

مقدمه‌ای بر «مسئله‌ی هگل»

محمد مهدی اردبیلی



پیش از هر چیز باید خاطر نشان کرد که در فلسفه‌ی هگل نه یک مسئله‌ی منفرد، بلکه مسائل متعددی وجود دارد که گردهم‌آوردن آنها حول نام یا مفهومی واحد کاری دشوار و چه بسا ناممکن است. همچنین برجسته‌ساختن یکی از این مسائل و ترسیم سایر مسائل حول آن، تا حدی بستگی به پروبلماتیک خود مفسر و نقطه نظر او دارد. به هر ترتیب، آنچه می‌توان در این مجال به عنوان مسئله‌ی اصلی، یا دست کم کلیدی برای ورود به مسائل مختلف هگل معرفی کرد و تنها در این فرصت می‌توان به طرح آن و نه حل آن پرداخت، «رفع» (sublation)، یا به بیان ساده‌تر، «آشتی نفی‌کننده» است.

هگل نهایتاً به دنبال آشتی است. خود اصطلاح «آشتی» شاید تداعی‌کننده‌ی خصلتی مهربانانه یا ایجابی باشد. اما در هگل داستان به کلی برعکس است. آشتی در هگل نه با نوعی کدخدامنشی یا گرفتن حد میانه‌ی دو طرف دعوا، بلکه تنها از طریق نفی رادیکال هر دو طرف میسر می‌شود. هر دو طرف یک مسئله (همان به اصطلاح تز و آنتی‌تز) بر خطا هستند و باید با تیغ تیز نفی دیالکتیکی نقد شوند. اما از سوی دیگر، بنا نیست هگل راه سومی از بیرون عرضه کند، بلکه حقیقت تنها از طریق نفی خود طرفین یا همان چیزی آشکار می‌شود که هگل «یک‌جانبگی» هر کدام می‌داند. به نظر هگل تمام اندیشه‌ها و عقاید تاریخ بشر، به نوبه‌ی خود، دچار نوعی «یک‌جانبگی» اند. در نتیجه باید این یک‌جانبگی را نفی کرد، اما نکته‌ی مهم دیگر این است که هر کدام از طرفین دعوا، در عین حال بخشی از حقیقت را نمایندگی می‌کنند. این البته ربطی به اتخاذ موضعی پلورالیستی توسط هگل ندارد. این فرآیند «نفی در عین حفظ» را به بهترین نحو می‌توان در خود اصطلاح آلمانی آفهبونگ (aufhebung) مشاهده کرد. آفهبونگ در زبان آلمانی واجد دو معنای مختلف و به ظاهر متضاد است، یکی برانداختن و نابودکردن، و دیگری محافظت‌کردن و نجات‌دادن. به این معنا هگل در عین نفی هر دو طرف مسئله، که البته عملاً نه جدا از هم، بلکه در بطن همدیگر قرار دارند و یکی از تعارضات دیگری پدید آمده است، می‌کوشد تا حقیقت یک‌جانبه‌ی نهفته در پس دعاوی کاذب و جزمی هر کدام را کشف و رستگار کند. در نتیجه، هگل به

اصطلاح، بهترین دفاع را حمله می‌داند؛ بهترین راه دفاع از حقیقت حمله‌ای نقادانه و نفی‌کننده به تمام نهادهای داعیه‌دار حقیقت است؛ یعنی نفی دیالکتیکی کل تاریخ اندیشه.

به طور کلی، مسائلی که هگل به آنها می‌پردازد بسیار فراگیرند و می‌توان به تعبیر بیزر ادعا کرد که هیچ مسئله‌ای در تاریخ فلسفه وجود ندارد که هگل نسبت به آن اتخاذ موضع نکرده باشد. بنابراین، هرچند می‌توان همین روش هگلی «رفع» یا آفهبونگ را در حوزه‌های مختلفی، از جمله منطق (منطق دیالکتیکی در برابر منطق دوحدی کلاسیک)، دین (ظهور نوعی الهیات پویشی)، اخلاق (ethics در برابر morality) و حتی اقتصاد و فیزیک (هگل در مقام پیشگوی فیزیک کوانتوم¹) و ... نیز مورد بررسی قرار داد، اما به دلیل رسالت مقدمه‌ی حاضر و مجال آن، در ادامه، تلاش خواهد شد تا مسئله‌ی هگل، یعنی «آشتی نفی‌کننده» به صورت نمونه‌وار، تنها در دو ساحت مشخص (متافیزیک و سیاست) مورد اشاره قرار گیرد.

ساحت متافیزیک

در ساحت متافیزیک می‌توان به چند مسئله‌ی کلیدی اشاره کرد که هگل در آنها در عین نفی هر دو طرف به دنبال نوعی آشتی است که دو نمونه از مهمترین این مسائل را می‌توان «رابطه‌ی سوژه با جهان» و «مسئله‌ی امکان معرفت و معیار حقیقت» عنوان کرد. همانگونه که می‌دانیم نگاه رئالیستی قرن‌ها بر رابطه‌ی سوژه با جهان حاکم بود و هنوز نیز هم در ساحت فلسفی و هم در ساحت عقل عرفی دست بالا را دارد. بنابر این نگاه، ابژه با تمام آنچه از آن درمی‌یابیم، مطلقاً مستقل از سوژه است. اگر هیچ سوژه‌ی انسانی‌ای وجود نداشته باشد، باز هم یک شیء (برای مثال این گل سرخ) با همین شکل، رنگ، حجم، بو و طعم مستقلاً وجود خواهد داشت. تمام آنچه سوژه انجام می‌دهد، چیزی نیست جز دریافت کیفیات و صفات شیء. این رویکرد به مرور در قرن هفدهم و هجدهم به چالش کشیده شد. شاید برخلاف تصورات، نخستین فیلسوف مدرنی که این رویکرد را تاحدی زیر سوال برد و از همین منظر می‌توان وی را بنیانگذار ایده‌آلیسم مدرن دانست، جان لاک بود. لاک با تفکیک کیفیات اولیه از کیفیات ثانویه نشان داد که «تمام» آنچه که ما از شیء درمی‌یابیم مستقلاً در خود شیء وجود ندارد، بلکه برخی کیفیات مانند رنگ، بو، طعم و غیره، کیفیات ثانویه‌اند و به تعبیری، محصول مشترک سوژه و ابژه‌اند. در نتیجه سوژه از حالت پذیرندگی محض خارج شده و به سوژه‌ای نسبتاً فعال بدل می‌شود. نقطه‌ی اوج یا افراطی این رویکرد را در بارکلی می‌بینیم (البته منهای ایده‌ی او درباره‌ی وجود یک ذهن فراگیر همه‌جا حاضر که پس‌رفتی است به قعر ابژکتیویته‌ی رئالیستی، منتها از نوع غیرمادی آن) که به کلی جهان مادی مستقل از ذهن را رد کرده و اعلام می‌کند که «وجود چیزی جز ادراک‌شدن» نیست. به هر حال دو طرف دعوا که هگل و در این خصوص، سلف او کانت، با آنها سر نبرد دارند رئالیسم کلاسیک و ایده‌آلیسم افراطی است. هگل با نفی هر دو طرف نشان می‌دهد که حقیقت، به تنهایی، نه در ذهن محض و نه در ابژه‌ی مستقل، بلکه در «روح» به مثابه رفع دیالکتیکی هر دو سوی سوپژکتیویسم و ابژکتیویسم یک‌جانبه وجود دارد و در نتیجه در عین حفظ نوعی عینیت یا ابژکتیویته، آن را از استقلال محض نسبت به ابژه یا سوژه خارج می‌کند. اینجاست که هگل حتی پس‌مانده‌های رئالیسم کلاسیک نزد کانت، یعنی همان مفهوم «نومن» یا شیء‌فی‌نفسه، را رفع کرده و ابژکتیویته‌ای روحانی را مطرح می‌کند که ذاتاً بیناسوپژکتیو است و در ساحت تاریخ و فرهنگ تحقق می‌یابد.

¹ در این خصوص می‌توان به کتاب اخیر اسلاوی ژیژک مراجعه کرد که بحثی مفصل را به نسبت فلسفه‌ی هگل و فیزیک کوانتوم اختصاص می‌دهد. وی در مقدمه‌ی خود ادعا می‌کند که «ارجاع به هگل می‌تواند به توضیح نتایج هستی‌شناسانه‌ی فیزیک کوانتوم یاری برساند» (Zizek, 2012, p. ix).

اما مسئله‌ی بعدی که پیش از هگل فکر کانت را به خود مشغول کرده بود، مسئله‌ی «امکان معرفت» است. کانت کوشید تا با گذاشتن سوژه در پس پدیدارها از شبهات هیوم خلاصی یابد و به جای آغازیدن از جهان بیرونی و در افتادن در شکاکیت محتوم، از ذهن انسان آغاز کند و با تکیه بر اموری که در عین تألیفی بودن، پیشینی‌اند به نوعی معرفت قطعی نسبت به جهان پدیدارها دست یابد. هگل تا اینجا با کانت هم‌نظر است و به واسطه‌ی او از دوگانه‌ی عقلگرایی/تجربه‌گرایی قرن هفدهم فراتر می‌رود و هر دو سو را رفع می‌کند. اما آنچه هگل را از کانت جدا می‌سازد، ناخرسندی هگل از دوآلیسم دو-جهانی کانتی و امکان وجود چیزی شناخت‌ناپذیر تحت عنوان «نومن» یا شیء فی‌نفسه است. هگل حتی همین اندک ناشناختگی را نیز بر نمی‌تابد و با نفی ایده‌ی «نومن» کانتی، ریشه‌ی مشکل را در نگاه شیء‌باورانه‌ی کانت (یا دقیق‌تر نگاه عقلگرایانه‌ی برآمده از فیزیک نیوتنی) یافته و می‌کوشد تا هستی‌شناسی خود را نه بر اشیاء، بلکه بر جهان به مثابه برهم‌کنش نیروها استوار سازد. شیء تنها کانونی برآمده از برهم‌کنش نیروهای موثر است که ما آن را به شکلی ثابت «توهم» می‌کنیم. از سوی دیگر، بر خلاف شیء که واجد دوگانه‌ی ذات و نمود است، نیرو خودش حقیقت و ذات خویش است. در نتیجه، دیگر احتیاجی به تمایز ذات و نمود، جوهر و عرض، نومن و فنومن نخواهد بود، زیرا به قول مارکوزه «نیرو چیزی جدا از اثر آن نیست و هستی آن، تماماً شامل همین وجود پیدا کردن و ناپدیدشدن است. اگر جوهر چیزها نیرو است، حالت وجودداشتن آن باید به صورت نمود باشد... [نیرو] نمایشی از ذات است که تنها به گونه‌ی نمود وجود دارد».^۲ یا به تعبیر هگل در *پدیدارشناسی روح*، «در واقع نیرو، خودش، چیزی جز این بازتاب‌یافتگی به درون خود، یا رفع کردن تجلی‌اش نیست».^۳ به همین دلیل هگل به جای اینکه نمود یا پدیدار (فنومن) را کنار بزند تا به ذات، جوهر، شیء فی‌نفسه (نومن) یا زیرنهادی در پس و پشت آن برسد، برعکس، علم راستین را «پدیدارشناسی» می‌نامد که با توجه به مباحث فوق، نوعی نیروشناسی است. لذا هگل اولاً با کنارگذاشتن ایده‌ی نومن یا شیء فی‌نفسه، ثانیاً با ابتدای هستی‌شناسی خود بر بازی نیروها، ثالثاً با قراردادن خود سوژه در پس پدیدارها، و در نهایت، با بردن تاریخ به ذات و جوهر جهان، توانست با بهره‌گیری از روش دیالکتیکی خاص خود، شکل نوینی از معرفت به حقیقت را کشف و افشاء نماید که دیگر نه مطلقاً ابژکتیو، جزئی و ثابت، بلکه حقیقتی بیناسوبژکتیو است که تنها به منزله‌ی یک کل و در قالب یک فرآیند تاریخی محقق می‌شود و سوژه نه تنها کاشف آن، بلکه همچنین برساننده‌ی آن است.

ساحت سیاست

مسئله‌ای که شاید بتوان آن را شاه‌کلید فلسفه‌ی سیاسی هگل دانست آزادی است. «تمامی پژوهشگران در این مورد همداستان‌اند که در نظریه‌ی سیاسی هگل، هیچ مفهومی مهم‌تر از مفهوم آزادی نیست. ... آزادی در دیدگان هگل بنیان حق است، ذات روح است، و پایان تاریخ».^۴ هگل غایت کل تاریخ جهان، غایت تکوین روح طی گذار از مراتب مختلف آگاهی را تحقق آزادی می‌داند. «غایت روح جهانی در تاریخ جهانی ... دست‌یافتن به موهبت آزادی است».^۵

اما مسئله‌ی مهم برای هگل نسبت به این آزادی با «قانون» و حل تعارض ماهوی میان آنهاست. در اینجا نیز هگل ادامه‌دهنده‌ی اخلاق کانتی است. می‌دانیم که در وهله‌ی نخست، آزادی با تبعیت از قانون منافات دارد. از یک سو آزادی، در معنای رایج سلبی

^۲ مارکوزه، ۱۳۶۷، صص ۱۲۴-۱۲۵.

^۳ Hegel, 1977, p. 83.

^۴ بیزر، ۱۳۹۱، ص ۳۲۰.

^۵ هگل، ۱۳۸۵، ص ۷۷.

آن، به معنای نفی هرگونه قیدوبند و محدودیت است و از سوی دیگر، قانون چیزی جز همین قیدوبندها و محدودیت‌ها نیست. کانت در نظریه‌ی اخلاقی خویش، که البته نتوانست آن را به تمامی به نظریه‌ی سیاسی خویش منتقل نماید، طرحی جدید از این مسئله به دست داد. کانت نشان داد که اگر سوژه خودش قانونگذار باشد، آنگاه تبعیت از این قانون عین آزادی خواهد بود. لذا کانت کوشید تا از معنای سلبی و لیبرالیستی از آزادی به عنوان «سلب محدودیت» فراتر برود و به معنای ایجابی و عملی از آن راه یابد و اخلاق را ممکن سازد.

هگل نیز با تأکید بر همین دوگانه، به نبرد با هر دو سوی دعوا پرداخت. وی از یک سو، برآمدن استبداد مطلق از دل قوانین فرمالیستی یا تحمیلی را مورد انتقاد قرار داد و از سوی دیگر برداشت سلبی از آزادی را ریشه‌ی نوع دیگری از استبداد معرفی کرد.

اولاً، این برداشت سلبی از آزادی به نوعی لیبرالیسم افراطی منجر می‌شود که تحقق عینی آن دوران ترور و وحشت پس از انقلاب کبیر فرانسه و تجلی آن روبسپیر است. هگل در فصلی با همین عنوان در *پدیده‌رشناسی روح* می‌نویسد: «تنها کاری که برای این آزادی باقی مانده عملی سلبی یا منفی است؛ که چیزی جز خشم ویرانگری نیست. ... بنابراین تنها کار و کردار آزادی کلی همانا مرگ است؛ مرگی که واجد هیچ‌گونه آکندگی، معنا یا محتوای درونی نیست؛ زیرا آنچه توسط این مرگ نفی شده، «نقطه‌ی» توخالی و بی‌محتوای خود مطلقاً آزاد است. به همین دلیل است که این مرگ خشک‌ترین، سردترین، و بی‌ارزش‌ترین تمام مرگ‌هاست، که اهمیتی بیش از سر بردن یک کلم یا نوشیدن جرعه‌ای آب ندارد. ... وحشت مرگ همانا شهود و دیدار ماهیت سلبی این آزادی است»^۶. سالها بعد از بیان جملات فوق در کتاب *پدیده‌رشناسی روح*، هگل بحثی مشابه را در *عناصر فلسفه‌ی حق* پیش می‌کشد و تصور ما از آزادی را چیزی جز خودسرانگی سلبی نمی‌داند:

«مرسوم‌ترین تصویری که ما از آزادی داریم، همان تصور خودسرانگی است. ... هنگامی که گفته می‌شود آزادی، به طور کلی، یعنی توانایی انجام هر چیزی که آدمی می‌خواهد، این فکر، تنها، یک چیز را نشان می‌دهد و آن نبود کامل فرهنگ فکری است؛ زیرا این سخن کمترین آگاهی از آنچه که اراده را، که در خود و با خود آزاد است، یا حق یا اخلاق و مانند آنها را تشکیل می‌دهد، نشان می‌دهد»^۷.

ثانیاً هگل قویاً به انتقاد از نوعی آزادی‌گرایی انتزاعی-خیالی نیز می‌پردازد که احتمالاً امروز آن را در بخش قابل توجهی از سنت چپ شاهد هستیم. این ژست انقلابی‌گری که همواره با خواب و رویا پیوند خورده است، به زعم هگل در عمل خواستار تغییر هیچ چیز نیست و تنها می‌خواهد افعال و ترسش از مواجهه با واقعیت را در پس شعارهای انقلابی پنهان سازد. هگل در *پیشگفتار عناصر فلسفه‌ی حق* با نقد این رویکردها، سویه‌های قانون ستیز و پوپولیستی نهفته در پس این آنارشیزم خیال‌پردازانه را برملا می‌سازد: «در اینجا می‌توان درباره‌ی صورت خاص وجدان شروری سخن گفت که در شیوایی خودپسندانه و گزافه‌گوی این فلسفه‌ی سطحی‌نگر، ذات خود را برملا می‌سازد؛ چراکه در وهله‌ی نخست، دقیقاً در همان زمان که بیشترین سخن را درباره‌ی روح می‌گوید، در بی‌روح‌ترین وضعیت خویش به سر می‌برد؛ آنجا که آزادانه و با بی‌قیدی تمام، کلمات «حیات» و «سرزندگی» را به کار می‌برد؛ سخنش در خشک‌ترین، سردترین، و بی‌جان‌ترین حالت قرار دارد؛ و هنگامی که بیش از همیشه واژه‌های «مردم» و «ملت» را بر

^۶ هگل، ۱۳۹۱، صص ۷۲-۷۳.

^۷ هگل، ۱۳۷۸، ص ۴۷.

زبان می‌آورد، اعلا درجه‌ی خودخواهی و غرور بی‌پایه را به نمایش می‌گذارد. اما علامت مشخصه‌اش، که بر پیشانی‌اش نقش بسته، نفرتش از قانون است»^۸.

اما در سوی مقابل، هگل نسبت به استبداد قانون مطلقاً ایجابی تحمیل شده از یک جزء خود-کل-پندار موضع می‌گیرد. وی بارها متهم شده است که با جایگاهی که به دولت می‌بخشد، از نوعی تمامیت‌خواهی دولتی دفاع می‌کند. اما برخلاف تبلیغات عمدتاً لیبرالیستی موجود، دولت هگلی برآمده از نفی دیالکتیکی درونماندگار خود جامعه‌ی مدنی است و در نتیجه نه تحمیل شده از بالا، بلکه بناست تا دربرگیرنده‌ی تمام اجزاء در عین حفظ تمایزات باشد. بنابراین این دولت، نه استبدادی است و نه لیبرال. به بیان دیگر، دولت هگلی نه بناست افراد را در «کل» منحل سازد و نه کل را به افراد به مثابه‌ی اتم‌های مستقل فردگرایانه‌ی مدرن تقلیل دهد. همین امر در خصوص روح مطلق هگلی نیز صادق است. روح مطلق هگل هیولای بلعنده‌ای نیست که تمام مخالفان را در درون خود محو می‌کند، بلکه اتفاقاً این روح مطلق خود برساخته‌ی دیالکتیکی افرادی است که بناست در عین نفی جزئیتشان، در مقام یک فرد، در روح، در مقام یک کل، حفظ و حراست شوند. پس این روح، نه تنها استبدادی نیست، بلکه از فرط توجه به اجزاء و بیرون‌افتادگان، چنان گشودگی‌ای می‌یابد که در هیچ شکلی از دموکراسی لیبرالیستی نیز نمی‌گنجد.

برخلاف آنچه در یکی دو قرن اخیر به کرات گفته شده است، روح هگلی اتفاقاً به شدت نسبت به تمام بیرون‌افتادگان و اقلیت‌ها حساس است. به درون کشیدن یا بلعیدن آنها توسط روح، با توجه به منطق درونماندگار حاکم بر اندیشه‌ی هگل، صرفاً به درون کشیدن جزء محذوف نیست، بلکه برکشیدن روح به سطح آن است. اگر هگل در جایی چیزی غیر از این موضع را به نمایش می‌گذارد، باید بدون تردید ادعا کرد که در آنجا هگل از منطق آفهبونگ خود تخطی کرده است. چرا که به تعبیر هگل،

«امر منفی نفی خود است. ... [تحقق این روح] همانا تحلیل‌رفتن به درون «خود» ای است که روح در آن وجود بیرونی خودش را رها می‌کند و قالب وجودی‌اش را به خاطره می‌سپارد. بدین وسیله، روح، مستغرق در خویش، در شب خودآگاهی‌اش غوطه‌ور می‌شود؛ اما در این شب وجود خارجی ناپدیدشده‌اش، [در عین حال رفع و] حفظ شده است، و این وجود تغییر شکل داده‌اش - همان وجود قبلی که اکنون از دانش روح باز-زاده شده است - وجودی جدید، جهانی جدید و قالبی جدید از روح است. ... در نتیجه، هرچند این روح از نو آغاز می‌کند و به ظاهر از منابع [درونی] خویش، خود را به کمال برمی‌کشد، اما با وجود این، بالاتر از سطحی جای می‌گیرد که از آن آغاز کرده است. ساحت ارواح که بدین طریق در جهان بیرونی شکل گرفته است، نوعی توالی در زمان را برمی‌سازد که در آن یک روح جایگزین دیگری شده و هر کدام جایگاه [غالب] جهان را از روح پیشین تحویل گرفته است. هدف حرکات آنها کشف و شهود ژرفای روح است، و این همانا مفهوم مطلق است»^۹.

اگر هگل سخن از دولت می‌گوید، مرادش بیش از همه، دولتی برساخته از پایین و حاصل رفع دیالکتیکی خانواده و جامعه‌ی مدنی است. اتین بالیبار، البته با هدف نقد آن، این فرآیند را به اختصار توضیح می‌دهد. به زعم وی، دولت هگلی،

دولتی است که خود را با هدف رهاسازی افراد برمی‌سازد. و هسته‌ی اصلی این امر نیز آشکار ساختن نوعی فرآیند وساطت دوطرفه میان امر خاص و امر کلی است که به فرد اجازه می‌دهد به «جماعات متکثر» ... تعلق داشته باشد. ... به

^۸ «پیشگفتار عناصر فلسفه‌ی حق»، در: هگل، ۱۳۹۱، ص ۱۰۱.

^۹ Hegel, 1977, p 492

بیان دقیق‌تر، ایده‌ی هگل آن است که هویت‌های اصلی و اولیه و انواع حس تعلق باید عملاً نابود گردند تا از این طریق به سادگی حذف نشوند، بلکه به مثابه تجلیات خاص و سویه‌های جزئی یک هویت سیاسی جمعی، یا شکلی از تعلق به یک دولت، بازسازی شوند.^{۱۰}

همچنین نکته‌ی دیگری که به نظر می‌رسد در اینجا می‌توان بدان اشاره کرد، رویکرد آخرالزمانی هگل است. در واقع، هگل همواره خود را در «آستانه‌ی پایان» می‌پندارد. می‌توان به درستی خرده گرفت که از این منظر، هگل در برخی مواقع، از نقد خود و جای‌دادن خودش در این فرآیند نفی و اثبات عاجز می‌ماند. در واقع هرچند وی نسبت به تمام تاریخ این موضع نفی‌کننده را حفظ می‌کند، اما به دلیل این رویکرد آخرالزمانی، خودش را مستثنی کرده و به قول معروف «خارج از عمارتی که ساخته قرار می‌دهد»، به همین دلیل است که برای مثال، در پدیدارشناسی روح بلافاصله بعد از بیان و نقد تمام اندیشه‌ها و رویکردها، به محض اینکه پس از گذر از مراحل مختلف روح در ساحت‌های مختلف آگاهی، خودآگاهی، عقل، روح و دین، به زمان و اندیشه‌ی خود می‌رسد، بلافاصله وارد «دانش مطلق» می‌شود و کتاب را به پایان می‌رساند. اما صرف نظر از انتقاد مذکور، این رویکرد یک مزیت نیز دارد و آن بخشیدن نوعی موضع انقلابی به هگل است. رویکردهای انقلابی همیشه این احساس حضور در ابتدای مرحله‌ی جدید یا در «آستانه‌ی پایان» را با خود حمل می‌کنند؛ گویی دقیقه‌ای دیگر بناست چیزی واقعا «رخ» دهد و در تاریخ شکاف اندازد. این احساس یکی از انگیزه‌های محرک فرد انقلابی است، چنانکه برای هگل نیز چنین است. نقل قول زیر برگرفته از یادداشتی از هگل جوان است که در سال ۱۷۹۸ با عنوان «قضات دادگاه باید توسط مردم انتخاب شوند» منتشر شد:

«رضایت آشتی‌جویانه از شرایط حاضر، ناامیدی و پذیرش منفعلانه‌ی تقدیر الهی و فراگیر جای خود را به امید، انتظار و شهامت مواجهه با امر نو داده است. تصور زمانه‌ای بهتر و عادلانه‌تر در جان‌های بشر دوباره زنده شده است و شور و اشتیاقی برای رقم زدن سرنوشتی پاک‌تر و آزادتر تمام قلب‌ها را متاثر ساخته است. ... این احساس که ساختمان عظیم سیاسی، آن‌گونه که امروزه وجود دارد نمی‌تواند تداوم یابد، احساسی فراگیر و ریشه‌دار است. ... چه‌قدر کورند آنان که می‌خواهند باور کنند نهادها، ساختارها و قوانینی که دیگر هیچ تطابقی با آداب و رسوم، نیازها و دیدگاه‌های بشر ندارند و روح از آنها رخت بر بسته است، می‌توانند به حیاتشان ادامه دهند. ... اینگونه تلاش‌ها همچون مخفی کردن گورکن‌ها پشت نقابی از واژگان فاخر و زیبا، نه تنها انگیزه‌ها و اغراض حساب‌شده‌ی آنها را با شرمساری موقتاً مخفی می‌کند، بلکه همچنین راه را بر طغیانی بسیار عظیم‌تر می‌گشاید»^{۱۱}.

نوعی احساس آخرالزمانی در اینجا به وضوح قابل مشاهده است. هگل خود را در آستانه‌ی دقیقه‌ای حساس از تاریخ می‌بیند و این احساس را تا پایان عمر با خود حفظ می‌کند.

ما و هگل

این سوال را بارها شنیده‌ایم که آیا هگل به کار امروز ما می‌آید؟ آیا می‌توان هگل را هنوز زنده دانست؟ این جستار قصد پاسخگویی تفصیلی به این پرسش‌ها را ندارد، اما روشن است که با توجه به مباحث فوق، تنها در صورتی می‌توان ادعا کرد هگل هنوز زنده است که مسئله‌ی او هنوز مسئله‌ی ما باشد و به نظر می‌رسد که چنین است. می‌توان نشان داد که از حیث منطقی هنوز روش‌های

^{۱۰} بالیبار، ۱۳۹۲، ص ۷۱.

^{۱۱} «قضات دادگاه باید توسط مردم انتخاب شوند»، در: هگل، ۱۳۹۱، صص ۵۴-۵۶.

موجود در موارد بسیاری ناکارآمدی خود را نشان می‌دهند و نیاز به روش نوینی احساس می‌شود که در عین نفی هر دو سوی جزمی-نسبی‌گرایانه راهی نوین بگشاید. در حوزه‌ی متافیزیک هنوز پاسخ روشنی به مسئله‌ی رابطه‌ی سوژه با جهان و مسئله‌ی معرفت وجود ندارد و حقیقت همچنان قربانی نبرد میان جزم‌اندیشان و پلورالیست‌هاست. در حوزه‌ی سیاست، هنوز طرفین تشکیل‌دهنده‌ی نبرد در عرصه‌ی بین‌المللی، لیبرالیسم یک‌جانبه، شعارهای انقلابی فرمالیستی و استبدادهای بنیادگرایانه‌اند. در ساحت اخلاق، خلاء فراروی از دوگانه‌ی «معیار قطعی دگرآئین یک‌جانبه برای قانون اخلاقی» و «اخلاق مطلقاً نسبی» هنوز به وضوح احساس می‌شود. در ساحت دین، همچنان نبردی جدی میان دینداران جزم‌اندیش و دین‌ستیزان جزم‌اندیش تر برقرار است و این داستان در حوزه‌های دیگر مانند اقتصاد، هنر و حتی فیزیک نیز قابل ردیابی است. به جرات می‌توان ادعا کرد که از بسیاری جهات، مسئله‌ی امروز ما ماهیتاً همان مسئله‌ای است که هگل با آن دست به گریبان بوده است. وظیفه‌ی امروز ما تأکید بر مسئله‌ی هگل، در عین «کشاندن وی به درون عمارتی که خود ساخته» و وادار کردن وی به تن دادن به تیغ نفی هگلی است. در واقع ما باید همان کاری را با هگل کنیم که او با سایرین کرده است، یعنی نقد هگل توسط سلاح دیالکتیکی خود وی. تنها از این راه است که می‌توان هگل را، حتی اگر در حل مسئله‌ای ناکام مانده باشد، با حقیقت نفی‌کننده پیوند زد و رستگار ساخت. و تنها در این صورت است که می‌توان با عبارات پایانی سخنرانی آدورنو در صدوبیست‌وپنجمین سالگرد مرگ هگل همراه شد که: «حتی نشانه‌های ناکامی و شکست فلسفه‌ی هگل نیز مجذوب و تحت تأثیر خود حقیقت بودند»^{۱۲}.

منابع

- بالیار، اتین، ۱۳۹۲، «سه مفهوم سیاست»، در: *نام‌های سیاست*، ترجمه: مراد فرهادپور و بارانه عمادیان، تهران: نشر بیدگل.
- بیزر، فردریک، ۱۳۹۱، *هگل*، ترجمه: سیدمسعود حسینی، تهران: انتشارات ققنوس.
- مارکوزه، هربرت، ۱۳۶۷، *خرد و انقلاب*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: نشر نقره.
- هگل، ۱۳۷۸، *عناصر فلسفه‌ی حق*، ترجمه: مهبد ایرانی‌طلب، تهران: نشر پروین.
- هگل، ۱۳۸۵، *عقل در تاریخ*، ترجمه: حمید عنایت، تهران: انتشارات شفیعی.
- هگل، ۱۳۹۱، *دفترهای سیاست مدرن (پنج متن سیاسی منتخب از هگل)*، ترجمه: محمد مهدی اردبیلی، تهران: انتشارات روزبهان.

Adorno, Theodor, 1993, 'Aspects of Hegel's Philosophy', in: *Hegel: Three Studies*, translated by: Shierry Weber Nicholsen, Massachusetts Institute of Technology

Hegel, 1977, *Phenomenology of Spirit*, translated by: A.V. Miller, Oxford & New York: Oxford University Press.

¹² Adorno, 1993, p. 51.

Zizek, Slavoj, 2012a, *Less Than Nothing (Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism)*, London & New York: Verso.