

دیالکتیک یا هرمنوتیک؟ - نقدی بر کتاب "اصل دلیل در نزد مارتین هایدگر"، اثر محمد رضا نیکفر

فرشید فریدونی

پیداست که اصولاً تنها آن آثاری قابل مطالعه و ملاحظه هستند که با استناد به پراکسیس مستدل می‌شوند و وقایع ابژکتیو را در درک سوژکتیو مؤلف آن‌ها بازتاب می‌دهند. به این ترتیب، بازتاب لحظات شواهد تجربی در ذهنیت تئوریک یک مؤلف ممکن می‌شود و از ابعاد زمانی و مکانی یک کلیت پیچیده، متنوع و مشخص، یک شناخت مجرد و نسبتاً معقول و معتبر به خواننده‌ی این اثر منتقل می‌گردد. هر کسی که این رابطه، یعنی ارتباط پراکسیس با تئوری را قطع کند، بدون تردید در پی ساختن دین، فلسفه و ایدئولوژی است و از منظر متافیزیک، انگیزه‌ی توجیه این جهان وارونه و یا تشکیل یک جهان وارونه‌ی دیگری را در نظر دارد. هدف توجیه وقایع ابژکتیو تدارک ذهنیت ایدئولوژیک جهت انفعال "سوژه‌ی واقعی" است. این‌جا انسان‌ها باید متقاعد شوند که با وجود تضادهای درون‌ذاتی نظم موجود، اما تداوم آن به نفع خود آن‌ها است، زیرا انگاری که تحقق منافع آتی آن‌ها فقط در حدود ساختار سرسخت و تحت مناسبات منطقی نظم موجود تضمین می‌شود. از این پس، وقایع ابژکتیو در چشمان ناظر به صورت "ابژکتیو" غلط جلوه می‌کنند و تداوم جهان وارونه‌ی موجود برای وی ظاهراً خردمند، ضروری و ابدی به نظر می‌آید. بنابراین چنین آثاری اصولاً قابل مطالعه و رجوع نیستند و نقد و ارزیابی جامعه‌شناسانه‌ی آن‌ها فقط زمانی ضروری می‌گردند که روش شناخت‌شناسی آن‌ها در حال تسلط بر افکار عمومی و نتایج تفکر تئوریک مؤلف آن‌ها در حال صعود به سطح گفتمان هژمونیک یک جامعه‌ی مشخص باشند. برای نمونه می‌توان این‌جا از فعالیت تئوریک یک فیلسوف ایرانی به نام محمد رضا نیکفر یاد کرد، زیرا آثار وی به وفور مطالعه می‌شوند و به نظر می‌آید که روش تفکر وی بخش متنوعی از روشنفکران دموکرات، سکولار و سوسیالیست ایرانی را نیز تا کنون متأثر کرده است. ویکی‌پدیای فارسی وی را به عنوان "فیلسوف سیاسی"، "روشنفکر چپ‌گرای سوسیالیستی" و "نظریه‌پرداز سکولاریسم" معرفی می‌کند. وی در سال ۱۳۳۵ هجری - شمسی در اراک متولد شد و پس از اتمام رشته‌ی مهندسی شیمی در دانشگاه پلی‌تکنیک تهران به آلمان مهاجرت کرد و به تحصیل در رشته‌های فلسفه، علوم سیاسی و مطالعات خاورمیانه پرداخت. وی سپس موفق به کسب درجه‌ی دکترا از دانشگاه کلن شد و انتشارات "پتر لانگ" رساله‌ی دکترای وی را در ردیف "نوشته‌های دانشگاهی اروپا" و با عنوان "اصل دلیل در نزد مارتین هایدگر" در سال ۱۹۹۲ میلادی منتشر کرد.^۱

^۱ من ترجمه‌ی عنوان کتاب محمد رضا نیکفر را از سایت شخصی ایشان وام گرفتم. با این وجود طرح این مسئله را ضروری می‌دانم که این ترجمه نه تنها ناقص و فقط لغوی است، بلکه مشکل‌های مفهومی نیز پدید می‌آورد. مفهوم آلمانی Satz vom Grund در واقع نتیجه‌ی دگرگونی مفهوم Grundsatz است که ترجمه‌ی آن به فارسی "اصل بنیادی" می‌شود. در حالی که محمد رضا نیکفر همواره از هستی‌شناسی بنیادی نزد هایدگر سخن می‌راند، در صفحه‌ی ۲۷۰ این کتاب معنی مفهوم Satz را Logos و سپس Ratio می‌خواند که ترجمه‌ی فارسی آن‌ها "تفکر منطقی" است. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد در مسیر این نوشته متوجه خواهد شد، از منظر فلسفه‌ی هایدگر "بنیاد" ملت (Nation) و هم‌چنین وطن (Heimat) محسوب می‌شود. بنابراین ترجمه‌ی کامل و مفهومی عنوان این کتاب به فارسی "تعیین جایگاه تفکر منطقی از بنیاد نزد مارتین هایدگر" می‌باشد.

محمد رضا نیکفر از سال ۲۰۱۲ میلادی تا هم اکنون در مقام سردبیری "راديو زمانه" مشغول به کار است که بخشی از هزینه‌ی آن از طریق پارلمان هلند تأمین می‌شود. البته از گذشته‌ی سیاسی وی خبرهای موثقی در دست نیست. بنا به گفته‌ی برخی از فعالان سیاسی، وی یکی از اعضای سابق "سازمان چریک‌های فداییان خلق ایران" (اکثریت) بوده و به احتمال زیاد در دوران قیام بهمن مانند اکثر قابل ملاحظه‌ی فعالان سیاسی مارکسیست - لنینیست در مبارزه‌ی ضد امپریالیستی و سرنگونی نظام شاهنشاهی شرکت داشته و از "خط امام خمینی" پیروی کرده است. به نظر می‌رسد که ایشان از تجربیات سیاسی خود درس عبرت گرفته و در مسیر تحصیلات خود ظاهراً به نتایج جدیدی رسیده است. برای نمونه ویکی‌پدیای فارسی وی را به عنوان یکی از "برجسته‌ترین متفکران ناسیونالیسم‌ستیز" معرفی می‌کند که با هرگونه ایدئولوژی هویتمدار اعم از دینی و یا ملی مخالف است. در حالی که وی از حقوق اقلیت‌های ملی دفاع می‌کند، اما منتقد جدایی‌خواهی است و با راه کارهای ناسیونالیستی و تجزیه‌ی ایران شدیداً مخالفت می‌کند. این‌جا وی هم‌زمان به عنوان یک "خداناباور" و از "منتقدان اسلام" نیز به عموم معرفی می‌شود که از موضع سکولاریسم به نقد تبعیض‌های ملی، دینی و جنسیتی می‌پردازد و مدافع آزادی ادیان و برابری حقوق زنان و مردان است. بنابراین موضوع نوشته‌های وی در بیشتر موارد مربوط به نقد نظریات "روشنفکران دینی" و سکولار و جریان‌های سیاسی می‌شود که فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها ظاهراً فاقد یک واقع‌بینی ضروری است. از این بابت، وی در برابر دین اسلام ظاهراً موضع رادیکال دارد و "شریعت اسلام را فراموش‌شدنی و نه اصلاح‌شدنی" می‌خواند. فعالیت مستمر تئوریک و مقام سردبیری "راديو زمانه" به وی یک اعتبار خاص داده است که از نظریه‌پردازی برای "راديو بی بی سی" گرفته تا سخنرانی در محافل دموکرات، سکولار و سوسیالیست را نیز در بر می‌گیرد. انگاری که وی به مخاطبان خود همان نظریاتی را ارائه می‌دهد که آن‌ها انتظار شنیدن و خواندن‌شان را دارند. برای نمونه وی در دو مناظره‌ی سیاسی که با همراهی مراد فرهادپور در شهر برلین برگزار شد، شرکت داشت. وی در یکی از آن‌ها که تحت عنوان "هرمنوتیک و سیاست" در دانشگاه هومبولت برگزار شد به فلسفه‌ی شلایرماخر و گادمر پرداخت، در حالی که در یکی دیگر از آن‌ها مسئله‌ی "بت‌انگاری" را با استناد به نقد اقتصاد سیاسی مارکس مطرح کرد. نمونه‌ی بعدی سخنرانی وی در یک کنفرانس دو روزه با عنوان "همراه با جنبش مردمی" در شهر کلن است که آن‌جا بی‌محابا از روش هرمنوتیک جهت تکامل مفاهیم سیاسی استفاده کرد. صرف نظر از طرح این پرسش که آیا محمد رضا نیکفر از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس چه آموخته و یا اصولاً چیز درستی را آموخته است، ما این‌جا با یک مشکل شناخت‌شناسی مواجه هستیم که تأثیرات تئوریک آن عواقب بسیار ناگواری را در پراکسیس سیاسی به بار می‌آورند. دلیل حساسیت من نسبت به فعالیت تئوریک محمد رضا نیکفر بستگی به تجربیات ما ایرانیان در دوران قیام بهمن دارد. این‌جا منظور من مشخصاً آثار علی شریعتی از دوران فعالیت تئوریک وی در حسینیه‌ی ارشاد و تأثیرات آن‌ها بر افکار عمومی نسل آرمان‌گرای عصر قیام بهمن است. البته ایشان در آثار خود از "جامعه‌ی بی طبقه" سخن می‌رانند، در حالی که روش شناخت‌شناسی وی متافیزیکی و تئوری وی یک تفسیر از توحید اسلامی بود که البته با استناد به قرآن و تحریف تاریخ تشیع، یعنی تمایز شیعه‌ی علوی از شیعه‌ی صفوی موجه می‌شد. محصول فعالیت تئوریک وی یک تصور غیر تجربی از "امت اسلامی" در دوران معاصر و جهان مدرن است. انگاری که عاقبت جماعت شیعیان به صورت دست تقدیر از پیش رقم خورده و "جبر کلی تاریخی" آن‌ها را در مسیر یک حرکت ذهنی قرار داده است که روند قطعی آن که البته از طریق ایثار و شهادت مؤمنان متعصب تشدید

می‌شود، وحدت الله یکتا با جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی را پدید می‌آورد و به شریعت اسلامی جامعه‌ی عمل می‌پوشاند. محصول این تصورات ناب متافیزیکی که البته از زمینه‌ی مادی، بن‌مایه‌ی شرعی و مسیر تاریخ واقعی دین اسلام در ایران به کلی مستقل گشته است، این بود که بخش قابل ملاحظه‌ای از جوانان آرمان‌گرا و انقلابی در عصر قیام بهمن به سلطه‌ی افکار و اهداف مخرب اسلامیان مرتجع و متعرض کشیده شدند. در حالی که بخشی از آن‌ها به هواداری از آخوندها و به عضویت "حزب جمهوری اسلامی ایران" در آمدند، بخش دیگری از آن‌ها اسیر یک موجود معلوم‌الحال و بدنام مانند مسعود رجوی و تشکیلات شبه‌فاشیستی وی به نام "سازمان مجاهدین خلق ایران" شدند. این‌جا اصولاً تعیین کننده نیست که آیا علی شریعتی یک چنین تصویری را از نتایج فعالیت تئوریک خود داشته و یا نداشته است. مسئله این‌جا بر سر عواقب فعالیت تئوریک وی است که تأثیرات ارتجاعی آن یک چنین انرژی را در پراکسیس سیاسی آزاد کرده که آثار تجربی و مخرب آن تا هم اکنون، یعنی در دوران انحطاط افکار اسلامی ایرانیان نیز به خوبی مشاهده می‌شوند. در حالی که جمهوری اسلامی با شدیدترین بحران‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مواجه و تار و پود ایدئولوژیک آن به کلی گسسته شده است، اما هنوز حدود ۲ هزار تن از اعضای "سازمان مجاهدین خلق ایران" در اردوگاه آلبانی در خیال تصرف قدرت سیاسی و تشکیل یک جمهوری اسلامی دیگر هستند که به شعار سازمانی خود، یعنی "ایران رجوی، رجوی ایران" جامعه‌ی عمل پیوشانند. هم‌زمان باید از فعالیت اعضای "سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی" در ایران نیز یاد کرد که فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها هم‌چنین از آثار علی شریعتی مشروب می‌شود. آن‌ها نه تنها در "جنبش سبز" شرکت کردند، بلکه برخی از آن‌ها به عنوان بخشی از "اصلاح‌طلبان حکومتی" از منتقدان سرسخت "ولایت مطلقه‌ی فقیه" نیز به شمار می‌روند. با وجود تمامی این تفاوت‌ها، تناقض‌ها و رقابت‌های تفسیری و نظری، اما ما این‌جا با اسلام به صورت یک ایدئولوژی کلی مواجه هستیم که یک ابزار حکومتی را جهت تحمیق و تحقیر انسان‌ها در دست اسلامیان می‌گذارد و تحقق اهداف شوم سیاسی آن‌ها را ممکن می‌سازد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تعمیم یک تئوری ناب متافیزیکی منجر به آزاد شدن انرژی جهت فعالیت مخرب و متعرض سیاسی می‌شود و نسل‌های متمادی یک سرزمین را به اسارت اهداف سازمان‌های فوق‌ارتجاعی می‌کشاند. مسئله‌ی من با فعالیت تئوریک محمد رضا نیکفر نیز از همین موضع قابل درک است. البته ایشان نیز مانند علی شریعتی از ضرورت تحقق اهدافی سخن می‌راند که کاملاً انسانی و خردمند به نظر می‌آیند، در حالی که روش شناخت-شناسی وی نه تنها متافیزیکی است، بلکه آن محتوای تئوریک که وی این‌جا پدید می‌آورد، توان این‌را نیز دارد که بر افکار عمومی مستولی شود، "سوژه‌ی واقعی" را به انفعال بکشد و بر اساس یک سوژه‌ی کاذب استقرار یک نظام فاشیستی در ایران را موجه سازد. به این صورت که ایشان به درستی قتل عام زندانیان سیاسی و ایجاد خاوران‌ها را محکوم می‌کند و همواره از ضرورت نفی تبعیض و خشونت و آزادی زندانیان سیاسی در کشور سخن می‌راند، در حالی که نظریات وی با استناد به روش شناخت‌شناسی و محتوای فلسفه‌ی هایدگر موجه می‌شود. همان‌گونه که در جای دیگری و با استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس مطرح کردم، "اجرای رادیکال فلسفه" نزد مارتین هایدگر یک طرح متافیزیکی و محتوای تئوریک فلسفه‌ی وی قادر به توجیه "ولایت مطلقه‌ی فقیه" در نظام جمهوری اسلامی و هم‌چنین استقرار یک نظام سکولار فاشیستی در ایران است. بنابراین عضویت هایدگر در حزب "ناسیونال سوسیالیسم آلمان" نه به

دلیل هراس از سازمان اطلاعاتی گشتاپو و یا فرصت‌طلبی جهت کسب پست و مقام دولتی، بلکه محصول پراکسیس سیاسی فلسفه‌ی خود وی بشخصه بوده است.^۲

بنابراین من قصد دارم که این‌جا جهت نقد فعالیت تئوریک محمد رضا نیکفر تناقض روش شناخت‌شناسی دیالکتیکی مارکس را با فنون هرمنوتیکی هایدگر به بحث بگذارم. هدف این نوشته آشنایی خواننده‌ی نقاد با روش توهم‌سازی و مغلطه‌پردازی محمد رضا نیکفر است که البته با استناد به فلسفه‌ی هایدگر مستدل و تنها به دلیل استقلال از پراکسیس مولد قابل توجیه می‌شود. بنابراین من در ابتدا سه وجه دیالکتیک تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را به بحث می‌گذارم و از این منظر به نقد روش شناخت‌شناسی و محتوای رساله‌ی دکترای محمد رضا نیکفر می‌پردازم و سرانجام جهت آشنایی خواننده‌ی نقاد، عواقب فعالیت تئوریک هایدگر را در تاریخ کشور آلمان نازی و سپس نتایج فلسفی رساله‌ی دکترای محمد رضا نیکفر را در پراکسیس سیاسی و برای اوضاع کنونی ایران می‌سنجم.

تا آن‌جایی که از آثار مارکس بر می‌آید، وی در مسیر تحقیقات خود تحولات شگرف شناخت‌شناسی را پشت سر گذاشت. وی از بدو فعالیت تئوریک خود با نظم موجود به صورت ابژه‌ی تحلیل مواجه بود و جهت دگرگونی انقلابی آن و تشکیل یک نظم نوین معطوف به تحقیق پیرامون یک سوژه‌ی درون‌ذاتی شد. بنابراین گرانیکه تئوری انتقادی و انقلابی مارکس یک انسان‌شناسی ماتریالیستی - دیالکتیکی است. به این صورت که انسان‌ها از یک سو، تحت مناسبات موجود تحمیل و تحقیر شده و به بندگی و انزوا کشیده شده‌اند، در حالی که از سوی دیگر، مدام حوزه‌ی فعالیت خود را گسترده‌تر می‌سازند، به دانش خود عمق می‌دهند، تجربیات تاریخی کسب می‌کنند و بنابراین می‌توانند با کسب خودآگاهی ماتریالیستی تبدیل به سوژه‌ی انقلابی شوند. به بیان دیگر، انسان‌ها توان آن‌را دارند که با اتخاذ اراده و بر اساس همبستگی طبقاتی در جهت رهایی خویش فعال شوند و از آن مناسبات کلی که آن‌ها را به فرودستی کشانده‌اند، خردمندانه (مثبت) فراروی کنند.^۳ برای نمونه می‌توان از رساله‌ی دکترای مارکس یاد کرد که وی در آن‌جا به مسئله‌ی جابجایی سوژه با ابژه (محمول) و آپریوریسم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل پی می‌برد و با نفی نقش "ایده‌ی مطلق" جهت تکامل "مفهوم" و "روح جهان"، موضوع خودآگاهی سوژه را با استناد به اتمیسم اپیکور به روابط ماتریالیستی انسان‌ها نسبت می‌دهد.^۴ سپس وی در روند تحقیقات خود و با استناد به فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ روش نقد دین را فراتر از فلسفه به سپهرهای حقوقی و سیاسی بسط داد و سرانجام متوجه انسان‌شناسی متافیزیکی فویرباخ شد. به بیان دیگر، پس از تدوین تزه‌ای فویرباخ است که مارکس رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را قطع و از تفکر فلسفی فراروی می‌کند. در حالی که

^۲ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک - کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷ ادامه، برلین

^۳ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۴۵۶, und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۹۲۴., ۵۱۲, und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۸۸۴.

^۴ 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

هگل از منظر یک "خرد خودبنیاد" (ایده‌ی مطلق) و با استفاده از روش دیالکتیک یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی را متکامل می‌کند و بعداً از منظر این فلسفه‌ی جدید به نقد فلسفه‌ی استعلایی کانت، فیثته و شلینگ می‌پردازد،^۵ فویرباخ با رجوع به طبیعت، یک فلسفه‌ی ماتریالیستی را متکامل می‌کند و سپس از منظر این "فلسفه‌ی آتی" است که به نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل روی می‌آورد. در برابر مارکس با استناد به پراکسیس، یعنی با رجوع مستقیم به "جهان موضوعیت‌یافته"^۶ است که روش شناخت‌شناسی و لحظات تئوریک ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود را پدید می‌آورد. این‌جا دیالکتیک در مضمون فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به معنی "نفی آگاهانه" است که البته مارکس با وجود شدیدترین انتقادات به روش شناخت‌شناسی هگل، آن را "شکل بنیادی تمامی دیالکتیک" می‌خواند و "هسته‌ی منطقی" آن را جهت شناخت‌شناسی "کلیت" و درک حرکت سوژکتیو و نفی‌کننده‌ی آن ستایش می‌کند.^۷ به این ترتیب، مارکس از دیالکتیک اسرارزدایی و شکل‌کله‌پای آن‌را دگرگون کرده و از این طریق علت حرکت واقعی، یعنی ماهیت متضاد جامعه‌ی بورژوایی را کشف می‌کند. ما این‌جا با یک سوژه‌ی درون‌ذاتی، یعنی با سرمایه‌دار به صورت سرمایه‌ی شخصیت‌یافته مواجه هستیم که مارکس نقش آن‌را در تحولات اجتماعی به شرح زیر در "گروندریسه" برجسته می‌سازد:

«بدین سان سرمایه در ابتدا جامعه‌ی بورژوایی و تصاحب جهان‌شمول طبیعت را مانند خود وابستگی‌های اجتماعی آن به وساطت اجزای جامعه می‌آفریند. بنابراین سرمایه تأثیر بزرگی بر تمدن دارد؛ تولید آن از یک سطح جامعه در تقابل با تمامی روش‌های گذشته تنها به صورت تکامل‌های محلی از انسانیت و پرستیدن طبیعت جلوه می‌کنند. در ابتدا طبیعت تبدیل به موضوع برای انسان‌ها، [یعنی] قضیه‌ی ناب جهت سودمندی می‌شود، [اما تحت نفوذ سرمایه] طبیعت خاتمه می‌یابد که به صورت قدرت برای خود معتبر باشد، [از این پس] شناخت تئوریک قوانین مستقل طبیعت تنها به صورت ترفند جلوه می‌کند تا این‌که مطیع نیازهای انسانی - حال به صورت موضوع مصرف یا به صورت ابزار تولید - شود. به این منوال، سرمایه بنا بر تمایل خود این روند را فرای حدود و تعصب ملی و هم‌چنین فرای طبیعت‌پرستی و آزار و رضایت خود کرده‌ی مقتنع و موروثی از نیازهای موجود و بازتولید روش‌های قدیمی زندگی به پیش می‌راند. آن در تقابل با تمامی آن‌ها مخرب و مدام منقلب‌کننده است، آن تمام حدودی را منهدم می‌کند که مانع از رشد نیروهای مولد، گسترش نیازها، پیچیدگی‌های متنوع تولید و استثمار و تبادل قوای طبیعی و روانی [انسان] می‌شوند.»^۸

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با حرکت واقعی سرمایه مواجه هستیم که در روند متضاد خود تمامی آن مناسباتی را که طبیعتاً رشد کرده‌اند، منهدم می‌کند و بنا بر نیازهای مخصوص خود، دوباره مناسبات نوینی را به صورت جامعه‌ی بورژوایی برقرار و منظم می‌سازد. از آن‌جا که حرکت واقعی سرمایه ذاتاً متضاد و حاوی یک سوژه‌ی

^۵ Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik, Hegel Werke, Bd. ۶, S. ۵۴۹, und

Vgl. Schmied-Kowarzik, Wolf Dietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marx'schen Theorie, München, S. ۳۸f.

^۶ Gegenständliche Welt

^۷ Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), S. ۱۱۱f. und Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۳): Marx an Engels in Manchester, London, um den ۱۶. Jan. ۱۸۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۲۵۹f., Berlin (ost), S. ۲۶۰

^۸ Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse..., ebd., S. ۳۱۳

درون‌ذاتی است، در نتیجه ما تا این‌جا با "نفی آگاهانه"، یعنی با حرکت سوژکتیو، یعنی با دیالکتیک یک ابژه‌ی مخصوص مواجه هستیم که ظاهراً خارج از تفکر سوژه‌ی شناسا به وقوع می‌پیوندد.

مارکس در مسیر تحقیقات خود دو رویکرد ماتریالیستی به دیالکتیک هگلی داشت. نخست رویکرد وی به مقوله‌ی کار نزد هگل است. به این صورت که وی فعالیت تئوریک هگل را تقدیر می‌کند، زیرا وی به این مسئله پی برده که انسان محصول کار خویش است. منتها با این انتقاد که کار نزد هگل تنها یک فعالیت مجرد و ذهنی است.^۹ به این ترتیب، مارکس در تقابل با اشکال انسان‌شناسی هگل ("موجود متفکر") و فویرباخ ("موجود حساس") به ماهیت ماتریالیستی - دیالکتیکی انسان به عنوان "موجود فعال" دست یافت. به این معنی که شرط بقای انسان نه قدرت تفکر و توان حسیت، بلکه تبادل مادی با طبیعت توسط "کار شکل‌دهنده" است. در این ارتباط انسان با وساطت کار نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌سازد. به بیان دیگر، انسان از طریق "کار شکل‌دهنده" از قوای ماهوی مواد مادی استفاده کرده و آن‌را دگرگون می‌سازد و سپس محصول کار خود را به صورت یک موضوع (مادی، خدماتی، هنری) به جامعه ارائه می‌دهد و سرانجام تحت تأثیر محصول کار خود نیز موضوعیت می‌یابد. از آن‌جا که تبادل مادی انسان با طبیعت همراه با آگاهی و تجربه، یعنی سوژکتیو است، در نتیجه مارکس نه از جهان، طبیعت، کار و انسان ابژکتیو، بلکه از جهان، طبیعت، کار و انسان موضوعیت‌یافته سخن می‌راند که بر یک کلیت دیالکتیکی که آن‌را نمی‌توان از طریق تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم سنجید و شناخت، انگشت بگذارد. به این ترتیب، مارکس از تمایز صوری میان علوم طبیعی و علوم انسانی فراروی می‌کند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم:

«وی [فویرباخ] نمی‌بیند، چگونه این جهان محسوس که وی را احاطه کرده است، از ابدیت و بدون واسطه وجود نداشته و همواره چیز مشابه نبود است، بلکه محصول صنعت و اوضاع جامعه بوده و البته به این معنی که آن یک محصول اجتماعی است، [یعنی] نتیجه‌ی فعالیت یک ردیف از نسل‌های متمدنی که فعالیت هر کدام از آن‌ها بر شانه‌های نسل قبلی ایستاده، صنعت و مراودات آن‌را مدام رشد و پرورش داده و نظم اجتماعی آن‌را بنا بر تغییر نیازهای خود متنوع ساخته است.»^{۱۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، از آن زمانی که انسان‌ها تکامل یافته و تبادل مادی خود با طبیعت بیرونی را از طریق "کار شکل‌دهنده"، یعنی سوژکتیو متحقق کرده‌اند، تاریخ انسان از تاریخ طبیعت ناب به کلی متمایز گشته است، در حالی که تاریخ انسان و تاریخ طبیعت موضوعیت‌یافته شرط متقابل یک‌دیگر شده‌اند. بنابراین مارکس بر این نکته تأکید می‌کند که شناخت علم طبیعت اصولاً بدون شناخت علوم انسانی غیر ممکن است. منظور وی این‌جا مشخصاً تکامل ابزارهای تحقیق مانند میکروسکوپ جهت کشف علوم طبیعی است که البته از طریق "کار شکل‌دهنده" تکامل

^۹ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch - Philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۷۴, und

Vgl. Brief von Marx an Kugelmann, vom ۶/۳/۱۸۵۸, z. n. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main, S. ۲۱

^{۱۰} Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۴۳

شده‌اند. پیداست که از منظر انسان‌شناسی ماتریالیستی - دیالکتیکی مارکس، دیدگاه وی نسبت به تاریخ با تاریخ‌نگاران بورژوایی نیز به کلی تفاوت دارد. در حالی که روش تاریخ‌نگاری بورژوایی از ادغام تجربه‌ی انسان با طبیعت در تاریخ ممانعت می‌کند، درک مارکس از تاریخ با استناد به پراکسیس مولد مستدل می‌گردد. ما این‌جا با جامعه‌ی انسانی مواجه هستیم که از طریق کار و تقسیم کار اجتماعی از یک سو و تبادل مادی با طبیعت بیرونی از سوی دیگر، شرایط بقای خود را پدید می‌آورد و روند آن را تضمین می‌سازد. پیداست که این‌جا دیدگاه مارکس از روند تاریخ با مضمون "روح جهان" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تلاقی می‌کند. به این دلیل که هگل "تاریخ فلسفه" و "فلسفه‌ی تاریخ" را به صورت یک روند متداوم از دنیوی و خردگرا شدن سوژه‌ی شناسا در نظر می‌گیرد و آپیور، یعنی بدون شواهد تجربی به یک نظریه-ی مثبت‌گرا پیرامون تشکیل یک جامعه‌ی خردمند و آشتی‌یافته دست می‌یابد. از آن‌جا که سوسیالیست‌های تخیلی تحت تأثیر "ایده‌ی" هگلی قرار داشتند، در نتیجه فرماسیون‌های اجتماعی را پشت سر یک‌دیگر ردیف کرده و از فرجام سرمایه‌داری یک آینده‌ی دلپسند را به خود نوید می‌دادند. از جمله باید از یکی از سرکردگان سوسیالیست‌های تخیلی به نام پرودون یاد کرد که مارکس نقد خود را به شرح زیر در جزوه‌ی "پیش‌درآمدی" بر وی وارد می‌آورد:

«بنابراین غیر ممکن و غلط است که مقوله‌های اقتصادی را ردیف و پشت سر هم قرار داد، به این صورت که [انگاری] آن‌ها تاریخ را تعیین کرده‌اند. توالی آن‌ها به مراتب بیشتر از طریق روابطی معین شده است که آن‌ها متعاقباً در جامعه‌ی مدرن بورژوایی داشته‌اند و آن‌ها دقیقاً برعکس آن چیزی است که به صورت طبیعت مناسب آن‌ها به نظر می‌آید و یا با ردیفی از تکامل تاریخی مطابقت دارد. موضوع بر سر روابطی نیست که مناسبات اقتصادی پشت سر هم متعاقباً در تاریخ فرماسیون‌های اجتماعی به خود می‌گیرند. به مراتب کمتر موضوع بر سر ردیف متعاقب آن‌ها "در ایده" (پرودون) [که] یک تصور مخشوش از حرکت تاریخ [است]. بلکه موضوع بر سر ساختمان آن در درون جامعه‌ی مدرن بورژوایی است.»^{۱۱}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس یک تصور ایده‌آلیستی از روند تاریخ و یک درک مکانیکی از فرماسیون‌های اجتماعی را مردود می‌شمارد. از منظر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس نه روند ماتریالیستی از تاریخ ضرورتاً به سوی یک فرجام مقدر و خوشایند سپری می‌شود و نه یک فرماسیون اجتماعی به کلی فرو می‌ریزد و دیگری بر جای آن تمام و کمال مستقر می‌گردد. موضوع نقد مارکس این‌جا تعمیم یک منطق مخصوص تاریخی است که ساختمان جامعه‌ی مدرن بورژوایی را می‌سازد. به بیان دیگر، فرماسیون‌های اجتماعی پیشرو هیچ‌گاه به صورت ناب بر قرار نمی‌گردند و آن‌ها همواره لحظات فرماسیون‌های قدیمی را نیز با خود به همراه دارند. از جمله باید از حق مالکیت خصوصی سخن راند که مارکس موجودیت آن را از استقرار امپراطوری رم تا تشکیل جامعه‌ی مدرن بورژوایی به صورت یک خط سرخ در تاریخ فرماسیون‌های اجتماعی ردیابی و کشف می‌کند. در حالی که هگل خانواده، جامعه‌ی بورژوایی و دولت را به صورت مقوله‌های مستقل در نظر داشت و با استناد به مفهوم "قرارداد" که وی آن را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامید، قوانین یک جامعه‌ی آشتی‌یافته و خردمند را متکامل می‌کرد، لیکن مارکس در تجربیات و

^{۱۱} Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. ۱۳, S. ۶۱۵ff., Berlin (ost), S. ۶۳۸

در روند تحقیقات خود پیرامون "مایورات" (حق ارث انحصاری، انفرادی و غیر قابل فروش برای شاه) به این نتیجه رسید که دولت شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی است. به این صورت که بورژوازی با اعیان و اشراف فئودالی بر سر مالکیت خصوصی به توافق رسیده و یک قانون اساسی مدرن را به تصویب رسانده است. ما این‌جا با قوای مقننه، قضاییه و مجریه به صورت شکل سیاسی جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم، در حالی که سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته پیکر اقتصادی، یعنی ماهیت متضاد آن‌را به صورت یک سوژه‌ی فعال پدید می‌آورد.^{۱۲}

پیداست که مارکس فرم‌اسیون‌های اجتماعی را که در روند تاریخ پدید آمده و فرو ریخته‌اند، به صورت وقایع تاریخی در نظر می‌گیرد، لیکن نه به این صورت که انگاری خود تاریخ بشخصه یک سوژه‌ی خردمند است، یک منطق و ذات درونی دارد و آن‌ها مستقل از پراکسیس مولد، یعنی محصول یک حرکت اجتناب‌ناپذیر ایده‌آلیستی و یا یک حرکت ایزکتیو ماتریالیستی از روند خود تاریخ بوده و هستند. به بیان دیگر، فرم‌اسیون‌های اجتماعی در روند تاریخ به دلیل فقدان خودآگاهی "سوژه‌ی واقعی" پدید آمده‌اند. به این معنی که حاکمیت طبقاتی همواره بخشی از قدرت مادی خود را در اختیار قشری از طبقه‌ی حاکم قرار داده و می‌دهد که قدرت ذهنی آن‌را نیز پدید بیاورد، فرودستان جامعه را با انقیاد اشکال از خودبیگانه مانند دین، فلسفه و ایدئولوژی بکشد و یک حاکمیت غیر و یک جهان وارونه‌ی طبقاتی را بر آن‌ها تحمیل کند. بنابراین تنها در فقدان پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی انقلابی است که سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته تبدیل به سوژه‌ی فعال جامعه‌ی بورژوازی می‌شود و جهان موجود را با آگاهی، یعنی سوژکتیو و به صورت جهان موضوعیت‌یافته پدید می‌آورد.

رویکرد دوم ماتریالیستی مارکس به دیالکتیک هگل با استناد به "علم منطق" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی صورت می‌گیرد.^{۱۳} به این عبارت که هگل از طریق "ایده‌ی مطلق" به سوی تکامل "مفهوم" عزیمت می‌کند و آن‌را در یک حرکت دورانی از تفکر پرمحتوا می‌سازد. این‌جا مبدأ و مقصد "مفهوم" یکسان است، در حالی که "مفهوم از خودبیگانه" در حرکت فکری سوژه‌ی شناسا ظاهراً به شکل ماهوی و خردمند خود فراروی می‌کند. البته مارکس در نقد اقتصاد سیاسی از "علم منطق" هگل برای تکامل مفهوم "سرمایه" استفاده کرد، منتها با این تفاوت که وی مفهوم "سرمایه" را نه در یک حرکت از تفکر، بلکه در حرکت واقعی خودش، یعنی به صورت یک تشریح ژنتیک از حرکت تاریخی خود سرمایه تکامل می‌کند و از همین منظر است که وی نقد خود را به شرح زیر به اقتصاددانان ملی در کتاب "فقر فلسفه" وارد می‌آورد:

«اقتصاددانان مناسبات تولید بورژوازی مانند: تقسیم کار، وام، پول و غیره را به صورت مقوله‌های ابدی، غیر قابل تغییر و ثابت معرفی می‌کنند. (...) اقتصاددانان به ما توضیح می‌دهند که انسان چگونه تحت مناسبات موجود فوقانی تولید می‌کند؛

^{۱۲} 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

^{۱۳} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): قانون ارزش، سرمایه‌ی دولتی و کار مزدی - نقدی بر اقتصاد سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۸۷ ادامه، برلین

اما آن چیزی را که آن‌ها به ما توضیح نمی‌دهند، به این عبارت است که خود این مناسبات چگونه تولید می‌شوند، یعنی آن حرکت تاریخی که آن‌ها را پدید می‌آورد.»^{۱۴}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا با یک ابژه‌ی تحلیل به صورت "سرمایه" مواجه است که در حرکت تاریخی و از ذات درونی خود رشد طبیعی جامعه را مختل کرده و مناسبات مخصوص خود را پدید آورده است. سوژه‌ی فعال این حرکت تاریخی سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است که جامعه‌ی بورژوازی و دولت را با آگاهی، یعنی سوژکتیو پدید می‌آورد. بنابراین مارکس میان آن سرمایه که از منظر تاریخی در حال شدن است و آن نوع از سرمایه که به انجام رسیده است، تمیز می‌دهد. در حالی که شکل اولی آن نیاز به سوژه‌ی بیرونی، یعنی خشونت اقتصادی (سرمایه‌دار) و خشونت سیاسی (دولت) دارد، شکل دومی آن ظاهراً به صورت یک "سوژه‌ی خودکار" که از درون خود فعال و مستقل شده است، در آمده و در حرکت واقعی خود، خویشتن را همواره بازتولید و فعالیت خود را پی در پی عمیق‌تر و گسترده‌تر از گذشته می‌سازد. منظور مارکس این‌جا ظهور یک شیوه‌ی نوین و یک شکل مسلط و جهان-شمول از تولید کالاها است که وی منطق درون‌ذاتی آن‌را "ارزش‌افزایی خودکرده‌ی ارزش" می‌خواند.^{۱۵} به بیان دیگر، مارکس مفهوم "سرمایه" را در حرکت واقعی خودش، یعنی از حرکت پول - کالا - پول و به شرح زیر در کتاب "گروندریسه" متکامل می‌کند:

«برای این که مفهوم سرمایه را تکامل داد، ضروری است که نه از کار، بلکه از ارزش آغاز کرد و البته از ارزش مبادله که به خوبی در حرکت دوران متکامل شده است. این به همان مقدار غیر ممکن است که مستقیماً از کار به سرمایه عبور کرد، مانند [عبور] مستقیم از نژادهای متفاوت انسانی به بانکدار و از طبیعت به ماشین بخار.»^{۱۶}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا مارکس جهت تکامل مفهوم دیالکتیکی "سرمایه" از منطق تضاد هگل که شکل دورانی دارد و مبدأ و مقصد آن یکسان است، سود می‌برد. به این صورت که حرکت دیالکتیکی سرمایه از ارزش مبادله (تولید کالا) آغاز می‌شود و به ارزش افزوده، یعنی سرمایه به علاوه سود سرمایه می‌انجامد. بنابراین مارکس روند تولید (کالا) و روند دوران (پول) را از حرکت درون‌ذاتی خود سرمایه استنتاج می‌کند. ما این‌جا با ارزش و ارزش افزوده که معیار سنجش آن‌ها پول است، مواجه هستیم. در حالی که مبدأ دوران سرمایه پول است، لیکن شکل پول در روند تولید تغییر می‌یابد و مقدار آن در مقصدش هنگامت‌تر از گذشته می‌گردد. بنابراین ما این‌جا از یک سو، با حرکت واقعی سرمایه به صورت دیالکتیکی مواجه هستیم، در حالی که از سوی دیگر، روش شناخت‌شناسی مارکس نیز

^{۱۴} Marx, Karl (۱۹۵۹): Das Elend der Philosophie – Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“, in: MEW, Bd. ۴, S. ۵۳ff., Berlin (ost), S. ۱۲۶

^{۱۵} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse..., ebd., S. ۳۶۳ f. und

Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ..., ebd., S. ۱۶۹ und

Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert – Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster, S. ۱۶۶

^{۱۶} Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse..., ebd., S. ۱۷۰ und

Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, Frankfurt am Main. ebd., S. ۳۲۳

در حرکت، یعنی دیالکتیکی است. از این بابت، مارکس از "متد دیالکتیکی من" سخن می‌راند و مضمون آن را در جزوه‌ی "پیش‌درآمدی" به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«برای نمونه اقتصاددانان قرن ۱۷ میلادی همیشه با تمامیت زنده، [یعنی] با مردم، ملت، دولت، تعدد دولت‌ها و غیره آغاز می‌کنند؛ اما آن‌ها همیشه به این صورت به پایان می‌رسند که از طریق بررسی برخی مناسبات قطعی، مجرد و کلی، [مقوله‌هایی] مانند تقسیم کار، پول، ارزش و غیره را بیابند. همین که این لحظات منفرد کم و بیش تجرید و معین شدند، سیستم‌های اقتصادی شروع می‌کنند که از مقوله‌های ساده مانند: کار، تقسیم کار، نیازها و ارزش مبادله به سوی دولت، مبادلات دولت‌ها و بازار جهانی صعود کنند. این آخری به وضوح متد درست علمی است. [مقوله‌ی] مشخص، مشخص است، زیرا آن مجموعه‌ی بسیاری از تعین‌ها، یعنی وحدت پیچیدگی‌های متنوع است. بنابراین آن در تفکر به صورت روند جمع‌بندی و نتیجه و نه نقطه‌ی مبدأ به نظر می‌آید، بی تفاوت از این که آن نقطه‌ی مبدأ واقعی و از این رو، هم‌چنین نقطه‌ی مبدأ از مشاهده و تصور است. در راه اولی کل تصور نسبت به تعین مجرد از میان می‌رود؛ در حالی که در راه دومی تعین‌های مجرد مسیر تفکر را به سوی بازتولید مقوله‌ی مشخص هدایت می‌کنند. (...) روش صعود از مقوله‌ی مجرد به سوی مقوله‌ی مشخص تنها آن روش برای تفکر است که مقوله‌ی مشخص را تصاحب، [یعنی] آن را به صورت یک مقوله‌ی مشخص ذهنی بازتولید می‌کند. اما هیچ‌گاه نه به صورت خود روند پیدایش آن.»^{۱۷}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روش شناخت‌شناسی دیالکتیکی مارکس حاوی چندین نکات مهم است. برای نمونه وی این‌جا از "مقوله‌ی مشخص ذهنی" سخن می‌راند و این ادعا را ندارد که ابژه‌ی تحلیل را به صورت "مقوله‌ی مشخص واقعی"، یعنی پراکسیس مولد را یک به یک در تئوری انتقادی و انقلابی خود بازتاب داده است.^{۱۸} به این صورت که مارکس از نقد مقوله‌ی مجرد کالا (ارزش مبادله) به نقد مناسبات مشخص و متضاد نظام سرمایه‌داری (ارزش افزوده) صعود و مفاهیم دیالکتیکی را یکی پس از دیگری متکامل می‌کند. این‌جا شرط برقرار کردن هر مفهوم منوط به تکامل مفهوم قبلی است. بنابراین مارکس از میانگین و تجرید تئوریک مناسبات کلی روش مدرن تولید سرمایه‌داری سخن می‌راند. به بیان دیگر، ما در نقد اقتصاد سیاسی مارکس با همان مفاهیم اقتصاد ملی مواجه هستیم. در حالی که آن‌ها به روش دیالکتیکی متکامل شده و در نتیجه معانی دیگری به خود می‌گیرند که مارکس بر مضمون آن در همین منبع به شرح زیر انگشت می‌گذارد:

«پول می‌تواند وجود داشته باشد و وجود داشته است، قبل از این که سرمایه، بانک‌ها، کار مزدی و غیره وجود داشته باشند. بنابراین از این جنبه می‌توان گفت که مقوله‌ی ساده‌تر مناسبات مسلط از یک تمامیت نامتکامل یا مناسبات تحتانی که در تاریخ به خوبی وجود داشته‌اند، می‌توانند [مناسبات] یک تمامیت متکامل‌تر را در یک مقوله‌ی مشخص‌تر بیان

^{۱۷} Marx, Karl (۱۹۶۹): *Einleitung ...*, ebd., S. ۶۳۲

^{۱۸} این‌جا طرح این نکته ضروری است که بسیاری از فعالان سیاسی با استناد به آثار لنین مدعی هستند که "تحلیل مشخص از شرایط مشخص" را ارائه می‌دهند. همان‌گونه که در جای دیگری طرح کردم، لنین نه با استناد مستقیم به آثار مارکس، بلکه تنها با پیروی از آنتی دورینگ، یعنی اثر انگلس متأخر است که یک چنین ادعایی را مطرح می‌کند. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس یا لنین؟ - نقدی بر آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۴۵ ادامه، برلین و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): قانون ارزش، سرمایه‌ی دولتی و کار مزدی - نقدی بر اقتصاد سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۸۷ ادامه، برلین

کنند، [البته] قبل از این که تمامیت خود را به طرفی متکامل سازد. تا این جا اقدام تفکر مجرد که از ساده‌ترین به سوی مرکب‌ترین [مقوله‌ها] صعود می‌کند، با روند واقعی و تاریخی مطابقت دارد.»^{۱۹}

بنابراین مقوله‌های اقتصاد سیاسی یک موجودیت تاریخی قبل از شکل مشخص خود داشته‌اند. از آن جا که مارکس مضمون آن‌ها را در روند واقعی و تاریخی خودشان متکامل می‌کند، در نتیجه آن‌ها طبیعتاً معانی دیگری به خود می‌گیرند. ما این جا با یک تجرید از حرکت واقعی خود مقوله‌ها مواجه هستیم. برای نمونه می‌توان از مقوله‌هایی مانند: "کالا" و "پول" یاد کرد که نزد اقتصاددانان ملی و عامی نیز به وفور مشاهده می‌شوند، در حالی که مارکس با روش دیالکتیکی خود به این نتیجه می‌رسد که کالا در مناسبات مدرن تولید سرمایه‌داری "ذکاوت متافیزیکی" و "خوی روحانی" به خود گرفته، "حسی و فراحسی" و محصول "جادو و معجزه" گشته است. وی از کالا به صورت یک "تظاهر فراطبیعی"^{۲۰} نیز یاد می‌کند و مدعی است که برای درک آن باید به نقد جهان مه‌آلود دینی رفت.^{۲۱} به این ترتیب، مارکس به نقش ایدئولوژیک کالا و پول در نظام مدرن سرمایه‌داری پی می‌برد و مقصود خود را در سرمایه با مفاهیم "بت‌انگاری کالا" و "بت‌انگاری پول" بیان می‌کند. به بیان دیگر، کالا و پول در حرکت واقعی سرمایه، یعنی پس از انقلاب صنعتی و از بطن پراکسیس مولد است که اشکال بت‌واره، فراحسی و فراطبیعی، خلاصه یک شکل ایدئولوژیک به خود گرفته‌اند. این جا دیگر خبری از تفسیر و تأویل مقوله‌ها نیست، زیرا مقوله‌های نقد اقتصاد سیاسی مارکس در حرکت واقعی و تاریخی خودشان، یعنی از بطن روند تکوینی پراکسیس مولد پر محتوا شده، به کمال رسیده و به صورت "ذهنیت مشخص" در کتاب "سرمایه" بازتاب یافته‌اند. افزون بر این‌ها، مقوله‌های نقد اقتصاد سیاسی مارکس دیالکتیکی، یعنی در حرکت درون‌ذاتی خود لازم و ملزوم هم‌دیگر هستند و بدون در نظر داشتن یک کلیت زنده و مشخص اصولاً بی معنی به نظر می‌آیند. برای نمونه می‌توان از مقوله‌ی "ارزش مبادله" یاد کرد که البته بدون در نظر داشتن سرمایه، پول، حق مالکیت، کارمزدی، قانون ارزش، تقسیم کار، قرارداد، رقابت بازار و خشونت اقتصادی و سیاسی و بازار جهانی غیر قابل تصور است.^{۲۲} بنابراین مارکس این جا هشدار می‌دهد که دیالکتیک باید حدود خود را بشناسد که مبادا روش شناخت‌شناسی از حرکت واقعی سرمایه، یعنی از پراکسیس مولد مستقل و شناخت سوژه‌ی شناسا وارد سپهر متافیزیکی شود^{۲۳} که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "گروندریسه" می‌یابیم:

«موجودیت [سرمایه] محصول یک روند دراز مدت تاریخی در پیکر اقتصادی جامعه است. در این نقطه قطعاً نمایان می‌گردد که شکل دیالکتیکی تشریح فقط وقتی درست است، اگر که حدود خود را بشناسد. از سنجش دوران ساده، مفهوم کلی سرمایه به دست ما می‌آید، زیرا دوران ساده در روش تولید بورژوازی تنها به صورت شرط سرمایه و سرمایه

^{۱۹} Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung ..., ebd., S. ۶۳۳

^{۲۰} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ..., ebd., S. ۶۲

^{۲۱} Vgl. Ebd., S. ۸۶

^{۲۲} Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung ..., ebd., S. ۶۳۲

^{۲۳} مارکس این جا در واقعیت با "مارکسیست‌های هگلی" مانند: موشه پوستان و کریستوفر جی آرتور سخن می‌گوید. در حالی که پوستان سرمایه را به صورت یک سوژه جهت فراروی از نظام سرمایه‌داری در نظر می‌گیرد و با تبدیل سرمایه به یک "ایده‌ی ابدی" به سلطه‌ی اشکال ایدئولوژیک بورژوازی در می‌آید، آرتور با کشف یک "دیالکتیک جدید"، یعنی پیشروی و پسروی مفهوم از پراکسیس مولد به کلی مستقل و سر راست وارد سپهر متافیزیکی می‌شود. مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفهوم "سوژه‌ی تاریخی" در اندیشه‌ی غیر سیاسی موشه پوستان، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۲۲۵ ادامه، برلین

مشروط به آن وجود دارد. همین نتیجه، سرمایه را تبدیل به مظهر یک ایده‌ی ابدی نمی‌کند، بلکه نشان می‌دهد که آن در ابتدا و چگونه در واقعیت به تنهایی و به صورت شکل ضروری کار مبدل‌شده به ارزش مبادله، [یعنی کالا، کار مزدی] آن تولیدی که مبتنی بر ارزش مبادله است، خاتمه می‌یابد.^{۲۴}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روش تولید ارزش مبادله راه دیگری به غیر از استقرار کار مزدی، یعنی ایجاد شکل کالایی نیروی کار ندارد. به بیان دیگر، از آن‌جا که در مسیر پول - کالا - پول انگیزه‌ی خرید نه مصرف، بلکه فروش و ارزش‌افزایی سرمایه است، در نتیجه سرمایه‌دار به عنوان سوژه‌ی فعال این روند باید چنان خوشبخت باشد که در بازار کالایی را بیابد که مصرف آن منجر به تولید ارزش اضافی، یعنی سود سرمایه شود و آن هم نیروی کار مزدی است که البته هم از ابزار تولید آزاد شده و هم مالکش آن را ظاهراً در کمال آزادی و با آگاهی تمام به بازار کار عرضه می‌کند. بنابراین اتفاقی نیست که نقد اقتصاد سیاسی مارکس از بررسی کالا، یعنی از "شکل سلول اقتصادی جامعه‌ی بورژوایی" عزیمت و با استناد به منطق تضاد که البته علم منطق هگل شکل اسرارآمیز، وارونه و بورژوایی آن است، مفهوم دیالکتیکی "سرمایه" را متکامل می‌کند و سپس در اواخر جلد اول کتاب "سرمایه"، یعنی در فصل ۲۴ آن است که وی تحت عنوان "به اصطلاح انباشت اولیه" به نقد کار دوگانه آزاد می‌پردازد.^{۲۵} ما این‌جا با بردگی کار مزدی مواجه هستیم که سرگذشت اکثر قابل ملاحظه‌ی انسان‌ها را در واقعیت نظام سرمایه‌داری رقم می‌زند. البته مارکس این‌جا از مقوله‌ی "انباشت اولیه" به این عبارت استفاده نمی‌کند که انگاری تا کنون انباشت ثروت وجود نداشته و جهت سرمایه‌گذاری نیاز به فاز اولیه انباشت سرمایه است.^{۲۶} معنی مقوله‌ی "انباشت اولیه" از منظر نقد اقتصاد سیاسی مارکس به این عبارت است که برای اولین بار در روند تاریخ پیش آمده که انباشت ثروت به صورت سیستماتیک توسط شکل کالایی نیروی کار، یعنی از طریق کار مزدی متحقق می‌شود.^{۲۷}

به این ترتیب، مارکس دو سپهر متفاوت از اقتصاد سیاسی را از یک‌دیگر تمیز می‌دهد که البته بر اساس قانون ارزش منظم می‌گردند. اول، دوران ساده، یعنی تبادل کالاها در بازار است که البته از طریق پول به عنوان ابزار دوران کالاها وساطت می‌شود. معیار ارزش کالا "زمان کار اجتماعاً لازم" و این‌جا ظاهراً حوزه‌ی آزادی، برابری و انصاف است، زیرا برابرها با یک‌دیگر مبادله می‌شوند. دوم، دوران سرمایه با کار مزدی است و مارکس این‌جا به مسئله‌ی استثمار نیروی کار پی می‌برد. به این عبارت که سرمایه بخشی از مالکیت کارگران مزدی را به صورت ارزش اضافی، یعنی زمان کار اضافی پرداخت‌نشده تصاحب می‌کند. ما این‌جا با شکل حقوقی مالکیت در جامعه‌ی مدرن بورژوایی مواجه هستیم که البته با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی توجیه می‌شود. این‌جا مصداق حق مالکیت ظاهراً کار انفرادی بشخصه است. به این صورت که انگاری یک انسان منفرد از طریق نیروی کار شخصی خود یک محصول را از طبیعت موجود پدید می‌-

^{۲۴} Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ..., ebd., S. ۹۴۵f.

^{۲۵} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ..., ebd., S. ۷۴۲

^{۲۶} برای نمونه می‌توان این‌جا از درک ناجور محمد رضا نیکفر از مقوله‌ی "انباشت اولیه" یاد کرد. وی جهت تکامل یک "متاتئوری" تزهایی را ارائه داده است که در یکی از آن‌ها از "انباشت اولیه" به عنوان شرط سرمایه‌گذاری یاد می‌کند. مقایسه، آزاد، حسن (۲۰۱۷): "بورژوازی اسلامی" و اقتصاد سیاسی روحانیت شیعه، در سایت "نقد اقتصاد سیاسی"

^{۲۷} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ..., ebd., S. ۷۴۱ff.

آورد و مالک طبیعی آن نیز به حساب می‌آید.^{۲۸} لیکن مارکس میان آن نوع از مالکیت که از طریق کار انفرادی پدید می‌آید با آن نوع از مالکیت که از طریق استثمار نیروی کار بیگانه رشد می‌کند، تمیز می‌دهد و به شرح زیر در کتاب "گروندریسه" پرده از اسرار حق مالکیت خصوصی در نظام سرمایه‌داری بر می‌دارد:

«تبادل برابرها که مالکیت بر محصول کار شخصی را ظاهراً به فرضیه می‌گیرد و از این رو، یکسان می‌نهد: تصاحب از طریق کار، [یعنی] روند واقعی اقتصادی از به تصاحب در آوردن و مالکیت از کار/اثرکتیو شده است که تا کنون به صورت روند واقعی به نظر می‌آمد، آن این‌جا به صورت مناسبات حقوقی، یعنی به صورت شرط عمومی تولید تثبیت می‌شود و بنابراین رسمیت قانونی می‌یابد. [در حالی که این‌جا حق مالکیت] به صورت بیان اراده‌ی عمومی نهادینه می‌شود، لیکن خود را توسط یک دیالکتیک ضروری واژگون و به صورت تمایز مطلق کار از مالکیت و تصاحب کار بیگانه‌ی بلاعوض، [یعنی] زمان کار بدون کار مزد نمایان می‌کند. (... از آن‌جا که تحت تأثیر ظاهری‌ترین شکل از خودبیگانگی رابطه‌ی سرمایه با کار مزدی [پدید می‌آید، در نتیجه] کار، [یعنی] فعالیت مولد نیز نسبت به شرایط خود و محصول خود ظاهر می‌شود که یک نقطه‌ی عبور ضروری است و از این رو، فی‌نفسه و فقط در شکل وارونه و کله‌پا شرایط بی‌چون و چرای تولید را می‌آفریند و به مراتب بیشتر و به خوبی انحلال تمامی شرایط معلوم‌الحال تولید را پدید می‌آورد (...).»^{۲۹}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، حق مالکیت در نظام سرمایه‌داری محصول شکل وارونه‌ی تولید و نتیجه‌ی کار از خودبیگانگی در جامعه‌ی مدرن بورژوازی است. به این صورت که سرمایه در حرکت واقعی خود مناسبات پراکسیس مولد را پدید می‌آورد و این‌جا محصول نیروی کار مزدی، یعنی کار مرده (سرمایه) بر کار زنده (کارگران) مسلط و سوژه با ابژه جابجا می‌شود. بدین سان سرمایه نیروی کار کارگران را از طریق زمان کار اضافی پرداخت نشده می‌مکد و همواره فربه‌تر از گذشته می‌گردد، اراده و اختیار آن‌ها را به انقیاد اهداف خود، یعنی ارزش افزایی سرمایه می‌کشد و سرگذشت آن‌ها را رقم می‌زند. به بیان دیگر، روش تولید مدرن سرمایه‌داری کارگران مزدی را هم‌چون اشکال دینی، فلسفی، ایدئولوژیک، خلاصه متافیزیک سلب اراده و آگاهی می‌کند و از این بابت، مارکس نیز در کتاب "سرمایه" از "خلاء فکری" و "خشکی روحی" کارگران مزدی سخن می‌گوید که البته به صورت تصنعی به وجود می‌آیند. وی از ماشین‌آلات به صورت "هیولا" یاد می‌کند که بر کارگران فرمانروایی می‌کنند، آن‌ها را به یوغ روند تولید می‌کشند و کار بدنی، یکنواخت و خسته‌کننده را به آن‌ها تحمیل می‌کنند. ما این‌جا هم‌چنین با مضمون مفهوم "سیره‌روزی"^{۳۰} نزد مارکس آشنا می‌شویم که به معنی "نقض انگیزه‌های ضروری زندگی" کارگران در نظام سرمایه‌داری است. این‌جا عواقب تجربی جابجایی سوژه با ابژه (محمول) در نظام مدرن سرمایه‌داری به کلی عریان می‌گردند. به بیان دیگر، سرمایه تنها به دلیل از خودبیگانگی کارگران مزدی و در فقدان سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی است که تبدیل به سوژه‌ی فعال در جامعه‌ی بورژوازی می‌شود. این‌جا قدرت مادی بورژوازی (زیربنا) با قدرت ذهنی آن (روبننا) ظاهراً هماهنگ به نظر می‌آید، این‌جا ساختار جامعه‌ی بورژوازی و قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم تضادهای درون‌ذاتی نظام مدرن سرمایه‌داری را وساطت می‌کنند

^{۲۸} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): کارل مارکس - رئالیست انقلابی با ماتریالیست مثبت‌گرا؟، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۱۷ ادامه، برلین

^{۲۹} Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse..., ebd., S. ۴۱۳f.

^{۳۰} Elend

و نیروهای مولد را به انقیاد مناسبات تولید و اهداف سرمایه جهت ارزش افزایی ارزش می‌کشند. به بیان دیگر، کارگران مزدی هستی مادی خود را در آن اشکال از خودبیگانه تجربه می‌کنند که طبقه‌ی حاکم به صورت دین، فلسفه، ایدئولوژی و اقتصاد سیاسی برایشان پدید آورده است. پیداست که تحت شرایط موجود اختلاف در میان کارگران و تفرقه و انفعال طبقه‌ی کارگر برنامه‌ریزی شده است. از این بابت، مارکس نه تنها از فریب (دینی)، از خودبیگانگی (کار و روند تولید) و تفرقه (ایدئولوژیک)، بلکه از "خودفریبی"، "از خودبیگانگی خودکرده" و "تفرقه‌ی خودکرده‌ی" پرولتاریا نیز سخن می‌راند که با استناد به خودتناقض‌گویی و از هم‌گسیختگی جهان موضوعیت‌یافته نقش طبقه‌ی کارگر را در تقبل قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم تشریح و عوامل تکوین و تداوم نظام موجود سرمایه‌داری را نیز هویدا سازد. اما از آن‌جا که انسان یک "موجود فعال" است، از آن‌جا که جهان درونی انسان از طریق تبادل مادی با طبیعت بیرونی دگرگون می‌گردد و از آن‌جا که انسان دارای قوای ماهوی و حسی است، در نتیجه نیروی کار نیز یک کالای به خصوص، یعنی محصول فعالیت بدنی و روحی مالک آن به عنوان یک "سوژه‌ی زنده" به حساب می‌آید.^{۳۱}

به بیان دیگر، کارگران مزدی، تضاد در سپهر تولید و توزیع را مشاهده و احساس می‌کنند. آن‌ها احساس می‌کنند که تحت سلطه‌ی فن‌آوری و مدیریت غیر در روند تولید، یک طبیعت غیر انسانی به آن‌ها تحمیل می‌شود. آن‌ها همچنین تقسیم نابرابر و غیر منصفانه‌ی ثروت اجتماعی و واقعیت جامعه‌ی طبقاتی را به صورت علت سیه‌روزی خود می‌بینند و جهت دگرگونی اوضاع موجود به پراکسیس نبرد طبقاتی روی می‌آورند. به بیان دیگر، آگاهی کارگران مزدی از وجود مادی آن‌ها رشد کرده و با قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم تلاقی می‌کند. لیکن واکنش سرمایه‌داران به نبرد طبقاتی به این عبارت است که آن‌ها ماشین‌آلات جدیدی را به کار می‌گیرند که از یک سو، همبستگی و مقاومت کارگران را در هم بشکنند و از سوی دیگر، در زمان کوتاه‌تری به همان اندازه و یا این‌که بیشتر از گذشته تولید کنند. نتیجه‌ی این واکنش اقتصادی افزایش ترکیب ارگانیک سرمایه (نسبت کار مرده به کار زنده) و تولید ارزش اضافی نسبی است که البته منجر به افزایش شدت کار می‌شود. از این بابت، مارکس ماشین‌آلات را "تسلیحات جنگی" سرمایه‌داران نیز می‌نامد که بر علیه کارگرانی به راه می‌افتند که از منظر سرمایه تنها "مناسبات مادی حی و حاضر تولید" محسوب می‌شوند. وی در جلد اول کتاب "سرمایه" به شرح زیر انتقاد خود را به روش تولید مدرن سرمایه‌داری وارد می‌آورد:

«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 کله‌پا می‌کنند که وی در چهارچوب آن‌ها کار می‌کند، وی را در پی روند کار تحت کوچک‌ترین 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،

^{۳۱} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ..., ebd., S. ۹۴۶

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.^{۳۲}»

بنابراین زمانی که مارکس از مقوله‌ی "سپهریزی طبقه‌ی کارگر"^{۳۳} استفاده می‌کند، معنی آن به این عبارت است که زیست غیر انسانی کارگران مزدی یک "سوژه‌ی فعال" دارد و آن هم سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است. البته مارکس این‌جا بر این نکته تأکید می‌کند که فقط تا حدی به اشخاص می‌پردازد که آن‌ها تشخص مقوله‌های اقتصادی و حاوی مناسبات و منافع به خصوص طبقاتی هستند. به این عبارت که سرمایه‌دار با آگاهی یک تکامل طبیعی و تاریخی را به صورت یک فرم‌اسیون اقتصادی و اجتماعی پدید آورده است که تحت مناسبات آن روند تولید انسان‌ها را مدیریت می‌کند و انسان‌ها هنوز قادر نشده‌اند که خودشان روند تولید را برنامه‌ریزی و اداره کنند.^{۳۴}

افزون بر این، نه معنی مفهوم "سپهریزی" محدود به بیکاری، بیگاری، فقر، بیماری، گرسنگی، حاشیه‌نشینی، تن‌فروشی و آوارگی می‌شود و نه تنها وضعیت زندگی ارتش ذخیره‌ی کار را افشا می‌سازد. به بیان دیگر، اقشار فعال ارتش کار نیز دچار سپهریزی هستند که اوج آن زمانی به وقوع می‌پیوندد که انسان از حق زندگی بر زمین محروم می‌شود. مارکس در این ارتباط از مقوله‌ی "بی‌شرمانه‌ترین استثمار سپهریزی"^{۳۵} نیز استفاده می‌کند و مضمون آن‌را به شرح زیر در جلد سوم کتاب "سرمایه" توضیح می‌دهد:

«(...) مالکیت بر زمین یک قدرت هولناک پدید می‌آورد، زمانی که آن با سرمایه‌ی صنعتی متحد و هم‌دست می‌شود، آن ممکن می‌کند که کارگران در نبرد بر سر کارمزد عملاً از زمین به عنوان مکان زندگی خویش محروم شوند. این‌جا یک بخش از جامعه از بخش دیگری یک تاوان برای این حق می‌طلبد که مجاز به سکونت بر زمین بوده باشد، همان‌گونه که اصولاً در مالکیت زمین، حق مالک ضمیمه است که اندام زمین، دل و روده‌ی زمین، هوا و همراه با آن، حفاظت و تکامل [محیط] زیست را استثمار کند.»^{۳۶}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد مارکس پیرامون حفاظت از محیط زیست با نبرد طبقاتی مواجه هستیم. به این صورت که این‌جا حق حیات انسان بر زمین با حق مالکیت خصوصی تلاقی می‌کند که البته مارکس این تضاد درون‌ذاتی را در ارتباط با گسترش صنعت بزرگ در آمریکا به بند نقد می‌کشد. موضوع نقد مارکس این‌جا تحلیل نقش مخرب نظام مدرن سرمایه‌داری، یعنی تولید بیشترین ارزش اضافی در کوتاه‌ترین زمان ممکنه است که سرمایه را به این سو می‌راند که بدون کوچک‌ترین اعتنایی به نیازهای جامعه‌ی انسانی و ضرورت‌های محیط زیستی، تنها از آن فن‌آوری استفاده کند و تنها آن ترکیب از روند تولید را به راه اندازد که سرچشمه‌ی تمامی ثروت اجتماعی، یعنی زمین (طبیعت) و کارگر (انسان) را از بین می‌برد.^{۳۷}

^{۳۲} Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ... ebd., S. ۶۷۴f.

^{۳۳} Verelendung der Arbeiterklasse

^{۳۴} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ... ebd., S. ۸, ۸۷

^{۳۵} Schamloseste Ausbeutung des Elends

^{۳۶} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital, Bd. III, ..., ebd., S. ۷۸۱f.

^{۳۷} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd I, ..., ebd., S. ۵۲۹f., und

بنابراین مارکس هیچ‌گاه تحت تأثیر مثبت‌گرایی قرار نمی‌گیرد، تأثیرات به اصطلاح مثبت سرمایه بر تمدن بشری را ستایش نمی‌کند و بدون هرگونه توجیه فلسفی و یا وساطت ایدئولوژیک فراروی (مثبت) از روش مدرن تولید سرمایه‌داری را در نظر می‌گیرد. موضوع اصلی نقد اقتصاد سیاسی وی بررسی عوامل ابژکتیو و سوژکتیو بروز نبرد طبقاتی است. به این صورت که تحت کدام شرایط کارگران مزدی برای افزایش دستمزد، کوتاهی زمان روزانه‌ی کار و حفاظت از محیط زیست به میدان نبرد طبقاتی کشیده و با کسب خودآگاهی ماتریالیستی معطوف به "فراروی مثبت" از نظام سرمایه‌داری، یعنی لغو قانون ارزش، کار مزدی و حق مالکیت می‌شوند. ما این‌جا با عواقب روش شناخت‌شناسی مارکس، یعنی با نتایج دو رویکرد ماتریالیستی وی به دیالکتیک هگل در پراکسیس مواجه می‌شویم. و مشخصاً تحت تأثیر همین دو نکته، یعنی دیالکتیک به صورت "هسته‌ی منطقی" و کار به عنوان پراکسیس مولد اجتماعی است که ماهیت حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوایی را به صورت انتقادی و انقلابی رقم می‌زند.^{۳۸}

از آن‌جا که انسان‌شناسی مارکس ماتریالیستی - دیالکتیکی است و از آن‌جا که وی حدود دیالکتیک را می‌شناسد، در نتیجه پیداست که وی به دام اشکال جنجالی و اسرارآمیز فلسفی نمی‌افتد. در حالی که روش شناخت و انسان‌شناسی هگل، فلسفه‌ی وی را به سوی وحدت منطقی و تاریخ می‌راند و منجر به شکل ایده‌آلیستی "روح جهان" و روند مثبت‌گرا و دترمینیستی تاریخ می‌شود، لیکن متد دیالکتیکی مارکس تنها بر "منطق تضاد" در علم منطق از فلسفه‌ی هگل متمرکز است و در نتیجه روند تاریخ را نه مقدر، بلکه محصول پراکسیس مولد و نتایج نبرد طبقاتی می‌شمارد. به بیان دیگر، اگر آگاهی‌تئوریک طبقاتی بر افکار عمومی مسلط شود، کارگران منفرد از انزوا بیرون بیایند و معطوف به پراکسیس سیاسی شوند، طبقه‌ی کارگر از عوامل تفرقه‌مانند: تمایزهای دینی، ملی، نژادی و جنسیتی فراروی کند و در روند نبرد طبقاتی به خودآگاهی ماتریالیستی و سرانجام به پیروزی برسد. بدون تردید نتایج مثبتی را نیز به دست می‌آورد و از این منظر، روند تاریخ نیز ظاهراً یک شکل مثبت‌گرا به خود می‌گیرد. لیکن اگر عکس این معادلات بر قرار باشد، طبقه‌ی کارگر در بدترین شرایط ممکنه استقرار فاشیسم را تجربه می‌کند. پیداست که از این منظر هر گونه تصویری از روند مثبت‌گرای تاریخ کاملاً احمقانه به نظر می‌آید.

بنابراین مارکس جهت امتناع از آپریوریسم، تولید اشکال جنجالی و متافیزیکی و استقلال سوژه‌ی شناسا از پراکسیس نبرد طبقاتی مجبور بود که در برابر "وحدت منطق با تاریخ" موضع بگیرد و حرکت مثبت‌گرا و دترمینیستی تاریخ را به سوی یک سرنوشت مقدر انکار کند. از این لحاظ زمانی که مارکس بر این نکته انگشت می‌گذارد که تنها علم تاریخ را به رسمیت می‌شناسد،^{۳۹} نه تاریخ برای وی یک سوژه‌ی آگاه و حاوی یک منطق ضمنی است و نه حرکت آن به صورت اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو و ضرورتاً به سوی یک فرجام مقدر و خوشایند سمت می‌گیرد. از منظر مارکس این انسان‌ها هستند که از شرایط موجود عزیمت می‌کنند و با آگاهی، یعنی سوژکتیو تاریخ را پدید می‌آورند. البته سرمایه به صورت تاریخی پدید آمده و تکوین یافته است، اما نه به صورت ضرورت خود تاریخ. بلکه از طریق یک "سوژه‌ی فعال"، یعنی سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌شخصیت‌یافته و در فقدان سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی. از این منظر، دلیل کشمکش‌تئوریک

Vgl. Negt, Oskar (۲۰۰۵): Kant und Marx – Ein Epochengespräch, Göttingen, S. ۶۹

^{۳۸} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd I, ..., ebd., S. ۲۸

^{۳۹} Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., S. ۱۶

مارکس نیز با سوسیالیست‌های تخیلی به وضوح روشن می‌شود. از جمله باید این‌جا دوباره از پرودون یاد کرد که تحت تأثیر دیالکتیک هگل فازهای اقتصادی را به صورت محصول منطق ضمنی تاریخ پشت سر یک‌دیگر ردیف می‌کند، در حالی که همان‌گونه که مارکس در کتاب "فقر فلسفه" برجسته می‌سازد، وی به شرح زیر از بررسی آن‌ها عاجز می‌ماند:

«مناسبات تولید هر جامعه یک کلیت را می‌سازند. آقای پرودون مناسبات اقتصادی را طبق معمول به صورت فازهای اجتماعی در نظر می‌گیرد که یک‌دیگر را پدید می‌آورند، [یعنی] از مجموع آن‌ها یکی از دیگری مانند آنتی‌تزی از تزی پدید می‌آید و آن‌ها در ردیف متعاقب و منطقی خود منشأ خرد انسانی را متحقق می‌سازند. موضع ناجور این متد فقط این است که آقای پرودون تا آن‌جایی که می‌خواهد یکی از این فازها را مجزا بررسی کند، قادر به توضیح آن نیست، بدون این‌که به دیگر مناسبات اجتماعی به عقب باز گردد، در حالی که وی این مناسبات را هنوز توسط حرکت دیالکتیکی خود آن بر قرار نکرده است. بعداً اگر آقای پرودون توسط خرد ناب به ایجاد یک فاز دیگر می‌پردازد، این‌گونه به نظر می‌آید که انگاری وی اطفال تازه زایمان‌شده را در برابر خود دارد و فراموش می‌کند که آن‌ها به همان اندازه مسن مانند اولی هستند.»^{۴۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، استناد به یک سوژه‌ی کاذب مانند "منطق ضمنی تاریخ" حتا در شکل ماتریالیستی آن چه عواقب ناگواری را در شناخت‌شناسی پدید می‌آورد.^{۴۱} به بیان دیگر، مارکس مصداق تجربی "دیالکتیک" پرودون را انکار می‌کند، زیرا فازهای اقتصادی نه از طریق منطق ضمنی تاریخ، بلکه از دیالکتیک وجود با آگاهی طبقات اجتماعی و توسط یک سوژه‌ی درون‌ذاتی، یعنی به صورت محصول پراکسیس مولد و نبرد طبقاتی پدید می‌آیند. از این منظر، منطق دیگر مربوط به خود تاریخ نمی‌شود و یک شکل استعلایی که انگاری فرای شناخت و اراده‌ی انسان‌ها قرار گرفته است، به خود نمی‌گیرد. بنابراین مارکس در آثار خود هیچ شک و شبه‌ای به جای نمی‌گذارد که سرمایه در حرکت واقعی و منطقی خود، یعنی در روند ارزش‌افزایی ارزش به هیچ وجه وجود خود را ملغا نمی‌کند. به این عبارت که مارکس البته در نظر می‌گیرد که سرمایه در حرکت واقعی خود مرزها و محدودیت‌های فرماسیون‌های گذشته را جهت تکوین خویش بر طرف می‌سازد، اما هیچ‌گاه نه تمامی آن‌ها را. به بیان دیگر، سرمایه فقط آن مرزهایی را منهدم می‌کند که مانع ارزش‌افزایی ارزش و انباشت آن می‌شوند. لیکن سرمایه خود را در حدود آن مرزها که توسط تکامل تاریخی و واقعی خود پدید آورده و یا از طریق تصویب قوانین دولتی جهت حفاظت از منافع تمامی سرمایه‌داران بر پا شده‌اند، کاملاً آزاد و راضی احساس می‌کند.^{۴۲} به بیان دیگر، فراروی از روش مدرن تولید سرمایه‌داری مشروط به

^{۴۰} Marx, Karl (۱۹۵۹): *Das Elend ...*, ebd., S. ۱۳۰f.

^{۴۱} همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل توضیح دادم؛ انگلس در آثار متأخر خود دچار یک چنین خطای فلسفی شده و با استقلال از پراکسیس و تکامل "ماتریالیسم" متافیزیکی شرایط بحران تئوریک جنبش کمونیستی را پدید آورده است.

Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): *Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost), S. ۱۱, ۴۲, und

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 و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ – از پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷۱ ادامه، برلین

^{۴۲} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): *Grundrisse ...*, ebd., S. ۵۴۳

وجود یک "سوژه‌ی واقعی" است. ما این‌جا با خودانگاری مارکس پیرامون فعالیت تئوریک خویش نیز مواجه می‌شویم که وی آن‌را به شرح زیر در جزوه‌ی "پیش‌درآمدی " یک پراکسیس سیاسی می‌شمارد:

«تمامیت، آن‌گونه که در مغز به صورت تمامیت تفکر ظاهر می‌شود، یک محصول از مغز متفکر است که جهان را از طریق تنها روش ممکنه تصاحب می‌کند، یک روش که از تصاحب هنری، دینی، عملی - ذهنی این جهان متفاوت است. سوژه‌ی واقعی [پرولتاریا] در استقلال خود هم‌چون گذشته خارج از مغز پا بر جا می‌ماند؛ تا وقتی که مغز تنها جنجالی رفتار می‌کند، [یعنی] فقط تئوریک. بنابراین در روش تئوریک باید همواره جامعه به صورت پیش‌شرط تصور در مقابل سوژه [شناسا] معلق باشد.»^{۴۳}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با مضمون دیالکتیک تئوری با پراکسیس در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مواجه می‌شویم که پیوند سوژه‌ی شناسا (مارکس) با "سوژه‌ی واقعی" (پرولتاریا) را ناگسستی می‌سازد و به مقوله‌ی "رتالیسم انقلابی" در اندیشه‌ی سیاسی وی محتوا می‌دهد. مارکس از بدو فعالیت تئوریک خود هر گونه تئوری فلسفی که با پراکسیس سیاسی بیگانه بود، "مدفوع فلسفی" می‌نامید.^{۴۴} وی به همین منوال از "فلسفه" به عنوان "خودارضاعی" نیز سخن می‌راند، در حالی که در برابر آن "دانش مثبت" را به صورت "همبستری عاشقانه" مستقر می‌ساخت.^{۴۵} مصداق تجربی "دانش مثبت" جهان موضوعیت‌یافته به عنوان محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها است. اما از آن‌جا که مارکس آگاهی موجود را کذب و دروغ و محصول از خودبیگانگی خودکرده و خودفریبی "سوژه‌ی واقعی" می‌شمارد، در نتیجه از یک سو، به نقد درون‌ذاتی از اشکال متافیزیکی و اسرارآمیز می‌پردازد و دین، فلسفه و ایدئولوژی را همواره به باد انتقاد می‌گیرد و از سوی دیگر، یک راه حل عملی را برای دگرگونی آگاهانه‌ی پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی و جهت "فراروی مثبت" از روش مدرن تولید سرمایه‌داری ارائه می‌دهد. به بیان دیگر، مارکس از آن واقعیت ابژکتیو عزیمت می‌کند که محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی سوبژکتیو است. این‌جا نه دیگر فلسفه با فلسفه سخن می‌گوید و نه اثری از تفسیر و توجیه مناسبات جهان موضوعیت‌یافته مشاهده و احساس می‌شود. به بیان دیگر، انگیزه‌ی "رتالیسم انقلابی" مارکس تکامل فلسفه‌ی پراکسیس است که بنا بر "پیشگفتار نقد فلسفه‌ی حق هگل" به بهترین وجه ممکنه از خودانگاری فعالیت تئوریک وی به صورت یک پراکسیس سیاسی نیز گزارش می‌دهد. به این صورت که تئوری انتقادی و عمل‌گرایی وی که البته از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی زمینه‌ی متضاد مادی که وی آن‌را "بعد منفعل" نیز می‌نامد، متکامل می‌شود و سپس به صورت جانبدار در کشمکش تئوریک پیرامون آگاهی از تضاد شرکت می‌کند و سرانجام به یک پراکسیس سیاسی و انقلابی دامن می‌زند. سوژه‌ی خودآگاه "انقلاب نیازهای رادیکال" پرولتاریا است^{۴۶} که تحت تأثیر این تئوری از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آید و نظم موجود را به شرح زیر به یک نظم نوین دگرگون می‌سازد:

^{۴۳} Marx, Karl (۱۹۶۹): Einleitung ..., ebd., S. ۶۳۲f.

^{۴۴} Marx, Karl Heinrich (۱۹۷۷): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I S. ۲۵۷ff., Berlin (ost), S. ۳۳۰

^{۴۵} Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., S. ۲۷, ۲۱۸

^{۴۶} Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost), S. ۳۸۶

«همان‌گونه که فلسفه در پرولتاریا تسلیحات مادی خویش، پرولتاریا در فلسفه، تسلیحات ذهنی خویش را می‌یابد، و همین که رعد تفکر اصولی به این زمین ساده‌لوح مردمی برخورد کند، رهایی آلمان‌ها به انسان‌ها تحقق می‌یابد (...). تنها رهایی پراتیک و ممکن آلمان، رهایی از موضع تئوریک است که انسان‌ها را بالاترین موجود برای انسان‌ها می‌شمارد.»^{۴۷}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا دیالکتیک یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا با یک پراکسیس آگاهانه‌ی سیاسی و انقلابی را برقرار می‌سازد. از آن‌جا که انسان سوژه‌ی تولید است و مناسبات انسان‌ها نسبت به یک-دیگر توسط فعالیت پدید می‌آیند و مربوط به پراکسیس می‌شوند، در نتیجه مارکس روند تاریخ ابژکتیو را به صورت تظاهر ضروری مناسبات وارونه‌ی جامعه‌ی بورژوازی، یعنی آن مناسباتی که تحت تأثیر سرمایه طبیعتاً رشد کرده‌اند، به صورت محصول فعالیت آگاهانه‌ی طبقه‌ی حاکم افشا می‌کند، در حالی که شرایط استقلال و آزادی انسان‌ها را مشروط به آن می‌شمارد که مناسبات موجود به کلی دگرگون گردند، به مالکیت اجتماعی در بیابند و توسط کانون افراد همبسته مدیریت شوند.^{۴۸} ما این‌جا با عواقب تحقیقات فلسفی و تجربیات سیاسی مارکس مواجه هستیم که به صورت تئوریک متمرکز می‌گردد و مستقیماً به سوی رهایی انسان نشانه می‌گیرد. به این صورت که مارکس از این نقطه نظر عزیمت می‌کند که رهایی انسان یک امر عاجل اجتماعی است و تئوری جهت ممانعت از تولید اشکال استعلایی راه دیگری ندارد، به جز این‌که از نقد درون‌ذاتی پراکسیس مولد مستدل گردد و بدون وساطت اشکال استعلایی مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی بر آن واکنش کند. به این صورت که مارکس از یک سو، در کشمکش نظری پیرامون آگاهی تئوریک از تضاد دخیل می‌شود و از آن‌جا که تئوری انتقادی و عمل‌گرای وی از سرچشمه‌ی خود (پراکسیس مولد) به خوبی آگاه است، یعنی تئوری وی مانند فلسفه در مضمون هگلی آن، خود را به صورت یک حرکت ناب از تفکر نمی‌فهمد، در نتیجه هیچ-گاه از پراکسیس نبرد طبقاتی مستقل نمی‌گردد، اشکال متافیزیکی و استعلایی به خود نمی‌گیرد و سرانجام پیداست که به اجبار بر پراکسیس سیاسی واکنش و در حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی و به نفع پرولتاریا دخل و تصرف می‌کند. در اندیشه‌ی سیاسی مارکس پرولتاریا "سوژه‌ی واقعی" است و تا زمانی که روش تولید مدرن سرمایه‌داری ادامه دارد، آنتاگونیسم سرمایه محسوب می‌شود. حتی اگر به انقیاد دین، فلسفه و ایدئولوژی کشیده، در روند تولید و فعالیت مولد خود سلب موضوعیت و در جهان از خودبیگانه‌ی کالاها به کلی ناپدید شده باشد. انگیزه‌ی فعالیت تئوریک مارکس نیز بر این اساس است که پرولتاریا را از قدرت بالقوه‌ی خود آگاه و آن‌را بالفعل سازد. این‌جا قدرت سیاسی بستگی به توازن قوای اجتماعی دارد و قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگری است. بنابراین نتایج نبرد طبقاتی نامعلوم و هم‌پروزی و هم‌شکست آن امکان دارد. از این منظر نه حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی از پیش معین شده و نه نتایج آن تقدیر تاریخ بشری است. همان‌گونه که انسان‌ها جهان موضوعیت‌یافته (جامعه‌ی طبقاتی) را از طریق از خودبیگانگی خود کرده به وجود آورده‌اند، به همین صورت نیز قادر هستند که بر اساس امکانات موجود تولیدی و بازتولیدی جامعه و با کسب خودآگاهی ماتریالیستی جهان دیگری را پدید بیاورند. ما این‌جا با نقش "سوژه‌ی واقعی" در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مواجه می‌شویم که به صورت "سوسیالیسم علمی" و با استناد به "دانش مثبت" متکامل می‌شود. پیداست که نزد

^{۴۷} Ebd., S ۳۹۱

^{۴۸} Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., S. ۳۷, ۷۰f., ۲۴۷

مارکس مفهوم "دانش مثبت" در مضمون ریاضی و جبر دترمینیستی آن استفاده نمی‌شود. از آن‌جا که خردمندی در جوامع مدرن و دنیوی یک امر مثبت ارزیابی می‌شود، در نتیجه "دانش مثبت" نزد مارکس به معنی آن دانشی است که با استناد به پراکسیس مولد، یعنی از نقد زندگی واقعی و فعالیت مولد خود انسان‌ها، یعنی از نقد کلیت یک حرکت متضاد ماتریالیستی - دیالکتیکی متکامل شده است که مستقیماً به سوی رهایی انسان‌ها نشانه می‌گیرد. به بیان دیگر، ما در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس با یک فلسفه‌ی عملی مواجه هستیم که موضوع اصلی آن بدون واسطه فراروی از "قلمرو ضرورت" به سوی "قلمرو آزادی" است^{۴۹} که بر ضرورت تشکیل آن به شرح زیر در کتاب "گروندریسه ..." تأکید می‌کند:

«اما در تجربه، اگر شکل معلوم‌الحال بورژوازی برطرف شود، ثروت چه چیز دیگری است به غیر از جهانیت نیازها که در تبادل جهان‌شمول تولید می‌شوند، [یعنی] توان‌ها، لذت‌ها، نیروهای مولد و غیره‌ی افراد؟ تکامل کلی تسلط انسانی بر قوای طبیعی، هم بر طبیعت به اصطلاح [بیرونی] و هم بر طبیعت خود فرد؟ استخراج مطلق خلاقیت وی، بدون هر شرط دیگری به غیر از تکامل سابق تاریخی که این کلیت از تکامل، یعنی تکامل تمامی قوای انسانی به این صورت که نه بنا بر یک اندازه‌ی معین شده از قبل تبدیل به هدف خود کرده شود؟ نه آن‌جا که خود را در یک تعیین بازسازی، بلکه کلیت خود را تولید کند؟ نمی‌خواهد چیز شده باقی بماند، بلکه در حرکت مطلق از شدن است (...).»^{۵۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که مارکس این‌جا رابطه‌ی نظم موجود با یک نظم نوین را برقرار می‌سازد، لیکن سخنان وی فاقد هرگونه از پیشگویی‌های جنجالی و مستقل از پراکسیس و فاقد هر نوع از لحظات ساینتیستی و آپریوریسم است. موضوع تحقیق مارکس از بدو فعالیت تئوریکش "فرد آزاد اجتماعی" است که به صورت "سوژه‌ی واقعی" (کارگر مزدی) به انقیاد محصول فعالیت سوژکتیو و موضوعیت‌یافته خود مانند: دین و سرمایه کشیده شده است. ما این‌جا با جابجایی سوژه با ابژه (محمول) مواجه هستیم که تنها شرط کشف و نقد درون‌ذاتی آن تسلط بر روش نقد دین مارکس است که البته وی از آن برای نقد اخلاق، هنر، سیاست، فلسفه، حق و از جمله اقتصاد سیاسی نیز استفاده می‌کند. از آن‌جا که بنا بر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس تاریخ فاقد یک منطبق ضمنی و انسان همواره در حال شدن است، در نتیجه این امکان نیز وجود دارد که انسان‌ها بر اساس مناسبات موجود تولید و بازتولید اجتماعی و با کسب خودآگاهی ماتریالیستی از اشکال ازخودبیگانه‌ی جامعه‌ی منحل قدیمی فراروی و در توافق همگانی و همبستگی طبقاتی به سوی تکوین تمدن مدرن و تشکیل یک فرهنگ نوین عزیمت کنند. از این پس، شکل انباشت ثروت اجتماعی به کلی دگرگون و قانون ارزش، کار مزدی و حق مالکیت ملغاً می‌گردند، با فراروی از روش مدرن تولید سرمایه‌داری و شکل تولید کالایی جامعه، زنجیرهای تثبیت انسانیت و تکوین روابط اجتماعی انسان‌ها گسسته می‌شوند، روش‌های آموزشی و پرورشی اشکال نوینی به خود می‌گیرند، تبعیض‌های جنسیتی، دینی، ملی و نژادی منحل می‌شوند، کره‌ی زمین به شکل یک کلیت واحد به نظر می‌آید و امکانات طبیعی آن با سزاوارترین روش‌های محیط زیستی استخراج و تبدیل به مایحتاج عمومی و بنا بر توان و نیاز انسان‌ها در اختیار همگان قرار می‌گیرند، توان انسان‌ها به

^{۴۹} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): انسان و طبیعت - تفاوت نقش "علم مثبت" در اندیشه‌ی سیاسی مارکس و انگلس متأخر، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین

^{۵۰} Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... Ebd., S. ۳۸۷

درستی سنجیده و نه در تقابل و رقابت با دیگران، بلکه به سمت تحقق منافع همگانی هدایت می‌شوند، تکامل صنعتی و رشد اقتصادی چهره‌ی زشت و نفس مخرب خود را می‌بازند، زیرا در هماهنگی با نیازهای جامعه و حفاظت ضروری از محیط زیست و به سوی تحقق اهداف انسان‌های آزاد و برابر سمت می‌گیرند، این‌جا شرط آزادی، کرامت و اقبال فردی مشروط به آزادی، کرامت و اقبال همگانی است که البته توسط اداره‌ی شورایی جامعه تضمین می‌شود، سوژه‌ی خودآگاه این حرکت واقعی، انسان به صورت "موجود فعال" است که البته از زمان حال عزیمت می‌کند، در حالی که نسبت به گذشته انتقادی و نسبت به زیست اجتماع آتی اتوپيست است. اما این اتویی محصول تسلط مفاهیم ایده‌آلیستی بر افکار عمومی انسان‌ها نیست، زیرا آگاهی از آن توسط نقد درون‌ذاتی از تاریخ گذشته و تجربیات مؤثر در زمان حال، یعنی از پراکسیس مولد و تجربیات یک جامعه‌ی مدرن، انسان‌گرا و خردمند پدید می‌آید.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما تا این‌جا با سه وجه دیالکتیک در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس آشنا شدیم. اول دیالکتیک به صورت حرکت واقعی سرمایه، دوم، دیالکتیک به صورت روش تحقیق حرکت سرمایه و سوم دیالکتیک تئوری با پراکسیس جهت فراروی (مثبت) از مناسبات سرمایه‌داری است. گرانیگاه تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس کشف انسان به عنوان "موجود فعال" و منطق متضاد سرمایه و انگیزه‌ی اصلی تحقیقات وی "فراروی از فلسفه"، یعنی کشف دیالکتیک "وجود و وجودبایستی"^{۵۱} جهت رهایی انسان‌ها است. در تقابل سیستم فلسفی هایدگر بر اساس هرمنوتیک "وجوددرجا و وجود"^{۵۲} متکامل می‌شود که البته وی آن را "اجرای رادیکال فلسفه" نیز می‌نامد. هابرماس جهت نقد هرمنوتیک میان "زبان طبیعی" و "زبان هنری" تمیز می‌دهد. در حالی که استفاده از زبان طبیعی مربوط به استدلال منطقی و گفتگوی فلسفی می‌شود، لیکن زبان هنری فاقد هر گونه بازتاب تجربی و تنها بر این اصل مبتنی است که مخاطب خود را متأثر و متقاعد ساخته و به سوی یک تصمیم مخصوص براند. وی دو شعبه‌ی متفاوت از زبان هنری را به صورت "رتوریک" و "هرمنوتیک" از یک‌دیگر متمایز و به شرح زیر مضمون هرمنوتیک را برجسته می‌سازد:

«هرمنوتیک بر یک "توان" مبتنی است که ما تا این حد کسب می‌کنیم که "مسلط شدن" بر یک زبان طبیعی را [هم-چون] هنر، بیاموزیم، [یعنی] معنی زبانی و امکان ارتباطی را بفهمیم و در صورت اختلال ارتباطات، قابل فهم سازیم. فهم معنی به سوی محتوای معنایی سخن سمت می‌گیرد، اما هم‌چنین به سوی محتوای معنایی ثابت نوشتاری یا سیستم سمبلیک غیر زبانی، منتها تا آن‌جایی که آن‌ها می‌توانند "ضمیمه‌ی" سخن شوند. ما اتفاقی از هنر فهمیدن و فهماندن سخن نمی‌گوییم، زیرا توان تفسیر که هر سخن‌گویی در اختیار دارد، پیکر هنری می‌گیرد، می‌تواند این‌جا به صورت یک زبردستی هنری پرورش بیابد. این هنر تحت شرایطی که پرسش‌های عملی به سوی تصمیم رانده می‌شوند، نسبت به هنر متقاعد و قانع کردن متقارن رفتار می‌کند.»^{۵۳}

^{۵۱} Sein und Seinsollen

^{۵۲} Dasein und Sein

^{۵۳} Habermas, Jürgen (۱۹۷۰): Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Dialektik und Hermeneutik Bd. I - Methode und Wissenschaft, Hans-Georg Gadamer zum ۷۰. Geburtstag, Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), S. ۷۳ff., Tübingen, S. ۷۳

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روش هرمنوتیک مربوط به تسلط بر آن فنون سخنوری و نوشتاری می‌شود که انسان مخاطب خود را ظاهراً متقاعد می‌کند و به سوی اتخاذ یک تصمیم مخصوص می‌راند، در حالی که برای عواقب یک چنین تصمیمی مصداق و شواهد تجربی در اختیار ندارد. ما این‌جا با فنون تدارک متافیزیک مواجه هستیم. از این بابت، هابرماس پیشنهاد می‌کند که جامعه‌شناسی انتقادی جایگزین فلسفه‌ی هرمنوتیک شود.^{۵۴} این‌جا باید به خصوص از نقش شعر و اسطوره یاد کرد که در اغلب موارد تبدیل به شواهد ظاهری نوشتارها و سخنوری‌های فیلسوفان هرمنوتیکی می‌شوند. در حالی که مارکس جهان موضوعیت‌یافته را از طریق تنها روش ممکنه که البته از روش‌های هنری، دینی، عملی - ذهنی متفاوت است، تصاحب می‌کند، روش هرمنوتیک مربوط به تفسیر و توجیه مفهومی "وجود" می‌شود و در فقدان بازتاب تجربی به کلی از پراکسیس مولد مستقل می‌گردد. پیداست که این‌جا هر گونه توجه‌ای به تضادهای درون-ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید و ضرورت نقد اقتصاد سیاسی ظاهراً بی‌معنی به نظر می‌رسند و آن چیزی که به اصطلاح بی‌معنی است، پرداختن به آن نیز ضرورتی ندارد.

از همین منظر نیز باید به فلسفه‌ی مارتین هایدگر پرداخت. به این عبارت که در اوایل قرن گذشته آمریکا و تمامی قاره-ی اروپا دستخوش دگرگونی‌های عظیم اقتصادی و سیاسی بودند. در حالی که نظام سرمایه‌داری با بحران‌ها ادواری اقتصادی مواجه شده، انبوه کارگران مزدی تحت تأثیر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس که البته در تفسیرهای متنوع به بازار سیاسی عرضه می‌شد، قرار گرفته و به یک خودآگاهی قابل ملاحظه‌ی ماتریالیستی دست یافته بود و جهت تحقق منافع طبقاتی خود به سوی انقلاب سوسیالیستی عزیمت می‌کرد. از جمله باید از پیروزی انقلاب اکتبر در روسیه یاد کرد. در حالی که آمریکا و تمامی کشورهای اروپا درگیر نبردهای سهمگین طبقاتی و عواقب جنگ جهانی اول بودند، انقلاب‌های سوسیالیستی در آلمان سه بار با شکست مواجه شدند. محصول این نبردهای طبقاتی فروپاشی امپراطوری ویلهلم، استقرار جمهوری وایمار و نبرد خونین کمونیست‌ها با سوسیال دموکرات‌ها در آلمان بود که البته توسط تئوری‌های کذب کمینترن توجیه می‌شد.^{۵۵} پیداست که این‌جا جهت ممانعت از انقلاب سوسیالیستی تدارک یک فلسفه‌ی نوین ضروری بود که از یک سو، نقش انقلابی "سوژه‌ی واقعی" را انکار کند و آن‌را از منظر فلسفی به انفعال بکشد و از سوی دیگر، تبدیل به ایدئولوژی بورژوازی جهت تدارک قوای ضد انقلاب شود.

به این ترتیب، هایدگر بر خلاف سنت ایده‌آلیسم آلمانی فلسفه‌ی خود را بر اساس هرمنوتیک "وجوددرجا و وجود" متکامل می‌کند. وی در آغاز دوران فعالیت فلسفی خود تحت تأثیر ایده‌آلیسم استعلایی کانت قرار داشت. ما این‌جا با عواقب مقوله‌ی "خرد عملی" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی مواجه هستیم. در حالی که سوژه در فلسفه‌ی کانت معطوف به شواهد تجربی ایده‌های خودگشته و ظاهراً آرام گرفته است، لیکن آن در یک شکل خودآگاه و اراده‌گرا در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل ظاهر و به صورت آپریور به سوی یک اتوپی ظاهری جهت تشکیل یک جامعه‌ی آشتی‌یافته سمت می‌-

^{۵۴} Vgl. Krüger, Lorenz (۱۹۷۰): Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften, in: Dialektik und Hermeneutik Bd. I - Methode und Wissenschaft, Hans-Georg Gadamer zum ۷۰. Geburtstag, Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), S. ۳ff., Tübingen, S. ۱۵

^{۵۵} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷). در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین

گیرد. از آن جا که هایدگر خود آگاهی و اراده‌گرایی سوژه را اصولاً محصول تولیدات ناب متافیزیکی می‌شمارد، در نتیجه دیالکتیک هگل را سرچشمه‌ی "تجربیات دینی" می‌خواند.^{۵۶} انکار و مردودیت دیالکتیک مربوط به توپولوژی (دیدگاه کلی) فلسفه‌ی هایدگر می‌شود که محمد رضا نیکفر به شرح زیر از آن پرده بر می‌دارد:

«توپیک» حلقه‌ی پیوندی بین "دیالکتیک" و "منطق" است. آن یک "دیالکتیک" ظاهری و به این صورت، محل تولد منطق ظاهری است. توپولوژی تفکر هایدگر در سمت متقابل به پیش می‌رود. آن مایل است که در گفتگو باشد، یک گفتگو که هم صحبت آن خود زبان است. زبان باید به عنوان زبان به بیان بیاید و این مستلزم آن است که ما با زبان یک گفتگو را پیوند دهیم و با آن در گفتگو بمانیم. بنابراین تفکر جایگاهی شده یک "زبان متفکرانه‌ی دوطرفه" (... با زبان است).^{۵۷}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، درحالی که انگیزه‌ی فلسفی هایدگر تنها یک گفتگوی هرمنوتیکی با زبان، یعنی تفسیر مفاهیم موجود توسط یک زبان هنری است، اما محمد رضا نیکفر نه تنها آن را کاملاً منطقی می‌شمارد، بلکه روش تفکر دیالکتیکی در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را به صورت یک تظاهر بی معنی انکار و مردود می‌کند. البته ما با انتقاد هگلی‌های چپ به آکوموداتیسیون، یعنی هماهنگی دین با فلسفه و همچنین نقد مارکس و فویرباخ به جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل آشنا هستیم.^{۵۸} ما همچنین مشاهده کردیم که مارکس حرکت ماتریالیستی - دیالکتیکی را به دلیل وجود یک سوژه‌ی درون‌ذاتی و قدرت نفی آگاهانه‌ی آن ماهیتاً انتقادی و انقلابی می‌شمارد. بنابراین صرف نظر هایدگر از دیالکتیک هگل قابل درک است، در حالی که فلسفه‌ی وی جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم را بی محابا از سنت ایده‌آلیستی آلمانی به ارث می‌برد که ما مضمون آن را از زبان محمد رضا نیکفر به شرح زیر می‌شنویم:

«ما یک ابزار از زبان هستیم و نه برعکس. - تفکر یک گفتگو است. ما به تفکر نمی‌رسیم، بلکه برعکس: تفکرات به ما می‌رسند.»^{۵۹}

بنابراین در فلسفه‌ی هایدگر زبان دیگر یک ابزار، یعنی یک ابژه (محمول) جهت وساطت جهان درونی انسان با جهان بیرونی نیست، بلکه به صورت یک سوژه‌ی آگاه در آمده که انسان را ظاهراً به انقیاد تحقق مقاصد به خصوص خویش می‌کشد. این‌جا نه گفتگو محصول تفکرات سوژه است و نه ابزاری جهت تدارک کنش ارتباطی و تمایز "طرح حقیقی نسبت به طرح اشتباه و ارزش درست و قابل توجیه نسبت به ارزش نادرست" محسوب می‌شود.^{۶۰} به بیان دیگر، در فلسفه‌ی هایدگر مخاطب زبان، خود زبان است و گفتگو هیچ ارتباطی با تبادل نظری انسان‌ها و خردمندی قضاوت آن‌ها پیرامون بازتاب تجربیات گذشته، تدارک افکار عمومی و تحقق اهداف آتی اجتماعی توسط یک "سوژه‌ی واقعی" ندارد. به

^{۵۶} Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۶۹

^{۵۷} Ebd., S. ۳۷۱

^{۵۸} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و حق انقلاب - گفتمانی پیرامون مسیر اندیشیدن انتقادی مارکس از نقد دین تا نقد اقتصاد سیاسی، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۱۵۱ ادامه، برلین

^{۵۹} Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۳۷۲

^{۶۰} Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۲): Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, ۳. Auflage, (۱. Auflage ۱۹۷۶) Frankfurt am Main, S. ۱۹۴

همین منوال، تفکر این‌جا یک شکل انتقادی به خود نمی‌گیرد و ابزار تحصیل و تحقیق حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی در راستای تکامل "دانش مثبت" محسوب نمی‌شود، بلکه تنها یک شکل الهامی به خود گرفته که البته انسان‌شناسی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، یعنی نقش "موجود متفکر" در تشکیل یک جامعه‌ی آشتی‌یافته را به کلی تخطئه می‌کند. بنابراین هایدگر تا این‌جا نه تنها چیز جدیدی به ما نمی‌گوید، بلکه خودش بشخصه اسیر جابجایی سوژه با ابژه و آپریورسم می‌باشد. انگیزه‌ی فلسفی وی عبور از خودآگاهی و اراده‌گرایی در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی است که البته بر اساس تمایز "وجود" از "وجوددرجا" و به شرح زیر توجیه می‌شود:

«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.»^{۶۱}

بنابراین ما این‌جا با یک "وجود" ابژکتیو و ماتریالیستی مواجه نیستیم، زیرا نزد هایدگر "وجود" در پرتو زمان و توسط "وجوددرجا" الهام گرفته می‌شود که البته به صورت "معنی وجود" یک شکل سوژکتیو به خود می‌گیرد. در حالی که فلسفه‌ی هایدگر نزد برخی از کارشناسان آثار وی خاتمه‌ی ذهنیت متافیزیکی در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی اروپای غربی به حساب می‌آید، اما نقطه‌ی عزیمت وی تولید دوگانگی سوژه و ابژه، یعنی تدارک متافیزیک است. وی میان انسان واقعی ("وجوددرجا") و معنی ("وجود") تمیز می‌دهد، بدون این‌که اصولاً دیالکتیک وجود ماتریالیستی با آگاهی ایده‌آلیستی از وجود را متکامل کرده باشد. به نظر وی "وجود" اصولاً درخود و فی‌نفسه نیست و به یک "وجوددرجا" نیاز دارد، زیرا تنها "وجوددرجا" قادر است که حقیقت "وجود" را الهام بگیرد. به بیان دیگر، هایدگر فلسفه‌ی خود را آن سوی تحقیقات تجربی بر پا می‌سازد. به گمان وی فلسفه نه با استناد به علوم متفاوت اجتماعی، بلکه از ریشه‌ی واحد آن‌ها، یعنی از مبدأ "وجود" باید متکامل گردد. ما این‌جا نه با یک بازتاب شناخت‌شناسی (نتوکانتیسم)، نه با یک تئوری شناخت از تاریخ و تکامل مفاهیم تاریخی و نه اصولاً با یک تئوری که تاریخ را به صورت ابژه‌ی تحقیق در نظر دارد، مواجه هستیم، زیرا این‌جا اولویت هستی‌شناسانه‌ی "وجود" در دستور تفکر فلسفی قرار می‌گیرد که نتیجه‌ی آن تنها یک تفسیر از حالت یک موجود حقیقی - تاریخی نسبت به تاریخ‌مندی خود است. به این ترتیب، تاریخ‌مندی برای هایدگر یک دلیل وجود و یک ردیف از اتفاقات محسوب می‌شود که فلسفه باید آن‌ها را در انسان‌ها کشف کند و تنها با استناد به مبدأ اتفاقات تاریخی است که تاریخ می‌تواند، به خود معنی بگیرد.^{۶۲}

بنابراین انتقاد هایدگر از این زوایه به پدیدارشناسی هگل وارد می‌آید که البته وی به مسئله‌ی "ازخودبیگانگی" پی برده است، بدون این‌که موفق به کشف سرچشمه‌ی آن شده باشد. در این ارتباط وی به صورت نموداری به فلسفه‌ی افلاطون استناد می‌کند. به این صورت که انسان‌ها در یک غار حبس و معطوف به سایه‌ها شده‌اند، لیکن از سرچشمه‌ی نور که

^{۶۱} Heidegger, Martin (۱۹۶۰): Was ist Metaphysik? ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۳f., ۱۷

^{۶۲} Vgl. Horkheimer, Max (۱۹۷۰): Geschichte und Psychologie, Doppelheft ۱ / ۲, Alfred Schmidt (Hrsg.), München, S. ۱۲۵f., und

Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۶): Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie, München - Wien, S. ۱۸f.

مولود سایه‌ها است، بی‌خبر هستند.^{۶۳} در حالی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بر اساس یک انسان‌شناسی به خصوص، یعنی "موجود متفکر" متکامل می‌شود و به مضمون سوژه‌ی شناسا دست می‌یابد، لیکن هایدگر پدیدارشناسی وی را متهم به فقدان یک هستی‌شناسی بنیادی می‌کند و با استفاده از روش هرمنوتیک به تکامل یک فلسفه‌ی نوین می‌پردازد. این‌جا هدف پدیدارشناسی ظاهراً این است که "وجوددرجا" واقعی، یعنی همان‌گونه که انسان خود را از خود بروز می‌دهد، برایش جلوه کند. به بیان دیگر، هستی‌شناسی بنیادی هایدگر بر این اصل مبتنی است که اصل "وجوددرجا" را به صورت اصل پدیداری "وجود"، یعنی "معنی وجود" خود درک کند. روش تدارک این فلسفه، هرمنوتیک است که هایدگر مضمون آن را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«هرمنوتیک این وظیفه را به عهده دارد که هر وجوددرجا خود را در خصلت وجودش به این وجوددرجای خود دسترسی بیابد، به آن ازخودبیگانگی خودکرده را که توسط آن وجوددرجا رقم خورده است، خبر دهد و جستجو کند. در هرمنوتیک برای وجوددرجا یک امکان پدید می‌آید که برای خود قابل فهم گردد و باشد.»^{۶۴}

به این ترتیب، هایدگر سه اصل پدیدارشناسی مورد نظر خود را به صورت "تقلیل"، "بازسازی" و "تخریب" در نظر می‌گیرد. وی این‌جا بر این نکته تأکید می‌کند که "ضرورتاً به تفسیر مفهومی وجود و ساختار آن" روی می‌آورد، زیرا تنها از طریق تخریب، یعنی "بازسازی تقلیل‌گرای وجود" که انگاری "یک تقلیل انتقادی از مفاهیم کهن" جهت خلق سرچشمه‌ی آن‌ها است، هستی‌شناسی بنیادی به صورت مبدأ پدیدارشناسی ممکن می‌گردد.^{۶۵} به بیان دیگر، ما این‌جا از یک سو، با یک ابژه‌ی موضوعیت‌یافته به صورت محصول فعالیت سوژه‌کتیو انسانی و از سوی دیگر، با یک تفسیر هرمنوتیک از این ابژه‌ی موضوعیت‌یافته مواجه هستیم. سرچشمه‌ی این دوگانگی تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی است که به صورت علت، یعنی ماهیت ازخودگسیخته‌ی همین زمینه‌ی مادی، معلول خود را نیز به صورت خودتناقض‌گویی اشکال دینی، فلسفی، ایدئولوژیک، خلاصه متافیزیکی پدید می‌آورد. مارکس در همان اوایل فعالیت تئوریک خود به سرچشمه‌ی مادی دوگانگی سوژه از ابژه پی برد و با وجودی که وی با فلسفه‌ی هایدگر آشنایی نداشت، اما انگاری که انتقاد وی مستقیماً به سوی تمایز "وجوددرجا" از "وجود" سمت می‌گیرد. من جهت مصداق این نظریه یک ابتکار نوشتاری به خرج داده‌ام. به این عبارت که مفاهیم فلسفه‌ی هایدگر را در تز چهارم فویرباخ مارکس جایگزین کرده‌ام که از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی و به شرح زیر خواننده‌ی نقاد را با عواقب دوگانگی هرمنوتیکی در فلسفه‌ی هایدگر بیشتر آشنا سازم:

«هایدگر از تجربه‌ی ازخودبیگانگی ایده‌آلیستی [یعنی] دوگانه‌سازی جهان در وجود ایده‌آلیستی و وجوددرجا تجربی عزیمت می‌کند. تلاش وی به این عبارت است که جهان ایده‌آلیستی وجود را در زمینه‌ی تجربی وجوددرجا حل کند. اما این‌که زمینه‌ی تجربی وجوددرجا خود را از خویشتن مرتفع ساخته و خود را در یک قلمرو مستقل در ابرهای وجود مستقر می‌کند، تنها از طریق ازخودگسیختگی و خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی تجربی 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،

^{۶۳} Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۱۵۷

^{۶۴} Heidegger, z.n. ebd., S. ۷۴

^{۶۵} Vgl. ebd., S. ۷۳

پس از آن که، برای نمونه وجود درجا تجربی به صورت راز نهفته‌ی وجود مقدس کشف شد، هم اکنون باید همان اولی را در تئوری و پراکسیس منهدم کرد.^{۶۶}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تفسر هرمنوتیک "وجود" نه تنها با هستی‌شناسی بنیادی به کلی بیگانه است و منجر به کشف مبدأ پدیدارشناسی نمی‌شود، بلکه از پراکسیس مولد به کلی مستقل می‌گردد و در حالی که تضادهای درون‌ذاتی زمینه‌ی مادی و تجربی را به کلی انکار کرده، از خودبیگانگی خود کرده را در نوع دیگری از آن پدید می‌آورد و یا دوباره تجدید و تشدید می‌کند. ما این‌جا با بیماری شناخت‌شناسی در شکل تفسیر هرمنوتیک آن مواجه هستیم که مسبب آن فقدان بازتاب تجربی و استقلال سوژه‌ی شناسا از پراکسیس مولد است. از آن‌جا که بیماری شناخت‌شناسی محصول از خودگسیختگی و خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی مادی، یعنی نتیجه‌ی تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد و با مناسبات تولید در تجربیات جامعه‌ی بورژوازی است، در نتیجه مارکس از یک سو، بر نقش طبقه‌ی حاکم به عنوان فریبکار و عامل از خودبیگانگی و علت تفرقه‌ی طبقاتی و از سوی دیگر، بر خودفریبی، از خودبیگانگی و تفرقه‌ی خود کرده‌ی پرولتاریا تأکید می‌کند که بر لازم و ملزوم بودن آن‌ها انگشت بگذارد. ما این‌جا با عواقب تولیدات دینی، فلسفی و ایدئولوژیک، یعنی با نتایج مجموعه‌ای از اشکال متافیزیکی مواجه می‌شویم، در حالی که محمد رضا نیکفر در کمال تعجب تعریف دیگری از هرمنوتیک را به شرح زیر ارائه می‌دهد:

«انتقاد هایدگر به سنت [ایده‌آلیستی] به سوی این "سمت‌گیری"، [یعنی] به سوی آن تدبیر که عریان‌سازی وجود را از پیش معین کرده است، نشانه می‌گیرد. در واقعیت امر، تخریب تاریخ هستی‌شناسی روشن‌سازی وضعیت هرمنوتیکی پرسش وجود در سنت [ایده‌آلیستی] است. از این طریق کشف می‌شود که تدبیر پرسش هدایت‌شونده‌ی متافیزیک منطبق با وضعیت است و آن چگونه معنی وجود عریان خود را از پیش معین می‌کند.»^{۶۷}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، محمد رضا نیکفر این‌جا مدعی می‌شود که هرمنوتیک نه منجر به دوگانگی و جابجایی سوژه با ابژه (محمول) و تنها یک تفسیر مفهومی از "وجود"، بلکه ظاهراً منطبق با وضعیت خود "وجود" است، در حالی که هم‌زمان متافیزیک هدایت‌شونده "معنی وجود" را نیز از پیش، یعنی آپریور معین می‌کند. ما این‌جا با یک تفسیر هرمنوتیکی از روش هرمنوتیک مواجه هستیم که ظاهراً بازتاب تجربی تفسیر مفهومی را تضمین می‌سازد. از آن‌جا که نه هایدگر یک چنین ادعایی را کرده و نه فیلسوف دیگری چنین تعریفی را از هرمنوتیک ارائه داده است، در نتیجه به نظر می‌رسد که محمد رضا نیکفر ظاهراً خود را کاشف یک مسئله‌ی بسیار مهم شناخت‌شناسی و فلسفی می‌شمارد. به بیان دیگر، وی این‌جا مدعی می‌شود که هایدگر از طریق تفسیر وضعیت هرمنوتیک "وجود"، آن را یک به یک از تجربه به صورت مفهوم فلسفی در می‌آورد و "وجود درجا" را به سوی آن هدایت می‌کند. لیکن ما نزد مارکس مشاهده کردیم که وی از یک "کلیت دیالکتیکی" به صورت یک ساختار بسیار پیچیده و متنوع سخن می‌راند و مفاهیم تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود را تنها یک "ذهنیت مشخص" از آن می‌شمارد. بنابراین این‌جا ادعای محمد رضا نیکفر، یعنی بازتاب هرمنوتیکی تجربه‌ی مشخص در مفهوم مشخص در برابر حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی که به تعریف مارکس

^{۶۶} Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵۶., Berlin (ost), S. ۶

^{۶۷} Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۸۳, vgl. S. ۳۸۶

به دلیل تضادها و سوژه‌ی درون‌ذاتی و دیالکتیک نفی‌کننده‌ی آن‌ها ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، قرار می‌گیرد که البته بررسی عواقب تجربی و تأثیرات آن بر پراکسیس سیاسی موضوع نقد این نوشته است.

ما تا این‌جا با روش شناخت‌شناسی رساله‌ی دکترای محمد رضا نیکفر آشنا شدیم، در حالی که محتوای آن بازسازی فلسفه‌ی هایدگر است که البته با استناد به یکی از درسگفتارهای وی از ترم زمستانی سال ۱۹۵۵ و ۱۹۵۶ میلادی با عنوان "تعیین جایگاه تفکر منطقی از بنیاد" آغاز می‌شود.^{۶۸} این‌جا طرح این نکته ضروری است که محمد رضا نیکفر یک فعالیت شدید ذهنی دارد که البته آن‌را در برخی از موارد با یک زبان بسیار الکن آلمانی بیان می‌کند.^{۶۹} به این ترتیب، وی ظاهراً قادر می‌شود که مفاهیم متفاوت را در ارتباط با یک‌دیگر قرار دهد و با وجود فقدان مصداق تجربی برای آن‌ها به نتایج به اصطلاح فلسفی نیز دست بیاندازد. پیداست که این‌جا تناقض‌گویی و تکرار مکررات برنامه‌ریزی شده است. به خصوص به این دلیل که مفاهیم مورد استفاده‌ی وی معانی سیال دارند. برای نمونه وی در جایی مدعی می‌شود که "وجود" مطلق است، در حالی که در جای دیگری ماهیت آن‌را متغیر می‌شمارد.^{۷۰} وی سپس ادعا می‌کند که "وجود به صورت بنیاد در سوی دیگر هرمنوتیک قرار دارد".^{۷۱} تا این‌جا مخاطب به این نتیجه می‌رسد که هرمنوتیک فن تفسیر "وجود" است، در حالی که وی در جای دیگر هرمنوتیک را نه یک تفسیر مفهومی از "وجود"، بلکه منطبق با وضعیت خود "وجود" می‌شمارد.^{۷۲} وی سرانجام به شرح زیر به این نتیجه می‌رسد:

«وجود بنیاد است. جستجو کردن بنیاد به معنی تحقیق بنیادی است، تحقیق بنیادی وجود توسط ایده‌ی بنیاد هدایت می‌شود.»^{۷۳}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با متافیزیک ناب مواجه هستیم، زیرا محمد رضا نیکفر فاقد یک درک منطقی و تئوریک از رابطه‌ی ماهیت ("وجود درجا") با شکل ("وجود") است. دلیل این تناقض‌گویی‌ها جابجایی سوژه با ابژه (محمول) است که به صورت نقطه‌ی عزیمت تفسیر هرمنوتیک از شکل ظاهری به سوی شناخت ماهیت انسان توجیه می‌شود. در برابر این روش فلسفی، نقد مارکس از دیالکتیک وجود با آگاهی قرار دارد. به این صورت که وی میان "تضاد" (ماهیت وجود، پراکسیس) با "آگاهی از تضاد" (اشکال ظاهری تئوریک مانند: دین، فلسفه، ایدئولوژی) که به "وجود" معنی از خودبیگانه می‌دهند، تمیز می‌دهد و در تز هشتم فویرباخ خود و به شرح زیر بر سرچشمه‌ی متضاد آن‌ها، یعنی بر ضرورت شناخت پراکسیس تأکید می‌کند:

^{۶۸} Vgl. S. ۱۵, ۲۷۰.

^{۶۹} من جهت آگاهی آن دوستانی که به زبان آلمانی مسلط هستند، یک نمونه از جملات رساله‌ی دکترای محمد رضا نیکفر را این‌جا به شرح زیر می‌آورم:

„Die Sorge als *Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)* hat eine gegliederte Struktur. Diese Gegliedertheit konkretisierte sich im Verlauf der Daseinsanalytik in der Gestalt der Dreiheit der existenzialen Situationen.“ (Ebd., S. ۱۲۶)

^{۷۰} Vgl. ebd., S. ۸۱f.

^{۷۱} Vgl. ebd., S. ۸۴

^{۷۲} Vgl. ebd., S. ۸۳

^{۷۳} Ebd., S. ۹۰

«تمامی زیست اجتماعی ماهیتاً پراکسیس است، همه‌ی اسراری که موجب رازآمیزی تئوری می‌شوند، راه حل منطقی خود را در پراکسیس انسانی و در فهمیدن این پراکسیس می‌یابند.»^{۷۴}

بنابراین ما در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس با دو بعد متفاوت از مقوله‌ی "پراکسیس" مواجه می‌شویم. یکی پراکسیس مولد انسانی، یعنی زیست مادی متضاد و دیگری توجیه تئوریک این پراکسیس، یعنی زیست معنوی آن است که در کشمکش با هم‌دیگر یک "کلیت دیالکتیکی" را پدید می‌آورند. این‌جا منظور از زیست معنوی آن اشکال دینی، ایدئولوژیک و فلسفی هستند که به زیست مادی معنی می‌دهند و با تدارک آگاهی از خودبیگانه تضادهای درون-ذاتی پراکسیس مولد را توجیه و مخفی می‌کنند. این‌جا مقوله‌ی "پراکسیس" از روند تکامل تاریخی انسان و با استناد به انسان‌شناسی ماتریالیستی و دیالکتیکی مارکس، یعنی از "موجود فعال" متکامل می‌شود، در حالی که انسان مورد نظر هایدگر یک "موجود نگران" است. به بیان دیگر، مقوله‌ی "نگرانی" در فلسفه‌ی هایدگر یک نقش اساسی بازی می‌کند، زیرا وی نگرانی خود از آن "شناخت فلسفی" را نیز ابراز می‌دارد که از تفسیر هرمنوتیک مقوله‌ی "نگرانی" ناتوان شده است. سپس وی سه وجه ساختاری "نگرانی" را به صورت مقوله‌های "روزمرگی"، "هراس" و "مرگ" در نظر می‌گیرد که البته محصول آن‌ها ظاهراً "خودگریزی" و "خودفراموشی" انسان از "وجود" است که وی به شرح زیر مضمون آن‌را توجیه می‌کند:

«بدین سان، میانگین روزمرگی وجود در جا می‌تواند به صورت زوال یافته - بهره‌برداری شده، پرتاب شده - طراحی شده‌ی [انسانی] که در جهان است، معین شود، نسبت آن مبتنی بر وجود خود در جهان و با دیگران جهت موجودیت شخص خود است.»^{۷۵} «هراس در وجود در جا، وجود را جهت شخصی‌ترین توانایی وجود، یعنی آزاد بودن برای آزادی از انتخاب و تصاحب خود، الهام می‌دهد.»^{۷۵} در وضعیت مرگ وجود در جا خود را حتا از واقعیت بشخصه‌ی مسلم خود جدا می‌کند. با این وجود، آن در پیکر وجود در جا که به سوی مرگ پیش می‌رود، درک خود از جهان را حفظ می‌کند. این پیکره یک شهروند از جهان ما نیست و با این وجود، این جهان را می‌فهمد!^{۷۶}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با ابعاد روان‌شناسی یک انسان ظاهری که انگاری منفعل و مستأصل و در انتظار دریافت الهام و ظهور یک ناجی است، مواجه هستیم، در حالی که هایدگر ظاهراً فلسفه‌ی خود را از روان‌شناسی متمایز ساخته و آن‌را به اصطلاح بر اساس هستی‌شناسی بنیادی متکامل می‌کند. ما تا این‌جا تنها با یک شبه انسان به عنوان یک "موجود نگران" سر و کار داریم که البته هایدگر به علت سوبژکتیو، یعنی سوژه‌ی نگرانی آن اصلاً نمی‌پردازد. لیکن ما در نقد اقتصاد سیاسی مارکس مشاهده کردیم که وی نه تنها به واقعیت سیه‌روزی پرولتاریا، بلکه به علت و سوژه‌ی فعال آن، یعنی به نقد فعالیت آگاهانه‌ی سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته نیز می‌پردازد. ما هم‌چنین مشاهده کردیم که تولید کالایی (ارزش مبادله) و قانون ارزش افزایی ارزش از حرکت واقعی سرمایه، طبقات متضاد و متعارض اجتماعی مانند: سرمایه‌دار، مالک و کارگر مزدی را پدید می‌آورند. البته هایدگر در لفافه و فقط برای

^{۷۴} Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen ..., ebd., S. ۷

^{۷۵} Heidegger, z. n. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd. S. ۱۱۳

^{۷۶} Heidegger, z. n. ebd. S. ۱۵۵

خالی نبودن عریضه در نظر می‌گیرد که "وجوددرجا" به بازار پرتاب شده است. این‌جا "وجوددرجا" به صورت "پرحرفی"، "کنجکاوی" و "دورویی" تشریح می‌شود که یک سقوط و غیرواقعی بودن را تجربه می‌کند.^{۷۷} وی هم‌چنین در مضمون کالا از مقوله‌ی "اسباب" استفاده می‌کند و دلیل نگرانی انسان مورد نظر خود را نامطمئنی از دسترسی به "نان روزانه" می‌خواند.^{۷۸} در حالی که طرح مناسبات متضاد اقتصادی در فلسفه‌ی هایدگر محدود به چند جمله‌ی ساده و سطحی، بی‌محتوا و بی‌معنی می‌شود، اما محمد رضا نیکفر در اواخر اثر خود و در کمال تعجب به شرح زیر مدعی می‌شود:

«بررسی موجودیت انسانی در مورد بررسی وجوددرجا با بررسی مدارک واقعی، [یعنی] با معنی وجود انسان واقعی، آن-گونه که آن‌را هر "انسانی می‌شناسد"، آغاز می‌شود. "مکان‌های" حرکت که "هر انسانی" با آن‌ها آشنا است، "کارخانه" و "بازار" هستند.»^{۷۹}

هر کسی که انتظار دارد که محمد رضا نیکفر با استناد به فلسفه‌ی هایدگر به نقد سپهر تولید (کارخانه) و سپهر توزیع (بازار) پردازد و دلایل "نگرانی وجوددرجا" را از روش تولید مدرن سرمایه‌داری استنتاج کند، واقعاً مایوس و مبہوت می‌شود. با تمامی این وجود وی در کمال پیروی از هایدگر ادعا می‌کند که ما باید خودمان را به صورت هرمنوتیکی (به اصطلاح منطبق با وضعیت وجوددرجا) در حالت این "موجود نگران" قرار دهیم که به درستی فلسفه‌ی هایدگر پی ببریم. به بیان دیگر، وی از مخاطب خود می‌خواهد که از یک تفسیر هرمنوتیکی از "وجود" که به صورت استعلایی، یعنی از گفتگو با زبان و مستقل از پراکسیس مولد پدید آمده، عزیمت کند و بعد از آن است که به وضعیت "وجوددرجا" و واقعیت فلسفه‌ی هایدگر پی می‌برد.

من این‌جا جهت راستی‌آزمایی این نظریه و در کمال اختصار به بررسی دلایل "نگرانی وجوددرجا" از دسترسی به "نان روزانه" می‌پردازم تا خواننده‌ی نقاد را با بی‌اساس بودن "تعیین جایگاه تفکر منطقی از بنیاد" در فلسفه‌ی هایدگر بیشتر آشنا سازم. از آن‌جا که نان نه از آسمان نازل می‌شود و نه محصول تفاسیر هرمنوتیکی و تدارک مفاهیم استعلایی و یا گفتگوی متفکرانه‌ی زبان با زبان است، در نتیجه باید به روند تولید آن در پراکسیس مولد، یعنی به تقسیم کار بسیار پیچیده و متنوع اجتماعی پرداخت. نخست برای کشت بذر گندم نیاز به زمین زراعی است که البته در نظام سرمایه‌داری تحت حفاظت دولت از قانون مالکیت خصوصی قرار دارد. پیداست که کشاورز باید رانت زمین را به مالک آن پردازد، اگر حق مالکیت آن‌را در اختیار نداشته باشد. هم‌زمان زمین زراعی باید شخم زده و برای زراعت آماده شود. پیداست که این‌جا نقش ماشین‌آلات کشاورزی به پیش کشیده می‌شود که البته از ضرورت وجود یک صنعت بسیار بزرگ و گسترده از تولیدات مواد خام (فلزی و شیمیایی)، تولیدات نیمه‌کاره و قطعاتی، دانش مهندسی، مونتاژی و تجربی، تأسیسات تعمیراتی و تجهیزاتی، نمایندگان بازاریابی و فروش و غیره گزارش می‌دهد. پس از کشت بذر گندم پای صنعت شیمیایی به روند تولید "نان روزانه" کشیده می‌شود که محصولات کالایی خود را به صورت کود شیمیایی، سموم حشره‌کش و مواد علف‌زدایی به کشاورز عرضه می‌کند. ما این‌جا نیز با یک شبکه‌ی بسیار گسترده از تقسیم کار اجتماعی

^{۷۷} Vgl. ebd., S. ۱۱۱

^{۷۸} Vgl. ebd., S. ۳۵, ۱۰۴

^{۷۹} Ebd., S. ۲۸۹

مواجه هستیم که از تولید مواد خام، حمل و نقل و دانش تخصصی گرفته تا بازاریابی و فروش محصولات صنعت شیمیایی را در بر می‌گیرد. پس از سم‌پاشی و دروی گندم که البته با ماشین‌آلات مخصوص کشاورزی به انجام می‌رسند، روند حمل و نقل و پاکیزگی محصول و انبارداری آن آغاز می‌شود. سپس گندم به آسیاب منتقل شده و بعداً به صورت آرد گندم در می‌آید و در اختیار نانوا قرار می‌گیرد و سپس در نانوائی تبدیل به خمیر نان و پخته می‌شود. ما این‌جا نیز با تأسیسات و فن‌آوری مدرن نانوائی مواجه می‌شویم که توسط یک شبکه‌ی صنعتی تولید و به بازار عرضه می‌شوند. تا این‌جا تازه روند تولید نان به پایان رسیده است و از این پس، بسته‌بندی، حمل و نقل، عرضه و توزیع آن در اشکال متفاوت آغاز می‌گردد. لیکن این پراکسیس مولد، یعنی از بذر گندم گرفته تا "نان روزانه" توسط یک شبکه‌ی بسیار گسترده و پیچیده‌ی پولی منظم و هدایت می‌شود که البته تنظیم و حفاظت از آن به عهده‌ی دولت است. در حالی که دولت به عنوان خسونت غیر اقتصادی (قوای مقننه، قضاییه و مجریه) روند پراکسیس مولد در نظام سرمایه‌داری را تضمین می‌کند، تداوم زیست ساختاری جامعه منوط به تقسیم کار اجتماعی میان انسان‌ها با توان‌ها و امکانات متفاوت و متنوع است. ما این‌جا با کارگران مزدی مواجه هستیم که به انقیاد خسونت اقتصادی سرمایه کشیده شده و مناسبات شئی‌واره را در زندگی روزمره‌ی خود تجربه می‌کنند. پیداست که آن‌ها جهت بازتولید نیروی کار خود نه تنها به خورد و خوراک، بلکه به مسکن، امکانات امنیتی، سلامتی، تفریحی، بازنشستگی، رفاهی، هنری و رفت و آمدی نیز نیاز دارند. به همین منوال فرزندان آن‌ها هستند که به عنوان نسل آتی کارگران مزدی به غیر از مایحتاج معمول اجتماعی به آموزش و پرورش نیز محتاجند. در تمامی این زنجیره از تولیدات مادی، خدماتی و هنری کارگران مزدی جهت دسترسی به "نان روزانه" فعالیت می‌کنند. از این بابت، مارکس از مقوله‌ی "کارگر کلی" استفاده می‌کند که بر نقش تقسیم کار گسترده‌ی اجتماعی در نظام مدرن سرمایه‌داری انگشت بگذارد که البته در دوران معاصر یک شکل بی نظیر از تقسیم کار جهانی به خود گرفته است. موضوع نقد مارکس این‌جا "کار موضوع شده"^{۸۰} می‌باشد که البته محصولات آن به صورت تولیدات مادی، خدماتی و هنری به جامعه عرضه می‌شود. به این عبارت که وی از یک سو، کار و تقسیم کار اجتماعی را به صورت یک امر ابدی و جهان‌شمول جهت تبادل مادی جامعه‌ی انسانی با طبیعت در نظر می‌گیرد و از سوی دیگر، کار انسانی را از کار حیوانی مجزا می‌سازد. در حالی که حیوانات تبادل مادی خود با طبیعت را غریزی انجام می‌دهند، انسان‌ها با آگاهی و هدفمند کار می‌کنند. این‌جا فعالیت آگاهانه‌ی انسانی به این معنی است که انسان‌ها بر خلاف حیوانات با استفاده از دانش و تجربه، یعنی سوژکتیو کار می‌کنند. آن‌ها هم‌چنین برنامه‌ی روند تولید و تقسیم کار اجتماعی را می‌ریزند و در روند تولید از اسلوب زیبایی‌شناسی پیروی می‌کنند.^{۸۱} بنابراین مارکس با استناد به همین انسان مشخص است که حرکت ماتریالیستی - دیالکتیکی از روند تاریخ را مستدل می‌سازد. به بیان دیگر، انسان به صورت سوژه‌ی آگاه و از طریق "کار شکل‌دهنده و هدفمند"^{۸۲}، ابژه را تبدیل به موضوع خود می‌کند^{۸۳} و از یک سو، نیروی کار خود را در این ابژه موضوع شده می‌سازد و یک موضوع جدید را به وجود می‌آورد که مادی، خدماتی و یا هنری است. در

^{۸۰} Vergegenständliche Arbeit

^{۸۱} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch - Philosophische ..., ebd., S. ۵۱۷

^{۸۲} Formsetzende, zweckmäßige Tätigkeit der Arbeit, vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۲۰۶

^{۸۳} Vgl. ebd., S. ۲۰۶f.

حالی که انسان از سوی دیگر، تحت تأثیر محصول کار خود قرار می‌گیرد و موضوعیت می‌یابد.^{۸۴} به بیان دیگر، اگر محصول کار انسان شئی و مادی، یعنی لباس باشد، آن تبدیل به خیاط می‌شود، اگر محصول کار انسان خدماتی مانند سلامتی باشد، آن نقش پزشک و یا پرستار را به عهده می‌گیرد و اگر انسان موسیقی بنوازد، آواز بخواند و یا فیلم سینمایی بازی کند، آن تبدیل به هنرمند می‌شود. ما در هر سه حالت با فعالیت "محسوس و موضوعیت‌یافته"^{۸۵} سر کار داریم. به این ترتیب، مارکس فعالیت آگاهانه‌ی انسانی را در روند تاریخ و در بستر مشخص فرهنگی و اجتماعی آن مستقر و با استفاده از مفهوم "کار موضوعیت‌یافته" قابل درک می‌سازد که البته محصول آن طبیعت موضوعیت‌یافته و جهان موضوعیت‌یافته است.

بنابراین ما تا این‌جا با یک رشد طبیعی از جامعه‌ی انسانی مواجه هستیم، در حالی که پس از "تقسیم کار واقعی"، یعنی تمایز کار فکری از کار یدی طبقات اجتماعی پدید می‌آیند^{۸۶} و با تکوین تولید کالایی، تحکیم قانون ارزش افزایی ارزش و استقرار صنعت بزرگ یک طبیعت دیگر، یعنی خشونت طبیعی سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته بر جامعه‌ی انسانی تحمیل می‌شود و مشخصاً از همین منظر است که مارکس نقد خود را به روش مدرن تولید سرمایه‌داری وارد می‌آورد. از این پس، روند تولید کالا در کوچک‌ترین اجزا تقسیم و به کارگر مزدی تنها یک جزیی از کار محول می‌شود. ما این‌جا با یک روند از کار یک‌نواخت، خسته‌کننده، فاقد روح و غیر حرفه‌ای مواجه هستیم و تحت این مناسبات است که "کار زنده" به سلطه‌ی "کار موضوع‌شده"، یعنی کار مرده و در شکل سرمایه در می‌آید. به بیان دیگر، خیاط مورد نظر ما تحت مناسبات سرمایه‌داری و در روند تولید کالایی تبدیل به راسته‌دوز آسین چپ یک لباس مخصوص می‌شود و این‌جا همان نقشی را بازی می‌کند که تیلور در سیستم تولیدی خود "گوریل تربیت‌شده" می‌نامد.

بنابراین زمانی که مارکس در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی خود از عبارت "موضوعیت‌یابی به صورت بروز زوال و ازخودبیگانگی" استفاده می‌کند، موضوع نقد وی همان وضعیت کارگر مزدی است که در روند تولید مدرن سرمایه‌داری سلب موضوعیت و ازخودبیگانگی می‌شود. اما از این مهم‌تر، نقش سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته و سوژه‌ی سلب موضوعیت و مولود کار ازخودبیگانگی است که با آگاهی و اراده روند تولید کالایی را برنامه‌ریزی و کارگران مزدی را از طریق کار اضافی پرداخت نشده استثمار می‌کند. ما این‌جا با جابجایی سوژه با ابژه، یعنی با متافیزیک اقتصاد سیاسی مواجه هستیم و از همین بابت است که مارکس در همین‌جا از عبارت "بروز زوال به صورت کار، بروز زوال به صورت دین" استفاده می‌کند. به بیان دیگر، وی این‌جا بر این نکته انگشت می‌گذارد که انسان در روند تولید سرمایه‌داری مانند انسان دینی به صورت پست، ازخودبیگانگی و با یک طبیعت غیر انسانی بروز می‌کند، جهان درونی آن تهی و حیوانی می‌شود. بروز نازل و ازخودبیگانگی انسان‌ها نشانه‌ی فقدان خودآگاهی طبقاتی آن‌ها است که البته تحت تأثیر اشکال متافیزیکی مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی پدید می‌آید. به این صورت که مسئله‌ی استثمار نیروی کار و سلطه‌ی کار مرده بر کار زنده از آگاهی کارگران مزدی زدوده و ظاهراً به کلی پوشیده و تولید انبوه کالاها و خدمات اجتماعی نه محصول فعالیت خود آن‌ها، بلکه به حساب توان مدیریت و برنامه‌ریزی سرمایه‌دار گذاشته می‌شود. نتیجه‌ی کار

^{۸۴} Gegenständlicher Mensch

^{۸۵} Sinnlich, gegenständlich

^{۸۶} Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., S. ۳۱f.

از خودبیگانه انباشت ثروت اجتماعی در شکل مالکیت خصوصی است که سیه‌روزی پرولتاریا و ضرورتاً نبرد طبقاتی را در سپهر تولید جهت آسان‌سازی و مدیریت روند تولید و کوتاهی روزانه‌ی کار و در سپهر توزیع جهت تقسیم مجدد ثروت اجتماعی به بار می‌آورد.^{۸۷} با وجودی که ما این‌جا با تضادهای درون‌ذاتی روش مدرن تولید سرمایه‌داری مواجه هستیم، اما هایدگر کاملاً بی‌اعتنا به آن‌ها و تنها از طریق تفسیر هرمنوتیک مفهوم "نگرانی" از آن‌ها به شرح زیر می‌گذرد:

«نگرانی نیاز به بنیادگذاری در یک خویش‌نماد ندارد، بلکه موجودیت به صورت بنیان ساختاری نگرانی حالت هستی‌شناسی مستقل وجود در جا را ارائه می‌دهد که نسبت آن با کل محتوای ساختاری نگرانی که زوال واقعی، [یعنی] وابسته‌بودن به آن متعلق است، مطابقت دارد. ساختار نگرانی کلاً تفهیم‌شده پدیده‌ی خودبودن را در نظر می‌گیرد. حل و فصل آن خود را به صورت تفسیر معنی نگرانی به اجرا در می‌آورد، به آن صورتی که تمامی وجود از وجود در جا معین می‌شود.»^{۸۸}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تفسیر هرمنوتیک واقعاً معجزه آسا است. البته این‌جا هایدگر به زوال و وابستگی "وجود در جا" (کارگر مزدی) به صورت محتوای "نگرانی" اشاره می‌کند، در حالی که از یک سو، بررسی علت آن را ضروری نمی‌شمارد و از سوی دیگر، حل و فصل این تضاد درون‌ذاتی را به عهده‌ی تفسیر هرمنوتیک مقوله‌ی "نگرانی" می‌گذارد. همان‌گونه که با استناد به نقد اقتصاد سیاسی مارکس مستدل کردم، حرکت واقعی ارزش مبادله به ارزش افزوده قرن‌های متمادی به طول انجامیده تا روش تولید مدرن سرمایه‌داری پدید آمده است. اما کسی که برای مصداق فلسفه‌ی خود نیاز به شواهد تاریخی و تجربی ندارد، انگاری که مجاز است که با توسل به تفسیر هرمنوتیک از پرداختن به آن‌ها صرف نظر کند. ما این‌جا با رشد طبیعی جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که البته در فقدان پرولتاریا به عنوان "سوژه‌ی واقعی" و خودآگاه، از طریق سرمایه به صورت یک "سوژه‌ی خودکار" ظاهراً هدایت و مدیریت می‌شود. بنابراین از منظر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس تمامی اشکال جامعه‌ی بورژوازی مانند: دولت، اقتصاد، صنعت، طبیعت، فرهنگ، تاریخ و غیره با وجودی که ابژه‌ی تحلیل و خارج از ذهنیت سوژه‌ی شناسا قرار دارند، اما محصول فعالیت آگاهانه‌ی سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته و نتیجه‌ی رشد طبیعی سرمایه، یعنی سوبژکتیو محسوب می‌شوند. از این منظر، تمایز میان علوم انسانی و علوم طبیعی غیر ممکن می‌گردد و سوژه‌ی واقعی زمانی به مضمون مقوله‌ی "طبیعت موضوعیت‌یافته" که البته محصول کار از خودبیگانه‌ی خودش است، پی می‌برد که در پراکسیس نبرد طبقاتی به خودآگاهی ماتریالیستی دست بیابد. در برابر هایدگر اصولاً طبیعت را برای انسان به شرح زیر غیر قابل شناخت می‌شمارد:

«تمامی توضیح - اگر ما از توضیح طبیعت سخن برانیم - از این طریق ممتاز است که آن خود را غیر قابل فهم نگاه می‌دارد. انسان می‌تواند مستقیماً بگوید: توضیح [طبیعت] تفسیر چیز غیر قابل فهم است، نه این‌طور که از طریق این تفسیر

^{۸۷} „Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, Entfremdung“. „Entäußerung als Arbeit, Entäußerung als Religion“, Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch - Philosophische ..., ebd., S. ۵۱۲ff.

^{۸۸} Heidegger, z. n. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۱۲۷

چیز غیر قابل فهم بتواند فهمیده شود، بلکه آن اساساً غیر قابل فهم می‌ماند. طبیعت اصولاً به این دلیل قابل توضیح و موضوع توضیح است، زیرا آن اصولاً غیر قابل فهم است.»^{۸۹}

به این ترتیب، یعنی با گسست رادیکال انسان از طبیعت، هایدگر به اصطلاح به این نتیجه می‌رسد که انسان فقط خود را در انسان‌های دیگر می‌تواند قابل فهم سازد، انگاری که انسان‌های مورد نظر وی با طبیعت درونی خود و با طبیعت بیرونی به کلی متمایز و بیگانه هستند. ما این‌جا با یک اقدام ضروری مواجه هستیم که فلسفه‌ی هایدگر را ظاهراً از بازتاب تجربی معاف و روش تفسیر هنرموتیک وی را به اصطلاح توجیه می‌کند. این‌جا دیگر نه خبری از ضرورت بقای انسان، یعنی تبادل مادی انسان با طبیعت توسط کار شکل‌دهنده مشاهده می‌شود و نه انسان اصولاً قادر است که با استناد به رشد طبیعی سرمایه، اشکال جامعه‌ی بورژوازی مانند: دولت، اقتصاد، صنعت، طبیعت، فرهنگ، تاریخ و غیره را بشناسد. صرف نظر از این که "موجود نگران" در فلسفه‌ی هایدگر اصولاً منفرد، منزوی، ناچار و ناتوان از شناخت است و تنها الهام می‌گیرد و در انتظار ظهور ناجی خویش می‌ماند، ما این‌جا با یک "وجوددرجا" سر و کار داریم که ظاهراً از پراکسیس مولد به کلی مستقل گشته است. از آن‌جا که یک چنین انسانی اصولاً وجود خارجی ندارد، در نتیجه ما این‌جا با یک تفسیر هرمنوتیک مواجه هستیم که بیش از یک تظاهر بی معنی از یک انسان غیر واقعی نیست. مارکس در همان اوایل دوران تحقیقاتش به این مسئله پی برد که انسان مورد نظر فویرباخ ("موجود حساس") یک شکل استعلایی دارد، زیرا وی آن‌را از طریق مفاهیم "قلب"، "خرد" و "اراده" تعریف و به عنوان "نوع ماهوی بشر" مطرح می‌کرد. با وجودی که مارکس از هستی‌شناسی بنیادی در فلسفه‌ی هایدگر به کلی بی‌خبر بود، اما از آن‌جا که وی نقد اشکال انتزاعی از انسان‌شناسی را پدید آورده است، انگاری که انتقاد وی مستقیماً به سوی تعریف هایدگر از "موجود نگران" سمت می‌گیرد. من جهت مصداق این نظریه این‌جا نیز به ابتکار نوشتاری خود ادامه می‌دهم. به این صورت که من مفاهیم فلسفه‌ی هایدگر را در تز ششم فویرباخ مارکس جایگزین می‌کنم که با استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی و به شرح زیر خواننده‌ی نقاد را با عواقب تفسیر هرمنوتیکی از یک انسان تخیلی، یعنی از نقش "موجود نگران" در فلسفه‌ی هایدگر بیشتر آشنا سازم:

«**هایدگر ماهیت وجوددرجا را در ماهیت وجود انسانی حل می‌کند.** اما ماهیت انسانی تجریدی منزل‌کرده در شخص منفرد نیست. [ماهیت انسان] در واقعیت خود، مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی است. بنابراین هایدگر که به نقد این ماهیت واقعی نمی‌پردازد، ناگزیر است: ۱. از مسیر تاریخی چشم‌پوشی کرده و روحیه‌ی وجوددرجا را برای خود ثبت کند و یک شخص انسان مجرد و منزوی را به صورت وجود به فرضیه بگیرد. ۲. بدین سان، ماهیت می‌تواند تنها به صورت "نگرانی"، به صورت عامیتی درونی و خاموش که بسیاری از اشخاص را طبیعتاً پیوند می‌دهد، درک شود.»^{۹۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا هیچ‌گونه تفاوتی میان انسان‌شناسی فویرباخ با هستی‌شناسی بنیادی هایدگر مشاهده نمی‌شود. یعنی هیچ تفاوتی وجود ندارد که یک انسان تخیلی از طریق مفاهیم "قلب"، "خرد" و "اراده" تعریف و به عنوان "موجود حساس" یا "نوع ماهوی بشر" مطرح شود و یا این‌که آن "موجود نگران" نام بگیرد و از

^{۸۹} Heidegger, z. n. ebd., S. ۷۵

^{۹۰} Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen ..., ebd., S. ۶

طریق مقوله‌های "روزمرگی"، "هراس" و "مرگ" پدید بیاید. در هر دو حالت انسان‌های مورد نظر فویرباخ و هایدگر محصولات تعریف مفهومی و یا تفسیر هرمنوتیکی، یعنی فاقد مصداق تجربی و تاریخی، مستقل از پراکسیس مولد و لذا تنها اشکال متافیزیکی و استعلایی هستند. حال این پرسش پدید می‌آید که هایدگر با انسان تخیلی خود، یعنی با "وجوددرجا" و مشکل "نگرانی" آن چه می‌کند؟ وی چگونه آن انسان منفرد، منزوی و بیچاره را که تا کنون از طریق مفاهیمی مانند: "روزمرگی"، "هراس" و "مرگ" به انزوا و ذلت ناب "نگرانی" کشیده، آن‌را فاقد توانایی شناخت طبیعت بیرونی و طبیعت درونی خود و تبدیل به یک جسد نیمه مرده ساخته، آن‌را به کلی از پراکسیس مولد مستقل و کاملاً مایوس و معطوف به یک جهان غیرواقعی کرده است، دوباره ظاهراً زنده می‌سازد و به جهان واقعی می‌کشد؟ پاسخ این پرسش تفسیر هرمنوتیکی از مفهوم "بازگشت" است. پیداست که ما این‌جا با موضوع خودآگاهی طبقاتی در مضمون مارکسی، یعنی بن‌مایه‌ی ماتریالیستی - دیالکتیکی آن مواجه نیستیم، زیرا در فلسفه‌ی هایدگر بازگشت "موجود نگران" فقط از طریق "خلسه"، یعنی وجد و از خودبی‌خودی "وجوددرجا" جهت دریافت الهام ممکن می‌گردد. انگاری که "وجوددرجا" در وضعیت پرتاب‌شدگی و سقوط خود به هیچ چیز و جای دیگر نمی‌تواند متکی بماند و همین وضعیت، منجر به کنجکاوی آن پیرامون موجودیت و تاریخ به اصطلاح غیرواقعی خودش می‌گردد. این‌جا حالت "خلسه" نسبت به زمانمندی، یعنی گذشته، حال و آینده و به خصوص در زمان مواجهه‌ی "وجوددرجا" با خطر مرگ پدید می‌آید.^{۹۱} از این پس، انگاری که آینده برای "وجوددرجا" نقش اولویت اساسی به خود می‌گیرد که هایدگر آن‌را "نهایت پدیداری متقابل"^{۹۲} نیز می‌نامد و مضمون ظاهری آن‌را به عبارت زیر تشریح می‌کند:

«وجوددرجا به صورت خود، ماورای خود است. تنها آن موجود که به حالت وجودش استعلا تعلق دارد، برایش ممکن است که مانند هم‌نوعان و بشخصه بوده باشد. استعلا حتا پیش‌شرط برای این است که وجوددرجا خصلت بشخصه داشته باشد. شخصیت وجوددرجا در / استعلا ی خویش بنیاد می‌گیرد (...)»^{۹۳} (...) و از این طریق ما به تعیین مرکزی جهان و زمانمندی قدم می‌گذاریم - خلسه‌های زمانمندی (آینده، گذشته، حال) به سادگی غیابت‌ها نیستند (...) نه به مانند غیابت‌ها در پوچی، بلکه آن‌ها به صورت غیابت‌ها (...) و به دلیل خصلت خلسه‌آور زمان خود یک / فق از وجه غیابت‌های (...) پیش‌تصوری هستند که به خود خلسه‌ها تعلق دارند.^{۹۴}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک ترکیب از مفاهیم هرمنوتیک مواجه هستیم که البته بدون مصداق تاریخی و تجربی یک انسان تخیلی را به عنوان "موجود نگران" پدید و از استیصال به خلسه در می‌آورند و آن‌را سپس به سوی یک افق استعلایی هدایت می‌کنند. لیکن ما در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مشاهده کردیم که وی از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی اوضاع موجود و در پرتو دیالکتیک یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا با یک پراکسیس آگاه و انقلابی، یعنی با اتکا به یک سوژه‌ی درون‌ذاتی (پرولتاریا) است که افق تشکیل سوسیالیسم را به صورت ضرورت تشکیل اوضاع مطلوب و در جهت رهایی انسان‌ها پدید می‌آورد. بنابراین افق سوسیالیسم به عنوان قلمرو آزادی نه

^{۹۱} Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۱۲۶

^{۹۲} Ebd., S. ۱۳۲

^{۹۳} Heidegger, z. n. ebd., S. ۱۶۷

^{۹۴} Heidegger, z. n. ebd., S. ۱۶۷f.

محصول تصورات ناب متافیزیکی و یا نتایج یک فلسفه‌ی استعلایی از زندگی آتی انسان‌ها است و نه با پراکسیس جامعه-ی بورژوازی به عنوان سپهر نبرد طبقاتی بیگانه است. ما این‌جا، یعنی در واقعیت با تضاد درون‌ذاتی سوژه با ابژه و با دیالکتیک آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی مواجه هستیم، در حالی که هایدگر اصولاً روش شناخت‌شناسی فلسفی و تئوریک را به شرح زیر مردود می‌شمارد:

«تا این‌که این رابطه میان دیدن و به چشم آمدن بتواند ناب گردد، ما باید جایگاه انسان به عنوان سوژه و از این بابت، رابطه‌ی سوژه - ابژه را ترک و به یک بعد از ماهیت گذشته‌ی انسان مراجعه کنیم. اکنون آن چیزی که به درستی و البته بدون علم و فعالیت ما به چشمانمان می‌آید، می‌بینیم. ما تنها آن چیزی را می‌شنویم که به آن تعلق داریم، تا آن‌جا که مشمول ادعای آن هستیم.»^{۹۵}

بنابراین آن حقیقت "وجود" که هایدگر در جستجوی آن است نه از طریق تعمیق دانش و شناخت‌شناسی فلسفی و تئوریک پدید می‌آید و نه انسان قادر به مشاهده و کشف آن است. حقیقت مورد نظر وی خودش، یعنی نه از طریق تجربه و تفکر و نه از بطن پراکسیس مولد و تضادهای درون‌ذاتی آن، بلکه مستقلاً و تنها در زمان "خلسه" به چشمان "وجوددرجا" می‌رسد. ما این‌جا با یک واکنش فوق‌ارتجاعی به جامعه‌ی مدرن مواجه هستیم که دوران کلاسیک آن با انقلاب فرانسه، تدوین اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و عروج ایدئولوژی لیبرالیسم رقم خورده است. 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، حقیقت‌یاب و خلاق گشت و به صورت آفریننده‌ی جهان واقعی در مرکز توجه آثار ادبی، هنری، فلسفی مدرن و "دین مثبت" قرار گرفت. بنابراین ایدئولوژی لیبرالیسم یک روحیه‌ی جهان‌شمول از یک جهان مدرن را پدید می‌آورد که دنیوی است و با استناد به خرد بشری موجه می‌شود. یک روحیه که آزادی برای شناخت را حق مسلم خود می‌داند، با استناد به استقلال فردی هیچ چیزی را مگر در کمال آزادی و از طریق دانش بشری 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 سنت‌های معمول دینی و اخروی اصولاً قطع رابطه می‌کند، 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 از تفکرات دینی، اسطوره‌ای و متافیزیکی 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.^{۹۶}

بنابراین ما این‌جا با یک اوضاع اجتماعی مواجه هستیم که ظاهراً در پرتو ایدئولوژی لیبرالیسم پدید آمده و 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 افشار به خصوص منسوب نمی‌شود، بلکه نتیجه‌ی اصول پذیرفته‌شده و

^{۹۵} Heidegger, z. n. ebd., S. ۳۶۴

^{۹۶} Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Die nachholende Revolution, Frankfurt am Main, S. ۱۰۱

زندگی عمومی شهروندان است که سه وجه از خردگرایی، ساختار اجتماعی آن را پدید می‌آورند. اول، خردگرایی اجتماعی است که شامل تشکیل دولت مدرن با تفکیک قوای سه گانه مانند: قوای مقننه، قضاییه و مجریه می‌شود. مسئولیت دولت ایجاد شرایط کلی تولید برای تشکیل بازار و رقابت منصفانه میان سرمایه‌داران 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 نیز می‌شوند و آن را ظاهراً 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 آن را 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.^{۹۷}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه‌ی می‌کند، ما این‌جا با ابعاد ایدئولوژی لیبرالیسم مواجه هستیم که خود را عاری از حقیقت مطلق می‌شمارد، در حالی که هایدگر بر کشف "حقیقت مطلق" پافشاری می‌کند. ما این‌جا با یک کشمکش فلسفی در درون طبقه‌ی حاکم بورژوازی مواجه هستیم که محمد رضا نیکفر از آن به عنوان یک محافظه‌کاری جدید در برابر محافظه‌کاری قدیمی سخن می‌راند. لیکن زبان وی این‌جا خاموش می‌ماند که این محافظه‌کاری جدید محصول یک واکنش توتالیتار و فوق‌ارتجاعی فاشیستی به ایدئولوژی لیبرالیسم است. به این صورت که هایدگر از یک سو مدعی می‌شود که تنها یک حقیقت واحد وجود دارد و از سوی دیگر، آن را تمام و کمال در اختیار قدرتمندان قرار می‌دهد.^{۹۸} مصداق نظری وی ظاهراً فیلسوفان یونان آنتیک هستند که انگاری از بنیاد (وجوددرجا) به گفتگو می‌نشستند و تفکر فلسفی (وجود) را الهام گرفته و به زبان می‌آوردند.^{۹۹} به این ترتیب، محمد رضا نیکفر در پیروی از فلسفه‌ی هایدگر و به شرح زیر مدعی می‌شود:

«اکنون چه کسی این وجوددرجا مشخص است، [یعنی] "در وجود خود ماهیتاً آتی و به صورت آتی بودن هم‌زمان مبدأ بوده است (...)? خود ما تجسم آن هستیم، ما، [یعنی] همان کسانی که بازی بررسی وجوددرجا را تا پایان دنبال کرده، تحت هدایت استاد از جهان "مرد" فاصله گرفته، هراس را تجربه کرده، مستقیماً در چشمان مرگ نگرسته و خود را برای تاریخ جهان گشوده‌اند. ما هم‌اکنون حقیقی شده‌ایم. اما ما شدن خودمان را مدیون وجود فیلسوف هستیم. بنابراین فیلسوف کامل‌ترین مظهر حقیقت است. همان "ما" که ما آن را قبلاً به صورت کارگردان بازی قلم‌داد کردیم و از هویت

^{۹۷} Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): Theorie des kommunikativen Handels, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. I, ۳. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۲۲۶ff.

^{۹۸} Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۲۹۲, ۳۹۱

^{۹۹} Vgl. ebd., S. ۳۶۵

آن پرسیدیم، خود هایدگر است. وی آن سوی هرمنوتیک ایستاده است؛ هدایت پدیدارشناسانه نزد وی قرار دارد، زیرا وی در جستجوی بنیاد است و بینش لحظه‌ای برای بنیاد دارد.^{۱۰۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا مقوله‌ی "جهان مرد" یک تفسیر هرمنوتیک از روحیه‌ی انسان در جهان مدرن است که البته در پرتو ایدئولوژی لیبرالیسم شکل می‌گیرد و یا این‌که آکنده به نهیلیسم شده است. از این منظر، انسان واقعی، یعنی "وجوددرجا" تنها زمانی به اصطلاح ماهیتاً آتی، یعنی پیشرو محسوب می‌شود که از خردمندی خود جهت خودآگاهی ماتریالیستی و اراده‌گرایی طبقاتی فاصله بگیرد و به انقیاد کشفیات فلسفی هایدگر به عنوان مظهر تمام و کمال حقیقت در بیاید. ما این‌جا با خودانگاری هایدگر به عنوان فیلسوف نیز مواجه می‌شویم که از طریق تدارک یک فلسفه‌ی استعلایی خود را به عنوان نظریه‌پرداز بورژوازی فاشیست به جامعه معرفی می‌کند. همان‌گونه که محمد رضا نیکفر به درستی برجسته می‌سازد، هایدگر این را نمی‌گوید که منظورش از فیلسوف خودش است. اما وی این‌را به صراحت می‌گوید که یک حقیقت واحد از "وجود" به غیر از کاشف آن به عنوان فیلسوف نیاز به یک ملت و یک رهبر واحد نیز دارد.^{۱۰۱}

از آن‌جا که روش شناخت‌شناسی هرمنوتیک خود را به کلی از ارجاع به مصداق تجربی و تاریخ بی‌نیاز می‌داند، در نتیجه هایدگر و در پیروی از وی، محمد رضا نیکفر گمان می‌کنند که در کمال آسودگی می‌توانند از طرح ساختاری حقیقت مطلق فیلسوف و وحدت رهبر با یک ملت واحد طفره برونند. لیکن پیش‌شرط تدارک یک چنین مناسباتی تشکیل یک حزب توتالیتار است که البته دشمنانه در برابر دست‌آوردها و روحیه‌ی جهان مدرن مستقر می‌گردد. توفیق حزب توتالیتار بستگی به بحران مدرنیته دارد که به صورت عوامل ابژکتیو و سوژکتیو هویدا می‌گردند. به این صورت که سرمایه در حرکت واقعی خود با حدود درونی (نبرد طبقاتی) و حدود بیرونی (مرزهای ملی به عنوان مرزهای اقتصادی) مواجه و با بروز بحران‌های ادواری اقتصادی بازسازی نیروی کار را چنان مختل می‌سازد و سیه‌روزی پرولتاریا و نبرد طبقاتی را چنان تشدید می‌کند که جامعه‌ی مدنی و ساختار دموکراسی پارلمانی از وساطت این تضادهای درون‌ذاتی عاجز می‌مانند. به این ترتیب، نه ساختار سیاسی دولت بورژوایی قادر است که برای شهروندان امنیت اقتصادی و اجتماعی پدید آورد و نه جامعه‌ی مدنی، یعنی شکل‌های حزبی، صنفی و فرهنگی می‌توانند شهروندان مجزا و منزوی را در خود ادغام سازند و در جهت تداوم اوضاع موجود به یک "توافق فعال" میان طبقات متضاد اجتماعی دست بیابند. از سوی دیگر، در جامعه‌ی مدرن انسان‌ها چنان مجزا و منزوی می‌شوند که عرف جامعه، یعنی تمامی وابستگی‌های اجتماعی - اخلاقی و ارزش‌های دینی - فرهنگی متزلزل و یا به کلی منهدم می‌گردند. از این پس، حتا راه برای جهان‌گریزی به سوی خرافات دینی نیز ظاهراً مسدود گشته است. به این ترتیب، ایدئولوژی لیبرالیسم در بن‌مایه‌ی خود چنان بی‌اعتبار می‌گردد که در جوار عوامل ابژکتیو، آن عوامل ضروری سوژکتیو نیز پدید می‌آیند که افکار عمومی را برای پذیرش ایدئولوژی توتالیتاریسم آماده می‌سازند.^{۱۰۲} ایدئولوژی حزب توتالیتار سوسیال داروینیسم است که البته آن در ابتدا با یک

^{۱۰۰} Ebd., S. ۱۳۹

^{۱۰۱} Vgl. ebd., S. ۲۹۲

^{۱۰۲} Vgl. Arendt, Hana (۱۹۵۵): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt am Main, S. ۲۸۰, ۴۱۳, ۵۱۰, und

برنامه‌ی ملی و ظاهراً فراطبقاتی و به صورت یک حزب دولتی متشکل می‌گردد.^{۱۰۳} در حالی که حزب توتالیتار با دموکراسی پارلمانی و پلورالیسم حزبی شدیداً مخالف می‌کند، اعضا و فعالان آن به افشار اوباش و ارادل تعلق دارند که به صورت رهبر محوری و شبه نظامی سازمان‌دهی می‌شوند. از جمله باید از نقش پرچم و اونیفرم حزبی اوباش و ارادل فاشیست یاد کرد که با شرکت خود در محافل فرهنگی و تدارک مراسم و تظاهرات سیاسی منجر به هراس و ارعاب مخالفان خود و تغییر فضای جامعه می‌شوند. ما این‌جا با ترویج یک فرهنگ سیاسی ضد لیبرالیستی نیز مواجه می‌شویم، زیرا فعالان حزب توتالیتار صداقت حزبی و پیروی بی‌چون و چرا از فرامین رهبر را مایه‌ی افتخار خود می‌شمارند.^{۱۰۴} از آن‌جا که ساختار حزب توتالیتار در شکل هیرارشی متشکل نمی‌شود، در نتیجه رهبر سیاسی تمامی لیدرهای حزبی را شخصاً انتصاب می‌کند، در حالی که نه مسئولیت مشخصی را به عهده‌ی آن‌ها می‌گذارد و نه آن‌ها دارای اُتوریتته جهت اتخاذ تصمیم‌های مهم هستند. به این ترتیب، رهبر حزب موفق می‌شود که بدون رعایت سلسله مراتب و یا اساسنامه‌ی حزبی تمام تصمیم‌های خود را تا پایین‌ترین رتبه‌ها تحکیم کند و از این طریق، حزب توتالیتار را تبدیل به یک ابزار مناسب جهت تحقق اهداف سیاسی، اقتصادی و نظامی خود بشخصه سازد.^{۱۰۵} بنابراین ابعاد قدرت رهبر سیاسی و درجه‌ی خشونت او وابسته به توفیق حزب توتالیتار است. یعنی هر چه جنبش فاشیستی فراگیرتر و موفق‌تر باشد، قدرت رهبر آن نیز افزایش بیشتری به خود می‌گیرد. در حالی که اراده‌ی رهبر قانون حزب توتالیتار محسوب می‌شود، رهبر بدون حمایت انبوه مردم و انبوه مردم بدون رهبر نه هویتی دارند و نه یک نقش قابل ملاحظه‌ی اجتماعی را بازی می‌کنند.^{۱۰۶} ما این‌جا با یک ساختار بسیار هولناک حزبی جهت سلطه‌ی مطلق فردی بر یک ملت به اصطلاح واحد مواجه هستیم، در حالی که محمد رضا نیکفر در پیروی از فلسفه‌ی هایدگر و بدون کوچک‌ترین انتقادی به وی رابطه‌ی فیلسوف، رهبر و ملت را به عبارت زیر برجسته می‌سازد:

«تخریب و سازندگی به یک‌دیگر تعلق دارند. آن کسی که می‌خواهد یک جهان جدید را بنا سازد و در آن یک نظمی را که تا کنون هرگز نبوده، بی‌آفریند، باید جهان قدیمی و نظم قدیمی آن را نابود کند. فیلسوف نیروی سازنده‌ی خود را از عزم راسخ متافیزیکی خود دارد. اما هنوز یک مهره‌ی مصمم دیگر هست: قهرمان. قهرمان مانند فیلسوف یک نیروی مخرب - سازنده دارد. با [حضور] وی تاریخ واقعی باید آغاز شود. وی جهان غیرتاریخی را نابود و یک جهان نو را بر پا می‌کند. جهان تاریخی است، اگر آن خود را از امکانات خود بفهمد. مختص‌ترین امکان جهان [وقتی پدید می‌آید که] یک ملت تاریخی خود را در قهرمان متجسم می‌سازد. توسط وی یک ملت تاریخی می‌شود. قهرمان به صورت امکان به خصوص یک ملت باید خود را به نوبه‌ی خود از واقعیت خویش بفهمد. خودفهمی قهرمان یک دانش صریح و روشن نیست. دانش صریح و روشن تنها در اختیار فیلسوف قرار دارد. قهرمان به عنوان رهبر ملت باید از طریق فیلسوف

Vgl. Hildebrand, K. (۱۹۹۹): *Stufen der Totalitarismus-Forschung*, in: *Totalitarismus im ۲۰. Jahrhundert*, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ۳۳۶, Jesse, E. (Hrsg.), S. ۷۰ ff., Bonn, S. ۷۷f.

^{۱۰۳} Vgl. Arendt, Hana (۱۹۵۵): *Elemente ...*, ebd., S. ۴۰۶f.

^{۱۰۴} Vgl. ebd., S. ۵۲۱f., ۵۲۴

^{۱۰۵} Vgl. ebd., S. ۵۷۸f.

^{۱۰۶} Vgl. ebd., S. ۵۲۳f., ۵۹۲f.

هدایت شود. قدرت دنیوی باید خود را تابع قدرت متافیزیکی سازد. این تبعیت یک نوع پیمان است. از طریق آن یک عصر جدید آغاز می‌شود. این آغاز مطلق است. انسانیت یک بار برای همیشه از وضع ناگوار خود بیرون می‌آید.^{۱۰۷}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با عرفان، یعنی با "وحدت وجود" در شکل به اصطلاح فلسفی و این‌جهانی آن مواجه هستیم. از این بابت، هایدگر نه افکار، بلکه "دستان رهبر را معجزه آسا" می‌خواند. این‌جا مفهوم "دستان" یک تفسیر هرمنوتیکی از تصمیم‌های قاطع یک رهبر توتالیتراست که آدولف هیتلر را در حالت سخنرانی‌های عصبی خود به یاد مخاطب می‌آورد. بنابراین در فلسفه‌ی هایدگر روح و جسم به صورت فیلسوف و رهبر از یک‌دیگر متمایز هستند که البته ظاهراً در شکل تاریخ و با یک ملت ظاهراً واحد به وحدت تمام و کمال می‌رسند. در حالی که عرفان از رستگاری مؤمنان سخن می‌گوید، محصول این تفکرات ناب متافیزیکی به اصطلاح رهایی انسانیت از وضعیت ناگوار خویش است. البته محمد رضا نیکفر نیز انکار نمی‌کند که این اشکال استعلایی محصول روش شناخت‌شناسی هرمنوتیک هستند. از این بابت، وی میان تئوری باطنی و تئوری ظاهری تمیز می‌دهد^{۱۰۸} که البته علم آن‌را با استناد به هایدگر و به شرح زیر متوتولوژی می‌خواند:

«از آن‌جا که متوتولوژی از هستی‌شناسی رشد و از معنی وجود که به روش موجودیت موجود از مناطق وجودی متفاوت راه می‌یابد، عزیمت می‌کند، در برابر یک امتحان قرار دارد که به آن سو نشانه می‌گیرد که نتایج "دانش مثبت" را جمع‌آوری و در یک جهان‌بینی مفصل ادغام سازد. این امتحان می‌خواهد از هستی یک هستی‌شناسی، [یعنی] یک "متافیزیک از نتایج به خصوص" بسازد.»^{۱۰۹}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، متوتولوژی نه از پراکسیس مولد و نه از واقعیت موضوعیت یافته، بلکه از هستی‌شناسی و از معنی یک "وجود" جهان‌شمول عزیمت می‌کند، نتایج "دانش مثبت" را به صورت متافیزیکی در می‌آورد و سپس آن‌را به صورت هستی‌شناسی بنیادی بر ذهنیت سوژه و افکار عمومی استوار می‌سازد. این‌جا انگاری قرار بر این است که متافیزیک واقعیت را بسازد، نتیجه آغاز را پدید بیاورد و فرزند مادر را بزاید. ما این‌جا با همان انتقادهایی مواجه هستیم که مارکس به دلیل جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل وارد می‌آورد. بنابراین مارکس نه با وساطت "ایده‌ی مطلق" و یا تفاسیر هرمنوتیکی از مفاهیم، بلکه مستقیماً به تاریخ انسان‌ها می‌پردازد. زیرا تمامی ایدئولوژی‌ها یا یک درک وارونه از تاریخ را ارائه و یا این‌که آن‌را به یک تجرید کلی تقلیل می‌دهند.^{۱۱۰} از آن‌جا که مارکس به این نتیجه رسیده بود که انسان خود را از بطن پراکسیس مولد و در نبرد طبقاتی متکامل می‌کند و به خودآگاهی طبقاتی می‌رسد، در نتیجه وی از حرکت واقعی عزیمت و ذهنیت مشخص و مفاهیم دیالکتیکی را به عنوان اسلوب "دانش مثبت" متکامل می‌کرد. من این‌جا نیز جهت مصداق این نظریه به ابتکار نوشتاری خود ادامه می‌دهم. به این عبارت که مفهوم "معنی وجود" را در یک نقل قول از کتاب "ایدئولوژی آلمانی" جایگزین می‌کنم که از منظر تئوری

^{۱۰۷} Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۱۵۴f.

^{۱۰۸} Vgl. ebd., S. ۱۴۰.

^{۱۰۹} Ebd., S. ۱۶۲, und vgl. S. ۱۹۱.

^{۱۱۰} Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., S. ۱۸.

ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس و به شرح زیر خواننده‌ی نقاد را با عواقب جابجایی سوژه با ابژه در فلسفه‌ی هایدگر بیشتر آشنا سازم:

«بنابراین آن‌جا که شناخت جنجالی هایدگر نزد زیست واقعی خاتمه می‌یابد، دانش واقعی و مثبت هم آغاز می‌شود، [یعنی] تشریح فعالیت پراتیک و روند تکامل پراتیک انسان‌ها. آن‌جا که کلی‌گویی از معنی وجود خاتمه می‌یابد، دانش واقعی باید جایگزین آن شود. با تشریح واقعیت، فلسفه‌ی مستقل محیط وجودی خود را از دست می‌دهد. به جای آن می‌تواند در نهایت یک جمع‌بندی از کلی‌ترین نتایج بیاید که می‌تواند خود را از نگرستن دقیق تکامل تاریخی انسان‌ها تجرید کند. این تجریدها برای خود، [یعنی] مجزا از تاریخ واقعی از هر لحاظ فاقد ارزش هستند.»^{۱۱۱}

بنابراین موضوع "دانش مثبت" نزد مارکس تنها مربوط به شواهد تاریخی و تجربیات واقعی از پراکسیس مولد، یعنی تکامل انسان‌های واقعی و اجتماعی و جامعه‌ی مشخص انسانی می‌شود و از این منظر، متونولوژی هیچ ارتباطی با دانش حقیقی، تاریخی و مثبت ندارد. به بیان دیگر، ما در فلسفه‌ی هایدگر فقط با دنیای اوهم، آرزوها و تخیلات ناب متافیزیکی مواجه هستیم، در حالی که وقایع تاریخی گزارش‌های دیگری را به ما می‌دهند. به این صورت که پس از مصادره‌ی قدرت سیاسی توسط حزب ناسیونال سوسیالیسم آلمانی به رهبری آدولف هیتلر بود که در واقعیت یک عصر جدید در تاریخ آلمان آغاز شد. ما این‌جا با دگرگونی روحیه‌ی بورژوازی نیز مواجه می‌شویم. به این دلیل که بورژوازی جایگاه اجتماعی، حق مالکیت و تمول مادی خود را مدیون فعالیت خود بشخصه می‌شمارد که البته با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی توجیه می‌شود. به این صورت که انگاری انسان منفرد جهت بقای خود طبیعت خشن را دگرگون می‌سازد و زمین حاصل‌خیز و محصولات "کار خود" را به مالکیت خویش در می‌آورد. از این منظر، حق مالکیت خصوصی یک شکل طبیعی به خود می‌گیرد. از سوی دیگر، قوانین بازار آزاد هستند که با استناد به خردمندی، یعنی طبیعت انسان موجه می‌شوند. انگاری که صاحبان کالا صرفاً منافع اقتصادی خود را دنبال و طبق قوانین عرضه و تقاضا در بازار، قیمت عادلانه‌ی کالای خود را نیز دریافت می‌کنند. این‌جا قوانین بازار به صورت یک "دست نامریی" به نظر می‌آیند که انگاری تحقق منافع فردی را با ملزومات منافع عمومی به کلی منطبق می‌سازند. یعنی هم این‌که انسان‌ها اهداف شخصی خود را دنبال و تحت تأثیر رقابت، کالاهای خود را در بازار مبادله کنند، ثروت جامعه نیز به کمال می‌رسد و بدین سان رفاه ملت نیز پدید می‌آید. از این منظر، قیمت کالاها به صورت "قیمت طبیعی" آن‌ها و اقتصاد بازار به صورت یک "نظم طبیعی" به حساب می‌آیند که ظاهراً تحکیم نهایت انصاف را تضمین می‌سازند. انگاری که استقرار بازار آزاد نه تنها منجر به آزادی و برابری تمامی شهروندان می‌شود و از وقوع هرج و مرج اجتماعی ممانعت می‌کند، بلکه به دلیل ذات خردمند نظام سرمایه‌داری، یعنی تطبیق کامل جامعه‌ی بورژوازی با طبیعت انسان‌ها است که آن ظاهراً یک طرح کاملاً موفق، منطقی و ابدی به نظر می‌آید و به اصطلاح بدون هرگونه آلترناتیوی محسوب می‌شود.^{۱۱۲}

پیداست که از این منظر نبرد طبقاتی جهت اداره‌ی روند تولید و تقسیم مجدد ثروت اجتماعی به صورت اختلال در یک نظم به اصطلاح طبیعی و خردمند به نظر می‌رسد و سرکوب جنبش کارگری به عنوان علت خردستیزی و مسبب هرج و

^{۱۱۱} Ebd., S. ۲۷

^{۱۱۲} Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft ..., ebd., S. ۳۴ff.

مرج اجتماعی کاملاً ضروری و منطقی به نظر می‌آید. بنابراین اتفاقی نیست که بورژوازی آلمان جهت ممانعت از انقلاب سوسیالیستی به همکاری با حزب ناسیونال سوسیالیسم روی آورد و با وجود مخالفت‌های ظاهری به تبعیت از رهبری آدولف هیتلر تن داد. از این پس، ایدئولوژی سوسیال داروینیسیم تبدیل به ذهنیت دستگاه ساختاری یک دولت فاشیست شد که ظاهریت تئوریک خود را مبدل به سیه‌روزی زندگی واقعی انسان‌ها در آلمان، اروپا و شمال آفریقا سازد. نخست پارادایم سیاست اقتصادی کشور بود که جهت انهدام جنبش کمونیستی - کارگری و تدارک یک جنگ تمام عیار جهت تقسیم مجدد جهان در "اولویت سیاسی" قرار گرفت. به این ترتیب، دولت فاشیستی ابزار سیاسی را جایگزین ابزار اقتصادی کرد و شکل نوین "سرمایه‌داری دولتی توتالیتار" را پدید آورد که البته روش تولید و توزیع و سمت و سوی تجارت آن از طریق رهبر معین و توسط بالاترین مقام‌های حزبی و نظامی مدیریت می‌شد.^{۱۱۳} بعداً دگرگونی ساختارهای اجتماعی جهت ترویج ایدئولوژی سوسیال داروینیسیم بود که از طریق "صنعت فرهنگ" تحقق یافت. به این ترتیب، نه تنها بت‌انگاری کالاها در افکار عمومی کارگران عمق بیشتری به خود گرفت، بلکه تعمیم مناسبات شئی‌واره به صورت یک قدرت فوق‌العاده عظیم به نظر می‌آمد که ظاهراً انسان‌ها را سلب خرد، اراده و آزادی می‌کرد.^{۱۱۴} در حالی که "صنعت فرهنگ" سازمان‌دهی و تعمیم سوسیال داروینیسیم را به عنوان ایدئولوژی سرمایه‌داری دولتی توتالیتار به عهده داشت، حاکمیت فاشیستی آلمان منطق سیستم بوروکراتیک را به سوی تحقق اهداف سیاسی آدولف هیتلر سمت داد. به این ترتیب، خردگرایی جامعه‌ی مدرن بورژوازی تبدیل به ابزار بوروکراسی جهت تسلط بر طبیعت بیرونی و حکومت بر طبیعت درونی انسان‌ها شد. ما این‌جا با پدیده‌ی "خرد ابزاری" مواجه هستیم که مانع خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان‌ها می‌شود و تحکیم خشونت فاشیستی بر جامعه‌ی انسانی را تضمین و ظاهراً ابدی می‌سازد.^{۱۱۵}

به این ترتیب، تمامی امکانات یک حزب توتالیتار در اختیار آدولف هیتلر قرار گرفت که وی بر ملت آلمان مسلط شود و به اهداف سیاسی، اقتصادی و نظامی خود جامعه‌ی عمل ببوشاند. از آن‌جا که رهبر حزب توتالیتار مسئولیت سیاسی را منحصر به خود می‌کند و بالاترین مقام‌های حزبی، نظامی و اقتصادی از منتصبان وی و فقط به وی پاسخگو هستند و از آن‌جا که رهبر توتالیتار نه انتقاد به خود و نه انتقاد به منتصبان خود را می‌پذیرد، زیرا تقبل انتقاد به معنی قبول بی‌صلاحیتی خود وی است، در نتیجه تصحیح و تعویض سیاست‌های آدولف هیتلر همواره با کشتار فعالان حزبی و زبردستان وی همراه بود که البته با استفاده از "صنعت فرهنگ" و به صورت تبلیغات ایدئولوژیک همواره با لاف و

^{۱۱۳} Vgl. Pollock, Friedrich (۱۹۷۵): Studien des Kapitalismus, Helmut Dubiel (Hrsg.), München, S. ۲۷f., ۷۲f., ۸۰.

^{۱۱۴} Vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۴): Jargon der Eigentlichkeit - Zur deutschen Ideologie, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۴۱۳ff., Frankfurt am Main, S. ۳۴۹, ۴۵۴f., und

Vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۷۷): Re'sume' über Kulturindustrie, in: Gesammelte Schriften Band ۱۰ (۱), Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۷), S. ۳۳۷ff., Frankfurt am Main, S. ۳۳۷f., und

Vgl. Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (۱۹۴۷): Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente, Amsterdam, S. ۱۷۵, und

مقایسه، آدورنو، تئودور (۱۳۸۵): انتقاد فرهنگی و جامعه، در جامعه‌شناسی انتقادی، ویراستار: پل کانرتون، مترجم: حسن چاوشیان، صفحه‌ی ۳۰۲ تا ۳۰۳، تهران، ۳۰۳

^{۱۱۵} Vgl. Horkheimer, Max (۱۹۶۷): Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft, Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende, Alfred Schmidt (Hrsg.), Frankfurt am Main, S. ۳۰, ۹۴

گزارش‌های حزبی همراه می‌شد. انگیزه‌ی حزب ناسیوال سوسیالیسم آلمان سازمان‌دهی یک جنبش توتالیتر بود که روش زندگی ملت را با ایدئولوژی سوسیال داروینیسم منطبق می‌ساخت و به انقیاد اهداف رهبر توتالیتر می‌کشید. به این ترتیب، شکست سیاست‌های رهبری به حساب نافرمانی‌ها یا بی‌کفایتی‌های زیردستان آدولف هیتلر گذاشته می‌شد. از جمله باید از دادگاه‌های آلمان نازی در سال ۱۹۳۷ میلادی یاد کرد که به اعدام اعضای فراکسیون ریوم انجامید.^{۱۱۶} از آن‌جا که رهبر توتالیتر فقط به حذف فیزیکی رقبای سیاسی خود اکتفا نمی‌کند، در نتیجه تمام نهادهای اجتماعی و ساختارهای سنتی را که مانع تحقق اهداف فردی آدولف هیتلر می‌شدند، توحالی و یا به کلی منهدم گشتند. به این ترتیب، جامعه‌ی سیاسی از اپوزیسیون به کلی تخلیه و جامعه‌ی مدنی به کلی حذف شد، در حالی که سازمان‌دهی اجتماعی به دست انحصاری حزب توتالیتر افتاد.^{۱۱۷} هم‌زمان ارتش آلمان بود که با انتصاب کادرهای نخبه‌ی حزبی به عنوان کمیسارهای سیاسی، امنیتی و نظامی به سلطه‌ی اراده‌ی فردی آدولف هیتلر در آمد.^{۱۱۸} با اختلال در کلیت دستگاه بوروکراسی نه دیگر سلسله مراتبی رعایت می‌شد و نه اعمال طرح‌های اجتماعی بدون ابلاغیه‌ها و یا دستورهای شفاهی رهبری کوچک‌ترین اعتباری داشت. محصول این ساختار شکنی بنیادی، نا امنی مداوم جانی و مالی شهروندان کشور آلمان بود که البته توسط اخلال در قانونمندی دولت و قانونمداری جامعه پدید می‌آمد.^{۱۱۹}

پس از انهدام اپوزیسیون و شکست هرگونه مقاومت سیاسی در برابر اراده‌ی فردی آدولف هیتلر بود که نوبت به یهودیان آلمانی تبار رسید و جنگ نژادها تبدیل به موضوع ایدئولوژی سوسیال - داروینیسم شد. از این پس، "صنعت فرهنگ" به تحقیر و توهین یهودیان شدیدتر از گذشته دامن زد و از نژادهای "فرومایه" به عنوان دشمنان ابژکتیو ناسیونال سوسیالیسم یاد کرد. به این ترتیب، راسیسم تبدیل به توجیه ایدئولوژیک جهت کشورگشایی و محرک اتخاذ تصمیم‌های سیاسی دولت آلمان نازی شد.^{۱۲۰} این‌جا مفهوم "دشمن ابژکتیو" برای تحکیم ساختار حزبی و افزایش شور و هیجان جنبش توتالیتر بسیار سازنده بود، زیرا پس از توفیق در نابودی یک دشمن خیالی ظاهراً باید نوبت به دیگری می‌رسید. دلیل دشمن تراشی مداوم بستگی به سرشت جهان‌شمول جنبش توتالیتر داشت، زیرا یک چنین جنبشی طبیعتاً با موانع مواجه می‌شد و باید برای تداوم و ترویج خود آن‌ها را یکی پس از دیگری منهدم می‌کرد. بنابراین اتفاقی نیست که برنامه‌ی یهودستیزی در دوران آلمان نازی به اسلاوستیزی، کولی‌ستیزی، کشتار دگرباشان جنسیتی، قتل‌عام معلولان

^{۱۱۶} Vgl. Arendt, Hana (۱۹۵۵): Elemente ..., ebd., S. ۵۹۴f.

^{۱۱۷} Vgl. ebd., S. ۶۲۸f.

^{۱۱۸} Vgl. ebd., S. ۴۱۹, ۴۹۲f., und

Vgl. Maier, H. (۱۹۹۹): 'Totalitarismus' und 'politische Religionen', in: Totalitarismus im ۲۰. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ۳۳۶, Jesse, E. (Hrsg.), S. ۱۱۸ff., Bonn, S. ۱۱۸f., und

Vgl. Luks, L. (۱۹۹۹): Bolschewismus, Faschismus, Nationalsozialismus - Verwandte Gegner?, in: Totalitarismus im ۲۰. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ۳۳۶, Jesse, E. (Hrsg.), S. ۴۰۴ff., S. ۴۰۶

^{۱۱۹} Vgl. Arendt, Hana (۱۹۵۵): Elemente ..., ebd., S. ۳۰۴

^{۱۲۰} Vgl. ebd., S. ۶۶۹, ۷۲۱, ۷۲۷f., und

Vgl. Bracher, K. D. (۱۹۹۹): Das ۲۰. Jahrhundert als Zeitalter der ideologischen Auseinandersetzung zwischen demokratischen und totalitären Systemen, in: Totalitarismus im ۲۰. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ۳۳۶, Jesse, E. (Hrsg.), S. ۱۳۷ff., Bonn, S. ۱۳۷f.

جسمی و روحی و سپس به بیماران ریوی و قلبی گسترش یافت.^{۱۲۱} مکان کشتار "دشمنان ابژکتیو" اردوگاه‌های نابودی دولت فاشیستی آلمان بودند که البته زمان اقامت در آن‌ها با کار اجباری و سوءتغذیه نیز همراه بود.^{۱۲۲} این‌جا هم‌زمان یک آزمایشگاه برای بررسی همه‌جانبه‌ی طبیعت انسان به حساب می‌آمد. در حالی که پزشکان آزمایش‌های همه‌جانبه‌ای را روی ساکنان این اردوگاه‌ها انجام می‌دادند و روان‌شناسان در حال بررسی حدود مقاومت انسان‌ها و کشف شرایط تسلط مطلق بر افکار عمومی بودند، جامعه‌شناسان باید اثبات می‌کردند که انسان‌ها به صورت مطلق قابل کنترل هستند. هرگونه عملی با آن‌ها ممکن است، هر کسی جایگزینی دارد، مجازات نیازی به گناه یا خلاف ندارد، تعلق به یک "نژاد فرومایه" برای مجازات کافی است، استثمار نباید سود بیاورد، کار نباید نتیجه‌ی اجتماعی داشته باشد و منجر به موضوعیت‌یابی انسان‌ها شود. به این ترتیب، برای حکومت فاشیستی آدولف هیتلر ظاهراً ممکن شد که تصور عدالت اجتماعی و منطق حقوقی و اخلاقی جهت درک مجازات را به کلی نابود کند و برای انسان‌ستیزی خود توجیه‌های کذب بیافد. تمامی این جنایات علیه بشریت از طریق دروغ‌های تبلیغاتی "صنعت فرهنگ" بازتاب می‌یافت. هدف این تبلیغات کذب از یک سو، نابودی حافظه‌ی تاریخی جامعه و از سوی دیگر، ترویج گفتمان راسیستی و تعمیم فن بیان توتالیتار بود. به این صورت که رهبران توتالیتاریست نه تنها از جنایات سابق خود خجالت نمی‌کشند، بلکه در ارتکاب به جنایات آتی خود هم کاملاً مصمم هستند و از آن‌ها با کمال افتخار نیز گزارش می‌دهند. به این ترتیب، آگاهی فردی و خردمندی مقوله‌های اجتماعی دچار یک اختلال مزمن می‌شوند و طبیعت انسان به تسلط "خرد ابزاری" جهت تحقق اهداف فردی یک رهبر توتالیتار در می‌آید. از جمله باید از آرمان‌های فاشیستی مانند: "هیتلر آلمان، آلمان هیتلر"، "تقاضای جنگ مطلق" و "پیروزی یا نابودی" در دوران جنگ جهانی دوم یاد کرد که نشانه‌هایی از تحولات طبیعت درونی انسان‌های فاشیست هستند.^{۱۲۳}

در حالی که هایدگر و در پیروی از وی، محمد رضا نیکفر شرط تاریخی شدن ملت را پیروی رهبر از فیلسوف جهت "خروج یک باره‌ی انسانیت از وضع ناگوار خویش" می‌شمارند و شرط تشکیل یک جهان تاریخی را انهدام جهان غیرتاریخی می‌خوانند،^{۱۲۴} لیکن محصولات تاریخی حکومت آدولف هیتلر از سال ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۵ میلادی مرگ بیش از ۵۰ میلیون انسان، شکست و انهدام قاطع ارتش آلمان نازی در جنگ جهانی دوم، انهدام صنایع، زیرساخت‌ها و شهرهای تاریخی کشور، تصرف آلمان و سلب حاکمیت ملی توسط ارتش متفقین و تجزیه‌ی کشور در بخش شرقی و غربی بود. هر کسی که از محمد رضا نیکفر منتظر بررسی عواقب تجربی فلسفه‌ی هایدگر و یک انتقاد محتوایی به روش شناخت‌شناسی هرمنوتیک وی است، واقعاً مأیوس و مبهوت می‌شود. با وجودی که هم بررسی‌های تاریخی و هم آثار جامعه‌شناسی انتقادی در اختیار وی قرار دارند، لیکن وی در دفاع از فلسفه‌ی هایدگر کوتاه نمی‌آید. البته وی به این مسئله اشاره می‌کند که شاگردان هایدگر به درسگفتارهای وی گوش می‌دادند، آثار وی را مطالعه می‌کردند و در پیروی از وی به حزب

^{۱۲۱} Vgl. Arendt, Hana (۱۹۵۵): Elemente ..., ebd., S. ۶۶۹f., ۷۱۷f.

^{۱۲۲} Vgl. ebd., S. ۷۰۰f.

^{۱۲۳} Vgl. ebd., S. ۴۸۹, und

Vgl. Rupnik, J. (۱۹۹۹): Der Totalitarismus aus der Sicht des Ostens, in: Totalitarismus im ۲۰. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ۳۳۶, Jesse, E. (Hrsg.), S. ۴۲۳ff., Bonn, S. ۴۳۲f.

^{۱۲۴} Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۱۵۴f.

ناسیونال سوسیالیسم پیوستند.^{۱۲۵} وی هم‌چنین از این مسئله آگاه است که هایدگر نه تنها تبعیت شخصی خود از آدولف هیتلر را شفاهی و کتبی اعلام کرده، بلکه تا پایان جنگ و سرنگونی حکومت نازی‌ها در تفکر فلسفی خود تجدید نظر نکرده است. با این وجود وی هایدگر را یک "ناسیونال سوسیالیست شخصی" می‌نامد^{۱۲۶} و به شرح زیر در جستجوی راهی برای تبرئه‌ی وی است:

«هایدگر فاشیست یک فاشیست مصمم نبود، زیرا وی یک هایدگر مصمم نبود. یک محقق وجوددرجا مصمم (...) باید بدون تأمل رهبر را به صورت تجسم آن "واقعیت" که با زحمت جستجو و برجسته کرده است، توضیح دهد. (...) [یعنی] مکان الهام حقیقت وجود که به صورت "سرزمین" حقیقت و آن تاریخ که به صورت "وطن" برجسته شده است. هم- اکنون مرجع واقعی پرسش معنی وجود نه وجوددرجا حقیقی و در پیکر مشخص خود "قهرمان ملی"، بلکه "سرزمین ملی" است. البته سرزمین از طریق رهبر که توسط آن مأمور شده است، به تأمل می‌آید. رهبر به سرزمین وطنی روشنایی می- بخشد. روشنی این روشنایی متعلق به وجود است. فیلسوف که بر سرزمین وطنی پا گرفته، یک پابسته به وطن است.»^{۱۲۷}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، محمد رضا نیکفر گرفتار اسطوره‌ی رهبری است. همان‌گونه که این‌جا با استناد به پراکسیس مولد مستدل کردم، ظهور ناسیونال سوسیالیسم آلمانی محصول حرکت واقعی سرمایه ملی بود که از یک سو، با نبرد طبقاتی (حدود درونی) و از سوی دیگر، با مرزهای ملی به صورت مرزهای اقتصادی (حدود بیرونی) مواجه شده و تنها در جهت حل و فصل ضد انقلابی این تضادهای درون‌ذاتی و تضمین ارزش افزایش سرمایه بود که بورژوازی ملی از ایدئولوژی لیبرالیسم دست کشید و به تبعیت از رهبری آدولف هیتلر تن داد. در حالی که محمد رضا نیکفر هایدگر را ستایش می‌کند که وی از طریق "تجربید"، مفهوم "وطن" را به شکل ماهوی آن در آورده است،^{۱۲۸} اما خود وی به کلی از نظر می‌اندازد که این پابستگی به وطن که مد نظر هایدگر است، در تقابل با آن طبقه‌ی اجتماعی فرموله شده که بنا بر وجود ماتریالیستیش، خود را فاقد وطن، یعنی انترناسیونالیست می‌شمارد. این‌جا بلافاصله این پرسش پدید می‌آید که چرا با وجود شواهد ناگوار تاریخی، محمد رضا نیکفر به جای بررسی انتقادی آن‌ها به سوی اسطوره‌ی رهبری می‌گریزد؟ ما پاسخ این پرسش را نزد مارکس می‌یابیم. به این صورت که وی در همان اوایل دوران تحقیقاتش به نقد اساطیر یونان باستان پرداخت. وی در برابر این پرسش‌ها قرار داشت که چرا افلاطون برای تشریح تشکیل دولت که ظاهراً یک امر ضروری به نظر می‌رسد، از اسطوره و نمونه‌های تصویری استفاده می‌کند؟ چرا افلاطون از سقراط اسطوره‌ی خردمندی می‌سازد و وی را فیلسوف مرگ و عشق و مولود حقیقت مطلق می‌خواند؟ مارکس سپس در روند تحقیقات خود دلیل این اسطوره‌سازی را در ناتوانی افلاطون از تشریح یک امر ظاهراً ضروری می‌یابد. یعنی از آن‌جا که افلاطون قادر نیست که یک حرکت فکری را برای مردم عامی تشریح کند، در نتیجه به اسطوره و نمونه‌های تصویری متوسل می‌شود که تشکیل دولت را از یک منظر مثبت‌گرا و غیر انتقادی بر افکار عمومی استوار سازد. من جهت مصداق این نظریه این‌جا نیز به ابتکار نوشتاری خود ادامه می‌دهم. به این عبارت که مفاهیم "تاریخی" و "رهبری"

^{۱۲۵} Vgl. ebd., S. ۲۴۵

^{۱۲۶} Vgl. ebd., S. ۲۵۶f.

^{۱۲۷} Ebd., S. ۲۴۹f.

^{۱۲۸} Vgl. ebd., S. ۲۵۶

را در یک نقل قول از رساله‌ی دکترای مارکس جایگزین می‌کنم که به شرح زیر خواننده‌ی نقاد را با عواقب اسطوره-سازي نزد محمد رضا نیکفر بیشتر آشنا سازم:

«آن‌جایی که واقعیت مطلق تاریخی یک طرف و واقعیت مثبت و محدود رهبری طرف دیگر قرار می‌گیرد و در این حال اثر مثبت باید محفوظ بماند، آن‌جا تبدیل به رسانه می‌شود که در آن نور مطلق می‌تابد، آن‌جا نور مطلق خود را در محشر بازی رنگ‌ها می‌شکند و اثر نهایی و مثبت چیز دیگری را از خود معنی می‌دهد، در خود یک روح دارد که جهت این دگرذیسی معجزه‌آسا است: تمامی کیهان یک جهان از اساطیر شده‌اند و هر پیکره یک معما است.»^{۱۲۹}

بنابراین مارکس این‌جا از عمل‌کرد اسطوره به صورت یک فیلتر رسانه‌ای پرده بر می‌دارد. به این صورت که اسطوره تنها آن آثار به اصطلاح مثبت را از یک کلیت متضاد بازتاب می‌دهد که اسطوره‌ساز مد نظر دارد. بنابراین اسطوره‌سازی منجر به بیماری شناخت و اختلال در آگاهی تئوریک می‌شود و کلیت حقایق تاریخی و تجربی را مخفی می‌سازد. افزون بر این، شکل ابزاری استفاده از اسطوره است که عواقب تجربی بسیار ناگواری را در پراکسیس سیاسی به بار می‌آورد. به این صورت که به نظر افلاطون تنها از طریق اسطوره است که رابطه‌ی "خردمند" با "توده‌ی کندذهن" وساطت می‌شود. به بیان دیگر، از آن‌جا که اسطوره به صورت یک فیلتر رسانه‌ای عمل می‌کند، در نتیجه تفکرات انفرادی و به اصطلاح خردمند فیلسوف را با انبوه مردم وساطت می‌کند و افکار عمومی را با عواقب به اصطلاح دلپسند آن‌ها آشنا می‌سازد. پیداست که این‌جا تسلط فیلسوف به اصطلاح خردمند بر توده‌ی به اصطلاح کندذهن موجه می‌شود. ما این‌جا دوباره با عواقب فلسفی جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم در شکل اسطوره‌سازی مواجه هستیم که از خودآگاهی انسان‌ها ممانعت می‌کنند. به بیان دیگر، محمد رضا نیکفر به عنوان فیلسوف به اصطلاح خردمند و سوژه‌ی آگاه، مخاطبان خود را توده‌ی به اصطلاح کندذهن و آن ابژه‌ی ناآگاه می‌شمارد که انگاری فاقد آزادی و اراده و توان شناخت و خودآگاهی طبقاتی است و هیچ‌گاه دست از جستجوی یک ناجی و پیروی از رهبری نمی‌کشد. پیداست که از این منظر، استفاده از هرمنوتیک به عنوان زبان هنری نیز موجه می‌شود. به این صورت که این ابژه‌ی ناآگاه باید توسط فنون نوشتاری و سخنوری یک سوژه‌ی ظاهراً آگاه به سوی اتخاذ یک تصمیم به اصطلاح ضروری هدایت شود. البته محمد رضا نیکفر انگیزه‌ی فعالیت تئوریک خود را نیز به هیچ وجه کتمان نمی‌کند. وی همواره بر این نکته انگشت می‌گذارد که "وجود درجا" ناآگاه و غیرمصمم است و به دلیل هراس و نگرانی از مرگ همواره از پوچی تصمیم می‌گیرد. به این صورت که انگاری این "روح زمان" است که تصمیم را بر زبان وی جاری می‌سازد.^{۱۳۰} بنابراین اتفاقی نیست که وی از یک سو، مدعی می‌شود که تنها این رهبر است که به ملت خودمختاری و مسؤولیت‌پذیری تنفیذ می‌کند و تنها از این طریق است که ملت به خود می‌آید^{۱۳۱} و از سوی دیگر، به شرح زیر و با استفاده از مفهوم هرمنوتیک "رویداد" بی‌محابا به تبریته‌ی هایدگر از همکاری با حزب ناسیونال سوسیالیسم آلمان می‌پردازد:

^{۱۲۹} Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie, in: MEGA I, ۱/۱, Berlin (ost), S. ۱۳۸

^{۱۳۰} Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۲۱۸

^{۱۳۱} Vgl. ebd., S. ۲۵۰

«[هایدگر] به روش وجود تاریخی فکر می‌کند و فکر کردن مصمم به روش وجود تاریخی مستلزم آن است که متفکر وجود تاریخی از خود سخن نگوید، بلکه همه چیز را این‌گونه تشریح کند که انگاری وجود با ما از زبان خود سخن می‌گوید. هایدگر یک "رویداد" از وجود است همان‌گونه که هگل یک "رویداد" از روح است. (...) این مفهوم قابل تعریف نیست، زیرا "رویداد" "خاتمه‌ناپذیر" است. همه چیز و "از جمله" پوچی "رویداد" است. (...) مفهوم "رویداد" یک "مورد" که می‌توان آن را موضوعیت‌یافته تصور کرد، در نظر ندارد، زیرا آن "حقیقت وجود" است و وجود نه یک "مورد" و نه تمامی آن چیزی "که مورد است"، می‌باشد. آن یک "مورد مابینی"، یعنی "خیز متقابل مابین انسان و خدایان است (...)»^{۱۳۲}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، زبان هنری در شکل هرمنوتیک آن واقعاً معجزه آسا است. پاسخ این پرسش از محمد رضا نیکفر که چه کسانی عواقب فاجعه‌ی ناسیونال سوسیالیسم آلمانی و جنگ جهانی دوم را به عهده می‌گیرند؟ به این عبارت است: هیچ کس! به این دلیل که انگاری ما فقط با یک مفهوم تاریخی به عنوان "رویداد" مواجه هستیم و خود "رویداد" غیر قابل شناخت است. این‌جا طرح این مسئله ضروری به نظر می‌آید که اکثریت قابل ملاحظه-ی مردم آلمان "فاشیسم را نه یک عقیده، بلکه یک جنایت" می‌شمارد و نظریه‌پردازان ناسیونال سوسیالیسم مانند هایدگر و کارل اشمیت را "جنایتکار میز تحریری" می‌خواند.^{۱۳۳} منظور این‌جا نقد همان رابطه‌ی است که برای نمونه هایدگر میان رهبر، فیلسوف، ملت و وطن پدید می‌آورد. به این صورت که رهبر فرمان به جنگ و قتل عام می‌دهد، فیلسوف آن‌ها را موجه می‌سازد و ملت به آن‌ها جامعه‌ی عمل می‌پوشاند، زیرا ظاهراً منافع آتی خود را در جنایت‌های راسیستی، جنگ جهت گسترش سرزمین وطنی و تسلط بر جهان می‌بیند.

بنابراین ما این‌جا با اشکال ناب متافیزیکی به صورت دین، فلسفه و ایدئولوژی مواجه هستیم. در حالی که عارف دینی از دست تقدیر و قسمت سخن می‌گوید و ایدئولوگ روند اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو تاریخ را به پیش می‌کشد، فیلسوف متوسل به تفسیر هرمنوتیکی مفاهیمی مانند "رویداد" می‌شود. ما این‌جا با همان اشکال اسرار آمیز و مه‌آلود متافیزیکی سر و کار داریم که البته از هم‌خودگسیختگی و از خودتناقض‌گویی همین زمینه‌ی مادی، یعنی از تضادهای درون‌ذاتی پراکسیس مولد در نظام سرمایه‌داری رشد می‌کنند و مانعی در برابر خودآگاهی طبقاتی می‌سازند. به بیان دیگر، عارف دینی، ایدئولوگ و فیلسوف از مخاطبان خود می‌خواهند که از طرح انتقادی وقایع تاریخی صرف نظر کنند و قدرت تشخیص خود را به عنوان مقلد و پیرو در اختیار آن تصورات ناب ماورای طبیعی و فراتاریخی و تفاسیر هرمنوتیکی از معنی وجود بگذارند که آن‌ها برایشان تدارک دیده‌اند. به این ترتیب، تولید کالایی، قانون ارزش و بردگی کار مزدی باید ادامه بیابند و ارزش افزایی سرمایه باید از طریق استثمار نیروی کار و تحمیق انسان‌ها تضمین گردد. این‌جا باید طبقه‌ی کارگر به انفعال کشیده شود و از شرکت در نبرد طبقاتی ممانعت کند.

بنابراین با وجود تمامی توجیحات فلسفی و تفسیرهای هرمنوتیکی محمد رضا نیکفر، باید این مسئله را این‌جا در نظر داشت که فلسفه‌ی هایدگر هم از نظر تئوریک و هم در پراکسیس سیاسی با شکست قاطع مواجه شده است. البته

^{۱۳۲} Ebd., S. ۳۰-۴f.

^{۱۳۳} „Faschismus ist keine Meinung, sondern ein Verbrechen!“. „Schreibtischtäter“

هایدگر در فعالیت فلسفی خود بسیار خوشبین بود که فاشیست‌های آلمانی با استناد به ایدئولوژی سوسیال - داروینیسیم به یک گرایش راسیستی در کشور دامن می‌زنند و با ادغام ملت آلمان در یک جنبش توتالیتار همان راهی را به سوی احیای جهان قدیمی و ماقبل از دوران مدرنیته می‌گشایند که انگاری مردم آلمان را از وضعیت اضطراری موجود بیرون می‌آورد.^{۱۳۴} با وجودی که محمد رضا نیکفر بارها در دفاع از هایدگر مدعی می‌شود که نه فیلسوف خدا است و نه تخریب جهان یک خلاقیت الهی است،^{۱۳۵} اما وی در خفا به بن‌بست تئوریک و شکست پراتیک فلسفه‌ی سیاسی وی اعتراف می‌کند. ما مصداق این نظریه را در استناد جسته و گریخته‌ی وی به دیالکتیک می‌یابیم. این‌جا پرسش طرح می‌شود که محمد رضا نیکفر چه نیازی به دیالکتیک دارد، در حالی که وی تا کنون هرمنوتیک را منطبق با وضعیت "وجوددرجا" شمرده و در پیروی از هایدگر دیالکتیک را "تجربه‌ی دینی" خوانده است. وی هم‌چنین بر این اصل تأکید می‌کند که نه روش هایدگر دیالکتیکی و نه وی در جستجوی بررسی سنتزوار بوده است،^{۱۳۶} لیکن سپس به شرح زیر مدعی می‌شود:

«دیالکتیک از تصمیم - واقعه توسط هایدگر چنان طراحی می‌شود که اگر انسان لحظه‌ی اصلی را بر یک نقطه‌ی افراطی قرار دهد، متن خود را به طرف دیگر جابجا می‌سازد.»^{۱۳۷}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این تعریف از دیالکتیک که محمد رضا نیکفر این‌جا ارائه می‌دهد، هیچ ارتباطی با دیالکتیک در مضمون مارکسی آن که من در این نوشته به بحث گذاشتم، ندارد. به همین منوال، آن با دیالکتیک در مضمون هگلی آن نیز به کلی بی‌ارتباط است. همان‌گونه که مارکس به درستی برجسته می‌سازد، فلسفه‌ی هگل بر اساس اقتصاد مدرن ملی استوار شده است^{۱۳۸} و دیالکتیک آن سه جز متفاوت دارد، اول، مفهوم "گوهر" اسپینوزا، دوم، "فلسفه‌ی خودآگاهی" فیثته و سوم، وحدت ضروری و متضاد آن‌ها در "روح مطلق" است.^{۱۳۹} لیکن الهیات اسپینوزا با استناد به شواهد طبیعی توجیه می‌شود، در حالی که هایدگر اصولاً طبیعت را غیرقابل شناخت می‌شمارد. در حالی که سوژه در فلسفه‌ی فیثته به کلی از طبیعت مستقل شده است، هگل با استناد به مفهوم "خود قضیه" و در یک حرکت دیالکتیکی از تفکر، گوهر (طبیعت) و سوژه را به وحدت (روح مطلق) می‌رساند. به بیان دیگر، مفهوم "کالا" در نقد اقتصاد سیاسی مارکس همان مفهوم "خود قضیه" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل است. این‌جا "روح مطلق" به معنی تعمیم "من سوژه" به "ما سوژه"، یعنی ایجاد افکار عمومی تحت تأثیر فلسفه‌ی حق است. به این صورت که اگر انسان‌ها در پرتو حق مالکیت از کالا زندگی کنند، موفق به تشکیل یک جامعه‌ی آشتی‌یافته و خردمند خواهند شد. پیداست کسی که دسترسی به ابزار کار جهت تولید کالا ندارد، باید نیروی کار خود را به صورت کالا به بازار عرضه کند و در واقعیت به بردگی کار مزدی تن دهد. از آن‌جا که هگل از تضاد "حق مالکیت من" با "حق مالکیت دیگری" آگاه است، در نتیجه به "قرارداد"

^{۱۳۴} Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۲۶۷

^{۱۳۵} Vgl. ebd., S. ۱۴۹, ۱۵۴

^{۱۳۶} Vgl. ebd., S. ۱۴۱, ۲۵۹

^{۱۳۷} Ebd., S. ۲۲۶, und vgl. S. ۲۳۶

^{۱۳۸} Vgl. Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch - Philosophische ..., ebd., S. ۵۷۴

^{۱۳۹} Vgl. Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۸): Die Heilige Familie, in: MEW, Bd. ۲, S. ۱ff., Berlin (ost), S.

که آن را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد، متوسل می‌شود که این تضاد درون‌ذاتی را ظاهراً به صورت متعارف آن برطرف سازد. به این ترتیب، منطق تضاد با منطق تاریخ در علم منطق هگل به وحدت می‌رسند و یک آینده‌ی مثبت را به مخاطب خود نوید می‌دهند.^{۱۴۰}

بنابراین مضمون دیالکتیک در فلسفه‌ی هگل بیان ایده‌آل جامعه‌ی بورژوازی و مستقیماً با اقتصاد مدرن ملی در ارتباط است. در حالی که فلسفه‌ی هایدگر آن سوی تحقیقات تجربی بر پا شده و اصولاً به زمینه‌ی مادی زیست "وجوددرجا" نمی‌پردازد. با تمامی این وجود محمد رضا نیکفر در لوای دیالکتیک به یک دوگانگی ظاهری دست می‌یابد که انگاری از تقابل دو پدیده، دو مقوله و یا دو ابژه‌ی هم‌سان نه تقویت و وحدت آن‌ها، بلکه نفی هر دوی آن‌ها، یعنی یک نتیجه‌ی مثبت پدید می‌آید. ما این‌جا با یک کاریکاتور مسخره از دیالکتیک مواجه هستیم. انگاری که تخریب در تخریب منجر به سازندگی، نهیلیسم در نهیلیسم منجر به وجود معنایی، دزیسیونیسیم در دزیسیونیسیم منجر به بازتاب‌یافتگی و خردمندی نظریه، حیرت‌زدگی در حیرت‌زدگی منجر به عطش کنجکاوی سوژه و استعلا در استعلا منجر به ذات درونی مقوله‌ها می‌شود.^{۱۴۱} انگاری که ما این‌جا نه با پدیده‌های اجتماعی و مقوله‌های فلسفی، بلکه با معادلات ساده‌ی ریاضی مواجه هستیم و منفی در منفی بدون تردید برابر با مثبت خواهد شد. البته این‌جا هشدار به خواننده‌ی نقاد این نوشته ضروری است که این روش بی‌معنی و مسخره با "دیالکتیک منفی" در آموزشگاه فرانکفورت اشتباه گرفته نشود. به این دلیل که هورکهایمر و آدورنو جهت پاسخ فلسفی به شکست جنبش‌های سوسیالیستی در شرق و غرب اروپا و نقد تجربیات ناگوار استالینیسیم در شوروی و فاشیسم در آلمان بود که جامعه‌شناسی انتقادی را جهت نقد مثبت‌گرایی متکامل کردند. این‌جا مثبت‌گرایی به معنی ناتوانی سوژه از درک وقایع ابژکتیو و به معنی امتناع سوژه از بازتاب پراکسیس در تئوری و ناتوانی انسان از تطبیق وقایع ابژکتیو با ذهنیت سوژکتیو خویش است.^{۱۴۲} به بیان دیگر، "دیالکتیک منفی" به معنی ضرورت "نقد منتقد مثبت‌گرا" است که البته بدون واسطه نقد مثبت‌گرایی هایدگر و هم‌چنین محمد رضا نیکفر را در دستور فعالیت تئوریک قرار می‌دهد.^{۱۴۳}

البته این‌جا طرح این موضوع نیز ضروری است که محمد رضا نیکفر برای خالی نبودن عریضه برخی انتقادهای سطحی و جانبی به فلسفه‌ی هایدگر وارد می‌آورد. به این عبارت که نزد هایدگر روشن نیست که "وجود" یا "وجوددرجا" نقش سوژه را دارد، پروژه‌ی "وجود و زمان" وی به دلیل فقدان مفهوم "زمانمندی" و راه حل وی جهت بیان منطقی و تحول ممکنه‌ی "وجود" با شکست مواجه شده‌اند. هایدگر هم‌چنین پرسش‌های خود را بی‌جواب می‌گذارد، بنیاد متدولوژی خود را متزلزل می‌سازد و معنی مفهوم "وجوددرجا" را همواره تغییر می‌دهد. افزون بر این‌ها، فلسفه‌ی هایدگر بنیادگرا،

^{۱۴۰} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - تجزیه لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟ در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۴۹ ادامه، برلین

^{۱۴۱} Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۲۲۷, ۲۳۶, ۲۷۸, ۳۴۵, ۳۷۷

^{۱۴۲} Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, ۵. Auflage, erste Auflage (۱۹۷۶), Frankfurt am Main, S. ۷f., und

Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۳): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main, S. ۹., ۲۳f.

^{۱۴۳} Vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۷ff., Frankfurt am Main, S. ۱۴۴

شهرستانی است و تا حدی دچار پیامبری می‌شود.^{۱۴۴} لیکن انگیزه‌ی محمد رضا نیکفر نه فراروی از کلیت فلسفه‌ی هایدگر، بلکه ترمیم و تکمیل آن است. از این بابت، وی اصولاً به منتقدان هایدگر رجوع نمی‌کند و با استناد به فیثته، لایبنتس، دکارت، دیلتی، هوسلر، نیچه و کارل اشمیت تنها در پی احیای فلسفه‌ی وی است و سرانجام مشکل آن‌را نه در روش هرمنوتیک و محتوا، بلکه در سمت‌گیری آن به سوی گذشته می‌یابد و به اصطلاح راه حل احیای آن‌را به شرح زیر از طریق مفهوم هرمنوتیکی "پرش" ارائه می‌دهد:

«تفکر در پرش یک روحیه به خرج می‌دهد که به متفکر در یک وقت جهانی که منظم‌شده و در یک گوشه‌ی [جهان] که سالم مانده، "یورش ببرد". این روحیه از کجا می‌آید که توسط آن متفکر می‌تواند ادعای وجود را بشنود؟ آن باید از خود وجود بیاید. وجود خود را در روحیه به سوی ما ارسال می‌کند، زیرا آن در ماهیت خود "تردست" است. ما می‌توانیم تردستی وجود را در ابتدا وقتی تجربه کنیم، اگر وجود خود را به سوی ما ارسال کند، یعنی وقتی که ما پرش را امتحان کرده‌ایم. ما پس از پرش می‌فهمیم که وجود همیشه با ما سخن گفته است. اما ما در وضعیتی نبودیم که آن‌را بشنویم. برای نمونه، البته ما ادعای منطقی از آدرس آن‌را می‌شنویم، اما نمی‌پرسیم که آن از کجا سخن می‌گوید. ما جایگاه تفکر منطقی از بنیاد را در حقیقتش نمی‌یابیم، زیرا از مکان ابراز آن بسیار دور هستیم. (...) تفکر منطقی از بنیاد "در حقیقت یک منطقی از وجود" است، اما آن به صورت یک منطقی از موجود طنین می‌اندازد.»^{۱۴۵}

به این ترتیب، محمد رضا نیکفر گمان می‌کند که مشکل فلسفه‌ی هایدگر را حل و فصل کرده است. به این عبارت که معنی "وجود" نه از گذشته، بلکه از آینده باید الهام گرفته شود. البته این‌جا این پرسش بی پاسخ می‌ماند که این آینده کدام آینده است؟ آیا منظور از آینده یک هویت فراملی و یک جامعه‌ی مدرن، سکولار، دموکراتیک و سوسیالیستی است؟ البته محمد رضا نیکفر نیازی برای پاسخ به این پرسش‌ها نمی‌بیند، زیرا از یک سو، مدعی می‌شود که "تفکر همواره باید در راه باشد و در راه بودن به معنی آینده‌ی وجود است"، در حالی که از سوی دیگر، به آن می‌افزاید که "وجود اصولاً به معنی زمان است و زمان آینده ندارد."^{۱۴۶}

تا آن‌جایی که از نظریات هایدگر بر می‌آید، وی شدیداً مخالف جهان مدرن، دموکراسی و سوسیالیسم بود، فلسفه‌ی درون‌ذاتی را "ارواح کوتوله" جهان مدرن می‌خواند، در برابر مدرنیزاسیون صنعت و هنر مدرن قاطعانه موضع می‌گرفت و از آلمان‌ها می‌خواست که شهادت به خرج بدهند و با آمادگی برای مرگ وطن خود را به ساحل نجات برسانند.^{۱۴۷} اما این ساحل نجات که قرار بود تحت تأثیر فیلسوف و رهبر پدید بیاید منجر به جنگ جهانی دوم و عواقب بسیار ناگوار آن برای ملت و کشور آلمان شد. ما این‌جا با انکار توان خلاقیت، شناخت، استقلال، خودآگاهی طبقاتی و اراده‌ی انسان‌ها جهت دگرگونی جامعه و تشکیل یک نظم نوین مواجه هستیم، در حالی که محمد رضا نیکفر نیز در پیروی از فلسفه‌ی هایدگر از یک سو، مدعی می‌شود که انسان در یک "وجود" قدیمی چنان تکه و پاره شده است که قادر به تصاحب خود

^{۱۴۴} Vgl. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۲۱۴f., ۲۲۲f., ۲۸۳f., ۲۹۹, ۳۴۶, ۳۷۹

^{۱۴۵} Ebd., S. ۳۸۹

^{۱۴۶} Ebd., S. ۳۹۰

^{۱۴۷} Vgl. ebd., S. ۳۷۹f., ۳۸۸

از طریق تفکر نمی‌شود و از سوی دیگر، بر این نکته تأکید می‌کند که زندگی دینی به مراتب غنی‌تر، موزون‌تر و رنگارنگ‌تر از جهان تحقیق و تئوریک است.^{۱۴۸}

ما با این کشمکش نظری که پیرامون اعتبار و ارجعیت جهان دینی نسبت به جهان دنیوی صورت می‌گیرد، نزد مارکس نیز آشنا می‌شویم. در حالی که پلوتارش مدعی بود که دین مانع گناه‌کاری مؤمنان و منجر به رستگاری آن‌ها می‌شود، مارکس ایمان دینی را بدترین گناه می‌شمارد، زیرا انسان‌ها را سلب خرد و اراده و زندگی آن‌ها را به کلی بی محتوا و توخالی می‌کند.^{۱۴۹} بنابراین ما این‌جا با "انهدام خرد"، یعنی با پسامدرنیسم به عنوان یک واکنش فوق‌ارتجاعی به دست-آوردهای انقلاب کبیر فرانسه و عصر مدرن مواجه هستیم که مضمون آن ناتوانی انسان از خودآگاهی طبقاتی و توان مدیریت زندگی خویش و جامعه است.^{۱۵۰} که البته به شرح زیر نتیجه‌ی تحقیقات فلسفی محمد رضا نیکفر نیز محسوب می‌شود:

«پرسش این است که آیا یک معیار برای تمایز میان حقیقت و دروغ وجود در دسترس هست؟ آیا ما می‌توانیم تشخیص بدهیم که وجود خود را در حالت پیش رو مخفی و یا ظاهر می‌کند؟ جواب هایدگر به این عبارت است: معیاری برای تشخیص حقیقت وجود در دسترس نیست، زیرا وجود خود را هیچ‌گاه قابل تشخیص نمی‌سازد. آن غیر قابل ارزیابی است. "منطق" وجود "غیر منطقی" بودن آن است. وجود یک بنیاد عاری از بنیاد است. وجود به صورت بنیاد، بنیاد می‌گذارد - در این خلسه‌ی بنیاد قرار دارد و از این رو، وجود خود را به صورت ظهور نشان می‌دهد - و به صورت ورطه‌ی نابودی خود را به صورت بنیاد عقب می‌کشد - در این غیبت آن قرار دارد.»^{۱۵۱}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، طرح پرسش‌های اسرارآمیز، جنجال هرمنوتیک، استقلال از پراکسیس مولد و زبان هنری یک چنین توهمات فلسفی را نیز پدید می‌آورند که مارکس آن‌ها را به درستی "مدفوع فلسفی" و محصول "خودارضاعی" می‌نامد. یعنی محمد رضا نیکفر این‌جا حدود ۴۰۰ صفحه را سیاه کرده است که یک چنین گزارش مبهمی را از حقیقت "وجود" به ما ارائه دهد که البته مصداق سرگردانی فلسفی خود وی بشخصه نیز است. این‌جا فقط کافی است که به جابجایی سوژه با ایزه پایان داد تا به معنی ماتریالیستی - دیالکتیکی "وجود" پی برد. به این صورت که "موجود فعال" جایگزین "موجود نگران"، وجود ماتریالیستی جایگزین "وجود درجا" و آگاهی طبقاتی جایگزین "معنی وجود" گردند. از این پس، ما بدون واسطه با پراکسیس نبرد طبقاتی مواجه می‌شویم و ماجراجویی "وجود درجا" با "وجود"

^{۱۴۸} Vgl. ebd., S. ۳۱, ۳۴۷

^{۱۴۹} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ایمان و اندیشه - فعالیت سیاسی در پرتو آته‌تیسیم کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۱۶۷ ادامه، برلین

^{۱۵۰} مفهوم "انهدام خرد" عنوان کتابی از جورج لوکاج است که وی محتوای آن‌را به بررسی فلسفی و نقد واکنش‌های فوق‌ارتجاعی به دست آوردهای انقلاب فرانسه اختصاص داده است. به این ترتیب، وی از یک نبرد خارق‌العاده میان خردگرایی و خردستیزی سخن می‌راند و نظریات اندیشمندان آلمانی را از فریدریش شلینگ تا کارل اشمیت به عنوان نمایندگان خردستیزی عصر مدرن به بند نقد می‌کشد و سرانجام تعمیم اندیشه‌ی سوسیال داروینیسم و نژادپرستی را به صورت شکست کلی خردگرایی و پیروزی ایدئولوژی دولت امپریالیستی آلمان جهت کشورگشایی تشریح می‌کند. از جمله باید از نقد فلسفه‌ی هایدگر یاد کرد که لوکاج آن‌را یک فلسفه‌ی پیشافاشیستی می‌خواند.

Vgl. Lukacs, George (۱۹۵۵): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin, und

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ادعا و واقعیت - پسامدرنیسم یا عوامل اضمحلال تفکر و نظم جامعه‌ی بورژوازی؟ آرمان و اندیشه، جلد چهاردم، صفحه‌ی ۲۰۱ ادامه، برلین

^{۱۵۱} Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۳۹۴

نیز خاتمه می‌یابد. به این صورت که آگاهی طبقاتی کارگران مزدی از وجود ماتریالیستی آن‌ها پدید می‌آید، زیرا آن‌ها تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری را در سپهر تولید و توزیع مشاهده و احساس می‌کنند. لیکن آگاهی آن‌ها با آن قدرت ذهنی تلاقی می‌کند که طبقه‌ی حاکم به صورت دین، فلسفه و ایدئولوژی و در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی جهت تحکیم قدرت مادی خود و انفعال فرودستان جامعه پدید آورده است. اگر طبقه‌ی کارگر تحت تأثیر یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا قرار بگیرد و با کسب خودآگاهی طبقاتی به یک پراکسیس انقلابی دامن بزند، پیداست که مسئله‌ی پرسش پیرامون "وجود" نیز برای آن نهایتاً خاتمه می‌یابد، زیرا این‌جا این دوگانگی متضاد سوژه با ابژه، یعنی تناقض وجود با آگاهی در وحدت آن‌ها به آشتی و اتمام می‌رسد. لیکن اگر طبقه‌ی حاکم یک تحول قابل ملاحظه را در پراکسیس مولد پدید بیاورد، یعنی فن‌آوری نوینی را در روند تولید مستقر سازد، مطالبات صنفی کارگران را در نظر بگیرد و به آن‌ها رسمیت قانونی دهد، قدرت ذهنی خود را تفسیر و ترمیم سازد و منجر به تفرقه و تفرقه‌ی خود کرده میان کارگران شود، پیداست که نه تنها خیزش انقلابی طبقه‌ی کارگر با شکست مواجه می‌شود، بلکه این دوگانگی متضاد، یعنی اسرار و جنجال "وجوددرجا" با "وجود" نیز ادامه می‌یابد. راه دیگر برای تحکیم منافع و تثبیت جایگاه طبقه‌ی حاکم اعمال خشونت غیراقتصادی و سرکوب جنبش کارگری، یعنی استقرار فاشیسم است که البته فلسفه‌ی هایدگر به بهترین وجه ممکنه تئوری آن‌را پدید می‌آورد. من جهت مصداق این نظریه این‌جا نیز به ابتکار نوشتاری خود ادامه می‌دهم. به این عبارت که مفهوم "الهام" و "وجود مادی" را در یک نقل قول از کتاب "ایدئولوژی آلمانی" جایگزین می‌کنم که به شرح زیر خواننده‌ی نقاد را با انسان‌شناسی کذب ("موجود نگران") و عواقب جابجایی سوژه با ابژه در فلسفه‌ی هایدگر بیشتر آشنا سازم:

«کاملاً بر عکس نسبت به فلسفه‌ی هایدگر که از آسمان به زمین پیاده، این‌جا از زمین به سوی آسمان رفته می‌شود. یعنی از این نقطه نظر عزیمت نمی‌شود که انسان‌ها چه می‌گویند، چه چیزی را پیش خود تخیل و تصور می‌کنند، کدام الهام را می‌گیرند، هم‌چنین از انسان‌های گفته، متفکر، متصور، متخیل و الهام گرفته شده عزیمت نمی‌شود که از آن به انسان‌های زنده و صاحب اندام برسد، [بلکه] از انسان‌های واقعی و فعال و از روند زندگی واقعی آن‌ها عزیمت شده و تکامل بازتاب‌های ایدئولوژیک و پژوهاک این روند زندگی نیز تشریح می‌شود. به همین صورت تولیدات مه‌آلود در مغز انسان‌ها تعالی ضروری روند زندگی مادی، بدیهی، تجربی و با ضرورت‌های مادی آمیخته شده‌اند. این‌جا دیگر اخلاق، دین، متافیزیک و سایر ایدئولوژی و اشکال آگاهی متناسب با آن‌ها بیش از این یک ظاهر مستقل را حفظ نمی‌کنند. آن‌ها فاقد تاریخ هستند، آن‌ها فاقد تکامل هستند، بلکه انسان‌هایی که تولیدات مادی و مراودات مادی خود را تکامل می‌کنند، همراه با آن‌ها واقعیت خود، تفکر خود و تولیدات تفکر خود را نیز تغییر می‌دهند. آگاهی وجود مادی را معین نمی‌کند، بلکه وجود مادی آگاهی را معین می‌کند.»^{۱۵۲}

بنابراین با وجودی که هایدگر انکار می‌کند، اما معیاری برای تشخیص حقیقت وجود در دسترس هست و "وجود" تنها از این رو، غیر قابل تشخیص به نظر می‌آید، زیرا عارف دینی، ایدئولوگ و فیلسوف آن اشکال متافیزیکی را پدید می‌آورند که کارگران مزدی وجود مادی خود را تحت تأثیر آن‌ها تجربه کنند و به از خود بیگانگی و انفعال خود کرده کشیده شوند.

^{۱۵۲} Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ..., ebd., S. ۲۶f.

پیداست که این‌جا نه تنها نقش دین، فلسفه و ایدئولوژی به عنوان آگاهی از جهان وارونه افشا می‌گردد، بلکه و هم‌چنین نقش هایدگر به عنوان "رویداد از وجود" از توهمات فلسفی آزاد و مسئله‌ی وی بشخصه و آن کسانی که از فلسفه‌ی وی پیروی کرده‌اند، تبدیل به موضوع پیگرد جنایی - قضایی می‌شود.

نتیجه:

انگیزه‌ی اصلی این نوشته اثبات سستی و نقش متافیزیک در فلسفه‌ی هایدگر و نقد آن شکل ایدئولوژیک است که محمد رضا نیکفر توسط بازسازی از آن پدید می‌آورد. هایدگر به درستی به شرح زیر تأکید می‌کند:

«موجود که بررسی آن وظیفه شده است، خود ما بشخصه هستیم. وجود این موجود مال من بشخصه است. در وجود این موجود خود آن نسبت به وجودش رفتار می‌کند.»^{۱۵۳}

بنابراین هایدگر توسط فلسفه‌ی خود از روحیه‌ی خویش بشخصه گزارش می‌دهد. پیداست که این اصل برای محمد رضا نیکفر نیز صدق می‌کند، زیرا وی بی‌محابا، یعنی بدون یک نقد درون‌ذاتی از روش شناخت‌شناسی، بنیاد تئوریک و عواقب تجربی فلسفه‌ی هایدگر به بازسازی و دفاع از آن می‌پردازد. ما این‌جا با یک روح مشترک در دو کالبد متفاوت مواجه هستیم. تا این‌جا هیچ مشکلی پدید نمی‌آید، زیرا این حق مسلم هر فیلسوف و هر محقق است که یک روش شناخت‌شناسی را انتخاب و با استناد به منابع به خصوص، پروژه‌ی جامعه‌شناسی خود را به پیش براند و از آن دفاع کند. مشکل فقط از زمانی آغاز می‌شود که محمد رضا نیکفر به عنوان "روشنفکر چپ‌گرای سوسیالیستی"، "نظریه‌پرداز سکولاریسم"، "یکی از برجسته‌ترین متفکران ناسیونالیسم‌ستیز"، "مخالف سرشناس هرگونه ایدئولوژی هویت‌مدار اعم از دینی و یا ملی"، "خداناباور" و "منتقد اسلام" به جامعه معرفی می‌شود. ما این‌جا فقط با یک سو‌تفاهم مواجه نیستیم که از طریق ویکی‌پدیای فارسی پدید آمده است، زیرا کار برد اجتماعی محمد رضا نیکفر نیز از آن به ما گواهی می‌دهد. به این صورت که وی نه تنها نظریه‌پرداز پر و پا قرص "راديو بی بی سی" محسوب می‌شود، بلکه بر روش تفکر بسیاری از محافل دموکرات، سکولار و سوسیالیست اپوزیسیون جمهوری اسلامی نیز احاطه یافته است، در حالی که روش شناخت‌شناسی وی هرمنوتیک و فلسفه‌ی وی پیشافاشیستی و ضدمدرن می‌باشد.

همان‌گونه که این‌جا مستند و مستدل کردم، روش شناخت‌شناسی مارکس نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده و تئوری وی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی است که البته بدون واسطه بر پراکسیس واکنش می‌کند و رابطه‌ی "وجود با وجودبایستی" را جهت رهایی انسان‌ها پدید می‌آورد. در برابر فلسفه‌ی هایدگر معطوف به هرمنوتیک "وجوددرجا با وجود" است که البته نه تنها تمامی حماقت‌های تاریخی طبقه‌ی حاکم را از طریق مفهوم "رویداد" موجه می‌سازد، بلکه "سوژه‌ی واقعی" را نیز به انقیاد ایدئولوژی و اهداف فیلسوف و رهبر می‌کشد و سرانجام در برابر تأسیس و اهداف یک حزب توتالیتار به کلی منفعل می‌سازد. ما در همین‌جا دلیل شهرت محمد رضا نیکفر را نیز می‌یابیم، زیرا وی برای هر متقاضی یک استدلال فلسفی را عرضه می‌کند. انگاری که ما این‌جا با یک دکان چند نبشه برای کاسبکاری سیاسی مواجه هستیم. نخست به این صورت که وی نه تنها حکومت مستبد شاهنشاهی، بلکه ضد انقلاب سیاه و سرخ، یعنی اسلامیان و

^{۱۵۳} Heidegger, z. n. Nikfar, Mohammad-Reza (۱۹۹۲): Die Erörterung ..., ebd., S. ۹۵

جماعت توده‌ای و فداییان اکثریتی را نیز تبرئه می‌کند. انگاری که هیچ کس نباید مسؤولیت و عواقب تشکیل نظام جمهوری اسلامی در ایران را به عهده بگیرد. انگاری که نه سرکردگان این جریان‌های سیاسی، بلکه "رویداد از وجود" (هایدگر) و یا "رویداد از روح" (هگل) مسببان اصلی این فاجعه‌ی انسانی و اجتماعی محسوب می‌شوند. ما این‌جا با یک شبکه‌ی وسیع از جریان‌های فعال و منفعل سیاسی مواجه می‌شویم که برای مقاصد جنایی، منافع طبقاتی و انفرادی و هم-چنین حماقت‌های خودکرده‌ی خود یک توجیه فلسفی می‌یابند. از سلطنت‌طلبان شوینیست، آخوندها، پاسداران و بسیجیان جنایتکار، "مارکسیست‌های اسلامی"، جریان‌های ملی، مذهبی و اصلاح‌طلب و روشنفکران دینی گرفته تا افراد فرصت‌طلب و دو سوخته می‌توانند خود را قربانی یک واقعه‌ی خارق‌العاده‌ی تاریخی تلقی کنند که بر خلاف آگاهی و خارج از اراده‌ی آن‌ها به وقوع پیوسته است.

هر کسی که این‌گونه به تاریخ می‌پردازد و مسائل قیام بهمن را این‌چنین حل و فصل می‌کند، بدون تردید در و دروازه را گشوده می‌گذارد که این تجربیات تلخ تاریخی دوباره تکرار شوند. البته محمد رضا نیکفر نیز بشخصه در ترویج این بی‌پرنسیپی شدیداً فعال است. برای نمونه وی در یک جلسه‌ی سخنرانی که با همراهی مراد فرهادپور و تحت عنوان "هرمنوتیک و سیاست" در دانشگاه هومبولت (برلین) برگزار شد، در حالی که از وضعیت تشنجی خود در دوران قیام بهمن گزارش می‌داد، ادعا کرد که حتا یک شکنجه‌گر نیز قربانی نظام جمهوری اسلامی است. وی جهت مصداق نظریه‌ی خود حتا شدت تنفس شکنجه‌گرا را در حال شلاق زدن به یک زندانی سیاسی تقلید کرد که مخاطبان خود را از طریق این زبان هنری به اصطلاح متقاعد سازد و آن‌ها را جهت نفی خشونت به سوی هدف مورد نظر خود براند. انگاری که اعمال خشونت از پراکسیس نبرد طبقاتی مستقل است، انگاری که طبقه‌ی حاکم از خشونت جهت حفاظت از منافع مادی و تثبیت جایگاه اجتماعی خود استفاده نمی‌کند و انگاری که سرنگونی خشونت مادی اسلامیان نیازی به خشونت مادی و انقلابی ندارد.

بنابراین از منظر فلسفه‌ی هایدگر و هم‌چنین از دیدگاه محمد رضا نیکفر، ما با تشکیل جمهوری اسلامی به صورت یک فاجعه‌ی تاریخی در ایران مواجه هستیم که هیچ کس نباید مسؤولیت جنایی، خسارات اجتماعی و عواقب تجربی و تاریخی آن‌را به عهده بگیرد. از سوی دیگر، چشم‌اندازی است که محمد رضا نیکفر با استناد به فلسفه‌ی هایدگر برای نظام جمهوری اسلامی پدید می‌آورد. پیداست که نقش فیلسوف را بدون تردید خود وی در این سناریوی موهوم ایفا می‌کند. مابقی جریان معطوف به رابطه‌ی رهبر سیاسی با ملت و وطن می‌شود که البته توسط یک حزب توتالیتیر پدید می‌آید. هم‌چنین پیداست که افکار عمومی یک جامعه که تا کنون رفرماسیون دینی، روشنگری و سکولاریسم را مستقیماً تجربه نکرده و با جامعه‌شناسی انتقادی سر و کار نداشته است، برای قبول این نوع نظریات ضدمدرن و پیشافاشیستی بسیار مساعد است.

ادامه دارد!

منابع:

Adorno, Theodor W. (۱۹۶۴): Jargon der Eigentlichkeit - Zur deutschen Ideologie, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۴۱۳ff., Frankfurt am Main

- Adorno, Theodor W. (๑๙๗๗): Re'sume' über Kulturindustrie, in: Gesammelte Schriften Band ๑๐ (๑), Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (๑๙๗๗), S. ๓๓๗ff., Frankfurt am Main
- Adorno, Theodor W. (๑๙๖๖): Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften Band ๖, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (๑๙๗๓), S. ๗ff., Frankfurt am Main
- Arendt, Hana (๑๙๕๕): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt am Main
- Bracher, K. D. (๑๙๙๙): Das ๒๐. Jahrhundert als Zeitalter der ideologischen Auseinandersetzung zwischen demokratischen und totalitären Systemen, in: Totalitarismus im ๒๐. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ๓๓๖, Jesse, E. (Hrsg.), S. ๑๓๗ff., Bonn
- Engels, Friedrich (๑๙๗๕): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ๒๐, S. ๑ff. Berlin (ost)
- Habermas, Jürgen (๑๙๗๐): Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Dialektik und Hermeneutik Bd. I - Methode und Wissenschaft, Hans-Georg Gadamer zum ๗๐. Geburtstag, Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), S. ๗ff., Tübingen
- Habermas, Jürgen (๑๙๘๒): Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, ๓. Auflage, (๑. Auflage ๑๙๗๖) Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (๑๙๙๐): Die nachholende Revolution, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (๑๙๘๘): Theorie des kommunikativen Handelns, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. I, ๓. Auflage, Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (๑๙๙๐): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, ๕. Auflage, erste Auflage (๑๙๗๖), Frankfurt am Main, S. ๗f., und
- Habermas, Jürgen (๑๙๗๓): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main
- Heidegger, Martin (๑๙๖๐): Was ist Metaphysik? ๘. Auflage, Frankfurt am Main
- Heinrich, Michael (๒๐๐๖): Die Wissenschaft vom Wert – Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster
- Hildebrand, K. (๑๙๙๙): Stufen der Totalitarismus-Forschung, in: Totalitarismus im ๒๐. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ๓๓๖, Jesse, E. (Hrsg.), S. ๗ff., Bonn
- Horkheimer, Max (๑๙๖๗): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende, Alfred Schmidt (Hrsg.). Frankfurt am Main
- Horkheimer, Max (๑๙๗๐): Geschichte und Psychologie, Doppelheft ๑ / ๒, Alfred Schmidt (Hrsg.), München
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (๑๙๔๗): Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente, Amsterdam
- Krüger, Lorenz (๑๙๗๐): Über das Verhältnis der hermeneutischen Philosophie zu den Wissenschaften, in: Dialektik und Hermeneutik Bd. I - Methode und Wissenschaft, Hans-Georg Gadamer zum ๗๐. Geburtstag, Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), S. ๓ff., Tübingen

- Lukacs, George (1955): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin
- Luks, L. (1999): Bolschewismus, Faschismus, Nationalsozialismus - Verwandte Gegner?, in: Totalitarismus im 20. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band 336, Jesse, E. (Hrsg.), S. 47ff., Bonn
- Maier, H. (1999): 'Totalitarismus' und 'politische Religionen', in: Totalitarismus im 20. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band 336, Jesse, E. (Hrsg.), S. 118ff., Bonn
- Marx, Karl (1974): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., 25, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1982): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., 23, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1974): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf 1857 – 1858, 2. Auflage, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1973): Marx an Engels in Manchester, London, um den 16. Jan. 1858, in: MEW, Bd. 29, S. 259f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1977): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: MEW, EB I, S. 47ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1979): Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. 13, S. 115ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1959): Das Elend der Philosophie – Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“, in: MEW, Bd. 4, S. 53ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1974): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf 1857 – 1858, 2. Auflage, Berlin (ost)
- Marx, Karl Heinrich (1977): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I S. 257ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1957): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. 1, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1958): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, S. 5f., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1844): Ökonomisch - Philosophische Manuskripte, in MEW, EB I, S. 47ff., Berlin (Ost)
- Marx, Karl (1977): Doktordissertation: Differenzen der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEGA I, 1/1, Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (1958): Die Heilige Familie, in: MEW, Bd. 2, S. 1ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1976): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. 3, S. Berlin (Ost)
- Negt, Oskar (2005): Kant und Marx – Ein Epochengespräch, Göttingen

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

Pollock, Friedrich (۱۹۷۵): Studien des Kapitalismus, Helmut Dubiel (Hrsg.), München

Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, Frankfurt am Main

Rupnik, J. (۱۹۹۹): Der Totalitarismus aus der Sicht des Ostens, in: Totalitarismus im ۲۰. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ۳۳۶, Jesse, E. (Hrsg.), S. ۴۲۳ff., Bonn

Schmied-Kowarzik, Wolf Dietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München

Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Geschichte und Struktur – Fragen einer marxistischen Historik, München

Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main

Schmidt, Alfred (۱۹۷۶): Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie, München / Wien

آدورنو، تئودور (۱۳۸۵): انتقاد فرهنگی و جامعه، در جامعه‌شناسی انتقادی، ویراستار: پل کانتون، مترجم: حسن چاوشیان، صفحه‌ی ۳۰۲ ادامه، تهران

آزاد، حسن (۲۰۱۷): "بورژوازی اسلامی" و اقتصاد سیاسی روحانیت شیعه، در سایت "نقد اقتصاد سیاسی"

فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته – تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد یکم، صفحه‌ی ۶۵ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): کارل مارکس – رئالیست انقلابی با ماتریالیست مثبت‌گرا؟، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۱۷ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۷): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و حق انقلاب – گفتمانی پیرامون مسیر اندیشیدن انتقادی مارکس از نقد دین تا نقد اقتصاد سیاسی، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۱۵۱ 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): 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): قانون ارزش، سرمایه‌ی دولتی و کار مزدی – نقد بر اقتصاد سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۸۷ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکس یا لنین؟ – نقدی بر آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه‌ی ۴۵ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): قانون ارزش، سرمایه‌ی دولتی و کار مزدی – نقدی بر اقتصاد سیاسی بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۸۷ ادامه، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): مارکسیسم و سنت – نقدی بر مفهوم "سوژه‌ی تاریخی" در اندیشه‌ی غیر سیاسی موشه پوستون، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۲۲۵ ادامه، برلین

- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): تئوری و پراکسیس سوسیالیسم - طرح نکاتی جهت فراروی از بحران "مارکسیسم ایرانی"، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه ۷ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): انسان و طبیعت - تفاوت نقش "علم مثبت" در اندیشه‌ی سیاسی مارکس و انگلس متأخر، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه ۶۵ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟ در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه ۴۹ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ایمان و اندیشه - فعالیت سیاسی در پرتو آته‌ئیسم کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد یازدهم، صفحه ۱۶۷ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): ادعا و واقعیت - پسامدرنیسم یا عوامل اضمحلال تفکر و نظم جامعه‌ی بورژوایی؟ آرمان و اندیشه، جلد چهاردهم، صفحه ۲۰۱ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه ۷۱ ادامه، برلین
- فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): جهان مدرن و متافیزیک - کارل مارکس یا مارتین هایدگر؟، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه ۷ ادامه، برلین