

فلسفه و سیاست - نقدی بر مفهوم "سوژه‌ی طبیعی" از آموزشگاه فرانکفورت^۱

فرشید فریدونی

آدورنو همراه با هورکهایمر برنامه‌ی "تئوری انتقادی" را "نقد بی پروای خرد" می‌خواند. اگر وی از این موضوع اطمینان داشت که روزی آموزشگاه فرانکفورت تبدیل به اسطوره می‌شود، مباحث تئوریک آن مورد سؤاستفاده‌ی جریان‌های صهیونیست قرار می‌گیرند و یا این که خطوط بارز توتالیتیر می‌یابند، بدون تردید به نقد مبانی فلسفی و عواقب پراکسیس آن می‌پرداخت.^۲

نطفه‌ی آموزشگاه فرانکفورت در "مؤسسه برای تحقیقات اجتماعی" گذاشته شده است که در سال ۱۹۲۴ میلادی به ریاست کارل گروینبرگ تأسیس و در همین سال در "دانشگاه یوهان ولفگانگ گوته" فرانکفورت ادغام شد. این‌جا باید از فعالیت تئوریک هربرت مارکوزه، اریش فوروم، والتر بنیامین و فریدریش پولوک نیز یاد کرد که در جوار تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر آثار قابل ملاحظه‌ی جامعه‌شناسی انتقادی از خود به جای گذاشته‌اند. ارگان این مؤسسه "نشریه برای تحقیقات اجتماعی" نام داشت که اولین شماره‌ی آن با عنوان "تحقیقاتی در مورد اُتوریت و خانواده" منتشر شد. موضوع این نشریه نقد شخصیت، خانواده و فردیت است که در پرتو یک تاریخ فرهنگی (روبنا) پدید می‌آیند و زمینه‌ی تکامل ساختارهای اُتوریت و توجیه زیبایی‌شناسی آن‌ها را در رسانه‌های عمومی مهیا می‌سازند. به این ترتیب، موضوع تحقیق این نشریه متمرکز بر بررسی این مسئله بود که آیا نظام سرمایه‌داری توان انهدام شرایط ایجاد یک آگاهی انتقادی و انقلابی را دارد؟

این پرسش تحقیقاتی نتیجه‌ی تحولاتی بود که آلمان از اوایل قرن بیستم تجربه می‌کرد. از جمله باید از وقوع جنگ جهانی اول، شکست‌های متعدد جنبش رادیکال کارگری جهت انقلاب سوسیالیستی و تشکیل جمهوری وایمر یاد کرد که فضای سیاسی کشور را تحت تأثیر خود قرار می‌داد. این‌جا نقش مقوله‌ی "سوژه‌ی انقلابی" در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس مواجه با بحران بود و نظریه‌پردازان این مؤسسه جهت اعاده‌ی حیثیت از آن با هم‌دیگر بحث می‌کردند. از این بابت اتفاقی نبود که دانشجویان دانشگاه فرانکفورت اسم این مؤسسه را "کافه مارکس" گذاشته بودند.

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "طبقات اجتماعی و سوژه‌ی تاریخی" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۳۰ آوریل ۲۰۱۱ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

^۲ از جمله باید از فعالیت تئوریک اشتفان گریگات یاد کنم که در سال ۲۰۰۶ میلادی موفق به اخذ درجه‌ی دکترا از دانشگاه آزاد برلین شده است. وی در شهر وین نهادی را به نام "کافه کریتیک" تأسیس کرده و هم‌اکنون سخن‌گوی تشکیلاتی به نام "توقف بمب" است که در سال ۲۰۰۷ میلادی در اتریش جهت توجیه اهداف نظامی دولت اسرائیل در منطقه ایجاد شده است و در برابر سیاست‌های خارجی و اهداف نظامی جمهوری اسلامی ایران ایستادگی می‌کند. من همراه با وی در تاریخ ۲۱ و ۲۲ جولای ۲۰۱۲ در یک کنفرانس دو روزه که با عنوان "تئوری انتقادی و جمهوری اسلامی ایران" و از طریق سازمان دانشجویی دانشگاه بن و برخی از سازمان‌های تحقیقاتی دیگر تدارک دیده شده بود، شرکت کردم. من در مناظره‌هایی که با وی داشتم، در کمال تعجب ناظر این بود که وی بدون کوچکترین نشانه‌ای از عذاب وجدان از تئوری انتقادی هورکهایمر و آدورنو برای توجیه سیاست‌های اشغالی و نظامی دولت اسرائیل در فلسطین و منطقه سؤاستفاده می‌کند.

Vgl. Grigat, Stephan (۲۰۰۶): Befreite Gesellschaft und Israel – Zum Verhältnis von kritischer Theorie und Zionismus, in: Feindaufklärung und Reeducaktion: Kritische Theorie gegen Postnazismus und Islamismus, Stephan Grigat (Hrsg.), S. ۱۱۵ff., Freiburg

نظریه‌پردازان این مؤسسه خوانش‌های ارتدکس از آثار مارکس را مردود می‌شمردند و احزاب کمونیست و سوسیال دموکرات را متهم می‌کردند که تنها به یک مجموعه‌ی دست‌چین شده از نظریات مارکس استناد و جهت مصداق فعالیت سیاسی خود پی در پی آن‌ها را تکرار می‌کنند. پیداست که تقلیل‌گرایی نه تنها نقد فلسفی و اصول‌ضمنی‌تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را می‌پوشاند، بلکه هنر سیاست را محدود به توسعه‌ی اقتصادی و مختص به زیربنا می‌کرد و ناگزیر در خدمت بورژوازی قرار می‌داد. در حالی که ایدئولوژی‌های احزاب کمونیست و سوسیال دموکرات محصول فعالیت‌تئوریک مارکس را "علم مثبت" جهت تحقق "سوسیالیسم علمی" می‌شمردند، نظریه‌پردازان این مؤسسه بر این نکته تأکید می‌کردند که مارکس فعالیت‌تئوریک خود را تنها به صورت یک روش نوین انتقادی می‌فهمیده که موضوع اصلی آن وحدت‌تئوری انتقادی با پراکسیس انقلابی است. به این ترتیب، یک زمینه‌ی مناسب برای یک خوانش مخصوص از آثار مارکس جهت نقد ماتریالیستی از کلیت جامعه‌ی طبقاتی پدید آمد که بعدها مشهور به "مارکسیسم غربی" شد.^۳

در سال ۱۹۳۱ میلادی ماکس هورکهایمر به ریاست این مؤسسه رسید. از آن‌جا که وی عروج فاشیسم را یک خطر جدی برای ادامه‌ی تحقیقات جامعه‌شناسی انتقادی می‌شمرد، بلافاصله فعالیت این مؤسسه را به کشور هلند انتقال داد. آن پس که آدولف هیتلر در سال ۱۹۳۳ میلادی به مقام صدراعظمی در آلمان رسید و دولت فاشیستی خود را تشکیل داد، "مؤسسه برای تحقیقات اجتماعی" نیز با خشونت بسته شد. از این پس، هورکهایمر به دلیل آن نفوذ سیاسی و نظامی که فاشیسم هیتلری بر اروپا اعمال می‌کرد، فعالیت مؤسسه را از هلند به سویس و بعداً به فرانسه و سرانجام به آمریکا انتقال داد و آن‌را در "دانشگاه کلمبیا نیویورک" ادغام کرد. وی در سال ۱۹۵۰ میلادی همراه با آدورنو از تبعید به آلمان غربی بازگشت و "مؤسسه برای تحقیقات اجتماعی" فعالیت خود را در دانشگاه گوتته فرانکفورت از سر گرفت.^۴

هورکهایمر در سال ۱۹۳۷ میلادی مقاله‌ای را با عنوان "تئوری سنتی و انتقادی" منتشر کرد که در جوار کتاب "دیالکتیک روشنگری" که وی همراه با آدورنو در سال ۱۹۴۴ میلادی مدون کرده بود، تبدیل به مانیفست آموزشگاه فرانکفورت شد. تز اصلی این مانیفست کسب خودآگاهی و یا یک اطمینان‌ضمنی در مورد فرضیه‌های یک تئوری انتقادی است که جهت نقد عوامل عروج فاشیسم در آلمان به نقد مناسبات تاریخی، فرهنگی و اجتماعی جهان مدرن می‌پردازد. از این منظر، اوج و افول پروژه‌ی روشنگری به صورت شکوفایی و سیه‌روزی جهان مدرن در می‌آید که از یک وحدت میان "خرد ظاهری با خرد ابزاری" گزارش می‌دهد. ما این‌جا با یک نمونه‌ی مشخص از منطق‌گرایی مواجه هستیم که مختص به تناقض "بقا" با "حاکمیت" در تاریخ فرهنگی کشورهای مدرن غربی می‌شود و این پرسش‌ها را به وجود می‌آورد که چرا انسان‌ها به یک حاکمیت تن می‌دهند که مشخصاً عکس اهداف آن‌ها را دنبال می‌کند؟ فجایع فاشیسم و استالینیسم چه تأثیراتی را بر تفکر فلسفی و روش خردگرایی انسان می‌گذارند و آیا ممکن است که با وجود

^۳ مفهوم "مارکسیسم غربی" بسیار غلط انداز است، زیرا ظاهراً بنا بر یک تقسیم‌جغرافیایی میان غرب و شرق خوانش‌های متنوع از آثار مارکس را تمیز می‌دهد. انگاری که تمامی مارکسیست‌های ساکن اروپای غربی یک خوانش غیر ارتدکس از آثار مارکس را نمایندگی می‌کند، در حالی که در اروپای غربی نیز به وفور اشکال متفاوت از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم رایج هستند.

Vgl. Anderson, Perry (۱۹۷۸): Über den westlichen Marxismus, Frankfurt am Main

^۴ Vgl. Migdal, Ulrike (۱۹۸۱): Die frühe Geschichte des Frankfurter Institut für Sozialforschung, Frankfurt am Main

فاجعه‌ی هولوکاست مانند گذشته اندیشید؟ پیداست که عزیمت از یک چنین فرضیه‌ای و ضرورت پاسخ‌دادن به چنین پرسش‌هایی زمینه‌ی نقد ایدئولوژی (روبنا) را به عنوان اشکال توجیهی ساختارهای اجتماعی و دولت‌های مدرن پدید می‌آورد.

از این پس، آدورنو و هورکهایمر به بررسی تئوری انتقادی و انقلابی مارکس پرداختند که مصداق تئوریک آن‌را برای آن شرایطی که وی با آن‌ها مواجه نبوده است، ارزیابی کنند. در این ارتباط "جزوه‌های فلسفی - اقتصادی" و کتاب "ایدئولوژی آلمانی" که در دهه‌ی ۳۰ میلادی منتشر شده بودند، یک نقش اساسی داشتند. موضوع بررسی این‌جا بر نقد تفکر سنتی احزاب کمونیست و سوسیال دموکرات متمرکز بود و آگاهی تئوریک آن‌ها از منظر نقد مثبت‌گرائی ارزیابی می‌شد. به این ترتیب، دیالکتیک در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به عنوان منشأ مثبت‌گرایی کشف شد و از آن‌جا که تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نیز ظاهراً در پرتو مثبت‌گرایی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی متکامل شده است، در نتیجه آدورنو و هورکهایمر ریشه‌های عمیق دگماتیسم رایج را به اصطلاح در دیالکتیک یافتند و "سوژه‌ی انقلابی" نزد مارکس را ساخته و پرداخته‌ی یک چشم‌انداز مثبت از روند تاریخ شمردند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگیزه‌ی آدورنو و هورکهایمر از نقد ایدئولوژی (روبنا) گریبان هر چشم‌انداز و اتویی را نیز می‌گیرد. لیکن اتویی محصول جهان‌شمول زیست بشری است. از همان زمانی که انسان‌ها جمع شدند که از طریق تقسیم کار اجتماعی بقای طبیعی و موجودیت مادی خود را تضمین سازند، یک اتویی جهان‌شمول از یک جامعه‌ی امن، آزاد، برابر و مرفه را داشتند که در فرهنگ‌های متفاوت با مفاهیمی مانند: مدینه‌ی فاضله، آرمان شهری، جامعه‌ی خردمند، جامعه‌ی آشتی‌یافته و قلمرو آزادی مطرح شده است. وظیفه‌ی فلسفه نیز بیان ایده‌آلیستی همین اتویی است که همواره کنکاش نظری بر سر دو مسئله را پدید آورده است. اول این‌که انسان به عنوان سوژه‌ی شناسا، فعال و آگاه چه نقشی را در تشکیل این جامعه‌ی اتوپیک بازی می‌کند و دوم این‌که یک چنین جامعه‌ای چگونه باید سازمان‌دهی شود؟

در این ارتباط فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یک نقش بسیار اساسی در تاریخ فرهنگی جوامع مدرن غربی بازی کرده است. به این صورت که فلسفه‌ی وی بر تجزیه‌ی مقوله‌ها و آشتی خردمندانه‌ی آن‌ها بنا شده است. انگاری که مقوله‌های متناقض از زندان و رستگاری تفکر سوژه‌ی شناسا گزارش می‌دهند. ما این‌جا با تناقض عصر نو با دوران گذشته مواجه می‌شویم که هگل آن‌ها را به صورت منطقی و از طریق تفکر فلسفی به آشتی می‌رساند. به این ترتیب، دین از فلسفه، ایمان از اندیشه، دانش از اعتقاد و درک روزمره از خرد مجزا و در مسیر خودآگاهی سوژه به یک وحدت دیالکتیکی می‌رسند. در حالی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مانع قطع رابطه با جهان کهن می‌شود، اما از موجودیت یک جامعه‌ی اتوپیک نیز گزارش می‌دهد که با استناد به خرد بشری سازمان‌دهی می‌شود و نهایتاً به آشتی می‌رسد. انگاری که خرد زایمان مدرن را ممکن می‌سازد و مسیر جامعه‌ی بشری را به سوی یک آینده‌ی دلپسند سمت می‌دهد.

به این صورت که هگل از نقد فلسفه‌ی استعلائی کانت، فیثته و شلینگ و با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی یک فلسفه-ی درون‌ذاتی را پدید می‌آورد که انگاری با قدرت آشتی‌دهنده‌ی خرد مجهز شده است. ما این‌جا با سوژه‌گرایی مواجه هستیم که با استناد به دانش و قدرت بازتاب تفکر، افکار معتبر اوضاع موجود را دوباره متفکر می‌شود. از این پس، خرد بشری از تأثیرات دین و اسطوره آزاد و در نهایت خودبنیاد می‌گردد. پیداست که یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی که انسان را به

صورت علت و معلول اوضاع موجود در نظر می‌گیرد و به صورت یک قدرت ذهنی در می‌آید، تأثیرات شگرف اجتماعی را نیز به بار می‌آورد. به این صورت که خرد بشری به عنوان قدرت مسلط در تمامی سطوح زندگی بیدار و فعال می‌شود و با ترویج خردگرایی، ادیان خلقی به دلیل ناتوانی از ایجاد یک اعتقاد هماهنگ و متعهدکننده برای عموم رفته رفته مضمحل می‌گردند.

از آن‌جا که موضوع فلسفی هگل آشتی جهان کهن با جهان مدرن است، در نتیجه وی به مفهوم "عرف" متوسل می‌شود و منشأ تشکیل آن‌را نه مانند شلینگ دین، بلکه خرد بشری می‌شمارد. به این ترتیب، جامعه‌ی بورژوازی یک شکل اتوپیک به خود می‌گیرد که انگاری نتیجه‌ی خردگرایی آن شهروندانی است که با بستن قرارداد و پابندی به آن به آشتی می‌رسند. پیداست که فلسفه‌ی هگل بیان ایده‌آل یک نظم اجتماعی است که از منظر منافع سیاسی و اقتصادی بورژوازی مدرن اروپایی متکامل شده و مشخصاً از همین منظر است که وی مانعی در برابر خردگرایی می‌سازد. برای نمونه هگل میان جامعه‌ی بورژوازی و دولت سیاسی تمیز می‌دهد و با استناد به حق مالکیت خصوصی، آزادی و برابری، دولت سیاسی را به صورت تبلور خردگرایی موجه می‌کند. به خصوص در ارتباط با توجیه رابطه‌ی حقوق فردی با منافع عمومی است که انگیزه‌ی واقعی هگل به کلی عریان می‌گردد. این‌جا هگل مدعی می‌شود که انسان‌ها ناآگاه هستند و از آن‌جا که دستگاه دولتی را به درستی نمی‌شناسند، در نتیجه نمایندگان مجلس اقشار تحقق منافع عمومی را به شرح زیر به عهده می‌گیرند:

«انسان نباید در رابطه با آزادی افراد، از خودآگاهی فردی آغاز کند، بلکه تنها از ماهیت خودآگاهی، زیرا انسان هم میل به دانستن دارد و هم نه که این ماهیت خود را به صورت خشونت مستقل که در آن افراد لحضاتی بیش نیستند، متحقق می‌سازد؛ قدمگاه خدا در جهان دولت است که دلیل خشونتش، اراده جهت تحقق خرد می‌باشد.»^۵

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در حالی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از یک سطح مشخص، یعنی حقوق فردی عزیمت کرده است، اما تحقق خرد را به یک سطح مجرد، یعنی خشونت دولتی واگذار می‌کند. پیداست که این‌جا مفهوم سوژه‌گرایی در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل با بنیاد یک جهان مدرن که ظاهراً از انسان‌های این جهانی و خردمند تشکیل می‌شود، تلاقی می‌کند. ما این‌جا با یک هویت غیر و با آن منطق هدفمند مواجه می‌شویم که خرد را تبدیل به ابزار جهت حکومت بر انسان‌ها کرده است. با در نظر داشتن حق مالکیت خصوصی به خوبی روشن می‌شود که اعمال خشونت دولتی و آن هم به بهانه‌ی تحقق خرد، تنها به سوی تحقق آن نوع از خرد سمت می‌گیرد که منافع مادی طبقه-ی حاکم را تأمین و جایگاه اجتماعی بورژوازی را تثبیت می‌کند. به بیان دیگر، آن نوع از خرد، اخلاق و عرف که هگل در ترویج آن‌ها می‌کوشد، در واقعیت رواج یک رفتار به خصوص در جامعه‌ی بورژوازی را مد نظر دارد که البته با منافع مادی و جایگاه اجتماعی طبقه‌ی حاکم کاملاً هماهنگ است، در حالی که منافع و انگیزه‌های مابقی انسان‌ها را قاطعانه پایمال می‌کند. ما این‌جا با تضاد درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید مواجه می‌شویم و از همین منظر است که

^۵ Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۷۲): Grundlinie der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, H. Reichelt (Hg.), Frankfurt am Main, §۲۵۸ Zusatz

پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی همواره با نبرد طبقاتی مواجه می‌شود. پیداست که این‌جا جامعه‌ی خردمند و آشتی‌یافته‌ی هگل تنها به صورت یک تعیین ناب منطقی ظاهر می‌گردد که با ماهیت آن در تضاد است.

در حالی که هگل از تجزیه و آشتی مفاهیم متناقض عزیمت و وحدت ایده‌آلیستی آن‌ها را با وساطت خرد ممکن می‌سازد، اما مارکس وجود این تناقض را نشانه‌ی بحران می‌شمارد که البته از کار از خودبیگانه‌شدن می‌کند. به بیان دیگر، هگل فعالیت سوژه‌ی مولد (پراکسیس) را با بازتاب ایده‌آلیستی آن، یعنی با فعالیت سوژه‌ی شناسا (تئوری) جابجا می‌کند. این‌جا تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید به یک سطح مجرد انتقال می‌یابند و با وساطت خرد و خودآگاهی سوژه‌ی شناسا یک تعیین ایده‌آلیستی به صورت فراروی ظاهری از تضاد به خود می‌گیرند.

مارکس آغاز زمان نو و ظهور جامعه‌ی مدرن را به صورت تمثیلی با لکوموتیو مقایسه می‌کرد که انگاری نه ارتباطی به دوران گذشته دارد و نه سمت حرکت آن بنا بر یک الگو از پیش طراحی شده، معین شده است. وی در این ارتباط از "حرکت واقعی" سخن می‌راند که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است. به بیان دیگر، مارکس با در نظر داشتن اوضاع موجود، جامعه‌ی عرفی و آشتی‌یافته‌ی هگل را تنها محصول تولیدات ناب ذهنی و یک حرکت صرف از تفکر دیالکتیکی می‌شمرد و جنبه‌های متافیزیکی و ایدئولوژیک آن‌را به باد انتقاد می‌گرفت.^۱ برای مارکس فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل جنبه‌ی متافیزیکی داشت، زیرا عواقب آن در واقعیت احساس نمی‌شد و جنبه‌ی ایدئولوژیک داشت، زیرا یک آگاهی از اوضاع وارونه‌ی جهان مدرن را پدید می‌آورد و انسان‌ها را متقاعد می‌کرد که انگاری وقایع ایزکتیو به صورت "ایزکتیو" غلط هستند. به بیان دیگر، مقوله‌هایی مانند: اخلاق و خرد وجوه جهان‌شمول فلسفه‌ی حقوق طبیعی هستند که انسان را آزاد، خردگرا و حقیقت‌یاب می‌شمارند و پیداست که آن‌ها را نمی‌توان به انحصار یک طبقه‌ی معین در آورد و منافع مادی و جایگاه اجتماعی آن‌را توجیه کرد.

بنابراین قابل درک است که چرا مارکس مفهوم "خرد" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را متافیزیکی می‌خواند و آن تفاوتی که وی میان دولت سیاسی با جامعه‌ی بورژوازی می‌گذاشت، نمی‌پذیرفت. مارکس پس از عبور از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگلی‌های جوان به این مسئله پی برد که تشکیل مجلس اقشار و اصناف نشانه‌ی موجودیت سیاسی بورژوازی است. به این عبارت که جامعه‌ی بورژوازی دولت سیاسی را به صورت شکل دوگانه‌ی خود، یعنی به صورت یک تجرید و تصور ایده‌آلیستی از خود پدید آورده است. از این منظر، مارکس قانون اساسی دولت‌های مدرن را قانون اساسی مالکیت خصوصی می‌خواند. به این معنی که اعیان و اشراف فئودالی با طبقه‌ی بورژوازی بر سر مالکیت خصوصی به یک توافق رسیده‌اند و قوای مقننه، قضائیه و مجریه‌ی دولتی مسئول تحکیم حق مالکیت خصوصی هستند. از این منظر، مارکس طرح ایده‌آلیستی هگل از نفی خانواده در جامعه‌ی بورژوازی و نفی هر دوی آن‌ها در دولت را محصول یک حرکت ناب ذهنی از تفکر دیالکتیکی می‌خواند که ظاهراً از منشأ مادی خود به کلی بی‌خبر است. انگیزه‌ی تولید یک چنین طرحی برای مارکس فقط توجیه خودکامگی دولت سیاسی است که وی به شرح زیر از آن پرده بر می‌دارد:

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), ۲۳ S. ۲۷f.

«بنابراین واقعیت تجربی آن‌گونه که هست، پذیرفته و هم‌چنین به عنوان خردگرایی تمجید می‌شود. اما آن نه به خاطر خرد خویش خردگرا است، بلکه به این دلیل که واقعیت تجربی در موجودیت خویش یک معنای دیگری از خود دارد. واقعیت که از آن حرکت شده نه به صورت خود، بلکه به صورت نتیجه‌ی اسرارآمیز فهمیده می‌شود. واقعیت تبدیل به پدیده می‌گردد، در حالی که ایده محتوای دیگری به غیر از این پدیده ندارد. همان‌گونه که ایده هدف دیگری به غیر از اندیشیدن ندارد.»^۷

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا دو سطح مشخص و مجرد را که ماهیتاً متناقض هستند، در برابر یکدیگر قرار می‌دهد. در حالی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل از واقعیت تجربی، یعنی حقوق فردی عزیمت و خردگرایی آن‌را تمجید کرده است، اما تحقق خرد را به عهده‌ی آن دولتی واگذار می‌کند که وی آن‌را از طریق تفکر خردگرا پدید آورده است. ما این‌جا با مضمون انتقاد مارکس به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مواجه می‌شویم که آن‌را متهم به جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم می‌کند. به بیان دیگر، سوژه‌ی واقعی این‌جا خانواده و جامعه‌ی بورژوازی هستند و از آن‌جا که آن‌ها ظاهراً در دولت سیاسی ادغام (نفی) شده‌اند، در نتیجه ادعای هگل، یعنی فراروی از تضاد تنها یک ادعای بی‌اساس فلسفی است که مصداق آن در واقعیت احساس نمی‌شود.

بنابراین هگل تنها از طریق یک حرکت تفکر دیالکتیکی است که از یک سو، زیست ساختاری جامعه‌ی بورژوازی را توسط جوانب زیست معنوی آن مانند: سیاست، حقوق، دین، اخلاق و عرف موجه می‌سازد و از سوی دیگر، خشونت دولتی را جهت تحکیم این نظام طبقاتی به صورت یک "قدرت مقدس" در می‌آورد. پیداست که هر طرحی که در برابر جامعه‌ی عرفی، آشتی‌یافته و خردمند هگلی قرار بگیرد، متهم به تولید هرج و مرج و منسوب به خردستیزی می‌شود و سرکوب آن یک توجیه اخلاقی به خود می‌گیرد. هم‌چنین پیداست که نقد یک چنین نظام مدرن و پیچیده‌ای نیاز به یک روش تفکر انتقادی دارد که البته مارکس در روند تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود به آن دست یافت.

به این صورت که مارکس با استفاده از روش نقد درون‌ذاتی کلیت جامعه‌ی مدرن بورژوازی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. یعنی مارکس از فرضیه‌های نظریه‌پردازان جامعه‌ی بورژوازی عزیمت می‌کند و پس از بررسی ماتریالیستی، تاریخی و دیالکتیکی مقوله‌ها، نظریه‌پردازان بورژوازی را با عواقب فرضیه‌های خودشان مواجه می‌کند. به بیان دیگر، نقد درون‌ذاتی نه تنها تضاد مقوله با موضوع، شکل با محتوا و تظاهر با ماهیت را عریان می‌سازد، بلکه به غیر از شناخت شکل ظاهری به عمق ماهوی زیست ساختاری جامعه‌ی بورژوازی نیز دست می‌یابد. ما این روش نقد را در کتاب "سرمایه" مارکس می‌یابیم که البته تنها یکی از وجوه شناخت‌شناسی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس است.

به این صورت که نظریه‌پرداز شاخص بورژوازی، جان لاک و نمایندگان اقتصاد ملی مانند: آدام اسمیت و دیوید ریکاردو تبادل کالاها در بازار را مصداق تحقق "قیمت طبیعی" آن‌ها می‌خواندند و استقرار بازار را نتیجه‌ی روند طبیعی جامعه و

^۷ Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost), S. ۲۰۷f.

منطبق با خرد بشری می‌شمردند.^۸ از این منظر، قوانین بازار به صورت یک دست نامرئی در می‌آیند که انگاری طبق قانون عرضه و تقاضا قیمت‌های طبیعی را پدید می‌آورد. در حالی که بازار این‌جا یک حوزه‌ی مستثنا از خشونت به نظر می‌آید، تشکیل مالکیت خصوصی محصول رقابت انسان‌های آزاد، برابر و خردمند محسوب می‌شود که نتایج تلاش، استعداد و خلاقیت خود را به صورت منصفانه در بازار مبادله می‌کنند. از آن‌جا که آدام اسمیت نظریات خود را در یک کتاب با عنوان "رفاه ملت‌ها" مطرح کرده بود و از آن‌جا که مارکس جهت نقد اقتصاد سیاسی، روش نقد درون‌ذاتی را مد نظر داشت، در نتیجه در آغاز تحلیل خود از کالا و پول به شرح زیر تأکید می‌کند:

«ثروت جوامع که در آن‌ها روش تولید سرمایه‌داری حاکم است، به صورت یک "تجمع وحشتناک از کالاها" و کالا منفرد به صورت شکل عنصری آن نمایان می‌گردد. بنابراین تحلیل ما با بررسی کالا آغاز می‌شود.»^۹

به این ترتیب، مارکس از بررسی کالا، یعنی سلول جامعه‌ی بورژوازی آغاز می‌کند و دو جنبه‌ی متفاوت از ثروت اجتماعی را به صورت انباشت سرمایه در نظر می‌گیرد. در وهله‌ی اول از نظر ابژکتیو است. به این معنی که "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" چگونه پدید و به حرکت در می‌آید. در وهله‌ی دوم مارکس حرکت سرمایه را از نظر سوژکتیو مد نظر دارد. به این معنی که "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" از یک سو، محصول فعالیت آگاهانه‌ی سرمایه‌دار به صورت سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است و از سوی دیگر، یک طبیعت غیر انسانی را بر نیروهای مولد تحمیل می‌کند و با وجود ادعای خردمندی منجر به سلب خرد، اراده، آزادی و موضوعیت کارگران مزدی می‌شود. به بیان دیگر، نقد درون‌ذاتی مارکس از "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" فقط معطوف به تضاد ابژکتیو میان نیروهای مولد با مناسبات تولید نمی‌شود و بیان سوژکتیو تضاد را نیز به صورت پراکسیس نبرد طبقاتی در نظر می‌گیرد.

در حالی که مارکس تفاوت ارزش مبادله و ارزش مصرف کالا که البته نزد اقتصاددانان ملی نیز معتبر بود، در نظر دارد، اما نیروی کار مزدی را به عنوان تنها کالایی که منجر به تولید ارزش اضافی و ارزش افزایی سرمایه می‌شود، کشف می‌کند. به این معنی که کارمزد که به کارگر تعلق می‌گیرد، ارزش مبادله‌ی نیروی کار و ارزش مصرف آن تولید ارزش اضافی است که تبدیل به سود سرمایه می‌شود. به بیان دیگر، دوران پول - کالا - پول بیشتر، بدون استثمار نیروی کار و یا انتقال ارزش اصولاً غیر ممکن است. به این ترتیب، مارکس میان دوران ساده و دوران کار مزدی با سرمایه تفاوت می‌گذارد. وی در ارتباط با دوران ساده تأیید می‌کند که این‌جا برابرها با یک‌دیگر مبادله می‌شوند. منتها در دوران کار مزدی با سرمایه است که نیروی کار توسط کار اضافی پرداخت نشده استثمار می‌شود. این‌جا موضوع استثمار نیروی کار نه نقض قانون ارزش، بلکه مشخصاً تحقق آن است. به بیان دیگر، در دوران کار مزدی با سرمایه برابرها با یک‌دیگر مبادله نمی‌شوند و به همین دلیل است که ثروت اجتماعی شکل انباشت سرمایه را به خود می‌گیرد و در فقدان آگاهی طبقه‌ی کارگر (سوژه‌ی خودآگاه) به صورت حق مالکیت خصوصی در می‌آید.

^۸ Vgl. Locke, John (۱۶۹۱): Über die Regierung, in: Philosophie der Neuzeit, Bd. ۸, Ernesto Grassi (Hrsg.), München, S. ۲۷۶., und

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.

^۹ Vgl. Marx, Karl (۱۸۸۲): Das Kapital – Bd. I, ... ebd., S. ۴۹

پیداست که نقد اقتصاد سیاسی مارکس، هم‌زمان نقد ایدئولوژی بورژوازی نیز محسوب می‌شود، زیرا بلافاصله پرده از مقوله‌های آزادی، برابری و حق مالکیت خصوصی را در جهان مدرن سرمایه‌داری بر می‌دارد. به این صورت که هگل از یک سو، قرارداد را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" می‌نامد و از سوی دیگر، انعقاد قرارداد را نشانه‌ی آزادی، برابری و خردمندی شهروندان می‌خواند، در حالی که قرارداد کار برای کارگران مزدی به معنی تن دادن به بردگی محصول کار خود، یعنی سرمایه و سیه‌روزی زندگی پرولتری است. ما این‌جا با عمل‌کرد پول به صورت یک خشونت اجتماعی مواجه می‌شویم، زیرا آزادی کارگران از ابزار تولید آن‌ها را مجبور می‌کند که جهت حفظ بقای خویش نیروی کار خود را به سرمایه‌دار بفروشند. در حالی که این‌جا آزادی انعقاد قرارداد برای کارگران مزدی یک شکل ظاهری به خود می‌گیرد، بورژوازی از طریق آن به حق استثمار نیروی کار دست می‌یابد.

به همین منوال، مقوله‌های برابری و حق مالکیت خصوصی هستند که در نظام سرمایه‌داری جنبه‌های متافیزیکی و ایدئولوژیک به خود می‌گیرند. به این صورت که مارکس با نقد "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" اثبات می‌کند که کارگران مزدی به بردگی محصول کار خود، یعنی سرمایه در آمده‌اند و کار مرده (سرمایه‌ی ثابت، ابزار تولید) بر کار زنده (سرمایه‌ی متغیر، نیروی کار) مسلط شده است. با در نظر داشتن فرودستی و وابستگی کارگران مزدی به بورژوازی پیداست که گفتگو درباره‌ی برابری انسان‌ها در جامعه‌ی بورژوایی تبدیل به یک طنز غم‌انگیز می‌شود. هم‌چنین پیداست که گفتگو از حق مالکیت خصوصی به عنوان محصول تلاش، استعداد و خلاقیت افراد نیز مردود است، زیرا مارکس سرچشمه‌ی آن‌را به صورت کار اضافی پرداخت نشده و تصاحب کار بیگانه افشا می‌سازد.

افزون بر این‌ها، مارکس در کتاب "سرمایه" بحران نظام سرمایه‌داری را به صورت حدود خردگرایی بورژوایی به بند نقد درون‌ذاتی می‌کشد. به این عبارت که در روند ارزش افزایی سرمایه سوژه‌ی فعال، یعنی سرمایه‌دار با آگاهی و اراده و به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته خواهان تصاحب بیشترین سود ممکنه در کوتاه‌ترین زمان ممکنه است. اما این خردگرایی به خصوص بورژوازی منجر به بی‌خردی کلیت نظام سرمایه‌داری می‌شود، زیرا تمامی سرمایه‌داران همین هدف را دنبال می‌کنند. نشانه‌ی این بی‌خردی بحران‌های اقتصادی است که از گرایش نزولی نرخ سود پدید می‌آیند و منجر به ورشکستگی، رکود اقتصادی و افزایش بیکاری می‌شوند. ما این‌جا با تشدید تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید مواجه می‌شویم که به صورت پراکسیس نبرد طبقاتی پیرامون تعیین حدود روزانه‌ی کار و مقدار کارمزد بروز می‌کنند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در "سرمایه" یک بررسی صرف ماتریالیستی از تکوین و بحران‌های نظام سرمایه‌داری را ارائه نمی‌دهد. تحلیل وی دیالکتیکی و دیالکتیک برای وی به معنی "نفی آگاهانه" است. به این ترتیب، مارکس نه تنها تضاد ایزکتیو نیروهای مولد با مناسبات تولید، بلکه بیان سوژکتیو تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری را نیز که به صورت پراکسیس نبرد طبقاتی بروز می‌کنند، در روش نقد خود از کلیت جامعه‌ی بورژوایی ادغام می‌کند. در حالی که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل "ایده‌ی مطلق" سوژه‌ی شناسا و خالق جهان واقعی (دمیروز) محسوب می‌شود، در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس جهان موضوعیت‌یافته محصول کار موضوعیت‌یافته است که از یک سو، توسط سرمایه، یعنی سوژه‌ی فعال هدایت و مدیریت می‌شود و از سوی دیگر، پرولتاریا در

پراکسیس نبرد طبقاتی و تحت تأثیر یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا به خودآگاهی می‌رسد و تبدیل به سوژه‌ی انقلابی می‌گردد. در حالی که برای هگل تفکر دیالکتیکی یک فعالیت ناب ذهنی جهت تکامل مفاهیم مجرد و خودآگاهی سوژه‌ی شناسا است، از منظر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس خودآگاهی پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی انقلابی مربوط به یک فعالیت مشخص، یعنی پراکسیس مولد به عنوان ترکیبی از کار موضوعیت‌یافته و شرکت آگاهانه در نبرد طبقاتی می‌شود. در حالی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به یک مفهوم استعلاتی از "روح جهان" دست می‌یابد و با استناد به خرد از روند تاریخ به سوی یک آینده‌ی دلپسند و مثبت گزارش می‌دهد، مارکس یک نگرش انتقادی به روند تاریخ دارد. به این صورت که این انسان‌ها هستند که از شرایط موجود عزیمت می‌کنند و با آگاهی، یعنی سوژکتیو روند تاریخ را پدید می‌آورند. به بیان دیگر، اگر طبقه‌ی کارگر از نظر تئوریک فرهیخته و منسجم باشد و بر پایه‌ی خودآگاهی طبقاتی در سازمان‌دهی جنبش کارگری موفق شود، بدون تردید دست آوردهای سیاسی، حقوقی و اقتصادی نیز خواهد داشت و پیداست که از این منظر، روند تاریخ نیز یک شکل مثبت به خود می‌گیرد. اما اگر عکس این معادله درست باشد، یعنی اگر طبقه‌ی کارگر نه توان دفاع تئوریک از مواضع خود را داشته باشد و نه موفق به سازمان‌دهی صفوف همبسته‌ی خود شود، در بدترین شرایط ممکنه حکومت فاشیستی را تجربه خواهد کرد. پیداست که این‌جا یک درک مثبت از روند تاریخ تنها محصول تفکرات ناب دینی و کاملاً بیگانه با وقایع اجتماعی، یعنی فریب و خودفریبی و حماقت خودکرده‌ی محض محسوب می‌شود.

از آن‌جا که مارکس میان تضاد و بیان تضاد تمیز می‌دهد و از آن‌جا که انسان‌ها تحت تأثیر ایدئولوژی از تضاد آگاه می‌شوند و آن‌را بیان می‌کنند و به نبرد بر می‌خیزند، در نتیجه تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی وی اصولاً دچار مثبت‌گرایی نمی‌شود. بنابراین مقوله‌ی خودآگاهی برای وی یک جنبه‌ی دترمینیستی ندارد. انگاری که هر کسی که به کار مزدی تن می‌دهد و مدتی در یک کارخانه‌ی صنعتی کار می‌کند، در نتیجه بنا بر هستی اجتماعی خود مستقیماً به خودآگاهی طبقاتی می‌رسد و لاجرم تبدیل به سوژه‌ی انقلابی می‌شود. به بیان دیگر، مقوله‌ی خودآگاهی در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به معنی یک گرایش دیالکتیکی است. وی جهت ممانعت از یک درک مثبت‌گرا از روند ماتریالیستی تاریخ از مقوله‌های "ازخودبیگانگی"، "شی‌وارگی" و "بت‌انگاری" استفاده می‌کند که مانند دین، فلسفه و ایدئولوژی مانع خودآگاهی پرولتاریا و تکامل سوژه‌ی انقلابی می‌شوند. البته این‌جا نقد مارکس فقط محدود به فعالیت ذهنی طبقه‌ی حاکم نمی‌شود که جهت تحمیق و تحقیر انسان‌ها و حفاظت از منافع مادی و جایگاه اجتماعی خود این اشکال کذب را به وجود می‌آورد، بلکه طبقه‌ی کارگر را نیز در بر می‌گیرد که به این اشکال ایدئولوژیک تن می‌دهد. به این ترتیب، مارکس از نقش دین به صورت فریب و خودفریبی و از نقش روند تولید به صورت ازخودبیگانگی و ازخودبیگانگی خودکرده سخن می‌راند.

مارکس قبل از تدوین تزه‌های فویرباخ به کرات از مقوله‌ی "ازخودبیگانگی" استفاده می‌کند و موازی با روش نقد دین فویرباخ است که روند تولید سرمایه‌داری را به باد انتقاد می‌گیرد. به این صورت که مارکس در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی خود روش نقد دین فویرباخ را به نقد مناسبات تولید سرمایه‌داری بسط می‌دهد. به این معنی که هر چه انسان روی آن خدایی که خود ساخته است، بیشتر حساب باز کند، به همان اندازه نیز کمتر از وجود خود بهره می‌برد و از

"نوع ماهوی انسانی" خود نیز از خودبیگانه‌تر می‌شود. به نظر مارکس در روند کار و تولید نیز به همین صورت است. یعنی هر چه کارگران بیشتر در روند تولید که محصول کار خود آن‌ها است، ادغام شوند، به همان اندازه نیز کمتر از وجود خود بهره می‌برند و به همان اندازه نیز بیشتر با ماهیت خود از خودبیگانه‌تر می‌شوند. به این صورت که مناسبات تولید مانند یک دین خود ساخته از زندگی کارگران مستقل شده و به صورت یک قدرت غیر بر آن‌ها حکم‌فرمایی می‌کند. مارکس این‌جا چهار نوع از خودبیگانگی را از هم تمیز می‌دهد. اول، از خودبیگانگی انسان از کار است، یعنی کار مزدی به صورت یک طبیعت غیر بر کارگران تحمیل شده است، دوم، از خودبیگانگی انسان از نتایج فعالیت‌اش است، یعنی کارگر تبدیل به ابزار جهت تولید شده است، سوم، از خودبیگانگی انسان از انسان‌های دیگر است، این‌جا منظور کارگران هستند که از جامعه مجزا و منزوی شده‌اند و چهارم، از خودبیگانگی انسان از "نوع ماهوی انسانی" است، یعنی کارگر سلب خرد، احساس، اراده و موضوعیت شده است. نتیجه‌ی کار از خودبیگانه تشکیل مالکیت خصوصی است. به این معنی که کارگران از خودبیگانه به این موضوع پی نمی‌برند و به این خودآگاهی نمی‌رسند که محصول کار خود آن‌ها به صورت مالکیت خصوصی مصادره شده است و به صورت سرمایه بر آن‌ها حکم می‌راند.^{۱۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا از مفهوم "نوع ماهوی انسانی" سود می‌برد که البته ساخته و پرداخته‌ی فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ است. با وجودی که فویرباخ روش شناخت‌شناسی خود را "مشاهده‌ی حسی"^{۱۱} می‌خواند و فلسفه‌ی ماتریالیستی وی از مشاهده‌ی طبیعت عزیمت می‌کند، اما فویرباخ مفهوم "نوع ماهوی انسانی" را نه از واقعیت محسوس، بلکه با استناد به مفاهیم "خرد، قلب و اراده" استنتاج می‌کند. ما این‌جا با یک مفهوم ارزشمند و اسمی، یعنی غیر واقعی و ایده‌آلیستی مواجه هستیم که در تداوم اشکال دینی قرار می‌گیرد. عاقبت یک چنین خطای فلسفی همان جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم است که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز دچار آن شده است. پیداست که استفاده‌ی مارکس از مفهوم "نوع ماهوی انسانی" جامعه‌ی اتوپیک وی را خارج از واقعیت مستقر می‌سازد و به آن یک شکل متافیزیکی می‌دهد که ما مضمون آن را به شرح زیر در نوشته‌ی وی با عنوان "در مورد مسئله‌ی یهود" می‌یابیم:

«هنگامی که انسان فردیت‌یافته‌ی واقعی، شهروند مجرد را از آن خود سازد و به صورت انسان فردیت‌یافته در زندگی تجربی، در کار فردی و در مناسبات فردی خویش تبدیل به نوع ماهوی شود، هنگامی که انسان توانایی‌های خود را به صورت توانایی‌های اجتماعی کشف و سازمان‌دهی کند و بنابراین نیروی اجتماعی را نه دیگر در پیکر نیروی سیاسی از خود مجزا سازد، از این پس، رهایی انسان به کمال رسیده است.»^{۱۲}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا نیز مانند اشکال دیگر دینی بنیاد دگماتیسم گذاشته شده است، زیرا یک چنین تعریف استعلائی از انسان تشکیل یک دین نوین را نوید می‌دهد. ما این‌جا دوباره با ارواح مواجه هستیم. در حالی که مسیحیان از روح‌القدس و هگل از "روح جهان" سخن می‌گویند، مارکس این‌جا معطوف به "روح انسان" فویرباخی شده است. البته مارکس پس از مطالعه‌ی کتاب ماکس اشتیرنر با عنوان "تنها کس و مالکیتش" به این خطای

^{۱۰} Vgl. ebd., S. ۵۲۰f.

^{۱۱} Sinnliches Anschauen

^{۱۲} Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Judenfrage, in MEW, Bd. ۱, S. ۳۴۷ff., Berlin (ost), S. ۳۷۰

فلسفی پی می‌برد^{۱۳} و با تدوین تزه‌های فویرباخ از انسان‌شناسی استعلائی وی عبور می‌کند.^{۱۴} مارکس در این دوران در پاریس به سر می‌برد و با نقد نظریات گذشته‌ی خود کمونیست شده بود. وی همراه با انگلس کتاب "ایدئولوژی آلمانی" را جهت خودانگاری و کسب یک اطمینان ضمنی از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی نوشت و این‌جا کمونیسم را به شرح زیر بر پراکسیس نبرد طبقاتی مستقر ساخت:

«کمونیسم برای ما یک وضعیت نیست که باید بر قرار گردد، یک ایده‌آل که واقعیت به سوی آن سمت [خواهد] گرفت. ما کمونیسم را یک جنبش واقعی که اوضاع کنونی را فسخ می‌کند، می‌نامیم.»^{۱۵}

از این پس، اگر مارکس از مفهوم "ازخودبیگانگی" استفاده می‌کند، معنی آن این است که سوژه‌ی شناسا نسبت به "جنبش واقعی" مستقل شده است.^{۱۶} بنابراین مارکس در "سرمایه" از مفاهیم "بت‌انگاری" و "شیء‌وارگی" استفاده می‌کند که آثار ایده‌آلیستی گذشته را دیگر یدک نکشد و خلط مطلب به بار نیاورد. به این صورت که وی تضادهای دورن‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید را در دو حوزه‌ی تولید و توزیع متمایز می‌سازد. این‌جا مفهوم "بت‌انگاری" به معنی یک آگاهی ابژکتیو از اوضاع وارونه است. به این صورت که البته این انسان است که از طریق فعالیت آگاهانه و مولد خود، یعنی کار موضوعیت‌یافته مواد مادی را دگرگون و تبدیل به موضوع جامعه می‌کند. به بیان دیگر، منشأ خواص محصولات کار انسانی تردستی، قوای حسی، دانش و خلاقیت کارگران است. اما از آن‌جا که ارزش مبادله و جهان کالاها رابطه‌ی کارگران مزدی با تولیدات خود آن‌ها را قطع می‌کنند، در نتیجه این خواص مستقیماً به طبیعت خود کالا منسوب می‌شوند. انگاری که کالا خودش فی‌نفسه داری این خواص ویژه است، انگاری که کالا یک ابژه‌ی مستقل و خارج از طبیعت کارگران مزدی به عنوان سوژه می‌باشد و مشخصاً از این منظر است که کارگران مزدی نیز به محصولات کار خود به صورت یک چیز خارج از خود می‌نگرند.^{۱۷}

در حالی که مارکس با استفاده از مفهوم "بت‌انگاری" نقد خود را بر حوزه‌ی تولید متمرکز می‌کند، مفهوم "شیء‌وارگی" نقد یک شکل کلی از زندگی و خرد اجتماعی را در نظر دارد که به چشم انسان‌ها که این شیوه‌ی زندگی را آفریده‌اند، نه به صورت آفریده‌ی خود آن‌ها، بلکه هم‌چون بخشی از طبیعت جلوه می‌کند که انگاری تابع قوانین مختص به خود است. به بیان دیگر، شیء‌وارگی مانع از این می‌شود که انسان‌ها خود را به صورت علت و معلول جهان موضوعیت‌یافته بفهمند و کارگران مزدی به تفرقه و سیه‌روزی خودکرده در نظام سرمایه‌داری پی ببرند. این‌جا مفهوم "شیء‌وارگی" فرای حوزه‌ی تولید، حوزه‌ی توزیع و بازسازی اجتماعی نیروی کار را نیز در بر می‌گیرد.

^{۱۳} Vgl. Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige und sein Eigentum, ۲. Auflage, Leipzig

^{۱۴} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): فرهنگ دینی و رئالیسم انقلابی - نقش فراروی از "خرد استعلائی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۳۵ ادامه، برلین

^{۱۵} Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, Berlin (Ost), S. ۳۵

^{۱۶} Vgl. ebd., S. ۳۴

^{۱۷} Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I, ... ebd., S. ۸۶f., und

Vgl. Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff, Frankfurt am Main, S. ۱۳۵

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در جوار دین، فلسفه و ایدئولوژی مقوله‌های "بت‌انگاری" و "شی‌وارگی" بهترین امکانات را جهت تحمیق و تحقیر کارگران مزدی و توجیه نظام سرمایه‌داری به وجود می‌آورند. به بیان دیگر، شکل کالایی تولید، توزیع و بازسازی نیروی کار جنبه‌ی ایدئولوژیک دارد که هم ماهیت نظام سرمایه‌داری را می‌پوشاند و هم اقتصاددانان بورژوازی را در نظریاتشان ظاهراً محق می‌کند. انگاری که تحت تأثیر "قانون منصفانه‌ی ارزش" و "دست نامرئی بازار" هر کسی پاداش مناسب توان و زحمت خود را دریافت می‌کند. انگاری که کارمزد تنها هزینه‌ی تولید محسوب می‌شود که کاملاً منصفانه به کارگران تعلق می‌گیرد. انگاری که قوانین بازار مسئول تدارک خردمندی، برابری، آزادی و انصاف میان شهروندان هستند. مارکس در این ارتباط از "اشکال ابژکتیو تفکر" و "تظاهر موضوعیت-یافته"^{۱۸} نیز سخن می‌راند که بر واقعیت ظواهر جامعه‌ی بورژوازی و جنبه‌ی ایدئولوژیک تولید کالایی و قانون ارزش در نظام سرمایه‌داری تأکید کند.^{۱۹} به بیان دیگر، مقوله‌ی "خودآگاهی" در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس تنها به معنی یک گرایش دیالکتیکی از کلیت جامعه‌ی بورژوازی است که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "سرمایه" مارکس می‌یابیم:

«راز اکسپرسیون ارزشی برابر و هم‌سنگ بودن کلیه‌ی کارها، از آن جهت و لحاظ که کار انسانی به طور کلی هستند، فقط می‌تواند رقم زده شود، مگر هنگامی که مفهوم برابری بشری به درجه‌ی استحکام یک اعتقاد ملی رسیده باشد. اما این فقط در جامعه‌ای ممکن می‌شود که شکل کالا یا شکل عمومی حاصل کار و در نتیجه، هم‌چنین رابطه‌ی انسان‌ها با یک‌دیگر به عنوان صاحبان کالا، مناسبات مسلط جامعه شود.»^{۲۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا نه با یک حرکت صرف ماتریالیستی مواجه هستیم که می‌توان آن‌را به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم متکامل کرد و نه تفکرات ناب ذهنی و مثبت‌گرا را می‌یابیم که انگاری از زمینه‌ی ماتریالیستی نظام سرمایه‌داری مستقل شده است. به بیان دیگر، مقوله‌ی "خودآگاهی" نزد مارکس از یک سو، بر زمینه‌ی متضاد و ابژکتیو ماتریالیستی استوار است و از سوی دیگر، از ضرورت کشمکش نظری پیرامون بیان سوبژکتیو تضاد خبر می‌دهد و تنها با سلطه‌ی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس بر افکار عمومی کارگران مزدی است که سرانجام سوژه‌ی انقلابی از پراکسیس نبرد طبقاتی پدید می‌آید.

به این صورت که کارگران مزدی در روند کار و تبادل مادی با طبیعت نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت خود را نیز دگرگون می‌سازند و از آن‌جا که آگاهی آن‌ها از هستی اجتماعی خودشان رشد می‌کند، در نتیجه افکار عمومی کارگران با آن اشکال ایدئولوژیک مواجه می‌شود که طبقه‌ی حاکم در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی و جهت حفاظت از منافع مادی و جایگاه اجتماعی خود پدید آورده است. در حالی که کارگران مزدی همواره در حال گسست و گذار از این اشکال ایدئولوژیک هستند، به همین منوال نیز طبقه‌ی حاکم جهت انفعال آن‌ها در تفسیر و تحول قدرت ذهنی خویش می‌کوشد. بنابراین گرایش به خودآگاهی در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نه به معنی "قانونمندی ریاضی"، "اشکال

^{۱۸} Objektive Gedankenformen, gegenständliches Schein

^{۱۹} Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I, ... ebd., S. ۹۷

^{۲۰} Ebd., S. ۶۵, z. n. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main, S. ۱۷۰

تخیلی" و یا "سرنوشت تقدیری" است و نه مستقل از پراکسیس نبرد طبقاتی پدید می‌آید. این‌جا مفهوم "گرایش" در معنی تاریخی و دیالکتیکی آن است و از این رو، مارکس قوای متقابل آن‌را به صورت اشکال متنوع ایدئولوژیک نیز به بند نقد می‌کشد.

با وجودی که مارکس فاقد یک دیدگاه مثبت‌گرا از روند تاریخ بوده و همواره از یک منظر انتقادی به پراکسیس نبرد طبقاتی می‌نگریسته است، اما وی نتایج خودآگاهی پرولتاریا و فعالیت سوژه‌ی انقلابی را جهت تشکیل یک نظم نوین نیز در نظر می‌گیرد. ما این‌جا با اتویی مواجه هستیم که از یک حرکت واقعی که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، پدید می‌آید. به این صورت که از یک سو، سرمایه به صورت "سوژه‌ی اتوماتیک" و بنا بر ماهیت خود، یعنی اجبار به "ارزش افزایی ارزش"^{۲۱} تمامی نیازهای مادی، خدماتی و هنری انسان‌ها را تبدیل به کالا و به بازار عرضه می‌کند و همراه با آن انسان‌ها را از ابزار تولید آزاد و به صورت پرولتاریا در می‌آورد و از سوی دیگر، طبقه‌ی کارگر تحت تأثیر تئوری انتقادی و عمل‌گرای مارکس به خودآگاهی می‌رسد، به تضاد ماهوی کار با سرمایه پی می‌برد، با جایگاه فرودست اجتماعی خویش آشنا و جهت "فراروی مثبت" از نظم موجود تبدیل به سوژه‌ی انقلابی می‌شود. از این پس، همبستگی کارگران شاغل و بیکار تقویت می‌گردد و اشکال ساختاری طبقه‌ی کارگر پدید می‌آیند. اوج نبرد طبقاتی به نفی مقوله‌ی "سرمایه" به عنوان کار اضافی پرداخت نشده می‌انجامد و همراه با آن قانون ارزش، تولید کالایی و بردگی کار مزدی لغو می‌شوند. مارکس در این ارتباط از مفهوم "نفی نفی" سخن می‌راند و بر این نکته انگشت می‌گذارد که در مورد نفی اول، مسئله بر سر سلب مالکیت انبوه کارگران مزدی به وسیله‌ی عده‌ی معدود بورژوازی بود، در حالی که در مورد نفی دوم، مسئله بر سر خلع ید یک اقلیت غاصب به وسیله‌ی انبوه مردم است. به این ترتیب، جامعه از قلمرو ضرورت‌ها به سوی تشکیل قلمرو آزادی‌ها عبور می‌کند، مالکیت انفرادی کارگران مزدی به صورت مالکیت اجتماعی در می‌آید، مقوله‌های "شیء‌وارگی" و "بت‌انگاری" بر می‌افتند، تولیدات مادی و خدماتی به صورت همکاری آزادانه و بنا بر همبستگی نیروهای مولد سازمان‌دهی می‌شوند، جنبه‌ی فرجام‌شناسی کار بر جنبه‌ی بیولوژیک آن اولویت می‌گیرد و انسان‌ها در کمال آزادی و با آگاهی، اراده و احساس، یعنی با پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی کار و تولید می‌کنند و از منظر خلاقیت و هنر شکوفا می‌شوند، هر کس بنا بر توانش و هر کس بنا بر نیازش از محصولات کار اجتماعی استفاده می‌کند، طبقات اجتماعی منحل می‌گردند و جامعه‌ی تعاونی بر پایه‌ی مالکیت اجتماعی از ابزار تولید متشکل می‌شود و سرانجام دولت هم به عنوان تجرید ایده-آلیستی بورژوازی از خود و "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" بر می‌افتد. به این ترتیب، قلمرو آزادی یک مجموعه از انسان‌های آزاد را در بر می‌گیرد که آزادی فردی آن‌ها شرط آزادی همگانی است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در آثار خود اتویی تشکیل یک نظم نوین را نیز پدید می‌آورد. اما این اتویی محصول حرکت دیالکتیکی تفکر، روند تاریخ و نتایج ناب ذهنی وی نیست، زیرا از نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی کلیت اوضاع موجود (قلمرو ضرورت) پدید آمده و به سوی تشکیل اوضاع مطلوب (قلمرو آزادی) سمت می‌گیرد. به این ترتیب، مارکس زمینه‌ی عبور از فعالیت تئوریک به پراکسیس سیاسی را پدید می‌آورد که البته قلمرو آزادی محصول

^{۲۱} Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, ... ebd., S. ۱۶۷, und

Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۲۲۱f.

وحدت دیالکتیکی آنها است. بنابراین در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس دو حوزه‌ی درون‌ذاتی و استعلائی قابل تمایز و مکمل هم‌دیگراند. وی از بدو فعالیت تئوریک خود مسئله‌ی رهایی انسان را تبدیل به یک موضوع تحقیقاتی کرد. این مسئله که وی تحت تأثیر فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی و یک ذهنیت فلسفی بوده که انگاری در وابستگی به یک سوژه‌ی انتزاعی است و به سلطه‌ی یک خرد هدفمند و منطقی ناب در آمده که مثبت‌گرا است، شدیداً مورد تردید من است.

البته مارکس به عنوان هگلی جوان درخواست تحقق فلسفه و خرد آگاه را داشت، زیرا تشکیل یک "کانون از انسان‌های آزاد، عرفی و خردگرا" را منوط به خلع ید از قوای حاکم دینی، سلطه‌ی اعیان و اشراف فئودالی و نفوذ بورژوازی به عنوان موانع خردگرایی می‌شمرد. منظور وی از خرد آگاه آن نوع از خردمندی است که از منشأ مادی خود آگاه باشد. ما تا این‌جا با فلسفه و ایده‌آل‌های اجتماعی سر و کار داریم. لیکن مارکس پس از تدوین تزه‌های فویرباخ رابطه‌ی فلسفه با فلسفه را گسست و از فلسفه فراروی می‌کند. این‌جا مفهوم "فراروی" به معنی الغا، حفاظت و ارتقا است. الغا به معنی گسست و گذار از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی، حفاظت به معنی محفوظ داشتن دیالکتیک (هسته‌ی منطقی) و ارتقا به معنی تکامل یک فلسفه‌ی عملی جهت دخل و تصرف انتقادی و انقلابی در پراکسیس نبرد طبقاتی است. بنابراین نزد مارکس فلسفه با فلسفه سخن نمی‌گوید و فلسفه به نقد و نفی فلسفه نمی‌پردازد. ما این روش را برای نمونه نزد هگل و فویرباخ می‌یابیم. به این صورت که هگل با استناد به یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی به نقد فلسفه‌های استعلائی کانت، فیخته و شلینگ می‌رود، در حالی که فویرباخ با استناد به یک فلسفه‌ی ماتریالیستی است که به نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل می‌پردازد. مارکس اما با استناد به واقعیت، یعنی "جهان موضوعیت‌یافته" که محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی سوژکتیو است، اقتصاد سیاسی را به بند نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده می‌کشد. ما این‌جا با یک پراکسیس مشخص مواجه هستیم که مارکس آن را "روش مدرن تولید سرمایه‌داری" می‌نامد. از این منظر پیداست که چرا مارکس در کتاب "ایدئولوژی آلمانی"، فلسفه را خودارضاعی می‌خواند، در حالی که "علم حرکت واقعی" جامعه‌ی بورژوازی (دانش مثبت) برایش مانند همبستری عاشقانه است.^{۲۲}

منتها ما تا هم اکنون با دو کاریکاتور کاملاً مضمّن‌کننده از "مارکسیسم" مواجه هستیم که هر دوی آنها در اوایل قرن گذشته به صورت ایدئولوژی و با استناد به آثار متأخر انگلس متکامل شده‌اند. اولی، سوسیال دموکراسی است که یک نقش بسیار مخرب در جنبش کارگری بازی می‌کند و دومی مارکسیسم - لنینیسم است که بنا بر نیازهای مبرم شوروی متکامل شده است. ما این‌جا با دو طرح کذب و غیر مارکسی از رهایی انسان، تشکیل قلمرو آزادی و استقرار سوسیالیسم مواجه هستیم که هم از منظر تئوریک متافیزیکی، ناجور و متزلزل هستند و هم در پراکسیس سیاسی قاطعانه با شکست مواجه شده‌اند. نقطه‌ی عزیمت هر دوی آنها خطای فلسفی انگلس متأخر است که "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" هگل می‌کند و آن را به تمامی هستی، یعنی آن‌زمان که انسان نیز وجود نداشته است، بسط می‌دهد و در خیال خود به یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول و ابژکتیو به عنوان "ماتریالیسم دیالکتیکی" دست می‌یابد. در حالی که در فلسفه‌ی

^{۲۲} Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), S. ۲۰۸, ۲۷ und

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

ایده‌آلیستی هگل این "ایده‌ی مطلق"، یعنی قدرت مفهوم است که واقعیت را می‌سازد و نقش دمیروز را ایفا می‌کند، نزد انگلس این "قدرت ماده" است که انگاری واقعیت را پدید می‌آورد. به این معنی که انگاری تمامی اشکال هستی تحت تأثیر این "قانون ابژکتیو" قرار دارند و همان مسیری را طی می‌کنند که داروین در روند تکامل طبیعت ناب کشف کرده است. بنا بر داروینیسم، اشکال پست‌تر و ضعیف‌تر همواره منهدم می‌شوند و طبق قانون بقا همواره اشکال متکامل‌تری به وجود می‌آیند. از آن‌جا که ما در طبیعت ناب با حضور انسان، یعنی با حضور یک سوژه‌ی درون‌ذاتی سر و کار نداریم، در نتیجه پیداست که انتقال یک چنین قانون به اصطلاح جهان‌شمول و ابژکتیو به جامعه‌ی انسانی، به معنی سلب اراده، استقلال و آزادی انسان‌ها است که البته در تداوم ادیان دیگر قرار می‌گیرد. بنابراین ما در آثار متأخر انگلس با "ماتریالیسم" متافیزیکی مواجه هستیم و تنها از این بابت است که به ادعای وی، سوژه تنها آن نقشی را می‌تواند ایفا کند که "قدرت ماده" به وی دیکته می‌کند. یعنی ما این‌جا از یک طرف، با "ماتریالیسم دیالکتیکی" به صورت یک قانون جهان‌شمول و ابژکتیو و از طرف دیگر، با "ماتریالیسم تاریخی" مواجه هستیم که انگاری تحت تأثیر "ماتریالیسم دیالکتیکی" قرار دارد و مختص به تاریخ فرم‌اسیون‌های اجتماعی می‌شود. از این منظر، آغاز و فرجام زیست بشری از پیش مقدر و معین شده است و هیچ راه حل دیگری برای انسان وجود ندارد. فرم‌اسیون‌های اجتماعی پشت سر یک‌دیگر کاملاً منطقی و به صورت جوامع اشتراکی، برده‌داری، فئودالیسم، کاپیتالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم قرار گرفته‌اند و هر کسی که خواهان استقرار سوسیالیسم است، باید به اجبار از این دالان‌های اقتصادی عبور کند. به بیان دیگر، فعالیت سوژه این‌جا تنها به این موضوع خلاصه می‌شود که خودش مجری این حرکت مادی شده و روند آن‌را جهت‌رهایی خویش تشدید کند. از این منظر "سوسیالیسم علمی" تبدیل به "منطق ابژکتیو دگردیسی اقتصادی" می‌شود و تاریخ یک روند منطقی به سوی یک سرنوشت محتوم را به خود می‌گیرد. این‌جا مثبت‌گرایی به صورت عریان برنامه‌ریزی شده است.

با وجودی که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم دشمنانه در برابر سوسیال دموکراسی موضع می‌گیرد، اما این دشمنی تنها مربوط به روش تصرف قدرت سیاسی می‌شود و تنها یک شکل ظاهری دارد، زیرا هر دو جریان در نهایت یک حرف مشترک را می‌زنند. به این معنی که آن‌ها با یک خوانش خشک ماتریالیستی از کتاب "سرمایه" مارکس که البته آن‌را از آثار متأخر انگلس وام گرفته‌اند، مدعی یک حرکت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر از تاریخ به سوی سوسیالیسم می‌شوند و از این بابت، در نفی سوژه‌ی انقلابی و تحقق سوسیالیسم به عنوان مسئله‌ی عاجل جنبش کارگری اشتراک نظر دارند و از این رو، نقد ایدئولوژی بورژوازی و آثار اتوپیک را از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس حذف می‌کنند. به این صورت که سوسیال دموکراسی مدعی است که سرمایه‌داری در روند توسعه‌ی فن‌آوری صنعتی و تشکیل زیربنای مساعد اقتصادی آنتاگونیسم تاریخی خود، یعنی طبقه‌ی کارگر را نیز پدید می‌آورد و از این رو، از کارگران می‌خواهد که شرایط ابژکتیو‌رهایی خود را در توسعه‌ی زیربنا و شکوفایی سرمایه‌داری بیابند و تا آن زمان به اصلاحات سیاسی و اجتماعی در حدود نظام سرمایه‌داری قناعت کنند. به همین منوال، نظریه‌پردازان شوروی مدعی بودند که طبقه‌ی کارگر باید بر شدت تولیدات بدون وقفه بیافزاید که در یک جهان دو قطبی موجودیت "سوسیالیسم" را در برابر امپریالیسم تضمین سازد. در هر دو حالت برنامه‌ی سیاست توسعه‌ی اقتصادی بنا بر قانون ارزش و بردگی کار مزدی ریخته شده

بود، در حالی که یکی آن را از طریق مالکیت خصوصی و سلطه‌ی بورژوازی دنبال می‌کرد، دیگری تحقق آن را توسط مالکیت دولتی و قدرت بلامنازعه‌ی بوروکراسی مد نظر داشت. به بیان دیگر، ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم و سوسیال دموکراسی همان موضعی را توجیه می‌کنند که با استناد به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس اصولاً غیر ممکن است. هر دو جریان نیروهای مولد را معطوف به مناسبات تولید می‌کنند و در نهایت برنامه‌ی انفعال طبقه‌ی کارگر را به عنوان سوژه‌ی انقلابی جهت فراروی مثبت از نظام سرمایه‌داری ریخته‌اند. ما این‌جا با اشکال نوین ایدئولوژیک جهت ممانعت از خودآگاهی پرولتاریا مواجه می‌شویم که در دوران حیات مارکس وجود خارجی نداشتند.

همان‌گونه که مارکس به درستی تأکید می‌کند، همواره تحت تأثیر آگاهی تئوریک است که انرژی برای فعالیت در پراکسیس سیاسی آزاد می‌گردد. از این منظر نیز ریشه‌های تئوریک آن فجایی که بلشویسم و سوسیال دموکراسی در اوایل قرن گذشته به وجود آوردند، به خوبی هویدا می‌شوند. به این صورت که بلشویست‌ها انقلاب شکوهمند اکتبر را برای تحقق اهداف حزبی خود مصادره کردند و از آن پس که شوراهای کارگری در برابر سیاست توسعه‌ی اقتصادی کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست شوروی قرار گرفتند، لنین دستور سرکوب و انحلال آن‌ها را صادر کرد. در همین دوران حزب سوسیال دموکرات آلمان قدرت سیاسی را در دست داشت و در دوران صدراعظمی فریدریش ابرت بود که جنبش رادیکال کارگری به رهبری روزا لوکزامبورگ و کارل لیبکنشت سرکوب و هر دوی آن‌ها ظاهراً توسط نیروهای خودسر نظامی به قتل رسیدند. به این ترتیب، احزاب کمونیست و سوسیال دموکرات چنان در نزاع‌های ایدئولوژیک و کشمکش‌های نظامی با یک‌دیگر درگیر و چنان به ضعف خود کرده دچار شدند که توان مقاومت در برابر فاشیسم را به کلی از دست دادند. از جمله باید از کشورهای آلمان و ایتالیا یاد کرد که گرفتار سیه‌روزی احزاب فاشیستی شدند و تمامی اروپا را به ورطه‌ی جنگ دوم جهانی کشیدند. در برابر آمریکا راه دیگری را رفت. به این صورت که پرزیدنت روزولت جهت عبور از بحران اقتصادی و انفعال جنبش رادیکال کارگری یک برنامه‌ی اصلاحاتی را با عنوان "توافق جدید" به اجرا گذاشت و منجر به یک دوران شکوفایی اقتصادی در کشور شد. این سیاست توسعه‌ی اقتصادی پس از پایان جنگ جهانی دوم به کشورهای اروپای غربی انتقال یافت و تحت عنوان "کینزیانیسم" منجر به یک فاز بی سابقه‌ی رشد اقتصاد در بازار جهانی شد که محصول آن اشتعال همگانی، بیلانس مثبت تجاری، رشد اقتصاد ملی و درصد پایین نرخ تورم در کشورهای مدرن صنعتی بود.

ما این‌جا با آن شرایط ابژکتیو مواجه می‌شویم که تحت تأثیر آن‌ها آموزشگاه فرانکفورت پدید آمد. این‌جا پرسش پیرامون این مسائل مطرح بود که چرا انبوه مردم یک گرایش درونی برای تبعیت از حاکمیت دارد و چرا برای تحقق اهداف ایدئولوژیک از منافع و اهداف انسانی خود می‌گذرد و به یک زندگی محک تن می‌دهد؟ این‌جا نطفه‌ی برنامه‌ی نقد ایدئولوژی به عنوان نقد مثبت‌گرایی در "مارکسیسم" گذاشته شده است. انگاری که "مارکسیسم" یک تمایل درونی جهت تبدیل شدن به یک فلسفه‌ی بد ذات را دارد. این‌جا مثبت‌گرایی به معنی امتناع سوژه از درک وقایع ابژکتیو، یعنی

ناتوانی سوژه‌ی شناسا از بازتاب واقعیت در ذهن خویش است که "مارکسیسم" را تبدیل به یک فلسفه‌ی غیر انتقادی و غیر بازتاب‌یافته از روند مثبت تاریخ به سوی یک سرنوشت مثبت و محتوم می‌کند.^{۲۳}

پیداست که پژوهش پیرامون چنین مسائلی بررسی تاریخ فرهنگی جوامع مدرن اروپایی را ضروری می‌کرد که از یک سو، مثبت‌گرایی را به صورت دنیوی و خردمند شدن انسان‌ها تبدیل به موضوع تئوری انتقادی شود و از سوی دیگر، در تقابل با مفهوم "سوژه‌ی انقلابی" در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس یک مفهوم جدید از سوژه متکامل گردد. از این بابت، نظریه‌پردازان آموزشگاه فرانکفورت به جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر رجوع کردند که منطق سرمایه‌داری مدرن را در تئوری انتقادی خود ادغام کنند. به این صورت که ماکس وبر در تحلیل خود از روند دنیوی شدن فرقه‌های پروتستانی به مفهوم "منطق هدفمند رفتاری" دست می‌یابد که به این معنی است که انسان مدرن جهت تحقق اهداف دنیوی خود از ابزار مناسب استفاده می‌کند. آن‌ها هم‌زمان از تئوری روانشناسی زیگموند فروید سود بردند که جوابی برای این مسئله بیابند که چرا انسان‌ها به یک نظام تن می‌دهند، با وجودی که آن مشخصاً اهداف غیر انسانی را دنبال می‌کند. از این پس، راه برای نقد ایدئولوژی (روبنا) هموار شد و مسائلی مانند: "حدود مثبت‌گرایی" و "نقش سوژه" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و "ماتریالیسم دیالکتیکی" تبدیل به موضوع تئوری انتقادی شدند.

این‌جا طرح این خطای تئوریک ضروری است که نظریه‌پردازان آموزشگاه فرانکفورت مثبت‌گرایی در "مارکسیسم" را نه به انگلس متأخر، بلکه مستقیماً به مارکس نسبت می‌دادند. به این ترتیب، دیالکتیک تبدیل به موضوع نقد شد، زیرا نظریه‌پردازان آموزشگاه فرانکفورت در تضاد و نفی خردمندانه‌ی آن آثار مثبت‌گرایی را می‌یافتند. به گمان آن‌ها از این طریق امکان داشت که انفعال طبقه‌ی کارگر در دولت‌های ایدئولوژیک توضیح داده شود. به این ترتیب، مفهوم "سوژه‌ی طبیعی" ابداع شد که از یک سو، ذات خردگرا و حقیقت‌یاب انسان با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی موجه شود و از سوی دیگر، تأثیرات ایدئولوژیک را بر انسان مورد ارزیابی جامعه‌شناسی انتقادی قرار دهد.

به این ترتیب، مفاهیم متعدد جامعه‌شناسی در آموزشگاه فرانکفورت متکامل شدند که در تقابل با "مارکسیسم" رایج که به نقش مسلط زیربنا معطوف بود، روبنا را تبدیل به موضوع تئوری انتقادی کند. از جمله باید از سه مفهوم کلیدی یاد کرد. اول، مفهوم "اولویت سیاسی" است که فریدریش پولوک آن را متکامل کرد. در حالی که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم و سوسیال دموکراسی با استناد به یک خوانش خشک ماتریالیستی از کتاب "سرمایه" مارکس اولویت اقتصاد را توجیه می‌کردند، وی مدعی اولویت سیاست شد. به این صورت که سرمایه‌داری از شکل خصوصی آن که موضوع نقد اقتصاد سیاسی مارکس بوده است، به شکل دولتی در آمده و دولت مدرن در اشکال نوین، یعنی با جایگزینی ابزار سیاسی به جای ابزار اقتصادی روند ارزش‌افزایی سرمایه را تضمین می‌سازد و مانع از آن می‌شود که بحران‌های اقتصادی پدید بیایند. وی این‌جا دو شکل متفاوت از سرمایه‌داری دولتی را از یک‌دیگر تمیز می‌دهد. اول، سرمایه‌داری دولتی در شکل دموکراتیک آن است که البته "توافق طبقاتی" و اشکال متفاوت اقتصاد سیاسی کینزی در کشورهای مدرن صنعتی را پس از پایان جنگ دوم جهانی در بر می‌گیرد. این نوع از سرمایه‌داری دولتی بر "اقتصاد با برنامه" و مالکیت خصوصی استوار

^{۲۳} Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, ۵. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۹f.

شده است و بوروکراسی گرایش به تحقق منافع بورژوازی را دارد. دوم، سرمایه‌داری دولتی در شکل توتالیتر آن است که شامل تحقق "اقتصاد با برنامه" در نظام‌های "سوسیالیستی" و "ناسیونال سوسیالیستی" می‌شود. با وجودی که یکی بر مالکیت دولتی استوار شده است و دیگری مالکیت خصوصی را نمایندگی می‌کند، لیکن هر دو گرایش به تحقق منافع طبقه‌ی کارگر را دارند. به این ترتیب، پولوک مدعی می‌شود که سرمایه‌داری دولتی با استناد به "منطق هدفمند" سیاست توسعه‌ی اقتصادی را برنامه‌ریزی و متحقق می‌کند و از طریق تکامل نیروهای مولد قوای متضاد سیاسی را به حاشیه می‌راند و "سوژه‌ی انقلابی"، یعنی پرولتاریا را به انفعال می‌کشد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "تحلیل‌هایی از سرمایه‌داری" وی می‌یابیم:

«به نظر من تحت شرایط سرمایه‌داری خصوصی عواملی تمایل داشتند که بیکاری، مازاد تولید، سرمایه‌گذاری گزاف به بار بیاورند و یک حسابداری هدفمند را غیر ممکن سازند و باعث یک وضع انجمادی و حتا یک عقبگرد در توسعه‌ی فن‌آوری شوند. وقتی که من ساختار سرمایه‌داری دولتی را بررسی می‌کنم، قادر به کشف عوامل اقتصادی نمی‌شوم که مانع فعالیت نظم نوین شوند. حاکمیت اقتصاد با برنامه به ابزاری مجهز است که عوامل رکود اقتصادی، تجمع روندهای مخرب و کم‌کاری سرمایه و کار را قطع می‌کند. دیگر مشکلات اقتصادی در مفهوم شناخته شده‌ی آن‌ها به وجود نمی‌آیند، اگر تنظیم تمامی فعالیت اقتصادی با آگاهی به جای "قوانین طبیعی" بازار به کار گرفته شود.»^{۲۴}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، پولوک این‌جا یک بررسی اقتصادی از سرمایه‌داری دولتی را ارائه می‌دهد که خودش دچار مثبت‌گرایی است. انگاری که تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید که مارکس در نظام سرمایه‌داری کشف کرده، با استقرار سرمایه‌داری دولتی به کلی منتفی و طبقه‌ی کارگر به عنوان آنتاگونیسم سرمایه به انفعال کامل کشیده شده است. با وجودی که تحلیل پولوک از سرمایه‌داری دولتی از نظر تئوریک متزلزل بود، خشونت اقتصادی و غیر اقتصادی دولت و همچنین اشکال متنوع نبرد طبقاتی را از نظر می‌انداخت، اما با تمامی این وجود خیال آدورنو و هورکهایمر را از نقد اقتصاد سیاسی آسوده کرد. شاید به همین دلیل آن‌ها کتاب "ایدئولوژی روشنگری" را به وی اهدا کردند. به بیان دیگر، پولوک با تئوری سرمایه‌داری دولتی خود ظاهراً همان زیربنای اقتصادی را تحلیل کرد که آن‌ها برای بررسی و نقد روندها نیاز داشتند و به احتمال زیاد به همین دلیل نیز آثار آن‌ها اصولاً فاقد نقد اقتصاد سیاسی است.

پیدا است که آدورنو و هورکهایمر برای نقد مثبت‌گرایی به فنونی نیاز داشتند که با استفاده از آن‌ها نه تنها میراث فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی را بی‌اثر می‌کردند، بلکه به یک عمق قابل ملاحظه از شناخت‌شناسی نیز دست می‌یافتند که نقد تئوریک آن‌ها را اصولی‌تر از انتقادهای رایج سیاسی می‌ساخت. از آن‌جا که آن‌ها سرچشمه‌ی مثبت‌گرایی را در دیالکتیک می‌دیدند، در نتیجه باید یک تعریف دیگر از دیالکتیک ارائه می‌کردند که در برابر گرایش به مثبت‌گرایی ایستادگی می‌کرد. به این ترتیب، آدورنو مفهوم "دیالکتیک منفی" را ابداع کرد که به معنی "نقد مثبت‌گرای منفی"

^{۲۴} Pollock, Friedrich (۱۹۷۵): Studien des Kapitalismus, Helmut Dubiel (Hrsg.), München, S. ۱۱۷

است.^{۲۵} ما این‌جا با روش "نقد منتقد مثبت‌گرا" مواجه می‌شویم که یک گستردگی خاص از نقد را پدید می‌آورد، زیرا خردگرایی و به اضافه‌ی آن "خرد عملی" را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد. پیداست که این‌جا روش شناخت‌شناسی دیالکتیکی اصولاً مورد پرسش قرار می‌گیرد که البته آدورنو جهت مصداق نظریه‌ی خود به نقد فلسفه‌ی افلاطون می‌پردازد. افلاطون مدعی بود که نفی خردگرایی هر پدیده منجر به یک نتیجه‌ی مثبت می‌شود و آدورنو از این فرضیه به شرح زیر نتیجه می‌گیرد:

«در نظریه‌ی قطعی، منطق دیالکتیکی مثبت‌گرا تر از آن مثبت‌گرایی است که آن را رد می‌کند.»^{۲۶}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، دیالکتیک منفی از یک سو، یک آزمایش است که با استفاده از روش نقد درون‌ذاتی از فلسفه‌های موجود به عنوان ظواهر واقعی اجتماعی، یعنی آگاهی "ابژکتیو" عبور کرده و نقش غیر خردمند حاکمیت را افشا سازد و از سوی دیگر، به معنی انتقاد به منتقدان مثبت‌گرا است که در پی تشکیل یک نظم نوین هستند. از آن‌جا که دیالکتیک منفی از ضرورت نقد منتقد مثبت‌گرا عزیمت می‌کند، در نتیجه منجر به یک دیدگاه بسیار بدبینانه نسبت به فعالیت سیاسی می‌شود و ایجاد هرگونه اتوپی جهت‌رهایی انسان را در نطفه خفه می‌کند. البته آدورنو اسرار می‌ورزد که دیالکتیک منفی صورت مسئله را به گذشته باز نمی‌گرداند، در حالی که هورکهایمر خود را در حال بررسی بدبین و انتقادی و در حال فعالیت سیاسی خوشبین می‌شمارد. با تمامی این وجود خسارتی که آدورنو از طریق روش و مفهوم "دیالکتیکی منفی" در آگاهی تئوریک به وجود آورد، غیر قابل انکار است.

به خصوص به این دلیل که جورج لوکاج در سال ۱۹۲۴ میلادی به تفاوت دیالکتیک مارکس با دیالکتیک هگل و انگلس متأخر پی برده بود.^{۲۷} در حالی که مارکس از دیالکتیک به عنوان "حرکت واقعی" یاد می‌کند، هم‌زمان روش تحقیق خود را نیز دیالکتیکی نامیده و دیالکتیک یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را جهت ترویج یک پراکسیس آگاه و انقلابی متکامل می‌کند. بنابراین باعث شگفتی است که چرا آدورنو این تفاوت‌های ماهوی را در نظر نمی‌گیرد. از جمله باید از تحقیقات یکی از شاگردان بسیار مشهور وی به نام آلفرد اشمیت یاد کرد که در اواخر دهه‌ی ۶۰ میلادی دکترای خود را جهت ارزیابی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس نوشت. وی در تحلیل خود به درستی به این نتیجه می‌رسد که انتقاد مثبت‌گرایی در ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم و سوسیال دموکراسی نه به مارکس، بلکه تنها به عواقب تئوریک آثار متأخر انگلس وارد است.^{۲۸}

^{۲۵} Vgl. Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۷ff., Frankfurt am Main, S. ۱۶۰f.

^{۲۶} Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): Negative Dialektik, ebd. S. ۱۴۲

^{۲۷} «سؤ تفاهمی که از تشریح انگلسی دیالکتیک به وجود می‌آید، ماهیتاً مبتنی بر این است که انگلس - در پیروی از نمونه‌ی غلط هگل - متد دیالکتیکی را همچنین جهت شناخت طبیعت گسترش می‌دهد. لیکن آن‌جا تعیین‌های قطعی دیالکتیک: [یعنی] تأثیر متقابل سوژه و ابژه، وحدت تئوری و پراکسیس، دگرگونی گوهر مقوله‌ها به عنوان زمینه‌ی تغییراتشان در تفکر و غیره در شناخت طبیعت وجود ندارند.»

Lukacs, Georg (۱۹۷۸): Geschichte und Klassenbewusstsein - Studien über marxistische Dialektik, ۵.

Auflage, Darmstadt/Neuwied, S. ۶۳, Fn. ۶, und

Vgl. vgl. Schmied-Kowarzik, Wolf Dietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis - Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München, S. ۱۸۳

^{۲۸} Vgl. Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main

با تمامی این وجود آدورنو و هورکهایمر نسبت به این تحقیقات ظاهراً بی اعتنا ماندند. آن‌ها با روش دیالکتیک منفی و با رجوع به مفهوم "منطق هدفمند" در جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر دو مفهوم کلیدی دیگر را در جوار مفهوم "اولویت سیاسی" پولوک متکامل کردند. نخست مفهوم "صنعت فرهنگ" است که مربوط به روبنا می‌شود. به این معنی که صنعت فرهنگ مانع خردگرایی سوژه می‌گردد، زیرا از طریق تبلیغات دولتی و رسانه‌های عمومی شیء‌وارگی و بت‌انگاری را تبدیل به واقعیت‌های اجتماعی می‌کند. به این ترتیب، مانعی در برابر تشکیل یک فرهنگ متقابل پدید می‌آید که منجر به تحمیق و تداوم فرودستی سوژه‌ی طبیعی می‌شود. بنابراین آدورنو شیء‌وارگی و بت‌انگاری را به صورت ظواهر واقعی نظام سرمایه‌داری به بند نقد می‌کشد که نه تنها واقعیت اوضاع موجود را توجیه می‌کنند، بلکه آن‌را با سلطه بر افکار عمومی نیز پدید می‌آورند. به این معنی که جهان کالاها در نظر انسان‌ها مانند یک قدرت عظیم جلوه می‌کند و اراده، آزادی و آگاهی آن‌ها چنان سلب می‌شود که به سادگی می‌توان بر آن‌ها حکم راند.

سوم، مفهوم "خرد ابزاری" است که مربوط به ساختار جوامع مدرن صنعتی می‌شود. به این صورت که حاکمیت‌های دموکراتیک و بوروکراتیک مقوله‌ی "منطق هدفمند" را تبدیل به معیار سمت‌گیری دستگاه بوروکراسی می‌کنند. به این ترتیب، خردگرایی تبدیل به ابزار ساختاری جهت تحقق اهداف سیاسی و رفع نیازهای اقتصادی می‌گردد. از این منظر، دیگر عامل تحولات در نظام سرمایه‌داری نه تضاد درون‌ذاتی میان نیروهای مولد با مناسبات تولید و پراکسیس نبرد طبقاتی، بلکه تنها خرد ابزاری محسوب می‌شود. خرد ابزاری از یک سو، مسئول توفیق سیاست توسعه‌ی اقتصادی و افزایش تولیدات است که البته ارزش افزایی سرمایه و مصرف انبوه کالاها را تضمین می‌سازد و از سوی دیگر، منجر به یک سلطه‌ی غیر قابل تصور بوروکراسی بر مردم می‌شود که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "در مورد نقد خرد ابزاری" هورکهایمر می‌یابیم:

«از آن پس که خرد از استقلال دست بر داشت، تبدیل به یک ابزار شد. از منظر ظاهر خرد سوبژکتیو، همان‌گونه که مثبت‌گرایی برجسته می‌سازد، بی ارتباطی‌اش نسبت به محتوای ابژکتیو تأکید می‌شود، از منظر ابزاریش، همان‌گونه که پراگماتیسم برجسته می‌سازد، شکستش پیش از محتوای وابسته تأکید می‌شود. خرد به کلی در روند اجتماعی قرار می‌گیرد. ارزش عملیش یا نقش آن برای حکومت بر انسان‌ها و طبیعت، تبدیل به تنها دلیل می‌شود.»^{۲۹}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، نظریه‌پردازان آموزشگاه فرانکفورت با تکامل مفاهیمی مانند: "اولویت سیاسی"، "صنعت فرهنگ" و "خرد ابزاری" دلایل انفعال طبقه‌ی کارگر را در جوامع مدرن صنعتی ارائه می‌دهند. مفهوم "سوژه‌ی طبیعی" نیز با استناد به همین تحلیل‌ها از یک دوران به خصوص از روند تکامل سرمایه‌داری جهانی پدید آمده که فجایع فاشیسم و جنگ جهانی دوم را پشت سر گذاشته است. به این عبارت که تحت شرایط موجود کسب خودآگاهی پرولتاریا و ارتقا طبقه‌ی کارگر به سوژه‌ی انقلابی - آن‌گونه که مارکس مد نظر داشته است - غیر ممکن می‌باشد.

^{۲۹} Horkheimer, Max (۱۹۶۷): Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft, Alfred Schmidt (Hrsg.). Frankfurt am Main, S. ۳۰

به بیان دیگر، سوژه‌ی طبیعی آموزشگاه فرانکفورت در تضاد با سوژه‌ی انقلابی مارکس یک سوژه‌ی شناسا، انتقادی، خودآگاه و فعال نیست. پیداست که تحت چنین شرایطی اتویی تشکیل قلمرو آزادی نیز به کلی منتفی می‌شود. بنابراین قابل درک است که چرا آدورنو با در نظر داشتن شیوه‌ی تولید ارزش و شکل ساختاری جوامع مدرن صنعتی، بررسی مارکس از بحران‌های سرمایه‌داری را مردود می‌خواند و نبرد نهایی پرولتاریا با بورژوازی را که در مانیفست کمونیست مطرح شده است، انکار می‌کند. وی بر خلاف پیش‌بینی‌های مارکس که انباشت و تمرکز سرمایه را همگام با افزایش جمعیت، تشکیل ارتش ذخیره‌ی صنعتی، نزول کارمزدها، تشدید سیه‌روزی پرولتاریا و بروز نبرد طبقاتی ارزیابی می‌کرد، مدعی بود که نه تنها بر فقر طبقه‌ی کارگر افزوده نشده است، بلکه با ایجاد اشتغال همگانی سطح زندگی در جوامع مدرن صنعتی بالا رفته، کارمزدها افزایش یافته، زمان کار کوتاه‌تر و سختی کار کمتر شده، وضعیت تغذیه بهبود یافته، رفاه اجتماعی از طریق قوانین حمایت از خانواده و حقوق بازنشستگی تضمین شده و میان‌گین سن مردم نیز افزایش یافته است.

البته آدورنو این مسائل را با یک زبان بسیار پیچیده‌ی فلسفی، کاملاً مجرد و از یک موضع بالا تحقیقاتی مطرح می‌کند که انگاری دست کسی به وی نمی‌رسد و نظریه‌ای در برابر تئوری انتقادی وی توان پایداری را ندارد. با وجودی که وی مستقیماً در کشمکش‌های سیاسی شرکت نمی‌کرد، اما نقد فلسفه‌ی سیاسی جریان‌های متنوع چپ را بدون این که اسم کسی را بیاورد، ارائه می‌داد. از جمله باید از یکی از مارکسیست‌های ارتدکس به نام ارنست مندل یاد کرد که در این دوران کتابی با عنوان "سرمایه‌داری متأخر" منتشر کرد. یکی از مسائل عمده‌ی بررسی این کتاب سیه‌روزی پرولتاریا در دوران معاصر است. در حالی که مارکس اصولاً مسئله‌ی سیه‌روزی پرولتاریا را به فقر خلاصه نمی‌کند،^{۳۰} اما وی این‌جا میان فقر مطلق و فقر نسبی تمیز می‌دهد و مدعی می‌شود که مارکس با استناد به ابعاد "تاریخی و اخلاقی" مسئله‌ی سیه‌روزی پرولتاریا را مد نظر داشته است. به این صورت که در کشورهای مدرن صنعتی طبقه‌ی کارگر در نبرد سندیکایی و در دوران شکوفایی اقتصادی موفق به افزایش کارمزدها می‌شود و در دوران رکود اقتصادی از کاهش کارمزدها ممانعت می‌کند. به این ترتیب، نه تنها یک محرک جهت تکامل فن‌آوری و ایجاد ارزش اضافی نسبی پدید می‌آید، بلکه سطح زندگی پرولتاریا نیز بالاتر می‌رود. با این وجود، تقسیم درآمد ملی در کشورهای مدرن صنعتی میان کارمزد و سود سرمایه همواره به نفع سرمایه تمام و منجر به فقر نسبی پرولتاریا می‌شود. در برابر طبقه‌ی کارگر در کشورهای جهان سوم هیچ‌گاه قادر به تشکیل سندیکا نشده است و از این بابت، فقر مطلق را تجربه می‌کنند.^{۳۱}

البته فعالیت مندل فقط محدود به تولید آثار تئوریک نمی‌شد، زیرا وی در پراکسیس سیاسی نیز فعال بود. از جمله باید از انترناسیونال چهارم یاد کرد که وی آن‌را در این دوران با همکاری دیگر تروتسکیست‌ها جهت وحدت طبقه‌ی کارگر جهانی تأسیس کرد. آدورنو بدون این که نامی از مندل بیاورد، فعالیت این نوع از روشنفکران را اصولاً احمقانه می‌خواند، زیرا آن‌ها انگیزه‌ی تغییر جهان موجود را دارند و جهت یک جهان دیگر به کشمکش‌های نظری و رقابت‌های سیاسی می‌پردازند، بدون این که قادر به ارزیابی نتایج آتی فعالیت سیاسی خود باشند. به نظر وی مفهوم "طبقه‌ی کارگر" از همان

^{۳۰} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): سرمایه - تئوری بحران اقتصادی یا پراکسیس فراروی از فلسفه؟، در آرمان و اندیشه، جلد سیزدهم، صفحه‌ی ۱۱ ادامه، برلین

^{۳۱} Mandel, Ernst (۱۹۷۲): Der Spätkapitalismus - Versuch einer marxistischen Erklärung, Frankfurt am Main

اوایل وجه ایدئولوژیک داشت، زیرا کارگران هیچ‌گاه به صورت طبقه متشکل نشده‌اند. به نظر وی آرمان‌گرایی و تمامیت‌خواهی روشنفکران که بدون در نظر داشتن گرایش جهانی مطرح می‌شوند و ترویج ایده‌آلیستی یک دنیای بهتر که در آن تمامی نیازهای مادی انسان‌ها بر طرف می‌شوند، در تداوم شی‌وارگی و بت‌انگاری قرار می‌گیرند و از این رو، انگیزه‌ی واقعی روشنفکران را جهت تشکیل یک حاکمیت نوین می‌پوشانند. آدورنو هم‌زمان به انتقاد خود می‌افزاید که نه روشنفکران قادر هستند که جهت‌رهایی طبقه‌ی کارگر یک چشم‌انداز واقعی را متکامل کنند و نه کارگران اصولاً اعتنایی به فعالیت‌تئوریک و سیاسی آن‌ها دارند، زیرا از طریق اشتغال همگانی و مصرف انبوه کالاها جذب نظام سرمایه‌داری شده و به سلطه‌ی حاکمیت در آمده‌اند. به این ترتیب، آدورنو نه تنها انقلاب سوسیالیستی را نتیجه حماقت می‌شمارد، بلکه به شرح زیر جامعه را از وجود فعالان سیاسی چپ بی‌نیاز می‌خواند:

«دیگر انبوه مردم به روشنفکران بی‌اعتماد نیستند، زیرا آن‌ها به انقلاب خیانت می‌کنند، بلکه روشنفکران می‌توانند انقلاب را بخواهند و از این طریق انبوه مردم ثابت می‌کنند که به چه اندازه‌ی زیادی به روشنفکران نیاز دارند.»^{۳۲}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ماجرای تدارک یک تئوری انتقادی که در "کافه مارکس" جهت اعاده‌ی حیثیت از "سوژه‌ی انقلابی" در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی آغاز شده بود، به یک چنین نتایج فلسفی رسید. نظریه‌پردازان آموزشگاه فرانکفورت توافق نظر داشتند که در جوامع مدرن صنعتی و تحت سلطه‌ی سرمایه‌داری دولتی نه طبقه‌ی کارگر تبدیل به سوژه‌ی انقلابی می‌شود، نه قیام‌های مردمی اوضاع موجود را دگرگون می‌سازند و نه روشنفکران اصولاً قادر هستند که یک چشم‌انداز منطقی و مقبول برای رهایی بشر را ارائه دهند. محصول این بدبینی مزمن در مسیر زندگی آدورنو و هورکهایمر مشاهده می‌شود. در حالی که هورکهایمر در اواخر عمر خود از یهودیت به دین مسیحیت گروید، آدورنو گوشه‌نشینی اختیار کرد و به شغل اصلی خود، یعنی موزیک پرداخت.

نتیجه:

مسئله‌ی سوژه و خودآگاهی مربوط به دگرگونی اجتماعی می‌شود که البته مصداق تجربی آن "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی است. ما در این نوشته با چهار مفهوم متفاوت از "سوژه" آشنا شدیم. اول، سوژه‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به صورت یک سوژه‌ی شناسا و خودآگاه است که از اوضاع موجود (گوهر گنبدیده) عزیمت می‌کند و از طریق تفکر دیالکتیکی و "ایده‌ی مطلق" مفاهیم خردمند را جهت تشکیل اوضاع مطلوب متکامل می‌کند. ما این‌جا با مثبت‌گرایی مواجه هستیم که البته محصول جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم است. دوم، سوژه‌ی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به صورت یک سوژه‌ی انقلابی است که تحت تأثیر یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا از هستی اجتماعی خودآگاه می‌شود و از پراکسیس نبرد طبقاتی به قلمرو آزادی دست می‌یابد. ما این‌جا دیگر با مثبت‌گرایی مواجه نیستیم، زیرا این حرکت واقعی از یک کلیت دیالکتیکی گزارش می‌دهد که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است. سوم، سوژه‌ی "ماتریالیسم دیالکتیکی" و "ماتریالیسم تاریخی" انگلس متأخر به صورت یک سوژه‌ی شناسا از روند به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر تاریخ است که البته از خطای فلسفی وی، یعنی جایگزینی حرکت ماده به جای حرکت ایده در فلسفه‌ی

^{۳۲} Adorno, Theodor W. (۱۹۵۱): *Minima Moralia*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. ۴, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۷ff., Frankfurt am Main, S. ۳۰۰

ایده‌آلیستی هگل پدید آمده است. ما این‌جا نیز با مثبت‌گرایی مواجه هستیم، زیرا "ماتریالیسم" متافیزیکی انگلس متأخر در امتداد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل دچار جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم شده است و از این رو، سوژه‌ی تاریخی را به انفعال می‌کشد و معطوف به یک حرکت به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر از روند تاریخ به سوی سوسیالیسم می‌کند. چهارم، سوژه‌ی طبیعی از آموزشگاه فرانکفورت است که تحت تأثیر مقوله‌های اولویت سیاسی، صنعت فرهنگ و خرد ابزاری قرار گرفته و اصولاً نه قادر به شناخت است و نه می‌تواند جهت دگرگونی اوضاع موجود فعال شود.

پیداست که سوژه‌ی طبیعی در آموزشگاه فرانکفورت تنها بازتاب وقایع اقتصادی و سیاسی اواسط قرن گذشته‌ی میلادی در کشورهای مدرن صنعتی است که تجربیات استقرار فاشیسم در آلمان و ایتالیا، دوران حاکمیت استالینیسیم بر شوروی و اروپای شرقی و هم‌چنین تشکیل جوامع مرفه در آمریکا و کشورهای اروپای غربی پس از پایان جنگ جهانی دوم را در بر می‌گیرد. منتها این دوران که البته با شکوفایی دراز مدت بازار جهانی و رشد اقتصادهای ملی همراه بود، در اواسط قرن گذشته وارد بحران و دگردیسی شد. از جمله باید از قیام مردم چکسلواکی و بهار پراگ در اواخر دهه‌ی ۶۰ قرن گذشته‌ی میلادی یاد کرد که البته از طریق پیمان ورشو و به سرکردگی ارتش سرخ سرکوب شد. به همین منوال، از اوایل دهه‌ی ۸۰ قرن گذشته‌ی میلادی جنبش‌های کارگری در کشورهای "اردوگاه سوسیالیستی" پدید آمدند که البته در کشور لهستان منجر به دگرگونی‌های شگرف سیاسی و اجتماعی شدند. سرانجام این تحولات سیاسی و اقتصادی اضمحلال کلی نظام سرمایه‌داری دولتی و فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" بود. به همین منوال، کشورهای مدرن صنعتی در اروپای غربی و آمریکا از اواسط دهه‌ی ۷۰ قرن گذشته‌ی میلادی با بحران‌های اقتصادی مواجه شدند و با تحقق سیاست اقتصادی نئولیبرالیسم دوران جوامع مرفه و "توافق طبقاتی" سوسیال دموکراسی نیز به پایان خود رسید.

به بیان دیگر، تنها سوژه‌ی معتبر سوژه‌ی انقلابی در تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس است که البته باید سطح خودآگاهی آن‌را در بستر تاریخی و فرهنگی مختص به خودش ارزیابی و از نظر تئوریک بیشتر به آن پراخت.

ادامه دارد!

منابع:

- Adorno, Theodor W. (۱۹۵۱): *Minima Moralia*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. ۴, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۷ff., Frankfurt am Main
- Adorno, Theodor W. (۱۹۶۶): *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften Band ۶*, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۷ff., Frankfurt am Main
- Anderson, Perry (۱۹۷۸): *Über den westlichen Marxismus*, Frankfurt am Main
- Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰): *Zur Dialektik der Wertform*, in: *Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie*, Alfred Schmidt (Hg.), S. ۱۲۸ff, Frankfurt am Main
- Demirovic, Alex (۱۹۹۹): *Der nonkonformistische Intellektuelle - Die Entwicklung der kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Frankfurt am Main
- Fleischer, Helmut (۱۹۷۹): *Marx und Engels – Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens*, Freiburg/München

- Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main
- Grigat, Stephan (۲۰۰۶): Befreite Gesellschaft und Israel – Zum Verhältnis von kritischer Theorie und Zionismus, in: Feindaufklärung und Reeducaktion: Kritische Theorie gegen Postnazismus und Islamismus, Stephan Grigat (Hrsg.), S. ۱۱۵ff., Freiburg
- Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, ۵. Auflage, Frankfurt am Main
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (۱۹۷۲): Grundlinie der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, H. Reichelt (Hg.), Frankfurt am Main
- Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert – Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, ۳. Korr. Auflage, Münster
- Horkheimer, Max (۱۹۶۷): Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft, Alfred Schmidt (Hrsg.), Frankfurt am Main
- Locke, John (۱۹۶۶): Über die Regierung, in: Philosophie der Neuzeit, Bd. ۸, Ernesto Grassi (Hrsg.), München
- Lukacs, Georg (۱۹۷۸): Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über marxistische Dialektik, ۵. Auflage, Darmstadt/Neuwied, S. ۶۳, Fn. ۶, und
- Mandel, Ernst (۱۹۷۲): Der Spätkapitalismus - Versuch einer marxistischen Erklärung, Frankfurt am Main
- Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Judenfrage, in MEW, Bd. ۱, S. ۳۴۷ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, Berlin (Ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost)
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost)
- Migdal, Ulrike (۱۹۸۱): Die frühe Geschichte des Frankfurter Institut für Sozialforschung, Frankfurt am Main
- Pollock, Friedrich (۱۹۷۵): Studien des Kapitalismus, Helmut Dubiel (Hrsg.), München
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (۱۹۸۱): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis – Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München
- Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main
- Stirner, Max (۱۸۸۲): Der Einzige und sein Eigentum, ۲. Auflage, Leipzig

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): فرهنگ دینی و رئالیسم انقلابی - نقش فراروی از "خرد استعلائی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۳۵ ادامه، برلین

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

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