

# نقد و اثبات در فلسفه و پدیدہ شناسی روح

محمد حسن شاہ کوٹی

## نفی و اثبات در فلسفه و پدیده‌شناسی روح

محمد حسن شاهکوئی

پیشگفتار

در مقاله‌ی زیر، "نفی و اثبات در فلسفه و پدیده‌شناسی روح"، دو روش، روش فلسفه (یا روش مفهومی) در علوم انسانی و روش علم (یا روش تجربی) در بررسی روند واقعیت‌های مشخص مثل آناتومی و غیره تبیین گشته، و تا حدی که وسع نگارنده اجازه می‌داده کوشش شده‌است تا در آن، تلاش عظیم هگل در درک مفهوم ضرورت و بنیادگذاری روش دیالکتیکی بازتاب یابد. در این راستا، در باره‌ی فیلسوفانی نیز که مستقیم‌تر بر هگل مؤثر بودند، مختصر صحبتی شده‌است و بیش از همه از ارسطو. زیرا نسبت به عصر کم‌مایگی دانش، و به دلیل مسائل و مقولات مهمی که در هستی‌شناسی توسط او مطرح شده و در چارچوب منطق تدوین گردیده، کار او غول‌آسا است. در هر حال، خیلی اهمیت دارد که روش دیالکتیکی را در برابر روش تجربی، خوب درک کنیم. اهمیت این مطلب به خاطر خود مطلب است. باید به این دو روش دقت کنیم. در خواندن این مقاله باید حوصله به خرج داد.

اما چرا این‌جا اصطلاح پدیده‌شناسی بر پدیدارشناسی مسلماً ترجیح دارد؟

هر کس حق دارد جدا از تصوّراتی که از خود دارد یا می‌سازد، آن‌چه را که حقیقتاً با تعمق اندیشیده‌است و پس از غور و بررسی و به ویژه در عمل و نبردهای زندگی بدان رسیده‌است و ایقان یافته‌است، با خوانندگان گرامی مطرح سازد. نظریه و عمل پا به پای هم پیش می‌روند و تعالی می‌یابند. همانگونه که در مقاله‌ام در باره‌ی هایدگر گفتم، سیاست اجرای فلسفه در عمل است. فلسفه در سیاست ورز می‌گیرد و تحقق می‌یابد و محک می‌خورد و درست و نادرست آن معلوم می‌شود. از این رو، فلسفه، موضوع‌اش حقیقت در برابر ضد حقیقت است. تمام پوزیتیویست‌ها با این اصل مخالف‌اند. ولی چه باک. هر طبقه اجتماعی منافع خود را دارد و از این رو، نمی‌توان از هر قشر و طبقه‌ای انتظار همراهی و هماهنگی در بنیادها داشت. ولی در هر حال، فلسفه پیش از آن که دانشی آکادمیک برای تفسیر جهان باشد، برای تغییر جهان است. و به این خاطر، قدرت فلسفه در نقد وضع موجود حاکم بر جهان است برای اعمال حقیقت. در غیر این صورت، فلسفه به وظیفه اصلی خود خدمت نمی‌کند. و اما دلایل نگارنده در موضوع پدیده‌شناسی:

نخست این که در پدیده‌شناسی روح، اثر هگل، روح بشری یا آگاهی در تاریخ، در سیر تکاملی‌اش، در شکل‌هایی ظهور و بروز می‌یابد که آغاز می‌شود از "من فردی" محض و شکل نیافته به عنوان شعور ابتدائی که هنوز شعور نیست (به عنوان کل انتزاعی مشخص)، تا ختم می‌شود به ما یا بشر عام و یا فرهنگ بشری (به عنوان کل انضمامی). این فرهنگ بشری دانش مطلق و نتیجه است. از این رو، آن‌چه هدف است شکل‌های ظهور و بروز روح یا پدیدارها نیست. بلکه رسیدن به دانش مطلق هدف است. و بنابراین اگرچه روح (که به‌طور متافیزیکی و بی‌واسطه یعنی بدون هیچ میانجی عینیت دارد) یا آگاهی در تاریخ، با شکل‌های توسعه‌یافته‌اش تکامل می‌یابد، ولی چون هدف رسیدن به دانش مطلق است هگل هرگز در شکل‌گرایی (فرمالیسم) سقوط نمی‌کند. زیرا پدیدار به صورت "داده" و امرواق فهمیده می‌شود، یعنی چیزی که باید نقطه آغاز باشد به صورت نتیجه و ماحصل ادراک می‌شود. چنان که:

"آن‌چه اکنون در کاربرد عام‌تری از پدیدارشناسی مستفاد می‌شود توصیف تصوّر واقع است بدان سان که برای وجدان ظاهر و عیان می‌گردد".  
پدیدارشناسی، ورژن ورنو و ژان وال، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، صص ۱۲ و ۱۳، در حالی که در پدیده‌شناسی روح چنین چیزی معنی ندارد.

آگاهی که در تاریخ آغاز و تعیین می‌گیرد، دیالکتیک سیر تکاملی‌اش به صورت پژوهش تکوینی روابط علی، نشان داده می‌شود. یعنی در حالی که وجدان بنا به قول ژان وال و ... ، پدیدار است، زیرا نوعی محدودیت است. ولی هگل به جستجوی دانش مطلق است. آن‌ها می‌گویند پدیدار جز در معنای حقوقی همان نمود است (ر.ک به پانوش، شماره ۲). به غیر از این، تصوّر واقع یک داده است و بی‌واسطه، و موضوع بحث تکامل روح بشر در تاریخ نیست. مفهوم و اندیشه مجرد و گسترش آن، موضوع این بحث است.

دوم این که، به قول خود هگل، جوهر در بخش آگاهی هنوز یک امر نفسانی است که واقعیت پیدا نکرده است (پدیده‌شناسی روح، ص ۳۹۲، ترجمه دکتر زیبا جبلی)، یعنی فرد در شعور حسّی (یا جوهر که این‌جا همان امرنفسانی همچون قانونی برای خود آگاهی است)، هنوز یک جهتی بوده آگاه نیست که در خودی خویش ذهن شناسا است و از این‌رو، عامیت به طور صوری است نه ذاتی (همان، ص ۳۹۲). بنابراین، تنها بخشی از آگاهی که هنوز رابطه‌ای با جهان بیرون ندارد، آگاهی حسّی است، عین منفرد است مثل داده که در این‌جا و آن‌جا می‌گنجد و می‌توان آن را پدیدار خواند. زیرا نوعی محدودیت است. اما در مراحل بعدی، وقتی که شروع می‌کند برون ذات شود، دیگر سخن گفتن صرفاً از پدیدار اشتباه است. چنان که هگل، در پیشگفتار، جدا کردن ذات از صورت و صورت از ذات را اشتباه می‌داند (ر.ک به بند ۱۹) و پیش از آن نیز می‌گوید: ذات حقیقی، شدن خویش است (پرهام، ص ۴۰- بند ۱۸). و یا اصل بنیادی مطلق به فعلیت درآمدن ذات یا توسعه‌پذیری صورت است (پرهام، ص ۴۱، بند ۱۹- و منبع هر جا اگر علاوه بر نام پرهام، بند مربوطه را ذکر می‌کنم برای آگاهی خواننده از جایگاه متن در دو ترجمه دیگر است).

سوم این که، روح در سیلان و حرکت یا کل به عنوان نقطه آغاز، همواره اصل است. پدیدارها که جلوه‌ها یا لحظه‌ها و یا دقیقه‌های کل‌اند، اصل نیستند (ر.ک به: پدیده‌شناسی روح، ترجمه زیبا جبلی، صص ۱۶۲ و ۱۶۳، بحث مربوط به نیرو، و این که کل، خود، نیرو است و لحظه‌ها محوشدنی‌اند). و می‌دانیم که نیرو فقط در برابر نیروی دیگر نیرو است. بنابراین، کل یک مناسبات است و مناسبات پدیدار نیست. و اما این که با تعبیر لوکاجی، پدیدار به صورت شکلی یا ساختی درآید که بر مناسبات حاکم و محدود کننده روح باشد، این حتی با ایده آلیسم هگل که روح در آن بی‌واسطه عینیت دارد، منطبق نیست. زیرا پدیدارها را ضرورت درونی روح یا آگاهی در تاریخ دگرگون می‌کند و این ضرورت، مفهوم هگلی روح را از مفهوم کانتی که در آن، اراده آزاد از ضرورت فردخصوصی آفرینش‌گر است، متفاوت می‌کند. از این رو با پیروی از لوکاج، نمی‌توان التقاطی از روح هگلی با نگرش کانتی به وجود آورد و سپس به گونه‌ای ساختارگرایانه، پدیدار را هدف دانسته اصل قرار داد که تا اراده آزاد از ضرورت یک جمع تجربی باعث گسترش آن شود (ر.ک به: همین مقاله، پانوش ۱۵). زیرا، تکرار می‌کنم: کل نیروی دیگر و یک مناسبات است و پدیدار به عنوان شکل یا ساخت که خود تابع ضرورت گسترش روح (یا آگاهی) در تاریخ است، نمی‌تواند بر آن حاکم باشد.

چهارم این که، هگل به عنوان نخستین فیلسوفی که رابطه دیالکتیکی شکل و محتوا یا ذات و صورت را نشان داده است، در برابر شلینگ (که او هر چند وحدت شکل و جوهر را درک کرده بود لیکن همه چیز را به ذات برگردانده و به آن بسنده می‌کرده) می‌گوید: صورت برای ذات همان قدر اساسی است که ذات برای خودش (پرهام، ص ۴۱- بند ۱۹). درست در همین رابطه است که هگل در مقدمه پدیده‌شناسی می‌گوید: در این برهه (دقت فرمائید، می‌گوید در این برهه یعنی در این روزگار یا زمان، و نمی‌گوید در اصل- نگارنده)، از این جهت که دانش ناحقیقی را تظاهر دانش بدانیم، تفاوت ندارد که علم را پدیدار بدانیم، اگرچه علم می‌باید خود را از این نمود (بخوانید پدیدار، ن) رها ساخته هستی بالقوه و بالفعل باشد... (عبادیان، ص ۱۲۸- بند ۷۶، زیبا جبلی) و با توضیحی که داده است روشن می‌سازد که در مبارزه با صورتگرایی و فهم صوری، مصلحت وقت چنین می‌بیند. و گر نه علم می‌داند که می‌باید خود را از این نمود (بخوانید پدیدار، ن) یا صورت ظاهر (اصطلاحی که خانم جبلی به کار برده) رها سازد. بنابراین عنوان کتاب نمی‌تواند پدیدار شناسی ... باشد. زیرا:

پنجم این که، پدیدار شناسی صرفاً توصیف تصوّر واقع و بیان تجربه‌ها و فاقد نظام و صورت فلسفی است، همان که مارکس معتقد است هگل اول جهان تجربی را از هم می‌پاشاند و سپس از نو آن را بازسازی فلسفی می‌کند. یعنی نظام و صورت فلسفی به آن می‌دهد. و باز هم می‌گوید: هگل قادر شد که با کنار هم قراردادن عناصر و مرحله‌های جداگانه فلسفه کهن، فلسفه خود را به عنوان فلسفه عام عرضه کند. یعنی او مرحله‌های جداگانه طبیعت و زندگی انسانی را که فیلسوفان قدیمی به عنوان خود آگاهی انتزاعی ادراک کرده‌اند، با فلسفیدن می‌شناسد. از این‌رو، دانش او مطلق است (برای آگاهی بیشتر در این زمینه ر.ک به: پانوش همین مقاله، شماره ۱۳).

ششم این که، چنان‌که می‌دانیم، "پدیدارشناسی گروه‌های مختلف فکری از هوسرل، هیدگر، مرلوپونتی تا سارتر را در خود جمع می‌آورد... و هنوز تعریفی روشن از آن نشده است." اما "آن‌چه اکنون در کاربرد عام‌تری از پدیدارشناسی مستفاد می‌شود توصیف تصوّر واقع است..." (پدیدارشناسی، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، صص ۱۲ و ۱۳)، بنابراین، اصطلاح پدیدارشناسی هرگز معلوم نمی‌کند که هگل در اردوی تجربه‌گرایی قرار ندارد، برعکس، ایجاد توهم می‌کند، تا این کتاب هگل هم‌ذات با پدیدارشناسی تلقی شود. چنان‌که آقای دکتر محمود عبادیان در تطبیق نظر ماکس وبر با نظر هگل، متأسفانه با اشتباه در درک معانی، ناخودآگاه خلط مبحث می‌کند (همین مقاله، پانوش ۱)، و صراحتاً نظر هگل را در باره علم - که البته منظور هگل از آن، همان فلسفه نزدیک شده به علم و روش دیالکتیکی است و توضیح خود مترجم محترم هم دال بر آن است - عجباً که پوزیتیویستی می‌پندارد (پیشگفتار، ص ۹۶، توضیح در باره بند ۵۳).<sup>۱</sup> در مقابل، اما، مارکس فقط از نطفه خاموش و بالقوه پوزیتیویسم نقادی نشده در این کتاب هگل سخن می‌گوید، آن‌هم از پوزیتیویسم کاذب یا نقادی ظاهری به خاطر احیای ماوراءالطبیعه (پانوش ۱۳). از این رو، کسانی که این اصطلاح را عنوان کتاب هگل می‌گیرند، خواسته یا ناخواسته در ذهن خودشان التقاطی از تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی به وجود می‌آورند، عقیده نوکانتی که در عمل، صورت‌گرایی (فرمالیسم) مدرن را جانشین عقل‌گرایی حقیقی هگل می‌کنند (پانوش ۱۵). و در این میان، حتی آقای دکتر مجتهدی، هرچند که به درستی با فلسفه تحصّلی و پوزیتیویسم مرزکشی قاطع دارد و کتاب‌شان به خصوص در نشان دادن سیر تاریخی روح، در گذار از مجازها به حقیقت مرحله‌ای موفق است، لیکن توضیح ایشان بر صحت‌گزینش اصطلاح پدیدارشناسی برای عنوان کتاب‌شان (پدیدارشناسی روح، اثر هگل، ترجمه و اقتباس از نسخه ژان هیولیت)، نمی‌تواند قانع‌کننده باشد و التقاطی را که در این جا از آن اصطلاح قهرآ ناشی می‌شود، رفع کند.

در مجموع، فکرمی‌کنم، آن‌چه امروز در جبهه نبرد فلسفی اهمیت درجه اول دارد تنها مبارزه با ایده‌آلیسم، وارونه‌سازی رابطه روح و ماده و احیای دوباره مذهب توسط هگل پس از الغای آن به عنوان جهان از خود بیگانه نیست (همان جهان از خود بیگانه که تنها نمود فلسفی خودآگاهی‌ای است که آرمیده در آشتی تضادها است)، و حتی تنها این نیز نیست که از خود بیگانگی یا به زبان دقیقاً علمی مارکس در کاپیتال، کالپرستی (فتیشیسم) ذات سرمایه‌داری است، بلکه به همان اندازه اهمیت درجه اول دارد که بردیالکتیک و روش عقلانی به عنوان پایه و نظام دهنده اندیشه علمی در برابر دیدگاه و روش تجربی، پافشاری کنیم. و باید بر آن تأکید کنیم. حقیقت آن است که هگل بیش از هر چیز بر دیالکتیک و روش عقلانی تکیه دارد و نه بر روش تجربی. این آن نکته‌ای است که انتخاب عنوان پدیدارشناسی، حقیقت کتاب هگل را تحریف می‌کند، در حالی که خود هگل (که در پدیده‌شناسی روح، به قول مارکس، اساس فلسفه هگلی را بنیاد می‌گذارد) پیشگفتارش را درست با تشریح تفاوت میان این دو روش آغاز می‌کند: روش فلسفه (یا به قول خود هگل، مفهومی) و روش تجربی (یا روش علم در بررسی روند واقعیت‌های مشخص مانند کالبدشناسی، جمعیت‌شناسی و ... (ر.ک به همین مقاله). حقیقت آن است که کتاب پدیده‌شناسی روح نظریه فلسفی نوینی را عرضه کرده است که به رشد شعور فلسفی و پژوهشی انجامیده است، در حالی که اواخر قرن نوزدهم، پدیدارشناسی درست به قصد ضدیت و نیت مخالفت با هرگونه نظریه پردازی عرضه شده است (پانوش، شماره ۲). به همه این دلایل که برای شخص من مطرح‌اند و فکرمی‌کنم مهم و تعیین‌کننده اند، درک زنده یاد دکتر حمید عنایت را در برگرداندن کتاب هگل، فونمولوژی... به پدیده‌شناسی.. می‌پذیرم.

نفی و اثبات مقوله‌ای است بنیادی در فلسفه. و منظور از آن به طور ساده همان جریان حرکت و شدن از نیستی به هستی است، سیر پدیده‌هائی که به هست آمده و رشد کرده و قهرآ در مرحله بعد، به توسط نیروهای درونی‌شان تبدیل به نیروهای دیگر می‌شوند. مثل غنچه که گل می‌شود. در واقع، غنچه را گل باطل می‌کند و سپس خود باطل و تبدیل به میوه می‌شود. معنی‌اش این است که در طبیعت نه تنها بقای انرژی مهم است بلکه مهمتر تبدیل انرژی است که به علت آن، حیات در جهان پویائی و تازگی می‌گیرد: کهنه‌ها می‌روند و پدیده‌ها پیوسته نو می‌شوند. همچنان که به علت تبدیل مناسبات اجتماعی - اقتصادی واپس‌گرا به مناسبات نوین در جامعه، زندگی اجتماعی بشر نیز پویائی و تازگی می‌گیرد، تا در سیر تکاملی خود در تاریخ، به فراز رود.

لیکن از گذشته‌های دور تا زمان هگل، فیلسوفان به سیر تکاملی پدیده‌ها آگاهی نداشتند. آن‌ها به طبیعت و هستی همچون اشیاء منفرد می‌نگریستند که گوئی ساکن بوده ابدآ تحت تأثیر یکدیگر نیستند. آن‌ها رابطه علت و معلولی را نمی‌شناختند و نمی‌دانستند که آنچه باثبات و ساکن

به نظر می‌رسد، هر لحظه در حال تغییر است، تا حد نفی خویش. و به قول هراکلیت فیلسوف عهد باستان: از یک رودخانه نمی‌توان دوبار عبور کرد. پس، آن‌ها وقوف نداشتند که هر پدیده‌ای که به وجود می‌آید (و موجودیت‌اش اثبات است) به توسط ضد خود از درون، نفی می‌شود. و از این رو، تضادها و جنگ ضدها عامل حرکت درونی و پیدایش چیزها و هستی است. به همین دلیل، آن‌ها نمی‌توانستند بدانند که هر پدیده (مکان) و زمان و تاریخ معنای برابر دارند. یعنی مکان و زمان و تاریخ یکی است. به قول هگل، زمان نا آن‌جا هست که تاریخ هست. قول معروف او که روح زمان است، چکیده فلسفه اش است. هگل البته فقط به تکامل روح در زمان (تاریخ) اعتقاد داشت و نه به تکامل طبیعت.

بدین سان، تا زمان هگل، فیلسوفان چیزها و هستی را همچون امر واقع و بی‌واسطه (داده شده) که گوئی خلق‌الساعه و تصادفی آفریده شده‌اند، تصور می‌کردند. همچنان که حتی امروز نیز، پوزیتیویست‌ها با بی‌توجهی به نتایج علوم در تبیین فلسفی، به هستی و چیزها همانگونه می‌نگرند. چنان که در منطق ریاضی شان، با جایگزین کردن علامت‌های ریاضی بر جای واژه‌ها، زبان فرمال را می‌سازند که نوعی بازگشت به منطق صوری است، پوزیتیویست‌ها به وسیله آن، دیالکتیک و پژوهش تکوینی روابط علی را به کلی در فلسفه کنار می‌گذارند.<sup>۳</sup>

لیکن در رابطه با چیز بی‌واسطه (یا داده شده)، موضوع واسطت مطرح می‌شود. واسطت همان سلبیت و وحدت با خود چیز در حال حرکت و شدن است، رابطه تضادی میان دو چیز، نهاد و برابر نهاد (تر و آنتی‌تر) در یک چیز؛ یعنی یک چیز در حالی که با خودش وحدت دارد یا برابر با خودش است ولی در عین حال، در حال تغییر و شدن است. و به این دلیل و فقط تحت این تعریف، "داده شده" (یا بی‌واسطه) همان داده‌شدگی در حال شدن است. اما در منطق صوری، بی‌واسطه (داده شده) یعنی بدون رابطه تضادی میان دو ضد در یک چیز و بدون رابطه علیت میان دو چیز. و در این حالت، بی‌واسطه یعنی چیز ساکن و منفرد. پس به این معنی و به طور ذهنی، بی‌واسطه (داده شده) چیزی است حاضر و آماده که همچون هدیه‌ای است فرستاده از جهانی دیگر. و بدین علت، نه زاینده و دیگرزاد است و نه خویش را خود از درون آفریده است. و از این رو در منطق صوری و از جمله منطق ریاضی، آفرینش چیزها تصادفی و احتمالی است و نه از سر ضرورت. لیکن، فیلسوفان دنیای کهن، برخلاف پوزیتیویست‌ها در دنیای امروز که حاشا می‌کنند، از ضرورت و قوانین حاکم بر پیدایش هستی و چیزها شناخت نداشتند. و چنین بوده است افق فکری ارسطو:

لیکن میان منطق ارسطو (که به قول مارکس دیالکتیکی است) و منطق صوری مدرسی (اسکولاستیک) باید فرق گذاشت. ارسطو که غول اندیشه در جهان باستان بود، هر چند کم و بیش، به مشاهده و تجربه اهمیت می‌داد لیکن به دلیل بینش ایده‌آلیستی، یعنی اعتقادش به علت صوری و این که صورت را تعیین کننده ماده می‌دانست، به عمق معنا و ارزش علمی استقراء ناقص جهت تحقیق تجربی پی‌نبرده و به آن کم بها می‌داد و این، یک جهتی بودن منطق او را نشان می‌دهد. گو این که کم مایگی و کم عمقی دانش و تجربه علمی در آن عصر، این هم، بی‌تأثیر در آن بی‌توجهی نبود. با این حال، او به رابطه تفکر و زبان پی برده بود و از این رو، برخلاف افلاتون، به اهمیت واژه‌ها و تصویرهای ذهنی و رابطه آن‌ها با حواس انسان در درک حسی چیزها وقوف داشت و بر آن تاکید می‌کرد. (واژه‌ها در قیاس‌های منطق صوری کلید اند و چیدمان خاص خود را دارند). در منطق ارسطو، معیارمادی (انطباق اندیشه با واقعیت) در رسیدن به حقیقت غلبه دارد و معیار صوری (انطباق اندیشه با اندیشه) که معیار دوم او در این زمینه بوده، تحت الشعاع اولی است. ولی درست همین معیار صوری است که بعدها، خود، منشاء انحراف منطق ارسطویی، به خصوص توسط آباء کلیسا در قرون وسطا گردید. آن‌ها با غلبه دادن معیار صوری (انطباق اندیشه با اندیشه) بر معیار مادی، اندیشه را بدون پرسش در باره حقیقت بررسی می‌کردند. در هر حال، بر پایه آن معیارها، ارسطو واضع قیاس اقترانی است که سخت برهانی و استدلالی است و نخستین شکل آن کامل‌ترین صورت قیاس است، به گونه‌ای که خود او اعتقاد داشت که در تحلیل نهائی، دو شکل دیگر این قیاس را باید به شکل اول برگرداند. در این شکل، حد وسط (یا میانجی) که پیوند دهنده دو حد دیگر است، با این‌ها، وجه اشتراک دارد. در این شکل، حد وسط (میانجی یا رابط) موضوع است. مانند هر فلزی هادی الکتریسیته است، جیوه فلز است، جیوه هادی الکتریسیته است. اولی مقدمه کبری، دومی مقدمه صغری و سومی نتیجه است. حد وسط (یا میانجی) واژه فلز است که مشترک در کبری و صغری است. به این ترتیب در شکل اول، قضیه (یا مقدمه) اول کلی است و قضیه دوم ایجابی که در انطباق با واقعیت، شقوق سلبی و جزئی را در برمی‌گیرد، برخلاف افلاتون که مثل اش هیچ ارتباطی با عین و جزئی ندارد. بنابراین، قاعده کلی در هر قیاسی آن است که یکی از مقدمات حکماً باید کلی باشد و یکی ایجابی. چه، اگر هر دو مقدمه سلبی و جزئی باشد، هرگز نتیجه‌ای ضروری حاصل نمی‌گردد)، با این توضیح که در منطق ارسطو، هر چند کلی جزئی را در برمی‌گیرد، لیکن جزئی، یا به عبارت بهتر فرد، هرگز نمی‌تواند به مقام کلی

برسد. با این حال، در نزد او قضیه‌ی ایجابی وقتی صحّت پیدا می‌کند که رابطه‌اش با بیرون به طور واقعی برقرار باشد و برعکس، قضیه‌ی سلبی وقتی حقیقت دارد که رابطه‌اش با بیرون برقرار نباشد، یعنی در بیرون ذهن، آن رابطه گسسته باشد. پس انطباق داشتن و انطباق نداشتن با جهان بیرونی، ایجاب و سلب قضیه را اثبات می‌کند. لیکن، در نظریه‌ی شناخت و منطق ارسطو، پراتیک معیار حقیقت نیست. و دوم، چون که فرد نمی‌تواند به مقام کلی برسد. تضاد یک عنصر بیرونی است. با این همه، او نخستین فیلسوفی است که پی برد میان تضاد و تناقض یا تقابل تضادی و تقابل تناقضی، تفاوت هست. زیرا اول فهمید که در رابطه میان دو قضیه، فقط یک سلب می‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین، می‌توان گفت، سلب یک قضیه توسط قضیه‌ی دیگر به گونه‌ای که فقط صدق و یا کذب یکی معلوم بشود، تقابل تناقضی است، مانند او سفید است؛ او سفید نیست. یا: هراسانی سفید است، برخی از انسان‌ها سفید نیستند. یا: برخی انسان‌ها سفید اند؛ هیچ انسانی سفید نیست. در هر یک از این نقاب‌های تناقضی، فقط یک جهت تقابل می‌تواند صادق و یا کاذب باشد. و ممکن نیست هم‌زمان هر دو صادق و یا کاذب باشند (البته همه احکامی که در باره آینده صادر می‌شود، نه صادق‌اند و نه کاذب).<sup>۴</sup> اما این دو جهت تناقض یک رابطه تضادی و رابطه علی باهم ندارند که در یک سیستم قرار بگیرند و نیرو در مقابل نیرو باشد که یکی بدون دیگری نیست و یکی به دیگری تبدیل می‌شود، آری، تناقض با این سیستم انطباق ندارد، و تضاد انطباق دارد. ولی تضاد را ارسطو یک عنصر بیرونی تلقی می‌کرده و نه درونی. زیرا از نظر او، هر چیز فقط برابر با خودش است و نمی‌تواند جز خود باشد. زیرا فکر می‌کرد این غیرممکن است که یک چیز بتواند هم خودش باشد و هم جز خود. از نظر او و دنباله روان تاکنونی‌اش، چنین امری یک تناقض محض است. الف الف است. این را ارسطو بیان اصل اینهمانی یا عدم تناقض نام نهاده‌اند. یعنی تناقض به شیء راه ندارد. در کنار این اصل، اصل نفی شق ثالث قرار دارد که این‌ها، دو جهت یک فکر را به عنوان ریشه‌دارترین باور و فکر باستانی فلسفی و اساسی‌ترین مبناهای فکری در اراق قرون وسطا و منطق صوری، می‌سازند. این دیدگاه فلسفی که مبتنی بر اصل عدم تناقض (اینهمانی) و اصل نفی شق ثالث در هستی‌شناسی بود، نزد ارسطو ذو وجهین (دو وجهی) است، یعنی یک وجه‌اش، در برخورد با هستی، بیانگر آن است که این اصل‌ها بازتاب قوانین طبیعت است و وجه دیگرش، در دستگاه منطق او، بیانگر آن است که این اصل‌ها بدل می‌شوند به معیارهای اثبات حقیقت که اگر آن‌ها را انکار کنیم، در آن صورت، هر قضیه‌ای می‌تواند صادق باشد. لیکن، آنچه از آن باور مستفاد می‌شود آن است که شیء در سکون به سر برده و حرکت آن به سوی نفی خویش و تکامل، اصلاً قابل تصور نبوده و پدیدشدن چیزها گویی تصادفی بوده‌است. بدین سان، ارسطو نیز در منطق خود، هستی و چیزها را به عنوان امر واقع و بی واسطه (داده شده) که گویی ثباتی دائمی دارند، تبیین می‌کرد. و به همین دلیل، برهان و قیاس و قضیه‌ها و استدلال به عنوان عوامل بیرونی در بررسی پدیده که همان روش ریاضی می‌باشد، با سکون و ثبات در منطق او وفق دارد. بنابراین، هرگز در فکر قدمائی نمی‌گنجیده‌است که شیء در وحدت با عناصر درونی خود، که به او ثبات موقتی می‌دهد، اثباتی است که از درون، به سوی نفی شدن پیش می‌رود. در واقع، اثبات شیء نفی شیء هم هست. و بدین معنی، پدیده A در عین حال می‌تواند B باشد (A=B). لیکن قداماً ابداً نمی‌توانسته‌اند این را تصور کنند که پدیده‌ها، از دل هر یک، نیروی تازه‌ای برمی‌خیزد که ممدّ حیات می‌شود.

فکرها همچنان بدین منوال بود تا این که اسپینوزا آمد و گفت: اثبات نفی است. این عبارت‌بندی گامی به جلو بود و می‌توانست زمینه گذار از منطق صوری را فراهم آورد. زیرا اگر منطق صوری می‌گفت:  $A=A$  (الف الف است) یعنی هر چیز خودش است و جز خود نیست که اصل عدم تناقض است، اما، از گفته اسپینوزا: اثبات نفی است، چنین برمی‌آید که الف الف نیست یا A می‌تواند A نباشد. لیکن اسپینوزا نیز ماهیتاً ارسطویی بود. زیرا نقطه عزیمت او نیز همچنان "بودن" است و نه شدن (یعنی فهم و دیدگاه فلسفی او نیز همچنان بر سکون تکیه داشته و نه بر حرکت و تکامل). به همین دلیل، اصل نفی نفی (یا نفی در نفی) هرگز به ادراک او نیز نمی‌توانست برسد. بنابراین، اگرچه اسپینوزا نخستین فیلسوفی است که به وحدت وجود و اندیشه (ماده و روح) باور آورد ولی عقیده‌اش مایه‌ور نبود. زیرا روش او که استدلالی بوده تکیه داشت بر برهان و قیاس و قضیه، همان روش ریاضی، که نمی‌تواند روش فلسفه در تبیین عام پدیده‌های زنده و حرکت تکاملی آن‌ها باشد. من بعداً از زبان هگل در باره این روش کمی توضیح خواهم داد.



لیکن برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، کانت به عنوان یک فیزیکدان به تکامل در طبیعت باور آورد و از حدود حرکت مکانیکی در فیزیک نیوتنی فراتر رفت. اگرچه در نقد عقل محض، با اعلام شناخت ناپذیر بودن ذات ماده و تغییر ناپذیر بودن آن، همچنان گرفتار در افق نیوتنی بماند و نتوانست از آن خلاصی بیابد. با این حال، کانت این شایستگی را داشت که روش عقلانی (فلسفی) را بر روش تجربی مقدم دانست و به همین دلیل از روش تحلیلی یعنی از چیزهای داده شده در منطق صوری، فراتر رفت و روش ترکیبی و منطق ترانساندانتال را ابداع کرد که در آن، اصل تناقض و اصل عدم تناقض را با هم گرد آورد. این یک گام به پیش بود. لیکن سه‌گانه‌ای ساخت که عقیم بود. به قول قدما، کانت حالت شق ثالث را نفی می‌کرد و به همین دلیل، هگل در پیشگفتار می‌گوید، سه‌گانه کانتی، این نظام در دست او جان نیافت (بند ۵۰).<sup>۵</sup>

لیکن این هگل بود که برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، نشان داده‌است که اگرچه اصل سکون یا ثبات - که اثبات وحدت چیزها با خود است همان اینهمانی - اصل درستی است و منطق ارسطویی در جهان باستان پیشرفت بزرگی در اندیشه فلسفی بود، ولی وضعیت سکون یا ثبات شیء نسبی و موقتی است و نمایانگر وحدت است میان دو ضدی که با هم رابطه نظام‌مند دارند و یکی بدون دیگری نیست و یکی به دیگری تبدیل می‌شود. به همین علت، هر نیروی تنها در رابطه و مبارزه با نیروی دیگر، نیرو است.

بدین سسان، پدیده A می‌تواند B باشد. معنی اش این است که هر پدیده از درون به وسیله ضدش دگرگون می‌گردد. ولی تا آن زمان که ماهیت یا هویت اش بی تغییر بماند همچنان باقی است که در این صورت، شکل یا قالب خاص خود را دارد تا این که پدیده نو با شکل یا قالب جدیدی آشکار شود..

از اینجا نتیجه می‌گیریم که ثبات یا وحدت هر پدیده امری است نسبی، موقتی و فرعی، ولی مبارزه ضدها و حرکت و تغییر امری است مطلق، دایمی و اصلی. بنابراین، تغییر از شکلی به شکل دیگر که همان تبدیل انرژی در طبیعت و تغییر مناسبات اجتماعی-اقتصادی در جامعه است، آری، این تبدیل پدیده کهنه به پدیده نو را تغییر کیفی می‌گویند که از دنبال تغییرات کمی حادث می‌شود.

بدین سان، هگل با استفاده از دستاوردهای علوم برای نشان دادن تکامل روح بشر در تاریخ، بطلان عقیده به چیز بی حرکت و بدون رابطه تضادی را با نشان دادن داده‌شدگی داده‌شده، در فلسفه و منطق خود اثبات کرد. اما بی‌درنگ باید افزود، همان‌گونه که لوکاج در "هگل جوان" از قول فیخته می‌گوید: ادعای عینیت روح در واقع همان استقلال روح از آگاهی و مغلطه اساسی و پایه‌ای ایده‌آلیسم عینی است. بنابراین، دیالکتیک هگلی هر چند سیر روح خود را و دیگرزاد است، لیکن فلسفه او و عینیت روح مستقل از آگاهی و تاریخ، خود، القاء بی‌واسطه‌گی (چیز بی‌واسطه) است.<sup>۶</sup> در هر حال، متافیزیک هگلی بازگشت به خویش است به گونه‌ای که پایان یا نتیجه، خود آغازی است در دایره مقصود نهانی که روح یا

اندیشه در خود دارد<sup>۷</sup> چنان‌که نزد هگل، تحت تأثیر ایده‌آلیسم او، هر نفی در سیر تکاملی روح، هم حفظ و هم رفع ضدها است، تا انحلال همه مرحله‌های پیشین در کلی انضمامی به عنوان نتیجه. چنان‌که ماوراءالطبیعه را او از یک سو القا می‌کند ولی از سوی دیگر، از طریق حفظ مرحله‌های پیشین و انحلال همه آن‌ها در کلی انضمامی، احیا می‌کند.<sup>۸</sup>

لیکن، اهمیت تاریخی هگل در دیالکتیک او است. او با تأکید بر مبارزه ضدها تحت نظام قانون‌مند آن، نشان داده‌است که هر چیز نه فقط با خود در وحدت (همانی) است که در اختلاف با خود (ناهمانی) هم هست. یعنی هگل اصل عدم تناقض را با اصل تناقض در یک جا گرد آورد، تا حد قبول تقابل ضدها و پدید شدن حالت سوم (شق ثالث) و نفی در نفی، تحت نظام قانون‌مندی که طبق آن، هر چیز هم همانی و هم ناهمانی (خود و جز خود) است. و به همین دلیل، برخلاف منطق صوری با اصل اینهمانی اش، که کلی (مفهوم) در آن، همواره خاصیت کلی دارد و صرفاً نوع است یعنی فقط بیان خصوصیت عام هر چیز مانند سنگ، درخت، حیوان و ... است و نه بیان تفاوت و تمایز (فصل) آن با جز خود. یعنی فرد اصلاً نمی‌تواند کلی باشد، اما در نزد هگل، کلی هم نوع است و هم فصل: یعنی در نظام وحدت و اختلاف با خود، کلی هم عام است و هم خاص؛ و چون خاص است، فرد هم هست. همان‌گونه که فرد هم خود یک قیاس (کلی) است. از این رو، کلی (مفهوم) در نزد هگل، یک کلی انتزاعی محض نیست، بلکه آن کلی مشخص است که فرد معین هم هست یا فرد معین کلی هم هست. پس، این کلی انتزاعی مشخص است که در سیر دیالکتیکی آگاهی،

هگل آن را پایه حرکت و نقطه آغاز یا عزیمت به سوی دانش مطلق در پدیده‌شناسی روح و سپس به سوی مثال (یا روح مطلق) در منطوق قرار می‌دهد و نه کلی انضمامی یا واقعیت مشخص را که پراکنده و آشفته‌اند. همچنان‌که مارکس نیز درست از همین روش دیالکتیکی (یعنی آغاز یا عزیمت از کلی انتزاعی مشخص که جزئی یا فرد معین هم هست و در منطوق هگل به کمال رسید)، در تحقیق و تحلیل سرمایه داری پیروی کرده است. چنان‌که کالا (به عنوان کلی انتزاعی مشخص که جزئی یا واحد هم هست)، این‌گره‌گاه تمام تضادهای سرمایه داری را که با آن جوهره و پیکره این نظام شکافته می‌شود، نقطه آغاز و پایه تبیین منطقی خود در کتاب کاپیتال قرار می‌دهد و نه کلی انضمامی یا واقعیت مشخص مثل جمعیت و ... را که پراکنده و آشفته‌اند. چنان‌که مارکس، با این‌که در نقد امثال هگل، جهان مادی را محصول اندیشه نمی‌داند، با این حال، چون به ارزش اندیشه مجرد و اهمیت فکوروری اندیشمندان که کار اندیشمندان حقیقت‌بین است، وقوف دارد، در توصیف کلی انتزاعی می‌گوید: "مشی اندیشه مجرد که از ساده به مرکب می‌رسد با روند تاریخی خود واقعیت منطبق است." (گروندیسه، انتشارات آگاه، ج ۱، ص ۲۹). یعنی به نظر مارکس تنها از این راه می‌توان به کلی انضمامی رسید که: "حاصل ارتقاء مشاهده و ادراک به سطح مفاهیم است." این کلی انضمامی "که در ذهن به صورت کل اندیشیده نمودار می‌شود، فرآورده مغز اندیشمندی است که... (همان، ص ۲۷). من در ادامه، عین سخن مارکس را این‌جا می‌آورم که در واقع تأییدی بر روش دیالکتیکی هگل است و از این نظر مستقیماً به همین بحث مربوط می‌شود و آن را تبیین و روشن می‌سازد و به ما در درک دقیق‌تر نظر هگل که بعد از این خواهد آمد، کمک می‌کند:

در حقیقت، مارکس از دو روش مشخص (روش فلسفه و روش علم) سخن می‌گوید که با تأکید خود او، در شکل باید از هم متفاوت باشند: عزیمت از کلی انتزاعی (اندیشه مجرد) یا عزیمت از کلی انضمامی (یا واقعیت مشخص). چنان‌که خود او در گروندیسه در توضیح روش اقتصاد سیاسی می‌گوید: "هنگام بررسی کشوری معین از نظر سیاسی-اقتصادی، نخست از جمعیت آن، از توزیع این جمعیت به طبقات، یا در شهر، روستا، سواحل و جزائر و از شاخه‌های متفاوت تولید، صادرات، و واردات، تولید و مصرف سالیانه، قیمت کالاها و غیره آغاز می‌کنیم. یک چنین روشی که بنای کار را بر امور واقعی می‌گذارد ظاهراً درست به نظر می‌رسد. اما با تعمق بیشتر نادرستی این نظر آشکار می‌شود." و سپس مارکس می‌افزاید: "جمعیت بدون طبقات متشکله آن، انتزاعی بیش نیست. طبقات هم عبارتی میان تھی خواهد بود اگر با عناصری که این طبقات به آنها متکی هستند آشنا نباشیم" مانند "کارمزدی یا مزدگیری، سرمایه و غیره. این‌ها هم به نوبه خود مسبوق به مبادله، تقسیم کار، قیمت‌ها و غیره‌اند. مثلاً سرمایه بدون کارمزدی، بدون ارزش، پول، قیمت و غیره هیچ است. این‌جا حرکتی معکوس لارم است، یعنی باید از مفاهیم مجرد شروع کرد و باردیگر به عناصر واقعی مشخص، مثلاً به جمعیت رسید. با این روش به خلاف روش اول، به جای دریافتی آشفته از یک امر کلی، به مجموعه‌ای از تعینات و روابط پیچیده خواهیم رسید." (همان- صص ۲۶ و ۲۵). در ادامه، مارکس روند تکاملی اقتصاد سیاسی را شرح داده و می‌گوید:

"اقتصاددانان سده ۱۷ همواره با کل زنده، با جمعیت، ملت، دولت، دولت‌ها و غیره آغاز می‌کردند" و همیشه هم به کشف معدودی از مناسبات عام، مجرد و تعیین‌کننده نظیر تقسیم کار، پول، ارزش و غیره می‌رسیدند، سپس، مارکس تغییر روش اولی به دومی را چنین توضیح می‌دهد: "همین‌که این مقولات کم و بیش پرورده و منتزع شد،" اقتصاددانان شروع کرده‌اند "به ساختن دستگاه‌های اقتصادی که از مفاهیم بسیط (یا مجرد-ن) نظیر کار، تقسیم کار، نیاز، و ارزش مبادله شروع و به دولت و مبادله بین ملت و بازار جهانی ختم می‌شود. بدیهی است این روش از نظر علمی روش درستی است." (ص ۲۶).<sup>۹</sup>

همچنان‌که هگل نیز در پیشگفتار پدیده‌شناسی روح، برای نخستین بار خلاقانه این نکته را عبارت‌بندی و بر آن تأکید کرده‌است که در رسیدن به حقیقت، روش مفهومی (روش فلسفه) مقدم بر روش تاریخی یا روش علم است. و به همین دلیل، وقتی که او از شیوه مفهومی (روش فلسفه) صحبت می‌کند، مقصودش همین روش آغاز از کلی انتزاعی است که در منطوق و در تبیین گسترش مفهوم و اندیشه در جریان وحدت‌اش با وجود، به کمال می‌رسد. در این‌جا، برای پیشرفت این بحث لازم است توضیح هگل را در تفاوت این دو روش، روش مفهومی و روش معمول علم مشخص مانند کالبدشناسی یا جمعیت‌شناسی، بشنویم، با این توضیح که آنچه در زیر می‌آید اندکی از صفحات آغازین پدیده‌شناسی روح است



که با استفاده از سه ترجمه موجود در فارسی و بدون هیچ تغییر مفهومی و یا حفظ سبک آن، از نو نوشته‌ام به قصد آسان فهم کردنِ نسبی آن. همه نقل قول‌ها با نام پیشگفتار، به همین روش است. و هر جا اگر علاوه بر نام پرهام، بند مربوطه را ذکر می‌کنم برای آگاهی خواننده از جایگاه متن در دو ترجمه دیگر است. در هر حال این نقل قول‌ها کمک مستقیمی است به خواننده برای درک روش فلسفه (یا به قول هگل، روش مفهومی و یا به قول مارکس، آغاز از اندیشه مجرد در انطباق با روند تاریخی خود واقعیت برای رسیدن به کلی انضمامی) و تفاوت آن با روش تاریخی (یا روش علم در بررسی روند واقعیت، روش تجربی) :

" توضیحاتی که در پیشگفتار یک کتاب معمولاً آورده می‌شود شرحی است که در آن، مؤلف ضمن بیان مفصودی که داشته، از اوضاع و احوالی که باعث تألیف آن کتاب شده است و نیز، از رابطه‌ای که او می‌پندارد کتابش در موضوع مشترک با رساله‌های گذشته و معاصر داشته است، سخن می‌گوید. ولی چنین توضیحاتی در مورد یک اثر فلسفی نه تنها زائد به نظری رسد بلکه حتی به دلیل ذات امر حقیقتی<sup>۱۰</sup>، بی‌مورد و نامناسب و بسا با هدف یک اثر فلسفی ناسازگار است؛ حتی اگر مؤلف فرضاً از گرایش تاریخی یک دیدگاه و از مضمون و نتایج آن سخن بگوید و یا نظراتی را از این و آن با چاشنی نویدهایی از حقیقت به میان آورد، در هر حال، هر اندازه هم که به نظر آید سخن گفتن از چند و چون فلسفه در یک پیشگفتار روا باشد، باز هم نمی‌تواند شیوه مناسبی در نمایاندن حقیقت فلسفی برای تعمیم آن باشد. به علاوه، از آن‌جا که فلسفه اساساً قلمرو عامیت است و عام، خود، خاص را هم شامل است [از این رو] این شبهه نسبت به فلسفه، بیش از علوم دیگر، می‌تواند پدید شود که در آن، گویا غایت و نتایج، علاوه بر بیان موضوع، ذات آن را به تمام و کمال نشان می‌دهد. و لذا نمایاندن حقیقت [خود موضوع یا خاص] چندان اساسی نیست. نکته این‌جا است که چنین تصوّر غلطی را مردم از نظرات کلی خود فرضاً در چند و چون کالبدشناسی ندارند و دانستی‌های خود را در باره بخش‌هایی از بدن که حاصل کاوش و تحقیق در کالبد بی‌جان آدمی است، نام علم نمی‌نهند. زیرا عادتاً به درستی می‌دانند چنین کاری مستلزم شناختن امر خاص (علم مربوطه - ن) است.

به هر حال، در چنان ملغمه‌ای از شناخت‌ها - که شایسته عنوان علم نیست - هر نوع گفتاری در غایت یا کلیاتی مشابه آن اصولاً تفاوتی ندارد با آن شیوه گفتاری که در آن به طور کلی از خود مضمون [در شرح] این یا آن عصب، ماهیچه و مانند این‌ها به کار می‌رود. چنین شیوه‌ای تاریخی [یعنی روش علم یا روش تجربی در برابر روش مفهومی و عقلانی. ن] بوده و هنوز به صورت مفهوم در نیامده است. استفاده از این شیوه در فلسفه به ناهمخوانی روش با موضوع می‌انجامد که هیچ حاصلی ندارد جز ایجاد ناهنجاری. و با چنان شیوه‌ای حقیقت دست نمی‌دهد."

در ادامه، نقل قول دیگری را که به ویژه به روش ریاضی برمی‌گردد، در این‌جا می‌آورم :

" بنا بر آن‌چه هگل می‌گوید، اقامه دلیل در قضیه ریاضی نسبت به مضمون یک امر خارجی است" (عبادیان، توضیح درباره بند ۴۲). " باید توجه داشت که ضوابط علمی پرداخته ریاضی، یعنی نظام مبتنی بر توضیحات، تقسیم بندی‌ها، احکام، رشته قضایا، قضیه‌ها، اصول، قیاس و نتیجه‌گیری از آن‌ها ...، و به طور کلی روال مبتنی بر تدوین گزاره، اقامه برهان در اثبات و رد گزاره خلاف به دستاویز استدلال، این شیوه شناختن، روندی است که نسبت به مصالح خارجی است." (ترجمه عبادیان، بند ۴۸، با کمی تغییر).

اکنون لازم است بدانیم که هگل چگونه به این شناخت که آن را علم نام می‌نهد، رسیده است. در این راه، اول باید دانست که در دو جهت، او اندیشه را پیش می‌برد: یک جهت، قدر دانستن کوشش‌های گذشتگان اندیشمند است در امر فلسفه و در تعالی دادن اندیشه بشری، و جهت دیگر، انتقاد هگل است از همان گذشتگان و نیز فهم صوری زمانه خودش که بیشتر منظورش دیدگاه شلینگ است. این فهم صوری از یکسو اسیر طرز فکر و روش‌های نقادی نشده پیشینیان بود و از سوی دیگر از جهت علم نمائی و ظاهرگرایی عامیانه بود. بنابراین، اول لازم است که دیدگاه هگل را نسبت به مکتب‌های فلسفی در تاریخ بدانیم. با این توضیح که در این‌جا، صرفنظر از آشتی تضادها و مفهوم هگلی انحلال که ایده آلیستی است، آنچه مهم است قدردانی از کوشش‌های گذشتگان اندیشمند است به خاطر اهمیت و ضرورت وجود آن‌ها در سیر تکاملی اندیشه. این راست است سعی و خطا در تاریخ فراوان بوده. و اندیشه در سیر و حرکت دیالکتیکی خود از شعور ابتدائی تا قله‌های رفیع فکر فلسفی راهی دراز پیموده است و خواهد پیمود. اما این نیز به همان اندازه راست است که اندیشه پروازگر، در عین حال، اسیر امکانات فنی-علمی و افق عصر خود است و خواهد بود. و در نتیجه، مسائل فلسفی نیز نمی‌توانست و نمی‌تواند مستقل از درجه رشد نیروهای مولده جامعه و سطح تکامل علم طرح شود. در غیر این صورت،

غیرعلمی است. همچنان‌که نادیده گرفتن نتایج علوم در تبیین فلسفی توسط پوزیتیویسم نیز، غیرعلمی و آگاهانه به نفع سرمایه داری و علیه بشریت زحمتکش و مترقی است.

به هر حال، هم در پدیده‌شناسی روح و هم در تاریخ فلسفه، هگل تصریح و تأکید می‌کند که رابطه میان حقیقت و مجاز رابطه‌ای میان برنهاد و برابر نهاد (تز و آنتی تز) نیست. معنی‌اش این است که در طول تاریخ، سیر دیالکتیکی آگاهی و رفتن به سوی خودآگاهی، عقل و روح یعنی صعود به قله فلسفه، جریان گام‌های مجاز به سوی حقیقت بوده است (و چنین است رابطه میان مکتب‌های فلسفی در تاریخ). حقیقت آن است که برخلاف سیر روح در کتاب منطق که در آن، کل (مطلق) نتیجه است یعنی در پایان فراگشت روح و رسیدن به مطلق حاصل می‌شود، برعکس، در پدیده‌شناسی روح، کل روحی است که دارد از عالم محض و بی‌واسطگی بیرون می‌آید و در شکل‌های توسعه‌یابنده آگاهی در تاریخ، تعیین می‌گیرد. از این رو، کل مقدم است (و این البته به ایده‌آلیسم عینی هگل هم برمی‌گردد). این جا، کل ذات حقیقی است. منتها در منطق، کل همان مطلق است. هگل می‌گوید:

ذات حقیقی، کل است. کل، اما، فقط ذاتی است که با توسعه پذیری خود به سرانجام می‌رسد. در مورد مطلق، باید گفت که مطلق اساساً نتیجه است، یعنی تنها در پایان است که مطلق که سوژه یا شدن خویش است، همانی است که در حقیقت هست و برون ذاتی بودن سرشت آن، درست در همین است (پیشگفتار، پرهام، ص ۱-۴ - بند ۱۸ با کمی تغییر).

به هر حال، در این سیر تکاملی آگاهی در تاریخ، جلوه‌های کاذب حقیقت، هر دم، در جلوه‌های دیگری منحل می‌شوند. این جلوه‌ها یا پدیدارها، در عین حال، دقیقه‌ها (یا لحظه‌ها) ی حرکت دیالکتیکی در سیر تکاملی روح اند. و به همین دلیل، جلوه‌های هر دم تغییر یابنده کل اند. کلی که در حرکت دیالکتیکی در پدیده‌شناسی روح، مقدم بر دقیقه‌ها است و درست به همین دلیل هم، دقیقه‌ها یا لحظه‌ها موجودیتی مستقل ندارند:

چنان‌که میوه وقتی می‌نشیند، نشان می‌دهد که گل جلوه کاذبی از گیاه بوده است و اکنون، به جای آن، میوه در حکم حقیقت ظاهر می‌شود. این شکل‌ها که از یکدیگر متمایزاند، همچون ناسازگاری متقابل، یکدیگر را تکمیل می‌کنند. با وجود این، طبیعت سیال‌شان آن‌ها را مراحل یک وحدت انداموار می‌کند که در آن، این شکل‌ها نه تنها متضاد هم نیستند بلکه یکی به همان اندازه ضرورت دارد که دیگری. آن‌ها بیانگر ضرورت سویا سوی حیات کل اند.

لیکن کسی که دستگاه فلسفی را به عنوان گامی از مجاز به سوی حقیقت درک نمی‌کند و برعکس، تضاد در میان دستگاه‌های فلسفی را به عنوان قانون کلی درمی‌یابد، نمی‌داند چگونه از روش [محتوم] خود، یا قبول و یا رد دستگاه فلسفی، دفاع کرده آن را از یک جهتی بودن خلاصی بخشد (پیشگفتار، بند ۲).

این است نگاه هگل به سیر تکاملی اندیشه در تاریخ و صورت‌های توسعه‌یابنده آگاهی و شناخت او از ضرورت وجود آن‌ها در هر مرحله. در عین حال، هگل خوب می‌داند که گذشته چراغ راه آینده است. فقط به این معنا که از آن درس بگیریم، مخصوصاً برای نقادی روش‌ها و طرز فکرهای گذشتگان، تا از این طریق به نقادی روش خود پردازیم برای این که، به جان، با روش‌های کهنه گذشته وداع گوئیم و طرز فکر علمی را ملکه شخصیت خودسازیم. حال بنگریم به انتقاد تاریخی هگل از گذشتگان به لحاظ محتوایی:

هگل می‌گوید: اسپینوزا ذات حقیقی یا امر مطلق را جوهر می‌دانست.<sup>۱۱</sup> یک کلی انتزاعی یا امر عام که اندیشه درپای او قریانی می‌شود. در موضع مخالف‌اش، فیخته نیز، اگرچه به اندیشه چون اندیشه وفادار است ولی چون صرفاً به ذهن شناسا متعهد می‌ماند و جوهر را فرومی‌گذارد، امر عام در نزد او نیز همچنان همان جوهر تمایز نیافته و بی‌حرکت باقی می‌ماند. و درحالت سوم نیز، اندیشه اگرچه جوهریت را به صورت شهود ذهنی، چون اندیشه درمی‌یابد، ولی چون ممکن است آن را به صورت جلوه‌های حقیقی ذات عرضه کند، می‌تواند میان تهی شود. یا به زبان خود هگل که می‌پرسد، این شهود ذهنی آیا در معرض سقوط به بسط درونی نیست به گونه‌ای که برون ذات را به صورت درون ذات عرضه کند؟ اما در مقابل، خود هگل چه فکری عرضه می‌کند؟

بنا به بینش من که فقط منطق درونی‌اش باید توجیه‌گر آن باشد، همه چیز وابسته است به این که ذات حقیقی را نه فقط جوهر بلکه مانند سوژه یا ذهن در نظر باید گرفت. در عین حال باید در نظر داشت که جوهریت، فی نفسه، یک امر عام یا دانش بسیط و بی‌واسطه (داده‌شده) است. (از این رو، در) تلقی از خدا چون جوهر ... به جای آن که خودآگاهی محفوظ بماند، برعکس، به کلی مدفون مانده است. (پیشگفتار، بند ۱۷)

تمام نکته در همین است. ذات حقیقی هم جوهر است و هم ذهن که خودآگاهی کلید آن است. زیرا در خودآگاهی، انسان در خود، بدل به انسان برای خود می‌شود، یعنی از درون خود بیرون آمده و خود را چون چیزی بیرونی می‌بیند. چنان که هگل در این زمینه از دکارت نیز به سبب آن که او با تمرکز بر "می‌اندیشم" و آگاهی، چیزی از خودآگاهی نمی‌گوید، انتقاد می‌کند. در واقع، تلقی هگل از خدا و دین و رابطه آن با خودآگاهی، به قول لوکاخ، این است که انسان در درون دین، هم زندگی پایان‌ناپذیر خود را می‌بیند و هم خود را چون چیزی بیرون از خودش، یا خود را ایجاب می‌کند. و منظورش این است که زندگی دینی نیز حاصل کار فلسفی ذهن است (هگل جوان، ص ۲۸۳- و اما این که دیدگاه حقیقی خود لوکاخ چیست؟ ر.ک به: پانوست، شماره ۱۵) و بدین سان، برخلاف فلسفه روشن بینی، هگل دین را نه دلخواسته گروهی بلکه ناشی از ضرورت زمانه می‌داند.

لیکن انتقاد هگل بر صورت‌گرایی و فهم صوری زمانه خودش مانند فهم شلینگ و ... تلخ و گزنده است:

تمام آنچه را که فهم صوری (یا جدولی) به ما می‌دهد، فهرستی جدول‌گونه از مطالب است و به هیچ رو، از خود مطالب خبری نمی‌دهد. آنجا هم که از تعین ویژه (مثلاً از پدیده مشخص و بالفعلی مانند مغناطیس) خبر می‌دهد، باز هم آن را تا سطح چیزی بی‌جان و بی‌خاصیت تنزل می‌دهد. زیرا آن را تنها به عنوان محمول یک هستی یا موجودی که غیر از خود اوست، می‌شناسد و نه به عنوان اصل زنده و درون ذات همان موجود. و نیز هیچ درکی از شیوه تحول درونی به دست نمی‌دهد، به ویژه درباره این که این هستی یا موجود چگونه از درون خویش، خود را می‌آفریند و به بروز می‌آورد. این امر را یعنی جان کلام را فهم صوری به دیگران وا می‌گذارد تا آن را بعداً به شناخت بیفزایند. و بدین سان، این فهم به جای این که به مضمون ذاتی موضوع بحث پرداخته به آن راه یابد، همواره به بررسی اجمالی کل می‌پردازد و موضعی می‌گیرد در بالای سر پدیده خاصی که در باره‌اش سخن می‌گوید، معنی‌اش این است که آن را نمی‌شناسد؛ حال آن که شناخت علمی از ما می‌خواهد که خود را در مسیر زندگی پدیده خاص قرار بدهیم. به سخن دیگر، از ما می‌خواهد که تا با ضرورت درونی پدیده سروکار داشته باشیم و تنها این ضرورت را بیان نکنیم (پیشگفتار، بند ۵۳).

در مقدمه پدیده‌شناسی روح، در معارضه فهم صوری با علم نیز، که هگل در مقابل با آن ضروری می‌بیند که تا دانش را با پدیدار توضیح بدهد، چنین می‌گوید:

در این برهه، از این جهت که دانش ناهقیقی را تظاهر دانش بدانیم، تفاوت ندارد که ما علم را پدیدار بدانیم. اگر چه علم می‌باید خود را از این نمود (بخوانید پدیدار، ن) یا صورت ظاهر رها سازد. زیرا در رویارویی با دانش ناهقیقی [فهم صوری-ن] نه می‌تواند آن را به عنوان نگرش معمولی به چیزها رد کند و نه می‌تواند به آن نیروی برتر که خود او احساس می‌کند دارد، استناد جوید. ناموجه‌تر آن است که علم در باره دانش برتر متوسل به حدس و گمان شود. چنین شیوه‌ای توسل به خویش است بدان شیوه که مختص دانش ناهقیقی است، یعنی توسل به شیوه بد در هستی علم، که بیشتر به شیوه نمود (یا ظاهر) علم است، تا به شیوه‌ای که مختص هستی بالقوه و بالفعل آن است. از این رو، لازم است که دانش را همان‌گونه که پدیدار می‌شود توضیح داد (ترجمه محمود عبادیان، ص ۱۲۸، بند ۷۶، زیبا جلی)، تا پدیده، به قول مترجم، پدیدار حقیقت شود ص ۱۲۹. معنی‌اش همان صورت فلسفی جهان تجربی یا نظام مدون آن است که با نشان دادن رابطه حقیقی میان اجزاء کل، در گسترش اندیشه و نفوذ و رسوخ آن در ذهن‌ها کارگر است، آن نظام مفهومی که بر اساس ضرورت درونی‌اش، توسعه می‌یابد. چنان که هگل می‌گوید: مفهوم، قلمرو امر حقیقی است و پدیدار اصیل آن، دستگاه علمی یا صورت فلسفی است. و به همین دلیل، هگل با عقیده شلینگ که عشق را با حقیقت مترادف می‌گیرد مخالفت می‌کند. زیرا به عقیده او، عشق چون که حس است و حال وجد، و مورد مکاشفه قرار می‌گیرد، با روش مفهوم سازگاری ندارد. زیرا بر طبق آن بنا نیست که ذات حقیقی را درک کنیم بلکه باید حس کنیم. هگل می‌گوید:

اگر امر حقیقی به عنوان چیزی باشد که گاه شهودش می‌نامند و گاه دانش بی‌واسطه از مطلق، دین، هستی، [حال اگر نه در

مرکز عشق الهی بودن بلکه هستی خود این مرکز مدّ نظر باشد [ در این صورت، برای بیان گزارشی از فلسفه به صورتی که خلاف صورت مفهومی است نیاز پیدا خواهیم کرد. به این ترتیب، مطلق را دیگر نباید [در مفهوم] دریافت بلکه باید احساس کرد و شهودی از آن داشت. پس حرف، حرف مفهوم مطلق نخواهد بود بلکه حرف احساس و شهود مطلق است که باید بدان گوش فرا داد و بیان‌اش کرد. (پیشگفتار، پرهام، ص ۲۹، بند ۶ با کمی تغییر).

پیشتر هگل در این رابطه می‌گوید:

این که عنصر ذاتی حقیقت تنها در "مفهوم" آن است در تعارض با نظرها و استنتاج‌هایی است که در ذهن مردم زمانه زمینه و اعتبار دارند (عبادیان، ص ۱۴).

و سپس، پائین‌تر در رابطه با وضعیت روح در زمانه خودش که از مسیر حقیقت بیرون شده است، می‌گوید:

اینکه، روح از زندگی جوهری‌ای که در گذشته به شکل اندیشه می‌داشت، دور شده است. روح نه تنها زندگی ذاتی خود را از دست داده است بلکه از این فقدان و محدودیتی که مضمون‌اش درگیر آن است، آگاهی ندارد. او اکنون با رویگردانی از خرنوب خوکان [ گیاهی که خوک می‌خورد-ن ] به فلسفه روی می‌آورد، نه برای آن که بداند خود او چه هست؟ بلکه بیشتر برای آن که بار دیگر جوهریت و صلابت<sup>۱۲</sup> از دست رفته‌اش را باز یابد. فلسفه می‌باید این نیاز را برآورده کند، نه با گشودن درهای محکم بسته جوهر و برکشیدن آن به مرتبه خودآگاهی و نه با بازگرداندن آگاهی آشفته به نظم اندیشیده (ازپیش تنظیم شده، دلخواه-ن) و سادگی مفهوم، بلکه با گردهم آوردن اندیشه از هم پاشیده و احیای وجود ذاتی و جلوگیری از تفکیک مفهوم و رنگ احساسی دادن به جوهر. امر زیبا، امر مقدّس و ابدی، مذهب و عشق، همه، طعمه‌هایی اند برای راغب کردن انسان به گاز زدن: نه به "مفهوم" که حفظ و گسترش غنای جوهر به آن بستگی دارد و نه به پیشرفت تدریجی ضرورت سرد خود امر، بلکه به شعله‌های گرم وجد و حال باید متوسّل شد (پیشگفتار، بند ۷).

بدین سان، هگل با نقد عرفان‌گرایی-گرچه خودش از عرفان تهی نیست- و تصفیة فلسفه از وجد و حال، امر مقدّس و ابدی و عشق، و برعکس، با تأکید بر شناختی علمی که از ما می‌خواهد که خود را در مسیر زندگی پدیده خاص قرار دهیم، و به سخن دیگر، با ضرورت درونی خود پدیده سروکار داشته باشیم و تنها این ضرورت را بیان بکنیم، آری، از این طریق، هگل می‌گوید فلسفه را به علم نزدیک کرده است. به خود او گوش کنیم: قالب راستینی که حقیقت در آن جای دارد چیزی جز دستگاه علمی این حقیقت نمی‌تواند باشد. مشارکت در کار نزدیک کردن فلسفه به علم- یعنی برای آن که فلسفه نام خودش را که عشق به دانش است و انهد و دانش برون ذات شود- هدفی است که من برای خودم در نظر گرفته‌ام. ضرورت درونی، این که دانستن به علم تبدیل شود برخاسته از ذات آن است؛ و تبیین قانع‌کننده این نکته تنها با نشان دادن منطق درونی خود فلسفه ممکن است. ضرورت بیرونی، اگر از عناصر تصادفی و انگیزه‌های فردی خالی شود و رنگ عام بگیرد، با ضرورت درونی یکی می‌شود. بنابراین، اثبات این که زمان برای تبدیل فلسفه به علم فرارسیده است، در حکم یگانه توجیه حقیقی کوشش‌هایی خواهد بود که چنین هدفی را دنبال می‌کنند. این کوشش‌ها، علاوه بر نشان دادن ضرورت این هدف، بیان تحقق آن نیز است. (پیشگفتار، بند ۵).

به هر حال، با این زمینه‌ها و روش مفهومی و دیالکتیکی است که هگل از موضع ایده‌آلیسم عینی و بی‌آن که اعتقادی به تکامل در طبیعت داشته باشد، قادر می‌شود که حرکت و شدن از نیستی به هستی و رابطه اندیشه و وجود (یا روح و ماده) و وحدت دیالکتیکی شان را به طور دستگاه‌مند نشان بدهد: البته اول در پدیده‌شناسی روح، با آغاز از آگاهی فرد (همان کلی انتزاعی) که واقعیت عینی بودن‌اش خود را با مراحل خلاصه شده‌ای نشان می‌دهد که آگاهی هر فرد باید پشت سر بگذارد، در سیر آن با جلوه‌های مجازی حقیقت در تجربه حسی (یا آگاهی حسی که تنها در این مرحله، رابطه آگاهی با جهان بیرونی از دست می‌رود)، تا رسیدن به ادراک حسی و درک تفاوت‌ها و اختلاف‌ها و سپس، صعود به سوی خودآگاهی (که آرمیده در حالت آشتی با تضاد است)، عقل و روح و رسیدن به کلی انضمامی (یا مفهوم بشر عام یا فرهنگ بشری)، با تبدیل من به ما (یا تبدیل من فردی به من بشری) از طریق انحلال همه مرحله‌های پیشین در آن، و صعود به قله فلسفه به عنوان تکوین دانش مطلق. و به طور کلی، با نشان دادن تکامل روح بشر در تاریخ (که به قول مارکس، این حرکت تاریخ هنوز تاریخ واقعی به عنوان عمل‌کننده‌ای مشخص و

معین نیست بلکه صرفاً تاریخ آفرینش آدمی است به طور انتزاعی، منطقی و نظرورزانه. و یا به قول انگلس: "پدیده‌شناسی روح" جنین‌شناسی ذهن آدمی در توازی با دیرین‌شناسی است). انسان خود تاریخ انسان است. انسان به عنوان عقل که همه چیز جهان و کلّ واقعیت را می‌سازد. لیکن، هگل چگونه آن مفاهیم فلسفی‌اش را استنتاج می‌کند؟ این سؤال از آن رواهمیت دارد که هگل یک مونیست است.

او حقیقتاً به دوبنی (دوآلیسم) در فلسفه کلاسیک آلمان پایان داده‌است، و لازم است بدانیم که چگونه دیالکتیک خود را با محتوای ایده‌آلیستی وفق می‌دهد، به ویژه برای درک این مفهوم که چگونه به خودآگاهی ساده و عام می‌رسد که قادر می‌شود آن صورت مفهومی را استنتاج کند که فرد به معنای عام، روح خودآگاه می‌شود؟ این‌جا است که ناگزیریم در سیر دیالکتیکی جوهر (که ابتدا به صورت شیء نمایان می‌شود) و تبدیل آن را به آگاهی نشان بدهیم، این را که: "با دیدن روح، جوهر که انتزاع و بی‌جانی‌اش مرده‌است، بدل به فاعل شناسا می‌شود. و بدین سان، فاعل شناسا به خودآگاهی واقعی و ساده و عام تبدیل می‌شود" (این آخرین تکه مطلبی است که در زیر خواهم آورد). چگونه؟ اما پیش از آن که به این سؤال اصلی پاسخ دهیم، لازم است ببینیم جوهر از نظر هگل چیست؟ جوهر (که وجود است) فی‌نفسه و یا بدون قید و شرط، فاعل است. زیرا قوام و جوهر هر چیزی که وجود دارد، همانی (یا برابر بودن) آن با ذات خویش است و گسیختن از این همانی تلاش جوهر است برای دیگر شدن. ولی همانی با ذات خود، یک تجرید محض است. و تجرید محض یک اندیشه است (بند ۷۶۲). در این چارچوب این واقعیت درک می‌شود که وجود همانا اندیشه است (پیشگفتار، بند ۵۴ و همچنین ر.ک به: بند ۱۸ برای درک عامل بودن جوهر به عنوان یک سلیت محض و ساده، یگانه‌ای که خود را دوگانه می‌کند و سپس آن را نفی کرده و دوباره به خویش باز می‌گردد و خود را ابقا می‌کند. و به: پانوشت همین مقاله، شماره ۶، که در فهم دقیق‌تر این موضوع تعیین‌کننده‌است). با این توصیف‌ها می‌توان گفت، روح به عنوان مضمون آگاهی خود، اول در شکل جوهر محض هست. این عنصر اندیشه همانا نزول روح به هستی یا به فردیت است (و می‌دانیم که فردیت در آگاهی حسی، هنوز عین منفرد و مثل یک داده و امر واقع است). و میانجی در این‌جا، آگاهی‌گذار به هستی دیگری است به وسیله تخیل. پس، از نظر هگل، جوهر از یک سو شیء و هستی است و از سوی دیگر اندیشه. یعنی روحی همچون خویشتن فرد که هنوز عامیت‌اش مجرد و در برگیرنده همه کس نیست، یعنی در آن عامیت، فرد فعلیت‌اش را از دست نداده‌است. این انسان فردی، خدای بی‌واسطه حاضر است، آگاهی به طور حسی است که خدا او را دیده و شنیده‌است و بر اثر آن، فرد به یک امر نفسانی تبدیل می‌شود، آگاهی‌ای که به عنوان جوهر، فاعلی عام است نه فردی بالذات. زیرا همراه جماعت است که از نظر این جماعت، فرد همانا همچون روح است (یعنی نه مانند فرد در عصر بورژوازی که خود هدف خویش است بلکه مانند فرد در عهد باستان که ضرورت فردی‌اش درونی است نه بیرونی. ن). در این‌جا، فرد با شیوه بی‌واسطه هستی به طور صوری و مانند شیوه‌ای حسی، در عنصر اندیشه فرو می‌رود و با ذات اندیشه یکی نمی‌شود، ولی با صعود خود، به قلمرو تخیل‌گذار می‌کند. زیرا از وجود خویش آگاه می‌شود (بندهای ۷۶۲ و ۷۶۳ و ۷۶۴، ترجمه زیبا جبلی). از این‌رو، در پاسخ به سؤال بالا، پیش از هر چیز لازم است بدانیم که هگل تخیل (یا اندیشیدن به وسیله تصوورها را که حصول صورت شیء در ذهن است) از اندیشیدن به وسیله مفهوما متمایز می‌سازد.<sup>۱۴</sup> اولی هنوز تفکر به روال مفهوم نیست، در مرتبه سافل هست. همچنان که در نزد کانت نیز، جان تأثیرپذیر که در مرتبه سافل، در پائین خرد ناب (عقل محض)، قرار داشته آغشته به تجربه است، به وسیله زمان، به خود و یا به حالت‌های خود می‌اندیشد و شهودی یعنی با تصوورها تخیل می‌کند. و از این راه، زمان قوه تخیل را برمی‌انگیزد. در هر حال، نزد هگل، جوهر در هیئت نفس عملی محض (یا جان)، با تصوورها می‌اندیشد یعنی تخیل می‌کند. توجه به این نکته مهم است. زیرا با آن، فهم مطلب زیر آسان می‌شود. حال به اصل مسئله پردازیم که حتی‌المقدور می‌کوشم تا بیان آن ساده و روشن باشد: هگل برای ورود به این بحث از مفهوم شرکه یکی از مفهوماهای کلیدی در فلسفه او است شروع می‌کند. اول می‌گوید، خودآگاهی فردی مانند ذات است و همچون چیزی مستقل، هنوز یک مرحله نیست. پس می‌باید صعود کرده در خویشتن خاص خود، حرکت روح را جلوه‌گر سازد (پدیده‌شناسی، بند ۷۸، ص ۶۸۸، ترجمه دکتر زیبا جبلی). این خودآگاهی روح طبیعی است. اما این روح طبیعی می‌باید از هستی طبیعی‌اش به خود بازگشت کند. و این بازگشت به معنای تبدیل شدن به شر است که از پیش بالقوه شر است. البته برای عنصر آگاهی که جهان را با تصوورها می‌اندیشد، جهان واقعاً بدل به شر می‌شود (برای درک مفهوم شر، این‌که شر باطناً همچون هستی اولیه آگاهی است و این آگاهی چون آنتی‌تزی در مبارزه میان اندیشه‌های نیک و بد حل نشده‌است، اساساً فقط شر است و منشاء آن در هیوط است، ر.ک به بند ۷۶۶). لیکن آن‌چه برای عنصر آگاهی به صورت یک اتفاق مجسم می‌شود، نسبت به شکل آن،

درجه اهمیت‌اش برای خود آگاهی فقط تا حد یک مرحله موقتی است. زیرا نفس همانا یک امر منفی و در نتیجه یک آگاهی است یا نفس عملی محض است در درون خود آگاهی. این مرحله می‌باید خود را در مضمون (که همانا عمل ذات خود آگاهی است - همان، ص ۶۴۳) بیان کند. معنی‌اش این است که چون وجود مطلق از پیش به طور بالقوه با خود از در آشتی درآمده بود، در این جا نیز، هر قسمت این نفس عملی محض در حال تخیل که در حرکت است به سوی شناختن خود، می‌باید معناهایی را بپذیرد که در گذشته متضاد با معناهایش بود. زیرا بدین وسیله خود را در دیگری کمال می‌بخشد. و از این راه، مضمون همانا وحدتی نفسانی به شمار می‌آید (همان، بند ۷۸۲، ص ۶۸۸). این درونی سازی در عنصر خود آگاهی همانا شناختن شر همچون چیزی مضمور در هستی است. و این شناخت همانا پیدایش منشاء شر است (که راز آن داستان هیوطاست)، منتها فقط به عنوان تکوین اندیشه شر، و از این رو همچون نخستین مرحله سازش است و این بازگشتی است از بی‌واسطگی طبیعت به خود؛ هستی طبیعی‌ای که در عین حال، همچون شر شناخته می‌شود. در این جا، حرکت بی‌واسطه بازگشت، میانجی شده است. یعنی شناختن طبیعت همچون هستی غیر واقعی روح، همانا عامیت روبرو تکامل نفس، و بالقوه آشتی روح با خود است و این برای خود آگاهی که با مفهوم نمی‌اندیشد، بالقوه شکل چیزی را دارد که بی‌واسطه بوده و با تخیل عرضه می‌شود. روح با خود آشتی می‌کند. این آشتی روح با خود، هستی یافتن خود آگاهی فردی خدا همچون خود آگاهی عام است. یعنی در این جا، عامیت طبیعی پایان می‌یابد. مرگ، آن معنای طبیعی را که در خود آگاهی نفسانی دارد، از دست می‌دهد. و سرانجام به صورت معقول (مفهوم) مقرر شده خود درمی‌آید (همان، بند ۷۸۴).

بدین سان، آنچه به نفس عملی محض (یا جان) در حال تخیل تعلق دارد یعنی آن روح مطلق همچون فرد یا به سخن بهتر روح خاص که ماهیت روح را در هستی طبیعی‌اش عرضه می‌دارد، در این جا، خود را به خود آگاهی و به شناختی که خود را در دیگری حفظ می‌کند، منتقل می‌سازد. این خود آگاهی نمی‌میرد بلکه خصوصیت آن در عامیت‌اش یعنی در شناخت‌اش که وجودی ضروری است، محو می‌شود. و بدین سان، خود آگاهی با خود آشتی می‌کند. و از این رو، عنصر بی‌واسطه پیشین، همان نفس عملی محض (یا جان) در حال تخیل، آشکارا کنار گذاشته می‌شود و خود آگاهی به خود یا به صورت مفهومی (صورت معقول) خود بازگشت می‌کند و بدل به فاعل شناسا می‌شود. در این جا، نفس عملی محض در حال تخیل و روح ازلی دیگر ورای آگاهی یا ورای نفس قرار ندارند. برعکس، بازگشت به خود امر کل، معنی‌اش همانا این است که امر کل در درون خود متضمن همه مرحله‌ها است. یعنی در این جا، هستی عینی (ابژکتیو) فرد جایگزین وجود برای خویشتن خاص او می‌شود. بازهم، یعنی وجود برای خویشتن خاص، بدل به یک خود آگاهی عام می‌شود. با دیده شدن روح، جوهر که انتزاع و بی‌جانی‌اش مرده است، بدل به فاعل شناسا می‌شود. و بدین سان، فاعل شناسا به خود آگاهی واقعی و ساده و عام تبدیل می‌شود (همان، بند ۷۸۵). و به همین دلیل است که هگل در پیشگفتار می‌گوید: فرد به معنای عام یعنی روح خود آگاه (پرهام، ص ۴۸، بند ۲۸۱). این فرد یا مفهوم کلی مشخص، در عین حال، مفهومی ساده است، هنوز انضمامی نشده است. لیکن در پدیده‌شناسی، این سیر تکاملی و دیالکتیکی روح، در صعود از مجازها به سوی حقیقت، به سرانجام خود، آن گونه که هگل می‌اندیشد، یعنی به دانش مطلق می‌رسد. و من فشرده آن را دوباره با بیانی دیگر، به قصد آن که رابطه پدیده‌شناسی روح و منطق هگل را نشان بدهم، در پایان این دفتر می‌آورم و نتیجه می‌گیرم:

پدیده شناسی روح که محصول تکامل اندیشه فلسفی است (و در آن، به قول مارکس در دست‌نوشته‌های ...)، با نطفه خاموش و رازآلود پوزیتیویسم نقادی نشده در آثار هگل روبرویم که در آن‌ها، او نخست جهان تجربی را از هم می‌پاشاند ولی سپس، از نو این جهان را بازسازی فلسفی می‌کند،<sup>۱۳</sup> آری، این کتاب (، نظروزی در باره تجربه‌های فرهنگی بشریت در تاریخ است که از حالت آگاهی فرد به عنوان شعور ابتدائی و آگاهی حسئی آغاز می‌شود. هگل می‌خواهد نشان بدهد که چگونه آگاهی فرد از مرحله حسئی و ابتدائی تصعید یافته و اندیشه در شکل‌های توسعه یافته‌اش، با گذر از مجازهایی که در هر مرحله از سیر تکاملی روح همچون حقیقت جلوه می‌کنند، پله پله ارتفاع گرفته و تکامل می‌یابد، با تجربه‌هایی که در جلوه‌های رنگارنگ خود، غنای بی‌پایان لحظه‌های فرارونده آگاهی‌ای را (که در هر نفی، منحل در لحظه بعد می‌شوند)، بازتاب می‌دهند، و بدین گونه، ذهن آدمی یا روح و یا فرهنگ بشری پله پله ارتفاع یافته و مایه‌ورگشته و و بالنده می‌شود، تا سرانجام، روح در مفهوم بشریت و بافت لطیف دانش مطلق، مانند جنین کامل در زهدان مادر (یا زهدان تاریخ) پدید می‌شود. چنان‌که فلسفه روشن‌بینی گویای آن است.



امری که گوته آن را به عنوان دانش (یا علم) بی‌عمل در فاوست مورد انتقاد قرار داده و با آمیختن فاوست دانشمند با شیطان، دانش را با عمل می‌آمیزد.

در نزد هگل نیز، این ذهن تکامل یافته در زهدان تارسخ، این عقل یا دانش مطلق (که همان نتیجه و کلی انضمامی در پدیده‌شناسی روح و پایان آن است، اما)، چنین رسیده‌ای است که به محض تولد (چون نوزادی که چشم به جهان می‌گشاید)، زندگی را تازه آغاز می‌گیرد. معنی‌اش این است که این دانش مطلق، چون هنوز ذهن یا روحی است که با طبیعت و جهان عینی (ماده) پیوند نیافته و در واقع، به فعلیت یا واقعیت نیوسته است و در نتیجه، هنوز با طبیعت و جهان عینی (ماده) وحدت نیافته و با آن یگانه نشده‌است، آغاز یک هستی تازه و تعین نیافته است. و به این دلیل، در این جا، یک کلی انتزاعی است که آن را، هگل در کتاب منطق (در تدوین نظام منطقی وحدت اندیشه و وجود- یا روح و ماده)، نقطه آغاز یا عزیمت روح به سوی طبیعت و جهان عینی قرار می‌دهد با شروع آن از بیگانگی ماده (طبیعت). هگل می‌خواهد نشان بدهد که اندیشه، که چون موجودی زنده در حرکت دیالکتیکی است تا مرحله بازگشت به خود و صعود به مثال (یا روح مطلق)، طبیعت را نیز درمی‌نوردد برای گسترش وجودی خود و تعین یافتن، تا آفریدن اندام‌های خویش.

بدین سان، طبیعت را نیز به عنوان ساخته خود، اندیشه در می‌نوردد تا گسترش وجودی پیدا بکند. این گسترش وجودی اندیشه در حرکت دیالکتیکی، و سیالیت آن در رسیدن به وحدت اندیشه و وجود (روح و ماده)، عمیق‌ترین معنای منطق هگل و دستاورد گراندقدر و سترگ او است. به راستی هم، غنای بی‌پایان منطق در این است که خود در وحدت با واقعیت و اندیشه است و رابطه عمیق و حقیقی آن‌ها و نظم و بسامانی این رابطه را به رغم تضادهای واقعی در طبیعت و جهان اندیشه، نشان می‌دهد.

محمد حسن شاهکوئی / فروردین ۸۹

پانوشت:

۱. در رد این ادعا، آقای عبادیان را به توضیح خودشان در باره همان بند ۵۳ ارجاع می‌دهم: "تحلیل جامع فرضاً یک مفهوم مستلزم آن است که تحلیل را از مفهوم نخست به مفهوم دوم راه برد، و به همین طریق باید به حکم "ضرورت درونی" مفهوم ادامه داد." این حرکت تحلیلی، دیالکتیکی است و نمی‌تواند پوزیتیویستی باشد. خود هگل در مقدمه (عبادیان، ص ۱۲۸، بند ۷۶) هستی علم به شیوه نمود (یا ظاهر) علم را رد می‌کند. لیکن آقای دکتر عبادیان، متأسفانه در تطبیق نظر ماکس وبر با نظر هگل، با اشتباه در درک معانی، ناآگاهانه خلط مبحث می‌کند. ایشان نظر ماکس وبر در کتاب "علم چنان حرفه" را مبنی بر این که "شخصیت علمی باید وقت خویش را همه جانبه وقف خود موضوع کند"، با این نظر هگل مبنی بر این که "در گذار از یک مرحله به مرحله دیگر بررسی ناپستی از طبع مختار بررسی کننده بلکه از خود مطلب سرزند" (این جملات عیناً از خود مترجم است) و تحلیل را، چنان که در بالا آمده، به حکم ضرورت درونی باید ادامه داد، قاطعی می‌کند. اول این که آن عبارت ماکس وبر اصلاً این معنی را نمی‌دهد که شخصیت علمی باید به ضرورت درونی خود موضوع توجه بکند (به این جمله من خوب دقت کنید، در انتقال این مفهوم، اصلاً نیازی به صحبت کردن در باره استفاده مناسب از وقت نیست)، برعکس، جمله وبر فقط این معنی را می‌دهد که وقت دانشمند نباید مصروف حواشی و متفرقه‌ها شود. باید به خود موضوع بچسبد. و این یک فکر پوزیتیویستی در حوزه فلسفه علم است (پانوشت همین مقاله، شماره ۳). سؤالی که این جا طرح می‌شود این است که اگر ماکس وبر واقعاً همان حرف هگل را می‌زند، چرا نگوئیم وبر دیالکتیکی فکر می‌کند؟ و چرا بگوئیم هگل پوزیتیویستی فکر می‌کند؟ مگر هگل خود در بند ۴۸ نمی‌گوید که "بایسته است که در ابتدا کمی به تفصیل در روش این حرکت یعنی روش علم سخن بگوئیم. باز نمائی اختصاصی آن روش جایش در "منطق" است؛ در حقیقت روش خود چیزی جز منطق نیست." از آقای عبادیان می‌پرسم: آیا منطق هگل یا روش علم، پوزیتیویستی است؟ این تفسیر پذیری به صورت یک نقص، در خود استدلال

آقای عبادیان هست. آیا عنوان پدیدارشناسی .. را ایشان بر حسب همین التقاط انتخاب نکرده‌اند؟ چنان‌که در یکی از تفسیرهاشان علم را همان پدیدار تلقی کرده‌اند...

به هر حال، برای آگاهی بیشتر خوانندگان گرامی لازم است که دیدگاه پوزیتیویستی را که کرکگور لخت و عریان، به‌طور واقعی، بیان کرده و به خصوص معنی و مفهوم امکان و ممکن بودن را صاف و پوست‌کنده شرح کرده‌است به گونه‌ای که همه پوزیتیویست‌های جهان ماهیتاً با آن هم‌نظراند، این‌جا مطرح کنم:

" فکر، واقعیت را جز به صورت امکان نمی‌تواند ادراک کند.

زمینه‌ای که در آن انتزاع قرار دارد، زمینه امکان است نه زمینه واقعیت.

پس، حکمروائی انتزاع فقط در صورت نسخ و حذف واقعیت امکان دارد: و حذف و نسخ واقعیت، همان انتقال آن به حیطه امکان است." ( پدیدارشناسی، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، ص ۱۱۴ )

لازم به یادآوری است که کرکگور به شدت مخالف هگل بوده‌است. اما خود هگل چه می‌گوید؟

لازمه علم این است که به مفهوم آن‌گونه که هست، توجه کنیم، به عنوان مثال، به تعینات بسیطی چون درخود بودن، برای خود بودن، با خود برابر بودن ... زیرا این‌ها همگی از حرکت‌های خود فرمان محض هستند... کسانی که خوکرده‌اند تصویری را از پی‌تصویری دیگر دنبال کنند، صحبت از مفهوم که روال تصویشان را می‌گسلد، همان‌قدر موی دماغ است که برای اندیشه‌سوری‌ای هست که همه استدلال و رزی‌اش چیزی نیست جز رفت و برگشت در لابلای اندیشه‌های غیرحقیقی و مصلحتی. چون که در آن، آگاهی تصادفی کلاً غرق در مصالح مادی است. شیوه دیگر، یعنی اندیشه استدلالی، برعکس، آزادی بی‌اعتناعی در قبال مضمون است، خود ستائی‌ای است که از بالا به مفهوم می‌نگرد. از این خودستائی باید خواست که بگذارد مضمون به پیروی از ذات خاص خویش، یعنی به پیروی از خود، به حرکت درآید و نظاره‌گر این حرکت باشد. این است عنایت به مفهوم ( پیشگفتار، بند ۵۸). آیا این روش دیالکتیکی، پوزیتیویستی است؟

۲. پدیدارشناسی را مؤلفان فرانسوی کتاب، روزه ورنو و ژان وال، با تعریف پدیدارشناسی به معنی مطالعه پدیدار، یعنی آن‌چه ظاهر و نمایان می‌شود و به این معنی مرادف صرف نمود و امرمهوم است، آن را به سه شاخه تقسیم می‌کنند: پدیدارشناسی به معنی و مفهوم کانتی که صرفاً نمودشناسی است، و پدیدارشناسی در قرن نوزدهم که به قصد ضدیت و تیت مخالفت با هرگونه نظریه‌پردازی عرضه شده‌است. اما پدیدار اگر به معنی وهم و خیال و یا واقعی به معنی لفظ حقوقی نباشد و به معنای داده و افاده‌شده حساسیت باشد، باز همان نمودشناسی است، و پدیدارشناسی هوسرلی که هرچند از زمان تأسیس آن توسط هوسرل پنجاه سال می‌گذرد لیکن هنوز تعریفی روشن از آن نشده‌است. ضمناً مؤلفان مذکور فنومنولوژی روح هگل را نیز در شمار پدیدارشناسی به معنی وسیع کلمه می‌آورند. لیکن سؤالی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که اگر پدیدارشناسی بنا به قول خود مؤلفان، در واقع همان نمودشناسی است و یا به قصد ضدیت و تیت مخالفت با هرگونه نظریه‌پردازی مطرح شده‌است، و یا پدیدارشناسی هوسرلی که هنوز تعریفی روشن از آن نشده‌است، پس چگونه می‌توان این کتاب هگل را نیز که برای ذات و نمود یا ذات و پدیدار ارزش برابر و برای نظریه‌پردازی اهمیت عظیم قائل است، در شمار پدیدارشناسی آورد؟ حق این است که گفته شود که مؤلفان فرانسوی البته اذعان دارند که " از اصطلاح پدیدارشناسی همواره نوعی محدودیت نسبت به ماورای پدیدار استنباط می‌شود، مثلاً وجدان " پدیدار روح است " و قلمرو آن یقین است نه دانش مطلق " (که قصد هگل رسیدن به آن است). و به همین دلیل، در برخورد با هگل، آنان پدیدارشناسی را فقط بخش تمهیدی علم می‌دانند. اما مؤلفان مذکور در توضیح پدیدارشناسی هوسرلی-با آن‌که خود صراحتاً اذعان دارند که پس از گذشت پنجاه سال از تأسیس آن توسط هوسرل، هنوز تعریفی روشن از آن نشده‌است، با این حال، عجیب است که این تعریف نشدگی پدیدارشناسی یا، در واقع، این آشفتگی فکر را به حساب تکامل و غنای این اندیشه می‌گذارند ( ترجمه دکتر یحیی مهدوی، صص ۱۱ و ۱۲ و ۱۳). گمان می‌کنم ریشه آن در اندیشه دکارتی و پوزیتیویسم فرانسوی باشد.

۳. روشن است که در رسیدن به حقیقت فلسفی، منطق ریاضی به کار نمی‌آید. زیرا نمی‌تواند حرکت دیالکتیکی پدیده‌های زنده و اندامواره‌ها را تبیین کند، در اینجا، منطق ریاضی سطحی و بی‌مایه است. و به همین دلیل، وقتی که پوزیتیویست‌ها با لجاجت می‌کوشند تا روش ریاضی را جان‌نشین روش فلسفی و منطق دیالکتیکی کنند، قصدشان فقط این است که موضوع اصلی فلسفه یعنی حقیقت و روش دیالکتیکی رسیدن به آن را از حوزه فلسفه پاک کرده بردارند تا از رسیدن بشر به یک دیدگاه تاریخی-جهانی و لزوم تغییر مناسبات سرمایه داری در جهان، جلوگیری کنند. و درست به همین دلیل می‌کوشند تا فلسفه علم را که بیش از پیش بر ساختی ریاضی تکیه می‌کند و موضوع‌اش محدود به علم معین است و نمی‌تواند قوانین عام حاکم

۴. برهستی و همچنین، جهان‌بینی طبقاتی را تبیین کند و ماهیت سیاست را که اجرای فلسفه در عمل است نشان بدهد، حانشین فلسفه‌کنند. و از این رو، پوزیتیویست‌ها به رغم ادعا شان در علم‌گرایی، پایه نظرات‌شان ضد علمی است. زیرا دیدگاه و روش فلسفی‌شان نسبت به نتایج علوم از هستی و حرکت دیالکتیکی ماده و همچنین سیر تکاملی پدیده‌های زنده، عقب است و افق فکرشان محدود. بخوانیم:
- " دانشمند طبیعی از کوشش‌های خود در کار تصویر پیوندهای متقابل میان پدیده‌هایی که مورد پژوهش قرار می‌دهد، دست برداشته است. او ساختی ریاضی پدید می‌آورد که در آن عناصرهای مطلوب ( $a, b, c, \dots$ ) با انگاره‌ای از روابط به یکدیگر پیوند داده می‌شوند. او دلایلی دارد که تصور کند پدیده‌های طبیعی متناظری هستند ( $\dots \bar{a}$  و  $\bar{b}$  و  $\bar{c}$ ) که با انگاره روابط همانندی پیوند یافته‌اند. بررسی روابط ریاضی میان  $a, b, c, \dots$  از راه همانندی و قیاس می‌تواند او را توانا سازد تا تأثیرات ( $\dots \bar{a}$  و  $\bar{b}$  و  $\bar{c}$ ) را بر حواس ما پیش‌بینی کند. اما با توجه به خود پدیده‌های ( $\dots \bar{a}$  و  $\bar{b}$  و  $\bar{c}$ ) او تنها می‌تواند بگوید که آن پدیده‌ها چیستند، یا من هنوز نمی‌دانم که چیستند؟ (تاریخ و فلسفه علم، لوئیس ویلیام هلمزی هال، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، صص ۳۷۱ و ۳۷۲ سروش ۱۳۸۷، چاپ پنجم). باز هم گوش کنیم. او در هشدار به دانشمندان که مبدا سر در لاک مسائل دیگر و از جمله شاید مسائل اجتماعی و سیاسی فرو ببرند، و در تشویق آنان به انفراد می‌گوید: "هیچ کس نمی‌تواند با قطع کردن کار خود و از درخت‌های دیگر چند قدم بالاتر رفتن، به مسایل مردم پی ببرد. بهتر است وقت او صرف درخت خودش بشود" (همان، صص ۳۷۴). در همین کتاب، نویسنده از صفحات ۲۸۲ بیعد، به دفاع جانانه از اسقف کلیسا جورج بارکلی علیه ماده و حرکت می‌پردازد و نقادی او را در این زمینه بسیار می‌ستاید:
- " نقادی او پر مایه، خردمندانه، معتدل و مشفقانه است. بیشتر انتقادهای او هنوز وارد است." (همان، صص ۲۸۲). و در صفحه‌ای دیگر می‌افزاید: " او در عین آن که دین را در برابر فزون‌خواهی علم حراست می‌کند، به دانشمندان نیز موضع فلسفی قابل دفاعی پیشنهاد می‌کند." (همان، صص ۲۸۹)
۵. علاوه بر کتاب‌های متداول در باره ارسطو، به خصوص رجوع کنید به: تاریخ منطق، آ-ماکولسکی، ترجمه فریدون شایان، صص ۱۱۹ تا ۲۱۷، انتشارات مرزبان و پیشرو، چاپ ۱۳۶۴-
- ضمناً جهت کسب ساده‌تر آگاهی از سه شکل اصلی قیاس (شکل چهارم را ارسطو طرح نکرده و قلبی است)، رجوع کنید به: دوره مختصر منطق صوری (محمد خوانساری، صص ۱۶۲-۱۴۱، انتشارات دانشگاه)، با این توضیح که این کتاب افق نگاهش بیشتر در جهت منطق مدرسی است، تا ارسطونی. زیرا منطق مدرسی که شکل‌های اندیشه را بدون پرسش در باره حقیقت بررسی می‌کند، بر انطباق اندیشه با اندیشه تکیه دارد نه اندیشه با واقعیت. چنان که آقای خوانساری با استناد به این که: "در قیاس‌های جدلی و خلف مقدمات کاذب به کار می‌برند، نتیجه گرفته و پیش از آن می‌گوید، "صادق بودن مقدمات شرط قیاس نیست." (همان، صص ۱۴۳)
- لیکن، آماکولسکی می‌گوید، صادق بودن قضیه‌ها، معیار اصلی حقیقت در نزد ارسطو است. چنان که اگر قضیه‌ای بیانگر جدائی چیزهایی باشد که برعکس، در طبیعت باهم پیوند دارند، قطعاً باید بر کذب این قضیه حکم نمود (همان، صص ۱۲۱).
- یا: قضیه سلبی به عنوان نفی قضیه ایجابی، اگر گاه کاذب باشد، این نفی باز هم شالوده واقعی دارد و برگسستگی حقیقی در خود واقعیت عینی مبتنی است (همان، صص ۱۳۸).
۶. رک به مقاله‌های نگارنده: کانت: حقیقت و مجاز، ضمیمه روزنامه اعتماد، سه شنبه و پنجشنبه ۶ و ۸ بهمن ۱۳۸۸ و نیز کانت و نمود شناسی (نقدی بر کتاب بیداری از خواب دگماتیسم اثر دکتر عبدالحسین نقیب زاده، روزنامه اعتماد، دوشنبه ۳۰ بهمن و اول اسفند ۱۳۸۵)
۷. ژان هیولیت نیز در یادداشت‌های بخش سوم، شماره ۱ صص ۱۱۹ و ۱۲۰- پیشگفتار، ترجمه دکتر باقر پرهام- در این باره (با این توضیح که من این جا واژه روح را گذاشته‌ام به جای جان که در زبان فارسی صرفاً در معنای عرفانی معنی روح دارد. رک به مقاله نگارنده: کانت و نسبت و رابطه... اعتماد، ویژه نامه، اول آذر ۱۳۸۶)، چنین می‌گوید:
- " در پدیدار شناسی ۱۸۰۷ روح به عنوان بخشی از مفهوم به صورت بالقوه در منطق نظرورز وجود دارد. این بخش که معرف وجود داده شده روح است، در آغاز خود هنوز به میانجی آشکار مفهوم نرسیده است؛ یعنی روح هنوز درخود بازتاب یافته نیست... آن چه برای ماست، همانا وساطت قالب‌های آگاهی، ضرورت توسعه آن‌ها و جریان تجربه با تجربه ...، معنای آن، است." این گفته هیولیت به خواننده برای درک مفهوم استقلال روح از آگاهی کمی کمک می‌کند، یعنی آگاهی فقط در تاریخ و با وساطت قالب‌ها یا شکل‌های توسعه یافته‌اش در جهان تجربی، معنا پیدامی‌کند، در حالی که نزد هگل، پیش از این وساطت، روح عینیت دارد. چنان که می‌گوید، "جوهر درخودی خویش ذهن شناسا است" (پیشگفتار، پرهام، صص ۷۴- بند ۵۰). این صورت صحیح قضیه هگلی است که در آن، ذهن شناسا آن عامل اصلی و تعیین کننده است که به جوهر

هویت می‌دهد. اما، برعکس، اگر بگوئیم ذهن جوهر است، آن‌گاه برخورد هگل نسبت به این قضیه‌ی اخیر چه خواهد بود؟ در پاسخ به این سؤال، من می‌کوشم تا توضیح هگل را در باره‌ی منطقی‌درونی‌اندیشه‌اش که در شرح قضیه‌ی "خدا هستی است" بازتاب یافته، حتی‌المقدور به زبان ساده، بیان کنم، با این پیش‌آگهی که هگل به اعتبار چنین منطقی، به خوبی توانسته است فلسفه‌اش را از دو بنی (دوآلیسم) که فلسفه‌های پیش از او را رنجور و ناتوان می‌ساخت، برهاند و به مقام مونیسم (یک بنی) برسد. به اصل مطلب برگردم:

هگل می‌گوید در قضیه‌ی فلسفی، درست است که موضوع یا سوژه و محمول یا جوهر یکی اند ولی همانی آن‌ها نباید موجب شود که تفاوت‌شان که در صورت قضیه خود را نشان می‌دهد و این صورت، نمود تحقق عینی آن تفاوت است، برافتد. او مثال می‌آورد: در قضیه‌ی خدا هستی است، خدا در هستی (یعنی موضوع در محمول یا سوژه در جوهر) مستحیل یا غرق شده‌است و نباید این‌طور باشد. زیرا مانند این است که بگوئیم، برون ذات همان عام است یا خدا (سوژه) همان هستی (یا جوهر) است. در این صورت، اندیشه که امر عام است، در محمول که غرض است فرو رفته و آزادی یا استقلال خود را از دست می‌دهد. زیرا اگر فرار باشد که اندیشه هر بار از طریق محمول به سوژه یا موضوع برگردانده شود، درحقیقت، به ذات خود باز نمی‌گردد و در محمول غرق می‌شود و بنیان عینی ثابتی را که در سوژه یا موضوع دارد از دست می‌دهد. یعنی بدین‌گونه، اندیشه دیگر تعیین‌کننده و عامل اصلی نخواهد بود و امری فرعی و ثانوی خواهد شد. بنابراین، امر عام نباید فقط معنای نهفته در محمول داشته باشد بلکه امر عام می‌باید بیانگر ذات امر برون ذات باشد. چنان‌که اندیشه به خود بازمی‌گردد (پ، پرهام، ص ۸۳ و ۸۴ - ۸۵ بند ۶۲). و بدین سان، روح یا اندیشه و یا خدا که ذات جوهر یا هستی است، این روح (یا ذات) استقلال از محمول دارد یا به عبارت درست‌تر (که هگلی است) استقلال عینی از کل قضیه دارد. امیدوارم مطلب را درست و روشن بیان کرده‌باشم؛ با توجه به این‌که در پانوشته شماره ۶ نیز، مطلب به نوعی در همین رابطه است. زیرا استقلال ذات از هستی و بازگشت اندیشه به خود و تأیید آن توسط هگل، در واقع، نفی عین بیرونی و تبدیل آن به ذهن و احیای مذهب است.

۸. ذات حقیقی، شدن خویش است، دایره‌ای است که پایان‌اش را چون مقصود نهائی در خود دارد و این پایان، خود، برای آغاز است و برون ذات نمی‌شود مگر آن‌که خود را به انجام و پایان رساند (پیشگفتار، بند ۱۸).

۹. مارکس از زبان هگل چنین می‌گوید: احیای ماوراءالطبیعه در نزد من، تأیید خودآگاهی از مذهب نیست، بلکه از مذهب نفی شده‌ای است که از آن در گذشتم. پس از آن، مارکس درک خودش را از این احیا می‌گوید: پس نزد هگل، نفی در نفی معنی‌اش تأیید ذات حقیقی نیست، تأیید ذات کاذب است و بیانگر نفی از خود بیگانه، یعنی نفی عین که در بیرون از ذهن آدمی هست، و تبدیل آن به اندیشه. بدین سان، عمل انحلال وظیفه مخصوصی دارد که به وسیله آن، نفی و اثبات با هم وحدت دارند (دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ ترجمه حسن مرتضوی، ص ۳۴۸، نشر آگه). و به این دلایل، مارکس نتیجه‌گیری می‌کند: سازگاری دستگاه هگل با مذهب، دولت و غیره ریشه در اصول او دارد... و جای بحث ندارد (همان، ص ۳۴۷).

۱۰. در این‌جا توضیح این نکته لازم است که مترجم فارسی کتاب "هگل جوان"، آقای محسن جکیمی ضمن انتقاد از لوکاچ، در انتقاد از مترجمین فارسی‌گرونده، به علت عدم درک‌شان از تفاوت میان دو روش یادشده و آشفته کردن این مطلب، کوشیده است تا با آوردن ترجمه تمام این قسمت از انگلیسی به فارسی در حاشیه کتاب، بر این دو روش، که در شکل حتماً باید متفاوت از هم باشند، تأکید کند. اگرچه ایشان نیز با انتخاب عنوان پدیدارشناسی، به رغم آن صراحت و روشنی فکر در باره روش مفهومی، ناخواسته دچار فکرتقاطع و همان خطا در این مورد می‌شود (نشر مرکز، صص ۸۳-۶۸۱).

۱۱. هگل می‌گوید: "امر حقیقی ذاتا سوژه یا ذهن است، و به عنوان سوژه یا ذهن فقط حرکت دیالکتیکی است، حرکتی خودساز، پیشرونده و برگردنده به خود" (پ، پرهام، ص ۸۶، بند ۶۵).

۱۲. تعریف جوهر در نزد اسپینوزا: "اگر انسان‌ها در طبیعت جوهر دقت کنند، نه تنها در خصوص قضیه هفتم شکی نخواهند داشت، بلکه آن را یک اصل متعارف خواهند شناخت و از مفاهیم مشترک به شمار خواهند آورد. در این صورت، جوهر را شیء خواهند شناخت که در خودش است و در خودش متصور است. اما احوال را اشیائی خواهند شناخت که در شیء دیگر وجود دارند و تصور آنها، از تصور شیء‌ای پدید آمده که در آن موجود اند." (اخلاق، ص ۱۹ و ۲۰، ترجمه استاد دکتر محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ ۱۳۸۸). "چون متناهی خواندن شیء در واقع نفی چیزی از آن است و نامتناهی خواندن شیء تصدیق مطلق طبیعت آن، لذا (فقط از قضیه ۷) نتیجه می‌شود که هر جوهری باید نامتناهی باشد." (همان، ص ۱۸). قضیه ۷ - وجود به طبیعت جوهر مرتبط است. برهان: ممکن نیست جوهری از شیء دیگری به وجود آید. بنابراین جوهر خود علت خود است، یعنی طبیعتش بالضرورة مستلزم وجودش، و یا وجودش به طبیعتش مرتبط است." (همان، ص ۱۷).

۱۳. متأسفانه سه مترجم محترم آقایان عبادیان و پرهام و خانم زیبا جبلی بی‌آن‌که واژه آلمانی یا فرانسوی اصل را ذکر کنند به ترتیب، هر کدام معادل استحکام، تراکم و استواری را که به روح برمی‌گردد نه به جوهریت. به جای آن واژه خارجی گذاشتند. پس این قلم نمی‌تواند از دانایان در باره معادل فارسی مناسب برای آن واژه بیگانه جو یا شود. در هر حال، دو واژه استحکام و تراکم در این جمله فارسی با واژه روح تناسب ندارد. یعنی کاربرد این‌ها در این جا مناسب نیست. مثلاً استحکام برای ساختمان کاربرد دارد. چنان‌که هیچ فارسی‌زبانی را سراغ نداریم که بگوید استحکام روح یا روح مستحکم. و یا سراغ نداریم که بگوید تراکم روح یا روح متراکم (که در این رابطه، واژه‌های آکنده، مالا مال، لبریز، سرشار و پُر هست که به مناسبت و حال، در جمله به کار می‌رود). اما سراغ داریم که بگوید، استواری روح یا روح استوار. بدین معنی، استوار با روح تناسب دارد، اگرچه با توجه به معنای افقی جمله و مطلبی که قاعدتاً باید مورد نظر هگل باشد، واژه مناسبی به نظر نمی‌رسد.

لیکن از آن‌جا که از کلّ موضوع این بخش آشکار است، روح که، به علت غلبه صورت‌گرایی یا فهم صوری بر جریان فکر فلسفی، از ذات و جوهریت خود دور و از صورت اندیشه خارج شده‌است و نظم آشفته پیدا کرده، به فلسفه روی آورده‌است تا به او نظام بدهد که بتواند به ذات و جوهریت خود برگشته مجموع شود. و فراموش نکنیم که کلید فهم پدیده‌شناسی روح، تبدیل من فردی به من بشری است با حضور عام در خاص. هگل می‌خواهد به دانش مطلق برسد که از یگانگی متعین (یا تحقق یگانگی در عمل) حاصل می‌شود (رک به پدیده‌شناسی ص ۶۲۳، ترجمه دکتر زیبا جبلی). ولی صورت‌گرایی یا فهم صوری مانع چنین سیری به سوی تکامل است. بنابراین، اگر ما به این جهت اساسی و گزارش هگل در باره دستگاه و نظام فلسفی‌اش توجه داشته باشیم، در این صورت، با ملاحظه سه واژه انتخابی مترجمان محترم که در بالا ذکر شده، و با مبنا قراردادن آن‌ها، نگارنده به عنوان پیشنهاد واژه صلابت را به کار می‌برد که نه تنها با روح تناسب دارد (صلابت روح یا روح با صلابت)، و معنی آن سخت شدن، استوار گشتن، محکمی، زفتی به معنی پُر، مالا مال و ستبر بودن است، بلکه معنی‌های هر سه واژه را در بردارد و جامع آن‌ها است. آیا اشتباه می‌کنم؟

۱۴. نگارنده فکر می‌کند که این گفته مارکس: پوزیتیویسم نقّادی نشده در آثار هگل و نطفه خاموش و رازآلود آن در پدیده‌شناسی روح و از هم پاشاندن جهان تجربی توسط هگل، و سپس بازسازی آن به صورت فلسفی، پاسخ درخور است برای سؤال ژان هیپولیت (پیشگفتار، پرهام، یادداشت‌های بخش سوم، ش ۲، ص ۱۲۰).

در گفتار مارکس همان سه گانه دیالکتیکی هگلی مطرح است: جهان تجربی (فرد با شعور حسی به عنوان نهاد)، از هم فروپاشاندن این جهان (نفی) و جهان تجربی فلسفی شده (اثبات) که نفی در نفی است. پس، نکته اساسی در گفتار مارکس اول، بازسازی فلسفی جهان تجربی است که همان صورت فلسفی و نظام مدون آن است و دوم، خود جهان تجربی است. یعنی مارکس برعکس هیپولیت، از جهان تجربی سخن می‌گوید و نه صرفاً از تجربه‌ها. و درست این‌جاست که در پاسخ به سؤال هیپولیت، مبنی بر این‌که آیا همه چیز در تجربه نیست و چیز دیگری نیز برای دانستن و فهمیدن ممکن است در کار باشد؟ باید گفت: آری، چیز دیگری نیز هست و آن جهان تجربی فلسفی شده یا صورت فلسفی تجربه‌ها و یا نظام مدون آن است که چیزی بیش از تجربه‌ها است و نه تنها نفی تجربه‌ها نیست بلکه این صورت فلسفی، چنان‌که خود هگل می‌گوید، چون رابطه حقیقی در میان اجزاء کل و معنای متعین تفاوت میان آن‌ها را نشان می‌دهد، ژرفای زندگی و غنای بی‌پایان لحظه‌های جهان تجربی- و نه صرفاً تجربه‌ها - را آشکار می‌کند. و گرنه، هگل در پوزیتیویسم سقوط می‌کرده. امری که برخی پژوهندگان بورژوازی به قول لوکاج، می‌کوشند تا آن را القا کرده این‌گونه جلوه دهند که گویا هگل نیز امر عقلانی را ترک گفته، و یا درک هوسرلی از آن عرضه کنند (هگل جوان، ص ۵۵۹).

۱۵. خانم دکتر زیبا جبلی، مترجم محترم پدیده‌شناسی روح، در این جا، اصطلاح "تفکر تخیلی" را در این جمله:

"تفکر تخیلی با تصاویر می‌اندیشد" به کار می‌برد. منظور هگل نیز تفکری است مبتنی بر پندار از طریق تصور یا حصول صورت شیء در ذهن نه از طریق مفهوم که فرد چون هنوز حسی و ابتدائی است، در آن مرحله نیست. بنابراین در این جا، وضع و حال سخن هگل، بیشتر بیانگر یک مرحله از فکر و مرتبه اندیشه است در سیر تکاملی و دیالکتیکی روح، همچون جان در نزد کانت که تجربی و تخیل‌گراست در پائین عقل محض که حوزه مفهوم‌ها و عاری از آغستگی به تجربه است. و چون سنت فلسفی کانت را هگل البته با کیفیت عالی در پایان فلسفه کلاسیک آلمان، استمرار می‌دهد، خواستم نحوه سخن در این جا نیز به همان سیاق باشد.

۱۶. در باره لوکاج و تجدیدنظرطلبی او:

امروز دسته‌ای هستند مانند لوجیوکولتی (ایتالیائی) که با جنجال در باره کم‌رنگ و یا فراموش شدن دیالکتیک- که گویی انگلس با نوشتن آنتی دورینگ و دیالکتیک طبیعت و سپس، لنین با کتاب‌اش، امپریو کریسیسیسم، باعث آن بودند- لزوم بازگشت به روش دیالکتیکی را توصیه کرده و در پشت این حرکت، با شکل و شمایل تازه‌ای به آگاهی هگلی رجعت می‌کنند. اما، در پشت جنجال علیه انگلس در ظاهر دفاع از دیالکتیک و

پراکسیس، این دسته می‌خواهند چه حقیقتی را انکار و یا تحریف کنند؟ و در این میان، به راستی دیدگاه لوکاج چیست؟ و چه مناسبتی با این دسته دارد؟

آنچه در زیر می‌آید صرفاً تکرار چیزهایی نیست که خود لوکاج به خطا بودن بخش عظیمی از آن‌ها اقرار کرده‌است، بلکه می‌گویم تا جا به جایی معنی‌ها و تغییر صورت مفهوم‌ها را در زبان تجدیدنظرطلبانه نشان بدهم، تمام قصد من از این پانویشت همین است. زیرا به رغم اقرارهای لوکاج به خطاهای فاحش خود در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی، که در پیشگفتارش بر چاپ دوم، بوداپست ۱۹۶۷، گفته (که گمان نمی‌کنم صادقانه بوده باشد) به این دلیل که عین همان کتاب پرخطا را اجازه انتشار مجدد داده، نسل خلف او، اما، همین عقاید انحرافی را لوح ضمیر خود ساخته‌است و آن‌ها را باز تولید می‌کند. لوکاج می‌گوید:

تاریخ صرفاً در عرصه اعتبار شکل‌بندی‌های اجتماعی جریان ندارد، به عکس، تاریخ پیش از هر چیز تاریخ این شکل‌ها است، شکل‌هایی که بر تمام مناسبات انسان‌ها (اعم از مناسبات میان خودشان و یا با طبیعت)، حاکم‌اند.

(تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمه محمدجعفر پوینده، ص ۱۵۵ و ۱۵۶، چاپ ۱۳۷۷). این تجدیدنظرطلبی در مبانی مارکسیسم برای آن است که تا بگوید، ساختار محدودکننده را هیچ عاملی نمی‌تواند تغییر بدهد مگر پراکسیس یا کردار انسان‌هایی که به صورت اراده یا آگاهی جمعی تجربی، عملاً آزاد از جبر مناسبات اجتماعی‌اند. حاکم بودن شکل بر مناسبات که لوکاج گفته‌است، به همین معنی است. لوکاج می‌گوید، این نظریه‌ای است برای نظریه و آگاهی‌ای است برای آگاهی (همان).

لوکاج ظاهراً بایستی مانند هر مارکسیستی اعتقاد داشته باشد که در تحلیل نهائی، واقعیت عینی تعیین‌کننده آگاهی است. اما حقیقت آن است که لوکاج حتی در مهم‌ترین اثر ظاهراً "مارکسیستی" خود، "تاریخ و آگاهی طبقاتی"، منتشره در ۱۹۲۳، متعهد به این اصل نیست. او به سوژه و آگاهی جمعی تجربی متعهد است. اما او با وفاداری به سوژه و با عبور از آگاهی فردی به آگاهی جمعی تجربی، آیا می‌کوشد تا آن را به نوعی جانشین روح هگلی کند؟ فعلاً به این سؤال پاسخ نمی‌دهم. آن‌چه اکنون می‌توانم بگویم این است که، لوکاج پوش تاریخ را بر جای پوش مناسبات تولیدی (عینیت) می‌گذارد؛ ضمن آن‌که با دیدگاه هگلی اصلاً اعتقادی به دیالکتیک طبیعت ندارد. از آگاهی طبقاتی هم مراد او آگاهی جمعی تجربی است که جای مبارزه طبقاتی را می‌گیرد و به همین دلیل، به زعم لوکاج، نظارت حزبی (رهبری) هم در این آگاهی جمعی تجربی، مستحیل است. با این مبانی، لوکاج میان پوش تاریخ و آگاهی طبقاتی اهمیتی برابر قائل است. یعنی نه تنها به رابطه عین و ذهن به عنوان یک رابطه دوگانه نگاه نمی‌کند بلکه تعیین‌کنندگی عین نیز برای او مطرح نیست. زیرا در رابطه عین و ذهن، میانجی اگر بازگشت به عین و یا ذهن در حالت برابری لوکاجی باشد، اصل تعیین‌کنندگی از دست می‌رود. بنابراین، این دیدگاه حتی هگلی هم نیست. آیا نوعی رجعت به کانت نیست؟ در پاسخ فعلاً می‌توانم بگویم، لوکاج تحت پوشش دفاع از دیالکتیک، به تبیین دوباره پراکسیس به عنوان عمل توده‌ها و تبدیل آن به آگاهی جمعی تجربی پرداخته و آگاهی تجربی توده‌ها را تعیین‌کننده تاریخ می‌داند، به گونه‌ای که رهبری در آن مستحیل است. یعنی آگاهی جمعی تجربی جای حزب را نیز می‌گیرد. و از این رو هرگونه نظارت بر عمل توده‌ای که همانا آگاهی جمعی تجربی است منفی خواهد بود. و این، معنی‌اش، نفی وجود حزب و رهبری است و نیز، نفی تعیین‌کنندگی مناسبات اجتماعی-اقتصادی، که ضرورت‌های ناشی از آن، برانگیخته‌کننده کردار آدمی است که احزاب مختلف، اراده‌شان، بازتاب آن‌ها است. زیرا مبارزه طبقاتی، در واقع، طرز عمل (یا مکانیسم) تحولات اجتماعی است نه تعیین‌کننده خود تحولات. تمام نکته این جا است. به همین دلیل، از لحاظ سیاسی، کوشش برای تئوریزه کردن این امر که با وجود آگاهی جمعی تجربی، نظارت حزبی (بخوانید رهبری) منفی خواهد بود، معنی‌اش عملاً چیزی جز استحاله آگاهی جمعی تجربی در جنبش مدنی بورژوائی برای حفظ مناسبات کنونی حاکم بر جهان، نیست. حال سؤالی که این جا طرح می‌شود این است که این مقصود سیاسی را چه دیدگاه فلسفی ضرورتاً تبیین می‌کند؟ اول باید بگویم، عمل همان پراتیک و معیار حقیقت است که معنی‌اش انطباق اندیشه با قوانین عینی حاکم بر طبیعت و جامعه است. اما لوکاج درک محدودی از آن داشته و آن را صرفاً در محدوده کردار انسان‌ها به طور تجربی یعنی گسیخته از ضرورت، می‌دیده که دیدگاهی مغایر با نظریه بازتاب و منطبق با نظریه آفرینش‌کانتی است. پس در این جا، از لحاظ فلسفی، اول با این نظر که جهان را هر طبقه با پراکسیس (یا تجربه) مخصوص به خود می‌آفریند، تجربه نیز با آگاهی برابر می‌شود، یعنی تجربه همان آگاهی است یا برعکس. و بدین گونه، دوم، توده‌ها موول به آگاهی طبقاتی یا همان آگاهی جمعی تجربی می‌شوند، یعنی آگاهی جمعی تجربی و توده‌ها نیز با هم برابر می‌شوند. آری، در این تجربه‌گرانی که عین بدل به آگاهی می‌شود، اول نگرش تجربی کانت و چگونگی آن، و دوم آزادی استعلاتی که گسیخته از ضرورت است، اهمیت پیدا می‌کند. زیرا بر مبنای نظریه کانتی آفرینش، عقل عملی، بر اراده آزاد فرد خصوصی و نگرش تجربی تکیه دارد که لوکاج با حفظ این دیدگاه، فرد تجربی را به جمع تجربی تبدیل می‌کند. با این مقدمات معلوم



می‌شود که منظور لوکاچ در بارهٔ پراکسیس که آن را در مفهوم کار به معنی عامل بودن آگاهی محدود می‌کرده، چیزی جز تجربه‌گرایی نیست. می‌توان گفت، لوکاچ در کنار سارتر و هایدگر از اصحاب پوزیتیویسم عقل‌گرای اروپای قاره‌ای است که از این نظر، متفاوت با پوزیتیویسم انگلوساکسونی است (رک به: مقاله‌ام در بارهٔ هایدگر). و به همین دلیل، عجیب نیست که لوکاچ با آن دیدگاه نوکانتی، آن‌جا که خود آگاهی طبقاتی یا عقل‌آفرینشگر را تحت لوای ایدئولوژی، سازندهٔ تاریخ اعلام می‌کند، در موضع هگلی قرار دارد. همچنان که حتی در کتاب "هگل جوان" به سال ۱۹۳۷ نیز، ضمن این که بار دیگر نشان می‌دهد که برای او، ماده و واقعیت عینی به عنوان عامل تعیین‌کننده، اصل نیست، در موضع هگلی قرار دارد. زیرا به دلیل این که هگل در شرح جریان تکامل روح بشر در تاریخ، به اقتصاد سیاسی و کار (یعنی کار آدمی از موضع عامل بودن ذهن، همان معنای محدودی که لوکاچ پراکسیس را در آن تحلیل می‌برد) توجه کرده‌است، لوکاچ او را یکی از پیشگامان ماتریالیسم تاریخی جا می‌زند (ص ۵۷۷)، در حالی که هگل از خودیگانگی را ذات خود کار می‌داند و نه ذات سرمایه‌داری، و هیچ درکی از جبر مناسبات اجتماعی-اقتصادی و ضرورت‌های تاریخی آن ندارد. او یک ایده‌آلیست است و ذهن را تعیین‌کنندهٔ عین یا طبیعت می‌داند و...؛ معنای صریح این سخن لوکاچ آن است که می‌توان ایده‌آلیست و در عین حال، از پیشگامان ماتریالیسم تاریخی بود. سارتر نیز چنین اعتقادی داشت. زیرا به ماتریالیسم دیالکتیک باور نداشت. در هر حال، لوکاچ خود در همان پیشگفتار فوق‌الذکر اقرار کرده‌است که در آن روزگاران حتی وقتی که در شوروی بوده، آثار مارکس را با دیدگاه هگلی می‌خوانده‌است. و سپس می‌افزاید، ولی امروز بر این سخن مارکس تأکید می‌کنم که عینیت، خاصیت مادئ مقدم بر تمام چیزها و روابط است. اما حتی این سخن لوکاچ نیز هنوز مبهم و دو پهلو است. سؤالی که این‌جا طرح می‌شود این است که، کدام عینیت؟ عینیت آگاهی جمعی تجربی، همان که کانت می‌گفت بدون شیء من نیستم، منتها با تبدیل "من" به ما در نزد لوکاچ (مثل ما نزد هگل)؟ یا عینیتی که مارکس و انگلس بر آن تأکید داشته‌اند یعنی ماده و دیالکتیک طبیعت و همچنین،

مناسبات اجتماعی-اقتصادی به عنوان عامل تعیین‌کننده در جوامع بشری، که احزاب مختلف بازتاب ضرورت‌های این مناسبات‌اند و هر یک مدافع منافع طبقه‌اش و نه ناظر مخل؟ به راستی کدام یک؟

به هر حال، چنین زمینه‌هائی باعث شده‌بودند که سرانجام، تفسیر اگزیستانسیالیستی لوکاچ در کتاب‌اش "جان و صورت‌ها"، تدوین و او محبوب اگزیستانسیالیست‌ها شود. اگرچه این بار نیز، بر طبق عادت مألوف، لوکاچ از بابت این کتاب هم برانت طلبید. از سوی دیگر، او با عمده کردن رئالیسم قرن نوزدهمی در ادبیات، این سبک را اسطوره‌ای کرد. زیرا هیچ راهی برای تغییر و تحول آن نشان نداده‌است. درحقیقت، لوکاچ در تحلیل پویش تحولات اجتماعی، برخلاف برتولد برشت، دیالکتیک تحولاتی را که موجب تغییر و دگرگونی در سبک‌های ادبی و فرم‌های هنری می‌شوند، نادیده گرفته است.

به همهٔ این دلایل، این که لوکاچ بارها استغفار کرده‌است، این کار هیچ تغییری در این واقعیت که آثارش، به سهم خود، از منابع و مآخذ مهم و جدی تجدید نظرطلبی است، ایجاد نمی‌کند. و به همین علت، لوکاچ سرمشق همهٔ تجدیدنظرطلبان از هر سنجی است.

برای دانستن بیشتر در بارهٔ نگرش تجربی کانت که این قلم آن را در مقالهٔ زیر از جاهای دیگر بیشتر شکافته است رجوع کنید به: کانت و نسبت و رابطه، فقه اللغه در خدمت تحریف حقیقت، ضمیمهٔ اعتماد، پنجشنبهٔ اول آذر ۱۳۸۶ - و نیز جهت آگاهی از هایدگر رک به: بررسی انتقادی‌ام در

بارهٔ کتاب هستی و زمان، روزنامهٔ اعتماد ملی، شنبه، ۹ خرداد ماه ۱۳۸۸



مجله‌ی الکترونیکی زغال  
<http://zoghalmag.com>