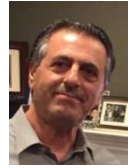


# پدیدارشناسی روح به روایت «هگل جوان» جورج لوکاچ

علی رها



## پیش‌گفتار

«پس از آن‌که همه چیز گفته و انجام شد، نهایتاً در فلسفه‌ی غرب تنها سه اندیشمند واقعاً سترگ وجود خواهند داشت که قابل قیاس با سایرین نیستند: ارسطو، هگل و مارکس»

مصاحبه‌ی لوکاج با پری اندرسون، «نیو لفت رویو»، شماره‌ی ژوئن-اوت ۱۹۶۸

«هگل جوان» اثر جورج لوکاج پژوهشی کاملاً بدیع و وسیع است که در پاییز ۱۹۳۸ نگاشته شده بود اما در آستانه‌ی جنگ جهانی دوم، امکان انتشار نیافت. لوکاج با یک «تجدیدنظر کامل»، این اثر را در سال ۴۸-۱۹۴۷ منتشر کرد. سپس در سال ۱۹۵۴ به همراه یک پیش‌گفتار جدید و اندک تغییراتی در متن، در آلمان شرقی تجدید چاپ شد. اما با این‌که بیش از ۸۰ سال از نگارش *هگل جوان* می‌گذرد، پژوهش نسبتاً جامع لوکاج یکی از منابع اصلی سیر تکوین آرای *هگل جوان* است که به دیده‌ی نویسنده‌ی متن کنونی، هنوز تازگی خود را از دست نداده است. لوکاج فرایند شکل‌گیری نخستین «سیستم» هگل را با دقتی کم‌نظیر از برن (۹۶-۱۸۹۳) و فرانکفورت (۱۸۰۰-۱۷۹۷) شروع کرده تا ینا (۱۸۰۱-۰۳) دنبال می‌کند و کل اثر را با بررسی پدیدارشناسی روح (۱۸۰۷) به پایان می‌برد. در این مسیر با منابع نسبتاً محدودی که در آن زمان قابل دسترس بود، موفق به کشفیات جدیدی می‌شود که هنوز اعتبار خود را از دست نداده‌اند. درواقع همان‌طور که پدیدارشناسی «زادگاه فلسفه‌ی هگل» است، *هگل جوان* نیز نقطه‌ی عطفی است که مبانی نظری یک «لوکاج جدید» را پایه‌گذاری می‌کند که حاصل نهایی‌اش هستی‌شناسی وجود اجتماعی است.<sup>۱</sup> متن حاضر با اذعان به ژرفا و گستردگی پژوهش لوکاج، و از آن‌جا ناممکن بودن بررسی کل کتاب در یک جستار کوتاه، خود را به نقطه‌ی اوج آن اثر، به بخش چهارم و نهایی *هگل جوان* محدود کرده است. دغدغه‌ی اصلی نوشته‌ی کنونی، نه فرایند قوام‌یابی «سیستم» هگل بلکه بررسی

<sup>۱</sup> برای بررسی انتقادی لوکاج مؤخر و هستی‌شناسی وجود اجتماعی، رجوع کنید به نظر این نویسنده در مقاله‌ی «تأملی اجمالی در میراث دوگانه‌ی جورج لوکاج».

آرای لوکاچ درباره‌ی پدیده/رشناسی، به‌ویژه پاره‌ی چهارم آن اثر است. لوکاچ با خلاقیتی حیرت‌انگیز، با تجدیدنظر در «فهرست» کتاب، ساختمان پدیده/رشناسی را صرفاً به سه بخش تقسیم می‌کند: روح سوپژکتیو، روح ابژکتیو، و روح مطلق. اما خودِ هگل کل کتاب را به: آگاهی، خود-آگاهی، خرد، و روح تقسیم کرده بود.

لوکاچ به‌عنوان فیلسوف «دیالکتیک ابژکتیو»، طبعاً بخش دوم، یا «روح ابژکتیو»، را به‌مثابه مهم‌ترین دستاورد اندیشه‌ی هگل و نقطه‌ی اوج «فلسفه‌ی بورژوازی مرفعی عصر» ترسیم می‌کند. اما بخش نهایی، یا «روح مطلق»، را به‌عنوان «پایان تاریخ» و فرجامین مرحله‌ی حرکت دیالکتیک نزد هگل شناسایی می‌کند. به باور این نویسنده، لوکاچ با این‌که در سرتاسر این اثر شگرف هگل را به اوج می‌برد، با نقدی تأمل‌برانگیز از «روح مطلق»، در سیر تحول مارکسیسم بدعتی را برمی‌نشانند که تا امروز به امری مسلم و دیدگاهی کمابیش همگانی تبدیل شده است.

معضل نوشته‌ی کنونی، سنجش این قضاوت تاریخی لوکاچ است که با توجه به دشواری متن هگل و نیز پیچیدگی بررسی انتقادی لوکاچ، بی‌تردید کار مشکلی است. بنابراین، متن حاضر را باید صرفاً مدخلی برای شروع یک بحث به شمار آورد و نه همچون مبحثی که خاتمه یافته باشد. امید است که ادامه‌ی چنین بحثی کمبودهای احتمالی این نوشته را نیز برطرف کند. اما صرف‌نظر از نتایج آرای انتقادی نویسنده‌ی این سطور درباره‌ی هگل جوان، بی‌گمان تاریخ لوکاچ را همچون اندیشمند بزرگی تثبیت کرده است که سهمی بنیادین در زایش یک حرکت فکری نوین، در «مارکسیسم هگلی»، ایفا کرده است.

### هگل جوان، تجسم ادراکی نوین از هگل

«حرکت تاریخ اغلب جهش‌وار و زیگزاگی است و چون باید دائماً پی‌گیری شود، لحاظ کردن حجم عظیمی از مصالح غیر مهم، به معنی گسست در مسیر اندیشه است... بنابراین، روش منطقی برخورد، تنها روش مناسب است. اما این روش در واقع هیچ چیز نیست مگر روشی تاریخی که نمایه‌ی تاریخی آن حذف شده باشد.»  
فریدریش انگلس، بررسی سهمی بر نقد/اقتصاد سیاسی، «داس فُلک»، ۱۸۵۹

جورج لوکاچ از ابتدا، در مقدمه‌ی هگل جوان تأکید می‌کند که در خاستگاه نظری هگل و تمرکز او بر رخدادهای مهم جهان-تاریخی وجه خاصی وجود دارد که در عرصه‌ی فلسفی، او را از تمام معاصران خود متمایز می‌کند. هگل نه فقط از انقلاب فرانسه عالی‌ترین ارزیابی آلمانی را ارایه کرد، بلکه او همچنین یگانه اندیشمند آلمان است که برای ادراک انقلاب صنعتی انگلستان، تلاشی جدی کرد. «او تنها کسی است که بین مسأله‌ی اقتصاد کلاسیک انگلستان و مسأله‌ی فلسفه و دیالکتیک، پیوند برقرار کرد.» به تعبیر لوکاچ، هدف هگل، ادراک ساختمان حقیقی، درونی، و نیروهای محرکه‌ی زمان و تعریف دیالکتیک حرکت سرمایه‌داری بود. «هگل تنها شخصی است که روند دیالکتیکی این حرکت را تشخیص داد.»

ظهور انقلاب فرانسه و بیان اندیشمندانه‌اش در هگل، مقارن یکدیگرند. فلسفه‌ی هگل، تجسم «یک انقلاب عمومی عظیم و ظهور یک جهان نوین است.» (ص ۲۴۰) به دیده‌ی لوکاچ، هگل بر آن بود تا کلیه‌ی تضادها و جدال‌هایی را که در فلسفه رخ می‌دهد به تعارضاتی در هستی که در بطن جامعه ریشه بسته‌اند مرتبط کند.

بنابراین، «هگل بنیان‌گذار یک روش علمی نوین در تاریخ فلسفه است.» (ص ۲۶۴) او نخستین کسی است که یک «تاریخی‌گری رادیکال» را بنا نهاد و کوشید برای تاریخ یک مبنای روش‌شناسانه‌ی نوین ایجاد کند تا نشان دهد که تاریخ «چگونه می‌تواند بر اساس دیالکتیک درونی اندیشه و ترقی انسان، به‌طوری منطقی بازنمایی شود.» (ص ۲۶۵) تک‌تک نظرات هگل درباره‌ی تاریخ در این زمان نشانگر ثابت‌قدمی او در مفهوم دیالکتیک است که به‌درستی تشخیص می‌دهد گسست یا عدم تداوم در تاریخ به معنی «وحدت تداوم و عدم تداوم است.» (ص ۳۲۰)

او «معضل بنیادین جامعه‌ی معاصر» را در تنشی فزاینده بین سوژکتیویته و خودمختاری فردیت انسانی از یک سو، و ظهور همزمان یک نظام میانجی‌گر اجتماعی و ساخته‌ی انسان که به همان اندازه خودمختار است، تشخیص داد. (ص ۳۱۷) «اصالت واقعی» هگل در بهره‌برداری از کشفیات اقتصادی، صرفاً بر بستر تاریخی قابل‌تعیین است که می‌خواهد رابطه‌ی متقابل فلسفه و اقتصاد را در عصر مدرن بکاود. «متاسفانه تاریخ‌نگاری مارکسیستی کلاً در انجام این تحقیق ناکام بوده است.» (ص ۳۱۹) با این‌که

به دیده‌ی لوکاچ، هگل در امور اقتصادی کاملاً پیرو یا «شاگرد» آدام اسمیت بود،<sup>۱</sup> اما توانست به بسیاری از مقولات اقتصادی اسمیت وضوح بخشیده و «حتی به ورای خود اسمیت برود.» (ص ۳۲۳) در واقع ویژگی فلسفی هگل این است که خود را به شرایط اقتصادی آلمان محدود نمی‌کند. «بررسی فلسفی اقتصاد، تجسم عقب‌افتادگی آلمان نیست.» (ص ۳۳۴)

لوکاچ این فراروی از اسمیت را در مفهوم هگل از «کار» بازمی‌یابد که «دست‌کم روزه‌های مشکلی را بازنمایی کرد که بعدها مارکس به‌مثابه "فتیشیسم" تشریح کرد.» (ص ۳۳۷) نزد هگل، مفهوم کار دربردارنده‌ی سرشت دوگانه‌ای است که هم خود-آفرین وهم از خودبیگانه کننده است. از این‌رو، در مفهوم «بیرون‌شدگی» هگل با این واقعیت روبرو می‌شویم که جهان اقتصاد، با اینکه خود آفریده‌ی انسان است، بر او چیرگی داشته و هستی فرد را شدیداً کنترل می‌کند. «سرشت حقیقا اصیل 'بیرون‌شدگی' را می‌توان در چنان ثنویتی بازیافت.» (ص ۳۳۳) لوکاچ برای تأیید نظر خود، بلافاصله گفتاوردی از هگل را بازگو می‌کند: «در فرایند کار، من خود را به یک شیء تبدیل می‌کنم، به شکلی که موجودیت دارد. بنابراین من هستی خود را بیرونی می‌کنم، آن را به چیزی بیگانه مبدل می‌کنم و در آن خود را ابقا می‌کنم.» (ص ۳۳۴) بنابراین، علی‌رغم بسیاری نارسایی‌ها، اشکالات و ناروشنی‌ها، «هگل دیالکتیک عینیت و ذهنیت، خاص و عام، را به درون مقولات اقتصادی می‌برد.» (ص ۳۳۵)

لوکاچ در فصل «کار و معضل غایت‌مندی»، می‌گوید «دستاورد فلسفی عظیم هگل این بود که مفهوم غایت‌مندی [تلئولوژی] را از آسمان به زمین منتقل کرد.» (ص ۳۶۳) سپس با استناد به پدید/رشناسی تصریح می‌کند که «خرد، همان کنش هدفمند است... هدف به‌مثابه خود-تحرکی، همان سوژه است... فرجام همان آغاز است چراکه نقطه‌ی

<sup>۱</sup> برای یک برداشت نسبتاً متفاوت از رابطه‌ی هگل با آدام اسمیت و جیمز استوارت، لطفاً نگاه کنید به نظر این نویسنده در مقاله‌ی «هگل و نقد اقتصاد سیاسی».

<https://pecritique.com/2021/05/03/هگل-و-نقد-اقتصاد-سیاسی-علی-رها/>

البته خود لوکاچ نیز تلوپحا اشاره می‌کند که برخلاف نظریه بازار آزاد اسمیت، هگل بر آن بود تا «اقتصاد را توسط دولت رام کند.» (ص ۴۰۴)

شروع، هدف بود.<sup>۱</sup> به باور لوکاچ، هگل با تحلیلی انضمامی از دیالکتیک کار انسان، تعارض آشتی‌ناپذیر «علیت و غایت‌مندی» را القا می‌کند و فرایند میانجی‌گر پراکسیس انسان را با ایده‌ی تکامل اجتماعی پیوند می‌زند. از این رو، «هگل طرز تلقی کاملاً جدیدی نسبت به جایگاه پراکسیس انسان در نظام فلسفی ارایه می‌کند. همان جنبه‌ی فعالی که مارکس بر آن اشاره می‌کند.» (ص ۳۵۰) از این رو، لوکاچ با درایتی بی‌نظیر ابراز می‌کند که «**وهله‌ی اساسی فلسفه‌ی تاریخ هگل، وحدت دیالکتیکی تئوری و پراتیک است...** آنچه در این جا موضوعیت دارد، مفهوم تاریخ به‌مثابه یک کلیت است.» (ص ۳۶۲، تأکید از نویسنده) از این رو، هگل «پیش‌قراول ماتریالیسم تاریخی است.»

به بیان لوکاچ، حرکت تضادمند جامعه‌ی بورژوازی در این دوره‌ی خاص، برای نخستین بار سرشت متعارض خود هستی را آگاهانه به مشغله‌ی اصلی فلسفه تبدیل کرد. «اندیشه‌ی هگل، معرف ادراک این روند متضاد است.» (ص ۳۹۹) هگل با تقسیم فرد در جامعه‌ی مدنی به یک شهروند و یک بورژوا، تعارضی را برمی‌نشانند که به‌مثابه «تضاد درونی روح با خودش است؛ تعارضی دایمی که فرایند الغای آن نیز دایمی است – هم جدال و هم حل آن دایمی است.» (ص ۴۰۳) پس با این‌که هگل در این زمان به‌خاطر عدم شکوفایی مبارزات طبقاتی چیز زیادی درباره‌ی مبارزه‌ی پرولتاریا و بورژوازی نمی‌دانست، «بطالت بورژوازی و قدرت اقتصادی رو به رشد آن را مشاهده کرد و بصیرتی غریزی نسبت به جایگاه بورژوازی در جامعه‌ی مدرن داشت.» (ص ۴۰۵) دست آخر، لوکاچ ساختمان پدیدارشناسی را به‌عنوان تجلی یک «اتوپییای قهرمانانه» می‌سنجد که «علی‌رغم خطایی ایده‌آلیستی، دربردارنده‌ی یک حقیقت ژرف اومانستی، یک نقد عمیق – هرچند تضادمند – از سرمایه‌داری است. این اتوپیا از جنبه‌ی عینی، یک اعتراض کاملاً مشخص علیه سرمایه‌داری است که باید فراروی از افق سرمایه‌داری را نشان دهد.» (ص ۴۰۱) اما تمام اتوپیاها بر امید رفع تضادی عظیم در جهان مدرن مبتنی هستند: «انهدام انسان توسط رشد انرژی‌های مولده‌ی او.»

<sup>۱</sup> «رابطه‌ی انسان با کارش، کنشی هدفمند است. در انتهای فرایند کاری، نتیجه‌ای بدست می‌آید که از آغاز توسط تولید‌کننده تصویر شده و از این رو حضوری ایده‌آل داشته است.» مارکس، *کاپیتال*، جلد

از این رو، همان طور که لوکاچ تأکید می‌کند، رفع این تضاد در چارچوب مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری امکان‌پذیر نیست. «فقط سوسیالیسم تمامی تضادها را برطرف می‌کند.» (ص ۴۰۲، تأکید از نویسنده) به دیده‌ی نویسنده‌ی متن حاضر، خود این مفهوم به معنی یک برداشت معین و متفاوت از «پایان تاریخ» است که در «سوسیالیسم» تحقق می‌یابد.

### جایگاه هگل جوان در سپهر اندیشه‌ی لوکاچ

«شکل پولی کالاها، همانند شکل عام ارزشی آن‌ها، کاملاً از شکل محسوس و پیکر واقعی آنها متمایز است. بنابراین یک شکل ایده‌آل محض یا شکلی مفهومی است.» (کاپیتال، ۱:۱۸۹)

پس از فروپاشی «اتحاد جماهیر شوروی» در درون قفسه‌های غبارآلود حزب کمونیست دست‌نوشته‌ی ناشناخته‌ای از لوکاچ کشف شد زیر عنوان «دنباله‌روی و دیالکتیک: در دفاع از تاریخ و آگاهی طبقاتی». ظاهراً لوکاچ این اثر را در سال ۱۹۲۵ یا ۱۹۲۶ در پاسخ به حملات کمینترن به تاریخ و آگاهی طبقاتی (۱۹۲۳) به قلم کشیده بود که آن کتاب را به‌عنوان «انحراف» از مارکسیسم، اثری «التقاطی» و «ندانم‌گویی» (آگنوستیسیسم) تحریم کرده بود. این اثر مهم نشان می‌دهد که لوکاچ علی‌رغم «انتقاد از خود»، در واقع صرفاً از روی وحشت از «ارتداد» و اخراج شدن از حزب به‌طور علنی نسبت به ماهیت «ایده‌آلیستی» کتابش «اعتراف» کرده بود. دبورین و روداس سردمداران حملات علنی حزب به لوکاچ بودند که او را به «سوپرکتیویسم» متهم کرده بودند. اما همان طور که لوکاچ به‌درستی تأکید می‌کند: «هرگاه تهاجمی فرصت‌طلبانه علیه دیالکتیک انقلابی صورت می‌پذیرد، زیر پرچم مخالفت با سوپرکتیویسم به پیش می‌رود. (برنشتاین علیه مارکس، کائوتسکی علیه لینین)» (ص ۴۸)

البته با این که کانون اندیشگی «دنباله‌روی و دیالکتیک» رابطه‌ی حزب با دیالکتیک است،<sup>۱</sup> لوکاج در این اثر بر نکاتی انگشت می‌گذارد که شایسته‌ی تأمل است. آن که اتهام سوپژکتیویسم می‌زند، نخست باید مفهوم «سوژه» را درک کند. سپس دریابد که اساساً «کارکرد سوژه در فرایند تاریخی تحول چیست؟» (ص ۴۹) آن طور که خود لوکاج توضیح می‌دهد، مخالفان او با اداری «مکانیکی»، «سوژه و ابژه را از هم جدا می‌کنند.» به عبارت دیگر، درک آنها از قانون دیالکتیک، حرکتی است که از مشارکت سوژه در تاریخ‌رهایی یافته باشد. لوکاج با رد نظریه‌ی تشابه بی‌واسطه‌ی آگاهی و هستی، یا سوژه و ابژه که به او نسبت داده‌اند، معترضانه عنوان می‌کند که «تشابه آنها در این است که لحظات یک فرایند واحد دیالکتیکی و واقعی تاریخ هستند.»

نفی لحظه‌ی سوپژکتیو، وجه مشخصه‌ی نظریه‌ای کانتی است که به شیوه‌ای غیر دیالکتیکی، سوژه و ابژه را از هم می‌گسلد و اهمیت تعیین‌کننده‌ی سوژگی را «بر علیت‌هایی ابژکتیو برمی‌نشانند.» (ص ۵۲) از دید آنها، ابژه مساوی «طبیعت» و سوژه همان «جامعه» است. بنابراین در نمی‌یابند که درون خود جامعه فرایندی تاریخی شکل گرفته که رابطه‌ی ابژه و سوژه را تغییر داده است. به بیان دیگر، خود طبیعت دگرگون شده و بیرون از روابط اجتماعی، خالی از مفهوم می‌گردد. یکی از دستاوردهای مهم «دنباله‌روی و دیالکتیک»، تفکیک آگاهی طبقاتی پرولتاریا با آگاهی کاذب کلیه‌ی طبقات اجتماعی پیشین است. «در عصر انقلاب، کارکرد فعال آگاهی پرولتری اهمیتی نوین می‌یابد» (ص ۵۰) چراکه پرولتاریا انقلاب و تاریخ خود را آگاهانه می‌سازد.

بازگویی اجمالی فرازهایی از دفاعیه‌ی لوکاج در «دنباله‌روی و دیالکتیک» بدین خاطر بود که لوکاج در این اثر (۱۹۲۶) کماکان بر مبانی نظری تاریخ و آگاهی طبقاتی پافشاری می‌کند، اما ۱۰ سال بعد، همان طور که نشان داده خواهد شد، در *هگل جوان*، از آن اصول به‌طور قابل ملاحظه‌ای عقب‌نشینی می‌کند. پس پرسیدنی است در فاصله‌ی نگارش این دو اثر چه تحولاتی در شرایط بالفعل جهان به‌ویژه در «کشور شوراهای» صورت می‌پذیرد که ابتدا *هگل جوان* را به قلم می‌کشد و سپس *انهدام عقل* (۱۹۵۲) را

<sup>۱</sup> از آنجا که موضوع نوشته‌ی کنونی معضل مهم رابطه‌ی «حزب و دیالکتیک» نیست، از طرح و بررسی انتقادی تجسم بالفعل خود-آگاهی پرولتاریا در حزب خودداری شده است.



می‌نویسد؟ همان‌طور که خود لوکاچ در پیش‌گفتار چاپ ۱۹۵۴ هگل *جوان* ابراز می‌کند، این دو اثر در واقع مکمل یکدیگرند. اما موضوع اصلی *انهدام عقل*، با توجه به ظهور فاشیسم و جنگ دوم جهانی، نه انقلاب اجتماعی و کنش انتقادی-انقلابی سوژه، که ریشه‌یابی مبانی نظری «خردستیزی» (ایراسیونالیسم) بود.

آن‌چه بدیهی است، اوضاع جهانی با آن شور و هیجان روح انقلابی و بعضاً اوتوپایی متأثر از انقلاب اکتبر دیگر هیچ وجه تشابهی ندارد. از این‌رو، زمانی که لوکاچ پیش‌گفتاری جدید (۱۹۶۷) بر *تاریخ و آگاهی طبقاتی* می‌نویسد، این بار بدون فشار و ارباب حزبی، «اعتراف» می‌کند که در آن دوران انقلابی، نظراتش آغشته به «ایده‌آلیسم» بوده و از «هگل، هگلی‌تر» شده بود! اوست که نهایتاً در *هستی‌شناسی وجود/اجتماعی* تأکید می‌کند که «سوژه‌ی دانا، نقشی در سرشت و شکل عینیت ندارد.» (پاره‌ی «مارکس»، ص ۳۶) اما در *هگل جوان* است که لوکاچ برای بار نخست مبانی نظری «لوکاچ مؤخر» را پایه‌ریزی می‌کند.

اساس نقد لوکاچ به هگل، در به‌اصطلاح این-همانی یا همانندی بی‌واسطه‌ی مفهوم سوژه-ابژه نهفته است که او چنین مفهومی را به هگل نسبت می‌دهد؛ این‌که هگل، برخلاف اسپینوزا، حقیقت را نه فقط در جوهر بلکه همچنین به‌مثابه سوژه ادراک می‌کند. قطعاً لوکاچ واقف است که در دیالکتیک هگلی، برخلاف منطق صوری، تشابه، به معنی وحدت اضداد، «تشابه و عدم‌تشابه» است. اما از آنجا که پیشاپیش به این نتیجه رسیده است که حرکت فلسفی از اوایل قرن نوزدهم نقش جوهر را از جهان‌بینی حذف کرده، بر این باور است که عصر ما نیازمند بازگشت به «مفهوم نوین جوهریت» است. به دیده‌ی لوکاچ، پدید/رشناسی هگل، با استحالهی جوهر به سوژه، «عینیت» را لغا کرده است. از این‌رو در *هگل جوان* تأکید می‌کند که «ضروری است به‌روشنی تشخیص دهیم که امور جهان را یک قانون ابژکتیو اداره می‌کند که مستقل از آگاهی است.» (ص ۲۷۶، تأکید از نویسنده)

لوکاچ در عین حال تأیید می‌کند که اسپینوزا با این‌که به‌درستی «اولویت علیت» را تشخیص داد، به قدری روی علیت تکیه داشت که از ادراک «دیالکتیک علیت و هدف در [افریند] کار بازماند.» (ص ۳۴۰) برخلاف اسپینوزا، «تحلیل انضمامی هگل از

دیالکتیک کار انسان، تعارض آشتی‌ناپذیر علیت و غایت‌مندی را القا می‌کند؛ یعنی اهداف آگاهانه‌ی انسان را به وجهی انضمامی در درون شبکه‌ی علیت می‌گنجانند، بدون آن‌که آن را منهدم کرده، به ورای آن رفته و یا به اصلی متعالی متوسل شود.<sup>۱</sup> (ص ۳۴۵) از این‌رو، خود هدف نیز «مشروط به قوانین علیت است.» (ص ۳۴۶) با این وصف، به باور لوکاج، بخش نهایی پدیدارشناسی که بیانگر کل فرایند است، نشان می‌دهد که «چگونه سوژه محتوای خود را از جوهر بازپس می‌گیرد. این اظهار علی‌رغم فرمول‌بندی ایده‌آلیستی‌اش، در بردارنده‌ی ایده‌ای به‌غایت ماتریالیستی است که آگاهی را مشروط به انعکاس واقعیت ابژکتیو می‌کند. آگاهی صرفاً شکل تجلی واقعیت عینی است!» (ص ۴۷۳)

بدیهی است که لوکاج ۱۹۲۳ که حتی انگلس را به‌خاطر «نظریه‌ی انعکاسی واقعیت در ذهن» سرزنش کرده بود، از مبانی نظری اولیه‌ی خود فاصله پیدا کرده است به وجهی که گویا مبحث کاملاً بدیع «بت‌وارگی کالایی» و شیئیت‌یافتگی روابط میان خود انسان‌ها و اجتماعی‌شدن روابط بین اشیا را نیز ظاهراً از یاد برده است. اوست که با درایتی بی‌نظیر در تاریخ و آگاهی طبقاتی نشان داده بود که «بت‌وارگی توهم‌آمیزی که تمام پدیده‌ها در جامعه‌ی سرمایه‌داری را می‌پوشاند» شامل مقوله‌ی عینیت نیز می‌گردد. یعنی عینیتی که از «روابط انسان‌ها با یکدیگر خارج است و برعکس به‌مثابه چیزگونگی و روابط اشیا با یکدیگر ظهور می‌یابد.» (ص ۱۴)

از این‌رو، لوکاج در هگل جوان با بازگو کردن گفتاوردی طولانی از هگل درباره‌ی مفهوم «پول»، برداشتی خلاف نظر او را القا می‌کند. هگل نوشته بود که کلیه‌ی نیازهای انسان در یک نیاز واحد فشرده می‌گردد. «نیاز که پیش‌تر نیازی به یک چیز بود، اکنون به نیازی تبدیل می‌گردد که صرفاً در ذهن است... به یک چیز درونی. یک انسان به میزان پولی که دارد واقعیت می‌یابد... پول، انتزاعی از کلیه‌ی ویژگی‌ها، خصوصیات، و مهارت‌های فردی است. لذا در چنین انتزاعی، روح به یک ابژه‌ی درونی بی‌شخصیت

<sup>۱</sup> مقایسه کنید با تاریخ و آگاهی طبقاتی: «برنهادن خود، تولید و بازتولید خود، این است واقعیت.»

مبدل می‌شود.<sup>۱</sup> اما لوکاچ با اذعان به درایت هگل، نتیجه می‌گیرد که مقصود هگل برجسته کردن «عینیت پول» است! (ص ۳۳۶) می‌توان در لوکاچ تنشی درونی را تشخیص داد که از سویی جامعه را فرآورده‌ی پراکسیس انسان ادراک می‌کند اما از دیگر سو «عینیت» را به‌سان چیزی بیرونی تفهیم می‌کند. این تعارضی است که هگل *جوان قادر* به رفع آن نیست. نقطه‌ی اوج چنین تعارضی در برداشت لوکاچ از رابطه‌ی فلسفه‌ی هگل با عصر روشنگری آشکار می‌شود.

### مفهوم روشنگری نزد هگل

«هگل در پدیدارشناسی در فصل 'جدال روشنگری با ایمان' نظریه‌ی سودمندی را به‌مثابه نتیجه‌ی نهایی روشنگری توصیف می‌کند. این انتزاع متافیزیکی آشکار از این امر ناشی می‌شود که در جامعه‌ی بورژوازی کلیه‌ی روابط در عمل تابع رابطه‌ی انتزاعی پولی-تجاری می‌شوند... اقتصاد سیاسی، علم واقعی این نظریه‌ی فایده‌گرایی است.»  
(اثر ۴۰۹:۵) *ایدئولوژی آلمانی*

جورج لوکاچ با ترکیب کردن بخش اعظم پاره‌ی چهارم پدیدارشناسی در «روح ابژکتیو»، تاحدی بستر واقعی مبحث «روشنگری» را ابهام‌آور می‌کند. خود هگل این پاره‌ی وسیع را به «روح ابژکتیو»، «روح از‌خود-بیگانه» و «روح از خود مطمئن» تقسیم می‌کند. «روح ابژکتیو» به ترتیب شامل زیرعنوان‌های زیر است: ۱ - «جهان روح در خود-بیگانگی»؛ ۲ - «روشنگری»؛ ۳ - «آزادی مطلق و ترور». تأکید بر بخش‌بندی هگل از آن‌جا ضروری بود که از ابتدا تشخیص دهیم مبحث «روشنگری»، یکم بر بستر معین از خود-بیگانگی روح قابل فهم است، و دوم، ابداً بیان نهایی «روح ابژکتیو» نیست.

<sup>۱</sup> «امیال دربردارنده‌ی نیاز هستند؛ آنها اشتهای روح اند و همانند گرسنگی، طبیعی هستند. بیشترین چیزها از آنجا که نیازهای ذهن را برآورده می‌کنند، دارای ارزش اند.» مارکس، *کاپیتال*، جلد اول، صفحه اول.

هریک از آن زیرعنوان‌ها نیز به فصل‌های گوناگونی تقسیم می‌شوند که به دیده‌ی مارکس از آن‌جا که «ثروت، قدرت دولتی، و غیره را به‌مثابه نهادهایی که از موجود انسانی بیگانه شده‌اند ادراک می‌کنند... و از آن‌جا که بیگانگی انسان را برجسته می‌سازد، کلیه‌ی عناصر نقد را در خود نهفته دارد و پیشاپیش به شیوه‌ای که فراتر از خاستگاه هگل می‌رود، پرورانده و تشریح شده است. 'آگاهی اندوه‌بار'، 'آگاهی صادق'، جدال 'آگاهی اشرافی و پست'، و غیره، و غیره، این قسمت‌های مجزا، عناصر انتقادی عرصه‌های کاملی چون مذهب، دولت، هستی‌مدنی، و غیره را شامل می‌شوند.» (آثار، ۳:۳۳۲)

البته لوکاچ نیز احتمالاً به پیروی از مارکس، تأکید می‌کند که ما در این پاره «خود را در کشاکش رخدادهای بالفعل تاریخی می‌یابیم.» (ص ۴۸۶) لوکاچ به‌درستی تشخیص می‌دهد که ما در مبحث «روح از‌خود-بیگانه» با زایش جامعه‌ی مدنی، بحران ایدئولوژیکی روشنگری و بحران جهانی انقلاب فرانسه مواجه هستیم، یعنی «با تاریخ واقعی بشریت.» لوکاچ تا آن‌جا پیش می‌رود که پدیدارشناسی را به‌درستی «فلسفه‌ی تاریخ هگل» می‌نامد که در آن «دیالکتیک کارکرد یک هستی‌عام نیست بلکه محصول 'بیرونی شدن' و بیگانگی سرمایه‌داری است.» (ص ۴۹۷) از این‌رو، در این «مرحله‌ی عالی‌تر رشد دیالکتیک» یعنی در فصل «حقیقت روشنگری» ما شاهد «جامعه‌ی سرمایه‌داری در اوج عظمت آن» هستیم. (ص ۴۹۸) در عین حال لوکاچ، هرچند به‌طور گذرا، تلویحاً ابراز می‌کند که «این حقیقت دارد» که برخورد هگل «حاوی نقد روشنگری است.» (ص ۴۹۲)

لوکاچ نشان می‌دهد که هگل در این‌جا روابط بین انسان‌ها در سرمایه‌داری را به‌مثابه نقطه‌ی اوج 'بیرونی‌شدگی' تشریح کرده است. اما ناگهان، بدون هیچ توضیحی نتیجه می‌گیرد که «برای هگل، جامعه‌ی مدنی مدرن، عالی‌ترین مرحله‌ی بشریت بود که او در فراسوی آن هیچ چیز عالی‌تری را نه دید و نه می‌توانست ببیند.»<sup>۱</sup> (ص ۳۱۶) لوکاچ

<sup>۱</sup>مقایسه کنید با این اظهار نظر لوکاچ درباره‌ی ادراک هگل از «مبارزات اقتصادی فرد در جامعه‌ی مدنی.» «در پدیدارشناسی روح، این [مبارزه] به‌مثابه نزاعی خونین در 'قلمرو حیوانی روح' ظاهر می‌شود.

ادعا می‌کند که هگل ماحصل عصر «روشنگری»، یعنی اصل سودمندی و فایده‌گرایی را بی‌چون و چرا پذیرفته است و چنین روابطی را به‌عنوان «مترقی‌ترین شکل تکامل انسان و بهترین شکل منطبق با روح» می‌فهمد.<sup>۱</sup> (ص ۴۹۹) «پس تصادفی نیست که کمال‌یافتگی دیالکتیک، 'بهشت روی زمین'، که هگل از آن صحبت می‌کند، همان جهان 'فایده‌گرایی' است.» (ص ۵۲۰) این یک نتیجه‌گیری شتابزده و کاملاً شگفت‌آور است که در اساس با پیش‌فرض لوکاچ، حتی پیش از شروع پژوهش خود، مطابقت دارد؛ این‌که نه فقط شخص هگل،<sup>۱</sup> بلکه دیالکتیک هگلی معرف اوج اندیشه‌ی عصر بورژوازی است و در همان جا متوقف می‌شود!

این نویسنده در بخش بعدی این مقاله تناقض درونی لوکاچ را بررسی خواهد کرد. آن‌چه اکنون ضرورت پیدا می‌کند رجوع به خود پدید/رشناسی است تا خلاف برداشت لوکاچ به اثبات برسد. به دیده‌ی نویسنده‌ی متن حاضر، خوانش دقیق زیرفصل‌های مبحث «روشنگری»، «اندیشه‌ی ناب و ماده‌ی ناب»، «عرصه‌ی فایده‌گرایی»، «یقین به خود» و نیز فصل «آزادی مطلق و ترور»<sup>۲</sup> به‌وضوح نشان می‌دهد که هگل ایده‌ی «روشنگری» و ماحصل آن، اصل فایده‌گرایی، را به یک «بصیرت ناب» و «وجودی مطلق» تشبیه می‌کند که در یک «شیء ناب و ساده» ظهور می‌یابد. این شیء ناب، معرف «کار کسل‌کننده‌ی صرف، خاموش، ناخودآگاه و درخودتنیدگی روح در وجود خود است» (ص ۵۹۰) که تجلی واژگونگی تمامی معیارهای انسانی و ارزش‌های معنوی است.

او این را به‌عنوان بازگشت، درواقع به‌مثابه شکل اصیل وضعیت طبیعی تحلیل می‌کند و آن را همچون جنگ همه با همه‌ی هابز تشخیص می‌دهد.» (ص ۳۵۸)

<sup>۱</sup> لوکاچ که خود یک اشراف‌زاده بود، برای اثبات نظر خود عنوان می‌کند که: «ما باید ملاحظه کنیم که تا چه حد آن ایده‌آلیسم، و دید اجتماع بر خاسته از آن، در جایگاه اجتماعی خود هگل ریشه بسته است.» (ص ۳۶۵)

<sup>۲</sup> برای بررسی مشروح این پاره، لطفاً نگاه کنید به نظر این نویسنده در مقاله‌ی «['ترور انقلابی'، پندارهای 'ناب' و بت‌وارگی جهان 'شیئی'»](#)

مارکس در *خانواده‌ی مقدس* در بررسی و نقد ماتریالیسم فرانسوی قرن هجدهم، با رجوع به فصل «حقیقت روشنگری» به درستی تشخیص می‌دهد که روشنگری به «دو حزب» یا دو گرایش فکری، «خداگرایی عقلانی و ماتریالیسم منقسم می‌شود که هر دو یک اصل واحد را نمایندگی می‌کنند.» سپس با تلخیص گفتاورد زیر از *پدیدارشناسی*، عنوان می‌کند که وقتی «جوهر» به «مفهوم» انکشاف پیدا نکند، واپس‌گرا شده و به «رومانتیسیم» استحاله می‌یابد. «در ارتباط با وجود مطلق، روشنگری با خود وارد جدال می‌شود... به نظرگاه دو حزب منقسم می‌شود... یکی از آن دو، آن وجود مطلق را یک مطلق بدون پیش‌نهاد می‌نامد... و آن دیگری آن را ماده می‌خواند. هردوی آنها مفهومی کاملاً مشابه هستند - تمایز آنها نه در واقعیت عینیت بلکه صرفاً در تفاوت نقطه‌ی آغازی است که آن دو جریان اختیار می‌کنند.» (آثار، ۴:۱۳۲، *پدیدارشناسی*، صص ۹۳-۵۹۱) نقطه‌ی اتکای هردوی این گرایش‌های مفهومی فراسوی فعلیت است: ماده‌ی ناب یا مطلق و فراست و شهودی بی‌واسطه، که هر دو برساخته‌ای ذهنی‌اند. اما چنین موجودیت بی‌واسطه‌ای، فاقد یک هستی ذاتی است؛ یک «وجود-در-خود» غیرقابل شناخت، یک شیء خارجی، است.<sup>۱</sup>

به باور هگل محصول نهایی کل فرایند روشنگری این شیء است که در اصل فایده‌گرایی و سودمندی نمادین گردیده، شامل همه کس و همه چیز، از جمله اندیشه، می‌شود. سودمندی، به‌مثابه «فعلیت انضمامی» جهان نوین، «صورت‌بندی عینیت را الغا می‌کند.» (ص ۵۹۹) آنچه برای خودآگاهی باقی می‌ماند، «هیچ چیز نیست مگر نماد یک عینیت پوچ.» «کلیده‌ی اعضای مشخص سازمان‌دهی جهان بالفعل و اعتقاد، به این تعین ساده، به‌مثابه زمینه‌ی خود، بازگشته‌اند... دنیای متشکلی که یک متافیزیک محض است.» (همان‌جا) «از آن‌جا که برای انسان همه چیز سودمند است، خود انسان نیز بدین طریق سودمند می‌شود، و شاخص اصلی‌اش این می‌شود که خود را جزیی از گله‌ی انسانی کند، و برای مصرف عمومی سودمند گردد... از دیگران استفاده کند و خود را مورد استفاده‌ی دیگران قرار دهد.» (ص ۵۸۰) همه چیز از این خصلت عمومی

<sup>۱</sup> مقایسه کنید با برداشت لوکاچ که به نظر او هگل، به‌عنوان یک ایده‌آلیست، به دنبال «سنتز» فایده‌گرایی روشنگری با مذهب بود. (ص ۵۲۱)

متقابل برخوردار می‌گردد. «از میان تمامی اشکال سودمندی، رابطه با وجود مطلق یا دین، عالی‌ترین شکل سودمندی می‌شود.» (همان‌جا) این یک «بصیرت ناب» است که با نیت پلیدش، اعتقادات ساده و بی‌ریای عامه را فریب می‌دهد. «این عرصه‌ی فکری، طعمه‌ی فریب کشیشان می‌شود... که با استبداد تبانی و توطئه می‌کنند.» (ص ۵۶۲)

از سوی دیگر، روشنگری نیز از آن‌جا که سرشتی مطلقاً ذهنی دارد، واقعیت را مجازی کرده، و از معنا تهی می‌کند. به بیان دیگر، فعلیت را وابسته به فعل و کرانمند ندانسته، تشخیص نمی‌دهد که این واقعیت به خودی خود اصلتی نداشته، مشروط و گذراست. بنابراین، عینیت را همچون چیزی خارجی تعبیر می‌کند و به یک «بصیرت ناب» تبدیل می‌شود. روشنگری وجود فی‌نفسه‌ی «ابژه» و شیوه‌ی ارتباطی‌یابی انسان با آن را دگرگون می‌کند که به دیده‌ی هگل به معنی «الغای صورت‌بندی عینیت» است و خود-آگاهی انسان را از این «نماد میان تهی عینیت» منفصل می‌کند. این عینیت بی‌واسطه یا تعین ساده، به اصل بنیادین و بستر تمامی اجزای مشخص سامانه‌ی دنیای بالفعل تبدیل شده و روح جهان را در خود مستتر می‌کند - «دین روشنگری» است!

هگل این عینیت کاذب را به‌عنوان «اصل متافیزیکی» سازمان‌دهی جهان موجود معرفی می‌کند که از انسان عینیت‌زدایی کرده و ادراکش را «ناب» و ذهنیتش را تک‌ساحتی می‌کند. در چنین وضعیتی، انسان از خود سلب فردیت کرده، به تعلق «غیر» درآمده و رابطه‌ی «سوژه» و «ابژه» را واژگون می‌کند. از این‌رو، دانشی که دیگر با وساطت فعالیت بارآور خود را به عین مرتبط نکند، از این «خود»، یک برداشت خالص ذهنی، یک تصور محض، پیدا می‌کند. «روشنگری با به‌ارمغان آوردن اسباب و اثاثیه‌ای که به این‌جا و اکنون تعلق دارد، نظم و ترتیبی را که روح در خانه‌ی ایمان برقرار کرده بود برهم می‌زند»، و با پیدایش یک دنیای جدید، «امپراتوری ایمان و نیز جهان واقعی را سرنگون می‌کند.» (ص ۵۱۲)

اما این روح جدید، به عوض برقراری یک دنیای همگون و هنجار، دو اقلیم منقسم و ضد و نقیض را ساختمان می‌کند: یکی حیطه‌ی فرد «خودبنیاد» و ابژه‌هایش، و دیگری عرصه‌ی آگاهی نابی که به ورا‌ی قبلی رفته، فاقد حضوری بالفعل گشته و در «ایمان» ادامه‌ی حیات می‌دهد. یکی جهان بالفعل توأم با ازخودبیگانگی و دبگری،

برفراز اولی، در ملکوت یک آگاهی محض که همچون گریزی از جهان واقعی است. بر زمینه‌ی این اوضاع آشفته، و این «خود»های متکثر و منفرد است که «حاکمیت ترور» امکان ظهور پیدا می‌کند؛ حاکمیتی که صرفاً یک کانون خود برنشانده است که خویشتن را به‌عنوان مظهر «اراده‌ی عام» وانمود می‌کند. «بنابراین، به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند چیزی مگر تجلی یک فرقه باشد.» (ص ۶۰۵) حکومت صرفاً همسان یک فرقه‌ی پیروزمند است و درست به همین خاطر «ضرورت مستقیم سرنگونی‌اش» وجود دارد.

اما هگل فصل «ترور و آزادی مطلق» را با این «سلبیت» همگانی به پایان نمی‌برد. با عبور از درون آشوب و اغتشاش موجود، و «وحشت از خداوندگار» حاکم، روح جدیدی ظهور خواهد یافت که فرجامش «تلفیق کامل خودآگاهی با جوهر عینی» انسان است. (ص ۶۰۷) آن‌چه هگل در فصل نهایی پدیدارشناسی، «دانش مطلق»، می‌پروراند، همان‌طور که خود او توضیح می‌دهد «یک مرحله‌ی جدید هستی، یک جهان نوین، و یک پیکریابی یا شکل جدید روح است.» (ص ۸۰۷) از این‌رو، ضروری است تا در بخش بعدی، فصل «دانش مطلق» و چگونگی رویارویی لوکاچ با آن بررسی شود.

## واگرایی مارکس و لوکاچ در نقد هگل

«مهم – توصیف دیالکتیک: خودجنبی، منشاء فعالیت، حرکت زندگی و روح: تقارن مفهوم سوژه (انسان) با واقعیت... قابل توجه: وقتی هگل به 'ایده' به‌عنوان تقارن مفهوم و ابژه می‌رسد، آن را با میانجی‌گری فعالیت عملی و هدفمند انسان، حقیقت می‌نامد.»

لنین، *دفترهای فلسفی*، (آثار، ۳۸:۲۲۹)

همان‌طور که در بخش‌های پیشین این مقاله مشاهده شد، لوکاچ به‌عنوان یک پژوهشگر فرهیخته و ابژکتیو، سیر تکوین اندیشه‌ی هگل جوان را با نبوغی بی‌نظیر دنبال می‌کند. اما به دیده‌ی نویسنده‌ی متن حاضر، هنگامی که به مراحل پایانی پدیدارشناسی می‌رسد، نتایج از پیش ساخته‌ی خود را به بخش «روشنگری» و «دانش مطلق» تحمیل می‌کند. به باور لوکاچ، «هر مسأله‌ی کنکرتی که برای شروع انتخاب کرده باشید، مطالعات ما به‌طور پیوسته ما را به آنتی‌تزدیالکتیک ماتریالیست و



ایده‌آلیست بازمی‌گرداند.» (ص ۳۹۸) برای همین است که در نقد هگل، روح فویرباخ را احضار کرده و سهم او را در نقد «رازآمیزی دیالکتیک» هگلی، به‌ویژه درباره‌ی مفهوم «نفی در نفی» برجسته می‌سازد، آن‌هم بر مبنای تقابل خداناباوری و مذهب! (صص ۵۱۸-۱۹) بنابراین، لوکاچ تقابل کلیشه‌وار «سیستم و متد» هگلی را که پیش‌تر با تأیید «کلاسیک‌های مارکسیستی» (انگلس) بارها تکرار کرده بود، یک قدم به پیش می‌برد و خود متد را نقد می‌کند.

به دیده‌ی لوکاچ، این دو بخش پدیدارشناسی «اصل آنتاگونیستی و تضادمند دیالکتیک هگل را بر ملا می‌کند.» (ص ۵۱۶) چرا؟ چون هگل با این که فرایند «بیرونی‌شدن» در جامعه را به شیوه‌ای انضمامی توصیف کرده است، نمی‌تواند چنین روشی را در مورد «طبیعت» به کار گیرد. فویرباخ این کمبود را، گرچه به گونه‌ای انتزاعی، برطرف کرد و با این کار، «ظهور ماتریالیسم دیالکتیکی را برانگیخت.» (ص ۲۸۳) پس آن‌چه حضور ماتریالیسم فویرباخ را ضروری می‌کند، فرایند گذار یا پس‌روی به طبیعت است که به باور لوکاچ فویرباخ آن را به‌درستی نقد کرد. لوکاچ هگل جوان، در مقابل لوکاچ تاریخ و آگاهی طبقاتی، اکنون مفهوم استقلال طبیعت را به پیش می‌کشد. «طبیعت، تاریخ خود را دارد که هگل آن را نفی می‌کند.» (ص ۵۴۲) باورنکردنی است اما چنین نظری نه فقط نقطه‌ی مقابل برداشت مارکس از «طبیعت انسانی‌شده» کنونی است، بلکه با نظر خود لوکاچ در بخش‌های پیشین هگل جوان نیز در تضاد است. مگر خود او پیش‌تر تصریح نکرده بود که «یکی از شاخص‌های بسیار مهم هگل در رد ایده‌آلیسم سوپژکتیو این است که به طبیعت تجریدات را تحمیل نمی‌کند بلکه آن [طبیعت] را به واسطه‌ی دیالکتیک انضمامی با جامعه تلفیق می‌کند؟» (ص ۴۱۳) بنابراین آنچه با آن روبرو هستیم نه اصلی تضادمند در هگل، بلکه تناقضی درونی و آشتی‌ناپذیر در اندیشه‌ی خود لوکاچ است - لوکاچ علیه لوکاچ!

اما این تعارض درونی صرفاً محدود به «دیالکتیک طبیعت» نیست. لوکاچ از سویی مدعی است که هگل شیء‌وارگی جامعه‌ی مدرن را به‌مثابه عالی‌ترین مرحله‌ی تکامل روح پذیرفته است، اما از دیگر سو در نقد «دانش مطلق» مدعی می‌شود که هگل «بیرون‌شدگی» را، که لوکاچ معادل «عینیت» می‌پندارد، القا کرده و به درون «سوژه»

برده است. بنابراین، به دیده‌ی لوکاچ، دیالکتیک سوژه-ابژه‌ی هگل، استحاله‌ی «جوهر» و جذب آن در «سوژه»، کل جهان عینی و قانون حرکت آن را که «مستقل از آگاهی» است نفی کرده است! این کدام هگل است که هم با «وجود مطلق» جهان شیئی، همان‌گونه که هست به‌عنوان روحی کمال‌یافته، به تعامل می‌رسد، و هم در مفهوم سوژه‌گی، کل جهان بیرونی را الغا می‌کند؟ در بخش پیش دیدگاه واقعی هگل درباره‌ی «روشنگری» به‌مثابه بخشی از «روح از‌خود-بیگانه»، شرح داده شد و تفاوت آن با برداشت لوکاچ برجسته گردید. اکنون ضروری است به نقد مارکس از پدیدارشناسی رجوع کرد و تفاوت آن را با برداشت لوکاچ مقایسه کرد.

در درجه‌ی نخست باید از تجزیهات پرهیز کرد. برای یک مارکسیست، همیشه و در همه حال، موضوع اصلی نه دانش فی‌نفسه، بلکه همان‌طور که لوکاچ اشاره کرده بود، «وحدت دیالکتیکی تئوری و پراتیک» برای پیشبرد انقلاب اجتماعی است. بنابراین، در چنین بستری، گریز از اجتماع و جهان بالفعل سرمایه‌دارانه و توسل به طبیعت پیش از انسان، از جایگاهی انضمامی برخوردار نیست.<sup>۱</sup> دوم، ضروری است که بین شخص هگل به‌عنوان یک فیلسوف و فلسفه‌ی هگل، تفکیک قایل شویم؛<sup>۲</sup> یعنی به جای تکیه بر عملکرد هگل، مسیر حرکت دیالکتیک را دنبال کنیم، که این ما را به نکته‌ی سوم، به مارکس، نزدیک می‌کند که انقلاب در فلسفه‌ی هگل را به فلسفه‌ی انقلاب تبدیل کرد. با پذیرش چنین پیش‌نهاده‌هایی، می‌توان در عین حال مارکس را نیز واسطه‌ی فهم هگل کرد. به عبارت دیگر، به‌مدد مارکس، هگل را «ترجمه» کرد.

برنهیشت نخست علیه فویرباخ! کیست که آن را بارها و بارها نخوانده باشد؟ اصل موضوع اما کاربرد آن در تئوری انقلاب است:

«اشکال اصلی کلیه‌ی ماتریالیسم‌های تاکنون موجود – که شامل فویرباخ نیز می‌شود – این است که شیئی، واقعیت، حسیات، فقط به شکل ابژه یا به صورت

<sup>۱</sup> «آن طبیعتی که بر انسان مقدم است، به‌هیچ‌وجه با طبیعتی که فویرباخ در آن به سر می‌برد یکسان نیست، یعنی طبیعتی است که در هیچ کجا یافت نمی‌شود.» (*ایدئولوژی آلمانی*، ۵:۲۸)

<sup>۲</sup> «هگل ثابت می‌کند که دیالکتیک صرفاً محصول فلسفیدنی انتزاعی نیست، بلکه محصول آگاهی اجتماعی است.» *هگل جوان*، (ص ۴۹۵)

ادراک شهودی فهمیده شده، نه همچون فعالیت محسوس انسانی، پراکسیس، نه به طور سوژکتیو. از این رو، برخلاف ماتریالیسم، سویی فعال توسط ایده آلیسم پرورش یافت ولی به گونه‌ای انتزاعی، چراکه طبعاً فعالیت واقعی و محسوس را آن چنان که هست تشخیص نمی‌دهد. فویرباخ می‌خواهد ابژه‌های حسی را از ابژه‌های مفهومی کاملاً تفکیک کند، اما او خود فعالیت انسانی را به مثابه فعالیتی ابژکتیو ادراک نمی‌کند... بنابراین، او معنی فعالیت انقلابی، 'عملی-انتقادی' را نمی‌فهمد.»

حال بر بستر بحث کنونی، کمی در آن تأمل کنیم. ۱- واقعیت، ابژه‌ای بیرون از پراکسیس نیست؛ ۲- فعالیت سوژه، فعالیتی ابژکتیو است؛ دیالکتیک انقلابی سوژه-ابژه. ما در سراسر هگل جون با انقلاب، انقلاب فرانسه، مواجهیم. اما به ندرت به مفهوم انقلاب نزد خود لوکاچ برمی‌خوریم. برعکس، آنچه در بررسی هدفمندی، یا بعضاً چشم‌اندازی انقلابی، مشاهده کردیم، پیش کشیدن مبحث «علیت»، حرکت جهان عینی مستقل از «آگاهی»، «صحت نظر فویرباخ از لحاظ شناخت‌شناسی، هر چند انتزاعی» (ص ۵۵۷) و نیز تأیید نظر او درباره‌ی «تقدم هستی بر آگاهی» (ص ۵۵۹) بود؛ یعنی کلیه‌ی عناصر و عواملی که راه رسیدن به آزادی را مشروط می‌کنند!

حال اجازه دهید به مارکس *کاپیتال* رجوع کنیم. به جای مفهوم «بیرون‌شدگی»، رابطه‌ی کارگر با محصول کارش، با جهان کالایی، را نشانید. سپس به همراه مارکس تصدیق کنید که در کالا، یا ماده‌ی مرده، حتی ذره یا اتمی مادی یافت نمی‌شود. و یا همان‌گونه که هگل اظهار کرده بود، «عینیت کاذبی که به مثابه اصلی متافیزیکی، جهان کنونی را سازمان‌دهی کرده است» و آن چیز موهوم و مرموزی «که مملو از ظرافت‌های متافیزیکی و لطافت‌های تئولوژیک است.» (ص ۱۶۳) بنابراین، مارکس و هگل، هردو نسبتاً با مفهوم مشابهی سروکار دارند که در عین حال دربردارنده‌ی بیگانگی «روح» یا ذهن است: چرا که آن کالا، آن چوب مصرفی، ناگهان بر روی سر ایستاده و «از مغز چوبین خود ایده‌هایی عجیب و غریب بیرون می‌دهد»؛ یعنی در نظر خود تولیدکنندگان نیز رابطه‌ی بین خودشان، شکل مرموز تعاونی بین اشیا را به خود می‌گیرد. پس آیا نباید به همراه مارکس و هگل نتیجه گرفت که تجدید ساختمان جهان انتولوژیک

بستگی به آن دارد که سوژه، ابژه را به تصرف خود در آورده و بیگانگی فرایند تولیدی را پایان دهد؟

اما تازه در این جاست که «حرکت مطلق شدن» (گروندرپسه) از نفی سرمایه‌داری به رابطه‌ی منفی سوژه با خود می‌رسد، و از آن‌جا فرایند خود-تکاملی او آغاز می‌شود. بنابراین، وقتی هگل «ایده‌ی مطلق» را به‌مثابه «وحدت ایده‌ی عملی و ایده‌ی نظری» تعریف می‌کند، بلافاصله تأکید می‌کند که این ایده «دربردارنده‌ی عالی‌ترین تضاد در خود است.» اگر چنین نبود، نه فقط در عرصه‌ی انتزاعی، بلکه در فرایند بالفعل تاریخ، حرکت دیالکتیک پایان می‌یافت و سوژه‌ی خود-رهاکننده، پس از انقلاب، نمی‌توانست تا نفی کامل هستی خود، به رشد خود ادامه دهد.

مسئله این نیست که هگل را به یک انقلابی پرولتری مبدل کنیم. مشکل مارکس با هگل، بنا به برداشت خود او، این است که هگل خود-آگاهی را جایگزین انسانی که می‌اندیشد کرده است؛ یعنی به نوعی از ایده، «انسان‌زایی» کرده است. از این‌رو، مارکس هر جا که نظر هگل را تأیید می‌کند، در همان‌جا اضافه می‌کند که «به شیوه‌ی انتزاعی» و یا «در محدوده‌ی انتزاع»، «بنابراین، برخلاف ماتریالیسم، سوپیه‌ی فعال توسط ایده‌آلیسم پرورش یافت، ولی به‌گونه‌ی انتزاعی.» (برنهشت نخست علیه فویرباخ) بنابراین، مارکس معتقد است که آن‌چه در منظر هگل «شیئیت را برمی‌نهد، بیگانگی خود-آگاهی است.» (۳:۳۳۵) اما مارکس مفهوم «شیئیت» را از درون «کار بیگانه‌شده» استخراج می‌کند. نکته‌ی کلیدی در تشخیص تشابه و تمایز مارکس و هگل نیز در همین مفهوم کار بیگانه‌شده نهفته است که برای نخستین بار در دست‌نوشته‌های *اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴* پرورده شده است.

با این وصف، مارکس در «نقد دیالکتیک هگل» تأکید می‌کند که «دستاورد برجسته‌ی پدیدارشناسی هگل و ماحصل نهایی آن - دیالکتیک منفیت - در این است که اولاً هگل خودآفرینی انسان را به‌مثابه یک فرایند، عینیت یافتن را به‌مثابه از دست دادن عین، به‌مثابه بیگانگی و فراروی از این بیگانگی درک می‌کند؛ پس بنابراین، به جوهر کار پی برده و انسان عینی - انسانی حقیقی، چراکه واقعی - را به‌مثابه فرآورده‌ی کار خود انسان می‌فهمد.» (ص ۳۳۳) مارکس در ارایه‌ی نقد ایجابی خود می‌گوید:

«این که یک موجود زنده‌ی طبیعی که از استعدادی ذاتی (یعنی مادی) برخوردار است همچنین باید دارای **ابژه‌های طبیعی بالفعلی** باشد که به جوهر او تعلق دارد، و این که از خودبیگانگی او منجر به استقرار یک جهان **واقعی** عینی در حیطه‌ی **غیریت** می‌گردد، و لذا جهانی که او را احاطه کرده و به جوهر هستی او تعلق ندارد، ابدأً غیرمنتظره نیست. در این امر هیچ چیز غیر قابل فهم و اسرارآمیزی وجود ندارد. اگر غیر از این بود، اسرارآمیز می‌شد.» (ص ۳۳۵)

اما مشکل اینجاست که «هگل اندیشیدن را از سوژه جدا کرده است.» (۳:۳۴۴) حرکت دیالکتیکی نیازمند یک «حامل» است، و یا به بیان بهتر، در این فرایند، «سوژه» صرفاً «پس از واقعه» فرامی‌رسد، آن هم نه در پیکر یک انسان طبیعی واقعی. از این رو، آن چه هگل «سوژه‌ی مطلق» می‌نامد، در واقع ذهنیت خود اندیشمند است که آن را جایگزین کنشگری یک سوژه‌ی زنده کرده است. با این حال، مارکس با توجه به «جنبه‌های مثبت دیالکتیک هگلی در محدوده‌ی بیگانگی»، تصدیق می‌کند که نزد هگل، «رفع بیگانگی، حرکتی است که بیگانگی را به درون خود بازمی‌گرداند.» این به منزله‌ی «فراستی است در محدوده‌ی بیگانگی جهت **تصرف** جوهر عینی از طریق برطرف کردن سرشت بیگانگی؛ فراستی است بیگانه به درون **عینیت یابی واقعی** انسان، به درون تصرف واقعی جوهر عینی او از راه نابودی خصلت **بیگانه‌شده‌ی** جهان عینی.» (ص ۳۴۱)

از این رو، «هگل با درک مثبت منفیتی که **خودبنیاد** است (حتی بازهم به گونه‌ای بیگانه‌شده)، از خودبیگانگی انسان، بیگانگی جوهر انسان، گم کردن عینیت و واقعیت انسان را به مثابه یافتن خود، تجسم طبیعت، عینیت و واقعیت یابی او ادراک می‌کند. (به طور خلاصه، هگل در حیطه‌ی تجرید، کار را به عنوان کنش **خودآفرینی** انسان می‌فهمد؛ رابطه‌ی انسان با خود و با تجلی خویش به مثابه موجودی بیگانه را به مثابه ظهور **آگاهی نوعی** و **هستی نوعی** ادراک می‌کند.» (ص ۳۴۲) نزد هگل، «مطلق» و بیان «تهایی» زندگی انسان، همین حرکت خودآفرینی و خود-عینیت‌بخشی در حیطه‌ی از خود بیگانگی و از خود برون‌شدگی است. پس باید پرسید: این تعبیر مارکس

چه وجه تشابهی با نظر لوکاج دارد که با طرح «این-همانی سوژه-ابژه» اصرار می‌ورزد اشکال اساسی هگل این است که حقیقت را نه به‌عنوان «عینیت» بلکه به‌مثابه «سوژه» ادراک می‌کند؟ یکم، وحدت سوژه-ابژه، هم در بردارنده‌ی تشابه و هم تمایز است؛ دوم، سوژه پس از جذب عینیت در خود با فرآروی از روابط سرمایه‌داری، به وهله‌ی رابطه‌ی منفی با خود می‌رسد. بنابراین، به جای آنکه در «سوسیالیسم»، تاریخ به پایان برسد، به سرفصلی تازه برای خود-انکشافی سوژه‌ی انسانی در اجتماع پسا سرمایه‌داری تبدیل می‌شود. همان‌طور که مارکس تأکید می‌کند:

«چنانچه ما خود کمونیسم را بر مبنای ماهیت آن به‌مثابه نفی در نفی، به‌مثابه تصرف جوهر انسان با وساطت نفی مالکیت خصوصی توصیف کنیم، هنوز جایگاهی نیست که حقیقتاً خود-منشأ باشد... جنبشی است که خود را رفع می‌کند... کمونیسم خاستگاه نفی در نفی است و از این‌رو فازی **بالفعل** و ضروری برای مرحله‌ی بعدی تکامل در فرایند رهایی و احیای انسان است. **کمونیسم** شکل ضروری و اصل دینامیک آینده‌ی بلافصل است. اما کمونیسم به خودی خود هدف تکامل انسان، شکل جامعه‌ی انسانی نیست... کمونیسم، اومانیسمی است که از طریق نفی مالکیت خصوصی به خود واصل شده باشد. فقط از طریق نفی این واسطه - که پیش‌نهاده‌ای ضروری است - اومانیسیم مثبتی که از خود منتج شده باشد، اومانیسیم مثبت، به هستی قدم می‌گذارد.» (ص ۳۱۳، ۳۰۵-۳۰۴)

### واپسین کلام پدیدارشناسی روح

«باید توجه کرد که کل فصل 'ایده‌ی مطلق' ابدأ حرفی از خدا نمی‌زند... و توجه شود، تقریباً هیچ چیزی که به‌ویژه ایده‌آلیستی باشد مطرح نمی‌کند، بلکه موضوع اصلی‌اش **روش دیالکتیکی** است. حاصل جمع، و حرف آخر منطق هگل روش **دیالکتیکی** است. این بسیار مهم است. مضافاً این‌که در این **ایده‌آلیستی‌ترین** اثر هگل، **کم‌ترین ایده‌آلیسم و بیشترین ماتریالیسم** وجود دارد. 'متضاد' اما مسلم!»  
لنین، *دفترهای فلسفی*، (آثار، ۲۳۴:۳۸)

جورج لوکاچ معتقد است که فصل نهایی پدیدارشناسی، در مقایسه با «روح ابژکتیو»، دربردارنده‌ی چیز تازه‌ای نیست. (ص ۴۹۹) همان‌گونه که پیش‌تر ملاحظه شد، لوکاچ در سراسر هگل جوان تأکید کرده بود که اندیشه‌ی هگل انعکاس شرایط عقب‌افتاده‌ی آلمان نیست، بلکه هم در انقلاب فرانسه و هم اقتصاد کلاسیک ریشه بسته است. اما در آستانه‌ی ورود به «دانش مطلق»، یکم، ادعا می‌کند که این فصل «خالی از محتوا است»، و دوم، تصریح می‌کند که «عقب‌افتادگی اجتماعی، بطالت سیاسی و پوچی زندگی آلمان در این دوره، در واقع مبنای تاریخی زایش 'دانش مطلق' است.» (ص ۵۰۷) پس در حین اذعان به ناباوری این نتیجه‌گیری حیرت‌انگیز لوکاچ، ضروری است به‌طور اجمالی و به همراه هگل به واپسین فصل پدیدارشناسی وارد شویم.

پیش از هر چیز، باید ساختمان آن اثر را یادآوری کرد: سه پاره‌ی نخست (آگاهی، خود-آگاهی و خرد)، حرکت جهان را از زمان ارسطو تا «عصر خرد» (ظهور علوم جدید، آمپرسیسم، کپرنیک، نیوتون، و غیره)، یعنی زمینه‌های نظری زایش انقلاب فرانسه، دنبال می‌کند. آنچه از پس انقلاب فرانسه رخ می‌دهد، در سه پاره‌ی بعدی، روح، دین و دانش مطلق گنجانده شده است. بنابراین کل کتاب را می‌توان به پیش و پس از انقلاب فرانسه به‌عنوان نقطه‌ی عطف تقسیم کرد. پرسش بنیادین هگل این است: آن انقلاب با تمام عظمتش، با وجود آن‌که گشایشگر یک عصر کاملاً نوین بود، چرا صرف نظر از آزادی‌صوری در مقابل قانون، به آزادی بالفعل نینجامید؟ چرا به حاکمیت ترور فرقه‌ای پیروزمند منجر شد؟ به تعبیر این نویسنده، چگونه از درون انقلاب، یک ضد-انقلاب سر برون آورد؟

چنانچه پدیدارشناسی را بر این بستر تاریخی قراردهیم، تازه متوجه می‌شویم که چرا هگل کل تحولات پسا-انقلابی را در قالب «روح ازخودبیگانه» به تصویر می‌کشد و در این فرایند، دین روشنگری و ایمان، و جدال بین آنها، «روح زیبا» (آنها که پای خود را از آشوب انقلاب کنار کشیده‌اند)، و نیز مفاهیمی چون «وظیفه» (اجرای اوامر به‌عنوان یک تکلیف، و از آن‌جا شناسایی «خود» با قدرت دولتی)، «وجدان» (هم‌آمیزی نیکی و پلیدی) و «اراده‌گرایی» (توسل به اراده‌ی انقلابی صرف بدون لحاظ کردن عینیت) و غیره را قدم‌به‌قدم بررسی می‌کند. یکایک این مفاهیم درعین حال در عرصه‌ی نظری

تجسم می‌یابد. بنابراین، وقتی به «دانش مطلق» می‌رسیم، هگل کلیه‌ی سفرهای پرماجرایی تاریخی دیالکتیک و شکل‌های ظهور آن در اندیشه را از نو در یک فصل فشرده کرده، از آنها جمع‌بندی کرده، و نیز در صفحات پایانی یک راه خروج آرایه می‌کند.

«دانش مطلق» ابتدا با دین و حیانی شروع می‌کند. به باور هگل، گرایش مذهبی هنوز نظرگاه یک «آگاهی فی‌نفسه» را مرتفع نکرده است. یعنی نزد آن، در اندیشه‌ی تمثیلی دینی، عینیت فاقد یک موجودیت واقعی است. (ص ۷۸۹) سپس نتیجه می‌گیرد که «مجامع دینی تا آن‌جا که از آغاز معرف جوهر روح مطلق باشند، شکل خامی از آگاهی هستند که هرچه روح درونی آنها عمیق‌تر باشد، موجودیت‌شان خشن‌تر و وحشیانه‌تر است.» (ص ۸۰۲) زمانی که فردیت خود را از این چنین مجامعی آزاد می‌کند، به مرحله‌ی این-همانی «من به مثابه شیء»، به مرحله‌ی «روشنگری و بصیرت ناب» می‌رسد، به شیئی که نامشهود و غیرملموس است. اما نه آن «من» و نه آن «شیء»، در خود و به خودی خود، واقعی نیستند و صرفاً در مرتبط بودن و رابطه‌ی متقابل قابل فهم می‌گردند. بنابراین، «دانش از شیء در این مقطع هنوز به پایان نرسیده است.» (ص ۷۹۲)

مرحله‌ی بعدی، گذار به «خود-آگاهی اخلاقی» و «اراده‌ی ناب» است که خود را معادل «عنصر ذاتی مطلق» دانسته و هستی را محصول عمل می‌پندارد؛ عملی که از خود مطمئن است. (ص ۷۹۳) این عمل، رابطه‌ی بی‌واسطه‌ی من و شیء را واسطه‌گر می‌کند، یعنی من و شیء را تفکیک می‌کند، ولی درعین حال اراده‌ی خود را جایگزین واقعیت می‌کند. اکنون به مرحله‌ی «من = من» رسیده‌ایم، یعنی به نوعی از تعامل بین آگاهی و خود-آگاهی که سوژه‌ی خودبنیاد را برخوردار از دانشی ناب نسبت به خویشتن می‌کند. اما بدون گذار از این مرحله، بدون استقلال فردی و یا «خود-زیستی ناب خود-آگاهی» (ص ۷۹۸)، امکان گذار به مرحله‌ی بعدی و ظهور «علم نظام‌مند» فراهم نمی‌گشت. تکوین علم و مضامین آن، میانجی مفهوم بی‌واسطه‌ی «من = من» می‌شود ولی نزد آن «جوهر» هنوز یک «ذات طبیعی ناکامل»، یک بستر «ساده‌ی نامتحرک» است. (ص ۷۹۹)



در این جاست که هگل کل سپهر اندیشه‌ی جهان معاصر و یکایک نمایندگان آن را در یک صفحه به‌طور فشرده بررسی و نقد می‌کند. از **دکارت** و این-همانی بی‌واسطه‌ی هستی و اندیشه، تا **اسپینوزا** و احیای اندیشه‌ی شرق و حضور قدرتمند یک جوهر یکتا، و **لایبنیتس** که با وحشت از آن وحدت انتزاعی، و رویگردانی از آن، بر اصل فردیت تکیه می‌کند. «اما پس از آن که روح در فرایند فرهنگی، چنین اصلی را بیرونی می‌کند، و از این‌رو آن را به هستی عینی تبدیل کرده و در کل هستی مستقر می‌سازد، به ایده‌ی 'سودمندی' می‌رسد و در حیطة‌ی آزادی مطلق، هستی را به‌مثابه **اراده‌ی فردی** ادراک می‌کند.» (**امانوئل کانت**) آن‌گاه پس از این مراحل، «من = من» **فیشته**، روح را به‌عنوان درونی‌ترین اصل و تجسم واقعیت ذاتی ارایه می‌کند. خاستگاه نظری بعدی، **شلینگ** است که آن من = من که صرفاً به معنی تشابه خود با خود بود را تجزیه می‌کند، و به‌واسطه‌ی ادراک شهودی، در سرشت جوهر تأمل و غور می‌کند. پس جوهر را کماکان خارج از سوژه ابقا می‌کند و محتوای آن را به تأمل و تعمق مشروط می‌سازد. (ص ۸۰۲)

اما هگل روح را ناشی از حرکت «خود» می‌داند که «خود را از خود بیرون کرده و خویشتن را در جوهر فرو برده است، و به‌مثابه سوژه هم به بیرون جوهر و هم به درون خود رفته است، جوهر خود را ابژه و محتوای خود کرده است، و هم تمایز بین عینیت و محتوا را برطرف کرده است.» (ص ۸۰۴) بدون این «منفیت» (فرایند نفی)، سوژه‌گی بی‌مفهوم است. **تاریخ**، تجسم واقعی حرکت این سوژه‌گی است. «تاریخ فرایند شدنی بر مبنای دانش است، یک فرایند آگاه خود-واسطه‌گر.» (ص ۸۰۷) این نوع شدن، نمایش جمعی و سلسله‌ای از صورت‌بندی‌های روحانی است که هریک کل غنای تکامل پیشین را جذب و رفع کرده و آن‌قدر آهسته پیش می‌رود تا سوژه بتواند کل غنای جوهر موجود در آن را جذب و نیز درک کند. دستاورد چنین حرکتی، روحی است که هم خویشتن و هم جوهر خود را شناخته است.

این دانش و این شناخت که می‌خواهد عمیق و همه‌جانبه باشد، خود را کانون اندیشه‌ی خود می‌کند و با پشت سر نهادن هستی بیرونی خود، در خود تعمق می‌کند و پیکریابی خود را به یادآوری (**Erinnerung**) واگذار می‌کند. بدین سان، «روح در

شب تاریک خود-آگاهی خودش غوطه‌ور شده است، اما هستی ناپدیدشده‌اش در آن جا حفظ شده است. و این هستی مرتفع شده، که از نو از بطن دانش زاییده می‌شود، مرحله‌ی جدید هستی، یک جهان نوین و روش و تجسم جدید است.» (همان‌جا) چنانچه این سمت‌گیری بر بستر پیش‌گفتاری که هگل پس از نگارش کل پدیدارشناسی به قلم کشید ادراک شود، به‌روشنی حرکت انقلابی دیالکتیک آشکار می‌گردد. هگل در آن‌جا تشریح کرده بود که:

«فهم این‌که عصر ما زمان زایش و دوره‌ی گذار است دشوار نیست. روح انسان با نظم کهنه‌ای که تاکنون مستقر بوده، و روش‌های منسوخ‌اندیشیدن، گسسته است، و بر آن شده است تا آنها را به قعر گذشته فرونشاند و دگرگون شان کند. [روح انسان] در واقع هرگز در حال سکون نیست، بلکه دائماً در جریان پیشرفت است. اما در این‌جا، همانند تولد یک نوزاد، پس از یک دوره‌ی ساکت رشد، با نخستین نفس، ناگهان گسستی در فرایند ایجاد شده، تداوم تدریجی و تغییرات کمی متوقف گردیده و تغییری کیفی ایجاد می‌شود: نوزاد متولد می‌شود.

به همان وجه، روح زمان نیز که برای یافتن شکل جدیدش به آرامی و آهستگی در حال تکوین بود، اجزای ساختمان پیشین را یکی پس از دیگری منهدم می‌کند. این‌که آن جهان در حال فروپاشی بود فقط، این‌جا و آن‌جا، با نشانه‌هایی همراه بود. بیزاری و پوچی‌ای که در نظم حاکم در حال گسترش است، پیش‌بینی تعریف‌نشده‌ی چیزی نامعلوم است. کلیه‌ی این موارد حاکی از آن است که چیز دیگری در حال فرارسیدن است. این فروپاشی تدریجی که صورت ظاهر و ساحت کلیت را تغییر نداده بود، با طلوع خورشید، گسیخته می‌شود، و با یک ضربت و برق‌آسا شکل و ساختمان جهان نوین را به نمایش می‌گذارد.

اما تحقق بالفعل این جهان جدید، درست همانند آن نوزاد است، و اساسی است که این را مدنظر داشته باشیم. این جهان در وهله‌ی اول، در وجه بی‌واسطه‌ی خود، در یک ساحت عام لخت وارد صحنه می‌شود. کار ساختمان، با پایه‌ریزی آن به اتمام نمی‌رسد. همین‌طور نیز برداشت عام از یک کل، معادل خود آن کل نیست. برای مشاهده‌ی درخت بلوط، با تمام تنومندی، شاخه‌های گسترده و انبوه برگ‌هایش، نمی‌توانیم صرفاً

به میوهی بلوط بسنده کنیم. به همان وجه، سرلوحه‌ی شکوهمند جهان روحی، یعنی علم، را نیز نمی‌توان در مراحل اولیه‌اش کامل یافت.» (صص ۷۶-۷۵)

اکنون، در واپسین صفحه‌ی پدیدارشناسی، هگل مسیر حرکت و هدف نهایی آن را به‌وضوح تشریح می‌کند. «هدف این فرایند بازگشایی ژرفای هستی روحانی است؛ این همان مفهوم ادراکی مطلق است. در نتیجه، چنین گشایشی به معنی مرتفع کردن «عمق» و «سطح» یا تجسم بعد مکانی آن بوده، و فردیت خودبنیاد درونی‌اش را نفی می‌کند - منفیتی که در حکم طرد خود، بیرونی‌شدنش، و یا کسب جوهرش می‌باشد. و چنین گشایشی در عین حال تجسم زمانی آن است، بدان معنا که این تجسم خارجی یافتن بنا به سرشتش خود را ترک کرده و از این‌رو در آن واحد هم در «سطح» مکان و هم در «عمق» یا در خود، به سر می‌برد.»

«هدف که دانش مطلق، یا روحی است که خود را همچون روح می‌شناسد، مسیر حرکت خود را در حفظ و یادآوری (Erinnerung) صورت‌بندی‌های روحانی پیدا می‌کند؛ آن هم به همان وجهی که آن صورت‌بندی‌ها به‌خودی خود موجودیت دارند و همان‌طور که قلمرو روحانی خود را سازمان‌دهی می‌کنند. حفظ آن (صورت‌بندی‌ها)، از جنبه‌ی هستی‌آزادشان با نمادی مشروط، تاریخ است؛ و از جنبه‌ی ادراک اندیشمندانه‌ی سازمان‌دهی آنها، علمِ روش‌های پدیدار شدن دانش است. هردوی آنها باهم، یعنی تاریخی که اندیشمندانه ادراک شده باشد، در آن واحد حفظ و مرگ روح مطلق را شکل می‌دهند.» (ص ۸۰۸)

## منابع

George Hegel: *The Phenomenology of Mind*, Harper Torchbooks, NY. 1967

V.I. Lenin: *Collected Works*, Philosophical Notebooks, Volume 38, Progress Publishers, 1972

Georg Lukacs:

\_\_\_\_\_ *History and Class Consciousness*, MIT Press, 1971

\_\_\_\_\_ *The Young Hegel*, MIT Press, 1975

\_\_\_\_\_ *Ontology of Social Being*, Merlin Press, 1971

\_\_\_\_\_ *Talism and the Dialectic: a Defence of History and Class Consciousness*, Verso, London. New York, 2000

\_\_\_\_\_ *The Destruction of Reason*, Merlin Press, 1980

Karl Marx:

\_\_\_\_\_ *Capital*, Volume One, Vintage Books, 1977

\_\_\_\_\_ *Collected Works*, Volumes 3, 4 and 5, International Publishers, NY. 1975