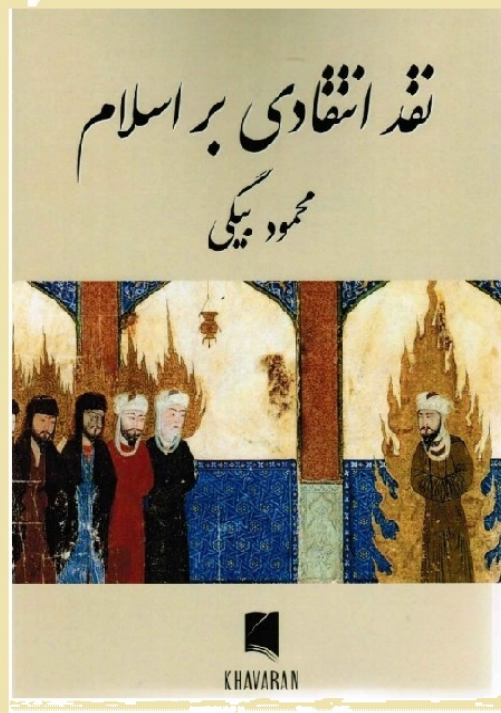


گاهنامه

سیاسی تحلیلی هنری



شماره موقت

معرفی یک کتاب جدید
و چند مطلب دیگر

گاه نامه

فهرست مطالب:

-1

معرفی کتاب نقد انتقادی بر اسلام ، پیشگفتار

-2

از صفحه 4 تا 23

کمال خسروی: درباره ی مارکس: "نقد فلسفه ی حق هگل"

-3

از صفحه 23 تا 33

ش. والامنش: ساختمان " پدیدار شناسی روح " هگل

-4

بخش هنری

از صفحه 34 الی 39

مسعود فروزش راد " شخصیت یاگو از زبان خودش "

"من چقدر بد شده ام "

"امشب کسی نخواهد خوابید " صحنه ای از اپرای "تورانڈت " اثر "پوچینی"

نقد انتقادی بر اسلام

پیشگفتار از مسعود فرورزش راد

کتاب " نقد انتقادی بر اسلام " نوشته دوستم محمود بیگی بالاخره توسط انتشارات خاوران چاپ شد. این کتاب را دوستم محمود در حدود 15 سال پیش نوشت ولی به علی چاپ آن تا کنون به تأخیر افتاد و من یکی از افرادی بودم که دائماً از او تقاضا داشتم هر چه زود تر این کتاب را به چاپ رساند.

کتاب مزبور شامل 11 فصل است که دوستم محمود نظرات انتقادی اش نسبت به قرآن را از چشم انداز اجتماعی - روانشناسی مطرح ساخته است. او در فصل اول کتابش در توضیح سه روند خارجیت بخشی، عینیت یابی و درونیت تابی ثابت میکند که چرا اسلام انسان را بی اراده ارزیابی میکند تا سر انجام او را بازیچه ای در برآورد ساختن خواسته های مادی - سیاسی رهبران اسلامی گرداند که چگونه این روال از بدو پیدایش اسلام تا کنون در متن جوامع اسلامی بمثابه یک واقعیت روان بوده است.

بدیهی است که رهبران سیاسی برای پیشبرد خواسته هایشان میتوانند از طرفی بیاری حربه تحمیق بآن آمال جامه عمل پوشانند، از جانب دیگر هر گونه تخطی از خواسته ها را با انگ مبارزه در راه خدا، علیه افرادی متوجه سازند که امیال آنان را مورد سؤال قرار میدهند. لذا علل پرخاشگری علیه انسانها، آنهم بصور گوناگون و به انحاء مختلف را، میبایستی در چهارچوب خواسته های رهبران اسلامی کاوش نمود که تنها اطاعت از افراد را خواهند.

با آنکه در قرآن نقل شده که نباید به آیات آن کورکورانه باور داشت، ولی بخاطر آنکه در قرآن حتی اجسام بیجان نیز تابع و خاشع اوامر خداوندی اند، لذا با تعیین خوب و بد توسط خدا در قرآن و اجراء آن در زمین هدف رهبران سیاسی میشود که انسانها را تابع قوانین جزمی مندرج در قرآن سازند. امری که از صدر اسلام تا کنون دقیقاً مانع از آن شد که افراد به قرآن کورکورانه ننگرند، زیرا حتی یک اشاره کوتاه میتواند که توده مردم را نسبت به خدا و قرآنش به شک اندازد.

بعنوان مثال قرآن هر مصیبت و یا بلا را بمثابه آزمایش خداوندی از بندگانش برآورد میکند. اما آنچه در پس این معنی سرک میکشد همانا عدم قدرت خداوندی را آشکار میکند، زیرا خدای اسلامی که بایستی از هر کار انجام نیافته انسان با خبر باشد، چگونه میخواهد انسانها را از طریق مصیبت ها آزمایش کند؟ یا خدا میداند که بنده اش در برابر مصیبت وارده چه واکنشی نشان خواهد داد لذا صرف آزمایش، بیهوده میشود. یا اینکه خدا از عمل کرد بنده اش بعد از آزمایش مطلع میشود که خود نشانگر عدم قدرت لایزال اوست. همین یک دلیل کافیسست تا تمامی برج عاج خود ساخته اسلامی را از بن ویران سازد. اما تحمیق و سرکوب توئمان و سائلی را در اختیار رهبران اسلامی قرار میدهند تا آنان قادر شوند بیاری آنها برج عاج خود ساخته را پا بر جا نگهدارند. از جانبی توده ها از طریق تحمیق مجبور میشوند هر پیش آمدی را معشیت الهی دانسته و با این ترفند نادانی اشان را را بروز دهند، امریکه مورد قبول رهبران اسلامی است، و یا سرکشی علیه این برج عاج خود ساخته که کشتار، قلع و قمع، هک حیثیت ... را بدنبال دارد، بآنان یاری رساند تا توسط این نوع اعمال خشن جامعه را به ترس دچار سازند تا افراد را در دوران کودکی تثبیت سازند.

نقد عقاید آشکار و افشاء نظریات نامکشوف در پس آیه ها، ترجمان کتابی است که دوستم محمود عزیز بعهدہ گرفت و من مطمئن ام که بنحوی باین معضلات پاسخ داد.

نقد انتقادی بر اسلام

محمود بیگی

انتشارات خاوران

(2015) چاپ اول تابستان 1394

قطع وزیری 530 صفحه

پورو 25

www.foroughbook.net/index.php?option=com_content&id=637:
1394-06-27-10-36-06

www.foroughbook.net

ضمناً اگر کسی مایل به خریداری این کتاب بود، میتواند با من "مسعود فروزش راد" تماس گیرد.

Mfrac83@gmail.com

درباره ی

"مارکس: نقد فلسفه ی حق هگل"

همانطور که مشاهده میکنید و کمال خسروی عزیز در اینجا نوشته اند:

"مارکس: نقد فلسفه ی حق هگل" یکی از برنامه های کار نظری و آموزشی ای بوده است که در سالهای 1986 و 1988 در سر کلاس توسط کمال خسروی عزیز درس داده شده است بخشهای دیگر این درسها عبارتند از: روش دیالکتیک، شناخت شناسی علیت 1988، شناخت شناسی کانت 1988 و روش کاپیتال 1988 میباشند که به ترتیب بعد از آنکه هر کدام از آنها از فایل صوتی تبدیل به فایل نوشتاری شد و توسط ایشان دوباره تنظیم وادیت شد، اول در رسانه ای در ایران چاپ و نشر خواهد شد، سپس به ترتیب در گاهنامه های بعدی درج خواهد شد. نکته قابل توجه در اینجا این است که خواندن هر کدام از این کارهای با ارزش مانند کلیدی است که توسط آن درب هایی را بروی ما باز خواهد کرد که بتوانیم بهتر و آسان تر به علم و منطق و فلسفه دشوار این آموزگاران تاریخ مخصوصاً "مارکس"

دسترسی پیدا کرده و آنها را راحت تر بیآموزیم

ناگفته نماند پس از درج اولین آن در ایران : " مارکس: "نقد فلسفه ی حق هگل" مورد توجه بسیاری از ایرانیان قرار گرفته و با استقبال گرمی روبرو شده است که هدف ما هم جز این نیست که همواره مورد استفاده جوانان قرار گیرد.

مسعود فروزش راد



درباره ی

مارکس: "نقد فلسفه ی حق هگل"

اشاره

به ابتکار تنی چند از دوستان، درسگفتارهایی که سالها پیش در جریان دوره هایی از کار نظری و آموزشی ایراد شده بودند، بصورت نوشتار درآمدند، تا از اینطریق به نحو آسان تری در اختیار طیف احتمالا گسترده تری از علاقه مندان قرار گیرند. امید من این است که محتوا و سطح این گفتارها شایسته ی تلاش صمیمانه ی این دوستان و هدفی که پیش رو داشته اند، باشد.

از سوی من، امروز، تنها دو نکته:

- زبان این نوشتارها کماکان زبانی شفاهی است.
- سطح و انسجام محتوایی آنها وابسته و محدود است به هدف ویژه‌ی آنها و برنامه‌ی کار نظری و آموزشی‌ای که در چارچوب آن صورت گرفته‌اند.

با قدردانی فروتنانه از دوستانی که مبتکر این کار بوده‌اند و زحمتش را به عهده گرفته‌اند؛ از جمله: مسعود و محمود.

کمال خسروی. مردادماه 1394

متن گفتار

من نقد مارکس را زیرسه عنوان یا حول سه محور بررسی می‌کنم.

عنوان اول رئالیسم کلی‌هاست. یعنی: مارکس معتقد است که هگل در منطق و فلسفه‌ی خود و در فلسفه‌ی حقّ دچار رئالیسم کلی‌هاست.

عنوان دوم ایده‌آلیسم غیر انتقادی است. مارکس در موارد مختلفی به هگل ایراد می‌گیرد - و من فقط چند مورد آنرا نقل می‌کنم - که هم ایده‌آلیسم هگل غیر انتقادیست و هم پوزیتیویسم وی. در رابطه با این قضیه پنج مثال نقل خواهم کرد. در بحث نقد مارکس مثالهای فراوانی می‌توان پیدا کرد.

عنوان سوم: نقدی است که مارکس زیر عنوان رابطه‌ی تقابل و تناقض به هگل دارد. آنجا، زیر این عنوان، بحث خواهم کرد که مارکس تقابل را چگونه می‌فهمد. چگونه شکل نوینی از تناقض را خودش ابداع می‌کند، و راجع به آن بحث می‌کند. چگونه بر اساس چنین بحثی قرون وسطی را با جامعه‌ی مدرن و جامعه‌ی بورژوایی مقایسه می‌کند و بعد به مفهومی می‌پردازد که مارکس از دمکراسی می‌شناسد، درکی که به گذار به فراسوی جامعه‌ی سرمایه‌داری و به بعد از جامعه‌ی بورژوایی مربوط است؛ و خواهیم دید که مارکس دمکراسی را چگونه تعریف می‌کند.

محور اول: رئالیسم کلی‌ها

حالا می‌پردازیم به محور اول که رئالیسم کلی‌هاست.

برای اینکه بحث رئالیسم کلی‌ها روشن باشد، قبلاً دو میحثِ منطق را خیلی خلاصه توضیح دهم: هر گزاره یک جمله خبریست. یعنی استناد دادن یک حالتی به چیزی. مثلاً "برف سفید است" یا "ابر سیاه است". نسبت دادن سفیدی به برف یا نسبت دادن سیاهی به ابر است. در هر گزاره، آن چیزی را که به آن نسبت داده می‌شود می‌گوییم موضوع، یعنی چیزی که حمل کننده است. آن نسبتی که داده می‌شود را می‌گوییم محمول، یعنی چیزی که حمل خواهد شد و آن کلمه آخر، یعنی "است"، می‌گوییم: ربط. توجه داشته باشیم که همیشه محمول‌ها کلی هستند. یعنی وقتی ما می‌گوییم سپید، سپید یک مفهوم کلیست. قابل حمل بر موضوع‌های مختلف است. برف می‌تواند سپید باشد، کتاب سپید، دیوار سپید یا پنجره می‌تواند سپید باشد. پنجره، بمثابة مفهوم، میتواند کلی باشد و پنجره‌های مختلف را در بر گیرد. هر صفتی به طور مشخص یک مفهوم کلیست. پس در یک قضیه، هر کلمه‌ای که در موضع محمول واقع شد، ناچار است کلی باشد.

اکنون بحث اینجاست که آیا این کلی‌ها هستند که واقعیت دارند یا موضوع‌ها هستند که واقعیت دارند؟ اگر بگوییم موضوع است که واقعیت دارد، آنوقت در جمله‌ی "فنجان سفید است" منظورمان این است که یک فنجان داریم که این

فنجان، واقعی و سپید است. اما اگر بگوییم این کلی‌ها هستند که موجودند و واقعیت دارند، آنگاه نتیجه این می‌شود که: ما مفهومی به نام سفیدی داریم که واقعی است و در جایی وجود دارد و خود را در فنجان یا در پنجره متحقق می‌کند. در مورد اول معتقدیم که، کلی‌ها انتزاع هستند و موجود نیستند. کلی عبارت است از انتزاعی که ما بعد از بررسی جزئی‌های مختلف به آن رسیده ایم.

دیدگاه افلاطون سر شناخت، دیدگاهی است مبتنی بر رئالیسم کلی‌ها. یعنی او معتقد است که کلی‌ها وجود دارند. جزئی‌ها، اشیاء، مصداق‌های آنها هستند. یعنی از نظر افلاطون سفیدی وجود دارد. از سفیدی، فنجان سفید نتیجه می‌شود. نه اینکه اول فنجان سفید وجود دارد و ما با دیدن فنجان سفید، درب سفید، پنجره سفید، مفهوم سفیدی را ساخته ایم.

ارسطو معتقد است که فقط خاص موجود است. فقط جزء واقعیت دارد. کل انتزاع است. این فنجان مشخص یا در مشخص وجود دارد، یا این جزء‌ها مثلاً همه بزرگند، همه کوچکند، همه سپیدند، همه رنگی هستند. ما با بررسی این اشیاء خاص، مفهوم کلی رنگی بودن، سفید بودن، بزرگ بودن و کوچک بودن را انتزاع کردیم. پس اگر ما از مفاهیم کلی حرکت کنیم و اجزاء را نتیجه بگیریم، فی الواقع از مقولات حرکت کردیم و واقعیت را نتیجه گرفتیم. و اگر طبیعتاً برعکس آن عمل کنیم، از واقعیت‌های مشخص حرکت کردیم و مقولات کلی را استنتاج کردیم؛ مثلاً مقولات منطق، مفهوم و یا هر چیز دیگری را که در نظر بگیریم.

محور نقد مارکس به هگل این است که هگل دچار رئالیسم کلی‌هاست. معتقد به این است که کلی‌ها وجود دارند و این کلی‌ها در پروسه حرکت خود، خود را در اجزاء مختلفی متعین می‌کنند. پس به این ترتیب هر چیزیکه در جایگاه محمول قرار گیرد کلی است. هر چیزی که در جایگاه موضوع قرار گیرد جزئی و خاص است.

اگر کسی بجای اینکه از خاص حرکت کند و مفاهیم انتزاعی را نتیجه گیرد، از کلی‌ها حرکت کند و از آن مفاهیم جزئی را نتیجه گیرد پس رابطه موضوع و محمول در او وارونه است. یکی از نقدهای مارکس به هگل این است که در منطق هگل یا در فلسفه حق هگل، رابطه سوژه و محمول (Subjekt و Prädikat)، یا موضوع و محمول، یا مسند/لیه و مسند وارونه است. این یکی از محورهایست. شما اگر فلسفه حق را بخوانید لااقل می‌توانم بگویم پنجاه بار، صد بار، دائماً با جمله‌هایی مواجه می‌شوید که خود ساختمان جمله، وارونگی موضوع و محمول است. یعنی مارکس یک جمله از هگل آورده که جای موضوع و محمول را عوض کرده و گفته نظر من اینست. برای مثال یک جمله را می‌خوانم که از یک طرف هم این شکل در آن روشن است و هم بیان‌کننده نقد مارکس به هگل است. مارکس می‌گوید "کار هگل کشف حقیقت هستی امپریک نیست"، - یعنی اینکه هگل نمی‌خواهد هستی امپریک را بررسی کند و حقیقت آنرا کشف کند و ببیند چیست - "بلکه کشف هستی امپریک حقیقت است". می‌بینید این دو جمله چگونه وارونه اند. حتی در این دو جمله موضوع و محمول وارونه است. بارها و بارها شما می‌توانید انواع و اقسام چنین جملاتی را در نقد مارکس پیدا کنید - کار هگل کشف منطق نیست، منطق کشف است. کار هگل تحقق تاریخ نیست، تاریخ تحقق است - که نشان دهنده این است که مارکس حتی با بیانش و با زبانش می‌خواهد نشان دهد که چگونه رابطه موضوع و محمول در هگل وارونه است.

ببینیم معنی این جمله - "کار هگل کشف حقیقت هستی امپریک نیست، بلکه کشف هستی امپریک حقیقت است" - چیست؟ یعنی اینکه هگل معتقد است که حقیقتی وجود دارد و این حقیقت خود را به صورت هستی امپریک در می‌آورد. می‌خواهد این را پیدا کند. بررسی نمی‌کند که یک هستی امپریک وجود دارد و حال، حقیقت آن چیست؟

دقت داشته باشید که یکی از ویژگی‌های نقد مارکس، که ما بعداً بررسی خواهیم کرد، این است که از این محور و شیوه انتقاد یک قدم بسیار مهم جلوتر می‌گذارد.

بنظر من اگر ما در این مرحله باقی بمانیم، یعنی نقد مارکس به هگل را در این مرحله متوقف کنیم، یک قدم از فوئرباخ جلوتر نرفته ایم.

قبلاً در مورد وارونگی ایده - ماده، ماده - ایده صحبت کردیم. بنحوی همان بیان، همان زبان است.

پس انتقاد اول این است که هگل دچار رئالیسم کُلی هاست و رابطه‌ی موضوع و محمول نزد او وارونه است. اما ببینیم که هگل این مسئله را اصلاً از کجا می‌آورد؟ چرا او چنین استدلال می‌کند؟ هگل که فیلسوف برجسته‌ی زمان خود بوده و به علم و دانش زمان خود هم آشنا بوده است. پس چرا چنین استدلال می‌کند؟

برای اینکه این مسئله و نقد مارکس را به هگل درک کنیم، درباره‌ی مَبَحْثِ عِللِ وَمَبَحْثِ تَقْدِم، توضیحی بدهم.

ارسطو می‌گوید هر چیزی معلول چهار علت است: علت فاعلی، علت مادی، علت صوری و علت غایی.

یک مثال بزنم تا روشن شود. ارسطو می‌گوید که مثلاً مجسمه‌ای را در نظر بگیرید. مجسمه می‌تواند از ماده‌ای مثل مرمر، فلز یا سنگ ساخته شده باشد. این علت مادیست. به آن فعلی که صورت می‌گیرد تا آن را مرحله به مرحله از صورت سنگ بی‌شکل تا به صورت یک مجسمه از مرمر بوجود آورد - برخورد قلم با سنگ را - می‌گویند علت فاعلی. شکلی که در نهایت مجسمه پیدا می‌کند، به آن می‌گویند علت صوری. نکته‌ای که برای ما اهمیت دارد، علت غایی است. یعنی تصویری که قبلاً از مجسمه در ذهن مجسمه‌ساز بوده است.

یعنی یک فکر یا یک نقشه قبلاً در ذهن مجسمه‌ساز بوده و این حرکت‌هایی که صورت گرفته دائماً به طرف تحقق آن ایده بوده است. هگل می‌گوید علت غایی بر پروسه مقدم است. یعنی در واقع علت غایی است که در حرکت خود، پروسه را متحقق می‌کند. ایده در ذهن مجسمه‌ساز در مراحل مختلف کار، سنگ را شکل می‌دهد تا برگردد به آن شکلی که بود. دقت کنید به بحثی که درباره‌ی تعیین عام انتزاعی و عام مشخص کردن. قبلاً ایده‌ی مجسمه در ذهن مجسمه‌ساز به شکل انتزاعی وجود دارد. چه موقع این ایده خود را متحقق می‌کند؟ موقعی که عین آن شکلی که در ذهن هست به صورت واقعیت در جلوی وی قرار گیرد. می‌بینیم که ایده به پروسه مقدم است. یعنی همیشه این ایده است که موجب می‌شود پروسه مادی اتفاق افتد. به این ترتیب علت غایی بر پروسه مقدم است. هگل هم می‌گوید غایت تاریخ بر تاریخ مقدم است. غایت تاریخ وجود دارد که بخود اینطور در مراحل مختلف شکل می‌دهد تا به مرحله‌ی نهایی برسد. پس مبحث تقدم کلی‌ها که هگل خود را بر روی آن استوار می‌کند، مبتنی به مبحث تقدم علت غایی به پروسه است.

ببینیم چگونه می‌شود استدلال هگل را نقد کرد؟

بنیاد استدلال بظاهر محکم است. تقدم ایده، علت غایی، بر پروسه واقعیت دارد. از نظر هگل این ایده، "علت غایی"، همانطور که می‌گوییم علت است. فاعل قضیه است. علت غایی است که می‌سازد. آن است که باعث می‌شود سنگ تغییر شکل پیدا کند. حتی از هگل استثنائاً قبول می‌کنیم، آن است نیروئی که باعث می‌شود دستی بر سنگی خورده بشود، یعنی فاعل فعل بشود. پس ما از هگل می‌پذیریم که علت غایی مقدم بر پروسه است. می‌پذیریم که فاعل فعلی است که صورت می‌گیرد. اما یک چیز را نمی‌توانیم از هگل بپذیریم. گیریم که ایده‌ی مجسمه در ذهن مجسمه‌ساز، فاعل فعلش است، اما آیا فاعل خودش هم هست؟ یعنی خالق خودش هم هست؟ آیا می‌توانیم بگوییم آن انسان به این دلیل وجود دارد که ایده‌ی مجسمه در ذهنش است؟ می‌توانیم بگوئیم که ایده‌ی مجسمه باعث می‌شود که دستش حرکت کند، یا میل کند به اینکه چیزی بسازد، ولی نمی‌توانیم قبول کنیم که ایده، خالق موضوع است.

در اینجا می‌توانیم از هگل سؤال کنیم، گیریم ایده‌ی دولت وجود داشته و خود را در طول تاریخ تحقق داده؛ ولی در ذهن چه کسی؟ چه نهادی؟

اینجا هگل در واقع با خود به تناقض می‌رسد. بخاطر اینکه ناچار است بپذیرد که این ایده خالق موضوع هم هست. اگر بگوییم که این ایده قبلاً خالق این موضوع شده، خود انسان را بوجود آورده، می‌توان از وی سؤال نمود خالق موضوع قبلی ما چه کسی بود؟ و باز همین تسلسل تا گذشته. یعنی هگل دیگر نمی‌تواند نشان دهد که چگونه ایده می‌تواند خالق موضوع شود. می‌تواند بگوید که فاعل عمل خواهد شد، ولی نمی‌تواند بگوید که چگونه خالق موضوع می‌شود.

اینجا مارکس می‌تواند معضل تقدم ایده‌ی غایی یا علت غایی بر پروسه را آشکار کند. به زبان دقیق‌تر، در یک گزاره یا قضیه‌ی وجودی، یعنی در گزاره‌ای که در آن یک فاعل مشخص (مثل انسان مشخص، چوب، موضوع مشخص، و غیره) موضوع قضیه واقع شده است، علت غایی می‌تواند فاعل پروسه باشد، ولی فاعل و خالق موضوع نمی‌تواند باشد.

خلاصه کنیم: محور اول عمومی ترین نقدی است که مارکس به فلسفه حق هگل کرده است و بقیه نقد هایش جا به جا استنتاج‌هایی از این راستاهای عمومی نقد است.

محور دوم: ایدالیسم و پوزیتیویسم غیر انتقادی

اگر هگل به اصل خود وفادار بماند، یعنی اینکه بگوید که ما یک سری حرکت مقولات داریم که تمام واقعیت به شکلی ناب تعین این مقولات است، به این ترتیب ایدالیسم نابی خواهد داشت. اما اگر او فرضاً ایدالیسم اش را بدور بیندازد و واقعیت جامعه بشری را از آغاز مانند یک تاریخ نگار یا مثل یک دانشمند جامعه شناس و تاریخ شناس بررسی نماید و بگوید چه اتفاقاتی در طول تاریخ افتاده تا به اینجا رسیده، تا دولت به وجود آمده. در این صورت یک پوزیتیویست ناب است.

مارکس می گوید هگل نه یک پوزیتیویست ناب است و نه یک ایدالیست تمام عیار. بمثابة ی ایده آلیست می خواهد بگوید تمام واقعیات تحقق ایده است. اما جا به جا ناچار می شود برای اینکه حرفهای پذیرفتنی شود، یک چیزهایی را از واقعیات قرض بگیرد و در تحلیل خود جای دهد. در حالیکه این جور چیزها، این جور استنباطات اصلاً از پروسه حرکت مقولات قابل استنتاج نیستند. یعنی از آنجا که خیلی وقت ها واقعیت را انکار می کند، فقط به خاطر این است که بگوید حرکت مقولات وجود دارد. او حتی بخشهایی از واقعیت را نادیده می گیرد: مانند بحث وی در باره ی برخی تمدن ها یا تاریخ ها که آنها را در رابطه با حرکت عقل اصلاً مهم نمی داند و کاملاً نادیده می گیرد. آنجا که هگل واقعیت را نقض می کند، پوزیتیویسمش غیرانتقادی می شود، و آنجا که یک چیزهایی را از واقعیت می گیرد و وارد تحلیل خود می کند، زیرا اینها از مقولات قابل استنتاج نیستند، ایدالیسمش غیر انتقادی می شود.

من برای روشن کردن این انتقاد پنج مثال را ذکر می کنم. مثال اول را کمی مفصل تر و به بقیه ی مثال ها فقط اشاره ای می کنم.

مثال اول:

برویم سرمرحله گذار ایده ی آزادی از اخلاق به دولت. یعنی آنجا که ایده به مرحله اخلاق رسیده، یک سری پروسه ها را طی می کند تا به دولت برسد. هگل اگر بخواهد یک ایدالیست ناب باقی بماند، از اینجا به بعد باید یک تضاد تعریف کند و بر اساس این تضاد به دولت برسد. کسانی که پوزیتیویست یا جامعه شناس یا امپریست بودند، مشکلی با پیدا کردن این تضاد یا حلقه ی پیوند نداشتند و ناچار نبودند با مشکل ایده و تحقق آن دست و پنجه نرم کنند. مثلاً آقای "جان لاک" گفت وقتی که جامعه مدنی بوجود می آید، هر فردی مالک است. نسبت به زندگی شخصی و خصوصی خودش اراده دارد. یک دنیای خصوصی برای خود دارد که بر آن قادراست، از جمله می تواند حقش را بر مایملکش اعمال کند. هر فردی بصورت جداگانه یک محیط خصوصی دارد. ولی این آدمها وقتی می خواهند با هم زندگی کنند، یک سری مسائل عمومی هم پیدا می کنند. مسائلی که دیگر به فرد فرد آنان مربوط نیست و به عموم آنها بمثابة جامعه مربوط است و خیلی وقت ها این اصل عمومی، که بمثابة جامعه به اینها مربوط است، ممکن است حق های فردی آنان را نقض کند، مثل قانون. پس باین ترتیب تضاد بین منافع خصوصی و منافع عمومی باعث می شود که منافع عمومی خودش را به صورت یک سپهر جداگانه در نهادهای مشخصی به نام دولت بیان کند؛ پس دولت بوجود می آید.

هگل هم می تواند همین کار را انجام دهد. او می تواند دقیقاً بر اساس پروسه ی حرکت مقولاتش بگوید: ما رسیدیم به جایی که جامعه ی مدنی بوجود آمد. این جامعه ی مدنی همانطور که خودش می گوید، جامعه ی جنگ منافع خصوصی است. اینجا می توانیم یک تضاد تعریف کنیم: تضاد بین منافع خصوصی و منافع عمومی. تضاد بین منفعت عام و منفعت خاص ما را یک مرحله ارتقاء می دهد و به دولت می رسیم. طبیعتاً هگل می تواند چنین بحثی را بکند و به

نظر من اگر یک چنین بحثی را بکند اتفاقاً در بحثش *consistent* و پیگیر است و دقیقاً یک ایده آلیست باقی می ماند. اما ببینیم هگل چگونه از مرحله اخلاق به مرحله دولت می رسد. او می گوید که در مرحله ی اخلاق ما اول یک واحد بنام فرد داریم که برای خود حق و وظیفه ای دارد. قدم بعدی ای که این فرد بر می دارد تشکیل خانواده است. یعنی دوحق با هم در یک واحد وحدت می کنند. از این طریق یک واحد بوجود می آید، یعنی باز یک قدم بسوی وحدت برداشته می شود. بعد، این دو حق، که حالا یک خانواده تشکیل داده اند و مالکیت آنها در این نهاد خانوادگی مشترک است، با هم قدم بعدی را برمی دارند و یک جمع را می سازند. یک کنوپراسیون را می سازند. مثلاً در یک کار تجاری منافع مشترک دارند یا مالک زمین می شوند. یا یک *Stand* [رسته] می سازند. یعنی باز ما یک قدم دیگر در سیر وحدت یابی بر می داریم. اگر ما چنین سیری را ادامه دهیم، دولت باید واقعاً نماینده آخرین مرحله ی وحدت بین انسانها شده باشد. همینطور از فرد به خانواده، از خانواده به مرحله رسته ها، جامعه ی مدنی و همین طور تا اینکه یک وحدت در دولت بوجود می آید. پس چرا دولت و جامعه مدنی با یکدیگر در تضاد قرار می گیرند؟ قاعدتاً ما یک سیر وحدت یابی داریم. یا اگر قرار باشد از زاویه بحث مالکیت آنرا طرح کنیم: مالکیت یک فرد تبدیل خواهد شد به مالکیت دو فرد در خانواده، مالکیت دو فرد تبدیل می شود به مالکیت عمومی بخشی از جامعه. باصطلاح رسته ی زمین داران یا مالکیتشان در بخش تجاری. خوب دولت باید در واقع تجلی مالکیت عمومی شود. در حالیکه دولت تجلی مالکیت عموم نیست و دائماً با مالکیت خصوصی افراد در تناقض قرار می گیرد.

به این ترتیب می بینیم که ما نمی دانیم با پیروی از هگل چگونه چنین مرحله ای را توضیح دهیم. اگر بخواهیم به تضاد مقولات وی وفادار بمانیم، پس این استدلالی را که هگل خود در توضیح گذار از اخلاق به دولت می کند، چگونه باید توضیح دهیم؟ این که سیر وحدت یابی است، نه سیر تطور و رفع (*Aufhebung*) تضادها. یعنی، اگر دولت تجلی وحدت نهایی است، چرا هگل می گوید برای اینکه یک انسان در دولت شرکت کند خیلی وقت ها ناچار است از حق خود بگذرد؟ ناچار است مالکیت خود را، اراده ی خود را نقض کند تا تابع اراده ی قانون شود؟ چرا؟ دولت اتفاقاً باید تجلی قانون، تجلی این اراده ی واحد باشد. در اینجا هگل سعی می کند به نحوی این پوزیتیویسم غیرانتقادی و این ایدالیسم غیر انتقادی را توضیح دهد. چون خودش هم می فهمد که اینجا یک اشکال وجود دارد. می گوید: این فرآیند عبارت است از وحدت ضرورت و آزادی. وی می گوید آن سیری که باعث می شود ما از اخلاق به دولت عبور کنیم، سیر منطق درونی است. ضرورت درونی حرکت ایده است. این تضاد و تقابلی که ما بعداً بین این شکل وحدت یافته با منافع خصوصی می بینیم، ناشی از ضرورت خارجی است. اما چرا؟ از یک طرف ما منطقی درونی داریم، که در ادامه یک چنین مراحل خود را به دولت می رساند و به این دلیل دولت باید مظهر و تجلی وحدت عام باشد. ولی ما می بینیم دولت چنین نیست و با مالکیت های خصوصی افراد در تضاد قرار می گیرد. او می گوید: این ناشی از ضرورت خارجی است، اما چرا؟ سوال همچنان پابرجاست. هگل اتفاقاً خودش هم می فهمد که چنین اشکالی وجود دارد. اینجا جایی است که مارکس در واقع انگشت روی نقص هگل می گذارد و معتقد بر این است که ایدالیسم و پوزیتیویسم وی غیر انتقادیست. این مثال اول.

مثال دوم

اینجا می خواهیم برای ایدالیسم غیر انتقادی مثالی بزنیم. هگل می گوید وقتی دولت تشکیل شد، به سه قوه تقسیم خواهد شد. پادشاه، قوه مجریه و قوه قانون گذاری؛ (قوه قضائیه از نظر هگل درون قوه قانون گذاری است. وی مانند مُنتسکیو نیست که برای قوه قضائیه استقلال قائل شود.) مارکس می پرسد: چرا؟ چرا باید دولت به این سه شق تقسیم شود؟ هگل این را از کدام مقوله استنتاج کرده است؟ کدام مقوله واحد در منطق هگل است که به سه مقوله تجزیه شود؟ این دقیقاً یعنی برداشتن یک شکل امپریک، که در اثر واقعیت به وجود آمده، و گذاشتنش وسط فرآیند استدلال درباره ی فلسفه حق؛ مثالی برای ایده آلیسم غیر انتقادی.

مثال سوم

هگل برای توضیح و توصیف رابطه ی پادشاه با جامعه مدنی می گوید که پادشاه مانند سر است و جامعه مانند بدن. یک ارگانسیم وجود دارد که خودش را در جامعه ای که سرش پادشاهست و تنش بقیه جامعه است، متحقق می کند. می پرسیم: چرا؟ می گوید چون در این مرحله از تحقق ایده، ما ایده ارگانسیم را هم به شکل ناب خود داریم؛ ایده ارگانسیم وقتی تحقق پیدا کرد، به این شکل درمی آید.

مارکس می گوید: چرا؟ چرا ایده ارگانسیم نباید خود را درون گاو متحقق کند؟ چرا ایده ارگانسیم نباید خود را توی علف متحقق کند؟ چرا حتما باید به خود در شکل جامعه تحقق بخشد؟ یعنی، حتی اگر فرضاً رئالیسم کلی ها را قبول می کردیم و قبول می کریم که ایده ی ارگانسیم از پیش موجود است، باز هم نمی توانستیم توضیح دهیم چرا ایده ارگانسیم حتما باید خود را در شاه و جامعه متحقق کند. هگل هم نمی تواند دلیلی برایش ارائه دهد. این، در واقع، باز برداشتن یک واقعیت امپریک و قرار دادن دلخواهانه اش درون منطق و فلسفه حق است: ایده آلیسم غیر انتقادی.

مثال چهارم

هگل می گوید پادشاه تحقق ایده فردیت است. باز ایده فردیت وجود دارد، و اگر قرار باشد ایده فردیت تحقق پیدا کند، در فرد پادشاه تحقق پیدا می کند.

مارکس می گوید ما از شما قبول می کنیم که چیزی به نام ایده فردیت وجود داشته باشد. اما چرا ایده فردیت باید در یک فرد تحقق پیدا کند؟ فرد یعنی کسی که جمع نیست. مثلاً من میتوانم بگویم من یک فردم، شما یک فریدید و ایشان هم یک فریدند. ولی چرا باید ایده فردیت فقط در این فرد مشخص تحقق پیدا کند؟ اینجا باز به عاریت گرفتن یک اصل واقعی و آوردن آن درون منطق، که با مقولات منطق قابل توضیح نیست، تکرار می شود.

مثال پنجم

ارجحیت مرد در خانواده. هیچ دلیلی در دیالکتیک مقولات وجود ندارد که مرد باید در خانواده ارجحیت داشته باشد. اینجا باز به عاریت گرفتن یک اصل امپرک و بردن آن درون منطق است. موارد بسیار زیادی را می شود نقل کرد که من دیگر به آنها اشاره نمی کنم. این پنج مورد نسبتاً مهم و قابل توجه اند و مارکس با اشاره به آنها نشان می دهد که حتی اگر قرار بود رئالیسم کلی ها را از هگل بپذیریم، باز هگل در بحث خود پیگیر نبود.

محور سوم: تضاد و تقابل

اینجا ما وارد یکی دیگر از محورهای نقد مارکس به فلسفه ی حق هگل می شویم.

در نقد مارکس به یکی از مباحث فلسفه ی حق هگل، استنتاج های بسیار مفید و مهمی وجود دارد که بر اساس آنها ما می توانیم با نکات بسیار جالبی در نظر مارکس در رابطه با اصل تقابل و تناقض آشنا شویم. در روایت های مختلف گرایش های مارکسیستی، دست کم بسیاری معتقدند که مارکس اساساً در نوشته های آغازین - دستنوشته ها، نقد فلسفه ی حق و بحث های شبیه به این - تضاد دیالکتیکی را آنطور که هگل می گوید، یعنی وحدت ضدین را، قبول ندارد و اساساً نظر کانت را درباره ی تقابل واقعی قبول دارد. ما می توانیم این بحثی را که اکنون وجود دارد، بررسی کنیم. البته این گرایشها معتقدند که مارکس در نظریه فلسفی اش پیرو فوئرباخ است، زیرا، همانطور که قبلاً دیدیم، این جمله که: رابطه موضوع و محمول در فلسفه ی هگل وارونه است، عین جمله فوئرباخ است و دقیقاً حرفی است که

فونرباخ زده است. او از لحاظ منطقی هم بجای پیروی از تضاد دیالکتیکی، از تقابل واقعی کانتی حرکت کرده است. حالا ما بررسی می‌کنیم که آیا مارکس قدمی از این دو تا فراتر هست یا نه؟

برای اینکه بتوانیم این بحث را شروع کنیم، می‌پردازیم به بررسی دو محور عمده نقد مارکس به فلسفه حق هگل؛ شیوه کار مارکس در نقد فلسفه حق یک شیوه پلمیکی است. یعنی پاراگراف به پاراگراف از فلسفه ی حق هگل نقل کرده - اگر اشتباه نکنم از پاراگراف ۲۱۶ تا ۳۱۳. بیشتر هم نیست - و زیر هر پاراگرافی بحث و انتقاد خود را نوشته است. این بخش هایی را که او آورده، عمدتاً بخش هایی هستند که در فلسفه ی حق هگل مربوط به بخش دولت و قانون اساسی می‌شوند. حتی در این بخش که به نقد فلسفه ی حق هگل معروف است، باز من به تمام مواردی که آنجا بحث شده نمی‌پردازم. همانطور که گفتم سعی خواهم کرد که فقط دو موضوع اساسی نقد مارکس به هگل را عمده کنم، چرا که آنها به بعضی از دیدگاه های روش شناسانه و شناخت شناسانه مارکس، بخصوص درباره ی ماتریالیسم، دیالکتیک، رابطه ی تضاد، رابطه ی وحدت ضدین اشاره دارند.

این نکته را هم باز اشاره کنم که این متن، لااقل تا جایی که من اطلاع دارم، تنها جاییست که مارکس با صراحت، چیزی حدود یک صفحه و نیم تا دو صفحه درباره رابطه ی تفاوت تقابل و تضاد بحث کرده و بدعت خود را در رابطه با شکل ویژه ای از تقابل ارائه کرده است. بیان سیاسی، یا اقتصادی و یا بیان عمومی چنین نظری را درکاپیتال، در بخش متافیزیک اقتصاد سیاسی در فقر فلسفه یا در آثار دیگر مارکس می‌بینیم. اما اینکه مارکس در این مورد در چارچوب منطق بحث کند و خود را وارد بحث منطق کند، این تنها جاییست که من از او دیده ام.

در جلسه ی پیش شما با مسائل و موضوعاتی که در فلسفه حق مطرح بودند تا حدی آشنا شدید. یعنی ما یک خلاصه عمومی از کل فلسفه ی حق داشتیم که گفتیم نقد مارکس بخش خاصی از آنرا دربر می‌گیرد. در نتیجه من دیگر به جزئیات نمی‌پردازم و وارد بحث فلسفه ی حق نمی‌شوم. تنها چیزیکه در رابطه با فلسفه ی حق کماکان بآن اشاره می‌کنم مربوط است به بخشهای مرتبط با مراحل مختلف حرکت ایده ی آزادی یا حرکت ایده ی ضرورت. این هر دو را هگل ضرورت ایده آل یا آزادی ایده آل می‌نامد. ایده تا رسیدن به مرحله ی دولت، از بخشها و مقطع هایی عبور می‌کند که با یکدیگر به وسیله ی حلقه هایی پیوند پیدا می‌یابند. گفتم برای اینکه ما بتوانیم لبه تیز نقد مارکس را به فلسفه ی حق هگل بفهمیم، می‌بایست با این مفصل ها آشنا شویم. کاریکه در رابطه با فلسفه ی حق می‌کنم، فقط توضیحی است راجع به روش کار هگل و این که چگونه این روش کار در فلسفه ی حق خود را نشان داده و زمینه ها و دست مایه هایی برای نقد مارکس فراهم کرده است.

هگل اساساً در تمام بحث هایش در حیطه های مختلف بنا را بر این می‌گذارد که از دیالکتیک بین مقولات حرکت کند. یعنی اینکه روابط واقعی را بر اساس روابط منطقی، بین مقولات منطقی توضیح بدهد. این بدین معنی است که ما اگر از یک مقوله، مقوله ی بعدی را نتیجه بگیریم، و از آن نتیجه ی بعدی را بگیریم، مکانیسمی که با آن نتیجه گیری صورت می‌گیرد مکانیسمی است منطقی. فقط برای اینکه برای مفهوم مکانیسم منطقی مثالی زده باشم (اگر چه ربطی به منطق هگل ندارد) و آن را روشن کنم:

می‌گوییم "هر انسانی فانی است"؛ "سقراط انسان است"؛ پس، "سقراط فانی است". ما نتیجه ی آخر را بر اساس یک رابطه منطقی بدست می‌آوریم. این وسط هیچ امپرسیسمی وجود ندارد. ما بجای انسان میتوانیم X بگذاریم. می‌گوییم: هر "ایکسی فانی است"؛ "سقراط ایکس است"؛ پس، "سقراط فانی است". می‌توانیم بجای سقراط Z بگذاریم. یعنی یک رابطه کاملاً نمادین یا صوری تهیه کنیم. می‌گوییم: "هر X، Y است"؛ "Z، X است"؛ پس، "Z هم Y است".

منظورم این است که نتیجه ای که ما از این دو گزاره اول بدست آوردیم، نتیجه ایست منطقی. ما با بررسی واقعیت ها نیست که این نتیجه را بدست آوردیم. مکانیسم بررسی های هگل همه مبتنی بر چنین ساختمانی هستند: ساختمان استنتاج منطقی. آن مثالی که آوردم راجع به منطق قیاسی است. منطق هگل اما، منطقی دیالکتیکی است. بعد مثال می‌زنم، که او در این منطقی دیالکتیکی چگونه استنتاج می‌کند.

هگل معتقد است که تمام حیطه هایی را که توضیح می‌دهد اعم از اینکه موضوع بحث وی جهان شناسی، ذهن شناسی، تاریخ اندیشه یا تاریخ سیاست باشد، کاری به این ندارد که خود واقعه ایکه درجهان، توی این پروسه اتفاق افتاده

چيست؟ بلکه حرکت مقولات را بررسی می کند و بعد بر اساس حرکت مقولات می خواهد امر واقع را توضیح دهد. چرا که معتقد است اصولاً خود امر واقع یعنی تعیین یافتن مقولات. مثلاً هگل در فلسفه تاریخ خود دوره های مختلف پادشاهی در آلمان یا دوره های نظامهای تولیدی را بررسی نمی کند، بلکه روابط بین مقولات را بررسی می کند. چرا که بنظر وی هر کدام از این مراحل تجلی روح هستند یا تعیین روح تاریخی اند در هر لحظه ی معین.

این بطور عام راجع به مفهوم استنتاج منطقی. حال نوع استنتاج منطقی هگل چطور است؟ هگل در بررسی هر حیطه ای از عام ترین مقولات به شکل انتزاعی حرکت می کند. یعنی اولین مقوله ای را که هگل در هر حیطه ای در نظر می گیرد عام ترین مقوله در شکل انتزاعی خودش است و اولین مرحله استنتاج منطقی این است که چیزی که انتزاعیست با چه چیزی تضاد دارد؛ با چیزی که انتزاعی نیست. با چیزی که تعیین دارد. چیزیکه نامعین است با چه چیزی تضاد دارد؟ با چیزی که معین است. چیزیکه بلاواسطه است - یعنی وساطتی درش نیست - باچه چیزی تضاد دارد؛ با چیزیکه وساطت دارد، با چیزی که بوسیله یک چیزی ارتباط برقرار می کند. در تمام حیطه ها ناب ترین مقوله ای که هگل با آن شروع می کند، عام ترین مقوله در سطح انتزاعی خود است. با اولین تضاد شروع می کند و این تضاد تمام پروسه و مقولات مختلف را توضیح می دهد تا ما برسیم به عام ترین مقوله در شکل مشخص آن. و وقتی عام ترین مقوله در شکل مشخص بدست آمد، در واقع عام ترین مقوله در شکل انتزاعی، بخودش تحقق بخشیده است.

ما در وهله اول عام ترین مقوله را در شکل انتزاعی داریم. در وهله ی نهایی عام ترین مقوله را در شکل مشخص داریم. حال در واقع دو سر دایره بهم رسیده اند. یا به تعبیر دیگر می توانیم بگوییم عام خود را در خاص بیان کرده است. نا مشخص خود را در مشخص بیان کرده. نا متناهی خود را در متناهی بیان کرده. و این وحدت متناهی - نا متناهی است که همواره بنیاد اصلی حرکت مقولات در روش استنتاج منطقی هگل است.

حال من فقط برای آشنا شدن با این روش چند مثال می زنم که ببینیم هر کجا چطور است؟ موضوع اصلی ما فلسفه ی حق است.

در "منطق"، هگل از هستی شروع می کند، عام ترین مقوله به شکل انتزاعی؛ ضد هستی، نیستی است. در تضاد بین هستی - نیستی می گوید هستی همان نیستی است. جمله اول "منطق"؛ و تضاد شروع می شود. این پروسه اینگونه شروع می شود تا در آخرین مرحله، ایده مطلق یا عقل مطلق خود را بطور متعین نشان دهد. در "فنونولوژی" از عام ترین ایده انتزاعی، از اینجا و اکنون شروع می کند. در تضاد بین اینجا و اکنون، و ادامه می دهد تا دوباره به تحقق ایده ی مطلق برسد. این تشابه بین "فنونولوژی" و "منطق" به خاطر این است که "فنونولوژی" در واقع پیش نویس "منطق" است. به نحوی، پیش نویس تمام بحثهایی که بعداً هگل خواهد نوشت. شکل فشرده و مجمل کارهای بعدی هگل است.

در فلسفه حق - که موضوع اصلی بحث امروز ماست - باز می بایست از عام ترین مقوله شروع شود تا برسد به تحقق خودش. کاری که می خواهم در رابطه با فلسفه حق انجام دهم، فقط این است که نشان دهم این پیوند ها یا گذارها بین آن مراحل - که پیشتر در مورد آن صحبت شد - چگونه اتفاق افتاده است.

در فلسفه حق، عام ترین مقوله اراده ی آزاد است. اراده ی آزادی که انتزاعی است. یا به نحو دیگر عام ترین مقوله آزادی است. حالا قرار است که از آزادی به شکل عام انتزاعی به آزادی بشکل عام تحقق یافته برسیم. به شکل عامی که دیگر در واقعیت وجود دارد. خود را متحقق، متعین کرده است. ببینیم حالا این مراحل چگونه طی می شوند؟

طبق معمول مقوله اول مقوله ای است بسیط، بلاواسطه، انتزاعی. اولین تضاد، تضاد بین بلاواسطگی و وساطت است. یعنی اینکه این بلاواسطگی باید بتواند از یک طریقی، یا به وسیله ای وساطت شود. پس به این ترتیب اولین قدمی که آزادی یا اراده آزاد برمی دارد اسمش را حق انتزاعی می گذارد. یعنی جایی که آزادی یا اراده ی آزاد برای اینکه خود را در چیزی متبلور کند، می بایست به موضوعی تعلق گیرد. در جایی تعیین پیدا کند. هگل معتقد است اولین شکل تعیین ایده آزادی، این است که اراده به چیزی، به شیء ای تعلق بگیرد. یعنی اراده چیزی را از آن خود کند. پس اولین مرحله که مرحله حق انتزاعی است، در مالکیت شیء بیان می شود.

ما می‌توانیم این مرحله حق انتزاعی را به لحاظ تاریخی با دوره ای مصادف ببینیم که برای اولین بار مالکیت به وجود می‌آید. بنابراین ما دوره ی تاریخی ای داشته ایم که اصلاً در آن مالکیت وجود ندارد .

کارهگل چیست؟ وقتی کارهگل را خوب بررسی کنیم، می‌بینیم که او واقعیت تاریخی را بررسی می‌کند و به شکل وارونه ای آن را جایگزین ایده می‌کند. یعنی انتزاع ایده را از واقعیت آن بیرون می‌کشد و سپس حرکت این انتزاع را جایگزین حرکت واقعیت می‌کند. ما دوره ای داریم که در آن مالکیت نداریم. و بعد اولین شکل مالکیت، که مالکیت بر شیء یا عمدتاً مالکیت بر زمین باشد در واقع متناظر با دوران حق انتزاعی در فلسفه ی حق است. من بعداً خواهم گفت که این دورانها در بخش های مختلف درک هرگله هم وجود دارند. این دوران را می‌توانیم مثلاً با دوران بردگی، با دوران رواقیت در پروسه حرکت آگاهی در "فنونولوژی" مقایسه کنیم. من بعداً اگر لازم باشد جا بجا این سه تا را با هم مقایسه می‌کنم، فقط برای اینکه نشان دهم که چرا در تمام این موضوعاتی که هرگله بررسی می‌کند، این حرکت مقولاتند که پشت سر همدیگر می‌آیند. پس به این ترتیب مرحله آزادی انتزاعی و یا اراده آزاد در اولین تعین خود که ناشی از تضاد بین بلا واسطگی و وساطت است، می‌رسد به مرحله حق انتزاعی. پس در مرحله حق انتزاعی، فرد یا شخص بواسطه مالکیت برشیء تشخیص پیدا کرده. این به معنای این است که ایده در شکل ناب آزادی، خود را در مرحله ای قرار داده که توانسته از طریق تعین شخصی که بر یک شیء مالکیت دارد، خود را متحقق کند. اما همان طور که گفتیم باید توجه کنیم به اینکه روند به کدام طرف است: بطرف اینکه این کل انتزاعی، در یک کل متعین تحقق و واقعیت پیدا بکند. به این ترتیب برای گذار به مرحله ی بعد فلسفه ی حق، می‌بایست ما یک تضاد تعریف کنیم. از این مرحله به بعد عبور بر اساس کدام تضاد صورت می‌گیرد؟ توجه داشته باشید که در این مرحله، تعلق اراده به شیء است و تشخیص فرد بواسطه مالکیتی است که برشیء اعمال می‌کند. در این مرحله ما تضاد عمومی ایده را می‌توانیم تضاد بین اراده کننده که انسان است و شیء که ماده است بدانیم. یعنی تضاد اینجا بین موضوع اراده است و آن کسی که اراده می‌کند. یعنی تضاد بین موضوع مالکیت و فرد مالک است. به یک معنی می‌توانیم بگوییم کماکان تضاد بین تعین خاص و تعین عام است. یعنی ما می‌بایست به طرف تعین عام برویم. ولی اینجا به خاطر قرار گرفتن اراده بر شیء، بین جنس اراده، جنس ایدوی، جنس مینوی اراده و واقعیت، یعنی شیء، یا موضوع مالکیت یک تضاد وجود دارد. از یک طرف این یکی کماکان از جنس ایده، از جنس اراده است؛ دیگری از جنس شیء. از یک طرف این یکی کماکان عام است؛ دیگری خاص. این پله ی دیگری از تضاد است که ایده ی آزادی را به مرحله ی عرف منتقل می‌کند. دقت داشته باشید که تمام بحث برای روشن کردن این است که اینجا سیر واقعیت از نظر هرگله ربطی ندارد به اینکه مثلاً آشکال اولیه مالکیت چطوری بوجود آمدند و بعد چطوری تحقق پیدا کردند و به عرف اجتماعی تبدیل شدند. اصلاً بحث اینجا نیست. فقط بحث ما این است که گذار از مرحله حق انتزاعی به مرحله عرف به واسطه تضاد بین تعین خاص - تعین عام یا تضاد بین فرد و موضوع مالکیت صورت می‌گیرد. به زبان دیگر اینطور می‌توان گفت که در اولین شکل مالکیت، افراد توانستند با اعمال اراده خودشان بر قطعه ای از زمین یا بر قطعه ای از یک شیء، - حال آن شیء هرچه می‌خواست باشد - مالکیت خودشان را اعمال کنند و از این طریق خودشان را از فرد دیگر مشخص و متمایز کنند. ولی در یک چنین مرحله ای این اصل، اصلی پذیرفته شده به معنی عرف اجتماعی نبود. یعنی اینکه امکان تجاوز به حق مالکیت دیگری وجود داشت. خود هرگله بحث می‌کند که آنجا فرد تشخیص خود را در این که مالک است، پیدا می‌کند. اما همواره امکان تجاوز به این مالکیت وجود دارد و این تجاوز در واقع نقض حرکت ایده یا نقض منطق ایده است. به زبان دیگر اگر بخواهیم در زبان یک بررسی تاریخی بگوییم، می‌بینیم که مالکیت در مراحل اولیه اش به مثابه عرف اجتماعی هنوز قبول و پذیرفته نمی‌شود، همیشه امکان تجاوز به آن هست. پس گزار بین شکل مالکیت نخستین و مرحله عرف دارد بدون تدوین یک قانون معین، قانونیکه از طریق یک دولت و یا از طریق یک نهاد اجتماعی رسمیت یافته و در عرف عمومی پذیرفته شده باشد، طی می‌شود. یعنی به نحوی می‌توانیم آنرا این طور بیان کنیم که ما داریم اوایل دوران فئودالی یا اوایل دوران زمین داری را طی می‌کنیم. زمانی که مالکیت وجود دارد و این مالکیت بر اساس عرف پذیرفته می‌شود، ولی حمله ی هر قومی به یک قوم دیگر، مانند حمله ی بربرها به امپراتوری روم، مثل حمله ی اسکانندیانوی ها از شمال، حمله ی مجارها از شرق، حمله ی مسلمین از جنوب به اروپا، آشکال مالکیت را دگرگون می‌کند و دائماً شما در طول تاریخ هفصد - هشتصد ساله می‌بینید قطعه معینی از زمین چگونه مالک های مختلف داشته است. چگونه اقوام مختلف، طوایف مختلف، مالک یک قطعه از زمین شده اند. با این وجود در مراحل ثبات، مالکیت یک طایفه و یا یک کنت نشین و یا یک لرد بر بخشهایی از یک زمین پذیرفته شده است، ولی فقط به لحاظ

عرف اجتماعی. قاعده و قانونی بر آن حاکم نیست. به این ترتیب علت گذار، تضاد بین تعین عام و تعین خاص یا تضاد بین فرد و موضوع مالکیت یا اراده و موضوع مالکیت است.

اینجا دو نکته، دو پرسش مطرح است: یکی اینکه اساساً چرا اینطور است؟ یعنی این دو، چه تقابل و تضادی می‌توانند با هم داشته باشند؟ گفتم ایده عام یعنی وضعیتی از آزادی یا اراده که خود را در شیء معینی و در جای معینی متعین نکرده است. ولی هدف چیست؟ مثالی که همیشه در این مورد می‌آورم و بارها شنیده‌اید، مثال ظاهر کردن فیلم عکاسی است. هدف این است که کل این نگاتیو یا کل این منفی، کل این ایده انتزاعی ما، در کلیت مشخص خود تعین پیدا کند. پس به این ترتیب ما قدم به قدم باید این را توضیح دهیم که چگونه این اتفاق می‌افتد. اول ایده عام را داریم. این ایده عام یک جایی خود را متعین کرده، در اعمال مالکیت فرد در شیء. ولی این هنوز نمی‌تواند تعین ایده به شکل مشخص آن باشد. توجه کنید اگر ایده توی ذهن من به عنوان یک انسان به شکل مشخص متعین شده، اگر چه ایده است ولی مشخص است. یعنی اینکه می‌بایست حرکت به سمتی رود که ما به قاعده برسیم، نه به شکل. ما باید به قوانین برسیم، نه به روابط بین اشیاء و مفاهیم. یک قانون بیان‌کننده رابطه بین دو مفهوم با یکدیگر است. اگر بر کل این محیط یا بر کل موضوع ما قانون حاکم شود، ما در واقع به تعین ایده عام، ایده انتزاعی در شکل مشخص آن رسیده‌ایم، ولی باز به شکل عام، یعنی باز قانون در بر گیرنده تمام حیطه موضوع ما است.

حالا چرا تضاد است؟

این بحثی است که ما بعداً خواهیم کرد که آیا اصلاً تضاد هست یا تضاد نیست. ولی از نظر هگل تضاد است، زیرا عام و خاص دو لحظه از یک پروسه هستند. خاص بیرون از عام قرار ندارد. فرد، فردیت بیرون از عامیت نیست. اینها لحظه‌هایی از یک پروسه واحد هستند. از نظر هگل یک لحظه در درون یک پروسه با آن در تضاد است، چرا که هر لحظه در پروسه، هم هست و هم نیست. به این دلیل تضاد است. خارجیت وجود ندارد. بعداً بحث می‌کنیم که مثلاً در تقابل کانتی، تقابل به معنای دو چیز متخارج نسبت به هم است و اینها طبیعتاً تقابل دارند ولی با یکدیگر تضاد ندارند. ولی وقتی که ما یک چیز را در درون پروسه در نظر بگیریم - اینطور که هگل در نظر می‌گیرد - وقتیکه یک چیزی لحظه‌یی از پروسه است، تقابلش با خود پروسه تقابلی از نوع تضاد است. این بحث هگل است. مانند تضاد متناهی با نامتناهی. بنظر من اگرما قضیه را اینطوری در نظر بگیریم، واقعاً تضاد هم هست. شما یک قطره در درون دریا را در نظر بگیرید. مرزهای این قطره با دریا چه هستند؟ قطره جایی تمام می‌شود که دریا شروع می‌شود، - منظورم بقیه دریا است - و دریا جایی تمام می‌شود که قطره شروع می‌شود. قطره یعنی "نه دریا" و دریا یعنی "نه قطره". چرا که بخشی یا لحظه‌ای از آن است. اگر این قطره بیرون از دریا در نظر گرفته شود، مرزهای مشترکی با آن ندارد. تقابل وجود دارد، ولی تضاد وجود ندارد. ولی وقتی که این قطره چیزی در گستره دریا است، اگر بخواهیم آنرا مشخص کنیم باید مرز مشخص برایش بگذاریم. اما کجا و کدام مرز؟ مرز فقط یک تضاد است. می‌توان گفت از جایی که دیگر دریا نیست، قطره است و از جایی که دیگر قطره نیست دریا است. این یک تضاد است، به خاطر اینکه متناهی لحظه‌یی است درون نامتناهی.

به این ترتیب و به زبان دیگر می‌توان گفت که وقتی به مرحله عرف عبور می‌کنیم، قبلاً تشخص یک آدم ناشی از مالکیتی بود که نسبت به شیء داشت. ولی پذیرفته شدن مالکیت این آدم به شیء از طرف دیگران بمثابة یک عرف، یعنی اینکه یک مرحله به سویژکتیو شدن، یک مرحله به ذهنی شدن عبور می‌کنیم. یعنی پذیرفته شدن تحقق ایده، به اینکه جنس آیدوی، جنس مینوی پیدا کند، یک مرحله نزدیک می‌شود. دیگران هم می‌پذیرند. به نحوی می‌شود گفت که گذار می‌کنیم به مرحله‌ایکه مالکیت به اراده صورت می‌گیرد، و نه مالکیت به شیء. ولی توجه داشته باشید که این مالکیت بر اراده هنوز بمثابة قانون مطرح نیست، به مثابه عرف اجتماعی مطرح است. به این خاطر هنوز برای هگل کامل نیست. لازم است یک قدم دیگر نیز برداریم. پس به این ترتیب گذار از مرحله عرف به مرحله بعد از آن، اخلاق، تداوم همین تضاد است. ما در زدهگل یک تضاد نوین نمی‌بینیم، بلکه تداوم همین تضاد است. یعنی اینکه تعلق مالکیت و یا تعلق اراده دیگر نه تنها به شیء، بلکه به اراده هم هست و این اراده نه فقط وارد مفهوم عرف اجتماعی می‌شود، بلکه وارد مرحله‌ای می‌شود که برای افراد تبدیل به حق و وظیفه بشود. هر کسی حق اعمال اراده را دارد و این وظیفه را هم پیدا می‌کند که حق دیگری را کاملاً محترم شمارد. یعنی، دقت کنید، ما هر چقدر وارد این بحث شویم که اگر "من به حق تو احترام بگذارم" و "تو به حق من احترام بگذاری" وجه تمایز ما، وجه تمایز شخص ما یکسری چیزهای ایده

ای اند. یعنی یک سری مفاهیمند. یک سری قرار و مدار هاستند که من و تو با هم می‌گذاریم. این نیست که این زمین مال من است و تو حق ورود به آنرا نداری، پس من نسبت به تو تقابل پیدا کرده‌ام. دیگر خود آن زمین، خود آن موضوع مالکیت نیست که به من و تو تشخص می‌دهد. احترام، انتزاعی ای است که تو به حق مالکیت من می‌گذاری. بر اساس قرار و مداری است که با هم گذاشته‌ایم، در مرحله عرف به خاطر عرف اجتماعی؛ و در گذار از عرف اجتماعی به مرحله اخلاق، ما وارد زمینه ای می‌شویم که هر شخص در خودش می‌پذیرد که حق مالکیت را دارد و وظیفه‌ی احترام به مالکیت دیگری را هم دارد. از اینجا به بعد ما بهترین زمینه را برای تدوین قانون داریم. یعنی از اینجا به بعد دیگر این امکان وجود دارد که قانون نوشته شود. یعنی این اراده‌ها، این احترامات، این قرارداد های نا نوشته شده اجتماعی، خود را انتزاع کنند. خودشان را به سپهر جداگانه ای تبدیل کنند که در یک ارگان معین به نام قانون مادیت یافته است. (حال این قانون چه مرحله‌ی را طی می‌کند؟ اجزایش، بخش‌هایش، غیره چیستند؟ فعلاً بدان نمی‌پردازم). به هر حال این زمینه آماده می‌شود تا این روابط، این بده‌بستانها، روابط بین مفاهیم بوسیله‌ی روابط بین قرار و مدارهای مکتوب و ساطت شوند. مثلاً این حق که من و تو باهم معامله می‌کنیم، در یک قرارداد ثبت شود. حالا این واژه‌ها هستند که حق من و حق تو را، شخصیت من و شخصیت تو را بیان می‌کنند و به تدریج خود را به سپهری جدا شده می‌برند و خود را در نهاد معینی تعیین می‌بخشند. حالا ما آماده می‌شویم برای مرحله‌ی قانون. اما برای رسیدن به آن مرحله، باید در خود مرحله‌ی اخلاق یک سری تطورات صورت گیرد، که قبلاً گفته شد. فعلاً فقط اشاره ای می‌کنم و در مرحله‌ی نقد آنرا باز می‌کنم.

پس تا اینجا هگل از اراده یک شخص به وحدت بین دو شخص در شکل‌گیری خانواده، از خانواده به رسته‌ها، به Stand ها و یا کنوپراسیونها - به مجموعه‌های بیشتری از خانواده‌ها که کل بزرگتری را می‌سازند - و از آنجا به کل جامعه مدنی می‌رسد. دقت داشته باشید که در گذار از مرحله‌ی اخلاق به مرحله‌ی جامعه مدنی، ما از دو مرحله صحبت نمی‌کنیم. به مرحله‌ی نوینی نمی‌رسیم. تمام مرحله‌ی ای که از اخلاق تا جامعه مدنی را در برمی‌گیرد، گسترش خود مرحله‌ی اخلاق است. دقیقاً از اینجا به بعد یک مشکل بسیار جدی پیش می‌آید که می‌تواند یکی از محورهای جدی نقد مارکس باشد.

اینکه که ما به جامعه مدنی یعنی به قول هگل محیط تناقضات شخصی، محیط جنگ مالکیت‌های خصوصی، محیط جنگ حق‌های مختلف رسیدیم، گذار از این مرحله به مرحله‌ی دولت چگونه صورت می‌گیرد؟ اگر قرار باشد بر اساس منطق هگل حرکت کنیم، باید اینجا یک تضاد تعریف کنیم. بگوییم اینجا یک تضاد اتفاق می‌افتد تا به مرحله‌ی دولت عبور کنیم.

هگل در اینجا دچار اشکالی جدی می‌شود و نمی‌داند چطور این گذار را توضیح دهد: نمی‌داند بر اساس آن منطقی که تا کنون پیش رفته، یعنی دائماً تضادهای جدید تر طرح کرده و یک مرحله جلو رفته و کامل تر شده، یعنی بر اساس تضاد توضیح دهد، یا نه، بر اساس خود واقعیت.

ما اینجا این بحث را دیگر ادامه نمی‌دهیم، تا موقعی که به نقد آن برسیم و نشان دهیم این تناقض، این اشکال در هگل از چه و از کجا ناشی می‌شود.

بسیار خوب. من فکر می‌کنم حالا زمینه‌ای در حد آشنایی مختصری با مراحل فلسفه حق هگل فراهم شده و ما می‌توانیم به بررسی نقد مارکس بپردازیم.

برای اینکه بتوانیم این بحث را شروع کنیم، می‌پردازیم به نقدی که مارکس به مفهوم قوه‌ی قانون‌گذاری از نظر هگل دارد. هگل معتقد است که کل جامعه دو سر دارد: یک سر آن جامعه مدنی است که مردم هستند و یک سر دیگر آن شاه. هگل سعی می‌کند که بین این دو سر آشتی ایجاد کند و در جایی این دو سر را به وحدت برساند؛ این وحدت بنظر هگل در قوه قانون‌گذاری صورت می‌گیرد، اما چطور؟ لحظه به لحظه می‌شود این پرسه را نقد کرد؛ در وهله اول برای اینکه چنین وحدتی صورت گیرد می‌بایست ناچاراً هر کدام از این دو سر از شکل وجودی‌شان - از آن تعریف ماهوی ای که هگل برایشان می‌کند - عدول کنند. اهمیت پادشاه در این است که تحقق ایده‌ی فردیت است. پس

اگر فرد شاه قرار باشد خود با جامعه مدنی در یک نهاد پیوند برقرار کند، در آنصورت اعتبار شاه بودنش را از دست می دهد، و اگر قرار باشد نماینده ای برای این کار تعیین کند، در نتیجه فرد تکثیر می شود. اگر فرد توسط افراد نمایندگی شود، پس به این ترتیب تجلی ایده ی فرد، دیگر نمی تواند فردیت باشد.

این یکی از مقدم ترین نقدهای بیست که می شود کرد. ولی ببینیم هگل چکار می کند. هگل می گوید برای اینکه قوه قانونگذاری شکل گیرد، یک نماینده از طرف مردم تعیین می شود، یک عامل هم از طرف پادشاه نماینده می شود و وحدت این دو با هم قوه ی قانونگذاری را خواهد ساخت. از طرف مردم اشنتند (Stand) [رسته] ها، عمدتاً اشنتند مالکیت (حالا اینکه چرا اشنتند مالکیت؟ و اینکه چرا اصلاً اشنتند ها باید نماینده ی مردم باشند، بحثی است که قبلاً شد)، از طرف پادشاه هم قوه اجرایی یا بوروکراسی یا قوه مجریه است که مامور می شود تا در وحدت با اشنتندها قوه قانون گذاری را بسازند.

مارکس می پرسد چرا این دو باید با هم وحدت کنند؟ چه فصل مشترکی بین این دو هست؟ آن تقابلی که بین شاه و جامعه مدنی موجود است کماکان بین نماینده پادشاه و نماینده ی مردم هم هست. اینجا ما بقول مارکس جامعه و شاه را تنها به شکل مینیاتوری در آوریم، یعنی همان تقابل کماکان در قالب کوچکتز بین نماینده پادشاه و نماینده مردم موجود است. - دقت کنیم، تقابل جایی است که میانجی ندارد، جایی که امکان وساطت بین آنها نیست - تقابل بین جامعه مدنی و شاه در کل هستی یک جامعه به صورت مینیاتوری در می آید. خوب این تقابل که از بین نرفته، امکان وساطتی وجود ندارد. چه کسی می بایست بین قوه اجرایی و اشنتندها وساطت کند؟

ببینیم چه نیروهایی در جامعه داریم؟ مارکس می گوید آیا همه ی مردم باید وساطت کنند؟ اینها که خودشان نماینده انتخاب کرده اند. ثانیاً مردم تجلی جزئیت اند، جامعه مدنی تجلی جزء است. دولت است که تجلی کل است، پادشاه است که تجلی ایده کلیت است. خوب اینها امکان، توان و به اصطلاح رتبه ی این وساطت را ندارند. پادشاه که باید چنین رابطه ای را وساطت کند، خود وی که یک طرف دعواست. مثال می زند، می گوید وقتی دو نفر دعوا می کنند، یکی از این دو نفر نمی تواند ضمن اینکه مشغول دعوا است خود هم میانجی باشد. یا باید یک سر دعوا باشد، یا میانجی. شاه و مردم با هم دعوا دارند، تقابل دارند و می خواهند یک میانجی این وسط پیدا کنند. خودشان نمی توانند هم یکی از طرفین دعوا و هم میانجی باشند. مارکس اینجاست که رابطه دیالکتیکی را مسخره می کند و مثال جالبی می زند. او می گوید، این مثال معروف را در نظر بگیرید که مرد و زنی با هم دعوا می کنند و دکتری می خواهد میانجی این دعوا بشود. ببینیم چه می شود؟ دکتر وسط این دو نفر قرار می گیرد، وقتی مرد را پس می زند که دعوا نکند، دعوا بی بین دکتر و مرد در می گیرد. زن می آید و میانجی بین دکتر و مرد می شود، دعوا بی بین زن و دکتر در می گیرد. مرد می آید و میانجی بین زن و دکتر می شود، دعوا ادامه می یابد، یعنی دائماً یکی از حدهای مقابل در عین حال نقش واسطه را هم بازی می کند. مارکس می گوید هگل چنین چیز مسخره ای را در وارسته ترین شکل خود، می گوید: *par excellence*، یعنی به شکل عالی تجلی خود، به صورت منطق در آورده است. می گوید واقعا رابطه به همین مضحکی است.

چه استنتاجی می شود از این بحث کرد؟ مشکل در اینجا چیست؟ از اینجا به بعد است که بحثی برسر تفاوت تقابل و تضاد شروع می شود. مارکس می گوید دو حد واقعی امکان وساطت ندارند، وقتی که دو حد عبارت از دو جوهر از هم مجزا هستند، و به وسیله یک مفهوم یا یکدیگر امکان وحدت ندارند و نمی توانند در مفهومی وحدت پیدا کنند، پس این دو امکان وساطت ندارند. اگر دو قضیه ی "آهن فلز است" و "مرد انسان است" را در نظر بگیریم، این دو قضیه حد وسط ندارند، پس امکان وساطت هم ندارند. از نظر مارکس پادشاه و مردم مثل دو جوهر یا دو واقعیت از هم جدا هستند که در مقابل هم قرار گرفته اند. حد وسطی وجود ندارد تا وساطتی صورت گیرد، تا میانجی ایجاد شود.

پس چه حالتی ممکن است وجود داشته باشد که دو ضد، دو عنصر متقابل با هم، امکان وساطت در یک جای دیگری را هم داشته باشند؟ مارکس می گوید زمانیکه این دو عنصر متقابل، این دو عنصری که مقابل یکدیگر قرار گرفته اند، دوتا محمول از موضوع واحدی باشند یا دو تا موضوع باشند که به محمول واحدی ربط داده شده اند. در گزاره ها ی "زن انسان است" و "مرد انسان است"، انسان محمول است. پس ما می توانیم یک مفهوم به اسم انسان بسازیم - گفتیم محمول ها همیشه کلی اند - و بگوییم انسان زن است. انسان مرد است. یعنی این مفهوم واجد هر دو ضد خواهد شد. به

این ترتیب دو مفهوم متقابل زن و مرد، در مفهوم انسان امکان وساطت دارند. در نتیجه برای اینکه پادشاه و مردم بتوانند امکان وساطت پیدا کنند، لازمه اش این است که ما یک کل ارگانیک داشته باشیم که اینها دو لحظه اش باشند، دو بخش آن، دو وجود متمایل به هم، دو موجود لازم و ملزوم باشند. زن و مرد به شکل لازم و ملزومی مفهوم انسان را می سازند. وقتی می گوئیم زن، برای اینکه انسان کامل شود، ناچاریم مرد را هم تصور کنیم، وقتی می گوئیم مرد، برای اینکه مفهوم انسان کامل شود، ناچاریم زن را هم تصور کنیم. در حالیکه در جامعه مورد بررسی هگل، پادشاه و مردم در یک کل ارگانیک با هم قرار ندارند. (بعدها این موضوع را دقیقتر بررسی می کنیم) چرا؟ به خاطر اینکه پادشاه خود مانند بقیه ی خوانین یک خان است، اشنتند ها مالکان هستند، پادشاه خود یکی از مالکین است. پادشاه مبعوث مردم نیست که یک لحظه در کلیت باشد. دقیقا دو عنصر از هم جدا هستند. به نظر من حتی نمی توانیم بگوئیم متقابلند. تفاوت بین دو جوهر مختلف یا دو موضوع مختلف از همدیگر ممکن است؛ به این خاطر امکان وساطت بین آنها نیست.

تضاد در واقعیت

دو مسئله ی بسیار مهم اینجا مطرح است. اولین مسئله اینکه وقتی که دو عنصر متقابلند و مفهوم واحدی را هم می سازند و به وسیله ی این مفهوم واحد وساطت می شوند، آیا اینها در شکل وجودیشان تناقض دارند یا ندارند؟ یعنی واجد تناقض هستند یا نیستند؟ مثلا ما میدانیم که مفهوم انسان هم شامل زن و هم شامل مرد است. ولی در شکل وجودی اش چه مشخصه ای دارد؟ یا زن است یا مرد. یعنی انسان وقتی موجود شد، نمی تواند هم زن باشد و هم مرد. وقتی انسانی واقعیت دارد، یا زن است و یا مرد. پس به این ترتیب در شکل واقعی، وقتی اینها تعیین پیدا کردند، دیگر نمی توانند با خودشان متناقض باشند. تضاد دیالکتیکی را با خودشان حمل نمی کنند. وقتی مفهوم انسان واقعیت پیدا کرد یا زن است یا مرد. اگر زن است پس زن است و اگر مرد است پس مرد است. دیگر نمی توانیم بگوئیم هم زن است و هم مرد، اما می توانیم بگوئیم انسان هم زن است و هم مرد.

به این ترتیب مارکس در مبحث تقابل و تناقض از کانت پیروی می کند که معتقد است که در واقعیت ما تقابل داریم. یعنی دو چیز موجود و واقعی با هم متقابلند و تنها در مفهوم است که تناقض ممکن می شود.

کانت معتقد است که تناقض منطقی در واقعیت محال است. تناقض منطقی یعنی وحدت ضدین. یعنی اینکه دو ضد به شکل واقعی در آن واحد، زمان واحد و مکان واحد، وجود داشته باشند. ولی از کانت سوال می شود آیا تقابل منطقی یعنی تضاد، امکان پذیر است یا نه؟ می گوید آری امکان پذیر است ولی به یک شرط. جمله اش این است. اومی گوید: تقابل منطقی تقابلی است که در آن دو محمول یک چیز، مقابل واقع می شوند، اما نه از طریق اصل تناقض. (یعنی هر کدام با خودشان ضد نیست) آنها به منزله دو محمول از یک کالبد واحد ممکن اند.

در اینجا یک موضوع مهم، یعنی نکته ی دومی که مورد نظر بود، وجود دارد. ما از اینجا می توانیم بحثی را شروع کنیم که به نظر من، مارکس لاقبل به شکل پیگیری آن را دنبال نمی کند. ولی یک جواب می دهد که به نظر من این جواب از نظر شناخت شناسی بی اندازه اهمیت دارد و آن این است که آیا می شود این نتیجه را گرفت که مارکس مثل کانت معتقد است که تناقض فقط در مفاهیم ممکن است؟ و در واقعیت ممکن نیست؟ اندکی تامل کنیم.

تا اینجا می توانیم این نتیجه را بگیریم که انسان واقعی یا زن است یا مرد. ولی در مفهوم، می توانیم بگوئیم انسان وحدت ضدین است. در آن واحد هم زن است و هم مرد، به شکل مفهوم انسان و نه به شکل واقعیت موجود انسانی. آیا می توانیم چنین تعمیمی را بدهیم؟ ما در ادامه بحث خواهیم دید که مارکس فقط از این بحث استفاده می کند تا در جایی دیگر چیز دیگری را توضیح دهد، نه اینکه بخواهد یک اصل شناخت شناسانه را نتیجه گیری کند، بلکه نظر شناخت شناسانه خود را به نظر من به شکل واقعا عجیبی ارائه می دهد که نتیجه آن را خواهیم گفت. عجالتا بحث خودمان را در حیطه نقد مارکس به هگل دنبال کنیم.

مارکس می گوید که درست است که هگل در فلسفه حق اصولاً یک سری نهاد های فئودالی را وارد بحث خود کرده که دست و پاگیرش شده اند، (مثل اشتند ها، مراتب مختلفی که وجود دارند، پادشاه ...) اما با این وجود من هگل را تئورسین جامعه مدرن، جامعه مدنی یا جامعه بورژوازی می دانم و بر این اساس می خواهم دیدگاه او را نقد کنم.

از اینجا به بعد مارکس سعی می کند یک شکل جدید را توضیح دهد. او می گوید که این امکان وجود دارد که دو عنصر متقابل، دو محمول از یک چیز نباشند، بلکه یکی انتزاعی از وجود دیگری باشد. انتزاعی که از وجود دیگری بیرون آمده، به خودش مادیت بخشیده، خودش را نهادی کرده، بگونه ای که گویا واقعی است و خودش را در مقابل عنصر دومی قرار داده است. می گوید ما باید راز این قضیه را بفهمیم که چیست؟ مارکس معتقد است که تقابل بین جامعه مدنی و دولت سیاسی، تنها بصورت تقابلی از نوع کانتی، خود را وانمود می کند. یعنی هم دولت واقعا وجود دارد و هم جامعه مدنی. اما راز قضیه اینجاست که این تقابل اگر چه در یک شکل وجودی خودش یک تقابل واقعی است و موجود است، اما دولت فقط انتزاعی است نسبت به جامعه مدنی. دولت سپهر مادیت یافته ی فعالیت سیاسی است. دولت جوهر سیاسی جامعه مدنی است که خود را نهادی کرده. یعنی با جدا شدن کار و امر سیاسی از افراد یا فرد فرد مردم و اگذار کردن این امر سیاسی به نماینده بی که انتخاب می شود تا بجای من قانون گذاری کند، تا بجای من تصمیم بگیرد، فی الواقع از وجود انسانی (از وجود یک سر قضیه) چیزی انتزاع شده و به خودش واقعیت بخشیده، خودش را نهادی کرده و خودش را بمثابة یک حد مقابل در مقابل حد مقابل دیگری طرح می کند. مارکس می گوید باید توجه داشته باشید که در جامعه مدرن یا جامعه سرمایه داری این وارونگی واقعی است. یعنی اینکه اگر یک بخش انتزاعی از وجود بخش دیگر است، نباید ما رابه این اشتباه بیندازد که بگویم پس این انتزاع وجود ندارد. اتفاقاً این انتزاع توانسته خود را نهادی کند و به عنوان یک سپهر جدا خود را مقابل جامعه مدنی قرار دهد. اما اگر ما بدانیم که منشاء این انتزاع کجا بود، چگونه بود که این حد به خودش قابلیت بخشید، اتفاقاً می توانیم روشن کنیم چرا وساطت بین آنها ممکن است، کجا وساطت بین آنها ممکن است و چگونه قابل در گذشتن از آن خواهد بود.

مثالهایی برای این نوع ابتکار مارکس بزنیم تا مسئله روشن شود. فی الواقع این شیوه ی طرح تقابل، ابتکار مارکس است. رابطه انسان با خدا را در نظر بگیریم. خدا در واقع انتزاعیست نسبت به انسان. یعنی ایده آفرینندگی، ایده نیاز، ایده ی ترس یا هر چیزی دیگری که بخواهیم اسم آنرا بگذاریم، زمانی بشر را ناچار کرده که موجودی را تصور کند. این موجود وقتی متصور شد، به خودش واقعیت بخشیده. تا قرن ها و قرن ها در زندگی انسانها واقعیت داشته و فاعل زندگی آنان بوده. قوانین زندگی و سرنوشتشان را تعیین می کرده. یعنی می بینیم که در مقابل بشر، خدا قرار گرفته، ولی به مثابه یک حد واقعی. به مثابه یک حق نهادی شده در کلیسا و یا مسجد و یا تمام نهاد های مذهب.

مارکس می گوید که تشابه فوق العاده زیادی بین جامعه مدنی و دولت، و انسان و خدا وجود دارد. برای انسان، خدا سپهر انتزاعات است. سپهر برابری است. همه مردم به شکل واقعی نا برابرند، همه مسیحیان در روی زمین نا برابرند، ولی در مقابل خدا برابرند. در جامعه مدنی هم، همه به لحاظ اقتصادی نابرابرند، اما به لحاظ سیاسی حق رای مساوی دارند. یعنی در مقابل دولت، در مقابل قانون برابرند. چنین است که مسیحیت مذهب ویژه سرمایه داری است، مذهبی که کاملاً با این ساختمان تطابق دارد. مارکس می گوید همانطور که خدا سپهر انتزاعات است که به خود مادیت بخشیده، دولت سیاسی هم سپهر انتزاعات است که به خود مادیت بخشیده. خدا جایی است که انسانها در مقابلش برابرند. دولت هم جایی است که انسانها در مقابلش با هم برابرند. حالا خدا و انسان چگونه وساطت می شوند؟ به وسیله یک نماینده که از جنس هر دو باشد: مسیح. مسیح فرزند خدا است، تجلی خدا است در کالبد انسانی. از طرفی مانند بقیه ی انسانها ها انسان است، این حد مشترکش است با انسان. از طرفی تجلی خدا است، پس جنسش با خدا یکی است، این هم وجه اشتراکش است با خدا. می گویند مسیح شفیع است، شفاعت کننده است، میانجی بین انسان و خداست، در روز حشر پیش خدا برای انسانها وساطت می کند. پس ما وقتی یک چنین وضعیتی را داشتیم که سپهر انتزاعی در مقابل یک سپهر واقعی قرار گرفت ولی به خودش واقعیت بخشید، یک امکان وساطت وجود دارد. حالا دیگر می توانیم بگویم که در جامعه مدنی این امکان وساطت پارلمان است، نه در شکلی که هگل طراحی میکند. چرا؟ به خاطر اینکه دولت سیاسی مثل پادشاه یک حد واقعی جدا از جامعه نیست، بلکه منتخب است. منتخب به این معنی که انتزاعی است، یعنی عمل سیاسی از عمل اقتصادی جدا شده، خود را نهادی کرده و مقابل عمل اقتصادی قرار گرفته. حالا این مردم یک سری نماینده انتخاب می کنند. این نمایندگان، به لحاظ اینکه آمدند و از جنس جامعه مدنی اند، می روند که

دولت و پارلمان تشکیل دهند. از آنجایی که کالبدشان و این روحی که در این کالبد ها می دمدم، روح سیاست است، چون کارشان کار سیاسی و قانونگذاری است، به وسیله این روح (روح سیاست) می توانند وساطت کنند.

(امیدوارم قضیه به اندازه ی کافی روشن شده باشد و لازم نباشد بحث را بیهوده به درازا بکشانیم.)

البته مارکس انتقاد می کند که حتی از همین شکل هم ما می توانیم تناقضات صوری و مادی را استنتاج کنیم. بطور گذرا اشاره می کنم به این نکته که چگونه این وساطت دچار تزلزل می شود. مارکس می گوید نمایندگان به مجرد اینکه انتخاب شدند، ارتباط خود را با مردم از دست می دهند. هیچ واسطه ای بین مردم و نمایندگان در فاصله ی یک دوره ی معین انتخاباتی وجود ندارد. او این را تناقض صوری دمکراسی نمایندگی می نامد. از یک طرف این نمایندگان سعی می کنند که به منافع خودشان عمل کنند، یعنی قوانینی تصویب نمی کنند که به ضرر خودشان باشد. به این ترتیب آنها به جای اینکه نماینده مردم باشند، نماینده خودشان هستند. این یک تناقض مادی دمکراسی صوری است. از این بحث بگذریم. موضوع صحبت امروز ما نیست.

بحث ما سر نوع خاصی از تقابل است که مارکس طرح می کند. یک مثال دیگر بزنم، مثال کار و سرمایه. سرمایه انتزاعی است از کار، ولی انتزاعی که به خود مادیت بخشیده. سرمایه برخود استوار نیست، همان طور که خدا و دولت برخود استوار نیستند. منشأ خدا انسان است. منشأ دولت، جامعه مدنی یعنی جامعه است و منشأ سرمایه، کار است. سرمایه در واقع کار شیئیت یافته است. پس به این ترتیب ما می توانیم یک شکل از تضاد دیالکتیکی را به مفهوم منطقی آن، در شکل وجودی اش یا به شکل موجودش ببینیم. بر خلاف آن وضعیتی که گفتیم که امکان اینکه ما تضاد را در شکل واقعی اش ببینیم، نیست. ما اینجا می توانیم یک شکلی از تضاد واقعا موجود را ببینیم: تضاد بین کار و سرمایه. سرمایه دقیقا یعنی نه کار و کار دقیقا یعنی نه سرمایه. در اینجا وحدت ضدینی که ما دنبالش می گشتیم - فی الواقع به نحوی در یک موضوع معین که مارکس برسر آن بحث می کند، یعنی جامعه مدرن، روابط گسترش یافته ی کالایی سرمایه داری - تحقق یافته است.

حالا بیاییم بر اساس این طرح و نتایج تاکنونی، وضعیت جامعه قرون وسطایی را با جامعه مدرن مقایسه و بررسی کنیم، بعضی از اصطلاحاتی را که مارکس بکار برده، توضیح دهیم تا بتوانیم بخش آخر بحثمان را دنبال کنیم و به آن بپردازیم.

مارکس می گوید که پس جامعه قرون وسطی مبتنی بر یک دوآلیسم واقعی است. یک دوگرایی کاملا واقعی آنجا وجود دارد. دو سر این دوآلیسم دو سری واقعی اند، دو جوهرند. در حالیکه جامعه مدرن بیان کننده یک دوآلیسم انتزاعی است. حالا دیگر روشن است، منظور مارکس چیست. یعنی اینکه شق دومی که در مقابل این شق قرار گرفته، انتزاعی است از وجود یکی از این شقوق. نه این که اینها هر دو، دو محمول از یک جوهرند، نه، یکی اصلا انتزاعی است از آن دیگری که به خود مادیت بخشیده است. پس قرون وسطی دنیای دوآلیسم واقعی است اما جامعه مدرن مبتنی بر دوآلیسم انتزاعی است. از طرفی مارکس می گوید قرون وسطی قرون دمکراسی نا آزادی است، در حالیکه جامعه مدرن نماینده دمکراسی انتزاعی و صوری است. چرا؟ دمکراسی را چگونه تعریف کنیم؟ دمکراسی یعنی وحدت رفتار سیاسی - اجتماعی - اقتصادی هر فرد در وجود آن فرد. یعنی اینکه کارکردهای سیاسی - اقتصادی، شکل زندگی مادی و شکل برنامه ریزی زندگی مادی یک انسان از هم منفک نشده باشند. هر دو در خود شخص وجود داشته باشند. در جامعه قرون وسطی، چه جامعه برده داری چه جامعه فئودالی این وضعیت وجود دارد. فئودال یا برده دار وحدت عمل سیاسی و عمل اقتصادی در خود است. فرق بین برده و برده دار، فرق بین سرف و سرفدار یا فئودال فرقی است هم سیاسی و هم اقتصادی. یعنی برده دار بر برده هم تسلط اقتصادی دارد و هم تسلط سیاسی. هم نابرابری اقتصادی دارد و هم نابرابری سیاسی. این انسان (برده یا سرف)، اصلا انسان نیست. به این ترتیب از آنجاییکه وحدت عمل سیاسی و اقتصادی وجود دارد اسمش را دمکراسی می گذارد. از آنجایی که آزادی برای بخش عظیم جامعه وجود ندارد، به آن می گوید دمکراسی ناآزادی. ما در جامعه مدرن در رابطه بین سرمایه دار و کارگر می بینیم که سرمایه دار به لحاظ اقتصادی مسلط به کارگر است. به لحاظ اقتصادی با کارگر نابرابر است ولی به لحاظ سیاسی کاملا برابر با وی است. ولی این برابری یک برابری صوری است. چرا صوری؟ زیرا ایندو در مقابل یک انتزاع، یعنی در دولت سیاسی با هم برابرند. این انتزاع توانسته در نهاد دولت به خود واقعیت ببخشد. به این خاطر دمکراسی جامعه ی مدرن،

دمکراسی ای است انتزاعی. چه فایده بی از این بحث می خواهیم ببریم؟ می خواهیم روشن کنیم که مفهوم دمکراسی حقیقی از نظر مارکس چیست.

بنظر من می توان در یک جمله گفت که دمکراسی حقیقی، دمکراسی آزادی است در مقابل دمکراسی نا آزادی. حالا می توانیم توضیح دهیم که چرا به آن دمکراسی می گوید؟ به خاطر اینکه وحدت عمل سیاسی - اقتصادی در یک انسان ممکن است. یعنی عمل سیاسی از عمل اقتصادی منفک نشده، که خود را به صورت دولت یا جای دیگری شکل دهد. حتی پادشاه هم در واقع خودش نماینده سیاسی- اقتصادی است. هم تسلط سیاسی دارد و هم تسلط اقتصادی. ولی چرا نا آزادی؟ به خاطر اینکه بخش عظیمی از مردم نا آزادند، و اصلا انسان تصور نمی شوند. من پیش از اینکه بخواهم به مبحث دمکراسی حقیقی و رابطه مارکس با فوئرباخ و روسو بپردازم، به نکاتی که به نظر من مهمترین نتیجه گیری از این بحث اند، اشاره کنم:

اول اینکه: اولین چیزیکه ممکن است به نظر بیاید، این است که مارکس معتقد به یک تقابل کانتی است و به این ترتیب ممکن است این نظر را بشود به اونسبت داد که او معتقد است فقط تناقض در مفهوم ها ممکن است و در واقعیت ممکن نیست.

دوم اینکه: مارکس نشان داد که چگونه تناقض در خود واقعیت ممکن است، ولی در موضوعی خاص: در جامعه مدرن، در رابطه بین کار و سرمایه. حالا مارکس اینجا یک نتیجه ی بسیار با اهمیت می گیرد. مارکس می گوید: اشکال هگل این بود که بدنبال رد پای مقولات منطقی در واقعیت می گشت. یعنی مقولات منطقی را داشت، منطق را داشت، بدنبال وجود آن در واقعیت می گشت. ولی نظر خود مارکس این است که ما باید بدنبال **منطق ویژه ی هر موضوع ویژه** باشیم. به نظر من این نتیجه ی اساسی این بحث است. یعنی انکار هر کدام از آن تعمیم هایی که گفتیم. دیگر هیچ کدام از آن تعمیم ها ممکن نیست. یعنی اینکه این امکان وجود دارد که در موضوع مشخصی روابط منطقی آن مبتنی بر تضاد باشند و در موضوع دیگری روابط منطقی اش مبتنی بر تضاد نباشند. پس بر اساس نقد وی بر فلسفه حق هگل (یا آنچه در ترجمه ی آثار مارکس به انگلیسی "نقد دکترین دولت هگل" نامیده شده است)، نمی شود اصلا منطق واحدی به مارکس نسبت داد. او دقیقا و به صراحت میگوید: نباید بدنبال تعیین مقولات منطق در موضوع گشت، بلکه باید منطق ویژه ی هر موضوع ویژه را جست و جو کرد. این نتیجه ایست که در اینجا مارکس از بحثش می گیرد.

یک نکته دیگر باید در ادامه بحث تقابل بگویم که بتوانیم به بحث دمکراسی حقیقی بپردازیم. ما در بحث تقابل دیدیم که دو شق تقابل، که در یک مفهوم می توانند وساطت شوند، هر دو واجب اند، هر دو ضروریند... ضرورت هر دوی اینهاست که می تواند آن مفهوم تقابل را بسازد.

ویژگی نوع سومی از تقابل را که مارکس طرح می کند این است که یک سر تقابل - که انتزاعی است نسبت به یک سر دیگر - ضرورت و واقعیت ندارد، جوهریت هم ندارد. اهمیت این بحث از اینجاست که امروزه بحث هایی وجود دارد که معتقدند رابطه جامعه مدنی و دولت، رابطه ای ضروری است. اینها دقیقا دو سر یک تقابل هستند، ولی همانطور که دو سر تقابل وجودشان ضروری هستند، اینها هم وجودشان ضروری است. یعنی همواره درست است که جامعه ای وجود داشته باشد و این جامعه به وسیله دولت تنظیم شود. یا درست است که کار در مقابل سرمایه قرار دارد، ولی هر دو وجود دارند. بدون سرمایه کار امکان پذیر نیست، و بدون کار سرمایه بوجود نمی آید. بر همین اساس این اواخر بخشی از مارکسیست ها، چون مارکس را در بحث تقابل پیرو کانت می دانند، به این نظر گرایش پیدا کردند که مدعی شوند که رابطه کار و سرمایه هم از دید مارکس رابطه یی است مبتنی بر تقابل؛ و چون رابطه ای است مبتنی بر تقابل، پس می بایست هر دو سر تقابل هم ضرورت داشته باشند.

دمکراسی حقیقی عبارت است از اینکه عمل تدبیر جامعه یا امر سیاسی که از فرد جدا شده و خودش را در یک سری نهاد هایی مادیت بخشیده، دوباره به فرد برگردد. یعنی اینکه سیاست به امر روز مره هر فرد تبدیل شود. و وقتی سیاست به کار روزمره هر فردی تبدیل شد، عملا از بین رفته است. دیگر یک نهاد مستقلی به اسم نمایندگی سیاست وجود ندارد و به این مفهوم است که دولت رو به زوال می رود. به این قضیه می شود دو برخورد کرد. یکی اینکه، از آنجاییکه این شکل انتزاع شده خود را به عنوان یک قطب تقابل مادیت بخشیده، طبیعتا حالا این دو قطب به وسیله چیزی وساطت می شوند. ما برای اینکه جامعه بورژوایی را نقد کنیم باید روشی یا مکانیسم هایی را انتخاب کنیم که

اولا نشان بدهند یکی از این اشکال انتزاعی است نسبت به دیگری و آن عوامل وساطت فی الواقع وساطت بین یک وجود و یک ناوجود است: یعنی آن سازماندهی ای را انکار کنیم که باعث می شود بین کار و سرمایه، به عنوان دو عامل واقعی وساطت شود. (درست مثل انکار سازماندهی ای که بین انسان و خدا وساطت میکند: کل نهاد های اجتماعی و مذهبی در جامعه که عامل وساطت انسان و خدا هستند). ما برنامه ریزی مان در نقد جامعه بورژوازی این است که این عوامل واسطه را انکار بکنیم. از چه طریقی؟ از طریق انکار واقعیت داشتن یا جوهریت طرف مقابل. مارکس می گوید فرانسوی ها در عصر جدید دریافتند که در یک دموکراسی حقیقی دولت سیاسی ناپدید خواهد شد. این گفته ی مارکس باعث شده است که برخی او را در این زمینه پیرو نظر روسو بدانند. اینکه چه رابطه یی مارکس با روسو و با فوئرباخ سر قضیه و ارونگی موضوع و محمول دارد را من فقط کوتاه در آخر صحبت ام اشاره می کنم.

فقط اینجا این قضیه را تکرار می کنم که دولت سپهر سیاست است که انتزاع شده و به خود مادیت بخشیده است. اگر وحدت عمل اقتصادی- سیاسی به انسان بازگردانده شود، آنگاه به نمایندگی شدن احتیاج ندارد. یعنی لزومی ندارد نماینده ای تعیین کند که آن نماینده قانون وضع کند. این خودش یعنی همان عمل مادیت بخشیدن به یک انتزاع. پس به این ترتیب دموکراسی پارلمانی که نماینده دموکراسی صوری است از بین می رود و دموکراسی واقعی یعنی وحدت عمل سیاسی و اقتصادی دوباره تحقق پیدا می کند.

مارکس می گوید در یک چنین جامعه ای انسان بخاطر قانون موجود نیست، بلکه قانون به خاطر انسان وجود دارد. در چنین جامعه ای، یا در یک دموکراسی آنطور که مارکس آنرا می فهمد، انسان موجودی ست انسانی. در حالیکه در دموکراسی انتزاعی، در دموکراسی صوری، انسان موجودی قانونی است. در دموکراسی صوری انسانیت یک انسان و ارزش برابری با انسان دیگر نه بواسطه واقعیت انسانیش که وحدت عمل سیاسی - اقتصادی است، بلکه بدین خاطر پذیرفته می شود که او و دیگری در برابر قانون با هم برابرند.

می توان پرسید: بالاخره این جامعه باید دارای قوانینی باشد، این جامعه باید یک طوری تدبیر بشود؟ مارکس می گوید: همه باید در قانون گذاری شرکت کنند. اما چطور ممکن است که همه ی مردم مستقیما در قانون گذاری شرکت نمایند؟ این کار که ممکن نیست. اصل دموکراسی نمایندگی را برای این ساخته اند که اتفاقا مردم نماینده انتخاب کنند. مارکس می گوید شما این مسئله را نمی فهمید، چون انتزاع دولت سیاسی ذهنتان را اشغال کرده و این را به عنوان نهادی واقعا موجود باور کرده اید.

مارکس می گوید: شما وقتی دولت را فرای جامعه می شناسید، وقتی قانون را ماورای انسان می شناسید، فکر می کنید که پس برای وضعش هم باید نمایندگانی انتخاب شود. ولی وقتی که بخش های مختلف جامعه - همان چیزی که بعدا در بیان سیاسی شورا های قانون گذار و مجری نامیده می شود - قرار باشد برای امور بخش های مختلف جامعه ی خودشان قانون وضع کنند (با توجه به موقعیت هایشان و وضعیت شان در جایگاهی که به لحاظ تقسیم کار اجتماعی، به لحاظ شرایط جغرافیایشان، نقش هایی که در جامعه به عهده می گیرند) دیگر قانونی فرای این ها وجود ندارد. به این ترتیب پاسخ مارکس این است: وقتی من می گویم همه باید در قانون گذاری شرکت کنند، به نظر شما مسخره می آید. علت این است که شما دچار توهم سیاسی هستید. شما انتزاعی را که مادیت پیدا کرده باور کرده اید. این انتزاع را باید **نقد کرد**.

در پایان دو نکته باقی می ماند که باید بطور خلاصه به آنها اشاره کنم:

یکی اینکه گفته می شود نقد مارکس به فلسفه حق هگل همان نقد ارسطوست به افلاطون در مبحث کلیات، که به وسیله فوئرباخ جمع بندی شده است.

دوم اینکه گفته می شود نقد مارکس به دولت جامعه بورژوازی همان نقد روسوست به دولت که در واقع به انکار دولت برخاسته است. یعنی آنجا که مارکس می گوید فرانسویها به این نتیجه رسیدند که در دموکراسی حقیقی دولت سیاسی رو به زوال خواهد رفت و ناپدید خواهد شد، در واقع از روسو پیروی می کند.

ما اینجا می‌خواهیم ادعا کنیم که در هر یک از این دو زمینه به دو دلیل بحث مارکس فرای این دو نقد است. در رابطه با فوئرباخ بحث مارکس به وارونگی رابطه موضوع و محمول خلاصه نمی‌شود، بلکه مارکس می‌پذیرد که این وارونگی در یک جایی واقعا مادیت پیدا کرده است. جامعه سرمایه داری واقعا جامعه ای است که کل، جزء را تعیین می‌کند. واقعا جایی است که انتزاع تعیین کننده افراد است. واقعا ایده، تعیین کننده ماده است. پس به این ترتیب بحث مارکس در تفاوتش و یا در فرا رفتنش از فوئرباخ این است که نه تنها رابطه موضوع و محمول در هگل وارونه است، بلکه می‌گوید جامعه سرمایه داری جامعه ای است که این وارونگی در آن واقعی است و وجود دارد. مارکس این وارونگی نوع سوم را می‌پذیرد و فی الواقع آنرا کشف می‌کند. یعنی جایی که وحدت ضدین واقعا وجود دارد، مانند رابطه کار و سرمایه. این قدمی است که مارکس در نفی هگل از فوئرباخ جلو میزند.

در تئوری سیاست از آنجایی که روسو تقابل دولت - جامعه ی مدنی را همچنان تقابلی واقعی می‌فهمد، فی الواقع متوجه این نکته نمی‌شود که دولت، انتزاعی است نسبت به جامعه و چون می‌خواهد با دولت مخالفت نماید، بحثش را بر ویران کردن دولت می‌گذارد. ولی چه ویران کردنی؟ ویران کردن یک چیز واقعی. به چه شیوه ای؟ به شیوه باز گشت به گذشته. به زمانیکه دولت چنین نبود. یک رمانتیسیم، یک نوستالژی نسبت به گذشته. یک نوستالژی نسبت به زندگی روستایی. می‌گوید آهن و فولاد باعث شدند که بشر بدبخت شود. کشف آهن و فولاد باعث بدبختی بشر شده است، این حرف روسو است. به این ترتیب ما این پدیده ها را رها بکنیم و برگردیم به همان زندگی ای که آهن و فولاد در آن نبود، تا از چنگ دولت، از دست این انتزاع، این واقعیتی که بر ما حکومت می‌کند خلاص شویم. در حالیکه بحث مارکس این نیست. بحث مارکس این است که این یک انتزاعی است و ما باید نهاد های این انتزاع را انکار کنیم و ضمنا از آن فراتر رویم. ما باید نهاد هایی را طراحی کنیم که نشان دهد که فی الواقع چگونه می‌توانیم از این شکل از دولت به شکلی گذار نماییم که آن شکل، محمول محو دولت خواهد شد. یعنی تمام دست آورد های تاریخی از نظر مارکس حفظ می‌شود. از نظر مارکس باز گشتی وجود ندارد. فقط این دست آوردها به مرحله دیگری گذار می‌کنند. فی الواقع به واسطه شناخت جایگاه انتزاعی دولت سیاسی است که می‌تواند دولت واقعی شکل گیرد.

چرا مارکس معتقد است که دیکتاتوری پرولتاریا نادرست است؟ و به آن دولت نمی‌گوید؟ به خاطر اینکه دولت نسبت به جامعه یک انتزاع است. دیکتاتوری پرولتاریا یک انتزاع نسبت به جامعه نیست، بلکه سازماندهی برای ویران سازی یک انتزاع مادیت یافته است. اما اگر دیکتاتوری پرولتاریا خود را بر فراز جامعه قرار دهد و مادیت یافتن انتزاعی از جامعه شود که خود را به صورت نهادی بالای سر جامعه قرار داده است، دیگر دیکتاتوری پرولتاریا نیست. دیگر فقط یک نوع از دولت است، مانند همه اشکال دیگر دولت. رابطه چنین دولتی با جامعه را می‌توان مانند رابطه ی دولت بورژوازی یا رابطه ی دولت های آسیایی و یا انواع دیگری از دولتها با جامعه نامید. هرچه هست، رابطه این دولت با جامعه مدنی مبتنی است بر رابطه ی یک انتزاع با واقعیت.

خیلی ها امروزه این بحث را دارند که همانطوریکه مثلا در جامعه آسیایی شاه واقعا منافع خودش و جمع خودش را نمایندگی می‌کند و مردم و بقیه خوانین و بقیه مالک ها هم نماینده خودشان هستند و تقابل اینها در واقع تقابلی واقعی است، دولت های نوع شوروی هم یک چنین وضعیتی را دارند. یعنی یک قطب حاکم در آنجا وجود دارد که منافع خودش را نمایندگی می‌کند. دولتی بر فراز جامعه هست ولی نه به شکلی که دولت سیاسی بر فراز جامعه است. یعنی انتزاع عام نیست، تعیین یک انتزاع نیست.

اینها موضوع بحث امروز ما نیستند. فقط منظور من تاکید بر آن چیزی است که مارکس از دیکتاتوری پرولتاریا می‌فهمد: دیکتاتوری پرولتاریا نادرست است، زیرا سازماندهی ای برای ویران کردن این انتزاع مادیت یافته است.

کمال خسروی

آوریل 1988

1

ساختمان «پدیدارشناسی روح» هگل

* اشاره

اگر از آثار اولیه ی هگل در ینا بگذریم، که به اعتباری مقولات مرکزی آنها در آثار بعدی هگل کمرنگ یا حتی فراموش شده است، می توان «پدیدارشناسی روح» را گهواره ی تفکر دوران بلوغ او دانست. به عبارت دیگر مایه ی فلسفه ی هگل و روایت او از دیالکتیک و منطق که وجه ممیز هگل است، در «پدیدارشناسی...» ساخته و سپس در آثار دیگر پرورده و پرداخته شده است. «پدیدارشناسی...» هگل تاکنون از زوایای بسیاری مورد بحث و بررسی مریدان و ناقدان او، بویژه آنها که معاندان یا پیروان روش اویند، قرار گرفته است و بسیاری همواره کوه ر روش سه پایه ی دیالکتیکی را در صدف «پدیدارشناسی...» پنداشته اند. بی گمان این اثر هگل ذخیره ای غنی برای اندیشه های او و نشانه ای از ژرفای این اندیشه است، ولو نه در هیئت و چارچوب مقولاتی نظام یافته و سفته؛ چنانکه در «منطق». اما در بررسیهای گوناگون از «پدیدارشناسی...» کمتر به ساختمان این اثر توجه شده و تکرار سه پایه های دیالکتیکی در بخشها و اجزاء این بخشها این تسامح را قوت بخشیده که ساختمان آن با ساختمان آثار دیگر وی، چون «فلسفه ی حق» یا «منطق» همانند و یگانه است. واقعیت این است که ساختمان «پدیدارشناسی...» دست کم با ساختمان دو اثر دیگر همانند نیست، و اگر با آنها یگانه باشد، این یگانگی محتاج اثبات است و در راه تشخیص آن ناهمانندی و این اثبات است که شاید بتوان از هگل نتیجه های تازه و دیگری گرفت.

چندین سال پیش من در مقدمه ی گفتاری پیرامون «پدیدارشناسی...» که بیشتر جنبه ی آموزشی و بازگویی و معرفی داشت و کمتر به نقش و جایگاه این اثر در نظام فلسفه و منطق هگل و نقد آن می پرداخت، این نکته را طرح کردم که ساختمان «پدیدارشناسی...» برخلاف آثار دیگر وی، بجای آنکه سه بخشی باشد، چهار بخشی است، ولی علیرغم این تفاوت شکل، گوهر یگانه ای با آثار دیگرش دارد. آنچه در پی می آید، مقدمه ی آن گفتار است که با حفظ لحن گفتاری کلام، برای انتشار عمومی بازنویسی شده است.

ساختمان «پدیدارشناسی...»

همانطور که در بحث پیرامون منطق و فلسفه ی هگل دیدیم، ساختمان کار او چنین است که در پرداخت به هر موضوع باید یک مفهوم یا مقوله ی مرکزی، یک مقوله ی بنیادی، یا سوژه ی فعال یا یک اصل نخستین وجود داشته باشد. ویژگی این مقوله این است که توامان فاعل و مفعول، ذهن و عین، حامل و محمول، موضوع و متعلق و یا سوژه و ابژه به تمامی این معانی است. نکته ی قابل توجه اولاً این توامانی یا همپهنگامی است که نه تنها جنبه ی تقدم و تاخر زمانی و مکانی ندارد، بلکه به مثابه توامانی منطقی، تعلق زمانی و مکانی پدیدار را در تکوین خود متبازل می کند؛ ثانیاً شمول مقوله ی سوژه و ابژه بر مفاهیم متفاوتی چون فاعل و مفعول، ذهن و عین و موضوع و محمول، تاکید بر یگانگی ذاتی آنهاست. حال آنکه تاکید بر اختلاف آنها خورد وجه تمایز انواع دستگاههای فلسفی دیگر است. به عبارت دیگر، توامانی سوژه و ابژه تنها به مثابه توامانی این دو حد در اندیشه نیست، بلکه در تاریخ طبیعی، تاریخ اجتماعی، منطق و تکوین هستی نیز هست. از این توامانی درونماندگار (یا ایماننت) یا درونداتی است که توامانی های دیگر از یکدیگر متمایز می شوند. پس تا اینجا می دانیم که ساختار کارهای هگل چنین است که دارای یک مقوله ی مرکزی با مشخصات فوق الذکرند؛ سپس در خودپویی یا حرکت تکوینی یا در بیان و تبارز و فعلیت یابی این مقوله است که موضوع بحث شکل می گیرد. آثار هگل این حرکت تکوینی همواره سه سپهر دارد یا سه لحظه

را طی می کند. به ترتیب لحظات: برنهاد (یا تنز)، برابر نهاد (یا آنتی تنز) و هم نهاد (یا سنتز). در هم نهاد، تضاد دیالکتیکی بین برنهاد و برابر نهاد حل و حفظ می شود یا در عین رفع و لغو، ارتقاء می یابد. به زبان هگل، *Aufheben* می شود. این واژه را در زبانهای دیگر معمولاً به استعلا و سپری شدن و نفی و لغو ترجمه کرده اند. مشکل اینجاست که برای هر یک از این تعابیر در زبان آلمانی معادلی جداگانه وجود دارد و چه هگل و چه فیلسوفان دیگر آلمانی برای تاکید بر این یا آن جنبه ی مورد نظر خود، از آن تعابیر و واژه ها استفاده کرده اند. بنابراین استفاده هگل از تعبیر *Aufhebung* دقیقاً ویژه ی شیوه ی بیان و تفکر اوست و آگاهانه برای تمایز نهادن بین درک او از تضاد، چه با تضاد در منطق صوری و چه با تقابل واقعی مورد نظر کانت انتخاب شده است. منظور من این است که حتی ترجمه ی تضاد مورد نظر هگل به «تضاد منطقی» و استفاده از این تعبیر برای جدا ساختن آن از مقوله ی «تقابل واقعی» گویایی کافی ندارد، زیرا تضاد مورد نظر هگل را با تضاد در منطق (سنتی و صوری) مشتبه می کند. همانطور که در مفهوم توأمی سوژه - ابژه هگلی گفتم، تضاد هگلی مدعی است که به مثابه مقوله ای ذاتی، اشکال دیگر تضاد و تقابل را به وجوه خاص تعین خویش مبدل می نماید.

در «منطق»، بدنبال یک مقدمه، ساختمان سه بخشی حفظ می شود. مقوله ی محوری یا مرکزی «منطق» که باید سوژه - ابژه ی خویش باشد و در تکوینی سه لحظه ای بخود تعین بخشد، عقل است. سه سپهر هم عبارتند از: آموزه ی هستی، آموزه ی وجود و آموزه ی صورت معقول. در «فلسفه ی حق» نیز، بدنبال یک مقدمه، مقوله ی محوری یا بنیادی که آزادی مینوی یا آزادی ایده آل است، در سه سپهر حق انتزاعی، اخلاق و اخلاق اجتماعی تکوین سه لحظه ای خویش را طی می کند. سه سپهر یا سه لحظه ی ساختمان آثار هگل، بنا به منطق بنیادی کار او، در عین حال معادل یا متناظرند با لحظات عامیت، جزئیت و فردیت. تضاد عامیت و جزئیت در هم نهاد فردیت حل و حفظ می شود و تعالی می یابد. در همه ی این آثار بنای کار بر حرکت درونی خود مقوله یا مفهوم است، یعنی بر منطق یا روابط درونی بین خود مقولات. از همین رو منطق و دیالکتیک نزد هگل دو مقوله نیستند. منطق عبارت است از

دیالکتیک خودپویی خود موضوع.

حال اگر ساختمان یا بخش بندی «پدیدارشناسی...» را با ساختمان «منطق» و «فلسفه ی حق» مقایسه کنیم می بینیم که ساختمان «پدیدارشناسی...» چهاربخشی است و نه سه بخشی. ما برای نامگذاری این چهار بخش اندکی دچار گرفتاری هستیم و عجلتا باید با مقداری مسامحه آنها را به ترتیبی مشخص کنیم. همه ی ناشران «پدیدارشناسی...» این شکل چهاربخشی را رعایت کرده اند. مارکس نیز در نقدش به «پدیدارشناسی...» در «دستنوشته های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴» این فهرست یا ساختمان چهاربخشی را ذکر کرده است. برای نامگذاری این چهار بخش عجلتا می توانیم بگوییم که هگل در «پدیدارشناسی...» در سپهر اول از آگاهی، در سپهر دوم از روح، در سپهر سوم از مذهب و در سپهر چهارم از شناخت مطلق بحث کرده است. می دانیم که ساختمان سه بخشی یا سه پایه ای آثار دیگر هگل در اجزاء این سپهر ها هم رعایت شده است. کار ما در این گفتار این است که ببینیم آیا ساختمان چهار بخشی «پدیدارشناسی...» فی الواقع در اجزاء درونی نیز حفظ شده است یا نه و تازه بعد از اثبات این امر، به این نکته پردازیم که چرا چنین است و نهایتا چرا علیرغم این اختلاف در ساختمان کار، ماهیت و گوهر سه پایه ی منطق هگلی، حتی در ساختمان چهار بخشی «پدیدارشناسی...» هم وجود دارد. در «منطق» و «فلسفه ی حق» شیوه ی کار هگل چنین است که او در «مقدمه»، آن مقوله ی مرکزی را که کل بحث اودیسه ی تطور درونی آن است معرفی می کند و سپس داستان این سفر را آغاز می نماید. اگر چه مقوله ی مرکزی در لحظه یا سپهر سوم تحقق می یابد، اما در پایان کار، بحث از این مقوله بصورت بخشی مستقل در نمی آید. مثلا در «منطق» هگل «عقل» را به عنوان مقوله ی مرکزی در حال حرکت معرفی می کند. در آخرین لحظه یا در آموزه ی صورت معقول به ایده ی مطلق می رسیم و بحث تمام می شود. او، این نکته را که در پایان به عقل یا ایده ی مطلق رسیدیم، بصورت بخش مستقلی در نمی آورد. بر عکس در «پدیدارشناسی...» نه تنها مقوله ی مرکزی توضیح و معرفی نمی شود، بلکه هگل در این مقدمه به مناقشه با کسانی می پردازد که نتیجه را از پیش

معرفی می کنند. نتیجه ای که می بایست گرفته شود، در آخر می آید. اگر چه تمام این سپهرها، تا زمانیکه به ایده ی مطلق برسیم در واقع لحظات فعلیت یابی همان مقوله ی آخر، یعنی شناخت یا ایده ی مطلق اند، اما خود نتیجه به عنوان یک بخش مستقل در انتها می آید.

حال ببینیم که این ساختمان چهاربخشی در درون سپهرها نیز حفظ شده است یا نه. در سپهر اول ظاهرا سه بخش می بینیم: آگاهی، خودآگاهی و عقل. از آنجا که بخشهای آگاهی و عقل نیز هر یک سه جزء دارند و اجزاء آنها را «منطقا هم می توان در تناظر با مفاهیم عامیت، جزئیت و فردیت قرار داد، ظاهرا سه بخشی سپهر اول معقول می نماید. اما این ظاهر دو ایراد دارد. اولاً بخش دوم، یعنی خودآگاهی، برخلاف دو بخش دیگر سه جزء ندارد و فقط از دو جزء برخوردار است. ثانیاً، در پایان جزء دوم از بخش دوم، یعنی زمانیکه هگل به بحث از «آزادی خودآگاهی» می پردازد، با طرح مقوله ی معروف «آگاهی ناخوش»، عقل را به عنوان حلال تناقض بین ادراک و فهم طرح می کند، یعنی نتیجه ای را می گیرد که علی القاعده می بایست در سپهر سوم می گرفت. بنابراین سپهر سوم، یعنی عقل، در واقع نقش نتیجه ای را ایفا می کند که در سپهر چهارمی طرح شده است. بنابراین به عقیده ی من می توان تصور کرد که ساختمان و استخوانبندی اصلی و چهاربخشی «پدیدارشناسی...» در سپهر اول هم حفظ شده است و عقل به عنوان نتیجه در پایان نقش بخش چهارم را دارد.

سپهر دوم، یعنی سپهر روح، فی الواقع فقط سه بخش دارد: روح حقیقی، روح خودبیگانه و روح بخود مطمئن. بنابراین این تقسیم بندی درونی ظاهرا با فرض یا ادعای ما خوانایی ندارد. بویژه که این سه بخش در عین حال متناظر با مفاهیم عامیت، جزئیت و فردیت نیز هستند و بخش چهارم واقعا غایب است. بنظر من علت این «نقصان» را باید بنحو دیگری توضیح داد. فرض بگیریم که فرضیه ی ما درباره ی ضرورت چهاربخشی بودن تقسیم بندی درونی سپهرها درست باشد. در این حالت، اگر قرار بود سپهر دوم بخش چهارمی هم داشته باشد، این بخش چه می توانست باشد؟ بی شک تحقق دولت و جامعه ی مدنی. ادعای من این است که هگل در این زمان هنوز تصور

مدونی از تحقق دولت و جامعه ی مدنی ندارد. به عبارت دیگر، تصور او از این مقولات هنوز بنحوی نیست که در چارچوب نظاموار تطور مقولات بگنجد. در «فلسفه ی حق» این تصور کاملاً روشن است و جایگاه آنها هم در نظام معلوم است. بنابراین سپهر روح یا سپهر دوم «پدیدارشناسی...» باصطلاح بی نتیجه می ماند و به اخلاقیات عام ختم می شود.

سپهر سوم نیز ظاهراً سه بخش دارد: مذهب طبیعی، مذهب در شکل هنر و مذهب الهی. اما هگل معضل بخش چهارم را در اینجا با یک تردستی حل کرده است. بدین ترتیب که در پایان بخش سوم، یعنی مذهب الهی، از ایده ی مطلق به عنوان نتیجه حرف می زند، بی آنکه آنرا به بخش مستقلی بدل کند. نکته ی مورد توجه ما این است که اگر فی الواقع «پدیدارشناسی...» ساختمانی چهارسپهری دارد و فرض ما واقعاً درست است، چرا چنین است و چرا هگل شکل آشنا و معروف سه سپهری را در این اثر حفظ نکرده است. بنظر من نخستین دلیل این است که هگل قصد دارد از اینطریق تمایز درک و برداشت خود از مطلق را با درک فلسفه و فلاسفه ی پیش از خود و بویژه شلینگ روشن کند. در نتیجه بجای آنکه مطلق را به عنوان هدف پیشاپیش در مقدمه اعلام نماید، می کوشد اولاً مطلق را در تکوین درونی و ذاتی مقولات نتیجه بگیرد و سپس این نتیجه را به عنوان بخشی مستقل برجسته سازد. او در مقدمه مدعی کسانی است که برآنند حقیقت را در شکل شهودی اش می شود فهمید و علت هستی یک چیز، یقین بلاواسطه نسبت به این هستی است. اما مسئله این است که مطلق فقط بصورت شهودی قابل دریافت نیست. این مطلق شب سیاهی است که همه ی گاوها در آن سیاه هستند. چون وقتی ما یک مطلق بی تمایز داشته باشیم، مطلقاً داریم که نتوانسته است خود را در تعیین های خاص متحقق کند. پس مطلق اگر فقط به شکل شهودی اش مورد نظر قرار گیرد هیچ چیز راجع به موضوع نمی گوید و نمی تواند پایه ی دانش باشد. کسانی که می گویند حقیقت چیزی است که هست و فقط شهود کافی است تا یقین علم را تأمین کند، خواهان بازگردانیدن طفولیت فکرنند. پیشنهاد هگل پرداختن به صورت معقول مطلق است و روشن شدن این صورت معقول را پایه اساسی دانش می داند. بنظر او مطلق در شکل شهودی

خود «چیز» است، اما در صورت معقولش «چیز» نیست، بلکه جوهر، ذات، سوژه‌ی فعال و جانی است که در «چیز» پیکر می‌یابد و تمایز می‌پذیرد و دیگر شب‌سیاهی نیست که همه‌ی گاوها در آن سیاه باشند. هدف «پدیدارشناسی...» رسیدن به همین مطلق و جدا کردن صورت معقول مطلق از مطلق سنتی فلسفه است و به همین دلیل به عنوان بخش چهارم و نهایی کتاب می‌آید.

دلیل دوم و بسیار مهمتر این است که هگل علیرغم همه‌ی اهمیتی که برای امر مطلق قائل است، می‌خواهد تاکید را بر روش بگذارد تا بر نتیجه و هدف. زیرا بگفته‌ی او در مقدمه، «هدف به تنهایی عام بی‌جانی است. درست همانگونه که گرایش راهبرنده تنها رانشی صرف است که فاقد هستی فعلیت یافته است؛ و نتیجه‌ی عریان جسدی است که گرایش راهبرنده را پشت سر نهاده است.» هگل می‌خواهد بگوید که این روش است که نتیجه را تأیید می‌کند و نه برعکس. «حقیقی تنها فرآیند شدنش است، دایره‌ای که پایانش را به مثابه غایتش پیشفرض می‌گیرد و در نتیجه پایانش را چون آغازش دارد؛ و تنها در عملی شدنش بسوی پایانش است که فعلیت دارد.» ذات زنده، سوژه‌ای است در حال تحقق بخشیدن به خود. «جوهر مطلق از اجزایش و شکل مطلق از مضمون کامل اجزایش نمی‌تواند جدا باشد... در مورد مطلق باید گفته شود که آن اساساً یک نتیجه است، تنها در پایان است که مطلق آنچه حقیقتاً هست، می‌شود.» (گفتاوردها همه از مقدمه‌ی «پدیدارشناسی...» است). سراسر مقدمه‌ی «پدیدارشناسی...»، چه در مناقشه با روش استعلایی و چه در تمسخر روش ریاضی، تاکید بر روش فلسفه است. همانا دیالکتیک درونی مفاهیم. اهمیت روش از یکسو و اهمیت نتیجه یا مطلق از سوی دیگر است که به ساختمان ظاهری «پدیدارشناسی...» شکلی چهاربخشی می‌دهد.

بدین ترتیب ادعای من این است که اگر فهرست یا ساختمان ظاهری «پدیدارشناسی...» به ترتیب زیر باشد:

A سپهر اول (؟)

I. آگاهی یقین حسی

ادراک

فهم

متناظر با: عامیت

II. خودآگاهی

متناظر با: جزئیت

III. عقل

متناظر با: فردیت

B سپهر دوم (روح)

I. روح حقیقی. نظام اخلاقی

متناظر با: عامیت

II. روح خودبیکانه. فرهنگ

متناظر با: جزئیت

III. روح بخود مطمئن. اخلاقیات

متناظر با: فردیت

C سپهر سوم (مذهب)

I. مذهب طبیعی

متناظر با: عامیت

II. مذهب در شکل هنر

متناظر با: جزئیت

III. مذهب الهی

متناظر با: فردیت

D سپهر چهارم (نتیجه)

شناخت یا دانش مطلق

آنگاه بنا به توضیحات فوق می توان آنها در قالبی چهاربخشی به شرح زیر ریخت:

A سپهر اول (؟)

I. آگاهی یقین حسی

ادراک

متناظر با: عامیت

II.

متناظر با: جزئیت

فهم

III. خودآگاهی

متناظر با: فردیت

IV. عقل

متناظر با: نتیجه

B سپهر دوم (روح)

I. روح حقیقی. نظام اخلاقی

متناظر با: عامیت

| | |
|------------------|------------------------------|
| متناظر با: جزئیت | II. روح خودبیگانه. فرهنگ |
| متناظر با: فردیت | III. روح بخود مطمئن. اخلاقیت |
| متناظر با: نتیجه | IV. ؟ |
| | C سپهر سوم (مذهب) |
| متناظر با: عامیت | I. مذهب طبیعی |
| متناظر با: جزئیت | II. مذهب در شکل هنر |
| متناظر با: فردیت | III. مذهب الهی |
| متناظر با: نتیجه | IV. شناخت مطلق |
| | D سپهر چهارم (نتیجه) |
| | شناخت یا دانش مطلق |

با این حال حرف من این است که گوهر این شکل چهاربخشی کماکان سه پایه ی دیالکتیکی هگل و ساختمان سه سپهری است که در بقیه ی آثار هگل نیز دیده می شود. ما در نامگذاری سپهر ها دیدیم که برای سپهر اول نمی توانستیم نامی انتخاب کنیم. علت این است که اگر قرار باشد بنا به روش هگل عمل کنیم می بایست چه در کل اثر و چه در هر سپهر آن، به سوژه ای فعال قائل باشیم که در تکوین خود، بخود فعلیت می بخشد. بنابراین حق نداریم که نام کل سپهر اول را، که شامل آگاهی، خودآگاهی و عقل است، «آگاهی» بگذاریم. بعلاوه جدا شدن بخش چهارم یا شناخت مطلق از سه سپهر دیالکتیکی برنهاد، برابرنهاد و همنهاد، این نتیجه را که می بایست کل حرکت بیان تحقق آن باشد، از کل پروسه خارج می کند و منطقا بیرون از نظام قرار می دهد. بنابراین باید گوهر سه سپهری یا سه پایه ی «پدیدارشناسی...» بنحوی باشد که، اولاً برای هر بخش یا سپهر سوژه ای فعال داشته باشیم و ثانیاً نتیجه را در کل نظام بگنجانیم. بر این اساس، پیشنهاد من این است که ما مقوله ی مرکزی یا سوژه ی فعال کل را که در حرکت آن کل «پدیدارشناسی...» شکل می گیرد، «ایده» یا «مینو» یا «روح» بدانیم. سوژه ی فعال سپهر اول را عقل، سوژه ی فعال سپهر دوم را روح قومی و سوژه ی فعال سپهر سوم را ایده تسلقی کنیم. زیرا در سپهر آخر است که سوژه ی

فعال کل اثر بخود تحقق می بخشد. بر اساس این پیشنهاد می توان بخش بندی نهایی «پدیدارشناسی...» را بنحو زیر نوشت:

A سپهر اول (سوژه ی فعال: عقل)

- | | |
|--------------|---------------------------|
| I. آگاهی | متناظر با عامیت: آگاهی |
| II. خودآگاهی | متناظر با جزئیت: خودآگاهی |
| III. عقل | متناظر با فردیت: عقل |

B سپهر دوم (سوژه ی فعال: روح قومی)

- | | |
|-------------------------------|--------------------------------|
| I. روح حقیقی، نظام اخلاقی | متناظر با عامیت: حق انتزاعی |
| II. روح خودبیگانه، فرهنگ | متناظر با جزئیت: اخلاق |
| III. روح بخود مطمئن، اخلاقیات | متناظر با فردیت: اخلاق اجتماعی |

C سپهر سوم (سوژه ی فعال: ایده)

- | | |
|---------------------------------|-----------------------------------|
| I. مذهب طبیعی - مذهب در شکل هنر | متناظر با عامیت: آموزه هستی |
| II. مذهب الهی | متناظر با جزئیت: آموزه وجود |
| III. شناخت مطلق | متناظر با فردیت: آموزه صورت معقول |

اگر نتیجه ی نهایی ما درست باشد، آنگاه تمایز نهادن بین پیروان هگل، با این معیار که آیا پیرو روش اویند یا نظام او، دست کم با اتکا به تمایز بین «پدیدارشناسی...» و «منطق» یا «فلسفه ی حق» ممکن نخواهد بود.

بخش هنری

-1



صحنه ای از ضمیمه های شوم یاگو در گوش اوتلو

شخصیت یاگو از زبان خودش

Music: Giuseppe Verdi

Libretto: Arrigo Boito

ترجمه شعر: از مسعود فروزش راد

Bryn Terfel - Credo in un Dio crudel - Otello (Verdi)

<https://www.youtube.com/watch?v=Uq517L5XdS4>

من خدای بی رحم را باور دارم
 که مرا مانند خود بی رحم آفرید
 مرا با خشم آفرید تا تنفر داشته باشم از هر آنچه می نامم
 من از جوانه های بیرحمی
 از اتمهای فاسد و پست و فرومایه ساخته شده ام
 من فرزند شیطانم زیرا که یک انسانم
 احساس میکنم درونم را لجن فرا گرفته
 آری! من باین باور دارم
 من به سنگ دلی باور دارم
 مانند آن بیوه جادوگر معبد نشین
 با افکاری شیطانی
 که آنهم حاصلی است از من
 واقعیتی است از سرنوشت من
 فکر میکنم انسان صادق و درست کار
 فقط یک میمون است
 هم در روح و هم در صورت
 تمام درونش پر از دروغ و نیرنگ
 تمام اشکها و بوسه هایش
 شرافت و فداکاری هایش
 دروغی بیش نیست
 فکر میکنم انسان در اینجا فقط نقش بازی میکند
 یا در حقیقت همان ستمگر واقعیست
 یا خالق جوانه های خشم
 درست مانند کرمهای درون قبر

بعد از این همه سفاهت ها و نادانی ها عاقبت

مرگ با شیپور خود نعره سرداد ه

وحضور خود را اعلام خواهد کرد

و بعد از آن چی؟ و بعد

مرگ یعنی نیستی

بهشت نیز افسانه ایست کهنه و خرافاتی بیش نیست

ترجمه از: مسعود فروزش راد

این یکی از موزیک های با قدرتی است که تا کنون به وسیله "وردی" آهنگ ساز معروف ایتالیایی ساخته شده است .

این قسمت با صدای باس و بلند "یاگو" و ساز های زهی به شکل مرموزی شروع شده و به دنبال آن ساز های بادی به همراهی ساز های زهی شتافته و صحنه وحشت ناک ورود شیطانی به نام "یاگو" را اعلام میکنند.

این یکی از بهترین و زیباترین و در عین حال وحشتناک ترین صحنه از اپرای اتللو است که "وردی" آن را ساخته ، البته در اینجا نباید صدای باس " برین ترفل" انگلیسی را نادیده گرفت زیرا همه قدرت اجرای آن را ندارند .

صدا به زبان ایتالیائی است .

در ذیل ترجمه این اشعار را همراه با شنیدن آن می بینید ، که به وسیله خود من ترجمه شده و اگر ایرادی دارد، من را خواهید بخشید.

Bryn Terfel - Credo in un Dio crudel - Otello (Verdi)

<https://www.youtube.com/watch?v=Uq517L5XdS4>



من چقدر بد شده‌ام!

Beethoven - Missa Solemnis in D major, Op 123 – Gardiner

<https://www.youtube.com/watch?v=uOxpMqq1iVA>

مرثیه ای برای اصغر بی نیازان

کامنت یک:

خدا رحمتش کند ، انسان شوخ و با ایمانی بود و تا لحظه آخر به خدا و امام وفادار ماند و مانند همزمانش لحظه ای به وفاداری خود به امام شک نکرد، حتما جایش در بهشت خواهد بود .

کامنت دوم:

من چقدر بد شده‌ام!

ای کاش من هم میتوانستم به کلیسا رفته و در کابینی برای اعتراف بنشینم! ولی به چه کشیشی میتوان اعتماد کرد؟ چرا من هنوز باید چنین باشم؟ چرا هنوز چیزی عوض نشده که بتواند در من قدرتی ایجاد کند که دیگر نتوانم بنویسم؟ نتوانم در مرگ دوست چنین بنویسم؟ آخر مگر او نبود که با هم در یک بیدادگاه بودیم با هم یک دشمن مشترک داشتیم ، با هم دسته جمعی بر سربک سفره نشسته ، با هم میدویدیم ، ورزش میکردیم ، سر بسر هم میگذاشتیم، با هم میخندیدیم ، کتاب میخواندیم ، آیا میتوان خنده های او را به فراموشی سپرد؟ آخرین چه بلایی بود که ما را از هم جدا کرد؟ میدانم گذشته بر نخواهد گشت! میدانم که ما به آن سالهای خوب دگر بر نخواهیم گشت! ولی بمن بگویید این وضعیت کی به پایان میرسد که من روزی بتوانم با یاران از دست رفته این چنین وداع نکنم؟

اکنون با تمام وجود سردی را حس می‌کنم .کی این جنگ سرد به پایان میرسد؟

ای کاش این جنگ گرم بود و تمام وجودم را به آتش می‌کشید ، و از این جنگ سرد راحت میشدم!

میدانم او در گزینش راه خود چاره‌ی نداشت جز حفظ دوستی‌ها ، او مانند بسیاری دیگر از همراهانش دوستی بیشتربرایش اهمیت داشت تا گزینش راه.

در پایان برای بزرگداشت چنین دوست مهربان و هنوز خوبم این مرثیه از بتهون را برایتان میگذارم .

مسعود فروزش راد

-3

صحنه ای از اپرای "توراندوت" اثر "پوچینی"



<https://www.youtube.com/watch?v=y taUXpcRa0>

Pavarotti - Nessun dorma - Turandot - Leona Mitchell - In questa reggia (Yes Giorgio)

<https://www.youtube.com/watch?v=n9VR7doIFAO>

امشب کسی نخواهد خوابید

امشب کسی نخواهد خوابید
 حتی تو ، آه ... ای دختر زیبا
 در این اطاق سرد
 به ستارگان نگاه کن
 که به لرزه افتاده اند از عشق و امید
 اما راز من در سینه‌ام خواهد ماند
 نامم را کسی نخواهد دانست
 نه نه
 وقتی سحر از راه رسید
 وقتی نور همه جا را فرا گرفت
 بر روی لبانت
 من راز خود را خواهم گفت
 بوسه من بر روی لب
 آن سکوت را خواهد شکست
 و حل خواهد کرد هر آنچه را در سر داری.....!
 آنگاه هیچکس جز تو نام مرا نخواهد دانست
 و افسوس که من خواهم مرد
 آه ... ای شب ، چرا محو نمیشوی
 شما ای ستارگان چرا زود ترغروب نمیکنید ؟
 شما میدانید سحر گاه
 من پیروز خواهم شد
 من سحر گاه پیروز خواهم شد
 آری من پیروز خواهم شد
 ترجمه
 مسعود فروزش راد
