

جهان مدرن و متافیزیک - کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟

فرشید فریدونی

از مفهوم "مدرن" برای اولین بار در اواخر قرن پنجم میلادی استفاده شد که جهان نوین مسیحی خود را از گذشته‌ی کافران رومی متمایز سازد. مفهوم "مدرن" همواره با محتوای متفاوت از آگاهی یک دوران گزارش داده که خود را نسبت به گذشته‌ی آنتیک به عنوان آغاز یک عصر نوین ابراز کرده است. به این ترتیب، مفهوم "مدرن" از پیدایش یک جهان نو گزارش می‌دهد که عصر قدیم را پشت سر گذاشته است. البته این مفهوم فقط محدود به دوران رنسانس و روشنگری نمی‌شود که هویت تاریخی ملت‌های مدرن غربی را سیراب می‌کنند، بلکه هرگاه که در اروپا یک آگاهی از وجود یک دوران جدید پدید آمد و مناسبات یک عصر نوین را در برابر دوران آنتیک مستقر ساخت، مفهوم "مدرن" تبدیل به بیان مناسب وجود آن شد. از آن پس که ایده‌آل روشنگری فرانسوی از طریق دانش مدرن متأثر گشت و تصور یک رشد نامحدود از شناخت بشری را پدید آورد، مفهوم "مدرن" نیز یک معنی ارزشمند به خود گرفت. انگاری که در عصر نوین یک دوران جدید از تاریخ بشری آغاز شده است که از نظر اخلاقی، فرهنگی و اجتماعی بر دوران گذشته برتری دارد. در این ارتباط مفهوم "مدرن کلاسیک" نیز پدید آمد که دلیل ماندگاری آن صرفاً مربوط به اتخاذ یک موضع قاطع در برابر نوستالژی و رمانتیسم می‌شود و از این رو، از اوضاع موجود، افق تشکیل یک آینده‌ی دلپسند را پدید می‌آورد که مطلوب و نسبت به "دوران امن، ساده و خوب گذشته" پیشرو است.^۱

دوران مدرن کلاسیک با انقلاب فرانسه و تدوین اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر رقم خورد. از این پس، دست دین از جهان واقعی ظاهراً کوتاه شد و انسان از قوای ماورای طبیعی معطوف به طبیعت خویش به عنوان یک سوژه‌ی خردگرا، حقیقت-یاب و خلاق گشت و به صورت آفریننده‌ی جهان واقعی در مرکز توجه آثار ادبی، هنری، فلسفی مدرن و "دین مثبت" قرار گرفت. هم‌زمان یک روند از روش تولید کالایی و بازتولید اجتماعی نیز بر جامعه مسلط شد که خردمندی را برابر با کسب بالاترین سود در کوتاه‌ترین مدت ممکنه می‌شمرد. از این پس، روش مدرن تولید سرمایه‌داری یک حوزه‌ی مستقل از جامعه‌ی بورژوازی را پدید آورد که انسان‌ها را از مناسبات سنتی و وابستگی‌های شخصی و عاطفی آن‌ها که طبیعتاً رشد کرده بودند، ظاهراً آزاد ساخت و به صورت اشخاص منفرد به تبعیت از خشونت قوانین رقابت بازار آزاد در آورد. به این ترتیب، انسان‌ها تبدیل به اشخاص منفرد و در جامعه‌ی بورژوازی مستقر شدند. انگاری که آن‌ها به عنوان صاحبان کالا صرفاً منافع اقتصادی خود را دنبال و طبق قوانین عرضه و تقاضا در بازار، قیمت عادلانه‌ی کالای خود را نیز دریافت می‌کنند. از آن‌جا که تضادهای درون‌ذاتی محمول "حرکت واقعی" سرمایه هستند، در نتیجه روند ارزش‌افزایی ارزش از ذات درونی خود اشکال متافیزیکی، اسرارآمیز و ایدئولوژیک را نیز جهت توجیه وجود خود پدید آورد. در حالی که در دوران آنتیک حق مالکیت با استناد به "قوانین الهی" توجیه می‌شد، لیکن جهان مدرن راه را برای استفاده‌ی حقوقی از دین مسدود می‌ساخت. بنابراین روش تولید مدرن سرمایه‌داری که مبتنی بر تولید کالایی، قوانین بازار (قانون ارزش) و حق مالکیت خصوصی بود، باید با رجوع به یک منشأ حقوقی این جهانی موجه می‌شد. به این ترتیب، فلسفه‌ی طبیعت

^۱ Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۰): Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: Zeit-Archiv, Nr. ۳۹/۱۹۸۰.

در جهان مدرن جایگزین نقش دین در دوران آنتیک شد و از این پس، دانش مستقل اقتصاد پدید آمد که قوانین روش مدرن تولید سرمایه‌داری را متکامل کند.

از جمله باید از فعالیت تئوریک جان لاک یاد کرد که برای اولین بار اقتصاد را مستقل از کلیت روابط اجتماعی در نظر گرفت. نقطه‌ی عزیمت وی "وضع طبیعت" است که با استناد به آن حق مالکیت و تشکیل دولت توجیه می‌شود. به این صورت که انسان جهت بقای خود طبیعت خشن را دگرگون می‌سازد و زمین حاصل‌خیز و محصولات "کار خود" را به مالکیت خویش در می‌آورد. دولت از دیدگاه جان لاک دولت مالکان است که از حق مالکیت و قرارداد به عنوان اصول منافع عمومی حفاظت می‌کند.^۲ به همین منوال باید از فعالیت تئوریک آدام اسمیت و دیوید ریکاردو نیز سخن گفت که اقتصاد کلاسیک را پدید آوردند. اسمیت کار، سرمایه و زمین را به صورت سه منبع درآمد که انگاری از یک‌دیگر مستقل هستند، در نظر می‌گیرد و تحقق منافع عمومی را مشروط به پایبندی افراد به قوانین بازار آزاد و قرارداد می‌کند. وی قوانین بازار را "دست نامرئی" می‌خواند که انگاری منجر به تقسیم عادلانه‌ی ثروت جامعه می‌شوند. به این ترتیب، منافع فردی تبدیل به یک واسطه جهت تحقق منافع عمومی می‌گردد. یعنی هم این که انسان‌ها اهداف شخصی خود را دنبال و تحت تأثیر رقابت، کالاهای خود را در بازار مبادله کنند، ثروت جامعه نیز به کمال می‌رسد و این چنین رفاه ملت نیز پدید می‌آید. وی قیمت یک کالا را آن زمان طبیعی می‌شمارد که مقدار آن کارمزد، بهره‌ی سرمایه و اجاره‌ی معمول را تأمین کند. به نظر وی اگر افراد تمایل طبیعی خود را دنبال کنند، یک "نظم طبیعی" مستقر می‌گردد که از وقوع هرج و مرج ممانعت می‌کند. وی این نظم را از این جهت طبیعی می‌شمارد، زیرا با استناد به اصل عرضه و تقاضا، یعنی با رجوع به خرد تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان بازار را پدید می‌آورد. به این ترتیب، اسمیت نتیجه می‌گیرد که جامعه‌ی بورژوازی با طبیعت انسان کاملاً منطبق است و نه تنها بر هر گونه نظم تصنعی و یا دخالت دولتی برتری دارد، بلکه به دلیل خردمندی خود ابدی و فاقد آلترناتیو است. در حالی که اسمیت به تفاوت ارزش مبادله و ارزش مصرف کالا پی برد،^۳ ریکاردو اقتصاد کلاسیک را به کمال رساند. وی ارزش کالا را با "قیمت طبیعی" آن که در بازار پدید می‌آید، یکسان شمرد. نزد ریکاردو "قیمت طبیعی" زمانی پدید می‌آید که برای تمامی سرمایه‌داران یک نرخ از میانگین سود سرمایه را تضمین سازد. به نظر وی موضع صاحبان کالاها کاملاً طبیعی است، زیرا یکی نیروی کار و دیگری کالا و یا خدمت خود را به بازار عرضه و آن‌جا "قیمت طبیعی" آن‌را دریافت می‌کند. البته ریکاردو در واقعیت تجربی به این مسئله نیز پی برد که افزایش کارمزد منجر به افزایش ارزش کالا می‌شود، در حالی که ابزار کار که در روند تولید به کار می‌رود، بر ارزش کالا تأثیر می‌گذارد.^۴

^۲ Vgl. Locke, John (۱۹۷۷): Zwei Abhandlungen über die Regierung, Walter Euchner (Hrsg.), Frankfurt am Main

^۳ Vgl. Smith, Adam (۲۰۱۳): Wohlstand der Nationen, Max Stirner (Übersetzer), Frankfurt am Main, und Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert, Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster, S. ۳۴ff.

^۴ Vgl. Ricardo, Dawid (۲۰۰۹): Über die Grundsätze der politischen Ökonomie und die Besteuerung, Frankfurt am Main

Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft ... ebd., S. ۴۶ff.

به این ترتیب، فلسفه‌ی طبیعت تبدیل به یک منشأ حقوقی جهت توجیه ایدئولوژیک روش مدرن تولید سرمایه‌داری شد که ما مجردترین شکل آن را در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل می‌یابیم. به این صورت که وی از کالا به عنوان گوهر و سوژه یک خودآگاهی، یعنی یک روح عمومی را پدید آورد که هویت جامعه‌ی بورژوازی را تثبیت کند. به بیان دیگر، وی کالا را تبدیل به سوژه‌ی جامعه بورژوازی کرد که رفتار و کردار انسان‌ها را در پرتو آن شکل دهد. به این معنی که هر کسی کالای خود را به بازار عرضه و آن‌جا "قیمت طبیعی" آن را دریافت می‌کند. پیداست کسی که فاقد ابزار تولید است، باید نیروی کار خود را به صورت کالا به بازار عرضه کند و در واقعیت به بردگی کار مزدی تن دهد. در حالی که هگل حق مالکیت را با استناد به مفهوم "آزادی زنده" توجیه می‌کند، نزد وی رابطه‌ی صاحبان کالاها با یک‌دیگر از طریق قرارداد که وی آن را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد، منظم می‌شود. وی هم‌چنین از قرارداد به معنی "عموم" نیز استفاده می‌کند و لغو قرارداد را برابر با قیام علیه عموم می‌شمارد. دولت که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک مقوله-ی مستقل به شمار می‌رود و ظاهراً نسبت به منافع طبقاتی و جامعه‌ی بورژوازی بی طرف است، مجری پایبندی انسان‌ها به قانون و آن قراردادی محسوب می‌شود که آن‌ها ظاهراً در کمال آزادی با یک‌دیگر بسته‌اند. از این بابت، وی از دولت به عنوان "قدمگاه خدا در جهان"، "ضرورت بیرونی" و "ارگان خردمند" نیز یاد می‌کند.^۵

بنابراین مفهوم "مدرن کلاسیک" از یک کلیت دیالکتیکی گزارش می‌دهد که مبتنی بر روش مدرن تولید سرمایه‌داری است، در حالی که فلسفه‌ی طبیعت منشأ توجیه ایدئولوژیک آن محسوب می‌شود. به این ترتیب، اشکال نوین متافیزیک پدید آمدند که ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری را بپوشانند. ما این‌جا با یک روحیه از جهان مدرن مواجه می‌شویم که این جهانی است و با استناد به خرد بشری توجیه می‌شود. یک روحیه که آزادی برای شناخت را حق مسلم خود می‌داند، با استناد به استقلال فردی هیچ چیزی را مگر در کمال آزادی نمی‌پذیرد و آزادی فردی را حق مسلم و شرط تعیین سرنوشت خود می‌شمارد. به بیان دیگر، جهان مدرن یک آگاهی تاریخی را پدید می‌آورد که با تبعیت کور، خرافات، افکار جهان‌گریز و سنت معمول قطع رابطه می‌کند، در حالی که هم‌زمان منجر به یک درک از پراکسیس سیاسی می‌شود که در پرتو استقلال فردی و حق تعیین سرنوشت افراد قرار دارد. محصول این فرهنگ متقابل که در برابر اشکال سنتی قرار می‌گیرد، اعتماد به انجام یک گفتمان عمومی و در حد ممکنه خردگرا است که هر حاکمیت سیاسی، مقبولیت دنیوی خویش را از آن کسب می‌کند.^۶

ما این‌جا با یک اوضاع اجتماعی مواجه هستیم که مدرنیته خوانده می‌شود. از جمله باید از افسون‌زدایی، گرایش به فردیت، اختیار تام در حریم خصوصی، حق انتقاد و برخورد فلسفی، فراگیری دانش و فن‌آوری برای تحقق اهداف دنیوی، ایجاد اخلاق شغلی، تمایل به قبول مسئولیت و خردگرایی دنیوی سخن راند که مختصات جامعه‌ی مدرن محسوب می‌شوند. پیداست که مدرنیته به عنوان یک وضعیت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی به زندگی استثنائی افراد و یا اقشار به

^۵ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - حزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟ در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۴۹ ادامه، برلین، و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوازی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۳۷ ادامه، برلین

^۶ Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Die nachholende Revolution, Frankfurt am Main, S. ۱۰۱

خصوص منسوب نمی‌شود، بلکه نتیجه‌ی اصول پذیرفته‌شده و زندگی عمومی شهروندان است که سه وجه از خردگرایی، ساختار اجتماعی آن‌را پدید می‌آورند. اول، خردگرایی اجتماعی است که شامل دولت مدرن با تفکیک قوای سه گانه مانند: قوای مقننه، قضائیه و مجریه می‌شود. مسئولیت دولت ایجاد شرایط کلی تولید برای تشکیل بازار و رقابت منصفانه میان سرمایه‌داران است. این‌جا خردگرایی اجتماعی کارخانه‌ها و مؤسسه‌های سرمایه‌داری را نیز در بر می‌گیرد که به صورت خردمندانه برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی و با هدف ارزش افزایی سرمایه اداره می‌شوند. به این صورت که حساب‌داری خانوار از حساب‌داری کارخانه مجزا است و کارخانه با سیستم حساب‌داری دوگانه (دخل و خرج) اداره می‌شود، در حالی که انگیزه‌ی رقابت در بازار افزایش سود و سرمایه‌گذاری مجدد جهت گسترش کارخانه و افزایش کمی و بهبود کیفی تولیدات است. نشانه‌ی بعدی خردگرایی اجتماعی سازمان‌یابی شهروندان در نهادهای مدنی و غیر دولتی مانند تشکلهای طبقاتی، صنفی، فرهنگی و سیاسی می‌باشد. دوم، خردگرایی فرهنگی است که شامل ایجاد یک فرهنگ متقابل در برابر سنت، گرایش به دانش و فن‌آوری، گرایش به قانونمندی دولت و قانونمداری شهروندان می‌شود. این دو گرایش آخری مسبب خردگرایی قانون می‌شوند و آن‌را تبدیل به یک روند از تکامل و بهبود می‌کنند. سوم، خردگرایی شخصی است که البته مربوط به خردگرایی فرهنگی افراد نیز می‌شود. نشانه‌ی تثبیت خردگرایی شخصی دنیوی شدن فرد است. به این صورت که تحولات جهان بیرونی بر جهان درونی انسان مدرن تأثیر می‌گذارد و آن‌را دگرگون می‌سازد. به بیان دیگر، تحولات سیاسی و اجتماعی مسبب تغییر دیدگاه‌های فردی از جامعه و دولت و تغییر ارزش‌های اجتماعی مسبب تغییر تعهدهای اخلاقی و انفرادی در جامعه‌ی مدرن می‌شوند.^۷

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با اشکال ایده‌آلیستی یک جامعه‌ی مدرن مواجه هستیم که مبتنی بر نظام سرمایه‌داری است و روابط آن از طریق قانون اساسی و قوانین جزایی و مدنی منظم می‌شوند. در این ارتباط سه اصل اساسی اسلوب دولت مدرن و قانونمند و جامعه قانونمدار را به وجود می‌آورند. اصل اول پوزیتیویته، یعنی قانونمندی مثبت یا مردم‌سالاری است. این‌جا قوانین دیگر از احکام "مقدس الهی" استنتاج نمی‌شوند و جنبه‌ی شرعی ندارند. به این صورت که نمایندگان ملت از طریق انتخابات آزاد و ادواری معین می‌شوند و در مجلس جهت تحقق اهداف، انگیزه‌ها و مطالبات موکلین خود قوانین را به تصویب می‌رسانند. از این پس، خردگرایی دنیوی جایگزین دین‌سالاری و سنت‌گرایی می‌شود. اصل دوم فرمالیته، یعنی تفکیک حریم خصوصی شهروندان از حریم عمومی است. به این معنی که شهروند در حریم خصوصی خود اختیارات تام دارد و دولت موظف به حمایت قانونی از حریم خصوصی شهروندان است. در حالی که اختیارات شهروند در حریم خصوصی خود محدود به ارزش‌های دینی، عرفی و اخلاق پذیرفته‌شده‌ی جامعه نمی‌شود، اما آن‌جا تنها موارد مشخصی که توسط قانون ممنوع نشده‌اند، مجاز هستند. اصل سوم لگالیت، یعنی قانونمداری شهروندان است. در حالی که دولت مدرن از انگیزه‌های فردی در حریم خصوصی شهروندان حفاظت می‌کند، اما تعرض یک شهروند به حریم خصوصی دیگران و یا حریم عمومی جرم به حساب می‌آید. مجرم قابل مجازات تنها کسی محسوب می‌شود که عاقل و بالغ باشد و در وقت ارتکاب جرم حضور ذهن داشته است.^۸

^۷ Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): Theorie des kommunikativen Handels, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. I, ۳. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۲۲۶ff.

^۸ Vgl. ebd., S. ۳۵۱f.

ما این‌جا با اشکال اقتصادی، فلسفی، حقوقی، سیاسی و ایدئولوژیک یک جامعه‌ی مدرن مواجه هستیم که بر زیربنای سرمایه‌داری بر پا شده‌اند، به صورت ظواهر جامعه‌ی بورژوازی (روینا) بر آن (زیربنا) واکنش می‌کنند و واقعیت را به صورت یک کلیت دیالکتیکی پدید می‌آورند.^۹ در حالی که حرکت منطقی سرمایه به دلیل تضادهای درون‌ذاتی با نیروهای مولد منجر به بحران‌های اقتصادی و نبرد طبقاتی می‌شود و کل سیستم را غیر منطقی می‌سازد، سرمایه مناسبات و حاکمیت اجتماعی مختص به خود را پدید می‌آورد، جهت بقای خود منجر به ایجاد اشکال ایدئولوژیک نوین می‌گردد، ادیان منحط را دوباره احیا می‌سازد و با تشدید نبرد طبقاتی، زمینه‌ی استقرار فاشیسم را نیز کماکان پدید می‌آورد. به بیان دیگر، حرکت دیالکتیکی سرمایه از تقابل انقلاب با ضد انقلاب گزارش می‌دهد که ما مضمون آن را به صورت تقابل دو طرح متضاد، یعنی "فراروی از فلسفه" نزد مارکس و "امکان اجرای رادیکال فلسفه" نزد هایدگر می‌یابیم.

شاید برای خواننده‌ی نقاد باعث تعجب شود که طرح این مقاله بدون واسطه مربوط به اوضاع سیاسی کنونی ایران می‌شود. از آن زمان که ایران با جهان مدرن مواجه شد، دولت مرکزی جهت بقای نظام به کپی برداری از سیاست مدرنیسایون صنعتی و دگردیسی ساختار سنتی دولت بسنده کرد، بدون این‌که تدارک روشنگری، تکامل فلسفه و ترویج جامعه‌شناسی انتقادی را ببیند و جهت عبور از جامعه‌ی دینی، روحیه‌ی مدرنیته را در ساختار تشکیلاتی کشور ادغام سازد و به افکار عمومی مردم ایران بسط دهد. آخرین واکنش ارتجاعی به جهان مدرن با تشکیل جمهوری اسلامی در ایران رقم خورد. هم اکنون این نظام در تار و پود خود به کلی مضمحل گشته و اسلام به عنوان سرچشمه‌ی ایدئولوژی نظام و هویت دینی و اسلوب درک و زبان روزمره‌ی انبوه مردم کشور به مراتب بی اعتبارتر از گذشته گشته است. از جمله باید از فعالیت تئوریک "روشنفکران دینی" سخن راند که در تکامل یک تفسیر مدرن از اسلام قاطعانه با شکست مواجه شدند.^{۱۰} در حالی که ایران در آستانه‌ی زایمان یک جامعه‌ی مدرن است، یک توافق کلی جهت جدایی دین از دولت و عبور از نظام جمهوری اسلامی در میان اپوزیسیون پدید آمده است. هم‌زمان با تأیید وزارت ارشاد و سازمان اطلاعات سپاه انجمن‌هایی فعال شده‌اند که سودای انفعال جنبش کارگری و کمونیستی را در سر دارند. از جمله باید از سایت "نقد اقتصاد سیاسی" یاد کرد که انبوهی از مقالات توده‌ای‌های خط امامی، مشاوران رفرمیست سیاست اقتصادی نظام، مدرسان خوانش‌های انفعالی از سرمایه، مترجمان تفسیرهای هگلی از مارکسیسم، نظریه‌پردازان طبقه‌ی متوسط و مشاوران چپ روابط بین‌المللی نظام را منتشر می‌کند که جنبش کارگری را به انقیاد اهداف سیاسی "جناح اصلاح طلب" نظام بکشد. از سوی دیگر، جریان‌هایی فعال شده‌اند که در خلاء ایدئولوژیک نظام اسلامی تدارک یک توافق فاشیستی را می‌بینند. از جمله باید از فعالیت تئوریک یکی از مرتجع‌ترین نظریه‌پردازان جمهوری اسلامی به نام رضا داوری اردکانی یاد کرد که در ترویج فلسفه‌ی هایدگر در ایران کوشا است.^{۱۱} به همین منوال باید از فعالیت تئوریک سید جواد

^۹ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): زیربنا و روینا - نقش منطق هگلی در تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۹۹ ادامه، برلین

^{۱۰} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): بحران فقه سنتی و محدودیت‌های فقه پویا برای تحقق حقوق بشر در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۳۹ ادامه برلین

^{۱۱} مقایسه، داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۲): فلسفه و آینده‌نگری، انتشارات سخن، و مقایسه، داوری اردکانی، رضا (۱۹۹۳): هایدگر و گشایش راه تفکر آینده، انتشارات نقش جهان

طباطبایی نیز سخن گفت که در تخطئه‌ی تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، ترویج ایدئولوژی فاشیسم، تسکره نویسی و روش تاریخ‌سازی سابقه‌ی طولانی دارد.^{۱۲} بنابراین من این‌جا با در نظر داشتن بحران ایدئولوژیک نظام جمهوری اسلامی، خوانش‌های انفعالی از آثار مارکس و فعالیت‌های تئوریک جهت تدارک فاشیسم در ایران است که این دو طرح متناقض جهت عبور از متافیزیک، یعنی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس و فلسفه‌ی هایدگر را به بحث می‌گذارم و عواقب تئوریک آن‌ها را در پراکسیس سیاسی می‌سنجم. پیداست که نقد متافیزیک و روش عبور از آن فقط محدود به فلسفه‌ی هایدگر نمی‌شود، زیرا اکثر قابل ملاحظه‌ی فعالان جنبش کارگری و کمونیستی ایران نیز دچار "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر هستند و بدون تردید نقد تفکر استعلائی خود و علت از خود بیگانگی خود کرده با پراکسیس نبرد طبقاتی را نیز این‌جا می‌یابند.

در حالی که انگلس متأخر تحت تأثیر یک قانون جهان‌شمول به عنوان "ماتریالیسم دیالکتیکی" قرار داشت و در آکنده‌گی به متافیزیک روند تاریخ را به صورت اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو در نظر می‌گرفت،^{۱۳} موضوع نقد اقتصاد سیاسی مارکس پراکسیس و نقد سیه‌روزی "سوژه‌ی زنده"، یعنی پرولتاریا است که به انقیاد محصول کار خود، یعنی سرمایه در آمده و تحت تأثیر اشکال متافیزیکی تحمیق و با وجود سیه‌روزی خود در نظام سرمایه‌داری ادغام و به انفعال کشیده شده است. به بیان دیگر، از منظر مارکس اقتصاد سیاسی یک انعکاس ایدئولوژیک از وقایع موضوعیت‌یافته‌ی تاریخی است و نقد وی نیز مشخصاً همین انعکاس ایدئولوژیک را به شرح زیر در کتاب "گروندریسه ... نشانه می‌گیرد:

«در این جامعه که بر رقابت آزاد مبتنی است، فرد ظاهراً از روابط طبیعی که وی را در دوران گذشته‌ی تاریخی ملزوم یک آمیخته‌ی مشخص، محدود و ... انسانی می‌کردند، کنده شده است. در خیال پیامبران قرن ۱۸ میلادی که اسمیت و ریکاردو کلاً بر شانه‌های آن‌ها ایستاده‌اند، تصویر این فرد از قرن ۱۸ میلادی معلق است. [آن] محصول ایده‌آل از انحلال اشکال جامعه‌ی فئودالی از یک سو، و نیروهای مولد از سوی دیگر است که از موجودیت قدیم آن‌ها، [یعنی] از قرن ۱۶ میلادی مجدداً رشد کرده‌اند. [آن] نه به صورت یک نتیجه‌ی تاریخی، بلکه به صورت نقطه‌ی عزیمت تاریخ [محسوب

البته این‌جا هم چنین ضروری است که از فعالیت تئوریک محمد رضا نیکفر نیز یاد کرد. وی دکترای خود را در باره‌ی فلسفه‌ی هایدگر به اتمام رسانده و به عنوان سردبیر "راديو زمانه" برای خود چنان اعتباری کسب کرده که نظریات وی از "راديو بی بی سی" تا محافل دموکراتیک و چپ ایرانی قابل قبول شده است. البته تا کنون موضع سیاسی وی به خوبی روشن نیست. در حالی که وی در گذشته به ترویج نظریات استعلائی و هرمنوتیک سیاسی می‌پرداخت و از جناح "اصلاح‌طلب" نظام و "جنبش سبز" دفاع می‌کرد، چند زمانی است که مسئله‌ی قتل‌عام زندانیان سیاسی و تبعیض را به پیش کشیده و با استناد به مفاهیم مارکسی (انباشت اولیه، بت‌انگاری) که معانی آن‌ها را هم به درستی نمی‌داند، به نقد نظام سرمایه‌داری در ایران روی آورده است.

Vgl. Nikfar, Mohammad Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung des Satzes von Grund bei Martin Heidegger, Frankfurt am Main

^{۱۲} مقایسه، طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۳): زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران، تهران، و مقایسه، طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴): درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران، چاپ چهارم، تهران، و مقایسه، طباطبایی، جواد (۱۳۸۱): دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران، چاپ سوم، تهران

^{۱۳} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): مارکس یا انگلس متأخر؟ - نقدی بر سرچشمه و پیامدهای مثبت‌گرایی در جنبش کمونیستی، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۳۳ ادامه، برلین

می‌شود]. زیرا به صورت فرد متناسب با تاریخ، [یعنی] متناسب با تصورات آن‌ها از طبیعت انسانی و نه به صورت یک پیدایش تاریخی از طبیعت، بلکه از طریق طبیعت تحکیم شده است.^{۱۴}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا از یک فرماسیون تاریخی جدید از انباشت ثروت اجتماعی گزارش می‌دهد که با اضمحلال نظام فئودالی جایگزین آن شده و از طریق اشکال متافیزیکی توجیه می‌شود. اقتصاد ملی از یک انسان‌شناسی مجرد عزیمت می‌کند که مبتنی بر فردیت است که هیچ اثری از آن در تاریخ و در تجربیات واقعی مشاهده نمی‌شود. بنابراین مارکس در آغاز با ابژه‌ی تحلیل خود به صورت یک کلیت دیالکتیکی از یک نظام متنوع، متضاد و پیچیده مواجه بود که وی را در برابر پرسش‌های اصولی به این شرح قرار می‌داد: سرمایه چگونه از نظر تاریخی پدید می‌آید و با وجود تضادهای درون‌ذاتی روند انباشت، سرمایه چگونه به صورت سیستماتیک رشد می‌کند، گسترش می‌یابد و بازسازی می‌شود؟

بنابراین مارکس باید برای نقد اقتصاد سیاسی منطق ذاتی و درونی ارزش‌افزایی سرمایه را در "حرکت واقعی" خودش دنبال می‌کرد. در این ارتباط اتخاذ روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده برای وی بسیار سازنده بود. به این صورت که نقد باید از فرایض تئوریک اقتصاد کلاسیک عزیمت می‌کرد و پس از بررسی تاریخی و جامعه‌شناختی آن‌ها عواقب ایدئولوژیک و منطقی‌شان را آشکار می‌ساخت و سپس نظریه‌پردازان نظام سرمایه‌داری را با نتایج آگاهی تئوریک خودشان در پراکسیس سیاسی مواجه می‌کرد. از این رو، قابل درک است که چرا نقد اقتصاد سیاسی مارکس نه با مفاهیمی مستدل می‌شود که خارج از حوزه‌ی تحقیق آن به وجود آمده‌اند، نه از یک نقطه نظر استعلاتی به نقد روش مدرن تولید سرمایه‌داری می‌پردازد و نه شکل آپریور به خود می‌گیرد و یا این‌که از نتیجه به تحلیل می‌رسد. این روش از انتقاد قادر به اثبات است که نقطه‌ی نظری‌اش، خود طرح متضاد اجتماعی است که اصولاً امکان نقد خود را پدید می‌آورد. به بیان دیگر، موضوع نقد درون‌ذاتی تنها از این منظر معطوف به کلیت دیالکتیکی جامعه بورژوازی است، زیرا خود آن بخشی از اجتماع محسوب می‌شود. ما این‌جا با یک کلیت متضاد و ناهماهنگ مواجه هستیم که اصولاً به نقد فرا می‌خواند. پیداست که این روش از انتقاد هم‌زمان ممانعت می‌کند که روند تاریخ از بستر وقایع اجتماعی مستقل گردد و یک شکل اجتناب‌ناپذیر، ابژکتیو و دترمینیستی، یعنی متافیزیکی به خود بی‌گردد، در حالی که هم‌زمان نشان می‌دهد که ساختار بنیادی روابط جامعه‌ی موجود یک دینامیسم مشخص و متداوم را پدید آورده است. افزون بر این‌ها، روش نقد مارکس نه تنها اوضاع موجود را نفی می‌کند، بلکه حاوی یک روحیه‌ی خلاق جهت تکامل اوضاع مطلوب است. وی اصولاً در پی منطقی ساختن نظام سرمایه‌داری نیست، زیرا وجود آن را متناقض با طبیعت انسان‌های آزاد و خودآگاه می‌شمارد. آن‌چه که در تحلیل مارکس معتبر می‌ماند، در مفاهیم مشخص خودشان بازتاب می‌یابد. یعنی در مفاهیمی که از ذات درونی حرکت واقعی سرمایه متکامل شده و تنها از این بابت است که روش انتقاد مارکس توان نقد نقاط نظری اقتصاد ملی و اقتصاد عامی و اشکال متنوع دینی و ایدئولوژیک، خلاصه متافیزیک را دارد.

^{۱۴} Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie – Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, Berlin (ost), S. ۵

مارکس جهت کشف عوامل سیه‌روزی پرولتاریا باید نفوذ اقتصاددانان کلاسیک بر افکار عمومی را در هم می‌شکست، زیرا آن‌ها نه تنها مالکیت خصوصی را با استناد به حقوق طبیعی انسان توجیه می‌کردند، بلکه تبادل کالاها و توان تنظیم بازار آزاد را مصداق تحقق "قیمت طبیعی" آن‌ها می‌شمردند. از این منظر، وجود بازار آزاد یک توجیه متافیزیکی به خود می‌گرفت که جامعه‌ی بورژوازی را به صورت محصول یک روند طبیعی، منطبق با خرد بشری و در نتیجه بدون بدیل و ابدی توجیه می‌کرد. بنابراین مارکس باید اثبات می‌کرد که کالا یک شکل اجتماعی است که در یک نظم زمانی و مکانی پدید آمده است. یعنی آن تنها یک شکل تاریخی مخصوص از محصولات کار انسانی است و هم اشکال دیگر اجتماعی از کار، تقسیم کار و محصول کار در گذشته وجود داشته‌اند و هم اشکال نوین می‌توانند در آینده پدید بیایند. از آن‌جا که اقتصاددانان عامی نه تنها اشکال ادغام اجتماعی روش مدرن تولید سرمایه‌داری و نظم جامعه‌ی بورژوازی را جاودانه می‌شمردند، بلکه در تمایز با اقتصاد ملی یک نقش تبلیغاتی و عامه‌پسند را نیز به عهده داشتند، در نتیجه برخورد مارکس به آن‌ها بسیار خصمانه است. وی به شرح زیر در کتاب "تئوری‌هایی درباره‌ی ارزش اضافی" اقتصاد عامی را از اقتصاد کلاسیک به شرح زیر متمایز می‌سازد:

«اقتصاددانان عامی - که از محققان اقتصادی به درستی قابل تمایز هستند (...) - در واقع تصورات و انگیزه‌های مسئولان مغرض خود تولید سرمایه‌داری را ترجمه می‌کنند که در آن‌ها تنها ظواهر سطحی بازتاب می‌یابند. آن‌ها آن‌را در یک زبان متعصب ترجمه می‌کنند، اما از موضع بخش حاکم، [یعنی] سرمایه‌داران، بنابراین نه ساده‌لوحانه و نه ابرکتیو، بلکه توجیهی. توضیح وقیحانه و تکمیلی تصورات عامی که ضرورتاً نزد مسئولان این روش تولید پدید می‌آید، بسیار از اقتصاددانان سیاسی مانند: فیزیوکرات‌ها [از نوع] آ. اسمیت و ریکاردو که تمایل به درک روابط درونی دارند، متفاوت است.»^{۱۵}

مارکس جهت نقد نظریات اقتصاددانان ملی و عامی از کالا که آن‌را سلول جامعه‌ی بورژوازی می‌شمارد، آغاز می‌کند. با وجودی که کالا یک عنصر بسیار ساده و قابل فهم به نظر می‌رسد، اما وی در آن "ذکات متافیزیکی" و "خوی روحانی" کشف می‌کند، آن‌را "حسی و فراحسی" و محصول "جادو و معجزه" می‌خواند و از آن‌جا که کالا در یک "تظاهر فراطبیعی"^{۱۶} نمایان می‌شود، در نتیجه وی تأکید می‌کند که برای درک متافیزیک آن باید به نقد جهان مه‌آلود دینی رفت.^{۱۷} کالا هم‌زمان بیان محسوس ثروت اجتماعی است که در نظام سرمایه‌داری به صورت "انبوه وحشتناکی از تجمع کالاها" در بازار جلوه می‌کند.^{۱۸} به این ترتیب، مارکس هم‌چنین از روش نقد دین و متدولوژی دیالکتیک بهره می‌برد، تا گام به گام به شناخت پیچیده‌ترین روابط تولیدی و بازتولید جامعه‌ی سرمایه‌داری نزدیک شود و اصول کلی نظمی را بیابد که حرکت واقعی خود آن دیالکتیکی است.

^{۱۵} Marx, Karl (۱۹۷۶); Theorien über den Mehrwert, in: MEW Bd. ۲۶/۳, Berlin (ost), S. ۴۴۵

^{۱۶} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۶۲

^{۱۷} Vgl. ebd., S. ۸۶

^{۱۸} Vgl. ebd., S. ۴۹

در حالی که تولید کالا برای مصرف است، لیکن تبادل آن در بازار منجر به تعویض شکل آن می‌شود. مارکس میان ارزش مصرف و ارزش مبادله‌ی کالا تفاوت می‌گذارد. ارزش مصرف جنبه‌ی کیفی و ارزش مبادله جنبه‌ی کمی کالا به شمار می‌روند. تمامی کالاها مشترکاً محصول کار انسانی هستند و فقط به این دلیل است که در بازار قابل مقایسه و مبادله می‌شوند. اما در عمل تبادل، خواص مفید کار انسان‌ها که در روند تولید، کالا را پدید آورده‌اند، ناپدید می‌گردند و از این رو، شکل کارها غیر قابل تمایز می‌شوند. به بیان دیگر، در پی تبادل کالاها در بازار، ارزش مصرف به ارزش مبادله و کار مشخص به کار مجرد تغییر شکل می‌دهند. به این ترتیب، بازار ظاهراً کالاها را به صورت کار همانند انسانی هماهنگ می‌سازد و فقط از این طریق است که محصولات متنوع کار قابل مقایسه و مبادله می‌شوند.^{۱۹} به بیان دیگر، مارکس در یک حرکت واقعی از سرمایه است که به مضمون کالا پی می‌برد و از همین منظر است که وی "قیمت طبیعی" نزد اسمیت و ریکاردو را در کتاب "تئوری‌هایی درباره‌ی ارزش اضافی" به شرح زیر متافیزیکی می‌شمارد:

«حال که اسمیت (...) به درستی ارزش و رابطه‌ی سود، هزینه‌ها و غیره را به صورت اجزا این ارزش درک کرده است، اما بعداً برعکس به پیش می‌رود و قیمت هزینه‌ها، سود و اجاره را به فرض می‌گیرد و می‌خواهد آن‌ها را مستقل از یک-دیگر معین کند، تا سپس از آن‌ها قیمت کالا را هنرمندانه بسازد، این هم معنی این جابجایی [است]: نخست مسئله را بنا به رابطه‌ی درونی آن درک می‌کند، بعداً در شکل برعکس آن که در رقابت ظهور می‌کند. این دو درک نزد وی ساده-لوحانه تقاطع می‌کنند، بدون این که وی تضاد را محفوظ بدارد. در برابر ریکاردو با آگاهی از شکل رقابت تجرید می‌کند، [یعنی] از ظاهر رقابت، تا قوانین را به صورت خود آن درک کند. از یک سو، انتقاد به وی وارد است که وی نه به اندازه‌ی کافی، [یعنی] نه به اندازه‌ی کمال در تجرید است، بنابراین برای نمونه، وقتی که وی ارزش کالا را درک کرد، هم‌زمان از طریق مراعات انواع مناسبات مشخص خود را متأثر می‌سازد، از سوی دیگر، وی اکنون شکل ظاهری را مستقیماً و سرراست به صورت تضمین یا تشریح قوانین کلی درک می‌کند، هیچ‌گاه آن‌ها را متکامل نمی‌کند. در ارتباط با اولین [انتقاد] تجرید وی ناکامل است، در ارتباط با [انتقاد] دوم، آن یک تجرید ظاهری و درخود و برای خود غلط است.»^{۲۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، "قیمت طبیعی" تنها یک تجرید متافیزیکی است. یعنی ما این‌جا با اشکال ایده‌آلیستی و مدل‌های تخیلی از واقعیت تجربی مواجه هستیم که از تکامل یک تئوری درون‌ذاتی ممانعت می‌کنند. در حالی که اسمیت قادر به تکامل رابطه‌ی درون‌ذاتی کالا با پول نیست، پول را تنها به صورت یک ابزار جهت‌سازگی مبادله در بازار در نظر می‌گیرد. از آن‌جا که اقتصاد ملی اصولاً فاقد آن زمینه‌ی تئوریک است که به چنین پرسش‌هایی پاسخ دهد، در نتیجه مارکس باید یک زمینه‌ی نوین تئوریک را پدید می‌آورد که قادر به تکامل تئوری ارزش شود.^{۲۱}

^{۱۹} Vgl. ebd., S. ۵۲

^{۲۰} Marx, Karl (۱۹۷۴); Theorien über den Mehrwert, in: MEW Bd. ۲۶/۲, Berlin (ost), S. ۱۰۰

^{۲۱} در این ارتباط هاینریش از انقلاب علمی سخن می‌راند و آن‌را این چنین تشریح می‌کند: «تحت مفهوم انقلاب علمی یک عبور ساده به سوی یک پارادایم جدید فهمیده نمی‌شود، بلکه تنها به سوی یک پارادایم که با زمینه‌ی تئوریک پارادایم کنونی قطع رابطه کرده است. یعنی برای یک انقلاب علمی کافی نیست که پرسش‌های جدید طرح شوند، به مراتب بیشتر باید موضوع مفهومی علم، [یعنی] مفهوم آن از واقعیت و هم-چنین خود مفهوم علم که با آن تنیده است، تغییر کرده باشد.»

بنابراین انتقاد مارکس به اقتصاد کلاسیک اصولی است. با وجودی که اسمیت وجود "قیمت طبیعی" را نشانه‌ی خردمندی جامعه‌ی بورژوازی می‌شمارد و طبق قوانین عرضه و تقاضا از تساوی سوپزکتیو کارهای فردی عزیمت می‌کند، اما خشونت بازار را که منجر به تساوی ابژکتیو کارهای غیر برابر می‌گردد، از نظر می‌اندازد. افزون بر این‌ها، اسمیت به ماهیت پول به صورت یک خشونت اجتماعی پی نمی‌برد. لیکن برای کارگران مزدی پول نقش یک خشونت خارق‌العاده را بازی می‌کند، زیرا نیروی کار آن‌ها از دو جنبه آزاد و تبدیل به کالا شده است. به این معنی که کارگر هم برای فروش نیروی کار خویش آزاد و هم از ابزار تولید آزاد شده است. بنابراین شرط بقای کارگر مزدی فروش نیروی کار خود جهت دسترسی به پول و تضمین امرار معاش خویش است.^{۲۲} از سوی دیگر، شرایط تبدیل پول به سرمایه و تضمین روند ارزش افزایی ارزش تنها زمانی پدید می‌آیند که بازار کار شکل گرفته و نیروی کار به صورت کالا در بازار عرضه می‌شود. به این ترتیب، ماسک‌های اقتصادی پدید می‌آیند و مارکس تنها تا این اندازه به اشخاص می‌پردازد که در مقوله‌های اقتصادی شخصیت می‌یابند.^{۲۳}

در حالی که اقتصاد ملی اصولاً مسئله‌ی گوهر ارزش را مطرح نمی‌کند، مارکس کار را "گوهر ارزش‌ساز" می‌نامد و مضمون آن‌را در کتاب "سرمایه" به شرح زیر کشف می‌کند:

«ولی کاری که گوهر ارزش را می‌سازد، کار مساوی انسان، [یعنی] به کار بردن نیروی کار همانند بشری است. کلیه‌ی نیروی کار جامعه که خود را در ارزش‌های جهان کالاها نمودار می‌کند، این‌جا به صورت یک نیروی واحد و همانند نیروی کار انسانی محسوب می‌شود، با وجودی که آن ترکیب بیشماری از نیروی کارهای انفرادی است. هر یک از این نیروهای کار انفرادی مانند هر کدام دیگر از نیروی کار انسانی است، تا آن‌جا که آن دارای خصلت یک نیروی کار اجتماعی میان‌گین است و به صورت نیروی کار میان‌گین اجتماعی فعال می‌شود. بنابراین تولید یک کالا نیز فقط به زمان کار میان‌گین لازم یا اجتماعاً لازم نیاز دارد. زمان کار اجتماعاً لازم عبارت از زمان کاری است که با موجود بودن شرایط تولید معمول اجتماعی و با حد میان‌گین اجتماعی از مهارت و شدت کار، توان تولید یک ارزش مصرف را نشان می‌دهد.»^{۲۴}

به این ترتیب، گوهر ارزش در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس "زمان مجرد" محسوب می‌شود و "زمان کار اجتماعاً لازم" اندازه‌ی ارزش مبادله‌ی کالا را معین می‌کند که البته بستگی به میان‌گین شدت کار و مهارت کارگران، یعنی بارآوری نیروی کار اجتماعی دارد. اگر به غیر از این باشد، هر چه یک کارگر ناشی‌تر و تنبل‌تر است، پس ارزش تولیدات وی نیز باید بیشتر بوده باشد. پیداست که بنا بر تئوری ارزش مارکس هر چه بارآوری کار بالاتر می‌رود، به همان اندازه ارزش کالا تنزل می‌یابد، زیرا که "زمان کار اجتماعاً لازم" کوتاه‌تر می‌شود. بازار هم‌زمان تقسیم کار

^{۲۲} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Band I, ... ebd., S. ۱۸۳

تجربیات تاریخی گواهی می‌دهند که برای تشکیل بازار کار و تدارک "کار آزاد دوگانه" اعمال خشونت غیر اقتصادی (سیاسی، قضایی و نظامی) ضروری است. مارکس فصل بیست و چهارم جلد اول "سرمایه" را با عنوان "آن‌چه انباشت بدوی خوانده شده است" به بررسی تاریخی این پدیده اختصاص داده است.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Band I, ... ebd., S. ۷۴۱ff.

^{۲۳} Vgl. ebd., S. ۱۶, ۹۹

^{۲۴} Ebd., S. ۵۳

اجتماعی را ظاهراً به صورت ارگانیزم خودروئی که مستقل از آگاهی تولیدکنندگان کالاها پدید آمده است، سازمان می‌دهد. این‌جا فقط کالاهایی در بازار به فروش می‌رسند که در "زمان کار اجتماعاً لازم" پدید آمده‌اند.^{۲۵}

به این ترتیب، مارکس منشأ "قیمت طبیعی" و اسرار پول را کشف می‌کند. این‌جا پول "معیار اندازه‌ی ارزش" محسوب می‌شود و خواص دیگری مانند: "مولد دورانی"، "ابزار انباشت ارزش" (گنج)، "ابزار پرداختی" و "ابزار مبادله‌ی جهانی" (پول جهانی) دارد. پیداست که مارکس پس از کشف گوهر ارزش اصولاً وجه مستقلی برای پول قائل نمی‌شود، زیرا خواص آن محتوای شکل کالا است. به بیان دیگر، پول نه برای راحتی مبادله در بازار است و نه هم‌گونی و مبادله‌ی کالاها را ممکن می‌سازد. "جنبه‌ی سحر آمیز" پول بستگی به شکل ارزش و تاریخ آن دارد و ارزش مستقیماً محصول کار انسانی است. بنابراین این پول نیست که کالاها را قابل سنجش و مبادله می‌کند، بلکه بر عکس. یعنی از آن‌جا که کلیه‌ی کالاها به عنوان ارزش محصول کار موضوعیت‌یافته‌ی انسانی هستند، در نتیجه به خودی خود قابل سنجش و مبادله می‌شوند. به این ترتیب، کالای مزبور از طریق قانون ارزش تبدیل به مقیاس مشترک ارزش خویش با ارزش کالاهای دیگر می‌شود و پول فقط به صورت "ابزار پرداختی" عمل مبادله را وساطت می‌کند.^{۲۶}

هم‌زمان پول در تئوری ارزش مارکس آخرین محصول دوران کالایی است و نخستین صورت تجلی سرمایه محسوب می‌شود.^{۲۷} وی سرمایه را به صورت یک روند نامحدود که از تغییر شکل کالا به پول و سپس به سرمایه تبدیل شده است، بررسی می‌کند. منطق سرمایه ارزش افزایی ارزش و سرمایه‌دار سوژه‌ی فعال و شخصیت‌یافته‌ی سرمایه است. مارکس در این ارتباط به شرح زیر در کتاب "سرمایه" ادامه می‌دهد:

«یک مبلغ پول تنها می‌تواند خود را از مبلغ پول دیگر توسط مقدار خود متمایز سازد. بنابراین روند پول - کالا - پول به هیچ وجه مرهون تفاوت کیفی بین قطب‌های آن نیست، زیرا هر دو قطب آن پول است، بلکه مرهون تفاوت کمی آن‌ها است. سرانجام بیش از آن‌چه بدو در دوران ریخته شده بود، پول از آن بیرون کشیده می‌شود. (...) بنابراین ارزشی که بدو ریخته شده است، نه تنها در دوران حفظ می‌شود، بلکه ضمن گردش مقدار ارزشی خود را تغییر می‌دهد، [یعنی] اضافه ارزشی به خود می‌افزاید، یا ارزش افزا می‌گردد. و همین حرکت آن‌را به سرمایه تبدیل می‌کند.»^{۲۸}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا حرکت سرمایه از جامعه مستقل می‌گردد. سوژه‌ی فعال این حرکت، سرمایه‌دار است که با اراده و آگاهی و با هدف ارزش افزایی ارزش تولید را و آن‌هم نه برای مصرف، بلکه برای تولید سازمان‌دهی می‌کند. ما این‌جا با یک منطق به خصوص جهت انباشت ثروت مواجه هستیم که از جامعه ظاهراً مستقل شده و نامحدود به نظر می‌آید، زیرا از پول دوباره به پول خاتمه می‌یابد. به این ترتیب، مارکس میان دوران ساده و دوران پول به عنوان سرمایه تمیز می‌دهد. در حالی که در دوران ساده، یعنی کالا - پول - کالا فقط رفع نیازهای اجتماعی مد نظر تولید هستند، در دوران پول به عنوان سرمایه، یعنی پول - کالا - پول انباشت بیکران ثروت هدف تولید محسوب

^{۲۵} Vgl. ebd., S. ۱۲۱

^{۲۶} Vgl. ebd., S. ۱۰۷

^{۲۷} Vgl. ebd., S. ۱۶۱

^{۲۸} Ebd., S. ۱۶۵

می‌شود.^{۲۹} در حالی که دوران ساده ارزش مصرف معیار است و برابرها به صورت خرید و فروش با هم مبادله می‌شوند، در دوران پول به عنوان سرمایه استثمار نیروی کار به وقوع می‌پیوندد. به بیان دیگر، مارکس در بازار دو حوزه‌ی متفاوت را کشف می‌کند. اول، بازار به عنوان حوزه‌ی برای "معامله‌ی ابتدایی" است که در آن مبادله‌ی محصولات کار با پول متحقق می‌گردد و این‌جا برابرها با یک‌دیگر معاوضه می‌شوند. دوم، بازار به عنوان بازار کار است. نیروی کار با کالاهای دیگر به کلی تفاوت دارد، زیرا بنا بر قانون ارزش فقط مصرف آن است که منجر به تولید ارزش می‌شود و فقط از طریق استثمار نیروی کار است که ارزش افزایی ارزش متحقق می‌گردد و سود سرمایه پدید می‌آید. مارکس در کتاب "سرمایه" ویژگی ارزش مصرف نیروی کار را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«(...) تغییر [ارزش افزایی ارزش] فقط می‌تواند از ارزش مصرف [نیروی کار] بنفسه، یعنی از مصرف آن ناشی گردد. برای این‌که صاحب پول ما بتواند از مصرف یک کالا ارزش بیرون بکشد، باید بخت چنان با وی یار گردد که در محیط دوران، [یعنی] در خود بازار یک کالا با این ویژگی مخصوص را بیابد که ارزش مصرفش، خود سرچشمه‌ی ارزش باشد. به نحوی که مصرف واقعی آن به خودی خود موجب موضوع شدن کار و در نتیجه ارزش آفرینی گردد. و صاحب پول در بازار یک چنین کالای مخصوصی را می‌یابد و آن توان کار یا نیروی کار است.»^{۳۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تبدیل پول به سرمایه و تضمین ارزش افزایی ارزش تنها زمانی امکان دارد که نیروی کار شکل کالایی به خود گرفته و کارگران مزدی آن‌را ظاهراً در کمال آزادی به بازار کار عرضه می‌کنند. به بیان دیگر، مارکس در بررسی دوران پول به عنوان سرمایه سرچشمه‌ی ارزش افزایی ارزش را در نیروی کار دوگانه آزاد می‌یابد و مالکیت خصوصی را به عنوان خلع نتایج کار شخصی، کار اضافی پرداخت نشده و نتیجه‌ی استثمار نیروی کار به شرح زیر در کتاب "سرمایه" کشف می‌کند:

«مالکیت بر کار پرداخت نشده در گذشته، اکنون به صورت تنها شرط برای تصرف کار زنده‌ی کنونی به مقیاس روز افزون ظاهر می‌شود. هر قدر سرمایه‌دار بیشتر انباشته باشد، به همان اندازه بیشتر می‌تواند انباشت کند. (...) اولاً قسمتی از سرمایه که در برابر نیروی کار مبادله می‌شود، خود تنها جزئی از حاصل کار غیر است که بلاعوض تصاحب شده است و ثانیاً تولید کننده‌ی آن، [یعنی] کارگر نه تنها باید به جبران آن پردازد، بلکه باید اضافه‌ی تازه‌ای نیز بر آن ضمیمه کند. (...) محتوا عبارت از این است که سرمایه‌دار قسمتی از کار موضوع شده‌ی غیر را که پی در پی بلاعوض تصرف می‌کند، دائماً و از نو به مقدار بیشتری به کار زنده‌ی غیر مبدل می‌سازد. (...) اکنون از جانب سرمایه‌دار مالکیت به عنوان حق تصرف کار پرداخت نشده‌ی غیر یا محصول آن و از جانب کارگر به صورت عدم امکان تصاحب محصول کار خویش، ظاهر می‌شود. جدایی بین مالکیت و کار، نتیجه‌ی ضروری قانونی می‌شود که نقطه‌ی عزیمت‌ش ظاهراً یگانگی آن‌ها بود. بنابراین شیوه‌ی تصاحب سرمایه‌داری هر چه بیشتر مابین با قوانین اولیه‌ی تولید کالایی جلوه کند، به هیچ وجه ناشی از نقض این قوانین نیست، بلکه بر عکس، ناشی از به کار بردن همین قوانین است.»^{۳۱}

^{۲۹} Vgl. ebd., S. ۱۶۶f.

^{۳۰} Ebd., S. ۱۸۱

^{۳۱} Ebd., S. ۶۰۹f.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس با تکامل قانون ارزش از متافیزیک اقتصاد ملی که با استناد به مفاهیمی مانند: آزادی، برابری، حق مالکیت، قیمت طبیعی و خردمندی، جامعه‌ی بورژوایی را توجیه می‌کند، پرده بر می‌دارد. البته مارکس تأیید می‌کند که در دوران ساده و در معامله‌ی ابتدایی برابرها در بازار مبادله می‌شوند و از این رو، وی آن‌جا را حوزه‌ی برابری و انصاف می‌خواند. در حالی که در دوران پول به عنوان سرمایه مشخصاً عکس آن به وقوع می‌پیوندد. این‌جا حوزه‌ی ارزش افزایی ارزش، استثمار نیروی کار و انباشت سرمایه است، این‌جا مالکیت انفرادی کارگران از طریق سرمایه‌دار به صورت کار اضافی پرداخت نشده مصادره می‌شود و شکل مالکیت خصوصی به خود می‌گیرد. به بیان دیگر، از آن‌جا که ارزش مصرف نیروی کار ایجاد ارزش اضافی است و ارزش مصرف بنا به استدلال نظریه‌پردازان اقتصاد کلاسیک نتیجه‌ی کار انسان قلمداد می‌شود و بنا بر اصول حقوق طبیعی به مالک آن تعلق دارد، مالکیت خصوصی نتیجه‌ی سلب مالکیت دیگران و یا بهتر بگوییم، تصرف مالکیت اجتماعی است. تحکیم مالکیت خصوصی به عهده‌ی خشونت غیر اقتصادی (سیاسی، قضایی و اجرایی) است که با توجیه ضرورت حفاظت از قراردادهای اجتماعی تضمین می‌شود. تبادل کالاها در بازار بدون مالکیت خصوصی و قرارداد اجتماعی غیر ممکن است، زیرا محصولات نیروی کار نه صاحب اراده‌ی عملی برای راه‌یابی به بازار هستند و نه خود به خود با هم مبادله می‌شوند. ما این‌جا دوباره با نقش سرمایه‌دار به عنوان سوژه‌ی فعال و سرمایه‌ی شخصیت‌یافته مواجه هستیم که بنا بر ماسک اقتصادی خود به این مناسبات تجسم شخصی می‌بخشد.^{۳۲}

برای سرمایه‌دار مسئله‌ی تولید از دو جهت طرح می‌شود. اول، وی می‌خواهد کالایی را تولید کند که ارزش مبادله داشته باشد. دوم، ارزش این کالا باید بیشتر از مجموع ارزش تمامی کالاها و خدماتی (مجموع ارزش ابزار تولید و نیروی کار) باشد که وی برای تولید آن مصرف کرده است. به بیان دیگر، هدف سرمایه‌دار تصاحب اضافه ارزش است^{۳۳} و آن تنها از وحدت روند کار با روند ارزش آفرینی و تولید کالایی پدید می‌آید.^{۳۴} لیکن سرمایه‌دار به صورت انفرادی این برنامه را دنبال نمی‌کند و سرمایه‌داران دیگر نیز در پی ارزش افزایی سرمایه‌ی خویش هستند. ما این‌جا با رقابت در بازار مواجه هستیم. در این ارتباط چهار راه متفاوت برای سرمایه‌دار وجود دارد. اول، تقلیل کارمزد است. لیکن بنا بر بررسی مارکس در تعیین کارمزد یک عنصر تاریخی و معنوی دخالت دارد و از آن‌جا که تقلیل آن بازسازی نیروی کار را مختل می‌سازد، در نتیجه تصمیم سرمایه‌دار با مقاومت کارگران مواجه می‌شود.^{۳۵} دوم، ارزش افزایی ارزش از طریق مصرف کار اضافی پرداخت نشده و یا افزایش روزانه‌ی کار میسر می‌شود. حداقل روزانه‌ی کار آن است که کارگران برای بازسازی نیروی کارشان و تأمین معیشت خویش نیاز دارند. در برابر حداکثر حدود روزانه‌ی کار بنا بر بررسی مارکس از طریق حد جسمانی و معنوی کارگران معین می‌گردد. با وجودی که هر دو دارای ماهیت بسیار انعطاف‌پذیری هستند، اما این‌جا نیز مقاومت کارگران برنامه‌ریزی شده است.^{۳۶} سوم، استفاده از فن‌آوری نوین که منجر به کوتاهی "زمان کار اجتماعاً لازم" برای تولید کالا می‌شود. به این ترتیب، شیوه‌ی تولید ارزش از نظر کمی به کیفی متحول می‌گردد که مارکس آن‌را

^{۳۲} Vgl. ebd., S. ۹۹

^{۳۳} Vgl. ebd., S. ۲۰۱

^{۳۴} Vgl. ebd., S. ۲۱۱

^{۳۵} Vgl. ebd., S. ۱۸۵

^{۳۶} Vgl. ebd., S. ۲۶۴

با مفاهیم "ارزش اضافی مطلق" و "ارزش اضافی نسبی" متمایز می‌کند.^{۳۷} این‌جا انگیزه‌ی سرمایه‌دار دست‌رسی به اضافه ارزش فوق‌العاده است. در این ارتباط مارکس میان ارزش انفرادی و ارزش اجتماعی کالا تفاوت می‌گذارد. اگر ارزش انفرادی از ارزش اجتماعی پایین‌تر باشد، سرمایه‌دار نه تنها به اضافه ارزش فوق‌العاده دست می‌یابد، بلکه هم‌چنین قادر است که کالای خویش را پایین‌تر از ارزش اجتماعی آن به بازار عرضه کند و رقبای خویش را از صحنه‌ی رقابت بیرون براند.^{۳۸} چهارم، همکاری اقتصادی و تأسیس صنعت بزرگ است که هم‌چنین منجر به تولید ارزش اضافی نسبی و کسب اضافه ارزش فوق‌العاده می‌شود. از آن‌جا که در صنعت بزرگ تقسیم کار یدی و فکری شدت می‌گیرد، در نتیجه یک شیوه‌ی نوین از مدیریت در کارخانه حاکم می‌شود که نه تنها کارگران را منضبط می‌کند و همبستگی آن‌ها را در هم می‌شکند، بلکه ابزار تولید را مستقیماً تحت نظارت سرمایه‌دار قرار می‌دهد و یک طبیعت غیر انسانی را به صورت "انحطاط اخلاقی" سرمایه‌داران و "خلاء فکری" کارگران مزدی پدید می‌آورد.^{۳۹} تشدید تقسیم کار هم‌زمان نه تنها مهارت کارگران را بی ارزش می‌کند، بلکه کودکان و زنان را به دلیل بهای کمتر کارمزد به بردگی روند تولید می‌کشد.^{۴۰}

بنابراین سرمایه‌دار از طریق استفاده از فن‌آوری نوین و تأسیس صنعت بزرگ موفق می‌شود که حفره‌های روزانه‌ی کار را مسدود ساخته و با تشدید روند تولید بخش بزرگتری از روزانه‌ی کار را برای تولید ارزش اضافی تصرف کند و به این ترتیب، نسبت به رقبای خویش در همین بخش به ارزش اضافی نسبی و اضافه ارزش فوق‌العاده دست بیابد. لیکن به محض این‌که این شیوه‌های نوین تولید عمومیت بیابند، تفاوت بین ارزش انفرادی کالاهای ارزان تولید شده با ارزش اجتماعی آن‌ها از بین می‌رود و از این رو، آن اضافه ارزش فوق‌العاده نیز ناپدید می‌گردد. به این ترتیب، سرمایه‌دار در واقعیت به این نتیجه می‌رسد که ارزش اضافی فوق‌العاده نتیجه‌ی کارمزد کارگرانی نیست که وی از طریق فن‌آوری نوین پس‌انداز کرده است، بلکه نتیجه کار کسانی است که با فن‌آوری نوین تولید کرده‌اند که مارکس مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "سرمایه" افشا می‌سازد:

«با عمومیت یافتن ماشین‌آلات در همان رشته‌ی تولید، ارزش اجتماعی محصول ماشینی تا حد ارزش انفرادی آن تنزل می‌یابد و آن‌گاه قانون [ارزش] معتبر می‌گردد که اضافه ارزش نه از نیروهای کاری که سرمایه‌دار به وسیله ماشین جای‌گزین کرده، ناشی می‌شود، بلکه برعکس از آن نیروهای کاری که سرمایه‌دار برای استفاده از ماشین بکار گمارده است، سرچشمه می‌گیرد.»^{۴۱}

به این ترتیب، یک دگرگونی کیفی در روش تولید مدرن سرمایه‌داری پدید می‌آید که مارکس جهت تشریح آن از سرمایه‌دار به صورت "سوژه‌ی خودکار" یاد می‌کند. از این پس، سرمایه‌دار دیگر نیازی به یک عامل بیرونی (دولت) جهت انکشاف خود ندارد و ظاهراً بلامنازعه بر پای خود استوار می‌گردد.^{۴۲} به این صورت که با عمومیت یافتن فن‌آوری نوین و صنعت بزرگ و ناپدید شدن اضافه ارزش فوق‌العاده از یک سو، و با در نظر داشتن مقاومت کارگران در برابر تمديد

^{۳۷} Vgl. ebd., S. ۳۳۳f.

^{۳۸} Vgl. ebd., S. ۳۳۶

^{۳۹} Vgl. ebd., S. ۴۲۱

^{۴۰} Vgl. ebd., S. ۴۲۴f.

^{۴۱} Ebd., S. ۴۲۹

^{۴۲} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۲۸

روزانه‌ی کار و حدود تاریخی و معنوی کارمزد از سوی دیگر، سرمایه‌دار جهت تثبیت خود در بازار و تصاحب اضافه ارزش به اجبار به سوی استفاده از فن‌آوری نوین، توسعه‌ی صنعت بزرگ و گسترش بازار سوق می‌گیرد که در یک درجه‌ی بالاتری از مناسبات تولید به ارزش اضافی نسبی و اضافه ارزش فوق‌العاده دست بیابد. بنابراین کشش درون‌ذاتی و گرایش دائمی سرمایه عبارت از این است که نیروی بارآور کار پیوسته تکامل بیابد، تا کالاها ارزان‌تر از دیگر رقیبان تولید و به بازار عرضه شوند.^{۴۳} با استقرار و عمومیت صنعت بزرگ، سرمایه‌داری در شکل تکامل یافته‌اش ظاهر می‌گردد. روند ارزش افزایی ارزش و بازسازی سرمایه به معنی بازسازی تضادهای درون‌ذاتی انباشت ثروت هستند. بنا بر بررسی مارکس هر چه توسعه‌ی سرمایه از نظر زمانی و مکانی موفق‌تر باشد به همان اندازه نیز تولید نیروی کار را تجدید می‌کند و به کمیت پرولتاریا می‌افزاید. به بیان دیگر، ارزش افزایی ارزش و کمیت کارگران مزدی لازم و ملزوم هم‌دیگر هستند که مارکس به شرح زیر در کتاب "سرمایه" بر آن تأکید می‌کند:

«بازتولید نیروی کاری که لاینقطع باید به عنوان وسیله‌ی ارزش افزایی به سرمایه الحاق شود و قادر به جدا شدن از آن نیست و تبعیت آن از سرمایه فقط به وسیله‌ی تعویض افراد سرمایه‌دار که نیروی کار به آن‌ها فروخته می‌شود، پوشانده می‌گردد، در واقع یک لحظه از بازتولید خود سرمایه را می‌سازند. بنابراین انباشت سرمایه عبارت از تکثیر پرولتاریا است.»^{۴۴}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، سرمایه به صورت "سوژه‌ی خودکار" شرایط انکشاف خود را پدید می‌آورد، در حالی که روند انباشت سرمایه، یعنی تداوم زمانی و گسترش مکانی آن منجر به تشکیل سیاست جمعیت به خصوص آن نیز می‌شود. دلیل آن افزایش ترکیب آلی (ارگانیک) سرمایه است که از نسبت سرمایه‌ی ثابت (ارزش وسائل تولید) به سرمایه‌ی متغیر (ارزش نیروی کار) پدید می‌آید.^{۴۵} به این صورت که تحت قهر رقابت بازار و اجبار ارزش افزایی ارزش همواره فن‌آوری (سرمایه‌ی ثابت) بیشتر و پیشرفته‌تری جای‌گزین نیروی کار (سرمایه‌ی متغیر) می‌شود. نتیجه‌ی این روند از یک سو، تمرکز سرمایه و از سوی دیگر، تجمع ابزار تولید در صنعت بزرگ است. به این ترتیب، نه تنها ابزارهای تولید تحت نظارت مستقیم سرمایه‌داران قرار می‌گیرند، بلکه کارگران مزدی همواره برای روند تولید بی‌ارزش‌تر می‌شوند. به این ترتیب، مارکس یک قانون جمعیت از روش مدرن تولید سرمایه‌داری را استنتاج می‌کند. به این صورت که جمعیت کارگری از طریق انباشت سرمایه‌ای که خود به وجود آورده است، همواره زمینه‌ی زائد ساختن نسبی خود را نیز فراهم می‌سازد.^{۴۶} مارکس مازاد نیروی کار در نظام سرمایه‌داری را "سپاه صنعتی ذخیره" می‌نامد که در روند ارزش افزایی ارزش نقش به‌سزایی دارد. این‌جا سرمایه از دو جهت فعال است. با وجودی که انباشت سرمایه از یک سو، بر تقاضای کار می‌افزاید، لیکن از سوی دیگر، عرضه‌ی نیروی کار آن کارگرانی را که خود بیکار ساخته است، به بازار کار افزایش می‌دهد. هم‌زمان فشار بیکاران بر کارگران شاغل باعث می‌شود که آن‌ها در برابر تشدید روند تولید مقاومت نکنند و مقدار بیشتری از نیروی کارشان را برای خدمت به سرمایه در روند تولید جاری سازند. محکوم ساختن

^{۴۳} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Band I, ... ebd., S. ۳۳۷f.

^{۴۴} Ebd., S. ۶۴۱f.

^{۴۵} Vgl. ebd., S. ۶۴۰

^{۴۶} Vgl. ebd., S. ۶۵۹

بخشی از طبقه‌ی کارگر به بیکاری اجباری که با کار طاقت فرسای بخش مشغول همراه است، تبدیل به یک ابزار مناسب برای افزایش تمول انفرادی سرمایه‌داران می‌گردد. در نتیجه تولید "سپاه صنعتی ذخیره" متناسب با توسعه‌ی انباشت ثروت است. بر این اساس عرضه‌ی نیروی کار تا حد معینی از اراده‌ی کارگران مستقل می‌شود و استبداد سرمایه را در کارخانه به کمال می‌رساند.^{۴۷}

از سوی دیگر، افزایش ترکیب آلی (ارگانیک) سرمایه منجر به بحران‌های ادواری و سیستمی کلیت نظام سرمایه‌داری می‌شود. به این صورت که ماسک اقتصادی سرمایه‌دار به وی تحمیل می‌کند که جهت تثبیت خود در بازار و تضمین ارزش افزایشی ارزش همواره نسبت سرمایه‌ی ثابت (ارزش وسائل تولید) به سرمایه‌ی متغیر (ارزش نیروی کار) را افزایش دهد. از آن‌جا که بنا بر قانون ارزش تنها نیروی کار مولد ارزش است، و از آن‌جا که توسعه‌ی فن‌آوری با حدود تاریخی خود مواجه می‌شود، در نتیجه بحرانی پدید می‌آید که مارکس آن را "گرایش نزولی نرخ سود" می‌نامد.^{۴۸} به بیان دیگر، فعالیت منطقی فرد سرمایه‌دار به غیر منطقی شدن کلیت نظام سرمایه‌داری می‌انجامد. به همین منوال، هدف سرمایه‌دار، یعنی تولید برای تولید منجر به گسست رابطه‌ی کالا - پول - کالا می‌شود و از ذات درونی تولید کالایی بحران اقتصادی اضافه تولید را پدید می‌آورد، زیرا تا کسی خریدار نباشد، هیچ‌کس نمی‌تواند بفروشد، همان‌گونه که هیچ‌کس بلافاصله مجبور به خرید نیست، چون خود کالایی را فروخته است.^{۴۹}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روش مدرن تولید سرمایه‌داری از ذات درونی خود بحران‌های اقتصادی و مقاومت کارگران مزدی را پدید می‌آورد. به این ترتیب، تضاد ابژکتیو در حوزه‌ی تولید و توزیع بروز می‌کند و در پرتو آگاهی از تضاد، بیان سوژکتیو خود را در پراکسیس نبرد طبقاتی می‌یابد. در حالی که حوزه‌ی توزیع افزایش کارمزد به پیش کشیده می‌شود، در حوزه‌ی تولید مسئله‌ی کارگران تسهیل شدت کار و کوتاهی روزانه‌ی کار است. پیداست که سرمایه‌دار انگیزه‌ی پرداخت حداقل کارمزد را دارد و حداکثر روزانه‌ی کار را می‌طلبد، زیرا وی جهت ارزش افزایشی سرمایه و ایجاد اضافه ارزش، به مصرف بزرگترین مقدار ممکنه از نیروی کار بیگانه در روند تولید نیاز دارد. هم‌چنین پیداست که بنا بر قانون ارزش هر چه نیروی کار ارزان‌تر باشد، به همین مقدار نیز اضافه ارزش و سود سرمایه بالاتر می‌روند. در همان حال ماسک اقتصادی کارگران، مبارزه برای تحقق حداقل کارمزد و حداقل روزانه‌ی کار را برای آن‌ها تبدیل به هدف فعالیت خود در پراکسیس نبرد طبقاتی می‌کند. این‌جا حق مالکیت خصوصی سرمایه‌داران در برابر حق مقاومت کارگران مزدی قرار می‌گیرد و تحت چنین شرایطی معمولاً زور حکم می‌راند.^{۵۰} ما این‌جا با پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که حوزه‌ی نبرد طبقاتی را پدید می‌آورد. این‌جا هم‌چنین مکان خودآگاهی طبقاتی و تکامل "سوژه‌ی انقلابی" است. بنابراین تنها از این جهت است که در تاریخ تولید سرمایه‌داری، کوتاهی روزانه‌ی کار و افزایش

^{۴۷} Vgl. ebd., S. ۶۶۹f., ۶۶۱

^{۴۸} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band III, in: MEW Bd. ۲۵, Berlin (ost), S. ۲۲۱f.

^{۴۹} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Band I, ... ebd., S. ۱۲۲f.

^{۵۰} Vgl. ebd., S. ۲۴۸

کارمزد به صورت یک نبرد طولانی و یک جنگ داخلی کمابیش پنهانی بین مجموعه‌ی سرمایه‌داران و انبوه کارگران مزدی تجلی می‌یابند.^{۵۱}

مارکس با وجود فراروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، اما به معنی خودآگاهی سوژه پایبند ماند، منتها با این تفاوت که نزد وی خودآگاهی سوژه محصول یک حرکت از تفکر انفرادی جهت تکامل مفاهیم یک جامعه‌ی ایده‌آل و آشتی‌یافته نیست، بلکه در پراکسیس نبرد طبقاتی پدید می‌آید. ما این‌جا با یک حرکت ماتریالیستی - دیالکتیکی از روند تاریخ مواجه هستیم که مبتنی بر تبادل مادی انسان با طبیعت است که البته از طریق "کار شکل‌دهنده" وساطت می‌شود و از یک پراکسیس مولد گزارش می‌دهد که شرایط ابژکتیو خودآگاهی را پدید می‌آورد. به این معنی که کار از یک سو، تبادل مادی میان انسان و طبیعت را میسر می‌کند و از سوی دیگر، جهان‌بینی انسان را می‌آفریند و منجر به ارتقا فرهنگی جامعه می‌شود. به بیان دیگر، در حالی که انسان از طریق کار روی طبیعت بیرونی تأثیر می‌گذارد، آن‌را دگرگون می‌سازد و به سلطه‌ی اهداف دنیوی خویش می‌کشد، به همین صورت نیز طبیعت ویژه خود را تغییر می‌دهد.^{۵۲} به این ترتیب، مارکس از یک انسان‌شناسی ماتریالیستی و دیالکتیکی عزیمت می‌کند و انسان را به صورت یک "موجود فعال" در نظر می‌گیرد که مضمون فعالیت آن بنا بر کتاب "گروندریسه ..." به شرح زیر است:

«در خود فعالیت بازتولید فقط شرایط ابژکتیو تغییر نمی‌کنند، برای نمونه از روستا شهر می‌شود، از محیط وحش زمین زراعی و غیره، بلکه تولیدکنندگان خود را تغییر می‌دهند، همین‌که کیفیت‌های جدید را از خود آزاد می‌سازند، [یعنی] خود را از طریق تولید متکامل می‌کنند، از نو سازمان می‌دهند، توان‌ها و تصورات نو، روش‌های مرادده‌ی نو، نیازهای نو و زبان‌های نو می‌سازند.»^{۵۳}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نزد مارکس نیز مانند هگل ابژه یک موجودیت مستقل از سوژه ندارد. در حالی که هگل از طریق فعالیت فکری ابژه را به مالکیت "روح مطلق" در می‌آورد، آن‌را می‌شناسد و با وساطت شناخت می‌آفریند، نزد مارکس آفریننده‌ی جهان واقعی نه کار فکری، بلکه "کار موضوعیت‌یافته"^{۵۴} است. این‌جا "کار موضوعیت‌یافته" یک مفهوم دیالکتیکی و به این معنی است که انسان سوژکتیو، یعنی با آگاهی، برنامه‌ریزی، تقسیم کار و پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی کار می‌کند. همان‌گونه که انسان مواد مادی را از طریق کار شکل‌دهنده دگرگون و تبدیل به موضوع جامعه می‌کند،^{۵۵} به همین صورت نیز تحت تأثیر محصول کار خود موضوعیت می‌یابد. همان‌گونه که کار به عنوان واسطه‌ی تبادل مادی انسان با طبیعت، طبیعت بیرونی را دگرگون می‌سازد، طبیعت درونی خود انسان نیز در روند کار تحت تأثیر محصولات کارش قرار می‌گیرد و دگرگون می‌گردد. ما این‌جا با جنبه‌ی فعال کار به صورت یک کلیت دیالکتیکی سر و کار داریم که هم ابژکتیو و هم سوژکتیو است. به بیان دیگر، "کار موضوعیت‌یافته" یک محصول تاریخی و آفریننده‌ی آن انسان است که فرهنگ و اخلاق مختص به خود را نیز یدک می‌کشد.

^{۵۱} Vgl. ebd., S. ۲۴۸, ۲۸۵f., ۳۱۶

^{۵۲} Vgl. ebd., S. ۱۹۲f.

^{۵۳} Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۳۹۴

^{۵۴} gegenständliche Arbeit

^{۵۵} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۲۰۶f.

در حالی که هگلی‌های جوان و هم‌چنین فویرباخ در تداوم فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و آکنده به متافیزیک، آگاهی را وارونه می‌شمردند و جهت حل و فصل مسئله‌ی ازخودبیگانگی دینی و راندن دولت به سوی خردمندی و سکولاریسم به نقد دین و روشنگری می‌پرداختند، مارکس پس از فراروی از فلسفه و تکامل اصول ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی، مسئله‌ی وارونگی را در واقعیت، یعنی در "جهان موضوعیت‌یافته" کشف کرد. به بیان دیگر، منشأ افکار دینی در بطن کار ازخودبیگانه پنهان شده است. این‌جا فریب و خودفریبی به توافق می‌رسند. در حالی که طبقه‌ی حاکم جهت توجیه منافع مادی و تثبیت جایگاه اجتماعی خود دین، فلسفه و ایدئولوژی می‌سازد، ذلت بردگی کارمزدی کارگران را به جهان‌گریزی وا می‌دارد و آن‌ها را به سوی عالم انتزاعی و افکار متافیزیکی می‌راند. در حالی که بورژوازی با اراده و آگاهی روند تولید سرمایه‌داری و استثمار کار ازخودبیگانه را برنامه‌ریزی و متحقق می‌کند، کارگران مزدی به دلیل فقدان خودآگاهی دچار ازخودبیگانگی خودکرده می‌شوند. از این منظر پیداست که چرا مارکس بر خلاف فویرباخ به فعالیت انتقادی و انقلابی روی می‌آورد و معطوف به پراکسیس نبرد طبقاتی می‌شود که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در تز چهارم فویرباخ وی می‌یابیم:

«فویرباخ از تجربه‌ی ازخودبیگانگی دینی [یعنی] دوگانه‌سازی جهان در یک جهان دینی و یک جهان دنیوی عزیمت می‌کند. تلاش وی به این عبارت است که جهان دینی را در زمینه‌ی دنیوی‌اش حل کند. اما این که زمینه‌ی دنیوی خود را از خویشتن مرتفع ساخته و خود را در یک قلمرو مستقل در ابرها مستقر می‌کند، تنها از طریق ازخودگسیختگی و خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی دنیوی قابل توضیح است. بنابراین این [زمینه] باید از درون خود [یعنی] هم در تضاد خود فهمیده شود و هم به طور پراکسیس منقلب گردد. به این ترتیب، پس از آن‌که، برای نمونه خانواده‌ی زمینی به صورت راز نهفته‌ی خانواده‌ی مقدس کشف شد، هم اکنون باید همان اولی را در تئوری و پراکسیس منهدم کرد.»^{۵۶}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را با عزم راسخ قطع و از متافیزیک فراروی می‌کند. نزد وی نیز مانند هگل مفهوم "فراروی" به معنی عبور، حفاظت و ارتقا است. عبور به معنی گسست و گذار قاطع از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی، حفاظت به معنی محفوظ داشتن دیالکتیک (هسته‌ی منطقی) و ارتقا به معنی تکامل یک فلسفه از پراکسیس جهت دخل و تصرف انتقادی و انقلابی در تجربیات نبرد طبقاتی است. از این پس، دیگر فلسفه با فلسفه سخن نمی‌گوید و فلسفه به نقد و نفی فلسفه نمی‌پردازد.^{۵۷} به بیان دیگر، مارکس با استناد به "جهان موضوعیت‌یافته" که محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوبژکتیو است، اقتصاد سیاسی را به بند نقد درون‌ذاتی و نفی-کننده می‌کشد. ما این‌جا با پراکسیس مشخص بورژوازی مواجه هستیم که محصول آن سیه‌روزی پرولتاریا است. با وجودی که پرولتاریا ثروت اجتماعی را تولید می‌کند، لیکن به انقیاد محصول فعالیت خویش، یعنی سرمایه کشیده شده است. ما این‌جا با یک "حرکت واقعی" تحت تأثیر سرمایه مواجه هستیم که مارکس علم آن‌را "دانش مثبت" می‌نامد.^{۵۸}

^{۵۶} Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost), S. ۶

^{۵۷} ما این روش را برای نمونه نزد هگل و فویرباخ مشاهده کردیم. به این صورت که هگل با استناد به یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی به نقد فلسفه‌ی های استعلائی می‌رود، در حالی که فویرباخ با استناد به یک فلسفه‌ی ماتریالیستی است که به نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگلی می‌پردازد. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): سرمایه - تئوری بحران اقتصادی یا پراکسیس فراروی از فلسفه؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۱ ادامه، برلین

^{۵۸} Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, Berlin (Ost), S. ۲۰۸, ۲۷

"دانش مثبت" از دیالکتیک هستی نیروهای مولد با آگاهی جامعه‌ی بورژوایی پرده بر می‌دارد و اسرار تحقیق و تمکین پرولتاریا به بردگی کار مزدی را افشا می‌سازد. به این صورت که آگاهی کارگران همواره از هستی مادی آن‌ها رشد می‌کند، اما هم‌زمان با آن دین، فلسفه و ایدئولوژی و هم‌چنین دانش اقتصاد سیاسی تلاقی می‌کند که طبقه‌ی حاکم در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی و جهت حفاظت از منافع مادی و توجیه مشروعیت حاکمیت خویش متکامل کرده است. بنابراین انگیزه‌ی طبقه‌ی حاکم این‌جا مشخصاً تحقیق انسان‌ها و تدارک انفعال کارگران در برابر استثمار نیروی کار توسط سرمایه است. ما این‌جا با موانع خودآگاهی "سوژه‌ی انقلابی" نیز مواجه هستیم که مارکس جهت نقد آن از عبارت "تفرقه‌ی خودکرده‌ی پرولتاریا"^{۵۹} سخن می‌گوید. به بیان دیگر، از آن‌جا که اشکال ظاهری جامعه‌ی بورژوایی مانند دین، فلسفه و ایدئولوژی در یک بستر تاریخی و فرهنگی که طبقه‌ی کارگر نیز آن را یدک می‌کشد، متکامل شده‌اند، در نتیجه این اشکال متافیزیکی طبقه‌ی کارگر را منشعب می‌کنند و منجر به تفرقه‌ی خودکرده در میان صفوف کارگران می‌شوند. بنابراین تا زمانی که کارگران مزدی هستی مادی خود را در اشکال ایدئولوژیک و متافیزیکی تجربه می‌کنند، در نتیجه هنوز به خودآگاهی نرسیده‌اند و از همین رو نیز به حاکمیت بورژوایی و بردگی کار مزدی در نظام سرمایه‌داری تن می‌دهند. ما این‌جا با پراکسیس نبرد طبقاتی مواجه هستیم، زیرا انسان‌ها همواره تحت تأثیر ایدئولوژی از تضاد آگاه می‌شوند و تحت تأثیر آگاهی از تضاد است که به نبرد بر می‌خیزند.^{۶۰} به این ترتیب، "دانش مثبت" از اشکال متافیزیکی پرده بر می‌داد و مارکس با استناد به آن است که جابجایی سوژه (پرولتاریا) با ابژه (سرمایه) را در "گروندریسه ..." به شرح زیر به بند نقد درون‌ذاتی می‌کشد:

«شرایط ابژکتیو کار در برابر قوای زنده‌ی کار موجودیت سوژکتیو می‌یابند - از سرمایه، سرمایه‌دار پدید می‌آید. (...)

مادی را که [پرولتاریا] روی آن کار می‌کند، مواد بیگانه است؛ هم‌چنین ابزار، ابزار بیگانه؛ کار وی تنها به صورت چیز جانبی آن‌ها تا گوهرشان به نظر می‌آید و بنابراین وی خود را در اموال غیر، موضوع شده می‌کند. آری، خود کار زنده به صورت بیگانه در برابر توان زنده‌ی کار به نظر می‌آید که آن نیروی کار پرولتاریا است، [نیروی کار] نماد زندگی خود وی است که در برابر کار موضوعیت‌یافته و محصول کار خود از سرمایه مجزا شده است. (...) شناخت محصولات [کار] به صورت اموال خود و تشخیص جدایی از شرایط تحقق خود به صورت بیگانگی و اجبار یک آگاهی فوق‌العاده است (...).»^{۶۱}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در روند مدرن تولید سرمایه‌داری پرولتاریا به انقیاد محصول کار خود، یعنی سرمایه در می‌آید، همان‌گونه که خدای خودساخته‌ی انسان‌ها از طریق کلیسا و مسجد بر خود آن‌ها فرمان‌روایی می‌کند. نظریه‌پردازان جابجایی سوژه با ابژه، یعنی توجیه‌کنندگان کار از خودبیگانه اقتصاددانان ملی و عامی هستند و از این بابت، مارکس تلاش تئوریک آن‌ها را "معکوس کردن دینی"^{۶۲} و "سوژه کردن چیزها و چیز کردن اشخاص"^{۶۳} می‌-

^{۵۹} Selbstzerrissenheit des Proletariats

^{۶۰} Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۹

^{۶۱} Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۳۶۶

^{۶۲} Religiöse Verkehrung

^{۶۳} Versubjektivierung der Sachen und Versachlichung der Person

خواند. به این صورت که در نظام سرمایه‌داری کالا و پول (چیزها) ظاهراً از مناسبات تولید مستقل می‌شوند و به صورت سوژه بر نیروهای مولد (اشخاص) حکم می‌رانند. کالا این‌جا تبدیل به سوژه می‌شود، زیرا روش مدرن تولید سرمایه‌داری رابطه‌ی کارگران مزدی با محصول کار خود آن‌ها را قطع می‌کند و کالا ظاهراً خواص مستقل خود را در بازار به ناظر انعکاس می‌دهد. این‌جا هم‌چنین پول تبدیل به سوژه می‌شود، زیرا آن ظاهراً مستقل به نظر می‌آید و انگاری که پول است که تمامی کالاها را در بازار قابل مقایسه و مبادله می‌کند. پیداست که اعتبار اجتماعی ظواهر جامعه‌ی بورژوازی ماهیت قانون ارزش، یعنی "زمان کار اجتماعاً لازم" را می‌پوشاند. به بیان دیگر، ما این‌جا با "بت‌انگاری کالا و پول" مواجه هستیم و تحت تأثیر قدرت متافیزیکی آن‌ها است که ماسک‌های اقتصادی برای طبقات اجتماعی پدید می‌آیند و روابط متضاد آن‌ها را منضبط و توجیه می‌کنند.

نتیجه‌ی "معکوس کردن دینی" توجیه حاکمیت اجتماعی سرمایه و سلطه‌ی کار مرده (سرمایه) بر کار زنده (نیروی کار) است. در حالی که قوانین بازار تمامی انسان‌ها را یکسان و ناشناس می‌کند،^{۶۴} اقتصاد سیاسی توجیه ظواهر جامعه‌ی بورژوازی را به عهده می‌گیرد. نقطه‌ی عزیمت آن یک مفهوم مجرد از انسان است که البته به قانونمندی کلی یک سیستم اقتصادی که مانند یک خشونت طبیعی و یک اجبار بلامنازعه بر فراز افراد مستقر شده است، تن می‌دهد، زیرا ظاهراً معنی آزادی خود را در آن می‌یابد. این‌جا انسان به عنوان سوژه تبدیل به یک کاریکاتور مسخره می‌شود، زیرا قوانین بازار، یعنی اجبار به ارزش‌افزایی سرمایه‌وی را سلب‌خرد، اراده، آگاهی و عاطفه می‌کنند. با وجودی که اقتصاد سیاسی از "فرد آزاد" عزیمت کرده است، اما با انسان به صورت یک واحد اقتصادی، عامل عرضه و تقاضا و ابژه‌ی سیستم سرمایه‌داری رفتار می‌کند. انگاری که دانش اقتصادی و معادلات ریاضی هستند که این انسان به خصوص را فعال می‌کنند. بنابراین انسان مورد نظر اقتصاد سیاسی تنها یک تجرید توخالی از یک انسان واقعی است که مارکس در کتاب "گروندریسه ..." به شرح زیر پرده از واقعیت آن بر می‌دارد:

«هر اندازه اکنون تمام این حرکت به صورت روند اجتماعی ظاهر می‌شود و هر اندازه لحظه‌های تکی این حرکت از اراده-ی آگاه و اهداف مخصوص افراد عزیمت می‌کند، به همین اندازه کلیت روند به صورت یک پیوستگی ابژکتیو ظاهر می‌گردد که طبیعتاً رشد کرده است؛ البته از تأثیر افراد آگاه بر هم‌دگیر پدید آمده است، اما نه در آگاهی آن‌ها قرار دارد و نه به صورت کلی تابع آن‌ها می‌گردد. تلاقی خود افراد با یک‌دیگر نزدشان یک قدرت بیگانه‌ی اجتماعی را بر فراز آن‌ها مستقر می‌سازد؛ تأثیر متقابل آن‌ها به صورت یک روند خشن و مستقل از خود آن‌ها [پدید می‌آید]. دوران، از آن‌جا که یک کلیت از روند اجتماعی و هم‌چنین اولین شکل است که در آن نه تنها مانند یک سکه‌ی پول یا در ارزش مبادله که مناسبات اجتماعی به صورت چیز مستقل از افراد، بلکه تمامی خود حرکت اجتماعی [مستقل] به نظر می‌آید. رابطه‌ی اجتماعی افراد نسبت به هم‌دیگر به صورت قدرت مستقل شده بر فراز آن‌ها، اکنون به صورت قدرت طبیعت، رخداد و یا یک چیز دل‌خواهی معرفی می‌شود که نتیجه‌ای ضروری است، زیرا که نقطه‌ی عزیمت [اقتصاد سیاسی]، فرد آزاد اجتماعی نیست.»^{۶۵}

^{۶۴} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۱۵۸, ۱۶۳

^{۶۵} Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۱۱۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، آن انسان به اصطلاح آزاد که اقتصاد سیاسی مد نظر دارد، تابع قوانین بازار و اجبار ارزش افزایی سرمایه است. ما این‌جا با یک انسان تخیلی مواجه هستیم که به قوانین به اصطلاح خردمند، یعنی قوانین متافیزیکی که انگاری با طبیعت وی کاملاً متناسب هستند، تمکین می‌کند. در حالی که سرمایه در روند منطقی حرکت و گرایش واقعی خود از یک سو، با حدود تداوم زمانی و گسترش مکانی‌اش، یعنی و با بحران‌های ارزش افزایی مواجه می‌شود و از سوی دیگر، با تمرکز سرمایه نه تنها پرولتاریا از نظر کمی افزایش می‌یابد، بلکه "سپاه صنعتی ذخیره" نیز تشکیل می‌شود و به این منوال، قوای آنتاگونیستی و ابژکتیو سرمایه نیز به وجود می‌آید. مقاومت اجتماعی و بروز نبرد طبقاتی مصداق تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولیدی هستند که البته با بروز بحران‌های اقتصادی شدت می‌گیرند. بنابراین مارکس حرکت سرمایه را مانند یک روند که قوانین حاکم اقتصادی که ظاهراً مستقل و پشت سر انسان‌ها فعال هستند، بررسی می‌کند. از آن زمان که سرمایه مستقلاً بر پای خود استوار می‌گردد، دیگر این قوانین وابسته به اراده و علم انسان‌ها و یا تابع قصد و نیت آن‌ها به نظر نمی‌آید، بلکه کاملاً بر عکس، این قوانین برای انسان‌ها ماسک‌های اقتصادی می‌سازند و آگاهی، اراده و مقاصد آن‌ها را به زیر سلطه‌ی خویش می‌کشند. ما این‌جا با سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته مواجه هستیم که مسبب سیه‌روزی پرولتاریا می‌شود. در حالی که آن به صورت سوژه‌ی فعال در حوزه‌ی تولید یک طبیعت غیر انسانی را بر کارگران مزدی تحمیل و نیروی کار آن‌ها را استثمار می‌کند، رابطه‌ی کارگران مزدی را با محصول کارشان قطع و منجر به "بت‌انگاری کالا و پول" می‌شود، هم‌زمان در حوزه‌ی توزیع بخش اعظم ثروت اجتماعی را مصادره می‌کند، جهت کسب سود و ارزش افزایی سرمایه محیط زیست را به نیستی می‌کشد و برای حفاظت از منافع مادی و تثبیت جایگاه اجتماعی خود و همچنین جهت تحمیل طبقه‌ی کارگر دین، فلسفه و ایدئولوژی می‌سازد و آن زمان که شدت نبرد طبقاتی بالا می‌گیرد، زمینه‌ی استقرار فاشیسم را نیز کماکان پدید می‌آورد. بنابراین پیداست که چرا مارکس در کتاب "سرمایه" مسئله‌ی سیه‌روزی پرولتاریا را به فقر و بیکاری کارگران مزدی تقلیل نمی‌دهد و به شرح زیر محتوای تجربی آن‌را در کتاب "سرمایه" افشا می‌سازد:

«در سیستم سرمایه‌داری تمامی روش‌ها جهت افزایش قدرت تولید اجتماعی از کار، به ضرر فرد کارگر انجام می‌شوند؛ تمامی ابزار جهت تکامل تولید به ابزار سلطه و استثمار تولیدکنندگان واژگون می‌گردند، کارگر را به یک نیمه انسان معیوب، شأن وی را در پیروی از ماشین سلب و با زجر محتوای کار وی را نابود می‌کنند، وی را به همان اندازه با توان ذهنی از روند کار از خودبیگانه می‌سازند که روند کار علم را به عنوان توان مستقل مصادره می‌کند؛ آن‌ها شرایطی را کله پا می‌کنند که وی در چهارچوب آن‌ها کار می‌کند، وی را در پی روند کار تحت جزئی‌ترین استبداد نفرت انگیز قرار می‌دهند، زمان زندگی وی را به زمان کار تبدیل و همسر و فرزند وی را به چرخ شهادت سرمایه پرتاب می‌کنند، اما تمامی روش‌ها جهت تولید ارزش اضافی هم‌چنین روش‌های انباشت هستند و هر گونه از توسعه‌ی انباشت، برعکس، تبدیل به ابزار جهت تکامل همین روش‌ها می‌شود. (...) بنابراین انباشت ثروت در یک قطب، هم‌زمان انباشت سیه‌روزی، زجر کار، بردگی، نادانی، خشونت و تنزل اخلاقی در قطب متقابل است، یعنی در طرف طبقه‌ای که محصول کار خود را به صورت سرمایه تولید می‌کند.»^{۶۶}

^{۶۶} Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ... ebd., S. ۱۷۴f.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مخاطب اصلی کتاب "سرمایه" مارکس همین انسان‌ها، یعنی همین کارگران مزدی هستند که در نظام سرمایه‌داری ادغام و دچار سیه‌روزی شده‌اند. با وجودی که ثروت اجتماعی و هم-چنین "جهان موضوعیت‌یافته" محصول فعالیت آگاه خود آن‌ها است، اما این آگاهی یک آگاهی کذب است که تحت تأثیر ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم و دانش اقتصاد سیاسی به وجود آمده و آن‌ها را به انقیاد محصول کار خود، یعنی سرمایه می‌کشد و در برابر خشونت عریان نظام سرمایه‌داری منفعل می‌سازد. انگاری که تداوم این نظام نکبت‌بار به صلاح خود آن‌ها و کاملاً متناسب با طبیعت خود آن‌ها است.

با وجودی که مارکس در کتاب "سرمایه" همواره بر مسئله‌ی سیه‌روزی کارگران مزدی در نظام سرمایه‌داری تأکید می‌کند، اما این موضوع را نیز در نظر می‌گیرد که ماهیت و ارزش‌های انسانی آن‌ها هم‌چون گذشته پا برجا هستند و به کلی تباه نشده‌اند.^{۷۷} به نظر وی با وجود تأثیرات مخرب دین، فلسفه و ایدئولوژی بر افکار عمومی کارگران، اما توان تکامل و شکوفایی طبیعی آن‌ها به طور کلی گنبدیده نشده است و طبیعت آن‌ها می‌تواند، دوباره شکوفا گردد.^{۷۸} مصداق نظری مارکس حرکت ماتریالیستی و دیالکتیکی تاریخ است که از یک سو، تبادل مادی انسان با طبیعت را توسط "کار موضوعیت‌یافته" ضروری می‌سازد و منجر به دگرگونی طبیعت نیروهای مولد می‌شود و از سوی دیگر، آگاهی طبقاتی کارگران مزدی است که البته از هستی مادی خودشان رشد می‌کند. از این منظر پیداست که پرولتاریا همواره در حال گسست و گذار از ظواهر جامعه‌ی بورژوایی است، زیرا دین، فلسفه و ایدئولوژی حاکم در تضاد با هستی مادی آن متکامل شده‌اند. ما این‌جا با یک گرایش ماهوی ضد سرمایه نزد کارگران مزدی مواجه هستیم. از یک سو، محرومیت طبقه‌ی کارگر از مالکیت خصوصی و نقش کارگران به عنوان مولد ثروت اجتماعی، باعث می‌شود که آن‌ها منافعی در تداوم نظام سرمایه‌داری نبینند و از سوی دیگر، تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید همواره منجر به بروز نبرد طبقاتی می‌شود. وحدت آگاهی با هستی و ادغام تئوری در پراکسیس هسته‌ی تئوری انتقادی و انقلابی مارکس و بنیان ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی را می‌سازند و پرولتاریا به عنوان آنتاگونیسم و حامل اندیشه‌ی سوسیالیسم علمی در برابر حاکمیت بورژوایی و نظام سرمایه‌داری نقش "سوژه‌ی انقلابی" را به خود می‌گیرد. انگیزه‌ی مارکس نیز از نقد اقتصادی سیاسی و تدوین کتاب "سرمایه" نیز مشخصاً همین است که به صورت جانبدار و انتقادی در این "حرکت واقعی" دخل و تصرف کند و پراکسیس نبرد طبقاتی را به سوی انقلاب اجتماعی براند. به این معنی که کارگران مزدی علت سیه‌روزی خود را نه در اشکال متافیزیکی مانند: سرنوشت و دست تقدیر، بلکه در مناسبات نظام سرمایه‌داری و در واقعیت جامعه‌ی طبقاتی بیابند و راه حل‌رهایی خود را نه در آخرت، بلکه در همین جهان موجود جستجو کنند. به این معنی که خشم کارگران از سیه‌روزی خود تحت تأثیر روش شناخت‌شناسی کتاب "سرمایه" که البته یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا است، قرار بگیرد و به شرح زیر منجر به خودآگاهی طبقاتی جهت تدارک یک پراکسیس انقلابی گردد:

«(...) به محض این‌که کارگران به راز پشت پرده پی ببرند و درک کنند که هر قدر آن‌ها بیشتر کار می‌کنند، بیشتر ثروت بیگانه پدید می‌آورند و هر اندازه که نیروی بارآور کارشان رشد می‌کند، باز نقش آن‌ها، حتا به صورت وسیله‌ی

^{۷۷} Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ... ebd., S. ۷۹۰f.

^{۷۸} Ebd., S. ۴۲۱f.

ارزش افزایی سرمایه برای خودشان همواره متزلزل تر می‌گردد؛ به محض این که کشف کنند که تشدید درجه‌ی رقابت بین خود آنها بی‌چون و چرا وابسته به فشار اضافه‌جمعیت نسبی است؛ به محض این که در نتیجه بکوشند که از طریق اتحادیه‌های کارگران و غیره یک همکاری برنامه‌ریزی شده بین شاغلان و غیرشاغلان را سازمان دهند، تا عواقب ویران‌گر این قانون طبیعی تولید سرمایه‌داری را نسبت به طبقه‌ی خویش در هم بشکنند و یا ضعیف کنند، آن‌گاه صدای اعتراض و فریاد سرمایه و اقتصاددان حامی آن در ارتباط با نقض قانون "جاویدان" و گویا "مقدس" عرضه و تقاضا بلند می‌شود. چون که هر نوع از همبستگی بین شاغلان و غیرشاغلان بازی "ناب" این قانون را مختل می‌سازد.^{۶۹}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا به عنوان روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر وارد کارزار پراکسیس نبرد طبقاتی می‌شود و از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده پرده از محملات نظریه‌پردازان نظام سرمایه‌داری بر می‌دارد. در حالی که اقتصاددانان ملی قانون بازار را به صورت یک "دست نامرئی" جهت تحقق آزادی و برابری شهروندان توجیه می‌کنند، مارکس آن‌را تنها بازتاب دوران ساده می‌شمارد و موضوع استثمار نیروی کار را در دوران سرمایه افشا می‌سازد. در حالی که اقتصاددانان ملی قوانین بازار را نشانه‌ی خردمندی و انصاف در جامعه‌ی بورژوازی می‌شمارند، مارکس از یک طرف، این قوانین را نتیجه‌ی تکامل قوانین کار از خودبیگانه و نشانه‌ی "بت‌انگاری کالا و پول" می‌خواند و از طرف دیگر، خردمندی سرمایه‌ی انفرادی را علت بی‌خردی کلیت نظام سرمایه‌داری می‌شمارد که البته به صورت بحران‌های اقتصادی و از جمله گرایش نزولی نرخ سود بروز می‌کند. در حالی که اقتصاددانان ملی موجودیت نظام سرمایه‌داری را ابدی و نامتناهی می‌شمارند، مارکس آن‌را با در نظر داشتن تخریب محیط زیست و سیه‌روزی انسان‌ها متناهی و تنها "قلمرو ضرورت" می‌خواند و توجه کارگران مزدی را به "قلمرو آزادی"، یعنی آلترناتیو سوسیالیستی معطوف می‌کند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "سرمایه" می‌یابیم:

«قلمرو آزادی واقعاً آن زمانی آغاز می‌شود که تعیین فقر و هدف مفید بیرونی از کار کردن پایان بیابد؛ بنابراین آن بنا بر طبیعت قضیه ورای سپهر اصلی تولید مادی قرار دارد. همان‌گونه که انسان وحشی باید با طبیعت کشتی بگیرد تا نیازهای خود را بر طرف سازد، زیست خود را محفوظ بدارد و بازتولید کند، این چنین نیز انسان متمدن باید در تمامی اشکال اجتماعی و تحت تمامی شیوه‌های ممکن تولیدی [رفتار کند]. این قلمرو از طبیعت ضروری با تکامل خویش گسترش می‌یابد، زیرا نیازها، اما هم‌زمان نیروهای مولد که آن‌ها را بر طرف می‌سازند، گسترش می‌یابند. آزادی در این سرزمین تنها می‌تواند در این باشد که انسان اجتماعی شده، [یعنی] کانون تولید کنندگان سوخت و ساز خویش را با طبیعت منطقی منظم کند، [یعنی] آن‌را تحت کنترل اشتراکی در بیاورد، به جای این که تحت حاکمیت یک قدرت کور قرار بگیرد، آن‌را با کم‌ترین مصرف نیرو و تحت طبیعت انسانی خویش با سزاوارترین و متناسب‌ترین شرایط به انجام برساند. اما [قلمرو آزادی] همیشه یک قلمرو از ضرورت می‌ماند. در آن سوی اش تکامل نیروی انسانی آغاز می‌شود که خود را به صورت هدف خویش معتبر می‌سازد، قلمرو واقعی آزادی که البته تنها بنا بر همان قلمرو ضرورت به صورت زمینه‌اش می‌تواند شکوفا شود، کاهش روزانه‌ی کار شرط اصلی آن است.»^{۷۰}

^{۶۹} Ebd., S. ۶۶۹f.

^{۷۰} Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital, Bd. III, ... ebd., S. ۸۲۸

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با "حرکت واقعی" سرمایه، یعنی با پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که مارکس از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی آن آلترناتیویش را نیز پدید می‌آورد. به بیان دیگر، روش نقد مارکس یک روحیه‌ی خلاق دارد. به این صورت که مارکس از فلسفه فراروی کرده و از یک طرف، با استناد به "جهان موضوعیت‌یافته" که محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی محصول "کار موضوعیت‌یافته" و سوژکتیو است، به نقد اقتصاد سیاسی می‌پردازد و از طرف دیگر، دیالکتیک "اوضاع موجود" (قلمرو ضرورت) با "اوضاع مطلوب" (قلمرو آزادی) را متکامل می‌کند. این‌جا نه خبری از یک حرکت ناب فکری است و نه اثری از متافیزیک مشاهده می‌شود، زیرا مارکس "اوضاع مطلوب" را از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی همان تضادهای جامعه‌ی بورژوازی و از بطن پراکسیس نبرد طبقاتی، یعنی از خود "حرکت واقعی" سرمایه متکامل می‌کند. افزون بر این‌ها، سوژه‌ی تئوری انتقادی و انقلابی مارکس کاملاً واقعی است و به همین دلیل نیز تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی هیچ‌گاه دچار آپریوریسم و تخیلات متافیزیکی نمی‌شود. مارکس این‌جا بر این نکته تأکید می‌کند که با استقرار "قلمرو آزادی" تضاد به پایان نمی‌رسد و در نتیجه "قلمرو آزادی همیشه یک قلمرو از ضرورت باقی می‌ماند". دلیل تداوم تضاد و ناهمسانی سوژه با ابژه، ضرورت تبادل مادی انسان با طبیعت توسط "کار موضوعیت‌یافته" است. به بیان دیگر، انسان‌ها باید در نظام سوسیالیستی نیز کار و طبیعت بیرونی را دگرگون کنند، اما این نوع از کار نه از خودبیگانه است و نه یک شکل کالایی به خود می‌گیرد و نه منجر به سیه‌روزی انسان‌ها و نابودی محیط زیست می‌شود. به این ترتیب، مارکس در کتاب "سرمایه" یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را جهت تعمیم یک پراکسیس آگاه و انقلابی متکامل می‌کند که اصولاً دچار دترمینیسم، مثبت‌گرایی و انواع دیگر تخیلات متافیزیکی نمی‌شود. موضوع اصلی مارکس این‌جا فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری به عنوان علت سیه‌روزی کارگران مزدی است که تنها از طریق خودآگاهی طبقاتی و تنها با اراده‌ی خود آن‌ها متحقق می‌گردد. به این ترتیب، قدرت بالقوه‌ی کارگران تحت تأثیر تئوری انتقادی و عمل‌گرای مارکس قرار می‌گیرد و در یک پراکسیس آگاه نبرد طبقاتی را به سوی انقلاب اجتماعی می‌راند. از این پس، زمان نفی نفی رسیده است که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "سرمایه" می‌یابیم:

«با کاهش پیوسته‌ی تعداد سرمایه‌داران کلان که تمامی فواید این روند دگردیسی را غصب کرده و به انحصار خود در آورده‌اند، حجم سیه‌روزی، فشار، بندگی، بیگانگی از نوع خود و استثمار افزایش می‌یابد. اما در همان حال خشم طبقه‌ی کارگر که از طریق خود مکانیسم روند تولید سرمایه‌داری آزموده، متحد و سازمان یافته است، پیوسته متورم‌تر می‌شود. انحصار سرمایه تبدیل به زنجیر شیوه‌ی تولید که با آن و تحت تأثیر آن شکوفا شده است، می‌گردد. تمرکز ابزار تولید و اجتماعی شدن کار به یک نقطه می‌رسد که دیگر با پیوسته‌ی سرمایه‌داری خود سازگاری ندارد. آن می‌ترسد. ساعت مرگ مالکیت خصوصی سرمایه‌داری می‌رسد. نفی کنندگان نفی می‌شوند. (...) این نفی نفی است. (...) آن‌جا مسئله بر سر سلب مالکیت انبوه مردم توسط عده‌ی معدودی غاصب بود، این‌جا مسئله بر سر سلب مالکیت اقلیتی غاصب توسط انبوه مردم است.»^{۷۱}

^{۷۱} Marx, Karl (۱۹۸۲): ebd., S. ۷۹۰ f.

از آن جا که "نفی نفی" نتیجه‌ی خودآگاهی طبقاتی و وحدت تئوری با پراکسیس است، در نتیجه بنا بر تحلیل مارکس این نافی اخیر دوباره مالکیت خصوصی را بر قرار نمی‌سازد، بلکه مالکیت انفرادی را بر پایه‌ی دست آوردهای عصر مدرن و تمدن بشری، یعنی بر اساس همکاری آزاد، برابر و تحت همبستگی کارگران و به صورت مالکیت اجتماعی بر زمین ابزار تولید بر قرار می‌سازد که امور تولید و توزیع جامعه را بنا بر توان و نیاز انسان‌ها سازمان‌دهی کند. این جا هم‌چنین نقطه‌ی پایان سرمایه به صورت مناسبات اجتماعی است، زیرا با لغو کار مزدی، قانون ارزش و مالکیت خصوصی بر ابزار تولید شکل تولید کلایی نیز خاتمه می‌یابد. بنابراین روشن است که چرا در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس طبقه‌ی کارگر به عنوان مالک نیروی کار و مولد ثروت اجتماعی، یک جایگاه به خصوص به صورت "سوژه‌ی انقلابی" می‌یابد. نقش تاریخی پرولتاریا در راستای تشکیل نظمی نوین، وابسته به جایگاه فرودست طبقاتی‌اش در مناسبات تولید و توزیع در جامعه‌ی سرمایه‌داری است. به بیان دیگر، بنا بر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس طبقه‌ی کارگر به دلیل هستی‌اش "گرایش" به انقلاب اجتماعی و استقرار نظام سوسیالیستی دارد. لیکن مارکس این "گرایش" را نه به صورت "تحقق یک قانون ریاضی" و "تخیلی"، نه مانند "راهی به سوی سرنوشت"، "تقدیر از پیش معین شده" و یا "حرکت اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو تاریخ" در نظر می‌گیرد، زیرا تمامی این اشکال برای وی محصول تصورات متافیزیکی، تمایز هستی از آگاهی و در نتیجه تولید متافیزیکی و مردود هستند. این جا "گرایش" به معنی ماتریالیستی و دیالکتیکی آن است و از این رو، مارکس هم‌چنین قوای متقابل آن را نیز در نظر می‌گیرد که از ایجاد دوگانگی، یعنی واقعیت و تفسیر واقعیت ممانعت کند. بنابراین مارکس در برابر روند شناخت، یعنی آگاهی از هستی و خودآگاهی پرولتاریا به عنوان "سوژه‌ی انقلابی" عواملی را که سبب پوشیدگی ماهیت متضاد روش مدرن تولید سرمایه‌داری و تشکیل آگاهی کذب می‌شوند، نیز در نقد اقتصادی سیاسی خویش ادغام می‌سازد. به بیان دیگر، در بررسی مارکس روند خودآگاهی پرولتاریا یک جنبه‌ی دترمینیستی ندارد، زیرا در برابر آن عوامل متفاوتی مانع ادغام آگاهی با هستی می‌شوند و پوشیدگی روابط متضاد نظام سرمایه‌داری را در اشکال نوین تضمین می‌سازند. در نتیجه مارکس در برابر "گرایش" به خودآگاهی از مفاهیم متفاوتی مانند "ازخودبیگانگی"، "شی‌وارگی" و "بت‌انگاری کالا و پول" نیز استفاده می‌کند که نوسان میان خودآگاهی طبقاتی با آگاهی کذب و اشکال متافیزیکی را نیز در نظر بگیرد و تنها از این بابت است که وی در تز یازدهم فویرباخ خود به شرح زیر اعلام می‌کند:

«فیلسوفان تنها جهان را متفاوت تفسیر کرده‌اند، مسئله‌ی عمده بر سر تغییر آن است.»^{۷۲}

از مارتین هایدگر یک مصاحبه‌ی ویدیویی به جا مانده است که از ناآشنایی کامل وی با تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس گزارش می‌دهد. به این دلیل که وی جمله‌ی اول تز یازدهم فویرباخ مارکس را با جمله‌ی دوم آن متناقض می‌شمارد. به نظر هایدگر تغییر جهان تنها از طریق شناخت آن که برابر با تفسیر آن است، ممکن می‌شود، در حالی که مارکس تفسیر جهان را رد می‌کند.^{۷۳} لیکن مارکس نه از طریق تفسیر، بلکه با استفاده از روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده از کلیت دیالکتیکی یک جهان کهن (قلمرو ضرورت) است که نظم نوین (قلمرو آزادی) را به صورت آلترناتیو

^{۷۲} Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen ... ebd., S. ۷

^{۷۳} Vgl. Heidegger, Martin, Heidegger On Marx (English Subtitles):

https://www.youtube.com/watch?v=OxmzGT1w_kk

سوسیالیستی و اوضاع مطلوب پدید می‌آورد. در حالی که روش نقد مارکس یک روحیه‌ی خلاق دارد، وی اصولاً تفسیر را علت دوگانگی واقعیت و تصور، یعنی تدارک متافیزیک می‌شمارد که البته از بطن جهان از هم گسیخته‌ی طبقاتی و متضاد بورژوازی متعالی می‌گردد و "سوژه‌ی انقلابی" را به انفعال می‌کشد. به بیان دیگر، تدارک متافیزیک سوژه را سلب آگاهی، اراده و آزادی کرده و سرنوشت آن‌را معطوف به یک چیز فرای توان و خارج از وجود خودش می‌سازد. در حالی که مارکس با استناد به آته‌ئیسم ویژه‌ی خود از انسان‌های این جهانی عزیمت می‌کند^{۷۴} که در پراکسیس مولد و تجربیات نبرد طبقاتی به خودآگاهی رسیده و از طریق شوراها‌ی کارگری و انجمن‌های مردمی حق تعیین سرنوشت خود را در دست می‌گیرند و یک نظم نوین را پدید می‌آورند، هایدگر تفسیر جهان ابژکتیو را ضروری می‌شمارد که با رواج منطق جهان‌گریزی، "سوژه‌ی انقلابی" را به انفعال کشیده و تقدیر انسان‌ها را معطوف به اشکال فلسفی و یک قدرت فراطبیعی سازد که انگاری خارج از اراده و آگاهی خود آن‌ها وجود دارد و سرنوشت‌شان را رقم می‌زند.

بنابراین ما این‌جا با دو آگاهی تئوریک کاملاً متناقض مواجه هستیم که از منظر منافع طبقات آنتاگونیستی و در شرایط کاملاً متفاوت تاریخی متکامل شده‌اند و پیداست که عواقب متضادی را در پراکسیس سیاسی نیز پدید می‌آورند. تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس از مناسبات متضاد روش مدرن تولید سرمایه‌داری و در پرتو روحیه‌ی جهان مدرن بورژوازی متکامل شده است. این‌جا خردمندی به صورت یک اصل جهان‌شمول و با استناد به یک انسان‌شناسی ماتریالیستی (موجود فعال) مستدل می‌شود، دخالت قوای ماورای طبیعی در "طبیعت موضوعیت‌یافته" را که محصول فعالیت آگاه انسان‌ها است، خرافات و مردود می‌شمارد و از منطق یک سوژه‌ی درون‌ذاتی عزیمت می‌کند که "دوران کپرنیکی" را تجربه کرده و این جهانی شده است. به این معنی که انسان‌های دنیوی جهت تحقق اهداف خود از ابزار مناسب استفاده می‌کنند. ما این‌جا با مضمون مفهوم "خرد عملی" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز مواجه می‌شویم که وی آن‌را از یک "نبرد سرنوشت‌ساز جهت ارج‌یابی طبقات اجتماعی" در دوران انقلاب فرانسه استنتاج کرد.^{۷۵} به همین منوال این‌جا مضمون مفهوم "منطق هدفمند" از جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر عریان می‌گردد که وی آن‌را با استناد به اخلاق فرقه‌های متفاوت پروتستانی و از جمله کلونیسیم پدید آورد.^{۷۶} لیکن خردمندی و استناد به منطق در جهان مدرن سرمایه‌داری از همان بدو حاکمیت بورژوازی همواره اسباب دردسرش نیز شدند، زیرا تضادهای درون‌ذاتی و ماهیت طبقاتی جامعه‌ی بورژوازی هم‌زمان پرولتاریا، یعنی قوای آنتاگونیستی‌اش را نیز به میدان پراکسیس نبرد طبقاتی کشید. بنابراین تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس در همان زمانی متکامل شد که افکار فلسفی تحت تأثیر ایده‌آلیسم هگل و "جامعه‌ی آشتی‌یافته" وی، انتقاد فلسفی هگلی‌های جوان به هماهنگی دین با فلسفه (آکوموداتیسیون

^{۷۴} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ایمان و اندیشه - فعالیت سیاسی در پرتو آته‌ئیسم کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۶۷ ادامه، برلین و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دین و فلسفه - نقش ماتریالیسم اپیکور در تکامل مفهوم "خودآگاهی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین

^{۷۵} Vgl. Honneth, Axel (۱۹۹۲): Kampf um Anerkennung, Frankfurt am Main

^{۷۶} Vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung, (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen, und

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

هگلی) و نقد ماتریالیستی فویرباخ از مسیحیت قرار داشت و مارکس با استناد به تجربیات انقلاب آلمان در سال‌های ۱۸۴۸ و ۱۸۴۹ میلادی است که ابعاد این تئوری را به صورت نقد "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، به کمال رساند.

در برابر فلسفه‌ی هایدگر محصول شکست آلمان در جنگ جهانی اول و پیروزی انقلاب اکتبر در روسیه، جنبش رادیکال کارگری و ضد انقلاب بورژوازی، بحران‌های لاینحل اقتصادی و تزلزل دولت‌های ملی در قلب اروپا و به خصوص آلمان در اوایل قرن بیستم میلادی است. در حالی که بورژوازی با استناد به خرد در برابر اعیان و اشراف فئودالی قد علم کرده بود و به روند تاریخ یک دیدگاه مثبت‌گرا را داشت، لیکن عواقب جهان مدرن مشخصاً از عکس انتظارتش در پراکسیس سیاسی گزارش می‌داد. به بیان دیگر، بورژوازی در یک نگرانی مزمن به سر می‌برد، زیرا منافع طبقاتی و حاکمیت خود را در برابر جنبش رادیکال کارگری و در یک جهان دو قطبی مواجه با خطر می‌دید. ما این‌جا با بنیست یک نوع از خردمندی در جهان مدرن روبرو هستیم که بورژوازی آن‌را با استناد به یک تاریخ فرهنگی از رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم مصادره کرده و معمولاً تحت شرایط شکست و استیصال است که افکار ضد مدرن و فوق ارتجاعی مانند: قهرمان‌های اسطوره‌ای، نوستالژی زمان‌های امن، خوب و ساده‌ی گذشته، رماتیسم در شعر و ادب، گرایش به یک رهبر کاریسماتیک و ضرورت ظهور یک ناجی خدایش زنده می‌گردند که البته نهیلیسم نتیجه بیان فلسفی مناسب آن است. به این ترتیب، هایدگر از "روح موجود تاریخی" به عنوان "روح زنده‌ی" ملت‌های اروپای غربی یاد و مضمون آن‌را به شرح زیر تشریح می‌کند:

«نتیجه از "نهیلیسم" به عنوان اسم برای حرکت تاریخ استفاده می‌کند که برای اولین بار توسط وی شناخته و بر قرن حاضر حکمرانی و قرن آتی را معین می‌کند، [وی] ماهوی‌ترین تفسیر آن‌را در یک جمله‌ی کوتاه خلاصه می‌کند: "خدا مرده است" (...)^{۷۷}» «نزاع دیگر غلبه و نبرد بر سر موجود نیست (...). نزاع تجزیه و تحلیل از قدرت موجود و حقیقت وجود است. تدارک این کشمکش هدف نهایی این تأملی است که این‌جا آزمایش می‌شود (...)^{۷۸}» در پرسش پیرامون وجود صریحاً تا حد هیچ رفتن و آن‌را در پرسش وجود ادغام کردن، (...). اولین و تنها اقدام بارآور جهت عبور واقعی از نهیلیسم است^{۷۹}»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نتیجه با "اعلام مرگ خدا" از تاریخ فرهنگی ملت‌های مدرن اروپایی پرده بر می‌دارد که دخالت قوای ماورای طبیعی در وقایع اجتماعی را به هیچ وجه نمی‌پذیرند. ما این‌جا با زنجیرگسیختگی اراده جهت اراده‌گرایی مواجه هستیم، زیرا سوژه با اتخاذ ابزار مناسب، اهداف این جهانی خود را متحقق می‌سازد و جهان ابژکتیو را به سلطه‌ی انگیزه‌های سوژکتیو خویش می‌کشد. با تمامی این وجود هایدگر مدعی می‌شود که تمامی تاریخ ذهنیت اروپای غربی از فلسفه‌ی افلاطون گرفته تا نهیلیسم نتیجه آکنده به متافیزیک است، زیرا انسان مورد نظر آن‌ها

^{۷۷} Heidegger, Martin (۱۹۶۱): Nietzsche, Bd. II, Pfullingen, S. ۳۲f.

^{۷۸} Ebd., S. ۲۶۲

^{۷۹} Heidegger, Martin (۱۹۵۸): Einführung in die Metaphysik, ۲. Auflage Tübingen, S. ۱۵۵

یک شکل غیر واقعی به خود می‌گیرد. به نظر وی متافیزیک بنا بر ماهیتش هم‌زمان هستی‌شناسی و دین‌شناسی در معنی تنگ آن است^{۸۰} و جهت عبور از آن باید به شرح زیر از هستی‌شناسی بنیادی عزیمت کرد:

«پرسش وجود (...) نه تنها به یک شرط آپریور از امکان علم نشانه می‌گیرد که موجود را به صورت موجود این‌جور و آن‌جور تحقیق می‌کند و این‌گونه خود را در یک درک از وجود به حرکت در می‌آورد، بلکه بر شرط امکان که قبل از علم هستی‌شناسی وجود داشته و آن بنیاد ساختاری خود هستی‌شناسی [است]. تمامی هستی‌شناسی، اگر هم به یک سیستم از مقوله‌های بسیار غنی و منسجم مجهز باشد، اصولاً کور می‌ماند و یک وارونگی از قصد خود [است]. اگر آن قبلاً معنی وجود را به اندازه‌ی کافی توضیح نداده و این شفافیت را به صورت تکلیف بنیادی خود نفهمیده باشد.»^{۸۱}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هایدگر این‌جا مدعی می‌شود که تاریخ ذهنیت در غرب اروپا تا کنون توجه‌ای به "معنی وجود" سوژه نداشته و یا این‌که از یک موضع آپریور که خارج از تجربیات واقعی قرار دارد، به آن پرداخته است. به نظر وی هستی‌شناسی بنیادی معطوف به زمان و تاریخ می‌شود و یک تعریف دیگری از "وجود" ارائه می‌دهد که تا کنون به آن اعتنائی نشده است. ما این‌جا با تفسیر فلسفی "وجود" مواجه هستیم که از هم گسیختگی جهان وارونه‌ی بورژوازی متعالی می‌گردد و از یک "ماهیت موضوعیت‌یافته" یک شکل جدید سوپژکتیو را پدید می‌آورد. به این ترتیب، هایدگر هستی‌شناسی بنیادی خود را بدیل "پدیدارشناسی روح" هگل می‌شمارد، زیرا برای وی سوژه‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل اراده‌گرا است که البته در یک حرکت فکری از اوضاع موجود (گوهر گنبدیده) فراروی کرده و "جامعه‌ی آشتی‌یافته" را به صورت وحدت سوژه با ابژه و یک محصول از تفکر ناب دیالکتیکی پدید آورده است.^{۸۲} به بیان دیگر، هایدگر اراده‌گرایی سوژه را اصولاً محصول تولیدات متافیزیکی می‌شمارد و جهت عبور از آن فلسفه‌ی خود را بر اساس تمایز "وجود" از "وجوددرجا"^{۸۳} متکامل می‌کند. وی به شرح زیر معنی مفاهیم "وجود" و "وجوددرجا" را تعریف می‌کند:

«تا رابطه وجود نسبت به ذات انسان و هم‌چنین مناسبت ذات انسان نسبت به آمادگی پذیرش وجود ("درجا") به صورت یک واژه گرد آیند، برای بخش ماهوی که در آن انسان به عنوان انسان قرار دارد، اسم "وجوددرجا" انتخاب شده است. (...) [در حالی که وجود] چیز دیگری به غیر از "زمان" نیست، تا آن‌جا که "زمان" به عنوان اسم کوچک برای حقیقت وجود استفاده می‌شود که حقیقت ذات وجود و خود وجود است.»^{۸۴}

بنابراین ما این‌جا با یک "وجود" ابژکتیو و ماتریالیستی مواجه نیستیم، زیرا نزد هایدگر "وجود" در پرتو زمان و توسط "وجوددرجا" متفکر می‌شود که البته یک شکل سوپژکتیو به خود می‌گیرد. با وجودی که فلسفه‌ی هایدگر نزد برخی از کارشناسان آثار وی خاتمه‌ی ذهنیت متافیزیکی در فلسفه‌ی اروپای غربی به حساب می‌آید، اما نقطه‌ی عزیمت وی تولید

^{۸۰} Vgl. Heidegger, Martin (۱۹۶۰): Was ist Metaphysik? ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۹

^{۸۱} Heidegger, Martin (۱۹۵۷): Sein und Zeit, ۸. Auflage, Tübingen, S. ۱۱

^{۸۲} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): زیربنا و روبنا - نقش منطق هگلی در تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۹۹ ادامه، برلین، و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوازی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، ۲۳۷ ادامه، برلین

^{۸۳} Sein und Dasein

^{۸۴} Heidegger, Martin (۱۹۶۰): Was ... ebd., S. ۱۳f., ۱۷

دوگانگی سوژه و ابژه، یعنی تدارک متافیزیک است. وی میان انسان ("وجوددرجا") و معنی ("وجود") تمیز می‌دهد، بدون این که اصولاً دیالکتیکی هستی با آگاهی را متکامل کرده باشد. به نظر وی "وجود" اصولاً درخود نیست و به "وجوددرجا" نیاز دارد، زیرا تنها "وجوددرجا" قادر است که "وجود" را متفکر شود. لیکن هایدگر در مورد زمینه‌ی مادی و هستی ماتریالیستی "وجوددرجا" خاموش می‌ماند و به جای آن، انسان را آدرس دریافت الهام و ارگان تحقق آن می‌شمارد.

به این ترتیب، هایدگر از یک سو تأکید می‌کند که "وجوددرجا" برای دریافت الهام آماده است و از سوی دیگر می‌گوید که فقط انسان "وجود" دارد، در حالی که خدا و فرشته هستند، اما "وجود" ندارند.^{۸۵} وی ذات "وجود" را در موجودیت "وجوددرجا" (انسان) مستقر می‌سازد که در ذات آن به صورت کلی و در تفکر آن به صورت به خصوص، یعنی در "انجام" و "مانعت" متمایز می‌شود. پرسش کلی هایدگر بر این اساس است که موجود چگونه "وجود" خود را متفکر می‌شود؟ "وجود" انسان مورد نظر وی ("وجوددرجا") نگران، مأیوس و مستأصل است، زیرا تحت حاکمیت اراده‌ی خود قرار گرفته و از آنجا که اراده‌گرایی در فلسفه‌ی وی دروغ و محصول تولیدات متافیزیکی محسوب می‌شود، در نتیجه هایدگر "وجود" را هیچ و پوچ می‌شمارد که مضمون آن را با مفهوم "فراموشی وجود" بیان می‌کند. به بیان دیگر، انتقاد هایدگر از این زاویه به آتئیسم و نهیلیسم در جهان مدرن وارد می‌آید که آن‌ها از طریق "قتل خدا" منجر به یک افسارگسیختگی و اراده‌گرایی سوبژکتیو شده‌اند که متناقض با امکان دگرگونی واقعی و در نتیجه محصول افکار متافیزیکی هستند. بنابراین هایدگر هستی‌شناسی بنیادی را یک متد مناسب جهت درک "وجود" می‌شمارد که مضمون آن را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«به این عبارت تکلیف هستی‌شناسی بنیادی جهت تفسیر وجود، در مضمون خود تکامل نوسان وجود را درک می‌کند.»^{۸۶}

از آنجا که نزد هایدگر معنی "وجود" یک مقوله‌ی زمانمند و در نوسان است، در نتیجه وی از مفاهیم فلسفی چنان استفاده می‌کند که انگاری هم معنی استعلائی و هم درون‌ذاتی دارند.^{۸۷} ما این‌جا با اشکال شبه مشخص مواجه می‌شویم که یک پیچیدگی به خصوصی به فلسفه‌ی وی می‌دهند. هایدگر روش تحلیل خود را هستی‌شناسی بنیادی می‌نامد، زیرا انگیزه‌ی فلسفی وی دست‌رسی به یک تعریف "ابژکتیو" از انسان است. در حالی که وی از طریق روش هستی‌شناسی بنیادی، علم آپریور "وجود" را به باد انتقاد می‌گیرد، لیکن ما نزد وی نیز با آپریوریسم مواجه می‌شویم، زیرا هایدگر با وجود فقدان شواهد تجربی و تاریخی برای انسان مورد نظر خود، اما وجود آن را کاملاً منطقی می‌شمارد. به بیان دیگر، هایدگر از طریق هستی‌شناسی بنیادی یک مفهوم ارزشمند و اسمی را به یک انسان تخیلی نسبت می‌دهد که انگاری خارج از تجربیات واقعی و تاریخی وجود دارد و انسان‌های واقعی باید به سوی آن سمت بگیرند. ما این‌جا به غیر از آپریوریسم با جابجایی سوژه با ابژه نیز مواجه هستیم، زیرا هایدگر یک آگاهی سوبژکتیو را به یک انسان به اصطلاح "ابژکتیو" نسبت می‌دهد. البته هایدگر این روش متافیزیکی و اسرارآمیز خود را نه تنها کتمان نمی‌کند، بلکه به شرح زیر نیز بر آن صحنه می‌گذارد:

^{۸۵} Vgl. ebd., S. ۱۵

^{۸۶} Heidegger, Martin (۱۹۵۷): Sein ... S. ۱۹

^{۸۷} Vgl. Schwan, A. (۱۹۶۵): Politische Philosophie im Denken Heideggers, Köln / Opladen, S. ۴۳

«...» هیچ زمانی تا به امروز به این اندازه کم نمی‌دانست که انسان چیست. در هیچ زمانی مانند زمان ما انسان تا این اندازه مورد پرسش قرار نگرفته بود.^{۸۸} «...» در تحلیل موجودیت وجود درجا یک تکلیف همراه و حمایت می‌شود که فوریت آن چندان کمتر از خود پرسش وجود نیست: [یعنی] هویدا کردن آپریور آن که باید قابل مشاهده باشد. آن باید بتواند پرسش "انسان چیست" را به بحث فلسفی بگذارد»^{۸۹}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با همان اشکال متافیزیکی مواجه می‌شویم که مارکس با تکامل تئوری ماتریالیسم - تاریخی دیالکتیکی خود از آن‌ها فراروی کرده بود. به این دلیل که نوسان و زمانند بودن معنی "وجود" برای وی یک امر ناشناخته نبود. مارکس در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی خود بر این نکته تأکید می‌کند که انسان دینی یا هنوز خود را نیافته و یا دوباره از دست داده است. البته وی در این زمان هنوز تحت تأثیر انسان‌شناسی انتزاعی و مفهوم "نوع ماهوی" در فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ قرار داشت که البته پس از مطالعه‌ی کتاب ماکس اشتیرنر با عنوان "تنها کس و مالکیتش" به مضمون متافیزیکی آن پی برد و با تدوین تزه‌های فویرباخ و تکامل مفهوم "پراکسیس" به "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، دست یافت. به این ترتیب، مارکس دانش "حرکت واقعی"، یعنی "علم مثبت" را متکامل کرد و آن‌را مانند "همبستری عاشقانه" خواند، در حالی که از فلسفه به عنوان "خودارضاعی" یاد کرد.^{۹۰}

ما تمامی آثار خودارضاعی را به وضوح در انسان‌شناسی به خصوص فلسفه‌ی هایدگر می‌یابیم، زمانی که وی "وجود" انسان ("وجود درجا") را هیچ و پوچ می‌خواند. در حالی که ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس از انسان به عنوان "موجود فعال" عزیزت می‌کند، انسان در فلسفه‌ی هایدگر یک "موجود نگران" است که به شرح زیر همواره با مشکل مرگ دست و پنجه نرم می‌کند:

«این وجود معنی عنوان نگرانی را برآورده می‌کند که به صورت هستی‌شناسی ناب موجودیت از آن استفاده می‌شود»^{۹۱}
 «...» مطابق با تاریخ که در نگرانی ریشه دوانده، وجود درجا به صورت تاریخی - واقعی و تاریخی - غیرواقعی موجود است. (...» وجود واقعی در مرگ، یعنی در انتهای زمان، زمینه‌ی پوشیده‌ی تاریخی بودن وجود درجا است.»^{۹۲}

ما این‌جا با یک گسل میان ماهیت ماتریالیستی سوژه ("وجود درجا") با معنی ایده‌آلیستی وجود آن ("وجود") مواجه هستیم که طبق معمول از طریق اشکال دینی، فلسفی، ایدئولوژیک، خلاصه متافیزیک پر می‌شود. به این صورت که "جهان موضوعیت‌یافته" محصول فعالیت آگاه انسان‌ها و عمر آن‌ها متناهی است، در حالی که پیدایش جهان هستی محصول حادثه و عمر آن نامتناهی می‌باشد. از آن‌جا که اولی محسوس و سوژکتیو و دومی محسوس و ابژکتیو است، در نتیجه در و دروازه برای تولید اشکال متافیزیکی گشوده می‌شوند که جهت تحقق منافع مادی و تحکیم جایگاه اجتماعی

^{۸۸} Heidegger, Martin (۱۹۳۴): Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main, S. ۲۳۵, ۱۹۹۶.

^{۸۹} Heidegger, Martin (۱۹۵۷): Sein ... S. ۴۵

^{۹۰} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تئوری و پراکسیس سوسیالیسم - طرح نکاتی جهت فراروی از بحران "مارکسیسم ایرانی"، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

^{۹۱} Heidegger, Martin (۱۹۵۷): Sein ... S. ۱۹۲

^{۹۲} Heidegger, Martin (۱۹۳۱): Sein und Zeit, ۳. Auflage, Halle, S. ۳۸۶, und

Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin, S. ۴۰۸

طبقه‌ی حاکم این گسل را پر سازند. هایدگر نیز مشخصاً از منظر همین نقطه‌ی ضعف معنایی انسان‌ها وارد عمل می‌شود و این گسل را از طریق متافیزیک ویژه‌ی خود پر می‌کند. به این صورت که "وجوددرجا" با مرز بیرونی، یعنی با خطر مرگ خود تلاقی می‌کند و بعداً آن "موجود نگران" پدید می‌آید که مد نظر روش هستی‌شناسی بنیادی در فلسفه‌ی وی است. این‌جا بلافاصله دو پرسش پدید می‌آیند. اول این‌که چرا هایدگر به مضمون زندگی واقعی انسان‌ها و به امکانات و شرایط زیست این جهانی آن‌ها مانند: کار، معیشت، مسکن، امنیت، سلامتی، فرهنگ و رفاه اجتماعی نمی‌پردازد؟ دوم این‌که مسئله‌ی مرگ که معمولاً پرسش جهان‌آخروی و وجود خدا را نیز به پیش می‌کشد، پس چرا فلسفه‌ی هایدگر نه به این مسائل مشخص می‌پردازد و نه یک موضع قاطع نسبت به آن‌ها می‌گیرد؟^{۹۳} وی از یک سو، دلیل ایمان به خدا را محدودیت تفکر انسان می‌شمارد و از سوی دیگر، آنته‌یسم را رد می‌کند.^{۹۴} وی در جای دیگری مدعی می‌شود که تفکر بدون خدا به خدا به مراتب نزدیک‌تر است، لیکن خدای قدیمی و یا یک خدای جدید به صورت اتفاقی و در یک وقت معین از خفا نزول نمی‌کند و شرایط ظهور آن باید مهیا گردد.^{۹۵} وی هم‌زمان "فراموشی وجود" را برابر با "فراموشی خدا" می‌شمارد که دلیل آن نزد وی ضعف خرد "وجوددرجا" محسوب می‌شود. یعنی با وجودی که "وجوددرجا" سوژه‌ی کشف و شناخت حقیقت است، لیکن ماهیت زمان منجر به پوچی "وجود" و مانع شناخت "حقیقت وجود" می‌شود. هایدگر مضمون حقیقت را به شرح زیر توضیح می‌دهد:

«حقیقت "فقط هست"، تا آن‌جا و تا آن اندازه که وجوددرجا است (...) قوانین نیوتن، اصل تضاد و اصولاً هر حقیقتی فقط تا آن‌جایی واقعی است که به صورت وجوددرجا هست. قبل از وجوددرجا اصولاً وجود نداشت و پس از وجوددرجا اصولاً نخواهد بود، [یعنی] نه حقیقت بود و نه حقیقت خواهد بود، زیرا آن به صورت استنتاج، کشف و مکشوف نمی‌تواند بوده باشد.»^{۹۶}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک مشکل شناخت‌شناسی مواجه هستیم. یعنی همان‌گونه که نیوتن به عنوان "وجوددرجا" قانون جاذبه‌ی زمین را کشف کرده، انگاری که هایدگر نیز به حقیقت یک "وجود" آریور پی برده است که از مسئله‌ی "فراموشی وجود" عبور کند. به نظر وی "فراموشی وجود" محصول یک خطای فلسفی است که با استناد به خردمندی مستدل و منجر به یک بنیست می‌شود و جهت عبور از آن باید بیشترین فاصله را از حاکمیت اراده‌گرایی بر اراده گرفت. ما این‌جا دوباره با دوگانگی واقعیت و تصور مواجه می‌شویم که از بطن ماهیت متضاد نظام سرمایه‌داری متعالی می‌گردد و یک شکل جهان‌گریز به خود می‌گیرد. از این منظر اضمحلال تفکر و آثار انحطاط نظم

^{۹۳} بنا بر تحلیل برتشکن کوتاهی هایدگر از طرح مسئله‌ی خدا محصول یک انحراف فلسفی و سیستماتیک است. به این صورت که وی نه تنها مانع پرسش پیرامون جهان‌آخروی می‌شود، بلکه اصولاً فلسفه‌ی خود را ناتمام می‌گذارد که اشکال متافیزیک آن‌را مخفی کند. در حالی که وی سه بخش از کتاب‌های "وجود و زمان" و "زمان و وجود" را منتشر نکرد، اما دلیل شکست فلسفه‌ی خود را به زبان متافیزیکی نسبت داد. به این معنی که "تفکر (...) با کمک زبان متافیزیکی به نتیجه نرسید».

Vgl. Brechtken, Josef (۱۹۷۲): *Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger – Die Hoffungsstruktur des Daseins und die gott-lose Gottesfrag*, in: *Monographien Zur Philosophischen Forschung*, Bd. ۹۹, Meisenheim am Clan, S. ۱۳, ۲۲, ۲۹f., ۴۱, ۷۲f., ۱۰۶

^{۹۴} Vgl. Heidegger, Martin (۱۹۵۷): *Identität und Differenz*, ۲. Auflage, Pflingen, S. ۵۱f.

^{۹۵} Vgl. Heidegger, Martin (۱۹۵۷): *Holzweg*, ۳. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۲۴۹f.

^{۹۶} Heidegger, Martin (۱۹۳۱): *Sein ... ebd.*, S. ۳۷, und

Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): *Die Zerstörung ... ebd.*, S. ۳۹۳

جامعه‌ی بورژوازی به کلی عریان می‌گردند. به این صورت که یک طبقه مستأصل، نگران حاکمیت خود است و جهت بقای سیاسی خود باید اوباش و اراذل را به صورت "سوژه‌ی ضد انقلابی" پدید بیاورد و در ساختار حزبی متشکل و فعال سازد. ما این‌جا با یک واکنش فوق‌ارتجاعی به روحیه‌ی جهان مدرن و "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی مواجه می‌شویم. در حالی که "سوژه‌ی انقلابی" در پراکسیس مولد و تجربیات نبرد طبقاتی در مسیر خودآگاهی است و تدارک تشکیل یک نظم نوین را می‌بیند، باید قوای سرکوب آن‌را نیز پدید آورد. به این صورت که کارگران مزدی که به انقیاد محصول کار خود، یعنی سرمایه در آمده‌اند، مجاز نیستند که از منافع طبقاتی خود عزیمت کنند، سرنوشت خود را در دست بگیرند و اهداف این جهانی خود را با اتخاذ ابزار مناسب متحقق سازند.

پیداست که این‌جا باید نخست ناتوانی "سوژه‌ی انقلابی" اثبات شود که معمولاً از طریق غیر اقتصادی کردن فلسفه، جعل و ایجاد دوگانگی در تاریخ واقعی و ماتریالیستی، نسبی کردن شناخت و منطق طبقاتی پدید می‌آید که مانعی در برابر استقلال انسان‌ها و خودآگاهی کارگران مزدی بنا گردد. به بیان دیگر، کارگران مزدی نباید به این مسئله پی ببرند که "جهان موضوعیت‌یافته" محصول فعالیت آگاه خود آن‌ها است و اگر آن‌ها از این آگاهی کذب عبور کنند و در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی برسند، از جهان موجود یک جهان دیگری را پدید می‌آورند. در این ارتباط فلسفه‌ی هایدگر یک نقش به‌سزایی را بازی می‌کند. به این صورت که وی "وجوددرجا" را که انگاری "وجودش" به کلی پوچ و افکارش همواره مواجه با خطر مرگ است، از یک نقطه‌ی انفعالی و جهان‌گریز معطوف به "بازگشت" و فعالیت تشکیلاتی می‌کند. ما این‌جا با یک شعبده‌بازی دیگر فلسفی مواجه می‌شویم که البته خود هایدگر از آن نیز به خوبی با خبر است و آن‌را نیز به شرح زیر توجیه می‌کند:

«کسی که آماده است که واقعیت امر ساده را ببیند که در کتاب "وجود و زمان" اثر پرسش از حوزه‌ی سوژه‌گرایی اخراج شده، که از هر پرسش انسان‌شناسی فاصله گرفته، [یعنی] به مراتب بیشتر تنها تجربه‌ی وجوددرجا از نگاه دائم آتی، [یعنی آپریور] به پرسش وجود معیار تعیین‌کننده است، وی هم‌زمان می‌پذیرد که آن در کتاب "وجود و زمان" پرسش در مورد "وجود" نمی‌تواند قاعده‌ی سوژه‌ی انسانی بماند. وجود که به مراتب بیشتر از خصلت زمانی حضور وجوددرجا نقش گرفته، اقدام می‌کند. بنابراین حالا در قاعده‌ی پرسش وجود در کتاب "وجود و زمان" هم‌چنین تفکر یک برگشت بیان شده است که اقدام خود از بازگشت را متناسباً مجاز می‌کند. البته از این طریق هیچ‌گاه کتاب "وجود و زمان" از طرح مسئله صرف نظر نمی‌کند (...). در برابر در تفکر از بازگشت طرح مسئله در کتاب "وجود و زمان" با یک روش مصمم تکمیل می‌شود. تنها کسی می‌تواند به کمال برسد که تمام را ببیند. این تکامل هم‌چنین تعیین کافی وجوددرجا را پدید می‌آورد، یعنی ماهیت انسان که توسط حقیقت وجود همچون متفکر شده است.^{۹۷}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هایدگر این‌جا نه از بنیست خردمندی و اراده‌گرایی، بلکه از بنیست فلسفه-ی خود گزارش می‌دهد. در حالی که وی با استناد به هستی‌شناسی بنیادی خود به مضمون "وجوددرجا" به عنوان یک "موجود نگران" دست یافته و آن‌را با استناد به پوچی "وجود" و هراس از خطر مرگ به انفعال کلی کشیده بود، هم اکنون با اتخاذ یک مفهوم فلسفی مانند: "بازگشت" دوباره فعال می‌سازد. تا آن‌جایی که از علم روانشناسی انتقادی بر

^{۹۷} Heidegger, Martin (۱۹۶۷): Vorwort zu W. J. Richardson, Den Haag, S. XIXf

می‌آید، محصول پوچی "وجود" نیستی، یعنی خودکشی است، در حالی که هایدگر بدون هیچ‌گونه تعمق انتقادی مفهوم "بازگشت" را در فلسفه‌ی خود ادغام می‌کند که به آن نتایجی برسد که نیاز دارد. البته این "بازگشت" در فلسفه‌ی هایدگر به معنی فعالیت خردمند و مستقل سوژه که همراه با اتخاذ اراده‌ی فردی است، نیست. وی "بازگشت" را محصول یک "وحی" می‌نامد که فراخوان به تفکر می‌دهد. لیکن این تفکر هم یک تفکر انتقادی و این جهانی نیست. مفهوم "بازگشت" در فلسفه‌ی هایدگر به معنی تخریب "وجود" و غلبه بر "فراموشی وجود" است که وی آن را علت غیبت، سقوط و انفعال "وجوددرجا" می‌شمارد.^{۹۸} در حالی که هایدگر با استفاده از مفهوم "بازگشت" یک پنجره‌ی فلسفی را جهت فعلیت "وجوددرجا" می‌گشاید، ماهیت زمان را برابر با دگرگونی تفکر می‌خواند که به معنی یک درک نوین از حقیقت و تاریخ است و به شرح زیر "ابتکار وجود" نامیده می‌شود:

«واژه‌ی ابتکار وجود نه پاسخ، بلکه یک پرسش است، به خصوص پرسش از ماهیت تاریخ، تا این‌جا که ما تاریخ را به صورت وجود و ماهیت از موضع وجود متفکر می‌شویم (...). وجود خود را به ما ارسال می‌کند، در حالی که هم‌زمان ماهیت خود را دور می‌سازد، آن‌را در دوری پنهان می‌کند (...). "وجود" و "وجود" هر کدام در دوران‌های متفاوت ابتکار خود، چیز دیگری می‌گویند.»^{۹۹}

بنابراین ما نزد هایدگر دوباره با جابجایی سوژه و ابژه و هم‌چنین اولویت سوژه مواجه می‌شویم. به این صورت که "ابتکار وجود" به این موضوع خلاصه می‌شود که "وجوددرجا" حقیقت "وجود" خود را از ماهیت تاریخ می‌پرسد و تفکر تاریخی پرده از یک "وجود" آبرپور که خود هایدگر قبلاً آن‌را متفکر شده است، بر می‌دارد. این‌جا گذشت زمان یک نقش عمده به خود می‌گیرد، زیرا در پرتو آن است که انگاری حقیقت "وجود" برای "وجوددرجا" عریان می‌گردد. لیکن نزد هایدگر نه زمان به معنی گذشته، حال و آینده است و نه تاریخ را انسان‌ها می‌سازند. به این صورت که وی میان "زمان عامیانه" با "زمان حقیقی" و "تاریخ جانبی" با "تاریخ واقعی" تمیز می‌دهد. برای وی "زمان حقیقی" و "تاریخ واقعی" با ظهور و تحت تأثیر یک رهبری که وی آن‌را "مرد" می‌خواند، آغاز می‌شود که نقش آن به شرح زیر است:

«وجوددرجا از خود در درون خود سقوط می‌کند، در بی‌انتهایی و پوچی روزمرگی غیر واقعی. (...) این گسست مدام از وقایع و همچون اغفال همیشگی وجوددرجا است که همراه با شیفتگی مجذوب مرد می‌شود (...). به این ترتیب، روزمرگی میانگین وجوددرجا می‌تواند به صورت *حضور غلط*، *پرت*، *تحریف* و *طراحی شده‌ی وجود در جهان معین گردد* که مسئله‌ی وی در وجود خود نزد جهان و در همراه بودن با دیگران جهت امکان وجود خود است.»^{۱۰۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انسان مورد نظر هایدگر به عنوان "موجود نگران" یک انسان مستأصل است که از شرایط موجود به تنگ آمده و راه پس و پیش در برابر خود نمی‌بیند. وی در این ارتباط از یک "انسان میانگین" نیز سخن می‌راند که البته نه در پراکسیس، بلکه در پرتو "تاریخ واقعی" و در روند "زمان حقیقی"، یعنی تحت

^{۹۸} Vgl. Schwan, A. (۱۹۶۵): Politische ... ebd., S. ۳۵f.

^{۹۹} Heidegger, Martin (۱۹۵۸): Der Satz vom Grund, ۲. Auflage, Pfulingen, S. ۱۰۹

^{۱۰۰} Heidegger, Martin (۱۹۳۱): Sein ... ebd., S. ۱۷۸, ۱۸۱, und

Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung ... ebd., S. ۴۰۰

تأثیر "مرد" به بلوغ می‌رسد.^{۱۰۱} موضوع "وجوددرجا" موجود بودن در جهان است. به این معنی که انسان چگونه به جهان موجود وصل می‌شود و آنرا چگونه تجربه می‌کند؟ نگرانی از مرگ چه نقشی را در رفتار آن ایجاد می‌کند و "وجوددرجا" چگونه به "حقیقت وجود" پی می‌برد؟^{۱۰۲}

در حالی که هایدگر از یک هستی‌شناسی بنیادی عزیمت کرده و با استناد به نگرانی "وجوددرجا" از خطر مرگ به یک "وجود" آپریور دست یافته است، لیکن نزد وی هیچ اثری از دوران طفولیت، نوجوانی، جوانی و تجربیات اجتماعی و طبقاتی "وجوددرجا" مشاهده نمی‌شود.^{۱۰۳} موضوع فلسفی هایدگر این‌جا تنها به این مسئله خاتمه می‌یابد که چگونه می‌توان یک انسان مستأصل را مجذوب یک رهبر سیاسی قاطع و در یک تشکیلات متمرکز حزبی سازمان‌دهی و فعال کرد. وی از طریق تمایز میان "تاریخ واقعی" با "تاریخ جانبی" و "زمان حقیقی" با "زمان عامیانه" منجر به دوگانگی در ابعاد زمان و تاریخ می‌گردد و از طریق دوگانگی که البته به دلیل از هم گسیختگی و خودتناقض‌گویی یک جامعه‌ی متضاد طبقاتی متعالی شده است، سوژه را معطوف به محصول فعالیت ذهنی خود، یعنی یک رهبر سیاسی قاطع می‌سازد که از طریق تشکیلات حزبی بر آن حکم‌فرمایی می‌کند. ما این‌جا با یک دین این جهانی مواجه هستیم که انسان را به یاد "رستگاری روح" در ادیان ابراهیمی می‌اندازد. انگاری که این انسان‌ها نیستند که از طریق فعالیت آگاه خود "جهان موضوعیت یافته" را پدید می‌آورند و تحت تأثیر محصول کار خود موضوعیت می‌یابند، بلکه این جذابیت یک "مرد" است که به "وجوددرجا" هویت می‌دهد و "وجود" آنرا مملو از معنی می‌سازد. پیداست که تحت تأثیر فلسفه‌ی هایدگر سوژه از پراکسیس نبرد طبقاتی و تاریخ واقعی خود مجزا شده و در پیروی از اشکال دیگر دینی معطوف به یک رهبر خودساخته می‌گردد. انگاری که خردمندی، استقلال و اراده‌گرایی سوژه منجر به گمراهی "وجوددرجا" و "فراموشی وجود" شده‌اند و تنها راه "رستگاری روح" انسان پیروی از اراده‌ی "مرد" است. در حالی که هایدگر اراده‌گرایی را محصول تفکرات متافیزیکی می‌شمارد، اما با اراده‌ی یک رهبر سیاسی قاطع که همه را به تبعیت از خود می‌کشد و شرایط تمکین آن‌ها را پدید می‌آورد، هیچ مشکل فلسفی ندارد. لیکن پیش‌شرط عبور "وجوددرجا" از "فراموشی وجود" این است که آن صدای وجدان را بشنود، از طریق یک "وجود" آپریور منور گردد، با گوش شنوا الهام از "خطای وجود" و پیام "بازگشت" را شنیده و بپذیرد و یک دوران سخت را با آرامش و "خونسردی" سپری سازد. مفهوم "خونسردی" در فلسفه‌ی هایدگر به معنی انتظار است که نه فعلیت دارد و نه منفعل است، زیرا در این ایام "ابتکار وجود" را ممکن و "وجوددرجا" را چنان معطوف به "حقیقت وجود" می‌کند^{۱۰۴} که آن به شرح زیر برای وقوع "قیامت وجود" آماده می‌گردد:

^{۱۰۱} Vgl. Heidegger, Martin (۱۹۵۷): Sein ... ebd., S. ۴۳f., ۳۲۶

^{۱۰۲} Vgl. ebd., S. ۱۹۲

^{۱۰۳} از جمله باید این‌جا از اثر هابرماس با عنوان "ایده و انگیزه" یاد کرد. وی در نقد شناخت‌شناسی به تئوری‌های روان‌شناسی و زبان‌شناسی رجوع می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که تجربیات به خصوص دوران طفولیت و نوجوانی انسان‌ها باعث می‌شوند که در روند شناخت "انگیزه" قبل از "ایده" مستقر می‌گردد. به بیان دیگر، تمامی انسان‌ها تحت تأثیر تجربیات دوران نوجوانی و جوانی خود و نه نگرانی از مرگ است که به شناخت دست می‌یابند.

Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main

^{۱۰۴} Vgl. Heidegger, Martin (۱۹۶۰): Gelassenheit, ۲. Auflage, Pfulingen, S. ۲۷, ۳۱f., ۴۴, ۵۰f.

«آیا ما پیشاپیش یک روز از هولناک‌ترین دگرگونی تمامی جهان و محدوده‌ی زمانی از تاریخ قرار گرفته‌ایم که به زمان وابسته است؟ آیا ما در عصر پیش از یک شب به سوی یک صبح جدید قرار گرفته‌ایم؟ (...). ما قیامت وجود را در معنی متناسب آن متفکر می‌شویم که در آن وجود تاریخی پدیدارشناسی روح متفکر می‌شود. خود این یک دوران از قیامت وجود را می‌سازد، تا آن‌جایی که وجود به صورت سوژه‌گرایی مطلق و اراده‌گرایی بلاشرط به اراده، خود را در آخرین وجود کنونی، [یعنی] از طریق متافیزیک که ماهیت را منقوش می‌کند، جمع می‌شود. اگر از منظر قیامت وجود متفکر شویم، پس ما باید یک روز در انتظار صعود آتی همچون صعود گذشته باشیم و امروز بیاموزیم که این صعود را از این موضع متفکر شویم.»^{۱۰۵}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که برنامه‌ی هستی‌شناسی بنیادی هایدگر عبور از متافیزیک، یعنی تخطئه‌ی اراده‌گرایی سوژه است و وی می‌خواهد به اصطلاح دایره‌ی متافیزیک که تاریخ اروپا را از دوران افلاطون تا نتیجه احاطه کرده است، در هم بشکند و یک آغاز نوین فلسفی را تدارک ببیند، لیکن وی از سوی دیگر، "وجوددرجا" را معطوف با "قیامت وجود" می‌کند. از آن‌جا که "تاریخ واقعی" و "زمان حقیقی" تحت تأثیر "مرد" پدید می‌آیند، در نتیجه روشن است که انگیزه‌ی فلسفی هایدگر تدارک یک ذهنیت جهت ظهور یک رهبر قاطع و کاریسماستیک است که افکار و اراده‌ی عمومی را به انقیاد اهداف سیاسی و نظامی خود می‌کشد. این‌جا موضوع رهبری یک شکل دینی به خود می‌گیرد، زیرا هایدگر نقش یک ناجی خدابخش و تاریخی را به "مرد" نسبت می‌دهد. توجیه فلسفی این حماقت که مضمون و هدف اصلی آن تدارک قوای ضد انقلاب است، با ضرورت عبور از "فراموشی وجود"، معطوف شدن "وجوددرجا" به آپریوریسم "حقیقت وجود" و وقوع اجتناب‌ناپذیر "قیامت وجود" صورت می‌گیرد. پیداست که فلسفه‌ی هایدگر نه تنها از متافیزیک عبور نمی‌کند، بلکه آن‌را در زشت‌ترین شکل ممکنه مورد تأیید قرار می‌دهد. به خصوص به این دلیل که حرکت فلسفی نزد وی نه از طریق یک پرسش ماتریالیستی و درون‌ذاتی از وجود، بلکه از آن "وجود" که از طریق "وجوددرجا" متفکر و به اصطلاح منجر به "فراموشی وجود" شده است، عزیمت می‌کند. در حالی که هایدگر میان "وجود بنا بر امکان" و "وجود بنا بر واقعیت" تمیز می‌دهد، هیچ‌گونه اشکال فلسفی را در این نمی‌بیند که به یک رهبر مقتدر و قاطع سیاسی به شرح زیر جنبه‌ی الهویت دهد:

«خداایگان فرستادگان الهی هستند که [به عموم] دست تکان می‌دهند. در حکم‌فرمایی آن‌ها خدا از خفا در ذات خود ظاهر می‌شود که هر گونه مقایسه‌ی آن با حاضران را غیر ممکن می‌کند.»^{۱۰۶}

به این ترتیب، هایدگر فلسفه‌ی خود را به صورت یک واکنش فوق ارتجاعی به یک جهان مدرن که در یک بستر تاریخی و فرهنگی مشخص رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده، با "دوران کپرنیکی" این جهانی شده و با استناد به فلسفه‌ی طبیعت به مضمون سوژه‌کتیو انسان دست یافته است، متکامل می‌کند. موضوع اصلی فلسفه‌ی وی تدارک یک دین این جهانی است که انسان‌های دنیوی را به اسارات متافیزیک بکشد و با تخطئه‌ی دموکراسی لیبرال، افکار بورژوازی را در جهت ضرورت استقرار یک دولت متمرکز تحت نظر یک رهبر توتالیتیر آماده سازد. بنابراین امتناع

^{۱۰۵} Heidegger, Martin (۱۹۵۷): Holzweg ... ebd., S. ۳۰۰f.

^{۱۰۶} Heidegger, Martin (۱۹۵۹): Vorträge und Aufsätze, ۲. Auflage, Pfullingen, S. ۱۷۷

هایدگر از طرح پرسش در مورد وجود خدا به دلیل محدودیت‌های زبان متافیزیکی و فقط محصول یک نقص سیستماتیک فلسفی نیست، زیرا وی به صورت عریان تدارک توجیه یک رهبر خدایش را می‌بیند که به عنوان ناجی "وجوددرجا" ظهور می‌کند و "حقیقت وجود" را از طریق "قیامت وجود" متحقق می‌سازد. وی در این ارتباط از "وداع با تاریخ پوشیده‌ی وجود" نیز سخن می‌گوید و با استناد به مفاهیم اساطیر یونانی مانند: "کایروس" و "داینون"^{۱۰۷} از وقوع یک زمان مناسب و شرایط مطلوب جهت تشکیل یک نظام فوق‌العاده خشن خبر می‌دهد. ما نزد هایدگر با تصویری از استقرار یک دولت توتالیتر مواجه می‌شویم که انسان را به یاد زمان موعود در ادیان ابراهیمی می‌اندازد. این‌جا باید بر این نکته تأکید شود که "رستگاری وجود" موضوع اصلی فلسفه‌ی هایدگر نیست، زیرا ضرورت استقرار یک خشونت هولناک و حاکمیت فوق‌العاده خشن است که هدف اصلی حرکت فکری وی را می‌سازد. حاکمیت مورد نظر وی چنان بر روح و جسم "وجوددرجا" اعمال می‌شود و انسان را دچار وحشت واقعی می‌کند که با دوران‌های گذشته غیر قابل مقایسه است. محرومیت و خوف، نزدیکی و دوری، ملموسی و پنهانی خواص این حاکمیت بلامنازع هستند که با استناد به هستی‌شناسی بنیادی هایدگر توجیه می‌شوند. به این صورت که وی ذات انسان را خشن می‌شمارد و از این بابت، زمان مناسب و شرایط مطلوب جهت تشکیل یک نظام فوق‌العاده خشن را نیز لازم و ملزوم این خشونت ذاتی انسان می‌شمارد که اصولاً خشونت‌گرا است. در حالی که هایدگر از یک "وجوددرجا" نگران عزیمت کرده و به یک "حقیقت وجود" آریور دست یافته است، هم‌اکنون ابزار تحقق آن را نیز به صورت یک خشونت هولناک و بی‌امان، یعنی تشکیل یک دولت مقتدر و توتالیتر که تحت رهبری یک ناجی خدایش قرار گرفته است، توجیه می‌کند. به نظر وی خشونت این حاکمیت فوق‌العاده با خشونت ذاتی انسان کاملاً به هم‌دیگر نزدیک و در هم آمیخته هستند و چنان به یک‌دیگر تعلق دارند که رابطه‌ی آن‌ها ناگسستنی است. به بیان دیگر، انسان که در ذات خود خشن است، نیاز به خشن‌ترین خشونت دارد که خشونت خود را مهار سازد و بر آن مستولی شود. تنها از طریق اعمال این خشونت بلامنازع است که "حقیقت وجود" بر "وجوددرجا" اعمال می‌شود و به "فراموشی وجود" خاتمه می‌دهد. این‌جا خشونت در برابر خشونت قرار می‌گیرد که از دیدگاه هایدگر یک جنگ اجتناب‌ناپذیر است.^{۱۰۸}

ما این‌جا تمامی ابعاد دین مسیحیت را در شکل این جهانی آن مشاهده می‌کنیم. دین مسیحیت نیز انسان‌ها را ذاتاً گناه‌کار می‌شمارد که مجازات اخروی و حاکمیت کلیسا بر آن‌ها را توجیه کند. هایدگر نیز با همین انگیزه در حوزه‌ی تفکر فعال می‌شود که جهت حفاظت از منافع بورژوازی نظام دموکراسی لیبرالی را تخطئه کند و جامعه را به دوران سیاه قرون وسطا و وحشت اولیه بازگرداند. در حالی که وی انسان را دچار نگرانی از مرگ، ضعف خرد، متافیزیک اراده‌گرایی و "فراموشی وجود" کرده و آن را به انفعال کامل کشیده است، بعداً از طریق مفاهیم فلسفی مانند: "بازگشت"، "انتظار"، "خونسردی" و "ابتکار وجود" که البته ملزومات ظهور یک ناجی خدایش و یک رهبر توتالیتر هستند، شرایط "قیامت وجود" و "رستگاری وجود"، یعنی خاتمه‌ی "فراموشی وجود" را تدارک می‌بیند. لیکن بر خلاف دین مسیحیت "قیامت وجود" در فلسفه‌ی هایدگر نه به معنی آغاز یک عصر جدید و زندگی آن جهانی است و نه آن از پایان زجر دنیوی

^{۱۰۷} Kairos, Deinon

^{۱۰۸} Heidegger, Martin (۱۹۵۸): Einführung ... ebd., S. ۱۱۲ff., ۱۱۴ff.

انسان‌ها گزارش می‌دهد، زیرا به نظر وی تفکر هیچ‌گاه قادر به نمایندگی تمامیت "وجود" نمی‌شود. به بیان دیگر، "فراموشی وجود" یک مسئله‌ی مزمن در فلسفه‌ی هایدگر باقی می‌ماند که حاکمیت یک نظام فوق‌العاده خشن و حکومت یک رهبر توتالیتر را به شرح زیر ابدی می‌سازد:

«وجود می‌آید، با روشنایی خود به زبان [می‌آید]. آن همواره در راه به سوی [زبان] است (...). تفکر به صورت فرا رسیدن معطوف به وجود است. تفکر به صورت تفکر در ظهور وجود، [یعنی] به وجود به صورت ظهور متصل است»^{۱۰۹}

بنابراین زبان "حقیقت وجود" را به صورت الهام و ساطت می‌کند. در حالی که هایدگر زبان را "خانه‌ی وجود" و انسان‌ها را ساکن آن می‌شمارد، از شاعران و متفکران به عنوان نگهبانان این خانه یاد می‌کند^{۱۱۰} که نقش اجتماعی آن‌ها به شرح زیر است:

«این جنگ از طریق خلاقان، شاعران، متفکران، دولت‌مردان به انجام می‌رسد. آن‌ها مجموعه آثار خود را به جلوی حکومت قاطع پرت می‌کنند و در آن‌ها آن جهانی را که از طریق خشونت حاکمیت گشوده می‌شود. پس از این آثار است که حکومت پدید می‌آید (...). در حضور آن‌ها است که [حکومت] به کیفیت می‌رسد. اکنون موجود به صورت همچون موجود پدید می‌آید»^{۱۱۱}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هایدگر این‌جا فعالیت فلسفی خود را به عنوان روشنفکر ارگانیک حزب ناسیونال سوسیالیسم آلمانی و نظریه‌پرداز شاخص فاشیسم در آلمان می‌فهمد و آن‌را تبدیل به یک تئوری سیاسی می‌کند. بنابراین عضویت وی در یک چنین حزبی نه به دلیل فرصت‌طلبی و یا هراس از تعقیب سازمان اطلاعات رژیم (گستاپو)، بلکه محصول عمیق‌ترین اعتقاد فلسفی وی بوده است.

نتیجه:

انگیزه‌ی این نوشته تمایز میان مدرنیته از روش مدرن تولید سرمایه‌داری است. از آن‌جا روند ارزش افزایی سرمایه ذاتاً متضاد و حاوی یک سوژه‌ی درون‌ذاتی است، در نتیجه "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی در اندیشه‌ی سیاسی مارکس و هایدگر با دو پاسخ کاملاً متضاد مواجه می‌شوند. در حالی که مارکس پس از "فراروی از فلسفه"، تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را متکامل کرد و به یک "سوژه‌ی انقلابی" دست یافت، هایدگر مدعی "امکان اجرای رادیکال فلسفه" شد و مشخصاً عکس آن‌را، یعنی "سوژه‌ی ضد انقلابی" را در نظریه‌ی خود ادغام کرد. با وجودی که مارکس و هایدگر انگیزه‌ی عبور از متافیزیک را دارند، اما این دو نظریه‌ی متناقض با استناد به دو متد کاملاً متضاد متکامل شده‌اند و از همین بابت است که هر کدام به سهم خود به یک انسان‌شناسی به خصوص دست می‌یابند. پیداست که این‌جا منافع آنتاگونیستی طبقات پرولتاریا و بورژوازی در شکل تئوریک مستقیماً با یک‌دیگر تلاقی می‌کنند. در حالی که از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس انقلاب اجتماعی و فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری منجر به لغو قانون ارزش، کار مزدی و مالکیت خصوصی می‌شود و مدرنیته را در شکل تمدن دیگری به صورت قلمرو آزادی تثبیت می‌-

^{۱۰۹} Heidegger, Martin (۱۹۵۴): *Platons Lehre von der Wahrheit*, ۲. Auflage, Bern, S. ۱۱۶f.

^{۱۱۰} Vgl. ebd., S. ۵۳, ۶۰

^{۱۱۱} Heidegger, Martin (۱۹۵۸): *Einführung ...* ebd., S. ۴۷

سازد، "امکان اجرای رادیکال فلسفه" نزد هایدگر جامعه بورژوازی و دولت مدرن را تخطئه و دچار ارتجاع می‌کند و به دوران سیاه گذشته باز می‌گرداند، تمامی دست آوردهای مدرنیته را منهدم می‌کند و جهت تحکیم منافع و جایگاه طبقاتی بورژوازی سیه‌روزی پرولتاریا را در یک نظام توتالیتر ابدی می‌سازد. ما این‌جا با ارتجاع عریان و با عواقب اضمحلال تفکر و بحران نظم جامعه‌ی مدرن بورژوازی مواجه می‌شویم که مبتنی بر یک زیربنای سرمایه‌داری است و با وجودی که با استناد به خردمندی، آزادی، برابری و حقوق شهروندی توجیه می‌شود، اما تمامی ادعاهای خود را قربانی حفاظت از منافع طبقه‌ی حاکم می‌کند. فلسفه‌ی هایدگر محصول یک چنین نظام بحران زده‌ای است که با خودآگاهی پرولتاریا و پراکسیس نبرد طبقاتی دست و پنجه نرم می‌کند و تنها راه بقای خود را در ایدئولوژی فاشیسم و استقرار یک نظام توتالیتر می‌یابد.

البته روش "امکان اجرای رادیکال فلسفه" نه جدید و نه با فلسفه‌ی هایدگر به اتمام و کمال رسیده است. به این صورت که تمامی جریان‌های فکری که در دشمنی با مدرنیته و در تقابل با "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری و دیالکتیک به خصوص آن ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، در می‌آیند، از یک روش یکسان استفاده می‌کنند. ما این نوع از گفتمان‌ها را در دوران قدیم به صورت اشکال دینی و در دوران معاصر تحت عنوان پسامدرنیسم نیز می‌شناسیم. اولین روش آن‌ها تخطئه‌ی خرد است. در حالی که ادیان ابراهیمی اصولاً خردمندی انسان را انکار می‌کنند، یکی از مثال‌های ناب جریان‌های ارتجاعی در دوران مدرن کشفیات نیوتن است که با استناد به آن‌ها حقیقت مطلق انکار و منطق بشری نسبی محسوب می‌شود. به این صورت که حقیقت مطلق نیست، انسان‌ها همه چیز را نمی‌دانند و از این جهت نیز آن‌ها نباید نظم موجود را مورد پرسش قرار دهند و در برابر آن مقاومت کنند. لیکن قبل از کشفیات نیوتن هم انسان‌ها کار، تولید، کشتی‌رانی و تجارت می‌کردند. آیا نسبی بودن حقیقت یک دلیل برای توجیه نظام برده‌داری است؟ به همین منوال نیز دانش بشری به کمال نرسیده و انسان هنوز به تمامی اسرار "جهان موضوعیت‌یافته" و کهکشان نامتناهی پی نبرده است و به احتمال زیاد هم هیچ‌گاه پی نخواهد برد. آیا نسبی بودن حقیقت دلیلی برای ادامه بردگی کار مزدی و توجیه استقرار یک نظام فاشیستی است؟ پس از طرح مسئله‌ی "ضعف خرد"، بعداً تولید دوگانگی است که بنیان افکار و فلسفه‌های متافیزیکی را می‌سازد. به این عبارت که "واقعیت موضوعیت‌یافته"، به عنوان محصول فعالیت آگاه انسان‌ها به صورت "ابژکتیو" غلط جلوه داده می‌شود. ما این‌جا با تولید متافیزیک، یعنی دوگانگی مواجه می‌شویم که علت آن از هم گسیختگی نظام سرمایه‌داری و خودتناقض‌گویی نظریه‌پردازان آن است. ما این اشکال ایدئولوژیک را در فلسفه‌ی هایدگر نیز به صورت تمایز میان "تاریخ واقعی" از "تاریخ جانبی" و "زمان حقیقی" از "زمان عامیانه" به خوبی مشاهده کردیم. این‌جا انگیزه‌ی تدارک دوگانگی فقط به این دلیل است که رستگاری انسان-های نگران و مستأصل را که به انقیاد محصول کار خود، یعنی سرمایه کشیده و دچار "ازخودبیگانگی"، "شی‌وارگی" و "بت‌انگاری" شده‌اند، به یک چیز خارج وجود خود آن‌ها، یعنی به یک ناجی خدایش و یک رهبر توتالیتر نسبت داده شود. سرانجام روش غیر اقتصادی کردن فلسفه است که نظریات متافیزیکی با استناد به آن توجیه می‌شود. ما این روش فوق ارتجاعی را نیز در فلسفه‌ی هایدگر به خوبی مشاهده کردیم. به این صورت که محصول هستی‌شناسی بنیادی وی یک انسان به خصوص است که انگاری به غیر از مسئله‌ی مرگ خود با هیچ مشکل دیگری مواجه نیست. آن یک

"موجود نگران" است که نه کار و نه در واقعیت زندگی می‌کند، نه خود را جزئی از جامعه‌ی بشری می‌پندارد و نه نیازی به همبستگی، فرهنگ، هنر و عشق دارد. به این ترتیب، فلسفه‌ی هایدگر غیرتاریخی و انسان‌مورد نظر وی تبدیل به یک موجود مجرد می‌گردد که از فرط استیصال به سوی "حقیقت وجود"، یعنی به سوی یک انسان آپریور که هایدگر آن‌را سلب استقلال، آزادی و آگاهی و بعداً معطوف به یک ناجی خدابخش و رهبر توتالیتیر کرده است، سمت می‌گیرد. ما این‌جا با سوژه‌گرایی رادیکال از جناح راست بورژوازی مواجه هستیم که از انعکاس روانی یک ردیف از اوباش و ارادل به صورت "سوژه‌ی ضد انقلابی" گزارش می‌دهد که در شرایط وخیم اقتصادی و تحت نابسامانی‌های اجتماعی با خودآگاهی پرولتاریا و پراکسیس نبرد طبقاتی جهت تشکیل یک نظم نوین مواجه است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ادعای هایدگر جهت عبور از متافیزیک به کلی بیهوده و باطل است. به این دلیل که اصولاً هر جریان فکری که سرنوشت انسان‌ها را به یک چیز خارج از وجود خود آن‌ها معطوف می‌کند و یا به قوانین فوق بشری نسبت می‌دهد، تدارک متافیزیک را می‌بیند. از این منظر محبوبیت فلسفه‌ی هایدگر نزد جریان‌های دینی، فوق ارتجاعی و فاشیستی در ایران نیز به خوبی عریان می‌گردد. با وجودی که هایدگر فلسفه‌ی خود را جهت تخطئه‌ی دموکراسی بورژوازی در اروپای مدرن تدارک دیده است، لیکن استفاده از آن به بهترین وجه ممکنه اوضاع سیاسی موجود در جمهوری اسلامی ایران را از دو جنبه‌ی متفاوت توجیه می‌کند. به این صورت که از یک سو، بر حاکمیت ولایت فقیه بر ملت صحنه می‌گذارد و نظریه‌ی ذوب در ولایت را برای اوباش و ارادل حکومتی پدید می‌آورد. از سوی دیگر، انسان‌ها را سلب اراده، آزادی و آگاهی می‌کند و از آن‌جا که به صورت یک دین این جهانی متکامل شده است، در نتیجه شرط رستگاری روح انسان‌ها را به یک اراده خارج از خود آن‌ها مانند ظهور امام زمان و یا استقرار یک حکومت نظامی تحت نظر یک رهبر توتالیتیر جهت تدارک "قیامت وجود" نسبت می‌دهد.

به بیان دیگر، سیستم فلسفی هایدگر مانند تمامی جریان‌های دینی و شبه دینی بر اساس تدارک دوگانگی متکامل شده است و مشخصاً از همین نقطه نظر است که جریان‌های مارکسیست - لنینیست که فلسفه‌ی سیاسی خود را با استناد به "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر، یعنی دوگانگی "ماتریالیسم دیالکتیکی" و "ماتریالیسم تاریخی" توجیه می‌کنند، جهت استقرار یک نظام تک حزبی که تحت فرمان یک رهبر توتالیتیر قرار دارد، با جریان‌های فاشیستی به توافق کامل می‌رسند.

ادامه دارد!

منابع:

Altvater, Elmar (۱۹۹۹) (Hrsg.): Kapital.doc - Das Kapital (Bd. I) von Marx in Schaubildern mit Kommentaren, Münster

Brechtken, Josef (۱۹۷۲): Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger – Die Hoffnungsstruktur des Daseins und die gott-lose Gottesfrag, in: Monographien Zur Philosophischen Forschung, Bd. ۹۹, Meisenheim am Clan

Habermas, Jürgen (۱۹۸۰): Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: Zeit-Archiv, Nr. ۳۹/۱۹۸۰

- Habermas, Jürgen (1973): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1990): Die nachholende Revolution, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (1988): Theorie des kommunikativen Handelns, Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. I, 3. Auflage, Frankfurt am Main
- Heidegger, Martin, Heidegger On Marx (English Subtitles): https://www.youtube.com/watch?v=OxmzGT1w_kk
- Heidegger, Martin (1938): Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main
- Heidegger, Martin (1931): Sein und Zeit, 3. Auflage, Halle
- Heidegger, Martin (1957): Identität und Differenz, 2. Auflage, Pflingen
- Heidegger, Martin (1957): Holzweg, 3. Auflage, Frankfurt am Main
- Heidegger, Martin (1977): Vorwort zu W. J. Richardson, Den Haag
- Heidegger, Martin (1958): Der Satz vom Grund, 2. Auflage, Pfulingen
- Heidegger, Martin (1970): Gelassenheit, 2. Auflage, Pfulingen
- Heidegger, Martin (1959): Vorträge und Aufsätze, 2. Auflage, Pfullingen
- Heidegger, Martin (1958): Platons Lehre von der Wahrheit, 2. Auflage, Bern
- Hecker, Rolf (1999): Die Entstehungs-, Überlieferungs- und Editions-geschichte der ökonomischen Manuskripte und des "Kapital", in: Kapital.doc - Das Kapital (Bd. I) von Marx in Schaubildern mit Kommentaren, Altvater, Elmar u. a. (Hrsg.), S. 221 ff., Münster
- Heinrich, Michael (1999): Kommentierte Literaturliste zur Kritik der politischen Ökonomie, in: Kapital.doc - Das Kapital (Bd. I) von Marx in Schaubildern mit Kommentaren, Altvater, Elmar u. a. (Hrsg.), S. 188 ff., Münster
- Heinrich, Michael (2007): Die Wissenschaft vom Wert, Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster
- Heidegger, Martin (1958): Einführung in die Metaphysik, 2. Auflage Tübingen
- Heidegger, Martin (1970): Was ist Metaphysik? 8. Auflage, Frankfurt am Main
- Heidegger, Martin (1957): Sein und Zeit, 8. Auflage, Tübingen
- Honneth, Axel (1992): Kampf um Anerkennung, Frankfurt am Main
- Locke, John (1977): Zwei Abhandlungen über die Regierung, Walter Euchner (Hrsg.), Frankfurt am Main
- Lukacs, Georg (1958): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin
- Marx, Karl (1978): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie – Rohentwurf 1857 – 1858, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1976); Theorien über den Mehrwert, in: MEW Bd. 27/3, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW Bd. ۲۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴); Theorien über den Mehrwert, in: MEW Bd. ۲۶/۲, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Band III, in: MEW Bd. ۲۵, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, Berlin (Ost)

Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost)

Nikfar, Mohammad Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung des Satzes von Grund bei Martin Heidegger, Frankfurt am Main

Postone, Moishe (۲۰۰۳): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft - Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg

Ricardo, Dawid (۲۰۰۹): Über die Grundsätze der politischen Ökonomie und die Besteuerung, Frankfurt am Main

Smith, Adam (۲۰۱۳): Wohlstand der Nationen, Max Stirner (Übersetzer), Frankfurt am Main

Schwan, A. (۱۹۶۵): Politische Philosophie im Denken Heideggers, Köln / Opladen

Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung, (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen

داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۲): فلسفه و آینده‌نگری، انتشارات سخن

داوری اردکانی، رضا (۱۹۹۳): هایدگر و گشایش راه تفکر آینده، انتشارات نقش جهان

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟ در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۴۹ ادامه، برلین،

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوازی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۲۳۷ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تئوری و پراکسیس سوسیالیسم - طرح نکاتی جهت فراروی از بحران "مارکسیسم ایرانی"، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): زیربنا و روبنا - نقش منطق هگلی در تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۹۹ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دولت و جامعه‌ی بورژوازی - تفاوت نقش حق مالکیت و کار مزدی در اندیشه‌ی سیاسی هگل و مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، ۲۳۷ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه-ی ۷ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ایمان و اندیشه - فعالیت سیاسی در پرتو آته‌ئیسم کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۶۷ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دین و فلسفه - نقش ماتریالیسم اپیکور در تکامل مفهوم "خودآگاهی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۹۱ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): سرمایه - تئوری بحران اقتصادی یا پراکسیس فراروی از فلسفه؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۱ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): مارکس یا انگلس متأخر؟ - نقدی بر سرچشمه و پیامدهای مثبت‌گرایی در جنبش کمونیستی، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۳۳ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): زیربنا و روبنا - نقش منطق هگلی در تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۹۹ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): بحران فقه سنتی و محدودیت‌های فقه پویا برای تحقق حقوق بشر در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۳۹ ادامه برلین

طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۳): زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران، تهران،

طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴): درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران، چاپ چهارم، تهران

طباطبایی، جواد (۱۳۸۱): دیباچه‌ای بر نظریه‌ی انحطاط ایران، چاپ سوم، تهران