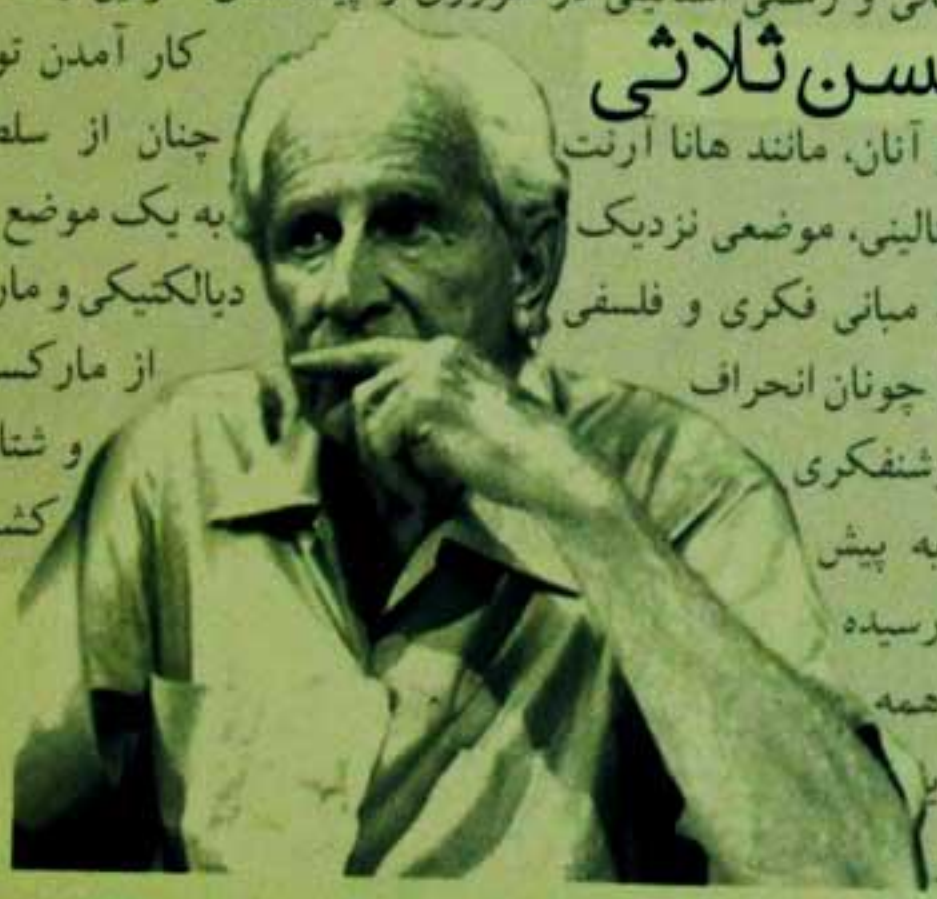
tarikhema.org

هربرت مارکوزه

خرد و انقلاب

ترجمهٔ محسن ثلاثی



mardegar.tarikhema.org

tarikhema.ir

بس که اشاره شود که او از آن
چپگرایی بود که پس از چیرگی
ایالات متحد مهاجرت کرده و د
اجتماعی فرانکفورت را ادامه دادند
بیشترشان از مارکسیست‌های توه
کار آمدن توتالیتاریسم نازیستی د
چنان از سلطه مرگبار و اخت
به یک موضع
دیالکتیکی و مارکسیستی خود کما
از مارکسیسم راستین پنداشت
و شتابزده جهان
کشید که سطح

معرفی مارکوزه همین
ه از فیلسوفان آلمانی
یسم بر آن کشور، به
جا مکتب فلسفی -
سوفان این مکتب،
وده‌یی بودند که از یک سوی، از مارکسیسم سازمانی و رسمی استالینی در شوروی و پیامدهای خونین و ضدانسانی آن در وحشت
اده و از سوی دیگر، از روی
رشان، شرمنده و سرخورده شده بودند. برخی از آنان، مانند هانا آرنت
ینی رمیدند که در انتقاد از مارکسیسم رسمی استالینی، موضعی نزدیک
د مارکسیستی را در پیش گرفتند. اما مارکوزه به مبانی فکری و فلسفی
وفادار ماند و استالینیسم را چونان انحراف
رکوزه در ایالات متحد به فرهنگ مصرفی و ضد روشنفکری
رمایه داری پیشرفته حمله برد و این نظریه را به پیش
ولید و تکنولوژی و رشد اقتصادی آمریکا تا بدانجا رسیده
ست که هم‌اکنون می‌تواند با کمترین مقدار کار، همه
سایل تغذیه و رفاه شهروندانش را فراهم سازد. پس، این
جامعه میازی به این همه تلاش شبانه‌روزی ندارد و

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

هربرت مارکوزه

خرد و انقلاب

ترجمهٔ محسن ثلاثی

mandegar.tarikhema.org

tarikhema.ir

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

مارکوزه، هربرت، ۱۸۹۸ - ۱۹۷۹. Herbert Marcuse. 1898-1979.
خرد و انقلاب / هربرت مارکوزه؛ ترجمهٔ محسن ثلاثی - تهران : نشر ثالث، ۱۳۸۸.
۴۶۴ ص. (مجموعهٔ فلسفه و علوم اجتماعی)
عنوان اصلی: Reason and Revolution
شابک ۲ - ۳۳۲ - ۳۸۰ - ۹۶۴ - ۹۷۸ ISBN 978-964-380-332-2
۱. فلسفهٔ هگل ۲. جامعه‌شناسی شناخت، ثلاثی، محسن، ۱۳۲۴ - ، مترجم.
۲ م ۸ ف / ۲۹۳۹ B ۱۹۳

دفتر مرکزی: خیابان کریمخان زند/ بین ایرانشهر و ماهشهر/ پ ۱۵۰/ طبقه چهارم/ تلفن: ۸۸۳۰۲۲۳۷
فروشگاه: خیابان کریمخان زند / بین ایرانشهر و ماهشهر / پ ۱۲۸ / تلفن: ۷-۸۸۳۲۵۳۷۶

Herbert Marcuse

Reason and Revolution

Routledge and kegan paul, London, 1973.

■ خرد و انقلاب

● هربرت مارکوزه ● ترجمهٔ محسن ثلاثی ● ناشر: نشر ثالث
● مجموعهٔ فلسفه و علوم اجتماعی ● دبیر مجموعه: علیرضا جاوید
● چاپ اول: ۱۳۸۸ / ۲۰۰۰ نسخه
● چاپ: رهنما ● صحافی: صفحه‌پرداز

● کلیه حقوق چاپ محفوظ و متعلق به نشر ثالث است

● شابک ۲ - ۳۳۲ - ۳۸۰ - ۹۶۴ - ۹۷۸ ISBN 978-964-380-332-2
● سایت اینترنتی: WWW.Salesspub.ir پست الکترونیکی: Info@Salesspub.ir
● قیمت: ۹۰۰۰ تومان

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.org
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فهرست

یادداشت مترجم بر ویراست دوم ۷
یادداشت مترجم بر ویراست سوم ۱۳
پیش‌گفتار ۱۵

بخش نخست: بنیادهای فلسفهٔ هگل ۱۹
مقدمه ۲۱
زمینهٔ تاریخی و اجتماعی ۲۱
زمینهٔ فلسفی ۳۴
فصل اول: نوشته‌های خداشناختی اولیهٔ هگل ۴۹
فصل دوم: به سوی دستگاه فلسفی ۶۳
نخستین نوشته‌های فلسفی ۶۳
نخستین نوشته‌های سیاسی ۶۹
دستگاه اخلاق ۷۵
فصل سوم: نخستین دستگاه فلسفی هگل ۸۱
منطق ۸۲
فلسفهٔ ذهن ۹۲
فصل چهارم: پدیده‌شناسی ذهن ۱۰۹
فصل پنجم: علم منطق ۱۳۹
فصل ششم: فلسفهٔ سیاسی ۱۸۵

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.org
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فصل هفتم: فلسفهٔ تاریخ ۲۳۵

بخش دوم: پیدایش نظریهٔ اجتماعی ۲۵۹
مقدمه ۲۶۱
از فلسفه تا نظریهٔ اجتماعی ۲۶۱
فصل اول: بنیادهای نظریهٔ دیالکتیکی جامعه ۲۶۹
نفی فلسفه ۲۶۹
کیرکگور ۲۷۳
فویرباخ ۲۷۸
مارکس: کار ازخود بیگانه شده ۲۸۳
لغو کار ۲۹۷
تحلیل فرایند کار ۳۰۳
دیالکتیک مارکس ۳۲۰
فصل دوم: بنیادهای پوزیتیویسم و پیدایش جامعه‌شناسی ۳۲۹
فلسفهٔ اثباتی و فلسفهٔ منفی ۳۲۹
سن سیمون ۳۳۶
فلسفهٔ اثباتی جامعه: اگوست کنت ۳۴۵
فلسفهٔ اثباتی اشتال (فریدریش جولیوس اشتال) ۳۶۴
تبدیل دیالکتیک به جامعه‌شناسی (لورنز فن اشتاین) ۳۷۷

بخش سوم: نتیجه گیری ۳۹۳
پایان هگل‌گرایی ۳۹۵
ایده‌آلیسم نوین بریتانیایی ۳۹۵
تجدیدنظر در دیالکتیک ۴۰۴
هگل‌گرایی فاشیستی ۴۰۷
ناسیونال سوسیالیسم در برابر هگل ۴۱۵
پی‌گفتار تکمیلی ۴۲۵
پی‌گفتار ۴۲۷
کتاب‌شناسی ۴۳۵
نمایه اسامی ۴۴۷
نمایه موضوعی ۴۵۱

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

یادداشت مترجم بر ویراست دوم

هربرت مارکوزه، فیلسوف نومارکسیست و بلندآوازهٔ آلمانی، در جهان و ایران چنان شناخته شده است که نیاز به معرفی کامل او به فارسی‌زبانان نیست. برای آشنایی هر چه بیش‌تر با زندگی و تحول فکری و گرایش‌هایش، به کتاب *هربرت مارکوزه* اثر مک‌اینتایر (ترجمه حمید عنایت از انتشارات خوارزمی) مراجعه شود.

در معرفی مارکوزه همین بس که او از آن دسته از فیلسوفان آلمانی چپگرایی بود که پس از تسلط نازیسم بر آن کشور، به ایالات متحد مهاجرت کرده و در آن‌جا مکتب فلسفی-اجتماعی فرانکفورت را ادامه دادند. بیش‌تر فیلسوفان این مکتب، از مارکسیست‌های توهّم‌زدوده‌ای بودند که از یک سو، از مارکسیسم سازمانی و رسمی استالینی در شوروی و پیامدهای خونین و ضدانسانی آن در وحشت افتاده و از سوی دیگر، از روی کار آمدن توتالیتاریسم نازیستی در کشورشان، شرمنده و سرخورده شده بودند. برخی از آنان، مانند هانا آرنت، چنان از سلطهٔ مرگبار و اختناق استالینی به تنگ آمدند که در انتقاد از مارکسیسم رسمی استالینی، موضعی نزدیک به یک موضع ضدمارکسیستی را پیش گرفتند. اما مارکوزه به مبانی فکری و فلسفی دیالکتیکی و مارکسیستی خود تا حدودی وفادار ماند و استالینیسم را چونان انحراف از مارکسیسم راستین پنداشت.

مارکوزه در ایالات متحد، به فرهنگ مصرفی و ضد روشنفکری و

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

شتابزدهٔ جهان سرمایه‌داری پیشرفته حمله برد و این نظریه را مطرح کرد که سطح تولید وتکنولوژی و رشد اقتصادی امریکا، به‌جایی رسیده است که هم‌اکنون می‌تواند باکم‌ترین مقدار کار، همهٔ وسایل تغذیه و رفاه شهروندانش را فراهم کند. پس، این جامعه نیازی به این همه تلاش شبانه‌روزی ندارد و اگر روابط تولیدی و چگونگی توزیع فراورده‌های صنعتی صورت درستی به خود بگیرند، هر فردی می‌تواند کم‌ترین ساعات روز را به کار تولیدی و بیش‌ترین آن را به برخورداری از مواهب زندگی و سرگرمی‌ها و علایق فرهنگی‌اش اختصاص دهد. این نظریه در جامعهٔ سرمایه‌داری پیشرفته، که به راستی از قدرت گنجایش تولیدی عظیمی برخوردار شده بود، به ویژه در میان روشنفکران که فی‌نفسه از کار تولیدی از خودبیگانه و پرتلاش گریزانند، با استقبال گسترده‌ای روبرو شد؛ تا حدی‌که برای دوره‌ای، مارکوزه را به بُت روشنفکران جوامع صنعتی پیشرفته تبدیل کرد.

این نظریهٔ مارکوزه از دو سرچشمه آب می‌خورد: یکی مفهوم کار ازخودبیگانه مارکس و هگل و دیگری، فرویدیسم. کار ازخودبیگانه، به‌عنوان جوهر تولید کالا در جهان سرمایه‌داری و عامل دلزدگی از فراورده‌های کارش، از سوی مارکس و با الهام از مفهوم کار کلی و انتزاعی هگل، مطرح شده بود. این مفهوم، در متن همین کتاب، یکی از مباحث اصلی را به خود اختصاص می‌دهد. مارکوزه، این مایه را از مارکس گرفت و با آن، به ماهیت کار و بیهودگی تولید بیش از اندازه و غیرضروری در ایالات متحد و جهان سرمایه‌داری پیشرفته تاخت و در واقع، مسابقه برای مصرف هر چه بیش‌تر را به‌عنوان ابزار چیرگی سرمایه، برای روشنفکران امریکا و اروپا فاش کرد. *انسان تک بعدی*[1] مارکوزه، فاجعهٔ انسان مصرف‌کننده و بی‌آرامی است که پیوسته در تلاش است تا بیش‌تر کار و مصرف کند، و لحظه‌ای آرام نمی‌گیرد تا به خود و معنای زندگی و تکاپویش، بیندیشد. او دیگر انسانی متفکر نیست و عشق و آرامش و احساس همبستگی انسانی از زندگی‌اش رخت بر بسته است. اما فروید، تحلیل‌گر عشق سرکوفته، به مارکوزه آموخت که جامعهٔ بشری دیری است که با سرکوبی امیال غریزی و طبیعی انسان‌ها و مهار عشق آزادانه،

---

1. *One Dimensional Man*

pdf.tarikhema.org

mandegar.tarikhema.org

tarikhema.ir

tarikhema.org

پیشرفت داشته است و پیشرفت تمدن بشر به بهای سرکوبی جنسی و مهار کردن کشش جنسی به‌دست آمده است. مارکوزه در کتاب عشق و تمدن[1] با الهام از فروید، این نظریه را مطرح کرد که جامعهٔ پیشرفته با گنجایش تولیدی سترگش، ضرورت سرکوبی میل جنسی را از میان برداشته است، زیرا تا این زمان، لازم بود که انسان کم‌تر عشق ورزد و بیش‌تر کار کند، ولی از این پس، انسان با انجام دادن کم‌ترین مقدار کار، می‌تواند بیش‌ترین نیازهای زندگی‌اش را برآورده سازد و در واقع، می‌تواند و می‌باید بیش‌تر عشق ورزد و کم‌تر کار کند.

کتابی که اکنون ترجمه‌اش پیش روی شماست، برخلاف دو کتاب یاد شده، مارکوزه آن را به ویژه برای دانشگاهیان نوشته و روی سخنش، بیش‌تر با دانشجویان و دانش‌پژوهان فلسفه و جامعه‌شناسی است. این کتاب به نظر مارکوزه، معرفی راستین و بی‌غرضانهٔ فلسفه و منطق دیالکتیکی و دفاع از آن در برابر اندیشمندانی است که مارکس و مارکسیسم را زمینه‌ساز استالینیسم و هگل و هگل‌گرایی را بستر نازیسم پنداشته بودند.

استالینیسم، هولناک‌ترین و آدمکشانه‌ترین رژیم توتالیتر را که تا کنون تاریخ به خود دیده است، در لفافی از مارکسیسم و لنینیسم پوشانیده بود. جهان غرب، به ویژه جامعهٔ امریکا، از جنایات استالینی چنان رمیده بود که تا چندی پیش، از شبح مارکس و مارکسیسم هراسان می‌گریخت. دیری نگذشت که مارکسیسم در دریای خون‌های ریخته شده به‌دست استالین، غرق شد و در جهان خارج از شوروی، به ویژه امریکا، مارکسیسم با استالینیسم خونین پنجه، یکی گرفته شد.

مارکوزه بر آن است که در این اثر نخست با یک استدلال علمی و مطابق با روش‌های پذیرفته‌شدهٔ بحث فلسفی در جهان غرب، فلسفه و منطق دیالیتیکی هگل را به‌عنوان بنیاد فلسفی مارکسیسم، برای خوانندگان تشریح کند و سپس با تجزیه و تحلیل مایه‌های اصلی آثار مارکس، نشان دهد که مارکس از هر گونه جامعه‌پرستی بیزار بود و برای هیچ‌کس این جواز را صادر نکرده بود که افکار و شادکامی و آزادی‌اش را در پیشگاه جامعه قربانی کند. مارکوزه با تأکید بر مضمون‌های عمده و بنیادی آثار مارکس، استدلال می‌کند

---

1. *Eros and Civilization*

pdf.tarikhema.org

mandegar.tarikhema.org

tarikhema.ir

tarikhema.org

که او خواست انسان ازخودبیگانه را از بندِ بندگی روابط تولیدی جامعهٔ سرمایه‌داری رها کند و جامعهٔ نوینی را در نظر داشت که کارکرد اصلی‌اش، آزادسازی فرد و فراهم آوردن بیش‌ترین وسایل شادکامی و بهروزی یکایک اعضایش باشد.

مارکوزه می‌گوید که به نظر مارکس، هر نظامی که در برابر برخورداری و استقلال و آزادی افرادش، کلیتی انتزاعی را قرار دهد و از آنان درخواست کند که از جزییت‌های فردی‌شان در برابر این کلیت صرف‌نظر کنند، مشروعیتی ندارد و افراد آن جامعه نه‌تنها ملزم به فرمانبرداری از آن نیستند بلکه این حق را دارند که در صدد براندازی انقلابی آن نظام برآیند. بیش‌تر کوشش مارکوزه در این کتاب، برای معرفی چهرهٔ انسانی مارکس و مایه‌های فردگرایانهٔ مارکسیسم به کار بسته شده است.

مارکوزه در جهان غرب، به‌عنوان یکی از کارشناسان فلسفهٔ هگل شناخته شده است و بیش‌تر این شهرت از همین کتاب نشئت می‌گیرد. او در این اثر، گذشته از معرفی دقیق هگل و دستگاه فلسفی‌اش، بر آن بود تا برخلاف پنداشت برخی از اندیشمندان، ثابت کند که جوهر تفکر هگلی از نازیسم و فاشیسم و توتالیتاریسم ضد فرهنگی و توده‌ای این دو مکتب بیگانه است و مفهوم آزادی در دستگاه هگل، به حدی جنبهٔ کانونی دارد که او را با هر مکتب آزادی‌کش و اختناق‌آمیز به دشمنی می‌کشاند. به نظر مارکوزه، هگل چنان به آزادی و استقلال فردی پایبند بود که حتی آزادسازی فرد انسانی را به زور روا نمی‌داشت. به نظر هگل، آزادی مفهومی است که انسان نخست باید آن را شناخته و فهمیده و خواسته باشد و سپس برای از آنِ خود ساختن‌اش بکوشد. به نظر مارکوزه، نازیسم و فاشیسم، از فرهنگ ضد روشنفکری و توده‌ای آلمان و ایتالیا سرچشمه می‌گیرد؛ و نه تنها با ایده‌آلیسم آلمانی ارتباطی ندارند، بلکه در بنیاد، با ایده‌آلیسم درخشان آلمانی و چهره‌های برجستهٔ آن، به ویژه هگل، سَر دشمنی دارند.

این اثر را نخستین بار نزدیک به ده سال پیش به فارسی برگردانده و منتشر کردم. گذشت ده سال و تجربه‌اندوزی‌های ناشی از این زمان ده‌ساله، مرا واداشته است که در چاپ دوم به یک تجدید نظر اساسی در ترجمهٔ این کتاب

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

دست‌یازم. در عمل، ابعاد این تجدیدنظر چندان گسترده و همه‌جانبه از کار در آمد که چاره‌ای جز بازنویسی و حروفچینی دوبارهٔ آن نبود. امیدوارم کوشش من در تجدیدنظر این ترجمه، بی‌پاداش نمانده و ترجمهٔ دقیق‌تر، پیراسته‌تر و روان‌تری را به خوانندگان پیشکش کرده باشم.

محسن ثلاثی

تیرماه ۱۳۶۷

mandegar.tarikhema.org

tarikhema.org

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

یادداشت مترجم بر ویراست سوم

در این چاپ، یک‌بار دیگر کتاب از آغاز تا پایان بازخوانی و موارد ابهام با متن اصلی مقایسه و کوشش شده است که این بار کتاب با شفافیت، سلاست و نقایص هر چه کم‌تر به زیور طبع آراسته شود. در این چاپ تلاش کرده‌ایم که هر جملهٔ نامفهوم و هر گونه ابهام و کژتابی در انتقال مفاهیم از زبان مبدأ به مقصد را تا آن‌جا که امکانش بود به جملات قابل فهم‌تر و مفاهیم شسته و رفته‌تر تبدیل کرده و به خواننده اجازه دهیم که با سهولت هرچه بیش‌تر این اثر ذاتاً دشوار فلسفی را بخواند و دریابد. امید است که در این‌کار به توفیق نسبی دست‌یافته باشیم.

محسن ثلاثی

فروردین ۱۳۸۷

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

پیش‌گفتار

محتوای یک کار به‌راستی فلسفی، در گذر زمان، بدون تغییر به‌جای نمی‌ماند. اگر مفاهیم چنین کاری، بر هدف‌ها و مصلحت‌های انسان‌ها اثری بایسته داشته باشد، بنابراین، هر دگرگونی بنیادی در موقعیت تاریخی، باید آن‌ها را وادارد تا تعالیم فلسفی را در پرتو نوینی بازنگری کنند. به زمانهٔ ما، برخاستن فاشیسم: فلسفهٔ هگل را به تفسیر دوباره‌ای فرامی‌خواند. امیدواریم تحلیلی که در این کتاب آورده شده است، نشان دهد که مفاهیم بنیادی هگل، گرایش‌هایی را که به عمل و نظریهٔ فاشیسم کشیده شده‌اند، دشمن می‌دارند.

نخستین بخش کتاب را به بررسی ساختار دستگاه هگلی اختصاص داده‌ایم. ضمناً کوشیده‌ایم تا از بازگویی محض فراتر رفته و آن مضامینی از ایده‌های هگل را روشن سازیم که با تحولات بعدی اندیشهٔ اروپایی، به‌ویژه با نظریهٔ مارکسیستی، همسازند. معیارهای انتقادی و عقلی هگل، به‌ویژه دیالکتیک او، با واقعیت اجتماعی رایج، ناسازگاری پیدا کرده‌اند. به همین دلیل، دستگاه او را به‌خوبی می‌توان به همان نامی که مخالفان معاصر او نامیده‌اند، «فلسفهٔ منفی» خواند. برای خنثی کردن گرایش‌های نابودکنندهٔ فلسفهٔ هگل، یک دهه پس از مرگ او، «فلسفهٔ اثباتی»[1] پیدا شد؛ فلسفه‌ای که بر آن شد تا خرد را فرمانبردار نفوذ واقعیت مستقر گرداند. کشمکشی که میان فلسفهٔ اثباتی و منفی به‌وجود آمد، همچنان که در بخش دوم این کتاب به نمودن آن همت

---

1. positive philosophy

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

گمارده‌ایم، برای فهم ظهور نظریهٔ اجتماعی نوین در اروپا، نشانه‌های بسیاری به‌دست می‌دهد.

هگل، نسبت به محل وقوع[1] افکار و جنبش‌های پیشرو، تیزبین بود. او به روح عقل‌گرای امریکایی در نبرد برای برقراری یک سامان شایستهٔ زندگی، نقش تعیین‌کننده‌ای داده بود و از «پیروزی آینده و عقل‌گرایی به شدت حیاتی ملت امریکا» سخن گفت. از آن‌جا که او بسیار بهتر از منتقدان خود، نیروهایی که آزادی و خرد را تهدید می‌کردند می‌شناخت، و تشخیص می‌داد که این نیروها می‌بایست با آن نظام اجتماعی که اروپا کسب کرده بود بستگی داشته باشند، یک‌باره نگاهش را به فراسوی قارهٔ اروپا، [یعنی] امریکا انداخت و آن را تنها سرزمین آینده خواند.

در کاربرد متن‌های مورد مراجعه، بارها این آزادی را برای خود محفوظ داشتم که هرگاه نیاز بود، ترجمه‌ای انگلیسی از خود بیاورم و ترجمهٔ مترجم را تغییر دهم، بی‌آن‌که یادآور شوم که تغییری انجام گرفته است. اصطلاح‌های هگلی بیش‌تر با معادل‌های انگلیسی گوناگونی برگردانده شده‌اند و من در آن‌جا که یک اصطلاح فنی مطرح بود، کوشیده‌ام تا با آوردن واژهٔ آلمانی، از این اغتشاش پرهیز کنم.

ارائهٔ این بررسی، بدون یاری ادوارد. ام. دیوید[2] ممکن نبود، کسی که سبک نگارش این کتاب با الهام از او صورت گرفته است. در گزینش آن نکاتی که در ارائهٔ آیین هگلی به عامهٔ انگلیسی و امریکایی، می‌بایست یا نمی‌بایست در نظر گرفته شود، از دانشی که او از سنت فلسفیِ انگلیسی و امریکایی داشت یاری گرفتم.

از کمپانی مک‌میلان نیویورک سپاسگزارم که به من اجازه داد تا ترجمه‌های آن کمپانی را از آثار هگل به کار برم و نقل قول کنم و از ناشران ذیل، به‌خاطر اجازه‌ای که در نقل قول انتشارات خود به من داده‌اند سپاسگزارم: از ناشران بین‌المللی[3] و همچنین دوست من فرانتز، ال. نیومان[4]

---

1. locale
2. Edward M. David
3. Longmans, Green and co. Charles. H. Kerr and co., The macmillan co., The viking Press, The weekly Foreign Letter (Lawrence Denis).
4. Franz L. Newman

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

که داشت برای کتاب آینده‌اش دربارهٔ سوسیالیسم ملی، مواد لازم راگردآوری می‌کرد، به‌ویژه دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی پیوسته اندرزم داد. استاد (جورج. اچ. سابین[1]) به اندازه‌ای به من لطف داشت که فصل مربوط به فلسفهٔ حق هگل را خواند و پیشنهادهای ارزشمندی ارائه داد.

به‌ویژه از انتشارات دانشگاه آکسفورد نیویورک سپاسگزارم که مرا به نوشتن این کتاب برانگیخت و در این زمان انتشار آن را به‌عهده گرفت.

هربرت مارکوزه

مؤسسهٔ تحقیقات اجتماعی دانشگاه کلمبیا

نیویورک، مارس ۱۹۴۱

---

1. Gorge H. Sabine

mandegar.tarikhema.org

tarikhema.org

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

mandegar.tarikhema.org

tarikhema.i

بخش نخست

بنیادهای فلسفهٔ هگل

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

مقدمه

زمینهٔ تاریخی و اجتماعی

ایده‌آلیسم آلمانی، نظریهٔ انقلاب فرانسه خوانده شده است. این امر به آن معنی نیست که کانت، فیخته، شلینگ و هگل تفسیری نظری از انقلاب فرانسه به‌دست داده باشند، بلکه آن‌ها فلسفه‌شان را بیش‌تر چونان واکنشی در برابر چالش پیش‌آمده بر اثر انقلاب فرانسه و به منظور تجدید سازمان دولت و جامعه بر یک پایهٔ معقول نوشتند تا نهادهای سیاسی و اجتماعی، با آزادی و مصلحت فرد سازگار شوند. ایده‌آلیست‌های آلمانی، با وجود انتقاد سخت از دورهٔ ارعاب، همگی به انقلاب فرانسه خوش‌آمد گفتند و آن را سپیده‌دم یک عصرنوین خواندند. آن‌ها اصول فلسفی‌شان را به آرمان‌هایی پیوند داده بودند که این انقلاب به پیش کشیده بود.

بدین‌سان، افکار انقلاب فرانسه در کانون دستگاه‌های ایده‌آلیستی نمایان می‌شوند و تا اندازهٔ زیادی، ساختار مفهومی آن‌ها را تعیین می‌کنند. همچنان که ایده‌آلیست‌های آلمانی می‌انگاشتند، انقلاب فرانسه نه تنها استبداد فئودالی را از میان برداشت و نظام سیاسی و اقتصادی طبقهٔ متوسط را به‌جای آن نشاند، بلکه آنچه را که اصلاحات دینی آلمان آغاز کرده بود کامل ساخت و فرد را سرور قائم به ذات زندگی‌اش کرد. پایگاه فرد در جهان و شیوهٔ کار و فراغت او، دیگر به یک اقتدار خارجی بستگی نداشت، بلکه همهٔ این‌ها به فعالیت معقول و آزاد او متکی شد. از آن‌جا که انسان، دوران دراز عدم بلوغ

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

خود را که قربانی نیروهای طبیعی و اجتماعی حاکم بود پشت سر گذاشت، خود موضوع تکامل خودمختار خویش شده بود. از آن پس می‌بایست نبرد با طبیعت و سازمان اجتماعی به وسیلهٔ پیشرفت خود انسان در دانش، هدایت شود. در نتیجه، خرد می‌بایست سازمانبخش جهان شود.

آرمان‌های انقلاب فرانسه، قرارگاه‌شان را در فرایندهای سرمایه‌داری صنعتی یافتند. امپراتوری ناپلئون گرایش‌های ریشه‌ای انقلاب را در خود تحلیل برد و در ضمن، نتایج اقتصادی آن را تثبیت کرد. فیلسوفان فرانسوی این دوره، آزادی صنعتی را به‌عنوان تحقق خرد تعبیر کردند. به‌نظر می‌رسید که تولید روزافزون صنعتی بتواند همهٔ وسایل ضروری را برای برآوردن نیازهای انسانی فراهم کند. در همان هنگام که هگل دستگاه فلسفی‌اش را تکمیل می‌کرد، سن‌سیمون در فرانسه، صنعت را همچون تنها قدرتی که می‌تواند نوع بشر را به جامعه‌ای آزاد و معقول برساند، می‌ستود. [در این میان] فرایند اقتصادی، چونان بنیاد خرد[1] نمایان شده بود.

توسعهٔ اقتصادی در آلمان، از فرانسه و انگلستان بسیار پس‌افتاده بود. طبقهٔ متوسط آلمان که ضعیف و در مناطق گوناگون با مصالح متفاوت پراکنده بود، به سختی می‌توانست اندیشهٔ انقلابی را در سر بپروراند. آن چند مؤسسهٔ صنعتی هم که در آلمان وجود داشتند، همچون جزیره‌های کوچکی در میان نظام پهناور فئودالی بودند. فرد آلمانی در وجود اجتماعی‌اش یا برده بود یا همنوعانش را به بردگی می‌کشید. بنابراین، او به‌عنوان یک موجود اندیشنده، دست‌کم می‌توانست تضاد رقت‌آوری را که در هرجا وجود داشت، با امکانات انسانی‌ای که عصر نوین، آزاد کرده بود، دریابد و به‌عنوان یک شخص اخلاقی می‌توانست در زندگی خصوصی‌اش منزلت و خودمختاری انسانی را نگهدارد. از این‌روست که در همان زمان که انقلاب فرانسه آغاز به اظهار واقعیت آزادی کرده بود، ایده‌آلیسم آلمانی خودش را به تصوری از آن سرگرم می‌داشت. کوشش‌های تاریخی واقعی برای برپا کردن یک جامعه معقول، در این‌جا جایشان را به بحثی فلسفی داده بودند و در فحوای کوشش‌هایی در جهت تکمیل مفهوم خرد نمایان شدند.

---

1. reason

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

مفهوم خرد، در کانون فلسفهٔ هگل جای دارد. او معتقد بود که تفکر فلسفی نباید به چیز دیگری جز خرد بپردازد. تاریخ تنها با خرد سروکار دارد و دولت، همان تحقق خرد است. در هر حال، این عبارت‌ها قابل فهم نخواهند بود، اگر خرد همچنان به‌عنوان یک مفهوم فلسفیِ محض تعبیر شود؛ چراکه مفهوم خرد هگل، دست‌کم در یک صورت ایده‌آلیستی، کوشش‌های اساسی برای برپایی یک سامان معقول و آزادانهٔ زندگی را در خود حفظ کرده است. پرستش خرد از سوی روبسپیر، به‌عنوان هستی برین[1] همتای تجلیل خرد در دستگاه فلسفی هگل است. جان‌کلام فلسفهٔ هگل ساختاری[2] است که مفاهیم آن، [یعنی] آزادی، شناسا (سوژه)[3] و ذهن و صورت معقول[4] از مفهوم خرد برمی‌خیزند. تا در بازگشایی محتوای این مفاهیم توفیقی نیابیم، دستگاه هگل، فلسفه‌ای مبهم به‌نظر خواهد آمد، که در واقع هرگز این‌گونه نبود.

هگل، مفهوم خردش را با تأکید هرچه بیش‌تر به انقلاب فرانسه ارتباط داده بود. انقلاب فرانسه درخواست کرده بود که «هیچ چیزی نباید در یک قانون اساسی معتبر به شمار آید، مگر آن‌که خرد آن را به رسمیت شناخته باشد.»[5] هگل سپس این تفسیر را در سخنرانی‌هایش دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ، تکمیل کرد: «از آن هنگام که خورشید در آسمان استوار شد و سیاره‌ها بر اطراف او گرد آمدند، تا این زمان تصور نشده بود که وجود بشر، در سر، یعنی در فکر او متمرکز است و با الهام از آن، جهانِ واقعیت را می‌سازد. آناکساگوراس[6] نخستین کسی بود که گفت: عقل کل[7] بر جهان حاکم است. اما تا این هنگام انسان به شناخت این اصل نرسیده بود که اندیشه[8] باید بر واقعیت روحی حاکم باشد. این خود یک سرآغاز با شکوه فکری بود. [از این‌رو] همهٔ انسان‌های اندیشنده، در شادی فرارسیدن این دوره سهیم شدند.[9]»

به‌نظر هگل، نقطهٔ عطف تعیین کننده‌ای که تاریخ با انقلاب فرانسه به

---

1. etre suprême
2. structure
3. subject
4. notion
5. Ueber die Verhandlung der Württembergischen Landetände in Schriften zur Politik Rechtsphilosophie, ed. Georg Lasson, Leipzig 1913. p. 198.
6. Anaxagoras
7. nomos
8. thought
9. *Philosophy of History*, trans. J. Sibbree, New York 1899. p. 447.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

خود دید، این بود که انسان به ذهن خود متکی شد و بر این گستاخی ورزید که واقعیت موجود را به معیارهای خرد بسپارد. هگل این تحول نوین را از طریق نشان دادن تضاد میان کاربرد خرد و یک سازگاری غیرانتقادی با شرایط موجود زندگی شرح می‌دهد: «هر آنچه که در نتیجهٔ اندیشیدن به‌دست نیامده باشد، خرد نیست.» انسان به‌جای آن‌که صرفاً افکارش را با سامان موجود و ارزش‌های رایج سازگاری دهد، بر آن شده است تا واقعیت را طبق درخواست‌های تفکر آزاد و معقولش سازمان دهد. انسان، یک موجود اندیشنده است. خرد هرانسان، او را به تشخیص امکاناتش و امکانات جهانش توانا می‌کند. از این‌رو، او در اختیار امور واقع[1] پیرامونش نیست، بلکه می‌تواند این امور را تابع یک معیار عالی‌تر، یعنی تابع معیار خرد سازد. اگر او از خرد پیروی کند، به مفاهیمی دست خواهد یافت که با وضع موجود، متعارض‌اند. او می‌تواند دریابد که تاریخ، نبردی همیشگی برای آزادی است و فردیت انسان، مستلزم این است که دارایی‌ای به‌عنوان وسیلهٔ دستیابی به کمال خویش، در اختیار داشته باشد و این‌که همهٔ انسان‌ها، به یکسان حق دارند که استعدادهای انسانی‌شان را توسعه دهند. حال آن‌که در عمل، بندگی و نابرابری رایج است و بیش‌تر انسان‌ها، به‌هیچ‌وجه آزادی ندارند و از حداقل دارایی محروم هستند. پس، این واقعیت نامعقول باید دگرگون شود تا با خرد سازگار آید. در چنین موردی، سامان اجتماعی موجود باید دستخوش تجدید سازمان شود، خودکامگی و بازمانده‌های فئودالیسم باید از میان برود و به جای آن، رقابت آزاد برقرار شده و برابری قانونی باید برای همه تأمین شود.

به نظر هگل، انقلاب فرانسه قدرت نهایی خرد را بر واقعیت اعلام کرد. او در آن‌جا که می‌گوید: یکی از اصول انقلاب فرانسه این است که اندیشه باید بر واقعیت حاکم شود، در واقع نظر شخصی‌اش را بیان می‌کند. دلالت‌هایی که در این عبارت نهفته‌اند، بیانگر جان کلام فلسفهٔ هگل‌اند که بنابر آن، اندیشه باید بر واقعیت حاکم باشد. آنچه را که انسان بر حق و نیکو می‌انگارد، باید در سازمان عملی زندگی فردی و اجتماعی او تحقق یابد. اندیشیدن در میان افراد، تنوع دارد و اختلاف عقیده‌های فردی که از این میان برمی‌خیزند،

---

1. facts

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نمی‌توانند اصل راهنمایی را برای ایجاد سازمان مشترک زندگی، فراهم کنند. تا انسان مفاهیم و اصول اندیشه را که بر هنجارها و شرایط معتبر دلالت دارند از آنِ خود نسازد، اندیشهٔ او نمی‌تواند ادعای چیرگی بر واقعیت را داشته باشد. هگل همساز با سنت فلسفهٔ غرب، به‌وجود چنین مفاهیم و اصول عینی باور دارد. او، جامعیت این مفاهیم و اصول را خرد می‌نامد.

فیلسوفان دورهٔ روشن‌اندیشی[1] فرانسه و جانشینان انقلابی‌شان، همگی خرد را چون یک نیروی تاریخی عینی می‌پنداشتند که به محض رهایی از بندهای خودکامگی، می‌تواند جهان را به مکانی برای پیشرفت و شادی تبدیل کند. آن‌ها معتقد بودند که «نه نیروی اسلحه، بلکه قدرت خرد است که اصول انقلاب با شکوه ما را بسط خواهد داد.»[2] خرد به‌خاطر قدرتی که در خود دارد، بر نامعقولی اجتماعی پیروز خواهد شد و بساط بیدادگران را برخواهد چید. «همهٔ افسانه‌های جعلی در برابر حقیقت ناپدید خواهند شد و همهٔ نابخردی‌ها، در برابر خرد، سر فرود خواهند آورد.[3]»

این‌که خرد بی‌درنگ در عمل خود را نشان خواهد داد، جزمی[4] است که تاریخ آن را گواهی نکرده است. هگل نیز مانند روبسپیر، به نیروی شکست‌ناپذیر خرد باور داشت:

> آن استعدادی که انسان می‌تواند از آن خود سازد و فراتر از مرگ و تباهی است... می‌تواند دربارهٔ خودش تصمیم بگیرد. این استعداد، خود را به گونهٔ خرد آشکار می‌کند؛ قانونی که می‌سازد، به چیز دیگری وابسته نیست، و نه می‌تواند معیارهایش را از مرجع دیگری در زمین یا آسمان بگیرد.[5]

اما از منظر هگل، خرد نمی‌تواند بر واقعیت حاکم شود، مگر آن‌که خودِ واقعیت، معقول شده باشد. این عقلانیت[6] از طریق ورود شناسا (سوژه) به

---

1. enlightenment
2. Robespierre quoted by Georges Michon, Robespierre et la Guerre révolutionnaire, Paris 1937, p. 134.
3. Robespierre in his report on the cult of the Etre suprême, quoted by albert Mathiez, Autour de Robespierre, Paris 1936, p. 112.
4. dogma
5. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, ed. H. Nohl, Tübingen 1907, p. 89.
6. rationality

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

درون محتوای واقعی طبیعت و تاریخ، امکان‌پذیر است. به این معنا، واقعیت عینی به‌مثابه تحقق نفس شناسا (سوژه) است. همین مفهوم، چکیدهٔ اساسی‌ترین قضیهٔ هگل است، قضیه‌ای که می‌گوید هستی، در ذات خویش همان «شناسا» است.[1] معنای این قضیه را تنها می‌توان از طریق تفسیر منطق هگل دریافت. شرح این قضیه می‌ماند برای بعد؛ در این‌جا تنها به تبیین مقدماتی آن می‌پردازیم.

تصور «جوهر[2] به‌مثابه شناسا»، واقعیت را همچون فرایندی تصور می‌کند که در آن، هر گونه هستی، اتحاد نیروهای متعارض است. اصطلاح «شناسا» (سوژه)، نه‌تنها «خویشتنِ معرفت شناختی»[3] یا وجدان را در بر می‌گیرد، بلکه بر حالتی از وجود، یعنی بر وحدتی در یک فرایند تعارض‌آمیز دلالت می‌کند که فی‌نفسه، توسعه می‌یابد. هر چیزی که وجود دارد، تنها در صورتی «واقعی»[4] است که همچون «خود»،[5] با وجود همهٔ روابط متناقضی که وجودش را می‌سازند، عمل کند. از این‌رو، باید آن را یک نوع «شناسا» دانست که خود را از طریق بازگشودن تناقض‌های ذاتی‌اش به پیش می‌برد. برای مثال، یک سنگ تنها در صورتی همان سنگ است که طی کنش و واکنش با اشیا و فرایندهایی که با او در ارتباط متقابلند، به همان صورت سنگ باقی بماند. سنگ در باران خیس می‌شود، در برابر تبر مقاوم است و پیش از آن‌که متلاشی شود، بار مشخصی را تحمل می‌کند. سنگ بودن، مقاومتی پیوسته است در برابر هرچیزی که بر سنگ کنش دارد و فرایند پیوسته‌ای از «شدن»[6] و سنگ بودن است. باید دانست که «شدن» از سوی سنگ، به‌عنوان شناسای خودآگاه حاصل نمی‌آید. سنگ، در ارتباط متقابل با باران و تبر و بار [عامل] دگرگونی‌اش نیست، زیرا خودش در این دگرگونی نقشی ندارد. از سوی دیگر، یک گیاه، خودش را بازمی‌گشاید و تحول می‌بخشد. یک گیاه، اکنون غنچه و سپس شکوفه نیست، بلکه یک پویش[7] کلی از غنچه، سپس شکوفه تا زوال آن است. این گیاه طی این پویش، خود را می‌سازد و حفظ می‌کند. گیاه، بیش‌تر از

---

1. See Hegel, *Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie, London, The Macmillan Company, NewYork 1910, p. 15.
2. substance
3. Epistemological ego
4. "real"
5. "self"
6. "becoming"
7. movement

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

یک سنگ، حالت «شناسا» (سوژه) را دارد، چرا که مرحله‌های متفاوت تحول یک گیاه، از خود آن برمی‌خیزند. این مراحل، خود «زندگی» او هستند و از بیرون بر او تحمیل نشده‌اند.

گیاه این تحول[1] را «نمی‌فهمد» و آن را به‌عنوان نفس خودش «محقق نمی‌کند». بنابراین، نمی‌تواند دربارهٔ امکانات هست شدن خود تعقل کند. یک چنین «تحقق»،[2] فرایند یک شناسای حقیقی است که تنها با وجود انسان حاصل می‌شود. انسان تنها موجودی است که قدرت تحقق خود را دارد، قدرتی که بتواند در همهٔ فرایندهای شدن، یک شناسای خودتعیین‌کننده باشد. زیرا تنها اوست که فهمی از امکانات و دانشی از «صورت‌های معقول» دارد. وجود حقیقی انسان همان فرایند بالفعل کردن امکاناتش و قالب‌ریزی زندگی‌اش طبق صورت‌های معقول خرد است. در این‌جا ما با مهم‌ترین مقوله‌های خرد هگل، یعنی آزادی، روبرو می‌شویم. خرد، مستلزم آزادی و قدرتی است که طبق دانش حقیقت عمل می‌کند و واقعیت را طبق امکانات آن قالب‌ریزی می‌کند. آزادی نیز به نوبهٔ خود، مستلزم خرد است، زیرا آزادی همان دانش فراگیری است که شناسا(سوژه) را به‌دست‌یابی و کاربرد درست این نیرو توانا می‌سازد. سنگ و گیاه، این دانش را در اختیار ندارند. این دو، فاقد دانش فراگیرند و از همین‌رو، از ذهنیت[3] واقعی برخوردار نیستند. «انسان می‌داند که چه هست، تنها بدین گونه است که او واقعی می‌شود. خرد و آزادی بدون این دانش چیزی نیستند.[4]»

خرد، به آزادی منتج می‌شود و آزادی، وجود حقیقی شناسا (سوژه) است. از سوی دیگر، خود خرد تنها از راه تحقق خویش، یعنی از طریق فرایندی که هستی‌اش را واقعی می‌سازد، وجود دارد. خرد، تنها از این جهت یک نیرو و واقعیت عینی است که همهٔ شیوه‌های هستی، کم و بیش شیوه‌های ذهنیت و شیوه‌های تحقق‌اند. میان شناسا (سوژه) و شناخته (اُبژه)،[5] ورطه‌ای گذرناپذیر وجود ندارد، چرا که شناخته (اُبژه) خود نوعی شناسا (سوژه) است و همهٔ

---

1. developement
2. "realization"
3. subjectivity
4. J. Haffmeister, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Leipzig 1938, p. 104.
5. object

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

گونه‌های هستی به آن شناسای فراگیری پایان می‌گیرند که به تحقق خرد قادر است. بدین‌سان، طبیعت به‌صورت میانجی تحول آزادی در می‌آید.

زندگی خرد، در تلاش پیوستهٔ انسان برای ادراک آنچه که وجود دارد و تبدیل آن بر وفق حقیقتِ ادراک شده، نمایان می‌شود. پس خرد اساساً یک نیروی تاریخی است. کمال خرد در یک فرایند زمانی ـ مکانی جهان و در آخرین تحلیل، در کل تاریخ بشر صورت می‌پذیرد. اصطلاحی که خرد را به‌عنوان یک عامل تاریخی مطرح می‌کند، ذهن[1] است که بر یک جهان تاریخی در ارتباط با پیشرفت معقول بشریت دلالت می‌کند؛ جهان تاریخی نه همچون زنجیره‌ای از واقعیات و رویدادها، بلکه چون یک تلاش بی‌پایان، برای سازگار کردن جهان با امکانات فزایندهٔ نوع بشر.

تاریخ، دوره‌های متفاوتی دارد که هر دوره‌ای از آن با سطح تحول جداگانه‌ای مشخص می‌شود و مرحلهٔ مشخصی را در تحقق خرد باز می‌نماید. هر مرحله‌ای را باید از طریق شیوه‌های رایج اندیشیدن و زندگی شاخص آن، از راه نهادهای سیاسی و اجتماعی و علم و دین و فلسفهٔ خاص آن، به‌صورت یک کل جداگانه در نظر گرفت و فهم کرد. هرچند که در تحقق خرد، مراحل جداگانه‌ای پیش می‌آید، اما در همهٔ این مراحل، تنها یک خرد است؛ تو گویی که در این فراگرد، تنها یک خرد و یک حقیقت، موجود است: واقعیت آزادی. «به سوی این هدف نهایی است که فرایند تاریخ جهانی پیوسته به پیش می‌رفته است و می‌رود و در پیشگاه اوست که قربانی‌هایی در قربانگاه پهناور زمین و درگذشت اعصار پیشکش شده‌اند. تنها این هدف فرجامین است که خود را تحقق و به انجام می‌رساند؛ این هدف در میان زنجیرهٔ بی‌پایان رویدادها و شرایط، تنها نقطهٔ قرار گرفتن است و تنها واقعیت راستین در میان این رویدادها، همان است.[2]»

وحدت بی‌میانجی خرد و واقعیت، هرگز وجود ندارد. این وحدت، تنها پس از یک فرایند طولانی پیش می‌آید که از پایین‌ترین سطح طبیعت آغاز می‌شود و به برترین صورت وجود، یعنی به وجود، شناسای (سوژه) آزاد و معقولی پایان می‌گیرد که در خودآگاهی از امکاناتش، زندگی و عمل می‌کند. تا

---

1. geist

2. *Philosophy of History*, pp. 19-20.

pdf.tarikhema.org

mandegar.tarikhema.org

tarikhema.ir

tarikhema.org

زمانی که شکافی میان واقعی و بالقوه[1] وجود دارد، واقعی آن‌قدر باید کنش‌پذیرد و دگرگون شود تا با خرد همساز گردد. اگر واقعیت از سوی خرد شکل نگرفته باشد، به‌هیچ‌وجه، واقعیت به معنای دقیق کلمه نیست. بدین‌سان، واقعیت معنایش را در درون ساختار مفهومی دستگاه هگل دگرگون می‌کند. در نتیجه، «واقعی» دیگر به معنای آنچه که وجود دارد، نیست (این وجود عملی را باید نمود خواند)، بلکه آن چیزی است که به‌صورت‌ی سازگار با معیارهای خرد، وجود دارد. واقعی، تنها به چیز معقول اطلاق می‌شود و نه چیز دیگر. برای مثال، دولت تنها زمانی به‌صورت واقعیت درمی‌آید که با امکانات عینی انسان سازگاری کند و تحول کامل این امکانات را روا دارد. هر گونه صورت مقدماتی دولت، از آن‌جا که هنوز معقول نیست، واقعی قلمداد نمی‌شود.

بدین‌سان، مفهوم خرد هگل، یک خصلت دقیقاً انتقادی و جدلی دارد. این مفهوم با هر گونه پذیرش آسان حالت موجود امور، مخالفت می‌کند. خرد، با نشان دادن تعارض‌هایی که هر صورت رایج وجود را در صورت‌های دیگر به تحلیل می‌برند، در واقع، برتری این صورت‌های رایج را انکار می‌کند. ما، کوشش خواهیم کرد تا نشان دهیم که این «روح متناقض‌کننده»، همان نیروی به پیش‌برندهٔ روش دیالکتیکی هگل است.[2]

هگل در ۱۷۹۳ به شلینگ[3] نوشته بود: «خرد و آزادی به‌عنوان اصول ما همچنان باقی خواهند ماند.» در نخستین نوشته‌های هگل، با همان زبان انقلابی که ژاکوبن‌های[4] فرانسوی به کار می‌بردند، بیان شده است که میان معنای فلسفی و اجتماعی این اصول هیچ شکافی نیست. برای نمونه، هگل می‌گوید که اهمیت زمانهٔ او در این واقعیت نهفته است که «هاله‌ای که بر گرداگرد ستمگران بزرگ و خدایگانان روی زمین کشیده شده بود، دیگر ناپدید شده است. از این پس، فیلسوفان شأن انسان را اثبات خواهند کرد. مردم یاد خواهند گرفت که شأنشان را احساس کنند و نه تنها حقوق

---

1. potential

۲. خود هگل یک‌بار ذات دیالکتیک خود را «روح متناقض‌کننده» خواند.

3. Schelling

۴. ژاکوبن‌ها (Jacobins) تندروان انقلاب فرانسه بودند. (مترجم)

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

پایمال‌شدهٔ خود را درخواست خواهند کرد، بلکه آن‌ها را به چنگ آورده و از آن خود خواهند ساخت. [در این میان] دین و سیاست، نقشی یکسان داشته‌اند. دین، آنچه را که استبداد می‌خواست بیاموزاند به مردم یاد داده است، یعنی خوار داشتن بشریت و ناتوانایی انسان در به‌دست آوردن خیر و تکمیل ذات خود از راه کوشش‌های شخصی».[1] در این نوشته‌ها، حتی با عبارت‌های افراطی‌تری برمی‌خوریم که مصرانه می‌گویند تحقق خرد، مستلزم یک طرح اجتماعی است که با سامان موجود مغایرت داشته باشد. در یکی از نوشته‌های هگل، تحت عنوان *نخستین برنامهٔ دستگاهمند ایده‌آلیسم آلمان* که در ۱۷۹۶ نوشته شد، با این عبارت برخورد می‌کنیم: «من اثبات خواهم کرد، درست همچنان که ایده‌ای[2] از یک ماشین وجود ندارد، ایده‌ای از دولت نیز موجود نیست، چرا که دولت، یک چیز ماشینی است. تنها آن چیز را که شناختهٔ (اُبژهٔ) آزادی است، می‌توان ایده خواند. پس باید از دولت فراگذریم، زیرا هر دولتی، به ناچار انسان‌ها را همچون دندانه‌های یک ماشین تلقی می‌کند و این درست همان کاری است که دولت نباید انجام دهد. بنابراین، دولت باید نابود شود.[3]»

به هر روی، محتوای ریشه‌ای مفاهیم بنیادی ایده‌آلیسم آلمان، آرام آرام رها شد و این مفاهیم، بیش از پیش با صورت اجتماع رایج سازگار شدند. همچنان که خواهیم دید، به دلیل ساختار مفهومی ایده‌آلیسم آلمانی، این فرایند می‌بایست پیش آید، زیرا همان ایده‌آلیسمی که اصول تعیین‌کنندهٔ جامعه را در ذهن نگه می‌دارد، از هر گذاری به فراسوی آن نیز جلوگیری می‌کند.

آن صورت خاصی که سازش فلسفه و واقعیت در دستگاه هگل پذیرفت، با وضع عینی آلمان در زمان تکمیل شدن دستگاه هگل، سازگار بود. مفاهیم فلسفی اولیهٔ هگل، در گرماگرم تباهی رایش آلمان، صورتبندی شده بودند. همان‌گونه که هگل در آغاز رساله‌اش دربارهٔ قانون اساسی آلمان (۱۸۰۲)

---

1. Hegel, *Letter to Schelling*, April 1795, in Briefe von und an Hegel, ed. Karl Hegel, Leipzig 1887.
2. Idea
3. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, ed. J. Hoffmeister, Stuttart 1936, p. 219 f.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

اعلام کرد، دولت آلمان در فرجامین دههٔ سدهٔ هجدهم، دیگر «یک دولت نبود». بازمانده‌های خودکامگی فئودالی هنوز بر آلمان چیرگی داشتند. از آن‌جا که در این زمان، فئودالیسم به خرده‌خودکامگی‌های بی‌شماری تقسیم شده بود که هر یک با دیگری رقابت داشت، این فئودالیسم، ماهیتی ستمگرتر پیدا کرده بود. رایش آلمان که «تشکیل شده بود از اطریش و پروس، شاهزادگان عضو هیئت منتخبه،[1] ۹۴ تن از شاهزادگان کلیسایی و غیرکلیسایی، ۱۰۳ بارون، چهل اسقف بزرگ و ۵۱ شهر رایش، که بر روی هم، نزدیک به سیصد منطقه را در بر می‌گرفت». خود رایش «حتی یک سرباز هم نداشت و درآمد سالانهٔ آن تنها به چند هزار فلورین[2] می‌رسید. هیچ‌گونه قدرت قانونی متمرکزی وجود نداشت و دادگاه عالی آن، پروراندهٔ زدوبند، سوءنیت و رشوه‌خواری»[3] بود. سرواژ[4] هنوز رایج بود و روستایی، هنوز یک حیوان بارکش بود. برخی از شاهزادگان، هنوز زیردستان‌شان را کرایه می‌دادند، یا به‌عنوان سربازان مزدور به کشورهای بیگانه می‌فروختند. سانسور شدید، کم‌ترین نشانهٔ روشن‌اندیشی[5] را درهم می‌کوبید.[6] یکی از معاصران، صحنهٔ موجود در این زمانه را چنین ترسیم می‌کند: «بدون قانون و داد، بدون حمایت در برابر وضع مالیات خودسرانه، بدون اطمینان به زندگی فرزندانمان و آزادی و حقوق ما، در حالی که شکار بی‌پناه نیروهای ستمگریم، وجود ما از وحدت و یک روح معقول بی‌بهره است... این است وضع موجود ملت ما.[7]»

کاملاً برخلاف فرانسه، آلمان طبقهٔ متوسطی نیرومند، آگاه و از نظر

---

۱. این شاهزادگان در انتخاب امپراطور حق رأی داشتند. (مترجم)

۲. سکهٔ دو شلینگی که در اصل مربوط به قرون وسطی بود.

3. T. Perthes, *Dos Deutsche Staatsleбn vor der Rvolution*, Hamburg 1845, pp. 19, 41.

همچنین رجوع کنید به:

W. Wenck, *Deutschland vor hunden jahrer*, Leipzig 1887.

۴. نظام وابستگی روستاییان فئودالی به زمین. (مترجم)

5. enlightenment

6. K. T. von Heigel, Deutsche Geschichte von Tode Friedrichs des Grossen bis zur Auflösung des alten Reichs, Stuttgart 1899 ff. vol. I, p. 77.

7. J. Müller, in von Heigel, op. cit., p. 115.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

سیاسی آموزش دیده نداشت تا نبرد علیه خودکامگی فئودالی را رهبری کند. اشرافیت فئودالی در آلمان، بدون هر گونه مخالفتی فرمانروایی می‌کرد. گوته، در این باره یادآور شده بود که «کم‌ترکسی در آلمان اندیشهٔ رشک بردن به این جماعت بس ممتاز را در سر می‌پروراند، یا به فکر حسرت ورزیدن به امتیازهای سعادت‌آمیز آن‌ها می‌افتد».[1] طبقهٔ متوسط شهرنشین در شهرستان‌های گوناگونی پراکنده بود که هر یک برای خود حکومت و مصلحت ویژه‌ای داشت، بنابراین از اعمال هر گونه مخالفت جدی ناتوان بود. البته باید گفت که میان اشراف‌زادگان حاکم و پیشه‌وران، کشمکش‌هایی وجود داشت، اما این کشمکش‌ها در هیچ کجا ابعاد یک جنبش انقلابی را پیدا نکردند. شهرنشینان، دادخواست‌ها و شکواییه‌هایشان را با این دعا همراه می‌کردند که خداوند سرزمین پدری ما را از «بلای انقلاب» در امان نگهدارد.[2]

از هنگام اصلاحات دینی آلمان تا زمان مورد بحث، توده‌های آلمانی با این واقعیت خو کرده بودند که آزادی برای آن‌ها یک «ارزش درونی» است که با هر شکلی از بندگی سازگاری دارد و فرمانبرداری از قدرت موجود، لازمهٔ رستگاری ابدی است؛ و رنج و فقر، در چشم خداوند بزرگ برکتی به شمار می‌آید. یک فرایند درازآهنگ آموزش انضباطی، درخواست آزادی و خرد را در آلمان به درون ذهن رانده بود. یکی از وظایف تعیین‌کنندهٔ پروتستانتیسم، این بود که افراد آزاد شده را برانگیزاند تا نظام اجتماعی نوینی را که پیدا شده بود، از طریق منحرف کردن ادعاها و درخواست‌هایشان از دنیای بیرونی به دنیای درونی، بپذیرند. لوتر، آزادی مسیحی را به‌عنوان یک ارزش درونی بنا کرد، که باید جدا از هر گونه اوضاع خارجی، تحقق یابد. در آن‌جا که ذات راستین انسان مطرح بود، واقعیت چه نقشی را می‌توانست بازی کند؟ انسان یاد گرفته بود که برای برآوردن امکاناتش، درخواستش را متوجه خود کند و کمال زندگی‌اش را نه در جهان خارج، بلکه در «درون خویش» بجوید.[3]

---

1. Dichtung und Wahrheit in: Werke, Cottasche Jubiläumsausgabe vol. XXII, p. 51.
2. J. Müller, in Von, Heigel, op. cit, pp. 305-6.
3. Studien uber Autorität und Familie, Forschungsberichte aus dem Institut ←

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فرهنگ آلمانی، از ریشهٔ پروتستانتیسم آن جدا نیست. در این فرهنگ، قلمروی از زیبایی، آزادی و اخلاق پدیدار شده بود که نمی‌بایست واقعیت‌های خارجی و تلاش‌های وابسته به آن، تکانش دهد. این قلمرو، از واقعیت رقت‌انگیز اجتماعی جدا شده و در «روح» فرد لنگر انداخته بود. این تحول، سرچشمه گرایشی است که در ایده‌آلیسم آلمان وسیعاً به چشم می‌خورد، یعنی همان اشتیاق به سازش با واقعیت اجتماعی. این گرایش سازشکارانهٔ ایده‌آلیست‌های آلمانی، با عقل‌گرایی[1] انتقادی آن‌ها سازگار نبود. سرانجام، آرمانی که جنبه‌های انتقادی فلسفهٔ ایده‌آلیسم پیش نهاده بودند، یعنی تجدید سازمان معقول سیاسی و اجتماعی جهان، عقیم شد و به یک ارزش روحی تبدیل شد.

طبقات فرهیختهٔ آلمانی، خودشان را از امور عملی دور نگهداشته بودند و بدین‌سان، از کاربرد خرد در قالب‌ریزی مجدد جامعه ناتوان شده و در عوض، خودشان را در قلمرو علم، هنر، فلسفه و دین کمال بخشیده بودند. برای آن‌ها، این قلمرو به گونهٔ آن «واقعیت حقیقی» درآمد که از نکبت اوضاع اجتماعی فرامی‌گذرد. همچنین گریز آن‌ها به حقیقت، خوبی، زیبایی و شادی و مهم‌تر از همه مشرب‌انتقادی‌شان، به‌صورتی بود که نمی‌شد آن‌ها را به مسیرهای اجتماعی سوق داد. بنابراین، فرهنگ برای آن‌ها، فرهنگی ضرورتاً ایده‌آلیستی بود که بیش‌تر با تصور چیزها سروکار داشت تا خود آن چیزها. این فرهنگ، آزادی اندیشه را پیش از آزادی عمل، اخلاق را پیش از عدالت عملی و زندگی درونی را مقدم بر زندگی اجتماعی مطرح می‌کند. این فرهنگ ایده‌آلیستی، درست به خاطر آن که از واقعیت تحمل‌ناپذیر کناره گرفته و این‌چنین خود را پاک و مبرا ساخته بود، با وجود دلداری‌ها و تجلیل‌های دروغین‌اش، همچون گورستان حقایقی که در تاریخ بشر محقق نشده بودند، عمل کرد.

دستگاه فلسفی هگل، فرجامین بیان بزرگ این ایده‌آلیسم فرهنگی و آخرین کوشش بزرگی است که این فرهنگ در زمینهٔ تبدیل اندیشه به گریزگاه خرد و آزادی، انجام داده است. به هر جهت، سابقهٔ انتقادی اصیل تفکر هگل، به حدی نیرومند بود که او را به رهایی از کناره‌گیری سنتی ایدآلیسم از تاریخ

---

fur Sozialforschung Paris, 1936. p. 136 ff; and Zeitschrift fur Sozialforschung Paris, 1936, Vol. V. p. 188 ff.

1. rationism

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

وادارد. او از فلسفه، یک عامل تاریخی عینی ساخت و بدین‌سان، تاریخ را به حوزهٔ فلسفه وارد کرد. تاریخ، اگر به درستی ادراک شود، این چارچوب ایده‌آلیستی را درهم می‌شکند.

دستگاه فلسفی هگل، ضرورتاً با یک فلسفهٔ سیاسی و نیز با یک سامان[1] اجتماعی و سیاسی مشخص همراه است. رابطهٔ دیالکتیکی جامعهٔ مدنی و دولت احیای سلطنت،[2] در فلسفهٔ هگل تصادفی نیست و نیز این دیالکتیک، درست در ساختار مفهومی دستگاه هگل عمل می‌کند. از سوی دیگر، مفاهیم اساسی هگل را باید به‌عنوان اوج تمامی سنت اندیشهٔ غربی قلمداد کرد. این مفاهیم، تنها هنگامی قابل فهم می‌شوند که در درون این سنت تفسیر شوند.

تا این‌جا به اختصار کوشیده‌ایم که مفاهیم هگلی را در زمینهٔ تاریخی عینی آن جای دهیم. از این پس، باید آغازگاه دستگاه هگل را تا سرچشمه‌های آن، [یعنی] در موقعیت فلسفی زمانه‌اش، پی‌جویی کنیم.

زمینهٔ فلسفی

ایده‌آلیسم آلمانی، فلسفه را از گزند تجربی‌اندیشی[3] بریتانیایی محفوظ داشت، به‌طوری که نبرد این دو مکتب، نه‌تنها برخورد دو مکتب فلسفی متفاوت، بلکه نبرد برای فلسفهٔ راستین از کار درآمد. فلسفه هرگز از داعیهٔ حق هدایت کوشش‌های انسان در جهت تسلط معقول بر طبیعت و جامعه دست نکشید و هرگز از قراردادن این داعیه برپایهٔ این واقعیت پروا نکرد که فلسفه، والاترین و عام‌ترین مفاهیم را برای شناختن جهان ساخته و پرداخته است. با دکارت، شمول عملیِ فلسفه صورت تازه‌ای به خود گرفت و با پیشرفت شتابان فنون نوین، سازگار درآمد. او اعلام کرد: «یک فلسفهٔ عملی وجود دارد که به وسیلهٔ آن با شناختن نیرو و کار آتش، آب، هوا، ستارگان، آسمان‌ها و دیگر عناصری که در پیرامون ما هستند... می‌توانیم این عناصر را به همهٔ آن کارهایی که می‌خورند به کار بریم و بدین‌سان، خود را سرور و مالک طبیعت سازیم.[4]»

---

1. order
2. restoration
3. empiricisim
4. *Discourse on Method*, part VI. in: Philosophical Works ed. E. S. Haldane and G. R. T. Ross, Cambridge 1931, vol. I. p. 119.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

انجام دادن چنین وظیفه‌ای، بیش از پیش به استقرار قوانین و مفاهیم کلاً معتبر در زمینهٔ شناخت، بستگی داشت. سروری معقول بر طبیعت و جامعه، مستلزم دانش حقیقت بود. حقیقت، امری کلی به شمار می‌آمد که با نمود چندگانهٔ اشیا یا با صورت بی‌میانجی آن در ادراک افراد سازگاری نداشت. این اصل، در همان کوشش‌های نخستین معرفت‌شناسی یونانی نیز به چشم می‌خورد: حقیقت، امری کلی و ضروری است بنابراین، با تجربهٔ معمولی مبتنی بر تغییر و عَرَض[1] تعارض دارد.

این مفهوم که حقیقت، خلاف واقعیت معمول وجود و مستقل از امور محتمل فردی است، در سراسر دورانی از تاریخ که زندگی اجتماعی انسان سرشار از تعارض‌های افراد و گروه‌های ناسازگار بود، رواج داشته است. این مفهوم کلی، به‌عنوان واکنشی فلسفی در برابر این واقعیت تاریخی اقامه شده است که در جامعه، تنها مصالح فردی رایج‌اند، حال آن‌که مصلحت کلی، تنها در «پس» افراد خود را می‌نمایاند. در عصر جدید که شعارهای آزادی عمومی مطرح شدند و این اعتقاد رواج یافت که یک سازمان اجتماعی مناسب تنها از راه دانش و فعالیت آزاد شدهٔ افراد میسر است، تضاد میان کلی و فردی، صورتی حادتر به خود گرفت. همهٔ انسان‌ها آزاد و برابر اعلام شده بودند، اما باز همین انسان‌ها، در زمینهٔ عمل بر وفق شناسایی و پیگیری مصالح شخصی‌شان، یک رشته از وابستگی و بی‌عدالتی و بحران‌های پی‌درپی را آفریدند و آزمودند. رقابت عمومی در زمینهٔ اقتصاد آزاد، اجتماع معقولی را برپا نکرد که خواسته‌ها و آرزوهای همهٔ انسان‌ها را برآورده سازد و از آن‌ها پاسداری کند. زندگی انسان، به مکانیسمی از یک نظام اجتماعی واگذاشته شده بود که افراد را به‌عنوان خریداران و فروشندگانِ جدا از هم کالا، مرتبط ساخته بود. همین فقدان عملی یک اجتماع معقول، خود دلیلی بود برای جست‌وجوی فلسفی وحدت[2] و کلیت[3] خرد.

آیا ساختار تعقل فرد (همان حالت ذهنیت[4] شناسا)، قوانین و مفاهیم عامی را به‌دست می‌دهد که بتوان از آن‌ها معیارهای عقلانیت[5] را ساخت؟

---

1. accident
2. einheit
3. allgemeinheit
4. subjectivity
5. rationality

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

آیا می‌توان یک سامان معقول کلی برپایهٔ خودمختاری فرد بنا نهاد؟ معرفت‌شناسی ایده‌آلیسم آلمان برای ارائهٔ پاسخ‌های مثبت به این پرسش‌ها، اصل وحدت‌بخشی را هدف قرار داد که با آن بتواند آرمان‌های اساسی یک جامعهٔ فردگرا را حفظ کند، بی‌آن‌که این جامعه قربانی تعارض‌های خود بشود. تجربی‌اندیشان بریتانیایی، اعلام داشته بودند که هیچ‌یک از مفاهیم و قوانین خرد نمی‌تواند مدعی کلیت شود و وحدت خرد چیزی جز وحدت رسم و عادت نیست که از امور واقع پیروی می‌کند، ولی هرگز بر آن‌ها حاکم نمی‌شود. به اعتقاد ایده‌آلیست‌های آلمان، این حمله به وحدت خرد، همهٔ کوشش‌هایی را که به منظور به سامان کشیدن صورت‌های رایج زندگی انجام می‌شده است، در خطر افکنده بود. وحدت و کلیت را نباید در واقعیت تجربی یافت، زیرا آن‌ها امور واقع موجود نیستند. از این گذشته، به نظر می‌رسد که ساختار حقیقی واقعیت تجربی، این فرض را تضمین می‌کند که وحدت و کلیت هرگز نمی‌توانند از امور واقع موجود سرچشمه بگیرند. بنابراین، اگر انسان‌ها در آفریدن وحدت و کلیت از طریق خرد مستقل‌شان و حتی در تضاد با امور واقع، توفیقی نمی‌یافتند، نه‌تنها وجود عقلی، بلکه وجود مادی‌شان را نیز می‌بایست به فشارها و فرایندهای کور سامان تجربیِ رایج زندگی واگذار کنند. این پرسش، نه تنها یک پرسش فلسفی است، بلکه سرنوشت تاریخی بشریت را نیز در بر دارد.

ایده‌آلیست‌های آلمانی، جلوه‌های تاریخی عینی این قضیه را نیز تشخیص داده بودند. این تشخیص، از این واقعیت آشکار می‌شود که همگی آن‌ها خرد نظری را به خرد عملی ارتباط داده بودند. میان تحلیل کانت از آگاهی فراگذرنده[1] و درخواست او برای کشور شهروندان جهانی،[2] یک رابطهٔ ضروری وجود دارد؛ همچنین میان مفهوم خویشتن‌ناب[3] فیخته[4] و ساختمان جامعهٔ سراسر منظم و متحد او و نیز میان مفهوم خرد هگل و قلمداد کردن دولت به‌عنوان وحدت مصلحت فرد و عام، یا به‌عبارت دیگر، به مثابه تحقق خرد، این رابطه نمایان است.

---

1. transcendental consciousness
2. weltbürgerreich
3. pure ego
4. Fichte

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

این نه «رهیافت»[1]های تجربی لاک و هیوم، بلکه طرد مفاهیم کلی از جانب آن‌ها بود که ایده‌آلیست‌های آلمان را به حمله علیه آن‌ها برانگیخت. ما کوشیده‌ایم تا نشان دهیم حق خرد در قالب‌ریزی واقعیت، به توانایی انسان در حفظ حقایقِ کلاً معتبر بستگی دارد. خرد تنها به خاطر کلیت و ضرورت مفاهیم‌اش (که به نوبهٔ خود ملاک‌های حقیقت آن نیز هستند) می‌تواند به فراسوی واقعیت خشنِ آنچه که هست رود، تا آنچه را که باید باشد، محقق کند. [در مقابل] تجربی‌اندیشان منکر این مفاهیم بودند. لاک گفت: «مفاهیم کلی، بدعت‌ها و آفریده‌های فهم[2] هستند که از سوی فهم و برای استفادهٔ خود آن ساخته شده‌اند و علائمی بیش نیستند... هرگاه اجزا را از آن‌ها بیرون کشیم، آنچه که از این مفاهیم به جای می‌ماند، همان آفریده‌های خودمان هستند.»[3] به نظر هیوم، «مفاهیم کلی از اجزا تجرید شده‌اند و تنها همان اجزا را باز می‌نمایند».[4] آن‌ها هرگز نمی‌توانند قوانین و اصول عامی را فراهم کنند.

اگر عقیدهٔ هیوم پذیرفته می‌شد، داعیهٔ خرد بر سازمان دادن واقعیت نیز می‌بایست رد شود، زیرا همچنان که دیده‌ایم، این داعیه، برپایهٔ استعداد کسب حقایق خرد استوار شده بود؛ داعیه‌ای که اعتبار آن نمی‌بایست از تجربه سرچشمه بگیرد، بلکه باید در برابر تجربه نیز بایستد. در حالی که به گفته هیوم، «این نه خرد، بلکه رسم[5] است که رهنمای زندگی است.»[6]

این نتیجه‌گیریِ بررسی‌های تجربی‌اندیشان، حتی کاری بدتر از بی‌اعتبار کردن فلسفه انجام داد. این نتیجه‌گیری، انسان را در چارچوب حدود «مقرر»[7] و در درون سامان موجود چیزها و رویدادها محبوس کرد. انسان، دیگر از کجا می‌توانست این حق را برای خود نگهدارد تا نه‌تنها از جزئی در

---

1. approach
2. understading
3. *Essay Concerning Human Understanding*, book III, ch. 3, section ii. in: Philosophical Works ed. J. A. St. John, London 1903, vol. II, p. 14.
4. *A Treatise of Human Nature*, book I, part I, section VII, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford 1928, pp. 17 ff.
5. custom
6. Hume, *An Abstract of A Treatise of Human Nature*, published for the first time in 1938, Cambrige University Press, p. 16.
7. given

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

درون این سامان، بلکه حتی از کل آن نیز فراگذرد؟ او از کجا می‌توانست این حق را به‌دست آورد تا این سامان را به حکم خرد واسپارد؟ اگر تجربه و رسم، تنها سرچشمهٔ دانش و اعتقاد انسان به‌شمار می‌آمدند، او چگونه می‌توانست خلاف رسم عمل کند و چگونه می‌توانست بر وفق مفاهیم و اصولی عمل کند که هنوز پذیرفته نشده و استقرار نیافته بودند؟ در آن صورت، حقیقت نمی‌توانست با سامان موجود مخالفت کند، یا خرد دیگر قادر نبود سخنی علیه آن بگوید. نتیجهٔ این برهان، نه‌تنها تشکیک، بلکه سازشکاری بود. محدود کردن طبیعت بشر به شناختِ «امر موجود» از سوی تجربی‌اندیشان، هم آرزوی انسان را برای فراگذشتن از وضع موجود از میان برد و هم او را از این کار ناامید کرد. «زیرا هیچ چیز، قطعی‌تر از این واقعیت نیست که ناامیدی بر ما تقریباً همان اثری را دارد که خاطر آسودگی؛ و همین که با عدم تحقق آرزویی خوگیریم، خود آرزو نیز از میان خواهد رفت؛ هرگاه دریابیم که به حد نهایی خرد بشر رسیده‌ایم، آسوده‌خاطر می‌نشینیم.[1]»

ایده‌آلیست‌های آلمان، این فلسفه را چونان اعلام کناره‌گیری خرد تلقی کرده بودند. از نظر آن‌ها، بازیستن مفاهیم عام به نیروی رسم و همچنین نسبت دادن اصولی که واقعیت از طریق آن‌ها دریافت می‌شود، به مکانیسم‌های روان‌شناختی، برابر بود با انکار حقیقت و خرد. آن‌ها روان‌شناسی انسان را تابع دگرگونی می‌دانستند؛ در واقع، این شاخهٔ دانش را پهنهٔ عدم قطعیت و تصادف می‌پنداشتند که از آن، هیچ ضرورت و کلیتی نمی‌توانست برآید. حال آن‌که چنین ضرورت و کلیتی، تنها ضامن خرد به شمار می‌آمدند. این ایده‌آلیست‌ها، اعلام کردند که تا زمانی که بتوان اثبات کرد مفاهیم عامی که مدعی چنین ضرورت و کلیتی هستند بیش‌تر فراوردهٔ تخیّل‌اند، و تا ثابت نشود که این مفاهیم، اعتبارشان را نه از تجربه و نه از روانشناسی فردی می‌گیرند، به سخن دیگر، تا نشان داده نشود که این مفاهیم، بی‌آن‌که از تجربه سرچشمه گرفته باشند بر تجربه کاربرد دارند، خرد باید در برابر فرامین آموزش تجربی زانو زند. اگر شناخت به وسیلهٔ خرد، یعنی به وسیلهٔ مفاهیمی که از تجربه برنمی‌خیزند، به معنای فلسفه است، پس تاختن

---

1. Hume, *Treatise*, Introduction, p. xxii.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

به فلسفه، به معنای حمله به شرایط آزادی بشری است، چراکه حق خرد در راهنمایی تجربه، بخش بایسته‌ای از شرایط این آزادی به شمار می‌آید.

کانت، این نظریهٔ تجربی‌اندیشان را پذیرفته بود که دانش بشری با تجربه آغاز می‌شود و با همان نیز پایان می‌گیرد، و تنها تجربه است که مادهٔ مفاهیم خرد را فراهم می‌کند. تجربی‌اندیشانه‌تر از این عبارت پیدا نمی‌شود که کانت، نقد خرد ناب خود را با آن آغاز می‌کند. «هر فکری باید بی‌میانجی یا با میانجی، سرانجام به ادراک‌های شهودی[1] مرتبط شود و از این‌رو، از راه احساس به ما منتقل شود، چراکه یک شناخته (اُبژه)، از راه دیگری نمی‌تواند به ما رسد». اما، کانت این نکته را در نظر داشت که تجربی‌اندیشان نتوانسته بودند ثابت کنند که این تجربه است که وسایل و شیوه‌های سازمان دادن مواد تجربی را فراهم می‌آورد. اگر می‌شد ثابت کرد که اصولِ سازمان‌دهندهٔ تجربه، در اصل متعلق به ذهن انسان‌اند و از تجربه برنمی‌خیزند، استقلال و آزادی خرد تضمین می‌شد. در آن صورت، تجربه، خود محصول خرد از کار درمی‌آمد، زیرا دیگر نمی‌شد آن را از جنس تأثرات و احساس‌های گوناگون و نابسامان دانست، بلکه می‌بایست آن را سازمان فراگیرندهٔ این تأثرات و احساسات به‌شمار آورد.

کانت بر آن بود تا ثابت کند که ذهن انسان، صورت‌هایی کلی در اختیار دارد که با آن‌ها داده‌های گوناگونی را که حواس برای او فراهم می‌کنند، سازمان می‌دهد. صورت‌های «ادراک شهودی» (زمان و مکان) و صورت‌های فهم (مقوله‌ها)، صورت‌هایی کلی‌اند که ذهن با آن‌ها، احساس‌های چندگانه را در پیوستار[2] تجربه نظام می‌بخشد، تا آن‌جا که می‌توانیم این تأثرات را تحت این صورت‌ها گرفته و سامان دهیم. این صورت‌ها، نسبت به هر گونه احساس و تأثری، پیشینی[3]اند. تجربه، تنها به خاطر فعالیت پیشینی ذهن انسان می‌تواند یک سامان ضروری و کلی ارائه دهد و همهٔ اشیا و رویدادها را در صورت زمان و مکان ادراک کرده و آن‌ها را تحت مقوله‌های وحدت، واقعیت، جوهریت، علیت و غیره دریابد. این صورت‌ها و مقوله‌ها، از تجربه برنمی‌خیزند، زیرا همچنان که هیوم یادآور شده بود، هیچ تأثر یا احساسی را

---

1. intuitions
2. continum
3. apriori

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نمی‌توان یافت که به این مقوله‌ها بستگی داشته باشد. با این همه، تجربه به‌عنوان پیوستار سازمان یافته، از این صورت‌ها و مقوله‌ها ریشه می‌گیرد. این‌ها مفاهیمی معتبر و کاربردپذیرند، چرا که ساختار راستین ذهن بشر را می‌سازند. جهانِ شناخته‌ها، چونان سامانی ضروری و کلی، از سوی شناسا (سوژه) ایجاد می‌شود، نه به‌وسیلهٔ فرد، بلکه به‌وسیلهٔ ادراک‌های شهودی و فهم که در میان همهٔ افراد مشترک‌اند، زیرا این ادراک‌ها، شرایط راستین تجربه را تشکیل می‌دهند.

کانت، این ساختارهای مشترک ذهن را «آگاهی فراگذرنده» می‌نامد. این آگاهی، در برگیرندهٔ صورت‌های ادراک شهودی و فهم است که به تحلیل کانت، قالب‌های ایستا نیستند، بلکه صورت‌های عملکردی‌اند که تنها در عملِ دریافت و ادراک، وجود دارند. صورت‌های فراگذرندهٔ ادراک شهودی یا احساس بیرونی، انواع داده‌های حسی را در یک سامان زمانی- مکانی ترکیب می‌کنند. نتایج این ترکیب، به کمک مقوله‌ها تحت روابط کلی و ضروری علت و معلول، جوهر، تأثیر متقابل[1] و غیره درمی‌آیند؛ و باز سراسر این مجموعه در «نوادراک[2] فراگذرنده»ای که کل تجربه را به خویشتن اندیشند.[3] ارتباط می‌دهد، وحدت پیدا می‌کند و بدین‌سان، به تجربه، جنبهٔ شخصی می‌بخشد. این فرایندهای ترکیبِ[4] پیشینی و مشترک همهٔ اذهان، از آن جهت که کلی‌اند، به هم وابسته بوده و در هر کنش شناخت، به‌صورت یک کل تأثیرشان را می‌گذارند.

آنچه را که کانت «برترین» ترکیب می‌خواند، یعنی همان نوادراک فراگذرنده، آگاهی به آن «می‌اندیشم»ی است که با هر تجربه‌ای همراه است. خویشتن اندیشنده از طریق این ترکیب، خود را به گونه‌ای پیوسته حاضر و فعال در سراسر رشته‌های تجربه‌اش باز می‌شناسد. از همین‌رو، نوادراک فراگذرنده، فرجامین پایه برای وحدت شناسا (سوژه) و نیز کلیت و ضرورت همهٔ روابط عینی است.

هر چند آگاهیِ فراگذرنده به ماده‌ای که از راه حواس ادراک می‌شود وابسته است، اما انواع تأثرات تنها از راه عملکردهای آگاهی فراگذرنده، به‌صورت جهان سازمان‌یافته‌ای از شناخته‌ها و روابط همبسته درمی‌آیند.

---

1. reciprocity
2. apperception
3. thinking ego
4. synthesis

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

پس از آن‌جا که ما این تأثرها را در زمینهٔ صورت‌های ذهن می‌شناسیم، نمی‌توانیم بدانیم که «چیزهای فی‌نفسه» چه هستند و کدام تأثری را برمی‌انگیزند. فرض بر این است که این چیزهای فی‌نفسه در بیرون از صورت‌های ذهن وجود دارند و یکسره ناشناختنی برجای می‌مانند.

هگل، این عنصر شک‌آمیز فلسفهٔ کانت را همچون عامل مخلی در کوشش خود برای نجات خرد از تاراج تجربی‌اندیشان تلقی کرد. تا زمانی که چیزهای فی‌نفسه در فراسوی ظرفیت خرد جای داشته باشند، خرد، بسان یک اصل ذهنی صِرف و بدون قدرتی بر ساختار عینی واقعیت باقی می‌ماند. در این صورت، جهان به دو بخش جداگانه تقسیم می‌شود: ذهنیت شناسا (سوژه) و عینیت شناخته (اُبژه)، فهم و حس، اندیشه و وجود. برای هگل، این جدایی در اصل یک مسئلهٔ معرفت‌شناختی نبود. او بارها بر این نکته تأکید کرد که این رابطهٔ جدایی‌آمیز شناسا و شناخته و رویارویی آن‌ها، بر یک کشمکش عینی در جهانِ وجود، دلالت می‌کند که راه از میان برداشتن آن‌ها، یعنی وحدت این دو ضد، هم امری عملی است و هم نظری. هگل بعدها صورت تاریخی این کشمکش را «ازخودبیگانگی»[1] ذهن نامید؛ بدین معنا که جهان شناخته‌ها، که در اصل محصول کار و دانش انسان است، از انسان مستقل می‌شود و تحت حاکمیت نیروها و قوانین مهار نشده‌ای درمی‌آید که انسان دیگر آن را به‌عنوان کار خودش باز نمی‌شناسد. در ضمن، اندیشه از واقعیت بیگانه می‌شود و حقیقت به‌صورت آرمان سستی درمی‌آید که تنها در اندیشه حفظ می‌شود؛ حال آن‌که جهان عملی، به آرامی خود را از نفوذ اندیشه کنار می‌کشد. تا زمانی که انسان در وحدت بخشیدن مجدد اجزای جداگانهٔ جهانش توفیقی نیابد، و تا طبیعت و جامعه را تحت قلمرو خردش درنیاورد، همیشه محکوم به ناکامی است. وظیفهٔ فلسفه در این دورهٔ گسیختگی، نمایاندن اصلی است که بتواند آن وحدت و کلیتِ از دست رفته را باز آورد.

هگل، این اصل را در مفهوم خرد، مطرح می‌کند. در این‌جا کوشیده‌ایم تا ریشه‌های تاریخی- اجتماعی و فلسفی این مفهوم را به‌دست دهیم، مفهومی که پیوند میان افکار پیشرو انقلاب فرانسه و جریان‌های رایج بحث فلسفی را

---

1. alienation

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

منعکس می‌کند. خرد، حقیقی‌ترین صورت واقعیت است که در آن، همهٔ تعارض‌های شناسا (سوژه) و شناخته (اُبژه) برای صورت بستن یک وحدت و کلیت اصیل، یکپارچه می‌شوند. از این‌رو، فلسفهٔ هگل به ضرورت، دستگاهی است که همهٔ قلمروهای هستی را تحت مفهوم فراگیر خرد درمی‌آورد. جهان اندامی[1] و جهان غیراندامی، طبیعت و جامعه، همه در این‌جا تحت سلطهٔ ذهن درمی‌آیند.

هگل، خصلت نظام‌مند[2] فلسفه را محصول موقعیت تاریخی می‌دانست. به نظر او، تاریخ به مرحله‌ای رسیده بود که امکانات تحقق آزادی انسان، دیگر در دسترس قرار گرفته بود، زیرا، آزادی مستلزم واقعیت خرد بود. انسان می‌توانست آزاد باشد و همهٔ امکاناتش را توسعه بخشد، اگر سراسر جهانش زیر سلطهٔ یک ارادهٔ معقولِ یکپارچه کننده و دانش درمی‌آمد. دستگاه هگل، دولتی را پیش‌بینی می‌کند که در آن، این امکان به‌دست آمده باشد. خوشبینی تاریخی دستگاه فلسفی هگل، پایه‌ای برای مفهوم «خرد فراگیر» او فراهم آورده بود؛ یعنی همان مفهومی که هر صورتی از هستی را صورتی از خرد می‌انگارد. گذار از منطق به فلسفهٔ طبیعت و گذار از این فلسفه به فلسفهٔ ذهن، برپایهٔ این پنداشت انجام می‌گیرد که قوانین طبیعت، از ساختار معقول هستی برمی‌خیزند و در یک پیوستار، به قوانین ذهن منجر می‌شوند. قلمرو ذهن، در آزادی به آن چیزی می‌رسد که قلمرو طبیعت در ضرورت کور به آن دست می‌یابد، یعنی شکوفا ساختن امکاناتی که در ذات واقعیت است. همین حالت از واقعیت است که هگل «حقیقت»اش می‌خواند.

حقیقت، نه‌تنها به قضایا و احکام پیوسته است یا به سخنی کوتاه‌تر، نه‌تنها صفت اندیشه، بلکه صفت واقعیت در فرایند[3] نیز است. هر چیزی در صورتی حقیقی است که آنچه که می‌تواند باشد، باشد و همهٔ امکانات عینی‌اش را محقق کرده باشد. به تعبیر هگل، در این صورت، آن چیز با «صورت معقول»اش یکی می‌شود.

---

1. organic
2. systematic

۳. هر چند فرایند را معادل درست و مناسبی برای پراسس نمی‌دانم، ولی چون در بیش‌تر کتاب‌ها این معادل آمده و جا افتاده است، با اکراه آن را می‌پذیرم و از معادل درست‌تر فراگرد صرف‌نظر می‌کنم. (مترجم)

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

این صورت معقول، کاربردی دوگانه دارد. او سرشت یا ذات یک موضوع را درمی‌یابد و بدین‌سان، اندیشهٔ راستین آن را باز می‌نماید. در ضمن، این صورت معقول، تحقق بالفعل این ذات یا ماهیت، یعنی وجود عینی آن را نیز می‌رساند. همهٔ مفاهیم بنیادی دستگاه هگلی، با همین ایهام مشخص می‌شوند. آن‌ها هرگز دال بر صِرف مفاهیم نیستند (چنانچه در منطق صوری است)، بلکه صورت‌ها یا حالت‌هایی از هستی‌اند که به وسیلهٔ اندیشه دریافت می‌شوند. هگل، این‌همانی[1] رازآمیزی را میان اندیشه و واقعیت از پیش فرض نمی‌کند، بلکه معتقد است که اندیشهٔ درست واقعیت را بازمی‌نمایاند، چراکه واقعیت در فرایند تحول خود به مرحله‌ای رسیده است که در آن، مطابق با حقیقت وجود دارد. «خردِ فراگیر» هگل، بسیار به ضد خود شدن نزدیک می‌شود، زیرا هگل، اصول و صورت‌های اندیشه را از اصول و صورت‌های واقعیت می‌گیرد، به گونه‌ای که قوانین منطقی، همان قوانین حاکم بر پویش واقعیت را بازتولید می‌کنند. یگانگی این اضداد، فرایندی است که هگل آن را در مورد هر موجود منفردی نشان می‌دهد. صورت منطقی «حکم»،[2] رخدادی را در واقعیت بیان می‌دارد. برای مثال، این حکم را در نظر بگیرید: «این مرد یک برده است.» به نظر هگل، این حکم چنین معنا می‌دهد که مردی (موضوع) برده شده است (محمول)؛ اما گرچه او برده است، هنوز انسان است و از همین‌رو، ذاتاً آزاد و مخالف با این وضع ناگوار است. این حکم، محمولی را به یک موضوع ثابت نسبت نمی‌دهد، بلکه بر فرایند بالفعلی از موضوع دلالت می‌کند که آن موضوع طی این فرایند، چیزی دیگر از خودش می‌شود. موضوع، همان فرایند محمول شدن و تناقض پیدا کردن با محمول است. این فرایند، موضوع‌های ثابتی را که منطق سنتی فرض می‌کرد، در انواع روابط متناقض به تحلیل می‌برد. واقعیت، به‌صورت امر پویایی نمایان می‌شود که در آن نشان داده می‌شود که همهٔ صورت‌های ثابت، چیزی جز تجریه‌های[3] محض نیستند. در نتیجه، هنگامی که در منطق هگل، مفاهیم از یک صورت به‌صورت دیگر می‌گذرند، در واقع بر این امر دلالت می‌کنند که از نظر فکر درست، یک صورت هستی به‌صورت‌ی دیگر گذار می‌یابد و هر صورت

---

1. identity
2. judgement
3. abstraction

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

جزئی را تنها به وسیلهٔ جامعیت روابط متعارضی که این صورت در آن وجود دارد، می‌توان تعیین کرد.

تا این‌جا تأکید داشته‌ایم که به نظر هگل، واقعیت به مرحله‌ای رسیده است که در حقیقت،[1] وجود دارد. این عبارت، اکنون به اصلاحی نیاز دارد. منظور هگل این نیست که هر چیزی که وجود دارد، مطابق با امکاناتش وجود دارد، بلکه مراد او این است که ذهن، نسبت به آزادی‌اش خودآگاهی یافته و قادر شده است تا طبیعت و جامعه را آزاد سازد. تحقق خرد، یک امر واقع نیست، بلکه یک وظیفه است. صورتی که شناخته‌ها در آن بی‌میانجی نمایان می‌شوند، هنوز صورت راستین این شناخته‌ها نیست. آنچه که صرفاً موجود است، در مرحلهٔ نخست منفی است و با امکانات واقعی آن چیز، متفاوت می‌باشد. یک چیز، تنها در جریان فائق آمدن بر این نفی، حقیقی می‌شود؛ برای این‌که زایش حقیقت مستلزم مرگ حالت موجود هستی است. خوشبینی هگل، برپایهٔ مفهوم نابودکنندهٔ وضع موجود، استوار است. همهٔ صورت‌ها، به وسیلهٔ پویش[2] تحلیل‌برندهٔ خرد به ادراک در می‌آیند، پویشی که آن‌قدر آن‌ها را حذف و دگرگون می‌کند تا با صورت معقول‌شان متناسب شوند. همین پویش است که اندیشه، آن را در فرایند «میانجیگری»[3] منعکس می‌سازد. اگر محتوای راستین مفاهیم و ادراک‌های‌مان را دریابیم، همهٔ «مرزبندی»های شناخته‌های ثابت، فرو می‌ریزند. این شناخته‌ها، در روابط گوناگونی که محتوای آن‌ها را تهی می‌سازند، تحلیل رفته و در فعالیت فراگیر شناسا (سوژه) جذب می‌شوند.

فلسفهٔ هگل، به راستی همان فلسفهٔ منفی است که ارتجاع بعد از او چنین نامید. این فلسفه، در اصل با این ایقان انگیخته شده است که واقعیت‌های موجودی که به‌عنوان شاخص مثبت حقیقت در برابر عقل سلیم[4] نمایان می‌شوند، در واقع، نفی حقیقت‌اند، چراکه حقیقت تنها با نابودی آن‌ها می‌تواند استقرار یابد. نیروی محرک روش دیالکتیکی، در این ایقان انتقادی نهفته است. دیالکتیک، در تمامیت خویش با این مفهوم پیوند خورده است که همهٔ صورت‌های هستی، با یک نفی ضروری اشباع می‌شوند و این نفی، محتوا و

---

1. truth
2. movement
3. mediation
4. commonsense

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

پویش آن‌ها را تعیین می‌کند. دیالکتیک، به هر وجهی از پوزیتیویسم[1] حملهٔ متقابل می‌کند. از هیوم تا پوزیتیویست‌های منطقی امروز، اصل فلسفهٔ پوزیتیویسم، اعتبار غایی امر واقع بوده است و مشاهدهٔ بی‌میانجی وضع موجود، روش نهایی تصدیق[2] به شمار می‌آمده است. در میانهٔ سدهٔ نوزدهم و در اصل، در پاسخ به گرایش‌های نابودکنندهٔ عقل‌گرایی، پوزیتیویسم صورت خاص یک «فلسفهٔ مثبتِ» فراگیر را به خود گرفت که می‌بایست جانشین فلسفهٔ سنتی شود. شخصیت‌های اصلی این پوزیتیویسم، بر جنبهٔ محافظه کارانه و مثبت فلسفه‌شان سخت تأکید می‌کردند. این فلسفه، اندیشه را برمی‌انگیزد تا به امور واقع بسنده کند و از تجاوز به فراسوی آن‌ها دست کشیده و در برابر وضع موجود، سر تعظیم فرود آورد. به نظر هگل، امور واقع در ذات‌شان اعتباری ندارند. در واقع، این امور، به وسیلهٔ شناسایی که آن‌ها را در فرایند فراگیر تعقل خویش میانجی کرده است، نهاده شده‌اند. در آخرین تحلیل، تصدیق بر این فرایند استوار است؛ فرایندی که همهٔ امور واقع به آن مرتبط‌اند و محتوای این امور را نیز تعیین می‌کند. هر چیزی که موجود است، باید در پیشگاه خرد تصدیق شود، که چیزی جز همان جامعیت گنجایش‌های طبیعت و بشر نیست.

فلسفهٔ هگل که با نفی وضع موجود آغاز می‌شود و این نفی را در همه‌جا حفظ می‌کند، با این اعلام پایان می‌گیرد که تاریخ، به واقعیت خرد دست یافته است. گرچه مفاهیم بنیادی هگل به ساختار اجتماعی نظام رایج وابسته بودند، اما از جهاتی دیگر، می‌توان گفت که ایده‌آلیسم آلمانی، میراث انقلاب کبیر فرانسه را زنده نگهداشته است.

به هر روی، «سازش میان ایده و واقعیت» که در فلسفهٔ حق هگل اعلام شد، عنصر تعیین‌کننده‌ای را در بر دارد که از سازش محض فراتر می‌رود. این عنصر، حفظ شد و در آیین بعدی نفی فلسفه به کار رفت. فلسفه، هرگاه نظرش را دربارهٔ جهانی که خرد در آن تحقق یافته است صورتبندی کرده باشد، به هدف خود رسیده است. اگر در آن هنگام، واقعیت، شرایط ضروری برای عملی کردن خرد را در امر واقع در بر داشته باشد، اندیشه، دیگر خود را

---

1. positivism
2. verification

pdf.tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir

tarikhema.org

با آرمان[1] سرگرم نخواهد کرد. در این هنگام، حقیقت، به عمل بالفعل تاریخی نیاز دارد تا خود را محقق سازد. فلسفه، با رها کردن آرمان، وظیفه انتقادی‌اش را نیز رها می‌کند و آن را به عامل دیگری وامی‌گذارد. در نتیجه، اوج فرجامین فلسفه، در ضمن کناره‌گیری خود فلسفه است. فلسفه، در همان حال که از اشتغال فکری به آرمان خلاصی می‌یابد، از مخالفت با واقعیت نیز خلاص می‌شود. این بدان معناست که فلسفه، دیگر فلسفه نخواهد بود. این سخن به آن معنا نیست که اندیشه از این پس باید با سامان موجود سازش کند، زیرا تفکر انتقادی بازنمی‌ایستد، و صورت تازه‌ای به خود می‌گیرد. از این پس، کوشش‌های خرد متوجه نظریه و عمل اجتماعی می‌شود.

فلسفهٔ هگل پنج مرحلهٔ تکاملی را نشان می‌دهد:

۱. دوره‌ای که از سال ۱۷۹۰ تا ۱۸۰۰ را در بر می‌گیرد و با کوشش هگل در جهت تنظیم یک بنیاد دینی برای فلسفه، شاخص شده و در مجموعه‌ای از مقاله‌های او، تحت عنوان *نوشته‌های خدا شناختی اولیه*،[2] نمایان می‌شود.

۲. سال‌های ۱۸۰۰ و ۱۸۰۱، که در این سال‌ها، دیدگاه و علایق فلسفی هگل، از طریق بحث انتقادی دربارهٔ دستگاه‌های فلسفی معاصرانش، به ویژه کانت، فیخته و شلینگ، صورت‌بندی می‌شود. کارهای اصلی هگل در این دوره عبارتند از *فرق میان دستگاه فلسفه، ایمان و معرفت فیخته و شلینگ*[3] و مقاله‌های دیگری در نشریهٔ انتقادی فلسفه.[4]

۳. سال‌های ۱۸۰۱ تا ۱۸۰۶ که در آن، دستگاه بنایی، یعنی نخستین صورت دستگاه فلسفی هگل، پدیدار شد. *منطق و مابعدالطبیعهٔ بنایی*، *فلسفهٔ حق* و *دستگاه اخلاق*[5] متعلق به این دوره‌اند.

۴. ۱۸۰۷، سال انتشار کتاب *پدیدشناسی ذهن*.[6]

۵. دورهٔ دستگاه فلسفی نهایی که نکات عمدهٔ آن نخست در میان سال‌های

---

1. ideal
2. *The Theologisvche Jugendschriften*
3. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Glouben und Wissen.*
4. Kritische Journal der Philosophie.
5. *Jenenser logik und metaphysic, Jenenser Real Philosophie und System der Sitlichkeit*
6. *Phenomenology of Mind*

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

۱۸۰۸ـ۱۸۱۱ در *مقدمات فلسفی*[1] مطرح شدند، اما تا ۱۸۱۷، صورت کامل به خود نگرفتند. این دوره، قسمت عمدهٔ نوشته‌های هگل را در بر می‌گیرد: *علم منطق* (۱۸۱۲ـ۱۸۱۶)، *دائرةالمعارف علوم فلسفی* (۱۸۳۰ و ۱۸۲۷ و ۱۸۱۷)، *فلسفهٔ حق* (۱۸۲۱) و سخنرانی‌های گوناگون او دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ در برلین، تاریخ فلسفه، زیبایی‌شناسی و دین.

تکمیل دستگاه فلسفی هگل با یک رشته آثار سیاسی همراه است تا از این طریق، مفاهیم نوین فلسفی او در موقعیت‌های تاریخی کاربرد یابند. این فرایند عطف نتایج فلسفی به متن واقعیت سیاسی و اجتماعی، که با بررسی‌های تاریخی و سیاسی هگل در ۱۷۹۸ آغاز می‌شود، به وسیلهٔ *رساله‌ای دربارهٔ قانون اساسی آلمان*[2] در سال ۱۸۰۲ پیگیری می‌شود و درست تا سال ۱۸۳۱ ادامه می‌یابد، که در این سال، بررسی‌اش را دربارهٔ لایحهٔ اصلاحی انگلیس به نگارش درآورد. پیوستگی فلسفهٔ هگل با تحولات تاریخی زمانه‌اش، نوشته‌های سیاسی او را به گونهٔ بخشی از کارهای دستگاه‌مند او درمی‌آورد. این دو را باید با همدیگر در نظر آورد تا بتوان مفاهیم بنیادی هگل را از جهات فلسفی و تاریخی و نیز سیاسی تبیین کرد.

---

1. *Philosophische Propädeutic*
2. *Die Verfassung Deutschlands*

pdf.tarikhema.org

mandegar.tarikhema.org

tarikhema.ir

tarikhema.org

فصل اول

نوشته‌های خداشناختی اولیهٔ هگل
(۱۸۰۰-۱۷۹۰)

اگر خواسته باشیم در فضایی که فلسفهٔ هگل در آن ریشه گرفته بود راه یابیم، باید به محیط فرهنگی و سیاسی آلمان جنوبی در فرجامین دهه‌های سدهٔ هجدهم بازگردیم. در وورتمبرگ،[1] یعنی همان امیرنشینی که به زیر سلطهٔ خودکامگی بود و تازه داشت به اندک محدودیت‌های قانونی تن می‌داد، افکار انقلابی سال ۱۷۸۹ تأثیر نیرومندی را بر جوانان روشنفکر این امیرنشین گذاشته بودند. در این‌جا به‌نظر می‌رسید که دوران استبداد ستمگرانهٔ پیشین به سرآمده است: استبدادی که با سربازگیری‌های دائمی برای جنگ‌های خارجی، مالیات‌گذاری‌های خودسرانهٔ سنگین، فروش مناصب دولتی، برپایی انحصاراتی که توده‌ها را غارت می‌کردند و خزانهٔ شاهزاده‌ای ولخرج را غنی می‌ساختند و بازداشت‌های ناگهانی در پی کم‌ترین سوءظن یا تحریک به هر گونه اعتراضی، سراسر این امیرنشین را در وحشت افکنده بود.[2] درگیری‌های دوک چارلز اویگن[3] با طبقات فئودالی، با توافقی در ۱۷۷۰ تخفیف یافت و

---

1. Wurtemberg

۲. رجوع کنید به:

Karl Pfaff, *Geschichte des Furstenhauses und Landes Wirtemberg*, Stuttgart 1839, part III, Section 2, pp. 82 ff.

3. Duke Charles Eugene

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

بدین‌سان، برجسته‌ترین مانع در برابر کارکرد یک حکومت متمرکز از میان برداشته شده بود. نتیجهٔ این توافق، تنها تقسیم قدرت استبداد میان شخص فرمانروا و فئودال‌های متنفذ بود.

روشن‌اندیشی آلمانی، این المثنای ضعیف‌تر فلسفهٔ انگلیس و فرانسه، که چارچوب عقیدتی دولت استبدادی را در هم شکسته بود، در زندگی فرهنگی وورتمبرگ نیز رخنه کرده بود. دوک وورتمبرگ، شاگرد «خودکامهٔ روشن‌اندیش»، فردریک دوم،[1] بود که در دوره پسین فرمانروایی‌اش، به یک خودکامگی روشن‌اندیشانه گرایش پیدا کرده بود. روح روشن‌اندیشی در مدارس و دانشگاه‌هایی که این دوک مروج آن‌ها بود، به پیش می‌رفت. مسائل دینی و سیاسی به زبان عقل‌گرایی سدهٔ هجدهم به بحث کشیده می‌شدند و شأن انسان و حق او در قالب‌ریزی زندگی شخصی‌اش به‌رغم صورت‌های منسوخ اقتدار و سنت، ستوده می‌شد و از آزاداندیشی و دادگری تمجید به عمل می‌آمد. اما نسل جوان که در این زمان در دانشگاه دینی توبینگن[2] حضور به هم می‌رسانید، از جمله، هگل و شلینگ و هولدرلین، بیش از هرچیز، از تضاد میان این آرمان‌ها و وضع عملی نکبت‌بار رایش آلمان، متأثر بودند. در این میان کم‌ترین بختی برای حقوق انسانی نبود، تا جای خود را در دولت و جامعهٔ تجدید سازمان شده بیابد. درست است که این جوانان سرودهای انقلابی می‌خواندند و مارکسیم را به آلمانی برمی‌گرداندند و شاید درخت آزادی می‌کاشتند و علیه بیدادگران و پیروانشان فریاد سر می‌دادند، اما با این همه، آن‌ها می‌دانستند که در برابر نیروهای پرقدرتی که بر میهنشان مسلط بودند، از همهٔ این فعالیت‌ها جز یک اعتراض ضعیف، اثر دیگری نمی‌توان توقع داشت. تنها چیزی که می‌شد به آن امید بست، اندک اصلاحات قانونی بود که شاید بر اثر آن، موازنهٔ قدرت میان شاهزاده و طبقات فئودالی ترمیم گردد.

در این اوضاع، چشمان این نسل جوان آرزومندانه رو به سوی گذشته، به ویژه دورانی از تاریخ بود که در آن، وحدتی میان فرهنگ معنوی انسان‌ها و

---

۱. فردریک دوم یا فردریک بزرگ (۱۷۱۲ ـ۱۷۸۶) که در سال‌های ۱۷۴۰ تا ۱۷۸۶ بر پروس حکومت می‌کرد، از فرمانروایانی بود که به ابتکار خود اصلاحات مهمی در نظام سیاسی و اقتصادی و اجتماعی آلمان به‌وجود آورد. (مترجم)

2. Tubingen

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

زندگی سیاسی و اجتماعی‌شان برقرار بود. هولدرلین.[1] تصویر درخشانی از یونان باستان کشیده و هگل، مدحیه‌ای بر دولت شهر یونان نوشت که در مواردی حتی توصیف ستایش‌گرانه‌ای را که پژوهندگان خداشناسی از صدر مسیحیت کرده بودند، تحت‌الشعاع قرار داده بود. علاقهٔ سیاسی هگل را بارها ضمن بحث دربارهٔ مسائل دینی در نوشته‌های خداشناختی اولیهٔ او می‌یابیم. هگل، برای بازیابی قدرتی که در جمهوری‌های باستانی، وحدت سرزندهٔ همهٔ حوزه‌های فرهنگ را ایجاد و حفظ کرده و رشد آزادانهٔ همهٔ نیروهای ملی را موجب شده بود، پرشورانه کوشید. او از این قدرت پنهانی، به‌عنوان روح ملی[2] سخن گفت: «روح یک ملت، تاریخ و دین آن و آزادی را چه از جهت نفوذ و چه از حیث کیفیت نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد. این‌ها در رشته‌ای واحد در هم تنیده شده‌اند.[3]»

استفاده هگل از مفهوم روح ملی، به کاربرد منتسکیو از مفهوم روح عمومی یک ملت، به‌عنوان پایهٔ قوانین اجتماعی و سیاسی آن، بسیار نزدیک است. «روح ملی» هگل، به گونهٔ یک هستی اسرارآمیز مابعدالطبیعی تصور نمی‌شود، بلکه کل اوضاع طبیعی، فنی، اقتصادی، اخلاقی و فکری‌ای را باز می‌نماید که تحول تاریخی یک ملت را تعیین می‌کند. تأکید منتسکیو بر این مبنای تاریخی، مستقیماً علیه حفظ ناموجه صورت‌های سیاسی منسوخ جهت گرفته بود. مفهوم روح ملی هگل نیز، این دلالت‌های انتقادی را در بر داشت. در این‌جا به جای دنبال کردن تأثیرهای گوناگون منتسکیو، هردر[4] و کانت بر نوشته‌های خداشناختی هگل، کارمان را به بررسی چگونگی قوام گرفتن علاقهٔ اصلی هگل محدود می‌سازیم.

هگل، در بحث خداشناسی‌اش بارها می‌پرسد که رابطهٔ حقیقی فرد و دولت چیست؟ دولتی که استعدادهای انسان را شکوفا نمی‌سازد، بلکه به‌عنوان نهاد «بیگانه»ای وجود دارد که علاقهٔ سیاسی فعال شهروندانش از آن رخت بربسته است. هگل، این دولت را بیش‌تر با همان مقولات لیبرالیسم سدهٔ هجدهم تعریف می‌کند: دولت باید برپایهٔ رضایت شهروندانش استوار باشد،

---

۱. Holderlin (۱۷۷۰-۱۸۴۳)، شاعر رمانتیک آلمانی که یک‌بار کارش به جنون کشید. (مترجم)

2. volksgeist

3. *Theologische Jugendshriften*, p. 27.

۴. Von Herder (۱۷۴۴-۱۸۰۳)، فیلسوف و ادیب آلمانی. (مترجم)

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

حقوق و وظایف آن‌ها را در ضمان خویش گیرد و از آن‌ها در برابر خطرهای داخلی و خارجی‌ای پاسداری کند که ممکن است بقای کل ملت را در خطر اندازند. فرد، حتی به‌عنوان مخالف دولت نیز حقوق جدایی‌ناپذیر یک انسان را دارد و قدرت دولت، تحت هیچ شرایطی نباید به این حقوق تجاوز کند، حتی اگر این دخالت به مصلحت آن فرد باشد. هیچ انسانی را نشاید که از حق خود در برخورداری از قانون و از مسئولیت فردی اجرای آن، بازداشت. اگر از این حق صرف‌نظر شود، انسان دیگر یک انسان نیست. بنابراین کار دولت این نیست که فرد را از صرف‌نظر کردن از قانون باز دارد، چرا که این کار به این معناست که انسان را وادار کنند تا انسان باشد و این خود نوعی زور به‌شمار می‌آید.[1]

این آهنگ کلام، در همین دورهٔ زندگی و حتی در همین نوشته‌های هگل به آرامی دگرگون می‌شود و او خود، پذیرش روابط اجتماعی و سیاسی‌ای که تحول کامل انسان را محدود می‌کنند، به گونهٔ سرنوشت تاریخی بشر تلقی می‌کند؛ سرنوشتی که انسان باید همچون صلیبی آن را بر دوش کشد. تأکید بر ضرورت تاریخی، جانشین خوشبینی روشن‌اندیشانهٔ هگل و ستایش مرثیه آمیزش از یک بهشت گمشده می‌شود. مفهوم ضرورت تاریخی، ورطه‌ای میان فرد و دولت ایجاد می‌کند. در دوران پیشین، فرد و دولت در یک هماهنگی طبیعی به سر می‌بردند، اما پرداختن بهای این هماهنگی به عهدهٔ فرد بود؛ چرا که انسان از آزادی آگاهانه‌ای برخورداری نداشت و بر فرایند اجتماعی چیره نبود. هرچه این هماهنگی پیشین «طبیعی»‌تر بود، ولی نیروهای مهار نشده‌ای که در آن زمان بر جهان فرمانروا بودند، ساده‌تر می‌توانستند این هماهنگی را متلاشی کنند. در آتن و رم، جنگ‌های پیروزمندانه، ثروتِ بیش از پیش و آشنایی با تجمل و آسایش بیش‌تر در زندگی، یک نوع «اشرافیت جنگ و ثروت» ایجاد کرده بودند که جمهوری را نابود ساخته و باعث از دست رفتن کامل آزادی سیاسی شده بود.[2] قدرت دولتی به‌دست برخی از افراد و گروه‌های ممتاز افتاده بود، در حالی که تودهٔ وسیع شهروندان مصالح شخصی‌شان را دنبال می‌کردند، بی‌آن‌که توجهی به خیر همگانی داشته

---

1. Ibid., p. 212.

2. Ibid., p. 223.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

باشند. در چنین شرایطی، «حق تضمین دارایی»، همهٔ جهان آن‌ها شده بود.[۱]

کوشش‌های هگل، در زمینهٔ یافتن قوانین کلی حاکم بر این فرایند، او را ناگزیر به تحلیل نقش نهادهای اجتماعی در پیشرفت تاریخ کشاند. یکی از قطعات تاریخی هگل که پس از ۱۷۹۷ نوشته شد، با این اعلامیهٔ تند آغاز می‌شود: «تضمین دارایی، محوری است که کل قانون‌گذاری جدید بر مدار آن می‌گردد.[۲]» او در نخستین پیش‌نویس رساله‌اش *دربارهٔ قانون اساسی آلمان* (۱۷۹۸-۹)، می‌گوید که صورت تاریخیِ «دارایی بورژوایی»، مسئول از هم گسیختگی سیاسی رایج است. گذشته از این، هگل عقیده داشت که نهادهای اجتماعی بورژوایی، حتی خصوصی‌ترین و شخصی‌ترین روابط میان انسان‌ها را مخدوش کرده‌اند. قطعهٔ مهمی در *نوشته‌های خداشناختی اولیه*، به نام عشق وجود دارد که هگل در آن می‌گوید: «کسب و تصرف دارایی به‌عنوان حقوق» از هماهنگی و وحدت نهایی افراد از طریق عشق، جلوگیری می‌کند. او این‌گونه توضیح می‌دهد که عاشق «که باید معشوق خود را به‌صورت مالک دارایی بنگرد، باید خصوصیت[۳] ویژهٔ او را که مغایر با اشتراک زندگی آن‌هاست، نیز احساس می‌کند». جزئیتی که هستی وابسته به چیزهای «بی‌جانی» از عاشق یا معشوق را شامل می‌شود که به یکی از این دو تعلق ندارد و ضرورتاً خارج از وحدت‌شان بر جای می‌ماند.[۴]

در این‌جا، هگل نهاد دارایی را به این واقعیت مرتبط می‌سازد که انسان، به زندگی در جهانی دچار آمده است که گرچه با کار و دانش او قالب گرفته است، دیگر از آن او نیست، بلکه بیش‌تر در برابر نیازهای درونی او ایستاده است. جهان بیگانه‌ای که قوانین سنگدلانه‌ای بر آن حاکم است؛ جهان مرده‌ای که زندگی انسان را عقیم کرده است. *نوشته‌های خداشناختی اولیه*، نخستین صورتبندی مفهوم «ازخودبیگانگی» را با این تعابیر بازمی‌نماید، مفهومی که می‌بایست در تحول آتی فلسفهٔ هگل، نقش تعیین‌کننده‌ای را بازی کند.

نخستین بحث هگل از مسائل دینی و فلسفی، با این یادداشت همراه است

---

1. Ibid., p. 286.
2. *Documente zu Hegels Entwicklung*, p. 268.
3. particularity
4. *Thologische Jugendschriften*, pp. 381-2.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

که فقدان وحدت و آزادی به‌عنوان یک واقعیت تاریخی، شاخص عام عصر جدید است و عاملی است که همهٔ شرایط زندگی خصوصی و اجتماعی را مشخص می‌سازد. هگل می‌گوید که این فقدان وحدت و آزادی، در کشمکش‌های بی‌شماری که زندگی بشری را فراگرفته است، به ویژه در کشمکش انسان و طبیعت نهفته است. این کشمکش، طبیعتی را که می‌بایست به تسلط انسان در آید، به‌صورت یک قدرت دشمن درآورده است و به تعارض میان ایده و واقعیت، اندیشه و واقعی، آگاهی و وجود انجامیده است.[1] انسان می‌بیند که باید در جهانی حرکت کند که با انگیزه‌ها و آرزوهایش مغایر و بیگانه است. پس، چگونه می‌توان این جهان را به‌صورتی هماهنگ با امکانات انسان درآورد؟

در آغاز، پاسخ هگل به این پرسش، از همان دست پاسخ یک پژوهندهٔ خداشناسی بود. او، مسیحیت را به گونهٔ دارندهٔ یک کارکرد بنیادی در تاریخ جهان تعبیر کرد، کارکردی که به انسان، یک کانون «مطلق» نوین و یک هدف نهایی در زندگی می‌بخشد. هگل، بر این نکته نیز واقف بود که حقیقت مُنزَلِ انجیل، نمی‌توانست با واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی گسترش یابندهٔ جهان، تناسب داشته باشد، چراکه انجیل، اساساً با فردی سر و کار دارد که پیوندهای سیاسی و اجتماعی‌اش را قطع کرده است. هدف بایستهٔ انجیل، رستگاری فرد بود، نه جامعه یا دولت. پس، این دین نبود که می‌توانست مسئلهٔ یادشده را حل کند و این خداشناسی نبود که می‌توانست اصولی را برای تجدید آزادی و وحدت به پیش نهد. در نتیجه، علاقهٔ هگل به تدریج از مفاهیم خداشناختی به مسائل و مفاهیم فلسفی معطوف شد.

هگل، همیشه فلسفه را نه به‌عنوان یک علم ویژه، بلکه به‌عنوان آخرین صورت دانش بشر در نظر می‌گرفت. او نیاز به فلسفه را برخاسته از نیاز به ترمیم فقدانِ عمومی آزادی و وحدت، می‌دانست.

هگل، در نخستین مقالهٔ فلسفی‌اش، به روشنی بیان داشت: «نیاز به فلسفه، هنگامی سر بلند می‌کند که قدرت وحدتبخش از زندگی بشر رخت بربسته باشد و تناقض‌ها، ارتباط و وابستگی متقابل و زنده‌شان را از دست داده و

---

1. Ibid., p. 244.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

صورت مستقلی به خود گرفته باشند.[1]» نیروی وحدت‌بخشی که هگل از آن سخن می‌گوید، به آن هماهنگی حیاتی مصلحت فردی و همگانی راجع است که در جمهوری باستان برقرار بود و آزادی کل جمهور را تضمین می‌کرد و همهٔ کشمکش‌ها را در وحدت زندهٔ روح ملی تحلیل می‌برد. هرگاه که این هماهنگی از دست‌رفته باشد، زندگی انسان در کشمکش‌های دامن گستری مستغرق خواهد شد که بر اثر آن، دیگر نمی‌توان این کشمکش‌ها را به وسیلهٔ روح کلی ملت، تحت نظارت در آورد. هگل، کشمکش‌های مورد نظرش را در این عبارت می‌گنجاند: طبیعت علیه انسان قرار گرفته و واقعیت از «ایده» بیگانه شده و آگاهی مخالفت وجود شده است. او، سپس همهٔ این ضدیت‌ها را در این نکته خلاصه می‌کند که همهٔ این‌ها، صورت عامی از کشمکش شناسا (سوژه) و شناخته (اُبژه) را در بر دارند.[2] بدین‌سان، هگل مسئله تاریخی‌اش را به یک پرسش فلسفی پیوند می‌زند که از دکارت تا آن زمان، بر اندیشهٔ اروپایی مسلط بود. هگل، دانش و ارادهٔ انسان را به جهان «ذهنی»ای سوق داده بود که یقین[3] و آزادی آن، با جهان عینیِ عدم یقین و ضرورت مادی، مغایر است. هرچه که هگل، بیش‌تر در می‌یافت که این تناقض‌ها[4] صورت کلی واقعیت‌اند، بحث او جنبهٔ فلسفی‌تری به خود می‌گرفت. از این‌رو، تنها کلی‌ترین مفاهیم می‌توانستند این تناقض‌ها را دریابند و تنها اصول نهایی شناخت، می‌توانستند اصولی را برای از میان برداشتن این تناقض‌ها به‌دست دهند.

حتی مجردترین مفهوم هگل، دلالت عینی پرسش‌های او را در خود نگهداشته بود. فلسفه، بار رسالتی تاریخی را بر دوش گرفت: به‌دست دادن تحلیل کاملی از تناقض‌هایی که در واقعیت وجود دارند و اثبات اتحاد ممکن آن‌ها. دیالکتیک، با این نظر هگل که واقعیت، ساختاری از تناقض‌هاست، تحول پذیرفت. با آن که *نوشته‌های خداشناختی اولیه* هگل، دیالکتیک او را در یک چارچوب خداشناختی جا داده بود، باز در همین اثر نیز می‌توان، رگه‌های فلسفیِ تحلیل دیالکتیکیِ هگل را پیدا کرد.

---

1. "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems" *in Erste Druckschriften ed. Georg Lasson*, Leipzig 1913, p. 14.
2. Ibid., p. 13.
3. certainty
4. contradictions

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نخستین مفهومی که هگل به‌عنوان اتحاد تناقض‌ها مطرح می‌کند، مفهوم زندگی است. اگر تشخیص دهیم که به نظر هگل، همهٔ تناقض‌ها در «خرد» تحلیل می‌روند ولی باز در همان حفظ می‌شوند، می‌توانیم نقش خاصی را که هگل به مفهوم زندگی بازبسته بود، بهتر دریابیم. هگل، زندگی را همچون ذهن[1] در نظر می‌گرفت، یعنی به‌عنوان هستی‌ای که می‌تواند تعارض‌های فراگیر وجود را دریابد و بر آن‌ها چیره شود. به سخنی دیگر، مفهوم هگل از زندگی، به زندگی یک هستی معقول و کیفیت یگانهٔ انسان در میان هستی‌های دیگر اشاره دارد. تا زمان هگل، مفهوم زندگی، سرآغازی بوده است برای بسیاری از کوشش‌هایی که در زمینهٔ بازسازی فلسفه، برحسب وضع تاریخی عینی انسان و نیز طرد کردن خصلت مجرد و دور از ذهن فلسفهٔ عقل‌گرا انجام می‌گرفتند.[2]

زندگی با رابطهٔ بی‌همتایی که با «تعیّن»[3]های خود و با کل جهان دارد، از دیگر حالت‌های هستی متمایز است. هر شناختهٔ بی‌جانی، به خاطر جزئیات و صورت متعین و محدودش، متفاوت با نوع خود و ضد آن است: این جزء، با کل خود در تضاد است، به گونه‌ای که کل در جزء خود را محقق نمی‌سازد. در نتیجه، جاندار از این حیث با بی‌جان تفاوت دارد، چرا که زندگی به هستی‌ای اطلاق می‌شود که اجزا و حالات[4] آن در یک وحدت کامل، یعنی در وحدت یک شناسا (سوژه) یکپارچه می‌شوند. در زندگی، «جزئی... در ضمن شعبه‌ای از دریای بی‌کران زندگی است. هر جزئی بیرون از کل، باز همان کل، یعنی زندگی است».[5] همچنین، هر فرد زنده‌ای جلوه‌ای از کل زندگی است؛ به سخنی دیگر، تمامی ذات یا امکانات زندگی را در خود دارد. وانگهی، گرچه هر هستی زنده‌ای متعین و محدود است، به خاطر قدرتی که به‌عنوان یک شناسای زنده دارد، می‌تواند محدودیت‌هایش را از میان بردارد. زندگی، نخست یک نوع توالی شرایط متعینِ «عینی» است، عینی به خاطر آن که

---

1. mind
2. Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, in *Gesammelte Schriften*, Leipzig 1921, Vol. IV, pp. 144 ff.
3. determinations
4. zustande
5. *Theologische Jugendschriften*, p. 307.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

شناسای زنده این شرایط را بیرون از نفس خود می‌یابد و می‌بیند که این شرایط، تحقق نفس آزادانهٔ او را محدود می‌سازند. از همین‌رو، فرایند زندگی این شرایط خارجی را به درون وحدت پایدار شناسا (سوژه) می‌کشاند. هستی زنده، با چیرگی بر شرایط متعین گوناگون و با پیوسته ساختن و هماهنگ کردن اضدادش با خودش، هستی‌اش را به‌عنوان خود،[1] حفظ می‌کند. پس، وحدت زندگی وحدتی بی‌میانجی و طبیعی نیست، بلکه نتیجه‌ای است از تفوق فعالانه و مدام بر هر چیزی که در برابر آن قد علم می‌کند. این وحدت، تنها در نتیجهٔ یک فرایند «میانجیگری»[2] میان شناسای زنده و شرایط عینی‌اش به‌دست می‌آید. این میانجیگری، کارکرد شایستهٔ خود زنده به‌عنوان یک شناسای بالفعل است که در ضمن، از او یک شناسای بالفعل می‌سازد. زندگی، نخستین صورتی است که در آن، جوهر به گونهٔ شناسا تصور می‌شود و بدین‌سان، نخستین تبلور آزادی به شمار می‌آید. زندگی، نخستین الگوی اتحاد واقعی اضداد است و در نتیجه، تجسم دیالکتیک به شمار می‌رود.

همهٔ صورت‌های زندگی چنین وحدت کاملی را باز می‌نمایند. تنها انسان است که به خاطر شناخت خویش می‌تواند به «مفهوم زندگی» دست یابد. پیش از این یادآور شده‌ایم که از نظر هگل، وحدت کامل شناسا (سوژه) و شناخته (ابژه)، لازمهٔ آزادی است. این وحدت، مستلزم شناخت حقیقت و از همین‌رو، به معنای شناخت امکانات شناسا و هم شناخته است. تنها انسان است که می‌تواند شرایط عینی را به گونه‌ای تبدیل سازد که به‌صورت میانجیِ تحول ذهنی‌اش درآیند. حقیقتی که انسان به‌دست می‌آورد، نه تنها قوای خود او، بلکه قوای طبیعت را نیز آزاد می‌سازد. او آورندهٔ حقیقت در جهان است و با این حقیقت، می‌تواند جهان را به‌صورتی سازگار با خرد، سازمان دهد. هگل، ضمن بحث دربارهٔ رسالت یحیای تعمیددهنده، برای نخستین بار این نظر را مطرح می‌کند که جهان، در ذات واقعی‌اش، همان محصول فعالیت تاریخی انسان است. جهان و همهٔ «روابط و تعیّن‌های آن، ساختهٔ کار انسان و نتیجهٔ تحول نفس اوست.[3]» مفهوم جهان، به مثابه محصول فعالیت و دانش انسان، همچنان به‌عنوان نیروی محرک دستگاه فلسفی هگل، پابرجای

---

1. self
2. mediation
3. Ibid., p. 307.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌ماند. در همین مرحلهٔ بسیار آغازین نیز می‌توانیم خصایص نظریهٔ دیالکتیکی جامعه را که بعدها می‌آید، کشف کنیم.

«زندگی»، پیشرفته‌ترین مفهوم فلسفی نیست که هگل در نخستین دوره‌اش به آن رسید. در *نخستین نوشته‌ها* که هگل پرداخت دقیق‌تری از معنای فلسفی تعارض شناسا (سوژه) شناخته (اُبژه) انسان و طبیعت را به‌دست می‌دهد، اصطلاح ذهن، برای اتحاد این دو قلمرو جداگانه به کار برده می‌شود. ذهن، در اصل، همان عامل متحد کنندهٔ زندگی است: «زندگی بی‌کرانه را برای آن می‌توان ذهن خواند که ذهن بر وحدت زنده در میان کثرت دلالت می‌کند... ذهن قانون زنده‌ای است که کثرت را چندان وحدت می‌بخشد تا به‌صورت زنده درآید.[1]» گرچه مفهوم ذهن چیزی به جز زندگی نیست، اما بر این واقعیت نیز تأکید دارد که وحدت زندگی در آخرین تحلیل، نتیجهٔ ادراک و فعالیت آزادانهٔ شناسا است، نه نتیجهٔ یک نیروی طبیعی کور.

نوشته‌های خداشناختی اولیه، مفهوم دیگری نیز به‌دست می‌دهد که به منطق بعدی هگل اشاره دارد. هگل، در قطعه‌ای تحت عنوان ایمان و معرفت، اعلام می‌کند که «اتحاد، با هستی معادل است. رابطهٔ [است] در هر قضیه، اتحاد موضوع و محمول یا به سخنی دیگر، یک هستی را بیان می‌کند.[2]» تفسیر شایستهٔ این عبارت، مستلزم بحث درستی دربارهٔ تحولات بنیادی فلسفهٔ اروپایی، از زمان ارسطو به بعد است. در این‌جا، تنها می‌توانیم به شمه‌ای از زمینه و محتوای عبارت یاد شده نزدیک شویم.

این عبارت هگل، دلالت بر این دارد که میان «بودن»[3] و «هستی»،[4] یا میان هستی متعین و هستی به معنای مطلق،[5] تمایزی وجود دارد. تاریخ فلسفهٔ غربی، با همین تمایز و در پاسخ به این پرسش آغاز می‌شود که هستی چیست؟ همان پرسشی که به فلسفهٔ یونان از پارمنیدس تا ارسطو، روح بخشید. هر نوع هستی در پیرامون ما، یک هستی متعین است: یک سنگ، یک ابزار، یک خانه، یک حیوان، یک رویداد و غیره. ما به هر یک از این هستی‌ها، محمولی نسبت می‌دهیم و می‌گوییم که آن چیز، چنین و چنان است و بدین‌سان، به آن،

---

1 Ibid., p. 347.

2. Ibid., p. 383.

3. sein

4. seiendes

5. being as such

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

هستی دیگری اسناد می‌دهیم. این هستی که ما به هریک از این هستی‌های متعین نسبت می‌دهیم، از جنس یک چیز جزئی در جهان نیست، بلکه نسبت به هر یک از این هستی‌های جزئی، خصلتی عام دارد. این گفته اشاره به این امر دارد که یک هستی به معنای مطلق، باید وجود داشته باشد که [در عین حال]، با هر هستی متعینی تفاوت دارد، ولی باز به هر یک از هستی‌های متعین، اسنادپذیر است؛ به گونه‌ای که می‌توان آن را «تنها» هستی واقعی در میان همهٔ هستی‌های متعین گوناگون خواند. هستی به معنای مطلق، آن گونه هستی است که همهٔ هستی‌های جزئی آن را به طور مشترک در خود دارند، گویی که آن هستی، اصل وبنیاد همهٔ این هستی‌ها به شمار می‌آید. از این حیث، به سادگی می‌توان این کلی‌ترین هستی را به گونهٔ «ذات تمامی هستی»، «جوهر خدایی» و «واقعی‌ترین چیز» در نظر گرفت و بدین‌سان، هستی‌شناسی را با خداشناسی ترکیب کرد. این سنت، در منطق هگل برقرار است.

ارسطو، نخستین کسی بود که این هستی به معنای مطلق را که به گونهٔ یکسانی به هر هستی متعینی اسناد داده می‌شود، نه به‌عنوان یک موجود مجزای مابعدالطبیعی، بلکه آن را همچون فرایند یا پویشی در نظر گرفت که هر هستی جزئی، از طریق آن، خود را به‌صورت آنچه که واقعاً هست، قالب‌ریزی می‌کند. به نظر ارسطو، میان ذات و حالات و وجوه عرضی گوناگون آن، تمایزی است که سراسر قلمرو هستی را در بر می‌گیرد. هستی واقعی، به معنای دقیق آن، ذات[1] است که مراد از آن، هر چیز فردی، از اندامی گرفته تا غیراندامی است. این چیز فردی، شناسا (سوژه) یا جوهری است که در سراسر پویشی که طی آن، حالات و مراحل گوناگون وجودش را متحد و همبسته می‌کند، همچنان پایدار می‌ماند. حالت‌های گوناگون هستی، در واقع، حالت‌های مختلف اتحاد روابط متعارض را باز می‌نمایند. این‌ها حالت‌های گوناگونی از باقی ماندن، به وجود آمدن و نابود شدن، داشتن خواص و محدویت‌ها را می‌رسانند. هگل، این مفهوم بنیادی ارسطویی را به فلسفهٔ خویش پیوند می‌زند: «حالت‌های گوناگون هستی، اتحادهای کم و بیش کامل‌اند.[2]»

هستی به معنای متحد کردن و متحد کردن، به معنای پویش است. ارسطو

---

1. essense

2. Ibid., p. 384.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نیز پویش را برحسب امکان و فعلیت[1] تعریف می‌کند. انواع گوناگون پویش بر راه‌های گوناگون تحقق امکانات ذاتی یک چیز پوینده، دلالت می‌کنند. ارسطو، انواع پویش را ارزیابی می‌کند، به‌نحوی که عالی‌ترین نوع پویش را آن نوعی می‌داند که همهٔ امکاناتش کاملاً تحقق یافته باشند. هستی‌ای که با برترین نوع پویش می‌پوید یا تحول می‌یابد، باید همان انرژی ناب باشد. این هستی، نباید در خارج یا بیگانه از خویش، ماده‌ای برای تحقق داشته باشد، بلکه باید در هر لحظه از وجودش، یکسره خودش باشد. اگر چنین هستی‌ای وجود داشته باشد، کل وجودش اندیشه[2] است و شناخته‌ای بیرونی و بیگانه از خود ندارد. فعالیت اندیشیدن، شناخته (اُبژه) را به‌صورت اندیشه درک و حفظ می‌کند و بدین‌سان، خرد، خرد را ادراک می‌کند. هستی حقیقی، همان پویش حقیقی است و پویش حقیقی، همان فعالیت در جهت اتحاد کامل شناسا (سوژه) و شناخته (اُبژه) است. بنابراین، هستی حقیقی، همان اندیشه و خرد است.

هگل، شرح فلسفی‌اش را در *دایرةالمعارف علوم فلسفی* با این عبارت مابعدالطبیعهٔ ارسطو به پایان می‌رساند که: «هستی حقیقی همان خرد است.» این نکته به‌عنوان چیزی بیش‌تر از یک روشنگری صرف، اهمیت دارد؛ زیرا فلسفهٔ هگل، به یک معنای وسیع، بازتفسیر هستی‌شناسی[3] ارسطو است، با این تفاوت که در این تفسیر، هستی‌شناسی ارسطو از کژاندیشی جزمِ مابعدالطبیعی نجات می‌یابد و به درخواست نافذ عقل‌گرایی نوین، روی می‌آورد؛ درخواستی مبتنی بر این که جهان باید به‌صورت میانجی تحول آزادانهٔ شناسا درآید. به معنای دیگر، جهان باید به واقعیت خرد تبدیل شود. هگل نخستین کسی بود که خصلت بس پویای مابعدالطبیعهٔ ارسطو را کشف کرد، خصلتی که همهٔ هستی‌ها را به‌سان فرایند و پویش در نظر می‌گیرد ـ این خصلت در سنت صوری ارسطوگرایی یکسره از دست رفته بود.

این مفهوم ارسطو که خرد، همان هستی راستین است، با بریدن این هستی از بقیهٔ جهان تحقق می‌یابد. عقل خدایی نه موجب و نه آفرینندهٔ جهان است، بلکه نخستین جنبانندهٔ جهان، آن هم از طریق نظام پیچیده‌ای از میانجیان

---

1. actuality
2. thought
3. onthology

pdf.tarikhema.org

mandegar.tarikhema.org

tarikhema.ir

tarikhema.org

است. خرد انسان، چیزی جز رونوشت ضعیف این عقل خدایی نیست. با این‌همه، زندگی خرد، برترین زندگی و والاترین خیر در زمین است.

این مفهوم، در ارتباط با واقعیتی بود که امکانات شایستهٔ انسان‌ها و چیزها را به اندازهٔ کافی محقق نمی‌ساخت؛ به نحوی که تحقق این امکانات، به عهدهٔ فعالیتی گذاشته شده بود که کاملاً مستقل از تباین‌های رایج واقعیت کار می‌کرد. تعالی قلمرو ذهن به پایگاه منحصر به فرد آزادی و خرد، با جهانی از بی‌سامانی و بندگی مشروط شده بود. این اوضاع تاریخی، حتی در زمان هگل نیز هنوز وجود داشتند. امکانات مشهود، چه در جامعه و چه در طبیعت، هنوز تحقق نیافته بودند و انسان‌ها هنوز شناساهای آزاد زندگی‌شان نبودند. از آن‌جا که هستی‌شناسی، آیین عام‌ترین صورت‌های هستی است و بصیرت بشر را نسبت به عام‌ترین ساختار واقعیت بازتاب می‌کند، پس دیگر چه جای شگفتی است اگر که مفاهیم بنیادی هستی‌شناسی ارسطویی و هگلی همسان باشند.

mandegar.tarikhema.org

tarikhema.i

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فصل دوم

به سوی دستگاه فلسفی

(۱۸۰۰ـ۱۸۰۲)

نخستین نوشته‌های فلسفی

در ۱۸۰۱، هگل دورهٔ کار دانشگاهی‌اش را در شهر ینا آغاز کرد. این شهر در آن زمان، کانون فلسفی آلمان بود. فیخته تا سال ۱۷۹۹ در دانشگاه این شهر تدریس می‌کرد و شلینگ در ۱۷۹۸، به استادی آن منصوب شده بود. فلسفهٔ اجتماعی و حقوقی کانت که به سال ۱۷۹۹ منتشر شده بود و انقلابی که او با نقدهای سه‌گانه‌اش در فلسفه ایجاد کرده بود، هنوز نفوذ شگرف خود را بر زندگی فکری آلمان اعمال می‌کرد. از این‌رو، کاملاً طبیعی است که نخستین مقاله‌های فلسفی هگل، بر آیین‌های کانت، فیخته و شلینگ تمرکز یافته باشد و پرسش‌هایش را برحسب بحث‌های رایج در میان ایده‌آلیست‌های آلمان، تنظیم کرده باشد.

همچنان که دیده‌ایم، هگل بر این نظر بود که فلسفه، از تناقض‌های فراگیری سرچشمه می‌گیرد که وجود بشری در میان آن‌ها غوطه‌ور شده است. این تناقض‌ها، تاریخ فلسفه را به تاریخ تناقض‌های بنیادی بدل کرده‌اند، یعنی تاریخ تناقض‌های «ذهن و ماده، جسم و روح، اعتقاد و فهم». این تناقض‌ها، در زمانه‌ای اخیرتر، به‌عنوان تناقض میان «خرد و احساس»، «عقل و طبیعت» در

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

عام‌ترین صورت آن، «ذهنیت شناسا (سوژه) و عینیت شناخته (اُبژه)» نمایان شده بود. این‌ها همان مفاهیمی بودند که در بُن نقد خرد ناب کانت، جای داشتند و سپس هگل آن‌ها را در تحلیل دیالکتیکی‌اش جذب کرد.

نخستین مفهومی که هگل آن را تحت بازتفسیر دیاکلتیکی‌اش درآورد، مفهوم خرد بود. کانت تمایز اساسی میان خرد و فهم[1] را آشکار کرده بود. اما هگل به این هر دو مفهوم معنای تازه‌ای بخشید و آن‌ها را آغازگاه روش خود ساخت. به نظر هگل، تمایز اساسی میان فهم و خرد، همان تمایز میان عقل سلیم و ژرف‌اندیشی[2] و نیز میان بازاندیشیِ[3] غیردیالکتیکی و دانش دیالکتیکی است. عملکردهای فهم، نوع تفکر معمولی را که در زندگی روزانه و همچنین در علم رایج‌اند، به‌دست می‌دهند. این‌گونه تفکر، جهان را به گونهٔ چیزهای متعین و گوناگونی در نظر می‌گیرد که هر یک از دیگری مشخص است. هر چیزی، موجود مشخص و محدودی به شمار می‌آید که با موجودهای مشابه دیگر ارتباط دارد. مفاهیمی که از این نوع تفکر آغازین پرورده می‌شوند و احکامی که از این مفاهیم ترکیب می‌شوند، بر این چیزهای جدا از هم و روابط ثابت آن‌ها دلالت می‌کنند و با همین چیزها سروکار دارند. تعیّن‌های فردی همچون اتم‌ها یا «موناد»[4]هایی یکدیگر را دفع می‌کنند. یک چیز متعین، چیز دیگر نیست و هرگز نمی‌تواند آن چیز دیگر شود. البته باید دانست که چیزها و همچنین خواص‌شان دگرگون می‌شوند، اما طی این دگرگونی، یک خاصیت یا تعیّن ناپدید می‌شود و خاصیت یا تعیّن دیگری به جای آن می‌نشیند. هگل، موجودی را که بدین‌سان جدا و محدود می‌شود، کرانمند[5] می‌خواند.

پس فهم، جهانی از موجودات متناهی را تصور می‌کند که تابع اصل این‌همانی و ضدیت[6]اند. هر چیزی با خودش و نه با چیز دیگر، یکی است. این چیزها را می‌توان به شیوه‌های گوناگون با همدیگر ترکیب کرد و مرتبط ساخت، اما هرگز، این‌همانی‌شان را از دست نمی‌دهند و هرگز چیزی دیگر از خویش، نمی‌شوند. زمانی که کاغذ تورنوسل قرمز، آبی می‌شود یا روز به شب

---

1. understanding
2. speculative thinking
3. reflection
4. monad
5. finite-das endliche
6. opposition

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌گراید، دیگر به‌عنوان کاغذ قرمز یا روز وجود ندارد، بلکه چیز دیگری جای آن را می‌گیرد. هنگامی که یک کودک مرد می‌شود، یک رشته از خواص که همان خواص کودکی باشد، جایش را به رشته خواص دیگری که همان مردانگی باشد، می‌دهد. قرمز و آبی، روشن و تاریک، کودکی و مردانگی، تا ابد اضداد آشتی‌ناپذیر بر جای می‌مانند. بدین‌سان، کارکردهای فهم، جهان را به هستی‌های دو قطبی بی‌شماری تقسیم می‌کند. هگل، اصطلاح «بازاندیشی مجزا»[1] را برای مشخص کردن سیاقی به کار می‌برد که فهم، مفاهیم دوقطبی‌اش را با آن می‌سازد و به هم می‌پیوندد.

هگل، پیدایش و گسترش این نوع تفکر را به خاستگاه[2] و رواج روابط معینی در زندگی بشری ارتباط می‌دهد. تعارض‌های «بازاندیشی مجزا»، بیانگر تعارض‌های واقعی‌اند. تفکر، هنگامی می‌تواند جهان را به‌مثابه‌دستگاه ثابتی از اشیای مجزا و اضداد انحلال‌ناپذیر فهم کند که جهان، به‌صورت واقعیتی جدا از نیازها و خواست‌های راستین بشر درآمده باشد.

بنابراین، جدایی و ضدیت، حالت نهایی امور نیستند. جهان نباید به گونهٔ مجموعه‌ای از ناهمسازهای ثابت باقی ماند. وحدت حاکم بر این تعارض‌ها، باید به چنگ آید و به وسیلهٔ خرد تحقق یابد؛ خردی که وظیفهٔ آشتی دادن اضداد و «تصعید» آن‌ها در یک وحدت راستین را به عهده دارد. انجام پذیرفتن وظیفه خرد، در ضمن، تجدید وحدت گمشده در روابط اجتماعی انسان‌ها را نیز در بر می‌گیرد.

خرد، که متمایز از فهم است، بر اثر نیاز به «ترمیم جامعیت»،[3] برانگیخته می‌شود.[4] این‌جامعیت را چگونه می‌توان برقرار کرد؟ هگل می‌گوید که این کار نخست از راه بی‌اعتبار ساختن تضمین کاذبی که ادراک‌ها و چاره گری‌های فهم فراهم می‌کنند، انجام‌پذیر است. نظر مبتنی بر عقل سلیم، نظر ناشی از «بی‌تفاوتی» و «تضمین» یا «بی‌تفاوتی تضمین» است. خرسند شدن به وضع موجود واقعیت و پذیرش روابط پایدار و ثابت آن، انسان‌ها را نسبت به امکانات هنوز محقق نشده‌ای که با یقین و استواری شناخته‌های حسی «مقرر» نمی‌شوند، بی‌تفاوت می‌کند. عقل سلیم، نمود عَرَضی اشیا را با ذات

---

1. isolated reflection
2. origin
3. totality
4. Ibid., p. 16.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

آن‌ها اشتباه می‌گیرد و بر این اعتقاد پافشاری می‌کند که ذات و وجود، بی‌واسطه یکی هستند.

برعکس، این‌همانی ذات و وجود، تنها از رهگذر کوشش دائمی خِرد در جهت آفریدن آن به‌دست می‌آید. این، این‌همانی، تنها از راه کاربرد آگاهانهٔ دانش پیش می‌آید و شرط اصلی برای ایجاد آن، رها کردن عقل سلیم و فهم محض و روی آوردن به «ژرف‌اندیشی» است.[1]

هگل، بر این تأکید می‌ورزد که تنها این‌گونه تفکر می‌تواند به فراسوی مکانیسم‌های تحریف‌کنندهٔ حالت رایج هستی راه برد. تفکر ژرف اندیشانه، صورت آشکار یا مقرر چیزها را با امکاناتشان مقایسه می‌کند و از این طریق، ذات آن‌ها را از حالت عَرَضی وجودشان باز می‌شناسد. این نتیجه، نه از راه فرایندی از ادراک رمزآمیز شهودی، بلکه با روش شناخت مفهومی به‌دست می‌آید؛ شناختی که فرایند هر صورتی را می‌آزماید تا دریابد که چگونه چنین صورتی را به خود گرفته است. ژرف اندیشی «جهان عقلی و مادی» را نه چون جامعیتی از روابط ثابت و استوار، بلکه به‌صورت یک نوع «شدن»[2] تصور می‌کند که هستی آن، هم مولود است و هم مولد.[3]

آنچه را که هگل تفکر ژرف‌اندیشانه می‌خواند، در واقع، نخستین بازنمود روش دیالکتیکی او به شمار می‌آید. رابطهٔ میان تفکر دیالکتیکی (خرد) و بازاندیشیِ مجزا کنندهٔ فهم، به روشنی تعریف شده است. خرد، اضداد ثابتی را که فهم آفریده است نقادی می‌کند و از میان برمی‌دارد. خرد «تضمین» عقل سلیم را از اعتبار می‌اندازد و اثبات می‌کند «آنچه عقل سلیم به‌عنوان یقین بی‌میانجی در نظر می‌گیرد، برای فلسفه واقعیتی ندارد.[4]» بنابراین، نخستین ملاک خرد، عدم اعتماد به امر واقع است. این بی‌اعتمادی همان تشکیک واقعی است که هگل آن را چونان «بخش آزادانهٔ» هر فلسفهٔ راستین، قلمداد می‌کند.[5]

پس، صورت واقعیتی که بی‌میانجی به‌دست می‌آید، واقعیت نهایی نیست. باید تشخیص داده شود که دستگاهِ چیزهای مجزا و ضد هم که عملکرد فهم

---

1. Ibid., p. 14.
2. becoming
3. Ibid., pp. 22-23.
4. Ibid., p. 22.
5. " Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie", in op. cit, p. 175.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

ایجادش می‌کند، چیست؟ یک صورت «بد» واقعیت و یک قلمرو محدودیت و بندگی. برخلاف تصور کانت و فیخته، به نظر هگل، «قلمرو آزادی» راکه هدف جبلی خرد است، نمی‌توان با برگماردن شناسا علیه جهان عینی و از طریق بازیستن هر گونه آزادی به شخص خودمختار به‌دست آورد و جهان بیرونی را فاقد آزادی و پهنهٔ ضرورت کور تصور کرد (هگل در این‌جا به مکانیسم مهم «درونی کردن» یا «درونگرایی»[1] می‌تازد، مکانیسمی که به وسیله آن، فلسفه و ادبیات آزادی را عموماً به گونهٔ یک ارزش درونی درآورده‌اند که باید تنها درون روح تحقق یابد). در واقعیت نهایی، هیچ‌گونه جدایی میان شناسای آزاد و جهان عینی وجود ندارد. این تعارض، به همراه تعارض‌های دیگری که آفریدهٔ فهم‌اند، باید از میان برداشته شوند.

هگل آن واقعیت نهایی راکه همهٔ تعارض‌ها در آن به تحلیل می‌روند، «مطلق»[2] می‌نامد. او در این مرحله از تحول فلسفی‌اش، می‌تواند این مطلق را تنها به‌صورت منفی توصیف کند. از این‌رو، مطلق درست عکس آن واقعیتی است که با عقل سلیم و فهم دریافته می‌شود. مطلق، واقعیت عقل سلیم را در هر چیزی «نفی می‌کند» تا آن که واقعیت مطلق، حتی در یک مورد هم با جهان کرانمند همانندی نداشته باشد.

در حالی که عقل سلیم و فهم، هستی‌های مجزایی راکه در برابر یکدیگر ایستاده‌اند ادراک می‌کنند، خرد، «این‌همانی این اضداد» را در می‌یابد. خرد، این این‌همانی را از طریق فرایند به هم پیوستن و ترکیب کردن اضداد ایجاد نمی‌کند، بلکه آن‌ها را چندان دگرگون می‌سازد تا دیگر به‌عنوان اضداد وجود نداشته باشند؛ هرچند که محتوای آن‌ها در یک صورت برتر و «واقعی‌تر»، همچنان حفظ می‌شود. فرایند اتحاد اضداد، همهٔ اجزای واقعیت را در بر می‌گیرد و تنها زمانی پایان می‌گیرد که خرد، کل را «سازمان داده باشد». به گونه‌ای که «هر جزئی تنها در ارتباط با کل وجود داشته باشد و هر موجود فردی، تنها در ارتباط با جامعیت، معنی و مدلول پیدا کند».[3]

تنها جامعیت مفاهیم و شناخت‌های خرد، مطلق را بازمی‌نماید. خرد

---

1. introversion
2. absolute
3. Ibid., pp. 25, 34-5.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

تنها در صورت یک «سازمان فراگیر قضایا و ادراک‌های شهودی»، یعنی به‌صورت یک «دستگاه»، کاملاً به شناخت ما در می‌آید.

معنای عینی این مفاهیم را در فصل بعدی توضیح خواهیم داد. هگل، در این‌جا و در نخستین نوشته‌های فلسفی‌اش، از روی قصد بر کارکرد منفی خرد تأکید می‌ورزد: نابودی جهانِ ثابت و تضمین شدهٔ عقل سلیم و فهم. مفهوم مطلق هگل، برای آن‌که متضاد با شناخته‌های کاملاً مشخص زندگی روزانه جلوه کند، بر «نفی» و «نیست» اشاره دارد. خرد، به معنای «نابودی مطلق» جهان عقل سلیم است.[1] زیرا همچنان که پیش از این گفته‌ایم، نبرد علیه عقل سلیم، به‌مثابهٔ آغاز تفکر ژرف‌اندیشانه و فقدان تضمین روزانه و نیز خاستگاه فلسفه است.

هگل، در مقالهٔ «ایمان و علم»،[2] نظرش را با وضوح بیش‌تری مطرح می‌کند. او در این مقاله، به نتایجی مغایر با نتایج کانت در نقد خرد ناب می‌رسد. در این‌جا، اصل تجربیِ مبتنی بر وابستگی خرد به شناخته‌های موجود، یکسره رد می‌شود. هگل، اعلام می‌کند که خرد از نظر کانت، محدود به قلمرو درونی ذهنی است و بر «چیزهای فی‌نفسه» قدرتی ندارد. به سخنی دیگر، خرد مورد نظر کانت، نه خرد، بلکه فهم است که بر فلسفهٔ کانت چیرگی دارد.

از سوی دیگر، هگل با تأکید یادآور می‌شود که کانت در بسیاری از موارد، بر این محدودیت فائق آمده است. برای مثال، مفهوم «وحدت ترکیبی و اصیل نوادراکِ» کانت، اصول این‌همانی اساسی اضداد هگل را تصدیق می‌کند،[3] زیرا این «وحدت ترکیبی»، درست همان فعالیتی است که بر اثر آن، اختلاف میان شناسا و شناخته، همزمان ایجاد می‌شوند و ازبین می‌روند. بنابراین، فلسفهٔ کانت در آن‌جا که مفهوم سه‌گانهٔ شناسا (سوژه)، شناخته (اُبژه) و ترکیب آن دو را مطرح می‌کند، «صورت راستین اندیشه را در بردارد».[4]

این نخستین موردی است که هگل ادعا می‌کند که این سه‌گانه، صورت

---

1. Ibid., p. 16.
2. glauben und wissen.
3. "Glauben und Wissen", in op.cit, p. 240.
4. Ibid., p. 247.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

راستین اندیشه است. او، نمی‌گوید که این سه‌گانه، طرح بی‌محتوایی از نهاد،[1] برابر نهاد[2] و بر نهاد[3] است، بلکه آن را به‌عنوان وحدت پویایی از اضداد، در نظر می‌آورد. این سه‌گانه، صورت کامل اندیشه است، چراکه صورت درستِ آن واقعیتی به‌شمار می‌آید که در آن، هر نوع هستی، وحدت ترکیبی شرایط متعارض است.

منطق سنتی، با پیش کشیدن این صورت حکم که الف، ب است، در واقع این واقعیت را تصدیق کرده است. پیش از این، به تفسیر هگل از این صورت حکم، اشاره‌ای کرده‌ایم. برای دانستن این‌که یک چیز واقعاً چه هست، باید از حالت مقرر بی‌میانجی آن (الف، الف است) فراتر رویم و فرایندی را دنبال کنیم که طی آن، الف چیزی دیگر از خود، یعنی ب می‌شود. الف در فرایند ب شدن، باز همچنان الف باقی می‌ماند. واقعیت الف، همان فرایند پویای تبدیل به چیزی دیگر شدن و خود را با «دیگریِ» خویش متحد کردن است. بنابراین، الگوی دیالکتیکی، «حقیقت» جهانی را بازمی‌نماید که با نفی گسترش می‌یابد و در آن، هر چیزی، چیزی دیگر از آنچه که به واقع هست، می‌باشد. ضدیت و تناقض، قانون‌های پیشرفت این جهان را تشکیل می‌دهند.

نخستین نوشته‌های سیاسی

علائق انتقادی فلسفهٔ دیالکتیکی، با جزوه‌های سیاسی هگل در این دوره، به وضوح روشن می‌شوند. این جزوه‌ها، نشان می‌دهند وضعی که رایش آلمان پس از جنگ ناموفق خود با جمهوری فرانسه دچارش شده بود، در نخستین کارهای هگل بی‌اثر نبود.

به نظر هگل، تناقض‌های جهانی‌ای که به فلسفه جان می‌بخشند، در تعارض‌ها و عدم وحدت میان دولت‌های گوناگون آلمان و طبقات مردم و میان رایش و هر یک از این‌ها، به گونه‌ای عینی وجود دارند. آن «جدایی» که هگل در مقاله‌های فلسفی‌اش توضیح می‌دهد، در مشی انعطاف‌ناپذیری آشکار است که بر اثر آن، نه‌تنها هر طبقه، بلکه در واقع هر فردی، مصلحت

---

1. thesis
2. antithesis
3. synthesis

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

جزئی‌اش را بدون رعایت مصلحت همگان دنبال می‌کند. «فقدان وحدت» ناشی از این وضع، قدرت امپراتوری آلمان را چندان ضعیف کرده بود که رایش، به‌صورت شکار آسان برای هر متجاوزی تبدیل شده بود.

> آلمان دیگر یک دولت نیست... اگر هنوز بتوان آلمان را یک دولت خواند. وضع تباه کنونی آن را تنها می‌توان بی‌سامانی [1] نامید؛ چرا که اجزای ترکیب کنندهٔ آلمان، هر یک برای خود دولتی ساخته است. آلمان کنونی، تنها خاطره‌ای از پیوند گذشته را نشان می‌دهد. هیچ پیوند بالفعلی در آلمان وجود ندارد که به آن نمودی از وحدت بخشد. در نتیجهٔ جنگ با جمهوری فرانسه، دیگر ثابت شده است که آلمان یک دولت نیست.... نتایج آشکار این جنگ، از دست رفتن زیباترین سرزمین‌های آلمانی و چند میلیون جمعیت آن‌ها، بدهی کلانی (که در شمال حتی بیش‌تر از جنوب کشور است) که ناملایمات جنگ را به زمان صلح نیز می‌کشاند. در نتیجه، افزون بر آن‌هایی که تحت قدرت فاتحان و قوانین و اخلاقیات بیگانه درآمده‌اند، در این معامله، بسیاری از ایالات، والاترین فخر، یعنی استقلال‌شان را از دست خواهند داد.[2]

هگل، سپس به تحقیق دربارهٔ مبنای این گسیختگی می‌پردازد. او در می‌یابد که قانون اساسی آلمان، با وضع سیاسی و اقتصادی موجود ملت، هیچ ربطی نداشت. این قانون، بازماندهٔ یک سامان[3] کهن فئودالی بود که از مدت‌ها پیش سامان دیگری که همان جامعهٔ فردگرا باشد، جانشین آن شده بود.[4] نگهداشت یک قانون کهن با وجود دگرگونی ریشه‌ای که در همهٔ روابط اجتماعی رخ داده بود، برابر بود با حفظ یک وضع موجود، تنها به خاطر آن‌که موجود است. چنین عملی، مغایر با هر یک از معیارها و فرامین خرد بود. این نظم رایج زندگی، با آرزوها و نیازهای جامعه بس تعارض داشت. این نظم، «همهٔ قدرت و همهٔ حرمت خویش» را از دست داده و به‌صورتی کاملاً منفی درآمده بود.[5]

---

1. anarchy
2. "Die Verfassung Deutschland", *hn Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, pp. 3-4.
3. order
4. Ibid., p. 7, note.
5. Ibid., p. 139.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

او سپس چنین ادامه می‌دهد که آنچه را که برپایهٔ این «حالت صرفاً تجربی» دوام می‌آورد و با «مفهوم خرد سازگاری ندارد»، نمی‌توان «واقعی» قلمداد کرد.[1] پس، نظام سیاسی آلمان باید نابود شود و به یک سامان بخردانهٔ نوین تغییر صورت دهد. چنین تغییر صورتی، بدون خشونت انجامپذیر نیست.

واقع‌بینی شدید موضع فکری هگل، از خلال چارچوب اصطلاحات ایده‌آلیستی او نمایان است. «مفهوم ضرورت و بصیرت به آن، ضعیف‌تر از آن است که تأثیر عملی داشته باشد. این مفهوم، با چنان بی‌اعتمادی‌ای همراه است که باید آن را با خشونت توجیه کرد؛ تنها در این صورت است که انسان خود را به آن وا می‌سپارد.[2]»

مفهوم ضرورت، تنها در صورتی می‌تواند با خشونت توجیه شود که نیروی تاریخی بالفعلی را بیان کند که در دامان سامان موجود، پرورده شده باشد. مفهوم ضرورت، هنگامی با واقعیت تناقض پیدا می‌کند که خود واقعیت با خویش، در تناقض افتاده باشد. هگل می‌گوید صورت اجتماعی رایج، تنها در صورتی می‌تواند مورد حملهٔ موفقانهٔ اندیشه قرار گیرد که آن صورت، با «حقیقت» خود، آشکارا تناقض پیدا کرده باشد، یا آن صورت اجتماعی، دیگر نتواند درخواست‌های محتوایش را به انجام رساند. هگل، معتقد بود که این صورت، همان وضع اجتماعی آلمان است. در این کشور، مدافعان سامان نوین، نیروهای تاریخی‌ای را بازمی‌نمودند که از نظام کهن پیشی گرفته بودند. دولت آلمان، که می‌بایست مصلحت همگانی شهروندانش را در یک صورت معقول شایسته پیوسته پیگیری کند ـ چرا که تنها چنین کاری می‌توانست «حقیقت» آن باشد ـ چنین کاری را انجام نمی‌داد. به همین دلیل، حاکمان دولتی زمانی که از موضع‌شان به‌عنوان مصلحت همگانی داد سخن می‌دادند، دروغ می‌گفتند. نه آنان، بلکه دشمنان‌شان، مصلحت همگانی را بازمی‌نمودند. تصور یک سامان نوین، که دشمنان این دولت به آن معتقد بودند، تنها یک آرمان محض نبود، بلکه بیان واقعیتی بود که دیگر تاب تحمل سامان رایج را نداشت.

نظر هگل این است که سامان کهن، باید جایش را به یک «اجتماعی

---

1. Ibid., p. 3.
2. Ibid., p. 136.

pdf.tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir

tarikhema.org

راستین»[1] دهد. اجتماع راستین، نخست به معنای جامعه‌ای است که در آن، مصالح فردی و جزئی، در کل یکپارچه گردد تا ارگانیسم اجتماعی ناشی از آن، با مصلحت همگانی (اجتماع) سازگار شود؛ و دوم به معنای جامعیتی است که در آن همهٔ مفاهیم مجزا و مختلف شناخت، درآمیزند و یکپارچه گردند تا مدلولشان را در ارتباط با کل، دریابند. معنای دوم، خود رونوشت معنای نخست است. درست همان‌گونه که مفهوم ازهم‌گسیختگی در پهنهٔ شناخت، بیانگر ازهم‌گسیختگی روابط بشری در جامعه است. بنابراین یکپارچگی فلسفی نیز به یکپارچگی اجتماعی و سیاسی بستگی دارد. کلیت خرد، که مفهوم مطلق، آن را بازمی‌نماید، رونوشت فلسفی آن اشتراک اجتماعی است که همهٔ مصالح جزئی را در کل متحد می‌کند.

هگل، معتقد است که یک دولت واقعی، مصلحت همگانی را نهادمند می‌کند و در همهٔ کشمکش‌های داخلی و خارجی، از آن پاسداری می‌نماید.[2] او، آشکارا می‌گوید که رایش آلمان چنین خصلتی را ندارد:

> قدرت‌ها و حقوق سیاسی در مناصب عمومیِ متناسب برای سازماندهی کل، متبلور نشده‌اند و اعمال و وظایف فرد، از سوی نیازهای کل تعیین نمی‌شوند. هر بخش جزئی در سلسله‌مراتب سیاسی، هر مجمع اعیان، هر طبقه، شهر، صنف و غیره، کوتاه سخن، هرکس که در قبال دولت حقوق و وظایفی دارد، آن‌ها را با قدرت شخصی‌اش به‌دست آورده است. دولت، در برابر این همه تجاوزهایی که به قدرتش می‌شود، کار دیگری نمی‌تواند انجام دهد مگر آن‌که تصدیق کند که از قدرت خویش، محروم مانده است.[3]

هگل، فروریختگی دولت آلمان را از طریق تضاد نظام فئودالیِ این دولت با سامان نوین جامعهٔ فردگرا، تبیین کرده و پیدایش این سامان نوین اجتماعی را برحسب رشد مالکیت خصوصی توجیه می‌کند. نظام فئودالی، مصالح جزئی طبقات متفاوت را در یک اجتماع حقیقی به گونهٔ شایسته‌ای، یکپارچه کرده بود. در این نظام، آزادی گروه یا فرد، با آزادی کامل جامعه، اساساً مغایر نبود.

---

1. allgemeinheit
2. Ibid., pp. 13 و 17-18.
3. Ibid., p. 10.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

اما در زمانهٔ جدید، «دارایی انحصاری، نیازهای جزئی را یکسره از همدیگر جدا کرده است».[1] مردم از کلیت دارایی خصوصی چنان سخن می‌گویند که گویی این دارایی، در مورد همهٔ افراد جامعه مشترک است و از همین‌رو، شاید همان وحدت یکپارچه کننده باشد. اما هگل می‌گوید که این کلیت، تنها یک وَهم انتزاعی حقوقی است، زیرا دارایی خصوصی، در واقعیت امر، چیز مجزایی است که رابطه‌ای با کل ندارد.[2] تنها وحدتی را که می‌توان میان صاحبان دارایی پیدا کرد، وحدت ساختگی یک نظام کلی جهان شمولِ حقوقی است. قوانین، شرایط موجود و بی‌سامان مالکیت خصوصی را استوار و قانونی می‌سازند و بدین سان، دولت یا اجتماع را به نهادی مبدل می‌کنند که تنها برای خاطر مصالح جزئی وجود دارد. «مالکیت پیش از قانون اساسی وجود داشت و از این قانون سرچشمه نگرفت. آنچه که تا زمان استقرار این قانون در تصرف خصوصی بود، به‌صورت حق قانونی درآمد... از این‌رو، قانون اساسی آلمان به معنای کامل آن، یک قانون خصوصی است و حقوق سیاسی آن، صورت‌های قانونی شدهٔ حقوق دارایی و مالکیت است.[3]» دولتی را که در آن، مصالح خصوصی تعارض‌آمیز در همهٔ موارد دست بالا دارند، نمی‌توان یک اجتماع حقیقی خواند. از این گذشته، هگل اعلام می‌دارد که «تلاش برای ساختن قدرت دولتی برپایهٔ دارایی خصوصی، دولت را تجزیه می‌کند و به نابودی قدرت آن منجر می‌شود».[4]

دولتی که با منافع خصوصی اداره می‌شود، در ضمن برای فرونشاندن درگیری‌های عمومی و دفاع برابرانه از حقوق همهٔ شهروندانش، دست‌کم باید نمودی از یک اجتماع حقیقی را به خود ببندد. از همین رهگذر است که اجتماع، به قدرت مستقلی تبدیل می‌شود و بر فراز افراد قرار می‌گیرد. «هر فردی می‌خواهد به اتکای قدرت دولت، ضمن تضمین دارایی‌اش، زندگی کند. قدرت دولت، برای او... همچون چیز بیگانه‌ای که در خارج از او وجود دارد، نمایان می‌شود.[5]»

در این دوره، هگل انتقادش را از ساختار جامعهٔ نوین پی می‌گیرد تا آن‌که

---

1. Ibid., p. 9, note.
2. Ibid., p. 11, note.
3. Ibid.
4. Ibid., p. 13.
5. Ibid., p. 18, note.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

به مکانیسمی بصیرت می‌یابد که دولت از طریق آن، به گونهٔ یک موجود مستقل و فراتر از افراد، در می‌آید. او، روی جزوه‌اش دربارهٔ قانون اساسی آلمان بارها کار کرد و صورت نهایی این جزوه، ضعیف شدن آشکار طرز تلقی انتقادی او را نشان می‌دهد. به تدریج، شکل «برتر» دولتی که باید جانشین صورت منسوخ (مثال آن وضع آلمان است) شود، شکل یک دولت مطلق و اقتدارگرا را به خود می‌گیرد. اصلاحاتی که هگل درخواست می‌کند، ایجاد یک ارتش نیرومند رایش است که از نظارت طبقات اجتماعی خارج شده باشد و تحت فرماندهی یکپارچهٔ امپراتوری درآید؛ و همچنین، تمرکز همهٔ شوراها، امور مالی و قانون نیز باید تحت این فرماندهی قرار بگیرد. باید یادآور شویم که فکر یک دولت متمرکز و نیرومند، در آن زمان، یک فکر پیشرو بود که هدف آن، آزاد ساختن نیروهای مولد از قید و بندهای صورت‌های موجود فئودالی بود. چهار دهه پس از این، مارکس در تاریخ انتقادی‌اش از دولت جدید، تأکید کرد که دولت مطلقه و متمرکز، در مقایسه با صورت‌های دولت فئودالی و نیمه فئودالی، پیشرفت مهمی به شمار می‌آید. پس، پیشنهاد برپایی یک دولت مطلقه، به خودی خود نشانهٔ سست شدن طرز تلقی انتقادی هگل نیست. ما این سست شدن را بیش‌تر در نتایجی که هگل از مفهوم دولت مطلقه بیرون می‌کشد، احساس می‌کنیم.

در همین مقالهٔ هگل دربارهٔ قانون اساسی آلمان، برای نخستین‌بار، تبعیت آشکار حق از قدرت، نمایان می‌شود. هگل، بسیار مشتاق بود که دولت متمرکز مورد نظرش را از هر محدودیتی که از کارایی آن جلوگیری کند آزاد سازد؛ و از همین جهت است که مصلحت دولت را برتر از اعتبار حق، دانسته بود. این امر، در ملاحظات هگل دربارهٔ سیاست خارجی دولت آرمانی‌اش، به روشنی مشخص شده است.

او می‌گوید، حق به آن «مصلحت دولت» اطلاق می‌شود که در قرارداد با دولت‌های دیگر، برای یک دولت برقرار و تعیین می‌شود.[1] در تغییر مدام منظومه‌های قدرت، مصلحت یک دولت دیر یا زود باید با مصلحت یک دولت دیگر برخورد کند. در این زمان، حقی با حقی دیگر روبرو می‌شود. در این هنگام، جنگ یا «هر آنچه که می‌تواند پیش آید»، باید تعیین کند که کدام

---

1. Ibid., p. 100.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

حق، حقیقی و درست است. چراکه هر دو طرف، حقی حقیقی دارند، بنابراین تنها باید فتوا داده شود که کدام حق باید به حق دیگر تسلیم شود.[1] همین برداشت را به گونه‌ای بسیار کامل، در فلسفهٔ حق هگل نیز خواهیم یافت.

پیامد ناشی از مفهوم دولتِ مبتنی بر قدرت، تفسیر تازه‌ای از آزادی است. در این تفسیر، آن مفهوم بنیادی حفظ شده است که براساس آن، آزادی نهایی فرد، با آزادی نهایی کل تعارضی ندارد؛ اما این آزادی، تنها در درون و از طریق کل، تحقق می‌یابد.

هگل، ضمن بحث دربارهٔ تفاوت میان دستگاه‌های فلسفی فیخته و شلینگ، بر این نکته بس تأکید کرده بود. او در این گفتار، یادآور شده بود که اجتماعی راکه با معیار خرد تطبیق دارد، «نباید به‌عنوان محدودیتی بر آزادی راستین فرد تصور کرد، بلکه باید آن را به‌عنوان توسعهٔ این آزادی در نظر آورد. برترین اجتماع، تنها برحسب قدرت و در اعمال قدرت، برترین آزادی است».[2] در این‌جا و نیز در بررسی قانون اساسی آلمان، هگل می‌گوید که «سرسختی شخصیت آلمانی به آن‌ها اجازه نداده است که مصالح ویژه‌شان را برای جامعه ایثار کنند، یا در یک مصلحت مشترک متحد شوند و آزادی‌شان را در تسلیم کامل به قدرت برتر دولت، بیابند».[3]

بنابراین، عنصر نوپدید ایثار و تسلیم، مفهوم پیشین هگل را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد، مفهومی که بنابر آن، مصلحت فردی باید کاملاً محفوظ بماند. در این‌جا، هگل نخستین گام را در راهی برداشته است که به این‌همانی آزادی و ضرورت، یا تسلیم به ضرورت در دستگاه نهایی او، منجر می‌شود.

دستگاه اخلاق

تقریباً در همین زمان، هگل نخستین طرح بخشی از دستگاه فلسفی‌اش را نوشت که به‌عنوان فلسفهٔ ذهن، شناخته شده است. نخستین طرح این بخش از فلسفهٔ ذهن که دستگاه اخلاق[4] نام دارد، یکی از دشوارترین بخش‌های فلسفهٔ آلمانی به شمار می‌آید. در این‌جا، طرحی از ساختار کلی این دستگاه را

---

1. Ibid., p. 61.
2. Erste Druckschriften, p. 65.
3. Schriften zur Politik, pp. 7f.
4. System der Sittlichkeit

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

به‌دست می‌دهیم و قسمت‌هایی از آن را به تفسیر می‌کشیم؛ یعنی همان قسمت‌هایی که گرایش‌های عمدهٔ فلسفهٔ هگل را بازمی‌نمایند.

دستگاه اخلاق، همچون طرح‌های دیگر فلسفهٔ ذهن، با تحول «فرهنگ» به معنای جامعیت فعالیت‌های آگاهانه و غایت‌مند انسان در جامعه، سر و کار دارد. فرهنگ، قلمرو ذهن است. نهاد سیاسی یا اجتماعی، فعالیت هنری، دین و دستگاه فلسفی، به‌عنوان بخش جدایی‌ناپذیر هستی انسان وجود دارد و عمل می‌کند؛ و فراوردهٔ آن شناسای معقولی است که در قالب این عناصر فرهنگی زندگی می‌کند. این‌ها به‌عنوان فراورده‌های فرهنگی، قلمروی عینی را تشکیل می‌دهند، اما چون آفریدهٔ بشر هستند، پدیده‌ای ذهنی به شمار می‌آیند. این نهادهای فرهنگی، وحدت ممکن شناسا (سوژه) و شناخته (اُبژه) را نشان می‌دهند.

تحول فرهنگ، مراحلی را نشان می‌دهد که بر سطوح متفاوت رابطهٔ انسان و جهانش دلالت می‌کند؛ یعنی راه‌های گوناگون دریافت و چیرگی بر جهان و سازگار ساختن آن با نیازها و امکانات انسان. در این میان فرایند فرهنگی، هم به گونهٔ هستی شناختی و هم به‌صورت تاریخی، متصور می‌شود. این فرایند، هم یک تحول تاریخی بالفعل است و هم پیشرفت به سوی شیوه‌های هستی برتر و حقیقی‌تر. به هر روی، طی تکمیل تدریجی فلسفهٔ هگل، فرایند هستی شناختی بیش از پیش بر فرایند تاریخی تسلط می‌یابد و سرانجام، تا اندازهٔ زیادی، از ریشه‌های تاریخی اصلی‌اش جدا می‌شود.

طرح کلی این تحول، بدین‌سان دنبال می‌شود: مرحلهٔ نخست، مرحلهٔ تماس بی‌میانجی فرد مجزا با شناخته‌های موجود است. فرد، شناخته‌های محیطش را به‌عنوان چیزهایی که نیاز دارد یا می‌خواهد، درمی‌یابد. او این چیزها را برای برآوردن نیازهایش به کار می‌برد و آن‌ها را به‌صورت غذا، سبزیجات و غیره مصرف می‌کند و «از بین می‌برد».[1] سطحی بالاتر از این در فرایند فرهنگی، زمانی فرا می‌رسد که کار انسان جهان عینی را قالب‌ریزی کرده و سازمان دهد و دیگر صرفاً چیزها را از بین نبرد، بلکه آن‌ها را به‌عنوان وسایل بادوام، برای ادامهٔ زندگی‌اش نگهدارد. این مرحله، مستلزم تجمع

---

1. Schriften zur Politik, pp. 430 ff.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

آگاهانهٔ افرادی است که فعالیت‌هایشان را در سطحی از تقسیم کار سازمان داده باشند، تا آن که تولید مداومی برای پر کردن جای چیزهای مصرف شده به وجود آید. این نخستین گام به سوی اشتراک در زندگی اجتماعی و کلیت در پهنهٔ شناخت است. هرچه که افراد به‌عنوان دارندگان یک مصلحت مشترک همبستگی بیش‌تری پیدا کنند، مفاهیم و خواسته‌هایشان نیز بیش‌تر تحت تأثیر و هدایت مفاهیمی در می‌آیند که به‌صورت مشترک، بدان عقیده دارند. آن‌ها از این طریق به کلیت خرد دست می‌یابند.

صورت‌های این همپیوستگی،[1] برحسب درجهٔ یکپارچگی‌ای که در این صورت‌ها به‌دست می‌آیند، تفاوت پیدا می‌کند. این عامل یکپارچه کنندهٔ افراد، نخست خانواده، سپس نهادهای اجتماعی کار، مالکیت و قانون و سرانجام، دولت است.

در این‌جا، به آن مفاهیم اقتصادی و اجتماعیِ عینی‌ای که هگل در این طرح می‌گنجاند نمی‌پردازیم، زیرا در طرح‌های بنایی فلسفهٔ ذهن، دوباره با آن سروکار خواهیم داشت. حال، تنها می‌خواهیم بر این تأکید ورزیم که هگل، نهادها و روابط اجتماعی گوناگون را چونان دستگاهی از نیروهای متناقض توصیف می‌کند که از شیوهٔ کار اجتماعی سرچشمه می‌گیرند. این شیوهٔ کار، کار جزئی فرد را که برای برآوردن نیازهای شخصی‌اش انجام می‌گیرد، به‌صورت «کار عمومی»ای در می‌آورد که برای تولید کالاها در بازار عمل می‌کند.[2] هگل، این نوع کار را آخرین کار «مجرد و کمی» می‌خواند و آن را مسئول نابرابری روزافزون انسان‌ها و ثروت‌ها می‌داند. جامعه، از فائق آمدن بر تعارض‌های ناشی از این نابرابری ناتوان است و از همین‌رو، «دستگاه حکومتی»، باید همّ خود را بر این وظیفه متمرکز کند. هگل، سه دستگاه حکومتی متفاوت را مطرح می‌کند، که از جهت انجام دادن وظیفهٔ یاد شده، هریک در مقایسه با حکومت پیشین، پیشرفتی را نشان می‌دهد: این حکومت‌ها، با ساختار جامعه‌ای که بر آن حکومت می‌کنند، ارتباط ذاتی دارند.

تصویر کلی جامعه، تصویری است که در آن، «دستگاهِ نیازها» به‌عنوان

---

1. association

2. Ibid., pp. 428-38.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

«دستگاهی از وابستگی مادی متقابل» عمل می‌کند. کار فردی، نمی‌تواند برآورده شدن نیازهای فرد را تضمین کند. «نیرویی که از فرد بیگانه است و فرد در برابر آن ناتوان باقی می‌ماند»، تعیین می‌کند که آیا نیازهای او برآورده خواهد شد یا نه. ارزش محصول کار، «مستقل از فرد و دستخوش دگرگونی دائم» است.[1] دستگاه حکومتی نیز با همین بی‌سامانی کار می‌کند. آنچه که حکومت می‌کند، چیزی به جز «جامعیت کور و ناآگاهانهٔ نیازها و شیوه‌های برآوردن آن‌ها نیست».[2]

جامعه باید بر «سرنوشت کور و ناآگاه» خویش تسلط یابد. اما، تا این بی‌سامانی عمومی مصالح شخصی رواج دارد، چنین تسلطی همچنان ناقص بر جای می‌ماند. ثروت زیاد همراه با فقر زیاد به پیش می‌رود و کار صرفاً کمی، انسان را «به سوی اوج بربریت» می‌راند. این قضیه، به ویژه در مورد مردمی مصداق دارد که «محکوم به کار ماشینی در کارخانه‌ها هستند».

دومین مرحلهٔ حکومت که به‌صورت «دستگاه دادگستری» نمایان می‌شود، تعارض‌های موجود را تعدیل می‌کند، اما این کار را تنها برحسب روابط رایج مالکیت انجام می‌دهد. حکومت در این مرحله، مبتنی بر دادگستری است، اما این حکومت، قانون را با «بی‌تفاوتی کامل نسبت به ارتباطی که یک چیز با نیازهای خاص یک فرد دارد»، اداره می‌کند. این اصل آزادی که می‌گوید: «حکومت‌کننده با حکومت‌شونده یکی است»، نمی‌تواند کاملاً تحقق یابد، زیرا حکومت نمی‌تواند درگیری‌های میان مصالح جزئی را از میان بردارد. از این‌رو، آزادی تنها در «دادگاه‌ها و در بحث و داوری درباره دادخواهی‌ها» نمایان می‌شود.[3]

هگل، سومین دستگاه حکومت در این رشته حکومت‌ها را به زحمت ترسیم می‌کند. با این حال، مهم‌ترین و عمده‌ترین مفهوم هگل در این مبحث، مفهوم انضباط است. «این انضباط بزرگ در اخلاقیات عمومی... در آموزش جنگی و در آزمایش ارزش راستین فرد در جنگ»[4] بیان می‌شود.

بدین‌سان، جست‌وجوی اجتماع راستین، سرانجام در جامعه‌ای پایان می‌گیرد که بیش‌ترین انضباط و آمادگی جنگی بر آن حاکم باشد. آن وحدت

---

1. Ibid., p. 492.
2. Ibid., p. 493.
3. Ibid., p. 490.
4. Ibid., p. 499.

pdf.tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir

tarikhema.org

راستین میان فرد و مصلحت همگانی، که هگل به‌عنوان تنها هدف دولت درخواست می‌کند، به یک دولت اقتدارگرا[1] می‌انجامد. این دولت، باید تعارض‌های روزافزون جامعهٔ فردگرا را سرکوب کند. بحث هگل، از مراحل گوناگون حکومت، همان توصیف تحول یک نظام سیاسی لیبرال به یک نظام اقتدارگراست. این توصیف، به خودی خود انتقاد از جامعهٔ لیبرال را نیز در بردارد، چرا که جان کلام تحلیل هگل، این است که جامعهٔ لیبرال، ضرورتاً به پیدایش یک دولت اقتدارگرا می‌انجامد. مقالهٔ هگل دربارهٔ قانون طبیعی،[2] که شاید کمی پس از طرح دستگاه اخلاق نوشته شده بود، این انتقاد را به زمینهٔ اقتصاد سیاسی نیز می‌کشاند.

هگل، دستگاه سنتی اقتصاد سیاسی را می‌آزماید و درمی‌یابد که این دستگاه در واقع، یک صورتبندی توجیهی از اصولی است که بر دستگاه اجتماعی موجود حاکم‌اند. او می‌گوید که خصلت این دستگاه، ضرورتاً منفی است، چرا که سرشت راستین ساختار اقتصادی آن، از برقراری یک مصلحت همگانی حقیقی جلوگیری می‌کند. وظیفهٔ دولت یا هر سازمان سیاسی شایسته، این است که نگذارد تضادهای ذاتی ساختار اقتصادی، نظام کلی جامعه را نابود کند. دولت، باید کارکرد مهار کردن فرایند بی‌سامان اجتماعی و سیاسی را به عهده گیرد.

هگل، به آیین قانون طبیعی می‌تازد، چرا که می‌گوید این آیین، گرایش‌های خطرناکی را تأیید می‌کند که هدف آن‌ها این است که دولت را تابع مصالح تعارض‌آمیز یک جامعهٔ فردگرا سازند. برای مثال، نظریهٔ قرارداد اجتماعی این نکته را ندیده می‌گیرد که مصلحت همگانی، نمی‌تواند از ارادهٔ افراد متنازع و رقیب برخیزد. قانون طبیعی، با یک مفهوم صرفاً مابعدالطبیعی انسان کار می‌کند. انسان، آن‌گونه که در قانون طبیعی نشان داده می‌شود، هستی مجردی است که بعد با یک رشته صفت‌های دلبخواه آراسته می‌شود. گزینش این صفت‌ها طبق مصلحت توجیهی متغیر این آیین خاص، دگرگونی می‌پذیرد. از جمله کارکردهای توجیهی قانون طبیعی، این است که بیش‌تر کیفیت‌هایی که

---

1. authoritarian
2. "Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts", in op. cit., pp. 329 ff.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

وجود انسان را در جامعهٔ جدید مشخص می‌سازند، نادیده بگیرد (برای مثال، روابط عینی مالکیت خصوصی، روش‌های رایج کار و غیره).

هگل، در همان نخستین طرح فلسفهٔ اجتماعی‌اش، مفهوم مسلط بر سراسر دستگاه فلسفی خود را آشکار ساخت. سامان اجتماعی موجود که مبتنی بر نظام کار کمی و مجرد و برپایهٔ یکپارچگی نیازها از طریق مبادلهٔ کالاها استوار است، نمی‌تواند اجتماع معقولی را اعلام و برقرار کند. سامان موجود، اساساً بر محور بی‌سامانی و نامعقولی می‌گردد و مکانیسم‌های اقتصادی کور، بر آن حاکم‌اند. این همان سامانی از تعارض‌های مکرر است که در آن، پیشرفت، چیزی جز اتحاد موقتی اضداد نیست. درخواست یک دولت مستقل و نیرومند از سوی هگل، از بصیرت او به تضادهای آشتی‌ناپذیر جامعهٔ جدید سرچشمه می‌گیرد. هگل، نخستین کسی در آلمان بود که به این بصیرت دست یافت. او، به این دلیل یک دولت نیرومند را تأیید کرده بود که یک چنین دولتی، برای ساختار تعارض‌آمیز جامعهٔ فردگرای مورد تحلیل هگل، مکملی ضروری به شمار می‌آمد.

mandegar.tarikhema.org

tarikhema.i

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فصل سوم

نخستین دستگاه فلسفی هگل

(۱۸۰۶ـ۱۸۰۲)

دستگاه ینایی، نخستین دستگاه کامل هگل به شمار می‌آید که از منطق، مابعدالطبیعه، فلسفهٔ طبیعت و فلسفهٔ ذهن ترکیب شده است. هگل، این دستگاه را در سخنرانی‌هایش در دانشگاه شهر ینا از ۱۸۰۲ تا ۱۸۰۶ صورت‌بندی کرد. به تازگی این سخرانی‌ها از روی دستنوشته‌های اصلی هگل ویراسته و در سه جلد منتشر شده است، که هر یک از آن‌ها مرحلهٔ متفاوتی را در تکمیل دستگاه او بازمی‌نماید. منطق و مابعدالطبیعه، با هم در یک طرح گنجانده شدند و فلسفهٔ طبیعت و ذهن در دو طرح جداگانه.[1] از آن‌جاکه این تفاوت‌ها بر ساختار کلی دستگاه هگل تأثیری ندارند، در این‌جا از این تفاوت‌های قابل ملاحظه ندیده می‌گذریم.

در این مبحث، تنها به روند[2] عمومی و سازمان کلی و اصولی‌ای می‌پردازیم که راهنمای تحول مفاهیم هگل‌اند. محتوای مفاهیم جزئی، در

---

1. *Jenenser Logik, Metaphysik und Natur Philosphie.* (1802), ed. G. Lasson, Leipzig, 1923. Cited here as *Jenenser Logik-Jenenser Realphilosophie* I (1803-1804), ed. J. Hoffmeister, Leipzig 1932. *Jeneser Realphilosophie* II (1805-1806), ed. J. Hoffmeister, Leipzig 1931.
2. trend

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

زمانی که به بخش‌های مختلف دستگاه نهایی بپردازیم، به بحث کشیده خواهد شد.

منطق

منطق هگل، ساختار هستی به معنای مطلق، یعنی عام‌ترین صورت‌های هستی را شرح می‌دهد. سنت فلسفی از زمان ارسطو به بعد، مفاهیم در برگیرندهٔ این کلی‌ترین صورت‌های هستی را مقولات[1] قلمداد کرده است: مقولات جوهر، ایجاب، نفی، محدودیت، کمیت، کیفیت، وحدت، کثرت و غیره. منطق هگل، تا آن‌جاکه با چنین مقولاتی سروکار دارد، هستی‌شناسی[2] است. اما این منطق، به‌صورت‌های عام اندیشه، یعنی صورت معقول و حکم و قیاس نیز می‌پردازد و از این جنبه، «منطق صوری» به شمار می‌آید.

اگر به یادآوریم که کانت نیز در منطق فراگذرندهاش به هستی‌شناسی و منطق صوری، با هم پرداخته است و مقولات جوهریت، علیت و اشتراک[3] (تبادل) را با نظریهٔ حکم[4] آورده است، می‌توانیم دلیل این ناهمگنی ظاهریِ محتوای منطق هگل را دریابیم. تمایز سنتی منطق صوری و مابعدالطبیعه عمومی (هستی‌شناسی)، برای ایده‌آلیسم فراگذرنده‌ای که صورت‌های هستی را نتایج فهم بشر می‌انگارد، معنایی ندارد. بدین‌سان، اصول اندیشه، اصول شناخته‌های اندیشه (پدیده‌ها) نیز می‌شود.

هگل نیز به وحدت اندیشه و هستی باور داشت، اما همچنان که دیده شد، مفهوم وحدت او با مفهوم کانت متفاوت بود. هگل ایده‌آلیسم کانت را رد کرد، از این حیث که ایده‌آلیسم او، وجود «چیزهای فی‌نفسه» را جدا از «پدیده‌ها» در نظر گرفت و بدین‌سان، این چیزها را از دسترس ذهن بشر و خرد، خارج ساخت. فلسفهٔ کانت، ورطه‌ای میان اندیشه و هستی یا شناسا (سوژه) و شناخته (اُبژه) به‌جاگذاشته بود که فلسفهٔ هگل، کوشید تا بر آن پل زند. این پل، می‌بایست با نهادن یک ساختار کلی برای همهٔ هستی، ساخته شود. هستی، می‌بایست فرایندی باشد که طی آن، یک چیز حالت‌های گوناگون

---

1. categories
2. ontology
3. community
4. judgement

pdf.tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir

tarikhema.org

وجودش را «دریابد و فراگیرد» و آن‌ها را به درون وحدت کم و بیش پایداری از «خودِ» خویش فراکشد و بدین‌سان، خود را در سراسر دگرگونی‌ها، به‌صورت «همان چیز» نگهدارد. به سخنی دیگر، هر چیزی، کمابیش به‌عنوان یک «شناسا» (سوژه) وجود دارد. ساختار یکسان پویشی که در سراسر قلمرو هستی جاری است، جهان عینی و ذهنی را متحد می‌سازد.

اگر نکتهٔ یاد شده را در ذهن داشته باشیم، به سادگی می‌توانیم دریابیم که چرا منطق و مابعدالطبیعه در دستگاه فلسفی هگل یکی هستند. بارها گفته شده است که منطق هگل، مستلزم این‌همانی اندیشه و وجود است. این گفته، تنها تا آن‌جا که اعلام می‌دارد پویش اندیشه پویش هستی را باز ایجاد می‌کند و آن را به‌صورت حقیقی‌اش در می‌آورد، معنایی در بر دارد. همچنین، غالباً اعتقاد بر این بوده است که فلسفهٔ هگل صورت‌های معقول خود را در قلمرو مستقلی جای می‌دهد، گویی که این صورت‌ها، چیزهای واقعی‌اند و سپس آن‌ها را به حرکت در می‌آورد و به هم تبدیل می‌کند. در پاسخ باید بگوییم که منطق هگل در اصل به آن صورت‌ها و انواع هستی می‌پردازد که با اندیشه دریافته شده باشند. برای مثال، آن‌گاه که هگل از گذار کمیت به کیفیت، یا از گذار «هستی» به ذات سخن می‌گوید، برای آن است تا نشان دهد که چگونه هستی‌های کمی هنگامی که بالفعل دریافته شوند، به هستی‌های کیفی تبدیل می‌شوند؛ و چگونه وجود محتمل، به‌صورت یک وجود «ذاتی» در می‌آید. در این‌جا، منظور هگل این است که بگوید با چیزهای واقعی، سر و کار دارد. کنش متقابل و تحرک[1] صورت‌های معقول هگل، فرایند عینی واقعیت را باز ایجاد می‌کنند.

میان صورت معقول و شناخته‌اش، رابطهٔ ذاتی دیگری نیز وجود دارد. صورت معقولِ درست، سرشت یک شناخته (اُبژه) را برای ما روشن می‌سازد و به ما می‌گوید که یک چیز، در نفس خویش چیست. در این‌جا، ضمن آن‌که حقیقت برای ما آشکار می‌شود، این نیز روشن می‌گردد که چیزها، در صورت حقیقی‌شان «وجود ندارند». امکانات چیزها با شرایط متعین وجودی‌شان، محدود می‌شوند. پس، چیزها حقیقت‌شان را تنها در صورتی به‌دست

---

1. mobility

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌آورند که شرایط متعین‌شان را نفی کنند. خود نفی، باز یک تعیّن است که با تحقق شرایط پیشین، ایجاد می‌شود. برای مثال، غنچهٔ یک گیاه، نفی متعین دانه است و باز شکوفهٔ آن، نفی متعین غنچه است. گیاه، که همان «شناسا»ی این فرایند است، در رشد خویش، برپایهٔ شناخت عمل نمی‌کند و امکاناتش را براساس قدرت دریافت‌کننده‌اش محقق نمی‌سازد، بلکه این فرایند تکمیلی را به یک صورت کنش‌پذیر تحمل می‌کند، در حالی‌که صورت معقول ما از گیاه، وجود گیاه را در یک فرایند تحولِ ذاتی درمی‌یابد. صورت معقول ما از گیاه، دانه را بالقوه به‌عنوان غنچه و غنچه را به‌صورت شکوفه می‌نگرد. به نظر هگل، صورت معقول ما صورت واقعی این شناخته (اُبژه) را نشان می‌دهد، چراکه حقیقت، فرایندی را که در جهان عینی نهفته و محتمل است، بازمی‌نماید. در جهان‌های جمادی و گیاهی و حیوانی، هستی‌ها با صورت‌های معقول‌شان، ذاتاً متفاوت هستند. این تفاوت، تنها در مورد شناسای اندیشنده‌ای که می‌تواند صورت معقولش را در وجود خود محقق سازد، از میان برداشته می‌شود. بدین‌سان، حالت‌های گوناگون هستی را می‌توان بر حسب تفاوت ذاتی آن‌ها از صورت‌های معقول‌شان، دسته‌بندی کرد.

این نتیجه‌گیری سرچشمهٔ تقسیم‌بندی‌های اساسی منطق هگل است. منطق هگل، با مفاهیمی آغاز می‌شود که واقعیت را به گونهٔ کثرت چیزهای عینی و یا به سخنی ساده‌تر، هستی را رها از هر ذهنیتی در نظر می‌گیرند. این مفاهیم، چه از نظر کمی و چه از نظر کیفی به‌هم پیوسته‌اند و تحلیل این پیوستگی‌ها، روابطی را مطرح می‌سازد که آن‌ها را دیگر نمی‌توان برحسب کمیت‌ها و کیفیت‌های عینی، تفسیر کرد، بلکه تحلیل این روابط، به اصول و صورت‌های اندیشه‌ای نیاز دارد که مفاهیم مرسوم هستی را نفی می‌کنند و شناسا (سوژه) را به‌عنوان جوهر راستین واقعیت، آشکار می‌سازند. ساختار کلی این چیزهای عینی را تنها می‌توان در صورت کامل‌تری که هگل در علم منطق ارائه کرد، دریافت. ما در این‌جا، کارمان را به توصیف مختصری از طرح اساسی این صورت، محدود می‌کنیم.

هر موجود جزئی، با آنچه که می‌توانست در صورت تحقق امکاناتش باشد، ذاتاً تفاوت دارد. امکانات یک چیز جزئی، در صورت معقول آن تحقق

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.org
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌یابد. یک موجود جزئی اگر امکاناتش تحقق یابد، و از این طریق، به این‌همانی وجود و صورت معقولش دست‌یابد، هستی حقیقی پیدا می‌کند. تفاوت میان واقعیت و امکان، مبدأ فرایندی دیالکتیکی است که در منطق هگل به هر مفهومی شمول می‌یابد. چیزهای کرانمند، «منفی»اند و خصلت مشخص‌کنندهٔ آن‌ها، همین نفی است. آن‌ها هرگز آنچه که می‌توانند و باید باشند، نیستند. این چیزها، همیشه در حالتی وجود دارند که بیانگر امکانات تحقق‌یافته‌شان نیست. چیز کرانمند، «این بی‌قراری مطلق» و این تلاش را برای «نفی آنچه که عملاً هست»، در ذات خود دارد.[1]

حتی درصورت‌بندی‌های مجرد منطق هگل نیز می‌توان انگیزه‌های انتقادی حاکم بر مفاهیم او را پیدا کرد. دیالکتیک، با این اعتقاد ژرف بسط می‌یابد که همهٔ صورت‌های بی‌میانجی وجود ـ چه در طبیعت و چه در تاریخ ـ نکوهیده‌اند، چرا که این صورت‌ها نمی‌گذارند تا چیزها آنچه که می‌توانند، باشند. وجود راستین، تنها زمانی آغاز می‌شود که حالت بی‌میانجی، به‌صورت یک امر منفی تشخیص داده شود. در آن حالت، هستی‌ها تبدیل به «شناساها» می‌شوند و تلاش می‌کنند تا حالت بیرونی‌شان را با امکانات خود تطبیق دهند.

اهمیت کامل مفهومی که در بالا اوصاف عمدهٔ آن آورده شده است، در این گفته نهفته است که نفی، بخش سازندهٔ همهٔ چیزهای کرانمند و پارهٔ «دیالکتیکی اصیل» همهٔ آن‌هاست.[2] «نفی، سرچشمهٔ درونی همهٔ فعالیت‌ها و منشأ یک نوع خودپویش[3] زنده و روحی است.»[4] نفی، که هر چیزی آن را در خود دارد، پیش‌درآمد واقعیت هر چیز است. نفی، حالتی از محرومیت است که شناسا (سوژه) را به چاره‌جویی می‌کشاند. بدین‌سان، نفی، خصلتی مثبت دارد.

فرایند دیالکتیکی، قدرت برانگیزاننده‌اش را از فشار تفوق بر نفی، می‌گیرد. دیالکتیک، فرایندی جهانی است که در آن، حالت وجود انسان‌ها و چیزها از روابط متناقض ساخته شده‌اند، به گونه‌ای که هر محتوای جزئی را تنها از

---

1. *Jenenser Logik*, p. 31.
2. *Science of Logic*, Trans. W. H. Johnston and L. G. Struthers, The Macmillan Company, New York 1929. vol. I, p. 66.
3. self-movement
4. Ibid., vol, 11, p. 477.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

طریق گذار به ضد آن می‌توان محقق ساخت. ضد هر چیز، بخش مکمل آن چیز است و محتوای کلی هر چیز، جامعیت روابط متضاد آن است. از نظر منطقی، دیالکتیک، زمانی آغاز می‌شود که فهم بشر، خود را از این ناتوان بیند که چیز شایسته‌ای از صورت‌های کمی و کیفی موجود خویش به‌دست آورد. به نظر می‌رسد که کمیت یا کیفیت موجود، نفی آن چیزی باشد که این کیفیت یا کمیت را در تسخیر خود دارد. در این‌جا، ناچاریم که تبیین هگل را از این قضیه با تفصیل بیش‌تری دنبال کنیم.

هگل در آغاز، جهان را به همان‌گونه که عقل سلیم در نظر می‌گیرد، تصور می‌کند. این جهان، انواع بی‌شماری از چیزها را شامل می‌شود. هگل، این‌ها را چیزهایی قلمداد می‌کند که هر یک کیفیت ویژه‌اش را دارد. هر چیز، با کیفیت‌های ویژه‌اش، خود را از چیزهای دیگر متمایز می‌سازد، به گونه‌ای که اگر خواسته باشیم آن را از چیزهای دیگر جدا سازیم، کافی است که کیفیت‌های آن را برشماریم. میزی که در این اطاق است، به‌عنوان میز تحریر به کار برده می‌شود، با رنگ گردو پرداخت شده، سنگین و چوبی و غیره است. یک میز تحریر قهوه‌ای، چوبی، سنگین و غیره بودن، صِرف یک میز بودن نیست. یک میز، به معنای مطلق، نه هر یک از این کیفیت‌ها و نه جامعیتی از آن‌هاست. به نظر هگل، این کیفیت‌های جزئی، در ضمن، نفی میز به معنای مطلق نیز هستند. قضیه‌هایی که بیانگر کیفیت این میز هستند، این واقعیت را نشان می‌دهند. این قضایا، ساختار منفی الف، ب هست را دارند (یعنی الف در عین حال الف نیست). قضیهٔ «این میز، قهوه‌ای است»، در ضمن می‌گوید که این میز چیزی دیگر از خویش است. این قضیه، نخستین صورت مجردی است که نفی همهٔ چیزهای کرانمند با آن بیان می‌شود. هستی واقعی یک چیز، به گونهٔ چیزی دیگر از خویش، نمایان می‌شود. همچنان که هگل می‌گوید: این هستی در «دیگربودگی»[1] خویش وجود دارد.

کوشش در جهت تعریف یک چیز به وسیلهٔ کیفیت‌هایش، به نفی پایان نمی‌گیرد، بلکه یک گام به جلوتر نیز کشیده می‌شود. یک چیز را نمی‌توان بدون مراجعه به کیفیات دیگری فهم کرد که خارج از شمول کیفیات بالفعل

---

1. anderssein

pdf.tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir

tarikhema.org

آن چیز، قرار می‌گیرند. برای مثال، کیفیت «چوبی بودن»، تنها در ارتباط با مادهٔ غیر چوبی دیگر، معنا دارد. معنای «قهوه‌ای»، مستلزم معنای رنگ‌های دیگری است که خلاف رنگ قهوه‌ای باشند. «هر کیفیتی مرتبط با آن چیزی است که دفع‌اش می‌کند، زیرا، کیفیت به معنای مطلق و قائم به ذات، وجود ندارد و تنها در صورتی قائم به ذات است که کیفیت دیگری وجود نداشته باشد.[1]» ما، در هر نقطه‌ای، به فراسوی کیفیت‌هایی که باید یک چیز را محدود و از چیز دیگر متفاوت سازند، کشانده می‌شویم. بدین‌سان، ثبات و وضوح یک چیز، در یک رشته «روابط» بی‌پایان، تحلیل می‌رود.

فصل‌های آغازین منطق هگل، نشان می‌دهند که اگر فهم بشر، به پیگیری مفاهیمش خطر ورزد، با تجزیهٔ شناخته‌های مرزبندی شده‌اش روبرو خواهد شد. نخست، ذهن انسان، این‌همانی هر چیز را با حالت وجودی‌اش، یکسره ناممکن می‌یابد. کوشش برای کشف مفهومی که به راستی یک چیز را با آنچه که هست یکی می‌سازد، ذهن را در دریای بی‌کران روابط غرق می‌کند. هر چیزی را باید در ارتباط با چیزهای دیگر فهم کرد، به نحوی که این روابط، هستی واقعی آن چیز شوند. این بی‌کرانی روابط، که هر کوششی را در زمینهٔ قبضه کردن خصلت یک چیز محکوم به شکست می‌سازد، به نظر هگل، نخستین گام، در جهت شناخت هر چیز است. اما این امر، در صورتی نخستین گام در راه این شناخت است، که به درستی برداشته شود.

هگل، فرایند بالا را از طریق تحلیل مفهوم «بی کرانی»،[2] مورد بحث قرار می‌دهد. بی‌کرانی، به دو گونه مشخص می‌شود: بی‌کرانی «نکوهیده» و بی‌کرانی «واقعی». باید گفت که بی‌کرانی نکوهیده یا ناسره، راه نادرست به حقیقت است. این بی‌کرانی، فعالیتی است که می‌کوشد تا برای رسیدن به یک نقطه پایان، با شمولِ هرچه بیش‌تر کیفیت‌های مرتبط و متضمن، بر عدم کفایت یک تعریف فائق آید. فهم، روابط را جدا از هم در نظر می‌گیرد تا دریابد که هر رابطه، در برگیرندهٔ چه چیزی است؛ و سپس در یک کوشش بیهوده برای تحدید و به پایان رساندن یک شناخته (اُبژه)، یک رابطه را بر رابطهٔ بعدی می‌افزاید. این روش، تنها تا آن‌جا که فرض می‌کند که ذات یک شناخته از

---

1. Jenenser Logik, p. 4.
2. infinity

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

ارتباط آن با شناخته‌های دیگر ساخته می‌شود، هسته‌ای معقول دارد. بنابراین، این روابط را نمی‌توان از طریق «بی‌کرانی ناسرهٔ روابط افزوده» دریافت. یعنی همان راهی که عقل سلیم از طریق آن، شناخته‌ای را به شناختهٔ دیگر پیوند می‌زند.

روابط بالا را باید از راه دیگری دریافت. این روابط را باید همچنان که در فرایند پویشِ «خودِ شناخته» ایجاد می‌شوند، در نظر گرفت. شناخته را باید به‌صورت چیزی فهم کرد که خود «رابطهٔ ضروری‌اش را با ضد خود برقرار می‌کند و به پیش می‌نهد».[1] این امر، مستلزم آن است که شناخته (اُبژه)، قدرت مشخصی بر تحول خویش داشته باشد؛ تا آن‌که با وجود این واقعیت که هر مرحلهٔ عینیِ وجودش نفی خودش یعنی «دیگربودگی» او نیز هست، باز بتواند همان خودش باقی بماند. به سخنی دیگر، «شناخته» را باید به‌عنوان یک «شناسا» و در ارتباط با «دیگر بودگی»اش درک کرد.

«شناسا» (سوژه) به‌عنوان یک مقولهٔ هستی شناختی، همان قدرتی است که یک موجود دارد تا «در دیگر بودگی‌اش، باز همچنان خودش باشد».[2] تنها چنین حالتی از وجود می‌تواند منفی را با مثبت ترکیب کند. زمانی که قدرت محرک شناسا، نفی را به‌صورت بخشی از وحدت شناسا در می‌آورد، منفی و مثبت، دیگر از ضد بودن باز می‌ایستند. هگل می‌گوید که شناسا، نفی را میانجی[3] و تصعید[4] می‌کند. در این فرایند، شناخته (اُبژه)، در تعیّن‌های گوناگون کمی یا کیفی‌اش تحلیل نمی‌رود، بلکه با وجود همهٔ روابطی که با شناخته‌های دیگر دارد، باز همچنان یکپارچه باقی می‌ماند.

این حالت هستی یا وجود است که هگل به‌عنوان «بی‌کرانی» واقعی، توصیف‌اش می‌کند.[5] بی‌کرانی، چیزی در پشت یا فراسوی چیزهای کرانمند نیست، بلکه واقعیت راستین آن‌هاست. این بی‌کرانی، حالتی از وجود است که در آن، همهٔ امکانات تحقق می‌یابد و هر موجودی، به‌صورت آخرین خود، دست می‌یابد.

بدین‌سان، هدف منطق هگل تعیین می‌شود. این منطق، هدف‌اش از یک

---

1. Ibid., p. 32.
2. bie-sich, selbst-sein im andersein
3. mittelt
4. aufhebt
5. Ibid., pp. 30-40.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

سو، بیان صورت راستین یک چنین واقعیت نهایی است و از سوی دیگر، می‌خواهد نشان دهد چگونه آن مفاهیمی که در صدد به‌دست آوردن این واقعیت‌اند، به این نتیجه می‌رسند که واقعیت مزبور، همان حقیقت مطلق است. هگل، در انتقاد از فلسفهٔ کانت، اعلام می‌کند که وظیفهٔ منطق، «تحول» مقوله‌هاست نه صرف «گرد هم آوردن» آن‌ها. چنین کوششی، در صورتی ثمربخش خواهد بود که شناخته‌ها، سامان دستگاه‌مندی داشته باشند. هگل می‌گوید که این سامان، ریشه در این واقعیت دارد که همهٔ حالت‌های هستی، از طریق شناسای آزاد، حقیقت‌شان را کسب می‌کنند؛ یعنی همان شناسایی که هستی‌ها را در ارتباط با عقلانیت خود درمی‌یابد. شیوهٔ تنظیم منطق هگل، دریافت دستگاه‌مند او را منعکس می‌کند. منطق او، با مقوله‌های تجربهٔ بی‌میانجی آغاز می‌شود، مقوله‌هایی که تنها مجردترین صورت‌های هستی عینی (که از چیزهای مادی‌اند)، یعنی کمیت، کیفیت و اندازه را درمی‌یابند. این مقوله‌ها، از همه مجردتر هستند، زیرا، هر شناخته (اُبژه) را به گونه‌ای در می‌یابند که بیرون از آن شناخته و به وسیلهٔ شناخته‌های دیگر، متعین می‌شود. در این مقوله‌ها، ربط ساده برقرار است، زیرا در این‌جا، حالت‌های گوناگون هستی، بیرون از ذات‌شان، به همدیگر ربط دارند و هیچ هستی‌ای، در ارتباط ذاتی با خود و دیگر چیزهایی که با آن‌ها در کنش متقابل است، فهمیده نمی‌شود. برای مثال، یک شناخته، به همان‌سان که خود را در روابط جذب و دفع می‌سازد، در نظرگرفته می‌شود. به نظر هگل، این امر، تفسیر مجرد و خارجیِ عینیت است، چرا که در این‌جا، وحدت پویای یک هستی، به‌عنوان محصول برخی از نیروهای طبیعی نامعقولی متصور می‌شود که آن هستی، بر آن‌ها هیچ قدرتی نمی‌تواند اعمال کند. بنابراین، مقوله‌های ربط ساده، از هر گونه بازشناخت جوهر به‌مثابه شناسا(سوژه)، بسیار دورند.

مقوله‌هایی که هگل در بخش دوم منطق، تحت عنوان کلی رابطه،[1] به آن‌ها می‌پردازد، یک گام به هدف او نزدیک‌تر می‌شوند. مقوله‌های جوهریت، علیت و تأثیر متقابل،[2] بر هستی‌های مجرد و ناقص دلالت نمی‌کنند (حال آن‌که مقوله‌های بخش نخست، بر این‌گونه هستی‌ها دلالت

---

1. verhältnis

2. reciprocity

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌کردند)، بلکه دال بر روابط واقعی‌اند. یک جوهر، تنها در رابطه با اعراض خود، یک جوهر است. به همین‌سان، یک علت، تنها در رابطه با معلول‌هایش و نیز دو جوهر به هم وابسته، تنها در رابطه با همدیگر وجود دارند. این ربط، یک ربط ذاتی است. جوهر، یعنی همان مقولهٔ فراگیر بخش دوم، بر پویشی بسیار ذاتی‌تر از نیروی نامعقول جذب و دفع، دلالت می‌کند. جوهر بر عرض‌ها و معلول‌هایش قدرت مشخصی دارد و از طریق همین قدرت، رابطه‌اش را با اشیای دیگر برقرار می‌کند. بنابراین، جوهر، توانایی تحقق امکاناتش را دارد. با این همه، شناختی از این امکانات ندارد و بنابراین، آزادی تحقق خود را در اختیار ندارد. جوهر، هنوز بر رابطهٔ شناخته‌ها و چیزهای مادی، یا به همان‌گونه که هگل می‌گوید، بر رابطه‌ای از هستی دلالت می‌کند. برای آن‌که جهان را در هستی حقیقی‌اش فراگیریم، باید آن را با مقوله‌های آزادی دریابیم که تنها در قلمرو شناسای (سوژه) اندیشنده یافت می‌شوند. در این‌جا، گذار از رابطهٔ هستی به رابطهٔ اندیشه، بایسته است.

رابطهٔ اندیشه، به رابطهٔ جزئی و کلی در صورت معقول، حکم و قیاس، اطلاق می‌شود. از منظر هگل، این رابطه یک رابطهٔ منطق صوری نیست، بلکه یک رابطهٔ هستی‌شناختی و رابطهٔ حقیقیِ همهٔ واقعیت‌هاست. جوهر طبیعت و همچنین تاریخ، یک امر کلی است که خود را از طریق جزئی محقق می‌کند. این امر کلی، فرایند طبیعی جنس است که خود را از راه انواع و افراد محقق می‌سازد. در تاریخ، کلی، جوهر همهٔ تحول‌هاست. دولت- شهرهای یونان، صنعت جدید، یک طبقه اجتماعی، همهٔ این کلیت‌ها، نیروهای تاریخی بالفعلی‌اند که نمی‌توان آن‌ها را به اجزایشان تجزیه کرد. برعکس، امور واقع جزئی و عاملان آن‌ها، تنها از طریق کلیتی که بدان تعلق دارند، معنی پیدا می‌کنند. یک فرد، نه با کیفیت‌های شخصی‌اش، بلکه با کیفیت‌های کلی خود، برای مثال، با شهروند یونانی بودن یا کارگر یک کارخانهٔ جدید بودن، یا با بورژوا بودن متعین می‌شود.

از سوی دیگر، کلیت، به‌هیچ‌وجه از نوع یک «رابطهٔ هستی» نیست، زیرا، چنانچه دیده شد، همهٔ هستی‌ها متعین و جزئی‌اند. کلیت را تنها به گونهٔ یک «رابطهٔ اندیشه»، یعنی بسانِ تحول نفس یک شناسای (سوژه) فراگیرنده و دریافت کننده، می‌توان فهمید.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

در فلسفهٔ مرسوم، مقولهٔ کلیت چونان بخشی از منطق، که به آیین صورت معقول، حکم و قیاس می‌پردازد، در نظر گرفته می‌شود. اما از منظر هگل، این صورت‌های منطقی و فرایندها، صورت‌های بالفعل و فرایندهای واقعیت را منعکس کرده و در بر می‌گیرند.

پیش از این، به تفسیر هستی‌شناختی صورت معقول و حکم اشاره داشته‌ایم. در این‌جا، آنچه که اهمیت بنیادی دارد، همان برداشت هگل از تعریف است. در سنت منطقی، تعریف، به رابطه‌ای از اندیشه اطلاق می‌شود که سرشت کلی یک شناخته (اُبژه) را در تمایز ضروری آن با شناخته‌های دیگر می‌فهمد. به نظر هگل، تعریف، تنها از آن جهت می‌تواند این کار را انجام دهد، که فرایند بالفعلی را باز ایجاد (منعکس) می‌کند که طی آن، یک شناخته، خود را از شناخته‌های مرتبط دیگر متمایز می‌کند. بنابراین، تعریف باید پویشی را بیان نماید که یک هستی طی آن، این‌همانی‌اش را از طریق نفی شرایط خویش، حفظ می‌کند. سخن کوتاه، یک تعریف واقعی، نمی‌تواند در یک قضیهٔ مجزا به‌دست آید، بلکه باید تاریخ واقعی یک شناخته را تکمیل کند، زیرا، تنها تاریخ هر شناخته است که واقعیت آن را بیان می‌کند.[1] برای مثال، تعریف واقعی یک گیاه، باید نشان دهد که این گیاه از طریق از بین بردن دانه به وسیلهٔ غنچه و از میان بردن غنچه به وسیلهٔ شکوفه، خود را می‌سازد. این تعریف، باید بگوید که این گیاه، چگونه در کنش متقابل و مبارزه با محیط خود، ادامهٔ حیات می‌دهد. هگل، این‌گونه تعریف را «ابقای نفس»[2] می‌خواند و دربارهٔ آن چنین می‌گوید: «در تعریف چیزهای زنده، باید ویژگی‌های آن‌ها را از جنگ‌افزارهای حمله و دفاع‌شان برگرفت. یعنی از سلاح‌هایی که این چیزهای زنده، با آن‌ها خودشان را در برابر چیزهای جزئی دیگر، حفظ می‌کنند.»[3]

در همهٔ این موارد، اندیشه، روابط واقعی جهان عینی را درمی‌یابد و شناخت چیزها را در حالت «فی‌نفسه»شان، به ما ارائه می‌دهد. شناخت، این روابط واقعی را باید با کنکاش پیدا کند، چرا که این‌ها، در پشت نمود چیزها پنهان هستند. به همین دلیل است که اندیشه، از شناخته‌هایش «واقعی‌تر»

---

1. *Jenenser Logik*, p. 109.
2. self preservation
3. cf. science of logic, vol 1, p. 16.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

است. وانگهی، شناخت، صفت وجودی هستی‌ای است که همهٔ شناخته‌ها را به دو وجه در می‌یابد: یعنی هم آن‌ها را فهم می‌کند و هم در بر می‌گیرد. جهان عینی در جهان شناسای آزاد، به‌صورت حقیقی‌اش می‌رسد و بدین‌سان، منطق عینی، در منطق ذهنی پایان می‌گیرد. در دستگاه بنایی، منطق ذهنی در بخش مابعدالطبیعه مورد بحث قرار می‌گیرد. این منطق، مقوله‌ها و اصولی را توضیح می‌دهد که تمام عینیت را به‌عنوان عرصهٔ شناسای تحول‌یابنده، یعنی عرصهٔ خِرد، درمی‌یابند.

طرح خامی که تاکنون از مفاهیم اصلی هگل به‌دست داده‌ایم، هرگاه که به بحث دربارهٔ دستگاه نهایی منطق او برسیم، به‌صورت کامل‌تر و رساتر مطرح خواهد شد. منطق نخستین هگل، کوشش برای درهم شکستن ثبات[1] کاذب مفاهیم ما را متجلی می‌سازد و نشان می‌دهد که تناقض‌های کارایی که در هر حالتی از وجود کمین کرده‌اند و نیز دریافت آن‌ها، به اندیشهٔ برتری نیاز دارد. این منطق، تنها صورت عام دیالکتیک را در شمول آن با صورت‌های عام هستی، بازمی‌نماید. شمول‌های عینی‌تر دیالکتیک، در *فلسفهٔ حق*[2] هگل، به‌ویژه در فلسفهٔ اجتماعی آن نمایان می‌شوند. ما اکنون دربارهٔ گذار دشوار از منطق و مابعدالطبیعه به فلسفهٔ طبیعت (که در منطق نهایی مطرح خواهد شد) بحث مفصلی نمی‌کنیم، بلکه یکراست به فلسفهٔ بنایی ذهن می‌پردازیم که به تحقق تاریخی شناسای آزاد، یعنی انسان، می‌پردازد.

فلسفهٔ ذهن

تاریخ جهان بشری، باکشمکش فرد و طبیعت آغاز نمی‌شود، چراکه فرد در تاریخ بشر، در واقع محصولی از یک مرحلهٔ بعدی است. نخست، اجتماع است که به‌صورت ساخته و پرداخته و بی‌میانجی در صحنهٔ تاریخ پدید می‌آید. این اجتماع، هنوز یک اجتماع معقول نیست و آزادی را به‌عنوان کیفیتی متعلق به خود، در اختیار ندارد. در نتیجه، این اجتماع، با درگیری‌های گوناگون، چندپاره می‌شود. هگل، این وحدت آغازین را در جهان تاریخی،

---

1. fixity
2. *Real Philosophie*

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

«آگاهی»[1] می‌نامد، و باز تأکید می‌کند که ما به قلمروی درآمده‌ایم که در آن، هر چیز، خصلت شناسا (سوژه) را دارد.

نخستین صورتی که آگاهی در تاریخ به خود می‌گیرد، صورت یک آگاهی فردی نیست، بلکه یک آگاهی کلی است که شاید بهترین بازنمود آن، آگاهی یک گروه ابتدایی است که همهٔ فردیت‌های آن، در اجتماع تحلیل رفته است. در این اجتماع، عواطف و احساس‌ها و مفاهیم، از آن فرد نیستند، بلکه در میان همهٔ افراد مشترک‌اند؛ به گونه‌ای که نه شخص، بلکه همگان آگاهی گروه را تعیین می‌کنند. اما حتی این وحدت، نیز ضدیتی را در بر دارد، زیرا در این‌جا، آگاهی تنها از طریق ضدیتی که با شناخته‌هایش دارد، آگاهی است. این شناخته‌ها به طور قطع، به‌عنوان شناخته‌های آگاهی، «شناخته‌های دریافت شده»[2] یا همان شناخته‌هایی هستند که نمی‌توان آن‌ها را از شناسا جدا کرد. «دریافت شدن» این شناخته‌ها، بخشی از خصلت آن‌ها را به‌عنوان شناخته (اُبژه)، تشکیل می‌دهد. در نتیجه هریک از دو طرف این ضدیت، یعنی آگاهی یا شناخته‌های آن، همچون انواع دیگر ضدیت در قلمرو ذهن، صورت ذهنیت شناسا را داراست. یکپارچگی[3] عناصر متضاد، تنها می‌تواند در درون ذهنیت شناسا (سوژه)، صورت پذیرد.

هگل می‌گوید که جهان انسان، در یک رشته یکپارچگی‌های اضداد، تحول می‌یابد. در نخستین مرحلهٔ یکپارچگی، شناسا (سوژه) و شناخته (اُبژه)، صورت آگاهی و مفاهیم آن را به خود می‌گیرد. در دومین مرحله، این یکپارچگی به‌صورت فرد در کشمکش با افراد دیگر، نمایان می‌شود، و در آخرین مرحله، به‌صورت ملت ظاهر می‌شود. تنها آخرین مرحله است که حصول یک نوع یکپارچگیِ پایدار میان شناسا و شناخته را بازمی‌نماید. ملت، شناخته‌اش را در خود دارد و کوشش‌های آن، تنها در جهت بازتولید خویش است. متناسب با این سه مرحله، سه «میانجی» متفاوت یکپارچگی نیز وجود دارد: زبان، کار و دارایی.

---

1. consciousness
2. comprehended
3. integration

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

شناسا(سوژه)	میانجی	شناخته(اُبژه)	
آگاهی	زبان	مفاهیم	۱
افراد یا گروه‌هایی از افراد	کار	طبیعت	۲
ملت یا اجتماع افراد	دارایی	ملت یا اجتماع افراد	۳

نخستین یکپارچگی شناسا و شناخته، با میانجی زبان محقق می‌شود.[1] زبان، نخستین حالت اجتماع بالفعل نیز به شمار می‌آید، زیرا زبان، عینی است و همهٔ افراد در آن سهیم‌اند. از سوی دیگر، زبان، نخستین میانجی انفراد[2] نیز هست، چرا که فرد از طریق زبان، بر شناخته‌هایی که می‌شناسد و می‌نامد، تسلط می‌یابد. انسان، تنها در صورتی می‌تواند پهنهٔ نفوذش را مرزبندی کند و دیگران را از این پهنه دور نگهدارد، که جهان خود را بشناسد و به نیازها و قدرت‌هایش آگاه باشد و در ضمن، بتواند این دانش را به دیگران منتقل کند.

زبان، این‌را برای یک فرد ممکن می‌سازد که موضع آگاهانه‌ای علیه افراد دیگر کسب کند و نیازها و آرزوهایش را علیه آرزوها و نیازهای افراد دیگر اقامه کند. تعارض‌های ناشی از این وضع، از طریق فرایند کار، یکپارچه می‌شوند، فرایندی که به‌صورت نیروی تعیین‌کننده‌ای در تحول فرهنگ در می‌آید. فرایند کار، عامل انواع گوناگون یکپارچگی است و همهٔ صورت‌های اجتماع بعدی را که به این انواع یکپارچگی وابسته‌اند، مشروط می‌سازد. این صورت‌ها، عبارت‌اند از خانواده، جامعهٔ مدنی[3] و دولت (دو اصطلاح جامعهٔ مدنی و دولت بعدها در فلسفه هگل نمایان می‌شوند). عامل کار، نخست افراد را در خانواده متحد می‌کند، خانواده‌ای که شناخته‌های فراهم آورندهٔ معیشت‌اش را به‌عنوان «دارایی خانوادگی» به خود تخصیص می‌دهد. در نتیجه، خانواده، خود و دارایی‌اش را در میان خانواده‌های دیگرِ دارندهٔ دارایی می‌یابد. کشمکشی که در این میان توسعه می‌یابد، کشمکش فرد با شناخته‌های مورد نظرش نیست، بلکه درگیری یک گروه از افراد (یک خانوار) با گروه‌های همانند دیگر است. حتی در این مرحله نیز شناخته‌های مورد نیاز انسان،

---

1. *Jenenser Real Philosphie*, pp. 21 ff.
2. individuation
3. civil cociety

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

«تخصیص» داده شده‌اند و این شناخته‌ها، «بالقوه یا بالفعل»، دارایی افراد هستند. به نظر هگل، نهادی شدن مالکیت خصوصی، به این معناست که این «شناخته‌ها»، سرانجام با جهان ذهنیت شناسا (سوژه) ترکیب شده‌اند: شناخته‌های یاد شده، دیگر «چیزهای مرده» نیستند، بلکه در مجموع، به پهنهٔ تحقق نفس شناسا (سوژه) تعلق دارند. انسان روی این شناخته‌ها (اُبژه) زحمت کشید و آن‌ها را سازمان داد و به‌صورت بخش و پاره‌ای از شخصیت خویش درآورد. بدین‌سان، طبیعت، جای خود را در تاریخ بشر پیدا می‌کند و تاریخ، ضرورتاً، به گونهٔ تاریخ بشری در می‌آید. در این‌جا، همهٔ مبارزات تاریخی، به‌صورت مبارزه گروه‌هایی از افرادِ دارا، نمایان می‌شوند. این مفهوم بسیار پردامنه، بر ساختار بعدی قلمرو ذهن، کاملاً تأثیر می‌گذارد.

با پیدایش واحدهای خانوادگی گوناگونی که هر یک دارایی‌ای از آن خود دارد، «نبرد برای به رسمیت شناختن متقابلِ» حقوق همدیگر، آغاز می‌شود. از آن‌جا که دارایی، همچون عنصر ضروری و سازندهٔ فردیت در نظر گرفته می‌شود، فرد برای آن‌که به‌عنوان یک فرد باقی بماند، ناچار است از داریی‌اش نگهداری و دفاع کند. هگل می‌گوید مبارزهٔ مرگ و زندگیِ ناشی از این وضع، تنها در صورتی پایان می‌گیرد که افرادی که ضد همدیگر هستند، در اجتماع ملت، یکپارچه شوند.

همان‌گونه که نظریه‌های سدهٔ هجدهم قائل بودند، این گذار از خانواده به ملت، کاملاً بستگی به گذار از «حالت طبیعی» به دولت جامعهٔ مدنی دارد. تفسیر هگل از «نبرد برای به رسمیت شناختن متقابل»، در بحث ما از *پدیدشناسی ذهن*، توضیح داده خواهد شد که در آن‌جا، این نبرد، به‌صورت راه‌گشای آزادی، پدیدار خواهد شد. در نتیجهٔ این نبرد برای به رسمیت شناختن متقابل، نخستین یکپارچگی واقعی پدید می‌آید، یکپارچگی‌ای که به گروه‌ها یا افراد متنازع، یک نوع مصلحت همگانی عینی می‌بخشد. آگاهی‌ای که این یکپارچگی را پدید می‌آورد، باز یک آگاهی کلی است، اما وحدت آن، دیگر یک وحدت ابتدایی و «بی‌میانجی» نیست. این وحدت، محصول کوشش‌های خودآگاهانه‌ای است برای آن‌که تنازع‌های موجود، به عمل در جهت مصلحت کل واداشته شوند. هگل، این وحدت را یک وحدت با

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

میانجی[1] می‌خواند. در این‌جا، اصطلاح میانجی به معنای عینی آن متجلی می‌شود. فعالیت با میانجی، چیزی جز همان فعالیت کار نیست. انسان، از طریق کارش بر بیگانگی جهان عینی از جهان ذهنی فائق می‌آید و طبیعت را به‌صورت میانجی مناسبی برای تحول نفس خویش، در می‌آورد. هرگاه شناخته‌ها (اُبژه) با کار انسان جهت و شکل گرفته باشند، به‌صورت بخشی از آن شناسایی در می‌آیند که قادر است نیازها و آرزوهایش را در این شناخته‌ها تشخیص دهد. از این گذشته، انسان از طریق کار، وجود ذره مانندش[2] را از دست می‌دهد؛ یعنی همان وجودی که به‌عنوان یک فرد، ضد افراد دیگر است. او از این طریق، عضو یک اجتماع می‌شود. فرد، به خاطر کارش، به‌صورت‌ی کلی در می‌آید؛ چرا که کار در سرشت واقعی‌اش، یک فعالیت کلی است: محصول کار، میان همهٔ افراد مبادله‌پذیر است.

هگل، در گفته‌های بعدی‌اش دربارهٔ مفهوم کار، در واقع نوع کاری را توصیف می‌کند که ویژهٔ تولید کالایی جدید است. در واقع، او به آیین مارکسیستی کار مجرد کلی، نزدیک می‌شود. در این‌جا، برای نخستین بار، این واقعیت برای ما روشن می‌شود که مفاهیم هستی‌شناختی هگل سرشار، از یک محتوای اجتماعی‌اند که خود، بیانگر سامان ویژه‌ای از جامعه است.

هگل می‌گوید: «فرد با کارش نیازهایش را برآورده می‌کند، اما نه با محصول خاص کارش، زیرا محصول کار او برای آن که نیازهایش را برآورده سازد، باید چیزی به جز آنچه که هست، شود.[3]» شناختهٔ (اُبژه) جزئیِ کار، در فرایند کار، به‌صورت یک شناختهٔ کلی در می‌آید و یک کالا می‌شود. این کلیت، شناسای (سوژه) کار، یعنی کارگر و نیز فعالیت فردی او را تغییر صورت می‌دهد. او وادار می‌شود که استعدادها و آرزوهای شخصی‌اش را کنار گذارد. زیرا، در توزیع محصول کار، هیچ چیز به جز «کار مجرد و کلی» به حساب نمی‌آید. «کار هر فرد با توجه به محتوای آن، یک کار کلی است که برای برآوردن نیازهای همه انجام می‌گیرد». کار، تنها به گونهٔ یک چنین فعالیت کلی،[4] ارزش دارد. در نتیجه، ارزش کار، با «کار برای همه و نه کار برای فرد»، تعیین می‌شود.[5]

---

1. vermittelte
2. atomic existence
3. Ibid., p. 238.
4. allgemein tatigkeit
5. Ibid.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

این کار مجرد و کلی، از طریق «روابط مبادله‌ای» بازار، به نیاز عینی فردی ربط پیدا می‌کند.[1] محصولات کار، به دلیل مبادله و برحسب ارزش کار مجرد، در میان افراد توزیع می‌شوند. از همین‌رو، هگل، مبادله را «بازگشت به حالت عینی»[2] می‌خواند، زیرا از طریق مبادله است که نیازهای عینی انسان‌ها در جامعه برآورده می‌شوند.

هگل، آشکارا بر این می‌کوشد تا فهم دقیقی از کارکرد کار، در یکپارچه ساختن فعالیت‌های افراد گوناگون، در درون جامعیت روابط مبادله‌ای، به‌دست آورد. او، به حوزه‌ای نزدیک می‌شود که مارکس، بعدها تحلیل جامعهٔ جدید را از آن‌جا از سر گرفت. مفهوم کار در دستگاه هگل، جنبه‌ای حاشیه‌ای ندارد، بلکه یک مفهوم کانونی است که او از طریق آن، تحول جامعه را استنباط می‌کند. هگل، با بینشی که این بُعد از کار برایش حاصل کرد، حالت یکپارچگی رایج در جامعه مولد کالا را به‌صورتی توصیف می‌کند که به رهیافت انتقادی بعدی مارکس، بسیار نزدیک است.

او، بر دو نکته تأکید می‌ورزد: انقیاد کامل فرد در برابر غول کار مجرد و خصلت کور و بی‌سامان جامعه‌ای که با روابط مبادله‌ای ادامهٔ حیات می‌دهد. کار مجرد، نمی‌تواند استعدادهای راستین یک فرد را توسعه بخشد. زیرا تولید ماشینی، یعنی همان وسیله‌ای که می‌بایست انسان را از رنج رهایی بخشد، او را بردهٔ کارش ساخته است. در نتیجه فرد، «هرچه که بیش‌تر تحت انقیاد کارش در می‌آید، ناتوانی‌اش نیز بیش‌تر می‌شود».

ماشین، ضرورت زحمت را نه برای فرد، بلکه برای کل، کاهش می‌دهد. «هر اندازه کار ماشینی‌تر می‌شود، ارزش کم‌تری پیدا می‌کند و فرد، باید رنج بیش‌تری برد.[3]» «ارزش کار، به نسبت افزایش بازدهی آن، کاهش می‌یابد... استعدادهای افراد بی‌نهایت محدود می‌شوند و آگاهیِ کارگر کارخانه به پائین‌ترین سطح، تنزل پیدا می‌کند.[4]» از آن‌جا که کار از صورت تحقق نفس فرد، به نفی نفس او تغییر ماهیت می‌دهد، رابطهٔ میان نیازهای شخصی و کار، و نیز رابطهٔ میان این نیازها و کل کار، به‌صورت یک «وابستگی متقابل کور و

---

1. *Jenenser Real Philosophie*, II, p. 215.
2. Ibid.
3. *Jenenser Real Philosophie*, 1, p. 237.
4. Ibid., p. 239.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

محاسبه‌ناپذیر» در می‌آید. در این صورت، یکپارچگیِ افراد متنازع از طریق کار مجرد و مبادله، «نظام وسیعی از اشتراک و وابستگی متقابل و یک زندگی مردهٔ متحرک را برقرار می‌کند. این نظام، به شیوه‌ای کورکورانه و ابتدایی، این سو و آن سو می‌جنبد و مانند یک جانور وحشی، به نظارت مدام و مؤثر و دهنه، نیاز دارد.»[1]

آهنگ و گیرایی این توصیف‌ها، انسان را به یاد کتاب *سرمایه* مارکس می‌اندازد. در این‌جا، دست‌نوشته‌های هگل دچار وقفه می‌شوند، گویی که او خود، از خصلت افشاگر تحلیلش دربارهٔ جامعهٔ مولد کار، در هراس افتاده بود. آخرین جملهٔ این دست‌نوشت‌ها نشان می‌دهد که او، در صدد صورت‌بندی یک راه گریز احتمالی است. این راه گریز در کتاب *فلسفه حق* هگل (۱۸۰۴ـ۱۸۰۵)، با این جمله تکمیل می‌شود: «به این جانور وحشی باید دهنه زد و چنین فرایندی مستلزم سازماندهی یک دولت مقتدر است.»

فلسفهٔ سیاسی اولیهٔ هگل، یادآور مبادی نظریهٔ سیاسی در جامعهٔ جدید است. هابز[2] نیز دولت لویاتان خود را برای چیزی به جز آشوب از میان نرفتنی جامعهٔ فردگرا، پایه‌گذاری کرد. میان هابز و هگل، دوره‌ای قرار دارد که در آن دوره، دولت مطلقه، نیروهای اقتصادی سرمایه‌داری را وارهانده و اقتصاد سیاسی برخی از مکانیسم‌های فرایند کار سرمایه‌داری را آشکار کرده بود. [از آن‌جا که] هگل، خود را وقف بررسی اقتصادسیاسی کرده بود، تحلیل او از جامعهٔ مدنی، تا ساختار ریشه‌ای جامعهٔ جدید پیش رفته و تحلیل انتقادی کاملی از آن به‌دست داده بود، حال آن که هابز در این مورد، تنها یک بصیرت شهودی به‌دست آورده و همان را به کار برده بود. بالاتر از این، هگل در خیزش انقلاب فرانسه، اصولی را کشف کرده بود که به فراسوی چارچوب موجود جامعهٔ فردگرا راه می‌برند. به نظر هگل، مفاهیم خرد و آزادی و نیز وحدت مصلحت همگانی و شخصی، بر ارزش‌هایی دلالت می‌کنند که نمی‌شود

---

1. Ibid., p. 239.

۲. توماس هابز Thomas Hobbes (۱۶۷۹ـ۱۵۸۸)، فیلسوف و نظریه‌پرداز سیاسی انگلیسی، مؤلف کتاب *لویاتان* و مدافع سرسخت قدرت بلامنازع دولت. برای آشنایی بیش‌تر با افکار هابز، رجوع کنید به: توماس هابز، *لویاتان*، ترجمهٔ حسین بشیریه، نشر نی، تهران ۱۳۸۰. همچنین رجوع کنید به: کاپلستون، *فیلسوفان انگلیسی*، ترجمهٔ امیر جلال‌الدین اعلم، سروش، تهران ۱۳۶۲. (مترجم)

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

آن‌ها را قربانی دولت کرد. او همه عمر بر این می‌کوشید تا این ارزش‌ها را با ضرورت «نظارت کردن و دهنه زدن»، سازگاری دهد. هگل، برای حل این مسئله کوشش‌های بسیار کرد، اما پیروزی نهایی او، رو به سوی لویاتان ندارد، بلکه متوجه دولت معقولی است که به فرمان قانون کار می‌کند.

فلسفه حق ینایی دوم، به بحث دربارهٔ حالت یکپارچه شدن جامعهٔ مدنی با دولت، ادامه می‌دهد. هگل، صورت سیاسی این جامعه را تحت عنوان «قانون اساسی» به بحث می‌کشد. قانون، جامعیت کور روابط مبادله‌ای را به‌صورت یک دستگاه دولتیِ آگاهانه تنظیم شده، تبدیل می‌کند. در این‌جا، تصویر بی‌سامان و اغتشاش جامعهٔ مدنی، به رنگ‌هایی تیره‌تر از پیش، رنگ زده می‌شود.

> فرد، تابع اغتشاش و باری به هر جهتیِ کل جامعه است. تودهٔ مردم، محکوم به کار خرفت‌کننده و ناایمن در کارخانه‌ها، کارگاه‌ها و معادن‌اند. آن شاخه‌های صنعتی که زمانی بخش وسیعی از مردم را حمایت می‌کردند، به دلیل دگرگون شدن شیوهٔ کار یا به خاطر سقوط ارزش محصول کار و بر اثر اختراع‌های تازه در کشورهای دیگر و یا به دلایلی گوناگون دیگر، ناگهان از کار می‌افتند. بدین‌سان، توده‌ها گرفتار یک فقر چاره‌ناپذیر شده‌اند. میان ثروت سرشار و فقر سرشار و غیرقابل ترمیم، ستیز پیش می‌آید... ثروت، یک نیروی مسلط می‌شود. انباشتگی ثروت، بخشی بر اثر تصادف و بخشی دیگر، از طریق شیوهٔ عمومی توزیع، تحقق می‌یابد. تحصیل ثروت، در نظام چند جانبه‌ای توسعه می‌یابد؛ نظامی که در آن زمینه‌هایی شاخه می‌دواند که تجارت کوچک‌تر نمی‌تواند از آن‌ها سودی ببرند. تجرید کار، به فردی‌ترین انواع کار نیز سرایت می‌یابد و همچنان به گسترش پهنه‌اش ادامه می‌دهد. این نابرابری ثروت و فقر و این نیاز و ضرورت، به اوج گسستگی اراده، شورش و نفرت درونی می‌انجامد.[1]

اما هگل، سپس به جنبهٔ مثبت این واقعیت تباه کننده نیز تأکید می‌ورزد: «این ضرورت که به معنای مخاطرهٔ کامل وجود فرد است، جنبهٔ درمان کننده‌ای را

---

1. *Jcneser Real Philosophie*, II, pp. 236-3.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نیز در بر دارد. قدرت دولتی، پای پیش می‌گذارد و دولت باید مراقب آن باشد که حوزهٔ شخصی (زندگی) هر فردی، حفظ بماند. دولت، باید راه‌های گریز تازه‌ای را جست‌وجو کند و راه‌های تجارت با خارج از کشور را بازگشاید و از این دست کارها... .»[1]

این «مخاطره»‌ای که در جامعه وجود دارد، تصادف صرف نیست، بلکه یک فرایند واقعی است که کل جامعه از طریق آن، وجود خود و هر یک از اعضایش را بازتولید می‌کند. روابط مبادله‌ای بازار، یک نوع یکپارچگی ضروری را فراهم می‌آورند که بدون آن، افراد مجزا در یک ستیز رقابت‌آمیز از میان می‌رفتند. مبارزات سهمگین در درون جامعهٔ مولد کالا، از ستیزه‌های میان افراد و گروه‌های کاملاً لجام‌گسیخته «بهتر هستند»، چرا که این مبارزات، در یک سطح بالاتر تحول تاریخی رخ می‌دهند، و بر «به رسمیت شناختن متقابل» حقوق فردی دلالت می‌کنند. «قرارداد»، این به رسمیت شناختن متقابل را به‌صورت یک واقعیت اجتماعی بیان می‌کند. هگل، قرارداد را به‌عنوان یکی از پایه‌های جامعهٔ جدید می‌داند. به نظر او، جامعهٔ جدید در واقع، چارچوبی از قراردادهای میان افراد است[2] (خواهیم دید که او بعدها برای محدود کردن اعتبار قراردادها در چارچوب جامعهٔ مدنی ـ یعنی محدود کردن آن به روابط اقتصادی و اجتماعی ـ چه رنج و چه زحمت سنگینی را بر خود هموار کرد تا این قراردادها را از داشتن کارکردی در رابطهٔ دولت‌ها باز دارد). اطمینان به تضمین یک رابطه یا تعهد به وسیلهٔ یک قرارداد و این‌که یک قرارداد تحت هر شرایطی محترم است، تنها عاملی است که این روابط و تعهدها را در یک جامعهٔ مولد کالا، به‌صورت یک امر معقول و قابل اعتماد در می‌آورد. «قول من، نه به دلیل اخلاقی»، بلکه برای آن معتبر است که جامعه، فرض را بر این می‌گیرد که الزام‌های متقابلی در میان اعضایش وجود دارد. من کارم را در همان شرایطی انجام می‌دهم که دیگری نیز انجام می‌دهد.[3] اگر من قولم را زیر پا گذارم، در واقع، قرارداد اجتماعی را زیر پا گذاشته‌ام؛ و نه تنها به یک شخص خاص، بلکه به اجتماع صدمه زده‌ام. در این صورت، من خودم را بیرون از آن کلی قرار می‌دهم که تنها همان

---

1. Ibid., p. 218 f.
2. Ibid., pp. 21, 87.
3. Ibid., pp. 219-20.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌تواند حق مرا به‌عنوان یک فرد، ادا کند. به همین دلیل هگل می‌گوید: «کلی، جوهر قرارداد است.»[1] قراردادها نه تنها عمل فردی، بلکه عملکرد کل جامعه را نیز تنظیم می‌کنند. قرارداد، افراد را به‌صورت آزاد و برابر تلقی می‌کند و در ضمن، هر فرد را نه در جزئیت محتمل او، بلکه در «کلیت» او و به‌عنوان یک بخش همگن کل جامعه در نظر می‌گیرد. البته، این‌همانی کامل جزئی و کلی، هنوز تحقق نپذیرفته است. همچنان که هگل پیش از این نیز یادآور شده بود، امکانات حقیقی افراد در جامعهٔ مدنی، هنوز تحقق نیافته است. بنابراین، در پشت هر قراردادی، یک نوع اِعمال زور باید نهفته باشد. نه به رسمیت شناختن داوطلبانهٔ حق دیگران، بلکه کاربرد تهدیدآمیز زور، فرد را به قراردادش متعهد می‌کند. پس، قرارداد، امکان نقض خود و شورش فرد علیه کل را در بر دارد.[2] جرم، بر همین عمل شورش دلالت می‌کند و مجازات، مکانیسمی است که کل با آن، حق خود را علیه فرد شورشی بازمی‌ستاند. به رسمیت شناختن حکم قانون، مرحله‌ای از یکپارچگی را بازمی‌نماید که در آن، فرد، خودش را با کل سازگار می‌کند. حکم قانون با حکم قرارداد تفاوت دارد، چرا که حکم قانون، «خود فرد را در وجود و همچنین شناخت» او به حساب می‌آورد.[3]

فرد، می‌داند که تنها به نیروی قانون وجود دارد؛ نه تنها برای آن که قانون از او حمایت می‌کند، بلکه چون قانون را بازنمایندهٔ مصلحت همگانی می‌بیند، مصلحتی که در تحلیل نهایی، تنها ضامن تحول نفس اوست. این است مفهوم درست قانون: فرد «مطمئن است که خودش و ذاتش» را در قانون می‌یابد و قانون امکانات ضروری‌اش را حفظ و تأیید می‌کند.[4]

یک چنین مفهومی از قانون، مستلزم دولتی است که قوانین آن واقعاً آرای افراد همبسته را متجلی کنند؛ گویی که این افراد گردهم آمده و در مورد بهترین قوانین در جهت مصلحت همگانی‌شان تصمیم گرفته‌اند. قانون تنها در این‌صورت می‌تواند ارادهٔ هر یک از افراد و در ضمن، «ارادهٔ عمومی» را بیان نماید. پس از اتخاذ این تصمیم، قانون را باید به‌عنوان این‌همانی راستین فرد و کل، در نظر آورد.

---

1. Ibid., p. 226.
2. Ibid., p. 221.
3. Ibid., p. 225.
4. Ibid., p. 284.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

شکاف میان آرمان و واقعیت در کار هگل، به‌تدریج باریک‌تر می‌شود. هرچه نگرش هگل از تاریخ، واقع‌بینانه‌تر می‌شود، او بیش‌تر اکنون را به بزرگی آرمان آینده، آراسته می‌سازد. نتیجهٔ برخورد ایده‌آلیسم فلسفی و واقع‌بینی سیاسی هگل، هرچه هم که باشد، باز فلسفهٔ او، هیچ دولتی را نمی‌پذیرد که به حکم قانون عمل نکند. او، می‌تواند «دولت قدرتمند» را بپذیرد، اما تا آن‌جا که آزادی افراد تأمین باشد و قدرت دولتی قدرت شایستهٔ افراد را تقویت کند.

فرد، تنها به‌عنوان یک هستی سیاسی می‌تواند آزاد باشد. بدین‌سان، هگل آن مفهوم کلاسیک یونان را از سر می‌گیرد که می‌گوید جامعه سیاسی، واقعیت راستین وجود بشر را باز می‌نماید. بنابراین، اتحاد نهایی تعارض‌های اجتماعی، با فرمانروایی قانون به‌دست نمی‌آید، بلکه با نهادهای سیاسی‌ای حاصل می‌شود که قانون را متجسم می‌کنند: یعنی به وسیلهٔ یک دولت شایسته.

آن صورت حکومتی که به بهترین وجه، این تجسم را نشان می‌دهد و به همین جهت، برترین صورت وحدت جزء و کل را بازمی‌نماید، چیست؟

هگل، پیش از پاسخ به این پرسش، خاستگاه دولت و نقش‌های تاریخی بیدادگری،[1] دموکراسی و سلطنت را ترسیم می‌کند. او نظریهٔ قرارداد اجتماعی را نمی‌پذیرد، زیرا این نظریه فرض را بر این می‌گیرد که «ارادهٔ عمومی» در مورد افراد مجزا، پیش از ورود آن‌ها به دولت، کارگر است. او برخلاف نظریهٔ قرارداد اجتماعی، بر این تأکید می‌ورزد که «ارادهٔ عمومی» تنها می‌تواند طی یک فرایند طولانی شکل بگیرد؛ فرایندی که در تنظیم نهایی تعارض‌های اجتماعی، به اوج خود می‌رسد. ارادهٔ عمومی، نه سرچشمهٔ دولت، بلکه نتیجهٔ آن است. دولت، از طریق یک «نیروی خارجی»، که افراد را علیه اراده‌شان وامی‌دارد، ایجاد می‌شود. «همهٔ دولت‌ها، از طریق قدرت نمایان مردان بزرگ پایه‌گذاری شده‌اند. البته نه با نیروی جسمانی.[2]» پایه‌گذاران بزرگ دولت، در شخصیت‌شان قدرتی تاریخی داشتند، قدرتی که نوع بشر را وامی‌دارد تا راه

---

1. tyrany
2. *Jenenser Real Philosophie*, II, pp. 245-6.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

آن‌ها را دنبال کنند و از این طریق پیشرفت نمایند. این شخصیت‌ها، دانش برتر و اخلاق برتر تاریخ را بازتاب و حمل می‌کنند؛ حتی اگر آن‌ها به‌عنوان افراد، از این نکته آگاه نباشند، یا حتی اگر به طور مطلق، با انگیزه‌های دیگری به تکاپو افتاده باشند.

مفهومی که هگل در این‌جا معرفی می‌کند، بعداً با مفهوم روح جهان[1] نمایان خواهد شد.

نخستین دولت، ضرورتاً یک دولت بیدادگر است. دولتی که هگل هم اکنون توصیف می‌کند، سامانی هنجارمند و نیز تاریخی دارد: بیدادگری نخستین و پست‌ترین صورت و سلطنت موروثی، برترین و فرجامین صورت دولت است.[2] در این‌جا، معیار ارزیابی دولت، باز همان توفیق دولت در ایجاد یکپارچگی شایستهٔ افراد با کل است. بیدادگری، با نفی افراد، آن‌ها را یکپارچه می‌کند؛ ولی با این وجود، یک نتیجهٔ مثبت هم دارد: این دولت افراد را منضبط می‌کند و به آن‌ها فرمانبری می‌آموزد. فرمانبری از شخص فرمانروا، پیش‌درآمد فرمانبری از قانون است. «مردم، بیدادگری را برمی‌اندازند، برای این‌که پست و نفرت‌انگیز و غیره است. اما در واقع، بیش‌تر برای آن‌که این صورت از دولت، دیگر زاید شده است.[3]» پس از حصول انضباط، بیدادگری دیگر ضرورت تاریخی‌اش را از دست می‌دهد. پس از این صورت، فرمانروایی قانون، یعنی دموکراسی، جایگزین بیدادگری می‌شود.

دموکراسی، این‌همانی واقعی فرد و کل را بازمی‌نماید. حکومت دموکراسی با همهٔ افراد یکی است و در آن، ارادهٔ افراد، مصلحت همگانی را بیان می‌نماید. فرد، از آن‌جا که مصلحت شخصی‌اش را دنبال می‌کند، یک بورژواست. اما چون در ضمن، به برآوردن نیازها و انجام دادن وظایف کل نیز می‌پردازد، یک شهروند است.[4]

هگل، دموکراسی را با اشاره به دولت‌ـشهر یونان توضیح می‌دهد. اما حتی در این دولت‌ـشهر نیز وحدت ارادهٔ فرد و کل، هنوز به‌صورت تصادفی وجود دارد. فرد می‌بایست خود را به اکثریتی تسلیم کند که آن هم به‌نوبهٔ خود تصادفی بود. یک چنین دموکراسی، در این‌جا نمی‌توانست وحدت نهایی فرد و

---

1. weltgeist
2. Ibid., pp. 264-53.
3. Ibid., pp. 247-8.
4. Ibid., p. 249.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

کل را بازنماید. «آزادی زیبا و شادمانهٔ یونان»، افراد را تنها در یک وحدت «بی‌میانجی» یکپارچه می‌کرد؛ وحدتی که بیش‌تر برپایهٔ طبیعت و احساس افراد استوار بود، تا یک سازمان عقلی و اخلاقی آگاهانهٔ جامعه. بشر، می‌بایست به‌سوی دولتی برتر و فراتر از این دولت پیش رود؛ دولتی که در آن، یک فرد بتواند آزادانه و آگاهانه در اجتماع، که آن‌هم ذات واقعی‌اش را حفظ می‌کند، با افراد دیگر متحد شود.

به‌عقیدهٔ هگل، نکوترین پاسدار چنین وحدتی، سلطنت موروثی است. شخص سلطان، آن «کل»ی را باز می‌نماید که بر فراز همهٔ مصالح خاص جای دارد. سلطان مادرزاد به‌گونه‌ای فرمان می‌راند که گویی در ماهیت، برکنار از تعارض‌های جامعه است، و بنابراین، استوارترین و پایدارترین نقطه در پویش جامعه است.[1] «عقیدهٔ عمومی»[2] حلقه‌ای است که حوزه‌های زندگی را به‌هم پیوند می‌دهد و بر مسیر آن‌ها نظارت می‌کند. دولت، نه یک وحدت تحمیلی و نه وحدتی طبیعی است، بلکه یک سازمان اجتماعی معقول و مبتنی بر طبقات گوناگون است. در هر طبقه‌ای، فرد، به فعالیت ویژه‌اش می‌پردازد و در ضمن، به اجتماع نیز خدمت می‌کند. هر طبقه‌ای، جایگاه ویژه و آگاهی و اخلاق خاص خود را دارد. اما برفراز همهٔ این طبقات، یک طبقهٔ کلی جای دارد، یعنی همان طبقهٔ کارگزاران دولتی که به جز مصلحت عمومی به چیز دیگری توجه ندارند. این کارگزاران، با رأی برگزیده می‌شوند و هر «حوزه‌ای (شهر، صنف و غیره) خود امورش را اداره می‌کند».[3]

مهم‌تر از این جزئیات، این پرسش‌ها هستند: سلطنت موروثی چه کیفیت‌هایی را در بر دارد که منزلت افتخارآمیزش، آن را در فلسفهٔ ذهن هگل توجیه می‌کند؟ این صورت از دولت، چگونه به اصول راهنمای این فلسفه وفادار می‌ماند؟ هگل، سلطنت موروثی را چونان دولت مسیحی والایی می‌نگریست، یا به‌گونه‌ای دقیق‌تر، آن را به مثابه دولت مسیحی‌ای در نظر می‌گرفت که بر اثر اصلاحات دینی آلمان پدیدار شده بود. به‌نظر هگل، این دولت، تجسم اصل آزادی مسیحی بود. یعنی همان اصلی که آزادی وجدان درونی انسان و برابری او را در برابر خداوند، اعلام کرده بود. هگل،

---

1. Ibid., p. 250.
2. public opinion
3. Ibid., p. 251.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌پنداشت که بدون این آزادی درونی، نهادن و در امان نگهداشتن آزادی بیرونی، یعنی دموکراسی، فایده‌ای ندارد. اصلاحات دینی آلمان، همان نقطهٔ عطف بزرگ تاریخی‌ای را به ذهن او بازنمود که همراه با این اعلامیه فرارسید: فرد، تنها در صورتی به‌راستی آزاد است که به خودمختاری جدایی‌ناپذیرش خودآگاه شده باشد. پروتستانتیسم، این خودآگاهی را عملی ساخت و ثابت کرد که آزادی مسیحی در پهنهٔ واقعیت اجتماعی، بر تسلیم و فرمانبری از سلسله‌مراتب خدایی دولت، دلالت می‌کند. ما به این قضیه، ضمن بحث دربارهٔ فلسفهٔ حق خواهیم پرداخت.

در این‌جا هنوز پرسشی مانده است که باید به آن پاسخ داده شود؛ پاسخی که بر ساختار کلی دستگاه هگل تأثیر می‌گذارد. از آن‌جا که جهان تاریخی با فعالیت آگاهانهٔ شناساهای (سوژه) اندیشنده، ساخته و سازمان داده شده و شکل گرفته است، این جهان، به قلمرو ذهن تعلق دارد. اما ذهن، زمانی تحقق کامل می‌یابد و به‌صورت راستین خود وجود دارد، که یک‌سره به فعالیت شایسته‌اش، یعنی به هنر و دین و فلسفه، بپردازد. بنابراین این حوزه‌های فرهنگ، واقعیت نهایی و قلمرو حقیقت فرجامین هستند. هگل، دقیقاً بر این اعتقاد است که ذهن مطلق، تنها در هنر، دین و فلسفه زندگی می‌کند. این هر سه صورت، یک محتوا را در سه صورت متفاوت در بر دارند: هنر، حقیقت را با ادراک شهودی محض و به‌صورتی ملموس و محدود درمی‌یابد؛ دین، حقیقت را به‌صورت‌ی فارغ از این محدودیت و به‌عنوان یک «تصدیق» و باور محض استنباط می‌کند، اما فلسفه، حقیقت را از طریق دانش درک می‌کند و آن را به‌عنوان یک دارایی جدایی‌ناپذیر از آن خود می‌کند. از سوی دیگر، این حوزه‌های فرهنگ، تنها در تحول تاریخی نوع بشر وجود دارند و دولت، فرجامین مرحلهٔ این تحول است. اما رابطهٔ دولت و قلمرو ذهنِ مطلق چیست؟ آیا فرمانروایی دولت بر فراز هنر، دین و فلسفه، بسط داده می‌شود یا از سوی این سه محدود می‌شود؟

این مسئله، بارها به بحث کشیده شده است. گفته‌اند که طرز تلقی هگل، دگرگونی‌های متعددی را پذیرفته است. بدین‌سان که نخست بر این گرایش داشت تا دولت را بر فراز حوزه‌های فرهنگی یاد شده تعالی بخشد؛ سپس

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

دولت را با این سه عامل فرهنگی، همپایه و حتی تابع آن‌ها ساخت و سرانجام، هگل به موضع اولیه‌اش، یعنی چیرگی دولت، بازگشت. در عبارت‌های هگل در این زمینه، حتی در همین دورهٔ فلسفی، تناقض‌های آشکاری وجود دارند. او در *فلسفهٔ حق* ینایی دوم، اعلام می‌کند که ذهن مطلق، «نخست همان زندگی عمومی یک ملت است. اما، ذهن باید خود را از این زندگی رهایی بخشد.[1]»

وانگهی، هگل می‌گوید که ذهن آزاد و مطلق، با هنر، دین و فلسفه، جهان متفاوتی را می‌سازد که در آن، ذهن، صورت شایستهٔ خود را پیدا می‌کند و کارش انجام می‌پذیرد؛ و دربارهٔ خویش شهودی به‌دست می‌آورد که تنها به خودش تعلق دارد.[2] برخلاف این عبارت‌ها، هگل ضمن بحث دربارهٔ رابطهٔ دین و دولت می‌گوید: «حکومت بر فراز همه می‌ایستد و همان ذهنی است که خود را به‌گونهٔ ذات و واقعیت کلی.... می‌شناسد.[3]» افزون بر این، او دولت را «واقعیت سلطنت ملکوت» می‌خواند و می‌گوید: «دولت روح واقعیت است و هر چه که در آن نمایان می‌شود باید با این روح واقعیت سازگاری داشته باشد.[4]»

معنای این تناقض‌ها و رفع ممکن آن‌ها را می‌توان از طریق فهم نقش سازندهٔ تاریخ، در دستگاه هگل پی‌برد. از این پس می‌کوشیم دربارهٔ این موضوع، به یک تبیین مقدماتی بپردازیم.

حتی در نخستین دستگاه فلسفی هگل، ویژگی‌های برجستهٔ فلسفهٔ او نمایان است؛ به‌ویژه، تأکید این فلسفه بر کل، به‌عنوان هستی راستین. در مقدمهٔ همین کتاب، ریشه‌های تاریخی- اجتماعی این کلی‌گرایی را شرح داده‌ایم و نشان داده که مبنای این کلی‌گرایی، فقدان هر گونه «اشتراک» در جامعهٔ فردگراست. هگل، به میراث سدهٔ هجدهم وفادار ماند و آرمان‌های آن را در درون ساختار فلسفه‌اش ترکیب کرد. او، بر این نکته پافشاری می‌کرد که «کلی راستین»، اجتماعی است که درخواست‌های فرد را حفظ کند و جامهٔ عمل بپوشاند. دیالکتیک هگل را می‌توان به‌گونهٔ یک کوشش فلسفی برای آشتی

---

1. Ibid., p. 253.
2. Ibid., p. 263.
3. Ibid., p. 267.
4. Ibid., p. 270.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

دادن آرمان‌های او با واقعیت اجتماعیِ تعارض‌آمیز، توجیه کرد. هگل، تحولات پیشرو بزرگی را که سامان اجتماعی رایج می‌بایست به بار آورده باشد، تشخیص داده بود: افزایش ظرفیت تولید مادی و معنوی، نابودی روابط قدرت منسوخی که از پیشرفت نوع بشر جلوگیری می‌کردند و آزادسازی فرد تا آن‌که بتواند شناسای آزاد زندگی‌اش باشد. زمانی که هگل می‌گفت هر نوع «وحدت بی‌میانجی» (که بر ضدیت اجزای تشکیل دهندهٔ این وحدت دلالت نمی‌کند) پست‌تر از آن وحدتی است که بر اثر یکپارچه شدن تعارض‌های واقعی به وجود می‌آید، در واقع، به جامعهٔ زمانه‌اش می‌اندیشید. آشتی فرد و کل، امکان‌پذیر نیست، مگر آن‌که تعارض‌هایی که صورت‌های رایج زندگی را به تناقض آشکار با محتوای‌شان می‌کشانند، آشکار شوند. هگل این فرایند را در تصویرش از جامعهٔ جدید، توصیف می‌کند.

اوضاع عینی جامعهٔ جدید، نیرومندترین مثال دیالکتیک در تاریخ است. در این تردیدی نیست که این اوضاع، هر چقدر هم که بنابر ضرورت اقتصادی، قابل توجیه باشد، باز با آرمان آزادی تعارض دارد. برترین امکانات بشر، در اتحاد معقول، افراد آزاد نهفته است، یعنی در کلیت، و نه در جزئیات ثابت. فرد، تنها در صورتی می‌تواند به تحقق کامل خویش امیدوار باشد که عضو آزاد یک اجتماع واقعی باشد. جست‌وجوی همیشگی برای یافتن چنین اجتماعی، در ورای پافشاری هگل بر پیوستگی ذاتی حقیقت و کلیت نهفته است. زمانی که هگل، کلیت حقیقی را به‌عنوان سرانجام فرایند دیالکتیکی و نیز واقعیت فرجامین قلمداد می‌کند، در واقع به تکمیل این جست‌وجو می‌اندیشد.

دلالت‌های اجتماعی و عینی مفهوم کلیت، بارها درصورتبندی‌های فلسفی هگل ظاهر می‌شوند و بدین‌سان، تصویر همبستگی افراد آزادی را که در یک مصلحت همگانی متحد شده‌اند، به نمایش می‌گذارند. قطعهٔ معروفی از *زیبایی‌شناسی* او را در ذیل می‌آوریم:

> استقلال راستین تنها وحدت و تداخل فردیت و کلیت را شامل می‌شود. کل، از طریق افراد، وجود عینی‌اش را پیدا می‌کند و ذهنیت فرد مبنای خدشه‌ناپذیر و اصیل‌ترین صورت واقعیت‌اش را در کلی کشف می‌کند.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

در دولت آرمانی، درست همین فردیت جزئی است که باید بر هماهنگی جدایی‌ناپذیرش با جامعیت حقیقی، اصرار ورزد. باتوجه به این‌که بیش‌ترین حد آزادی و استقلال ذهنیت را می‌توان به این (دولت) آرمانی نسبت داد، محیط جهانی شرایط و روابط، نباید عینیت ذاتی‌ای، جدا از شناسا (سوژه) و فرد داشته باشد.

فلسفهٔ هگل، و در واقع کل دستگاه هگل، تصویری از این فرایند است. فرایندی که طی آن، «فرد، کلی می‌شود» و «ساختمان کلیت» صورت می‌پذیرد.

mandegar.tarikhema.org

tarikhema.i

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فصل چهارم

پدیده‌شناسی ذهن

(۱۸۰۷)

هگل، *فلسفهٔ ذهن* را به سال ۱۸۰۶ در ینا نوشت، درست زمانی که ارتش ناپلئون داشت به این شهر نزدیک می‌شد. او، زمانی این اثر را به پایان رسانید که نبرد ینا، سرنوشت پروس را درهم‌نوردیده و میراث‌خوار انقلاب فرانسه را به زبان بازمانده‌های بی‌قدرت رایشِ کهن آلمان، بر تخت نشانده بود. این احساس که درست در همین زمان، عصر نوینی در تاریخ جهان آغاز شده بود، در این اثر هگل به روشنی محسوس است. این احساس، نخستین داوری فلسفی هگل را از تاریخ، مشخص می‌کند و نتیجه‌گیری‌های نهایی‌اش را دربارهٔ انقلاب فرانسه برمی‌انگیزاند، انقلابی که در این زمان، به‌عنوان نقطهٔ عطفی تاریخی و نیز به‌صورت راه فلسفی به‌سوی حقیقت، جلوه کرده بود.

هگل، به این نتیجه رسیده بود که انقلاب فرانسه، نه تحقق آزادی، بلکه برپایی یک استبداد نو است. او این انقلاب را نه به‌عنوان یک رویداد تاریخی، بلکه به‌صورت یک تحول ضروری تفسیر می‌کرد. فرایند آزادسازی فرد، هرگاه به‌دست افراد علیه دولت و نه از سوی خود دولت انجام شود، ضرورتاً به کشتار و نابودی می‌انجامد. تنها دولت است که می‌تواند این فرایند آزادسازی را تدارک ببیند، گرچه خود دولت نیز نمی‌تواند حقیقت و آزادی کامل را تأمین کند. آزادی و حقیقت کامل را تنها می‌توان در قلمرو شایستهٔ

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

ذهن، یعنی در اخلاق و دین و فلسفه یافت. پیش از این، در فلسفهٔ ذهن هگل، با این قلمرو تحقق حقیقت و آزادی، برخورد کرده و دیده‌ایم که در این فلسفه، این سه حوزه برپایهٔ یک سامان شایستهٔ دولتی، استوار شده و در یک پیوستگی ذاتی با دولت، باقی‌مانده بودند. اما در *پدیده‌شناسی ذهن*، این پیوستگی یکسره از بین می‌رود. در این‌جا، دولت دیگر دلالت فراگیری ندارد و آزادی و خرد، از فعالیت‌های ذهن ناب سرچشمه می‌گیرند و به یک سامان سیاسی و اجتماعی مشخص به‌عنوان شرط قبلی نیاز ندارند، زیرا دولتی که هم‌اکنون وجود دارد، با آزادی و حقیقت سازگار است.

می‌توان چنین پنداشت که تجربهٔ هگل از فرو ریختن تصورات آزادیخواهانه در تاریخ زمانه‌اش، او را به پناه بردن به ذهن محض واداشت و باعث شد که او به‌خاطر فلسفه، سازش با نظام موجود را بر احتمال عواقب سهمناک ناشی از یک انقلاب جدید ترجیح دهد. سازشی که در این زمان میان ایده‌آلیسم فلسفی هگل و جامعهٔ موجود روی می‌دهد، خود را نه به‌عنوان یک تغییر در دستگاه اصیل هگلی، بلکه به‌صورت نوعی دگرگونی در برداشت و کارکرد دیالکتیک هگل، آشکار می‌کند. دیالکتیک هگل در دورهٔ پیشین، بیش‌تر به‌سوی فرایند بالفعل تاریخ جهت گرفته بود تا محصول نهایی این فرایند. صورت طرح‌مانند *فلسفهٔ پنایی ذهن*، این برداشت را تقویت می‌کرد که هنوز چیز تازه‌ای می‌تواند به ذهن متبادر شود و تحول ذهن هنوز از نتیجه‌گیری بسیار دور است. وانگهی، دستگاه پنایی، دیالکتیک را در فرایند کار عینی و یکپارچگی اجتماعی تکمیل می‌کرد، حال آن‌که در *پدیده‌شناسی ذهن*، تعارض‌های این بعد عینی، هم‌سطح و هماهنگ می‌شود. عبارت «جهان به‌صورت ذهن در می‌آید»، نه‌تنها به این معنی است که جهان در جامعیت خود، میدان مناسبی برای پیاده شدن طرح‌های انسان شده است، بلکه این معنی را هم می‌دهد که جهان، خودش را به‌عنوان پیشرفتی پایدار به‌سوی حقیقت مطلق، آشکار می‌کند. هر چیز تازه‌ای که برای ذهن پیش آید، سرانجام برای پیشرفت همان ذهن، به‌کار می‌رود. البته در این فرایند، شکست‌ها و پسرفت‌هایی نیز به‌وجود می‌آیند. پیشرفت به‌هیچ‌وجه، در یک خط مستقیم روی نمی‌دهد، بلکه با درگیری‌های بی‌پایان تحقق می‌یابد.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

خواهیم دید که در این جهت نیز نفی، به‌عنوان سرچشمه و نیروی برانگیزانندهٔ این پویش، همچنان پابرجای می‌ماند. اما، هر شکست و پسرفتی، خیر و حقیقت ذاتی‌اش را داراست. در نتیجه، هر تنازعی، راه‌حل خود را نیز در بر دارد. دگرگونی در دیدگاه هگل، با یقین تردیدناپذیری آشکار می‌شود که تعیین‌کنندهٔ پایان ذهن است. ذهن، با وجود کجروی‌ها و شکست‌هایش و با همهٔ نکبت و زوالش، به هدف خویش خواهد رسید؛ یا به‌عبارت بهتر، در نظام اجتماعی رایج، به هدف خود رسیده است. در این‌جا، به‌جای آن‌که نفی، نیروی سوق‌دهندهٔ ذهن به فراسوی وضع موجود باشد، بیش‌تر به‌سان منزلگاه امنی در سیر رشد ذهن به نظر می‌آید، زیرا این ضدیت در دیالکتیک فلسفهٔ ذهن، بیش‌تر به‌صورت یک نمایش ارادی جلوه می‌کند تا نبرد مرگ و زندگی.

هگل، *پدیده‌شناسی ذهن* را پیش‌درآمدی بر دستگاه فلسفی‌اش می‌پنداشت. اما او ضمن انجام دادن این کار، طرح اصیل خود را تغییر داده بود. او، با علم به این‌که در آینده‌ای نزدیک نخواهد توانست دستگاه کامل فلسفی‌اش را منتشر کند، بخش‌های وسیعی از آن را در این پیش‌درآمد گنجاند. بیش‌ترین دشواری‌های پدیده‌شناسی، از همین روش کار او سرچشمه می‌گیرند.

پدیده‌شناسی به‌عنوان یک اثر مقدماتی، بر آن است تا فهم انسان را از حوزهٔ تجربهٔ روزانه به قلمرو دانش فلسفی راستین و به حقیقت مطلق رهنمون کند. این حقیقت، همان است که هگل پیش از این در دستگاه ینایی نشان داده بود: یعنی شناخت فرایند جهان به‌صورت ذهن.

جهان در حقیقت، همان‌گونه که می‌نماید نیست، بلکه همان‌گونه است که با فلسفه فهمیده می‌شود. هگل کارش را با تجربهٔ آگاهی معمولی در زندگی روزانه آغاز می‌کند. او نشان می‌دهد که این حالت تجربه، همچون هر حالت تجربی دیگری، عناصری را در بر دارد که اعتماد به توانایی تجربه را در ادراک «واقعی»، متزلزل کرده و انسان را وامی‌دارد تا برای دستیابی به روش‌های فهمِ برتر به جست‌وجو بپردازد. پیشرفت به‌سوی این روش‌های فهم برتر، یک فرایند تجربهٔ درونی است و از تجربهٔ بیرونی حاصل نمی‌شود. اگر انسان به نتایج تجربه‌اش توجهی دقیق کند، یک نوع شناخت را کنار می‌گذارد و به یک نوع شناخت برتر دیگر روی می‌آورد. هگل، از یقین حسی به ادراک و از

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

ادراک به فهم و از فهم به یقین نفس می‌رسد تا آنکه سرانجام به حقیقت خود دست می‌یابد.

بنابراین، پدیدشناسی ذهن هگل، تاریخ درونی تجربهٔ بشری را بازمی‌نماید باید باور شد که این تجربه، تجربهٔ عقل سلیم نیست. بلکه تجربه‌ای است که تضمین آن متزلزل شده و سرشار از احساس قطعی حقیقت مطلق است. این تجربه، در مسیر شناخت راستین قرار دارد. خوانندهای که می‌خواهد بخش‌های گوناگون این اثر را دریابد، باید هم‌اکنون دربارهٔ «عنصر فلسفی» تأمل کند. ضمیر «ما»، که غالباً در این اثر آورده می‌شود، بر هر کسی دلالت نمی‌کند، بلکه تنها به فیلسوفان اشاره دارد.

عاملی که مسیر این تجربه را تعیین می‌کند، همان رابطهٔ دگرگون شوندهٔ آگاهی و شناخته‌هایش است. اگر شناسای (سوژهٔ) فلسفه‌پرداز از شناخته‌هایش (اُبژه‌هایش) جانبداری کند و خود را به راهنمایی معنای ذاتی این شناخته‌ها واگذارد، در خواهد یافت که این شناخته‌ها دستخوش تغییری می‌شوند که بر اثر آن، صورت و همچنین رابطهٔ آن‌ها با شناسا (سوژه)، دگرگون می‌شود. هنگامی که تجربه آغاز می‌شود، شناخته (اُبژه)، موجود استواری به نظر می‌آید که مستقل از آگاهی است. در نتیجه، شناسا و شناخته به‌صورت بیگانه از یکدیگر، نمایان می‌شوند. اما، پیشرفت دانش آشکار می‌کند که این دو، در جدایی از یکدیگر زندگی نمی‌کنند و ثابت می‌شود که شناخته‌ها، عینیت‌شان را از شناسا می‌گیرند. امر «واقعی» که آگاهی، آن را در سیل بی‌پایان احساس‌ها و ادراک‌های جزئی ضبط می‌کند، امری کلی است که نمی‌تواند خود را به سطح عناصر عینیِ جدا از شناسا (برای مثال، کیفیت، چیز، نیرو و قوانین) پایین آورد. به سخنی دیگر، شناختهٔ واقعی، با فعالیت عقلی شناسا ساخته می‌شود. بنابراین، این شناخته (اُبژه) ضرورتاً به شناسا (سوژه) «بستگی دارد». شناسا پی می‌برد که خود در پشت «شناخته‌ها» ایستاده است و جهان، تنها به نیروی دریافت آگاهی، صورت واقعی به خود می‌گیرد.

عبارت بالا چیزی جز بازگویی ایده‌آلیسم فراگذرنده نیست، یا به همان صورت که هگل می‌گوید، این حقیقتی است که تنها «برای ما»، یعنی برای

---

1. self-certainty

tarikhema.org

شناساهای فلسفه‌پرداز وجود دارد، و هنوز آن حقیقتی نیست که در جهان عینی آشکار شده باشد. هگل، حتی از این‌هم جلوتر می‌رود و می‌گوید که خودآگاهی[1] هنوز ناچار است اثبات کند که خودش، همان واقعیت راستین است؛ حال آن‌که باید جهان را به‌گونه‌ای بالفعل، مکان تحقق آزادانه‌اش سازد. هگل با اشاره به این وظیفه، اعلام می‌دارد که شناسا (سوژه)، همان نفی مطلق است. به این معنی که شناسا، قدرتی دارد که با آن می‌تواند هر وضع موجودی را نفی کند و آن را به‌صورت کارآگاهانه‌اش تبدیل کند. این کار، معرفت‌شناختی نیست و نمی‌تواند صرفاً در چارچوب فرایند شناخت انجام شود، چرا که این فرایند نیز نمی‌تواند خود را از نبرد تاریخی میان انسان و جهانش جدا کند، نبردی که بخش سازندهٔ راه حقیقت و در واقع خود حقیقت است. شناسا (سوژه)، اگر خواسته باشد که خودش را به‌عنوان تنها واقعیت حقیقی بازشناسد، می‌باید جهان را به‌گونهٔ کار خویش درآورد. بدین‌سان، فرایند شناخت، به فرایند تاریخ تبدیل می‌شود.

در *فلسفهٔ بنایی ذهن* نیز به همین نتیجه رسیده بودیم که خودآگاهی، خود را در نبرد مرگ و زندگی میان افراد، درگیر می‌سازد. هگل از این پس، فرایند معرفت‌شناختی خودآگاهی (از یقین حسی به خرد) را به فرایند تاریخی بشر، از بندگی تا آزادی، پیوند می‌زند. «حالت‌ها یا صورت‌های آگاهی»،[2] همزمان با واقعیت‌های تاریخی عینیِ «دولت‌های جهان» نمایان می‌شوند. گذار مدام از تحلیل فلسفی به تحلیل تاریخی ـ که غالباً به‌عنوان یک ابهام یا تفسیر مابعدطبیعی خودسرانه مورد انتقاد گرفته است ـ به این منظور است که ویژگی تاریخی مفاهیم بنیادی فلسفی، اثبات و تصدیق شودند. این مفاهیم، مراحل تاریخی بشر را فرامی‌گیرند و در خود حفظ می‌کنند. هر صورتی از آگاهی که در پیشرفت درونی شناخت نمایان می‌شود، به‌صورت زندگی یک عصر ویژهٔ تاریخی، متبلور می‌شود. این فرایند، از دولت‌ـشهر یونان تا انقلاب فرانسه امتداد می‌یابد.

هگل، انقلاب فرانسه را به‌مثابه از بند گسیختن آزادیِ «خودنابودکننده»

---

1. self-consciousness
2. *Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie, London: The Macmillan Company, New York, 1910, vol, I, p. 34.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

توصیف می‌کند. او به این دلیل این انقلاب را خودنابودکننده می‌خواند که آن آگاهی که در این انقلاب جهان را بر وفق مصالح ذهنی‌اش دگرگون کرد، هنوز حقیقت خویش را نیافته بود. به سخنی دیگر، انسان، مصلحت واقعی‌اش را کشف نکرد و خود را آزادانه تحت قوانینی در نیاورد که آزادی او و کل جامعه‌اش را تضمین کند. هگل می‌گوید، دولت تازه‌ای که این انقلاب آفرید، تنها صورت بیرونی جهان عینی را دگرگون کرد و آن را میانجی شناسا (سوژه) ساخت، ولی آزادیِ ذاتی شناسا را محقق نکرد.

تحقق این آزادی، در گذار از عصر انقلابی فرانسه به دورهٔ فرهنگ ایده‌آلیستی آلمان، صورت می‌پذیرد. بدین‌سان، تحقق آزادی راستین، از سطح تاریخ به قلمرو درونی ذهن حواله می‌شود. هگل می‌گوید: «آزادی مطلق، پهنهٔ واقعیتِ خودنابودکننده، (یعنی دورهٔ تاریخی انقلاب فرانسه) را رها می‌کند و به قلمرو دیگر، یعنی قلمرو ذهن خودآگاه وارد می‌شود. در این‌جا آزادی، آزادی حقیقی دانسته می‌شود.[1]» این قلمرو نوپدید، کشف ایده‌آلیسم اخلاقی کانت بوده است. در این قلمرو، فرد خودمختار، خودش را بی‌قید و شرط موظف می‌کند که از قوانین کلی‌ای فرمان بَرد که ارادهٔ آزادش بر او تحمیل می‌کند. اما هگل این «قلمرو» را به‌عنوان آخرین پایگاه خرد، قلمداد نمی‌کند. برخورد ناشی از سازش کانتی فرد با کل، و برخورد حکم وظیفه با میل شادکامی، فرد را وادار می‌کند که حقیقت را در راه‌حل‌های دیگر جست‌وجو کند. او، نخست حقیقت را در هنر و دین جست‌وجو می‌کند تا آن‌که سرانجام آن را در «دانش مطلق» فلسفهٔ دیالکتیکی می‌یابد. در نتیجه، همهٔ ضدیت‌های میان آگاهی و شناخته‌هایش (اُبژه‌هایش)، از میان برمی‌خیزند. شناسا (سوژه)، جهان را به‌گونهٔ واقعیت خویش و به‌صورت خرد، می‌شناسد و در اختیار می‌گیرد.

پدیدشناسی ذهن، از این طریق به منطق می‌رسد. منطق، ساختار گیتی را نه به‌صورت‌های دانشی که هنوز جنبهٔ مطلق پیدا نکرده است، بلکه به‌صورت ذات راستین آن، محقق می‌کند. منطق، «حقیقت را به‌صورت حقیقی آن» بازمی‌نماید.[2] همچنان که تجربهٔ آغازگر *پدیدشناسی*، تجربهٔ روزانه نبود، دانش پایان‌بخش آن نیز فلسفهٔ مرسوم نیست، بلکه فلسفه‌ای است که حقیقت

---

1. Ibid., p. 604.

2. Ibid., p. 53.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

همهٔ فلسفه‌های پیشین را در خود جذب کرده و همهٔ تجاربی را که بشر در طول سفر به‌سوی آزادی انباشته است، همراه خود دارد. از همین‌رو، این فلسفهٔ انسانیتِ خودآگاه است که مدعی سروری بر انسان‌ها و پدیده‌هاست و حق خود می‌داند که جهان را بر وفق اصول خود قالب‌ریزی کند. این فلسفه، برترین آرمان‌های جامعهٔ فردگرا را اعلام می‌کند.

پس از این بررسی مقدماتی دربارهٔ چشم‌انداز پهناور *پدیده‌شناسی ذهن*، اکنون به بحث مفصل‌تری دربارهٔ مفاهیم اساسی آن می‌پردازیم.

پیش‌گفتار *پدیده‌شناسی*، که یکی از بزرگ‌ترین کارهای فلسفی در همهٔ اعصار است، در پی آن است تا فلسفه را به‌عنوان برترین صورت دانش بشری، یعنی «علم»،[1] به کار گمارد. در این‌جا تنها به شرح نکات اصلی این پیش‌گفتار بسنده می‌کنیم.

هگل با تحلیل انتقادی گرایش‌های فلسفی در آخرین سال‌های سدهٔ هجدهم، کارش را آغاز می‌کند و بر آن می‌شود تا مفهوم فلسفی و حقیقت فلسفی مورد نظرش را بپروراند. شناخت، از این بینش سرچشمه می‌گیرد که ذات و وجود در فرایندهای شناختی گوناگون، از یکدیگر متمایزند. شناخته‌هایی که از طریق تجربهٔ بی‌میانجی به‌دست می‌آیند، از آن‌جا که تصادفی و ناقص هستند، شناخت را ارضا نمی‌کنند؛ در نتیجه، شناخت بر آن می‌شود تا حقیقت را در صورت معقول شناخته‌ها بجوید؛ البته، با اعتقاد به این‌که صورت معقول درست، صورت عقلی و ذهنی صرف نیست، بلکه ذات چیزهاست. آگاهی از ذات چیزها، نخستین گام شناخت است. در صورتی‌که کوشش عمدهٔ شناخت، اثبات و توضیح رابطهٔ ذات با وجود و رابطهٔ حقیقتِ موجود در صورت معقول با حالت بالفعل و وجودی اشیاست.

علوم گوناگون، به علت استفاده از روشی که با آن، شناخته‌های (اُبژه‌های) مورد بررسی‌شان را با حقیقت آن شناخته‌ها ارتباط می‌دهند، از یکدیگر متفاوت می‌شوند. این نکته خالی از ابهام نیست، مگر آن‌که شخص، این امر را در ذهن داشته باشد که حقیقت به‌نظر هگل، هم صورتی از وجود است و هم صورتی از شناخت؛ در نتیجه، رابطهٔ هستی با حقیقت آن، رابطهٔ عینی خود

---

1. science

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

چیزهاست. هگل مفهوم حقیقت را با تضاد شناخت ریاضی و شناخت فلسفی روشن می‌کند. مثلاً، ذات یا «سرشت» مثلث قائم‌الزاویه در این است که اضلاع این مثلث به همان صورت قضیهٔ فیثاغورث به هم ارتباط داشته باشند، اما این حقیقت، در «بیرون» از این مثلث است. دلیل این قضیه در فرایندی نهفته است که تنها شناسای (سوژهٔ) آگاه، آن را تجربه می‌کند. «... این مثلث... چند پاره می‌شود و از اجزای آن شکل‌های دیگری ساخته می‌شود که ساختمان مثلث ایجاب می‌کند.[1]» ضرورت این ساختمان، از سرشت یا صورت معقول این مثلث برنمی‌خیزد. «فرایند برهان ریاضی به شناختهٔ آن تعلق ندارد، بلکه این فرایند، کارکردی است که بیرون از مادهٔ مثلث انجام می‌پذیرد. سرشت یک مثلث قائم‌الزاویه به نحوی که در ساختمان ریاضی آن مطرح می‌شود، خود را به عواملی تقسیم نمی‌کند که برای اثبات قضیهٔ نحوهٔ ارتباط اضلاع آن لازم است. همهٔ فرایند ایجاد این نتیجه، مربوط به شناختی است که راه را به‌سوی این نتیجه پیدا می‌کند.[2]» به سخنی دیگر، حقیقت شناخته‌های ریاضی در بیرون از آن‌ها، یعنی در شناسا (سوژه)، وجود دارد. از این‌رو، این شناخته‌ها به یک معنای دقیق، غیرحقیقی و موجودهای «بیرونی» و غیرذاتی‌اند.

اما شناخته‌های فلسفه با حقیقت‌شان رابطه‌ای ذاتی دارند. برای مثال، این اصل که «سرشت انسان مستلزم آزادی است و آزادی صورتی از خرد است»، حقیقتی نیست که از سوی یک نظریهٔ دلبخواه فلسفی بر انسان تحمیل شده باشد، بلکه می‌توان اثبات کرد که این حقیقت، هدف ذاتی انسان و همان واقعیت اوست. دلیل این اصل، نه با فرایند بیرونی شناخت، بلکه با تاریخ بشر اقامه می‌شود. در فلسفه، رابطهٔ یک شناخت با حقیقت آن، رویدادی بالفعل است. برگردیم به همان مثال؛ انسان درمی‌یابد که آزاد نیست و از حقیقت خود جداست و به‌شکل تصادفی و غیرحقیقی وجود دارد. آزادی، همان است که او باید با از میان بردن بردگی به‌دست آورد؛ و زمانی آن را به‌دست می‌آورد که سرانجام بتواند امکانات حقیقی‌اش را بشناسد. آزادی، مستلزم شرایطی است که آزادی را امکان‌پذیر می‌سازد، یعنی تسط آگاهانه و معقول

---

1. Ibid., p. 40.

2. Ibid., p. 39.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

بر جهان. تاریخ شناخته شدهٔ بشر، حقیقت این نتیجه‌گیری را گواهی می‌کند. صورت معقول انسان، تاریخ انسان است، البته به همان صورتی که با فلسفه فهم می‌شود. بنابراین در فلسفه، ذات و وجود به‌صورتی بالفعل ارتباط متقابل پیدا می‌کنند و فرایند اثبات حقیقت، با خودِ شناخته (اُبژه) ارتباط دارد. ذات، در فرایند وجود پیدا می‌شود و برعکس، فرایند وجود، «بازگشتی» به ذات است.[1]

شناخت فلسفی، تنها با «ذاتیاتی» سروکار دارد که تأثیری سازنده بر سرنوشت انسان و جهانش می‌گذارند. تنها شناختهٔ (اُبژه) فلسفه، جهان به‌صورت راستین آن، یعنی، جهان به‌صورت خرد است. خرد نیز تنها با تحول بشر، اعتبار پیدا می‌کند. بنابراین، حقیقت فلسفی به‌گونهٔ کاملاً مشخصی به‌وجود بشر مربوط است و این حقیقت، همان انگیزه و هدف ذاتی انسان است. در تحلیل نهایی، این معنای همان گفته‌ای است که می‌گوید، حقیقت در شناختهٔ فلسفه نهفته است. حقیقت فلسفی، شکل وجود واقعی شناختهٔ فلسفی را مشخص می‌کند و مانند حقیقت ریاضی نیست که نسبت به شناخته‌اش بی‌تفاوت باشد. در این‌جا، وجود داشتن در حقیقت، قضیهٔ زندگی و مرگ است و راه به حقیقت، نه‌تنها فرایندی معرفت شناختی، بلکه همچنین یک فرایند تاریخی است.

این رابطه میان حقیقت و وجود، روش فلسفی را مشخص می‌کند. یک حقیقت ریاضی را تنها می‌توان در یک قضیهٔ واحد به‌دست آورد: این قضیه درست است و خلاف آن نادرست. حال آن‌که حقیقت در فلسفه، فرایندی واقعی است که نمی‌توان آن را در یک قضیهٔ منحصر به‌فرد گنجانید. «مجرد یا غیرواقعی، عنصر و محتوای فلسفه را تشکیل نمی‌دهد، بلکه واقعی، یعنی آن چیزی که قائم به ذات است و در درون خودش زندگی می‌کند و در صورت معقولش وجود دارد، محتوای فلسفه است. این یک فرایند واقعی است که لحظه‌های سیرش را خود می‌آفریند و از میان همهٔ آن‌ها می‌گذرد و کل این پویش، محتوای مثبت و حقیقت این فرایند را می‌سازد.»[2] هیچ قضیهٔ واحدی نمی‌تواند این فرایند را فراگیرد. برای مثال، اگر قضیهٔ «سرشت انسان، آزادی در خرد است» را تنها در خود این قضیه درنظر بگیریم، قضیه‌ای غیرحقیقی از

---

1. Ibid., p. 39.
2. Ibid., pp. 43-44.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

کـار درمـی‌آید. ایـن قـضیه، اگـر بـه تـنهایی در نـظر گـرفته شـود، هـمهٔ آن واقعیت‌هایی که معنای آزادی و خرد را می‌سازند، یعنی همان واقعیت‌هایی را که در کل گرایش تـاریخی بـه‌سوی آزادی و خـرد فـراهـم شـده‌انـد، از قـلم می‌اندازد. وانگهی، از آن‌جا که آزادی و خرد تنها می‌توانند به‌صورت نـتیجهٔ فرایند تاریخی نمایان شوند، این قـضیه نـادرست است. چـیرگی بـر بـردگی و نابخردی و نیز خود بردگی و نابخردی، بخش‌های ضـروری حـقیقت‌انـد. در این‌جا، عدم حقیقت به همان اندازهٔ حقیقت، ضـروری و واقـعی است. عـدم حقیقت را باید صورت «خطاآمیز» یا عدمِ حقیقت شناختهٔ واقعی پنداشت. [زیرا] این شناخته (اُبژه)، در وجود غیرحقیقی‌اش به سر می‌برد. کذب، دیگری و جنبهٔ منفی جوهر است، اما با این همه، یکی از بخش‌های سازندهٔ حقیقت جوهر نیز به‌شمار می‌آید.

ساختاری که روش دیالکتیکی با آن کار می‌کند، این است که شناختهٔ (اُبژهٔ) فلسفی باید پویش واقعی‌اش را بازسازی و پیگیری کند. یک دستگاه فـلسفی، تنها در صورتی حقیقی است که هم حالت مثبت و هم حالت منفی‌اش را در برگیرد و فرایند نادرست شدن را باز ایجاد کند و سپس، بـه حـالت حـقیقت بازگردد. دیالکتیک، بـه‌عنوان چـنین دسـتگاهی، روش راسـتین فـلسفه است. دیالکتیک، نشان می‌دهد که شـناخته‌ای کـه بـا آن سـروکار دارد، در حـالت «نفی» وجود دارد و این شناخته (اُبژه)، از طریق فشارهای وجود خودش، این حالت نفی را طی فرایند بازیافتن حقیقت‌اش، به‌دور می‌اندازد.

حال که در فلسفه، هیچ قضیهٔ واحدی جدا از کل حقیقی نیست، از کـجا معلوم که دستگاه کل، حقیقت داشته بـاشد؟ دسـتگاه دیـالکتیکی، سـاختار و معنای قضیه[1] را دگرگون می‌کند و آن را به‌صورتی کـاملاً مـتفاوت بـا قـضیهٔ منطق سنتی، در می‌آورد. این منطق سنتی که هگل به‌عنوان «منطق عقل سلیم» به آن اشاره می‌کند، به معنای منطق روش علمی نیز هست؛ یعنی همان منطقی که قضیه را شامل موضوع ثابت و استواری تلقی کرده و سپس محمولی را به آن نسبت می‌دهد. این مـحمول‌ها، خـواصی عـرضی‌انـد، یـا بـه تـعبیر هگـل، «تعیّن‌ها»ی یک جوهر کم و بیش ثابت‌اند.

---

1. proposition

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

هگل، در برابر این برداشت از قضیه، «حکم ژرف‌اندیشانه»[1] را در فلسفه مطرح می‌کند. حکم ژرف‌اندیشانه، یک موضوع ثابت و منفعل ندارد، بلکه موضوع آن فعال است و خود را در محمول‌هایش متحول می‌کند. محمول‌ها، صورت‌های گوناگون وجود موضوع هستند، یا به بیان کمی متفاوت‌تر، آنچه که رُخ می‌دهد این است که موضوع، تحت محمول در می‌آید و به آن تبدیل می‌شود. بدین‌سان، حکم ژرف‌اندیشانه، «مبنای استوار» قضیهٔ سنتی را «به لرزه درمی‌آورد و تنها شناخته‌ای که در آن وجود دارد، همین پویش موضوع است». برای مثال، قضیهٔ خدا هستی است، در یک حکم ژرف‌اندیشانه، به این معنی نیست که موضوع خدا، محمول «هستی» را از میان بسیاری از محمول‌های دیگر «تصرف کرده» و آن را «تأیید می‌کند»، بلکه موضوع خدا، به هستی «گذر می‌کند». در این‌جا، هستی، «نه محمول، بلکه سرشت ضروری» خداست. به نظر می‌رسد که موضوع خدا، به همان‌سان که در قضیهٔ سنتی مطرح می‌شود، دیگر همانی نیست که باید باشد، زیرا نخست به‌صورت یک موضوع ثابت مطرح شده و سپس به محمول تبدیل شود. در حالی که حکم و قضیهٔ منطق سنتی، بر تمایز روشن موضوع از محمول دلالت می‌کند، حکم ژرف‌اندیشانه، «ماهیت این نوع حکم و قضیه» را عموماً برانداخته و نابود می‌کند. حکم ژرف‌اندیشانه، ضربهٔ تعیین کننده‌ای بر منطق صوری سنتی وارد می‌آورد. در این‌جا، موضوع محمول می‌شود، بی‌آن‌که با محمول یکی شود. این فرایند را نمی‌توان در یک قضیهٔ واحد به درستی بیان کرد. «قضیه، همان گونه که می‌نماید، یک صورت خالی است.[2]» جای حقیقت در میان قضیه نیست، بلکه در دستگاه پویای احکام ژرف‌اندیشانه است که در آن، هر حکم واحدی، باید به‌وسیلهٔ حکم دیگر تصعید شود، تا آن‌که تنها کل، فرایند حقیقت را بازنماید.

«لرزه‌ای که در بنیاد» منطق و مفهوم سنتی حقیقت افتاده است، نه به حکم فلسفی، بلکه بر اثر بینش به پویایی واقعیت، رُخ داده است. حکم ژرف‌اندیشانه محتوایش را از فرایند عینی واقعیت دارد، البته واقعیت به گونهٔ ذاتی و «صورت اندر یافته» و نه در حالت نمود آن. در این معنای اساسی،

---

1. speculative Judgement
2. Ibid., p. 65.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

تغییر جهت هگل از منطق سنتی به منطق مادی، نشانگر نخستین گام او در راه متحد ساختن نظریه و عمل بود. اعتراض هگل به «حقیقت» ثابت و صوری منطق سنتی، در واقع، اعتراض به جدا کردن حقیقت و صورت‌های آن از فرایندهای عینی و نیز، اعتراضی بود به محروم کردن حقیقت از هر گونه اعمال نفوذ مستقیم بر واقعیت و هدایت آن.

فلسفهٔ ایده‌آلیستی در آلمان، از حق راهنمایی عمل به‌وسیلهٔ نظریه، دفاع می‌کرد، زیرا فلسفهٔ ایده‌آلیستی، پیشرفته‌ترین صورت آگاهی رایج در آن زمان را بازمی‌نمود و مفهوم جهان مبتنی بر آزادی و خرد، جان‌پناهی امن‌تر از این حوزهٔ فرهنگیِ پرت‌افتاده، نیافته بود. بنابراین تحول بعدی اندیشهٔ اروپایی را جدا از ریشه‌های ایده‌آلیستی آن نمی‌توان فهمید.

تحلیل دقیق *پدیده‌شناسی ذهن*، به گنجایش بیش از یک مجلد نیاز دارد. ما از تحلیل بیش‌تر این اثر می‌گذریم، زیرا نکات عمدهٔ بخش‌های بعدی پدیده‌شناسی، پیش از این در بحث مربوط به‌دست‌گاه بنایی شرح داده شده‌اند. در این‌جا، تفسیرمان را به بخش‌های آغازین پدیده‌شناسی محدود می‌کنیم، یعنی همان بخش‌هایی که روش دیالکتیکی را به تفصیل شرح می‌دهد و الگویی برای تمامی این اثر به پیش می‌نهد.[1]

شناخت، زمانی آغاز می‌شود که فلسفه، تجربهٔ زندگی روزانه را نفی کرده باشد. تحلیل این تجربه، مبدأ جست‌وجوی حقیقت است. شناختهٔ (اُبژه) تجربه، نخست از راه حواس به‌دست می‌آید و صورت شناختِ حسی یا یقین حسی را به خود می‌گیرد. ویژگی این نوع تجربه، این است که شناسا (سوژه) و همچنین شناختهٔ (اُبژه) تجربهٔ روزانه، به‌صورت «این فرد»، در این‌جا و در این زمان، نمایان می‌شوند. من، این خانه را در این‌جا و در این مکان و لحظهٔ ویژه می‌بینم. این خانه، به‌عنوان یک امر «واقعی» درنظر گرفته می‌شود و به‌نظر می‌آید که «فی‌نفسه» وجود دارد. «من»ی که خانه را می‌بیند، به نظر غیرلازم می‌آید و «بودنش می‌تواند همچون نبودنش باشد» و «تنها به‌خاطر آن که این شناخته وجود دارد، آن را می‌شناسد.»[2]

---

1. Compare J. Lowenberg's excellent analysis in his two articles on the Phenomenology of Mind, in Mind, XLIII and XLIV, 1934-5.
2. Ibid., p. 92.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

اگر تحلیل‌مان را اندکی بیش‌تر گسترش دهیم، در می‌یابیم که آنچه در این تجربه شناخته شده است و در این‌جا، آنچه را که یقینِ حسی در میان سیل تأثرهای گوناگون به‌عنوان شناختهٔ ثابت خویش در نظر می‌گیرد، شناختهٔ خانه نیست، بلکه در واقع، این‌جا و اکنون است. اگر سرم را برگردانم، خانه ناپدید می‌شود و شناختهٔ (اُبژه) دیگری نمایان می‌گردد که در یک سربرگرداندن دیگر، آن نیز ناپدید می‌شود. برای حفظ و مشخص کردن محتوای بالفعل یقین حسی، من باید به این‌جا و اکنون، به‌عنوان تنها عناصری که در دگرگونی پیوستهٔ داده‌های عینی پایدار می‌ماند، تکیه کنم. این‌جا و اکنون چیستند؟ این‌جا یک خانه است، اما تنها نه یک خانه، بلکه درخت، خیابان، یک مرد و غیره نیز هست. اکنون روز است، اما کمی بعد، اکنون شب و سپس صبح و غیره است. اکنون، در سراسر تفاوت‌های روز و شب و صبح، یکسان به‌جای می‌ماند. از این گذشته، اکنون، اکنون است، برای آن‌که نه روز، نه شب و نه لحظهٔ دیگری از زمان است. اکنون خود را از طریق نفی لحظه‌های دیگر زمان، حفظ می‌کند. به سخنی دیگر، اکنون به‌صورت یک امر منفی وجود دارد و هستی او نه‌هستی[1] است. همین امر در مورد این‌جا نیز مصداق دارد. این‌جا، نه خانه، نه درخت و نه خیابان است، بلکه آن چیزی است که پس از ناپدید شدن خانه و درخت و غیره، همچنان پابرجای می‌ماند و هم خانه و هم درخت را بدون تمایز در بر می‌گیرد.[2] پس باید گفت که این‌جا و اکنون، پدیده‌های کلی‌اند. هگل از نوعی هستی سخن می‌گوید که «با نفی و از طریق نفی وجود دارد. چیزی که نه این و نه آن است و به‌گونه‌ای بی‌تفاوت، هم این و هم آن است. یک چنین چیزی را ما کلی می‌خوانیم.» بدین‌سان، تحلیل یقین حسی، واقعیت کلی را اثبات می‌کند و در ضمن، صورت معقول فلسفی کلیت را می‌پروراند. واقعیت کلی با همان محتوای امور واقعِ مشاهده‌پذیر، اثبات می‌شود. این واقعیت، در فرایند امور واقع وجود دارد و تنها از طریق و از خلال جزئیات، می‌توان آن را به‌دست آورد.

نخستین نتیجه‌ای که از تحلیل فلسفی یقین حسی می‌توان به‌دست آورد، همین است: نه شناختهٔ (اُبژه) فردی و جزئی، بلکه وجود کلی است که

---

1. not-being

2. Ibid., p. 94.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

«حقیقت یقین حسی و محتوای راستین تجربهٔ حسی» را تشکیل می‌دهد.[1] این نتیجه بر امری شگفت‌انگیزتر نیز دلالت می‌کند. از نظر تجربهٔ حسی، بدیهی است که شناخته (اُبژه) جزء ذاتی و واقعی است، حال آن‌که شناسا (سوژه) غیرذاتی است و شناختِ آن متکی به شناختهٔ درست است. اما اکنون درمی‌یابیم که رابطهٔ حقیقی، «درست برعکس آنچه که نخست می‌نمود»[2] است، و کلی، محتوای راستین تجربه را تشکیل می‌دهد. اکنون می‌دانیم که کلی، نه در شناخته (اُبژه)، بلکه در شناسا (سوژه) جای دارد. کلی، در «شناختی وجود دارد که پیش از این، عاملی غیرذاتی بود.»[3] شناخته، چیز فی‌نفسه‌ای نیست، بلکه چون «من آن را می‌شناسم»، وجود دارد. از این‌رو، یقین تجربهٔ حسی بر شناسا (سوژه) استوار است. همچنان که هگل می‌گوید، این یقین از شناخته (اُبژه) بیرون رانده می‌شود و به درون «من»، بازگردانده می‌شود.

از سوی دیگر، تحلیل بیش‌تر تجربهٔ حسی، آشکار می‌کند که «من» تحت همان فرایند دیالکتیکی قرار می‌گیرد که شناخته قرار گرفته بود و ثابت می‌شود که من، خودْ چیزی کلی است. در وهلهٔ نخست، شخص من و نفس من در میان سیل گوناگون داده‌های حسی، تنها نقطهٔ استوار به‌نظر می‌آید. «این واقعیت که من، اکنون و این‌جای جزئی را حفظ می‌کنم، از ناپدید شدن آن‌ها جلوگیری می‌کند.» من اظهار می‌کنم که اکنون روز است و من، یک خانه را می‌بینم. من این حقیقت را ثبت می‌کنم و شخص دیگری که بعد از من این حقیقت را می‌بیند، ممکن است بگوید که اکنون شب است و او یک درخت را می‌بیند. «این هر دو حقیقت، از حقانیت یکسانی برخوردارند»، و هر دو ممکن است با یک دگرگونی زمان و مکان، نادرست شوند. پس، حقیقت نمی‌تواند به یک منِ فردی و جزئی تعلق داشته باشد. وقتی که می‌گویم، من یک خانه را اکنون و در این‌جا می‌بینم، در ضمن بر این نکته نیز اشاره دارم که هر کسی می‌تواند به‌عنوان فاعل این ادراک، به‌جای من قرار گیرد. من فرض می‌کنم که «یک منِ کلی وجود دارد که دیدن او نه دیدن این و نه دیدن آن خانه، بلکه صِرف دیدن است.» درست همچنان که این‌جا و اکنون، برخلاف محتوای جزئی‌شان، کلی‌اند، من نیز برخلاف من‌های فردی، کلی است.

---

1. Ibid.
2. Ibid., p. 95.
3. Ibid.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

تصور منِ کلی برای عقل سلیم کراهت دارد، گرچه زبان روزانه پیوسته آن را به‌کار می‌برد. زمانی که می‌گویم «من» می‌بینم یا می‌شنوم و غیره، همهٔ افراد دیگر را به‌جای خود می‌گذارم و منِ دیگران را جایگزین منِ فردی می‌کنم. «هرگاه که می‌گویم، من و این من»، عموماً این‌را هم می‌گویم که «همه، من هستند» و بنابراین، هر کسی آنچه که من می‌گویم، هست و هر کسی «من و این منِ فردی» هست.

بدین‌سان، تجربهٔ حسی کشف می‌کند که حقیقت نه با شناختهٔ جزئی و نه با من فردی همراه است، بلکه نتیجهٔ یک فرایند نفی دوگانه است. یعنی نخست، نفی وجود «فی‌نفسهٔ» شناخته و دوم، نفیِ من جزئی از طریق نسبت دادن حقیقت به من کلی. بدین‌گونه، عینیت دو بار تحت «میانجی در می‌آید»، یا به‌وسیلهٔ آگاهی ساخته می‌شود و از آن پس، در پیوند با آگاهی، باقی می‌ماند. بنابراین، تحول جهان عینی، یک‌سره با تحول آگاهی همبافته می‌شود.

عقل سلیم، یک چنین نابودی حقیقت‌اش را بر نمی‌تابد و مدعی است که می‌تواند اکنون و این‌جای جزئی دقیق مورد نظرش را معین کند. هگل، این چالش را می‌پذیرد: «پس بیایید ببینیم که این اکنون و این‌جای بی‌میانجی که به ما نشان داده می‌شود، چگونه ساخته می‌شود.»[1] زمانی که به یک اکنون خاص اشاره می‌کنیم، «هم‌اکنون دیگر آن چیزی که زمانی به آن اشاره کرده بودیم، نیست. اکنونی که هست، چیزی دیگر از آن اکنونِ اشاره شده است و ما می‌بینیم که این اکنون، درست در همین لحظه است و این اکنون دیگر آن اکنون نیست». پس اشاره به اکنون، فرایندی است که سه مرحله را در بر می‌گیرد:

۱. من به اکنون اشاره می‌کنم و می‌گویم که اکنون چنین و چنان است. «[بنابراین،] از آن به‌صورت چیزی یاد می‌کنیم که بوده است.» با این‌کار، حقیقت نخستین را لغو می‌کنیم و می‌گوییم که ۲. اکنون بوده است و چنین اکنونی حقیقت است. اما آنچه که بوده است، دیگر نیست. ۳. بدین‌سان، حقیقت دوم را لغو می‌کنیم و نفی اکنون دوم را نیز نفی می‌کنیم، ولی باز از آن به‌عنوان چیزی حقیقی یاد می‌کنیم. این اکنونی که از کل این فرایند منتج می‌شود، آن اکنونی نیست که عقل سلیم در نظر داشت. این اکنون، نسبت به

---

1. Ibid., p. 100.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

حال و گذشته بی‌تفاوت است؛ این آن اکنونی است که گذشته و آن اکنونی است که حال است و چه در گذشته و چه در حال، همان اکنون است. پس، اکنون یاد شده، امری کلی است.

بدین‌سان، تجربهٔ حسی، خود اثبات کرده است که محتوای واقعی‌اش نه جزئی، بلکه کلی است. «فرایند دیالکتیکِ مندرج در یقین حسی، چیزی جز تاریخ فرایند یا تاریخ تجربهٔ حسی نیست، و یقین حسی، در حقیقت، همین تاریخ است.»[1] تجربه، خود به حالت شناخت برتری می‌رسد که هدف آن کلی است. از این رهگذر، یقین حسی به ادراک بدل می‌شود.

ادراک از آن‌جا که «اصل»اش کلیت است، از یقین حسی بازشناخته می‌شود. شناخته‌های ادراک، چیزها هستند و چیزها در دگرگونی‌های این‌جا و اکنون، به‌صورت همان چیزها باقی می‌مانند. برای مثال، من این چیز، «نمک» را این‌جا و اکنون ادراک می‌کنم. من در این ادراک، به این‌جاها و اکنون‌های جزئی که در قالب آن‌ها این چیز به من نموده می‌شود، اشاره نمی‌کنم، بلکه به یک وحدت خاصی در میان «خواص» گوناگون این‌چیز نظر دارم. در واقع، من به «شیئیت»[2] این چیز اشاره می‌کنم. نمک، سفید و مکعب شکل و غیره است. این خواص، خودشان کلی‌اند و خواص مشترک بسیاری از چیزها را تشکیل می‌دهند. به‌نظر می‌رسد که خود این نمک، جز «صِرف با هم بودن» این خواص، چیز دیگری نیست و در ظاهر، «میانجی» عام این خواص است. اما نمک، در واقع، چیزی بیش‌تر از صِرف با هم بودن این خواص است. خواص نمک، خودسرانه و تغییرپذیر نیستند، بلکه خواص دیگر را «نفی و طرد» می‌کنند. اگر می‌بینیم که نمک سفید و شور است، و دیگر نمی‌تواند سیاه و شیرین باشد. این طرد خواص متناقض نمک، از تعریف خودسرانهٔ نمک ناشی نمی‌شود، بلکه برعکس، تعریف نمک، متکی به داده‌های ارائه شده به‌وسیلهٔ خود نمک است. این خود نمک است که برخی از خواص را که با «نمک بودن» آن متناقض‌اند، نفی و طرد می‌کند. پس این چیز، یعنی نمک، «وحدتی بی‌تفاوت به آنچه که هست، نیست، بلکه... وحدتی طرد کننده و دفع کننده است.»[3]

تا این‌جا، شناختهٔ (اُبژه) ادراک، چیز معینی به‌نظر می‌رسد که ادراک، تنها

---

1. Ibid., p. 104.
2. thinghood
3. Ibid., p. 108.

pdf.tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir

tarikhema.org

باید آن را بپذیرد و به‌صورت انفعالی، «از آن خویش سازد». ادراک نیز همچون یقین حسی، نخست حقیقت را از شناخته‌اش می‌گیرد، اما باز مانند تجربهٔ حسی، کشف می‌کند که در واقع، این خود شناسا (سوژه) است که عینیت یک چیز شناخته شده را می‌سازد. زیرا زمانی که ادراک می‌کوشد تا آنچه را که واقعاً هست تعیین کند، در یک رشته تناقض گرفتار می‌شود. یک چیز، یک وحدت است و در ضمن، چندگانگی نیز هست. این تناقض را نمی‌توان با قائل شدن دو جنبه برای هر یک از دو عامل ادراک، برطرف کرد، به‌گونه‌ای که بتوان وحدت را به آگاهی شناسا (سوژه) و چندگانگی را به شناخته (اُبژه) بازیست. هگل، ثابت می‌کند که این کار، جز آن‌که به تناقض‌های تازه‌ای منجر شود، نتیجهٔ دیگری نخواهد داشت؛ و این فرض هم به ما کمکی نمی‌کند که بگوییم یک چیز، خودش واقعاً یک وحدت است و چندگانگی آن، تنها در ارتباط با چیزهای دیگر ایجاد می‌شود.[1] همهٔ این کوشش‌هایی که برای رهایی از تناقض انجام می‌گیرند، تنها به اثبات این قضیه کمک می‌کنند که تناقض، امری گریزناپذیر و سازندهٔ محتوای اصلی ادراک است. یک چیز، در ذات خود، هم وحدت است و هم اختلاف؛ به تعبیری، وحدت در اختلاف است. تحلیل بعدی هگل از این رابطه، به تعیین کلیت تازه‌ای می‌انجامد. کلیِ واقعی، در برگیرندهٔ گوناگونی است و در ضمن، خود را در میان همهٔ شرایط جزئی، به‌عنوان یک وحدتِ «طرد کننده و دفع کننده» حفظ می‌کند. بدین‌سان، تحلیل ادراک به فراسوی نقطه‌ای راه می‌برد که تحلیل تجربهٔ حسی رسیده بود. کلیتی که اکنون بر محتوای راستین شناخت دلالت می‌کند، خصلتی متفاوت دارد. در این‌جا، وحدت یک چیز، نه‌تنها در ارتباط آن با چیزهای دیگر تعیین می‌شود، بلکه در این ارتباط، ساخته و پرداخته نیز می‌شود، و شیئیت آن، شامل همین ارتباط است. برای نمونه، نمک، تنها در ارتباط با چشایی ما، در غذایی که نمک در آن ریخته می‌شود، و در ارتباط با شکر و غیره، نمک است. بی‌گمان، شیئیت نمک، چیزی دیگر از «با هم بودنِ» صِرف چنین روابطی است. اما هر چند که نمک وحدتی است در خود و برای خود، اما این وحدت، تنها در این روابط وجود دارد و در «پشت» یا بیرون از

---

1. Ibid., p. 117.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

این روابط، چیزی نیست. پس، یک‌چیز تنها از طریق ضدیت با چیزهای دیگر، همان‌چیز می‌شود. همچنان که هگل می‌گوید، یک‌چیز همان وحدت خودش است با ضدش، یا هستی برای خود است همراه با هستی برای دیگری.[1] به سخن دیگر، «جوهر» واقعی یک‌چیز، باید از ارتباط قائم به ذاتش با چیزهای دیگر پدید آید. انجام دادن این کار در قدرت ادراک نیست، و تنها فهم مفهومی[2] می‌تواند چنین کاری را انجام دهد.

تحلیل ادراک، «وحدت در اختلاف» یا «کلی نامشروط» را به‌عنوان صورت حقیقی شناخته‌ها (اُبژه‌ها) به ما شناساند؛ نامشروط برای آن‌که، وحدت یک چیز با وجود و در خلال همهٔ شرایط محدود کننده، اظهار وجود می‌کند. هنگامی که ادراک می‌کوشد تا محتوای واقعی شناخته‌اش را به‌دست آورد، آن چیز در گرماگرم روابط گوناگونش با چیزهای دیگر، به یک وحدت خودساخته تبدیل می‌شود. در این‌جا، هگل برای توجیه این‌که چگونه در این فرایند، یک چیز به‌صورت یک وحدت خود تعیین‌کننده پدید می‌آید، مفهوم نیرو[3] را مطرح می‌کند. او می‌گوید، جوهر یک چیز را تنها می‌توان به‌عنوان نیرو فهمید.

مفهوم نیرو، در برگیرندهٔ همهٔ آن عناصری است که تحلیل فلسفی به‌عنوان ویژگی شناختهٔ (اُبژهٔ) واقعی شناخت، قلمداد کرده است. نیرو، خود یک رابطه است که عناصر آن با این‌که از هم متمایزند، اما باز از یکدیگر جدا نیستند. در هر شرایطی، نیرو یک امر محتمل نیست، بلکه ضرورتاً به‌وسیلهٔ خودش متعین می‌شود.[4] در این‌جا، نمی‌خواهیم جزئیات بحث هگل را دربارهٔ این مفهوم دنبال کنیم، بلکه تنها به نتایج آن بسنده خواهیم کرد.

اگر جوهر چیزها را به‌عنوان نیرو در نظر بگیریم، در حقیقت، واقعیت را به دو بُعد بخش کردیم. ما از خواص ادراک‌پذیر چیزها فرامی‌گذریم و به چیزی فراسو و پشت آن‌ها می‌رسیم و همان را به‌عنوان «واقعی» قلمداد

---

1. Ibid., p. 119.
2. conceptual understanding
3. force
۴. رجوع کنید به: *منطق هگل*، ص ۵۰. نیرو دو جنبه از یک رابطه را در خود ترکیب می‌کند: این‌همانی و اختلاف. اگر جوهر را به‌عنوان نیرو در نظر بگیریم، جوهر به خودی خود، علت است. نیرو همان تعینی است که جوهر را متعین می‌سازد و در ضمن، جوهر را در ارتباط با ضد خودش قرار می‌دهد.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌کنیم، زیرا نیرو، هستی‌ای نیست که در جهان ادراک موجود باشد. نیرو، چیز یا کیفیتی سفید رنگ یا مکعب شکل نیست که بتوانیم به آن اشاره کنیم. ما تنها می‌توانیم اثر یا نمود نیرو را ادراک کنیم و تنها همین نمود نیرو است که برای ما وجود دارد. نیرو، چیزی جدا از اثر آن نیست و هستی آن، تماماً شامل همین وجود پیدا کردن و ناپدید شدن است. اگر جوهر چیزها نیرو است، حالت وجود داشتن آن باید به‌صورت نمود[1] باشد، زیرا هستی‌ای که تنها به‌عنوان یک چیز «ناپدید شونده» وجود دارد، یعنی چیزی که فی‌نفسه نه هستی است، ما آن را یک مانند[2] می‌خوانیم. اصطلاح نمود یا مانند، برای هگل یک معنای دوگانه دارد: نخست به این معنی که یک چیز، در چنان حالتی وجود دارد که وجودش متفاوت از ذات آن است؛ دوم به این معنی که آنچه که نمایان می‌شود، نمای[3] محض نیست، بلکه نمایشی از یک ذات است که تنها به گونهٔ نمود وجود دارد. به سخنی دیگر، نمود، هستی نیست، بلکه نمود ذات است.

این کشف که نیرو جوهر چیزهاست، به فرایند شناخت بصیرتی به درون قلمرو ذات می‌دهد. جهان تجربهٔ حسی و ادراک، قلمرو نمود است، حال آن‌که قلمرو ذات، قلمروی «فرامحسوس» است؛ یعنی جهانی آن‌سوی این قلمرو نمودِ دگرگون شونده و ناپدید شونده. هگل، این بینش تازهٔ ذات را «تجلی نخستین و ناقص خرد» می‌خواند. ناقص، برای آن‌که آگاهی هنوز حقیقت‌اش را «در صورت یک شناخته (اُبژه)»، یعنی، در چیزی جز شناسا (سوژه)، می‌جوید. در این‌جا، قلمرو ذات به‌عنوان «جهان درونی چیزها» مطرح می‌شود. ذات، برای آگاهی «به‌عنوان یک فراسوی بی‌شکل و بی‌محتوا باقی می‌ماند، چرا که آگاهی، هنوز خودش را در درون آن نمی‌یابد.»

اما اگر که انسان باید از وجود غیرحقیقی در جهانی غیرحقیقی وا رهد، امکان ندارد که حقیقت تا ابد بیرون از دسترس شناسا باقی بماند. از همین‌رو، دنبالهٔ تحلیل هگل، به این وظیفه اختصاص می‌یابد که نشان دهد که پشت نمود چیزها، خود شناسا قرار دارد؛ و این شناسا (سوژه) است که ذات حقیقی

---

1. appearance
2. semblance-schein
3. seeming

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

چیزها را می‌سازد. پافشاری هگل بر این‌که شناسا باید در پشت نمود چیزها تشخیص داده شود، بیانگر این آرزوی اساسی ایده‌آلیسم است که انسان، باید جهان بیگانه را بسان جهان خود درآورد. پدیده‌شناسی ذهن، کارش را با درآمیختن حوزهٔ معرفت‌شناسی با جهان تاریخ ادامه می‌دهد و از کشف شناسا می‌گذرد و به وظیفهٔ تسلط بر واقعیت از طریق عملِ خودآگاه، می‌پردازد.

مفهوم نیرو، به گذار از آگاهی به خودآگاهی می‌انجامد. اگر جوهر چیزها به‌عنوان نیرو درنظر گرفته شود، استواری جهانِ عینی در فرایند یک فعل و انفعال متقابلِ پویشی، از هم می‌پاشد. این مفهوم، چیزی بیش‌تر از یک فعل و انفعال محض، معنی می‌دهد. نیرو بر اثرهایش قدرت معینی دارد و در گرماگرم تجلی‌های گوناگونش، همان خودش باقی می‌ماند. به دیگر سخن، نیرو طبق یک «قانون» ذاتی عمل می‌کند و همچنان که هگل می‌گوید، حقیقت نیرو، همان «قانون نیرو» است.[1] قلمرو ذات، برخلاف آنچه که نخست می‌نمود، صحنهٔ عمل کورکورانه نیروها نیست، بلکه پهنهٔ قوانین پایداری است که صورت جهان ادراک‌پذیر را تعیین می‌کنند. در حالی‌که چندگانگی این صورت‌ها، نخست مستلزم قوانینِ چندگانه به‌نظر می‌رسید، اما تحلیل بیش‌تر آشکار می‌سازد که گوناگونی یک چیز، جز جنبهٔ ناقص حقیقت نیست و شناخت در این مرحلهٔ نخستین، ضمن متحد ساختن قوانین گوناگون در یک قانون فراگیر، صورت کلی حقیقت را پیدا می‌کند. شناخت، درمی‌یابد که اگر چیزها، «همهٔ لحظه‌های نمودشان را در ذات درونی‌شان گردآورده و حفظ کرده باشند»، و قادر باشند ضمن ارتباط با چیزهای دیگر، این‌همانی ذاتی‌شان را نگهدارند، پس این چیزها، تحت یک قانونی وجود دارند. همچنان که پیش از این نیز یادآور شده‌ایم، این، این‌همانی ضروریِ «جوهر» را باید نتیجهٔ کار خاص شناسا (سوژه) دانست که ضرورتاً، فرایند پیوسته‌ای از «اتحاد اضداد» است.

تحلیل پیشین آشکار کرده بود که ذات چیزها، همان نیرو است و ذات نیرو، قانون است. نیرو تحت قانون، همان است که شناسای (سوژه) خودآگاه

---

1. Ibid., p. 112.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

را مشخص می‌سازد. بدین‌سان، ذات جهان عینی، وجود شناسای خودآگاه را نشان می‌دهد. زمانی که فهم، ذات را در پشت نمود چیزها می‌جوید، در واقع، چیزی جز خودش را نمی‌یابد. «پیداست که در پشت این چیزی که حجاب می‌خوانیم و جهان درونی را در خود پنهان نگه می‌دارد، چیزی جز همان خود ما دیده نمی‌شود، و این خود ما هستیم که در پشت این حجاب دیده می‌شویم.»[1] حقیقت فهم، همان خودآگاهی است. بدین‌سان، نخستین فصل پدیده‌شناسی پایان می‌گیرد و تاریخ خودآگاهی، آغاز می‌شود.

پیش از پی‌گیری این تاریخ، باید اهمیت کلی فصل نخست را ارزیابی کنیم. خواننده اکنون می‌داند که در پشت پردهٔ نمود، نه چیز فی‌نفسهٔ ناشناخته، بلکه همان شناسا (سوژه) وجود دارد. خودآگاهی، همان ذات چیزهاست. معمولاً می‌گوییم که این گذار از کانت به هگل، درحقیقت، همان گذار از ایده‌آلیسم انتقادی به ایده‌آلیسم مطلق است. اما صرف بازگویی همین نکته، به معنای نادیده گرفتن آن منظوری است که هگل را به این گذار واداشت. سه بخش نخستین پدیده‌شناسی، در واقع، نقد پوزیتیویسم و از آن بیش‌تر، نقد «شیئی شدن»[2] اند. در این‌جا، هگل می‌کوشد تا نشان دهد که انسان، تنها زمانی می‌تواند حقیقت را بشناسد که جهان «شیئی‌شده»اش را درهم شکند. ما اصطلاح «شیئی شدن» را از نظریهٔ مارکسیستی، وام گرفته‌ایم. در آن نظریه، این اصطلاح دلالت بر این امر می‌کند که همهٔ روابط انسان‌ها در جهان سرمایه‌داری، به‌صورت روابط میان چیزها نمایان می‌شوند؛ یا آنچه در جهان اجتماعی به‌صورت روابط چیزها و قوانین «طبیعیِ» تنظیم‌کنندهٔ حرکت آن‌ها به‌نظر می‌رسند، در واقع، روابط انسان‌ها و نیروهای تاریخی‌اند. برای مثال، کالا در همهٔ کیفیت‌هایش، روابط اجتماعی کار را متبلور می‌سازد و سرمایه، همان قدرت تسلط بر انسان‌هاست. به دلیل این وارونگی، جهان، به‌صورت جهان ازخودبیگانه و غریبه‌ای درآمده است که در آن، انسان‌ها خودشان را بازنمی‌شناسند و اقناع نمی‌کنند، بلکه مغلوب چیزها و قوانین بی‌روح هستند.

هگل، در سطح فلسفی به این واقعیت می‌تازد. شعور عقل سلیم و اندیشهٔ مرسوم علمی، جهان را به‌صورت جامعیت چیزهایی در نظر می‌گیرد که کم و

---

1. Ibid, p. 162.

2. reification

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

بیش، به‌صورت فی‌نفسه وجود دارند و حقیقت را در شناخته‌هایی (اُبژه‌هایی) می‌جویند که مستقل از شناسا (سوژه) تلقی می‌شوند. این امر، چیزی بیش‌تر از یک طرز تلقی معرفت‌شناختی است. این برداشت به همان اندازهٔ عمل انسان‌ها، نافذ است و آن‌ها را وامی‌دارد تا این احساس را بپذیرند که تنها با شناخت واقعیت‌های عینی و پرداختن به آن‌ها امنیت دارند. به میزانی که یک فکر از انگیزه‌ها و مصالح و خواست‌های شناسای (سوژهٔ) زنده دورتر باشد، آن فکر، حقیقی‌تر تلقی می‌شود. به‌نظر هگل، این برداشت، بیش‌ترین حد سلب حیثیت حقیقت است، چرا که در تحلیل نهایی، هیچ حقیقتی نیست که ذاتاً با شناسای زنده بستگی نداشته و متعلق به آن شناسا (سوژه) نبوده باشد. جهان، تا زمانی که انسان عینیت بی‌جان آن را نابود نکرده و خود و زندگی‌اش را در «پشت» صورت ثابت چیزها و قوانین‌شان باز نشناخته باشد، همچنان جهانی غیرحقیقی و بیگانه از انسان باقی خواهد ماند. هرگاه که او سرانجام به این خودآگاهی دست یافته باشد، نه‌تنها در راه حقیقت خویش، بلکه در مسیر حقیقت جهانش نیز خواهد افتاد. انسان می‌کوشد تا این حقیقت را محقق کند و جهان را به همان صورتی که ذاتاً هست، یعنی وسیلهٔ اقناع خودآگاهی انسان، درآورد.

این همان انگیزه‌ای است که به نخستین بخش‌های *پدیده‌شناسی*، جان می‌بخشد. عمل[1] راستین، مستلزم شناخت راستین است و این شناخت، بیش‌تر از هر چیز، بر اثر داعیهٔ پوزیتیویستی آسیب پذیرفته است. پوزیتیویسم، که همان فلسفهٔ عقل سلیم است، به یقینِ امور واقع متوسل می‌شود. اما همچنان که هگل نشان می‌دهد، در جهانی که امور واقع آنچه را که واقعیت می‌تواند و باید باشد، هیچ به‌دست نمی‌دهند، پوزیتیویسم به رها کردن امکانات واقعی بشر، به‌خاطر یک جهان ازخودبیگانه و دروغین، می‌انجامد. حملهٔ پوزیتیویستی به مفاهیم کلی، تنها برای آن‌که این مفاهیم نمی‌توانند به‌صورت امور واقعِ مشاهده‌پذیر درآیند، هر چیزی را که هنوز صورت یک امر واقع به خود نگرفته باشد، از پهنهٔ دانش طرد می‌کند. هگل، با اثبات این‌که تجربهٔ حسی و ادراکِ مورد توسل پوزیتیویسم نیز، نه بر یک امر واقعِ جزئی، بلکه بر

---

1. practice

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

چیزی کلی دلالت می‌کنند، ابطال نهایی و ذاتی پوزیتیویسم را به‌دست می‌دهد. در آن زمان که او بارها تأکید می‌کند که کلی بر جزئی برتری دارد، در واقع، علیه محدود کردن حقیقت به امر موجود جزئی می‌کوشد. کلی، چیزی بیش‌تر از جزئی است. این گفته بر این نکته دلالت عینی دارد که امکانات انسان و چیزها در صورت‌ها و روابط محقق و بالفعل‌شان پایان نمی‌گیرند، بلکه انسان‌ها و چیزها از آنچه که بوده‌اند و هستند، بیش‌ترند. حقیقت را در کلی مطرح کردن، بیانگر این ایقان هگل است که هیچ صورت جزئیِ موجودی، چه در طبیعت و چه در جامعه، کل حقیقت را متجسم نمی‌سازد. از سوی دیگر، این ایقان هگل، دال بر نکوهش جداسازی انسان‌ها از چیزها و بازشناخت این واقعیت است که امکانات انسان‌ها را جز در یکپارچگی مجددشان با چیزها، نمی‌توان حفظ کرد. هگل، در بحث از خودآگاهی، تحلیلی را که در نظام اخلاق و *فلسفهٔ بنایی ذهن* از رابطهٔ فرد و جهانش آغاز کرده بود، از سر می‌گیرد. انسان، یادگرفته است که خودآگاهی‌اش در پشت نمود چیزها جای دارد. اکنون، او بر آن است تا این تجربه را محقق سازد و سروری‌اش را بر جهان اثبات کند. بدین‌سان، خودآگاهی خود را در یک «حالت خواستن» می‌یابد: انسانی که در مورد خودآگاهی‌اش بیداری یافته است، چیزهای پیرامون خود را می‌خواهد و آن‌ها را به خود اختصاص می‌دهد و به کارشان می‌برد. اما در این فرایند، او به این احساس می‌رسد که این چیزها هدف راستین خواست او نیستند، بلکه نیازهای او تنها از طریق اجتماع با افراد دیگر می‌توانند برآورده شوند. هگل می‌گوید: «خودآگاهی تنها در خودآگاهی دیگری به اقناع خویش دست می‌یابد.» معنای این عبارت شگفت‌انگیز در مبحث سروری و بندگی تبیین می‌شود. در این مبحث، مفهوم کار، نقش کانونی را بازی می‌کند. هگل در این مبحث نشان می‌دهد که شناخته‌های (اُبژه‌های) کار، چیزهای بی‌جان نیستند، بلکه تجسم‌های زندهٔ ذات شناسا (سوژه) هستند. تاحدی که انسان ضمن پرداختن به این شناخته‌ها، به خود نیز می‌پردازد.

یک فرد، تنها از طریق فرد دیگر می‌تواند به‌صورت آنچه که هست،

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

«حقیقت یقین حسی و محتوای راستین تجربهٔ حسی» را تشکیل می‌دهد.[1] این نتیجه بر امری شگفت‌انگیزتر نیز دلالت می‌کند. از نظر تجربهٔ حسی، بدیهی است که شناخته (اُبژه) جزء ذاتی و واقعی است، حال آن‌که شناسا (سوژه) غیرذاتی است و شناختِ آن متکی به شناختهٔ درست است. اما اکنون درمی‌یابیم که رابطهٔ حقیقی، «درست برعکس آنچه که نخست می‌نمود»[2] است، و کلی، محتوای راستین تجربه را تشکیل می‌دهد. اکنون می‌دانیم که کلی، نه در شناخته (اُبژه)، بلکه در شناسا (سوژه) جای دارد. کلی، در «شناختی وجود دارد که پیش از این، عاملی غیرذاتی بود.»[3] شناخته، چیز فی‌نفسه‌ای نیست، بلکه چون «من آن را می‌شناسم»، وجود دارد. از این‌رو، یقین تجربهٔ حسی بر شناسا (سوژه) استوار است. همچنان که هگل می‌گوید، این یقین از شناخته (اُبژه) بیرون رانده می‌شود و به درون «من»، بازگردانده می‌شود.

از سوی دیگر، تحلیل بیش‌تر تجربهٔ حسی، آشکار می‌کند که «من» تحت همان فرایند دیالکتیکی قرار می‌گیرد که شناخته قرار گرفته بود و ثابت می‌شود که من، خودْ چیزی کلی است. در وهلهٔ نخست، شخص من و نفس من در میان سیل گوناگون داده‌های حسی، تنها نقطهٔ استوار به‌نظر می‌آید. «این واقعیت که من، اکنون و این‌جای جزئی را حفظ می‌کنم، از ناپدید شدن آن‌ها جلوگیری می‌کند.» من اظهار می‌کنم که اکنون روز است و من، یک خانه را می‌بینم. من این حقیقت را ثبت می‌کنم و شخص دیگری که بعد از من این حقیقت را می‌بیند، ممکن است بگوید که اکنون شب است و او یک درخت را می‌بیند. «این هر دو حقیقت، از حقانیت یکسانی برخوردارند»، و هر دو ممکن است با یک دگرگونی زمان و مکان، نادرست شوند. پس، حقیقت نمی‌تواند به یک منِ فردی و جزئی تعلق داشته باشد. وقتی که می‌گویم، من یک خانه را اکنون و در این‌جا می‌بینم، در ضمن بر این نکته نیز اشاره دارم که هر کسی می‌تواند به‌عنوان فاعل این ادراک، به‌جای من قرار گیرد. من فرض می‌کنم که «یک منِ کلی وجود دارد که دیدن او نه دیدن این و نه دیدن آن خانه، بلکه صِرف دیدن است.» درست همچنان که این‌جا و اکنون، برخلاف محتوای جزئی‌شان، کلی‌اند، من نیز برخلاف من‌های فردی، کلی است.

---

1. Ibid.
2. Ibid., p. 95.
3. Ibid.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

تصور منِ کلی برای عقل سلیم کراهت دارد، گرچه زبان روزانه پیوسته آن را به کار می‌برد. زمانی که می‌گویم «من» می‌بینم یا می‌شنوم و غیره، همهٔ افراد دیگر را به‌جای خود می‌گذارم و منِ دیگران را جایگزین منِ فردی می‌کنم. «هرگاه که می‌گویم، من و این من»، عموماً این‌را هم می‌گویم که «همه، من هستند» و بنابراین، هر کسی آنچه که من می‌گویم، هست و هر کسی «من و این من فردی» هست.

بدین‌سان، تجربهٔ حسی کشف می‌کند که حقیقت نه با شناختهٔ جزئی و نه با من فردی همراه است، بلکه نتیجهٔ یک فرایند نفی دوگانه است. یعنی نخست، نفی وجود «فی‌نفسهٔ» شناخته و دوم، نفیِ من جزئی از طریق نسبت دادن حقیقت به من کلی. بدین‌گونه، عینیت دو بار تحت «میانجی در می‌آید»، یا به‌وسیلهٔ آگاهی ساخته می‌شود و از آن پس، در پیوند با آگاهی، باقی می‌ماند. بنابراین، تحول جهان عینی، یک‌سره با تحول آگاهی همبافته می‌شود.

عقل سلیم، یک چنین نابودی حقیقت‌اش را بر نمی‌تابد و مدعی است که می‌تواند اکنون و این‌جای جزئی دقیق مورد نظرش را معین کند. هگل، این چالش را می‌پذیرد: «پس بیایید ببینیم که این اکنون و این‌جای بی‌میانجی که به ما نشان داده می‌شود، چگونه ساخته می‌شود.»[1] زمانی که به یک اکنون خاص اشاره می‌کنیم، «هم‌اکنون دیگر آن چیزی که زمانی به آن اشاره کرده بودیم، نیست. اکنونی که هست، چیزی دیگر از آن اکنونِ اشاره شده است و ما می‌بینیم که این اکنون، درست در همین لحظه است و این اکنون دیگر آن اکنون نیست». پس اشاره به اکنون، فرایندی است که سه مرحله را در بر می‌گیرد:

۱. من به اکنون اشاره می‌کنم و می‌گویم که اکنون چنین و چنان است. «[بنابراین،] از آن به‌صورت چیزی یاد می‌کنیم که بوده است.» با این‌کار، حقیقت نخستین را لغو می‌کنیم و می‌گوییم که ۲. اکنون بوده است و چنین اکنونی حقیقت است. اما آنچه که بوده است، دیگر نیست. ۳. بدین‌سان، حقیقت دوم را لغو می‌کنیم و نفی اکنون دوم را نیز نفی می‌کنیم، ولی باز از آن به‌عنوان چیزی حقیقی یاد می‌کنیم. این اکنونی که از کل این فرایند منتج می‌شود، آن اکنونی نیست که عقل سلیم در نظر داشت. این اکنون، نسبت به

---

1. Ibid., p. 100.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

حال و گذشته بی‌تفاوت است؛ این آن اکنونی است که گذشته و آن اکنونی است که حال است و چه در گذشته و چه در حال، همان اکنون است. پس، اکنون یاد شده، امری کلی است.

بدین‌سان، تجربهٔ حسی، خود اثبات کرده است که محتوای واقعی‌اش نه جزئی، بلکه کلی است. «فرایند دیالکتیکِ مندرج در یقین حسی، چیزی جز تاریخ فرایند یا تاریخ تجربهٔ حسی نیست، و یقین حسی، در حقیقت، همین تاریخ است.»[1] تجربه، خود به حالت شناخت برتری می‌رسد که هدف آن کلی است. از این رهگذر، یقین حسی به ادراک بدل می‌شود.

ادراک از آن‌جا که «اصل»اش کلیت است، از یقین حسی بازشناخته می‌شود. شناخته‌های ادراک، چیزها هستند و چیزها در دگرگونی‌های این‌جا و اکنون به‌صورت همان چیزها باقی می‌مانند. برای مثال، من این چیز، «نمک» را این‌جا و اکنون ادراک می‌کنم. من در این ادراک، به این‌جاها و اکنون‌های جزئی که در قالب آن‌ها این چیز به من نموده می‌شود، اشاره نمی‌کنم، بلکه به یک وحدت خاصی در میان «خواص» گوناگون این‌چیز نظر دارم. در واقع، من به «شیئیت»[2] این چیز اشاره می‌کنم. نمک، سفید و مکعب شکل و غیره است. این خواص، خودشان کلی‌اند و خواص مشترک بسیاری از چیزها را تشکیل می‌دهند. به‌نظر می‌رسد که خود این نمک، جز «صِرف با هم بودن» این خواص، چیز دیگری نیست و در ظاهر، «میانجی» عام این خواص است. اما نمک، در واقع، چیزی بیش‌تر از صِرف با هم بودن این خواص است. خواص نمک، خودسرانه و تغییرپذیر نیستند، بلکه خواص دیگر را «نفی و طرد» می‌کنند. اگر می‌بینیم که نمک سفید و شور است، و دیگر نمی‌تواند سیاه و شیرین باشد. این طرد خواص متناقض نمک، از تعریف خودسرانهٔ نمک ناشی نمی‌شود، بلکه برعکس، تعریف نمک، متکی به داده‌های ارائه شده به‌وسیلهٔ خود نمک است. این خود نمک است که برخی از خواص را که با «نمک بودن» آن متناقض‌اند، نفی و طرد می‌کند. پس این چیز، یعنی نمک، «وحدتی بی‌تفاوت به آنچه که هست، نیست، بلکه... وحدتی طرد کننده و دفع کننده است.»[3]

تا این‌جا، شناختهٔ (اُبژه) ادراک، چیز معینی به‌نظر می‌رسد که ادراک، تنها

---

1. Ibid., p. 104.
2. thinghood
3. Ibid., p. 108.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

باید آن را بپذیرد و به‌صورت انفعالی، «از آن خویش سازد». ادراک نیز همچون یقین حسی، نخست حقیقت را از شناخته‌اش می‌گیرد، اما باز مانند تجربهٔ حسی، کشف می‌کند که در واقع، این خود شناسا (سوژه) است که عینیت یک چیز شناخته شده را می‌سازد. زیرا زمانی که ادراک می‌کوشد تا آنچه را که واقعاً هست تعیین کند، در یک رشته تناقض گرفتار می‌شود. یک چیز، یک وحدت است و در ضمن، چندگانگی نیز هست. این تناقض را نمی‌توان با قائل شدن دو جنبه برای هر یک از دو عامل ادراک، برطرف کرد، به‌گونه‌ای که بتوان وحدت را به آگاهی شناسا (سوژه) و چندگانگی را به شناخته (اُبژه) بازیست. هگل، ثابت می‌کند که این کار، جز آن‌که به تناقض‌های تازه‌ای منجر شود، نتیجهٔ دیگری نخواهد داشت؛ و این فرض هم به ما کمکی نمی‌کند که بگوییم یک چیز، خودش واقعاً یک وحدت است و چندگانگی آن، تنها در ارتباط با چیزهای دیگر ایجاد می‌شود.[1] همهٔ این کوشش‌هایی که برای رهایی از تناقض انجام می‌گیرند، تنها به اثبات این قضیه کمک می‌کنند که تناقض، امری گریزناپذیر و سازندهٔ محتوای اصلی ادراک است. یک چیز، در ذات خود، هم وحدت است و هم اختلاف؛ به تعبیری، وحدت در اختلاف است. تحلیل بعدی هگل از این رابطه، به تعیین کلیت تازه‌ای می‌انجامد. کلیِ واقعی، در برگیرندهٔ گوناگونی است و در ضمن، خود را در میان همهٔ شرایط جزئی، به‌عنوان یک وحدتِ «طرد کننده و دفع کننده» حفظ می‌کند. بدین‌سان، تحلیل ادراک به فراسوی نقطه‌ای راه می‌برد که تحلیل تجربهٔ حسی رسیده بود. کلیتی که اکنون بر محتوای راستین شناخت دلالت می‌کند، خصلتی متفاوت دارد. در این‌جا، وحدت یک چیز، نه‌تنها در ارتباط آن با چیزهای دیگر تعیین می‌شود، بلکه در این ارتباط، ساخته و پرداخته نیز می‌شود، و شیئیت آن، شامل همین ارتباط است. برای نمونه، نمک، تنها در ارتباط با چشایی ما، در غذایی که نمک در آن ریخته می‌شود، و در ارتباط با شکر و غیره، نمک است. بی‌گمان، شیئیت نمک، چیزی دیگر از «با هم بودنِ» صِرف چنین روابطی است. اما هر چند که نمک وحدتی است در خود و برای خود، اما این وحدت، تنها در این روابط وجود دارد و در «پشت» یا بیرون از

---

1. Ibid., p. 117.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

این روابط، چیزی نیست. پس، یک‌چیز تنها از طریق ضدیت با چیزهای دیگر، همان‌چیز می‌شود. همچنان که هگل می‌گوید، یک‌چیز همان وحدت خودش است با ضدش، یا هستی برای خود است همراه با هستی برای دیگری.[1] به سخن دیگر، «جوهر» واقعی یک‌چیز، باید از ارتباط قائم به ذاتش با چیزهای دیگر پدید آید. انجام دادن این کار در قدرت ادراک نیست، و تنها فهم مفهومی[2] می‌تواند چنین کاری را انجام دهد.

تحلیل ادراک، «وحدت در اختلاف» یا «کلی نامشروط» را به‌عنوان صورت حقیقی شناخته‌ها (اُبژه‌ها) به ما شناساند؛ نامشروط برای آن‌که، وحدت یک چیز با وجود و در خلال همهٔ شرایط محدود کننده، اظهار وجود می‌کند. هنگامی که ادراک می‌کوشد تا محتوای واقعی شناخته‌اش را به‌دست آورد، آن چیز در گرماگرم روابط گوناگونش با چیزهای دیگر، به یک وحدت خودساخته تبدیل می‌شود. در این‌جا، هگل برای توجیه این‌که چگونه در این فرایند، یک چیز به‌صورت یک وحدت خود تعیین‌کننده پدید می‌آید، مفهوم نیرو[3] را مطرح می‌کند. او می‌گوید، جوهر یک چیز را تنها می‌توان به‌عنوان نیرو فهمید.

مفهوم نیرو، در برگیرندهٔ همهٔ آن عناصری است که تحلیل فلسفی به‌عنوان ویژگی شناختهٔ (اُبژهٔ) واقعی شناخت، قلمداد کرده است. نیرو، خود یک رابطه است که عناصر آن با این‌که از هم متمایزند، اما باز از یکدیگر جدا نیستند. در هر شرایطی، نیرو یک امر محتمل نیست، بلکه ضرورتاً به‌وسیلهٔ خودش متعین می‌شود.[4] در این‌جا، نمی‌خواهیم جزئیات بحث هگل را دربارهٔ این مفهوم دنبال کنیم، بلکه تنها به نتایج آن بسنده خواهیم کرد.

اگر جوهر چیزها را به‌عنوان نیرو در نظر بگیریم، در حقیقت، واقعیت را به دو بُعد بخش کردیم. ما از خواص ادراک‌پذیر چیزها فرامی‌گذریم و به چیزی فراسو و پشت آن‌ها می‌رسیم و همان را به‌عنوان «واقعی» قلمداد

---

1. Ibid., p. 119.
2. conceptual understanding
3. force
۴. رجوع کنید به: *منطق پنایی*، ص ۵۰. نیرو دو جنبه از یک رابطه را در خود ترکیب می‌کند: این‌همانی و اختلاف. اگر جوهر را به‌عنوان نیرو در نظر بگیریم، جوهر به خودی خود، علت است. نیرو همان تعینی است که جوهر را متعین می‌سازد و در ضمن، جوهر را در ارتباط با ضد خودش قرار می‌دهد.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌کنیم، زیرا نیرو، هستی‌ای نیست که در جهان ادراک موجود باشد. نیرو، چیز یا کیفیتی سفید رنگ یا مکعب شکل نیست که بتوانیم به آن اشاره کنیم. ما تنها می‌توانیم اثر یا نمود نیرو را ادراک کنیم و تنها همین نمود نیرو است که برای ما وجود دارد. نیرو، چیزی جدا از اثر آن نیست و هستی آن، تماماً شامل همین وجود پیدا کردن و ناپدید شدن است. اگر جوهر چیزها نیرو است، حالت وجود داشتن آن باید به‌صورت نمود[1] باشد، زیرا هستی‌ای که تنها به‌عنوان یک چیز «ناپدید شونده» وجود دارد، یعنی چیزی که فی‌نفسه نه هستی است، ما آن را یک مانند[2] می‌خوانیم. اصطلاح نمود یا مانند، برای هگل یک معنای دوگانه دارد: نخست به این معنی که یک چیز، در چنان حالتی وجود دارد که وجودش متفاوت از ذات آن است؛ دوم به این معنی که آنچه که نمایان می‌شود، نمای[3] محض نیست، بلکه نمایشی از یک ذات است که تنها به گونهٔ نمود وجود دارد. به سخنی دیگر، نمود، هستی نیست، بلکه نمود ذات است.

این کشف که نیرو جوهر چیزهاست، به فرایند شناخت بصیرتی به درون قلمرو ذات می‌دهد. جهان تجربهٔ حسی و ادراک، قلمرو نمود است، حال آن‌که قلمرو ذات، قلمروی «فرامحسوس» است؛ یعنی جهانی آن‌سوی این قلمرو نمودِ دگرگون شونده و ناپدید شونده. هگل، این بینش تازهٔ ذات را «تجلی نخستین و ناقص خرد» می‌خواند. ناقص، برای آن‌که آگاهی هنوز حقیقت‌اش را «در صورت یک شناخته (اُبژه)»، یعنی، در چیزی جز شناسا (سوژه)، می‌جوید. در این‌جا، قلمرو ذات به‌عنوان «جهان درونی چیزها» مطرح می‌شود. ذات، برای آگاهی «به‌عنوان یک فراسوی بی‌شکل و بی‌محتوا باقی می‌ماند، چرا که آگاهی، هنوز خودش را در درون آن نمی‌یابد.»

اما اگر که انسان باید از وجود غیرحقیقی در جهانی غیرحقیقی وا رهد، امکان ندارد که حقیقت تا ابد بیرون از دسترس شناسا باقی بماند. از همین‌رو، دنبالهٔ تحلیل هگل، به این وظیفه اختصاص می‌یابد که نشان دهد که پشت نمود چیزها، خود شناسا قرار دارد؛ و این شناسا (سوژه) است که ذات حقیقی

---

1. appearance
2. semblance-schein
3. seeming

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

چیزها را می‌سازد. پافشاری هگل بر این‌که شناسا باید در پشت نمود چیزها تشخیص داده شود، بیانگر این آرزوی اساسی ایده‌آلیسم است که انسان، باید جهان بیگانه را بسان جهان خود درآورد. پدیده‌شناسی ذهن، کارش را با درآمیختن حوزهٔ معرفت‌شناسی با جهان تاریخ ادامه می‌دهد و از کشف شناسا می‌گذرد و به وظیفهٔ تسلط بر واقعیت از طریق عملِ خودآگاه، می‌پردازد.

مفهوم نیرو، به گذار از آگاهی به خودآگاهی می‌انجامد. اگر جوهر چیزها به‌عنوان نیرو درنظر گرفته شود، استواری جهانِ عینی در فرایند یک فعل و انفعال متقابلِ پویشی، از هم می‌پاشد. این مفهوم، چیزی بیش‌تر از یک فعل و انفعال محض، معنی می‌دهد. نیرو بر اثرهایش قدرت معینی دارد و در گرماگرم تجلی‌های گوناگونش، همان خودش باقی می‌ماند. به دیگر سخن، نیرو طبق یک «قانون» ذاتی عمل می‌کند و همچنان که هگل می‌گوید، حقیقت نیرو، همان «قانون نیرو» است.[1] قلمرو ذات، برخلاف آنچه که نخست می‌نمود، صحنهٔ عمل کورکورانه نیروها نیست، بلکه پهنهٔ قوانین پایداری است که صورت جهان ادراک‌پذیر را تعیین می‌کنند. در حالی‌که چندگانگی این صورت‌ها، نخست مستلزم قوانینِ چندگانه به‌نظر می‌رسید، اما تحلیل بیش‌تر آشکار می‌سازد که گوناگونی یک چیز، جز جنبهٔ ناقص حقیقت نیست و شناخت در این مرحلهٔ نخستین، ضمن متحد ساختن قوانین گوناگون در یک قانون فراگیر، صورت کلی حقیقت را پیدا می‌کند. شناخت، درمی‌یابد که اگر چیزها، «همهٔ لحظه‌های نمودشان را در ذات درونی‌شان گردآورده و حفظ کرده باشند»، و قادر باشند ضمن ارتباط با چیزهای دیگر، این‌همانی ذاتی‌شان را نگهدارند، پس این چیزها، تحت یک قانونی وجود دارند. همچنان که پیش از این نیز یادآور شده‌ایم، این، این‌همانی ضروریِ «جوهر» را باید نتیجهٔ کار خاص شناسا (سوژه) دانست که ضرورتاً، فرایند پیوسته‌ای از «اتحاد اضداد» است.

تحلیل پیشین آشکار کرده بود که ذات چیزها، همان نیرو است و ذات نیرو، قانون است. نیرو تحت قانون، همان است که شناسای (سوژه) خودآگاه

---

1. Ibid., p. 112.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

را مشخص می‌سازد. بدین‌سان، ذات جهان عینی، وجود شناسای خودآگاه را نشان می‌دهد. زمانی که فهم، ذات را در پشت نمود چیزها می‌جوید، در واقع، چیزی جز خودش را نمی‌یابد. «پیداست که در پشت این چیزی که حجاب می‌خوانیم و جهان درونی را در خود پنهان نگه می‌دارد، چیزی جز همان خود ما دیده نمی‌شود، و این خود ما هستیم که در پشت این حجاب دیده می‌شویم.»[1] حقیقت فهم، همان خودآگاهی است. بدین‌سان، نخستین فصل پدیده‌شناسی پایان می‌گیرد و تاریخ خودآگاهی، آغاز می‌شود.

پیش از پی‌گیری این تاریخ، باید اهمیت کلی فصل نخست را ارزیابی کنیم. خواننده اکنون می‌داند که در پشت پردهٔ نمود، نه چیز فی‌نفسهٔ ناشناخته، بلکه همان شناسا (سوژه) وجود دارد. خودآگاهی، همان ذات چیزهاست. معمولاً می‌گوییم که این گذار از کانت به هگل، درحقیقت، همان گذار از ایده‌آلیسم انتقادی به ایده‌آلیسم مطلق است. اما صرف بازگویی همین نکته، به معنای نادیده گرفتن آن منظوری است که هگل را به این گذار واداشت. سه بخش نخستین پدیده‌شناسی، در واقع، نقد پوزیتیویسم و از آن بیش‌تر، نقد «شیئی شدن»[2] اند. در این‌جا، هگل می‌کوشد تا نشان دهد که انسان، تنها زمانی می‌تواند حقیقت را بشناسد که جهان «شیئی‌شده»اش را درهم شکند. ما اصطلاح «شیئی شدن» را از نظریهٔ مارکسیستی، وام گرفته‌ایم. در آن نظریه، این اصطلاح دلالت بر این امر می‌کند که همهٔ روابط انسان‌ها در جهان سرمایه‌داری، به‌صورت روابط میان چیزها نمایان می‌شوند؛ یا آنچه در جهان اجتماعی به‌صورت روابط چیزها و قوانین «طبیعیِ» تنظیم‌کنندهٔ حرکت آن‌ها به‌نظر می‌رسند، در واقع، روابط انسان‌ها و نیروهای تاریخی‌اند. برای مثال، کالا در همهٔ کیفیت‌هایش، روابط اجتماعی کار را متبلور می‌سازد و سرمایه، همان قدرت تسلط بر انسان‌هاست. به دلیل این وارونگی، جهان، به‌صورت جهان ازخودبیگانه و غریبه‌ای درآمده است که در آن، انسان‌ها خودشان را بازنمی‌شناسند و اقناع نمی‌کنند، بلکه مغلوب چیزها و قوانین بی‌روح هستند.

هگل، در سطح فلسفی به این واقعیت می‌تازد. شعور عقل سلیم و اندیشهٔ مرسوم علمی، جهان را به‌صورت جامعیت چیزهایی در نظر می‌گیرد که کم و

---

1. Ibid, p. 162.

2. reification

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

بیش، به‌صورت فی‌نفسه وجود دارند و حقیقت را در شناخته‌هایی (اُبژه‌هایی) می‌جویند که مستقل از شناسا (سوژه) تلقی می‌شوند. این امر، چیزی بیش‌تر از یک طرز تلقی معرفت‌شناختی است. این برداشت به همان اندازهٔ عمل انسان‌ها، نافذ است و آن‌ها را وامی‌دارد تا این احساس را بپذیرند که تنها با شناخت واقعیت‌های عینی و پرداختن به آن‌ها امنیت دارند. به میزانی که یک فکر از انگیزه‌ها و مصالح و خواست‌های شناسای (سوژهٔ) زنده دورتر باشد، آن فکر، حقیقی‌تر تلقی می‌شود. به‌نظر هگل، این برداشت، بیش‌ترین حد سلب حیثیت حقیقت است، چرا که در تحلیل نهایی، هیچ حقیقتی نیست که ذاتاً با شناسای زنده بستگی نداشته و متعلق به آن شناسا (سوژه) نبوده باشد. جهان، تا زمانی که انسان عینیت بی‌جان آن را نابود نکرده و خود و زندگی‌اش را در «پشت» صورت ثابت چیزها و قوانین‌شان باز نشناخته باشد، همچنان جهانی غیرحقیقی و بیگانه از انسان باقی خواهد ماند. هرگاه که او سرانجام به این خودآگاهی دست یافته باشد، نه‌تنها در راه حقیقت خویش، بلکه در مسیر حقیقت جهانش نیز خواهد افتاد. انسان می‌کوشد تا این حقیقت را محقق کند و جهان را به همان صورتی که ذاتاً هست، یعنی وسیلهٔ اقناع خودآگاهی انسان، درآورد.

این همان انگیزه‌ای است که به نخستین بخش‌های *پدیدهشناسی*، جان می‌بخشد. عمل[1] راستین، مستلزم شناخت راستین است و این شناخت، بیش‌تر از هر چیز، بر اثر داعیهٔ پوزیتیویستی آسیب پذیرفته است. پوزیتیویسم، که همان فلسفهٔ عقل سلیم است، به یقینِ امور واقع متوسل می‌شود. اما همچنان که هگل نشان می‌دهد، در جهانی که امور واقع آنچه را که واقعیت می‌تواند و باید باشد، هیچ به‌دست نمی‌دهند، پوزیتیویسم به رها کردن امکانات واقعی بشر، به‌خاطر یک جهان ازخودبیگانه و دروغین، می‌انجامد. حملهٔ پوزیتیویستی به مفاهیم کلی، تنها برای آن‌که این مفاهیم نمی‌توانند به‌صورت امور واقعِ مشاهده‌پذیر درآیند، هر چیزی را که هنوز صورت یک امر واقع به خود نگرفته باشد، از پهنهٔ دانش طرد می‌کند. هگل، با اثبات این‌که تجربهٔ حسی و ادراکِ مورد توسل پوزیتیویسم نیز، نه بر یک امر واقعِ جزئی، بلکه بر

---

1. practice

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

چیزی کلی دلالت می‌کنند، ابطال نهایی و ذاتی پوزیتیویسم را به‌دست می‌دهد. در آن زمان که او بارها تأکید می‌کند که کلی بر جزئی برتری دارد، در واقع، علیه محدود کردن حقیقت به امر موجود جزئی می‌کوشد. کلی، چیزی بیش‌تر از جزئی است. این گفته بر این نکته دلالت عینی دارد که امکانات انسان و چیزها در صورت‌ها و روابط محقق و بالفعل‌شان پایان نمی‌گیرند، بلکه انسان‌ها و چیزها از آنچه که بوده‌اند و هستند، بیش‌ترند. حقیقت را در کلی مطرح کردن، بیانگر این ایقان هگل است که هیچ صورت جزئیِ موجودی، چه در طبیعت و چه در جامعه، کل حقیقت را متجسم نمی‌سازد. از سوی دیگر، این ایقان هگل، دال بر نکوهش جداسازی انسان‌ها از چیزها و بازشناخت این واقعیت است که امکانات انسان‌ها را جز در یکپارچگی مجددشان با چیزها، نمی‌توان حفظ کرد. هگل، در بحث از خودآگاهی، تحلیلی را که در نظام اخلاق و *فلسفهٔ بنایی ذهن* از رابطهٔ فرد و جهانش آغاز کرده بود، از سر می‌گیرد. انسان، یادگرفته است که خودآگاهی‌اش در پشت نمود چیزها جای دارد. اکنون، او بر آن است تا این تجربه را محقق سازد و سروری‌اش را بر جهان اثبات کند. بدین‌سان، خودآگاهی خود را در یک «حالت خواستن» می‌یابد: انسانی که در مورد خودآگاهی‌اش بیداری یافته است، چیزهای پیرامون خود را می‌خواهد و آن‌ها را به خود اختصاص می‌دهد و به کارشان می‌برد. اما در این فرایند، او به این احساس می‌رسد که این چیزها هدف راستین خواست او نیستند، بلکه نیازهای او تنها از طریق اجتماع با افراد دیگر می‌توانند برآورده شوند. هگل می‌گوید: «خودآگاهی تنها در خودآگاهی دیگری به اقناع خویش دست می‌یابد.» معنای این عبارت شگفت‌انگیز در مبحث سروری و بندگی تبیین می‌شود. در این مبحث، مفهوم کار، نقش کانونی را بازی می‌کند. هگل در این مبحث نشان می‌دهد که شناخته‌های (اُبژه‌های) کار، چیزهای بی‌جان نیستند، بلکه تجسم‌های زندهٔ ذات شناسا (سوژه) هستند. تاحدی که انسان ضمن پرداختن به این شناخته‌ها، به خود نیز می‌پردازد.

یک فرد، تنها از طریق فرد دیگر می‌تواند به‌صورت آنچه که هست،

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

درآید. وجود واقعی او، همان «هستی برای دیگری»[1] اوست. اما این رابطه، به‌هیچ‌وجه، یک رابطهٔ همکاری هماهنگ میان افرادی نیست که به‌گونه‌ای یکسان آزاد باشند و ضمن تعقیب نفع شخصی‌شان مصلحت همگانی را تعالی بخشند، بلکه این یک رابطه (یک نبرد مرگ و زندگی) میان افراد ذاتاً نابرابری است که در میان‌شان، یکی «سرور» و دیگری «بنده» است. انجام دادن این نبرد، تنها راهی است که انسان از طریق آن می‌تواند به خودآگاهی، یعنی به شناخت امکاناتش و تحقق آن‌ها دست یابد. حقیقت خودآگاهی، نه من، بلکه ماست. «خویشتن، همان ماست و ما، همان خویشتن است.»[2]

مارکس در ۱۸۴۴، مفاهیم بنیادی نظریه‌اش را از طریق تحلیل انتقادی *پدیده‌شناسی ذهن* هگل مشخص کرد. او مقولهٔ «ازخودبیگانگی» کارش را برحسب مبحث سرور و بندهٔ هگل، توصیف نمود. مارکس با مراحل فلسفهٔ هگل پیش از *پدیده‌شناسی* آشنا نبود، اما با این‌همه، از تأثیر انتقادی شدید تحلیل هگل بر کنار نبود؛ حتی به همان صورت رقیقی که مسائل اجتماعی مجاز به ورود در *پدیده‌شناسی ذهن* بودند. مارکس، بزرگی کار هگل را در این می‌دید که او «خودآفرینی» انسان، یعنی آفرینش یک سامان اجتماعی معقول از طریق عمل آزادانهٔ انسان، را چونان فرایندی از «شیئی شدن» و نفی آن می‌پنداشت. سخن کوتاه، هگل «ماهیت» کار را دریافت و انسان را به‌صورت «نتیجهٔ کارش» در نظر آورد.[3] مارکس، به بصیرت جامع هگل ارجاع می‌کند، همان بصیرتی که بر او آشکار کرد که سروری و بندگی، از ضرورت برخی روابط کار منتج می‌شوند و خود این روابط کار نیز روابطی در یک جهان «شیئی شده»اند. رابطهٔ سرور و بنده، یک رابطهٔ جاودان و طبیعی نیست، بلکه از یک حالت خاص کار و از رابطهٔ انسان با محصولات کارش، سرچشمه می‌گیرد.

تحلیل هگل با این «تجربه» آغاز می‌شود که جهانی که خودآگاهی باید در آن خود را اثبات کند، به دو پهنهٔ متنازع بخش شده است که در یکی از آن‌ها، انسان برای آن‌که کل وجودش را متعین کند، وابسته به کارش است و در پهنهٔ

---

1. being-for another
2. Ibid, p. 174.
3. *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Erste Abteilung, Band 3, Berlin 1932, p. 150.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

دیگر، انسان کار انسان دیگر را به خود اختصاص می‌دهد و متصرف می‌شود و به دلیل همین تصرف و اختصاص، سرور می‌شود. هگل، انسان نخست را بنده و دومی را سرور می‌خواند.[1]

بنده، انسانی نیست که تصادفاً به‌کار روی آورده باشد، بلکه ذاتاً یک کارورز است و کارش همهٔ هستی اوست. او، روی چیزهایی کار می‌کند که نه به او، بلکه به دیگری تعلق دارند. او نمی‌تواند وجودش را از این چیزها منتزع سازد؛ این چیزها «زنجیری را می‌سازند که او نمی‌تواند از آن رهایی یابد.»[2] بنده، یکسره در اختیار کسی است که مالک این چیزهاست. باید یادآور شد که طبق این توضیح، وابستگی انسان به انسان، دیگر نه یک وضع طبیعی است و نه بر مبنای اوضاع شخصی (حقارت، ضعف و غیره) پدید آمده است، بلکه به «واسطهٔ» چیزها به‌وجود آمده است. به سخنی دیگر، این وابستگی، نتیجهٔ رابطهٔ انسان با محصولات کارش است. کار، چنان کارگر را به فراورده‌های کارش وابسته می‌سازد که خودآگاهی او به‌جز در «صورت و شکل شیئیت»، وجود ندارد. او به چیزی تبدیل شده است که وجود واقعی آن، مورد استفاده قرار گرفتن است. هستیِ چنین کارگری، «هستی برای دیگری» است.[3]

کار همان وسیله‌ای است که این رابطه را دگرگون می‌کند. عمل یک کارگر در زمان عرضهٔ محصولات کارش ناپدید نمی‌شود، بلکه در همان محصولات حفظ می‌شود. چیزهایی که کار، قالب‌ریزی و شکل‌بندی می‌کند، جهان اجتماعی انسان را پُر می‌کنند و در این جهان، به‌عنوان فراورده‌های کار، کارکرد دارند. کارگر می‌آموزد که کارش ادامهٔ حیات این جهان را تضمین می‌کند. او خودش را در چیزهای پیرامونش می‌بیند و بازمی‌شناسد. آگاهی کارگر در کارش «تحقق خارجی» می‌یابد و بدین‌سان، «دوام پیدا می‌کند». انسانی که «زحمت می‌کشد و خدمت می‌کند»، خودش را به‌عنوان یک هستی مستقل می‌بیند.[4] فراورده‌های کار او، دیگر چیزهای بی‌جانی نیستند که او را به افراد دیگر وابسته سازند، بلکه همان محصولات کارش، بخش و پاره‌ای از هستی خودش می‌شوند. عینیت یافتن محصولات کار، «جز همان آگاهی که یک‌چیز را از طریق کار قالب‌ریزی می‌کند، چیز دیگری نیست، زیرا درست

---

1. *Phenomenology of Mind*, p. 182.
2. Ibid.
3. Ibid., p. 181.
4. Ibid., p. 186.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

همین صورت است که وجود ناب خود اوست. وجودی که بدین‌سان، به‌راستی تحقق می‌یابد.»[1]

فرایند کار، نه‌تنها در کارگر، بلکه در کارفرما نیز خودآگاهی می‌آفریند. سروری[2] بیش‌تر با این واقعیت تعریف می‌شود که یک سرور، بر چیزهای مورد خواست خویش تسلط پیدا می‌کند. بی‌آن‌که کاری روی آن‌ها انجام داده باشد.[3] او نیازش را نه به‌وسیلهٔ خود، بلکه با در اختیار داشتن فردی دیگر، برآورده می‌سازد. عیش او، بستگی به آزادی او از کار دارد. کارگری که او در نظارت خود دارد، چیزهایی را که او می‌خواهد، به‌صورت ساخته و پرداخته شده در اختیارش قرار می‌دهد. بدین‌سان، کارگر، سرورش را از رویارویی با جنبهٔ منفی چیزها می‌رهاند، یعنی همان جنبه‌ای که چیزها را به‌صورت بندهایی برای انسان در می‌آورد. سرور، چیزها را نه به‌گونهٔ شناخته‌های بی‌جان، بلکه به‌عنوان محصولات کاری دریافت می‌کند که نشان شناسایی را که روی آن‌ها کاری انجام داده است، بر خود دارند. زمانی که سرور، این چیزها را به‌عنوان دارایی‌اش به‌دست می‌گیرد، در واقع خودآگاهی دیگری را به‌کار می‌برد؛ یعنی خودآگاهی کارگری که سرور از طریق وجود او، به ارضای خویش دست می‌یابد. بدین معنی، سرور در می‌یابد که «هستیْ برای خودِ»[4] مستقلی نیست، بلکه ذاتاً وابسته به هستی دیگری است، یعنی وابسته به عمل کسی است که برای او کار می‌کند.

تا این‌جا، هگل رابطهٔ سروری و بندگی را به‌صورت رابطه‌ای توصیف کرده است که هر طرفی از این رابطه، تشخیص می‌دهد که ذات خود را در دیگری دارد و تنها از راه دیگری، به حقیقت خویش می‌رسد. ضدیت شناسا (سوژه) و شناخته (اُبژه)، که صورت‌های ذهنیِ تاکنون توصیف شده را تعیین می‌کرد، اکنون دیگر از میان رفته است. شناخته‌ای که با کار انسان ساخته و پرداخته شده است، در واقع، نتیجهٔ عینیت یافتن یک شناسای خودآگاه است. «شیئیت که شکل و صورتش را از طریق کار می‌گیرد، جوهر دیگری جز آگاهی نیست. از این رهگذر، با حالت تازه‌ای از شکل‌گیری خودآگاهی روبرو می‌شویم. ما

---

1. Ibid., p. 187.
2. lordship
3. Ibid., p. 182.
4. being-for himself

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

اکنون آگاهی‌ای داریم که... می‌اندیشد، یا خودآگاهی‌ای که آزاد است.»[1] دلیل این «این‌همانی» ناگهانیِ خودآگاهی آزاد، با «آگاهی‌ای که می‌اندیشد»، چیست؟ هگل، با تعریف اندیشیدن، به این پرسش یک پاسخ بنیادی می‌دهد: شناسای (سوژه) اندیشیدن، یک «خویشتن انتزاعی» نیست، بلکه نوعی آگاهی است که می‌داند که «جوهر جهان» است. یا این‌که اندیشیدن، دانستن این امر است که جهان عینی، در حقیقت جهانی ذهنی و یا همان عینیت یافتن شناسا (سوژه) است. شناسایی که واقعاً می‌اندیشد، جهان را بسان جهان «خویش» می‌فهمد. هر چیزی که در این جهان است، صورت حقیقی‌اش را تنها به‌صورت یک شناختهٔ (اُبژه) «ادراک شده» دارد؛ یعنی به‌صورت بخش و پاره‌ای از تحول یک خودآگاهیِ آزاد. جامعیت شناخته‌هایی که جهان انسان را می‌سازند، باید از ضدیت با آگاهی رها گردند و به چنان حالتی درنظر گرفته شوند که به تحول این آگاهی یاری رسانند.

هگل، اندیشیدن را برحسب نوع معینی از وجود، توصیف می‌کند. «در اندیشیدن، من آزاد هستم، چرا که من در دیگری نیستم، بلکه صرفاً و مطلقاً در تماس با خودم هستم و شناخته (اُبژه)... در وحدت منفک نشده با هستی -برای- خودم است و روش کار من در امر ادراک شناخته‌ها، روشی در درون خودم است.»[2] این گونه تبیین آزادی، نشان می‌دهد که هگل دارد مفهوم بنیادی آزادی را با اصل صورت ویژه‌ای از جامعه، مرتبط می‌کند. او می‌گوید، آن کسی آزاد است که در وجود خود با دیگری، همچنان با خودش باقی بماند و وجود خویش را مانند یک داراییِ بلامنازع، برای خود حفظ کند. آزادی، خودبستگی و استقلال از همهٔ چیزهای بیرونی است، وضعی که در آن، همهٔ عوامل بیرونی به اختصاص شناسا (سوژه) درمی‌آیند. به‌نظر می‌رسد که هراس‌ها و دلهره‌های جامعهٔ رقابت‌آمیز و بیم فرد از این‌که مبادا خود را از دست دهد و اضطرابش برای حفظ و تضمین نفس خویش، این مفهوم آزادی را برانگیخته باشند. این عامل، موجب می‌شود که هگل جایگاه مسلطی به «عنصر اندیشه» دهد.

اگر آزادی، جز خودبستگی کامل نیست و اگر هر چیزی که کاملاً از آن

---

1. Ibid., p. 190.
2. Ibid.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

من یا از خودم نیست، آزادی مرا محدود می‌کند، پس آزادی تنها می‌تواند در اندیشیدن تحقق یابد. از همین‌رو، باید از هگل انتظار داشته باشیم که رواقی‌گری[1] را نخستین صورت آزادی خودآگاه تلقی کند. چنین می‌نماید که حالت رواقیِ وجود، بر همهٔ محدودیت‌های وجود فائق می‌آید. «ذات این آگاهی، چه بر تخت و چه در بند و در سراسر بستگی‌هایی که آن را به‌وجود فردی وابسته می‌کند»،[2] آزاد بودن است. انسان، در این حالت آزاد است، چرا که از «پویش وجود، از فعالیت و همچنین از تن در دادن به اوضاع، به درون وجوب محضِ اندیشه، کناره می‌گیرد.» هگل سپس می‌گوید که این آزادی رواقی، آزادی واقعی نیست. این آزادی، منعکس کنندهٔ یک «زمانهٔ هراس و بندگی کلی» است. بدین‌سان، هگل این صورت دروغین آزادی را طرد می‌کند و جملهٔ بالا را اصلاح می‌کند: «آزادی در اندیشه، تنها اندیشهٔ محض را حقیقت خود می‌انگارد و فاقد محتوای عینی زندگی است. از این‌رو، این آزادی، تنها صورت معقولی از آزادی است، نه خود آزادی زنده.» بخش‌های مربوط به رواقی‌گری که این عبارت در آن‌ها نمایان می‌شوند، نمایشی از عناصر متنازع را در فلسفهٔ هگل نشان می‌دهند. هگل، خود اثبات کرده بود که آزادی، بر عنصر اندیشه استوار است، اما اکنون از این آزادی در اندیشه فرامی‌گذرد و بر «آزادی زنده» تأکید می‌کند. او می‌گوید که آزادی و استقلال خودآگاهی، جز یک مرحلهٔ گذار در تحول ذهن به‌سوی آزادی واقعی، چیز دیگری نیست. انسان زمانی به این آزادی واقعی می‌رسد که آزادی مجرد اندیشه را رها کند و با آگاهی کامل به این امر که جهان، همان خود اوست، در آن گام گذارد. طرز تلقیِ تاکنون منفیِ خودآگاهی از واقعیت، به یک طرز تلقی مثبت تبدیل می‌شود. تاکنون، خودآگاهی، تنها به استقلال و آزادی‌اش می‌پرداخت و بر آن بوده است که حتی به بهای از دست دادن جهان یا همان فعلیت[3] خویش، خود را «برای نفس» خویش حفظ کند؛[4] اما اکنون «جهان را به‌صورت جهان‌نو و واقعی‌اش کشف می‌کند، جهانی که دوام آن را به مصلحت خویش تصور می‌کند و مطمئن است که تنها خود را در آن می‌یابد.[5]

---

1. stoicicism
2. Ibid., p. 193.
3. actuality
4. Ibid., p. 223.
5. Ibid.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

این فرایند، همان فرایند تاریخ است. شناسای (سوژهٔ) خودآگاه، آزادی‌اش را نه در صورت من، بلکه در صورت ما به‌دست می‌آورد؛ یعنی همان مای همبسته‌ای که در وهلهٔ نخست، به‌صورت نتیجهٔ کشمکش میان سرور و بنده نمایان شده بود. واقعیت تاریخی این ما، «اقناع بالفعل خود را در زندگی یک ملت می‌یابد.»

در نخستین صفحات همین فصل، سیر بعدی ذهن را نشان داده‌ایم. در پایان این راه، باز به‌نظر می‌رسد که اندیشهٔ ناب، آزادی را فرومی‌خورد: قلمرو «شناخت مطلق»، برفراز نبرد تاریخی‌ای که با تحلیل رفتن انقلاب فرانسه پایان گرفته بود، قرار می‌گیرد. اعتماد به نفسِ فلسفه‌ای که جهان را درمی‌یابد، بر عملی که آن را دگرگون می‌کند، پیروز می‌شود. خواهیم دید که آیا این راه‌حل، آخرین سخن هگل بود یا نه.

بنیادهای شناخت مطلق که در **پدیده‌شناسی ذهن**، بسان حقیقت جهان بازنموده می‌شوند، در علم منطق او نیز آورده می‌شوند، که در فصل بعدی به آن خواهیم پرداخت.

mandegar.tarikhema.org

tarikhema.ir

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فصل پنجم

علم منطق

(۱۸۱۲ـ۱۸۱۶)

تفاوت چشمگیر منطق هگل با منطق سنتی، غالباً با این عبارت بیان می‌شود که هگل منطق مادی را جانشین منطق صوری کرد و با این‌کار، جدایی معمول مقوله‌ها و صورت‌های اندیشه را از محتوای آن‌ها، انکار نمود. این مقوله‌ها و صورت‌ها، اگر به‌درستی شکل می‌گرفتند، یا اگر کاربرد آن‌ها با قوانین نهایی اندیشه و قواعد قیاس سازگار می‌بودند، منطق سنتی آن‌ها را معتبر می‌دانست، در نتیجه ، دیگر هیچ مهم نبود که محتوای این مقوله‌ها و صورت‌ها چیست. برعکس، هگل معتقد بود که محتوا، صورت مقوله‌ها و همچنین اعتبار آن‌ها را تعیین می‌کند. «تنها همان سرشت محتواست که در شناخت فلسفی زندگی پیشرفت می‌کند و در ضمن، همین بازاندیشی درونی محتواست که تعیّن‌هایش را مقرر و ایجاد می‌کند.»[1] مقوله‌ها و حالت‌های اندیشه، از فرایند واقعیتی که به آن‌ها مربوط‌اند، برمی‌خیزند و صورت آن‌ها را ساختار این فرایند تعیین می‌کند.

از همین‌رو، غالباً ادعا می‌شود که منطق هگل، یک منطق نو است. تازگی منطق هگل در این است که او مقوله‌ها را برای بیان پویایی واقعیت به‌کار

---

1. *cience of logic*, trans. W. H. Johnston and L. G. Srtuthers, The Macmillan Company, New York 1929, vol. I, p. 36.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.org
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌برد. البته این مفهوم پویا، ابداعی هگلی نیست، زیرا این مفهوم، در فلسفهٔ ارسطو نیز صورت بسته بود. در فلسفهٔ ارسطو، همهٔ صورت‌های هستی، به‌گونهٔ صورت‌ها و سنخ‌های پویش تفسیر می‌شوند. ارسطو کوشیده بود تا به شیوه‌ای پویا، صورت‌بندی فلسفی دقیقی را به‌دست دهد. هگل، تنها مقوله‌های اساسی *مابعدالطبیعه* ارسطو را باز تفسیر کرد و هیچ مقولهٔ نوی را ابداع نکرد.

از این گذشته، باید یادآور شد که پیش از هگل نیز یک فلسفه پویا در آلمان اعلام شده بود. کانت، صورت‌های ایستای واقعیت موجود را درهم نوردید و به‌جای آن‌ها، مجموعهٔ ترکیب‌های[1] «آگاهی فراگذرنده» را نشاند. فیخته نیز کوشیده بود تا «واقعیت موجود» را به‌صورت عمل «خودانگیختهٔ خویشتن» درآورد. هگل، نه پویایی واقعیت را کشف کرد و نه نخستین کسی بود که مقوله‌های فلسفی را با این فرایند تطبیق داده باشد. آنچه که او کشف کرد و به‌کار برد، صورت خاصی از پویایی است و تازگی و اهمیت منطق او برپایهٔ همین واقعیت استوار است. روش فلسفی ساخته و پرداختهٔ هگل، بر آن بود تا فرایند بالفعل واقعیت را منعکس کند و آن را به‌صورت شایسته‌ای تفسیر نماید.

ما با *علم منطق*، به آخرین سطح کوشش فلسفی هگل می‌رسیم. پس از این اثر، ساختار بنیادی و مفاهیم اساسی دستگاه فلسفی هگل، همچنان تغییر نیافته باقی می‌مانند. از همین‌رو، شاید شایسته باشد که این ساختار و مفاهیم را در همان خطوطی که هگل در پیش‌گفتار و مقدمهٔ *علم منطق* شرح داده بود، به اختصار از نظر بگذرانیم.

این نکته که هگل منطق خویش را به‌صورت ابزاری انتقادی معرفی می‌کند، چندان مورد توجه قرار نگرفته است. این منطق، بیش از هر چیز دیگری، انتقاد از این نظر است که «مادهٔ شناخت به‌گونهٔ چیزی در خود و برای خود و به شکل جهانی کاملاً جدا از اندیشیدن، وجود دارد»؛ و این‌که «ماده، به‌صورت چیزی وجود دارد که فی‌نفسه تمام و کمال است و تا آن‌جا که به واقعیت آن مربوط است، می‌تواند از اندیشه صرف‌نظر کند.»[2] پیش از این، نخستین نوشته‌های هگل نشان داده‌اند که حملهٔ هگل به جدایی مرسوم

---

1. syntheses

2. Ibid., p. 54.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

اندیشه از واقعیت، چیزی بیش‌تر از یک نقد معرفت‌شناختی را در بر می‌گیرد. او یک چنین دوگانگی را معادل سازش با جهان به همان‌گونه که هست و کناره‌گیری اندیشه از وظیفهٔ والای هماهنگ ساختن سامان واقعیت موجود با حقیقت، می‌انگارد. جدایی اندیشه از هستی، بر این دلالت می‌کند که اندیشه، در برابر یورش «عقل سلیم» واپس نشسته است. بنابراین، اگر خواسته باشیم که حقیقت را به‌دست آوریم، باید نفوذ عقل سلیم و همراه با آن، مقوله‌های منطق سنتی را به‌دور اندازیم، یعنی همان مقوله‌هایی که در مجموع، چیزی جز مقوله‌های فلسفی عقل سلیم نیستند؛ و تنها یک واقعیت دروغین را تثبیت و ابقا می‌کنند. وظیفهٔ درهم شکستن قبضهٔ عقل سلیم، برعهدهٔ منطق دیالکتیکی است. هگل، بارها و بارها تکرار می‌کند که دیالکتیک، این ویژگی (منفی) را داراست. منفی، «کیفیت خرد دیالکتیکی را می‌سازد»[1] و نخستین گام «به‌سوی مفهوم راستین خرد، یک گام منفی» است.[2] «منفی، روش کار اصیل دیالکتیکی را می‌سازد.»[3] در همهٔ این تعبیرها، منفی، دلالتی دوگانه دارد: نخست، بر نفی مقوله‌های ثابت و ایستای عقل سلیم دلالت می‌کند و دوم، بر خصلت منفی، و از همین‌رو، غیرحقیقی جهان تعیین شده به‌وسیلهٔ این مقولات، اشاره دارد. همچنان که پیش از این نشان داده‌ایم، نفی، در همان فرایند واقعیت، آشکار است. چندان که هر چیزی که در صورت مقرر خود وجود دارد، حقیقی نیست. هر چیزی برای آن‌که امکاناتش را محقق سازد، باید شرایط و صورت‌های تازه‌ای را پذیرا شود.

بنابراین، وجود چیزها، اساساً منفی است و همهٔ چیزها، در حالت فقدان حقیقت و جدا از آن وجود دارند؛ و پویش بالفعل آن‌ها، که از سوی امکانات درونی‌شان هدایت می‌شود، در واقع، به‌مثابه پیشرفت آن‌ها به‌سوی این حقیقت است. اما، راه این پیشرفت، یکراست و بدون فراز و نشیب نیست. نفی، که هر چیزی آن را در بر دارد، هستی واقعی همان‌چیز را تعیین می‌کند. بخش اساسی واقعیت یک چیز، از آنچه که یک چیز نیست، ساخته می‌شود؛ و نیز از آنچه که یک‌چیز آن را به‌عنوان ضد خود رد و دفع می‌کند. «تنها چیزی

---

1. Ibid., p. 36.
2. Ibid., p. 56.
3. Ibid., p. 66.

pdf.tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir

tarikhema.org

که برای تضمین پیشرفت عملی وجود دارد... شناخت این حکم منطقی است که می‌گوید: نفی، به همان اندازه که نفی است، ایجاب نیز هست، یا این‌که آنچه در تناقض با خود است، به‌صورت هیچی و عدم شیئیت محض در نمی‌آید، بلکه تنها به نفی محتوای جزئیِ خود می‌انجامد.»[1]

تناقض، یا همان صورت مجسم آن‌که مورد بحث ماست، یعنی ضدیت،[2] این‌همانی واقعی یک چیز را از بین نمی‌برد، بلکه آن را به‌صورت فرایندی ایجاد می‌کند که در آن فرایند، امکانات چیزها تحقق می‌یابند. قانون این‌همانی که راهنمای منطق سنتی است، بر قانون تناقض نیز دلالت می‌کند. الف در صورتی همان الف است که ضد نه الف باشد؛ پس، این‌همانی در برگیرندهٔ تناقض است و از همین تناقض سرچشمه می‌گیرد. هگل معتقد است که الف با نه الفی خارج از خود تناقض ندارد، بلکه با نه الفی تناقض دارد که به همان الف تعلق دارد. به سخن دیگر، الف با خود در تناقض است.

هر چیزی به‌دلیل نفی ماهوی‌اش، با ضد خود پیوند دارد. هر چیز، برای آن‌که واقعاً هست باشد، باید چیزی نه آنچه که هست، شود. پس، این‌که هر چیزی با خود در تناقض است، به معنای آن است که ذات هر چیز با حالت وجود مقررش تناقض دارد. ماهیت شایستهٔ هر چیز که در تحلیل نهایی همان ذات آن است، آن چیز را وامی‌دارد تا از حالت وجودی‌اش «برگذرد» و به حالتی دیگر برسد. وانگهی، هر چیز حتی باید از وابستگی‌های جزئی‌اش برگذرد و خود را در ارتباط کلی با چیزهای دیگر قرار دهد. برای مثال، انسان هویت شایسته‌اش را تنها در آن روابطی می‌یابد که در واقع، نفی جزئیت مجزای او هستند؛ یعنی در عضویت یک گروه یا طبقهٔ اجتماعی که نهادها، سازمان‌ها و ارزش‌های آن، فردیت او را تعیین می‌کنند. حقیقت یک فرد از جزئیت وجودی‌اش فرامی‌گذرد و به جامعیتی از روابط متنازع دست می‌یابد که فرد در آن، فردیت خود را محقق می‌کند. بدین‌سان، بار دیگر به مقولهٔ کلی به‌عنوان صورت راستین واقعیت، کشانده شده‌ایم.

شکل منطقی امر کلی، همان صورت معقول است. هگل می‌گوید که حقیقت و ذات چیزها در صورت معقول‌شان زندگی می‌کنند. این عبارت، به

---

1. Ibid., pp. 64-65.
2. opposition

pdf.tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir

tarikhema.org

قدمت خود فلسفه است و حتی به زبان روزمره نیز رخنه کرده است. ما می‌گوییم که حقیقت چیزها را در ایده‌هایی از آن‌ها می‌شناسیم و می‌دانیم که صورت معقول، ایده‌ای است که ذات چیزها را به گونه‌ای متمایز از گوناگونی وجود پدیده‌ای آن‌ها، بیان می‌کند. هگل، از این نظر نتایجی را بیرون می‌کشد: «هنگامی که دربارهٔ چیزها سخن می‌گوییم، ماهیت یا ذات آن‌ها را مفهوم‌شان می‌خوانیم.» اما در ضمن می‌دانیم که مفهوم، «تنها برای اندیشه وجود دارد.»[1] زیرا مدعی هستیم با آن‌که هر چیزی که وجود دارد جزئی است، اما مفهوم، یک امر کلی است. بنابراین، مفهوم، صرفاً یک مفهوم است و حقیقت آن، صرفاً یک اندیشه است. هگل، در مخالفت با این نظر می‌گوید که کلی نه تنها وجود دارد، بلکه حتی واقعیت آن از جزئی نیز بیش‌تر است. برای مثال، واقعیت کلی‌ای چون انسان یا حیوان وجود دارد، که در واقع، وجود هر انسان یا حیوان را می‌سازد. «هر فرد بشری گرچه بَسْ بی‌همتاست، اما چون که به نوع انسان تعلق دارد، یک انسان است. همچنین، هر حیوانی به این دلیل یک حیوان خوانده می‌شود که به نوع حیوان تعلق دارد. انسان بودن یا حیوان بودن، مقدم بر فردیت انسانی یا حیوانی آن‌هاست.»[2] فرایندهای زیست‌شناختی فرد انسانی یا حیوانی، به معنای دقیق آن‌ها، نه از آنِ آن‌ها، بلکه متعلق به گروه یا نوع‌شان است. هنگامی که هگل می‌گوید هر فرد بشری، نخست انسان است، مرادش این است که بگوید، برترین امکانات و وجود راستین این فرد، در انسان بودن او نهفته است. پس، اعمال و ارزش‌ها و هدف‌های هر فرد یا گروه را باید بنابر آنچه که یک انسان می‌تواند و باید باشد، ارزیابی کرد.

اهمیت عینی این مفهوم، در تضاد با ایدئولوژی اقتدارگرای جدید آشکار می‌شود. یعنی همان ایدئولوژی که واقعیت کلی را انکار می‌کند و برای فرد بهتر می‌داند که تسلیم مصالح جزئیِ گروه‌های خاصی شود که کارکرد کلی را به خود نسبت می‌دهند. اگر فرد تنها همان فرد بود، برای او هیچ راه گریزی از نیروهای اجتماعی و مادی کوری که بر زندگی‌اش مسلط‌اند، وجود نداشت و نمی‌توانست به سامان اجتماعی خردمندانه‌تر و عالی‌تری توسل جوید. اگر انسان، صرفاً عضو یک طبقه و نژاد یا ملت خاصی بود، داعیه‌های او

---

1. Ibid., P. 144.

2. Ibid., p. 45.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نمی‌توانستند به فراسوی گروه جزئی‌اش راه یابند و او، ناگزیر بود که تنها معیارهای گروه‌اش را بپذیرد. اما به‌نظر هگل، هیچ جزئی نیست که بتواند برای فرد انسان قانون گذارد. این حق نهایی را کل، برای خود نگه می‌دارد.

محتوای کلی، در صورت معقول حفظ می‌شود. اگر امر کلی نه صِرف تجرید، بلکه یک واقعیت است، پس صورت معقول نیز باید بر این واقعیت دلالت کند. شکل‌گیری صورت معقول نیز نتیجهٔ عمل خودسرانهٔ تفکر نیست، بلکه از همان حرکتِ واقعیتْ پیروی می‌کند. در تحلیل نهایی، شکل‌گیری کلی فرایندی تاریخی است؛ در نتیجه، کلی یک عامل تاریخی به شمار می‌آید. در *فلسفهٔ تاریخ* هگل، خواهیم دید که تحول تاریخ از جهان خاوری به جهان جدید، به‌صورت فرایند واحدی پنداشته می‌شود که طی آن، انسان خودش را شناسای (سوژهٔ) بالفعل تاریخ می‌سازد. صورت معقول دیالکتیکی انسان، این فرایند اساسی را درمی‌یابد و در برمی‌گیرد. از همین‌رو، صورت معقول نمی‌تواند در یک قضیهٔ واحد یا یک رشته قضایایی گنجانده شود که مدعی تعریف ذات انسان، طبق قانون سنتی این‌همانی‌اند. این تعریف، به یک دستگاه کلی قضایا نیاز دارد تا تحول بالفعل نوع بشر را بازتاب کند. در بخش‌های متفاوت این دستگاه، ذات انسان به‌صورت‌های متفاوت نمایان می‌شود. حقیقت، هیچ‌یک از این بخش‌های متفاوت نیست، بلکه جامعیت این بخش‌ها، یعنی تحول عینی بشر، حقیقت است.

تا این‌جا، جنبهٔ منفی دیالکتیک را به اختصار شرح داده‌ایم. اما جنبهٔ مثبت دیالکتیک، شامل شکل‌گیری کلی از طریق نفی جزئی و ساختار صورت معقول است. صورت معقول یک چیز، «کلی مضمر در درون همان چیز است.»[1] این کلی، برای آن مضمر است که امکانات شایستهٔ یک چیز را در خود دارد. تفکر دیالکتیکی «برای آن مثبت است که سرچشمهٔ کلی‌ای است که در آن، جزئی فهمیده می‌شود.»[2] بدین‌سان، این فرایند ازهم‌پاشیدن و نابود کردن ثبات جهانِ مبتنی بر عقل سلیم، به ساختن کلی‌ای می‌انجامد که خودش عینی است. این کلی، برای آن عینی است که بیرون از جزئی وجود ندارد، بلکه تنها از رهگذر و به‌وسیلهٔ جزئی یا بهتر بگوییم، به‌وسیلهٔ جامعیت جزءها، خود را تحقق می‌بخشد.

---

1. Ibid., p. 45.

2. Ibid., p. 36.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

ما انسان را به‌عنوان نمونهٔ ساختمان دیالکتیکی کلی درنظر گرفته‌ایم. اما هگل، همین فرایند را در مورد همهٔ موجودات جهان عینی و ذهنی، اثبات می‌کند. علم منطق هگل، با ساختار هستی‌شناختی عام این موجودات سر و کار دارد، نه با وجود عینی فردی آن‌ها. از همین‌روست که فرایند دیالکتیکی در منطق هگل، مجردترین و عام‌ترین صورت را به‌خود می‌گیرد. در این‌باره، پیش از این در فصل منطق پنایی بحث کرده‌ایم. فرایند اندیشه با کوشش برای دست یافتن به ساختار عینی هستی، آغاز می‌شود. در این تحلیل، ساختار هستی به انواع چیزها و کیفیات به‌هم وابسته، تجزیه می‌شود. اما اندیشه، در تحلیل بعدی کشف می‌کند که این چیزها، جامعیتی از روابط متناقض هستند، یعنی همان روابطی که تحت تسلط قدرت آفرینندهٔ تناقض‌اند. این روابط، به‌گونهٔ ذات هستی نمایان می‌شوند. پس، این ذات به‌صورت فرایندی پدیدار می‌شود که همهٔ صورت‌های ثابت و محدود هستی و نیز مفاهیم سنتیِ بیانگر این صورت‌ها را نفی می‌کند. مقوله‌هایی که هگل برای تحقق این ذات به‌کار می‌برد، ساختار بالفعل هستی را به‌گونهٔ اتحاد اضداد درمی‌یابند، اتحادی که مستلزم این است که واقعیت برحسب «شناسا» تفسیر شود. بدین‌سان، منطقِ عینیت شناخته (اُبژه) به منطق ذهنیتِ شناسا (سوژه) تبدیل می‌شود که همان «صورت معقول» واقعیت است. در این‌جا، معانی گوناگون اصطلاح صورت معقول نمایان می‌شوند:

۱. صورت معقول، «ذات» و «سرشت» چیزهاست، یعنی «همان چیزی که با تفکر در درون چیزها شناخته می‌شود و آنچه که در این چیزها واقعاً حقیقت دارد.»[1] این معنی، برحسب انواع چیزهایی که دلالت می‌کند، انواع صورت معقول را در برمی‌گیرد.

۲. صورت معقول، ساختار معقول هستی و جهان را به‌صورت عقل کل[2] و خرد قلمداد می‌کند. صورت معقول به این معنی، واحد است و مبنای ذاتی و نیز محتوای بالفعل منطق را تشکیل می‌دهد.[3]

۳. صورت معقول، در وجود راستینش، یک هستی ذهنی، آزاد، مستقل و

---

1. Ibid., p. 55.
2. logos
3. Ibid., p. 48.

pdf.tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir

tarikhema.org

خودتعیین‌کننده، یا همان «شناسا» (سوژه) است.[1] هنگامی که هگل می‌گوید: «خصلت شناسا باید به‌گونهٔ نمایانی برای صورت معقول حفظ شود»،[2] به این معنای صورت معقول نظر دارد.

علم منطق، با کنش متقابل معروف هستی و نیستی آغاز می‌شود. منطق، برخلاف *پدیده‌شناسی ذهن*، با داده‌های عقل سلیم آغاز نمی‌شود، بلکه با همان مفهوم فلسفی شروع می‌شود که پدیده‌شناسی بدان پایان گرفته بود. اندیشیدن، در جست‌وجو برای یافتن حقیقت در پشت امور واقع، مبنای استواری را برای جهت‌گیری‌اش، یعنی قانون ضروری‌ای را در میان سیل بی‌پایان چیزها و گوناگونی آن‌ها می‌جوید. چنین امر کلی‌ای، اگر به‌راستی بخواهد مبدأ و پایه‌ای برای تعیّن‌های بعدی باشد، خود نباید متعین باشد، چرا که در آن صورت، نه نخستین و نه آغازگاهی خواهد بود. دلیل این که این کلی، اگر بخواهد آغازگاه باشد، خود نباید متعین باشد، در این امر نهفته است که هر چیز متعینی، وابسته به چیزی است که او را متعین می‌سازد؛ در نتیجه، امری مقدم نیست.

نخستین نامتعینی که هگل پیش می‌نهد، هستی است. هستی، مشترک میان همهٔ چیزهاست (برای این که هر چیزی، هستی است) و از همین‌رو، کلی‌ترین موجود در جهان است. هستی، به‌هیچ‌وجه تعیّن ندارد. هستی، هستی صرف است و جز هستی، چیز دیگری نیست.

بدین‌سان، منطق هگل، همانند کل فلسفهٔ غرب، با مفهوم هستی آغاز می‌شود. پرسش هستی چیست؟ چیزی را می‌جوید که وجود همهٔ چیزها را در خود نگه دارد و چیستی آن‌ها را برمی‌سازد. مفهوم هستی، مستلزم تمایز هستی متعین (یک چیز) با هستی به معنای مطلق و بدون تعیّن است. زبان روزانه در همهٔ صورت‌های حُکم، هستی به معنای مطلق را از هستی متعین، متمایز می‌کند. ما می‌گوییم: گل سرخ یک گیاه است؛ او حسود است؛ این حکم درست است و خدا هست. رابطهٔ «است» بر هستی دلالت می‌کند، اما هستی‌ای که یکسره متفاوت از هستی متعین است. رابطهٔ «است»، بر هیچ چیز موجودی دلالت نمی‌کند که بتوان آن را موضوع یک قضیهٔ متعین ساخت. زیرا در متعین ساختن هستی به معنای مطلق، ناچار می‌شویم که خود همان

---

1. Ibid., p. 75.
2. Ibid., p. 72.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

«هست» را که می‌کوشیم تعریف کنیم، باز به‌کار بریم؛ حال آن‌که این کار آشکارا ناممکن است. ما نمی‌توانیم هستی را به‌صورت چیزی تعریف کنیم، زیرا هستی، محمول همهٔ چیزهاست. به دیگر سخن، هر چیزی هست، اما هستی، خود چیزی نیست؛ و آنچه که چیزی نیست، نیستی است. بدین‌سان، هستی «عدم تعیّن صرف و خلأ است؛ هستی چیزی نیست و از همین‌رو، نیستی است.»[1]

ما در کوشش برای به‌دست آوردن هستی، با نیستی روبرو می‌شویم. هگل این قضیه را بسان وسیله‌ای برای اثبات خصلت منفی واقعیت به‌کار می‌برد. در این تحلیلِ مفهوم هستی، هستی به نیستی «تبدیل» نشد، بلکه در واقع هر دو به‌صورت یک پدیده، آشکار شدند؛ به‌طوری که اگر بگوییم که هر هستی متعینی، هم هستی و هم نیستی را در بر می‌گیرد، در واقع، حقیقت را گفته‌ایم. به‌نظر هگل، هیچ‌چیز در جهان نیست که هستی و نیستی را با هم در بر نداشته باشد. هر چیزی، تنها در صورتی هست که در هر لحظهٔ وجودش، چیزی که هنوز نیست، هستی پیدا کند و آن چیزی که اکنون هست، به «نه هستی» تبدیل شود. چیزها، تنها در صورتی هستند که پیدا شوند و ناپیدا گردند، یا این که هستی را باید به‌گونهٔ «شدن» استنباط کرد. بدین‌سان، با هم بودگی هستی و نیستی، در ساختار هر چیز موجودی آشکار است و در هر مقولهٔ منطقی، باید آن را درنظر داشت. «این وحدت هستی و نیستی به‌عنوان حقیقت نخستین، اکنون و برای همیشه، مبنا و رکن هر چه که به‌دنبال می‌آید است. از این‌رو، گذشته از خودِ شدن، همهٔ تعیّن‌های منطقی بعدی... و کوتاه سخن، همهٔ مفاهیم فلسفی، نمونه‌های این وحدت هستند.»[2]

اگر چنین باشد، پس منطق وظیفه‌ای دارد که تاکنون چیزی از آن در فلسفه شنیده نشده است. بنابراین، منطق دیگر سرچشمهٔ قواعد و صورت‌های درست اندیشیدن نیست. منطق هگل، قواعد و صورت‌ها و مقولات منطق سنتی را نادرست می‌داند، چرا که این‌ها، سرشت منفی و متناقض واقعیت را نادیده می‌گیرند. در منطق هگل، محتوای مقوله‌های سنتی یک‌سره واژگون می‌شوند. وانگهی، از آن‌جا که مقولات منطق سنتی، انجیل تفکر روزانه (از

---

1. *Science of logic*, vol, I, p. 4.
2. Ibid., p. 118.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

جمله، تفکر علمی معمول) و عمل روزمره هستند، پس منطق هگل باید قواعد و صورت‌های تفکر و عمل نادرست را باز نماید؛ البته نادرست از دیدگاه عقل سلیم! مقولات دیالکتیکی، جهان واژگونه‌ای را می‌سازند که با این‌همانی هستی و نیستی آغاز می‌شود و با صورت معقول، به‌عنوان واقعیت راستین، پایان می‌گیرد. هگل، نخست خصلت نامعقول و خارق اجماع این جهان را در نظر می‌گیرد، اما سپس، فرایند دیالکتیکی را تا پایان آن دنبال می‌کند و کشف می‌نماید که این خارق اجماع، خود زایندهٔ حقیقت نهفته است؛ و عقل سلیم، اگر گرد و غبارش را بزداید، این حقیقت نهفته را نشان خواهد داد. دیالکتیک، این دلالت خطیر و پنهان در عقل سلیم را نشان می‌دهد که می‌گوید، صورتی که در آن جهان مقرر شده و سازمان یافته است، ممکن است با محتوای راستین آن متناقض باشد؛ یعنی امکانات ذاتی انسان و چیزها، موکول به انحلال صورت‌های موجود است. منطق صوری، صورت جهان را آنچنان که هست می‌پذیرد و قواعد عامی برای جهت‌یابی نظری آن به‌دست می‌دهد. اما منطق دیالکتیکی، هر گونه ادعای تقدس جهان موجود را رد می‌کند و رضایت خاطر آن‌هایی را که به فرمان این جهان زندگی می‌کنند، از بین می‌برد. منطق دیالکتیک، بر این نظر است که «وجود بیرونی»، هرگز تنها ملاک حقیقت یک محتوا نیست، بلکه هر صورتی از وجود، باید در پیشگاه دادگاه برتری، تأیید شود که آیا شایستهٔ محتوایش هست یا نیست.

هگل گفت که نفی هستی، مبنا و رکن هر چه که متعاقب هستی می‌آید، است. پیشرفت از یک مقولهٔ منطقی به مقولهٔ دیگر، با گرایش ذاتی‌ای برانگیخته می‌شود که در هر نوع هستی، برای فائق آمدن بر شرایط منفی وجود و گذار به حالت نوین هستی، وجود دارد؛ یعنی همان حالتی از هستی که محتوا و صورت همهٔ هستی‌ها را تشکیل می‌دهد. پیش از این یادآور شده‌ایم که پویش مقوله‌ها در منطق هگل، چیزی جز بازتاب پویش هستی نیست. وانگهی، گفتن این‌که یک مقوله به مقولهٔ دیگر «تبدیل می‌شود»، گفتهٔ چندان درستی نیست، بلکه باید گفت که تحلیل دیالکتیکی، یک مقوله را به گونهٔ مقولهٔ دیگر آشکار می‌کند و این مقولهٔ دیگر است که محتوای تحقق نیافتهٔ مقولهٔ نخستین را باز می‌نماید؛ تحقق نیافته به دلیل تناقض‌های ذاتی آن.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نخستین مقوله‌ای که در این فرایند شرکت می‌کند، مقولهٔ کیفیت است. دیده‌ایم که هر هستی‌ای در جهان، متعین است. نخستین وظیفهٔ منطق، بررسی این تعیّن است. هرچیزی، زمانی متعین است که از نظر کیفی، از هستی‌های دیگر بازشناخته شود. «یک‌چیز به‌خاطر کیفیتش ضد چیز دیگر است: هر چیز، نه تنها در تضاد با چیز دیگر، بلکه در نفس خویش نیز متغیر و کرانمند و به‌گونه‌ای منفی، متعین است.»[1] هر تعیّن کیفی در نفس خود، یک محدودیت و بنابراین یک نفی است. هگل، به این عبارت فلسفی کهن، از طریق مرتبط ساختن آن به مفهوم واقعیت منفی، محتوای تازه‌ای می‌بخشد. هر چیزی با کیفیت معینی وجود دارد، به این معنی که کیفیات دیگر را طرد می‌کند و خود را محدود به کیفیاتی می‌یابد که ویژهٔ خودش است. از سوی دیگر، هر کیفیتی، تنها در ارتباط با کیفیت‌های دیگر، همان کیفیت است و این روابط، سرشت راستین یک کیفیت را تعیین می‌کنند. بدین‌سان، تعیّن‌های کیفی یک‌چیز، به روابطی تبدیل می‌شوند که آن چیز را در جامعیت چیزهای دیگر تحلیل می‌برند، به‌صورتی که آن چیز، در بُعدی از «دیگر بودگی» وجود دارد. برای مثال، میزی که در این اطاق است، اگر کیفیات آن تحلیل شود، نه میز، بلکه یک رنگ، ماده، اندازه، ابزار معین و غیره است. هگل می‌گوید که یک میز از نظر کیفیت‌هایش، هستیْ برای خود نیست، بلکه «هستی برای دیگری» است. در برابر این دیگر بودگی، آنچه که هگل می‌گوید، «هستی در خودِ» آن، قرار می‌گیرد. این‌ها دو عنصر مفهومی[2] هستند که هگل، با آن‌ها همهٔ هستی‌ها را می‌سازد. باید یادآور شد که از منظر هگل، این دو عنصر را نمی‌توان از هم جدا کرد. یک‌چیز در نفس خویش، تنها در ارتباط با چیزهای دیگر، همان‌چیز است؛ و روابطش با چیزهای دیگر، وجود واقعی‌اش را تعیین می‌کنند. با این مفهوم، تصور سنتی چیز فی‌نفسه در ورای پدیده‌ها، یعنی همان جهان بیرونیِ جدا از جهان درونی یا ذاتی که همیشه از واقعیت دوری می‌گزیند، بی‌معنی از کار در می‌آید و فلسفه، به‌گونه‌ای آشکارا پیوسته با واقعیت عینی، پدیدار می‌شود.

بازگردیم به تحلیل کیفیت. هستی متعین، چیزی بیش‌تر از سیل کیفیت‌های

---

1. Ibid., p. 121.

2. conceptual element

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

تغییر یابنده است. در سراسر سیل این کیفیات، یک‌چیز است که خود را حفظ می‌کند و با وجودگذار به چیزهای دیگر، باز به‌عنوان هستی‌ای برای خود، در برابر کیفیات دیگر ایستادگی می‌کند. این چیز، می‌تواند تنها به‌عنوان محصول فرایندی وجود داشته باشد که طی آن، همان چیز، دیگری‌اش را با هستی شایسته‌اش یکپارچه می‌کند. هگل می‌گوید که وجود این چیز، از طریق «نفی نفی» پدید می‌آید.[1] نخستین نفی، دیگر بودگی و به دیگری روی آوردن است، و نفی دوم، یکی ساختن آن چیز دیگر با خود خویشْ است.

چنین فرایندی، مستلزم آن است که چیزها قدرت معینی بر پویش خود داشته و در یک رابطهٔ معیّن با خود، وجود داشته باشند؛ رابطه‌ای که آن‌ها را قادر می‌سازد تا «میانجی» شرایط وجودی‌شان شوند. هگل می‌گوید که این مفهوم میانجی شدن، «بیش‌ترین اهمیت» را داراست، زیرا تنها همین مفهوم است که بر تجربه‌های مابعدطبیعی و قدیمیِ روح زندگی،[2] صورت و غیره فائق می‌آید و با استنباط جهان عینی به‌عنوان تحول شناسا (سوژه)، راه را برای تفسیر فلسفی واقعیتِ عینی، هموار می‌سازد.

هگل معتقد است که یک‌چیز، با نفس خودش رابطهٔ پایداری دارد. «یک چیز، در آن‌جا که از هستی برای دیگری، به نفس خود باز می‌گردد، هستی در نفس خویش است.»[3] بنابراین این چیز، یک هستیِ «در خود منعکس شده» است. منعکس شدن در خود، ویژگی شناسا (سوژه) است و به این معنی، «یک چیز» عینی، خودْ «آغاز شناسا» است. البته تنها آغاز و نه چیز دیگر، زیرا فرایندی که یک چیز طی آن، خود را نگه می‌دارد، فرایند کور و غیرآزادی است که نمی‌تواند نیروهای شکل‌دهندهٔ وجودش را اداره کند. پس این چیز، سطح نازل تحول فرایندی را نشان می‌دهد که منتهی به یک شناسای آزاد و خودآگاه می‌شود. «یک چیز خود را به‌صورت هستی برای خود و غیره متعین می‌کند، تا آن‌که سرانجام در صورت معقول، صلابت مجسم شناسا (سوژه) را پیدا کند.»[4]

هگل، با این یادآوری تحلیل خود را ادامه می‌دهد، که وحدت یک چیز با

---

1. Ibid., pp. 127-8.
2. entelechy
3. Ibid., p. 132.
4. Ibid.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

خودش، که مبنای حالت‌های متعین آن است، در واقع، امری منفی است، چرا که این وحدت، از «نفی نفی» منتج می‌شود. یک‌چیز عینی، تعیّن می‌پذیرد و با پذیرفتن کنش نیروهای گوناگون طبیعی، به هستی تازه‌ای تبدیل می‌گردد. بنابراین، «وحدت منفی»ای که یک چیز دارد، نه یک وحدت آگاهانه یا کنشگر، بلکه یک وحدت مکانیکی است. یک چیز، به دلیل فقدان قدرت واقعی، «صرفاً به درون وحدت ساده‌ای که همان هستی است، فرو می‌ریزد»؛[1] وحدتی که نتیجهٔ فرایند هدایت شدهٔ خود او نیست. یک چیز که پیوسته در گذار به چیزها و حالت‌های دیگر است، دستخوش دگرگونی است، نه فاعل دگرگونی.

بخش‌های بعدی منطق، نحوهٔ تحول وحدت یک چیز را به اختصار شرح می‌دهند. فهم این بخش‌ها بسیار دشوار است، زیرا هگل، در مورد جهان عینی، مقوله‌هایی را به کار می‌برد که تنها در زندگی شناسا (سوژه) صدق پیدا می‌کنند. مفاهیم به‌کار رفته در این بخش‌ها، مانند تعیّن، میانجی شدن، رابطه با نفس، بایستن[2] و غیره، مسبوق بر مقوله‌های وجود ذهنی‌اند. با این‌همه، هگل، همین مفاهیم را برای ممیز کردن جهان چیزهای عینی به‌کار می‌برد، و وجود چیزها را برحسب وجود شناسا (سوژه) تحلیل می‌کند. نتیجهٔ خالص این‌کار آن است که واقعیت عینی، به‌صورت محیطی تفسیر می‌شود که شناسا باید در آن تحقق یابد.

نفی، به‌عنوان مابه‌التفاوت هستی برای دیگری و هستی برای خود، در درون وحدت یک‌چیز نمایان می‌شود. یک‌چیز، آن‌چنان که «در نفس خویش» است، با آن شرایطی که بالفعل در آن وجود دارد، متفاوت است. شرایط بالفعل یک‌چیز، ضد ماهیت شایستهٔ آن چیزند و بر سر راه تحقق این ماهیت، می‌ایستند. هگل، این ضدیت را دال بر ضدیت تعیّن، که اکنون معنای «ماهیت شایستهٔ» یک چیز را به خود گرفته است، با چیستی‌ای می‌داند که حالت یا وضع بالفعل یک چیز را می‌رساند. تعیّن یک چیز، امکانات ذاتی آن چیز را در برابر «شرایط خارجی‌ای که هنوز با آن چیز یکی نشده‌اند»، شامل می‌شود.[3]

برای مثال، زمانی که از تعیّن انسان صحبت می‌کنیم و می‌گوییم که آن

---

1. Ibid., p. 128.
2. ought
3. Ibid., p. 136.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

تعیّن، همان خرد است، مراد ما این است که شرایط خارجی زندگی انسان با آنچه که انسان به شایستگی هست، سازگاری ندارند. بنابراین، حالت وجودی انسان، خردمندانه نیست و وظیفهٔ او، خردمندانه ساختن آن است. تا این وظیفه با موفقیت انجام نشده باشد، انسان به‌صورت هستی برای دیگری زندگی می‌کند و نه هستی برای خود. از این‌رو، چیستی انسان با تعیّن او متناقض است. حضور این تناقض، انسان را بی‌آرام می‌کند و او را وامی‌دارد تا بر حالت موجود بیرونی‌اش فائق آید. پس، این تناقض از نیروی «بایستن» برخوردار است و انسان را به‌سوی تحقق آنچه که هنوز وجود ندارد، سوق می‌دهد.

همچنان که گفته‌ایم، جهان عینی نیز اکنون به‌عنوان یک عامل دخیل در این فرایند، تلقی می‌شود. گذار یک چیز از یک چیستی به چیستی دیگر، و حتی گذار آن به چیز دیگر، به‌صورت برانگیخته‌شده از سوی امکانات خودِ آن چیز تفسیر می‌شود. استحالهٔ یک چیز برخلاف آنچه نخست می‌نمود، «بر وفق هستی برای دیگریِ» آن رُخ نمی‌دهد، بلکه بر وفق نَفْسِ شایستهٔ آن چیز صورت می‌گیرد. در این فرایند دگرگونی، هر وضع خارجی به‌صورت هستیِ شایستهٔ یک چیز نموده می‌شود و دیگری یک چیز، «به گونهٔ پویش خود آن چیز» مطرح می‌شود.[1] در این‌جا، شرح هگل از مفهوم نفی نیز دستخوش تجدیدنظر می‌شود. دیده‌ایم که حالت‌های گوناگون یک چیز، بسان «نفی‌های» گوناگون آن چیز تفسیر شده بودند. اما اکنون، از آن‌جایی که یک چیز به‌عنوان یک نوع شناسایی متصور می‌شود که از راه ارتباط با چیزهای دیگر خود را متعین می‌سازد، کیفیت‌ها یا چیستی‌های موجود او، به موانع یا محدودیت‌هایی بدل می‌شوند که امکانات آن چیز، باید آن‌ها را درهم شکنند. فرایند وجود، همان تناقض میان چیستی‌ها و امکانات است. از همین‌رو، وجود داشتن و محدود بودن، یکی هستند. «یک چیز هستی متعین خود را در حد[2] دارد» و «حدود، اصلِ محدود کنندهٔ چیزها به‌شمار می‌آیند.»[3] هگل نتیجهٔ این تفسیر نوین را در این عبارت چکیده می‌کند که وجود یک چیز، «بی‌قراری آن چیز در حد آن است. در ذات حد تناقضی است که یک چیز را

---

1. Ibid., p. 138.
2. limit
3. Ibid., p. 140.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

به فراسویش می‌کشاند.»[1] در این‌جا، به مفهوم کرانمندی[2] هگل می‌رسیم. هستی، همان شدنِ مدام است. هر حالتی از وجود باید سپری شود؛ این حالت، امری منفی است که چیزها به انگیزش امکانات درونی‌شان آن را رها می‌کنند و به حالت دیگر می‌رسند، که باز این حالت نیز خود را به‌صورت منفی و به‌گونهٔ حد، آشکار می‌سازد.

هنگامی که دربارهٔ چیزها می‌گوییم که آن‌ها کرانمندند... مراد ما این است که نه - هستی، سرشت و هستی‌شان را می‌سازد. چیزهای کرانمند وجود دارند، اما در ارتباط منفی با خودشان به‌سر می‌برند و در این ارتباط، خودشان را به فراسوی هستی‌شان می‌فرستند. آن‌ها هستند، اما حقیقت این هستی، پایان آن‌هاست. یک چیز کرانمند تنها دگرگون نمی‌شود... بلکه نابود می‌گردد و نابودی آن جنبهٔ احتمالی ندارد که احتمالاً بتوانند بدون نابودی وجود داشته باشند، بلکه هستی واقعی چیزهای کرانمند در این است که این چیزها بذرهای نابودی‌شان را به‌صورت هستی در خودشان در بر داشته باشند و ساعت زایش آن‌ها، همان ساعت مرگ‌شان باشد.[3]

این جمله‌ها، اعلان مقدماتی عبارت‌هایی‌اند که بعدها مارکس با آن‌ها انقلابی در اندیشهٔ غربی پدید آورد. مفهوم کرانمندی هگل، رهیافت‌های فلسفی واقعیت را از نفوذهای نیرومند دینی و الهی رهایی بخشید؛ همان نفوذهایی که حتی بر صورت‌های دنیوی اندیشهٔ سدهٔ هجدهم نیز مؤثر بودند. تفسیر ایده‌آلیستی رایج واقعیت در آن روزگار، هنوز بر این نظر بود که جهان کرانمند است، چراکه این جهان، آفریدهٔ خداوند است و نفی آن را تنها باید به گناهکاری انسان نسبت داد. بنابراین، مخالفت با این تفسیر «منفی»، در واقع، به‌معنای ستیز با دین و کلیسا بود. تصور هگل از نفی، جنبهٔ دینی یا اخلاقی نداشت، بلکه صرفاً فلسفی بود و آن مفهوم کرانمندی که این نفی را بیان می‌کرد، به‌وسیلهٔ هگل، به‌صورت اصلی انتقادی و تقریباً مادی درآمده بود. او گفت که جهان کرانمند است، نه برای آن‌که آفریدهٔ خداوند است، بلکه

---

1. Ibid., pp. 140-41.
2. finitude
3. Ibid., p. 142.

pdf.tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir

tarikhema.org

کرانمندی، کیفیت ذاتی آن است. پس، کرانمندی هتک حرمت واقعیت نیست، بلکه واقعیت، برای گذار به فراسویی والا،[1] به آن نیاز دارد. چیزها تا زمانی که وجود دارند، کرانمندند و این کرانمندی، قلمرو حقیقت آن‌هاست. آن‌ها نمی‌توانند جز با نابود شدن، امکانات‌شان را توسعه بخشند.

مارکس، سپس این قانون تاریخی را به پیش کشید که یک نظام اجتماعی، تنها با نابود شدن و تبدیل شدن به یک صورت دیگر سازمان اجتماعی، می‌تواند نیروهای مولدش را آزاد کند. هگل، همین قانون تاریخی را عمل‌کننده در سراسر هستی می‌دانست. «بالاترین مرحلهٔ بلوغ برای هر چیز، آن است که آن چیز در آن مرحله، آغاز به نابود شدن کند.»[2] از بحث پیشین به اندازهٔ کافی روشن است که آن‌گاه که هگل از مفهوم کرانمندی به مفهوم بی‌کرانی[3] بازمی‌گردد، نمی‌تواند به یک نوع بی‌کرانی ارجاع کند که نتایج تحلیل پیشین خود را خنثی نماید. یعنی او نمی‌تواند بی‌کرانی‌ای جدا از کرانمندی یا فراسوی آن را مراد کند، بلکه مفهوم بی‌کرانی او می‌بایست از تفسیر دقیق‌تر کرانمندی منتج شده باشد.

در این‌جا پی‌می‌بریم که تحلیل چیزهایی عینی، ما را از کرانمند به بی‌کران کشانده است، زیرا فرایندی که طی آن، یک چیز کرانمند نابود می‌شود و با نابودی‌اش چیز کرانمند دیگری می‌شود، و باز همان فرایند تکرار می‌گردد، در واقع، همان فرایند بی‌کرانی است؛ البته نه به این معنای سطحی که رشتهٔ پیشرفت نمی‌تواند پاره شود. زمانی که یک چیز کرانمند «نابود می‌شود» و به صورت یک چیز دیگر درمی‌آید، در واقع خودش را دگرگون می‌سازد، زیرا نابود شدن پیوستهٔ چیزها، همان نفی مداوم کرانمندی آن‌هاست و این نفی مدام، خود همان بی‌کرانی است.

چیز کرانمند در نابود کردن و در این نفیِ نَفْسِ خویش، به هستی در خودش و نیز به نفس شایسته‌اش دست‌می‌یابد... بدین‌سان، این چیز، به فراسوی خود می‌گذرد تا تنها خودش را دوباره بازیابد. این این‌همانیِ نفس یا نفی نفی، هستی ایجابی و جنبهٔ دیگر کرانمند، یعنی همان بی‌کرانی است.[4]

---

1. exalted beyond
2. vol. II, p. 246.
3. infinity
4. vol. I, p. 149.

pdf.tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir

tarikhema.org

بنابراین، بی‌کران، درست همان پویایی درونی کرانمند به معنای واقعی آن است. بی‌کران، چیزی جز این واقعیت نیست که کرانمندی، «تنها به گونهٔ چیزی که به فراسوی خود می‌گذرد» وجود دارد.[1]

هگل، در ذیل شرح خویش در این باره، نشان می‌دهد که مفهوم کرانمندی، اصل بنیادی ایده‌آلیسم را به‌دست می‌دهد. اگر هستی چیزها، بیش‌تر دگرگونی آن‌ها را شامل می‌شود تا حالت وجودی‌شان را، پس، حالت‌های گوناگونی که این چیزها در هر صورت و محتوای ممکن دارند، چیزی جز لحظه‌های یک فرایند فراگیر نیستند و تنها در درون جامعیت این فرایند، وجود دارند. از این‌رو، چیزها، ماهیتی ایده‌آل دارند و تفسیر فلسفی آن‌ها، باید ایده‌آلیسم باشد. «این قضیه که کرانمند ماهیتی ایده‌آل دارد، ایدهٔ ایده‌آلیسم را می‌سازد.»[2] «در فلسفه، ایده‌آلیسم چیزی جز این شناخت نیست که کرانمند، هستیِ حقیقی ندارد.» پس، هر فلسفه‌ای ذاتاً ایده‌آلیسم است، یا دست‌کم، اصل آن ایده‌آلیسم است؛ زیرا ایده‌آلیسم، هنگامی آغاز می‌شود که حقیقتِ حالت موجود چیزها، مورد پرسش قرار بگیرد و تشخیص داده شود که این حالت، حقیقتی نهایی در خود ندارد. این‌که «کرانمند، هستی حقیقی ندارد»، به این معنا نیست که هستی راستین را باید در فراسوی فرادُنیوی[3] یا در بطن روح انسان جُست. هگل یک چنین گریز از واقعیت را به‌عنوان «ایده‌آلیسم نکوهیده» طرد می‌کند. قضیهٔ ایده‌آلیستی او، دال بر این است که صورت‌های رایج اندیشه، درست به‌خاطر آن‌که به ورای صورت‌های موجود چیزها راه نمی‌برند، باید به‌صورت‌های دیگری تبدیل شوند تا حقیقت، به‌دست آید. هگل این برداشت ذاتاً انتقادی‌اش را در مفهوم «بایستن» خود متبلور می‌کند. مفهوم «بایستن» هگل، نه در قلمرو اخلاق یا دین، بلکه در پهنهٔ عملِ بالفعل مصداق دارد. خرد و قانون، در ذات کرانمندی وجود دارند. این‌ها نه تنها باید باشند، بلکه باید روی زمین تحقق یابند. در واقعیت بالفعل، خرد و قانون در چنان وضع اسفباری نیستند که به صرف «بایستی بودن» قناعت کنند. «بایستن» نیز در نفس خود، ابدی نیست و کرانمندی هم «که باید به همان

---

1. Ibid., p. 159.

۲. هگل، ایده‌آل را به معنای تاریخی اصیل آن به کار می‌برد. یک موجود، اگر نه از طریق خودش، بلکه از راه چیزی دیگر وجود داشته باشد، از «ماهیتی ایده‌آل» برخوردار است.

3. transmundane beyond

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

صفت باشد»، مطلق نیست. نفی کرانمندی، در ضمن، نفی فراسوی بی‌کران نیز است. این نفی، در برگیرندهٔ این درخواست است که «بایستن»، باید در همین جهان تحقق یابد.

بر این اساس، هگل مفهوم بی‌کرانش را با تصور خداشناسی آن، متضاد می‌داند. هیچ واقعیتی، دیگر از، یا فرازِ کرانمند وجود ندارد. اگر چیزهای کرانمند هستی راستین‌شان را بیابند، باید آن را تنها در وجود کرانمندشان پیدا کنند. از همین‌رو، هگل، مفهوم بی‌کران خود را همان «نفی چیزی می‌خواند که فراسوی آن، خود منفی است.» مفهوم بی‌کران او، چیزی جز جنبهٔ «دیگر» کرانمند نیست و بنابراین، وابسته به کرانمندی است. این بی‌کران، خود یک نوع بی‌کرانیِ کرانمند است. دو جهان وجود ندارد که یکی، کرانمند و دیگری بی‌کران باشد، بلکه تنها یک جهان وجود دارد که در آن، چیزهای کرانمند تحقق نفس‌شان را از طریق نابود شدن به‌دست می‌آورند. بی‌کرانی چیزهای کرانمند، تنها در این جهان است و نه در جای دیگر.

کرانمند، همان فرایندِ هستی برای خود است، البته اگر به‌عنوان فرایندِ «بی‌کرانِ» دگرگونی، استنباط شود. ما می‌گوییم که یک چیز، هنگامی برای خود است که بتواند همهٔ شرایط خارجی‌اش را بگیرد و با هستی شایسته‌اش یکپارچه سازد. یک چیز، «اگر به فراسوی مانع و دیگر بودگی‌اش گذر کرده باشد، تاحدی که با نفی‌کردن آن، بازگشتی بی‌کران به خودش داشته باشد»،[1] در آن صورت، آن چیز، «برای خود» است. هستی برای خود، نه یک حالت، بلکه یک فرایند است، چراکه هر وضع خارجی تازه‌ای که پیدا می‌شود، باید این مرحله را پشت سر گذارد. هگل می‌گوید که خودآگاهی، «گویاترین مثالِ حضور بی‌کرانی» است. از سوی دیگر، «چیزهای طبیعی، هرگز به هستی برای خودِ آزادانه، دست نمی‌یابند»، بلکه همچنان، هستی برای دیگری، باقی می‌مانند.[2] این تفاوت اساسی میان حالت وجود شناخته (اُبژه) و حالت وجود هستیِ خودآگاه، از حصر اصطلاح «کرانمند» به چیزهایی منتج می‌شود که برای خود وجود ندارند و از خود قدرتی ندارند تا از طریق اعمال آزاد و خودآگاه، امکانات‌شان را برآورده سازند. این چیزها، به دلیل نداشتن آزادی و

---

1. Ibid., p. 171.
2. *Encyclopoedia of the Philosophical Sciences*, 96, Addition, *The Logic of Hegal*, trans. W Wallace, Oxford 1892, p. 179.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

آگاهی، کیفیت‌های گوناگون‌شان نسبت به آن‌ها «بی‌تفاوت»اند[1] و وحدت آن‌ها، بیش‌تر واحدی کمّی است تا وحدتی کیفی.

در این‌جا، بحث دربارهٔ مقوله کمیت را وامی‌گذاریم و یکراست به مبحث گذار از هستی به ذات، می‌پردازیم که نخستین جلد علم منطق با آن پایان می‌گیرد. تحلیل کمیت، آشکار می‌کند که کمیت نسبت به ماهیت یک چیز، خارجی نیست، بلکه خود، یک کیفیت، یعنی، اندازه[2] است. خصلت کیفی کمیت، در این قانون مشهور هگل بیان می‌شود که کمیت به کیفیت تبدیل می‌شود. یک چیز می‌تواند در کمیتش دگرگون شود، بی‌آن‌که کم‌ترین تغییری در کیفیت آن پدید آید؛ چندان که ماهیت یا خواص آن ضمن کم یا زیاد شدن در یک جهت معیّن، همچنان به همان صورت باقی مانند. «هر چیزی در درون خود، میدان انعطافی دارد که بر اثر آن، می‌تواند نسبت به این تغییر بی‌تفاوت بماند.»[3] سرانجام نقطه‌ای فرا می‌رسد که در آن نقطه، ماهیت یک چیز با کم‌ترین دگرگونی کمی، دگرگون می‌شود. مثال‌های مشهوری چون یک کپهٔ گندم که اگر دانه‌های آن یکی پس از دیگری برچیده شود، دیگر کپه گندمی نخواهد بود، یا آبی که اگر کاهِشِ تدریجی حرارت آن به نقطهٔ صفر برسد یخ خواهد شد و یا ملتی که در مسیر توسعه‌اش، یک‌باره فرو می‌پاشد و دستخوش ازهم‌گسیختگی می‌شود، هیچ‌کدام، معنای کامل قضیهٔ هگل را نمی‌رسانند. باید این نکته را درنظر داشته باشیم که هگل، قضیهٔ بالا را در مقابله با این نظر معمول مطرح کرد که فرایند «پدیدار گشتن و ناپدید شدن»، یک فرایند تدریجی است و طبیعت جهش نمی‌کند.

یک صورت موجود، محتوایش را بدون نابود شدن متجلی نمی‌سازد. یک صورت تازه، باید نفیِ بالفعل صورت قدیم باشد و نه صِرف اصلاح یا تجدیدنظر آن. بی‌گمان، حقیقت میوه‌اش را به‌صورتی شکفته از آسمان نازل نمی‌کند، بلکه چیز نو باید به‌گونه‌ای در دامان چیز کهنه وجود داشته باشد. اما چیز نو، در دامان چیز کهنه، تنها به‌صورت امکان، وجود دارد. صورت رایج هستی، نمی‌گذارد که این امکان تحقق مادی پیدا کند. پس، این صورت رایج باید درهم شکسته شود. «دگرگونی‌های هستی، فرایندی از دیگر شدن

---

1. Ibid., p. 199.
2. mass-measure
3. *science of logic*, p. 387.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

هستند که رشتهٔ تدریج را از هم می‌گسلند و از نظر کیفی، چیزی دیگر از حالت وجود پیشین‌شان می‌شوند.»[1] در جهان، حتی پیشرفت به معنای متعارف آن نیز وجود ندارد.[2] پیدایش هر وضع تازه‌ای، مستلزم یک جهش است: زایش چیز تازه، مرگ چیز کهنه است.

علم منطق، با پرسش هستی چیست؟ آغاز شد. این پرسش، جست‌وجو برای مقوله‌هایی را برانگیخت که انسان را به‌دست‌یابیِ امرِ به‌راستی واقعی، قادر می‌سازند. طی این تحلیل، ثبات هستی، در فرایندی از شدن، تجزیه گشت و دریافته شد که وحدت پایدار چیزها، «وحدتی منفی» است. نفیِ این وحدت را نمی‌توان از جنبه‌ای کمی یا کیفی درنظر گرفت، بلکه این نفی، همهٔ متعیّن‌های کمی و کیفی را در بر می‌گیرد. همچنین دانسته شد که هر خاصیت متعینی، با آنچه که چیزها «برای خودشان» هستند، تناقض دارد. در ضمن، این‌را نیز می‌دانیم که وحدت پایدار هستی «برای خود»، یک هستی کمّی یا کیفی نیست که در جایی از جهان وجود داشته باشد، بلکه نفیِ همهٔ متعیّن‌هاست؛ از همین‌رو، خصلت ذاتی آن، نفی است. هگل، این نفی را «تناقض کلی»‌ای می‌خواند که «با نفی هر تعیّن موجودی»[3] وجود دارد. این تناقض، همان «نفی مطلق» یا «جامعیت منفی» است.[4] چنین می‌نماید که این وحدت، محصولِ فرایندی منفی است که طی آن فرایند، چیزها هر گونه «خارجیت» و «دیگربودگی» را نفی می‌کنند و آن‌ها را به یک «خودِ پویا» ارتباط می‌دهند. یک چیز، تنها هنگامی برای خود است که همهٔ تعیّن‌هایش را نهاده و آن‌ها را به‌صورت لحظه‌های تحقق نَفْسِ خود درآورده باشد؛ و بدین‌سان، در همهٔ این شرایط دگرگون‌شونده، پیوسته «به خودش بازگردد.»[5] هگل، این وحدت منفی و این فرایند رابطه با نَفْس، را ذات چیزها می‌نامد.

سرانجام، پرسش هستی چیست؟ با این عبارت پاسخ داده می‌شود: «حقیقت هستی، همان ذات است».[6] برای فهمیدن این‌که ذات چیست؟ تنها باید نتایج تحلیل پیشین را گرد هم آورد:

---

1. Ibid.
2. Ibid., p. 389.
3. Ibid., p. 394.
4. Ibid., p. 403.
5. Ibid., p. 404.
6. vol, II, p. 16.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

۱. ذات، «هستی متعینی»[1] ندارد. همهٔ طرح‌های مرسوم مربوط به قلمرو ایده‌ها یا جوهرها، باید بی‌اعتبار شوند، زیرا، ذات، نه چیزی در درون این جهان و نه در فراز آن است، بلکه نفی همهٔ هستی‌هاست.

۲. این نفیِ همهٔ هستی‌ها، نیستی نیست، بلکه «پویش بی‌کران هستی» به فراسوی هر وضع متعین است.

۳. این پویش، فرایندی محتمل و خارجی نیست، بلکه پویشی قائم به قدرت رابطه با نَفْس است؛ قدرتی که یک شناسا (سوژه) به‌وسیلهٔ آن، متعین‌هایش را به‌صورت لحظه‌های تحقق نَفْس خویش، می‌نهد.

۴. چنین قدرتی، مستلزم یک هستی در خود خاص، یعنی مستلزم شناختن و بازاندیشی حالت‌های متعین است. پس، فرایند ذات، همان فرایند بازاندیشی است.

۵. شناسایی که ذات، خود را به‌صورت آن آشکار می‌کند، نه بیرون از این فرایند و نه اسطقسی دگرگونی‌ناپذیر است، بلکه این شناسا (سوژه)، خودِ همین فرایند است و همهٔ خصلت‌های آن پویاست. وحدت این فرایند، جامعیت پویشی است که آیین ذات،[2] آن را به‌عنوان پویش بازاندیشانه،[3] توصیف می‌کند.

باید این نکتهٔ بسیار مهم را درنظر داشت که از منظر هگل، بازاندیشیِ همهٔ خصلت‌های ذات، هم پویشی عینی و هم پویشی ذهنی، معنی می‌دهد. بازاندیشی در اصل، نه فرایند تفکر، بلکه فرایند خود هستی است. بر این اساس، گذار از هستی به ذات، اصولاً، نه یک روش کار شناخت فلسفی، بلکه فرایندی در واقعیت است. «ماهیت نَفْسِ» هستی، «هستی را به درونی شدن وامی‌دارد» و هستی از طریق «وارد شدن به درون خودش، تبدیل به ذات می‌شود.» این نکته، به این معنی است که هستیِ عینی، اگر به‌صورت راستین دریافته شود، باید به گونهٔ هستی ذهنی، فهم شود و در واقع، همان هستی ذهنی است. اکنون، شناسا (سوژه) به گونهٔ جوهر هستی نمایان می‌شود و یا این‌که هستی به وجود شناسای کم‌وبیش آگاهی وابسته می‌شود که توانایی روبرو شدن و دریافتن حالت‌های متعین خود را دارد و می‌تواند این حالت‌ها را بازاندیشی کرده و بدین‌سان، به خودش شکل دهد. مقوله‌های ذات، سراسر

---

1. Ibid., p. 17.
2. doctrine of essence
3. reflective movement

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

قلمرو هستی را می‌پوشانند. با این تفاوت که هستی، در این‌جا، خود را به‌صورتی راستین و دریافته شده، آشکار می‌کند. در این‌جا، مقوله‌های آیینِ هستی دوباره نمایان می‌شوند؛ هستی متعین، اکنون به‌گونهٔ وجود و بعد به‌صورت فعلیت، استنباط می‌شود. «هر چیز»، نخست به‌گونهٔ چیز و سپس به‌صورت جوهر و غیره، آشکار می‌شود.

بازاندیشی، فرایندی است که طی آن، یک موجود، وحدت یک شناسا (سوژه) را به خود می‌گیرد. بازاندیشی، دارای وحدتی ذاتی است که با وحدت انفعالی و دگرگونی‌پذیر یک چیز، تضاد دارد. ذات، یک هستی متعین نیست، بلکه خود، هستی متعین‌کننده است. در این‌جا، همهٔ تعین‌ها، «از سوی خودِ ذات نهاده می‌شوند» و تحت قدرت تعین‌بخش آن، درمی‌آیند.

اگر آنچه راکه هگل به فرایند ذات نسبت می‌دهد بیازماییم و آنچه راکه او، از آن تحت عنوان تعین‌های بازاندیشی بحث می‌کند بررسی کنیم، همان قوانین غایی و مرسوم اندیشه، یعنی قوانین این‌همانی و گوناگونی[1] و تناقض را می‌یابیم. آنچه، تحت عنوان جداگانه‌ای، بر این قوانین افزوده می‌شود، قانون زمینه[2] است. معنای اصیل قوانین و محتوای بالفعل آن‌ها، کشفی است که از سوی هگل انجام شده است. منطق صوری، نمی‌تواند با معنای این قوانین، حتی تماسی حاصل کند. جدایی مرسوم محتوای اندیشه از صورت آن، حقیقت را از زمینه‌اش محروم می‌سازد. اندیشه، در صورتی حقیقی است که با پویش عینی چیزها، منطبق شده و از جهت‌های گوناگون آن پیروی کند. اندیشه، همین که خود را از این فرایند عینی جدا کند و به‌خاطر یک دقت و ثبات ساختگی، بکوشد که دقت محض ریاضی را به خود بندد، به‌صورتی غیرحقیقی درمی‌آید. در علم منطق، آیین ذات، مفاهیم اساسی‌ای را فراهم می‌کند تا با آن‌ها، منطقِ دیالکتیکی را از روش ریاضی آزاد سازد. هگل، پیش از مطرح کردن آیین ذات، در بحث کمیّتِ خویش، به یک انتقاد فلسفی از روش ریاضی می‌پردازد. کمیّت، تنها یک ویژگی بیرونیِ هستی است؛ یعنی همان قلمروی که محتوای راستین چیزها در آن گم می‌شود. علوم ریاضی که با کمیّت عمل

---

1. variety
2. ground

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌کنند، با صورت بی‌محتوایی کار می‌کنند که می‌توان آن را با شماره‌ها و نمادهای بی‌تفاوت، اندازه گرفت و شمرد و بیان کرد. اما به فرایند واقعیت، نمی‌توان این چنین پرداخت. فرایند واقعیت، از قالب گرفتن و تثبیت، سرباز می‌زند، چرا که خودْ نفی هر صورت ثابت است. امور واقع و روابطی که در این فرایند نمایان می‌شوند، ماهیت‌شان را در هر مرحله‌ای از تحول، دگرگون می‌کنند. «دانش ما صورت ناخوشایندی می‌داشت اگر، شناخته‌هایی (اُبژه‌هایی) چون آزادی، قانون، اخلاق یا حتی خدا، تنها برای آن‌که نمی‌توان آن‌ها را در یک فرمول ریاضی اندازه گرفت و محاسبه کرد و بیان نمود، پیوسته در فراسوی دسترسی دانش دقیق ما قرار می‌گرفتند و در نتیجه، ناچار می‌شدیم تنها به ایده‌های عام و مبهمی از آن‌ها بسنده کنیم.»[1] از آن‌جا که نه تنها هدف فلسفه، بلکه هدف هر رشتهٔ پژوهشیِ راستین دیگری، شناخت چنین محتواهایی است، پس، فروکاست علم تا حد یک وسیلهٔ ریاضی، به معنای تسلیم نهایی حقیقت است.

زمانی که مقوله‌های ریاضی، [با این تصور] برای متعین ساختن چیزی به کار برده می‌شوند که بر روش یا محتوای علم فلسفی مؤثرند، مهمل بودن ماهیت چنین طرز کاری، ثابت می‌شود. زیرا، از آن‌جا که فرمول‌های ریاضی، به معنای اندیشه‌ها و تمایزهای مفهومی‌اند، چنین معنایی، نخست باید خود را در فلسفه شرح دهد و متعین کند و توجیه نماید. فلسفه، در علوم عینی‌اش، باید عنصر منطقی‌اش را از منطق بگیرد و نه از ریاضیات. هنگامی که فلسفه برای به‌دست آوردن منطق خود، به شکل‌بندی‌های منطق در علوم دیگر روی می‌آورد، شکل‌بندی‌هایی که بخشی از آن‌ها، جزء احساس‌های مبهم و بخشی دیگر جزء صورت‌های ناقص منطقی نیستند، این کار فلسفه را نمی‌توان به چیز دیگری جز پرده‌پوشی ناتوانی فلسفی، تعبیر کرد. صِرف کاربرد چنین صورت‌های عاریه‌ای، یک روش کار ظاهری و سطحی است. شناخت ارزش و معنای چنین صورت‌هایی، باید بر کاربرد آن‌ها مقدم باشد. چنین شناختی، تنها از

---

1. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, p. 99. Addition *The Logic of Hegal*, trans. W. Wallace, p. 187.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نظرپردازی مفهومی[1] منتج می‌شود و نه از اعتباری که ریاضیات به این صورت‌ها می‌دهد.[2]

آیین ذات، بر آن است تا شناخت را از پرستش «امور واقعِ مشاهده‌پذیر» و از عقل سلیم علمی‌ای که چنین پرستشی را تحمیل می‌کند، آزاد سازد. صورت‌گراییِ[3] ریاضی، از هر گونه فهم و کاربرد انتقادی امور واقع، جلوگیری می‌کند. هگل، یک نوع پیوستگی ذاتی را میان منطق ریاضی و تن‌دادن به امور واقع، تشخیص داد و تا همین حد، بیش از یک‌صد سال، تحول پوزیتیویسم را پیش‌بینی کرد. عرصهٔ راستین شناخت، واقعیت موجود چیزها نیست، بلکه ارزیابی انتقادی چیزها به‌عنوان پیش‌درآمد گذار به فراسوی صورت موجود آن‌هاست. شناخت، به این دلیل با نمود چیزها سر و کار دارد، تا به فراسوی آن‌ها برسد؛ یعنی چیزها واقعاً به همان‌سان نیستند که به‌صورت بی‌میانجی، خود را نشان می‌دهند. بنابراین، باید امری بیش‌تر از صِرف سیر کردن از یک کیفیت به کیفیت دیگر، و پیشرفت کیفی به کمی و برعکس، مطرح باشد. چیزها جنبهٔ پایداری دارند که آن جنبه، در نخستین وهله، همان ذات آن‌هاست. شناختِ این امر که نمود و ذات با هم سازگاری ندارند، آغاز حقیقت است. تفکر دیالکتیکی، همان توانایی بازشناخت فرایند ذاتی واقعیت از فرایند ظاهری آن و دریافت رابطهٔ این دو است. قوانین بازاندیشی‌ای که هگل آن‌ها را تکمیل می‌کند، قوانین بنیادی دیالکتیک‌اند. از این پس، به شرح مختصری از این قوانین می‌پردازیم.

ذات، بر وحدت هستی، یا این‌همانی آن در خلال دگرگونی، دلالت می‌کند. این وحدت یا این‌همانی، دقیقاً چیست؟ این وحدت، یک اسطقس پایدار و ثابت نیست، بلکه فرایندی است که طی آن، هر چیزی با تناقض‌های ذاتی‌اش به‌سر می‌برد و خود را بسان نتیجهٔ این تناقض‌ها، آشکار می‌سازد. این‌همانی، اگر به این شیوه استنباط شود، در برگیرندهٔ ضد خود، یعنی تفاوت است و یک نوع تمایز با خود و سپس یک اتحاد را شامل می‌شود. هر وجودی خود را در فرایند نفی می‌اندازد و تنها با نفی کردن همین نفی، به‌صورت آنچه که هست،

---

1. conceptual contemplation
2. vol. I, p. 231.
3. formalism

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

باقی می‌ماند. این وجود، در انواع حالت‌ها و روابط با چیزهای دیگر قرار می‌گیرد؛ حالت‌ها و روابطی که در اصل با او بیگانه‌اند، اما همین که تحت نفوذ مؤثر ذات او قرار بگیرند، بخشی از نَفْس شایستهٔ او می‌شوند. پس، این‌همانی، همان «جامعیت منفی» است که خود را به‌صورت ساختار واقعیت نشان می‌دهد. در نتیجه، باید گفت که این‌همانی، همان «ذات» است.[1]

ذات، اگر بدین‌سان استنباط شود، فرایند بالفعل واقعیت را توصیف می‌کند. «نظریه‌پردازی دربارهٔ هر چیزی که هست، نشان می‌دهد که هر چیزی در این‌همانی با نَفْس خویش، در ضمن تناقض و تفاوت با خود است؛ و باز در تنوع و تناقض با خود، در واقع، با خودش یکی است. این پویش‌گذار از یک تعین به تعینی دیگر، در خودِ همان چیز است، درست برای آن‌که هر یک از این تعیّن‌ها، خودْ ضد خودش است.»[2]

برداشت هگل، وارونهٔ کامل قوانین سنتی اندیشه و نوع تفکر منتج از آن‌هاست. ما نمی‌توانیم اینْ این‌همانی چیزها را در قضیه‌ای بیان کنیم که یک اسطقس ثابت با صفاتش را از ضد یا مخالف آن، تمیز می‌دهد. به‌نظر هگل، تنوع و اضداد، بخشی از این‌همانی ذاتی یک چیز به‌شمار می‌آیند و اندیشه برای دریافت اینْ این‌همانی، باید فرایندی را بازسازی کند که طی آن، یک چیز، ضد خودش می‌شود و سپس ضد خود را نفی و در هستی خویش یکپارچه می‌سازد.

هگل، بارها بر اهمیت این مفهوم تأکید می‌ورزد. همهٔ چیزها، به دلیل نفی ذاتی‌شان، با خود متناقض و ضد می‌شوند و هستی آن‌ها، شامل «آن نیرویی است که هم تناقض را درمی‌یابد و هم آن را تحمل می‌کند.»[3] «همهٔ چیزها در خودشان متناقض‌اند»؛ این قضیه که با قوانین مرسوم این‌همانی و تناقض، بسیار تفاوت دارد، «حقیقت و ذات چیزها»[4] را برای هگل بیان می‌کند. «تناقض، سرچشمهٔ تمام پویش و زندگی» است. هر واقعیتی، در تناقض با خود است. پویش، به‌ویژه پویش بیرونی و پویش نَفْس، چیزی جز «تناقض موجود» نیست.[5]

تحلیل هگل از تعیّن‌های بازاندیشی، نقطه‌ای را مشخص می‌کند که در آن

---

1. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, p.1122, Addition ,The Logic of Hegel, trans. W. Wallace. p. 208.
2. Ibid.
3. vol. II, p. 68.
4. Ibid., p. 66.
5. Ibid., p. 62.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نقطه می‌توان دید که تفکر دیالکتیکی دارد چارچوب فلسفهٔ ایده‌آلیستی مورد عمل خود را درهم می‌شکند. تا این‌جا، یادآور شده‌ایم که دیالکتیک به این نتیجه رسیده است که واقعیت، ذاتاً متناقض و یک «جامعیت» منفی است. تا همین جا که به درون منطق هگلی رخنه کرده‌ایم، دیالکتیک به‌صورت یک قانون کلی هستی‌شناختی، نمایان شده است. قانونی که می‌گوید، هر وجودی با تبدیل شدن به ضد خودش و ایجاد این‌همانی هستی‌اش از طریق ضدیت، راهش را دنبال می‌کند. اما بررسی دقیق‌تر این قانون، دلالت[1]های تاریخی آن را آشکار می‌کند؛ دلالت‌هایی که انگیزش‌های اساساً انتقادی این قانون را مطرح می‌کنند. اگر ذات چیزها، نتیجهٔ چنین فرایندی است، پس خود ذات، محصول تحولی عینی است، یعنی محصول «چیزی که شده است.» تأثیر این تفسیر تاریخی، بنیادهای ایده‌آلیسم را به لرزه درمی‌آورد.

احتمال زیاد دارد که تعارض‌های گستردهٔ جامعهٔ جدید، فلسفه را واداشته باشد تا تناقض را به‌عنوان «پایهٔ بنیادی و مشخص همهٔ فعالیت‌ها و پویش نفس»[2] اعلام کند. چنین تفسیری، با برداشت هگل از روابط اجتماعی تعیین‌کننده در دستگاه فلسفیِ اولیهٔ او، کاملاً تصدیق می‌شود (برای مثال، در تحلیل هگل از فرایند کار، توصیف برخورد مصلحت جزئی و همگانی، تنش میان دولت و جامعه). در آن‌جا، بازشناخت ماهیت متناقض واقعیت اجتماعی، بر تکمیل نظریهٔ کلی دیالکتیک مقدم بود.

اما اگر تعیّن‌های بازاندیشی را در مورد واقعیت‌های اجتماعی به کار بریم، ضرورتاً به‌سوی نظریهٔ انتقادی ماتریالیسم تاریخی کشانده می‌شویم. حال ببینیم که وحدت این‌همانی و تناقض در زمینهٔ صورت‌ها و نیروهای اجتماعی، چه معنی می‌دهد. این وحدت، به وجه هستی‌شناختی آن، به این معنی است که حالت نفی، تحریف ذات راستین یک چیز نیست، بلکه همان ذات واقعی آن است. اما این وحدت، برحسب تاریخی ـ اجتماعی، به معنای آن است که بحران و سقوط، صرف حوادث و آشفتگی‌های بیرونی نیستند، بلکه در واقع، ماهیت واقعی پدیده‌ها را آشکار می‌سازند؛ بنابراین، مبنایی

---

1. implications
2. self-movement

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فراهم می‌کنند که ذات نظام اجتماعی موجود را تنها می‌توان بر آن مبنا فهم کرد. از این گذشته، وحدت یاد شده این معنی را نیز می‌دهد که امکانات جبلی انسان‌ها و چیزها نمی‌توانند در جامعه آشکار شوند، مگر آن‌که، مرگ آن سامان اجتماعی‌ای که این امکانات را پرورانیده است، فرارسیده باشد. هگل می‌گوید، هرگاه که چیزی به ضد خویش بدل می‌شود و با خود تناقض پیدا می‌کند، در واقع، ذاتش را متجلی می‌سازد. مارکس نیز می‌گوید، زمانی که تصور و عمل رایجِ داد و برابری به بیداد و نابرابری می‌انجامد و مبادلهٔ آزاد چیزهای هم‌بَها، از یک‌سو استثمار و از سوی دیگر انباشتگی ثروت را به بار می‌آورند، چنین تناقض‌هایی از ذات روابط موجود اجتماعی ناشی می‌شوند. تناقض، موتور فعال این فرایند است.

بدین‌سان، آیین ذات، قوانین عام اندیشه را به‌گونهٔ قوانین عام نابودی، مستقر می‌سازد (نابودی به‌خاطر حقیقت). در این‌جا، اندیشه، همان عاملی است که صورت‌های آشکار واقعیت را به‌نام محتوای راستین‌شان، به تناقض می‌کشاند. ذات یا همان «حقیقت هستی»، در قبضهٔ اندیشه درمی‌آید، که آن هم به نوبهٔ خود، یک تناقض است.

اما، به‌نظر هگل، تناقض هدف نیست، بلکه ذات که مکان تناقض است، نیز باید نابود شود تا «تناقض، خودش را تحلیل برد.»[1] تناقض چندان تحلیل می‌رود تا آن‌که ذات زمینهٔ وجود شود. ذات، طی فرایند زمینهٔ چیزها شدن، به وجود تبدیل می‌شود.[2] از منظر هگل، زمینهٔ یک چیز، همان جامعیت ذات است که در شرایط و مقتضیات وجود عینی تحقق می‌یابد. بدین‌سان، ذات، هم جنبهٔ هستی‌شناختی دارد و هم جنبهٔ تاریخی. امکانات ذاتی چیزها در همان فرایند فراگیری که وجود این چیزها را مستقر می‌سازد، تحقق می‌یابند. ذات، زمانی می‌تواند وجودش را «حاصل کند» که امکانات چیزها

---

1. vol, II, p. 60.

۲. هگل این رابطه را در تحلیل قانون زمینه، شرح می‌دهد. بحث او دو هدف دارد: ۱. نشان دادن ذاتی که در وجود بالفعل چیزها کارگر است؛ ۲. بی‌اعتبار ساختن مفهوم مرسوم زمینه به‌عنوان یک هستی یا صورت جزئی. هگل می‌داند که «اصل دلیل کافی [یا زمینهٔ کافی] ، دال بر این نظر انتقادی است که هستی در حالت بی‌میانجی، چیزی لزوماً نهاده شده و فاقد اعتبار است. او معتقد است که دلیل یا زمینهٔ یک هستیِ جزئی را نمی‌توان در چیزی به‌جز همان هستیِ جزئی جست.»

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

در شرایط واقعیت، پرورانده شده باشند. هگل، این فرایند را به‌گونهٔ گذار به فعلیت[1] توصیف می‌کند.

تحلیل ذات، مبتنی بر این واقعیت بود که امکانات شایستهٔ چیزها نمی‌توانند در درون صورت‌های رایجِ وجود، تحقق یابند. اما تحلیل فعلیت، آن صورتی از واقعیت را آشکار می‌سازد که این امکانات در آن به‌وجود آمده‌اند. در این‌جا، تعیّن‌های ذاتی بیرون از چیزها و به‌صورت چیزهایی که باید باشند باقی نمی‌مانند، بلکه هم‌اکنون در تمامیت‌شان تحقق یافته‌اند. با وجود این پیشرفت کلیِ متبلور در مفهوم فعلیت، هگل فعلیت را به‌گونهٔ فرایندی توصیف می‌کند که تماماً از طریق کشمکش میان امکان و واقعیت، گسترش می‌یابد، با این همه، این کشمکش، دیگر بسان ضدیت نیروهای موجود با نیروهایی که هنوز موجود نشده‌اند نیست، بلکه ضدیت، میان صورت‌های واقعیت متعارضی است که با هم وجود دارند.

بررسی دقیق مفهوم فعلیت، آشکار می‌سازد که فعلیت، نخستین احتمال[2] است. آنچه که هست، آنچه که ضرورتاً باید باشد، نیست، بلکه ممکن است به‌صورت دیگر نیز وجود داشته باشد. در این‌جا، هگل به یک امکان تهی منطقی اشاره نمی‌کند. تنوع صورت‌های ممکن، امری خودسرانه نیست، بلکه رابطهٔ معینی میان ممکن و موجود، برقرار است. ممکن تنها آن چیزی است که می‌توان از محتوای واقعی بیرون کشید. در این‌جا، تحلیل پیشین که در پیوستگی با مفهوم واقعیت انجام گرفته بود، به یادمان آورده می‌شود. واقعی، خودش را به‌صورت وجود متعارضی نشان می‌دهد که به هستی و باید باشدِ[3] خود، تقسیم شده است. واقعی، نفی هستی بی‌میانجی‌اش را به‌عنوان ماهیت راستین، در بر دارد و بدین‌سان، «شامل امکان می‌شود.»[4] صورتی که واقعی در آن به‌گونه‌ای بی‌میانجی وجود دارد، یک مرحله از فرایندی است که طی آن، واقعی محتوایش را بازمی‌گشاید. پس، واقعیت موجود، «معادل است با امکان.»[5] بدین‌سان، مفهوم واقعیت به مفهوم امکان[6] تبدیل شده است. واقعی،[7]

---

1. actuality
2. contingency
3. its ought
4. Ibid., p. 177.
5. vol. II, p. 175.
6. possibility
7. real

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

هنوز بالفعل نیست، بلکه نخست، تنها امکانی از یک «بالفعل» است. امکان صرف، به خصلت راستین واقعیت تعلق دارد و با یک عمل ژرف‌اندیشانهٔ خودسرانه، تحمیل نمی‌شود. ممکن و واقعی، در یک رابطهٔ دیالکتیکی به‌سر می‌برند که محقق شدن آن رابطه، مستلزم یک شرط ویژه است. برای مثال، اگر روابط موجود در یک نظام اجتماعی، نامنصفانه و غیرانسانی باشند، نمی‌توان آن روابط را با امکانات تحقق‌پذیر دیگری ترمیم کرد، مگر آن‌که این امکانات دیگر نیز، در درون همان نظام ریشه داشته باشند؛ به‌بیان دیگر، این امکانات باید به‌صورت غنای آشکار نیروهای مولد و نوعی تحول در نیازها و خواست‌های انسان‌ها و فرهنگ پیشرفتهٔ ناشی از رشد سیاسی و اجتماعی آن‌ها، در آن نظام حضور داشته باشند. در چنین صورتی، این امکانات، نه‌تنها واقعی هستند، بلکه محتوای راستین آن نظام اجتماعی را علیه صورتِ بی‌میانجی وجود آن، بازمی‌نمایند. پس، این امکانات حتی واقعی‌تر از وضع موجودند. بدین‌سان، می‌توان گفت که «امکان، همان واقعیت است» و بدین‌گونه، مفهوم ممکن، به مفهوم واقعی تبدیل می‌شود.[1]

چگونه امکان می‌تواند همان واقعیت باشد؟ امر امکان‌پذیر، دقیقاً از آن‌جا که باید وجود داشته باشد، باید واقعی نیز باشد. حالت وجودی امر امکان‌پذیر را پیش از این نشان داده‌ایم. امر امکان‌پذیر، به‌عنوان یک واقعیت مقرر وجود دارد و این واقعیت را باید به‌عنوان چیزی درنظر گرفت که خود باید نفی و دگرگون شود. به تعبیر دیگر، امکان‌پذیر، واقعیت موجودی است که به‌عنوان «شرط» واقعیت دیگر، استنباط شده باشد.[2] جامعیت صورت‌های مقرر وجود، تنها به گونهٔ شرایطی برای صورت دیگر وجود، معتبر است.[3] این است مفهوم امکان واقعی هگل که به‌صورت یک گرایش و نیروی تاریخی عینی، مطرح می‌شود تا از کاربرد آن به‌عنوان گریز از واقعیت، جلوگیری شود. اکنون می‌توان به معنای دقیق این قضیهٔ مشهور هگل پی برد که می‌گوید: «امر واقع، پیش از آن‌که وجود داشته باشد، هست.[4]» امر واقع، پیش از آن‌که به وجود آید، به‌صورت شرطی در منظومهٔ داده‌های موجود، «هست». حالت موجود

---

1. Ibid.
2. *Encyclopedia of Philosophical Science*, p. 146.
3. *Science of Logic*, vol, II, p. 179. 4. Ibid., p. 105.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

امور، تنها شرطی برای منظومهٔ امور واقع دیگر است، همان شرطی که امکانات ذاتی وضع موجود را به ثمر می‌رساند. «هرگاه که همهٔ شرایط یک امر واقع حضور داشته باشند، آن امر وجود پیدا می‌کند.»[1] واقعیت موجود نیز خود یک امکان واقعی برای تبدیل به واقعیت دیگر است. «امکان واقعی یک مورد، انواع مقتضیات موجود مربوط به آن مورد است.»[2] بیایید به مورد یک نظام اجتماعی که هنوز محقق نشده است بازگردیم. یک چنین نظام اجتماعیِ نوینی، واقعاً امکان‌پذیر است، اگر، شرایط آن در نظام قدیم حاضر باشد؛ یعنی اگر صورت اجتماعی پیشین، واقعاً محتوایی را در بر داشته باشد که آن محتوا به‌سوی یک نظام اجتماعی نوین، به‌عنوان تحقق خویش، گرایش داشته باشد. پس، مقتضیاتی که در صورت قدیم وجود دارند، به خودی خود حقیقی و قائم به ذات نیستند، بلکه تنها به‌عنوان شرایط وضع دیگری در نظر گرفته می‌شوند که بر نفی نظام پیشین دلالت می‌کند. «بدین‌سان، امکان واقعی، جامعیت شرایط و فعلیتی را می‌سازد که... هستی در خودِ چیزی دیگر است.»[3] مفهوم امکان واقعی، عناصر انتقاد از موضع پوزیتیویستی را از ماهیت خود امور واقع، می‌گیرد. امور واقع، تنها در صورتی امور واقع‌اند که با آنچه که هنوز واقع نشده است، اما به‌صورت امکان واقعی در امور واقع موجودْ متجلی است، ارتباط داشته باشند. امور واقع، تنها به‌عنوان لحظه‌هایی از یک فرایند، امور واقع هستند؛ فرایندی که به فراسوی وجود آن‌ها و به‌سوی آنچه که هنوز در امر واقع تحقق نیافته است، راه می‌برد. فرایندِ «ره به فراسو بردن»، گرایشی در درون امور واقع موجود است. این فرایند، فعالیتی در اندیشه نیست، بلکه فعالیتی در واقعیت است؛ یعنی همان فعالیت شایستهٔ تحقق نَفْس. واقعیتِ موجودی که امکانات واقعی را به‌عنوان محتوایش نگه می‌دارد، «شامل ثنویتی در خود است» و خودش جمعِ «واقعیت و امکان» است. محتوای این واقعیت، چه در جامعیت‌اش و چه در هر جنبه و رابطهٔ واحدش، با پوششی از نقص پوشانده شده است که تنها نابودی آن، می‌تواند امکاناتش را به فعلیت تبدیل کند. «انواع صورت‌های وجود، از خود فراگذر و خود نابود کننده‌اند و تنها به‌عنوان صِرف امکان، در خودشان متعین

---

1. Ibid., p. 180.
2. Ibid., p. 179.
3. Ibid., p. 180.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌شوند.»[1] فرایند نابود کردن صورت‌های موجود و جایگزین کردن صورت‌های تازه به‌جای آن‌ها، محتوای آن‌ها را آزاد می‌سازد و می‌گذارد که به حالت بالفعل‌شان دست یابند. پس، فرایند نابودیِ سامان موجود واقعیت و پدیداری یک سامان نو، چیزی جز خودگشتن[2] واقعیت پیشین نیست.[3] این فرایند، بازگشت واقعیت به خویش است، یعنی بازگشت واقعیت به‌صورت راستین آن.[4]

محتوای یک واقعیت موجود، تخم تبدیل خود به یک صورت تازه را با خودش حمل می‌کند و این تبدیل به یک صورت تازه، یک «فرایند ضرورت است»، به این معنی که این تنها راهی است که یک واقعی محتمل، از طریق آن می‌تواند بالفعل شود. تفسیر دیالکتیکی فعلیت، ضدیت مرسوم میان احتمال و امکان و ضرورت را لغو می‌کند و همهٔ آن‌ها را به‌عنوان لحظه‌های یک فرایند فراگیر، یکپاچه می‌سازد. ضرورت،[5] مستلزم یک واقعیت محتمل است، یعنی همان واقعیتی که در صورت موجودش، امکاناتی را در بر می‌گیرد که هنوز تحقق نیافته‌اند. ضرورت، فرایندی است که طی آن، واقعیت محتمل صورت شایسته‌اش را به‌دست می‌آورد. هگل، این فرایند را «فرایند فعلیت» می‌خواند.

بدون درک تمایز «واقعیت» با «فعلیت»، فلسفهٔ هگل از نظر اصول تعیین‌کننده‌اش، بی‌معنی است. پیش از این یادآور شده بودیم که هگل، نگفته بود که واقعیت، معقول (یا خردمندانه) است، زیرا این صفت را برای صورت معینی از واقعیت، یعنی، فعلیت حفظ کرده بود. اما واقعیت بالفعل، تنها به واقعیتی اطلاق می‌شود که در آن، اختلاف میان امکان‌پذیر و واقعی، از میان برداشته شده باشد. ثمر دادن این واقعیت، در خلال یک فرایند دگرگونی و همراه با واقعیتِ موجودی به‌دست می‌آید که بر وفق امکانات متجلی در این فرایند، پیشرفت می‌کند. از آن‌جا که این واقعیت تازه، حقیقت آزاد شدهٔ واقعیت کهنه است، پس فعلیت، همان «وحدت مثبت و سادهٔ» عناصری است که به حالت عدم وحدت، در درون واقعیت کهنه وجود داشتند. فعلیت،

---

1. Ibid., p. 180.
2. self-becoming
3. Ibid., p. 183.
4. Ibid., p. 184.
5. necessity

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

همان وحدت ممکن و واقعی است که در فرایند دگرگون شدن، «تنها به خودش بازمی‌گردد.»[1]

هر گونه تفاوت ادعایی میان صورت‌های گوناگون امر بالفعل، جز یک تفاوت ظاهری نیست، چرا که فعلیت، خود را در همهٔ این صورت‌ها تحول می‌بخشد. یک واقعیت، در صورتی بالفعل است که از طریق نفی مطلقِ همهٔ احتمال‌ها، خودش را حفظ کند و دوام بخشد، یا به تعبیر دیگر، همهٔ صورت‌ها و مراحل گوناگونش، جز تجلیِ نمایانِ محتوای راستین آن، چیز دیگری نباشند. در چنین واقعیتی، هر گونه ضدیت میان احتمال و ضرورت، از بین می‌رود. فرایند این واقعیت، یک فرایند ضروری است، چرا که از قانون ذاتیِ ماهیت خودش پیروی می‌کند و در هر شرایطی، همان خودش باقی می‌ماند.[2] این ضرورت، در ضمن، آزادی نیز هست، چرا که این فرایند ضروری، از بیرون و از سوی نیروهای بیرونی تعیین نمی‌شود، بلکه به معنای دقیق آن، یک فرایند تحول نَفْس است. همهٔ شرایط از سوی نَفْسِ واقعی و تحول‌یابنده، دریافت و «نهاده» می‌شوند. پس، فعلیت عنوانی است برای وحدت نهایی هستی‌ای که دیگر تابع دگرگونی نیست، زیرا این هستی، بر همهٔ دگرگونی‌هایش، قدرت خودمختاری اعمال می‌کند. این هستی، یک این‌همانی ساده نیست، بلکه «این‌همانی نَفْس»[3] است.[4]

یک چنین این‌همانی نَفْس را تنها به میانجی خودآگاهی و شناخت می‌توان به‌دست آورد، زیرا تنها آن هستی‌ای که استعداد شناختن امکانات خود و امکانات جهانش را دارد، می‌تواند هر یک از حالت‌های مقرر وجودش را به‌صورت شرطی برای تحقق نَفْس خویش، تبدیل کند. واقعیت حقیقی، مستلزم آزادی است و آزادی، مستلزم شناخت حقیقت است. از همین‌رو، واقعیت راستین را باید به‌گونهٔ تحقق شناسای آگاه فهم کرد. بدین‌سان، تحلیل فعلیت هگل، به مفهوم شناسا (سوژه)، به‌عنوان تنها بالفعل راستین در سراسر واقعیت، منجر می‌شود.

اکنون دیگر به نقطه‌ای رسیده‌ایم که در آن نقطه، منطق عینی به منطق ذهنی تبدیل می‌شود، یا همان‌جایی که ذهنیتِ شناسا (سوژه) به‌گونهٔ صورت

---

1. Ibid., p. 184.
2. Ibid., p. 184.
3. self-identity
4. Ibid., p. 186.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

راستین عینیتِ شناخته (اُبژه)، پدیدار می‌شود. در این‌جا می‌توانیم تحلیل هگل را در طرح زیر مختصر کنیم:

صورت راستین واقعیت، مستلزم آزادی است.

آزادی، مستلزم خودآگاهی و شناخت حقیقت است.

خودآگاهی و شناخت حقیقت، عناصر ذاتی شناسا هستند.

صورت راستین حقیقت را باید به‌صورت شناسا، تصور کرد.

باید یادآور شد که مقولهٔ منطقی «شناسا» (سوژه)، بر هر یک از صورت‌های جزئی ذهنیت شناسا (مانند انسان)، اطلاق نمی‌شود، بلکه این مقوله، ساختار عامی است که از همهٔ بهتر با مفهوم «ذهن»، مشخص می‌شود. شناسا، به کلی دلالت می‌کند که خود را فردی می‌سازد. «روح» یک دورهٔ تاریخی، بهترین نمونهٔ عینی این شناسا (سوژه) است. اگر روح یک دورهٔ تاریخی را دریافته باشیم و صورت معقول آن را شناخته باشیم، با اصل کلی‌ای روبرو خواهیم شد که از طریق عملِ خودآگاه افراد و در همهٔ نهادها و پدیده‌ها و روابط موجود آن دوره، تحول می‌یابد.

مفهوم شناسا، آخرین گام تحلیل هگل به شمار نمی‌آید. او، پس از تحلیل این مفهوم، می‌کوشد این نکته را اثبات کند که شناسا، همان صورت معقول است. او نشان می‌دهد که آزادی شناسا (سوژه)، شامل استعدادی است که شناسا با آن می‌تواند آنچه را که هست، بازشناسد. به تعبیر دیگر، آزادی، محتوایش را از شناخت حقیقت می‌گیرد. اما صورتی‌که حقیقت در آن حفظ می‌شود، همان صورت معقول است. آزادی در تحلیل نهایی، صفت شناسای اندیشنده به‌معنای مطلق نیست، بلکه صفت حقیقتی است که این شناسا (سوژه)، در اختیار دارد و به کارش می‌بندد. پس، آزادی، صفت صورت معقول است و صورت حقیقیِ واقعیتی که ذات هستی در آن تحقق می‌یابد، صورت معقول است. صورت معقول، تنها در شناسای اندیشنده «وجود دارد». «صورت معقول، هرگاه به چنین وجودی که به نَفْس خود آزاد است رسیده باشد، درست همان خویشتن یا خودآگاهی محض است.»[1]

یکی کردن شگفت صورت معقول با خویشتن یا شناسا، را در صورتی می‌توان دریافت که درنظر داشته باشیم که هگل، صورت معقول را بیش‌تر

---

1. Ibid., p. 217.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

به‌صورت فعالیت دریافتن،[1] در نظر می‌گیرد و نه به‌صورت منطقی مجرد یا نتیجهٔ آن. در این‌جا، انسان به یاد منطق فراگذرندهٔ کانت می‌افتد که در آن، برترین مفاهیم اندیشه، به‌گونهٔ اعمال آفرینندهٔ خویشتن درنظر گرفته می‌شوند؛ اعمالی که همواره در فرایند شناخت، تجدید می‌شوند. به‌جای درنگ کردن بر پرداخت هگل در این‌باره، خواهیم کوشید تا برخی از دلالت‌های مفهوم صورت معقول او را بسط دهیم.

به‌نظر هگل، صورت معقول، همان فعالیت شناسا (سوژه) و به معنای مطلق، همان صورت راستین واقعیت است. از سوی دیگر، شناسا، با آزادی مشخص می‌شود و به همین دلیل است که آیین صورت معقول هگل، مقوله‌های آزادی را می‌پروراند. هرگاه اندیشه خودش را از یوغ قدرت یک واقعیتِ «شی‌ءشده» آزاد کرده باشد و شناسا (سوژه)، بسان جوهر هستی پدیدار شده باشد، مقوله‌های آزادی، جهان را به همان‌گونه که نمایان می‌شود، درخواهند یافت. چنین اندیشهٔ آزادشده‌ای، سرانجام بر جدایی مرسوم صورت‌های منطقی از محتوای‌شان، فائق خواهد آمد. مفهوم صورت معقول هگل، رابطهٔ معمول اندیشه و واقعیت را وارونه می‌کند و مبنای فلسفه به‌عنوان یک نظریهٔ انتقادی می‌شود. طبق تفکر عقل سلیم، شناخت، هر اندازه که از واقعیت انتزاع بیش‌تری پیدا کند، غیرواقعی‌تر می‌شود. هگل، حقیقت را ضد این نظر می‌داند. تجرید از واقعیت، که شکل‌گیری صورت معقول مستلزم آن است، صورت معقول را نه فقیرتر، بلکه غنی‌تر می‌سازد، چراکه این تجرید از امور واقع، به محتوای ذاتی آن‌ها راه می‌برد. [بنابراین]، تا شناسا (سوژه) در امور واقع زندگی نکرده همچنان در برابر آن‌ها ایستاده باشد، حقیقت را نمی‌توان از امور واقع برچید. جهان امور واقع، هنوز جهان معقول نیست، بلکه تازه باید صورت خردمندانه‌ای به خود بگیرد؛ یعنی صورتی که در آن، واقعیت به‌گونه‌ای بالفعل با حقیقت منطبق باشد. تا این کار انجام نگرفته باشد، حقیقت متکی به‌صورت معقولِ مجرد است و نه متکی بر واقعیت عینی. وظیفهٔ تجرید،[2] شامل «فراگذری از واقعیت و تبدیل [نمود محض] به ذاتی است که خودش را تنها در صورت معقول، متجلی می‌کند.»[3] با

---

1. begreifen
2. abstraction
3. Ibid., p. 222.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

شکل‌گیری صورت معقول، تجرید از وظیفه‌اش دست نمی‌کشد، بلکه به درون فعلیت راه می‌برد. هستیِ بالفعل طبیعت و تاریخ، در امور واقع موجود پیدا نخواهد شد، زیرا این جهان موجود، آن جهان هماهنگ نیست. بدین‌سان، شناخت فلسفی، در برابر واقعیت می‌ایستد و این ضدیت، در خصلت مجرد صورت معقول‌های فلسفی بیان می‌شود. «فلسفه به معنای روایت رخدادها نیست، بلکه شناخت آن چیزی است که در میان این رخدادها حقیقت دارد؛ وگذشته از حقیقت، باید آنچه را که در روایت‌ها به‌صورت رخداد محض نمایان می‌شود نیز دریابد.»

شناخت فلسفی، بر تجربه و علم برتری دارد، البته اگر صورت معقول‌های فلسفه در برگیرندهٔ رابطه با حقیقت باشند؛ همان رابطه‌ای که هگل آن را تنها به‌صورت معقول‌های دیالکتیکی نسبت می‌دهد. صِرف فراگذشتن از امور واقع، شناخت دیالکتیکی را از علم پوزیتیویستی متمایز نمی‌کند. علم پوزیتیویستی با همهٔ روش‌هایش، در محدودهٔ واقعیت موجود وامی‌ماند. آینده‌ای که این علم پیش‌بینی می‌کند و حتی تغییر صورت‌های آن، هرگز از واقعیت موجود جدا نمی‌افتد. صورت و محتوای مفاهیم علمی، همچنان به سامان رایج امور وابسته باقی می‌مانند، زیرا خصلتی ایستا دارند، حتی زمانی که حرکت و دگرگونی را بیان می‌کنند. علم پوزیتیویستی نیز با مفاهیم مجرد کار می‌کند، اما این مفاهیم، از تجرید از جزئی و صورت‌های دگرگون‌شوندهٔ چیزها سرچشمه می‌گیرند و خصلت‌های مشترک و پایدار این چیزها را تثبیت می‌کنند.

فرایند تجریدی که به‌صورت معقول دیالکتیکی منتج می‌شود، از تجرید پوزیتیویستی یک‌سره متفاوت است. در این‌جا، تجرید، همان تبدیل صورت‌ها و روابط گوناگون واقعیت به فرایند بالفعلی است که طی آن، این صورت‌ها و روابط گوناگون [واقعیت] ساخته می‌شوند. در این‌جا، یک چیز جزئیِ دگرگون‌شونده، نیز به همان اندازهٔ یک چیز کلی و پایدار، اهمیت دارد. کلیتِ صورت معقول دیالکتیکی، جمع خصلت‌های مجردِ ثابت و استوار نیست، بلکه جامعیت مجسمی است که تفاوت‌های جزئی همهٔ امور واقعِ متعلق به این جامعیت را در بر می‌گیرد. صورت معقول نه تنها در برگیرندهٔ امور واقع سازندهٔ واقعیت است، بلکه فرایندهایی را نیز در بر می‌گیرد که این امور، از طریق آن‌ها خودشان را توسعه داده و تجزیه می‌کنند. صورت

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

معقول، بدین‌سان «اصل تمایزهای خود»[1] را مستقر می‌سازد. امور واقع گوناگونی که صورت معقول درمی‌یابد، باید به‌گونهٔ (تمایزهای درونی) خودِ صورت معقول، نشان داده شوند.[2]

روش دیالکتیکی، همهٔ تعیّن‌های عینی‌اش را از اصل فراگیری می‌گیرد که در عین‌حال، اصل تحول موضوع دیالکتیک نیز است. حالت‌های گوناگون، کیفیت‌ها و شرایط موضوع دیالکتیک، باید به‌صورت محتوای بازگشوده و مثبت خودِ این موضوع نمایان شوند. هیچ چیزی (برای مثال هیچ امر واقع موجودی) را نمی‌توان از بیرون به این موضوع افزود. تحول دیالکتیکی، «فعالیت بیرونی اندیشهٔ ذهنی» نیست، بلکه تاریخ عینی خودِ امر واقعی است.[3] بنابراین، هگل می‌تواند بگوید که در فلسفهٔ دیالکتیکی، «این ما نیستیم که به‌صورت‌های معقول شکل می‌بخشیم»،[4] بلکه شکل‌گیری این صورت‌ها، تحولی عینی است که ما تنها آن را بازتولید می‌کنیم.

برای توضیح این شکل‌گیری صورت معقول دیالکتیکی، مثالی مناسب‌تر از مفهوم سرمایه‌داری مارکس وجود ندارد. همچنان که هگل، بنابراین آیین، که صورت معقول، یک جامعیت متعارض است، می‌گوید که «قالب‌بندی حقیقت، به‌صورت‌هایی چون حکم اثباتی یا حکم عام، امکان‌ناپذیر و بی‌معنی» است،[5] مارکس نیز هر تعریفی که حقیقت را در نتیجهٔ قضایا تثبیت می‌سازد، طرد می‌کند. مفهوم سرمایه‌داری، جز همان جامعیتِ فرایند سرمایه‌داری نیست؛ جامعیتی که تنها از طریق «اصل» پیشرفت سرمایه‌داری، فهمیده می‌شود. صورت معقول سرمایه‌داری، با جدایی تولیدکنندگان واقعی از ابزار تولید آغاز می‌شود و به استقرار کار آزاد و اختصاص ارزش اضافی منجر می‌شود؛ همان ارزش اضافی که بر اثر توسعهٔ تکنولوژی، به انباشتگی و تمرکز سرمایه و کاهش روزافزون نرخ سود می‌انجامد. صورت معقول سرمایه‌داری، چیزی جز سه جلد کتاب *سرمایه* نیست، درست همچنان که مفهوم صورت معقول هگل، هر سه جلد *علم منطق* او را در بر می‌گیرد.

---

1. Ibid., p. 244.
2. Ibid., p. 249.
3. *Philosophy of Right*, p. 31.
4. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, p. 163, Addition 2, *The Logic of Hegel*, trans. W. Wallace, p. 293.
5. *science of logic*, vol. II, p. 229.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

صورت معقول، یک «جامعیت منفی» را تشکیل می‌دهد که تنها به‌خاطر نیروهای متناقض‌اش، توسعه می‌یابد. از این‌رو، جنبه‌های منفی واقعیت، «خلل» یا نقاط ضعفی در یک کل هماهنگ نیستند، بلکه همان شرایطی هستند که ساختار و گرایش‌های واقعیت را نمایش می‌دهند. اهمیت فوق‌العادهٔ این روش، زمانی کاملاً روشن می‌شود که درنظر آوریم که مارکس، بحران را به‌عنوان لحظهٔ خطیر نظام سرمایه‌داری می‌پنداشت؛ تا حدی که به‌نظر مارکس، این لحظهٔ «منفی»، در واقع تحقق اصل نظام سرمایه‌داری است. بحران‌ها، مراحلی ضروری در فرایند «تمایز نفس»[1] سرمایه‌داری به شمار می‌آیند و نظام سرمایه‌داری، از طریق عمل منفی فروپاشیدن، محتوای حقیقی‌اش را آشکار می‌کند.

صورت معقول، جامعیت عینی‌ای را ارائه می‌کند که در آن، هر لحظهٔ جزئی به‌صورت «تمایز نَفْسِ» کل (اصلی که بر این جامعیت حاکم است)، نمایان می‌شود و از همین‌رو، خود این لحظهٔ جزئی، کلی است؛ یعنی این که هر لحظهٔ جزئی، کل را به‌گونهٔ محتوای واقعی‌اش در بر دارد و به همین دلیل باید به‌عنوان کل تعبیر شود. برای تبیین این مطلب، اجازه دهید که، باز به زمینه‌ای ارجاع کنیم که در آن، منطق دیالکتیکی، نظریهٔ اجتماعی را بارور می‌سازد.

منطق دیالکتیکی، بر این نظر است که هر محتوای جزئی، به‌وسیلهٔ اصل کلی‌ای که پویش کل را تعیین می‌کند، شکل می‌گیرد. یک رابطهٔ انسانی، مانند رابطهٔ پدر و فرزند، از سوی روابط بنیادی حاکم بر نظام اجتماعی، ساخته می‌شود. قدرت پدر، متکی بر این واقعیت است که او نان‌آور خانواده است؛ در این‌جا، غرایز خودخواهانهٔ یک جامعهٔ رقابت‌آمیز، به عشق پدری وارد می‌شوند. تصویر قدرت پدر، ملازم با هر فرد بزرگسال است و اطاعت او را به‌سوی قدرت‌هایی هدایت می‌کند که بر وجود اجتماعی‌اش، حاکم هستند. بدین‌سان، حریم رابطهٔ خانوادگی به روابط اجتماعی راه می‌برد، چندان که حتی همین رابطهٔ شخصی نیز محتوای اجتماعی‌اش را آشکار می‌کند. این تحولِ رابطهٔ شخصی به رابطهٔ اجتماعی، طبق اصل «نفی متعین» به پیش می‌رود، یعنی این‌که رابطهٔ خانوادگی، تناقض خودش را ایجاد می‌کند، همان تناقضی که

---

1. self-differentiation

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

محتوای اصلی این رابطه را نابود می‌سازد و از طریق تجزیهٔ خانواده، کارکرد بالفعل خود را به انجام می‌رساند. جزئی، همان کلی است، به این نحو که محتوای جزئی، از طریق فرایند وجود عینی‌اش، یکراست به کلی تبدیل می‌شود. در این‌جا، منطق دیالکتیکی باردیگر ساختار صورت تاریخی واقعیت را باز تولید می‌کند؛ ساختاری که در آن، فرایند اجتماعی، هر حوزهٔ محدود و ثابت زندگی را در درون پویایی اقتصادی، به تحلیل می‌برد.

محتوا و کارکرد هر وضع جزئیِ موجود، به دلیل رابطهٔ ذاتی‌اش با لحظه‌های جزئی دیگر کل، با هر دگرگونی کل، دگرگون می‌شود. از همین‌رو، جدا کردن و تثبیت لحظه‌های جزئی، امکان‌ناپذیر است. آن شکاف پرنشدنی که گفته شد میان ریاضیات و نظریهٔ دیالکتیکی وجود دارد، مبتنی بر همین واقعیت است. به همین دلیل است که هر کوششی در جهت قالب‌بندی حقیقت در صورت‌های ریاضی، به‌ناگزیر حقیقت را نابود می‌سازد، چراکه شناخته‌های (اُبژه‌ها) ریاضی، «تمایز ویژه‌ای دارند... این شناخته‌ها، نسبت به همدیگر خارجی‌اند و تعیّن‌های ثابتی دارند. اگر صورت‌های معقول، بدین‌سان در نظر گرفته شوند، یعنی به‌گونه‌ای که مطابق با چنین نمادهایی [ریاضی] باشند، این صورت‌های معقول، دیگر از صورت معقول بودن وامی‌مانند. تعیّن‌های صورت معقول، مواد مرده‌ای چون اعدادند و خطوط نیستند... بلکه لحظه‌های زنده‌ای هستند که تعیّن‌های گوناگون یک بخش از آن‌ها به تعیّن‌های بخش دیگر راه می‌برد؛ و آنچه که با اعداد و خطوط یکسره در تناقض است، ماهیت ذاتی صورت معقول را تشکیل می‌دهد.»[1] صورت معقول یا همان تنها صورتِ شایستهٔ حقیقت، را «الزاماً تنها به‌وسیلهٔ ذهن می‌توان دریافت... بیهوده است اگر به قصد نگرش خارجی و یک پرداخت یا محاسبهٔ ماشینی و بیگانه با صورت معقول، بکوشیم تا با شکل‌های مکانی و نمادهای جبری، صورت معقول را تثبیت کنیم.»[2]

آیین صورت معقول، اگر به گونهٔ یک نظریهٔ تاریخی فهم و به کار برده شود، بسیار «واقع‌گرایانه»[3] است. اما همچنان که پیش از این نشان داده‌ایم، هگل بر

---

1. Ibid., p. 251.
2. Ibid., p. 252.
3. realistic

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

آن است تا عنصر عمل تاریخی را تحلیل برد و به‌جای آن، واقعیت مستقل اندیشه را بنشاند. انواع صورت‌های معقول، سرانجام بر یک صورت معقول واحد تمرکز می‌یابند؛ صورت معقولی که به تنها محتوای سراسر منطق هگل تبدیل می‌شود. این گرایش را هنوز می‌توان با تفسیر تاریخی آشتی داد، البته اگر صورت معقول را به‌عنوان بازنمایندهٔ فرجامین حد حلول خرد در جهان بدانیم. پس، تحقق این صورت معقول باید به معنای یک تفوق کلی بر طبیعت باشد؛ این توفق، به‌وسیلهٔ انسان‌هایی اعمال می‌شود که سازمان اجتماعی معقولی دارند. در فلسفهٔ هگل، یک چنین تفسیر تاریخی، همچنان پابرجای است، اما ایده‌آلیسم مطلق او، پیوسته این تفسیر را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. سرانجام، علم منطق هگل، با همین ایده‌آلیسم مطلق پایان می‌گیرد.

ما نمی‌توانیم آیین صورت معقول را بیش‌تر از این دنبال کنیم. بنابراین، کوشیده‌ایم تا به‌جای ارائهٔ رئوس فشرده و لزوماً ناکافی منطق ذهنی، به تفسیر سردستی عبارت پایانی آن بسنده کنیم. این عبارات، مسیر گذار مشهور از منطق به فلسفهٔ طبیعت و ذهن را هموار می‌کنند و بدین‌سان، بر آخرین دفتر دستگاه هگل، نقطهٔ پایان می‌گذارند.

صورت معقول به‌صورت عام سراسر هستی اطلاق می‌شود و در ضمن، به معنای آن هستیِ راستینی است که به شایستگی، این صورت را بازمی‌نماید، یعنی همان شناسای آزاد. این شناسا (سوژه)، در حرکت از پایین‌ترین تا برترین حالت تحقق نَفْس، وجود دارد. هگل، برترین صورت این تحقق نَفْس را ایده[1] می‌خواند. از افلاطون تاکنون، ایده، به‌معنای صورت ذهنیِ امکانات راستین چیزها، در برابر واقعیت ظاهری آن‌ها، قلمداد می‌شده است. ایده نیز همچون مفهوم، در اصل، یک مفهوم انتقادی است که تضمین عقل سلیم را در جهانِ خوشنود به‌صورت بی‌میانجی چیزها، نکوهش می‌کند. این قضیه که هستی راستین، نه واقعیت، بلکه ایده است، یک خارق اجماع عمدی را در بر دارد.

برای هگل، که هیچ قلمرو راستینی را در فراسوی جهان درنظر نمی‌گیرد، ایده، امری بالفعل است و وظیفهٔ انسان، زندگی کردن در فعلیت آن است. ایده، بسان شناخت و زندگی، وجود دارد. از آن‌جا که می‌دانیم حتی در نخستین

---

1. idea

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نوشته‌های هگل، زندگی به‌مثابه‌صورت بالفعل هستی راستین درنظر گرفته می‌شود، این تعبیرها برای ما نباید چندان مشکلی را به‌یاد آورند. یک چنین زندگی، حالتی از وجود را بازمی‌نماید که شناسا (سوژه) آن را از طریق نفی خودآگاه همهٔ دیگر بودگی‌هایش، به‌صورت کار آزادانهٔ خویش درمی‌آورد. وانگهی، از آن‌جا که شناسا (سوژه) برای تحقق امکانات چیزها، به تفکر مفهومی نیاز دارد، زندگی، تنها به دلیل شناخت می‌تواند چنین کار آزادانه‌ای باشد.

عنصر عمل نیز در بخش‌های پایانی منطق هگل، درنظر گرفته شده است. در این بخش‌ها، صورت شایستهٔ ایده، به‌نام وحدت شناخت و عمل یا «این‌همانی ایدهٔ نظری و ایدهٔ عملی»،[1] خوانده شده است. هگل، آشکارا اعلام می‌کند که ایدهٔ عملی یا تحقق «خیر»، که واقعیت بیرونی را دگرگون می‌کند، از «ایدهٔ شناخت والاتر است... زیرا ایدهٔ عملی نه‌تنها شأن کلی را در بر دارد، بلکه شرفِ واقعیت بالفعل را نیز داراست.»[2]

نحوهٔ اثبات این وحدت از سوی هگل، نشان می‌دهد که او کار تبدیل نهایی تاریخ به هستی‌شناسی را انجام داده است. هستی راستین، به‌گونهٔ یک هستی کاملاً آزاد پنداشته می‌شود. به‌نظر هگل، آزادی کامل، مستلزم این است که شناسا همهٔ شناخته‌هایش را دریابد، چندان که بر عینیت مستقل این شناخته‌ها، فائق آید. در این صورت، جهان عینی، به میانجی‌ای برای تحقق نفس شناسا تبدیل می‌شود. [در نتیجه]، شناسایی که تمامی واقعیت را به‌صورت متعلقِ به خویش می‌شناسد، به جز خودش، شناختهٔ (اُبژه) دیگری را نمی‌شناسد. تا شناخت و کنش،[3] شناختهٔ بیرونی‌ای دارند که هنوز تحت تسلط در نیامده و با شناسا (سوژه) بیگانه و دشمن است، شناسا آزاد نیست. کنش، همیشه علیه یک جهان دشمنانه جهت گرفته است و از آن‌جا که بر وجود چنین جهان دشمنانه‌ای دلالت می‌کند، لزماً آزادی شناسا را محدود می‌سازد. تنها اندیشهٔ ناب است که مقتضیات آزادی کامل را برآورده می‌کند، زیرا «تفکرِ» مبتنی بر اندیشه، در دیگربودگی‌اش، یک‌سره برای خود است و اندیشه، شناختهٔ دیگری جز خودش ندارد.

در این‌جا باید این گفتهٔ هگل را یادآور شویم که «هر فلسفه‌ای، ایده‌آلیسم

---

1. *Science of Logic*, voll, II, p. 466. 2. Ibid., p. 460.
3. action

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

است». اکنون می‌توانیم جنبهٔ انتقادی ایده‌آلیسمی که این گفته را توجیه می‌کند، دریابیم. اما جنبهٔ دیگری از ایده‌آلیسم است که خود را به واقعیتی وابسته می‌سازد که گرایش‌های انتقادی ایده‌آلیسم درصدد فائق آمدن بر آن است. مفاهیم بنیادی ایده‌آلیسم، از همان آغاز، جدایی اجتماعی حوزهٔ عقلی را از حوزهٔ تولید مادی منعکس می‌سازند. محتوا و اعتبار این مفاهیم، می‌بایست به قدرت و استعدادهای «طبقهٔ مرفه»ی وابسته باشد که چون ناچار نبودند برای بازتولید مادی جامعه کار کنند، پاسدار ایده شده بودند؛ و نیز به‌خاطر آن که منزلت اجتماعیِ استثنایی آن‌ها، این طبقه را از روابط غیرانسانیِ ناشی از فرایند بازتولید مادی آزاد کرده و آن‌ها را قادر ساخته بود تا از این روابط غیرانسانی، فراگذرند. از این‌رو، حقیقت فلسفه، به کارکرد دوری از عمل مادی تبدیل شده بود.

دیده‌ایم که هگل به این روند در فلسفه تاخته بود و آن را به‌عنوان کناره‌گیری کامل خرد درنظر گرفته بود. او مدافع قدرت بالفعل خرد و تحقق عینی آزادی بود؛ اما از آن نیروهای اجتماعی‌ای که این وظیفه را برعهده گرفته بودند، در هراس افتاده بود. انقلاب فرانسه، دوباره نشان داده بود که جامعهٔ جدید، نظام تعارض‌های آشتی‌ناپذیر است. هگل، تشخیص داده بود که روابط جامعهٔ مدنی، به دلیل شیوهٔ کار خاصی که این روابط بر آن استوارند، هرگز نمی‌توانند آزادی و خرد کامل را محقق سازند. در این جامعه، انسان تابع قوانین اقتصاد مهار نشده‌ای مانده است که می‌باید توسط دولت نیرومندی که قادر به ادارهٔ تناقض‌های اجتماعی است، رام گردند. از این‌رو، حقیقت فرجامین را می‌بایست در پهنهٔ واقعیت دیگری بازجُست. سراسر فلسفهٔ سیاسی هگل، تحت تسلط این ایقان است. منطق هگل نیز، شاخص این واپس‌نشینی است.

اگر خرد و آزادی، ملاک‌های هستی حقیقی‌اند و واقعیتی که این‌ها باید در آن تحقق یابند، دستخوش نامعقولی و بندگی است، پس خرد و آزادی را باید در «ایده» سراغ گرفت. بدین‌سان، شناخت، برتر از کنش می‌شود و شناخت فلسفی، از عمل اجتماعی و سیاسی به حقیقت نزدیک‌تر می‌گردد؛ گرچه هگل می‌گوید که آن مرحله‌ای از تحول تاریخی که زمانه‌اش به آن رسیده است، اثبات می‌کند که ایده واقعی شده است. همچنین باز باید گفت که به‌نظر او،

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

ایده به‌گونهٔ جهانِ دریافته شده «وجود دارد» و به‌صورت «دستگاه علم»، در اندیشه حضور دارد. این دانش، دیگر جنبهٔ فردی ندارد، بلکه «شأن» کلی را داراست. بشر، به جهان به‌مثابه خرد و به‌صورت‌های راستینِ هر آنچه که می‌تواند محقق شود، آگاه شده است. این دستگاهِ علم را اگر مبری از غبار وجود درنظر بگیریم، همان حقیقت بی‌نقص و ایدهٔ مطلق است.

ایدهٔ مطلق، به‌عنوان یک مفهوم برینِ جداگانه، به نتایج تحلیل پیشین افزوده نمی‌شود. محتوای این ایده، جامعیت مفاهیمی است که منطق تا کنون بازگشوده است و صورت آن، همان «روش»ی است که این‌جامعیت را توسعه می‌دهد. «دربارهٔ ایدهٔ مطلق، سخن‌پردازی‌های بی‌معنای بسیاری می‌توان کرد، اما محتوای راستین این ایده، تنها همان کل دستگاهی است که تا کنون به بررسی تحول آن پرداخته‌ایم.»[1] در نتیجه، فصلی که هگل به مفهوم ایده اختصاص می‌دهد، آخرین اثبات فراگیر روش دیالکتیکی را به‌دست می‌دهد. در این‌جا نیز این روش به‌صورت فرایند عینی هستی نمایانده می‌شود؛ فرایندی که خود را از طریق حالت‌های گوناگون «نفیِ نفی»، حفظ می‌کند. همین پویایی است که سرانجام ایدهٔ مطلق را به جنبش درمی‌آورد و گذار از منطق به فلسفهٔ طبیعت و ذهن را عملی می‌سازد. ایدهٔ مطلق، همان صورت معقول راستین واقعیت است و بدین‌سان، برترین صورت شناخت نیز است. گویی که ایدهٔ مطلق، همان اندیشهٔ دیالکتیکی است که در جامعیت خرد تحقق یافته است. این ایده، یک اندیشهٔ دیالکتیکی است و لذا، در بر گیرندهٔ نفس خودش است. این ایده، یک صورت هماهنگ و استوار نیست، بلکه فرایندی از اتحاد اضداد است. ایدهٔ مطلق، جز در دیگربودگی خود، کامل نیست.

ایدهٔ مطلق، همان شناسا (سوژه) در صورت فرجامین آن، یعنی، اندیشه[2] است. دیگربودگی و نفی این ایده، همان شناخته (اُبژه)، یعنی، هستی است. در این‌جا، ایدهٔ مطلق را باید به‌گونهٔ هستی عینی تعبیر کرد. بدین‌سان، منطق هگل با همان مقولهٔ آغازگرش، یعنی با مقولهٔ هستی، پایان می‌گیرد. اما این مقوله، هستی دیگری است که دیگر نمی‌توان آن را با مفاهیمی تبیین کرد که در تحلیل

---

1. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* ,p. 237. Addition و *The Logic of Hegel*, trans. W. Wallace, pp. 374 f.
2. thought

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

آغازین کتاب منطق، به‌کار رفته بودند. چراکه در این‌جا، هستی به‌گونهٔ صورت معقول خود درنظر گرفته می‌شود، یعنی به‌عنوان جامعیت مجسمی که در آن جامعیت، همهٔ صورت‌های جزئی، به‌صورت تمایزها و روابط ذاتی یک اصل فراگیر زندگی می‌کنند. آن هستی‌ای که بدین‌سان دریافته می‌شود، همان طبیعت است و در همین‌جا، اندیشهٔ دیالکتیکی به فلسفهٔ طبیعت گذر می‌کند.

توضیح بالا تنها یک جنبه از این گذار را می‌پوشاند. اما پیشرفت به فراسوی منطق، نه‌تنها گذار روش‌شناختی یک علم (منطق) به علم دیگر (فلسفهٔ طبیعت) است، بلکه گذاری است عینی، از یک صورت هستی (ایده) به‌صورت دیگر (طبیعت). هگل می‌گوید که «ایده، آزادانه خود را در طبیعت تخلیه می‌کند»؛ یا این‌که ایده، خودش را به‌گونهٔ طبیعت «متعین می‌سازد».[1] همین عبارت که گذار از فلسفه به طبیعت را به‌صورت فرایندی بالفعل در واقعیت مطرح می‌سازد، موجب می‌شود که دشواری‌های بزرگی در فهم دستگاه هگل، پدید آیند.

پیش از این تأکید کرده‌ایم که منطق دیالکتیکی، صورت اندیشه را به محتوای آن پیوند می‌زند. صورت معقول به‌عنوان یک صورت منطقی، در ضمن، صورت معقول به‌گونهٔ واقعیت موجود نیز است. این صورت معقول، همان، شناسای (سوژهٔ) اندیشه است. ایدهٔ مطلق، که همان صورت شایستهٔ این وجود است، باید دارای آن پویایی باشد که این ایده را به‌سوی ضد خود براند و از طریق نفی این ضد، باز به‌سوی خودش بازگرداند. اما چگونه می‌توان این تبدیل آزادانهٔ ایدهٔ مطلق به هستی عینی (طبیعت) و از هستی عینی به ذهن، را به‌گونهٔ یک رخداد بالفعل اثبات کرد؟

در این‌جا، منطق هگل، سنت مابعدطبیعی فلسفهٔ غرب را از سر می‌گیرد؛ همان سنتی که فلسفهٔ هگل، از بسیاری جهات رهایش کرده بود. از زمان ارسطو، جست‌وجوی هستی (به معنای مطلق) با جست‌وجوی حقیقت واقعی همراه بوده است، چراکه این هستی متعین است که خصلت‌های هستیِ به معنای مطلق را به بهترین وجه، بیان می‌کند. این هستیِ واقعی، به‌نام خدا

---

1. Ibid, p. 486.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نامیده شده بود. هستی‌شناسی ارسطویی، به خداشناسی انجامیده بود،[1] اما آن نوع خداشناسی که با دین کاری نداشت، زیرا به هستی خدا، به همان شیوه‌ای می‌پرداخت که به هستی چیزهای مادی. خدای ارسطویی، نه آفریننده و نه داور جهان است. کارکرد این خدا، کارکردی صرفاً هستی‌شناختی و حتی می‌توان گفت که کارکردی ماشینی است. خدا، یک نوع پویش معیّن را بازمی‌نماید.

هگل نیز طبق همین سنت، منطق خود را به خداشناسی پیوند می‌زند. او می‌گوید که منطق او «خدا را در ذات ابدی آن، پیش از آفرینش طبیعت و یک ذهن کرانمند» نشان می‌دهد.[2] در این فرمول، خداوند به معنای جامعیت صورت‌های محضِ سراسر هستی است، یا ذات راستینِ همان هستی‌ای است که منطق هگل بازمی‌گشاید. این ذات، در درون شناسای آزادیِ تحقق می‌یابد که آزادی کامل او، همان اندیشه است. تا این‌جا، منطق هگل از الگوی مابعدطبیعی ارسطویی پیروی می‌کند. اما از این پس، سنت مسیحی که در ژرفای فلسفهٔ هگل ریشه دارد، احقاق حق کرده و از ابقای مفهوم خدایِ صرفاً هستی‌شناختی، جلوگیری می‌کند. ایدهٔ مطلق را باید به‌گونهٔ آفرینندهٔ بالفعل جهان درنظر گرفت. این ایده، باید آزادی خود را از طریق تخلیهٔ آزادانه در دیگربودگی‌اش، یعنی طبیعت، اثبات کند.

به هر روی، نظر هگل، گرایش‌های عقل‌گرای فلسفه‌اش را نگه می‌دارد. هستی راستین، در فراسوی این جهان جای ندارد، بلکه تنها در فرایند دیالکتیکی ابقاکننده‌اش وجود دارد. بیرون از این فرایندی که بر رستگاری جهان دلالت دارد، هیچ هدف فرجامینی وجود ندارد. همچنان که منطق هگل ترسیم می‌کند، جهان، «جامعیتی در خویش است و ایدهٔ ناب، خود حقیقت را در بر دارد.»[3] فرایند واقعیت، «دایره»ای است که همان صورت مطلق را در هر یک از لحظه‌های وجودش نشان می‌دهد؛ و این خود، به معنای بازگشت هستی به خودش، از طریق نفی دیگری‌اش است. بدین‌سان، دستگاه هگل، حتی تصور آفرینش را نیز لغو می‌کند. همهٔ نفی‌ها، با پویایی ذاتی واقعیت، از میان

---

1. Aristotle, Metaphysics, Book 4, 7.
2. *Science of Logic*, vol. I, p. 60.
3. Ibid, p. 227.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

برداشته می‌شوند. طبیعت، زمانی به حقیقت خود دست می‌یابد که به پهنهٔ تاریخ، گام گذارد. تحول شناسا (سوژه)، هستی را از ضرورت کور آزاد می‌سازد و طبیعت، بسان بخشی از تاریخ بشر و ذهن، درمی‌آید. تاریخ نیز به نوبهٔ خود، جادهٔ درازی است که انسان، برای رسیدن به تسلط مفهومی و عملی بر طبیعت و جامعه، باید آن را طی کند. این تسلط، هنگامی تحقق می‌پذیرد که انسان، به خرد و تصرف جهان به‌عنوان خرد، نائل آمده باشد. هگل می‌گوید که نشانهٔ حصول به چنین هدفی این است که «دستگاه علم» راستین، یعنی فلسفهٔ او، تکمیل شده باشد. فلسفهٔ هگل، کل جهان را بسان یک جامعیتِ دریافته شده در بر می‌گیرد. جامیعتی که در آن، همهٔ چیزها و رابطه‌ها، در صورت و محتوای بالفعل‌شان، یعنی در صورت معقول‌شان، نمایان می‌شوند. در این‌جا، این‌همانی شناسا (سوژه) و شناخته (اُبژه) یا اندیشه و واقعیت، به‌دست می‌آید.

mandegar.tarikhema.org

tarikhema.ir

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فصل ششم

فلسفهٔ سیاسی

(۱۸۱۶ـ۱۸۲۱)

نخستین جلد *علم منطق* در ۱۸۱۲ و آخرین جلد آن در ۱۸۱۶ منتشر شد. در این چهار سال، «جنگ آزادیبخش» پروس، اتحاد مقدس علیه ناپلئون، نبرد لایپزیک و واترلو و ورود پیروزمندانهٔ دول متحد به پاریس، رُخ داده بودند. هگل که تا سال ۱۸۱۶ رئیس یک دبیرستان در نورمبرگ بود، در این سال، به استادی فلسفه در دانشگاه هایدلبرگ پذیرفته شد. یک سال بعد، نخستین چاپ *دایرةالمعارف فلسفی* را منتشر کرد و به جانشینی فیخته در دانشگاه برلین، برگزیده شد. این آخرین مرحلهٔ پیشرفت دانشگاهی هگل، با پایان تحول فلسفی او همزمان شده بود. هگل، به اصطلاح فیلسوف رسمی دولت پروس و دیکتاتور فلسفی آلمان شده بود.

بهتر است بیش از این به شرح زندگی هگل نپردازیم، چراکه در این‌جا، با شخصیت و انگیزه‌های شخصی او کاری نداریم. کارکرد سیاسی و اجتماعی فلسفهٔ هگل و قرابت این فلسفه با دوران بازگشت سلطنت، را باید برحسب موقعیت ویژهٔ جامعهٔ جدید، در پایان عصر ناپلئونی، توجیه کرد.

هگل، ناپلئون را قهرمانی تاریخی می‌دانست که درصدد تحقق سرنوشت انقلاب فرانسه بود. او ناپلئون را تنها مردی می‌دانست که می‌تواند دستاوردهای سال ۱۷۸۹ را در درون یک سامان دولتی، محقق کند و آزادی

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فردی را به خرد کلی یک نظام اجتماعی استوار، پیوند زند. هگل در ناپلئون، یک عظمت مجرد را نمی‌ستود، بلکه کیفیتی را در او می‌پسندید که بیانگر نیازهای تاریخی آن زمانه بود. به‌نظر هگل، ناپلئون «روح جهان» بود و در وجودش وظیفهٔ کلی زمانه متجسم شده بود. این وظیفه، همان تحکیم و حفظ یک صورت نوین اجتماعی بود که پاسدار اصل خرد باشد. می‌دانیم که به‌نظر هگل، اصل خرد در جامعه، به‌معنای سامان اجتماعیِ مبتنی بر خودمختاری معقول فرد بود. اما آزادی فردی، به فردگرایی ددمنشانه‌ای تبدیل شده بود و آزادی هر فرد، در معرکهٔ نبرد رقابت‌آمیز مرگ و زندگی با افراد دیگر، افتاده بود. کشتار سال ۱۷۹۳،[1] نمودار این فردگرایی و بازدهٔ ضروری آن بود. کشمکش میان طبقات اجتماع فئودالی، این واقعیت را برای همیشه گواهی کرده بود که فئودالیسم، دیگر قادر به متحد ساختن مصلحت فرد و کل نیست و آزادی رقابت‌آمیز و دامن‌گستر افراد نیز گواه بر این بود که جامعهٔ طبقهٔ متوسط نیز نمی‌تواند چنین کاری را انجام دهد. هگل، در حاکمیت دولت، آن اصلی را می‌دید که می‌بایست این وحدت را پدید آورد.

ناپلئون، بازمانده‌های فئودالیسم در آلمان را تا حد زیادی نابود کرده بود. در نتیجه، قانون مدنی در بسیاری از بخش‌های رایش پیشین آلمان، پدیدار شده بود. «برابری مدنی، آزادی دینی، لغو عشریه و حقوق فئودالی و فروش متصرفات کلیسایی، سرکوبی اصناف و توسعهٔ دیوان‌سالاری و ایجاد یک مدیریت (خردمندانه و آزادمنش) و یک قانون اساسی که رأی‌گیری دربارهٔ مالیات‌ها و قوانین به‌وسیلهٔ افراد سرشناس را به ارمغان آورده بود، همهٔ این‌ها تار و پود مصلحتی را می‌بافتند که کاملاً به ابقای تسلط فرانسه وابسته بود.»[2] به‌ویژه در جنوب آلمان، رایشِ ناتوان و نامعقول، جایش را به تعدادی از دولت‌های حاکم داده بود. هر چند که این دولت‌های حاکم، چیزی جز صورتک‌هایی از دولت‌های حاکم نبودند، اما با این وجود، همین دولت‌ها در مقایسه با تقسیمات منطقه‌ای رایش، پیشرفت چشمگیری را نمایان می‌ساختند؛ رایشی که بیهوده بر آن بود تا تحول سرمایه‌داری را با یک نظام

---

۱. منظور نویسنده، کشتار خونین انقلاب کبیر فرانسه در دورهٔ ارعاب آن است. (مترجم)

2. Georges Lefebvre, *Napoleon*, paris, 1935, p. 428.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

اجتماعی کهنه سازگار کند. این دولت‌های نوپدید، دست‌کم واحدهای اقتصادی گسترده‌تری به‌شمار می‌آمدند و از یک دیوان‌سالاری متمرکز و یک نظام ساده‌تر برای تأمین عدالت و نیز از یک روش مالیات‌گذاری معقولانه‌تر، تحت نوعی نظارت عمومی، برخوردار بودند. این نوآوری‌ها، با درخواست هگل برای سامان دادن معقولانه‌تر صورت‌های سیاسی، سازگار بودند؛ سامانی که تحول نیروهای عقلی و مادی آزاد شده به‌وسیلهٔ انقلاب فرانسه را روا دارد. از این‌رو، جای شگفتی نیست که او در آغاز، نبرد با ناپلئون را یک نوع ضدیت ارتجاعی می‌دانست. بی‌دلیل نیست که اشارهٔ هگل به «جنگ آزادی‌بخش» دول متحد، جنبه‌ای ریشخندآمیز و طنزآلود داشت. او در این زمینه تا جایی پیش رفته بود که حتی پس از ورود پیروزمندانهٔ دول متحد به پاریس، هنوز نمی‌توانست شکست ناپلئون را به‌عنوان یک شکست نهایی بپذیرد.

نمونهٔ برداشت هگل از رویدادهای سیاسی این سال‌ها، سخنرانی‌هایش (۱۸۱۶) است که در آن‌ها، سرسختانه بر ارزش‌های عقلی ناب در برابر مصالح سیاسی عملی، تأکید می‌ورزد:

> ما امیدواریم اکنون که دولت، همهٔ مصالح دیگر را فرو بلعیده است، کلیسا، پایگاه والایش را بازیابد و علاوه بر سلطنت جهان، که تاکنون همهٔ اندیشه‌ها و کوشش‌ها متوجهٔ آن بوده است، سلطنت خداوند نیز به دیده گرفته شود. به دیگر سخن، ما می‌توانیم همراه با سودای سیاست و مصالح روزانهٔ دیگر، توکل داشته باشیم که علم، یعنی همان جهان آزاد و بخردانهٔ ذهن، دوباره شکوفا گردد.[1]

به‌راستی که این برداشت هگل، شگفت‌انگیز است. فیلسوفی که یک‌سال پس از این، سخنگوی ایدئولوژیک رسمی دولت پروس شد و حق دولت را به‌عنوان حق خرد اعلام کرد، در این زمان، فعالیت سیاسی را نکوهش می‌کرد و آزادی ملی را به معنای آزادی پژوهشگریِ فلسفی، تعبیر می‌نمود. او در این زمان،

---

1. *Lectures on the History of Philosophy*, trans. E. S. Haldane, London 1892, pp. xi f.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

حقیقت و خرد را در فراسوی چرخش اجتماعی و سیاسی و در قلمرو علم محض می‌نهاد.

در این‌جا باید یادآور شویم که هگل، برای اتخاذ این موضع تازه، آمادگی داشت. تغییر موضع او از یک موضع ضد ملی به یک موضع ملی، تباین مشابهی را در نخستین نوشته‌های فلسفهٔ جدید به یادمان می‌آورد. هابز، که می‌توان او را شاخص‌ترین فیلسوف بورژوازی نوپا نامید، فلسفهٔ سیاسی‌اش را نخست با سلطنت چارلز اول، سپس با دولت انقلابی کرامول و سرانجام با ارتجاع دودمان استوارت،[1] سازگار یافت. برای هابز کافی بود که دولت حاکم، حاکمیت‌اش را در ارتباط با دولت‌های دیگر نشان دهد و اقتدارش را در ارتباط با شهروندان خود حفظ کند؛ و صورت دولت، از دموکراسی و اولیگارشی گرفته تا سلطنت محدود، برایش اهمیتی نداشت. از نظر هگل، نیز اگر چنانچه وحدت روابط اجتماعی و اقتصادی به‌گونهٔ یکنواختی حفظ می‌شد، دیگر، تفاوت‌های صورت سیاسی در میان ملت‌ها، چندان مهم نبودند. به‌نظر او، سلطنت جدید مشروطه، از همه بهتر به‌کار حفظ این ساختار اقتصادی می‌خورد. با واژگونی نظام ناپلئونی در آلمان، او به طبع، بسیار مشتاق بود که سلطنت حاکمِ متعاقب آن را به‌عنوان وارث اصیل نظام ناپلئونی، خوش‌آمد گوید.

به نظر هگل، حاکمیت دولت، ابزاری ضروری برای حفظ جامعهٔ طبقه متوسط بود، چرا که یک دولت حاکم، عنصر رقابت‌آمیز و نابود کننده را در افراد از بین می‌برد و رقابت را به‌صورت یک مصلحت مثبت و کلی در می‌آورد. این دولت، می‌تواند بر مصالح متنازع اعضایش فائق آید. این نکته، به این معنی است: حال که نظام اجتماعی، مستلزم رقابت افراد با یکدیگر است، تنها تضمینی که برای حداقل تحقق مصلحت همگانی وجود دارد، محدود ساختن آزادی افراد در چارچوب سامان کلی دولت است. پس، حاکمیت دولت، متضمن رقابت بین‌المللی میان واحدهای سیاسی متعارضی است که قدرت هر یک از آن‌ها، لزوماً مبتنی بر اقتدار بی‌چون و چرای آن‌ها بر اعضای‌شان است.

---

۱. استوارت (stuart)، خاندانی سلطنتی که پیش از انقلاب انگلیس و پس از آن، بر این کشور فرمانروا بود. (مترجم)

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نظرهای هگل در گزارش مربوط به بحث دربارهٔ طبقات فئودالیِ وورتمبرگ که به‌سال ۱۸۱۷ منتشر شده بود، یک‌سره تحت نفوذ برداشت یاد شده‌اند. وورتمبرگ، به فرمان ناپلئون یک سلطان‌نشین حاکم شده بود. برای این سلطان‌نشین، یک قانون اساسی نوین به‌جای نظام محجور نیمه‌فئودالی، ضرورت داشت و مناطق تازه به‌دست آمدهٔ آن، می‌بایست با منطقهٔ اصلی ترکیب شود تا یک واحد سیاسی کلی و متمرکز، پدید آید. سلطان وورتمبرگ، طرحی از این قانون اساسی تهیه کرد و آن را در ۱۸۱۵ به مجمع طبقات فئودالی تسلیم نمود. این مجمع، از پذیرفتن این طرح سر باز زد. هگل، در دفاع جانانه‌اش از طرح سلطنتی در برابر ضدیت این طبقات، کشمکش میان این دو را به‌عنوان نبرد میان اصل نوین و کهن، به‌صورت ستیز میان حاکمیت جدید و امتیاز فئودالی، تعبیر کرد.

در سراسر گزارش یاد شده، رشتهٔ راهنمای اصل حاکمیت، نمایان است. هگل در این گزارش می‌گوید که ناپلئون، حاکمیت خارجی این دولت را برقرار کرده است و اکنون وظیفهٔ تاریخی ما این است که حاکمیت داخلی و اقتدار بی‌چون و چرای حکومت را بر شهروندانش برقرار کنیم. این عبارت، در مورد رابطهٔ دولت و اعضایش، مفهوم تازه‌ای را مطرح می‌سازد. در این‌جا، مفهوم قرارداد اجتماعی جایش را به مفهوم دولت، به‌عنوان یک کل عینی، داده است. دستگاه بنایی، هر گونه کاربرد قرارداد اجتماعی را در مورد دولت، رد کرده بود. در این زمان، مضمون اصلی شکل‌دهندهٔ فلسفه هگل، این بود که دولت، جدا از جامعه است.

بر اثر کشمکش‌های آشتی‌ناپذیر مصالح جزئی که شالودهٔ روابط جامعهٔ جدید را می‌سازند، مکانیسم‌های ذاتی این جامعه نمی‌توانند هر گونه مصلحت همگانی را ایجاد کنند. بنابراین، کلی باید علی‌رغم ارادهٔ اشخاص، بر جزئی‌ها تحمیل شود و در نتیجه، رابطهٔ میان افراد از یک‌سو و دولت از سوی دیگر، نمی‌تواند به‌همان صورت رابطهٔ میان افراد باشد. [بنابراین] می‌توان قرارداد اجتماعی را در رابطهٔ میان افراد به‌کار برد، اما در مورد رابطهٔ افراد با دولت، چنین کاری امکان‌پذیر نیست، زیرا یک قرارداد، دلالت بر این می‌کند که دو طرف قرارداد، «برابر و مستقل از یکدیگرند»، و لذا، توافق آن‌ها، چیزی جز

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

«یک رابطهٔ محتمل» نیست که از خواست‌های ذهنی‌شان سرچشمه می‌گیرد. اما دولت، یک «رابطهٔ عینی و ضروری»[1] است که ذاتاً مستقل از خواست‌های ذهنی می‌باشد.

اما حاکمیت این دولت، باید متفاوت از حاکمیت یک دولت استبدادی باشد، [زیرا] مردم باید بخش عمدهٔ قدرت دولت را تشکیل دهند.[2] از آن‌جا که اقتصاد جدید، برپایهٔ فعالیت آزاد شدهٔ فرد استوار است، پس، رشد اجتماعی فرد باید متجلی و تقویت شود. در این‌جا باید یادآور شویم که هگل، به‌ویژه از یک ماده از قانون اساسی سلطنتی که مربوط به محدودیت حق رأی بود، به‌سختی انتقاد کرده بود. سلطان مقرر کرده بود که کارمندان دولت و نیز نظامیان و روحانیان و پزشکان، نباید انتخاب شوند و دارندگان حق رأی، می‌بایست دست‌کم ۲۰۰ فلورین درآمد ملکی داشته باشند. هگل، در مورد محرومیت اول اعلام داشته بود که پیامد محرومیت کارمندان دولت از ورود به مجلس عوام، بسیار خطرناک است، زیرا همین سیاستمداران حرفه‌ای و ورزیده بودند که می‌بایست لایق‌ترین مدافعان مصلحت همگانی در برابر مصالح جزئی باشند. او گفته بود که هر یک از مشاغل خصوصی در این جامعه، به دلیل ماهیت ذاتی‌اش، فرد را در برابر اجتماع قرار می‌دهد. «مالکان و نیز سوداگران و آن‌هایی که متصرف دارایی یا پیشه‌ای هستند، به نگهداری سامان بورژوایی علاقه‌مندند، زیرا هدف مستقیم آن‌ها، حفظ دارایی خصوصی‌شان است.»[3] آن‌ها این‌گونه ساخته و پرداخته شده‌اند که کم‌ترین کار را برای مصلحت کلی انجام دهند. هگل می‌افزاید که طرز تلقی آن‌ها، به اخلاق یا خصلت شخصی برخی از این افراد هیچ ارتباطی ندارد، بلکه امری است که «در ماهیت این مورد»[4] و در سرشت این طبقهٔ اجتماعی ریشه دارد. این طرز تلقی را تنها می‌توان با دیوان‌سالاری ثابتی خنثی کرد که تا حد ممکن از حوزهٔ رقابت اقتصادی به دور باشد و بتواند بدون هر گونه دخالت مشاغل خصوصی، به دولت خدمت کند.

---

1. "Vehandlungen inder Versammlung der Landstän dedes Königreichs Würtemberg im Jahre1815und1816", in *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, p. 197.
2. Ibid., p. 197.
3. Ibid., p. 161.
4. Ibid., p. 169.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

این کارکرد ذاتی دیوان‌سالاری در دولت، رکن بنیادی اندیشهٔ سیاسی هگل است؛ هر چند که تحولات تاریخی، به‌صورتی کاملاً متفاوت با چشم‌داشت‌های هگل، نتیجه‌گیری‌اش را تأیید کرده است.

هگل، محدودیت حق رأی و قائل شدن شرط دارایی برای اعمال این حق را نکوهش می‌کند، چرا که دارایی، همان عاملی است که فرد را به ضدیت با کل و پیروی از بستگی‌های مصلحت خصوصی‌اش وا می‌دارد. هگل، دارایی را به‌عنوان شرط لازم و «مجرد»ی می‌شناسد که با خصوصیات بشری کاری ندارد. او اعلام می‌دارد که نفوذ سیاسی صرفِ کمیت مستقلات، میراث منفی انقلاب فرانسه است. این عامل، به‌عنوان ملاک امتیاز، سرانجام باید از میان برداشته شود، یا دست‌کم، دیگر نباید «شرط منحصر به‌فردی برای یکی از مهم‌ترین کارکردهای سیاسی» باشد.[1] به‌نظر هگل، لغو شرط دارایی به‌عنوان لازمهٔ برخورداری از حقوق سیاسی، بیش‌تر در جهت تقویت دولت است تا تضعیف آن، زیرا، دیوان‌سالاریِ نیرومندی که از این طریق پدید می‌آید، دولت را برپایه‌ای استوارتر از مصالح مالکانِ نسبتاً کوچک قرار خواهد داد.

هگل، کشمکش سلطان با طبقات فئودالی وورتمبرگ را به‌عنوان برخورد «قانون معقول دولتی» با قانون موضوعهٔ سنتی، ترسیم می‌کند.[2] این قانون موضوعه، که از قانون منسوخ امتیازهای کهن سرچشمه می‌گرفت، تنها برای آن معتبر انگاشته می‌شد که قرن‌ها پیش از آن، معتبر بوده است. هگل استدلال می‌کند که «قانون موضوعه، هرگاه که مبنا و دلیل وجودی‌اش را در جامعه از دست دهد، باید نابود شود.»[3] امتیازهای کهن طبقات فئودالی در جامعهٔ جدید، به همان اندازه الزامی‌اند که «قربانی کردن انسان، بردگی، استبداد فئودالی و فضاحت‌های بی‌شمار دیگر.»[4] این امتیازها، دیگر به‌عنوان «حقوق»، اعتبارشان را از دست داده بودند، [زیرا] از انقلاب فرانسه به بعد، خرد، یک واقعیت تاریخی بوده است. بازشناسایی رسمی حقوق انسان، امتیازهای کهن را برانداخته بود و، «اصول جاودانهٔ قانون‌گذاری و حکومت و مدیریت مستقر» را پایه‌گذاری کرده بود. اما سامان بخردانه‌ای که در این‌جا مورد بحث هگل است، به‌تدریج دلالت‌های انقلابی‌اش را از دست می‌دهد و

---

1. Ibid., p. 170.
2. Ibid., p. 177.
3. Ibid., p. 198.
4. Ibid., p. 199.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

با مقتضیات جامعهٔ زمان هگل، سازگار می‌شود. پس از چندی، چارچوب این سازمان معقول، به بعیدترین حدودش گسترش می‌یابد تا آن‌که یک جامعه بتواند بدون تن‌دادن به هر گونه نفی اصولی، در این چارچوب، خردمندانه شود. هگل، کشتار انقلابی ۱۷۹۳ را کشتار تکان‌دهنده‌ای می‌انگارد، در جهت این‌که از سامان موجود، با هر وسیله‌ای که در دست است، باید پاسداری شود. او می‌گوید که شهریاران «در نتیجهٔ تجارب بیست‌وپنج سال گذشته، باید به خطرها و هراس‌های ناشی از استقرار قوانین اساسی نوین و نیز خطرهای ملازم با استقرار معیار واقعیتی سازگار با اندیشه»، به‌خوبی آگاه باشند.[1]

هگل، عموماً کوشش در جهت تنظیم واقعیت بر وفق اندیشه را می‌ستود. به‌نظر او، این‌کار، برترین امتیاز انسان و تنها راه تحقق حقیقت است. اما هرگاه چنین کوششی، همان جامعه‌ای را تهدید می‌کرد که این کوشش را به‌عنوان امتیاز انسان اعلام کرده بود، هگل ترجیح می‌داد که سامان موجود را در هر شرایطی نگه دارد. برای این‌که نشان دهیم که چگونه دلواپسی برای سامان موجود، حتی دو فیلسوف بسیار متفاوت را متحد می‌سازد، باز از هابز نقل قول می‌کنیم: «دولت انسانی، هرگز نمی‌تواند از ناهمواری بری باشد»، اما «بدترین ناراحتی که در هر صورتی از حکومت ممکن است برای عامهٔ مردم پیش آید، در مقایسه با بدبختی‌ها و فجایع هراسناکی که با یک جنگ داخلی همراهند، چیزی نیست...». «وضع کنونی، همیشه باید ترجیح داده شود و حفظ گردد و بهترین وضع قلمداد شود، زیرا انجام دادن هر کاری در جهت سرنگونی این وضع، هم خلاف قانون طبیعت و هم علیه قانون موضوعهٔ خدایی است.»[2]

این واقعیت که آزادی فردی، این چنین تحت‌الشعاع اقتدار کلی قرار می‌گیرد و امر معقول، سرانجام در هیئت سامان موجود اجتماعی نمایان می‌شود، در دستگاه فلسفی هگل، تباین عمیقی را ایجاد نمی‌کند. اما این تباین ظاهری نیز، حقیقت تاریخی و سیر تعارض‌های جامعهٔ فردگرایی را منعکس می‌سازد که آزادی را به ضرورت و خرد را به اقتدار، بدل می‌کند. *فلسفهٔ حق*

---

1. Ibid., pp. 161-2.
2. Hobbes, *Leviathan*, in works, edited by Molesworth, vol. III, pp. 170, 548.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

هگل، مناسبت خود را از این واقعیت دارد که مفاهیم بنیادی آن، تناقض‌های بنیادی جامعهٔ فردگرا را در خود جذب کرده و آگاهانه حفظ و تا پایان از آن‌ها متابعت می‌کنند. این اثر هگل، در آن‌جا که سامان اجتماعی ارتجاعی را بازتاب می‌کند، ارتجاعی است و در آن‌جا که سامان اجتماعی پیشروی را منعکس می‌کند، پیشرو است. برخی از شدیدترین سوءتفاهم‌هایی را که موجب ابهام *فلسفهٔ حق* هگل می‌شوند، می‌توان تنها با درنظر گرفتن جای این اثر در دستگاه هگل، از میان برداشت. این فلسفه، به فرهنگ کلی و جهانی نمی‌پردازد، بلکه بخشی از قلمرو ذهن است که در آن، ذهن به‌صورت عینی مطرح می‌شود. سخن کوتاه، این فلسفه، واقعیت‌های فرهنگی مربوط به هنر و دین و فلسفه را توضیح نمی‌دهد و با آن‌ها سر و کار ندارد، حال آن‌که این‌ها، همان واقعیت‌هایی‌اند که برای هگل، حقیقت نهایی را مجسم می‌کنند. با توجه به جایی که *فلسفهٔ حق* در دستگاه هگلی اشغال می‌کند، برای این فلسفه، ممکن نیست که دولت، یعنی همان والاترین واقعیت در قلمرو حق، را به‌عنوان والاترین واقعیت در درون دستگاه کل، درنظر بگیرد. گرچه هگل به دولت، پایگاه خدایی می‌بخشد، اما باز نمی‌توان در دستگاه او، تابعیت صریح عینی را از ذهن مطلق و تابعیت حقیقت سیاسی را از حقیقت فلسفی، نادیده گرفت.

محتوای پیش‌گفتار *فلسفهٔ حق*، غالباً به‌عنوان سند شدیدترین سرسپردگی هگل به حکومتِ بازگشت سلطنت و دشمنی سرسختانه‌اش با همهٔ گرایش‌های آزادی‌خواهانه و پیشرو زمان، مورد حمله قرار گرفته است. نکوهش هگل از ج. اف. فریز، یکی از رهبران جنبش جوانان شورشی آلمان و دفاع او از تصمیمات کارلسبادر[1] (۱۸۱۹) و پیگرد هر عمل یا اظهار نظر آزادی‌خواهانه (که با برچسب رایج «عوام‌فریبانه»، خودسرانه رد می‌شد)، دفاع هگل از سانسور شدید و سرکوبی آزادی دانشگاهی و هواداری از تهدید روندهای مایل به حکومت نمایندگی حقیقی، همهٔ این‌ها برای تأیید حمله به هگل نقل شده‌اند. البته برداشت شخصی هگل در آن زمان، هیچ توجیهی نداشت، اما در پرتو موقعیت تاریخی و به‌ویژه تحول اجتماعی و سیاسی

---

1. Karlosbader Beschlüsse

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

بعدی، موضع هگل و کل پیش‌گفتار او، معنای تازه‌ای پیدا می‌کند. در این‌جا، باید ماهیت جبههٔ مخالف و دموکراتیک آن زمان را که مورد انتقاد هگل بود، به اختصار مورد بررسی قرار دهیم.

این جنبش دموکراتیک، از ناامیدی و توهم‌زدایی خرده‌بورژوازی آلمان پس از جنگ ۱۵-۱۸۱۳، برخاسته بود. رهایی ایالت‌های آلمانی از تسلط فرانسه، با یک ارتجاع مطلقه همراه شده بود. وعدهٔ بازشناسایی حقوق سیاسی مردم و رؤیای یک قانون اساسی شایسته، همچنان برآورده نشده باقی مانده بودند. واکنش این وضع، موج تبلیغ برای اتحاد سیاسی ملت آلمان بود که تا حد زیادی، یک نوع دشمنی آزادی‌خواهانه با استبداد تازه استقرار یافته را نیز در بر می‌گرفت. اما، از آن‌جا که طبقات بالا می‌توانستند منافع‌شان را در چارچوب استبداد حفظ کنند و نیز هیچ طبقهٔ کارگر سازمان‌یافته‌ای در آن زمان وجود نداشت، این جنبش دموکراتیک، بیش‌تر از ناخوشنودی بخش بی‌قدرتِ خرده‌بورژوازی مایه گرفته بود. این ناخشنودی در برنامهٔ سازمان جوانان دانشگاهی و منادیان آن‌ها، یعنی همان انجمن‌های ورزشی، به شدت متجلی شد. در این برنامه، از آزادی و برابری، سخن‌های بسیاری گفته می‌شد، اما آزادی‌ای که تنها در برگیرندهٔ امتیاز مستقر قوم توتونی[1] بود، و برابری‌ای که در واقع، به معنای فقر و محرومیت عمومی بود. فرهنگ، به‌عنوان نعمت اغنیا و امر بیگانه‌ای تلقی شد که گویی ساخته شده بود تا تودهٔ مردم را سست و فاسد کند. این جنبش، صلای یک «جنگ آلمانی» حقیقی را سر داده بود تا از این طریق، آلمان بتواند «غنای سرشار ملیت» خود را آشکار کند. این جنبش، برای دست‌یابی به وحدت آلمان، خواستار یک «ناجی» شده بود، کسی «که مردم، همهٔ گناهانش را خواهند بخشود.» آن‌ها، کتاب‌ها را می‌سوزاندند و فریاد لعنت بر کلیمیان را سر می‌دادند. جنبش جوانان، خود را برفراز قانون و قانون اساسی می‌دانست، چرا که معتقد بود «در برابر حرف حق، هیچ قانونی نمی‌تواند قد علم کند.»[2] دولت، می‌بایست از «پایین» و با شور محض

---

۱. توتونی (Teutonic). تبار اصیل آلمان. (مترجم)

۲. رجوع کنید به:

Heinrich von Trietschke, *Deutsche Geschichte Im Neunzehntenjahrhundert*, 3rd edition, 1886, vol. II, pp. 383-443, especially pp. 385, 391, 427, 439.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

توده‌ها ساخته شود و وحدت «طبیعی» خلق، می‌بایست بر سامان قشربندی شدهٔ دولت و جامعه، برتری داده شود.

تشخیص ایدئولوژی فاشیستی اجتماع خلق،[1] در این شعارهای «دموکراتیک»، چندان دشوار نیست. در واقع، رابطهٔ میان نقش تاریخی این سازمان جوانان با نژادپرستی، ضد عقل‌گرایی و ناسیونال سوسیالیسم، بسیار نزدیک‌تر از رابطهٔ موضع هگل با ناسیونال سوسیالیسم است. هگل *فلسفهٔ حق* را برای دفاع از دولت در برابر این ایدئولوژی دموکراتیک‌نما نوشت. هگل در این ایدئولوژی تهدید جدیِ بیش‌تری برای آزادی می‌دید تا در استمرار حکومت قدرت‌های مستقر. هیچ گمانی نیست که *فلسفهٔ حق* هگل، این قدرت‌های مستقر را تقویت کرد و از این طریق، به ارتجاعی که در آن زمان پیروز شده بود، یاری رساند. اما مدت کوتاهی پس از این تأثیر، همین اثر او به‌گونهٔ جنگ‌افزاری علیه ارتجاع درآمد، زیرا دولتی که هگل در ذهن داشت، می‌بایست تحت حاکمیت معیارهای خرد انتقادی و قوانین کلاً معتبر باشد. او می‌گفت که معقولیت قانون، عنصر حیاتی دولت جدید است: «قانون... حقیقت‌سنجی است که مچ برادران و دوستان دروغین مردم را باز می‌کند.»[2] باید یادآور شد که این مضامین، ساخته و پرداختهٔ دوران بلوغ فلسفی هگل هستند. از نظر ناسازگاری با ایدئولوژی فاشیستی، هیچ مفهومی ناسازگارتر از آن مفهومی نیست که دولت را برپایهٔ یک قانون کلی و معقول استوار می‌کند؛ قانونی که از مصالح هر فردی، بدون توجه به مقتضیات منزلت اجتماعی و طبیعی‌اش، پاسداری می‌کند.

از این گذشته، حملهٔ هگل به مخالفان دموکراتِ بازگشت سلطنت، از انتقاد تندتر او به نمایندگان مرتجعِ نظریهٔ ارگانیک دولت، جدایی‌ناپذیر است. انتقاد هگل از جنبش ملی، با معارضهٔ او با کتاب *تجدید نظر در علوم دولتی*، اثر کی. ال. فن‌هالر،[3] منتشره در ۱۸۱۶ همراه بود؛ همان کتابی که بر رمانتیسیسم آلمان تأثیر شگرفی گذاشته بود. هالر در این کتاب، دولت را یک واقعیت طبیعی و نیز یک فراوردهٔ خدایی قلمداد کرده بود و بدون هیچ‌گونه

---

1. volksgemeinschaft
2. *Philosophy of Right*, trans. S.W. Dyde, George Bell and Sons, London 1896, p. xxiii.
3. K. L. Von. Haller. *Restauration der Staatswissenschaft.*

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

توجیهی، حاکمیت قوی را بر ضعیف، پذیرفته بود. هالر معتقد بود که هر دولتی، دارای چنین حاکمیتی است و هر گونه تعبیر دولت به‌عنوان بازنمود کنندهٔ حقوق نهادی شدهٔ افراد آزاد و به‌صورت تابع درخواست‌های خرد بشر، از سوی او رد شده بود. هگل، این موضع هالر را به چیزی جز «تعصب و کودنی ذهنی و ریاکاری»[1] تعبیر نکرد. اگر ارزش‌های طبیعی و نه ارزش‌های خرد، اصول بنیادی دولت باشند، در آن صورت، باری به هر جهت بودن و بیداد و ددمنشی انسان، جای معیارهای عقلی سازمان بشری را خواهند گرفت.

مخالفان فئودال و دموکرات دولت، در انکار فرمانروایی قانون، همداستان شده بودند. هگل، برخلاف هر دو نفر آن‌ها، معتقد بود که فرمانروایی قانون تنها صورت سیاسی شایستهٔ جامعهٔ جدید است. او می‌گفت که جامعهٔ جدید، اجتماع طبیعی یا سامانی از امتیازهای خدا بخشیده نیست، بلکه این جامعه، برپایهٔ رقابت عمومی صاحبانِ آزاد دارایی، استوار است؛ یعنی همان کسانی که پایگاه‌شان را در فرایند اجتماعی، از طریق فعالت متکی به خودشان به‌دست آورده و حفظ می‌کنند. در این جامعه، مصلحت همگانی و ابقای کل، تنها از طریق یک تصادف کور تأمین می‌شود. از همین‌رو، تنها تنظیم آگاهانهٔ تعارض‌های اجتماعی، به‌وسیلهٔ نیرویی که بر فراز برخورد مصالح جزئی ایستاده و در ضمن، پاسدار هر یک از آن‌ها باشد، می‌تواند جمع بی‌سامان افراد را به یک جامعهٔ معقول، تبدیل کند. فرمانروایی قانون، می‌بایست اهرم این تبدیل باشد.

همچنین، هگل نظریهٔ سیاسی به معنای مطلق را رد کرد و منکر هر گونه فایده‌ای برای یک چنین نظریهٔ سیاسی در زندگی شد. اما فرمانروایی قانون، در دسترس بود و در دولت متجسم شده و در نتیجه، تحقق تاریخیِ شایسته‌اش را فراهم کرده بود. اگر سامان موجود، بدین‌سان پذیرفته و به آن رضایت داده شود، دیگر نظریهٔ سیاسی به چه کاری خواهد خورد؟ زیرا «نظریه‌ها، اکنون در ضدیت با سامان موجود اقامه می‌شوند، گویی که مطلقاً حقیقی و ضروری‌اند.»[2] هگل، ناچار شده بود که نظریه را رها کند، چرا که معتقد بود

---

1. Ibid., p. xxx.

2. Ibid, p. xx, note.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نظریه، لزوماً انتقادی است، به‌ویژه، صورتی که نظریه در تاریخ غرب به خود گرفته بود. از زمان دکارت، ادعا بر این بود که نظریه، می‌تواند ساختار معقول جهان را بیازماید و خرد، می‌تواند از طریق کوشش‌های خردمندانه، معیار زندگی بشر شود. بدین‌سان، دانش نظری و عقلی حقیقت، بر بازشناخت «عدم حقیقتِ» واقعیتی دلالت می‌کرد که هنوز با معیار خرد منطبق نشده بود. واقعیت موجود، نظریه را به فراگذشتن از آن و ایده‌آلیستی شدن، وامی‌داشت. اما هگل می‌گوید که تاریخ، آرام ننشسته و بشر به مرحله‌ای رسیده است که همهٔ وسایل تحقق خرد را در دست دارد. دولت جدید، همان واقعیت این تحقق است. بنابراین، از این پس، هر گونه کاربرد نظریه در سیاست، نظریه را به‌گونهٔ تخیلی در می‌آورد. هرگاه که سامان موجود معقول دانسته شود، ایده‌آلیسم به پایان خط می‌رسد. از آن پس، فلسفهٔ سیاسی، می‌بایست از آموزش آنچه که دولت باید باشد، خودداری کند، زیرا دولتی که وجود دارد، معقول است و همین‌جا، فرجام کار است. هگل می‌افزاید که فلسفهٔ او، توصیه می‌کند که دولت را باید به‌عنوان یک کلِ اخلاقی، به رسمیت شناخت. بدین‌سان، فلسفه وظیفهٔ «آشتی دادن انسان‌ها را با وضع بالفعل»، به‌عهده می‌گیرد.

به‌راستی که این آشتی، شگفت‌انگیز است. کم‌تر اثر فلسفیِ دیگری را می‌توان یافت که تناقض‌های آشتی‌ناپذیر جامعهٔ جدید را بی‌پروایانه‌تر از این آشکار سازد و سپس، گستاخانه‌تر از آن، باز به این تناقض‌ها تن دهد. حتی در همان پیش‌گفتاری که هگل نظریهٔ انتقادی‌اش را رها می‌کند، با توجه به تأکید او بر «کشمکش میان آنچه که هست و آنچه که باید باشد»، باز به‌نظر می‌رسد که هنوز از آن نظریه، کاملاً دست نکشیده است.

هگل گفته بود که محتوای مورد نظر خرد، اکنون در دسترس قرار گرفته است. از این‌رو، تحقق خرد، دیگر نمی‌تواند وظیفهٔ فلسفه باشد؛ همچنین دیگر نمی‌توان به فلسفه اجازه داد که خود را در نظریه‌پردازی‌های تخیلی، عاطل و باطل سازد. جامعهٔ موجود، شرایط مادی برای دگرگونی‌اش را به بار آورده بود، چندان که حقیقت فلسفی را می‌شد برای همیشه به هستی درآورد. اکنون می‌شد آزادی و خرد را چیزی بیش‌تر از ارزش‌های درونی دانست. وضع

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

موجود آن زمان که سرشار از فقر و بیداد بود، صلیبی بود که می‌بایست بر دوش کشیده شود. اما در ضمن، همین وضع بود که قوای خرد را شکوفا ساخته بود. بازشناخت این قوا، کارکرد فلسفه بود، اما کار دست‌یابی به سامان راستین جامعه، کارکرد عمل شده بود. هگل می‌دانست که «صورتی از زندگی پیر شده بود» و دیگر نمی‌شد آن را با فلسفه، باز جوان کرد. عبارت‌های پایانی این پیش‌گفتار، آهنگ تمامی *فلسفهٔ حق* را تعیین کرده بودند. این عبارت‌ها، نشانگر کناره‌گیری انسانی‌اند که می‌داند حقیقتی را که بازمی‌نماید، به پایان خود رسیده است و این حقیقت، دیگر نمی‌تواند به جهان نیرو بخشد.

این حقیقت، دیگر نمی‌توانست به نیروهای اجتماعی‌ای که هگل دریافته و بازنموده بود، روحی بدمد. *فلسفهٔ حق*، فلسفهٔ طبقهٔ متوسطی است که به خودآگاهی کامل رسیده بود. این فلسفه، عناصر منفی و مثبت جامعه‌ای را در بر می‌گیرد که رشد یافته بود و محدودیت‌های غیرقابل رفع خود را به‌روشنی می‌دید. در *فلسفهٔ حق*، همهٔ مفاهیم بنیادی فلسفهٔ جدید دوباره شامل همان واقعیت اجتماعی می‌شوند که از آن برخاسته بودند و صورت عینی‌شان را بازمی‌یابند. در این فلسفه، خصلت مجرد و مابعدطبیعی این مفاهیم ناپدید می‌شوند و محتوای تاریخی بالفعل آن‌ها، خود را نشان می‌دهد. صورت معقول شناسا (سوژه)، اکنون خود را به‌صورت چیزی آشکار می‌سازد که یک بستگی ذاتی با انسان اقتصادی و مجزا دارد. صورت معقول آزادی در ارتباط با دارایی و صورت معقول خرد، در ارتباط با فقدان کلیت و اشتراک واقعی در پهنهٔ یک جامعه رقابت‌آمیز، آشکار می‌شوند. در این‌جا، قانون طبیعی، قانون جامعهٔ رقابت‌آمیز می‌شود و تمامی این مضمون اجتماعی محصول یک تفسیر تحمیل شده، یا فراوردهٔ کاربرد خارجی مفاهیم یاد شده نیست، بلکه تجلی نهایی معنای اصیل آن‌هاست. *فلسفهٔ حق*، در رهیافت خود، از بیخ و بن مادی‌اندیش است. هگل در این اثر، عبارت پس از عبارت، زیرساختار اجتماعی و اقتصادی مفاهیم فلسفی‌اش را توضیح می‌دهد. درست است که او همهٔ واقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی را از ایده می‌گیرد، اما خود ایده، برحسب این واقعیت‌ها پنداشته می‌شود و در همهٔ لحظه‌هایش، نشانه‌های این واقعیت‌ها را در بر دارد.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فلسفهٔ حق، نظریهٔ ویژه‌ای از دولت را شرح نمی‌دهد. این کتاب، تنها یک قیاس فلسفی از حق، دولت و جامعه یا بیان عقاید شخصی هگل دربارهٔ واقعیت‌های آن‌ها نیست، بلکه این اثر، اساساً همان فروپاشی نَفْس[1] و نفی نفسِ مفاهیم بنیادی فلسفهٔ جدید است. این مفاهیم، در سرنوشت جامعه‌ای که شرح می‌دهند سهیم شده و خصلت پیشرو و آهنگ متعهد و تأثیر انتقادی‌شان را از دست می‌دهند، و درنتیجه، صورت شکست و ناکامی را به خود می‌گیرند. در این‌جا، بیش‌تر بر آن هستیم که همین رخداد درونی در این اثر و نه ساختار دستگاه‌مند آن را شرح دهیم.

در درآمد این کتاب، چارچوب عمومی برای ساختن و پرداختن مفاهیم حق، جامعهٔ مدنی و دولت نهاده می‌شود. قلمرو حق، قلمرو آزادی است. شناسای (سوژه) اندیشنده، همان هستی آزاد است و آزادی، صفت ارادهٔ این هستی است. این اراده است که آزاد است، چندان که آزادی، جوهر و ذات همین اراده است. این گفته را نباید متناقض با این نتیجه‌گیری در منطق دانست که بنابر آن، اندیشه، تنها قلمرو آزادی است؛ چرا که اراده، «یک راه ویژهٔ اندیشیدن» است. یعنی اراده همان «اندیشه‌ای است که خود را به‌صورت واقعیت درمی‌آورد» و صورت عملْ به خود می‌گیرد. فرد تنها با اراده‌اش می‌تواند اعمالش را بر وفق خرد آزاد خویش، تعیین کند. تمامی پهنهٔ حق، از حق فرد و خانواده گرفته تا حق جامعه و دولت، از ارادهٔ آزاد فرد برمی‌خیزد و باید با آن سازگار باشد. با توجه به این مطالب، در این‌جا، در واقع داریم نتایج نوشته‌های اولیهٔ هگل را بازگو می‌کنیم که بنابر آن نتایج، دولت و جامعه باید با خرد انتقادیِ فرد آزاد شده، ساخته شوند. اما این قضیه به‌زودی به زیر پرسش کشیده می‌شود. افراد آزاد شدهٔ جامعهٔ جدید، نمی‌توانند چنین ساختمانی از دولت و جامعه را بسازند. ارادهٔ فرد که بیان کنندهٔ مصالح جزئی است، آن «کلیتی» را در بر نمی‌گیرد که می‌تواند به هر دو مصلحت جزئی و عمومی، زمینه‌ای مشترک بخشد. ارادهٔ فردی به خودی خود، جزء و پاره‌ای از «ارادهٔ عمومی» نیست. به همین دلیل، برای قرارداد اجتماعی، نمی‌توان بنیادی فلسفی قائل شد.

---

1. self-dissolution

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

ارادهٔ فردی، وحدت دو جنبه یا دو لحظهٔ متفاوت است: نخست، توانایی فرد در تجرید از هر وضع ویژه و بازگشتش به آزادی مطلقِ خویشتنِ ناب از طریق نفی این وضع؛ و دوم، پذیرفتن آزادانهٔ یک وضع عینی از سوی فرد و تصدیق آزادانه به این‌که وجود او، یک خویشتن جزئی و محدود است. هگل، جنبهٔ نخست را جنبهٔ کلی اراده می‌خواند، چرا که خویشتن از طریق تجرید دائمی از هر وضع متعین و نفی مدام آن، این‌همانی‌اش را در برابر گوناگونی حالت‌های جزئی‌اش بیان می‌کند. بدین معنی که خویشتنِ فردی، از این جهت کلی راستین است که می‌تواند از هر وضع جزئی تجرید کند و فراگذرد و در ضمن در این فرایند، با خودش یگانه باقی بماند. در مورد دوم، تشخیص بر این است که فرد، در واقع نمی‌تواند هر وضع جزئی را نفی کند، بلکه باید برای ادامهٔ زندگی‌اش، یک وضع جزئی را برای خود برگزیند و از همین جهت، یک خویشتن جزئی است.

ثابت ماندن بر هر یک از این دو حالت اراده، به آزادی منفی می‌انجامد. اگر فرد، از هر وضع جزئی تجرید کند و در ارادهٔ ناب خویشتن خود واپس نشیند، پیوسته همهٔ صورت‌های سیاسی و اجتماعی موجود را طرد خواهد کرد و به چیزی چون آزادی و برابریِ مجردی که در انقلاب فرانسه ستوده شده بود، دست خواهد یافت. همین روش، در نظریهٔ دولت و جامعهٔ روسو نیز به‌کار رفته بود که در آن، از یک حالت اصیل انسانی سخن می‌رود. در این حالت، یک واحد زنده، به فرد مجردی اطلاق می‌شود که واجد کیفیت‌های انتخاب شده‌ای چون خیر و شر است. او می‌تواند مالک خصوصی یا عضو اجتماعیِ فاقد مالکیت خصوصی باشد. هگل می‌گوید که روسو، «اراده و روحیهٔ فرد جزئی را در همان حالت ویژهٔ باری به هر جهت‌اش... به‌عنوان مبنای اساسی و جوهرین»، درنظر گرفته است.

هدف هگل از صورت معقول اراده، اثبات این امر است که اراده، خصلت دوگانه دارد و به هر دو عنصر کلی و جزئی، گرایش دارد. وانگهی، این صورت معقول، بر آن است تا نشان دهد که برای برپا کردن یک سامان اجتماعی و سیاسی، تنها اراده کافی نیست، بلکه برقراری این سامان، به عوامل دیگری نیاز دارد که آن‌ها را تنها طی فرایند دراز آهنگ تاریخ، می‌توان با ارادهٔ هم‌آهنگ

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

ساخت. ارادهٔ آزاد فرد، ضرورتاً مصلحت خصوصی‌اش را اظهار می‌دارد و از همین‌رو، هرگز سرخود، مصلحت عمومی یا همگانی را اراده نمی‌کند. برای مثال، هگل نشان می‌دهد که انسان، آزاد و صاحب دارایی می‌شود و بدین‌سان، در برابر صاحبان دیگر دارایی می‌ایستد. ارادهٔ او، «به طبع» با «انگیزه‌ها، سلیقه‌ها و گرایش‌ها»ی بی‌میانجی‌اش تعیین می‌شود و متوجه ارضای آن‌هاست. ارضا، به این معنی است که چیز مورد اراده‌اش را از آن خویش می‌سازد. او، به‌جز با اختصاص به خود دادن چیزهایی که می‌خواهد، نمی‌تواند خواست‌هایش را برآورده سازد و بدین‌سان، افراد دیگر را از کاربرد و برخورداری از این چیزها، محروم می‌کند. ارادهٔ او، به ضرورت، «صورت فردیت» را به خود می‌گیرد. موضوع مورد اراده، از نظر خویشتن، چیزی است که «از آنِ من می‌تواند باشد یا نمی‌تواند باشد». فرد در طبیعت خود، چیزی ندارد که با آن بتواند از این دفع متقابلِ «مال من» و «مال تو» رهایی یابد و این دو را در یک عامل سومِ مشترک، متحد سازد. پس، ارادهٔ آزاد در بُعد طبیعی‌اش، جوازی است که برای همیشه به فرایندهای خودسرانهٔ اختصاص به خود دادن، وابسته است.

در این‌جا، ما نخستین مثال هگل از همانند شدن قانون طبیعت با قانون جامعهٔ رقابت‌آمیز را داریم. «ماهیت» ارادهٔ آزاد، به شیوه‌ای وابسته به یک صورت تاریخیِ جزئیِ اراده، درنظر گرفته می‌شود. اراده در این صورت، بسان ارادهٔ فرد به‌عنوان مالک خصوصی با دارایی خصوصی، متجلی می‌شود؛ صورتی که به کار نخستین مرحلهٔ تحقق آزادی می‌خورد.

حال، ارادهٔ فردی که بیانگر مدعاهای تقسیم شدهٔ «مال من» و «مال تو» است، چگونه بدون هیچ‌گونه زمینهٔ مشترک، می‌تواند به ارادهٔ «مال ما» تبدیل شود و بدین‌سان، یک مصلحت همگانی را بیان کند؟ فرضیهٔ قرارداد اجتماعی نمی‌تواند این کار را انجام دهد، چرا که هیچ یک از قراردادهایی که میان افراد بسته می‌شوند، از پهنهٔ قانون خصوصی فراتر نمی‌گذرند. مبنای قراردادی که برای دولت و جامعه فرض می‌شود، کل را تابع همان خودسرانگی می‌سازد که بر مصالح خصوصی، حاکم است. در ضمن، دولت نمی‌تواند خود را برپایهٔ هر اصلی که مستلزم لغو حقوق فرد است، استوار کند. هگل، از این نظریه، که در

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

هر فلسفهٔ سیاسیِ متعلق به طبقهٔ متوسط نوپا اعلام شده بود، به سختی دفاع می‌کند. آن دوره که می‌شد گفت، دولت مطلقهٔ توصیف شده در *لویاتان*، از همه بهتر مصالح طبقهٔ متوسط جدید را حفظ می‌کند، زمانش به سر آمده است. فرد، واحد تعیین‌کنندهٔ سامان اقتصادی شده است و بنابراین، حقوق خود را در یک طرح سیاسی درخواست می‌کند. هگل، این درخواست را پیش می‌نهد و در تمامی نظریهٔ سیاسی خود، به آن وفادار می‌ماند.

اشاره کردیم که هگل، «کلیت» اراده را به‌صورت کلیت خویشتن بازمی‌نماید، زیرا این کلیت، در بر گیرندهٔ این واقعیت است که خویشتن، همهٔ شرایط وجودی‌اش را در درون این‌همانی نَفْسِ خود، یکپارچه می‌سازد. این نتیجه‌گیری حالتی تناقض‌آمیز دارد، چرا که کلی، در فردی‌ترین عنصر انسان، یعنی در خویشتن او نهاده شده است. این فرایند از نظر اجتماعی کاملاً قابل فهم است. جامعهٔ جدید، افراد را آن‌چنان متحد نمی‌سازد که بتوانند فعالیت‌های خودمختار و در ضمن هماهنگی را برای خیر همگان انجام دهند؛ یعنی، این افراد جامعه‌شان را با فعالیت جمعی‌شان بازتولید نمی‌کنند. در چنین موقعیتی، برابری مجرد خویشتن فردی، به تنها جان‌پناه آزادی تبدیل می‌شود. آزادی که این خویشتن فردی می‌خواهد، یک آزادی منفی و نفی مدام کل است. به‌دست آمدن یک آزادی مثبت، مستلزم این است که فرد، قلمرو وابسته به جوهر فردی مصلحت خصوصی‌اش را رها کند و خود را در ذات اراده‌ای مستقر نماید که هدف‌اش نه یک هدف جزئی، بلکه آزادی به‌معنای مطلق باشد. ارادهٔ فردی، باید تبدیل به اراده به آزادی عمومی شود. ارادهٔ فردی، تنها در صورتی این چنین می‌شود که فرد به‌گونه‌ای بالفعل آزاد شده باشد. آزادی مثبت را تنها ارادهٔ آن انسانی می‌خواهد که خود آزاد است. هگل، این نتیجه‌گیری را در یک فرمول رمزآمیز می‌نهد، بدین‌گونه که «آزادی، آزادی را اراده می‌کند» یا «ارادهٔ آزاد... اراده‌ای آزاد را می‌خواهد.»

گرچه به‌نظر می‌رسد که این فرمول باید یک الگوی مجرد فلسفی باشد، اما با این‌همه، در برگیرندهٔ زندگی عینی تاریخی است. این نه هر فرد، بلکه تنها فرد آزاد است که «آزادی را می‌خواهد». صورت راستین آزادی را تنها آن فردی می‌تواند تشخیص دهد و بخواهد، که خود آزاد است. انسان نمی‌تواند

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

بدون در اختیار داشتن آزادی، آن را بشناسد. او برای آزاد شدن، باید آزاد بوده باشد. آزادی، همان منزلتی نیست که او در اختیار دارد، بلکه کنشی است که او به‌عنوان یک شناسای (سوژه) خودآگاه به‌عهده می‌گیرد؛ و تا زمانی که او آزادی را نشناسد، نمی‌تواند به‌دست خودش آن را کسب کند. فقدان آزادی او چنان است که ممکن است داوطلبانه بندگی را برگزیند و به آن رضا دهد. در این صورت، او مصلحتی در آزادی ندارد و آزاد شدن او باید در جهت خلاف اراده‌اش باشد. به دیگر سخن، عمل آزاد ساختن، بیرون از دسترس افرادی است که به دلیل منزلت بندگانه‌شان، نمی‌توانند آزادی را به‌عنوان راه زندگی‌شان برگزینند.

صورت معقول آزادی در *فلسفهٔ حق*، به رابطهٔ ذاتی آزادی با اندیشه که در منطق پیش کشیده شده بود، بازمی‌گردد. ریشهٔ این رابطه، اکنون در یک ساختار اجتماعی آشکار می‌شود و همراه با آن، پیوستگی ایده‌آلیسم با اصل مالکیت، هویدا می‌شود. در مرحلهٔ به پایان رساندن این تحلیل، مفهوم هگل محتوای انتقادی‌اش را از دست می‌دهد و در خدمت تأیید مابعدطبیعی دارایی خصوصی درمی‌آید. در این‌جا می‌کوشیم تا ریشه‌های این تغییر جهت را پیگیری کنیم. فرایندی که اراده طی آن، خود را تا حد خواستن آزادی «تطهیر می‌کند»، فرایند سخت‌کوشانهٔ آموزش از طریق تاریخ است. این آموزش، همان فعالیت و محصول اندیشه است. خودآگاهی‌ای که شناخته و محتوا یا هدف خود را تطهیر می‌کند و آن را به درجهٔ کلیت تعالی می‌بخشد، همان اندیشه‌ای است که خود را از طریق اراده به‌پیش می‌برد. در این‌جا روشن می‌شود که اراده تنها به‌صورت عقل اندیشنده، حقیقی و آزاد است. آزادی اراده، به اندیشه و دانشِ حقیقت بستگی دارد. انسان، تنها هنگامی آزاد است که امکاناتش را بشناسد. برده، به دو دلیل آزاد نیست: نخست از آن‌رو که بالفعل در بندِ بندگی است؛ دوم، برای آن‌که تجربه یا شناختی از آزادی ندارد. شناخت یا به تعبیر هگل، خودآگاهی آزادی، «اصل حق، اخلاق و همهٔ صورت‌های علم اخلاق اجتماعی» است. *منطق* هگل، بنیاد آزادی را بر اندیشه استوار کرده بود و چکیدهٔ *فلسفهٔ حق*، شرایط تاریخی- اجتماعی را برای تحقق این نتیجه‌گیری به‌دست می‌دهد. اراده، در صورتی آزاد است که «کلاً با خودش

pdf.tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir

tarikhema.org

باشد، چرا که ارادهٔ آزاد به چیزی جز خودش راجع نیست و در این میان، هر گونه وابستگی به هر چیز دیگر، از میان می‌رود.»

هدف اراده، به دلیل ماهیت واقعی‌اش این است که شناخته‌اش (اُبژه‌اش) را به خود اختصاص دهد و آن را به‌صورت بخشی از هستی خویش درآورد. این همان شرط لازم برای تحقق آزادی کامل است. اما شناخته‌های مادی، حد معینی را بر این اختصاص می‌نهند. این شناخته‌ها برای شناسای (سوژهٔ) اختصاص‌دهنده، ذاتاً بیرونی‌اند و از همین‌رو، اختصاص آن‌ها ضرورتاً ناکامل‌اند. تنها شناخته‌ای که به تمامی می‌تواند دارایی من گردد، شناختهٔ ذهنی است، زیرا این شناخته (اُبژه)، واقعیتی مستقل از شناسای (سوژهٔ) اندیشنده ندارد. «این ذهن است که من می‌توانم آن را به کامل‌ترین نحو به خود اختصاص دهم.» اختصاص ذهنی از مالکیت شناخته‌های مادی متفاوت است، چرا که در این‌جا شناختهٔ ادراک شده نسبت به شناسا، بیرونی باقی نمی‌ماند. بدین‌سان، ارادهٔ آزاد، کار دارایی را تکمیل می‌کند و تحقق آزادی و نیز اختصاص[1] را بازمی‌نماید.

هگل در منطق چنین نتیجه گرفته بود که آزادی، در بر گیرندهٔ قدرت کامل شناسا (سوژه) بر «دیگری»اش است. صورت مجسم یک چنین آزادی، همان مالکیت کامل و پایدار است. در این‌جا، اتحاد اصل ایده‌آلیسم با اصل مالکیت، به انجام می‌رسد. هگل برای آن‌که این اتحاد را در فلسفه‌اش کامل سازد، این مبحث را ادامه می‌دهد و می‌گوید: «تنها اراده، نامحدود و مطلق است. حال آن‌که چیزهای دیگر که در تضاد با اراده‌اند، صرفاً نسبی هستند. اختصاص به خود دادن، تنها مقوله‌ای است که با اثبات این‌که چیزها خود بسنده نیستند و غایتی از آن خودشان ندارند، شکوه ارادهٔ مرا نسبت به چیزها بیان می‌کند. من از طریق به خود اختصاص دادن، هدفی در شناخته‌ام القا می‌کنم که با هدفی که خودش پیش از این داشت، متفاوت است. زمانی که یک چیز زنده [هگل به مثال یک حیوان به‌عنوان یک شناختهٔ (اُبژهٔ) بالقوهٔ اراده اشاره می‌کند] دارایی من می‌شود، روحی متفاوت از آنچه که داشت پیدا می‌کند. من، اراده‌ام را به او می‌دهم.» هگل، نتیجه می‌گیرد که «ارادهٔ آزاد، همان ایده‌آلیسمی است

---

1. appropriation

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

که از اعتقاد به این‌که چیزها همچنان که هستند می‌توانند به خودی خود کامل باشند، سر باز می‌زند.»

این اصل ایده‌آلیسم که می‌گوید: هستی عینی به اندیشه وابسته است، اکنون به‌صورت مبنایی برای خصلت تملکیِ بالقوه چیزها تعبیر می‌شود. وانگهی، ایده‌آلیسم، حقیقی‌ترین هستی، یعنی ذهن را به‌عنوان محقق‌کنندهٔ مفهوم مالکیت درنظر می‌گیرد.

تحلیل هگل از اراده آزاد، دارایی را در میان ساختار واقعی یک فرد، یعنی در درون ارادهٔ آزادش جای می‌دهد. ارادهٔ آزاد، به‌صورت ارادهٔ ناب آزادی پدیدار می‌شود. ارادهٔ آزاد، همان «حق» است و با آزادی به‌معنای مطلق، یکی است. اما این تنها ایده‌ای از حق و آزادی است. تحقق این ایده، هنگامی آغاز می‌شود که فرد آزاد شده، اراده‌اش را به‌صورت آزادیِ به خود اختصاص دادن، اقامه کند: «ما این نخستین مرحله آزادی را به گونه مالکیت می‌شناسیم.»

در بحث هگل، استنتاج مالکیت از ذات ارادهٔ آزاد، فرایندی تحلیلی است. آنچه او در این‌جا انجام می‌دهد، بیرون کشیدن پیامدهایی از نتیجه‌گیری‌های پیشینش در زمینهٔ اراده است. در آغاز، ارادهٔ آزاد، «ارادهٔ منحصر به‌فرد، یک شناسای سرشار از هدف است. این هدف‌ها، متوجه انواع شناخته‌ها (اُبژه‌ها) در جهانی هستند که شناسا (سوژه) به‌عنوان یک شخص منحصر به‌فرد، با آن جهان در ارتباط است. او، در فرایند آزمودن آزادی‌اش، با طرد دیگران از پیرامون شناخته‌های مورد اراده‌اش و در انحصار خود درآوردن این شناخته‌ها، به‌صورتی بالفعل آزاد می‌شود. شناسا (سوژه)، به‌خاطر ارادهٔ منحصر به‌فردش، یک «شخص» است؛ یعنی این‌که شخصیت، هنگامی آغاز می‌شود که یک قدرت خودآگاهی وجود داشته باشد تا شناخته‌های مورد ارادهٔ یک شخص را از آن شخص سازد.

هگل تأکید می‌کند که فرد، تنها زمانی آزاد است که به‌صورت فرد آزاد بازشناخته شده باشد و این بازشناخت، برای او هنگامی حاصل می‌شود که آزادی‌اش را اثبات کرده باشد. او می‌تواند با نشان دادن قدرتش بر شناخته‌های مورد ارادهٔ خودش و از طریق به خود اختصاص دادن آن‌ها، دلیل اثبات آزادی‌اش را فراهم کند. عملِ به خود اختصاص دادن، هنگامی تکمیل

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌شود که افراد دیگر به این عمل رضایت داده یا آن را «به رسمیت شناخته» باشند.[۱]

همچنین دیده‌ایم که به‌نظر هگل، جوهر شناسا (سوژه)، در یک «نفی مطلق» جای دارد، بدین‌سان که خویشتن، وجود مستقل شناخته‌ها را نفی می‌کند و آن‌ها را به‌صورت میانجی تحقق خویش، درمی‌آورد. در این‌جا، فعالیت مالک دارایی، نیروی محرک این نفی است. «یک شخص حق دارد که اراده‌اش را به‌هر شناخته‌ای به‌عنوان هدف واقعی و مثبت خود معطوف سازد؛ بدین‌سان، این شناخته (اُبژه) از آن او می‌گردد. از آن‌جا که این شناخته از خود هدفی ندارد، معنی و روح خود را از ارادهٔ شخص می‌گیرد. انسان، حق مطلق دارد که هر چه را که به‌صورت یک چیز است به خود اختصاص دهد.» اختصاص محض، به تصرف محض می‌انجامد. اما تصرف، تنها در صورتی مالکیت است که برای افراد دیگر و همچنین برای خود مالک، عینیت پیدا کند. «صورت ذهنیتِ محض، باید از شناخته‌ها برداشته شود.» این شناخته‌ها باید به‌صورت دارایی عموماً بازشناختهٔ شخصِ معینی حفظ و به‌کار برده شوند. این شخص نیز باید به‌نوبهٔ خود، خودش را در چیزهایی که در تصرف دارد بازشناسد و این چیزها را باید به‌عنوان تحقق ارادهٔ آزاد خود بشناسد و به‌دست گیرد. تنها در این صورت است که تصرف یک حق، جنبه‌ای بالفعل پیدا می‌کند. ارادهٔ آزاد، ضرورتاً «ارادهٔ منحصر به‌فرد» یک شخص معیّن است و دارایی، «کیفیت مالکیت خصوصی» را دارد.

تا آن زمان کم‌تر پیش آمده بود که نهاد مالکیت خصوصی، این چنین

---

۱. مفهوم هگل از «به رسمیت شناختن متقابل»، دارای سه عنصر مشخص است:
الف. عنصر مثبت: پذیرش محض واقعیتِ به خود اختصاص دادن.
ب. عنصر دیالکتیکی: شخص دارا تشخیص می‌دهد که کار افرادی که از آن‌ها سلب دارایی شده است، شرط دوام و برخورداری او از دارایی‌اش است.
پ. عنصر تاریخی: واقعیت مالکیت باید از سوی جامعه تأیید شود.
دستگاه *بنایی و پدیده‌شناسی ذهن*، بر دو عنصر نخستین تأکید داشتند. *فلسفهٔ حق*، بیش‌تر بر عنصر نخست و سوم استوار است. استنباط مالکیت خصوصی در *فلسفهٔ حق*، دلالت مشخص دارد بر همهٔ عواملی که برای فلسفهٔ جدید، شگفت‌انگیزند. به‌ویژه، احترام *فلسفهٔ حق* به مرجعیت تام امور واقع، همراه با این درخواست که مبنای این امور باید عقلاً تأیید شود. کنار گذاشته شدن عنصر دیالکتیکی در *فلسفهٔ حق*، نفوذ فزایندهٔ شیءشدگی را در میان مفاهیم هگل، نشان می‌دهد. دستگاه *بنایی و پدیده‌شناسی ذهن*، مالکیت را به‌صورت نوعی ارتباط میان انسان‌ها در نظر گرفته بودند. اما *فلسفهٔ حق*، مالکیت را به‌عنوان ارتباط میان شناسا (سوژه) و شناخته (اُبژه) درنظر می‌گیرد.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

برپایهٔ ماهیت فرد مجزا استوار و پرورانیده شده باشد. تا این‌جا، هیچ سامان کلی‌ای در استنتاج هگل وارد نشده و هیچ چیزی مطرح نشده است که به این اختصاص فردی، حرمت یک حقِ کلی را بدهد. برای مقرر کردن و تأیید این اختصاص فردی، نه خدایی فراخوانده شده و نه نیازهای انسان‌ها، مسئول ایجاد این اختصاص دانسته شده است. مالکیت، تنها به دلیل قدرت شناسای (سوژه) آزاد وجود دارد. مالکیت، از ذات شخص آزاد برمی‌خیزد. هگل، نهاد مالکیت را از هر نوع بستگی محتمل جدا کرد و آن را به‌صورت یک رابطهٔ هستی‌شناختی متجسم نمود. او، بارها تأکید کرده بود که مالکیت را نباید به‌عنوان وسیلهٔ برآوردن نیازهای انسانی توجیه کرد. «مبنای عقلی مالکیت، در برآوردن نیازها نیست، بلکه بیش‌تر در این است که نهاد مالکیت بر ذهنیت محضِ شخص فائق می‌آید و در ضمن، تعیّن این شخص را به انجام می‌رساند. شخص، تنها با مالکیت به گونه خرد وجود دارد». مالکیت، بر نیازهای محتمل جامعه مقدم است. مالکیت، «نخستین تجسم آزادی و از همین‌رو، به خودی خود یک هدف جوهری» است، زیرا «در رابطهٔ انسان با شناخته‌های (اُبژه‌های) بیرونی، عنصر عقلی در تصرف دارایی نهفته است.» اما این‌که یک شخص، چه چیز و چقدر در تصرف دارد، مربوط به اتفاق است و از لحاظ حق، یک‌سره محتمل است. هگل آشکارا می‌پذیرد که نحوهٔ رایج توزیع دارایی، محصول مقتضیات اتفاقی است و با الزام‌های عقلی، تفاوت دارد. از سوی دیگر، او خرد را از وظیفهٔ داوری کردن دربارهٔ این نحوهٔ توزیع، معاف می‌دارد. او هیچ‌گونه کوششی در زمینهٔ کاربرد اصل فلسفیِ برابری انسان‌ها در مورد نابرابری‌های دارایی نمی‌کند و در واقع، با برداشتن این گام مخالفت می‌کند. تنها برابری که می‌توان از خرد استنتاج کرد، این است که «هر کسی باید متصرف دارایی باشد.» اما خرد، نسبت به کمیّت و کیفیت مالک یک‌سره بی‌تفاوت است. در ارتباط با همین قضیه است که هگل این تعریف تکان‌دهنده‌اش را دربارهٔ حق، ارائه می‌کند: «حق، توجهی به اختلاف‌های میان افراد ندارد.»

این تعریف، ویژگی‌های پیشرو و پسرو فلسفهٔ حق هگل را در خود ترکیب می‌کند. چونان که خواهیم دید، بی‌توجهی به اختلاف‌های فردی، ویژگی کلیت

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

مجرد قانون است که حداقلِ برابری و عقلانیت را بر سامان نامعقولی و بی‌عدالتی تحمیل می‌کند. از سوی دیگر، همین بی‌توجهی، حاکی از یک عمل اجتماعی است که طبق آن، حفظ کل، تنها با نادیده گرفتن ذات انسانی فرد میسر است. شناختهٔ (اُبژهٔ) قانون، فرد مجسم نیست، بلکه موضوع مجرد حقوق است.

فرایند تبدیل روابط انسان‌ها به روابط چیزها، در این صورت‌بندی هگل دخیل است. شخص، در دارایی‌اش تحلیل می‌رود و تنها به دلیل دارایی‌اش یک شخص است. در نتیجه، هگل همهٔ قوانین شخصی را بسان قانون مالکیت در نظر می‌گیرد. «آشکار است که تنها شخصیت می‌تواند به ما در مورد چیزها حقی ببخشد؛ از همین‌رو، حق شخصی، ذاتاً حقی واقعی است.»

این فرایند شیءشدن، در تحلیل هگل گسترش می‌یابد. هگل، تمامی قوانین، قراردادها و تعهدات را از قانون مالکیت استنتاج می‌کند. از آن‌جا که آزادی شخصی در پهنهٔ بیرونی چیزها اعمال می‌شود، شخص می‌تواند خود را «بیرونی کند»، یعنی به خود به‌عنوان یک شناختهٔ (اُبژهٔ) بیرونی بپردازد. او می‌تواند با همان ارادهٔ آزاد خویش، از خودش «بیگانه شود» و نقش‌ها و خدماتش را بفروشد. «موهبات عقلی، علم، هنر و حتی مایه‌های دینی چون مواعظ، نمازها، دعاها، تبرک‌ها و نیز ابداع‌ها و نظایر آن، تبدیل به شناخته‌های مشمول قرارداد می‌شوند و به همان‌سان، به‌صورت چیزهای قابل خرید و فروش، تلقی و تشخیص داده می‌شوند.» ازخودبیگانگی شخص، باید حدی زمانی داشته باشد، چندان که برخی از چیزها، جزء «جامعیت و کلیت» شخص باقی بمانند. اگر من ناچار بودم که «تمامی زمان کار مجسم خود و همگی محصول کارم را بفروشم، در آن صورت، شخصیت من، دارایی شخصی دیگری می‌شد و من، دیگر یک شخص نمی‌بودم و در بیرون از قلمرو حق، جای می‌گرفتم.» اصل آزادی که می‌بایست چیرگی مطلق انسان را بر همهٔ چیزها اثبات کند، نه‌تنها این شخص را به‌صورت یک چیز درمی‌آورد، بلکه او را تابع زمان می‌سازد. هگل، به همان واقعیتی برخورد که بعدها مارکس را به «کوتاه کردن زمان کار روزانه»، به‌عنوان شرط‌گذار انسان به «قلمرو آزادی» واداشت. مفاهیم هگل نیز تا به آن‌جا پیش می‌روند که نیروی پنهانی زمان

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

کار را لمس می‌کنند و آشکار می‌سازند که اختلاف میان بردهٔ عصر باستان و کارگر «آزاد» را می‌توان برحسب مقدار زمانی که به «ارباب» تعلق دارد، مشخص کرد.

نهاد مالکیت خصوصی، از ارادهٔ آزاد شخص برخاسته است، اما، این اراده، حد معینی دارد که همان مالکیت خصوصی اشخاص دیگر است. من تنها در صورتی مالک هستم و مالک باقی می‌مانم که به خواست خویش، از حق اختصاص به خود دادن دارایی مردم، صرف‌نظر کنم. بدین‌سان، مالکیت خصوصی به فراسوی فرد مجزا و به روابط این فرد با افراد مجزایی چون او می‌انجامد. آن وسیله‌ای که نهاد مالکیت را از این جهت تضمین می‌کند، قرارداد است. در این‌جا، دوباره مفهوم هستی‌شناختی خرد با جامعهٔ مولد کالا سازگار می‌شود و در این جامعه، تجسمی عینی پیدا می‌کند. «درست همان‌گونه که ضرورت خرد ایجاب می‌کند که آن‌ها قرارداد ببندند و مبادله و دادوستد کنند»، قراردادها نیز «به رسمیت شناختن متقابلی» را تشکیل می‌دهند که برای تبدیل تصرف به مالکیت خصوصی لازم است. در این‌جا، مفهوم اساساً دیالکتیکیِ «به رسمیت شناختن»[1] هگل، وضع امور را در یک جامعه تملک‌جو توصیف می‌کند.

قراردادها تنها مصالح جزئی مالکان را تنظیم می‌کنند و هرگز از پهنهٔ قانون خصوصی فراتر نمی‌روند. هگل، بار دیگر آیین قرارداد اجتماعی را نکوهش می‌کند، چرا که او معتقد است که این دروغ است که انسان‌ها دلبخواهانه مختارند که تابع یک دولت بشوند یا نشوند، «بلکه برای هر کسی، مطلقاً ضروری است که تحت فرمان دولت درآید.» پیشرفت بزرگ دولت جدید نسبت به دولت فئودالی، این است که دولت جدید، «هدفی در خود است» و هیچ‌کس نمی‌تواند آن را به گونهٔ خصوصی تنظیم کند.

دلالت‌های مالکیت خصوصی، هگل را به ژرفای کوره‌راه‌های تاریک‌بنیاد حق می‌راند. در مقدمهٔ کتاب *فلسفهٔ حق* اعلام شده است که جرم و کیفر اساساً به نهاد مالکیت خصوصی مربوط هستند و از همین‌رو، به نهاد حق نیز مرتبط‌اند. حقوق مالکان دارایی، ضرورتاً باید با هم برخورد پیدا کنند، چرا

---

1. recognition

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

که هر کسی در برابر دیگری و به‌عنوان فاعل ارادهٔ جزئی خویش می‌ایستد. هر مالکی، در اعمال خود متکی به «انتخاب بی‌ضابطه و باری به هر جهتی» است که از سوی شناخت و خواست خودش صادر می‌شود؛ و توافق ارادهٔ شخصی او با ارادهٔ همگانی، امری اتفاقی است و تازه همین توافق اتفاقی نیز نطفه‌های برخوردهای جدیدی را با خود حمل می‌کنند. بنابراین، حق خصوصی به ضرورت نادرست است، چراکه یک فرد مجزا باید از حق عمومی سرپیچی کند. هگل اعلام می‌دارد که «نادرستی و جرم»، «خلاف غیرعمد یا خلاف مدنی»اند و بر این دلالت دارند که این‌ها جزء اساسی جامعهٔ مدنی هستند. حق، در جامعهٔ مدنی از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که تعمیم مجردی از مصالح جزئی وجود دارد. اگر فردی در پیگیری مصلحت خویش با امر حق برخورد پیدا کند، می‌تواند همچنان که دیگران علیه او مدعی حقانیت می‌شوند، خود نیز ادعای حقانیت کند و بگوید که در جهت حفظ مصلحت شخصی‌اش عمل می‌کند. در نتیجه، حق از حقانیت والاتری برخوردار است، هر چند به‌صورت ناقص، اما مصلحت کل را نیز بازمی‌نماید.

حق کل و حق فرد اعتبار واحدی ندارند. حق کل به درخواست‌های جامعه صورت قانونی می‌بخشد، همان جامعه‌ای که بقا و رفاه افراد به آن بستگی دارد. اگر افراد این حق را به رسمیت نشناسند، نه‌تنها علیه کل، بلکه علیه خودشان نیز عمل می‌کنند. پس، آن‌ها خلافکارند و کیفر جرم آن‌ها در واقع حق بالفعل آن‌ها را ترمیم می‌کند.

این صورت‌بندی که راهنمای نظریهٔ کیفری هگل است، مفهوم خلاف را از هر نوع ملاحظات اخلاقی یک‌سره جدا می‌کند. فلسفهٔ حق، امر خلاف را در هیچ مقولهٔ اخلاقی جای نمی‌دهد، بلکه آن را تحت عنوان حق مجرد به پیش می‌نهد. در رابطهٔ مالکان فردی با یکدیگر، خلاف، یک عنصر ضروری است. شرح هگل در این‌باره، از یک عنصر مکانیکی نیرومند برخوردار است. در این‌جا، باز تقارن شگفتی را میان فلسفهٔ سیاسی هگل و فلسفهٔ سیاسی مادی‌اندیشانهٔ هابز می‌یابیم. درست است که هگل معتقد است که خرد آزاد بر اراده و عمل افراد حاکم است، اما به‌نظر می‌آید که این خرد، به شیوهٔ قانون طبیعی رفتار می‌کند، نه به‌صورت فعالیت خودمختار انسانی. خرد، به‌جای

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

آن‌که از طریق قدرت آگاهانهٔ انسان عمل کند، بر او فرمان می‌دهد. از این‌رو، هنگامی که هگل قانون خرد را با قانون طبیعت یکی می‌سازد، این فرمول درست برخلاف قصد خود هگل، معنای شومی به خود می‌گیرد. منظور او از این یکی ساختن، تأکید بر این است که خرد، همان «ماهیت» جامعه است. اما این خصلت طبیعی قانون خرد، به ضرورت کور طبیعی، بسیار نزدیک‌تر است تا آزادی خودآگاه. می‌بینیم که هگل، بارها بر «ضرورت کور» خرد در جامعهٔ مدنی تأکید می‌کند. زمانی که هگل می‌کوشد تا عقلانیت آزادانهٔ سامان موجود را اثبات کند، بر همان ضرورت کوری تأکید می‌کند که مارکس بعدها آن را به‌عنوان بی‌سامانی نظام سرمایه‌داری نکوهش کرد.

ارادهٔ آزاد، یعنی همان موتور عینی خرد در جامعه، ضرورتاً خلاف می‌آفریند. در این جامعه، فرد باید با سامان اجتماعی خود برخورد کند، همان سامانی که مدعی است که ارادهٔ فرد را در صورت عینی‌اش بازمی‌نماید. اما خلاف و «عدالت انتقام‌جویانه»‌ای که چاره‌اش را می‌کند، نه‌تنها «یک ضرورت منطقیِ برتر» را بیان می‌کند، بلکه راه‌گذار به یک آزادی والاتر را نیز هموار می‌سازد، یعنی گذار از حق مجرد به اخلاق؛ زیرا فرد با ارتکاب خلاف و پذیرفتن کیفر عمل خود، به «ذهنیت بی‌کرانِ» آزادی‌اش آگاه می‌شود. فرد، می‌آموزد که تنها به‌صورت یک شخص خصوصی، آزاد است. زمانی که فرد با سامان حق برخورد پیدا می‌کند، درمی‌یابد که این حالت آزادی که او اعمال کرده است، به حدود از میان برنداشتنی‌اش رسیده است. اراده، که از دنیای بیرونی سرمی‌خورد، به درون خود بازمی‌گردد و آزادی مطلق را در این‌جا می‌جوید. بدین‌سان، ارادهٔ آزاد، به دومین قلمرو تحقق خود می‌رسد: شناسایی (سوژه‌ای) که چیزها را به خود اختصاص می‌دهد، به شناسای اخلاقی تبدیل می‌شود.

گذار از نخستین بخش کار هگل به دومین بخش آن، روند تعیین کننده‌ای را در جامعهٔ جدید پی می‌گیرد که همان گرایش به درونی کردن آزادی است. پویایی اراده، که هگل آن را به‌صورت فرایندی هستی‌شناختی مطرح می‌کند، به فرایند تاریخی‌ای بستگی دارد که با اصلاحات مذهبی آلمان آغاز شده بود؛ ما به این نکته در پیش‌درآمد همین کتاب اشاره کرده‌ایم. هگل، به یکی از

mandegar.tarikhema.org

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

مهم‌ترین اسنادی که مطرح‌کنندهٔ این قضیه است، یعنی به مقالهٔ لوتر دربارهٔ آزادی مسیحی اشاره می‌کند که در آن، لوتر بر این اعتقاد است که «اگر جسم، مورد بدرفتاری قرار بگیرد و شخص تابع قدرت انسانی دیگری شود، روح آن شخص از این بابت تحت‌تأثیر قرار نمی‌گیرد.» هگل، این عبارت را یک «استدلال صوفیانه و بی‌معنی» می‌خواند، اما در ضمن می‌پذیرد که چنین وضعی، ممکن است و انسان می‌تواند حتی با قیود نیز آزاد باشد. هگل معتقد است که این امر اگر صرفاً نتیجهٔ ارادهٔ آزاد انسان باشد، تنها از لحاظ خود انسان، حقیقت دارد؛ اما از لحاظ دیگری، اگر جسم شخص به بردگی کشیده شود، آن شخص آزاد نیست و تنها در صورتی آزاد است که به‌صورت بالفعل و عینی، آزاد زندگی کند. به‌نظر هگل، آزادی درونی، تنها یک مرحلهٔ گذار در فرایند به‌دست آوردن آزادی بیرونی است. می‌توان گفت که گرایش به لغو قلمرو درونی آزادی، در واقع پیش‌بینی مرحله‌ای از جامعه است که در آن، درونی کردن ارزش‌ها دیگر وسیلهٔ کارآمدی برای حفظ درخواست‌های فردی نیست. آزادی درونی، دست‌کم برای فرد، حریم بی‌قید و شرطی را حفظ می‌کند که هیچ قدرتی نمی‌تواند به آن دست‌درازی کند. در نتیجه، اخلاق، فرد را تحت الزام‌های معتبری درمی‌آورد. اما زمانی که جامعه، طبق نیازهای امپریالیسم انحصارگر به‌صورت‌های توتالیتر روی می‌آورد، شخص، به صورت یک پدیدهٔ سراسر سیاسی درمی‌آید و حتی اخلاق درونی‌اش نیز تابع دولت می‌شود و دیگر هیچ حریمی برایش باقی نمی‌ماند. همان اوضاعی که پیش از این، درونی کردن ارزش‌ها را خواستار بود، اکنون درخواست می‌کند که این ارزش‌ها کاملاً بیرونی شوند.

با این‌همه، *فلسفهٔ حق* هگل، تعادلی را میان این دو تحول متخالف نشان می‌دهد. هگل می‌گوید که ذهنیت اراده باید همچنان به‌عنوان «زمینهٔ وجود آزادی» باقی بماند و در ضمن، روا می‌دارد که آزادی، به دولتی کاملاً مقتدر بیانجامد. اخلاق، یعنی همان قلمرو آزادی درونی، همهٔ شکوه و درخشندگی‌اش را در کار هگل از دست می‌دهد و تنها به‌صورت حلقهٔ ارتباط میان قانون اساسی و قانون خصوصی و نیز میان حق مجرد و زندگی اجتماعی، درمی‌آید.

غالباً بر این تأکید می‌شود که دستگاه هگل، علم اخلاق واقعی ندارد و

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فلسفهٔ اخلاقی او، در فلسفهٔ سیاسی‌اش تحلیل رفته است. اما تحلیل رفتن علم اخلاق هگل در سیاست، با تفسیر و ارزیابی او از جامعهٔ مدنی سازگاری دارد. اتفاقی نیست که بخش اخلاق کار هگل، کوتاه‌ترین و کم‌اهمیت‌ترین بخش فلسفهٔ او را تشکیل می‌دهد.

در این‌جا، به آخرین بخش *فلسفهٔ حق* می‌رسیم که به علم اخلاق سیاسی و اجتماعی می‌پردازد. این بخش به خانواده و جامعهٔ مدنی و دولت می‌پردازد. نخست باید پیوستگی دستگاه‌مندی را که این بخش با دو بخش پیشین *فلسفهٔ حق* دارد، ترسیم کنیم. در این‌جا، اراده به بیرون و به سوی قلمرو بیرونیِ واقعیت اجتماعی روی می‌آورد. در این بخش، درمی‌یابیم که فردی که از آزادی درونی و حقیقت اخلاقی برخوردار است، هنوز به آزادی و حقیقت نرسیده است. «خیر مجرد»، عاری از قدرت است و با هر وضع موجودی سازگار است. *علم منطق*، اثبات کرده بود که ایده، تنها در فعلیت تحقق می‌یابد. به همین‌سان، ارادهٔ آزاد باید بر جدایی میان جهان درونی و جهان بیرونی و نیز جدایی میان حق ذهنی و حق کلی، فائق آید و فرد باید اراده‌اش را در نهادهای سیاسی و اجتماعیِ عینی، محقق کند؛ و این‌ها نیز به‌نوبهٔ خود باید با ارادهٔ او همساز باشند. تمامی سومین بخش *فلسفهٔ حق*، متضمن این نکته است که هیچ نهاد عینی‌ای وجود ندارد که برپایهٔ ارادهٔ آزاد شناسا (سوژه) استوار نباشد و هیچ آزادی ذهنی‌ای نیست که در سامان اجتماعیِ عینی، مشاهده‌پذیر نباشد.

نخستین عبارت‌های *فلسفهٔ حق*، دقیقاً این نکته را بیان می‌کنند. از این گذشته، هگل در این اثر متعهد می‌شود که آرمان،[1] به‌صورت یک وجود بالفعل نشان داده شود. بشر به مرحلهٔ بلوغ خود دست یافته است و همهٔ وسایل را برای امکان‌پذیر نمودن تحقق خرد به‌دست دارد. اما همهٔ این وسایل، از سوی جامعه‌ای ساخته و پرداخته و به‌کار بسته شده است که اصل سازمان‌دهندهٔ آن، پیگیری آزادانهٔ مصالح خصوصی است و از همین‌رو، نمی‌تواند این وسایل را در جهت مصلحت کل، به‌کار بندد. *فلسفهٔ حق*، مدعی است که مالکیت خصوصی همان واقعیت مادیِ شناسای آزاد و تحقق آزادی

---

1. ideal

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

است. هگل از همان نخستین نوشته‌هایش می‌دانست که روابط مالکیت خصوصی با یک سامان اجتماعیِ به‌راستی آزاد در ستیزند. جامعهٔ بی‌سامان و متشکل از مالکان خودبین، به‌خاطر مکانیسم خود نمی‌تواند یک طرح اجتماعی کلی و معقول و یکپارچه را ایجاد کند. وانگهی، هگل معتقد است که یک سامان اجتماعی شایسته، نمی‌تواند با انکار حقوق مالکیت خصوصی بر جامعه تحمیل شود، چرا که در آن صورت، فرد آزاد، دیگر وجود خارجی نخواهد داشت. از این‌رو، وظیفهٔ ایجاد یکپارچگی ضروری در میان افراد جامعه، باید به نهادی واگذار شود که بر فراز مصالح فردی و روابط رقابت‌آمیز افراد بایستد و در ضمن، اموال و فعالیت‌های آن‌ها را محفوظ نگهدارد.

هگل، در طول خطوطی که دنبال می‌کند و به هنگام طرح مسئلهٔ قانون طبیعی، با این قضیه کنار می‌آید. آیین قانون طبیعی با این پرسش دست به گریبان بود که چگونه، حالت باری به هر جهتِ به خود اختصاص دادن (حالت طبیعی)، می‌تواند تبدیل به حالتی شود که در آن، مالکیت عموماً تضمین داشته باشد. فرض بر این بود که جامعهٔ مدنی، چنین حالت تضمین عمومی را برقرار می‌کند. هگل نیز همین پرسش را مطرح می‌کند، با این تفاوت که حتی یک گام، فراتر از الگوی مرسوم پاسخ به این پرسش، پای پیش می‌گذارد. دو مرحلهٔ تحول، از حالت طبیعی به حالت جامعهٔ مدنی، با یک مرحلهٔ سوم، یعنی دولت، تحکیم می‌شود. هگل معتقد است که آیین قانون طبیعی ناقص است، چرا که این آیین، جامعهٔ مدنی را هدفی قائم به ذات می‌انگارد. حتی در فلسفهٔ سیاسی هابز نیز حاکمیت مطلق، تابع نیاز به یک تضمین شایستهٔ امنیت و مالکیت در جامعهٔ مدنی شده بود و تحقق این تضمین، به‌صورت محتوای حاکمیت درآمده بود. ولی هگل می‌گوید که جامعهٔ مدنی هدف قائم به ذاتی نیست، چرا که به‌دلیل تناقض‌های ذاتی‌اش، نمی‌تواند وحدت و آزادی راستین را به‌دست دهد. بدین‌سان، استقلال جامعهٔ مدنی از سوی هگل انکار می‌شود و جامعهٔ مدنی، تابع دولت خودمختار می‌گردد.

هگل، وظیفهٔ تحقق سامان خرد را از جامعهٔ مدنی می‌گیرد و به دولت واگذار می‌کند. البته، دولت جانشین جامعهٔ مدنی نمی‌شود، بلکه آن را به

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

حرکت درمی‌آورد و از مصالح این جامعه، بدون دگرگونی محتوای آن، پاسداری می‌کند. گامی دیگر به فراسوی جامعهٔ مدنی، به نظام سیاسی اقتدارگرایی می‌انجامد که محتوای مادی این جامعه را بدون دستبرد، محفوظ می‌دارد. روند اقتدارگرایانه‌ای که در فلسفهٔ سیاسی هگل نمایان می‌شود، به دلیل ساختار تعارض‌آمیز جامعهٔ مدنی، ضرورت پیدا می‌کند.

اما این تنها یک روند نیست. دیالکتیک هگل، دگرگونی ساختاری جامعهٔ مدنی را تا نقطهٔ نفیِ نهایی آن، دنبال می‌کند. مفاهیمی که دال بر این نفی‌اند، در ریشهٔ دستگاه هگلی جای دارند. خرد و آزادی، به‌عنوان مفاهیم اصیل دیالکتیکی، نمی‌توانند در نظام رایج جامعهٔ مدنی تحقق یابند. بنابراین، عناصری که در صورت معقول دولت هگل نمایان می‌شوند، با سامان جامعهٔ مدنی ناسازگارند و تصویری از یک سازمان اجتماعی متعلق به آیندهٔ انسان را ترسیم می‌کنند. این امر، به‌ویژه در مورد لزوم بنیادی دولت از منظر هگل، مصداق پیدا می‌کند. دولتی، که باید مصلحت راستین فرد را حفظ کرده و برآورده سازد، را نمی‌توان جز برحسب اتحاد کامل فردی و کلی، درنظر گرفت. در این‌جا، تعیّن‌های مجرد منطق، یک‌بار دیگر به‌معنای تاریخی‌شان نشان داده می‌شوند. منطق گفته بود که هستی راستین، کلی است و درضمن خود این کلی، فردی و در برگیرندهٔ جزئی است. این هستی راستین که منطق هگل آن را صورت معقول خوانده بود، اکنون به گونهٔ دولتی نمایان می‌شود که تجسم کنندهٔ خرد و آزادی است. دولت، «همان کلیتی است که عقلایت بالفعل خود را آشکار می‌سازد» و «این‌همانی ارادهٔ جزئی و کلی» را بازمی‌نماید. دولت، «تجسم آزادی عینی است که در آن، شخص و مصالح جزئی او تحول کامل‌شان را می‌یابند و بازشناخت شایستهٔ حقوق‌شان را به‌دست می‌آورند.» در این دولت، مصالح جزئی افراد به‌هیچ‌وجه کنار گذاشته یا سرکوب نمی‌شوند، بلکه «همه‌چیز بستگی به اتحاد کلیت و جزئیت در درون دولت دارد.»

محتوای دیالکتیکی راستین خرد و آزادی، که بارها از خلال فرمول اقتدارگرای هگل نشان داده می‌شود، برای نجات طرح اجتماعی موجود است. پافشاری در حفظ نظام موجود، هگل را وامی‌دارد که دولت را به گونهٔ یک قلمرو قائم به ذات و در جایگاهی برفراز و حتی ضد حقوق فرد، فرض کند.

mandegar.tarikhema.org

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

دولت، «اقتدار یا نیرویی مطلق دارد.» برای دولت تفاوتی نمی‌کند که «فرد وجود داشته یا نداشته باشد.» از سوی دیگر، هگل بر این امر تأکید می‌کند که خانواده و جامعهٔ مدنی و دولت، «پدیده‌هایی بیگانه با شناسا (سوژه) نیستند»، بلکه جزء و پاره‌ای از «ذات خودِ شناسا هستند.» او رابطهٔ فرد با این نهادها را «وظیفه و الزامی» می‌خواند که ضرورتاً آزادی‌اش را محدود می‌کند، اما در ضمن معتقد است که دولت، تنها «آزادی مجرد» فرد را محدود می‌سازد و در عوض «آزادی جوهری» او را تأمین می‌کند.

همان فرآیند پویایی که پیوندهای مفاهیم هگل را با ساختار طبقهٔ متوسط جامعه می‌گسلاند و تحلیل دیالکتیکی او را به فراسوی این نظام اجتماعی می‌راند، در هر جزئی از بخش پایانی *فلسفهٔ حق*، تکرار می‌شود. خانواده و جامعهٔ مدنی و دولت، به روشی توجیه می‌شوند که دال بر نفی آن‌هاست. بحث خانواده، بنیادی «طبیعی» برای سامان خرد است که خود این سامان، به دولت می‌انجامد، اما در ضمن، خانواده چون که متلاشی می‌شود، بنیاد سامان خرد است. خانواده «واقعیت بیرونی»اش را در مالکیت دارد، اما مالکیت نیز همان چیزی است که خانواده را نابود می‌کند. فرزندان بزرگ می‌شوند و از خودشان خانواده‌های مالک برپا می‌کنند. بدین‌سان، واحد «طبیعی» خانواده به انواع گروه‌های مالکِ رقیب تقسیم می‌شود که هر یک لزوماً در پی امتیاز خودخواهانهٔ جزئی‌اش است. این گروه‌ها وارد جامعهٔ مدنی می‌شوند و جامعهٔ مدنی، زمانی وارد صحنه می‌شود که هر گونه اصول اخلاقی از دست رفته و نفی شده باشد.

هگل، تحلیل جامعه مدنی‌اش را بر دو اصل عمدهٔ جامعهٔ جدید استوار می‌کند: ۱. فرد در پی دست‌یافتن به مصالح خصوصی‌اش است و در پیگیری این مصالح، «با آمیزه‌ای از ضرورت جسمانی و باری به هر جهتی رفتار می‌کند.»

۲. مصالح فردی در چنان ارتباط متقابلی قرار دارند که اظهار و برآوردن مصالح یکی از افراد، بستگی به اظهار و برآوردن مصالح افراد دیگر دارد.

تا این‌جا، این تحلیل همان توصیف معمول سدهٔ هجدهم از جامعهٔ جدید است که مبتنی است بر «نظامی از وابستگی متقابل» که در آن، هر فردی ضمن

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

پیگیری امتیاز شخصی‌اش، «به طبع»، مصلحت کل را نیز به پیش می‌برد. هگل، جنبهٔ منفی این نظام را بیش‌تر دنبال می‌کند تا جنبه‌های مثبت آن. اجتماع مدنی تنها برای آن پدیدار می‌شود که بر اثر «زیاده‌روی، بینوایی و تباهی مادی و اجتماعی»، سرانجام نابود گردد. می‌دانیم که هگل، از همان آغاز معتقد بود که یک جامعهٔ حقیقی را که شناسای (سوژه) آزاد، پیشرفت و بازتولید خود است، تنها می‌توان آن جامعه‌ای دانست که آزادیِ خودآگاه را محقق می‌سازد. فقدان کامل آزادیِ خودآگاه در جامعهٔ مدنی، عنوان تحقق نهایی خرد را از آن سلب می‌کند. هگل نیز همچون مارکس، بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که یکپارچگی مصالح خصوصی در این جامعه، فراوردهٔ اتفاق است، نه تصمیم معقول و آزادانه. از این‌رو، جامعیت این جامعه، نه به‌گونهٔ آزادی، «بلکه به‌صورت ضرورت» پدیدار می‌شود. «کلیت در جامعهٔ مدنی، چیزی جز ضرورت نیست.» کلیت در این جامعه، به فرایند تولیدی سامان می‌بخشد که در آن، فرد جایش را نه طبق نیازها و توانایی‌هایش، بلکه بر وفق «سرمایه»اش پیدا می‌کند. اصطلاح «سرمایه»، در این‌جا نه‌تنها به قدرت اقتصادی کامل فرد اطلاق می‌شود، بلکه آن بخش از قدرت جسمانی که او در فرایند اقتصادی مصرف می‌کند، یعنی قدرت کار او را نیز شامل می‌شود. نیازهای خاص افراد، به‌وسیلهٔ کار مجرد برآورده می‌شوند، همان کاری که «دارایی پایدار و عام» انسان‌هاست. از آن‌جا که امکان سهیم شدن در ثروت عمومی بستگی به سرمایه دارد، این نظام، نابرابری‌های فزاینده‌ای را ایجاد می‌کند. در این‌جا یک گام دیگر کافی است تا به عبارت‌های مشهوری برسیم که پیوستگی ذاتی میان انباشتگی ثروت و بی‌چیزی طبقهٔ کارگر را مطرح می‌کنند.

با تعمیم روابط انسان‌ها از طریق نیازهای آن‌ها و با تعمیم نحوه‌ای که با آن وسایل برآوردن این نیازها تهیه و تدارک می‌شود، درآمدهای بزرگ انباشته می‌شوند. از سوی دیگر، بخش بخش شدن و محدودیت کار کارگر فردی رخ می‌دهد که در نتیجهٔ آن، وابستگی و پریشانی در طبقهٔ صنعت‌گر پیش می‌آید.

هنگامی که نزول شمار گسترده‌ای از مردم به پایین‌تر از سطح متوسط زندگی، به‌عنوان امری لازم برای اعضای جامعه تلقی گردد، در آن صورت،

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

> احساس حق، درستکاری و شرف که از حمایت نفس برمی‌خیزد، از دست می‌رود و یک طبقهٔ بینوا ایجاد می‌شود و ثروت به گونه‌ای نامتناسب در دست افراد محدودی انباشته می‌شود.

هگل ظهور یک ارتش صنعتی بزرگ را درنظر دارد و تناقض‌های آشتی‌ناپذیر جامعهٔ مدنی را در این عبارت چکیده می‌کند: «این‌جامعه، با وجود افزونی ثروت آن، باز آن اندازه ثروتمند نیست... که از فزونی فقر و بروز بینوایی جلوگیری کند.» نظام طبقاتی که هگل آن را به‌صورت یک سازمان درخور جامعهٔ مدنی ترسیم می‌کند، به‌خودی‌خود قادر به رفع این تناقض نیست. کوشش هگل در جهت استقرار یک وحدت بیرونی میان افراد رقیب، در میان سه طبقهٔ کشاورزان، سوداگران (شامل پیشه‌وران، کارخانه‌داران و بازرگانان) و دیوان‌سالاران، صرفاً تکرار کوشش‌های پیشین هگل در همین زمینه است. نظر او در این‌جا حتی کم‌تر از جاهای دیگر مجاب‌کننده است. همهٔ سازمان‌ها و نهادهای جامعهٔ مدنی، در خدمت «حق مالکیت»اند و آزادی این جامعه، تنها به معنای «حق مالکیت» است. این طبقات باید به‌وسیلهٔ نیروهای بیرونیِ نیرومندتر از مکانیسم‌های اقتصادی، نظام پیدا کنند. این نیروها، راه را برای گذار به انتظام سیاسی جامعه، هموار می‌کنند. این گذار، در بخش‌های مربوط به دادگستری و پلیس و اتحادیهٔ صنفی، صورت می‌گیرد.

دادگستری، حق مجرد را به‌صورت قانون در می‌آورد و در فرایندهای کور و محتمل جامعهٔ مدنی، سامانی کلی و آگاهانه‌ای را ایجاد می‌کند. گفته‌ایم که مفهوم قانون در کانون *فلسفهٔ حق* جای دارد، چندان که بهتر بود این اثر، با عنوان «فلسفهٔ قانون» منتشر می‌شد. سراسر بحث *فلسفهٔ حق* بر این فرض مبتنی است که حق، عملاً به‌صورت قانون وجود دارد، فرضی که از اصول هستی‌شناختی فلسفهٔ هگل پیروی می‌کند. همچنان‌که دیده‌ایم، حق، صفت شناسای (سوژه) آزاد، یعنی صفت شخص است. شخص نیز به نوبهٔ خود، تنها به دلیل اندیشه، یعنی به‌عنوان شناسای (سوژه) اندیشنده، شخص است. اندیشه، میان افراد مجزا یک اشتراک راستین برقرار می‌کند و به آن‌ها کلیت می‌بخشد. حق تنها در صورتی به افراد اطلاق می‌شود که آن‌ها خصلت کلی داشته باشند. حق را نمی‌توان به دلیل هر نوع کیفیت جزئی عَرَضی به‌دست

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

آورد. این نکته به این معنی است که آن کسی که حقی را به‌دست می‌آورد، این حق را به‌گونهٔ «فردی در صورت کلی و خویشتنی چونان شخص کلی» در اختیار می‌گیرد و کلیت حق، ذاتاً کلیتی مجرد است. پس، این اصل ایده‌آلیستی که می‌گوید: «اندیشه همان هستی حقیقی است»، بر این امر دلالت دارد که حق، به‌صورت یک قانون کلی، کلیت دارد، زیرا قانون از فرد تجرید می‌کند و او را به‌عنوان «شخصی کلی» درنظر می‌گیرد. «ارزش انسان در انسان بودن او نهفته است و نه در کلیمی، کاتولیک، پروتستان، آلمانی یا ایتالیایی بودن.» حکم قانون، به «شخص کلی» راجع است و نه به فرد مجسم؛ و قانون، دقیقاً از آن‌جا که کلی است، آزادی را تجسم می‌بخشد.

نظریهٔ حقوقی هگل، با روندهای پیشرو جامعهٔ جدید به وضوح همگام است. او با پیش‌بینی تحولات بعدی روش قضایی، به آیین‌هایی اعتراض می‌کند که ایجاد حق را بیش‌تر به تصمیم قضایی بازمی‌بندند تا کلیت قانون؛ و از دیدگاه‌هایی انتقاد می‌کند که قضات را «قانون‌گذاران دائمی» می‌دانند یا تصمیم نهایی در مورد صواب و خطا را به صلاحدید آن‌ها واگذار می‌کنند.

در زمان هگل، نیروهای اجتماعیِ حاکم، هنوز موافق نبودند که کلیت مجرد قانون، همچون دیگر پدیده‌های لیبرالیسم، مزاحم نقشه‌های‌شان شود و این‌را نمی‌پذیرفتند که به ابزار حکومتیِ نیرومندتر و مستقیم‌تری نیاز است. مفهوم قانون هگل با صورت پیشین جامعهٔ مدنی مطابقت دارد، یعنی همان جامعه‌ای که با رقابت آزاد میان افرادی بازشناخته می‌شود که هر یک، کم و بیش از حقوق مادیِ برابری برخوردارند، به‌گونه‌ای که «هر کسی به خودی خود هدفی است...» و «به چشم هر شخص خاصی، دیگران وسیله‌ای برای رسیدن به هدف شخصی او هستند.» هگل می‌گوید که در درون این نظام، حتی مصلحت همگانی یا کلی نیز «به‌صورت یک وسیله نمایان می‌شود.»

جامعهٔ مدنی با یک چنین طرح اجتماعی ایجاد شده است. این طرح، تا مصالح متعارضی را که با آن‌ها ساخته شده است با صورتی خردمندانه و حساب‌پذیرتر از عملکردهای بازار کار حاکم بر آن هماهنگ نسازد، نمی‌تواند خود را ابقا کند. رقابت نامحدود، مستلزم حداقلِ حمایت برابر از رقیبان و تضمینی قابل اعتماد برای اجرای قراردادها و خدمات است. این

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

حداقل هماهنگی و یکپارچگی را نمی‌توان به‌جز با تجرید از وجود مجسم هر یک از افراد و اختلاف‌های آن‌ها به‌دست آورد. «حق، به تعیّن‌های خاص انسان نمی‌پردازد و هدف آن پیشبرد و حمایت فرد در جهت رفع نیازهای ضروری و تأمین هدف‌ها و انگیزه‌های ویژهٔ او [چون تشنگی‌اش برای دانش یا علاقهٔ او به زندگی و تندرستی و نظایر آن] نیست.» انسان، تنها به‌عنوان موضوع مجرد سرمایه یا نیروی کار یا موضوع تصرفات و اسباب ضرورتاً اجتماعی دیگر، وارد قراردادها و روابط مبادله و الزام‌های دیگر می‌شود. بر این اساس، قانون تنها می‌تواند کلی باشد و با افراد برابر و تنها با صورت مجرد آن‌ها سروکار دارد. از این‌رو، حق، بیش‌تر یک صورت است تا یک محتوا. عدالتی که با قانون اجرا می‌شود، روش خود را از صورت عام معامله و کنش متقابل می‌گیرد. حال آن‌که انواع حالت‌های عینی زندگی فردی، تنها به صورت مجموعه‌ای از موقعیت‌های مخفف یا مشدد اقامه می‌شوند. بنابراین، قانون به صورت کلی، جنبه‌ای منفی دارد. قانون، ضرورتاً در بر گیرندهٔ عنصری از اتفاق است و کاربرد آن در یک مورد جزئی، نقص و بی‌عدالتی و دشواری به‌بار می‌آورد. این عناصر منفی را نمی‌توان با گسترش قدرت صلاحدید قاضی از میان برداشت. کلیت مجرد قانون با همهٔ کاستی‌هایش، تضمین بهتری برای حق است تا نفس مجسم و خاص یک فرد قاضی. در جامعهٔ مدنی، همهٔ افراد، مصالحی خصوصی دارند که به همین دلیل، علیه مصلحت کل جهت گرفته‌اند و هیچ‌یک از آن‌ها نمی‌تواند ادعا کند که سرچشمهٔ حق است.

این نیز درست است که برابری تجریدی انسان‌ها در برابر قانون، نابرابری‌های مادی‌شان را از بین نمی‌برد و آن احتمال عامی را که محیط بر موقعیت اقتصادی و اجتماعی آن‌هاست، به‌هیچ‌وجه از میان برنمی‌دارد. اما قانون، به علت نادیده گرفتن عناصر محتمل، از روابط اجتماعیِ عینی‌ای که نابرابری، باری به‌هر جهتی و بی‌عدالتی‌های دیگر را ایجاد می‌کنند، منصفانه‌تر است. قانون، دست‌کم برپایهٔ چند عامل اساسی استوار است که نسبت به همهٔ افراد مشترک‌اند (باید به‌یاد داشت که به‌نظر هگل، مالکیت خصوصی یکی از این عوامل اساسی است و همچنین از دید او، برابری بشری به معنای حق برابر همهٔ افراد نسبت به دارایی است). قانون، با استوار بودن بر اصل برابری

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

بنیادی، می‌تواند برخی بی‌عدالتی‌های آشکار را از میان بردارد، بی‌آن‌که سامان اجتماعی‌ای را واژگون سازد که به ادامهٔ بی‌عدالتی به‌عنوان عنصر سازندهٔ وجودش، نیازمند است.

این تحلیل هگل، دست‌کم یک ساختمان فلسفی دارد و تا آن‌جا معتبر است که می‌گوید: حکم قانون، بیش‌تر از حکم نظام اقتدارگرای پیشین، به ضعیف امنیت و حمایت می‌بخشد. آیین هگل، محصول عصر آزادی‌خواهی است و اصول سنتی آن را مجسم می‌سازد؛ زیرا هگل می‌گوید برای آن‌که از قوانین اطاعت شود، باید همگان از قوانین آگاه باشند و از آن‌جا که استبداد ممکن است «قوانین را آن‌قدر بالا دست آویزد که هیچ شهروندی نتواند آن‌ها را بخواند»، قانون‌گذاریِ عطف به ماسبق‌کننده را نمی‌پذیرد. او می‌گوید که قدرت تصمیم‌گیری قاضی نیز باید تا آن‌جا که ممکن است، از طریق مواد قانونی قابل فهم، محدود شود. برای مثال، محاکمهٔ عمومی به‌عنوان یک چنین تدبیر محدود کننده، لازم است و با این واقعیت توجیه می‌شود که قانون به اعتماد همهٔ شهروندان نیاز دارد و حق، به‌عنوان یک امر ضرورتاً کلی، به همگان تعلق دارد.

مفهوم قانون هگل، بر این دلالت می‌کند که رکن اساسی قانون، همان است که خود انسان‌های آزاد باید از طریق خردشان برقرار سازند. هگل، هم‌طراز با سنت فلسفهٔ سیاسی دموکراتیک، فرض را بر این می‌گیرد که فرد آزاد قانون‌گذار اصلی است و اوست که قانون را به خود اهدا می‌کند. اما در ضمن، این فرض، او را از گفتن این نکته بازنمی‌دارد که قانون در «حمایت از مالکیت و از طریق دادگستری» تحقق می‌پذیرد.

این بصیرت به پیوستگی اساسی حکم قانون و حکم مالکیت، هگل را وامی‌دارد که برخلاف لاک[1] و جانشینانش، از آیین لیبرالیستی پا فراتر گذارد. قانون، به دلیل همین پیوستگی با حکم مالکیت، نمی‌تواند آخرین مرحلهٔ یکپارچگی برای جامعهٔ مدنی باشد و نه می‌تواند کلیت واقعی آن را بازنماید. حکم قانون، تنها «حق مجرد» مالکیت را مجسم می‌کند. «کارکرد دادگستری،

---

۱. مفهوم مالکیت لاک، حقوق بنیادی افراد را حفظ می‌کند که عبارت‌اند از: «حق زندگی، آزادی و مالکیت». این مفهوم در اثر هگل نیز دخیل است. به نظر او، هر چیزی که متفاوت و جدا از «ذهن آزاد» باشد، می‌تواند مشمول مالکیت قرار گیرد.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

تنها این است که به جنبهٔ مجرد آزادی شخصی در جامعهٔ مدنی وجهه‌ای ضروری بخشد... ضرورت کور نظام نیازها، هنوز به پایهٔ آگاهی کلی تعالی نیافته است و از این دیدگاه عمل نمی‌کند.»[1] از این‌رو، قانون باید با نیروی توانمندتر و سختگیرتری تکمیل شود تا بتواند مستقیم‌تر و صریح‌تر بر افراد حکومت کند، چندان که حتی جایش را به این نیرو دهد. بدین‌سان، نیروی پلیس، پدیدار می‌شود.

مفهوم پلیسِ هگل با بسیاری از ویژگی‌های آیینی که استبداد برای توجیه مقررات تحمیلی‌اش بر زندگی سیاسی و اجتماعی به کار می‌برد، مطابقت دارد. پلیس استبدادی، نه تنها در فرایند تولید و توزیع دخالت می‌کند و نه تنها آزادی تجارت و سود را محدود می‌سازد و بر قیمت‌ها و فقر و ولگردی نظارت می‌کند، بلکه زندگی خصوصی فرد را در هر کجا که می‌تواند بر آسایش عمومی تأثیر گذارد، تحت نظارت دارد. میان پلیسی که این کارها را در هنگام پیدایش استبداد نوین انجام می‌داد و پلیس حکومت عصر بازگشت سلطنت، تفاوت مهمی وجود داشت. *فلسفهٔ حق*، تا حد چشمگیری نظریهٔ رسمی حکومت بازگشت سلطنت را بیان می‌کند. پلیسِ این حکومت مصلحت همگانی را در برابر نیروهای اجتماعی‌ای بازنمود می‌کند که نیرومندتر از آن بودند که با وجود آن‌ها بتوان کارکرد منظم فرایند اجتماعی و اقتصادی را تضمین کرد. این پلیس دیگر نباید به دلیل فقدان قدرت خصوصی و فقدان دانش دستیابی به این قدرت، فرایند تولید را سازمان دهد. وظیفهٔ این پلیس، وظیفه‌ای منفی است که بیش‌تر در خدمت پاسداری از «امنیت شخصی و مالکیت» و در پهنهٔ محتملی عمل می‌کند که هنوز تحت پوشش نصوص کلی قانون در نیامده است.

گفته‌های هگل دربارهٔ کارکرد پلیس، نشان می‌دهد که او از آیین رایج در زمان بازگشت سلطنت پا فراتر می‌گذارد، به‌ویژه در آن‌جا که تأکید می‌کند، تعارض‌های رویه رشد جامعهٔ مدنی، ارگانیسم اجتماعی را دچار هرج و مرج کورِ ناشی از مصالح خودخواهانه ساخته است، و برای نظارت بر این آشفتگی، استقرار یک نهاد قدرتمند ضرورت دارد. درست در همین مبحث

---

1. *Encyclopedia of the Phoilosophical Sciences*, p. 232, *Hegel's Philosophy of mind, trans. W. Wallace*, London 1894, p. 261.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

پلیس است که هگل پرآوازه‌ترین و نافذترین ملاحظاتش را دربارهٔ مسیر نابودکننده‌ای که جامعهٔ مدنی باید بپیماید، به‌دست می‌دهد. او، در همین ملاحظات نتیجه می‌گیرد که «جامعهٔ مدنی بر اثر دیالکتیک خود، به فراسوی حدودش کشیده می‌شود و از صورت یک جامعهٔ مشخص و قائم به خود بیرون می‌آید.» این جامعه، برای جذب محصولات تولید مازاد روزافزون خود، باید بازارهای تازه‌ای را بجوید و سیاست اقتصادی توسعه و استعمار منظم را دنبال کند.

دشواری ارتباط دادن پلیس به خط مشی بیرونی دولت، زمانی از میان برمی‌خیزد که درنظر داشته باشیم که به‌عقیدهٔ هگل، پلیس، محصول تعارض‌های فزایندهٔ جامعهٔ مدنی است و برای چاره‌گریِ همین تعارض‌ها پدید آمده است. به همین دلیل، مرز میان پلیس و دولت (که آنچه راکه پلیس آغاز می‌کند، به انجام می‌رساند)، چندان مشخص نیست. هگل، یک موقعیت نهایی را درنظر می‌گیرد که در آن «کار، تحت مقررات اداری تنظیم خواهد شد.» او می‌گوید که این امر «طغیان‌های خطرناکی» راکه جامعهٔ مدنی مستعد آن است، «تخفیف و تسکین می‌دهد.» به سخنی دیگر، یک سازمان اجتماعی توتالیتر، فرصت کمی باقی می‌گذارد تا «کشمکش‌های اجتماعی به خودی خود و با یک ضرورت ناخودآگاه تعدیل شوند.»

پلیس تنها چارهٔ این وضع نیست. نظام‌ناپذیری جامعهٔ مدنی را باید با نهاد دیگری، یعنی با اتحادیهٔ صنفی مهار کرد. نهادی که هگل آن را هم‌طراز با نظام صنفی کهن می‌پندارد و تنها صورت‌هایی از وضع صنفی جدید را به آن می‌افزاید. این اتحادیه، یک واحد اقتصادی و سیاسی است که کارکردی دوگانه دارد: ۱. وحدت بخشیدن به مصالح و فعالیت‌های رقابت‌آمیز در درون طبقات، و ۲. دفاع از مصالح سازمان‌یافتهٔ جامعهٔ مدنی در برابر دولت. اتحادیهٔ صنفی، تحت نظارت دولت عمل می‌کند، اما هدف آن پاسداری از علایق بازرگانی و صنعت است. سرمایه و کار، تولیدکننده و مصرف کننده، در اتحادیه تلاقی پیدا می‌کنند و اتحادیهٔ صنفی، همان جایی است که در آن، مصالح خاص اقتصادی از خودخواهی محض تطهیر می‌شوند، چندان که با سامان کلی دولت تناسب می‌یابند.

هگل توضیح نمی‌دهد که این امر چگونه ممکن است. به‌نظر می‌رسد که

mandegar.tarikhema.org

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

اتحادیهٔ صنفی اعضایش را برحسب کیفیات بالفعل آن‌ها برمی‌گزینند و شغل و موجودی‌شان را تضمین می‌کند، اما فراتر از این، کار دیگری نمی‌تواند انجام دهد. اتحادیه، بسان یک عامل ایدئولوژیک بر فراز همه جای دارد و فرد را به‌کار برای آرمانی وامی‌دارد که در واقع وجود ندارد، یعنی هدف غیرخودخواهانهٔ کل. وانگهی، اتحادیهٔ صنفی، موقعیت فرد را به‌عنوان عضو به رسمیت شناخته شدهٔ جامعه تصویب می‌کند. در عمل، این نه فرد، بلکه فرایند اقتصادی است که کار به رسمیت شناختن را انجام می‌دهد. بنابراین، فرد تنها از یک خیر ایدئولوژیک برخوردار می‌شود و پاداش او، «افتخارِ» تعلق داشتن به یک اتحادیه است.

مبحث اتحادیهٔ صنفی از قسمت مربوط به جامعهٔ مدنی تا قسمت مربوط به دولت، ادامه دارد. دولت، لزوماً از جامعه جدا و متمایز است. ویژگی تعیین‌کنندهٔ جامعهٔ مدنی، «امنیت و حمایت از مالکیت و آزادی شخصی» است و مصلحت فرد، غایت فرجامین آن است. دولت، کارکرد کاملاً جداگانه‌ای دارد و به شیوه‌ای دیگر با فرد ارتباط برقرار می‌کند. «وحدت به معنای مطلق، همان محتوای راستین و هدف دولت» است. عامل یکپارچه کنندهٔ دولت، نه جزئی، بلکه کلی است. فرد، در دولت می‌تواند «زندگی کلی‌ای را بگذراند». در دولت، ارضاها، فعالیت‌ها و شیوه‌های زندگی جزئی فرد، با مصلحت همگانی تنظیم می‌شوند. دولت، یک شناسا (سوژه) به‌معنای دقیق آن است، یعنی همان گردانندهٔ عملی وهدف همهٔ کنش‌های فردی است، کنش‌هایی که در دولت، تحت «اصول و قوانین کلی» درمی‌آیند.

قوانین و اصول دولت، فعالیت‌های شناساهای (سوژه‌های) اندیشنده و آزاد را هدایت می‌کنند؛ شناساهایی که عنصر تشکیل دهندهٔ آن‌ها نه طبیعت، بلکه ذهن، دانشِ عقلی و ارادهٔ افراد همبسته است. به همین معنی است که هگل، دولت را «ذهن عینی» می‌خواند. دولت، سامانی را می‌آفریند که مانند جامعهٔ مدنی، برای دوام خود به ارتباط متقابلِ کور نیازها و نقش‌های جزئی وابسته نیست. «نظام نیازها» در دولت، به‌گونهٔ طرح خودآگاهی از زندگی درمی‌آید که با تصمیم‌های مستقل انسان در زمینهٔ مصلحت همگانی، نظارت می‌شود. بنابراین، دولت را می‌توان دال بر «تحقق آزادی» گرفت.

پیش از این گفته‌ایم که به‌نظر هگل، وظیفهٔ بنیادی دولت، همساز ساختن

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

مصلحت خاص و عام است تا بدین‌گونه، حق و آزادی فرد حفظ شود. عملی شدن چنین وظیفه‌ای، مستلزم یکی شدن دولت و جامعه است، نه جدایی آن‌ها؛ زیرا نیازها و مصالح فرد در جامعه وجود دارند و در فرایندهای اجتماعیِ حاکم بر زندگی فردی، پدیدار شده و باقی می‌مانند. این‌که چگونه می‌توان این خواست‌ها و نیازهای فردی را با درخواست‌های رفاه همگانی تعدیل کرد، چندان اهمیتی ندارد. درخواست تحقق آزادی و شادکامی، سرانجام باید در جامعه عملی شود و نه در دولت. به‌نظر هگل، دولت هدفی جز «همبستگی به معنای مطلق» ندارد. به دیگر سخن، اگر سامان اقتصادی و اجتماعی به خودی خود یک «همبستگی راستین» را ایجاد کند، دیگر هدفی برای دولت باقی نمی‌ماند. فرایند هماهنگ شدن فرد با کلی، به‌جای آن‌که دولت را تقویت کند، موجب «تضعیف» دولت می‌شود.

هگل سامان عقلی دولت را از روابط متقابل و محتمل جامعه به‌دور نگه داشته بود، چرا که او جامعه را به‌صورت جامعهٔ مدنی در نظر می‌گرفت، یعنی همان جامعه‌ای که یک «همبستگی راستین» نیست. خصلت انتقادی دیالکتیک، هگل را واداشته بود که جامعه را به همین‌گونه ببیند. روش دیالکتیکی، واقعیت موجود را برحسب نفی ذاتی آن درمی‌یابد و واقعیت‌ها را در پرتو دگرگونی آن‌ها در نظر می‌گیرد. دگرگونی، مقوله‌ای تاریخی است.[1] ذهن عینیِ مورد بحث *فلسفهٔ حق*، در زمان آشکار می‌شود و تحلیل دیالکتیکی محتوای آن، باید به راهنمایی صورت‌هایی که این ذهن در تاریخ به خود می‌گیرد، انجام گیرد. بدین‌سان، حقیقت به‌صورت یک دستاورد تاریخی نمایان می‌شود، به‌نحوی که انسان پس از رسیدن به مرحلهٔ جامعهٔ مدنی، همهٔ کوشش‌های مراحل پیشین را تکمیل می‌کند. صورت‌های همبستگی دیگری ممکن است در آینده پدیدار شوند، اما فلسفه به‌عنوان علم بالفعل، به نظریه‌پردازی دربارهٔ این صورت‌ها نمی‌پردازد. واقعیت اجتماعی با وجود رقابت عمومی، خودخواهی، استثمار و با تهیدستی و ثروت فراوان آن، همان بنیادی است که خرد باید براساس آن ساخته شود. فلسفه، جلوتر از تاریخ نمی‌جهد، چراکه فرزند زمان خود است. «این زمان، در اندیشه دریافته می‌شود.»

---

1. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Georg Lasoon, 1920, vol. I. p. 10.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

زمانه‌ای که در آن، مبنای مادی برای تحقق خرد و آزادی فراهم آمده، از آنِ جامعهٔ مدنی است. اما خردِ جامعهٔ مدنی، با ضرورت کور فرایند اقتصادی، تحریف شده و آزادی آن بر اثر رقابت مصالح رقابت‌آمیز خصوصی، منحرف شده است. اما با این‌همه، همین جامعه، چیزهای زیادی برای یک همبستگیِ به‌راستی آزاد و معقول دارد: جامعهٔ مدنی، حق جدایی‌ناپذیر فرد را تصدیق می‌کند، نیازهای بشری و وسایل برآورده کردن آن‌ها را افزایش می‌دهد، به امر تقسیم‌کار سازمان می‌بخشد و حکم قانون را فراگیر می‌کند. این عناصر را باید از مصالح خصوصی جدا کرد و به قدرتی واگذار نمود که بر فراز نظام رقابت‌آمیز جامعهٔ مدنی و در پایگاه والای ویژه‌ای ایستاده باشد. این قدرت، همان دولت است. هگل، دولت را به‌صورت «قدرت مستقل و خودمختار»ی می‌بیند که در آن «افراد، تنها لحظه‌هایی از سیر خداوند در جهان» به‌شمار می‌آیند. گرچه هگل، ذات واقعی دولت را این‌گونه می‌پنداشت، اما در واقعیت تنها همان نوع دولتی را توصیف می‌کرد که با جامعهٔ مدنی سازگار بود.

ما با نهادن مفهوم دولت هگل در همان زمینهٔ تاریخی-اجتماعی که او در توصیفش از جامعهٔ مدنی گنجانده بود، به چنین برداشتی از دولت هگل دست می‌یابیم. تصور هگل از دولت، از فلسفه‌ای مایه می‌گیرد که در آن، مفهوم لیبرالیستی دولت و جامعه، یک‌سره از میان رفته بود. دیده‌ایم که تحلیل هگل به انکار هر نوع هماهنگی «طبیعی» میان مصلحت جزئی و کلی و میان جامعهٔ مدنی و دولت انجامیده بود. بدین‌سان، تصور لیبرالیستی دولت در تحلیل هگل، رنگ باخته بود. برای آن‌که چارچوب سامان موجود اجتماعی درهم شکسته نشود، می‌بایست مصلحت همگانی به یک عامل خودمختار واگذار شده و اقتدار دولت بر فراز میدان جنگ گروه‌های اجتماعی رقیب، نهاده شود. دولتِ «خدا شدهٔ» هگل، به‌هیچ‌وجه هم‌طراز با یک دولت فاشیست نیست. یک دولت فاشیست، سطحی از تحول اجتماعی را بازمی‌نماید که دولت هگل باید از آن بپرهیزد، یعنی فرمانروایی توتالیتر و مستقیم مصالح خاص بر مصلحت کل. در حکومت فاشیست، جامعهٔ مدنی بر دولت فرمان می‌راند، حال آن‌که در دولت هگل، دولت بر جامعهٔ مدنی

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

حکومت می‌کند. دولت مورد نظر هگل، به‌نام چه کسی حکومت می‌کند؟ به‌نظر هگل، به‌نام فرد آزاد و مصلحت راستین او. «ذات دولت جدید، وحدت کلی با آزادی کامل جزئی و با رفاه افراد» است. اختلاف اصلی میان جهان کهن و جهان‌نو در این است که در جهان نو، دربارهٔ مسائل بزرگ زندگی بشری، نباید از سوی نوعی مرجع مافوق تصمیم گرفته شود، بلکه این تصمیم باید از سوی «منْ اراده می‌کنم» آزاد انسان اتخاذ شود. «این منْ اراده می‌کنم... سهم خاص خود را باید در ساختمان بزرگ دولت داشته باشد.» اصل بنیادی این دولت، تحول کامل فرد است. ساختمان دولت و همهٔ نهادهای سیاسی آن، باید «دانش و ارادهٔ افرادش» را بیان کنند.

در این‌جا، تناقض تاریخی در ذات فلسفهٔ سیاسی هگل، سرنوشت خود را تعیین می‌کند، زیرا فردی که مصلحت حقیقی‌اش را در مصلحت همگانی می‌جوید و می‌شناسد، وجود خارجی ندارد. افراد، تنها به‌صورت مالکان خصوصی و عاملان فرایندهای بی‌رحم جامعهٔ مدنی وجود دارند که به دلیل خودخواهی و عوامل وابسته به آن، از مصلحت همگانی محروم هستند. هیچ فردی در جامعهٔ مدنی نیست که از رنج‌های این جامعه در امان باشد.

اما بیرونِ از جامعه، طبیعت قرار دارد. اگر کسی را بتوان پیدا کرد که فردیت خود را نه به دلیل وجود اجتماعی، بلکه به‌خاطر وجود «طبیعی»اش در اختیار داشته باشد و هستی‌اش را نه به‌واسطهٔ مکانیسم‌های اجتماعی، بلکه صرفاً به‌واسطهٔ طبیعت‌اش دارا باشد، او را می‌توان به‌عنوان شالودهٔ استواری درنظر گرفت که دولت برپایهٔ آن می‌تواند حکومت کند. هگل، چنین فردی را در وجود سلطان، جست‌وجو می‌کند، چرا که سلطان پایگاه اجتماعی‌اش را «به‌واسطهٔ تولد طبیعی» در اختیار دارد. آزادیِ فرجامین، می‌تواند بر این فرد استوار شود، چرا که او بیرون از جهان دروغین و آزادی منفی است و «بر فراز هر چه که جزئی و مشروط است، جای دارد.» خویشتنِ هرکسی، با سامان اجتماعی‌ای که او را غالب می‌ریزد، فساد پذیرفته است. سلطان، تنها کسی است که تحت‌تأثیر این سامان نیست، بنابراین می‌تواند اعمال و تصمیم‌هایش را با خویشتن ناب خود، اتخاذ کند. او می‌تواند هر گونه جزئیتی را در «یقین صِرف نفس خویش»، بی‌اعتبار سازد.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌دانیم که «یقین نَفْسِ‌خویشتن ناب»، در دستگاه هگل به چه معنی است: این امر به‌معنای خاصیت ذاتیِ «جوهر به‌مثابه شناسا (سوژه)» است و از همین‌رو، هستی راستین را مشخص می‌سازد. کاربرد این اصل، که از منظر تاریخی، شخصِ طبیعی سلطان را به‌یاد می‌آورد، بار دیگر ناتوانی ایده‌آلیسم را نشان می‌دهد. در این‌جا، آزادی با ضرورت گریزناپذیر طبیعت، یکی می‌شود و خرد، در یک حادثهٔ تولد، به سرانجام می‌رسد. در این لحظه، فلسفهٔ آزادی، دوباره به فلسفهٔ ضرورت تبدیل می‌شود.

اقتصاد سیاسی کلاسیک، جامعهٔ جدید را به‌گونهٔ «نظام طبیعی» توصیف کرده بود که قوانین آن، در بر دارندهٔ ضرورت قوانین فیزیکی‌اند. این دیدگاه، جادویش را از دست داد. مارکس نشان داد که نیروهای بی‌سامان سرمایه‌داری از آن‌جاکه تابع خرد نیستند، کیفیت نیروهای طبیعی را به‌خود می‌گیرند و این عنصر طبیعی در جامعه، عنصری منفی است و نه مثبت. به‌نظر می‌آید که هگل از این قضیه بی‌اطلاع نبود. گه‌گاه، به‌نظر می‌آید که او خود به این آرمانی کردن وجود سلطان به‌وسیلهٔ خودش می‌خندد، زیرا اعلام می‌کند که تصمیم‌های سلطان، تنها جنبه‌ای تشریفاتی دارد. هگل می‌گوید که سلطان «کسی است که کارش تنها امضا و تصویب نهایی است.» او در جای دیگر یادآور می‌شود که سلاطین با آن‌که از نظر قدرت جسمی و عقلی برجسته نیستند، اما توده‌ها حکومت آن‌ها را بر خودشان روا می‌دارند. با این‌همه، هگل احساس می‌کند که ضعف عقلی سلطان، بر خردمندی جامعهٔ مدنی ترجیح دارد.

خطایی که هگل مرتکب می‌شود، بزرگ‌تر از آن است که بگوییم این نظرش به‌خاطر تعالی سلطنت پروس اظهار شده است. او چندان به‌خاطر این امر گنه‌کار نیست که به دلیل سرسپردگی‌اش به این حکومت، برترین مفاهیم فلسفی‌اش را فدا کرده است، بلکه گناه هگل، بیش‌تر در این است که آیین سیاسی او، جامعه را به طبیعت، آزادی را به ضرورت، و خرد را به هوی و هوس تسلیم می‌کند. او با این کار، سرنوشت سامان اجتماعی‌ای را منعکس می‌کند که در حین دنبال کردن آزادی‌اش، به وضع طبیعی و ماقبل خرد نزول می‌کند. تحلیل دیالکتیکی جامعهٔ مدنی، به این نتیجه می‌رسد که این جامعه

tarikhema.ir

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

به‌خودی خود نمی‌تواند خرد و آزادی را برقرار کند. از این‌رو، هگل برای دست‌یابی به این هدف، دولت نیرومندی را پیشنهاد می‌کند و می‌کوشد با بخشیدن یک چاشنی قویِ قانونی به سلطنت، این دولت را با مفهوم آزادی سازگار کند.

دولت، تنها به میانجی قانون وجود دارد. «قوانین، محتوای آزادی عینی را بیان می‌دارند... و یک هدفِ فرجامین مطلق و پدیده‌ای کلی‌اند.» بنابراین، دولت وابسته به قوانینی است که ضد فرمان‌های اقتدارگرایانه‌اند. مجموعهٔ قوانین، «اثری کلی» است که خرد و ارادهٔ افرادِ همبسته را تأکید می‌کند. قانون اساسی، مصالح همگان (البته مصالح راستین و پیراستهٔ آن‌ها) را بیان می‌کند و قوای مجریه و قضاییه و مقننه، چیزهایی جز اندام‌های قانون اساسی نیستند. هگل، تقسیم مرسوم این قوا را نمی‌پذیرد و این کار را برای وحدت دولت، زیان‌بار می‌داند. این سه کارکرد حکومت، پیوسته باید در یک نوع همکاریِ بالفعل کار کنند. تأکید بر وحدت دولت از سوی هگل، به‌حدی شدید است که گه‌گاه، او را به‌صورت‌بندی‌هایی بسیار نزدیک به نظریهٔ ارگانیستی دولت می‌کشاند. برای مثال، او اعلام می‌کند که قانون اساسی «گرچه در زمان به‌وجود می‌آید، اما آن را نباید ساختهٔ انسان دانست، بلکه باید آن را پدیده‌ای خدایی و جاودانه انگاشت.» چنین گفته‌هایی از همان انگیزه‌هایی برمی‌خیزند که دوراندیش‌ترین فیلسوفان را واداشته بود که دولت را بر فراز خطرهای انتقاد، جای دهند. آن‌ها تشخیص داده بودند که پیوندی که گروه‌های متنازع طبقهٔ حاکم را از همه مؤثرتر به‌هم می‌پیوندد، همان هراس از براندازی سامان موجود است.

در این‌جا دربارهٔ طرح قانون اساسی هگل بیش‌تر از این وقت صرف نخواهیم کرد، زیرا این طرح، اساساً چیز تازه‌ای بر نوشته‌های پیشین او در این‌باره نمی‌افزاید، گرچه برخی از ویژگی‌های مهم آن، ارزش یک یادآوری کوتاه را دارد. در این طرح، سه‌گانگی مرسوم قوای سیاسی، به‌صورت سه قوهٔ سلطنتی و اجرایی و مقننه، دگرگون شده است. این سه قوه، روی هم سوار می‌شوند، به‌گونه‌ای که قوهٔ اجرایی مربوط به‌دست‌گاه سلطنتی و اداری و نیز قضایی است و قوهٔ مقننه، از سوی حکومت و طبقات اجتماعی اعمال می‌شود.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

تمامی نظام سیاسی هگل، برپایهٔ مفهوم حاکمیت استوار است. مفهومی که گرچه اکنون ریشه در شخص «طبیعیِ» سلطان دارد، اما باز بر کلِ ساختار سیاسی سایه افکنده است. به موازات حاکمیت دولت بر تعارض‌های جامعهٔ مدنی، هگل این حاکمیت را بر مردم نیز بسط می‌دهد. مردم «بخشی از دولت هستند که نمی‌دانند چه می‌خواهند» و اگر اعمال آن‌ها تنظیم نگردد، «جنبش و کنش»شان، بدوی و عاری از خرد، طغیان‌آمیز و هراسناک خواهد بود. در این‌جا، باز ممکن است که هگل، به جنبش خلقِ زمانه‌اش اندیشیده باشد. سلطنت پروس، در مقایسه با جنبش توتونیک «طبقهٔ پایین»، کاملاً ممکن است به‌صورت نمودار خرد، به‌نظر آید. اما هواداری هگل از یک دستِ نیرومند و مسلط بر توده‌ها، بخشی از یک روند کلی‌تر است که کل ساختار قانون اساسی دولتِ مورد نظر او را تهدید می‌کند. دولت، وحدتی میان مصلحت جزئی و کلی برقرار می‌کند. نظر هگل در این مورد با نظر لیبرالیستی تفاوت دارد، چرا که دولت او بر مکانیسم‌های اجتماعی و اقتصادی جامعهٔ مدنی تحمیل می‌شود و به‌عهدهٔ قدرت‌ها و نهادهای سیاسی مستقل گذارده می‌شود. «ارادهٔ عینی، چه افراد آن را بشناسند یا نشناسند و چه آن را به‌عنوان موضوع هوس‌هایشان خواسته باشند، در مفهوم و نفس خویش، عقلی است.»

تعالی قدرت سیاسی دولت از سوی هگل، ویژگی‌های انتقادی آشکاری را نیز در بر دارد. هگل در بحث از رابطهٔ دین و دولت، یادآور می‌شود که «دین، اصولاً در دوران پریشانی عمومی و اضطراب و فشار، مورد اطاعت و توسل قرار می‌گیرد. دین، برای ایجاد تسلی در برابر بیداد و امید به جبران فرصت ازدست‌رفته، به فرد آموخته می‌شود.» او کارکرد خطرناک دین را در گرایش آن به منصرف ساختن انسان از جست‌وجوی آزادی بالفعل و وارد آوردن خسارت‌های موهوم به کیفر خلاف‌های واقعی، می‌داند. «این‌را باید یک مضحکهٔ تلخ انگاشت، اگر آن‌ها که در موردشان از سوی استبداد بیداد رفته است، به تسلی‌های دین ارجاع داده شوند، نباید فراموش کرد که دین، ممکن است صورت یک خرافهٔ چندش‌آور را به خود بگیرد و متضمن زشت‌ترین بندگی و نزول انسان به سطح مادون حیوان گردد.» در چنین مواردی، برای

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

رهایی فرد از دین، نیرویی باید دخالت کند. دولت، به دفاع از «حقوق خرد و خودآگاهی» می‌آید. «این نه قدرت، بلکه ضعف دین است که دین را در زمانهٔ ما به‌صورت یک نوع زُهد جدلی درآورده است.» نبرد برای تحقق کمال تاریخی انسان، نبردی مذهبی نیست، بلکه یک نبرد اجتماعی و سیاسی است. جابه‌جا کردن محیط این نبرد از صحنهٔ اجتماعی و سیاسی به حریم روح و اعتقاد مذهبی و اخلاق، به معنای بازگشت به مرحله‌ای است که دیری است دورهٔ آن سپری شده است.

با همهٔ این‌ها که گفته شد، این کیفیات انتقادی در برابر روندهای سرکوب‌گرانه‌ای که در ذات همهٔ حکومت‌های اقتدارگرا وجود دارند، از عمل بازمی‌مانند. این روندها، نیروی کامل‌شان را در آیین حاکمیت بیرونی هگل متجلی می‌سازند. پیش از این، نشان داده‌ایم که هگل چگونه مصالح ملی دولت جزئی را به مقام برترین و بی‌چون و چراترین مرجع روابط بین‌المللی بالا برده بود. دولت، با پیوند دادن اعضایش در یک اجتماع، مصالح اعضایش را مطرح می‌کند و بیان می‌دارد و از این طریق، آزادی و حقوق آن‌ها را محقق می‌سازد؛ و نیروی نابودکنندهٔ رقابت را به یک کل وحدت یافته، تبدیل می‌کند. اقتدار بی‌چون و چرای داخلی دولت، شرط لازم برای رقابت موفقیت‌آمیز آن با دولت‌های دیگر است. این رقابت، ضرورتاً به حاکمیت خارجی دولت می‌انجامد. همان نبرد مرگ و زندگی افراد در جامعهٔ مدنی برای به رسمیت شناختن متقابل، در میان دولت‌های حاکم، صورت جنگ را به‌خود می‌گیرد. جنگ، نتیجهٔ گریزناپذیر به آزمون کشیدن حاکمیت دولت‌هاست. جنگ، نه یک شر مطلق و نه یک تصادف است، بلکه یک عامل اخلاقی است؛ چرا که آن حالت یگانگی افراد که جامعهٔ مدنی به خودی خود نمی‌تواند برقرار کند، با جنگ به‌دست می‌آید. «جنگ‌های پیروزمندانه از ستیزه‌های داخلی جلوگیری کرده و قدرت داخلی دولت را تقویت نموده‌اند.»

هگل، همچون هابز چنان به دولت بورژوا بدبین بود که سرانجام کارش به انکار کامل قانون بین‌المللی کشید. دولت، یعنی همان شناسای (سوژه) فرجامینی که جامعهٔ رقابت‌آمیز را ابقا می‌کند، نمی‌تواند وابسته به یک قانون

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فراتر از خود شود، زیرا چنین قانونی، به محدودیت خارجی حاکمیت دولت می‌انجامد و عنصر حیاتی جامعهٔ مدنی را نابود می‌سازد.[۱]

هیچ قراردادی در میان دولت‌ها معتبر نیست. حاکمیت، نمی‌تواند با پیمان‌هایی محدود شود که ماهیت واقعی آن‌ها وابستگی متقابل دو طرف پیمان است. دولت‌های حاکم، بیرون از جهان وابستگی‌های متقابل مدنی جای دارند. این دولت‌ها، در «یک حالت طبیعی» وجود دارند. در این‌جا باز باید یادآور شویم که طبیعت کور، به درون عقلانیت خودآگاه ذهنِ عینی، راه می‌برد و در کنار آن جای می‌گیرد:

> دولت‌ها، بیش‌تر از آن‌که خودشان را در یک ارتباط حقوقی با همدیگر بیابند، یکدیگر را در یک ارتباط طبیعی پیدا می‌کنند. از این‌رو، ستیزی همیشگی میان آن‌ها برقرار است. آن‌ها از یک‌سو، با همدیگر پیمان‌هایی می‌بندند و از این طریق، یک رابطهٔ حقوقی میان خودشان برقرار می‌سازند و از سوی دیگر، از آن‌جا که هر یک خودمختار و مستقل از دیگری است، میان آن‌ها حق، نمی‌تواند به گونه‌ای واقعی وجود داشته باشد. آن‌ها هر آن ممکن است پیمان‌های‌شان را خودسرانه بشکنند و باید که پیوسته در بی‌اعتمادی به دولت‌های دیگر به سر برند، زیرا، این دولت‌ها که در یک حالت طبیعی به سر می‌برند، براساس خشونت عمل می‌کنند. آن‌ها حقوق‌شان را از طریق قدرت‌شان فراهم و ابقا می‌کنند و ضرورتاً باید به جنگ کشیده شوند.[۲]

---

۱. ایدئولوژی فاشیست، این ارتباط ذاتی حاکمیت با جنگ و رقابت را مانند یک برهان قاطع علیه سرمایه‌داری لیبرالی به کار برده است. «یک اجتماع یک‌دست می‌تواند رقابت را به شیوه‌ای منزه، تنها در جنگ یا رقابت با یک اجتماع خارج از خود به کار برد. بدین‌سان، به هنگام جنگ، هر اجتماع جنگ‌زده‌ای از نظر داخلی برپایهٔ همکاری و از نظر خارجی برپایهٔ رقابت، عمل می‌کند. به این ترتیب، در داخل سامان و در خارج، بی‌سامانی حاکم می‌شود. این یک شرط گریزناپذیر و آشکار در مورد هر یک از جوامع ملت‌های حاکم است که از بی‌سامانی به‌دور باشند. حاکمیت‌های چندگانه، صرفاً معادلی برای همین بی‌سامانی‌اند.» عبارت «بی‌سامانی بین‌المللی، ملازم با حاکمیت ملی است» که لاورنس دنیس در کتاب *بویایی‌های جنگ و انقلاب* آورده است، بازگوی دقیق آیین حاکمیت هگل است.

2. *Philosophische propädeutik*, I, p. 31, in *Sämtliche Werke*, op. cit., vol. III, p. 74.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

ایده‌آلیسم هگل، به همان نتیجه‌ای می‌رسد که مادی‌اندیشی هابز رسیده بود. حقوق دولت‌های حاکم «واقعیت‌شان را نه از ارادهٔ عمومی که قانوناً باید به‌صورت قدرتی برتر نهاده شده باشد، بلکه از اراده‌های جزئی‌شان دارند.» از این‌رو، منازعات آن‌ها تنها با جنگ قابل رفع است. روابط بین‌المللی، صحنهٔ «نمایش وحشیانهٔ سوداها، مصالح، هدف‌ها، استعدادها، فضیلت‌ها، زور، خلافکاری و شرارت جزئی و احتمال خارجی است.» خود هدف اخلاقی، یعنی «خودمختاری دولت، به اتفاق واگذاشته شده است.»

اما آیا این نمایش اتفاق و اعمال زور، واقعا پایان کار است؟ آیا خرد، به دولت و به آن نمایش نیروهای بی‌رحم طبیعی منجر می‌شود، نمایشی که دولت به‌ناچار باید در آن درگیر شود؟ هگل، در سراسر *فلسفهٔ حق*، منکر چنین نتایجی می‌شود. حقِ دولت، حتی اگر وابسته به قانون بین‌المللی نباشد، هنوز حق فرجامین نیست، بلکه این حق باید با «حق ذهنِ جهان، که مطلق و نامشروط است»، مطابقت کند. دولت، باید محتوای واقعی‌اش را از تاریخ جهانی قلمرو ذهنِ جهان بگیرد که نگهدارندهٔ «حقیقت مطلق و برین» است. وانگهی، هگل، بر این امر تأکید می‌ورزد که هر گونه رابطه میان دولت‌های خودمختار باید «جنبهٔ خارجی» داشته باشد. بنابراین، یک عامل سوم، باید بر فراز آن‌ها بایستد و آن‌ها را متحد سازد.» این عامل سوم همان ذهن است که خودش را در تاریخ جهان محقق می‌سازد و به‌عنوان داور مطلق دولت‌ها عمل می‌کند. دولت و حتی قوانین و وظایف، صرفاً «یک واقعیت متعین» هستند. این‌ها به یک قلمرو والاتری گذر می‌کنند و بر آن استوار می‌شوند.

این قلمرو نهایی دولت و جامعه چیست؟ چگونه دولت و جامعه با ذهنِ جهان ارتباط می‌یابند؟ این پرسش‌ها را تنها با پرداختن به تفسیر هگل از فلسفهٔ تاریخ، می‌توان پاسخ گفت.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فصل هفتم

فلسفهٔ تاریخ

از نظر منطق دیالکتیکی، هستی، فرایندی از تناقض‌هاست که محتوا و تحول همهٔ واقعیت‌ها را تعیین می‌کند. منطق هگل، ساختار بی‌زمان این فرایند را ساخته و پرداخته کرد، اما پیوستگی ذاتی میان این منطق و بخش‌های دیگر دستگاه فلسفی هگل و بالاتر از همه، دلالت‌های روش دیالکتیکی، این تصور بی‌زمانی را از میان می‌برد. منطق، نشان داده بود که هستی حقیقی، ایده است، اما ایده خود را «در مکان» (در مقام طبیعت) و «در زمان (در مقام ذهن)، باز می‌گشاید.[1] ذهن، به دلیل ماهیت راستین خود تحت‌تأثیر زمان است، زیرا ذهن، تنها در فرایند زمانی تاریخ، وجود دارد. صورت‌های ذهن خود را در زمان آشکار می‌کنند و تاریخ جهان، شرح ذهن در زمان، است.[2] بدین‌گونه دیالکتیک، واقعیت را به‌صورت زمانی می‌نگرد و «نفی» که در منطق، فرایند اندیشه را تعیین می‌کرد، در *فلسفه تاریخ*، به‌صورت قدرت نابودکننده زمان، نمایان می‌شود.

منطق، ساختار خرد را آشکار می‌کرد، حال آن‌که *فلسفهٔ تاریخ*، محتوای خرد را توضیح می‌دهد؛ یا می‌توان گفت که در این‌جا محتوای خرد، همان محتوای تاریخ است. گرچه منظور ما از محتوا، مجموعه‌ای از واقعیت‌های تاریخی

---

1. *Phiolosophy of History*, p. 72.
2. *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. G. Lasson. op. Cit.

mandegar.tarikhema.org
TarikheMa
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نیست، بلکه مراد آن چیزهایی است که تاریخ را به‌صورت یک کل معقول در می‌آورند؛ یعنی قوانین و گرایش‌هایی که واقعیت‌ها بدان اشاره دارند و معنای‌شان را از آن‌ها می‌گیرند.

«خرد، حاکم بر جهان است.»[1] این به‌نظر هگل، یک فرضیه، و تنها فرضیه در فلسفهٔ تاریخ است. این فرضیه که روش فلسفی تاریخ‌پردازی هگل را از هر روش دیگری متمایز می‌کند، بر این امر دلالت ندارد که تاریخ هدف مشخصی دارد. خصلت غایت‌شناختی تاریخ (اگر تاریخ چنین غایتی داشته باشد)، را تنها می‌توان نتیجه‌ای از بررسی تجربی تاریخ دانست و نمی‌توان آن را به‌صورت پیشینی[2] فرض کرد. هگل با تأکید می‌گوید: «در تاریخ، اندیشه باید تابع آنچه مقرر است و تابع واقعیت‌های امر واقع باشد. این قضیه، مبنا و راهنمای تاریخ است.[3]» در نتیجه، «ما باید تاریخ را به‌همان صورتی‌که هست درنظر بگیریم. ما باید تاریخی- تجربی، عمل کنیم.» یک رهیافت شگفت برای یک فلسفهٔ تاریخ ایده‌آلیستی! قوانین تاریخ، باید از طریق امور واقع اثبات شوند. تا این‌جا روش هگل یک روش تجربی است. اما این قوانین را تنها در صورتی می‌توان شناخت که بررسی تاریخی از همان آغاز کار، از راهنمایی نظریهٔ درست برخوردار باشد. امور واقع، به‌خودیِ‌خود چیزی را بازنمی‌گشایند، آن‌ها تنها به پرسش‌های نظری مناسب پاسخ می‌گویند. عینیت علمی راستین، مستلزم کاربرد مقوله‌های درستی‌اند که داده‌ها را بر طبق معنای بالفعل آن‌ها سازمان دهند، نه این‌که امور واقع مقرر، به‌گونه‌ای انفعالی پذیرفته شوند. «حتی آن تاریخ‌نگار معمولی و بی‌طرفی که معتقد است و اعتراف می‌کند که صرفاً به یک طرز تلقی انفعالی وفادار است، تنها خود را به داده‌هایی که برای او فراهم آمده‌اند وامی‌گذارد. با توجه به اعمال قدرت‌های فکری‌اش، روش او به‌هیچ‌وجه انفعالی نیست. او مقوله‌های خود را به همراه دارد و پدیده‌ها را... منحصراً به میانجی این مقوله‌ها، می‌بیند.»

اما شخص چگونه باید این مقوله‌های درست و آن نظریهٔ شایسته را بازشناسد؟ فلسفه در این مورد تصمیم می‌گیرد. فلسفه، مقوله‌های عامی را

---

1. *Philosophy of History*, p. 9. 2. apriori
3. Ibid., p. 8.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌پردازد که راهنمای تحقیق در همهٔ رشته‌های خاص‌اند. اعتبار مقوله‌های یاد شده در این رشته‌ها، باید از سوی امور واقع گواهی شوند و این گواهی هنگامی صورت می‌گیرد که امور واقع مقرر، با نظریه فهم شوند، به شیوه‌ای که این امور، تحت قوانین معیّن و به‌عنوان لحظه‌های گرایش‌های معینی که توالی و وابستگی متقابل آن‌ها را تبیین می‌کنند، نمایان شوند.

این حکم که فلسفه باید مقوله‌های عمومی جهت فهم تاریخ را فراهم کند، حکمی خودسرانه نیست و هگل نیز آن را بدعت نگذاشته است. نظریه‌های بزرگ سدهٔ هجدهم، همگی این نظر فلسفی را پذیرفته بودند که تاریخ، فرایندی از پیشرفت است. این مفهوم پیشرفت، به‌زودی به‌صورت یک رضایت‌خاطر سطحی تباهی پذیرفت، حال آن‌که در اصل از یک انتقاد تند و سرزنش‌بار از سامان اجتماعی منسوخ، حکایت می‌کرد. طبقهٔ متوسطه نوپای، مفهوم پیشرفت را به‌گونهٔ ابزار تفسیر تاریخِ گذشتهٔ بشر به کار برد و بدین‌سان، تاریخ گذشته را ماقبل تاریخ عصر خود انگاشت، عصری که مقدر شده بود جهان را به کمال برساند. زمانی که آن‌ها می‌گفتند طبقهٔ متوسط نوین باید جهان را بر وفق مصالح خود شکل دهد، یک جهش غیرمترقبه در نیروهای مادی و عقلی می‌توانست انسان را سرور طبیعت کرده و تاریخ حقیقی بشریت را از نو آغاز کند. اما از آن‌جا که این امر هنوز تحقق پیدا نکرده بود، تاریخ، هنوز هم در وضع نبرد برای حقیقت به‌سر می‌برد. تصور پیشرفت، همان عنصر جدایی‌ناپذیر فلسفهٔ سدهٔ هجدهم، امور واقع تاریخی را به‌صورت علائم راهنمای راه انسان به‌سوی خرد، تفسیر می‌کرد. حقیقت هنوز در بیرون از قلمرو امور واقع جای داشت، یعنی در وضعیتی قرار گرفته بود که هنوز می‌بایست فرا رسد. پیشرفت، دال بر این امر بود که حالتِ مقرر امور، می‌بایست نفی گردد و ادامه نیابد. این الگو، در *فلسفهٔ تاریخ* هگل نیز وجود دارد. تا زمانی که تاریخ، هنوز به سطحی متناسب با امکانات بشری نرسیده باشد، فلسفه به‌مثابه ماده و همچنین اصل پیشینی منطقی تاریخ است. می‌دانیم که هگل می‌پنداشت که تاریخ به هدف خود رسیده است و ایده و واقعیت، زمینه‌ای مشترک پیدا کرده‌اند. بدین‌گونه، کار هگل، اوج و پایان

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

تاریخ‌نگاری فلسفی انتقادی را نشان می‌دهد. با این‌همه، او در پرداختن به امور واقع تاریخی، به مصلحت آزادی نظر دارد و هنوز نبرد برای آزادی را به‌عنوان تنها محتوای تاریخ می‌انگارد. اما این مصلحت، قوت خود را از دست داده و نبرد یاد شده به پایان خود رسیده است.

همچنان که *فلسفهٔ حق* نشان داده است، مفهوم آزادی از الگوی مالکیت آزاد پیروی می‌کند. در نتیجه، آن تاریخ جهانی که مورد نظر هگل است، تاریخ طبقهٔ متوسطی را که خود بر این الگو استوار است، تقدس و تعالی می‌بخشد. در این اعلام شگفت هگل که تاریخ به پایان خود رسیده است، حقیقت انکارناپذیری نهفته است. اما این اعلام، دفن یک طبقه را می‌رساند، نه دفن تاریخ. در پایان *فلسفهٔ تاریخ*، هگل، پس از توصیف حکومت بازگشت سلطنت، می‌نویسد: «این حکومت نقطه‌ای است که آگاهی بدان رسیده است.[1]» این نقطه، چندان هم دال بر یک پایان نیست. آگاهی، یک آگاهی تاریخی است و آن‌گاه که در *فلسفهٔ حق* می‌خوانیم که «یک صورت از زندگی، کهن گشته است»، یعنی تنها یک صورت از آن کهن شده است، نه همهٔ صورت‌های زندگی. آگاهی و هدف‌های طبقهٔ هگل، برای او آشکار بودند. او می‌دید که در آگاهی و هدف‌های طبقهٔ او، اصل نوینی برای جوان کردن دوبارهٔ جهان نبود. اگر این آگاهی می‌بایست صورت فرجامین ذهن باشد، پس تاریخ به قلمروی رسیده بود که در فراسوی آن پیشرفتی نبود.

فلسفه، مقوله‌های عمومی خود را به تاریخ‌نگاری می‌دهد و این مقوله‌ها با مفاهیم پایه‌ای دیالکتیک، یکی‌اند. هگل، این مقوله‌ها را در سخنرانی‌های مقدماتی خود به اختصار آورده است.[2] ما به این سخنرانی‌ها بعداً خواهیم پرداخت، اما نخست باید به بحث دربارهٔ مفاهیمی بپردازیم که هگل آن‌ها را مقوله‌های تاریخی خاص می‌خواند. فرضیه‌ای که *فلسفهٔ تاریخ* بر آن استوار است، پیش از این در منطق هگل تصدیق شده بود: هستی حقیقی، خرد است که در طبیعت آشکار می‌گردد و در انسان به تحقق می‌رسد. این تحقق در تاریخ صورت می‌پذیرد و از آن‌جا که خردِ محقق‌شده در تاریخ، ذهن است، نظر

1.Ibid., p. 456.

۲. گئورگ لاسن، صورت‌های گوناگون این مقدمه را در کتاب *Philosophie Der Weltgeschichte* هگل، صص ۱۹۰-۲۲، منتشر کرده است. به‌ویژه رجوع کنید به: جلد یک، صص ۱۰ و ۳۱.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

هگل بر این دلالت دارد که شناسای (سوژه) بالفعل، یا نیروی برانگیزانندهٔ تاریخ، همان ذهن است.

البته انسان نیز بخشی از طبیعت است وانگیزه‌ها و سایقه‌های طبیعی او نقشی اساسی در تاریخ دارند. *فلسفهٔ تاریخ* هگل دربارهٔ این نقش انسان، منصفانه‌تر از بسیاری از تاریخ‌نگاری‌های تجربی، عمل می‌کند. در سراسر این کتاب هگل، طبیعت به‌صورت کل شرایط طبیعی زندگی بشر و به‌عنوان پایهٔ اساسی تاریخ، به‌جای می‌ماند. انسان، به‌عنوان یک هستی طبیعی، محدود به شرایط جزئی است. او در این زمان یا مکان، یا در زمان و مکان دیگر زاییده می‌شود، و عضو این ملت یا آن ملت است و ناچار به سهیم بودن در سرنوشت آن کل خاصی است که بدان تعلق دارد. اما با این‌همه، انسان اساساً یک شناسای (سوژه) اندیشنده است و چنان‌که می‌دانیم، اندیشه، کلیت را می‌سازد. اندیشه، انسان‌ها را به‌فراسوی تعیّن‌های جزئی‌شان می‌برد و نیز از انواع چیزهای خارجی، میانجی‌ای برای تحول شناسا (سوژه)، می‌سازد.

این کلیت دوگانهٔ ذهنی و عینی، جهان تاریخی‌ای را مشخص می‌کند که انسان در آن، زندگی‌اش را محقق می‌کند. تاریخ، به‌عنوان تاریخ شناسای اندیشنده، به ضرورت، تاریخ جهانی است، درست از آن‌رو که «این تاریخ به قلمرو ذهن تعلق دارد.» ما محتوای تاریخ را از طریق مفاهیم عامی چون ملت، دولت، جامعهٔ کشاورزی، فئودالی و مدنی، استبداد، دموکراسی، سلطنتی، طبقهٔ کارگر، طبقهٔ متوسط، اشراف و نظایر آن، می‌فهمیم. سزار، کرامول و ناپلئون از نظر ما، شهروند رُمی، انگلیسی و فرانسوی هستند و ما آن‌ها را به‌عنوان عضوی از ملت‌های خود و وابسته به جامعه و دولت زمان‌شان، درمی‌یابیم. کلی، خود را در این شخصیت‌ها متجلی می‌سازد. مفاهیم عام ما، این کل را به گونهٔ شناسای (سوژه) بالفعل تاریخ فهم می‌کند. برای مثال، تاریخ بشر، زندگی و نبردهای اسکندر بزرگ، سزار، امپراتوران آلمان، پادشاهان فرانسه، کرامول و ناپلئون نیست، بلکه این تاریخ، زندگی و نبردهای آن کلی را بازگو می‌کند که خود را به هیئت‌های متفاوت و از طریق کل فرهنگ‌های گوناگون، آشکار می‌کند.

ذات این کلی، ذهن، است و «ذات ذهن آزادی است... فلسفه به ما

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌آموزد که همهٔ کیفیت‌های ذهن تنها از طریق آزادی وجود دارند و همهٔ این کیفیت‌ها، چیزی جز وسایل به‌دست آوردن آزادی نیستند؛ و این‌همه، تنها و تنها آزادی را می‌جویند و آن را ایجاد می‌کنند.»[1] ما از این کیفیت‌ها بحث داشته‌ایم و دیده‌ایم که آزادی هنگامی به نتیجه می‌رسد که نَفْس، اطمینان یابد که همهٔ چیزها را کاملاً به‌خود اختصاص داده است و ذهن هنگامی آزاد می‌شود که جهان را به‌عنوان دارایی خویش بشناسد و در اختیار گیرد. از این‌رو، این امر کاملا قابل فهم است که *فلسفهٔ تاریخ*، با استحکام پذیرفتن جامعهٔ طبقهٔ متوسط، پایان یافته و دوره‌های تاریخی، باید به‌صورت مراحل ضروری در تحقق این صورت از آزادی، نمایان شوند.

شناسای (سوژه) حقیقی تاریخ، کل است نه فرد. محتوای حقیقی تاریخ، تحقق خودآگاهی آزادی است، نه مصالح، نیازها و کنش‌های فرد. «تاریخ جهان، مستقاعدمان می‌سازد که کنش‌های انسان‌ها از نیازها، سوداها، خصلت‌ها و استعدادهای آن‌ها برمی‌خیزند و ما را تحت‌تأثیر این اعتقاد قرار می‌دهد که تنها این نیازها، سوداها و مصالح، محرک‌های کنش هستند؛ و این عوامل در این صحنه از فعالیت، عوامل مؤثرند.»[2] اگر تاریخ را این گونه تبیین کنیم، به‌معنای «ترسیم سوداهای بشر، نبوغ و قدرت‌های فعال او» است. هگل، چگونه این تناقض آشکار را از میان برمی‌دارد؟ تردیدی نیست که نیازها و مصالح افراد، اهرم‌های هر نوع کنش تاریخی‌اند و تاریخ، صحنهٔ کنش افرادی است که پیوسته در پی اقناع خویش‌اند، اما چیز دیگری نیز در این میان ابراز وجود می‌کند: خرد تاریخ. افراد در همان حال که مصالح شخصی‌شان را دنبال می‌کنند، به پیشرفت ذهن نیز یاری می‌رسانند، یعنی در واقع به وظیفهٔ کلی‌ای عمل می‌کنند که آزادی را پیش می‌برد. هگل، از مبارزهٔ سزار، بر سر کسب قدرت، مثال می‌زند. سزار در واژگون کردن صورت مرسوم دولت رم، بی‌گمان به انگیزهٔ جاه‌طلبی خود عمل کرده بود، اما او در برآوردن انگیزه‌های شخصی‌اش، «یک سرنوشت ضروری را در تاریخ رم و جهان» به انجام رساند. او از راه کنش‌های خود، سازمان سیاسی والاتر و بخردانه‌تری را به‌دست داد.[3]

بنابراین، یک اصل کلی در هدف‌های جزئی افراد پنهان است: کلی از این

---

1. *Philosophi of History*, p. 17. 2. Ibid., p. 20.
3. Ibid., p. 30.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

جهت که «تحقق یک هدف مرحله‌ای ضروری در تحول حقیقت»[1] به‌شمار می‌آید. تو گویی که ذهن فرد زمانی که به‌دنبال به‌صورت ابزارش به‌کار می‌گیرد. بگذارید مثالی از نظریهٔ مارکس آوریم. نظریه‌ای که شاید پیوستگی فلسفهٔ تاریخ هگل را با تکامل بعدی دیالکتیک روشن سازد. مارکس بر این عقیده بود که در زمان توسعه‌یافتن سرمایه‌داری صنعتی، سرمایه‌داران فردی، برای این‌که سودشان را تضمین کنند و رقیبان را از میان بردارند، ناگزیر می‌شوند که مؤسساتشان را با پیشرفت شتابان تکنولوژی همساز کنند به این منظور آنها مقدار نیروی کار تحت اختیارشان را کاهش می‌دهند و از آن‌جا که ارزش صرفاً مورد استفادهٔ آنها تنها با نیروی کار ایجاد می‌شود در واقع با کاهش نیروی کار، میزان سود طبقه‌شان را نیز کاهش می‌دهند بدین‌سان خود نیز سرمایه‌داران گرایش‌های متلاشی‌کنندهٔ سامان اجتماعی مورد علاقه‌شان را تشدید می‌کنند.

قرائن خرد که از راه افراد عمل می‌کند نه با ضرورت طبیعی صورت می‌گیرد و نه یک مسیر پیوسته و تک‌خطی[2] دارد. «دوره‌های چشمگیر بسیاری در تاریخ هستند که در آنها این تحول متوقف شده به‌نظر می‌آید. دوره‌هایی که دربارهٔ آنها می‌توان گفت که همهٔ دستاوردهای سترگ فرهنگ پیشین یکسره از دست رفته بودند و پس از آن یک آغاز نوین ضروری بوده است.»[3] در برابر دوره‌های پیشرفتِ پیوسته، دوره‌های «پسرفته» نیز هست. پسرفت زمانی‌که پیش آید یک «احتمال خارجی» نیست، بلکه همچنان‌که خواهیم دید بخشی از دیالکتیک دگرگونی تاریخی است. هر پیشرفتی به سطح بالاتری از تاریخ. نخست مستلزم این است که نیروهای منفی و ذاتی واقعیت‌های موجود چیرگی یابند. در هر صورت مرحله‌های بالاتر سرانجام باید تحقق یابند. هر بازدارنده‌ای بر سر راه آزادی یا کوشش‌های بشرِ خودآگاه از میان برداشتنی است.

این همان اصل کلی تاریخ است و نه «قانون» به معنای علمی آن که حاکم بر ماده است. ماده در ساختار و حرکت خود قوانینی دگرگونی‌ناپذیر دارد

---

1. Ibid, p. 29.
2. [illegible]
3. Ibid, p. 56.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

که آن را به جنبش درمی‌آورند و حفظ می‌کنند. اما ماده در هیچ‌جا، شناسای (سوژه) فرایندهای خود نیست و قدرتی نیز بر این فرایندها ندارد. اما هستی‌ای که فعال و شناسای خودآگاه وجود خویش است، تحت قوانینی کاملاً متفاوت از قوانین ماده عمل می‌کند. عمل خودآگاه، بخشی از محتوای راستین قوانین این هستی است. در صورتی که این قوانین حامل ارادهٔ شناسا (سوژه) باشند و بر اعمال او تأثیر گذارند، به‌عنوان قانون عمل می‌کنند. قانون کلی تاریخ در صورت‌بندی هگل، تنها پیشرفت آزادی نیست، بلکه پیشرفت «درخودآگاهی آزادی نیز هست». یک رشته گرایش‌های تاریخی تنها در صورتی‌که انسان آن‌ها را دریابد و به آن‌ها عمل کند، به‌صورت قانون درمی‌آیند. به دیگر سخن، قوانین تاریخی تنها از عملِ خودآگاه انسان، برمی‌خیزند و در همین عمل، جنبه‌ای بالفعل دارند؛ به‌نحوی که برای مثال، اگر قانونی برای پیشرفت به‌صورت‌های والاتری از آزادی وجود داشته باشد، اما انسان آن را بازنشناسد و اجرا نکند، آن قانون دیگر از عملکرد بازمی‌ماند. *فلسفهٔ تاریخ* هگل، ممکن است به یک نظریهٔ جبرگرایانه[1] منتج شود، اما دست‌کم آن عاملی که این جبر را ایجاب می‌کند، آزادی است. پیشرفت بستگی به توانایی انسان در درک مصلحت کلی خرد و بستگی به ارادهٔ او و نیرویش در واقعیت بخشیدن به این مصلحت دارد.

اما اگر نیازها و مصالح جزئی انسان‌ها، تنها محرک کنش‌های آن‌ها هستند، پس خودآگاهی آزادی، چگونه می‌تواند عمل بشری را برانگیزاند؟ برای پاسخ به این پرسش، باز باید پرسید که شناسای (سوژه) بالفعل تاریخ کیست؟ کدام عمل، عمل تاریخی است؟ به‌نظر می‌آید که افراد چیزی جز کارگزاران تاریخ نیستند. آگاهی آن‌ها مشروط به مصلحت شخصی‌شان است، آن‌ها کسب و کارشان را پیش‌می‌برند، نه تاریخ را. [البته] برخی از افراد، هستند که بر بالای این سطح قرار می‌گیرند. کنش‌های آن‌ها الگوهای کهن را تکرار نمی‌کنند، بلکه صورت‌های نوینی از زندگی را می‌آفرینند. چنین افرادی مردان تاریخ[2] هستند، همچون اسکندر، سزار و ناپلئون.[3] اعمال این‌ها نیز از مصالح شخصی برمی‌خیزند، اما این مصالح، در مورد این‌ها با مصلحت کلی که

---

1. deterministic theory
2. kat'exochen, welthistorische, Individuen
3. Ibid., p. 29.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

از مصلحت هر گروه جزئی بسیار فراتر می‌گذرد، یکسانند: این افراد، در خدمت پیشرفت تاریخ‌اند. مصلحت آن‌ها ضرورتاً باید با مصلحت جزئی نظام رایج زندگی برخورد پیدا کند. مردان تاریخی، مردان زمانی‌اند که در آن، «برخورد خطیر میان حقوق، قوانین و وظایف موجود و شناخته شده، با آن امکاناتی که مخالف این نظام تثبیت شده‌اند پیش می‌آید، برخوردی که بر بنیادها و وجود این نظام می‌تازد و حتی آن را نابود می‌کند.»[1] این امکانات برای فرد تاریخی، به‌صورت گزینش‌های قدرت خاص او نمایان می‌شوند، اما چون این‌ها گزینش‌های صورت برتری از زندگی‌ای که در درون نظام موجود پرورانده شده هستند، در برگیرندهٔ یک «اصل کلی» نیز هستند. بدین‌سان، افراد تاریخی «گام ضروری... بعدی را که جهان آن‌ها می‌بایست در راه پیشرفت بردارد»،[2] به جلو می‌اندازند. آنچه که آن‌ها می‌خواستند و برای آن می‌جنگیدند، «همان حقیقت عصر و حقیقت جهان‌شان» بود. آن‌ها با آگاهی به «مقتضیات زمان» و آگاهی به «آنچه که مستعد تحول بود»، عمل کردند.

حتی این مردان تاریخ نیز هنوز شناساهای (سوژهٔ) بالفعل تاریخ نیستند. آن‌ها تنها اجراکنندگان ارادهٔ تاریخ و «کارگزاران ذهن جهان» هستند. آن‌ها شکار یک ضرورت برترند، ضرورتی که در زندگی این افراد، عمل می‌کند. این مردان، تنها ابزارهایی برای پیشرفت تاریخ هستند.

هگل، شناسای (سوژه) فرجامین تاریخ را ذهن جهان[3] می‌داند. واقعیت این شناسا، در کنش‌ها، گرایش‌ها، کوشش‌ها و نهادهایی قرار دارد که آزادی و خرد را متجسم می‌کنند. این شناسا (سوژه)، جدا از این واقعیت‌ها وجود ندارد و از طریق این کارگزاران و میانجی‌ها کار می‌کند. پس آن قانون تاریخی که ذهن جهان باز نمود می‌کند، در پشت و بر فراز سر افراد، به‌صورت یک قدرت بی‌نام و نشان و مقاومت‌ناپذیر عمل می‌کند. گذار از فرهنگ شرقی به فرهنگ جهان یونانی، پیدایش فئودالیسم، استقرار جامعهٔ بورژوا و همهٔ این دگرگونی‌ها، محصول کار آزاد انسان نیستند، بلکه نتایج ضروری نیروهای تاریخی عینی‌اند. مفهوم ذهن جهان هگل بر این تأکید دارد که در دوران

---

1. Ibid., p. 29.
2. Ibid., p. 30.
3. Weltgeist

pdf.tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir

tarikhema.org

پیشین تاریخِ به‌ثبت رسیدهٔ انسان، بشر، سرور خودآگاه وجود خود نبوده است. قدرت خدایی ذهن جهان که در آن هنگام به‌گونهٔ یک نیروی عینی پدیدار بود، پیوسته بر کنش‌های انسان فرمان می‌راند.

حاکمیت ذهن جهان بدان‌گونه که هگل تصویر می‌کند، ویژگی‌های تاریک جهانی را نمایش می‌دهد که به‌جای تحت نظارت درآوردن نیروهای تاریخی، خود تحت نظارت این نیروهاست. چون این نیروها هنوز ذات حقیقی‌شان ناشناخته مانده است، عملکرد آن‌ها درماندگی و نابودی به ارمغان می‌آورد. در این صورت، تاریخ به‌گونهٔ «قربانگاهی نمایان می‌شود که در آن شادمانی مردم، خردمندی دولت‌ها و فضیلت افراد، قربانی می‌گردد.»[1] هگل در ضمن، این قربانی شدن فرد و از دست رفتن شادمانی همگانی را می‌ستاید. او، این‌را «زیرکی خرد» می‌خواند.[2] افراد زندگی ناشادی را سپری می‌کنند. آن‌ها رنج می‌برند و نابود می‌شوند، و هر چند که بالفعل هرگز به هدف خود نمی‌رسند، اما با این‌همه، شوربختی و شکست آن‌ها وسایلی هستند که بدان‌ها حقیقت و آزادی پیش می‌رود. انسان هرگز میوه‌های کار خود را نمی‌چیند، بلکه همیشه این میوه‌ها به‌دست نسل‌های آینده می‌افتد. سوداها و مصالح انسان هرگز نابود نمی‌شوند. این‌ها تدابیری هستند که وادارش می‌کنند تا در خدمت یک قدرت و مصلحت برین کار کند. «این‌را می‌توان زیرکی خرد خواند، که سوداهای افراد را برای کار خود به جنبش درمی‌آورد، حال آن‌که آن موجودی که از طریق این انگیزش وجود خود را می‌پروراند، تاوان می‌پردازد و زیان می‌برد.»[3] افراد شکست می‌خورند و می‌گذرند، این ایده است که پیروز می‌شود و جاودانه است.

ایده، دقیقاً از آن‌رو پیروز می‌شود که افراد با شکست خوردن نابود می‌شوند. این «ایده نیست که گرفتار ضدیت و کشمکش و در معرض خطر است. ایده در زمینه و به‌گونه‌ای دست‌نخورده و آسیب‌ندیده باقی می‌ماند»، حال آن‌که افراد قربانی می‌شوند و از دست می‌روند. ایده، تاوان وجود و فناپذیری را نه از خود، بلکه از سوداهای افراد، می‌دهد.»[4] اما آیا این ایده، باز می‌تواند تجسم حقیقت و آزادی تلقی شود؟ کانت مصرانه بر این امر تأکید

---

1. Ibid., p. 21.
2. Ibid., p. 33.
3. Ibid.
4. Ibid.

pdf.tarikhema.org
tarikhema.ir

tarikhema.org

می‌ورزید که کاربرد انسان به‌عنوان یک وسیله، با سرشت انسان تناقض دارد. تنها چند دهه پس از او، هگل با جانبداری از یک نظر دیگر، اعلام کرد که «افراد، خواهش‌های آن‌ها و ارضای این خواهش‌ها... قربانی می‌شوند و شادی آن‌ها به امپراتوری بخت که این شادی بدان تعلق دارد، واگذاشته می‌شود. افراد به یک حکم عمومی، تحت مقولهٔ وسیله درمی‌آیند».[1] او بر این امر اعتراف دارد که انسان با این‌که شناختهٔ (ابژهٔ) فرایندهای تاریخیِ برین است، ولی باز تنها می‌تواند در پهنهٔ اخلاق و دین، خود هدف خویش باشد.

ذهن جهان، همان شناسای (سوژهٔ) اصلی تاریخ است. این ذهن، یک جانشین مابعدطبیعی برای شناسای واقعی و خدای ادراک‌ناپذیر بشریت عقیم است که همچون خدای کالونیست‌ها، پنهان و هراس‌آفرین است. این همان جنبانندهٔ جهانی است که در آن هر چه رخ می‌دهد، به‌رغم کنش‌های آگاهانه انسان، و به‌بهای شادمانی اوست. «تاریخ... صحنهٔ شادمانی نیست. دوره‌های شادمانی، صفحات نانوشتهٔ تاریخ‌اند.»[2]

همین‌که هگل این پرسش را مطرح می‌کند که ذهن جهان چگونه خود را مادی می‌سازد، این شناسای (سوژهٔ) مابعدطبیعی صورتی مجسم به خود می‌گیرد. «ایدهٔ خرد، با چه ماده‌ای خود را یکی می‌کند؟ ذهن جهان می‌کوشد تا آزادی را محقق سازد و می‌تواند تنها در قلمرو واقعی آزادی، یعنی در دولت، خود را به‌صورت مادی درآورد. در این‌جا، ذهن جهان به‌صورت نهادی شده نمایان می‌شود. ذهن جهان در این‌جا خودآگاهی‌ای را می‌یابد که قانون تاریخ از راه آن عمل می‌کند.»

فلسفهٔ تاریخ (همانند *فلسفهٔ حق*)، دربارهٔ ایدهٔ دولت بحث نمی‌کند، بلکه تنها به بحث دربارهٔ انواع صورت‌های عینی تاریخی می‌پردازد. طرح معروف هگل، سه مرحلهٔ تاریخی اصیل را در تحول آزادی مشخص می‌کند: مرحلهٔ شرقی، مرحله رمی- یونانی و مرحلهٔ مسیحی- آلمانی.

شرقی‌ها به این دانش دست نیافته‌اند که ذهن- انسان به‌معنای مطلق- آزاد است؛ و از آن جهت که این نکته را نمی‌دانند، آزاد نیستند. آن‌ها تنها این‌را

---

1. Ibid. p. 33.
2. Ibid. p. 26.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌دانند که یک شخص آزاد است. اما آزادی این یک شخص نیز تنها هوا و هوس است... این شخص، تنها یک خودکامه است، نه یک انسان آزاد. آگاهی به آزادی نخست در میان یونانیان پیدا شد و از این‌رو، نخست آن‌ها آزاد بودند. اما آن‌ها و رمیان، تنها این‌را می‌دانستند که برخی از انسان‌ها آزاد هستند، نه انسان به گونهٔ مطلق... به همین دلیل بود که یونانیان برده داشتند و سراسر زندگی و بقای آزادی با شکوه آن‌ها، وابسته به نهاد برده‌داری بود... ملت‌های آلمانی تحت تأثیر مسیحیت، نخستین ملت‌هایی بودند که به این آگاهی دست یافتند که انسان به‌عنوان انسان، آزاد است؛ و این آزادیِ ذهن است که ذات انسان را می‌سازد.[1]

هگل، سه نوع دولت نمونه را در ارتباط با سه مرحلهٔ اصلی در تحول آزادی، تشخیص می‌دهد: «شرق در گذشته و امروز، تنها یک فرد را آزاد می‌دانسته است. جهان یونانی و رمی تنها برخی را آزاد می‌دانست؛ جهان آلمانی، همه را آزاد می‌داند. پس، نخستین صورت سیاسی که ما در تاریخ می‌بینیم، خودکامگی است. دومین صورت، دموکراسی و اشراف‌سالاری و سومین صورت، سلطنت است.» نخست باید گفت که این دسته‌بندی، چیزی جز همان طبقه‌بندی ارسطویی نیست که در این‌جا در مورد تاریخ جهان به‌کار رفته است. حکومت سلطنتی، به‌گونهٔ یک دولت کاملاً آزاد، رتبهٔ نخستین را به خود اختصاص می‌دهد، چراکه حکم حق و قانون آن، تحت تضمین‌های قانون اساسی است. «در حکومت سلطنتی... یک سرور وجود دارد، بدون آن‌که هیچ برده‌ای وجود داشته باشد، چراکه این حکومت، بردگی را از میان برداشته است و در آن، حق و قانون که سرچشمهٔ آزادی واقعی است، به رسمیت شناخته شده است. از این‌رو، در حکومت سلطنتی، باری به‌هر جهتی افراد، تحت نظارت درمی‌آید و مصلحت همگانیِ حاکم، استقرار می‌یابد.»[2] در این‌جا، قضاوت هگل بر این پایه استوار است که او دولت مطلقهٔ جدید را نسبت به نظام فئودالی، یک پیشرفت می‌شمارد. او به آن دولت بورژوایی متمرکز و نیرومندی اشاره دارد که حکومت وحشت انقلابی سال ۱۷۹۳ را برانداخت. هگل نشان داده است که آزادی با دارایی آغاز می‌شود و خود را در

---

1. Ibid., p. 18.

2. Ibid., p. 399.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

حکم کلی قانون آشکار می‌سازد؛ قانونی که حق برابر نسبت به دارایی را بازمی‌شناسد و تضمین می‌کند و به دولتی منجر می‌شود که آن دولت، می‌تواند از عهدهٔ تعارض‌های ملازم با آزادی دارایی برآید. در نتیجه، تاریخ آزادی، با پیدایش حکومت سلطنتی جدید که در زمان هگل تحقق یافته بود، به پایان می‌رسد.

فلسفهٔ حق، با این عبارت پایان گرفته بود که حق دولت، تابع حق ذهن جهانی و تابع داوری تاریخ جهانی است. هگل اکنون این نکته را بسط می‌دهد. او جای صورت‌های گوناگون دولت را در سیر تاریخ تعیین می‌کند، به‌طوری که هر یک از این صورت‌ها، با دورهٔ تاریخی‌ای که آن صورت بازمی‌نماید، همساز است. هگل نمی‌خواهد بگوید که جهان شرق، تنها خودکامگی و جهان رمی- یونانی، تنها دموکراسی و جهان آلمانی، تنها حکومت سلطنتی را می‌شناخت، بلکه طرح او بیش‌تر بر این امر دلالت می‌کند که خودکامگی، مناسب‌ترین صورت سیاسی فرهنگ مادی و عقلی شرق است و صورت‌های سیاسی دیگر نیز به ترتیب، مناسب‌ترین صورت‌های دوره‌های تاریخی دیگرند. او سپس تا بدان‌جا پیش می‌رود که بگوید وجود دولت، مشروط به فرهنگ ملی رایج است، یعنی این‌که دولت به عواملی چون جایگاه جغرافیایی و کیفیت‌های طبیعی و نژادی و اجتماعی ملت، بستگی دارد: این مفاد مفهوم هگل از ذهن ملی است.[1] ذهن ملی، تجلی ذهن جهان در مرحلهٔ معینی از تحول تاریخی است. ذهن ملی، شناسای (سوژهٔ) تاریخ ملی است، به همان‌گونه که ذهن جهان، شناسای (سوژهٔ) تاریخ جهانی است. تاریخ ملی را باید بر حسب تاریخ جهانی دریافت. «هر نابغهٔ ملیِ جزئی را تنها باید به‌عنوان فرد، در فرایند تاریخ جهانی درنظر گرفت.»[2] تاریخ یک ملت را باید بر طبق سهم آن ملت در پیشرفت همهٔ بشریت به‌سوی خودآگاهی آزادی، داوری کرد.[3] ملت‌های گوناگون سهمی برابر ندارند؛ برخی از آن‌ها مشوق فعال این

---

1. Ibid., p. 50.
2. Ibid., p. 53.
۳. تفاوت اساسی میان مفهوم ذهن ملی و کاربرد همین مفهوم در مکتب تاریخی این است که این مکتب، ذهن ملی را بیش‌تر برحسب تحول طبیعی می‌انگاشت تا تحول عقلی، و آن را بر ضد ارزش‌های برتر تاریخ جهانی به کار می‌برد. ما بعداً خواهیم دید که مفهوم مربوط به مکتب تاریخی، به آن واکنش پوزیتیویستی علیه عقل‌گرایی هگلی، تعلق دارد.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

پیشرفت هستند. این‌ها، ملت‌های تاریخ جهانی‌اند.[1] جهش‌های تعیین‌کننده به‌سوی صورت‌های نوین و برتر زندگی، در تاریخ این ملت‌ها رخ می‌دهند؛ حال آن‌که ملت‌های دیگر، نقش‌های پایین‌تری را ایفا می‌کنند.

در این‌جا می‌توان به پرسش مربوط به رابطهٔ یک دولت جزئی با ذهن جهان، پاسخ گفت. هر صورتی از دولت را باید بر طبق مناسبت یا عدم مناسبت آن با مرحله‌ای از آگاهی تاریخی که بشر بدان رسیده است، ارزشیابی کرد. آزادی در دوره‌های متفاوت تاریخ، به معنایی یکسان نیست و نمی‌تواند هم باشد، چرا که در هر دوره‌ای، تنها یک نوع آزادی، آزادی حقیقی است. دولت، باید بر پایهٔ شناسایی این آزادی، ساخته شود. جهان آلمانی از طریق اصلاحات مذهبی، زمینهٔ آن نوع آزادی را فراهم کرد که برابری ذاتی انسان‌ها را بازشناخته بود. سلطنت مشروطه، این نوع جامعه را بیان می‌کند و بدان یگانگی می‌بخشد. این حکومت از منظر هگل، تحقق آزادی است.

اکنون بیایید ساختار عمومی دیالکتیک تاریخی را مدنظر قرار دهیم. از ارسطو به این‌سو، دگرگونی تاریخی با دگرگونی‌های طبیعت، متضاد دانسته شده است. هگل نیز همین تمایز را رعایت می‌کند. او می‌گوید که دگرگونی تاریخی، «پیشرفتی به‌سوی چیزی بهتر و کامل‌تر» است، حال آن‌که دگرگونی در طبیعت، «تنها یک دایرهٔ همیشه تکرار شونده را نمایش می‌دهد.»[2] تنها در دگرگونی‌های تاریخی است که چیزی نو پدیدار می‌شود. از این‌رو، دگرگونی تاریخی، یک تحول است. «هر چیزی بستگی به دریافتن اصل این تحول دارد.» این اصل، نخست بر این دلالت می‌کند که یک «سرنوشت» پنهانی وجود دارد؛ و نیز «یک امکان که می‌کوشد تا خود را محقق کند.» این امر در مورد هستی زنده‌ای که زندگی‌اش، تحقق امکانات درون نطفه‌اش و فعلیتِ پیوستهٔ این امکانات است، آشکار می‌باشد. اما برترین صورت تحول، تنها هنگامی به‌دست می‌آید که خودآگاهی بر سراسر این فرایند سروری‌اش را اعمال کند. زندگی شناسای (سوژهٔ) اندیشنده، تنها زندگی است که می‌توان آن را یک تحقق نَفْس به‌معنای دقیق آن خواند. شناسای اندیشنده، «خود را ایجاد می‌کند و آنچه را که در خود او بالقوه وجود دارد، به‌گونه‌ای بالفعل بسط می‌دهد.»

---

1. Welhtihstorische Volksgeist 2. Ibid., p. 54.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

این شناسا (سوژه)، از آن‌جایی به این نتیجه دست می‌یابد که هر وضع وجودی جزئی، به‌وسیلهٔ فرایند امکانات جبلی‌اش تجزیه می‌شود و به‌صورت وضع نوینی در می‌آید که این امکانات را برآورده می‌سازد. [اما] چگونه این فرایند در تاریخ متجلی می‌شود؟

شناسای (سوژهٔ) اندیشنده، در تاریخ زندگی می‌کند و دولت بخش وسیعی از شرایط وجودی زندگی تاریخی این شناسا را فراهم می‌کند. دولت به‌گونهٔ مصلحت کلی، در میان کنش‌ها و مصالح جزئی وجود دارد. افراد، این مصلحت کلی را در صورت‌های گوناگون تجربه می‌کنند که هر یک از این صورت‌ها، مرحله‌ای لازم در تاریخ هر دولت است. دولت، نخست به‌صورت یک وحدت «طبیعیِ» بی‌میانجی نمایان می‌شود. در این مرحله، تعارض‌های اجتماعی هنوز شدت نیافته‌اند و افراد بدون این‌که فردیت‌های آن‌ها آگاهانه با سعادت همگانی در تضاد قرار بگیرند، در دولت ارضا می‌گردند. این مرحله، مرحلهٔ جوانی طلایی هر ملت است و همچنین، جوانیِ طلایی تاریخ جهان. در این مرحله نیز آزادی، ناخودآگاه رواج دارد، اما چون هنوز این آزادی ناخودآگاه است، مرحلهٔ یاد شده را می‌توان تنها یک مرحلهٔ آزادی بالقوه به‌شمار آورد. آزادی بالفعل، تنها با خودآگاهی آزادی فرامی‌رسد. امکان رایج، باید خود را بالفعل سازد و طی این عمل، مرحلهٔ ناخودآگاهِ سازمان بشری را درهم نوردد.

اندیشه، گردونهٔ این فرایند است. افراد، به امکانات‌شان آگاه می‌شوند و روابط‌شان را بر وفق خردشان سازمان می‌دهند. ملتی که از چنین افرادی ترکیب شده باشد، «اصل زندگی خود و شرط آن را دریافته است و به علم قوانین، حق و اخلاق خود دست‌یافته و دولت را آگاهانه سازمان داده است.»[1]

این دولت نیز تابع اندیشه است، یعنی تابع همان عنصری است که ضمن شکل بخشیدن به این دولت، سرانجام، آن را به نابودی می‌کشاند. واقعیت سیاسی و اجتماعی در هر دورهٔ زمانی نمی‌تواند با درخواست‌های خرد سازگار آید، چرا که دولت در پی ابقای مصلحتی است که آن مصلحت، از حرکت نیروهایی که به‌سوی یک صورت تاریخی برتر گرایش دارند،

---

1. Ibid., p. 76.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

جلوگیری می‌کند. عقلانیت آزاد اندیشه، دیر یا زود باید با دلیل‌تراشی‌های سامان موجود زندگی، در کشمکش افتد.

هگل در این فرایند، یک قانون عام تاریخی را می‌دید، قانونی که مانند خود زمان، دگرگونی‌ناپذیر است. هیچ قدرتی نمی‌تواند در درازمدت مانع پیشروی اندیشه شود. اندیشیدن یک فعالیت بی‌آسیب نیست، بلکه یک فعالیت سهمگین است، و همین که به میان شهروندان افتد و عمل آن‌ها را تعیین کند، آن‌ها را به پرسش دربارهٔ صورت‌های مرسوم فرهنگ و حتی به برانداختن آن وامی‌دارد. هگل، این پویایی‌های نابودکنندهٔ اندیشه را با یک افسانهٔ باستانی، ترسیم می‌نماید.

خدایی کِرونوس[1] نام، نخست بر زندگی انسان‌ها فرمان می‌راند و فرمانروایی او حکایت از عصر طلایی‌ای می‌کرد که در آن، انسان‌ها در یک وحدت بی‌میانجی، میان خودشان و طبیعت، زندگی می‌کردند. اما کرونوس، خدای زمان بود و زمان، فرزندانش را بلعید. هرچیزی که انسان به‌دست آورده بود، نابود شد و چیزی برجای نماند. سپس، خود کرونوس با زئوس که قدرتی بزرگ‌تر از زمان بود، بلعیده شد. زئوس، خدایی بود که خرد را آورد و هنرها را بنیاد نهاد. او «همان خدای سیاسی» بود که دولت را آفرید و آن را به گونهٔ کار افراد اخلاقی و خودآگاه درآورد. این دولت، با خرد و اخلاق ایجاد و پایدار شده بود و چیزی بود که می‌بایست پاینده و پایدار ماند. به‌نظر می‌رسید که نیروی مولد خرد، زمان را متوقف کرده بود. این اجتماع اخلاقی و عقلی، با همان نیرویی که آن را آفریده بود، منحل شده بود. اصل اندیشه، یعنی خرد و دانش، آن کار هنری زیبایی را که دولت نام داشت، نابود کرد و زئوس که نیروی نابودکنندهٔ زمان را از میان برده بود، خود بلعیده شد. اثر اندیشه، از سوی خود اندیشه، نابود شده بود. بدین‌گونه، اندیشه در فرایند زمان افتاده بود و نیرویی که دانش را در منطق وامی‌داشت تا هر محتوای جزئی را نفی کند، در *فلسفهٔ تاریخ*، به‌صورت نفی خود زمان، آشکار شد. هگل می‌گوید: «زمان، عنصری منفی در جهان محسوس است. اندیشه نیز همان نفی است، اما عمیق‌ترین نفی و صورت بی‌کران آن است... .»

هگل، پویایی‌های نابودکنندهٔ اندیشه را به فرایند پیشرفت تاریخی به‌سوی

---

1. Kronos

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

«کلیت» ربط می‌دهد. تجزیهٔ هر صورت مقرر دولت، در ضمن، گذار به‌صورت برتری از دولت است که از صورتِ پیشین‌اش، «کلی»تر باشد. فعالیت خودآگاه انسان، از یک‌سو، «واقعیت و دوام آنچه هست، را نابود می‌کند، اما از سوی دیگر، ذات، صورت معقول و کلی را به‌دست می‌آورد».[1] به‌نظر هگل، پیشرفت اندیشه، مقدم بر پیشرفت تاریخی و راهنمای آن است. اندیشه، همین که از وابستگی به حالت موجود امور واقع آزاد می‌شود، به فراسوی ارزش ظاهری چیزها می‌رود و می‌کوشد به‌صورت معقول آن‌ها دست‌یابد. صورت معقول، ذات چیزها را به‌گونه‌ای متمایز از نمود آن‌ها، درمی‌یابد؛ وشرایط رایج، به‌گونهٔ جزئیات محدودی پدیدار می‌شوند که امکانات چیزها و انسان‌ها را کاملاً محقق نمی‌سازند. آن‌هایی که طرفدار اصل خرد هستند، اگر در استقرار شرایط سیاسی و اجتماعی نوین توفیق یابند، خواهند کوشید از راه دانش مفهومیِ برترشان، بیش‌تر این امکانات را وارد سامان زندگی کنند. هگل معتقد بود که تاریخ، دست‌کم به موازات بازشناسایی روزافزون آزادی و برابری ذاتی انسان‌ها، و به همان اندازه که محدودیت‌های جزئی در راه این آزادی و برابری بیش از پیش برداشته می‌شوند، پیشرفت می‌کند.

هرگاه اندیشه گردونهٔ عمل شود، محتوای کلی شرایط تاریخی موجود را با درهم شکستن صورت جزئی آن، محقق می‌کند. هگل تحول بشر را به‌عنوان فرایندی به‌سوی کلیت واقعی در دولت و جامعه، می‌دید. «تاریخ جهان، انتظام ارادهٔ طبیعی مهار نشده، از طریق کلیت و آزادی ذهنی است.»[2] هگل در *منطق*، صورت معقول را وحدت کلی و جزئی، و قلمرو ذهنیت و آزادی خوانده بود. او در *فلسفهٔ تاریخ*، همین مقوله‌ها را در مورد هدف فرجامینِ تحول تاریخی، یعنی در مورد دولت به‌کار می‌برد؛ دولتی که در آن آزادی شناسا (سوژه)، در اتحاد آگاهانه با کل، برقرار است. پیشرفت اندیشیدن مفهومی و دریافت صورت معقول، در این‌جا با پیشرفت آزادی ارتباط پیدا می‌کند؛ بدین‌گونه، *فلسفهٔ تاریخ*، تصویری تاریخی از این پیوستگی ذاتی آزادی و صورت معقول را که در *منطق* تبیین شده بود، به‌دست می‌دهد. هگل، این پیوستگی را با تحلیل

---

1. Ibid., p. 77.

2. Ibid., p. 104.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

کار سقراط، روشن ساخت. پس بهتر است به‌جای بررسی محتوای *فلسفهٔ تاریخ* هگل، به بحث دربارهٔ تحلیل او از نوشته‌های سقراطی بپردازیم.

هگل، کارش را با توصیف دوران آغازین دولت ـ شهر یونان آغاز می‌کند، دورانی که در آن «ذهنیت اراده»، هنوز در وحدت طبیعی مدینه،[1] بیدار نشده بود. در این جامعه، قوانینی وجود داشتند که همهٔ شهروندان از آن‌ها فرمانبرداری می‌کردند، اما آن‌ها قانون را به‌گونهٔ چیزی که دارندهٔ «یک ضرورت طبیعی»[2] است، می‌دیدند. این دوره، دورهٔ قانون‌گذاری‌های بزرگ است (تالس، بیاس، سولون).[3] قوانین به صرف قانون بودن، معتبر انگاشته شدند و آزادی و حق، تنها به‌صورت رسم، وجود داشتند. خصلتِ پیوسته و طبیعی این دولت، «قانون دموکراتیک... را در این‌جا به‌صورت تنها قانون ممکن درآورده بود؛ شهروندان هنوز به مصالح جزئی آگاهی نداشتند و از این جهت از عنصر مخرب آن بی‌خبر بودند... .»[4] نبود ذهنیت آگاه، شرط کارکرد منظم این دموکراسی بود. مصلحت این اجتماع را می‌شد به «اراده و تصمیم شهروندان واگذاشت»، چرا که این شهروندان، هنوز ارادهٔ خودمختاری نداشتند که بر اثر آن بتوانند علیه اجتماع عمل کنند. هگل این نکته را صفت عمومی همهٔ دموکراسی‌ها تلقی می‌کند. او معتقد است که دموکراسی راستین، مرحله‌ای آغازین را در تحول بشری بیان می‌کند، مرحله‌ای مقدم بر مرحله‌ای که در آن، فرد رهایی می‌یابد و مرحله‌ای که با رهایی فرد سازگار نیست. این ارزیابی هگل، آشکارا بر این اعتقاد استوار است که پیشرفت جامعه، ضرورتاً کشمکشی میان مصالح افراد و مصلحت اجتماع، ایجاد می‌کند. پس، جامعه نمی‌تواند بدون جدا کردن فرد از اجتماع و به ضدیت افکندن خواست آزادیِ ذهنی او با درخواست‌های کل، او را آزاد سازد. هگل می‌گوید، دلیل این‌که دولت ـ شهر یونان می‌توانست یک دموکراسی باشد، این است که این دولت از افرادی تشکیل شده بود که هنوز به فردیت ذاتی‌شان آگاه نشده بودند. هگل معتقد بود که جامعهٔ متشکل از افراد رهایی‌یافته، با همگونی دموکراتیک ناسازگار است.

هر نوع بازشناخت آزادی فردی، متضمن ازهم گسیختگی دموکراسی باستانی است. «همان آزادی ذهنی‌ای که اصل آزادی جهان ما را تشکیل

---

1. polis
2. Ibid., p. 252.
3. Tales, Bias, Solon
4. Ibid., p. 252.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌دهد و صورت خاص آن را تعیین می‌کند، یعنی همان اصلی که پایهٔ زندگی سیاسی و دینی ما را می‌سازد، در یونان، جز به‌صورت یک عنصر نابودکننده نمی‌توانست خود را آشکار کند.»[1]

این عنصر نابودکننده را سقراط در دولت‌ـشهر یونان وارد کرده بود. هگل کسی را که دقیقاً همان «ذهنیت» مورد نظر او را تعلیم می‌داد، برای دموکراسی باستانی عنصری نابودکننده می‌خواند. «به‌وسیلهٔ سقراط بود که... اصل ذهنیت استقلال مطلق اندیشه، بیانی آزاد پیدا کرد.» سقراط این نکته را آموزش می‌داد که «انسان باید آنچه را که حق و خیر است، در نفس خودش کشف کند و بازشناسد و این حق و خیر، در سرشت خویش، کلی است.» در دولت، نیکی و اعمال دلیرانه، داوری‌های درست، احکام عادلانه و از این چیزهای زیبا بسیار هستند، اما چیزی هست که فی‌نفسه زیبا، نیکو، دلیر و غیره است. این چیز، از همهٔ آن چیزهای زیبا بهتر است و مشترک میان همهٔ آن‌هاست. انسان، تصوری از زیبا و خوب و غیره در صورت معقول زیبایی و خوبی و نظایر آن دارد. این صورت معقول، از آنچه که به حقیقت زیبا و خوب است، تشکیل می‌شود؛ و سقراط کشف این حقیقت و حفظ آن را در برابر هر نوع اقتدار خارجی، به‌عهدهٔ شناسای (سوژهٔ) اندیشنده گذاشته بود. بدین‌سان، سقراط این حقیقت را به‌صورت یک امر کلی، جدا نهاد و دانش این امر کلی را به اندیشهٔ خودمختار فرد نسبت داد. سقراط با این عمل، «فرد را به‌عنوان شناسای (سوژهٔ) همهٔ تصمیم‌های نهایی، علی‌رغم میهن و اخلاق مرسوم، برنهاد.»[2] بدین‌گونه، اصول سقراط، «یک ضدیت انقلابی علیه دولت آتن»[3] را نشان می‌دادند. او به مرگ محکوم شد. از آن‌جا که آتنیان «دشمن مطلق» خود را محکوم کرده بودند، این عمل آن‌ها، توجیه‌پذیر بود. از سوی دیگر، حکم مرگ سقراط، حاوی یک عنصرِ «عمیقاً فاجعه‌آمیز» بود و لذا آن‌ها جامعه و دولت خود را برای این کار سرزنش کردند، چرا که این حکم بر این امر دلالت می‌کرد که «آنچه آن‌ها در سقراط نمی‌پسندند، در همان زمان، ریشه‌ای استوار در میان خودشان داشت.»[4]

بدین‌سان، یک نقطهٔ عطف تاریخی به‌دنبال یک نقطهٔ عطف در تحول

---

1. Ibid., p. 252.
3. Ibid., p. 270.
1. Ibid., p. 269.
4. Ibid., p. 270.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

اندیشه، پیش آمد. فلسفه کوشید تا مفاهیم کلی را ساخته و پرداخته کند و این پیش‌درآمدی بود بر یک مرحلهٔ نوین در تاریخ دولت. بنابراین، مفاهیم کلی، مفاهیم مجردند و «ساختمان دولت با مفاهیم مجرد»، بنیادهای دولت موجود را تکان داد. همگونی دولت ـ شهر آتن از طریق طرد بردگان و شهروندان یونانی دیگر و «بربرها» به‌دست آمده بود. گرچه سقراط، خود این تضمن را نپرورانده بود، اما مفاهیم کلی مجرد، به دلیل سرشت‌شان، متضمن گذار به فراسوی هر گونه جزئیت و دفاع از شناسای (سوژهٔ) آزاد، یعنی انسان به‌عنوان انسان، می‌باشند.

همان فرایندی که اندیشهٔ مجرد را به جایگاه حقیقت نشاند، فرد را به‌عنوان «شناسا»ی واقعی رهایی داد. سقراط نمی‌توانست انسان‌ها را به مجرداندیشی آموزش دهد، بی‌آن‌که آن‌ها را از معیارهای سنتی اندیشه و وجود، آزاد سازد. شناسای (سوژهٔ) آزاد همان‌گونه که منطق تصدیق کرده بود، در واقع پیوستگی ذاتی با صورت معقول دارد. شناسای آزاد، تنها هنگامی پدیدار می‌شود که فرد دیگر سامان مقرر چیزها را فراگرفته است و یادگرفته که حقیقت در هنجارها و عقاید جاری قرار ندارند. او نمی‌تواند این نکته را بشناسد، مگر آن‌که مخاطرهٔ اندیشهٔ مجرد را به‌جان پذیرد. اندیشهٔ مجرد، به او «وارستگی» ضروری از معیارهای رایج را می‌دهد و از اندیشهٔ انتقادی و ضدیت‌آمیز، میانجی‌ای می‌سازد که شناسای (سوژهٔ) آزاد با آن به جنبش در می‌آید.

در آن زمان که اصل ذهنیت، نخستین بار با سقراط پدیدار شد، این اصل نمی‌توانست تجسم یابد و بنیاد دولت و جامعه را بگذارد. این اصل، با مسیحیت تجلی واقعی پیدا کرد و بدین‌گونه، «نخستین بار در دین، هویدا شد». [پیدایی اصل مسیحیت] در روابط گوناگون جهانِ بالفعل، مستلزم مسئله‌ای گسترده‌تر از صرف استقرار آن بود؛ مسئله‌ای که راه حل و اطلاق آن، مستلزم فرایند طولانی فرهنگی بود. در تأیید این نکته، یادآور می‌شویم که بردگی، بی‌درنگ پس از پذیرفته شدن مسیحیت، بازنایستاد. آزادی نیز هنوز بر دولت‌ها حاکم نگشته بود؛ حکومت‌ها و نهادها نیز سازمانی بخردانه را نپذیرفته بودند و آزادی را به‌عنوان مبنایشان به رسمیت نشناخته بودند. شمول اصل مسیحیت به روابط سیاسی، و

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

قالب‌ریزی درست جامعه برپایهٔ این اصل و نفوذ آن بر جامعه، فرایندی همانند خود تاریخ است.[1]

اصلاحات دینی آلمان، شاخص نخستین کوشش موفقیت‌آمیز در راه وارد کردن اصل ذهنیت در روابط دگرگون‌شوندهٔ سیاسی و اجتماعی است. این اصلاحات، مسئولیت تام کردارهای افراد را به شناسای (سوژهٔ) آزاد واگذاشت و به‌نام آزادی مسیحی و برابری بشری، نظام مرسوم اقتدار و امتیاز را به مبارزه طلبید. «همین که فرد به این نکته آگاه می‌شود که سرشار از روح خدایی است، همهٔ [روابط خارجی که تاکنون رایج بوده‌اند] در عمل، منسوخ می‌شوند. دیگر تفاوتی میان کشیش‌ها و مردم عادی نیست. ما دیگر طبقه‌ای را پیدا نمی‌کنیم که جوهر حقیقت و همهٔ گنجینه‌های دنیوی و روحانی کلیسا را در تصرف خود داشته باشد.» ذهنیت باطنی انسان، «به‌عنوان چیزی که می‌تواند و باید حقیقت را در تصرف خود بگیرد، به رسمیت شناخته شد و این ذهنیت، خاصیت مشترک همهٔ نوع بشر گشت.»[2]

تصویر هگل از اصلاحات دینی آلمان، به همان اندازهٔ توصیف او از تحول اجتماعی بعدی، نادرست است و به آن تصوراتی خدشه وارد می‌کند که جامعهٔ نوین به‌خاطر آن‌ها به پیدایش خویش به‌عنوان یک واقعیت، سرافراز است. بدین‌گونه، او به یک تفسیر هماهنگ تاریخ کشانده شده بود که بر طبق آن، گذار به یک صورت تاریخی نوین، در ضمن، پیشرفت به‌سوی یک صورت تاریخی برتر است. البته این یک تفسیر نامعقول است، چراکه همهٔ قربانی‌های بیداد و ستم، چونان همهٔ رنج‌ها و ایثارهای بیهودهٔ تاریخ، علیه آن گواهی می‌دهند. این تفسیر از آن‌جاکه دلالت‌های انتقادی دیالکتیک را انکار می‌کند و پیشرفت اندیشه را با فرایند واقعیت هماهنگ می‌سازد، نامعقول‌تر از آن است که گفته شد.

با این‌همه، هگل تحقق تاریخی انسان را به‌عنوان یک پیشرفت سرراست نمی‌پنداشت. تاریخ انسان به گمان او، تاریخ ازخودبیگانگی انسان نیز هست. «آنچه که ذهن، واقعاً در پی آن است، تحقق صورت معقول خودش است، اما در این کار، آن هدف را از دید خویش پنهان می‌دارد و از این ازخودبیگانگی

---

1. Ibid., p. 18.

2. Ibid., p. 416.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

از ذات خویش، غره و سخت خوشنود می‌شود.»[1] نهادهایی که انسان بنیاد می‌نهد و فرهنگی که او می‌آفریند، قوانین متعلق به خودشان را می‌پرورانند و آزادی انسان باید با این قوانین کنار آید. انسان با غنای فزایندهٔ محیط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی خود، سخت قدرتمند شده و فراموش کرده است که خود او و تحول آزادش، آخرین هدف همهٔ این کارهاست و به‌جای این‌که به‌دنبال این هدف برود، خود را به سلطهٔ نهادها و فرهنگ موجود تسلیم کرده است. انسان‌ها، همیشه می‌کوشند تا یک فرهنگ مستقر را دوام بخشند و در حقیقت با این کار، ناکامی‌شان را جاودانه می‌سازند. تاریخ انسان، تاریخ بیگانگی او از مصلحت حقیقی‌اش است و به‌همان نسبت، تاریخ تحقق این مصلحت نیز هست. اختفای مصلحت حقیقی انسان در جهان اجتماعی‌اش، بخشی از همان «زیرکی خرد» و یکی از همان «عوامل منفی» است که بدون آن‌ها، هیچ‌گونه پیشرفتی به‌صورت‌های برتر، ممکن نیست. مارکس، نخستین کسی بود که سرچشمه و اهمیت این از خود بیگانگی را بیان کرد، اما هگل به جز شهود عام از معنای آن، تصویر کامل‌تری به‌دست نداد.

هگل در ۱۸۳۱ درگذشت. سالی پیش از این، نخستین ضربهٔ انقلابی به نظام سیاسی بازگشت سلطنت وارد آمد؛ همان نظامی که هگل آن را دال بر تحقق خرد می‌دانست. دولت بازگشت سلطنت، آغاز به تزلزل کرده بود. دودمان بوربون‌ها در فرانسه، با انقلاب جولای برانداخته شد. زندگی سیاسی انگلیس با بحث داغ مربوط به لایحهٔ اصلاحی دچار تفرقه شده بود؛ لایحه‌ای که دگرگونی‌های چشمگیری را در نظام انتخاباتی انگلیس تدارک می‌دید، همان دگرگونی‌هایی که به سود بورژوازی شهری بود و پارلمان را به زیان سلطنت قوت می‌بخشید. جنبش‌های فرانسه و انگلیس، صرفاً به تطبیق دولت با روابط قدرت رایج منجر شده بودند، تا حدی که فرایند دموکراتیک کردن که به‌صورت‌های سیاسی ادامه داشت، در هیچ‌جا از حد نظام اجتماعیِ جامعهٔ مدنی، فراتر نرفته بود. با این‌همه، هگل خطرهای همین دگرگونی‌های کوچک را بسیار خوب می‌دانست. او می‌دانست که پویایی‌های جبلی جامعهٔ مدنی، اگر از بند مکانیسم‌های حمایت دولت رها شوند، در هر لحظه‌ای می‌توانند نیروهایی را رها سازند که کل نظام را به لرزه در می‌آورند.

---

1. Ibid., p. 55.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

یکی از آخرین نوشته‌های هگل که در سال مرگ او منتشر شد، مقالهٔ مفصلی دربارهٔ لایحهٔ اصلاحی انگلیس بود. این مقاله، در برگیرندهٔ انتقاد سختی از این لایحه است و مدعی بود که این لایحه با استقرار مجلسی که می‌تواند «اصول مجرد» انقلاب فرانسه را علیه سلسله‌مراتب مجسم دولت به‌کار اندازد، حاکمیت سلطنت را سست کرده است. او هشدار می‌دهد که تقویت مجلس، سرانجام قدرت هراسناک «مردم» را از بند رها خواهد کرد. در یک موقعیت اجتماعی معین اگر این لایحه به تصویب رسد، اصلاح ممکن است یک‌باره به انقلاب کشیده شود.

> این مبارزه از این هم خطرناک‌تر خواهد شد. دیگر قدرت برتری وجود نخواهد داشت که میان مصلحت صاحبان امتیاز و درخواست برای آزادی واقعی‌تر، میانجی‌گری کرده، این تعارض‌ها را محدود کند و آن‌ها را با هم آشتی دهد، چرا که در انگلستان، عنصر سلطنت، آن قدرتی را ندارد که دولت‌های دیگر دارند؛ دولت‌هایی که از طریق قدرت‌شان می‌توانند گذار از قانون‌گذاری مبتنی بر صِرف حقوق مستقر را به قانون‌گذاری مبتنی بر اصول آزادی واقعی عملی کنند. این دولت‌ها، قادر بوده‌اند که این گذار را بدون شورش، خشونت و غارتگری به انجام رسانند. در انگلستان، این تبدیل صورت سیاسی، باید از طریق نیروی دیگری، یعنی با مردم، انجام گیرد. جبههٔ مخالفی که برنامهٔ کارش را برپایهٔ چیزی قرار داده است که تاکنون برای مجلس بیگانه بوده است، چون احساس می‌کند که نمی‌تواند در میان گروه‌های سیاسی دیگر مجلس نفوذ خود را توسعه دهد، ممکن است به این امر ترغیب شود که قدرت خود را در میان مردم بجوید. بدین‌گونه، این فرایند ممکن است به‌جای به انجام رساندن یک اصلاح، انقلابی به بار آورد.[1]

رودلف هایم[2] که هگل را بر وفق لیبرالیسم آلمانی تفسیر کرده بود، تشخیص داد که مقالهٔ هگل بیش از آن‌که سندی از یک فلسفهٔ سیاسی ارتجاعی باشد، سندی از وحشت و دلواپسی است، زیرا «هگل گرایش و محتوای لایحهٔ

---

1. "Ueber die Englische Reformbill" in Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie p. 326.
2. Rudolf Haym

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

اصلاحی را رد نکرد، بلکه از خطر اصلاح واقعی هراسید.»[1] اعتقاد هگل به استواری دولتِ بازگشت سلطنت، جداً متزلزل شده بود. اصلاح، چیز خوبی می‌توانست باشد، اما این دولت نمی‌توانست بدون در خطر افکندن نظام قدرتی که خود بر آن استوار بود، از عهدهٔ آزادی اصلاح برآید. مقالهٔ هگل دربارهٔ لایحهٔ اصلاحی، از جهت اعتقاد و اعتماد او به پایداریِ جاودانهٔ صورت موجود دولت، سندی گویاتر از پیش‌گفتار او در کتاب *فلسفهٔ حق* نیست. در این‌جا نیز فلسفهٔ هگل، در تردید و واپس‌نشینی، پایان می‌گیرد.[2]

1. *Hegel und Seine Zeit*, Berlin 1857, p. 456.

۲. رجوع کنید به:

Hegel letter to Göschel (December 13, 1830). and, to Schultz (January, 1813); CF, F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, münchen 1920, vol. II, p. 220.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.ir

tarikhema.org

mandegar.tarikhema.org

tarikhema.i

بخش دوم

پیدایش نظریهٔ اجتماعی

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

مقدمه

از فلسفه تا نظریهٔ اجتماعی

گذار از فلسفه به پهنهٔ دولت و جامعه، بخش ذاتی دستگاه هگل بوده است. تصورات بنیادی فلسفی هگل، خودشان را در صورت خاص تاریخی‌ای که دولت و جامعه به خود گرفته بودند، به انجام رسانده بودند و بدین‌سان، جامعه کانونی برای یک علاقهٔ نظری نوین شده بود. بدین شیوه، فلسفه، به نظریهٔ اجتماعی گرایید. برای فهم تأثیر فلسفهٔ هگل بر نظریهٔ اجتماعی بعدی، باید از تبیین معمول عدول کرد.

شرح مرسوم تاریخ مابعد فلسفهٔ هگلی، با اشاره به این واقعیت آغاز می‌شود که مکتب هگلی پس از مرگ هگل، به دو جناح راست و چپ تقسیم شد. برجسته‌ترین متفکران جناح راست، از میشله،[1] گوشل،[2] یوهان ادوارد اردمان،[3] گابلر[4] و روزن کرانتز[5] تشکیل می‌شود که به‌ویژه در منطق، مابعدالطبیعه و فلسفهٔ حق و فلسفهٔ دین، روندهای محافظه‌کارانه دستگاه هگلی را برگرفته و به آن پرداختند. جناح چپ که از داوید فردریش استراوس،[6] ادگار و برونو بوئر،[7] فوئر باخ[8] و سیزکوسکی[9] تشکیل می‌شود،

---

1. Michelet
2. Göschel
3. Erdman
4. Gabler
5. Rosen Kranz
6. David Friedrich Struss
7. Edgard and Bruno Bouer
8. Feuerbach
9. Ciszkowski

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

گرایش‌های انتقادی هگل را پروراندند و کارشان را با تفسیر تاریخی دین آغاز کردند. این گروه، بیش از پیش از نظر اجتماعی و سیاسی با دولتِ بازگشت سلطنت در ستیز افتادند و سرانجام یا به سوسیالیسم افراطی و آنارشیسم کشیده شدند یا به لیبرالیسم خرده بورژوامنشانه.

در میانهٔ سدهٔ نوزدهم، بیش‌تر نفوذ هگل‌گرایی از میان رفته بود. این نفوذ، در آخرین دههٔ سدهٔ نوزدهم و در هگل‌گرایی بریتانیایی (گرین،[1] باردلی،[2] بوسانکه[3])، تولدی دوباره یافت و در زمانی هنوز جلوتر در ایتالیا، نیروی سیاسی تازه‌ای پیدا کرد، جایی که تفسیر هگل به گونهٔ تدارکی برای فاشیسم، به کار گرفته شده بود.

همچنین دیالکتیک هگلی در یک صورت کاملاً جداگانه، بخش جدایی‌ناپذیر نظریهٔ مارکسیستی و تفسیر لنینستی آن شد. جدا از این خطوط اصلی، برخی از مفاهیم هگل در جامعه‌شناسی (برای مثال در کار لورنز فن اشتاین[4])، فلسفهٔ قانون (مکتب تاریخی لاسال)[5] و در زمینهٔ تاریخ (درویسن[6]، رانکه[7])، کاربرد پیدا کرد.

چنین شرحی، گرچه از نظر صوری درست است، اما بسیار طرح‌وار می‌باشد و برخی از تمایزهای مهم را نادیده می‌گیرد. برای مثال، میراث تاریخی فلسفهٔ هگل، به «هگل‌گرایان» (چه چپ و چه راست) نرسیده بود و اینان نبودند که محتوای راستین فلسفهٔ هگل را زنده نگاه داشتند، بلکه گرایش‌های انتقادی فلسفهٔ هگلی، از سوی نظریهٔ اجتماعی مارکسیستی بازگرفته شد و در آن ادامه پیدا کرد. حال آن‌که در جنبه‌های دیگر، تاریخ هگل‌گرایی به‌صورت تاریخ نبرد علیه هگل درآمد و در این نبرد، هگل به‌عنوان نمادی به کار گفته شد که همهٔ کوشش‌های عقلی جدید (و حتی تا حد چشم‌گیری کوشش‌های سیاست عملی)، ضد آن موضع گفته بودند.

دستگاه هگل، دوره‌ای در فلسفهٔ جدید را که با دکارت آغاز شده و مفاهیم بنیادی جامعهٔ جدید را در خود متجسم ساخته بود، به پایان رساند.

---

1. Green
2. Bradley
3. Bosanquet
4. Lorenz Von Stein
5. Lasalle
6. Droysen
7. Ranke

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

هگل، آخرین کسی بود که جهان را به‌صورت خرد تفسیر کرد، و طبیعت و به همین‌سان تاریخ را تابع معیارهای اندیشه و آزادی ساخت. او همچنین سامان اجتماعی و سیاسی‌ای را که انسان به‌دست آورده بود، به‌عنوان پایه‌ای تشخیص داد که خرد باید بر مبنای آن تحقق یابد. دستگاه هگل، فلسفه را به آستانهٔ نفی آن کشانید و بدین‌سان، تنها حلقهٔ پیوند میان نظریهٔ انتقادی کهنه و نو و نیز میان فلسفه و نظریهٔ اجتماعی را برساخت.

پیش از نشان دادن این قضیه که چگونه کارکردهای درونی فلسفهٔ غربی گذار به نظریهٔ انتقادی جامعه را ضروری ساخته بودند، باید معین کنیم که کوشش‌های تاریخی‌ای که عصر جدید را متمایز می‌سازند، به چه شیوه وارد رویکرد فلسفی شدند و به‌آن شکل بخشیدند. نیروهای اجتماعی مؤثر در این موج تاریخی، فلسفه را در صورت غالباً عقل‌گرای آن به کار بردند و از این‌رو، مفهوم خرد می‌تواند باز به‌عنوان نقطهٔ آغازی برای بحث ما، به‌خوبی به کار آید.

در آغاز سدهٔ هفدهم، فلسفه، اصول طبقهٔ متوسط نوپا را کاملاً در خود جذب کرده بود. خرد، شعار انتقادی این طبقه شده بود، شعاری که این طبقه با آن به جنگ هر چه که از تحول سیاسی و اقتصادی آن جلوگیری می‌کرد، می‌رفت. این اصطلاح در جنگ علم و فلسفه علیه کلیسا، در حملهٔ روشن‌اندیشی فرانسه علیه استبداد مطلقه و در مجادله میان لیبرالیسم و مرکانتلیسم.[1] به کار گرفته شد. در این دوران، خرد هیچ تعریف واضح و مشخصی نداشت و معنای واحدی برای آن نبود. معنای خرد با دگرگونی پایگاه طبقهٔ متوسط، دگرگونی می‌پذیرفت. ما خواهیم کوشید تا عناصر اساسی خرد را گردهم آوریم و تأثیر تاریخی متغیر آن را ارزیابی کنیم.

مفهوم خرد، به ضرورت ضد دین نیست. خرد، این امکان را روا می‌دارد که جهان، آفریدهٔ خداوند باشد و سامان آن بتواند خدایی و غایت‌مند[2] شود؛ اما این امر نباید انسان را از حق قالب‌ریزی جهان بر وفق نیازها و دانش خود محروم سازد. معنای جهان به گونهٔ عقلی، نخست مستلزم این است که جهان را بتوان با کنش خردمندانهٔ انسان دریافت و دگرگون کرد. بنابراین، طبیعت

---

1. mercantilism
2. purposive

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

در ساختار واقعی آن، به‌گونه‌ای معقول تلقی شده بود و شناسا (سوژه) و شناخته (اُبژه) به میانجی خرد با هم تلاقی پیدا کرده بودند.

دوم این‌که خرد بشری این گونه تبیین شده بود که دیگر به یک سامان از پیش استقرار یافته، چه سامان اجتماعی و چه سامان دیگر، محدود نیست و نخواهد بود. انواع استعدادهایی که انسان در اختیار دارد، همه از تاریخ سرچشمه گرفته و در آن پرورانده می‌شوند و انسان می‌تواند آن‌ها را برای برآوردن خواست‌های خود به بهترین وجه ممکن، به کار برد. ارضای انسان به درجهٔ نظارت او بر طبیعت و جامعه، بستگی دارد. در این گسترهٔ پهناور نظارت، معیار خرد، آخرین معیار است. یعنی این‌که طبیعت و به‌سان آن جامعه، می‌بایست به گونه‌ای سازمان گرفته باشند که مواهب عینی و ذهنی موجود انسان، آزادانه تحقق یابند. سازمان بد در جامعه، تا حد چشمگیری مسئول صورت‌های زیان‌بار و زشتی که نهادهای جامعه پذیرفته بودند، به‌شمار می‌آمد. این‌گونه تصور می‌شد که با پیشرفت به‌سوی یک سامان اجتماعی عقلانی، این صورت‌ها ویژگی تبهگن‌شان را از دست خواهند داد. انسان با آموزش می‌تواند یک هستی معقول در یک جهان معقول گردد. با تکمیل این فرایند، انسان درخواهد یافت که زندگی فردی و اجتماعی او از داوری خودمختار خود او سرچشمه می‌گیرد. بدین‌گونه، تحقق خرد، به معنی پایان گرفتن هر نوع اقتدار خارجی‌ای بود که وجود انسان را با معیار اندیشهٔ آزاد در اختلاف می‌انداخت.

سوم این‌که خرد در برگیرندهٔ کلیت است، زیرا تأکید بر خرد، بیانگر این است که کردارهای انسان کردارهای شناسای (سوژه) اندیشنده‌اند و به راهنمایی دانش مفهومی انجام می‌گیرند. شناسای اندیشنده با مفاهیمی که از آن‌ها به‌عنوان ابزارهای خود استفاده می‌کند، می‌تواند در احتمال‌ها رخنه کند و به کنه نقشه‌های جهان برسد و به آن قوانین کلی و ضروری دست‌یابد که بر شناخته‌های فردیِ بی‌کران حاکم‌اند و آن‌ها را به سامان درمی‌آورند. درنتیجه، شناسای اندیشنده امکاناتی را کشف می‌کند که در میان انواع جزئی‌ها مشترک‌اند، امکاناتی که صورت‌های متغیر چیزها را تبیین کرده و گستره و جهت سیر آن‌ها را تعیین خواهند کرد. مفاهیم کلی، ارغنون عملی که جهان

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

را دگرگون می‌کند، خواهند شد. مفاهیم کلی، می‌توانند تنها از راه این عمل پدیدار شوند و با پیشرفت این عمل، محتوای این مفاهیم نیز می‌تواند دگرگون شود. اما این مفاهیم، متکی بر اتفاق نیستند. تجرید اصیل، نه خودسرانه است و نه محصول تخیل آزاد، بلکه این تجرید، دقیقاً از سوی ساختار عینی واقعیت، تعیّن می‌پذیرد. کلی به همان اندازهٔ جزئی، واقعی است؛ کلی تنها به‌صورت متفاوت از جزئی، یعنی به گونهٔ نیرو و پویایی و امکان، وجود دارد.

چهارم این که اندیشه، نه تنها گوناگونی جهان طبیعی، بلکه گوناگونی جهان اجتماعی- تاریخی را نیز وحدت می‌بخشد. شناسای (سوژهٔ) اندیشه، یعنی همان سرچشمهٔ کلیت مفهومی، در همهٔ انسان‌ها یکسان است. مضامین خاص مفاهیم کلی و دلالت‌های آن‌ها می‌توانند گوناگون باشند، اما خویشتن اندیشنده که سرچشمهٔ همهٔ این مفاهیم است، جامعیتی از کنش‌های ناب است که در همهٔ شناساهای (سوژه‌های) اندیشنده، یکنواخت می‌باشد. پس گفتن این‌که عقلانیت شناسای (سوژهٔ) اندیشنده پایهٔ غایی سازمان معقول جامعه است، در آخرین تحلیل، به معنی بازشناخت برابری ذاتی همهٔ انسان‌ها نیز است. از این گذشته، شناسای اندیشنده، به‌عنوان آفرینندهٔ مفاهیم کلی، به ضرورت آزاد است و آزادی آن، همان ذات واقعی ذهنیت شناساست. نشانهٔ این آزادیِ ذاتی، این واقعیت است که شناسای (سوژهٔ) اندیشنده در بند صورت‌های مقرر و بی‌میانجی هستی نیست، بلکه می‌تواند از آن‌ها فراگذرد و طبق مفاهیم خود، آن‌ها را دگرگون کند. آزادی شناسای اندیشنده، به نوبهٔ خود آزادی اخلاقی و عملی او را نیز در بر می‌گیرد، چرا که حقیقتی که او می‌بیند، شناختهٔ (ابژهٔ) یک تأمل انفعالی نیست، بلکه یک امکان عینی است که تحقق خود را می‌خواهد. مفهوم خرد، دال بر آزادی عمل کردن بر وفق خرد است.

پنجم این‌که، چنین تلقی می‌شد که این اصل آزادیِ عمل کردن بر وفق خرد، در عملِ علم طبیعی نیز دخیل است. تسلط بر طبیعت و منابع و ابعادی از آن که به تازگی کشف شده بود، لازمهٔ فرایند تولید نوینی به شمار می‌آمد که بر آن می‌کوشید تا جهان را به گونهٔ یک بازار عظیم کالا درآورد. مفهوم خرد، تحت سلطهٔ پیشرفت فنی درآمد و روش تجربی به‌عنوان الگوی فعالیت

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

معقول تلقی شد، یعنی به‌عنوان روش کاری که جهان را دگرگون می‌کند تا قوای جبلی آن آزاد و بالفعل شوند. در نتیجه، عقل‌گرایی جدید، به این امر گرایش داشت که زندگی فردی و همچنین زندگی اجتماعی را برابر با الگوی طبیعت قالب‌ریزی کند. برای مثال، می‌توان به فلسفهٔ مکانیکی دکارت، اندیشهٔ سیاسی مادی هابز، علم اخلاقِ[1] ریاضی اسپینوزا و منادشناسی[2] لایبنیتس اشاره کرد. جهان انسانی به گونه‌ای نموده می‌شد که تحت حاکمیت قوانین عینی است و آن را مشابه و حتی یکسان با قوانین طبیعت می‌دانستند، و جامعه را به گونهٔ موجودی عینی مطرح می‌کردند که کم و بیش به خواست‌ها و هدف‌های ذهنی انسان‌ها بی‌اعتنا بود. انسان‌ها، بر این باور بودند که روابط‌شان با یکدیگر، از قوانین عینی‌ای منتج می‌شوند که طبق ضرورت قوانین فیزیکی عمل می‌کنند و آزادی آن‌ها، در انطباق وجود شخصی‌شان با این ضرورت، نهفته است. بدین‌سان، یک شک‌گرایی به‌شدت سازش‌کارانه، با تحول عقل‌گرایی جدید همراه شد. هر چه خرد در تکنولوژی و علم طبیعی بیش‌تر پیروزی می‌یافت، در فراخواندن آزادی به زندگی اجتماعی انسان، سهل‌انگارانه‌تر عمل می‌کرد. تحت فشار این فرایند، عناصر انتقادی و آرمانی خرد، اندک اندک از میان رفتند و در آیین‌های رفض‌آمیز[3] و مخالفت‌آمیز پناه گرفتند (برای مثال، در مادی‌اندیشی ملحدانهٔ روشن‌اندیشی فرانسه). فیلسوفان نمایندهٔ طبقهٔ متوسط (به‌ویژه لایبنیتس، کانت و فیخته)، عقل‌گرایی فلسفی‌شان را با نامعقولی زشت روابط اجتماعی سازش دادند و خرد و آزادی بشری را چنان تحریف کردند که این دو به‌صورت برج عاج روح یا ذهن مجزا درآمدند و به پدیده‌ای درونی تبدیل شدند که با واقعیت‌های بیرونی کاملاً سازش داشتند؛ حتی اگر این واقعیت‌ها با خرد و آزادی متناقض بوده باشند.

پیش از این نشان داده‌ایم که چه انگیزه‌هایی هگل را واداشت تا گرایش به درون‌گرایی را رها کند و اعلام دارد که خرد، در درون نهادهای اجتماعی و سیاسی موجود، تحقق یافته است. ما بر نقش دیالکتیک در فرایندی که فلسفه را به واقعیت اجتماعی کشانید، تکیه کرده‌ایم. دیالکتیک، به انحلال جهان

---

1. Mathematical Ethics
2. Monadology
3. Heretical

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

هماهنگِ شناخته‌های (اُبژه‌های) ثابتی که عقل سلیم نهاده بود، منجر شد و به بازشناخت این امر انجامید که حقیقتی که فلسفه در جست‌وجوی آن بود، جامعیتی از تناقض‌های دامن‌گستر است. مفاهیم فلسفی، اکنون بر آن شده بودند تا حرکت بالفعل واقعیت را بازتاب کنند، اما چون این مفاهیم، از روی محتوای اجتماعی‌شان الگو گرفته بودند، هر جا که این محتوا بازمی‌ایستد مفاهیم نیز باز می‌ایستند، یعنی این مفاهیم در دولت حاکم بر جامعهٔ مدنی متوقف می‌شدند، حال آن‌که تصورات و ارزش‌هایی که فراسوی این نظام اجتماعی را نشان می‌دادند، به قلمرو ذهن مطلق رانده شدند و در دستگاه فلسفهٔ دیالکتیکی، جای گرفتند.

روشی که در این دستگاه فلسفی به‌کار گرفته شد، از مفاهیمی که این دستگاه را به نتیجه رساندند، فراتر رفت. تاریخ از راه دیالکتیک، بخشی از محتوای راستین خرد شده بود. هگل، اثبات کرده بود که قوای عقلی و مادی بشر تا آن‌جا تحول پیدا کرده بودند که عمل اجتماعی و سیاسی انسان را به تحقق خرد، فراخوانده بودند. بدین‌گونه، خود فلسفه در نظریه و عمل اجتماعی کاربرد مستقیم پیدا کرد. البته این نظریهٔ اجتماعی نسبت به فلسفه، نه به‌صورت یک نیروی خارجی، بلکه به‌صورت یک وارث مشروع به‌شمار می‌آمد. اگر پیشرفتی به فراسوی این فلسفه وجود می‌داشت، چنین پیشرفتی می‌بایست پیشرفت به فراسوی خود فلسفه و در ضمن، به فراسوی سامان اجتماعی و سیاسی‌ای باشد که فلسفه، سرنوشت خود را به آن پیوند زده بود.

به دلیل همین پیوستگی ذاتی است که ما ناچار شدیم نظم زمانی را رها کنیم و پیش از پرداختن به جامعه‌شناسی آلمانی و فرانسویِ ماقبل مارکس، به بحث دربارهٔ بنیادهای نظریهٔ مارکسیستی بپردازیم. تأثیر فلسفهٔ هگلی بر نظریهٔ اجتماعی و کارکرد خاص نظریهٔ اجتماعی جدید را نمی‌توان به‌جز از راه بازگشایی کامل فلسفهٔ هگل و گرایش‌های انتقادی آن، به همان‌گونه که در نظریهٔ مارکسیستی وارد شده بودند، فهم کرد.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فصل اول

بنیادهای نظریهٔ دیالکتیکی جامعه

نفی فلسفه

گذار از هگل به مارکس، از هر لحاظ، گذار به یک حقیقت ذاتاً متفاوت است که نمی‌توان آن را برحسب فلسفه تفسیر کرد. خواهیم دید که همهٔ مفاهیم فلسفیِ نظریهٔ مارکسیستی، مقوله‌های اجتماعی و اقتصادی‌اند؛ حال آن‌که مقوله‌های اجتماعی و اقتصادی هگل، همگی مفاهیم فلسفی‌اند. حتی نخستین نوشته‌های مارکس نیز فلسفی نیستند. این نوشته‌ها، گرچه به زبان فلسفی نوشته شده‌اند، اما نفی فلسفه را بیان می‌کنند. بی‌گمان بسیاری از مفاهیم بنیادی هگل، در تحول از هگل به فویرباخ تا مارکس، سر بلند می‌کنند، اما راهیابی به نظریهٔ مارکسیستی را نمی‌توان با نشان دادن دگردیسی[1] مقوله‌های فلسفی قدیم انجام داد. هر مفهوم واحدی در نظریهٔ مارکسیستی، بنیاد اساساً متفاوتی دارد و به‌عنوان یک نظریهٔ نوین، ساختار مفهومی و چارچوب نوینی دارد که نمی‌توان آن را برگرفته از نظریه‌های پیشین دانست.

به‌عنوان نخستین راهیابی به مسئله، می‌توان گفت که در دستگاه هگل، همهٔ مقوله‌ها به سامان موجود منجر می‌شوند، حال آن‌که مقوله‌های مارکس، به نفی این سامان اشاره دارند. مقوله‌های مارکس، حتی زمانی که صورت رایج

---

1. metamorphosis

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

جامعه را وصف می‌کنند، در واقع صورت نوینی از جامعه را در نظر دارند. این مقوله‌ها، اساساً به حقیقتی راه می‌برند که باید تنها از راه نفی جامعهٔ مدنی به‌دست آید. نظریهٔ مارکس از این جهت که همهٔ مفاهیم آن کیفرخواستی علیه جامعیت سامان موجود هستند، صورت یک «نقد» را دارد.

مارکس فلسفهٔ هگل را به‌عنوان پیشرفته‌ترین و فراگیرترین بیان اصول بورژوایی خواند. طبقهٔ متوسط در روزگار هگل، هنوز به آن سطح از قدرت اقتصادی و سیاسی که طبقات متوسط ملت‌های دیگر اروپای غربی رسیده بودند، دست نیافته بود. از این‌رو، دستگاه هگل همهٔ آن اصول بورژوایی را که هنوز در آلمان به‌صورت بخشی از واقعیت اجتماعی در نیامده بودند، «در اندیشه» آشکار و تکمیل کرد (اصولی که در ملت‌های غربی دیگر، در «صحنهٔ واقعیت» تکمیل شده بودند). این دستگاه، خود را به‌عنوان تنها معیار کلی جامعه درآورد، و نقش کار مجرد را در یکپارچه کردن مصالح فردی متفاوت، به‌صورت «نظام نیازها»ی وحدت‌یافته، تشخیص داد. دستگاه هگل، دلالت‌های انقلابی مفاهیم لیبرالی آزادی و برابری را کشف کرد و تاریخ جامعهٔ مدنی را به‌صورت تاریخ تعارض‌های آشتی‌ناپذیری توصیف کرد که ذاتی این سامان اجتماعی‌اند.

مارکس تأکید ویژه‌ای بر سهم تعیین‌کنندهٔ مفهوم کار هگل می‌نهد. هگل گفته بود که تقسیم کار و به همین‌سان وابستگی متقابل عمومی افراد در نظام نیازها، نظام دولت و جامعه را تعیین می‌کنند. از این گذشته، فرایند کار نیز به همین‌سان، تحول آگاهی را تعیین می‌کند. بنابراین، «نبرد مرگ و زندگی» میان سرور و بنده، راه را به‌سوی آزادی خودآگاهانه بازمی‌کند.

وانگهی، باید یادآور شویم که فلسفهٔ هگل بر تفسیر خاصی از رابطهٔ شناسا (سوژه) و شناخته (اُبژه) استوار است. هگل، تعارض معرفت‌شناختی مرسوم شناسا و شناخته را به‌گونهٔ بازتاب یک تعارض تاریخی معین، نشان می‌دهد. شناخته (اُبژه)، نخست به‌صورت یک چیزِ خواسته شده نمایان می‌شود، چیزی که باید برای برآوردن یک نیاز بشری به‌کار گرفته و اختصاص داده شود. شناخته، طی اختصاص یافتن به‌صورت «دیگر بودگی» انسان، آشکار می‌شود.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

انسان، هنگامی که به شناخته‌های خواسته شده و کار خود می‌پردازد، «با خودش» نیست، بلکه وابسته به یک قدرت خارجی است. او باید با طبیعت، اتفاق و مصالح مالکین دیگر کنار آید. تحول به فراسوی این مرحله از رابطهٔ آگاهی و جهان عینی، فرایندی اجتماعی است. این فرایند، نخست به «بیگانگی» تام آگاهی می‌انجامد و انسان، تحت چیرگی چیزهایی که خودش ساخته است، درمی‌آید. از این‌رو، تحقق خرد، به معنی توفق بر این بیگانگی است؛ یعنی استقرار وضعی که در آن، شناسا (سوژه) در همهٔ شناخته‌هایش (اُبژه‌هایش)، خودش را می‌شناسد و در اختیار دارد.

مارکس اعلام می‌کند که اثبات نقش کار و فرایند شیءشدن و لغو آن، بزرگ‌ترین دستاورد پدیده‌شناسی ذهن هگل است. اما به‌نظر او، قدر این اثبات ضایع شده بود، زیرا هگل ادعا می‌کند که وحدت شناسا (سوژه) و شناخته (اُبژه)، به زمان او انجام گرفته و انسان بر فرایند شیء شدن، فائق آمده بود. همچنین تعارض‌های جامعهٔ مدنی در دولت سلطنتی او، آرام گرفته بودند و همهٔ تناقض‌ها سرانجام در قلمرو اندیشه یا ذهن مطلق، آشتی پذیرفته بودند.

آیا «حقیقت»، با سامان سیاسی و اجتماعی موجود عملاً همسازی داشت؟ آیا تاریخ، نظریه را از هر گونه نیاز به فراگذشتن از نظام مقرر زندگی در جامعه، خلاص کرده بود؟ پاسخ مثبت هگل به این پرسش‌ها بر این فرض استوار بود که صورت‌های سیاسی و اجتماعی، شایستهٔ اصول خرد شده بودند، چندان که برترین امکانات انسان می‌توانستند از راه تحول صورت‌های اجتماعی موجود برآورده شوند. نتیجه‌گیری او بر یک دگرگونی تعیین‌کننده در رابطهٔ میان واقعیت و نظریه، دلالت می‌کرد: واقعیت، همساز با نظریه دانسته شده بود. به‌نظر می‌رسد که نظریه، یعنی همان ظرف شایستهٔ حقیقت، با توجه به‌صورتی که هگل بدان داده بود، به امور واقع به همان‌گونه که بودند، خوش‌آمد می‌گفت و این امور را به‌عنوان اموری سازگار با خرد، می‌ستود.

هگل معتقد بود که حقیقت، «کلی» است که باید در هر عنصر واحدی حضور داشته باشد، به‌طوری که اگر یک عنصر مادی یا یک واقعیت نتواند به فرایند خرد ارتباط یابد، حقیقت کل نیز نابود شود. مارکس گفت که چنین

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

عنصری وجود دارد: طبقهٔ پرولتاریا. وجود پرولتاریا، با واقعیت خرد مورد ادعای هگل تناقض دارد، چراکه در پیشاپیش ما، طبقهٔ تمام عیاری نهاده می‌شود که بر نفی خرد گواهی می‌دهد. نصیب پرولتاریا، به انجام رساندن امکانات بشری نیست، بلکه برعکس آن است. اگر دارایی، نخستین موهبت یک شخص آزاد را تشکیل می‌دهد، پس یک پرولتر، نه یک شخص و نه یک فرد آزاد است، زیرا او دارایی‌ای ندارد. اگر اعمال ذهن مطلق، یعنی هنر، دین و فلسفه، ذات انسان را تشکیل می‌دهند، یک پرولتر برای همیشه از ذات خود جداست، چراکه وجود او فرصتی در اختیارش نمی‌گذارد تا خود را به این فعالیت‌ها واگذارد.

از این گذشته، وجود پرولتاریا، جامعهٔ معقول *فلسفهٔ حق* را باطل می‌کند. پرولتاریا کل جامعهٔ بوروژوایی را از اعتبار می‌اندازد. پرولتاریا در فرایند کار ایجاد می‌شود و اجراکنندهٔ بالفعل یا شناسای (سوژهٔ) کار در این جامعه است. همان‌گونه که خود هگل نشان داده بود، کار، ذات انسان و صورت اجتماعی او را تعیین می‌کند. اگر وجود پرولتاریا گواه بر «اتلاف کامل» انسان است و این اتلاف از شیوهٔ کاری که جامعهٔ مدنی بر آن استوار است برمی‌خیزد، پس این جامعه در تمامیت خویش تباه کننده است، و پرولتاریا یک نفی تمام عیار را بیان می‌کند که همان «رنج کلی» و «بیداد کلی»است.[1] پس واقعیت خرد و حق و آزادی، به واقعیتِ نادرستی و بیداد و بردگی، تبدیل می‌شود.

بدین‌گونه، وجود پرولتاریا، گواه زنده‌ای بر این واقعیت است که حقیقت هنوز تحقق نیافته است. پس، خود تاریخ و واقعیت اجتماعی، فلسفه را «نفی می‌کنند». نقد جامعه نمی‌تواند از راه آیین فلسفی انجام شود، بلکه این نقد، وظیفهٔ عمل تاریخی-اجتماعی است.

پیش از آن‌که طرحی از تحول نظریهٔ مارکسیستی به‌دست دهیم، باید این نظریه را از گونه‌های معاصر دیگر آن، که برپایهٔ «نفی فلسفه» ساخته شده بودند، متمایز کنیم. اعتقاد ژرف بدین امر که فلسفه به پایان رسیده است، نخستین دهه‌های پس از مرگ هگل را مشخص ساخته بود. این ایقان گسترش

---

1. Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilopophie", *in Marx-Engles Gesamtausgabe*, ed. Marx-Engles Institute, Moskou, Vol, I. Frankfurt M. 1927, p. 619.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

یافته بود که تاریخ اندیشه به نقطهٔ عطفی رسیده است که در این مرحله، تنها یک وسیله باقی مانده است که «حقیقت» را می‌توان به‌وسیلهٔ آن یافت و به عمل کشاند، و آن هم وجود مادی و مجسم انسان است. تا این زمان، ساختارهای فلسفی، «حقیقت» را به‌صورت مجموعه‌ای از اصول مجرد و فراگذرنده و جدا از نبرد تاریخی انسان‌ها قرار داده بودند. اما، اکنون دیگر رهایی انسان می‌توانست کار خود انسان و هدف عمل خودآگاه او شود. هستی راستین، یعنی خرد و شناسای (سوژهٔ) آزاد، اکنون دیگر می‌توانستند به واقعیت‌های تاریخی تبدیل شوند. بر این اساس، جانشینان هگل از راه خدا ساختن انسان (فویرباخ[1]) به‌عنوان «تحقق فلسفه» (فویرباخ و مارکس)، و به انجام رساندن «ذات کلی» انسان (فویرباخ و مارکس)، نفی فلسفه را به‌عنوان «تحقق خداوند» مورد تجلیل قرار دادند.

کیرکگور[2]

چه چیز و چه کسی ذات انسان را به انجام می‌رساند؟ چه کسی فلسفه را محقق می‌سازد؟ پاسخ‌های متفاوت به این پرسش‌ها، روندهای فلسفهٔ هگلی را پس از مرگ هگل تعیین می‌کنند. دو سنخ عام را در این میان می‌توان بازشناخت: نخستین سنخ، از سوی فویرباخ و کیرکگور باز نموده شده است که متکی بر فرد مجزاست؛ و دومین سنخ از سوی مارکس، که به خاستگاه‌های فرد در فرایند کار اجتماعی می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه این فرایند پایهٔ رهایی انسان را می‌سازد.

هگل اثبات کرده بود که کامل‌ترین وجود فرد، در زندگی اجتماعی او صورت می‌بندد. کاربرد انتقادی روش دیالکتیکی، بر این گرایش داشت که آشکار کند که آزادی فردی، مستلزم یک جامعهٔ آزاد است و از این‌رو، لازمهٔ آزاد ساختن راستین فرد، آزاد ساختن جامعه است. تنها بر فرد تأکید کردن، به پذیرش رهیافت مجردی خواهد انجامید که خود هگل آن را کنار گذاشته بود. مادی اندیشی فویرباخ و اگزیستانسیالیسم کیرکگور، گرچه هر دو بسیاری از ویژگی‌های یک نظریهٔ اجتماعی عمیقاً ریشه‌دار را متجسم می‌سازند، اما به

---

1. Feuerbach
2. Kierkegaard

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فراسوی رهیافت‌های فلسفی و دینیِ پیشین این مسئله دست‌نمی‌یابند. حال آن‌که نظریهٔ مارکسیستی، خود را به‌عنوان یک نظریهٔ انتقادی جامعه مطرح می‌کند و صورت‌بندی‌ها و روندهای مرسوم را درهم می‌شکند.

تعبیر فردگرایانهٔ کیرکگور از «نفی فلسفه»، به ناگزیر به ضدیت سرسختانه با عقل‌گرایی غرب انجامید. همچنان‌که نشان داده‌ایم، عقل‌گرایی اساساً کلی‌گرایانه[1] است، بدین نحو که خرد در خویشتنِ اندیشنده و در ذهن عینی جای می‌گیرد. حقیقت یا در «خرد نابِ» کلی جای گرفته بود، که در این صورت با مقتضیات زندگی فردی تماسی نداشت، یا در ذهن کلی‌ای جای داشت که با وجود رنج و مرگ افراد، می‌توانست شکوفا شود. شادمانی مادی انسان، به‌علت درون‌گرایی خرد و اکتفا به جهان به همان گونه که هست، در هر دو مورد بالا رها شده بود.

فلسفهٔ عقل‌گرایی که فردگرایان بدان معتقد بودند، به نیازها و آرزوهای عملی انسان بی‌علاقه بود. گرچه این فلسفه مدعی بود که مصالح حقیقی انسان را برآورده می‌سازد، اما هیچ پاسخی به طلب شادمانی او نمی‌داد و نمی‌توانست او را در تصمیم‌های عملی که پیوسته ناچار به اتخاذ آن‌ها بود، یاری کند. اگر همچنان که عقل‌گرایان معتقد بودند، وجود بی‌همتای[2] واقعی فرد (که هرگز نمی‌توانست به یک وجود کلی تبدیل شود) موضوع اصلی فلسفه نبود، و حقیقت نمی‌توانست در این وجود بی‌همتا یا وجود وابسته به آن پیدا شود، پس همهٔ کوشش‌های فلسفی نه تنها زاید، بلکه خطرناک بودند؛ چراکه این کوشش‌ها برای این به کار می‌رفتند که انسان را از تنها قلمروی که او در آن حقیقت را می‌جوید و به آن نیاز دارد، منحرف سازند. بنابراین، تنها معیار فلسفهٔ اصیل، همان قابلیت آن در نجات دادن فرد بود.

به‌نظر کیرکگور، فرد، ذهنیت شناسنده نیست، بلکه تنها «ذهنیت اخلاقاً موجود» است. تنها واقعیتی که به فرد مربوط است، «وجود اخلاقی» خود اوست.[3] حقیقت در شناخت قرار ندارد، چراکه ادراک حسی و شناخت تاریخی، مانندهٔ محض‌اند و اندیشهٔ «ناب»، چیزی جز «سراب» نیست.

---

1. Universalistic
2. Unique
3. Kierkegaard, *Abschliessende unwissenchafliche nachschrift*, in his *Werke, Jena*, 1910, Vol. VII. p.15.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

شناخت، تنها با امر ممکن سروکار دارد و توانایی ساختن هیچ‌چیز واقعی را ندارد و حتی نمی‌تواند به واقعیت دست یابد. حقیقت تنها در کنش[1] قرار دارد و تنها از راه کنش می‌تواند به تجربه در آید. وجود خود فرد، تنها واقعیتی است که می‌توان آن را بالفعل دریافت و خود فرد موجود، تنها شناسا (سوژه) یا اجرا کنندهٔ این دریافت است. وجود او یک وجود اندیشنده است، اما اندیشهٔ او از سوی زندگی فردی او تعیین می‌شود، به گونه‌ای که همهٔ مسائل او، در فعالیت فردی‌اش پیدا و برطرف می‌شوند.

هر فردی در کنه فردیت خود، از دیگران مجزاست.[2] فرد، ذاتاً بی‌همتاست. هیچ وحدت، هیچ اشتراک و هیچ «کلیتی» وجود ندارد که با حاکمیت فردی هم‌چشمی کند. حقیقت، برای همیشه بازدهٔ تصمیم شخصی[3] فرد است و تنها می‌تواند در اعمال آزادِ برخاسته از این تصمیم، تحقق یابد. تنها تصمیمی که در برابر فرد مطرح است، تصمیم به رستگاری یا لعنت جاودانه است.

فردگرایی کیرکگور، به شدیدترین مطلق‌گرایی منجر می‌شود. تنها یک حقیقت وجود دارد و آن، شادمانی جاودانه در مسیح است؛ و تنها یک تصمیم درست وجود دارد، که همان مسیحانه زندگی کردن است. کار کیرکگور، فرجامین کوشش بزرگ به منظور احیای دین، به‌عنوان ارغنون نهایی برای آزاد ساختن بشریت از تأثیر نابودکنندهٔ سامان اجتماعی ستمگرانه است. سراسر فلسفهٔ او، در بر گیرندهٔ انتقاد شدید از جامعه‌اش است و آن را به‌عنوان جامعه‌ای که استعدادهای بشری را تحریف و نابود کرده، نکوهش می‌کند. درمان این وضع را باید در مسیحیت و به انجام رساندن شیوهٔ زندگی مسیحایی جُست. کیرکگور خود می‌دانست که در جامعهٔ او این شیوهٔ زندگی، مستلزم نبردی پایان‌ناپذیر و سرانجام، خواری و شکست است و یک وجود مسیحایی در درون صورت‌های اجتماعی رایج، یک نوع امکان‌ناپذیری همیشگی است. کلیسا باید از دولت جدا شود، چراکه هر گونه وابستگی آن به دولت، خیانت به مسیحیت است. نقش حقیقی کلیسای آزاد از هر نیروی

---

1. action
2. Ibid., p. 21.
3. entscheidung

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

بازدارنده، نکوهش بیدادگری و بندگی موجود و نشان دادن مصلحت غایی فرد، یعنی رستگاری اوست.

رستگاری نمی‌توانست برپایهٔ نهادها و مراجع بیرونی استوار باشد و هرگز نمی‌شد آن را با اندیشهٔ ناب به‌دست آورد. پس کیرکگور، مسئولیت حصول زندگی در حقیقت را به فردِ مجسم می‌دهد؛ همان فردی که مورد علاقهٔ اساسی مسیحیت است. تنها فرد، «حقیقت» است نه خرد یا نوع بشر و یا دولت، چراکه تنها فرد، واقعیت است. «آنچه که وجود دارد، همیشه یک فرد است و امر مجرد، وجود ندارد.»[1]

کیرکگور به کارکرد اصلی دین، یعنی توسل آن به فرد بینوا و شکنجه دیده، بازمی‌گردد. او بدین‌گونه، نیروی مبارزه‌جو و انقلابی و مسیحیت را بدان بازمی‌گرداند. پیدایش خداوند، باز جنبهٔ هراس‌آوری از یک رویداد تاریخی را به خود می‌گیرد که یک‌باره در جامعه‌ای تباه، روی می‌دهد. جاودانگی جنبه‌ای دنیوی می‌پذیرد، ضمن این‌که شادمانی، مایهٔ حیاتی و فوری زندگی روزانه می‌شود.

کیرکگور به مضمونی اعتقاد داشت که دیگر نمی‌توانست یک صورت دینی به خود بگیرد، زیرا دین، محکوم به سهیم شدن در سرنوشت فلسفه شده بود. به‌ویژه از آن‌جاکه نیروهای تاریخی پیشرو در حرکت بودند و هستهٔ انقلابی دین را در یک نبرد عینی برای آزادسازی اجتماعی به پیش می‌راندند، رستگاری بشر دیگر نمی‌توانست در قلمرو ایمان قرار گیرد. در این شرایط، اعتراض دینی ضعیف و ناتوان بود و فردگرایی دینی می‌توانست حتی علیه فردی که بر آن بود تا او را نجات دهد، تغییر جهت دهد. اگر «حقیقت» به جهان درونی فرد واگذاشته می‌شد، این حقیقت از زمینهٔ اجتماعی و سیاسی‌اش جدا می‌گشت.

حملهٔ کیرکگور به اندیشهٔ مجرد، او را به مخالفت با مفاهیم مجردی واداشت که در برگیرندهٔ برابری و شأن ذاتی انسان‌اند. او معتقد است که بشریت[2]، یک «نفی»، یک تجرید محض از فرد و هم‌سطح کردن همهٔ ارزش‌های وجودی است.[3] «جامعیت» خرد که هگل در آن کمال حقیقت را

---

1. Ibid., p. 28.
2. rein Menshheit
3. *Zur Kritik der Gegenwart*, Innsbruch 1922, p. 34.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌دید، نیز یک «تجرید محض» است.[1] هنگامی که طرز تلقی کیرکگور را نسبت به جنبش سوسیالیستی درنظر می‌گیریم، به بهترین وجه می‌توانیم ببینیم که این تأکید فلسفه بر بی‌همتایی فرد، تا چه اندازه از یک قضیهٔ فلسفی ناب دور است و چقدر متضمن انزوای اجتماعی و سیاسی فرد است. او می‌گوید که گمانی نیست که «تصور سوسیالیسم و اشتراک اجتماعی،[2] نمی‌تواند این عصر را نجات دهد.»[3] سوسیالیسم درست یکی از کوشش‌هایی است که برای برابر ساختن همه، به گونه‌ای که «همهٔ تفاوت‌ها و تمایزهای اندامی و مجسم افراد از میان برداشته شوند.[4] و در جهت پایین آوردن منزلت افراد، به کار می‌رود. سوسیالیسم، کارکرد نفرت اکثریت علیه اقلیتی است که نمودار و دارندهٔ ارزش‌های برترند و از این‌رو، سوسیالیسم بخشی از شورش عمومی علیه افراد خارق‌العاده است.

حملهٔ ضدعقل‌گرایانه به مفاهیم کلی، در تحول بعدی اندیشهٔ اروپایی، بیش از پیش برجسته می‌شود. حمله به خرد کلی، به‌سادگی به جانب مخالفت با دلالت‌های اجتماعی مثبت این امر کلی، گرایش پیدا کرده بود. پیش از این نشان داده‌ایم که مفهوم خرد، به مفاهیم پیشرفته‌ای چون برابری ذاتی انسان‌ها، فرمانروایی قانون و معیار عقلانیت در دولت و جامعه، وابسته بود و بدین‌گونه، عقل‌گرایی غربی با نهادهای بنیادی جامعهٔ لیبرالیستی پیوند داشت. در زمینهٔ عقیدتی، نبرد علیه این لیبرالیسم با حمله به عقل‌گرایی آغاز شد. موضعی[5] که «اگزیستانسیالیسم» خوانده شد، نقش مهمی را در این حمله بازی کرد. این مکتب، نخست شأن و واقعیت کلی را انکار کرد. این کار به طرد هر گونه هنجار عقلیِ معتبر برای جامعه و دولت، منجر شد. سپس مدعی شد که هیچ پیوندی، افراد و دولت‌ها و ملت‌ها را در کل بشریت، پیوند نمی‌دهد و شرایط وجودی جزئی هر فرد را نمی‌توان به داوری عمومی خرد واگذاشت. اگزیستانسیالیسم معتقد بود که قوانین بر کیفت‌های کلی انسان که خرد در آن‌ها جای دارد استوار نیستند، بلکه این قوانین، بیانگر نیازهای فردی مردمی‌اند که زندگی‌شان را برابر با مقتضیات وجودی خودشان تنظیم

---

1. Ibid., p. 42.
2. gemeinschaft
3. Ibid., p. 61.
4. Ibid., p. 64.
5. position

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌کنند. این تنزل خرد، تعالی برخی از جزئیت‌ها را (چون نژاد یا قوم) به مقام والاترین ارزش‌ها، امکان‌پذیر ساخت.

فویرباخ

فویرباخ از آن واقعیتی آغاز می‌کند که کیرکگور نتوانسته بود تشخیص دهد؛ یعنی این واقعیت که در عصر کنونی، محتوای بشریِ دین را تنها می‌توان با رها کردن صورت دینی و دیگر دنیاییِ[1] آن نگهداشت. تحقق دین، مستلزم نفی آن است. آیین خداوند (خداشناسی) باید به آیین انسان (انسان‌شناسی[2]) تبدیل شود و شادمانی همیشگی با تبدیل سلطنت ملکوتی به جمهوری زمینی، آغاز خواهد شد.

فویرباخ در این نکته که نوع بشر به کمال رسیده است، با هگل همساز است. زمین آماده است تا از راه عمل آگاهانه و جمعی انسان‌ها، به‌صورت پهنهٔ خرد و آزادی در آید. از این‌رو، او طرح یک «فلسفهٔ آینده» را می‌اندازد، فلسفه‌ای که خودش آن را یک نوع تحقق تاریخی و منطقی فلسفهٔ هگل می‌داند. «فلسفهٔ نوین، تحقق فلسفهٔ هگلی است، و افزون بر این، تحقق سراسر فلسفهٔ پیشین است.»[3] نفی دین با تبدیل خداشناسی به منطق، از سوی هگل آغاز شده بود و با تبدیل منطق به انسان‌شناسی، از سوی فویرباخ پایان می‌گیرد.[4] از دید فویرباخ، انسان‌شناسی فلسفه‌ای است که رهایی عملی انسان را در هدف دارد و از این‌رو، شرایط و کیفیت‌های یک وجود بشریِ عملاً آزاد را طرح می‌کند. چنین فلسفه‌ای نمی‌تواند ایده‌آلیست باشد، چرا که وسایل لازم برای تحقق یک وجود بشری آزاد از راه آزادسازی واقعی، در دسترس است. به‌نظر فویرباخ، اشتباه بزرگ هگل این بود که در زمانه‌ای که راه‌حل مادی مسئله در دست بود، به ایده‌آلیسم چسبیده بود. پس، فلسفهٔ نوین، تحقق فلسفهٔ هگلی، تنها به گونه نفی آن است.

هگل آن‌گاه که حالت موجود جهان را به‌گونه‌ای متناسب با معیار خرد پذیرفته بود، در واقع اصول خودش را نقض کرد و فلسفه را گرفتار مضمون

---

1. other worldly
2. anthropology
3. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, in Sämmtliche Werke, Leipzig 1846, Vol. II. p 20; see also p. 31.
4. *Vorläufige Thesen Zur Reform der Philosphie*, op. cit., Vol. II, p. 247.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

خارجی‌ای ساخته بود که در روزگار او مقرر بود. تمایزهای انتقادی او در نهایت، تنها تمایزهایی در درون حالت مقرر بودند و فلسفهٔ او «مفادی انتقادی دارد، اما از یک مفاد انتقادی- تکوینی بی‌بهره است.»[1] یک فلسفهٔ انتقادی- تکوینی، نباید تنها شناخته‌اش (اُبژه‌اش) را فهم و اثبات کند، بلکه باید سرچشمهٔ آن را تبیین کرده و دربارهٔ سزاواری وجود داشتن آن تحقیق کند. حالت رایج انسان، نتیجهٔ یک فرایند تاریخی درازآهنگ است که طی آن، همهٔ ارزش‌های فراگذرنده، «دنیوی شده‌اند» و به‌صورت هدف‌های زندگی تجربی انسان درآمده‌اند. شادی که هگل در عرش و در اندیشهٔ ناب می‌جُست، اکنون می‌تواند بر روی زمین محقق شود. تنها یک تحلیل «تکوینی»[2] فلسفه را قادر خواهد ساخت تا تصوراتی را که می‌توانند به آزادسازی واقعی انسان یاری رسانند، فراهم کند. فویرباخ تأکید می‌ورزد که هگل به چنین تحلیلی نپرداخته بود. سراسر ساختار تاریخ هگل مفروض بر این بود که مرحلهٔ رایج تحول که زمانه‌اش به آن رسیده بود، پایان ذاتی همهٔ مراحل پیشین است.

از این گذشته، تحلیل تکوینی تنها به فلسفهٔ تاریخ راجع نیست، بلکه به منطق و روان‌شناسی نیز مربوط است. در این‌جا هگل ناکام‌تر است، چرا که اندیشه، در دستگاه او هیچ نوع تحلیل تکوینی را نمی‌پذیرد. هستی از همان آغاز، به‌گونهٔ اندیشه پنداشته می‌شود. هستی در دستگاه او، نه به‌صورت یک «امر واقعِ» جهان خارجی که در وهلهٔ نخست صرفاً «مقرر» و متفاوت از اندیشه است، بلکه به‌گونهٔ صورت معقول وارد می‌شود. در تکمیل این دستگاه، هستی به‌صورت یک حالت مشتق از اندیشه درمی‌آید، یا همان‌گونه که فویرباخ می‌گوید: «محمولِ[3] اندیشه» می‌شود. در نتیجه، طبیعت از ساختار و حرکت اندیشه، مشتق می‌شود (درست وارونهٔ حالت حقیقی امور). برعکس، تحلیل تکوینی اندیشهٔ فویرباخ، از این واقعیت آشکار آغاز می‌شود که طبیعت، واقعیت نخستین و اندیشه، واقعیت دومین است. «رابطهٔ حقیقی اندیشه با هستی این است که هستی، موضوع و اندیشه محمول است. اندیشه از هستی برمی‌خیزد، اما هستی از اندیشه برنمی‌خیزد.»[4]

---

1. Kriti kder Hegelschen Philosophie in op cit., pp. 221-2.
2. genetic
3. predicate
4. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, p. 263.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

پس، فلسفه باید با هستی آغاز کند، اما نه با هستی به معنای مطلق و مجرد هگل، بلکه با هستی مجسم، یعنی طبیعت. «ذات هستی به معنای مطلق، همان ذات طبیعت است.[1]» فلسفهٔ نوین، فلسفهٔ طبیعت به معنای مرسوم آن نیست. طبیعت تنها تا آن‌جا به این فلسفه مربوط می‌شود که شرایط وجود بشری را تشکیل می‌دهد. انسان، باید محتوا و موضوع علاقهٔ شایستهٔ این فلسفه باشد. آزادسازی انسان، مستلزم آزادسازی طبیعت و وجود طبیعی انسان است. «همهٔ علوم، باید برپایهٔ طبیعت استوار باشند. تا هنگامی که مبنای طبیعیِ نظریه استقرار نیافته باشد، نظریه یک فرضیهٔ محض است. این نظر به‌ویژه در مورد نظریهٔ آزادی صادق است. فلسفهٔ نوین موفق به (طبیعی کردن) آزادی خواهد شد، همان قضیه‌ای که تاکنون، صرفاً یک فرضیهٔ ضد طبیعی و فراطبیعی بود.[2]»

فویرباخ که در حلقهٔ سنت بزرگ فیلسوفان مادی‌اندیش قرار دارد، همان فیلسوفانی که حالت بالفعل انسان را در طبیعت و جامعه به‌عنوان نقطهٔ عزیمت‌شان درنظر می‌گیرند، می‌توانست تشخیص دهد که راه‌حل‌های ایده‌آلیستی توهمی‌اند. همین واقعیت ناخوشایند که انگیزه‌های طبیعی انسان نمی‌توانستند به گونهٔ رضایت‌بخشی راه گریزی پیدا کنند، نشان می‌داد که آزادی و خرد از منظر واقعیت‌های اجتماعی، افسانه‌ای بیش نبودند. هگل در مورد فرد، این بی‌حرمتی پوزش‌ناپذیر را مرتکب شده بود که ساختمان قلمرو خرد را بر بنیادهای بشریت اسیر، ساخته بود. با وجود همهٔ پیشرفت‌های تاریخی، فویرباخ فریاد می‌دارد که انسان هنوز دربند نیاز است و واقعیت گسترده‌ای که فلسفه با آن روبروست، «رنج» می‌باشد. اصل نخستین در رابطهٔ انسان با جهان عینی، همین رنج است، نه شناخت. «رنج، مقدم بر اندیشه»[3] است. تا هنگامی که رنج از میان نرفته باشد، خرد تحقق نخواهد یافت.

پیش از این یادآور شده بودیم که آن «رنج کلی» که مارکس در وجود پرولتاریا تشخیص داده بود، واقعیت خرد را برای او نفی کرده بود. مارکس معتقد بود که «اصل رنج» در صورت تاریخی جامعه ریشه گرفته است و لغو

---

1. Ibid.
2. Ibid., p. 267.
3. Ibid., p. 253.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

آن، مستلزم کنش اجتماعی است. برعکس، فویرباخ طبیعت را به‌عنوان مبنا و میانجی آزادسازی بشر، مطرح می‌کند. فلسفه با طبیعت نفی می‌شود و به انجام می‌رسد. رنج انسان یک رابطهٔ «طبیعی» شناسای (سوژهٔ) زنده با محیط عینی‌اش است، چراکه این شناسا (سوژه) مورد ضدیت مفهوم شناخته‌اش (اُبژه) قرار گرفته است. طبیعت، خویشتن فرد را از بیرون تعیین می‌کند و به آن شکل می‌بخشد و آن را به‌صورت ذاتی، انفعالی می‌کند. فرایند آزادسازی نمی‌تواند این حالت انفعالی را از بین برد، بلکه می‌تواند آن را از صورت سرچشمهٔ محرومیت و رنج، به‌صورت منشأ فراوانی و برخورداری تبدیل کند.

مفهوم فویرباخ از خویشتن، مفهوم مرسوم آن راکه محرک فلسفهٔ جدید از زمان دکارت بود، وارونه می‌کند. خویشتن به‌نظر فویرباخ، در اصل انفعالی است و نه خودانگیخته و تعیّن آن، از آنِ خودش نیست. این خویشتن، موضوع انفعالی ادراک است، نه موضوع فعال اندیشه. «اندیشهٔ عینی حقیقی، یعنی همان فلسفهٔ عینی حقیقی، تنها از نفی اندیشه و از هستی تعین پذیرفته از شناخته‌ها (اُبژه‌ها) و سوداها.[1] یعنی همان سرچشمهٔ همهٔ لذت‌ها و نیازها، برمی‌خیزد.[2]» پس طبیعت‌گرایی فویرباخ مبتنی بر این عقیده است که ادراک، انفعال حسی[3] و احساس،[4] ارغنون شایستهٔ فلسفه‌اند. «شناخته به معنی حقیقی آن، تنها با حواس به‌دست می‌آید.»[5] «هیچ چیزی به‌جز شناختهٔ (ابژهٔ) حواس و ادراک و احساس، یقین پرسش‌ناپذیر و بی‌میانجی نیست.[6]»

از همین نقطه است که انتقاد مارکس از فویرباخ آغاز می‌شود. مارکس در این نقطه، از هگل علیه فویرباخ پشتیبانی می‌کند. هگل منکر این بود که یقین حسی ملاک نهایی حقیقت است؛ نخست به‌این دلیل که حقیقت، کلی‌ای است که نمی‌توان آن را در تجربه‌ای که حامل جزئیت است به‌دست آورد، و دوم این‌که حقیقت، سرانجام خود را در فرایند تاریخی‌ای می‌یابد که با عمل جمعی انسان‌ها به پیش می‌رود. از آن‌جاکه یقین حسی و طبیعت، به‌گونه‌ای همسان

---

1. poessions
2. Ibid., p. 258.
3. sinnlichkeit
4. empfindung
5. *Grudsätze der Philosophie der Zukunft*, p. 32.
6. Ibid., p. 37.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

در حرکتی کشانده می‌شوند که در مسیر آن محتوای خودشان را دگرگون می‌کنند، این فرایند تاریخی اهمیت اساسی پیدا می‌کند.[۱]

نظر هگل این بود که کار، یقین حسی و طبیعت را به فرایند تاریخی می‌کشاند. از آن‌جا که فویرباخ وجود بشری را برحسب حس در نظر می‌گرفت، این کارکرد اساسی کار را یکسره نادیده گرفته بود. «او که با اندیشهٔ مجرد ارضا نشده است، به ادراک حسی[۲] متوسل می‌شود، اما طبیعتِ حسی ما را به‌عنوان یک فعالیت عملی و حسی- انسانی درنمی‌یابد.[۳]»

کار، شرایط طبیعی وجود بشری را به شرایط اجتماعی تبدیل می‌کند. از این‌رو، فویرباخ با حذف فرایند کار از فلسفهٔ آزادی، عامل تعیین کننده‌ای را حذف کرد که طبیعت با آن می‌تواند میانجی آزادی شود. تفسیر او از تحول آزادانهٔ انسان به‌صورت تحولی «طبیعی»، شرایط تاریخی برای آزادی را نادیده می‌گیرد و آزادی را به‌صورت رویدادی در درون چارچوب سامان موجود درمی‌آورد. «ماتریالیسم ادراکی» او، تنها «افراد مجزایی را در جامعه بورژوایی»[۴] ادراک می‌کند.

مارکس، نظریهٔ خود را بر فرایند کار متمرکز ساخت و با این کار، این اصل دیالکتیک هگلی را که می‌گوید، ساختار محتوا (واقعیت) ساختار نظریه را تعیین می‌کند، تأیید کرد و به‌کار برد. او بنیادهای جامعهٔ مدنی را به‌گونهٔ بنیادهای نظریهٔ مدنی در آورد. این جامعه طبق اصل کار کلی عمل می‌کند، یعنی با فرایند کاری که برای جامعیت وجود بشری تعیین کننده است. کار، ارزش همهٔ چیزها را تعیین می‌کند. از آن‌جایی که جامعهٔ مدنی دوامش را از مبادلهٔ کلی و مستمر محصول‌های کار دارد، جامعیت روابط بشری، تحت

---

۱. فویرباخ در (Kritikder (" Hegelschen Philosophie " op. cit., pp. 211-15 به بحث دربارهٔ نقد هگل از یقین حسی می‌پردازد. او دیدگاه یقین حسی را از شیوه‌های فراگیرتر فهم، که این یقین از منظر روان‌شناسی و تاریخ به آن مرتبط است، مجزا می‌کند. مرجعیت عقل سلیم علیه حقیقتی که تنها در صورت آزادی از این مرجعیت آشکار می‌شود، مورد پشتیبانی او قرار می‌گیرد.

2. anschauung

3. Marx, " Theses on Feuerbach", V; see *The German Ideology*, ed. r. Pascal, International Publishers, New Yourk 1939, p. 198, and Sidney Hook, *From Hegel to Marx*, New York 1936, p. 293.

4. Marx, " Theses on Feruerbach", ix; see *The German Ideology* op. cit., p. 199; and Sidney Hook, op. cit., p. 299.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

حاکمیت قوانین درونی اقتصاد است. تحول فرد و درجهٔ آزادی او متکی بر میزان برآورده شدن نیازهای اجتماعی او به‌وسیلهٔ کارش است. همهٔ انسان‌ها آزاد هستند، اما مکانیسم‌های فرایند کار بر آزادی همهٔ آن‌ها حاکم‌اند. در آخرین تحلیل، بررسی فرایند کار برای کشف شرایط تحقق خرد و آزادی به معنای واقعی آن‌ها، ضرورتی مطلق دارد. بدین‌گونه، تحلیل انتقادی فرایند کار، موضوع نهایی فلسفه را به‌دست می‌دهد.

مارکس: کار از خود بیگانه شده

مارکس در نوشته‌های سال‌های ۱۸۴۴ و ۱۸۴۶ خود، به‌صورت کار در جامعهٔ جدید به‌عنوان سازندهٔ «ازخود بیگانگیِ» تام انسان، می‌پردازد. کاربرد این مقوله، تحلیل اقتصادی مارکس را با یک مقولهٔ پایه‌ای فلسفهٔ هگل، پیوند می‌دهد. مارکس اعلام می‌دارد که تقسیم اجتماعی کار، به‌هیچ‌وجه با توجه به استعدادهای افراد و مصلحت کل انجام نمی‌گیرد، بلکه یک‌سره طبق قوانین تولید سرمایه‌دارانهٔ کالا صورت می‌بندد. به‌نظر می‌آید که تحت این قوانین، محصول کار، یعنی کالا، سرشت و هدف فعالیت بشری را تعیین می‌کند. به سخنی دیگر، موادی که باید به زندگی خدمت کنند، بر محتوا و هدف زندگی حاکم گشته‌اند و آگاهی انسان یک‌سره قربانی روابط تولید مادی شده است.

قضیهٔ ماتریالیستی، که مبدأ نظریهٔ مارکس است، نخست یک امر واقع تاریخی را بیان می‌کند، امری که خصلت ماتریالیستی سامان اجتماعی رایج را نمایش می‌دهد؛ سامانی که در آن یک اقتصاد نظارت نشده، قانون مسلط بر همهٔ روابط بشری را وضع می‌کند. در ضمن، قضیهٔ مارکس یک قضیهٔ انتقادی است و بر این دلالت می‌کند که رابطهٔ موجود میان آگاهی و وجود اجتماعی، رابطه‌ای دروغین است که باید پیش از آن‌که رابطهٔ راستین پدیدار شود، از میان برداشته شود. بنابراین، حقیقت نظر ماتریالیستی باید در نفی آن به انجام رسد.

مارکس بارها بر این امر تأکید می‌ورزد که آغازگاه ماتریالیستی او، از سوی کیفیت ماتریالیستی جامعهٔ مورد تحلیل‌اش، بر او تحمیل شده است. او می‌گوید که کارش را با یک «امر واقع اقتصادی» آغاز می‌کند، امری که حتی از

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

سوی اقتصاد سیاسی کلاسیک نیز بازشناخته شده است.[۱] همچنان که جامعهٔ جدید به سیر خود ادامه می‌دهد، «کارگر هر چه که بیش‌تر ثروت تولید می‌کند، و هر اندازه که تولیدش از نظر قدرت و وسعت بیش‌تر افزایش می‌یابد، فقیرتر می‌گردد. کارگر هر چه که کالای بیش‌تری تولید می‌کند، خود کالای ارزان‌تری می‌شود. به موازات بهره‌برداری[۲] از جهان عینی، جهان بشری دچار افت می‌شود.[۳] اقتصاد سیاسی کلاسیک (مارکس از آدام اسمیت[۴]) و جان باپتیست‌سی[۵] نقل قول می‌کند) می‌پذیرد که حتی ثروت اجتماعی عظیم، چیزی جز «بینوایی پایدار» برای طبقهٔ کارگر، معنی نمی‌دهد.[۶] این اقتصاددانان نشان داده بودند که فقر به‌هیچ‌وجه نتیجهٔ مقتضیات خارجی زیان‌بار نیست، بلکه نتیجهٔ خود شیوهٔ کار رایج است. «در این وضعِ رو به پیشرفت جامعه، خانه‌خرابی و بینوایی کارگر، محصول کار خودش و محصول ثروتی است که خود او تولید کرده است. پس، بینوایی از سرشت شیوهٔ کار رایج برمی‌خیزد و ریشه در ذات جامعهٔ جدید دارد.»[۷]

این شیوهٔ کار، تا آن‌جا که به تحول بشر مربوط است، چه معنایی را در بر دارد؟ نظریهٔ مارکس با این پرسش، «پهنهٔ اقتصاد سیاسی» را رها می‌کند.[۸] جامعیت روابط اقتصادی و قوانین و نهادها را نمی‌توان صرفاً به گونهٔ دسته‌ای از امور واقع عینیِ مجزا تلقی کرد، بلکه این روابط، صورتی تاریخی را می‌سازند که در درون این صورت، انسان‌ها به زندگی‌شان ادامه می‌دهند. مقوله‌های اقتصادی را باید آزاد از محدودیت‌های یک علم تخصصی، به‌عنوان عوامل تعیین‌کنندهٔ وجود بشری[۹] نگریست؛ حتی اگر این مقوله‌ها بر امور واقع اقتصادی عینی دلالت کنند (همچون کالا، ارزش و اجاره زمین).[۱۰] کار، بی‌آن‌که

---

1. " Ökonomisch-philosophische Manuskripte" (1814), *in Marx-Engels Gesamtausgab*, edited by Marx-Engles Institute, Vol. III, Berlin 1932, pp. 80-81, 89-90.
2. Verwertung
3. Ibid., p. 82.
4. Adam Smith
5. Ibid.
6. Ibid., p. 43.
7. Ibid., p. 45.
8. Ibid.
9. Daseinsformen, Existenzbestimmungen
10. "Ö konomisch-philosophische Manusripte "(1844). in *Mar-Engles Gesamtausgabe*, edited by the Marx-Engels Institute, Vol. III, Berlin 1932, pp. 80-81, 89-90.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

صرفاً یک فعالیت اقتصادی[1] باشد، «فعالیت وجودی انسان» و «فعالیت آگاهانه و آزادانهٔ او» است؛ بنابراین نه وسیله‌ای برای ابقای زندگی انسان نیست،[2] بلکه وسیله‌ای برای تحول «سرشت کلی»[3] اوست. مقوله‌های اقتصادی نوین، واقعیت اقتصادی را با توجه به آن چیزی که این واقعیت از انسان، استعدادها، قدرت‌ها و نیازهای او ساخته است، ارزیابی خواهند کرد. مارکس، آن‌گاه که از «ذات کلی» انسان سخن می‌گوید، این کیفیت‌های بشری را به اختصار می‌آورد. بررسی اقتصادی او، به‌ویژه با این پرسش در ذهن انجام می‌گیرد که آیا اقتصاد، هستی نوعی (ذات کلی)[4] انسان را محقق می‌سازد یا نه؟

این اصطلاحات، به فویرباخ و هگل اشاره دارند. ماهیت راستین انسان در کلیت او قرار دارد. استعدادهای عقلی و جسمی او تنها در صورتی تحقق می‌یابند که همهٔ انسان‌ها، به گونهٔ انسان وجود داشته باشند و در غنای توسعه یافتهٔ منابع انسانی‌شان زندگی کنند. انسان، تنها در صورتی آزاد است که همهٔ انسان‌ها آزاد باشند و به‌صورت «هستی‌های کلی» وجود داشته باشند. هنگامی که این وضع حاصل شود، زندگی با امکانات نوع انسان شکل خواهد گرفت؛ نوعی که امکانات همهٔ افراد تشکیل دهنده‌اش را در بر می‌گیرد. تأکید بر این کلیت، طبیعت را نیز در خدمت تحقق نَفْس نوع بشر در خواهد آورد. انسان در صورتی آزاد است که «طبیعت، کار و واقعیت او باشد»، به‌طوری که او «خود را در جهانی که خودش ساخته است، بازشناسد.»[5]

سراسر این عبارت، همانندی آشکاری با مفهوم خرد هگل دارد. مارکس حتی تا آن‌جا پیش می‌رود که تحقق انسان را برحسب وحدت اندیشه و هستی، توصیف می‌کند.[6] کل مسئله، دیگر یک مسئلهٔ فلسفی نیست، چرا که اکنون تحقق نفس انسان مستلزم لغو شیوهٔ کار رایج است و فلسفه نمی‌تواند این نتیجه را به‌دست دهد. نقد مارکس، با اصطلاح‌های فلسفی آغاز می‌شود، زیرا بردگی کار و آزاد شدن از آن، به گونه‌ای همسان، شرایطی هستند که به فراسوی چارچوب مرسوم اقتصاد سیاسی راه می‌برند و بر بنیادهای حقیقی

---

1. erwerbstätigkeit
2. *Lebensmittel*
3. " Okonomisch-philosophische Manuskripte", pp. 78-8.
4. *Gattungswesen universelles Wesen*
5. Ibid., p. 89.
6. Ibid., p. 117.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

وجود بشری (که پهنهٔ شایسته فلسفه‌اند) تأثیر می‌گذارند. اما مارکس، همین که نظریهٔ خود را ساخته و پرداخته می‌کند، اصطلاحات[1] فلسفی را رها می‌کند. خصلت انتقادی و فراگذرندهٔ مقوله‌های اقتصادی که تا این زمان با مفاهیم فلسفی بیان می‌شوند، بعدها در کتاب *سرمایه*‌اش، با مقوله‌های اقتصادی، اثبات خواهند شد.

مارکس، نمونهٔ ازخودبیگانگی کار را نخست در رابطهٔ کارگر با محصول کارش و دوم در رابطهٔ کارگر با فعالیت خودش، تبیین می‌دهد. کارگر در جامعهٔ سرمایه‌داری، کالاها را تولید می‌کند. تولید کالایی وسیع، به سرمایه نیاز دارد و تجمع وسیع ثروت، منحصراً برای بالا بردن سطح تولید کالا به کار گرفته می‌شود؛ و کالاها، از سوی سرمایه‌گذاران خصوصی برای فروش سودآور تولید می‌شوند. کارگر برای سرمایه‌دار کار می‌کند و از طریق مزد قراردادی، محصول‌های کارش را به او واگذار می‌کند. سرمایه، همان قدرت تسلط بر محصول‌های کار است. هر چه کارگر بیش‌تر تولید کند، قدرت سرمایه بیش‌تر می‌شود و وسایل کارگر برای به خود اختصاص دادن محصولات کارش، کم‌تر می‌شود. بدین‌سان کار، قربانی قدرتی می‌شود که خود آفریده است.

مارکس، این فرایند را به شرح زیر، مختصر می‌کند: «چیزی که کار تولید می‌کند، یعنی محصول کار، به‌صورت یک موجود بیگانه و نیرویی مستقل از تولیدکننده‌اش درمی‌آید. تحقق کار، همان عینیت یافتگی[2] آن است. در شرایط اقتصادی رایج، این تحقق کار، به‌صورت ضد خویش، یعنی نفی[3] کارگر، نمایان می‌شود. عینیت‌یافتگی، به گونهٔ از دست دادن محصول کار و اسارت به‌وسیلهٔ آن نمایان می‌شود و اختصاص، به‌صورت ازخود بیگانگی و سلب مالکیت، پدیدار می‌شود.[4]» کارگر، همین که تحت قوانین تولید کالایی سرمایه‌داری درمی‌آید، به ناگزیر، به بی‌چیزی کشیده می‌شود، زیرا «هر چه کارگر بیش‌تر رنج می‌برد، جهان بیگانهٔ چیزهایی که خود او تولید می‌کند، در جهت ضدیت با او نیرومندتر می‌گردد و خودش بینواتر می‌شود... .»[5] مارکس نشان می‌دهد که این مکانیسم، در جریان مزدها نیز کارگر است. قوانین تولید کالا بدون

---

1. terminology
2. objectification
3. entwirklichung
4. Ibid., p. 83.
5. Ibid.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

این‌که از عوامل خارجی دیگر کمکی بگیرند، مزد را در سطح فقر، ثابت نگاه می‌دارند.[۱]

[در نتیجه،] تحقق کار، به گونهٔ نفی نمایان می‌شود، به اندازه‌ای که کارگر تا حد گرسنه‌ماندن نفی می‌گردد. عینیت‌یافتگی، به گونهٔ فقدان چیزها نمایان می‌شود؛ به اندازه‌ای که کارگر از ضروری‌ترین چیزهای زندگی و کار محروم می‌شود. از این گذشته، خودکار به‌صورت چیزی درمی‌آید که کارگر تنها می‌تواند با بزرگ‌ترین کوشش و یا وقفه‌های بی‌حساب، بر آن مسلط شود. به خود اختصاص دادن محصول کار، به‌صورت از خود بیگانگی نمایان می‌گردد. تا حدی که کارگر هر چه بیش‌تر تولید کند، کم‌تر متصرف می‌شود و بیش‌تر تحت سلطهٔ محصول کارش، یعنی سرمایهٔ درمی‌آید.[۲]

کارگر که از محصول کارش بیگانه می‌شود، در ضمن از خود نیز بیگانه می‌گردد. کار او، دیگر از آنِ او نیست و این واقعیت که کارش دارایی یکی دیگر می‌شود، از سلب مالکیتی حکایت می‌کند که بر ذات واقعی انسان تأثیر می‌گذارد. کار، در صورت راستین آن، میانجی‌ای است برای به انجام رساندن نفس حقیقی انسان و تحول کامل امکاناتش. کاربرد آگاهانهٔ نیروهای طبیعت، باید برای ارضا و برخورداری انسان صورت بگیرد. کار در صورت رایج آن، همهٔ استعدادهای بشری را فلج می‌کند و از ارضای انسان جلوگیری می‌نماید. کارگر، «ذات خود را تأیید نمی‌کند، بلکه آن را نقض می‌نماید». «او، به‌جای این‌که توان‌های[۳] عقلی و جسمی آزاد خود را بپروراند، بدن خود را تباه می‌کند و ذهن خود را خراب می‌سازد. بنابراین، او هنگامی که از کار آزاد است، احساس می‌کند که با خودش است و آن‌گاه که بر سر کار است، احساس می‌کند که از خود جداست. کارگر هنگامی که کار نمی‌کند احساس آسودگی می‌کند و آن‌گاه که کار می‌کند، احساس ناآسودگی می‌نماید. از این‌رو، کار کردن او نه از روی اشتیاق، بلکه از روی اجبار انجام می‌شود. کار او، کار اجباری است. بر این اساس، کار برای برآوردن یک نیاز نیست، بلکه صرفاً

---

1. Ibid., pp. 39-44.
2. Ibid., p. 83.
3. energies

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

وسیله‌ای است برای برآوردن خواست‌های چیزی خارج از محیط کار».[۱]

در نتیجه، «انسان، تنها در کارکردهای حیوانی‌اش، چون خوردن، آشامیدن و تولیدمثل... خود را آزاد احساس می‌کند، حال آن‌که در کارکردهای انسانی‌اش، چیزی جز یک حیوان نیست. حیوان، انسان و انسان، حیوان می‌شود».[۲] این قضیه در مورد کارگر (تولیدکنندهٔ خلع ید شده) و در مورد کسی که محصول کار او را می‌خرد، به‌گونه‌ای یکسان صادق است. فرآیند ازخودبیگانگی، بر همهٔ قشرهای جامعه تأثیر می‌گذارد و حتی کارکردهای «طبیعی» انسان را مخدوش می‌سازد. حواس، که طبق نظر فویرباخ، سرچشمه‌های اصلی آزادی و شادی‌اند، به «حس واحد تصرف»[۳] تبدیل می‌شوند. انسان‌ها، مرادشان را تنها به‌صورت چیزی که می‌تواند یا نمی‌تواند به اختصاص آن‌ها درآید، می‌نگرند. حتی لذت و برخورداری نیز، از حالت‌هایی که انسان‌ها در آن‌ها «ماهیت کلی» شان را آزادانه می‌پرورانند، به شیوه‌های تصرف و اکتساب «خودخواهانه» دگرگون می‌شوند.[۴]

بدین گونه، تحلیل مارکس از کار در نظام سرمایه‌داری، کاملاً در عمق این نظام فرو می‌رود و فراتر از ساختار روابط اقتصادی، به محتوای بالفعل بشری راه می‌برد. روابط میان سرمایه و کار، سرمایه و کالا، کار و کالا، و روابط میان کالاها، به‌گونهٔ روابط انسانی و روابط وجود اجتماعی انسان، فهمیده می‌شوند. حتی نهاد مالکیت خصوصی نیز به‌صورت «محصول و نتیجه و حاصل گریزناپذیر شیوهٔ کار ازخودبیگانه شده»، نمایان می‌شود و از مکانیسم‌های شیوهٔ اجتماعی تولید بر می‌خیزد.[۵] ازخودبیگانگی کار، به تقسیم کاری که ویژگی همهٔ جامعه‌های طبقاتی است، می‌انجامد. «هر انسانی یک حوزه فعالیت جزئی و منحصر به‌فرد دارد که بر او تحمیل شده است و نمی‌تواند از آن بگریزد»؛[۶] تقسیم کاری که با اعلام آزادی تجریدی فرد در جامعهٔ بورژوایی، نیز از میان برداشته نشده است. در فرجامین تحلیل، کاری که از هدف‌اش جدا افتاده است، همان «بیگانگی انسان از انسان» به شمار می‌آید. افراد از همدیگر جدا افتاده‌اند و بر ضد یکدیگر قرار گرفته‌اند. آن‌ها،

---

1. Ibid., pp. 85-6.
2. Ibid., p. 86.
3. Ibid., p. 118.
4. Ibid., p. 119.
5. Ibid., pp. 90-91; See also *The German Ideology*, p. cit., p. 44.
6. *The German Ideology*, p. 22.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

بیش از آن‌که در صورت اشخاص با هم پیوند داشته باشند، در هیئت کالاهایی که مبادله می‌کنند، با هم پیوند دارند. بیگانگی انسان از خودش، همزمان با بیگانگی از انسان‌های همنوع‌اش نیز است.[1]

نخستین نوشته‌های مارکس، نخستین بیان روشن فرآیند شیئی شدن‌اند، فرایندی که جامعهٔ سرمایه‌داری از طریق آن، روابط شخصی میان انسان‌ها را به‌صورت روابط عینی میان چیزها در می‌آورد. مارکس، این فرآیند را در کتاب سرمایه‌اش به‌صورت «طلسم‌شدگی[2] کالاها[3]» توضیح می‌دهد. نظام سرمایه‌داری، انسان‌ها را از طریق کالاهایی که مبادله می‌کنند، به همدیگر ارتباط می‌دهد. پایگاه اجتماعی افراد، سطح زندگی آن‌ها، ارضای نیازهایشان، آزادی و قدرت آن‌ها، با ارزش کالاهایشان تعیین می‌شوند. ظرفیت‌ها و نیازهای فرد، در این ارزش‌گذاری نقشی ندارند. حتی بشری‌ترین صفات انسان، به کارکرد پول، یعنی همان جانشین عمومی کالاها، تبدیل می‌شوند. افراد، تنها به‌عنوان صاحبان کالا در فرایند اجتماعی شرکت می‌کنند؛ لذا، روابط متقابل آن‌ها از آنِ کالاهایشان است.[4] تولید کالایی سرمایه‌داری، این نتیجهٔ حیرت‌آور را به‌دست می‌دهد که این شیوهٔ تولید، روابط اجتماعی افراد را به‌صورت «کیفیت‌های... خود چیزها (کالاها) درمی‌آورد و حتی از این هم روشن‌تر، خودِ روابط متقابل تولید را به یک چیز (پول)، تبدیل می‌کند.[5]» این نتیجهٔ حیرت‌آور از شیوهٔ خاص کار در تولید کالایی برمی‌خیزد، تولیدی که در آن افراد جداگانه، مستقل از دیگری کار می‌کنند و نیازهای شخصی‌شان را تنها از راه نیازهای بازار برآورده می‌سازند.

طلسم‌شدگی کالاها، ریشه در خصلت اجتماعی شگفت کاری که کالا را تولید می‌کند دارد. به یک حکم عمومی، چیزهای مورد استفاده، تنها از آن جهت به‌صورت کالا درمی‌آیند که محصولات کار افراد شخصی یا گروه‌هایی از افرادند که مستقل از همدیگر کارشان را انجام می‌دهند. کل

---

1. "Okonomisch - philosophische Manuskripte", p. 89.
2. Verdinglichung
3. Fetishism
4. *A Contribution to the Critique of Political Economy*, p. 41.
5. *Capital*, Vol. III, trans. E. Untermann, Charles H. Kerr and Co., Chicago 1909, p. 962; cf. p. 966.

mandegar.tarikhema.org
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

کارِ همهٔ این افراد خصوصی، مجموع کار جامعه[1] را تشکیل می‌دهد. از آن‌جا که تولیدکنندگان، پیش از مبادلهٔ محصولات‌شان با همدیگر تماس ندارند، خصلت اجتماعی خاصِ کار هر تولیدکننده‌ای، به‌جز در عمل مبادله، خود را نشان نمی‌دهد. به تعبیر دیگر، کار فرد، خود را تنها به‌وسیلهٔ روابطی که عمل مبادله مستقیماً میان محصولات کار و غیرمستقیم و از طریق همین محصولات کار میان تولیدکنندگان برقرار می‌سازد، به‌صورت بخشی از کار جامعه متجلی می‌کند. پس، در مورد تولیدکنندگان، روابطی که کار یک فرد را با کار بقیهٔ افراد مرتبط می‌کنند، نه تنها به گونهٔ روابط اجتماعی مستقیم میان افرادِ دست‌اندرکار نمایان نمی‌شوند، بلکه این روابط، به همان گونه که واقعاً هستند، یعنی به‌صورت روابط مادی میان اشخاص[2] و روابط اجتماعی میان چیزها، ظاهر می‌شوند.[3]

این شیءشدن با چه چیزی همراه است؟ این قضیه، روابط اجتماعی بالفعل انسان‌ها را به گونهٔ جامعیتی از روابط عینی به پیش می‌نهد و بدین‌سان، ریشهٔ این روابط، مکانیسم‌های ابقای آن‌ها و امکان تبدیل‌شان را از نظر پنهان می‌دارد و بالاتر از همه، اصل و محتوای بشری این روابط را پنهان می‌کند. اگر مزدها به همان گونه که فرایند شیءشدن نشان می‌دهد، ارزش کار را بیان کنند، بنابراین به‌خوبی می‌توان گفت که استثمار، یک داوری شخصی و ذهنی است. اگر سرمایه چیزی جز جمع ثروت به کار رفته شده در تولید کالا نیست، پس سرمایه را باید نتیجهٔ جمع مهارت و پشتکار تولیدی دانست. اگر ایجاد سود، کیفیت ویژهٔ سرمایهٔ به کار رفته است، پس چنین سودی باید پاداش کار سرمایه‌گذار را بازنماید. بر این اساس، رابطهٔ کار و سرمایه، نه در بر گیرنده بی‌عدالتی و نه مستلزم ستمگری است، بلکه این رابطه باید رابطه‌ای صرفاً عینی و مبتنی بر ارتباط مادی باشد؛ و نظریهٔ اقتصادی نیز باید چون هر علم دیگری، یک علم تخصصی باشد. قوانین عرضه و تقاضا، تثبیت ارزش و قیمت‌ها و چرخه‌های سوداگری[4] و غیره، باید به‌عنوان قوانین و امور واقع عینی و بدون توجه به اثر آن‌ها بر وجود بشری، مورد بررسی قرار گیرند.

---

1. *Gesellschaftliche Gesamtarbeit* 2. *Sachliche Verhältnisse von Personen*
3. *Capital*, trans. S. Moore and E. Aveling, Vol. I. Chicago 1906, pp. 83-4.
4. Business Cycles

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فرایند اقتصادی جامعه، باید فرایند طبیعی باشد و انسان با همهٔ نیازها و خواست‌هایش، به‌جای این‌که به‌عنوان شناسای (سوژهٔ) آگاه در این فرایند نقشی بازی کند، باید نقش یک کوانتوم ریاضی عینی را در آن ایفا کند.

نظریهٔ مارکسیستی، چنین علم اقتصادی را رد می‌کند و به‌جای آن، این تفسیر را می‌نشاند که روابط اقتصادی، روابط وجودی انسان‌ها هستند. این تفسیر، به‌خاطر یک نوع احساس انسان‌دوستانه صورت نمی‌گیرد، بلکه به جهت محتوای بالفعل خود اقتصاد انجام می‌پذیرد. روابط اقتصادی، تنها به‌دلیل خصلت تولید کالا، عینی به‌نظر می‌آیند. همین که شخص به کنه این شیوهٔ تولید راه برده و ریشهٔ آن را به تحلیل کشد، خواهد دید که عینیت طبیعی آن تنها یک مانند است، حال آن‌که در واقعیت، این شیوهٔ تولید، صورت تاریخی خاص وجودی است که خود انسان به خودش داده است. از این گذشته، همین که این محتوا هویدا شود، نظریهٔ اقتصادی به‌صورت نظریه‌ای انتقادی درمی‌آید. «هنگامی که شخص از دارایی خصوصی سخن می‌گوید، فکر می‌کند که با چیزی بیرون از انسان سروکار دارد. اما آن‌گاه که شخص از کار سخن می‌گوید، بی‌درنگ با خود انسان سروکار پیدا می‌کند. صورت‌بندی جدید این مسئله، خود مستلزم راه‌حل آن است.»[1] همین که خصلت گیج‌کنندهٔ روابط اقتصادی آشکار گردد، شرایط اقتصادی به‌صورت نفی کامل بشریت، نمایان می‌شوند.[2] این شیوهٔ کار، همهٔ استعدادهای بشری را منحرف می‌سازد. انباشتگی ثروت، فقر را تشدید می‌کند و پیشرفت فنی، به «تسلط مادهٔ بی‌جان

---

1. " Okonomisch-philosophische Manuskhipte", p. 93.

۲. این واقعیت که صورت خاصی از زندگی اجتماعی «منفی» است، این صورت را از داشتن کیفیت‌های پیشرو بازنمی‌دارد. مارکس، بارها بر این امر تأکید می‌ورزد که شیوهٔ سرمایه‌داری کار، خصلت پیشرو مشخصی داشته است، به این معنی که این شیوه، بهره‌برداری معقول از همه نوع منابع مادی را امکان‌پذیر ساخته و بازدهی کار را پیوسته افزایش داده است؛ و انواع ظرفیت‌های بشری را که تاکنون شناخته‌اند، آزاد کرده است. اما پیشرفت در یک جامعهٔ طبقاتی، بر شادمانی و آزادی فزاینده دلالت نمی‌کند. تا صورت ازخودبیگانه شدهٔ کار از میان برداشته نشود، هر نوع پیشرفتی به گونه‌ای کم و بیش فنی ادامه خواهد یافت و تنها بر روش‌های معقول‌تر تولید و تسلط بخردانه‌تر بر انسان‌ها و طبیعت، دلالت خواهد کرد.

با این کیفیات، پیشرفت، تنها نفی سامان اجتماعی را تشدید خواهد کرد؛ نفی‌ای که نیروهای پیشرفت فنی را منحرف و محدود می‌سازد. باز در این‌جا، حقانیت فلسفهٔ هگل تأیید می‌شود: پیشرفت خرد، پیشرفت شادمانی نیست.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

بر جهان انسانی می‌انجامد.»[1] امور واقع عینی، زنده می‌شوند و کیفرخواست جامعه را تنظیم می‌کنند. واقعیت‌های اقتصادی، نفی ذاتی‌شان را نمایش می‌دهند.

بهتر است که در این‌جا کمی به ریشه‌های دیالکتیک مارکس بپردازیم. دیالکتیک مارکس همچون دیالکتیک هگل، این واقعیت را یادآور می‌شود که نفی ذاتی واقعیت، «اصل محرک و آفریننده» است. دیالکتیک، همان «دیالکتیک نفی»[2] است. هر امر واقعی، از صِرف امر واقع بیش‌تر است؛ هر امر واقعی یک نفی و در ضمن، محدودیت امکانات واقعی است. کار دستمزدی، یک امر واقع است و در ضمن، مانع کار آزادی است که می‌تواند نیازهای انسانی را برآورده سازد. مالکیت خصوصی، یک امر واقع است، اما نفی اختصاص جمعی طبیعت نیز هست.

عمل اجتماعی انسان، این نفی و همچنین چیرگی بر آن را ترسیم می‌کند. نفی جامعهٔ سرمایه‌داری، در ازخود بیگانگی کار آن نهفته است؛ نفی این نفی، با لغو کار از خود بیگانه، پیش می‌آید. ازخود بیگانگی، کلی‌ترین صورت‌اش را در نهاد مالکیت خصوصی به خود می‌گیرد. اصلاح این وضع، با لغو مالکیت خصوصی انجام می‌گیرد. یادآوری این نکته بیش‌ترین اهمیت را داراست که مارکس، لغو مالکیت خصوصی را تنها به‌عنوان وسیله‌ای برای لغو کار ازخود بیگانه شده می‌بیند، نه به گونهٔ یک هدف قائم به ذات. بدین‌سان، اجتماعی کردن وسایل تولید، درست مانند هر نهاد اقتصادی دیگر، یک امر واقع اقتصادیِ صرف است.

در صورتی این اجتماعی کردنِ وسایل تولید، می‌تواند آغازکنندهٔ یک سامان اجتماعی نوین باشد که ببینیم انسان با وسایل اجتماعی شدهٔ تولید، چه کاری انجام می‌دهد. اگر این وسایل، برای تحول و ارضای فرد آزاد به کار برده نشوند، صرفاً به‌صورت وسیلهٔ نوینی برای انقیاد افراد تحت یک کلیت مفروض، منجر خواهند شد. لغو مالکیت خصوصی، تنها در صورتی سامان اجتماعی نوینی را آغاز خواهد کرد که افرادِ آزاد و نه «جامعه»، بر وسایل اجتماعی شدهٔ تولید مسلط شوند. مارکس به‌روشنی علیه چنین «شیئی شدنِ»

---

1. Ibid., p. 77.
2. Ibid., p. 156.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

دیگری، هشدار می‌دهد. باید پیش از هر چیز، از استقرار دوبارهٔ [جامعه] به‌گونه تجریدی علیه فرد، پرهیز کرد. «فرد، یک موجود اجتماعی[1] هست و از این‌رو، تجلی زندگی او... تجلی و تصدیقی از زندگی جامعه است.[2]»

تاریخ راستین نوع بشر، به معنای دقیق آن، تاریخ افراد آزاد است؛ به گونه‌ای که تار و پود مصلحت کل، از وجود یکایک افراد بافته شده است. در همهٔ صورت‌های پیشین جامعه، مصلحت کل، در نهادهای اجتماعی و سیاسی جداگانه قرار داشتند، نهادهایی که حق جامعه را علیه حق فرد، بازمی‌نمودند. لغو مالکیت خصوصی، این وضع را برای همیشه از بین خواهد برد، چرا که لغو مالکیت خصوصی، نشانهٔ «بازگشت انسان از خانواده، دین، دولت و غیره، به وجود انسانی، یعنی وجود اجتماعی‌اش»[3] خواهد بود.

پس، این نه نظام تولیدی نوین، بلکه افراد آزاد هستند که حکایت از این واقعیت می‌کنند که مصلحت همگانی و جزئی در هم آمیخته شده‌اند. فرد، همان هدف است. این روند «فردگرایانه»، به‌عنوان یک علاقهٔ نظریهٔ مارکسیستی، اهمیتی بنیادی دارد. ما نقش امر کلی را در نظریه‌های مرسوم نشان داده‌ایم و بر این واقعیت تأکید ورزیده‌ایم که به انجام رسیدن انسان، یعنی آنچه را که نمودار «حقیقت» خوانده‌ایم، تا هنگامی که جامعه به همان صورت موجودش وجود داشت، تنها می‌شد برحسب یک مفهوم کلی مجرد، تصورش کرد. شرایط عینی زندگی اجتماعی که از هر سو، دستخوش مصالح فردیِ متنازع بود، «ذات کلی» انسان و طبیعت را به ریشخند گرفته بود؛ و از آن‌جا که واقعیت‌های اجتماعی رایج، با این ذات کلی و «حقیقت» تناقض داشتند، حقیقت جز ذهن، که به‌عنوان یک کلی مجرد مفروض بود، گریزگاه دیگری نداشت.

مارکس، توضیح می‌دهد که چگونه این وضع پیش آمده بود و سرچشمهٔ آن را در تقسیم کار جامعهٔ طبقاتی و به‌ویژه در جدایی میان نیروهای تولید مادی و فکری، نشان می‌دهد.

نیروهای تولید، وضع جامعه و آگاهی، باید و شاید که با یکدیگر در تناقض

---

1. das gesellschaftliche wesen
2. Ibid., p. 117.
3. Ibid., p. 115.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

افتند، چراکه تقسیم کار، بر امکان دلالت می‌کند، نه بر این امر که فعالیت مادی و فکری ـ برخورداری و کار، تولید و مصرف ـ به افراد مختلف محول می‌گردد... این تقسیم کار... همچنین خود را به‌صورت تقسیم کار فکری و مادی در طبقهٔ حاکم، آشکار می‌سازد، به گونه‌ای که در درون این طبقه، بخشی به‌عنوان اندیشمندان نمایان می‌شوند... حال آن‌که طرز تلقی بخش دیگر در مورد تصورات و توهمات این اندیشمندان، بیش‌تر جنبهٔ انفعالی و پذیرنده دارد، چراکه این‌ها، در واقع اعضای فعال طبقهٔ حاکم هستند و وقت کمی برای ساختن توهم‌ها و تصوراتی دربارهٔ خودشان دارند... آشکار است که وهم‌هایی چون «هستی برتر»، «صورت معقول»... بیانی صرفاً ایده‌آلیستی و روحی و مفهوم آشکاری از فرد مجزا، و همچنین تصویری از قیود و محدودیت‌هایی تجربی‌اند که شیوهٔ تولید زندگی و روابط ملازم آن، درون آن‌ها حرکت دارند.[1]

درست همان‌گونه که از نظر مادی، بازتولید کل اجتماع، نتیجهٔ نیروهای کوری بود که قدرت‌های آگاهانه انسان بر آن‌ها هیچ هدایتی را اعمال نمی‌کردند، از نظر فکری نیز، کلی به‌گونهٔ واقعیتی مستقل و آفریننده مطرح می‌شد. گروه‌های حاکم، ناگزیر بودند که از طریق پوشاندن مصالح خود با «شأن کلی»، این واقعیت را پنهان کنند که مصالح آن‌ها خصوصی‌اند. «هر طبقهٔ نوینی که به‌جای طبقهٔ حاکم پیشین می‌نشیند، ناچار است که برای اجرای هدف‌های خود، مصالح خویش را به‌عنوان مصلحت مشترک همهٔ اعضای جامعه بازنمود کند... طبقهٔ حاکم نوین، به تصورات خود صورت کلیت می‌بخشد و آن‌ها را به‌عنوان تنها تصورات معقول و کلاً معتبر، بازمی‌نماید».[2] ادعای کلیت برای تصورات یک طبقهٔ حاکم، بخشی از مکانیسم‌های حکومت طبقاتی را تشکیل می‌دهد و از این‌رو، نقد جامعهٔ طبقاتی، ادعاهای فلسفی آن را نیز نابود خواهد کرد.

مفاهیم کلی‌ای که در فلسفه به‌کار برده می‌شوند، در نگاه نخست، همان صورت‌های فرضاً دلخواه وجود بشری‌اند؛ مفاهیمی چون خرد، آزادی،

---

1. *The German Ideology*, p. 21, pp. 39-40, 21.
2. Ibid., pp. 40-41.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

عدالت، فضیلت و نیز، دولت، جامعه و دموکراسی. همهٔ این مفاهیم، بر این نظرند که ذات کلی انسان، یا درون شرایط اجتماعی رایج تحقق می‌یابد یا در فراسوی این شرایط، یعنی در یک قلمرو فراتاریخی[1] محقق می‌شوند. مارکس، همچنین به این واقعیت اشاره دارد که این مفاهیم به موازات پیشرفت جامعه، بیش از پیش کلی‌تر می‌شوند. تصورات شرف، وفاداری و غیره که شاخص دوران قرون وسطی بودند و تصورات مسلط بر اشراف‌سالاری را تشکیل می‌دهند، از تصورات آزادی و برابریِ بورژوایی که شالودهٔ گسترده‌تر این طبقه را بازتاب می‌کنند، جاذبه‌ای بسیار محدودتر داشتند و شامل افراد کم‌تری می‌شدند. بدین‌سان، تحول تصورات حاکم، با یکپارچگی فزایندهٔ اقتصادی و اجتماعی همگام‌اند و آن را منعکس می‌سازند. «عام‌ترین تجریدها، معمولاً در جایی پیدا می‌شوند که برترین تحول عینی رخ داده باشد و به‌نظر برسد که یک خصیصه، به بسیاری از مردم مشترکاً تعلق دارد و در مورد همه مشترک است. در این صورت، آن خصیصه را نمی‌توان به‌صورت جزئی تصور کرد.»[2] هر چه جامعه بیش‌تر پیشرفت کند، «تصورات مجرد تسلط بیش‌تری می‌یابند؛ یعنی این تصورات بیش از پیش صورت کلیت به خود می‌گیرند.[3]»

همین که طبقات از میان برداشته شوند و مصلحت کل در وجود هر فردی به انجام رسد، این فرایند به ضد خود تبدیل می‌شود، چرا که در آن صورت، «دیگر لازم نیست که یک مصلحت جزئی به‌گونهٔ مصلحتی عمومی یا [مصلحت عمومی] به‌گونهٔ مصلحت حاکم، بازنمود شود.[4]» فرد، شناسای (سوژهٔ) بالفعل تاریخ می‌شود، به چنان شیوه‌ای که او خود، کلی می‌گردد و «ذات کلیِ» انسان را متجلی می‌سازد.

بدین‌سان، کمونیسم با «لغو مثبت مالکیت خصوصی»، در سرشت حقیقی‌اش، صورت نوینی از فردگرایی است و نه‌تنها یک نظام اقتصادی متفاوت نوین، بلکه نظام متفاوتی از زندگی بشر به‌شمار می‌آید. کمونیسم، «اختصاص[5] واقعی ذات انسان به‌وسیلهٔ انسان و برای انسان است. لذا،

---

1. supra-historic
2. *A contribution to the Gritique of Political Economy*, pp. 298-9.
3. *The German Ideology*, p. 40. 4. Ibid., p. 41.
5. Aneignung

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

بازگشت آگاهانهٔ کامل... انسان به خود انسان به‌عنوان یک هستی اجتماعی، یعنی همان هستی انسانی، به‌شمار می‌آید.» کمونیسم، «راه‌حل واقعی کشمکش انسان با انسان و با طبیعت است و از طریق آن، اختلاف میان وجود و ذات، شیءشدگی و تعیّن نَفْس، آزادی و ضرورت، فرد و نوع، از میان برداشته می‌شود.»[1] تناقض‌هایی که در بن فلسفهٔ هگل و هر فلسفهٔ سنتی دیگری جای دارند، در این صورت نوین، جامعه از میان برداشته خواهند شد، زیرا این‌ها تناقض‌های تاریخی‌اند که در تعارض‌های جامعهٔ طبقاتی ریشه دارند. مفاهیم فلسفی، شرایط تاریخی ـ مادی‌ای را بیان می‌کنند که همین که تحت موشکافی نظریهٔ انتقادی درآیند و در اختیار عمل آگاهانهٔ اجتماعی قرار گیرند، صورت فلسفی‌شان را دور می‌اندازند.

فلسفهٔ هگل، بر محور کلیت خرد دور می‌زد. این فلسفه یک نظام معقول بود که هر بخشی از آن (از پهنهٔ ذهنی گرفته تا عینی)، در یک کل فراگیر، یکپارچه می‌شد. مارکس نشان می‌دهد که نخست جامعهٔ سرمایه‌داری، چنین کلیتی را عملی می‌سازد. سرمایه‌داری برای جامعیت یک نظام اجتماعی یکنواخت، نیروهای تولیدی لازم را ساخته و پرداخته کرد. تجارت جهانی، رقابت جهانی و ارتباط متقابل جهانی کار، به‌وسیلهٔ نظام سرمایه‌داری رواج پیدا کردند و انسان‌ها را «به‌صورت افرادِ جهان‌ـ تاریخی[2] و به تجربه، کلی[3]» در آوردند.

همچنان‌که پیش از این توضیح داده‌ایم، این کلیت یک کلیت منفی است، زیرا در این نظام، نیروهای تولیدی و همچنین چیزهایی که انسان با این نیروها تولید می‌کند، به گونه‌ای به کار گرفته می‌شوند که به‌صورت محصولات یک قدرت بیگانه و مهار نشده به‌نظر می‌آیند. این «یک واقعیت تجربی است که افراد مجزا با وجود توسعهٔ فعالیت‌های‌شان تا حد فعالیت جهان‌ـ تاریخی، بیش از پیش تحت اسارت یک قدرت بیگانه درآمده‌اند... قدرتی که بیش از پیش عظیم شده است و در آخرین مرحله، صورت بازار جهانی را به خود گرفته است.[4]» توزیع و عرضه، تحت تولید کالاهایی بین‌المللی، یک فرایند کلی

---

1. "Okonomische Manuskripte", p. 114.
2. World-historical
3. *The German Ideology*, Ibid.
4. Ibid., p. 27.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

کور و بی‌سامان است که در آن تقاضای فرد، تنها در صورتی که با مقتضیات مبادله سازگار آید، برآورده می‌شود. مارکس، این رابطهٔ عرضه با تقاضا را صورت «طبیعی» یکپارچگی اجتماعی می‌خواند. بدین معنی که این رابطه به‌جای این‌که آن‌چنان که باید، تحت نظارت دسته‌جمعی همهٔ افراد عمل کند، به‌نظر می‌آید که با نیروی قانون طبیعی کار می‌کند.

لغو کار

تحقق آزادی و خرد، مستلزم تحققِ معکوسِ این وضعیت است. «وابستگی جهانی، این صورت جهان‌ـ تاریخی همکاری افراد که حالتی طبیعی دارد، به‌وسیلهٔ انقلاب کمونیستی به نظارت و تسلط آگاهانه بر این قدرت‌ها تبدیل خواهد شد؛ قدرت‌هایی که از کنش انسان‌ها بر همدیگر زاده شده‌اند و تاکنون، به‌گونه‌ای یک‌سره بیگانه با انسان‌ها، مایهٔ وحشت آن‌ها بودند و بر آنان حکومت می‌کردند.[1]»

وانگهی، از آن‌جا که این وضعی که «تاکنون» رواج داشته است، یک نفی کلی بوده که همهٔ پهنه‌های زندگی را در همه‌جا تحت تأثیر داشته، تبدیل آن نیز به یک انقلاب کلی نیاز دارد، یعنی انقلابی که نخست جامعیت شرایط رایج را وارونه کند و سپس به‌جای آن سامان کلی نوینی را بنشاند. عناصر مادیِ این انقلابِ کامل باید حاضر باشند، تا این خیزش، نه تنها شرایط خاصی از جامعهٔ موجود، بلکه «تولید زندگیِ» رایج و «کل فعالیتی» را که جامعه بر آن استوار است، در بر گیرد.[2] این ویژگی فراگیر انقلاب، بر اثر ویژگی فراگیر روابط تولید سرمایه‌داری لازم شده است. «روابط کلی جدید... تنها هنگامی که از سوی همگان نظارت شود، می‌تواند تحت نظارت افراد درآید.[3]»

خیزش انقلابی‌ای که نظام جامعهٔ سرمایه‌داری را به پایان می‌رساند، همهٔ امکاناتی را که در این نظام پرورانده شده است، برای ارضای عمومی آزاد می‌سازد. مارکس به این دلیل انقلاب کمونیستی را عمل «اختصاص»[4]

---

1. Ibid., pp. 27-8.
2. Ibid., p. 29.
3. Ibid., p. 67.
4. appropriation

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌خواند که با لغو مالکیت خصوصی، انسان‌ها می‌توانند بر همهٔ آن چیزهایی که تاکنون بیگانه با آن‌ها بوده‌اند، مالکیت حقیقی پیدا کنند.

این اختصاص، با چیزی که مورد اختصاص قرار می‌گیرد، یعنی با نیروهای تولیدی‌ای تعیین می‌شود که تا حد یک جامعیت، توسعه یافته‌اند و تنها در چارچوب یک رابطهٔ کلی وجود دارند. بنابراین، تنها از این جنبه است که این اختصاص باید یک «خصلت کلی داشته باشد.[1]» کلیتی که در وضع موجود جامعه وجود دارد، به سامان اجتماعی نوینی تبدیل خواهد شد که خصلتی متفاوت خواهد داشت. همین که انسان‌ها در قرار دادن نیروهای مولد موجود «تحت اختیار افراد متحد» موفق شوند، ارادهٔ کلی، دیگر به گونهٔ یک نیروی طبیعی کور عمل نخواهد کرد. انسان برای نخستین بار در تاریخ، آگاهانه «همهٔ قضایای طبیعی را به گونهٔ آفریده‌های انسان‌ها تلقی می‌کند. نبرد او با طبیعت، براساس «طرح عمومی‌ای» دنبال خواهد شد که از سوی «افراد آزادانه همبسته شده»، تنظیم می‌شود.

این اختصاص، از سوی اشخاص اختصاص دهنده نیز تعیین می‌شود. ازخودبیگانگی کار، جامعه‌ای می‌آفریند که به طبقات مخالف تقسیم شده است. هر نوع طرح اجتماعی که در تقسیم کار، بدون درنظر گرفتن نیازها و توانایی‌های افراد نقش‌هایی به آن‌ها می‌دهد، بر این امر گرایش دارد که فعالیت فرد را به نیروهای اقتصادی بیرونی مقید سازد. در این‌جا، شیوهٔ تولید اجتماعی (شیوه‌ای که بدان، زندگی کل پایدار می‌ماند) محیط بر زندگی فرد است و بدون توجه به توانایی‌ها یا نیازهای او، سراسر وجودش را تحت روابطی در می‌آورد که از سوی اقتصاد مقرر می‌شود. تولید کالا تحت نظام رقابت آزاد، این وضع را تشدید کرده است. کالاهایی که برای برآوردن نیازهای فرد به او تخصیص داده می‌شوند، برابر با کار او انگاشته می‌شوند. به‌نظر می‌آمد که برابری، دست‌کم از این جهت تضمین شده بود. فرد نمی‌توانست کار خود را برگزیند. کارِ او را پایگاه‌اش در فرایند اجتماعی تولید مقرر کرده بود؛ پایگاهی که خود نیز از سوی شیوهٔ رایج توزیع قدرت و ثروت، بر او تحمیل شده بود.

---

1. Ibid., p. 66.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

واقعیت طبقات، با آزادی تناقض دارد یا بدتر از این، آن را به‌گونهٔ یک تصور مجرد درمی‌آورد. طبقه، گسترهٔ بالفعل آزادی فردی را در درون بی‌سامانی عمومی تعیین می‌کند. یعنی پهنهٔ عمل آزادانه‌ای را که هنوز به روی فرد باز است، مشخص می‌کند. هر فردی تا آن‌جا آزاد است که طبقهٔ او آزاد است و تحول فردیت او، محدود به حدود طبقه‌اش است: او خود را به گونهٔ یک «فرد طبقاتی محقق می‌کند».

طبقه، واحد اقتصادی و اجتماعی بالفعل است، نه فرد. طبقه، «وجود مستقلی مغایر با افراد به‌دست می‌آورد، به‌طوری که افراد، شرایط وجودی‌شان را از پیش تعیین شده می‌یابند و از این‌رو، پایگاه‌شان را در زندگی و تحول شخصی مقرر خودشان را از سوی طبقه‌شان دارند و تحت آن طبقه‌بندی می‌شوند.[1]» صورت موجود جامعه، تنها با نفی کردن فرد، سامانی کلی را به انجام می‌رساند. بدین‌گونه، «فردِ شخصی»، یک «فرد طبقاتی»[2] می‌شود و خواص سازندهٔ او، خواص کلی‌ای می‌گردد که فرد در آن‌ها با دیگر اعضای طبقه‌اش سهیم است. وجود او از آن او نیست، بلکه از آن طبقه‌اش است. در این‌جا، عبارت هگل را به‌یاد می‌آوریم، عبارتی که می‌گوید: فرد، کلی هست و از نظر تاریخی، نه به‌عنوان یک شخص خصوصی، بلکه به‌عنوان شهروند دولت‌اش عمل می‌کند. مارکس، این نفی فرد را به گونهٔ محصول تاریخی جامعهٔ طبقاتی می‌فهمد، و آن را نه نتیجهٔ دولت، بلکه نتیجهٔ ترتیب کار می‌انگارد.

طبقه‌بندی افراد تحت طبقات و انقیاد آن‌ها به تقسیم کار، از یک پدیده‌اند.[3] در این‌جا منظور مارکس از تقسیم کار، فرایندی است که فعالیت‌های گوناگون اقتصادی را به‌صورت زمینه‌های تخصصی و محدود، از هم جدا می‌سازد: نخست صنعت و بازرگانی از کشاورزی جدا می‌شوند، سپس صنعت از بازرگانی و سرانجام خود صنعت به‌صورت شاخه‌های متفاوت، جدا می‌گردد.[4] تمامی این تفکیک که به جهت مقتضیات تولید کالایی در صورت سرمایه‌دارانهٔ آن صورت می‌گیرد، با پیشرفت تکنولوژی

---

1. Ibid., p. 49.
2. Ibid., p. 77.
3. Ibid., p. 40.
4. Ibid. pp. 8, 48.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

شدت می‌یابد. این امر فرایندی کور و «طبیعی» است. جامعیت کار لازم برای بقای جامعه، به گونهٔ یک کار مقررِ پیشینی، نمایان می‌شود که به شیوهٔ معینی سازمان گرفته است. تقسیم کار خاصی که رایج است، به ضرورت دگرگونی ناپذیری شباهت دارد که افراد را به سخت کوشیدن وا می‌دارد. شغل، به گونهٔ موجودی عینی در می‌آید که به انسان یک سطح زندگی معین و یک رشته علایق و امکانات می‌دهد و بدین‌سان، او را از شاغلین دیگر متمایز می‌سازد. شرایط کار، افراد را در گروه‌ها یا طبقات، قالب‌ریزی می‌کند و شرایط طبقاتیِ سرمایه و کار مزدوری را به‌صورتی بنیادی، از هم جدا می‌کند. این دو طبقهٔ بنیادی، طبقات به معنای یکسان نیستند. طبقهٔ پرولتاریا با این واقعیت مشخص می‌شود که به‌عنوان یک طبقه، بر نفی همهٔ طبقات جامعه دلالت می‌کند. مصلحت هر یک از طبقات دیگر ذاتاً یک جانبه است، حال آن‌که مصلحت طبقهٔ پرولتاریا ذاتاً کلی است. پرولتاریا، نه دارایی و نه سودی دارد که از آن دفاع کند. علاقهٔ منحصربه‌فرد او، یعنی لغو شیوهٔ کار رایج، علاقهٔ کل جامعه است. این امر در این واقعیت بیان می‌شود که انقلاب کمونیستی برخلاف همهٔ انقلاب‌های پیشین، نمی‌تواند گروه اجتماعی‌ای را در بندگی باقی گذارد، چرا که زیر طبقهٔ پرولتاریا، طبقهٔ دیگری نیست.

کلیت پرولتاریا، باز یک کلیت منفی است و بر این امر دلالت می‌کند که ازخودبیگانگی کار، تا حد خود- نابودی تام،[1] شدت یافته است. کار پرولتاریا از هر گونه به انجام رسیدن نَفْس او جلوگیری می‌کند؛ کار او، سراسر وجودش را نفی می‌کند. این نفی شدید، یک عطف مثبت به خود می‌گیرد. همین واقعیت که او از همهٔ دارایی‌های نظام رایج محروم است، او را در فراسوی این نظام جای می‌دهد. او عضو طبقه‌ای است که «واقعاً از جهان قدیم و هرچه در آن است آزاد است و در ضمن با آن سر جنگ دارد».[2] «خصلت کلی» پرولتاریا، مبنای نهایی خصلت کلی انقلاب کمونیستی است.

پرولتاریا، نه تنها نفی برخی از امکانات جزئی انسان است، بلکه نفی انسان به‌صورت موجود آن نیز هست. همهٔ شاخص‌های خاصی که انسان‌ها با آن‌ها متمایز می‌شوند، اعتبارشان را از دست می‌دهند. دارایی، فرهنگ، دین،

---

1. total Self-destruction

2. Ibid., p. 57; See also p. 67.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

ملیت و نظایر آن، یعنی همهٔ آن چیزهایی که می‌توانند انسان‌ها را از همدیگر جدا سازند، برای پرولتاریا شاخص نیستند. هر فردی از طبقهٔ پرولتاریا، در جامعه تنها به‌عنوان دارندهٔ قدرت کار، زندگی می‌کند و بدین‌سان، هر یک از آن‌ها، برابر با افراد دیگر طبقه‌اش است. علاقهٔ یک پرولتر به زندگی کردن، علاقهٔ یک گروه، طبقه یا ملت نیست، بلکه علاقهٔ یک فردِ به‌راستی کلی و «جهان- تاریخی» است. بدین‌گونه، پرولتاریا، تنها می‌تواند به گونهٔ جهان- تاریخی وجود داشته باشد.[1] بنابراین، انقلاب کمونیستی و جنبش آن، به ضرورت، یک انقلاب جهانی است.[2]

روابط اجتماعی رایجی که انقلاب کمونیستی آن‌ها را بر می‌اندازد، در همه‌جا منفی‌اند، چرا که در هر کجا، از سیاق فرایند کار منفی‌ای که آن‌ها را ابقا می‌کند، منتج می‌شوند. فرایند کار، خود همان زندگی پرولتاریاست. بنابراین، لغو سیاق منفی کار، یا همان‌گونه که مارکس آن را می‌خواند: کار از خود بیگانه شده، لغو پرولتاریا نیز هست.

لغو پرولتاریا، به لغو کار به معنای مرسوم نیز می‌انجامد. مارکس هنگامی که از دستاورد انقلاب سخن می‌گوید، صورت‌بندی روشنی از این قضیه به‌دست می‌دهد. طبقات باید «با لغو مالکیت خصوصی و خودِ کار»[3] از میان برداشته شوند. مارکس در جای دیگر همین نکته را می‌گوید: «انقلاب کمونیستی که علیه شیوهٔ فعالیت پیشین جهت گرفته است، کار را نیز از میان برمی‌دارد»؛[4] و باز می‌گوید: «مسئله، آزادی کار نیست، بلکه لغو آن است.[5]» مسئلهٔ آزادی کار مطرح نیست، چرا که کار خود در این هنگام «آزاد» شده است. کارِ آزاد، دستاورد جامعهٔ سرمایه‌داری است. کمونیسم می‌تواند «بیماری‌های» بورژوایی را درمان کند و درماندگی طبقهٔ کارگر را «با از میان برداشتن علت آن، یعنی [کار]، از میان بردارد.[6]»

همهٔ این صورت‌بندی‌های شگفتی که در نخستین نوشته‌های مارکس آمده‌اند، حاوی اصطلاح هگلی لغو[7] هستند، همچنان که لغو کار مارکس نیز به این معنی است که محتوا، به‌صورت حقیقی خود بازگردانده می‌شود.

---

1. Ibid., p. 26.
2. Ibid., p. 25.
3. Ibid., p. 49.
4. Ibid., p. 69.
5. *Sankt Max*, in the *Marx-Engles Gesamtausgabe*, op. cit., Vol V, p. 185.
6. Ibid., p. 185.
7. aufhebung

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

مارکس، شیوهٔ آتی کار را بسیار متفاوت از شیوهٔ رایج آن می‌داند، به گونه‌ای که از کاربرد اصطلاح «کار»ی که فرایند مادی جامعهٔ سرمایه‌داری را تعیین می‌کند، در مورد جامعهٔ کمونیستی تردید دارد. او اصطلاح «کار» را به معنایی به کار می‌برد که «سرمایه‌داری در آخرین تحلیل، عملاً از آن استنباط می‌کند»، یعنی فعالیتی که در تولید کالا، ارزش اضافی می‌آفریند، یا آن چیزی که «سرمایه را ایجاد می‌کند».[1] گونه‌های دیگر فعالیت، از آن‌جا که «کار مولد» نیستند، کار به معنای کامل آن نیز نیستند. پس، کار به معنی انکار تحول آزادانه و کلی فردی است که کار می‌کند و روشن است که در این وضع، آزادی فرد همان نفی کار است.

به‌نظر مارکس، «همبستگی افراد آزاد»، [نمایش دهندهٔ] جامعه‌ای است که در آن، فرایند مادی تولید، دیگر تمامی الگوی زندگی بشری را تعیین نمی‌کند. تصور مارکس دربارهٔ یک جامعهٔ معقول، بر سامانی دلالت می‌کند که در آن، نه کلیت کار، بلکه ارضای کلی همهٔ امکانات فردی، اصل سازمان اجتماعی را تشکیل دهد. او به جامعه‌ای می‌اندیشد که به هر فرد نه به اندازهٔ کارش، بلکه برابر با نیازش می‌دهد. بشر تنها هنگامی آزاد می‌شود که بقای مادی زندگی، کارکردی از توانایی‌ها و شادکامی افراد همبسته باشد.

در این‌جا می‌توان دریافت که نظریهٔ مارکسیستی، با مفهوم بنیادی فلسفهٔ ایده‌آلیست تناقض کامل پیدا کرده است، زیرا، تصور شادکامی بر تصور خرد مقدم شده است. تصور خرد، از منظر تاریخی در جامعه‌ای رواج داشت که در آن، نیروهای فکری تولید از نیروهای مادی جدا شده بودند. درون این چارچوبِ بی‌عدالتی اقتصادی و اجتماعی، زندگی خرد، زندگی مقامی والاتر بود. خرد، به فرد فرمان می‌داد که خود را برای وجود کلی والاتری که مستقل از انگیزه‌های «بنیادی» و سایقه‌های افراد است، قربانی کند.

از سوی دیگر، تصور شادکامی، ریشه‌ای محکم در تقاضای یک سیاق اجتماعیِ فاقد ساختار طبقاتی دارد. هگل به تأکید، انکار کرده بود که پیشرفت خرد باید به ارضای شادکامی فرد ارتباط داشته باشد. همچنان که پیش از این نشان داده‌ایم، حتی پیشرفته‌ترین مفاهیم فلسفهٔ هگل، نظام

---

1. *Theorien über den Mehrwert*, ed. Karl Kautsky, Stuttgart, 1905, Vol. I. pp. 258-260 ff.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

اجتماعی موجود را حفظ می‌کردند و در آخرین تحلیل، از نفی آن نادیده می‌گذشتند. خرد، می‌توانست وجود داشته باشد، حتی اگر واقعیت، ناکامی فرد را فریاد کرده باشد: فرهنگ ایده‌آلیستی و پیشرفت فنی جامعهٔ مدنی، بر این امر گواه‌اند. اما تصور شادمانی در این وضع نمی‌توانست وجود داشته باشد. درخواست ارضای افراد، با تمامی بنیاد فلسفهٔ مرسوم، ناهمساز بود. در نتیجه، نظریهٔ مارکسیستی حتی تصورات پیشرفتهٔ طرح هگل را رد کرد. مقولهٔ شادکامی، محتوای مثبت ماتریالیسم را آشکار ساخت. ماتریالیسم تاریخی، نخست به‌صورت نکوهش ماتریالیسم رایج در جامعهٔ بورژوایی نمایان شد و از این جنبه، اصل ماتریالیستی، وسیلهٔ افشای انتقادی بود علیه جامعه‌ای که انسان‌ها را بردهٔ مکانیسم‌های کور تولید مادی ساخته بود. اما تصور تحقق آزادانه و کلی شادکامی فردی، برعکس، بر یک ماتریالیسم ایجابی[1] یعنی بر تصدیق ارضای مادی انسان، دلالت می‌کند.

ما از آن جهت بیش‌تر بر نخستین نوشته‌های مارکس درنگ کرده‌ایم که این نوشته‌ها، بر گرایش‌هایی تأکید دارند که در تحول نقد مارکسیستیِ جامعهٔ پس از مارکس، تضعیف شده‌اند؛ یعنی، همان ارکان فردگرایی کمونیستی، رد هر گونه بت‌پرستی در مورد اجتماعی کردن وسایل تولید یا رشد نیروهای مولد و در آوردن همهٔ این عوامل تحت فرمان تصور تحقق آزادانهٔ فرد. نخستین نوشته‌های مارکس، از هر جنبه‌ای، مراحل مقدماتی نظریهٔ رشد یافتهٔ او به‌شمار می‌آیند، مراحلی که نباید بیش از اندازه مورد تأکید قرار گیرند.

تحلیل فرایند کار

مارکس، نظریه‌های خود را بر این فرض می‌نهد که فرایند کار، جامعیت وجود بشری را تعیین می‌کند و الگوی اساسی جامعه را به‌دست می‌دهد. اکنون برای او این امر می‌ماند که تحلیل دقیق این فرایند را به‌دست دهد. نخستین نوشته‌های او، کار را به‌عنوان صورت عمومی نبرد انسان با طبیعت، درنظر گرفته بود: «کار، نخست فرایندی میان انسان و طبیعت است که انسان در آن با کنش شخصی، واکنش‌های مادی میان خود و طبیعت را تنظیم و نظارت

---

1. affimmative

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌کند و از آن به‌صورت میانجیِ این رابطه،استفاده می‌کند.»[1] کار از این جنبه، برای همهٔ صورت‌های جامعه، اساسی است.

سیاق سرمایه‌دارانهٔ کار، در نخستین مقاله‌های مارکس، «ازخودبیگانگی» خوانده شده است و از این‌رو، به‌صورت «غیرطبیعی» و تبهگن‌کار معرفی شده است. این پرسش پیش می‌آید که این گونه تبهگنی، چگونه امکان‌پذیر شده است؟ این پرسش تنها یک مسئلهٔ مربوط به امر واقع[2] نیست، چرا که کارِ ازخودبیگانه شده، تنها در پرتو لغو آن، به گونهٔ یک امر واقع، نمایان می‌شود. بنابراین، تحلیل صورت رایج کار، هم‌زمان با تحلیل مقدمات لغو آن است.

به سخنی دیگر، مارکس شرایط موجود کار را با نگاهی به لغو آن در یک جامعهٔ عملاً آزاد، درنظر می‌گیرد. مقوله‌های او در ضمنِ منفی بودن، مثبت نیز هستند. این مقوله‌ها، وضع منفی را در پرتو راه‌حل مثبت آن بازمی‌نمایند و موقعیت حقیقی در جامعهٔ موجود را به‌صورت پیش‌درآمد گذار به یک صورت نوین، آشکار می‌سازند. همهٔ مفاهیم مارکسیستی، در این دو بعد گسترده می‌شوند که یکی از آن‌ها، مجموعهٔ مناسبات اجتماعی موجود است و دومی، مجموعهٔ عناصر جبلی موجود در این واقعیت اجتماعی است که تبدیل آن را به یک سامان اجتماعی آزاد، عملی می‌سازد. این مضمون دو وجهی، سراسر تحلیل فرایند کار را مشخص می‌کند. از این پس، به نتایجی که او از این تحلیل بیرون می‌کشد، می‌پردازیم.[3]

در نظام اجتماعی رایج، کار، کالاها را تولید می‌کند. کالاها ارزش‌هایی کاربردی‌اند[4] که باید در بازار مبادله شوند. هر محصول کاری به‌عنوان یک کالا، با محصول‌های دیگر کار مبادله‌پذیر است. هر کالایی، یک ارزش مبادله[5] دارد که ارزش معادل آن، در برابر کالاهای دیگر تعیین می‌شود. این همگونی کلی را که با آن، همهٔ کالاها ارزش معادل‌شان را در برابر کالاهای دیگر تعیین می‌کنند، نمی‌توان به ارزش‌های کاربرد کالاها نسبت دارد، چرا که

---

1. *Capital*, op. cit., Vol. I, p. 196 (our version).
2. quaestio facti
۳. گرایش‌های بنیادی نظریهٔ اقتصادی مارکس به بهترین وجه در این اثر توضیح داده شده است:
Henryk Grossmann, *Das Akkumulations - und Zusammenbruchsgesetz bes kapitalistischen Systems*, Leipzig 1929.
4. use value
5. exchange value

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

کالاها از نظر ارزش کاربرد، تنها تا آن‌جا که متفاوت از یکدیگر هستند، مبادله می‌شوند. از سوی دیگر، ارزش مبادلهٔ کالاها، یک «رابطهٔ صرفاً کمی» است. «به‌عنوان ارزش مبادله، یک نوع از ارزش کاربرد، اگر به نسبت درست آن درنظر گرفته شود، ارزشی معادل با نوع دیگر دارد. ارزش مبادلهٔ یک قصر، می‌تواند در تعداد معینی از جعبه‌های واکس، بیان گردد. برعکس، صاحبان کارخانه‌های واکس‌سازی لندن، ارزش مبادلهٔ جعبه‌های متعدد واکس‌شان را می‌توانند با ارزش قصرهای لندن، تعیین کنند. بدین‌سان، کالاها کاملاً جدا از صورت‌های طبیعی‌شان و بدون توجه به نوع خاص نیازهایی که برای برآوردن آن‌ها ارزش کاربرد دارند، به کمیّت‌های معینی با همدیگر برابرند و می‌توانند در امر مبادله، به‌جای همدیگر قرار گرفته و به‌صورت چیزهای معادل، دست به‌دست شوند. این کالاها، با وجود نمودهای گوناگون، همگی از یک ماهیت هستند.[1]» دلیل این همگونی را باید در ماهیت کار جست.

همهٔ کالاها، محصول‌های کار بشری‌اند. کالاها، همان کار مادی شده[2] هستند. همهٔ کالاها به‌عنوان تجسم کار اجتماعی، «تبلوری از یک جوهرند».[3] کار، نخست، به همان صورت تولیدکنندهٔ ارزش‌های کاربرد، به گونه‌ای متنوع نمایان می‌شود. کاری که در تولید گندم به کار می‌رود، از کاری که در تولید کفش یا توپ به کار برده می‌شود، متفاوت است. «آنچه در واقعیت به‌صورت اختلاف در ارزش‌های کاربرد نمایان می‌شود، در فرایند تولید، همان اختلاف در کار آفرینندهٔ این ارزش‌های کاربرد است.[4]» اگر خاصیت مشترک در میان همهٔ کالاها کار است، پس، کار را باید از همهٔ تمایزهای کمی متنزع کرد. این عمل از کار، چیزی به‌جز کمیت قدرت کاری که در تولید یک کالا مصرف می‌شود، به‌جای نمی‌گذارد. این کمیّت، «نسبت به‌صورت و محتوا و فردیتِ» کار، بی‌تفاوت است و از این‌رو، برای یک اندازه گیری صرفاً کمی، آماده است. این اندازه گیری را به‌صورتی یکسان می‌توان در مورد همه گونه کار فردی استفاده کرد. معیار یک چنین اندازه گیری، با زمان به‌دست می‌آید: «همان‌گونه

---

1. *A Contribution to the Critique of Political Economy*, p. 21.
2. Vergegenständlichte.
3. Ibid., p. 22.
4. Ibid.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

که وجود کمّیِ حرکت، زمان است، وجود کمّی کار نیز زمان کار است.» اگر همهٔ ویژگی‌های کار تجرید شود، یک کنش کار، تنها با مدت زمان آن، از کنش کار دیگر باز شناخته می‌شود. کار در این صورتِ «مجرد و کلی»، خاصیت مشترک همهٔ کالاها را بازمی‌نماید و سازندهٔ ارزش مبادلهٔ آن‌ها می‌شود: «کاری که ارزش مبادله می‌آفریند... کار عام و مجرد است.[1]»

اما حتی اندازه‌گیری زمانی کار نیز عامل فردی آن را از میان نمی‌برد. مقدار زمانِ کاری که کارگران مختلف در تولید یک نوع کالا به کار می‌برند، برحسب وضع جسمی و ذهنی و تجهیز فنی آن‌ها، متفاوت است. این تفاوت‌های فردی، در استحالهٔ بعدی از میان می‌روند. زمان کار، برحسب میانگین سطح فنی رایج در تولید، محاسبه می‌شود؛ بنابراین «زمان»ی که ارزش مبادله را تعیین می‌کند، «زمان کار اجتماعاً لازم» است. «زمان کاری که در یک کالا گنجانده می‌شود، زمان کار لازم برای تولید آن است، یعنی زمان کاری که برای تولید نوع دیگری از همین کالا، تحت همین شرایط عمومی تولید، لازم است.[2]»

بدین‌سان، مارکس به این واقعیت می‌رسد که پدیدهٔ کار، دو نوع کار یک‌سره متفاوت را در بر می‌گیرد: نخست، کار مجسم خاص که به ارزش کاربرد وابسته است (کار درودگری، کفش‌سازی، کشاورزی و غیره) و دوم، کار مجرد کلی، که در ارزش مبادله‌های مربوط به کالاها بیان می‌شود.[3] هر واحد عمل کار در تولید کالا، هم کار مجرد و هم کار مجسم را در بر می‌گیرد؛ درست همچنان‌که هر محصول اجتماعی، ارزش کاربرد و ارزش مبادله را با هم بازنمود می‌کند.[4] فرایند اجتماعی تولید هنگامی که ارزش کالاها را تعیین می‌کند، گوناگونی کار مجسم را به کنار می‌گذارد و نسبتِ کار مجرد لازم و گنجانده شده در یک کالا، را به‌عنوان معیار اندازه‌گیری درنظر می‌گیرد.

نتیجه‌گیری مارکس بر این اساس که ارزش کالاها با کمیت کار مجردِ اجتماعاً لازم برای بازتولید آن‌ها تعیین می‌شود، نظر بنیادی او را در نظریهٔ ارزش براساس کار، تشکیل می‌دهد. این نتیجه‌گیری، نه به‌صورت یک برهان، بلکه به‌عنوان توصیف یک فرایند تاریخی مطرح می‌شود. استحالهٔ کار مجسم

---

1. Ibid., p. 23.
2. Ibid., p. 26.
3. Ibid.
4. Ibid., p. 33.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

به کار مجرد، «به‌نظر می‌آید که یک تجرید باشد، اما این یک تجرید است که هر روزه در فرایند اجتماعی تولید روی می‌دهد.[1]» از آن‌جا که نظریهٔ ارزش کار، مفهوم نظری یک فرایند تاریخی است، پس این نظریه نمی‌تواند به شیوهٔ یک نظریهٔ محض، پرورانده شود.

مشهور است که مارکس، کشف خصلت دو وجهی کار را سهم اصلی خود در نظریهٔ اقتصادی می‌دانست و آن را برای شناخت روش اقتصاد سیاسی، امری اساسی می‌انگاشت.[2] تمایزی که او میان کار مجرد و کار مجسم قائل می‌شود، به او اجازه می‌دهد آن چیزی را ببیند که دستگاه مفهومی اقتصاد سیاسی کلاسیک، ضرورتاً نمی‌توانست آن را ببیند. اقتصاددانان کلاسیک، «کار» را تنها سرچشمهٔ همهٔ ثروت‌های اجتماعی می‌خواندند، اما از این واقعیت نادیده می‌گذشتند که صرفاً کار مجرد و کلی است که در یک جامعهٔ تولیدکنندهٔ ارزش را می‌آفریند، حال آن‌که کار ویژهٔ مجسم، تنها ارزش‌های موجود را حفظ یا انتقال می‌دهد. برای مثال، در تولید نخ پنبه‌ای، کار مجسم فرد کارگر، تنها ارزش وسایل تولید را به محصول منتقل می‌کند. در نتیجه، فعالیت مجسم او، ارزش محصول را بالا نمی‌برد، بلکه این محصول در بازار، با ارزش تازه‌ای فزون بر ارزش وسایل تولید نمایان می‌شود. این ارزش تازه، از این واقعیت برمی‌خیزد که مقدار معینی از قدرت کار مجرد، یعنی قدرت کار بدون درنظر گرفتن صورت مجسم آن، در فرایند تولید به محصول کار افزوده شده است. از آن‌جا که کارگر در یک زمان دو کار را انجام نمی‌دهد، پس این نتیجهٔ دوگانه (حفظ ارزش و آفرینش ارزش تازه) را تنها می‌توان با خصلت دوگانهٔ همان یک کار او تبیین کرد. «با صِرفِ افزایش مقدار معینی از کار، ارزش تازه‌ای افزوده می‌شود و با کیفیت این کار اضافه شده، ارزش‌های اصلی وسایل تولید نیز در محصول کار حفظ می‌شود.[3]»

فرایندی که طی آن، قدرت کار، به یک واحد مجرد کمّی تبدیل می‌شود، «صورت کار اجتماعی خاصی» را مشخص می‌سازد که باید آن را از صورتی که «شرط طبیعی وجود بشری است»، یعنی از کار به‌عنوان فعالیت تولیدی در

---

1. Ibid., p. 24.
2. *Capital*, Vol. I, p. 48.
3. Ibid., p. 223.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

جهت تطبیق با طبیعت، متمایز کرد.[1] این صورتِ اجتماعی کار، همان صورت کار رایج در سرمایه‌داری است.

در نظام سرمایه‌داری، کار، کالاها را تولید می‌کند، یعنی محصول‌های کار به‌گونهٔ ارزش‌های مبادله نمایان می‌شوند. اما چگونه این نظام تولید کالاییِ کلی که مستقیماً در جهت برآوردن نیازهای فردی نیست، می‌تواند این نیازها را برآورده کند؟ چگونه تولید کنندگان مستقل می‌دانند که ارزش‌های کاربرد بالفعل را تولید می‌کنند؟

ارزش‌های کاربرد، وسایلی برای برآوردن نیازهای انسانی‌اند. از آن‌جا که هر صورتی از جامعه، باید تا حدی نیازهای اعضایش را برآورده سازد تا آن‌ها بتوانند به زندگی‌شان ادامه دهند، پس «ارزش کاربرد چیزها، لازمهٔ» تولید کالاست. تحت نظام کالایی، نیازهای فرد، پاره‌ای از «نیاز اجتماعی»‌ای است که در بازار آشکار می‌شود. توزیع ارزش‌های کاربرد، بر وفق توزیع اجتماعی کار صورت می‌پذیرد. برآورده شدن یک تقاضا، مستلزم این است که ارزش‌های کاربرد در بازار موجود باشند، اما ارزش‌های کاربرد تنها در صورتی در بازار نمایان می‌شوند که جامعه، خواستار آن باشد که بخشی از زمان کارش را به تولید آن‌ها اختصاص دهد. مقدار معینی از اجناس تولیدی و مصرفی، برای ابقا و بازتولید جامعه در سطح موجود آن لازم است. «نیاز اجتماعی، یعنی همان ارزش کاربرد به مقیاس اجتماعی، در این‌جا به گونهٔ عامل تعیین‌کنندهٔ مقدار کار اجتماعی‌ای نمایان می‌شود که باید در حوزه‌های جزئی گوناگونِ»[2] تولید به کار رود. سهم مشخصی از زمان کار، در تولید ماشین‌ها، ساختمان‌ها، پارچه‌ها، گندم، توپ، عطرها و غیره، به کار برده می‌شود. مارکس می‌گوید که «جامعه»، زمان کار موجود مورد نیاز برای این چیزها را معین می‌کند. اما، جامعه یک شناسای (سوژهٔ) آگاه نیست. جامعهٔ سرمایه‌داری، اجتماع کاملاً برنامه‌ریزی شده‌ای را فراهم نمی‌کند. پس چگونه این جامعه زمان کار انواع گوناگون تولید را بر وفق نیازهای اجتماعی، توزیع می‌کند؟

---

1. *A Contribution to the Critique of Political Economy*, p. 33.
2. *Capital*, Vol. III, p. 745.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فرد، «آزاد» است. هیچ قدرتی نمی‌تواند به او بگوید که چگونه باید خودش را تأمین کند؛ هر فردی می‌تواند هر کاری را که دوست دارد برگزیند. یک فرد می‌تواند تصمیم بگیرد که کفش تولید کند، دیگری کتاب، سومی تفنگ و چهارمی دگمه‌های طلایی. اما اجناسی که هر کسی تولید می‌کند، به‌گونهٔ کالاها هستند، یعنی به‌صورت ارزش‌های کاربردی که نه برای خودش، بلکه برای افراد دیگر ساخته شده‌اند. هر فردی باید محصول‌های خود را با ارزش‌های کاربرد دیگری که نیازهای او را برآورده می‌کنند، مبادله کند. به سخنی دیگر، ارضای نیازهای شخصی او مستلزم این است که محصولات شخصی او، یک نیاز اجتماعی را برآورده کند؛ اما او از پیش نمی‌تواند این قضیه را بداند. تنها هنگامی که او محصولات کارش را به بازار می‌آورد، خواهد دانست که آیا زمان کار اجتماعی مصرف کرده است یا نه. ارزش مبادلهٔ اجناس‌اش به او نشان خواهد داد که آیا این اجناس، یک نیاز اجتماعی را برآورده می‌سازند یا نه. اگر او بتواند جنس‌های خود را به بهایی بالاتر از هزینهٔ تولید آن‌ها بفروشد، پس جامعه خواستار این است که بخشی از زمان کارش را به تولید این اجناس اختصاص دهد، در غیر این صورت، او زمان کار اجتماعاً لازم را به هدر داده است یا این‌که در اصل، این نوع کار را مصرف نکرده است. ارزش مبادلهٔ کالاهای او، سرنوشت اجتماعی‌اش را تعیین می‌کند. «صورتی که این توزیع نسبی کار بر وفق آن عمل می‌کند، آن‌هم در جامعه‌ای که بستگی‌های متقابل کار اجتماعیِ آن در مبادلهٔ خصوصی محصول‌های فردیِ کار متجلی می‌شوند، درست همان ارزش مبادله این محصول‌ها می‌باشد».[1] که از این طریق، اقناع نسبی نیاز اجتماعی را تعیین می‌کند.

مارکس این مکانیسمی که جامعهٔ مولد کالا، با آن زمان کاری را که در اختیار دارد میان شاخه‌های مختلف تولید توزیع می‌کند، قانون ارزش می‌خواند. شاخه‌های مختلفی که در تحول جامعهٔ جدید استقلال یافته بودند، از طریق بازار، یکپارچه شدند؛ بازاری که ارزش مبادلهٔ کالاهای تولید شده را با مقدار نیاز اجتماعی که برآورده می‌سازند، تعیین می‌کند.

---

1. Marx, Letters to Dr. Kugelmann, International Publishers, New York 1934 July 11, 1868, pp. 73-40.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

بدین‌گونه، تدارک ارزش‌های کاربرد برای جامعه، به حکم قانون ارزش که جانشین آزادی فرد شده است، انجام می‌گیرد. او برای برآوردن نیازهایش به بازار وابسته است، زیرا وسایل برآوردن این نیازها را به‌صورت ارزش‌های مبادله می‌خرد. فرد، ارزش‌های مبادلهٔ اجناسی را که خواستار است، به‌صورت کمیت از پیش مقرر شده‌ای می‌یابد که به‌عنوان فرد، هیچ قدرتی بر آن ندارد.

وانگهی، آن نیاز اجتماعی که در بازار نمایان می‌شود، با نیاز اجتماعیِ واقعی یکسان نیست، بلکه تنها با «نیاز اجتماعی حلال»[1] همسان است. تقاضاهای گوناگون، مشروط به قدرت خرید افراد هستند و از این‌رو، مشروط به «روابط متقابل طبقات اجتماعی مختلف و پایگاه اقتصادی نسبی»[2] آن‌ها می‌باشند. خواست‌ها و نیازهای فردیِ اکثریت وسیعی از جامعه، با موقعیت طبقه‌ای که بدان وابسته‌اند شکل گرفته و محدود می‌شوند، به شیوه‌ای که فرد نمی‌تواند نیاز واقعی خود را بیان کند. مارکس این وضع را با این گفته خلاصه می‌کند: «نیاز به کالاهای بازار و تقاضای آن‌ها، از نظر کمی، با نیاز اجتماعی بالفعل، تفاوت دارد.[3]»

حتی اگر بازار می‌توانست نیاز اجتماعی بالفعل را آشکار سازد، باز قانون ارزش به‌عنوان یک مکانیسم کور، خارج از نظارت آگاهانهٔ افراد عمل می‌کرد. در آن‌صورت، این قانون باز هم فشار یک «قانون طبیعی»[4] را اعمال می‌کرد، قانونی که ضرورت آن، بی‌آن‌که از حاکمیت اتفاق بر جامعه جلوگیری کند، آن را تأیید می‌کند. ممکن است به‌نظر آید که نظام مرتبط ساختن افراد مستقل، از راه زمان کار لازمِ گنجانده شده در کالاهای مورد مبادله، یکی از آن نظام‌هایی باشد که از حداکثر عقلانیت برخوردار است. حال آن‌که در واقع، این نظام تنها تفریط و عدم تناسب را سازمان می‌دهد.

جامعه، چیزهای مورد تقاضای خود را با تخصیص پاره‌ای از زمان کارش به تولید آن‌ها، می‌خرد. به این معنی که جامعه با صرف مقدار معینی از زمان کاری که در اختیار دارد، آن‌ها را می‌خرد. آن بخشی از جامعه که

---

1. Solvent social need
2. *Capital*, Vol. III, p. 214.
3. Ibid., p. 223.
4. naturgeset

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

تقسیم کار به او این وظیفه را می‌دهد که نیروی کارش را برای تولید این چیزهای دلخواه به کار برد، از جامعه باید معادل نیروی کار مصرف شده‌اش را به گونهٔ یک کار اجتماعی دیگر و به‌صورت چیزهایی که متجسم کنندهٔ خواست‌های او باشد، بگیرد. میان حجم تقاضای جامعه برای یک کالای معیّن و حجمی که تولید این کالا در تولید کل بازمی‌نماید، یا کمیّت کار اجتماعی که بر روی این کالا مصرف می‌شود، نه یک ارتباط ضروری، بلکه ارتباطی تصادفی وجود دارد... درست است که هر کالای فردی یا هر مقدار معینی از هر نوع کالا، شاید که تنها در برگیرندهٔ کار اجتماعی لازم برای تولید آن باشد، و از این دیدگاه، ارزش بازاری همهٔ این کالاهایی که از یک نوع معیّن هستند، تنها کار ضروری را بازنمود می‌کنند؛ با این‌همه، اگر این کالا زیاده بر تقاضای موقتی جامعه تولید شده باشد، مقدار زیادی از کار اجتماعی هدر رفته است و در این مورد، این انبوه کالاها در بازار، مقدار کاری را بسیار کم‌تر از آنچه که عملاً در آن به کار رفته است، باز می‌نمایند.[1]

از دیدگاه فرد، قانون ارزش، تنها مبتنی بر عطف به ماسبق است و در نتیجه، هدر رفتن کار، گریزناپذیر است. بازار، آزادی فردی را تأدیب و تصحیح می‌کند. هر انحرافی از زمان کار اجتماعاً لازم، به معنی شکست در نبرد رقابت‌آمیز اقتصادی است؛ نبردی که انسان‌ها در این سامان اجتماعی، زندگی‌شان را از راه آن ادامه می‌دهند.

پرسش راهنمای تحلیل مارکس این بود که جامعهٔ سرمایه‌داری، چگونه اعضایش را با ارزش‌های کاربرد لازم تجهیز می‌کند؟ و پاسخ به این پرسش، یک فرایند کور ضرورت، اتفاق، بی‌سامانی و ناکامی را آشکار ساخت. مطرح کردن مقولهٔ ارزش کاربرد، مطرح کردن یک عامل فراموش شده بود؛ عاملی که از سوی اقتصاد سیاسی کلاسیک که تنها به پدیده ارزش مبادله مجهز بود، فراموش گشته بود. در نظریهٔ مارکس، این عامل به گونهٔ ابزاری در می‌آید که شیءشدگی گیج‌کنندهٔ جهان کالایی را فاش می‌کند، زیرا بازگرداندن مقولهٔ ارزش کاربرد به کانون تحلیل اقتصادی، به معنای بازپرسی دقیق از فرایند

---

1. *Capital*, Vol. III, pp. 220-21.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

اقتصادی است. به این معنا که آیا این فرایند، نیازهای واقعی افراد را برآورده می‌سازد یا نه، و در صورت برآوردن آن‌ها، چگونه این‌کار را انجام می‌دهد؟ این پرسش در پشت روابط مبادله‌ای سرمایه‌داری، روابط انسانی بالفعل را نشان می‌دهد؛ روابطی که در یک «جامعیت منفی» پیچیده شده‌اند و تحت فرمان قوانین اقتصادیِ نظارت نشده‌ای‌اند.[1] تحلیل مارکس از این روابط، قانون ارزش را به‌گونهٔ «صورت عمومی خرد» در نظام اجتماعی موجود، به او نشان داد. قانون ارزش، صورتی است که در آن، مصلحت همگانی (بقای جامعه)، خود را از راه آزادی فردی بیان می‌کند. گرچه این قانون خود را در بازار آشکار می‌سازد، اما در واقع از فرایند تولید سرچشمه می‌گیرد (زمان کار اجتماعاً لازمی که در کنه آن جای دارد، زمان تولید است). به‌همین دلیل، تنها تحلیلِ فرایند تولید بود که می‌توانست به این پرسش، پاسخ آری یا نه دهد. آیا این جامعه هرگز می‌تواند عهدش را ایفا کند: یعنی آزادی فردی را در درون یک کل معقول تأمین نماید؟

تحلیل مارکس از تولید سرمایه‌داری، فرض را بر این امر می‌نهد که جامعهٔ سرمایه‌داری، عملاً فرد را آزاد ساخته است و انسان‌ها به‌گونه‌ای آزاد و برابر وارد فرایند تولیدی می‌شوند و این فرایند در کنه خویش گردشی معقول دارد. مارکس، خوشایندترین شرایط را برای جامعهٔ مدنی قائل می‌شود و از همهٔ سردرگمی‌های آن نادیده می‌گذرد. تجریدهایی که مآخذ نخستین جلد سرمایه را تشکیل می‌دهند (برای مثال، این‌که همهٔ کالاها برحسب ارزش‌شان مبادله می‌گردند و تجارت خارجی در این امر نقشی ندارد و غیره) واقعیت را به‌گونه‌ای «سازگار با صورت معقول آن»[2] مطرح می‌کند. این طرز عمل مبتنی بر روش‌شناسی، با مفهوم دیالکتیکی همساز است. عدم مناسبت میان وجود و ذات، به لُب واقعیت تعلق دارد. اگر تحلیل مارکس خود را به‌صورت‌هایی که

---

۱. هنگامی که مارکس اعلام می‌کند که ارزش کاربرد، در بیرون از پهنهٔ نظریهٔ اقتصادی جای دارد، در واقع دارد وضع بالفعل اقتصاد سیاسی کلاسیک را توصیف می‌کند. تحلیل او با پذیرفتن و توضیح این واقعیت آغاز می‌شود که در سرمایه‌داری، ارزش‌های کاربرد، تنها به‌صورت «سپرده‌های مادی ارزش مبادله» نمایان می‌شوند (op. cit. vol. p. 43). سپس انتقاد او، پرداخت سرمایه‌دارانهٔ ارزش‌های کاربرد را رد می‌کند و اقتصادی را هدف قرار می‌دهد که در آن، این رابطه یک‌سره از میان رفته باشد.

۲. به‌عنوان نمونه رجوع کنید به:

Captital, vol. III, pp. 169, 206, 223.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

واقعیت در آن‌ها نمایان می‌شوند محدود می‌کرد، نمی‌توانست ساختار ذاتی‌ای را دریابد که این صورت‌ها و عدم مناسبت‌شان از آن سرچشمه می‌گیرند. افشای ذات سرمایه‌داری، مستلزم این است که از این پدیده‌های منسوب به‌صورت محتمل و ناکامل سرمایه‌داری، تجریدی موقتی به عمل آید.

تحلیل مارکس از همان آغاز، تولید سرمایه‌داری را به‌صورت یک جامعیت تاریخی درنظر می‌گیرد. شیوهٔ سرمایه‌داری تولید، یک صورت خصوصاً تاریخی تولید کالا است که تحت شرایط «انباشتگی اولیه» ایجاد شده است، همچون کنده شدن همه‌جایی روستاییان از زمین‌شان، تبدیل زمین کشاورزی به مرتع برای فراهم آوردن پشم مورد نیاز یک صنعت بافندگی نوپا، انباشتگی ثروت‌های هنگفت از راه غارت مستعمرات جدید، ازهم پاشیدگی نظام صنفی در برخورد با قدرت بازرگانان و صاحبان صنایع. در این میان، کارگری جدید پیدا شد، کارگری آزاد از وابستگی به سروران فئودال و استادکاران صنفی، اما محروم از وسایل و ابزارهایی که او با آن‌ها می‌توانست از قدرت کارش برای هدف‌های شخصی‌اش استفاده کند.[1] او آزاد بود که قدرت کارش را به آن کسانی که این وسایل و ابزارها را در اختیار داشتند بفروشد؛ یعنی به آن کسانی که مالک زمین، مواد کار و وسایل لازم برای تولید بودند. قدرت کار و وسایل تحقق مادی آن، به گونهٔ کالاهایی در آمده بودند که مالکان مختلف، آن‌ها را در تصرف داشتند. این فرایند در سده‌های پانزدهم و شانزدهم صورت گرفته بود و به همراه گسترش کلی تولید کالا، به قشربندی نوین جامعه منجر شده بود. درنتیجه دو طبقهٔ اصلی در برابر هم قرار گرفتند: برخورداران انباشتگی اولیه و توده‌های بینوا شدهٔ محروم از وسایل معاشی که پیش از این در اختیار داشتند.

این کارگران، واقعاً آزاد شده بودند، [زیرا] وابستگی‌های «طبیعی» و شخصیِ مبتنی بر سامان فئودالی، از میان برداشته شده بودند. «مبادلهٔ کالاها، خود بر روابط وابستگی دیگری دلالت می‌کند که از سرشت خود آن منتج می‌شود.»[2] هر کسی آزاد بود که کالاهای مورد تصاحب خود را مبادله کند. طبقهٔ سرمایه‌دار، هنگامی که ثروت خود را برای تخصیص و کاربرد وسایل

---

1. Vol. I, pp. 632-3.

2. Vol. I, 186.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

تولید به کار می‌برد، این آزادی را اعمال می‌کرد. حال آن‌که توده‌ها، از آزادی فروختن تنها کالایی که برای آن‌ها به‌جای مانده بود، یعنی فروختن قدرت کارشان، برخوردار شده‌بودند.

شرایط اصلی سرمایه‌داری، از این پس در دسترس بودند: کار دستمزدی آزاد و مالکیت خصوصی وسایل تولید کالا؛ بنابراین، تولید سرمایه‌داری می‌توانست مسیر خود را یک‌سره با قدرت خویش طی کند. کالاها آزاد از هر گونه فشار خارجی به بازار گام می‌گذارند و به ارادهٔ آزاد مالکان خود، مبادله می‌شوند. مالکان کالاها از این‌که می‌دانند کالاهایشان با معادل‌های آن‌ها مبادله می‌شوند و عدالت کامل برقرار است، کاملاً شادمان هستند. همچنین، ارزش مبادلهٔ کالا با زمان کار اجتماعاً لازمی که برای تولید آن مورد نیاز است تعیین می‌شود، و اندازه‌گیری این زمان کار، با بی‌طرف‌ترین ملاک اجتماعی صورت می‌گیرد. بالاتر از این، تولید با یک قرارداد آزاد آغاز می‌شود، به‌طوری که یک طرف قرارداد، قدرت کارش را به‌طرف دیگر می‌فروشد. زمان کار لازم برای تولید این قدرت کار، زمان کاری است که کالاهای موردنیاز را برای ادامهٔ حیات کارگر فراهم می‌سازد. خریدار، بهای این کالا را می‌پردازد. هیچ چیزی، عدالت کامل قرارداد کار را مخدوش نمی‌کند. هر دو طرف قرارداد، به گونه‌ای برابر، به‌عنوان مالکان آزاد کالا، تلقی می‌شوند. آن‌ها «با همدیگر برپایهٔ حقوق برابر معامله می‌کنند، با این تفاوت که یکی خریدار و دیگری فروشنده است؛ هر دو از چشم قانون برابرند». قرارداد کار، یعنی همان پایهٔ تولید سرمایه‌داری، به ظاهر، تحقق آزادی، برابری و عدالت است.

اما قدرت کار، یک نوع کالای ویژه است. این تنها کالایی است که ارزش کاربرد آن را باید «نه تنها سرچشمهٔ ارزش دانست، بلکه ارزشی بیش‌تر از ارزش خود را داراست».[1] این «ارزش اضافی» که با کار کلی مجرد ایجاد می‌شود، در پشت صورت مجسم کار پنهان است و خریدار قدرت کار، بدون آن‌که معادلی برای آن بپردازد، آن را به‌دست می‌آورد، چرا که ارزش اضافی، به‌صورت کالای مستقلی نمایان نمی‌شود. ارزش قدرت کاری که به سرمایه‌دار

---

1. Ibid., p. 206.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فروخته می‌شود، معادل با بخشی از آن زمانی است که کارگر عملاً کار می‌کند. سرمایه‌دار برای بقیهٔ این زمان کار، بهایی پرداخت نمی‌کند. شرح مارکس دربارهٔ چگونگی پیدایش ارزش اضافی را می‌توان در این برهان خلاصه کرد: برای ایجاد این کالا، یعنی قدرت کار، بخشی از کار روزانه کافی است، حال آن‌که کارگر در واقع همهٔ روز را کار می‌کند. ارزشی که سرمایه‌دار برای کار کارگر می‌پردازد، بخشی از ارزش حقیقی قدرت کار اوست؛ حال آن‌که بخش دیگر ارزش کار به اختصاص سرمایه‌دار در می‌آید، بی‌آن‌که مزدی برای آن به کارگر بپردازد. اگر این برهان، جدا از تمامی مفهوم کار مارکس درنظر گرفته شود، محققاً به‌جز یک عنصر تصادفی، چیزی از آن به‌جای نمی‌ماند. در واقع شرحی که مارکس از تولید ارزش اضافی به‌دست می‌دهد، ذاتاً با تحلیل او از خصلت دو وجهی کار مرتبط است و باید آن را در پرتو این پدیده توجیه کرد.

سرمایه‌دار، ارزش مبادلهٔ کالای قدرت کار را می‌پردازد و ارزش کاربرد آن، یعنی کار را می‌خرد. «ارزش قدرت کار و ارزش چیزی که این قدرت کار در فرایند کار می‌آفریند، دو ارزش یک‌سره متفاوت هستند.»[1] سرمایه‌دار قدرت کاری را که می‌خرد، در خدمت ماشین تولید به کار می‌اندازد. فرایند کار، دو عامل عینی و فاعلی را با هم در بر دارد: وسایل تولید از یک‌سو و قدرت کار از سوی دیگر. تحلیل خصلت دو وجهی کار، نشان داده است که عامل عینی، هیچ ارزشی را نمی‌آفریند، بلکه صرفاً ارزش وسایل تولید را در محصول نمایان می‌سازد. «این عامل دیگر، یعنی عامل فاعلیِ فرایند کار، یا همان قدرت کار حین عمل، است که ارزش را می‌آفریند.[2] کارگر به دلیل کارش که نوع خاص و هدف خاصی پیدا کرده است، ارزش وسایل تولید را حفظ می‌کند و به محصول انتقال می‌دهد؛ ولی در ضمن، صرفاً با کار کردن، در هر موردی یک ارزش تازه یا اضافی را می‌آفریند.»[3] کیفیت حفظ ارزش با افزودن ارزش تازه، «موهبت طبیعی» قدرت کار است که «سودی برای کارگر ندارد، اما برای سرمایه‌دار بسیار سودبخش است.»[4] این خاصیتی که کار مجرد و کلی دارد، در پشت صورت‌های مجسم آن پنهان است و گرچه تنها

---

1. Ibid., pp. 215-16.
2. *durch die zweckmässige from der Arbeit.*
3. Ibid., p. 231.
4. Ibid., p. 230.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

سرچشمهٔ ارزش تازه است، اما خودْ ارزش شایسته‌اش را ندارد؛ چراکه قرارداد کار، به ضرورت در برگیرندهٔ استثمار است. بنابراین، خصلت دو وجهی کار، شرطی است که ارزش اضافی را میسر می‌سازد. به همین دلیل، صورت دو وجهی کار، همراه با تخصیص خصوصی قدرت کار، به ناگزیر به استثمار می‌انجامد. این در ماهیت کار است که هرگاه تبدیل به کالا گردد، چنین نتیجه‌ای را به بار می‌آورد.

برای آن‌که قدرت کار به‌صورت یک کالا در آید، کار «آزاد» باید وجود داشته باشد: فرد باید آزاد باشد تا قدرت کارش را به کسی که او، هم آزاد و هم قادر به خرید آن است، بفروشد. قرارداد کار، نمودار این آزادی، برابری و عدالت در جامعهٔ مدنی است. پس، این صورت تاریخی آزادی، برابری و عدالت، همان شرط استثمار است. مارکس، کل این فرایند را در یک عبارت شگفت‌آور، می‌گنجاند:

عرصه‌ای که در آن خرید و فروش قدرت کار انجام می‌گیرد، در واقع همان بهشت عدن حقوق فطری انسان است. در این‌جا تنها آزادی، برابری و مالکیتِ جرمی بنتام[1] فرمان می‌راند: آزادی، از این‌رو که هم خریدار و هم فروشندهٔ کالای قدرت کار، تنها مقید به ارادهٔ آزاد شخصی‌شان هستند. به‌عنوان عوامل آزاد، قرارداد می‌بندند و توافقی که به‌دست می‌آورند، جز همان صورتی نیست که آن‌ها بدان ارادهٔ مشترک‌شان را به بیان حقوقی در می‌آورند. برابری، از آن‌رو که هر یک از دو طرف، صرفاً به گونهٔ مالک کالا، در ارتباط با دیگری قرار می‌گیرد و کالای خود را با کالای دیگری که معادل با کالای اوست، مبادله می‌کند. مالکیت، از آن رو که هر یک، آن چیزی را در اختیار دارد که از آن اوست؛ و بنتام، از آن‌رو که هر یک تنها به مصلحت خودش توجه دارد. تنها نیرویی که آن‌ها را گردهم می‌آورد و به ارتباط با همدیگر می‌کشاند، خودخواهی، منفعت و مصالح خصوصی هر فرد است. هر کسی به فکر خویش است و هیچ‌کس برای دیگری خود را به دردسر نمی‌اندازد و درست از آن جهت که این گونه عمل می‌کنند، پس

---

۱. جرمی بنتام، فیلسوف و دانشمند سیاسی انگلیسی (۱۷۴۸ ـ ۱۳۸۲) که معتقد بود بیش‌ترین شادمانی برای بیش‌ترین افراد، هدف نهایی جامعه و فرد است و هر کسی باید مصلحت و نفع خود را در نظر گیرد. (مترجم)

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

همگی به وفق هماهنگیِ از پیش مستقر شدهٔ چیزها، یا تحت توجهات یک پروردگار بسیار دانا، عمل می‌کنند و از برای نفع متقابل، خیر مشترک و مصلحت همگان، با یکدیگر کار می‌کنند![1]

قرارداد کار، که مارکس ارتباط ذاتی آزادی و استثمار را از آن بیرون می‌کشد، الگوی بنیادی همهٔ روابط جامعهٔ مدنی است. کار، شیوه‌ای است که انسان‌ها توانایی‌ها و نیازهای خود را در نبرد با طبیعت و تاریخ بدان می‌پرورانند؛ و چارچوب اجتماعی‌ای که کار متأثر از آن است، صورت تاریخی زندگی‌ای است که بشر به‌خود بخشیده است. تضمن‌های قرارداد آزاد کار، مارکس را به دریافت این امر می‌کشاند که کار، استثمارِ خود را ایجاد و ابقا می‌کند. به سخنی دیگر، در فرایند تداوم‌بخش جامعهٔ سرمایه‌داری، آزادی، ضد خود را ایجاد و ابقا می‌کند. تحلیل مارکس از این جنبه، نقد کنه آزادی فردی است؛ به همان گونه که این آزادی در جامعهٔ سرمایه‌داری ایجاد می‌شود و متناسب با تحول سرمایه‌داری تحول می‌یابد، نیروهای اقتصادی سرمایه‌داری اگر به‌حال خود رها شوند، بردگی، بینوایی و تشدید درگیری‌های طبقاتی را می‌آفرینند. بدین‌سان، حقیقت این صورت از آزادی، نفی آن است.

کار «زنده»، قدرت کار، تنها عاملی است که ارزش محصول کار را به میزانی فراتر از ارزش وسایل تولید می‌افزاید. این افزایش در ارزش، محصول‌های کار را به‌صورت اجزای سازندهٔ سرمایه در می‌آورد. از این‌رو، کار نه‌تنها استثمار خود را ایجاد می‌کند، بلکه وسایل این استثمار، یعنی سرمایه را نیز به‌وجود می‌آورد.[2]

از سوی دیگر، سرمایه به این امر نیاز دارد که ارزش اضافی، باز به‌صورت سرمایه‌ای جدید در آید. اگر سرمایه‌دار به‌جای سرمایه‌گذاری دوبارهٔ ارزش اضافی در فرایند تولید، آن را مصرف کند، سودبخشی فرایند تولید برای او دیگر متوقف خواهد شد و انگیزهٔ تولید کالا از میان خواهد رفت. «انباشتگی سرمایه، به بازتولید سرمایه به میزانی بیش از پیش زیادتر، می‌انجامد»؛[3] و این امر تنها با کاربرد فزایندهٔ قدرت کار برای تولید کالا، میسر است. تولید

---

1. Ibid., p. 195.
2. Ibid., p. 633.
3. Ibid., p. 639.

pdf.tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir

tarikhema.org

سرمایه‌داری به میزانی بیش از پیش وسیع‌تر، با استثمار بیش از پیش افزون‌تر، یکی است. انباشتگی سرمایه، به معنی فقیر شدن فزایندهٔ توده‌ها و «افزایش پرولتاریا»[1] است.

سرمایه‌داری، با همهٔ این ویژگی‌های منفی، نیروهای تولیدی را با شتابی سریع توسعه می‌بخشد. مقتضیات ذاتی سرمایه، مستلزم این است که ارزش اضافی از راه افزایش بازدهی کار (معقول کردن و تشدید تولید)، افزایش یابد. اما پیشرفت فنی، کمیّت کار زنده‌ای (عامل فاعلی تولید) را که در فرایند تولیدی به کار می‌رود، به تناسب کمیت وسایل تولید (عامل عینی تولید)، کاهش می‌دهد. عامل عینی، همچنان که عوامل فاعلی کاسته می‌شوند، افزایش می‌یابد. این دگرگونی در ترکیب فنی سرمایه، در دگرگونی «ترکیب ارزش» آن بازتاب می‌شود: ارزش قدرت کار، به موازات بالا رفتن ارزش وسایل تولید، کاهش می‌یابد. نتیجهٔ خالص این جریان، افزایش ترکیب ارگانیک سرمایه است. با پیشرفت تولید، انبوه سرمایه در دست‌های سرمایه‌داران فردی، افزایش می‌یابد. ضعیف، در این نبرد رقابتی از سوی قوی خلع‌ید می‌شود و سرمایه، در دایرهٔ بسیار محدودتری از سرمایه‌داران بزرگ متمرکز می‌شود. رقابت فردی و آزادانهٔ لیبرالیستی به رقابت انحصاری میان سرمایه‌گذاران بزرگ تبدیل می‌شود. از سوی دیگر، ترکیب بیش از پیش ارگانیک سرمایه، به کاهش میزان سود سرمایه‌دار گرایش دارد، چرا که کاربرد قدرت کار، یعنی تنها سرچشمهٔ ارزش اضافی، به نسبت افزایش کاربرد وسایل تولید، کاستی می‌گیرد.

خطر پایین آمدن میزان سود، نبرد رقابتی و همچنین نبرد طبقاتی را سخت‌تر می‌کند: روش‌های سیاسی استثمار، مکمل روش‌های اقتصادی می‌شوند؛ روش‌هایی که اندک اندک به آخرین حد خود می‌رسند. الزام به بهره‌برداری از سرمایه و این‌که تولید به‌خاطر تولید وجود داشته باشد، حتی در مناسب‌ترین شرایط، به عدم تناسب گریزناپذیر میان دو حوزهٔ تولید، یعنی حوزهٔ کالاهای تولیدی و حوزهٔ کالاهای مصرفی می‌انجامد و به افزایش تولید مستمر، منتج می‌شود.[2] [درچنین شرایطی] سرمایه‌گذاریِ سودبخش سرمایه،

---

1. Ibid., p. 673.
2. Cf. Henryk Grossmann, op. cit., pp. 179 ff.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

بیش از پیش دشوارتر می‌شود؛ و نبرد برای بازارهای تازه، تخم جنگ مستمر بین‌المللی را می‌افشاند.

تا این‌جا برخی از نتیجه‌گیری‌های تعیین‌کنندهٔ تحلیل مارکس از قوانین سرمایه‌داری را به اختصار به‌دست داده‌ایم. تصویری که به‌دست آمده است، تصویر سامان اجتماعی‌ای است که از راه توسعهٔ تناقض‌های جبلی‌اش پیشرفت می‌کند. با این‌همه، این جامعه پیشرفت می‌کند و این تناقض‌ها همان وسایلی‌اند که با آن‌ها رشد عظیم بازدهی کار، استفادهٔ همه‌جانبه و تسلط بر همهٔ منابع طبیعی صورت می‌پذیرد و ظرفیت‌ها و نیازهایی که تاکنون در میان انسان‌ها ناشناخته بودند، به جریان می‌افتند. جامعهٔ سرمایه‌داری، اتحاد تناقض‌هاست. این جامعه آزادی را از راه استثمار، ثروت را از راه فقیر کردن و پیشرفت در تولید را از راه تضییق در مصرف، به‌دست می‌آورد. ساختار حقیقی سرمایه‌داری، یک ساختار دیالکتیکی است: هر صورت و نهادی از فرایند تولید سرمایه‌داری، نفی متعیّنِ خود را ایجاد می‌کند و بحران، شدیدترین صورت بیان تناقض‌های سرمایه‌داری است.

قانون ارزش که حاکم بر تناقض‌های اجتماعی سرمایه‌داری است، نیروی یک ضرورت طبیعی را داراست. «قانون ارزش در این‌جا، تنها به‌عنوان یک قانون درونی و به گونهٔ یک قانون کور از دیدگاه کارگزاران فردی آن، نفوذش را اعمال می‌کند و توازن اجتماعی تولید را در گرماگرم نوسان‌های تصادفی آن، حفظ می‌کند.»[1] نتایج این فرایند نیز به همان صورت کور هستند. درجهٔ کاستی گیرندهٔ سود که ذاتی مکانیسم سرمایه‌داری است، بنیادهای این نظام را تحت‌تأثیر خود دارد و دیواری را می‌سازد که تولید سرمایه‌داری نمی‌تواند به فراسوی آن پیشرفت کند. تضاد میان ثروت و قدرت شمار اندکی از مردم و بینوایی پایدار تودهٔ مردم، بیش از پیش شدیدتر می‌شود. بالاترین توسعهٔ نیروهای تولیدی، با شدیدترین ستمگری و بینوایی همراه است. امکانات واقعی شادکامی عمومی با مناسبات اجتماعی‌ای که از سوی خود انسان نهاده شده‌اند، نفی می‌گردند. در نتیجه، نفی این جامعه و تبدیل آن به جامعه‌ای دیگر، به‌عنوان تنها چشم‌انداز آزادی درمی‌آید.

---

1. *Capital*, Vol. III, p. 1026.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

سرمایه‌داری به میزانی بیش از پیش وسیع‌تر، با استثمار بیش از پیش افزون‌تر، یکی است. انباشتگی سرمایه، به معنی فقیر شدن فزایندهٔ توده‌ها و «افزایش پرولتاریا»[1] است.

سرمایه‌داری، با همهٔ این ویژگی‌های منفی، نیروهای تولیدی را با شتابی سریع توسعه می‌بخشد. مقتضیات ذاتی سرمایه، مستلزم این است که ارزش اضافی از راه افزایش بازدهی کار (معقول کردن و تشدید تولید)، افزایش یابد. اما پیشرفت فنی، کمیّت کار زنده‌ای (عامل فاعلی تولید) را که در فرایند تولیدی به کار می‌رود، به تناسب کمیت وسایل تولید (عامل عینی تولید)، کاهش می‌دهد. عامل عینی، همچنان که عوامل فاعلی کاسته می‌شوند، افزایش می‌یابد. این دگرگونی در ترکیب فنی سرمایه، در دگرگونی «ترکیب ارزش» آن بازتاب می‌شود: ارزش قدرت کار، به موازات بالا رفتن ارزش وسایل تولید، کاهش می‌یابد. نتیجهٔ خالص این جریان، افزایش ترکیب ارگانیک سرمایه است. با پیشرفت تولید، انبوه سرمایه در دست‌های سرمایه‌داران فردی، افزایش می‌یابد. ضعیف، در این نبرد رقابتی از سوی قوی خلع‌ید می‌شود و سرمایه، در دایرهٔ بسیار محدودتری از سرمایه‌داران بزرگ متمرکز می‌شود. رقابت فردی و آزادانهٔ لیبرالیستی به رقابت انحصاری میان سرمایه‌گذاران بزرگ تبدیل می‌شود. از سوی دیگر، ترکیب بیش از پیش ارگانیک سرمایه، به کاهش میزان سود سرمایه‌دار گرایش دارد، چرا که کاربرد قدرت کار، یعنی تنها سرچشمهٔ ارزش اضافی، به نسبت افزایش کاربرد وسایل تولید، کاستی می‌گیرد.

خطر پایین آمدن میزان سود، نبرد رقابتی و همچنین نبرد طبقاتی را سخت‌تر می‌کند: روش‌های سیاسی استثمار، مکمل روش‌های اقتصادی می‌شوند؛ روش‌هایی که اندک اندک به آخرین حد خود می‌رسند. الزام به بهره‌برداری از سرمایه و این‌که تولید به‌خاطر تولید وجود داشته باشد، حتی در مناسب‌ترین شرایط، به عدم تناسب گریزناپذیر میان دو حوزهٔ تولید، یعنی حوزهٔ کالاهای تولیدی و حوزهٔ کالاهای مصرفی می‌انجامد و به افزایش تولید مستمر، منتج می‌شود.[2] [درچنین شرایطی] سرمایه‌گذاریِ سودبخش سرمایه،

---

1. Ibid., p. 673.

2. Cf. Henryk Grossmann, op. cit., pp. 179 ff.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

بیش از پیش دشوارتر می‌شود؛ و نبرد برای بازارهای تازه، تخم جنگ مستمر بین‌المللی را می‌افشاند.

تا این‌جا برخی از نتیجه‌گیری‌های تعیین‌کنندهٔ تحلیل مارکس از قوانین سرمایه‌داری را به اختصار به‌دست داده‌ایم. تصویری که به‌دست آمده است، تصویر سامان اجتماعی‌ای است که از راه توسعهٔ تناقض‌های جبلی‌اش پیشرفت می‌کند. با این‌همه، این جامعه پیشرفت می‌کند و این تناقض‌ها همان وسایلی‌اند که با آن‌ها رشد عظیم بازدهی کار، استفادهٔ همه‌جانبه و تسلط بر همهٔ منابع طبیعی صورت می‌پذیرد و ظرفیت‌ها و نیازهایی که تاکنون در میان انسان‌ها ناشناخته بودند، به جریان می‌افتند. جامعهٔ سرمایه‌داری، اتحاد تناقض‌هاست. این جامعه آزادی را از راه استثمار، ثروت را از راه فقیر کردن و پیشرفت در تولید را از راه تضییق در مصرف، به‌دست می‌آورد. ساختار حقیقی سرمایه‌داری، یک ساختار دیالکتیکی است: هر صورت و نهادی از فرایند تولید سرمایه‌داری، نفی متعیّنِ خود را ایجاد می‌کند و بحران، شدیدترین صورت بیان تناقض‌های سرمایه‌داری است.

قانون ارزش که حاکم بر تناقض‌های اجتماعی سرمایه‌داری است، نیروی یک ضرورت طبیعی را داراست. «قانون ارزش در این‌جا، تنها به‌عنوان یک قانون درونی و به گونهٔ یک قانون کور از دیدگاه کارگزاران فردی آن، نفوذش را اعمال می‌کند و توازن اجتماعی تولید را در گرماگرم نوسان‌های تصادفی آن، حفظ می‌کند.»[1] نتایج این فرایند نیز به همان صورت کور هستند. درجهٔ کاستی گیرندهٔ سود که ذاتی مکانیسم سرمایه‌داری است، بنیادهای این نظام را تحت‌تأثیر خود دارد و دیواری را می‌سازد که تولید سرمایه‌داری نمی‌تواند به فراسوی آن پیشرفت کند. تضاد میان ثروت و قدرت شمار اندکی از مردم و بینوایی پایدار تودهٔ مردم، بیش از پیش شدیدتر می‌شود. بالاترین توسعهٔ نیروهای تولیدی، با شدیدترین ستمگری و بینوایی همراه است. امکانات واقعی شادکامی عمومی با مناسبات اجتماعی‌ای که از سوی خود انسان نهاده شده‌اند، نفی می‌گردند. در نتیجه، نفی این جامعه و تبدیل آن به جامعه‌ای دیگر، به‌عنوان تنها چشم‌انداز آزادی درمی‌آید.

---

1. *Capital*, Vol. III, p. 1026.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

دیالکتیک مارکس

از این پس می‌کوشیم تا کیفیاتی که صورت دیالکتیکی مارکس را از صورت دیالکتیک هگلی متمایز می‌کند، به اختصار به‌دست دهیم. ما بر آن تأکید ورزیده‌ایم که مفهوم دیالکتیکی مارکس از واقعیت، اساساً از همان مآخذی برانگیخته شده است که محرک مفهوم هگل بود؛ یعنی از خصلت منفی واقعیت. این نفی در جهان اجتماعی، تناقض‌های جامعهٔ طبقاتی را به پیش می‌برد و به‌عنوان موتور فرایند اجتماعی باقی می‌ماند. هر امر واقع و هر وضع واحدی، به این فرایند کشیده می‌شود، به گونه‌ای که تنها در صورتی می‌شود اهمیت این فرایند را دریافت که آن را در جامعیتی که به آن تعلق دارد بنگریم. برای مارکس نیز همچون برای هگل، «حقیقت» تنها در کل، یعنی همان «جامعیت منفی» قرار دارد.

جهان اجتماعی تنها در فرایند تجریدی که از سوی ساختارشناسای روش دیالکتیکی، یعنی جامعهٔ سرمایه‌داری تحمیل می‌شود، یک جامعیت منفی می‌گردد. حتی می‌توانیم بگوییم که تجرید، کار خود سرمایه‌داری است و نظریهٔ مارکس، صرفاً این فرایند را پی می‌گیرد. تحلیل مارکس نشان داده است که اقتصاد سرمایه‌داری، بر تبدیل مداوم کار مجسم به کار مجرد، استوار است و با آن ادامهٔ حیات می‌دهد. این اقتصاد، گام به گام از فعالیت و نیازهای عینی انسانی می‌گریزد و یکپارچگی فعالیت‌ها و نیازهای فردی را از راه مجموعهٔ روابط مجردی به‌دست می‌آورد که کار فردی در این روابط، صرفاً تا آن‌جاکه زمان کار اجتماعاً لازم را بازمی‌نماید، به حساب آورده می‌شود؛ و در آن، روابط میان انسان‌ها، تنها به گونهٔ روابط میان چیزها (کالاها) نمایان می‌شود. جهان کالایی [شده] یک جهان «دروغین» و «گیج کننده» است و تحلیل انتقادی آن، باید نخست تجریدهایی را دنبال کند که این جهان را می‌سازند و سپس باید این روابط مجرد را برای راه بردن به محتوای واقعی آن‌ها ترک گوید. بنابراین دومین گام این تحلیل، تجرید از تجرید است، یا وانهادن حالت عینی دروغین، برای دست‌یابی به حالت عینی راستین است. بر این اساس، نظریهٔ مارکس، نخست به روابط مجردی می‌پردازد که جهان کالایی [شده] را تعیین می‌کنند (همچون کالا، ارزش مبادله، پول، مزد) و سپس، از این‌ها به

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

محتوای کاملاً تحول یافتهٔ سرمایه‌داری روی می‌آورد (گرایش‌های ساختاری جهان سرمایه‌داری که به نابودی آن می‌انجامند).

گفته‌ایم که به‌نظر مارکس نیز همچنان که به‌نظر هگل رسیده بود، حقیقت تنها در جامعیت منفی قرار دارد. اما جامعیتی که نظریهٔ مارکس در آن حرکت می‌کند، از جامعیت فلسفهٔ هگل متفاوت است و این تفاوت، اختلاف تعیین‌کنندهٔ دیالکتیک مارکس را با دیالکتیک هگل نشان می‌دهد. برای هگل، این جامعیت، جامعیت خرد بود، یعنی نظام هستی‌شناختیِ بسته‌ای که در نهایت با نظام معقول تاریخی یکی است. فرایند دیالکتیکی هگل، یک فرایند هستی‌شناختیِ کلی بود که تاریخ در آن، برابر با نمونهٔ یک فرایند مابعدطبیعیِ هستی سیر می‌کرد. اما مارکس، دیالکتیک را از این شالودهٔ هستی‌شناختی جدا کرد. در کار او، نفی واقعیت، یک وضع تاریخی می‌شود که نمی‌توان آن را به گونهٔ یک امر مابعدطبیعی، مسلم فرض کرد. به سخنی دیگر، این نفی، یک وضع تاریخی می‌شود که با یک صورت تاریخی ویژهٔ جامعه، همراه است. جامعه‌ای که دیالکتیک مارکس به‌دست می‌آورد، جامعیت جامعهٔ طبقاتی است و نفی‌ای که بر تناقض‌های آن حاکم بوده و به محتوای آن شکل می‌بخشد، جامعیت روابط طبقاتی است. این جامعیت دیالکتیکی نیز طبیعت را در بر می‌گیرد، اما تنها تا آن‌جا که طبیعت در فرایند تاریخیِ بازتولید وارد می‌شود و آن را مشروط می‌سازد. این بازتولید، در پیشرفت جامعهٔ طبقاتی و در سطوح گوناگون تحول خود، صورت‌های گوناگون به خود می‌گیرد و این صورت‌ها، چارچوب همهٔ مفاهیم دیالکتیکی مارکس به شمار می‌آیند.

بدین‌گونه، روش دیالکتیکی مارکس به دلیل ماهیت واقعی‌اش، یک روش تاریخی شده است. اصل دیالکتیکی او، اصل عامی نیست که به گونه‌ای یکسان بر هر موضوعی کاربرد داشته باشد. بی‌گمان، هر امر واقعی به هر گونه که باشد، می‌تواند تحت تحلیل دیالکتیکی قرار بگیرد؛ برای مثال، همان‌گونه که در بحث مشهور لنین آمده است، حتی یک لیوان آب.[1] اما هر تحلیلِ این چنینی، به ساختار فرایند تاریخی- اجتماعی راه می‌برد و این ساختار را در امور مورد تحلیل، به‌صورت یک عنصر سازنده نشان می‌دهد. دیالکتیک

---

1. Selected Works, New York 1934, International Publishers, Vol. IX, p. 62 ff.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

مارکس، امور واقع را به‌عنوان عناصر یک جامعیت تاریخی معیّن در نظر می‌گیرد که نمی‌توان این امور را از این عناصر جدا کرد. لنین در مثال خود از لیوان آب، می‌گوید که «در تعریف این چیز، کل عمل انسانی باید دخالت داشته باشد»؛ بدین‌سان، عینیت مستقل این لیوان آب، از میان می‌رود. هر امر واقعی، تنها از آن‌جا که تحت‌تأثیر تعارض‌های فرایند اجتماعی است، می‌تواند تحت تحلیل دیالکتیک قرار بگیرد.

خصلت تاریخی دیالکتیکی مارکس، هم نفی رایج و هم نفیِ نفی رایج را در بر می‌گیرد. وضع موجود منفی است و تنها با آزاد کردن امکانات درونی آن، می‌تواند مثبت شود. این نفیِ نفی، با استقرار سامان نوین، انجام می‌گیرد. نفی و نفی آن، دو مرحله از یک فرایند تاریخی است که کنش تاریخی انسان، هر دوی آن را در بر می‌گیرد. «وضع نو»، «حقیقت» وضع کهنه است، اما این حقیقت، از وضع پیشین به گونهٔ خودبه‌خودی و یکنواخت، صادر نمی‌شود. حقیقت تنها با عمل خودمختار انسان که کل وضع منفی موجود را از اعتبار می‌اندازد، می‌تواند آزاد گردد. سخن کوتاه، حقیقت نه قلمروی جدا از واقعیت تاریخی است و نه پهنهٔ تصورات جاودانه معتبر. بی‌گمان، حقیقت از واقعیت تاریخی موجود فرا می‌گذرد، اما تنها در آن‌جا که از یک مرحلهٔ تاریخی به مرحلهٔ تاریخی دیگر گذار می‌یابد. وضع منفی و نفی آن، رویداد مجسمی در درون یک جامعیت‌اند.

دیالکتیک مارکس، روش تاریخی به معنایی دیگر نیز است: این دیالکتیک، با مرحلهٔ خاصی از فرایند تاریخی سر و کار دارد. مارکس، دیالکتیک هگل را به این دلیل مورد انتقاد قرار می‌دهد که او حرکت دیالکتیکی را به حرکت تمامی هستی، یعنی حرکت هستی به معنای مطلق، تعمیم می‌دهد؛ و از این‌رو، صرفاً «بیان نظری، منطقی و مجردی از حرکت تاریخ» را به‌دست می‌دهد.[1و2] از این گذشته، حرکتی که هگل بدان چنین بیان مجردی داده بود، یعنی همان حرکتی که او عام می‌پنداشت، در واقع مرحلهٔ خاصی از «تاریخ بلوغ انسان» را مشخص می‌سازد. تمایز این تاریخ بلوغ و «تاریخ بالفعل»[3] بشر از سوی مارکس، به تحدید دیالکتیک می‌انجامد. تاریخ بلوغ بشر، که مارکس آن را

---

1. "Okonomisch - philosophische Manuskritpe", op. cit., pp. 130-152.
2. entstehungsgeschichte
3. actual history

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

ماقبل تاریخ بشر می‌خواند، تاریخ جامعهٔ طبقاتی است. تاریخ بالفعل انسان، هنگامی آغاز می‌شود که این جامعهٔ طبقاتی از میان رفته باشد. دیالکتیک هگل، صورت منطقی و مجرد تحول ماقبل تاریخی را به‌دست می‌دهد و دیالکتیک مارکس، حرکت عینی واقعی آن را. درنتیجه، دیالکتیک مارکس نیز به مرحلهٔ ماقبل تاریخی وابسته است.

نفی‌ای که دیالکتیک مارکس با آن آغاز می‌شود، مشخص کنندهٔ وجود بشری در جامعهٔ طبقاتی است و تعارض‌هایی که این نفی را تشدید می‌کنند و سرانجام آن را از میان برمی‌دارند، تعارض‌های جامعهٔ طبقاتی‌اند. ذات دیالکتیک مارکس بر این امر دلالت می‌کند که با گذار از ماقبل تاریخِ متجلی در جامعهٔ طبقاتی به تاریخ جامعهٔ بی‌طبقه، ساختار سراسری حرکت تاریخی دگرگون خواهد شد. بشر همین که شناسای (سوژهٔ) آگاهانهٔ تحول خود می‌شود، تاریخِ او را دیگر نمی‌توان به‌صورت‌هایی طرح کرد که بر مرحلهٔ ماقبل تاریخی دلالت می‌کنند.

روش دیالکتیکی مارکس، هنوز هم سلطهٔ نیروهای اقتصادی کور را بر سیر تاریخ، بازتاب می‌کند. تحلیل دیالکتیکی واقعیت اجتماعی برحسب تناقض‌های ذاتی آن و رفع این تناقض‌ها، نشان می‌دهد که این واقعیت، به‌وسیلهٔ مکانیسم‌های عینی‌ای که با ضرورت قوانین «طبیعی» (فیزیکی) کار می‌کنند، بیش از اندازه قدرت پیدا کرده است. [بنابراین] تنها بدین‌گونه است که تناقض می‌تواند نیروی غایی به حرکت درآورندهٔ جامعه باشد. این حرکت به خودی خود دیالکتیکی است، هر چند که هنوز از سوی فعالیت خودآگاه افرادی که آزادانه همبسته شده باشند، هدایت نمی‌شود. قوانین دیالکتیکی، دانش کامل قوانین «طبیعی» جامعه‌اند و از این‌رو، گامی به‌سوی الغای این قوانین به شمار می‌آیند؛ اما باز هنوز دانش قوانین «طبیعی» می‌باشند. بی‌گمان، نبرد با «قلمرو ضرورت»، طی گذار انسان به مرحلهٔ «تاریخ بالفعل» او نیز ادامه خواهد داشت و نفی و تناقض، ناپدید نخواهند شد. با این‌همه، هرگاه که جامعه، شناسای (سوژهٔ) آزاد این نبرد شده باشد، همین نبرد به‌صورت‌های متفاوت دیگری عملی خواهد شد. بدین دلیل، روا نیست که ساختار دیالکتیکی ماقبل تاریخی را بر تاریخ آیندهٔ بشر تحمیل کرد.

مفهومی که دیالکتیک مارکس را به روشنی با مفهوم جامعهٔ طبقاتی پیوند

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌دهد، مفهوم ضرورت است. قوانین دیالکتیکی، قوانینی ضروری‌اند. صورت‌های گوناگون جامعهٔ طبقاتی، به‌خاطر تناقض‌های درونی‌شان به ضرورت نابود می‌شوند. مارکس می‌گوید که قوانین جامعهٔ طبقاتی، «با ضرورتی سخت» در جهت نتایج گریزناپذیر کار می‌کنند. این ضرورت بر تبدیل مثبت جامعهٔ سرمایه‌داری دلالت نمی‌کند. درست است که مارکس معتقد بود که همان مکانیسم‌هایی که تراکم و تمرکز سرمایه را پیش می‌آورند، «اجتماعی شدن کار را نیز موجب می‌شوند و تولید سرمایه‌داری با همان شدت یک قانون طبیعی، نفی خود را ایجاد می‌کند، یعنی به مالکیتی برپایهٔ «همکاری و تصرف همگانی زمین و وسایل تولید می‌انجامد»؛[1] اما با این‌همه، اگر ضرورت گریزناپذیر حاکم بر تحول سرمایه‌داری را دال بر ضرورتی همانند آن در قضیهٔ تبدیل جامعهٔ سرمایه‌داری به سوسیالیسم بدانیم، تمامی اهمیت نظریهٔ مارکس را قلب کرده‌ایم. هنگامی که سرمایه‌داری نفی می‌شود، فرایندهای اجتماعی، دیگر تحت قوانین طبیعی کور نیستند. این درست همان چیزی است که جامعهٔ نو را از جامعهٔ کهنه متمایز می‌کند. گذار از مرگِ گریزناپذیر سرمایه‌داری به سوسیالیسم، ضروری است، زیرا تحول کامل فرد، ضروری است؛ و باز اتحاد اجتماعی نوین افراد تنها بدین معنی ضروری است که کاربرد نیروهای تولیدی موجود، برای ارضای همهٔ افراد ضروری است. این تحقق آزادی و شادکامی است که استقرار سامان نوینی را ضروری می‌سازد که در آن، افراد همبسته، سازمان زندگی‌شان را تعیین خواهند کرد. ما پیش از این تأکید کرده‌ایم که کیفیات جامعهٔ آینده، در نیروهای موجودی بازتاب می‌شوند که به تحقق این جامعه منجر می‌گردند. در گرایش‌هایی که به یک جامعهٔ آزاد و خودآگاه می‌انجامند، هیچ ضرورت کوری وجود ندارد. نفی سرمایه‌داری، در درونِ خود سرمایه‌داری آغاز می‌شود؛ اما حتی در همان مراحل مقدم بر انقلاب، یک نوع ارادهٔ خودانگیختهٔ معقولی وجود دارد که به مراحل پس از انقلاب نیز روح می‌بخشد. انقلاب در واقع، به جامعیت شرایط عینی بستگی دارد: انقلاب مستلزم به‌دست آمدن سطح معینی از فرهنگ مادی و فکری، وجود یک طبقهٔ کارگرِ خودآگاه و سازمان یافته به

---

1. *Captial*, op. cit., Vol, p. 837.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

مقیاس بین‌المللی و یک نبرد طبقاتی سخت است. این شرایط تنها در صورتی به‌گونهٔ شرایط انقلابی در می‌آیند که از سوی یک فعالیت آگاهانه و با یک هدف سوسیالیستی، به کار گرفته شوند و هدایت گردند. هیچ ضرورت طبیعی یا گریزناپذیری، گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم را تضمین نمی‌کند.

خود سرمایه‌داری، دامنه و قدرت اعمال معقول را به درجهٔ چشمگیری گسترش داده است. «قوانین طبیعی»‌ای که سرمایه‌داری را به کار وا می‌دارند، با گرایش‌های دیگری خنثی شده‌اند که اثر فرایندهای ضروری را کند کرده و از این‌رو، عمر سامان سرمایه‌داری را دراز کرده‌اند.[1] سرمایه‌داری در برخی از حوزه‌ها، تحت تنظیم‌های اداری و سیاسی وسیعی بوده است. برای مثال، برنامه‌ریزی خصیصهٔ منحصر به‌فرد جامعهٔ سوسیالیستی نیست.[2] ضرورت طبیعی قوانین اجتماعی که از سوی مارکس به توضیح کشیده شده است، آن‌گاه که به تأثیر متقابل نظم و تصادف و عمل خودآگاه و مکانیسم‌های ضروری مربوط می‌شود، بر امکان یک چنین برنامه‌ریزی در سرمایه‌داری دلالت می‌کند. البته امکان برنامه‌ریزی معقول در سرمایه‌داری، اعتبار قوانین بنیادی‌ای را که مارکس در این نظام کشف کرد، لغو نمی‌کند. این نظام به دلیل این قوانین، محکوم به نابودی است. اما این فرایند، مستلزم دوران درازی از بربریت است. از این بربریت، تنها می‌توان با کنش آزاد جلوگیری کرد. انقلاب به رشد بسیاری از نیروها نیاز دارد که بزرگ‌ترین آن‌ها، نیروی فاعلی، یعنی همان طبقهٔ انقلابی است.[3] تحقق آزادی و خرد، مستلزم عقلانیت آزادانهٔ آن کسانی است که این آزادی و خرد را محقق می‌سازند.

پس، نظریهٔ مارکس با جبرگرایی قضا و قدری ناسازگار است. درست است که ماتریالیسم تاریخی در برگیرندهٔ این اصل جبرگرایانه است که می‌گوید: آگاهی مشروط به وجود اجتماعی می‌باشد، اما همچنان که پیش از این نشان داده‌ایم، وابستگی ضروری‌ای که این اصل اعلام می‌کند، به زندگی «ماقبل تاریخی»، یعنی زندگی جامعه طبقاتی مربوط است. روابط تولیدی جامعهٔ طبقاتی که امکانات انسان را محدود و مخدوش می‌سازند، به ناگزیر، آگاهی

---

1. Ibid., Vol. III, pp. 272-281.
2. *Critique of the Gotha Program*, New York, 1938.
3. *The Poverty of Philosophy*, Trans. H. Quelch, Chicago 1910, p. 190.

pdf.tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir

tarikhema.org

او را تعیین می‌کنند؛ درست از آن جهت که جامعه، یک شناسای (سوژهٔ) آزاد و آگاه نیست. تا زمانی که انسان نتواند بر این روابط چیره شود و آن‌ها را برای برآوردن نیازها و خواست‌های همگان به کار برد، این روابط، صورت یک موجود مستقل و عینی را خواهند داشت. آگاهی‌ای که درگیر و تابع این روابط است، ضرورتاً به آگاهی ایدئولوژیک تبدیل می‌شود.

بی‌گمان، آگاهی انسان‌ها همچنان از سوی فرایندهای مادی‌ای تعیین می‌شود که جامعه را بازتولید می‌کنند؛ حتی به هنگامی که انسان‌ها به مرحله‌ای رسیده باشند که روابط اجتماعی‌شان را به چنان شیوه‌ای تنظیم کنند که این روابط به بهترین وجه در خدمت تحول آزادانهٔ همگان درآیند. اما هر گاه که این فرایندهای مادی، معقول و به‌صورت کار آگاهانهٔ انسان‌ها در آمده باشند، دیگر وابستگی کورکورانهٔ آگاهی به اوضاع اجتماعی، از میان برداشته خواهد شد. خرد، هرگاه که از سوی شرایط اجتماعیِ معقول تعیین گردد، در واقع از سوی خودش تعیین شده است. آزادی سوسیالیستی، هر دو جنبهٔ رابطهٔ متقابل آگاهی و وجود اجتماعی را در بر می‌گیرد. اصل ماتریالیسم تاریخی، به نفی خودش می‌انجامد.

فرایند کار که به‌صورت بنیاد تحلیل مارکس از سرمایه‌داری و تکوین آن مطرح می‌شود، زمینه‌ای است که شاخه‌های گوناگون نظریه و عمل در جامعهٔ سرمایه‌داری، بر مبنای آن، عمل می‌کنند. از این‌رو، فهم فرایند کار، در ضمن، فهم سرچشمهٔ جدایی میان نظریه و عمل و عنصری است که ارتباط متقابل میان این دو را باز برقرار می‌کند. نظریهٔ مارکس به دلیل سرشت آن، یک نظریهٔ یکپارچه و یکپارچه کنندهٔ جامعه است. فرایند اقتصادی سرمایه‌داری، تأثیر جامعی بر تمامی نظریه و عمل می‌گذارد و تحلیل اقتصادی‌ای که استتار سرمایه‌داری و «شیءشدگی» آن را از میان برمی‌دارد، به زمینهٔ مشترک نظریه و عمل در این جامعه دست می‌یابد.

اقتصاد مارکسیستی، جایی برای یک *فلسفه، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی* مستقل به‌جای نمی‌گذارد. «اخلاق، دین، مابعدالطبیعه و عناصر دیگر ایدئولوژی و صورت‌های آگاهی مربوط به آن‌ها، استقلال ظاهری‌شان را از دست می‌دهند... هنگامی که واقعیت ترسیم می‌شود، فلسفه به‌عنوان یک

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

شاخهٔ فعالیت مستقل، دلیل وجودی‌اش را از دست می‌دهد. فلسفه را در بهترین صورت آن، تنها می‌توان به‌گونهٔ مجموعه‌ای از عمومی‌ترین نتایج و تجریدهایی درنظر گرفت که از مشاهدهٔ تحول تاریخی انسان‌ها ناشی می‌شوند.[1]»

با جدایی نظریه از عمل، فلسفه پناهگاه نظریهٔ حقیقی می‌شود. علم یا «به خدمت سرمایه»[2] درمی‌آید، یا تا حد وسیلهٔ سرگرمی اوقات فراغت نزول می‌کند؛ بی‌آن‌که توجهی به نبردهای بالفعل بشر داشته باشد. حال آن‌که فلسفه به میانجی اندیشهٔ مجرد، وظیفهٔ پاسداری از راه‌های رفع نیازها، هراس‌ها و تحقق خواست‌های انسان را به عهده می‌گیرد.

کانت، پیش از نتیجه‌گیری از نقد خرد ناب خود، سه مسئله را مطرح می‌کند که خرد انسانی به حیاتی‌ترین وجهی، با آن‌ها سروکار دارد: چگونه می‌توانم بدانم؟ چه بکنم؟ به چه می‌توانم امید بندم؟ این مسایل و کوشش برای حل آن‌ها، در واقع لب واقعی فلسفه و علاقهٔ آن را به امکانات اساسی انسان در میان محرومیت‌های واقعیت، تشکیل می‌دهند. هگل، این علاقهٔ فلسفی را در زمینهٔ تاریخی زمانه‌اش جای داده و آشکار کرده بود که پرسش‌های کانت، به فرایند تاریخی بالفعل راه می‌برند. بدین‌سان، دانش و فعالیت و امید انسان، به راه استقرار یک جامعهٔ معقول سوق داده شده بودند. مارکس درصدد بود تا نیروها و گرایش‌های مجسمی را اثبات کند که مشوق یا بازدارندهٔ این هدف بودند. پیوستگی اساسی نظریهٔ او با یک صورت عمل تاریخی معین، نه تنها فلسفه، بلکه جامعه‌شناسی را نیز نفی کرد. واقعیت‌های اجتماعی‌ای که مارکس تحلیل کرد (همچون ازخودبیگانگی کار، طلسم‌سازی جهان کالایی، ارزش اضافی، استثمار)، همانند امور جامعه‌شناختی چون طلاق، جنایات، حرکات جمعیت و چرخه‌های سوداگری نیستند. روابط بنیادی مقوله‌های مارکس، برای جامعه‌شناسی یا هر علم دیگری که به توصیف و تنظیم پدیده‌های عینی اشتغال یافته است، دسترسی‌پذیر نیستند. این روابط، تنها برای نظریه‌ای که این‌ها را در نفیِ از پیش مقررشان در نظر می‌گیرد، به‌صورت امور واقع نمایان می‌شوند. به‌نظر مارکس، نظریهٔ درست، آگاهی به عملی است که هدف‌اش، دگرگونی جهان است.

---

1. *The German Ideology*, pp. 14-15.
2. *Capital*, Vol. I, p. 397.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

مفهوم مارکس از حقیقت، از نسبی‌گرایی[1] بسیار دور است. تنها یک حقیقت وجود دارد و تنها یک عمل است که می‌تواند این حقیقت را محقق سازد. نظریه، گرایش‌های حصول به یک سامان معقول زندگی و شرایط آفرینش آن و گام‌های اولیه‌ای را که در این راه باید برداشته شود، اثبات کرده است. آخرین هدف عمل اجتماعی نوین، صورت‌بندی شده است: لغو کار و کاربرد وسایل اجتماعی شدهٔ تولید برای تحول آزادانهٔ همهٔ افراد. بقیه، وظیفهٔ فعالیت آزاد شدهٔ انسان است. نظریه، در هر لحظه‌ای همراه با عمل است و موقعیت متغیر را به تحلیل می‌کشد و مفاهیم خود را طبق عمل صورت‌بندی می‌کند. شرایط عینی تحقق حقیقت، ممکن است گوناگون باشند، اما حقیقت همان یک حقیقت باقی مانده و نظریه همان پاسدار غایی آن به‌جای می‌ماند. نظریه، حقیقت را حفظ خواهد کرد، حتی اگر عمل انقلابی از راه اصلی خویش منحرف شده باشد. عمل از حقیقت پیروی می‌کند، نه حقیقت از عمل. این مطلق‌گرایی حقیقت، میراث فلسفی نظریهٔ مارکس را تکمیل می‌کند و برای همیشه، نظریهٔ دیالکتیکی را از صورت‌های پوزیتیویسم و نسبی‌گرایی بعدی جدا می‌سازد.

---

1. relativism

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فصل دوم

بنیادهای پوزیتیویسم و پیدایش جامعه‌شناسی
فلسفهٔ اثباتی و فلسفهٔ منفی

یک دهه پس از مرگ هگل، اندیشهٔ اروپایی وارد عصر «پوزیتیویسم»[1] شد. این پوزیتیویسم خود را به گونهٔ دستگاه فلسفهٔ اثباتی، آشکار کرد و با صورتی که پوزیتیویسم بعدی به خود گرفت، کاملاً تفاوت داشت. کتاب *درس‌هایی دربارهٔ فلسفهٔ اثباتی*[2] اگوست کنت میان سال‌های ۱۸۳۰ و ۱۸۴۲ و *فلسفهٔ اثباتی دولت*، اثر اشتال[3] میان سال‌های ۱۸۳۰ و ۱۸۳۷ انتشار یافت و شلینگ سخنرانی‌هایش را دربارهٔ فلسفهٔ اثباتی که از ۱۸۲۷ سرگرم تکمیل آن بود، به سال ۱۸۴۱ آغاز کرد.

هر چند که بی‌تردید اگوست کنت در پوزیتیویسم سهم تعیین کننده‌ای داشت (خود کنت روش پوزیتیویستی را از بنیادهای فلسفهٔ اثباتی بیرون کشید)، اما به‌نظر می‌آید که ربط دادن فلسفهٔ اثباتی شلینگ و اشتال به این جنبش، نادرست باشد. آیا همین شلینگ نبود که هوادار مابعدالطبیعه به فرا گذرنده‌ترین صورت آن بود؟ و آیا اشتال نبود که نظریهٔ دینی دولت را به نقد کشیده بود؟ درست است که اشتال به‌عنوان نمایندهٔ پوزیتیویسم در فلسفهٔ

---

1. positivism
2. *Cours de Philosophie Positive*
3. Stahl

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

حقوقی بازشناخته شد، اما فلسفهٔ اسطوره‌شناسی[1] و مکاشفهٔ شلینگ ـ که برخی از مفاهیم پایه‌ای را برای آیین اشتال فراهم کرد ـ به پوزیتیویسم چه ارتباطی دارد؟

در *فلسفهٔ مکاشفه*،[2] شلینگ این عقیده را می‌یابیم که مابعدالطبیعهٔ مرسوم، از آن‌جا که تنها با صورت معقول چیزها و ذات محض آن‌ها سروکار دارد، نمی‌تواند وجود بالفعل چیزها را دریابد و از این‌رو، نمی‌تواند دانش واقعی را به‌دست دهد. برخلاف این فلسفهٔ مابعدالطبیعی، فلسفهٔ شلینگ امر حقیقتاً بالفعل و موجود را در هدف دارد و به همین نشان، این فلسفه مدعی «اثباتی» بودن است. او این پرسش را به پیش می‌کشد که آیا مابعدالطبیعهٔ عقل‌گرا، یک فلسفهٔ صرفاً «منفی» نبود؟ و آیا به دنبال نابودی این مابعدالطبیعه از سوی کانت، «فلسفهٔ اثباتی اکنون نباید خود را آزاد و مستقل از این فلسفهٔ منفی، به‌صورت یک علم ویژه، سازمان دهد؟»[3] گذشته از این، شلینگ در ۱۸۲۷ در پایان سخنرانی‌هایش دربارهٔ تاریخ فلسفهٔ جدید، تأکید بر تجربه را که از سوی فیلسوفان انگلیسی و فرانسوی عنوان شده بود، مورد تأیید قرار داد و از این تجربی‌اندیشی در برابر دشمنان آلمانی آن دفاع کرد. او تا آن‌جا پیش رفته بود که اعلام کرد: «اگر مخیر می‌شدم میان تجربی‌اندیشی و آپریوریسم[4] شدید[5] عقل‌گرایی افراطی، یکی را برگزینم، هیچ ذهن آزاده‌ای در گزینش تجربی‌اندیشی درنگ نمی‌کرد.»[6] او با گفتن این عبارت به سخنرانی‌هایش پایان داد که وظیفهٔ بزرگ فلسفهٔ آلمانی، باید فائق آمدن بر مابعدالطبیعهٔ مبتنی بر آپریوریسم، از طریق یک «نظام اثباتی» باشد؛ تا بدین طریق، سرانجام، فلسفه به‌صورت یک «علم تجربی» حقیقی در آید.

فلسفهٔ اثباتی شلینگ از جنبه‌های بنیادی آن، به یقین متفاوت از فلسفهٔ کنت است. برای کنت، «امور مثبت»، همان امور واقع مورد مشاهده‌اند، حال آن‌که شلینگ بر این تکیه می‌کند که «تجربه»، محدود به امور واقعِ مبتنی بر

---

1. mythology
2. *Philosophie der Offenbarung.*
3. Schelling, *Sämmtiche Werke*, Sect. 2, Vol. III, Stuttgart 1858, p. 83.
۴. آپریوریسم (Apriorism)، فلسفه‌ای که مبتنی بر اصل پیشینی (apriori) است. (مترجم)
5. *Denknotwendigkeiten*
6. Ibid., Sect. 1, Vol. X. Stuttgart 1861, p. 198.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

حسن درونی و بیرونی نیست. کنت، به‌سوی علم فیزیک و قوانین ضروری حاکم بر تمامی واقعیت جهت گرفته است، حال آن‌که شلینگ بر این می‌کوشد تا «فلسفهٔ آزادی» را به شرح کشد و معتقد است که فعالیت خلاقانهٔ آزاد، موضوع غایی تجربه می‌باشد. اما با وجود این تفاوت‌های اساسی، در هر یک از این دو فلسفه، گرایش مشترکی علیه تسلط آپریوریسم و ترمیم اقتدار تجربه، وجود دارد.[۱]

این گرایش مشترک را به‌خوبی می‌شود با درنظر گرفتن این نکته درک کرد که فلسفهٔ اثباتی نوین، در جهت مخالفت با چه چیز بود. فلسفهٔ اثباتی، یک واکنش آگاهانه در برابر گرایش‌های نابودکننده و انتقادی عقل‌گرایی آلمانی و فرانسوی بود؛ واکنشی که به‌ویژه در آلمان بسیار تند بود. دستگاه هگلی، به‌خاطر گرایش‌های انتقادی آن، «فلسفهٔ منفی» نامیده شده بود. معاصران هگل این گونه تشخیص داده بودند که اصولی که او در فلسفه‌اش اعلام داشته بود، او را به «انتقاد از هر چیزی که تا آن زمان حقیقت عینی دانسته می‌شد»، وا می‌داشتند.[۲] فلسفهٔ هگلی هر گونه واقعیت نامعقول و خردناپذیر را «نفی» ـ یعنی رد ـ کرده بود. واکنشی که در بالا یاد شد، در کوشش هگل جهت ارزیابی واقعیت برابر با ملاک‌های خردِ خودمختار، اعتراض به سامان موجود را می‌دید. ادعا می‌شد که فلسفهٔ منفی برای تحقق امکانات چیزها می‌کوشد، اما از شناخت واقعیت آن‌ها ناتوان است. این فلسفه در «صورت‌های منطقی» چیزها باز می‌ایستد و هرگز به محتوای بالفعل آن‌ها نمی‌رسد، محتوایی که از این صورت‌ها قیاس نمی‌گیرند. در نتیجه، فلسفهٔ منفی آن‌چنان که منتقدان هگل دریافته بودند، نه می‌تواند چیزها را به همان گونه که هستند تبیین کند و نه می‌تواند آن‌ها را تصدیق کند. این قضیه به این اعتراض بنیادی‌تر از همه انجامید که فلسفهٔ منفی به دلیل ساختار مفهومی‌اش، چیزها را آن‌چنان که هستند، «نفی می‌کند». امور واقع که حالت مقرر امور

---

۱. کنستانتین فراتر، فیلسوف سیاسی محافظه کار برجستهٔ آلمان، در ۱۸۸۰ این نکته را بازشناخته بود که «مکتب پوزیتیویستی در فرانسه و فلسفهٔ اثباتی شلینگ، به یک معنا، متوجهٔ یک هدف‌اند.»

رجوع کنید به: Schelling's Positive Philosophie, Cöthen 1880, Part III, p. 277.

2. Moses Hess, "Gegenwärtige krisis der deutschen Philosophie", 1841, in *Sozialistiche Aufsätze*, Berlin 1921, pp. 9, 11.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

را می‌سازند، هنگامی که در پرتو خرد نگریسته می‌شوند، منفی، محدود و گذرا می‌شوند. این امور در درون فرایند فراگیری که به فراسوی آن‌ها می‌انجامد، صورت‌های نابود شونده‌ای می‌شوند. دیالکتیک هگل، به گونهٔ الگوی تمامی نفی‌های نابودکنندهٔ وضع موجود دانسته شد، چرا که در این دیالکتیک، هر صورت مقرر بی‌میانجی، به ضد خودش بدل می‌شود و محتوای حقیقی‌اش را تنها بدین شیوه به‌دست می‌آورد. منتقدان هگل می‌گفتند که این گونه فلسفه، شأن واقعی را از وضع موجود می‌گیرد و در بر گیرندهٔ «اصل انقلاب» است (اشتال چنین گفت). این گفتهٔ هگل که واقعی، معقول است، بدین معنی گرفته شده بود که تنها معقول، واقعی است.

فلسفهٔ اثباتی، علیه عقل‌گرایی انتقادی از دو جبهه حمله برد: اگوست کنت علیه صورت فرانسوی فلسفهٔ منفی جنگید که میراث دکارت و عصر روشن‌اندیشی بود؛ و در آلمان، این نبرد علیه دستگاه هگل جهت گرفته بود. شلینگ از سوی فردریک ویلیام چهارم مأموریت فوق‌العاده گرفته بود که «تخم اژدهای هگل‌گرایی را نابود سازد». در همین حال، یک ضد هگل دیگر، اشتال، به سال ۱۸۴۰ سخنگوی فلسفی سلطنت پروس شد. رهبران سیاسی آلمان به‌روشنی تشخیص داده بودند که فلسفهٔ هگل به دور از تأیید شکل مجسم دولت، بیش‌تر در بر گیرندهٔ وسایل نابودی آن بود. در این شرایط، فلسفهٔ اثباتی خود را به گونهٔ نجات‌دهندهٔ ایدئولوژیکی متناسب با وضع موجود، معرفی کرد.

تاریخ اندیشهٔ بعد از هگل، با این حملهٔ دو جانبهٔ فلسفهٔ اثباتی که شرح مختصر آن آورده شد، مشخص می‌شود.[1] تصور می‌شد که فلسفهٔ اثباتی بر فلسفهٔ منفی در تمامیت آن، یعنی در جهت لغو هر گونه فرمانبرداری واقعیت از خردِ فراگذرنده، فائق آمده بود. از این گذشته، می‌بایست به افراد می‌آموختند که پدیده‌های جهان‌شان را به گونهٔ شناخته‌های (اُبژه‌های) خنثی در نظر بگیرند و بررسی کنند؛ شناخته‌هایی که تحت چیرگی قوانین معتبر قرار دارند. این گرایش، به‌ویژه در فلسفهٔ سیاسی و اجتماعی اهمیت پیدا کرد.

---

۱. در بحث بعدی، از فلسفهٔ اثباتی شلینگ نادیده می‌گذریم، چرا که فلسفهٔ او هیچ ارتباطی با تحول اندیشهٔ اجتماعی نداشت و تنها از راه کاربرد این فلسفه به‌وسیلهٔ اشتال، بر فلسفهٔ سیاسی اثر گذاشته بود.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

هگل، جامعه و دولت را به گونهٔ اثر تاریخی انسان می‌نگریست و آن‌ها را از جنبهٔ آزادی تفسیر می‌کرد. برخلاف هگل، فلسفهٔ اثباتی، واقعیت‌های اجتماعی را در چارچوب طبیعت و از جنبهٔ ضرورت عینی، بررسی می‌کرد. استقلال امور واقع می‌بایست در فلسفهٔ مثبت حفظ شده و استدلال می‌بایست به پذیرش امر مقرر سوق داده شود. بدین شیوه، فلسفهٔ اثباتی خنثی کردن فرایند انتقادی‌ای را در هدف داشت که متضمن «نفی» فلسفی وضع موجود بود و می‌کوشید تا منزلت مثبت را به امور واقع باز دهد.

این همان نقطه‌ای است که در آن، پیوستگی فلسفهٔ اثباتی و پوزیتیویسم (به معنای جدید این اصطلاح) آشکار می‌شود. ویژگی مشترک این دو، گذشته از حملهٔ همبستهٔ آن‌ها علیه آپرپوریسم مابعدالطبیعی.[1] سوق دادن اندیشه به‌سوی امور واقع و تعالی تجربه به پایگاه غایت دانش است.

بی‌گمان، روش اثباتی بسیاری از وهم‌های خداشناختی و مابعدالطبیعی را از میان برداشت و به‌ویژه در علوم طبیعی، اندیشهٔ آزاد را پیش برد. حملهٔ پوزیتیویستی به فلسفهٔ فراگذرنده، باگام‌های بلندی که در علوم طبیعی در نیمهٔ نخستین سدهٔ گذشته برداشته شد، تقویت گردید. تحت تأثیر ویژگی علمی نوین، پوزیتیویسم می‌توانست همچنان که کنت ادعا کرده بود، ادعا کند که فلسفهٔ یکپارچهٔ دانش بشری به‌شمار می‌آید و این یکپارچگی، می‌بایست از راه کارکرد همه‌جایی روش علمی و از طریق طرد کردن هر امر عینی‌ای به‌دست آید که نمی‌شد آن را در آخرین تحلیل، با مشاهده تصدیق کرد.

مخالفت پوزیتیویستی با این اصل که می‌گوید امور واقعِ تجربه باید در پیشگاه خرد گواهی شوند، از تفسیر «داده‌ها[2]»ی تجربی برحسب نقد جامع وضع موجود، جلوگیری کرد. یک‌چنین نقادی، دیگر در علم جایی نداشت. سرانجام، فلسفهٔ اثباتی تسلیم اندیشه را به هر چیزی که وجود دارد آسان ساخت و ادامهٔ قدرت تجربه را اعلام کرد. کنت آشکارا گفت که اصطلاح اثباتی که فلسفه‌اش را به آن نامید، متضمن این است که به انسان‌ها بیاموزد که در برابر وضع رایج، برخورد مثبتی داشته باشند. فلسفهٔ اثباتی می‌کوشید تا سامان موجود را در برابر آن‌هایی که نیاز به «نفی»آن راا اظهار می‌کردند،

---

1. Metaphysical Apiorism
2. data

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

سن سیمون

سن سیمون همچون هگل، کارش را با اظهار این عقیده آغاز می‌کند که سامان اجتماعی‌ای که با انقلاب فرانسه ایجاد شد، ثابت کرد که بشر به مرحلهٔ بلوغ رسیده است.[1] او برخلاف هگل، این مرحله را اصولاً برحسب جنبهٔ اقتصادی آن توصیف کرد؛ فرایند اقتصادی تنها عامل یکپارچه کننده در این سامان نوین اجتماعی بود. همچنین او مانند هگل اعتقاد پیدا کرده بود که این سامان نوین، در برگیرندهٔ سازگاری ایده و واقعیت است. امکانات بشری دیگر یک امر نظری و جدا از اعمال نیست، [زیرا] محتوای نظریه، به پهنه‌ای از فعالیت معقول انتقال یافته است؛ فعالیتی که از سوی افرادی صورت می‌گیرد که در همبستگی مستقیم با یکدیگرند. «سیاست و اخلاق و فلسفه، به‌جای این‌که در یک ژرف‌اندیشیِ بدون دغدغه پایان گیرند، سرانجام به اشتغال شایسته‌شان، یعنی آفرینش شادکامی دست‌یافتند. کوتاه سخن، این سه مبحث آماده‌اند تا محقق سازند که آزادی، دیگر یک تجرید و جامعه دیگر یک افسانه نیست.»[2] فرایند تحقق این امر، یک فرایند اقتصادی است. عصر نوین، عصر صنعت‌گرایی است که با خود، این تضمین را به همراه می‌آورد که می‌تواند همهٔ امکانات بشری را به انجام رساند. «جامعه کلاً برپایهٔ صنعت استوار است؛ که یگانه سرچشمهٔ همهٔ ثروت‌ها و بهره‌مندی‌هاست. به همین دلیل، وضعی که مطلوب صنعت است، مطلوب‌ترین وضع برای جامعه است. وضعیتی که سرچشمه و هدف همهٔ کوشش‌های ماست.»[3] پیشرفت اوضاع اقتصادی، این امر را ضروری می‌سازد که فلسفه به نظریهٔ اجتماعی تبدیل شود؛ و نظریهٔ اجتماعی، چیزی جز اقتصاد سیاسی یا «علم تولید» نیست.[4]

نخست سن سیمون مدعی شد که اصول لیبرالیسم تمام عیار را اعلام می‌کند. افراد آزاد شده بودند تا بتوانند کار کنند، حال آن‌که جامعه، عامل طبیعی یکپارچه کننده‌ای است که کوشش‌های مستقل آن‌ها را در یک کلِ هماهنگ، درهم می‌تند. حکومت، شری بود که برای مهار بی‌سامانی و انقلابی که در پشت مکانیسم‌های سرمایه‌داری صنعتی کمین کرده بودند، لازم

---

1. *Oeuvres de Saint-Simon, ed.* Enfantin, Paris 1868 ff., Vol. II p. 118.
2. Ibid., p. 13.
3. Ibid.
4. Ibid., p. 188.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

بود. سن سیمون، با نظری سخت خوشبینانه دربارهٔ جامعهٔ صنعتی، کار خود را آغاز کرد: او می‌پنداشت که پیشرفت شتابان همهٔ نیروهای تولید، به‌زودی تعارض‌های فزاینده و شورش‌های انقلابی را در درون این نظام اجتماعی ناپدید خواهد کرد. به‌عقیدهٔ او، سامان نوین صنعتی، گذشته از هر چیز، سامانی مثبت است که تصدیق و برخورداری از هر نوع کوشش بشری در جهت یک زندگی شاد و مرفه را باز می‌نماید، [زیرا] لازم نیست که این سامان، از وضع موجود فراتر رود؛ فلسفه و نظریهٔ اجتماعی تنها برای فهم و سازمان دادن امور واقع موردنیازند؛ و حقیقت، می‌بایست از امور واقع بیرون کشیده شود و نه از چیز دیگر. بدین‌سان، سن سیمون بنیادگذار پوزیتیویسم جدید شد.[1]

سن سیمون معتقد بود که نظریهٔ اجتماعی باید «همان روشی را به کار برد که در علوم مشاهده‌ای دیگر به کار می‌رود. به دیگر سخن، استدلال باید به‌جای پیروی از روش پذیرفته شده در علوم نظری، که همهٔ امور واقع را به تعقل باز می‌بندد، برپایهٔ امور واقع، که مورد مشاهده و بحث قرار گرفته، استوار شود.[2]» [از آن‌جایی که] نجوم، فیزیک و شیمی بر این «پایهٔ مثبت» استوار شده‌اند، اکنون برای فلسفه زمان آن فرا رسیده بود که به این علوم خاص بپیوندد و خود را یک‌سره مثبت سازد.

سن سیمون این پوزیتیویسم را به‌عنوان اصل غایی فلسفهٔ خود اعلام کرد: «من در همهٔ بخش‌های کارم، به استقرار رشته‌هایی از امور واقع خواهم پرداخت، چراکه متقاعد شده‌ام که این تنها بخش استوار دانش ما به شمار می‌آید.»[3] خداشناسی و مابعدالطبیعه و فزون بر این، همهٔ مفاهیم فراگذرنده باید تحت آزمون روش پوزیتیویستی علم دقیق در آیند: «از آن‌جاکه همهٔ دانش ما سراسر بر بنیاد مشاهدات استوار است، جهت امور روحی ما نیز باید به‌دست قدرت علم اثباتی سپرده شود.»[4]

بدین‌سان، «علم انسان» یا همان نظریهٔ اجتماعی، تابع الگوی علم طبیعی

---

1. *Memoire sur la science de l'homme*, written in 1813; op. cit., Vol XI; see Weill, Saint-Simon et son oevre Paris 1894, pp. 55 ff.
2. Saint-Simon, op cit., Vol, pp. 8 f.
3. Ibid., p. 22.
4. Vol. IV. p. 83.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

گشت. این علم، می‌بایست «با قرار گرفتن برپایهٔ مشاهده و با بررسی آن به روشی که در شاخه‌های دیگر فیزیک اعمال می‌شد».[1] خصلتی مثبت به خود گیرد؛ بنابراین، جامعه می‌بایست همچون طبیعت تلقی شود. این طرز تلقی، بیش‌ترین انحراف از نظریهٔ فلسفی هگل و شدیدترین مخالفت با آن بود، [زیرا] موضوع آزادی از پهنهٔ ارادهٔ آگاهانهٔ فرد جدا شد و در قوانین عینیِ فرایند اقتصادی و اجتماعی قرار گرفت. مارکس معتقد بود که جامعه تا هنگامی‌که همچنان تابع قوانین عینی گزیرناپذیر باشد، غیرمعقول و شر است. به‌نظر او، پیشرفت، معادل لغو این قوانین است و به عملی اطلاق می‌شود که از سوی انسان و در حین تحول آزادانهٔ او صورت گرفته باشد. نظریهٔ پوزیتیویستیِ جامعه، ضد این گرایش را دنبال کرد: قوانین جامعه بیش از پیش صورت قوانین عینی طبیعی را پذیرفتند. «انسان‌ها» در برابر قانون قدرتمند پیشرفت، «تنها ابزارهایی به شمار می‌آیند» که از دگرگونی و سوق دادن مسیر این قانون ناتوانند.[2] به پایهٔ خدایی رساندن پیشرفت به‌عنوان یک قانون طبیعی مستقل، در فلسفهٔ اثباتی کنت تکمیل شد.

کار سن سیمون در برگیرندهٔ عناصری بود که مخالف گرایش‌های سرمایه‌داری بودند. به‌نظر او، پیشرفت نظام صنعتی نخست مستلزم این است که نبرد میان طبقات، به نبردی علیه طبیعت منتقل و مبدل شود تا در این نبرد، همهٔ طبقات اجتماعی شرکت کنند.[3] حکومتی که او در نظر داشت، حکومتی نبود که در آن فرمانروایان بر فرمانبران فرمان رانند، بلکه حکومتی، بود که در آن دستگاه حکومتی بر کاری که باید انجام پذیرد مدیریت فنی اعمال می‌کند.[4] می‌توانیم بگوییم که فلسفهٔ سن سیمون، درست برخلاف جهتی که فلسفهٔ هگل به خود گرفت، تحول یافت. این فلسفه، با آشتیِ ایده و واقعیت آغاز شد و با ناسازگار در نظر گرفتن آن‌ها پایان گرفت.

بحران‌های اقتصادی و نبردهای طبقاتی با نزدیک شدن انقلاب ۱۸۳۰، شدت گرفته بودند. «به سال ۱۸۲۶ این نکته روشن شده بود که ملت و سلطنت در جهت مخالف یکدیگر حرکت می‌کنند. سلطان درصدد

---

1. Ibid., p. 187.
2. Ibid., p. 119.
3. Vol, IV, pp. 147, 162.
4. Ibid., p. 150.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

استقرار خودکامگی بود، حال آن‌که ملت، به‌سوی انقلاب پیش می‌تاخت.»[1] سخنرانی‌هایی که بازارد[2] (شاگرد سن سیمون)، در این سال‌ها دربارهٔ آیین استادش ایراد کرده بود، صورت نقد تمام عیار سامان اجتماعی موجود را به‌خود گرفت.

نظر بازار متکی بر این فرض اساسی بود که فلسفه باید با نظریهٔ اجتماعی یکی شود، زیرا جامعه مشروط به ساختار فرایند اقتصادی‌اش است و عمل اجتماعیِ معقول، سرانجام صورت اجتماعی اصیلی را ایجاد خواهد کرد که در جهت برآوردن نیازهای بشری حرکت می‌کند. به‌نظر بازار، صورت موجود جامعه، دیگر متناسب با پیشرفت و هماهنگی نیست. او نظام صنعتی را به‌عنوان یک نظام استثماری می‌خواند که هر چند، آخرین نمونهٔ نظام «استثمار انسان از سوی انسان» است، اما به‌هیچ‌وجه ضعیف‌ترین نمونهٔ آن در پهنهٔ تاریخ تمدن نیست. نظام صنعتی، در همهٔ روابط خویش، از یک‌سو با نبرد چاره‌ناپذیر پرولتاریا و از سویی دیگر، با صاحبان ابزارها و ماشین‌آلات تولید، قالب‌ریزی شده است.

> امروزه، کل تودهٔ کارگران از سوی کسانی که دارایی‌شان به‌وسیلهٔ کارگران به‌کار گرفته می‌شود، استثمار می‌شوند... همهٔ سنگینی این استثمار بر گردهٔ طبقهٔ کارگر، یعنی اکثریت عظیمی که کارگر هستند، می‌افتد. تحت این شرایط، کارگر، خلف صدق برده و سرف پیشین گشته است. او به‌عنوان یک شخص، آزاد است و دیگر وابسته به زمین نیست، اما این تنها آزادی‌ای است که او به‌دست آورده است. او در این حالتِ آزادی حقوقی، تنها می‌تواند تحت شرایطی که از سوی طبقهٔ کوچکی بر او تحمیل می‌شود، وجود داشته باشد؛ طبقه‌ای که یک حق قانونی و مادرزادیِ غلبه بر دیگران، او را به انحصار ثروت و قدرت تسلط خودسرانه بر ابزار کار مجهز کرده است.[3]

بدین‌سان، پوزیتیویسم سن سیمون، به ضد خود مبدل شد. نتیجه‌گیری‌های

---

1. Fredrick B. Artz, *Reaction and Revolution*, New York 1934, Harper and Brothers. p. 230 f.
2. Bazard
3. *Doctrine Saint-Simonienne. Exposition*, Paris 1854, p. 123 f.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

آغازین این پوزیتیویسم، لیبرالیسم را تعالی بخشیده بودند، اما سپس به این نتیجه رسیدند که نظام حاکم بر این لیبرالیسم، در درون خود تخم نابودی خویش را به همراه دارد. بازارد همچنان که سیسموندی پیش از او نشان داده بود، نشان داد که انباشتگی ثروت و گسترش فقر همراه با بحران‌ها و استثمار فزایندهٔ آن، از سازمان اقتصادی‌ای برمی‌خیزد که در آن، «سرمایه‌داران و مالکان» تنها کسانی هستند که توزیع اجتماعی کار را تنظیم می‌کنند. «هر فردی»، در فرایند تولید به «تدابیر خویش واگذار شده است» و مصلحت مشترک یا کوشش جمعی‌ای وجود ندارد تا انواع کار را با هم ترکیب و تنظیم کند. تا هنگامی که «ابزارهای کار به‌دست افراد مجزا به کار گرفته می‌شوند»، افرادی که دستخوش حکم اتفاق و واقعیت قدرت‌اند، بحران‌های صنعتی گزیرناپذیرند.[1]

بازارد گفته بود که «در نتیجهٔ اصل رقابت نامحدود»،[2] سامان اجتماعی به بی‌سامانی عمومی دچار شده است. تصورات پیشروی که جامعهٔ سرمایه‌داری در آغاز با آن‌ها طرح اجتماعی خویش را موجه ساخته بود، یعنی تصورات آزادی عمومی و جست‌وجوی شادمانی در چارچوب یک طرح معقول زندگی، تنها با یک انقلاب نوین می‌توانند به‌ثمر رسند، «انقلابی که سرانجام، استثمار انسان به‌دست انسان را با همهٔ صورت‌های پنهانی آن از میان برخواهد داشت. این انقلاب، گزیرناپذیر است و تا به انجام نرسد، همهٔ عبارات درخشانی که دربارهٔ پرتو تمدن و شکوه قرن ما بارها و بارها تکرار می‌شوند، جز لفاظی برای آسوده ساختن خودخواهانِ امتیازمند، معنای دیگری ندارند.[3]» نهاد مالکیت خصوصی باید از میان برداشته شود. زیرا اگر استثمار باید از میان برود، طرح مالکیتی که استثمار را ابقا می‌کند نیز باید ناپدید شود.[4]

اثر بازارد تحت عنوان *آیین سن سیمون*، دگرگونی‌های اجتماعی بزرگی را بازتاب می‌کند که پیشرفت صنعت طی دورهٔ بازگشت سلطنت[5] ایجاد کرده بود. در این دوره، ماشین‌آلات در یک سطح وسیع‌تر از پیش به کار افتادند

---

1. Ibid., p. 137.
2. Ibid., p. 145.
3. Ibid., pp. 125 f.
4. Ibid., p. 127.
5. restoration

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

(به‌ویژه در کارخانه‌های پارچه‌بافی) و صنعت آغاز به تمرکز کرده بود. فرانسه نه تنها رشد صنعتی و بازرگانی را که مورد ستایش نوشته‌های نخستین سن سیمون قرار گرفته بود تجربه کرد، بلکه عکس این حالت را نیز آزمود: بحران‌های سنگینی که در سال‌های ۱۷ـ۱۸۱۶ و ۲۷ـ۱۸۲۵ سراسر نظام را تکان دادند. کارگران گردهم آمدند تا ماشین‌هایی را که چنان بینوایی و بیکاری را برای آن‌ها به ارمغان آورده بودند، نابود کنند. «بی‌گمان پیدایش صنعت در یک سطح وسیع، تأثیر ناخوشایندی بر وضع کارگر داشت. کار خانگی روستایی از رقابت کارخانه‌ای خسارت دید. کاربرد ماشین، استفاده از کار ارزانِ زن و کودک را ممکن ساخت و این امر، به نوبهٔ خود موجب کاهش دستمزدها شد. مهاجرت به شهرها باعث کمیابی تسهیلات مسکن شد و این وضع به همراه فقدان عمومی غذای کافی، زمینهٔ مساعدی برای بیماری‌های نرمی استخوان و سل فراهم آورد. بیماری‌هایِ واگیرداری چون وبا در ۱۸۳۲ قربانی‌های خود را به‌ویژه در میان کارگران پیدا کردند. فقر، جنون ناشی از الکلیسم و فحشا را پرورش می‌داد. مرگ و میر در کانون‌های صنعتی به‌ویژه در میان کودکان، بسیار بالاتر از حد متوسط بود.[1]»

حکومت با اقدامات سرکوب‌گرانه علیه کارگران مداخله می‌کرد. قانون شاپلیه.[2] سازمان کارگران را ممنوع داشته بود. از آن پس، به اعتصاب‌ها با مداخلهٔ ارتش پاسخ داده می‌شد. در نتیجه، رهبران کارگری به زندان‌های دراز مدت محکوم شدند و محدودیت‌های فزاینده‌ای به‌جای آزادی کارگران برقرار شد. «مراجع دولتی [نیز] که همهٔ قدرت دولت را علیه کارگران به کار می‌بستند، جانب سرمایه‌داران را سخت نگاه داشتند.» به‌سال ۱۸۲۹ مالکان کشتی گرونوویل[3] به منظور پایین آوردن دستمزد دریانوردان با همدیگر متحد شدند. دادگستری و وزارت دریانوردی این عمل آن‌ها را خلاف قانون اعلام کردند، اما از دست زدن به هرگونه عمل قانونی علیه آن‌ها سر باز زدند، چرا که می‌ترسیدند «دریانوردان به شورش کشانده شوند».

چنین رویدادهایی، این نکته را آشکارا ساختند که فرایند اقتصادی یا عوامل درون آن، شاخک‌های خود را به درون جامعیت روابط اجتماعی

---

1. Henri Sèe *Französische Wirtschaftsgeschichte*, Jena 1936. Vol. II. p. 244.

2. Lex le Chapelier

3. Grenoville

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فروبرده و آن را در قبضهٔ خود گرفته بود. آدام اسمیت و ریکاردو[1] این فرایند اقتصادی را به‌صورت یک علم تخصصی تلقی کردند؛ علمی که ثروت، فقر، کار، ارزش، مالکیت و همهٔ ارکان دیگر آن به‌صورت شرایط و روابط صرفاً اقتصادی‌ای نمایان شده بودند که می‌بایست از قوانین اقتصادی سرچشمه گرفته و با همین قوانین تبیین شده باشند. سن سیمون، قوانین اقتصادی را به‌صورت بنیادهای کل فرایند جامعه درآورده بود. در این زمان که جانشینان سوسیالیست او در فرانسه، نظریهٔ اجتماعی را بر یک پایهٔ اقتصادی می‌ساختند، خصلت مفهومی اقتصادی سیاسی را نیز دگرگون می‌کردند. اقتصاد، دیگر به‌جای این‌که یک علم تخصصی و «خالص» باشد، به‌صورت نیروی عقلی‌ای برای آشکار ساختن تعارض‌های ساختار اجتماعی جدید و هدایت عمل در مسیر رفع آن‌ها درآمد. به همین جهت، جهانِ کالایی شده دیگر برحسب شیء‌شدگی آن پنداشته نمی‌شد. برای مثال، هنگامی که سیسموندی علیه ریکاردو استدلال می‌کرد که «اقتصاد سیاسی یک علم حساب نیست، بلکه یک علم اخلاقی است»، طبیعتاً از یک پس‌روی از معیار علمی به معیار اخلاقی دفاع نمی‌کرد، بلکه می‌خواست نشان دهد که مرکز توجه نظریهٔ اقتصادی باید نیازها و آرزوهای بشری باشد.[2] این عبارت سیسموندی در تحلیل نهایی به همان گرایشی تعلق دارد که در زمانی‌که هگل به نظریهٔ اجتماعی ماهیتی فلسفی می‌بخشید، بر او نیز تأثیر گذاشته بود. هگل داشت به نقطه‌ای می‌رسید که در آن، جامعه که مرحله‌ای تاریخی در تحول نَفْس انسان بود، می‌بایست به‌عنوان جامعیت روابط بشری تفسیر شود و این نظر با نگاهی به نقش انسان در پیشبرد تحقق خرد و آزادی همراه بود. دقیقاً همین تفسیر فلسفی از نظریهٔ اجتماعی بود که آن را به‌گونهٔ یک نظریهٔ انتقادی اقتصاد سیاسی در آورد. زیرا همین که این نظریه در پرتو خرد و آزادی نگریسته شود، صورت رایج جامعه به‌صورت مجموعه‌ای از تناقض‌های اقتصادی نمایان می‌گردد؛ تناقض‌هایی که یک سامان بردگانه و نامعقول را به بار می‌آورد. از آن‌جا که تفسیر فلسفی جامعه، دلالت‌های انتقادی آن را به

---

1. Smith and Ricardo

2. *Nouveaux Principles d'économie politique*, 2nd ed., Paris 1827, Vol. I, p. 313.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

همراه داشت، هر گونه گسستگی میان فلسفه و نظریهٔ اجتماعی موجب سستی این انگیزه‌های انتقادی می‌شد؛ همان انگیزه‌هایی که مفاهیم فلسفی را به دیدن فراسوی وضع موجود و گذار از آن می‌کشاندند. پرودن، دلیل نتایج اعتذارآمیز نظریهٔ اقتصادی و ناکامی بعدی آن در ارائهٔ هر گونه اصل عمل، را «جدایی فلسفه از اقتصاد سیاسی» می‌دانست. او گفت که «فلسفه، جبر[1] جامعه و اقتصاد سیاسی، کاربرد این جبر است».[2] پس فلسفه به‌نظر او، «نظریهٔ خرد»[3] به شمار می‌آمد. پس از این، پرودن نظریهٔ اجتماعی را به گونهٔ «همسازی خرد و عمل اجتماعی» تعریف کرد و در بیان موضوع نظریهٔ اجتماعی، تکیه شدیدی بر پهنهٔ فراگیر کاربرد آن نهاد. این نظریه با «تمامی زندگی جامعه» و با «مجموعهٔ تجلیات پی در پی آن»[4] سروکار دارد و بدین گونه، از محدودهٔ علم تخصصی اقتصاد بسیار فراتر می‌رود.

تأکید بر سرشت فلسفی نظریهٔ اجتماعی، از اهمیت بنیاد اقتصادی آن نمی‌کاهد. درست برعکس، این تأکید، دامنهٔ نظریهٔ اقتصادی را به فراسوی حدود یک علم تخصصی می‌گستراند. پرودن می‌گوید: «قوانین اقتصاد، قوانین تاریخ‌اند.[5]»

این اقتصاد سیاسی نوین، از علم عینی و کلاسیک آدام اسمیت و ریکاردو یکسره متفاوت بود و تفاوت آن در این بود که نشان داد اقتصاد موجود، در سراسر ساختار خویش تناقض‌آمیز و نامعقول است و بحران، حالت طبیعی و انقلاب، سرانجام طبیعی آن است. کار سیسموندی، که نخستین نقد جامع سرمایه‌داری است، این تضاد را به‌روشنی تصویر می‌کند. اثر او به معیار یک نظریهٔ حقیقتاً انتقادی جامعه، وفادار مانده بود: «ما جامعه را در سازمان بالفعل آن درنظر داریم، با کارگرانی که محروم از دارایی‌اند، مزدشان به دلیل رقابت ثابت می‌ماند و کارشان به محض این‌که کارفرمایان‌شان دیگر نیازی به آن نداشته باشند، از حیز انتفاع ساقط می‌شود. به‌همین دلیل است که ما به این سازمان اجتماعی معترضیم.[6]»

---

1. algebra
2. *Système des contradictions ècononiques*, ed. C. Bouglè and H. Moysset. Paris 1923. Vol. II, pp. 392 f. 3. Ibid., p. 391.
4. Vol. I. p. 73.
5. *De la crèation de L'ordre dans l'humanitè* ed. C. Bouglè and A. Cuvillier, Paris 1927, p. 369.
6. *Nouveaux Principles...* , Vol. II, p. 417.

mandegar.tarikhema.org

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

سیسموندی اعلام کرده بود که همهٔ صورت‌های سازمان اجتماعی برای برآوردن نیازهای بشری وجود دارند. [بااین مبنا] نظام اقتصادی رایج نیز تحت بحران مدام و بینوایی در میان ثروت انباشته، وجود دارد. سیسموندی مکانیسم‌های سرمایه‌داری صنعتی اولیه‌ای که این نتیجه را به بار آورده بودند، نشان داد.[1] او گفت که ضرورت بحران‌های عود کننده، نتیجهٔ تأثیر سرمایه بر فرایند تولید است. استثمار فزاینده و عدم تناسب مزمن تولید و مصرف، نتایج نظام مبادلهٔ کالا هستند. سیسموندی کارش را با طرح کردن روابط پنهان در پشت ارزش مبادله و ارزش کاربرد و صورت‌های گوناگون اختصاص ارزش اضافی، ادامه داد. او پیوستگی میان تمرکز سرمایه، تولید بیش از حد و بحران را اثبات کرد. «به علت تمرکز ثروت میان شمار کمی از مالکان، بازار داخلی محدود می‌شود و صنعت بیش از پیش به فروش در بازارهای خارجی رانده می‌شود، جایی که خطر برخوردهای بزرگ‌تری در کمین است.[2]» رقابت آزاد از به‌دست دادن رشد کامل همهٔ ظرفیت‌های تولیدی و بیش‌ترین ارضای نیازهای بشری وامی‌ماند و استثمارِ هر چه بیش‌تر و نابودی مکرر منابع ثروت را به ارمغان می‌آورد. بی‌گمان سرمایه‌داری پیشرفت سترگی برای جامعه فراهم کرد، اما این پیشرفت در نتیجهٔ «افزایش مدام در جمعیت کارگری و عرضهٔ کاری که معمولاً از تقاضا بیش‌تر بود»[3] به‌دست آمد. مکانیسم‌های اقتصادی تولید کالایی، مسئول این تعارض‌ها بودند. اگر گرایش‌های نظام سرمایه‌داری کاملاً آزاد گذاشته شوند، نتیجهٔ آن «تبدیل ملت به یک کارخانهٔ عظیم» است که «بی‌آن‌که ثروتی بیافریند، بینوایی عمومی را موجب می‌شود.»[4]

تنها شش سال پس از آن‌که سن سیمون پوزیتیویسم را برپا کرد، نظریهٔ اجتماعی، سامان اجتماعی‌ای را که او با آن فلسفهٔ نوینش را توجیه کرده بود، با یک نفی ریشه‌ای انکار نمود. [درنتیجه،] «نظام صنعت» به‌عنوان نظام استثمار سرمایه‌دارانه تلقی شد. آیین بحران ذاتی، جایگزین آیین توازن

---

۱. رجوع کنید به:

Henryk Grossmann, *Sismonde de Sismondi et ses theories èconomiques*, Bibliotheca universitatis liberae Poloniae, Warsaw 1924.

2. *Neuveax Principles* ..., Vol. 1, p. 361.

3. Ibid., p. 408.

4. Ibid., p. 78.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

هماهنگ شد و به مفهوم پیشرفت، معنای تازه‌ای داده شد. پیشرفت اقتصادی، ضرورتاً پیشرفت بشری را معنی نمی‌دهد، زیرا تحت نظام سرمایه‌داری، پیشرفت به بهای از دست رفتن آزادی و خرد به‌دست آمده است. سیسموندی فلسفهٔ پیشرفت را به همراه تمامی تجلیل خوشبینانهٔ آن انکار کرد. او دولت را در جهت به کار بردن اقتدار حمایتی‌اش به نفع مصلحت تودهٔ ستم‌کش، فراخواند. «جزم بنیادی رقابت آزادانه و عام، در همهٔ جامعه‌های متمدن گام‌های بلندی برداشته است. اگرچه رقابت آزاد، توسعهٔ سترگ قدرت صنعتی را به دنبال داشت، اما درماندگی وحشتناکی را نیز برای بیش‌تر طبقات جامعه به همراه آورد. تجربه نیاز به یک اقتدار حمایتی (حکومت) را به ما آموخته است و به ما یاد داده که برای پیشرفت ثروتی که انسان‌ها از آن سودی برنخواهند بست، به کم‌ترین قربانی انسانی نیاز است.[1]»

تنها کم‌تر از یک دهه پس از انتشار کتاب سیسموندی، فلسفهٔ اجتماعی از جزم پیشرفت دست کشید و اقتصاد سیاسی را به‌عنوان بنیاد نظریهٔ اجتماعی به حد کفایت رها کرد. فلسفهٔ اثباتی کنت از این برگشت حکایت می‌کند. از این پس به این فلسفه خواهیم پرداخت.

فلسفهٔ اثباتی جامعه: اگوست کنت

کنت، پیوستگی نظریهٔ اجتماعی را با فلسفهٔ منفی گسست و آن را در مدار اثبات‌گرایی[2] قرار داد. او در ضمن، اقتصاد سیاسی را به‌عنوان ریشهٔ نظریهٔ اجتماعی رها کرد و جامعه را به‌صورت موضوع علم مستقل **جامعه‌شناسی** در آورد. این هر دو گام، به‌هم پیوسته‌اند: جامعه‌شناسی با ترک دیدگاه فراگذرندهٔ نقد فلسفی، به‌صورت یک علم درآمد. از این پس، جامعه به‌صورت مجموعهٔ کم و بیش مشخصی از امور واقع تلقی شد، اموری که تابع قوانین کم و بیش عام هستند (این رشته را نیز باید مانند رشته‌های دیگر تحقیق علمی مورد بررسی قرار داد). مفاهیمی که این قلمرو را تبیین می‌کنند، می‌بایست از امور واقعی که آن را می‌سازند گرفته شوند، حال آن‌که دلالت‌های دورنگرتر مفاهیم فلسفی را می‌بایست از این قلمرو بیرون

---

1. Ibid., p. 52 f.

2. positivism

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

انداخت. اصطلاح «اثباتی»،[1] اصطلاحی جدل‌آمیز بود که بر تبدیل نظریهٔ فلسفی به یک نظریهٔ علمی دلالت می‌کرد. از عنوان کار اصلی کنت چنین برمی‌آید که او بی‌گمان آرزومند بود که یک فلسفهٔ فراگیر ابداع کند، اما به‌خوبی آشکار است که در متن اثبات‌گرایی، فلسفه چیزی یک‌سره متفاوت از آنچه که پیش از این معنی داشت معنی می‌دهد؛ تا جایی که محتوای راستین فلسفه را نفی می‌کند. «فلسفهٔ اثباتی» در آخرین تحلیل، یک تناقض ملتصق[2] است. این فلسفه بر ترکیبی از همهٔ دانش‌های تجربی دلالت می‌کند که در یک نظام پیشرفت هماهنگ، مسیری گزیرناپذیر را دنبال می‌کند. درنتیجه هر گونه مخالفت با واقعیت‌های اجتماعی، از بحث فلسفی محو می‌شود.

کنت، تضاد اثبات‌گرایی با نظریهٔ فلسفی را این چنین مختصر می‌کند: «جامعه‌شناسی اثباتی به‌جای سرگرم شدن با اوهام فراگذرنده، با بررسی امور واقع، و به‌جای ژرف‌اندیشی فارغ‌دلانه، با دانش مفید، به‌جای شک و بی‌تصمیمی، با یقین، و به‌جای نفی و نابودی، با سازمان سروکار دارد.»[3] در همهٔ این موارد، جامعه‌شناسی نوین، خود را به امور واقع سامان اجتماعی موجود می‌بندد و گرچه نیاز به اصلاح و ترمیم را انکار نمی‌کند، اما از هر کوششی برای واژگونی یا نفی این سامان پرهیز می‌نماید. در نتیجه، علاقهٔ مفهومی جامعه‌شناسی اثباتی باید که صورتی توجیهی و تأییدی داشته باشد.

البته این امر در مورد همهٔ جنبش‌های اثبات‌گرایانه صادق نبوده است. در آغاز فلسفهٔ جدید و باز در سدهٔ هجدهم، اثبات‌گرایی، مبارز و انقلابی بود. در آن زمان، توسل اثبات‌گرایی به امور واقع، به حملهٔ مستقیم به مفاهیم مابعدالطبیعی و دینی منجر شده بود، مفاهیمی که پشتیبان ایدئولوژیک رژیم پیشین[4] بودند. رهیافت تاریخی اثبات‌گریانه، گواه مثبتی شده بود بر حق انسان به دگرگونی صورت‌های اجتماعی و سیاسی زندگی، تا این صورت‌ها با سرشت و پیشرفت خرد، سازگار شوند. دیگر این‌که اصل ادراک حسی، به‌عنوان مبنای حقانیت اعتراض به نظام استبدادی رایج، از سوی فیلسوفان عصر روشن‌اندیشی فرانسه به کار رفته بود. آن‌ها بر این عقیده بودند که چون حواس، ارغنون

---

1. positive
2. *Contradiction in adjecto*
3. *Discours sur l'espirit positif*, Paris 1844, pp. 41-42.
۴. منظور نویسنده رژیم‌های پیش از انقلاب به‌ویژه انقلاب فرانسه است. (مترجم)

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

حقیقت‌اند و اقناع آن‌ها انگیزش شایستهٔ کنش بشری به‌شمار می‌آید، پس پیشرفت شادمانی مادی، همان هدف شایسته‌ای است که حکومت و جامعه باید آن را در پیش گیرند. صورت موجود حکومت و جامعه گرچه آشکارا متناقض با این هدف بود، ولی در آخرین تحلیل، این همان «امر واقعی» بود که اثبات‌گرایان روشن‌اندیش به آن توسل جسته بودند. هدف آن‌ها نه یک علم منظم، بلکه یک عمل سیاسی و اجتماعی بود. چون این فیلسوفان کنش بشری را با معیار حقیقتی فراگذرنده از سامان اجتماعی موجود به آزمون می‌کشیدند؛ معیاری که از سوی سامان اجتماعی‌ای بازنمود می‌شد که نه به‌عنوان یک امر واقع، بلکه به‌عنوان یک هدف وجود داشت؛ به‌همین دلیل آن‌ها عقل‌گرا به معنای اصیل آن باقی مانده بودند. آن «حقیقتی» که آن‌ها می‌دیدند، یعنی جامعه‌ای که در آن افراد آزاد بتوانند استعدادهای خود را به‌کار برند و نیازهایشان را برآورده سازند، از هیچ‌یک از امور واقع موجود سرچشمه نمی‌گرفت، بلکه از تحلیل فلسفی موقعیت تاریخی‌ای برمی‌خاست که یک نظام اجتماعی و سیاسی ستمگرانه را به آن‌ها نشان می‌داد. روشن‌اندیشان فرانسوی تصدیق می‌کردند که خرد می‌تواند بر جهان فرمان راند و انسان‌ها اگر برمبنای دانش و ظرفیت‌های آزادشدهٔشان عمل کنند، می‌توانند صورت‌های منسوخ زندگی‌شان را دگرگون سازند.

فلسفهٔ اثباتی کنت، چارچوب عام یک نظریهٔ اجتماعی را در جهت مقابله با این گرایش‌های «منفی» عقل‌گرایی، بنیاد می‌نهد. این فلسفه، به دفاع ایدئولوژیک از جامعهٔ طبقهٔ متوسط دست‌می‌یازد و از این گذشته، تخم توجیه فلسفی اقتدارگرایی را می‌پاشد. پیوستگی فلسفهٔ اثباتی با ضد عقل‌گرایی، که ممیز ایدئولوژی اقتدارگرای بعدی بود و از سقوط لیبرالیسم خبر می‌داد، در نوشته‌های کنت به‌روشنی آشکار است. او، پابه‌پای انقیاد اندیشه به تجربهٔ بی‌میانجی، قلمرو تجربه را نیز پیوسته گسترش می‌دهد، تا جایی که این قلمرو، دیگر به پهنهٔ مشاهدهٔ علمی اکتفا نمی‌کند، بلکه مدعی انواع گوناگون قدرت فراحسی نیز می‌شود. در واقع، بازدهٔ اثبات‌گرایی کنت، یک نظام دینی با کیش کاملی از اسامی و مظاهر و علائم، بود. او یک «نظریهٔ مثبت اقتدار» را شرح کرد و رهبر قدرتمند

tarikhema.org

فرقه‌ای از رهروان دنباله‌رو گشت. این نخستین میوهٔ بدنام کردن خرد در فلسفهٔ اثباتی بود.

اعتقاد بنیادی ایده‌آلیسم این بود که حقیقت برای انسان از راه منبعی خارجی به‌دست نمی‌آید، بلکه در فرایندی از کنش متقابل اندیشه و واقعیت، یعنی نظریه و عمل ایجاد می‌شود. کارکرد اندیشه، تنها گردآوری، احاطه و تنظیم امور واقع نیست، بلکه کیفیتی که چنین فعالیتی را ممکن ساخته و شرط پیشینی امور واقع است، نیز در این کارکرد دخالت دارد. ایده‌آلیست‌ها معتقد بودند که بخش تعیین‌کنندهٔ جهان بشری از عناصری ساخته شده است که نمی‌توان آن را با مشاهده شناسایی کرد. اثبات‌گرایی که این آیین را انکار کرده بود، به‌تدریج کارکردهای غالباً انفعالی را جایگزین خودانگیختگی اندیشه کرد. این امر تنها یک قضیهٔ معرفت‌شناختی نبود. در این‌جا باید یادآوری کنیم که تصور ایده‌آلیستی خرد، ذاتاً با تصور آزادی پیوسته بود و با هر گونه مفهوم ضرورت طبیعی حاکم بر جامعه، ناسازگاری داشت. فلسفهٔ اثباتی، برخلاف این امر درصدد بود تا بررسی جامعه را با بررسی طبیعت برابر سازد، تا آن‌جا که علم طبیعی به‌ویژه زیست‌شناسی، سرمشق نظریهٔ اجتماعی شد. در این فلسفه، بررسی اجتماعی می‌بایست به‌صورت علمی درآید که در جست‌وجوی قوانین اجتماعی است؛ قوانینی که اعتبار آن بایستی با اعتبار قوانین فیزیکی همانند باشد. در این‌جا از عمل اجتماعی، به‌ویژه از دگرگونی نظام اجتماعی، به‌شدت جلوگیری شده بود. جامعه به‌صورتی درنظر گرفته می‌شد که قوانین معقولِ منتج از یک ضرورت طبیعی، بر آن حاکم‌اند. این موضع، با عقیدهٔ مبتنی بر نظریهٔ اجتماعی دیالکتیکی که می‌گوید: جامعه درست به دلیل تابعیت از قوانین طبیعی نامعقول است، مستقیماً در تناقض بود.

کنت، این «جزم عام تغییر ناپذیری قوانین فیزیکی» را «روح راستین» اثبات‌گرایی می‌خواند[1] او می‌خواهد این اصل مسلم را به‌عنوان ابزاری برای آزاد ساختن نظریهٔ اجتماعی از خداشناسی و مابعدالطبیعه و رساندن آن به پایگاه یک علم، به کار بندد: «امروزه فلسفهٔ خداشناسی و مابعدطبیعی به‌جز در نظام بررسی اجتماعی، تسلطی ندارد. این فلسفه باید از این پناهگاه آخرین

---

1. *Discours sur l'espirit positif.* p. 17.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نیز بیرون رانده شود. این کار بیش‌تر با این تفسیر اساسی انجام خواهد پذیرفت که حرکت اجتماعی به‌جای این‌که تابع نوعی اراده باشد، ضرورتاً تابع قوانین فیزیکی دگرگونی‌ناپذیر است.»[1] بدین گونه، نفی اثبات‌گرایانهٔ مابعدالطبیعه با نفی داعیهٔ انسان در دگرگون ساختن و تجدید سازمان نهادهای اجتماعی بر وفق ارادهٔ معقولش، همراه بود. این امر همان رکنی است که در آن، اثبات‌گرایی کنت با فلسفه‌های ضد انقلابی بونال [2] و دومیستر، اشتراک دارد. بونال در آرزوی این بود که اثبات کند «انسان نمی‌تواند ساختمان یک جامعهٔ دینی یا سیاسی را بسازد، همچنان‌که نمی‌تواند به یک جسم وزن یا به یک ماده طول بخشد»؛ بنابراین، دخالت او تنها جامعه را از نیل به «ساختمان طبیعی» آن باز می‌دارد.[3]

دومیستر درصدد بود تا نشان دهد که «خرد انسانی یا آنچه که فلسفه خوانده می‌شود، به خوشبختی دولت‌ها یا افراد چیزی نمی‌افزاید»؛[4] و این‌که «آفرینش در فراسوی ظرفیت‌های انسان است».[5] و خرد انسان، «نه تنها برای آفرینندگی، بلکه برای حفظ هر گونه همبستگی دینی یا سیاسی، یک‌سره ناموثر است».[6] «روح انقلابی»، می‌بایست از سوی یک آیین فراگیر دیگر تحت نظارت درآید، آیینی که می‌گوید جامعه سامان طبیعی دگرگونی‌ناپذیری دارد که ارادهٔ انسان، باید به آن تسلیم شود.

کنت نیز جامعه‌شناسی را موظف کرد که این آیین را به‌عنوان وسیله‌ای برای استقرار «حدود عام هر گونه عمل سیاسی» تضمین کند.[7] تن دادن به اصل قوانین دگرگونی‌ناپذیر جامعه، انسان‌ها را برای پذیرش انضباط و فرمانبری از سامان موجود آماده می‌کند و «تسلیم» به آن را تقویت می‌نماید.

«تسلیم»، شاه‌بیت نوشته‌های کنت به‌شمار می‌آید که یک‌راست از تن دادن به قوانین اجتماعی دگرگونی‌ناپذیر مایه می‌گیرد. «بنابراین، تسلیم راستین که

---

1. *Cours de philosophie positive*, 4th ed., Vol. IV. Paris 1877, p. 267.
2. Bonald
3. Bonald, "*Theorie du Pouvoir*", In Ceuvres. Paris 1854, Vol. I,p. 101.
4. De Maistre, "*Etude sur la souverainete*". in Oeuvres complètes, Lyon 1844 Vol. I, p. 367.
5. Ibid., p. 373.
6. Ibid., p. 375.
7. *Cours de philosophie positive*, Vol. IV, p. 281.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

همان تن دادن بی‌چون و چرا به شرط‌های ضروری، بدون هر گونه امید به جبران آن به‌شمار می‌آید، تنها می‌تواند از احساس ژرف نسبت به قوانین تغییرناپذیر حاکم بر انواع پدیده‌های طبیعی، منتج شود.»[1] سیاست «اثباتی» که کنت از آن پشتیبانی می‌کند، همچنان‌که خود او اعلام می‌دارد، تا آن‌جاکه به شرهای سیاسی درمان‌ناپذیر مربوط است، حتی با یک «تسلیم خردمندانه» هم که شده، باید «ماهیتاً به تحکیم سامان عمومی» گرایش داشته باشد.[2]

شکی نیست که این تسلیم، به نفع کدام‌یک از گروه‌های اجتماعی و به چه منظورهایی ارائه می‌شود. در گذشته، کم‌تر فلسفه‌ای بوده است که با چنین شدت و وضوحی بر این توصیه پافشاری کند که فلسفه باید، برای ابقای اقتدار موجود و حمایت از مصلحت مستقر، خود را در برابر هر گونه یورش انقلابی وقف کند. کنت، تبلیغ برای اثبات‌گرایی خود را با اعلام این نظر آغاز می‌کند که علم اصیل، هدف عام دیگری ندارد جز «استقرار و تحکیم مدام سامان عقلی‌ای که... مبنای گزیرناپذیر هر سامان درست دیگری نیز هست.»[3] سامان در جامعه و سامان[4] در علم، در کلی تجزیه‌ناپذیر آمیخته‌اند. هدف غایی، تأیید و تحکیم سامان اجتماعی است. فلسفهٔ اثباتی، تنها سلاحی است که می‌تواند با «نیروی بی‌سامان اصول انقلابی محض مبارزه کند»؛ و در «تحلیل بردن آیین انقلابی رایج» موفق شود.[5] گذشته از این، مقولهٔ سامان حتی امتیازهایی بیش‌تر از این خواهد داشت. سیاست اثباتی گرایش خودانگیخته به این امر دارد که «از قدرت‌های موجود گوناگون... و از نمایندگان‌شان که توجه عمومی را بسیار به خود مشغول داشته‌اند، رویگردان شود... .[6]» نتیجهٔ این رویگردانی، تمرکز همهٔ کوشش‌های اجتماعی بر یک بدعت اساساً «اخلاقی» خواهد بود. کنت، بارها بر «خطرهای هراس‌انگیز و جدی»ای تأکید می‌کند که با «غلبهٔ ملاحظات صرفاً مادی» در نظریه و عمل اجتماعی، همراه‌اند.[7] علاقه‌های باطنی جامعه‌شناسی او، حتی بسیار بیش‌تر از ایده‌آلیسم هگل، جنبه‌ای به شدت ضد ماتریالیستی دارند. «امروزه، دشواری‌های عمدهٔ

---

1. Ibid., p. 142 f.
2. Ibid., p. 142.
3. Ibid., p. 138.
4. order
5. Ibid., p. 140.
6. Ibid., p. 141.
7. Ibid., pp. 116, 118.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

اجتماعی، لزوماً نه سیاسی، بلکه اخلاقی‌اند»، و راه‌حل آن‌ها بیش‌تر مستلزم تغییری در «عقاید و اخلاقیات» است تا در نهادها. بنابراین، اثبات‌گرایی می‌کوشید تا به امر «تبدیل تهییج سیاسی به یک جهاد فلسفی» یاری رساند تا از این طریق، آن گرایش‌های ریشه‌ای که «با هیچ مفهوم درستی از تاریخ سازگار نبودند»، سرکوب گردند.[1] این جنبش فلسفی نوین، در زمان مناسب به انسان‌ها خواهد آموخت که سامان اجتماعی‌شان بر مبنای قوانین جاودانه استوار است و هیچ‌کس نمی‌تواند بدون کیفر از آن‌ها سرپیچی کند. برابر با این قوانین، همهٔ حکومت‌ها «موقتی» هستند، به‌این معنی که صورت‌های حکومتی به سادگی خودشان را با پیشرفت مقاومت‌ناپذیر بشر سازگار خواهند ساخت. تحت چنین شرایطی، انقلاب بیهوده است.

کنت استدلال می‌کند «قدرت‌های موقتی» که بر جامعه حاکم‌اند، بی‌گمان بر اثر نفوذ «سیاست اثباتی، امنیت مؤثر و افزون‌تری خواهند یافت، چرا که تنها این سیاست می‌تواند مردم را سرشار از این احساس کند که در این مرحله از تحول فکری، هیچ‌گونه دگرگونی سیاسی از اهمیت واقعی برخوردار نیست.[2] همچنین، خدایگانان روی زمین یاد خواهند گرفت که اثبات‌گرایی به این گرایش دارد تا «همهٔ قدرت‌ها را در دست صاحبان آن‌ها تثبیت کند؛ حال این دارندهٔ قدرت هر که می‌خواهد باشد.[3]» کنت، حتی از این هم بی‌پرده‌تر می‌شود، و نظریه‌ها و کوشش‌های «عجیب و سخت خطرناکی» را که در جهتی مخالف با سامان مالکیتِ رایج جهت گرفته‌اند، نکوهش می‌کند. [به‌عقیدهٔ او] این نظریه‌ها یک «آرمانشهر پوچ»[4] بنا می‌کنند. بی‌گمان، اصلاح وضع طبقات پایین ضروری است، اما این‌کار باید بدون از میان برداشتن موانع طبقاتی و بدون «دخالت در سامان گزیرناپذیر اقتصادی»[5] انجام شود. در این‌باره نیز اثبات‌گرایی شایستگی‌اش را به اثبات می‌رساند. این فلسفه متعهد می‌شود که «به طبقات حاکم در برابر هر گونه هجوم سامان‌ستیزانه تضمین داده»[6] و راه برخورد شایسته با توده را به آن‌ها نشان دهد. کنت در شرح معنای اصطلاح «اثباتی» در فلسفهٔ خویش، با تأکید بر این‌که ماهیت فلسفهٔ او «نه برای

---

1. *Discourse sur l'espirit positif*, p. 57.
2. *Course de philosophie positive*, Vol. IV, p. 141.
3. *Discours...*, p. 78.
4. *Cours...*, p. 151.
5. Ibid.
6. Ibid., p. 152.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نابودی، بلکه برای سازمان دادن ساخته شده است» و این‌که «هرگز رأی به یک نفی مطلق نخواهد داد»،[1] به اختصار زمینه‌هایی را برای توصیهٔ مقولهٔ سامان به‌دست می‌دهد.

ما جای قابل ملاحظه‌ای را به نقش اجتماعی و سیاسی جامعه‌شناسی کنت اختصاص داده‌ایم، چرا که تحول بعدی اثبات‌گرایی، پیوستگی شدید اصول روش‌شناختی و اصول اجتماعی را محو کرده است.

اکنون این پرسش را به پیش می‌نهیم که کدام‌یک از اصول فلسفهٔ اثباتی، آن را به‌عنوان پاسدار شایسته و مدافع سامان موجود در می‌آورد؟ در هنگام طرح تضاد روح اثبات‌گرایانهٔ عصر روشن‌اندیشی فرانسه با نظرهای اثبات‌گرایانهٔ اخیر، نشان داده‌ایم که اثبات‌گرایی اخیر، مابعدالطبیعه را نفی کرده است و «تخیل را تابع مشاهده ساخته است؛[2] همچنین یادآور شده‌ایم که این قضایا، گرایش به تن دادن به وضع موجود را نشان می‌دادند.

[بی‌شک] هر مفهوم علمی باید تابع امور واقع باشد. همچنین یک مفهوم علمی تنها می‌بایست ارتباط واقعی امور واقع را آشکار سازد. امور واقع و ارتباط‌هایشان، سامان گزیرناپذیری را بازنمود می‌کردند که هم پدیده‌های اجتماعی و هم پدیدهای طبیعی را در بر می‌گرفت. قوانینی که علم اثبات‌گرایانه کشف کرد، یعنی همان قوانینی که این علم را از تجربی اندیشی متمایز می‌کنند، به این معنی نیز مثبت بودند که سامان رایج را به‌عنوان مبنای عدم نیاز به ساختن یک سامان نوین، تصدیق می‌کردند. نمی‌توان گفت که این قوانین از اصلاح و دگرگونی پرهیز می‌کردند ـ بلکه برعکس، تصور پیشرفت در جامعه‌شناسی کنت به‌روشنی نمایان است ـ اما قوانین پیشرفت اثبات‌گرایانه بخشی از تجهیزات سامان موجود بودند، به‌طوری که این سامان بدون این‌که نخست خود نابود گردد، یکراست به مرحله‌ای بالاتر پیشرفت می‌کرد.

کنت، در رسیدن به این نتیجه با دشواری کمی روبرو بود، چرا که مراحل مختلف تحول تاریخی را به گونهٔ مراحل یک «پویش فلسفی» می‌دید تا مراحل یک فرایند اجتماعی. قانون سه مرحله‌ای کنت، این نکته را به‌روشنی نشان

---

1. *Discours...* , pp. 42 f.

2. *Course de philosophie positive*, p. 214.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌دهد. او می‌گوید که تاریخ به ناگزیر راهش را نخست از سلطهٔ خداشناختی آغاز می‌کند و پس از پشت‌سر گذاشتن سلطهٔ مابعدالطبیعی سرانجام به سلطهٔ اثبات‌گرایانه روی می‌آورد. این مفهوم، به کنت اجازه داد تا به‌عنوان یک مبارز دلیر علیه رژیم پیشین قد علم کند، البته درست هنگامی که این نظام از دیرباز درهم شکسته شده و طبقهٔ متوسط، قدرت اجتماعی و اقتصادی‌اش را از مدت‌ها پیش استوار ساخته بود. کنت، رژیم پیشین را در اصل به‌عنوان بازماندهٔ تصورات خداشناختی و مابعدالطبیعی در علم، تعبیر کرد.

در جامعه‌شناسی کنت، قرار گرفتن مشاهده به‌جای ژرف‌اندیشی، به معنای تأکید بر یک سامان، بدون هیچ‌گونه گسستگی در آن است و این امر همچنین به معنی اقتدار قوانین طبیعی به‌جای کنش آزاد، و وحدت به‌جای بی‌سامانی نیز هست. تصور سامان، که در اثبات‌گرایی کنت جنبه‌ای اساسی دارد، چه به معنای اجتماعی و چه به معنای روش‌شناختی آن، محتوایی توتالیتر دارد. تأکید روش‌شناختی اثبات‌گرایی، بر تصور یک علم یکپارچه استوار بود، همان تصوری که بر تحولات اخیر اثبات‌گرایی نیز چیرگی دارد. کنت می‌خواست فلسفه‌اش را بر نظامی از «اصول کاملاً بازشناخته شده» بنیاد نهد، اصولی که حقانیت غایی‌شان را تنها از «رضایت داوطلبانه عموم مردم به‌دست خواهند آورد؛ و این رضایت، مبنی بر این است که عامه تصدیق خواهند کرد که این اصول از بحث کاملاً آزادی منتج شده‌اند.[1] اما درست همچنان که در اثبات‌گرایی نوین نیز تأکید می‌شود، این «عامه»[2] به جماعتی از دانشمندان اطلاق می‌شود که از تجهیزات لازم، یعنی دانش و آموزش برخوردارند. مسائل اجتماعی، به دلیل سرشت پیچیده‌شان باید به‌دست «گروه کوچکی از برگزیدگان روشنفکر[3]» حل گردند. بدین‌سان، حیاتی‌ترین و خطیرترین مسائل عمومی، از صحنه نبرد اجتماعی بیرون رانده می‌شوند و تحقیق دربارهٔ آن‌ها به یک رشته بررسی علمی و تخصصی واگذار می‌گردد. درنتیجه، وحدت موردنظر اثبات‌گرایی به توافق دانشمندانی واگذار می‌شود؛ که کوشش‌های‌شان در این مسیر، دیر یا زود «وحدت عقلی مشخص و مستمری» را به‌دست خواهد داد. همهٔ علوم، در یک بوتهٔ آزمایش ریخته

---

1. Ibid., p. 46.
2. public
3. Ibid., p. 92; ef, pp. 144 f.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

خواهند شد و در یک طرحِ به‌سامان، ترکیب خواهند گشت. [البته] همهٔ مفاهیم با «همان یک روش بنیادی» به آزمون کشیده خواهند شد تا این‌که سرانجام، تحت «توالی عقلیِ قوانین یکنواخت»،[1] طرح به‌سامانی را پیدا کنند. بدین گونه، اثبات‌گرایی «کل مفاهیم ما را تحت نظام در خواهد آورد.»[2]

تصور سامان اثبات‌گرا بر مجموعه‌ای از قوانین یک‌سره متفاوت با قوانین دیالکتیکی دلالت می‌کند. قوانین اثبات‌گرا، ذاتاً ایجابی‌اند و سامان ثابتی را می‌سازند؛ حال آن‌که قوانین دیالکتیکی، ذاتاً منفی و نابودکنندهٔ ثبات هستند. قوانین نخستین، جامعه را به گونهٔ قلمروی از هماهنگی طبیعی می‌نگرند، حال آن‌که قوانین دومی، جامعه را به گونهٔ نظامی از تعارض‌ها می‌بینند. «مفهوم قوانین طبیعی در بر گیرنده تصور یک سامان خودانگیخته است که همیشه با مفهومی از هماهنگی همراه است.[3]» جامعه‌شناسی اثبات‌گرا، اساساً مبتنی بر «ایستایی اجتماعی» است و کاملاً با این آیین اثبات‌گرایانه همساز است که می‌گوید: «هماهنگی حقیقی و ثابت میان اوضاع گوناگون موجود در جامعه، برقرار است.[4]» از آن‌جا که این هماهنگی به خودی خود وجود دارد، تنها کاری که باید کرد این است که «به سامان موجود تنها در جهت اصلاح مقتضی آن بیندیشیم نه در جهت باز آفریدن آن.»[5]

تعمیق بیش‌تری دربارهٔ قوانین ایستایی اجتماعی کنت، انتزاعی بودن و فقر شگفت‌آور آن را نشان می‌دهد. این قوانین، متمرکز بر دو قضیه‌اند: نخست این‌که انسان‌ها برای بهزیستی‌شان به کار کردن نیاز دارند؛ دوم این‌که همهٔ کنش‌های اجتماعی، کاملاً برانگیختهٔ مصالح خودخواهانه‌اند. وظیفهٔ اصلی علم سیاسی اثبات‌گرا، برقراری توازن شایسته میان انواع کارهای متفاوتی است که باید انجام پذیرند و نیز کاربرد ماهرانهٔ مصلحت شخصی در جهت خیر همگانی است. در این مورد، کنت بر نیاز به یک اقتدار نیرومند تأکید می‌ورزد: «انسان‌ها در سامان عقلی نیز به همان اندازهٔ سامان مادی، از همه

---

1. Ibid.
2. *Systeme de politique positive*, Paris 1890, Vol. I. p. 11; trans. J. H. Bridges as *A General View of positivism*, new ed. F. Harrison, London 1908, pp. 11 f.
3. *Course de philosophie positive*, Vol, p. 248.
4. Ibid., p. 232.
5. Ibid., pp. 241-2.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

بیش‌تر به یک دستِ فرازین و هدایت کننده نیاز دارند که بتواند از طریق تنظیم و تثبیت کوشش‌های خودانگیختهٔ آن‌ها، فعالیت مداوم‌شان را برقرار نگه دارد.» هر گاه که اثبات‌گرایی در آخرین مرحلهٔ پیشرفت بشری، به پایگاه مسلط خویش در جهان دست یابد، صورت‌های اقتداری را که تا آن زمان موجود بوده‌اند دگرگون خواهد ساخت، اما این امر به‌هیچ‌وجه به آن معنی نیست که نفس اقتدار را نابود خواهد کرد. کنت، طرحی از یک «نظریهٔ مثبت اقتدار»[1] به‌دست می‌دهد و جامعه‌ای را در نظر دارد که در آن، هر فعالیتی برپایهٔ موافقت اراده‌های فردی استوار است. به‌هر روی، رنگ لیبرالیستی این تصویر وضوحش را از دست می‌دهد. در بنیان‌گذار جامعه‌شناسی اثبات‌گرا، این غریزه وجود دارد که در پیروزی‌ها، سرود فرمانبرداری و سپاس از رهبری بسراید. «چه شیرین است فرمانبرداری، هنگامی که مردم بتوانند با داشتن رهبران خردمند و با ارزش، از شادی رهایی از فشار مسئولیت تعیین خط‌مشی عمومی رفتارشان، برخوردار گردند.[2]»

شادی در پناه یک بازوی نیرومند ـ یعنی همان رویکردی که امروزه ویژگی جوامع فاشیستی به‌شمار می‌آید ـ با آرمان یقین[3] اثبات‌گرایانه پیوسته است. تسلیم به یک اقتدار نیرومند، بالاترین درجهٔ امنیت را فراهم می‌کند. کنت، مدعی است که یقین کامل در زمینهٔ نظریه و عمل، یکی از دستاوردهای اساسی روش اثبات‌گرا است.

البته تصور یقین با فلسفهٔ مثبت پیدا نشد، بلکه از زمان دکارت به بعد، ویژگی نیرومند عقل‌گرایی بوده است. اما، اثبات‌گرایی معنا و کارکرد این تصور را به تفسیری دوباره کشید. همچنان که نشان داده‌ایم، عقل‌گرایی زمینهٔ یقین نظری و عملی را آزادی شناسای اندیشنده می‌دانست. عقل‌گرایی بر این بنیاد عالمی را ساخته بود که درست به دلیل چیرگی قدرت عقلی و عملی فرد بر آن، عالمی معقول بود. حقیقت از شناسا (ابژه) برمی‌خاست و در هر صورت عینی که به‌خود می‌گرفت، مُهر ذهنیت شناسا بر آن نقش بسته بود. جهان، تا آن‌جا که با استقلال عقلی شناسا سازگاری داشت، واقعی به‌شمار می‌آمد.

اثبات‌گرایی، سرچشمهٔ یقین را از موضوع اندیشه به موضوع ادراک حسی

---

1. Ibid., p. 244.
2. Iibd., p. 439.
3. certainty

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

انتقال می‌دهد. در این‌جا مشاهدهٔ علمی است که یقین را به بار می‌آورد؛ کارکردهای خودانگیختهٔ اندیشه واپس می‌نشینند، درحالی که کارکردهای انفعالی و پذیرا تسلط می‌یابند.

جامعه‌شناسی کنت، به‌خاطر مفهوم سامان آن، لزوماً «ایستایی- شناسی اجتماعی»[1] به‌شمار می‌آید؛ اما به‌دلیل مفهوم پیشرفت آن، «پویایی‌شناسی اجتماعی»[2] نیز محسوب می‌شود. کنت، رابطهٔ این دو مفهوم پایه‌ای را توضیح داده است. سامان، «شرط بنیادی پیشرفت»[3] است و «هر پیشرفتی سرانجام به تحکیم سامان می‌گراید.»[4] دلیل اصلیِ این‌که هنوز تعارض‌های اجتماعی رواج دارند، این است که تصور سامان و تصور پیشرفت هنوز از هم جدا هستند و همین وضع، غصب تصور پیشرفت را از سوی انقلابی‌های آنارشیست ممکن ساخته است. فلسفهٔ اثباتی بر این هدف است تا سامان و پیشرفت را با هم آشتی دهد و «ارضای مشترک نیاز به سامان و نیاز به پیشرفت» را میسر سازد. این کار تنها با نشان دادن این واقعیت می‌تواند انجام پذیرد که پیشرفت، همان سامان است که نه با انقلاب، بلکه با تکامل طبیعی صورت می‌پذیرد.

تفسیر ضد ماتریالیستی کنت از تاریخ، انجام پذیرفتن تعهد او را آسان ساخته بود. او این مفهوم دورهٔ روشن‌اندیشی را حفظ کرده بود که پیشرفت، اساساً یک پیشرفت عقلی است؛ یعنی همان پیشرفت مداوم دانش اثباتی.[5] او تا آن‌جا که می‌توانست این مفهوم دورهٔ روشن‌اندیشی را از محتوای مادی آن خالی کرد و این چنین به تعهد خود «در جایگزین کردن یک جنبش عقلی عظیم به‌جای تهییج سیاسی سترون»[6] وفادار ماند. تصور پیشرفت که در خدمت نیاز مبرم به پاسداری از سامان موجود کار می‌کند، بر سر راه تحول مادی و اخلاقی و عقلی می‌ایستد، مگر آن‌که این تحول با «نظام مقتضیات» موجود مطابقت داشته باشد.[7] تصور پیشرفتِ کنت، انقلاب، یعنی همان استحالهٔ تام نظام مقتضیات مقرر را در بر نمی‌گیرد. از این‌رو، تحول تاریخی

---

1. social statics
2. social dynamics
3. *Discours...* , p. 56.
4. *Course de philosophie positive*, Vol. IV, p. 17.
5. *Discours...* , p. 59.
6. Ibid., p. 76.
7. *Course de philosophie positive*, Vol. IV. p 262.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

به‌صورتی درمی‌آید که به‌جز تکاملِ هماهنگ سامان اجتماعی تحت قوانین «طبیعیِ» ثابت، معنای دیگری نمی‌دهد.

«جامعه‌شناسی پویا» باید مکانیسم این تکامل را ارائه نماید. نگرش آن لزوماً این است که «هر حالتی از جامعه را به‌گونهٔ نتیجه ضروری حالت پیشین و موتور ضروری حالت بعدی بنگرد.»[1] پویایی‌شناسی اجتماعی با قوانین حاکم بر این تداوم یا به سخنی دیگر با «قوانین توالی» سروکار دارد، حال آن‌که ایستایی‌شناسی اجتماعی به «قوانین همزیستی» می‌پردازد.[2] نخستین، «نظریهٔ حقیقی پیشرفت» را فراهم می‌کند و دومی، «نظریهٔ حقیقی سامان». پیشرفت معادل است با رشد مستمر فرهنگ عقلی در تاریخ. قانون بنیادی پویایی‌شناسی اجتماعی، همان قدرت فزاینده‌ای است که به استعدادهای ارگانیک انسان بازبسته است، قدرتی که بشر را در طبیعت، از هستی‌های ارگانیک پست‌تر متمایز می‌سازد؛ یعنی، همان «عقل و اجتماع‌پذیری».[3] تمدن، هر چقدر که بیش‌تر پیشرفت کند، بیش‌تر طبیعت بشری را به نمایش می‌گذارد. [بنابراین،] بالاترین درجهٔ تمدن، تمدنی است که در آن بیش‌ترین سازگاری با «طبیعت» میسر باشد. پیشرفت تاریخی، پیشرفتی طبیعی است و در چنین حالتی، تابع قوانین طبیعی است. پس پیشرفت، همان سامان است.

فرایند سازگار ساختن نظریهٔ اجتماعی با شرایط موجود، تا این‌جا که ما پیش رفته‌ایم هنوز کامل نیست. همهٔ عناصری که از اعتبار امور واقع موجود فرا می‌گذرند و فراسوی آن را نشان می‌دهند، هنوز بایست از این فرایند بیرون باشند و این کار مستلزم این است که نظریهٔ اجتماعی، جنبه‌ای نسبی‌گرا[4] یافته باشد. آخرین جنبهٔ تعیین‌کنندهٔ اثبات‌گرایی، چونان که انتظار می‌رفت، گرایش آن به «جایگزین ساختن نسبی به‌جای مطلق در همه‌جا»[5] است. کنت از این «سلطهٔ بی‌امان دیدگاه نسبی‌گرا»، این نظر اساسی خود را بیرون می‌کشد که تحول اجتماعی یک ویژگی طبیعتاً هماهنگ دارد. هر مرحلهٔ تاریخی، به تناسب «سن رشد بشریتِ» معاصر آن و تا حدی که نظام مقتضیات آن اجازه

---

1. Ibid., p. 263.
2. Ibid., p. 264.
3. *Discourse...* , p. 60.
4. relativist
5. *Discours...* , p. 43.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌دهد، کامل است.[1] یک هماهنگی طبیعی، نه‌تنها در اجزای تشکیل دهندهٔ طرح اجتماعی، بلکه در امکانات بشری درون آن و در راستای تحقق این امکانات، نیز وجود دارد.

به‌نظر کنت، نسبی‌گرایی همیشه با این مفهوم همراه است که جامعه‌شناسی، علم دقیقی است که به قوانین ثابت پویایی و ایستایی اجتماعی می‌پردازد. این قوانین را نه تنها باید با مشاهدهٔ علمی کشف کرد، بلکه خود این مشاهدهٔ علمی نیز مستلزم پیشرفتی مداوم در فن علمی است تا بتواند از عهدهٔ پدیده‌های پیچیده‌ای که باید سازمان دهد، برآید.[2] به‌دست آوردن دانش کامل، مصادف است با تکمیل خود پیشرفت علمی؛ اما پیش از تحقق چنین تکمیلی، هر دانش و حقیقتی، به ناگزیر جزئی و متناسب با سطح تحول عقلی موجود، نسبی است.

از آن‌جا که نسبی‌گرایی کنت، صرفاً روش‌شناختی است، پس این نسبی‌گرایی برپایهٔ ناکفایی ضروری روش‌های مشاهده استوار است. در نتیجه به‌خاطر این‌که تحول اجتماعی اساساً به گونهٔ تحول عقلی تفسیر می‌شود، نسبی‌گرایی کنت میان جنبهٔ ذهنی جامعه‌شناسی (روش) و جنبهٔ عینی آن (محتوا)، یک هماهنگی از پیش مستقر شده برقرار می‌کند. چونان که یادآور شده‌ایم، برابر با نظریهٔ اثبات‌گرا، همهٔ صورت‌ها و نهادهای اجتماعی، موقتی‌اند؛ بدین معنی که به موازات پیشرفت فرهنگ عقلی، به‌صورت‌ها و نهادهای دیگری که متناسب با ظرفیت‌های عقلی سطح پیشرفته‌تری باشند، تبدیل می‌شوند. این خصلت موقتی گرچه نشانه‌ای از عدم تکمیل نهادهای اجتماعی است، اما شاخص حقیقت (نسبی) آن‌ها نیز به شمار می‌آید. از آن‌جا که هر واقعیتی نسبی است، مفاهیم اثبات‌گرایی نیز نسبی‌اند.

به‌نظر کنت، علم، میدان نسبی‌گرایی نظری است و پهنه‌ای است که «احکام ارزشی» به‌آن راه ندارند. جامعه‌شناسی اثبات‌گرا، «نه امور واقع را می‌ستاید و نه آن‌ها را نکوهش می‌کند، بلکه صرفاً... آن‌ها را به‌عنوان چیزهای مورد مشاهده، درنظر می‌گیرد.»[3] هنگامی جامعه‌شناسی به گونهٔ یک علم اثبات‌گرا در می‌آید که از هر توجهی به «ارزش» صورت اجتماعی موجود، کناره

---

1. *Cours*... , p. 279.
2. Ibid., pp. 216 f.
3. Ibid., p. 293.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

بگیرد. جست‌وجوی شادی برای انسان و همچنین مسئله ممکن‌ترین راه تحقق استعدادها و آرزوهای او، مسائلی نیستند که مورد بررسی علمی قرار گیرند. کنت به خود می‌بالد که می‌تواند به آسانی سراسر قلمرو فیزیک اجتماعی را بدون هیچ‌گونه کاربرد واژهٔ «کمال» مورد بررسی قرار دهد، واژه‌ای که برای همیشه جایش را به اصطلاح صرفاً علمی «تحول»[1] داده است.[2] هر سطح تاریخی، مرحلهٔ تحولی بالاتر از مرحلهٔ پیشین را باز می‌نماید، به دلیل این واقعیت که مرحلهٔ اخیر، نتیجهٔ ضروری مرحلهٔ پیشین و در بر گیرندهٔ تجربه‌ای مضاعف و دانشی جدید است. کنت معتقد است که مفهوم تحول او بر کمال[3] نیز شمول دارد.[4] شرایط ذاتی انسان‌ها و ظرفیت‌های‌شان، بر اثر تحول اجتماعی بهبود یافته‌اند؛ این امر یک واقعیت اعتراض‌ناپذیر است. اما بهبود گنجایش‌های انسان، اساساً در علم، هنر، اخلاق و نظایر آن صورت می‌پذیرد و همهٔ این‌ها همچون بهبود در شرایط اجتماعی، «به‌تدریج و در درون حدود متناسب» انجام می‌گیرند. برابر با این نظر، کوشش‌های انقلابی برای برقراری یک سامان اجتماعی نوین، در این طرح جایی ندارند؛ بنابراین از این کوشش‌ها می‌توان صرف‌نظر کرد. «جست‌وجوی بیهوده برای حکومت بهتر» ضروری نیست، چرا که هر صورت حکومتیِ موجود، اعتبار نسبی خود را دارد و تنها از سوی کسانی که دیدگاهی مطلق‌گرا دارند نفی می‌شود؛ دیدگاهی که برحسب اصول[5] نادرست است. بدین‌سان، اثبات‌گرایی کنت، به «نظریهٔ مثبت اقتدار» می‌انجامد.

احترام کنت به اقتدار مستقر، به سادگی با مدارای همه‌جانبه منطبق است. این هر دو رویکرد در این نوع نسبی‌گرایی علمی، برابرند. جایی برای طرد وجود ندارد. اثبات‌گرایی می‌تواند بدون کم‌ترین تغییری در اصول شایسته‌اش، «همهٔ آیین‌های رایج را مقتضی دانسته و از نظر فلسفی آن‌ها را تأیید کند»؛[6] فضیلتی که آن را «از سوی همهٔ احزاب گوناگون موجود[7] قابل پذیرش می‌سازد.

---

1. development
2. Ibid., p. 264.
3. perfection
4. Ibid., p. 275.
5. *Per definitionem*
6. Ibid., p. 149.
7. Ibid., p. 153.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

مفهوم مدارا،[1] محتوا و کارکردش را در فرایند تحول اثبات‌گرایی دگرگون ساخته بود. روشن‌اندیشان فرانسه که با دولت مستبد می‌جنگیدند، به درخواست مدارای‌شان چارچوبی نسبی‌گرایانه ندادند، بلکه این درخواست را به‌عنوان بخشی از کوشش عمومی‌شان برای برپایی صورت بهتری از حکومت، اظهار کردند؛[یعنی] به همان معنایی که کنت انکارش می‌کند. مدارای آن‌ها به معنای تأیید همهٔ احزاب موجود نبود، بلکه در واقع، این مدارا، به معنی لغو یکی از با نفوذترین احزاب، یعنی حزب روحانیون متحد با اشراف فئودال بود، که عدم مدارا را به‌عنوان ابزار تسلط به کار می‌بُرد.

هنگامی که کنت به صحنه آمد، مفهوم «مدارا»ی او شعار مخالفان سامان موجود نبود، بلکه شعار دشمنان آن‌ها بود. همین که مفهوم پیشرفت رسمیت یافت، واژهٔ مدارا از معیاری که تعیین‌کنندهٔ محتوای آن در سدهٔ هیجدهم بود، جدا گشت. پیش از این، مدارا معیار اثبات‌گرایانهٔ یک جامعهٔ نوین بود و در ضمن برابر بود با عدم مدارا در برابر کسانی که با این معیار مخالفت می‌کردند. حال آن‌که مفهوم رسمیت‌یافتهٔ مدارا، به شکیبایی در برابر نیروهای ارتجاع و به پسروی منجر شد. نیاز یک چنین مدارا از این واقعیت منتج می‌شد که همهٔ معیارهایی که به فراسوی واقعیت‌های موجود راه می‌بردند، رها شده بودند. معیارهایی که به چشم کنت، با ملاک‌های جویای یک امر مطلق، یکسان بودند. فریاد مدارا سردادن در فلسفه‌ای که سامان اجتماعی رایج را تأیید می‌کرد، پیش از بیش برای آن‌ها که از نظام موجود سود می‌بردند، سودمند افتاد.

کنت همهٔ احزاب را به یک چشم نگاه نمی‌کند. او بارها می‌گوید که میان اثبات‌گرایی و یک گروه اجتماعی وسیع، یعنی پرولتاریا، وابستگی اساسی وجود دارد. پرولترها به اثبات‌گرایی گرایشی بسیار مساعد دارند.[2] کنت در *نظام سیاست اثباتی*، بخش کاملی را به این قضیه اختصاص داد و گفت: «فیلسوفان جدید فعال‌ترین متحدان‌شان را در میان پرولترهای ما خواهند یافت.[3]»

واقعیت وجودی پرولتاریا، جامعه‌شناسی کنت را نگران ساخت، همچنان که ضد این اثر را بر نقد مارکسیستی گذاشت. نظریهٔ مثبتی از جامعهٔ مدنی را

---

1. tolerance
2. *Discours...* , p. 86.
3. *System de politique postive*. Vol. 1, p. 129.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نمی‌توان یافت که در آن، پرولتاریا با سامان هماهنگِ پیشرفت آشتی نکرده باشد. البته وجود این طبقه با این سامان، آشکارا تناقض دارد، زیرا اگر پرولتاریا طبقه‌ای بنیادی در جامعهٔ مدنی است، پس قوانین پیشرفت این جامعه، قوانین نابودی این طبقه نیز هست؛ در نتیجه نظریهٔ جامعه، باید نظریه‌ای منفی باشد. در برابر این واقعیت، جامعه‌شناسی باید نفی این نظر دیالکتیکی را ارائه کند که می‌گوید: انباشتگی ثروت به همراه تشدید فقر انجام می‌پذیرد.

کنت، نظر بالا را به گونهٔ یک نظر «شوم و تعصب اخلاقی»[1] می‌نگریست؛ نظری که اثبات‌گرایی می‌بایست آن را ریشه‌کن کند، اگر می‌خواست «انضباط صنعتی»ای را که جامعه برای کارکرد داشتن بدان نیاز دارد، حفظ کند. کنت بر این نظر بود که نظریه و عمل لیبرالیسم، نمی‌توانند از انضباط پاسداری کنند:

تمایل بیهوده و نابخردانه به روا داشتن تنها آن مقدار سامانی که به خودی‌خود برقرار می‌شود (یعنی سامانی که از راه عمل آزادانهٔ نیروهای اقتصادی به‌وجود می‌آید)، به «تسلیم موقرانهٔ» عمل اجتماعی در برابر هر موقعیت اضطراری واقعی در فرایند اجتماعی، می‌انجامد.[2]

اعتقاد کنت به قوانین ضروری پیشرفت، با کوشش‌های عملی در جهت اصلاح اجتماعی که موانع موجود بر سر راه این پیشرفت را برمی‌داشت، مغایرتی نداشت. برنامهٔ اثبات‌گرایانه اصلاح اجتماعی، از تغییر جهت لیبرالیسم به اقتدارگرایی، خبر می‌داد. برخلاف هگل که فلسفهٔ او نیز چنین گرایشی را نشان می‌داد، کنت این واقعیت را پنهان کرده بود که این تغییر جهت، به‌دلیل ساختار تعارض‌امیز جامعهٔ مدنی ضروری شده بود. او معتقد بود که طبقات متنازع، جز بقایای یک نظام منسوخ، چیز دیگری نیستند؛ بقایایی که باید آن‌ها را بدون در خطر افکندن «نهاد بنیادی مالکیت»، از میان برداشت.[3]

کنت می‌گوید که اگر پوزیتیویسم حاکم گردد، نخست با آموزش و سپس از

---

1. *Cours...* , pp. 201 f.
2. Ibid., p. 202.
3. Ibid., p. 201, note.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

راه «آفرینش کار»، وضعیت پرولتاریا را بهبود خواهد بخشید.[1] این نظر مستلزم دولتی مبتنی بر سلسله مراتب فراگیری است که دسته‌ای از برگزیدگان فرهنگیِ متشکل از همهٔ گروه‌های اجتماعی، بر آن حکومت کنند؛ و بر این دولت، باید اخلاق نوینی حاکم باشد تا بتواند تمامی علایق متفاوت را در یک کل واقعی، وحدت بخشد.[2] با وجود همهٔ این اظهار نظرها، مبنی بر این‌که حکومتِ مبتنی بر سلسله مراتب یاد شده اقتدارش را از رضایت آزادانهٔ اعضایش به‌دست می‌آورد، دولت کنت در بسیاری از جنبه‌ها، به دولت اقتدارگرای جدید می‌ماند. برای مثال، کنت می‌گوید که باید «میان دست و مغز وحدتی خود انگیخته»[3] وجود داشته باشد. در استقرار چنین وحدتی، دستور از بالا، آشکارا نقش مهمی دارد. کنت این قضیه را آشکارتر می‌سازد، زیرا می‌گوید: تحول صنعتی به مرحله‌ای رسیده است که «تنظیم رابطهٔ کارگر و کارفرما در جهت یک هماهنگی گریزناپذیر، ضرورت پیدا کرده است. با توجه به تعارض طبیعی میان این دو طبقه، هماهنگی میان آن‌ها دیگر چندان قابل تضمین نیست.[4]»

به ما اطمینان داده می‌شود که عمل به‌هم پیوستن کارفرمایان و کارگران، به‌هیچ‌وجه گامی در جهت لغو پایگاه نازل و اجتناب‌ناپذیر کارگر نیست. کنت معتقد است که فعالیت کارگر طبیعتاً محدودتر از فعالیت کارفرماست و مسئولیت آن نیز کم‌تر است. جامعه «سلسله‌مراتبی مثبت است» و تسلیم به قشربندی اجتماعی برای حیات کل جامعه، امری گزیرناپذیر است.[5] در نتیجه، اخلاق نوین، اساساً باید مبتنی بر «وظیفه» نسبت به کل جامعه باشد؛ متعاقب آن، داعیه‌های بر حق پرولتاریا نیز صورت وظایف به خود می‌گیرند. بنابراین، کارگر «نخست آموزش و سپس کار» خواهد گرفت. کنت از این «برنامهٔ کارآفرینی» پرداخت کاملی به‌دست نمی‌دهد، بلکه از نظامی سخن می‌گوید که در آن، همهٔ کارکردهای خصوصی به کارکردهای عمومی تبدیل می‌گردند،[6] تا این‌که هر فعالیتی به‌عنوان خدمت عمومی، سازمان داده و به کار برده شود.

---

1. *Discours...* , p. 93.
2. Cf. especially *course de philosophie positive*, Vol. IV, p. 150 ff.
3. Ibid., p. 152.
4. Ibid., Vol. VI, pp. 433 f.
5. Vol. VI, p. 497.
6. Ibid., p. 485.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

البته این «ملی کردن» کار، ربطی به سوسیالیسم ندارد. کنت بر این امر تأکید می‌ورزد که «مؤسسات اقتصادی عمومی گوناگون را می‌توان تا حد روزافزونی به صنعت خصوصی واگذار کرد»؛[1] البته به شرط آن‌که چنین «تغییر مدیریتی»، انضباط ضروری را مختل نسازد. او در این باره به عاملی اشاره می‌کند که در حفظ سامان مثبت، بیش از پیش اهمیت پیدا کرده است؛ یعنی ارتش. کوشش کنت برای عادلانه عمل کردن در مورد همهٔ گروه‌های اجتماعی، فلسفه‌اش را به توصیه کردن «طبقهٔ نظامی» سوق داد. باید یادآور شویم که گرچه اثبات‌گرایی با محو تدریجی عمل نظامی موافق است، اما باز «کارکرد موقتی ولی مهم» ارتش را در «حفظ ضروری سامان مادی» مستقیماً تأیید می‌کند.[2] به دلیل ناآرامی‌های شدیدی که نظام اجتماعی مستعد آن است، «ارتش بیش از پیش این وظیفهٔ اساسی را به‌عهده دارد که... برای حفظ پایداری سامان عمومی، فعالانه دست به‌کار شود.» در نتیجه همین که جنگ‌های ملی ناپدید می‌شوند، به چشم خود می‌بینیم که به ارتش بیش از پیش، «مأموریت اجتماعی» [در هیئت] ژاندارمری بزرگ سیاسی[3] واگذار می‌گردد.[4]

با این‌همه، دستگاه کنت از یک جنبهٔ تعیین‌کننده، کارکرد آزادی‌بخش فلسفهٔ غرب را حفظ می‌کند، زیرا به این امر گرایش دارد تا بر شکاف میان افراد مجزا پل زده و آن‌ها را در یک عامل کلی واقعی، متحد سازد. ما کوشیده‌ایم تا نشان دهیم که روش اثبات‌گرا چگونه موجب پیگیری وحدت شد و بر دلالت‌های منفی آن نیز تأکید کرده‌ایم. اما تصور یک سامان مثبتِ کلی، کنت را به فراسوی مفهوم بی‌محتوای یک علم یکپارچه و در جهت اتخاذ بینشی سرکوب‌گرانه، دربارهٔ حکومت کاهنان بلندپایهٔ فلسفهٔ اثباتی، سوق داد.

کلیت دیگری نیز در نظام کنت وجود دارد که همان کلیت جامعه است. این کلیت به‌صورت دامنه‌ای پدیدار می‌شود که در آن، انسان زندگی تاریخی خود را پیش می‌برد و از همین جهت، به‌عنوان تنها موضوع نظریهٔ اجتماعی

---

1. Ibid., p. 503.
2. Ibid., p 529.
3. Une grande Maréchaussée politique
4. Ibid., p. 356.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

در می‌آید. فرد در جامعه‌شناسی کنت، غالباً نقشی ندارد و یک‌سره در جامعه تحلیل می‌رود؛ و دولت مورد نظر کنت، صرفاً محصول قوانین گریزناپذیر حاکم بر فرایند اجتماعی است.

جامعه‌شناسی کنت در این‌جا از حدود فلسفهٔ سیاسی هگل فرا می‌گذرد. نظریهٔ مثبت کنت دربارهٔ جامعه، دلیلی نمی‌بیند که فرایند تحول بشری را در درون مرزهای دولت‌های ملی حاکم، محدود سازد. تصور او از یک سامان کلی، تنها از طریق اتحاد افراد در نوع بشر انجام‌پذیر است؛ و نابودی اثبات‌گرایانهٔ معیارهای منسوخ خداشناختی و مابعدالطبیعی، در صورت بازشناخت بشریت، به‌عنوان هستی برین، ثمر می‌دهد. این نه دولت، بلکه همان بشریت است که کلیِ واقعی و تنها واقعیت موجود به‌شمار می‌آید.[1] بشریت، تنها موجودی است که در عصر بلوغ نوع بشر، شایستگی یک نوع تکریم دینی را دارد: «مفهوم بزرگ بشریت، مفهوم خدا را به ناگزیر از میان خواهد برد.»[2]

به نظر می‌رسد که کنت با این مفهوم بشریت، می‌کوشد تا فضای ستم‌گرانه‌ای را که جامعه‌شناسی اثبات‌گرایانهٔ او در آن نشو و نما کرده بود، ترمیم کند.

فلسفهٔ اثباتی اشتال (فریدریش جولیوس اشتال)

اثبات‌گرایی کنت با وجود جنبه‌های بد و جهت‌گیری تاریخی نادرست آن (دعوت به نبرد علیه رژیم پیشین که دیری بود جایش را به نظام طبقهٔ متوسط نوین داده بود، به‌روشنی به معنی پذیرش فرمانروایی «پادشاه بورژوا»، لویی فیلیپ[3] بود)، آگاهی طبقهٔ متوسط پیشروی را بیان می‌کرد که راه پیروزمندانه‌اش را از طریق نبرد در دو انقلاب طی کرده بود. فلسفهٔ اثباتی، تصدیق می‌کرد که راه تاریخ بشری به‌سوی تابعیت همهٔ روابط اجتماعی از مصالح صنعت و علم سیر می‌کند و بر این امر دلالت می‌کرد که دولت از سوی جامعه‌ای که سراسر کرهٔ زمین را در بر خواهد گرفت، به‌تدریج تحلیل خواهد رفت.

فلسفهٔ مثبت در آلمان، صورتی یک‌سره متفاوت از صورت فرانسوی آن

---

1. *Systéme de politique positive*, Vol. I, p. 334.
2. Ibid., p. 329.
3. Louis Phillippe

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

را به‌خود گرفته بود؛ و آرزوهای طبقهٔ متوسط آلمان، بدون درگیری در هیچ‌گونه نبردی، شکست خورده بودند:

> با این‌که فئودالیسم در انگلستان و فرانسه از سوی طبقهٔ متوسط ثروتمند و نیرومندی که در شهرهای بزرگ، به‌ویژه در پایتخت متمرکز بود، نابود شد، یا دست‌کم در انگلیس به چند صورت بی‌اهمیت تقلیل یافته بود، اما اشراف فئودال در آلمان، بخش عظیمی از امتیازهای کهن‌شان را حفظ کرده بودند. نظام فئودالی اجاره‌داری، تقریباً در همه جای آلمان رواج داشت. سروران ارضی حتی حق قضاوت دربارهٔ خدمتگزاران‌شان را برای خود نگه‌داشتند بودند... این اشراف فئودال که در آن زمان بسیار زیاد بودند و برخی از آن‌ها ثروت هنگفتی داشتند، رسماً به‌عنوان طبقهٔ درجه یک کشور تلقی می‌شدند. اشراف، بالاترین مقام‌های دولتی را در دست داشتند و غالباً منحصراً بر ارتش فرمان می‌راندند.[1]

بازگشت سلطنت، استبداد را به اندازه‌ای تقویت کرده بود که بورژوازی در آلمان خود را از هر جهت دچار اشکال می‌دید.[2] نبرد علیه این استبداد و علیه هر گونه استبدادگرایی در آلمان، از زمان جنگ‌های آزادیبخش، تنها محدود به درخواست اعطای یک نوع صورت قانونیِ مبتنی بر نمایندگی از مقام سلطنت، بوده است. سرانجام، فریدریک ویلیام سوم با اکراه قول داد که نوعی حاکمیت عامه را به رسمیت شناسد. اما این تعهد به‌صورت واقعیت مسخرهٔ مجالس طبقاتی ایالتی تحقق یافت که یکی از تاریخ‌نگاران آلمان دربارهٔ آن چنین نظری داده است: «این یک نوع نظام منسوخ نمایندگیِ مصالح خاص بود که در آن، شوالیه‌ها به‌ویژه در ایالت‌های شرقی، تسلطی بلامنازع داشتند. شرط عضویت در این مجالس طبقاتی، مالکیت زمین بود! حتی در ایالت‌های کرانهٔ راین [صنعتی‌ترین ناحیه‌ها] ۵۵ نمایندهٔ زمین‌دار در برابر ۲۵ نمایندهٔ شهری قد علم کرده بودند.» با این حساب[3] طبقهٔ متوسط در سراسر کشور اقلیت

---

1. Engles, *Germany: Revolution and Counter-Revolution*, International publishers, New York 1933, p. 11.
2. Karl Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, Vol. X, Berlin 1922. pp. 395 ff., 402 ff.
3. Veit Valentin, *Ceschichte der Deutschen Revolution*, 1848 - 9. Berlin 1930, Vol. I, p. 27.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

بیچاره‌ای را تشکیل می‌داد. علایق این مجلس طبقاتی ایالتی، با ناتوانی آن تناسب داشت، تا جایی‌که کل ماهیت آن‌ها را به‌خوبی می‌توان در سطح بحث‌های‌شان شناخت. یوهان یاکوبی[1] یکی از رهبران جبههٔ مخالفت دموکراتیک، دربارهٔ این مجلس چنین گفت:

به سختی می‌توان نهادی منفورتر از مجلس طبقاتی ایالتی یافت و ادراک سلیم مردم، باری بی‌خاصیت‌تر از آن نمی‌شناسد. هر کسی می‌تواند با مراجعه به گزارش‌های مربوط به آن، ما را از اثبات این نکته خلاص کند که در میان همهٔ تصمیم‌هایی که در این‌جا گرفته شده‌اند، حتی یک تصمیم را هم نمی‌توان پیدا کرد که ارتباطی به مصلحت عمومی داشته باشد. بدرفتاری‌های آشکار رفع نشده و گامی علیه خودکامگیِ دیوانسالارانه برداشته نشده بود. سراسر کار نشست‌های متعدد آن، محدود به استقرار ندامت‌گاه‌ها، مؤسساتی برای کر و لال‌ها و دیوانگان، بنگاه‌های بیمهٔ آتش‌سوزی و نوشتن قوانینی دربارهٔ جاده‌های تازه، کامیون‌ها، مالیات بر سگ و غیره بود... .[2]

هنگامی که حکومت فریدریک ویلیام چهارم بر صحنه آمد، همهٔ آرزوهایی که برای اصلاح لیبرالی دولت وجود داشتند، از صحنه بیرون رفتند.[3] استبداد به همراه استحالهٔ کامل فرهنگ، پیروز شد. «پروسِ دورهٔ اصلاح فون‌اشتاین،[4] جنگ‌های آزادیبخش و تلاش‌های هومبولت[5] و هاردنبرگ[6] برای استقرار قانون اساسی، به سلطنت رومانتیک پروس، عقل‌گریزی خداشناختی[7] و تصور مسیحی دولت تبدیل شد. برلین دیگر دانشگاه هگل و هگلیان نبود، بلکه دانشگاه فیلسوفان شهودی، شلینگ و اشتال شده بود.»[8]

---

1. Johan Jacoby
2. Quoted in Franz Mahring, *Zur Preussischen Geschichte von Tilsit bis zur Reichsgründung*, Berlin 1930, p. 241.
3. Freidrich Schnabel, *Deutsche Gechichte in neuzenten Jahrundert*, Vol. II, Freiburg 1933, p. 31.
4. Von Stein.
5. Homboldt
6. Hardenberg
7. Theistic Irrationalism
8. Erich Kaufmann, *Studien zur Staatslehre des monarchischen prinzips*. Leipzig 1960. p. 54.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

دستگاه هگلی که دولت و جامعه را به‌گونهٔ جامعیتی «منفی» در نظر می‌آورد و آن‌ها را تابع فرایند تاریخی خرد می‌دانست، دیگر به‌عنوان فلسفهٔ رسمی تأیید نمی‌شد. از نظر حکومت جدیدی که از تزار روس و شاهزاده مترنیخ الهام می‌گرفت، هیچ چیزی مظنون‌تر از خرد و آزادی نبود.[1] این حکومت به یک اصل تأیید مثبت نیاز داشت تا دولت را در مقابل نیروهای شورشی حمایت کند و از آن در برابر یورش جامعه، حتی مصمم‌تر از هگل، پشتیبانی کند. ارتجاع اثبات‌گرایانهٔ مستقر در آلمان، دقیقاً فلسفهٔ دولت بود نه فلسفهٔ جامعه. هنگامی که فون‌اشتاین سنت هگلی را با جنبش فرانسه در آمیخته و تأکید بر ساختار جامعه را جانشین تأکید بر ساختار دولت کرده بود، وقفهٔ ضعیفی در تحول این ارتجاع اثبات‌گرایانهٔ ایجاد شد. [البته] تأثیر این وقفه بر تحول اثبات‌گرایانه نظریهٔ اجتماعی در آلمان، چندان چشمگیر نبود؛ و فلسفهٔ مثبت دولت، برای دهه‌ها تسلط خود را بر نظریه و عمل سیاسی آلمان ادامه داد.

فلسفهٔ اشتال، از یک‌سو برای آن‌هایی که استبداد فردی را چندان هم ناخوشایند نمی‌دانستند و از سوی دیگر برای طبقهٔ متوسط آلمان که درخواست‌های زیادی نداشت، راه مصالحه را باز گذاشته بود. او از نظام‌های قانونی نمایندگی (گرچه نه نمایندگی از سوی همهٔ مردم، بلکه نمایندگی از جانب طبقات ممتاز کشوری)، تضمین‌های قانونی برای آزادی‌های مدنی، آزادی شخصی و غیرقابل انفصال، برابری در برابر قانون و نظام معقولی از قوانین، جانبداری کرد. اشتال، برای آن‌که محافظه کاری سلطنتی مورد نظرش، با هر گونه دفاع از استبداد خودسرانه مشتبه نگردد، از هیچ کوششی فروگذار نکرد.[2]

مفاد فلسفهٔ اشتال، در تطبیق اقتدارگرایی عقل ستیزانهٔ آن با تحول اجتماعی طبقهٔ متوسط، نهفته است. برای مثال، او نظریهٔ دارایی مبتنی بر کار را با این آیین فئودالی ترکیب می‌کند که هر گونه دارایی در آخرین تحلیل، از

---

1. Valentin, op. cit., pp. 37 f.
2. Cf. *Das monarchichse Prinzip*, Heidelberg 1845; and *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kriche*. 2nd., Berlin 1868.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

اعطای مراجع قدرت به تصرف در می‌آید.[1] او از دولت قانونی[2] هواداری می‌کند، اما تضمین آزادی مدنی را تابع حاکمیت مقتدرانهٔ سلطان می‌سازد.[3] اشتال، ضد لیبرال بود، اما باز نمی‌توان گفت که او سخنگوی گذشتهٔ فئودالی بود، بلکه او به نفع دوره‌ای در آیندهٔ تاریخی سخن می‌گفت که در آن، طبقهٔ متوسط ضد لیبرال شده باشد. دشمن سرسخت او، نه طبقهٔ متوسط، بلکه انقلابی بود که این طبقه را به همراه اشراف و دولت سلطنتی تهدید می‌کرد. ضد عقل‌گرایی او، کمر به خدمت اشرافیت حاکمی بسته بود که بر سر راه پیشرفت عقلی ایستاده بود، و همچنین در خدمت هر حکومتی بود که نتوان آن را با مبانی عقلی تأیید کرد.

اشتال، انقلاب را به‌عنوان «شاخص جهان ـ تاریخی عصر ما» اعلام کرد. انقلاب می‌تواند «تمامی دولت را بر ارادهٔ انسان بنیاد نهد، به‌جای این‌که آن را بر فرمان و مشیت خداوند استوار کند.»[4] باید این نکتهٔ مهم را در نظر داشت که اصلی که می‌گوید دولت بر ارادهٔ انسان‌ها استوار است، درست همان نکته‌ای بود که طبقهٔ متوسط نوپای به هنگام جنگ علیه استبداد فئودالی بیان کرده بود. آیین اشتال، تمامی فلسفهٔ عقل‌گرایی غرب را که همواره با این نبرد بود، انکار کرده بود.[5] او عقل‌گرایی جدید را به‌عنوان زهدان انقلاب، مورد اعتراض قرار داد و گفت که این فلسفه «به قلمرو درونی و دینی تعلق دارد، حال آن‌که انقلاب، به قلمرو بیرونی و سیاسی، یعنی به جدایی انسان از خدا، وابسته است.[6]»

از آن‌جا که عقل‌گرایی آلمانی، مؤثرترین بیان خود را در کارهای هگل یافته بود، اشتال حملهٔ خود را بر هگل متمرکز ساخت. او پاسخ رسمی محافل

---

1. Philosophie des Rechts, 3rd and 4th ed., Heidelberg 1854, Vol. II, pp. 356, 360.
2. *Rechtsstaat*
3. Ibid., Vol. III. pp. 137 ff.
4. "Was ist die Revolution", *in Seibzehn Parlamentrarische Reden*, Berlin 1862, p. 234.
5. این انکار در نظریهٔ سیاسی آلمان پیش از اشتال و هالر آغاز شده بود. بورک، رمانتیست‌ها و مکتب تاریخی در این قضیه مؤثر بودند. به هر روی در کار اشتال بود که گرایش‌هایی که در این مکاتب و جنبش‌ها آغاز شده بودند، پرداخت منظم و تصویب سیاسی به‌دست آوردند.
6. *Was ist die Revolution*, p. 240.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

حاکم آلمان را به فلسفهٔ هگل، کلمه به کلمه ایراد کرد. این محافل در مورد خصلت حقیقی فلسفهٔ هگل، از مفسران دانشگاهی که این فلسفه را تجلیل نامشروط سامان موجود می‌دانستند، بینشی ژرف‌تر داشتند. اشتال گفت که آیین هگل، «نیرویی اهریمنی» و لزوماً «نابود کننده» است.[1] دیالکتیک هگل واقعیت موجود را نفی می‌کند و نظریهٔ او «از همان آغاز بر مبنایی قرار می‌گیرد که انقلاب بر آن استوار است.[2] فلسفهٔ سیاسی او که ناتوان از اثبات «وحدت ارگانیک» شناساها (سوژه‌ها) و «یک شخصیت برین [سلطانی که اقتدار خدایی دارد][3]» است، بنیادهای نظام سیاسی و اجتماعی رایج را سست می‌کند. ما عبارات‌هایی را که اشتال در آن‌ها کیفیات براندازندهٔ هگل‌گرایی را گواهی می‌کند، بیش از این نقل نخواهیم کرد، بلکه بیش‌تر بر آن خواهیم بود تا مفاهیمی را مطرح کنیم که اشتال برای آن‌ها استثنا قائل است و آن‌ها را سزاوار نکوهش‌های فراوان می‌بیند.

اشتال هگل را به همراه برجسته‌ترین نمایندگان عقل‌گرایی از زمان دکارت به بعد، متهم می‌سازد درست به همان سان که در حملات ایدئولوژیک ناسیونال سوسیالیسم می‌آید.[4] عقل‌گرایی، دولت و جامعه را با الگوی خرد می‌سازد و در این کار معیارهایی به‌دست می‌دهد که ناگزیر به مخالفت با «هر حقیقت و اعتبارِ مقرر» می‌انجامند. او می‌گوید که عقل‌گرایی، در برگیرندهٔ اصل «آزادی دروغین» است و «مستلزم آن تصوراتی است که انجام‌پذیری نهایی‌شان را در انقلاب می‌یابند.[5] خرد، هرگز با حقیقتِ مقرر ارضا نمی‌شود و پستانی را که به آن شیر داده است، گاز می‌گیرد.[6]»

اشتال، خطرناک‌ترین تجسم عقل‌گرایی را نظریهٔ قانون طبیعی می‌دانست. او این نظریه را مختصراً به‌صورت «آیینی تلقی می‌کرد که قانون و دولت را از طبیعت با خرد انسانِ [فردی] بیرون می‌کشد.»[7] اشتال با این نظر به مخالفت

---

1. Stahl, *Philosophie des Rechts*, Vol. I, pp. XIV and 455.
2. Ibid., p. 473.
3. Ibid., Vol. III, p. 6.
4. See Particularly H. Heyse, *Idee und Existenz*, Hamburg 1935, and F. Böhm, *Anti-Cartesianismus*, Leipzig 1938.
5. *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche*, p. 11.
6. *Philosophie des Rechts*, Vol. I, p. 263.
7. Ibid., p. 252.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

با نظریهٔ یاد شده پرداخت که طبیعت و خرد فردی را نمی‌توان همچون هنجاری برای سازمان اجتماعی به‌کار گرفت، چرا که همیشه درخواست‌های بنیانی یک انقلاب، به‌نام همین خرد فردی مطرح می‌شوند. حق طبیعی نمی‌توانست با حق مثبتِ مقرر سازگار شود، همچنان که دولت عقلانی هگل نمی‌توانست با صورت مقرر دولت، سازگاری پیدا کند. اشتال، مفهوم قانون طبیعی را به معنای انتقادی آن در نظر داشت و فکر می‌کرد که این قانون به فرد، حقوقی بیش‌تر و فراتر از آنچه حق مثبت به او می‌بخشید، اعطا می‌کند. به همین دلیل، او با نظر قانون طبیعی و این نظر که «حق و حق مثبت، مفاهیمی معادل‌اند»،[1] مخالفت کرد و در مخالفت با دیالکتیک «منفی» هگل، «فلسفهٔ اثباتی» اقتدارگرایی را مطرح نمود.

ما انکار شایستگی خرد را در فلسفهٔ اثباتی طرح کرده‌ایم و بیان داشته‌ایم که روش این فلسفه بر پذیرش آسان هر قدرتی که وجود داشته باشد، دلالت می‌کند. کار اشتال، این اظهار نظرها را گواهی می‌کند. او اثبات‌گرای آگاهی است که محرکش، علاقه به «نجات ارزش امور مثبت، مجسم، منفرد و ارزش امور واقع[2]» است. او فلسفهٔ هگل را برای ناتوانی بی‌دلیل آن در تبیین امور واقع جزئی و سازندهٔ سامان واقعیت،[3] سرزنش می‌کند. به‌نظر او، هگل که همیشه سرگرم کلی است، هرگز به محتواهای جزئیِ مقرر که همان محتواهای حقیقیِ کلی‌اند، دست نمی‌یابد.

«گرویدن به علم»، که اشتال از آن پشتیبانی می‌کند،[4] به معنی روی آوردن به اثبات‌گرایی است؛ که به‌نظر اشتال نشانهٔ ویژهٔ آن، از سوی «فلسفهٔ مثبت» شلینگ باز نمود شده بود.[5] شلینگ، به این دلیل مورد ستایش اشتال قرار گرفته که او حق تاریخی را در برابر حق منطقی که فاقد زمان و کنش است، علم کرده بود. به‌نظر او، هر آنچه که در تاریخ زندگی جاودانهٔ ملت پرورش

---

1. Cf. Karl Manneheim, 'Das Konservative Denken', *Archive für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Vol. LVII, 1927, pp. 84 f; and also E. Kaufmann, op. cit., pp. 58 ff.
2. *Philosophie des Rechts*, Vol. II, p. 38.
3. Ibid., p. 37.
4. Ibid., p. VII.
۵. رجوع کنید به:
the preface to the second edition of Vol. II.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

یافته و از سوی سنت تصویب شده باشد، حقیقتی از آن خویش را داراست،[1] که خرد پاسخگوی آن نیست. اشتال، شلینگ را برحسب مکتب تاریخی[2] تفسیر می‌کند، مکتبی که اقتدار ویژهٔ امر مقرر را برای تأیید حق مثبت موجود، به کار برده بود. در مقاله‌ای که در واقع برنامهٔ این مکتب تاریخی را اعلام کرده بود، فریدریش کارل فن ساوینی در ۱۸۱۴ [3] چنین نوشته بود: «مسئله گزینش میان نکو و نکوهیده مطرح نیست، به‌طوری که بتوان پذیرش امر موجود را نکو دانست و نفی آن را نکوهیده، و در ضمن، [آن را] ممکن تلقی کرد. باید گفت که نفی امر موجود، قطعاً غیر ممکن است. امر موجود بی‌چون و چرا بر ما حاکم است، ما می‌توانیم در مورد آن اشتباه کنیم، اما هرگز نمی‌توانیم آن را دگرگون سازیم.[4]» به‌نظر این مکتب، قوانین رایج و همهٔ حقوق موجود، بخشی «از زندگی عمومی ملت» به‌شمار می‌آمدند؛ به گونه‌ای که ملت با آن‌ها به‌صورتی طبیعی در سراسر تاریخ پرورش یافته بود؛ از این روی، قانون و حق را نمی‌شد تابع معیارهای انتقادی خرد ساخت. نظریهٔ تاریخی ساوینی، چونان اثبات‌گرایی اخیر، «فلسفهٔ منفی» عقل‌گرایی را مورد اعتراض قرار داده و مدعی شده بود که این فلسفه، دشمن سامان مستقر است. نظریهٔ ساوینی با جامعه‌شناسی اثبات‌گرایانهٔ اخیر، در گرایش به تفسیر فرایندهای اجتماعی برحسب فرایندهای طبیعی، سهیم بود. هر چیزی در زندگی جامعه، ارگانیسمی به شمار می‌آمد که همچون هر ارگانیسم دیگری، به خودی خود خوب و برحق بود. شلینگ، سامان قانونی را به‌صورت «سامان طبیعی» و به دیگر سخن، به‌صورت «طبیعت ثانوی» توصیف کرد و هر کوششی را در جهت دگرگون ساختن آن بر وفق مصلحت آزادی، ناروا دانست. سامان قانونی، نه یک سامان اخلاقی، بلکه صرفاً یک سامان طبیعی است که آزادی، همچنان که بر طبیعت حواس هیچ قدرتی ندارد، بر این سامان طبیعی نیز اقتداری نمی‌تواند اعمال کند. شگفت نیست که هر کوششی برای تبدیل سامان قانونی به یک سامان اخلاقی، خود بیهوده بودنش را باز می‌نماید و بی‌درنگ

---

1. *Historische Schule*
2. Vol. I, p. XVII.
3. Freidrich Karl Von Savigny
4. Ernest Landsberg. *Geschichte der deutschen Reschtwissenschaft*, Vol. III München 1910, p. 201.

tarikhema.org

به وحشتناک‌ترین صورت خودکامگی می‌انجامد.[1] این داعیه که طبیعت بر جامعه مسلط است، به‌عنوان پادزهری علیه داعیه‌های «ارادهٔ معقول»، به کار رفته بود که مبتنی بر دگرگون ساختن صورت‌های مقرر بر وفق مصلحت افراد آزاد بودند.

اشتال، اصول مکتب‌های «طبیعت‌گرا» را به منظور آشکار کاربرد آن‌ها به‌عنوان اصول توجیه، در فلسفهٔ خود متجسم کرد. او در آغاز کارش، در تأکید به این‌که فلسفه‌اش کارکردی حفاظتی دارد، تردیدی روا نداشت: «یک قرن و نیم است که فلسفه، اقتدار، ازدواج و مالکیت را نه بر فرمان و مشیت خداوند، بلکه بر اراده و رضای انسان، بنیاد گذاشته است. مردم با مبارزه با فرمانروایان‌شان و ستیز با سامان تاریخی و سرانجام با برخاستن علیه نهاد موجه مالکیت، از این آیین پیروی کردند.[2]» هر فلسفه‌ای که «عالم طبیعی و اخلاقی را از خرد بشری مشتق کند، یعنی، آن را ناشی از قوانین و صفات اندیشه داند»،[3] به سامان موجود آسیب می‌زند و از انهدام هواداری می‌کند. فلسفهٔ اثباتی که جایگزین این فلسفه می‌شود، «به سامان و اقتدار چنان حرمتی می‌گذارد که گویی این‌ها از سوی خداوند برای فرمانروایی بر انسان‌ها صادر شده‌اند؛ و به حقوق و شرایط چنان می‌نگرند که گویی این‌ها به ارادهٔ خداوند مشروع گشته‌اند.[4]» [در نتیجهٔ این نگرش] سامان و اقتدار به‌عنوان دو اصطلاح سیاسی اثبات‌گرایی، در فلسفهٔ سیاسی اشتال پدیدار می‌شوند. او نیز مانند کنت، خدمات ایدئولوژیک خود را به قدرت‌های حاکم ارائه می‌کند.

اشتال به‌ویژه در مورد تأیید مالکیت، حساس است. او می‌پرسد: «آیا بهتر نیست که پرسش مالکیت از نظر پرودون چیست، را رها کنیم.[5]» اگر همچنان که عقل‌گرایی ادعا می‌کند، حق مالکیت را صرفاً باید ناشی از ارادهٔ انسان دانست، پس باید گفت که «کمونیسم، در برابر فلسفهٔ حقی که از گروتیوس[6] تا هگل مطرح بوده است، بر حق است... و همچنین در برابر جامعهٔ امروزی نیز بر حق است.[7]» مالکیت و کل نظام روابط سیاسی و

---

1. Schelling, *System des transcendental Idealismus*, in Sämmtliche Werke, Stuttgart 1858, 583 f.
2. *Philosophie des Rechts*, Vol. II, p. X.
3. Ibid., p. XVIII.
4. Ibid., p. XXII.
5. Ibid., p. XVII.
6. Grotius
7. Ibid., p. 375.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

اجتماعی را باید از هر گونه رویکرد عقل‌گرایانه جدا ساخت و آن را بر مبنای استوارتری توجیه کرد. فلسفهٔ سیاسی اشتال می‌کوشد تا همهٔ داده‌های طرح اجتماعی رایج را به‌عنوان داده‌های یک واقعیتِ درست و حقیقی، مطرح کند. روش این فلسفه، فرمانبردار ساختن ارادهٔ بشری و خرد در برابر اقتدار این داده‌هاست.

ما روی روش فلسفهٔ سیاسی اشتال، درنگ زیادی نخواهیم کرد. این روش اساساً کل سامان سیاسی و اجتماعی را به گونه‌ای مستقیم یا غیرمستقیم، تابع مشیت الهی می‌داند. به میزانی که قضیه هر چه حیاتی‌تر باشد، تبعیت از این مشیت، مستقیم‌تر است. «توزیع ثروت، کار مشیت خداوند»[1] است. نهادهای جامعه، بر مبنای «انتظام جهان بشری از سوی خداوند»،[2] استوارند. نابرابری اجتماعی، به ارادهٔ خداوند است. بنابراین «باید برای هر یک از افراد، مرد، زن، کودک و برای کارگر نافرهیخته‌ای که به دادگاه کشانده می‌شود و مالکی که از محاکمه آزاد است، حق متفاوتی وجود داشته باشد. حقی که باید برحسب سن، رتبه یا طبقه، متفاوت باشد.»[3] دولت و مراجع آن، «نهادی خدایی» را تشکیل می‌دهند که انسان‌ها گرچه آزادند که تحت این نهاد یا آن نهاد زندگی کنند، «اما نه تنها دولت به معنای مطلق، به فرمان خداوند برپای است، بلکه هر نهاد جزئی و هر مرجع جزئی، در هر کجا که باشد، از تصویب خدایی برخوردار است.[4]»

این روش با فلسفهٔ شخصیت پرستانه‌ای همراه است که جنبه‌ای موذیانه‌تر دارد؛ چرا که هر چند تصورات پیشرو عقل‌گرایی طبقهٔ متوسط را مجسم می‌سازد، اما آن‌ها را بر زمینه‌ای ضدعقل‌گرایانه، تفسیر می‌کند. «شخصیت»، به پایهٔ یک «هستی بنیادین»[5] و به مقام یک «مفهوم بنیادین»[6] تعالی پیدا می‌کند. جهان آفرینش در وجود شخصیت، به اوج خود می‌رسد. این شخصیت، یک «هدف مطلق» و حامل «حق بنیادین»[7] است. این اصل، به بار آورندهٔ مفهوم بشردوستی اشتال است، یعنی این‌که «رفاه، حق و فخر هر فردی،

---

1. Ibid., p. 376.
2. Ibid., p. 191.
3. Vol. I, p. 277.
4. Vol. III, p. 177.
5. primordial being
6. Ibid., p. 14.
7. Ibid., p. 312.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

حتی پست‌ترین فرد است و باید مورد علاقهٔ اجتماع باشد و هر کسی بدون تمایز نژاد، نسب، طبقه و استعداد خداداد، باید مطرح باشد و مورد حمایت و احترام قرار گیرد و با او باید برابر با شخصیت او رفتار شود... .»[1] در بافت ضدعقل‌گرایانهٔ فلسفهٔ اشتال، این مفاهیم پیشرو معنایی مخالف معنای اصیل‌شان به‌خود می‌گیرند. درخشش شخصیت، واقعیت‌های بی‌رنگ نظام اجتماعی را تحت‌الشعاع خویش می‌گیرد و آن‌ها را تنها به‌صورت جامعیتی از روابط شخصیِ صادر شده از سوی شخص خدا، مطرح می‌سازد؛ جامعیتی که در روی زمین، در شخص حاکم پایان می‌گیرد. دولت و جامعه که در واقعیت، تحت تسلط روابط قدرت‌اند و قوانین اقتصادی بر آن‌ها مسلط هستند، در فلسفهٔ اشتال به‌گونهٔ یک رایش اخلاقی نمایان می‌شود که قوانین، حقوق و وظایف اخلاقی بر آن فرمان می‌رانند.

شخصیت‌پرستی خام اشتال، حقیقت تعیین کننده‌ای از فلسفهٔ جدید را نمودار می‌سازد، حقیقتی دال بر این‌که نظرگاه مجسم، در مقایسه با نظرگاه مجرد، غالباً دورتر از حقیقت است. واکنش علیه ایده‌آلیسم آلمانی، گرایش عقلی در جهت آمیختن فلسفه با عینیت زندگیِ بالفعل را بسیار تقویت کرد. بر این مبنا این درخواست مطرح شد که کانون فعالیت مجسم وجودی انسان، باید جایگزین مفاهیم مجرد فلسفی شده و معیار اندیشه گردد. اما اگر وجود مجسم انسان، گواه بر یک سامان نامعقول باشد، آن‌گاه بی‌اعتبار ساختن اندیشهٔ مجرد و تسلیم به اندیشهٔ «مجسم»، در واقع به تسلیم انگیزه‌های انتقادی فلسفه و فروکش کردن مخالفت آن با واقعیت نامعقول، خواهد انجامید.

اشتال، نظریهٔ «شخصیت مجسم» خویش را به‌عنوان جانشین کلی‌گرایی مجرد هگل، مطرح می‌کند. به‌نظر او، جوهر جهان می‌بایست وجود مجسم شخصیت باشد، نه خرد. اما کلی‌گرایی جدیدی که او طرح کرد، از کلی‌گرایی هگل بسیار خطرناک‌تر بود. در این‌جا، جامعیت نابرابری‌ها و تمایزهای موجود در واقعیت اجتماعی و سیاسی مقرر، بی‌درنگ در شخصیت نهاده می‌شود و در قالب آن مورد تصدیق قرار می‌گیرد. شخصیت، وجود مجسم

---

1. Ibid., p. 346.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

خویش را در روابط ویژهٔ غالب و مغلوب موجود در واقعیت اجتماعی می‌یابد؛ ضمن این‌که در توزیع اجتماعی کار، شخصیت چیزی است که باید تحت سلطه در آید. اشتال معتقد بود که همهٔ این نابرابری‌ها، به سرشت شخصیت تعلق دارد و نمی‌توان به آن‌ها معترض بود. اندیشهٔ برابری انسان‌ها، «تمایزها، رتبه‌ها و نابرابری‌های حقوق بالفعل، و حتی نابرابری‌های پایگاه حقوقی را نیز نمی‌تواند از میان بردارد.[1]»

از این پس، تنها به گرایش‌های بنیادی فلسفهٔ اثباتی دولت اشتال خواهیم پرداخت. اصل شخصیت‌پرستانه بر این امر دلالت می‌کند که در عالم، هر تسلطی «خصلتی شخصی» دارد، یعنی خصلت اقتدار شخصیِ آگاهانه‌ای را داراست. در سامان مدنی، تسلط، در شاخک‌های گوناگون اندام دولتی تعبیه می‌شود که از شخص سلطان صادر می‌گردد و بر محور «شخصیت طبیعی» او دور می‌زند.[2] این دولت، اساساً سلطنتی است. ممکن است که دولت، صورت حکومت مبتنی بر نمایندگی به خود گیرد، اما در هر صورتی، حاکمیت سلطان باید بر فراز طبقات گوناگون باشد.[3]

اشتال، نظر هگل را دربارهٔ جدایی دولت و جامعه می‌پذیرد، اما با تفسیر تمامی روابط اجتماعی بسان روابط «اخلاقی»، از حدود دقت نظر هگل بسیار می‌کاهد. او از این نظر هواداری می‌کند که دولت باید از هر نظر اقتصاد را تحت نظارت و ضوابط خویش داشته باشد. اشتال با آزادی نامحدود کسب و بازرگانی مخالف است.[4] دولت، همان «اتحاد[5] مردم تحت اقتدار»،[6] است و به‌عنوان یک قلمرو اخلاقی، این هدف دوجانبه را دارد که «از یک سوی، تسلط به معنای مطلق را که هدف هر گونه اقتدار موجود است، برقرار کند»[7] و از سوی دیگر «امر حفاظت و پیشرفت مردم، تحول ملت و اجرای فرمان خداوند را به‌عهده بگیرد.[8]»

دولت، دیگر به مصلحت فرد وابسته نیست، بلکه «قدرت و موضوعی

---

1. Ibid., p. 331.
2. Ibid., Vol. III, p. 2.
3. *Das monarchische Prinzip*, pp. 12, 14, 16.
4. *Philosophie des Rechts*. Vol. III, pp. 61. 70.
5. *Verband*
6. *Obrigkeit*
7. Ibid., p. 131.
8. Ibid., p. 144.

mandegar.tarikhema.org
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

است که مقدم بر اعضایش است و بر فراز آن‌ها جای دارد.»[1] اقتدار در آخرین سطح تحلیل، نیرویی است که روابط اجتماعی و سیاسی را در یک کل به‌هم پیوند می‌زند. سراسر این نظام از راه فرمانبرداری، وظیفه و تن در دادن کار [به مرجع اقتدار] می‌کند: «هر تسلطی متضمن پذیرش اندیشه و ارادهٔ فرمانروا از سوی فرمانبران است.[2]» این نظر، پیش‌بینی شگفت‌آور نمونه‌ای است که دولت اقتدارگرای جدید بر آن پافشاری کرد و از آن الگو گرفت. هگل، چنین عبارتی را هراسناک خواند؛ زیرا تسلیم اندیشه و ارادهٔ فردی به اندیشه و ارادهٔ یک اقتدار خارجی، با تمامی اصول عقل‌گرایی آرمانی هگل ناسازگار است.

اشتال، دولت را از هر گونه بستگی به خودمختاری اعضایش، آزاد می‌سازد. دولت و جامعه، «نمی‌تواند از اعضای آن سرچشمه بگیرد و به‌آن‌ها وابسته باشد.» دولت، به قدرتی نیاز دارد که تنها برپایهٔ فرمان استوار باشد. به این منظور، دولت نه تنها باید از ارادهٔ افراد مستقل باشد، بلکه «برخلاف ارادهٔ آن‌ها شکل گرفته و خارج از اراده انسان‌ها، آن‌ها را به فرمانبری وادار سازد.[3]» درنتیجه، فرمانبری جایگزین خرد می‌شود و به‌عنوان «انگیزهٔ اصلی و الزامی بنیاد اخلاق» در می‌آید.[4] بدین سان، فلسفهٔ لیبرالیستی حتی پیش از آن‌که زمینهٔ اجتماعی و اقتصادی لیبرالیسم صورت واقعی به خود گرفته باشد، کنار گذاشته می‌شود.

درحالی که اقتصاددانان اجتماعی فرانسه پیشرفت سرمایه‌داری صنعتی را به گونهٔ نبردی تلقی می‌کردند در جهت تبدیل روابط اجتماعی و سیاسی موجود به نظمی که بتواند امکانات فردی را تحول بخشد، افرادی چون اشتال، در اندیشهٔ رستگاری نظامی بودند که رو به‌سوی گذشته داشت و از سلسله مراتب ابدی و دگرگونی‌ناپذیری برخوردار بود. از این روی، هنگامی که اشتال از فرایند رایج کار انتقاد می‌کند ـ برای مثال، با آن‌که از «فاجعهٔ نظام کارخانه‌ای و تولید ماشینی[5]» حیرت‌زده شده است و به سیسموندی ارجاع

---

1. Ibid., p. 141.
2. Vol. III, p. 73.
3. Vol. II, p. 143.
4. Ibid., p. 106.
5. Vol. III, p. 73.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌کند[1] ـ با این‌همه، از استنتاج هر نتیجه‌ای از این وضعیت، دوری می‌کند. دولت و جامعه همچنان به فرمان خدا و سنت تاریخی وابسته می‌مانند. آن‌ها آن‌چنان هستند که باید باشند. مردم، اجتماعی را تشکیل می‌دهند که از همهٔ قشربندی‌های طبقاتی، تواناتر است. اجتماع مردم یک واقعیت است نه فرد. زیرا اجتماع، موضوع غایی حق است. تنها مردم، دارندهٔ یگانگی در بینش زندگی[2] و سرچشمهٔ تولید آفریننده‌اند.[3] سنت و رسم که در میان مردم پرورانده شده‌اند، منشأ حق هستند. جستجوی آزادی و شادی از سوی فرد، با احاله به اجتماع نامعقولی که همیشه بر حق است، منحرف می‌شود. هر آنچه که از رشد «طبیعیِ» تاریخ برخاسته و در آن نیز حفظ شده باشد، به خودی خود حقیقی است. انسان یک هستی مطلقاً آزاد نیست. او یک موجود آفریده شده و محدود است و از همین روی، به قدرتی وابسته است که به او هستی بخشیده است؛ و به سامان مقرر زندگی و مراجع مقرری متکی است که این قدرت از طریق آن‌ها ادامهٔ وجودشان را میسر می‌سازد. درنتیجه، این مراجع قدرت حتی بدون رضایت او، بر او قدرت کامل دارند.[4]

فلسفهٔ اشتال، در همهٔ این جنبه‌ها، مفاهیم پیشرو دستگاه هگل را کنار می‌گذارد، مفاهیمی که بر آن می‌کوشیدند تا جامعه‌ای را نجات دهند که این مفاهیم از درون آن برمی‌خیزند و سپس در آن نفی می‌شوند. اقتدار، جانشین خرد، فرمانبرداری، جایگزین آزادی و وظیفه جانشین حق شده و فرد، دستخوش داعیه‌های اعتراض‌ناپذیر یک کل فرضی گشته است. فلسفهٔ حق اشتال، برخی از مفاهیم بنیادی را که بعدها راهنمای تدارک ایدئولوژی ناسیونال سوسیالیستی شدند، فراهم می‌آورد. این‌ها برخی از دلالت‌های «فلسفهٔ اثباتی» اند، فلسفه‌ای که مدعی جانشینی فلسفهٔ منفی هگل بود.

تبدیل دیالکتیک به جامعه‌شناسی (لورنز فن‌اشتاین)

با این‌همه که گفته شد، تأثیر مهمی که فلسفهٔ هگل بر نظریهٔ اجتماعی لورنز فن‌اشتاین گذاشت، هنوز ناگفته مانده است. کارهای لورنز فن‌اشتاین برای

---

1. Ibid., p. 59.
2. *Lebensanschauung*
3. Vol. II, p, 193.
4. *Die gegenwärtigen Parteien...*, p. 22.

pdf.tarikhema.org

مارکس و انگلس به‌خوبی شناخته بودند و آثار او در نوشته‌های این دو، پیش از مانیفست کمونیسم مورد انتقاد قرار گرفته بودند. بر سر این‌که آیا مارکس و انگلس، مفاهیم اشتاین را در نظریه‌های‌شان گنجانده و در صورت استفاده تا چه حد از این نظریه‌ها سود برده‌اند، مناظراتی در گرفته است. البته در این‌جا این پرسش مورد توجه ما نیست، زیرا با توجه به این واقعیت که ساختار و هدف‌های نظریهٔ مارکسیستی با ساختار و هدف‌های جامعه‌شناسی اشتاین یکسره بیگانه‌اند، این مسئله نامربوط می‌نماید.

تأثیر کارهای اشتاین بر تحول نظریهٔ اجتماعی، اندک بود. او بیش از آن‌که به‌عنوان یک نظریه‌پرداز مطرح بوده باشد، به‌عنوان تاریخ‌نگار انقلاب فرانسه و نظریه‌های اجتماعی فرانسه شناخته شده بود. نخستین چاپ کتاب او تحت عنوان *سوسیالیسم و کمونیسم فرانسهٔ امروزی*[1] که با سال ۱۸۴۲ انتشار یافته بود از مفاهیم جامعه‌شناختی او نشانهٔ آشکاری به‌دست نمی‌دهد. اما، چاپ ۱۸۵۰ کتاب او که با عنوان *تاریخ جنبش سیاسی در فرانسه از ۱۷۸۹ تا زمان ما*[2] در سه جلد منتشر شده است، پرداخت کاملی از نظریه‌های اجتماعی او را ارائه می‌کند. مقدمهٔ بلند او بر این کتاب، به «مفهوم جامعه و قوانین تحول اجتماعی» می‌پردازد. این مقدمه، نخستین نمونهٔ جامعه‌شناسی آلمانی را باز می‌نماید.

در این‌جا ما اصطلاح جامعه‌شناسی را به معنای دقیق آن، یعنی به معنای نظریهٔ اجتماعی به‌مثابه یک علم ویژه با موضوع خاص و چارچوب مفهومی و روش ویژهٔ آن، به کار می‌بریم. نظریهٔ اجتماعی، به‌عنوان «علم جامعه» در نظر گرفته می‌شود، علمی که به‌ویژه روابط اجتماعی در میان انسان‌ها و قوانین و گرایش‌هایی را که در این روابط موثرند، مورد بررسی قرار می‌دهد.

---

1. Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs
2. Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage

* رجوع کنید به:
Robert M. MacIver, Society, New York, pp. [illegible] and pp. [illegible]; The Field and Methods of Sociology, ed. L. L. Bernard, New York 1934, pp. 3 ff.; C. M. Case, Outlines of Introductory Sociology, New York 1934, p. XVII and pp. 25 ff.

tarikhema.org

این امر به این معنی است که یک چنین روابط «اجتماعی» را می‌توان از روابط مادی، اقتصادی، سیاسی یا دینی متمایز کرد؛ گرچه روابط اجتماعیِ بدون این روابط، هرگز صورت نمی‌بندند. جامعه‌شناسی، گرچه «به بررسی عمومی جامعه می‌پردازد»، اما بسیاری از مسائل اجتماعی را به علوم تخصصی دیگر واگذار می‌کند. «بدین گونه، مسائلی چون تولید و توزیع ثروت تعرفه و بازرگانی بین‌المللی و سرمایه‌گذاری، به اقتصاد واگذار می‌شوند»[1] گروه‌های دیگری از مسائل اجتماعی، به علوم تخصصی دیگر، چون علم سیاست و آموزش واگذار شده‌اند و بالاتر از همه، جامعه‌شناسی از هر گونه بستگی به فلسفه، رهاشده است.

رها شدن جامعه‌شناسی از فلسفه را نباید با «نفی» و «تحقق فلسفه» که در نظریهٔ اجتماعی مارکسیستی رخ می‌دهد، اشتباه گرفت. جامعه‌شناسی، فلسفه را به آن معنا «نفی» نمی‌کند که محتوای نهفتهٔ فلسفه را در بر گرفته و آن را به صحنهٔ نظریه و عمل اجتماعی وارد کند، بلکه خود را به‌سان قلمروی جدا از فلسفه مستقر می‌سازد، قلمروی که پهنه و حقیقتی از آن خویش دارد. کنت را به حق، بانی این جدایی فلسفه و جامعه‌شناسی می‌دانند. درست است که کنت و متفکران دیگر این سنت، نظریهٔ اجتماعی‌شان را رسماً با فلسفه یکی دانستند: تا حدی که جان استوارت میل،[2] منطق علم اجتماعی خویش را درون یک منطق عام فراگیر طرح کرد و اسپنسر،[3] اصول جامعه‌شناسی را به‌صورت بخشی از دستگاه ترکیبی فلسفهٔ خویش در آورد. اما این اندیشمندان، معنای فلسفه را دگرگون ساختند؛ تا آن‌جا که آن را از فلسفه‌ای که در اصل نظریهٔ اجتماعی را به‌وجود آورده بود، یک‌سره متفاوت ساختند. فلسفه برای آنان چکیده‌ای از مفاهیم و اصول بنیادی‌ای بود که در علوم تخصصی به‌کار می‌رفتند (در مورد کنت: ریاضیات، ستاره‌شناسی، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، و جامعه‌شناسی، و در مورد اسپنسر: زیست‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و اخلاق). بررسی اجمالی این علوم، به دلیل خصلت اثبات‌گرای عام آن و انکار همهٔ تصورات متافیزیکی، بررسی

---

1. William F. Ogburn and Meyer F. Nimkoff, *Sociology*. Cambridge 1940, p.14.

2. Jhon Stuart Mill

3. Spencer

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

«فلسفی» به شمار می‌آمد. بدین‌سان، چنین فلسفه‌ای به انکار فلسفه انجامید.

تمایل ضد فلسفی جامعه‌شناسی، از اهمیت شایانی برخوردار است. دیده‌ایم که به‌وسیلهٔ کنت، جامعه به‌صورت موضوع رشتهٔ تحقیق مستقلی درآمد. روابط اجتماعی و قوانین حاکم بر آن، دیگر از ذات فرد سرچشمه نمی‌گرفتند (آن‌چنان که در دستگاه هگل سرچشمه می‌گرفتند)، وانگهی، این مسائل طبق معیارهایی چون خرد، آزادی و حق، به تحلیل در نمی‌آمدند. این معیارها[با قوانین علم جدید] غیرعلمی می‌نمودند. روش جامعه‌شناختی در جهت توصیف امور واقع مشاهده‌پذیر و برقراری تعمیم‌های تجربی دربارهٔ آن‌ها، سوق یافته بود. برخلاف مفهوم دیالکتیکی که جهان را به‌سان «جامعیتی منفی» در نظر می‌گرفت [این روش] ذاتاً خنثی بود و جامعه را به همان گونه‌ای مشاهده می‌کند که فیزیک، طبیعت را در نظر می‌آورد.

از زمان کنت به بعد، جامعه‌شناسی برپایهٔ علوم طبیعی الگو گرفته است. جامعه‌شناسی، علمی دانسته شده است که موضوع آن درست چونان موضوع علوم دقیق، می‌تواند تحت همان پرداخت خنثای این علوم قرار بگیرد. ویژگی‌های علم جامعه، که از سوی جان استوارت میل تعیین شده بودند، در تحول بعدی این علم نیز دگرگونی چندانی پیدا نکردند. استوارت میل گفت:

> این علم با هیئت اجتماعی در همان رابطه‌ای است که کالبدشناسی و علم وظایف‌الاعضا با هیئت جسمانی ارتباط دارند. این علم نشان می‌دهد که انسان از سوی کدام‌یک از اصول طبیعت خویش برای حضور در جامعه برانگیخته می‌شود، و چگونه این وضع اجتماعی بر علایق و احساس‌های او اثر گذاشته و از راه این احساس‌ها و علایق بر رفتار او نیز، تاثیر می‌گذارد. چگونه همبستگی اجتماعی بیش از پیش به نزدیک‌تر شدن می‌گراید و همکاری اجتماعی به منظورهای بیش‌تری توسعه می‌یابد؟ این منظورها چیستند و برای پیشبرد آن‌ها، عموماً کدام‌یک از وسایل گوناگون به کار گرفته می‌شوند؟ روابط گوناگونی که به‌عنوان نتیجهٔ معمولی این اتحاد اجتماعی در میان انسان‌ها مستقر می‌شوند، چه هستند؟ آن روابطی که در میان جامعه‌های گوناگون تفاوت دارند چیستند، و

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

تأثیرهای هر یک از این روابط متفاوت بر رفتار و خصلت انسان چیست؟[1]

علم جامعه برحسب این توصیف، در اصل از علم طبیعی متمایز نیست. درجهٔ «دقت» پدیده‌های اجتماعی از پدیده‌های طبیعی کمتر است و طبقه‌بندی آن‌ها نیز دشوارتر است، اما آن‌ها را نیز می‌توان تابع معیار دقت و اصول تعمیم و طبقه‌بندی قرار داد. به همین دلیل، نظریهٔ جامعه، یک علم واقعی است.[2] از این‌گذشته، جامعه‌شناسی در این مورد با علوم دقیق اشتراک دارد: این علم نیز به گردآوری امور واقع دست می‌یازد تا آن‌ها را با موفقیت طبقه‌بندی نماید. این اصل، روش کار جامعه‌شناسی است؛ و «هر دانشی که بر وفق این اصل نظام نگرفته باشد، باید از علم جامعه حذف گردد.»[3]

همان اصولی که جامعه‌شناسی را به گونهٔ یک علم ویژه در می‌آورند، آن را با نظریهٔ دیالکتیکی جامعه بیگانه می‌سازند. در نظریهٔ دیالکتیکی، تعمیم و طبقه‌بندی امور واقع حتی در بهترین صورت آن، کار بیهوده‌ای به‌شمار می‌آید. در نظریهٔ دیالکتیکی، چنین روشی چگونه می‌تواند ربطی به حقیقت داشته باشد، زیرا که در این نظریه، همهٔ امور واقع، به‌گونه‌ای ساخته شده از سوی ساختار و حرکت یگانهٔ کل اجتماع در نظر گرفته می‌شوند که در آن حرکت، جهات متغیر عمل انسانی در سراسر تاریخ، نقشی اساسی دارند. نظریهٔ دیالکتیکی جامعه بر امکانات و تناقض‌های ذاتی درون این کل اجتماعی تأکید می‌ورزد و از این روی، بر آن کاری که با جامعه می‌شود انجام داد، تأکید دارد و ناکارآیی صورت بالفعل جامعه را آشکار می‌سازد. خنثی بودن علمی، با ماهیت موضوع بررسی جامعه‌شناسی و با جهاتی از عمل انسانی که از تحلیل همین عمل به‌دست می‌آید، ناسازگار است. گذشته از این، نظریهٔ اجتماعی دیالکتیکی نمی‌توانست یک علم ویژه در میان علوم دیگر باشد، چرا که این نظریه، روابط اجتماعی را در بر گیرندهٔ همهٔ حوزه‌های اندیشه و وجود و

---

1. John Stuart Mill, *Essays on Some unsettled Questions of Political Economy*, London 1844, p. 135.
2. Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, New York 1912. p. 40.
3. Lester F. Ward, *Outlines of Sociology*, New York 1898, p. 163.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

شرط آن‌ها می‌دانست. جامعه، جامعیت منفی همهٔ روابط انسانی موجود (از جمله رابطه با طبیعت) است و نه بخشی از این روابط. بدین دلایل، دیالکتیک، نه روشی جامعه‌شناختی، بلکه روشی فلسفی است؛ روشی که در آن هر مفهوم دیالکتیکی مجزایی، همهٔ این جامعیت منفی را در بر می‌گیرد و با هر گونه جدایی قلمرو ویژه‌ای از روابط اجتماعی، ناسازگاری دارد.

هر کوششی در جامعه‌شناسی، نخست می‌بایست در جهت نفی این داعیه دیالکتیکی انجام پذیرد؛ مانند کار اشتال که جامعه‌شناسی را از زمینهٔ فلسفی آن جدا ساخت، یا عمل او که قوانین و مفاهیم دیالکتیکی را به قوانین و مفاهیم جامعه‌شناختی تبدیل کرد. فن‌اشتاین کار خود را «نخستین کوشش در جهت استقرار مفهوم جامعه به‌عنوان یک مفهوم مستقل و پروراندن محتوای آن[1]»، خواند.

فلسفهٔ حق هگل تعارض‌های نابود کنندهٔ درون جامعهٔ مدنی را به‌صورت فراورده‌های گریزناپذیر این سامان اجتماعی، نشان داد. بی‌گمان، تأکید هگل بر تفسیر تناقض‌های اجتماعی چونان تناقض‌های هستی شناختی، نیروی این تناقض‌ها را تضعیف کرد. با این‌همه، دیالکتیک هگل هیچ قانون «طبیعی» گریزناپذیری را در زمینهٔ تاریخ به‌دست نداد، بلکه آشکارا نشان داد که راه عمل تاریخی انسان، در جهت آزادی است. حرکت دیالکتیکی جامعهٔ مدنی در کار فن‌اشتاین، بیش‌تر به حرکت اشیا (سرمایه، دارایی، کار) می‌ماند تا حرکت انسان‌ها. در این‌جا تحول اجتماعی به‌جای آن‌که تحت تسلط عمل انسانی باشد، تحت حاکمیت قوانین طبیعی است. فن‌اشتاین این وضع را محصول شیءشدگی سرمایه‌داری نمی‌داند، بلکه آن را وضع «طبیعی» جامعهٔ جدید می‌انگارد. شیئی‌شدگی از سوی او به‌عنوان یک قانون کلی پنداشته می‌شود که عمل و نظریهٔ اجتماعی باید به ناچار خود را با آن تطبیق دهند. در اینجا، دیالکتیک به‌صورت بخشی از بررسی عینی و بی‌طرفانهٔ جامعه در می‌آید.

به‌هر روی، به دلیل شرایطی که کار اشتاین از آن‌ها سرچشمه گرفته بود، این گرایش‌های خنثی کننده در کار او تا حد چشمگیری تضعیف گشته بودند.

---

1. *Geschichte der Sozialen Bewegung...* , p. 6.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

سرانجام، اشتاین به بررسی نبردهای اجتماعی در فرانسهٔ بعد از انقلاب، هدایت شد و توجه کاملی به منتقدان اجتماعی و نظریه‌پردازان فرانسوی این دوره نشان داد. این رهیافت مجسم تاریخی، او را بر آن داشت تا بگوید که فرایند اقتصادی، پایهٔ فرایندهای سیاسی و اجتماعی است و نبرد طبقاتی، محتوای اساسی جامعه را تشکیل می‌دهد. او، دریافت و پذیرفت که تناقض‌های آشتی‌ناپذیر جامعهٔ جدید، موتور تحول آن است و بدین‌سان خود را با تحلیل دیالکتیکی هگل از جامعه هماهنگ کرد. اما اگر جامعه‌شناسی به‌عنوان یک علم عینی تضمین می‌شد، تأکید بر این تعارض‌های درون فرایند اقتصادی نیز می‌بایست رها شود. فن‌اشتاین، موضع پیشینش را که برپایهٔ استقلال جامعه‌شناسی استوار بود، رها کرد. او خیلی زود به‌سال ۱۸۵۲، به کوشش در جهت استوار ساختن نظریهٔ اجتماعی برپایهٔ اقتصاد سیاسی، همت ورزید.

همه به‌خوبی می‌دانند که سراسر علم جامعه از بررسی تعارض اقتصادی‌ای سرچشمه می‌گیرد که استثمار و رقابت طبقهٔ چهارم، یا کارگرانی که دست‌شان از سرمایه کوتاه است، با مالکان سرمایه، برانگیخته است. این امر به نتیجه گیری‌ای انجامیده است که همان گونه که آشکارا به‌نظر می‌آید، مخاطرهٔ بزرگی را برای بنیادهای ژرف این علم فراهم کرده است. نویسندهٔ این سطور نمی‌تواند انکار کند که او خود در پذیرش این نتیجه گیری شرکت مؤثری داشته است. چرا که می‌پنداشتم از آن‌جا که صورت کنونی [جامعه] اساساً مشروط به روابط اقتصادی است، پس سامان اجتماعی به چنین صورتی نمی‌تواند چیزی جز نقش[1] سامان اقتصادی باشد... این عقیده، عقیدهٔ دیگری را به‌دنبال آورد که می‌گوید سراسر حرکت جامعه نیز منحصراً تحت تسلط قوانین اقتصادی حاکم بر زندگی اقتصادی است، به چنان شیوه‌ای که سراسر علم جامعه، سرانجام به‌صورت بازتاب قوانین و تحولات اقتصادی تبدیل می‌شود.[2]

---

1. abdruck
2. Deutsche Vierteljahrsschrift, Stuttgart 1852, p. 145, quoted by H. Nitzschke, *Die Geschichtsi philosophie Lorenz von Stein*, München 1932, pp. 132 f.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

این عبارت معترف به این نکته است که بر پای داشتن جامعه‌شناسی به‌عنوان یک علم واقعی، مستلزم از میان برداشتن بنیاد اقتصادی آن است. از این روی، جامعه‌شناسی فن اشتاین بر آن است تا هماهنگی اجتماعی را در برابر تعارض‌های اقتصادی و اخلاق را در برابر کشمکش‌های اجتماعی، حفظ کند.

به‌سال ۱۸۵۶، فن اشتاین *جامعه‌شناسی*[1] خود را منتشر کرد، نخستین مجلد این کتاب، با ساختمان یک «علم اخلاق اجتماعی» آغاز شد و آخرین مجلد آن با «اصول هماهنگی اجتماعی» پایان گرفت و نشان داد که «سامان‌های گوناگون جامعه و طبقات آن به گونه‌ای به‌هم پیوسته‌اند که همدیگر را مکمل و محقق می‌سازند.[2]» در این‌جا، به‌جای پرداختن به‌دست‌گاه نهایی جامعه‌شناسی فن اشتاین،[3] کار خود را محدود می‌کنیم به آوردن گزیدهٔ کوتاهی از بنیادهای جامعه‌شناسی او که در مقدمه *تاریخ جنبش اجتماعی در فرانسه* آمده است. پیش‌گفتار او بر چاپ ۱۸۵۰ کتاب، فرض اساسی علم نوین جامعه را اقامه می‌کند، فرضی که می‌گوید: یک قانون ضروری، بر پویایی اجتماعی حاکم است که کشف آن، وظیفهٔ جامعه‌شناسی است. فن اشتاین می‌گوید که این قانون را می‌توان در عمومی‌ترین صورت آن، به‌عنوان نبرد طبقهٔ حاکم برای تصرف کامل قدرت دولتی و محروم داشتن طبقات دیگر از به‌دست آوردن این قدرت، بیان داشت. فرایند اجتماعی در اصل شامل جنگ طبقاتی میان سرمایه و کار برای به‌دست آوردن نظارت دولتی است.[4]

تعارض میان دولت و جامعه، مفهوم اساسی جامعه‌شناسی اشتاین را تشکیل می‌دهد. دولت و جامعه دو اصل یک‌سره متفاوت را مجسم می‌سازند. جامعه، «وحدت ارگانیک زندگی بشر و مشروط به توزیع ثروت است که با ارگانیسم کار تنظیم می‌شود، با نظام نیازها به حرکت درمی‌آید و به‌وسیلهٔ خانواده و حقوق آن به نسل‌های بعدی می‌پیوندد.[5]» در این تعریف، می‌توانیم هگل و همچنین سوسیالیست‌های فرانسوی نخستین را باز شناسیم. فن اشتاین،

---

1. *Gesellschaftslehre*

۲. رجوع کنید به:
Gesellschaftslehre, Stuttgart 1856, p. 430. the *Bibliography in Nitzschke*, op. cit.

3. *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*

4. Ibid., p. 3.

5. Ibid., p. 29.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

استخوان‌بندی مفهومی را که از هگل گرفته بود، با ماده‌ای می‌پوشاند که از تحلیل انتقادی سوسیالیست‌های فرانسوی از جامعهٔ جدید به‌دست آورده بود. جامعه، ذاتاً یک جامعهٔ طبقاتی است. «رابطهٔ عام و دگرگونی‌ناپذیر در جامعه، همان رابطهٔ یک طبقهٔ مسلط با طبقهٔ وابسته است.[1]» وجود طبقات، «امر واقع مقرر و محتومی است»[2] که در این فرایند ایجاد می‌شود.

«آن‌هایی که مادهٔ کار را به شکل دارایی به‌دست دارند، در ضمن آنچه را که محرومان دارایی برای به‌دست آوردن دارایی به آن نیازمندند، نیز در تصرف خویش دارند. این دستهٔ اخیر در استفاده از نیروی کارشان، به این شرط لازم، یعنی مادهٔ [کار] وابسته‌اند و از آن‌جا که این ماده، دارایی‌ای است که نمی‌توان آن را بدون رضایت دارایان به‌کار گرفت، پس این نتیجه به‌دست می‌آید که آن کسانی که چیزی جز نیروی کارشان ندارند، وابستهٔ آن افرادی‌اند که دارایی را در تصرف دارند»[3] سامان اجتماعی، لزوماً سامانی طبقاتی است. خصیصهٔ اصلی این سامان، در بند خویش بودن و گرایش عمومیِ هر کس به کسبِ «وسایلی برای استقلال خویش و وابسته ساختن دیگران» است.[4]

دولت بر خلاف جامعه، «اجتماع همهٔ اراده‌های فردی در یک نوع وحدت مشترک است.» اصل دولت برپایهٔ تحول، پیشرفت، ثروت، قدرت و عقل همهٔ افراد (بدون هیچ تمایزی) استوار است و همهٔ افراد را آزاد و برابر می‌داند.[5] دولت، مصلحت، خرد و آزادی همگان را در برابر مصالح متنازع جامعه، حفظ می‌کند.[6]

آنچه که برای تکامل جامعه‌شناسی از همه بیش‌تر اهمیت دارد، شیوه‌ای است که فن اشتاین با آن مقولهٔ جدایی دولت و جامعه را به‌عنوان مسئلهٔ بالفعل نظریهٔ اجتماعی جدید، مطرح می‌کند. نخست این‌که در کار اشتاین تعارض طبقاتی به‌عنوان قانون «عام و دگرگونی‌ناپذیر» جامعه اعلام شده و به‌عنوان یک «واقعیت گریزناپذیر» پذیرفته شده است. اشتاین با وجود حفظ اصطلاحات هگلی، به گرایش‌های اثباتی و ایجابی جامعه‌شناسی اولیه تسلیم می‌شود. دوم این‌که او با توزیع تناقض‌های اساسی جامعهٔ جدید میان دو

---

1. Ibid., p. 47.
2. Ibid., p. 71.
3. Ibid., p. 23.
4. Ibid., pp. 42 f.
5. Ibid., p. 47.
6. Ibid., p. 66.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

عرصهٔ متفاوت دولت و جامعه، این تناقض‌ها را خنثی می‌سازد. آزادی و برابری برای دولت نگهداشته می‌شود، حال آن‌که استثمار و نابرابری به «جامعه» واگذار می‌گردد و بدین گونه، تناقض‌های جبلی جامعه به تعارض دولت و جامعه تبدیل می‌شود. جامعهٔ جدید از هر گونه الزامی برای تحقق آزادی بشری رها می‌گردد، زیرا این مسئولیت به دولت تعلق دارد. از سوی دیگر، دولت تنها به‌صورت غنیمت جنگی طبقات متنازع وجود دارد و نمی‌تواند «در برابر قدرت و داعیه‌های جامعه ایستادگی کند.»[1] بنابراین، در این‌جا به‌نظر می‌آید که مسئولیت رفع تعارض‌های اجتماعی باز به‌خود جامعه واگذار شده است.

اشتاین اعلام می‌کند که فرایند اسارت و آزادیبخشی، یک فرایند یک‌سره اجتماعی است و بندگی و آزادی، مفاهیمی جامعه‌شناختی‌اند.[2] آزادی، یعنی استقلال اجتماعی یا مالکیت وسایل کار، تاجایی که فرد بتواند با داشتن این وسائل، شرایط کار فردی دیگری را تعیین کند. آزادی، ضرورتاً به بندگی وابسته است. [زیرا] سامان جامعه طبقاتی است و با آزادی ناسازگار است. بدین‌سان، اشتاین با این مسئله روبرو می‌شود: دولت با این‌که پهنهٔ راستین تحقق اجتماعی بشری است، اما در برابر جامعهٔ طبقاتی ناتوان می‌باشد. جامعهٔ طبقاتی، یعنی محیط بالفعلی که در آن انسان‌ها خودشان را محقق می‌سازند و «به دلیل اصل حاکم بر آن، نمی‌تواند آزاد باشد.» از این روی، «امکان پیشرفت را باید در عاملی دیگر جست، عاملی که بر فراز دولت و جامعه بایستد و از هر دو نیرومندتر باشد.»[3]

اشتاین این عامل غایی را «شخصیت و سرنوشت آن» می‌داند. شخصیت از دولت و جامعه نیرومندتر است. شخصیت «بنیاد و جهشگاه تحول آزادی»[4] است. این مفهوم، شاخص رویگردانی اشتاین از بنیادهای اقتصادی نظریهٔ اجتماعی و دستاوردهای آن است. او از یک علم‌الاخلاق ایده‌آلیستی سخن می‌گوید: نه تنها جامعه که بنابر اصل خویش ناآزاد است و از عهدهٔ مسئولت تحقق آزادی بر نمی‌آید، بلکه دولت نیز که ناگزیر تحت تسلط جامعه در می‌آید، از ایفای این مسئولت ناتوان است. فرآیند تبدیل مفاهیم فلسفی به

---

1. Ibid., p. 73.
2. Ibid., p. 76.
3. Ibid., p. 75.
4. Ibid.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

مفاهیم جامعه‌شناختی، سرانجام وجود تاریخی انسان را به مکانیسم‌های دگرگونی‌ناپذیر فرایند اجتماعی می‌سپارد و «سرنوشت» و هدف او را به شخصیت اخلاقی‌اش واگذار می‌کند. بدین‌سان، راه برای پرداختن به مسائل اجتماعی به شیوهٔ علم بی‌معیار[1] باز می‌شود.

دیده‌ایم که اشتاین فرایند اجتماعی را به‌صورت نبرد دولت و جامعه یا نبرد طبقهٔ اجتماعی حاکم برای تصرف قدرت دولتی، می‌بیند[2]. اصل دولت، مبتنی است بر «تعالی افراد به سطح آزادی کامل»، و اصل جامعه، بر «انقیاد برخی از افراد از سوی افراد دیگر» استوار است.[3] تاریخ در واقع، تجدید مداوم این ستیز در سطوح گوناگون است و پیشرفت تاریخ از راه دگرگونی‌هایی که بر اثر این ستیز در ساختار اجتماعی پدید می‌آید، انجام می‌پذیرد.

اشتاین، به استقرار «قوانین طبیعیِ» این دگرگونی دست می‌یازد. کمی پیش از این، نخستین قانون این دگرگونی را ذکر کرده‌ایم، قانونی که می‌گوید طبقهٔ حاکم بر این امر می‌کوشد تا قدرت دولتی را متصرف شود، به‌طوری که آن را منحصراً از آن خویش سازد. همین که این هدف به‌دست آمد، پویایی تازه‌ای آغاز می‌شود که شامل کوشش‌هایی به منظور «کاربرد قدرت دولتی در جهت مصلحت مثبت طبقهٔ حاکم» است.[4] مراحل تاریخی متفاوتی از این کاربرد قدرت دولتی و در نتیجه درجات متفاوتی از تسلط یا بردگی وجود دارد. نخستین مرحله با «پیروزی مطلق جامعه بر دولت، یا این‌همانی کامل طبقهٔ حاکم با مفهوم دولت»، متمایز می‌شود. اشتاین این مرحله را «جامعهٔ مطلق» می‌خواند.[5] این مرحله با اختصاص طبقاتی ابزارهای کار آغاز می‌شود و با انقیاد فزایندهٔ طبقهٔ محروم از ابزار کار، همراه است. درنتیجه، «تحول هر نوع سامان اجتماعی، حرکتی به‌سوی بردگی است.[6]»

همچنان که ساختار طبقاتی جامعه ضرورتاً سرچشمهٔ بردگی است، به همین‌سان، این ساختار سرچشمهٔ تحول در جهت آزادی نیز هست. این فرایند در هر کجا که طبقهٔ سرمایه‌دار سازمان جامعه را به نفع خویش تکمیل کرده

---

1. Ibid., p. 32.
2. wertftrie
3. Ibid., p. 45.
4. Ibid., p. 56.
5. Ibid., p. 62.
6. Ibid., p. 66.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

باشد، برقرار است. می‌دانیم که آزادی یک «مفهوم اجتماعی» است که «به کسب کالاهایی وابسته است» که برای رشد فرد مورد نیاز می‌باشد.[1] از این قضیه چنین برمی‌آید که طبقهٔ محکوم بر آن خواهد کوشید تا چیزهایی که نیازهای مادی و همچنین فرهنگی او را برآورده می‌سازد، به‌دست آورد. این طبقه دو چیز درخواست خواهد کرد: نخست آموزش عمومی و برابرانه، دوم، آزادی مادی؛ یعنی فرصت برای کسب دارایی.[2] درخواست مردم با مصلحت سامان مستقر، یعنی مصلحت مقرر طبقهٔ حاکم، برخورد خواهد کرد.

در آخرین تحلیل، هدف طبقهٔ دارا «برآوردن نیازها و آرزوهایش بدون انجام دادن کاری» است.[3] پس، طبقهٔ دارا طبقه‌ای ناکارورز است و مخالفت میان دارایی و فقدان دارایی، در واقع مخالفت میان درآمد بدون زحمت و کار می‌باشد.[4] از آن‌جا که تنها کار است که به دارایی ارزش و اعتبار می‌بخشد و چون درآمد بدون زحمت «درآمدی مرده» است که نمی‌تواند در برابر حملهٔ کار ایستادگی کند، پس نتیجه می‌گیریم که طبقهٔ کارگر به‌گونه‌ای روزافزون «صاحب همهٔ ارزش‌ها» خواهد شد؛ یعنی بیش از پیش به مالکیت وسایل تولید دست خواهد یافت و سرانجام جای طبقهٔ ناکارورز پیشین را خواهد گرفت. هنگامی که این امر صورت پذیرد، ساختارهای سیاسی و قانونی ای که برپایهٔ مصالح طبقهٔ حاکم ناکارورز الگو گرفته بودند، با روابط قدرت و نظارت‌های نوین جامعه، آشکارا ناسازگاری پیدا خواهند کرد: «تغییر نظام حق مستقر، ضرورتی درونی دارد که بزودی ضرورتی بیرونی خواهد گشت.[5]»

دو گونه تغییر امکان‌پذیر است، یکی به‌گونهٔ اصلاح سیاسی و دیگری به‌صورت انقلاب. در مورد نخستین، قدرت دولتی ناچار خواهد شد که در برابر درخواست‌های طبقهٔ وابسته تسلیم شود و قضیهٔ برابری اجتماعی را با بازشناخت برابری قانونی، تصویب کند. اما همهٔ دگرگونی‌های بزرگ در تاریخ، با انقلاب صورت پذیرفته‌اند: «طبقهٔ بالاتر درخواست طبقهٔ پایین‌تر را نمی‌پذیرد و به آن تجدید سازمان قانونی‌ای تن نمی‌دهد که با توزیع نوین ثروت اجتماعی سازگار باشد.[6]» در چنین شرایطی، انقلاب گریزناپذیر است.

اشتاین بر این واقعیت بسیار تأکید می‌ورزد که انقلاب بنابر اصل خویش،

---

1. Ibid., p. 81.
2. Ibid., pp. 85-7.
3. Ibid., p. 90.
4. Ibid., p. 91.
5. Ibid., p. 93.
6. Ibid., p. 97.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

در بر گیرندهٔ تناقضی است که راه آیندهٔ آن را بی‌درنگ تعیین می‌کند. هر انقلابی، برابری برای همهٔ افراد طبقه‌ای راکه تاکنون از قدرت محروم بوده‌اند اعلام می‌کند، اما در عمل، حق برابر را تنها برای بخشی از این طبقه برقرار می‌سازد که در هنگام اعلام این برابری، ثروت اقتصادی را به‌دست آورده است. پس از این‌که یک طبقه از انقلاب خویش پیروز بیرون می‌آید، آن طبقه به دو قشر متنازع بخش می‌شود.

هیچ جنبش انقلابی نمی‌تواند از این تناقض رهایی باید ... هر انقلابی برابر با سرشت دگرگونی ناپذیرش، از طبقه‌ای استفاده می‌کند که نمی‌تواند و نخواهد توانست به آن خدمت کند. بدین گونه، هر انقلابی به محض انجام پذیرفتن آن، با دشمنی توده عظیمی که آن را در به نتیجه رسیدن انقلاب یاری رسانده‌اند، روبرو خواهد شد.[1] به سخنی دیگر، هر انقلابی به ستیز طبقاتی تازه و صورت نوینی از جامعهٔ طبقاتی می‌انجامد. مزایای درآمد بی‌زحمت، لغو شده و دارایِ مبتنی بر کار، بنیاد سامان اجتماعی نوین شده است؛ اما به‌زودی همین دارایی به‌صورت سرمایه، در برابر سرچشمه درآمد، یعنی نیروی کار می‌ایستد. قدرت مولد درآمد سرمایه، با کارِ فاقد سرمایه به مخالفت برمی‌خیزد.[2] گرچه این وضع، کاملاً هماهنگ و نتیجهٔ شایستهٔ فرآیند کسب درآمد آزادانه به‌نظر می‌آید، اما همین وضع تبدیل به سرچشمهٔ صورت جدیدی از بردگی می‌شود، چراکه در واقعیت، «کار از کسب سرمایه محروم شده است.»[3] [لذا] پایگاه اجتماعی سرمایه‌دار، همان کارکرد انبوههٔ[4] سرمایه‌اش است. رشد سرمایه بستگی به ارزش محصول در حدی بالاتر از هزینهٔ تولید دارد. رقابت سرمایه‌ها مستلزم نبرد برای هزینهٔ تولید پایین‌تر است و بدین سان، ضرورتاً به فشار مدام بر مزدها می‌انجامد. این امر در ذات سرمایه است؛ مصلحت سرمایه با مصلحت کار مغایر است. لذا، آن هماهنگی اولیه به تناقض کشیده می‌شود.[5]

اشتاین بر این امر تأکید می‌ورزد که مکانیسم‌های انقلاب به‌صورت قوانین طبیعی دگرگونی‌ناپذیر کار می‌کنند و از این روی، رنجش اخلاقی یا ارزیابی‌های همانند آن در این قضیه، یک‌سره بی‌موردند. از این گذشته، اشتاین

---

1. Ibid., p. 100.
2. Ibid., p. 106.
3. Ibid., p. 107.
4. Aggregate
5. Ibid., p. 108.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌داند که تناقض‌هایی که به تحلیل کشیده است، معرف جامعه‌ای مبتنی بر کار و کسب آزاد است و نمی‌توان آن را به شیوه‌ای همانند در مورد صورت‌های دیگر سازمان اجتماعی به کار برد: «دقیقاً این فعالیت صاحبان دارایی است که به‌صورت رقابت، کسب دارایی را برای کسانی که فاقد آنند، غیر ممکن می‌سازد.[1]» او یک گام پیش‌تر می‌گذارد و اعلام می‌کند که پرولتاریا به انقلاب ویژهٔ خود نیاز دارد تا بتواند این جامعه را براندازد. پرولتاریا طبقه‌ای است که انقلاب طبقهٔ متوسط، آن را از کسب قدرت محروم ساخته است. پس جای شگفتی نیست اگر این طبقه مدعی حق به چنگ آوردن قدرت یاد شده شود و خواهان تجدید سازمان جامعه برابر با الگوی برابری اجتماعی واقعی گردد. این کنش پرولتری، «انقلاب اجتماعی»‌ای را می‌سازد که از همهٔ انقلاب‌های پیشین که «انقلاب‌های سیاسی بودند»، متمایز است.[2]

از این‌جا، جامعه‌شناسی اشتاین از جهت دیالکتیکی‌اش منحرف می‌شود و به مفاهیم جامعه‌شناسی اثباتی روی می‌آورد. انقلاب پرولتری بلایی خواهد بود و پیروزی پرولتاریا، «پیروزی بردگی»[3] خواهد شد؛ چرا که پرولتاریا بخش نیرومندتر یا بهتر کل جامعه نیست. از این گذشته، این طبقه حق به چنگ آوردن دولت را ندارد، زیرا «تجهیزات مادی و عقلی لازم برای برتری راستین را در اختیار ندارد.»[4] از این روی، تصور فرمانروایی پرولتری، در نفس خویش تناقض دارد. پرولتاریا از نگهداشت این برتری ناتوان است و طبقهٔ حاکمِ پیشین به‌زودی از او انتقام خواهد گرفت و دیکتاتوری خشونت را بَر خواهد انداخت.

انقلابِ پیروزمندانه همیشه به دیکتاتوری می‌انجامد و این دیکتاتوری، خود را بر فراز جامعه می‌نهد ... و مدعی یک قدرت دولتی مستقل می‌گردد و حق و خرقه و هالهٔ تقدس را منحصر به خویش می‌داند. این پایان انقلاب اجتماعی است.[5]

اما آیا این پایان فرایند اجتماعی است؟ «شخصیت»، که به پایگاهِ عامل تعیین کننده در تحول اجتماعی تعالی می‌یابد، اسباب انحراف ناگهانی اشتاین

---

1. Ibid., pp. 109 f.
2. Ibid., p. 126.
3. Ibid., p. 127.
4. Ibid.
5. Ibid., p. 131.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

را از تحلیل انتقادی فراهم می‌کند. جامعهٔ تملک‌جو، شخصیت را در سیطره خود می‌گیرد، چرا که این اصل را مستقر می‌سازد که تحول شخصی آزادانه، مستلزم فرصت همگانی برای کسب درآمد است. اگر این فرصت در سیر بالفعل سرمایه‌داری محدود شده است، باز می‌توان آن را با یک «اصلاح اجتماعی» متناسب ترمیم کرد. در جامعهٔ تملک‌جوی نوین، سرمایه سروری انسان را بر زندگی بیرونی او، بیان می‌دارد. «بنابراین، در این‌جا شرط آزادی شخصیت را باید در این واقعیت یافت که حتی پایین‌ترین درجهٔ نیروی کار نیز می‌تواند سرمایه‌ای به‌دست آورد.[1]» اشتاین، تحلیل انتقادی‌اش را از تناقض‌های جبلی جامعهٔ طبقهٔ متوسط، نیز مطرح می‌کند. او می‌پرسد که آیا در یک جامعهٔ تملک‌جو، به‌هیچ‌وجه ممکن است که فرایند کار را به‌صورتی سازمان داد که «تنها کار بتواند برابر با نوع و میزان آن، متصرف دارایی گردد.»[2] اما پاسخ او به این پرسش، بر مبنای توسل به مصلحت حقیقی انسان، مثبت است. انسان به آزادی نیاز دارد و آن را به‌دست خواهد آورد. به‌ویژه به مصلحت طبقهٔ داراست که «از طریق همهٔ نیروهای اجتماعی خویش و به یاری دولت و قدرت دولتی، در جهت اصلاح اجتماعی کار کند.»[3]

بدین‌گونه، لورنز فن‌اشتاین، دیالکتیک را به مجموعهٔ قوانین عینی تبدیل می‌کند و بر طبق این قوانین، اصلاح اجتماعی را به‌عنوان راه‌حل شایستهٔ همهٔ تناقض‌ها مطرح کرده و سرانجام، عناصر انتقادی دیالکتیک را خنثی می‌سازد.

---

1. Ibid., p. 136.
2. Ibid.
3. Ibid., p. 138.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

mandegar.tarikhema.org

بخش سوم

نتیجه گیری

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

پایان هگل‌گرایی

ایده‌آلیسم نوین بریتانیایی

فلسفهٔ هگل به مفاهیم پیشرو عقل‌گرایی غرب معتقد بود و سرنوشت تاریخی آن‌ها را روشن ساخت. این فلسفه کوشید تا حق خرد و قدرت آن را در میان تعارض‌های توسعه یابندهٔ جامعهٔ جدید روشن سازد. عنصر خطرناکی در این فلسفه برای سامان موجود وجود داشت. این عنصر، از کاربرد معیار خرد در تحلیل صورت دولت، سرچشمه می‌گرفت. هگل، دولت را تنها تا آن‌جا که معقول باشد، یعنی تا آن‌جا که آزادی فردی و قوای اجتماعی انسان‌ها را حفظ و تقویت کند، تصویب کرد.

هگل، تحقق خرد را به یک سامان اجتماعی معین، یعنی به دولت معقولِ حاکمی وابسته ساخت که با تحلیل رفتن انقلاب فرانسه در قارهٔ اروپا پیدا شده بود. او با چنین کاری، فلسفه‌اش را به یک آزمون تاریخی تعیین‌کننده‌ای وا نهاد. زیرا که هر دگرگونی اساسی که ممکن بود در این سامان رخ دهد، می‌بایست رابطهٔ میان افکار هگل و صورت‌های سیاسی و اجتماعی موجود را دگرگون سازد. به این معنی که برای مثال اگر جامعهٔ مدنی سازمان‌هایی را بپروراند که حقوق اساسی فرد را انکار کرده و دولت معقول را از میان بردارند، فلسفهٔ هگل باید با این دولت تازه درگیر شود. در آن‌صورت، دولت نیز فلسفهٔ هگل را طرد خواهد کرد.

برای این نتیجه‌گیری یک آزمون نهایی وجود دارد که باید آن را در طرز

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

تلقی‌های فاشیستی و ناسیونال سوسیالیستی نسبت به هگل، پیدا کرد. این فلسفه‌های دولتی، نمونهٔ لغو معیار عقلی و آزادی فردی را نمایش می‌دهند که تجلیل دولت از سوی هگل، برپایهٔ آن استوار بود. البته هیچ زمینهٔ سازشی میان این‌ها و هگل نمی‌تواند وجود داشته باشد. از زمان جنگ جهانی نخست که نظام لیبرالیسم آغاز به الگو گرفتن از نظام اقتدارگرایی کرد، عقیدهٔ گسترده‌ای، هگل‌گرایی را برای تدارک ایدئولوژیک این نظام جدید سرزنش کرده است. برای مثال، از تقدیم‌نامهٔ کتاب مهم ال. تی هابهاوس نظریهٔ *مابعدالطبیعی دولت*، نقل قول می‌کنیم:

> در بمباران لندن، من به چشم خود شاهد بازدهٔ ملموس و مشهود یک آیین دروغین و خبیث بودم، آیینی که به اعتقاد من، بنیادهای آن در کتاب پیش روی من [پدیده‌شناسی ذهن هگل] قرار دارد... این کتاب، آغازگر نافذترین و ظریف‌ترین القاهای فکری‌ای بود که بشردوستی عقلایی سده‌های هیجدهم و نوزدهم را تضعیف کرده‌اند. آنچه که من به چشم خود شاهد آن بودم، در نظریهٔ دولت خدای هگل، نهفته است.[1]

در این‌جا بهتر است این واقعیت شگفت را یادآور شویم که مدافعان رسمی دولت ناسیونال سوسیالیست، هگل را درست در به‌خاطر «بشر دوستی عقلانی» او طرد می‌کنند.

برای این‌که مشخص شود که در این مجادله چه کسی بر حق است، باید طرحی از نقش هگل‌گرایی را در دورهٔ اخیر جامعهٔ لیبرالیستی، به‌دست دهیم. در آلمان، نمایندگان فلسفهٔ سیاسی و اجتماعی نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم، ضد هگل یا در بهترین صورت آن، بی‌تفاوت به هگل باقی ماندند. با این‌همه، جدا از کاربرد فلسفهٔ هگل در نظریهٔ مارکسیستی، دو رنسانس بزرگ هگل‌گرایی، یکی در انگلستان و دیگری در ایتالیا، پدیدارشدند. جنبش هگل‌گرایی بریتانیایی، هنوز به اصل و فلسفهٔ لیبرالیسم وابسته بود و از همین رو، به روح هگل بسیار نزدیک‌تر از جنبش هگل‌گرایی ایتالیایی بود. این جنبش در ایتالیا، داشت به جریان فرارسیدهٔ فاشیسم نزدیک‌تر

---

1. L. T. Hobhouse, *the Metaphysical Theory of the State*, London, The Macmillan Company, New York, 1918, p. 6.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌شد و بیش از پیش، به‌ویژه در مورد جنتیله،[1] به‌گونهٔ صورتک فلسفهٔ هگل درمی‌آمد.

در نگاه نخست، گرایش‌های موجود در هگل‌گرایی بریتانیایی و ایتالیایی، ظاهراً تفسیر هابهاوس را تأیید می‌کنند. فلسفهٔ سیاسی ایده‌آلیست‌های بریتانیایی، مفاهیم ضد لیبرال *فلسفهٔ حق* هگل را گرفته بود. از تی. اچ. گرین[2] گرفته تا برنارد بوزانکه،[3] اصل مستقل دولت و تفوق امر کلی، بیش از پیش مورد تأکید قرار گرفت حال آن‌که مصالح اجتماعی افراد آزاد که ساختمان دولت در سنت لیبرالیستی بر آن استوار بود، نادیده گرفته شد. به‌نظر گرین، دولت بر «اصل آرمانی خویش» استوار است و «خیر همگانی را که دولت تجسم بخش آن است و از آن پاسداری می‌کند، نمی‌توان از عمل آزادانهٔ مصالح فردی بیرون کشید.» حقوق فردی جدا از حقوق کلی‌ای که دولت باز می‌نماید، وجود ندارد. «پرسش این‌که چرا من باید خود را به قدرت دولت واگذار کنم، درست همانند این پرسش است که چرا باید روا دارم که زندگی من به‌وسیلهٔ مجموعهٔ نهادهایی تنظیم گردد که بدون آن‌ها به‌هیچ‌وجه نه می‌توانستم صاحب زندگی خود باشم و نه می‌توانستم برای آنچه که به انجام دادن آن فراخوانده شده‌ام، توجیهی پیدا کنم.[4]»

گرین هنگامی که می‌کوشد تا این حق کلی را به‌صورت نیروی تاریخی‌ای فهم کند که از راه کردارها و سوداهای انسان‌ها عمل می‌کند، به انگیزه‌های درونی فلسفهٔ هگل بسیار نزدیک‌تر می‌شود. در دولت، کنش‌های انسان‌ها «که در نفس خویش بد به‌شمار می‌آیند، اما تحت تسلط خوب در می‌آیند»، وابسته به سوداها و انگیزه‌های فردی نیستند، بلکه «تا اندازه‌ای» وابسته به «نبرد بشر برای دستیابی به کمال» می‌شوند.[5] گرایش‌های گرین به شیئی ساختن[6] کلی در برابر فرد، با طرفداری او از گرایش‌های پیشرو عقل‌گرایی غربی، خنثی می‌شوند. او در سراسر کتاب خویش بر این امر تأکید می‌ورزد که دولت باید

---

1. Giovani Gentile
2. T. H. Green
3. Bernard Bosanquet
4. *Lectures on the principles of political obligation*, Longmans, Green and Co., London 1859, p. 122.
5. Ibid., pp. 134 f.
6. reify

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

تابع معیارهای معقول باشد، همچون این معیار که می‌گوید: خیر همگانی را می‌توان بهتر از هر راه دیگری، از راه پیشبرد مصلحت افراد آزاد تأمین کرد. او به انسان‌ها این حق را می‌دهد که به قوانینی اعتراض کنند که حق عادلانهٔ آن‌ها را برای تعیین خواست‌شان زیر پا می‌گذارند، اما درخواست می‌کند که هر گونه دعوی علیه سامان موجود «باید برپایهٔ توجه به خیر همگانیِ پذیرفته شده استوار گردد.[1]»

فلسفهٔ سیاسی گرین، بی‌آن‌که توجیهی برای اقتدارگرایی باشد، می‌تواند به‌عنوان فلسفهٔ فرالیبرالیسم[2] قلمداد شود: «اصل عامی که می‌گوید یک شهروند هرگز نباید به‌صورتی جز به‌صورت یک شهروند عمل کند، مستلزم این نیست که او تحت هر شرایطی قانون دولت خویش را تصدیق کند، چرا که قانون ممکن است با هدف راستین دولت به‌عنوان نگهدارنده و هماهنگ کنندهٔ روابط اجتماعی، ناسازگار باشد.»[3] بدین سان، گرین به‌هر فردی (به‌عنوان شهروند) این آزادی را می‌دهد که یک «حق غیرقانونی» را اظهار کند، به شرط آن‌که «وجود این حق موجب خیری اجتماعی باشد و وجدان همگانی بتواند آن را سزاوار ارزش داند.»[4] او فکر نمی‌کند که چیزی به‌صورت یک «وجدان همگانی» وجود دارد که همیشه پذیرای اعتقادی معقول است و همیشه خواستار این است که «حقیقت پیشرفت کند.»[5]

پهنهٔ اصلی‌ای که خیر همگانی باید در آن تحقق پذیرد، «دولت به معنای مطلق» نیست، بلکه «این یا آن دولت خاص» است که شاید نتواند مراد یک دولت راستین را به انجام رساند؛ لذا، باید «برکنار گردد و جای آن را دولتی دیگر بگیرد.» از این رو، برای اعتقاد به این‌که دولت در انجام دادن «هر کاری که مصالح آن ایجاب کند» برحق است، هیچ زمینه‌ای وجود ندارد.[6] گرین

---

1. Ibid., p.148.
2. super-libralism
3. Ibid.
4. Ibid., p. 149.
5. گرین مسئولیت تعارض‌های سرمایه‌داری را (که همیشه به آن آگاه است) نه از آن نظام لیبرالیستی، بلکه متعلق به شرایط تاریخی محتملی می‌داند که سرمایه‌داری تحت آن پیدا شد (کتابی که پیش از این عنوان شد، صص ۲۲۵ و ۲۲۸). او برای آزادی لیبرالیستی محدودیت‌هایی درخواست می‌کند، به‌ویژه در مورد آزادی قرارداد، رفع شرایط و روابط ناشی از «قدرت مصالح طبقاتی» را می‌خواهد.
6. Ibid., p. 173.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

برخلاف هگل، هر جنگی، حتی یک جنگ منصفانه را هم تجاوزی به حق زندگی و آزادی فرد می‌شمارد.[1] او برخلاف مفهوم بنیادی حاکمیت برین دولت ملی هگل، سازمان بشری فراگیرنده‌ای را مطرح می‌سازد که از راه توسعهٔ پهنهٔ آزاد فرد و گسترش بازرگانی آزاد، «انگیزه‌ها و علت‌های تنازع بین‌المللی را به ناپدید شدن» واخواهد داشت.[2]

این نکته گه‌گاه مطرح شده است که تحول ایده‌آلیسم بریتانیایی از گرین تا بوزانکه، تحولی است که در آن تصورات لیبرالیستی و عقل‌گرایانهٔ روزهای پیشین، به‌تدریج رها شده‌اند.[3] می‌توان با افزودن الحاقیه‌ای به این نظر جسارت ورزید و گفت که این ایده‌آلیسم، هر اندازه که در لفظ هگلی‌تر شد، اما از روح راستین اندیشهٔ هگل، جداتر افتاد. مابعدالطبیعهٔ برَدلی[4] با وجود مفاهیم هگلی آن، هستهٔ ضدعقل‌گرای نیرومندی دارد که یک‌سره با هگل بیگانه است. نظریهٔ *فلسفی دولتِ* (۱۸۹۹) بوزانکه، مشخصاتی دارد که فرد را قربانی یک دولت کلی مفروض می‌کند، یعنی همان خصلت ویژهٔ ایدئولوژی فاشیستی: «فرد متوسط، دیگر به‌عنوان خود واقعی یا فردیت، پذیرفته نیست. مرکز ثقل در ورای او قرار داده شده است.»[5] منظور بوزانکه از «ورای او»، «ورای مصلحت و سرگرمی خصوصی او» و خارج از حوزهٔ خواست و آرزوی بی‌میانجی فرد می‌باشد. این رنسانس ایده‌آلیسم، از همان آغاز، گرایش ضدماتریالیستی مشخصی را نشان داد؛[6] کیفیتی که با گرایش‌های ملازم با گذار از لیبرالیسم به اقتدارگرایی، سهیم است. ایدئولوژی این جنبش، برای فرد کار بیش‌تر و برخورداری کمتر، یعنی همان شعار اقتصاد اقتدارگرایانه را فراهم می‌کرد. [بنابراین،] ارضای نیازهای فرد می‌بایست فدای وظایف او نسبت به کل جامعه شود. این وظایف، کم‌کم هر گونه معیار عقلی را به ریشخند گرفتند و هر چه این روند شدت بیش‌تری پیدا می‌کرد، تأکید بیش‌تری بر این آیین اعمال می‌شد که رابطهٔ فرد با کل، همچون رابطهٔ دو موجود «آرمانی» است که

---

1. Ibid., p. 169.
2. Ibid., p. 177.
3. Cf. R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, London 1938, pp. 283, 327 f.
4. Bradly.
5. *The Philosophical Theory of the State*, The Macmillan Co, London 1899, p. 125.
6. R. Metz, op. cit., pp. 249-267.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

وجود تجربی فرد را تحت‌الشعاع خود می‌گیرد: «می‌بینیم که در این اظهارنظر این معنی نهفته است که خود واقعی یا فردیت ما، ممکن است به یک معنی همان چیزی باشد که ما نیستیم، اما با این وجود آن را بر خود [حاکم] می‌بینیم.»[1] آزادی برای فرد، را تنها می‌توان از راه فرمانبرداری از این امر «حاکم» محقق ساخت. دولت به‌عنوان پاسدار خودِ واقعی، مجهز به چیزی است که آن چیز، «ابزار بیش‌ترین حد تصدیق نفس ما» است.[2]

در این‌جا به‌هم پیوستگی خود تجربی و خود واقعی، مبهم است. این قضیه ممکن است بر دوگانگی مبهمی دلالت کند و دال بر درماندگی بالفعل انسان‌ها در واقعیت تجربی و در برابر خود «واقعی»‌ای باشد که اقناع نیاز و درمان این درماندگی را درخواست می‌کند. از سوی دیگر، همین مفهوم ممکن است به معنی استخفاف زندگی تجربی و به سود زندگی «آرمانی» و نامشروط دولت باشد. فلسفهٔ سیاسی بوزانکه، از یک قطب به قطب دیگر در نوسان است. او اصل انقلابی روسو را در مورد آموزش اجباری آزادی می‌پذیرد، اما در طی بحث او، هدف که همان آزادی است، در برابر وسایل اجباری تحلیل می‌رود. «زور، کنش خودبه‌خودی و القا، شرایط پیشرفت عقل هستند. [بنابراین] برای پیشبرد بهترین زندگی، جامعه به‌عنوان اعمال کنندهٔ قدرت مطلق، یعنی دولت، باید در مورد اعضایش یاری‌هایی را انجام دهد.[3]» «تحقق بهترین زندگی» هدفی است که از سوی جامعه و دولت نهاده می‌شود، اما این هدف در به انجام رسیدن خویش، چنان تحت‌الشعاع زور قرار می‌گیرد که دولتِ اعمال کنندهٔ این هدف را باید این چنین تعریف کرد: «دولتی که حق دارد از راه قدرت مادی مطلق، بر اعضای خود اعمال نظارت کند.[4]» هابهاوس در تأیید این تعریف می‌گوید که این تعریف می‌تواند با هر طرح استبداد اقتدارآمیز، سازگار شود.[5]

اکنون می‌توان به این پرسش پاسخ گفت که نظریهٔ سیاسی این ایده‌آلیست‌های نوین بریتانیایی، تا چه اندازه به تجدید اصیل فلسفهٔ هگل وفادار است. بی‌گمان این‌ها یکی از نقطه‌نظرهای اصیل ایده‌آلیسم آلمانی را

---

1. Bosanquet, op. cit., p. 126.
2. Ibid., p. 183.
3. Ibid., p. 127.
4. Ibid., pp. 184 f.
5. *The Methaphysical Theory of the State*, p. 22.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

برای خودشان حفظ کردند و آن، این است که آزادی راستین را نمی‌توان از راه تصمیم‌های شخصی و عمل روزانهٔ افراد مجزا و غرق در گرداب رقابت‌آمیز جامعهٔ جدید، به‌دست آورد؛ بلکه آزادی، شرطی است که آن را باید در فراسوی فرد مجزا، یعنی در دولت جست. تنها دولت است که اراده‌ها و خودهای واقعی انسان‌ها را به انجام می‌رساند. هگل می‌پنداشت که دولت ویژه‌ای که می‌توانست به این منظور خدمت کند، دولتی بود که دستاوردهای تعیین کنندهٔ انقلاب فرانسه را نگهداشته و آن را در یک کل معقول ترکیب کرده باشد.

هنگامی که ایده‌آلیست‌های بریتانیایی آیین سیاسی‌شان را تکمیل کرده بودند، دست‌کم این نکته آشکار شده بود که صورت تاریخی دولتی که به صحنه آمده بود، به هیچ‌وجه نمودار «تحقق آزادی و خرد» نبود.

بزرگ‌ترین شایستگی کتاب هابهاوس، در این امر نهفته است که ناسازگاری مفاهیم هگلی با مبنای مادی دولت موجود، در این کتاب آشکار شده است. او، به این واقعیت اشاره دارد که فلسفهٔ بوزانکه، فرد را در پنجه‌های جامعه به معنای مطلق یا «دولت» به معنای عام، گرفتار می‌سازد. درصورتی که در واقعیت، فرد همیشه ناچار است که زندگی خود را بر طبق صورت تاریخی ویژه‌ای از جامعه و دولت، ادامه دهد. این «سفسطهٔ اساسی» بیش‌ترین اهمیت را داراست، چراکه در این سفسطه، روابط قدرت محتمل با الزام‌های اخلاقی اشتباه گرفته می‌شوند.[1] دولت و جامعه به همان‌گونه که هستند، نمی‌توانند مدعی منزلت تجسم خرد باشند: «هنگامی که به تباین‌های اخلاق اجتماعی مرسوم، کوری و خامی قانون و عناصر خودخواهی‌های طبقاتی و ستم‌های آن می‌اندیشیم... بر آن می‌شویم که بگوییم که نه یک فیلسوف محض، بلکه تنها یک طنزپرداز اجتماعی می‌تواند به این مفهوم، آن چنان که شایسته است بپردازد.[2]» هابهاوس به آن‌ها که فلسفهٔ هگل را به‌گونه‌ای مجرد در نظر می‌گیرند، این چنین پاسخ می‌دهد که واقعیت محض جامعهٔ طبقاتی و نفوذ پنهانی مصالح طبقاتی در دولت، نمی‌گذارند که دولت به‌عنوان بیان کنندهٔ ارادهٔ واقعی افراد، به‌صورت یک کل، قلمداد شود. هر گاه

---

1. Ibid., p. 77.

2. Ibid.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

که یک طبقه یا قوم بر یک اجتماع مسلط می‌شود، طبقه یا قوم دیگر اجتماع، پیوسته در مقامی قرار می‌گیرد که باید آنچه را که می‌تواند به‌دست آورد، از طبقه یا قوم حاکم به‌زور بگیرد. اظهار این نظر که نهادهای چنین جامعه‌ای، ارادهٔ شخصی طبقهٔ محکوم را بیان می‌کنند، تنها به‌مثابهٔ نمک بر زخم پاشیدن است.[1] هابهاوس به‌جای دلمشغولی به امر کلی، به رفاه بالفعل فرد توجه می‌کند؛ و می‌گوید که تعداد بی‌شماری از زندگی‌های بشری، برای روح جهانی[2] قربانی می‌شوند. اگر نتوان جهان را به‌گونهٔ مقایسه‌ناپذیری بهتر از آنچه که تاکنون بوده است ساخت، پس تلاش موردی ندارد و بهتر است که آیین دولت نظامی را تقویت کنیم و آن را به چنان مواد منفجره‌ای مجهز سازیم که بر زندگی نقطهٔ پایان گذارد.[3]

اصرار بر دعوی شادکامی کلی انسان که همیشه با شادی برای یکایک افراد همراه است، یعنی همان مدعایی که غالباً در صفحات کتاب هابهاوس دیده می‌شود، این کتاب را به‌صورت یکی از اسناد بزرگ فلسفهٔ لیبرالیستی در می‌آورد:

> شادکامی و بینوایی جامعه، در واقع همان شادی و بینوایی انسان‌های تشکیل دهندهٔ جامعه است، با این تفاوت که شدت و عمق این احساسات در جامعه بیش‌تر است، زیرا در این‌جا، همهٔ افراد جامعه در این شادی و بینوایی سهیم‌اند. ارادهٔ جامعه، ارادهٔ مشترک افراد جامعه است. هنگامی که تعادل جامعه بر هم می‌خورد، وجدان جامعه خودِ درست و نادرست را می‌نمایاند. اگر ما باید هر کسی را برابر با دینی که به اجتماع دارد داوری کنیم، پس به همین‌سان این حق را داریم که بپرسیم که جامعه برای یک فرد، چه کاری انجام می‌دهد. بیش‌ترین شادمانی از سوی بیش‌ترین افراد تحقق نخواهد یافت، مگر به آن‌صورت که همه کس بتوانند از این شادی سهم برند و سهم هر کسی در این شادی، نقش اساسی داشته باشد.اما به‌جز آن شادمانی که از سوی فرد فرد زنان و مردان تجربه می‌شود، شادی دیگری نیست و هیچ نفس مشترکی وجود ندارد که روح همهٔ انسان‌ها را در خود

---

1. Ibid., p. 58.
2. Weltgeist
3. Ibid., p. 117.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

ترکیب سازد. جامعه‌هایی وجود دارند که در آن‌ها شخصیت‌های مجزا و مشخص می‌توانند هماهنگ پرورش یابند و در یک دستاورد جمعی سهیم شوند.[1]

البته هابهاوس حق دارد که با ایده‌آلیست‌های نوین مخالفت کند، درست همچنان که لیبرالیسم در مخالفت با هرگونه فرض نامعقول دولت، بر حق است؛ فرضی که سرنوشت فرد را نادیده می‌گیرد. از سوی دیگر، درخواست‌هایی که هابهاوس مطرح می‌کند، با اصول مجرد لیبرالیسم همسازند، اما با صورت مجسمی که جامعهٔ لیبرالیستی گرفته بود، ناسازگارند.

هگل، یک زمان لیبرالیسم را فلسفه‌ای اجتماعی خوانده بود که «به امر مجرد می‌چسبد» و همیشه «از سوی امر مجسم شکست می‌خورد.»[2] اصول لیبرالیسم معتبر هستند و مصلحت همگانی در آخرین تحلیل، نمی‌تواند چیزی جز محصول انواع نفس‌های فردی‌ای باشد که آزادانه پرورانده می‌شوند. اما صورت‌های مجسم جامعه که از سدهٔ نوزدهم به بعد تحول یافته‌اند، به گونهٔ فزاینده‌ای آزادی‌ای را که لیبرالیسم برتحقق آن تأکید دارد، عقیم ساخته‌اند. تحت قوانین حاکم بر فرایند اجتماعی، بخش اعظم عمل آزادانهٔ ابتکار شخصی به‌وسیلهٔ رقابت انحصارها لطمه دیده است.

عصر رقابت فشرده و به‌دنبال آن، فرایند شتابان ادغام، ثروت هنگفتی را در اختیار شمار کوچکی از سران صنایع قرار داد. شتاب افزایش درآمد این طبقه، پیوسته بیش‌تر از سطح تجملات زندگی بوده است و پس‌انداز خودبه‌خودی آن‌ها به حد بی‌سابقه‌ای افزایش یافته است. سرمایه گذاری این پس‌اندازها در صنایع دیگر، کمک کرد تا این صنایع، تحت نیروهای تمرکزگرای همین سرمایه گذاری‌ها درآیند... [درصورتی‌که] در رقابت آزادِ کارخانه‌داران پیش از ادغام صنایع، همیشه وضع به قرار «تولید بیش از حد» بود. به این معنی که هر دستگاه و کارخانه‌ای تنها در صورتی می‌توانست به کارش ادامه دهد که قیمت‌ها را تا اندازه‌ای پایین آورد که رقبای ضعیف ناچار به بستن کارخانه‌های‌شان شوند، چراکه در این

---

1. Ibid., p. 133.
2. *Philosophie der Weltgeschichte*, ed G. Lasson, Vol. II, p. 925.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

صورت، رقبای ضعیف نمی‌توانستند کالاهای‌شان را معادل با هزینهٔ تولید حقیقی آن‌ها به فروش رسانند.[1]

نظریهٔ فلسفی دولت بوزانکه، هنگامی پدیدار شد که گذار از سرمایه‌داری لیبرالیستی به سرمایه‌داری انحصاری، تازه آغاز شده بود. نظریهٔ اجتماعی با این دو شق روبرو گشته بود که یا اصول لیبرالیسم را رها کند تا سامان اجتماعی موجود بتواند ابقا شود، و یا این‌که برای حفظ این اصول، با نظام موجود بجنگد. شق دوم در نظریهٔ مارکسیستی جامعه گنجانده شد.

تجدیدنظر در دیالکتیک

به‌هر روی، نظریهٔ مارکسیستی، خود آغاز به پذیرش دگرگونی‌های بنیادی کرده بود. نظریهٔ مارکسیستی تصدیق کرده است که میان انگیزه‌های هگل و علاقهٔ انتقادی ماتریالیسم دیالکتیکِ کاربردی، یک نوع خویشاوندی وجود دارد. مکاتبی از مارکسیسم که بنیادهای انقلابی نظریهٔ مارکسیستی را رها کرده‌اند، همان مکاتبی بودند که جنبه‌های هگلی نظریهٔ مارکس، به‌ویژه دیالکتیک او را به آواز بلند انکار کرده‌اند. اندیشه‌ها و نوشته‌های تجدیدنظر خواهانه که ایمان روزافزون گروه‌های وسیع سوسیالیستی را به یک تکامل مسالمت‌آمیز از سرمایه‌داری به سوسیالیسم بیان می‌کنند، بر آن کوشیدند تا سوسیالیسم را از صورت یک برابر نهاد[2] نظری و عملی نظام سرمایه‌داری به‌صورت یک اصلاح پارلمانی در درون این نظام، دگرگون سازند. فلسفه و سیاست فرصت‌طلبی که با این جنبش بازنمود شده بود، تبدیل به نبردی شد علیه آنچه که «بازمانده‌های تفکر تخیلی مارکس» قلمداد شده بود. نتیجه این بود که تجدیدنظرخواهی، طرز تلقی‌های سازشکارانهٔ[3] طبیعت‌گرایی را جایگزین مفهوم انتقادی دیالکتیک ساخت. تجدیدنظرخواهی با زانو زدن در برابر اقتدار امور واقع، که به‌راستی امید به یک مخالفت پارلمانی قانونی را تأیید می‌کرد، از کنش انقلابی منحرف شد و به راه اعتقاد به «تکامل طبیعی و

---

1. J. A. Hobson, *Imperialism*, London :The Macmillan Company, New York, 1938, pp. 74-75.
2. antithesis
3. conformist

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

ضروری» در جهت سوسیالیسم افتاد. در نتیجه، دیالکتیک، «عنصری خیانت‌آمیز در آیین مارکسیستی و دامی بر سر راه هر اندیشهٔ منطقی»[1] خوانده شد. برنشتاین،[2] اعلام داشت که «دام» دیالکتیک، شامل «تجرید ناموجه از ویژگی‌های خاص چیزها»ست.[3] او از کیفیت وقوع یافتهٔ اعیان ثابت و قطعی، در برابر هر گونه صورت معقول نفی دیالکتیکی آن‌ها، دفاع کرد: «اگر خواسته باشیم که جهان را دریابیم، ناچاریم که آن را به‌گونهٔ مجموعه‌ای از شناخته‌ها و فرایندهای ساخته و پرداخته شده، تصور کنیم.[4]»

این استدلال، به احیای عقل سلیم به‌عنوان ارغنون دانش، انجامید. طرد دیالکتیکیِ «چیز ثابت و قطعی»، به مصلحت حقیقت والاتری انجام گرفته بود که می‌توانست جامعیت منفی شناخته‌ها (اُبژه‌ها) و فرایندهای «ساخته و پرداخته شده» را منحل کند. اکنون این مصلحت انقلابی به‌خاطر وضع مقرر ثابت و امن امور، وانهاده شده بود؛ وضعی که بنابر تجدیدنظرخواهی، به‌تدریج به‌سوی یک جامعهٔ معقول تکامل خواهد یافت. «مصلحت طبقاتی فروکش می‌کند و قدرت مصلحت همگانی فزونی می‌گیرد. به‌دنبال آن قوهٔ قانون‌گذاری بیش از پیش قدرتمندتر می‌شود و تنازع نیروهای اقتصادی را تنظیم می‌کند و بر قلمروهای دیگری که تاکنون به جنگ کورکورانه مصالح جزئی واگذاشته شده بودند، حاکم می‌گردد.»[5]

تجدیدنظرخواهان با طرد دیالکتیک، ماهیت قوانینی را که مارکس آن‌ها را حاکم بر جامعه می‌دانست، تحریف کردند. ما این نظر مارکس را یادآور می‌شویم که گفت: قوانین طبیعی جامعه، بیانگر فرایند نابخردانه و کورکورانهٔ تولید سرمایه‌داری‌اند و انقلاب سوسیالیستی، باید رهایی از این قوانین را به ارمغان آورد. تجدیدنظرخواهان برخلاف این نظر استدلال می‌کردند که قوانین اجتماعی همان قوانین «طبیعی»اند که تحول گریزناپذیر انسان‌ها را به‌سوی سوسیالیسم، تضمین می‌کنند: «دستاورد بزرگ مارکس و انگلس این بود

---

1. E. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus Und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart 1899, p. 26.
2. Bernstein
3. E. Bernstein, *Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus*, Berlin 1904, Part III, p. 75.
4. Ibid., p. 74.
5. Ibid., p. 69.

pdf.tarikhema.org

که در امر درهم بافتن قلمرو تاریخی با قلمرو ضرورت، از پیشینیان موفق‌تر بودند و بدین‌سان، تاریخ را تا مرتبهٔ یک علم، بالا کشاندند.»[1] تجدیدنظرخواهان نظریهٔ انتقادی مارکسیستی را به آزمون معیارهای جامعه‌شناسی اثباتی کشیدند و بدین‌سان، آن را به گونهٔ یک علم طبیعی درآوردند. شرایط عینی موجود، بر وفق گرایش‌های واکنش اثباتی در برابر فلسفهٔ منفی، تجسم شده بود و عمل انسانی، تابع اقتدار این گرایش‌ها شده بود.

آن‌هایی که به حفظ مفاد انتقادی آیین مارکسیستی علاقمند بودند، نه تنها یک انحراف نظری را در روندهای ضد دیالکتیکی دریافتند، بلکه خطر سیاسی جدی‌ای را در آن‌ها پیدا کردند که پیروزی کنش سوسیالیستی را در همه‌جا تهدید می‌کرد. برای آن‌ها، روش دیالکتیکی با «روح تناقض» آشتی‌ناپذیر آن، چنان ضروری بود که بدون آن، نظریهٔ انتقادی جامعه، ضرورتاً به‌صورت یک جامعه‌شناسی اثباتی یا خنثی درمی‌آید؛ و از آن‌جا که بستگی ذاتی میان نظریهٔ مارکسیستی و عمل وجود دارد، استحالهٔ نظریه به یک رویکرد اثباتیِ خنثی نسبت به‌صورت اجتماعی موجود، می‌انجامد. پلخانف[2] به تأکید اعلام داشته بود که «بدون دیالکتیک،[نه‌تنها] نظریهٔ ماتریالیستیِ دانش و عمل، ناقص و یک‌سویه است، بلکه از آن بالاتر، غیرممکن خواهد بود.[3]» روش دیالکتیک، جامعیتی است که در هر مفهوم آن، «نفی و نابودی امر موجود»، نمایان است و بدین‌سان، چارچوب مفهومی کاملی را برای فهم سراسر سامان موجود بر وفق مصلحت آزادی، فراهم می‌سازد. تنها تحلیل دیالکتیکی است که می‌تواند جهت‌گیری شایسته‌ای برای عمل انقلابی فراهم کند، چرا که این عمل را از فرو رفتن در مصالح و هدف‌های یک فلسفهٔ فرصت‌طلبانه، بازمی‌دارد. لنین بر روش دیالکتیکی چنان تأکیدی داشت که آن را نشانهٔ اصالت مارکسیسم انقلابی می‌دانست. او ضمن بحث دربارهٔ ضروری‌ترین امور سیاست عملی، به تحلیل اهمیت دیالکتیک می‌پرداخت. برجسته‌ترین مثال این تحلیل را باید در بررسی

---

1. Karl Kautsky, "*Bernstein und die materialistiche Geschichtsauffassung*", in *Die Neue Zeit*, 1898-9, Vol. II, p. 7.
2. Plekhanov
3. *Fundamental Problems of Marxism*, ed. D. Razanov, New York, n, d., p. 118.

tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

پیشنهادهای تروتسکی و بوخارین در نشست اتحادیهٔ کارگری یافت، که در بیست و پنجم ژانویهٔ ۱۹۲۱ به‌وسیلهٔ لنین نوشته شده بود.[1] در این مقاله، لنین نشان می‌دهد که چگونه فقر تفکر دیالکتیکی ممکن است به خطاهای سیاسی فاجعه‌آمیزی منجرشود؛ بنابراین او دفاع خود از دیالکتیک را با حمله به سوءتعبیر «طبیعت‌گرایانهٔ» نظریهٔ مارکسیستی پیوند زد. او نشان می‌دهد که مفهوم دیالکتیکی با هر گونه اتکا به ضرورت طبیعی قوانین اقتصادی، ناسازگار است. از این گذشته، این مفهوم با جهت‌گیری انحصاری جنبش انقلابی در مورد هدف‌های اقتصادی نیز ناسازگار است، زیرا همهٔ هدف‌های اقتصادی معنا و محتوایشان را تنها از جامعیت سامان نوینی می‌گیرند که این جنبش، در جهت آن هدایت شده است. لنین کسانی را که هدف‌های سیاسی و خودانگیختگی آن‌ها را تابع نبرد اقتصادی صرف کرده بودند، خطرناک‌ترین تحریف کنندگان نظریهٔ مارکسیستی می‌دانست. او برخلاف این دسته از مارکسیست‌ها، به تفوق مطلق سیاست بر اقتصاد معتقد بود: «سیاست را به‌جز برتری بر اقتصاد، هدف دیگری نیست. استدلالی غیر از این، فراموش کردن الفبای مارکسیسم است.[2]»

هگل‌گرایی فاشیستی

همچنان که میراث هگل و دیالکتیک او تنها از سوی جناح مارکسیست‌های ساختارگرا حفظ می‌شد، در قطب دیگر اندیشهٔ سیاسی نیز احیای هگل‌گرایی صورت می‌گرفت؛ و این همان نوع هگل‌گرایی بود که ما را به آستانهٔ فاشیسم کشانده است.

ایده‌آلیسم نوین ایتالیایی، از همان آغاز با جنبش اتحاد ملی همبسته بود و سپس با انگیزهٔ تقویت دولت ملی‌گرا، علیه رقبای امپریالیست متحد شد.[3] این واقعیت که ایدئولوژی دولت ملی جوان ایتالیا، فلسفهٔ هگل را به‌عنوان حامی

---

1. *Selected Works*, Vol. IX, pp. 62 ff. See above, p. 314.
2. Ibid., p. 54.
3. Benedetto Croce, *History of Italy*, 1871-1915, New York 1929, Chapter X; Giovanni Gentile, *Grundlagen des Faschismus*, Stuttgart 1936, pp. 14 f., 17 ff; R. Michels, *Italien von Heute*, Zürich 1930, p. 172.

tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

خود می‌نگریست، با تحول خاص تاریخی ایتالیا تبیین می‌شود. ملی‌گرایی ایتالیایی، در نخستین مرحله ناچار بود با کلیسای کاتولیک که آرزوهای ملی‌گرایانهٔ ایتالیا را برای مصالح واتیکان زیان‌آور می‌دید، مبارزه کند. گرایش‌های پروتستانیِ ایده‌آلیسم آلمانی، سلاح‌های مؤثری را برای توجیه نبرد اقتدار دنیوی علیه کلیسا فراهم ساختند. از این گذشته، ورود ایتالیا میان قدرت‌های امپریالیستی، در وضعیتی به‌وقوع پیوست که این کشور از نظر اقتصاد ملی بسیار عقب‌مانده بود و طبقهٔ متوسط آن‌که به گروه‌های رقیب گوناگونی تقسیم شده بود، به سختی می‌توانست از عهدهٔ تعارض‌های فزاینده‌ای برآید که ملازم تطبیق این اقتصاد با توسعهٔ صنعتی جدید بود. کروچه[1] بر این امر تأکید ورزید که یک نوع خرده «پوزیتیویسم»[2] و ماتریالیسمی بر ایتالیا مسلط شده بود که مردم را وامی‌داشت تا به مصالح شخصی کوچک‌شان احساس خرسندی کنند و نتوانند هدف‌های ملی درازمدت را دریابند. دولت ملی‌گرای ایتالیا ناچار بود که تحت مخالفت مداوم طبقهٔ متوسط، علاقهٔ امپریالیستی خود را ابراز کند؛ و نیز این دولت ناگزیر بود که آنچه را که دولت‌های ملی دیگر پیش از او به‌دست آورده بودند، برای خود فراهم کند؛ یعنی یک دیوان‌سالاری کارآمد، یک مدیریت متمرکز، یک صنعت معقول و یک آمادگی نظامی کامل در برابر دشمن داخلی و خارجی. این وظیفهٔ مثبت دولت، ایده‌آلیسم نوین ایتالیا را به گرایش به‌سوی موضع هگلی واداشت.

روی آوردن به مفهوم هگل، یک مانور ایدئولوژیک در برابر ضعف لیبرالیسم ایتالیا بود. سرجیو پانونچیو[3] نظریه‌پرداز رسمی دولت فاشیستی ایتالیا، نشان داده است که فلسفهٔ سیاسی ایتالیا از زمان ماتزینی[4] به بعد، بیش‌تر ضدلیبرال و ضد فردگرا بود. این نظر هگل که دولت به‌عنوان یک جوهر مستقل، رویاروی منافع ناچیز طبقهٔ متوسط ایستاده است، به مذاق این فلسفه سازگار آمده بود. پانونچیو قائل شدن تمایز میان دولت و جامعهٔ مدنی از سوی هگل و همراه با آن، ملاحظات او را دربارهٔ اتحادیه صنفی تأیید

---

1. Croce
2. petty positivism
3. Sergio Panuncio
4. Sergio Panuncio

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌کند و می‌گوید: «آن نویسندگانی که جنبه‌های بی‌شماری از دولت فاشیستی را به دولت ارگانیک هگل باز می‌بندند، بر حق‌اند.[1]»

ایده‌آلیسم ایتالیایی تنها در آن‌جا که کار خود را به توضیح فلسفهٔ هگل محدود می‌کرد، هگلی بود. اسپاوِنتا[2] و بیش‌تر از همه کروچه، سهمی اساسی در فهم نوین دستگاه هگلی داشتند. *منطق و زیبایی‌شناسی* کروچه، کوشش‌هایی در جهت احیای اصیل اندیشهٔ هگل بودند. برخلاف این کوشش‌ها، بهره‌برداری سیاسی از دستگاه هگلی، علایق بنیادی فلسفهٔ هگل را واگذاشته بود. از این گذشته، هر اندازه که ایده‌آلیسم ایتالیایی به فاشیسم نزدیک‌تر می‌شد، از هگل‌گرایی نیز منحرف‌تر می‌گشت، حتی در زمینهٔ فلسفه نظری.

کارهای فلسفی اصلی جنتیله، *منطق و فلسفهٔ ذهن* هستند. گرچه او *اصلاح دیالکتیک هگلی*[3] را نوشت و تنها ذهن را به‌عنوان واقعیت اعلام داشت، اما فلسفه‌اش اگر از جهت محتوا و نه از جهت زبان آن به داوری گرفته شود، ربطی به هگل ندارد. مفهوم کانونی *نظریهٔ ذهن به‌عنوان کنش ناب*[4] (۱۹۱۶)، ممکن است با مفهوم آگاهی فراگذرندهٔ کانت همانندی داشته باشد، اما این همانندی نیز، بیش‌تر در لفظ است تا در معنی. ما در این بحث صرفاً به این اثر می‌پردازیم. گرچه این اثر بسیار زودتر از پیروزی فاشیسم پدیدار شده بود، اما نزدیکی ایده‌آلیسم نوین ایتالیا را به این نظام اقتدارگرا، به‌روشنی نشان می‌دهد و این درس را می‌آموزد که بر سر فلسفه‌ای که چنین پیوندی را تقویت کند، چه خواهد آمد.

یک حقیقت مهم در مورد آثار جنتیله و اظهارات اخیر فلسفهٔ فاشیستی صادق است و آن این است که این‌ها را نمی‌توان در یک سطح فلسفی در نظر گرفت. در این‌جا دریافت و شناخت، بخشی از سیر عمل سیاسی به شمار می‌آیند، البته نه این‌که عمل سیاسی بر هر گونه زمینهٔ عقلی استوار باشد، بلکه از آن روی که هیچ حقیقتی جدا از چنین عملی باز شناخته نمی‌شود. از این پس، دیگر اعلام نمی‌شود که فلسفه باید حقیقت خودش را در برابر یک عمل اجتماعیِ غیرحقیقی حفظ کند و دیگر چنین تصور نمی‌شود که فلسفه تنها

---

1. Allegemeine Theorie des Faschistischen States, Berlin 1934, p. 25.
2. Spaventa
3. *Rifforma della Dialettica hegeliana*
4. *Theory of Mind as Pure Act*

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

باید با چنان عملی موافقت کند که مستقیماً در جهت تحقق خرد باشد. جنتیله، اعلام می‌دارد که صِرف عملْ بدون توجه به‌صورتی که ممکن است به‌خود گیرد، حقیقت به معنای مطلق است. به‌نظر او، تنها واقعیت موجود همان کنش اندیشیدن است. هر گونه فرض یک جهان تاریخی و طبیعی که جدا و بیرون از این کنش باشد، انکار می‌شود. بدین‌سان، شناخته (اُبژه) در شناسا (سوژه) «تحلیل می‌رود»[1] و هر گونه مخالفت میان اندیشیدن و «عمل کردن» یا میان ذهن و واقعیت، بی‌معنی می‌گردد. چراکه اندیشیدن (که «عملی ساختن» و «عمل کردن» واقعی است)، خود به‌صورتی بالفعل، حقیقی است: «حقیقی، همان چیزی است که در عملی ساختن نهفته است.[2]» جنتیله با طرح مجدد جمله‌ای از جیام باتیستاویچو[3] نظرش را این‌چنین مختصر می‌کند: «مفهوم حقیقت با مفهوم امر واقع یکی است.[4]»

کمتر عباراتی را می‌توان یافت که به روح هگل دورتر از این عبارت‌ها باشند. با وجود اظهارات جنتیله دربارهٔ واقعیت ذهن، او را نه می‌توان هگل‌گرا و نه ایده‌آلیست خواند. فلسفهٔ او بیش‌تر به اثبات‌گرایی نزدیک است. به‌نظر می‌رسد که رهیافت دولت اقتدارگرا را باید در این طرز تلقی که همه‌چیز را بی‌محابا به اقتدار امور واقع تسلیم می‌کند، باز جست. یکی از بخش‌های سازندهٔ نظارت اقتدارگرایانه، حمله به اندیشهٔ انتقادی و مستقل است. توسل به امور واقع، جایگزین توسل به خرد شده است. هیچ خردی نمی‌تواند نظامی را تصویب کند که بزرگ‌ترین دستگاه تولیدی‌ای را که تاکنون بشر آفریده است، در خدمت تحدید فزایندهٔ ارضای بشر به کار بندد. البته تنها این واقعیت که نظام اقتصادی فاشیستی را نمی‌توان به‌صورتی دیگر حفظ کرد، می‌تواند دلیل این وضع باشد. همان گونه که تأکید فاشیستی بر کنش و دگرگونی، از بینش به ضرورت راه‌های معقول کنش و دگرگونی جلوگیری می‌کند، تعالی اندیشیدن به پایگاه خدایی از سوی جنتیله، نیز رهایی اندیشه را از بندهای «وضع موجود» باز می‌دارد. واقعیت وجودیِ قدرت بی‌رحم، خدای

---

1. *The Theory of Mind as pure Act*, trans. H. Wildon carr, London: The Macmillan Company, New York, 1922. p. 10.
2. Ibid., p. 15.
3. Giambatista Vico
4. Ibid.

pdf.tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir

tarikhema.org

واقعی زمانه می‌شود و همچنان که این قدرت خود را به پیش می‌برد، تسلیم اندیشه به امر واقع نیز، بیش‌تر مطرح می‌شود. لاورنس دنیس[1] در کتاب اخیرش که به دفاع از مشی فاشیستی می‌پردازد. همین امر کناره‌گیری خرده را نشان می‌دهد، آن‌گاه که از روش «علمی و منطقی»ای هواداری می‌کند که «فرض حاکم» آن باید به این‌گونه باشد «که امور واقع، هنجاربخش هستند یعنی این امور باید قواعد را تعیین کنند و در واقع خود، برابر با قواعدند. قاعده‌ای که با امر واقع، تناقض داشته باشد، بی‌معنی است.[2]»

جنتیله اصل بنیادی سراسر ایده‌آلیسم را نادیده می‌گیرد، یعنی همان اصلی که می‌گوید، تعارض و کشمکشی میان حقیقت و امر واقع، اندیشه یا ذهن و واقعیت، وجود دارد. کل نظریهٔ او، برپایهٔ این‌همانی بی‌میانجی این دو عنصر مخالف استوار است، حال آن‌که نظر هگل این بوده است که چنین این‌همانی بی‌میانجی‌ای وجود ندارد، مگر این‌که در یک فرایند دیالکتیکی به‌دست آید. پیش از آن‌که از برخی از دلالت‌های فلسفهٔ نوین «ذهن»، طرحی به‌دست دهیم، باید آن عواملی را باز نگریم که جنتیله را به‌عنوان یک فیلسوف ایده‌آلیست معروف ساختند. ما این عوامل را در استفاده او از مفهوم خویشتنِ فراگذرندهٔ کانت، خواهیم یافت.

به‌نظر جنتیله، این عبارت که واقعیت تنها کنش ناب اندیشیدن است، نه بر «منِ» تجربی، بلکه تنها بر «منِ» فراگذرنده دلالت می‌کند.[3] همهٔ کیفیات ذهن (وحدت توسعه یابندهٔ آن، این‌همانی آن با تجلی‌های بی‌میانجی‌اش، «آزاد» بودن آن و «اصل مکان» آن و غیره)، صرفاً به فعالیت فراگذرندهٔ ذهن ارتباط دارند. اصل تمایز میان خویشتن تجربی و فراگذرنده و توصیف دیدگاه فراگذرنده از سوی جنتیله،[4] با امانت کامل از الگوی کانت پیروی می‌کند. اما کاربرد او از مفهوم کانت، معنای حقیقی ایده‌آلیسم فراگذرنده را نابود می‌سازد. این ایده‌آلیسم، فرض را بر این گرفته بود که واقعیت در معرض

---

1. Lawrence Dennis
2. Lawrence Dennis, *The Dynamics of war and Revolution*, New York 1940, p. 25.

۳. رجوع کنید به:

Particularly Theory of Mind, chapter 1.

4. Ibid., p. 6.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

آگاهی قرار می‌گیرد، اما نمی‌تواند در آن حل گردد. دریافت داده‌های حسی، فرطی برای کنش‌های خود انگیختهٔ فهم ناب است.[1] هگل نیز گرچه مفهوم کانتیِ «چیز فی‌نفسه» را رد کرد، اما بنیادهای عینی ایده‌آلیسم فراگذرنده را رها ننمود. اصل «تأمل»[2] هگل، این بنیادهای عینی را نگه‌داشت و تحقق خرد به‌نظر او، همان تحول بی‌وقفه فرایندی است که میان خرد و واقعیت عمل می‌کند.

از سوی دیگر، جنتیله ادعا می‌کند که «از شر توهّم واقعیت طبیعی رهایی یافته است.[3]» «ما واقعیتی را که شناختهٔ (اُبژهٔ) دانش است، به‌گونهٔ یک چیز مطلقاً مقدم بر دانش تصور نمی‌کنیم... ما با تشخیص این واقعیت، که ماهیت مستقل جهان که خود را به‌عنوان مبنای ذهن نمایان می‌سازد تنها لحظهٔ مجردی از ذهن است، این ماهیت مستقل را بی‌اعتبار می‌دانیم.»[4] خویشتن فراگذرندهٔ کانت، با روابط یگانه‌ای که با یک واقعیت از پیش مقرر شده دارد، باز شناخته می‌شود. هرگاه که این واقعیت «لغو شود»، خویشتن فراگذرنده، صرفاً لفظی باقی می‌ماند که تنها با تعمیمی از سوی خویشتن تجربی، معنایی به‌دست می‌آورد. با نابودی این مانع عینی، انسان به درون جهانی خواهد افتاد که فرضاً از آن اوست و تنها به‌عنوان کنش و عمل شخصی او، واقعی به‌شمار می‌آید. «فرد، مثبت واقعی است» و هر چه که مثبت است، «به‌دست ما نهاده شده است.»[5] بی‌گمان یک‌چیز تنها تا آن‌جا مثبت است که «آن را در ضدیت با خودمان قرار دهیم» و آن را «نه به‌عنوان کار خویش، بلکه به‌گونهٔ کار دیگران» تشخیص دهیم. اما همین که دریابیم که فرد به‌خاطر آگاهی فراگذرنده‌اش، کلی نیز هست، این ضدیت از میان خواهد رفت. فرد، خودش و کلی را می‌سازد، کلی، همان «خودسازی کلی» است.[6]

در پشت این تودهٔ سردرگم واژه‌ها، فرایند مهمی خود را نشان می‌دهد که همان فرایند نقض همهٔ قوانین و معیارهای عقلی، ستایش کنش بدون در نظر گرفتن هدف و حرمت گذاشتن به موفقیت است. به یک معنی، فلسفهٔ جنتیله، اندک بقایایی از طرح لیبرالیستی را که ایده‌آلیسم از آن سرچشمه گرفته بود،

---

1. Pure Understanding
2. Meditation
3. Ibid., p. 257.
4. Ibid., p. 273.
5. Ibid., pp. 88 f.
6. Ibid., p. 107.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

برای خود نگاه می‌دارد، به‌ویژه در آن‌جا که به اصرار می‌گوید: «فرد، تنها مثبت موجود است.» اما این فردیت که میان یک امر فراگذرندهٔ بی‌معنی و یک امر مجسم تهی در نوسان است، محتوایی به‌جز کنش ندارد. همهٔ ذات این فردیت در کنش‌های آن تحلیل می‌رود؛ کنش‌هایی که از هیچ‌گونه قوانین فرافردی[1] که جلوگیرشان باشند پیروی نمی‌کنند و هیچ اصل معتبری برای داوری آن‌ها وجود ندارد. جنتیله، آیین خویش را صورت‌گرایی مطلق می‌خواند: «هیچ «ماده‌ای» جدا از «صورتِ» محض کنشگر، وجود ندارد. تنها ماده‌ای که در کنش روحی وجود دارد، «همان خود صورت به‌گونهٔ فعالیت، است.»[2] این آیین جنتیله که واقعیت راستین، همان کنشِ به‌خودی خود موجه است، بی‌قانونیِ برنامه‌ای و آگاهانهٔ کنش فاشیستی را به‌روشنی اعلام و تجلیل می‌کند: «نفس ذهن ... در فعلیت آن، از هر قانون از پیش مستقر شده‌ای رهایی یافته است و نمی‌توان آن را به‌صورت هستی‌ای محدود به یک ماهیت معین تعریف کرد. فرایند زندگی در ذهن، تا آخر ادامه یافته و تکمیل می‌شود.[3]» جنتیله از دیالکتیک هگلی، این تصور را وام می‌گیرد که واقعیت، فرآیندی بی‌پایان است، اما در این‌جا این فرایند از هر گونه الگوی خرد کلی جدا می‌افتد و به‌جای آن‌که هر گونه صورت معقولی از زندگی را مستقر کند، نابودی همه‌جانبه را تدارک می‌بیند. [بر این مبنا] «زندگی راستین... زندگی‌ای است که با مرگ فراهم می‌آید... .[4]»

فلسفهٔ هگل، ماهیت انتقالی همهٔ صورت‌های تاریخی را در رشتهٔ جهان ـ تاریخیِ خردی که رو به پیشرفت است می‌بافد، اما باز محتوای این ماهیت انتقالی، حتی در آخرین مرحلهٔ آزادی نیز حاضر است. فعلیت جنتیله، یک‌سره متفاوت از خرد است و به شر و نقصِ رایج به‌عنوان یک خیر بزرگ، درود می‌گوید: «نیاز واقعی ذهن ما این نیست که شر و خطا در جهان ناپدید شوند، بلکه این است که آن‌ها باید جاودانه حضور داشته باشند»؛ چرا که حقیقتی بدون خطا و خیری بدون شر نیست.[5] پس جنتیله با وجود تفسیر تضادآمیز خویش از واقعیت به‌مثابه ذهن، جهان را به همان‌گونه که هست

---

1. Supra-individual
2. Ibid., p. 243.
3. Ibid., p. 19.
4. Ibid., p. 154.
5. Ibid., p. 246.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌پذیرد و به هراس‌های آن جنبهٔ خدایی می‌بخشد. چیزهای محدود، به هر صورتی که باشند، [به زعم جنتیله] «همیشه واقعیت محض خداوند» به شمار می‌آیند. فلسفه‌ای که از این دیدگاه برمی‌خیزد، جهان را به‌صورت آفریدهٔ جاودانی خداوند می‌ستاید و معتقد است، «این جهان در درون بودگی[1] هستی ماکمال می‌پذیرد.[2]» این درون بودگی، گریز از واقعیت نکبت‌بار نیست، بلکه انحلال نهایی همهٔ هنجارها و ارزش‌های عینی را در بی‌نظمی کنش محض، تأیید می‌کند.

همه مضمون‌های بنیادی این فلسفه، جنتیله را به‌عنوان مخالف جدی فلسفهٔ هگل نشان می‌دهد و به همین جهت است که این فلسفه، یکراست به ایدئولوژی فاشیستی کشانده می‌شود. این‌همانی اندیشه با کنش، و واقعیت با ذهن، اندیشه را از گرفتن موضعی مخالف با «واقعیت» باز می‌دارد. نظریه چندان صورت عمل به خود می‌گیرد که اگر هر اندیشه‌ای عمل بی‌میانجی نباشد، یا بی‌درنگ در کنش تحلیل نرود، پذیرفته نخواهد شد. نظریهٔ ذهن جنتیله که «ضد عقل‌گرایی» را می‌ستاید،[3] بر خصایص نسبی‌گرای فلسفهٔ فاشیستی دلالت می‌کند؛ خصایصی که باید آن‌ها را در انکار همهٔ برنامه‌های ثابت و فراتر از مقتضیات موقعیت بی‌میانجی، جست‌وجو کرد. کنش، هدف ما و هنجارهای خود را تعیین می‌کند، بدون این که بتوان آن‌ها را با هیچ هدف و اصل عینی به داوری کشید. کتاب *بنیادهای فاشیسم* که از سوی جنتیله منتشر شده است، اعلام می‌دارد که فلسفهٔ فاشیسم، همان لغو همهٔ «برنامه‌ها»ست. فاشیسم، محدود به هیچ اصلی نیست. «تغییر مسیر» همگام با دگرگونی منظومه‌های قدرت، تنها برنامهٔ دگرگون شوندهٔ آن است؛ [چرا که] هیچ تصمیمی برای آینده، معتبر نیست: «تصمیم‌های راستین دوچه[4] آن تصمیم‌هایی هستند که همزمان با اتخاذ شدن اجرا می‌شوند.[5]»

عبارت بالا، یکی از صفات اساسی دولت اقتدارگرا را آشکار کند. این

---

1. inwardness
2. Ibid., p. 277.
3. Ibid., pp. 269271.
۴. دوچه (Doce) لقب بنیتو موسولینی. (مترجم).
5. *Grundlagen des Faschismus*, p. 33; cf. Benito Mussolini, *Relativismo e Fascismo*, in *Diuturna, Scritti Politici*, ed. V. Morello, Milano 1924, pp. 374 ff.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

صفت، همان ناهمسازی این دولت با ایدئولوژی‌اش است. فعلیت‌گرایی جنتیله، تسلط تام عمل را بر اندیشه بیان می‌کند و استقلال اندیشه را یک بار و برای همیشه، از میان می‌برد. در این‌جا نه‌تنها وفاداری به‌هر حقیقتی که خارج از هدف‌های عملی سیاست فاشیستی یا فراسوی آن باشد، بی‌معنی اعلام شده است، بلکه نظریه به معنای مطلق و هر فعالیت عقلی، تابع مقتضیات دگرگونی‌پذیر سیاست شده‌اند.

ناسیونال سوسیالیسم در برابر هگل

ما نمی‌توانیم تفاوت اساسی تصور هگلی دولت را از تصور فاشیستی آن دریابیم، مگر آن‌که طرحی از بنیادهای تاریخی توتالیتاریسم فاشیستی را به‌دست دهیم.

فلسفهٔ سیاسی هگل، بر این فرض استوار بود که جامعهٔ مدنی می‌تواند بدون نادیده گرفتن حقوق و آزادی‌های اساسی فرد، کارکرد داشته باشد. نظریهٔ سیاسی هگل، گرچه به دولت بازگشت سلطنت جنبهٔ آرمانی بخشیده بود، اما باز آن را به‌عنوان مجسم کنندهٔ دستاوردهای ماندنی عصر جدید، یعنی اصلاح دینی آلمان، انقلاب فرانسه و فرهنگ ایده‌آلیستی، در نظر گرفته بود. حال آن‌که دولت توتالیتر آلمان، مرحله‌ای تاریخی را نشان می‌دهد که در آن، این دستاوردها برای حفظ جامعهٔ مدنی خطرناک می‌شوند.

ریشه‌های فاشیسم را می‌توان از طریق تعارض‌های میان انحصار صنعتی روزافزون و نظام دموکراتیک ردیابی کرد.[1] در اروپای پس از جنگ جهانی اول، دستگاه صنعتی‌ای که بسیار عقلانی شده بود و با شتاب گسترش می‌یافت، با دشواری‌های فزاینده‌ای در زمینهٔ بهره‌برداری روبرو شده بود؛ این امر بیش‌تر به دلیل از هم گسیختگی بازار جهانی و نیز برای آن بود که جنبش کارگری با سرسختی از شبکهٔ گستردهٔ قانون‌گذاری اجتماعی دفاع می‌کرد. در این اوضاع،

---

۱. رجوع کنید به:

the analysis of National Socialism in Robert A. Brady, *The Spirit and Structure of German Fascism*, The Viking Press, New York 1937, and Franz L. Neumann, Behemoth, *The Origin and Practice of National Socialism* to be published by Oxford University Press, New York 1941.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نیرومندترین گروه‌های صنعتی برای سازمان دادن انحصار صنعتی و نابودی مخالفت سوسیالیستی و سرانجام، به منظور از سرگیری توسعه‌طلبی امپریالیستی، به کسب قدرت مستقیم سیاسی گرایش پیدا کرده بودند.

این نظام سیاسی نوین نمی‌تواند بدون جلوگیری از ارضای نیازهای بشری، نیروهای مولدش را توسعه دهد. این امر مستلزم نظارت توتالیتر بر همهٔ روابط اجتماعی و فردی، لغو آزادی‌های فردی و اجتماعی و یکپارچگی توده‌ها از طریق ارعاب است.[در چنین وضعیتی] جامعه به‌صورت یک اردوگاه نظامی درمی‌آید و در خدمت آن مصالح بزرگی به کار گرفته می‌شود که از نبرد رقابت‌آمیز اقتصادی سالم رسته‌اند.

اگرچه بی‌سامانی بازار اقتصادی از میان می‌رود و کار به‌صورت خدمت اجباری درمی‌آید و نیروهای مولد به‌سرعت گسترش می‌یابند، اما سراسر این فرایند تنها در خدمت مصالح دیوان‌سالاری حاکمی کار می‌کند که خود را وارث طبقهٔ سرمایه‌دار پیشین می‌داند.

سازماندهی فاشیستی جامعه، به دگرگونی سراسر محیط فرهنگی نیاز دارد. فرهنگی که ایده‌آلیسم آلمانی به آن پیوسته و تا عصر فاشیستی زنده بود، بر آزادی‌ها و حقوق خصوصی تأکید می‌کرد، تاحدی که فرد دست‌کم به‌عنوان یک شخص خصوصی، بتواند در دولت و جامعه احساس مصونیت کند. در این فرهنگ، تسلیم یک‌سرهٔ زندگی بشری به قدرت‌های سیاسی و اجتماعی مستقر، نه تنها از سوی نظام نمایندگی سیاسی و برابری قانونی و آزادی قراردادها جلوگیری می‌شد، بلکه نفوذ تعدیل کنندهٔ فلسفه و هنر و دین نیز از این‌کار ممانعت می‌کرد. هنگامی که هگل زندگی اجتماعی انسان را به زندگی در میان خانواده و جامعهٔ مدنی و دولت بخش‌بندی می‌کرد، این نکته را تشخیص می‌داد که هر یک از این مراحل تاریخی، حق نسبی خود را داراست. از این گذشته، او حتی بالاترین مرحلهٔ تاریخی، یعنی دولت، را تابع قدرت مطلق خرد ساخته بود؛ خردی که در تاریخ جهانی ذهن، تجلی می‌یابد.

هنگامی که سرانجام، فاشیسم چارچوب لیبرالیستی فرهنگ را از میان برد، در واقع آخرین زمینه‌ای را که فرد در آن می‌توانست مدعی حق خویش در برابر جامعه و دولت شود، نیز نابود کرد.

فلسفهٔ هگل، عنصر تعیین کنندهٔ فرهنگی بود که اقتدارگرایی می‌بایست بر

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

آن چیره شود. از این‌رو، اتفاقی نیست که حملهٔ ناسیونال سوسیالیستی به هگل، با طرد نظریهٔ سیاسی او آغاز می‌شود. آلفرد روزنبرگ[1] پاسدار رسمی «فلسفهٔ» ناسیونال سوسیالیسم، حمله به هگل را از مفهوم دولت او آغاز کرد. او می‌گوید به دنبال انقلاب فرانسه، «یک نوع آیین قدرتِ بیگانه با خون ما پدیدار شد که با هگل به اوج رسید و سپس مارکس در قالب یک سفسطهٔ جدید، آن را تحویل گرفت... .[2]» او ادامه می‌دهد که این آیین، به دولت شأن مطلق و صفت هدف فی‌نفسه بخشید؛ و برای توده‌ها، دولت به‌صورت یک «ابزار قدرت بی‌روح» مطرح شد.[3]

حملهٔ ایدئولوژی ناسیونال سوسیالیسم به مفهوم هگلی دولت، با پذیرش ظاهری آن از سوی فاشیست‌های ایتالیا کاملاً تضاد دارد. این اختلاف را باید در موقعیت‌های تاریخی متفاوتی تبیین کرد که این دو ایدئولوژی فاشیستی، ناچار بودند که با آن روبرو شوند. دولت آلمان برخلاف دولت ایتالیا، واقعیت کاملاً تثبیت شده و قدرتمندی بود که حتی جمهوری وایمار[4] نیز نتوانسته بود بنیادهای آن را به لرزه در آورد. این همان دولت قانونی[5] و نظام سیاسی معقول و فراگیر با حوزه‌های حقوق و آزادی‌های به رسمیت شناخته شده و مشخصی بود که رژیم اقتدارگرای نوین نمی‌توانست آن را بپذیرد. از این گذشته، این رژیم می‌توانست این صورت دولتی را از اعتبار بیندازد، چراکه قدرت‌های اقتصادی که در پشت جنبش ناسیونال سوسیالیسم ایستاده بودند، دیری بود که چندان نیرومند شده بودند که می‌توانستند بدون وساطت غیرضروری صورت‌های سیاسی‌ای که ممکن بود حداقلِ تضمین و برابری قانونی را برقرار سازند، مستقیماً حکومت کنند.

در نتیجه، روزنبرگ، به‌سان سخنگویان دیگر ناسیونال سوسیالیسم، علیه «دولت» موضع می‌گیرد و اقتدار برین آن را انکار می‌کند: «امروزه ما دیگر دولت را چونان بت مستقلی نمی‌انگاریم که مردم باید در برابر آن زانو زنند.

---

1. Alfred Rosenberg
2. Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*. 7th ed., München 1933, p.Ibid., p. 525.
3. Ibid.
۴. یک نوع جمهوری در آلمان از ۱۹۱۹ تا ۱۹۳۳. (مترجم)
5. Rechtsstaat

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

دولت حتی یک هدف نیست، بلکه تنها ابزاری برای حفظ مردم است»[۱]؛ و «اقتدار تودهٔ مردم بالاتر از اقتدار دولت است. آن کس که این واقعیت را نپذیرد، دشمن مردم است... .[۲]»

کارل اشمیت[۳] فیلسوف سیاسی برجستهٔ رایش سوم، نیز موضع هگل را نسبت به دولت رد می‌کند و آن را ناسازگار با جوهر ناسیونال سوسیالیسم، می‌خواند. درحالی که فلسفهٔ سیاسی قرن گذشته، برپایهٔ دوشاخگی[۴] دولت و جامعه استوار بود، ناسیونال سوسیالیسم، سه شاخهٔ دولت و جنبش (حزب) و مردم را جایگزین آن می‌کند. در این سه شاخه، دولت به هیچ‌وجه آخرین واقعیت سیاسی نیست، بلکه «جنبش» و رهبری آن، بر دولت حاکم است و ا تعیین می‌کند.[۵] عبارت آلفرد روزنبرگ صحنه را برای طرد فلسفهٔ هگل از سوی ناسیونال سوسیالیسم آماده می‌سازد. او می‌گوید که هگل به خط تحولی تعلق دارد که انقلاب فرانسه و نقد مارکسیستی جامعه را ایجاد کرد. در این‌جا نیز مانند موارد دیگر، آشکار است که ناسیونال سوسیالیسم، دربارهٔ واقعیت‌ها فهمی بسیار ژرف‌تر از غالب منتقدان خود دارد. فلسفهٔ دولت هگل، چنان به تصورات پیشرو لیبرالیسم پایبند بود که موضع سیاسی آن با دولت توتالیتر جامعهٔ مدنی، ناسازگار بود. دولت به گونهٔ خود- یعنی به‌سان یک کل معقول که قوانین کلاً معتبر بر آن حاکم باشد و روشن و حساب شده عمل کند و معترف به حفظ مصلحت اساسی هر فرد باشد، بدون این که تبعیضی را روا دارد— درست همان صورتی از دولت است که ناسیونال سوسیالیسم نمی‌توانست آن را تحمل کند.

دولت هگل، همان نهاد مکمل لیبرالیسم اقتصادی است که می‌بایست به محض از میان رفتن این صورت اقتصادی، درهم شکسته شود. در این‌جا سه شاخهٔ هگلی خانواده، جامعه و دولت ناپدید شده و به‌جای آن، وحدتی همه‌گیر نشسته است که تمام تکثر حقوق و اصول را می‌بلعد. حکومت

---

۱. رجوع شود به کتاب هیتلر با عنوان نبرد من (انتشارات رینالد و هیچکاک، نیویورک ۱۹۳۹، ص ۵۹۲)، آن‌جا که می‌گوید: «تشخیص اساسی این است که دولت نه یک هدف، بلکه یک وسیله را باز نمود می‌کند.»

2. Rosenberg, op cit., p. 527.

3. Karl Schmitt

4. dichotomy

5. *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg 1933, p. 12.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فاشیستی، حکومتی توتالیتر است. فردی که در فلسفهٔ هگل از او دفاع می‌شود، یعنی کسی که حامل خرد و آزادی است، در دولت فاشیستی نابود شده است: «فردی که ما تربیت‌اش را به‌عهده گرفته‌ایم، یک چنین حق و وظیفه‌ای ندارد، چرا که همهٔ حقوق و وظایف، تنها از اجتماع سرچشمه می‌گیرند.[1]» این اجتماع نیز نه اتحاد افراد آزاد و نه کل عقلانی دولت هگل، بلکه هستی «طبیعی» نژاد است. ایدئولوژی‌پردازان ناسیونال سوسیالیست، بر این امر تأکید می‌ورزند که «اجتماعی» که فرد یک‌سره تابع آن است، واقعیت طبیعی را می‌سازد، که با «خون و خاک» همبسته است و تابع هیچ ضابطه یا ارزش عقلانی نیست.

این تأکید بر شرایط «طبیعی»، در جهت منحرف کردن توجه مردم از پایهٔ اقتصادی و اجتماعی توتالیتاریسم، خدمت می‌کند. اجتماع خلق[2] به‌عنوان یک اجتماع طبیعی، همچون بت مورد پرستش قرار می‌گیرد، چرا که اشتراک اجتماعیِ بالفعلی وجود ندارد. از آن‌جا که روابط اجتماعی بالفعل، فقدان هر گونه اشتراکی را اثبات می‌کند، پس اجتماع خلق باید به گونه‌ای جدا از این روابط، در پهنهٔ «خون و خاک» مستقر شود؛ به‌صورتی که مانع عمل واقعی مصالح طبقاتی در درون جامعه نگردد.

تعالی خلق به آخرین پایگاه یک هستی سیاسی و اصیل، بار دیگر نشان می‌دهد که ناسیونال سوسیالیسم تا چه اندازه از مفهوم هگلی بدور است. به‌نظر هگل، خلق همان بخشی از دولت به‌شمار می‌آید که خواست خود را نمی‌شناسند. این طرز تلقی هگل گرچه ممکن است یک تلقی ارتجاعی به‌نظر آید، اما از رادیکالیسم عوام‌پسند اظهارات ناسیونال سوسیالیستی، به مصلحت آزادی نزدیک‌تر است. هگل، هر برداشتی را که می‌گوید، «خلق» یک عامل سیاسی مستقل است رد می‌کند، چرا که معتقد است کارایی سیاسی، مستلزم آگاهی به آزادی است. هگل، بارها گفته بود که خلق هنوز به این آگاهی دست نیافته و هنوز فاقد دانش به مصلحت حقیقی‌اش است و در فرایند سیاسی، بیش‌تر عنصر منفعلی را تشکیل می‌دهد. برپایی جامعه‌ای عقلانی، نیازمند آن

---

1. Otto Deitrich, In the *Völkische Beobachter*, December 11, 1937.
2. Volks Gemeinschaft

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

است که مردم دیگر به‌صورت «توده‌ها» وجود نداشته باشند و به یک نوع همبستگی افراد آزاد، تغییر شکل دهند. برخلاف هگل، ناسیونال سوسیالیسم توده‌ها را می‌ستاید و «خلق» را در وضع ماقبل عقلانی و طبیعی‌اش در نظر می‌گیرد.[۱] حتی در این وضع نیز به خلق اجازه داده نمی‌شود که نقش سیاسی فعالی را به‌عهده گیرد. فرض بر این است که واقعیت سیاسی خلق، از سوی شخص بی‌همتای پیشوا بازنمود می‌شود، یعنی همان کسی که سرچشمهٔ همهٔ قوانین و حقوق است و تنها بنیادگذار وجود اجتماعی و سیاسی به‌شمار می‌رود.

ایده‌آلیسم آلمانی که در تعالیم هگل اوج گرفت، بیانگر این اعتقاد بود که نهادهای اجتماعی و سیاسی باید هماهنگ با تحول آزادانهٔ فرد باشند. برخلاف آن، نظام اقتدارگرا نمی‌تواند حیات سامان اجتماعی خویش را حفظ کند، مگر با بسیج اجباری همهٔ افراد در فرایند اقتصادی و بدون توجه به علایق آن‌ها. [در این وضعیت] مفهوم رفاه فردی در برابر درخواست از خودگذشتگی تسلیم می‌شود: «اگر خلق را به‌عنوان بالاترین خیر بر روی زمین قلمداد کنیم، وظیفهٔ از خودگذشتگی برای کل اجتماع، محدوده‌ای ندارد.»[۲] نظام اقتدارگرا نه می‌تواند سطح زندگی مردم را به‌صورت مداوم و چشمگیر بالا ببرد و نه می‌تواند وسایل و پهنهٔ برخورداری فردی را گسترش دهد. رفاه، اصل گریزناپذیر این نظام را از اعتبار می‌اندازد و در آخرین تحلیل، سامان فاشیستی را که ماهیتاً باید از هر تحولی در نیروهای مولد جلوگیری کند، از میان خواهد برداشت. در نتیجه، فاشیسم، به امکان «شادمانی» بر روی زمین اعتقاد ندارد و «این معادله را که رفاه، برابر با شادمانی است، انکار می‌کند.[۳]» امروزه با این‌که همهٔ امکانات فنی برای زندگی به‌وفور در دسترس است،

---

۱. رجوع کنید به:

Otto Dietrich *Die philosophischen Grundlagel des National Sozilismus*, Breslav 1935, p. 29; Otto Koellreutter, *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution*, Tübingen 1933, pp. 29 f; and the same author's *Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus*, Berlin 1935, p. 10.

2. Koellreutter, *Vom Sinn und Wesen...*, p. 27.

3. Mussolini. *Facism: Doctorine and Institutions*, Rome 1935, pp. 10, 21.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

ناسیونال سوسیالیست‌ها «نزول سطح زندگی را گریزناپذیر می‌انگارند» و به مدیحه‌سرایی از محرومیت می‌پردازند.[1]

در این نظام، قربانی ساختن تام فرد، به‌خاطر نفع خاص دیوان‌سالاری صنعتی و سیاسی انجام می‌پذیرد و مورد تشویق قرار می‌گیرد. لذا، این قضیه را نمی‌توان بر مبنای مصلحت راستین فرد توجیه کرد. ایدئولوژی ناسیونال سوسیالیستی می‌گوید که وجود راستین بشری، در فداکاری بی‌چون و چرا نهفته است و ذات زندگی فرد، فرمانبرداری و خدمتگزاری است؛ «خدمتی که هرگز پایان نمی‌گیرد، چرا که خدمت و زندگی یکی هستند.[2]»

ارنست کریک[3] یکی از نمایندگان سخنگوی ناسیونال سوسیالیسم، بخش چشمگیری از نوشتهٔ خویش را به نفی ایده‌آلیسم آلمانی اختصاص داد. او در نشریه‌اش به‌نام *خلق در حین تکوین*،[4] مقاله‌ای باعنوان «ایده‌آلیسم آلمانی بین دوران‌ها»[5] منتشر کرد که در آن این اعلان تند به چشم می‌خورد «اگر می‌بایست که به گونهٔ یک ملت فعال و سیاسی در آییم، ایده‌آلیسم آلمانی باید ... در صورت و محتوا از میدان بیرون رانده شود.[6]» دلیل این طرد روشن است: ایده‌آلیسم آلمانی به تسلیم کلی فرد در برابر نیروهای سیاسی و اجتماعی حاکم، معترض بود. ناسیونال سوسیالیسم، تجلیل ذهن و اصرار بر اهمیت اندیشه را که در ایده‌آلیسم آلمانی متضمن بود، به‌درستی به‌عنوان یک نوع مخالفت اساسی در برابر هر گونه قربانی‌سازی فرد، تشخیص داده بود. ایده‌آلیسم فلسفی، بخش و پاره‌ای از فرهنگ ایده‌آلیستی بود. این فرهنگ، قلمروی از حقیقت را باز شناخته بود که تابع اقتدار نظم و قدرت‌های موجود نبود. هنر و فلسفه و دین، جهانی را در برابر چشمان قرار می‌دهند که ادعاهای واقعیت موجود را به مبارزه می‌طلبند. فرهنگ ایده‌آلیستی با انضباط و نظارت فاشیستی ناسازگار بود.

---

1. Volk in Werden, ed. Ernst Krieck, 1933, No. 1, p. 24.
2. *Der Deutsche Student*, August 1933, p. 1.
3. Ernst Krieck
4. Volk in Werden ed. Ernest Kriek, 1933, No. 1, p. 24.
5. *Der Deutsche Idealismus Zwischen den Zeitaltern.*
6. 1933, No. p. 4. See Krieck, E., Die deutsche Staatsidee, Leipzig 1934.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

ما دیگر در عصر آموزش، فرهنگ، انسانیت و روح ناب زندگی نمی‌کنیم، بلکه در میان ضرورت برای نبرد، بینش‌های سیاسی واقعیت، سربازی، انضباط ملی و افتخار و آیندهٔ ملی، روزگار می‌گذرانیم. از این روی، این نه طرز تلقی ایده‌آلیستی، بلکه طرز نگرش قهرمانی است که به‌عنوان وظیفه و نیاز زندگی در این دوره، از انسان‌ها خواسته می‌شود.[1]

کریک هیچ کوششی در نشان دادن گناهان ویژهٔ ساختار اندیشهٔ ایده‌آلیسم آلمان به کار نمی‌برد. او با وجود فیلسوف بودن و اشغال کرسی هگل در دانشگاه هایدلبرگ، فهم ساده‌ترین تصور فلسفی را دشوار می‌یابد. ما باید برای نقل قول عبارت‌های خاص، به آن‌هایی رجوع کنیم که هنوز به‌صورت حرفه‌ای سرگرم کارهای فلسفی‌اند. کتاب فرانتز بوهم[2] تحت عنوان، ضد *دکارت‌گرایی*[3] که تفسیر ناسیونال سوسیالیستی فلسفهٔ تاریخ را به‌دست می‌دهد، در برگیرندهٔ فصلی با عنوان «هگل و ما»[4] است. در این‌جا، هگل مظهر هر آنچه که ناسیونال سوسیالیسم از آن بیزار است و ردش می‌کند، شده است. «رهایی از هگل»، به‌عنوان طلایهٔ بازگشت به یک فلسفهٔ حقیقی، ستوده شده است: «یک سده است که مفهوم کلی‌گرایانهٔ هگل... انگیزش‌های تاریخ آلمان را در فلسفهٔ دفن کرده است.[5]» این جهت‌گیری ضد آلمانی هگل چیست؟ نخست از همه، همان تأکید او بر اندیشه و حملهٔ او به کنش به‌خاطر کنش است. بوهم، آن‌گاه که از «آرمان‌های بشر دوستانهٔ» هگل‌گرایی انتقاد می‌کند، در واقع دست روی جان کلام این مکتب می‌گذارد. او پیوستگی جبلی صورت معقول خرد را با صورت معقول ذهن و «مفهوم کلی‌گرایانهٔ» بشریت را درمی‌یابد.[6] او می‌گوید که جهان را به گونهٔ ذهن دیدن و ارزیابی صورت‌های موجود با معیار خرد، در آخرین تحلیل، برابر است با فراگذشتن از تمایزهای «طبیعی» و محتمل و کشمکش‌های موجود میان انسان‌ها و گذار به فراسوی آن‌ها و رسیدن به ذات کلی انسان. این نگرش، از سوی دیگر برابر است با

---

1. p. 1; See also No. 5, 1933; pp. 69, 71.
2. Franz Böhm
3. Anti-Cartesianismus
4. "Hegel und Wir"
5. Leipzig 1938, p. 25.
6. Ibid., pp. 28 f.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

پشتیبانی از حق بشریت در برابر داعیه‌های جزئی سیاست. خرد، بر وحدت همهٔ انسان‌ها به‌عنوان هستی‌های معقول، دلالت می‌کند. آن‌گاه که خرد به سرانجام خود در آزادی می‌رسد، آزادی، دارایی همهٔ انسان‌ها و حق جدایی‌ناپذیر هر فردی خواهد شد. بدین‌سان، کلی‌گرایی ایده‌آلیستی، بر فردگرایی دلالت می‌کند.

نقد ناسیونال سوسیالیسم، بر گرایش‌هایی در فلسفهٔ هگل چنگ می‌اندازد که با هر توتالیتاریسمی در تناقض‌اند. به دلیل همین گرایش‌هاست که ناسیونال سوسیالیسم، هگل را به‌عنوان «نماد گذشتهٔ منسوخ و قرن‌های سپری شده» و «مخالف فلسفی ارادهٔ زمانهٔ ما» اعلام می‌کند.

این انتقاد بوهم، در نوشته یکی دیگر از نمایندگان فلسفهٔ ناسیونال سوسیالیستی، به‌صورتی پرداخته‌تر و ملایم‌تر آورده می‌شود. این نوشته، همان *تصور و وجود*،[1] اثر هانز هایزه[2] است که هگل را «سرچشمهٔ فلسفهٔ تاریخ‌های لیبرالی و ایده‌آلیستی و نیز ماتریالیستی» می‌خواند.[3] ناسیونال سوسیالیسم، برخلاف بسیاری از مارکسیست‌ها، پیوستگی میان هگل و مارکس را جدی می‌گیرد.

این واقعیت که تحول به‌سوی صورت‌های اقتدارگرایانه، به‌جای آن‌که نتیجهٔ اصول هگلی باشد، در واقع نتیجهٔ رویگردانی از این اصول بود؛ حتی خیلی زودتر از این، [یعنی] در دورهٔ جنگ جهانی اول، در داخل و خارج آلمان تشخیص داده شده بود. در همان زمان، موایرهد[4] در انگلستان اعلام کرده بود که «ما نباید در هگل‌گرایی، بلکه در واکنش شدید علیه فلسفهٔ ایده‌آلیستی که کمی پس از مرگ هگل صورت گرفته بود، بنیادهای فلسفی نظامی‌گری امروزه را جست‌وجو کنیم.»[5] این عبارت را باید با همهٔ دلالت‌های آن در نظر گرفت. ایدئولوژی اقتدارگرایی، ریشه در خاک «واکنش شدید» علیه هگل دارد؛ واکنشی که به‌خود عنوان «فلسفهٔ اثباتی» داده بود. نابودی اصل خرد و تفسیر جامعه برحسب طبیعت و اندیشه را تابع

---

1. *Idee und Existenz*
2. Hans Heyse
3. *Hamburg*, 1935, p. 224.
4. Muirhead
5. J. H. Muirhead, *German Philosophy in Relation to the War*, quoted in R. Metz, op. cit., p. 282.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

پویایی‌های گریزناپذیر واقعیت موجود ساختن، در فلسفهٔ رمانتیسیستی دولت و در مکتب تاریخی و در جامعه‌شناسی کنت، انجام گرفته بود. این گرایش‌های ضد هگلی، با فلسفه‌های نامعقول حیات،[1] تاریخ و «وجود»،[2] که در آخرین دههٔ سدهٔ نوزدهم پدیدار شده بودند، هم‌نیرو شدند و چارچوب ایدئولوژیک حمله به لیبرالیسم را فراهم ساختند.[3]

پس آن نظریهٔ سیاسی و اجتماعی که مسئول تحول آلمان فاشیستی بود، به‌صورتی کاملاً منفی با هگل‌گرایی مرتبط است. این نظریه، در همهٔ هدف‌ها و اصولش، ضد هگلی بود. برای این واقعیت، هیچ گواه عینی، بهتر از نظریه‌پرداز جدی ناسیونال سوسیالیسم، کارل اشمیت نیست. نخستین چاپ کتاب او، با عنوان *مفهوم امر سیاسی*،[4] این پرسش را مطرح می‌سازد که تا چه زمان «روح هگل» در برلین زندگی کرد؟ و خود در پاسخ می‌گوید: «مکتبی که پس از ۱۸۴۰ بر پروس مسلط شد، فلسفهٔ [محافظه کارانه] اف. اچ اشتال را ترجیح داد، حال آن‌که هگل، از کارل مارکس به لنین و مسکو منحرف شد»،[5] او سراسر این فرایند را در این عبارت تکان‌دهنده مختصر می‌کند که در روز به قدرت رسیدن هیتلر، «باید گفت که هگل مرد.»

---

1. Life
2. Existence
3. رجوع کنید به:
   my article "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totaltären Staatsauffassung", *in Zeitschrift für Sozialforschung*, 1938, pp. 161-94.
4. *Begriff des Politischen*
5. München 1932, p. 50.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

mandegar.tarikhema.org

tarikhema.org

پی‌گفتار تکمیلی

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

پی‌گفتار

(نوشته شده به سال ۱۹۵۴)

شکست فاشیسم و ناسیونال سوسیالیسم، از روند اقتدارگرایی جلوگیری نکرد. آزادی در حال عقب‌نشینی است، چه در قلمرو اندیشه و چه در قلمرو جامعه. مفهوم هگلی و نیز مفهوم مارکسیستی خرد، محقق نشده‌اند. تحول روح جهانی و انقلاب مارکسیستی، صورت موردنظر نظریهٔ دیالکتیکی را به خود نگرفتند. این انحراف‌ها در همان ساختاری که این نظریه کشف کرده بود، سرشته بودند. این‌ها از بیرون صورت نگرفته و غیرمنتظره نبودند.

از همان آغاز، تصور و واقعیت خرد در دورهٔ جدید، عناصری را در بر گرفته بودند که تعهد خرد را به تأمین یک وجود آزاد و تکمیل شده، در مخاطره انداختند. این عناصر از این قرارند: اسارت انسان به‌وسیلهٔ قدرت تولید خودش، ستایش از ارضای معوق، تسلط سرکوب‌گرانه بر طبیعت انسان و چیزهای پیرامون او، تحول امکانات بشری در درون چارچوب سلطه. در فلسفهٔ هگل، پیروزی روح بر واقعیت دولت تأثیر نمی‌گذارد ـ واقعیتی که این روح بر آن فائق نشده و علی‌رغم تعهد حق و آزادی، ستمگر است. هگل، جامعهٔ مدنی و دولت آن را به‌عنوان تحقق تاریخی شایستهٔ خرد، نپذیرفته بود ـ البته به این معنا که این دو هنوز تحقق غایی خرد نبودند. این کار به مابعدالطبیعه واگذار شده بود. هگل شرح جامع دستگاه فکری خویش را با این توصیف ارسطویی: «عقل چونان خدا»، پایان داده بود. در آغاز و در پایان، پاسخ فلسفهٔ غرب به جست‌وجوگر راه خرد و آزادی، یکی بوده است. جنبهٔ خدایی بخشیدن به «روح»، در واقع بر تصدیق شکست آن در واقعیت، دلالت

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

می‌کند. فلسفهٔ هگل، آخرین فلسفه‌ای بود که توانست به دریافت واقعیت به‌عنوان تجلی روح، جسارت ورزد. تاریخ بعد از هگل، چنین کوششی را امکان‌ناپذیر ساخت.

هگل در «قدرت نفی»، عنصر زندگی‌بخش روح و همچنین خرد را می‌دید. این قدرت نفی در آخرین تحلیل، قدرت دریافت و دگرگون ساختن امور واقع موجود، بر وفق امکانات توسعه یابندهٔ انسان از راه طرد امر «مثبت» بود؛ زیرا که این مثبت، جلوگیر پیشرفت آزادی شده بود. تا زمانی که آزادی هنوز واقعی نشده نباشد، خرد در ذات خویش، تناقض، ضدیت و نفی است. اگر این قدرت تناقض‌آمیز و ضدیت‌آلود و منفی خرد درهم شکند، واقعیت، تحت قانون مثبت خویش و بدون ممانعت روح به حرکت در خواهد آمد و نیروی سرکوبگرش را افشاء خواهد کرد. این کاهش قدرت نفی، در واقع با پیشرفت تمدن صنعتی اخیر، همراه بوده است. با تمرکز و کارایی روزافزون نظارت‌های اقتصادی و سیاسی و فرهنگی، این ضدیت در همهٔ این زمینه‌ها، یا فروکش کرد یا همساز شد و یا تحلیل رفت. تناقض یاد شده، در تصدیق مثبت به تحلیل رفت.

در ۱۸۱۶ که جنگ‌های آزادی‌بخش پایان گرفتند، هگل دانشجویان خود را علیه «کار سیاست» و دولتی که «همهٔ مصالح دیگر را در مصلحت شخصی‌اش فرو برده بود» برانگیخت و آن‌ها را به پشتیبانی از «شهامت حقیقت» اندیشه و قدرت روح به‌عنوان والاترین ارزش، تشویق نمود. امروزه، این‌گونه می‌نماید که این روح، کارکرد دیگری را به‌عهده گرفته است: او به سازمان دادن و اداره کردن و پیشرفت قدرت‌های موجود و تحلیل بردن «قدرت نفی»، یاری می‌رساند. خرد با واقعیت، یکی شده است: هر آنچه که بالفعل است، خردمندانه است، گرچه آنچه که خردمندانه است؛ هنوز فعلیت نیافته است.

آیا کوشش مارکسیستی برای باز تعریف خرد، نیز به همان سرنوشت دچار شده است؟ مارکس معتقد بود که جامعهٔ صنعتی، شرایط لازم برای تحقق خرد و آزادی را آفریده بود و تنها سازمان سرمایه‌دارانهٔ آن، مانع این تحقق شد. رشد کامل نیروهای تولیدی، تسلط بر طبیعت و ثروت مادی کافی

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

برای اقناع نیازهای اساسی همهٔ اعضای جامعه در سطح فرهنگی موجود، شرایط لازم سوسیالیسم به‌شمار می‌آمدند و این شرایط، آفریده شده بودند. علی‌رغم این ارتباط جوهری میان قدرت تولید سرمایه‌داری و آزادی سوسیالیستی، مارکس بر این اندیشه بود که تنها یک انقلاب و یک طبقهٔ اجتماعی انقلابی می‌تواند چنین گذاری را فراهم سازد. چرا که در این گذار، چیزی بیش‌تر از آزادسازی و کاربرد عقلانی نیروهای تولیدی، یعنی آزادی خود انسان، لازم است: لغو اسارت او به ابزارهای کارش، و به همین نسبت، یک ارزش‌گذاری کاملاً نوین در مورد همهٔ ارزش‌های رایج. تنها همین چیزهای «بیش‌تر» لازم، کمیت را به کیفیت تبدیل می‌کنند و یک جامعهٔ متفاوتِ غیرسرکوبگر- نفی متعین سرمایه‌داری - را برقرار می‌سازند. این اصول و ارزش‌های نوین را تنها می‌توان با طبقه‌ای محقق ساخت که از اصول و ارزش‌های سرکوب‌گر پیشین آزاد بوده و وجود او، مجسم کنندهٔ نفی نظام سرمایه‌داری باشد؛ و از همین رو، امکان تاریخی مخالفت و از میان بردن این نظام را در خود متجسم سازد. تصور مارکس از پرولتاریا به‌عنوان نفی مطلق جامعهٔ سرمایه‌داری، به یک مفهوم، ناظر بر رابطهٔ تاریخی میان شرایط لازم و تحقق آزادی است. به معنای دقیق، آزادسازی،[1] شرط آزادی است: آزادسازی را تنها در صورتی می‌توان به انجام رساند که افرادِ آزاد متعهد و حافظ آن باشند: افرادی که آزاد از نیازها و علایق تسلط و سرکوبی باشند.

تا انقلاب از طریق آزادی پیشرفت نکند، نیاز به تسلط و سرکوبی ممکن است به جامعهٔ نوین انتقال یابد و جدایی مصیبت‌آمیز میان مصلحت «فوری» و مصلحت «راستین» افراد، به احتمال نزدیک به یقین، چاره‌ناپذیر خواهد ماند. افراد، نه شناسا (سوژه)، بلکه شناخته (اُبژه) آزادی‌شان خواهند شد و آزادی، به قضیهٔ مدیریت[2] و فرمان[3] اطلاق خواهد شد. پیشرفت، به‌صورت سرکوبیِ پیشرو در خواهد آمد و «تعویق» در اجرای آزادی، این خطر را درپی خواهد داشت که این تعویق، به‌صورت خود-ابقاکننده[4] و خود- سوق‌دهنده،[5] در آید.

---

1. Liberation
2. administration
3. decree
4. Self-Perpetuating
5. Self-Propelling

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

اهمیت تعیین کنندهٔ رابطهٔ پرولتاریای پیش از انقلاب و پرولتاریای پس از انقلاب، تنها پس از مرگ مارکس، طی تبدیل سرمایه‌داری آزاد به سرمایه‌داری سازمان یافته، اثبات شد. همین تحول بود که مارکسیسم را به لنینیسم تبدیل ساخت و سرنوشت جامعهٔ شوروی ـ پیشرفت مارکسیسم تحت نظام نوینی از قدرت تولید سرکوب‌گر ـ را تعیین کرد. مفهوم مارکس از پرولتاریای «آزاد» به‌عنوان نفی مطلق سامان اجتماعی مستقر، به الگوی سرمایه‌داری «آزاد» تعلق داشت: جامعه‌ای که در آن عملکرد آزادانهٔ قوانین و روابط اقتصادی بنیادی، می‌بایست تناقض‌های داخلی را افزایش دهد و پرولتاریای صنعتی را قربانی اصلی این تناقض‌ها و عامل خودآگاه رفع انقلابی آن‌ها سازد.

آن‌گاه که مارکس، گذار به سوسیالیسم را در کشورهای صنعتی پیشرفته می‌دید، این دید را تنها از رشد نیروهای تولیدی به‌دست نیاورده بود، بلکه کاربرد نامعقول این نیروها و رشد تناقض‌های داخلی سرمایه‌داری و اراده به لغو آن‌ها، نیز در مفهوم سوسیالیسم او نقشی اساسی داشتند. اما درست در همین کشورهای صنعتی پیشرفته، با سپری شدن سدهٔ نوزدهم، تناقض‌های داخلی سرمایه‌داری تحت لوای سازمانی درآمد که روز به روز کارآمدتر می‌شد و نیروی منفی پرولتاریا بیش از پیش ضعیف‌تر می‌گشت. نه تنها اشرافیت کوچک کارگری، بلکه بخش اعظم طبقات کارورز، به‌صورت عنصر مثبت جامعهٔ مستقر در آمدند. این تبدیل وضع، تنها به این دلیل نبود که قابلیت تولید فراوان، سطح زندگی را بالا برده بود. هنگامی که انگلس به سال ۱۸۹۵ درگذشته بود، شرایط زندگی و کار طبقات کارورز[1] در کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته، گرایش به بهبودی را در سطحی بسیار بالاتر از سطحی که مارکس در کتاب سرمایه توصیف و پیش‌بینی کرده بود، نشان می‌داد. ولی باز انگلس، دلیلی برای یک تجدیدنظر بنیادی در پیش‌گویی مارکس نمی‌دید. به‌نظر می‌آید که تأکید انگلس بر قدرت فزایندهٔ قانونی و پارلمانی نیروی کارِ سازمان یافته، نشان می‌دهد که او بهبود آتی شرایط کار را در نتیجهٔ مستقیم قدرت فزایندهٔ طبقهٔ کارگر در درون نظام سرمایه‌داری، حساب کرده بود. اما

---

1. Laboring Classes

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

به‌نظر نمی‌آمد که حتی این روند نیز مفهوم مارکسیستی را نفی کرده باشد. «منافع بیش از اندازهٔ» دورهٔ انحصارگری، می‌توانست بالا رفتن مزدهای واقعی را توجیه کند، البته به قیمت گروه‌ها و مناطق «بیش از حد استثمار شده» و به بهای تجهیزات جنگی و جنگ‌های پی‌درپی. فرض بر این بود که نه‌تنها تنگدستی، بلکه تنگدستی با وجود قابلیت تولید اجتماعی فزاینده، می‌تواند پرولتاریا را به یک نیروی انقلابی تبدیل کند. مفهوم مارکس از تنگدستی، متضمن آگاهی به امکانات باز داشته شدهٔ انسان و امکان تحقق آن‌هاست؛ یعنی همان امکان از خود بیگانگی و از صورت انسانی در آمدن. اما سپس رشد قابلیت تولید سرمایه‌داری، از تحول آگاهی انقلابی جلوگیری کرد. پیشرفت فنی، نیازها و امکان برآورده شدن این نیازها را چند برابر ساخت: خود این نیازها تسلیم و انقیاد را تقویت می‌کنند. پیشرفت مدیریت، فضایی را که در آن، افراد می‌توانند «با خودشان» و «برای خودشان باشند»، کاهش می‌دهد و آن‌ها را به‌صورت افراد منفعل جامعه در می‌آورد؛ و تحول آگاهی، به امتیاز خطرناک خارج گودنشینان تبدیل می‌شود. بدین‌سان پهنه‌ای که در آن تعالی فردی و گروهی ممکن بود، از میان می‌رود و همراه با آن، عنصر حیاتی مخالفت نیز از میان برداشته می‌شود. در این‌جا ما می‌توانیم تنها برخی از عوامل اصلی‌ای که تمدن صنعتی اخیر را به از میان بردن نفی آن قادر ساختند، نشان دهیم.

افزایش در حجم دستگاه تولید و توزیع، آن را از حیطهٔ نظارت گروهی و فردی خارج ساخته و سلسله مراتبی از دیوان‌سالاری عمومی و خصوصی را ایجاد کرده که تأثیر مسئولیت فردی را بی‌اندازه خنثی نموده است. حتی در بالای این سلسله مراتب که مسئولیت، قابل تشخیص و نهایی است، مصلحت فردی و گروهیِ خاص می‌تواند خود را به‌عنوان مصلحت نگهدارنده و گسترش دهندهٔ کل دستگاه تولید نشان دهد. کل این دستگاه تولید و توزیع در واقع تجسم ارادهٔ عمومی و نیاز جمعی است. از آن‌جا که این دستگاه، دست‌کم در کشورهای صنعتی پیشرفته، جامعه را به‌سوی بهبود شرایط و ارضای بهتر نیازها سوق می‌دهد، مخالفت با آن، اگر نه بی‌معنی، دست‌کم غیرمعقول می‌نماید. باتوجه به واقعیت‌ها و گرایش‌های موجود، دلیلی وجود ندارد

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

بپنداریم که پیشرفت بیش‌تر، مستلزم نابودی مبنای کنونی آن است. این سازش‌گراییِ جبهه مخالف، بسیار زودتر از جنگ جهانی نخست پدیدار شد، یعنی همان جنگی که آشکار ساخته بود که طبقاتی که به‌صورت عینی انقلابی‌اند، تا چه حد می‌توانند در مصلحت ملی با طبقات دیگر جامعه سهیم شوند.

افزایش عظیم قابلیت تولید کار در چارچوب نهادهای اجتماعی رایج، تولید انبوه ـ همچنین مهارت انبوه ـ را گریزناپذیر کرد. نتیجهٔ این وضع، بالا رفتن سطح زندگی به همراه تمرکز قدرت اقتصادی به ابعاد انحصارگرانه بود. به همراه این وضع، پیشرفت فنی، توازن قدرت اجتماعی را دگرگون ساخت. وسعت و کارایی ابزارهای نابودیِ تحت نظارت حکومت، صورت‌های کلاسیک نبرد اقتصادی را منسوخ و تخیلی ساخته بود. سنگربندی، ارزش انقلابی‌اش را از دست داد، همچنان که اعتصاب نیز محتوای انقلابی‌اش را از دست داده بود. همسازی اقتصادی و فرهنگیِ طبقات کارورز، با فرسودگی سلاح‌های سنتی آن‌ها ملازم و مکمل شد.

تحکیم نظام سرمایه‌داری با تحول جامعهٔ شوروی، به شدت تقویت شد. این تحول، از دو راه بر موقعیت جهان غرب تأثیر گذاشت: ۱. شکست انقلاب‌های اروپای مرکزی پس از جنگ جهانی اول، انقلاب بلشویکی را از مبنای سیاسی و اقتصادی پیش‌بینی شدهٔ آن در کشورهای صنعتی پیشرفته جدا کرد و آن را به راه صنعتی کردن ارعاب‌آمیز، به اتکای منابع شخصی‌اش انداخت. بدین‌سان، آنچه که مارکس به‌عنوان صورت‌های استثماری و سرکوبگر صنعتی کردنِ سرمایه‌دارانه خوانده بود، برمبنای تازه‌ای در جامعهٔ شوروی، البته به‌خاطر به‌دست آوردن هر چه سریع‌تر همان دستاوردهای صنعتی شدن غرب، باز ایجاد گشت. در مقایسه با مفهوم مارکسیستی سوسیالیسم، جامعهٔ استالینی کمتر از جامعهٔ سرمایه‌داری سرکوبگر نبود؛ البته در کشوری بسیار فقیرتر. به‌نظر می‌آید تصویر آزادی‌ای که مارکس از آن علیه عدم آزادی رایج پشتیبانی می‌کرد، مضمون واقع‌بینانه‌اش را از دست داده باشد. در جهان غرب، کمونیسم نه با مرحله‌ای بالاتر در تحول تاریخی، بلکه با مرحله‌ای پایین‌تر، یکسان دانسته شده است و به‌عنوان یک قدرت خارجی،

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

دشمن تلقی شده است. در برابر این قدرت، مقولهٔ ملی، به‌صورت مقولهٔ آزادی، نمایان شد. پس از چندی، دولت شوروی به‌صورت یک جامعهٔ عقلانی شده و صنعتی شده، در بیرون از جهان سرمایه‌داری رشد پیدا کرد و به‌حدی قدرتمند شد که توانست با جهان سرمایه‌داری، در قالب خاص خودش رقابت کرده و با انحصار آن در زمینهٔ پیشرفت و داعیهٔ تعیین شکل تمدن آینده، مبارزه کند. جهان غرب، به این رجزخوانی با یک بسیج همگانی پاسخ گفت و همین بسیج بود که نظارت ملی و بین‌المللی را بر مناطق خطرخیز جامعه، تکمیل کرد. جهان غرب، به چنان درجه‌ای متحد شد که در تاریخ طولانی آن بی‌سابقه بود. مصلحت مشترک که تا آن زمان در مدیریت تناقض‌های داخلی موفق شده بود، از آن پس به مدیریت تناقض‌های خارجی اقدام کرد. همسازی بین‌المللی نیز به نوبهٔ خود به تشدید همسازی ملی کمک کرد. سازشکاری به‌صورت مسئلهٔ مرگ و زندگی ـ نه تنها برای افراد، بلکه همچنین برای ملت‌ها ـ درآمد.

گرایش‌هایی که در این‌جا برشمرده شده‌اند، غالباً و به‌وفور با عناوین «دموکراسی توده‌گیر» و «فرهنگ عامه» و غیره توصیف شده‌اند. چنین اصطلاحاتی، انسان را به‌سادگی به اشتباه می‌اندازند: گویی گرایش‌های بالا به پیدایش «توده‌ها» یا به نزول ارزش‌ها و نهادهای فرهنگی معین، بستگی دارند. بیش‌تر به‌نظر می‌آید که این گرایش‌ها، از ساختار تاریخی جامعهٔ صنعتی اخیر برمی‌خیزند، به ویژه از آن زمان که این‌جامعه در نظارت دیالکتیک خود برمبنای قابلیت تولیدش توفیق یافته است. این گرایش‌ها، محدود به حوزهٔ فرهنگی یا سیاسی خاصی نیستند. به‌نظر می‌آید که از پیش مشروط ساختن افراد و قالب‌بندی آن‌ها به‌عنوان موضوع‌های منفعل مدیریت، پدیده‌ای جهانی باشد. اکنون، تصور صورت دیگری از خرد و آزادی که ایده‌آلیسم و ماتریالیسم دیالکتیکی آن را مطرح کردند، بار دیگر به‌صورت آرمان‌شهر[1] نمایان شده است. اما پیروزی نیروهای ارتجاعی و بازدارنده، حقیقت این آرمانشهر را باطل نمی‌سازند. بسیج همگانی جامعه علیه آزادسازی غایی فرد، که محتوای تاریخی دورهٔ کنونی را می‌سازد، نشان می‌دهد که امکان این آزادی تا چه اندازه واقعی است.

---

1. utopia

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

کتاب‌شناسی

PART ONE

HEGEL

Sämtliche Werke, ed. G. Lasson and J. Hoffmeister, Felix Meiner, Leipzig 1928 ff.

Sämtliche Werke, ed. H. Glockner, Jubiläumsausgabe, 26 vols., Fr. Frommann, Stuttgart 1927 ff.

Dokumente zu Hegels Entwicklung, ed. J. Hoffmeister, Fr. Frommann, Stuttgart 1936.

Hegel's Theologische Jugendschriften, ed: H. Nohl, J. C. B. Mohr, Tübingen 1907.

Briefe von und an Hegel, ed. K. Hegel, 2 vols., Leipzig 1887.

Hegel-Archiv, ed. G. Lasson, 4 issues, F. Meiner, Leipzig, 1912 ff.

The Phenomenology of Mind, transl. J. J. B. Baillie, 2 vols., Swan Sonnenschein (The Macmillan Co., New York). London 1910.

Science of Logic, transl. W.H. Johnston and L. G. Struthers, 2 vols., The Macmillan Co., New York 1929.

Hegel's Doctrine of Reflection, being a paraphrase and a

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

commentary... of the second volume of Hegel's Larger Logic, by W. T. Harris. D. Appleton and Co., New York 1881.

Hegel's Doctrine of Formal Logic, being a translation of the first section of the subjective logic, by H. S. Macran, Clarendon Press, Oxford 1912.

Hegel's Logic of World and Idea, being a translation of the second and third parts of the Subjective Logic, by H. S. Macran, Clarendon Press, Oxford 1929.

The Logic of Hegel, transl. from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, by W. Wallace, 2. ed., Clarendon Press, Oxford 1892.

Hegel's Philosophy of Mind, transl. from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, by W. Wallace, Clarendon Press, Oxford 1894.

Philosophy of Right, transl. S. W. Dyde, George Bell and Sons, London 1896.

The philosophy of History, transl. J. Sibree, The Colonial Press, New York 1899.

The Philosophy of Fine Arts, transl. F. P. R. Osmaston, 4 vols., George Bell and Sons, London 1920.

Lectures on the Philosophy of Religion, transl. E. B. Speirs and J. B. Sanderson, 3 vols., K. Paul, Trench, Trubner and Co., London 1895.

Lectures on the History of Philosophy, transl. E. S. Haldane and F. H. Simson, 3 vols., K. Paul, Trench, Trubner and Co., London 1892 ff.

SECONDARY WORKS

1. General

Besides the older standard works of Rosenkranz, Haym,

pdf.tarikhema.org

Stirling, Caird, and Fischer, we mention only:

Croce, B. *What is Alive and What is Dead in Hegel's Philosophy*, transl. D. Ainslie, London 1915.

Hartmann, N., *Hegel*, Berlin 1929.

Heimann, B., *System and Methode in Hegels Philosophie*, Berlin 1927.

Kroner, R., *Von Kant zu Hegel*, 2 vols., Tübingen 1921-24.

Moog, W. *Hegel und die Hegelsche Schule*, München 1930.

Mure, G. R. G., *An Introduction to Hegel*, London 1940.

Stace, W. T., *The Philosophy of Hegel*, London 1924.

Steinbüchell Th., *Das Crundproblem der Hegelschen Philosophie*, Bonn 1933.

The Philosophical Review, 1931, no. 3. Commemorative Issue, with articles by R. M. Cohen, S. Hook, and G. H. Sabine.

2. On Hegel's Early Writings

Dilthey, W., *Die Jugendgeschichte Hegels* (*Gesammelte Schriften*, vol. Iv), Leipzig 1921.

Haering, Th., *Hegel. Sein Wollen und Werk*. 2 vols., Leipzig 1929-38.

Maier, J., *On Hegel's Critique of Kant*, New York 1939.

Schwarz, J., *Hegel's Philosophische Entwicklung*, Frankfurt M. 1938.

Wacker, H., *Das VerhiUtnis des jungen Hegel zu Kant*, Berlin 1932.

3. On the Phenomenology of Mind

Busse, M. *Hegels Phaenomenology des Geistes und der Staat*, Berlin 1931.

tarikhema.org

Loewenberg, J., "The Exoteric Approach to Hegel's Phenomenology of Mind., "The Comedy of Immediacy in Hegel's Phenomenology of Mind," in: *Mind*, vol. XLIII and XLIV, 1934-35.

Purpus, W., *Zur Dialektik des Bewussteins nach Hegel*, Berlin 1908.

4. On the Science of Logic

Baillie, J. B., *The Origin and Significance of Hegel's Logic*, London 1910.

Günther, G., *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, Leipzig 1933.

MacTaggert, J. E., *Studies in the Hegelian Dialectics*, Cambridge 1896.

A Commentary on Hegel's Logic, Cambridge 1931.

Marcuse, H., Hegels Ontologie und die Grundzüge *einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt M. 1932.

Noël, G., *La logique de Hegel*, Paris 1933.

Wallace, W., *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and Especially of his Logic*, 2. ed., Oxford 1894.

5. On the political Philosophy and the Philosophy of History

Heller, H., *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke*, Berlin 1921.

Löwenstein, J., *Hegels staatsidee; ihr Doppelgesicht und ihr Einfluss im neunzehnten jahrhundert*, Berlin 1927.

Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat*, 2 vols., München 1927.

The chapters on Hegel in: Sabine, G.H., *History of Political*

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

Theory, New York 1937, and Vaughan, C. A., *Studies in the History of Political Philosophy Before and After Rousseau*, 2 vols. Manchester 1939.

'La Révolution de 1789 et la pensée moderne.' Special issue of the *Revue philosophique de la France et de L'étranger*, Paris 1939.

6. From Hegel to Marx

Hess, M., *Sozialistische Aufsätze*, ed. Th. Zlocisti, Berlin 1921.

Hook, S., *From Hegel to Marx*, New York 1935.

Löwith, K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich 1940.

Lukàcs, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin 1923.

Plenge, J., *Marx und Hegel*, Tübingen 1911.

Vogel, P., *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschicht liche Fortbildung durch lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle*, Berlin 1925.

PART TWO

Schelling, F., W.J. v., *Sämmtliche Werke*, 14 vols., Stuttgart 1856 ff.

Kierkegaard, S., *Gesammelte Werke*, ed. H. Gottsched and Ch. Schrempf, 12 vols., Jena 1913 ff.

Feuerbach, L., *Sämmtliche Werke*, 10 vols., Leipzig 1846 ff.

Marx-Engels Gesamtausgabe, ed. Marx-Engels Institute Moscow, Frankfurt M. 1927 ff.

Marx-Engels, *Selected Works*, 2 vols., ed. Marx-Engels Institute, Moscow 1935.

Marx, K., *Capital*, transl. S. Moore, E. Aveling, and E.

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

Untermann, 3 vols., Charles H. Kerr and Co., Chicago 1906-09.

— *A Contribution to the Critique of Political Economy*, transl. N. I. Stone, Charles H. Kerr and Co., Chicago 1904.

— *Letters to Dr. Kugelmann*, International Publishers, New York 1934.

— *The Poverty of Philosophy*, transl. H. Quelch, Charles H. Kerr and Co., Chicago 1910.

— *Theorien über den Mehrwert*, ed. K. Kautsky, 3 vols., Stuttgart 1905 ff.

— and Engels, F., *Gritique of the Cotha Program*, International Publishers, New York 1933.

— *The German Ideology*, ed. R. Pascal, International Publishers, New York 1933.

— *Germany: Revolution and Counter-Revolution*, International Publishers, New York 1933.

Lenin, *Selected Works*, 12 vols., International Publishers, New York 1934 ff.

Saint-Simon, *Œuvres*, ed. Enfantin, 11 vols, Paris 1868-76.

Doctrine Saint-Simonienne. Exposition. Paris 1854.

Sismondi, S., *Nouveaux principes d'économie politique*, 2 vols., 2 ed., Paris 1827.

Proudhon, P. J., *Systéme des contradictions économiques*, ed. C. Bougié and H. Moysset, 2 vols., Paris 1923.

— *De la création de l'ordre dans l'humanité*, ed. C. Bougié and A. Cuvillier, Paris 1927.

Comte, A., *Discours sur l'esprit positif*, Paris 1844.

— *Cours de philosophie positive*, 4. ed., ed. E. Littré, 6 vols. Paris 1877.

— *Systéme de politique positive*, 4 vols. Paris 1890 (English

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

Untermann, 3 vols., Charles H. Kerr and Co., Chicago 1906-09.

— *A Contribution to the Critique of Political Economy*, transl. N. I. Stone, Charles H. Kerr and Co., Chicago 1904.

— *Letters to Dr. Kugelmann*, International Publishers, New York 1934.

— *The Poverty of Philosophy*, transl. H. Quelch, Charles H. Kerr and Co., Chicago 1910.

— *Theorien über den Mehrwert*, ed. K. Kautsky, 3 vols., Stuttgart 1905 ff.

— and Engels, F., *Gritique of the Cotha Program*, International Publishers, New York 1933.

— *The German Ideology*, ed. R. Pascal, International Publishers, New York 1933.

— *Germany: Revolution and Counter-Revolution*, International Publishers, New York 1933.

Lenin, *Selected Works*, 12 vols., International Publishers, New York 1934 ff.

Saint-Simon, *Œuvres*, ed. Enfantin, 11 vols, Paris 1868-76.

Doctrine Saint-Simonienne. Exposition. Paris 1854.

Sismondi, S., *Nouveaux principes d'économie politique*, 2 vols., 2 ed., Paris 1827.

Proudhon, P. J., *Systéme des contradictions économiques*, ed. C. Bougié and H. Moysset, 2 vols., Paris 1923.

— *De la création de l'ordre dans l'humanité*, ed. C. Bougié and A. Cuvillier, Paris 1927.

Comte, A., *Discours sur l'esprit positif*, Paris 1844.

— *Cours de philosophie positive*, 4. ed., ed. E. Littré, 6 vols. Paris 1877.

— *Systéme de politique positive*, 4 vols. Paris 1890 (English translation London 1870-75).

tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

— *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, freely transl. and condensed by H. Martineau, 3. ed., 2 vols., London 1893.

Mill, J. St., *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 8. ed., New York 1884..

— *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, London 1844.

— *Auguste Comte and Positivism*, 3. ed., London 1882.

Spencer, H., *The Study of Sociology*, New York 1912.

— *The Principles of Sociology*, 3 vols., New York 1884-97.

Stahl, F. J., *philosophie des Rechts*, 3. and 4. ed., 3 vols. Heidelberg 1854.

— *Das monarchische Prinzip*, Heidelberg 1845.

— *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche*, 2 ed., Berlin 1868.

— Siebzehn parlamentarische Reden, Berlin 1862.

Stein, L.v., *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich Von 1789 bis auf unsere Tage*, ed. G. Salomon, 3 vols., München 1923.

— Gesellschaftslehere, Stuttgart 1856.

— Green, L. T., *Lectures, on the Principles of Political Obligation Longmans*, Green and Co., London 1895.

Bosanquet, B. *The Philosophical Theory of the State*, London (The Macmillan Co., New York) 1899.

Hobhouse, L. T., *The Metaphysical Theory of the State*, London (The Macmillan Co., New York) 1918.

Gentile, G., *The Theory of Mind as Pure Act*, transl. H. Wildon Carr. The Macmillan Co., London-New York 1922.

— *Grundlagen des Fascismus*, Stuttgart 1936.

Panuncio, S., *Allgemeine Theorie des faschistischen Staates*, Berlin 1934.

Mussolini, B. *Fascism: Doctrine and Institutions*, Rome 1935.

pdf.tarikhema.org

Hitler, A., *Mein Kampf*, Reynal and Hitchcock, New York 1939.

Rosenberg, A., *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 7. ed., München 1933.

— *Gestaltung der Idee*, München 1936.

SECONDARY WORKS

1. On the Dialectical Theory of Society

Adams, H., P., *Karl Marx in his Earlier Writings*, London 1940.

Adoratsky, V., *Dialectical Materialism*, New York 1934.

Bukharin, N. I., *Historical Materialism*, New York 1925.

Cornu. A. *Karl Marx. De L'hégélianisme au materialisme historique*, Paris 1934.

Croce, B., *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, transl. C. M. Meredith. New York 1914.

Hook, S., *Towards the Understanding of Karl Marx*, New York 1933.

Jackson, T. H., *Dialectics. The Logic of Marxism and its Critics*, London 1936.

Korsch, K., *Marxismus und Philosophie*, 2. ed., Leipzig 1930.

— *Karl Marx*, London 1938.

—Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, ed. V. Adoratski, Wien-Berlin 1932.

Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin 1923.

Paschukanis, E. *Allgemine Rechtslehr und Marxismus*, wien-Berlin 1929.

Plekhanov, G. V., *Fundamental Problems of Marxism*, ed. D. Ryazanov, New York 1929.

Troeltsch, E., Die marxistische Dialektik, *in Gesammelte Schriften*, vol. III, Tübingen 1922.

tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.org
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

Revisionism

Bernstein, E., *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der sozialdemokratie*, stuttgart 1899.

—— *Zur Theoric und Geshichte des Sozialdemokratie*, Berlin 1904.

Kautsky, K., Bernstein und die materialistische Geschichtsauffassung, in *Die Naue Zeit*, 1898-99, vol, II.

2. On the Foundations of Positivism

Artz, F. B., *Reaction and Revolution*, 1814-32, Harper and Brothers, New York and London 1934.

Booth, A., *Saint-Simon and Saint-Simonism*, London 1871.

Caird, E., *The Social Philosophy and Religion of Auguste Comte*, 2. ed. Glasgow 1893.

Grossmann, H. *Sismonde de Sismondi et ses theories économiques*, Warsaw 1925.

Lévy-Bruhl, L., *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris 1900 (English transl. New York 1903).

Sée, H. *Französische Wirtschaftsgeschichte*, vol. II, Jena 1936.

—— *La vie économique de la France sous la monarchie censitaire*, Paris 1927.

Weill, G., *Saint-Simon et son œvre*, Paris 1894.

3. On the Philosophy of the Restoration

Brie, S. *Der Volksgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule*, Berlin 1909.

Frantz, C., *Schelling's positive Philosophie*, 3 parts, Cöthen 1880.

Kantorowicz, H. Volksgeist und historische Rechtsschule, *in*

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

Historische Zeitschrift, vol. 108, 1912.

Kaufmann, E., *Studien zur Staatslehre des monarchischen Prinzips*, Leipzig 1906.

Landsberg, E., *Geschichte der deutschen Rechtswissen schaft*, vol. II, Munchen 1910.

Mannheim, K., Das konservative Denken, *in Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. LVII, 1927.

Mehring, F., *Zur preussischen Geschichte van Tilisit bis zur Reichsgründung*, Berlin 1930.

Schnabel, F., *Deustche Geschichte im neunzehnten Jahrhun dert*, 4 vols., Freiburg 1933-7.

Treitschke, H. v., *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, 5 vols., Leipzig 1890-96.

Valentin, V., *Geschichte del' deutschen Revolution von 1848-49*, 2 vols., Berlin 1930.

4. Philosophy under Fascism and National Socialism

Brady, R. A., *The Spirit and Structure of German Fascism*, The Viking Press, New York 1937.

Croce, B. *History of Italy*, 1871-1915. New York 1929.

Hobson, J. A., *Imperialism*, The Macmillan Co., London 1938.

Michels, R., *Italien von Heute*, Zürich 1930.

Silone, I., *Der Fascismus Zürich*, 1934.

Bäumler, A., *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin 1937.

Böhm, F., *Anti-Gartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig 1938.

Der Deutsche Student, 1933 ff.

Dietrich, 0., *Die philosophischen Grundlagen des National sozialismus*, Breslau 1935.

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

Heidegger, M., *Die Selstbehauptung der deutschen Universität*, Breslau 1933.

Heyse, H., *Idee und Existenz*, Hamburg 1935.

Koellreutter, 0., *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution*, Tübingen 1933.

— *Volk und Staat in der Weltanschauung des National-sozialismus*, Berlin 1935.

Krieck, E., *Nationalpolitische Erzichung*, Leipzig 1932.

— *Die deutsche Staatsidee*, Leipzig 1934.

— *Völkisch-politische Anthropologie*, part III, Leipzig 1938.

— (ed.) *Volk im Werden*, Leipzig 1933 ff.

Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, München 1932.

— *Staat, Bewegung*, Volk, Hamburg 1933.

— *Ueber die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934.

Dennis, L., *The Dynamics of War and Revolution*, New York 1940.

Kolnai, A., *The war Against the West*, New York 1938.

Marcuse, H., Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsftuffassung, in *Zeitschrift fur Sozial forschung*, vol. III, Paris 1935.

mandegar.tarikhema.org

tarikhema.ir

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نمایهٔ اسامی

آتن، ۵۲، ۲۵۳
آکسفورد (دانشگاه)، ۱۷
آلمان، ۳۱، ۷۰، ۷۴، ۱۴۰، ۱۸۶، ۱۹۴، ۲۷۰، ۳۳۲، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۹۶، ۴۱۷
آناگزاگوراس، ۲۳
اردمان، یوهان ادوارد، ۲۶۱
ارسطو، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۸۲، ۱۴۰، ۱۸۱، ۲۴۸
اسپاوِنتا، ۴۰۹
اسپنسر، هربرت، ۳۷۹
اسپینوزا، ۲۶۶
استراوس، داوید فردریش، ۲۶۱
استوارت، ۱۸۸
اسکندر، ۲۳۹، ۲۴۲
اسمیت، آدام، ۲۸۴، ۳۴۲، ۳۴۳
اشتال، اف. اچ، ۴۲۴
اشتال، فریدریش جولیوس، ۳۶۴، ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۸۲
اشتاین، لورنز، ۳۲۵، ۳۶۶، ۳۷۷، ۳۸۲، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰
اشمیت، کارل، ۴۱۸، ۴۲۴
اطریش، ۳۱
افلاطون، ۱۷۷
انجیل (کتاب)، ۵۴
اِنگلس، ۳۷۸، ۴۳۰
انگلستان، ۲۵۷، ۳۹۶، ۴۲۳
اویگن، دوک چالز، ۴۹
ایتالیا، ۲۶۲، ۳۹۶، ۴۰۷، ۴۱۷
ایمان و علم (مقاله)، ۶۸
باپتیست، جان سی، ۲۸۴
باتیستاویچو، جیام، ۴۱۰
باردلی، ۲۶۲
بازارد، ۳۳۹، ۳۴۰
برک، ۳۳۴
برلین، ۳۶۶

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

برنشتاین، ۴۰۵
بنتام، جرمی، ۳۱۶
بوخارین، ۴۰۷
بورک، ۳۶۸
بوزانکه، برنارد، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۴
بوسانکه، ۲۶۲
بونال، ۳۴۹
بوهم، فرانتز، ۴۲۲
بیاس، ۲۵۲
پارمنیدس، ۵۸
پاریس، ۱۸۵
پانونچیو، سرجیو، ۴۰۸
پدیده‌شناسی ذهن (کتاب)، ۴۶، ۱۱۰، ۱۱۲
پرودون، ۳۳۴، ۳۴۳، ۳۷۲
پروس، ۳۱، ۱۸۵، ۱۸۷، ۲۲۸، ۲۳۰، ۳۳۲، ۴۲۴
پلخانف، ۴۰۶
تالس، ۲۵۲
تروتسکی، ۴۰۷
تزار روس، ۳۶۷
جنتیله، ۳۹۷، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۴، ۴۱۵
خلق در حین تکوین (نشریه)، ۴۲۱
دائرة المعارف علوم فلسفی (کتاب)، ۴۷، ۶۰، ۱۸۵
دربارهٔ قانون اساسی آلمان (کتاب)، ۵۳
درسهایی دربارهٔ فلسفهٔ اثباتی، ۳۲۹
درویسن، ۲۶۲
دستگاه اخلاق (کتاب)، ۴۶
دکارت، ۳۴، ۱۹۷، ۲۶۶، ۲۸۱، ۳۳۲، ۳۶۹
دنیس، لاورنس، ۲۳۲، ۴۱۱
دوچه (لقب موسولینی)، ۴۱۴
دومیستر، ۳۳۴، ۳۴۹
دیوید، ادوارد. ام.، ۱۶
رانکه، ۲۶۲
رایش آلمان، ۳۱، ۶۹، ۷۰، ۷۴
رایش سوم، ۴۱۸
رساله‌ای دربارهٔ قانون اساسی آلمان (کتاب)، ۴۷
رم، ۵۲، ۲۴۰
روبسپیر، ۲۳، ۲۵
روزنبرگ، آلفرد، ۴۱۷، ۴۱۸
روسو، ۲۰۰، ۴۰۰
ریکاردو، ۳۴۲، ۳۴۳
زئوس، ۲۵۰
سابین، جورج. اچ.، ۱۷
ساوینی، فریدریش کارل فن، ۳۷۱
سرمایه (کتاب)، ۹۸، ۱۷۴، ۲۸۶، ۲۸۹، ۳۱۲، ۴۳۰
سزار، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۲
سقراط، ۲۵۲، ۲۵۳
سن سیمون، ۲۲، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۴
سولون، ۲۵۲
سیسموندی، ۳۳۴، ۳۴۲، ۳۴۳،

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

۳۴۵، ۳۷۶
شلینگ، ۲۱، ۵۰، ۶۳، ۷۵، ۳۲۹،
۳۳۰، ۳۳۲، ۳۶۶، ۳۷۰
شوروی، ۴۳۲
علم منطق (کتاب)، ۴۷، ۱۴۰، ۱۴۵،
۱۴۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۷۴، ۲۱۳
فرانسه، ۳۱، ۷۰، ۱۸۶، ۳۳۵، ۳۴۱،
۳۴۲
فردریک دوم، ۵۰
فرق میان دستگاه فلسفه، ایمان و
معرفت فیخته و شلینگ (کتاب)، ۴۶
فریز، ۱۹۳
فلسفهٔ حق (کتاب)، ۹۹، ۱۹۲، ۱۹۳،
۱۹۵، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۱۰،
۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۵،
۲۳۳، ۲۳۸، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۵۸، ۲۷۲،
۳۳۵، ۳۸۲، ۳۹۷
فلسفهٔ حق ینایی (کتاب)، ۱۰۶
فلسفهٔ ذهن (کتاب)، ۱۰۹
فلسفهٔ مکاشفه، ۳۳۰
فلسفهٔ ینایی ذهن (کتاب)، ۱۱۰
هالر، کی. ال. فن، ۱۹۵
فوریه، ۳۳۴
فویرباخ، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۸، ۲۷۹،
۲۸۱، ۲۸۵
فیخته، ۲۱، ۳۶، ۶۳، ۶۷، ۷۵، ۱۴۰،
۲۶۶
کارلسبادر، ۱۹۳
کانت، ۲۱، ۳۶، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۵۱،
۶۳، ۶۷، ۶۸، ۸۲، ۸۹، ۱۱۴، ۱۴۰،
۲۴۴، ۲۶۶، ۳۲۷، ۳۳۰، ۴۱۱
کرامول، ۱۸۸، ۲۳۹
کرانتز، روزن، ۲۶۱
کروچه، ۴۰۸، ۴۰۹
کِرونوس، ۲۵۰
کریک، ارنست، ۴۲۱، ۴۲۲
کنت، اگوست ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۲،
۳۳۵، ۳۳۸، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸،
۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۶،
۳۵۸، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۷۲، ۳۷۹،
۳۸۰
کیرکگور، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶
گابلر، ۲۶۱
گروتیوس، ۳۷۲
گرین، تی. اچ.، ۲۶۲، ۳۹۷، ۳۹۸
گوته، ۳۲
گوشل، ۲۶۱
لاک، ۳۷، ۲۲۱
لایبنیتس، ۲۶۶
لایپزیک، ۱۸۵
لنین، ۳۲۱، ۴۲۴
لوتر، ۳۲، ۲۱۲
لویاتان (کتاب)، ۲۰۲
مابعدالطبیعه، ۱۴۰
ماتزینی، ۴۰۸
مارکس، ۷۴، ۹۷، ۱۳۲، ۱۵۳،
۱۶۵، ۱۷۴، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۷، ۲۲۸،
۲۴۱، ۲۵۶، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱،
۲۷۳، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴،
۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۲،

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۶، ۳۰۸،
۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۹،
۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۸،
۳۳۸، ۳۷۸، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۱۷، ۴۲۳،
۴۲۴، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۲
مترنیخ، ۳۶۷
مسکو، ۴۲۴
مقدمات فلسفی (کتاب)، ۴۷
منتسکیو، ۵۱
منطق، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۰۳، ۲۰۴،
۲۳۵، ۲۳۸، ۲۵۱
منطق و مابعدالطبیعهٔ ینایی (کتاب)،
۴۶
موایرهد، ۴۲۳
موسولینی، بنیتو، ۴۱۴
میشله، ۲۶۱
میل، جان استوارت، ۳۷۹، ۳۸۰
ناپلئون، ۲۲، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷،
۱۸۹، ۲۳۹، ۲۴۲
نبرد من (کتاب)، ۴۱۸
نقد خرد ناب (کتاب)، ۶۴، ۶۸،
۳۲۷
نورمبرگ، ۱۸۵
نوشته‌های خدا شناختی اولیه
(کتاب)، ۴۶، ۵۳، ۵۵، ۵۸
نیومان، فرانتز، ال.، ۱۶
واترلو، ۱۸۵
واتیکان، ۴۰۸
وورتمبرگ، ۴۹، ۵۰، ۱۸۹
ویلیام چهارم، فردریک، ۳۳۲،
۳۶۶
ویلیام سوم، فریدریک، ۳۶۵
هابز، توماس، ۹۸، ۱۸۸، ۱۹۲،
۲۱۰، ۲۱۴، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۶۶
هابهاوس، ال. تی، ۳۹۶، ۴۰۰،
۴۰۱، ۴۰۳
هاردنبرگ، ۳۶۶
هالر، ۳۶۸
هایدلبرگ (دانشگاه)، ۴۲۲
هایزه، هانز، ۴۲۳
هایم، رودلف، ۲۵۷
هردر، ۵۱
هگل، در اغلب صفحات
هولدرلین، ۵۰، ۵۱
هومبولت، ۳۶۶
هیتلر، ۴۲۴
هیوم، دیوید، ۳۷، ۳۹، ۴۵
یاکوبی، یوهان، ۳۶۶
یونان، ۲۵۳

pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نمایهٔ موضوعی

آپرپوریسم ماالبعدطبیعی، ۳۳۳
آپریوریسم، ۳۳۱
آرمان‌شهر، ۴۳۳
آرمان‌های انقلاب فرانسه، ۲۲
آزادسازی، ۴۲۹
آزادسازی انسان، ۲۸۰
آزادی، ۲۲، ۲۴، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۲، ۴۲، ۹۸، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۶، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۷۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۲۸، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۱، ۳۱۶، ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۷۱، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۹۱، ۴۲۳، ۴۲۷، ۴۲۹
آزادی اندیشه، ۳۳
آزادی برای فرد، ۴۰۰
آزادی جوهری، ۲۱۶
آزادی خودآگاه، ۱۳۶، ۲۱۱، ۲۱۷، ۲۷۰
آزادی در اندیشه، ۱۳۶
آزادی درونی، ۲۱۲
آزادیِ ذهن، ۲۴۶
آزادی راستین، ۱۱۴
آزادی رواقی، ۱۳۶
آزادی زنده، ۱۳۶
آزادی سوسیالیستی، ۳۲۶، ۴۲۹
آزادی صنعتی، ۲۲
آزادی عمل، ۳۳
آزادی فردی، ۱۸۶، ۱۹۲، ۳۱۲، ۳۱۷
آزادی کار، ۳۰۱
آزادی لیبرالیستی، ۳۹۸
آزادی مثبت، ۲۰۲
آزادی مجرد، ۲۱۶
آزادی مطلق، ۱۱۴
آزادی منفی، ۲۰۲، ۲۲۷
آزادی و خرد، ۱۱۸، ۱۹۷، ۲۸۰
آزادی‌های مدنی، ۳۶۷
آفرید، ۲۵۰
آگاهی، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۸، ۲۳۸، ۲۷۰، ۲۸۳، ۴۱۲، ۴۳۱
آگاهی ایدئولوژیک، ۳۲۶
آگاهی به آزادی، ۲۴۶

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

آگاهی فراگذرنده، ۳۶
آلمان فاشیستی، ۴۲۴
آیین سن سیمون، ۳۴۰
اتحاد اصل ایده‌آلیسم با اصل مالکیت، ۲۰۴
اتحاد مقدس، ۱۸۵
اتحادیهٔ صنفی، ۲۲۳
اثبات‌گرایان روشن‌اندیش، ۳۴۷
اثبات‌گرایی، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۷۰
اثبات‌گرایی کنت، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۳، ۳۵۹، ۳۶۴
اثبات‌گرایی نوین، ۳۵۳
اجتماع خلق، ۴۱۹
احساس، ۲۸۱
اخلاق، ۲۱۲
اخلاق نوین، ۳۶۲
ادراک، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶
اراده، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۱، ۲۱۳
ارادهٔ آزاد، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۱۱
ارادهٔ آگاهانهٔ فرد، ۳۳۸
ارادهٔ فردی، ۲۰۰، ۲۰۲
ارتجاع اثبات‌گرایانهٔ مستقر در آلمان، ۳۶۷
ارزش اضافی، ۳۱۴، ۳۱۷
ارزش قدرت کار، ۳۱۸
ارزش کاربرد، ۳۱۱
ارزش مبادلهٔ کالا، ۳۰۵، ۳۱۴
ارزش وسایل تولید، ۳۱۵، ۳۱۸
ارزش‌های کاربرد، ۳۰۸
ارزش‌های مبادله، ۳۰۸، ۳۱۰
ازخودبیگانگی، ۲۸۸، ۲۹۲
«ازخودبیگانگی» ذهن، ۴۱
ازخودبیگانگی کار، ۲۸۶، ۲۹۸
استبداد، ۳۶۵، ۳۶۶
استبداد فئودالی، ۲۱
استبداد فردی، ۳۶۷
استبدادگرایی در آلمان، ۳۶۵
استثمار، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۴۰، ۳۴۴
اشراف، ۳۶۵
اشراف‌سالاری، ۲۴۶
اشراف فئودال در آلمان، ۳۲، ۳۶۵
اصل آزادیِ عمل کردن بر وفق خرد، ۲۶۵
اصلاحات دینی آلمان، ۲۱، ۲۱۱، ۴۱۵
اصلاح دیالکتیک هگلی، ۴۰۹
اصلاح سیاسی، ۳۸۸
اصل اندیشه، ۲۵۰
اصل شخصیت پرستانه، ۳۷۵
اصل کلی تاریخ، ۲۴۱
اعتراض دینی، ۲۷۶
اقتدار، ۳۷۶
اقتدارگرایی، ۳۴۷، ۳۹۶
اقتصاد، ۳۴۲
اقتصاددانان اجتماعی فرانسه، ۳۷۶
اقتصاددانان کلاسیک، ۳۰۷
اقتصاد سرمایه‌داری، ۳۲۰
اقتصاد سیاسی، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۵
اقتصاد سیاسی کلاسیک، ۲۲۸، ۳۱۱

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

اقتصاد سیاسی نوین، ۳۴۳
اقتصاد مارکسیستی، ۳۲۶
اگزیستانسیالیسم، ۲۷۳، ۲۷۷
امپریالیسم، ۲۱۲
امور مثبت، ۳۳۰
انباشتگی ثروت، ۲۹۲
انباشتگی سرمایه، ۳۱۷
انتقاد هگل از جنبش ملی، ۱۹۵
اندیشه، ۲۳، ۴۱، ۹۱، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۷۲، ۱۸۰، ۲۳۹، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۶۵، ۲۷۹
انسان، ۲۱، ۲۴، ۲۷، ۳۷، ۱۲۹، ۱۳۶، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۶۴، ۲۷۳، ۲۸۰، ۲۸۵، ۲۹۶، ۳۶۳، ۳۷۷، ۳۹۱
انفعال حسی، ۲۸۱
انقلاب، ۲۹۷، ۳۲۴، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۸۸، ۴۲۹
انقلاب بلشویکی، ۴۳۲
انقلاب پرولتری، ۳۹۰
انقلاب سوسیالیستی، ۴۰۵
انقلاب طبقهٔ متوسط، ۳۹۰
انقلاب فرانسه، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۹۸، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۳۷، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۱، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۷۸، ۳۹۵، ۴۰۱، ۴۱۵، ۴۱۷
انقلاب کمونیستی، ۳۰۱
انقلابی‌های آنارشیست، ۳۵۶
ایدئولوژی فاشیستی، ۴۱۴
ایدئولوژی فاشیستی اجتماع خلق، ۱۹۵
ایدئولوژی ناسیونال سوسیالیستی، ۴۲۱
ایده، ۳۰، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۹۸، ۲۳۵، ۲۴۴، ۳۳۸
ایده‌آلیسم، ۱۵۵، ۲۰۵، ۲۷۸، ۴۱۱
ایده‌آلیست‌های آلمان، ۳۶، ۳۸
ایده‌آلیست‌های بریتانیایی، ۳۹۷
ایده‌آلیست‌های نوین، ۴۰۳
ایده‌آلیست‌های نوین بریتانیایی، ۴۰۰
ایده‌آلیسم آلمانی، ۲۱، ۲۲، ۳۰، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۷۴، ۴۰۰، ۴۰۸، ۴۱۶، ۴۲۰، ۴۲۱
ایده‌آلیسم ایتالیایی، ۴۰۹
ایده‌آلیسم بریتانیایی، ۳۹۹
ایده‌آلیسم فراگذرنده، ۴۱۲
ایده‌آلیسم فلسفی، ۴۲۱
ایده‌آلیسم نوین ایتالیا، ۴۰۷، ۴۰۹
ایده‌آلیسم هگل، ۲۳۳
ایده و واقعیت، ۲۳۷
ایدهٔ خرد، ۲۴۵
ایدهٔ مطلق، ۱۸۰، ۱۸۲
ایستایی‌شناسی اجتماعی، ۳۵۷
ایمان، ۲۷۶
بازار، ۳۰۹، ۳۱۱
بازشناخت آزادی فردی، ۲۵۲
برابری، ۲۹۸، ۳۱۶
برابری مدنی، ۱۸۶
برترین صورت تحول، ۲۴۸
بردگی، ۳۸۷، ۳۸۹
بردگی کار، ۲۸۵
برده، ۲۰۳

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

برنامهٔ اثبات‌گرایانه اصلاح اجتماعی، ۳۶۱
بشریت، ۲۷۶
بلوغ، ۱۵۴
بندگی و آزادی، ۳۸۶
بنیادهای فاشیسم، ۴۱۴
بورژوازی، ۳۶۵
بی‌کرانی چیزهای کرانمند، ۱۵۶
پایگاه اجتماعی سرمایه‌دار، ۳۸۹
پایگاه فرد در جهان، ۲۱
پدیده‌شناسی، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۳۰
پدیده‌شناسی ذهن هگل، ۲۷۱، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۶، ۲۰۶
پروتستانتیسم، ۳۲
پرولتاریا، ۲۷۲، ۲۸۰، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۱۸، ۳۳۴، ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۹۰، ۴۲۹
پرولتاریای «آزاد»، ۴۳۰
پرولتاریای پس از انقلاب، ۴۳۰
پرولتاریای پیش از انقلاب، ۴۳۰
پرولتر، ۲۷۲
پلیس، ۲۲۳
پلیس استبدادی، ۲۲۲
پوزیتیویسم، ۱۳۰، ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۴۰، ۳۴۴، ۴۰۸
پول، ۲۸۹
پویایی‌شناسی اجتماعی، ۳۵۷
پویایی‌های جنگ و انقلاب، ۲۳۲
پیدایش خداوند، ۲۷۶
پیشرفت، ۳۵۷
پیشرفت اندیشه، ۲۵۱
پیشرفت تاریخی، ۳۵۷
تاریخ، ۲۳، ۲۴، ۲۸، ۳۴، ۴۲، ۹۰، ۱۹۷، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۵۱، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۷۱، ۳۵۳، ۳۸۷
تاریخ آزادی، ۲۴۷
تاریخ اندیشهٔ بعد از هگل، ۳۳۲
تاریخ انسان، ۱۱۷
تاریخ بشر، ۱۱۶
تاریخ بعد از هگل، ۴۲۸
تاریخ‌نگاری فلسفی انتقادی، ۲۳۷
تاریخ هگل‌گرایی، ۲۶۲
تاریخ یک ملت، ۲۴۷
تأثیر سرمایه بر فرایند تولید، ۳۴۴
تبدیل آزادانهٔ ایدهٔ مطلق به هستی عینی، ۱۸۱
تبدیل منطق به انسان‌شناسی، ۲۷۸
تجدیدنظرخواهان، ۴۰۵
تجدید نظر در علوم دولتی، ۱۹۵
تجربه، ۳۳۰
تجربهٔ حسی، ۱۲۳، ۱۲۴
تجربی‌اندیشان، ۳۸، ۳۹
تجرید محض، ۲۷۷
تحقق آزادی و خرد، ۲۹۷، ۳۲۵
تحقق دین، ۲۷۸
تحکیم نظام سرمایه‌داری، ۴۳۲
تحلیل «تکوینی»، ۲۷۹
تحلیل خصلت دو وجهی کار، ۳۱۵
تحلیل دیالکتیکی جامعهٔ مدنی، ۲۲۹
تحلیل ذات، ۱۶۶
ترکیب ارگانیک سرمایه، ۳۱۸

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.i
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

«تسلیم»، ۳۴۹
تصور ایده‌آلیستی خرد، ۳۴۸
تصور «جوهر به‌مثابه شناسا»، ۲۶
تصور و وجود، ۴۲۳
تضاد اثبات‌گرایی با نظریهٔ فلسفی، ۳۴۶
تضاد میان ثروت و قدرت، ۳۱۹
تعارض طبقاتی، ۳۸۵
تعارض میان دولت و جامعه، ۳۸۴
تعارض‌های سرمایه‌داری، ۳۹۸
تفسیر ضد ماتریالیستی کنت از تاریخ، ۳۵۶
تفسیر فلسفی جامعه، ۳۴۲
تفکر، ۶۵
تفکر آزاد، ۲۴
تفکر دیالکتیکی، ۱۶۲
تقسیم اجتماعی کار، ۲۸۳
تقسیم کار، ۲۹۴، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۱۱
تقسیم کار جامعهٔ طبقاتی، ۲۹۳
تکنولوژی، ۲۶۶، ۲۹۹
تمایل ضد فلسفی جامعه‌شناسی، ۳۸۰
تناقض، ۱۶۳، ۱۶۵
تناقض‌های اجتماعی، ۳۸۲
تنگدستی، ۴۳۱
تنوع و اضداد، ۱۶۳
توتالیتاریسم، ۴۱۹
توده‌ها، ۳۱۴
توزیع ثروت، ۳۷۳
تولید ارزش اضافی، ۳۱۵
تولید سرمایه‌داری، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴
تولید کالا، ۳۱۳
جامعه، ۲۱، ۳۶۳، ۳۸۵
جامعه‌شناسی، ۲۶۲، ۳۲۷، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۴۵، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۸، ۳۶۱، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵
جامعه‌شناسی آلمانی، ۳۷۸
جامعه‌شناسی اثبات‌گرا، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۶۴، ۳۷۱
جامعه‌شناسی اثباتی، ۳۴۶، ۳۹۰، ۴۰۶
جامعه‌شناسی اشتاین، ۳۷۸، ۳۸۴، ۳۹۰
جامعه‌شناسی پویا، ۳۵۷
جامعه‌شناسی کنت، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۶، ۳۶۰، ۳۶۴، ۴۲۴
جامعه‌شناسی نوین، ۳۴۶
جامعه و دولت، ۳۳۳
جامعهٔ استالینی، ۴۳۲
جامعهٔ بورژوایی، ۲۷۲، ۳۰۳
جامعهٔ تملک‌جو، ۳۹۱
جامعهٔ تملک‌جوی نوین، ۳۹۱
جامعهٔ سرمایه‌داری، ۲۸۹، ۲۹۶، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۰
جامعهٔ صنعتی، ۴۲۸
جامعهٔ طبقاتی، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۹
جامعهٔ فردگرا، ۱۱۵
جامعهٔ لیبرالیستی، ۲۷۷
جامعهٔ مدنی، ۱۷۹، ۲۱۰، ۲۱۱،

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹،
۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۷،
۲۳۰، ۲۳۱، ۲۵۶، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۸۲،
۳۱۲، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۶۱، ۳۸۲، ۳۹۵،
۴۰۸، ۴۱۵، ۴۲۷
«جامعهٔ مطلق»، ۳۸۷
جامعهٔ مولد کالا، ۳۰۹
جامعیت دیالکتیکی، ۳۲۱
جاودانگی، ۲۷۶
جدایی اندیشه از هستی، ۱۴۱
جدایی نظریه از عمل، ۳۲۷
جریان‌های انتقادی و پوزیتیویستی، ۳۳۵
جمهوری وایمار، ۴۱۷
جنبش توتونیک، ۲۳۰
جنبش جوانان، ۱۹۴
جنبش دموکراتیک، ۱۹۴
جنبش سوسیالیستی، ۲۷۷
جنبش فرانسه، ۳۶۷
جنگ آزادی‌بخش، ۱۸۷
جنگ منصفانه، ۳۹۹
جوامع فاشیستی، ۳۵۵
جهان آلمانی، ۲۴۸
جهان عملی، ۴۱
جهان عینی، ۱۵۱
جهان مبتنی بر آزادی و خرد، ۱۲۰
«چیزهای فی‌نفسه»، ۴۱
حرکت دیالکتیکی جامعهٔ مدنی، ۳۸۲
حق، ۱۹۹، ۲۱۰، ۲۱۸، ۲۲۰
حقوق فردی، ۳۹۷
حقیقت، ۳۵، ۱۳۱، ۲۷۵
حکم ژرف‌اندیشانه، ۱۱۹
حکومت فاشیستی، ۴۱۹
حکومت وحشت، ۲۴۶
حملهٔ روشن‌اندیشی فرانسه، ۲۶۳
حملهٔ ضد عقل‌گرایانه به مفاهیم کلی، ۲۷۷
خدا ساختن انسان، ۲۷۳
خداشناسی، ۱۸۲
خرد، ۱۵، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۱، ۴۲، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۹۸، ۱۱۷، ۱۸۶، ۱۹۷، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۲۸، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۱، ۲۷۷، ۲۸۵، ۳۰۲، ۳۴۹، ۳۶۹، ۳۹۵، ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۲۸
خرد آزاد، ۲۱۰
خرد انتقادیِ فرد آزاد شده، ۱۹۹
خرد تاریخ، ۲۴۰
خردِ فراگذرنده، ۳۳۲
خردِ فراگیر، ۴۲، ۴۳
خرد کلی، ۲۷۷
خردِ محقق‌شده در تاریخ، ۲۳۸
خرد و آزادی، ۲۹، ۱۷۹، ۲۱۵، ۲۲۶، ۳۴۲، ۳۶۷، ۴۲۷، ۴۲۸
خصلت دو وجهی کار، ۳۰۷
خصلت کیفی کمیت، ۱۵۷
خطر پایین آمدن میزان سود، ۳۱۸
«خلق»، ۴۱۹
«خود»، ۲۶
خودآگاهی، ۲۸، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱،

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

۱۳۲، ۱۳۶
خودآگاهی آزادی، ۲۰۳، ۲۴۲، ۲۴۷
خودکامگی، ۲۴۶، ۲۴۷
خودکامگی و بازمانده‌های فئودالیسم، ۲۴
خویشتن، ۲۸۱
خویشتن اندیشنده، ۴۰، ۲۷۴
خویشتن تجربی، ۴۱۱
خویشتن فراگذرندهٔ کانت، ۴۱۲
خیر مجرد، ۲۱۳
خیر همگانی، ۳۹۸
درون بودگی، ۴۱۴
دگرگونی تاریخی، ۲۴۸
دگرگونی در طبیعت، ۲۴۸
دموکراسی، ۱۰۳، ۱۰۵، ۲۴۶، ۲۵۲
دو رنسانس بزرگ هگل‌گرایی، ۳۹۶
دورهٔ بازگشت سلطنت، ۳۴۰
دولت، ۲۱، ۲۳، ۲۹، ۳۰، ۱۱۴، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۷۵، ۲۹۹، ۳۳۵، ۳۴۵، ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۷۵، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۹۵، ۳۹۷، ۴۰۰، ۴۰۳
دولت آرمانی، ۱۰۸
دولت اقتدارگرا، ۷۹
دولت بورژوا، ۲۳۱
دولت توتالیتر آلمان، ۴۱۵
دولت فئودالی، ۲۰۹
دولت فاشیست، ۲۲۶
دولت ملی هگل، ۳۹۹
دولت و جامعه، ۳۸۴، ۴۰۱
دولت هگل، ۲۲۶
دیالکتیک، ۵۵، ۸۵، ۸۶، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۶۴، ۲۲۵، ۲۳۵، ۲۶۶، ۲۹۲، ۳۲۱، ۳۳۵، ۳۸۲، ۳۹۱، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶
دیالکتیک دگرگونی تاریخی، ۲۴۱
دیالکتیک مارکس، ۳۲۲
دیالکتیک نفی، ۲۹۲
دیالکتیک هگل، ۲۱۵، ۳۲۳، ۳۳۲، ۳۶۹
دیکتاتوری، ۳۹۰
دیگر بودگی، ۱۴۹
دین، ۳۰، ۲۳۰
دیوان‌سالاری، ۱۸۷
ذات، ۱۱۷، ۱۲۸، ۱۵۲، ۱۵۹، ۱۶۲
ذات چیزها، ۱۵۸
«ذات کلی»، ۲۸۵
ذهن، ۲۸، ۵۸، ۱۰۵، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۵، ۴۱۱
ذهن جهان، ۲۴۵
ذهن خودآگاه، ۱۱۴
ذهن عینی، ۲۷۴
ذهن مطلق، ۲۶۷
ذهن ملی، ۲۴۷
ذهنیت آگاه، ۲۵۲
رابطهٔ آگاهی و جهان عینی، ۲۷۱
رابطهٔ دیالکتیکی جامعهٔ مدنی و دولت احیای سلطنت، ۳۴

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

رابطهٔ فرد با کل، ۳۹۹
رابطهٔ کارگر با محصول کارش، ۲۸۶
رابطهٔ کارگر و کارفرما، ۳۶۲
رابطهٔ میان واقعیت و نظریه، ۲۷۱
رادیکالیسم، ۴۱۹
رایش آلمان، ۳۱
رستگاری، ۲۷۶
رشد سرمایه، ۳۸۹
«رنج»، ۲۸۰
رنسانس ایده‌آلیسم، ۳۹۹
روابط کار، ۱۳۲
روابط مبادله‌ای سرمایه‌داری، ۳۱۲
رواقیگری، ۱۳۶
روح، ۴۲۷، ۴۲۸
روح عمومی، ۵۱
روح ملی، ۵۱
روش اثباتی، ۳۳۳
روش جامعه‌شناختی، ۳۸۰
روش دیالکتیکی، ۱۷۴
روش دیالکتیکی مارکس، ۳۲۱، ۳۲۳
روش‌شناختی اثبات‌گرایی، ۳۵۳
روشن‌اندیشان فرانسه، ۳۶۰
روشن‌اندیشی، ۳۵۶
رها شدن جامعه‌شناسی از فلسفه، ۳۷۹
ریشه‌های فاشیسم، ۴۱۵
زبان، ۹۴
زمان، ۲۵۰
زمان کار، ۳۰۶
زمان کار لازم برای تولید، ۳۰۶
ساختار حقیقی سرمایه‌داری، ۳۱۹
ساختار طبقاتی جامعه، ۳۸۷
ساختمان دولت در سنت لیبرالیستی، ۳۹۷
سازمان اجتماعی توتالیتر، ۲۲۳
سازماندهی فاشیستی جامعه، ۴۱۶
سامان اجتماعی، ۳۸۵
سانسور، ۳۱، ۱۹۳
ستیز طبقاتی، ۳۸۹
سرمایه، ۱۲۹، ۲۱۷، ۳۱۷، ۳۸۹، ۳۹۱
سرمایه‌داران، ۲۴۱، ۳۱۵، ۳۱۷
سرمایه‌داری، ۲۲۸، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۲۴، ۳۳۸
سرمایه گذار، ۲۹۰
سرواژ، ۳۱
سرور، ۱۳۴
سروری و بندگی، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴
سلطان، ۲۲۷
سلطنت، ۲۴۶، ۲۵۷، ۳۶۵
سلطنت مشروطه، ۲۴۸
سلطهٔ بی‌امان دیدگاه نسبی‌گرا، ۳۵۷
سنت، ۳۷۱
سوسیالیست‌های اولیهٔ فرانسوی، ۳۳۴
سوسیالیست‌های فرانسوی، ۳۸۴
سوسیالیسم، ۳۲۵، ۳۶۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۲۹، ۴۳۰
سه مرحلهٔ اصلی در تحول آزادی، ۲۴۶
سه مرحلهٔ تاریخی، ۲۴۵
سیاست «اثباتی»، ۳۵۰

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

شخصیت، ۳۸۶، ۳۷۳، ۳۹۰
شـــناخت، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۷۲، ۱۷۹، ۲۰۳، ۲۷۴
شناختِ «امر موجود»، ۳۸
شناخت به وسیلهٔ خرد، ۳۸
شناخت فلسفی، ۱۱۷، ۱۷۳، ۱۷۹
شناختهٔ (اُبژه) ادراک، ۱۲۵
شناسا (سوژه)، ۲۵، ۲۷، ۱۲۰، ۱۱۲
شـــناسای (ســـوژه) انـدیشنده، ۲۵۳، ۲۶۴
شناسای (سوژه) اندیشیدن، ۱۳۵
شناسای (سوژه) حقیقی تاریخ، ۲۴۰
شـــناسای (ســوژه) خـودآگـاه، ۱۳۴، ۱۲۹
شـناسای (ســوژه) فـرجـامین تـاریخ، ۲۴۳
شـــناسای (ســـوژهٔ) مـابعدالطـبیعی، ۲۴۵
شهروند، ۳۹۸
شی‌ءشدگی، ۲۹۶، ۳۱۱، ۳۲۶، ۳۸۲
صنعت، ۲۲
صورت دو وجهی کار، ۳۱۶
صورت راستین آزادی، ۲۰۲
صورت‌گراییِ ریاضی، ۱۶۲
صورت معقول، ۱۴۵، ۲۵۱
صورت معقول اراده، ۲۰۰
صورت‌های «ادراک شهودی»، ۳۹
صورت‌های فهم، ۳۹
ضد دکارت‌گرایی، ۴۲۲
طبقه، ۲۹۹
طبقهٔ پرولتاریا، ۳۰۰
طبقهٔ دارا، ۳۸۸
طبقهٔ کارگر، ۳۰۱، ۳۳۹، ۳۸۸، ۴۳۰
طبقهٔ کارگرِ خودآگاه، ۳۲۴
طبقهٔ متوسط آلمان، ۲۲، ۳۶۵، ۳۶۷
طبقهٔ محکوم، ۳۸۸
طبیعت، ۲۳۹، ۲۷۹
طبیعت‌گرایی، ۲۸۱، ۴۰۴
عامل عینی، ۳۱۸
عدالت، ۱۸۷
عصر روشن‌اندیشی، ۳۳۲
عصر روشن‌اندیشی فرانسه، ۳۵۲
عصر نوین، ۳۳۶
عقگرایی، ۳۴۷
عقلانیت، ۲۵، ۳۵، ۳۲۵
عـقلانیت شـناسای (سـوژهٔ) انـدیشنده، ۲۶۵
عقل سلیم، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۴۱، ۱۷۷
عقل‌گرایان، ۲۷۴
عـقل‌گرایـی، ۲۶۶، ۲۷۴، ۲۷۷، ۳۵۵، ۳۶۹، ۳۹۵، ۳۹۷
عقل‌گرایی آلمانی، ۳۶۸
عقل‌گرایی آلمانی و فرانسوی، ۳۳۱
عقل‌گرایی انتقادی، ۳۳۲
عقل‌گرایی جدید، ۲۶۶، ۳۶۸
علم پوزیتیویستی، ۱۷۳
عمل خودآگاه، ۲۴۲
عینیت، ۱۲۳، ۱۳۰، ۲۳۶، ۲۹۱
عینیت یافتگی، ۲۸۶
فئودالیسم، ۳۱، ۱۸۶

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

فئودالیسم در انگلستان و فرانسه، ۳۶۵
فاشیسم، ۱۵، ۲۶۲، ۳۹۶، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۲۰، ۴۲۷
فرالیبرالیسم، ۳۹۸
فرایند تولید، ۳۱۲
فرایند خرد، ۲۴۱
فرایند شناخت، ۱۱۳
فرایند شیءشدن، ۲۷۱
فرایند معرفت شناختی خودآگاهی، ۱۱۳
فرایند وجود، ۱۱۷
فرد، ۲۱، ۱۴۳، ۲۰۵، ۲۲۴، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۰، ۲۸۳، ۲۹۲، ۲۹۵، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۶، ۳۹۵، ۴۰۱، ۴۱۲
فرد آزاد، ۲۷۲
فرد آزاد قانون‌گذار، ۲۲۱
فرد آلمانی، ۲۲
فرد خودمختار، ۱۱۴
فردگرایی، ۱۸۶، ۲۷۵
فردگرایی دینی، ۲۷۶
فردیت، ۲۴
فرهنگ، ۳۳، ۷۶، ۱۹۴
فرهنگ آلمانی، ۳۳
فرهنگ ایده‌آلیستی، ۳۰۳، ۴۲۱
فعالیت خودآگاه انسان، ۲۵۱
فعلیت، ۱۷۰
فعلیت جنتیله، ۴۱۳
فلسفه، ۳۴، ۱۱۷، ۱۶۱، ۱۷۳، ۱۹۸، ۲۲۵، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۶۷، ۲۸۰، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۷۹، ۴۰۹
فلسفهٔ اثباتی، ۱۵، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۳۸، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۶، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۷۲
فلسفهٔ اثباتی دولت، ۳۲۹
فلسفهٔ اثباتی کنت، ۳۴۷
فلسفهٔ اثباتی نوین، ۳۳۱
فلسفهٔ اشتال، ۳۶۷، ۳۷۷
فلسفهٔ انتقادی- تکوینی، ۲۷۹
فلسفهٔ انسانیتِ خودآگاه، ۱۱۵
فلسفهٔ ایده‌آلیست، ۳۰۲
فلسفهٔ ایده‌آلیستی، ۱۲۰، ۱۶۴
فلسفهٔ تاریخ، ۱۴۴، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۵۱
فلسفهٔ جنتیله، ۴۱۲
فلسفهٔ خداشناسی و مابعدطبیعی، ۳۴۸
فلسفهٔ دیالکتیکی، ۱۷۴
فلسفهٔ سیاسی اشتال، ۳۷۳
فلسفهٔ سیاسی بوزانکه، ۴۰۰
فلسفهٔ سیاسی گرین، ۳۹۸
فلسفهٔ سیاسی هگل، ۴۱۵
فلسفهٔ فاشیستی، ۴۰۹
فلسفهٔ لیبرالیستی، ۳۷۶
فلسفهٔ مثبت، ۳۳۳
فلسفهٔ مثبت در آلمان، ۳۶۴
فلسفهٔ منفی، ۱۵، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۴۵
«فلسفهٔ» ناسیونال سوسیالیسم، ۴۱۷
فلسفهٔ نوین، ۲۸۰
فلسفهٔ هگل، ۱۵، ۴۵، ۴۱۳، ۴۱۷، ۴۲۷
فهم، ۳۷، ۶۴، ۶۵، ۱۱۱، ۱۲۹
فیلسوفان دورهٔ روشن‌اندیشی فرانسه،

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

۲۵، ۳۴۶
فیلیپ، لویی، ۳۶۴
قانون، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۱
قانون ارزش، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۹
قانون زمینه، ۱۶۰
قانون سه مرحله‌ای کنت، ۳۵۲
قانون شاپلیه، ۳۴۱
قانون طبیعی، ۲۱۴
قانون مدنی، ۱۸۶
قدرت کار، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷
قدرت مولد درآمد سرمایه، ۳۸۹
قرارداد، ۱۰۰، ۱۰۱
قرارداد اجتماعی، ۱۹۹، ۲۰۱
قرارداد کار، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۷
قراردادها، ۲۰۹
قشربندی اجتماعی، ۳۶۲
قلمرو حق، ۱۹۹
قلمرو ذهن، ۴۲
قوانین اثبات‌گرا، ۳۵۴
قوانین ایستایی اجتماعی کنت، ۳۵۴
قوانین جامعه‌شناختی، ۳۳۵
قوانین دیالکتیکی، ۳۲۳، ۳۵۴
قوانین ضروری پیشرفت، ۳۶۱
قوانین عرضه و تقاضا، ۲۹۰
کار، ۹۴، ۱۳۱، ۱۳۳، ۲۸۲، ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۱۷، ۳۸۸
کار «آزاد»، ۳۱۶
کاربرد انتقادی روش دیالکتیکی، ۲۷۳
کارکرد اصلی دین، ۲۷۶
کار کلی مجرد، ۳۱۴
کارگر، ۱۳۳، ۱۳۴، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۰۷، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۴۱، ۳۶۲
کارگران، ۳۴۱
کار مجرد کلی، ۳۰۶
کار مجسم خاص، ۳۰۶
کالا، ۱۲۹
کالاها، ۳۰۵
کرانمند، ۱۵۶
کشمکش‌های طبقاتی، ۳۳۵
کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته، ۴۳۰
کلیسا، ۲۷۵
کلیسای کاتولیک، ۴۰۸
کلی‌گرایی، ۳۷۴
کلی‌گرایی ایده‌آلیستی، ۴۲۳
«کمال»، ۳۵۹
کمونیسم، ۲۹۵، ۳۰۱، ۴۳۲
کمیّت، ۱۶۰
کنش، ۲۷۵
گذار از سرمایه‌داری لیبرالیستی به سرمایه‌داری انحصاری، ۴۰۴
گذار از مرگِ گریزناپذیر سرمایه‌داری به سوسیالیسم، ۳۲۴
گذار از هستی به ذات، ۱۵۷
گذار از هگل به مارکس، ۲۶۹
گذار به سوسیالیسم، ۴۳۰
گسترش کلی تولید کالا، ۳۱۳
لنینیسم، ۴۳۰
لیبرالیسم، ۲۷۷، ۳۳۶، ۳۴۰، ۳۴۷، ۳۶۱، ۳۹۶، ۴۰۳، ۴۱۸

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

لیبرالیسم آلمانی، ۲۵۷
لیبرالیسم ایتالیا، ۴۰۸
مابعدطبیعهٔ عقل‌گرا، ۳۳۰
ماتریالیسم ایجابی، ۳۰۳
ماتریالیسم تاریخی، ۳۰۳، ۳۲۵، ۳۲۶
ماتریالیسم دیالکتیکِ کاربردی، ۴۰۴
ماده، ۱۴۰، ۲۴۱
مارکسیست‌های ساختارگرا، ۴۰۷
مارکسیسم، ۴۳۰
مارکسیسم انقلابی، ۴۰۶
مالکیت، ۲۰۷، ۳۱۶، ۳۷۲
مالکیت خصوصی، ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۲۰
مبادله، ۲۹۰، ۳۱۴
مبادلهٔ خصوصی، ۳۰۹
محتوا، ۱۳۹
محتوای بالفعل پیشرفت تاریخی، ۳۳۵
محتوای حقیقی تاریخ، ۲۴۰
محرک‌های کنش، ۲۴۰
مدارا، ۳۶۰
مدینه، ۲۵۲
مسیحیت، ۵۴، ۲۷۵
مطلق‌گرایی حقیقت، ۳۲۸
معرفت‌شناسی ایده‌آلیسم آلمان، ۳۶
معرفت‌شناسی یونانی، ۳۵
مفاهیم اثبات‌گرایی، ۳۵۸
مفاهیم کلی، ۲۶۴
مفهوم، ۱۴۳، ۱۷۷
مفهوم امر سیاسی، ۴۲۴
مفهوم امکان واقعی، ۱۶۸
مفهوم انضباط، ۷۸
مفهوم «بایستن»، ۱۵۵
مفهوم بی‌کرانی، ۱۵۴
مفهوم پیشرفت، ۳۵۶، ۳۶۰
مفهوم خرد هگل، ۲۳، ۲۹
مفهوم خویشتن ناب، ۳۶
مفهوم «ذهن»، ۱۷۱
مفهوم ذهن جهان هگل، ۲۴۳
مفهوم سامان، ۳۵۶
مفهوم سرمایه‌داری، ۱۷۴
مفهوم ضرورت، ۷۱، ۳۲۴
مفهوم فعلیت، ۱۶۶
مفهوم قانون هگل، ۲۲۱
مفهوم قرارداد اجتماعی، ۱۸۹
مفهوم کار، ۹۷
مفهوم کرانمندی، ۱۵۵
مفهوم کرانمندی هگل، ۱۵۳
مفهوم کلیت، ۱۰۷
مفهوم مارکس از حقیقت، ۳۲۸
مفهوم مدارا، ۳۶۰
مفهوم مطلق، ۷۲
مفهوم واقعیت، ۱۶۶
مفهوم هستی‌شناختی خرد، ۲۰۹
مقوله‌های اقتصادی نوین، ۲۸۵
مکانیسم‌های انقلاب، ۳۸۹
مکتب تاریخی، ۲۴۷، ۳۷۱
مکتب‌های «طبیعت‌گرا»، ۳۷۲
«ملی کردن» کار، ۳۶۳
ملی‌گرایی ایتالیایی، ۴۰۸
منطق، ۸۹، ۱۴۷
منطق دیالکتیکی، ۱۴۱، ۱۴۸،

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

۱۷۵، ۲۳۵
منطق صوری، ۱۴۸، ۱۶۰
منطق عقل سلیم، ۱۱۸
منطق و زیبایی‌شناسی، ۴۰۹
منطق و فلسفهٔ ذهن، ۴۰۹
منطق هگل، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۸۲
منطق ینایی، ۱۲۶
مهم‌ترین مقوله‌های خرد هگل، ۲۷
ناسیونال سوسیالیسم، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹
نبرد طبقاتی، ۳۳۴، ۳۳۵
نسبی‌گرایی، ۳۲۸، ۳۵۸
نسبی‌گرایی کنت، ۳۵۸
نظارت اقتدارگرایانه، ۴۱۰
نظام اقتصادی فاشیستی، ۴۱۰
نظام سرمایه‌داری، ۱۷۵، ۲۸۸، ۲۹۶، ۳۰۸، ۳۴۴، ۴۰۴، ۴۳۰
نظام سیاست اثباتی، ۳۶۰
نظام صنعتی، ۳۳۹
نظام کالایی، ۳۰۸
نظریه، ۱۹۶، ۲۸۰، ۳۲۸
نظریه‌ای انتقادی، ۲۹۱
نظریه‌پرداز رسمی دولت فاشیستی ایتالیا، ۴۰۸
نظریهٔ آزادی، ۲۸۰
نظریهٔ اجتماعی، ۲۶۷، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۷، ۳۷۸، ۴۰۴
نظریهٔ اجتماعی انتقادی، ۳۳۵
نظریهٔ اجتماعی جدید در سدهٔ نوزدهم، ۳۳۴
نظریهٔ اجتماعی دیالکتیکی، ۳۴۸، ۳۸۱
نظریهٔ اجتماعی مارکسیستی، ۲۶۲
نظریهٔ ارزش براساس کار، ۳۰۶
نظریهٔ ارگانیک دولت، ۱۹۵
نظریهٔ انتقادی، ۲۶۳، ۳۴۲
نظریهٔ انتقادی ماتریالیسم تاریخی، ۱۶۴
نظریهٔ پوزیتیویستیِ جامعه، ۳۳۸
نظریهٔ تاریخی ساوینی، ۳۷۱
نظریهٔ جامعه، ۳۸۱
نظریهٔ دیالکتیکی، ۱۷۶، ۳۲۸، ۳۸۱
نظریهٔ ذهن به‌عنوان کنش ناب، ۴۰۹
نظریهٔ ذهن جنتیله، ۴۱۴
نظریهٔ سیاسی هگل، ۴۱۵
نظریهٔ «شخصیت مجسم»، ۳۷۴
نظریهٔ فلسفی دولت، ۳۹۹
نظریهٔ قانون طبیعی، ۳۶۹
نظریهٔ قرارداد اجتماعی، ۷۹
نظریهٔ مابعدطبیعی دولت، ۳۹۶
نظریهٔ مارکسیستی، ۱۲۹، ۲۷۴، ۲۹۱، ۲۹۳، ۳۰۲، ۳۹۶، ۴۰۴
نظریهٔ مثبت اقتدار، ۳۴۷، ۳۵۵
نفی سرمایه‌داری، ۳۲۴
نقد مارکسیستی، ۳۶۰
نقد ناسیونال سوسیالیسم، ۴۲۳
نقطهٔ عطف تعیین‌کننده‌ای که تاریخ با انقلاب فرانسه به خود دید، ۲۴
نمود، ۱۲۷
نمود و ذات، ۱۶۲
نهاد مالکیت خصوصی، ۳۴۰

tarikhema.org
mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org

tarikhema.org

نهادهای اجتماعی بورژوایی، ۵۳
نیرو، ۱۲۶، ۱۲۸
نیروهای مولد، ۳۰۳
نیروی مولد خرد، ۲۵۰
«واقعی»، ۲۶
واقعیت، ۲۹، ۳۳۸
واقعیت اجتماعی، ۲۲۵
واقعیت عینی، ۱۵۱
واقعیت کلی، ۱۲۱
واقعیت‌های اجتماعی، ۳۳۳
وجود، ۲۶، ۱۳۵
وحدت بی‌میانجی خرد و واقعیت، ۲۸
«وظیفه»، ۳۶۲
هزینهٔ تولید، ۳۸۹
هست شدن، ۲۷
هستی، ۲۶، ۸۲، ۱۱۹، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۸۰، ۲۳۵، ۲۷۹
هستیِ عینی، ۱۵۹، ۲۰۵
هگل‌گرایی، ۲۶۲، ۳۳۲، ۳۶۹، ۳۹۶، ۴۰۷، ۴۲۳
هگل‌گرایی بریتانیایی، ۲۶۲
همبستگی، ۲۲۵
یقین، ۳۵۵
یقین تجربهٔ حسی، ۱۲۲
یقین حسی، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۲۸۱
یقین نَفْسِ‌خویشتن ناب، ۲۲۸

mandegar.tarikhema.org
tarikhema.ir
pdf.tarikhema.org