

اندیشیدن انتقادی و "مارکسیست های ایرانی"^۱

فرشید فریدونی

شیوهی نقد و اندیشیدن انتقادی با نتایج آن‌ها تفاوت دارند. در حالی که شیوه کلی و مجرد است، نتایج مشخص هستند و مصداق و اعتبار آن‌ها همواره وابسته به زمان و مکان می‌مانند. از آن‌جا که اغلب ما ایرانیان به دلیل وقایع تاریخی و فرهنگی و یا بهتر بگویم، اسلام زدگی اصولاً با اندیشیدن انتقادی بیگانه هستیم، در نتیجه نه زبان ما چنان تکامل یافته است که امکان انتقال نتایج نقادانه را به ما بدهد و نه درک روزمره‌ی ما قادر به فراگیری کلیت مضمون این گونه تحلیل‌ها است.^۲

اندیشیدن انتقادی نتیجه‌ی تحولات فلسفی و تاریخی است که فقط در جوامع مدرن به وجود آمده است. مدرن به معنی عصر چرخش انسان از اخرویت به دنیویت و گذار از جامعه‌ی سنتی است. به این معنی که انسان به خرد دست می‌یابد و این جهانی می‌شود. این پدیده‌ی اجتماعی یک پیشینه‌ی تاریخی و فرهنگی دارد که با رفرماسیون لوتری آغاز شده است. به این ترتیب، انحصار واتیکان به عنوان تنها مرجع دینی عیسویان شکسته شد و با توجیه جدایی ساختار روحانیت از دستگاه دولتی، حکومت‌های خودکامه از منظر دینی موجه شدند. بعداً اشکال متفاوت از فرقه‌های پرهیزگر پروتستانی مانند: کلونیسیم، پیتیسیم، متودیسم و غسل تعمیدی پدید آمدند که نمایندگان آن‌ها تبدیل به نظریه‌پردازان بورژوازی نو پای اروپای غربی شدند. البته این کشمکش‌های دینی با جنگ‌های طویل مدت همراه بود که پس از شکست سلطه‌ی واتیکان منجر به رشد دوران نوزایش (رنسانس) از بطن جوامع اروپای غربی شد. به این ترتیب، رفته رفته دانش و فلسفه در برابر دین مستقر شدند و ادعای دین را پیرامون بیان حقیقت مطلق انکار کردند. دین زدایی از روابط اجتماعی و تحول درک و زبان روزمره‌ی اخروی به شکل دنیوی آن‌ها در واقعیت نتایج گسترش دانش بشری و عمومیت فلسفه بودند که پی در پی نفوذ اجتماعی دین را به عقب رانده و توجیه و تفسیر منابع دینی را بر نمایندگان آن‌ها تحمیل کردند. از این پس بود که دانش یک حوزه‌ی مخصوص برای ارزیابی کلی مسائل محسوب شد و به آن دوران سرکوب و اختناق که واتیکان خود را مرجع دانش محض می‌شمرد، پایان داد.

هم‌زمان تشکیل و فراگیر شدن فلسفه تبدیل به آغاز جریان یک دوران نوین در تاریخ و تکامل تفکر انسان شد زیرا که خرد بشری را داور ارزیابی تمامی مسائل ساخته و افکار دینی را به عنوان اشکال بیان روابط جامعه‌ی سنتی بر انداخت. به این ترتیب، انسان‌ها از تبعیت به خردگرایی رسیدند و با استفاده از اندیشیدن انتقادی و طرح پرسش به رابطه‌ی علت و معلول و قانونمندی مسائل و روابط اجتماعی دست یافتند. برای نمونه مارکس با رجوع به دیوید هومه و پرومته‌یوس، خودانگاری فلسفه و نسبت آن با دین را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«برای فلسفه این بدون تردید یک نوع فحاشی است، وقتی انسان فلسفه را که/اعتبار مستقلش باید همه جا به رسمیت شناخته شود، مجبور می‌سازد که در هر فرصتی از خود به خاطر عواقبش دفاع کند و خود را در پیش هر هنر و علمی

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "روشنگری و روشنفکران در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۳ دسامبر ۲۰۱۱ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

^۲ مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): زبان دینی و سلطه‌ی طبقاتی - نقدی بر گفتمان "مارکسیست‌های ایرانی" پیرامون نقش "اسلام و سیاست"، در آرمان و اندیشه جلد دوم، برلین، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه

که از آن متأثر شده‌اند، موجه سازد. در این جا انسان پادشاهی را به خاطر می‌آورد که متهم به خیانت علیه رعیای خویش می‌شود. (...) اقرار پرومته‌یوس - "در یک واژه، من از تمامی خداها و هر خدایی متنفرم" - حکمت فلسفه در برابر تمامی خدایان آسمانی و زمینی است که خودآگاهی انسان را به عنوان عالی‌ترین خدایگان نمی‌پذیرند، در جوار آن خودآگاهی انسان، فف) هیچ چیز دیگری نباید قرار بگیرد.^۳

به این ترتیب، فلسفه از یک سو، محرک هنر و دانش شد و نفوذ اجتماعی دین را به عقب راند و از سوی دیگر، با تحکیم خرد عملی، انسان از اخرویت به دنیویت گرایید و جامعه‌ی سنتی به شکل مدرن آن متحول گشت. با وجودی که مارکس - البته نه به دلیل کوتاهی، بلکه به دلیل عمومیت موضوع در این دوران - مفهوم مدرن را در جایی تشریح نکرده است لیکن تمامی آثار فلسفی، سیاسی و اقتصادی وی گواهی به نقد ماهیت و اشکال متفاوت جامعه‌ی مدرن را می‌دهند. به بیان دیگر، "نقد اقتصاد سیاسی" مارکس همواره شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه داری را در نظر دارد. به این معنی که وی آن نمونه از سرمایه‌داری را نقد می‌کند که به قانونمندی اجبار "ارزش‌افزایی سرمایه" دست یافته است. به همین منوال، وی دولت مدرن را به بند نقد می‌کشد. به این معنی که وی آن دولتی را در نظر می‌گیرد که ظاهراً در جامعه‌ی بورژوازی و دولت سیاسی مجزا شده، جدایی دین از دولت را پذیرفته و به خرد عملی دست یافته است. روشن است که نقد مارکس از ایدئولوژی نیز اشکال مدرن جامعه‌ی بورژوازی مانند برابری، آزادی و حق مالکیت را به صورت آگاهی از اوضاع وارونه در بر می‌گیرد. به این ترتیب، مارکس یک شیوه از اندیشیدن انتقادی را بنیان می‌گذارد که قانونمندی کلیت جامعه‌ی مدرن را به بند نقد می‌کشد. در این‌جا به خوبی روشن می‌شود که چرا کسی که از بررسی قانونمندی مناسبات اجتماعی و کلیت جامعه‌ی مدرن چشم‌پوشد و با هر انگیزه‌ای به تقلیل‌گرایی روی بیاورد، به دوران پیش از مارکس بازگشته و سنتی محسوب می‌شود.

همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل توضیح دادم، ما در تاریخ جنبش کارگری جهانی با اشکال متفاوت از سنت تقلیل‌گرایی روبرو هستیم که نطفه‌ی اولیه‌ی آن در "انترناسیونال دوم" به صورت رقابت جریان بلشویسم با سوسیال دموکراسی گذاشته شده است. بررسی فلسفه‌های سیاسی سوسیال دموکراسی (ابژه‌گرایی واقع‌بینانه) و بلشویسم (سوژه-گرایی مثبت‌بینانه) روشن می‌سازد که هر دوی آن‌ها با انگیزه‌های متفاوت سیاسی رابطه‌ی تئوری و پراتیک را قطع می‌کنند. به بیان دیگر، هم بلشویسم و هم سوسیال دموکراسی از پذیرش قانونمندی روابط مدرن جامعه‌ی طبقاتی صرف نظر می‌کنند و از این رو، سنتی هستند. بنابراین قابل درک است که چرا مارکسیست‌های شناخته شده مانند: گرامشی، کُرش، لوکاچ و آدورنو بلشویسم و سوسیال دموکراسی را متهم به بازگشت به دوران پیش از مارکس می‌کنند.^۴

^۳ Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokratrischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost), S. ۲۶۲

^۴ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۸): مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوژه‌ی تاریخی" در تئوری انتقادی، در آرمان و اندیشه، جلد ششم، برلین و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): نقدی بر مثبت‌گرایی مارکسیستی و فلسفه‌ی عمل نزد آنتونیو گرامشی، در آرمان و اندیشه، جلد دوم، برلین، صفحه‌ی ۸۳ ادامه و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): نقدی بر فلسفه‌ی عمل در "مارکسیسم ایرانی" و دلایل شکست جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایران، در آرمان و اندیشه، برلین، جلد دوم، صفحه‌ی ۳۵ ادامه

افزون بر عمومیت اشکال متفاوت سنت تقلیل گرایی، متأسفانه اغلب "مارکسیست‌های ایرانی" حتا با شیوهی نقد و اندیشیدن مارکس نیز بیگانه هستند. همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل مستند و مستدل ساختم، مسبب این مصیبت حزب توده است که از طریق ترجمه‌ها و انتشاراتش، نتایج گفتمان‌های سیاسی و ایدئولوژیک شوروی را به صورت یک بینش شبه دینی و تحت عنوان ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به ایران انتقال داده است. در این‌جا مارکس از آن بستر فرهنگی مدرن که وی در آن جویده و پوییده، مجزا شده و نتایج نقد و اندیشیدن وی به صورت دترمینیسم تاریخی، یعنی راهی به سوی سرنوشت بشری و تحقق اجتناب ناپذیر "سوسیالیسم" به ایران راه یافته و حتا افکار مخالفان "مارکسیست" حزب توده را نیز مشروب کرده است.^۵ به گمان من باید عوامل ایجاد "مارکسیسم اسلامی" و یا بهتر بگویم، پدیده‌ی اسلام‌زدگی "مارکسیست‌های ایرانی" را نیز در همین مسئله جستجو کرد. البته تأثیرات مخرب این شیوهی تفکر فقط جنبه‌ی تاریخی ندارند زیرا برخی از فعالان شناخته شده‌ی "مارکسیست" هم‌چون گذشته و به صورت عریان به این سنت تداوم می‌دهند.^۱ به این ترتیب، برای بسیاری از فعالان سیاسی ممکن می‌شود که با رجوع به این اشخاص و بدون کوچکترین شناختی از بستر فرهنگی جامعه‌ی مدرن و تأملی کوتاه در افکار سنتی و دینی خویش و از مشاهده‌ی پراکندگی و اضمحلال سازمان‌های سنتی "مارکسیستی" کشور یا به کلی دلسرد شده و به انفعال سیاسی کشیده شوند و یا در تبعیت از این افراد و هم‌چون گذشته به فعالیت سیاسی خویش ادامه دهند. روشن است که پافشاری بر اندیشه‌های دینی و سنتی نه تنها مانع نقد فعالیت سیاسی، درک شکست و بازنگری فلسفه‌ی سیاسی گذشته می‌شود، بلکه راه را برای پیوستن نسل‌های مدرن و جوان به "جنبش کارگری - سوسیالیستی" کشور مسدود می‌سازد.

البته باید در این‌جا هم‌چنین خاطر نشان کنم که در عرض دو دهه‌ی گذشته متون بسیاری به فارسی ترجمه شده‌اند که هم آسوده از زبان دینی هستند و هم بر خلاف ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مروج اندیشیدن انتقادی می‌باشند. لیکن انتشار آن‌ها یا تأثیر بسیار محدودی بر افکار عمومی "مارکسیست‌های ایرانی" می‌گذارد و یا اصولاً گره‌ای از بحران موجود نظری و پراکندگی عینی فعالان "جنبش کارگری - سوسیالیستی" کشور نمی‌گشاید. به گمان من دلیل را باید در این موضوع جستجو کرد که اغلب ترجمه‌ها نه شیوهی نقد و اندیشیدن انتقادی، بلکه نتایج آن‌ها را به زبان فارسی انتقال می‌دهند. در این‌جا دوباره متون انتقادی از بستر فرهنگ مدرن خویش مجزا شده و خواننده‌ی فارسی زبان را مجاز می‌کنند که این نتایج را به جامعه‌ی سنتی و دولت دینی ایران بسط داده و نامطمئن تر از گذشته گردد.

در برابر، شناخت شیوهی نقد و اندیشیدن مارکس و به کارگیری آن جهت بررسی تحولات فرهنگی و تاریخی ایران محسنات متعددی دارد: نخست به ما امکان می‌دهد که رفته رفته به یک جامعه‌شناسی انتقادی دست بیابیم، بعداً اندیشیدن انتقادی نه تنها شناخت فلسفه‌ی سیاسی "بورژوازی" سنتی و دینی ایران را برای ما ممکن می‌سازد، بلکه ما را

^۵ مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، برلین، صفحه‌ی ۱۲۱ و مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد اول، برلین، صفحه‌ی ۶۵ ادامه

^۱ من در این‌جا به طرح سه نمونه بسنده می‌کنم. نمونه‌ی اول، تراب حق شناس است که چندی پیش در یک آگهی به خود انتقاد داشت که در گذشته مسئله‌ی جمهوری اسلامی را در خمینی خلاصه کرده و نکات مثبت اسلام را از نظر انداخته است. البته وی به طرح این نکته بسنده نکرده و به بهانه‌ی حمایت از مبارزه‌ی ضد امپریالیستی خلق فلسطین و خلق لبنان عملاً از سازمان‌های اسلامی مانند حماس و حزب‌الله دفاع می‌کند. نمونه‌ی بعدی مرتضی محیط است که چندی پیش در یک مقاله در مجله‌ی "راه کارگر" با عنوان "آیا مارکس ضد دین بود؟"، به این نتیجه رسید که مارکس نه تنها ضد دین نبوده، بلکه به دین نیز علاقه داشته است. نمونه‌ی سومی محمد رضا شالگونی نام دارد که چندی پیش به مناسبت وفات آیت‌الله منتظری عزای خویش را برای عموم از طریق یک آگهی اعلان کرد.

با موانع ایجاد فلسفه در کشور و دلایل اسلام‌زدگی "مارکسیست‌های ایرانی" نیز آشنا می‌کند. از این پس، برای ما ممکن می‌گردد که به جای کپی کردن و انتقال مفاهیم جوامع مدرن و یا مفاهیم بحران زده و بی اعتبار جنبش کارگری جهانی به ایران، مفاهیم مشخصی را از بطن تاریخ مبارزات طبقاتی کشور متکامل کنیم و هم‌زمان در برابر فرهنگ سنتی و دینی بورژوازی کشور از یک سو، مروج یک فرهنگ مدرن و متقابل باشیم و از سوی دیگر، جهت تدوین استراتژی و تاکتیک مبارزات طبقاتی به یک فلسفه‌ی سیاسی فراگیر دست بیابیم. سرانجام استفاده از شیوه‌ی نقد و اندیشیدن مارکس ما را در برابر تئوری‌های توطئه‌مصون می‌دارد زیرا عوامل درونی را جهت تحولات تاریخی و فرهنگی کشور در برابر عوامل بیرونی مقدم و مسلط شمرده و از این رو، مانعی در برابر جهان‌گریزی و انفعال سیاسی "مارکسیست‌های ایرانی" می‌سازد. من مقاله‌ی پیش رو را با همین انگیزه، یعنی تشریح و ترویج شیوه‌ی نقد و اندیشیدن انتقادی مارکس مدون کرده‌ام. این مقاله بخشی از کتابی به نام "فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام" است که در اواخر سال جاری میلادی در سایت "آرمان و اندیشه" منتشر خواهد شد.

مصدق و اعتبار شیوه‌ی نقد مارکس جهت بررسی تحولات تاریخی و فرهنگی ملت‌ها

انسان بر خلاف مابقی جانوران به مراتب بیشتر اندیشه تا غریزه است و به همین دلیل نیز تاریخ و فرهنگ خود را می‌سازد. تاریخ فرهنگی انسان با تولید مایحتاجش آغاز می‌شود، یعنی زمانی که دیگر تصاحب محصولات موجود طبیعت نیازهای مصرفی وی را برآورده نمی‌کنند. در این جا طبیعت درونی انسان (جهان درونی) رفته رفته از طبیعت بیرونی (جهان بیرونی) مجزا می‌گردد. رابطه‌ی این دو طبیعت را کار ایجاد می‌کند. همان‌گونه که انسان از طریق کار، طبیعت بیرونی را تغییر می‌دهد، به همین منوال نیز طبیعت درونی خود را دگرگون می‌سازد.^۷ این تغییرات که فقط از طریق تقسیم کار میان انسان‌ها میسر می‌شوند، مولود کار اجتماعی و انسان اجتماعی هستند. در این جا انسان از طریق کار به دو صورت تأیید می‌شود. به این معنی که انسان در پرتو مایحتاج تولید شده نه تنها خود را به صورت یک فرد خلاق و مؤثر اجتماعی تجربه می‌کند بلکه به توان خویش جهت برآورده کردن نیازهای مشخص همکارش نیز پی می‌برد.^۸ هم‌زمان، کار جوانب متفاوتی به خود می‌گیرد. نخست جنبه‌ی بیولوژیک کار است که به صورت یک فعالیت ابزاری موجودیت مادی انسان‌ها را در یک محیط خشن و طبیعت ضد انسانی تضمین می‌کند. بعدی جنبه‌ی فرجام‌شناسی کار است که به صورت هدف و فرای نیازهای مادی جامعه، طبیعت خلاق انسان‌ها را مجسم می‌سازد. به این معنی که انسان‌ها نه به دلیل برآوردن نیازهای هم‌نوعان خود، بلکه با آگاهی و پیروی از قوانین زیبایی‌شناسی، یعنی سوبژکتیو تولید می‌کنند.^۹

^۷ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۱۹۲f.

^۸ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Auszüge aus James Mills Buch, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۴۵ff., Berlin (ost), S. ۴۶۲

^۹ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۱۷

روشن است که مقدار، تنوع و مرغوبیت تولیدات بستگی به بارآوری نیروهای مولد در زمان و مکان بخصوص خود دارند. در حالی که طبیعت بیرونی و محیط جغرافیایی شروط پیشین تکامل و توسعه‌ی نیروهای مولد هستند، تولید مایحتاج جامعه همواره نقش بسزاتری را در روند زیست اجتماعی بازی می‌کند. بنابراین انسان در روند کار و تولید اجتماعی نه تنها روابط معینی را با طبیعت بیرونی برقرار می‌سازد بلکه ناگزیر به پذیرش روابط متقابل و بخصوصی با مابقی تولید کنندگان است. به بیان دیگر، انسان‌ها جهت تضمین زیست خویش، وارد روابط اجتماعی و مناسبات مشخص مادی می‌شوند که مستقل از اراده‌ی آن‌ها وجود دارند. البته تمامی این روابط و مناسبات با درجه‌ی معینی از فن‌آوری متناسب هستند که از یک سو، سطح تولید نیروهای مولد را تعیین می‌کنند و از سوی دیگر، زیربنای اقتصادی جامعه را می‌سازند.

در حالی که انسان از خویشتن به عنوان سوژه‌ی تغییرات مادی و خالق این جهان آگاه است لیکن از خود به عنوان محصول و ابژه‌ی این تغییرات و مخلوق نتایج کار خویش و آن جهانی که خود ساخته است، ناآگاه می‌ماند. از آن‌جا که اولی مادی و ملموس است و آگاهانه واقعیت می‌یابد و دومی جنبه‌های معنوی و ناملموس دارد و در روند تاریخ و از این رو، ناآگاهانه به وجود می‌آید، در نتیجه رابطه‌ی ابژه (هستی) با سوژه (آگاهی) گسسته می‌شود و زیست اجتماعی در دو لحظه‌ی متفاوت، یعنی زیست مادی و زیست معنوی مجزا می‌گردد. در همین شکاف است که اشکال متفاوت آگاهی اخروی (دین) و دنیوی (فلسفه، ایدئولوژی) از اوضاع وارونه رخنه می‌کنند و توجیه نظم جامعه‌ی طبقاتی و زیست ساختاری آن‌را به صورت دولت، یعنی "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" به عهده می‌گیرند. از این پس، قلمرو ضرورت‌ها متشکل می‌گردد زیرا فراتر از تولید مایحتاج نیروهای مولد و تضمین بازسازی زیست اجتماعی، جامعه موظف می‌شود که از طریق اشکال متفاوت اضافه تولید، شرایط حاکمیت طبقه‌ای را مهیا سازد که بر آن حکم می‌راند و واکنش می‌کند. به این ترتیب، مناسبات متضادی به وجود می‌آیند که شرایط فرودستی انسان‌ها را مهیا می‌سازند. از آن‌جا که انسان طبیعتاً موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب است، در نتیجه عینیت تضاد طبقاتی منجر به مقاومت فرودستان جامعه می‌شود. با وجودی که تضاد و مقاومت مضامین درون‌ذاتی هر جامعه‌ی طبقاتی هستند لیکن شدت آن‌ها از یک سو بستگی به مقدار اضافه تولید اجتماعی و هزینه‌ی زیست ساختاری جامعه دارد و از سوی دیگر وابسته به هماهنگی اشکال متفاوت آگاهی (زیست معنوی) با زیربنای متضاد اقتصادی (زیست مادی) می‌ماند. به بیان دیگر، تجزیه‌ی زیست معنوی (سوژه) از زیست مادی (ابژه) مضمون هر نظم طبقاتی است و بحران بازسازی کار اجتماعی و زیست مادی جامعه به اجبار به حوزه‌ی زیست معنوی گسترش می‌یابد.

درک بحران به عهده‌ی خرد بشری است که طبیعتاً به صورت ابزار و جهت حقیقت‌یابی در اختیار انسان قرار دارد. لیکن حقایق، محصولات اجتماعی هستند که تحت شرایط زیست مادی و زیست معنوی یک جامعه و در یک عصر معین به وجود می‌آیند. انگیزه‌ی خردگرایی انسان سلطه بر طبیعت بیرونی و گذار از قلمرو ضرورت‌ها است لیکن روند خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان نه جنبه‌ی تقدیری دارد، نه بدون بازگشت تلقی می‌شود و نه وجوه مطلق، ارزشمند و نهایی به خود می‌گیرد و به همین دلایل نیز به صورت اشکال متفاوت و متنوع و در ابعاد زمانی و مکانی بروز می‌کند. بنابراین شکل بخصوص خردگرایی بدون شناخت زمینه‌ی متضاد مادی و تاریخ فرهنگی یک جامعه غیر ممکن می‌باشد.

آنچه در این جا تاریخ فرهنگی نامیده می‌شود، صرفاً بازتاب افکار عمومی است که از یک سو بر زیست مادی استوار است و از سوی دیگر به صورت زیست معنوی تشکیل و تداوم جامعه‌ی متضاد طبقاتی را موجه ساخته و همچنین بر آن واکنش می‌کند. به بیان دیگر، تاریخ فرهنگی بیان درک روزمره و روانشناسی یک جامعه‌ی مشخص در یک عصر معین است که به صورت آثار متفاوت اخروی و دنیوی به وجود می‌آیند. تناقض و توافق فرهنگی با این تاریخ نسبت به طبقه‌ی حاکم معین می‌شود. به این معنی که آثار فرهنگی یک دوران مشخص مطابق با روحیه و آگاهی آن قشری از طبقه‌ی حاکم است که هسته‌ی زیست ساختاری را به صورت نهاد دولتی جهت سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی می‌سازد و در روند زیست اجتماعی یک نقش مسلط را به عهده می‌گیرد. برای نمونه مارکس و انگلس در "ایدئولوژی آلمانی" شرایط حاکمیت مادی و ذهنی در جوامع طبقاتی را به شرح زیر برجسته می‌سازند:

«افکار طبقه‌ی حاکم در هر دوران تفکر مسلط هستند، یعنی طبقه‌ای که قدرت حاکم مادی جامعه است، هم زمان قدرت حاکم ذهنی خویش می‌باشد. طبقه‌ای که ابزار جهت تولید مادی را در اختیار دارد، هم‌زمان در مورد این ابزار جهت تولید ذهنی تصمیم می‌گیرد. به این ترتیب، هم‌زمان افکار آن کسانی که به آن‌ها ابزار جهت تولید ذهنی تعلق می‌گیرد، به صورت میانگین تحت سلطه در می‌آیند. افکار حاکم دیگر چیزی نیستند به غیر از بیان ایده‌آل مناسبات مادی مسلط که به صورت تفکر مناسبات مسلط مادی جمع‌بندی شده‌اند، بنابراین آن مناسباتی که یک طبقه را حاکم می‌کنند، افکار حاکمیتش هستند.»^{۱۰}

تا زمانی که بازسازی کار اجتماعی تضمین شده و زیست مادی با بحران مواجه نیست، در نتیجه روانشناسی جامعه نیز تغییر چندانی نمی‌کند و افکار عمومی به صورت اعتقادات، شیوه‌ی تفکر، درک روزمره و اسلوب‌های زیبایی‌شناسی تداوم می‌یابد. شرط تغییر روانشناسی جامعه تشدید تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولیدی است که به غیر از دوران بحران اقتصادی، در روند تکامل و توسعه‌ی نیروهای مولد به وجود می‌آید. هر چه تضاد شدت بیشتری به خود بگیرد، به همان اندازه بحران زیست مادی با شدت بیشتری به حوزه‌ی زیست معنوی گسترش می‌یابد و همراه با آن‌ها روانشناسی جامعه نیز دگرگون می‌گردد. این دگرگونی‌ها بصورت پیدایش اعتقادات مذهبی جدید، تعمیم تفاسیر نوین دینی، نشر آثار جدید ادبی و فرهنگی، گرایش اجتماعی به فلسفه و تمایل هنرمندان به اسلوب‌های تازه‌ی زیبایی‌شناسی بروز می‌کنند.

بنابراین قابل درک است که چگونه تاریخ‌های متعدد و متنوع فرهنگی، دینی، حقوقی، اخلاقی، فلسفی، زیبایی‌شناسی و ایدئولوژیک به وجود می‌آیند که از یک سو نوسازی زیست معنوی را به عهده می‌گیرند و از سوی دیگر عینیت جامعه‌ی طبقاتی را برای عموم موجه و مقبول می‌سازند. البته زیست معنوی فقط یک تجرید است که از زیست مادی پرتو می‌گیرد. لیکن زیست معنوی منجر به شیوه‌ی مخصوص خردگرایی و اندیشیدن می‌شود که به صورت اشکال متنوع تظاهرات اخلاقی بروز کرده و به شیوه‌ی فعالیت اجتماعی جلوه‌های گوناگون می‌بخشد. روشن است که آغاز یک فعالیت اجتماعی همواره وابسته به مشارکت افراد می‌ماند و فعلیت انفرادی زمانی تعمیم می‌یابد که انسان از یک سو از هستی و موجودیت خویش آگاه گردد و از سوی دیگر منافع مادی خویش را تحت اهداف اشتراکی قرار دهد. برای نمونه مارکس در رساله‌ی دکترایش به شرح زیر از موجودیت اولین شکل آگاهی انسان پرده بر می‌دارد:

^{۱۰} Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff. Berlin (ost), S. ۴۶

«برای اولین بار انسان این چنین به صورت تولید طبیعت خاتمه می‌یابد اگر دیگری که وی به او معطوف می‌گردد، نه یک موجود متفاوت بلکه خود به تنهایی یک انسان، حتا اگر هنوز بدون روح باشد. اما برای این که انسان به صورت خود انسان تبدیل به تنها ابژه‌ی واقعی خویش شود، باید بقای نسبی خویش، قدرت حرص و طبیعت عریان را در خود شکسته باشد. تصادم، اولین شکل آگاهی است و متناسب با آن آگاهی می‌باشد که انسان به صورت وجود مستقل و فرد مجرد می‌یابد. (...) اگر من نسبت به خود مانند دیگر فرد همچوار رفتار کنم پس رفتار من مادی است.»^{۱۱}

به این منوال، انسان‌ها تحت شرایط موجود که محصول فعالیت آگاه نیکان آن‌ها است، تاریخ و فرهنگ مخصوص خود را می‌سازند. البته نه روند تاریخ قابل پیش‌بینی و نه نتیجه‌ی فعالیت انسان‌ها از پیش معین شده است زیرا نتایج تاریخی همواره به توازن قوای طبقات اجتماعی وابسته می‌مانند. به این معنی که قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگری است. افزون بر این، نتایج تاریخی از این رو گشوده می‌مانند زیرا با وجودی که انسان‌ها طبیعتاً خردگرا و حقیقت‌یاب هستند لیکن شیوه‌ی فعالیت آن‌ها همواره وابسته به فرهنگ و زمان و مکان مخصوص خود می‌ماند. به بیان دیگر، نه شیوه‌ی فعالیت انسان‌ها تابع قوانین مجرد و جهان‌شمول است و نه نتایج فعالیت اجتماعی از پیش معین شده‌اند. در همین‌جا نیز هنر تحقیقی و بررسی دانشی عریان می‌گردد. به این معنی که دانش از یک سو پرده از عوامل عینی (زیست مادی) و عوامل ذهنی (زیست معنوی) فعالیت اجتماعی بر می‌دارد و از سوی دیگر عناصر مسلط دگرگونی جامعه (زیست اجتماعی) را نیز نشان می‌دهد. مارکس این شیوه‌ی بررسی را ماتریالیسم تاریخی می‌نامد و ابعاد آن‌را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«تاریخ انسان خود را به این شیوه از تاریخ طبیعت متمایز می‌کند که ما یکی را به انجام رسانده و دیگری را به انجام نرسانده‌ایم! فن‌آوری که رفتار فعال انسان نسبت به طبیعت (است)، روند مستقیم تولید جهت زیست وی را آشکار می‌کند و از این طریق همچنین مناسبات زیست وی و تصورات روحی را که از آن‌ها سرچشمه می‌گیرند (نشان می‌دهد). حتا تمامی تاریخ دین که این زمینه‌ی مادی را نادیده گرفته، غیر انتقادی است. البته در واقعیت به مراتب آسان‌تر است که از طریق بررسی هسته‌ی زمینی، تولیدات مه‌آلود دینی‌اش را بیابیم، تا این که بر عکس، (بنابراین) از هر مناسبات واقعی زندگی، اشکال آسمانی شده‌ی آن تکامل می‌یابند. این روش اخیر ماتریالیستی و از این رو تنها شیوه‌ی دانشی است. نقائص ماتریالیسم تجربیدی علوم طبیعی که روند تاریخی را حذف می‌کند، در تصورات انتزاعی و ایدئولوژیک سخن‌گویان آن بزودی مشاهده می‌شود، به محض این که آن‌ها پا از حوزه‌ی تخصصی خود فراتر می‌گذارند.»^{۱۲}

بنابراین مارکس ماتریالیسم تاریخی را تنها شیوه‌ی دانشی می‌شناسد و شناخت زیست معنوی یک جامعه را مشروط به بررسی زیست مادی آن می‌سازد. مفهوم فرماسیون اجتماعی که وی از آن به کرات در مکتوباتش استفاده می‌کند، نه فقط ماهیت (زیست مادی)، بلکه ساختار (زیست ساختاری) و شکل جامعه‌ی طبقاتی (زیست معنوی) را نیز در بر می‌گیرد و از این رو است که نقد وی کلیت وقایع ابژکتیو (زیست اجتماعی) را عریان ساخته و به صورت میانگین ایده‌آل مناسبات درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی در تئوری بازتاب می‌دهد. به بیان دیگر، بررسی ماتریالیستی و دیالکتیکی مارکس حرکت تاریخ را همواره مد نظر دارد و به همین دلیل نیز نه تنها یکسره مدرن و دنیوی است، بلکه ایده‌های عملی و اخلاقی و تصورات دینی را نیز که طبیعتاً سرشتی دنیوی دارند، در نظر می‌گیرد. از این پس، دیگر حرکت تاریخ مقدر و

^{۱۱} Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation ... ebd. S. ۲۸۴

^{۱۲} Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Band I ... ebd. S. ۳۹۳

به صورت یک بازی کورکورانه بین نیروهای ناآگاه جامعه به نظر نمی‌آید. هم‌زمان خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان بر زیست مادی جامعه استوار می‌شوند و حقایق مشخص و مجرد اجتماعی جنبه‌ی محصولات اندیشه‌ی انسانی به خود می‌گیرند. به بیان دیگر، حقیقت یک محصول اجتماعی است و مصداق آن وابسته به زمان و مکان بخصوص خود می‌ماند.

نزد مارکس حرکت ماتریالیسم تاریخی به صورت دیالکتیکی متحقق می‌شود. هگل اولین اندیشمندی بود که از طریق دیالکتیک، فلسفه را از تمامی آثار دینی و اسطوره‌ای آن زدود و خرد مطلق را تنها معیار ارزیابی تمامی پدیده‌ها خواند. به این ترتیب، مقوله‌ی خرد خودبنیاد شد و عصر نوینی در تاریخ تفکر بشری به وجود آمد. هگل ابعاد تفکر دیالکتیکی خویش را در دوران تحقیق و تدریسش در شهر ینا تکامل داد. وی نخست از نقد فلسفه‌ی استعلایی (ترانس‌زندس) کانت و فیلسوفان نو کانتی مانند فیشته و شیلینگ آغاز کرد و با استفاده از خرد مطلق فلسفه‌ی درون‌ذاتی (ایمانس) را بنیان گذاشت. وی نمایندگان فلسفه‌ی استعلایی را متهم می‌کرد که از یک سو مفهوم خرد را به حوزه‌ی متافیزیک انتقال داده و فلسفه را مستقل از اندیشه می‌پندارند و از سوی دیگر مفهوم اراده را از فلسفه اخراج کرده و به آن جوانب تشریحی داده‌اند. سپس هگل با استفاده از فلسفه‌ی حقوق طبیعی به مفهوم کلیت ارگانیک دست یافت و بر خلاف فلسفه‌ی استعلایی به دینامیسم تحولات اجتماعی در عصر مدرن پی برد. به این معنی که انسان‌ها از طریق خرد با هویت شهروندی (آزادی و برابری) و حدود جامعه آگاه می‌شوند و پس از کسب یک مفهوم اخلاقی از نبرد، اراده به تغییر اوضاع موجود می‌کنند. در این نبرد که سرانجامی به جز مرگ و زندگی ندارد، سپس انسان‌ها جهت بقای خویش از خرد عملی استفاده کرده و به آشتی می‌رسند و جامعه با وجود کثرت به وحدت دست می‌یابد. در این‌جا نتیجه‌ی آشتی تدوین حقوق طبیعی به صورت حقوق مثبت (دموکراسی) است و قرارداد که هگل آن را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد، یک نقش اساسی بازی می‌کند. بخصوص در استنتاج قوانین جامعه‌ی بورژوازی و در تدوین فلسفه‌ی حق، جوانب اندیشه‌ی دیالکتیکی هگل ظاهر می‌شوند. به این معنی که وی در برابر هر قانون، مشخصاً تقابل آن را نیز در نظر می‌گیرد و از طریق خرد مطلق به آشتی آن‌ها و مضمون دنیوی و خودبنیاد قوانین مدرن دست می‌یابد. بنابراین هگل در همان آغاز دوران تحقیق و تدریسش در شهر ینا نه تنها به مضمون یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی از جامعه‌ی طبقاتی پی برد بلکه جوانب تفکر دیالکتیکی خویش را نیز پدید آورد.^{۱۳} لیکن تعهد وی به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی همواره مانعی در برابر وی می‌ساخت که ابعاد فلسفه‌ی اجتماعی خویش را گسترش داده و با تعمیق شناخت به مضمون ماتریالیسم دیالکتیکی پی ببرد.^{۱۴}

به این ترتیب، هگل در دوران تحقیق و تدریسش در فرانکفورت فقط تفکر دیالکتیکی را دنبال کرد. وی در راستای مقوله‌ی شناخت، مسئله‌ی کلیت را به پیش کشید و آن‌را نتیجه‌ی ادغام سوژه با ابژه خواند. حرکت دیالکتیکی، یعنی تقابل دوگانه‌ی تز با آنتی‌تز که منجر به فراروی می‌شود، تعمیق شناخت را با مفاهیم نوین و به صورت سنتز و وحدت

^{۱۳} Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): *Jenauer Schriften* (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: *Werke*, Bd. ۲, Frankfurt am Main

^{۱۴} برای نمونه اکسل هونت با رجوع به بورگن هابرماس فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را به شرح زیر نقد می‌کند:

«هرگاه که یک حرکت تفکر آغاز می‌شد که شروع به تخریب فرایض تئوریک ایده‌آلیسم آلمانی می‌کرد تا به اسرار یک مفهوم تجربی و دنیوی از خرد پی ببرد، آن‌جا پشته‌های متافیزیک فلسفه‌ی هگل بروز می‌کرد. با زمینه‌ی مفهوم ایده‌آلیستی از روح، آن [فلسفه‌ی هگل، فف] هم‌چنین چک سفیدش که تا کنون استدلال را قبل از امتحان واقعیت تجربی تضمین شده می‌دانست، از دست می‌داد.»

Honneth, Axel (۱۹۹۲): *Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, S. ۱۰۸

(ذهنیت با عینیت) ممکن می‌سازد. هگل نتیجه‌ی حرکت تفکر دیالکتیکی را ایده‌ی مطلق می‌نامد. از آن‌جا که معیار "پدیدارشناسی روح" خرد است، در نتیجه خرد نقطه‌ی عزیمت تفکر دیالکتیکی نیز به شمار می‌رود. در این‌جا خرد ارزیابی معانی و مفاهیم را به عهده می‌گیرد و تفکر دیالکتیکی به سوی شناخت و ایده‌ی مطلق حرکت می‌کند. در این حرکت تناقض معانی و مفاهیم برای سوژه روشن می‌شود. سپس این تناقض به صورت تقلیل معانی و مفاهیم به اجزاء کلیت حل می‌شوند و تعمیق شناخت ممکن می‌گردد. هگل پس از درک منطق کامل مفاهیم، تفکر دیالکتیکی را به طبیعت بسط می‌دهد که عینیت‌یابی مفاهیم منطقی (ایده) را ارزیابی کند. سرانجام سوژه عینیت را به صورت فعالیت خویش بازتاب می‌دهد. به این ترتیب، در فلسفه‌ی هگل سوژه (درک سوژه‌کتیو) بر ابژه (واقعیت ابژکتیو) اولویت می‌گیرد و با وجودی که فلسفه‌ی وی درون‌ذاتی است، لیکن به حوزه‌ی استعلایی باز می‌گردد. در این‌جا حرکت تفکر دیالکتیکی هگل که با خرد عزیمت کرده و بر تفکر مادی و واقعی بنا شده بود، وارونه می‌گردد و با عبور از عینیت به ذهنیت، مدعی کسب "ایده‌ی مطلق" می‌شود. بنابراین روشن است که چرا هگل به قوانین ابژکتیو تاریخ اعتقاد داشت و مدعی بود که خردگرایی در تکامل و تحول جامعه، منطق درونی روند تاریخ را به وجود می‌آورد. از این منظر، نه تنها روند ابژکتیو تاریخ مصداق خردگرایی بشر تلقی می‌شود و خردگرایی به صورت فعالیت ذهنی و عینی انسان‌ها تاریخ را متحقق می‌سازد، بلکه روند تاریخ منطقی و هدفمند، یعنی به صورت کسب خودآگاهی و تحقق آزادی به نظر می‌آید.^{۱۵}

البته تئوری شناخت هگل نه به وی امکان می‌داد و نه وی انگیزه‌ی این را داشت که به صورت رادیکال رابطه‌ی سوژه و ابژه را مجزا کند و یا ایده‌آلیسم را دشمنانه در برابر ماتریالیسم مستقر سازد. با تمامی این وجود برای تفکر دیالکتیکی وی ممکن نبود که کلیت تضادهای ابژکتیو و درون‌ذاتی زیست اجتماعی را به صورت یک تئوری کلی بازتاب دهد. تعهد هگل به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی بر وی تحمیل می‌کرد که با اولویت سوژه بر ابژه بهای فقدان عمق شناخت خویش از کلیت (زیست اجتماعی) را بپردازد. بنابراین قابل درک است که چرا مارکس مفهوم خرد در فلسفه‌ی دیالکتیکی هگل را متافیزیکی می‌خواند. وی جهت تعمیق شناخت از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل به سوی ماتریالیسم فویرباخ عبور کرد و در تداوم فلسفه‌ی حقوق طبیعی به مفهوم انسان و نقش کار اجتماعی در تحولات تاریخی پی برد. روشن است که در طرح نوین دیگر نظم اجتماعی و حرکت تاریخ نه نتیجه‌ی فعالیت ذهنی (تفکر)، بلکه نتیجه‌ی فعالیت عینی (کار) انسان تلقی می‌شد که به صورت تبادل کالاها و شیوه‌های تولید در می‌آمد. از این پس، تضاد میان نیروهای مولد و مناسبات تولید نقش محرک تاریخ را به خود گرفت. به این معنی که خردگرایی در راستای تداوم شیوه‌ی مسلط تولید و تضمین منافع مادی طبقه‌ی حاکم، ارزش‌ها و رفتار بخصوصی را از نیروهای مولد مطالبه می‌کند که البته با زیست اجتماعی موجود هماهنگ است لیکن در تضاد با منافع نیروهای مولد قرار می‌گیرد. بنابراین در این‌جا مفهوم باشکوه و جهانشمول خرد به انحصار بورژوازی در آمد که ضرورت "ارزش افزایی سرمایه" را موجه سازد.

روشن است که شیوه‌ی نقد درون‌ذاتی مارکس (ایمانت کریتیک) برای بررسی کلیت متضاد جامعه‌ی طبقاتی و مناسبات مادیت یافته‌ی اجتماعی بسیار مناسب بود. به این ترتیب، انتقاد وی قادر بود که ذات درونی و متضاد تمامی ابعاد زیست اجتماعی، یعنی زیست مادی (زیربنا، اقتصاد) و زیست ساختاری (تشکل ساختاری، دولت) را در بر بگیرد و اشکال اخروی و دنیوی زیست معنوی (روبناهای دینی، قضایی، فلسفی و ایدئولوژیک) جامعه‌ی طبقاتی را افشا سازد. از آن‌جا که شیوه‌ی

^{۱۵} Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke*, Bd. ۳, Frankfurt am Main

نقد مارکس نافی کلیت جامعه‌ی سرمایه‌داری است، در نتیجه انتقاد وی نه تنها از فرایض تشکیل نظام طبقاتی آغاز می‌کند، مبانی تئوریک (فلسفی و ایدئولوژیک) و پراتیک (سیاسی و قضایی) آن‌را به نقد جامعه‌شناسی می‌کشد و نظریه‌پردازان حاکمیت بورژوازی را با عواقب فرایض‌شان مواجه می‌کند بلکه با در نظر داشتن عمل‌کرد ایدئولوژی و نقد آن جهت گسست هستی از آگاهی، افق‌های نوینی را برای تشکیل یک نظم نوین می‌گشاید و یک فرهنگ نوین و چشم-انداز جهت فعالیت سیاسی و دگرگونی جامعه‌ی طبقاتی می‌سازد. در این‌جا تشکیل چشم‌انداز به این معنی نیست که در برابر اوضاع غیر انسانی موجود طرح‌های جنجالی از اوضاع مطلوب گذاشته شوند. نقد درون‌ذاتی منفی، هر شکلی از آگاهی تئوریک و پراتیک را مبنا قرار داده و از اشکال موجود، شکل حقیقی را به صورت اوضاع مطلوب و اهدافش تکامل می‌دهد.^{۱۶} به بیان دیگر، نقد درون‌ذاتی منفی قادر می‌شود که بدون فراخوان‌های اخلاقی و تولید شور و شعار و تشریح تخیلات فردی و جنجالی، براندازی اوضاع غیر انسانی موجود را به صورت یک مقوله‌ی دستوری و حکم جامعه‌ی انسانی در بیاورد.^{۱۷}

بنابراین انتقاد مارکس مشخص است و تماماً از کلی‌بافی و گزافه‌گویی فاصله می‌گیرد. افزون بر این‌ها، مارکس از دیالکتیک به صورت یک استراتژی جهت تشریح مقوله‌های متضاد استفاده می‌کند. به این معنی که وی نخست شیوه‌ی تحقیق را از شیوه‌ی تشریح ظاهراً مجزا می‌سازد و مقوله‌های متفاوت و متضاد را در موجودیت و ارتباط متقابل‌شان کشف می‌کند. به این ترتیب، روشن می‌شود که چرا مقوله‌های اجتماعی لازم و ملزوم یکدیگر هستند و کلیت مناسبات متضاد و مادیت‌یافته‌ی جامعه‌ی طبقاتی را می‌سازند. پس از ترسیم دیالکتیکی مقوله‌ها است که برای مارکس دوره‌ی تحقیق به پایان رسیده و نتایج شناخت مشخص وی دقیقاً و مطابقاً به صورت یک تئوری کلی تشریح می‌شوند. بنابراین برای مارکس ممکن می‌گردد که در روند تحقیق و شناخت خویش نه تنها کلیت جامعه‌ی طبقاتی (زیست اجتماعی) را در نظر بگیرد بلکه ماهیت (زیربنا، زیست مادی) آن‌را از اشکالش (روبنا، زیست معنوی) مجزا سازد. فقط از این طریق امکان دارد که انسان با گسست و گذار از ایده‌های معنوی به سوی انگیزه‌های مادی، به نقش مبارزات طبقاتی در تشکیل تاریخ و فرهنگ بشری پی ببرد. البته مارکس ادعای هگل جهت کسب "ایده‌ی مطلق" را مورد تردید قرار داد زیرا مفهوم خرد وی را ایده‌آلیستی می‌دانست. با وجودی که از طریق حرکت تفکر دیالکتیکی هگلی کسب یک خودآگاهی انتقادی ممکن می‌شد لیکن مارکس حرکت ذهنی دیالکتیک هگل را به حرکت عینی آن تبدیل کرد و زیست مادی را سرچشمه‌ی خردگرایی جهت فعالیت اجتماعی و اقتصادی شمرد. به این ترتیب، فلسفه‌ی وارونه‌ی هگل بر پایه‌های مادی و واقعی جامعه استوار شد و با درک ماتریالیستی از تغییرات طبیعی (تغییر طبیعت بیرونی و طبیعت درونی انسان از طریق کار اجتماعی) و روند تحولات تاریخی، دیالکتیک از بند تفکرات و مباحث ذهنی رهایی یافت. برای نمونه مارکس شیوه‌ی تحقیق و اندیشیدن انتقادی خود را در جلد اول سرمایه به شرح زیر از تفکر دیالکتیکی هگل متمایز می‌سازد:

«البته شیوه‌ی تشریح باید خود را ظاهراً از شیوه‌ی تحقیق متفاوت سازد. تحقیق موضوع را در جزئیات جذب کرده، اشکال متفاوت تکامل آن‌را بررسی نموده و به ارتباط درونی آن‌ها پی می‌برد. تنها پس از انجام این کار (است که)

^{۱۶} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۵): Briefe aus dem Deutsch-Französischen Jahrbuch, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۳۷ff., Berlin (ost), S. ۳۴۵

^{۱۷} Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۵): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۸۵

حرکت واقعی می‌تواند مطابقاً تشریح شود. (...) پایه‌ی شیوه‌ی دیالکتیکی من نه تنها با (شکل) هگلی آن متفاوت، بلکه مستقیماً مخالفش است. برای هگل روند تفکر که وی تحت نام ایده، حتا به یک سوژه‌ی مستقل تبدیل کرده، خالق کلی واقعیت است و (واقعیت) تنها شکل بیرونی آن را می‌سازد. برای من بر عکس، [یعنی] معنویت چیز دیگری نیست به غیر از جایگزینی و ترجمه‌ی مادیت در مغز انسان. (...) اسراری که دیالکتیک در دست‌های هگل متحمل می‌شود به هیچ وجه ممانعت نمی‌کند که وی اشکال متحرک کلی‌اش را نخست به صورت گسترده و آگاه نمایش دهد. آن [دیالکتیک] نزد وی کله پا قرار دارد. انسان باید آن را واژگون سازد تا هسته‌ی منطقی را در پوشش اسرارآمیز کشف کند.^{۱۸}

به این ترتیب، مارکس حرکت دیالکتیکی ماتریالیسم تاریخی را شاخص راهنمای روش نقد درون‌ذاتی خویش از فلسفه، اقتصاد و سیاست عصر مدرن قرار می‌دهد و مقوله‌ی خودآگاهی ذهنی هگل را به صورت خودآگاهی عینی که در روند تولید و تجربیات نبرد طبقاتی به وجود می‌آید، تدوین می‌کند. روشن است که مارکس نیز مانند هگل هیچگاه ماتریالیسم و ایده‌آلیسم را دشمنانه در برابر یکدیگر مستقر نساخت. وی فقط از طریق اولویت ابژه بر سوژه از یک سو به وضوح بر منشأ مادی زیست معنوی انگشت گذاشت و از سوی دیگر موفق به شناخت کلیت زیست اجتماعی (زیست مادی، زیست ساختاری و زیست معنوی) در تکامل، تکوین، تحکیم، تضاد، تحول و زوالش شد. به بیان دیگر، ماتریالیسم و ایده‌آلیسم هر دو لحظه‌هایی از تکامل و تحول زیست اجتماعی هستند که در کشمکش و وحدت دیالکتیکی، روند تاریخ فرهنگی انسان و شکل بخصوص زیست ساختاری یک جامعه‌ی طبقاتی را می‌سازند.

بنابراین از طریق بررسی ماتریالیستی و دیالکتیکی تاریخ، تمامی اسرار زیست اجتماعی که از کشمکش و وحدت زیست مادی با زیست معنوی به وجود می‌آیند و شکل زیست ساختاری به خود می‌گیرند، آشکار می‌شوند. از این پس، اقتصاد و روانشناسی جامعه دو جنبه از یک پدیده‌ی واحد به شمار می‌آیند که عینیت و ذهنیت اجتماعی را بازتاب می‌دهند. روشن است که نقد زیست معنوی تمایز اشکال متفاوت دینی و ایدئولوژیک جامعه‌ی طبقاتی و افشای آن‌ها را به صورت پرتوهای زیست مادی ضروری می‌سازد. در حالی که مارکس دین را بیان آگاهی از یک خلع اجتماعی می‌داند، ایدئولوژی را یک نمونه از آگاهی می‌خواند که از منشأ تولیدات مادی خویش ناآگاه است. البته برای مارکس این دو نمونه از آگاهی غیر واقعی نیستند، بلکه بیان یک اوضاع غیر واقعی و جهان وارونه محسوب می‌شوند. به بیان دیگر، دین و ایدئولوژی همواره با زیست مادی و وقایع اجتماعی در ارتباط می‌مانند و نقد آن‌ها فقط به صورت نقد اوضاع موجود و کلیت جامعه‌ی طبقاتی میسر می‌گردد. بنابراین قابل درک است که چرا مارکس و انگلس به هگلی‌های جوان و فویرباخ انتقاد داشتند. در حالی که هگلی‌های جوان از رابطه‌ی تجربیات عینی با نقد خود از دین بیگانه بودند، فویرباخ دین را به صورت توهم و تظاهر، لیکن نه به صورت توهم و تظاهر از یک جهان واقعی تشریح می‌کرد. از آن‌جا که دین و ایدئولوژی روابط اجتماعی و شیوه‌ی فعالیت انسان‌ها را منظم می‌سازند، در نتیجه روشن می‌شود که چرا مارکس و انگلس هر دوی آن‌ها را اشکال متفاوت آگاهی از اوضاع غیر واقعی و جهان وارونه می‌شمردند. برای نمونه مارکس و انگلس هگلی‌های جوان و فویرباخ را به شرح زیر در برابر پرسشی قرار می‌دهند که فقط راه حل آن را می‌توان در بررسی ماتریالیستی و دیالکتیکی از تاریخ یافت:

^{۱۸} Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Band I ... ebd. S. ۲۷

«چگونه پیش آمد که انسان‌ها این توهم را "در مغزشان نشانند"؟ این پرسش راه را حتا برای تئوریسین‌های آلمانی به سوی ماتریالیسم، نه (ماتریالیسم) بی ارتباط، بلکه ارتباط مادی واقعی به صورت چنین مشاهدات تجربی و از این رو، در ابتدا نگرش/تقدادی واقعی از جهان هموار می‌سازد.»^{۱۹}

بنابراین شیوهی نقد درون‌ذاتی مارکس کلیت جامعه‌ی طبقاتی را در بر می‌گیرد و اشکال متفاوت دینی و ایدئولوژیک را به صورت آگاهی از اوضاع غیر واقعی و جهان وارونه به بند می‌کشد. به این ترتیب، روند خودآگاهی انسان که محصول کشمکش و وحدت عوامل عینی و ذهنی یک جامعه است، نه تنها به سیر تاریخ ادیان و تحولات اجتماعی وجوه منطقی و انتقادی می‌دهد بلکه نقش زیست‌ساختاری را در روند تاریخ مشخص می‌سازد. زیست‌ساختاری بر اساس تضاد درون‌ذاتی و مسلط زیست‌مادی و در پرتو ایده‌ی معمول زیست‌معنوی به وجود می‌آید و در تداوم این کشمکش و به صورت وحدت تبدیل به انگیزه‌ی تشکیل نهاد می‌شود. بنابراین نهادها نه تنها با شیوه‌ی مسلط تولید جامعه مطابقت دارند بلکه خودشان معلول مناسبات اجتماعی و تصور ایده‌آلیستی طبقه‌ی حاکم از نیازها و روابط اجتماعی هستند. از آنجا که تضاد درون‌ذاتی زیست‌مادی به اجبار بحران زیست‌معنوی را به وجود می‌آورد، در نتیجه نهاد و زیست‌ساختاری جامعه از یک سو کشمکش طبقه‌ی حاکم جهت تثبیت و تداوم نظام موجود را به بار می‌آورد و از سوی دیگر تبدیل به حوزه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی جهت گسست و گذار از نظام موجود می‌گردد. در همین‌جا است که نهاد به عنوان زیست‌ساختاری هم از طریق زیست‌معنوی موجه می‌شود و هم جهت دگرگونی زیست‌مادی بر آن واکنش می‌کند. به بیان دیگر، زیست‌معنوی و زیست‌ساختاری جامعه فقط ظواهر زیست‌مادی و نتایج تصورات ایده‌آلیستی طبقه‌ی حاکم نیستند زیرا واکنش نهادی بر زیست‌مادی جامعه جنبه‌های واقعی و مادی به خود می‌گیرد.^{۲۰}

به بیان دیگر، جهان واقعی مادی است و حتا اشکال ظاهری و صوری آن نیز پس از تشکیل نهاد و واکنش بر زیست‌اجتماعی، جنبه‌های مادی و واقعی به خود می‌گیرند. در ارتباط با تشکیل و تحولات نهادهای اجتماعی، دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" یک نقش مسلط دارد. با وجودی دوران زندگی مارکس کفاف نداد که وی برنامه‌ی تحقیقاتیش را پیرامون دولت پیگیری کند و یک تئوری کامل ماتریالیستی - دیالکتیکی از زیست‌ساختاری جامعه‌ی طبقاتی از خود به جای بگذارد^{۲۱} لیکن وی جسته و گریخته در مکتوباتش به نقد دولت روی می‌آورد و به این ترتیب، شیوه‌ی نقد خود از دولت را برجسته می‌سازد. بخصوص در ارتباط با نقد فلسفه‌ی حق هگل این موضوع به خوبی روشن می‌شود. هگل میان جامعه‌ی بورژوازی و دولت سیاسی تفاوت قائل می‌شد و از طریق ابعاد ایدئولوژی بورژوازی

^{۱۹} Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche ... ebd. S. ۲۱۷

^{۲۰} برای نمونه آدورنو با رجوع به نقد مارکس از هگلی‌های جوان و فویرباخ به شرح زیر بر حاکمیت واقعی نهاد بر انسان‌ها تأکید می‌کند: «این‌گونه که نهاد ظاهراً اما فی‌نفسه بازتاب موجودیت روابط منجمد انسانی است، این‌گونه این ظاهر واقعاً بر انسان‌ها حکومت می‌کند. این منظور ماهیت غیر قابل فروش و از پیش فروخته شده‌ی انسان را به فریب تنزل می‌دهد. انسان نهادها را خلق نکرد، بلکه انسان‌های بخصوصی در اوضاع بخصوص با طبیعت و همراه با هم‌دیگر. [این اوضاع] نهادها را بر آن‌ها چنان تحمیل می‌کرد، انگاری که انسان‌ها آن‌ها را ناآگاه بنا ساخته‌اند. تمامی این‌ها (...) مشخصاً توسط مارکس در برابر انسان‌شناسی فویرباخ و در برابر هگلی‌های جوان قاطعانه فرموله شده‌اند.»

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

^{۲۱} برای نمونه مارکس در پیشگفتار کتاب "درباره‌ی نقد اقتصاد سیاسی" برنامه‌ی تحقیقاتی‌اش را به شرح زیر برجسته می‌سازد: «من سیستم اقتصاد بورژوازی را به ترتیب: سرمایه، مالکیت زمین، کار مزدی، دولت، بازرگانی خارجی، بازار جهانی در نظر می‌گیرم. من تحت سه مقوله‌ی اولی شرایط زیست‌اقتصادی سه طبقه‌ی بزرگ که در آن جامعه‌ی مدرن بورژوازی تجزیه می‌شود، بررسی می‌کنم. رابطه‌ی سه مقوله‌ی دیگر سریع به چشم می‌خورند.»

Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW Bd. ۱۳, S. ۵ff., Berlin (ost), S. ۷

مانند آزادی، برابری و حق مالکیت، دولت را به صورت تبلور خردگرایی موجه می‌ساخت. بخصوص در ارتباط با توجیه رابطه‌ی حقوق فردی و منافع عمومی بود که پرده از برنامه‌ی واقعی وی برداشته می‌شد و نقش وی را به عنوان نظریه-پرداز خبره‌ی بورژوازی افشا می‌ساخت. برای نمونه هگل نقش دولت را به عنوان ابزار تحقق خرد به شرح زیر موجه می‌سازد:

«انسان نباید در رابطه با آزادی افراد، از خود آگاهی فردی آغاز کند، بلکه تنها از ماهیت خود آگاهی، زیرا انسان هم میل به دانستن دارد و هم نه که این ماهیت خود را به صورت خشونت مستقل که در آن افراد شخصی تنها لحظاتی هستند، متحقق می‌سازد: قدمگاه خدا در جهان دولت است که دلیل خشونتش اراده‌ی تحقق خرد می‌باشد.»^{۲۲}

با در نظر داشتن حق مالکیت که هگل متعصبانه موجودیتش را موجه می‌ساخت، روشن می‌شود که در این‌جا اعمال خشونت دولتی جهت تحقق خرد به معنی تحقق منافع مادی بورژوازی است. از آن‌جا که این شیوه‌ی خردگرایی در تضاد با منافع مادی نیروهای مولد قرار دارد، در نتیجه نبرد طبقاتی برنامه‌ریزی شده است. از این منظر، فلسفه‌ی هگل که زیست اجتماعی و جامعه‌ی طبقاتی موجود را جامعه‌ی آشتی یافته و عرفی می‌نامید، جنبه‌های متافیزیکی و ایدئولوژیک به خود می‌گیرد. به همین منوال، موعظه‌های هگل که تحت مفاهیمی مانند خرد، اخلاق و عرف رفتار بخصوصی را از فرودستان جامعه مطالبه می‌کند، جنبه‌ی شارلاتانیسم دارد. در این‌جا حتا برای طبقه‌ی حاکم که از اوضاع موجود سود می‌برد، استفاده از این مفاهیم همچنین شارلاتانیسم محسوب می‌شود زیرا اخلاق و خرد اصولاً ادعای دیگری از تحقق منافع مادی طبقه‌ی مشخصی را دارند. این مفاهیم وجوه جهانشمول و شکوهمندی از فلسفه‌ی حقوق طبیعی هستند که انسان را موجودی آزاد، خردگرا و حقیقت‌یاب می‌شمارد و بندگی انسان را به هیچ وجه ممکنه نمی‌پذیرد.^{۲۳} از این منظر، روشن می‌گردد که نقد درون‌ذاتی و دیالکتیکی مارکس که کلیت تحولات ماتریالیستی و تاریخی جامعه‌ی بورژوایی را در بر می‌گیرد، چگونه ادعای هگل پیرامون خردگرایی را انکار می‌کند و معنای متافیزیک و ایدئولوژیک آن‌را در راستای تحقق منافع طبقاتی افشا می‌سازد. مارکس در برابر هگل، نه تنها دولت سیاسی را تجرید جامعه‌ی بورژوایی از خود می‌دانست بلکه تشکیل مجلس اقشار را نشانه‌ی موجودیت سیاسی بورژوازی می‌خواند.^{۲۴} وی طرح هگل از دولت را جنجالی و یک تولید ذهنی و نه تولید ذهنی انبوه مردم بلکه یک تولید ذهنی می‌داند که از منشأ مادی و واقعی خود بی‌خبر بوده و هدفی به غیر از توجیه خودکامگی دولت و خشونت قوای مجریه را ندارد. افزون بر این‌ها، مارکس بر این مسئله تأکید می‌کند که دولت موجودیت آگاه و فعال خود را از طریق کارگزاری متحقق می‌سازد و منجر به دوگانگی شهروند می‌شود. به این معنی که شهروند از یک سو جنبه‌ی فعال به صورت شهروند مطلع از کارگزاری دولت به خود می‌گیرد، در حالی که از سوی دیگر جنبه‌ی منفعل به صورت شهروندی نامطلع که دولت بر وی کارگزاری می‌کند، دارد.^{۲۵} لیکن شهروند منفعل و نامطلع برای مارکس در تضاد با آزادی انسان به عنوان "نوع ماهوی" و تمامیت موجودیت ذهنی خویش قرار

^{۲۲} Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Grundlinien der Philosophie des Rechtes, in: Werke, Bd. ۷, Frankfurt am Main, §۲۵۸ Zusatz

^{۲۳} 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

^{۲۴} Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ - ۳۱۳), in: MEW Bd. ۱, S. ۲۰۳ff., Berlin (ost), S. ۳۱۹

^{۲۵} Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Rechtfertigung des ++ - Korrespondenten von der Mosel, in: MEW, Bd. ۱, S. ۱۷۲ff., Berlin (ost), S. ۱۸۶

می‌گیرد.^{۲۶} بنابراین قابل درک است که چرا مارکس در نقد فلسفه‌ی هگل درخواست تحقق خرد آگاه را دارد. به این معنی که خرد باید از موجودیت مادی خویش آگاه گردد. به بیان دیگر، از منظر مارکس مجاز نیست که آزادی به صورت غریزه‌ی طبیعی که از منشأ مادی خویش ناآگاه است، در بیاید و بر جامعه حکم براند. این در واقعیت مضمون نقد مارکس از دوگانگی شهروند است که زمینه‌ی نقد وی از تشکیل بورکراسی و تدوین حقوق دولت و ملت را به صورت قانون اساسی می‌سازد. برای نمونه مارکس انتقاد خویش به هگل را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«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 تجربیش 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، اما ایده محتوای دیگری به غیر از این پدیده ندارد. همان‌طوری که ایده هدف دیگری به غیر از اندیشیدن ندارد.»^{۲۷}

بنابراین طرح هگل از دولت نه تنها موجودیت جامعه‌ی طبقاتی و تحقق منافع مادی بورژوازی را موجه می‌کند بلکه اصولاً اندیشیدن را فقط در نظم موجود که وی جامعه‌ی آشتی‌یافته و خردگرا می‌شمارد، مجاز می‌داند. روشن است که هر طرحی که در برابر جامعه‌ی آشتی‌یافته و خردگرای هگلی قرار بگیرد، متهم به تولید هرج و مرج و منسوب به خردستیزی می‌شود. به بیان دیگر، هگل از طریق تولیدات ذهنی به یک خودآگاهی دست می‌یابد و آن را به صورت اخلاق و قوانین ملت و جامعه‌ی عرفی مدون می‌سازد. از این پس، هگل یک طرح چند بعدی از خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت سیاسی به وجود می‌آورد که از یک سو زیست ساختاری را از جوانب زیست معنوی مانند: سیاست، حقوق، دین، اخلاق و عرف موجه سازد و از سوی دیگر خشونت دولتی را جهت تحکیم این نظام طبقاتی به صورت یک "قدرت مقدس" در آورد.

روشن است که نقد این نمونه‌ی بسیار پیچیده‌ی آگاهی از جهان وارونه و زیست ساختاری جامعه‌ی طبقاتی به یک شیوه-ی اندیشیدن انتقادی نیاز دارد که از طریق بررسی ماتریالیستی و دیالکتیکی از تاریخ، شکل بخصوص دولت را از زیست مادی و زیست معنوی یک جامعه طبقاتی استنتاج کند. البته مارکس برای بررسی فرم‌اسیون‌های اجتماعی فقط ماهیت طبقاتی جامعه و حوزه‌ی متضاد تولید را مد نظر ندارد بلکه و همچنین اشکال متفاوت اقتصادی از نظر زمانی و مکانی، ساختار حکومتی و اجتماعی و شکل بخصوص سیاسی را جهت شناخت حوزه‌ی متضاد توزیع نیز در نظر می‌گیرد و دولت را به عنوان نشانه‌ی قدرت و نتیجه‌ی شیوه‌ی بخصوص تولید اجتماعی و واکنش به آن‌ها کشف می‌کند. به این معنی که دولت ماهیتاً "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" است، در حالی که شکل واکنش آن به جامعه همواره بستگی به فلسفه‌ی سیاسی و تاریخ و نتایج مبارزات طبقاتی دارد. برای نمونه مارکس روش درست تشخیص شکل بخصوص دولت را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

^{۲۶} Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Die Verhandlung des ۶. rheinischen Landtages, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۸ff., Berlin (ost), S. ۵۸

^{۲۷} Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen ... ebd. S. ۲۰۷f.

«شکل بخصوص اقتصادی که در آن کار اضافی پرداخت نشده از تولید کنندگان مستقیم استخراج می‌شود، رابطه‌ی حکومت با بندگان را معین و همان‌گونه که (این رابطه) مستقیماً از تولید رشد کرده است، بر آن واکنش می‌کند. اما همین جا کلیت ساختار اقتصادی بنا می‌شود، (یعنی) از روابط تولیدی که از آن امور اجتماعی و هم‌زمان با آن ساختار بخصوص سیاسی‌اش رشد می‌کنند. این هر باره رابطه‌ی مستقیم مالکان شرایط تولید با تولید کنندگان مستقیم است، یک رابطه که شکل هر باره‌ی آن طبیعتاً مدام با درجه‌ی تکامل نوع و شیوه‌ی کار و از این رو، مطابق با قدرت تولید اجتماعی است که ما از آن راز درونی، زمینه‌ی پنهانی کلی ساختار اجتماعی و بنابراین شکل مستقل یا وابسته‌ی سیاسی، خلاصه همواره شکل بخصوص دولت را نیز کشف می‌کنیم.»^{۲۸}

بنابراین استفاده از شیوه‌ی نقد و اندیشیدن انتقادی مارکس ممکن می‌سازد که محقق از طریق بررسی زیست مادی جامعه‌ی طبقاتی به شکل بخصوص زیست اجتماعی و زیست ساختاری (دولت) آن نیز دست بیابد. در این‌جا دین و ایدئولوژی به عنوان زیست معنوی و روبناها بر یک جامعه‌ی طبقاتی مستقر می‌شوند که با زیست مادی و زیربنای آن در ارتباط دیالکتیکی هستند. لیکن دیالکتیک زیربنا با روبناها نه به معنی ماتریالیسم محض است که به زیربنای جامعه یک وجهه‌ی الهی داده و تمامی تحولات و واکنش‌های اجتماعی را بدون شرط از آن استنتاج می‌کند و نه نقش اختصاصی برای اراده‌گرایی به عنوان ایده‌آلیسم انتزاعی و مجزا از جامعه قائل است. این نتیجه‌ی نقد ماتریالیستی و دیالکتیکی از کلیت جامعه‌ی طبقاتی است که منجر به یک درک نوین از تحولات و برش‌های تاریخی می‌شود. به این ترتیب، نه تنها اسرار زیست معنوی که از زیست مادی پرتو می‌گیرند و به صورت کشمکش و وحدت اشکال متنوع روبناها ظاهر می‌شوند، بر طرف می‌گردد، بلکه واکنش دولتی بر زیربنا جهت سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی قابل درک می‌شود.

بنابراین ضروری است که بررسی ماتریالیستی از تاریخ با تمامی ظواهر ایده‌آلیستی پویا گردد و کلیت جامعه‌ی طبقاتی، یعنی زیربنا، نهادها و روبناهای آن‌را به بند نقد درون‌ذاتی منفی و چالش عملی بکشد. به این ترتیب، دگرگونی‌های تاریخی به عنوان حاصل تضادهای درون‌ذاتی ماتریالیستی و آگاهی ایده‌آلیستی از این تضادها عریان می‌گردند و جنبه‌های مادی و معنوی نبرد طبقاتی و تشکیل دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" روشن می‌شوند. فقط از این طریق ممکن می‌گردد که محقق به یک شیوه‌ی بررسی دانشی از تاریخ، یعنی روش ماتریالیستی و دیالکتیکی دست بیابد و سازمان‌دهی درونی کلیت یک جامعه را در تکامل، تکوین، تحکیم، تضاد، تحول و زوالش به صورت میانگین ایده‌آل مناسبات واقعی در تئوری خویش بازتاب دهد. روشن است که این شیوه‌ی بررسی از تئوری‌های توطئه که از تحلیل عوامل عینی و ذهنی جامعه طفره رفته و عوامل بیرونی را در روند تحولات اجتماعی مسلط می‌شمارند و همچنین مباحث تقلیل‌گرا که روبناها را به اشکال ظاهری زیست مادی خلاصه می‌کنند و نقش زیست معنوی را در تشکیل نهاد و دگرگونی زیست اجتماعی حاشیه‌ای می‌انگارند، فاصله می‌گیرد. به بیان دیگر، در این‌جا اشکال ظاهری یک جامعه هم‌چنین واقعیت تلقی می‌شوند و بخصوص زمانی که آن‌ها پس از تشکیل نهاد نه تنها شکل بخصوص دولت را جهت سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی موجه می‌سازند بلکه همچنین بر زمینه‌ی مادی زیست اجتماعی واکنش می‌کنند.

^{۲۸} Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost), S. ۷۹۹f

نتیجه:

به گمان من استفاده از شیوه‌ی نقد و اندیشیدن انتقادی مارکس جهت بررسی تاریخ فرهنگی ایران به ما کمک می‌کند که از جامعه‌ی سنتی و دولت دینی کشور سهرزدایی کنیم. به این ترتیب، تولید یک تئوری ماتریالیستی - دیالکتیکی از تاریخ و کلیت جامعه‌ی طبقاتی، یعنی زیست مادی، زیست معنوی و زیست ساختاری کشور ممکن می‌گردد. البته این تئوری انتقادی است و اگر مدون و فراگیر شود، در روند تحولات سیاسی کشور یک نقش سازنده ایفا می‌کند. به این معنی که تئوری انتقادی نه تنها کلیت شئون اقتدار اسلامی را، یعنی ماهیت اقتصادی سرمایه‌داری را بنا بر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی و شکل بخصوص سیاسی - ایدئولوژیک نظام اسلامی را با استناد به حقوق جهان‌شمول طبیعی به بند نقد درون‌ذاتی می‌کشد بلکه ایده‌ی سرنگونی جمهوری اسلامی (عامل ذهنی) را با انگیزه‌ی تحقق آن (عامل عینی) در هم می‌آمیزد و شرایط عملی انقلاب اجتماعی در ایران را مهیا می‌سازد. به بیان دیگر، تئوری انتقادی از یک سو به اسلامیان اعلام جرم می‌کند و از سوی دیگر ایده‌ی دین‌زدایی از کلیت جامعه را با انگیزه‌های جنبش مدرن کارگری کشور پیوند می‌دهد. هم‌زمان تئوری انتقادی منجر به شناخت و درک تاریخ فرهنگی کشور می‌شود. در واقعیت کسی که با یک تئوری انتقادی از حوزه‌ی مبارزاتی‌اش بیگانه است، هم‌چنین با تاریخ و فرهنگ خود و یا بهتر، با خودش بیگانه است. یکی از وظایف دیگر تئوری انتقادی نیز مشخصاً فراروی از همین بیگانگی خودکرده است زیرا "مارکسیست‌های ایرانی" را با شئون اسلام زدگی‌شان مواجه کرده آن‌ها را از خودشان می‌هراساند و بیزار می‌کند. به بیان دیگر، وظیفه‌ی تئوری انتقادی نه توجیه شرایط تاریخی و فرهنگی و تحولات اجتناب‌ناپذیر در کشور بلکه روشنگری درباره‌ی تاریخ و فرهنگ، درباره‌ی فعالیت و چشم‌انداز و درباره‌ی نبرد و آرزوهای خود ما است که به مقوله‌ی خودآگاهی "مارکسیست‌های ایرانی" مضمون می‌دهد.

البته فراگیری تئوری انتقادی نتایج متفاوت دیگری نیز دارد. از آن‌جا که تئوری انتقادی نتیجه‌ی یک نقد مدرن از تاریخ و فرهنگ مبارزات طبقاتی و جامعه‌ی سنتی و دولت دینی کشور است، در نتیجه نه تنها تشکیل یک فرهنگ سیاسی مدرن و تدوین یک فلسفه‌ی عملی نوین را برای مبارزات طبقاتی ممکن می‌سازد بلکه در برابر اشکال متفاوت "مارکسیسم سنتی" مستقر شده و تجمعات فرقه‌ای و نهادهای سنتی جنبش کارگری در کشور و در تبعید را نیز به چالش می‌کشد. به این ترتیب، ممکن می‌گردد که از بطن تاریخ فرهنگی و مبارزات طبقاتی کشور یک هژمونی گفتمانی شکل بگیرد و بر خلاف ائتلاف‌های احساسی و هواداری‌های فرقه‌ای موجود، مرحمی بر زخم بحران نظری و پراکندگی عملی "مارکسیست‌های ایرانی" بگذارد و سرانجام بخشی از فعالان جنبش کارگری - سوسیالیستی کشور را به شکل مدرن حزبی آن متشکل سازد.

منابع:

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

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Grundlinien der Philosophie des Rechtes, in: Werke, Bd. ۷, Frankfurt am Main, §۲۵۸ Zusatz

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): Jenauer Schriften (1801-1807), in: Werke, Bd. 2, Frankfurt am Main
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): Phänomenologie des Geistes, in: Werke, Bd. 3, Frankfurt am Main
- Honneth, Axel (1992): Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main
- Marx, Karl (1977): Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. 257ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1982): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW, Bd. 23, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1977): Auszüge aus James Mills Buch, in: MEW, Ergänzungsband I, S. 44ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1977): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: MEW, Ergänzungsband I, S. 47ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1977): Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. 257ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1982): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, in: MEW, Bd. 23, Berlin (ost)
- Marx, Karl (1975): Briefe aus dem Deutsch-Französischen Jahrbuch, in: MEW, Bd. 1, S. 337ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1975): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. 1, S. 378ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1982): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW, Bd. 23, Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (1956): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, S. 9ff. Berlin (ost)
- Marx, Karl (1979): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW Bd. 13, S. 6ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1957): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261 – 313), in: MEW Bd. 1, S. 203ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1957): Rechtfertigung des ++ - Korrespondenten von der Mosel, in: MEW, Bd. 1, S. 172ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1957): Die Verhandlung des 6. rheinischen Landtages, in: MEW, Bd. 1, S. 28ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (1957): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261 – 313), in: MEW Bd. 1, S. 203ff., Berlin (ost).

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

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff. Berlin (ost)

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

فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): زبان دینی و سلطه‌ی طبقاتی - نقدی بر گفتمان "مارکسیست‌های ایرانی" پیرامون نقش "اسلام و سیاست"، در آرمان و اندیشه جلد دوم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): نقدی بر مثبت‌گرایی مارکسیستی و فلسفه‌ی عمل نزد آنتونیو گرامشی، در آرمان و اندیشه، جلد دوم، برلین، صفحه‌ی ۸۳ ادامه

فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): نقدی بر فلسفه‌ی عمل در "مارکسیسم ایرانی" و دلایل شکست جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایران، در آرمان و اندیشه، برلین، جلد دوم

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 (۲۰۰۸): مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوژه‌ی تاریخی" در تئوری انتقادی، در آرمان و اندیشه، جلد ششم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، برلین، صفحه‌ی ۱۲۱