

ادعا و واقعیت - پسامدرنیسم یا عوامل اضمحلال تفکر و نظم جامعه‌ی بورژوازی؟^۱

فرشید فریدونی

دیروز در ایالت بایرن آلمان انتخابات پارلمانی برگزار شد. از جمله باید از حزب فاشیست "آلترناتیو برای آلمان" یاد کرد که نه تنها برای اولین بار به پارلمان این ایالت راه یافت، بلکه مقدار آرای انتخاباتی بیشتر از حزب سوسیال دموکرات آلمان که قدمت فعالیت آن به بیش از یک قرن و نیم می‌رسد، شد. البته این حزب در انتخابات پارلمان آلمان فدرال نیز بسیار موفق بود و هم اکنون بزرگ‌ترین اپوزیسیون دولت ائتلافی دموکرات مسیحی و سوسیال دموکرات این کشور نیز محسوب می‌شود. برنامه‌ی اصلی این حزب اسلام ستیزی، مخالفت با مهاجران و پناهجویان و ظاهراً حفاظت از فرهنگ مسیحی و غربی آلمان قلم‌داد می‌شود و اگر مانعی در برابر این جریان به وجود نیاید، بدون تردید به قدرت سیاسی نیز دست می‌یابد. البته تمایل افکار عمومی به جناح راست فقط محدود به آلمان نمی‌شود، زیرا ما همین تمایلات را در سطح جهان و در اغلب کشورهای مدرن سرمایه‌داری مانند: انگلستان، فرانسه، ایتالیا، اتریش، مجارستان، لهستان، روسیه، برزیل و از جمله آمریکا نیز مشاهده می‌کنیم.

به نظر می‌آید که ورشکستگی اقتصادی و وقوع بحران‌های اجتماعی و محیط زیستی در جوامع مدرن صنعتی ضرورتاً منجر به تقویت جنبش انقلابی کارگران نمی‌گردد و افکار عمومی را در عکس انتظار فعالان جنبش کمونیستی به سوی جناح راست و احزاب فاشیستی می‌رانند. با در نظر داشتن تاریخ فاشیسم هیتلری در آلمان، پیداست که جامعه‌ی مدنی این‌جا بسیار حساس و نگران است. از جمله باید از یک سری تظاهرات در شهرهای متفاوت آلمان بر علیه فاشیسم یاد کرد که اوج آن دو روز پیش (۱۳ اکتبر ۲۰۱۸) با عنوان "ناگسستی" و با شرکت ۲۵۰ هزار نفر در برلین برگزار شد. تمامی سخنرانان این تظاهرات حقوق بشر را به درستی ناگسستی خوانده و همبستگی بین‌المللی خود را با پناهندگان و مهاجران و از جمله پناهجویان شمال آفریقا که با وجود خطر مرگ از طریق دریای مدیترانه به اروپا می‌گریزند، اعلام کردند.

گرامشی جامعه‌ی مدنی را "حوزه‌ی توافق" کشورهای مدرن می‌نامد و با رجوع به آن، مفهوم "هژمونی" را با عبارت "توافق زره‌وار به وسیله‌ی اجبار" متکامل می‌کند. به این ترتیب، جامعه‌ی سیاسی از جامعه‌ی مدنی مجزا می‌گردد. البته گرامشی با استناد به تجربیات فاشیسم در ایتالیا این مسئله را نیز در نظر می‌گیرد که تشکیل جامعه‌ی مدنی با تصمیم جامعه‌ی سیاسی پدید آمده است و اگر دولت اراده کند، آن را منهدم می‌سازد. به این ترتیب، وی به جامعه‌ی مدنی به صورت حوزه‌ی نبرد روشنفکران ارگانیک از طبقاتی متضاد اجتماعی می‌نگرد که جهت کسب هژمونی برای طبقه‌ی مورد نظر خود با یک‌دیگر رقابت می‌کنند. پیداست که این‌جا فقط جریان‌های پیشرو متشکل نمی‌شوند، بلکه سازمان‌های ارتجاعی نیز این امکان را می‌یابند که خود را در جامعه‌ی مدنی متشکل سازند.^۲ از جمله باید از احزاب فاشیست و

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "هژمونی بورژوازی و فرهنگ پسامدرن" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۱ مارس ۲۰۱۵ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

^۲ Vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main, und

انجمن‌های اسلامی یاد کرد که در اشکال متنوع سازمان‌دهی می‌شوند، با وجودی که بنا بر ایدئولوژی خود به قوانین جوامع مدرن اصولاً پایبند نیستند. در حالی که فاشیسم از اصول سوسیال داروینیسیم عزیمت می‌کند و قتل عام اقلیت‌های نژادی، یهودیان، معلولان و انهدام اپوزیسیون را شرط بقای سیاسی خود می‌شمارد، اسلامیان تشکیل "امت اسلامی" را به اراده‌ی الله نسبت می‌دهند و با ارجاع به صفات جهان‌شمول قرآنی مانند: "رب‌العالمین" و "مالک‌الیموالدین" جهان هستی و روز قیامت را مختص به الله می‌خوانند و پیداست که در جوار خدای خود هیچ خدای دیگری را نمی‌پذیرند. ما محصول این تضاد را در وقایع کشور آلمان به وضوح مشاهده می‌کنیم. از جمله باید از فعالیت یک گروه فاشیستی یاد کرد که به ترور مهاجران ترک‌تبار پرداخت. از آن پس، که دادگاه این جنایات فجیع با عنوان "ان،اس،او - پروسه" برگزار گشت، پای سازمان اطلاعات کشور نیز به عنوان شریک جرم جنایی به این ماجرا کشیده شد. هم‌زمان بسیاری از مهاجران مسلمان که این‌جا متولد و تربیت شده‌اند، تمایل‌های افراطی به دین اسلام نشان می‌دهند. برای نمونه باید از آن مردان جهادی یاد کرد که جهت تشکیل دولت اسلامی و سلاخی کافران به داعش پیوستند، در حالی که برخی از زنان مسلمان جهت جهادالنکاه به سوریه و عراق مهاجرت کردند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا دو جریان فوق‌ارتجاعی در برابر یک‌دیگر صف‌آرایی کرده‌اند، در حالی که قوانین حقوقی جوامع مدرن صنعتی ظاهراً قادر به ممانعت از فعالیت آن‌ها نمی‌شوند. این‌جا "اپوزیسیون چپ" در یک مخمصه‌ی سیاسی قرار گرفته است، زیرا از یک طرف، با استناد به حقوق طبیعی و جهان‌شمول انسان حق مهاجرت را برای تمامی انسان‌ها به رسمیت می‌شمارد و به درستی از آن دفاع می‌کند و هم‌چنین با استناد به سیاست‌های مخرب امپریالیستی علت مهاجرت را به درستی در جنگ، تخریب محیط زیست و بحران‌های اقتصادی می‌یابد که مسبب اصلی آن‌ها نظام سرمایه‌داری جهانی است. لیکن از طرف دیگر، مهاجران مسلمان نه تنها نیروی کار و امکانات، بلکه فرهنگ و دین خود را نیز برای کشور مقصد به ارمغان می‌آورند و پیداست که با استناد به قانون آزادی ادیان دست‌آوردهای جهان مدرن که محصول مقاومت "اپوزیسیون چپ" است، مانند: تساوی حقوق زن و مرد، قوانین مدرن خانواده، حقوق کودک، آزادی اندیشه و آزادی نقد دین را نمی‌پذیرند. از جمله باید از ترور روزنامه‌نگاران مجله‌ی فکاهی "چارلی ابدو" در پاریس یاد کرد که از قله‌ی این تضادها به ما گزارش می‌دهد.

به بیان دیگر، در حالی که "اپوزیسیون چپ" به درستی از حقوق جهان‌شمول انسانی و حق مهاجرت دفاع می‌کند، اما هم‌زمان دست‌آوردهای خود مانند: دموکراسی، جامعه‌ی مدنی، حقوق بشر و امنیت اجتماعی را نیز در معرض خطر تعرض‌های اسلام‌پسندی می‌بیند. در حالی که در برابر جریان‌های فاشیست به درستی موضع می‌گیرد و ایستادگی می‌کند، اما نسبت به نقش مخرب، مرتجع و متعرض اسلامیان ظاهراً بی‌اعتنا است. هم‌اکنون بسیاری از انجمن‌های اسلامی خواهان تحقق شریعت در کشورهای مدرن صنعتی شده‌اند و یا این‌که درخواست حقوق ویژه (چند همسری و تدریس اسلام در مدارس) را برای مسلمانان دارند. هم‌زمان دولت‌های اسلامی به نزاع شیعه با سنی در کشورهای مدرن صنعتی دامن می‌زنند. از جمله باید از سیاست‌های مخرب جمهوری اسلامی ایران یاد کرد که در منطقه منجر به جنگ شیعه و

سنی شده و این نزاع دینی را از طریق پناهجویان مسلمان به کشورهای مدرن صنعتی نیز انتقال داده است. به این صورت که سفارت‌های رژیم جهت پوشش سازمان‌های تروریستی و اطلاعاتی خود مساجد شیعه و انجمن‌های به اصطلاح فرهنگی را برای پناهندگان و پناهجویان ایرانی، افغانی و لبنانی تأسیس کرده و جلسات عرفانی و مراسم عزاداری عاشورا و تاسوعا را برای آن‌ها برگزار می‌کنند و دولت‌های عربستان سعودی و ترکیه نیز جهت مقابله با این سیاست‌ها به بنای مساجد و اماکن سنی در اروپا و آمریکا روی آورده‌اند. به بیان دیگر، عروج جریان‌های شبه فاشیست مانند: حزب "آلترناتیو برای آلمان" نیز مشخصاً با خطر اسلام برای جامعه‌ی مدرن اروپایی توجیه می‌شوند، در حالی که این‌جا علت با معلول جابجا می‌گردد. به این صورت که علت این وقایع ناگوار اجتماعی ورشکستگی نظام سرمایه‌داری جهانی و اضمحلال تفکر و نظم جامعه‌ی بورژوازی است، در حالی که حزب "آلترناتیو برای آلمان" بی‌محبا اسلام را به صورت تنها علت تمامی نابسامانی اجتماعی و اقتصادی به پیش می‌کشد و در واقعیت نقش مخرب نظام سرمایه‌داری را در تشکیل اوضاع موجود می‌پوشاند.

ما این‌جا با نقطه‌ی ضعف جامعه‌ی مدنی آشنا می‌شویم، زیرا نه تنها برای جریان‌های فاشیستی، بلکه برای اسلامیان نیز این امکانات را پدید می‌آورد که تحت پوشش آزادی تشکل احزاب و تشکیل انجمن‌های دینی و غیر دولتی زمینه‌ی تخطئه‌ی آن‌را نیز فراهم آورند. در حالی که طبعاً انتظار می‌رود که "پوزسیون چپ" و در رأس آن مارکسیست‌ها در جوار نقد فاشیسم، هم‌چنین به نقد اسلام و فعالیت انجمن‌های اسلامی بپردازند، اما آن‌ها برای این که مبدا به موضع جریان‌های فاشیست بیفتند، دچار یک شکیبایی غیر منطقی می‌شوند و از نقد دین که به گفته‌ی مارکس "شرط هر گونه نقدی است"، می‌پرهیزند. این‌جا بلافاصله پرسش به وجود می‌آید که دلیل ضعف جامعه‌ی مدنی در برابر جریان‌ها فاشیستی چیست و "پوزسیون چپ" تحت تأثیر کدام آگاهی تئوریک فعالیت می‌کند که نسبت به نقش مخرب، مرتجع و متعرض اسلام بی‌اعتنا است؟ آیا توان ادغام اجتماعی دولت هژمونیک به اتمام رسیده است و تحت شرایط بحرانی موجود "پوزسیون چپ" چه راهکاری را باید اتخاذ کند؟

من برای پاسخ به این پرسش‌ها به نقد عوامل ابژکتیو و سوبژکتیو در تاریخ جامعه‌ی بورژوازی آلمان می‌پردازم. البته باید این‌جا بر این نکته تأکید کنم که مفهوم "جامعه‌ی بورژوازی" که هگل و مارکس از آن استفاده می‌کنند، با مفهوم "جامعه-ی مدنی" در فلسفه‌ی عمل گرامشی یکسان نیست. ما این‌جا با پراکسیس مواجه هستیم که در مضمون مارکسی آن به معنی آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی است و از آن‌جا که پراکسیس از کشمکش تضاد با آگاهی از تضاد گزارش می‌دهد، در نتیجه پیداست که دگرذیسی جامعه‌ی بورژوازی به جامعه‌ی مدنی یک امر درون‌ذاتی است. بنابراین من از نقد سیاست دولت و فلسفه‌ی حق جامعه‌ی بورژوازی عزیمت می‌کنم و سپس نشان می‌دهم که روش مدرن تولید سرمایه‌داری به دلیل تضادهای درون‌ذاتی خود همواره با بحران‌های اقتصادی، محیط زیستی، اجتماعی و در نتیجه با نبردهای طبقاتی مواجه است و از این رو، برای تداوم خود نیاز به توجیه ایدئولوژیک دارد. به بیان دیگر، جامعه‌ی بورژوازی با استناد به اشکال متنوع از آگاهی کذب مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی است که به صورت منطقی، طبیعی، ابدی و بدون آلترناتیو توجیه می‌شود، در حالی که در واقعیت جامعه‌ی بورژوازی توان ادغام اجتماعی خود را از دست داده است. به این دلیل که هژمونی از جامعه‌ی مدنی رشد می‌کند و از آن‌جا که جریان‌های فاشیست و اسلامی منجر به

اختلال در آن می‌شوند، در نتیجه ما با بحران هژمونی و اضمحلال تفکر و نظم جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که آثار آن را در عروج جریان‌ها فاشیستی و اسلامیستی می‌یابیم.

پیداست که برای نقد جامعه‌ی بورژوازی باید به دورانی رجوع کرد که نطفه‌های ماتریالیستی و ایده‌آلیستی آن گذاشته شده، زیرا فرماسیون فئودالی از بطن تضادهای درون‌ذاتی خود بوده که بدیل سرمایه‌داری خود را نیز پدید آورده است. به این صورت که از یک طرف، شهرها در برابر قوای پراکنده‌ی روستایی تبدیل به مراکز تجاری و تولیدی شدند. از این پس، شهر تبدیل به یک قوای هم‌سنگ نظامی در مقایسه با قدرت ارتش اعیان و اشراف فئودالی در روستاها شد که عواقب آن جنگ‌های متعدد شهرها با روستاها بودند و مارکس در جزوه‌های کریتسناخ خود به تحلیل آن‌ها می‌پردازد.^۳ از طرف دیگر، یک رویکرد فرهنگی بود که رفته رفته از بطن مناسبات مادی این تحولات رشد کرد. مارکس در این ارتباط از تکامل "دین مثبت" سخن می‌راند. وی این‌جا از مفهوم "مثبت" نه در معنی ریاضی آن، بلکه در معنی جامعه‌شناسی آن استفاده می‌کند. به این عبارت که دین با رجوع به خرد و با استناد به علوم طبیعی و انسانی و از جمله شواهد این جهانی توجیه می‌شود. از آن‌جا که مارکس در تداوم فلسفه‌ی حقوق طبیعی، خردگرایی انسان را یک امر مثبت می‌شمارد، در نتیجه در جوار مفهوم "دین مثبت" از مفاهیم "درک مثبت"، "دانش مثبت" و "فراروی مثبت" نیز استفاده می‌کند.

بنابراین هر موضوعی که این جهانی است و با استناد به خرد مستدل می‌شود، از منظر مارکس یک شکل "مثبت" به خود می‌گیرد. نزد وی "دین مثبت" در تقابل با فیدئیسیم مستقر می‌شود. برای فیدئیسیت شناخت حقیقت تنها از طریق ماورای طبیعت ممکن می‌گردد و انسان تنها از طریق تحصیل مکتوبات دینی و الهام ماورای طبیعی است که به حقیقت دست می‌یابد. اما "دین مثبت" بر خرد بشری استوار است و لاجرم حقیقت را در طبیعت جستجو می‌کند. از این منظر، انسان تنها از طریق کشف و تعمیق علوم اجتماعی است که قادر به اثبات وجود خدا می‌شود. برای نمونه آثار "دین مثبت" را می‌توان نزد متفکران دوران روشنگری مانند: اسپینوزا، دکارت، بیکن و لایبنیتس یافت. همگی آن‌ها بر تجزیه‌ی ماورای طبیعت از طبیعت تأکید دارند و خردگرایی، آزادی، اراده و استقلال انسان‌ها را به رسمیت می‌شناسند.

به این ترتیب، "دین مثبت" از بطن تحولات درون‌ذاتی نظام فئودالی پدید آمد و چنان منجر به ضعف فیدئیسیم شد که در امتداد راه خود دوران روشنگری و نوزایش اروپایی را نیز پدید آورد. این دوران از یک طرف، مصادف با تکامل علوم طبیعی، ریاضی و فیزیکی و گسترش هنرهای زیبا بود و از طرف دیگر، فعالیت روشنفکران این دوره باعث شد که دیگر برای نمایندگان دین این امکان به وجود نیاید که یک جهان‌بینی هماهنگ را میان جهان اخروی و جهان دنیوی توجیه کرده و به سلطه‌ی طبقات اعیان و اشراف فئودالی مشروعیت دهند. پیداست که تحت این شرایط شناخت‌شناسی هم ابعاد بسیار گسترده‌تر و عمیق‌تری به خود گرفت. به این معنی که روند شناخت واقعیت ابژکتیو همواره به سوژه‌ی شناسا تحمیل می‌کند که خود را رفته رفته از بند سحر، خرافه و معجزه رها سازد و با استناد به شواهد تجربی این جهانی شود.

^۳ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kreuznacher Exzerpte, in: MEGA ۱/۲, Berlin (ost)

ما این‌جا با دوران کپرنیکی در مضمون کانتی آن مواجه هستیم^۴ که مارکس در یکی از مقالات دوران روزنامه‌نگاری خود مضمون آن‌را به بهترین وجه ممکنه به شرح زیر تشریح می‌کند:

«فلسفه چیز دیگری در سیاست انجام نداد به غیر از آن چیزی که فیزیک، ریاضیات، پزشکی و هر دانشی در حوزه‌ی خویش انجام داد. (...) بلافاصله قبل و پس از زمان کشف بزرگ کپرنیک از سیستم واقعی خورشید، قانون جاذبه‌ی دولت هم کشف شد، انسان سنگینی خود را در خویشتن یافت و مانند تمامی رژیم‌های متفاوت اروپایی این نتیجه را با اولین پراکسیس سطحی در سیستم توازن قوای دولت‌ها به امتحان گرفت. بدین سان، بسیار زود ماکیاولی، کامپانلا و در زمان متأخر از هابس، اسپینوزا و هوگو گروتیوس گرفته تا روسو، فیثته و هگل، همگی شروع کردند که دولت را با چشمان انسانی بنگرند و قوانین طبیعی آن‌را از خرد و تجربه و نه از الهیات متکامل سازند.»^۵

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا نقش فلسفه را در برابر دین برجسته می‌سازد و با استناد به تکامل دانش بشری از وقوع یک رویکرد فرهنگی، یعنی ظهور یک جامعه‌ی مدرن گزارش می‌دهد. از این پس، سوژه‌ی شناسا از توهمات ماورای طبیعی به دانش طبیعت معطوف می‌شود و انسان از یک طرف، با استناد به خرد، افکار دینی خویش را به گذشته می‌سپارد و به سوی اندیشه‌ی فلسفی عزیمت می‌کند و از طرف دیگر، خود را به عنوان علت و خالق جهان واقعی می‌شناسد. پیداست که از این منظر، موجودیت دولت را دیگر نمی‌توان به صورت عنایت الهی و یک نظم خدا خواسته توجیه کرد. بنابراین ما این‌جا با یک دگرگونی از پارادایم مشروعیت دینی به مقبولیت دنیوی نیز مواجه هستیم که تشکیل دولت را به صورت تحقق اراده‌ی ملی توجیه می‌کند. هم‌چنین پیداست که از این پس، قوانین عرفی، جزایی و مدنی نیز دیگر نه با استناد به الهیات و ایمان دینی، بلکه با استفاده از خرد و تجربیات واقعی جامعه متکامل می‌شوند. البته این‌جا تحقق اراده‌ی ملی جهت تشکیل دولت تنها یک شکل ظاهری به خود می‌گیرد، زیرا دولت مدرن عملاً از منافع طبقه‌ی حاکم بورژوازی محافظت می‌کند، در حالی که همواره از تحقق منافع ملی سخن می‌راند.

نتیجه‌ی این رویکرد فرهنگی تکامل فلسفه‌ی حقوق طبیعی است که انسان را به عنوان یک موجود خردگرا و حقیقت‌یاب مد نظر دارد و آن‌را علت وجود جهان واقعی می‌شمارد. از این منظر، جهانی که ما با آن مواجه هستیم، از طریق خرد بشری دگرگون گشته و بنابراین خالق جهان واقعی خود انسان محسوب می‌شود. ما این‌جا با یک مفهوم جهان‌شمول از "انسان" روبرو می‌شویم و مشخصاً با استناد به آن است که آزادی و برابری تمامی انسان‌ها در اشکال اقتصادی، سیاسی، حقوقی و ایدئولوژیک بورژوازی یک نقش مثبت‌گرا و توجیهی به خود می‌گیرند.^۶ برای نمونه نظریه‌پرداز شاخص لیبرال، جان لاک و هم‌چنین اقتصاددانان ملی مانند اسمیت و ریکاردو از مفهوم "قیمت طبیعی" سخن می‌گویند و توضیح می‌دهند که چرا جامعه‌ی بورژوازی خردمند، ابدی و بی‌همتا است.^۷ به همین منوال، آثار فلسفه‌ی حقوق طبیعی در

^۴ Vgl. Kant, Immanuel (۱۹۶۷): Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, Berlin (ost)

^۵ Marx, Karl (۱۹۵۷): Der leitende Artikel in Nr. ۱۷۹ der „Kölnischen Zeitung“, in: MEW, Bd. ۱, S. ۸۶ff., Berlin (ost), S. ۱۰۳

^۶ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۷): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و اسلام - نقدی بر گفتمان دینی پیرامون خردگرایی و حقوق بشر، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، برلین

^۷ Vgl. Locke, John (۱۹۶۶): Über die Regierung, in: Philosophie der Neuzeit, Bd. ۸, Ernesto Grassi (Hrsg.), München, S. ۲۷f., und

ایدئولوژی لیبرالیستی ژان ژاک روسو و به خصوص در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مشاهده می‌شوند که از جامعه‌ی بورژوازی به صورت تشکیل "قلمرو خرد" سخن می‌رانند و آن‌را فاقد آلترناتیو می‌شمارند.^۸

برای نمونه ما تأثیرات فلسفه‌ی حقوق طبیعی را در کتاب هگل با عنوان "خطوط اصولی فلسفه‌ی حق" می‌یابیم که موضوع اصلی آن تکامل یک مفهوم مشخص از "آزادی فردی" است. مشخص به این دلیل که آزادی برای هگل تنها محدود به تفکر و آگاهی انسان نمی‌شود، زیرا برده هم در تفکر خود کاملاً آزاد است و هر چه را که می‌خواهد، می‌تواند فکر کند. بنابراین در فلسفه‌ی حق هگل مفهوم "آزادی" بر یک زمینه‌ی مادی و واقعی بنا می‌شود و از این بابت است که وی میان "آزادی" و "آزادی زنده" تفاوت می‌گذارد. در حالی که مفهوم "آزادی" مربوط به یک حرکت از تفکر می‌شود و انسان هر چه را که دوست دارد، فکر می‌کند، اما مفهوم "آزادی زنده" به معنی آزادی آن انسانی است که به خودآگاهی رسیده است.^۹ به این معنی که انسان خودآگاه برای تحقق آزادی خود به یک حوزه‌ی بیرونی نیاز دارد که به شرح زیر برابر با حق مالکیت خصوصی است:

«شخص باید به خویشتن یک حوزه‌ی بیرونی را اختصاص دهد تا به صورت ایده بوده باشد. (...) خردمند بودن مالکیت در ارضاع نیازها نیست، بلکه در این‌که، سوژه‌گرایی صرف شخص به شکل واقعی خود در آید. تنها در مالکیت، شخص به صورت خرد است.»^{۱۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مفهوم "آزادی زنده" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نه یک مقوله‌ی انتزاعی است و نه محصول تفکر ناب فلسفی محسوب می‌شود. به بیان دیگر، حق مالکیت خصوصی یک حوزه‌ی بیرونی از تفکر مجرد را پدید می‌آورد که انسان، آزادی و اراده‌ی آزاد خود را در آن متحقق می‌سازد. بنابراین هگل پی در پی بر این موضوع تأکید می‌کند که "آزادی آزادی را می‌خواهد" و "آن اراده‌ی آزاد است که آزادی اراده را می‌طلبد."^{۱۱} به این ترتیب، هگل حق مالکیت خصوصی را به صورت نتایج ابژکتیو آزادی و تحقق اراده‌ی سوژه‌کتیو انسان آزاد متکامل می‌کند و به یک مفهوم مشخص از "آزادی فردی" دست می‌یابد.

اما بنا بر تجربه، حق مالکیت خصوصی همواره نطفه‌ی یک تضاد درون‌ذاتی را در خود می‌پرورد، زیرا به اجبار مسئله‌ی حق مالکیت یکی با حق مالکیت دیگری را نیز به پیش می‌کشد. از آن‌جا که هگل به خوبی از وجود این تضاد آگاه است،

Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert – Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, ۴. Korr. Auflage, Münster, S. ۴۲

^۸ Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ ff. Berlin (ost), S. ۱۸f., und

Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin, S. ۱۰۴

^۹ Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۱۲f.

^{۱۰} Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۷۲): Grundlinie der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, H. Reichelt (Hg.), Frankfurt am Main, §۴۱ Zusatz, vgl. § ۲۴۱ Zusatz, und Vgl. Lantz, Göran (۱۹۷۷): Eigentumsrecht – ein Recht oder Unrecht, Stockholm, S. ۹۳, und

Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft ... ebd., S. ۱۷۴

^{۱۱} Vgl. ebd., S. ۱۶۹

در نتیجه جهت فراروی از آن به مفهوم "قرارداد" متوسل می‌شود. وی قرارداد را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد و نقش آن را جهت وساطت حق مالکیت یکی با حق مالکیت دیگری برجسته می‌سازد. این‌جا بستن قرارداد با استناد به خرد توجیه می‌شود که به نظر هگل منافع فردی را در منافع عمومی ادغام می‌کند. به این ترتیب، هگل با استناد به مفاهیمی مانند: "آزادی زنده"، "اراده"، "حق مالکیت" و "قرارداد" فلسفه‌ی حق خود را متکامل می‌کند. به این صورت که وی خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت را به صورت مقوله‌های مستقل در نظر می‌گیرد و در یک نظم هیرارشی حقوقی مستقر می‌سازد. به این شرح که حرکت دیالکتیکی تفکر از تضاد در خانواده عزیمت می‌کند. خانواده که به نظر هگل از طریق عشق به وجود آمده است، در روند زمان مضمحل می‌شود. به این صورت که فرزندان بزرگ می‌شوند، تشکیل خانواده می‌دهند و پیداست که میان آن‌ها مسئله‌ی ارث و نزاع پیرامون حق مالکیت نیز پدید می‌آید و در نتیجه مسئله‌ی حق مالکیت یکی با حق مالکیت دیگری را به پیش می‌کشد. به این ترتیب، فردیت شکل می‌گیرد و اعضای حقیقی خانواده به صورت اعضای حقوقی در جامعه‌ی بورژوازی ادغام (نفی اول) می‌شوند. ما این‌جا با حرکت دیالکتیکی از تفکر به صورت نفی آگاهانه مواجه هستیم، زیرا اعضای خانواده با استناد به "خرد عملی" به توافق می‌رسند و آشتی آن‌ها از طریق بستن قرارداد و قوانین مدنی وساطت می‌شود. منتها خود جامعه‌ی بورژوازی نیز به دلیل کثرت اقشار و اصناف و مسئله‌ی حق مالکیت یکی با حق مالکیت دیگری متضاد است و این‌جا نیز تضادها با استناد به "خرد عملی" و با بستن قرارداد حل و فصل می‌شوند و قوانین عرفی وساطت تضادها را به عهده می‌گیرند. به این ترتیب، اعضای حقوقی جامعه‌ی بورژوازی در دولت ادغام (نفی دوم) می‌شوند. ما این‌جا با نفی نفی در یک حرکت دیالکتیکی از تفکر مواجه هستیم که به گمان هگل منجر به وحدت جامعه با وجود کثرت آن می‌شود و آشتی تضادها را پدید می‌آورد. بنابراین هگل مدعی است که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی روح متناهی خانواده و جامعه‌ی بورژوازی در دولت به صورت روح نامتناهی در می‌آیند.^{۱۲}

از این رو، دولت در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به صورت یک قدرت مستقل، داور بی طرف و سوژه‌ی خودآگاه به نظر می‌آید که انگاری به غیر از نظارت بر مناسبات جامعه‌ی بورژوازی و تحکیم قرارداد، کار دیگری را انجام نمی‌دهد. انگاری که دولت فرای منافع فردی و طبقاتی قرار گرفته و به صورت یک دستگاه خردمند، تنها پیروی شهروندان را از اصول آن قراردادی که خودشان با آگاهی و در کمال آزادی بسته‌اند، تضمین می‌کند. به این ترتیب، هگل به شرح زیر مدعی می‌شود:

«[که] دولت در مقابل قرارداد یک ضرورت ابژکتیو است که ماهیتاً از نیازهای سوژکتیو مستقل می‌باشد.»^{۱۳}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگاری که این‌جا ایده‌ی هگلی از زمینه‌ی مادی خود به کلی بی خبر است. وی دولت را "قدمگاه خدا در جهان"، "ارگان‌یسم خردمند" و "ضرورت بیرونی" می‌نامد. انگاری که خشونت قوای قضایی

^{۱۲} Vgl. Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, Staatsrecht, § ۲۶۲, z. n. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost), S. ۲۰۵

^{۱۳} Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, z. n. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft ... ebd., S. ۱۵۸

و اجرایی کشور نه منافع طبقاتی، بلکه تنها منافع عمومی را مد نظر دارد. انگاری که دولت و جامعه‌ی بورژوازی مقوله‌های مستقل هستند و هیچ ارتباطی با یک‌دیگر ندارند.^{۱۴}

در رأس دولت شاه قرار گرفته است که بنا بر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، ملت را به صورت یک کلیت ارگانیک پدید می‌آورد.^{۱۵} هگل ملت را غیر واقعی و یک کلیت غیر ارگانیک می‌شمارد که انبوهی از افراد را که فاقد فرهنگ، عرف و خرد هستند، در بر می‌گیرد. لیکن از آن پس که خشونت شاهانه اعمال می‌شود، افراد پراکنده در پرتو ایده‌ی تمدن و قانون قرار می‌گیرند و از طریق پایبندی به قرارداد به صورت ملت در می‌آیند. از نظر هگل دولت دارای مونوپل خشونت است و حق قتل دارد. وی نقش قرارداد را با رجوع به قوانین عرفی و از طریق قوای جزایی و اجرایی برجسته می‌سازد. به این صورت که هگل قرارداد را برابر با حق عموم می‌شمارد و نقض آن را مشابه با قیام علیه منافع عمومی قلمداد می‌کند. از این دیدگاه اعمال "خشونت شاهانه" به صورت یک اهرم مستقل جهت تضمین پایبندی شهروندان به قرارداد و آشتی فرد با عموم به نظر می‌رسد. در این ارتباط هگل از مفهوم "فراروی دیالکتیکی"^{۱۶} سخن می‌راند. در حالی که مفهوم "فراروی" در زبان فارسی به "براندازی" ترجمه شده است، اما مضمون آن در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به معنی یک حرکت فکری و منطقی از "درک روزمره"^{۱۷} به سوی "خرد"^{۱۸} است که شامل سه بُعد متفاوت، یعنی الغا، حفاظت و ارتقا می‌شود. الغا به این معنی است که حرکت تفکر خردمندی درک روزمره را انکار می‌کند. حفاظت به این معنی است که آثار سازنده‌ی درک روزمره پا بر جا می‌مانند. در این ارتباط باید از قوانین و اصول قرارداد یاد کرد که البته با رجوع به موازین اخلاقی و عرفی خود جامعه‌ی بورژوازی متکامل می‌شوند. به این ترتیب، هگل از یک طرف، منشأ نفی وجود را در خود اوضاع موجود مستقر می‌سازد و از طرف دیگر، بر شکل ایده‌آلیستی جامعه و ضرورت تشکیل وحدت در اوضاع مطلوب تأکید می‌کند. سرانجام ارتقا به این معنی است که درک روزمره به سوی خرد مرتفع می‌شود. نتیجه این حرکت فکری تشکیل "قلمرو قوانین" است که هگل آن را "بازتاب آرام جهان موجود و متظاهر" می‌نامد. این-جا مفهوم "جهان متظاهر" از وجود یک جامعه‌ی ایده‌آلیستی گزارش می‌دهد که خردمند به نظر می‌آید، آشتی‌یافته و به صورت اوضاع مطلوب در حال شدن است.^{۱۹}

به بیان دیگر، هگل در یک حرکت از تفکر دیالکتیکی از "روح عمومی" (گوهر گندیده) که مسبب انحطاط جهان واقعی است، فراروی می‌کند و آن‌را به صورت منطقی، یعنی به صورت یک واقعیت دیگر و یک جامعه‌ی آشتی‌یافته متفکر می‌شود. این‌جا جامعه از یک طرف، با استناد به آزادی زنده، حق مالکیت خصوصی و آزادی بستن قرارداد توجیه و ظاهراً خردمند می‌گردد، در حالی که از طرف دیگر، تناقض منافع فردی که مشخص هستند، به نفع منافع عمومی که مجرد

^{۱۴} Vgl. Lantz, Göran (۱۹۷۷): Eigentumsrecht ... ebd., S. ۱۰۳, und

Vgl. Cerroni, Umberto (۱۹۷۴): Marx und das moderne Recht, Frankfurt am Main, S. ۱۱۰

^{۱۵} Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۷۲): Grundlinie ... ebd., §۲۷۹, §۲۸۰, und

Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik ... ebd., ۱۱۷f.

^{۱۶} Dialektische Aufhebung

^{۱۷} Verstand

^{۱۸} Vernunft

^{۱۹} Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung ... ebd., S. ۷۷f.

می‌باشند، ظاهراً بر طرف می‌گردد. بنابراین محصول تفکر دیالکتیکی هگل یک جهان ایده‌آلیستی و یک واقعیت سوبژکتیو است که دولت در رأس آن قرار دارد و به عنوان داور بی طرف و محافظ منافع عمومی از "گوهر" حفاظت می‌کند.^{۲۰}

گوهر در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل هم‌زمان سوژه محسوب می‌شود که البته از آغاز یک عصر جدید گزارش می‌دهد. ما این‌جا با یک کشف فلسفی مواجه هستیم که یک تجرید فکری از سقوط نظام فئودالی، تشکیل جامعه‌ی بورژوازی و آغاز روش مدرن تولید سرمایه‌داری است. از این پس، منبع تولید ثروت دیگر طبیعت به تنهایی (گوهر) نیست، زیرا تولیدات صنعتی نسبت به محصولات کشاورزی دست بالا را گرفته‌اند. ما این‌جا با دیالکتیک گوهر، فعالیت و سوژه مواجه هستیم که در جامعه‌ی بورژوازی منبع اصلی ثروت محسوب می‌شود. به این معنی که سوژه (بورژوا) از گوهر (طبیعت) مجزا و مستقل شده و در فعالیت خود و با استفاده از علوم طبیعی از قدرت فوق‌العاده‌ی طبیعت فراروی کرده است. مضمون این پیام فلسفی در پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی به این معنی است که انسان پس از اختراع ماشین بخار بر طبیعت مسلط و طبیعت برای وی تبدیل به یک چیز بیرونی شده است که هگل آن را "طبیعت غیر ارگانیک" می‌نامد. به بیان دیگر، سلطه‌ی انسان بر طبیعت تبدیل به خودآگاهی سوژه شده و به صورت گوهر فرد و روح عمومی در آمده است. از این پس فرد، سوژه‌گرایی خود را به صورت فعالیت به گوهر الحاق می‌کند و گوهر را به صورت سوژه ارتقا می‌دهد.^{۲۱} به این ترتیب، یک روح عمومی دیگری به صورت گوهر پدید می‌آید.^{۲۲} بنابراین مسئله‌ی جامعه‌ی آشتی‌یافته هگل با پذیرفتن حق مالکیت خصوصی و پایبندی به اصول قرارداد پایان نیافته، زیرا به گمان وی قبلاً نیز حق مالکیت وجود داشته است. این‌جا باید از کالا یک خودآگاهی، یعنی یک روح عمومی نوین به وجود بیاید که هویت جامعه‌ی بورژوازی را تثبیت کند. پیداست که این خودآگاهی یک امر انفرادی نیست، زیرا به گفته‌ی هگل خودآگاهی همواره در خودآگاهی دیگری ارضاع می‌شود و "من سوژه" باید به "ما سوژه" تبدیل گردد که قدرت مفهوم، واقعیت را بی‌آفریند.^{۲۳} به بیان دیگر، کالا باید تبدیل به سوژه‌ی جامعه بورژوازی شود و رفتار و کردار انسان‌ها باید در پرتو آن شکل بگیرند. به این معنی که هر کسی کالای خود را به بازار عرضه و آن‌جا "قیمت طبیعی" آن را دریافت می‌کند. پیداست کسی که فاقد ابزار تولید است، باید نیروی کار خود را به صورت کالا به بازار عرضه کند و در واقعیت به بردگی کار مزدی و سیه‌روزی زندگی پرولتری تن دهد.^{۲۴}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، حق مالکیت خصوصی یک نقش سازنده در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بازی می‌کند، در حالی که مارکس مشخصاً نقش مخرب آن‌را در جهت تشکیل یک جامعه‌ی خردمند و آشتی‌یافته می‌یابد.

^{۲۰} Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft ... ebd., S. S. ۸۰

^{۲۱} Vgl. ebd., S. ۸۳

^{۲۲} Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Phänomenologie des Geistes, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۳, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt, S. ۳۲f., und

Vgl. Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik von Substanz und Subjekt bei Hegel und Marx, Frankfurt am Main, S. ۶۱

^{۲۳} Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Phänomenologie ... ebd., S. ۱۳۹, und

Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft ... ebd., S. ۱۰۸

^{۲۴} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه - تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟، در آرمان و اندیشه، جلد ۱۳،

صفحه‌ی ۴۹ ادامه، برلین

وی در دوران روزنامه‌نگاری و در کشمکش با قانون چوب دزدی از مجلس ایالتی راین به این نتیجه رسید. مارکس در این دوران هنوز کمونیست نبود و تنها از تشکیل یک جامعه از "انسان‌های آزاد، عرفی و خردگرا" دفاع می‌کرد. وی پس از استعفا از مقام سردبیری و ممنوع شدن نهایی روزنامه‌ی راین از شهر بن به کریتسناخ نقل مکان کرد و آن‌جا به یک تحقیق گسترده پیرامون قوانین اساسی کشورهای مدرن اروپایی و آمریکا دست زد. مارکس سرانجام به این نتیجه رسید که بورژوازی با اعیان و اشراف فئودالی به یک توافق سیاسی رسیده که هسته‌ی مرکزی آن حق مالکیت خصوصی است. بنابراین وی این‌جا بر این نکته تأکید می‌کند که قانون اساسی جوامع مدرن، قانون اساسی حق مالکیت خصوصی است.

از این پس، مارکس به نقد فلسفه‌ی حق هگل پرداخت و دو خطای متدیک آن‌را بر شمرد که مسبب اشکال رازآمیز و جنجالی ایده‌آلیسم وی می‌شوند. انتقاد اول مارکس به آپریوریسم در فلسفه‌ی حق هگل وارد می‌آید. آپریوریسم یک شکل از آگاهی کذب و ایدئولوژیک است که آن شناختی را هم که در تجربه مشاهده نمی‌شود، منطقی و قابل قبول می‌شمارد.^{۲۵} این‌جا شناخت تنها به صورت یک حرکت فکری و خردگرا به وجود می‌آید که رابطه‌ی آن چیزی که هست (اوضاع موجود)، با آن چیزی که باید به وجود بیاید (اوضاع مطلوب) را برقرار می‌سازد. به این معنی که اوضاع موجود فاقد خرد است و به گذشته تعلق دارد، در حالی که اوضاع مطلوب خردمند محسوب می‌شود و شکل آتی و آشتی‌یافته‌ی جامعه‌ی بورژوایی است. به این ترتیب، مارکس در نقد آپریوریسم در فلسفه‌ی حق هگل نخست میان "حق" و "حق ویژه" تمیز می‌دهد و سپس منشأ "حق ویژه" را در مالکیت خصوصی می‌یابد. پیداست که از این منظر، برابری شهروندان یک شکل ظاهری و فلسفه‌ی حق هگل یک تظاهر ایدئولوژیک به خود می‌گیرد، زیرا وی می‌خواهد مردم را قانع کند که حق مالکیت خصوصی برابر با احقاق منافع عمومی است و شرط تشکیل جامعه‌ی آشتی‌یافته پذیرفتن این "حق ویژه" است. هم‌چنین پیداست که فلسفه‌ی حق هگل این‌جا بدون واسطه منجر به توجیه آن چیزی که هست، یعنی توجیه اوضاع موجود نیز می‌شود، زیرا با وجود تضادهای محسوس از این نقطه نظر عزیمت می‌کند که انگاری جامعه‌ی بورژوایی در یک روند از خردگرایی قرار گرفته و تاریخ به سوی یک فرجام مثبت و دل‌پسند سپری می‌گردد.

انتقاد دوم متدیک مارکس از این زوایه وارد می‌آید که فلسفه‌ی حق هگل اصولاً مانع تکامل یک جامعه‌شناسی انتقادی و "دانش مثبت" می‌شود. به این دلیل که هگل نخست از تجربه عزیمت می‌کند و این‌جا یک سطح مشخص از حق را در نظر می‌گیرد که موضوع آن محسوس است، اما بعداً به یک سطح کلی حقوقی می‌گریزد و تنها از طریق تکامل مفاهیم ایده‌آلیستی است که از تضاد آن‌ها فراروی می‌کند. به این ترتیب، یک عبور منطقی از حوزه‌ی ماهیت به حوزه‌ی مفهوم به وجود می‌آید و مفاهیمی مانند: "حق"، "قرارداد" و "آشتی" تضاد محسوس را به صورت یک حرکت منطقی و سوبژکتیو، یعنی ظاهراً حل و فصل می‌کنند. به بیان دیگر، موضوع مشخص و محسوس در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تنها یک تجرید مناسب انتزاعی می‌یابد.^{۲۶}

^{۲۵} افزون بر این‌ها، هگل فلسفه‌ی خردگرای خود را به اضمحلال می‌کشد. به این صورت که وی با رجوع به گیومتری مدعی یک مفهوم از خرد می‌شود که غیر قابل درک اما با این وجود خردمند است. انگاری که فرای خرد بشری یک خرد دیگری نیز وجود دارد که "فراخرد" محسوب می‌شود. هگل از طرف دیگر، خرد بشری را محدود می‌کند، زیرا برای وی از آن پس که انسان چیزی را از طریق اندیشه نمی‌فهمد، بلافاصله خدا آغاز می‌شود.

Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung ... ebd., S. ۲۶f.

^{۲۶} Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik ... ebd., S. ۲۰۹f., und

ما همین تناقض را در درسگفتارهای هگل با عنوان "تاریخ فلسفه" نیز می‌یابیم که جهت تکامل مفهوم "روح جهان" منجر به دوگانگی در شناخت تاریخ می‌شود. اول یک تاریخ ظاهری و مثبت‌گرا است که از حرکت تئولوژیک "روح جهان" به صورت هدفمند و خردمند گزارش می‌دهد و دومی یک تاریخ واقعی و انتقادی است. با در نظر داشتن این ناهنجاری‌های متدیک و محتوایی پیداست که چرا مارکس هگل را متهم می‌کند که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی فاقد یک سوژه‌ی واقعی است و از این بابت، اجازه نمی‌دهد که جامعه‌ی بورژوازی به یک تعیین واقعی برسد.^{۲۷} البته ما انتقاد مارکس به تولید دوگانگی نزد هگل را از رساله‌ی دکترای وی در مورد مقوله‌ی "خودآگاهی" نیز می‌شناسیم. مارکس این‌جا فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را یک دین این جهانی می‌خواند که منجر به دوگانگی تفکر و واقعیت می‌شود.^{۲۸}

به این ترتیب، مارکس در نقد فلسفه‌ی حق هگل روش نقد دین را به نقد جامعه‌ی بورژوازی و دولت بسط می‌دهد. در حالی که هگل دولت را به صورت سوژه‌ی خودآگاه در نظر می‌گیرد که از طریق خشونت شاهانه ملت را به وجود می‌آورد، مارکس این‌جا مشخصاً عکس آن را نمایندگی می‌کند. به این صورت که سوژه‌ی آگاه جامعه‌ی بورژوازی و حق مالکیت خصوصی است که دولت را به عنوان محمول خویش پدید می‌آورد. ما این‌جا با انتقاد دیگر مارکس به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، یعنی با انتقاد به جابجایی سوژه با محمول (ابژه) مواجه می‌شویم. پیداست که از این منظر فرضیه‌ی هگل، یعنی استقلال خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت از یک‌دیگر مردود است. به بیان دیگر، جامعه‌ی بورژوازی دولت را به صورت ابزار اجرایی و جهت تحکیم حق مالکیت خصوصی پدید آورده است. از این منظر پیداست که چرا مارکس اسرار و جنجال فلسفه‌ی حق هگل را نیز مانند همان اسراری که دین هم ذاتاً به وجود می‌آورد به شرح زیر افشا می‌کند: «(...) واقعیت تجربی آن‌گونه که است، در نظر گرفته؛ هم‌چنین خردمند خوانده می‌شود، اما آن نه به دلیل خرد خویش خردمند است، بلکه به این دلیل که واقعیه‌ی تجربی در موجودیت تجربی‌اش یک معنی دیگر از خویش دارد. واقعیه‌ای که از آن عزیمت می‌شود نه به صورت خود، بلکه به صورت نتیجه‌ی اسرارآمیز درک می‌شود. واقعیت تبدیل به پدیده می‌شود، اما ایده محتوای دیگری به غیر از پدیده ندارد. هم‌چنین ایده هدف دیگری به غیر از چیز منطقی ندارد؛ [به اصطلاح] "برای خود روح نامتناهی واقعی بوده باشد". در این پاراگراف‌ها تمامی اسرار فلسفه‌ی حق و هم‌چنین اصولاً فلسفه‌ی هگل به رشته‌ی تحریر در آمده است.»^{۲۹}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هگل تنها از طریق متدیک و در شکل ایده‌آلیستی است که فلسفه‌ی حق خود را متکامل می‌کند. وی این‌جا نه تنها نقش مالکیت خصوصی را به عنوان سرچشمه‌ی آگاهی بورژوازی می‌پوشاند، بلکه حفاظت از منافع یک طبقه‌ی به خصوص را به صورت احقاق منافع عمومی نیز جا می‌زند. بنابراین پیداست که چرا

Vgl. Cerroni, Umberto (۱۹۷۴): Marx ... ebd., S. ۱۱۵

^{۲۷} Vgl. ebd., S. ۱۱۱, ۱۳۵

^{۲۸} 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

^{۲۹} Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik ... ebd., S. ۲۰۹f.

مارکس در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" فلسفه را "خودارضاعی" می‌نامد و در تقابل با آن از تحصیل واقعیت اجتماعی (دانش مثبت) به عنوان "هم‌خوابگی عاشقانه" یاد می‌کند.^{۳۰}

البته مارکس در دوران نگارش "نقد فلسفه‌ی حق هگل" به نقش متضاد مالکیت خصوصی در جامعه‌ی بورژوازی پی برده بود، بدون این‌که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود را به کمال رسانده باشد. وی هم‌چنین به مفهوم "پرولتاریا" به صورت سوژه‌ی خودآگاه نیز دست یافته بود، البته بدون این‌که از انسان‌شناسی انتزاعی فویرباخ عبور کرده و مفهوم پراکسیس را کاملاً متکامل کرده باشد. مارکس این تحولات شناخت‌شناسی را با تدوین تزه‌ای فویرباخ به عنوان راهنمای تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی به اتمام رساند و با تدوین کتاب "ایدئولوژی آلمانی" پیکره‌ی آن را بنا ساخت. به این ترتیب، وی به یک انسان‌شناسی دیگر دست یافت که انسان را به صورت "موجود فعال" و علت و معلول "جهان موضوعیت‌یافته" در نظر داشت. از این پس، راه برای مارکس هموار شد که به نقد اقتصاد سیاسی بپردازد و قوانین تئوری ارزش را متکامل کند. به این ترتیب، وی از طریق نقد درون‌ذاتی "روش مدرن تولید سرمایه‌داری"، مالکیت خصوصی را به عنوان محصول کار اضافی پرداخت نشده و علت بت‌انگاری کشف کرد.^{۳۱}

ما این‌جا با تناقض ادعا با واقعیت در جامعه‌ی بورژوازی مواجه می‌شویم. به این صورت که از یک طرف، تمامی شهروندان از برابری حقوقی و سیاسی بهره می‌برند. این‌جا انسان‌ها ظاهراً مستقل به نظر می‌آیند، زیرا در کمال آزادی و آگاهانه قرارداد می‌بندند و از این طریق محصولات کار و نبوغ خود را به بازار عرضه و "قیمت طبیعی" آن را دریافت می‌کنند. اما انسان‌ها از طرف دیگر، با نابرابری اقتصادی و بردگی کار مزدی در نظام سرمایه‌داری نیز مواجه هستند. اجبار به کار مزدی از طریق شکل کالایی نیروی کار پدید می‌آید. به این صورت که انسان‌ها البته آزاد هستند که نیروی کار خود را به هر کارفرمایی که می‌خواهند، بفروشند. اما آن‌ها هم‌زمان به دلیل حق مالکیت خصوصی از مناسبات تولید و ابزار تولید نیز آزاد شده‌اند و برای حفظ بقای خود مجبور به فروش نیروی کار خود هستند. ما این‌جا با سلب آزادی، اراده، خرد و استقلال انسان‌ها مواجه می‌شویم. منتها این‌جا سلب آزادی انسان‌ها غیر مستقیم متحقق می‌گردد و کاملاً پوشیده است. در حالی که نظام فئودالی انسان‌ها را از طریق خشونت عریان و بدون واسطه به زنجیر بردگی می‌کشد، اما در نظام سرمایه‌داری بردگی کار مزدی به صورت پوشیده و از طریق شکل کالایی نیروی کار و بازار کالاها وساطت و بر انسان‌ها تحمیل می‌شود. این‌جا پول نقش خشونت اجتماعی را به خود می‌گیرد که غیر مستقیم بر انسان‌ها اعمال می‌شود. به این عبارت که هر کسی که دسترسی به پول ندارد، حق بقای خود را در معرض خطر می‌بیند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با وجودی که کارگران مزدی ظاهراً آزاد و مستقل به نظر می‌آیند، اما در واقعیت به بردگی محصول کار خود، یعنی سرمایه کشیده می‌شوند. این‌جا بردگی کار مزدی ابژکتیو و سوژکتیو است. ابژکتیو به این دلیل است که کار مزدی ماهیت متضاد جامعه‌ی بورژوازی را می‌سازد و به صورت تجربی در روند مدرن تولید سرمایه‌داری به کار گرفته می‌شود. سوژکتیو به این دلیل است که کار مزدی از طریق نظریه‌پردازان جامعه‌ی

^{۳۰} Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, Berlin (Ost), S. ۲۱۸

^{۳۱} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): سرمایه - تئوری بحران اقتصادی یا پراکسیس فراروی از فلسفه؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۱، برلین

بورژوازی به صورت خردمند و کاملاً منطقی توجیه می‌شود. پیداست زمانی که کالا به صورت گوهر به شکل سوژه، یعنی "روح عمومی" در آید، آگاهی تئوریک جامعه‌ی بورژوازی را نیز می‌سازد و بنابراین انرژی لازم در جهت پراکسیس سیاسی را آزاد می‌کند. به بیان دیگر، واقعیت بردگی کار مزدی محصول فعالیت آگاه انسان‌ها، یعنی سوژکتیو است. از این بابت، مارکس همواره از مفهوم "کار موضوعیت‌یافته" استفاده می‌کند که بر نقش تاریخی و فرهنگی آن انگشت بگذارد.

ما این‌جا با تناقض ادعای بورژوازی با واقعیت نظام سرمایه‌داری مواجه هستیم. مارکس حل و فصل این تضادهای درون‌ذاتی را تحت مفهوم "نفی نفی" در کتاب "سرمایه" در نظر می‌گیرد. در نفی اولی مالکیت انفرادی کارگران مزدی به صورت کار اضافی پرداخت نشده از آن‌ها سلب می‌شود. در نفی دومی انبوه مردم مالکیت سلب شده‌ی خود را از بورژوازی سلب می‌کند و کارگران مالکیت انفرادی خود را به صورت مالکیت اجتماعی در می‌آورند. مارکس تحقق نفی نفی را یک نقطه‌ی عطف تاریخی می‌شمارد که وقوع آن بستگی به خودآگاهی پرولتاریا دارد و از طریق "همکاری آزاد کارگران" منجر به تشکیل قلمرو آزادی و آشتی انسان با طبیعت می‌شود.^{۳۲}

منتها مارکس بر خلاف هگل نفی نفی را با یک حرکت فکری و اسرارآمیز مستدل نمی‌سازد. بنا بر تئوری انتقادی و انقلابی وی نفی نفی در پراکسیس اجتماعی به وقوع می‌پیوندد. پراکسیس برای مارکس دو بعد متفاوت دارد. نخست آگاهی تئوریک جامعه‌ی بورژوازی است. منظور وی این‌جا همان آگاهی معمول مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی است که از بطن تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری رشد می‌کند و به صورت ایده‌آل‌های طبقه‌ی حاکم بر افکار عمومی مسلط می‌شود و مناسبات اوضاع موجود را توجیه کرده و هم‌چنین پدید می‌آورد. بعداً پراکسیس سیاسی است. منظور مارکس این‌جا نقش دولت است که به صورت ابزار قضایی و اجرایی و شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی پدید می‌آید. ما این‌جا با مفهوم پراکسیس اجتماعی به صورت یک "کلیت دیالکتیکی" مواجه می‌شویم، زیرا جهان وارونه‌ی بورژوازی جهت تداوم مناسبات سرمایه‌داری و تحکیم بردگی کار مزدی نه تنها به قوای سرکوب، بلکه به آگاهی‌های کذب مانند، دین، فلسفه و ایدئولوژی نیز نیاز دارد.

به این ترتیب، مارکس از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی اوضاع موجود عزیمت می‌کند و چشم‌انداز استقرار یک نظم نوین را به صورت امکان تشکیل اوضاع مطلوب پدید می‌آورد. این‌جا روش نقد قاطع و بی‌رحمانه و حاوی یک روح خلاق است که در پیکر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی منجر به تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا می‌شود. ما مصداق این موضوع را به درستی در تلاش تئوریک مارکس می‌یابیم. از جمله باید از نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، فلسفه‌ی هگلی-های جوان، فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ، ایدئولوژی لیبرالی، تئوری سوسیالیست‌های تخیلی و دانش اقتصاددانان عامی و ملی یاد کرد. به این ترتیب، مارکس تمامی اشکال دینی، فلسفی، سیاسی، اقتصادی، خلاصه ایدئولوژیک را که به دوران گذشته تعلق دارند، به بند نقد می‌کشد و با تکامل یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا شرایط یک پراکسیس آگاه و انقلابی را

^{۳۲} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۶۰۹f., ۷۹۰f.

پدید می‌آورد. به این معنی که تنها تحت تأثیر این تئوری است که کارگران مزدی به خودآگاهی می‌رسند، طبقه‌ی کارگر از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل ارتقا می‌یابد و پرولتاریا به صورت سوژه‌ی خودآگاه نفی نفی را متحقق می‌سازد.^{۳۳}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با تفاوت دیالکتیک مارکس با دیالکتیک هگل نیز آشنا می‌شویم. نوع هگلی آن نفی نفی را به صورت یک حرکت فکری جهت تشکیل یک جامعه‌ی آشتی‌یافته و خردمند در نظر دارد. بنابراین دیالکتیک نزد هگل به معنی نفی آگاهانه است که از "درک روزمره" به سوی "خرد" فراروی می‌کند. این‌جا فراروی به معنی الغا، حفاظت و ارتقا است که البته به صورت یک حرکت ناب فکری اشکال اسرارآمیز و جنجالی به خود می‌گیرد. البته مارکس فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را غیر واقعی و بیگانه با پراکسیس می‌شمارد، زیرا سوژه‌ی آن دروغ و فراروی آن از اوضاع موجود انتزاعی است. دیالکتیک نزد مارکس نیز مانند هگل به معنی نفی آگاهانه است، منتها با این تفاوت که نفی در پراکسیس و فراروی به صورت واقعی متحقق می‌گردد. به بیان دیگر، این‌جا سه بُعد فراروی دیالکتیکی، یعنی الغا، حفاظت و ارتقا مربوط به "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوایی می‌شود و به معنی الغا طبقات اجتماعی، حفاظت از ابعاد مثبت و سازنده‌ی جامعه و ارتقا به سوی قلمرو آزادی است. از این پس، حق مالکیت خصوصی، قانون ارزش و کار مزدی لغو می‌شوند و انسان‌ها بر اساس یک روش دیگر از تولید ثروت اجتماعی یک تمدن نوین و یک فرهنگ انسانی را پدید می‌آورند.

بنابراین حرکت دیالکتیکی نزد مارکس واقعی و در نتیجه انتقادی و انقلابی است. به این دلیل انتقادی است، زیرا ما نزد مارکس با یک سوژه‌ی درون‌ذاتی مواجه هستیم که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری همواره در کشمکش تئوریک با آگاهی معمول است و تحت تأثیر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به خودآگاهی می‌رسد، و به این دلیل انقلابی است، زیرا سوژه‌ی درون‌ذاتی از طریق یک پراکسیس آگاه جامعه‌ی طبقاتی و دم و دستگاه مناسبات "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" مانند: حق مالکیت خصوصی، قانون ارزش و بردگی کار مزدی را بر می‌اندازد، در حالی که هم‌زمان از ابعاد سازنده و خردمند جامعه که محصول فعالیت آگاه انسان‌ها محسوب می‌شوند، حفاظت می‌کند. بنابراین مارکس مخالفتی با تمدن، مدنیت، حقوق فردی، فن‌آوری، زیست شهری و فرهنگ این جهانی ندارد. برای وی نطفه‌ی تشکیل قلمرو آزادی در خود جامعه‌ی بورژوایی به صورت قلمرو ضرورت گذاشته شده است. به بیان دیگر، مارکس نه می‌خواهد که به دوران فئودالیسم باز گردد و نه استقرار یک نظام استالینیستی را در ذهن خود می‌پرورد. در ضمن حرکت دیالکتیکی نزد مارکس نه جبری، اجتناب‌ناپذیر و خود به خودی است و نه فرجام دترمینیستی آن از پیش معین شده است. به بیان دیگر، از آن‌جا که دیالکتیک برای مارکس بدون خودآگاهی سوژه اصولاً بی‌معنی است و از آن‌جا که حرکت دیالکتیکی بستگی به نقد تئوریک و پراکسیس آگاه پرولتاریا دارد، در نتیجه پیداست که سمت و سوی تاریخ نیز بستگی به توازن قوای طبقات اجتماعی دارد و محصول نتایج پراکسیس نبرد طبقاتی محسوب می‌شود. بنابراین اگر طبقه‌ی کارگر از نظر تئوریک فرهیخته و در سازمان‌دهی خود موفق شود، بدون تردید به پیروزی می‌رسد و دست‌آوردهایی

^{۳۳} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): رئالیسم انقلابی - نقش دیالکتیک تئوری با پراکسیس در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۱ ادامه، برلین، و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دین و دولت - از نقد تئوریک دین تا پراکسیس دین‌زدائی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۲۹ ادامه، برلین

نیز خواهد داشت. اما اگر عکس این مناسبات حکم فرما شود، طبقه‌ی کارگر در بدترین شرایط ممکنه استقرار فاشیسم را تجربه می‌کند.

بنابراین حرکت دیالکتیکی نزد مارکس بدون نقد تئوریک و فعالیت آگاه سیاسی به کلی بی‌معنی و آینده‌از منظر تئوری انتقادی و انقلابی وی باز است. افزون بر این‌ها، مارکس با شکل سرمایه‌داری مجادله نمی‌کند، زیرا موضوع فراروی دیالکتیکی نزد وی کلیت متضاد (شکل و ماهیت) جامعه‌ی طبقاتی را نشانه می‌گیرد. ما این شیوه‌ی تفکر غیر مارکسی را نزد جریان‌های مارکسیست - لنینیست می‌یابیم که میان سرمایه‌داری امپریالیستی ستمگر و منفور و سرمایه‌داری ملی ستمدیده و محبوب تفاوت می‌گذارند. به همین منوال، باید از مخالفان سرمایه‌داری گلوبال یاد کرد که نتولیرالیسم را ویرانگر و منفور و اقتصاد سیاسی کینزیانیستی را سازنده و محبوب می‌شمارند. به بیان دیگر، زمانی که مارکس از نفی نفی سخن می‌راند، با اشکال نظام سرمایه‌داری نمی‌جنگد و به سمت کلیت آن نشانه می‌گیرد. پیداست که این‌جا دیالکتیک برای طبقه‌ی حاکم تبدیل به اسباب زحمت می‌شود که مارکس در کتاب "سرمایه" به شرح زیر بر آن تأکید می‌کند:

«دیالکتیک در فرم اسرارآمیزش مد آلمانی بود، زیرا آن اوضاع موجود را دل‌پسند جلوه می‌داد. [دیالکتیک] در پیکر منطقی‌اش برای بورژوازی و رهبران نظری‌اش اسباب ناراحتی و نفرت است، زیرا آن در درک مثبت اوضاع موجود هم - زمان درک نفی آن، [یعنی] اضمحلال ضروری آن را نیز در بر می‌گیرد، بنابراین هر شکل در جریان حرکت شدنش هم - چنین طرف فانی خود را درک می‌کند، خود را از هیچ طریق متأثر نمی‌سازد، بنا بر ماهیتش انتقادی و انقلابی است.»^{۳۴}

این‌جا فقط یک نگاه اجمالی به تاریخ دو قرن گذشته کافی است که ما مصداق تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را در وقایع تجربی بیابیم. با وجودی که در این دوران نظام سرمایه‌داری نوزاد و در گهواره‌ی تاریخی تکامل خود بود، اما مارکس به اندازه‌ی کافی به شواهد تجربی جهت مصداق تئوری انتقادی و انقلابی خویش دسترسی داشت. از جمله باید از انقلاب جولای در سال ۱۸۳۰ میلادی یاد کرد که منجر به سرنگونی حکومت اشرافی در فرانسه شد. هم - زمان بورژوازی انگلستان در برابر جنبش کارگری کوتاه آمد و از طریق رفرم‌های سیاسی و حقوقی قدرت پارلمان را در برابر شاه تقویت کرد.^{۳۵} به همین منوال باید از جنبش رادیکال کارگری به رهبری بابوف در فرانسه و قیام کارگران نساج در ایالت اشلیزین کشور پروس یاد کرد که مصداق تجربیات انقلابی جهت تکامل ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس بودند. هم‌زمان فعالیت انتقادی هگلی‌های جوان پیرامون آگاهی تئوریک جامعه‌ی بورژوازی بود که واقعاً اسباب دردسر طبقه‌ی حاکم می‌شد. به این عبارت که هگلی‌های جوان متد دیالکتیکی فلسفه‌ی هگل را به صورت انتقادی در برابر مناسبات بدون روح و ایستای موجود به کار می‌گرفتند. آن‌ها "واقعیت به خصوص را نسبت به ایده می‌سنجیدند" و از آن‌جا که آشتی و وحدت مورد نظر هگل فقط یک ادعای کذب بود و در واقعیت تجربی مشاهده نمی‌شد، در نتیجه هگلی‌های جوان خواهان ارتقا فلسفه و رفرم آگاهی بودند. آن‌ها فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را متهم به آکوموداتیسم، یعنی هماهنگی دین با فلسفه می‌کردند و از طریق نقد دین انگیزه‌ی راندن دولت را به سوی خردمندی و سکولاریسم

^{۳۴} . Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۲۷f.

^{۳۵} Vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft ... ebd., S. S. ۲۱۹

داشتند.^{۳۶} از جمله باید از فعالیت اشتراک‌آواس، برادران بائر، اشتیرنر، هس، فویرباخ و به خصوص مارکس (جوان) یاد کرد. تحت اوضاع موجود دولت پروس یک واکنش ارتجاعی را به این حرکت انتقادی و انقلابی سازمان داد که سنبل‌های آن تاج‌گذاری ویلهلم چهارم در سال ۱۸۳۴ میلادی و فراخواندن شلینگ به برلین جهت انفعال فضای ملتهب سیاسی و فلسفی بودند.

شلینگ یکی از محافظه‌کارترین فیلسوفان این دوران به شمار می‌رفت. وی در اوایل مدافع انقلاب فرانسه بود و با همکاری هگل یک نشریه را برای مباحث فلسفی در شهر ینا منتشر می‌کرد. این‌جا باید از یکی دیگر از فیلسوفان این دوران به نام هولدرلین نیز یاد کرد، زیرا وی همراه با شلینگ و هگل مانیفستی را مدون کرد که بعداً به عنوان "قدیمی-ترین برنامه‌ی ایده‌آلیسم آلمانی" مشهور شد. نقطه‌ی عزیمت این مانیفست یک فرضیه مشترک به شرح زیر است:

«یک جامعه‌ی آشتی‌یافته فقط زمانی به طور مناسب درک می‌شود که شهروندان آزاد از طریق عرف در آن ادغام شده باشند.»^{۳۷}

منتها با این تفاوت که هگل سرچشمه‌ی عرف را خرد بشری می‌شمرد، در حالی که شلینگ ایمان دینی را مسبب آن می‌دانست. همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با سرچشمه‌ی تکامل دو فلسفه‌ی متفاوت مواجه هستیم. در حالی که هگل با رجوع به فلسفه‌ی حقوق طبیعی ظاهراً به یک مفهوم جهان‌شمول و خودبنیاد از خرد دست یافت و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود را بر اساس آن متکامل کرد، شلینگ در جستجوی یک مفهوم "فراخرد" بود و به صورت عریان به سوی پان‌تئیسم متمایل شد.

پان‌تئیسم یک بینش دینی نسبت به طبیعت است که وجود خدا را در آن مشاهده می‌کند. انگاری که تکامل طبیعت از طریق یک روح هدایت می‌شود. از این منظر، تکامل و تنوع طبیعت نه محصول کشمکش و تحولات ژنتیکی جهت تطبیق و بقای ارگانیسم، بلکه نشانه‌ی اراده‌ی یک روح الهی است که فرای خرد بشری قرار دارد و به قوای ماورای طبیعی منسوب می‌شود. پیداست زمانی که اراده‌ی الهی منجر به خلقت می‌شود، مخلوق هم وظایف به خصوصی را به عهده می‌گیرد. یعنی همان‌گونه که حیوانات برای بارکشی و خوراک انسان‌ها آفریده شده‌اند، سیاه پوست هم برای بردگی، عوام هم برای بندگی و اشراف و اعیان فئودالی نیز برای حکم‌فرمایی آفریده شده‌اند.

از این منظر، شلینگ شناخت را تنها به یک قشر به خصوص اختصاص می‌دهد. به نظر وی شرط تفکر فلسفی نه در تحصیل فلسفه، بلکه در نبوغ فلسفی فرد قرار دارد. در حالی که برای روشنفکران دوران روشنگری کاملاً مسلم بود که هر کسی قادر به شناخت حقیقت می‌شود، لیکن شلینگ شناخت را تنها مختص به یک قشر از اشرافیت فلسفی می‌کند. ما این چنین تمایلات و روش‌ها را نزد مجتهدان شیعه نیز می‌یابیم که میان فکر و ذکر تمیز می‌دهند. در حالی که افکار

^{۳۶} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie nebst einem Anhang, in: MEW – Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin (ost), ۳۲۷f.

مارکس هم‌چنین در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" بر این نکته تأکید می‌کند که مناسبات واقعی را نسبت به ایده می‌سنجد. ما این‌جا با میراث فلسفه‌ی هگلی‌های جوان در تئوری انتقادی و انقلابی وی مواجه می‌شویم!

Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۶۳

^{۳۷} Z. n. Honneth, Axel (۱۹۹۲): Kampf um Anerkennung, Frankfurt am Main

آن‌ها در چنبره‌ی اسلام و ایمان آن‌ها به "وحدت وجود" پایبند است و به تفسیر مکتوبات دینی می‌پردازند، مقلدان را فاقد توان شناخت حقیقت می‌شمارند و آن‌ها را موظف به ذکر شناخت دینی و تقلید از تفاسیر خود می‌کنند. پیداست که ما این‌جا با دین به صورت یک ابزار حکومتی جهت تحمیق و تحقیر انسان‌ها مواجه هستیم و شلینگ نیز با همین نیت است که تحصیل فلسفه را تنها تمرین و راهنمایی برای تفکر می‌خواند و مدعی می‌شود که از انسان عامی فیلسوف به وجود نمی‌آید. به این ترتیب، شلینگ رابطه‌ی فلسفه با عموم انسان‌ها را قطع می‌کند و مدعی می‌شود که فلسفه نباید در برابر عوام کوتاه بیاید.

شناخت برای شلینگ از طریق مشاهده‌ی روشنفکری به هنر ممکن می‌شود که وی آن‌را "اروگانون" می‌نامد. بنابراین اروگانون به معنی روش شناخت واقعیت است که شلینگ در پیروی از فلسفه‌ی تجربه‌گرای کانت به آن دست می‌یابد. ما این‌جا با یک فلسفه‌ی ایده‌آلیستی مواجه هستیم که از واقعیت ابژکتیو (هنر) پدید می‌آید. پیداست که در روش شناخت‌شناسی از طریق هنر عوامل سازنده وجود دارند، زیرا همراه با تکامل انسان و تحولات اجتماعی اسلوب‌های زیبایی‌شناسی نیز دگرگون می‌گردند. از آن‌جا که هنر تجسم و معنی جهان واقعی است، در نتیجه کلیت عوامل سوژکتیو و ابژکتیو تاریخی را در بر می‌گیرد. به بیان دیگر، سوژه‌ی شناسا قادر است که از طریق هنر به سوی شناخت واقعیت عزیمت کند. لیکن شلینگ برای تکامل فلسفه‌ی ایده‌آلیستی خود مدعی می‌شود که مشاهده‌ی روشنفکری به هنر (ابژه) باید مستقیم و بدون واسطه صورت بگیرد. دلیل وی ظاهراً منطقی به نظر می‌آید، زیرا شلینگ مفاهیم و شناخت معمول را مانعی در برابر روش شناخت‌شناسی خود می‌شمارد. به نظر وی مفاهیم و شناخت‌شناسی دوران گذشته یک شناخت جدید را اصولاً غیر ممکن می‌کنند. به این ترتیب، شلینگ هنر را از هرگونه مفهوم و فرضیه‌ی فلسفی تصفیه می‌کند و پیداست که از این منظر، اروگانون غیر تاریخی و غیر اقتصادی به نظر می‌آید. ما این‌جا تنها با شکل ابژه و گریز شلینگ از دیالکتیک هم در شکل ایده‌آلیسم هگلی آن و هم در نوع ماتریالیسم تاریخی آن نزد مارکس مواجه می‌شویم.

از آن‌جا که دیالکتیک نزد هگل و نزد مارکس اصولاً با خودآگاهی سوژه و نفی آگاهانه معنی می‌یابد و مستدل می‌شود، در نتیجه مفهوم "فراروی دیالکتیکی" بدون در نظر داشتن آگاهی، هم در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و هم در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به کلی بی معنی است. لیکن آگاهی و خودآگاهی محصولات اجتماعی هستند که بدون رجوع به تاریخ و اقتصاد غیر قابل تصور می‌گردند. به بیان دیگر، انگیزه‌ی شلینگ از تصفیه‌ی مفهومی و فلسفی اروگانون ممانعت از فراروی دیالکتیکی، یعنی ارتقا جامعه هم در شکل سوژکتیو (هگل) و هم به صورت موضوعیت‌یافته (مارکس) است. البته شلینگ بنا بر مواضع محافظه‌کاری خود نه مشکلی در روش فلسفی خود می‌بیند و نه انگیزه‌ی خود را انکار می‌کند. برای وی دیالکتیک اصولاً فلسفه نیست. وی دیالکتیک را تمرین فلسفی و یا شعر فلسفه می‌خواند.^{۳۸} به نظر وی فلسفه باید به یک نوع از خرد دست بیاید که فرای خرد است و دست‌رسی به این "فراخرد" نه از طریق خودآگاهی سوژه، بلکه تنها از طریق الهام ممکن می‌گردد. پیداست که در پس این شعبده بازی فلسفی یک نیت به خصوص وجود دارد که شلینگ به شرح زیر از آن پرده بر می‌دارد:

^{۳۸} Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung ... ebd., S. ۱۱۹, ۱۱۴f., ۱۴۴

«ارتقا درک پست به داوری و قضاوت در مورد خرد، ضرورتاً عوام‌الناس را به سوی قلمرو علم هدایت کرده و از این طریق دیر یا زود قیام عمومی عوام را به وجود می‌آورد.»^{۳۹}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، شلینگ از ترس قیام ملت مدعی می‌شود که مردم اصولاً نباید به علم و شناخت دست بیابند و به مقام داوری برسند. این‌جا حتا نبوغ فلسفی افراد هم از قلم می‌افتد و انگیزه‌ی فلسفی وی در دفاع از مناسبات اوضاع موجود عریان‌تر از گذشته می‌گردد. ما همین حرف‌ها را نیز به کرات از آخوندها می‌شنویم. این‌جا موضوع فقط توجیه حاکمیت موجود نیست، زیرا شلینگ اضافه بر آن برنامه‌ی تحمیق و تحقیر انسان‌ها را نیز می‌ریزد. به این ترتیب، شلینگ شناخت واقعیت را تنها به یک قشر از اشرافیت روشنفکر نسبت می‌دهد که از طریق مشاهده‌ی روشنفکری به هنر و کسب الهام به یک مفهوم ظاهری از "فراخرد" دست می‌یابد. ما این‌جا با یک قشر روشنفکر مواجه هستیم که انگاری از بدو تولد خود جهت شناخت حقیقت برگزیده شده و صاحب ژن‌های مناسب برای درک "فراخرد" است. البته ما با یک چنین ادعاهایی به کرات در اشکال متفاوت ادیان ابراهیمی و از جمله در دین اسلام نیز مواجه می‌شویم که منظور واقعی آن‌ها سلب آگاهی، آزاده، آزادی و استقلال از آن انسان‌هایی است که به عوام منسوب و توانایی‌های آن‌ها از درک واقعیت انکار می‌شوند. انگاری که یک واقعیت الهی و ماورای طبیعی وجود دارد و تنها علمای دینی قادر به درک و کشف آن هستند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مفهوم "فراخرد" نزد شلینگ حاوی یک "واقعیت عرفانی" است که بدون واسطه به حاکمیت اعیان و اقبشار فئودالی مشروعیت می‌دهد. ما این‌جا دوباره با فیدئیسیم مواجه می‌شویم که به شکل فلسفی در آمده و به تخطئه‌ی "دین مثبت" و فلسفه که با استناد به خرد توجیه و به صورت شناخت تأییدکننده در می‌آیند، می‌پردازد.

شلینگ در سال ۱۸۰۳ میلادی به همکاری خود با هگل خاتمه داد و پس از نقل مکان از شهر ینا به ویتسبورگ کتابی را با عنوان "فلسفه و دین" نوشت و به این ترتیب، فیدئیسیم را در شکل فلسفی آن به اتمام و کمال رساند. البته وی این‌جا نیز از اروگانون سخن می‌گوید، منتها با این تفاوت که دین را جایگزین هنر می‌کند و به این ترتیب، روش شناخت‌شناسی خود را چنان دگرگون می‌سازد که رابطه‌ی فلسفه با واقعیت و هم‌چنین با پان‌تئیسیم به کلی گسسته می‌شود. این‌جا کشف "فراخرد" دیگر نه از طریق زیبایی‌شناسی، بلکه تنها از طریق دین‌شناسی ممکن می‌گردد. پیداست که منظور شلینگ از دین‌شناسی در اشکال "دین مثبت" که از طریق علوم تجربی به اثبات وجود خدا می‌پردازند، نیست. وی روش شناخت‌شناسی "دین مثبت" را نشانه‌ی ضعف خرد می‌شمارد، زیرا دین‌شناسی از منظر فیدئیسیم تنها از طریق پذیرش بی چون و چرای هستی خدا ممکن می‌گردد. شلینگ پرسش "خدا چی و کجاست" را اصولاً بیهوده می‌خواند، زیرا پاسخ به آن تنها از طریق علوم انسانی وساطت می‌شود، در حالی که نه نظر وی توان شناخت محدود است و انسان هیچ‌گاه موفق به درک معنی آفرینش جهان واقعی نمی‌شود. بنابراین شلینگ نتیجه می‌گیرد که فلسفه باید به سمت یک "روح کامل" و

^{۳۹} Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (۱۹۲۷f.): Sämtliche Werke, K. F. A. Schelling (Hrsg.), I. Abteilung, Bd. V, Stuttgart/Augsburg S. ۲۵۹, und Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung ... ebd., S. ۱۲۰

یک "فراخرد" اولیه معطوف شود، زیرا به گمان وی، اگر اصولاً خردی وجود داشته باشد، آن بدون تردید مخلوق خدا، یعنی یک "فراخرد ماورای طبیعی" است که ما مضمون آن را به شرح زیر در کتاب "فلسفه و دین" وی می‌یابیم:

«اگر یک هستی خردگرا هست و یا این که باید بوده باشد، پس من باید آن روح را به فرضیه بگیرم. اما این طور هنوز دلیلی از هستی این روح ارائه نشده است. اما دلیل آن تنها می‌تواند از طریق خرد ارائه شود. [البته] اگر که هستی خردگرا با خود خرد بدون شرط منطبق بوده باشد. اما این [انطباق] این جا صدق نمی‌کند، زیرا به بیان مطلق، ممکن است که هستی خردگرا و خرد وجود نداشته و هم این که یک هستی خردگرا و خرد وجود داشته باشند. بنابراین دلیل و یا به بیان درست، علت اولیه‌ی خرد به مراتب بیشتر در اختیار آن روح کامل است. علت روح کامل نه خرد، بلکه از آن جا که آن هست، خردی وجود دارد. از این طریق بنای تمامی عقلانیت فلسفی، یعنی هر سیستمی که خرد را به اصل ارتقا داده؛ منهدم شده است. تنها کس که یک روح کامل است، خرد می‌باشد. اما خود این [روح کامل] بدون دلیل هست، زیرا اساساً است.»^{۴۰}

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد شلینگ با یک هستی خردگرا، یعنی با یک "روح کامل" مواجه هستیم که سرچشمه‌ی خرد بشری به عنوان یک خرد ناتوان محسوب می‌شود. این جا دیگر پرسشی از نوع "دین مثبت" که "خدا چی و کجاست"، به وجود نمی‌آید، زیرا ضعف خرد اصولاً پاسخی برای آن نمی‌تواند بیابد و پاسخ آن پیش از طرح پرسش حی و حاضر داده شده است؛ خدا هست و بس! بنابراین ما نزد شلینگ با یک خدای فراحسی، نامتعیین و نامتناهی سر و کار داریم که مصداق هستی آن فرضیه‌ی وجود یک "فراخرد" بی همتا است و موجودیت آن از طریق خودهمان‌گویی توجیه می‌شود.

به این ترتیب، شلینگ تمامی دم و دستگاه فلسفی خود را که قبلاً در پیروی از تجربه‌گرایی فلسفه‌ی کانت ساخته و پرداخته بود، از هنر به دین، یعنی به یک اروگانون جدید منتقل می‌کند و سپس مدعی می‌شود که جهان واقعی با تمامی درجات از هستی خود باید به سمت این "روح کل" معطوف گردد. با وجودی که ما در فلسفه‌ی شلینگ دیگر با روح-القدوس و مراسم عبادی مسیحیان سر و کار نداریم، اما با یک نوع از فیدئیسیم فلسفی آشنا می‌شویم که با استناد به هستی یک "فراخرد" و وجود یک اراده‌ی ماورای طبیعی توجیه می‌شود که ظاهراً از موجودیت یک حقیقت مشخص گزارش می‌دهد. از آن جا که در فلسفه‌ی شلینگ انسان‌ها عوام محسوب و توانایی‌های آن‌ها جهت درک حقیقت انکار می‌شوند، در نتیجه وی کشف حقیقت را به یک اشرافیت فلسفی واگذار می‌کند که انگاری از طریق مشاهده‌ی روشنفکری به دین و کسب الهام از "روح کامل" به توفیق کامل می‌رسد. انگاری که این "روح کامل" اشرافیت فلسفی را برگزیده و به سوی کشف حقیقت هدایت می‌کند. ما این جا با جابجایی سوژه با محمول (ابژه) مواجه هستیم که تمامی اشکال فلسفه-ی ایده‌آلیستی آلمانی (و هم‌چنین ماتریالیسم فویرباخ و در پیروی از آن‌ها آثار متأخر انگلس) دچار آن شده‌اند. از همین منظر است که شلینگ برای مشاهده‌ی روشنفکری به اروگانون نسبت به اراده‌ی عمومی اولویت قائل می‌شود و انکار این

^{۴۰} Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (۱۹۲۷f.): *Sämtliche Werke*, K. F. A. Schelling (Hrsg.), II. Abteilung, Bd. III, Stuttgart/Augsburg, S. ۲۴۷f., und
Vgl. Lukacs, Georg (۱۹۵۴): *Die Zerstörung ... ebd.*, S. ۱۴۹

حقیقت به اصطلاح مشخص و تحقق برابری و آزادی انسان‌ها را مشابه با قتل والدین می‌شمارد. انگاری که انسان‌ها فاقد توان شناخت و صغیر هستند و اگر به شناخت دیگری از اشرافیت فلسفی دست بیابند، به قتل قیم خود دست زده‌اند. به این ترتیب، شلینگ از یک طرف، میان خدا (مطلقیت) و جهان (واقعیت) تمیز می‌دهد و یک مرز قاطع و غیر قابل عبور میان خدا و جهان واقعی می‌کشد و از طرف دیگر، هدف فلسفه‌ی مثبت را تکامل یک "فراخرد" می‌خواند که تنها از طریق دین‌شناسی و الهام به شناخت می‌رسد.^{۴۱}

نتیجه:

موضوع نقد این مقاله تناقض ادعا با واقعیت در جامعه‌ی بورژوایی است. در حالی که بورژوازی از آزادی و برابری انسان‌ها سخن می‌گوید و مدعی است که "قلمرو خرد" را سازمان داده است، اما هر گاه که منافع طبقاتی و حاکمیت‌اش با خطر مواجه شود، موضوع "ضعف خرد" را به پیش می‌کشد و اشکال ایدئولوژیک و ارتجاعی را پدید می‌آورد. همین فلسفه‌ی شلینگ متأخر یک واکنش‌های فوق ارتجاعی به دوران کپرنیکی، یعنی این جهانی، مدرن و خردمند شدن انسان‌ها است. به این ترتیب، انسان‌ها سلب آگاهی، اراده، آزادی و استقلال می‌شوند و پیداست که انسان صغیر نیاز به قیم دارد. ما این‌جا با تدارک یک ابزار حکومتی جهت تحمیق و تحقیر انسان‌ها مواجه هستیم که موجودیت نظام سرمایه‌داری، سلطه‌ی حق مالکیت، قانون ارزش و کالا بر انسان‌ها و تداوم بردگی کار مزدی را توجیه می‌کند.

بنابراین متوسل شدن به "ضعف خرد"، نسبت دادن حقیقت به "فراخرد" و کشف حقیقت از طریق یک اشرافیت روشنفکر تنها ابزار فلسفی هستند که از فراروی دیالکتیکی و ارتقا جامعه‌ی بورژوایی به قلمرو آزادی ممانعت کنند. اگر این واکنش ایدئولوژیک در دوران معاصر هگل و مارکس از طریق شلینگ به انجام رسید، هم‌اکنون نظریه‌پردازان پسامدرن مانند دانیل بل هستند که این وظیفه را به عهده گرفته‌اند.^{۴۲} اگر شلینگ یک فلسفه‌ی محافظه‌کار را در دوران عبور از فئودالیسم به سرمایه‌داری متکامل کرد، هم‌اکنون نظریه‌پردازان پسامدرن همین وظیفه را در دوران سرمایه‌داری گلوبال و نئولیبرالیسم به عهده گرفته‌اند. به بیان دیگر، ما پس از انقلاب فرانسه با بیش از دو قرن تجربه‌ی خردستیزی مواجه هستیم. از جمله باید از کتاب جورج لوکاج با عنوان "انهدام خرد" یاد کرد که مسئله‌ی "ضعف خرد" را به صورت یک خط سرخ در تاریخ فلسفه‌ی اروپا و از جمله در فلسفه‌های شلینگ، نیتچه و هایدگر پی می‌گیرد و اثر خود را با نقد نظریات کارل اشمیت فاشیست به کمال می‌رساند.

^{۴۱} Vgl. ebd., S. ۱۲۸, ۱۴۸

^{۴۲} تز اصلی دانیل بل نیز مانند مابقی نظریه‌پردازان پسامدرن "ضعف خرد" است که البته به مراتب مجردتر از دیگران مطرح می‌شود. به این صورت که نقد وی هنر پیشرو و از جمله سورتالیسم را نشانه می‌گیرد. به نظر وی بحران‌های کشورهای مدرن صنعتی در غرب از این مسئله ناشی می‌شوند که یک فاصله میان فرهنگ و جامعه پدید آمده است. به این صورت که هنر پیشرو در سمت‌گیری ارزش‌های زندگی روزمره دخول می‌کند و جهان زیستی را با ایمان به مدرنیسم مسموم می‌سازد. وی این‌جا از یک فریب سخن می‌گوید، زیرا به نظر وی هنر پیشرو یک پرنسیپ بدون حد و مرز از تحقق فردیت را نوید می‌دهد، انرژی جهت تحقق تجربه‌ی اصیل شخصی را آزاد می‌سازد و انگیزه‌های هوسناک و بی بند و باری را رایج می‌کند که البته با نظم شغلی و زمینه‌ی اخلاقی یک زندگی هدفمند در نظام سرمایه‌داری غیر قابل انطباق هستند.

Vgl. Bell, Daniel (۱۹۷۵): Die nachindustrielle Gesellschaft, Frankfurt am Main

Vgl. Bell, Daniel (۱۹۹۱): Die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus, Frankfurt am Main

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

تمامی این جریان‌های ارتجاعی و پسامدرنیستی جهت ممانعت از "حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی که به نظر مارکس ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، پدید آمده‌اند. البته مقوله‌ی پسامدرنیسم بسیار سیال است، اما مخرج مشترک تمامی این-گونه بحث‌ها "ضعف خرد" است که از طریق تقلیل‌گرایی و امتناع از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی "کلیت دیالکتیکی" منجر به یأس سوژه می‌شوند. به این صورت که از یک طرف، فلسفه غیر اقتصادی می‌شود. انگاری که ایده‌ی فلسفی از زمینه‌ی مادی خود به کلی بی‌خبر است و در یک روند از تفکر تاریخی یک فیلسوف قبلاً این چنین گفته و هم اکنون فیلسوف بعدی آن چنان می‌گوید. پسامدرنیسم از طرف دیگر، جامعه‌شناسی را غیر تاریخی می‌کند. ما این روش را در تئوری‌های به اصطلاح جهان‌شمول و بررسی‌های تطبیقی نیز می‌یابیم. از جمله باید از سیستم تئوری، تئوری توتالیتاریسم و اشکال دیگر بررسی‌های تطبیقی یاد کرد که با استناد به جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر توجیه می‌شوند. این‌جا باید هم-چنین از اشکال دیگر سوژه‌زدایی نیز یاد کرد که اغلب در لوای انتقاد به مثبت‌گرایی صورت می‌گیرند. به این صورت که از یک طرف، موجودیت سوژه و نبرد طبقاتی انکار می‌شود و از طرف دیگر، اسطوره و رمانتیسم جای پراکسیس را می‌گیرند. تمامی این اشکال متفاوت پسامدرنیستی یا مستقیماً با ضعف خرد مستدل می‌شوند و یا محصول تئوریک آن‌ها خردستیزی، یعنی یأس سوژه است. به این ترتیب، مناسبات واقعی و حرکت درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی ظاهراً لوٹ و بی‌معنی شده و رابطه‌ی تئوری با پراکسیس گسسته می‌شود. به بیان دیگر، پسامدرنیسم هر گونه چشم‌اندازی را جهت دگرگونی انقلابی و "فراروی مثبت" از جامعه‌ی بورژوازی در نطفه خفه می‌کند و همان‌گونه که مارکس به درستی می‌گوید: "دین، روح جهان بدون روح است". وی ضرورت نقد دین را به عنوان شرط هر گونه نقدی به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«فراروی از دین به صورت خوشبختی واهی ملت، مطالبه‌ی خوشبختی واقعی آن است. این مطالبه که [ملت] از توهمات درباره‌ی وضعیت خود چشم‌پوشد، مطالبه‌ای است که از یک وضعیت دست بشوید که به توهمات نیاز دارد. بنابراین نقد دین در نطفه‌ی [خود] نقد زندگی تأسف‌بار این جهانی است که گواهی تقدیس آن دین است.»^{۴۳}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک اعلام جرم مواجه می‌شویم که البته گریبان "پوزیسیون چپ" را نیز به خاطر امتناع از نقد دین و به خصوص امتناع از نقد اسلام می‌گیرد. بنابراین جامعه‌ای که هیچ چشم‌اندازی برای یک دگرگونی واقعی ندارد، بدون تردید به سوی دین متمایل می‌شود. از این منظر به وضوح پیداست که چرا جوامع مدرن اروپای در برابر ویروس دین به کلی بی‌دفاع شده‌اند. در حالی که فرزندان کارگران مهاجر به سوی اسلام و به خصوص اشکال افراطی آن متمایل می‌شوند، اقشار محافظه‌کار مردم اروپا به بهانه‌ی دفاع از فرهنگ مسیحی خود به دامن احزاب فاشیست مانند "آلترناتیو برای آلمان" می‌گریزند. به بیان دیگر، مسبب اصلی اوضاع موجود خود بورژوازی است، زیرا جهت ممانعت از فراروی دیالکتیکی و ارتقا جامعه‌ی بورژوازی به یک سطح خردمندتر اشکال پسامدرن را می‌آفریند. این‌جا "پوزیسیون چپ" نقش شریک جرم بورژوازی را بازی می‌کند، اگر از نقد دین طفره برود.

^{۴۳} Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۷۹

پس از ترور روزنامه‌نگاران مجله‌ی فکاهی چارلی ابدو دولت فرانسه تظاهراتی را در پاریس جهت دفاع از آزادی بیان برگزار کرد که اغلب سران کشورهای اروپایی در آن شرکت داشتند. شعار این تظاهرات "من چارلی ابدو هستم" بود. هفته‌ی بعد مجله‌ی چارلی ابدو عکس این تظاهرات را که سران کشورهای اروپایی در جلوی آن قرار داشتند، با شعار "من شارلاتان هستم" منتشر کرد.

ادامه دارد!

منابع:

- Bell, Daniel (۱۹۷۵): Die nachindustrielle Gesellschaft, Frankfurt am Main
- Bell, Daniel (۱۹۹۱): Die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus, Frankfurt am Main
- Cerroni, Umberto (۱۹۷۴): Marx und das moderne Recht, Frankfurt am Main
- Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost)
- Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer „Islamischen Republik“ - Ökonomische, politische, und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der „Islamischen Republik Iran“, Berlin
- Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main
- Habermas, Jürgen (۱۹۸۰): Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: Zeit-Archiv, Nr. ۳۹/۱۹۸۰
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۷۲): Grundlinie der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, H. Reichelt (Hg.), Frankfurt am Main
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۶۵): Phänomenologie des Geistes, in: Jubiläumsausgabe in ۲۰ Bände, Bd. ۳, Hermann Glockner (Hg.), Stuttgart/Bad Connstatt
- Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert – Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, ۴. Korr. Auflage, Münster
- Honneth, Axel (۱۹۹۲): Kampf um Anerkennung, Frankfurt am Main
- Kant, Immanuel (۱۹۶۷): Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, Berlin (ost)
- Lantz, Göran (۱۹۷۷): Eigentumsrecht – ein Recht oder Unrecht, Stockholm
- Locke, John (۱۹۶۶): Über die Regierung, in: Philosophie der Neuzeit, Bd. ۸, Ernesto Grassi (Hrsg.), München
- Lukacs, Georg (۱۹۵۴): Die Zerstörung der Vernunft, Berlin
- Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Kreuznacher Exzerpte, in: MEGA ۱/۲, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Der leitende Artikel in Nr. ۱۷۹ der „Kölnischen Zeitung“, in:MEW, Bd. ۱, S. ۸۶ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۰۱ff., Berlin (ost)

Kaminski, Winfred (۱۹۷۵): Zur Dialektik von Substanz und Subjekt bei Hegel und Marx, Frankfurt am Main

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

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

Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenzen der demokritischen und epikurischen Naturphilosophie nebst einem Anhang, in: MEW – Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost)

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (۱۹۲۷f.): Sämtliche Werke, K. F. A. Schelling (Hrsg.), I. Abteilung ۱۰ Bd., II. Abteilung, ۴ Bd., Stuttgart/Augsburg

فریدونی، فرشید (۲۰۰۷): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و اسلام – نقدی بر گفتمان دینی پیرامون خردگرایی و حقوق بشر، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دیالکتیک گوهر با سوژه – تحزب لنینیستی یا خودآگاهی پرولتاریا؟، در آرمان و اندیشه، جلد ۱۳، صفحه‌ی ۴۹ ادامه، برلین

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

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

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): رئالیسم انقلابی – نقش دیالکتیک تئوری با پراکسیس در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۱ ادامه، برلین، و

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): دین و دولت – از نقد تئوریک دین تا پراکسیس دین‌زدائی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۱۲۹ ادامه، برلین