



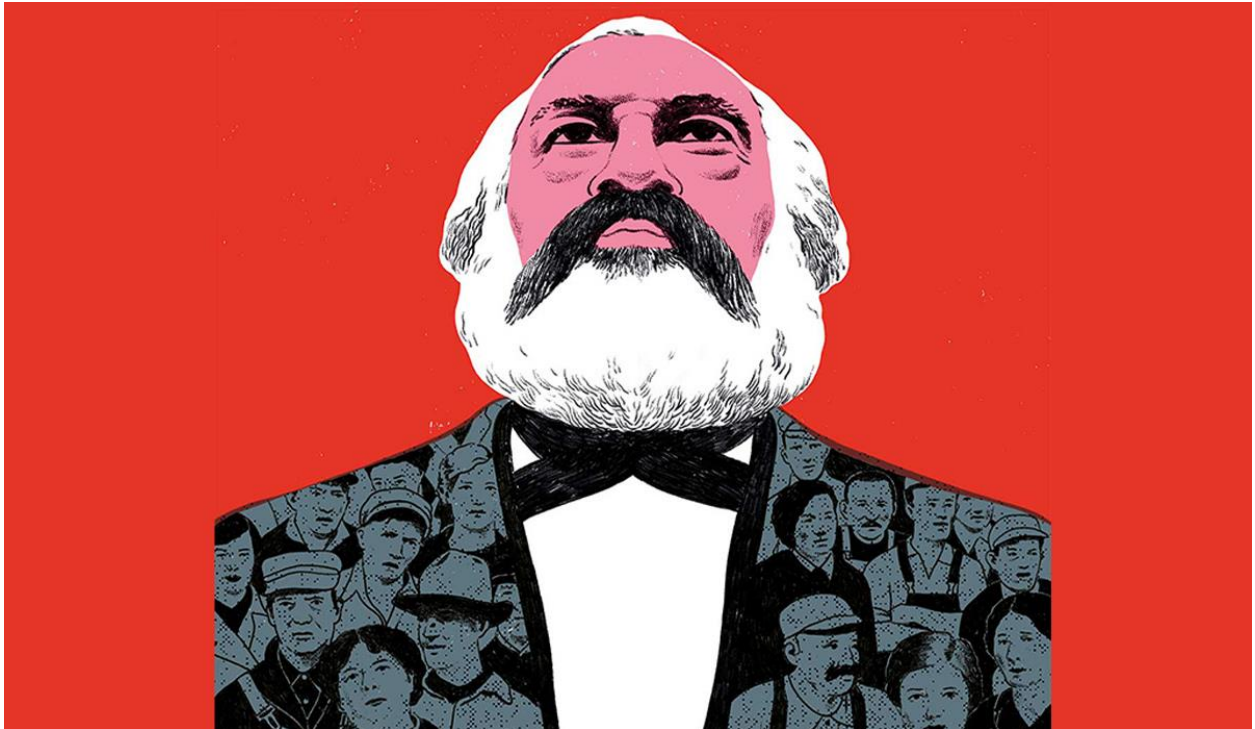
نقد اقتصاد سیاسی نقد بتواریگی نقد ایدئولوژی

<https://naghd.com>

نقد مارکس بر فلسفه‌ی حق هگل

گریستف شورینگا

ترجمه‌ی: حسن مرتضوی



خرداد ۱۴۰۴

چکیده: با این که اغلب به **نقد** مارکس **بر فلسفه حق هگل** اشاره می‌شود، بررسی عمیق و موشکافانه از آن به طرز شگفت‌آوری ناچیز بوده است. در نتیجه، این متن اغلب با عبارات‌های کلیشه‌ای و شعارگونه (به‌ویژه آن‌هایی که با تصویر «وارونگی» دیالکتیک هگل درگیر می‌شوند) پیوند خورده است. این کلیشه‌ها به‌نوبه‌ی خود مانع دیده شدن استدلال پیچیده‌ای شده‌اند که مارکس در این اثر پیش می‌برد. شاید این استدلال عمدتاً به این دلیل پیچیده به نظر می‌رسد که هم‌هنگام می‌کوشد در سطح بالایی از کلیت عمل کند و به جزئیات ظریف شرح هگل بپردازد، اما با وجود پراکندگی متن هم بلندپروازانه است و هم منسجم. در این مقاله بر دو بخش از این نقد مارکس تمرکز می‌کنم. نخست، مارکس از طریق نقد دفاعیه هگل از سلطنت بخشی از یک نظریه‌ی سیاسی را ارائه می‌دهد که معادل است با استدلالی در دفاع از دموکراسی رادیکال. دوم، و مرتبط با موضوع قبلی، مارکس بخشی از یک نقد نظری بنیادی‌تر را بر روش هگل در **فلسفه حق** ارائه می‌کند که در آن می‌کوشد دیالکتیک افلاطون‌گرایانه‌ی هگل را واژگون سازد. در سراسر این متن، استدلال پیچیده‌ای که آشکار می‌شود، بطلان شعارها و عبارات‌های کلیشه‌ای را نشان می‌دهد. با تبیین دقیق این استدلال خواهیم دید که نقد مارکس بر هگل بسیار رادیکال‌تر و جامع‌تر از تصویرهایی است که «وارونگی» القاء می‌کند.

مقدمه

نقد فلسفه‌ی حق هگل [۱]، نوشته‌ی مارکس در ۱۸۴۳، پیگیرترین مواجهه‌ی مارکس با هگل در آثارش است. با توجه به اهمیت گسترده‌ای که برای هگل در اندیشه‌ی مارکس قائل‌اند، شاید تصور شود که این متن به‌طور مفصل در آثار پژوهشی بررسی شده است. اما چنین نیست. اگرچه به متن مارکس در آثار پژوهشی مرتبط با او (و به‌میزان کم‌تری در آثار پژوهشی درباره‌ی هگل) فراوان اشاره شده است، این اثر را به ندرت به تفصیل بررسی کرده‌اند. [۲] آثار پژوهشی به جای بررسی تفصیلی استدلال‌های مارکس تحت سلطه‌ی شعارها و خلاصه‌هایی است که گمان می‌رود با استفاده از استعاره‌ای نخ‌نما اما به اندازه‌ی کافی بررسی نشده، «وارونگی» فرضی دیالکتیک هگلی نزد مارکس را بازنمایی می‌کنند. [۳] این شعارها و بررسی‌های چکیده‌وار نه فقط فرصتی از دست‌رفته را نشان می‌دهند، بلکه بر مجموعه‌ای از دشواری‌های عمیق و اساسی در باب این که دیالکتیک چیست و چگونه (و در واقع آیا) می‌تواند اساساً شکل ماتریالیستی به خود بگیرد پرده می‌کشند، آن هم در جایی که دقیقاً مواجهه‌ای نزدیک با استدلال **نقد فلسفه‌ی حق هگل** می‌توانست نویدبخش پیشرفتی در این زمینه باشد.

این وضعیت تا حدی ناشی از دشواری‌های خودِ متنِ مارکس است. این اثر بلند و پر از جزئیات است، اما در عین حال پیچیده و تکراری. این متن (همان‌طور که خود مارکس نیز تصدیق کرد)، به طرز نومیدکننده‌ای میان نقدهایی با ماهیت بسیار کلی و موشکافی‌های جزئی شرح‌هگل در نوسان است. به علاوه، این متن قطعه‌ی است که منتشر نشده باقی مانده و عدم‌انتشار آن تا حدی به مشکلات مارکس در تکمیل موفقیت‌آمیز آن پس از کشمکش‌های طولانی با این مطلب بازمی‌گردد. با این همه، در این دشواری‌ها اغراق شده و چنانکه قصد دارم در اینجا نشان دهم، بررسی دقیق خطوط استدلالی آن ارزش دارد. حاصل این بررسی همانا برملا کردن تصور عمیقاً نادرستی است که شعارها و خلاصه‌های رایج از آن ایجاد کرده‌اند، و نیز گشودن امکانی برای جای‌گزینی آن‌ها با خوانشی که حق مطلب را برای استدلال پیچیده و بلندپروازانه‌ی مارکس در این متن ادا کند، استدلالی که به واقع در دو جبهه اما با یک قصد اصولی عمل می‌کند: یکی به شدت عام و دیگری به شدت خاص. برای خوانشی که در این جا ارائه می‌شود، بررسی نحوه‌ی برهم‌کنش خطوط عام و خاص به‌مثابه‌ی بخشی از نقدی یک‌پارچه بر نظریه‌ی دولت هگل و روش‌های فلسفی جاری در آن تعیین‌کننده است.

این ادعا که نقد مارکس حاوی استدلالی منسجم و پیچیده است، به‌معنای انکار خصلت قطعه‌وار متن او نیست. در واقع، مارکس عملاً دو قطعه‌ی نظری مجزا به ما عرضه می‌کند. نخست، بخشی از یک نظریه‌ی سیاسی ارائه می‌کند. حمله‌ی مارکس به دفاعیه هگل از سلطنت در نهایت به دفاع او از دموکراسی رادیکال می‌انجامد (آن‌چه مارکس یگانه شکل شایسته‌ی دموکراسی می‌داند). دموکراسی‌ای که مارکس از آن دفاع می‌کند، چیزی است که می‌توان آن را «نماینده‌ی مطلق» نامید: در این نظام، هر عضو جامعه نماینده‌ی هر عضو دیگر است، به‌گونه‌ای که همه‌ی نهادهای نمایندگی میانجی ملغی می‌شوند. این که مارکس فقط بخشی از یک نظریه‌ی سیاسی را به ما ارائه می‌کند، نکته‌ای آموزنده است. مارکس متأخر هرگز از پای‌بندی به دموکراسی رادیکال که در **نقد فلسفه‌ی حق هگل** مطرح شده دست نمی‌کشد، هرچند در آثار بعدی دیگر از خود واژه‌ی «دموکراسی» استفاده نمی‌کند، چراکه معتقد است این اصطلاح از سوی لیبرال‌های بورژوا تحریف شده — و در این شکل تحریف‌شده تصاحب شده است — و اکنون دیگر اصلاح‌ناپذیر است. اگر مارکس در آثار متأخر خود توجه مستمری به نظریه‌ی سیاسی نشان نمی‌دهد، این امر با توجه به قطعه‌ای که نقد فلسفه‌ی حق هگل نشان می‌دهد جای تعجب ندارد، زیرا روشن می‌کند که نظریه‌ی سیاسی مارکس به‌سادگی در این گزاره خلاصه می‌شود: جامعه‌ی انسانی باید از طریق نمایندگی متقابل هر فرد توسط دیگری، خودمختار باشد. از این رو، اولویت مارکس در آثار بعدی به‌سوی نقد مقولات ایجاد شده توسط سرمایه‌داری معطوف می‌شود، مقولاتی که مانعی در برابر نمایندگی مطلق‌اند.

دوم، مارکس قطعه‌ای از نقد بر **منطق** هگل [۴] (یا هم‌ارز آن فلسفه‌ی نظرورزان‌هی هگل که در **فلسفه‌ی حق** و سراسر نظام او جاری است) ارائه می‌کند. این قطعه به‌معنای دقیق کلمه پراکنده است: مارکس در بخش‌هایی از متن اشاره می‌کند که نقد **منطق** هگل کاری است بزرگ‌تر که در جای دیگری باید پرورانده شود. [۵] نقدی که مارکس در این‌جا از **منطق** هگل ارائه می‌کند، از حیث نظری نیز قطعه‌وار است: او صرفاً به جهت‌گیری کلی چنین نقدی اشاره می‌کند. تعجبی ندارد که آثار موجود نیز در خصوص هسته‌ی اصلی این نقد دچار سردرگمی‌اند. گاهی مفسران فقط به این اظهارنظر بسنده می‌کنند که دیالکتیک هگلی نزد مارکس «وارونه» است، نظری که با شعارِ مارکس هگل را «سر پا می‌کند» جفت و جور است، اما پرسش اساسی درباره‌ی این که چگونه چنین دیالکتیک ماتریالیستی، با وجود دشواری‌های عظیم در تبیین عملکرد دیالکتیک هگلی، عمل می‌کند به‌سادگی کنار گذاشته می‌شود. [۶] هم‌هنگام، میان مفسرانی که متن را جدی‌تر مطالعه کرده‌اند، مانند مایکل توینیس و دیتر هنریش، درباره‌ی میزان درک مارکس از **منطق** هگل اختلاف نظر وجود دارد: توینیس معتقد است که مارکس درکی عمیق از **منطق** هگل داشته، در حالی که هنریش بر این باور است که مارکس اساساً آن را بد فهمیده است. [۷]

در حالی که باید به خاطر داشت که مارکس تنها بخشی از یک نقد بر **منطق** هگل را به ما ارائه می‌دهد، با این حال، اگر به استدلال متن با دقت توجه شود، می‌توان سمت‌وسوی این نقد را با دقتی نسبی تشخیص داد. همان‌گونه که در ادامه نشان داده خواهد شد، اتهام «رازورزی» (mysticism) مارکس علیه **منطق** هگل (و در نتیجه علیه فلسفه‌ی نظرورزان‌هی او که در **فلسفه‌ی حق** نیز جاری است) صرفاً به مخالفت با ایده‌آلیسم هگل محدود نمی‌شود. هم‌چنین، مسئله‌ی رازورزی صرفاً به «پیشینی‌انگاری» (apriorism) (تعیین واقعیت بدون ارجاع به داده‌های تجربی) یا «صدورباوری» (emanationism) (تولید واقعیت از دل ایده) تقلیل نمی‌یابد. نقد مارکس بر رازورزی عمیق‌تر می‌شود و می‌کوشد اساساً معقولیت ادعای هگل مبنی بر پرداختن به **دیالکتیک** را از بیخ و بن سلب کند. این قطعه‌ی مارکس از نقد بر **منطق** هگل، سرآغازی است برای حمله به دیالکتیک هگلی که به زعم مارکس به **تقسیم** (دیایریسیس) (diairesis) افلاطونی فرو می‌غلند و گرفتار همان کاستی‌های آن (به‌ویژه خودسرانگی) می‌شود. این امر افق‌های بسیاری را می‌گشاید، از جمله این ایده را که گالوانو دلا ولپه دنبال کرده است: این که شاید مارکس در پی آن است که «شبه‌دیالکتیک» هگلی را با دیالکتیکی راستین جای‌گزین کند. فارغ از این که پیشنهاد دلا ولپه درست باشد

یا نه، مقاله‌ی حاضر برای تفسیر متن مارکس را می‌توان هم‌چون دعوتی به بازگشودن پرسش‌هایی خواند که دلاولپه‌نیسمو (dellavolpeanismo) مطرح کرده است. [۸]

درباره‌ی نحوه‌ی درک تفسیر پیش رو این توضیح را می‌دهم که پس از مقدمات (3-1§§)، نخست در (4§) به بررسی نحوه‌ای می‌پردازیم که مارکس طی آن وظیفه‌ی (نسبتاً آسان) آشکار ساختن خودسرانگی روش هگل و استدلال‌های مغرضانه‌اش را، حتی بر مبنای اصول خودش، انجام می‌دهد؛ سپس در (5§) به پرسشی ژرف‌تر خواهیم رسید: مارکس دقیقاً چه تشخیصی از برداشت ناقص هگل از میانجی‌گری ارائه می‌دهد که این پیامدها را به بار می‌آورد؟

۱. آموزه‌ی هگلی دولت در خطوط کلی

در این جا نمی‌توانم به طرح کلی **فلسفه‌ی حق هگل** یا جایگاه آموزه‌ی دولت در آن بپردازم. با این حال، برای تفسیر **نقد فلسفه‌ی حق هگل**، به برخی ویژگی‌های برجسته‌ی متن اشاره خواهم کرد. [۹]

موضوع **فلسفه‌ی حق اراده**، یا به عبارت دیگر، آزادی است. به نظر هگل، سخن گفتن از اراده یا آزادی، دو شیوه‌ی متفاوت برای تصریح موضوعی واحد است. اراده داشتن — یعنی تنها به واسطه‌ی خود اراده تعیین کردن — همانا آزاد بودن است. **فلسفه‌ی حق** از آنچه هگل **نمودهای آزادی** تلقی می‌کند، آغاز می‌شود: آزادی در وهله‌ی نخست به معنای تسلط بر محیط و تصاحب آن مطابق میل فردی است. (این همان «حق انتزاعی» است.) اما به گفته‌ی هگل، این برداشت ناکافی است، چراکه حق انتزاعی «اخلاق» را پیش فرض می‌گیرد — یعنی توانایی من در ایستادن پشت کنش‌هایم به مثابه‌ی سوژه‌ای که می‌تواند مسئولیت آن‌ها را ادعا کند و این مسئولیت به او نسبت داده شود. اما «اخلاق»، چنان‌که معلوم می‌شود، تنها در بافتار «زندگی اخلاقی» (Sittlichkeit) امکان وجود دارد، که خود ساختاری پیچیده از مناسبات اجتماعی است. زندگی اخلاقی، که اوج آزادی است، از سه جزء تشکیل شده است: خانواده (عنصر «طبیعت‌گرایی» زندگی اخلاقی)، جامعه‌ی مدنی (شبکه‌ای از مناسبات میان سوژه‌هایی که هر یک در رقابت با دیگری به دنبال اهداف خود هستند: «نظام نیازها») و دولت. [۱۰] تنها در دولت است که «فعلیت آزادی مشخص» (PR §260) تحقق می‌یابد. به بیان دیگر، آزادی مشارکت در دولت را پیش فرض می‌گیرد (و همواره پیش فرض گرفته است). شرحی که هگل از چنین مشارکتی ارائه می‌دهد، بسیار پیچیده است و نیازمند نشان دادن یک پارچگی شیوه‌های خاص نظام نیازها (یعنی شیوه‌هایی به‌عنوان افراد خودمدار) درون دولتی است که از طریق مجموعه‌ای از میانجی‌گری‌های درهم‌تنیده با کلیت مشخص می‌شود.

شرح هگل از دولت به دو بخش تقسیم می‌شود. بخش نخست به «ساختار درونی» – چارچوب یک دولت معین – می‌پردازد. آن چه هگل در اینجا ارائه می‌دهد، در اصل دفاعی است از این ایده که قوای گوناگون دولت (قوای سلطنتی، اجرایی و قانون‌گذاری) کلیتی ارگانیک را تشکیل می‌دهند: این قوای گوناگون به‌نحو ارگانیکی به یک‌دیگر متصل‌اند، یک‌دیگر را پشتیبانی می‌کنند و به حیات مشترکی کمک می‌کنند که برای هر یک از آن‌ها اجتناب‌ناپذیر است. بخش دوم به «ساختار بیرونی» می‌پردازد، که به رابطه‌ی یک دولت با دولت‌های دیگر مرتبط می‌شود.

هگل، در تلاش برای نشان دادن یک‌پارچگی ساختار درونی از طریق میانجی‌های پیچیده‌ی متقابل، از «ساختار رسته‌ای» در مقابل ساختار مبتنی بر نمایندگی^۱ دفاع می‌کند، رسته شیوه‌ای خاص از زندگی است (و نباید با طبقه خلط شود: رسته‌ی کشاورزی، مثلاً، می‌تواند هم زمین‌داران و هم کارگران مزرعه را دربر بگیرد). این شیوه‌های زندگی در ساختار رسته‌ای، در مجمع رسته‌ها نمایندگی می‌شوند، جایی که نمایندگان رسته‌های گوناگون حضور دارند (در مقابل نظامی که در آن شهروندان صرفاً **به‌عنوان** شهروند نمایندگی می‌شوند). این مسئله در نقد بنیادین مارکس از مفهوم نمایندگی اهمیت خواهد یافت.

چنان‌که خواهیم دید، یکی از دغدغه‌های اصلی مارکس این است که هگل چگونه تلاش می‌کند ادعای خود را مبنی بر ارائه‌ی روایتی ارگانیک از دولت تحقق بخشد.

۲. متن مارکس

نقد فلسفه‌ی حق هگل بخشی از یک متن است که به بندهای ۳۱۳-۲۶۱ از متن هگل می‌پردازد. از این رو، بخش چشم‌گیری از بررسی هگل درباره‌ی «ساختار درونی» را در بر می‌گیرد. بررسی هگل از بند ۲۵۷ آغاز می‌شود و احتمال دارد که دست‌نوشته‌ی مارکس نیز با بحث درباره‌ی همان بند شروع شده باشد؛ اما چند صفحه‌ی نخست آن مفقود شده است. [۱۱]

از برخی جهات، جای تعجب ندارد که این متن ناتمام و منتشرنشده، [۱۲] توجه مفسران را بیش‌تر به خلاصه‌نویسی و اظهارنظرهای سطحی جلب کرده است تا به بررسی‌های پایدار و عمیق. ناقص بودن متن آن را در نگاه نخست غیرقابل دسترس و حتی گیج‌کننده می‌نمایاند. معقول است که تصور کنیم ناتوانی مارکس در تکمیل این اثر و در نتیجه انتشار آن ناشی از شکست او در یافتن راهی برای اجرای این پروژه به‌گونه‌ای رضایت‌بخش بود. مارکس مدت مدیدی سودای انتشار نقدی بر **فلسفه‌ی حق** هگل را در سر می‌پروراند؛

متنی که اکنون در اختیار داریم، حاصل کشمکشی طولانی و سرانجام ناموفق است. [۱۳] چنان که خود مارکس در دست‌نوشته‌های پاریس ۱۸۴۴ درباره‌ی **نقد فلسفه‌ی حق هگل** می‌نویسد و در پی توضیح ناکامی‌اش در انتشار **نقد**، آن‌گونه که در **سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی** وعده داده بود، می‌گوید: «زمانی که این نقد را برای انتشار آماده می‌کردم، پی‌بردم که درهم آمیختن نقدی صرفاً معطوف به نظرورزی با نقدی از موضوعات متنوع، یکسره نامناسب است و مانع پیشبرد بحث می‌شود و فهم مطلب را دشوار می‌سازد.» [۱۴]

متنی که در اختیار داریم، سه نوع چالش ایجاد می‌کند که از حیث جدیت آن‌ها را درجه‌بندی کرده‌ایم. نخست آنکه متن به مطالبی اشاره می‌کند که مارکس هرگز ارائه نکرد. در آن ارجاعاتی به بخش‌هایی از نقدی پیش‌بینی شده دیده می‌شود که مارکس هرگز انجام نداد. مثلاً، روشن است که مارکس در نظر داشت نقدی بر بخش‌های **فلسفه‌ی حق** درباره‌ی جامعه‌ی مدنی و نیز بخش‌های مربوط به دولت ارائه دهد؛ اما روشن نیست که این بخش‌ها چه نسبتی با متنی دارند که در اختیار داریم.

دومین موضوع آن است که این متن محصول یک **تجزیه و تحلیل دقیق** (Auseinandersetzung) و طولانی مارکس با هگل است که ابعاد دقیق آن را فقط می‌توان حدس زد. آشکار است که مارکس در فاصله‌ی میان تکمیل رساله‌ی دکتری‌اش (آوریل ۱۸۴۱) و کنار گذاشتن **نقد فلسفه‌ی حق هگل** (حدود سپتامبر ۱۸۴۳) عمیقاً با **منطق** هگل درگیر بوده است. مارکس خود را برای یک مسیر آکادمیک آماده می‌کرد که در آن تدریس **منطق** هگل بخش مهمی از کارش می‌بود. همچنین احتمال دارد که در سال‌های ۱۸۴۳-۱۸۴۲، مارکس بر نسخه‌های مختلفی از **نقد فلسفه‌ی حق هگل** کار کرده باشد که متن کنونی پیشرفته‌ترین محصول آن تلاش‌هاست. آن‌چه اکنون در شکل **نقد فلسفه‌ی حق هگل** به دست ما رسیده، احتمالاً گونه‌ای تلفیق از کوشش‌های پیشین است که هم‌هنگام از نظر دامنه‌ی بلندپروازی از آن‌ها فراتر می‌رود. به نظر می‌رسد مارکس حتی در زمان همکاری‌اش با **راینیشه تسایتونگ**، همچنان درگیر این **تجزیه و تحلیل دقیق** بوده است؛ بنابراین، آن‌چه در اختیار داریم، تنها نوک کوه یخی از مجموعه‌ای بزرگ‌تر، هرچند ناپیوسته و تکه‌تکه، است. [۱۵] این مسئله پرسشی جدی پیش می‌کشد که به آن بازخواهم گشت: نقد مارکس بر **منطق** هگل در پس‌زمینه‌ی دغدغه‌هایش در این متن چگونه عمل می‌کند؟

اما سومین چالش، و از همه مهم‌تر، مسئله‌ی درهم‌تنیدگی دغدغه‌های بی‌نهایت عام و مباحث کاملاً مشخصی است که خود مارکس در دست‌نوشته‌های پاریس به‌عنوان عاملی که انتشار متن را با دشواری مواجه کرده، به

آن اشاره کرده بود. بی تردید جابه‌جایی مارکس میان این سطوح مختلف کلیت متن را برای خواننده به‌شدت گیج‌کننده می‌سازد. (لئوپولد حتی تردید دارد که بتوان استدلال‌های آن را در نهایت سامان داد.) [۱۶] اما من برخلاف او معتقدم که این لایه‌های گوناگون و درهم‌تنیدگی‌شان قابل‌فهم هستند. کلید موفقیت در اینجا، پرهیز از تلاش برای **تفکیک** میان دغدغه‌های عام از مجموعه‌ای از مباحث مشخص‌تر و در عوض درک ارتباط آن‌ها با یک‌دیگر است. مثلاً مارکس به‌شدت درگیر جزئیات عملکرد «مجمع رسته‌ها» در تصویر هگلی از دولت است، زیرا این موضوع را راهی برای نشان دادن سردرگمی‌ای می‌داند که کل روش هگل را تحت سیطره دارد. او تنها بر این باور نیست که برداشت هگل از نقش میانجی‌گرانه‌ی «مجمع رسته‌ها» میان قوای مختلف دولت نادرست است؛ بلکه این برداشت، به‌طور مشخص، کاستی‌های اتکای هگل به میانجی‌گری را به نمایش می‌گذارد. از این نظر، نشان دادن کاستی‌های میانجی‌گری‌های خاص «مجمع رسته‌ها»، نمونه‌ای است از حمله‌ی عام‌تر مارکس به توسل هگل به میانجی‌گری.

۳. پیوند «هگل - مارکس»

بحث درباره‌ی «پیوند هگل - مارکس» در آثار فزاینده‌ای که به اهمیت هگل برای مارکس اذعان دارد، جایگاه ویژه‌ای یافته است. [۱۷] اما به‌سختی می‌توان ادعا کرد که از دل این آثار تصویری شفاف از نسبت مارکس با هگل پدید آمده باشد. در این زمینه، کلیشه‌های رایج بسیاری وجود دارد. یکی از این کلیشه‌ها این است که مارکس هگل را «سر پا» کرده است. این تصویر واقعاً دو بار در **نقد فلسفه حق هگل** ظاهر می‌شود و مارکس در پی‌گفتار مشهور خود بر ویراست دوم جلد اول **سرمایه** به آن ارجاع می‌دهد. مارکس در **نقد فلسفه حق هگل** می‌گوید که «راه راستین [der wahre Weg] روی سر خود ایستاده است» [۱۸] و از هگل به‌عنوان کسی یاد می‌کند که «همه‌چیز را وارونه [der alles umkehrt] می‌کند.» در پی‌گفتار ۱۸۷۳، مارکس این تصویر را تکرار می‌کند و آن را به کار خود در **نقد فلسفه حق هگل**، سی سال پیش‌تر، مرتبط می‌سازد:

«روش دیالکتیکی من اساساً [der Grundlage nach] نه‌تنها با روش هگلی تفاوت دارد، بلکه دقیقاً نقطه مقابل آن است. به نظر هگل، فرایند اندیشه که او تحت نام «ایده» به سوژه‌ای حتی مستقل بدل می‌کند، آفریدگار امر واقعی است و امر واقعی فقط جلوه‌ی بیرونی ایده را تشکیل می‌دهد. از نظر من، برعکس، امر ایده‌ای، هیچ چیز دیگری نیست جز امر مادی [das ... Materielle] انتقال‌یافته و ترجمه‌شده در سر انسان.

«تقریباً سی سال پیش جنبه‌ی رازورزی دیالکتیک هگلی را نقد کردم، آن هم زمانی که هنوز باب روز بود. [...] اما رازورزی‌ای که دیالکتیک در دست هگل دستخوش آن می‌شود، به هیچ‌وجه مانع آن نمی‌شود که او نخستین کسی است که شکل‌های عام حرکت دیالکتیک را به شیوه‌ای جامع و آگاهانه بازنمایی کرد. دیالکتیک نزد هگل روی سر ایستاده است. باید آن را وارونه کرد [Man muß sie umstülpen] تا هسته‌ی عقلانی آن درون پوسته‌ی عرفانی‌اش کشف شود.» [۲۰]

این عبارات ظاهراً برخی کلیشه‌های رایج را تأیید می‌کنند: مارکس می‌خواهد هگل را «وارونه» کند [۲۱] تا دیالکتیک ایده‌آلیستی را به دیالکتیک ماتریالیستی تبدیل کند. [۲۲] اما چنین شعارهایی در صورت باقی ماندن در همین سطح، تهی از معنا خواهند بود. اساساً، چگونه می‌توان دیالکتیک ایده‌آلیستی را بر روی پاهایش قرار داد؟ [۲۳] چه چیزی در دیالکتیک ایده‌آلیستی وجود دارد که اجازه می‌دهد آن را در وهله‌ی نخست قابل وارونه‌شدن بدانیم؟

به رغم هر آنچه در دفاع از خوانش مارکس، پس از ۱۸۴۳، به عنوان یک «ماتریالیست» در تقابل با «ایده‌آلیسم» هگل گفته شود، رویکرد مارکس به هگل در **نقد فلسفه حق هگل** به وضوح به معنای «وارونه کردن» ایده‌آلیسم به آن شکلی که معمولاً فهمیده می‌شود، نیست. بخش‌های نقل شده در بالا به این صورت ادامه می‌یابند:

«راه راستین روی سر خود ایستاده است. ساده‌ترین چیز به پیچیده‌ترین بدل می‌شود، و پیچیده‌ترین به ساده‌ترین. آن چه باید نقطه‌ی آغاز باشد، به پیامدی رازورزانه تبدیل می‌شود، و آن چه باید پیامدی عقلانی باشد، به نقطه آغازی رازورزانه بدل می‌شود.» [۲۴]

هگل، که همه چیز را وارونه می‌کند، قدرت اجرایی را نماینده‌ی سلطنت و فیضان سلطنت بدل می‌کند. [۲۵] حتی در نگاه اول، این گزاره‌ها چیزی فراتر (یا چیزی غیر) از وارونه کردن ایده‌آلیسم هگل را شامل می‌شوند: به نظر می‌رسد که مارکس در اینجا به روش استدلال هگل و آنچه انجام می‌دهد ایراد می‌گیرد. و مارکس ناکامی هگل را هم‌چون ناکامی در حفظ موضع فلسفی توصیف می‌کند: «هگل در تشریح قوه‌ی مقننه، همه‌جا از موضع فلسفی عقب می‌نشیند و به موضعی دیگر فروکاسته می‌شود، جایی که مسئله نه بر اساس منطق درونی خود، بلکه به شیوه‌ای دیگر بررسی می‌شود.» [۲۶] پس مسئله این نیست که مارکس صرفاً فلسفه را با ایده‌آلیسم یکی می‌گیرد و قصد رد آن را دارد؛ بلکه او خود را پایبند به موضع فلسفی می‌داند، در حالی که هگل در حفظ این موضع ناکام می‌ماند.

نکته‌ی مهمی که درباره‌ی رویکرد مارکس باید در نظر داشت این است، که به‌رغم کنایه‌های طعنه‌آمیز مکررش به هگل، او خواست هگل را در **فلسفه‌ی حق** بسیار جدی می‌گیرد. مارکس به جای رد کردن صرفِ پروژه‌ی هگل، به اندیشیدن درباره‌ی آن علاقه‌مند است. [۲۷] بار دیگر این کار را هم‌هنگام در سطحی با کلتی زیاد و هم در سطحی با جزییات ظریف انجام می‌دهد. این امر تصادفی نیست، چراکه هدف او ارائه نوعی نشانه‌شناسی از روش‌های هگل است، نه صرفاً مخالفت با تعبیر دولت از منظر دیالکتیک «ایده‌آلیستی».

هسته‌ی نقد مارکس این است که هگل دچار «رازورزی» است، اتهامی که بارها در متن تکرار می‌شود. این اتهام معمولاً به‌اشتباه به‌عنوان نقدی بر ایده‌آلیسم هستی‌شناختی یا نوعی «صدورباوری» تفسیر می‌شود. اما در حقیقت، نقد مارکس متوجه نحوه‌ی استدلال هگل است، نه (صرفاً) علیه یک پیش‌فرض ایدئالیستی یا صدورباورانه. این نقد را باید در پس‌زمینه‌ی ارج‌نهادن مارکس به پروژه‌ی هگل خواند. او این ارج‌نهادن را در این اظهارنظر خلاصه می‌کند: «پیشرفت بزرگی است که دولت سیاسی را یک ارگان‌سیسم در نظر بگیریم و بنابراین، دیگر به تنوع قوا [Gewalten] هم‌چون امری غیرارگانیک نگاه نکنیم، بلکه آن را تمایزی زنده و عقلانی درک کنیم.» [۲۸]

هگل قصد دارد پیوندهای میان اجزای تشکیل‌دهنده‌ی دولت را از **ایده** اشتقاق کند، اما از تحقق این هدف باز می‌ماند. او در واقع صرفاً این اشتقاق را **تصریح** می‌کند. هگل می‌گوید تضاد یا تعارض در سطح **ایده** حل می‌شود، اما این ترتیب منطقی را بر واقعیت تحمیل می‌کند. بار دیگر ایراد مارکس این نیست که اصولاً نمی‌توان شرحی منطقی از دولت ارائه داد، بلکه این است که **منطق** نزد نزد هگل به‌نحوی خاص بر واقعیت اولویت یافته است: **منطق** به‌گونه‌ای تلقی می‌شود که گویی **پیشاپیش** میانجی‌های لازم را دربر دارد: «از پیش مقدر است که بنا به "ماهیت مفهوم"، در دفاتر مقدس نهاد مقدس (منطق) مهر و موم شود.» [۲۹] اما مارکس از هگل می‌پرسد: چرا باید چنین فرضی را پذیرفت؟

یکی از روش‌هایی که مارکس از طریق آن اتهام رازورزی را بیان می‌کند، «وارونگی موضوع و محمول» است. این اشاره‌ای است به نقد فویرباخ از هگل که مارکس با آن آشنا بود. [۳۰] ایده‌ی منطقی به جای انسان‌های واقعی یا دیگر اجزای سازنده‌ی واقعیت اهمیت می‌یابد. این امر به تأثیری فراتر می‌انجامد: **واقعیت** هم‌چون **نمود** صرفِ آنچه «واقعاً واقعی» است — **ایده** — جلوه می‌کند. اما چگونه است که منطق به نیروی محرکه‌ی واقعی بدل می‌شود؟ باید توجه کرد که ایراد مارکس این نیست که هگل به‌نادرست جایگاه هستی‌شناختی موجودات مادی را انکار می‌کند، یا این که «منطق» او ادعاهای پیشینی نامشروعی درباره‌ی واقعیت مطرح می‌سازد. مسئله اما ناسازگاری میان خواست‌های منطقی دقیق هگل و روش سرهم‌بندی است که به‌واسطه‌ی

آن، صرفاً با ادعای میانجی‌گری توضیحی برای واقعیت تجربی ارائه می‌دهد؛ این همان چیزی است که باید ما را به شک بیاندازد. مشکل این نیست که هگل می‌خواهد منطق دولت را به ما عرضه کند، بلکه این است که اجرای این طرح نزد او ناکافی است:

«نقد فلسفی راستین از ساختار دولت معاصر نه تنها تناقض‌ها را آشکار می‌کند، بلکه آن‌ها را توضیح می‌دهد و تکوین و ضرورت‌شان را درک می‌کند. اما این درک [Dieß Begreifen] آن‌گونه که هگل می‌پندارد، صرفاً در تشخیص ویژگی‌های مفهوم منطقی در همه‌جا نیست، بلکه در فهم منطق خاص موضوع خاص [Gegenstandes] است.» [۳۱]

من به یکی از شیوه‌هایی اشاره کرده‌ام که مارکس در آن پروژه‌ی هگل را ارج می‌نهد — یعنی از این ایده استقبال می‌کند که شرح فلسفی دولت باید وحدت ارگانیک آن را به نمایش بگذارد. این موضوع نسبتاً سراسر است. چیزی که کم‌تر سراسر است، ارج نهادن مارکس از شرح هگل به‌عنوان توصیفی درست از واقعیت تجربی است. مارکس این را صرفاً به‌عنوان نقطه‌قوت روایت هگل در نظر نمی‌گیرد: هگل با توصیف درست واقعیت تجربی تضادهای آن را به‌گونه‌ای آشکار می‌سازد که تمام تصویرش از دولت به‌عنوان موجودیتی یک‌پارچه و عقلانی زیر سؤال می‌رود. اما این دو جنبه‌ای که مارکس از کار هگل تقدیر می‌کند، به هم مرتبط هستند: دقیقاً همین تلاش هگل برای ترسیم تصویری ارگانیک از دولت، و آن‌چه در ناتوانی او در اجرای این پروژه به خطا می‌رود، منجر به توصیف ناخواسته اما تیزبینانه‌ای از تضادهای دولت مدرن می‌شود که مارکس در پی غلبه بر آن است.

۴. دموکراسی رادیکال

نقد مارکس بر دفاع هگل از نظام پادشاهی نمونه‌ای از این انتقادات کلی است — نمونه‌ای با پیامد سیاسی مشخص. هگل بر این باور است که باید قدرتی نهایی و وحدت‌بخش در دولت وجود داشته باشد که در آن «قوای گوناگون در وحدتی فردی به هم پیوند می‌خورند» [۳۲] و این قدرت باید در اختیار یک سوژه باشد. مارکس هر دو ادعای هگل را می‌پذیرد، اما هم‌سان‌سازی سوژه، که این قدرت را اعمال می‌کند، با پادشاه را برهم می‌زند. در عوض، ما، مردم، این سوژه هستیم.

استدلال مارکس ساده اما پیامدهایش گسترده است. ادعای هگل که بازگشت به سوژه‌ی فردی، به‌منزله‌ی نقطه اوج دولت، «توسعه‌ی درون‌ماندگار یک علم» را رقم می‌زند، [۳۳] بی‌پایه است. نخست، این ادعا به

معنای بازگشت به برداشتی بی‌مایه از سوژکتیویته و آزادی (به‌عنوان هوسی خودسرانه) است. [۳۴] و دوم، محدود شدن به یک فرد (یعنی یک فرد منفرد، متمایز از دیگران) ناموجه است.

بنابراین، از آنجا که سوژکتیویته فقط به‌عنوان سوژه بالفعل می‌شود و سوژه تنها به‌عنوان واحد بالفعل است، شخصیت دولت نیز فقط به‌عنوان یک شخص بالفعل می‌شود. استنتاجی شگرف! هگل می‌توانست به همین ترتیب نتیجه بگیرد که از آنجا که انسان منفرد یک واحد است، پس نوع بشر فقط یک انسان منفرد است. [۳۵]

برخلاف این نظر، مارکس می‌گوید: «شخص تنها ایده‌ی بالفعل شخصیت در وجود گونه‌ی خویش [in ihrem Gattungsdasein] است، هم‌چون اشخاص، رها از محدودیت.» [۳۶] «وجه تصمیم‌گیری»، از نظر هگل، در دستان «شخص» قرار دارد، اما این شخص به پادشاه محدود شده است. این محدودیت از آن رو نیست که هگل از پذیرش اشخاص متعلق به رسته‌ها سرباز می‌زند؛ او در PR §279R از شخص اخلاقی سخن می‌گوید. به نظر هگل، اگر چه یک شخص متعلق به رسته‌ها ممکن است «در خود مشخص» [konkret in sich] باشد، شخصیت در آن تنها به‌منزله وجهی انتزاعی جلوه‌گر می‌شود. از نظر مارکس، این امر پوچ است: چرا باید وجه تصمیم‌گیری را از پیکره‌ی مشخص مردم جدا کرد و آن را به دست پادشاهی سپرد که تجسد یک انتزاع است، سلطنتی که سرشت‌نمایش بوالهوسی سوژکتیو است؟

هگل نه تنها پادشاهی را بر دموکراسی ترجیح می‌دهد، بلکه مستقیماً با مفهوم «حاکمیت مردم» مخالفت می‌ورزد. او این مفهوم را «انگارهای مغشوش» و «ریشه‌دار در تصور لجام‌گسیخته‌ی [wüste Vorstellung] مردم» می‌داند. [۳۷] اما از نظر مارکس، ماجرا درست برعکس است. در «تصور مردم» هیچ چیز «لجام‌گسیخته»‌ای وجود ندارد. این ایده تنها در صورتی «لجام‌گسیخته» تلقی می‌شود که جامعه نه از طریق خود، بلکه از طریق سلطنت سازمان یابد. هگل می‌گوید که مردم «در برابر ایده‌ی تکامل یافته» فرو می‌پاشند، اما مارکس در پاسخ می‌گوید که این سلطنت است که در برابر «ایده‌ی تکامل یافته» دموکراسی فرو خواهد پاشید. [۳۸]

سادگی نهایی استدلال مارکس زمانی آشکار می‌شود که تعریف خود را از دموکراسی بیان می‌کند. در حالی که هگل ساختار دموکراتیک را در ارتباط با سلطنت نفی‌گر می‌بیند، مارکس بدیهی می‌داند که حقیقت دقیقاً برعکس است: «دموکراسی حقیقت سلطنت است؛ سلطنت حقیقت دموکراسی نیست.» [۳۹] دموکراسی حتی خود «قانون اساسی» نوعی [Verfassungsgattung] است، در حالی که سلطنت صرفاً گونه‌ای از این نوع به‌شمار می‌رود، آن هم گونه‌ای معیوب. نکته‌ی اساسی این است که دموکراسی، برخلاف سلطنت، «می‌تواند

از طریق خودش [aus sich selbst] فهمیده شود» [۴۰]؛ چراکه در آن «قانون اساسی آن گونه که هست، یعنی محصولی آزاد از انسان، ظاهر می‌شود.» [۴۱] و از آنجا که در آن «اصل **صوری** هم‌هنگام اصل **ذاتی** نیز هست»، «فقط دموکراسی [...] وحدت حقیقی امر کلی و امر جزئی به‌شمار می‌رود.» [۴۲] بدین‌سان، دموکراسی از همان ابتدا وحدتی را فراهم می‌کند که شرح هگل از دولت در تلاش برای تحقق آن است.

اگر حق با مارکس باشد که دموکراسی همان «قانون اساسی» نوعی است که مردم از طریق خود آن را درمی‌یابند، پس معضل هگل در بخش مربوط به قوه‌ی مقننه درباره‌ی اصلاح‌پذیری قانون اساسی نیز خودبه‌خود رفع می‌شود. هگل در ابتدا می‌خواهد تأکید کند که قوه مقننه فقط می‌تواند قانون اساسی را اجرا کند، نه آن که آن را اصلاح کند، اما در نهایت ناگزیر می‌پذیرد که قانون اساسی، هرچند «به‌طور غیرمستقیم»، گاه‌به‌گاه اصلاح می‌شود. [۴۳] دموکراسی مارکسی از این مشکل اجتناب می‌کند، زیرا از همان ابتدا آشکارا پذیرفته شده است که قانون اساسی همانا خودتعیینی مردم است. بنابراین، به‌سادگی مردم‌اند که تعیین می‌کنند قانون اساسی چیست.

این تصور از دموکراسی در خود به انحلال دولت سیاسی می‌انجامد (یعنی دولتی که هم‌چون نهادی مستقل از جامعه‌ی انسانی به‌مثابه کلیت آن عمل می‌کند). [۴۴] همین امر، دموکراسی را از **هر دو شکل سلطنت و جمهوری** متمایز می‌سازد، چراکه در این دو شکل، یک دوپارگی درونی درون هر فرد انسانی به یک انسان **سیاسی** و یک انسان **غیرسیاسی** (فرد به‌عنوان شخصی خصوصی) ایجاد می‌شود. [۴۵]

تا این‌جا استدلال مارکس به شکلی کاملاً سرراست ارائه شده است. اما به نظر او، خودتعیینی مردم چگونه باید تحقق یابد؟ مارکس در پایان بررسی طولانی و پیچیده‌ی خود از شرح هگل درباره‌ی قوه مقننه، بار دیگر به این پرسش بازمی‌گردد. مارکس در این بخش نقدی پیچیده و گسترده بر شیوه‌های متعددی ارائه می‌دهد که هگل از طریق آن‌ها به انواع «میانجی‌ها» متوسل می‌شود تا تصویر خود از دولت را حفظ کند. در بخش بعدی، بحثی کلی درباره‌ی نقد بنیادی مارکس بر ارجاعات هگل به میانجی‌گری ارائه خواهیم کرد و در اینجا وارد جزئیات نقد مارکس بر چگونگی کارکرد این میانجی‌گری‌ها در بخش قوه مقننه نزد هگل نخواهیم شد. برای مقصودمان کافی است اشاره کنیم که یکی از نمونه‌های شاخص چنین میانجی‌گری‌هایی، نقشی است که هگل به «مجمع رسته‌ها» (بخشی از قوه مقننه که در آن رسته‌ها نمایندگی دارند) نسبت می‌دهد. بر اساس نظر هگل، یکی از نقش‌های اصلی مجمع رسته‌ها (البته نه کل نقش آن) میانجی‌گری میان کلیت دولت و جزئیات جامعه مدنی است. مارکس این موضوع را چنین خلاصه می‌کند: «در "مجمع رسته‌ها"، همه‌ی

تناقض‌های سازمان دولت مدرن به هم گره می‌خورند. مجامع رسته‌ها در همه جهات «میانجی» [Mittler] هستند، چراکه از هر لحاظ «پیوندی» [Mitteldinge] اند.» [۴۶]

هگل، در مخالفت با قانون اساسی نمایندگی‌محور که در آن افراد تشکیل‌دهنده‌ی جامعه مدنی از طریق نظام «یک نفر، یک رأی» در قوه‌ی مقننه نمایندگی می‌شوند، از قانونی اساسی حمایت می‌کند که در آن، رسته‌ها به‌عنوان عنصری اضافی در ساختار سیاسی ادغام می‌شوند. به بیان ساده، رسته‌ها می‌توانند میان جامعه مدنی و دولت میانجی‌گری کنند، زیرا به‌زعم هگل، میان «طبقه مدنی» و «طبقه سیاسی» نوعی هم‌ارزی برقرار است. اما مارکس اشاره می‌کند که اگرچه در دوران قرون‌وسطی چنین هم‌ارزی‌ای واقعاً وجود داشت، مشخصه‌ی دوران مدرن دقیقاً گسست این هم‌ارزی است. [۴۷] در نتیجه، هم‌سانی زندگی مدنی و زندگی سیاسی دیگر نمی‌تواند از آن طریق حاصل شود. از نظر مارکس، مسئله بر سر آن است که در خود مفهوم نمایندگی به‌طور ریشه‌ای بازاندیشی شود.

مارکس پیش‌تر در متن تصریح کرده بود که هدف قانون اساسی چیزی جز بیان اراده‌ی مردم نیست، و این همان **معنای** واژه‌ی «قانون اساسی» است. در مقابل، هگل می‌کوشد مسئله‌ی نمایندگی را همچون یک بازی اعداد مطرح کند. از آنجا که تعداد افراد برای مشارکت مستقیم زیاد است، چاره‌ای جز پذیرش نمایندگی از طریق شمار محدودی از نمایندگان (کسانی که می‌توانند در یک مجلس حضور یابند) باقی نمی‌ماند. [۴۸] اما مارکس راهی کاملاً متفاوت برای غلبه بر شکاف میان جامعه مدنی و دولت پیشنهاد می‌کند: از طریق فعلیت‌یافتن جامعه‌ی مدنی به‌عنوان دولت.

در چنین وضعیتی، معنا و اهمیت قدرت **قانون‌گذاری** به‌منزله‌ی یک قدرت **نمایندگی** کاملاً از میان می‌رود. قدرت قانون‌گذاری در اینجا از آن حیث نمایندگی است که هر کارکرد اجتماعی نمایندگی است — همان‌گونه که، مثلاً، کفاش، تا آنجا که نیازی اجتماعی را برآورده می‌سازد، نماینده‌ی من است، یا همان‌طور که هر فعالیت اجتماعی خاص، هم‌چون فعالیت نوعی [Gattung-activity]، صرفاً نمایان‌گر Gattung، یعنی یکی از ویژگی‌های سرشت من است، و از همین رو هر شخصی نماینده‌ی هر شخص دیگر است. در این معنا، فرد به این دلیل نماینده [Repräsentant] نیست که چیزی جز خود را بازمی‌نمایاند [vorstellt]، بلکه به این دلیل که همانی است که **هست** و همان را **انجام می‌دهد**. [۴۹]

در این‌جا، نمایندگی نه مستقیم است و نه غیرمستقیم. شاید بتوان این تصویر را «نمایندگی مطلق» نامید. چنین نمایندگی‌ای به انحلال دولت و در نتیجه به انحلال جامعه مدنی می‌انجامد. اگرچه مارکس در این زمینه

چندان روشن نیست، اما می‌توان چنین برداشت کرد که نمایندگی مطلق، مستلزم اصلاحات انتخاباتی است. اما هم‌چنین به نظر می‌رسد که مارکس می‌خواهد بگوید تحقق چنین اصلاحی، به معنای از میان بردن همه نهادهای مربوط به رأی‌گیری، نمایندگی و غیره، به هر شکل سنتی قابل‌شناسایی خواهد بود، چراکه جامعه‌ی مدنی و دولت توأمان منحل خواهند شد. آنچه در پی خواهد آمد «انتخاباتی نامحدود» از حیث حق رأی و حق انتخاب شدن» خواهد بود. [۵۰] به بیان دیگر، از این پس تنها معنای ممکن برای «انتخابات»، از قرار معلوم چیزی جز اجرای نمایندگی مطلق نخواهد بود.

۵. نقد مارکس بر منطق هگل

دیدیم که چگونه نقد مارکس بر دفاع هگل از سلطنت، استدلالی در دفاع از دموکراسی رادیکال به‌شمار می‌رود. این استدلال خاص در حمله‌ی گسترده‌تری به روش‌های هگل ریشه دارد که می‌کوشد راه هگل را در توسل به «میانجی‌گری‌های» منطقی، که در پس پشت واقعیت رخ می‌دهند، مسدود کند. اکنون می‌خواهم این حمله‌ی گسترده‌تر را بررسی کنم — حتی اگر آن‌چه مارکس در این زمینه به ما ارائه می‌دهد، پراکنده و مقدماتی باشد.

غالب بحث‌ها درباره‌ی **فلسفه‌ی حق** در میان پژوهش‌گران هگل از پرداختن جدی به ساختار منطقی این اثر طفره رفته‌اند. پژوهش‌های انگلیسی‌زبان تمایل داشته‌اند ادعای **فلسفه‌ی حق** را درباره‌ی جایگاه منطقی‌اش کم‌اهمیت جلوه دهند یا رد کنند و با نادیده گرفتن آن‌ها، صرفاً بر آموزه‌های ماهوی اثر تمرکز کنند. [۵۱] حتی در میان پژوهش‌گران آلمانی‌زبان نیز ساختار منطقی **فلسفه‌ی حق** معمولاً نادیده گرفته شده است، به استثنای قابل‌توجه مقاله‌هایی از دیتر هنریش، مایکل ولف و (اخیراً) کلاوس فویگ. [۵۲]

بحث هنریش به‌ویژه برای اهداف ما مفید است. او در بررسی روشن‌گرانه‌ی ادعای هگل نشان می‌دهد که **فلسفه‌ی حق** به مثابه مجموعه‌ای از قیاس‌های به‌هم‌پیوسته ساختار یافته است. او این را با درکی از مبانی افلاطونی تصور هگل و مجموعه‌ای از اظهارات گزنده درباره‌ی ناتوانی مارکس در فهم کاری که هگل می‌کند ترکیب می‌کند. [۵۳] این رویکرد مفید است، چرا که می‌خواهم از اظهارات تیزبینانه‌ی هنریش درباره‌ی مبانی افلاطونی روش هگل استفاده کنم تا نشان دهم که مارکس — برخلاف تهمت‌های هنریش — نقد خود را دقیقاً بر اساس درکش از مسئله‌دار بودن این مبنا استوار کرده است.

در این جا نمی توان حتی مروری بر خواسته های بنیادی هگل در **منطق** داشت. **منطق** هگل به منطق صوری نمی پردازد (اگرچه بحثی درباره ی منطق صوری در حیطه ی آن می گنجد). این اثر در نظر دارد بیان گر اندیشه به معنای دقیق کلمه باشد، چیزی معادل (از دید هگل) بیان هستی به معنای دقیق کلمه؛ به این معنا، منطقی است که هم زمان متافیزیک نیز هست. اما فارغ از این که چگونه باید این را فهمید، آن چه برای هدف های ما اهمیت دارد این است که «**منطق**» به طور کلی برای هگل باید بیان گر **ایده** باشد. **ایده** تمام تفاوت را ایجاد می کند که اصل وحدت آن به شمار می رود. این وحدت از طریق فعالیتی حاصل می شود که **ایده** انجام می دهد، و این فعالیت است که باید در قالب قیاس فهمیده شود. و تلاش هگل برای یک **فلسفه ی وحدت بخش** [Vereinigungsphilosophie] در ذهن خود او مستقیماً بر اساس رساله ی **تیمائوس** افلاطون مدل سازی شده بود، جایی که افلاطون – همان طور که هنریش می گوید – «رویکردی را پیشنهاد کرد که اجازه می داد وجوه وجودی مختلف به معنای دقیق کلمه درون یک وحدت کامل مفهوم پردازی شوند، وحدتی که دیگر نمی توانست به نوبه ی خود با هیچ وحدت فرضی دیگری فراتر رود و در نتیجه مانع از آن می شد که ایده ی تک پایه انگار به چیزی صرفاً نامتعیّن ارجاع داده شود». [۵۴] اینک، «نوع وحدت کاملی که افلاطون [و به دنبال او، هگل] در نظر داشت، نمی تواند با یک اندیشه ی هم قیاسی (syn-logism) تکین محقق شود. زیرا تمام قیاس ها به مفاهیمی وابسته هستند که به عنوان حدهای میانگین (mediis terminis) عمل می کنند.» [۵۵]

نتیجه در یک قیاس از طریق میانجی گری «حد میانی» حاصل می شود. برخلاف دو حد دیگر که در قیاس ظاهر می شوند («حدهای نهایی»)، حد میانی در هر دو مقدمه ی قیاس ظاهر می شود. اکنون می توانیم ببینیم که چگونه ممکن است هگل بخواهد به وحدتی که هنریش از آن سخن می گوید، از طریق گذر از مجموعه ای از قیاس ها دست یابد. اگر سه حد قیاس را به عنوان A, B, C در نظر بگیریم، می توانیم مجموعه ای از قیاس ها را تصور کنیم که در آنها حد میانی به شیوه زیر جابه جا میشود: با $A - B - C$ شروع می کنیم (که در آن B حد میانی است و بین حدود نهایی A و C میانجی گری می کند). سپس از طریق این سری قیاس ها حرکت می کنیم: $B - C - A, C - A - B$ و باز به $A - B - C$ برمی گردیم. ویژگی بارز دیگر سه گانگی قیاس های هگل این است که آنها شامل جابه جایی وجوه وجودی کلیت (universality)، جزیت (particularity) و فردیت (individuality) هستند: $I - P - U, U - I - P, P - U - I$. [۵۶] همان طور که هگل می نویسد: «فقط از طریق ماهیت این نتیجه گیری [Zusammenschließens]، یا از طریق این سه گانه گی قیاس ها با حدهای یک سان است که یک کل به راستی در سازمان یابی اش فهمیده می شود». او ادامه می دهد:

«مثلاً دولت نیز همانند منظومه‌ی شمسی، در قلمرو عملی، نظامی مرکب از سه قیاس است. (۱) فرد (شخص) از طریق **ویژگی‌اش** (نیازهای جسمی و روحی که با توسعه‌ی بیش‌تر به خودی خود به جامعه‌ی مدنی میانجامد) خود را در **کلیت** (جامعه، حق، قانون، حکومت) به نتیجه می‌رساند. (۲) اراده یا فعالیت افراد [حد] میانجی‌گرانه‌ای است که نیازهای‌شان را در بستر جامعه، حق و غیره برآورده می‌کند و به جامعه، حق و غیره تحقق و فعلیت می‌بخشد. (۳) اما این کلیت (دولت، حکومت، حق) است که حد میانی اساسی به‌شمار می‌آید و در آن افراد و ارضای نیازهایشان واقعیت، میانجی‌گری و بقای کامل خود را دارند و حفظ می‌کنند. دقیقاً به این دلیل که میانجی‌گری هر یک از این تعیین‌ها را در حد نهایی دیگر به نتیجه می‌رساند، هر یک از آنها به این شیوه خود را با خود به نتیجه می‌رساند یا خود را ایجاد می‌کند؛ و این ایجاد همانا خودپایی‌اش است.» [۵۷]

هنریش بی‌هیچ دلیلی فکر می‌کند که «از آن‌جا که مارکس هرگز صراحتاً جایگاه تحلیل علی را زیر سؤال نمی‌برد»، درک نمی‌کند که «نظام "هم‌قیاسی" (syn-logistic) میانجی‌گری‌های» هگل در شرح او از دولت در کار است. [۵۸] با این حال، شواهد فراوانی وجود دارد که مارکس نه‌تنها از این امر آگاه است، بلکه در نقد خود توجه مداومی به آن نشان می‌دهد. هنریش درگیر شعارپردازی درباره «وارونه‌سازی» و «سروته کردن» می‌شود و از مارکس ایراد می‌گیرد: «نظریه‌ای که در اصل به‌عنوان وارونه‌سازی موضع هگل با حفظ ویژگی‌های درونی صورتی تحلیل‌های خود هگل در نظر گرفته شده بود، در عوض به تحریف نظام‌مند دومی تبدیل می‌شود.» [۵۹] هنریش نمی‌تواند بیش از این در اشتباه باشد. مارکس هیچ‌جا مطرح نمی‌کند که موضع هگل را به‌گونه‌ای وارونه کند که «ویژگی‌های درونی صورتی» شرح هگل را حفظ کند. در عوض، او ساختار درونی روایت هگل را بر اساس مخالفت اصولی با روش‌شناسی هگل زیر سؤال می‌برد. این مخالفت اصولی از رد تمایلات افلاطونی‌گرایانه در هگل ناشی می‌شود که هنریش آن‌ها را شناسایی کرده است.

در قطعه‌ای طولانی، مارکس بی‌امان به میانجی‌گری‌های هگل می‌تازد و ممکن است به نظر برسد که او صرفاً هگل را هجو می‌کند. وابستگی متقابل $A - B - C$ ، $B - C - A$ و $C - A - B$ که برای شرح هگل تعیین‌کننده است، این‌گونه مورد توجه قرار می‌گیرد: «گویا مردی بین دو مرد جنگنده بایستد و سپس یکی از مردان جنگنده بین میانجی و مرد جنگنده دیگر بایستد.» [۶۰] اما این چیزی بیش از هجو است. همان‌طور که مارکس در ادامه توضیح می‌دهد: «عجیب است هگل، که این پوچی میانجی‌گری را به بیانی انتزاعی، منطقی و بنابراین اصیل [unverfälschten] و سازش‌ناپذیر [untransigirbaren] تقلیل می‌دهد، هم‌هنگام آن را **راز نظرورزانه‌ی** منطق، رابطه‌ی عقلانی، حکم قیاسی عقل [Vernunftschluß] توصیف

می‌کند.» [۶۱] توجه کنید که مارکس به خود میانجی‌گری حمله نمی‌کند (در ترجمه‌ی **مجموعه آثار مارکس و انگلس (MECW)** به جای «این پوچی» به اشتباه «پوچی» ترجمه شده است.) مارکس صرفاً ایده‌ی میانجی‌گری را از صحنه خارج نمی‌کند، بلکه شیوه‌ی هگل را در تحکیم میانجی‌گری‌هایش — که پوچی‌شان آشکار است — در بستر منطقی انکارناپذیر زیر سؤال می‌برد. این کار باعث می‌شود به نظر برسد که حدهای نهایی به خودی خود، به واسطه‌ی نهایی‌بودن، نیاز به میانجی‌گری داشته باشند (و می‌توانند میانجی‌گری شوند). اما اینطور نیست: «هیچ یک در بطن خود اشتیاق، نیاز یا چشم‌داشت به دیگری ندارد.» [۶۲] مارکس منکر امکان وجود میانجی‌گری برای حدهای نهایی نیست؛ نکته‌ی او این است که «حدهای نهایی واقعی» وجود دارند. [۶۳] «حدهای نهایی واقعی [Wirkliche Extreme] را دقیقاً به این دلیل که واقعی هستند نمی‌توان میانجی‌گری کرد. آن‌ها نیازی به میانجی‌گری نیز ندارند، چرا که در ذات خود متضادند.» [۶۴] و این تمام ماجرا نیست. فقط این نیست که هگل با این تأکید که **هر جفت حد نهایی را در نظر بگیرید** یک میانجی‌گری از پیش در منطق در انتظار آن است، امکان وجود حدهای نهایی واقعی را رد می‌کند. روی دیگر سکه این است که — همان‌طور که مارکس ادامه می‌دهد — «هگل کلیت و فردیت [Einzelheit]، عناصر انتزاعی قیاس، را به‌عنوان اضداد واقعی در نظر می‌گیرد.» مارکس این را «دوگانگی بنیادی منطق او» می‌نامد. [۶۵] این به ما کمک می‌کند درک بهتری از مقصود مارکس با متهم کردن هگل به **وارونه‌سازی** داشته باشیم. تضاد در واقعیت انکار می‌شود و با وحدتی که منطق فراهم می‌کند لغو می‌شود؛ اما دوباره به‌عنوان بخشی از آن منطق وحدت‌بخش ظاهر می‌شود. درمان چنین وارونه‌سازی‌هایی، آشکارا، نمی‌تواند صرفاً سرپا کردن مجدد آن‌ها باشد.

اکنون می‌توانیم ژرفای نقد مارکس از «رازورزی» را مشاهده کنیم (که در سطح آن را در بخش ۳ بررسی کردیم). موضوع فقط این نیست که هگل موضوع و محمول را وارونه می‌کند، یا این که اجازه می‌دهد منطق کار واقعی را انجام دهد. خود این برداشت از منطق درگیر چیزی است که مارکس می‌خواهد دگرگون کند. [۶۶] مارکس درمی‌یابد که هگل، به‌رغم تمام تلاش‌هایش، درون یک صدورباوری [emanationism] افلاطونی باقی می‌ماند. این را می‌توان بر اساس معیارهای خودش نقد کرد، چنان‌که مارکس در **دفترهای فلسفه‌ی اپیکوری** انجام می‌دهد:

«در توضیح پرسش‌های معینی درباره‌ی اخلاق، دین، یا حتی فلسفه‌ی طبیعی، همان‌طور که در **تیمائوس** می‌بینیم، افلاطون درمی‌یابد که تفسیر منفی‌اش از مطلق کافی نیست؛ در این جا کافی نیست که همه‌چیز را

در یک شب تاریک فرو ببریم که در آن، به گفته‌ی هگل، همهی گاوها سیاه هستند؛ در این نقطه افلاطون به تفسیر مثبت از مطلق متوسل می‌شود، و شکل اساسی آن، که مبنای خود را در خود دارد، اسطوره و تمثیل است.» [۶۷]

مارکس تحت تأثیر توسل افلاطون به اسطوره قرار می‌گیرد — چیزی که ژیل دلوز نیز، در زمینه‌ی مشابهی، در **تفاوت و تکرار** به آن توجه می‌کند. [۶۸] این انگاره که خاستگاه وحدت تفاوت، وحدتی است که تفاوت را از درون خود تولید می‌کند، خودش عقب‌نشینی به اسطوره‌سازی است. ارجاع به نقد هگل از (احتمالاً) شلینگ در مقدمه‌ی **پدیدارشناسی روح** به‌ویژه گویاست: هر اندازه هم که هگل بر منفیت تأکید داشته باشد، در نهایت کارش به شعبده‌بازی برای ایجاد تفاوت از امر مطلق نامتعیّن می‌کشد.

اما مسئله فقط این نیست که صدورباوری افلاطونی بر اساس معیارهای خودش مسئله‌دار است. این روش راه را به سوی همان چیزی که هگل می‌خواهد مسدود می‌کند: دیالکتیکی از طریق میانجی‌گری قیاسی. دیالکتیک هگل، به‌رغم بهترین نیاتش، به تقسیم (دیایریزیس) افلاطونی بازمی‌گردد. مشکل تقسیم به‌عنوان یک روش — چنان که دلوز به‌نحو تکان‌دهنده‌ای اشاره می‌کند و دلا وولپه به تفصیل روشن می‌کند [۶۹] — این است که ادعای دقت علمی دارد اما در اولین قدم در معرض اتهام خودسرانگی قرار می‌گیرد. یک طبقه‌ی بسیار کلی را در نظر بگیرید: اکنون قرار است آن را تقسیم کنیم. اما بر اساس چه اصلی این تقسیم انجام می‌شود؟ این اصل فقط می‌تواند بر اساس تفاوت‌های تجربی باشد — اما این تفاوت‌های تجربی دقیقاً همان تفاوت‌هایی بودند که قرار بود تقسیم (دیایریزیس) در وهله‌ی اول آن‌ها را بنیاد نهد. در این جا نمی‌توان هیچ بیان اصولی از تفاوت وجود داشته باشد. در سخن نیش‌دار دلوز نکته‌ای نهفته است، آن جا که می‌گوید در مورد افلاطون، آنچه در نهایت حاصل می‌شود، صرفاً «مجادله» (amphisbētēsis) یا رتبه‌بندی است، نه تقابل (antiphasis) حقیقی. [۷۰]

پس، تحقق‌بخشیدن به آرمان‌های هگل در باب دیالکتیک از راه میانجی‌گری قیاسی چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ چنین دیالکتیکی نمی‌تواند شکلی از صدورباوری (emanationism) باشد. نمی‌تواند ایده‌ای باشد که تفاوت را از درون خویش پدید می‌آورد، زمانی که خودش نیز کار میانجی‌گری این تفاوت را بر عهده می‌گیرد؛ در این صورت، چیزی جز یک **تقسیم** (دیایریزیس) اسطوره‌ای ناسازوار نخواهد بود. دیالکتیک راستین باید امکان مقاومت را فراهم کند و از این راه، پذیرای قطب‌های واقعی باشد (یا به بیانی دیگر، تفاوتی که پایدار می‌ماند).

در این جا نمی‌توانیم راه طولانی پیموده شده توسط دلا وولپه را در **منطق به‌مثابه علم پوزیتیو** دنبال کنیم، جایی که نقد مارکس از هگل به‌طور پیچیده‌ای با نقد ارسطو از افلاطون مرتبط می‌شود. [۷۱] ممکن است مارکس بتواند یا نتواند اصل عدم تناقض را در شکلی برتری از دیالکتیک نسبت به دیالکتیک هگل حفظ کند، یعنی دیالکتیکی که میانجی‌گری در آن موفق می‌شود نقشی را ایفا کند که هگل برای آن در نظر دارد. اما آن‌چه باید روشن شده باشد، خواست مارکس است: ارائه‌ی آغازهای برای نقدی بسیار اصولی از **منطق** هگل به‌مثابه نیروی محرک در **فلسفه‌ی حق**. ارزش دارد توجهی تازه به مجموعه مشکلات درگیر در این امر معطوف شود. به‌رغم تأکید فراوانی که در نوشته‌های گوناگون بر رابطه‌ی مارکس با هگل و اهمیت آن شده است، این رابطه تاکنون به‌هیچ‌وجه با جدیت کافی بررسی نشده است. آن‌چه روشن است این است که مارکس هگل را با وارونه کردن ایده‌آلیسم به ماتریالیسم «سریا» نمی‌کند. هم‌چنین آشکارا خطاست که مارکس را کسی بدانیم که ساختار دیالکتیک هگلی را در آثار بعدی‌اش تکرار می‌کند؛ رابطه‌ی او با رویه‌های فلسفی هگل — همان‌طور که خوانش **نقد فلسفه حق هگل** نشان می‌دهد — بسیار پیچیده‌تر و جالب‌تر از آن است.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *Marx's Critique of Hegel's Philosophy of Right* نوشته‌ی Christoph Schuringa که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

یادداشت‌ها

[1]. MEGA² I/2: 3–137/MECW 3: 3–129.

[۲]. یک استثنا فصل مربوط به **نقد فلسفه حق هگل** در Leopold 2007 است. مباحث پایدارتر مربوط به گالوانو دلا وولپه (۱۹۸۰) و پیروان مکتب دلا وولپه‌ایسم، به ویژه ماریو روسی (۱۹۷۷) و با حجم کم‌تر، لوچو کولتی (به ویژه Colletti 1975a) است. نقد و بررسی به‌شدت روشن‌گرانه‌ی در Colletti 1975a ارائه شده است. هم‌چنین نگاه کنید به تحلیل موشکافانه‌ی **نقد فلسفه حق هگل**، اما به‌نحو تحریک‌آمیزی مختصر، در Theunissen 1994: 472–86. برخی عناصر برای بحث درباره‌ی چگونگی تلاش مارکس برای اثبات کاستی‌های هگل و ارتباط این تلاش با ارسطو، در Depew 1992 پوشش داده شده‌اند.

[۳]. همان‌طور که دیتر هنریش به‌درستی اشاره کرده است: «این سخن از وارونگی فلسفه‌ی هگل — که به زبان خود هگل بیان می‌شود — نباید بیش از یک تصویر و نشانه‌ای از یک مسئله تلقی شود» (Henrich 2010: 189). برای هشدار می‌شود از منظری دیگر، نگاه کنید به Althusser 2005.

[۴]. من از رسم قراردادی نوشتن «منطق» با حرف بزرگ [در ترجمه‌ی حاضر پررنگ - م.] و بدون حروف ایتالیک، هنگام اشاره به بخشی از نظام هگل با این عنوان، در مقابل دو شیوه‌ی متمایز دیگر برای اشاره به آن پیروی می‌کنم.

[۵]. به ویژه بنگرید به ملاحظه در MEGA² I/2: 98/MECW 3: 88.

[۶]. مقایسه‌ی تلاش ستودنی برای تمرکز بر پرسش‌های بنیادین، حتی ابتدایی، درباره‌ی دیالکتیک هگل در Horstmann 1978 و مشکلات پیش‌آمده آموزنده است. برای بحث کلی درباره‌ی وضعیت بفرنج آثار اخیر درباره‌ی دیالکتیک نزد هگل و مارکس، بنگرید به Lange 2016.

[7]. See Theunissen 1994: 472–486, Henrich 2004, and the discussion in §5 below

[۸]. برای تعامل نادر با دلا ولپه بیرون از حلقه پیروان ایتالیایی او، نگاه کنید به Longuenesse 2007: 78–82. لونگنسی، به شکلی حیرت‌آور، دلا ولپه را به «سوءتفاهم» متهم می‌کند که «منطق» هگل را به عنوان یک نظریه‌ی شناخت قرائت می‌کند» (۷۸) و می‌گوید که «استدلال‌های او [...] گاهی به کم‌دی نزدیک می‌شوند» (۸۱). صرف‌نظر از هر چیزی که بتوان درباره ادعاهای لونگنسی گفت، این ادعاها به کفایت نشان می‌دهند که آشنایی او با پروژه‌ی دلا ولپه در بهترین حالت سطحی است.

[۹]. برای اطلاعات بیشتر درباره‌ی *فلسفه‌ی حق هگل* و آموزه‌ی آن درباره‌ی دولت بنگرید به Schuringa (forthcoming).

[۱۰]. مایکل تونیسن به درستی پیشنهاد می‌کند (Theunissen 1994: 477) که ساختار حق انتزاعی - اخلاقیات - زندگی اخلاقی همانا تکرار ساختار هستی - ذات - مفهوم در *منطق* است.

[۱۱]. گاهی گفته می‌شود که مارکس این متن را در ماه عسل خود نوشته است. در واقع، نگارش *نقد فلسفه‌ی حق هگل* دوره‌ی بسیار طولانی‌تری را در بر می‌گیرد (بنگرید به مطالب هیئت تحریریه در MEGA I/2: 571–82، که تاریخ مارس - اوت ۱۸۴۳ را که ابتدا ریازانوف مطرح کرده بود، تأیید می‌کند).

[۱۲]. این متن اولین بار در سال ۱۹۲۷ منتشر شد.

[13]. See the letter to Ruge, 5 March 1842 (MEGA² III/1: 22/MECW 1: 382–3): «مقاله‌ی دیگری که برای *سالنامه‌ی آلمانی* در نظر گرفته بودم، نقدی بر حق طبیعی هگلی است، تا جایی که به *نظام سیاسی داخلی* مربوط می‌شود. نقطه مرکزی، مبارزه با *سلطنت مشروطه* به عنوان یک دوگانه‌ی پیوندی است که از آغاز تا پایان منقبض و منحل می‌شود.» دست‌نوشته‌ی مورد اشاره، که احتمالاً سلف *نقد فلسفه‌ی حق هگل* است، موجود نیست.

[14]. MEGA² I/2: 325/MECW 3: 231.

البته متنی با عنوان «نقد فلسفه‌ی حق هگل. مقدمه» در سال نامه منتشر شد (MEGA² I/2: 170–83/MECW 3: 175–87).

[۱۵]. همچنین باید توجه داشت که دغدغه‌های فلسفی مرتبط با تعامل مارکس با نظریه‌ی دولت هگل، در نوشته‌های روزنامه‌نگارانه‌ی ۱۸۴۲ و اوایل ۱۸۴۳ نیز ادامه یافته‌اند. بنگرید به رساله‌ی دکترای درخشان منتشرنشده Martin McIvor (2004).

[16]. Leopold 2007: 21.

[۱۷]. مثلاً بنگرید به مجموعه‌ای از مقالات منتشرشده با این عنوان (Burns and Fraser 2000).

[18]. MEGA² I/2: 43/MECW 3: 40.

هرجا که به ترجمه‌های انگلیسی استناد می‌کنم، در صورت لزوم به طور ضمنی اصلاح شده‌اند.

[19]. MEGA² I/2: 96/MECW 3: 87.

[20]. MEW 23: 27/Cap. I: 102.

[۲۱]. هانس فریدریش فولدا (۱۹۷۴) به استفاده از واژه‌ی *umstülpen* در بخش پس‌گفتار اهمیت زیادی می‌دهد: همان‌طور که فولدا پیشنهاد می‌کند، استعاره در اینجا به معنای برگرداندن مثلاً دستکش از داخل به خارج است. به عبارت دیگر، آنچه درونی می‌شود بیرونی می‌شود و بالعکس. این موضوع به شکستن طلسم استعاره‌ی بیش از حد ساده‌ی «وارونگی»، که ادعا می‌شود برای درک رابطه‌ی دیالکتیک هگل و مارکس کافی است، کمک می‌کند. اما این تنها آغاز راه در این جهت است.

[۲۲]. همچنین نگاه کنید به اشاره‌ی مارکس به «مبنای ماتریالیستی روش من» در پس‌گفتار (MEW 23: 25/Cap. I: 100).

[۲۳]. توجه داشته باشید که لنین صراحتاً فکر می‌کند که «هگل ماتریالیسمی است که روی سر خود ایستاده»، و بنابراین تصمیم می‌گیرد که «در غالب موارد خدا، مطلق، ایده‌ی ناب و غیره را کنار بگذارد» (نقل شده در Colletti 1973: 24). اما اساس این فکر که هگل به یک وارونگی ماتریالیستی نیاز دارد چیست؟ کولتی استدلال‌های قانع‌کننده‌ای ارائه می‌دهد که نشان می‌دهد هم‌سانی چشم‌گیر «دیالکتیک طبیعت» نزد انگلس و لنین با فلسفه‌ی نظرورزانه‌ی هگل، نشانه‌ی همدستی آن‌ها در ایده‌آلیسمی است که برای دیالکتیک به شکلی که در هگل یافت می‌شود، ضروری است. کولتی نتیجه می‌گیرد که لنین «کوشید» هگل را «ماتریالیستی» بخواند دقیقاً در جایی که هگل ... ماده را نفی می‌کرد» (Colletti 1973: 25). سه نقطه در متن اصلی).

[24]. MEGA2 I/2: 43/MECW 3: 40.

[25]. MEGA2 I/2: 96/MECW 3: 87.

[26]. MEGA2 I/2: 124/MECW 3: 114.

مقایسه کنید با اصرار مارکس بر موضع فلسفی، در مقابل آنچه او موضع هگل می‌دانست (MEGA2 I/2: 120–130/MECW 3: 120–130): «اگر کسی بلافاصله انتخابات را در رابطه با قدرت سلطنتی یا اجرایی ببیند، به آن از منظر فلسفی، یعنی در ویژگی خاص آن، نگاه نکرده است.»

[۲۷]. دیپو (Depew 1992) به درستی بر این نکته تأکید می‌کند که آنچه مارکس ارائه می‌دهد یک نقد درونی از فلسفه‌ی حق است. با این حال، دیپو از روش‌هایی که هدف مارکس واژگونی جامع روش‌های هگل است، بی‌خبر است.

[28]. MEGA2 I/2: 12/MECW 3: 11.

[29]. MEGA2 I/2: 15/MECW 3: 15.

«سانتا کاسا» به زندان تفتیش عقاید در مادرید اشاره دارد که در «دون کارلوس» شیپلر ظاهر می‌شود.

[۳۰]. فویرباخ (برخلاف مارکس) این را به این شکل بیان می‌کند که اصلاح فلسفه‌ی نظروزرانه زمانی حاصل می‌شود که این وارونگی، به نوبه خود، وارونه شود. نگاه کنید به «تزهای مقدماتی درباره اصلاح فلسفه»ی فویرباخ: «روش نقد اصلاحی فلسفه‌ی نظروزرانه به خودی خود با روشی که قبلاً در فلسفه‌ی دین استفاده شده بود، تفاوتی ندارد. ما فقط باید **محمول** را به **موضوع** تبدیل کنیم و بنابراین به عنوان موضوع به **ابژه** و **اصل** — یعنی فقط فلسفه‌ی نظروزرانه را وارونه کنیم. به این ترتیب، حقیقت آشکار، خالص و بی‌آلایش را داریم.» (GW 9: 244/Fiery Brook, p. 154)

[31]. MEGA2 I/2: 100/MECW 3: 91.

مقایسه کنید با: «کار فلسفی هگل نه در تجسم تفکر در تعینات سیاسی، بلکه در انحلال تعینات سیاسی موجود به تفکرات انتزاعی است. نه منطق امر، بلکه امر منطق وجه وجودی فلسفی است. منطق در این جا به عنوان برهان دولت عمل نمی‌کند، بلکه دولت به عنوان برهان منطق عمل می‌کند.» (MEGA2 I/2: 18/MECW 3: 18) و نیز: «هگل آگاهی متعارف را سرزنش می‌کند که با این رضایت منطقی قانع نمی‌شود و می‌خواهد منطق را به عینیت حقیقی [Gegenständlichkeit] تبدیل شده ببیند، نه این که فعلیت با انتزاع خودسرانه [willkürliche] در منطق حل شود.» (MEGA2 I/2: 68/MECW 3: 64)

[32]. MEGA2 I/2: 20/MECW 3: 19, citing Hegel, PR §273.

[33]. MEGA2 I/2: 27/MECW 3: 25, citing PR §279R.

[34]. See Foster 1935. See also Schuringa (forthcoming).

[35]. MEGA2 I/2: 28/MECW 3: 26–27.

[36]. MEGA2 I/2: 28/MECW 3: 27.

[37]. MEGA2 I/2: 29/MECW 3: 28, quoting PR §279R.

[38]. MEGA2 I/2: 30/MECW 3: 29.

[39]. MEGA2 I/2: 30/MECW 3: 29.

[40]. MEGA2 I/2: 30/MECW 3: 29.

[41]. MEGA2 I/2: 31/MECW 3: 29.

[42]. MEGA2 I/2: 31/MECW 3: 30.

[43]. MEGA2 I/2: 59/MECW 3: 55.

[۴۴]. مارکس اظهار می‌کند در این‌جا، چنان‌که برخی رادیکال‌های فرانسوی (سن‌سیمونی‌ها؟) متوجه شده‌اند، «دولت سیاسی نابود می‌شود» (MEGA2 I/2: 32/MECW 3: 30) مارکس در بخش عمده‌ای از **نقد فلسفه‌ی حق هگل** گرایش به تایید انحلال دولت سیاسی به طور خاص دارد. اما تا جایی که فضایی برای دولتی که سیاسی نیست باقی می‌گذارد، (به نظر می‌رسد) این امر معادل جامعه‌ی انسانی به خودی خود است.

[۴۵]. برای رد جمهوری‌خواهی توسط مارکس، بنگرید به MEGA2 I/2: 32–33/MECW 3: 30–31.

[46]. MEGA2 I/2: 73/MECW 3: 69.

[۴۷]. توجه داشته باشید که مارکس خطای هگل را که مرتکب لغزش قلمی فریادی می‌شود می‌گیرد، آن‌جا که هگل اشاره می‌کند «قشر مدنی» و «قشر سیاسی» دیگر معنای یکسانی ندارند: «**خود زبان**، همان‌طور که هگل می‌گوید، هم‌سانی **رسته‌های جامعه‌ی مدنی** را با **رسته‌ها در معنای سیاسی** بیان می‌کند — یک «وحدت» که «علاوه بر این قبلاً در واقع حاکم بود»، و اکنون باید نتیجه گرفت که دیگر حاکم نیست.» (MEGA2 I/2: 78/MECW 3: 71)

[48]. MEGA2 I/2: 126/MECW 3: 116–17.

[49]. MEGA2 I/2: 129/MECW 3: 119.

من «Gattung» را در این‌جا ترجمه نکرده‌ام، زیرا ترجمه‌های ممکن «جنس» و «گونه» هر کدام ممکن است کلیتی را که مارکس در نظر دارد، به اشتباه نمایش دهند.

[50]. MEGA2 I/2: 130–31/MECW 3: 121.

[۵۱]. این نگرش به شکلی خاص توسط آلن وود (Allen Wood 1990: 4) بیان شده است: «هگل به طور کامل در تلاش خود برای تقدیس منطق نظرورزان به عنوان تنها شکل صحیح تفکر فلسفی شکست خورد.»

[52]. Henrich 2004; Wolff 2004; Vieweg 2017.

[53]. Henrich 2004: 246–7.

[54]. Henrich 2004: 243.

[55]. Henrich 2004: 244.

[۵۶]. در *علم منطق* ترتیب به این شرح است. $P - U - I, U - I - P, I - P - U$. برای بحث، بنگرید به Wolff 2004: 319 n 7.

[57]. Hegel, TWA 8: 356/EL: 276-7.

[58]. Henrich 2004: 246, 247.

[59]. Henrich 2004: 247.

هنریش در این جا به نظر می‌رسد اسیر هشدارهای خود در سخن‌رانی ۱۹۶۱ درباره‌ی تصویر وارونگی شده است (2010: 189).

[60]. MEGA2 I/2: 97/MECW 3: 87.

[61]. MEGA2 I/2: 97/MECW 3: 88.

[62]. MEGA2 I/2: 98/MECW 3: 88.

[۶۰]. دلایلپه‌ایسم از این اظهارنظر استفاده زیادی کرد. همان‌طور که کولتی خلاصه می‌کند، به نظر می‌رسد مارکس مفهوم کانتی «Realrepugnanz» (تقابل واقعی که «بدون تناقض» است) را تشخیص می‌دهد و احیا می‌کند. اما همان‌طور که کولتی ادامه می‌دهد، در نهایت مشخص نیست که آیا مارکس در نهایت به درستی مفهوم «Realrepugnanz» را به جای تضاد در برخی بزنگاه‌های حساس به کار می‌گیرد یا خیر. دلاولپه از بخشی از *نقد فلسفه حق هگل* درباره «حدهای نهایی واقعی» استفاده زیادی می‌برد. اما مارکس هم‌چنین در این متن می‌گوید: «خطای اصلی هگل این است که **تضاد نمودها** را به عنوان **وحدت در ذات**، در **ایده**، می‌پندارد، در حالی که در واقع چیزی عمیق‌تر برای ذات خود دارد، یعنی **یک تضاد ذاتی**» (MEGA2 I/2: 100/MECW 3: 91).

[64]. MEGA2 I/2: 97/MECW 3: 88.

[65]. Cf. MEGA2 I/2: 93/MECW 3: 84:

«می‌توان گفت که در توضیح هگل از حکم قیاسی عقل [des Vernunftschlusses] تمام فراروندگی و دوگانگی رازورزانه‌ی نظام او آشکار می‌شود. حد میانی، آهن چوبی است، تقابل پنهان بین کلیت و تکنیکی.»

[۶۶]. رویکرد مارکس در این جا — که به دنبال واژگونی منطق هگل است — نشان می‌دهد که خوانش‌هایی که او را متهم می‌کنند که همانند فویرباخ و به شکلی خاص شلینگ با شروع از امر «پوزیتیو» (به عنوان آنچه در مقابل ایده‌ای قرار می‌گیرد) صرفاً به هگل واکنش نشان می‌دهد، نمی‌توانند درست باشند. خوانشی که، هرچند ممکن است از جهات دیگر ظریف باشد، مارکس را در این رابطه با فویرباخ/شلینگ هم‌سو می‌داند، خوانش مانفرید فرانک است. (بنگرید به Frank 1992).

[67]. MEGA2 IV/1: 105/MECW 1: 497.

[68]. Deleuze 2004: 73.

[69]. Deleuze 2004, chapter 1; Della Volpe 1980.

[70]. Deleuze 2004: 72. (تصحیح آوانویسی یونانی در ترجمه انگلیسی).

[۷۱]. هم‌چنین نگاه کنید به پیگیری این خط تحقیقی توسط Natali 1976.

[۷۲]. از الک هینشلوود و مارتین مکایور برای بحث‌های ارزش‌مند درباره این مطالب سپاس گزارم.

منابع

Primary texts

Hegel

TWA = *Werke*, ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1986 (20 vols.).

EL = *The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*, trans. T. F. Geraets, W. A. Suchting, and H. S. Harris, Indianapolis: Hackett, 1991.

PR = *Philosophy of Right*, trans. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991. (R = 'Remark' where appended to a § number in one of Hegel's texts.)

Feuerbach

GW = *Gesammelte Werke*, ed. Werner Schuffenhauer, Berlin: Akademie-Verlag, 1967–2007.

The Fiery Brook: Selected Writings, ed. Zawar Hanfi, London: Verso, 2012.

Marx

MEGA2 = *Marx Engels Gesamtausgabe*, Berlin: Dietz, 1975–.

MEW = *Marx-Engels-Werke*, Berlin: Dietz, et al., 1956–.

MECW = Marx and Engels, *Collected Works*, London: Lawrence & Wishart, 1975–2004.

Cap. I = *Capital*, Vol. 1, trans. Ben Fowkes, Harmondsworth: Pelican, 1976.

CHPR = 'Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law', in MECW 3.

Other texts

Althusser, Louis 2005 [1965], 'Contradiction and Overdetermination, in *For Marx*, trans. Ben Brewster, London: Verso.

Burns, Tony, and Fraser, Ian (eds.) 2000, *The Hegel–Marx Connection*, Basingstoke: Macmillan.

Colletti, Lucio 1973, *Marxism and Hegel*. London: NLB.

Colletti, Lucio 1975a, 'Marxism and the Dialectic', trans. John Matthews, *New Left Review* I/93: 3–29.

Colletti, Lucio 1975b, 'Introduction', trans. Tom Nairn, in Karl Marx, *Early Writings*, London: Pelican Books.

Deleuze, Gilles 2004 [1968], *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton, London/New York: Continuum.

Della Volpe, Galvano 1980 [1950/1969], *Logic as a Positive Science*, trans. Jon Rothschild, London: NLB.

Depew, David J. 1992, 'The Polis Transfigured', in George E. McCarthy (ed.), *Marx and Aristotle: Nineteenth-Century German Social Theory and Classical Antiquity*, Savage MD: Rowman & Littlefield.

Foster, M. B. 1935, *The Political Philosophies of Plato and Hegel*, Oxford: Clarendon.

Frank, Manfred 1992, *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der marxischen Dialektik*, 2nd edn., Munich: Fink.

Fulda, Hans Friedrich 1974, 'Thesen zur Dialektik als Darstellungsmethode (im "Kapital" von Marx)', *Hegel-Jahrbuch*, pp. 204–210.

Henrich, Dieter 2010 [1961], 'Karl Marx als Schüler Hegels, in *Hegel im Kontext*, Berlin: Suhrkamp.

Henrich, Dieter 2004 [1982], 'Logical Form and Real Totality', trans. Nicholas Walker, in Robert B. Pippin and Otfried Höffe (eds.), *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Horstmann, Rolf-Peter (ed.) 1978, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*.

Lange, Elena Louisa 2016, 'The Critique of Political Economy and the "New Dialectic": Marx, Hegel and the Problem of Christopher J. Arthur's "Homology Thesis"', *Crisis and Critique* 3: 235–72.

Leopold, David 2007, *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*, Cambridge: Cambridge University Press.

Longuenesse, Béatrice 2007, *Hegel's Critique of Metaphysics*, trans. Nicole J. Simek, Cambridge: Cambridge University Press.

McIvor, Martin 2004, *Karl Marx's Political Epistemology: Subjectivity, Abstraction and the State in the Writings of the Early 1840s*, PhD dissertation, London School of Economics.

Natali, Carlo 1976, 'Aristotele in Marx (1837–1846)', *Rivista critica di storia della filosofia* 31: 164–92.

Rossi, Mario 1977, *Da Hegel a Marx, III: La scuola Hegeliana. Il giovane Marx*, 2nd edn., Rome: Feltrinelli.

Schuringa, Christoph (forthcoming), 'Freedom in Hegel', in Joe Saunders (ed.), *Freedom After Kant*, London: Bloomsbury.

Theunissen, Michael 1994 [1980], *Sein und Schein*, 2nd edn., Frankfurt:

Suhrkamp. Vieweg, Klaus 2017, 'The State as a System of Three Syllogisms: Hegel's Notion of the State and Its Logical Foundations', in Thom Brooks and Sebastian Stein (eds.), *Hegel's Political Philosophy: On the Normative Significance of Method and System*, Oxford: Oxford University Press.

Wolff, Michael 2004 [1984], 'Hegel's Organicist Theory of the State: On the Concept and Method of Hegel's "Science of the State"', trans. Nicholas Walker, in Robert B. Pippin and Otfried Höffe (eds.), *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wood, Allen 1990, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.