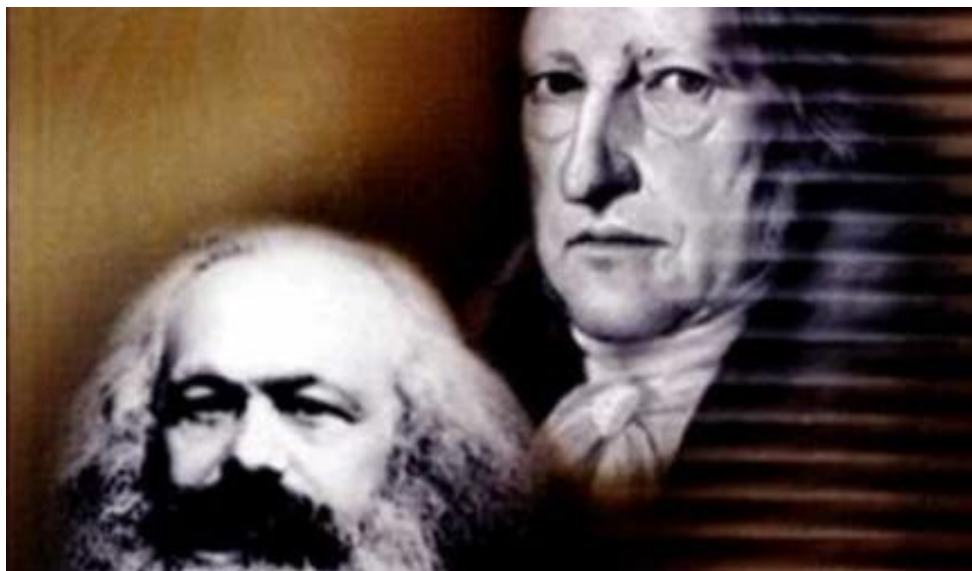


## درباره‌ی «نقد فلسفه‌ی حق هگل» مارکس

کمال خسروی



اشاره: به ابتکار تنی چند از دوستان، درس‌گفتارهایی که سال‌ها پیش در جریان دوره‌هایی از کار نظری و آموزشی ایراد شده بودند، به‌صورت نوشتار درآمدند، تا از این طریق آسان‌تر در اختیار طیف احتمالاً گسترده‌تری از علاقه‌مندان قرار گیرند. امید من این است که محتوا و سطح این گفتارها، شایسته‌ی تلاش صمیمانه‌ی این دوستان و هدفی که پیش رو داشته‌اند، باشد.

تنها دو نکته را اضافه می‌کنم:

- 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 به‌عهده گرفته‌اند: از جمله مسعود و محمود. از حسن مرتضوی نیز، بخاطر تلاشش در هرچه نزدیک‌تر کردن زبان شفاهی متن به زبانی نوشتاری و اشاراتش به نکاتی مبهم در برخی عبارات، که باید روشن یا روشن‌تر می‌شدند.

کمال خسروی. مردادماه ۱۳۹۴

## متن گفتار

من نقد مارکس را زیر سه عنوان یا حول سه محور بررسی می‌کنم:

محور اول رئالیسم کلی‌هاست، یعنی مارکس معتقد است که هگل در منطق و فلسفه‌ی خود و در *فلسفه‌ی حق* دچار رئالیسم کلی‌هاست.

محور دوم ایده‌آلیسم غیرانتقادی است. مارکس در موارد مختلفی به هگل ایراد می‌گیرد - و من فقط چند مورد آن را نقل می‌کنم - که هم ایده‌آلیسم هگل و هم پوزیتیویسم وی غیرانتقادی است. پنج نمونه در رابطه با این قضیه نقل خواهم کرد. در نقد مارکس مثال‌های فراوانی می‌توان یافت.

محور 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 خودش شکل نوینی از تناقض را ابداع و درباره‌ی آن بحث می‌کند؛ چگونه بر اساس چنین بحثی سده‌های میانه را با جامعه‌ی مدرن و بورژوازی مقایسه می‌کند و بعد به مفهومی می‌پردازم که مارکس از دمکراسی می‌شناسد، درکی که به گذار به فراسوی جامعه‌ی سرمایه‌داری و به بعد از جامعه‌ی بورژوازی مربوط است؛ خواهیم دید که مارکس دمکراسی را چگونه تعریف می‌کند.

### محور اول: رئالیسم کلی‌ها

برای روشن کردن بحث رئالیسم کلی‌ها، ابتدا دو مبحث منطق را بسیار کوتاه توضیح می‌دهم: هر گزاره یک جمله‌ی خبری است، یعنی نسبت‌دادن حالتی به چیزی. مثلاً «برف سفید است» یا «ابر سیاه است»، نسبت‌دادن سفیدی به برف یا نسبت‌دادن سیاهی به ابر است. در هر گزاره، آن چیزی را که به آن نسبت داده می‌شود «موضوع» می‌نامیم، یعنی چیزی که حمل‌کننده است. آن نسبتی را که داده می‌شود «محمول» می‌نامیم، یعنی چیزی که حمل خواهد شد و آن کلمه آخر یعنی «است» را «ربط» می‌نامیم. توجه داشته باشیم که همیشه محمول‌ها کلی هستند. یعنی وقتی ما می‌گوییم سفید، سفید یک مفهوم کلی و قابل حمل بر موضوع‌های مختلف است. برف، کتاب، دیوار یا پنجره می‌توانند سفید باشند. پنجره، به‌مثابه‌ی مفهوم، می‌تواند کلی باشد و پنجره‌های مختلف را دربرگیرد. هر صفتی به‌طور مشخص یک مفهوم کلی است. پس در یک گزاره، هر کلمه‌ای که در جایگاه محمول واقع شود، باید کلی باشد.

اکنون مسئله این است که آیا کلی‌ها واقعیت دارند یا موضوع‌ها؟ اگر بگوییم موضوع واقعیت دارد، آن‌گاه در جمله‌ی «فنجان سفید است»، منظورمان این است که یک فنجان داریم که واقعی و سفید است. اما اگر بگوییم کلی‌ها 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 حالت اول معتقدیم که کلی‌ها انتزاع هستند و موجود نیستند. کلی عبارت است از انتزاعی که پس از بررسی جزئی‌های مختلف به آن رسیده‌ایم.

دیدگاه افلاطون درباره‌ی شناخت مبتنی بر رئالیسم کلی‌هاست. یعنی او معتقد است که کلی‌ها وجود دارند. جزیی‌ها، اشیاء، مصداق‌های آن‌ها هستند. یعنی به 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 و پنجره‌ی سفید، مفهوم سفیدی را ساخته‌ایم.

ارسطو معتقد است که فقط خاص موجود است. فقط جزیی واقعیت دارد. کلی انتزاع است. این فنجان مشخص یا درب مشخص وجود دارد، یا مثلاً این جزیی‌ها همه بزرگ‌اند، همه کوچک‌اند، همه سفیداند، همه رنگی‌اند. ما با بررسی این اشیاء خاص، مفهوم کلی رنگی‌بودن، سفیدبودن، بزرگ‌بودن و کوچک‌بودن را انتزاع کرده‌ایم. پس اگر ما از مفاهیم کلی حرکت کنیم و جزیی‌ها را نتیجه بگیریم، به‌واقع از مقولات حرکت کرده و واقعیت را نتیجه گرفته‌ایم. و اگر طبیعتاً برعکس عمل کنیم، از واقعیت‌های مشخص حرکت کرده و مقولات کلی را استنتاج کرده‌ایم؛ مثلاً مقولات منطق، مفهوم 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 فرایند حرکت خویش، خود را در جزیی‌های مختلف متعین می‌کنند. پس به این ترتیب، هر چیزی که در جایگاه محمول قرار گیرد کلی است. هر چیزی که در جایگاه موضوع قرار گیرد جزئی و خاص است. اگر کسی به‌جای این‌که از خاص حرکت کند و مفاهیم انتزاعی را نتیجه بگیرد، از کلی‌ها حرکت کند و از آن مفاهیم جزئی را نتیجه بگیرد، رابطه‌ی موضوع و محمول را وارونه کرده است. یکی از نقدهای مارکس به هگل این است که در *منطقِ هگل* یا در *فلسفه‌ی حقِ هگل*، رابطه‌ی سوژه و محمول (Subjekt و Prädikat)، یا موضوع و محمول، یا مسندالیه و مسند وارونه است. این یکی از محورهایست. اگر *نقد فلسفه‌ی حق* را بخوانید، بارها با جملاتی مواجه می‌شوید که خود ساختمان جمله، وارونگی موضوع و محمول است، یعنی مارکس جمله‌ای را از هگل می‌آورد که نشان می‌دهد هگل جای موضوع و محمول را عوض کرده است. برای مثال جمله‌ای را می‌خوانم که از سویی هم این شکل در آن روشن است و هم نقد مارکس به هگل را بیان می‌کند. مارکس می‌گوید: «کار هگل کشف حقیقت هستی‌امپریک نیست» - یعنی هگل نمی‌خواهد هستی‌امپریک را بررسی و حقیقت‌اش را کشف کند - «بلکه کشف هستی‌امپریک حقیقت است». می‌بینید این دو جمله چگونه وارونه‌اند. حتی در این دو جمله موضوع و محمول وارونه است. 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 بیانگر آن است مارکس حتی با بیان و زبانش می‌خواهد نشان دهد چگونه رابطه‌ی موضوع و محمول در هگل وارونه است.

بینیم معنی این جمله «کار هگل کشف حقیقت هستی‌امپریک نیست، بلکه کشف هستی‌امپریک حقیقت است» چیست؟ هگل معتقد است حقیقتی وجود دارد و این حقیقت خود را به صورت هستی‌امپریک در می‌آورد. هگل می‌خواهد این هستی‌امپریک را پیدا کند. او بررسی نمی‌کند که یک هستی‌امپریک وجود دارد و حقیقت آن چیست.

دقت داشته باشید که یکی از ویژگی‌های نقد مارکس، که بعداً بررسی خواهیم کرد، این است که از این محور و شیوه‌ی انتقاد یک گام بسیار مهم به‌پیش می‌گذارد. به‌نظر من اگر در این مرحله باقی بمانیم، یعنی نقد مارکس را به هگل در این مرحله متوقف کنیم، یک گام از فویرباخ جلوتر نرفته‌ایم.

قبلاً درباره‌ی وارونگی ایده - ماده، ماده - ایده صحبت کردیم. این‌جا در واقع همان استدلال را تکرار می‌کنم. پس انتقاد اول این است که هگل دچار رئالیسم کلی‌هاست و رابطه‌ی موضوع و محمول نزد او وارونه است. اما بینیم که هگل این مسئله را اصلاً از

کجا می‌آورد؟ چرا او چنین استدلال می‌کند؟ چرا هگل که فیلسوف برجسته‌ی زمان خود بود و به علم و دانش زمان خود نیز آشنایی داشت، چنین استدلال می‌کند؟

برای این که این مسئله و نقد مارکس را به هگل درک کنیم، باید درباره‌ی مَبَحْثِ علل و مَبَحْثِ تقدم توضیحی بدهیم. ارسطو می‌گوید هر چیزی معلول چهار علت است: علت فاعلی، علت مادی، علت صوری و علت غایی. مثالی می‌زنم تا موضوع روشن شود. ارسطو می‌گوید مثلاً مجسمه‌ای را در نظر بگیرید. مجسمه می‌تواند از ماده‌ای مثل مرمر، فلز یا سنگ ساخته شده باشد. این علت مادی است. به آن فعلی که آن را مرحله به مرحله از صورت سنگ بی‌شکل تا به صورت یک مجسمه از جنس مرمر به وجود می‌آورد - برخورد قلم با سنگ - علت فاعلی گویند. به شکلی که مجسمه در نهایت پیدا می‌کند، علت صوری گویند. نکته‌ای که برای ما اهمیت دارد، علت غایی است. یعنی تصویری که قبلاً از مجسمه در ذهن مجسمه‌ساز بوده است. یعنی یک ایده یا یک نقشه قبلاً در ذهن مجسمه‌ساز بوده و حرکت‌هایی که صورت گرفته، دائماً در جهت تحقق آن ایده بوده است. هگل می‌گوید علت غایی بر فرایند مقدم است. یعنی در واقع علت غایی است که در حرکت خود، فرایند را متحقق می‌کند. ایده در ذهن مجسمه‌ساز در مراحل مختلف کار، سنگ را شکل می‌دهد تا به آن شکلی که بود برسد. به بحثی که درباره‌ی تعیین عام انتزاعی و عام مشخص کردم، دقت کنید. 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 جلوی وی قرار گیرد. می‌بینیم که ایده به فرایند مقدم است. یعنی همیشه این ایده است که موجب می‌شود فرایند مادی اتفاق بیافتد. به این ترتیب علت غایی بر فرایند مقدم است. هگل هم می‌گوید غایت تاریخ بر تاریخ مقدم است. غایت تاریخ وجود دارد که به خود در مراحل مختلف شکل می‌دهد تا به مرحله‌ی نهایی برسد. پس مبحث تقدم کلی‌ها که هگل نظر خود را بر آن استوار می‌کند، مبتنی بر مبحث تقدم علت غایی به فرایند است.

چگونه می‌توان استدلال هگل را نقد کرد؟ بنیاد استدلال به ظاهر محکم است. تقدم ایده، علت غایی، به فرایند 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 به‌طور استثنایی قبول می‌کنیم، این نیرویی است که باعث می‌شود دستی بر سنگی بخورد، یعنی فاعل فعل شود. پس از هگل می‌پذیریم که علت غایی مقدم بر فرایند 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 علت وجودی خود مجسمه‌ساز هم هست؟ یعنی خالق خود او هم هست؟ آیا می‌توانیم بگوییم آن انسان به این دلیل وجود دارد که ایده‌ی مجسمه در ذهنش است؟ می‌توانیم بگوییم که ایده‌ی مجسمه باعث می‌شود دستش حرکت کند، یا میل به ساختن چیزی پیدا بکند، ولی نمی‌توانیم قبول کنیم که ایده، علت وجودی موضوع است.

می‌توانیم از هگل بپرسیم ایده‌ی دولت وجود داشته و خود را در طول تاریخ تحقق داده است؛ ولی در ذهن چه کسی؟ چه نهادی؟ این جا هگل در واقع با خود به تناقض می‌رسد. زیرا ناگزیر باید 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 پرسید خالق موضوع قبلی ما چه کسی بود؟ و این یک تسلسل تا گذشته را ایجاد می‌کند. یعنی هگل دیگر نمی‌تواند نشان دهد که چگونه ایده می‌تواند خالق موضوع شود. می‌تواند بگوید که چگونه فاعل عمل خواهد شد، ولی نمی‌تواند بگوید که چگونه خالق موضوع می‌شود.

مارکس در این جا می‌تواند به شیوه‌ی فوق معضل تقدم ایده‌ی غایی یا علت غایی به فرایند را حل 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 فرایند باشد، ولی علت وجودی و خالق موضوع نمی‌تواند باشد.

خلاصه کنیم: محور اول عمومی‌ترین نقدی است که مارکس به فلسفه حق هگل کرده و بقیه‌ی نقدهایش جابه‌جا استنتاج‌هایی از راستاهای عمومی این نقد است.

### محور دوم: ایده‌آلیسم و پوزیتیویسم غیرانتقادی

اگر هگل به اصل خود وفادار بماند، یعنی بگوید ما رشته‌ای از حرکت مقولات داریم که تمام واقعیت به شکلی ناب تعین این مقولات است، به این ترتیب با ایده‌آلیسم نابی روبرو خواهیم بود. اما اگر به فرض ایده‌آلیسم‌اش را دور بیندازد و واقعیت جامعه‌ی بشری را از آغاز مانند یک تاریخ‌نگار یا مثل یک دانشمند جامعه‌شناس و تاریخ‌شناس بررسی کند و بگوید چه اتفاقاتی در طول تاریخ افتاده تا دولت به وجود آید، در این صورت پوزیتیویستی ناب است.

مارکس می‌گوید هگل نه پوزیتیویست ناب است و نه ایده‌آلیستی تمام‌عیار. به مثابه ایده‌آلیست می‌خواهد بگوید که تمام واقعیت تحقق ایده است. اما جابه‌جا ناچار می‌شود برای اینکه حرف‌هایش پذیرفتنی شود، چیزهایی را از واقعیت قرض بگیرد و در تحلیل خود جای دهد. در حالی که این جور چیزها، این جور استنباطات اصلاً از فرایند حرکت مقولات قابل استنتاج نیستند. هگل بسیاری اوقات واقعیت را انکار می‌کند فقط به این دلیل که بگوید حرکت مقولات وجود دارد. او حتی بخش‌هایی از واقعیت را نادیده می‌گیرد: مانند بحث وی درباره‌ی برخی تمدن‌ها یا تاریخ‌ها که آنها را در رابطه با حرکت عقل اصلاً مهم نمی‌داند و کاملاً نادیده می‌گیرد. آنجا که هگل واقعیت را نقض می‌کند، پوزیتیویسم‌اش غیرانتقادی می‌شود، و آن جا که چیزهایی را از واقعیت می‌گیرد و در تحلیل خود می‌گنجاند، زیرا از مقولات قابل استنتاج نیستند، ایده‌آلیسم‌اش غیرانتقادی می‌شود.

برای روشن کردن این انتقاد پنج مثال را ذکر می‌کنم. مثال اول را کمی مفصل‌تر بررسی می‌کنم و به بقیه‌ی مثال‌ها فقط اشاره می‌کنم.

#### مثال اول:

از مرحله‌ی گذار ایده‌ی آزادی از اخلاق به دولت آغاز می‌کنیم. یعنی آن جا که ایده به مرحله‌ی اخلاق رسیده، رشته‌ای از فرایندها را طی می‌کند تا به دولت برسد. اگر هگل بخواهد ایده‌آلیستی ناب باقی بماند، از اینجا به بعد باید یک تضاد را تعریف کند و بر اساس این تضاد به دولت برسد. کسانی که پوزیتیویست یا جامعه‌شناس یا امپریست بودند، مشکلی با پیدا کردن این تضاد یا حلقه‌ی پیوند نداشتند و ناچار نبودند با مشکل ایده و تحقق آن دست‌وپنجه نرم کنند. مثلاً جان لاک گفته بود وقتی که جامعه‌ی مدنی بوجود می‌آید، هر فردی مالک است و نسبت به زندگی شخصی و خصوصی خودش اراده دارد. یک دنیای خصوصی برای خود دارد که بر آن قادر است، از جمله می‌تواند حقش را بر مایملکش اعمال کند. هر فردی به صورت جداگانه یک محیط خصوصی دارد. ولی این آدم‌ها وقتی می‌خواهند با هم زندگی کنند، مسائل عمومی هم پیدا می‌کنند. مسائلی که دیگر به فرد فرد آنان مربوط نیست و به عموم آنها به مثابه‌ی جامعه مربوط است و بسیاری اوقات این اصل عمومی، که به مثابه جامعه به آنان مربوط است،

می‌تواند حقوق فردی‌شان را نقض کند، مثل قانون. پس به این ترتیب، تضاد بین منافع خصوصی و منافع عمومی باعث می‌شود که منافع عمومی خودش را به صورت یک سپهر جداگانه در نهادهای مشخصی به نام دولت بیان کند؛ پس دولت به وجود می‌آید.

هگل هم می‌تواند همین کار را انجام دهد. او می‌تواند دقیقاً بر اساس فرایند حرکت مقولاتش بگوید: ما به جایی رسیدیم که جامعه‌ی مدنی به وجود آمد. این جامعه‌ی مدنی همان‌طور که خودش می‌گوید، جامعه‌ی جنگ منافع خصوصی است. این‌جا می‌توانیم یک تضاد تعریف کنیم: تضاد بین منافع خصوصی و منافع عمومی. تضاد بین منفعت عام و منفعت خاص ما را یک مرحله ارتقاء می‌دهد و به دولت می‌رسیم. طبیعی است که هگل می‌تواند چنین بحثی را بکند و به نظر من اگر چنین بحثی را بکند، اتفاقاً در بحث‌اش منسجم و پیگیر است و دقیقاً یک ایده‌آلیست باقی می‌ماند. اما ببینیم هگل چگونه از مرحله‌ی اخلاق به مرحله‌ی دولت می‌رسد. او می‌گوید در مرحله‌ی اخلاق ما ابتدا یک واحد به نام فرد داریم که برای خود حق و وظیفه‌ای قائل است. قدم بعدی که این فرد برمی‌دارد تشکیل خانواده است. یعنی دو حق با هم در یک واحد وحدت می‌کنند. از این طریق یک واحد به وجود می‌آید، یعنی باز یک قدم به سوی وحدت برداشته می‌شود. بعد، این دو حق، که حالا یک خانواده تشکیل داده‌اند و مالکیت‌شان در این نهاد خانوادگی مشترک است، با هم قدم بعدی را برمی‌دارند و یک جمع را می‌سازند. یک تعاونی (کنوپراسیون) را می‌سازند. مثلاً در یک کار تجاری منافع مشترک دارند یا مالک زمین می‌شوند، یا یک رسته می‌سازند. یعنی باز ما در سیر وحدت‌یابی یک قدم دیگر برمی‌داریم. اگر چنین سیری را ادامه دهیم، دولت باید واقعاً نماینده‌ی آخرین مرحله‌ی وحدت بین انسان‌ها شده باشد. از فرد به خانواده، از خانواده به رسته‌ها، جامعه‌ی مدنی تا اینکه در دولت یک وحدت به وجود می‌آید. پس چرا دولت و جامعه مدنی با یکدیگر در تضاد قرار می‌گیرند؟ قاعدتاً ما یک سیر وحدت‌یابی داریم یا اگر قرار باشد از زاویه‌ی بحث مالکیت آن را طرح کنیم، مالکیت یک فرد تبدیل خواهد شد به مالکیت دو فرد در خانواده، مالکیت دو فرد تبدیل می‌شود به مالکیت عمومی بخشی از جامعه. به اصطلاح رسته‌ی زمین‌داران یا مالکیت‌شان در بخش تجاری. پس دولت باید در واقع تجلی مالکیت عمومی شود. در حالیکه دولت تجلی مالکیت عمومی نیست و دائماً با مالکیت خصوصی افراد در تناقض قرار می‌گیرد.

به این ترتیب، می‌بینیم که نمی‌دانیم با پیروی از هگل چگونه چنین مرحله‌ای 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 می‌کند، چگونه باید توضیح دهیم؟ این سیر وحدت‌یابی است، نه سیر تطور و رفع (Aufhebung) تضادها. یعنی، اگر دولت تجلی وحدت نهایی است، چرا هگل می‌گوید برای اینکه یک انسان در دولت شرکت کند، بسیاری اوقات ناچار است از حق خود بگذرد؟ ناچار است مالکیت خود را، اراده‌ی خود را نقض کند تا تابع اراده‌ی قانون شود؟ چرا؟ دولت اتفاقاً باید تجلی قانون، تجلی این اراده‌ی واحد باشد. در اینجا هگل می‌کوشد به نحوی این پوزیتیویسم غیرانتقادی و این ایده‌آلیسم غیرانتقادی را توضیح دهد. چون خودش هم می‌فهمد در اینجا اشکالی وجود دارد. می‌گوید این فرآیند عبارت است از وحدت ضرورت و آزادی. می‌گوید آن سیری که باعث می‌شود از اخلاق به دولت عبور کنیم، سیر منطقی درونی است. ضرورت درونی حرکت ایده است. این تضاد و تقابلی که بعداً بین این شکل وحدت‌یافته با منافع خصوصی می‌بینیم، ناشی از ضرورت خارجی است. اما چرا؟ از یک طرف ما منطقی درونی داریم، که در ادامه‌ی چنین مراحل خود را به دولت می‌رساند، و به این دلیل دولت باید مظهر و تجلی وحدت عام باشد. ولی می‌بینیم دولت چنین نیست و با مالکیت‌های خصوصی افراد در تضاد قرار می‌گیرد. او می‌گوید این ناشی از ضرورت خارجی است، اما چرا؟ سوال همچنان پا برجاست. هگل اتفاقاً خودش هم می‌فهمد که چنین اشکالی وجود دارد. اینجا جایی است که مارکس در واقع انگشت روی نقص هگل می‌گذارد و معتقد

است که ایده‌آلیسم و پوزیتیویسم وی غیرانتقادیست. این از مثال اول.

### مثال دوم:

این‌جا می‌خواهیم برای ایده‌آلیسم غیرانتقادی مثالی بزنیم. هگل می‌گوید وقتی دولت تشکیل می‌شود، به سه قوه تقسیم خواهد شد. پادشاه، قوه‌ی مجریه و قوه‌ی مقننه (قوه‌ی قضائیه از نظر هگل درون قوه‌ی مقننه است. وی برخلاف منتسکیو برای قوه‌ی قضائیه استقلال قائل نمی‌شود). مارکس می‌پرسد: چرا؟ چرا باید دولت به این سه شق تقسیم شود؟ هگل این را از کدام مقوله استنتاج کرده است؟ کدام مقوله‌ی 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 گذاشتن آن در وسط فرآیند استدلال درباره‌ی فلسفه حق؛ این از مثالی برای ایده‌آلیسم غیرانتقادی.

### مثال سوم:

هگل برای توضیح و توصیف رابطه‌ی پادشاه با جامعه‌ی مدنی می‌گوید پادشاه مانند سر است و جامعه مانند بدن. یک ارگانسیم وجود دارد که خودش را در جامعه‌ای که سرش پادشاه و تنش بقیه جامعه است، متحقق می‌کند. می‌پرسیم: چرا؟ می‌گوید چون در این مرحله از تحقق ایده، ما ایده‌ی ارگانسیم را نیز به شکل ناب خود داریم؛ ایده‌ی ارگانسیم وقتی تحقق پیدا کرد، به این شکل در می‌آید.

مارکس می‌گوید: چرا؟ چرا ایده‌ی ارگانسیم نباید خود را درون گاو متحقق کند؟ چرا ایده‌ی ارگانسیم نباید خود را در علف متحقق کند؟ چرا حتماً باید به خود در شکل جامعه تحقق بخشد؟ یعنی، حتی اگر به فرض رئالیسم کلی‌ها را قبول می‌کردیم و می‌پذیرفتیم که ایده‌ی ارگانسیم از پیش موجود است، باز هم نمی‌توانستیم توضیح دهیم چرا ایده‌ی ارگانسیم حتماً باید خود را در شاه و جامعه متحقق کند. هگل هم نمی‌تواند دلیلی برایش ارائه دهد. این، در واقع، باز برداشتن یک واقعیت امپریک و قرار دادن دلخواهانه‌اش درون منطق و فلسفه‌ی حق است: این از ایده‌آلیسم غیرانتقادی.

### مثال چهارم:

هگل می‌گوید پادشاه تحقق ایده‌ی فردیت است. باز ایده‌ی فردیت وجود دارد، و اگر قرار باشد ایده‌ی فردیت تحقق پیدا کند، در فرد پادشاه تحقق پیدا می‌کند.

مارکس می‌گوید ما از شما قبول می‌کنیم که چیزی به نام ایده‌ی فردیت وجود دارد. اما چرا ایده‌ی فردیت باید در یک فرد تحقق پیدا کند؟ فرد یعنی کسی که جمع نیست. مثلاً می‌توانم بگویم من یک فردم، شما یک فرد هستید و ایشان هم یک فرد هستند. ولی چرا باید ایده‌ی فردیت فقط در این فرد مشخص تحقق پیدا کند؟ اینجا باز به عاریت‌گرفتن یک اصل واقعی و آوردن آن درون منطق، که با مقولات منطق قابل توضیح نیست، تکرار می‌شود.

### مثال پنجم:

ارجحیت مرد در خانواده. هیچ دلیلی در دیالکتیک مقولات وجود ندارد که مرد باید در خانواده ارجحیت داشته باشد. این‌جا باز

به‌عاریت‌گرفتن یک اصل امپریک و بردن آن درون منطق است. موارد بسیار زیادی را می‌توان نقل کرد که دیگر به آنها اشاره نمی‌کنم. این پنج مورد نسبتاً مهم و قابل توجه‌اند و مارکس با اشاره به آنها نشان می‌دهد که حتی اگر قرار بود رئالیسم کلی‌ها را از هگل بپذیریم، باز هگل در بحث خود پیگیر نبود.

### محور سوم: تضاد و تقابل

ما در این‌جا یکی دیگر از محورهای نقد مارکس به *فلسفه‌ی حق هگل* می‌شویم. در نقد مارکس به یکی از مباحث *فلسفه‌ی حق هگل*، استنتاج‌های بسیار مفید و مهمی وجود دارد که براساس آنها ما می‌توانیم با نکات بسیار جالبی در نظر مارکس در رابطه با اصل تقابل و تناقض آشنا شویم. در روایت‌های مختلف گرایش‌های مارکسیستی، دست‌کم بسیاری معتقدند که مارکس اساساً در نوشته‌های آغازین - *دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴*، *نقد فلسفه‌ی حق* و بحث‌های شبیه به این - تضاد دیالکتیکی را آن‌طور که هگل می‌گوید، یعنی وحدت اضداد را، قبول ندارد و اساساً نظر کانت را درباره‌ی تقابل واقعی قبول دارد. ما می‌توانیم این بحث را بررسی کنیم. البته این گرایش‌ها معتقدند که مارکس در نظریه‌ی فلسفی‌اش پیرو فویرباخ است، زیرا، همان‌طور که قبلاً دیدیم، این جمله که رابطه‌ی موضوع و محمول در فلسفه‌ی هگل وارونه است، عین جمله فویرباخ است و دقیقاً حرفی است که فویرباخ زده است. او از لحاظ منطقی هم بجای پیروی از تضاد دیالکتیکی، از تقابل واقعی کانتی حرکت کرده است. اکنون بررسی می‌کنیم که آیا مارکس گامی از آن دو فراتر هست یا نه؟

برای شروع بحث، به بررسی دو محور عمده‌ی نقد مارکس به *فلسفه‌ی حق هگل* می‌پردازیم؛ شیوه‌ی کار مارکس در *نقد فلسفه‌ی حق جدلی* است. یعنی بند به بند از *فلسفه‌ی حق هگل* نقل کرده - اگر اشتباه نکنم از بند ۲۱۶ تا ۳۱۳ و بیش‌تر هم نیست - و زیر هر بندی بحث و انتقاد خود را نوشته است. این بخش‌هایی را که مارکس آورده، عمدتاً بخش‌هایی هستند که در *فلسفه‌ی حق هگل* به بخش دولت و قانون اساسی مربوط می‌شوند. حتی در این بخش که به *نقد فلسفه‌ی حق هگل* معروف است، باز من به تمام مواردی که آن‌جا بحث شده نمی‌پردازم. همان‌طور که گفتم سعی خواهم کرد فقط دو موضوع اساسی نقد مارکس به هگل را عمده کنم، چرا که آن‌ها به بعضی از دیدگاه‌های روش‌شناسی و شناخت‌شناسی مارکس، به‌ویژه درباره‌ی ماتریالیسم، دیالکتیک، رابطه‌ی تضاد، رابطه‌ی وحدت اضداد اشاره دارند.

این نکته را هم باز اشاره کنم که این متن، دست‌کم تا جایی که من اطلاع دارم، تنها جایی است که مارکس با صراحت، چیزی حدود یک صفحه و نیم تا دو صفحه درباره‌ی رابطه‌ی تفاوت تقابل و تضاد بحث کرده و بدعت خود را در رابطه با شکل ویژه‌ای از تقابل ارائه کرده است. بیان سیاسی، یا اقتصادی یا بیان عمومی چنین نظری را در *سرمایه*، در بخش «متافیزیک اقتصاد سیاسی» *فقر فلسفه* یا در آثار دیگر مارکس می‌بینیم. اما این‌که مارکس در این مورد در چارچوب منطق بحث و خود را وارد بحث منطق می‌کند، تنها جایی است که من از او دیده‌ام.

در جلسه‌ی پیش با مسائل و موضوعاتی که در *فلسفه‌ی حق* مطرح بودند تا حدی آشنا شدید. یعنی ما یک خلاصه‌ی عمومی از کل *فلسفه‌ی حق* را مطرح کردیم و گفتیم نقد مارکس بخش خاصی از آن را در بر می‌گیرد. در نتیجه من دیگر به جزئیات نمی‌پردازم و وارد بحث *فلسفه‌ی حق* نمی‌شوم. تنها چیزی که در رابطه با *فلسفه‌ی حق* کماکان به آن اشاره می‌کنم، مربوط است به بخش‌های مرتبط با مراحل مختلف حرکت ایده‌ی آزادی یا حرکت ایده‌ی ضرورت. این هر دو را هگل ضرورت ایده‌آل یا آزادی ایده‌آل می‌نامد.



ایده تا رسیدن به مرحله‌ی دولت، از بخش‌ها و مقطع‌هایی عبور می‌کند که با حلقه‌هایی به یکدیگر پیوند می‌یابند. گفتم برای این- که بتوانیم لبه‌ی تیز نقد مارکس به **فلسفه‌ی حق هگل** را بفهمیم، باید با این مفصل‌ها آشنا شویم. کاری که در رابطه با **فلسفه‌ی حق** می‌کنم، فقط توضیحی است درباره‌ی روش کار هگل، و این‌که چگونه این روش کار در **فلسفه‌ی حق** خود را نشان داده و زمینه‌ها و دست‌مایه‌هایی را برای نقد مارکس فراهم کرده است.

هگل اساساً در تمام بحث‌هایش در حیطه‌های 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، مقوله‌ی بعدی را نتیجه بگیریم، و از آن نتیجه‌ی بعدی را بگیریم، سازوکاری که با آن نتیجه‌گیری صورت می‌گیرد، منطقی است. مثالی برای فهم مفهوم سازوکار منطقی (اگرچه این مثال ربطی به منطق هگل ندارد)؛ می‌گوییم: «هر انسانی فانی است»، «سقراط انسان است»، پس «سقراط فانی است». ما نتیجه‌ی آخر را بر اساس رابطه‌ای منطقی به دست می‌آوریم. هیچ امپرسیمی در این میان وجود ندارد. ما به جای انسان می‌توانیم X بگذاریم. می‌گوییم: هر «X فانی است»، «سقراط X است»؛ پس، «سقراط فانی است». می‌توانیم به جای سقراط Z بگذاریم. یعنی یک رابطه کاملاً نمادین یا صوری تهیه کنیم. می‌گوییم: «هر X، Y است»، «Z، X است»؛ پس، «Z، Y است».

منظورم این است که نتیجه‌ای که ما از این دو گزاره‌ی اول به دست آوردیم، نتیجه‌ای است منطقی. ما این نتیجه را با بررسی واقعیت‌ها به دست نیاوردیم. سازوکار بررسی‌های هگل همه مبتنی بر چنین ساختمانی هستند: ساختمان استنتاج منطقی. آن مثالی که آوردم درباره‌ی منطق قیاسی است. منطق هگل اما منطقی دیالکتیکی است. بعد مثال می‌زنم که او در منطق دیالکتیکی چگونه استنتاج می‌کند.

هگل معتقد است تمام حیطه‌هایی که توضیح می‌دهد، اعم از این‌که موضوع بحث وی جهان‌شناسی، ذهن‌شناسی، تاریخ‌اندیشه یا تاریخ سیاست باشد، کاری به این ندارد که خود واقعه‌ای که در جهان در این فرایند اتفاق افتاده چیست، بلکه حرکت مقولات را بررسی می‌کند و بعد بر اساس حرکت مقولات می‌خواهد امر واقع را توضیح دهد. زیرا اصولاً معتقد است که خود امر واقع به معنای تعیین‌یافتن مقولات است. مثلاً هگل در فلسفه‌ی تاریخ خود دوره‌های مختلف سلطنت در آلمان یا دوره‌های نظام‌های تولیدی را بررسی نمی‌کند، بلکه روابط بین مقولات را بررسی می‌کند، زیرا به نظر وی هر کدام از این مراحل تجلی روح یا تعیین روح تاریخی در هر لحظه‌ی معین هستند.

این از مفهوم عام استنتاج منطقی. اکنون به نوع استنتاج منطقی هگل می‌پردازیم. هگل در بررسی هر حیطه‌ای از عام‌ترین مقولات به شکل انتزاعی حرکت می‌کند. یعنی اولین مقوله‌ای را که هگل در هر حیطه‌ای در نظر می‌گیرد عام‌ترین مقوله در شکل انتزاعی خودش است، و اولین مرحله‌ی استنتاج منطقی این است که چیزی که انتزاعی است با چه چیزی تضاد دارد؟ با چیزی که انتزاعی نیست یعنی با چیزی که تعیین دارد. چیزی که نامعین است با چه چیزی تضاد دارد؟ با چیزی که معین است. چیزی که بی‌واسطه است - یعنی واسطتی درش نیست - با چه چیزی تضاد دارد؟ با چیزی که واسطت دارد، با چیزی که تنها به واسطه‌ی چیز دیگری قادر است با بقیه‌ی امور ارتباط برقرار کند. در تمام حیطه‌ها ناب‌ترین مقوله‌ای که هگل با آن شروع می‌کند، عام‌ترین مقوله در سطح انتزاعی‌اش است. با اولین تضاد شروع می‌کند و این تضاد تمام فرایند و مقولات مختلف را توضیح می‌دهد تا به عام‌ترین

مقوله در شکل مشخص آن برسد. و وقتی عام‌ترین مقوله در شکل مشخص به دست آمد، در واقع عام‌ترین مقوله در شکل انتزاعی به خودش تحقق بخشیده است.

ما در وهله‌ی اول، عام‌ترین مقوله را در شکل انتزاعی داریم. در وهله‌ی نهایی، عام‌ترین مقوله را در شکل مشخص داریم. حال در واقع دو سر دایره به هم رسیده‌اند. یا به تعبیر دیگر، می‌توانیم بگوییم عام خود را در خاص، نامشخص خود را در مشخص، نامتناهی خود را در متناهی بیان کرده است. و این وحدت متناهی - نامتناهی است که همواره بنیاد اصلی حرکت مقولات در روش استنتاج منطقی هگل است.

اکنون فقط برای آشنایی با این روش چند مثال می‌زنم تا ببینیم هر کدام چگونه است؟ موضوع اصلی ما **فلسفه‌ی حق** است.

هگل در **علم منطق** از هستی شروع می‌کند، عام‌ترین مقوله، به شکل انتزاعی ضد هستی، نیستی است. درباره‌ی تضاد بین هستی - نیستی می‌گوید: «هستی همان نیستی است.» این جمله اول **علم منطق** است؛ و تضاد شروع می‌شود. این فرایند این‌گونه شروع می‌شود تا در آخرین مرحله، ایده‌ی مطلق یا عقل مطلق خود را به‌طور متعین نشان دهد. هگل در **پدیدارشناسی** از عام‌ترین ایده‌ی انتزاعی، از این‌جا و اکنون، شروع می‌کند تا دوباره به تحقق ایده‌ی مطلق برسد. این تشابه بین پدیدارشناسی و علم منطق به این دلیل است که **پدیدارشناسی** در واقع پیش‌نویس **علم منطق**، و به عبارت دیگر، پیش‌نویس تمام بحث‌هایی است که هگل بعداً نوشت؛ **پدیدارشناسی** شکل فشرده و موجز کارهای بعدی هگل است.

در **فلسفه‌ی حق** - که موضوع اصلی بحث امروز ماست - باز باید از عام‌ترین ایده، از عام‌ترین مقوله شروع شود تا به تحقق خودش برسد. کاری که می‌خواهم در رابطه با **فلسفه‌ی حق** انجام دهم، فقط این است که نشان دهم این پیوندها یا گذارها بین آن مراحل - که پیش‌تر درباره‌ی آن صحبت شد - چگونه اتفاق افتاده است.

عام‌ترین مقوله در **فلسفه‌ی حق**، اراده‌ی آزاد است، اراده‌ی آزادی که انتزاعی است، یا به نحو دیگر، عام‌ترین مقوله آزادی است. اکنون قرار است از آزادی به شکل عام انتزاعی یعنی به آزادی به شکل عام تحقق‌یافته برسیم، به شکل عامی که دیگر در واقعیت وجود دارد. این آزادی آن‌گاه خود را متحقق و متعین کرده است. این مراحل چگونه طی می‌شوند؟

مقوله‌ی اول طبق معمول مقوله‌ای بسیط، بی‌واسطه و انتزاعی است. اولین تضاد، تضاد بین بی‌واسطگی و وساطت است، یعنی این‌که این بی‌واسطگی باید بتواند از یک طریق یا به وسیله‌ای وساطت شود. به این ترتیب، اولین قدمی که آزادی یا اراده‌ی آزاد برمی‌دارد، اسمش را حق انتزاعی می‌گذارد، یعنی جایی که آزادی یا اراده‌ی آزاد برای تبلور خود در چیزی باید به موضوعی تعلق گیرد و در جایی تعین یابد. هگل معتقد است اولین شکل تعین ایده‌ی آزادی، این است که اراده به چیزی، به شیئی تعلق بگیرد، یعنی اراده چیزی را از آن خود کند، پس اولین مرحله که مرحله‌ی حق انتزاعی است، در مالکیت شیء بیان می‌شود.

ما می‌توانیم این مرحله‌ی حق انتزاعی را به لحاظ تاریخی با دوره‌ای مصادف ببینیم که برای اولین بار مالکیت به وجود می‌آید. بنابراین، دوره‌ی تاریخی داشتیم که اصلاً در آن مالکیت وجود نداشت.

کار هگل چیست؟ وقتی کار هگل را خوب بررسی کنیم، می‌بینیم که او واقعیت تاریخی را بررسی می‌کند و به شکل وارونه‌ای 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 دوره‌ای 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 **فلسفه‌ی حق** است. بعداً خواهیم گفت که این دوران‌ها در بخش‌های مختلف درک هگل نیز وجود دارند. این دوران را می‌توانیم مثلاً با دوران بردگی، با دوران رواقیون در فرایند حرکت آگاهی در **پدیدارشناسی** مقایسه کنیم. اگر لازم باشد این سه دوره را با هم مقایسه می‌کنم تا نشان دهم چرا در تمام موضوعاتی که هگل بررسی می‌کند، این حرکت مقولات هستند که پشت سر هم‌دیگر می‌آیند.

پس به این ترتیب مرحله‌ی آزادی انتزاعی یا اراده‌ی آزاد در اولین تعین خود که ناشی از تضاد بین بی‌واسطگی و وساطت است، به مرحله‌ی حق انتزاعی می‌رسد. بنابراین، در مرحله‌ی حق انتزاعی، فرد یا شخص به واسطه‌ی مالکیت بر شیء تشخیص پیدا می‌کند. این به معنای این است که ایده در شکل ناب آزادی، خود را در مرحله‌ای قرار داده که می‌تواند از طریق تعین شخصی که بر یک شیء مالکیت دارد، خود را متحقق کند. اما همان‌طور که گفتیم باید ببینیم که روند به کدام طرف است: به طرف این که این کل انتزاعی در یک کل متعین تحقق و واقعیت پیدا بکند. به این ترتیب برای گذار به مرحله‌ی بعد **فلسفه‌ی حق**، باید یک تضاد تعریف کنیم. از این مرحله به بعد گذار بر اساس کدام تضاد انجام می‌شود؟ توجه داشته باشید که در این مرحله، تعلق اراده به شیء است و تشخیص فرد بواسطه مالکیتی است که بر شیء اعمال می‌کند. در این مرحله ما تضاد عمومی ایده را می‌توانیم تضاد بین اراده‌کننده 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 باید به طرف تعین عام برویم. ولی این‌جا به خاطر قرارگرفتن اراده بر شیء، بین جنس اراده، جنس ایده‌ای، جنس مینوی اراده و واقعیت، یعنی شیء یا موضوع مالکیت، تضادی وجود دارد. از سویی، این یکی کماکان از جنس ایده، از جنس اراده است؛ از سوی دیگر از جنس شیء. از سویی، این یکی کماکان عام است؛ از سویی خاص. این پله‌ی دیگری از تضاد است که ایده‌ی آزادی را به مرحله‌ی عرفی‌اش منتقل می‌کند. دقت داشته باشید که تمام بحث برای روشن کردن این است که سیر واقعیت از نظر هگل ربطی ندارد به این که مثلاً اشکال اولیه‌ی مالکیت چگونه به وجود آمدند و سپس چگونه تحقق پیدا کردند و به عرف اجتماعی تبدیل شدند. بحث اساساً این‌ها نیست. ما فقط به این بحث می‌پردازیم که گذار از مرحله‌ی حق انتزاعی به مرحله‌ی عرف به واسطه‌ی تضاد بین تعین خاص و تعین عام یا تضاد بین فرد و موضوع مالکیت صورت می‌گیرد. به بیان دیگر، می‌توان این‌طور گفت که در اولین شکل مالکیت، افراد توانستند با اعمال اراده‌ی خودشان بر قطعه‌ای زمین یا بر قطعه‌ای از یک شیء - حال آن شیء هر چه باشد - مالکیت خودشان را اعمال و از این طریق خودشان را از فرد دیگر مشخص و متمایز کنند. ولی این اصل در چنین مرحله‌ای اصلی پذیرفته شده به معنای عرف اجتماعی نبود، یعنی این که امکان تجاوز به حق مالکیت دیگری وجود داشت. خود هگل بحث می‌کند که 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 براساس یک بررسی تاریخی بگوییم، می‌بینیم که مالکیت در مراحل اولیه‌اش به مثابه عرف اجتماعی هنوز قبول و پذیرفته نمی‌شود و همیشه امکان تجاوز به آن هست. پس گذار بین شکل مالکیت نخستین و مرحله‌ی عرفی، بدون این که قانون معینی را تدوین کند یعنی قانونی که از طریق یک دولت یا از طریق یک نهاد اجتماعی رسمیت یافته و در عرف عمومی پذیرفته شده باشد، طی می‌شود. یعنی به نحوی می‌توانیم آن را این‌طور بیان کنیم که اوایل دوران فئودالی یا اوایل دوران زمین‌داری را طی می‌کنیم. زمانی که مالکیت وجود دارد و این مالکیت بر اساس عرف پذیرفته

می‌شود، ولی حمله‌ی هر قومی به یک قوم دیگر، مانند حمله‌ی بربرها به امپراتوری روم یا حمله‌ی اسکاندیناوی‌ها از شمال، حمله‌ی مجارها از شرق، حمله‌ی مسلمانان از جنوب به اروپا، اشکال مالکیت را دگرگون می‌کند و دائماً در طی تاریخ هفتصد - هشتصد ساله شاهدیم که قطعه‌ی معینی زمین مالک‌های مختلفی داشته است و چگونه اقوام و طوایف مختلف مالک قطعه زمینی شده‌اند. با این وجود، در مراحل ثبات، مالکیت یک طایفه یا یک کنت‌نشین 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.

این جا دو پرسش مطرح است: یکی این که اساساً چرا این طور است؟ یعنی این دو چه تقابل و تضادی می‌توانند با هم داشته باشند؟ ایده‌ی عام یعنی وضعیتی از آزادی یا اراده که خود را در شیئی 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 ایده‌ی انتزاعی ما، در کلیت مشخص خود تعین پیدا کند. پس به این ترتیب ما قدم به قدم باید توضیح دهیم که چگونه این اتفاق می‌افتد. نخست ایده‌ی عام را داریم. این ایده‌ی عام جایی، در اعمال مالکیت فرد در شیء، خود را متعین کرده است. ولی هنوز نمی‌تواند تعین ایده به شکل مشخص آن باشد. توجه کنید اگر ایده در ذهن من به عنوان یک انسان به شکل مشخص متعین شده باشد، اگر چه ایده است ولی مشخص است. یعنی این که باید حرکت به سمتی رود که ما به قاعده برسیم، نه به شیء. ما باید به قوانین برسیم، نه به روابط بین اشیاء و مفاهیم. قانون رابطه‌ی بین دو مفهوم با یکدیگر را بیان می‌کند. اگر قانون بر کل این محیط یا بر کل موضوع ما حاکم شود، ما در واقع به تعین ایده‌ی عام، ایده‌ی انتزاعی در شکل مشخص آن رسیده‌ایم، ولی باز به شکل عام، یعنی باز قانون تمام حیطه‌ی موضوع ما را در برمی‌گیرد.

حالا چرا تضاد است؟ ما بعداً مطرح خواهیم کرد که آیا اصلاً تضاد هست یا تضاد نیست. ولی به نظر هگل تضاد است، زیرا عام و خاص دو لحظه از یک فرایند هستند. خاص بیرون از عام قرار ندارد. فرد، فردیت بیرون از عامیت نیست. این‌ها لحظه‌هایی از یک فرایند واحد هستند. به نظر هگل، یک لحظه درون یک فرایند با آن در تضاد است، چرا که هر لحظه در فرایند، 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 چیزی را درون فرایند در نظر بگیریم - آن طور که هگل در نظر می‌گیرد - تقابلی با خود فرایند تقابلی از نوع تضاد است. این بحث هگل است. مانند تضاد متنهایی با نامتناهی. به نظر من، اگر قضیه را به این نحو در نظر بگیریم، واقعاً تضاد هم هست. شما یک قطره را درون دریا 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 گستره‌ی دریاست، اگر بخواهیم آن را مشخص کنیم باید مرز مشخصی 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 دریاست. این یک تضاد است، متنهایی لحظه‌ی است درون نامتناهی.

به این ترتیب و به زبان دیگر، می‌توان گفت که وقتی به مرحله عرفی عبور می‌کنیم، قبلاً تشخیص یک آدم ناشی از مالکیتی بود که

نسبت به شیء داشت. ولی پذیرفته شدن مالکیت این آدم نسبت به شیء از طرف دیگران، به مثابه یک عرف تلقی می شود، یعنی این که از یک مرحله به سوبژکتیو شدن عبور می کنیم. یعنی پذیرفته شدن تحقق ایده، به اینکه جنس ایده ای، جنس مینوی پیدا کند، یک مرحله نزدیک می شود. دیگران هم آن را می پذیرند. به عبارتی می توان گفت که به مرحله ای که مالکیت بر اراده صورت می گیرد، و نه مالکیت بر شیء، گذار می کنیم. ولی توجه داشته باشید که این مالکیت بر اراده هنوز به مثابه قانون مطرح نیست بلکه به مثابه عرف اجتماعی مطرح است. به این دلیل، هنوز برای هگل کامل نیست. لازم است یک قدم دیگر نیز برداریم. پس به این ترتیب گذار از مرحله ای عرف به مرحله ای بعد از آن، اخلاق، تداوم همین تضاد است. ما در نزد هگل یک تضاد نوین نمی بینیم، بلکه تداوم همین تضاد است. یعنی اینکه تعلق مالکیت یا تعلق اراده دیگر نه تنها به شیء، بلکه به اراده هم هست، و این اراده نه فقط وارد مفهوم عرف اجتماعی می شود، بلکه وارد مرحله ای می شود که برای افراد تبدیل به حق و وظیفه بشود. هر کسی حق اعمال اراده را دارد و این وظیفه را هم پیدا می کند که حق دیگری را کاملاً محترم شمارد. یعنی اگر «من به حق تو احترام بگذارم» و «تو به حق من احترام بگذاری»، وجه تمایز ما، وجه تمایز شخص ما، چیزهای ایده ای اند، یعنی یک رشته مفاهیم اند. یک رشته قرار و مدارها هستند که من و تو با هم می گذاریم. مسئله این نیست که این زمین مال من است و تو حق ورود به آن را نداری، پس من نسبت به تو تقابل پیدا کرده ام. دیگر خود آن زمین، خود آن موضوع مالکیت، به من و تو تشخیص نمی دهد. احترام، انتزاعی ای است که تو به حق مالکیت من می گذاری؛ این احترام بر اساس قرار و مداری است که با هم گذاشته ایم، در مرحله عرفی به دلیل عرف اجتماعی، و در گذار از عرف اجتماعی به مرحله ای اخلاق، ما وارد زمینه ای می شویم که هر شخص در خودش می پذیرد که حق مالکیت و وظیفه ای احترام به مالکیت دیگری را هم دارد. از اینجا به بعد ما بهترین زمینه را برای تدوین قانون در اختیار داریم. یعنی از این جا به بعد دیگر این امکان وجود دارد که قانون نوشته شود، به عبارت دیگر این اراده ها، این احترام ها، این قراردادهای نانوشته ای اجتماعی، خود را انتزاع کنند، یعنی خودشان را به سپهر جداگانه ای تبدیل کنند که در یک نهاد معین به نام قانون مادیت یافته است. (اکنون به این موضوع نمی پردازم که این قانون چه مراحل را طی می کند و اجزا و بخش هایش و غیره چیست اند). به هر حال، زمینه آماده می شود تا این روابط، این بدهستان ها، روابط بین مفاهیم، با روابط قرار و مدارهای مکتوب وساطت شوند. مثلاً این حق که من و تو با هم معامله می کنیم، در یک قرارداد ثبت شود. حالا این واژه ها هستند که حق من و حق تو را، شخصیت من و شخصیت تو را، بیان می کنند و به تدریج خود را به سپهری جدا شده می برند و خود را در نهاد معینی تعیین می بخشند. ما اکنون برای مرحله ای قانون آماده می شویم. اما برای رسیدن به آن مرحله، باید در خود مرحله ای اخلاق یک سری تطورات صورت گیرد، که قبلاً گفته شد. فعلاً فقط اشاره ای می کنم و در مرحله ای نقد آن را باز می کنم.

پس تا این جا هگل از اراده یک شخص به وحدت بین دو شخص در شکل گیری خانواده، از خانواده به رسته ها (Stand) یا به تعاونی ها (کئوپراسیون) - به مجموعه های بیش تری از خانواده ها که کل بزرگ تری را می سازند - و از آن جا به کل جامعه ای مدنی می رسد. ما در گذار از مرحله ای اخلاق به مرحله ای جامعه ای مدنی، از دو مرحله صحبت نمی کنیم و به مرحله ای نوینی نمی رسیم. تمام مرحله ای که از اخلاق تا جامعه ای مدنی را در بر می گیرد، گسترش خود مرحله ای اخلاق است. دقیقاً از اینجا به بعد مشکلی بسیار جدی پیش می آید که می تواند یکی از محورهای جدی نقد مارکس باشد.

اکنون که به جامعه ای مدنی یعنی به قول هگل محیط تناقضات شخصی، محیط جنگ مالکیت های خصوصی، محیط جنگ حق های مختلف رسیدیم، گذار از این مرحله به مرحله ای دولت چگونه صورت می گیرد؟ اگر قرار باشد بر اساس منطق هگل حرکت کنیم،

باید این جا یک تضاد تعریف کنیم. باید بگوییم در اینجا یک تضاد اتفاق می افتد تا به مرحله‌ی دولت عبور کنیم.

هگل در این جا دچار اشکالی جدی می شود و نمی داند چطور این گذار را توضیح دهد: نمی داند آیا بر اساس آن منطقی که تاکنون پیش رفته است - یعنی دائماً تضادهای جدیدتری طرح کرده و یک مرحله جلو رفته و کامل تر شده - یا براساس خود واقعیت، این گذار را توضیح دهد. ما این جا این بحث را دیگر ادامه نمی دهیم، تا موقعی که به نقد آن برسیم و نشان دهیم این تناقض، این اشکال در هگل از چه و از کجا ناشی می شود.

فکر می کنم حالا زمینه‌ای در حد آشنایی مختصری با مراحل فلسفه‌ی حق هگل فراهم شده و می توانیم به بررسی نقد مارکس بپردازیم.

برای شروع به نقدی می پردازیم که مارکس به مفهوم قوه‌ی مقننه از نظر هگل دارد. هگل معتقد است کل جامعه دو سر دارد: یک سر آن جامعه مدنی است که مردم هستند و یک سر دیگر آن شاه. هگل سعی می کند بین این دو سر آشتی ایجاد کند و در جایی این دو سر را به وحدت برساند؛ این وحدت به نظر هگل در قوه مقننه صورت می گیرد، اما چطور؟ این فرایند را می توان لحظه به لحظه نقد کرد؛ در وهله‌ی اول، برای این که چنین وحدتی صورت گیرد، هر کدام از این دو سر باید ناگزیر از شکل وجودی شان - از آن تعریف ماهوی بی که هگل برایشان ارائه می کند - عدول کنند. اهمیت پادشاه در این است که تحقق ایده‌ی فردیت است. پس اگر فرد شاه قرار باشد خود با جامعه‌ی مدنی در یک نهاد پیوند برقرار کند، در آن صورت اعتبار شاه‌بودنش را از دست می دهد، و اگر قرار باشد نماینده‌ای برای این کار تعیین کند، در نتیجه فرد تکثیر می شود. اگر فرد توسط افراد نمایندگی شود، تجلی ایده‌ی فرد دیگر نمی تواند فردیت باشد.

این یکی از مقدم‌ترین نقدهایی است که می توان مطرح کرد. ولی ببینیم هگل چه پاسخی می دهد. هگل می گوید برای اینکه قوه مقننه شکل گیرد، یک نماینده از طرف مردم تعیین می شود، یک عامل هم از طرف پادشاه، و وحدت این دو با هم قوه‌ی مقننه را خواهد ساخت. از طرف مردم رسته‌ها (Stand)، عمدتاً رسته‌ی مالکان (حالا این که چرا رسته‌ی مالکان؟ و این که چرا اصلاً رسته‌ها باید نماینده‌ی مردم باشند، بحثی است که قبلاً شد)، از طرف پادشاه هم قوه‌ی اجراییه یا بوروکراسی یا قوه‌ی مجریه مأمور می شود تا در وحدت با رسته‌ها قوه‌ی مقننه 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 نماینده‌ی پادشاه و نماینده‌ی مردم هم هست. اینجا ما به قول مارکس جامعه و شاه را تنها به شکل مینیاتوری در آوردیم، یعنی همان تقابل کماکان در قالب کوچک‌تر بین نماینده‌ی پادشاه و نماینده‌ی مردم موجود است. دقت کنید! تقابل جایی است که میانجی ندارد، جایی که امکان وساطت بین آنها نیست - تقابل بین جامعه‌ی مدنی و شاه در کل هستی یک جامعه به صورت مینیاتوری در می آید. بنابراین، این تقابل که از بین نرفته و امکان وساطتی وجود ندارد. چه کسی باید بین قوه اجراییه و رسته‌ها وساطت کند؟

ما چه نیروهایی در جامعه داریم؟ مارکس می پرسد آیا همه‌ی مردم باید وساطت کنند؟ اینها که خودشان نماینده انتخاب کرده‌اند. ثانیاً مردم تجلی جزئی‌اند، جامعه‌ی مدنی تجلی جزء است. دولت تجلی کل است، پادشاه تجلی ایده‌ی کلیت است. بنابراین، اینها

امکان، توان و به اصطلاح رتبه‌ی این وساطت را ندارند. پادشاه که باید چنین رابطه‌ای را وساطت کند، خود یک طرف دعواست. مارکس مثال می‌زند که وقتی دو نفر دعوا می‌کنند، یکی از این دو نفر نمی‌تواند 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 می‌خواهند یک میانجی این وسط پیدا کنند. خودشان نمی‌توانند هم یکی از طرفین دعوا و هم میانجی باشند. مارکس اینجاست که رابطه‌ی دیالکتیکی را مسخره می‌کند و مثال جالبی می‌زند. او می‌گوید این مثال معروف را در نظر بگیرید که مرد و زنی با هم دعوا می‌کنند و دکتري می‌خواهد میانجی این دعوا بشود. چه اتفاقی می‌افتد؟ دکتر وسط این دو نفر قرار می‌گیرد، وقتی مرد را پس می‌زند که دعوا نکنند، دعوایی بین دکتر و مرد درمی‌گیرد. زن می‌آید و میانجی بین دکتر و مرد می‌شود، دعوایی بین زن و دکتر در می‌گیرد. مرد می‌آید و میانجی بین زن و دکتر می‌شود، دعوا ادامه می‌یابد، یعنی دائماً یکی از حدهای مقابل در عین حال نقش واسطه را هم بازی می‌کند. مارکس می‌گوید هگل چنین چیز مسخره‌ای را در وارسته‌ترین شکل خود (par excellence) یعنی به شکل عالی تجلی خود، به صورت منطقی درآورده است. می‌گوید واقعاً رابطه به همین مضحکی است.

از این بحث چه استنتاجی می‌توان کرد؟ مشکل در این جا چیست؟ از اینجا به بعد بحث درباره‌ی تفاوت تقابل و تضاد شروع می‌شود. مارکس می‌گوید دو حد واقعی امکان وساطت ندارند، وقتی که دو حد عبارت از دو جوهر از هم مجزا هستند و به وسیله‌ی یک مفهوم، امکان وحدت با یکدیگر ندارند و نمی‌توانند در مفهومی وحدت پیدا کنند، پس امکان وساطت ندارند. اگر دو قضیه‌ی «آهن فلز است» و «مرد انسان است» را در نظر بگیریم، این دو قضیه حد وسط ندارند، پس امکان وساطت هم ندارند. به نظر مارکس، پادشاه و مردم مثل دو جوهر یا دو واقعیت از هم جدا هستند و در مقابل هم قرار گرفته‌اند. 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 داشته باشند؟ مارکس می‌گوید زمانی که این دو عنصر متقابل، این دو عنصری که مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند، دو محمول از موضوع واحدی باشند یا دو موضوع باشند که به محمول واحدی ربط داده شده‌اند. در گزاره‌های «زن انسان است» و «مرد انسان است»، انسان محمول است. پس ما می‌توانیم یک مفهوم به اسم انسان بسازیم - پیش‌تر گفتیم محمول‌ها همیشه کلی‌اند - 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 این که پادشاه و مردم بتوانند امکان وساطت پیدا کنند، لازم‌هاش این است که ما یک کل ارگانیک داشته باشیم که اینها دو لحظه‌اش 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 می‌سازند. وقتی می‌گوییم زن، برای اینکه انسان کامل شود، ناچاریم مرد را هم تصور کنیم، وقتی می‌گوییم مرد، برای این که مفهوم انسان کامل شود، ناچاریم زن را هم تصور کنیم. در حالی که در جامعه‌ی مورد بررسی هگل، پادشاه و مردم در یک کل ارگانیک با هم قرار ندارند. (بعداً این موضوع را دقیق‌تر بررسی می‌کنیم) چرا؟ چون پادشاه خود مانند بقیه‌ی خوانین یک خان است، رسته‌ها از مالکان تشکیل شده است، پادشاه خود یکی از مالکین است. پادشاه مبعوث مردم نیست که یک لحظه در کلیت باشد. دقیقاً دو عنصر از هم جدا هستند. به نظر من، حتی نمی‌توانیم بگوییم متقابل هستند. تفاوت بین دو جوهر مختلف یا دو موضوع مختلف از هم‌دیگر ممکن است؛ به این دلیل امکان وساطت بین آنها نیست.

## تضاد در واقعیت

در این جا دو مسئله‌ی بسیار مهم مطرح است. اولین مسئله این است که وقتی که دو عنصر متقابل‌اند و مفهوم واحدی را هم می‌سازند و به وسیله‌ی این مفهوم واحد وساطت می‌شوند، آیا این‌ها در شکل وجودی‌شان تناقض دارند یا ندارند؟ یعنی واجد تناقض هستند یا نیستند؟ مثلاً ما می‌دانیم که مفهوم انسان هم شامل زن و هم شامل مرد است. ولی در شکل وجودی‌اش چه مشخصه‌ای دارد؟ یا زن است یا مرد. یعنی انسان وقتی موجود شد، نمی‌تواند هم زن باشد و هم مرد. وقتی انسانی واقعیت دارد، یا زن است یا مرد. پس به این ترتیب، در شکل واقعی، وقتی این‌ها تعیین پیدا کردند، دیگر نمی‌توانند با خودشان متناقض باشند. تضاد دیالکتیکی را با خودشان حمل نمی‌کنند. 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 نمی‌توانیم بگوییم هم زن است و هم مرد، اما می‌توانیم بگوییم انسان هم زن است و هم مرد.

به این ترتیب مارکس در مبحث تقابل و تناقض از کانت پیروی می‌کند که معتقد است در واقعیت ما تقابل داریم، یعنی دو چیز موجود و واقعی با هم متقابل‌ند و تنها در مفهوم است که تناقض ممکن می‌شود. برای آشکار شدن ویژگی دیدگاه مارکس و تفاوتش با کانت موضوع را بیش‌تر بشکافیم.

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 می‌شود آیا تقابل منطقی یعنی تضاد، امکان‌پذیر است یا نه؟ می‌گوید آری امکان‌پذیر است ولی به یک شرط. جمله‌اش این است. او می‌گوید: تقابل منطقی تقابلی است که در آن دو محمول یک چیز، مقابل واقع می‌شوند، اما نه از طریق اصل تناقض (یعنی هر کدام با خودشان ضد نیست). آنها دو محمول از یک کالبد واحد ممکن‌اند.

در این جا یک موضوع مهم، یعنی نکته‌ی دومی که موردنظر بود، وجود دارد. ما از این جا می‌توانیم بحثی را شروع کنیم که به نظر من مارکس آن را دست کم پیگیرانه دنبال نمی‌کند. ولی پاسخی می‌دهد که به نظرم از نظر شناخت‌شناسی بی‌اندازه اهمیت دارد، و آن این است که آیا می‌شود 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 این جا می‌توانیم این نتیجه را بگیریم که انسان واقعی یا زن است یا مرد. ولی در مفهوم، می‌توانیم بگوییم 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 می‌توانیم چنین تعمیمی بدهیم؟ ما در ادامه‌ی بحث خواهیم دید که مارکس فقط از این بحث استفاده می‌کند تا در جایی دیگر چیز دیگری را توضیح دهد، نه این که بخواهد یک اصل شناخت‌شناسانه را نتیجه گیری کند، بلکه نظر شناخت‌شناسانه خود را به عقیده‌ی من به شکل واقعاً عجیبی ارائه می‌دهد که نتیجه‌ی آن را خواهیم گفت. فعلاً بحث خودمان را در حیطه‌ی نقد مارکس به هگل دنبال کنیم.

مارکس می‌گوید درست است که هگل در *فلسفه‌ی حق* اصولاً مجموعه‌ای از نهادهای فئودالی را وارد بحث خود کرده که دست و پاگیرش شده‌اند (مثل رسته‌ها، مراتب مختلفی که وجود دارند، شاه ...)، اما با این وجود من هگل را نظریه‌پرداز جامعه‌ی مدرن، جامعه‌ی مدنی یا جامعه‌ی بورژوازی می‌دانم و بر این اساس می‌خواهم دیدگاه او را نقد کنم.



از این جا به بعد، مارکس می‌کوشد شکل جدیدی را توضیح دهد. می‌گوید این امکان وجود دارد که دو عنصر متقابل، دو محصول 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، به گونه‌ای که گویا واقعی است و خودش را در مقابل عنصر دومی قرار داده است. می‌گوید باید راز این قضیه را بفهمیم که چیست؟ مارکس معتقد است که تقابل بین جامعه‌ی مدنی و دولت سیاسی، تنها به صورت تقابلی از نوع کانتی، خود را وانمود می‌کند. یعنی هم دولت واقعاً وجود دارد و هم جامعه‌ی مدنی. اما راز قضیه این جاست که این تقابل اگر چه در یک شکل وجودی خودش یک تقابل واقعی است و موجود است، اما دولت فقط انتزاعی است نسبت به جامعه‌ی مدنی. دولت سپهر مادیت‌یافته‌ی فعالیت سیاسی است. دولت جوهر سیاسی جامعه‌ی مدنی است که خود را نهادی کرده. یعنی با جداشدن کار و امر سیاسی از افراد یا فرد فرد مردم و واگذار کردن این امر سیاسی به نماینده‌ای که انتخاب می‌شود تا به جای من قانون‌گذاری کند، تا به جای من تصمیم بگیرد، در واقع از وجود انسانی (از وجود یک سر قضیه) چیزی انتزاع شده و به خودش واقعیت بخشیده، خودش را نهادی کرده و خودش را به مثابه یک حد مقابل در مقابل حد مقابل دیگری طرح می‌کند. مارکس می‌گوید باید توجه داشته باشید که در جامعه‌ی مدرن یا جامعه‌ی سرمایه‌داری این وارونگی واقعی است. یعنی این که اگر یک بخش انتزاعی از وجود بخش دیگر است، نباید ما را به این اشتباه بیندازد که بگوییم 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 بدانیم که منشاء این انتزاع کجا بود، چگونه بود که این حد به خودش قابلیت بخشید، می‌توانیم روشن کنیم چرا وساطت بین آن‌ها ممکن است، کجا وساطت بین آن‌ها ممکن است و چگونه قادر به درگذشتن از آن خواهد بود.

مثال‌هایی برای این نوع ابتکار مارکس بزنیم تا مسئله روشن شود. در واقع، این شیوه‌ی طرح تقابل، ابتکار مارکس است. رابطه‌ی انسان با خدا را در نظر بگیریم. خدا در واقع انتزاعی است نسبت به انسان. یعنی ایده‌ی آفرینش، ایده‌ی نیاز، ایده‌ی ترس یا هر چیز دیگری، زمانی بشر را ناچار کرد موجودی را تصور کند. این موجود وقتی متصور شد، به خودش واقعیت بخشید. خدا قرن‌هاست که در زندگی انسان‌ها واقعیت داشته و فاعل زندگی آنان بوده، قوانین زندگی و سرنوشت‌شان را تعیین می‌کرده است. یعنی می‌بینیم که خدا در مقابل بشر قرار گرفته، ولی به مثابه یک حد واقعی، به مثابه یک حق نهادی شده در کلیسا یا مسجد یا تمام نهادهای دین.

مارکس می‌گوید تشابه فوق‌العاده زیادی بین جامعه‌ی مدنی و دولت، و انسان و خدا وجود دارد. برای انسان، خدا سپهر انتزاعات است. سپهر برابری است. همه مردم به شکل واقعی نابرابرند، همه مسیحیان در روی زمین نابرابرند، ولی در مقابل خدا برابرند. در جامعه‌ی مدنی نیز 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 - یا دقیق‌تر بگوییم، پروتستانیسم - دین ویژه‌ی سرمایه‌داری است، دینی که کاملاً با این ساختمان تطابق دارد. مارکس می‌گوید 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 می‌شوند؟ توسط یک نماینده که از جنس هر دو باشد: مسیح. مسیح فرزند خدا است، تجلی خدا است در کالبد انسانی. او از سویی مانند بقیه‌ی انسان‌ها انسان است، این حد مشترک‌اش است با انسان. از سوی دیگر تجلی خدا است، پس جنسش با خدا یکی است، این هم وجه اشتراکش است با خدا. می‌گویند مسیح شفیع است، شفاعت‌کننده است، میانجی بین انسان و خداست، در روز حشر نزد خدا برای انسان‌ها وساطت می‌کند. پس ما وقتی چنین

وضعیتی را داشتیم که سپهر انتزاعی در مقابل سپهر واقعی قرار گرفت ولی به خودش واقعیت بخشید، یک امکان وساطت وجود دارد. حالا دیگر می‌توانیم بگوییم که در جامعه‌ی مدنی این امکان وساطت همانا پارلمان است، نه در شکلی که هگل طراحی می‌کند. چرا؟ به این دلیل که دولت سیاسی مثل شاه 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 تعدادی نماینده انتخاب می‌کنند. این نمایندگان، به لحاظ این‌که آدم و از جنس جامعه مدنی‌اند، دولت و پارلمان تشکیل می‌دهند. چون کالبدشان و روحی که در این کالبد می‌دمد، روح سیاست است، چون کارشان کار سیاسی و قانون‌گذاری است، توسط این روح (روح سیاست) می‌توانند وساطت کنند.

البته مارکس انتقاد می‌کند که حتی از همین شکل هم می‌توانیم تناقضات صوری و مادی را استنتاج کنیم. به‌طور گذرا اشاره می‌کنم به این نکته که چگونه این وساطت دچار تزلزل می‌شود. مارکس می‌گوید نمایندگان به مجرد این‌که انتخاب شدند، ارتباط خود را با مردم از دست می‌دهند. هیچ واسطه‌ای بین مردم و نمایندگان در فاصله‌ی یک دوره‌ی معین انتخاباتی وجود ندارد. او این را تناقض صوری دموکراسی نمایندگی می‌نامد. از سویی، این نمایندگان سعی می‌کنند به منافع خودشان عمل کنند، یعنی قوانینی تصویب نمی‌کنند که به زیان خودشان باشد. به این ترتیب، آن‌ها به جای این‌که نماینده‌ی مردم باشند، نماینده‌ی خودشان هستند. این یک تناقض مادی دموکراسی صوری است. اما این موضوع صحبت ما نیست.

بحث ما درباره‌ی نوع خاصی از تقابل است که مارکس طرح می‌کند. یک مثال دیگر می‌زنم، مثال کار و سرمایه. سرمایه انتزاعی است از کار، ولی انتزاعی که به خود مادیت بخشیده. سرمایه برخود استوار نیست، همان‌طور که خدا و دولت بر خود استوار نیستند. منشأ خدا انسان است. منشأ دولت، جامعه‌ی مدنی یعنی جامعه است و منشأ سرمایه، کار است. سرمایه در واقع کار شیئیافته است. پس به این ترتیب، ما می‌توانیم یک شکل از تضاد دیالکتیکی را به مفهوم منطقی آن، در شکل وجودی‌اش یا به شکل موجودش ببینیم. برخلاف آن وضعیتی که گفتیم که امکان این‌که ما تضاد را در شکل واقعی‌اش ببینیم، نیست. ما این‌جا می‌توانیم شکلی از تضاد واقعاً موجود را ببینیم: تضاد بین کار و سرمایه. سرمایه دقیقاً یعنی نه کار و کار دقیقاً یعنی نه سرمایه. در این‌جا وحدت ضدینی که ما دنبالش می‌گشتیم، در واقع به نحوی در یک موضوع معین که مارکس درباره‌ی آن بحث می‌کند، یعنی جامعه‌ی مدرن، روابط گسترش‌یافته‌ی کالایی سرمایه‌داری، تحقق یافته است.

حالا بر اساس این طرح و نتایجی که تاکنون به آن رسیدیم، وضعیت جامعه‌ی سده‌های میانه را با جامعه‌ی مدرن مقایسه و بررسی می‌کنیم. ناگزیر بعضی از اصطلاحاتی را که مارکس به کار برده توضیح می‌دهیم تا بتوانیم بخش آخر بحث‌مان را دنبال کنیم و به آن بپردازیم.

مارکس می‌گوید جامعه‌ی سده‌های میانه مبتنی بر یک دوگانه‌گرایی واقعی است. یک دوگانه‌گرایی کاملاً واقعی در آن‌جا وجود دارد. دو سر این دوگانه‌انگاری واقعی‌اند یعنی دو جوهرند، در حالی که جامعه‌ی مدرن بیان‌کننده یک دوگانه‌انگاری انتزاعی است. حالا دیگر منظور مارکس روشن است، یعنی این‌که شق دومی که در مقابل این شق قرار گرفته، انتزاعی است از وجود یکی از این شقوق. این‌ها دو محمول از یک جوهر نیستند، بلکه یکی اصلاً انتزاعی است از آن دیگری که به خود مادیت بخشیده است. پس سده‌های میانه دنیای دوگانه‌انگاری واقعی است، اما جامعه‌ی مدرن مبتنی بر دوگانه‌انگاری انتزاعی است. از سویی مارکس می‌گوید سده‌های

میانه، سده‌ی دموکراسی ناآزادی است، در حالی که جامعه‌ی مدرن نماینده‌ی دموکراسی انتزاعی و صوری است. چرا؟ دموکراسی را چگونه تعریف کنیم؟ دموکراسی یعنی وحدت رفتار سیاسی - اجتماعی - اقتصادی هر فرد در وجود آن فرد. یعنی این‌که کارکردهای سیاسی - اقتصادی، شکل زندگی مادی و شکل برنامه‌ریزی زندگی مادی یک انسان از هم منفک نشده و هر دو در خود شخص وجود داشته باشند. این وضعیت در جامعه‌ی سده‌های میانه، چه جامعه‌ی برده‌داری و چه جامعه‌ی فئودالی، وجود داشت. فئودال یا برده‌دار وحدت عمل سیاسی و عمل اقتصادی در خود است. فرق بین برده و برده‌دار، فرق بین سرف و سرف‌دار یا فئودال فرقی است هم سیاسی و هم اقتصادی. یعنی برده‌دار بر برده هم تسلط اقتصادی دارد و هم تسلط سیاسی. هم نابرابری اقتصادی دارد و هم نابرابری سیاسی. این انسان (برده یا سرف)، اصلاً انسان نیست. به این ترتیب، چون وحدت عمل سیاسی و اقتصادی وجود دارد اسمش را دموکراسی می‌گذارد. چون آزادی برای بخش عظیم جامعه وجود ندارد، به آن می‌گویند دموکراسی ناآزادی. ما در جامعه‌ی مدرن در رابطه‌ی بین سرمایه‌دار و کارگر می‌بینیم که سرمایه‌دار به لحاظ اقتصادی بر کارگر مسلط است. به لحاظ اقتصادی با کارگر نابرابر است، ولی به لحاظ سیاسی کاملاً با وی برابر است. ولی این برابری یک برابری صوری است. چرا صوری؟ زیرا این دو در مقابل یک انتزاع، یعنی در دولت سیاسی با هم برابرند. این انتزاع توانسته در نهاد دولت به خود واقعیت بخشد. به این دلیل، دموکراسی جامعه‌ی مدرن، دموکراسی‌ای است انتزاعی. چه فایده‌یی از این بحث می‌خواهیم ببریم؟ می‌خواهیم روشن کنیم که مفهوم دموکراسی حقیقی از نظر مارکس چیست.

به نظر من می‌توان در یک جمله گفت که دموکراسی حقیقی، دموکراسی آزادی است در مقابل دموکراسی ناآزادی. حالا می‌توانیم توضیح دهیم که چرا به آن دموکراسی می‌گویند. زیرا وحدت عمل سیاسی - اقتصادی در یک انسان ممکن است. یعنی عمل سیاسی از عمل اقتصادی منفک نشده است که خود را به صورت دولت یا جای دیگری شکل دهد. حتی شاه هم در واقع خودش نماینده‌ی سیاسی - اقتصادی است. هم تسلط سیاسی دارد و هم تسلط اقتصادی. ولی چرا ناآزادی؟ چون بخش عظیمی از مردم ناآزادند و اصلاً انسان تصور نمی‌شوند. من پیش از این‌که به مبحث دموکراسی حقیقی و رابطه‌ی مارکس با فویرباخ و روسو بپردازم، به نکاتی که به نظرم مهم‌ترین نتیجه‌گیری‌ها از این بحث‌اند، اشاره می‌کنم:

یکم: نخستین چیزی که ممکن است به نظر بیاید، این است که مارکس معتقد به یک تقابل کانتی است و به این ترتیب می‌توان این نظر را به او نسبت داد که معتقد است فقط تناقض در مفهوم‌ها ممکن است و در واقعیت ممکن نیست.

دوم: مارکس نشان داد که چگونه تناقض در خود واقعیت ممکن است، ولی در موضوعی خاص: در جامعه‌ی مدرن، در رابطه بین کار و سرمایه. حالا مارکس این‌جا یک نتیجه‌ی بسیار بااهمیت می‌گیرد. مارکس می‌گوید: ایراد هگل این بود که به دنبال رد پای مقولات منطقی در واقعیت می‌گشت: یعنی مقولات منطقی را داشت، منطق را داشت، دنبال وجود آن در واقعیت می‌گشت. ولی نظر خود مارکس این است که ما باید به دنبال **منطق ویژه‌ی هر موضوع ویژه** باشیم. به نظر من، این نتیجه‌ی اساسی این بحث است. یعنی انکار هر یک از آن تعمیم‌هایی که گفتیم. دیگر هیچ کدام از آن تعمیم‌ها ممکن نیست. یعنی این‌که این امکان وجود دارد که در موضوع مشخصی روابط منطقی آن مبتنی بر تضاد باشند، و در موضوع دیگری روابط منطقی‌اش مبتنی بر تضاد نباشند. پس بر اساس نقد وی بر **فلسفه‌ی حق هگل** (یا آن‌چه در ترجمه‌ی آثار مارکس به انگلیسی «نقد آموزه‌ی دولت هگل» نامیده شده است)، نمی‌شود اصلاً منطق واحدی را به مارکس نسبت داد. او دقیقاً و به صراحت می‌گوید: نباید به دنبال تعیین مقولات منطق در موضوع بود، بلکه باید منطق ویژه‌ی هر موضوع ویژه را جست‌وجو کرد. این نتیجه‌ای است که در این‌جا مارکس از بحثش می‌گیرد.

باید یک نکته‌ی دیگر را در ادامه‌ی بحث تقابل بگوییم تا بتوانیم به بحث دمکراسی حقیقی بپردازیم. ما در بحث تقابل دیدیم که دو شق تقابل که در یک مفهوم می‌توانند وساطت شوند، هر دو واجب‌اند، هر دو ضروری‌اند، ضرورت هر دوی این‌هاست که می‌تواند آن مفهوم تقابل را بسازد.

ویژگی نوع سومی از تقابل را که مارکس طرح می‌کند 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 بحث‌هایی وجود دارد که معتقدند رابطه‌ی جامعه مدنی و دولت، رابطه‌ای ضروری است. این‌ها دقیقاً دو سر یک تقابل هستند، ولی همان‌طور که دو سر تقابل وجودشان ضروری هستند، این‌ها هم وجودشان ضروری است. یعنی همواره درست است که جامعه‌ای وجود داشته باشد و این جامعه را دولت تنظیم کند. یا درست است که کار در مقابل سرمایه قرار دارد، ولی هر دو وجود دارند. بدون سرمایه کار امکان‌پذیر نیست، و بدون کار سرمایه به‌وجود نمی‌آید. بر همین اساس، این اواخر بخشی از مارکسیست‌ها، چون مارکس را در بحث تقابل پیرو کانت می‌دانند، به این نظر گرایش پیدا کردند که مدعی شوند که رابطه‌ی کار و سرمایه هم از دید مارکس رابطه‌ی است مبتنی بر تقابل؛ و چون رابطه‌ای است مبتنی بر تقابل، پس باید هر دو سر تقابل نیز ضرورت داشته باشند.

دمکراسی حقیقی عبارت است از این‌که عمل تدبیر جامعه یا امر سیاسی که از فرد جدا شده و خودش را در مجموعه نهادهایی مادیت بخشیده، دوباره به فرد برگردد یعنی این‌که سیاست به امر روزمره‌ی هر فرد تبدیل شود. و وقتی سیاست به کار روزمره‌ی هر فردی تبدیل شد، عملاً از بین رفته است. دیگر نهاد مستقلی به نام نمایندگی سیاست وجود ندارد و به این مفهوم است که دولت رو به زوال می‌رود. به این قضیه می‌شود دو برخورد کرد. یکی این‌که، چون این شکل انتزاع‌شده خود را به‌عنوان یک قطب تقابل مادیت بخشیده، طبیعتاً حالا این دو قطب به وسیله چیزی وساطت می‌شوند. ما برای نقد جامعه‌ی بورژوایی باید روش یا سازوکاری را انتخاب کنیم که اولاً نشان بدهند که یکی از این اشکال نسبت به دیگری انتزاعی است، و آن عوامل وساطت در واقع وساطت بین یک وجود و یک ناوجود است: یعنی آن سازمان‌دهی‌یی را انکار کنیم که باعث می‌شود بین کار و سرمایه، به عنوان دو عامل واقعی، وساطت شود. (درست مثل انکار سازمان‌دهی‌یی که بین انسان و خدا وساطت می‌کند: کل نهادهای اجتماعی و مذهبی در جامعه که عامل وساطت انسان و خدا هستند). ما برنامه‌ریزی‌مان در نقد جامعه‌ی بورژوایی این است که این عوامل واسطه را انکار بکنیم. از چه طریقی؟ از طریق انکار واقعیت‌داشتن یا جوهریت طرف مقابل. مارکس می‌گوید فرانسوی‌ها در عصر جدید دریافتند که در یک دمکراسی حقیقی دولت سیاسی ناپدید خواهد شد. این گفته‌ی مارکس باعث شده است که برخی او را در این زمینه پیرو نظر روسو بدانند. من در پایان صحبت‌ام به اجمال به رابطه‌ی مارکس با روسو و فویرباخ درباره‌ی قضیه‌ی وارونگی موضوع و محمول اشاره خواهم کرد.

این‌جا این قضیه را تکرار می‌کنم که دولت سپهر سیاست است که انتزاع‌شده و به خود مادیت بخشیده است. اگر وحدت عمل اقتصادی - سیاسی به انسان بازگردانده شود، آن‌گاه به نمایندگی احتیاج ندارد، یعنی لزومی ندارد نماینده‌ای برای وضع قانون تعیین کند. این خودش یعنی همان عمل مادیت‌بخشیدن به یک انتزاع. پس به این ترتیب، دمکراسی پارلمانی که نماینده‌ی دمکراسی صوری است از بین می‌رود و دمکراسی واقعی یعنی وحدت عمل سیاسی و اقتصادی دوباره تحقق پیدا می‌کند.

مارکس می‌گوید در چنین جامعه‌ای انسان به دلیل قانون موجود نیست، بلکه قانون به دلیل انسان وجود دارد. در چنین جامعه‌ای،

یا در یک دمکراسی آن‌طور که مارکس آنرا می‌فهمد، انسان موجودی ست انسانی. در حالی که در دمکراسی انتزاعی، در دمکراسی صوری، انسان موجودی قانونی است. در دمکراسی صوری انسانیت یک انسان و ارزش برابرش با انسان دیگر نه بواسطه واقعیت انسانی‌اش که وحدت عمل سیاسی - اقتصادی است، بلکه به این علت پذیرفته می‌شود که او و دیگری در برابر قانون با هم برابرند.

می‌توان پرسید: آیا این جامعه نباید دارای قوانین باشد؟ این جامعه نباید به نحوی تدبیر بشود؟ مارکس می‌گوید: همه باید در قانون‌گذاری شرکت کنند. اما چطور ممکن است که همه‌ی مردم مستقیماً در قانون‌گذاری شرکت کنند؟ این کار ممکن نیست. اصل دمکراسی نمایندگی را برای این ساخته‌اند که اتفاقاً مردم نماینده انتخاب کنند. مارکس می‌گوید شما این مسئله را نمی‌فهمید، چون انتزاع دولت سیاسی ذهن‌تان را اشغال کرده و این را به عنوان نهادی واقعاً موجود باور کرده‌اید. می‌گوید: شما وقتی دولت را فرای جامعه می‌شناسید، وقتی قانون را ماورای انسان می‌شناسید، فکر می‌کنید که پس برای وضعش هم باید نمایندگانی انتخاب شود. ولی وقتی که بخش‌های مختلف جامعه - همان چیزی که بعداً در بیان سیاسی‌اش شوراها را قانون‌گذار و مجری نامیده می‌شود - قرار باشد برای امور بخش‌های مختلف جامعه‌ی خودشان قانون وضع کنند (با توجه به موقعیت و وضعیت‌شان در جایگاهی که به لحاظ تقسیم کار اجتماعی، به لحاظ شرایط جغرافیایی‌شان، نقش‌هایی که در جامعه به عهده می‌گیرند) دیگر قانونی فرای این‌ها وجود ندارد. به این ترتیب پاسخ مارکس این است: وقتی من می‌گویم همه باید در قانون‌گذاری شرکت کنند، به نظر شما مسخره می‌آید. علت این است که شما دچار توهم سیاسی هستید. شما انتزاعی را که مادیت پیدا کرده باور کرده‌اید. این انتزاع را باید نقد کرد.

در پایان دو نکته باقی می‌ماند که باید به‌طور خلاصه به آن‌ها اشاره کنم:

یکم، گفته می‌شود نقد مارکس به فلسفه‌ی حق هگل همان نقد ارسطوست به افلاطون در مبحث کلیات، که به وسیله فویرباخ جمع‌بندی شده است.

دوم، گفته می‌شود نقد مارکس به دولت جامعه‌ی بورژوازی همان نقد روسوست به دولت که در واقع به انکار دولت برخاسته است. یعنی آن‌جا که مارکس می‌گوید فرانسوی‌ها به این نتیجه رسیدند که دولت در دمکراسی حقیقی سیاسی رو به زوال خواهد رفت و ناپدید خواهد شد، در واقع از روسو پیروی می‌کند.

ما این‌جا می‌خواهیم ادعا کنیم که در هر یک از این دو زمینه به دو دلیل بحث مارکس فراتر از این دو نقد است. در رابطه با فویرباخ بحث مارکس به وارونگی رابطه موضوع و محمول خلاصه نمی‌شود، بلکه مارکس می‌پذیرد که این وارونگی در جایی واقعاً مادیت پیدا کرده است. جامعه‌ی سرمایه‌داری واقعاً جامعه‌ای است که کل، جزء را تعیین می‌کند. این واقعاً جایی است که انتزاع تعیین‌کننده افراد است. ایده واقعاً تعیین‌کننده ماده است. پس به این ترتیب، بحث مارکس در تفاوت یا در فرارفتن‌اش از فویرباخ این است که نه تنها رابطه‌ی موضوع و محمول در هگل وارونه است، بلکه می‌گوید جامعه‌ی سرمایه‌داری جامعه‌ای است که این وارونگی در آن واقعی است و وجود دارد. مارکس این وارونگی نوع سوم را می‌پذیرد و در واقع آن‌را کشف می‌کند. یعنی جایی که وحدت ضدین واقعاً وجود دارد، مانند رابطه‌ی کار و سرمایه. این قدمی است که مارکس در نفی هگل از فویرباخ جلو می‌زند.

در نظریه‌ی سیاست، چون روسو تقابل دولت - جامعه‌ی مدنی را هم‌چنان تقابلی واقعی می‌فهمد، در واقع متوجه این نکته نمی‌شود

که دولت، انتزاعی است نسبت به جامعه و چون می‌خواهد با دولت مخالفت کند، بحث‌اش را بر ویران کردن دولت می‌گذارد. ولی چه ویران کردنی؟ ویران کردن یک چیز واقعی. به چه شیوه‌ای؟ به شیوه‌ی بازگشت به گذشته، یعنی به زمانی که 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 پدیده‌ها را رها نکنیم و برگردیم به همان زندگی‌ای که آهن و فولاد در آن نبود تا از چنگ دولت، این واقعیتی که بر ما حکومت می‌کند خلاص شویم. در حالی که بحث مارکس این نیست. بحث مارکس این است که این یک انتزاعی است و ما باید نهادهای این انتزاع را انکار کنیم و ضمناً از آن فراتر رویم. ما باید نهادهایی را طراحی کنیم که نشان دهد که در واقع چگونه می‌توانیم از این شکل از دولت به شکلی گذار کنیم که آن شکل، محمول محو دولت خواهد شد. یعنی تمام دست‌آوردهای تاریخی از نظر مارکس حفظ می‌شود. به نظر مارکس بازگشتی وجود ندارد. فقط این دست‌آوردها به مرحله دیگری گذار می‌کنند. در واقع به واسطه‌ی شناخت جایگاه انتزاعی دولت سیاسی است که دولت واقعی می‌تواند شکل گیرد.

چرا مارکس معتقد است دیکتاتوری پرولتاریا نادولت است؟ و به آن دولت نمی‌گوید؟ به این دلیل که دولت نسبت به جامعه یک انتزاع است. دیکتاتوری پرولتاریا یک انتزاع نسبت به جامعه نیست، بلکه سازمان‌دهی برای ویران‌سازی یک انتزاع مادیت‌یافته است. اما اگر دیکتاتوری پرولتاریا خود را بر فراز جامعه قرار دهد و مادیت‌یافتن انتزاعی از جامعه شود که خود را به صورت نهادی بالای سر جامعه قرار داده است، دیگر دیکتاتوری پرولتاریا نیست. دیگر فقط یک نوع دولت است، مانند همه‌ی اشکال دیگر دولت. رابطه‌ی چنین دولتی با جامعه را می‌توان مانند رابطه‌ی دولت بورژوازی یا رابطه‌ی دولت‌های آسیایی یا انواع دیگری از دولت‌ها با جامعه نامید. هرچه هست، رابطه‌ی این دولت با جامعه‌ی مدنی مبتنی است بر رابطه‌ی یک انتزاع با واقعیت.

خیلی‌ها امروزه این بحث را دارند که همان‌طور که مثلاً در جامعه‌ی آسیایی، شاه واقعاً منافع خودش و جمع خودش را نمایندگی می‌کند و مردم و بقیه‌ی خوانین و بقیه‌ی مالک‌ها هم نماینده‌ی خودشان هستند و تقابل این‌ها در واقع تقابلی واقعی است، دولت‌های نوع شوروی هم 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 تأکید بر آن چیزی است که مارکس از دیکتاتوری پرولتاریا می‌فهمد: دیکتاتوری پرولتاریا نادولت است، زیرا سازمان‌دهی‌ای برای ویران کردن این انتزاع مادیت‌یافته است.

آوریل ۱۹۸۸

برگرفته از نقد اقتصاد سیاسی