

تحقق پراکسیس بمتابیه‌ی آزادی و بنیاد انسان (در پرتو نقد مارکس بر مدرنیته)

علی فتوتیان*
مجید موحدمجد**
سعید زاهدزاهدانی***

چکیده

بحث از آزادی، امکان و لوازم تحقق آن یک امر فلسفی است. یکی از مسائل مهم مدرنیته نیز بحث درباره آزادی انسان است. معنای آزادی در طول تاریخ مدرنیته دستخوش تغییر و تحولات بسیاری شده است اما می‌توان گفت ملاک محوری آزادی انسان در مدرنیته نوعی خودتعیین‌بخشی انسان است؛ البته خود این ملاک نیز تغییر و تقریرهای مختلفی به خود دیده است. طرح آزادی در اندیشه مارکس با تحقق پراکسیس و ظهور انسان اجتماعی امکان‌پذیر می‌شود؛ انسانی که معنای زندگی را در خود تحقق‌بخشی و در قالب کار یافته است. از نظر مارکس ظهور پراکسیس غایت آزادی و تاریخ بوده و روایت تاریخ چیزی جز عمل آفرینش انسان نیست، پس ظهور پراکسیس با ظهور جامعه و تنها در وجهی اجتماعی امکان‌پذیر است.

کلیدواژه‌ها: مارکس، پراکسیس، آزادی، مدرنیته، جامعه‌شناسی.

* دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز (salmanf.lr85@gmail.com).

** استاد جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز.

*** دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه شیراز.

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۰۹).

مقدمه

مسأله‌ی مدرنیته از بدو تاسیس با تمام فراز و فرودها و جدلهای پیرامونش هنوز ادامه دارد و یکی از مسائل اساسی جامعه‌شناسی بشمار می‌آید. رخداد و تاسیس علوم انسانی بطور عام و جامعه‌شناسی بطور خاص، نوعی چرخش در مدرنیته بود، در حالی که وقایعی نظیر انقلاب کبیر فرانسه، انقلاب صنعتی انگلستان، استقلال کشورهای مختلف و تشکیل ملت‌ها و پدید آمدن دولت‌های مستقلی که حافظ منافع ملتشان بودند، وضعیتی را ترسیم می‌کرد که گویی بشر به اوج رفاه و سعادت و در اوج آن، پس از قرن‌ها به آزادی نائل شده است. اما گذر زمان در واقعیت خلاف آن را نشان می‌داد؛ مصادره‌ی انقلاب کبیر فرانسه توسط روبسپیر، رشد توأمان فقر و ثروت و افزایش کمی طبقه‌ی کارگر و سانسور و عدم اجازه‌ی آزادی بیان، در قالب سانسور دولت‌های وقت اروپا، سرکوب اعتراضات کارگران، شکست کمون پاریس و... متفکران قرن نوزدهم را به تامل جدی‌تری پیرامون آزادی بشر و نقش صورت‌های نوین ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در تحقق یا عدم تحقق آزادی بشر واداشت.

اگر در مدرنیته قرن هجدهم تا اوایل قرن نوزدهم انسان مدرن خود را در خرد تمام و کمال می‌یافت و تحقق بهشت زمینی را وعده می‌داد، با این حال وضعیت شهرهای اروپایی که در بطن و اوج تحولات جدید بود، به واقع خلاف آن را نشان می‌داد. در چنین فضایی بود که متفکرین این دوره در باب تمدن، انسان، آزادی او و معنایی که انسان به زندگی‌اش نسبت می‌داد، به طرح مباحثی پرداختند. یکی از مهمترین متفکرین این دوره کارل مارکس است. بی‌شک کمتر کسی به اندازه‌ی مارکس، مسائل قرن نوزدهم و چالش‌ها و بحران‌های مدرنیته را درک کرده است و

شاید هم به همین دلیل است که هنوز مسائل و چالش‌ها و مسائل مارکس مورد توجه قانونی است.

مشهور است که نظام اندیشه‌ی مارکس و مارکسیسم در کنار اگزیستانسیالیسم و کیرکگارد و از سوی دیگر طرح نیهیلیسم از جانب نیچه سه نقد بزرگی است که در قرن نوزدهم و قبل از تعیین و استقرار مدرنیته، مدرنیته را به چالش کشیدند و از آن عبور کردند، مقاله‌ی حاضر تلاش می‌کند تا نشان دهد که از بین سه قرائت مشهور قرن نوزدهم، نقد مارکس و نظام اندیشه‌ی وی نه تنها عبور از مدرنیته نبود بلکه مارکس همچون اسلاف مدرنش در پی تحقق آزادی بود، اگر مارکس در کتاب‌های خود در وجهی اجتماعی به نقد سرمایه‌داری می‌پردازد و یا به نقد فلاسفه ماقبل خود اهتمام دارد، این مهم به دلیل عدم تحقق آزادی و ناقص بودن فهم پیشینیان از آزادی است. مارکس تحقق آزادی را در ظهور پراکسیس و آزادی کار انسانی می‌یابد، کاری که ذاتاً اجتماعی است.

۱. تاملی در باب معنای آزادی در ایدئالیسم

آنچه از نوشته‌های مارکس از دوره‌ی جوانی هویدا است درگیری او با نظام هگل و ایدئالیسم آلمان و نقد دیدگاه هگل در این باب است.^۱ اگر بخواهیم مراد و جایگاه آزادی در اندیشه مارکس را دریابیم، در ابتدا بایستی نگاهی به مسأله‌ی آزادی در ایدئالیسم بیندازیم و در این بین تاکید ما بر دو فیلسوف شهیر آن خواهد بود یعنی کانت و هگل.

۱. ر.ک: مارکس، ۱۳۹۴، «دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی» ترجمه حسن مرتضوی، انتشارات آشتیان، تهران؛ ص ۲۲۵-۲۶۱.

کانت در مقاله ای که در پاسخ به پرسش «روشنگری چیست؟»^۱ در سال ۱۷۸۴ منتشر کرد، ماهیت روشنگری را با آزادی و رهایی انسان از نابالغی و صغارتی که خود بر خویش روا داشته... و غلبه بر ناتوانی در به کار گرفتن فهم خود، بدون راهنمایی هیچ غیری، یکی می‌داند. (kant, 1989: 54-60). کانت موضع خود را در قبال این مسئله که خروج از نابالغی چگونه ممکن است، کاملاً روشن توضیح می‌دهد که برای روشنگری‌ای از این نوع تنها چیزی که لازم است، آزادی است. مضمون اصلی کتاب «نقد عقل محض» کانت این است که از این به بعد انسان برای درک اشیاء باید صرفاً به خود و قوای انتقادی خود متکی باشد. برای تحقق چنین چیزی عقل باید تنها ادعای «فهم و درک نسبت به چیزی را داشته باشد که آن را مطابق طرحی از آن خودش ایجاد کرده باشد و نباید اجازه دهد که در حصار طبیعت محبوس بماند - آنگونه که پیش از این محبوس مانده بود - بلکه باید خودش راه را به واسطه احکام و قضایایی که بر قوانین ثابت بنا شده اند، نشان دهد و این گونه طبیعت را وادار کند تا پاسخگوی سوالاتی شود که خود عقل تعیینشان کرده است». (کانت، ۱۳۶۲: B Xiii) این عقل برای تحقق خودش نیازمند آزادی است. (همان: A738/B766)

این تغییر نسبت اشیاء با اندیشه انسانی چیزی است که کانت از آن به انقلاب کپرنیکی در اندیشه تعبیر می‌کند. در تفکر مدرن دیگر اندیشه تابع اشیاء و ضرورت ذاتی آن‌ها نیست، بلکه این اشیاء هستند که تابع اندیشه و تناسبات درونی آن می‌شوند. تفکر جدید سراسر مبتنی بر پیش‌روی نهادن^۲ و وضع کردن اشیاء بر طبق اصول و

1. What is Enlightenment?

2. Representation

تناسبات خود فکر است.

عقل در دوره مدرن در ذات و حقیقت خودش عین آزادی است نه اینکه شأن و وصفش آزادی باشد. این عقل مثل گذشته کشف ضرورت نمی‌کند، بلکه ضرورت را ایجاد می‌کند و اشیاء و حقایق جهان را بر طبق تعینات ضروری درونی خود، وضع و اعتبار می‌کند. اگر ضرورت و قاعده و قانونی در جهان می‌یابیم، همگی ناشی از عقل است و نه ذات و طبیعت اشیاء.

«در کانت تعریفی نیز از آزادی عملی وجود دارد؛ علاوه بر ساحت نظر، در ساحت عمل نیز این عقل که همان آزادی است حضور دارد. در حیطة عمل، آزادی معمولاً به صورت آزادی انتخاب به معنای عدم وجود مانع و محدودیت برای انتخاب و اعمال دلخواه اراده، فهمیده می‌شود. اما چه چیزی باعث می‌شود من یک گزینه را از بین تمامی گزینه‌های ممکن انتخاب کنم؟ پیش از پاسخ باید دقت داشت که اساساً گزینه برای من و در نسبت با من است که معنای خود را به مثابه گزینه‌ای پیش روی من خواهد داشت. اهمیت و اولویت هر گزینه نیز بر اساس اولویتی که معنای هر گزینه برای من و در نسبت با وضعیت من دارد، معین می‌شود. این اولویت نیز بر اساس دستور العملی است که خود برای عمل خود برگزیده‌ام. اما علت برگزیدن یک دستور العمل، خود من به مثابه فاعل آزاد هستم؛ چرا که در غیر این صورت دیگر فاعلی آزاد نخواهم بود. پس خود من علت انتخاب دستورها و عمل بر طبق آن‌ها هستم و چیزی از خارج مرا وادار به این کارها نمی‌کند. پس ما انسان‌ها به عنوان فاعل‌هایی آزاد، بر اساس دستورها و قواعد عمل می‌کنیم. موجودی که طبق قاعده و قانون عمل نکند و فقط اتفاقی و تصادفی عمل کند، اصلاً آزاد نیست؛ پس آزادی یعنی

عمل کردن بر اساس قاعده و قانون. این بدان معناست که فاعل‌ها هرگز صرفاً در پی ارضای ساده و طبیعی امیال خود نیستند، بلکه در پی تحقق دستورهایی هستند که خود پیش روی خود نهاده‌اند و در چارچوب همین دستورهایی منتخب است که امیال معنا پیدا می‌کنند» (پینکارد، ۱۳۹۵؛ ۳۴۳).

کانت با توجه به همین نکته بیان می‌کند که آزادی حقیقی، تنها زمانی محقق می‌شود که قواعد و دستورهایی عمل، از جانب خودمان و نه امر دیگری تعیین شود. بر اساس همین معنا کانت نشان داد که شبیه انقلاب کپرنیکی در ساحت اندیشه، در ساحت عمل نیز هنجاری که اراده بر اساس آن متعین می‌شود، نه بر اساس معیار بیرونی مربوط به ذات آنچه با آن روبه‌رو هستیم، بلکه بر اساس معیارهای خود عقل باید مشخص شود. بنابراین گزینش در نهایت باید بر اساس طرحی از جانب خود عقل و بر طبق اقتضائات درونی که از آن نشأت گرفته باشد، صورت گیرد نه اینکه اجازه دهیم تا اراده‌مان بر اساس امری بیرونی متعین گردد. قواعد و دستورهایی عمل نیز بر اساس همین طرح مشخص می‌شوند. بنابراین آزادی در واقع در صورتی محقق می‌شود که اولاً اراده بر طبق قاعده و قانون و ثانیاً بر طبق قانونی خودنهاده متعین گردد. اینجاست که می‌توان از تلقی عمیق‌تری از آزادی عمل سخن گفت که همان خودتعیین‌بخشی است؛ آزادی‌ای که موجد ضرورت و قانون است.

اما در اندیشه هگل بحث تحقق آزادی با تبدیل انسان به سوژه‌ی تاریخ‌مند ادامه می‌یابد. از منظر هگل آزادی کانتی هنوز تحقق کامل نیافته است. از منظر وی نومن(شی فی نفسه) در کانت، آخرین حصار جوهرینی بود که در مقابل سوژه خودانگیخته و آزاد کانت مقاومت می‌کرد. هگل با امتداد سخن کانت که زمان را متعلق

فاهمه‌ی ناب و در نتیجه علیت را در فهم ناب در بستر زمان می دانست، معتقد است که «چیزی که در تجربه نباشد، دانسته نخواهد شد.» اما مراد از تجربه، آن است که امری -از درون- آشکار، و موجب این احساس شود که حقیقت دارد؛ «چونان حقیقتی ابدی از درون آشکار شده، و بسان امری مقدس ملکه و متعلق اعتقاد شده باشد. زیرا تجربه عبارت است از اینکه محتوا -و این محتوا که روح است- بالقوه جوهر است و از اینرو موضوع آگاهی است» (Hegel, 1999: 727-728). اما این جوهر که روح است، فرایند شدن آن چیزی است که خود بالقوه‌ی آن است، و در حقیقت، تنها در سایه‌ی این شدن -شدن‌ای که در خود بازتاب می‌یابد و در خود خویش تامل یا رویت دارد- روح است. روح -فی نفسه- خود آن حرکتی است که شناختن است؛ تحول از بالقوه‌بودن به فعلیت است؛ تبدیل جوهر به سوژه؛ موضوع آگاهی به خودآگاهی، یعنی؛ به موضوعی که با رفع خود، مفهوم شده است. این حرکت از روح، آغاز و به روح پایان می‌یابد. به عبارت دیگر، از انسان آغاز و به انسان باز می‌گردد و در بازگشت نهایی به خویشتن است که سوژه سوژه می‌شود و آزادی مطلق انسان ظهور می‌یابد (چاووشی، ۱۴۰۰: ۴۳)

۲. نقد هگل‌یان جوان بر هگل

هگل جمله‌ی معروفی دارد با این عنوان که: «هرآنچه عقلانی است، واقعی است و هرآنچه واقعی است، عقلانی است» (Hegel, 1977: 328)، اما واقعیت قرن نوزدهم آزادی بشر را به هیچ وجه ترسیم نمی‌کرد، در نتیجه خردی که غایتش تحقق آزادی بود، در مقام واقع هنوز رخ نداده است.

از منظر متفکران منتقد هگل، جمله‌ی دوم عبارت فوق هنوز محقق نشده است لذا

یا بایستی دیالکتیک هگلی هنوز ادامه یابد چرا که بر اساس امر واقعی، آزادی (پایان آگاهی و رسیدن به خودآگاهی) هنوز محقق نشده است (چرا که واقعیت موجود هنوز سرشار از فقر و تبعیض و عدم تحقق آزادی بشر است و تاریخ هنوز به سرانجام نرسیده است) و یا آزادی در معنی راستینش در خرد محقق نمی‌شود و نیاز است تا بار دیگر انسان و مجموعه‌ی قوایش مورد بازاندیشی قرار گیرد. در وضعیت قرن نوزدهم و اتفاقات و وقایعی که در بستر سیاسی و اجتماعی آن قرن رخ داده بود، تحقق آزادی رخ نداده بود و از این رو مارکس و متفکرین این دوره، عمده‌ی انتقادات خود را به این دوره وارد کردند و از آن‌جا که غایت مدرنیته در اندیشه‌ی هگل تحقق می‌یافت، انتقادات متوجه نظام هگلی شد.

مارکس نیز، مشکل عدم تحقق آزادی را در جامعه‌ی آن روز، در بنیاد فلسفه‌ی هگل می‌دید، چرا که از نظر آنان هسته و ماهیت اصلی تفکر هگل نیز به نحو مفهومی^۱ سیر انجیل و مسیحیت است. به عقیده هگل، نفس محتوای مسیحیت با محتوای فلسفه‌اش برابر است، هر چند صورت هر یک از آن‌ها متفاوت است. اختلاف صوری اختلاف میان باز نمود^۲ و مفهوم است (لویت، ۱۳۸۶: ۱۸۴). بنابراین در ورای فلاسفه‌ی مدرن و در راس آن هگل هنوز انسان اسیر مجردات دیگری است و گویی در آن‌ها مستهلک است، انسان هنوز به مقام آزادی دست نیافته است. یکی از مهمترین کسانی که بر مارکس و وجه الاهیاتی تفکر مارکس تاثیر داشت، فوئرباخ بود، فوئرباخ در فقرات آغازین کتاب *اصول فلسفه‌ی آینده*، ایدئالیسم آلمان و در راس آن فلسفه‌ی

1. Begriff

2. Vorstellung

هگل را نوع دیگری از الاهیات می‌داند که هنوز مانع رهایی و آزادی بشر می‌شود:
«ایده‌آلیسم مطلق چیزی جز خرد تحقق یافته‌ی خداشناسی لاینیتزی نیست، چیزی
جز خرد محض نیست که بصورت نظام‌مند آشکار گشته است و تمامی حسیات چیزها
را زدوده و آن‌ها را به خرد و تفکر محض تبدیل می‌کند عاری از هر امر بیگانه که تنها با
خود بسان ذات تمامی ذوات سر و کار دارد» (فوئرباخ، ۱۳۹۶: ۱۸)

منظور فوئرباخ از نقد اندیشه‌ی هگل نقد کل فلسفه است، کل اندیشه‌ی مدرن از
یک اندیشه پیروی کرده‌اند و آن اینکه تمام آن‌ها تبیین مسیحیت بوده‌اند و در تمام
این‌ها مساله اساسی، دین و مسیحیت است. در دوره‌ی مدرن یعنی بعد از قرون وسطی
یک امر ماورا الطبیعی بعنوان محور فلسفه وجود دارد. در دکارت جوهر اول خداست
و بعد اندیشه است! جوهر امتداد، شان رتبی‌اش از خدا پایین‌تر است. مونا در
لایب‌نیتس در بعد ذاتی مجرد و آسمانی است. مونا مطلق ذات الاهی است. اسپینوزا
نیز جوهر مطلق را که حال در صفات است، برای انسان غیر قابل شناخت می‌داند، در
کانت نومن و فنومن از هم جداست و نومن اگر نبود امکان فنومن نیست و در نتیجه
نوعی قدرت ماورا الطبیعه حضور دارد. روان مطلق در هگل بهنگام تنزل و هبوط،
طبیعت می‌شود و روان مطلق را تنها در حیث پدیدارها می‌توان فهمید، پس در نتیجه
تحقق انسان و طبیعت مشروط به تحقق مطلق است:

«بنابراین اگر ما این ایده را متحقق سازیم، یعنی اگر ما آن چیزی را که در
خداشناسی یک نظریه است به کنش درآوریم، پس ما جهان را همچون محصول آگو
خواهیم داشت (فیخته) یا حداقل آن چنان که برای ما ظاهر می‌شود و ما از آن
می‌فهمیم، به مثابه محصول و ادراک فهم خودمان (کانت). طبیعت از قوانین امکان

تجربه به صورت کلی استنتاج می‌شود... ادراک قوانین خود را به صورت پیشینی از طبیعت اخذ نمی‌کند بلکه این قوانین را بر طبیعت تجویز می‌کند. ایده آلیسم کانتی که در آن چیزها مطابق خرداند و نه خرد مطابق با چیزها چیزی جز تحقق مفهوم خداشناسانه خرد الهی نیست خردی که به وسیله ی چیزها تعیین نمی‌شود بلکه برعکس چیزها را تعیین می‌کند» (همان: ۳۴)

در فلسفه، طبیعت و انسان همیشه تنزل رتبه داشته است. در مسیحیت ذات خداوند و در دوره ی مدرن آگاهی، هگل هم بنحوی تبیین مسیحیت دارد. فوئرباخ در کتاب ذات مسیحیت به نقد این الگو می‌پردازد. در ذات مسیحیت فوئرباخ معتقد است یک تفاوت اساسی بین انسان و حیوان است و آن دین است. انسان موجود دین‌دار است اما حیوان دین‌دار نیست، اما دین چیست؟ دین عبارت است از آگاهی. این تفسیر جدید از دین است که هرچند دیگر به سیاق آگوستینی حقیقتش غیب و تمنای وصال غیب نیست اما آگاهی بعنوان امر بیرونی هنوز ظهور دارد. فوئرباخ برای حل این معضل معتقد است حس را باید بثابه سوژه لحاظ کنیم و در تمام تاریخ فلسفه غفلت فیلسوفان، عدم چنین لحاظی است و ماتریالیسم در معنای فوئرباخی درست در همین معنا خلاصه می‌شود یعنی اصالت حس. در واقع توجه فوئرباخ به این مهم است که خود انسان نوعی، خود انسان فردی را در خود می‌بلعد و ما تصور می‌کنیم این خود نوعی غیر از خود فردی است. پس کل مابعدالطبیعه دچار توهم است از این حیث که خود نوعی انسان را در واقعیتی موهوم غیر از خودش جعل می‌کند و بی‌کرانگی او را به امر موهوم دیگری نسبت می‌دهد. حتی هگل و کانت و کل فلسفه دچار چنین توهمی هستند. دستاورد بزرگ فوئرباخ برای مارکس، توجه به این مهم است که انسان

در وجود نوع خودش نامتناهی است و زمانی که پی به نوعیت خودش می‌برد در واقع پی به نامتناهیت خودش برده‌است. اما این نامتناهیت نه در اندیشه‌ی نوعی بشر بلکه کل ابعاد وجودی او را دربر می‌گیرد:

«... به هیچ‌روی تنها با اندیشه نیست که انسان از حیوان جدا می‌شود بلکه کل وجود انسان است که انسان را از حیوان متمایز می‌کند... این آزادی تنها به خاطر داشتن یک استعداد خاص نیست، نه اراده و نه در استعداد خاص اندیشیدن که خرد خوانده می‌شود. این آزادی، این جهان‌شمول بودن در کل وجود انسان است»
(همان: ۸۰-۸۳)

۳. نقد مارکس بر هگل

مارکس هم به تبع از فوئرباخ معتقد است که مدرنیته هنوز محقق نشده است انسان هم تاکنون اسیر مجردات است و هنوز به آزادی دست نیافته است. مارکس در واقع انسان دوران خود را اسیر متافیزیکی می‌دانست که فرجامش جانور منزوی و تنهایی است که فقط در پی منافع و بهره‌ی خویش تکاپو می‌کند و در نتیجه فهم نادرستی از آزادی دارد. مارکس از فوئرباخ بدرستی آموخته بود که چنین بیان نادرستی در مفهوم آگاهی در ایده‌آلیسم ریشه دارد و مقام آزادی در انسان به ساحت کل وجودی او باز می‌گردد و از این حیث در ریشه‌یابی واژه‌ی آگاهی دست به ابداع فیلولوژیستی^۱ می‌زند.

۱. این دانش را ما در فارسی فقه‌اللغه می‌نامیم. فیلولوژی دانش مطالعه‌ی نوشته در منابع تاریخی، با توجه به ترکیب جنبه‌های ادبی، تاریخی، و زبان‌شناختی آن است. فیلولوژی کلاسیک به دانش فیلولوژی یونانی، لاتین، و سانسکریت گفته می‌شود. فیلولوژی کلاسیک پیش از فیلولوژی، و در زمان انسان‌گرایی دوران نوزایش اروپا، شکل گرفت، اما بعدها با فیلولوژی زبان‌های اروپایی (آلمانی، سلتی، اسلاوی، و دیگرها) و زبان‌های ناروپایی (سانسکریت، فارسی، عربی، چینی، و دیگرها) ادغام شد. مطالعات هند-اروپایی به فیلولوژی زبان‌های هند-اروپایی و مطالعات تطبیقی گفته می‌شود. در واقع وقتی عالم جدیدی در اروپا رخ داد متفکرین این دوره همانند سایر ادوار دست به ابداعات و تفسیرهای نو و تازه‌ای از لغات بمنظور درک شرایط تاریخی و اجتماعی متون بر اساس روش هرمنوتیکی خود زدند.

مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* تعریف جدید خود را از لفظ بووستاین^۱ چنین بیان می‌دارد:

«آگاهی (das bewusstsein) هرگز نمی‌تواند چیزی جز وجود (هستی) آگاهمند (das bewusster Sein) باشد» (Marx, 1976: 5/ 36).

مارکس در این عبارت می‌گوید آگاهی یعنی هستی آگاهمند، بنابراین آگاهی امری مجرد، انتزاعی و یکتا نیست و آگاهی همواره در درون کل بسیط دیگری معنا می‌یابد یعنی آگاهی بمعنای آگاه‌شدن از و در معنا می‌یابد. بنابراین در نزد مارکس برخلاف تمام اسلاف متفکرین مدرن بنیاد آزادی دیگر آگاهی و خودآگاهی نیست بلکه آگاهی در وجودی محقق می‌شود که آگاه‌بودن از چیزی است.

بر این اساس مارکس در رساله‌ی دکتری خود که رساله‌ی آزادی است، مدعی می‌شود که می‌خواهد گره‌ی ناگشوده‌ای در تاریخ فلسفه - یکسان پنداشتن فیزیک دموکریت و اپیکور - را بگشاید. در تاریخ فلسفه از ابتدا این نظر رایج بود که فیزیک دموکریت و اپیکور در اساس تفاوتی با هم ندارند؛ اپیکور به بازنویسی نظرات دموکریت پرداخته و اگر این جا و آنجا هم به ظاهر تفاوت‌هایی وجود دارد ناشی از نکته‌پردازی‌های دلبخواهانه‌ی اپیکور است تا نظرات خود را از آرای دموکریت متمایز نشان دهد. مارکس هر چند به مبانی مشترک فیزیک دموکریت و اپیکور توجه دارد اما اپیکور و دموکریت را نهایت متعلق به دو مکتب مهم در تاریخ اندیشه‌ی فلسفی یونانی می‌داند: یکی حلقه‌ی فلسفه رواقی، اپیکوری، شک‌گرا و دیگری حلقه‌ای با نام عمومی تفکر اسکندرانی (راک‌مور، ۱۳۸۴: ۸۵-۸۶).

1. Bewusstsein

اما سوال این است که چه تفاوت برجسته‌ای میان فلسفه‌ی اپیکور و دموکریتوس قرار دارد که از نظر مارکس حائز اهمیت است؟

دموکریت معتقد بود در جهان طبیعت چیزی جز اتم و خلا وجود ندارد. او برای اتم‌ها ذات یکسانی قائل بود و در عین حال از نظر او اتم‌ها در اندازه و شکل و وضع و ترتیب (یعنی ترتیب ترکیب اتم‌ها) از هم متمایز می‌شوند. از نظر دموکریت، از آن‌جا که اتم هستی مطلق و ابدی است و همه چیز از اتم تشکیل شده است پس در جهان نه چیزی خلق و نه نابود می‌شود؛ بلکه همه چیز هست و تغییر می‌یابد. دموکریت برای حرکت اتم‌ها و تغییر در ترکیب آنان با یکدیگر، طرح یا هدفی از پیش قائل نیست. او این حرکت و تغییر را ناشی از ضرورت صرف می‌داند. به همین دلیل مطابق نظریه‌ی اتمی او، با دانستن موقعیت، سرعت و جهت اتم می‌توان آینده‌ی حرکت اتم را با قطعیت پیش‌بینی کرد. همین طرز تلقی چون به متافیزیک دموکریت کشیده شود نتیجه‌ای جز این به دست نمی‌آید که زندگی انسان در ضرورت مطلق و سرنوشت و تقدیر خدشه‌ناپذیر است. (عبادیان و قاضی مرادی، ۱۳۹۱: ۱۰-۱۱)

اما هرچند بنیاد فیزیک اپیکور بر فیزیک دموکریت استوار است اما در نظریه‌ی اتمی دست کم در مورد وضعیت اتم‌ها و حرکت آن در فلسفه‌ی اپیکور متفاوت است و همین مورد مهم بنظر مارکس چرخشی ماهوی را در بنیاد متافیزیکی‌اش رقم خواهد زد.

یکی از مهمترین تفاوت‌ها ماهیت مستقل اتم در ساختار ماده است که از نظر اپیکور نوعی آزادی را برای او در بستر ماده به ارمغان خواهد آورد. اپیکور علاوه بر شکل و اندازه برای اتم‌ها، وزن قائل شد و آن را عامل اولیه‌ی حرکت اتم در خلا معرفی کرد. به این معنی که اتم به واسطه‌ی وزن خود در خط حرکت سقوطی در

مسیر مستقیم دارد. حرکتی با سرعت ثابت که برآمده‌ی ذات طبیعی خود اتم بوده و هیچ علت و ضرورتی در خارج از هستی اتم ندارد. اما اگر اتم فقط چنین حرکتی داشته باشد که به واسطه‌ی فقط وزن، حرکت دیگری برای آن متصور نیست - برخورد اتم‌ها با یکدیگر و بنابراین خلق اشیا و پدیده‌های طبیعت ناممکن می‌شود. از این رو منطقی‌تر است که حرکت دیگری وجود داشته باشد که اپیکور آن را انحراف اتم از مسیر مستقیم می‌داند. (همانجا)

اپیکور معتقد است که حرکت انحرافی اتم‌ها از مسیر مستقیم سقوطی، حرکتی خود به خودی و تصادفی است که در مکان و زمان نامشخصی روی می‌دهد و باعث تلاقی و دفع اتم‌ها نسبت به یکدیگر می‌شود. این حرکتی است که علت معینی ندارد. با قائل شدن به تصادفی بودن این حرکت، اپیکور عنصر تصادف را وارد توضیح جهان طبیعی کرده و جبرگرایی تام و بی‌خدشه‌ی دموکریت را نفی می‌کند.

استوار داشتن بنیان متافیزیک اپیکور بر فیزیکی او و به ویژه حرکت انحراف اتم از مسیر مستقیم، مارکس را به این نتیجه می‌رساند که تمام فلسفه‌ی اپیکور متأثر از همین حرکت بوده و این حرکت، هر قلمروی از فلسفه‌ی او را البته متناسب با ویژگی‌های خاص همان قلمرو، تعیین می‌بخشد. مارکس به این علت بر اپیکور تاکید می‌کند تا به ما تذکر دهد که از رفتار اشیا می‌توان به وضع آنان پی برد. در فلسفه‌ی اپیکور این حرکت از جمله معرف و تعیین‌بخش فردیت انتزاعی است که در هر قلمروی، از خود اتم تا هستی خدایان، بروز می‌یابد. در مورد خود اتم، فردیت انتزاعی، برای خود بودن محض است که اگر در کلیت بروز نیابد و فقط با یک شیوه‌ی معین هستی - حرکت در مسیر مستقیم - تعیین یابد، نقض و نفی می‌شود. فردیت محض اتم در نفی هر

شیوه‌ی هستی متعین شده توسط هستی دیگر، تحقق می‌یابد. از این لحاظ اتم در کلیت، در برای خود بودن محض است که می‌تواند به عنوان هستی مستقل، بدون آن که شیوه‌ی هستی‌اش محض با واسطه‌ی هستی دیگری تعین یابد، در ارتباط با دیگر اتم‌ها قرار گرفته و جهان طبیعی را خلق کند.

با تعمیم چنین نگاهی بر زندگی انسان در می‌یابیم که انسان در مسیری که از شیوه‌ی هستی مبتنی بر طبیعت صرف خود انحراف می‌جوید، زاده‌ی طبیعت بودن خود را از دست می‌دهد و در ارتباط با هستی دیگری قرار می‌گیرد. اما این ارتباط در مرحله‌ی انحراف جستن از زاده‌ی طبیعت بودن یا طبیعی بودن صرف، با این شرط ممکن می‌شود که هستی دیگری که او خودش با آن ارتباط دارد وجود متفاوتی نباشد. اما انسان تا به چنین جایگاهی برسد، باید در خودش، هستی نسبی خود را یعنی قدرت اشتیاق و توانایی فقط طبیعی بودن را از سر گذرانده باشد. تحقق این امر، همان آگاه بودن و شدن انسان است. ارتباط انسان با هستی انسانی دیگر به معنای آگاه‌شدن انسان است. بعبارت دیگر تحقق هستی آگاه‌شده‌ی انسان فقط در ارتباط انسان با هستی دیگری ممکن است (همان: ۲۰-۲۱).

اما این فراگذشتن از طبیعی بودن انسان چگونه رخ می‌دهد؟ مارکس پاسخ می‌دهد از طریق انحراف غیر مستقیم، پس بنیاد طبیعت و تکامل آن بر صیوریت حاصل از انحراف اتم از مسیر مستقیم استوار است و در نتیجه بنیاد طبیعت آن به آن در بستر همین انحراف و حرکت اتم استوار است البته حرکتی که برای هر اتم در قلمرو معینی بسته به شرائط زمانی و مکانی خودش رخ می‌دهد. در نتیجه قوام انسان بمثابه وجود نوعی و از جمله آگاه‌مندی او بر حرکت و عمل استوار است که البته این حرکت بر

اساس هستی دیگر اتم‌ها متعین می‌شود، عملی آزادانه که البته در بستر ضرورت طبیعت رخ می‌دهد و اصولاً در پرتو چنین عملی است که آگاه‌بودن از غیر معنا می‌یابد و آگاهی ظهور می‌کند. اما وجه این عمل چیست و این عمل اصولاً در چه بستری معنا و مفهوم می‌یابد و به آگاه‌بودگی انسان منجر می‌شود؟

مارکس در تزه‌ای درباره‌ی فوئرباخ بنیاد متافیزیکی نظر خودش را بنحو موجز بیان می‌دارد (ابتدا در تز ششم فوئرباخ پرده از موجود نوعی انسانی با نقد فوئرباخ و منظورش از آن برمی‌دارد:

«فوئرباخ ماهیت مذهبی را به ماهیت انسانی تاویل می‌کند اما ماهیت انسانی چیزی انتزاعی هر فرد جداگانه نیست. ماهیت انسانی در واقعیت خود مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی است» (مارکس و انگلس، ۱۳۷۷: ۷۳۵)

و در تز هفتم چنین ابراز می‌دارد که:

«باین جهت، فوئرباخ نمی‌بیند که احساس مذهبی خود محصول اجتماعی است و فرد تجربیدی که مورد تحلیل اوست، در واقعیت امر به شکل اجتماعی معینی متعلق است». (همانجا)

پس نوعیت انسان در نزد مارکس تنها در جامعه و در بستر روابط اجتماعی و کار انسانی وجهی اجتماعی می‌یابد که غایت آن امری است که به پراکسیس تعبیر می‌کنیم. نظر مارکس تاکید بر این ایده است که آدمیان اساساً یا ذاتاً به نوع خود مرتبند زیرا آدمی حیوان اجتماعی است، حیوانی است که با کسانی از نوع خود زندگی می‌کند و بقایش در زندگی کردن و کارکردن با آنان به صورت نوعی رابطه، همکاری است. وی سرانجام در تز هشتم درباره‌ی فوئرباخ بنیاد انسان در پرتو وجود

نوعی را چنین بیان می‌دارد:

«کل زندگی اجتماعی انسان اساسا امر پراتیک است. کلیه‌ی رازورزی‌هایی که تئوری را به عرفان می‌کشاند، حل معقولانه‌ی خود را در پراکسیس انسانی و درک این پراکسیس می‌داند» (همان: ۷۲۵-۷۲۶)

بنابراین آن کل وجودی انسان که حتی آگاهی در آن نزد مارکس به هستی آگاه شده مبدل می‌شود چیزی نیز جز پراکسیس نیست و تحقق پراکسیس هم یعنی انسان اجتماعی و رخداد جامعه در کمونیسیم. در مارکس بنیاد آزادی در انسان زمانی رخ می‌دهد که پراکسیس در ساحت انسانی ظهور کند.

از لحاظ مارکس، اصطلاح گتونگزویزن^۱ که به معنی ذات انسانی تلقی می‌شود بایستی غالبا معادل با گمیشن^۲ به معنای اجتماع یا سوسایتی^۳ به معنای جامعه تعبیر شود. (وود، ۱۳۹۱: ۸۴)

در واقع سرچشمه‌ی برداشت مارکس از آزادی برخلاف فیلسوفان تاریخ و در راس آن هگل دیگر در نسبت با آگاهی تعریف نمی‌شود بلکه آزادی در نسبت با هستی زنده و فعال در جامعه یعنی انسان اجتماعی و تولید کننده معنا می‌یابد تازه در این مرحله است که انسان که خود صورت برتر طبیعت بود با طبیعت و هستی متحد می‌بیند و آنجا آزادی انسان در رسیدن او به پراکسیس و ظهور پراکسیس محقق می‌شود:

«کارگر نمود سوپژکتیو این واقعیت است که سرمایه، انسانی است که یکسره خود را

-
1. Gattungswesen
 2. Geminshen
 3. Society

از دست داده است، چنان‌که سرمایه نمود ابژکتیو این واقعیت است که کار، انسانی است که یکسره خود را از دست داده‌است». (همان: ۱۴۵)

در این عبارت مهم مارکس دو نکته‌ی اساسی را می‌گوید اولاً از وحدت کار و طبیعت (=سرمایه) می‌گوید چرا که اگر بپذیریم بنیاد انسان بر قوای تولید وی در وجه کار استوار است هرآن‌چه که در تولید بشکل کالا در می‌آید در واقع سرمایه است پس سرمایه و انسان دو روی یک سکه‌اند و در هنگام صحبت از ماتریالیسم در معنای مارکس باید از شرائطی سخن گفت که به انسان اجازه‌ی تولید در قالب کار را می‌دهد و فضایی است که انرژی و محرک قوای تولید انسان است مارکس همه‌ی این امور را سرمایه می‌خواند. از این حیث بنیاد طبیعت و ماتریال چیزی نیست جز سرمایه و همه‌ی تولید انسان در شکل کالا در قالب سرمایه متولد می‌شود. در نتیجه ماتریالیسم در بستر تاریخ در معنای مارکس روایت همین نسبت کار و سرمایه و ترسیم جداافتادگی این دو است تا رسیدن به پراکسیس که انسان با طبیعت و سرمایه وحدت می‌یابد.

مارکس در تعریف سرمایه می‌نویسد:

«سرمایه نیروی اجتماعی بیگانه‌شده‌ی مستقلی است که به مثابه‌ی شیء^۱ در برابر جامعه ایستاده است» (Marx & Engels, 1975: 3/ 725-726) منظور از شیء در اینجا امر نامتعیین است که انسان آن را جدا افتاده‌ی از خویشتن خویش می‌یابد و متوجه این امر نیست که سرمایه، با کار اوست که معین و بشکل کالا در می‌آید. این تغییر و تحولات در بستر تولید و روابط تولید متکامل می‌شوند. در نظریه‌ی مارکس آنچه در آن از همه

1. Sache

اصلی تر و مهم تر است، تحلیل تطورات سرمایه و اصل بودن سرمایه بعنوان بنیاد اقتصاد در تمامی ادوار است:

«مالکیت ارضی بدون سرمایه، مرده‌ای بیش نیست. پیروزی متمدنانه‌ی مالکیت منقول دقیقاً آشکار کرد که کار انسان و نه اشیا مرده سرچشمه‌ی ثروت است» (مارکس، ۱۳۹۴: ۱۵۲) و همچنین استفاده از این تحلیل اقتصادی به منزله‌ی کلیدی برای فهم تحولات جامعه در بستر تاریخ در کل است:

«تفاوت بین سرمایه و زمین، بین بهره و رانت ارضی و تمایز بین هر دوی آن‌ها با مزد، صنعت و کشاورزی، تفاوت بین مالکیت خصوصی منقول و نامنقول ناشی از ماهیت چیزها نیست بلکه تفاوتی است تاریخی مرحله‌ای تثبیت شده در شکل‌گیری و رشد تضاد بین سرمایه و کار» (مارکس، ۱۳۹۴: ۱۴۹)

بنابراین حرکت تاریخ مسیر جداافتادگی انسان و کار خودش از سرمایه است. انسان‌ای که با کار خود امور را ارزشمند می‌کند و کالا را بشکل سرمایه درمی‌آورد و از بستر چنین تحولی خود نیز متحول می‌شود:

«در تقابل صنعت با مالکیت ارضی نامنقول، صرفاً شیوه‌ای که در آن صنعت ابتدا پدیدار شد، و تقابل آن با کشاورزی که در چارچوب آن صنعت رشد کرد، بیان می‌شود. این تفاوت بین صنعت و کشاورزی به عنوان نوع خاصی کار، تا زمانی تفاوتی بنیادی، مهم و حیات بخش باقی خواهد ماند که صنعت (زندگی شهری) در تقابل با مالکیت ارضی زندگی اشرافی (فئودالی) رشد کند، و مشخصه‌های فئودالی ضد خویش را در شکل انحصار، صنعت پیشه‌واری، اصناف و رسته‌ها به دوش بکشد. با توجه به این شکل‌ها، کار هنوز واجد معنایی ظاهراً اجتماعی، معنای کمونته‌ی راستین است و هنوز به مرحله‌ی بی‌اعتنایی به محتوایش، مرحله‌ی برای خود بودگی کاملش

یعنی نادیده گرفتن تمام هستی‌های دیگر و از این رو سرمایه‌ی آزادشده، نرسیده است. اما تکامل ضروری کار همانا صنعت آزادشده و قائم به ذات، و سرمایه‌ی آزاد شده است» (همانجا)

بنا به آنچه گفته شد در می‌یابیم که انسان فوئرباخی در طبیعت منفعل است و طبیعت و ابژه‌های حسی او لایتغیر و ثابت‌اند. در اینجا طبیعت دیگر بر انسان مقدم می‌شود، انسان اسیر طبیعت است و در چنین مبنایی از ماتریالیسم می‌توان از ترجمه‌ی ماتریالیسم به ماده‌گرایی استفاده کرد اما مارکس خود منتقد این نوع ماتریالیسم است، در ماتریالیسم فوئرباخی دیگر دیالکتیک و صیوروت معنایی ندارد. در نگاه ماتریالیسم مارکس این انسان نیست که مقهور طبیعت و ابژه‌های حسی خود است هرچند که در هر مرحله‌ی تاریخ بنا بر شرائط محدود و براساس عمل و طرح‌های گذشته بسمت تحقق آزادی خود از دل ضرورت‌ها پیش می‌رود و این ضرورت و توجه به ضرورت را نبایستی به جبرگرایی در اندیشه‌ی مارکس تعبیر کرد.

انسان در طرح نظری خویش که ناشی از کار و فعالیت گذشته است ابژه‌های حسی خود را می‌سازد و در تحول ابژه خود نیز دگرگون می‌شود. بنابراین غایت ماتریالیسم در بستر تاریخ تحقق پراکسیس است و بنیاد آن تا تحقق کامل بر کار و فعالیت بشری استوار است و معنای ماتریال^۱ نیز اصولاً بایستی در چنین فضایی فهم و درک شود. بعبارت دیگر از نظر مارکس، سوژه در تغییر عالم با پراکسیس تحقق می‌یابد تغییر یعنی پراکسیس در نسبت با عالم. سوژه در توصیف عالم اشکال از خودبیگانه‌ی عمل

1. Material

خودش را توصیف کرده است. انسان دیگر عمل و در معنای دقیق پراکسیس است. تاریخ دیگر تاریخ کار انسان در نسبت با قوای تولید و آفرینش‌گری او و تحقق کالایی است که ریشه در قوای تولید انسان دارد.

اما مساله‌ی دیگری که بایستی در این جا مطرح شود بحثی است در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* است که عنوانش *فئوئرباخ و رویارویی بینش ماتریالیستی و ایدئالیستی* است. در این مقاله از رویارویی ایده و ماتریال صحبت شده است اما منظور مارکس از این تقابل همان طور که در بالا ذکر شد تقابل امر ثابت در مقابل تغییر و صیوروت است و نه تقدم عین بر ذهن.

دلیل این که مارکس آموزه‌ی خود را به این طریق توضیح می‌دهد آن است که این آموزه قصد دارد آن روابط یا «اشکال» اجتماعی را که مردم فعالیت‌های تولیدی را در قالب آن‌ها انجام می‌دهند برحسب محتوا (یا ماتریالی) ای تبیین کند که درون آن اشکال جای دارد - برحسب «آنچه [افراد] تولید می‌کنند و چگونگی تولیدشان». تا حدی که انگیزه این باشد، طبیعت و ماتریال در ماتریالیسم تاریخی باید نه با «ذهن» یا «روح» بلکه با «شکل» (اجتماعی) مقابله شود، و ابدأً دلیلی ندارد که ماتریالیسم را به هیچ دیدگاه خاصی درباره‌ی «تقدم» هستی بر اندیشه یا «تقدم» طبیعت بر روح مربوط سازیم. (وود، ۱۳۹۱: ۳۰۷)، بنابراین تاکید مارکس بر پراکسیس و رفع توأمان ماتریالیسم مکانیکی و سوبیه‌ی فعال ایدئالیسم در مارکس را باید در این فقرات از کتاب *ایدئولوژی بعنوان تفسیر ماتریالیسم در نظر بگیریم*. ماتریالیسم فعال مارکس نه ایدئالیسم هگلی است و نه ماتریالیسم مکانیکی (قرن هجدهمی و فئوئرباخ) که

بخواهیم از دو رویکرد ماتریالیسم و ایدئالیسم در تاریخ نام ببریم، در واقع از منظر مارکس در هر مرحله از تاریخ فیلسوفان در تفسیر جهان بعلت غفلت از کار از ایده‌ی طبیعت که شکل روبنای از کار و تولید است، بحث کرده‌اند در حالیکه بحث بر سر تغییر جهان است:

«فلاسفه فقط دنیا را باشکال گوناگون تعبیر و تفسیر کرده‌اند و حال آن‌که مطلب بر سر تغییر دادن آن‌هاست» (مارکس و انگلس، ۱۳۷۷: ۷۲۶)

بنیاد ماتریالیسم مارکس بر کار و فعالیت قصدمند انسانی استوار است که در نهایت به پراکسیس ختم می‌شود. بعبارت دیگر سوژه در فعل خودش به خودش تحقق می‌دهد، مارکس قائل به پراکسیس است اما پراکسیس تاکنون رخ نداده‌است و ماتریالیسم فعال مارکس در بستر تاریخ دنبال توصیف تمام آن‌چه در تاریخ متافیزیک بعنوان شکل بیگانه شده‌ی کار^۱ است. بر اساس چنین تفسیری، انسان هم دچار شکل خودبیگانه شده‌ی تقدم عمل بر نظر و تقدم نظر بر عمل قرار گرفته‌است. در واقع در کل تاریخ متافیزیک بعلت غفلت انسان از پراکسیس یا انسان اسیر مفاهیم ثابت و انتزاعی اندیشه در مواجهه‌ی با طبیعت قرار گرفته‌است و یا خود را اسیر طبیعت یافته‌است. بعبارت دیگر ماتریالیسم فعال در نزد مارکس هم حیث طبیعی دارد و هم حیث آگاهی. حیث طبیعی، ساخت و صورتبندی انرژی‌ها و امکان‌های برآمده‌ی از اوست و حیث آگاهی نیروهای مولده و مناسبات تولید در قالب پراکسیس است. مناسبات تولید

1. The Enfremdete Arbeit

حيث مالکيت و لوازم اين مالکيت است. مالکيت ابزار و ثروت و ديگر انسان ها، بر چه اساسي شکل مي گيرد ابزارها بين افراد جامعه چه کساني حکمراني مي کنند و روابط بر اساس اين نوع مالکيت شکل مي گيرد.

نتیجه‌گیری

مارکس تصریح دارد که تمامی آلام و رنج‌های انسان بر مبنای کار او در قالب تولید رخ می‌دهد، بنابراین انسان شور و رنجش و تمامی ابعاد وجودی‌اش را در کار خود می‌یابد و تمامی ابژه‌های انسانی نیز در خدمت کار اوست. اما کار انسان در نسبت با کار دیگران و همکاری آنان شکل می‌گیرد. از منظر مارکس در فلسفه‌ی اپیکور این حرکت اتم‌هاست که در برخورد با اتم‌های دیگر، هستی خود را می‌یابند و پی به نوعیت خود می‌برند. بر این اساس نظر مارکس تاکید بر این ایده است که آدمیان ذاتاً به نوع خود مرتبط‌اند زیرا آدمی طبیعتاً حیوان گله‌ای با حیوان اجتماعی است، حیوانی است که با کسانی از نوع خود زندگی می‌کند و بقایش در زندگی کردن و کار کردن با آنان به صورت نوعی رابطه همکاری است. این خصیصه همکاری از نظر مارکس به تمام جوامع تعلق دارد، و به هر صورت در جامعه سرمایه داری قوی‌تر است تا در هر جامعه پیشین. ایدئولوژی‌های فردگرایانه ممکن است روابط اجتماعی سرمایه داری را مخفی یا تحریف کنند، ولی نمی‌توانند آن‌ها را نادیده گیرند. به همین دلیل مارکس در تز دهم ماهیت ماتریالیسم خود را با جامعه و تحقق جامعه پیوند می‌زند. بنیاد علوم به جای آن‌که فلسفه و تفسیر عالم بر مبنای آگاهی و مقولات فاهمه باشد بایستی علمی باشد که مناسبات انسانی و وجه تولیدی کنش او و نیز روابط حاکم بر آن را در قالب اجتماع و جامعه توضیح دهد؛ این علم چیزی نیست جز جامعه‌شناسی. از این حیث نزد مارکس راس‌العلوم جامعه‌شناسی است و رسالت این علم تغییر جهان و آگاه کردن آدمیان برای ظهور پراکسیس و تحقق جامعه‌ی انسانی شده است.

بنابراین آگاهی و به تبع آن آزادی، همان‌طور که اسلاف مارکس اذعان داشتند امری ثابت نیست بلکه با تحولات اجتماعی دستخوش تغییر است و این تغییر الی‌الابد ادامه دارد اگر هم مارکس صحبت از جامعه‌ی کمونیستی می‌کند، آن‌جا پراکسیس و

ظهور اجتماعی واقعی کار رخ داده است اما این جمله بمعنی ثابت دیدن آگاهی انسان نیست تازه در تحقق کمونیسم است که انسان پی به پراکسیس بعنوان بنیاد خود برده است و آن به آن در شرائط آزاد خود به تولید و خودآفرینش گری اش در قالب تولید ادامه می‌دهد اما در آن جامعه که انسانیت انسان تنها با ظهور پراکسیس در تحقق جامعه رخ می‌دهد، بعبارت دیگر تنها در متن و زمینه اجتماعی است که عینیت و ذهنیت، معنویت و ماده‌گرایی، پویایی و ایستایی از متناقض بودن باز می‌ایستند و از این رو چنین تناقضاتی وجود نخواهند داشت. حل تضادهای نظری تنها از راه‌های عملی و قدرت عمل انسان امکان پذیر است. بنابراین، حل آنها به هیچ وجه وظیفه صرف معرفت نیست، بلکه وظیفه واقعی زندگی است، وظیفه‌ای که فلسفه دقیقاً به سبب آنکه آن را مساله‌ای صرفاً نظری دید نتوانست به انجام رساند.

پس معنای واقعی آزادی نزد مارکس، خودتحقق‌بخشی توانایی‌های خودش در قالب تولید و کار است و زمانی که هیچ مرجع بیرونی مانع کار او نشود او جدای از خویشتن و در نتیجه بیگانه از کارش و توانایی‌هایش نیست. بنابراین آزادی بمثابه بنیاد انسان در مارکس عین پراکسیس است؛ در نزد مارکس حرکت تاریخ کار و تمتع او از کار است و زمانی که انسان از کار خودش متمتع نیست، تاریخ حرکت می‌کند یعنی تاریخ ظهور کار یگانه شده‌ی انسان است یعنی کاری که با تمتع همراه نیست، اما انسان در کجا خویشتن را می‌یابد؟ به نحوی در تولد جامعه‌شناسی (در تحقق کمونیسم) یعنی جایی که انسان، انسان را توضیح می‌دهد و این توضیح نه بر اساس مشیت الهی و یا امر بیرونی بلکه توسط خودش و برای خودش. در نزد مارکس جامعه‌شناسی چیزی نیست جز تاریخ تحولات اجتماعی در گذر زمان، وظیفه‌ی جامعه‌شناسی نیز نقد هر امری که مناسبات انسان را به امری غیر از خود جامعه ارجاع دهد، است و تنها در بستر انسان اجتماعی شده و توضیح مناسبات اجتماعی است که آزادی بطور واقعی رخ می‌دهد.

منابع

۱. بینکارد، تری (۱۳۹۵) **فلسفه آلمانی** (میراث ایدئالیسم ۱۷۶۰-۱۸۶۰)، ترجمه ندا قطروی، انتشارات ققنوس، تهران.
۲. چاووشی، محمد تقی (دردست انتشار / ۱۴۰۰) **پدیدارشناسی روح بمثابة ادب انسان غربی**، روزگاران، تهران.
۳. راک مور، تام (۱۳۸۴). **مارکس پس از مارکسیسم**، ترجمه شهرام خواجهیان، انتشارات بازتاب نگار، تهران.
۴. فوئرباخ، لودویگ (۱۳۹۶) **اصول فلسفه آینده**، ترجمه امین قضایی، انتشارات آگاه، تهران.
۵. قاضی مرادی، حسن؛ عبادیان، محمود (۱۳۹۱) **مقدمه‌ی رساله‌ی دکتری مارکس (اختلاف بین فلسفه‌ی دموکریتوس و اپیکور)** نشر دات، تهران.
۶. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲) **سنجش خرد ناب**، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۷. لویت، کارل (۱۳۸۶) **از هگل تا نیچه** (انقلاب در اندیشه سده نوزدهم)، ترجمه حسن مرتضوی، نیکا، مشهد.
۸. مارکس، کارل (۱۳۹۴) **دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی**، ترجمه حسن مرتضوی، انتشارات آشتیان، تهران.
۹. مارکس، کارل؛ انگلس، فردریش (۱۳۷۷) **ایدئولوژی آلمانی**، ترجمه تیرداد نیکی، شرکت پژوهشی پیام پیروز، تهران.
۱۰. وود، آلن (۱۳۹۱) **کارل مارکس**، ترجمه شهناز مسمی پرست، انتشارات ققنوس، تهران.

11. Hegel.G.W.F. (1977) **The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy**, Prepared and edited by: H.S.Harris and Walter Cerf. State University of New York Press.

12. Hegel.G.W.F. (1999) **lectures on the History of Philosophy**, Trans: E.S.Haldane. In

three volumes. Thoemes Press.

13. Kant Immanuel (1989) <**An Answer to the Question: What is Enlightenment?**> in:
Reiss H ,1989,Kant's Political Writing,Cambridge.
14. Marx, Karl(1976). A Critique of Political Economy, volume 1. Trans. Fernbach.
London
15. Marx Karl, Engles Friedrich (1975) **Selected Correspondence**, Moscow: Progress
Publisher