامل داستان‌هایی، عمدتاً علمی تخیلی، شرح حال، نقد و مقاله در زمینه‌ی سکسوالیته و جامعه است. از جمله آثار او اثری غیر داستانی به نام Times Square Red, Times Square Blue است که در سال ۱۹۹۹ توسط انتشارات دانشگاه نیویورک منتشر شد. کتاب شامل دو مقاله تحت عناوین ذکر شده است. (مترجم فارسی)
60. ساموئل دلانی، *Times Square Red Times Square Blue* (نیویورک: نیویورک پرس ۲۰۰۱) xvi.
61. دلانی، *Times Square Red xvii*.
62. دلانی، *Times Square Red ۱۴۰*.
63. دلانی، *Times Square Red ۱۲۹*. ظهور شناس و اتفاق برای عملیاتی شدن منطق «ارتباط/تماس» لازم است. سیستم شبکه‌سازی بسیار عالی ساماندهی، نظارت و سرپرستی می‌شود؛ شبکه‌سازی نیاز به درجه‌ای از قابلیت فهم هویت‌یافته به عنوان اجازه‌ی دخول به فضای شبکه‌بندی دارد. تماس نیاز به فضایی برای رویارویی مشروط و تصادفی دارد: فضاهایی که به تماس اجازه‌ی وقوع می‌دهد، بدون توانایی برای تنظیم کردن اینکه این وقوع چگونه و چه زمانی رخ دهد.
64. دلانی، *Times Square Red ۱۵۳-۶۴*. شهرها برای کار ماتریالیسم تاریخی فوق‌العاده مهم هستند. برای مثال خیابان‌های قرن نوزدهم منجستر زاینده‌ی چشمگیر این تماس‌ها بودند. تنها می‌توان مقدمه‌ی نخستین رمان الیزابت گاسکل، *مری برتون*، را مورد ملاحظه قرار داد، جایی که او به نقل «سقله خوردن» از «مردان کرم‌کای می‌پردازد، که گویی در طی زندگی‌هایشان به مبارزه‌ی متناوب و غریب بین کار و خواست محکوم شده‌اند؛ با حوادث به پس و پیش پرتاب می‌شوند، ظاهراً حتی به درجات بیشتری از مردان دیگر»، که این امر محرک. همدردی او و نوشتن رمانش در خصوص طبقه‌ی کارگر شد. با خارج شدن از این رویارویی‌های عمومی، او تلاش می‌کند «وضعیت عاطفی افراد بی‌شمار کارخانه‌ها را در منجستر نمایش دهد» و «به بیان عذایی بپردازد که، هرازگاه، این مردم زبان بسته را دچار تشنج می‌کند». و همانطور که استیون مارکوس از فریدریش انگلس یاد می‌کند، «او با رفتن به خیابان‌ها، در تمامی ساعات روز و شب، در اواخر هفته و تعطیلات... صمیمیت نصیبش شد. او به آن تارنما یا شبکه‌ی گذرگاه‌ها رفت که یک شهر در امتدادشان به پیش می‌رود و ابزارهای اساسی را برای مشاهده و درک آن شکل می‌دهند.» (منجستر ۹۸) علاوه بر این، «مدت‌ها پیش از اینکه راسکین اعلان کند که آدم باید یک ساختمان را بخواند، انگلس نشان داد که شخص باید یک شهر را بخواند.» (منجستر ۱۷۶). مارکوس منجستر را به عنوان یک متن در پیش رو قرار می‌دهد، و به عنوان یک فضا که تماس در آن رخ می‌دهد - و اینکه این شهر منجستر به طور فوق‌العاده‌ی مولد رویارویی‌های میان طبقاتی است که هم به نمایش‌های زیبایی‌شناسانه (او به گاسکل، دیکنز، کارلایل اشاره می‌کند) و هم به آثار ماتریالیسم تاریخی (در درجه‌ای اول انگلس) سوخت می‌رساند.
65. دلانی، *Times Square Red ۱۲۳*.
66. لودیگ فویرباخ، *اصول فلسفه‌ی آینده*، ترجمه مارتین فوگل (ایندیانپولیس: هاکت، ۱۹۸۶) ۵۹.
67. هرچند، همانطور که پیتر هیچکاک اشاره می‌کند در کتاب انگلس، سخن بسیار کمی، اگر اساساً باشد، به طور مستقیم در مورد این امر آمده است، به رغم قصد اعلام شده‌اش برای نقل «گپ‌هایی» که با طبقات کارگر داشته است. پیتر هیچکاک، «دیدار از محل‌های فقیرنشین» در *Passing: Identity and Interpretation in Sexuality, Race and Religion* ویراسته‌ی ماریا سانچز و لورا شلوسبرگ (نیویورک: نیورک پرس ۲۰۰۱) ۷۱-۱۷۰.
68. Steven P. Marcus منتقد ادبی و علمی است که تحلیل‌های روانشناختی موثری از آثار چارلز دیکنز و پورنوگرافی ویکتوریایی انجام داده است. او در حال حاضر استاد دانشگاه کلمبیاست. (مترجم فارسی)
69. استیون مارکوس، *انگلس، منجستر و طبقه‌ی کارگر* (نیویورک: رندم هاوس، ۱۹۷۴) ۹۹.
70. مارکوس، با گلچین کردن اطلاعاتی که صرفاً در بیوگرافی مایر ترسیم شده است، با اطمینان اظهار می‌دارد که با وجود کمبود منابع ثبت شده، «انگلس قادر نبود [در محله‌های کارگری منجستر] به تنهایی حرکت کند. او در سفرهایش به اعماق درونی شهر با مری برنز همراه می‌شد، و این او بود که مارکس را با برخی محافل کارگری و زندگی داخلی پروتاریای منجستر آشنا می‌کرد.» (منجستر ۹۹-۹۸).
71. مارکوس، *منجستر ۹۹*.
72. فریدریش انگلس، *وضعیت طبقه‌ی کارگر در انگلستان*، ویراسته‌ی دیوید مک‌کلان (نیویورک: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۳) ۴۰، ۶۱.
73. معذالک همانطور که مارکوس مطرح می‌کند، هم مارکس و هم انگلس در واکاوی *کتاب‌های آبی* و اطلاعات برای خطابه‌های سیاسی شرکت داشتند. «بخشی از نبوغ شهرهای ویکتوریایی به عنوان یک «مکتب» یا گروه - اولین و مهمترین نشان رمان‌نویسان - توانایی برای بررسی این قبیل منابع با هدف برگزیدن قطعات یا لحظاتی خاص است... آن‌ها به عنوان نویسنده یکی از وظایف اصلی خود را انجام می‌دادند: نوشته‌های مرده را برمی‌گزیند و آن را به نوشته‌های زنده تبدیل می‌کردند. یا می‌توان گفت آن‌ها این اطلاعات را به یک تاریخ کنونی تبدیل و ساختارش را هم زمان اختراع می‌کردند.» (منجستر ۱۰۸).
74. انگلس، *طبقات کارگر ۵۸-۵۷*.
75. دست‌کم نه تا زمان گردشگری فاجعه‌بار عصر پسامدرن، مانند توره‌های کاترینا که در نیواورلئان، در پی پاک‌سازی (استراتژیک؟) محله‌های سیاه‌پوستان و طبقه‌ی کارگر مجاور در Lower Ninth Ward ظهور کرد، که توسط نوامی کلاین و تعدادی دیگر به آن اشاره شده است.
76. اثبات این نوع مجوز در عکاسی ژاکوب هولت وجود دارد. من برای اولین بار با نمایشگاهی از آثار هولت در موزه‌ی هنر معاصر لوئیزانا خارج از کینهاگ، دانمارک مواجه شدم و بطور تصادفی به عکس‌های او در آنجا برخوردیم. همانطور که علناً اعلان می‌کردند (در تارنمایش، «شوگ درمانی نژادپرستی») عمدتاً عکس‌هایی از اشخاص فقیر، سیاه‌پوست و محروم از حق رای بودند که طی چندین دهه در بخش‌هایی از جنوب امریکا برداشته شده بود. آن‌ها با شرح‌هایی که توسط خود هولت نوشته شده بود، مبنی بر اینکه چگونه و چه وقت عکس‌ها گرفته شده بودند، به نمایش گذاشته شده بودند. من از اینکه بسیاری از سوژه‌ها - به ویژه زن‌ها - به عنوان شرکای جنسی هولت توصیف شده بودند، تکان خوردم. در حالی که هولت قطعاً کاری را انجام می‌دهد که تصور می‌کند یک پروژه مستند از ماتریالیسم تاریخی است، درگیری بی‌قاعده با پراکسیس *عشق جنسی* در ترکیب اثر هنریش غیرمسئولانه به نظر می‌رسد، اگرچه ممکن است جستجو در میان حجم فراوان اطلاعاتی که هولت درباره‌ی خودش گردآوری و در وبسایتش توزیع کرده، برای مخاطب و فضولت در مورد خودش، خوشایند باشد. <http://www.american-pictures.com/english/index.html>.
76. در کاربرد عشق جنسی به عنوان پراکسیس، پرسش‌هایی بدهی مربوط به اخلاق وجود دارد و زمانی مطرح می‌شوند که عشق جنسی در هماهنگی با کار ماتریالیسم تاریخی مادیت‌یابد، و هولت فقط یکی از مطالعه‌های موردی این مسأله است. یک مطالعه‌ی موردی بالقوه دیگر می‌تواند از طریق خوانش دقیق *حالا مردان مشهور را تحسین کنیم* (*Let Us Now Praise Famous Men*) اثر جیمز ایجی و واکر ایوانز باشد، که خود اثری پیچیده از ماتریالیسم تاریخی است. روایت ایجی با دقت بسیار فصل مشترک پیچیده‌ی سیاست همدلانه‌ی چپ برای فقرا (فقرا) که روی زمین کار

می‌کنند)، و میل جنسی را شرح و بسط می‌دهد. محتملاً این متن از متن هولت کمتر آزردهنده است، زیرا صادقانه میل جنسی را به مثابه یک امر بی‌گناه تایید می‌کند، در حالی که در متن هولت، آن میل کاملاً در چیزی غوطه‌ور است که آشکارا امتیاز جنسی پدربسالارانه و بورژوازی تعبیر می‌شود. مارکوس این موضوع را از طریق فراخوانی نادرست از روانشناسی فروید توضیح می‌دهد: «امر اروتیک، امر اجتماعی، و شورمندی‌های ذهنی به طور منظم یکدیگر را تقویت می‌کنند، یا در انگیزش داخلی مشترک ممزوج می‌شوند؛ یا به عبارت دیگر، امر اجتماعی و شورمندی‌های ذهنی می‌توانند نیروهای اضافی کسب کنند که از سرچشمه‌ی اروتیک اصلی‌شان ناشی و جایگزین می‌شوند» (منجستر ۹۹). در حالی که بخش قبلی نقل قول قطعاً می‌تواند یک خوانش ظریف اسپینوزایی از فعالیت حسی باشد که مارکوس از فویرباخ اقتباس می‌کند، دومی نقل قول را به عرصه‌ی اصطلاحات روانکاوی می‌راند، و شالوده‌ی فرویدی ساختار بحث‌انگیز و بزرگتر مارکوس را، همانطور که پینتر هیچکاک نیز در بالا اظهار می‌دارد، آشکار می‌کند ("Slumming" ۱۷۲).

77. کار فکری، تا آنجا که غیرمادی است، در تفکر مارکس یک مشکل آزردهنده است. با وجود تمایل او به تمسخر عملکرد اندیشه، تا جایی که این عملکرد در رابطه با ایده‌آلیسم، به عنوان کار ساختگی، انتزاع پدید می‌آورد (هگل)، به همان اندازه‌ی زمانی که ماتریالیسم تاریخی را پدید می‌آورد، کار است و به نظر می‌رسد از اهمیت برابری {با کار} برخوردار است. البته تفسیر پسامدرن مایکل هارت از کار دانشمندان و نوآوران به مثابه کار عاطفی، مفهوم «کار» را به عنوان تفکر و نوشتن بازنویسی می‌کند، این نوع کار عاطفی برای او اساس توسعه‌ی و رشد یک انبوهی انقلابی است که ردای طبقه‌ی کارگر انقلابی را به ارث برده است. مرجع در اینجا گزارش شفاف مایکل هارت در «کار عاطفی»، boundary 2 26:2 (تابستان ۱۹۹۹): ۸۹-۱۰۰ است. نگاه کنید به *Empire, Multitude, and Commonwealth* در دفاع از خود و دفاع نمایشی از عاطفه و کار عاطفی. همچنین نگاه کنید به پرسشگری چاره‌چزارینو از درک نگری از اسپینوزا در "It's a Powerful Life: A conversation on Contemporary Philosophy" *Cultural Critique* 57 (2004): 151-83.

78. کارل مارکس "Critique of Hegel's Philosophy in General" در <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/manuscripts/hegel.htm>.

79. اسپینوزا، اخلاقی (قسمت سوم، def.XXXII. نگاه کنید به اسپینوزا، آثار کامل، ۳۱۶.

80. اسپینوزا، اخلاقی (قسمت سوم، def.XXXII. نگاه کنید به اسپینوزا، آثار کامل، ۳۱۶.

81. نه فرصت و نه جای بیشتری برای بررسی دقیق‌تر سیاست‌های اسپینوزا در مورد انبوهه وجود دارد، هر چند عرصه‌های روبه‌افزایشی در قلمرو آکادمیک به طرح مسیرهای متفاوت برای سازماندهی آن می‌پردازند.

82. آنتونیو نگری، *The Porcelain Workshop: For a New Grammar of Politics* ترجمه نورا فدل (لوس آنجلس: Semiotext، ۲۰۰۸) ۴۱.