

هربرت مارکوزه
خرد و انقلاب
ترجمه محسن ثلاثی



مارکوزه، هربرت، ۱۸۹۸-۱۹۷۹. Herbert Marcuse, 1898-1979.	
خرد و انقلاب / هربرت مارکوزه: ترجمه محسن ثلاثی - تهران، نشر ثالث، ۱۳۸۸.	
۲۴۲ ص. (مجموعه فلسفه و علوم اجتماعی)	
عنوان اصلی	Reason and Revolution
شابک ۹۷۸-۹۶۲-۳۸۰-۲۴۲-۲	ISBN 978-964-380-332-2
۱. فلسفه هگل ۲. جامعه‌شناسی شناخته ثلاثی، محسن، ۱۳۲۲ - مترجم.	
B۲۹۲۹/ف۸م۲ ۱۹۳	



دفتر مرکزی، خیابان کریمخان زند/ بین ایرانشهر و ماهشهر/ پ ۱۵۰/ طبقه چهارم/ تلفن: ۸۸۲۰۲۴۲۷
فروشگاه: خیابان کریمخان زند / بین ایرانشهر و ماهشهر / پ ۱۲۸ / تلفن: ۸۸۲۲۵۳۷۶-۷

Herbert Marcuse

Reason and Revolution

Routledge and kegan paul, London, 1973.

■ خرد و انقلاب

- هربرت مارکوزه • ترجمه محسن ثلاثی • ناشر: نشر ثالث
- مجموعه فلسفه و علوم اجتماعی • دبیر مجموعه: علیرضا جاوید
- چاپ اول: ۱۳۸۸ / ۲۰۰۰ نسخه
- چاپ: رهنما • صحافی: صفحه‌پرداز
- کلیه حقوق چاپ محفوظ و متعلق به نشر ثالث است
- شابک ۹۷۸-۹۶۲-۳۸۰-۲۴۲-۲ ISBN 978-964-380-332-2
- سایت اینترنتی: WWW.Salesspub.ir
- پست الکترونیکی: Info@Salesspub.ir
- قیمت: ۹۰۰۰ تومان

فهرست

۷	یادداشت مترجم بر ویراست دوم
۱۳	یادداشت مترجم بر ویراست سوم
۱۵	پیش‌گفتار
۱۹	بخش نخست: بنیادهای فلسفه هگل
۲۱	مقدمه
۲۱	زمینه تاریخی و اجتماعی
۳۴	زمینه فلسفی
۴۹	فصل اول: نوشته‌های خداشناختی اولیه هگل
۶۳	فصل دوم: به سوی دستگاه فلسفی
۶۳	نخستین نوشته‌های فلسفی
۶۹	نخستین نوشته‌های سیاسی
۷۵	دستگاه اخلاق
۸۱	فصل سوم: نخستین دستگاه فلسفی هگل
۸۲	منطق
۹۲	فلسفه ذهن
۱۰۹	فصل چهارم: پدیده‌شناسی ذهن
۱۳۹	فصل پنجم: علم منطق
۱۸۵	فصل ششم: فلسفه سیاسی

۲۳۵	فصل هفتم: فلسفه تاریخ
۲۵۹	بخش دوم: پیدایش نظریه اجتماعی
۲۶۱	مقدمه
۲۶۱	از فلسفه تا نظریه اجتماعی
۲۶۹	فصل اول: بنیادهای نظریه دیالکتیکی جامعه
۲۶۹	نفی فلسفه
۲۷۳	کیرکگور
۲۷۸	فویرباخ
۲۸۳	مارکس: کار از خود بیگانه شده
۲۹۷	لغو کار
۳۰۳	تحلیل فرایند کار
۳۲۰	دیالکتیک مارکس
۳۲۹	فصل دوم: بنیادهای پوزیتیویسم و پیدایش جامعه‌شناسی
۳۲۹	فلسفه اثباتی و فلسفه منفی
۳۳۶	سن سیمون
۳۴۵	فلسفه اثباتی جامعه: اگوست کنت
۳۶۴	فلسفه اثباتی اشتال (فریدریش جولیوس اشتال)
۳۷۷	تبدیل دیالکتیک به جامعه‌شناسی (لورنز فن اشتاین)
۳۹۳	بخش سوم: نتیجه گیری
۳۹۵	پایان هگل‌گرایی
۳۹۵	ایده‌آلیسم نوین بریتانیایی
۴۰۴	تجدیدنظر در دیالکتیک
۴۰۷	هگل‌گرایی فاشیستی
۴۱۵	ناسیونال سوسیالیسم در برابر هگل
۴۲۵	پی‌گفتار تکمیلی
۴۲۷	پی‌گفتار
۴۳۵	کتاب‌شناسی
۴۴۷	نمایه اسامی
۴۵۱	نمایه موضوعی

یادداشت مترجم بر ویراست دوم

هربرت مارکوزه، فیلسوف نو مارکسیست و بلندآوازه آلمانی، در جهان و ایران چنان شناخته شده است که نیاز به معرفی کامل او به فارسی‌زبانان نیست. برای آشنایی هر چه بیشتر با زندگی و تحول فکری و گرایش‌هایش، به کتاب هربرت مارکوزه اثر مک‌اینتایر (ترجمه حمید عنایت از انتشارات خوارزمی) مراجعه شود.

در معرفی مارکوزه همین بس که او از آن دسته از فیلسوفان آلمانی چپ‌گرایی بود که پس از تسلط نازیسم بر آن کشور، به ایالات متحد مهاجرت کرده و در آن‌جا مکتب فلسفی-اجتماعی فرانکفورت را ادامه دادند. بیشتر فیلسوفان این مکتب، از مارکسیست‌های توهم‌زدوده‌ای بودند که از یک سو، از مارکسیسم سازمانی و رسمی استالینی در شوروی و پیامدهای خونین و ضدانسانی آن در وحشت افتاده و از سوی دیگر، از روی کار آمدن توتالیتاریسم نازیستی در کشورشان، شرمنده و سرخورده شده بودند. برخی از آنان، مانند هانا آرنت، چنان از سلطهٔ مرگبار و اختناق استالینی به تنگ آمدند که در انتقاد از مارکسیسم رسمی استالینی، موضعی نزدیک به یک موضع ضد مارکسیستی را پیش گرفتند. اما مارکوزه به مبانی فکری و فلسفی دیالکتیکی و مارکسیستی خود تا حدودی وفادار ماند و استالینیسم را چونان انحراف از مارکسیسم راستین پنداشت.

مارکوزه در ایالات متحد، به فرهنگ مصرفی و ضد روشنفکری و

شتابزده جهان سرمایه‌داری پیشرفته حمله برد و این نظریه را مطرح کرد که سطح تولید و تکنولوژی و رشد اقتصادی امریکا، به جایی رسیده است که هم اکنون می‌تواند با کم‌ترین مقدار کار، همه وسایل تغذیه و رفاه شهروندان را فراهم کند. پس، این جامعه نیازی به این همه تلاش شبانه‌روزی ندارد و اگر روابط تولیدی و چگونگی توزیع فراورده‌های صنعتی صورت درستی به خود بگیرند، هر فردی می‌تواند کم‌ترین ساعات روز را به کار تولیدی و بیش‌ترین آن را به برخورداری از مواهب زندگی و سرگرمی‌ها و علایق فرهنگی‌اش اختصاص دهد. این نظریه در جامعه سرمایه‌داری پیشرفته، که به راستی از قدرت گنجایش تولیدی عظیمی برخوردار شده بود، به ویژه در میان روشنفکران که فی‌نفسه از کار تولیدی از خود بیگانه و پرتلاش‌گریزانند، با استقبال گسترده‌ای روبرو شد؛ تا حدی که برای دوره‌ای، مارکوزه را به بُت روشنفکران جوامع صنعتی پیشرفته تبدیل کرد.

این نظریه مارکوزه از دو سرچشمه آب می‌خورد: یکی مفهوم کار از خود بیگانه مارکس و هگل و دیگری، فرویدسم. کار از خود بیگانه، به عنوان جوهر تولید کالا در جهان سرمایه‌داری و عامل دلزدگی از فراورده‌های کارش، از سوی مارکس و با الهام از مفهوم کار کلی و انتزاعی هگل، مطرح شده بود. این مفهوم، در متن همین کتاب، یکی از مباحث اصلی را به خود اختصاص می‌دهد. مارکوزه، این مایه را از مارکس گرفت و با آن، به ماهیت کار و بیهودگی تولید بیش از اندازه و غیرضروری در ایالات متحد و جهان سرمایه‌داری پیشرفته تاخت و در واقع، مسابقه برای مصرف هر چه بیش‌تر را به عنوان ابزار چیرگی سرمایه، برای روشنفکران امریکا و اروپا فاش کرد. انسان تک بعدی^۱ مارکوزه، فاجعه انسان مصرف‌کننده و بی‌آرامی است که پیوسته در تلاش است تا بیش‌تر کار و مصرف کند، و لحظه‌ای آرام نمی‌گیرد تا به خود و معنای زندگی و تکاپوش، بیندیشد. او دیگر انسانی متفکر نیست و عشق و آرامش و احساس همبستگی انسانی از زندگی‌اش رخت بر بسته است. اما فروید، تحلیل‌گر عشق سرکوفته، به مارکوزه آموخت که جامعه بشری دیری است که با سرکوبی امیال غریزی و طبیعی انسان‌ها و مهار عشق آزادانه،

پیشرفت داشته است و پیشرفت تمدن بشر به بهای سرکوبی جنسی و مهار کردن کشش جنسی به دست آمده است. مارکوزه در کتاب *عشق و تمدن*^۱ با الهام از فروید، این نظریه را مطرح کرد که جامعه پیشرفته با گنجایش تولیدی سرگش، ضرورت سرکوبی میل جنسی را از میان برداشته است، زیرا تا این زمان، لازم بود که انسان کم تر عشق ورزد و بیش تر کار کند، ولی از این پس، انسان با انجام دادن کم ترین مقدار کار، می تواند بیش ترین نیازهای زندگی اش را برآورده سازد و در واقع، می تواند و می باید بیش تر عشق ورزد و کم تر کار کند.

کتابی که اکنون ترجمه اش پیش روی شماست، برخلاف دو کتاب یاد شده، مارکوزه آن را به ویژه برای دانشگاهیان نوشته و روی سخنش، بیش تر با دانشجویان و دانش پژوهان فلسفه و جامعه شناسی است. این کتاب به نظر مارکوزه، معرفی راستین و بی غرضانه فلسفه و منطق دیالکتیکی و دفاع از آن در برابر اندیشمندانی است که مارکس و مارکسیسم را زمینه ساز استالینسم و هگل و هگل گرایی را بستر نازیسم پنداشته بودند.

استالینسم، هولناک ترین و آدمکشانه ترین رژیم توتالیتار که تا کنون تاریخ به خود دیده است، در لفاقی از مارکسیسم و لنینسم پوشانیده بود. جهان غرب، به ویژه جامعه آمریکا، از جنایات استالینی چنان رمیده بود که تا چندی پیش، از شیخ مارکس و مارکسیسم هراسان می گریخت. دیری نگذشت که مارکسیسم در دریای خون های ریخته شده به دست استالین، غرق شد و در جهان خارج از شوروی، به ویژه آمریکا، مارکسیسم با استالینسم خونین پنجه، یکی گرفته شد.

مارکوزه بر آن است که در این اثر نخست با یک استدلال علمی و مطابق با روش های پذیرفته شده بحث فلسفی در جهان غرب، فلسفه و منطق دیالکتیکی هگل را به عنوان بنیاد فلسفی مارکسیسم، برای خوانندگان تشریح کند و سپس با تجزیه و تحلیل مایه های اصلی آثار مارکس، نشان دهد که مارکس از هر گونه جامعه پرستی بیزار بود و برای هیچ کس این جواز را صادر نکرده بود که افکار و شادکامی و آزادی اش را در پیشگاه جامعه قربانی کند. مارکوزه با تأکید بر مضمون های عمده و بنیادی آثار مارکس، استدلال می کند

که او خواست انسان از خود بیگانه را از بند بندگی روابط تولیدی جامعه سرمایه‌داری رها کند و جامعه نوینی را در نظر داشت که کارکرد اصلی‌اش، آزادسازی فرد و فراهم آوردن بیش‌ترین وسایل شادکامی و بهروزی یکایک اعضایش باشد.

مارکوزه می‌گوید که به نظر مارکس، هر نظامی که در برابر برخورداری و استقلال و آزادی افرادش، کلیتی انتزاعی را قرار دهد و از آنان درخواست کند که از جزئیات‌های فردی‌شان در برابر این کلیت صرف‌نظر کنند، مشروعیتی ندارد و افراد آن جامعه نه‌تنها ملزم به فرمانبرداری از آن نیستند بلکه این حق را دارند که در صدد براندازی انقلابی آن نظام برآیند. بیش‌تر کوشش مارکوزه در این کتاب، برای معرفی چهره انسانی مارکس و مایه‌های فردگرایانه مارکسیسم به کار بسته شده است.

مارکوزه در جهان غرب، به عنوان یکی از کارشناسان فلسفه هگل شناخته شده است و بیش‌تر این شهرت از همین کتاب نشئت می‌گیرد. او در این اثر، گذشته از معرفی دقیق هگل و دستگاه فلسفی‌اش، بر آن بود تا برخلاف پنداشت برخی از اندیشمندان، ثابت کند که جوهر تفکر هگلی از نازیسم و فاشیسم و توتالیتاریسم ضد فرهنگی و توده‌ای این دو مکتب بیگانه است و مفهوم آزادی در دستگاه هگل، به حدی جنبه کانونی دارد که او را با هر مکتب آزادی‌کش و اختناق‌آمیز به دشمنی می‌کشاند. به نظر مارکوزه، هگل چنان به آزادی و استقلال فردی پایبند بود که حتی آزادسازی فرد انسانی را به زور روا نمی‌داشت. به نظر هگل، آزادی مفهومی است که انسان نخست باید آن را شناخته و فهمیده و خواسته باشد و سپس برای از آن خود ساختن‌اش بکوشد. به نظر مارکوزه، نازیسم و فاشیسم، از فرهنگ ضد روشنفکری و توده‌ای آلمان و ایتالیا سرچشمه می‌گیرد؛ و نه تنها با ایده‌آلیسم آلمانی ارتباطی ندارند، بلکه در بنیاد، با ایده‌آلیسم درخشان آلمانی و چهره‌های برجسته آن، به ویژه هگل، سر دشمنی دارند.

این اثر را نخستین بار نزدیک به ده سال پیش به فارسی برگردانده و منتشر کردم. گذشت ده سال و تجربه‌اندوزی‌های ناشی از این زمان ده‌ساله، مرا واداشته است که در چاپ دوم به یک تجدید نظر اساسی در ترجمه این کتاب

دست‌یازم. در عمل، ابعاد این تجدیدنظر چندان گسترده و همه‌جانبه از کار در آمد که چاره‌ای جز بازنویسی و حروفچینی دوباره آن نبود. امیدوارم کوشش من در تجدیدنظر این ترجمه، بی‌پاداش نمانده و ترجمه دقیق‌تر، پیراسته‌تر و روان‌تری را به خوانندگان پیشکش کرده باشم.

محسن ثلاثی

تیرماه ۱۳۶۷

یادداشت مترجم بر ویراست سوم

در این چاپ، یکبار دیگر کتاب از آغاز تا پایان بازخوانی و موارد ابهام با متن اصلی مقایسه و کوشش شده است که این بار کتاب با شفافیت، سلاست و نقایص هر چه کم‌تر به زیور طبع آراسته شود. در این چاپ تلاش کرده‌ایم که هر جمله نامفهوم و هر گونه ابهام و کژتابی در انتقال مفاهیم از زبان مبدأ به مقصد را تا آن‌جا که امکانش بود به جملات قابل فهم‌تر و مفاهیم شسته و رفته‌تر تبدیل کرده و به خواننده اجازه دهیم که با سهولت هرچه بیش‌تر این اثر ذاتاً دشوار فلسفی را بخواند و دریابد. امید است که در این کار به توفیق نسبی دست یافته باشیم.

محسن ثلاثی

فروردین ۱۳۸۷

پیش‌گفتار

محتوای یک کار به‌راستی فلسفی، در گذر زمان، بدون تغییر به جای نمی‌ماند. اگر مفاهیم چنین کاری، بر هدف‌ها و مصلحت‌های انسان‌ها اثری بایسته داشته باشد، بنابراین، هر دگرگونی بنیادی در موقعیت تاریخی، باید آن‌ها را وادارد تا تعالیم فلسفی را در پرتو نوینی بازنگری کنند. به زمانه ما، برخاستن فاشیسم؛ فلسفه هگل را به تفسیر دوباره‌ای فرامی‌خواند. امیدواریم تحلیلی که در این کتاب آورده شده است، نشان دهد که مفاهیم بنیادی هگل، گرایش‌هایی را که به عمل و نظریه فاشیسم کشیده شده‌اند، دشمن می‌دارند.

نخستین بخش کتاب را به بررسی ساختار دستگاه هگلی اختصاص داده‌ایم. ضمناً کوشیده‌ایم تا از بازگویی محض فراتر رفته و آن مضامینی از ایده‌های هگل را روشن سازیم که با تحولات بعدی اندیشه اروپایی، به‌ویژه با نظریه مارکسیستی، همسازند. معیارهای انتقادی و عقلی هگل، به‌ویژه دیالکتیک او، با واقعیت اجتماعی رایج، ناسازگاری پیدا کرده‌اند. به همین دلیل، دستگاه او را به خوبی می‌توان به همان نامی که مخالفان معاصر او نامیده‌اند، «فلسفه منفی» خواند. برای خشتی کردن گرایش‌های نابودکننده فلسفه هگل، یک دهه پس از مرگ او، «فلسفه اثباتی»^۱ پیدا شد؛ فلسفه‌ای که بر آن شد تا خرد را فرمانبردار نفوذ واقعیت مستقر گرداند. کشمکش که میان فلسفه اثباتی و منفی به وجود آمد، همچنان که در بخش دوم این کتاب به نمودن آن همت

گمارده‌ایم، برای فهم ظهور نظریه اجتماعی نوین در اروپا، نشانه‌های بسیاری به دست می‌دهد.

هگل، نسبت به محل وقوع^۱ افکار و جنبش‌های پیشرو، تیزبین بود. او به روح عقل‌گرای آمریکایی در نبرد برای برقراری یک سامان شایسته زندگی، نقش تعیین‌کننده‌ای داده بود و از «پیروزی آینده و عقل‌گرایی به شدت حیاتی ملت امریکا» سخن گفت. از آن‌جا که او بسیار بهتر از منتقدان خود، نیروهایی که آزادی و خرد را تهدید می‌کردند می‌شناخت، و تشخیص می‌داد که این نیروها می‌بایست با آن نظام اجتماعی که اروپا کسب کرده بود بستگی داشته باشند، یک‌باره نگاهش را به فراسوی قاره اروپا، [یعنی] امریکا انداخت و آن را تنها سرزمین آینده خواند.

در کاربرد متن‌های مورد مراجعه، بارها این آزادی را برای خود محفوظ داشتم که هرگاه نیاز بود، ترجمه‌ای انگلیسی از خود بیاورم و ترجمه مترجم را تغییر دهم، بی آن‌که یادآور شوم که تغییری انجام گرفته است. اصطلاح‌های هگلی بیش‌تر با معادل‌های انگلیسی گوناگونی برگردانده شده‌اند و من در آن‌جا که یک اصطلاح فنی مطرح بود، کوشیده‌ام تا با آوردن واژه آلمانی، از این اغتشاش پرهیز کنم.

ارائه این بررسی، بدون یاری ادوارد. ام. دنیوید^۲ ممکن نبود، کسی که سبک نگارش این کتاب با الهام از او صورت گرفته است. در گزینش آن نکاتی که در ارائه آیین هگلی به عامه انگلیسی و آمریکایی، می‌بایست یا نمی‌بایست در نظر گرفته شود، از دانشی که او از سنت فلسفی انگلیسی و آمریکایی داشت یاری گرفتم.

از کمپانی مک‌میلان نیویورک سپاسگزارم که به من اجازه داد تا ترجمه‌های آن کمپانی را از آثار هگل به کار برم و نقل قول کنم و از ناشران ذیل، به خاطر اجازه‌ای که در نقل قول انتشارات خود به من داده‌اند سپاسگزارم: از ناشران بین‌المللی^۳ و همچنین دوست من فرانترز، ال. نیومان^۴

1. locale

2. Edward M. David

3. Longmans, Green and co. Charles. H. Kerr and co., The macmillan co., The viking Press, The weekly Foreign Letter (Lawrence Denis).

4. Franz L. Newman

که داشت برای کتاب آینده‌اش دربارهٔ سوسیالیسم ملی، مواد لازم را گردآوری می‌کرد، به‌ویژه دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی پیوسته اندرزم داد. استاد (جورج. اچ. سابین^۱) به اندازه‌ای به من لطف داشت که فصل مربوط به فلسفهٔ حق هگل را خواند و پیشنهادهای ارزشمندی ارائه داد.

به‌ویژه از انتشارات دانشگاه آکسفورد نیویورک سپاسگزارم که مرا به نوشتن این کتاب برانگیخت و در این زمان انتشار آن را به‌عهده گرفت.

هربرت مارکوزه

مؤسسه تحقیقات اجتماعی دانشگاه کلمبیا

نیویورک، مارس ۱۹۴۱

بخش نخست

بنیادهای فلسفهٔ هگل

مقدمه

زمینه تاریخی و اجتماعی

ایده آلیسم آلمانی، نظریه انقلاب فرانسه خوانده شده است. این امر به آن معنی نیست که کانت، فیخته، شلینگ و هگل تفسیری نظری از انقلاب فرانسه به دست داده باشند، بلکه آن‌ها فلسفه‌شان را بیش‌تر چونان واکنشی در برابر چالش پیش‌آمده بر اثر انقلاب فرانسه و به منظور تجدید سازمان دولت و جامعه بر یک پایه معقول نوشتند تا نهادهای سیاسی و اجتماعی، با آزادی و مصلحت فرد سازگار شوند. ایده آلیست‌های آلمانی، با وجود انتقاد سخت از دوره ارباب، همگی به انقلاب فرانسه خوش‌آمد گفتند و آن را سپیده‌دم یک عصر نوین خواندند. آن‌ها اصول فلسفی‌شان را به آرمان‌هایی پیوند داده بودند که این انقلاب به پیش‌کشیده بود.

بدین‌سان، افکار انقلاب فرانسه در کانون دستگاه‌های ایده‌آلیستی نمایان می‌شوند و تا اندازه زیادی، ساختار مفهومی آن‌ها را تعیین می‌کنند. همچنان که ایده‌آلیست‌های آلمانی می‌انگاشتند، انقلاب فرانسه نه تنها استبداد فئودالی را از میان برداشت و نظام سیاسی و اقتصادی طبقه متوسط را به جای آن نشانده، بلکه آنچه را که اصلاحات دینی آلمان آغاز کرده بود کامل ساخت و فرد را سرور قائم به ذات زندگی‌اش کرد. پایگاه فرد در جهان و شیوه کار و فراغت او، دیگر به یک اقتدار خارجی بستگی نداشت، بلکه همه این‌ها به فعالیت معقول و آزاد او متکی شد. از آن‌جا که انسان، دوران دراز عدم بلوغ

خود را که قربانی نیروهای طبیعی و اجتماعی حاکم بود پشت سر گذاشت، خود موضوع تکامل خودمختار خویش شده بود. از آن پس می‌بایست نبرد با طبیعت و سازمان اجتماعی به وسیلهٔ پیشرفت خود انسان در دانش، هدایت شود. در نتیجه، خرد می‌بایست سازمانبخش جهان شود.

آرمان‌های انقلاب فرانسه، قرارگاه‌شان را در فرایندهای سرمایه‌داری صنعتی یافتند. امپراتوری ناپلئون گرایش‌های ریشه‌ای انقلاب را در خود تحلیل برد و در ضمن، نتایج اقتصادی آن را تثبیت کرد. فیلسوفان فرانسوی این دوره، آزادی صنعتی را به عنوان تحقق خرد تعبیر کردند. به نظر می‌رسید که تولید روزافزون صنعتی بتواند همهٔ وسایل ضروری را برای برآوردن نیازهای انسانی فراهم کند. در همان هنگام که هگل دستگاه فلسفی‌اش را تکمیل می‌کرد، سن‌سیمون در فرانسه، صنعت را همچون تنها قدرتی که می‌تواند نوع بشر را به جامعه‌ای آزاد و معقول برساند، می‌ستود. [در این میان] فرایند اقتصادی، چونان بنیاد خرد^۱ نمایان شده بود.

توسعهٔ اقتصادی در آلمان، از فرانسه و انگلستان بسیار پس افتاده بود. طبقهٔ متوسط آلمان که ضعیف و در مناطق گوناگون با مصالح متفاوت پراکنده بود، به سختی می‌توانست اندیشهٔ انقلابی را در سر بپروراند. آن چند مؤسسهٔ صنعتی هم که در آلمان وجود داشتند، همچون جزیره‌های کوچکی در میان نظام پهن‌آور فئودالی بودند. فرد آلمانی در وجود اجتماعی‌اش یا برده بود یا هموعانش را به بردگی می‌کشید. بنابراین، او به عنوان یک موجود اندیشمند، دست‌کم می‌توانست تضاد رقت‌آوری را که در هر جا وجود داشت، با امکانات انسانی‌ای که عصر نوین، آزاد کرده بود، دریابد و به عنوان یک شخص اخلاقی می‌توانست در زندگی خصوصی‌اش منزلت و خودمختاری انسانی را نگهدارد. از این‌روست که در همان زمان که انقلاب فرانسه آغاز به اظهار واقعیت آزادی کرده بود، ایدهٔ آلیسم آلمانی خودش را به تصویری از آن سرگرم می‌داشت. کوشش‌های تاریخی واقعی برای برپا کردن یک جامعه معقول، در این جا جای‌شان را به بحثی فلسفی داده بودند و در فحوای کوشش‌هایی در جهت تکمیل مفهوم خرد نمایان شدند.

مفهوم خرد، در کانون فلسفه هگل جای دارد. او معتقد بود که تفکر فلسفی نباید به چیز دیگری جز خرد بپردازد. تاریخ تنها با خرد سروکار دارد و دولت، همان تحقق خرد است. در هر حال، این عبارت‌ها قابل فهم نخواهند بود. اگر خرد همچنان به عنوان یک مفهوم فلسفی محض تعبیر شود؛ چرا که مفهوم خرد هگل، دست‌کم در یک صورت ایده‌آلیستی، کوشش‌های اساسی برای برپایی یک سامان معقول و آزادانه زندگی را در خود حفظ کرده است. پرستش خرد از سوی روبسپیر، به عنوان هستی برین^۱ همتای تجلیل خرد در دستگاه فلسفی هگل است. جان کلام فلسفه هگل ساختاری^۲ است که مفاهیم آن، [یعنی] آزادی، شناسا (سوژه)^۳ و ذهن و صورت معقول^۴ از مفهوم خرد برمی‌خیزند. تا در بازگشایی محتوای این مفاهیم توفیقی نیابیم، دستگاه هگل، فلسفه‌ای مبهم به نظر خواهد آمد، که در واقع هرگز این‌گونه نبود.

هگل، مفهوم خردش را با تأکید هرچه بیش‌تر به انقلاب فرانسه ارتباط داده بود. انقلاب فرانسه درخواست کرده بود که «هیچ چیزی نباید در یک قانون اساسی معتبر به شمار آید، مگر آن‌که خرد آن را به رسمیت شناخته باشد».^۵ هگل سپس این تفسیر را در سخنرانی‌هایش درباره فلسفه تاریخ، تکمیل کرد: «از آن هنگام که خورشید در آسمان استوار شد و سیاره‌ها بر اطراف او گرد آمدند، تا این زمان تصور نشده بود که وجود بشر، در سر، یعنی در فکر او متمرکز است و با الهام از آن، جهان واقعیت را می‌سازد. آن‌ا کساگوراس^۶ نخستین کسی بود که گفت: عقل کل^۷ بر جهان حاکم است. اما تا این هنگام انسان به شناخت این اصل نرسیده بود که اندیشه^۸ باید بر واقعیت روحی حاکم باشد. این خود یک سرآغاز با شکوه فکری بود. [از این‌رو] همه انسان‌های اندیشمند، در شادی فرارسیدن این دوره سهم شدند».^۹ به نظر هگل، نقطه عطف تعیین‌کننده‌ای که تاریخ با انقلاب فرانسه به

1. être suprême

2. structure

3. subject

4. notion

5. Ueber die Verhandlung der Württembergischen Landetände in Schriften zur Politik Rechtsphilosophie, ed. Georg Lasson, Leipzig 1913. p. 198.

6. Anaxagoras

7. nomos

8. thought

9. *Philosophy of History*, trans. J. Sibbree, New York 1899. p. 447.

خود دید، این بود که انسان به ذهن خود متکی شد و بر این گستاخی ورزید که واقعیت موجود را به معیارهای خرد بسپارد. هگل این تحول نوین را از طریق نشان دادن تضاد میان کاربرد خرد و یک سازگاری غیرانتقادی با شرایط موجود زندگی شرح می‌دهد: «هر آنچه که در نتیجه اندیشیدن به دست نیامده باشد، خرد نیست.» انسان به جای آن که صرفاً افکارش را با سامان موجود و ارزش‌های رایج سازگاری دهد، بر آن شده است تا واقعیت را طبق درخواست‌های تفکر آزاد و معقولش سازمان دهد. انسان، یک موجود اندیشنده است. خرد هراسان، او را به تشخیص امکاناتش و امکانات جهان‌ش توانا می‌کند. از این‌رو، او در اختیار امور واقع^۱ پیرامونش نیست، بلکه می‌تواند این امور را تابع یک معیار عالی‌تر، یعنی تابع معیار خرد سازد. اگر او از خرد پیروی کند، به مفاهیمی دست خواهد یافت که با وضع موجود، متعارض‌اند. او می‌تواند دریابد که تاریخ، نبردی همیشگی برای آزادی است و فردیت انسان، مستلزم این است که دارایی‌ای به‌عنوان وسیلهٔ دستیابی به کمال خویش، در اختیار داشته باشد و این که همهٔ انسان‌ها، به یکسان حق دارند که استعداد‌های انسانی‌شان را توسعه دهند. حال آن‌که در عمل، بندگی و نابرابری رایج است و بیش‌تر انسان‌ها، به‌هیچ‌وجه آزادی ندارند و از حداقل دارایی محروم هستند. پس، این واقعیت نامعقول باید دگرگون شود تا با خرد سازگار آید. در چنین موردی، سامان اجتماعی موجود باید دستخوش تجدید سازمان شود، خودکامگی و بازمانده‌های فئودالیسم باید از میان برود و به جای آن، رقابت آزاد برقرار شده و برابری قانونی باید برای همه تأمین شود.

به نظر هگل، انقلاب فرانسه قدرت نهایی خرد را بر واقعیت اعلام کرد. او در آن جا که می‌گوید: یکی از اصول انقلاب فرانسه این است که اندیشه باید بر واقعیت حاکم شود، در واقع نظر شخصی‌اش را بیان می‌کند. دلالت‌هایی که در این عبارت نهفته‌اند، بیانگر جان کلام فلسفهٔ هگل‌اند که بنابر آن، اندیشه باید بر واقعیت حاکم باشد. آنچه را که انسان بر حق و نیکو می‌انگارد، باید در سازمان عملی زندگی فردی و اجتماعی او تحقق یابد. اندیشیدن در میان افراد، تنوع دارد و اختلاف عقیده‌های فردی که از این میان برمی‌خیزند،

نمی‌توانند اصل راهنمایی را برای ایجاد سازمان مشترک زندگی، فراهم کنند. تا انسان مفاهیم و اصول اندیشه را که بر هنجارها و شرایط معتبر دلالت دارند از آن خود نسازد، اندیشه او نمی‌تواند ادعای چیرگی بر واقعیت را داشته باشد. هگل همساز با سنت فلسفه غرب، به وجود چنین مفاهیم و اصول عینی باور دارد. او، جامعیت این مفاهیم و اصول را خرد می‌نامد.

فیلسوفان دوره روشن‌اندیشی^۱ فرانسه و جانشینان انقلابی‌شان، همگی خرد را چون یک نیروی تاریخی عینی می‌پنداشتند که به محض رهایی از بندهای خودکامگی، می‌تواند جهان را به مکانی برای پیشرفت و شادی تبدیل کند. آن‌ها معتقد بودند که «نه نیروی اسلحه، بلکه قدرت خرد است که اصول انقلاب با شکوه ما را بسط خواهد داد.»^۲ خرد به خاطر قدرتی که در خود دارد، بر نامعقولی اجتماعی پیروز خواهد شد و بساط بیدادگران را برخواهد چید. «همه افسانه‌های جعلی در برابر حقیقت ناپدید خواهند شد و همه نابخردی‌ها، در برابر خرد، سر فرود خواهند آورد.»^۳

این‌که خرد بی‌درنگ در عمل خود را نشان خواهد داد، جزئی^۴ است که تاریخ آن را گواهی نکرده است. هگل نیز مانند روبسپیر، به نیروی شکست‌ناپذیر خرد باور داشت:

آن استعدادی که انسان می‌تواند از آن خود سازد و فراتر از مرگ و تباهی است... می‌تواند درباره خودش تصمیم بگیرد. این استعداد، خود را به گونه خرد آشکار می‌کند؛ قانونی که می‌سازد، به چیز دیگری وابسته نیست. و نه می‌تواند معیارهایش را از مرجع دیگری در زمین یا آسمان بگیرد.^۵

اما از منظر هگل، خرد نمی‌تواند بر واقعیت حاکم شود، مگر آن‌که خود واقعیت، معقول شده باشد. این عقلانیت^۶ از طریق ورود شناسا (سوژه) به

1. enlightenment

2. Robespierre quoted by Georges Michon, *Robespierre et la Guerre révolutionnaire*, Paris 1937, p. 134.

3. Robespierre in his report on the cult of the Etre suprême, quoted by Albert Mathiez, *Autour de Robespierre*, Paris 1936, p. 112.

4. dogma

5. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, ed. H. Nohl, Tübingen 1907, p. 89.

6. rationality

درون. محتوای واقعی طبیعت و تاریخ، امکان‌پذیر است. به این معنا، واقعیت عینی به مثابه تحقق نفس شناسا (سوژه) است. همین مفهوم، چکیدهٔ اساسی‌ترین قضیهٔ هگل است، قضیه‌ای که می‌گوید هستی، در ذات خویش همان «شناسا» است.^۱ معنای این قضیه را تنها می‌توان از طریق تفسیر منطق هگل دریافت. شرح این قضیه می‌ماند برای بعد؛ در این‌جا تنها به تبیین مقدماتی آن می‌پردازیم.

تصور «جوهر»^۲ به مثابه «شناسا»، واقعیت را همچون فرایندی تصور می‌کند که در آن، هر گونه هستی، اتحاد نیروهای متعارض است. اصطلاح «شناسا» (سوژه)، نه تنها «خویش‌شناسی»^۳ یا وجدان را در بر می‌گیرد، بلکه بر خالتی از وجود، یعنی بر وحدتی در یک فرایند تعارض‌آمیز دلالت می‌کند که فی‌نفسه، توسعه می‌یابد. هر چیزی که وجود دارد، تنها در صورتی «واقعی»^۴ است که همچون «خود»^۵، با وجود همهٔ روابط متناقضی که وجودش را می‌سازند، عمل کند. از این‌رو، باید آن را یک نوع «شناسا» دانست که خود را از طریق بازگشودن تناقض‌های ذاتی‌اش به پیش می‌برد. برای مثال، یک سنگ تنها در صورتی همان سنگ است که طی کنش و واکنش با اشیا و فرایندهایی که با او در ارتباط متقابلند، به همان صورت سنگ باقی بماند. سنگ در باران خیس می‌شود، در برابر تبر مقاوم است و پیش از آن‌که متلاشی شود، بار مشخصی را تحمل می‌کند. سنگ بودن، مقاومتی پیوسته است در برابر هر چیزی که بر سنگ کنش دارد و فرایند پیوسته‌ای از «شدن»^۶ و سنگ بودن است. باید دانست که «شدن» از سوی سنگ، به عنوان شناسای خودآگاه حاصل نمی‌آید. سنگ، در ارتباط متقابل با باران و تبر و بار [عامل] دگرگونی‌اش نیست، زیرا خودش در این دگرگونی نقشی ندارد. از سوی دیگر، یک گیاه، خودش را بازمی‌گشاید و تحول می‌بخشد. یک گیاه، اکنون غنچه و سپس شکوفه نیست، بلکه یک پویش^۷ کلی از غنچه، سپس شکوفه تا زوال آن است. این گیاه طی این پویش، خود را می‌سازد و حفظ می‌کند. گیاه، بیش‌تر از

1. See Hegel, *Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie, London, The Macmillan Company, New York 1910, p. 15.

2. substance

3. Epistemological ego

4. "real"

5. "self"

6. "becoming"

7. movement

یک سنگ، حالت «شناسا» (سوژه) را دارد، چرا که مرحله‌های متفاوت تحول یک گیاه، از خود آن برمی‌خیزند. این مراحل، خود «زندگی» او هستند و از بیرون بر او تحمیل نشده‌اند.

گیاه این تحول^۱ را «نمی‌فهمد» و آن را به عنوان نفس خودش «محقق نمی‌کند». بنابراین، نمی‌تواند دربارهٔ امکانات هست شدن خود تعقل کند. یک چنین «تحقق»^۲، فرایند یک شناسای حقیقی است که تنها با وجود انسان حاصل می‌شود. انسان تنها موجودی است که قدرت تحقق خود را دارد، قدرتی که بتواند در همهٔ فرایندهای شدن، یک شناسای خود تعیین‌کننده باشد. زیرا تنها اوست که فهمی از امکانات و دانشی از «صورت‌های معقول» دارد. وجود حقیقی انسان همان فرایند بالفعل کردن امکاناتش و قالب‌ریزی زندگی‌اش طبق صورت‌های معقول خرد است. در این جا ما با مهم‌ترین مقوله‌های خرد هگل، یعنی آزادی، روبرو می‌شویم. خرد، مستلزم آزادی و قدرتی است که طبق دانش حقیقت عمل می‌کند و واقعیت را طبق امکانات آن قالب‌ریزی می‌کند. آزادی نیز به نوبهٔ خود، مستلزم خرد است، زیرا آزادی همان دانش فراگیری است که شناسا (سوژه) را به دست‌یابی و کاربرد درست این نیرو توانا می‌سازد. سنگ و گیاه، این دانش را در اختیار ندارند. این دو، فاقد دانش فراگیرند و از همین رو، از ذهنیت^۳ واقعی برخوردار نیستند. «انسان می‌داند که چه هست، تنها بدین گونه است که او واقعی می‌شود. خرد و آزادی بدون این دانش چیزی نیستند.»^۴

خرد، به آزادی منتج می‌شود و آزادی، وجود حقیقی شناسا (سوژه) است. از سوی دیگر، خود خرد تنها از راه تحقق خویش، یعنی از طریق فرایندی که هستی‌اش را واقعی می‌سازد، وجود دارد. خرد، تنها از این جهت یک نیرو و واقعیت عینی است که همهٔ شیوه‌های هستی، کم و بیش شیوه‌های ذهنیت و شیوه‌های تحقق‌اند. میان شناسا (سوژه) و شناخته (اُبژه)،^۵ ورطه‌ای گذرناپذیر وجود ندارد، چرا که شناخته (اُبژه) خود نوعی شناسا (سوژه) است و همه

1. development

2. "realization"

3. subjectivity

4. J. Haffmeister, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Leipzig 1938, p. 104.

5. object

گونه‌های هستی به آن شناسای فراگیری پایان می‌گیرند که به تحقق خرد قادر است. بدین‌سان، طبیعت به صورت میانجی تحول آزادی در می‌آید.

زندگی خرد، در تلاش پیوسته انسان برای ادراک آنچه که وجود دارد و تبدیل آن بر وفق حقیقت ادراک شده، نمایان می‌شود. پس خرد اساساً یک نیروی تاریخی است. کمال خرد در یک فرایند زمانی - مکانی جهان و در آخرین تحلیل، در کل تاریخ بشر صورت می‌پذیرد. اصطلاحی که خرد را به عنوان یک عامل تاریخی مطرح می‌کند، ذهن^۱ است که بر یک جهان تاریخی در ارتباط با پیشرفت معقول بشریت دلالت می‌کند؛ جهان تاریخی نه همچون زنجیره‌ای از واقعیات و رویدادها، بلکه چون یک تلاش بی‌پایان، برای سازگار کردن جهان با امکانات فزاینده نوع بشر.

تاریخ، دوره‌های متفاوتی دارد که هر دوره‌ای از آن با سطح تحول جداگانه‌ای مشخص می‌شود و مرحله مشخصی را در تحقق خرد باز می‌نماید. هر مرحله‌ای را باید از طریق شیوه‌های رایج اندیشیدن و زندگی شاخص آن، از راه نهادهای سیاسی و اجتماعی و علم و دین و فلسفه خاص آن، به صورت یک کل جداگانه در نظر گرفت و فهم کرد. هرچند که در تحقق خرد، مراحل جداگانه‌ای پیش می‌آید، اما در همه این مراحل، تنها یک خرد است؛ توگویی که در این فراگرد، تنها یک خرد و یک حقیقت، موجود است؛ واقعیت آزادی. «به سوی این هدف نهایی است که فرایند تاریخی جهانی پیوسته به پیش می‌رفته است و می‌رود و در پیشگاه اوست که قربانی‌هایی در قربانگاه پهناور زمین و درگذشت اعصار پیشکش شده‌اند. تنها این هدف فرجامین است که خود را تحقق و به انجام می‌رساند؛ این هدف در میان زنجیره بی‌پایان رویدادها و شرایط، تنها نقطه قرار گرفتن است و تنها واقعیت راستین در میان این رویدادها، همان است.»^۲

وحدت بی‌میانجی خرد و واقعیت، هرگز وجود ندارد. این وحدت، تنها پس از یک فرایند طولانی پیش می‌آید که از پایین‌ترین سطح طبیعت آغاز می‌شود و به برترین صورت وجود، یعنی به وجود، شناسای (سوژه) آزاد و معقولی پایان می‌گیرد که در خود آگاهی از امکاناتش، زندگی و عمل می‌کند. تا

زمانی که شکافی میان واقعی و بالقوه^۱ وجود دارد، واقعی آن قدر باید کنش‌پذیر و دگرگون شود تا با خرد هم‌ساز گردد. اگر واقعیت از سوی خرد شکل نگرفته باشد، به هیچ وجه، واقعیت به معنای دقیق کلمه نیست. بدین‌سان، واقعیت معنایش را در درون ساختار مفهومی دستگاه هگل دگرگون می‌کند. در نتیجه، «واقعی» دیگر به معنای آنچه که وجود دارد، نیست (این وجود عملی را باید نمود خواند)، بلکه آن چیزی است که به صورتی سازگار با معیارهای خرد، وجود دارد. واقعی، تنها به چیز معقول اطلاق می‌شود و نه چیز دیگر. برای مثال، دولت تنها زمانی به صورت واقعیت درمی‌آید که با امکانات عینی انسان سازگاری کند و تحول کامل این امکانات را روا دارد. هر گونه صورت مقدماتی دولت، از آن‌جا که هنوز معقول نیست، واقعی قلمداد نمی‌شود.

بدین‌سان، مفهوم خرد هگل، یک خصلت دقیقاً انتقادی و جدلی دارد. این مفهوم با هر گونه پذیرش آسان حالت موجود امور، مخالفت می‌کند. خرد، با نشان دادن تعارض‌هایی که هر صورت رایج وجود را در صورت‌های دیگر به تحلیل می‌برند. در واقع، برتری این صورت‌های رایج را انکار می‌کند. ما، کوشش خواهیم کرد تا نشان دهیم که این «روح متناقض‌کننده»، همان نیروی به پیش‌برنده روش دیالکتیکی هگل است.^۲

هگل در ۱۷۹۳ به شلینگ^۳ نوشته بود: «خرد و آزادی به عنوان اصول ما همچنان باقی خواهند ماند.» در نخستین نوشته‌های هگل، با همان زبان انقلابی که ژاکوبین‌های^۴ فرانسوی به کار می‌بردند، بیان شده است که میان معنای فلسفی و اجتماعی این اصول هیچ شکافی نیست. برای نمونه، هگل می‌گوید که اهمیت زمانه او در این واقعیت نهفته است که «هاله‌ای که بر گرداگرد ستمگران بزرگ و خدایگانان روی زمین کشیده شده بود، دیگر ناپدید شده است. از این پس، فیلسوفان شأن انسان را اثبات خواهند کرد. مردم یاد خواهند گرفت که شأنشان را احساس کنند و نه تنها حقوق

1. potential

۲. خود هگل یک بار ذات دیالکتیک خود را «روح متناقض‌کننده» خواند.

3. Schelling

۴. ژاکوبین‌ها (Jacobins) تندروان انقلاب فرانسه بودند. (مترجم)

- پانمال شده خود را درخواست خواهند کرد، بلکه آن‌ها را به چنگ آورده و از آن خود خواهند ساخت. [در این میان] دین و سیاست، نقشی یکسان داشته‌اند. دین، آنچه را که استبداد می‌خواست بیاموزاند به مردم یاد داده است، یعنی خوار داشتن بشریت و ناتوانایی انسان در به دست آوردن خیر و تکمیل ذات خود از راه کوشش‌های شخصی.^۱ در این نوشته‌ها، حتی با عبارات‌های افراطی‌تری برمی‌خوریم که مصرانه می‌گویند تحقق خرد، مستلزم یک طرح اجتماعی است که با سامان موجود مغایرت داشته باشد. در یکی از نوشته‌های هگل، تحت عنوان نخستین برنامه دستگاه‌مند ایده‌آلیسم آلمان که در ۱۷۹۶ نوشته شد، با این عبارت برخورد می‌کنیم: «من اثبات خواهم کرد، درست همچنان که ایده‌ای^۲ از یک ماشین وجود ندارد، ایده‌ای از دولت نیز موجود نیست، چرا که دولت، یک چیز ماشینی است. تنها آن چیز را که شناخته (ابژه) آزادی است، می‌توان ایده خواند. پس باید از دولت فراگذریم، زیرا هر دولتی، به ناچار انسان‌ها را همچون دندانه‌های یک ماشین تلقی می‌کند و این درست همان کاری است که دولت نباید انجام دهد. بنابراین، دولت باید نابود شود.»^۳

به هر روی، محتوای ریشه‌ای مفاهیم بنیادی ایده‌آلیسم آلمان، آرام آرام رها شد و این مفاهیم، بیش از پیش با صورت اجتماع رایج سازگار شدند. همچنان که خواهیم دید، به دلیل ساختار مفهومی ایده‌آلیسم آلمانی، این فرایند می‌بایست پیش آید، زیرا همان ایده‌آلیسمی که اصول تعیین‌کننده جامعه را در ذهن نگه می‌دارد، از هر گذاری به فراسوی آن نیز جلوگیری می‌کند.

آن صورت خاصی که سازش فلسفه و واقعیت در دستگاه هگل پذیرفت، با وضع عینی آلمان در زمان تکمیل شدن دستگاه هگل، سازگار بود. مفاهیم فلسفی اولیه هگل، در گرماگرم تباهی رایش آلمان، صورتبندی شده بودند. همان‌گونه که هگل در آغاز رساله‌اش درباره قانون اساسی آلمان (۱۸۰۲)

1. Hegel, *Letter to Schelling*, April 1795, in *Briefe von und an Hegel*, ed. Karl Hegel, Leipzig 1887.

2. *Idea*

3. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, ed. J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, p. 219 f.

اعلام کرد، دولت آلمان در فرجامین دهه سده هجدهم، دیگر «یک دولت نبود». بازمانده‌های خودکامگی فئودالی هنوز بر آلمان چیرگی داشتند. از آنجا که در این زمان، فئودالیسم به خرده خودکامگی‌های بی‌شماری تقسیم شده بود که هر یک با دیگری رقابت داشت، این فئودالیسم، ماهیتی ستمگرتر پیدا کرده بود. رایش آلمان که «تشکیل شده بود از اطیش و پروس، شاهزادگان عضو هیئت مستنخبه،^۱ ۹۴ تن از شاهزادگان کلیسایی و غیرکلیسایی، ۱۰۳ بارون، چهل اسقف بزرگ و ۵۱ شهر رایش، که بر روی هم، نزدیک به سیصد منطقه را در بر می‌گرفت». خود رایش «حتی یک سرباز هم نداشت و درآمد سالانه آن تنها به چند هزار فلورین^۲ می‌رسید. هیچ‌گونه قدرت قانونی متمرکزی وجود نداشت و دادگاه عالی آن، پروراندۀ زدوبند، سوءنیت و رشوه‌خواری»^۳ بود. سرواژ^۴ هنوز رایج بود و روستایی، هنوز یک حیوان بارکش بود. برخی از شاهزادگان، هنوز زیردستان‌شان را کرایه می‌دادند، یا به عنوان سربازان مزدور به کشورهای بیگانه می‌فروختند. سانسور شدید، کم‌ترین نشانه روشن‌اندیشی^۵ را درهم می‌کوبید. ^۶ یکی از معاصران، صحنه موجود در این زمانه را چنین ترسیم می‌کند: «بدون قانون و داد، بدون حمایت در برابر وضع مالیات خودسرانه، بدون اطمینان به زندگی فرزندانمان و آزادی و حقوق ما، در حالی که شکار بی‌پناه نیروهای ستمگریم، وجود ما از وحدت و یک روح معقول بی‌بهره است... این است وضع موجود ملت ما.»^۷

کاملاً برخلاف فرانسه، آلمان طبقه متوسطی نیرومند، آگاه و از نظر

۱. این شاهزادگان در انتخاب امپراطور حق رأی داشتند. (مترجم)

۲. سکه دو شلینگی که در اصل مربوط به قرون وسطی بود.

3. T. Perthes, *Dos Deutsche Staatslehn vor der Rvolution*, Hamburg 1845, pp. 19, 41.

همچنین رجوع کنید به:

W. Wenck, *Deutschland vor hundert jahrer*, Leipzig 1887.

۴. نظام وابستگی روستاییان فئودالی به زمین. (مترجم)

5. enlightenment

6. K. T. von Heigel, *Deutsche Geschichte von Tode Friedrichs des Grossen bis zur Auflösung des alten Reichs*, Stuttgart 1899 ff. vol. 1, p. 77.

7. J. Müller, in von Heigel, op. cit., p. 115.

سیاسی آموزش دیده نداشت تا نبرد علیه خودکامگی فئودالی را رهبری کند. اشرافیت فئودالی در آلمان، بدون هر گونه مخالفتی فرمانروایی می‌کرد. گوته، در این باره یادآور شده بود که «کم‌تر کسی در آلمان اندیشهٔ رشک بردن به این جماعت بس ممتاز را در سر می‌پروراند، یا به فکر حسرت ورزیدن به امتیازهای سعادت‌آمیز آن‌ها می‌افتد».^۱ طبقهٔ متوسط شهرنشین در شهرستان‌های گوناگونی پراکنده بود که هر یک برای خود حکومت و مصلحت ویژه‌ای داشت، بنابراین از اعمال هر گونه مخالفت جدی ناتوان بود. البته باید گفت که میان اشراف‌زادگان حاکم و پیشه‌وران، کشمکش‌هایی وجود داشت، اما این کشمکش‌ها در هیچ کجا ابعاد یک جنبش انقلابی را پیدا نکردند. شهرنشینان، دادخواست‌ها و شکوایه‌هایشان را با این دعا همراه می‌کردند که خداوند سرزمین پدری ما را از «بلای انقلاب» در امان نگهدارد.^۲

از هنگام اصلاحات دینی آلمان تا زمان مورد بحث، توده‌های آلمانی با این واقعیت خو کرده بودند که آزادی برای آن‌ها یک «ارزش درونی» است که با هر شکلی از بندگی سازگاری دارد و فرمانبرداری از قدرت موجود، لازمهٔ رستگاری ابدی است؛ و رنج و فقر، در چشم خداوند بزرگ برکتی به شمار می‌آید. یک فرایند درازآهنگ آموزش انضباطی، درخواست آزادی و خرد را در آلمان به درون ذهن رانده بود. یکی از وظایف تعیین‌کنندهٔ پروتستان‌تسم، این بود که افراد آزاد شده را برانگیزاند تا نظام اجتماعی نوینی را که پیدا شده بود، از طریق منحرف کردن ادعاها و درخواست‌هایشان از دنیای بیرونی به دنیای درونی، بپذیرند. لوتر، آزادی مسیحی را به عنوان یک ارزش درونی بنا کرد، که باید جدا از هر گونه اوضاع خارجی، تحقق یابد. در آن‌جا که ذات راستین انسان مطرح بود، واقعیت چه نقشی را می‌توانست بازی کند؟ انسان یاد گرفته بود که برای برآوردن امکاناتش، درخواستش را متوجه خود کند و کمال زندگی‌اش را نه در جهان خارج، بلکه در «درون خویش» بجوید.^۳

1. Dichtung und Wahrheit in: Werke, Cotta'sche Jubiläumsausgabe vol. XXII, p. 51.

2. J. Müller, in Von, Heigel, op. cit, pp. 305-6.

3. Studien über Autorität und Familie, Forschungsberichte aus dem Institut

فرهنگ آلمانی، از ریشه پروتستانتیسم آن جدا نیست. در این فرهنگ، قلمروی از زیبایی، آزادی و اخلاق پدیدار شده بود که نمی‌بایست واقعیت‌های خارجی و تلاش‌های وابسته به آن، تکانش دهد. این قلمرو، از واقعیت رقت‌انگیز اجتماعی جدا شده و در «روح» فرد لنگر انداخته بود. این تحول، سرچشمه گرایش است که در ایده‌آلیسم آلمان وسیعاً به چشم می‌خورد، یعنی همان اشتیاق به سازش با واقعیت اجتماعی. این گرایش سازشکارانه ایده‌آلیست‌های آلمانی، با عقل‌گرایی^۱ انتقادی آن‌ها سازگار نبود. سرانجام، آرمانی که جنبه‌های انتقادی فلسفه ایده‌آلیسم پیش نهاده بودند، یعنی تجدید سازمان معقول سیاسی و اجتماعی جهان، عقیم شد و به یک ارزش روحی تبدیل شد.

طبقات فرهیخته آلمانی، خودشان را از امور عملی دور نگهداشته بودند و بدین‌سان، از کاربرد خرد در قالب‌ریزی مجدد جامعه ناتوان شده و در عوض، خودشان را در قلمرو علم، هنر، فلسفه و دین کمال بخشیده بودند. برای آن‌ها، این قلمرو به گونه‌ای «واقعیت حقیقی» درآمد که از نکبت اوضاع اجتماعی فرامی‌گذرد. همچنین گریز آن‌ها به حقیقت، خوبی، زیبایی و شادی و مهم‌تر از همه مشرب انتقادی‌شان، به صورتی بود که نمی‌شد آن‌ها را به مسیرهای اجتماعی سوق داد. بنابراین، فرهنگ برای آن‌ها، فرهنگی ضرورتاً ایده‌آلیستی بود که بیشتر با تصور چیزها سروکار داشت تا خود آن چیزها. این فرهنگ، آزادی اندیشه را پیش از آزادی عمل، اخلاق را پیش از عدالت عملی و زندگی درونی را مقدم بر زندگی اجتماعی مطرح می‌کند. این فرهنگ ایده‌آلیستی، درست به خاطر آن که از واقعیت تحمل‌ناپذیر کناره گرفته و این چنین خود را پاک و مبرا ساخته بود، با وجود دل‌داری‌ها و تجلیل‌های دروغین‌اش، همچون گورستان حقایقی که در تاریخ بشر محقق نشده بودند، عمل کرد.

دستگاه فلسفی هگل، فرجامین بیان بزرگ این ایده‌آلیسم فرهنگی و آخرین کوشش بزرگی است که این فرهنگ در زمینه تبدیل اندیشه به گریزگاه خرد و آزادی، انجام داده است. به هر جهت، سابقه انتقادی اصیل تفکر هگل، به حدی نیرومند بود که او را به رهایی از کناره‌گیری سنتی ایده‌آلیسم از تاریخ

→ fur Sozialforschung Paris, 1936. p. 136 ff; and Zeitschrift fur Sozialforschung Paris, 1936, Vol. V. p. 188 ff. 1. rationalism

و دارد. او از فلسفه، یک عامل تاریخی عینی ساخت و بدین سان، تاریخ را به حوزه فلسفه وارد کرد. تاریخ، اگر به درستی ادراک شود، این چارچوب ایده آلیستی را درهم می شکند.

دستگاه فلسفی هگل، ضرورتاً با یک فلسفه سیاسی و نیز با یک سامان اجتماعی و سیاسی مشخص همراه است. رابطه دیالکتیکی جامعه مدنی و دولت احیای سلطنت،^۲ در فلسفه هگل تصادفی نیست و نیز این دیالکتیک، درست در ساختار مفهومی دستگاه هگل عمل می کند. از سوی دیگر، مفاهیم اساسی هگل را باید به عنوان اوج تمامی سنت اندیشه غربی قلمداد کرد. این مفاهیم، تنها هنگامی قابل فهم می شوند که در درون این سنت تفسیر شوند. تا این جا به اختصار کوشیده ایم که مفاهیم هگلی را در زمینه تاریخی عینی آن جای دهیم. از این پس، باید آغازگاه دستگاه هگل را تا سرچشمه های آن، [یعنی] در موقعیت فلسفی زمانه اش، پی جویی کنیم.

زمینه فلسفی

ایده آلیسم آلمانی، فلسفه را از گزند تجربی اندیشی^۳ بریتانیایی محفوظ داشت، به طوری که نبرد این دو مکتب، نه تنها برخورد دو مکتب فلسفی متفاوت، بلکه نبرد برای فلسفه راستین از کار درآمد. فلسفه هرگز از داعیه حق هدایت کوشش های انسان در جهت تسلط معقول بر طبیعت و جامعه دست نکشید و هرگز از قرارداد این داعیه برپایه این واقعیت پروا نکرد که فلسفه، والاترین و عام ترین مفاهیم را برای شناختن جهان ساخته و پرداخته است. با دکارت، شمول عملی فلسفه صورت تازه ای به خود گرفت و با پیشرفت شتابان فنون نوین، سازگار درآمد. او اعلام کرد: «یک فلسفه عملی وجود دارد که به وسیله آن با شناختن نیرو و کار آتش، آب، هوا، ستارگان، آسمان ها و دیگر عناصری که در پیرامون ما هستند... می توانیم این عناصر را به همه آن کارهایی که می خورند به کار بریم و بدین سان، خود را سرور و مالک طبیعت سازیم.»^۴

1. order

2. restoration

3. empiricism

4. *Discourse on Method*, part VI. in: *Philosophical Works* ed. E. S. Haldane and G. R. T. Ross, Cambridge 1931, vol. I. p. 119.

انجام دادن چنین وظیفه‌ای، بیش از پیش به استقرار قوانین و مفاهیم کلاً معتبر در زمینه شناخت، بستگی داشت. سروری معقول بر طبیعت و جامعه، مستلزم دانش حقیقت بود. حقیقت، امری کلی به شمار می‌آمد که با نمود چندگانه اشیا یا با صورت بی‌میانجی آن در ادراک افراد سازگاری نداشت. این اصل، در همان کوشش‌های نخستین معرفت‌شناسی یونانی نیز به چشم می‌خورد: حقیقت، امری کلی و ضروری است بنابراین، با تجربه معمولی مبتنی بر تغییر و عَرَض^۱ تعارض دارد.

این مفهوم که حقیقت، خلاف واقعیت معمول وجود و مستقل از امور محتمل فردی است، در سراسر دورانی از تاریخ که زندگی اجتماعی انسان سرشار از تعارض‌های افراد و گروه‌های ناسازگار بود، رواج داشته است. این مفهوم کلی، به عنوان واکنشی فلسفی در برابر این واقعیت تاریخی اقامه شده است که در جامعه، تنها مصالح فردی رایج‌اند، حال آن‌که مصلحت کلی، تنها در «پس» افراد خود را می‌نمایاند. در عصر جدید که شعارهای آزادی عمومی مطرح شدند و این اعتقاد رواج یافت که یک سازمان اجتماعی مناسب تنها از راه دانش و فعالیت آزاد شده افراد میسر است، تضاد میان کلی و فردی، صورتی حادث‌تر به خود گرفت. همه انسان‌ها آزاد و برابر اعلام شده بودند، اما باز همین انسان‌ها، در زمینه عمل بر وفق شناسایی و پیگیری مصالح شخصی‌شان، یک رشته از وابستگی و بی‌عدالتی و بحران‌های پی‌درپی را آفریدند و آزمودند. رقابت عمومی در زمینه اقتصاد آزاد، اجتماع معقولی را برپا نکرد که خواسته‌ها و آرزوهای همه انسان‌ها را برآورده سازد و از آن‌ها پاسداری کند. زندگی انسان، به مکانیسمی از یک نظام اجتماعی واگذاشته شده بود که افراد را به عنوان خریداران و فروشندگان جدا از هم کالا، مرتبط ساخته بود. همین فقدان عملی یک اجتماع معقول، خود دلیلی بود برای جست‌وجوی فلسفی وحدت^۲ و کلیت^۳ خرد.

آیا ساختار تعقل فرد (همان حالت ذهنیت^۴ شناسا)، قوانین و مفاهیم عامی را به دست می‌دهد که بتوان از آن‌ها معیارهای عقلانیت^۵ را ساخت؟

1. accident

2. einheit

3. allgemeinheit

4. subjectivity

5. rationality

آیا می‌توان یک سامان معقول کلی برپایه خودمختاری فرد بنا نهاد؟ معرفت‌شناسی ایده‌آلیسم آلمان برای ارائه پاسخ‌های مثبت به این پرسش‌ها، اصل وحدت‌بخشی را هدف قرار داد که با آن بتواند آرمان‌های اساسی یک جامعه فردگرا را حفظ کند، بی‌آن‌که این جامعه قربانی تعارض‌های خود بشود. تجربی‌اندیشان بریتانیایی، اعلام داشته بودند که هیچ‌یک از مفاهیم و قوانین خرد نمی‌تواند مدعی کلیت شود و وحدت خرد چیزی جز وحدت رسم و عادت نیست که از امور واقع پیروی می‌کند، ولی هرگز بر آن‌ها حاکم نمی‌شود. به اعتقاد ایده‌آلیست‌های آلمان، این حمله به وحدت خرد، همه کوشش‌هایی را که به منظور به سامان کشیدن صورت‌های رایج زندگی انجام می‌شده است، در خطر افکنده بود. وحدت و کلیت را نباید در واقعیت تجربی یافت، زیرا آن‌ها امور واقع موجود نیستند. از این گذشته، به نظر می‌رسد که ساختار حقیقی واقعیت تجربی، این فرض را تضمین می‌کند که وحدت و کلیت هرگز نمی‌توانند از امور واقع موجود سرچشمه بگیرند. بنابراین، اگر انسان‌ها در آفریدن وحدت و کلیت از طریق خرد مستقل‌شان و حتی در تضاد با امور واقع، توفیقی نمی‌یافتند، نه تنها وجود عقلی، بلکه وجود مادی‌شان را نیز می‌بایست به فشارها و فرایندهای کور سامان تجربی رایج زندگی واگذار کنند. این پرسش، نه تنها یک پرسش فلسفی است، بلکه سرنوشت تاریخی بشریت را نیز در بر دارد.

ایده‌آلیست‌های آلمانی، جلوه‌های تاریخی عینی این قضیه را نیز تشخیص داده بودند. این تشخیص، از این واقعیت آشکار می‌شود که همگی آن‌ها خرد نظری را به خرد عملی ارتباط داده بودند. میان تحلیل کانت از آگاهی فراگذرنده^۱ و درخواست او برای کشور شهروندان جهانی،^۲ یک رابطه ضروری وجود دارد؛ همچنین میان مفهوم خویشتن‌ناب^۳ فیخته^۴ و ساختمان جامعه سراسر منظم و متحد او و نیز میان مفهوم خرد هگل و قلمداد کردن دولت به عنوان وحدت مصلحت فرد و عام، یا به عبارت دیگر، به مثابه تحقق خرد، این رابطه نمایان است.

1. transcendental consciousness

2. weltbürgerreich

3. pure ego

4. Fichte