

مطلق هگل به مثابه آغازی نو

رایا دونایفسکایا

ترجمه‌ی علی رها



[یادداشت مترجم: متن پیش رو رساله‌ای است که رایا دونایفسکایا در اکتبر ۱۹۷۴ به نشست «جامعه‌ی هگل آمریکا» در دانشگاه جورج تاون ارایه کرد. این رساله برای نخستین بار در سال ۱۹۸۰ در کتاب **هنر و منطق در فلسفه‌ی هگل**^۱ انتشار یافت، و سپس در سال ۲۰۰۲ در منتخبی از مقاله‌ها، سخنرانی‌ها و نامه‌های دونایفسکایا در **قدرت منفیت**^۲ بازنشر گردید. نخستین ترجمه‌ی فارسی این رساله توسط «انجمن آزادی» در بولتن شماره ۳ «سخن آزادی» در ژوئن ۱۹۹۳ انتشار یافته بود.^۳ متن پیش رو با مقایسه با ترجمه‌ی قبلی انجام شده است. امیدوارم این ترجمه‌ی جدید، کاستی‌های آن ترجمه را نیز برطرف کرده باشد. عبارات داخل دو ابرو () از خود نویسنده و عبارات درون دو قلاب [] از مترجم است. زیرنویس‌های مترجم با حرف م. مشخص شده است. سایر زیرنویس‌ها، از خود نویسنده است.]

در آغاز کلام بود (*das ursprungliche Wort*)، نه چون یک فرمان، که به‌سان سخنی فلسفی که ناگهان در هوا دود می‌شود. رهایی خود-تحرکی ایده‌ی مطلق خود را می‌گستراند، اما نه در سکون، بلکه بدان‌گونه که با آمیختگی کامل در منفیت، از همان نخستین بند از بیست و هفت بند فصل پایانی **علم منطق**، درمی‌یابیم که

۱ **Art and Logic in Hegel's Philosophy**, ed. By Warren E. Steinkraus and Kenneth L. Schmitz; Atlantic Highlands, NJ. Humanities Press, م. - ۱۹۸۰.

۲ **Power of Negativity**, ed. By Peter Hudis and Kevin Anderson, Lexington Books, م. - ۲۰۰۲.

۳

https://drive.google.com/file/d/1LaHrQWbdLzTtCAozjuxaihJTuyU1vFzG/view?usp=share_link - م.

ایده‌ی مطلق دربردارنده‌ی «عالی‌ترین تعارض در درون خود است.» (den
hochsten Gegensatz sich) [SLII, p. ۴۶۶; SLM, p. ۸۲۴] ۴

چنانچه وهله‌ی رویارویی با ایده‌ی مطلق وهله‌ای آرام بود، نه دیالکتیک، دیالکتیک، و نه هگل، هگل می‌بود. بنابراین، به جای آنکه وحدت ایده‌ی نظری و عملی به منزله‌ی غایت، یا نقطه‌ی اوج یک سلسله‌مراتب باشد، یک آغاز نوین است؛ یک آغاز نوین اجتناب‌ناپذیر، دقیقاً بدان خاطر که ایده‌ی مطلق یک «کلیت انضمامی» است. [SLII, p. ۴۷۲; SLM, p. ۸۳۰]. و از این‌رو، شامل تمایز و انگیزه‌ی فراروی است. جهت دنبال کردن گام‌به‌گام هگل، بدون آن‌که برای لحظه‌ای از منفیتی که نیرویی محرکه به سوی آغازهایی هرچه نوین‌تر است غافل شویم، شاید بهتر باشد ۲۷ بند [پایانی] را به سه حوزه‌ی اصلی تقسیم کنیم. سه بند نخست که بر عالی‌ترین تضاد در ایده‌ی مطلق تمرکز دارد، یعنی درست در لحظه‌ی وحدت ایده‌ی نظری و عملی، خود-تعیین‌کنندگی اش [self-determination] را نه به‌سان یک محتوای جدید، بلکه در روش [Method] به‌مثابه شکل جامع [Universal] خود آشکار می‌کند؛ یعنی در دیالکتیک.

به محضی که هگل (در بند چهارم) تأکید می‌کند که «مفهوم همه چیز است و حرکت آن همانا کنش مطلق جامع است، یعنی حرکتی خود-تعیین‌کننده و خود-تحقق‌بخش» [SLII, p. ۴۶۸; SLM, p. ۸۲۶]، هگل بر آنچه من دومین زیر شاخه‌ی اصلی می‌نامم تمرکز می‌کند: الف) بندهای ۵ تا ۷، که بر آغازهای نوین، بی‌واسطگی منتج شده از وساطت، تکیه می‌کند، و ب) (در بندهای ۸ تا ۱۵) در حین ترسیم تکامل تاریخی دیالکتیک از افلاطون تا کانت، حوزه‌اش را گسترش می‌دهد، و مفهوم نفی دوم خود را بدین‌سان متمایز می‌کند:

«نقطه‌ی عطف حرکت مفهوم... درونی‌ترین منشاء تمامیت فعالیت‌ها، تمام خود-جنبی زنده و روحانی، روح دیالکتیکی‌ای که هر چیز حقیقی‌ای از آن برخوردار است، و

۴ SLI & SLII : *Science of Logic*, Johnson and Struthers Trans., Vol. I & Vol. II; NY. The Macmillan Company, ۲nd Ed. ۱۹۵۱. - م.

SML: *Science of Logic*, Miller trans., Humanities Books, ۱۹۶۹. - م.

فقط از آن طریق حقیقی است؛ چراکه رفع تعارض بین مفهوم و واقعیت، و وحدتی که حقیقت است، صرفاً بر مبنای این سوپزکتیویته استوار است.» [SLII, p. ۴۷۷;]
[SLM, p. ۸۳۵]

سومین زیرشاخه‌ای که من طرح می‌کنم شامل ۱۲ بند نهایی است. این بندها وجه انضمامی را هم در کلیت آن و در هر عرصه‌ای واحد آشکار می‌کنند؛ در هر یک از آنها همانگونه که در کلیت، انگیزه‌ی فراروی نهادینه است. و این شامل خود **دستگاه [System]** می‌شود. پیش‌نشان کردن آغازهایی کاملاً نوین محدود به این امر نیست که عرصه‌ها و علوم دیگری – **طبیعت و روح** – وجود دارند که هگل درصد پرورش آنها است. آنچه در این پیش‌نشان‌ها نهادینه است، پی‌آمدهای همان موضوعی است که ما در **کل علم منطق** در حال سروکله زدن با آن بوده‌ایم.

ایده‌ی مطلق به مثابه آغازی نوین که هم در کنش و هم در فلسفه ریشه دارد، سهمی است که مسئولیت آن برعهده‌ی این نویسنده است. با این‌که تا پایان فصل نهایی موشکافانه ولی روان هگل نمی‌توان چنین چیزی را «ثابت» کرد، ضروری است در اینجا، با پیش‌نگری، توجه شما را به سه سیلوژیسم نهایی **دانش‌نامه‌ی علوم فلسفی** جلب کنم که در نخستین تألیف آن درج نشده بود. نزد این نویسنده، این افزوده‌های بنیادین بر ویراست‌های ۱۸۲۷ و ۱۸۳۰ نه فقط به منزله‌ی جمع‌بندی **دانش‌نامه**، بلکه کل چرخه‌ی دانش و واقعیت در سرتاسر ۲۵۰۰ سال طولانی و بغرنج تمدن غرب است که نبوغ ذهن دانشنامه‌ای هگل برای سرانجام بخشیدن به آن در تلاش بود. همانطور که اولین سیلوژیسم (بند ۵۷۵) آشکار می‌کند، که **دقیقاً در مرکز ثقل ساختمان** – منطق، طبیعت، ذهن – نه منطق، بلکه طبیعت قرار دارد، بند نهایی **علم منطق** نیز همان کار را انجام می‌دهد.

طبیعت چه به مفهوم هگلی به مثابه «برونیت»، یا به روش سارتر به عنوان «برون بودگی»، یا در لنین دوره‌ی جنگ جهانی اول، به مثابه «کنش»، ادراک شود، نکته این است که نه سارتر یا لنین، بلکه هگل بود که طبیعت را به مثابه واسطه ادراک کرد. وقتی که من در پایان رساله‌ی کنونی این موضوع را بیشتر پرورش دهم، خواهیم دید که عصر ما چه چیزی را درباره‌ی حرکت از سوی کنش آشکار ساخته است که به ما در سروکله

زدن با دیالکتیک یاری می‌رساند. اما در حال حاضر بهتر است سه بخش پیشنهادی‌ام را دنبال کنیم.

۱ - همان نخستین بند از [فصل] **ایده‌ی مطلق**، که توجه ما را به عالی‌ترین تعارض جلب کرده بود، هشدار می‌دهد که به این وحدت جدیدی که بین ایده‌ی نظری و عملی به دست آمده است، یک دوگانگی کهنه را تحمیل نکنیم. «هریک از آن دو به تنهایی، کماکان تک‌سویه است...» برعکس، این تعارض عالی نوین، باید خود-انکشافی پیدا کند. «مفهوم صرفاً روح [soul] نیست، بلکه مفهوم سوپژکتیو آزادی برای خود، و از این رو، دارای **شخصیت** است.» این فردیت «تکین» نیست بلکه «آشکارا همانا امر **جامع** و **شناخت** است، و در دگر خود، **عینیت خودش**، ایژه‌ی آن است.» [SLII, p. ۴۶۶; SLM, P. ۸۲۴] بنابراین، تنها کاری که **ایده‌ی مطلق** به آن نیاز دارد این است که «به سخنان خود گوش فرادهد»، خود را «برونی» کند (*Ausserung*). خود-تعیین‌گری آن، همان خود-فهمی آن است. یا، به عبارت دقیق‌تر، «کلیتِ کمال‌یافته‌اش» یک محتوای جدید نیست، بلکه برعکس، به‌مثابه **شکل** موجودیت دارد و «بعد جامع شکل آن همانا **روش** است.» از آن لحظه به بعد، هگل نگاه نافذش را از روی دیالکتیک بر نمی‌دارد. به بیان او «حقیقتِ هیچ چیز قابل شناخت نیست، مگر آن‌که کاملاً مشمول روش شده باشد.» (*als der Methode vollkommen unterworfen ist*)

[SLII, p. ۴۶۸; SLM, p. ۸۲۶]

۲ - به دنبال این اعلام نظر که امر جامع همانا **شکل مطلق**، **روش**، **مفهوم**، است، یازده بند دیگر می‌آید. هگل بارها و بارها تأکید می‌کند که محوری که همه چیز به دور آن می‌چرخد «**فعالیتِ مطلقِ جامع**» است، **روشی** است که «از این رو، می‌باید به‌مثابه جامعیتی نامحدود شناسایی شود.» [SLII, p. ۴۶۸; SLM, P. ۸۲۶] به یک کلام، آنچه بدان دست یافته‌ایم، صرفاً شکل دیگری از شناخت نیست، بلکه **وحدت** ایده‌ی نظری و عملی است. این ابدأ یک «شکل بیرونی صرف» یا همچون شناخت تحقیقی، یک وسیله نیست؛ روش «جمع محض» تعینات نیست، بلکه «مفهومی که در خود و برای خود تعین یافته است»، میانی، واسطه، است، **چراکه** عینی است و به‌عنوان

«همانندی برنهاد شده» است، یعنی به عنوان «مفهوم سوپژکتیو». [SLII, p. ۴۶۹;]

[SLM, p. ۸۲۷]

در آمیختن با دیالکتیک، همانا تجربه کردن جهش به آزادی است. اما از آن جا که نباید اجازه داد ژرفای اندیشه در یک سرمستی سبک سرانه غرق شود، ضروری است بدون گم کردن هیچ حلقه‌ای، با گذار از درون این بندها راه خود را باز کنیم. نخست، نقطه‌ی شروع است: **مطلق به مثابه نقطه‌ی شروع**. هنگامی که هگل ما را به وهله‌ی آغازین **آموزه‌ی هستی** رجوع می‌دهد، یعنی هنگامی که ابتدا این پرسش را طرح می‌کند که «علم باید با چه چیز آغاز شود؟»، هدف او اثبات این امر نیست که مطلق، صرفاً تجلی و بازگشایی از همان چیزی است که از آغاز به‌طور تلویحی وجود داشت. مطلق، همچنین به یک مبنای کاملاً نوین تبدیل می‌شود - نفی مطلق. با این که هگل از ابتدا تأکید کرده بود که همه چیز، هرچند ساده به نظر برسد، هم‌هنگام حاوی بی‌واسطگی و وساطت است [SLI, p. ۸۰; SLM, P. ۶]، اکنون به قدری با منفیت عجین شده است که وقتی هگل می‌نویسد «آن‌گونه که عموماً تصور می‌شود، در **فعلیت**، یا در اندیشه، چیزی که صرفاً ساده و انتزاعی باشد» یافت نمی‌شود [SLII, p. ۴۶۹;]

[SLM, p. ۸۲۷]، این صرفاً به خاطر یادآوری امور گذشته نیست.

مسیر طولانی گذار از درون «کلیت انضمامی» روابط و نیروهای متضاد و گوناگون، از آموزه‌ی هستی به ذات و مفهوم، آشکار می‌سازد که گرچه نقطه‌ی هر شروعی باید از **مطلق** باشد، «فقط» هنگامی تبدیل به مطلق می‌شود که «کامل شده باشد.» [SLII, p. ۴۷۱; SLM, p. ۸۲۹]

واقعیت است که آن فراروی در سوپژکتیویته، و فقط در سوپژکتیویته، تحقق پیدا می‌کند. به یک کلام، این آغاز نوین هم در اندیشه و هم در فعلیت، هم در نظر و هم در عمل، است؛ یعنی، در «**وساطتی**» دیالکتیکی که «فرا تر از یک آغاز محض است، و آن وساطتی است که به ادراک توسط اندیشیدن متعلق نیست.» برعکس، «به‌طور عام به معنی درخواستی برای تحقق بخشیدن به مفهوم است، تحقق‌ی که در خود **نقطه‌ی آغاز** نهفته نبود، بلکه برعکس، هدف و وظیفه‌ی کل رشد بعدی شناخت است.»

[SLII, p. ۴۷۰; SLM, p. ۸۲۸]

چه کسی پیرو مارکس، یعنی پیرو «براندازی»^۵ هدف مطلق باشد یا نه، یعنی، «تحقق فلسفه» به‌مثابه یک «اومانیسیم نوین»، وحدت ایده‌آل و واقعیت، نظریه و عمل، در واقع فلسفه و انقلاب،^۶ نمی‌توان پیشروی (*Weitergehen*) و «فرجام» مطلق هگل را به‌عنوان نتیجه و دستاورد، به‌مثابه یک شروع جدید از مطلق، نادیده گرفت، چراکه او هرگز از ادراک کل تاریخ، تکامل انسان، نه‌فقط به‌عنوان تاریخ **آگاهی** آزادی، بلکه همان‌طور که خواهیم دید، به‌عنوان دستاوردی **بالفعل**، عدول نکرد. حتی در این‌جا، در جایی که هگل خود را اکیداً به مقولات فلسفی، به تاریخ اندیشه، محدود می‌کند، از رویارویی با واقعیت سر باز نمی‌زند. به همراه پی‌گیری کشفیات مفهومی در دیالکتیک، از افلاطون و کانت تا نظریه‌ی نفی دوم خودش، او توجه ما را به سوی درخواست افلاطون درباره‌ی شناخت جلب می‌کند، «این‌که باید چیزها را در خود و برای خود در نظر گرفت، یعنی، تا اندازه‌ای در جامعیت آنها ملاحظه کرد، اما درعین حال از درک موقعیت‌ها، نمونه‌ها و سنجش آنها منحرف نگردید.» [SLII, p.۴۷۲;] (SLM, p.۸۳۰)

^۵ کارل لوویت می‌نویسد: «مارکس وظیفه‌ی فلسفه‌ای که با هگل به اتمام رسیده بود را به‌عهده می‌گیرد و مارکسیسم انقلابی ناب را به‌مثابه خردی عملی‌شده، جای‌گزین کل سنت پشی‌ش‌ن می‌کن‌د.» سپس پروفیسور لوویت زیرنویسی به‌گفتار خود اضافه می‌کند که در آنجا به اثر مانفرد ریدل، **نظریه و عمل در اندیشه‌ی هگل** رجوع می‌کند. سپس ادامه می‌دهد که در اینجاست که «برای نخستین بار مقرر می‌شود که نزد هگل، نظر و عمل اولویتی یکسان دارند، چراکه روح به‌مثابه اراده، اراده به آزادی است و آزادی سرمنشاء کل عمل تاریخ است.»

Manfred Reidel: *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart, ۱۹۶۵.

Karl Lowith: "Mediation and Immediacy in Hegel, Marx and Fuerbach" in W.E. Steinkraus, ed. *New Studies in Hegel's Philosophy*, NY. Holt, Rinhart & Winston, Inc. ۱۹۷۷, p.۱۲۲

^۶ ک به فصل دوم کتاب من، **فلسفه و انقلاب**، «قاره‌ی جدید اندیشه: ماتریالیسم تاریخی مارکس و جدایی‌ناپذیری آن از دیالکتیک هگلی»، ترجمه‌ی فارسی حسن مرتضوی و فریدا آفاری، انتشارات خجسته، ۱۳۸۳

Philosophy and Revolution, NY. Delacorte Press, ۱۹۷۳

هگل بر آن است که ملاحظه‌ی چیزها «در خود و برای خود»، پرورش وحدت‌هایی هرچه جدیدتر بین نظر و عمل را امکان‌پذیر کرده است. این دستاورد روش مطلق است. صرف نظر از اینکه تا چه حد تحلیلی یا ترکیبی باشد، روش، خود را به مثابه دگر خود نمایان می‌سازد، و وهله‌ی دیالکتیکی فرامی‌رسد مگر هنگامی که (به مثابه وحدت آن‌دو)، «وهله‌ای که به همان اندازه ترکیبی است که تحلیلی) خود را همچون «دگر خود» تعیین کند. [SLII, p. ۴۷۳; SLM, p. ۸۳۱] نکته در این است که عنصر خلاق، قدرت نفی است. آنچه پیشرفت حرکت را تضمین می‌کند، منفیت مطلق است، نه هم‌نهاد [synthesis]. از آن‌جا که این هگل را از کلیه‌ی فیلسوف‌های دیگر متمایز می‌کند، و از آنجا که این زمینه‌ی فلسفی، – این‌که چگونه یک «امر جامع که در خود و برای خود در نظر گرفته شده باشد، ابتدا خود را به مثابه دگر خود مکشوف می‌کند» [SLII, p. ۴۷۵-۷۶; SLM, pp. ۸۳۱-۳۴] – این ایده، پس از رویارویی [با بند زیر]، دوازده بند پایانی را به خود اختصاص می‌دهد:

«قطه‌ی عطف حرکت مفهوم... روح دیالکتیکی‌ای که هر چیز حقیقی‌ای از آن برخوردار است، و فقط از آن طریق حقیقی است؛ چراکه رفع تعارض بین مفهوم و واقعیت، و وحدتی که حقیقت است، صرفاً بر مبنای این سوژکتیویته استوار است.» [SLII, p. ۴۷۷; SLM, p. ۸۳۵]

اما پیش از آن‌که به آن [دوازده] بند که نفی دوم را به‌طور کامل پرورش می‌دهد وارد شویم، مایلم گام‌هایی که ما را به آستانه‌ی ایده‌ی مطلق، «ایده‌ی نیکی»، رساند دنبال کنم، و توجه شما را به جشن صدمین سالگرد تولد لنین که کمونیست‌های روسی برگزار کردند جلب کنم که با ۲۰۰ سالگی تولد هگل مصادف بود. این معضل زمان ما را آشکار می‌سازد. مدیر مؤسسه‌ی تاریخ علم و فناوری، آکادمیسینی به نام کدروف [Kedrov] است که یک بار دیگر تلاش کرد لنین و هگل را از هم «جدا کند». او ادعا کرد که واژه‌ی «کلمه قصار» [alias] [LCW ۳۸, p. ۲۱۲] پیش از این گفتاورد

لنین که «شناخت نه فقط بازتاب جهان است، بلکه آفریننده‌ی آن است»، نشان می‌دهد که لنین بدون کرنش در برابر «ایده‌آلیسم هگل»، صرفاً حرف هگل را تکرار کرده است.^۷ حقیقت صاف و ساده این است که ولادیمیر ایلیچ لنین، که انقلابی‌ترین ماتریالیست بود، با مشاهده‌ی هم‌زمانی وقوع جنگ جهانی اول و سقوط بین‌الملل سوسیالیستی، خود را مجبور دید که به دیالکتیک هگل، به‌مثابه وحدت اضداد، بازگردد که می‌تواند ضد-انقلاب در درون جنبش انقلابی را توضیح دهد. همان‌طور که چکیده‌ی علم منطق هگل لنین نشان می‌دهد،^۸ منفیت مطلق به معنی تدارک فلسفی لنین برای انقلاب بود. هنگامی که یادداشت‌های او به آموزه‌ی مفهوم می‌رسد، لنین اعلام می‌کند که هیچ یک از مارکسیست‌ها (و تأکید بر جمع است که روشن می‌کند شامل خودش هم هست) عظیم‌ترین اثر نظری مارکس، *کاپیتال*، «به‌ویژه فصل اول آن» را به‌طور کامل نفهمیده‌اند، چراکه «بدون مطالعه‌ی دقیق و فهم تمامیت منطق هگل، امکان‌پذیر نیست.» شور و شغف او به هنگام نزدیک شدن به آموزه‌ی مفهوم - «دقت شود: آزادی = سوژکتیویته، ('ایا') فرجام، آگاهی، تلاش، دقت شود» [LCW ۳۸، P.۱۶۸] - روشن ساخته بود که لنین در این زمان، ۱۹۱۴، در آزادی، سوژکتیویته، مفهوم، به مقولاتی پی برده بود که هم جهان را دگگون می‌کند، و هم دانشی نسبت به آنچه به‌طور عینی واقعی است به‌دست می‌دهند، چراکه او پیشاپیش، در آموزه‌ی

^۷ ن.ک. به مقاله‌ی کدروف در

“Soviet Studies in Philosophy”, Summer, ۱۹۷۰.

^۸ این ترجمه‌ی خود من است که به پیوست کتابم، *مارکسیسم و آزادی* (نیویورک، ۱۹۵۸) منتشر گشت. اما من آن را با ترجمه‌ی «رسمی» ای که خارج از بافتار در سال ۱۹۶۱، به‌عنوان «چکیده‌ی کتاب هگل، علم منطق»، در *مجموعه‌ی آثار* لنین، جلد ۳۸، منتشر شد، مقایسه کرده‌ام. نگاه شود به زیرنویس ۲۲۱، صفحه ۳۱۷، کتابم *فلسفه و انقلاب*، برای اثبات علاقه‌ای که لنین به مطالعه‌ی پروفیسور ایلین نشان داد که در آن زمان به خاطر مخالفت با انقلاب بلشویکی در زندان بود و لنین او را آزاد کرد. ارجاع به این مساله در «آرشیو مؤسسه‌ی لنین» در ۱۹۲۱، فقط در نخستین انتشار *یادداشت‌های فلسفی* لنین منظور شده بود، به‌ویژه در مقدمه‌ی دبورین.

ذات، نقد هگل از علیت، و محدودیت «علم» برای توضیح رابطه‌ی بین ذهن و ماده را تشخیص داده بود.

در ادامه لنین با نقش عمل در هگل کلنجار می‌رود، به‌ویژه هنگامی که هگل می‌نویسد ایده‌ی عملی «نه‌فقط از کرامت امر جامع، بلکه همچنین از آنچه به‌طور ساده بالفعل است» برخوردار است. [SLII, p. ۴۶۰; SLM, pp. ۸۱۸-۱۹] گفتاورد لنین درباره‌ی شناخت که در حال حاضر کمونیست‌ها می‌خواهند آن را پاکسازی کنند، بسیار مهم است، نه‌فقط بدین خاطر که او چنان «خلاقیتی» را به شناخت نسبت می‌دهد، بلکه پس از «اعطای» آفرینندگی به شناخت، در ادامه به این امر توجه می‌کند که هگل «در اینجا ناگهان به جای مفهوم» از واژه‌ی سوژه استفاده کرده است. [LCW ۳۸, p. ۱۸۰] و برای عذاب بیشتر مقلدان روسی، تمام آن اظهارات در جمله‌ای بود درباره‌ی «در یقین به خودی که سوژه نسبت به این امر دارد که تعیین‌یابی‌اش در خود و برای خود اوست، یقینی نسبت به فعلیت خود و عدم فعلیت جهان وجود دارد.»

ماتریالیست‌های مبتدل نسبت به نوشته‌ی لنین درباره‌ی «عدم فعلیت جهان»، «یقین به خود فعلیت سوژه»، چنان شوکه شده‌اند که بجای آنکه مانند لنین از هگل نقل قول کنند، «ترجمه‌ی» لنین را نقل می‌کنند: «یعنی، جهان انسان را ارضا نمی‌کند و انسان توسط کنش خود تصمیم می‌گیرد آن را تغییر دهد.» [LCW ۳۸, p. ۲۱۳] اما نکته این‌جا است که [لنین] پس از آن ترجمه، کل گفتاورد هگل را در مغایرت با شناخت تحقیقی بازگو می‌کند، در آن‌جا «این فعلیت صرفاً به‌مثابه جهانی عینی پدیدار می‌شود که فاقد سوپرکتیویته‌ی مفهوم است، و در این‌جا به‌مثابه جهانی عینی پدیدار می‌شود که زمینه‌ی درونی و موجودیت بالفعل آن، مفهوم است. این است ایده‌ی مطلق.»

[SLII, p. ۴۶۵; SLM, p. ۸۲۵; LCW ۳۸, p. ۲۱۹]

در این قدردانی از ایده‌ی مطلق، نه به‌سان چیزی فرازمینی یا در افلاک، بلکه در واقعیت جهان عینی که مبنای آن را دقیقاً مفهوم تشکیل می‌دهد، است که از زمان خیزش آلمان شرقی در ۱۷ ژوئن ۱۹۵۳، و ظهور جنبشی از عمل به سوی نظر و یک جامعه‌ی نوین، کمونیست‌های دولت‌مدار را نسبت به لنین آن‌چنان آشفته کرده است.

آنها به‌درستی تشخیص داده اند که گسست لنین با گذشته‌ی فلسفی خودش، یعنی گسست با نظریه‌ی فتوکپی واقعیت به علاوه‌ی اراده‌گرایی، گسستی عظیم در جنبش ایجاد کرد که هنوز به فرجام نرسیده است.^۹

۳ - با شروع از بند پانزدهم تا پایان فصل، به محض رویارویی با سوژکتیویته‌ای که تعارض بین مفهوم و واقعیت را مرتفع کرده است، می‌آموزیم که چون این سوژکتیو «درونی‌ترین» است، در عین حال «عینی‌ترین وهله» نیز هست [SLII, p. ۴۷۷]; [SLM, pp. ۸۳۵-۳۶]، و این سوژکتیویته به‌مثابه‌ی عینیت، همانا «سوژه، یک شخص، یک هستی آزاد» است [SLM, P. ۸۳۶; SLII, p. ۴۷۸]. واضح است که قدرت خلاق آزاد، تضمین‌کننده‌ی جهش به عمق آزادی و نیروی متحدکننده‌ی ایده‌ی مطلق است. و از آنجا که منفیت مطلق، یک مبنای نوین، «چیزی قابل تصرف نیست، بلکه استنتاج و اثبات شده است» [SLM, p. ۸۳۸; SLII, p. ۴۸۰]، سوژکتیو نمی‌تواند عینی نباشد، به‌طوری که به خودِ دستگاه گسترش پیدا می‌کند.

ما در آن جا همچنین می‌آموزیم که محتوا به روش تعلق دارد، تداوم روش است، به وجهی که دستگاه نیز صرفاً یک «آغاز تازه‌ی» دیگری است [SLII, p. ۴۸۱]; [SLM, p. ۸۳۹] که به واسطه‌ی یادآوری پایان‌ناپذیر امور گذشته و نشانه‌های پیشروی، حاصل شده است (*Weitergehen*). از همین روست که بحث بندهای ۲۰ تا ۲۵ نه تنها به‌هیچ‌وجه از منفیت مطلق، به‌مثابه‌ی واسطه‌ای فراروی کننده، دور نمی‌شود، بلکه نشانگر آن است که هر پیشرفتی در دستگاه کلیت، «غنی‌تر و انضمامی‌تر» می‌شود [SLII, p. ۴۸۲; SLM, p. ۸۴۰].

ممکن است عبارت «غنی‌تر و انضمامی‌تر»، درست مانند مقوله‌های سوژکتیویته، خرد، آزادی، در فکر خواننده جنبشی «ماتریالیستی»، جنبشی که انسان به واسطه‌ی آن خود را آزاد می‌کند، را القا نکند، اما ببینید هگل چگونه «ذهن آزاد» را در *فلسفه ذهن دانشنامه‌ی خود* تشریح می‌کند:

^۹ من در جای دیگری پی‌آمدهای گسست فلسفی لنین را پرورانده‌ام. نگاه کنید به فصل سوم کتابم *فلسفه و انقلاب*، «شوک ناشی از تشخیص و دوگانگی فلسفی لنین»، صص. ۹۵ تا ۱۲۰. [متن فارسی، ماخذ قبلی، صص. ۱۸۹-۱۵۹]

«به محضی که مفهوم انتزاعی آزادی کامل به ذهنیت افراد و ملت‌ها نفوذ کند، آن‌گاه هیچ چیز مانند نیروی کنترل‌ناپذیر آن نیست، دقیقاً به این خاطر که جوهر ذهن است، و آن [آزادی] فعلیت محض‌اش است... یونانی‌ها، رومی‌ها، افلاطون و ارسطو، حتی رواقیون، از آن بهره‌مند نبودند... اگر آگاه بودن نسبت به ایده - یعنی آگاه بودن از آگاهی انسان‌ها نسبت به آزادی به مثابه ذات، هدف و ابژه‌ی خود - موضوعی **نظورورزانه** باشد، باز هم نفس خود این ایده در حکم فعلیت آنهاست، نه چون چیزی که به عنوان انسان در تصاحب خود دارند، بلکه به عنوان آنچه هستند.» [PM, P. ۴۸۲]

این امر که در **علم منطق**، مراحل پیشروی دیالکتیکی به عنوان مراحل متعدد تکامل آزادی انسان نمودار نشده است، بلکه در آخر کار همچون یک دایره، که به دایره‌ای در دایره‌ها تبدیل می‌شود، بازگشایی می‌شود، در عین حال به منزله‌ی یک یادآوری دایمی است که هر مطلق، یک آغاز نوین است، پیش و پس دارد، و اگر «آینده»‌ای نداشته باشد، قطعاً یک پی‌آمد، یک «بازمانده» دارد، یا به بیان دقیق‌تر، فقط دارای یک پیشینه است که دست‌آخر، اشارت بر **جانشین** خود دارد.» [SLII, p. ۴۸۴; SLM, p. ۸۴۲] صرف‌نظر از این‌که هگل در این اظهار که جغد مینروا فقط به هنگام غروب بال خود را می‌گستراند چه مقصودی داشته است، چنین چیزی به وضوح از **عینیت** نیروی محرک، از **جمع‌بندی** او که در آن پیشرفت در زمان حال درون‌مان است، منتج نمی‌شود. درحالی که برای آینده نه نسخه‌ای حاضر و آماده تهیه کرد و نه علاقه‌ای به این کار داشت، او نه مجذوب مرگ بود، و نه «پایان» فلسفه، چه برسد به پایان جهان. فلسفه‌ی او صرفاً بدین معنا به منزله‌ی «پایان» است که «تا لحظه‌ی کنونی»، فلسفه به وهله‌ی منفیت مطلق «من» رسیده است. از همان آغاز، هنگامی که نخستین و عظیم‌ترین اثر بنیادین او، **پدیدارشناسی ذهن**، با جلجتای [Golgotha] روح پایان یافت، هگل موفق شد عمل نهایی را به گونه‌ای توصیف کند که گویی یک بازگشایی ابدی است. چنانچه نتیجه‌گیری مطیع روش دیالکتیکی شود، روشی که بنا به نظر هگل هیچ حقیقتی یارای گریز از آن را ندارد، معلوم می‌شود که آن نتیجه، یک آغاز نوین است. در اندیشه هیچ تله‌ای وجود ندارد. با اینکه کرانمند

است، راه‌بندهای داده شده را می‌گسلد، و اگر نه به سوی ابدیت، قطعاً به ورای لحظه‌ی تاریخی، دست می‌یازد.

ما در دو بند نهایی پی می‌بریم که برای ایده‌ی مطلق، هستی کمال یافته، مفهومی که خود را ادراک می‌کند، مفهومی که به محتوای خود ایده تبدیل شده است، هیچ سکونی وجود ندارد. منفیت، کشش به فراروی، حرکت بی‌وقفه، به عرصه‌ها و علوم جدیدی گذار می‌کند و آن‌گاه برای نخستین بار به «آزادی مطلق» [SLII, p. ۴۸۵; SLM, p. ۸۴۳] دست می‌یابد. آزادی مطلق که ایده‌ی مطلق به هنگام «رها کردن آزادانه‌ی خود» تجربه می‌کند، باعث عروج آن به عرش نمی‌شود. برعکس، برای بار نخست شوکه‌ی تشخیص را تجربه می‌کند، یعنی «برون‌بودگی مکان و زمانی که بدون وهله‌ی سوپژکتیویته، مطلقاً به اعتبار خود موجودیت دارند.» [SLII, p. ۴۸۶; SLM, p. ۸۴۳]

برای کسانی که تصور می‌کنند هگل نسبت به جهان عینی در نقطه‌ای دوردست می‌زیست، در برج عاجی دور که در آنجا طبیعت را از ایده «استخراج کرد»، همین کفایت می‌کند. اما کسانی که تشخیص می‌دهند هگل گذار به طبیعت را به‌مثابه یک فرایند بالفعل واقعی ارایه می‌کند، اما نتیجه می‌گیرند که هگل بر روی سر ایستاده است، نیز به همان اندازه در اشتباه هستند. صرف‌نظر از اینکه چنین دستاورد عظیمی می‌توانست برای هگل افتخارآمیز باشد، لازم است هم به **علم منطقی**، و هم **فلسفه‌ی ذهن**، به‌ویژه سه سلوژیسم پایانی آن، رجوع کنیم تا دریابیم هگل چه حرفی برای گفتن به ما داشت.

آنچه در **منطق** اشاره‌ای به طبیعت به‌عنوان یک واسطه بود، در پایان **دانشنامه** [در **فلسفه‌ی ذهن**]، به‌مثابه نخستین سلوژیسم هجی شده است: **منطق** – **طبیعت** – **ذهن**. هگل در ادامه‌ی آن بند به ما اطمینان می‌دهد که «طبیعت که مابین ذهن و ذات آن ایستاده است، آن‌دو را از هم می‌گسلد، اما نه به غایت‌های انتزاعی کرانمند، و نه با منزوی کردن خود از آنها.» [PM, P. ۵۷۵]

یکی از پژوهش‌های اندیشمندانه‌ی بسیار مرتبط در دهه‌ی ۱۹۶۰، اثر رینهارت کلمنس ماورر است، به نام **هگل و پایان تاریخ: تفسیری بر پدیدارشناسی**.^{۱۰} به عقیده‌ی او، ممکن است این واقعاً حقیقت داشته باشد که نخستین سیلوژیسم از آن سه سیلوژیسم پایانی (بند ۵۷۵) که طبیعت را واسطه قرار داده است، «رویکرد هگل به داروین، به ماتریالیسم دیالکتیکی، و سایر مآخذ پیدایش طبیعی انسان است»، و نیز به معنی رویکرد به «آزادی» است که در آنجا «مسیر ضرورت» را پشت سر می‌گذارد. اما خودِ هگل در بند بعدی آن را «تصحیح» می‌کند. در این‌جا در تسلسل بعدی می‌خوانیم: **طبیعت – ذهن – منطق**. سپس پروفیسور ماورر در ادامه آن سیلوژیسم را به‌مثابه دیالکتیک **پدیدارشناسی** «مصادره» می‌کند. گذشته از آن که نسبت به این تحلیل به‌عنوان فلسفه‌ی تاریخ یا هر چیز دیگر، چه نظری داشته باشیم، نکته‌ای که اغلب پژوهشگران هگل درباره‌ی سیلوژیسم پایانی (بند ۵۷۷) بر سر آن توافق دارند این است که، همانطور که آتو پوگلر در سال ۱۹۶۱ بیان می‌کند: «برخلاف تفاسیر معمول از متن هگل، من مایلم پیشنهاد کنم که: علم واقعی روح، **منطق** نیست، بلکه **فلسفه روح** است.»^{۱۱}

کانون سومین سیلوژیسم عوض شده است و تأکید به‌درستی بر این امر گذاشته شده که منطق جابجا شده، و به‌جایش، آنچه حاصل می‌شود، نه تسلسل، بلکه نتیجه است: **ایده‌ی خود-اندیش**؛ که به دیده‌ی هگل، از این امر ناشی می‌شود که «این ماهیت امر واقع، مفهوم، است که باعث حرکت و رشد می‌شود، اما این حرکت به همان میزان، به کنش شناخت بستگی دارد.» (بند، ۵۷۷)

^{۱۰} Reinhart Klemens Maurer: **Hegel und das Ende der Geschichte: Interpretationen zur Phanomenologie**; W. Kohlhammer, Stuttgart Verlag, ۱۹۶۵, p.۸۶ – م.

^{۱۱} Otto Poggeler, "Zur Deutung der Phanomenologie des Geistes," **Hegel-Studien**, Bd. I; Bonn, Bovier Verlag, ۱۹۶۱, pp. ۲۸۲-۸۳.

"تفسیری بر پدیدارشناسی روح"، م.

مطلق‌های هگل هرگز یک سری برج‌های عاج صعودی نبودند. دگرگونی انقلابی در خودِ شکلِ اندیشه درون‌مان است. همان‌گونه که در فصل ایده‌ی مطلق دیدیم، نیروی متحدکننده همانا قدرتِ خلاقیت است. منفیتِ مطلق که در **منطق، طبیعت، روح (Geist)** به‌مثابه مراحل انضمامی آزادی انسان، نیرویی محرکه بود، زمانی که به **ذهن مطلق**، به نتیجه‌ی نهایی و ساطت شده، می‌رسد، در آن جا دیگر هیچ تفاوتی بین نظر و عمل باقی نمی‌گذارد. از همین روست که عصر ما می‌تواند مطلق هگل را بهتر درک کند، چراکه برای دو دهه‌ی طولانی (از زمانی که مرگ استالین بختکی که بر ذهنیت اروپای شرقی بود را برطرف کرد)، شاهد **جنبشی از سوی عمل** بوده‌ایم. به دیده‌ی این نویسنده، نبوغ هگل در این امر نهفته است که «سفر اکتشافی» او به فرایندی بی‌پایان اکتشافی برای ما تبدیل می‌شود. این «ما»، هم قاره‌ی جدید اندیشه‌ی دیالکتیک ماتریالیستی مارکس، هم پژوهشگران هگل، و هم جنبشی از سوی عمل را شامل می‌شود که خود-انگیختگی‌اش به محض تشخیص قدرت اندیشه، توأم با توانمندی جسمی، به خودی خود یک شکل از نظریه بود. این نویسنده آن جنبش را از زمان خیزش ۱۷ ژوئن ۱۹۵۳، به‌دقت دنبال کرده است، و در آن جستجویی به سوی جامعیت را مشاهده نموده است، چراکه پیشاپیش در حرکت دیالکتیکی سه سیلوژیسم پایانی **ذهن مطلق**، یک نقطه‌ی عزیمت نوین در **ایده** و در جنبش از سوی عمل را تشخیص داده است.^{۱۲}

این جنبش از سوی عمل ابدأ مورد توجه هگلی‌ها، چه راست‌آیین و چه مارکسیست، نبود. این در تئودور آدورنو، فرهیخته‌ی فقید، که سرپرست چپ مکتب معروف فرانکفورت بود، قابل مشاهده است. دیالکتیک، علت وجودی، اندیشه و فعالیت او بود.

^{۱۲} اشاره به دو نامه‌ی سرنوشت ساز درباره‌ی ایده‌ی مطلق است که دونایفسکایا در ۱۲ و ۲۰ مه ۱۹۵۳ به هم رزم خود گریس لی باگز نوشت.

(Grace Lee Boggs)

نگاه کنید به ماخذ قبلی:

Power of Negativity, ed. By Peter Hudis and Kevin Anderson, Lexington Books, ۲۰۰۲, pp. ۱۷-۳۰ - م.

او جمع‌بندی از ماحصل زندگی اندیشه و میراث نظری خود را **دیالکتیک منفی**^{۱۳} نام نهاد. اما این کتاب نه ربطی به دیالکتیک منفیت دارد، و نه با مفهوم **سوژه**، که هگل توسط آن نظرات خود را با کلیه‌ی فیلسوفانی که جستجوی حقیقت را صرفاً در **جوهر** متوقف کردند، تفکیک کرد. همان‌طور که مارکس آن را برای طبقه‌ی پرولتری «انضمامی» کرد، قاعدتاً آدورنو نیز باید **سوژه** را می‌پذیرفت. اما آدورنو کماکان فاصله‌ی خود را حفظ می‌کند و اصالت خود را در آنچه **دیالکتیک منفی** می‌نامد، محبوس می‌کند. آدورنو از همان نقطه‌ی شروع پیشگفتار اثرش (ص. XIX) به ما اطلاع می‌دهد که دشمن، وجه مثبت در نفی - «نفی در نفی» - است: «این کتاب درصدد است که دیالکتیک را بدون آن‌که تعیین‌کنندگی‌اش را تقلیل دهد، آن را از خصوصیات تصدیق‌کننده‌اش آزاد کند.» به‌اصطلاح «کاستی‌های هگل و مارکس» بر محوری می‌چرخد که به‌زعم او اهریمنی فراگیر، مفهوم، آن «پوشش تحلیل‌برنده»، و «خودکامگی» (autarchy) آن است. (ص. ۱۲) ۱۴

طبعاً آدورنو با «پوزیتیویست‌ها» و مبتذلیات جناب کارل پوپر و مکتب معروفش، «هگل و فاشیسم»، فاصله‌ی خود را حفظ می‌کند. با این وصف، آدورنو بدون هیچ پیش‌نشان‌های ناگهان آشویتز را پیش می‌کشد و بین آن و منفیت مطلق، نوعی خویشاوندی ارایه می‌کند. او می‌نویسد: «کشتار جمعی، همانا یک دست‌سازی مطلق است... آشویتز فلسفه‌ی تشابه محض را در مرگ تأیید کرد... منفیت مطلق به‌وضوح پیداست، دیگر کسی را متعجب نمی‌کند.» (ص. ۳۶۱)

^{۱۳} نخستین ویراست آلمانی آن اثر در سال ۱۹۶۶ انتشار یافت. گفتاوردهایی که از آن نقل می‌شود از متن انگلیسی است.

Theodor Adorno, **Negative Dialectics**, Trans. By E. B. Ashton, Seabury Press, NY. ۱۹۷۳

^{۱۴} اتهام «شی‌وارگی مفهومی» در [مبحث] معروف «بت‌وارگی کالایی» به مارکس که به دیده‌ی آدورنو «حقیقتاً قطعه‌ای از سنت فلسفه‌ی کلاسیک آلمان است» (زیرنویس ص. ۱۸۹) در این‌جا موضوعیت ندارد. این را با تحلیل کارل کوسیک، در اثری که در زیر در مورد همان قطعه توصیف شده است، مقایسه کنید.

طبعاً مقصودم از «بدون هیچ پیش‌نشانه‌ای» نه این است که آشویتز واقعیت فاشیسم نبود، و نه به صرف ناگهانی بودن و شوکه‌ی ارابه‌ی چنین موضوعی در نقطه‌ی اوج کتابی به نام «تأملاتی در متافیزیک». نه، مقصودم این است که نادرست است. یعنی کاملاً غیرمنطقی و غیردیالکتیکی است، آن‌هم با توجه به این‌که آدورنو کل دوران بلوغ زندگی‌اش را وقف مبارزه با فاشیسم کرده بود که درست نقطه‌ی مقابل دیالکتیک هگلی است؛ کسی که مرگ دیالکتیک در آلمان نازی را دیده بود. شاید به جای واژه‌ی «نادرست»، واژه‌ی «ساده‌لوح» که آدورنو برای دشنام به کار می‌برد، مناسب‌تر می‌بود. مقصودم این است که تا سال ۱۹۵۷، او در اثر **وجوه دیالکتیک هگلی**، تقریباً از تشابه سوژه-ابژه دفاع می‌کرد.

«نمی‌توان سوژه-ابژه را به‌مثابه گزارف‌گویی مطلق‌گرایی منطقی رد کرد... وقتی آن را به‌مثابه سوژکتیویته‌ی محض ادراک کنیم، پیشاپیش به ورای ایده‌الیسم نظرورزانه رفته ایم... شناخت، چنانچه اصیل باشد، و از نسخه برداری ساده‌ی سوژکتیو فراتر رود، باید عینیت سوژه باشد.»^{۱۵}

و در واقع او در **دیالکتیک منفی**، همان ایده را تکرار می‌کند. او در آن‌جا می‌نویسد، با این‌که هگل سوژکتیویته را «مقدس» کرده است، «خلاف آن را نیز انجام می‌دهد، بینشی به درون سوژه به‌مثابه عینیتی خود-نمایانگر.» (ص. ۳۵۰)

پس آن فروکاست مبتذل منفیت مطلق برای چیست؟ تراژدی آدورنو (و مکتب فرانکفورت) در همین‌جا نهفته است. این تراژدی اندیشه‌ی تک‌ساحتی است، که نتیجه‌ی پشت کردن به سوژه است؛ هنگامی که به فریادها از پایین گوش فرامی‌دهد – و آن فریادها در نیمه‌ی دهه‌ی ۵۰ و نیمه‌ی ۶۰ بسیار رسا، شیوا و مطالبه‌گر بودند. این تراژدی بازگشت به برج عاج است که هدفش را به این کاهش داده است که «پیرامون مفاهیم کلیدی رشته‌های فلسفی و اهمیت دخالت در آن رشته‌ها، بحث کند.»

^{۱۵} Theodor Adorno, "Aspects of Hegel's Philosophy," in *Hegel: Three Studies*, Trans. By Shierry Weber Nicholsen, Cambridge MIT Press, ۱۹۹۳, pp.۵-۶. م.

(ص. XX) گام بعدی، قابل مقاومت نبود. جایگزین کردن نقد مداوم، نه فقط به جای منفیت مطلق، بلکه همچنین به جای «خود انقلاب مداوم».

حال، دلیلی که موضوعیت پایدار هگل از پس آزمون زمان برآمده است چه به خاطر تعهد و موشکافی پژوهشگران هگل باشد، یا به خاطر جنبشی برای آزادی از پایین که موجب پژوهش‌هایی جدید در عرصه‌ی شناخت گردید، تردیدی نیست که چون منفیت مطلق دال بر دگرگونی واقعیت، دیالکتیک تضاد و کلیت بحران‌ها، دیالکتیک آزادی است، اندیشه‌ی هگل در مقاطع تعیین‌کننده‌ی تاریخ - که او آن را «زمان زایش تاریخ»^{۱۶} نامید - زنده می‌شود. به‌علاوه، پژوهشگران مارکسیست، دگراندیشانی انقلابی، وجود داشتند که بر زمینه‌ای نوین بنا کردند. درحالی که یک پژوهشگر غربی، مانند رینهارت ماورر، با مفهوم کجایی نقطه‌ی پایان هگل سرگرم بود، کارل کوسیک، فیلسوف چکسلواکی، درگیر آن بود که از کجا آغاز کنیم. از میان پژوهش‌های اروپای شرقی که همراه خیزش‌ها بودند، و حول اومانیسیم مارکس، به‌ویژه «نقد دیالکتیک هگلی» مارکس، دور می‌زدند، یکی از موشکافانه‌ترین پژوهش‌ها، اثر **دیالکتیک انضمامی** کارل کوسیک است.^{۱۷}

^{۱۶} اشاره به پیشگفتار هگل بر *پدیدارشناسی ذهن*. م.

^{۱۷} دو فصل از *دیالکتیک انضمامی* در نشریه‌ی *تلوس* به انگلیسی منتشر شده است (پاییز ۱۹۶۸، و پاییز ۱۹۶۹). درحالی که کوسیک در شماره‌ی دوم مطلق‌های میان‌تهی شلینگ را با هگل مقایسه می‌کند، مطلق‌های رومانیک‌ها که هگل آنها را به‌مثابه دستیابی به مطلق «مانند فشنگی از درون یک تفنگ» توصیف می‌کند، کوسیک در شماره‌ی قبلی ۱۹۶۸، می‌نویسد، نقطه‌ی شروع *کاپیتال* با کالا بدان معنی است که «می‌تواند با مصادیق هگلی به‌مثابه وحدت وجود و عدم وجود، تمایز و همسانی، تشابه و عدم تشابه توصیف شود. کلیه‌ی تعینات بعدی، تعاریف غنی‌تر یا توصیفات 'مطلق' جامعه‌ی سرمایه داری هستند. دیالکتیک تأویل یا تبیین نمی‌تواند معضل مرکزی را تحت الشعاع قرار دهد؛ این که علم چگونه به نقطه‌ی شروع ضروری بازنمایی دست می‌یابد... دیالکتیک روشی تقلیلی نیست، بلکه روش بازتولید روحانی و اندیشمندانه‌ی واقعیت است.» تنها کسی که در دنیا‌ی آکادمیک هگل‌پژوهی غرب به‌طور جدی به خود مارکس، و نه با کمونیسیم موجود، حاضر، و مستقر دولتی، پرداخته است،

این پژوهش‌های جدی به «شرق»^{۱۸} محدود نبودند. به دیده‌ی فرانتس فانون، مبارزه‌ی آفریقا برای آزادی «رساله‌ای پیرامون امر جامع نیست، بلکه تأیید نامنظم ایده‌ی اصیلی است که به‌مثابه یک مطلق ارایه شده باشد.»^{۱۹} البته تردیدی نیست که به محضی که عمل از ذهنیت هدف پیشی بگیرد، وحدت نظر و عمل، ساحتی از زندگی است که از درون آن ابعادی کاملاً نوین ظهور می‌یابد. به باور این نویسنده، این صرفاً به‌منزله‌ی «اثبات» نقطه‌ی پایانی *علم منطق* است، یعنی، مطلق به‌مثابه یک آغاز نوین، خودزایی آزادی است. از آن‌جا که اثر عظیم هگل افق‌های جدیدی - طبیعت و روح - را مد نظر داشت، ایده‌ی مطلق باید دستخوش «آزادی مطلق» (*Befreiung*) می‌گشت. این یک «گذار» (*Ubergang*) نیست؛ آزادی نامحدود است که رهایی خود را در *فلسفه‌ی ذهن (Geist)* «تکمیل» (*vollendet*) خواهد کرد. اما هیچ تردیدی نیست که در *علم منطق*، مفهوم همانا سوژه، واقعیت، است، و نه یک هستی‌شناسی مدار بسته. اگر کسی فکر می‌کند که وقتی هگل درباره‌ی «محوری که

کارل لوویت در اثری به نام *از هگل تا نیچه*، ترجمه‌ی دیوید گرین است. متن اصلی آلمانی آن در سال ۱۹۴۱ منتشر گشت.

Karl Lowith, *From Hegel to Nietzsche*, New York, Vintage, ۱۹۶۴.

[Karl Lowith, *Von Hegel bis Niezsche*, Zurich, ۱۹۵۳. م.]

[Karel Kosik, *Dialectics of the Concrete*, trans. Karel Kovanda and James Schmidt, Boston and Dordrecht, D. Reidel, ۱۹۷۶. م.]

«نقد دیالکتیک هگلی»، یکی از رساله‌های کلیدی *دست نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴* مارکس است. برای اثر کارل کوسیک، لطفاً رجوع کنید به ترجمه‌ی فارسی دکتر محمود عبادیان، نشر قطره، ۱۳۸۶، زیر عنوان *دیالکتیک انضمامی بودن*. برای اثر کارل لوویت، لطفاً رجوع کنید به ترجمه‌ی فارسی حسن مرتضوی، انتشارات نیکا، ۱۳۸۹. م.]

^{۱۸} من خود را به اروپای شرقی محدود کرده‌ام، ولی البته مقصودم از شرق، آسیا، و تحریف مائو از دیالکتیک هگل، به‌ویژه مفهوم تضاد است که من در جای دیگری به آن پرداخته‌ام. (نگاه کنید به فصل پنجم کتابم، *فلسفه و انقلاب*، صص. ۱۵۰-۱۲۸ [متن فارسی، مأخذ قبلی، فصل پنجم، «اندیشه‌ی مائو تسونگ»، صص. ۲۷۴-۲۳۵، م.]

^{۱۹} Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, NY. Grove Press, ۱۹۷۳, p.۳۳.

انقلاب در شرف وقوع جهانی حول آن می‌چرخید» نوشت، صرفاً ایده‌ی مسیحیت در جهان یونانی-رومی را در نظر داشت، هم فراموش کرده است که مسیحیان را به کام شیران افکنده بودند، و هم این‌که هگل *فلسفه‌ی حق*^{۲۰} که درباره‌ی «انقلاب جهانی در شرف وقوع» نوشت، هگل «تسلیم شده» بود، و نه هگل جوانی که پیش‌تر برای انقلاب کبیر فرانسه جام بلند کرده بود.^{۲۱}

آیا این تصادفی است که پس از ۱۵۰ سال بی‌اعتنایی به *فلسفه‌ی طبیعت*، به‌طور هم‌زمان دو ترجمه از آن به انگلیسی منتشر شد؟ یا، آیا این یک اتفاق صرف است که در پژوهش‌های تازه درباره‌ی هگل، متفکری مانند پروفیسور ریدل^{۲۲} ناگهان در هگل اولویتی همسان برای ایده‌ی نظری و عملی مشاهده می‌کند؟ یا این که پژوهش‌های جدید درباره‌ی هگل هم شرق و هم غرب، هم جنوب و شمال را در می‌نوردند، و بسیاری از همایش‌های جهانی هگل با مارکس و لنین به‌مثابه فیلسوف مصادف شده‌اند؟ در واقع آیا معضل جهان بحران‌زده‌ی ما، کلیت پرسش پیرامون رابطه‌ی نظر و عمل نیست؟ آن‌هم نه به‌طور ضمنی، یا در سطحی بی‌واسطه، بلکه پرسشی بر شالوده‌ای فلسفی؟ بی‌تردید، همانگونه که هگل ابراز کرده بود، پذیرش صوری یک مقوله، «روشی نابخردانه و وحشیانه است.» [SLII, p. ۴۹; SLM, p. ۴۱] اما این هم واقعیتی است که فرایند دیالکتیک واحدی از اندیشه و نیز از فعلیت برمی‌خیزد. این‌که فیلسوفان چنین وانمود کنند که رابطه‌ی نظر و عمل صرفاً «کارِ سیاسیون» است، به همان میزان «نابخردانه» است. همان‌گونه که جهان عینی و کشش بنیادین به سوی جامعیت، برای دانش‌آموزان

^{۲۰} Hegel, Preface to *The Philosophy of Right*, Trans. Sir T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press, ۱۹۴۲, w. ۱۰.

همچنین نگاه کنید به *عناصر فلسفه حق*، ترجمه‌ی مهید ایرانی طلب، انتشارات پروین، تهران، ۱۳۷۸، ص. ۱۸۰.

^{۲۱} در سال ۱۸۲۰، به مناسبت سالگرد انقلاب فرانسه، هگل در جمع دوستان و شاگردان خود در شهر درسدن، بطری‌های شامپاینی که سفارش داده بود را دست به دست می‌چرخاند: «این گیلاس هم به سلامتی ۱۴ ژوئیه ۱۷۸۹، روز باستیل.» م.

^{۲۲} ر.ک. به زیرنویس شماره ۵. م.

دیالکتیک مفهومی اساسی دارد، دانش‌آموزان دیالکتیک نیز مفهومی اساسی برای جنبش از سوی عمل دارند. همان‌گونه که حرکت از جامعیت انتزاعی به فردیت انضمامی به واسطه‌ی امر خاص، یک نفی دوگانه را **الزام‌آور** می‌کند (و در حقیقت این کل حرکت **علم منطقی** را شامل می‌شود)، همان‌طور نیز «ادراک» آن. چنانچه فیلسوفان اجتناب از نخبه‌گری را بیاموزند، در آن صورت، وحدت نظر و عمل، مطلق به‌مثابه آغازی نو، یک تمایل صرف یا اراده‌ی صرف باقی نمی‌ماند، بلکه فلسفه خود تبدیل به عمل می‌شود.

پرفسور فیندلی در اثر **هگل: یک بازنگری**، به‌درستی می‌گوید که ممکن است تفاسیر هگل «برای کسانی که هیچ چیز اسرارآمیز یا خداگونه‌ای در اندیشه‌ی انسان نمی‌یابند، سترون و نادرست» به نظر برسد.^{۲۳} اما آیا این به همان میزان صحیح نیست که آنان که در برابر انقلاب در وحشت به سر می‌برند، نه‌فقط آن را «درک» نمی‌کنند، بلکه قادر نیستند انقلاب در **اندیشه** را به‌طور کامل درک کنند؟ و در واقع، هگل فلسفه را دستخوش انقلاب کرد. ایده‌ی مطلق به‌مثابه آغازی نوین می‌تواند برای اصل هگل که «فراروی از تعارض بین مفهوم و واقعیت، و وحدتی که همانا حقیقت است، فقط به این سوپژکتیویته بستگی دارد» [SLII, p. ۴۷۷; SLM, p. ۸۳۵] به یک «سوپژکتیویته‌ی» جدید تبدیل شود. این لزوماً فراخوانی به پیوستن به باریکادها نیست. اما هگل از ما می‌خواهد گوش‌ها و مقولات خود را چنان با «ضرورت روح» هم‌آهنگ کنیم تا بتوانیم توسط «بردباری، جدیت، مشقت و زحمت نفی» [Ph GB, p. ۸۱]، [Ph GM, p. ۱۰] و عملکردی که شایسته‌ی یک «زمان زایش تاریخ» [Ph GB, p. ۱۶, Ph GM, p. ۷۵] است، چالش پرورش یک رابطه‌ی کاملاً نوین بین فلسفه و فعلیت را بپذیریم. این آن چیزی است که هگل را امروزی می‌کند.

^{۲۳} J. N. Findaly, *Hegel: A Reexamination*, NY. Collier, ۱۹۵۸, p. ۳۴۶.

منابع

SLI & SLII : *Science of Logic*, Johnson and Struthers Trans., Vol. I & Vol.II; NY. The Macmillan Company, ۲nd Ed. ۱۹۵۱.

SML: *Science of Logic*, Miller trans., Humanities Books, ۱۹۶۹.

Ph GB: ***The Phenomenology of Mind***, . J. B. Baillie Trans, Harper Torchbooks, NY. ۱۹۶۷.

PhGH: *The Phenomenology of Spirit*, J. Hoffmeister, Hamburg, ۱۹۵۲.

PM: *Philosophy of Mind*, Trans. By William Wallace, f: Claredon Press, ۱۹۷۱

LSW: *Lenin, Collected Works*, Progress Publishers, Moscow, ۱۹۷۶.