

رسالت فلسفه، شناسایی شکوفه خردی است که مصلوب زمانه است. هگل ۱۸۲۱

### مقدمه مترجم

مقاله حاضر مؤخره‌ای است که هگل شناس برجسته یونانی معاصر کوستاس پاپایوانو (Kostas Papaioannou) بر ترجمه فرانسیه یادداشت‌های سیاسی هگل نگاشته است. پاپایوانو متولد ۱۹۲۵ یونان و متوفای ۱۹۸۱ پاریس، از شاگردان ریمون آرون و از هگل‌شناسان اخیر فرانسه است. وی که از هگل، مارکس و نیچه تأثیر پذیرفته پس از گذراندن پایان‌نامه دکترای خود در سوربن، در دانشگاه‌های سوربن، نانتر (پاریس ۱۰)، مدرسه مطالعات عالی بازرگانی و مدرسه مطالعات عالی علوم اجتماعی پاریس به تدریس فلسفه پرداخته است. از وی کتب و مقالاتی به جا مانده است که می‌توان از میان آنها به ترجمه بخشی از اثر پیش‌گفته هگل و عقل در تاریخ این فیلسوف بزرگ آلمانی اشاره کرد. یادداشت‌های سیاسی هگل که به ترجمه میشل ژاکوب در بازار موجود است و مجموعه مقالات سیاسی هگل را در باب اوضاع وقت آلمان، قانون اساسی آن کشور و اصلاحات در انگلستان در بر می‌گیرد، مقالاتی است که این اندیشمند بلندآوازه در سی سال آخر عمر خویش یا نیمه دوم عمر در فاصله سالهای ۱۸۰۰ تا ۱۸۳۰ نگاشته است و از حیث پختگی جای خاصی در مجموع نوشته‌های وی دارد. در مقاله حاضر که شرحی بر فلسفه سیاسی هگل است، پاپایوانو با نثری فاضلانه و به کارگیری واژگان و عبارات یونانی، لاتین، آلمانی بر دشواری ادبیات هگلی افزوده است. نگارنده حاضر امید آن می‌برد که به لطف حضرت رب، ترجمه این اثر هگلی را در فرصتی مستوفایه پایان برد و تقدیم اهل اندیشه ایرانی نماید.

### مبانی هستی‌شناختی

هگل یا به تعبیر نادر و درست فوئرباخ «پروکلس آلمان»، تصویری از جهان را به ارث برد که از نگاه تأملی و نظرورز اسکندرانی، مخلوق خدا بود و بتدریج به اصل خویش بازمی‌گشت و آهنگ هستی آن سه لحظه داشت:

μωτη' بقا و اینهمانی جاودانه لوگوس با

خویش: πρόδος پاروند که هگل به شیوه‌ای مخصوص خویش آن را به Vorschreiten, Fortgang و Hervorgehen تعبیر و ترجمه می‌کند؛ و بالاخره επιστορόρη' قلب و دگرگونی که بازگشت به خویش است.<sup>۱</sup>

دیدگاه صدوری و متعالی در وجود هگل به عنوان یک مسیحی عارف، به تصویری باژگونه از «هبوط» در «غیریت»، در «اقیانوس ناهمگونی» πούτος άνομοίότητος، کوه‌پیش از این دغدغه افلاطون بود تحول می‌یابد.<sup>۲</sup>

«زنجیره طلایی» وجودها همچون تشعشعات منتشر یا ترشحات بی‌خطر نیست؛ حیات مطلق چنان که آباء یونانی پنداشته‌اند، حیاتی نیست که چون چشمه‌ای فوران کرده و جاری شده باشد.

لحظه دوم یا Proodos نو افلاطونیان که روندی کمالی است، زمان امر تراژیک است، لحظه «وجود خارج از خویش» (Aussersichsein) و بازگشت به خویش (صلح) زمان نفی بنیادین و کلی هر آن چیزی است که هست.

هگل همچون سنت آگوستین - یک مانوی پیشین - خود را «دور از خدا و در مکانی ناهمگون» یافت:

“Et inventi me longe esse a te in regione dissimilitudinis”<sup>۳</sup> بر ای او، تمام هستی، حوزه اقتدار مرگ یعنی حرم امن خدا بود.

هگل در پاسخ افلاطون می‌گوید: تنها انسان مظهر حیات خداوندی است و آن را تحقق می‌بخشد، حتی جنایات انسان و بدترین لغزش‌های او نمایانگر «چیزی بغایت والاتر از چرخش منظوم اجرام سماوی است، چرا که این توسن ذهن انسانی است که همچنان به پیش می‌تازد.»! از زمان متألّهان جدل‌های فلوپینی تاکنون، چنین کلامی به فخامت کلام هگل دیده نشده است.

هگل تا گرفتار تنبلیجی فراتر در باب انسان‌مداری مسیحی پیش می‌رود و با حرارتی که تقدیس جهان را در نگاه باستان‌نهی می‌کند، خداپرستی رنسانس را نیز به سخره می‌گیرد. جهان هستی نه آنگونه که افلاطون می‌اندیشید مدل عقلانیت است و نه چنان که جیوردانو برونو آن را تقدیس می‌کرد نامتناهی است:

«آری، همه منظومه کیهانی متناهی است...»

## \* خرد مصلوب زمانه حاشیه‌ای بر مبانی سیاست هگلی

نوشته کوستاس پاپایوانو  
ترجمه دکتر رضا بهشتی معز  
استاد فلسفه دانشگاه سوربن

این فقط روح (ذهن) است که لایتناهی واقعی را آواز می‌کند.»<sup>۴</sup>

## انسان چون خدای مجسم: نفی

در واژگان هگلی، خدا یا صورت معقول (Der Begriff) درست در برابر مفهوم اسپینوزایی «خدا یا منشأ طبیعت» (Deus sive natura) قرار دارد. خدا، همان خدای نجومی قدما نبود. خدای ساعستی نیوتن و فوتنتل هم نبود؛ بدون جان، هم‌اوازی سپهرها مکانیکی است و بیگانه با حیاتی که دل‌وایس مفهوم خداست.

خدای هگلی در حیات اندامواره، پیش از هر چیز زیست‌شناختی است تا مفهومی که «اولین ظهور» آن در جهان منظور نظر باشد. خدای زنده، زندانی است، «بیگانه با خویش» در ماده‌ای میراست. حیاتی که «صاعقه‌وار» ماده را بزند، رهایی نخستین همین خداست، آغاز «بازگشت به خویشتن» اوست.

اگر ایده آلیسم تأکید بر يك اصل ذهنی تعالی نسبت به ضرورتی کور و عینی باشد که همین ضرورت کور حاکم مقتدر دنیای مادی است، زندگی اولین گام این اصل را تحقق بخشیده است: «کنش پیوسته زندگی همان ایده آلیسم مطلق است.»<sup>۵</sup> چرا که موجود زنده جز به قیمت نفی مدام جهان خارج که وسیله ارضاء اثبات خویش است، نمی‌تواند ابراز وجود کند. بدین گونه، ممکن الوجود اولین ایده آلیست است چرا که می‌جنبید و تمایلات و نیازهایی دارد، طالب چیزهایی است تا آنها را ببلعد و ویران سازد و از این راه «فنا» خویش را نشان می‌دهد. کنش میراننده ممکن الوجود اولین تصویر از فعل خدا در جهان است (که همه را به سوی خویش می‌خواند - مترجم)

در نظر هگل، همچون «یاکوب بومه»، رابطه اصلی میان خدا و جهان، خالق و مخلوق نامتناهی و متناهی، رابطه «خشم» است. هگل این «خشم خدا» را «نفی» می‌نامد در حالی که بومه آن را به ماده و تناهی بار می‌کرد و نسبت می‌داد. خدای زنده در طبیعت میرا، «خارج از خویش» است، او در کنش عام هزاران وجود زنده‌ای است که در طلب اشیاوند، آنها را می‌بلعد و غشای سخت ماده‌ای را

می‌شکنند که این خدا را در حصار خویش گرفته است؛ و به مدد همین کنش، رها می‌شود و به سوی خویش بازمی‌گردد. اما اگر این نیاز حیوانی منشأ رهایی این خدا باشد، این رهایی زانمند و تصنعی است چرا که اقدام سلبی این ممکن الوجود در دایره‌ای بسته اتفاق می‌افتد که خود نمی‌تواند از آن عبور کند: تنها انسان است که می‌تواند داده و موهبتی را به شیئی مورد نیاز خویش بدل کند، تنها انسان است که می‌تواند به «نفی» معنایی عمیق‌تر از عوارض بسیط و مخرب آمال نفسانی خویش بدهد. تنها انسان است که می‌تواند خشم خدا را تحقق بخشد، چرا که نفس صورت معقول متعین (der daseiende Begriff selbst) است؛ صورتی عقلانی که وجود عینی او «به تجربه دریافتنی» است. با این صورت عقلانی است که خدا به حیثیت جسمانی خویش بازمی‌گردد که متناسب با وجود اوست و به او هستی واقعی می‌بخشد. انسان به معنای سنتی کلمه، خدای روی زمین (deus in terris) نیست که اجازه عرض اندام به خدای دیگری در آسمان (Coelis) دهد.

به عکس، خدایی که در کهنکشانها می‌میرد و «بی‌اختیار» در جهان بیولوژیک و زیستی برمی‌آید در وجود انسان جان می‌گیرد، در او تجسم می‌یابد و بیدار می‌شود تا بلافاصله باز گردد و با خشم در مقابل بقایای خلقت قرار گیرد.<sup>۶</sup> انسان ترجیحاً ابزار این خشم خدایی است، چرا که صورت عقلانی است. انسان باید که با جوهر نافی طبیعت خویش، ماده، جمود و تناهی را تا جایی محو (aufheben) کند که تاب روح را نمی‌آورند، تا جایی که در گرداب زندگی گردان می‌افتند. چرا که انسان، لوگوس تجسم یافته است، انسان اساساً خصم وجود است: «او وجودی سلبی است، وجودی منحصر و توانای بی‌بدیل در حذف وجود.»<sup>۷</sup>

ذهنیت، در مقام تنها تمثیل مقدس و حقیقی جان جهان، گستره‌ای نو می‌یابد. وجود ذهنی (چنان که در فلسفه کلاسیک، دکارتی - کانتی، بود) دیگر نمایانگر هسته استعلایی (Cogito) یا فاعل فعل صرف اخلاقی (چنان که فیخته می‌پنداشت) نیست، ولی همه آنچه را که مظهر «تاریخیت» و «هستی» انسانی است، در خویش دارد. انسان باید که تبدیل

○ هگل، یابه تعبیر نادرو درست فوئر باخ، «پرو کلس آلمان» تصویری از جهان را به ارث برد که از نگاه تأملی و نظرورز اسکندرانی، مخلوق خدا بوده و به تدریج به اصل خویش باز می‌گشت.

صورت دهد و ماده لخت و ایستار را بچیناند: با عزیمت از این گزاره هاست که هگل یا پدیده کار مدرن روبرو می شود.

### هستی شناسی عصر تکنیک

تا آن زمان، فلسفه فقط به بُعد هستی شناختی کار ناخنک زده بود. این حقیقتی است که یونانیان حکمت (σοφία) پیشه‌وران را می ستودند و ولی اولویت ارزشهای تأملی و اندیشناک و نیز آرمان خودبستگی (autarcie) ایشان را از تفسیر عمیق تر کار یا «نظام نیازمندها» که کار از آن می جوید، منع می کرد. کوتاه سخن این که غرب برای آن که بتواند نوعی احساس غرور «فاوستی» جدید به کار ببخشد باید انتظار نگاهی را بکشد که به کار به چشم عبادت می نگرد و فاعل کار را در حال نیایش.

چرا که مسئله آنگونه که آبرتی گمان می کرد، فقط به معنای پی ریزی و بنیاد کاخ مستحکم بورژوازی بوسیله کار و آفرینش هنری نبود، بلکه مسئله، دادن نوعی قداست وجودی به انسان بود؛ قداستی که در هیچ فرهنگ دیگری قبل از آن و در زمانه‌ای که تمایلات و وسوسه‌های پر قدرت با «وسواسی لجوجانه» جهان را می انباشت احساس نشده بود. در همین کشاکش، فرقه‌های پروتستان مشغول صدور تأییدات الهی بودند.

تاونی (Tawney) می گوید: مسئله پیشرفت و رشد اقتصادی به عنوان یک هدف و مقصود ذاتی، برای اولین بار به گونه‌ای آگاهانه، کمال یافته و روشمند در «تشبیه پارسایانه کار و تولید با احسان الهی» به صورت و نسقی دست یافت.<sup>۸</sup>

ولی معمّای پیش رو، کشف راههایی برای فعال تر کردن زندگی، یا چنان که نیکول (Nicole) می ستود، گشودن راهی به سوی خدا از طریق یک ریاضت ویژه دنیوی نبود. وی می گفت: «زندگی زاهدانه، همواره عشق به جهان، زندگی و وابستگی به اشیای ناپایدار را کاهش می دهد.»<sup>۹</sup> مسئله عبارت از این بود که روح تولید اقتصادی را کمتر می توان به جلال الهی نسبت داد؛ روحی که کار را بخشی از منش جدید آدمی ساخت و در غرور خاکی مطالبات انسانی گنجانید؛ غروری که از زمان «Nostra sunt» ماتتی (Manetti) طنین انداز شد.

واژه کار نیز از قرن هجدهم معنای منفی خود را از دست داد و در مرکز تأملات اخلاقی قرار گرفت. به موازات آن، در تقسیر تازه دنیای فیزیکی، طبیعت «مشمتمل بر کار» و کمیت آن از زمان آدام اسمیت، تعیین کننده مقوله ارزش می شود؛ کاری که کنسه (Quesnay) و تورگو (Turgot) در این ارتباط کردند توجه به «جوهر» «سوز» یا فاعل انسانی بود. هگل اولین کسی بود که این حادثه را به گونه‌ای فلسفی ثبت کرد و بدان اندیشید. برای هگل کار، ظرف مادی خارج از انسان و بی ارتباط با تقدیر حقیقی او نیست، بلکه جوهر وجودی اوست؛ وجودی که ظهور منحصر انسانی این نفی است و هگل آن را به حیات مطلق مانند می کرد.

در این نفی، نیساز حیوانی به عنوان اولین کورسوی، قابل مشاهده بوده است، ولی مشخصاً این میل محدود به ماده بود چرا که از طبیعت برخاسته بود. اگر رضایت برخاسته از این نیاز با امحای شیئی مورد نیاز مساوی شود (در اینجا هگل به نحو عجیبی با مارکی دوساد<sup>۱۰</sup>، هم‌رای است) تکرار آن موجب دوام غیریت خواهد شد: تنها در «هوس سر کوفته» است که کار می تواند ایزه را کاملاً نفی کند<sup>۱۱</sup>؛ اما این سرشت ابزار تولید است که به انسان اجازه می دهد تا ویژگی طبیعت نافیه‌اش را به منصف ظهور برسانند. اگر کار «روباروی مرگ قرار داده شود، ابزار تولید اساساً همان مرگ خواهد بود».<sup>۱۲</sup> همین هجمه و تهدید به گونه‌ای خودکار از سوی ماشین متوجه انسان است، هجمه‌ای که هگل آن را واسطه (die Mitte) تحقق سنتز حقیقی فاعل انسانی و عین متعلق (سوز و ایزه) معرفی می کند! و در این دنیای ابزار تولید و ماشین است که روح (ذهن) اولین آئینه تمام نمای وجود خویش را می یابد: «ما وقتی ابزار می سازیم، احساس نزدیکی بیشتری به خود می کنیم تا وقتی که تولیدمثل می کنیم.»

هگل این نکته را در مورد رویارویی هر چه تمامتر «غرور ناشی از ابزار و ماشین ملل و اقوام»<sup>۱۳</sup> با طبیعت گفته است.

در نفی مادی و ماشینی، ماشین معرف قدرت «بیرنگ عقل» است. چرا که، به وسیله تکنیک، «کنش خاص طبیعت، انعطاف نیروهای ارتجاعی آن چون آب و باد در وجود محسوس خویش به

○ از دید هگل، جهان هستی نه آنگونه که افلاطون می اندیشید مدل عقلانیت است و نه چنان که جیوردانو برونو آن را تقدیس می کرد نامتناهی است. «آری همه منظومه کیهانی متناهی است. این تنها روح (ذهن) است که لایتناهی واقعی را آوازی می کند.»

یا بیندار شاعر یونانی قبل از میلاد در باب آسیاب آبی سروده بود:

آی زن آسیابان، بیش از این رنجه مشو و دانه مساب، تا دیر گاه بخُشَب گرچه آواز خروس فجر را ندا دهد، زیرا که «دمتر» خدایان را امر نموده که حتی خمیده تا نوک چرخ دولاب برای تو کار کنند و پره‌های آب را بچرخانند، پره‌هایی که خود سنگ بزرگ آسیاب را می‌چرخانند. مادر حالی که یاد می‌گیریم چگونه با دسترنج دمتر، بدون کار کردن، شکم چرانی کنیم، دوباره لذت‌های عصر طلایی را حس می‌کنیم.<sup>۱۶</sup>

هگل که هیچگاه از تقبیح مسخ انسانی کارگر صنعتی باز نمی‌ایستاد، فضیلت‌های رهایی بخش ماشین را نیز نیک می‌شناخت؛ او در *دایرةالمعارف* خود (§ ۵۲۶) و در *فلسفه حق* (§ ۹۸) حتی امکان وقوع «ماشینی شدن» کلی را که انسان را از صحنه کار اساساً حذف می‌سازد پیش‌بینی می‌کند، ولی آنچه که در ماشینیزم برای او جالب توجه بوده است، از مقوله تفریحات آفتابی بت‌پرستان عهد باستان نیست بلکه جایگاه بلندی است که ماشین در کنش گیتیانه «نفی» احراز می‌کند، چرا که در این سیم‌ها و چرخ‌ها (هیچ چیز در زمان هگل بر شبکه نیروهای دقیق و ظریفی دلالت نمی‌کرد که تا جندی بعد تمام کره زمین را فرا گرفت) این حرص بلع و خوی درنده‌انسانی و نیز قدرت نفی غضب‌آلود الوهی است که بک هستی عینی مختار را تصرف می‌کند.

هگل در ماشین، قبل از هر چیز «دغدغه امر ذهنی و صورت معقول مجرد مطروح در خارج از فاعل انسانی»<sup>۱۷</sup> را می‌دید. ماشین عبارت بود از یک اضطراب مادی شده و خود کار؛ شاید این همان تعریف بسیار مقتضی و مناسبی بود که تاکنون از تکنیک نشده بود. این ناقوس شوم<sup>۱۸</sup> همیشه معلق در زمین که اشیای این خاک را با ضربات پی‌درپی خود آشنا می‌کند آیا همان چیزی نیست که دومینیکن آشفته‌ای چون «پتروس برگرینوس» (Petrus Peregrinus) آن را احساس کرده بود، وقتی که «جاندارای جاویدان» (Perpetuum Mobile) را تصور می‌کرد که همه قدرت الهی را در خویش جمع کرده است؟

چیزی متفاوت با آنچه که از آغاز مدّ نظر بوده مورد استفاده قرار گرفته است. عمل و کار کرد بی‌هدف آنها [به وسیله تکنیک] درست به ضد خویش، یعنی به یک عمل غایت‌مدار مبدل شده است... در اینجا غریزه به طور کامل پای خود را از کار پس می‌کشد و می‌گذارد که طبیعت فرسوده گردد. آسوده خاطر در آن نظر می‌کند و همه چیز را با کمترین زحمت هدایت می‌کند؛ این همان نیرنگ است. عرصه وسیع نیرو، آماج حمله نیرنگ قرار گرفته است. این عظمت نیرنگ در مواجهه با زور است که زور را از ناحیه‌ای بگیرد تا رویاروی خویش بایستد و با خود درگیر شود...<sup>۱۹</sup>

این همان آخرین تعریف از انقلاب تکنولوژیک است که مارکس در نوشته‌های *آیام پختگی خویش* آن را دوباره مطرح می‌کند؛ آنجا که در *گروندریسه* سالهای ۱۸۵۸-۱۸۵۷ از «تأثیر بزرگ و تمدن‌ساز سرمایه» سخن می‌گوید و معتقد است که همین سرمایه جامعه را به سطحی ارتقا داده و در منظری نشانده است که از آنجا همه اعصار گذشته را می‌توان در «طفولیت» دید؛ دوره‌هایی که طبیعت همچون بت پرستیده می‌شد. و اضافه می‌کند که: «و دست آخر طبیعت به صورت آیزه‌ای ناب در خدمت انسان و وسیله‌ای مفید و قابل استفاده در می‌آید؛ دیگر به طبیعت به عنوان قدرت فی‌نفسه نگاه نمی‌شود. نبوغ ذاتی قوانین خودمختار طبیعت، برای آنکه طبیعت را متفاد نیازهای انسانی از شیئی مصرفی تا شیوه تولید گرداند، به راحتی چون نیرنگی پدیدار می‌شود. در نتیجه این شیوه و بدین سیاق، سرمایه همان قدر می‌تواند از موانع پیشداوریه‌ها و توهمات ملکی عبور کند که از خداورلگی طبیعت، ارضای حاجات معمولی، میراث پیشینیان یا محصور در مرزهای رضایت محدود و تولید شیوه زندگی سنتی. سرمایه همه موارد پیش‌گفته را متلاشی می‌کند. سرمایه در انقلاب دائمی است.»<sup>۱۵</sup>

در همان زمان که سن‌سیمون به پیدایی دنیای صنعتی جدید خوش آمد می‌گفت، هگل در پی تبیین معنوی تکنیک بود. برای هگل، تکنیک فقط یک نیروی افسانه‌ای نبود که می‌رفت تا بردگی تحت سیطره خدایگان راریشه‌کن سازد، همچنان که ارسطو یا آنتی پاتروس تسالونیککی گمان می‌کردند.

○ درواژگان هگلی، خدایا صورت معقول درست در برابر مفهوم اسپینوزایی خدا یا منشأ طبیعت قرار دارد. خداهمان خدای نجومی قدمان نبود. خدای ساعتی نیوتن هم نبود.

هگل در این مابعد-الطبیعه (méta-physique) حاکی شده و طبیعت ثانویه‌ای که تکنیک پدید آورده است، قدرت فائده‌ای را می‌بیند که تمامی جمود وجود را در تحرک زایای (Corybantique) روح (ذهن) مضمحل خواهد کرد. «نفی» پس از این به کمک ماشین، به تنهایی عمل خواهد کرد و انسان می‌تواند پس از این بخشید-ولی جهان تا آخر الزمان در سکر باقی خواهد ماند.

در دنیای تکنیک که دنیای مرگ و تبدیل صورت ماده است، «بازگشت» روح به خویشستن خویش محقق می‌شود؛ در اینجاست که دلواپسی فطری انسان در برابر جهان اشیای بیگانه و اضداد به زوال می‌گراید و اقتضای بنیادین آزادی محقق می‌شود، چرا که آزادی یعنی «آشتی و سازش فاعل شناسا با جهانی که منشأ خرسندی اوست». ۱۹ بنابراین آگاهی، تنها در حرکت سلبی، دانایی و شناخت و صیورورت عملی که آگاهی را به انشیا پیوند می‌زنند، نمی‌تواند به خرسندی خویش نائل شود. جهانی که باید به منبع خرسندی بدل گردد، اساساً جهان انسانهاست. به معنای هگلی کلمه «خویش آگاهی جز در یک خویش آگاهی دیگر نمی‌تواند به رضایت دست یابد». ۲۰ انسان اساساً یک حیوان سیاسی است (Zoon Politikon) و به ظرف واقعی خویش نمی‌تواند راه یابد مگر آنکه وضع طبیعی خود را نفی، و از آن عبور کند.

### جوهر سیاست: چالش برای شناسایی

در جایی که خود آگاهی هنوز «درگیر وجود زیستی» ۲۱ است، اطوار او حیوانی است و «هر آنچه غیر اوست» را از خویش می‌راند. انسان دیگر برای او در حکم «آبزه» یا متعلق شناسایی است. در این شیئی‌انگاری دوسویه و متقابل، «هر یک برای دیگری جز اشیای ساده‌ای بیش نیستند». اساس زیست‌شناختی این نزاع برای زندگی، متضمن نزاع دیگری برای مرگ است که سبب فصل اولیة علائقی می‌شود که انسان را به طبیعت پیوند می‌زند؛ نزاع طبیعی برای زیستن به نزاع عقلانی برای بازشناسی بدل می‌شود. همچنان که شهوت مخرب حیوانی در کار انسانی نفی، پس رانده و تبخیر شده است، به همین سیاق نیاز حیاتی که به انسان دیگری به عنوان متعلق شناسایی باز می‌گردد، نفی می‌شود

و در حالی که به نیاز طلب شناسایی توسط دیگری بدل شده است، انسانی می‌گردد. در همین نیاز است که انزوا و ذره‌گرایی (Vereinzelung) وضع طبیعی به واقع استعلام می‌یابد. «در عمل شناسایی، من حصار انزوا (Einzelne) را می‌شکنم و این دقیقاً همان حرکتی است که وضع طبیعی را حذف می‌کند: انسان موضوع شناسایی است، وجود طبیعی فقط موجود است، ولی عقلانی نیست.» ۲۲

هگل کمی بعدتر می‌گوید: «روح مطلق، همان شناسایی دوسویه است» ۲۳ ولی این شناسایی، که خود اولین ظهور کلیت حقیقی خرد است، صلح آمیز صورت نمی‌گیرد. شناسایی نه می‌تواند بر غریزه زیستی (عشق طبیعی) بنا گردد و نه بر ارتباط معمولی به عنوان مثال زبان و گویش «چنانکه پدید آمده است، محو می‌گردد؛ این یک شناسایی دائمی و واقعی نیست.» ۲۴

انسان فقط با مشاهده مرگ دیگری و پذیرش مرگ خویشستن است که می‌تواند به عنوان موجودی مستقل به معنای حقیقی کلمه، یعنی «وجودی خردمند» ۲۵ شناسایی شود، این «زیستی مرگ» است که بنیاد اولین همزیستی اصیل انسانی را می‌گذارد. موضوع «رایسنونی» خدایگان و بنده هگل، مشخصاً اولین پله از روند خلقت انسانی است. خدایگان و بنده، اولین دو چهره «خود آگاهی» اند که از حیوانیت آغازین سر برون کرده‌اند. خدایگان انسانی شده و «لنفسه» هست گردیده است، چرا که اساساً زیستی مرگ را پذیرفته و بنابراین فراتر از زندگی قرار گرفته است. بنده که با «اندوهها و نه خود زندگی» ۲۶ مواجه است و عواقب آنها را پذیرفته، زندگی را با توقف مبارزه حفظ کرده است؛ او بدل به شیئی کسی شده است که او را در زندگی خویش وا گذاشته و خود به عنوان خدایگان شناسایی شده است.

اما هگل نتیجه نیست. خدایگان خالق نیچه‌ای ارزشها نیست، او بدون کار، مُدام مصرف می‌کند و وجودش بسته به وجود بنده است. اما این یکی نخواسته است که شیئی ایستا شود یا متعلق اراده قدرت دیگری باقی بماند. نگرانی و دغدغه آزوده وی «نه در باب این یا آن چیز و در این لحظه یا آن لحظه، که در باب تمامیت وجود خویش» ۲۷ او را از زندگی یعنی جایی که وی در آن بنده بوده‌ها

○ تنها انسان است که می‌تواند داده و موهبتی را به شیء مورد نیاز خویش بدل کند. تنها انسان است که می‌تواند به «نفی» معنایی عمیق تراز عوارض بسیط و مخرب آمال نفسانی خویش بدهد.

○ برای هگل، کار ظرف  
مادی خارج از انسان و  
بی ارتباط با تقدیر حقیقی او  
نیست، بلکه جوهر  
وجودی اوست. «ماوقتی  
ابزار می سازیم احساس  
نزدیکی بیشتری به خود  
می کنیم تا وقتی که تولیدمثل  
می کنیم.»

میان مردمان آزاد است که خرد در حقیقتی مسلم و محقق است؛ خرد تبلور روح زنده و پویاست.<sup>۲۰</sup> تاریخ حقیقی بشریت با مدینه‌های آزاد یونان باستان آغاز گردیده است.

هلاک<sup>۲۱</sup> مقدس که گوته، شیلر و هولدرلین با «چشمان روح» خویش در جستجوی آن بودند، در نظر هگل مثنی یک آرکادی سیاسی را داشت که در آن مدینه به عنوان «مجمع خدایان و آدمیان» (Societas diis hominibusque Communis) ظهور می کند؛ جایی که مشارکت فعال شهروند در امر عمومی (هگل می گوید «نفس الشیئی») به عنوان یگانه منبع کامیابی این جهانی گرامی داشته می شود. هگل در حالی که نسبت به سیه‌روزی مسیحی تغافل می کند معتقد است که تا وقتی یونانیان آزاد زندگی می کردند با همه چیز در توازن و همگونی بودند؛ در حالی که به کنج عزت خزیدن و گریز به عالم هیروت نشان سیه‌روزی مسیحی است، رسالت فلسفه نشان دادن و اثبات «ضرورت مطلق» «سیه‌روزی» مسیحی و با خود بیگانگی مدرن است.

### ضرورت با خود بیگانگی

همه فلسفه تاریخی که هگل در «پدیدارشناسی» خود بدان می پردازد توضیح این یک گزاره است. یکبار دیگر آهنگ سه ضرب نوافلاطونیان را می بینیم که در آن صیروت روح (ذهن) به صورت یک حرکت دورانی سه مرحله‌ای دیده می شود: اولین مرحله - یونان - لحظه حقیقت بی واسطه است، لحظه‌ای جوهری که باید نفی گردد. دومین مرحله - «دو هزار سال» «تهافت» - که لحظه امر تراژیک، سیه‌روزی و خلأ جوهر است. سومین مرحله که مرحله آشتی است، بازگشت به وحدت آغازین و فراهم آمده و سرشار از همه فتوحات این مسیر، مرحله سعادت باز یافته است. انقلاب فرانسه به عنوان مبدأ این بازگشت به خویش تلقی می شود؛ همچنان که آگاهی معذب آن قرن هجدهم به عنوان نوعی از آگاهی که از «سعادت روح یونانی منبعث شده» و «هنوز به این خیر اعلی منجر نشده»، تلقی می شود: دورنمای این دیالکتیک دورانی «تلاقی این دو گزاره و وحدت آنهاست».<sup>۲۲</sup> خرد می بایست سعادت یونانی، جایی را که در

ساخته است. بنده‌رها شده به واسطه تجربه دغدغه تعیین‌های طبیعی وجود خویش، دست آخر جایگاه انسانی خود را به وسیله کار احراز می کند. اینجا و در وجود اوست که کار از معنای رهایی بخش خود نقاب برمی دارد و خود را نشان می دهد.

نیز، گستره جدیدی از وجود (Être) گشوده می شود؛ تاریخ در جهان طبیعت، نزاع برای زیستن، با نابودی مغلوب پایان می گیرد، در جهان تاریخی جنگ همه با همه با ایجاد نهادی چون «قرارداد اجتماعی» خاتمه نمی پذیرد، بلکه سرانجام آن در سلطه و انقیادی است که در ورای آن توسعه اجتماعی جان می گیرد و پدیدار می شود؛ میل به شناسایی و غایت تاریخ انسانی ایجاد مدینه‌ای آزاد است که در آن همگان به عنوان شخصیت‌هایی آزاد با ارزش‌هایی مطلق به رسمیت شناخته شوند. «این غایت، یعنی صورت معقول»<sup>۲۳</sup> اجتماع است، جایی که «خود آگاهی شناسایی شده و با خویش باوری در خود آگاهی آزاد دیگری پذیرفته شده است، جایی که می توان حقیقت او را جست.»

در این مدینه آزاد است که نمایش ماقبل تاریخی سلطه و انقیاد ترکیه و پالایش می شود. «در اینجا چیزی نیست که دوسویه نباشد»، «هر کسی آفتاب از دیگران مطمئن است که از خویشتن»؛ «من دیگران را چون خویش می بینم، خویش را چون دیگران». در این اجتماع است که خود آگاهی «حقیقت» خویش، یعنی وجود واقعی خود را باز می یابد. انسان یک نمونه نامقید نوع خود و یک هستی متفرد محض نیست، بلکه جهانی عینی و مقوله‌ای بین‌الذهانی است: همین مقوله بین‌الذهانی است که «صورت معقول» است. جوهر او یک ذات معنوی و عقلانی است و حرکت خاص او یک صیروت فاعلی شناساست. به موازات این، اجتماع جوهر آحاد افراد است و ثمره وجودی ایشان: اثر همه و هر کس (جمع و فردم). رابطه ذاتی، انداموار، ناخود آگاه، فسادناپذیر میان افراد که با «آزادی و استقلال تمام عیار» ایشان هماهنگ است، با عمل تدریجی ایشان فراهم شده است و «منی که ماست و مایی که من است»<sup>۲۴</sup> را تشکیل می دهد.

خرد [در این اجتماع] جایگاه فرازمینی افلاطونی و جهان استعلایی کانت را ندارد؛ «فقط در

جامعه گردید: در برابر دولت، دنیای آزاد «جامعه مدنی» بریاست؛ جامعه‌ای که اساساً بر روابط خصوصی بنا گردیده و انحصاراً بر فعالیت‌های اقتصادی متمرکز است. با تحلیل همین جامعه اقتصادی محض بود که لیبرال‌ها و در پی آنها مارکس و اولین مارکسیست‌ها نتیجه گرفتند که دولت باید به حداقل ممکن کاهش یابد (این «دولت ارزان» منچستری‌ها بود که مارکس کمی بعد آن را با «دیکتاتوری پرولتاریا» مقایسه می‌کند) و توسعه اقتصادی می‌رود تا شکلی از تعاون خودجوش را ایجاد کند که به تنهایی وحدت بنیادین و توسعه متوازن جامعه را تضمین می‌کند. هگل خود نیز، گرچه برای اخذ نتایجی مخالف، اهمیت بالایی عامل اقتصادی را خاطر نشان کرده است.

### تناقض‌های جامعه مدنی

در آغازین سالهای قرن، بیشتر از سیموندی و ریکاردویی‌های چپ انگلیسی، در زمانی که «توازن اقتصادی» غالب بود، هگل که آثار استوارت میل و آدام اسمیت را خوانده و شرح کرده بود، با فراسط مسحورکننده‌ای، تناقض‌هایی را پیش‌بینی و شرح می‌کند که «تسلن صنعتی» را از هم می‌پاشند. اگر فلسفه کار و تکنیک همان چیزی باشد که سن سیمون، پرودون و مارکس گفته‌اند تأملات این فلسفه در باب تقسیم کار، تضاد طبقات اجتماعی، انباشت ثروت، فقر مطلق، پول و از خود بیگانگی دنیای تولیدات، در بهترین تعبیر مارکسی چون <sup>۳۳</sup> "ein Sich in Sich bewegendes Leben des To-ten" چیزی بیش از یک پیش‌فرض سوسیالیسم را اعلام می‌دارند: در واقع، در گرو ندریسه سالهای ۱۸۵۷-۵۸ و کتاب سرمایه بود که مارکس عظمت و غنای تحلیل‌های هگلی را دریافت.

جامعه مدنی برای هگل چون محصول منحصر به فرد مدرنیته بود: به عکس جوامع سیاسی و نظامی گذشته، جامعه بورژوازی جدید توانست کاملاً خود را از دولت جدا سازد و واقعیتی خودمختار را که تماماً بر روابط شخصی استوار است، تشکیل دهد. «فرد» تصمیم گرفت تا دیگر «سایه‌ای مجازی» نباشد، چنان که در مدینه‌های باستان یا در استبدادهای شرقی و جوامع سنتی (که هگل آنها را جوامع ذاتی می‌خواند) بود. او (فرد) خود را اثبات

«حیات مردمی آزاد» تبلور یافته بود «از دست بدهد». روح می‌بایست «حیات زیبای جمعی (Sittlich) پولیس یونانی را نابود می‌ساخت»، چرا که پولیس یونانی ذهنیت، فرد و ارزش نامتناهی فردی را مغفول انگاشته بود. در نظم آپولونی، شهروندان در کار جمعی برابر و متحدند، مفهوم فرد و خویشین هنوز سر بر نیاورده و خود را نشان نداده است: فرد جز یک «سایه مجازی» نبود. همینطور «کلّیت زیبا» قربانی عدم بلوغ خویش گردید. انسان خیر برین و روح حقیقت خویش را از دست داد. «ولی اینک خویشستن از دنیای غیرواقعی خود برون جسته است». تحقق موجودیت تکاملی وی از این پس محتوای انحصاری تاریخ را تشکیل خواهد داد، و فرجام این کار دو هزار ساله‌هایی فردی، دو خلقت بنیادین مدرنیته است: دولت و جامعه مدنی.

این دولت نقطه مقابل استبداد شرقی یا توتالیترسم مدرن است؛ ابتدا بدان جهت که با تمام وجود قصد داشته تازندگی معنوی را از عوامل آن تفکیک کند و بنابراین کلیسا از آن جدا شده است. در تمامی نظامهایی که دولت و حقیقت اعلا با هم می‌آمیزند، «دولت وجود خارجی ندارد»<sup>۳۴</sup> (هگل) به تنوع کراسی‌های شرقی می‌اندیشید ولی اگر می‌ماند، در باب نظامهای اندیشه سالار مدرن چه می‌گفت؟

«اگر دولت بخواهد به عنوان واقعیت آگاه روح (ذهن) به مرحله وجود برسد، ضرورتاً باید از اشکال اقتداری و ایمانی فاصله بگیرد، و این زمانی خواهد بود که دولت بر فراز کلیساهای خردده پرداز جای گیرد تا به عمومیت اندیشه‌ای دست یابد که شاکله‌صوری‌اش را تشکیل می‌دهد و آن را تجسم واقعی می‌بخشد.»

و هگل در حالی که از تلاشی کلیساهای خرسند است می‌گوید:

«به واسطه همین تلاشی است که دولت رسالت خویش را باز می‌یابد، و بر وجود توأمان خرد و اجتماع آگاه (Sittlichkeit) وقوف می‌یابد. و این بلندترین حد کامیابی است که کلیسا و اندیشه به واسطه کسب آزادی و عقلانیت خاص خود می‌توانند بدان نائل شوند.»

بدین ترتیب، دولت مانع از آمیختگی خود با

### ○ در همان زمان که

سن سیمون به پیدایی دنیای صنعتی جدید خوش آمد می‌گفت هگل در پی تبیین معنوی تکنیک بود. برای هگل، تکنیک فقط یک نیروی افسانه‌ای نبود که می‌رفت تا بردگی تحت سیطره خدایگان راریشه کن سازد.

کرده و حضور خود را در همه زمینه‌ها گسترانیده است، چرا که «اساس دولت‌های جدید و اجداد این قدرت گسترده و ژرف است: اصل ذهنی می‌تواند کمال یابد و تا منتهی‌الیه جزئیات فردی پیش رانده شود، در حالی که همزمان به سوی وحدتی جوهری هدایت می‌شود.»<sup>۳۵</sup>

جامعه‌مدنی در نگاه اول جامعه‌ای مبتنی بر کار است: هگل از «جوهر مبتنی بر کار جامعه‌مدنی» (Arbeitswesen der bürgerlichen Gesellschaft)<sup>۳۶</sup> و طبقاتی که آن را تشکیل داده‌اند و به تمامه بر تقسیم کار استوارند و انحصاراً با شاخصه‌های اقتصادی تعریف می‌شوند، نام می‌برد. هگل وازه‌های Stände (دولتها و نظامها) و Klassen را برای معرفی این طبقات صرفاً اقتصادی، به طور نامرتب به کار می‌گیرد، طبقاتی که به زحمت خود را از دخمه نظام‌های مدنی باستان رها نموده‌اند.

هگل در رساله تمهیدات (Propädeutique) خود (۱۸۰۸) می‌گوید: «نظام‌های (Stände) گوناگون، تمایزات عینی هستند که بر اساس آنها افراد به صورت طبقه اجتماعی ظاهر می‌شوند؛ اصنافی که پیش از هر چیز بر نابرابری ثروت، روابط و آموزش استوارند، نابرابری که بخشی از آن مادرزادی است.» (§198) وی در ملاحظه ۵۲۷ دایرةالمعارف (Encyclopédie) خود می‌نویسد: «تاریخ قوانین اساسی، تاریخ شکل‌گیری طبقات مربوط به آنهاست، تاریخ رابطه حقوق اشخاص با همان قوانین اساسی، روابط همین طبقات میان یکدیگر و همین روابط با مرکز و دولت (خویش است.»

جامعه جدید بر کار مبتنی است: به عبارت دقیقتر، اولین جامعه‌ای است که کار در آن به کمال خویش می‌رسد. ما دیدیم که چگونه هگل به تجسّد «نفی» الهی در کار و قوف یافت و آن را نشان داد. ولی نیز نشان داد که استیلا «تیرنگ» و «تمدن صنعتی» (هگل این اصطلاح را در درسهایی زیباشناسی ۱۸۲۰ و بعد استفاده می‌کند)، به انسانیت‌زدایی کارگر و انقیاد جمع در برابر مکانیسم کوری چون مکانیسم طبیعت، ختم می‌شود.

«آنچه که انسان در طبیعت با پیروی از آن تحصیل می‌کند، همیشه بطور مضاعفی به ضعف فزاینده او منجر می‌گردد. انسان با استخراج

طبیعت بواسطه همه اشکال ماشین، ضرورت کار را از بین نمی‌برد، بلکه آن را دوباره مطرح و از طبیعت دور می‌سازد. نیز، انسان به سان یک جاندار در مقام طبیعتی جاندار، هرگز به سوی طبیعت باز نمی‌گردد. به عکس، کار این نشاط سلبی را از دست می‌دهد و آنچه که برای انسان باقی می‌ماند، هر چه بیشتر مکانیکی و افزاری می‌شود. کار جز در جمع فرو کاسته نمی‌شود، و به عکس برای افراد (عوامل کار)، افزونی می‌پذیرد، چرا که هر چه کار مکانیکی تر شود، ارزش کمتری خواهد داشت و بدین شیوه انسان مجبور به کار بیشتر خواهد بود.»<sup>۳۷</sup> کار «فنای قطعی می‌پذیرد، قابلیت فرد نهایتاً منتهای است و آگاهی کارگر تا نهایت خرفتی تنزل می‌یابد.»<sup>۳۸</sup>

تقسیم کار، کارگر را به «نقطه‌ای محدود می‌سازد، و کار وقتی کاملتر است که تقسیم شده‌تر باشد.»<sup>۳۹</sup>

«کارگر با انتزاع از کار خویش، هر چه بیشتر افزاری، بی تفاوت و بی روح می‌شود، عامل و عنصر عقلانی به کنشی در خلأ بدل می‌شود، نیروی «خوبستن» در ادراک بارور جمعی جای می‌گیرد، و بنابراین محو می‌شود.»<sup>۴۰</sup>

هگل در جای دیگری می‌گوید: «کارهای شدنی را که دیگران می‌کنند باید از مردمان با فرهنگ شنید.»<sup>۴۱</sup> چرا که نظام صنعتی امکان هر نوع فرهنگی را برای کارگر از بین می‌برد و «توده را به کاری که کاملاً نامناسب، ناسالم و ناامن است و به توانایی‌ها و لیاقت‌های شخصی وی کمکی نمی‌کند محکوم می‌کند.»

این «طبقه بزرگ» در نهایت به فقر و ناامنی تحویل خواهد شد. «کاهش ارزش کار نسبت به افزایش تولید نسبی است.»<sup>۴۲</sup> نیز «سازندگان و کارخانه‌ها موجودیت خود را بر پایه فقر یک طبقه بنا نهاده‌اند.»<sup>۴۳</sup> و «این نابرابری ثروت و فقر به بزرگترین گسیختگی اراده، شورش درون و کینه بدل خواهد شد.»<sup>۴۴</sup>

هگل در فلسفه حق (§245) می‌گوید: چیزی که در این جامعه مدنی ظهور می‌کند آن است که جامعه مدنی «به رغم انشیاع ثروت در آن، چندان ثروتمند نیست، یعنی در غنای خویش، مالک چنان مابملکی نیست تا دین طبقه سوم و توده مردم و

### ○ هگل که هیچگاه از تقبیح

مسخ انسانی کارگر صنعتی باز نمی‌ایستاد، فضیلت رهایی بخش ماشین را نیز نیک می‌شناخت. او حتی امکان وقوع «ماشینی شدن» کلی را که انسان را از صحنه کار اساساً حذف می‌سازد پیش بینی می‌کند.



فقری را که خود آفریده است بدهد.» و فقر مطلق با ناامنی دائمی که کارگر خود را وقف آن کرده است، باز تشدید می‌شود، چرا که اتصال «عوامل و اجزای کار (کارگران-م.) با انبوه بی‌بیان احتیاجات» نه تنها «ممکن نیست که جلب نظر کند» بلکه به «تعلقی کور بدل می‌شود، به نحوی که گاه، کار انجام گرفته در سرزمینی دور می‌تواند طبقه‌ای از انسانها را بیازارد و کار ایشان را بیهوده و غیر قابل استفاده سازد.»<sup>۴۵</sup>

اگر مطابق تئوری و عمل فلسفه آزادی عمل اقتصادی و تجارت بی‌مداخله (Laissez faire, Laissez passer) هیچگونه محدودیتی، مانع فعالیت جامعه مدنی نشود، همین آزادی سبب رشد پیوسته جمعیت و صنایع خواهد گردید.<sup>۴۶</sup> در نتیجه، «کلیتی دوگانه و مضاعف» خلق می‌شود: «فراگیرسازی (تعمیم) ابزارها و شیوه‌های بر آوردن نیازها، و گسترش وابستگی متقابل (Zusammenhang) که همین نیازها ایجاد می‌کنند.» همه اعضای جامعه با هم متحد می‌شوند تا نیازهای روزافزون خود را رفع کنند. در حالی که «به خاطر همین کلیت و تعمیم مضاعف، از یک سو انباشت ثروت رو به فزونی می‌گذارد، از سوی دیگر پارگی و محدودیت کار شخصی نیز افزایش می‌یابد و در نتیجه، این وابستگی و فلاکت طبقه وابسته به کار است که افزایش می‌یابد. همچنین، این طبقه است که هرچه بیشتر از احساس و بهره‌وری آزادیهای<sup>۴۷</sup> دیگر و بخصوص مزایای معنوی جامعه مدنی ناتوان و محروم می‌ماند.»

و بدین سان «توده» جدید (پرولتاریا) متولد می‌شود: «توده انبوهی» که نه تنها «زیر خط فقر که حداقل معاش معمول و لازم برای عضو یک جامعه است قرار دارد» بلکه «از احساس حق، مشروعیت و شرافت وجودی هم که نتیجه کار خویش است محروم است.»<sup>۴۸</sup>

این فقط «آموزش» این توده زحمتکش است که «جمع آوری انبوه ثروت‌های نامتناسب با مالکان اندک آنها را میسر می‌سازد». فقر بر طبیعی ماندن نقطه پایان می‌گذارد و انسان را در نهایت اجتماعی می‌سازد: اگر کشاورز سنتی منفعلانه بتواند در انتظار طبیعت بنشیند، «توده» صنعتی محکوم به احساس این مطلب است که «از درون بر ثروت‌ها،

جامعه و نظام سیاسی شوریده است» چرا که «همین توده آن قدر اعتماد به نفس ندارد که معاش خود را از راه کار تأمین کند و بنابراین آن را چون یک حق طلب می‌کند. انسان نمی‌تواند هیچ دادخواستی بر ضد طبیعت اقامه کند، ولی در جامعه، محرومیت و بی‌عدالتی به سرعت در این طبقه شکل می‌گیرد.»

به ظاهر، این جهان محصول آزادی است، ولی به واقع فلسفه آزادی بی‌مداخله (Laissez faire) ظهور و نتیجه یک «ضرورت کور» است، نتیجه یک «حرکت ابتدایی و کور» است که «چون تقدیری (fatum) که انسانها را در عالم معنا حمایت یا در عالم ماده حذف می‌کند، و رای آنهاست.»<sup>۴۹</sup>

اشخاص بنا به اراده خویش آزادند تا مطابق منافع خود عمل کنند، ولی محصول عمل آنها، سیطره ضرورتی خشن خواهد بود: «در عین آزاد بودن (fürsich) در بطن یک کلیت، نیازها و بهره‌مندیها (لذات) از یک ضرورت پیروی می‌کنند و تشکیل یک نظام را می‌دهند؛ نظامی که در آن از نقطه نظر نیازهای مادی، همه به هم وابسته‌اند و همه برای هم کار و روی هم انباشته می‌کنند: این همان چیزی است که ما آن را نظام اقتصاد سیاسی می‌خوانیم.»<sup>۵۰</sup> علمی کاملاً «جدید»<sup>۵۱</sup> که به «فاهمه افتخار می‌بخشد» و نشان می‌دهد که این «گرداب خودسر (Wimmeln von Willkür) که در آن هر چیزی لایشر (Gedankenlos) و فاقد وحدت (Zerstreut) است، از یک ضرورت خودانگیخته فرمان می‌برد. (die von selbst eintritt)»

هگل می‌گوید: «در منظومه نیازها که بازتابی از عقلانیت است، این علم، عامل تفاهم و بازیابی است.» در عین حال هگل با وحشتی غریب به بیان «دست نامرئی» آدام اسمیت پرداخته است:

«این یک نیروی خارجی است که انسان در عین وابستگی بدان، هیچ قدرتی بر آن ندارد [...]، قدرتی تقریباً ناشناخته، نامرئی و غیر قابل کنترل [...] سرنوشتی لایشر و محتوم.»<sup>۵۲</sup>

اینجاست که می‌توان خروش مارکس را بر ضد بیگانگی انسان با خویش (الیناسیون) در اقتصاد بازار شنید، جایی که «نیروی اجتماعی» که از تقسیم «ناخودآگاه» و «بی‌نامه» کار ناشی می‌شود، «همچون قدرتی مادی و خارجی» «ماده گرانه»-

○ در دنیای تکنیک که دنیای مرگ و تبدیل صورت ماده است «بازگشت» روح به خویشتن خویش محقق می‌شود. در اینجاست که دلواپسی فطری انسان در برابر جهان اشیای بیگانه و اضداد به زوال می‌گراید و اقتضای بنیادین آزادی محقق می‌شود.

مار کس تعلق خاطر ی به «نیروهای مادی» ندارد، در برابر افراد قد علم می کند، بر ما سلطه می راند، از کنترل ما می گریزد، آرزوهای ما را به باد می دهد و محاسبات ما را بر هم می زند و همچون «تقدیری ازلی» بر ما تحمیل می شود؛ تقدیری که «مستقل از اراده انسانها» عمل می کند و حتی همین اراده و عمل را تنظیم می کند [ . . . ]»<sup>۵۳</sup>

يك جامعه مدنی از هم گسیخته بواسطه تقسیم کار و نبرد طبقاتی، از تشکیل اجتماعی اصیل ناتوان است، بلکه بیشتر «ضایعه اجتماع» (Verlust der Sittlichkeit) است.<sup>۵۴</sup> وانگهی، جامعه ای است که با منافع خصوصی افراد کور شده است. این جامعه از ایجاد سوزهای جهانی و عام ناتوان است؛ بازگشت به دموکراسی در مفهوم کلاسیک آن، يك شبح دست نیافتنی است، یا به تعبیر هگل جامعه ای است که: «ثمره صورت معقول (ایده) در وجدان آحاد جامعه مدنی محسوس نیست».<sup>۵۵</sup>

اگر سخن فوئرباخ و مارکس را ملاک بگیریم، پس آن «ایده» ای که هگل به اشتباه آن را به «سوز» تبدیل و تحویل کرده کدام است؟

## دولت

از نظر هگل، بازیگران واقعی تاریخ نه مردان بزرگ (بزرگواران ناآگاه «نیرنگ عقل») هستند، نه «توده ها» (که فقط دنبالمرو و مطیع اند) و نه بشریت (که مفهومی انتزاعی است و معرف يك نوع زیستی در میان سایر انواع).

روح جهانی (Weltgeist) یا روح نوع بشر، جز از طریق آحاد مردم که هر يك به شیوه و مقتضای میزان توسعه تاریخی خویش، انسانیت و جهان را تبیین می کنند، وجود ندارد و عمل نمی کند. این «مردمان» توده های بسیط افراد نیستند، بلکه مجموعه هایی اندامواره اند که تنها به مددکنشی «آرمان ساز»، وحدت بخش و زنده، موجودند تا اشیا و ذوات را به اعضای يك اندامواره بدل کنند و تفاوت های عینی را به وحدتی ذهنی رهنمون گردند.

برای هگل، ایندئالیسم يك تشویری فلسفی در میان تشویرهای دیگر نیست، بلکه روش هستی انسانهاست؛ همین «ایدئالیسم» است که «وحدت آرمانی» اجزای يك ارگانیزم بیولوژیک را در کف

دارد و در زندگی و حیات آدمیان به شیوه ای به غایت پر معنا و پر دلالت ظاهر می شود، چرا که این آدمیان از طبیعت معنوی نابی برخاسته اند که فی نفسه طالب استقلال مطلق آحادی است که خود منشأ پیوند و ترکیب آنهاست. همچنان که هگل می گفت «دولت ناقص، دولتی است که واقعیت آن با صورت ذهنی اش کمتر منطبق است، و همچنان هنوز ایده ای است که در درازای زمان موجود است».<sup>۵۶</sup>

برای طراحی این ربط ذاتی و فوق فردی، که آحاد را متحد و ملتی را به يك کل ارگانیک بدل می سازد، هگل متوالیاً و گاه همزمان واژگان متعددی به کار گرفته است: Volksgeist یا روح قومی، «روح واقعی»، «روح عینی»، Sittlichkeit یا اخلاق اجتماعی-اجتماع، و بالاخره Sittliche Idee. در جوامع باستانی و در تمدنهای شرقی چون نظام استبدادی مساوات طلب چینی یا نظام کاست های هندو، جایی که اجتماع همه چیز است و انسان هیچ، ایده به عنوان «جوهر و ذات» ظهور می کند و آحاد انسانها چیزی جز پاره های «حوادث» به شمار نمی روند. حتی در مدینه های یونانی- آنجا که «بهشت روح انسانی است»- ذهنیت و حقوق نامحدود فاعل کنشگر، نادیده گرفته می شد؛ در نظام آبولونی شهر و ندان آزاد و برابر، شخص و ذات انسانی، چیزی جز «سایه موهوم» نبوده است.<sup>۵۷</sup> و در نتیجه روح می بایست «کلیت جمیل اجتماعی» (Sittlich) را در مدینه باستان ویران سازد و مآلاً «خیرترین» را که مشخصه آن بود از دست بدهد. روح با خود بیگانه (aliéné) شد، غریبه با خویش، «ولی اکنون فرد از بوتۀ مجاز خویش به در آمده است».<sup>۵۸</sup> تحقق تدریجی فرد در تمامی عرصه های زندگی اجتماعی، از این پس تنها ملاط تاریخ خواهد بود. و این را البته امروز می توان دید، پس از هجده قرن مسیحیت، که «ایده» نیرو و عمق کافی به دست آورده تا حقیقتاً «پذیرا» گردد و به سوژه کنشگر انسانی (ذهنیت)، حق رفتن تا «انتهای اختیار و فردیت خویش» را باز شناساند و پیاموزد.<sup>۵۹</sup>

آنگونه که هگل با ژرفای متعارف و معمول خویش بیان می کند، «تحول و تکامل فردیت همان لحظه تاریخی است که در دولت های باستان

### ○ به معنای هگلی کلمه،

خویش آگاهی جز در يك

خویش آگاهی دیگر

نمی تواند به رضایت دست

یابد. انسان اساساً يك

حیوان سیاسی است و به

ظرف واقعی خویش

نمی تواند راه یابد مگر آنکه

وضع طبیعی خود را نفی و از

آن عبور کند.

به عنوان نقطه عزیمت فساد اخلاق و دلیل اصلی سقوط آنها ظهور می کند، دولت هایی که بر مبنای پدرسالارانه یا دینی بنا شده بودند یا حتی بر مبنای یک اخلاق اجتماعی معنوی ولی کم مایه.

این دولت ها توان آن را نداشتند که در خود، گسست یا اندیشه بیکرانه خویش آگاهی را تجربه کنند. آنگاه که این اندیشه شروع به فضح و ظهور می کرد، آنها به زانو در می آمدند، اندیشه ای که ابتدا در ذهن سقراط شکل گرفت و سپس به دست الکیبیاد عملی شد، چرا که مبنای این دولت ها بسیار ابتدایی بود و واجد نیروی واقعی و بیکرانه ای نبود که جوامع مدرن در اختیار دارند، جوامعی که «وحدت و یگانگی در آنها اجازه می دهد که تناقض خرد با همه قوا توسعه یابد تا بر آن چیره شود و آن را در خویش هضم کند.»<sup>۶۰</sup> در جهانی که در آن فردگرایی پیروز است، جامعه و اخلاق مربوط به آن و (Sittlich Keit) جز به طریقی «بی واسطه»، ناخود آگاه و فرودست و مُقَدّم نمی تواند وجود داشته باشد: در خانواده، با پیوندهای عاطفی و عاشقانه و اقتصاد اشتراکی اش.<sup>۶۱</sup> ولی، مثل هر چیز «بی واسطه ای»، خانواده باید «نفی شده» باشد، چنان که «جامعه مدنی این رابطه را می گسند و هر یک از اعضای خانواده را با دیگری بیگانه می سازد و آنان را چون اعضای مستقل از یکدیگر بازمی شناسد. به جای طبیعت ناموزون و ناساز و سرزمین پدری، جایی که انسان معاشش را از آن کسب می کرده است، جامعه مدنی عرصه خویش را می گسترده و معاش کل خانواده را به حصه و عارضه خویش پیوند می زند و وابسته می سازد، و بدین گونه انسان فرزند جامعه مدنی می شود.»<sup>۶۲</sup>

در مدینه باستان، فرد برای ورود مستقیم به Koina و دولت از خانواده خارج می شد تا بتواند «وظیفه مشترک» شهروندان را انجام دهد، اینک اما، میان خانواده و مصالح عامه (res publica) دنیای اقتصادی که نماینده «اضمحلال اجتماع» یا همان مرحله - ضروری - گسست<sup>۶۳</sup> (Entzweiung) است، حائل شده است. در اینجا، رابطه اجتماعی جز در شکل «ضرورتی ناخود آگاه» وجود ندارد، «دست نامرئی» آدام اسمیت، ضرورتی که

عوامل اقتصادی را به حلقه های زنجیره ای بدل می کند که تشکیل کل را می دهند.» (۱۸۷§) در این دنیای ذرات که محاسبات نفس پرستانه بر آن حاکم است، اخلاق اجتماعی فقط در قالبی صنفی ظهور می کند، (هگل هنوز چشم به عصر پیش سندیکیایی دارد)، ولی این کافی نیست: جامعه مدنی باید مُقَدّم دولت گردد، چرا که در دولت است که Sittlich Keit، «ایده»، که به زندگی اجتماع Sittlich Idee جان اخلاقی می دهد و وحدت می بخشد و چون «گم شده ای» در این دنیای اقتصادی است، «بازگشت به خویش» می کند. (۱۵۷§) و به «واقعیتی» بدل می گردد (۲۵۷§).

هگل کاملاً واقف است که دولت اجرایی وی و حاکم آرمانی آن و نهادهای به جا مانده از رژیم گذشته اش که تقابلی بر اقتصاد فوق مدرن است، هنوز تا تحقق آخرین حرف تاریخ راه درازی در پیش دارد. آمریکا در نظر هگل «نمونه پایای یک جمهوری مشروطه بود»<sup>۶۴</sup>، و «کشور آینده»، کشوری که «آینده آن با ظهور یک تاریخ جهانشمول پیوند خورده بود»: اینجا همان موضع انحلال دولت در جامعه مدنی است که بر «انسان متفرد و تمایل طبیعی اش به استیلا و تملک» استوار است. جامعه آمریکایی از نظر هگل «زیر سیطره نفع شخصی است که فقط به خاطر بهره مندی خویش به خیر عمومی می اندیشد.» ولی، نباید سرود پیروزی خواند. دولت، محصول «قرارداد اجتماعی» نیست و نیز چندان نمی تواند بر روابط خصوصی اقتصادی بنیان گذاشته شود: کل، مُقَدّم بر اجزاست و همین تقدّم مبنای واقعیت بلا منازع دولت است. در حالی که مارکس در دموکراسی آمریکایی «کمال یافته ترین نمونه دولت مدرن»<sup>۶۵</sup> را می دید، هگل می خواست نشان دهد که همین تفوق اقتصادی این «کشور آینده» نشانه آن است که این کشور هنوز در آغاز و آستانه یک حیات واقعی سیاسی ایستاده است و نه بیشتر.

اما دولت جدید: دولت جدید، دولتی بوروکراتیک است که بر فراز جامعه مدنی بنا شده و در آن از نظر هگل سه عامل فعال است که هنوز در آمریکا موجود نیست: نزاع طبقاتی، استیلای شهر بر روستا و مشاجره بین المللی. و حال آن که

○ در جهان تاریخی، جنگ همه با همه با ایجاد نهادی چون «قرارداد اجتماعی» خاتمه نمی پذیرد بلکه سرانجام آن در سلطه و انقیادی است که در ورای آن توسعه اجتماعی جان می گیرد و پدیدار می شود.

زمان کشیده شده است و سرمستی از این بازشناسی، این همان نگاه عقلانی است که فلسفه تحصیل می‌کند و آن را با واقعیت درهم می‌آمیزد.<sup>۶۹</sup>

این تصویر از زمان حال که به صلیب عقل کشیده شده است و در ۲۵ ژوئن ۱۸۲۰ در برابر جهانی عرضه می‌شد که در سپیده دم بازگشت عصر سلطنتی قرار داشت، از دیگر سمبل‌های هگلی غموض کمتری نداشت. این مفهوم کامیابی «گویا» (فرانسیسکو دوگویا نقاش اسپانیایی متولد ۱۷۴۶ و متوفای ۱۸۲۸ و طلایه دار هنر مدرن - م.م.) «مسلخ مطلق»<sup>۷۰</sup> هگلی با موکب «باکوسی»<sup>۷۱</sup> (الهه شراب در اساطیر رومی - م.م.) مفاهیم سیال و مقولات «جاندار» در آن واحد رفتاری دوگانه را تصویر می‌کرد؛ منشی عمیقاً انقلابی که نگران جوهر امر واقع است و لحظه کامیابی را به آخر الزمان تحویل می‌کند و منشی مبتنی بر رضایت که در زمان حال ریشه دوانده و تصویر غالب دایره بسته آن، می‌تواند راه را بر هر چشم انداز آینده‌ای مسدود کند.

هگل به نیکی خطر این عدم تحرک و رخوت را می‌دانست و دریافته بود؛ همان که آباء کلیسا از آن به عنوان «گناه سستی و کاهلی» نام می‌برند. او در حالی که کلاسهای تاریخ فلسفه خویش را به پایان می‌برد می‌گوید: «گاه پیش می‌آید که روح فراموش می‌شود، مفقود می‌گردد، ولی در درون، روح همیشه در تقابل با خویش است؛ این کمال درونی است. چنان که هملت از روح پدر خویش می‌گوید: «گور کن پیر بر کار!» تا آنکه آن اندازه در خویش نیرو می‌بیند که می‌تواند قشر زمین را که او را از دیدن نور خورشید محروم می‌کرده است بردارد [۰...]. بنای بی‌جان و کرم خورده فرو می‌ریزد و روح از نو جوان می‌شود و خود را نمایان می‌کند.»

مارکس زمانی این تصویر هگلی را دریافت که مشغول ستایش از فعالیت زیرزمینی انقلاب بود که برای همیشه دولت و هر نوع ستم و بهره‌کشی را منسوخ می‌ساخت. او می‌گوید: «اروپا از مکانات کنونی خود خواهد جست و هلهله و شادی خواهد کرد: «گور کن پیر بر کار»<sup>۷۲</sup> ولی وقتی موش کور انقلابی کار خود را تمام کند، درمی‌یابیم که او کور

نزاع طبقاتی از نظر وی «هنوز آمریکا را تهدید نمی‌کند»، چرا که سرازیری جمعیت در جلگه‌های می‌سی‌سی‌پی «منبع اصلی نارضایی» را از بین می‌برد (اگر جنگل‌های آلمان همچنان باقی نمی‌بود، انقلاب فرانسه روی نمی‌داد).

وانگهی، آمریکا اساساً هنوز کشوری کشاورزی بود و آمریکاییان جز در زمانی که «توده‌وار به سوی صنایع و تجارت شهری» بازگشتند، نیاز به دولتی نظام‌یافته را احساس نمی‌کردند (چیزی که یک قرن دیرتر اتفاق افتاد) و بالاخره، اگر آمریکا در این مدت طولانی می‌توانست تصویری از یک جامعه مدنی ناب به دست دهد بدین جهت بود که از نظر اقتصادی - سیاسی کشوری منزوی بود؛ دولت همسایه‌ای وجود نداشت تا دولت‌های آزاد آمریکایی ارتشی را در مقابله با آن بیاریند.»

در صلح و آرامش، اجزا و احاد تصلب یافته و سنگواره می‌شوند و «ایده» آنچنان که باید فهم نمی‌شود. اما تاریخ، اساساً همان رویارویی جنگاورانه ملل مختلف است و این مزیت روابط بین‌المللی است که اطاعت جامعه مدنی از دولت را ضروری می‌سازد. تجربه دهشتناک آلمان به هگل آموخته بود که «مللی که پایداری و ایستادگی نکنند و حاکمیت داخلی را هراسان کنند، مغلوب دیگران خواهند شد؛ آزادی آنها، مرگ از ترس مردن است.»<sup>۶۶</sup>

بدین خاطر است که «ایدئالیسم حاکمیت»<sup>۶۷</sup>، یا تأکید ما تقدم و تفوق کل بر اجزا جز در مواقع تنگی و نکبت داخلی و جنگ خارجی صاحب شعور و آگاهی نمی‌شود.

هگل با تفسیر دوباره اندیشه متسکیو<sup>۶۸</sup> در شعاع جنگ‌های ناپلئونی، تا آنجا پیش می‌رود که جنگ را شرط «سلامت» اجتماع توده‌ای می‌داند، چنان که در جایی می‌نویسد: «بدین سان تلاطم بادها، آب آبیگرها را از فساد و گندابی باز می‌دارد...»

به هر حال از نظر هگل، آمریکا «کشور آینده» است و دقیقاً «چون کشور آینده است، ما را با آن کاری نیست»، چرا که در «فلسفه»، ما جز به آنچه که «هست» نمی‌پردازیم: «یعنی بازشناسی عقل چون جان کلام و ثمره نزاع در جایی که به صلیب

○ میل به شناسایی و غایت تاریخ انسانی ایجاد مدینه‌ای آزاد است که در آن همگان به عنوان شخصیت‌هایی آزاد با ارزش‌هایی مطلق به رسمیت شناخته شوند.

Capitalism (N.Y., 1956), p. 206-207.

۹. ر.ک به:

B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, 1956, p. 215.

۱۰. Marquis de Donatien Sade (۱۷۴۰-۱۸۱۴)

نویسنده فرانسوی - م.

11. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 149 sq.

12. Hegel, *Realphilosophie*, 1804, éd. Meiner, 1931, I, p. 237.

13. Hegel, *System der Sittlichkeit*, 1801-1802, dans *Schriften Zur Politik*, éd. Lasson, 1993, p. 431 et 428-429.

14. Hegel, *Realphilosophie*, UW, II (1805-1806) p. 198-199.

15. *Grundrisse*, etc., éd. Dietz, 1953, p. 313.

۱۶. مارکس به طنز در سرمایه می گوید: «آه، این متدینان

باستان! که توحش کارفرمایان جدید با استخدام ماشین

برای طولانی ساختن یک روز کاری، پیشارویشان است.

ولی همین متدینان باستان از نظر مارکس تفرانگیز تر بودند

وقتی می خواستند که کار را به «اولین نیاز انسان» بدل

کنند... ر.ک به:

Marx, *Das Kapital*, éd. Dietz, 1951, I, p. 428.

17. Hegel, *System der Sittlichkeit*, op. cit., p. 434.

18. Malleus Maleficarum.

19. Hegel, *Esthétique*, Aufbau Verlag, 1953, p. 134.

20. Hegel *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 139.

21. *Ibid.*, p. 143.

22. Hegel, *Realphilosophie*, II, op. cit., p. 206.

23. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit. p. 471.

24. Hegel, *Realphilosophie*, I, op. cit., p. 226.

25. *Ibid.*, p. 228.

26. *Ibid.*, p. 229.

27. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 148.

28. *Ibid.*, p. 256 sq.

29. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 140.

30. *Ibid.*, p. 258.

۳۱. تام دیگر یونان باستان - م.

32. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 258.

33. Hegel, *Philosophie du droit*, 1820, §270, Remarque.

بوده است و آنگاه بینایان پر توان راهبری جامعه را به سوی «ارض موعود» و جامعه بی طبقه و بی دولت به عهده می گیرند.

نیازی به یادآوری نیست که با مطالعه همین «زوایای دقیق فراهم آمده توسط مارکس و انگلس» برای محو کامل دولت است که لنین و همراهان وی، مخوف ترین دولت بوروکراتیک تاریخ را پایه ریختند.

ولی امروز ما وارد عصر پست هگلی شده ایم: عصری که امر واقع دیگر نمی تواند عقلانی و امر عقلانی واقعی باشد و این خود دلیلی مضاعف است تا دوباره نزد هگل توأمان مفاهیم «کار منفی و نفی شده» و «بردباری صورت معقول» را بیاموزیم.

### یادداشت‌ها

\* - in - Hegel: *Ecrits Politiques*, éd 10/18, Paris, 1977.

۱. در باب تفسیر وی درباره «پروگلس» ر.ک «درسهای تاریخ فلسفه» وی به نشانی

SW. Jubiläumsausgabe, III, pp. 71-92.

۲. افلاطون، سیاست، ۲۷۳ d

۳. ر.ک به اعترافات سنت آگوستین، VII، ۱۰ (مترجم باخبر شد که ظاهر این اثر ارزشمند کلاسیک به فارسی برگردانده

شده است، اسفا که نسخه‌ای از این ترجمه در اختیار نگارنده

در غربت نیست تا بدان رجوع کند)

4. Hegel, *Encyclopédie*, §§ 248 et 286; SW. Jubiläum - Sausgabe, IX, 56 et X, 44.

5. Hegel, *Encyclopédie*, § 337; SW, IX, 451.

۶. فهم مفهوم «خدا» در فلسفه هگل که به دوره‌های مختلفی

نیز قابل تقسیم است، فقط در مجموعه ارگانیک اندیشه وی

میسراسست و نمی توان از آن پاره برداشت کرد. بر این

موضوع باید نحوه ورود هگل به دینات مسیحی، تلقی خدا

در این شریعت آمیخته با قدرت دنیوی کلیسا و تفاسیر

مختلف تثلیث مسیحی را نیز افزود. خلاصه آنکه خدای

مذکور در این مقاله به تفسیر هگلی بپایوانو که گاه به

الهام‌های یونانی نزدیک می شود، نباید با برداشت‌های مشابه

در اسلام آمیخته شود و تفصیل آن که خود نوشتاری مستقل

رامی طلبید باید به وقتی دیگر وا گذاشت. مترجم

۷. ر.ک به:

Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (éd. Meiner, 1949), p. 236.

8. R.H. Tawney, *Religion and the Rise of*

○ انسان یک نمونه نامقید  
نوع خود و یک هستی متفرد  
محض نیست بلکه جهانی  
عینی و مقوله‌ای بین‌الذهانی  
است. همین مقوله  
بین‌الذهانی است که  
«صورت معقول» است.

○ در تمامی نظام‌هایی که دولت و حقیقت اعلی‌باهم می‌آمیزند «دولت وجود خارجی ندارد. اگر دولت بخواهد به عنوان واقعیت آگاه روح (ذهن) به مرحله وجود برسد ضرورتاً باید از اشکال اقتداری و ایمانی فاصله بگیرد.»

55. *Ibid.*, § 187.

56. Hegel, *Science de la logique*, 1812, éd. Meiner, II, p. 410.

57. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, éd. Meiner, p. 331.

58. *Ibid.*, p. 315 et 343.

59. Hegel, *Philosophie du droit*, § 260.

60. *Ibid.*, § 185.

۶۱. هگل در باب خانواده در کتاب «نظام اخلاقی اجتماعی» *System der Sittlichkeit*, op. cit., p. 444.

می‌گوید: «در درون خانواده کارها بر حسب طبیعت و اقتضای افراد تقسیم شده است، ولی تولید به صورت مشترک استفاده می‌شود. هر کس به قدر توانایی خود تولید می‌کند، ولی در آن تولید رُجحانی ندارد. این روند یک نوع مبادله نیست، ولی به گونه‌ای بی‌واسطه، فی‌نفسه و لِنفسه جمعی است.» (gemeinschaftlich). مارکس نیز در رساله نقد برنامه گوتا، دقیقاً همین تعابیر را برای تبیین اقتصاد سوسیالیستی آینده به کار می‌گیرد.

62. Hegel, *Philosophie du droit*, § 238.

63. *Ibid.*, § 256.

۶۴. رک به: *La Raison dans l'histoire*, p. 237 sq; ۶۵. رک به: *L'Idéologie allemande*.

66. Hegel, *Philosophie du droit*, § 324.

67. *Ibid.*, § 278.

۶۸. منتسکیو در روح القوانین می‌نویسد که باید جمهوری از چیزی بهر اسد» رک به:

*L'Esprit des lois*, Livre VIII, Chap, V.

چیزی که فردی و شخصی است؛ هر چه نظام‌های سیاسی (جمهوری) اطمینان خاطر داشته باشند، همچون آبهای راکد، بیشتر آماج فساد و گندیدن خواهند بود.»

69. Hegel, *Philosophie du droit*, Préface.

70. "Calvaire de l'Absolu"

71. Cortège bacchique.

72. Marx, *Le 18 Brumaire, etc.*, 1852.

در خاتمه ذکر این نکته ضروری است که به لحاظ تفاوت برگردان ادبیات فلسفی هگل به پارسی مترجم سعی کرده است در اکثر موارد در مقابل واژه "Esprit" هر دو واژه ذهن و روح را به کار گیرد تا خواننده فارسی زبان نسبت به پیشینه مطالعات هگلی خویش، احساسی روان‌تر داشته باشد. صاحب این قلم از پاره‌ای اشارات دکتر سید جواد طباطبایی نیز سیاست‌گزار است.

۳۴. رک به: *Realphilosophie*, I, op. cit p. 240.

«زندگی ما خود از ماده‌ای میرا و جنبان در خویش». این کلمات تقریباً همان واژگانی است که مارکس به کار می‌گیرد وقتی از «دنیای سحر شده» کالاهای تولیدات سخن می‌گوید.

35. Hegel, *Philosophie du droit*, § 260.

36. *Ibid.*, § 251.

37. Hegel, *Realphilosophie*, I, (1804-1805), p. 237.

38. *Ibid.*, p. 239.

39. Hegel, *Realphilosophie*, II (1805- 1806), p. 232.

40. *Ibid.*, p. 232.

۴۱. رک به: *Philosophie du droit*, § 187. مارکس این عبارت (دشوار-م) را در سرمایه آورده است. جای تأسف است که او توانست متن رساله *Realphilosophie* را که برای اولین بار در ۱۹۳۱ منتشر شد، بشناسد و بدان دست یابد.

42. Hegel, *Realphilosophie*, I, p. 239.

43. *Realphilosophie*, II, p. 257.

44. *Ibid.*, p. 233.

45. Hegel, *Realphilosophie*, I, p. 239.

مارکس در ایدئولوژی آلمانی (۱۸۴۶) همین مثال را می‌زند و تقریباً با همین واژگان می‌خواهد نشان دهد که نمی‌توان جامعه‌ای سوسیالیستی را فقط در قالب یک کشور محقق ساخت.

46. Hegel, *Philosophie du droit*, § 243.

۴۷. در نسخه Gans (که مورد استفاده مارکس هم بوده است) واژه Freiheiten (آزادیها) استفاده شده است، در نسخه‌های بعدی مثل Lasson, Nikolin واژه Fähigkeiten (توانایی‌ها و امکانات) آمده است. من (پاپایانو) نسخه Gans را ترجیح می‌دهم.

48. *Ibid.*, § 244.

49. Hegel, *Realphilosophie*, II, p. 231.

50. *Le Droit naturel*, 1802, Dans *Schriften Zur Politik, etc* p. 369.

۵۱. Hegel, *Philosophie du droit*, § 189

52. Hegel, *System der Sittlichkeit*, 1803. Edition Citée, p. 488-489.

53. Marx - Engels, *L'Idéologie allemande*, éd. Dietz, p. 29-31.

54. Hegel, *Philosophie du droit*, § 181.