

دفتريهای فلسفي (دفتريهای هگل)

ولاديمير ايليچ لينين
حسن مرتضوي

دفترهای فلسفی

	تأملات ٢
--	----------

دفترهای فلسفی (دفترهای هگل)

ولادیمیر ایلیچ لنین
حسن مرتضوی



تقدیم به
یاشار عزیز



روزشبان

سرشناسه: لنین، ولادیمیر ایلیچ، ۱۸۷۰-۱۹۲۴م. Lenin, Vladimir Ilich
عنوان و نام پدیدآور: دفترهای فلسفی (دفترهای هگل) / ولادیمیر ایلیچ لنین، برگردان: حسن مرتضوی.
وضعیت ویراست: ویراست ۲.
مشخصات نشر: تهران، روزبهان، ۱۳۹۲.
مشخصات ظاهری: ۲۴۴ ص.
فروست: تأملات ۲.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۷۴۰-۴۱-۱
وضعیت فهرست نویسی: فیبا
یادداشت: کتاب حاضر ترجمه جلد ۳۸ از مجموعه آثار لنین به زبان انگلیسی است.
یادداشت: چاپ قبلی، دیگر، ۱۳۸۸، (۲۸۴ ص)
موضوع: هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۷۷۰-۱۸۳۱م. - نقد و تفسیر
موضوع: فلسفه آلمانی - قرن ۱۸م.
موضوع: دیالکتیک
شناسه افزوده: مرتضوی، حسن، ۱۳۴۰-، مترجم
رده بندی کنگره: ۲۹۴۸/۸۷۵۷۱۳۹۲
رده بندی دیویی: ۱۹۲
رده شماره کتابشناسی ملی: ۲۳۱۷۷۷۹

ویراستار: فرشیده اسدی
مدیریت تولید: مؤسسه خنیا
ناظر چاپ: فرهاد ایمانی
طراح جلد: کاوه حسن بیگلر
چاپ متن و صحافی: چاپخانه بهمن
چاپ اول: نشر دیگر، ۱۳۸۸
چاپ دوم: پاییز ۱۳۹۴ (چاپ اول انتشارات روزبهان)
۱۱۰۰ نسخه
۳۷۵۰۰ تومان

فروشگاه و دفتر انتشارات
تهران، خیابان انقلاب، روبه روی دانشگاه تهران، شماره ۱۲۰۶
کد پستی: ۱۳۱۴۷۵۴۷۱۱
تلفن: ۶۶۴۰۸۶۶۷، تلفکس: ۶۶۴۹۲۲۵۳
www.roozbahan.com
info@roozbahan.com
این کتاب براساس شیوه نامه انتشارات روزبهان تنظیم شده است.
© حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است.

۱۳	یادداشت
۱۷	بازیابی و پایداری دیالکتیک در فلسفه و سیاست های جهانی
۲۰	لنین، هگل، و «مارکسیسم غربی»: رابطه پوشیده
۲۳	لنین، هگل و دیالکتیک
۲۸	جنبش های آزادی بخش ملی: اپوزیسیون جدید دیالکتیکی در عصر امپریالیسم تأثیر بین المللی نوشته های لنین بر جنبش آزادی بخش ملی: نظرات جدید
۳۴	از هند ایران و آمریکای سیاه
۴۰	تأثیر لنین بر بحث های بعدی درباره دیالکتیک: از هانری لوفور تا رایا دونایفسکایا
۴۶	نتیجه گیری
۴۸	یادداشت ها
۵۵	چکیده علم منطق هگل / نگارش در سپتامبر - دسامبر ۱۹۱۴
۵۷	آثار هگل
۵۹	مجموعه آثار گ. و. ف. هگل
۵۹	پیشگفتار بر ویراست نخست
۶۱	پیشگفتار بر ویراست دوم
۷۳	مقدمه: مفهوم عام منطق
۸۳	پاره اول: آموزه هستی

با چه چیزی علم را باید آغاز کرد؟	۸۵
بخش اول: متعین شدگی (کیفیت)	۸۹
بخش دوم: مقدار (کمیت)	۱۰۷
بخش سوم: اندازه	۱۱۳
پاره دوم: آموزه ذات	۱۲۱
بخش اول	۱۲۳
فرانمود و شکاکیت، فلسفه کانت به ترتیب	۱۲۵
یادداشت ۲: «اصل طرد شق میانه»	۱۳۵
تقسیمات فرعی	۱۴۱
بخش دوم: نمود	۱۴۷
تقسیمات فرعی	۱۵۶
بخش سوم: فعلیت	۱۶۱
پاره سوم: منطق سوپژکتیو یا آموزه مفهوم	۱۷۳
قسمت دوم: منطق سوپژکتیو یا آموزه مفهوم	۱۷۵
درباره مفهوم به طور کلی	۱۷۵
بخش اول: سوپژکتیویته	۱۸۷
درباره کانت	۱۸۹
بخش دوم: عینیت	۱۹۷
(منطق)	۱۹۷
فن و جهان عینی، فن و غایت ها	۲۰۰
بخش سوم: ایده	۲۰۳
آغاز بخش سوم: «ایده»	۲۰۳
هگل علیه کانت	۲۱۸
یادداشت هایی درباره بررسی منطق هگل	۲۴۵
چکیده کتاب هگل؛ درسگفتارهایی درباره تاریخ فلسفه	۲۴۹
هگل، درسگفتارهایی درباره تاریخ فلسفه / مجموعه آثار، جلد هشتم	۲۵۱
مقدمه بر تاریخ فلسفه	۲۵۱

۲۵۳	تاریخ فلسفه یونان
۲۵۳	فلسفه ایونی
۲۵۳	فیثاغورث و فیثاغورثی ها
۲۵۴	هماهنگی موسیقیایی و فلسفه فیثاغورث
۲۵۶	نکاتی بیشتر درباره نظریه اعداد فیثاغورث
۲۵۶	مکتب الثابی
۲۶۳	فلسفه هراکلیت
۲۶۸	لئوکیپوس
۲۶۹	دموکریت
۲۷۱	فلسفه آناکساگوراس
۲۷۳	فلسفه سوفسطایی ها
۲۷۶	فلسفه سقراط
۲۷۸	مکتب سقراط
۲۸۰	فلسفه افلاطون
۲۸۳	فلسفه ارسطو
۲۸۶	درباره غایت شناسی ارسطو
۲۹۰	فلسفه رواقی ها
۲۹۰	فلسفه اپیکور
۲۹۶	فلسفه شکاکان
۲۹۶	(رابطه فلسفه با شکاکیت)
۲۹۷	بی غمی (آرامش روحی؟) ایده آل شکاکان
۲۹۸	مجازهای شکاکان (چرخش کلام، استدلال ها و غیره)
۳۰۱	نوافلاطونی ها
۳۰۲	هگل درباره گفتگوهای افلاطون
۳۰۳	چکیده کتاب هگل؛ درسگفتارهایی درباره فلسفه تاریخ
۳۱۱	هگل درباره تاریخ جهان
۳۱۳	طرح دیالکتیک هگل

I. آموزه هستی	۳۱۳
II. آموزه ذات	۳۱۴
III. آموزه مفهوم	۳۱۴
ژرژ نوئل: منطق هگل	۳۱۷
آثاری درباره مکتب هگل	۳۲۲
درباره مسئله دیالکتیک	۳۲۳
یادداشت‌های ویراستاران انگلیسی و آلمانی	۳۳۱
واژه‌نامه فارسی - انگلیسی - آلمانی	۳۴۱

یادداشت

ترجمه فارسی **دفترهای فلسفی (دفترهای هگلی)** لنین نخستین بار در بهار ۱۳۵۹ در دو دفتر کم حجم به شکل ناقصی منتشر شد.^۱ در منتخب آثار لنین به زبان فارسی که سال‌ها پیش از آن انتشار یافته بود، نه ترجمه‌ای از دفترهای یاد شده وجود داشت و نه حتی به آن‌ها اشاره‌ای شده بود. این در حالی است که مقالات نه‌چندان مهم لنین درباره فعالیت روزمره حزب سوسیال دموکرات روسیه در آن گنجانده شده بود؛ نگاهی به منتخب آثار لنین این را نشان می‌دهد. می‌توان با خوش بینی این بی‌توجهی را ناشی از عدم اهمیتی دانست که برای **دفترهای فلسفی** قائل بودند: شاید آن را یادداشت‌هایی می‌دانستند که نویسنده برای خود نوشته است، یادداشت‌هایی بدون ساختار و حتی بدون متنی واحد، یادداشت‌هایی که به همه چیز شبیه است جز کتاب یا مقاله‌ای منسجم؛ اما هنگامی که این پوسته ظاهری خراشیده و ساختار و متن منسجم به کارشناسان مربوطه واگذار می‌شود، به نظر می‌رسد **دفترهای فلسفی** لنین تسویه حساب فلسفی وی با گذشته‌ای است که طی آن به شدت تحت تأثیر

۱. یادداشت‌هایی درباره دیالکتیک، و لنین، دفتر اول و دفتر دوم، ترجمه جواد طباطبایی، تبریز، انتشارات بهروز، ۱۳۵۹. در واقع، آنچه منتشر شد بررسی لنین از علم منطق، آن هم نه به صورت کامل، بود. لنین در دفترهای فلسفی علاوه بر آثار هگل، آثار نویسندگان دیگری مانند مارکس و انگلس، فویرباخ و پلخانف و غیره را بررسی کرده بود. در کتاب حاضر، تمام بررسی‌های لنین مربوط به آثار هگل را ترجمه کرده‌ام. م

دیدگاه‌های فلسفی رهبران عقیدتی بین‌الملل دوم، به ویژه پلخانف، بود: جهشی است عظیم در اندیشه رهبری سیاسی و انقلابی که برای نخستین بار با منطق هگل روبه‌رو می‌شود و نقطه‌نظراتی را بیان می‌کند - گیرم برای خود - که به شدت با نظرات ارتدکسی غالب بر مارکسیست‌های آن دوره متضاد است. چنان‌که در ادامه خواهید دید نظرات بسیار متفاوتی - و با ابعاد گسترده‌ای - درباره اهمیت فلسفی این دفترها مطرح است: از بی‌اعتنایی تا وجد و شیفتگی در مقابل آن. اما آنچه را نمی‌توان پنهان کرد تأثیرات عمیق این بررسی بر دیدگاه‌های خود لنین درباره امپریالیسم و از همه مهم‌تر انقلاب اکتبر است. متأسفانه لنین به عنوان انقلابی سیاست‌مداری شناخته می‌شود که افق پیش‌روی‌اش از چارچوب اندیشه‌های فلسفی بین‌الملل دوم فراتر نمی‌رود، انقلابی‌یی که برجسته‌ترین خصوصیتش را توانایی در سازماندهی می‌دانند؛ این در حالی است که دیالکتیک هگلی که در نتیجه تفوق فلسفه پوزیتیویستی به قفسه‌های خاک‌گرفته کتاب‌خانه‌های دانشگاه‌ها تبعید شده بود، نخست با تلاش تنوریک لنین - و نه لوکاچ یا کرش یا گرامشی یا لوکزامبورگ - زنده شد و تکان دوباره‌ای به خود داد.

متن حاضر از مجموعه آثار لنین؛ جلد ۳۸، انتشارات پروگرس، مسکو ۱۹۷۰ به زبان انگلیسی و متن آلمانی آن تحت عنوان *W. I. Lenin: Philosophische Hefte* از انتشارات دیتس برلین، ۱۹۷۳ ترجمه شده است. جلد ۳۸ شامل تمامی یادداشت‌های فلسفی لنین از ۱۸۹۵ تا ۱۹۱۶ است که گستره وسیعی از آثار فلسفی را دربر می‌گیرد. از این مجموعه، دفترهای فلسفی لنین مربوط به هگل را انتخاب کردیم که عمدتاً یادداشت‌های فلسفی‌اش در سال ۱۹۱۴-۱۹۱۵ در شهر برن سوییس است. عنوانی هم که برای این مجلد انتخاب کرده‌ایم - دفترهای فلسفی (دفترهای هگل) - از همین گزینش ما ناشی می‌شود. لنین در این دفترها سه کتاب علم منطق، - و نیز بخش اول دانشنامه علوم فلسفی که لنین آن را منطق صغیر می‌نامد - درسگفتارهایی درباره تاریخ فلسفه و درسگفتارهایی درباره فلسفه تاریخ را بررسی می‌کند. در متن حاضر علاوه بر بررسی سه کتاب یادشده، چند یادداشت مفصل درباره بررسی‌های انجام‌شده درباره منطق و فلسفه هگل و نیز مقاله بلندبالایی با عنوان درباره مسئله دیالکتیک آورده شده است.

دفت‌های هگل اندیشه‌های لنین درباره هگل است و خطاب به خود نوشته شده است. از این رو لنین ضرورتی نمی‌دیده عباراتی از هگل را که بررسی کرده به طور کامل بنویسد و فقط با ذکر منبع و صفحه مرجع خود را مشخص کرده است. اما خواننده کنونی - به ویژه خواننده فارسی زبان - که شروع به خواندن این دفت‌ها می‌کند به دشواری متوجه می‌شود که این بحث‌ها به چه بخشی از اندیشه‌های هگل مربوط است. پیچیدگی ماجرا در این است که اساسی‌ترین بخش این دفت‌ها مربوط به منطق و دانشنامه است که هیچ ترجمه‌ای از این دو کتاب به فارسی وجود ندارد^۱. این ضعف بزرگی بود که در نخستین ترجمه فارسی دفت‌های فلسفی لنین به چشم می‌خورد. در ویراست کنونی کوشیده‌ام تا حد امکان این نقیصه برطرف شود؛ در بخش مربوط به علم منطق هگل، هر جا که لنین به عبارت یا جمله‌ای از هگل اشاره کرده تمام یا قسمتی از بند اشاره شده از کتاب علم منطق هگل - و در مواردی از بخش اول دانشنامه علوم فلسفی - در زیرنویس ترجمه شده است. به این ترتیب هم زمان منطق هگل و قرائت لنین از آن را شاهدیم. صرف نظر از تمامی فواید این روش، خود خواننده می‌تواند داوری مستقلی از اندیشه هگل داشته باشد و به تعبیری در وهله نخست برداشت لنین از هگل و سپس برداشت خود هگل از موضوعی مشخص را به چالش بکشد و به این ترتیب به مقایسه‌ای جالب دست بزند. اما درباره دو کتاب دیگر هگل که لنین بررسی کرده بود، یعنی درسگفتارهایی درباره تاریخ فلسفه و درسگفتارهایی درباره فلسفه تاریخ، این روش را کمتر به کار برده‌ام. نخست به این دلیل که لنین در بررسی خود نقل قول‌های بسیار مفصلی از متن اصلی کتاب‌های هگل را آورده است و دوم آنکه هر دو کتاب به فارسی ترجمه شده‌اند^۲ که علاقه‌مندان می‌توانند به آن‌ها رجوع کنند.

منابع استفاده شده در این ترجمه به ترتیب عبارت بودند:

1. W. I. Lenin, *Collected Works*, Vol 38, Progress Publishers, Moscow 1970
2. W. I. Lenin, *Philosophische Hefte*, Dietz Verlag, Berlin, 1973 (1971)
3. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Science of Logic*, translated and edited by George Di Giovanni, Cambridge University Press, 2010

۱. خوشبختانه اکنون هر دو کتاب به فارسی برگردانده شده است.

۲. تاریخ فلسفه، جلد اول، ترجمه زیبا جبلی، انتشارات شفیعی، تهران ۱۳۸۷ و عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، ناشران مختلف

4. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Werke 5, 6, Surhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986
5. G. W. F. Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, Part 1 of Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze, translated by T. F. Geraets, W. A. Suchting, H. S. Hassis, Hackett Publishing Company, Inc, Indianapolis/Cambridge, 1991
6. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures On the History of Philosophy*, 3 Volumes, Bristol, England, Thoemmes Press, 1999.
7. George Hegel, *The Philosophy of History*, translated by J. Sibree, New York, Cosimo Inc, 2007.

در پایان هر فراز یا بندی که از این کتاب‌ها در زیرنویس‌ها نقل کرده‌ام، به شماره صفحات منابع یادشده - عمدتاً شماره ۳ و ۵ - اشاره کرده‌ام. هم‌چنین باید یادآور شوم تمام متن با ترجمه رایا دونایفسکایا از دفترهای فلسفی لنین مقایسه شده است. برای فهم بهتر اهمیت دفترهای هگل لنین، مقاله بازتابی و پایداری دیالکتیک در فلسفه و سیاست‌های جهانی از کوین آندرسون را ترجمه کرده‌ام که نکات مهمی را درباره تاریخچه این کتاب و نیز نظرات گوناگونی که درباره آن مطرح بوده است به تفصیل ارائه می‌کند.

و نکته آخر اینکه شماره‌هایی که به لاتین نوشته شده مربوط به یادداشت‌های ویراستاران انگلیسی و آلمانی مجموعه آثار لنین است که در پایان کتاب آورده‌اند. اما تمامی آن‌هایی که در پایین صفحه آمده، یا عبارت‌های است از آثار هگل که برای ارجاع آورده شده یا توضیحات مترجم است یا توضیحاتی از ویراستاران کتاب که به دلایلی انتقال آن‌ها به پایان کتاب ممکن نبود. تمامی نکات افزوده در داخل [] از مترجم است و نکات افزوده در داخل { } از ویراستاران یا خود لنین است که در متن مشخص شده است.

در اینجا باید از دوست عزیزم، علی اکبر ناطقی ثابت تشکر کنم که با دقت بخش‌هایی از متن را خواند و نکات مهمی را برای بهبود مفاهیم و عبارات فلسفی تذکر داد.

ح ۲۰

تابستان ۱۳۹۴

چکیده علم منطق هگل {۱}

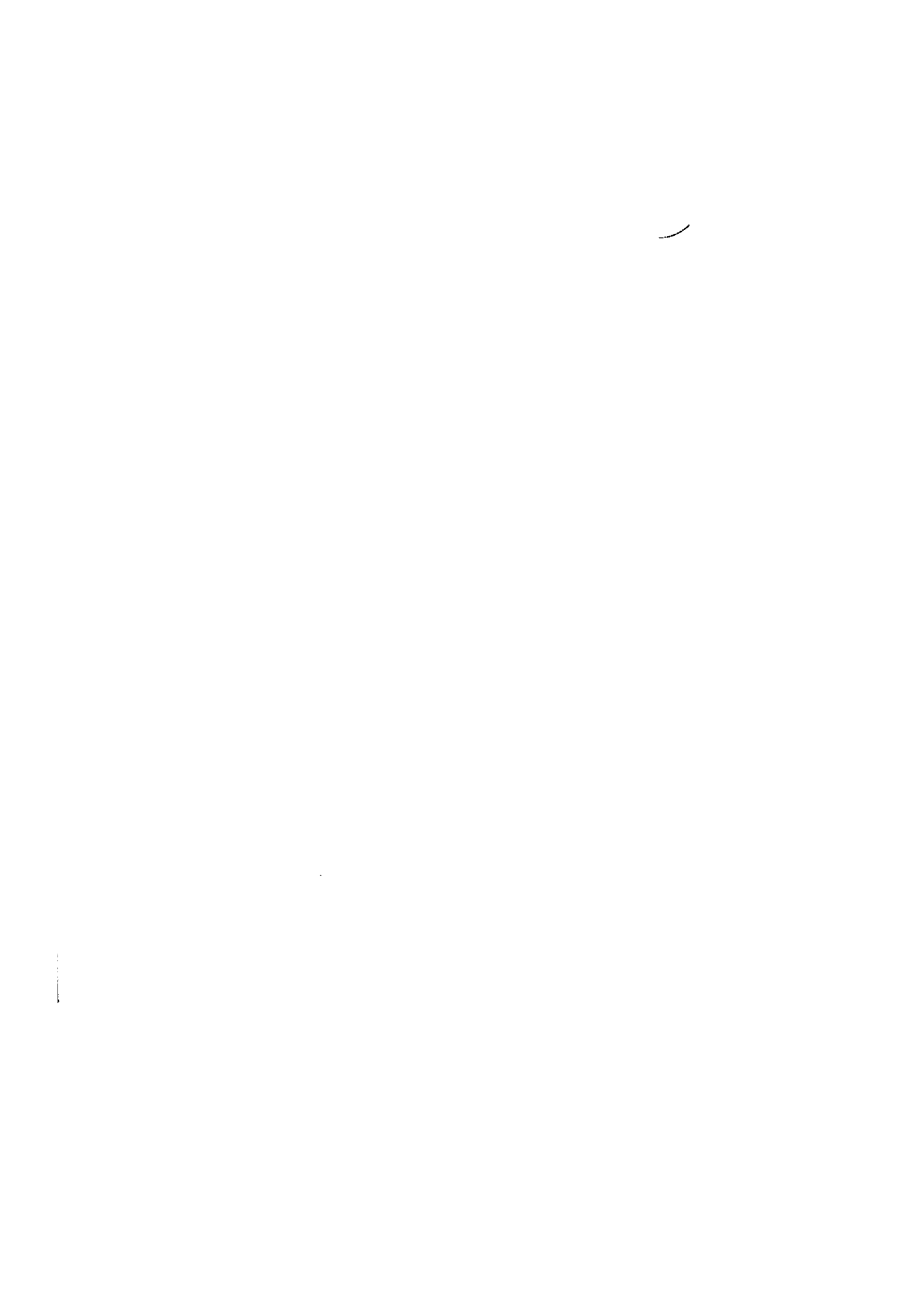
نگارش در سپتامبر - دسامبر ۱۹۱۴

انتشار برای نخستین بار در سال ۱۹۲۹ در متفرقه‌های لینن، جلد نهم.

برن: منطق، I، ۱۷۵

آثار هگل

- جلد ۱: رسالات فلسفی
- جلد ۲: پدیدارشناسی روح
- جلد ۳-۵: علم منطق
- جلد ۶-۷: دانشنامه (۱ و ۲)
- جلد ۸: فلسفه حق
- جلد ۹: فلسفه تاریخ
- جلد ۱۰: (سه بخش) زیبایی‌شناسی
- جلد ۱۱-۱۲: تاریخ دین
- جلد ۱۳-۱۵: تاریخ فلسفه
- جلد ۱۶-۱۷: نوشته‌های متفرقه
- جلد ۱۸: پیش‌آموزش فلسفی
- جلد ۱۹: مکاتبات هگل (۱ و ۲)



ویراست کامل توسط محفل دوستان فقید:
مارهاینکه، شولتزه، گانس، هنینگ
هوتو، میشله، فورستر.

مجموعه آثار گ. و. ف. هگل

جلد ۳ (برلین ۱۸۳۳)

(۴۶۸ صفحه)

«علم منطق» {۳}
قسمت اول - منطق عینی
پاره اول: آموزه هستی
(برن: منطق، I، ۱۷۵)

پیشگفتار برویراست نخست

جلد سوم^۱، ص ۵ - عبارتی هوشمندانه درباره منطق^۲: اینکه منطق «چگونه اندیشیدن را می آموزد»، یک «پیش داوری» است (درست همان طور که گویی فیزیولوژی «هضم کردن را می آموزد»؟؟)

«... علم منطق، که خود متافیزیک یا فلسفه نظرورزانه ناب را تشکیل می دهد.»^۳ (۶)

1. Hegel. Werke, Bd. III, Berlin, 1833. - Ed.

۲. منطق به اندازه متافیزیک بد اقبال نبوده است. اینکه از منطق می توان چگونه اندیشیدن را آموخت، امری که به واسطه نبود چیز دیگری فایده و بنابراین هدف آن تلقی می شود - درست همان طور که گویی ابتدا می باید با مطالعه کالبدشناسی و فیزیولوژی هضم کردن یا راه رفتن آموخته شود - یک پیش داوری است که مدت هاست تکذیب شده... (علم منطق، ص ۸)

۳. «... صرف نظر از هر چیزی که پیش تر برای جوهر و صورت علم از جنبه های دیگر رخ داده باشد،

... «فلسفه... نمی‌تواند... روش خود را از علمی پیرو، مانند ریاضیات وام بگیرد.»^۱ (۷-۶)

... «برعکس، [فلسفه] فقط می‌تواند ماهیت محتوایی باشد که سبب حرکت در شناخت علمی است، زیرا تأمل خود محتوا است که ابتدا آنچه را که محتوا است، وضع و ایجاد می‌کند.» (۷)

مسئله اساسی این است: حرکت شناخت علمی.

«فاهمه تعیین می‌کند»، عقل منفی و دیالکتیکی است، زیرا [عقل] تعیینات فاهمه را «در نیستی تجزیه می‌کند». (۷) ترکیب این دو - «عقل متکی بر فاهمه یا فاهمه متکی بر عقل» (۷) = امر اثباتی^۲.
نفی «امر ساده»... «حرکت روح [ذهن]...»^۳ (۷)

علم منطق که خود متافیزیک یا فلسفه نظوروزانه ناب را تشکیل می‌دهد، تاکنون بسیار نادیده گرفته شده است. (علم منطق، ص ۹)

۱... «چنان‌که در جای دیگری اظهار کرده‌ام، اگر قرار است فلسفه علم تلقی شود، نمی‌تواند روش خود را از علمی پیرو مانند ریاضیات وام بگیرد، به همان اندازه که نمی‌تواند به تضمین‌های قاطعانه شهود درونی قانع باشد، یا از استدلال متکی بر تأملی بیرونی استفاده کند. برعکس، فقط می‌تواند ماهیت محتوایی باشد که سبب حرکت در دانش علمی است، زیرا تأمل خود محتوا است که ابتدا آنچه را که محتوا است، وضع و ایجاد می‌کند.» (علم منطق، صص ۹-۱۰)

۲... «فاهمه تعیین و تعیینات را تثبیت می‌کند؛ عقل منفی و دیالکتیکی است زیرا تعیینات فاهمه را در نیستی تجزیه می‌کند. عقل اثباتی است زیرا [امر] کلی را ایجاد و امر خاص را در آن درک می‌کند. همان‌طور که معمولاً فاهمه را چیزی جدا از عقل به‌طور کلی می‌دانند، عقل دیالکتیکی را نیز معمولاً چیزی مجزا از عقل اثباتی می‌دانند. اما عقل در حقیقت خود روحی است بالاتر از هر دو، [یعنی بالاتر از] عقل متکی بر فاهمه یا فاهمه متکی بر عقل.» (علم منطق، ص ۱۰)

۳... «این [امر] منفی است که به یکسان کیفیت عقل دیالکتیکی و فاهمه را می‌سازد؛ امر ساده را نفی و از این طریق تمایز متعین فاهمه را وضع می‌کند؛ اما به همان اندازه این تمایز را تجزیه می‌کند و به این ترتیب دیالکتیکی است. اما روح در نیستی این نتیجه باقی نمی‌ماند بلکه در این نتیجه نیز اثباتی است، و به این طریق آنچه را که در ابتدا ساده بود احیا می‌کند، اما به‌عنوان [امری] کلی که در خود انضمامی است؛ [امر] خاص معلوم تحت شمول این [امر] کلی قرار نمی‌گیرد بلکه برعکس، با تعیین و وضع کردن تفاوت و تمایز و انحلال این تعیین کردن پیش‌تر تعیین شده است. این حرکت روح [ذهن] که در سادگی اش به خود تعین، و در این متعین‌شدگی همانندی با خود را به خویش می‌دهد، تکامل درون‌ماندگار مفهوم است، این حرکت روش مطلق مفهوم، روش مطلق شناخت و در همان حال نفس درون‌ماندگار محتوی است.» (علم منطق، ص ۱۰)

«فلسفه فقط در این مسیر خودبنیاد قادر است علمی عینی و استدلالی باشد.» (۷-۸)^۱

«مسیر خودبنیاد» = مسیر (به عقیده من این هسته اصلی بحث است) شناخت واقعی، فرآیند شناختن، حرکت از نادانی به دانش^۲. حرکت آگاهی، «مانند تکامل تمامی زندگی طبیعی و معنوی^۳، متکی بر «ماهیت ذاتیت‌های نابی است که محتوای منطق را می‌سازند.»

این است
خصوصیت
ویژه!

[جمله بالا] را برگردانید: منطق و نظریه شناخت را باید از «تکامل تمامی زندگی طبیعی و معنوی» استنتاج کرد.

تا اینجا: پیشگفتار بر ویراست نخست

پیشگفتار بر ویراست دوم

«نمایش قلمرو اندیشه به لحاظ فلسفی، یعنی در فعالیت درون ماندگارش (توجه) یا به بیان دیگر، در تکامل ضروری اش (توجه)» (۱۰)
«صورت‌های آشنای اندیشه» - یک پیش شرط مهم، «استخوان‌های بی‌جان اسکلت»^۴ (۱۱)

۱.... «می‌گویم فلسفه فقط در این مسیر خودبنیاد قادر است علمی عینی و استدلالی باشد.» (علم منطق، ص ۱۰)

۲. در دست‌نوشته، به عبارت «از نادانی به دانش» با خطی عمودی، به جای خطی افقی تأکید شده است. ویراستار انگلیسی

۳.... «به این طریق کوشیده‌ام آگاهی را در پدیدارشناسی روح به تصویر بکشم. آگاهی روحی است به مثابه دانش انضمامی و واقف بر خود - به یقین دانشی محدود به برون بود - اما پیشروی این جستارمابه، مانند تکامل تمامی زندگی طبیعی و معنوی، منحصرآبه ماهیت ذاتیت‌های نابی متکی است که محتوای منطق را می‌سازند.» (علم منطق، ص ۱۰)

۴... «از این رو، نمایش قلمرو اندیشه به لحاظ فلسفی، یعنی در فعالیت درون ماندگارش یا به بیان دیگر، در تکامل ضروری اش اقدام تازه‌ای بود، اقدامی که باید درست از همان ابتدا شروع می‌شد؛ اما باید این مایه سنتی، یعنی صورت‌های آشنای اندیشه، را منبع بسیار مهمی تلقی کرد،

آنچه ضروری است نه استخوان‌های بی‌جان، بلکه حیاتی است زنده.

پیوند بین اندیشه و زبان (از جمله زبان چینی و تکامل نیافتگی آن: ۱۱)، تشکیل اسامی و افعال (۱۱). در زبان آلمانی، واژه‌ها گاهی «معانی متضادی» دارند (۱۲) (نه فقط «متفاوت» بلکه متضاد) – «شادی بخش برای اندیشه...»^۱

تاریخ
اندیشه
تاریخ زبان؟

در واقع به عنوان شرطی لازم و پیش فرضی که باید سپاسگزارانه تصدیق کرد، حتی با اینکه آنچه گه‌گاه ازانه می‌کند، فقط رشته نخ‌ناچیز یا کومه‌ای آشفته از استخوان‌های بی‌جان اسکلت است. (علم منطق، ص ۳۱)

۱. ... «در وهله نخست، صورت‌های اندیشه در زبان انسانی بیان و ذخیره می‌شوند. این روزها اغلب به دشواری می‌توانیم به یاد بیاوریم که اندیشه‌ورزی انسان را از جانوران متمایز می‌کند. در هر چیزی که انسان درونی کرده، در هر چیزی که به این یا آن طریق به بازنمودی برای او بدل شده، در هر چیزی که از آن خود کرده، زبان نفوذ کرده است و هر چیزی را که انسان به زبان دگرگون کرده و در آن بیان می‌کند، مقوله‌ای را خواه پنهان یا آمیخته یا تعریف شده، در بر می‌گیرد. منطق چنان برای انسان طبیعی است که در حقیقت، خود ماهیت او محسوب می‌شود. اگر طبیعت به معنای دقیق کلمه، به عنوان قلمرو امر مادی در مقابل قلمرو امر معنوی قرار بگیرد، آن‌گاه باید گفت منطق عنصری فراطبیعی است که در تمامی رفتارهای طبیعی انسان، یعنی نحوه احساس، شهود، دل‌خواست، انگیزش‌هایش نفوذ می‌کند؛ و به این طریق، منطق آن‌ها را به چیزی به واقع انسانی – حتی اگر به لحاظ صوری – انسانی تبدیل و آن‌ها را به بازنمودها و مقصودها دگرگون می‌سازد. این برای هر زبانی امتیازی است که اصلاحات منطقی فراوانی داشته باشد، یعنی اصطلاحاتی خاص و مجزا برای خود تعینات اندیشه؛ بسیاری از حروف اضافه و حروف تعریف به رابطه‌ای متکی بر اندیشه اشاره می‌کنند؛ زبان چینی ظاهراً تا این حد از لحاظ فرهنگی تکامل نیافته باشد یا تکاملی ناکافی داشته است. اما این اجزاء، نقشی کاملاً تبعی ایفا کرده و شکل‌شان کمی مستقل‌تر از پیشوندها و پسوندها و ادات صرف و نظایر آن است. موضوع مهم‌تر این است که در هر زبان، مقولات باید در شکل اسم‌ها و فعل‌ها ظاهر شوند و از این رو شکل عینیت بر آن‌ها مُهر خورده باشد. از این لحاظ زبان آلمانی امتیازات بسیاری بر سایر زبان‌های مدرن دارد؛ برخی از واژه‌های آن حتی از این ویژگی برخوردارند که نه فقط معانی متفاوت بلکه متضادی دارند چنان‌که نمی‌توان روح نظورزانه زبان را در آن‌ها تشخیص نداد: این زبان برای اندیشه شادی بخش است که به چنین واژه‌هایی برمی‌خورد و وحدت اضدادی را می‌یابد که در فرهنگ لغت با ساده‌اندیشی تحت یک واژه با معانی متضاد آمده است، گرچه این نتیجه اندیشه‌ورزی نظورزانه به نظر فاهمه بی‌معنا و مهممل است. بنابراین، فلسفه نیازی به واژه‌شناسی ویژه‌ای ندارد: درست است که باید برخی واژه‌ها را از زبان‌های خارجی اخذ کرد، اما این واژه‌ها پیش‌تر از طریق کاربرد حق شهروندی در قلمرو فلسفی کسب شده‌اند – و هنگامی که معنایی متمایز اهمیت تعیین‌کننده‌ای می‌یابد سره‌گرایی به شدت نامناسب می‌شود.» (علم منطق، صص ۱۲-۱۳)

مفهوم نیرو در فیزیک و - مفهوم قطبیت که [در آن عناصر] متمایز به طرز جدایی ناپذیری {تأکید از هگل} در هم تنیده شده اند. (۱۲) گذار از نیرو به قطبیت - گذار به «روابط عالی تر اندیشه» (۱۲)^۱

و نیز توجه شود به ص ۱۱... «اما اگر طبیعت را به معنای دقیق کلمه به عنوان قلمرو امر مادی در مقابل قلمر امر معنوی قرار دهیم، آن گاه باید بگوییم که منطق عنصری فراطبیعی است.»^۲

طبیعت و «امر معنوی»

صورت های منطقی «برای همگان آشناست». اما... «آنچه آشناست، لزوماً به این دلیل شناخته شده نیست.»^۳ (۱۳)

«پیشرفت بی کران» - «آزادی» «صورت های اندیشه» از ماده، تصورات، آرزوها و غیره، شرح و تفصیل امور کلی (افلاطون، ارسطو): آغازگاه دانش...^۴

۱.... «پیشرفت فرهنگ به طور عام و پیشرفت علوم به طور خاص، حتی در علوم تجربی که با حواس تنیده شده اند و عموماً به میانجی عام ترین مقوله ها عمل می کنند (مثلاً جزء و کل، چیز و خاصیت های آن و مانند آن)، به تدریج سبب نشو و نمای روابط عالی تر اندیشه می شود، یا دست کم آن ها را به کلیتی گسترده تر ارتقاء می بخشد، و در نتیجه توجه بیشتری را جلب کرده است؛ مثلاً در فیزیک، که مقوله نیرو غالب بود، اخیراً مقوله قطبیت مهم ترین نقش را ایفا می کند - مقوله ای که از قضا اینجا و آنجا اغلب بر هر چیزی حتی بر نور تحمیل می شود. قطبیت تفاوتی را تعریف می کند که در آن عناصر متمایز به نحو جدایی ناپذیری در هم تنیده شده اند.» (علم منطق، ص ۱۳)

۲.... «اما اگر طبیعت را به معنای دقیق کلمه به عنوان قلمرو امر مادی در مقابل امر معنوی قرار دهیم، آن گاه باید بگوییم که منطق عنصری فراطبیعی است که در تمامی رفتارهای طبیعی انسان یعنی نحوه احساس، شهود، دل خواست و انگیزش هایش نفوذ می کند؛ و به این طریق، منطق آن ها را به چیزی به واقع انسانی - حتی اگر به لحاظ صوری انسانی - تبدیل و آن ها را به باز نمودها و مقصودها دگرگون می سازد.» (علم منطق، ص ۱۲)

۳.... «اما در حالی که ابژه های منطقی و تجلیات آن ها ممکن است کاملاً برای همگان آشنا باشد، اما چنان که در جای دیگری گفته ام از این امر نتیجه نمی شود که آنچه آشناست، لزوماً به این دلیل شناخته شده است؛ و مشغول کردن خود با آنچه آشناست، می تواند کلافه کننده باشد - وجه چیزی آشناتر از آن تعینات اندیشه که ما در هر موقعیتی استفاده می کنیم و در هر جمله ای که بیان می کنیم از لبان ما خارج می شود؟» (علم منطق، ص ۱۴)

۴.... «در وهله نخست، اینکه صورت های اندیشه از ماده ای رها شده اند که در آن، در شهود و تصوراتی خود آگاه، در آرزوها و خواست ما، یا دقیق تر در آرزوها و خواست های مطابق با تصورات ما

ارسطو می‌گوید:

تنها پس از آنکه همه نیازهای ضروری... در دسترس قرار گرفت، مردم به دانش فلسفی پرداختند؛^۱ (۱۳-۱۴)

و نظایر آن: فراغت کاهنان مصری، آغازگاه علوم ریاضی بوده است.^۲ (۱۴) پیش فرض پرداختن به «اندیشه ناب»، «جاده‌ای است طولانی که پیش‌تر ذهن انسان باید آن را پیموده باشد»^۳. در این نوع اندیشه

منافی که «زندگی مردم را به حرکت وامی دارد» | «آن منافی که زندگی مردم و افراد را به حرکت وامی دارد، مسکوت گذاشته می‌شوند.»^۴ (۱۴)

مقولات منطق علامت اختصاری (و در فرازی دیگر، «چکیده») «شمار بی‌کرانی» از «خاص‌های مربوط به زندگی بیرونی و اعمال...» هستند. (۱۵) این مقولات نیز توسط انسان‌ها در عمل «در معرکه زندگی اجتماعی در تولید و تبادل» (۱۵) به کار گرفته می‌شوند.^۵

غرق شده‌اند (و هیچ آرزوی خواست انسانی بدون تصور نیست)، و اینکه این مفاهیم کلی به خاطر خودشان اهمیت یافته‌اند و افلاطون و پس از او به‌ویژه ارسطو آن‌ها را به موضوعاتی برای مطالعه و تحقیق تبدیل کرده‌اند، پیشرفتی است بی‌کران؛ این آغازگاه دانش ما از آن‌هاست. (علم منطق، ص ۱۳)

۱... «ارسطو می‌گوید: "صرفاً پس از آنکه تقریباً هر چیز ضروری و بایسته برای راحتی و اجتماع‌پذیری انسان‌ها در دسترس قرار گرفت، توجه انسان به دانش فلسفی معطوف شد." ارسطو پیش‌تر خاطر نشان کرده بود که "در مصر علوم ریاضی تکاملی زود هنگام یافته بودند زیرا کاست کاهنان در مراحل اولیه از فراغت برخوردار بود." (علم منطق، ص ۱۴)

۲. رجوع کنید به ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب اول، فصل اول، ص ۸۲. ویراستار آلمانی

۳... «در واقع، پیش فرض پرداختن به اندیشه ناب این است که ذهن انسان باید پیش‌تر این جاده طولانی را پیموده باشد.» (علم منطق، ص ۱۴)

۴... «شاید بتوان گفت نیازهایی که باید به دست آورده شوند، نیاز به شرایطی فارغ از نیازها، نیاز به انتزاع از مایه شهود تخیل و غیر از آن، نیاز به انتزاع از منافع مشخص حاصل از دل‌خواست، انگیزش، اراده که در آن تعینات اندیشه مستور و پنهان است. در مناطق آرامی که اندیشه به خود می‌رسد و با خود راز و نیاز می‌کند، آن منافی که زندگی مردم و افراد را به حرکت وامی دارد مسکوت گذاشته می‌شوند.» (علم منطق، ص ۱۴)

۵... «تعینات اندیشه‌ای در زندگی واقعی استفاده می‌شوند؛ این تعینات از این افتخار که به واسطه

رابطه اندیشه
با منافع و
انگیزش‌ها

«ما از احساسات، انگیزش‌ها و منافع که در خدمت ما هستند، سخن نمی‌گوییم؛ برعکس، آن‌ها مانند قوه و نیرویی مستقل تلقی می‌شوند.... این‌ها همان چیزی هستند که ما هستیم.»^۱ (۱۵) و در ارتباط با صورت‌های اندیشه، نمی‌توان گفت که ما آن‌ها را به کار می‌بریم، زیرا [این صورت‌ها] در «تمامی باز نمودهای ما» نفوذ می‌کنند (۱۶)، آن‌ها «به معنای اخص کلمه امر کلی» هستند.^۲

عینیت باوری: مقولات اندیشه ابزارهای کمکی انسان نیستند بلکه تجلی قوانین طبیعت و انسان هستند - مقایسه شود با تضاد [زیر]

«اندیشه ورزشی سوپژکتیو» و «مفهوم عینی ذات خود چیزها». ما نمی‌توانیم «از ماهیت چیزها فراتر برویم.» (۱۶)

خودشان اندیشیده می‌شوند به جایگاهی تنزل می‌یابند که در آن در خدمت آفرینش و تبادل ایده‌هایی قرار می‌گیرند که در معرکه زندگی اجتماعی درگیر هستند. آن‌ها تاحدی به دلیل کلیت خود به عنوان علامت اختصاری عمل می‌کنند در واقع آن‌ها شماربی‌کرانی از خاص‌های مربوط به زندگی بیرونی و اعمالی هستند که در باز نمود خلاصه می‌شود، مثلاً نبرد، جنگ، ملت یا دریا و حیوان و غیره...» (علم منطق، ص ۱۴-۱۵)

۱. ... «دوم، مقولات برای تعیین دقیق‌تر و کشف مناسبات عینی به کار گرفته می‌شوند؛ اما در این در این نقش، معنا و مقصود، صحت و حقیقت اندیشه مطرح یکسره به خود جستار مایه وابسته می‌شود و هیچ نقش فعالی در تعیین محتوا به تعیینات اندیشه‌ای داده نمی‌شود. چنین استفاده‌ای از مقولات، که پیش‌تر «منطق طبیعی» نامیدیم، ناآگاهانه است و هنگامی که در علم این نقش عمل کردن به عنوان وسیله، به لحاظ تاملی به آن‌ها داده می‌شود، آن‌گاه اندیشه ورزشی در زندگی روح تابع فعالیت‌های معنوی دیگر می‌شود. ما در واقع از احساسات، انگیزش‌ها و منافع که در خدمت ما هستند، سخن نمی‌گوییم؛ برعکس، آن‌ها مانند قوه و نیرویی مستقل تلقی می‌شوند، چنان‌که داشتن این احساس ویژه و طلب آن برای آنکه به منافع ما بدل شود، همان چیزی است که ما هستیم.» (علم منطق، ص ۱۵)

۲. ... «بنابراین، ناممکن است که باور کنیم تعیین‌های اندیشه‌ای که در باز نمودهای ما نفوذ کرده‌اند - چه صرفاً تئوریک باشند و چه مایه‌ای داشته باشند که جزئی از احساس، انگیزش و اراده محسوب شوند - در خدمت ما هستند؛ گویی این ما هستیم که آن‌ها را در تصاحب خود داریم و نه آنکه آن‌ها ما را به تصاحب خود آورده‌اند. چه چیزی بیشتر در ما علیه آن‌ها وجود دارد؟ چگونه ما می‌توانیم یا چگونه من می‌توانم خود را به عنوان کلی برتر بر فراز آن‌ها - که به معنای اخص کلمه کلی هستند - قرار دهم؟»... (علم منطق، ص ۱۵)

و هم چنین نکته‌ای علیه «فلسفه انتقادی» (۱۷). فلسفه انتقادی رابطه بین «سه عنصر» (ما، اندیشه، چیزها) را به این نحو درک می‌کند که گویی اندیشه «در وسط»، بین چیزها و ما قرار می‌گیرد، چنان‌که این عنصر واسط ما را از هم «جدا می‌کند»، «به جای اینکه... به هم پیوند دهد». هگل می‌گوید با این نظر می‌توان با این «توضیح ساده» مقابله کرد که «همین ذات چیزهایی که گمان می‌رود... فراسوی اندیشه‌های ما قرار گرفته‌اند... خودشان موجودیت‌های اندیشه‌وش هستند»... و به اصطلاح «چیز در خود... فقط موجودیتی است اندیشه‌وش که از انتزاعی توخالی ساخته شده است»^۱.

علیه مکتب
کانت

به عقیده من، ذات استدلال این است: (۱) در کانت شناخت، طبیعت و انسان را از هم جدا می‌کند (تقسیم می‌کند): [اما شناخت] عملاً آن‌ها را وحدت می‌بخشد؛ (۲) در کانت به جای پیشرفت و حرکت زنده، و دانش عمیق‌تر و عمیق‌تر ما از چیزها، نزاع توخالی «چیز در خود [وجود دارد]. در کانت، چیز در خود، انتزاعی است توخالی، اما هگل انتزاعیاتی را می‌طلبد که با ذات خود چیز مطابقت داشته باشد: «مفهوم عینی چیزها ذات آن‌ها را می‌سازد» که — به لحاظ ماتریالیستی — با تعمیق واقعی دانش ما از جهان منطبق است.

۱... «بنابراین، چون اندیشه‌ورزی سوبرژکتیو درونی‌ترین عمل ماست، و مفهوم عینی چیزها ذات آن‌ها را می‌سازد، نمی‌توانیم فراتر از این عمل پیش برویم، نمی‌توانیم بر فراز آن قرار بگیریم و کمتر از آن نمی‌توانیم از ماهیت چیزها فراتر برویم. با این همه می‌توانیم به این ادعای آخری توجه باشیم، تا جایی که با مورد اول مقارن می‌شود، می‌گوید که اندیشه‌های ما به ذات چیزها ارجاع دارند: اما این ادعایی توخالی است چون ذات چیزها به عنوان یک قاعده برای مفاهیم ما برقرار می‌شود، این در حالی است که آن ذات برای ما فقط می‌تواند مفاهیمی باشند که از چیزها داریم. طریقی که در آن فلسفه انتقادی رابطه این سه عنصر را درک می‌کند، این است که ما اندیشه‌های خود را به عنوان واسطه‌ای بین خودمان و چیزها قرار می‌دهیم به این معنا که این واسطه به جای اینکه ما را با این چیزها پیوند دهد ما را از آن‌ها جدا می‌کند. اما با این نظر از طریق این توضیح ساده می‌توان مقابله کرد که همین چیزهایی که گمان می‌رود فراسوی ما، و در حالت افراط، فراسوی اندیشه‌های خود ارجاع قرار دارند، خودشان موجودیت‌های اندیشه‌وش هستند، و به اصطلاح چیز در خود، به عنوان امری کاملاً نامتعین، فقط موجودیتی است اندیشه‌وش که از انتزاعی توخالی ساخته شده است...» (علم منطق، ص ۱۶)

نادرست است بگویم صورت‌های اندیشه فقط «وسیله» و «برای استفاده» هستند. (۱۷)

و نیز نادرست است بگویم که آن‌ها «صورت‌های بیرونی» هستند،
توجه | «صورت‌هایی که فقط به این محتوا پیوست شده‌اند اما خود محتوا
نیستند.»^۱ (۱۷)...

آنچه هگل می‌طلبد، نوعی منطق است که صورت‌های آن صورت‌های با محتوا هستند، صورت‌های محتوایی زنده و واقعی که از محتوا جدایی ناپذیر هستند.

و هگل توجه را به «اندیشه‌هایی درباره تمام چیزهای طبیعی و معنوی»، به «محتوای جوهری...» (۱۸) جلب می‌کند.

۱. ... «با این همه، نکات کافی برای رد این دیدگاه گفته شده است که تعینات اندیشه‌ای فقط برای استفاده و وسیله هستند؛ نکته مهم‌تر با این تصور بعدی مرتبط است که آن‌ها را صورت‌های بیرونی تلقی می‌کنند؛ فعالیت اندیشه که در تمامی بازآمدها، مقاصد، علایق و کنش‌های ما جاری است – چنان که گفتیم – ناآگاهانه پرجنب و جوش است؛ (منطق طبیعی) آنچه آگاهی ما آشکارا به آن می‌پردازد محتوا است، جستارمابه‌های بازآمدهای ما که کل چیزی است که علاقه ما را برمی‌انگیزاند؛ بر این مبنا، تعینات اندیشه عموماً در این رابطه صورت‌هایی تلقی می‌شوند که فقط به این محتوا پیوست شده‌اند اما خود محتوا نیستند. اما اگر حقیقت ماده همان چیزی باشد که ما پیش‌تر بیان کرده‌ایم و به طور عام پذیرفته می‌شود، یعنی اینکه طبیعت – ذات ویژه، که به نحو راستینی در پیچیدگی و پیشامدپذیری نمود و برون‌بودهای گذرا دائمی و جوهری است – مفهوم چیز است، امر کلی که در آن و نیز در هر انسان درون‌ماندگار است؛ اگرچه انسان به لحاظ کلی یگانه است یعنی اصل خاصی که او را انسان می‌کند (یا در هر حیوان اصل خاصی است که او را حیوان می‌کند). اگر این گفته درست باشد، آن‌گاه غیرممکن است گفته شود که اگر چنین بنیادی از میان برداشته می‌شود، این فرد چه فردی می‌توانست باشد، صرف‌نظر از اینکه فرد با محمولات دیگر چقدر غنی می‌شود – یعنی اگر این بنیاد را بتوان مانند محمول‌های دیگر محمول نامید. بنیاد ناگزیر، مفهوم، امر کلی که خود اندیشه است، تا جایی که بتوان دست به انتزاع از ایده عامی زد که با واژه «اندیشه» بیان می‌شود، نمی‌تواند صورتی بی‌اهمیت تلقی شود که به محتوایی پیوست شده است. اما این اندیشه‌ها درباره تمام چیزهای طبیعی و معنوی، حتی محتوای جوهری، هنوز شامل تنوعی از تعینات است و هنوز سرشار از تفاوت نفس و پیکر، مفهوم و واقعیت نسبی است؛ بنیاد عمیق‌تر خود نفس قائم به ذات است، مفهوم نابی که درونی‌ترین مرحلهٔ ابژه‌هاست، ضربان سادهٔ زندگی‌شان، درست همان طور که ضربان اندیشه‌ورزی سوژکتیو آن‌هاست.» (علم منطق، صص ۱۶-۱۷)

«وظیفه ما این است: به آگاهی رساندن این ماهیت منطقی که به روح جان می‌بخشد، در آن به حرکت درمی‌آید و کار می‌کند.»^۱ (۱۸)

منطق، آموزه نه صورت‌های بیرونی اندیشه بلکه آموزه قوانین تکامل «تمامی چیزهای مادی، طبیعی و معنوی است»، یعنی آموزه تکامل کل محتوای انضمامی جهان و شناخت از آن، یعنی نتیجه، مجموع و جمع‌بندی تاریخ دانش جهان.

«کنش غریزی» «به ماده‌ای بی‌نهایت متنوع... تقسیم می‌شود.» از سوی دیگر «کنش هوشمند و آگاه^۲» سبب می‌شود تا «محتوای انگیزاننده سوژه از وحدت بی‌میانجی‌اش با سوژه» جدا و به «ابژه‌ای برای آن» (برای سوژه) تبدیل شود. «در این شبکه، گه‌گاه گره‌های محکمی وجود دارد که به زندگی و آگاهی» روح یا سوژه «ثبات و جهت می‌دهند...»^۳ (۱۸)

این را چگونه باید درک کرد؟
انسان با شبکه‌ای از پدیدارهای طبیعت روبه‌روست. انسان غریزی، انسان وحشی، خود را از طبیعت متمایز نمی‌کند. انسان آگاه متمایز می‌کند، مقولات مراحل این تمایز هستند، یعنی مراحل شناخت جهان، نقاط گرهی در شبکه، [یعنی] نقاط گرهی در این شبکه که به او در شناخت و چیرگی بر آن یاری می‌رسانند.

۱. «... «وظیفه [ی ما] این است: به آگاهی رساندن این ماهیت منطقی که به روح جان می‌بخشد، در آن به حرکت درمی‌آید و کار می‌کند. تمایز کنش غریزی با کنش هوشمندانه و آزادانه به طور کلی در این است که این کنش آخری با آگاهی به اجرا درمی‌آید؛ در این آگاهی، هنگامی که محتوای انگیزاننده سوژه از وحدت بی‌میانجی‌اش با سوژه جدا و به ابژه‌ای برای آن تبدیل می‌شود، آن‌گاه آزادی روح آغاز می‌شود، این در حالی است که هنگامی که اندیشه‌ورزی کنشی غریزی است، روح در پیوندهای مقولات آن اسیر و به ماده‌ای بی‌نهایت متنوع تقسیم می‌شود.» (علم منطق، ص ۱۷)

۲. در متن هگل «هوشمندانه و آزادانه». ویراستار آلمانی

۳. «... «در این شبکه گه‌گاه گره‌های محکمی وجود دارند به زندگی و آگاهی روح ثبات و جهت می‌دهند؛ این گره‌ها ثبات و قدرت خود را صرفاً مدیون این واقعیت هستند که با طرح شدن نزد آگاهی، مفهوم‌هایی مستقل از ماهیت ذاتی‌شان هستند. مهم‌ترین نکته برای ماهیت روح رابطه است، نه فقط رابطه آنچه به طور تلویحی در خود است با آنچه بالفعل هست، بلکه رابطه آنچه درباره خود می‌داند با آنچه بالفعل هست؛ زیرا روح از اساس آگاهی است، این خودشناسی تعیین‌بنیادی فعلیت آن است.» (علم منطق، ص ۱۷)

«حقیقت بی‌کران است» (۱۹) – کران مندی آن نفی و «پایان آن» است. صورت‌ها (صورت‌های اندیشه)، اگر به عنوان صورت تلقی شوند، «متفاوت با ماده و فقط منضم شده به آن» (۱۹)، قادر به پذیرش حقیقت نیستند.^۱ سترونی این صورت‌های **منطق صوری** آن را شایسته «تحقیر» (۱۹) می‌کند و «به ریشخند می‌گیرد». (۲۰) قانون همانندی، الف = الف؛ – قانونی است پوچ و «تحمل ناپذیر». (۱۹)

نامنصفانه است اگر فراموش کنیم که این مقولات «جایگاهی در شناخت دارند». (۲۰) اما به عنوان «صورت‌های بی‌گرایش» می‌توانند «در خدمت خطا و سفسطه» باشند، و نه حقیقت.^۲

۱... «آنچه به عنوان آغازگاه علم {منطق} خاطر نشان کردیم – آغازگاهی که پیش‌تر تشخیص دادیم برای خود و در همان حال به عنوان شرط دانشی راستین، ارزش بالایی دارد – یعنی پرداختن به مفهوم‌ها و مراحل مفهوم در کل، یعنی مراحل تعینات اندیشه، که به طور عمده صورت‌هایی هستند متفاوت با ماده و فقط به آن منضم می‌شوند، این نگرش به طور مستقیم نشان می‌دهد که به طور ذاتی برای دستیابی به حقیقت نامناسب است – و حقیقت ابژه اعلام شده منطق و هدف آن است. زیرا این مفاهیم و مرحله‌های آن‌ها به عنوان صورت‌های محض – که مجزا از محتوای هستند – گمان می‌رود در تعینی قرار می‌گیرند که بر آن‌ها مهر کرانمند می‌زند و آن‌ها را ناتوان از پذیرش حقیقت می‌کند که در خود بی‌کران است. از هر لحاظ که حقیقت با حدود و کرانمندی پیوند داشته باشد، این جنبه سوئیته نفی آن است، جنبه ناحقیقت و ناواقعیت، به بیان دیگر جنبه پایانی آن، و نه جنبه ایجابی آن به این عنوان که هست.» (علم منطق، صص ۱۷-۱۸)

۲... «سرانجام عقل سلیم سالم، در مواجهه با سترونی مقولات صرفاً صوری، به طور غریزی احساس کرد که دست بالا را دارد و با تحقیر، شناخت از آن‌ها را به قلمرو منطق دبیرستانی و منطق دبیرستانی واگذار کرد. اما از این لحاظ ارزشی را دست‌کم گرفت که آگاهی از این رشته‌ها به خودی خود در بردارد؛ هم چنین درک نکرد که هنگامی که به رویه‌های غریزی منطق طبیعی تسلیم می‌شود، به ویژه هنگامی که هر نوع آشنایی و شناخت از خود تعین‌های اندیشه‌ای آگاهانه رد می‌شود، در بندگی به اندیشه ناروشن و بنابراین نآزاد قرار می‌گیرد. تعین پایه‌ای ساده یا شکل عام مجموعه‌ای از چنین صورت‌های همانندی است که در منطق این مجموعه چون قانون همانندی، یعنی الف = الف و اصل تضاد تصریح می‌شود. عقل سلیم سالم چنان احترام خود را به مکتبی که ادعای تملک بر چنین قوانینی از حقیقت می‌کند از دست داده و خود را با آن مشغول می‌سازد، که این مکتب را به ریشخند می‌گیرد و کسی را که معتقد است با پیروی از چنین قوانینی عملاً حقیقت را می‌گوید – گیاه گیاه است، علم علم است و غیره – مسخره می‌کند. در ارتباط با فرمول‌هایی که قوانین استنتاج

«این تلقی از اندیشه» نه فقط «صورت بیرونی» بلکه باید «محتوا» را نیز در بر بگیرد.^۱ (۲۰)

«با با وارد کردن محتوا به بررسی منطقی» نه چیزها (Ding) بلکه فاکت (Sache)، یا مفهوم چیزها به سوژه تبدیل می شود.»

نه چیزها بلکه قوانین حرکت شان

از لحاظ ماتریالیستی

«لوگوس، علت آنچه هست.»^۲ (۲۱)

را تعریف می کنند که در واقع کارکرد اصلی فاهمه است، هر چند هم عقل سلیم سالم به نادرستی نادیده می گیرد که آن ها جایگاهی در شناخت دارد که باید از آن اطاعت شود و علاوه بر این مایه اساسی برای اندیشه عقلانی هستند، با این همه باید به این تشخیص یکسان درست رسید که چنین فرمول هایی در خدمت خطا و سفسطه هستند، و با این همه اگر بتوان حقیقت را تعریف کرد، مادامی که حقیقتی عالی تر مدنظر است، مثلاً حقیقت دینی، این فرمول ها بی فایده است؛ به طور کلی آن ها فقط به درستی شناخت کار دارند نه به حقیقت آن.» (علم منطق، ص ۱۸)

۱. «نارسایی این تلقی از اندیشه، که حقیقت را در یک سوره می کند، فقط زمانی برطرف می شود که نه فقط آنچه را که معمولاً به صورت بیرونی نسبت داده می شود بلکه محتوا را نیز در بررسی خود بگنجانیم. خیلی زود روشن خواهد شد که آنچه در ابتدا برای اندیشه ورزی متعارف، محتوایی جدا از صورت دارد، در واقع نمی تواند در خود بی صورت باشد، نمی تواند عاری از تعین باشد؛ (اگر چنین باشد، آن گاه فقط بلاهت محض است، انتزاع چیز در خود)؛ برعکس محتوا صورت را در خود تصاحب می کند، و در واقع، فقط از طریق صورت است که جان و معنا را دریافت می کند، و خود این صورت است که فقط به ظاهری از محتوا و از این رو هم چنین به ظاهری از چیزی بیرونی برای این ظاهر تبدیل می شود. به این ترتیب، با وارد کردن محتوا به بررسی منطقی، نه چیزها (Dinge)، بلکه فاکت (Sache)، مفهوم چیزها، به جستار مایه تبدیل می شود. اما در این رابطه، باید به خاطر داشته باشیم که کثرتی از «مفهوم ها»، کثرتی از فاکت ها وجود دارد.» (علم منطق، صص ۱۸-۱۹)

۲. «این مفهوم نه توسط حواس احساس می شود و نه در تخیل بازنمایی می شود؛ فقط جستار مایه است، محصول و محتوای اندیشه، فاکتی که در خود و برای خود وجود دارد، لوگوس، علت آنچه هست، حقیقت آنچه ما چیزها می نامیم؛ به ویژه لوگوس را باید خارج از علم منطق قرار داد.» (علم منطق، ص ۱۹)

و در آغاز صفحه (۲۲)، موضوع منطق با این کلمات بیان شده است:

«اندیشه
در تکامل
ضروری اش»

|"Entwicklung des Denkens in seiner Notwendigkeit."...^۱

مقولات باید استنتاج شوند (نه آنکه خودسرانه و مکانیکی پذیرفته شوند) (نه با «تشریح»، نه با «تضمین» بلکه با برهان‌ها) (۲۴)، حرکت از ساده‌ترین و بنیادی‌ترین مقولات (هستی، نیستی، شدن) بدون آنکه از مقولات دیگر سخنی گفته شود. در اینجا، در این مقولات، «کل تکامل در این نطفه» نهفته است.^۲ (۲۳)

۱... «ارائه و شرح هیچ جستارمابه‌ای نمی‌تواند در خود و برای خود با انعطاف‌پذیری دقیق و درون‌ماندگار باشد، آن‌طور که درباره‌ی اندیشه در تکامل ضروری اش یافت می‌شود.» (علم منطق، ص ۱۹)

۲... «در همان حال، این تمامیت، این امتیاز اضافی را دارد که تضمین می‌کند که کار اندیشه‌ورزی به حداقل کاهش یابد؛ زیرا کل تکامل در این نطفه پیش روی آن است.» (علم منطق، ص ۲۱)

1

.

مقدمه:

مفهوم عام منطق

معمولاً منطق به عنوان «علم اندیشه ورزی»، «صورت ناب شناخت» درک می شود.^۱ (۲۷)

هگل این نظر را رد می کند. وی مخالف چیز در خود به مثابه «چیزی فراسوی اندیشه» است.^۲ (۲۹)

۱.... «هرگاه منطق علم اندیشه ورزی به طور عام تلقی می شود، چنین درک می شود که این اندیشه ورزی صورت ناب شناختی را تشکیل می دهد که منطق از هر نوع محتوایی جدا می کند و این به اصطلاح مولفه دوم که به شناخت و به بیان دیگر به ماده و مصالح آن تعلق دارد، باید از جای دیگری فراهم آمده باشد؛ و چون این ماده و مصالح مطلقاً مستقل از منطق است، منطق می تواند فقط شرایط صوری دانش راستین را فراهم آورد اما فی نفسه شامل هیچ حقیقت واقعی نیست، یا به بیان دیگر، منطق فقط راهی به سوی دانش راستین است زیرا اجزای ذاتی حقیقت، یعنی محتوا، خارج از آن است.» (علم منطق، ص ۲۴)

۲.... «سوم اینکه، هنگامی که تفاوت ماده و صورت، جستارمایه و اندیشه در این عدم تعیین مبهم باقی نمی ماند بلکه به نحو معین تری مشخص می شود، آن گاه هر کدام از این ها به سپهری جدا از دیگری بدل خواهد شد. بنابراین، اندیشه ورزی در پذیرش و شکل دادن به ماده و مصالح از خود فراتر نخواهد رفت بلکه پذیرش این ماده و انطباقش با آن همانا جرح و تعدیل خودش باقی خواهد ماند؛ به این ترتیب اندیشه به دگرش بدل نمی شود؛ و علاوه بر این، تعیین خود آگاه فقط به اندیشه ورزی تعلق دارد. بنابراین، اندیشه ورزی حتی هنگامی که به جستارمایه ارجاع می دهد، خارج از خود به آن دست نمی یابد؛ جستارمایه چیز در خود باقی می ماند، صرفاً یک "فراسوی" اندیشه.» (علم منطق، صص ۲۴-۲۵)

صورت‌های اندیشه‌ورزی به ظاهر «به چیزهای در خود به کار بسته نمی‌شوند.»^۱ (۳۱). شناخت راستین — که چیز در خود را نمی‌شناسد — بی‌معنی است. اما آیا فاهمه نیز چیز در خود نیست؟^۲ (۳۱)

ایده‌آلیسم استعلایی، در شکل انسجام‌یافته‌ترش، بی‌اعتباری شبح چیز در خود را — یعنی آن سایه‌انتزاعی جداشده از هر نوع محتوایی — که فلسفه انتقادی به حال خود رها کرده بود تشخیص داد، و هدف آن نابودی کامل آن بود. هم‌چنین، این فلسفه (فیثسته؟) با اجازه دادن به عقل برای اینکه تعیناتش را از خویش ایجاد کند، گام اول را برداشت. اما رویکرد سوژکتیو این تلاش اجازه نداد به فرجام برسد.»^۳ (۳۲)

صورت‌های منطقی صورت‌های مرده هستند — زیرا «وحدتی انداموار»^۴ (۳۳)، «وحدتِ انضمامی زنده آن‌ها» تلقی نمی‌شوند.^۳ (همان‌جا)

۱... «نقد صورت‌های فاهمه دقیقاً به همین نتیجه رسیده است، یعنی اینکه چنین صورت‌هایی به چیزهای در خود به کار بسته نمی‌شوند. این موضوع معنای دیگری جز این نمی‌تواند داشته باشد که این صورت‌ها در خود چیزی غیرحقیقی هستند.» (علم منطقی، ص ۲۶)

۲... «اگرچه ما دانشی از چیزهای در خود نداریم، با این همه دانش درستی در سپهر نمودها داریم، به تعبیری تفاوت فقط در نوع جستارمایه‌هاست و یک نوع، یعنی چیزهای در خود، در چارچوب سپهر دانش قرار نمی‌گیرند اما نوع‌های دیگر، یعنی نمودها، در این سپهر می‌گنجند. این مانند آن است که به کسی بینش صحیحی را نسبت بدهیم، با این توضیح حاشیه‌ای که او قادر به درک آنچه درست است، نیست بلکه فقط آنچه را که خطاست درک می‌کند. همان‌طور که این امر بی‌معناست، به همان اندازه نیز دانشی بیهوده است که درست پنداشته می‌شود اما جستارمایه‌اش را چنان‌که در خود هست نمی‌شناسد.» (علم منطقی، ص ۲۶)

۳... «اما عموماً آنچه توسط منطقی درک می‌شود، بدون توجه کامل به معنای متافیزیک است. مسلماً این علم در حالت کنونی‌اش محتوایی از آن دست ندارد که آگاهی متعارف آن را همچون واقعیت، یا همچون فاکتی راستین تلقی کند. اما به این دلیل نیست که علم صوری فاقد حقیقتی بامعناست. علاوه بر این، قلمرو حقیقت را نباید در ماده و مصالحی جست که در منطقی یافت نمی‌شود، کاستی بی‌که معمولاً عدم‌کفایت منطقی را به آن نسبت می‌دهند. موضوع مهم‌ترین است که توخالی بودن صورت‌های منطقی برعکس صرفاً در نحوه‌ای که بررسی و به آن پرداخته می‌شود ریشه دارد. هنگامی که این صورت‌های منطقی در تعیناتی ثابت از هم جدا می‌شوند و بنابراین در وحدتی انداموار حفظ نمی‌شوند، آن‌گاه صورت‌هایی مرده هستند و روح که وحدت انضمامی زنده آن‌هاست در آن‌ها حضور ندارد. بنابراین، آن‌ها فاقد محتوایی خاص هستند، ماده و مصالحی که در خود جوهر است. محتوایی که صورت‌های منطقی فاقد آن هستند، چیزی جز بنیاد تثبیت‌شده و انضمامیت این تعینات انتزاعی نیست؛ و چنین هستی جوهری برای آن‌ها معمولاً از بیرون جست‌وجو می‌شود.» (علم منطقی، صص ۲۷-۲۸)

در پدیدارشناسی روح، «آگاهی را در حرکت خود، از نخستین تضاد بی واسطه بین خود و جستارمابه تا دانش مطلق» ارائه کرده ام. (۳۴) این مسیر تمامی صورت های رابطه آگاهی با ابژه را در می نوردد...

«حقیقت به عنوان علم، خود آگاهی ناب تکامل یابنده است.» (۳۵) «اندیشه ورزی عینی»... «مفهوم، به معنای دقیق کلمه، چیزی است که در خود و برای خود است.»^۱ (۳۵)

۳۶- کشیش سالاری، خدا، قلمرو حقیقت، غیره و غیره.

۳۷- کانت «اهمیتی اساساً سوپزکتیو» برای «تعیینات منطقی» قائل بود.^۲ اما «تعیینات اندیشه ای» دارای «ارزش عینی و وجود انضمامی هستند.»^۳ (۳۷)

- ۱... «این گونه، علم ناب رهایی از تضاد آگاهی را پیش فرض قرار می دهد. علم ناب، اندیشه را تا آنجا در بر می گیرد که این اندیشه به همان اندازه که فاکت است در خود نیز هست، یا فاکت در خود است تا جایی که به یکسان اندیشه ناب است. حقیقت به عنوان علم، خود آگاهی ناب تکامل یابنده است و شکلی از خود دارد که در خود و برای خود مفهوم آگاه است و مفهوم به معنای دقیق کلمه چیزی است که در خود و برای خود است. بنابراین، این اندیشه ورزی عینی مضمون علم ناب است. بنابراین، علم ناب به جای آنکه صوری باشد، به جای آنکه فاقد ماده و مصالح لازم برای شناخت بالفعل و حقیقی باشد، همانا محتوایش است که به تنهایی دارای حقیقت مطلق است، یا اگر بخواهیم از واژه ماده استفاده کنیم که به تنهایی ماده واقعی است - ماده ای که برای آن صورت چیزی بیرونی نیست زیرا این ماده اندیشه ناب و از این رو خود صورت مطلق است. متعاقباً، منطق را باید نظام عقل ناب - چون قلمرو اندیشه ناب - درک کرد. این قلمرو حقیقتی است نامستور، حقیقت چنان که در خود و برای خود است. بنابراین می توان گفت که این محتوای نمایش خداوند در ذات جاویدش پیش از آفرینش طبیعت و روح کرانمند است» (علم منطق، ص ۲۹)
- ۲... «فلسفه انتقادی در حقیقت پیش تر متافیزیک را به منطق بدل کرده بود اما چنان که قبلاً خاطر نشان شد، مانند ایده آلیسم بعدی از سرترس از ابژه به تعیین های منطقی اهمیت اساساً سوپزکتیو داد؛ به این دلیل، این تعیین ها تحت تأثیر همان ابژه ای باقی ماندند که از آن اجتناب می کردند، و با بقایای چیز در خود»، مانعی بی کران چون یک فراسو باقی ماندند. اما رهایی از تضاد آگاهی که علم باید بتواند پیش فرض خود قرار دهد، تعیینات اندیشه را بالاتر از این موضع بزدلانه و ناقص قرار می دهد و خواستار آن می شود که بنا به هیچ محدودیت و مرجعی بررسی نشوند بلکه چنان که در خود و برای خود هستند، همانند امر منطقی، همانند امری صرفاً عقلانی، بررسی شوند.» (علم منطق، ص ۳۰)
- ۳... «اندیشه تجلی یی است که تعیین گنجیده در آن را به طور عمده به آگاهی نسبت می دهد. اما تا جایی که گفته می شود، فاهمه، عقل، در جهان عینی است و ذهن و طبیعت قوانینی کلی دارند که زندگی و تغییرات شان باید با هم منطبق شوند، آن گاه تصدیق می شود که تعیینات اندیشه نیز به همان ترتیب دارای ارزش عینی و وجود انضمامی هستند.» (علم منطق، ص ۳۰)

منطق قدیمی بی اعتبار شده است. (۳۸) نیاز به دگرگونی دارد...
 ۳۹- منطق صوری قدیمی دقیقاً مانند بازی بچگانه‌ای است
 که از قطعات جورچین تصویری را بسازد.^۱ (بی اعتبار
 شده است: (۳۸))^۲
 ۴۰- فلسفه باید روش خاص خود را داشته باشد (نه روش ریاضیات،
 برضد اسپینوزا، ولف و دیگران)^۳.

۱... «در ارتباط با این محتوا که چرا منطق چنین کسل کننده و بی روح است، علت این امر در بالا توضیح داده شده است. تعینات آن در ثباتی را کد پذیرفته می شوند و فقط در رابطه‌ای بیرونی با یکدیگر قرار می گیرند. در حکم‌ها و قیاس‌ها، کل اعمال به طور عمده به جنبه کمی تعینات تقلیل داده و بر آن استوار می شوند: به همین ترتیب، هر چیزی بر تفاوتی بیرونی یا مقایسه محض متکی و به یک رویه کاملاً تحلیلی و محاسباتی خالی از مفهوم بدل می شود. تقلیل به اصطلاح قوانین و قواعد، و به طور عمده استنتاج، چیزی برتر از مرتب کردن میله‌های نابرابر و گروه بندی آن‌ها بر حسب اندازه نیست - بازی کودکانه چیدن قطعات یک جورچین مصور و رنگارنگ.» (علم منطق، ص ۳۲)
 ۲... «در واقع، مدت‌های طولانی است که نیاز به بازسازی منطق احساس می شود. باید گفت که منطق، در صورت و محتوا، آن گونه که در متون درسی یافت می شود، بی اعتبار شده است. هنوز پای این منطق [قدیم] به میان کشیده می شود، بیشتر از این احساس که نمی توان به طور کلی از منطق چشم پوشید و باور سنتی به اهمیت آن هنوز پابرجاست، و نه این اعتقاد که چنین محتوای متعارف و دلمشغولی با چنین شکل‌های توخالی ارزشمند و سودمند است.» (علم منطق، ص ۳۲)
 ۳... «برای آنکه استخوان‌های جسد مرده منطق توسط روح جان تازه‌ای یابد و به این طریق دارای جوهر و محتوا شود، روش آن باید به گونه‌ای باشد که به تنهایی بتواند آن را با علم ناب جفت و جور کند. در وضعیت کنونی منطق، حتی نمی توان رد و اثری از روش علمی در آن یافت. [منطق صوری] به طور کلی شکل علمی تجربی را دارد. علوم تجربی روشی را برای تعریف و طبقه بندی ماده و مصالح خود که به طرز خاصی مناسب آن است یافته اند. ریاضیات ناب نیز روش خاص خود را دارد که برای ابژه‌های انتزاعی اش و شکل کمی که فقط در آن این ابژه‌ها را بررسی می کند مناسب است. در پیشگفتار پدیدارشناسی روح گفته ام که چه چیزی برای این روش اساسی است و به طور عام چه صورت اشتقاقی از روش علمی می تواند در ریاضیات استفاده شود؛ اما این موضوع با جزئیات بیشتر در خود منطق بررسی می شود. اسپینوزا، ولف و دیگران در کاربرد آن به فلسفه و ایجاد مسیری بیرونی توسط کمیتی فاقد مفهوم به بیراهه رفته اند که در خود و برای خود رویه‌ای است سرشار از تضاد.

تاکنون فلسفه روش خود را نیافته است؛ با حسرت به ساختار نظام مند ریاضیات می نگریست و چنان که گفتیم آن را به وام گرفته یا به روش علومی متوسل شده بود که آمیزه‌ای است از مایه و مصالحی معین، احکام و اندیشه‌هایی تجربی - و حتی به طرد زمخت و خام هر روشی متوسل شده است.» (علم منطق، ص ۳۲-۳۳)

توجه | ۴۰-۴۱- «زیرا روش همانا آگاهی از صورت خودجنبی درونی محتوای منطق است.»^۱

و بقیه صفحه ۴۱ توضیح خوبی از دیالکتیک می دهد.

«این محتوای در خود است، یعنی دیالکتیک، دیالکتیکی که درون خود دربردارد، و جستارمایه را به پیش می راند.»^۲ (۴۲)

«سپهر معین پدیدارها توسط خود محتوای این سپهر به پیش رانده می شود، [یعنی] دیالکتیکی که این (این محتوای) «درون خود دربردارد». (یعنی دیالکتیک خود این حرکت)

«... منفی به همان اندازه مثبت است»^۳ (۴۱) - نفی چیزی است معین، محتوایی معین دارد، تضادهای درونی به جایگزینی محتوای کهنه با محتوای جدید و بالاتر می انجامد.

۱... «با این همه، شرح آنچه به تنهایی می تواند روش درست علم فلسفی باشد در چهارچوب پرداختن به خود منطق قرار می گیرد؛ زیرا روش همانا آگاهی از صورت خودجنبی درونی محتوای منطق است.» (علم منطق، ص ۳۳)

۲... «چگونه می توانم وانمود کنم که روشی که در این نظام از منطق دنبال می کنم - یا دقیق تر، روشی که خود این نظام از درون دنبال می کند - قادر نیست به کمال بزرگ تر و شرح و تفصیل بیشتری دست یابد؟ اما در همان حال می دانم که این تنها و تنها روش درست است. این موضوع فقط از همین امر آشکار است که این روش چیزی نیست که از جستارمایه و محتوایش مجزا باشد؛ چراکه محتوایی است در خود، [یعنی] دیالکتیکی که درون خود در بر دارد و جستارمایه را به پیش می راند. روشن است که هیچ شرحی را نمی توان از لحاظ علمی معتبر دانست چنان که پیشروی این روش را دنبال نکند و خود را با آهنگ ساده آن منطبق نسازد، زیرا این مسیر خود فاکت است.» (علم منطق، ص ۳۳)

۳... «در پدیدارشناسی روح، من نمونه ای از این روش را در ارتباط با ابژه ای انضمامی، یعنی آگاهی به کار بردم. در اینجا ما به صورت های آگاهی می پردازیم که هر کدام از آن ها در همان حال که خود را تحقق می بخشند خود را نیز رفع می کنند، و به عنوان نتیجه نفی خویش در بردارند - و به این گونه به صورت بالاتر گذر می کنند. تمامی آنچه برای نیل به پیشرفت علمی ضروری است - و تلاش برای کسب این بینش کاملاً ساده امری است اساسی - تشخیص این اصل منطقی است که منفی به همان اندازه مثبت است، یا تضاد در خود دچار بی اعتباری یا نیستی انتزاعی نمی شود بلکه اساساً به نفی محتوای ویژه خود می انجامد، به بیان دیگر چنین نفی بی فقط انواع نفی نیست بلکه نفی فاکت متعینی است که خود را رفع می کند، و در نتیجه نفی متعین است و بنابراین، در خود نتیجه اساساً آن چیزی گنجیده که از آن این نتیجه مشتق شده است.» (علم منطق، ص ۳۳)

توجه | در منطق قدیم، هیچ گذار و تکامل (مفهوم و اندیشه) وجود ندارد، هیچ «پیوستگی درونی و ضروری»^۱ (۴۳) تمامی اجزاء و «گذار» از برخی اجزاء به اجزاء دیگر وجود ندارد.

و هگل دو شرط پایه‌ای را مطرح می‌کند:

(۱) «ضرورت پیوستگی»

(۲) «ظهور درون ماندگار تمایزات»^۲

بسیار مهم!! به عقیده من معنایش این است:

۱. پیوستگی ضروری، پیوستگی عینی تمامی جنبه‌ها، نیروها، گرایش‌ها و غیره سپهر معین پدیدارها؛

۲. «ظهور درون ماندگار تمایزات» - منطق عینی و درونی تحول و تمایزات، قطبیت.

کمبردهای دیالکتیک افلاطونی در پارمنید {۴} ۳.

۱. ... «به همین نحو در علوم دیگر، چنین تعاریف و تقسیم‌بندی‌های مقدماتی فی‌نفسه چیزی جز شاخص‌های بیرونی نیستند؛ اما حتی در چنین علمی از این جایگاه فراتر نرفته‌اند: مثلاً حتی در منطق، ممکن است چیزی مانند این گفته شود که «منطق دو بخش عمده دارد، آموزه عناصر و روش‌شناسی»... چنین تعاریف و تقسیماتی، که بدون هیچ استنتاج یا توجیهی انجام شده، چارچوب نظام‌مند و پیوستگی سراسری چنین علومی را می‌سازد. چنین منطقی رسالت خود می‌پندارد که درباره ضرورت استنتاج چنین مفاهیم و حقایقی از اصول سخن بگوید؛ اما در ارتباط با آنچه روش می‌نامد، سایه‌ای هم از استنتاج مطرح نمی‌شود. شاید این رویکرد عبارت از گروه‌بندی چیزهای مشابه و عناصر ساده قبل از عناصر پیچیده و ملاحظات بیرونی دیگر باشد؛ اما در رابطه با پیوستگی درونی و ضروری، چیزی جز فهرستی از عناوین بخش‌های گوناگون نیست و گذار فقط با گفتن اینکه این فصل دوم است یا ما به بخش حکم می‌رسیم و نظایر آن، انجام می‌شود.» (علم منطق، ص ۳۴)

۲. ... «عناوین و تقسیماتی که در این نظام ظاهر می‌شوند این قصد را ندارند که فی‌نفسه اهمیت دیگری غیر از اهمیت یک شاخص محتوا را داشته باشند؛ اما آن‌گاه ضرورت به هم پیوستگی و ظهور درون ماندگار تمایزات باید در شرح خود فاکت یافت شود، زیرا در چارچوب تعیین پیش‌رونده خود مفهوم قرار می‌گیرد.» (علم منطق، ص ۳۴)

۳. ... «آنچه مفهوم را قادر می‌سازد تا پیشرفت کند همان منفی است که پیش‌تر ذکر کردیم و مفهوم در خود در بردارد؛ این چیزی است که عامل دیالکتیکی راستین را می‌سازد. می‌توان گفت هنگامی که دیالکتیک جزئی جداگانه از منطق تلقی شود، یکسره تا جایی که هدف و منظر آن مدنظر است، نادرست درک می‌شود و در نتیجه موضع کاملاً متفاوتی را می‌پذیرد. حتی دیالکتیک افلاطونی، در خود پاریمند و جاهای دیگر مستقیم‌تر، از یک سو هدف ابطال ادعاهای محدود را با تجزیه درونی‌شان دارد و از سوی دیگر عموماً فقط به نتیجه‌ای منفی می‌رسد.» (علم منطق، صص ۳۴-۳۵)

«معمولاً دیالکتیک کنشی بیرونی و منفی تلقی می‌شود که به خود جستارمایه تعلق ندارد و بنیادش بر پوچی ناب عطشی سوبژکتیو برای به لرزه درآوردن و نابودکردن آنچه ثابت و بالفعل است استوار است، یا دست‌کم فقط به پوچی موضوعی می‌انجامد که از لحاظ دیالکتیکی به آن پرداخته شده است.» (۴۳)

(۴۴) — شایستگی بزرگ کانت در زدودن «صورت ظاهر خودسرانگی» از دیالکتیک بود.^۱
دو نکته مهم:

(۱) عینیت

توجه: روشن نیست.
به آن برگردد!!

صورت ظاهر

(۲) ضرورت تضاد

نفس خود جنباننده... «منفیت درونی»... «اصل تمامی زندگی طبیعی و معنوی.»^۲ (۴۴)

۱... «کانت دیالکتیک را تعالی بخشید — و این از بزرگ‌ترین شایستگی‌های اوست — زیرا آن را از صورت ظاهر خودسرانگی که از دیدگاه اندیشه متعارف به دیالکتیک تعلق داشت رها ساخت و چون کارکرد ضروری عقل نشان داد.» (علم منطق، ص ۳۵)

۲... «درست است که شرح کانت از خلاف آمده‌های عقل ناب، هنگامی که به‌طور مفصل در جریان این کتاب بررسی شوند، در واقع شایسته هیچ نوع ستایش چشمگیری نیستند، اما آن ایده کلی که وی شرح خود را بر آن استوار کرد و تأیید کرد، عینیت صورت ظاهر بازتابی و ضرورت تضاد است که به ماهیت تعینات اندیشه تعلق دارد؛ البته درست است که وی این کار را با ارجاع به شیوه‌ای انجام داد که در آن این تعینات توسط عقل درباره چیزهای در خود اعمال می‌شوند؛ اما ماهیت آن‌ها همان چیزی است که در عقل است و با توجه به آنچه که هست و فی‌نفسه است لحاظ می‌شوند. این نتیجه‌گیری، در صورتی که در جنبه ایجابی‌اش درک شود، چیزی جز منفیت درونی تعیناتی چون نفس خود جنباننده، یعنی اصل تمامی زندگی طبیعی و معنوی نیست.» (علم منطق، ص ۳۵)

آیا این اندیشه در اینجا مطرح نیست که صورت ظاهر نیز عینی است، زیرا یکی از جنبه‌های جهان عینی را در برمی‌گیرد؟ نه فقط ذات بلکه صورت ظاهر نیز عینی است. حتی تمایز بین امر سوژکتیو و امر عینی محدودیت‌های خاص خود را دارد.

امر دیالکتیکی = «درک تضاد در وحدت خویش...»^۱

۴۵- منطق به دستور زبان شبیه است، برای مبتدی یک چیز است و برای کسی که زبان (و زبان‌ها) و روح زبان را می‌شناسد، چیز دیگر. «برای کسی که عموماً برای نخستین بار با منطق و علم روبه‌رو می‌شود یک چیز است، و برای کسی که از علوم به منطق می‌رسد چیز دیگری.»^۲

ظریف و عمیق!

سپس منطق به «سرشت ذاتی این غنا» (غنا یا بازنمایی جهان)، «ماهیت درونی روح و جهان» را می‌دهد...»^۳ (۴۶)

- ۱.... «در این دیالکتیک، به نحوی که در اینجا درک می‌شود، یعنی درک اضداد در وحدت خویش یا مثبت در منفی، اندیشه نظرورزانه قرار دارد.» (علم منطق، ص ۳۵)
- ۲.... «سرانجام در ارتباط با آموزش [منطق] و رابطه فرد با منطق، خاطرنشان می‌کنم که این علم، نیز مانند دستور زبان در دو جنبه یا ارزش متفاوت ظاهر می‌شود. برای کسی که عموماً برای نخستین بار با منطق و علوم روبه‌رو می‌شود، یک چیز است و برای کسی که از این علوم به منطق می‌رسد چیز دیگری. آن کس که مطالعه دستور زبان را آغاز می‌کند، انتزاعیات خشک، قواعد خودسرانه و به طور کلی مجموعه‌ای گسسته از تعریف‌ها و اصطلاحات را در شکل‌ها و قوانین آن می‌یابد که فقط ارزش و اهمیت آنچه به تلویح در معنای بی‌واسطه آن وجود دارد را نشان می‌دهد؛ چیزی در آن‌ها غیر از خودشان برای فهمیدن وجود ندارد. از سوی دیگر، کسی که به زبانی مسلط است و در همان حال دانشی نسبی از زبان‌های دیگر برای مقایسه با آن دارد، می‌تواند از طریق دستور این زبان با روح فرهنگ مردم تماس بگیرد؛ همین قوانین و شکل‌ها اکنون ارزشی جوهری و زنده می‌یابند. به همین نحو کسی که به منطق نزدیک می‌شود، ابتدا در این علم نظامی منزوی از انتزاعیات را می‌یابد که فی‌نفسه، دانش‌ها و علوم دیگر را در گستره خود نمی‌پذیرد.» (علم منطق، ص ۳۶)
- ۳.... «برعکس، در تقابل با غنا یا بازنمایی جهان، در تقابل با محتوای آشکارا واقعی سایر علوم، و در مقایسه با نویدهای علم مطلق برای گشودن حجاب از ذات این غنا و آشکارکردن ماهیت درونی روح، جهان و حقیقت، این علم در شکل انتزاعی‌اش، در سادگی بی‌رنگ و سرد تعینات نابش، چنان جلوه می‌کند که گویی می‌توانست به هر چیزی زودتر از تحقق نویدش دست یابد و به نظر می‌رسد در مقابل آن غنا چون شکلی توخالی و غیرجوهری ظاهر می‌شود.» (علم منطق، ص ۳۶)

مقایسه کنید با سرمایه
 «نه فقط امر کلی انتزاعی بلکه امر کلی که در خود غنای امر خاص را در بر دارد.» (۴۷)

فرمولی زیبا: نه فقط امر کلی «انتزاعی» بلکه امر کلی که در خود غنای امر خاص، فردی و تکین را نیز در بر دارد (تمامی غنای خاص و تکین)!! بسیار عالی!

مقایسه‌ای خوب (ماتریالیستی)
 توجه: «نتیجه تجربه علوم»
 «ذات»
 «محتوای ذاتی تمام دانش‌های دیگر»
 «همان طور که اندرزی اخلاقی از زبان جوانی که آن را کاملاً درست می‌فهمد، همان معنا و گستره‌ای را ندارد که برای ذهن انسانی پا به سن گذاشته و سرد و گرم چشیده در بردارد، چراکه معنای سنگینی محتوای آن برای او با تمام قدرت خویش بیان می‌شود، ارزش منطق نیز فقط هنگامی به شایستگی درک می‌شود که نتیجه تجربه علوم باشد: آن‌گاه منطق خود را به عنوان حقیقتی کلی در مقابل روح به نمایش می‌گذارد، نه به عنوان شناختی خاص در کنار سایر موضوع‌ها و واقعیت‌ها، بلکه به عنوان ذات این محتوای دیگر...» (۴۷)

«نظام منطق قلمرو سایه‌هاست» (۴۷)، رها از «هر نوع انضمامیت حسی»^۲ ...

- ۱.... «بنابراین، در ابتدا منطق باید در واقع چون چیزی که درک و در آن رسوخ می‌شود آموخته شود، اما در آغاز کار به گستره، عمق و معنای گسترده‌تر آن توجه نمی‌شود. صرفاً پس از آشنایی عمیق‌تر با سایر علوم است که منطق برای روح سوپرکتیو از امر کلی صرفاً انتزاعی به امری کلی ارتقا می‌یابد که در خود غنای امر خاص را در بردارد - درست همان طور که اندرزی اخلاقی از زبان جوانی که آن را کاملاً درست می‌فهمد، همان معنا و گستره‌ای را ندارد که برای ذهن انسانی پا به سن گذاشته و سرد و گرم چشیده در بردارد، چراکه سنگینی محتوای آن برای او با تمام قدرت خویش بیان می‌شود؛ به این‌گونه، ارزش منطق فقط هنگامی درک می‌شود که نتیجه تجربه علوم باشد؛ آن‌گاه منطق خود را چون حقیقتی کلی در مقابل روح به نمایش می‌گذارد، نه به عنوان شناختی خاص در کنار سایر موضوع‌ها و واقعیت‌ها، بلکه به عنوان ذات این محتوای دیگر.» (علم منطق، ص ۳۷)
- ۲.... «اکنون اگرچه روح از این قدرت منطق در ابتدای مطالعه آن آگاه نیست، اما با این همه چنین مطالعه‌ای قدرت درونی را انتقال می‌دهد که آن را به حقیقت می‌رساند. نظام منطق قلمرو سایه‌هاست، جهان ذاتیت‌های ساده، رها از هر نوع انضمامیت حسی. مطالعه این علم، سکونت و کار کردن در قلمرو این سایه‌سار، فرهنگ و انضباط مطلق آگاهی است.» (علم منطق، ص ۳۷)

(۵۰) — ... «نه انتزاعی، مرده و راکد بلکه انضمامی...»^۱ {این سرشت نشان است! روح و ذات دیالکتیک!}

(۵۲) — توجه... نتایج فلسفه کانت...: «اینکه عقل نمی تواند هیچ محتوای معتبری را بشناسد، و در رابطه با حقیقت مطلق باید معطوف به ایمان شود...»^۲

کانت: محدود کردن «عقل» و تقویت ایمان {۵}

(۵۳) بار دیگر، چیز در خود = انتزاع، محصول اندیشه ورزی انتزاع کننده

۱... «اما در مقدمه، خود مفهوم منطق چون نتیجه علمی ارائه شد که از آن فرامی رود و از این رود در اینجا پیش انگاشت است. منطق متعاقباً، منطق علم اندیشه ناب تعریف شد. علمی که اصل آن شناخت ناب است و وحدتی است که نه انتزاعی بلکه زنده و انضمامی است، در نتیجه در آن تضاد آگاهی بین هستی ایی که به لحاظ سوبرکتیو برای خود وجود دارد و هستی دیگری که به لحاظ عینی وجود دارد، رفع شده است، و هستی در خود همانا مفهوم ناب و مفهوم ناب همانا هستی راستین است. بنابراین، آن ها دو مرحله گنجیده در منطق هستند، آن ها جدایی ناپذیر از هم وجود دارند اما نه در آگاهی چراکه در آنجا هر کدام برای خود وجود دارند؛ فقط به این دلیل که هم زمان مجزا شناخته می شوند، (گرچه نه برای خود) وحدت شان انتزاعی، مرده و راکد نیست بلکه انضمامی است.» (علم منطق، ص ۳۸)

۲... «این در حالی است که در آثار بعدی فلسفه توجه اندکی به این جنبه ها شده است و در مواردی نیز فقط تحقیری خام — و نه بدون کینه ورزی — نسبت به آن ها نشان داده اند. فلسفه پردازی درباره آنچه بیش از همه در میان ما گسترده است، فراتر از نتایج کانتی نمی رود: [از جمله] اینکه عقل نمی تواند هیچ محتوای معتبر یا امر واقع را بشناسد و در رابطه با حقیقت مطلق [عقل] باید معطوف به ایمان شود... (علم منطق، زیرنویس ص ۴۰) اندیشه عمده او [کانت] این است که از این مقوله ها برای خود آگاهی که به مثابه «من» سوبرکتیو درک می شود دفاع کند. به دلیل این تعین، دیدگاه او در چارچوب آگاهی و ضد آن محدود باقی می ماند، و علاوه بر عنصر تجربی احساس و شهود، چیز دیگری برای این دیدگاه باقی می ماند که توسط خود آگاهی اندیشه ورز وضع یا تعیین نشده است، چیزی در خود، چیزی بیگانه و بیرونی نسبت به اندیشه ورزی — اگر چه به آسانی می توان درک کرد که چنین انتزاعی به عنوان چیز در خود فقط محصول اندیشه و اندیشه ورزی انتزاع کننده است.» (علم منطق، زیرنویس صص ۴۰-۴۱)

پاره اول:

آموزه هستی



با چه چیزی علم را باید آغاز کرد؟

(۵۹) - (گذرا) «ماهیت شناخت^۲» (همان کتاب، ص ۶۱)

درونمایه منطقی با
«شناخت‌شناسی»
کنونی مقایسه شود

(۶۰) - «هیچ چیزی در آسمان، یا در طبیعت یا در روح یا در جای دیگری وجود ندارد (تأکید از هگل) که به یکسان بی‌واسطگی و باواسطگی را شامل نباشد...»^۳

توجه

1. Hegel, Werke, Bd. III, Berlin, 1833. Ed

۲. «صرفاً در دوران اخیر است که آگاهی جدیدی از دشواری یافتن آغازگاه در فلسفه وجود دارد و علت این دشواری و نیز امکان حل آن نیز به راه‌های گوناگونی بحث شده است. آغازگاه فلسفه باید یا بامیانجی باشد یا بی‌میانجی، و به سادگی می‌توان نشان داد که نه این می‌تواند باشد نه آن؛ و از این رو هر دو نحوه آغازگاه دچار تناقض می‌شود. بی‌گمان مبانی فلسفه نیز آغازگاهی را بیان می‌کند، اما آغازگاه همه چیز پیش از آنکه سوپزکتیو باشد ایزکتیو است. اصل به نحوی یک محتوای متعین است مانند آب، یک، Nus، ایده، جوهر، موند و غیره. یا اینکه این اصل به ماهیت شناخت اشاره می‌کند و به این ترتیب فقط یک ملاک معنا می‌دهد و نه یک تعین ایزکتیو - مانند اندیشه، شهود، احساس، من، حتی خود سوپزکتیویته.» (علم منطقی، ص ۴۵)

۳. «در اینجا فقط باید این موضوع را بررسی کنیم که چگونه آغازگاه منطقی ظاهر می‌شود؛ دو جنبه از آن را که می‌توان در نظر گرفت پیش‌تر نام برده شده است، یعنی یا از طریق میانجی به عنوان نتیجه یا بی‌واسطه به عنوان آغازگاه.» ... در اینجا نمی‌توان به این مسئله آشکارا مهم در فرهنگ کنونی پرداخت که آیا دانش از حقیقت وقوفی است بی‌میانجی که آغازگاه نابی دارد، یعنی ایمان، یا دانشی است با میانجی. تا جایی که پرداختن به این موضوع به طور گذرا ممکن باشد، پیش‌تر آن را بررسی کرده‌ایم ... در اینجا باید فقط این نکته را از آن نقل کرد که چیزی در آسمان یا در طبیعت یا در روح، یا در هیچ‌جای دیگر وجود ندارد که به یکسان بی‌واسطگی و باواسطگی را شامل نباشد، چنان‌که روشن می‌شود که این دو تعین جدایی‌ناپذیر و جدایی‌پذیر هستند و تضاد بین آن‌ها واقعی نیست.» (علم منطقی، ص ۴۶)

۱) آسمان - طبیعت - روح. آسمان را کنار بگذارید: ماتریالیسم.
 ۲) همه چیز با واسطه است = میانجی شده، درهم تنیده، پیوند یافته توسط گذارها.
 آسمان را کنار بگذارید - پیوستگی قانونمند کل جهان (کل فرآیند جهانی).

(۶۲) «منطق علم ناب است؛ یعنی دانش ناب در گستره کامل تکامل آن...»^۱

خط اول مزخرف است.
 خط دوم درخشان است.

با چه چیزی باید آغاز کرد؟ آغازگاه، «هستی ناب» [است] (۶۳) - «هیچ پیش فرضی نباید داشته باشد.» [آغازگاه] نباید در خود هیچ محتوایی در برداشته باشد...» «هیچ چیزی نباید میانجی آن شود...»^۲

(۶۶) - «پیشرفت» (شناخت)... «باید توسط ماهیت موضوع و خود توجه شود»
 محتوای آن تعیین شود...»^۳

۱... «منطق علم ناب است، یعنی دانش ناب در گستره کامل تکامل آن. اما در این نتیجه گفته شده، ایده خود را به عنوان یقینی تعیین می کند که به حقیقت بدل شده است، یقینی که از سویی دیگر جستارمایه ای در مقابل خود ندارد بلکه آن را درونی کرده است و آن را همچون خود خویش می شناسد.» (علم منطق، ص ۴۷)

۲... «به این ترتیب، آغازگاه باید مطلق، یا مترادف آن، آغازگاهی انتزاعی باشد؛ هیچ پیش فرضی نباید داشته باشد، هیچ چیزی نباید میانجی آن شود و نه بنیادی داشته باشد؛ بلکه خود باید بنیاد کل علم باشد. به این ترتیب، آغازگاه باید صرفاً و کاملاً یک بی واسطگی باشد، یا دقیق تر صرفاً خود بی واسطگی باشد. چون نمی تواند هیچ تعیینی را به چیز دیگری بدهد، خود نیز نمی تواند در خویش هیچ تعیین و هیچ محتوایی داشته باشد؛ زیرا هر محتوایی از این دست متضمن تمایز و انتساب مراحل مجزا به یکدیگر و از این رو یک میانجی است. بنابراین، آغازگاه هستی ناب است.» (علم منطق، ص ۴۸)

۳... «چون نتیجه همچون دلیل مطلق ظاهر می شود، پیشرفت این شناخت چیزی گذرا، مسئله ساز یا فرضی نیست بلکه باید بر اساس ماهیت خود موضوع و محتوای آن تعیین شود.» (علم منطق، ص ۴۹-۵۰)

(۶۸) - آغازگاه هم «نیستی» و هم «هستی» را در بردارد، [آغازگاه] وحدت آن هاست:

... «آنچه آغازگاه است، هنوز نیست؛ صرفاً به سوی هستی پیش می‌رود...» (از ناهستی به هستی: «ناهستی‌یی که در همان حال هستی نیز هست.»^۱)

مزخرفاتی دربارهٔ مطلق. (۶۸-۶۹) به طور کلی می‌گویم هگل را ماتریالیستی بخوانم: (به نظر انگلس {۶}) هگل ماتریالیسمی است که روی سرش ایستاده است - به بیان دیگر، من به طور عمده ایزد، مطلق، ایدهٔ ناب و غیره را دور می‌اندازم.

(۷۰-۷۱) - نمی‌توان فلسفه را با «خود» (Ego) آغاز کرد. هیچ «حرکت عینی» وجود ندارد.^۲ (۷۱)

۱. «چون چیزی نیست و چیزی باید بشود، آغازگاه نیستی ناب نیست بلکه نیستی‌یی است که از آن چیزی باید آغاز شود؛ بنابراین، هستی در آغازگاه نیز دربرگرفته شده؛ بنابراین، آغازگاه شامل هستی و نیستی است، وحدت هستی و نیستی است؛ یا یک ناهستی است که در همان حال هستی نیز هست و هستی‌یی است که در همان حال یک ناهستی است. علاوه بر این، هستی و نیستی متمایز از یکدیگر وجود دارند؛ زیرا آغازگاه به چیز دیگری اشاره می‌کند - این یک ناهستی است که اشاره‌ای را به هستی همچون اشاره‌ای به دگر در بردارد؛ آنچه آغاز می‌شود، چیزی هنوز نیست، تنها راه برای هستن است. بنابراین، هستی گنجیده در آغازگاه هستی‌یی است که از ناهستی کنار گذاشته یا آن را به عنوان چیزی در تضاد با آن رفع می‌کند. اما بار دیگر، آنچه آغاز می‌شود، پیش تر هست، اما به همان ترتیب هنوز نیست. اضداد، هستی و ناهستی، به طور مستقیم وحدت یافته‌اند» (علم منطق، ص ۵۱)

۲. «اما نمی‌توانیم آغازگاه اصلی فلسفه را ... یعنی خود را یکسره رها کنیم. این امر تاحدی ناشی از این تأمل است که از حقیقت نخستین باید کل زنجیره‌اش مشتق شود، و تا حدی ناشی از این نیاز که حقیقت نخستین باید چیزی باشد که با آن آشنا باشیم ... چیزی که بی‌درنگ یقین بدانیم.» (علم منطق، ص ۵۳)

بخش اول: متعین شدگی (کیفیت)

(۷۷) - هستی ناب - «بدون هیچ تعین بیشتر» (تعین خود نیز کیفیت است).

- و از این به برای خود بودگی؟	$\left[\begin{array}{c} \text{دازاین} \\ \text{هستی کرانمند} \end{array} \right] \text{ (?)}$	گذار از هستی - به دازاین
----------------------------------	--	-----------------------------

هستی - نیستی - شدن.

«هستی ناب و نیستی ناب ... همانند هستند.» (۷۸)

۸۱ - (به ظاهر یک «ناسازنما» به نظر می رسد.) وحدت آن ها شدن است.

«حرکت ناپدید بی واسطه یکی در دیگری...»^۲

۱... «هستی، هستی ناب، بدون هیچ تعین بیشتر. هستی ناب در بی واسطگی نامتعین خود فقط با خود برابر است و در رابطه با غیر نابرابر نیست، نه در درون خود تنوعی دارد نه نسبت به بیرون خود. اگر تعین یا محتوایی را درون خود در برمی داشت که درون آن تمیز داده می شد یا بنا بر آن از دگر تشخیص داده می شد، هستی ناب تلقی نمی شد. عدم تعینی است ناب و تهی. در آن چیزی نیست که بتوان با شهود دریافت، اگر بتوان در اینجا از شهود داشتن سخن گفت؛ یا اینکه این صرفاً شهود ناب و تهی است. همان قدر که چیزی اندک در آن برای اندیشیدن وجود دارد، به همان اندازه فقط اندیشه ورزی تهی است. هستی، این بی واسطگی نامتعین، در واقع نیستی است و نه چیزی بیشتر از نیستی است و نه کمتر از آن.» (علم منطق، ص ۵۹)

۲... «بنابراین هستی ناب و نیستی ناب همانند هستند. حقیقت این است که نه هستی نه نیستی،

نیستی متضاد با "چیزی" است. اما "چیزی" پیش تر هستی متعینی است که از "چیزی" دیگر متمایز شده است؛ اما در اینجا موضوع به "نیستی" ساده مربوط می شود. (۷۹)

(الثانی ها و به ویژه پارمنید نخستین کسانی بودند به این انتزاع "هستی" رسیدند.) به نظر هراکلیت، «همه چیز جریان دارد» (۸۰)... یعنی «همه چیز در حال شدن است».^۲

بلکه هستی به نیستی و نیستی به هستی گذر کرده است — «گذر کرده است» نه آنکه گذر می کند. اما به همان اندازه نیز این حقیقتی است که آن ها از یکدیگر نامتمایز نیستند بلکه برعکس یکسان نیستند و کاملاً مجزا هستند، ولی با این همه، از هم جدا نیستند و جدایی ناپذیرند و هر کدام بی درنگ در ضد خود ناپدید و محو می شوند. بنابراین حقیقت آن ها، این حرکت ناپذیدی بی واسطه یکی در دیگری است: شدن، حرکتی که در آن هر دو متمایز هستند اما با یک تفاوت که به همان سان بی درنگ خود را ملغی می کنند.» (علم منطق، صص ۵۹-۶۰)

۱. «معمولاً نیستی را در تضاد با «چیزی» قرار می دهند. اما چیزی وجود متعین و از «چیزی» دیگر متمایز است؛ و بنابراین، نیستی که در تضاد با چیزی است نیز نیستی چیزی معین است، نیستی متعین. با این همه، در اینجا، نیستی در سادگی نامتعیین خود باید در نظر گرفته شود. از آنجا که درست ترین است که ناهستی به جای نیستی در تضاد با هستی قرار گیرد، تا جایی که نتیجه مدنظر است هیچ ایرادی به آن نمی توان گرفت زیرا در ناهستی رابطه با هستی گنجیده شده: هم هستی و هم نفی آن با یک اصطلاح واحد — ناهستی — بیان شده است زیرا در حال شدن است. اما ما پیش از هر چیز، نه به شکل تضاد (که هم زمان شکل رابطه است) بلکه به نفی انتزاعی و بی درنگ آن توجه می کنیم: نیستی، فقط به صورت قائم به ذات، یعنی نفی فاقد هر نوع رابطه ای بیان می شود — هر جور که بتوان آن را در یک "نه" بی پیرایه بیان کرد.» (علم منطق، ص ۶۰)

۲. «الثانی ها، و به ویژه پارمنید، نخستین کسانی بودند که اندیشه ساده هستی ناب را حقیقت مطلق و ناب بر شمردند: پارمنید در قطعات به جامانده اش با شور و شوق ناب اندیشه ای که نخستین بار خود را در انتزاع مطلق درک کرده این کار را انجام می دهد: فقط هستی هست، و نیستی مطلقاً نیست. تا جایی که می دانیم، در نظام های شرقی، اساساً در مکتب بودایی، نیستی، خلأ اصل مطلق است. هراکلیت ژرف اندیش در مقابل این انتزاع ساده و یک سو، مفهوم عالی تر و تام و تمام شدن را مطرح کرد و گفت: هستی چیزی بیش از نیستی نیست، همه چیز جاری است یعنی همه چیز در حال شدن است. ضرب المثل محبوب و به ویژه شرقی که هر چه وجود دارد، نطفه مرگ را در همان زایش خود در بردارد، و از سوی دیگر مرگ راه ورود به زندگی جدید است؛ در نهایت همان وحدت هستی و نیستی را بیان می کند. اما همین اصطلاحات از بنیادی برخوردار است که در آن این گذار انجام می شود: هستی و نیستی که در زمان از هم جدا هستند، در تناوب خویش باز نموده می شوند، اما در انتزاع خود به اندیشه در نمی آیند و در نتیجه در خود و برای خود مطلقاً همانند نیستند.» (علم منطق، ص ۶۰)

Ex nihilo nihil fit^۱ از نیستی هستی پدید می آید (شدن)...^۲

(۸۱) - «نشان دادن این وحدت هستی و نیستی ... در هر مثال (تاکید از هگل)، در هر امر بالفعل و هر اندیشه‌ای دشوار نیست»... «نه در آسمان نه در زمین چیزی نیست که هستی و نیستی هر دو را در بر نگرفته باشد»^۳ هستی متعین را مسلم فرض می کنند (یا صد تالر دارم یا ندارم) و نیز در پایان [صفحه ۸۲]، اما موضوع این نیست...

«هستی متعین و کرانمند، هستی بی است که به هستی دیگری ارجاع می دهد؛ محتوایی است که رابطه‌ای ضروری با محتوایی دیگر، با کل جهان برقرار می کند. متافیزیک با توجه به پیوستگی متعین متقابل کل، می توانست ادعا کند - این به واقع همان گویی است - که اگر ذره‌ای گرد و غبار از بین برود، کل گیتی باید فروپاشد»^۴ (۸۳)

«پیوستگی
ضروری کل
جهان» ...
پیوستگی متعین
«متقابل کل»

۱. از نیستی نیستی پدید می آید؟ م

۲. «... Ex nihilo nihil fit - یکی از آن احکامی است که در متافیزیک اهمیت زیادی به آن داده می شد. در آن یا فقط همان گویی توخالی دیده می شد: نیستی نیستی است؛ یا اگر گمان می رود که شدن معنایی بالفعل در آن دارد، آن گاه چون از نیستی فقط نیستی پدید می آید، این حکم در واقع شدن را در بر نمی گیرد، زیرا در آن نیستی، نیستی باقی می ماند. شدن دلالت بر آن می کند که نیستی، نیستی باقی نمی ماند بلکه به دگر آن یعنی به هستی گذار می کند» (علم منطق، ص ۶۱)

۳. «نشان دادن این وحدت هستی و نیستی در هر مثال، در هر امر بالفعل و هر اندیشه‌ای دشوار نیست. همان چیزی که در سطور بالا درباره بی واسطگی و وساطت گفتیم - که وساطت در برگیرنده اشاره‌ای به دگر، و بنا بر این به نفی است - درباره هستی و نیستی باید گفت؛ نه در آسمان نه در زمین چیزی نیست که هستی و نیستی هر دو را در بر نگرفته باشد. البته چون ما در اینجا از چیزی بالفعل و ویژه سخن می گوئیم، آن تعینات دیگر در آن، در آن ناحقیقت کامل که در آن به عنوان هستی و نیستی هستند، وجود ندارند؛ آن‌ها در تعین متکامل تری هستند و مثلاً به عنوان مثبت و منفی درک می شوند، مثبت به عنوان هستی بازتابیده، و منفی به عنوان نیستی بازتابیده» (علم منطق، ص ۶۱)

۴. «... هستی و نیستی همانند هستند؛ بنابراین، اینکه من هستم یا نیستم، اینکه این خانه هست یا نیست، اینکه صد تالر بخشی از ثروتم است یا نیست یکسان است. چنین استنتاجی از این گزاره یا کاربرد این گزاره کاملاً معنایش را تغییر می دهد. این گزاره شامل انتزاعیات ناب هستی و نیستی است؛ اما کاربرد این گزاره آن‌ها را به هستی متعین و نیستی متعین تبدیل می کند. چنان که گفتیم مسئله

(۸۶) - «آنچه در علم امر نخستین است، می باید ضرورتاً خود را از لحاظ تاریخی به عنوان امر نخستین نشان دهد.»^۱ (بسیار ماتریالیستی به نظر می رسد!)
 (۹۱) - «شدن همان قدر بنیاد هستی است که بنیاد نا- هستی...»^۲؛
 «گذار همان شدن است...»^۳ (پایان ۹۲)

توجه

در اینجا هستی متعین نیست. هستی متعین و کرانمند، هستی بی است که به هستی دیگری ارجاع می دهد؛ محتوایی است که رابطه ضرورت با محتوایی دیگر، با کل جهان برقرار می کند. متافیزیک با توجه به پیوستگی متعین متقابل کل، می توانست تأکید کند - این به واقع همان گویی است - که اگر ذره ای گرد و غبار از بین برود، کل گیتی باید فروپاشد. (علم منطق، ص ۶۲)

۱. «اندیشه ورزی یا تصور، که پیش روی خود فقط یک هستی خاص و متعین دارد، باید به آغازگاه پیش تر یادشده علم بازگردد که پارمنید مطرح کرد و بازنمایی خاص خویش را از اندیشه ناب پسینی، وجود به معنای اخص کلمه پالوده کرد و ارتقاء بخشید و از این رهگذر عناصر علم را آفرید. آنچه در علم امر نخستین است، می باید ضرورتاً خود را از لحاظ تاریخی به عنوان امر نخستین نشان دهد.» (علم منطق، ص ۶۵)

۲. «فرض رایج این است که هستی، دگر ناب نیستی، و هیچ چیز روشن تر از این تمایز مطلق نیست... اما به همین ترتیب نیز ساده است که خود را قانع کنیم که این امر ناممکن است و این تمایز غیرقابل بیان. بگذار آنها که بر تمایز هستی و نیستی پافشاری می کنند، بکوشند تا بگویند این تمایز عبارت از چیست. اگر هستی و نیستی تعیناتی داشته باشند که به واسطه آن از یکدیگر متمایز شوند، آن گاه چنان که ملاحظه شد، باید هستی متعین و نیستی متعین باشند، نه هستی ناب و نیستی ناب که هنوز در اینجا چنین اند. بنابراین، تمایز آن ها کاملاً توخالی است، هر کدام از آن ها به یک طریق واحد نامتعین است؛ آن گاه تمایز نه در خودشان بلکه در یک نظر سوم، در قصد و نیت وجود دارد. با این همه، قصد و نیت شکلی از سوپزکتیویته است و سوپزکتیویته به نظم کنونی این عرضه داشت تعلق ندارد؛ اما عنصر سوم که در آن هستی و نیستی قرار دارند نیز باید در اینجا حضور داشته باشد و این حضور وجود دارد و آن شدن است. در شدن، هستی و نیستی متمایزند. شدن فقط تا حدی رخ می دهد که آن ها از هم متمایز شده اند. این عنصر سوم دگر آن هاست، آن ها فقط در این دگر وجود دارند که مثل آن است بگوییم آن ها خود بنیاد نیستند. شدن همان قدر بنیاد هستی است که بنیاد ناهستی؛ یا بنیاد آن ها فقط بودن شان به عنوان واحد است. فقط همین بنیاد آن هاست که از تمایزشان فرا می رود.» (علم منطق، ص ۶۸)

۳. «وحدت که مراحلش یعنی هستی و نیستی از هم جدایی ناپذیرند، در همان حال از آن ها متفاوت و به این ترتیب نسبت به آن ها یک [مرحله] سوم تلقی می شود؛ این [مرحله] سوم در خاص ترین صورت خود، شدن است. گذار همانند شدن است، جز اینکه در گذار دو مرحله ای که از یکی از آن ها گذار به دیگری انجام می شود، بیشتر در حالت ساکن بازنمایی، و گذار بین آن ها خارج از آن ها انجام می شود.» (علم منطق، ص ۶۸)

(۹۴) - «نزد پارمنید و اسپینوزا هیچ گذاری از هستی یا جوهر مطلق به امر منفی، امر کرانمند وجود ندارد.»^۱

اما به نظر هگل، وحدت یا تقسیم ناپذیری (ص ۹۰. این اصطلاح گاهی بهتر از وحدت است) «هستی» و «نیستی» سبب گزار، شدن، می شود.

امر مطلق و امر نسبی، امر کرانمند و امر بی کران = اجزا و مراحل جهانی یگانه و یکسان. آیا چنین است؟

۹۲ - «ما برای هستی با واسطه اصطلاح وجود را حفظ می کنیم.»

۱۰۲ - بنا به نظر افلاطون در «پارمنید»،^۲ گزار از هستی و واحد برابر است با «بازتاب بیرونی».^۳

۱۰۴ - می گویند تاریکی فقط نبود نور است؛ اما «در نور محض همان قدر کم می توان دید که در تاریکی محض...»^۴

۱. ... «پارمنید به هستی می چسبد و هم زمان در تصریح این نکته که نیستی مطلقاً نیست انسجام دارد؛ فقط هستی هست. با چنین برداشتی، هستی یکسره قائم به ذات نامتعین است و بنابراین هیچ رابطه ای با هیچ دیگری ندارد؛ به همین ترتیب، به نظر می رسد که از این آغازگاه نتوان هیچ گزار دیگری کرد یعنی از خود این آغازگاه و اینکه این پیشروی فقط می تواند با افزودن چیزی بیگانه با آن از بیرون از آن رخ دهد... نزد پارمنید و اسپینوزا هیچ پیشرفتی از هستی یا جوهر مطلق به امر منفی، امر کرانمند وجود ندارد. با این همه، چنان که به تازگی خاطرنشان کردیم، اگر از هستی فاقد ارتباط و بدون حرکت رو به جلو آغاز کنیم پیشرفت بتواند از بیرون رخ دهد، آن گاه این گزار آغازگاهی است فرعی و تازه.» (علم منطق صص ۷۰-۷۱)

۲. Parmenides فیلسوف یونانی و نیز یکی از گفت وگوهای افلاطون. در اینجا اشاره به کتاب است. - م

۳. ... «به این ترتیب، اصل نخستین و نامشروط فیثته، الف = الف، تراست؛ دومی آنتی تراست. گمان می رود که این آنتی تراحدی مشروط و تراحدی نامشروط باشد (و همین درباره تضاد درونی صادق است.) این پیشرفتی است توسط بازتاب بیرونی که پس از نفی امر مطلق که با آن آغاز کرده بود - آنتی ترا نفی نخستین همانندی است - آشکارا دومین امر مطلقش را به امر مشروط تبدیل می کند.» (علم منطق، ص ۷۱)

۴. ... «اما هنگامی که حضور نیستی در یک وجود متعین این گونه به اثبات می رسد، تمایز آن از هستی هنوز عموماً به ذهن خطور می کند، یعنی اینکه وجود نیستی اساساً به خود نیستی تعلق ندارد، و نیستی، هستی مستقلی از آن خود ندارد و هستی به معنای اخص کلمه نیست. می گویند که نیستی فقط نبود هستی است؛ چنان که تاریکی فقط نبود نور است، سرما فقط نبود گرماست و از این قبیل. تاریکی فقط در رابطه با چشم، در مقایسه ای بیرونی با عامل ایجابی یعنی نور معنی دارد، چنان که سرما تنها چیزی

۱۰۷- ارجاع به مقدارهای بی نهایت کوچک که در فرآیند ناپدید شدن قرار گرفته اند...

«هیچ چیز وجود ندارد که حالت بینابینی بین هستی و نیستی نباشد.^۱»
 «فهم ناپذیری آغازگاه» - اگر نیستی و هستی همدیگر را دفع
 کنند، این نه دیالکتیک بلکه سفسطه است. (۱۰۸)

«زیرا سفسطه استدلالی است که از فرضی بی بنیاد آغاز می کند
 که بدون نقد یا باریک اندیشی مجاز شمرده می شود؛ اما ما دیالکتیک
 را حرکت بالاتر عقل می دانیم که عناصری که به ظاهر کاملاً مجزا از
 هم هستند، از طریق خودشان و از طریق آنچه هستند، به هم گذار
 می کنند و پیش فرض جدایی شان لغو می شود.»^۲ (۱۰۸)

توجه

سفسطه

و

دیالکتیک

شدن. مراحل آن: به وجود آمدن و از بین رفتن. (۱۰۹)

فراروی از شدن - دازاین

است فقط در حواس ما؛ از سوی دیگر، نور و گرما، مانند هستی، واقعیت های عینی و فعال قائم به ذات هستند و کیفیت و مقام کاملاً دیگری نسبت به این امر منفی، نسبت به این نیستی دارند.... از لحاظ تجربی می توان دید که تاریکی در حقیقت خود را در نور فعال نشان می دهد... و چنان که در بالا یادآور شدیم، در نور محض همان قدر کم می توان دید که در تاریکی محض.» (علم منطق، ص ۷۷)

۱... «برخورد مفصل تر با این مفهوم [مقادیر بی نهایت کوچک] بعداً انجام خواهد شد. این مقادیر به نحوی تعریف شده اند که در حال ناپدید شدن هستند، اما نه قبل از ناپدید شدن زیرا در این صورت مقادیر کرانمند هستند، و نه بعد از ناپدید شدن که در این صورت هیچ هستند. در مقابل این نظریه ناب اعتراض شده و مدام تکرار شده است که چنین مقادیری یا چیزی هستند یا هیچ چیز، و اینکه هیچ حالت بینابین بین هستی و ناهستی وجود ندارد. («حالت» در اینجا اصطلاحی نامناسب و زمخت است.) در اینجا نیز جدایی مطلق هستی و نیستی پذیرفته می شود. اما در مقابل آن، نشان داده ایم که هستی و نیستی در حقیقت همانند هستند، یا به همان زبانی که از آن نقل قول شده اند، هیچ چیز وجود ندارد که حالت بینابینی بین هستی و نیستی نباشد.» (علم منطق صص ۷۹-۸۰)

۲... «این سبک از استدلال را که پیش فرض نادرست جدایی مطلق هستی و نیستی را ایجاد کرده و بر آن پافشاری می کند، نه دیالکتیک بلکه سفسطه باید نامید. زیرا سفسطه استدلالی است که از فرضی بی بنیاد آغاز می کند که بدون نقد یا باریک اندیشی مجاز شمرده می شود؛ اما ما دیالکتیک را حرکت بالاتر عقل می دانیم که عناصر به ظاهر کاملاً مجزا از طریق خودشان و از طریق آنچه هستند، به یکدیگر گذار می کنند و پیش فرض جدایی شان لغو می شود. این هویت درون ماندگار دیالکتیکی خود هستی و نیستی است که وحدت شان، یعنی شدن، را به عنوان حقیقت شان نشان می دهد.»

(علم منطق، ص ۸۰)

دازاین: هستی انضمامی و متعین؟

۱۱۰- فراروی = نابودکردن

= نگهداری کردن

(هم زمان حفظ کردن)

۱۱۲- دازاین هستی متعین است (توجه به ۱۱۴: «امر انضمامی») -
کیفیتی مجزا از دگر، - متغیر و کرانمند.

توجه شود

۱۱۴- «تعین یافتگی که به این گونه توسط خود به عنوان متعین شدگی
هستنده جدا می شود، کیفیت است...»^۱

«کیفیت، هنگامی که به عنوان وجودی متمایز تلقی شود،
واقعیت است.»^۲

۱۱۷- «تعین یافتگی نفی است...» (اسپینوزا) *Omnis determination*

est negatio^۳, «این گزاره بی نهایت مهم است...»^۴

۱... «تعین یافتگی که به این گونه توسط خود به عنوان متعین شدگی هستنده جدا می شود، کیفیت است، چیزی کاملاً ساده و بی واسطه. متعین شدگی به طور عام امر کلی تری است که با تعین بیشتر می تواند چیزی کمی نیز باشد. به دلیل این سرشت ساده کیفیت است که چیز دیگری درباره آن نمی توان گفت.» (علم منطق، ص ۸۵)

۲... «با این همه، وجود که به یکسان نیستی و هستی را دربر گرفته است، خود ملاکی برای یک سوپگی کیفیت به عنوان یک متعین شدگی بی واسطه یا هستنده است... به این ترتیب، نیستی به عنوان عنصر متعین متعین شدگی، به همان ترتیب چیزی است که بازتاب یافته است، یعنی نفی. کیفیت، هنگامی که به عنوان وجودی متمایز تلقی شود، واقعیت است؛ هنگامی که تحت تأثیر یک نفی قرار گیرد، به طور عام نفی است، هنوز کیفیت است اما کیفیتی که فقدان شمرده می شود و سپس با یک حد و محدودیت تعین می یابد.» (علم منطق، ص ۸۵)

۳. هر تعینی نفی است. ویراستار آلمانی

۴... «تعین یافتگی نفی است که به عنوان امر ایجابی وضع می شود و این گزاره اسپینوزا است: *Omnis determination est negatio*. این گزاره بی نهایت مهم است؛ تنها نفی به معنای اخص کلمه انتزاعی بی شکل است. با این همه، فلسفه نظرورزانه نباید متهم به آن شود که نفی یا نیستی را غایت خود می داند: نفی همان قدر کم برای فلسفه غایت است که واقعیت حقیقت آن شمرده می شود.» (علم منطق، ص ۸۷)

۱۲۰- «چیزی» ... نخستین نفی نفی است...^۱

در اینجا شرح مطلب تا حدی
پراکنده و به شدت مبهم است.

هگلیانیسم انتزاعی و
مبهم^۲ - انگلس

۱۲۵- ... دو جفت از تعین‌ها: (۱) «چیزی» و (دگر) (۲) «دگربودگی و درخودبودگی»^۳

۱۲۷- چیز در خود - «انتزاعی بسیار ساده». این گزاره که ما نمی‌دانیم که چیزهای در خود چیستند، خردمندانه به نظر می‌رسد. چیز در خود، انتزاعی است از هر نوع تعینی {دگربودگی} {از هر رابطه‌ای با دگر}، یعنی نیستی. به همین ترتیب، چیز در خود «چیزی جز انتزاعی توخالی و بری از حقیقت نیست».^۴

توجه شود

۱. «چیزی»، به عنوان هستنده ساده و خودارجاع نخستین نفی نفی است. وجود، زندگی، اندیشه و غیره، تعین موجود هستنده، چیززنده، ذهن اندیشنده (من) و غیره را به خود می‌گیرد. این تعین یافتگی از اهمیت والا برخوردار است تا در مرحله وجود، زندگی، اندیشه و غیره - و نیز رب النوع (به جای خدا) - به عنوان امور تعمیم یافته باقی نمانیم. در شیوه متعارف بازنمایی، «چیزی» به درستی هاله معنایی چیز واقعی را دارد. با این همه، «چیزی» هنوز تعینی به شدت سطحی است؛ همانند واقعیت و نفی، وجود، و متعین شدگی اش، اگرچه دیگر هستی و نیستی توخالی نیست اما هنوز متعین شدگی‌های کاملاً انتزاعی هستند. (علم منطق، ص ۸۹)

۲. اصطلاح انگلس در لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمانی (مجموعه آثار مارکس / انگلس، جلد ۲۱، برلین ۱۹۶۲، ص ۲۷۲). ویراستار آلمانی

۳. «دگربودگی و درخودبودگی دو مرحله «چیزی» هستند. در اینجا دو جفت متعین شدگی وجود دارد: ۱. چیزی و دگر، ۲. دگربودگی و درخودبودگی. جفت قبلی عبارت از عدم ارتباط متعین‌شان است: چیزی و دگر از هم جدا می‌شوند. اما حقیقت آن‌ها پیوندشان است؛ بنابراین، دگربودگی و درخودبودگی تعینات بالا هستند که به عنوان مرحله‌های واحد چیزی قرار داده شده‌اند، چون تعیناتی که رابطه هستند و در وحدت خویش باقی می‌مانند، یعنی در وحدت وجود. بنابراین، هر کدام، هم‌زمان، درون خود شامل مرحله دگر آن است که از آن متمایز شده است. (علم منطق، ص ۹۲)

۴. «می‌توان ملاحظه کرد که معنای چیز در خود در اینجا آشکار می‌شود؛ [چیز در خود] انتزاعی بسیار ساده است، اما برای مدتی تعین بسیار مهمی پنداشته می‌شد، به ظاهر چیزی پیچیده، به همان ترتیب که این گزاره که ما نمی‌دانیم چیزهای در خود چیستند، خردمندانه تلقی می‌شد. چیزها تا جایی «در خود» نامیده می‌شوند که به عنوان انتزاع از دگربودگی‌ها ایجاد شده باشند، و تا جایی که بی‌بهره از هر نوع تعینی اندیشیده می‌شوند، عملاً نیستی هستند. در این معنای گمان

این مطلب بسیار عمیق است. چیز در خود و تبدیل آن به چیز برای دیگر (مقایسه کنید با انگلس {۷}). چیز در خود به طور کلی انتزاعی است تو خالی و بی جان. در زندگی، در حرکت، هر چیز و همه چیز معمولاً هم «در خود» و هم «برای خود» در رابطه با چیزهای دیگر است، و از حالتی به حالت دیگر تبدیل می شود.

بسیار خوب!! هنگامی که می پرسیم چیزهای در خود چیستند، نسنجیده، پرسشی را طرح می کنیم که پاسخ را ناممکن می کند.... (۱۲۷)

۱۲۹ در حاشیه - «فلسفه متافیزیکی که فلسفه انتقادی را نیز در برمی گیرد» فلسفه دیالکتیکی را نمی شناسد.^۱ مکتب کانت = متافیزیک

دیالکتیک آموزه همانندی اضداد است - چگونه می توانند همانند باشد و همانند شوند - در چه شرایطی همانند و به یکدیگر تبدیل می شوند، چرا ذهن انسان این اضداد را نه مرده بلکه باید زنده، مشروط، متحرک و در حال تبدیل به یکدیگر بداند. با خواندن هگل....

۱۳۴ - «حد (عبارت است) از نفی ساده یا نخستین نفی» ("چیزی"، هر "چیزی" حد خود را دارد) «این در حالی است که دیگر در همان حال نفی نفی است...»^۲

غیرممکن است بدانیم چیز در خود چیست. زیرا پرسش چه چیز؟ مستلزم آن است که تعیناتی نسبت داده شود؛ اما چون چیزهایی که این تعینات به آن ها نسبت داده می شود، در همان حال گمان می رود که چیز در خود باشند - که عملاً به معنای آن است که بدون تعین هستند - به این پرسش ناسنجیده نمی توان پاسخ داد یا فقط پاسخی یاوه داده می شود. چیز در خود مانند مطلق است که از آن چیزی جز این نمی دانیم که در آن همه چیز واحد است. بنابراین، به خوبی می دانیم چه چیزی در چیز در خود است؛ به معنای اخص کلمه، چیزی جز انتزاعی تو خالی و ببری از حقیقت نیست. «(علم منطق، صص ۹۴-۹۵)

۱. «در سپهرهای متفاوت تعین و به ویژه در پیشرفت عرضه داشت - یا دقیق تر در پیشرفت مفهوم به سوی عرضه داشت خود - بی نهایت مهم است که همیشه آشکارا تمایزی را بین آنچه در خود تلویحاً است و آنچه وضع می شود، اینکه چگونه تعین ها در مفهوم هستند و چگونه به عنوان تعین های وضع شده یا برای دیگری هستند تمایز قائل شویم. این تمایزی است که فقط به تکامل دیالکتیکی تعلق دارد و برای فلسفه متافیزیکی که فلسفه انتقادی را نیز در برمی گیرد ناشناخته است؛ تعاریف متافیزیک، مانند پیش فرض ها، تمایزات و نتیجه گیری هایش می کوشد صرفاً آنچه را که تحت مقوله هستی و نیز در خود بودگی می آید تصریح و ایجاد می کند.» (علم منطق، صص ۱۲۲)

۲. «اما حد اساساً به یک سان نا- هستی دگر است، و در همان حال "چیزی" به واسطه حدش

137- "Etwas mit seiner immanenten Grenze gesetzt als der Widerspruch seiner selbst, durch den es über sich hinausgewiesen und getrieben wird, ist das Endliche"

("چیزی"، که از لحاظ حد درون ماندگار خود در نظر گرفته شود — [یعنی] از لحاظ تضاد در خود، تضاد که آن را {این "چیز"} به فراسوی حد خود می راند و هدایت می کند — کرانمند تلقی می شود. هنگامی که چیزها کرانمند توصیف می شوند — تأیید می کنیم که نا- هستی شان ماهیت آن هاست. («نا- هستی هستی شان را تشکیل می دهد.»)

«آن ها» (چیزها) «هستند اما حقیقت این هستی، غایت شان

است.»

تیزبینانه و عمیق! هگل مفاهیمی را تحلیل می کند که معمولاً مرده به نظر می رسند، و نشان می دهد که در آن ها حرکت هست. کرانمند؟ یعنی حرکت به یک غایت انجامیده است! «چیزی»؟ — یعنی نه آن چه «دگر» است. هستی عام؟ — یعنی تعین یافتگی مانند هستی = نا- هستی. انعطاف پذیری همه جانبه و کلی مفاهیم، انعطاف پذیری که به همانندی اضداد می رسد — این است ذات موضوع. اگر این انعطاف پذیری سوژکتیو به کار برده شود = التقاطی گری و سفسطه. اگر این انعطاف پذیری به طور عینی به کار رود، یعنی همه جانبگی فرآیند مادی و وحدت آن را بازتاباند، آن گاه دیالکتیکی است، بازتاب درست تکامل ابدی جهان.

توجه
اندیشه هایی
درباره دیالکتیک
هنگام خواندن
هگل

۱۳۹- آیا همان طور که گفته می شود کرانمند و بی کران، ضد یکدیگر هستند؟ (به ص ۱۴۸ رجوع کنید.) (مقایسه شود با ص ۱۵۱)

وجود دارد. درست است که "چیزی" با محدود کردن دگر، تابع هستی بی است که خود را محدود کرده است؛ اما در همان حال حدش، با متوقف کردن دگر در خود، خود فقط هستی "چیزی" است؛ "چیزی" به واسطه حد همان است که هست، و در حد کیفیتش را دارد. این رابطه نمود بیرونی این امر است که حد نفی ساده یا نخستین نفی است، این در حالی است که دگر در همان حال نفی نفی است، در خود بودگی "چیزی" است. («علم منطق، ص ۹۹)

۱۴۱- "باید" و "محدودیت" - مرحله های کرانمند.

۱۴۳- «در "باید"، گذار به فراسوی کرانمندی، یعنی بی کرانی، آغاز می شود.»^۱

۱۴۳- گفته می شود عقل محدودیت های خاص خود را دارد. «هنگامی که چنین ادعا می شود، درک نمی شود که همان واقعیتی که چیزی را به عنوان محدودیت تعیین کرده، دلالت بر آن می کند که ما پیش تر از آن محدودیت فرارفته ایم.»^۲

بسیار خوب!

۱۴۴- سنگ نمی اندیشد، پس محدودیت آن حد و مرزی برای آن نیست. اما سنگ نیز محدودیت های خود را دارد، مثلاً اکسیدپذیری آن، اگر «بنیادی باشد مستعد اکسیدپذیری».

تحول سنگ^۲

۱۴۴-۱۴۵- هر چیز (انسانی) از محدودیت های خویش فراتر می رود (انگیزش، درد، و غیره)، اما چنان که می بینید، عقل «نمی تواند از محدودیت های خود فراتر برود»!^۳

۱. ... «در "باید"، فرارفتن از کرانمندی، یعنی بی کرانی، آغاز می شود. "باید" آن است که در تکامل بیشتر خود را منطبق با عدم امکان پذیری گفته شده به عنوان پیشرفت به بی کرانی نشان می دهد.» (علم منطقی، ص ۱۰۵)

۲. ... «با توجه به صورت محدودیت و باید، دو پیش داوری باید با جزئیات بیشتری نقد شود. پیش از هر چیز، تأکید زیادی بر محدودیت های اندیشه، عقل و از این قبیل گذاشته می شود و ادعا می شود که از این محدودیت ها نمی توان فرارفت. هنگامی که چنین ادعا می شود، درک نمی شود که همان واقعیتی که چیزی را به عنوان محدودیت تعیین کرده است، دلالت بر آن می کند که ما پیش تر از آن محدودیت فرارفته ایم.» (علم منطقی، صص ۱۰۵-۱۰۶)

۳. در متن دست نوشته حرف روسی II بالای آخرین حرف واژه تکامل (evolution) آمده بود. در روسی حرف H نشانه جمع اسامی است. ویراستار انگلیسی

۴. ... «موجود احساس کننده، هنگام رویارویی با محدودیت گرسنگی، تشنگی و غیره، تمنای غلبه بر این محدودیت را دارد و بر آن هم غلبه می کند. احساس درد می کند، و این امتیاز اوست که درد را حس می کند؛ درد در خود موجود احساس کننده، نفی است و این نفی به عنوان محدودیت در

مسئله هر گذاری به فراسوی محدودیت، رهایی راستین از آن نیست!^۱

اگر آهن ربا آگاهی داشت، گمان می کرد چرخش آن به [قطب] شمال آزادانه انجام شده است. (لایبنیتس) - نه، آن گاه همه جهت های مکان را در بر می گرفت و یک جهت را به عنوان محدودیت در آزادی اش، همچون حد و مرزی برای آن، منظور می کرد.^۲

۱۴۸- «ماهیت امر کرانمند در این است که از خود فرارود، نفی خود را نفی کند و به امری بی کران بدل شود.» نه نیروی بیرونی (۱۴۹) بلکه ماهیت امر کرانمند است که آن (امر کرانمند) را به امر بی کران تبدیل می کند.^۳

احساس موجود احساس کننده تعیین می شود فقط به این دلیل که موجود احساس کننده احساسی از خود دارد، و این خود تمامیتی است که از تعیین یافتگی فراتر می رود. اگر موجود احساس کننده از آن نفی فراتر نمی رفت، آن را به عنوان نفی اش حس نمی کرد و دردی نداشت. اما گمان نمی رود عقل، اندیشه، بتواند از محدودیت های خود فراتر برود.» (علم منطق، صص ۱۰۶-۱۰۷)

۱. «عقل، که امری است کلی و به صراحت فراتر از خاص بودگی به معنای اخص کلمه (به بیان دیگر، خاص بودگی جزئیت)، چیزی نیست به جز فرارفتن از محدودیت. مسلماً هر فراروی و گذار از محدودیت رهایی راستین از آن - یعنی ایجاب راستین - نیست، حتی خود "باید"، و "انتزاع" به طور کلی، فراروی ناقص است. اما اشاره به امر کلی کاملاً انتزاعی پاسخی است کافی به حکمی به همین سان انتزاعی که از محدودیت نمی توان فرارفت، یا حتی ارجاع به امر بی کران به طور کلی ابطال کافی این حکم است که از امر کرانمند نمی توان فرارفت.» (علم منطق، ص ۱۰۷)

۲. «در این رابطه، می توانیم به یک پندار به ظاهر هوشمندانه لایبنیتس اشاره کنیم: اینکه اگر آهن ربا آگاهی داشت، جهت گیری خود را به سمت شمال یک تعیین اراده اش و قانون آزادی اش می دانست. برعکس، اگر آهن ربا آگاهی و در نتیجه اراده و آزادی می داشت، آن گاه هستی اندیشمندی بود. در نتیجه مکان برای او یک امر کلی می بود و هر جهتی را در بر می گرفت و جهت گیری به شمال را محدودیتی بر آزادی خویش تلقی می کرد، چنان که ثابت ماندن به یک نقطه برای انسان محدودیت است و نه برای گیاه.» (علم منطق، ص ۱۰۷)

۳. «مفهوم امر بی کران که در وهله نخست ارائه می شود این است که وجود در در خود بودگی خویش خود را به عنوان امر کرانمند تعیین می کند و از محدودیت فراتر می رود. ماهیت امر کرانمند در این است که از خود فرارود، نفی خود را نفی کند و به امری بی کران بدل شود. بنابراین، امر بی کران به عنوان چیزی تمام و کامل بر فراز یا بالاتر از امر کرانمند قرار نمی گیرد، گویی امر کرانمند هستی پایداری بیرون یا مادون امر بی کران است.... اما خود امر کرانمند در گذار به امر بی کران به هیچ وجه با نیرویی بیگانه

۱۵۱- «بی کرانی بد» - بی کرانی کیفیتاً متضاد با کرانمندی، بی ارتباط با آن، جدا از آن است و اگر امر کرانمند در این سواست، امر بی کران در آن سواست، گویی امر بی کران بر فراز کرانمند و بیرون از آن قرار می گیرد...

۱۵۳: با این همه، در واقع، آن‌ها (کرانمند و بی کران) جدایی ناپذیر هستند. آن‌ها وحدت دارند.^۱ (۱۵۵)

۱۵۸-۱۵۹... «وحدت امر کرانمند و بی کران نه کنار هم قرار گرفتن بیرونی آن‌هاست و نه ایجاد ترکیبی نامتجانس و بیگانه با ماهیت شان، بلکه ترکیبی است که در آن تعین‌هایی ذاتاً جدا و متضاد، که هر کدام دارای هستی ایجابی ساده و مستقل از دیگری و ناسازگار با آن هستند، با هم پیوند می‌یابند؛ برعکس، هر کدام از این مرحله‌ها در خود خویش، و فقط در فراروی از خود، در این وحدت قرار دارند، و در آن هیچ‌کدام از لحاظ داشتن هستی متعین ایجابی و در خود، بر دیگری برتری ندارد. چنان‌که پیش‌تر نشان داده شد، امر کرانمند فقط در حال فراروی از خود وجود دارد؛ بنابراین، کرانمند بی کران را که دگر آن است، در بر می‌گیرد.»^۲

در مورد اتم‌ها
در مقابل
الکترون‌ها به
کار گرفته شود.
به طور کلی،
بی کرانی ماده
در عمق ...

به عمل واداشته نمی‌شود؛ برعکس در ماهیت آن نهفته است که به خود به‌عنوان محدودیت رجوع کند - هم محدودیت و هم باید به معنای اخص کلمه - و از آن فرارود یا در واقع به‌عنوان امری که به خود ارجاع می‌کند، محدودیت را نفی کند و از آن فرابرد. در فراروی از امر کرانمند، امر بی کران به وجود نمی‌آید؛ برعکس، حقیقت این است که امر کرانمند فقط از طریق ماهیت خود به امر بی کران بدل می‌شود.» (علم منطق، صص ۱۱۰-۱۱۱)

۱... «امر کرانمند که خود را لغو می‌کند، درون خویش، نفی خود یعنی امر بی کران را در بردارد؛ وحدت این دو، حرکتی است از امر کرانمند به امر بی کران، به فراسوی کرانمند - جدایی آن دو؛ اما فراسوی بی کرانی کرانمندی دیگری است - فراسو؛ امر بی کران شامل امر کرانمند است - وحدت آن دو؛ اما این امر کرانمند نیز نفی امر بی کران است - جدایی آن دو، و به همین ترتیب. به این ترتیب، در رابطه‌ای علی، علت و معلول جدایی ناپذیرند؛ علتی که هیچ معلولی نداشته باشد علت نیست؛ چنان‌که معلولی که هیچ علتی نداشته باشد دیگر معلول نیست. بنابراین، این رابطه موجب پیشروی بی کران علت و معلول می‌شود.» (علم منطق، صص ۱۲۰-۱۲۱)

۲... «ابطال امر کرانمند و بی کران توسط فاهمه که به رابطه مجزایی در کیفیت بین آن‌ها پای بند است و تصریح می‌کند که هر کدام در ماهیت خویش جداست، و در واقع آن‌ها را از هم جدا می‌کند، از به فراموشی سپردن این موضوع ناشی می‌شود که این مرحله‌ها چه مفهومی برای خود

... «اما پیشرفت بی‌کران چیزی بیشتر» (از مقایسه صرف امر کرانمند و امر بی‌کران) را بیان می‌کند: «در آن پیوستگی (تأکید از هگل) مرحله‌هایی که مجزا از یکدیگر نیز هستند، وضع شده است.»^۱ (۱۶۰)

پیوستگی (همه
اجزا) پیشرفت
بی‌کران

۱۶۷- «ماهیت اندیشه نظرورزانه ... فقط شامل درک مرحله‌های متضاد در وحدت‌شان است.»^۲

فاهمه دارند. بنا به این مفهوم، وحدت امر کرانمند و بی‌کران نه کنار هم قرارگرفتن بیرونی آن‌هاست و نه ایجاد ترکیبی نامتجانس و بیگانه با ماهیت‌شان، بلکه ترکیبی است که در آن تعین‌هایی ذاتاً جدا و متضاد، که هر کدام دارای هستی ایجابی ساده و مستقل از دیگری و ناسازگار با آن هستند، با هم پیوند می‌یابند؛ برعکس، هر کدام از این مرحله‌ها در خود خویش، و فقط در فراروی از خود، در این وحدت قرار دارند، و در آن هیچ‌کدام از لحاظ داشتن هستی متعین ایجابی و در خود، بر دیگری برتری ندارد. چنان‌که پیش‌تر نشان داده شد، امر کرانمند فقط در حال فراروی از خود وجود دارد؛ بنابراین، کرانمند، بی‌کران را که دگر آن است، در بر می‌گیرد. به همین ترتیب، امر بی‌کران فقط در حال فراروی از امر کرانمند وجود دارد؛ بنابراین اساساً شامل دگر آن است و در نتیجه در خود خویش، دگر خود است.» (علم منطقی، ص ۱۱۶)

۱. «در وهله نخست، هم بی‌کران و هم کرانمند، در پیشرفت بی‌کران نفی می‌شوند؛ از هر دو به شیوه‌ای یکسان فراروی می‌شود. دوم آنکه، آن‌ها یکی پس از دیگری، جدا از هم وضع می‌شوند و هر کدام قائم به ذات امر ایجابی هستند. به این ترتیب، ما این دو تعین را در جدایی‌شان مقایسه می‌کنیم، چنان‌که در مقایسه‌مان - مقایسه‌ای بیرونی - ما دو شیوه بررسی امر کرانمند و بی‌کران را از هم جدا کرده‌ایم: از سویی در پیوندشان و از سوی دیگر هر کدام قائم به ذات. «اما پیشرفت بی‌کران چیزی بیش از این را بیان می‌کند: در آن پیوستگی مرحله‌هایی که مجزا از یکدیگر نیز هستند، وضع شده است، اگر چه در ابتدا این پیوستگی هنوز فقط یک گذار و تغییر است؛ فقط تأملی ساده از سوی ما لازم است تا دریافت شود چه چیز در واقع وجود دارد.» (علم منطقی، ص ۱۱۷)

۲. «حل این تضاد به معنای تصدیق درستی یکسان و نادرستی یکسان این دو ادعا نیست - این فقط شکل دیگری از تضاد هنوز پایدار است اما وجود ایده‌ای آن دو، در جدایی‌شان از هم و نیز در نفی متقابل، فقط مرحله‌های یک فرآیند است. تناوب یکنواخت پیشرفت بی‌کران عملاً نفی وحدت و نیز جدایی‌شان است. در این تناوب آنچه پیش‌تر بیان شد وجود دارد، اینکه کرانمند در فراسوی خود به بی‌کران می‌رسد، اما به همین ترتیب فراسوی بی‌کران، کرانمند از نوزاده می‌شود؛ متعاقباً در این فرآیند، امر کرانمند با خود در وحدت است و همین درباره بی‌کران نیز صادق است - در نتیجه همان نفی در نفی به ایجابی می‌انجامد و به این‌گونه خود را به عنوان حقیقت‌شان و تعین اولیه به اثبات می‌رساند. در این هستی که به این ترتیب وجود ایده‌ای مرحله‌های مجزاست، تضاد به صورت انتزاعی از بین نمی‌رود، بلکه حل می‌شود و سازگاری می‌یابد، و اندیشه‌ها نه فقط دست‌نخورده باقی

این مسئله که بی‌کران چگونه به کرانمند می‌رسد، گاهی ذات فلسفه تلقی می‌شود. اما این مسئله با توضیح پیوندشان برابر است...^۱

۱۶۸-... «در موضوعات دیگر نیز هنر طرح پرسش نیاز به تعلیم و تربیت دارد؛ اما در موضوعات فلسفی آموزش بیشتری لازم است تا پاسخ بهتری از این دریافت شود که این پرسش بی‌فایده است.»^۲

{رابطه با دگرناپدید شده؛ آنچه باقی مانده رابطه با خود است.}

۱۷۳-۱۷۴ Fürsichsein - برای خودبودگی = هستی بی‌کران، هستی کیفی تمام‌عیار. {رابطه با دگرناپدید شده؛ آنچه باقی مانده رابطه با خود است.} کیفیت به اوج خود می‌رسد و به کمیت تبدیل می‌شود.

ایده آلیسم کانت و فیشته... (۱۸۱) «در دوگانه‌انگاری وجود و برای خودبودگی باقی می‌مانند (ناروشن)...»^۳

بسیار خوب!

می‌مانند بلکه در کنار هم قرار می‌گیرند. در این مثال، ماهیت خاص اندیشه نظرورزانه در ویژگی متعین آن آشکار می‌شود که صرفاً عبارت از درک مرحله‌های متضاد در وحدت‌شان است. هر مرحله عملاً نشان می‌دهد که ضد خویش را درون خود در بر می‌گیرد و در این تضاد با خود وحدت می‌یابد. «(علم منطق، صص ۱۲۱-۱۲۲)

۱... «متفکران اغلب ذات فلسفه را در پاسخ به این پرسش دانسته‌اند: چگونه امر بی‌کران از خود پیش می‌رود و به امر کرانمند تبدیل می‌شود؟ گمان می‌رود این پرسش از درک مفهومی می‌گریزد. در جریان شرح امر بی‌کران، مفهومی که به آن رسیدیم، خود را باز هم متعین می‌کند و در صورت‌های گوناگون خود نشان می‌دهد که چه می‌خواسته است، یعنی چگونه - اگر بخواهیم آن را بیان کنیم - امر بی‌کران به امر کرانمند بدل می‌شود. ما در اینجا این پرسش را فقط در بی‌واسطگی خود و با توجه به معنایی که در بالا بررسی شد و معمولاً به امر بی‌کران منضم می‌شود، در نظر می‌گیریم.» (علم منطق، صص ۱۲۲)

۲... «گمان می‌رود که کل موضوع تماماً به پاسخ به این سوال بستگی دارد که آیا فلسفه‌ای وجود دارد؛ و در حالی که وانمود می‌کنند که بر این اساس مایل به تصمیم‌گیری هستند، باور نیز می‌کنند که در خود این پرسش نوعی معما وجود دارد... که به مدد آن قاطعانه از پاسخ به این پرسش و در نتیجه به فلسفه و ورود به دروازه‌های آن در امان هستند. و در موضوعات دیگر نیز هنر طرح پرسش نیاز به تعلیم و تربیت دارد؛ اما در موضوعات فلسفی آموزش بیشتری لازم است تا پاسخ بهتری از این دریافت شود که این پرسش بی‌فایده است.» (علم منطق، صص ۱۲۲)

۳. شکل‌های دیگر ایده آلیسم مثلاً ایده آلیسم کانت و فیشته، فراتر از "باید" یا "پیشرفت بی‌کران" نمی‌روند و در دوگانه‌انگاری هستی متعین و در خودبودگی باقی می‌مانند. درست است که در این نظام‌ها، چیز در خود با اصل مقاومت بی‌کران {Anstoss} به طور مستقیم در خود [ego] وارد می‌شوند و به چیزی برای آن تبدیل می‌شوند، اما این چیز در خود از دگربودگی آزاد شروع می‌کند که به عنوان

به بیان دیگر، هیچ‌گذاری از چیز در خود (که در جمله بعدی ذکر شده است) به نمود وجود ندارد؟ گذار از ایزه به سوزه؟

برایم روشن نیست چرا برای خودبودگی واحد است. به نظرم، هگل در اینجا به شدت نامفهوم است.

واحد همان اصل قدیمی $\alpha\tau\omicron\mu\nu$ (و خلا) است.^۱ خلا سرچشمه حرکت تلقی می‌شود (۱۸۵)، نه فقط در این معنا که مکان خالی است بلکه شامل «این اندیشه عمیق است که امر منفی به طور کلی دلیل شدن و بی‌قراری خودجنبی را در بر می‌گیرد.»^۲ (۱۸۶)

توجه:
خودجنبی

۱۸۳- «بنابراین، ابتدا وجود ایده‌ای برای خودبودگی به عنوان تمامیت به واقعیت، و به تثبیت شده‌ترین و انتزاعی‌ترین واقعیت به مثابه واحد گذار می‌کند.»^۴

در خودبودگی منفی تداوم می‌یابد. بنابراین، بی‌شک، «خود»، به عنوان وجودی ایده‌ای، همانند هستی برای خود، همانند ارتباط با خود بی‌کران تعیین می‌یابد. «(علم منطقی، ص ۱۳۲)

۱. اتم (تقسیم‌ناپذیر). ویراستار انگلیسی

۲. ... «واحد در این شکل وجود مرحله‌ای از مقوله‌ای است که با متفکران باستانی به عنوان اصل اتم باوری پا به صحنه گذاشت و بنا به این اصل ذات چیزها اتم و خلا است... انتزاعی که به این شکل بسط یافت، تعیین‌یافتگی بزرگ‌تری از هستی پارمنید و شدن هراکلیت یافت.» (علم منطقی، ص ۱۳۴)

۳. ... «با این همه، اصل اتم باوری همراه با نخستین متفکران در این برون بود باقی نماند بلکه علاوه بر انتزاع خود دارای تعیینی نظرورزانه در این واقعیت بود که خلا سرچشمه حرکت پنداشته می‌شد، و این مستلزم رابطه به کلی متفاوت اتم و خلا نسبت به هم‌پوشانی و عدم سوگیری متقابل این دو تعیین است. اینکه خلا سرچشمه حرکت پنداشته می‌شود، این معنای پیش‌پافتاده را ندارد که چیزی می‌تواند فقط درون فضای خالی حرکت کند و نه در فضای اشغال شده، چراکه در این فضای اشغال شده میدان بازی نمی‌یابد... این نظر که خلا بنیاد حرکت است این اندیشه ژرف‌تر را در بر می‌گیرد که در امر منفی به معنای اخص کلمه بنیاد شدن و بی‌قراری خودجنبی قرار دارد؛ با این همه، در این معنا امر منفی باید به معنای منفیت راستین امر بی‌کران درک شود.» (علم منطقی، صص ۱۳۴-۱۳۵)

۴. ... «واحد به عنوان ارتباط با خود امر منفی، امر تعیین‌کننده است و به عنوان ارتباط با خود، امر بی‌کران خودتعیین‌کننده است. اما چون در خودبودگی اکنون در شکل بی‌واسطگی است، این تفاوت‌ها دیگر به عنوان مرحله‌های همان خودتعیینی وضع نمی‌شود بلکه در همان حال به نحو ایجابی حاضر

مطالبی مبهم

اندیشه دگرگونی امر ایده‌ای به امر واقعی ژرف است و برای تاریخ اهمیت زیادی دارد؛ اما حتی در زندگی خصوصی انسان نیز حقیقت زیادی در آن نهفته است؛ علیه ماتریالیسم خام اندیش. توجه شود، تفاوت امر ایده‌ای از امر مادی الزاماً نامشروط و بی‌حدومرز نیست.

۱۸۹- توجه: مונادهای لاینیتس. اصل واحد و کاستی‌اش نزد لاینیتس.

هگل آشکارا خود تکاملی مفاهیم و مقولات را از کل تاریخ فلسفه استنتاج می‌کند. اما این امر جنبه جدیدی به کل منطقی می‌دهد.

۱۹۳- «این گزاره‌ای است قدیمی که واحد کثیر است و به ویژه اینکه کثیر واحد است.»^۱

۱۹۵- «تفاوت بین واحد و کثیر اکنون به عنوان تفاوت رابطه‌شان با یکدیگر تعیین می‌شود؛ رابطه‌ای که به دو رابطه دفع و جذب تقسیم می‌شود.»^۲

است. بنابراین، ابتدا وجود ایده‌ای برای خودبودگی به عنوان تمامیت به واقعیت، و به تثبیت شده‌ترین و انتزاعی‌ترین واقعیت به مثابه واحد گذار می‌کند.» (علم منطق، ص ۱۳۲)

۱... «این گزاره‌ای است قدیمی که واحد کثیر است و به ویژه اینکه کثیر واحد است. ما در اینجا این ملاحظه را تکرار می‌کنیم که حقیقت واحد و کثیر که در این گزاره‌ها بیان شده به شکل نامناسبی ظاهر شده است و این حقیقت باید فقط به عنوان شدن - چون یک فرآیند - دفع و جذب درک و بیان شود، نه به عنوان یک هستی که در یک گزاره سرشت وحدتی ثابت را دارد.» (علم منطق، ص ۱۴۰)

۲... «تفاوت بین واحد و کثیر اکنون به عنوان تفاوت رابطه‌شان با یکدیگر تعیین می‌شود؛ رابطه‌ای که به دو رابطه دفع و جذب تقسیم می‌شود، و هر کدام ابتدا مستقل از دیگری است و جدا از آن قرار می‌گیرد، اما با این همه، این دو اساساً با یکدیگر پیوند دارند. وحدت نامتعین آن‌ها باید با دقت بیشتری معلوم شود.» (علم منطق، ص ۱۴۲)

به طور کلی، احتمالاً تمامی این برای خودبودگی نیاز هگل بوده تا «گذار از کیفیت به کمیت» را استنتاج کند (۱۹۹) – کیفیت یک امر تعین پذیر است، یک امر تعین پذیر برای خود، وضع شده به عنوان واحد – این همه این تأثیر را بر جا می گذارد که بسیار تصنعی و انتزاعی است.

به ملاحظه صفحه ۲۰۳ توجه کنید که خالی از طنز علیه این «روش شناخت» نیست.

«[شناختی] که با تأمل بر تجربه، ابتدا تعینات را در پدیدار درک می کند و سپس آن ها را پایه قرار می دهد و برای به اصطلاح تبیین خود مواد و مصالح بنیادی یا نیروهایی را می پذیرد که گمان می رود این تعینات پدیداری را ایجاد کرده اند.»

بخش دوم: مقدار (کمیت)

کانت چهار «خلاف آمد»^۱ دارد. در واقع، هر مفهوم، هر مقوله نیز خلاف آمد است. (۲۱۷)

نقش شکاکیت
در تاریخ فلسفه

«شکاکیت قدیم خود را از زحمت نشان دادن تناقض یا خلاف آمد در هر مفهومی که با آن در علوم روبه رومی شد، خلاص نکرده بود.»^۲

هگل با تحلیل موشکافانه (و هوشمندانه) کانت به این نتیجه می‌رسد که کانت در نتایج خود فقط آنچه را که در مقدمه‌ها گفته شده تکرار می‌کند، به بیان دیگر تکرار می‌کند که مقوله پیوستگی و مقوله ناپیوستگی وجود دارد.

۱. تضاد بین دو تر منطقی و به یکسان اثبات پذیر (تزوآنتی‌تزو). م.

۲. ... «در وهله نخست، خاطر نشان می‌کنم که کانت می‌خواست به چهار خلاف آمد خود با اصل طبقه‌بندی که از طرح مقوله‌های خود اقتباس کرده بود، ظاهری از کمال بدهد. اما بینش عمیق‌تر از این ماهیت خلاف آمد، یا درست‌تر ماهیت دیالکتیکی عقل ثابت می‌کند که هر مفهوم، وحدتی از مرحله‌های متضاد است که می‌توان به آن‌ها شکل حکم‌های خلاف آمد را داد. شدن، وجود، و بقیه و هر مفهوم دیگر می‌تواند خلاف آمد خاصش را به بار آورد و در نتیجه، بسیاری از خلاف آمدها را می‌توان همانند مفاهیم ساخت. شکاکیت قدیم خود را از زحمت نشان دادن تناقض یا خلاف آمد در هر مفهومی که با آن در علوم روبه رومی شد، خلاص نکرده بود.» (علم منطقی، صص ۱۵۷-۱۵۸)

دیالکتیک
راستین

از همین فقط نتیجه گرفته می شود «که هیچ کدام از این تعینات به تنهایی حقیقت ندارند بلکه فقط وحدت آن ها حقیقت دارد. این بررسی دیالکتیکی درست آن هاست و نتیجه ای است درست.»^۱ (۲۲۶) Die Diskretion {ترجمه؟ جدایی، قطع} مانند die kontinuierität ۲۲۹- {هم جواری (؟)، پی آیندی (؟)، تداوم} مرحله ای از کمیت است...^۲ ۲۳۲- «مقدار- که در وهله نخست کمیتی تعین پذیر یا حد به طور کلی است - در تعین یافتگی کامل خود عدد است...»^۳ ۲۳۴- «Anzahl مترادف با شمارش؟ و "واحد" مرحله های عدد را تشکیل می دهد.»^۴

۱... «هنگامی که با دقتی بیشتر به تضاد این تز و آنتی تری می نگریم و برهان های آنان را از حشو و زوائد رها کنیم، خواهیم دید که برهان آنتی تز به نحو جزئی پیوستگی را مفروض قرار می دهد (با قرار دادن جوهرها در مکان) و نیز برهان تز، با این فرض که ترکیب شیوه رابطه جوهرهاست، به نحو جزئی اتفافی بودن این رابطه را مفروض قرار می دهد و از این رو می پذیرد که جوهرها، جوهرهای مطلق هستند. به این ترتیب، کل خلاف آمد به جدایی دو مرحله کمیت و این حکم مستقیم می انجامد که آن ها مطلقاً جدا هستند. هنگامی که جوهر، ماده، مکان، زمان و غیره فقط به صورت ناپیوسته در نظر گرفته شوند، کاملاً تقسیم می شوند، اما اصل آن ها واحد است. هنگامی که پیوستگی در نظر گرفته می شوند، از این واحد فقط فرارفته ایم. چون هر کدام از دو وجه متضاد دیگری را درون خود دربر دارد، نتیجه می شود که هیچ کدام از این تعینات به تنهایی حقیقت ندارند بلکه فقط وحدت آن ها حقیقت دارد. این بررسی دیالکتیکی درست آن هاست و نتیجه ای است درست.» (علم منطق، صص ۱۶۳-۱۶۴) ۲... «ناپیوستگی مانند پیوستگی مرحله ای از کمیت است اما خود آن هم چنین کل کمیت است زیرا مرحله ای در آن، در کل، است و بنابراین به عنوان مرحله ای مجزا که از وحدت خود با مرحله دیگر جدا نمی شود.» (علم منطق، ص ۱۶۶)

۳... «مقدار- که در وهله نخست کمیتی تعین پذیر یا حد به طور کلی است - در تعین یافتگی کامل خود عدد است. مقدار سپس خود به الف) مقدار گسترده که در آن، حد، محدودیت کثرت متعین موجود است و ب) مقدار فشرده یا درجه، وجودی که به خودبودگی گذار کرده است. مقدار فشرده هم برای خود و در همان حال بیرون از خود... تعین یافتگی اش را در یک دگر دارد.» (علم منطق، ص ۱۶۸) ۴... «کوانتوم صرفاً به این عنوان به طور کلی محدود است: حد آن یک متعین شدگی انتزاعی و ساده است. اما در مقدار به مثابه عدد، این حد به عنوان تعدد درون خود وضع می شود. این حد شامل بسیاری واحدها است که وجود آن را می سازند اما حد، آن ها را به شیوه ای نامتعین در بر نمی گیرد، زیرا متعین شدگی حد در آن ها قرار می گیرد؛ حد وجود سایر یک ها را مستثنی می کند، به بیان دیگر کثرت ها و واحدهای دیگری که در بر می گیرد، میزان و مقدار متعینی هستند - شکلی که ناپیوستگی در عدد به خود می گیرد - دگر آن واحد است، پیوستگی مقدار. مقدار و واحد مرحله های عدد را تشکیل می دهند.» (علم منطق، ص ۱۶۹)

۲۴۸- درباره مسئله نقش و اهمیت عدد. (نکات زیادی درباره

فیثاغورث و غیره و غیره)

و نیز این ملاحظه به جا و مناسب:

«هنگامی که اندیشه‌ها پیشرفته‌تر باشند، یعنی اندیشه‌هایی که انضمامی و به راستی اندیشه‌اند، هنگامی که آنچه زنده و در درجات بالایی پویاست و نیاز به بستری دارد که درک شود، هنگامی که این‌ها به این عنصر برون‌بودگی [یعنی اعداد] انتقال داده می‌شوند، به تعیناتی مرده و بی‌حرکت بدل می‌شوند.»^۱ (۲۴۸-۲۴۹) ارزیابی اندیشه‌ها: غنای تعینات و در نتیجه از لحاظ روابط.

هگل بار دیگر درباره خلاف آمده‌های کانت (جهان بدون آغازگاه و غیره) با ذکر جزئیات نشان می‌دهد که مقدمه‌هایی که تازه باید اثبات شوند، اثبات شده فرض می‌شوند. (۲۶۷-۲۷۸)

جلوتر، گذار کمیت به کیفیت در این شرح انتزاعی - نظری چنان تیره و تار توضیح داده شده که هیچ چیز را نمی‌توان درک کرد. دوباره به آن رجوع شود!!

۲۸۳- بی‌نهایت در ریاضیات. تا اینجا توجیه فقط عبارت است از درستی نتایج «که به دلایل دیگری اثبات شده‌اند»^۲، ... و نه در شفاف بودن خود موضوع. با انگلس مقایسه شود [۸]

توجه

۱. «در رابطه با ادعایی که در بالا مطرح شد، اینکه عدد بین امر محسوس و اندیشه قرار می‌گیرد، چون با امر محسوس این وجه اشتراک را دارد که قائم به ذات خود برونی‌گری کثیر است، باید به این موضوع توجه شود که این کثیر خود امری حسی است که در اندیشه در بر گرفته می‌شود، مقوله‌ای است که فی‌نفسه نسبت به حواس بیرونی شمرده می‌شود. هنگامی که اندیشه‌ها پیشرفته‌تر باشند - یعنی اندیشه‌هایی که انضمامی و به راستی اندیشه‌اند - هنگامی که آنچه زنده و در درجات بالایی پویاست و نیاز به بستری دارد که درک شود، هنگامی که این‌ها به این عنصر برون‌بودگی انتقال داده شوند، به تعیناتی مرده و بی‌حرکت بدل می‌شوند.» (علم منطقی، صص ۱۷۹-۱۸۰)

۲. «بی‌نهایت در ریاضی جاذبه‌ای دوگانه دارد. از سویی، ورود آن به ریاضیات منجر به گسترش این علم و نتیجه‌گیری‌های مهمی شده است؛ اما از سوی دیگر، نکته برجسته این است که ریاضیات هرگز موفق نشده استفاده خود را از این مفهوم توجیه کند. (مفهوم به معنای اخص کلمه) نهایتاً توجیهات متکی بر درستی نتایج به دست آمده با کمک بی‌نهایت‌ها به دلایل کاملاً دیگری ثابت شده است؛ اما این توجیهات متکی بر شفاف بودن خود موضوع و عملیاتی نیست که از طریق آن این نتایج به دست می‌آید، چراکه حتی تصدیق می‌شود خود عملیات نادرست است.» (علم منطقی، ص ۲۰۴)

۲۸۵- در حساب بی‌نهایت کوچک، برخی بی‌دقتی‌ها (آگاهانه) نادیده گرفته می‌شود، با این همه نتیجه‌ای که به دست می‌آید نه تقریبی بلکه کاملاً دقیق است!^۱

۲۸۵- با این همه، در اینجا «تقاضا برای توجیه به اندازه جست‌وجو برای یافتن برهانی جهت حق استفاده از بینی {۹} زائد نیست».^۲

پاسخ هگل غامض، پیچیده و غیره و غیره است. مسئله بر سر ریاضیات عالی است؛ مقایسه کنید با نظر انگلس درباره حساب دیفرانسیل و انتگرال. {۱۰}

ملاحظه هگل در جمله معترضه جالب است - «به لحاظ استعلایی، یعنی به لحاظ سوژکتیو و روانی است»... «استعلایی، یعنی در سوژه».^۳ (۲۸۸) صص ۲۸۲- ۳۲۷ تا ۳۷۹.

- ۱... «ریاضیات نشان می‌دهد که با وجود تنش ذاتی در عملیات آن، نتیجه به دست آمده با استفاده از بی‌نهایت‌ها کاملاً منطبق با نتایجی است که با روش محض ریاضی یعنی روش هندسی و تحلیلی کسب می‌شود. اما در وهله نخست، این امر در هر نتیجه‌ای به کار بسته نمی‌شود، و ورود بی‌نهایت‌ها فقط برای کوتاه کردن روش متعارف نیست بلکه برای رسیدن به نتایجی است که با این روش نمی‌توان به آن دست یافت. دوم آنکه، موفقیت به خودی خود این رویکرد را توجیه نمی‌کند.... ویژگی این رویکرد این است که با وجود اقرار به نادقیق بودن، نتیجه‌ای که کسب می‌شود نه فقط به آن چنان نزدیک است که می‌توان تفاوت را نادیده گرفت، بلکه کاملاً دقیق است.» (علم منطق، صص ۲۰۵)
- ۲... «حتی اگر این شیوه و استفاده از بی‌نهایت با موفقیت آن توجیه می‌شود، تقاضا برای توجیه به اندازه جست‌وجو برای یافتن برهانی جهت حق استفاده از بینی زائد نیست. زیرا دانش ریاضی دانشی علمی و در نتیجه، برهان در آن امری اساسی است؛ و حتی در رابطه با نتایج باید گفت که واقعیت این است که شیوه قدرتمند ریاضی بر همه آن‌ها نقش موفقیت نمی‌زند زیرا در هر حال این فقط موفقیتی است بیرونی.» (علم منطق، صص ۲۰۵-۲۰۶)
- ۳... «از سوی دیگر، مفهوم کانت از بی‌کران که او استعلایی راستین می‌نامد، این است که "سنتز پیاپی واحد در اندازه‌گیری مقدار هرگز نمی‌تواند کامل شود". مقدار به این معنا به عنوان امری معلوم از پیش مفروض است: با ایجاد سنتزی از واحد، گمان می‌رود که به مقدار، به مقداری معین و مشخص، تبدیل می‌شود؛ اما گفته می‌شود که این سنتز هرگز نمی‌تواند کامل شود. این امر از این ناشی می‌شود که ما در این جا فقط یک پیشروی شاخص به بی‌کران داریم که به لحاظ استعلایی، یعنی به لحاظ سوژکتیو و روانی، بازنموده می‌شود. اما به لحاظ استعلایی، یعنی در سوژه‌ای که به آن رابطه‌ای با واحد می‌دهد، مقدار فقط به عنوان امری ناقص تعیین می‌شود.» (علم منطق، صص ۲۰۷)

مفصل‌ترین بررسی از حساب دیفرانسیل و انتگرال با نقل قول‌هایی از نیوتن، لاگرانژ، کارنو، اویلر، لایبنیتس، و غیره و غیره، نشان می‌دهد که هگل تا چه حد این مقادیر بی‌نهایت کوچک «در حال محو» و این «حالت بینابینی بین هستی و ناهستی» را جالب می‌داند. بدون مطالعه ریاضیات عالی تمامی این مطالب غیرقابل فهم است. عنوان کتاب کارنو نمونه‌وار است: «تأملاتی درباره متافیزیک حساب بی‌نهایت کوچک»!!!

شرح و بسط مفهوم رابطه (۳۷۹-۳۹۴) بی‌نهایت مبهم است. فقط به ص ۳۹۴، ملاحظه درباره نمادها، توجه کنید که در کل چیزی علیه آن نمی‌توان گفت. اما «علیه هر نوع نمادپردازی» باید گفت که گاهی «وسیله راحتی برای گریز از درک، شرح و بیان و توجیه تعین‌های مفهومی است». اما این دقیقاً دغدغه فلسفه است.

«تعین‌های مشترک نیرو یا جوهریت، علت و معلول و غیره، خود فقط نمادهای استفاده‌شده برای بیان مثلاً روابط حیاتی و معنوی هستند؛ به بیان دیگر آن‌ها تعین‌های غیرحقیقی این روابط هستند.»^۱ (۳۹۴)

توجه

۱. «چیز زیادی علیه کاربرد نمادین اصطلاح «نیرو» گفت... اما نکات زیادی را می‌توان علیه هر نوع نمادپردازی گفت که ادعای انتقال تعینات ناب مفهومی یا فلسفی دارد. فلسفه نیازی به چنین کمکی از جهان حواس یا از بازنمودهای تخیل، یا از سپهرهای پیرو در قلمرو ویژه خود ندارد، زیرا که تعینات چنین سپهرهایی برای سپهرهای بالاتر و برای کل نامناسب هستند... تعین‌های مشترک نیرو یا جوهریت، علت و معلول و غیره، خود فقط نمادهای استفاده‌شده برای بیان مثلاً روابط حیاتی و معنوی است؛ به بیان دیگر آن‌ها تعین‌های غیرحقیقی این روابط هستند.» (علم منطقی، ص ۲۸۱)

بخش سوم: اندازه

«کیفیت و کمیت به لحاظ انتزاعی در اندازه وحدت می یابند. هستی به معنای اخص کلمه همانندی بی واسطه متعین شدگی با خود است. این بی واسطگی متعین شدگی از خود فرارفته است. کمیت هستی بی است که به خود بازگشته، به نحوی که بی اعتنا به متعین شدگی، همانندی صرف است با خود.»^۱ (۳۹۵) عنصر سوم، اندازه است.

کانت مقوله حالت‌مندی (امکان، فعلیت، ضرورت) را مطرح کرد و هگل اشاره می‌کند که به نظر کانت:

«این مقوله به معنای رابطه ابژه با اندیشه است. از دیدگاه این ایده‌آلیسم،

۱.... «کیفیت و کمیت به لحاظ انتزاعی در اندازه وحدت می یابند. هستی به معنای اخص کلمه همانندی بی واسطه متعین شدگی با خود است. این بی واسطگی متعین شدگی از خود فرارفته است. کمیت هستی بی است که به خود بازگشته، به نحوی که بی اعتنا به متعین شدگی، همانندی صرف است با خود. اما این بی اعتنایی فقط برون بود آن است که این متعین شدگی رانه درون خود بلکه در یک دگر دارد. سوم آنکه، ما اکنون برون بودی داریم که خود را به خود ارجاع می‌دهد؛ به عنوان امری خودارجاع، هم‌زمان، برون بودی است فرارفته و درون خود تفاوت با خویش را در بردارد — تفاوتی که به عنوان درون بود مرحله کمی و به عنوان درون بود برگشت شده به خود مرحله کیفی است.» (علم منطق، ص ۲۸۲)

اندیشه به طور کلی اساساً نسبت به چیز در خود، بیرونی است...، عینیت — که به سایر مقولات تعلق دارد — در مقوله‌های حالت‌مندی وجود ندارد.^۱ (۳۹۶) به طور گذرا: (۳۹۷) فلسفه هندی، که برهما در آن به شیوا گذر می‌کند (تغییر = ناپدید، پیدایش)^۲...

اقوام اندازه را به مقام خدایی می‌رسانند.^۳ (۳۹۹) اندازه به ذات^۴ گذر می‌کند.

در ارتباط با مسئله اندازه، توجه به این اظهار نظر جنبی هگل بی‌فایده نیست که «در جامعه مدنی، مجموعه افرادی که اهل حرفه‌های متفاوتی هستند، در نسبت معینی با هم قرار می‌گیرند.»^۵ (۴۰۲)

۱... «چون در مقولات ایده‌آلیسم استعلایی، حالت‌مندی پس از کمیت و کیفیت می‌آید، با رابطه‌ای که در این میان مطرح می‌شود، اینجا جای مناسبی است که درباره آن نکاتی را بگوییم. این مقوله در ایده‌آلیسم استعلایی به معنای رابطه جستارمایه با اندیشه است. از دیدگاه این ایده‌آلیسم، اندیشه به طور کلی اساساً نسبت به چیز در خود، بیرونی است. از این رو، تا جایی که سایر مقوله‌ها نه فقط از سرشت استعلایی تعلق به آگاهی برخوردارند بلکه به عنصر عینی آن نیز تعلق دارند، حالت‌مندی به عنوان مقوله رابطه با سوژه، به معنایی نسبی شامل تعیین بازتاب در خود است؛ به بیان دیگر، عینیت — که به سایر مقولات تعلق دارد — در مقوله‌های حالت‌مندی وجود ندارد.» (علم منطقی، ص ۲۸۲)

۲... «آیین همه‌خداانگاری هندی نیز، در پندارهای هیولایی خویش به صورت انتزاعی دچار این تحول شده است که در میان افراط‌گرایی‌ها چون رشته‌ای تعدیل‌کننده جریان دارد؛ نکته جالب در این تحول این است که برهما، یکی از این اندیشه‌های انتزاعی در شکل ویشنو و به ویژه در شکل کریشنا به شکل سوم یعنی شیوا پیشرفت می‌کند. تعیین این شکل سوم حالت، دگرگونی، زایش و نابودی است، عرصه برون بود به طور کلی.» (علم منطقی، ص ۲۸۳)

۳... «اندازه در شکل تکامل یافته‌تر... ضرورت است؛ سرنوشت، ایزد انتقام به طور کلی به تعیین اندازه محدود بوده است یعنی آنچه مغرور است، آنچه خود را بزرگ و بلندمرتبه می‌داند، به کران دیگر هستی یعنی به هیچ تقلیل داده می‌شود چنان‌که به اعتدال می‌رسد.» خداوند، مطلق، اندازه همه چیز است» به اندازه این تعریف که «مطلق، خدا، هستی است»، گزاره‌ای قوی درباره آیین همه‌خداانگاری نیست. اما این بی‌نهایت درست‌تر است.» (علم منطقی، ص ۲۸۵)

4. Wesen

۵... «و در قلمرو روح، به مراتب چیزی که سرشت‌نشان و تکامل آزادانه اندازه باشد کمتر یافت می‌شود. مثلاً کاملاً روشن است که قانون اساسی جمهوری مانند جمهوری آتن یا قانون اساسی

هگل درباره مقوله تدریجی بودن^۱ چنین اشاره می‌کند:

علت این که چرا چنین استفاده حاضر و آماده‌ای از این مقوله می‌شود که آن را قابل فهم می‌کند و ناپدید شدن کیفیت یا ناپدید شدن چیزی را توضیح می‌دهد این است که ظاهراً این تصور داده می‌شود که می‌توان ناپدید شدن را با چشم دید، زیرا مقدار مشخص به عنوان حدی بیرونی وضع می‌شود که ماهیتاً تغییر پذیر است، سپس تغییر - فقط این مقدار مشخص - توسط خود انجام می‌شود. اما در واقع به این طریق چیزی تبیین نشده است؛ زیرا تغییر هم‌زمان اساساً گذار از یک کیفیت به کیفیت دیگر، یا گذار انتزاعی تر از یک وجود به ناوجود دیگر است، و غیر از تغییر تدریجی که فقط کاهش یا افزایش و پای بندی یک سو به مقدار است تعیین دیگری وجود دارد.^۲

«اما تبدیل ناگهانی تغییری که به ظاهر صرفاً کمی قلمداد می‌شد به تغییری کیفی، پیش تر نظر گذشتگان را به خود جلب کرده بود که در نمونه های عامه فهمی تناقضات برآمده از نادانی از این واقعیت

اشرافیت که با دموکراسی آمیخته می‌شود، فقط برای دولت هایی با اندازه ای معین مناسب است و در جامعه مدنی، مجموعه افرادی که اهل حرفه های متفاوتی هستند، در نسبت معینی با هم قرار می‌گیرند.» (علم منطقی، ص ۲۸۷)

1. Allmähligkeit

۲... «به این ترتیب، چون در وجود هر چیزی متعین شدگی کمی دو جانبه است - یعنی به این معنا که کیفیت به آن گره خورده است و با این همه، کمیت می‌تواند بدون پیش داوری نسبت به کیفیت نوسان داشته باشد - در نتیجه از بین رفتن هر چیزی که اندازه ای دارد، از طریق تغییر کوانتوم [مقدار مشخص] آن رخ می‌دهد. از یک سو، این نابودی به عنوان امری غیر مترقبه ظاهر می‌شود، تا جایی که مقدار مشخص می‌تواند بدون تغییر اندازه و کیفیت آن چیز تغییر کند؛ اما از سوی دیگر، به چیزی تبدیل می‌شود که درک آن از طریق ایده تدریجی بودن [تغییر] به سادگی قابل فهم است. علت این که چرا چنین استفاده حاضر و آماده ای از این مقوله می‌شود که آن را قابل فهم می‌کند و ناپدید شدن کیفیت یا ناپدید شدن چیزی را توضیح می‌دهد این است که ظاهراً این تصور داده می‌شود که می‌توان با چشم ناپدید شدن را دید، زیرا مقدار مشخص به عنوان حدی بیرونی وضع می‌شود که ماهیتاً تغییر پذیر است، سپس تغییر - فقط این مقدار مشخص - توسط خود انجام می‌شود. اما در واقع به این طریق چیزی تبیین نشده است؛ زیرا تغییر هم‌زمان اساساً گذار از یک کیفیت به کیفیت دیگر، یا گذار انتزاعی تر از یک وجود به ناوجود دیگر است، و غیر از تغییر تدریجی که فقط کاهش یا افزایش و پای بندی یک سو به مقدار است، تعیین دیگری وجود دارد.» (علم منطقی، صص ۲۸۹-۲۹۰)

را نشان دادند...» (۴۰۵-۴۰۶) «طاسی» — کندن یک مواز سر؛ «کپه» — جابه‌جایی یک دانه...^۱ «آنچه» (در اینجا) «ابطال می‌شود، اتکای یک سویه به تعین یافتگی انتزاعی مقدار مشخص است» (یعنی در نظر نگرفتن تغییرات چند جانبه و کیفیت‌های انضمامی و غیره)... «بنابراین، این نمونه‌ها شوخی‌های بی‌فایده و فضل‌فروشانه نیستند بلکه اساساً درست هستند: آن‌ها گواه ذهنیتی هستند که به پدیدارهایی که با اندیشیدن همراه هستند علاقه دارند.»^۲

توجه

«مقدار هنگامی که به عنوان حدی بی‌گرایش در نظر گرفته شود، سویه‌ای است که از طریق آن یک وجود می‌تواند در معرض حمله و نابودی غیرمترقبه قرار گیرد. این مکر مفهوم است که از سویه‌ای به یک وجود چنگ می‌زند که

۱... «اما تبدیل ناگهانی تغییری که به ظاهر صرفاً کمی قلمداد می‌شد به تغییری کیفی، پیش‌تر نظر گذشتگان را به خود جلب کرده بود که در نمونه‌های عامه‌فهمی تناقضات برآمده از نادانی از این واقعیت را نشان دادند؛ آنان با نام‌هایی مانند "طاسی" و "کپه" آشنا بودند... به گفتهٔ ارسطو، این النخوس [ابطال] شیوه‌هایی هستند که در آن فرد مجبور می‌شود متضاد چیزی را بگوید که پیش‌تر تصدیق کرده بود. پرسشی مطرح می‌شود: آیا کندن یک مواز سر یا از دم یک اسب طاسی می‌آورد یا یک کپه دیگر کپه نخواهد بود اگر یک دانه از آن برداشته شود؟ بدون هیچ تردیدی می‌توان پاسخ منفی داد زیرا این برداشتن‌ها فقط یک تفاوت کمی ایجاد می‌کند، تفاوتی که علاوه بر این فی‌نفسه کاملاً بی‌اهمیت است؛ به این ترتیب، یک مو، یک دانه برداشته می‌شود. با تکرار آن هر بار یکی از آن‌ها برداشته می‌شود... سرانجام تغییر کیفی آشکار می‌شود؛ سر و دم طاس می‌شود؛ کپه از بین می‌رود. در پاسخ به پرسش یادشده آنچه فراموش می‌شود نه فقط تکرار بلکه این واقعیت است که کمیت‌های منفرد بی‌اهمیت... بر هم افزوده می‌شوند و کل آن کلیت کیفی را به وجود می‌آورند.» (علم منطقی، ص ۲۹۰)

۲... «تنگنا، تناقضی که از این موضوع حاصل می‌شود، سفسطه به معنای معمول کلمه نیست زیرا چنین تناقضی قلبی یا فریب نیست. خطای واقعی توسط هم‌سخن مفروض ما (یعنی آگاهی متعارف ما) رخ می‌دهد، یعنی خطای پذیرش اینکه کمیت فقط یک حد بی‌گرایش است، یعنی پذیرفتن این که این فقط کمیتی است در معنای خاص کمیت. این فرض با این حقیقت ابطال می‌شود... که کمیت مرحله‌ای از اندازه است و با کیفیت پیوند دارد. آنچه ابطال می‌گردد، خطای اتکای یک سویه و لجاجت به متعین‌شدگی انتزاعی مقدار مشخص است. بنابراین، این نمونه‌ها شوخی‌های بی‌فایده و فضل‌فروشانه نیستند بلکه اساساً درست هستند: آن‌ها گواه ذهنیتی هستند که به پدیدارهایی که با اندیشیدن همراه هستند، علاقه دارند.» (علم منطقی، صص ۲۹۰-۲۹۱)

به نظر نمی‌رسد کیفیتش نقشی داشته باشد؛ به همین ترتیب، همین مگر آن است که بزرگ کردن دولت یا ارث پدری و غیره، سرانجام به سیه‌روزی دولت یا صاحب آن ارث می‌انجامد، هرچند در ابتدا چون اقبال بلندشان به نظر می‌رسد.» (۴۰۷)

«خدمت بزرگی است که بتوان اعداد تجربی طبیعت (مانند فواصل سیارات از یکدیگر) را کشف کرد، اما خدمت بی‌نهایت بزرگ‌تر این است که بتوان مقادیر تجربی معین را با ارتقاء به صورت کلی تعیین‌های کمی ناپدید کرد تا به مؤلفه‌های قانون یا اندازه تبدیل شوند؛ شایستگی گالیله و کپلر... «آنان با نشان دادن اینکه تمامیت جزییات ادراک با قانون‌هایی منطبق است، قانون‌های کشف شده خود را به اثبات رساندند.» (۴۱۶) اما هنوز برهان عالی‌تری برای این قانون‌ها باید طلب شود: یعنی تعیین‌های کمی آن‌ها از کیفیت‌ها یا مفاهیم متعین (مانند مکان و زمان) لازم است که آن‌ها را به هم پیوند داده است.»^۱

قانون یا
اندازه

۱. ... «در ارتباط با روابط مطلق اندازه، باید توجه کرد که ریاضیات... باید اساساً علم اندازه‌ها باشد - علمی که اگرچه کارهای تجربی فراوانی برای آن انجام شده اما هنوز به مفهوم مطلق، یعنی از دیدگاه فلسفی علمی نیست. اگر قرار است اصول ریاضیات فلسفه طبیعی - چنان‌که نیوتن اثرش را نامید - در معنای ژرف‌تری از آنچه توسط نیوتن به آن‌ها اعطا شده و نیز کل تباریکنی فلسفه که به آن‌ها اعطا کرده، اجرا شود، باید چیزهایی با سرشتی کاملاً متفاوتی را دربرگیرند تا بر این قلمرو هنوز تیره و تار، و با این همه به شدت ارزشمند روشنایی بتابد. خدمت بزرگی است که بتوان اعداد تجربی طبیعت (مانند فواصل سیارات از یکدیگر) را کشف کرد، اما خدمت بی‌نهایت بزرگ‌تر این است که بتوان مقادیر تجربی معین را با ارتقاء به صورت کلی تعیین‌های کمی ناپدید کرد تا به مؤلفه‌های قانون یا اندازه تبدیل شوند - مثلاً خدمات فناپذیری که گالیله برای تعیین حرکت اجرام در حال سقوط و کپلر برای حرکت اجرام آسمانی انجام داده‌اند. آنان با نشان دادن اینکه تمامیت جزییات ادراک با قانون‌هایی منطبق است، قانون‌های کشف شده خود را به اثبات رساندند. اما هنوز برهان عالی‌تری برای این قانون‌ها باید طلب شود: یعنی تعیین‌های کمی آن‌ها از کیفیت‌ها یا مفاهیم متعین (مانند زمان و مکان) لازم است که آن‌ها را به هم پیوسته است. هنوز هیچ رد و اثری از این نوع برهان در اصول ریاضیات یادشده فلسفه طبیعی یافت نمی‌شود و نه در هیچ اثری از این دست.» (علم منطق، ص ۲۹۷)

تکامل مفهوم اندازه‌ها به عنوان کمیت خاص و به مثابه اندازه واقعی (شامل همبستگی‌های انتخابی - مثلاً عناصر شیمیایی، نواخت‌های موسیقی) بسیار مبهم است.

یادداشتی طولانی درباره شیمی همراه با جدلی علیه برزلیوس و نظریه الکتروشیمیایی او. (۴۳۳-۴۴۵)

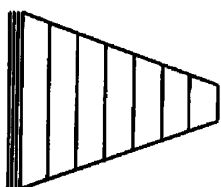
«خط گره‌دار روابط بین اندازه‌ها» - گذارهای کمیت به کیفیت ... تغییر تدریجی و جهش‌ها.

و بار دیگر در ص ۴۸۸، تغییر تدریجی بدون جهش هیچ چیز را توجه تبیین نمی‌کند.

مثل همیشه در یادداشت هگل، مطالب مبتنی بر واقعیت، مثال‌ها، امر انضمامی. (همین است که فویرباخ به شوخی در جایی گفته بود که هگل طبیعت را به یادداشت‌هایش تبعید کرده است، فویرباخ، مجموعه آثار، جلد دوم، ص ۱۱) {۱۱}

صص ۴۴۸-۴۵۲، یادداشتی گنجانده شده در فهرست مطالب (و جهش‌ها! نه در متن!! فضل فروشی!!): «نمونه‌های چنین خطوط گره‌داری؛ در این رابطه که جهشی در طبیعت وجود ندارد.»

نمونه‌ها: شیمی؛ نواخت‌های موسیقی، آب (بخار، یخ) - ص ۴۴۹ - زایش و مرگ.



Abbrechen der Allmähligkeit ص (۴۵۰)

گسست‌ها در تغییر تدریجی

«گفته می شود که در طبیعت جهش وجود ندارد؛ و اندیشه ورزی متعارف هنگامی که با تکوین یا عدم روبه رومی شود گمان می کند که آن را به لحاظ مفهومی (چنان که گفتیم) با بازنمایی شان به عنوان ظهور و نابودی تدریجی درک کرده است. اما دیدیم که تغییرات هستی به طور عام نه فقط گذار از مقداری به مقدار دیگر بلکه گذار از امری کیفی به امری کمی و برعکس بوده است: فرآیند دگرشدن که در تغییر تدریجی گسست ایجاد می کند و از لحاظ کیفی [هستی] دیگری است در مقابل هستی موجود پیشین. آب هنگام یخ زدن اندک اندک سفت نمی شود، یعنی پس از آنکه مانند خمیر سفت می شود، به تدریج سفتی یخ را بیابد، بلکه ناگهان سفت و سخت می شود؛ هنگامی که آب به نقطه انجماد می رسد، ممکن است کاملاً به صورت مایع باقی بماند (اگر راکد بماند) و کوچک ترین لرزش آن را به حالت سفتی سوق می دهد.»

جهش ها!

این باور که تکوین و عدم تدریجی است، متکی بر این تصور است که آن چه تکوین می یابد پیش تر برای حواس وجود داشته یا در اصل بالفعل است، و فقط به واسطه کوچکی اش ادراک ناپذیر بوده؛ و تدریجی بودن محو و نابودی بر این تصور متکی است که "ناهستی" یا "دگر" که جای آن [زایش] را می گیرد، به همان نحو حضور دارد، فقط هنوز قابل مشاهده نیست؛ - این حضور به این معنا نیست که "دگر" در دگری که فی نفسه در آنجا وجود دارد گنجانده شده، بلکه به این معناست که در آنجا وجود دارد، اما فقط جلب توجه نمی کند. تکوین و عدم به این نحو در اصل همدیگر را لغو می کنند؛ یا "[امر] فی نفسه"، یعنی هستی درونی چیزی پیش از آنکه عملاً به وجود آید، به [حضور] ناچیز وجودی بیرونی، و تمایز اساسی یا مفهومی به تفاوت بیرونی و مقدار صرف تبدیل می شود. تبیین تکوین و عدم از طریق تدریجی بودن تغییر، دستخوش ملالتی می شود که شاخص این همان گویی است، یعنی آنچه زاده می شود و از بین می رود از پیش تدارک دیده شده، و تغییر به جهش محض تمایزی بیرونی بدل می شود؛ و به این طریق تغییر در واقع فقط یک این همان گویی است.

مشکل چنین فاهمه‌ای که به این تبیین تکیه می‌کند عبارت است از گذار کیفی "چیزی" به "دیگر" آن در کل و به ضد آن؛ فاهمه از سوی دیگر، همانندی و تغییر را از نوع همانندی و تغییر بی‌گرایش و بیرونی سپهر کمی تصور می‌کند. «در موضوعات اخلاقی، تا جایی که در سپهر هستی به آن پرداخته می‌شود، همین گذار از کمی به کیفی رخ می‌دهد و به نظر می‌رسد که کیفیت‌های متفاوت متکی بر تفاوت در مقدار هستند. [چیزی] کم یا زیاد کافی است تا از حد سبک‌سری درگذریم که از پس آن چیزی کاملاً متفاوت — مثلاً جنایت — پدیدار می‌شود، و در آن حق به ناحق، و فضیلت به رذیلت بدل می‌شود. — و با فرض یکسانی شرایط، دولت‌ها نیز بنا به تفاوت مقداری خود سرشت کیفی متفاوتی کسب می‌کنند.» (۴۵۰-۴۵۲)

گذار از هستی به ذات بی‌نهایت مبهم شرح داده شده است.

پایان جلد اول

پارهٔ دوم:

آموزهٔ ذات

بخش اول

ذات به عنوان اندیشه بازتابی^۱ در خود

«حقیقت هستی همانا ذات است.»^۲ (۳) این نخستین جمله‌ای است که کاملاً ایده‌آلیستی و عرفانی به نظر می‌رسد. اما بی‌درنگ پس از آن، به اصطلاح نسیمی تازه شروع به وزیدن می‌کند: «هستی بی‌واسطه است. دانش می‌کوشد تا حقیقت را بشناسد»^۳، که هستی در خود و برای خود است و بنابراین در امر بی‌واسطه و تعینات خویش درجا نمی‌زند (توجه! درجا نمی‌زند) بلکه از طریق آن (توجه!) نفوذ می‌کند (توجه!) و فرض می‌کند که در پس (تأکید از هگل) این هستی، چیزی وجود دارد غیر از خود هستی، و این پیش‌زمینه،

نظریه
شناخت

۱. واژه Reflection هم به معنای تأمل است و هم به معنای بازتاب. در زبان فارسی واژه‌ای که هر دو معنی را برساند موجود نیست. از این رو بنا به بافت جمله یکی از این دو واژه را به کار می‌بریم. م

2. Hegel, Werke, Bd. IV, Berlin, 1834. Ed

۳. از قضا، هگل بارها واژه و (و مفهوم) تبیین (erklären) را به تمسخر گرفته بود {مقایسه کنید با فرازهایی که در بالا درباره تغییر تدریجی نقل شد}، و آشکارا می‌خواهد یک بار برای همیشه آن را در تقابل با راه‌حل متافیزیکی («این امر تبیین شد!!») فرآیند ابدی شناختی قرار دهد که ژرف‌تر و ژرف‌تر رسوخ می‌کند. مقایسه کنید با جلد سوم، ص ۴۶۳: «می‌تواند شناخته شود، یا چنان‌که می‌گویند تبیین شود.» (لنین)

حقیقت هستی را می‌سازد. این شناخت، دانشی است با واسطه، زیرا بی‌واسطه نزد ذات و در آن یافت نمی‌شود بلکه با یک دگر یعنی با هستی آغاز می‌شود و باید مسیری مقدماتی را طی کند، مسیر گذار فراسوی هستی یا دقیق‌تر وارد شدن به همان هستی.»

«گذار»

این حرکت، مسیر دانش، به نظر می‌رسد «فعالیت شناخت» باشد که «بیرون از هستی» است.^۱

معنای عینی | «با این همه، این مسیر حرکت خود هستی است.»^۲
 «ذات همان چیزی است... که به واسطه حرکت بی‌کران هستی... هست.»^۳ (۴)

«ذات مطلق هیچ وجودی ندارد. با این همه ذات مطلق باید به وجود گذر کند.»^۴ (۵)

ذات به عنوان گذار به نیستی (= مطلق)، در نیمه راه بین هستی و مفهوم قرار دارد.

تقسیمات فرعی ذات: فرانمود، نمود، فعلیت.

[امر] ذاتی و [امر] غیرذاتی (۸) فرانمود (۹).

۱. «... هنگامی که این حرکت به عنوان مسیر دانش تصویر می‌شود، آن‌گاه آغازگاه با هستی و پیشروی متعاقب که از هستی فرا می‌رود و به ذات چون نتیجه با واسطه می‌رسد و چون فعالیت شناخت ظاهر می‌شود که نسبت به هستی بیرونی و بی‌اعتنا به ماهیت آن است.» (علم منطق، ص ۳۳۷)

۲. «اما این مسیر حرکت خود هستی است که از طریق ماهیت خویش خود را درونی می‌کند و از طریق این حرکت رو به خود، بدل به ذات می‌شود.» (علم منطق، ص ۳۳۷)

۳. «اما ذات همان چیزی است که در اینجا به وجود می‌آید، نه از طریق منفیتی بیگانه با خود بلکه به وساطت حرکت بی‌کران هستی. ذات هستی در خود و برای خود است؛ هستی در خود مطلق چون به هر تعیین‌یافتگی هستی بی‌گرایش است، دگربودگی و رابطه با دیگر کاملاً رفع شده است.» (علم منطق، ص ۳۳۸)

۴. «به این ترتیب، ذات به عنوان بازگشت کامل هستی به خود ابتدا ذات نامتعیّن است. تعیین‌یافتگی‌های هستی در آن رفع شده‌اند؛ آن‌ها در ذات اساساً گنجیده‌اند بدون آنکه در آن وضع شده باشند. ذات مطلق در این وحدت ساده با خود هیچ وجودی ندارد بلکه باید به وجود گذر کند زیرا هستی در خود و برای خود است؛ یعنی تعییناتی را که در آن ضمنی است متمایز می‌کند.» (علم منطق، ص ۳۳۸)

در امر غیرذاتی، در فرانمود، مرحلهٔ ناهستی متعین وجود دارد.^۱ (۱۰)

یعنی، امر غیرذاتی، ظاهری و سطحی اغلب نابود می‌شود، برخلاف ذات، ثابت و استوار نیست. «چیزی»: حرکت رودخانه - کف در بالا و جریان‌های عمیق در پایین. اما حتی کف نیز تجلی ذات است!

فرانمود و شکاکیت، فلسفهٔ کانت به ترتیب:

«فرانمود، "پدیدار شکاکیت" و هم‌چنین "نمود" ایده‌آلیسم، همانا نوعی بی‌واسطگی است که چیزی یا شیئی نیست؛ و به‌طور کلی هستی بی‌گرایشی نیست که بتواند بیرون از متعین‌شدگی خویش و پیوند با سوژه قرار داشته باشد. شکاکیت به خود اجازه نمی‌داد که بگوید: «این است». ایده‌آلیسم مدرن به خود اجازه نمی‌داد شناخت را چون دانش از چیز در خود بداند؛ فرانمود را فاقد بنیادی از هستی فرض می‌کردند و گمان نمی‌رفت که چیز در خود در [دایرهٔ] چنین شناختی قرار بگیرد. اما در همان حال، شکاکیت کثرت تعینات فرانمودش را تصدیق می‌کرد، یا به بیان دقیق‌تر فرانمودش تمامی غنای چندجانبهٔ جهان را به عنوان محتوا در بر می‌گرفت. به همین ترتیب، نمود ایده‌آلیسم کل گسترهٔ این متعین‌شدگی‌های چندجانبه را درک می‌کرد.»

توجه

تمام غنای جهان را در فرانمود می‌گنجانید و منکر عینیت فرانمود می‌شوید!!

۱. «... به نظر می‌رسد که ذات برآمده از هستی در مقابل آن قرار می‌گیرد؛ این هستی بی‌واسطه در وهلهٔ نخست امری غیرذاتی است؛ اما در وهلهٔ دوم، چیزی بیش از هستی غیرذاتی است، هستی بی‌ذات است یعنی فرانمود. در وهلهٔ سوم این فرانمود چیزی بیرونی یا غیر از ذات نیست؛ برعکس، فرانمودن خود ذات است. فرانمودن ذات درون خود همانا بازتاب است.... فرانمود همهٔ آن چیزی است که از سپهر هستی باقی می‌ماند. اما به نظر می‌رسد که سوبهٔ بی‌واسطه‌ای دارد که مستقل از ذات است و صرفاً دگر ذات است. این دگر به‌طور کلی دو مرحلهٔ وجود و ناوجود را در بردارد. چون امر غیرذاتی دیگر هستی نیست تمامی آنچه از دگربودگی باقی می‌ماند، فقط مرحلهٔ ناب ناوجود است؛ فرانمود همانا این ناوجود بی‌واسطه است، ناوجودی در متعین‌شدگی هستی.» (علم منطقی، صص ۳۴۱-۳۴۲)

«فرانمود شکاکیت و نمود ایده‌آلیسم بی‌واسطه کثرتی از تعین دارند. بنابراین، ممکن است که این محتوا هیچ هستی به عنوان بنیاد خود، هیچ چیز یا چیز در خود نداشته باشد؛ این محتوا قائم به ذات همان که هست باقی می‌ماند: صرفاً از هستی به فرانمود انتقال یافته است؛ به این ترتیب، فرانمود درون خود این تعین‌های چند جانبه را که بی‌واسطه وجود دارند و متقابلاً به عنوان دگر با هم در ارتباط هستند، در بر می‌گیرد. بنابراین، خود فرانمود چیزی است بی‌واسطه متعین. می‌تواند این یا آن محتوا را داشته باشد؛ هر محتوایی هم که داشته باشد، توسط خود آن وضع نشده بلکه بی‌واسطه متعلق به آن است. شکل‌های گوناگون ایده‌آلیسم مانند فلسفه لایبنیتیسی، کانتی، فیشته‌ای و دیگران از شکاکیت در این باره و از هستی به عنوان متعین‌شدگی فراتر نرفته‌اند. شکاکیت به محتوای فرانمودش اجازه می‌دهد برای آن معلوم باشد یعنی آنچه بی‌واسطه معلوم است! فرانمود، هر محتوایی که داشته باشد، برای شکاکیت بی‌واسطه وجود دارد.. مونا لایبنیتس بازنمودهایش را از خود می‌پروراند؛ اما نیرویی خلاق و پیوندبخش نیست بلکه این [بازنمودها] همچون حباب‌هایی در آن ظاهر می‌شوند؛ آن‌ها نسبت به یکدیگر و در نتیجه نسبت به خود مونا بی‌گرایش و بی‌واسطه هستند. به همین نحو، نمود کانت محتوای معلوم ادراک است؛ پیش فرض آن تأثرات و تعین‌های سوژه است که نسبت به یکدیگر و نسبت به سوژه بی‌واسطه هستند. شاید مانع بی‌کران ایده‌آلیسم فیشته، هیچ چیز در خودی نباشد و این مانع صرفاً به یک متعین‌شدگی در "من" [ego] بدل شود. اما این متعین‌شدگی که "من" از آن خود می‌کند و از برون بود آن فراروی می‌کند، برای "من" هم‌زمان متعین‌شدگی بی‌واسطه، حدی برای "من" است که این "من" ممکن است از آن فراتر رود اما سوپرای از بی‌گرایشی در بر دارد، و بر مبنای این بی‌گرایشی، اگرچه نسبت به "من" درونی است، متضمن ناهستی بی‌واسطه از آن است.» (۱۷۱۰).

بی‌واسطگی
فرانمود

آنان عمیق‌تر
نرفته‌اند!

مقایسه کنید با
مکتب ماخ!!

... «تعیّن‌هایی که فرانمود را از ذات متمایز می‌کنند همانا تعیّن‌های خود ذات هستند...»^۱(۱۲)

... «بی‌واسطگی ناهستی است که فرانمود را می‌سازد؛... در اصل هستی همان ناهستی است. نیستی ذاتی آن همانا ماهیت منفی خود ذات است.»^۲(۱۲)

فرانمود =
ماهیت منفی
ذات

... «به این ترتیب، این دو مرحله، یعنی نیستی که هنوز هست، و هستی که فقط یک مرحله است، یا منفیت ضمنی و بی‌واسطگی بازتابیده که مرحله‌های فرانمود را می‌سازند، مرحله‌های خود ذات هستند»^۳...

«فرانمود، همانا خود ذات در متعیّن‌شدگی هستی است...»^۴
(۱۲-۱۳)

۱. ... «بنابراین، فرانمود پیش فرضی بی‌واسطه را در برمی‌گیرد، سویه‌ای که مستقل از ذات است. اما تا جایی که فرانمود مجزا از ذات است، وظیفه ما این نیست که نشان دهیم که [فرانمود] از خود فراروی می‌کند و به ذات برمی‌گردد، زیرا هستی در تمامیت خویش به ذات برگشته است؛ فرانمود به این عنوان هیچی است. وظیفه ما این است که نشان بدهیم که تعیّن‌هایی که فرانمود را از ذات متمایز می‌کنند همانا تعیّن‌های خود ذات هستند؛ علاوه بر این، این متعیّن‌شدگی ذات که فرانمود است در خود ذات فراروی می‌کند.» (علم منطق، صص ۳۴۳-۳۴۴)

۲. ... «بی‌واسطگی ناهستی است که فرانمود را می‌سازد؛ اما این ناهستی چیزی جز منفیت ذات درون خود ذات نیست. در اصل، هستی نا-هستی است. نیستی ذاتی ماهیت منفی خود ذات است. اما بی‌واسطگی یا بی‌گرایشی که این نا-هستی در بردارد، هستی در خود مطلق ذات است. منفیت ذات، برابری با خود یا بی‌واسطگی و بی‌گرایشی ساده آن است.» (علم منطق، ص ۳۴۴)

۳. ... «به این ترتیب، این دو مؤلفه، یعنی نیستی که هنوز هست، و هستی که فقط یک مرحله است، یا منفیت ضمنی و بی‌واسطگی بازتابیده که مرحله‌های فرانمود را می‌سازند، مرحله‌های خود ذات هستند. آنچه در این جا داریم، فرانمود هستی در ذات، یا فرانمود ذات در هستی نیست؛ فرانمود در ذات، فرانمود دگر نیست بلکه فرانمود به معنای دقیق کلمه است، فرانمود خود ذات.» (علم منطق، ص ۳۴۴)

۴. ... «فرانمود، همانا خود ذات در متعیّن‌شدگی هستی است. ذات فرانمودی دارد چون درون خود متعیّن است و از این رهگذر از وحدت مطلق آن متمایز می‌شود؛ اما به همین ترتیب، از این متعیّن‌شدگی به طور مطلق در خود خویش فراروی می‌شود.» (علم منطق، ص ۳۴۴)

فرانمود: (۱) نیستی، ناموجودی (هیچی) که هست
(۲) هستی به عنوان مرحله.

بنابراین، فرانمود خود ذات است، اما ذات در متعین شدگی، و به وجهی که این متعین شدگی فقط مرحله‌ای است: ذات، فرانمودن خود در خود است.^۱ (۱۴)

آنچه جلوه‌گر می‌شود، ذات در یکی از تعیناتش است، در یکی از جنبه‌هایش، در یکی از مرحله‌هایش. به نظر می‌رسد که ذات همان باشد. فرانمود، فرانموده شدن خود ذات در خود است.

«ذات... شامل فرانمود درون خویش است، همچون حرکت درونی بی‌کران...
ذات در این خود جنبی‌اش بازتاب است. فرانمود همان بازتاب است.»^۲ (۱۴)

فرانمود (آنچه که خود را جلوه‌گر می‌سازد) بازتاب ذات در خودش است.

... «از این رو، شدن در ذات — حرکت بازتابی آن — حرکت از نیستی به نیستی

۱... «بنابراین، متعین شدگی، که فرانمود در ذات است، متعین شدگی بی‌کران است؛ ... بنابراین، متعین شدگی است که به این عنوان خود بنیاد و نامتعین است. برعکس، خود بنیادی همانند بی‌واسطگی در ارتباط با خود، به همان سان متعین شدگی محض و مرحله است و فقط منفیت مرتبط با خود است. این منفیت که با بی‌واسطگی همانند است و این بی‌واسطگی که به این ترتیب با منفیت همانند است، ذات است. بنابراین، فرانمود خود ذات است، اما ذات در متعین شدگی، و به وجهی که این متعین شدگی فقط مرحله‌ای است: ذات، فرانمودن خود در خود است.» (علم منطق، ص ۳۴۵)

۲... «در سپهر هستی، ناهستی در مقابل هستی سر برمی‌آورد، و هر کدام به یکسان بی‌واسطه هستند و حقیقت شان شدن است. در سپهر ذات، تباین ذات و ناداتی، و سپس تباین ذات و فرانمود را داریم، ناداتی و فرانمود، هردو، باقیمانده هستی هستند؛ اما هم ذات و هم فرانمود، و نیز تفاوت ذات از آن‌ها فقط از این امر ناشی می‌شود که ذات در وهله نخست امر بی‌واسطه تلقی می‌شود نه آن‌گونه که در خود است یعنی نه به عنوان امر بی‌واسطه‌ای که ... منفیت مطلق است. به این ترتیب، نخستین بی‌واسطگی فقط متعین شدگی بی‌واسطگی است. بنابراین، رفع این متعین شدگی ذات فقط عبارت است از نمایش اینکه فقط امر غیرذاتی فرانمود است و در عوض ذات، این فرانمود را درون خویش در برمی‌گیرد، زیرا ذات یک حرکت بی‌کران محاط در خود است که بی‌واسطگی‌اش را به عنوان منفیت و منفیت خود را به عنوان بی‌واسطگی تعیین می‌کند و به این ترتیب، خود را درون خود جلوه‌گر می‌سازد. ذات در این، در این خود جنبی‌اش، بازتاب است.» (علم منطق، ص ۳۴۵)

و از طریق نیستی بازگشت به خود است.»^۱ (۱۵)

این گفته، هوشمندانه و عمیق است. حرکت «به نیستی» در طبیعت و در زندگی رخ می دهد. فقط مسلماً «از هیچ» حرکتی وجود ندارد. همیشه حرکت از چیزی رخ می دهد.

«معمولاً بازتاب به معنایی سوبرکتیو، چون حرکت قوه حکم پنداشته می شود که از یک باز نمود بی واسطه معین فرا می رود و به جست و جوی تعیناتی عام برای خود می پردازد یا خود را با آن ها مقایسه می کند.» (۲۱) (نقل قول از کانت - نقد قوه حکم {۱۲})... «با این همه، در اینجا نه بازتاب آگاهی محل بحث است، نه بازتاب متعین تر فاهمه که برای تعین های خویش، امر خاص و امر کلی دارد؛ بلکه بازتاب به طور کلی مدنظر است.»

به این ترتیب، در اینجا نیز هگل کانت را به سوبرکتیویسم متهم می کند. به این مطلب توجه شود. هگل طرفدار «اعتبار عینی» (اگر بتوان چنین گفت) فرانمود است، [یعنی] «آنچه بی واسطه معلوم است» [هگل اصطلاح «آنچه معلوم است» را زیاد به کار می برد، و در اینجا رجوع کنید به صص ۲۲-۲۱]. فیلسوفان خردترین بحث را مطرح می کنند که آیا ذات یا آنچه بی واسطه معلوم است، باید پایه تلقی شود (کانت، هیوم و تمامی ماخیست ها). هگل به جای یا، و می گذارد و محتوای انضمامی این «و» را توضیح می دهد.

۱... «فرانمود همان بازتاب است؛ اما بازتابی است بی واسطه. زبان آلمانی برای این فرانمودی که درونی شده و بنابراین از بی واسطگی اش جدا شده است، واژه ای را از زبانی بیگانه برگرفته است؛ یعنی «Reflexion» ذات بازتاب است، حرکت شدن و گذاری که درونی باقی می ماند و در آن، آنچه متمایز می شود صرفاً و منحصرأ به عنوان امری فی نفسه منفی، به عنوان فرانمود، تعیین می شود. در شداوند هستی، این هستی است که در بنیاد متعین شدگی قرار دارد، و متعین شدگی ارجاع به دگر است. ... از این رو، شدن در ذات - حرکت بازتابی آن - حرکت از نیستی به نیستی و از طریق نیستی بازگشت به خود است. این گذار، یا شدن، در گذار خود خویش را رفع می کند؛ دگری که در این گذار به وجود می آید، نه نا-هستی، هستی بلکه نیستی، نیستی است و این برای اینکه نفی نیستی باشد، هستی را تشکیل می دهد. هستی فقط حرکت نیستی به نیستی و به این عنوان ذات است.» (علم منطق، صص ۳۴۵-۳۴۶)

«بازتاب فرانمودن ذات در خویش است.» (۲۷) ترجمه ^۱рефлективность؟
^۲рефлективное определение؟ ^۳рефлексия مناسب نیست.
 ... «(ذات) حرکتی است از طریق مرحله‌های متمایز، وساطتی مطلق برای
 خود...» (۲۷)^۴

همانندی — تفاوت — تناقض

$$\left[\begin{array}{l} + \text{تضاد}^5 \text{ به ویژه} \\ \text{آنتی‌تزی} \end{array} \right] \text{ (بنیاد) ...}$$

بنابراین، هگل یک سویگی، و نادرستی «قانون همانندی» (الف = الف)، و مقوله
 (تمامی تعینات آنچه هست مقولات است — صص ۲۷-۲۸) را روشن می‌کند.
 «اگر چیزی با خود همانند است، آن‌گاه متمایز نیست: هیچ تضاد و هیچ
 بنیادی ندارد.» (۲۹)^۶

۱. بازتاب پذیری؟ ویراستار انگلیسی

۲. تعین بازتابی؟ ویراستار انگلیسی

۳. اندیشه بازتابی. ویراستار انگلیسی

۴. ... «بازتاب، بازتاب متعین است؛ از این‌رو، ذات، ذات متعین است یا ذاتیت است.
 بازتاب فرانمودن ذات درون خویش است. ذات به عنوان بازگشت بی‌کران به خود، نه بسیط بودن
 بی‌واسطه بلکه بسیط بودن منفی است؛ حرکتی است از طریق مرحله‌های متمایز، وساطتی مطلق
 برای خود. اما در این مرحله‌ها فرانموده می‌شود؛ بنابراین، این مرحله‌ها خودشان تعین‌های بازتابیده
 در خودشان هستند.» (علم منطق، صص ۳۵۴)

۵. در دست‌نوشته روی کلمه تضاد خط کشیده شده بود. ویراستار انگلیسی

۶. ... «اما سرانجام با اینکه تعینات بازتاب شکل برابری با خود و در نتیجه بی‌ارتباط با یکدیگر و
 بدون تضاد هستند، با بررسی عمیق‌ترشان پی خواهیم برد، در واقع در مقابل یکدیگر متعین هستند
 یا چنان‌که بی‌واسطه درباره همانندی، تفاوت و تناقض روشن است، به علت شکل بازتابی خود
 عاری از گذار و تناقض نیستند. بنابراین، گزاره‌های متعددی که به عنوان قوانین مطلق اندیشه مطرح
 می‌شوند، هنگامی که دقیق‌تر بررسی می‌شوند، در تضاد با هم هستند و همدیگر را متقابلاً نقض و
 رفع می‌کنند. اگر چیزی با خود همانند است، آن‌گاه متمایز نیست: هیچ تضاد و هیچ بنیادی ندارد.»
 (علم منطق، صص ۳۵۵-۳۵۶)

«ذات ... همانندی ساده با خود است.»^۱ (۳۰)

اندیشه‌ورزی متعارف همانندی و تفاوت را کنار هم (daneben) قرار می‌دهد، بدون آنکه این «حرکت گذار از یکی از این تعین‌ها به تعین دیگر» را درک کند.^۲ (۳۱) و باز هم علیه قانون همانندی (الف = الف): طرفدارانش

«علاوه بر این، نمی‌فهمند که با آویختن به این همانندی انعطاف‌ناپذیر که در تفاوت ضدش را دارد، آن را به متعین‌شدگی یک سوپه‌ای تبدیل می‌کنند که حقیقتی را از این لحاظ در بر ندارد.»^۳ (۳۳) («اینهمانی توخالی»: (۳۲)^۳)

توجه
تأکیدها از
من است.

۱. ... «ذات به عنوان بی‌واسطگی فراروی شده، بی‌واسطگی ساده است. منفیت آن هستی‌اش است؛ در منفیت مطلقش با خود برابر است؛ و از طریق آن دگر بود و ارتباط با دگر به همانندی با خود تبدیل می‌شود. بنابراین ذات، همانندی ساده با خود است.» (علم منطقی، ص ۳۵۶)

۲. ... «اندیشه‌ورزی که به بازتاب بیرونی می‌چسبد و هیچ اندیشه‌ورزی دیگری را بدون بازتاب بیرونی نمی‌شناسد، نمی‌تواند همانندی را در شکلی که توصیف شد، یا در شکل ذات که یک چیز است درک کند. چنین اندیشه‌ورزی اغلب فقط همانندی انتزاعی را در ذهن و بیرون از ذهن و در کنار آن تفاوت را دارد. بنا به این نظر عقل چیزی بیش از یک دستگاه بافندگی نیست که تارها یعنی همانندی و پود یعنی تفاوت را به صورت بیرونی در هم می‌تند؛ یا به صورت تحلیلی همانندی را بیرون می‌کشد و هم‌زمان نیز تفاوت را در کنار آن به دست می‌آورد... این ادعاها و نظرات را درباره کارکرد عقل باید به کلی کنار گذاشت، زیرا به تعبیری فقط اهمیت تاریخی دارند؛ اما حقیقت این است که با بررسی همه چیز می‌توان نشان داد که هر چیزی قائم به ذات در همانندی با خود از خویش ... متفاوت است و در این تفاوت و تناقض با خود، با خود همانند و در خود خویش، این حرکت، گذار از یکی از تعین‌ها به تعین دیگر است.» (علم منطقی، ص ۳۵۷)

۳. ... «این گزاره در عبارت ایجابی خود یعنی الف = الف، در وهله نخست چیزی بیش از بیان این همان‌گویی توخالی نیست. بنابراین، به درستی گفته می‌شود که این قانون اندیشه هیچ محتوایی ندارد و به جایی نمی‌انجامد. به این ترتیب، اینهمانی توخالی است که از سوی کسانی پذیرفته می‌شود که به این معنا آن را چیزی حقیقی می‌دانند و می‌گویند همانندی، تفاوت نیست بلکه همانندی و تفاوت باهم متفاوتند. آنان نمی‌فهمند که با بیان اینکه «همانندی متفاوت از تفاوت است» می‌گویند که همانندی چیزی متفاوت است. چون باید هم‌زمان تصدیق شود که این امر در ماهیت همانندی است، حکم آنها دلالت بر آن می‌کند که همانندی نه به صورت بیرونی بلکه در خود، در ماهیت خود، این است که متفاوت باشد. علاوه بر این، نمی‌فهمند که با آویختن به این همانندی انعطاف‌ناپذیر که در تفاوت ضدش را دارد، آن را به متعین‌شدگی یک سوپه‌ای تبدیل می‌کنند که حقیقتی را از این لحاظ در بر ندارد. تصدیق می‌کنند که اصل همانندی فقط متعین‌شدگی یک سوپه را بیان می‌کند و فقط شامل حقیقت صوری است، حقیقتی که انتزاعی و ناقص است.» (علم منطقی، ص ۳۵۸)

«فقط حقیقت صوری را شامل است که انتزاعی و ناقص است.»^۱ (۳۳)

انواع بازتاب: بیرونی و غیره؛ بسیار مبهم توضیح داده شده است.

اصول تفاوت: «همه چیزها متفاوت هستند...» «الف، غیر-الف نیز هست...» (۴۴)

«هیچ دو چیزی مانند هم نیستند...»^۲

در این یا آن جنبه^۳، لحاظ^۴ و غیره، «از این حیث»^۵ و غیره تفاوتی وجود دارد.^۶

بسیار خوب!!

۱. رک پاورقی قبل.

۲. ... «تفاوت مانند همانندی در گزاره خاص خود بیان می شود. اما هر دو گزاره به هم بی اعتنا هستند، هر کدام قائم به ذات بدون توجه به دیگری معتبر است. «همه چیزها متفاوت هستند» یا «هیچ دو چیزی مانند هم نیستند». در واقع، این اصل متضاد با قانون همانندی است زیرا اعلام می کند «الف متمایز است، بنابراین الف هم چنین غیرالف است»؛ یا «الف مانند چیز دیگری نیست، بنابراین فقط نه الف به طور کلی بلکه در عوض الف متمایزی است. هر شالوده ای می تواند جایگاه الف را در گزاره بیان کننده همانندی بگیرد اما الف به عنوان امری متمایز با هیچ چیز دیگر نمی تواند جایگزین شود.» (علم منطق، صص ۳۶۵-۳۶۶)

3. Seite

4. Rücksicht

5. insofern

۶. ... «وحدت دو محمول با اصطلاح "از این حیث" از هم جدا نگه داشته می شود، یعنی هنگامی که گفته می شود دو چیز مانند هم هستند، [به این معناست که] "از این حیث" مخالف هم نیستند، یا از این جنبه یا از این لحاظ شبیه هستند اما از جنبه یا لحاظ دیگری مانند هم نیستند. به این طریق، وحدت همانندی و ناهمانندی از اشیا زده می شود و به آنچه که بازتاب خود شیء است گره می خورد که صرفاً بازتاب ضمنی همانندی و ناهمانندی، به عنوان بازتابی بیرونی نسبت به چیز است.... دل بستگی متعارف به چیزها، که صرفاً این دغدغه را دارد که آن ها ناقض همدیگر نباشند، در اینجا نیز مانند جاهای دیگر فراموش می کند که به این طریق تناقض حل نمی شود بلکه فقط به جای دیگری یعنی به بازتاب سوپرکتیو یا بیرونی انتقال داده می شود، فراموش می کند که دو مرحله این بازتاب که در تلاش برای زدودن یا از بین بردن شان از آن ها چونان فاکت های مفروض سخن گفته می شود، در واقع همچون امری فرارفته در آن بازتاب گنجانده شده و هر کدام به دیگری در یک وحدت ارجاع می دهد.» (علم منطق، ص ۳۶۷)

«دل‌بستگی متعارف به چیزها، که فقط این دغدغه را دارد که آن‌ها ناقض همدیگر نباشند، در اینجا نیز مانند جاهای دیگر فراموش می‌کند که به این طریق تناقض حل نمی‌شود بلکه فقط به جای دیگری، یعنی به بازتاب سوپزکتیو یا بیرونی انتقال داده می‌شود، و فراموش می‌کند که دو مرحلهٔ این بازتاب که در تلاش برای زدودن یا از بین بردن‌شان از آن‌ها چونان فاکت‌های مفروض سخن گفته می‌شود، در واقع همچون امری فرارفته در آن بازتاب گنجانده شده و هرکدام به دیگری در یک وحدت ارجاع می‌دهد.» (۴۷)

این طنز عالی است! «علاقه» به طبیعت و تاریخ - نزد آدم‌های بی‌ذوق و بی‌فرهنگ - آرزو برای خلاص شدن از شر تناقض و مبارزه است... حاصل جمع + و - صفر است. «حاصل تناقض فقط هیچی نیست.»^۱ (۵۹) راه حل تناقض، یعنی تقلیل مثبت و منفی به «تعیّنات ناب» (۶۱)، ذات را به علت تبدیل می‌کند. (همان‌جا)^۲

... «بنابراین، تناقض حل شده همانا علت است، به بیان دیگری، ذات به مثابهٔ وحدت مثبت و منفی...»^۳ (۶۲)

توجه

۱. ... «تضاد خود را حل می‌کند. در بازتاب نفی‌کننده که اکنون بررسی کردیم، مثبت و منفی، هر کدام در حالت خودبنیاد از خویش فراروی می‌کند؛ هرکدام فقط گذار یا انتقال خود به ضد خویش است. این ناپدید شدن بی‌وقفه تضاد به یکدیگر نخستین وحدتی است که از تناقض ایجاد می‌شود که تهی است؛ اما تناقض نه فقط منفی بلکه مثبت را هم در بر دارد، یا بازتاب نفی‌کننده در همان حال بازتاب ایجاب‌کننده است؛ حاصل تناقض فقط هیچی نیست. مثبت و منفی وضع‌شدگی امر خودبنیاد را تشکیل می‌دهند.» (علم منطقی، ص ۳۷۶)

۲. ... «بنا به این سویهٔ ایجابی که در آن خودبنیادی در تضاد، همانند بازتاب نفی‌کننده، خود را به وضع‌شدگی تبدیل می‌کند... تضاد نه فقط از هم پاشیده شده است بلکه در این پاشیدن به بنیاد خود، به علت خویش بازگشته است. نابود شدن نیست بلکه برگشت در بنیاد خود است. بازتاب نفی‌کنندهٔ تضاد خودبنیاد، آن را به امر منفی، به چیزی وضع‌شده، تبدیل می‌کند؛ از این رهگذر تعینات خودبنیاد پیشین‌اش، مثبت و منفی، را به تعینات ناب تقلیل می‌دهد؛ ... و وضع‌شدگی به این ترتیب به وحدت با خویش رجعت می‌کند؛ این ذات ساده است، اما ذات به عنوان علت.» (علم منطقی، ص ۳۷۷)

۳. ... «بنابراین، تناقض حل شده همانا علت است، به بیان دیگری، ذات به مثابهٔ وحدت مثبت و منفی. در تضاد، متعین‌شدگی به خودبنیادی دست یافته است، اما علت همین خودبنیادی کامل است؛ در آن

« حتی ناچیزترین تجربه از اندیشه بازتابی نشان می‌دهد که اگر چیزی به عنوان امر مثبت تعریف و آغازگاه تلقی شود، همین امر مثبت بی‌درنگ در فرآیندی به امر منفی تبدیل خواهد شد، و برعکس تعیین منفی به مثبت تبدیل می‌شود؛ نشان خواهد داد که اندیشه بازتابی در این تعیینات دچار آشفتگی و تناقض می‌شود. نادانی از ماهیت این تعیینات به این نتیجه‌گیری می‌انجامد که این آشفتگی کاستی‌یی است که نباید رخ دهد و آن را به خطای سوپزکتیو نسبت می‌دهند؛ در واقع این گذار از یک تعیین به تعیین دیگر تا زمانی که آگاهی به ضرورت این استحاله وجود ندارد، هم‌چنان آشفته باقی می‌ماند.»^۱

... «تضاد مثبت و منفی عمدتاً به این معنا برداشت می‌شود که امر مثبت (اگرچه از لحاظ واژه‌شناسی وضع‌شدگی را بیان می‌کند) عینی است؛ و امر منفی چیزی سوپزکتیو است که صرفاً از بازتاب بیرونی ناشی می‌شود و هیچ ارتباطی با امر عینی ندارد که در خود و برای خود وجود دارد و برای آن امر سوپزکتیو به هیچ وجه وجود ندارد.» (۶۴) «و در حقیقت اگر امر منفی چیزی

امر منفی ذات خود بنیاد است اما به عنوان امر منفی؛ و علت به عنوان همانندی با خود در این منفیت، به همان اندازه مثبت است. بنابراین، تضاد و تناقض آن در علت هم حفظ و هم نابود می‌شود. علت ذات است به عنوان همانندی با خود ایجابی که در همان حال با خود به عنوان منفیت ارتباط دارد و بنابراین، خود را متعین می‌سازد و به وضع‌شدگی نفی شده تبدیل می‌کند.» (علم منطقی، ص ۳۷۸)

۱. ... «اما البته می‌توان اندیشه‌ورزی سطحی را - که مثبت و منفی را در خود و برای خود در نظر نمی‌گیرد - به مقایسه ارجاع داد تا بی‌ثباتی این وجوه متمایز را درک کند که گمان می‌کند در تضادشان با یکدیگر تثبیت شده‌اند. حتی ناچیزترین تجربه از اندیشه بازتابی نشان می‌دهد که اگر چیزی به عنوان امر مثبت تعریف و آغازگاه تلقی شود، آن‌گاه همین امر مثبت بی‌درنگ در فرآیندی به امر منفی تبدیل خواهد شد، و برعکس تعیین منفی به مثبت تبدیل می‌شود؛ نشان خواهد داد که اندیشه بازتابی در این تعیینات دچار آشفتگی و تناقض می‌شود. نادانی از ماهیت این تعیینات به این نتیجه‌گیری می‌انجامد که این آشفتگی کاستی‌یی است که نباید رخ دهد و آن را به خطای سوپزکتیو نسبت می‌دهند؛ در واقع این گذار از یک تعیین به تعیین دیگر تا زمانی که آگاهی به ضرورت این استحاله وجود ندارد، هم‌چنان آشفته باقی می‌ماند. اما حتی برای بازتاب بیرونی، فقط با یک ملاحظه ساده روشن خواهد شد که... امر مثبت همانندی ساده نیست بلکه از یک سو ضد امر منفی است و فقط در این رابطه معنا دارد، چنان‌که امر منفی در مفهومش گنجانده شده است.» (علم منطقی، صص ۳۷۸، ۳۷۹)

جز انتزاع خودسرانگی سوژکتیو را بیان نکند...» (آن گاه این، یعنی این امر منفی، «برای امر مثبت عینی» وجود ندارد)...

«حقیقت نیز از این جهت که دانش با ابژه آن منطبق است مثبت شمرده می شود؛ اما فقط تا جایی برابری با خود است که دانش خود را به طور منفی با دگر مرتبط سازد، در ابژه نفوذ کند و از آن نفی که ابژه است فراتر رود. خطا به عنوان عقیده ای که در خود و برای خود وجود ندارد، عقیده ای که خود را می شناسد و تأیید می کند، امری است مثبت؛ اما نادانی یا بی اعتنائی است به حقیقت و خطا، و به این ترتیب، نه به عنوان مثبت و نه به عنوان منفی متعین نمی شود. — و اگر به عنوان نقص متعین می شود، این تعین ناشی از بازتاب بیرونی است؛ در غیراین صورت، از لحاظ عینی و به عنوان تعین خاص یک ماهیت، کشش درونی است که علیه خود معطوف است، امری منفی که جهتی مثبت را در خود شامل است. درک و به یاد سپردن ماهیت تعینات بازتابی، که اکنون بررسی کردیم از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است، یعنی اینکه حقیقت آن ها فقط عبارت از رابطه شان با یکدیگر است و بنابراین عبارت از این واقعیت است که هر کدام در مفهوم خویش دیگری را دربر می گیرد؛ بدون این درک به واقع نمی توان هیچ گامی در فلسفه برداشت.» (۶۵-۶۶) (این مطلب از یادداشت اول بوده است)

حقیقت و ابژه

آنچه در خود
و برای خود
است

یادداشت ۲: «اصل طرد شق میانه»

هگل اصل طرد شق میانه را چنین نقل می کند:

چیزی یا الف است یا غیر الف؛ راه سومی وجود ندارد.^۱ (۶۶)

و آن را «تحلیل می کند». اگر منظور این است که «هر چیزی امری است متضاد»،

۱... «علاوه بر این تضاد به صورت یک قانون تعریف شده است، به اصطلاح اصل طرد شق میانه؛ چیزی یا الف است یا غیر الف؛ راه سومی وجود ندارد.» (علم منطقی، ص ۳۸۰)

و هر چیزی تعین مثبت و منفی خود را دارد، آن گاه این اصل درست است. اما اگر آن طور که معمولاً درک شود - یعنی اینکه از میان همهٔ محمول‌ها، یا یک محمول معلوم یا ناهستی آن درست است - آن گاه این مطلبی است «پیش‌پافتاده»!! روح... شیرین، غیرشیرین؟ سبز، غیرسبز؟ تعین باید به متعین‌شدگی بینجامد، اما در این پیش‌پافتادگی به نیستی می‌انجامد.^۱

و سپس - هگل به شوخی می‌گوید - گفته می‌شود که راه سومی وجود ندارد. در خود این تزره سوم وجود دارد. خود الف راه سوم است زیرا الف هم می‌تواند + الف باشد و هم - الف. «به این ترتیب چیز متعین [Etwas] همان عنصر سومی است که گمان می‌رفت طرد شده.»^۲ (۶۷)

این مطلبی است بسیار هوشمندانه و درست. هر شیئی انضمامی، هر

۱... «اولاً این قانون دلالت بر آن می‌کند که هر چیزی امری است متضاد، که به عنوان امر مثبت یا منفی تعیین می‌شود. این اصل مهم است، ضروری است چون همانندی به تفاوت و تفاوت به تضاد تبدیل می‌شود؛ اما معمولاً در این معنا نیست که درک می‌شود بلکه معنای متعارف آن این است که همهٔ محمول‌ها... به شیء تعلق دارد. ضد آن در اینجا صرفاً به معنای فقدان محمول یا نامتعین‌شدگی است. این اصل چنان پیش‌پافتاده است که ارزش بیان ندارد. ابتدا تعیناتی را شیرین، سبز، مربع فرض می‌کنند... و بعد می‌گویند که روح شیرین است یا شیرین نیست، سبز است یا سبز نیست، و غیره، این پیش‌پافتادگی است که راه به جایی ندارد. متعین‌شدگی، محمول، به چیزی ارجاع داده می‌شود؛ این اصل می‌گوید که «این چیز تعین یافته است»؛ اکنون باید اساساً بر این موضوع دلالت کند که متعین‌شدگی که خود را تعین بیشتری می‌بخشد به متعین‌شدگی فی نفسه یعنی به ضد تبدیل می‌شود. اما به جای این امر صرفاً، در معنای پیش‌پافتاده‌ای که ذکر کردیم، به طور کلی از متعین‌شدگی به ناهستی کلی، به نامتعین‌شدگی گذار می‌کند.» (علم منطقی، ص ۴۳۸)

۲... «اصل طرد شق میانه، هم‌چنین از اصل‌های همانندی و تضاد که در بالا بررسی شد متمایز است؛ دربارهٔ این قانون تصدیق می‌شود که چیزی وجود ندارد که هم‌زمان الف و غیرالف باشد. این قانون حاکی است که چیزی نیست که نه الف باشد نه غیرالف، یعنی اینکه [بدیل] سومی نیست که نسبت به این تضاد بی‌گرایش باشد. اما در واقع راه سومی که نسبت به این تضاد بی‌گرایش است در خود این اصل معلوم است، به بیان دیگر، خود الف در آن حضور دارد. این الف نه + الف است نه - الف و به یکسان هم + الف است و هم - الف. چیزی که گمان می‌رفت یا - الف یا غیرالف باشد، بنابراین هم به + الف و هم به غیرالف مربوط می‌شود. و بار دیگر، با ارتباط یافتن با الف، گمان می‌رود که نه با غیرالف مربوط است نه با الف... بنابراین، "چیزی" (etwas) [بدیل] سوم است که گمان می‌رفت طرد شده. چون تعینات متضاد در "چیزی" به همان اندازه که وضع می‌شوند به همان اندازه در این وضع شدن رفع می‌شوند، [بدیل] سوم که در اینجا شکل "چیزی" مرده را دارد، هنگامی که عمیق‌تر بررسی شود، وحدت بازتاب است که در آن تضاد به بنیاد بدل می‌شود.» (علم منطقی، ص ۴۳۹)

چیز انضمامی، روابطی گوناگون و اغلب متناقض با چیزهای دیگر دارد، بنابراین، خود و دیگران است.

یادداشت ۳ (در پایان فصل ۲، بخش اول پاره دوم منطقی). «قانون تناقض».

«اکنون که نخستین تعینات بازتابی یعنی همانندی، تفاوت و تناقض به شکل یک اصل بیان شده‌اند، آن‌گاه باید تعیینی که آن‌ها به عنوان حقیقت خویش به آن گذر می‌کنند، یعنی تناقض، نیز در یک اصل درک و بیان شود: تمامی چیزها در خود متناقض هستند، به این معنا، این قانون در تقابل با قوانین دیگر حقیقت و ذات چیزها را بسیار بهتر بیان می‌کند. تناقض، که در تضاد ظاهر می‌شود، چیزی بیش از نیستی تکامل یافته نیست؛ و این پیش‌تر در همانندی نهفته بود و در این ادعا خود را نشان می‌دهد که اصل همانندی چیزی را بیان نمی‌کند. این نفی خود را در تفاوت و در تضاد متعین می‌کند که اکنون به عنوان تناقض وضع شده است.

اما یکی از اساسی‌ترین پیش‌دآوری‌های منطقی تاکنون موجود و اندیشه‌ورزی متعارف این است که تناقض تعیینی مانند همانندی ذاتی و درون‌ماندگار نیست، اما در حقیقت، اگر بحثی درباره رده و رتبه مطرح و این دو تعین جدا از هم درک شوند، باید اصل تناقض را عمیق‌تر و ذاتی‌تر تلقی می‌کردیم. زیرا همانندی در تقابل با آن تنها تعین بی‌واسطگی ساده و هستی را کد است، این در حالی است که تناقض ریشه هر حرکت و حیاتی است، و تا جایی که چیزی شامل تناقض است، حرکت می‌کند و انگیزش و فعالیت دارد.»

«معمولاً تناقض را از چیزها، از سپهر هستی و حقیقت به طور کلی جدا و اظهار می‌کنند که هیچ چیز متناقضی وجود ندارد. سپس، تناقض به بازتاب سوژکتیو انتقال داده می‌شود، که به مدد آن ابتدا در فرآیند ایجاد رابطه و مقایسه وضع می‌شود. اما به واقع، این تناقض حتی در این بازتاب هم وجود ندارد، زیرا گفته می‌شود که امر متناقض نمی‌تواند به تصور آورده شود یا به اندیشه درآید. در واقع، تناقض، چه در فعلیت چه در اندیشه‌ورزی بازتابی، امر عرضی تلقی می‌شود، نوعی ناهنجاری یا حمله ناگهانی بیماری که به زودی رفع می‌شود.»

به این ادعا که تناقض وجود ندارد و تناقض ناموجود است، نباید توجهی نشان

داد. در هر تجربه‌ای، در هر فعلیتی و نیز در هر مفهومی، باید تعین مطلق از ذات را یافت. همین ملاحظه پیش‌تر در ارتباط با بی‌کرانی مطرح شد که تناقضی است که در قلمرو هستی ظاهر می‌شود؛ اما خود تجربه عادی هنگامی که می‌گوید دست‌کم شماری از چیزهای متناقض و گرایش‌های متناقض وجود دارند که تناقض‌شان فقط به صورت بازتابی خارجی نیست بلکه فی‌نفسه در آن‌ها وجود دارد، همین موضوع را آشکارا بیان می‌کند. اما علاوه بر این، تناقض نباید به عنوان یک ناهنجاری برداشت شود که اینجا و آنجا رخ می‌دهد؛ برعکس، تناقض امری است منفی در تعین ذاتی‌اش، اصل هر گونه خودجنبی که فقط عبارت از جلوه این تعین ذاتی است. خود حرکت بیرونی و حسی، وجود بی‌واسطه تناقض است. چیزی حرکت می‌کند، نه به این دلیل که در یک لحظه در اینجا است و در لحظه دیگر در آنجا، بلکه به این علت که در یک لحظه هم در اینجا است و هم در اینجا نیست، زیرا در "اینجا" هم هست و هم نیست. ما باید این راز دستاوردهای دیالکتیسین‌های قدیم بدانیم که به تناقض‌ها در حرکت اشاره کردند؛ اما از این نتیجه نمی‌شود که حرکت وجود ندارد بلکه برعکس حرکت خود تناقض موجود است.

«و به همین ترتیب، خودجنبی درونی، یا کشش درونی به طور کلی (اشتها یا تلاش [nisus] موند، کمال‌یافتگی ذات کاملاً ساده) فقط این است که "چیزی"، از یک جنبه واحد، در خود، خویش و کاستی یا منفی خویش است. خود همانندی انتزاعی هیچ نیروی حیاتی ندارد، بلکه امر ایجابی — که در خود خویش منفیت است — به خارج از خود گذر و تغییر می‌کند. بنابراین، "چیزی" تا آنجا زنده است که تناقض را در بر می‌گیرد، و علاوه بر این نیرویی است که تناقض را شامل می‌شود و درون آن تاب می‌آورد. اما اگر موجودی در تعین مثبت خود هم‌زمان نتواند به فراسوی تعین منفی خود دست یابد و یکی را در دیگری حفظ کند، نمی‌تواند تناقض را درون خود شامل شود، آن‌گاه خود، نه وحدت زنده است نه بنیاد، بلکه در تناقض از بین می‌رود. — اندیشه نظورورزانه فقط عبارت از این است که اندیشه تناقض را در خود،

و خود را در تناقض حفظ می‌کند، اما اجازه نمی‌دهد که تناقض آن را - همانند بازنمایی - زیرسلطهٔ خود درآورد یا تعیناتش در تعینات دیگری یا در نیستی حل شود.» (۶۷-۷۰)

حرکت و «خودجنبی» (توجه شود! این حرکت خودسرانه (مستقل)، خودجوش، و از لحاظ درونی ضروری)، «تغییر»، «حرکت و زندگی»، «اصل هر گونه خودجنبی»، «کشش درونی» به «حرکت» و «فعالیت» - ضد «هستی راکد» - چه کسی باور می‌کرد که این هستهٔ «هگلیانیسم»، هگلیانیسم انتزاعی و غامض (دشوار و یاوه) باشد؟؟ این هسته را باید کشف کرد، درکش کرد، آن را نجات داد، هسته‌ای که باید پالوده شود، یعنی دقیقاً همان کاری که مارکس و انگلس انجام دادند.

ایدهٔ حرکت و تغییر کلی (منطق، ۱۸۱۳) پیش از کاربرد آن در زندگی و جامعه آشکار شده بود. این موضوع در ارتباط با جامعه (۱۸۴۷)، زودتر از رابطه‌اش با انسان (۱۸۵۹) کشف شده بود. {۱۳}

«اگرچه تناقض در حرکت، کشش درونی و مانند آن در سادگی این تعینات از ادراک متعارف پنهان می‌ماند، اما این تناقض در تعینات رابطه بی‌درنگ آشکار است. پیش‌پاافتاده‌ترین نمونه‌ها عبارت‌اند از بالا و پایین، راست و چپ، پدر و پسر و غیره تا بی‌نهایت، همگی شامل تضادی درون آن رابطه هستند. آنچه در بالاست در پایین نیست؛ "بالا" فقط این‌گونه تعیین می‌شود که "پایین" نیست، و فقط تا جایی "بالا" است که "پایینی" وجود دارد و برعکس: هر تعین حاکی از ضدش است. پدر همانا دگر پسر، و پسر همانا دگر پدر است، و هر کدام از آن‌ها فقط به عنوان دگر یکدیگر وجود دارد؛ هم‌چنین یک تعین فقط در رابطه با دگر وجود دارد: هستی آن‌ها یک موجودیت است.» (۷۰)

سادگی
پنهان
می‌کند

«به این ترتیب، اگرچه اندیشهٔ متعارف در همه جا تناقض را به عنوان محتوا در بردارد، اما هرگز از آن آگاه نمی‌شود؛ این نوع اندیشه چون بازتابی بیرونی باقی می‌ماند که صرفاً از همانندی به ناهمانندی، یا از رابطهٔ منفی که پیوند دهندهٔ عناصر متمایز است به بازتابندگی درون ماندگار گذر می‌کند. این اندیشه دو تعین

یادشده [بالا و پایین، پدر و پسر و غیره] را از هم جدا و نسبت به هم بیرونی می‌کند و فقط همان‌ها را در نظر دارد، نه گذارشان را از یکی به یکی دیگر. که نکته اصلی است و تناقض را شامل می‌شود. برعکس، تأمل نظرورزانۀ روح - اگر بتوان چنین گفت - عبارت است از فهم و بیان آشکار تناقض. اگرچه اندیشه بازتابی مفهوم چیزها و رابطه‌شان را بیان نمی‌کند و فقط تعینات بازنمودی را برای محتوای شان در بردارد، این تعینات را در رابطه‌ای قرار می‌دهد که شامل تناقض شان است و مفهوم شان را وادار می‌کند که خود را از طریق این تناقض نشان بدهد یا تجلی بخشد. از سوی دیگر، عقل اندیشه‌ورز تفاوت‌گنדה‌تنوع، چندسویگی بازنمود را به تعبیری تیز می‌کند تا از آن تفاوتی ذاتی یعنی تضاد را به دست آورد. فقط آن هنگام که عناصر گوناگون به اوج تناقض برسند، در ارتباط با یکدیگر فعال و زنده می‌شوند، در تناقض منفیتی را دریافت می‌کنند که ضربان درونی خودجنبی و فعالیت خودجوش است...» (۷۰-۷۱)

توجه شود

- ۱) ادراک متعارف تفاوت و تناقض را می‌فهمد، اما گذار از یکی به دیگری را درک نمی‌کند، این مهم‌ترین نکته است.
- ۲) اندیشه بازتابی هوشمندانه و فاهمه. اندیشه بازتابی تناقض را درک می‌کند، آن را بیان می‌کند، و چیزها را در رابطه با یکدیگر قرار می‌دهد، «مفهوم شان» را وادار می‌کند «تا از طریق تناقض خود را نشان دهند» اما مفهوم چیزها و روابط شان را بیان نمی‌کند.
- ۳) عقل اندیشه‌ورز (فاهمه) تفاوت‌گنדה‌تنوع، و چندسویگی بازنمود را به تفاوتی ذاتی یعنی به تضاد می‌رساند. فقط زمانی که تناقض به اوج برسد، چندسویگی‌ها در رابطه با هم فعال و زنده می‌شوند - منفیتی را دریافت می‌کنند که ضربان درونی خودجنبی و فعالیت حیاتی است.

تقسیمات فرعی:

دلیل -

دلیل مطلق - شالوده. «صورت و ماده». «محتوا».^۱

(۲) دلیل متعین (به عنوان دلیلی {برای} محتوایی متعین)^۲
{گذار آن به واسطه مشروط^۱}

(۳) چیز در خود (گذار به وجود متعین)^۱. یادداشت. «قانون دلیل».

گزاره ای عادی: «هر چیز دلیل و علت کافی دارد».^۳

«به طور کلی، این به معنای آن است که هر چه هست نه به عنوان امری بی واسطه بلکه به عنوان امری وضع شده باید بررسی شود. ما نباید در وجود بی واسطه توقف کنیم، بلکه باید از آن به دلیلش بازگردیم.» (۷۶)^۴

زائد است که اضافه کنیم: دلیل کافی. آنچه ناکافی است دلیل نیست.

لایینیتس، که قانون دلیل کافی را پایه فلسفه خود قرار داده بود، این موضوع را ژرف تر درک کرد. «لایینیتس بسندگی دلیل را عمدتاً در مقابل علیت، به معنای دقیق کلمه، یعنی کارایی مکانیکی قرار داد.» (۷۶)

او «رابطه» دلایل را جست و جو می کرد (۷۷) - «کل به عنوان وحدتی ذاتی».

۱. «... دلیل، در ابتدا دلیل مطلق است که در آن ذات، در وهله نخست، شالوده ای است برای رابطه دلیل اما سپس خود را به عنوان صورت و ماده تعیین می کند و به خود محتوایی بخشد. دوم آنکه، علت متعین دلیلی است که محتوایی متعین دارد؛ در آن رابطه، دلیل در تحقق خویش به این عنوان برای خود بیرونی می شود و به واسطه مشروط گذار می کند. سوم، دلیل شرطی را پیش فرض خود قرار می دهد؛ اما شرط کمتر از آن پیش فرض دلیل نیست؛ وحدت آن ها نامشروط، یعنی چیز در خود است که از طریق واسطه رابطه مشروط به وجود انضمامی گذار می کند.» (علم منطق، ص ۳۸۷)

۲. به پاورقی صفحه قبل مراجعه شود.

۳. «... دلیل، مانند تعین های دیگر بازتاب، در شکل اصل بیان می شود: هر چیزی دلیل و بنیاد کافی دارد.» (علم منطق، ص ۳۸۸)

۴. «... اما لایینیتس بسندگی دلیل را عمدتاً در مقابل علیت، به معنای دقیق کلمه، یعنی کارایی مکانیکی قرار داد. چون این کارایی فعالیت است بیرونی و محدود به متعین شدگی یگانه ای که با محتوا منطبق است، تعینات وضع شده توسط آن به لحاظ بیرونی و عرضی، به هم گره خورده اند؛ این تعین ها یک به یک از طریق علت های خود درک می شوند، اما پیوندشان را که در وجودی انضمامی ذاتی است، نباید در دلایل مکانیکی یافت.» (علم منطق، ص ۳۸۸)

لایبنتیس دنبال غایت‌هاست اما بنا به نظر هگل غایت‌شناسی به اینجا تعلق ندارد بلکه به آموزه مفهوم مربوط است.^۱

... «بنابراین، نمی‌توان این پرسش را طرح کرد که چگونه صورت به ذات افزوده شده است؛ زیرا صورت فقط بازتاب ذات در خود است – این بازتاب درون‌ماندگار (کذا!) آن است.»^۲ (۸۱)

صورت ذاتی است. ذات صورت‌بندی شده است. به این یا آن طریق در وابستگی به ذات...

ذات به عنوان همانندی بی‌صورت (از خود با خود) به ماده تبدیل می‌شود. (۸۲)
 «... ماده ... پایه یا شالوده واقعی صورت است.»^۳ (۸۲)

«اگر تمامی تعینات و صورت چیزی را نادیده بگیریم، ماده نامتعین باقی می‌ماند. ماده انتزاع ناب است. (ماده نمی‌تواند دیده یا حس شود و غیره،

۱... «این رابطه که در آن کل وحدتی ذاتی است، فقط در مفهوم، در غایت نهفته است. علت‌های مکانیکی برای این وحدت کافی نیستند، زیرا غایت را که وحدت تعین‌هاست به عنوان دلیل خویش در اختیار ندارند؛ در نتیجه، لایبنتیس بر اساس مقوله دلیل کافی، بنیادی را درک کرد که برای این وحدت کافی بود؛ بنابراین نه صرفاً دلایل بلکه دلایل نهایی را دربر می‌گرفت. اما این تعریف از دلیل در این مرحله پیش از موعد است. دلیل بودن به معنای غایت‌شناسی ویژگی مفهوم و وساطتی است که از طریق آن تأثیر می‌پذیرد و این وساطت، همانا علت است.» (علم منطق، ص ۳۸۸)

۲... «بنابراین، صورت همانا کل کامل شده بازتاب است؛ هم‌چنین این تعین بازتاب را در بردارد یعنی تعینی فرارفته است... از سوی دیگر، ذات ساده، شالوده نامتعین و غیرفعالی است که در آن تعینات صورت ماندگار هستند یا در خود بازتاب می‌یابند. بازتاب بیرونی، معمولاً در این تمایز ذات و صورت متوقف می‌شود؛ این تمایز ضروری است اما وحدت‌شان نیز شمرده می‌شود، چنانچه این وحدت علت ذاتی است که خود را از خویش پس می‌زند و به وضع‌شدگی می‌رسد. صورت همانا منفیت مطلق یا اینهمانی مطلق منفی است که از طریق آن ذات دقیقاً نه هستی بلکه ذات است... بنابراین، نمی‌توان این پرسش را طرح کرد که چگونه صورت به ذات می‌رسد؛ زیرا صورت فقط فرمان‌مندی بازتابی درونی ذات است – بازتاب درون‌ماندگار خویش است. صورت در خود خویش به همان ترتیب بازتابی است که به خود بازمی‌گردد یا ذات همانند است.» (علم منطق، ص ۳۹۱)

۳... «ذات از این لحاظ که بازتابش هم در ارتباط با خود به عنوان ذات و هم در رابطه با عدم تعین بی‌صورت تعین می‌یابد، به ماده تبدیل می‌شود. بنابراین، ماده همانندی ساده، خالی از تمایز که همانا ذات باشد، با تعینی است که دگر صورت است. متعاقباً ماده پایه یا شالوده واقعی صورت است، زیرا بازتاب درون‌ماندگار تعین‌های صورت یا عنصر خود‌بنیاد را تشکیل می‌دهد.» (علم منطق، ص ۳۹۲)

آنچه دیده یا حس می شود، ماده متعین است، به بیان دیگر وحدت ماده و صورت)». (۸۲)

ماده، دلیل و بنیاد صورت نیست بلکه وحدت دلیل و مدلل است. (۸۳)
ماده منفعل است و صورت فعال. (۸۳) «ماده باید صورت بندی شود و صورت باید مادیت بیابد...»^۱ (۸۴)

توجه | «آنچه به صورت فعالیت صورت پدیدار می شود، به همان ترتیب حرکت خاص خود ماده است.»^۲ (۸۵-۸۶)

... «هر دو - هم فعالیت صورت و هم حرکت ماده - همانند هستند....»

۱. ... «علاوه بر این، صورت ماده ای را که در ارتباط با آن قرار دارد، پیش فرض خود قرار می دهد؛ اما به همین دلیل، این دو خودشان را به این نحو که به صورت بیرونی و تصادفی در مقابل هم قرار گرفته اند، پیدانمی کنند. نه ماده و نه صورت از خود ریشه نمی گیرند یا بنا به واژگانی دیگر ابدی نیستند. ماده نسبت به صورت بی اعتناست اما این بی اعتنایی متعین شدگی همانندی با خود است که درون آن صورت به شالوده خویش برمی گردد. صورت، ماده را بنا به این واقعیت پیش فرض خود قرار می دهد که خود را به عنوان امری فرارفته وضع می کند و متعاقباً خود را به این همانندی همچون چیزی دیگر مرتبط می سازد. برعکس، صورت توسط ماده پیش فرض قرار می گیرد زیرا ماده ذات ساده نیست که بی درنگ بازتاب مطلق باشد بلکه ذاتی است که به عنوان امر ایجابی تعین شده است، به بیان دیگر ذاتی است که فقط به عنوان نفی فراروی شده وجود دارد. اما از طرف دیگر، چون صورت خود را تا جایی وضع می کند که از خود فراروی می کند، بنابراین ماده را پیش فرض قرار می دهد، ماده نیز به عنوان شالوده بی بنیاد تعیین می شود. به همین ترتیب ماده به عنوان بنیاد صورت تعیین نمی شود، اما چون ماده خود را به عنوان همانندی انتزاعی تعین صورت فرارفته وضع می کند، همانندی با بنیاد ندارد و صورت نیز نسبت به آن بی بنیاد است. در نتیجه، صورت و بنیاد به یکسان به این عنوان که توسط دیگری وضع شده باشند، یا بنیاد دیگری باشند تعیین نمی شوند. در عوض ماده همانندی دلیل و مدلل است ... به همین ترتیب، تعین صورت که باید رابطه آن دو به عنوان وجه متمایز باشد، مرحله دیگر رابطه متقابل شان است. ماده، تعین بی گرایش، وجه منفعل رابطه ای است که صورت وجه فعال آن است... ماده صورت تنیده شده در خود را در بردارد و کاملاً دستخوش صورت است فقط به این دلیل که درون خویش کاملاً صورت دارد و صورت تعین ضمنی آن است. بنابراین ماده باید صورت بندی شود و صورت باید خود را مادیت بخشد یعنی به خود در ماده همانندی با خود یا وجود بخشد.» (علم منطق، صص ۳۹۲-۳۹۳)

۲. ... «آنچه به صورت فعالیت صورت پدیدار می شود، به همان ترتیب حرکت خاص خود ماده است. تعین ضمنی ماده یا آنچه باید باشد، منفیت مطلق آن است. از این طریق، ماده به صورت، صرفاً به عنوان دیگر مربوط نیست؛ برعکس؛ این دگر بیرونی صورتی است که به صورت پنهان درون خود ماده قرار دارد. ماده همان تناقض درونی است که صورت در بردارد و این تناقض مانند راه حل آن یگانه است.» (علم منطق، ص ۳۹۵)

ماده به این عنوان متعین است یا ضرورتاً صورت دارد؛ و صورت صرفاً مادی است، صورت موجود^۱.» (۸۶)

یادداشت: «روش صوری تبیین از دلایل همان گویانه.»

هگل می‌گوید که اغلب اوقات، به ویژه در علوم طبیعی، «دلایل» به صورت همان‌گویی تبیین می‌شوند: حرکت زمین با «نیروی جاذبه» خورشید تبیین می‌شود. اما خود نیروی جاذبه چیست؟ این هم حرکت است!! (۹۲) همان‌گویی توخالی: چرا این مرد به شهر می‌رود؟ به دلیل نیروی جاذبه شهر! (۹۳) هم‌چنین در علم این اتفاق می‌افتد که ابتدا مولکول‌ها، اتر، «ماده الکتریکی» (۹۵-۹۶) و غیره به عنوان «دلیل» مطرح می‌شود و بعد معلوم می‌شود «که آن‌ها» (این مفاهیم) «تعییناتی هستند استنتاج شده برای مقصودی که قرار است دلایل شان باشند - فرضیه‌ها و اوهاماتی مشتق شده توسط بازتاب غیرانتقادی...» (۹۶) در غیراین صورت گفته می‌شود که ما «ماهیت درونی خود این نیروها و طبقه‌بندی ماده‌ها را نمی‌شناسیم...» (۹۶) آن‌گاه دیگر به واقع چیزی باقی نمی‌ماند که تبیین شود بلکه صرفاً باید خود را به امور واقع محدود کند...

دلیل و بنیاد واقعی... همان‌گویی نیست بلکه «تعیین‌های متفاوت محتواس^۲.» (۹۷)

۱. ... «سوم، از طریق این حرکت صورت و ماده، از یک سو وحدت اولیه آن‌ها احیا می‌شود و از سوی دیگر اکنون یک وحدت وضع شده است. ماده همان اندازه خودتعیین است که این تعین برای فعالیت بیرونی صورت ضروری شمرده می‌شود؛ برعکس، صورت فقط خود را تعین می‌بخشد یا در خود ماده‌ای دارد که توسط آن متعین می‌شود، درست همان‌طور که در تعین یافتگی خویش، خود را به دیگر مربوط می‌سازد؛ و هردو - هم فعالیت صورت و هم حرکت ماده - همانند هستند، جز اینکه صورت فعالیت است یعنی منفیتی که وضع شده است، در حالی که ماده حرکت یا شدن است، منفیت به عنوان تعین ضمنی است. نتیجه امر وحدت هستی ضمنی یا در خود، و وضع شدگی است. ماده به این عنوان متعین است یا ضرورتاً صورت دارد؛ و صورت صرفاً مادی است، صورت موجود آن.» (علم منطق، ص ۳۹۵)
۲. ... «چون اکنون دلیل و مدلل محتوای متمایزی دارند، رابطه دلیل دیگر صوری نیست؛ رجعت به دلیل و ظهور امر وضع شده از آن دیگر همان‌گویی نیست؛ دلیل تحقق یافته است. بنابراین، هنگامی که دنبال دلیل هستیم، به واقع خواهان آن هستیم که محتوای دلیل تعین متفاوتی از محتوای پدیدارهایی داشته باشد که دنبال دلیل آن هستیم.» (علم منطق، ص ۴۰۲)

هگل از جمله دربارهٔ مسئلهٔ «دلیل» می‌گوید:

«هنگامی که گفته می‌شود طبیعت دلیل جهان است، آن‌گاه آنچه طبیعت نامیده می‌شود، از یک سو با جهان همانند است و جهان چیزی نیست جز خود طبیعت.» (۱۰۰) از سوی دیگر «پیش از آنکه طبیعت بتواند جهان باشد، کثرتی از تعینات باید به طور بیرونی به آن افزوده شود.»^۱

چون هر چیزی دارای «تعینات محتوا، روابط و جنبه‌های متعددی» است، آن‌گاه می‌توان براهین فراوانی له یا علیه مطرح کرد. (۱۰۳) این را سقراط و افلاطون سفسطه نامیده‌اند. چنین براهینی «کل گسترهٔ آن» را دربر نمی‌گیرد، به تمامی «مطرح نمی‌کنند» (به معنای «ساختن پیوندهای شان» و «دربرگرفتن تمامی» وجوه آن‌ها).^۲

گذار از دلیل به شرط.

اگر اشتباه نکنم، بخش زیادی عرفان و فضل‌فروشی توخالی در این نتیجه‌گیری‌های هگل وجود دارد اما ایدهٔ اصلی باشکوه است: ایدهٔ پیوندی جهان شمول و همه‌جانبه، پیوند زندهٔ همه چیز با همه چیز

۱... «هنگامی که گفته می‌شود که طبیعت دلیل جهان است، آن‌گاه آنچه طبیعت نامیده می‌شود، از یک سو با جهان همانند است و جهان چیزی نیست جز خود طبیعت. اما آن‌ها متفاوت نیز هستند، طبیعت در عوض نامتعین است یا دست‌کم فقط به عنوان ذات جهان متعین هستند و در تفاوت‌های کلی که قانون هستند همانند با خود هستند؛ پیش از آنکه طبیعت بتواند جهان باشد، کثرتی از تعینات باید به طور بیرونی به آن افزوده شود. اما این‌ها در طبیعت خود به معنای اخص کلمه علت خود را دربر ندارند. برعکس، طبیعت نسبت به آن‌ها به عنوان حدوث بی‌اعتنا است. این همان رابطه‌ای است که خداوند بنا به آن به عنوان دلیل طبیعت تعریف می‌شود. خداوند به عنوان دلیل ذات آن است. طبیعت این ذات را دربر دارد و با آن همانند است.» (علم منطق، ص ۴۰۵)

۲... «آنچه سقراط و افلاطون سفسطه نامیده‌اند، چیزی جز برهان‌های مربوط به دلایل نیست؛ افلاطون در برابر آن با مشاهدهٔ ایده یعنی جستارمایه در خود و برای خود یا در مفهومش مخالفت می‌کند. دلایل فقط از تعینات ذاتی محتوا، روابط و جنبه‌های ذاتی و از خود این جستارمایه اخذ می‌شوند و درست همانند ضد خود دارای جنبه‌های متعددی هستند؛ در این شکل از ذاتیت، یک دلیل به اندازهٔ دلیل دیگر معتبر است؛ زیرا کل گسترهٔ جستارمایه را دربر نمی‌گیرد، هر کدام از آن‌ها دلیلی تک‌سویه است، و هیچ‌کدام از آن‌ها جستارمایه‌ای را مطرح نمی‌کند که پیوندهای شان را می‌سازد و وجوه همهٔ آن‌ها را دربر می‌گیرد؛ هیچ‌کدام از بنیاد و دلیل کافی یعنی از مفهوم نیستند.» (علم منطق، ص ۴۶۶)

و بازتاب این پیوند - هگل از لحاظ ماتریالیستی روی سرایستاده است - در مفاهیم انسان، که باید به همین ترتیب صیقل داده، ساخته و پرداخته شود و انعطاف پذیر، متحرک، نسبی و متقابلاً درهم گره خورده و برخوردار از وحدت اضداد باشد تا جهان را در بر بگیرد. تداوم آثار هگل و مارکس باید عبارت از ساخت و پرداخت دیالکتیکی تاریخ اندیشه، علم و فن انسان باشد.

و ساخت و پرداخت صرفاً منطقی؟ با هم منطبق اند. باید همانند استقراء و استنتاج در سرمایه منطبق باشند.

رودخانه و قطرات در این رودخانه، وضع هر قطره، رابطه اش با قطرات دیگر؛ پیوستگی اش با سایر قطرات، جهت حرکت آن؛ سرعت آن؛ خط سیر حرکت - مستقیم، منحنی، مدور و غیره - به طرف بالا، به طرف پایین. مجموع حرکت. مفاهیم، چون ثبت جنبه های فردی حرکت قطره های منفرد (= «چیزها»)، «جریان های» فردی و غیره. در اینجا تقریباً تصویری از جهان مطابق با منطق هگل دارید - البته منهای خدا و مطلق.

واژه «Moment» را هگل به معنای مرحله پیوند، مرحله به هم پیوستگی، به کار می برد.

«هنگامی که همه شرایط یک امر واقع حاضر باشد، آن امر پا به عرصه وجود می گذارد.»^۱ (۱۱۶)

بسیار خوب! ایده مطلق و ایده آلیسم چه ربطی به این دارد؟
این «اشتقاق» ... وجود ... جالب است

۱. «هنگامی که همه شرایط یک امر واقع حاضر باشد، آن امر پا به عرصه وجود می گذارد. امر واقع پیش از آنکه وجود داشته باشد هست؛ ابتدا به عنوان ذات یا به عنوان امر نامشروط؛ و دوم به عنوان هستی متعین هست یا متعین است.» (علم منطق، ص ۴۱۷)

بخش دوم

نمود

نخستین عبارت: «ذات باید پدیدار شود...» (۱۱۹) پدیداری ذات عبارت است از الف) هستنده (چیز) ب) نمود («نمود همان چیز در خود، یا حقیقت آن است...» ص ۱۲۰) «جهان خود هستنده و در خود بازتابیده در مقابل جهان نمود قرار می‌گیرد...» (۱۲۰) ج) رابطه و فعلیت!

در ضمن: «برهان به طور کلی شناخت با واسطه است... انواع گوناگون هستی

۱... «ذات باید پدیدار شود. هستی انتزاع مطلق است؛ این منفیت چیزی خود هستنده نسبت به هستی نیست، بلکه هستی است و چیزی نیست جز هستی، و به عنوان منفیت مطلق... بازتاب فرانمود درونی ذات است... یا بازتاب ذاتی است که در وضع شدگی اش، بی واسطه با خود همانند است. اما چون این ذات دلیل است، از طریق بازتابش به خود تعین واقعی می‌دهد... ذاتیتی که به بی واسطگی پیشرفت کرده است، در وهله نخست، وجود متعین است، یک هستنده متعین یا چیز— وحدت بی‌گرایش ذات با بی‌واسطگی اش... دوم، نمود است. نمود، همان چیز در خود یا حقیقت آن است. اما این وجود متعین که صرفاً در دگربود وضع شده و بازتابیده است، به همان ترتیب فراروی از خودش به بی‌کرانی اش است؛ جهان در خود باشنده که به خود بازتابیده است، در مقابل جهان نمود قرار می‌گیرد؛ اما هستی که پدیدار می‌شود و هستی ذاتی، کاملاً در ارتباط با هم قرار می‌گیرند. سوم، به این ترتیب، وجود متعین، رابطه ذاتی است؛ آنچه پدیدار می‌شود جلوه‌ای است از آنچه ذاتی است، و این در نمودش است. رابطه، هنوز وحدت ناقص بازتاب به دگربود و بازتاب به خود است؛ کنش متقابل کامل این دو فعلیت است.» (علم منطقی، صص ۴۱۸-۴۱۹)

مستلزم یا شامل نوع خاصی وساطت هستند، چنان‌که ماهیت این برهان نیز برای هر کدام [از انواع گوناگون هستی] تفاوت می‌کند...»^۱ (۱۲۱)

و بار دیگر... درباره وجود خدا! به محض اینکه کلمه وجود ذکر می‌شود، رنجیده می‌شود.

وجود از هستی توسط وساطتش متفاوت می‌شود. (وساطت: ۱۲۴) {؟ توسط انضمامیت و پیوستگی اش؟}

... «چیز در خود و هستی با واسطه اش هر دو، در وجود گنجانده می‌شوند و هر کدام یک وجود هستند؛ چیز در خود به طور انضمامی وجود دارد و آن همان وجود انضمامی ذاتی چیز است، در حالی که هستی با واسطه وجود انضمامی غیرذاتی اش است...»^۲

؟ چیز در خود با هستی همان رابطه‌ای را دارد که ذاتی با غیرذاتی؟

«گمان نمی‌رود که چیز در خود هیچ کثرت متعینی را شامل باشد، و به این دلیل فقط هنگامی که در معرض بازتابی بیرونی قرار می‌گیرد، این تکثرا در اختیار خواهد گرفت اما نسبت به آن بی‌اعتنا باقی می‌ماند. (چیز در خود فقط هنگامی که در معرض چشم قرار می‌گیرد رنگ دارد، فقط هنگامی که در معرض بینی قرار می‌گیرد بو دارد و غیره)»^۳ (۱۲۶)

۱. ... «تا جایی که برهان وجود خدا در اینجا مطرح می‌شود، باید به یاد داشت که علاوه بر هستی بی‌واسطه و وجود انضمامی (هستی بی که از ذات سربرمی‌آورد)، هستی سومی از مفهوم پدید می‌آید و این عینیت است. برهان، به طور کلی، شناخت با واسطه است. انواع گوناگون هستی مستلزم یا شامل نوع خاصی از وساطت هستند چنان‌که ماهیت این برهان نیز برای هر کدام تفاوت می‌کند.» (علم منطق، ص ۴۲۰)

۲. ... «چیز در خود وجود انضمامی است که به عنوان امر بی‌واسطه ذاتی از وساطت فراروی شده نتیجه می‌شود. به این ترتیب، وساطت ذاتی آن است؛ اما این تفاوت در این نخستین وجود انضمامی یا وجود انضمامی بی‌واسطه به تعینات بی‌گرایش تقسیم می‌شود... اما چیز در خود و هستی با واسطه اش، هر دو، در وجود انضمامی گنجانده می‌شوند و هر دو وجود انضمامی هستند؛ چیز در خود به طور انضمامی وجود دارد و آن همان وجود انضمامی ذاتی چیز است، در حالی که هستی با واسطه وجود انضمامی غیرذاتی اش است.» (علم منطق، صص ۴۲۳-۴۲۴)

۳. ... «چیز در خود به عنوان بازتابیدگی ساده وجود انضمامی درون خود، دلیل هستی غیرذاتی نیست؛

... «چیز این خاصیت را دارد که این یا آن تأثیر را بر دگر بگذارد، و [این خاصیت را دارد] که خود را به شیوه‌ای خاص در رابطه با آن [دگر] آشکار سازد...»^۱ (۱۲۹) «به این ترتیب، چیز در خود ذاتاً وجود انضمامی دارد.»^۲ (۱۳۱) هگل در یادداشت [این بخش] به «چیز در خود ایده‌آلیسم استعلایی» می‌پردازد: چیز در خود به معنای اخص کلمه بیش از انتزاع توخالی از هر نوع متعین‌شدگی نیست و مسلماً ما درباره آن هیچ چیزی نمی‌توانیم بدانیم، به این دلیل که آن را انتزاع از هر گونه تعینی دانسته‌ایم.^۳ (۱۳۱)

ایده‌آلیسم استعلایی... «هر نوع تعین یافتگی چیزها (چه در رابطه با صورت چه در

این وحدتی ثابت و نامتعین است، دقیقاً به این دلیل که تعین هستی فرارفته از وساطت را در بردارد. به این دلیل، بازتاب نیز به عنوان وجود بی واسطه که از طریق دگر واسطه خویش می‌شود، بیرون از چیز در خود قرار می‌گیرد. گمان نمی‌رود که چیز در خود هیچ کثرت متعینی را شامل باشد، و به این دلیل فقط هنگامی که در معرض بازتابی بیرونی قرار می‌گیرد، این تکثرا در اختیار خواهد گرفت اما نسبت به آن بی‌اعتنا باقی می‌ماند. (چیز در خود فقط هنگامی که در معرض چشم قرار می‌گیرد رنگ دارد، فقط هنگامی که در معرض بینی قرار می‌گیرد بو دارد و غیره)» (علم منطقی، ص ۴۲۴)

۱. «چیز خاصیت‌هایی دارد؛ در وهله نخست روابط متعین آن با چیزی دیگر؛ خاصیت فقط به عنوان شیوه‌ای از ارتباط دادن متقابل شان وجود دارد و بنابراین، بازتاب بیرونی و سوئی‌وضع‌شدگی آن است. دوم، چیز در این وضع‌شدگی در خود است؛ خود را در رابطه با دگر حفظ می‌کند و بنابراین، مسلماً فقط سطحی است که در آن وجود انضمامی در معرض شدن هستی و تغییر قرار می‌گیرد؛ اما خاصیت در آن گم نمی‌شود. چیز این خاصیت را دارد که این یا آن تأثیر را بر دگر بگذارد، و خود را به شیوه‌ای خاص در رابطه با آن آشکار می‌سازد.» (علم منطقی، ص ۴۲۶)

۲. «خود خاصیت به این عنوان دلیل و بنیاد و به طور تلویحی متعین‌شدگی است، به بیان دیگر، دلیلی است که صورت همانندی خاصیت را ایجاد می‌کند؛ متعین‌شدگی خاصیت آن، بازتاب بیرونی خود دلیل و بنیاد است؛ و کل همانا دلیلی است که در وازنش و تعین خودش، در بی‌واسطگی بیرونی‌اش، خود را به خود مربوط می‌سازد. به این ترتیب، چیز در خود ذاتاً وجود انضمامی دارد، و برعکس وجود انضمامی آن اساساً به این معنی است که وجود انضمامی به عنوان بی‌واسطگی بیرونی، هم‌زمان، هستی در خود است.» (علم منطقی، ص ۴۲۷)

۳. «پیش‌تر به چیز در خود در پیوند با مرحله وجود بی‌واسطه، هستی در خود، اشاره و خاطر نشان کرده‌بودیم که چیز در خود به معنای اخص کلمه بیش از انتزاع توخالی از هر نوع متعین‌شدگی نیست و مسلماً ما درباره آن هیچ چیزی نمی‌توانیم بدانیم، به این دلیل که آن را انتزاع از هر گونه تعینی دانسته‌ایم. به این ترتیب، چیز در خود به عنوان امری نامتعین پیش فرض می‌شود و تمامی تعین‌ها بیرون از آن در بازتاب بیگانه با آن قرار می‌گیرد که نسبت به آن بی‌گرایش است.» (علم منطقی، صص ۴۲۷-۴۲۸)

رابطه با محتوا) را در آگاهی قرار می‌دهد...» (۱۳۱) «این واقعیت که من برگ‌های درخت را نه سیاه بلکه سبز، خورشید را گرد و نه مربع می‌بینم و شکر را شیرین و نه تلخ حس می‌کنم، اینکه نخستین و دومین ضربه ساعت را به صورت متوالی می‌شنوم و نه هم‌زمان، و می‌توانم تعیین کنم که نخستین ضربه علت و نه معلول ضربه دوم است و به همین ترتیب، همه این‌ها چیزی است که از این منظر درون من، سوژه، اتفاق می‌افتد.»^۱ (۱۳۱) ... هگل کمی بعد با احتیاط می‌گوید که او در اینجا فقط مسئله چیز در خود و «بازتاب بیرونی» را بررسی کرده است.

«نابسنندگی اساسی دیدگاه این فلسفه عبارت است از اینکه به چیز در خود انتزاعی به عنوان تعیین نهایی تکیه می‌کند و بازتاب یا متعین‌شدگی و تعدد خاصیت‌ها را در مقابل چیز در خود قرار می‌دهد؛ این در حالی است که در واقعیت چیز در خود اساساً این بازتاب بیرونی را در خود به تصاحب در می‌آورد، و خود را به عنوان چیزی که تعینات خاص یا خاصیت‌های خویش را دارد تعیین می‌کند، به این طریق انتزاع چیز که عبارت از چیز در خود ناب است، چون تعیین غیرحقیقی تلقی می‌شود.» (۱۳۲)

اصل مطلب
= علیه
سوبژکتیویسم
و گسست بین
چیز در خود و
نمودها

... «چیزهای بسیار متفاوت به واسطه خاصیت‌های خود در کنش دوسویه ذاتی قرار می‌گیرند؛ خاصیت همان رابطه دوسویه است و چیز بیرون از آن هیچ است.»^۲ (۱۳۳)

۱. ... «این بازتاب خارجی به نظر ایده‌آلیسم استعلایی آگاهی است. چون این نظام فلسفی هر نوع متعین‌شدگی چیزها (چه در رابطه با صورت چه در رابطه با محتوا) را در آگاهی قرار می‌دهد، این واقعیت که من برگ‌های درخت را نه سیاه بلکه سبز، خورشید را گرد و نه مربع می‌بینم و شکر را شیرین و نه تلخ حس می‌کنم، این که نخستین و دومین ضربه ساعت را به صورت متوالی می‌شنوم و نه هم‌زمان، و می‌توانم تعیین کنم که نخستین ضربه علت و نه معلول ضربه دوم است و به همین ترتیب، همه این‌ها چیزی است که از این منظر درون من، سوژه، اتفاق می‌افتد. این شرح خام و زمخت از ایده‌آلیسم سوبژکتیو به طور مستقیم در تضاد با آگاهی از آزادی است که بنا به آن من خودم را به عنوان امری کلی و نامتعیین می‌شناسم و از خودم آن تعینات چندجانبه و ضروری را کنار می‌گذارم و آن‌ها را به عنوان چیزی بیرونی برای خودم و فقط متعلق به آن چیزها می‌دانم.» (علم منطقی، ص ۴۲۸)

۲. ... «چیز در خود اساساً وجود انضمامی دارد؛ بی‌واسطگی و تعیین‌یافتگی بیرونی به ... در خودبودگی اش

«شیئیت به خاصیت گذار می‌کند.»^۱ (۱۳۴). خاصیت به «ماده» یا «جوهر» گذار می‌کند «چیزها از جوهر تشکیل شده‌اند»، غیره^۲.
 «نمود ... در وهلهٔ نخست ذات در فرانمودش است...»^۳ (۱۴۴) «نمود... وحدت فرانمود بازتابی و وجود متعین است.»^۴ (۱۴۵)

یا به بازتاب درون ماندگارش تعلق دارد. به این دلیل، چیز در خود چیزی است که خاصیت‌هایی دارد، و از این رو شماری از چیزها وجود دارد که نه در رابطه با چیزی بیگانه با خود بلکه از طریق آن‌ها از یکدیگر متمایز می‌شوند. این چیزهای بسیار متفاوت به واسطهٔ خاصیت‌های خود در کنش دوسویهٔ ذاتی قرار می‌گیرند؛ خاصیت همین رابطهٔ دوسویه است و چیز بیرون از آن هیچ است» (علم منطقی، ص ۴۲۹)

۱... «بنابراین، آنچه برای شیء بدون خاصیت‌هایش باقی می‌ماند، هستی در خود انتزاعی یا در خود بودگی است... در خود بودگی راستین در خود بودن در وضع شدگی‌اش است، و این خاصیت است. به این ترتیب، شیئیت به خاصیت گذار کرده است.» (علم منطقی، ص ۴۲۹)

۲... «گذار از خاصیت به ماده یا به جوهر خودبنیاد گذاری است آشنا که توسط شیمی بر مادهٔ محسوس انجام می‌شود، و این هنگامی است که شیمی می‌کوشد خواص رنگ، بو، مزه و غیره را به عنوان مادهٔ درخشان، رنگی، معطر، مادهٔ شور و تلخ و غیره نشان دهد. یا موارد دیگری مانند مادهٔ گرمازا یا کالری دار، مادهٔ الکتریکی و مغناطیسی را فرض خود قرار می‌دهد، با این اعتقاد که در حقیقت خویش دارای خاصیت‌هایی هستند. به همین ترتیب این عبارت که چیزها از مواد گوناگون یا جوهر تشکیل شده‌اند درست است.» (علم منطقی، ص ۴۳۰)

۳... «وجود انضمامی بی‌واسطگی هستی است که ذات خود را در آن احیاء کرده. بی‌واسطگی در خود، همانا بازتاب ذات در خودش است. ذات، به عنوان وجود انضمامی از دلیلش پدید آمده و به آن گذار کرده است. وجود انضمامی همین بی‌واسطگی بازتاب یافته است تا جایی که در خود خویش منفیت مطلق است. اکنون از این حیث که خود را به عنوان نمود تعین کرده، وضع می‌شود. در نتیجه، نمود در وهلهٔ نخست ذات در وجود متعین‌اش است؛ ذات بی‌واسطه در آن وجود دارد. این امر که نمود بی‌واسطه نیست بلکه وجود انضمامی بازتابیده است، مرحلهٔ ذات را در آن تشکیل می‌دهد؛ یا وجود انضمامی به عنوان وجود انضمامی ذاتی، همانا نمود است.» (علم منطقی، ص ۴۳۸)

۴... «ذات ابتدا به طور بازتابی فقط درون خویش، در همانندی سادهٔ خود، فرانموده می‌شود. به این عنوان بازتاب انتزاعی است، حرکت محض از نیستی و از طریق نیستی به خود. ذات پدیدار می‌شود چنان‌که اکنون فرانمود واقعی است زیرا مرحله‌های فرانمود وجود انضمامی دارند. فرانمود بازتابی همان واسطه است، اما مرحله‌های گذرای آن در نمود شکل خودبنیادی بی‌واسطه را می‌یابند. از سوی دیگر، خودبنیادی بی‌واسطه که به وجود انضمامی تعلق دارد، نیز به یک مرحله تقلیل یافته است. به این ترتیب، نمود وحدت فرانمود بازتابی و وجود انضمامی است.» (علم منطقی، ص ۴۳۸)

قانون (نمودها) | وحدت در نمودها: «این وحدت قانون نمود است. بنابراین، قانون عنصر اثباتی در میانجی‌گری پدیدار است.»^۱ (۱۴۸)

{به طور کلی این مطلب به شدت مبهم است. اما آشکارا اندیشه‌ای سرزنده دارد: مفهوم قانون یکی از مراحل شناخت از وحدت و پیوستگی، از وابستگی دوسویه و تمامیت فرآیند جهانی توسط انسان است. «آماده کردن» و «ورز دادن» واژه‌ها و مفاهیم که هگل خود را در اینجا وقف آن می‌کند مبارزه‌ای است علیه مطلق شدن مفهوم قانون، علیه ساده کردن آن، علیه بتواره ساختن آن. موضوع توجه در فیزیک مدرن!!!}

توجه
قانون در نمودها
بایدار (دائمی) است

«پایداری دائمی که نمود در قانون دارد...»^۲ (۱۴۹)

۱. ... «نمود وجود انضمامی است که توسط نفی‌اش واسط می‌شود و جوهر آن را تشکیل می‌دهد... وجود انضمامی متعاقباً بازگشت خود به خویش از طریق نفی آن و از طریق نفی این نفی است... نمود وجود متعینی است همراه با ذاتیت آن، وضع‌شدگی همراه با بنیادش؛ اما این دلیل یک نفی است... به بیان دیگر وجود انضمامی، به عنوان نمود، در دیگری که دلیلش است بازمی‌تابد... اکنون این وجه منفی نمود را می‌سازد، اما در این وساطت منفی، همانندی ایجابی وجود انضمامی با خود به صورت بی‌واسطه گنجانده شده است. زیرا این وجود انضمامی وضع‌شدگی نیست که در مقابل دلیلی ذاتی قرار گرفته باشد، یا فرانمود بازتابی در یک خودبنیادی باشد... این محتوا به طور کلی، علاوه بر اینکه عنصر ساده‌ایی است که گذراست، محتوایی است متعین و از لحاظ درونی متنوع. این بازتاب نمود، بازتاب هستی متعین منفی به خود است، و بنابراین اساساً شامل متعین‌شدگی است؛ اما تنوع چندگانه هستی‌های بی‌واسطه موجودی است که از چندگانگی‌های غیرذاتی بهره می‌برند؛ از سوی دیگر، محتوای بازتاب یافته آن چندجانگی‌اش است که به تفاوتی ساده کاهش یافته است. به بیان دقیق‌تر، محتوای ذاتی متعین صرفاً یک امر متعین به طور کلی نیست بلکه به عنوان عنصر ذاتی نمود، متعین‌شدگی کامل است؛ واحد و دیگر آن. در نمود هر کدام از این دو وجود خود را در دیگری دارد، آن هم به شیوه‌ای که در همان حال در دیگری، ناوجود دیگر را در بردارد. این تناقض رفع می‌شود؛ و بازتاب آن در خود همانندی وجود دو وجهی آن‌هاست یعنی وضع شدن واحد، همانا وضع شدن دیگر است. آن‌ها وجودی را می‌سازند اما در همان حال با محتوایی گوناگون و متقابلاً بی‌گرایش... این وحدت قانون نمود است. بنابراین، قانون وجه اثباتی در وساطتی است که پدیدار می‌شود.» (علم منطقی، صص ۴۳۹-۴۴۰)

۲. ... «بنابراین، این پایداری دائمی که نمود در قانون دارد، برای تعین آن، نخست در تقابل با بی‌واسطگی هستی است که وجودی انضمامی دارد. درست است که این بی‌واسطگی در خود بی‌واسطگی بازتاب یافته است، یعنی بنیادی که درون خود فرورفته است؛ اما اکنون در نمود، این بی‌واسطگی ساده از بی‌واسطگی بازتاب یافته متمایز است که ابتدا شروع به جدایی خود در چیز کرد.» (علم منطقی، ص ۴۴۰)

<p>«قانون بازتاب نمود در همانندی با خود است.»^۱ (۱۴۹) (قانون در نمودها همانندی در نمود</p>	<p>توجه</p>	<p>قانون = تصویر آرام و ساکت نموده‌ها</p>
<p>... «این همانندی، [یعنی] شالوده نمود، که قانون را می‌سازد، مرحله ویژه نمود است...»^۲ (۱۵۰) «بنابراین، قانون فراسوی نمود نیست بلکه بی‌واسطه در آن حضور دارد؛ قلمرو قوانین بازتاب آرام و ساکت (تأکید از هگل) جهان وجود انضمامی یا نمود است...»^۳</p>		

تعریفی کاملاً ماتریالیستی و به نحو چشمگیری مناسب. (به واسطهٔ استفاده از واژه «آرام و ساکت») قانون آرامش و سکوت را در نظر می‌گیرد؛ و بنابراین قانون، هر قانونی، محدود، ناقص و تقریبی است.

- ۱... «سوم، نمود و قانون محتوای واحدی دارند. قانون بازتاب نمود در همانندی با خود است؛ نمود، به عنوان بی‌واسطگی ختشی، در مقابل آنچه به درون خود بازتابیده قرار می‌گیرد و مطابق با این صورت متمایز می‌شوند. اما بازتاب نمود به واسطهٔ این تفاوت، همانا همانندی ذاتی خود نمود و بازتاب آن است که به طور کلی ماهیت بازتاب است.» (علم منطق، ص ۴۴۱)
- ۲... «متعاقباً، این محتوا شالودهٔ نمود را می‌سازد؛ قانون خود این شالوده است، نمود همان محتوا را دارد اما علاوه بر این، محتوای غیرذاتی هستی بی‌واسطه اش را در بردارد. این تعیین صورت، که به مدد آن نمود به معنای اخص کلمه از قانون متمایز می‌شود، محتوای است و به همین سان محتوایی است متمایز از محتوای قانون. زیرا وجود انضمامی، به عنوان بی‌واسطگی در کل، به همان سان همانندی با خود ماده و صورت است که نسبت به تعیینات صورت اش بی‌گرایش است و بنابراین محتوا است؛ وجود انضمامی شیئیستی است با خواص و ماده هایش... اما همانندی محتوا با خود در این ناجوهریت اش همانا محتوای دگر و ذاتی است. این همانندی، [یعنی] شالوده نمود، که قانون را می‌سازد، مرحله ویژه نمود است. این وجه ایجابی ذاتیتی است که به مدد آن وجود انضمامی نمود است.» (علم منطق، ص ۵۰۳)
- ۳... «بنابراین، قانون فراسوی نمود نیست بلکه بی‌واسطه در آن حضور دارد؛ قلمرو قوانین بازتاب آرام و ساکت جهان، وجود انضمامی یا نمود است. اما واقعیت این است که هر دو آن‌ها تمامیتی یگانه را شکل می‌دهند، و جهان وجود انضمامی در خود قلمرو قوانین است، که با خود در وضع شدگی یا در خود بنیادی... وجود انضمامی همانند است. وجود انضمامی در قانون، به بنیاد خود بازمی‌گردد؛ نمود هر دورا در بر می‌گیرد - بنیاد ساده و حرکت تجزیه‌کنندهٔ جهان نمود که بنیاد ذاتیت است. از این رو قانون نمود ذاتی است.» (علم منطق، ص ۴۴۱)

«وجود انضمامی در قانون به بنیاد خود بازمی‌گردد؛ نمود هر دورا در بر می‌گیرد - بنیاد ساده و حرکت تجزیه‌کننده جهان نمود که بنیاد ذاتیت است. از این رو قانون نمود ذاتی است.»^۱ (۱۵۰)

توجه
قانون نمود
ذاتی است

بنابراین، قانون و ذات مفاهیمی از یک نوع (از یک رده) یا دقیق‌تر از یک درجه هستند که ژرف‌تر شدن دانش انسانی از پدیدار و جهان و غیره را بیان می‌کنند.

حرکت گیتی در نمودها (*Bewegung der erscheinenden Universums*)، در ذاتیت این حرکت، قانون است. «قلمرو قوانین محتوای آرام نمود است؛ نمود همان محتواست اما خود را در جریانی ناآرام و همچون بازتاب در دگر بیان می‌کند... بنابراین، نمود در مقابل قانون همانا تمامیت است. زیرا قانون را در بردارد؛ علاوه بر این مرحله صورت خود جنبی است.»^۲ (۱۵۱)

توجه
قانون بازتاب امر
ذاتی در حرکت
گیتی است.
(نمود، تمامیت)
قانون = جزء
(نمود غنی‌تر از
قانون است.)

سپس، گرچه به صورتی ناروشن، تصدیق می‌شود که به نظر می‌رسد، ص ۱۵۴، که قانون می‌تواند این کمبود را جبران کند و هم وجه منفی و هم تمامیت نمود را بپذیرد. (به ویژه ص ۱۵۴) به این موضوع باید دوباره بازگشت!

جهان در خود و برای خود همانند با جهان نمودهاست، اما در همان حال در تضاد با آن است. (۱۵۸) آنچه در یکی مثبت است در دیگری منفی است. آنچه در جهان پدیدارها شر است، در جهانی در خود و برای خود، خیر است.

۱. به پاورقی شماره ۳ صفحه قبل مراجعه شود.

۲. «دوم آنکه، آنچه نمود مجزا از قانون در بردارد، خود را به عنوان امر ایجابی یا به عنوان یک محتوای دیگر وضع می‌کند؛ اما این اساساً منفی است، صورت است و حرکتش به معنای اخص کلمه به نمود تعلق دارد. قلمرو قوانین محتوای آرام نمود است؛ نمود همان محتوا است اما خود را در جریانی ناآرام و همچون بازتاب در دگر بیان می‌کند. این قانون است به عنوان امر منفی که صرفاً وجود انضمامی است تغییر پذیر، حرکت گذار به ضد، فراروی از خود و بازگشت به وحدت. قانون این وجه از شکل بی‌قرار یا منفیت را در بردارد. بنابراین، نمود در مقابل قانون همانا تمامیت است، زیرا قانون را در بردارد؛ علاوه بر این مرحله صورت خود جنبی است.» (علم منطق، ص ۵۰۴)

هگل در اینجا می‌گوید مقایسه کنید با پدیدارشناسی روح، ص ۱۲۱ و پس از آن^۱.
 به این ترتیب، جهان نمود و جهان ذاتی... هر دو تمامیت خود بنیاد وجود
 انضمامی هستند. یکی گمان می‌رود که فقط وجود انضمامی بازتابیده
 است و دیگری وجود انضمامی بی‌واسطه؛ اما هر یک خود را در دگرش
 تداوم می‌بخشد و بنابراین در خود همانندی این دو مرحله است... هر دو
 در وهلهٔ نخست خود بنیاد هستند اما فقط به عنوان تمامیت خود بنیاد
 هستند، و تا جایی تمامیت هستند که هر کدام اساساً در خود مؤلفهٔ دیگری
 است.^۲ (۱۶۰-۱۵۹)

۱. «... جهان در خود و برای خود بنیاد متعین جهان نمود است و این تا جایی است که در خود مرحلهٔ
 منفی و از این رو تمامیت تعینات محتوا و تغییرات آن را در بردارد که منطبق با جهان نمود است اما
 در همان حال وجه کاملاً متضاد آن را تشکیل می‌دهد. بنابراین، این دو جهان چنان رابطه‌ای دارند
 که آنچه در جهان نمود اثباتی است در جهان در خود و برای خود منفی است و برعکس، آنچه در
 جهان نمود منفی است، در این جهان مثبت است. قطب شمال در جهان نمود، در خود و برای خود
 قطب جنوب است و برعکس؛ برق مثبت در خود منفی است و به همین ترتیب. آنچه در جهان نمود
 شراست، در نیکی در خود و برای خود و خوش اقبالی است. مقایسه کنید با پدیدارشناسی روح،
 ص ۱۲۱ و پس از آن.» (علم منطقی، ص ۴۴۷)

۲. «... در حقیقت، درست در این تضاد دو جهان است که تفاوت‌شان از بین رفته و آنچه گمان
 می‌رود جهان در خود و برای خود باشد خود جهان نمود است، این در حالی است که برعکس در خود
 جهان ذاتی است. جهان نمود در وهلهٔ نخست به عنوان بازتاب در دگر بود تعیین می‌شود، در نتیجه،
 تعینات و وجود انضمامی آن، بنیاد و شالوده‌اش را در یک دگر دارد؛ اما چون این دگر نیز بازتاب در
 یک دگر است، در آن فقط به یک دگر فرارونده و از این رو به خود مربوط است؛ به این ترتیب، جهان
 نمود در خود و برای خود در وهلهٔ نخست محتوای خود همانندی است که از دگر بود و تغییر معاف
 است... به این ترتیب، جهان نمود و جهان ذاتی هر کدام در خود تمامیت بازتابی خود همانند و بازتاب
 در دیگر، یا هستی در خود و برای خود هستند. هر دو کل‌های خود بنیاد وجود انضمامی هستند.
 یکی گمان می‌رود که فقط وجود انضمامی بازتابیده است و دیگری وجود انضمامی بی‌واسطه؛ اما
 هر کدام خود را در دگرش تداوم می‌بخشد و بنابراین در خود همانندی این دو مرحله است. بنابراین،
 آنچه داریم، این تمامیت است که خود را از خویش پس می‌زند و دو تمامیت می‌شود یکی بازتابیده
 و دیگری تمامیتی بی‌واسطه. هر دو در وهلهٔ نخست خود بنیاد هستند اما فقط به عنوان تمامیت
 خود بنیاد هستند، و تا جایی تمامیت هستند که هر کدام اساساً در خود مرحلهٔ دیگری است.»
 (علم منطقی، صص ۴۴۷-۴۴۸)

اساس این است که هر دو جهان نمود و جهان در خود، مراحل دانش آدمی از طبیعت، یعنی گام‌ها و تغییرات یا تعمیق آن (دانش) هستند. دور شدن هر چه بیشتر جهان در خود از جهان نموده‌ها – چیزی است که تاکنون نزد هگل مشهود نبوده است. توجه: آیا «مراحل» مفهوم نزد هگل همان معنای «مراحل» گذار را ندارند؟

... «به این ترتیب قانون رابطه‌ای ذاتی است.»^۱ (۱۶۰) (تأکید از هگل)

قانون رابطه است. به این مطلب در ارتباط با ماخیزت‌ها و سایر آگنوستیست‌ها و کانتی‌ها و غیره توجه شود. رابطه ذات‌ها یا بین ذات‌ها.

«[اصطلاح] جهان تمامیت بی‌شکل کثرت را بیان می‌کند...»^۱ (۱۶۰)
 و فصل سوم («رابطه ذاتی») با این گزاره آغاز می‌شود: «حقیقت نمود رابطه ذاتی است...»^۲ (۱۶۱)

تقسیمات فرعی:

رابطه کل با اجزاء: این رابطه به رابطه بعدی گذار می‌کند (کذا!! (ص ۱۶۸)):
 — رابطه نیرو با تجلی آن؛ — رابطه درونی با بیرونی. — گذار به جوهر، فعلیت.

۱.... «به این ترتیب قانون رابطه ذاتی است. حقیقت جهان غیرذاتی در وهله نخست، جهانی است در خود و برای خود و دگر نسبت به آن؛ اما این جهان تمامیت است زیرا خود آن و جهان نخست است. به این ترتیب، هر دوی آن‌ها وجودهای انضمامی بی‌واسطه و از این رو بازتاب در دگربودشان هستند و به همین دلیل نیز به واقع به خود بازتابیده می‌شوند. [اصطلاح] «جهان» به طور کلی تمامیت بی‌شکل کثرت را بیان می‌کند؛ این جهان، هم ذاتی و هم نمود یافته، در بنیادی قرار گرفته که در آن کثرت دیگر یک تنوع محض نیست؛ به این معنا، هنوز تمامیت یا گیتی است اما به عنوان رابطه ذاتی.» (علم منطق، ص ۴۴۸)

۲.... «حقیقت نمود رابطه ذاتی است، محتوای آن خودبنیادی بی‌واسطه دارد؛ بی‌واسطگی هستنده و بی‌واسطگی بازتاب یافته با بازتاب همانند با خود. در همان حال، در این خودبنیادی محتوایی است نسبی، و صرفاً به عنوان بازتاب در دگرش، یا به عنوان وحدت رابطه با دگرش. در این وحدت، محتوای خودبنیاد محتوایی است وضع شده و فراروی شده؛ اما دقیقاً همین وحدت است که ذاتیت و خودبنیادی اش را به وجود می‌آورد.» (علم منطق، ص ۴۴۹)

... «بنابراین، حقیقت رابطه عبارت است از واسطگی...»^۱ (۱۶۷)

«گذار» به نیرو: «نیرو وحدتی است منفی که در آن تضاد کل و اجزاء حل شده است؛ حقیقت آن رابطه نخست است.»^۲ (۱۷۰)

این یکی از هزارفراز مشابه در آثار هگل است که خشم فیلسوفان ساده لوحی مانند پیرسون، مؤلف دستور زبان علوم {۱۴} را برمی انگیزاند: او فراز مشابهی را نقل می کند و خشمگینانه فریاد می زند: این است مهملاتی که در مدارس ما تدریس می شود!! تا حدی حق با اوست. تدریس آن حماقت است. پیش از هر چیز باید دیالکتیک ماتریالیستی را از آن بیرون کشید. نه دهم آن آشغال و بی اهمیت است.

نیرو چون «متعلقات» (۱۷۱) «چیز یا ماده موجود» ظاهر می شود...

«بنابراین، وقتی می پرسند چگونه چیز یا ماده می تواند دارای نیرو باشد، این نیرو چون امری که با آن [چیز یا ماده] پیوند بیرونی دارد، و توسط نیرویی بیگانه بر چیز تأثیر می گذارد، به نظر می رسد.»^۳ (۱۷۱)

۱. ... «بنابراین حقیقت رابطه عبارت است از واسطگی؛ ذات آن وحدت منفی است که در آن هم از بی واسطگی هستند بازتاب می یابد و هم از بی واسطگی ایجابی ساده فراروی شده است. این رابطه تضادی است که به دلیل خود گذار می کند، به وحدتی که به عنوان وحدت بازگشته، وحدت بازتاب یافته است.» (علم منطق، ص ۴۵۳)

۲. ... «نیرو وحدتی است منفی که در آن تضاد کل و جزء خود را حل کرده است؛ حقیقت آن رابطه نخست است. کل و جزء رابطه است نسنجیده که بنا به آن اندیشه ورزی متعارف شروع به اندیشیدن می کند؛ یا به لحاظ عینی کلی مرده و مکانیکی است که به واقع شامل تعینات شکلی است که از طریق آن کثرت موضوع خود بنیادش در یک وحدت به هم مربوط می شود؛ اما این وحدت نسبت به ماده بیرونی است. اما رابطه نیرو بازگشت درون ماندگار به خودی بالاتر است که در آن وحدت کل، که پیوند دگر بود خود بنیاد را تشکیل می دهد، دیگر نسبت به این کثرت بیرونی و بی گرایش نیست.» (علم منطق، ص ۴۵۵)

۳. «نیرو در تعینات دقیق تر خود ابتدا شامل مرحله بی واسطگی هستند است؛ خود آن در برابر این بی واسطگی مانند وحدتی منفی تعیین می شود. با این همه، در تعین هستی بی واسطه، چیزی است موجود. این چیزی، چون به عنوان امری بی واسطه وحدتی است منفی، به عنوان امر نخست ظاهر می شود؛ از سوی دیگر، نیرو به عنوان وحدت بازتاب یافته همچون وضع شدگی و از این رو متعلق به چیز یا ماده موجود ظاهر می شود. اما این امر دلالت بر آن نمی کند که نیرو صورت این شیء است و این چیز توسط نیرو تعین می پذیرد. برعکس، چیز به عنوان امر بی واسطه نسبت به آن بی گرایش

... «این موضوع در هر تکامل طبیعی، علمی و معنوی آشکار است؛ و لازم است تشخیص داده شود که چون چیزی در ابتدا فقط در درون یا در مفهوم خود چنین است، نخستین مرحله به همین علت فقط وجود بی واسطه و منفعل آن می تواند باشد.»^۱ (۱۸۱)

آغاز هر چیزی می تواند امری درونی – منفعل – و نیز امری بیرونی تلقی شود. اما در اینجا نکته جالب این مطلب نیست بلکه چیز دیگری است: معیار هگل از دیالکتیک که غفلتاً مطرح می شود: «هر تکامل طبیعی، علمی و معنوی»: در اینجا هسته مرکزی حقیقت ژرف در پوسته عرفانی مکتب هگلی قرار دارد!

است. زمانی که چیز بدین سان تعیین می شود، هیچ دلیلی برای اینکه نیرو داشته باشد ندارد؛ از سوی دیگر، نیرو به عنوان سوبه ای از وضع شدگی، اساساً این چیز را پیش فرض قرار می دهد. بنابراین، وقتی می پرسند چگونه چیز یا ماده می تواند دارای نیرو باشد، این نیرو چون امری که با آن [چیز یا ماده] پیوند بیرونی دارد، و توسط نیرویی بیگانه بر چیز تأثیر می گذارد، به نظر می رسد. «(علم منطق، ص ۴۵۶) ۱. ... «حرکت ذات به طور کلی تکوین مفهوم است. در رابطه درونی و بیرونی، مرحله ذاتی آن ظهور می کند، به بیان دیگر، تعینات آن در وحدت منفی به گونه ای وضع می شوند که هر کدام بی واسطه نه فقط دیگر آن بلکه تمامیت کل است. اما در مفهوم به این عنوان، این تمامیت کلی است – شالوده ای که هنوز در رابطه درونی و بیرونی حاضر نیست. در همانندی منفی درونی و بیرونی که دگرگونی بی واسطه یکی از این تعینات به دیگر است، شالوده ای که فاکت نامیده می شد، وجود ندارد. بسیار مهم است که توجه کنیم که همانندی بی واسطه صورت در اینجا بدون محتوای غنی خود فاکت وضع شده است، حرکتی که آکنده از محتوا است. این امر در فاکت به نحوی رخ می دهد که گویی این آغازگاه آن است. به این ترتیب، هستی ناب بی واسطه نیستی است. به طور کلی، هر امر واقعی در آغازگاه خود، چنین همانندی بی واسطه ای است؛ زیرا در این مرحله، هنوز در تقابل با مولفه هایش قرار نگرفته و آن ها را تکامل نبخشیده است؛ از سوی هنوز خود را از برون بود به درون بود بدل نکرده است، و از سوی دیگر، هنوز خود را خارجیت نبخشیده و خود را از درونیت خویش با فعالیتش پدید نیاورده است. بنابراین، فقط درون به عنوان متعین شدگی در برابر بیرون قرار دارد و بیرون به عنوان تعین یافتگی در برابر درون. از این رو، این در بخشی هستی بی واسطه است، و در بخشی – تا جایی که به همین ترتیب منفیتی است که فعالیت تکامل شمرده می شود – ذاتیتی است که به عنوان امر درونی وجود دارد. این موضوع در هر تکامل طبیعی، علمی و معنوی آشکار است؛ و لازم است تشخیص داده شود که چون چیزی در ابتدا فقط درون یا در مفهوم خود چنین است، نخستین مرحله به همین علت فقط وجود بی واسطه و منفعل آن می تواند باشد.» (علم منطق، ص ۴۶۲)

مثال: هگل می گوید نطفه انسان فقط انسان درونی است که به دگر بود تسلیم شده است، امری منفعل. خدا در آغاز هنوز روح نیست، «بنابراین، خدا بی واسطه فقط طبیعت است.»^۱ (۱۸۲)

فویرباخ به این
مطلب توجه
دارد. خدا را
کنار بگذارید.
طبیعت باقی
می ماند.

این هم یک ویژگی شاخص است!

۱. «به این ترتیب، سپهر هستی به طور کلی هنوز به طور کامل درونی و بنابراین سپهر بی واسطگی صرفاً هستند یا برون بود است. ذات در ابتدا فقط درون است و به این علت نیز عنصری کاملاً بیرونی، نظام نیافته و عام تلقی می شود... یا مثلاً چیزهای مشخص تری را مثال می زنیم، دانه گیاه یا کودک در ابتدا فقط گیاه درونی یا انسان درونی است. اما به همین دلیل گیاه یا انسان به عنوان نطفه امری است بی واسطه و بیرونی که هنوز به خود به صورت منفی ارجاع نکرده است، چیزی است منفعل، طعمه ای برای دگر بود. به این ترتیب، خدا نیز در مفهوم بی واسطه اش روح نیست: روح بی واسطه نیست، یعنی آنچه در تقابل با وساطت قرار می گیرد، بلکه برعکس ذاتی است که به طور ابدی بی واسطگی اش را وضع می کند و به طور ابدی به سمت خویش باز می گردد. بنابراین، خدا بی واسطه فقط طبیعت است. یا طبیعت فقط خدای درونی است، نه خدای بالفعل به عنوان روح، و بنابراین نه خدای راستین. یا خدا به عنوان اندیشه، به عنوان نخستین اندیشه، فقط هستی ناب یا حتی ذات است، امر مطلق انتزاعی اما نه خدا به عنوان روح مطلق که فقط ماهیت راستین خدا محسوب می شود.» (علم منطق، ص ۴۶۳)

بخش سوم فعلیت

... «فعلیت وحدت ذات و وجود انضمامی است...»^۱ (۱۸۴)
تقسیمات فرعی: (۱) «مطلق» (۲) فعلیت خاص: «فعلیت، امکان و ضرورت
مؤلفه های صوری مطلق را تشکیل می دهند.»^۲ (۳) «رابطه مطلق»: جوهر^۳.
«در خود آن» (مطلق) «هیچ شدنی وجود ندارد»^۴ (۱۸۷) — و مزخرفات

۱. ... «فعلیت وحدت ذات و وجود انضمامی است؛ در آن، ذات بی شکل و نمود بی ثبات، یا وجود
عاری از تعین و کثرت بی ثبات حقیقت خود را دارند. در حقیقت، وجود انضمامی همانا بی واسطگی
است که از دلیل ناشی شده، اما صورت هنوز در آن وضع نشده است. هنگام تعین و شکل دادن به
خود، نمود است.» (علم منطق، ص ۴۶۵)

۲. ... «وحدت درونی و بیرونی فعلیت مطلق است. اما این فعلیت در وهله نخست، به معنای
دقیق کلمه مطلق است... بازتاب در رابطه اش با این مطلق بیرونی است، [زیرا] صرفاً تأمل می کند تا
حرکت خاص خود مطلق باشد... دوم فعلیت، امکان و ضرورت مرحله های صوری مطلق یا بازتاب
را تشکیل می دهند. سوم وحدت مطلق و بازتابش رابطه مطلق یا در واقع امر مطلق به عنوان رابطه با
خود به عنوان جوهر است.» (علم منطق، ص ۴۶۵)

۳. در اینجا لنین در دست نوشته خود فهرستی از فصل های بخش سوم را ارائه می کند: (۱) «مطلق»؛
(۲) «فعلیت»؛ (۳) «رابطه مطلق». ویراستار انگلیسی

۴. ... «همانندی امر مطلق به این دلیل همانندی مطلق است زیرا هر کدام از اجزاء آن خود یک کل
است یا هر متعین شدگی تمامیت است، یعنی چون متعین شدگی به معنای اخص کلمه به یک

دیگر دربارهٔ مطلق...

مطلق همانا مطلق مطلق است...

محمول مطلق نسبی است...

هگل در «یادداشت» از کاستی‌های فلسفه اسپینوزا و لایبنیتس سخن

می‌گوید. (همه نیز کلی و مبهم)

از جمله به این موضوع توجه می‌کند:

<p>«یک سویگی یک اصل فلسفی عموماً با یک سویگی متضادش مواجه می‌گردد و مانند همه جا، تمامیت دست‌کم به عنوان کمال یافتگی پراکنده یافت می‌شود.»^۱ (۱۹۷)</p>	<p>معمولاً: از یک کران تا کران دیگر. تمامیت = (در شکل) کمال یافتگی پراکنده</p>
--	--

فعلیت بالاتر از هستی و بالاتر از وجود متعین قرار می‌گیرد.

<p>«هستی بی‌واسطه»</p>	<p>«هستی هنوز بالفعل نیست.» (۲۰۰) به دگر گذار</p>
<p>است.</p>	<p>می‌کند.</p>

هستی فرانمود بازتابی شفاف بدل شده است، تفاوتی که در وضع شدگی اش از بین رفته است... ذات، وجود انضمامی، جهان در خود، کل، اجزاء، نیرو... همهٔ این تعینات بازتاب یافته برای بازنمایی چون هستی واقعی به نظر می‌رسد که در خود و برای خود معتبر است؛ اما امر مطلق در برابر آن‌ها بنیادی است که آن‌ها در آن غوطه‌ور می‌شوند. اکنون چون در امر مطلق، صورت فقط همانندی ساده با خود است، امر مطلق نیازی ندارد خود را تعیین کند... اما امر مطلق همانندی مطلق است، این تعیین آن است، زیرا در آن، تمامی کثرت جهان در خود و جهان نمود یا تمامیت درونی و بیرونی رفع می‌شود. در خود مطلق، شدن وجود ندارد، زیرا هستی نیست.» (علم منطق، ص ۴۶۷)

۱... «کاستی بازتاب درون ماندگار، که هم شرح اسپینوزایی از امر مطلق و هم تئوری فیضان دستخوش آن است، در مفهوم مونا لایبنیتسی جبران می‌شود. یک سویگی یک اصل فلسفی معمولاً با یک سویگی متضادش مواجه می‌شود و مانند همه جا تمامیت دست‌کم به عنوان کمال یافتگی پراکنده یافت می‌شود. مونا فقط یک امر منفی بازتاب یافته به خود است؛ تمامیت محتوای جهان است.» (علم منطق، ص ۴۷۴)

<p>«وجود متعین به نمود گذار می‌کند. وحدت «اندیشه بازتابی و بی‌واسطگی است.» وحدت وجود متعین و هستی در خود</p>	<p>از دلیل و شرایط ظهور می‌کند اما هنوز فاقد وحدت «اندیشه بازتابی و بی‌واسطگی است.» وحدت وجود متعین و هستی در خود</p>
--	---

... «فعلیت بالاتر از وجود متعین نیز قرار گرفته است.»^۱ (۲۰۰)

... «ضرورت واقعی رابطه‌ای است سرشار از محتوا»^۲ ... «اما این ضرورت

در همان حال نسبی است...»^۳ (۲۱۱)

... «بنابراین، ضرورت مطلق حقیقتی است که فعلیت و امکان، و نیز

ضرورت صوری و واقعی به آن گذر می‌کنند.»^۴ (۲۱۵)

ادامه دارد.^۵

۱... «امر مطلق به عنوان چنین نمودی، که چیز دیگری نیست و محتوایی جز نمود خود را ندارد، صورت مطلق است. فعلیت باید به عنوان این مطلق بودگی بازتاب یافته در نظر گرفته شود. هستی هنوز بالفعل نیست؛ این نخستین بی‌واسطگی است؛ بنابراین بازتاب آن شدن و گذار به دگر است؛ یا بی‌واسطگی آن هستی در خود و برای خود نیست. فعلیت هم چنین بالاتر از وجود متعین قرار می‌گیرد.» (علم منطق، ص ۵۴۱)

۲... «بنابراین، آنچه به واقع ممکن است نمی‌تواند غیر از آن باشد؛ تحت شرایط و اوضاع و احوال معین، چیز دیگری نمی‌تواند دنبال شود. بنابراین، امکان و ضرورت واقعی به ظاهر متفاوت هستند؛ این همانندی است که نباید [به چیزی] بدل شود بلکه پیش فرض است و در پایه آن قرار دارد. بنابراین، ضرورت مطلق رابطه‌ای است سرشار از محتوا؛ زیرا محتوا همانندی ضمنی است که نسبت به تفاوت‌های صورت بی‌گرایش است.» (علم منطق، ص ۴۸۴)

۳... «اما این ضرورت در همان حال نسبی است. زیرا پیش فرضی دارد که از آن آغاز می‌کند، و آغازگاهش در احتمال قرار دارد. زیرا امر بالفعل واقعی به معنای اخص امر بالفعل متعین است و پیش از هر چیز متعین شدگی خود را به عنوان هستی متعین در این واقعیت در بردارد که کثرت اوضاع و احوال موجود انضمامی است؛ اما این هستی بی‌واسطه به عنوان متعین شدگی، نفی خویش نیز هست، یک در خود یا امکان است و به این ترتیب امکان واقعی است.» (علم منطق، صص ۴۸۴-۴۸۵)

۴... «بنابراین، ضرورت مطلق حقیقتی است که فعلیت و امکان، و نیز ضرورت صوری و واقعی به آن گذر می‌کنند. چنان که دیدیم، این هستی بی‌اساساً در نفی خود، با خود در ارتباط قرار می‌گیرد. ضرورت مطلق به همان اندازه بی‌واسطگی ساده یا هستی ناب است که بازتاب در خود یا ذات ناب.» (علم منطق، ص ۴۸۷)

۵. در اینجا دست نوشته لتین در دفترچه جدیدی ادامه می‌یابد. ویراستار انگلیسی

(پایان جلد دوم منطق، آموزه ذات)...
 باید توجه داشت که در منطق صغیر (دانشنامه) {۱۵} اغلب اوقات مطلب
 مشابهی، با مثال‌های مشخص، بسیار روشن‌تر شرح داده شده است. با انگلس
 و کونوفیشتر نیز مقایسه شود. {۱۶}
 هگل درباره مسئله «امکان»، به توخالی بودن این مقوله توجه می‌کند و
 در دانشنامه می‌گوید:

این که چیزی ممکن است یا ناممکن، به محتوا، یعنی به تمامیت مرحله‌های
 فعلیت بستگی دارد، یا فعلیتی که در آشکار کردن آن مرحله‌ها خود را به عنوان
 ضرورت اثبات می‌کند.^۱ (دانشنامه، جلد ششم، ص ۲۸۷، بند ۱۴۳، افزوده)

«تمامیت مرحله‌های در فعلیت که در آشکار کردن آن مرحله‌ها خود را به عنوان
 ضرورت اثبات می‌کنند»
 آشکار شدن کل تمامیت مرحله‌های فعلیت. توجه شود = ذات شناخت
 دیالکتیکی.

مقایسه شود با همین دانشنامه، جلد ششم، ص ۲۸۹، عبارتی شیوا درباره
 بیهودگی تحسین محض غنا و تغییر پدیده‌های طبیعت و ضرورت پیشروی...
 «به کسب بینشی عمیق‌تر از هم‌آهنگی درونی و قانونمند طبیعت...».^۳ (۲۸۹)

۱. «و علاوه بر این، همان‌طور که می‌توانیم همه چیز را ممکن بدانیم، به همین ترتیب نیز می‌توانیم
 بگوییم که هر چیزی را می‌توان ناممکن دانست، زیرا هر محتوایی (که فی‌نفسه همیشه چیزی انضمامی
 است) نه فقط شامل تعین‌های گوناگون بلکه متضاد نیز هست. به این ترتیب، مثلاً چیزی بیش
 از این ناممکن نیست که من وجود داشته باشم، زیرا "من" هم‌زمان رابطه ساده با خود و نیز به نحو
 نامشروطی، رابطه با دگر است... این که چیزی ممکن است یا ناممکن، به محتوا، یعنی به تمامیت
 مرحله‌های فعلیت بستگی دارد، یا فعلیتی که در آشکار کردن آن مرحله‌ها خود را به عنوان ضرورت
 اثبات می‌کند.» (دانشنامه، جلد اول، ص ۲۱۵)

2. Hegel, Werke, Bd. VI, Berlin, 1840. Ed.

۳. «به هر حال، بازی رنگارنگ انواع حیوانات و گیاهان که با اوضاع و احوال بیرونی مشروط می‌شود،
 ترکیب و گروه‌بندی همواره در حال تغییر ابرها و غیره نباید بالاتر از الهامات تصادفی روحی ارزیابی
 شود که خود را تسلیم بلهوسی هایش می‌کند. ستایشی که به این پدیدارها تخصیص داده می‌شود،
 شیوه بسیار انتزاعی از رفتار کردن است که لازم است از آن گذر کنیم و به کسب بینشی عمیق‌تر از
 هم‌آهنگی درونی و قانونمند طبیعت پیشروی کنیم.» (دانشنامه، ص ۲۱۶)

(نزدیکی به ماتریالیسم)

همان جا، دانشنامه، ص ۲۹۲: «فعلیت تکامل یافته به مثابه تناوب هم زمان امر درونی و امر برونی یا تناوب حرکات متضاد آن ها که درون یک حرکت وحدت می یابند ضرورت است.»^۱

دانشنامه، جلد ششم، ص ۲۹۴: ... «ضرورت فقط به این معنا کور است که درک نمی شود.»^۲

همان جا، ص ۲۹۵: «گاهی به نظر او» (انسان) ... «چنین می رسد که

۱. ... «این خود جنبی صورت، همانا فعالیت است، فعال شدن جستارمابه، به عنوان دلیل واقعی که از خود فراروی می کند و به فعلیت می رسد و فعال شدن فعلیت تصادفی یعنی شرایط، یعنی بازتاب در خود و فراروی از خود به فعلیت دیگر است، فعلیت جستارمابه. هنگامی که تمامی شرایط موجود هستند، جستارمابه باید بالفعل شود و جستارمابه خود یکی از شرایط است زیرا به عنوان امر درونی فقط چیزی از پیش مفروض است. فعلیت تکامل یافته به عنوان تناوب هم زمان امر درونی و امر برونی، یا تناوب حرکت های متضاد آن ها که درون یک حرکت وحدت می یابند، ضرورت است.» (دانشنامه، ص ۲۱۸)

۲. ... «معمولاً درباره ضرورت گفته می شود که "کور" است و اگر منظورمان این باشد که مقصود هنوز آشکارا در فرآیند ضرورت حضور ندارد، آن گاه این عبارت درست است. فرآیند ضرورت با وجود انضمامی اوضاع و احوال پراکنده ای آغاز می شود که به نظر می رسد هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند و فاقد انسجام درونی اند. این اوضاع و احوال فعلیت بی واسطه ای است که از درون فرو می پاشد، و از این نفی فعلیت جدیدی ظهور می کند. ما در اینجا محتوایی داریم که در رابطه با صورتش سرشتی دوگانه دارد: یکم، به عنوان محتوای جستارمابه ای که تحت بررسی است و دوم، به عنوان محتوای اوضاع و احوالی پراکنده که به نظر می رسد چیزی ایجابی باشد... آن گاه می گوئیم چیزی کاملاً متفاوت از این اوضاع و احوال و شرایط به وجود آمده و از این رو ضرورتی که این فرآیند را تشکیل می دهد "کور" می نامند. برعکس، اگر ما فعالیت هد فمند را در نظر بگیریم، آن گاه در هدف محتوایی داریم که ما پیش تر درباره آن می دانستیم و بنابراین، این فعالیت کور نیست بلکه بیناست... به هر حال، تفسیر جهان به این عنوان که توسط ضرورت تعیین شده است و ایمان به مشیت الاهی به هیچ وجه به طور متقابل نافی هم نیستند. برای ما روشن می شود که شالوده مشیت الاهی در سطح اندیشه، همانا مفهوم است. مفهوم همانا حقیقت ضرورت است و شامل ضرورتی است که درون خود از آن فراروی شده، چنان که برعکس، ضرورت به طور تلویحی مفهوم است. ضرورت فقط به این معنا کور است که درک نمی شود و بنابراین هیچ چیزی معناتر از انتقاد از قدرگرایی کور علیه فلسفه تاریخ نیست، زیرا فلسفه تاریخ، وظیفه خود را شناخت ضرورت آنچه رخ داده است می داند.» (دانشنامه، ص ۲۱۹)

هنگامی که عمل می‌کند، آنچه آشکار می‌شود، چیزی است کاملاً متفاوت با آنچه قصد داشته و می‌خواسته است...^۱
همان‌جا، ص ۳۰۱: «جوهر مرحله‌ی اساسی در فرآیند تکامل ایده است...»^۲

بخوانید: مرحله‌ای مهم در فرآیند تکامل شناخت انسان از طبیعت و ماده.

منطق، جلد چهارم.^۳

... «(جوهر) همانا هستی در تمامی هستی است...»^۴ (۲۲۰)
... «رابطه‌ی جوهریت به رابطه‌ی علیت گذر می‌کند...»^۵ (۲۲۳)

۱. ... «انسان که از خدا مجزاست با عقیده و خواست خاص خود مطابق با خلق و خو و بلهوسی‌اش دست به عمل می‌زند، و به نظر او چنین می‌رسد که هنگامی که عمل می‌کند آنچه آشکار می‌شود چیزی است کاملاً متفاوت با آنچه قصد داشته و می‌خواسته است؛ برعکس خدا می‌داند چه می‌خواهد و در خواست ابدی خویش با تصادف درونی یا بیرونی تعیین نمی‌شود، و آن چه می‌خواهد ناگزیر و بدون مقاومت تحقق می‌یابد.» (دانشنامه، ص ۲۲۰)

۲. ... «افزوده [به بند ۱۵۱]: در تاریخ فلسفه، با جوهر به عنوان اصل فلسفه اسپینوزایی روبه‌رو می‌شویم. از همان ابتدا درباره‌ی اهمیت و ارزش این فلسفه که بسیار ستایش و تقبیح شده، سوء تفاهم زیاد و بحث‌های له و علیه فراوانی بوده است. اتهامی که به عنوان یک قاعده علیه نظام اسپینوزایی مطرح شده ابتدا خدانا باوری (آته‌ائیسیم) و سپس علاوه بر آن اتهام همه خدائنگاری (پانته‌ائیسیم) است. علت هر دو اتهام این است که خدا در نظام اسپینوزا چون جوهر و فقط به عنوان جوهر درک می‌شود. آنچه باید درباره‌ی این اتهامات بیندیشیم به طور مستقیم از جایگاه جوهر در نظام ایده‌ی منطقی ناشی می‌شود. جوهر مرحله‌ای اساسی در فرآیند تکامل ایده است، اما نه خود این ایده، نه ایده‌ی مطلق بلکه فقط ایده در صورت هنوز محدود ضرورت است.» (دانشنامه، ص ۲۲۴)

3. Hegel, Werke, Bd. IV, Berlin, 1834. Ed

۴. ... «ضرورت مطلق رابطه‌ی مطلق است زیرا، به معنای دقیق کلمه، هستی نیست بلکه هستی است، چون هست، هستی به عنوان خود واسطگی مطلق، این هستی جوهر است؛ به عنوان وحدت نهایی ذات و هستی، هستی در تمام هستی است؛ جوهر نه امر بی‌واسطه بازتاب نشده است و نه چیزی انتزاعی که در پس وجود انضمامی و نمود قرار دارد، بلکه خود فعلیت بی‌واسطه است.» (علم منطق، ص ۴۹۰)

۵. ... «بنابراین، رابطه‌ی جوهریت در وهله‌ی نخست فقط این است که جوهر خود را به عنوان قدرتی صوری نمایش می‌دهد که تفاوت‌های آن جوهری نیست... به بیان دیگر، این رابطه فقط فرانمودن تمامیت به عنوان شدن است؛ اما به همین سان بازتاب است؛ عرضی بودن، که فی‌نفسه جوهر است، نیز به معنای دقیق کلمه وضع شده است؛ بدین سان به عنوان منفیت مرتبط با خود در مقابل خود تعیین شده است... و این جوهر است که در خود و برای خود وجود دارد و دارای قدرت است. به این ترتیب، رابطه‌ی جوهریت به رابطه‌ی علیت گذر می‌کند.» (علم منطق، ص ۴۹۲)

... «بنابراین، جوهر ... در وهلهٔ نخست به عنوان علت فعلیت می‌یابد...»^۱ (۲۲۵)

از سویی، ما باید شناخت از ماده را تا شناخت از (مفهوم) جوهر تعمیق دهیم تا علت‌های نمود پیدا شوند. از سوی دیگر، شناخت بالفعل از علت، همانا تعمیق شناخت از برون بود نمود تا جوهر است. دو نوع مثال باید این مطلب را توضیح دهند: (۱) از تاریخ علوم طبیعی (۲) از تاریخ فلسفه. دقیق‌تر: در اینجا نه «مثال‌ها» - مقایسه کردن استدلال نیست - بلکه جوهر و گنه این و آن + تاریخ فن‌آوری [لازم است].

... «معلول اساساً آنچه را که علت در بر ندارد شامل نیست...»^۲ (۲۲۶) و برعکس...

بنابراین، علت و معلول - مراحل صرف هر نوع وابستگی متقابل، پیوند (کلی) و پیوند زنجیره‌ای رویدادها - صرفاً حلقه‌هایی در زنجیر تکامل ماده هستند.

توجه شود:

«جستارمایه‌ای یکسان ابتدا به عنوان علت و سپس به عنوان معلول ظاهر می‌شود، - اینجا به عنوان پایایی ویژه و آنجا به عنوان وضع‌شدگی یا متعین در دگر.»^۳ (۲۲۷)

۱... «جوهر در برابر این وضع‌شدگی که به خود بازتاب یافته است... به عنوان امر اصلی وضع نشده قرار می‌گیرد. چون جوهر به عنوان نیروی مطلق بازگشت به خود است، ... دیگر صرفاً یک "درخودبودگی" عرض‌هایش نیست بلکه به عنوان یک "درخودبودگی" وضع شده است. بنابراین، جوهر در وهلهٔ نخست به عنوان علت فعلیت می‌یابد.» (علم منطق، ص ۴۹۳)

۲... «متعاقباً، معلول اساساً آنچه را که علت در بر ندارد شامل نیست. برعکس، علت چیزی را در بر ندارد که در خود معلول نیست. علت علت است فقط تا جایی که معلولی را به وجود می‌آورد، و علت چیزی نیست جز این تعین که معلول داشته باشد، و معلول چیزی نیست جز این تعین که علت داشته باشد. علت به معنای اخص کلمه حاکی از معلولش است و معلول حاکی از علت است.» (علم منطق، ص ۴۹۴)

۳... «این علت از طریق همانندی محتوا، یک گزارهٔ تحلیلی است. جستارمایه‌ای یکسان ابتدا به عنوان علت و سپس به عنوان معلول ظاهر می‌شود - اینجا به عنوان پایایی ویژه و آنجا به عنوان وضع‌شدگی یا متعین در دیگر. چون این تعینات صورت، بازتاب خارجی هستند، به واقع وظیفهٔ بررسی همان‌گویانهٔ ادراکی سوپزکتیو است تا پدیده‌ای را به عنوان معلول تعیین کند و از آن فرارود تا آن را درک کند و توضیح دهد.» (علم منطق، ص ۴۹۵)

مقوله علیت سرشت همه جانبه و فراگیر پیوندهای جهان را فقط به طرز
یک سویه، آشفته و ناقص بیان می‌کند.

«اما اکنون در اینجا می‌توانیم توجه کنیم که تا جایی که رابطه علت و معلول پذیرفته می‌شود – گرچه به معنایی نادرست – اما معلول نمی‌تواند بزرگ‌تر از علت باشد؛ زیرا معلول چیزی جز مظهر علت نیست.»^۱ (۲۳۰)

و باز هم درباره تاریخ. هگل می‌گوید که در تاریخ رسم است که حکایات را «علل» خرد رویدادهای عمده تلقی می‌کنند – در واقع، این‌ها فقط فرصت‌ها و محرک‌های بیرونی هستند که «روح درونی رویدادها ایجاب نمی‌کرده است.» (۲۳۰) «به همین ترتیب، این سبک‌های پرزرق و برق تاریخ که در آن‌ها از ساقه‌ای ضعیف و شکننده شکل عظیمی سر برمی‌آورد، برخوردار است هوشمندانه اما بسیار سطحی.»^۲ (همان جا)

در تاریخ
«علل خرد
رویدادهای
عمده»

۱. ... «در اینجا آنچه علت نامیده می‌شود، در حقیقت نشان می‌دهد که محتوای متفاوتی از معلول دارد؛ اما دلیل این امر در آن است که آنچه بر موجود زنده عمل می‌کند، به نحو مستقلاً توسط آن تعیین می‌شود، تغییر می‌کند و ماهیتش عوض می‌شود، زیرا موجود زنده اجازه نمی‌دهد که علت بر معلولش چیره شود، یعنی آن را به عنوان علت رفع می‌کند. به این ترتیب، پذیرفتنی نیست که بگوییم خوراک علت خون است یا غذایی خاص یا سرما و رطوبت علت‌های تب هستند و غیره. به همین ترتیب پذیرفتنی نیست که آب و هوای ایونی [منطقه‌ای در یونان باستان] را علت آثار هومر یا جاه طلبی سزار را علت سقوط قانون اساسی جمهوری روم بدانیم. معمولاً در تاریخ، توده‌ها و افراد ... دست‌اندرکار هستند و متقابلاً بر هم اثر می‌گذارند... اما اکنون در اینجا می‌توانیم توجه کنیم که تا جایی که رابطه علت و معلول پذیرفته می‌شود – گرچه به نحوی نادرست – اما معلول نمی‌تواند بزرگ‌تر از علت باشد؛ زیرا معلول چیزی جز مظهر علت نیست.» (علم منطق، ص ۵۶۲)

۲. ... «این یک ژست مرسوم در تاریخ شده که معلول‌های بزرگ را ناشی از علت‌های خرد می‌دانند و حکایات را علت اولیه رویدادی جامع و عمیق تلقی می‌کنند. چنین به اصطلاح علت اولیه‌ای را نباید چیزی بیش از یک فرصت یا محرک بیرونی دانست که روح درونی رویداد ایجاب می‌کرده... عکس این موضوع درست‌تر به نظر می‌رسد یعنی اینکه اوضاع و احوالی خرد و عارضی فرصتی است برای این رویداد، صرفاً به این دلیل که رویداد آن را چنین تعیین کرده است. به همین ترتیب، این سبک‌های پرزرق و برق تاریخ که در آن‌ها از ساقه‌ای ضعیف و شکننده شکل عظیمی سر برمی‌آورد، برخوردار است هوشمندانه اما بسیار سطحی.» (علم منطق، صص ۴۹۶-۴۹۷)

این «روح درونی» - مقایسه شود با پلخانف {۱۷} - اشاره‌ای است ایده‌آلیستی و عرفانی اما اشاره‌ای است بسیار عمیق به علت‌های تاریخی رویدادها. هگل تاریخ را کاملاً تحت شمول علیت قرار می‌دهد و علیت را هزار بار عمیق‌تر و غنی‌تر از انبوه «دانشمندان» کنونی می‌فهمد.

«به این ترتیب، سنگ در حال حرکت علت است؛ حرکت یکی از تعینات آن است، در حالی که علاوه بر آن تعینات دیگری از جمله رنگ، شکل و غیره دارد که وارد ماهیت علی آن نمی‌شود.»^۱ (۲۳۲)

آنچه معمولاً از علیت درک می‌کنیم، فقط جزئی کوچک از پیوندی کلی است، اما (افزودهٔ ماتریالیستی) جزئی کوچک نه پیوندی سوبژکتیو بلکه پیوندی عینی و واقعی است.

«اما اکنون پیامد حرکت رابطهٔ علی متعین این است که علت فقط در معلول و همراه با آن خود معلول نیز محو و نابود نمی‌شود (چنان‌که در علیت صوری اتفاق می‌افتد)، بلکه علت در نابودی خود، بار دیگر در معلول ایجاد می‌شود و معلول ضمن اینکه در علت نابود می‌شود اما به همان سان از نو در آن ایجاد می‌گردد. هر کدام از این تعینات خود را در وضع کردن خویش رفع و در رفع خویش خود را وضع می‌کنند؛ آنچه در اینجا رخ می‌دهد گذار خارجی علیت از یک زیرلایه به زیرلایهٔ دیگر نیست؛ برعکس، دگرشدگی علیت هم‌زمان وضع‌شدگی خود است. بنابراین، علیت خود خویش یا شرایط خود را پیش‌فرض قرار می‌دهد.» (۲۳۵)

«حرکت رابطهٔ علی» = در واقع: حرکت ماده، در ارتباط با حرکت تاریخ، و در پیوستگی درونی اش تا این یا آن درجه از فراخنا یا ژرفنا درک و فهمیده می‌شود.

۱... «به این ترتیب، سنگ در حال حرکت علت است؛ حرکت آن یکی از تعیناتش است، در حالی که علاوه بر آن تعینات دیگری از جمله رنگ، شکل و غیره دارد که وارد علیت آن نمی‌شود. وجود انضمامی بی‌واسطهٔ آن جدا از رابطهٔ شکلی آن یعنی شکل علیت است، و بنابراین یک برون بود شمرده می‌شود؛ حرکت سنگ و علیت منضم به سنگ در خود یک وضع‌شدگی است؛ اما علیت سنگ، هم‌چنین به خود سنگ نیز تعلق دارد.» (علم منطوق، ص ۴۹۸)

«پیش از هر چیز، کنش متقابل خود را همچون علیت دوسویه جوهرهای پیش فرض شده‌ای که همدیگر را مشروط می‌کنند نشان می‌دهد؛ هر کدام در رابطه با دیگری، توأمان جوهرهای فعال و منفعل هستند.»^۱ (۲۴۰)

«در کنش متقابل، علیت اولیه خود را به عنوان علیت برآمده از نفی خود (یا انفعال) و گذار به آن به عنوان شدن نشان می‌دهد.^۲

«بنابراین، ضرورت و علیت در کنش متقابل ناپدید شده‌اند؛ آن‌ها هم همانندی بی‌واسطه (به عنوان پیوند و رابطه) و هم جوهریت مطلق امر متمایز و بنابراین حدوث مطلق آن‌ها – وحدت اولیه تفاوت جوهری و بنابراین تناقض مطلق – را شامل هستند. ضرورت هستی است زیرا هست؛ – وحدت هستی با خود که خود را به عنوان دلیل در اختیار دارد؛ اما به طور معکوس، چون دلیلی دارد هستی نیست، هیچ چیز جز فرانمود بازتابی، رابطه یا واسطه نیست. علیت همین گذار وضع شده هستی اولیه، یا علت، به فرانمود بازتابی یا وضع شدگی محض، و برعکس گذار از وضع شدگی به اصلیت است؛ اما همانندی خود هستی و فرانمود بازتابی، هنوز ضرورتی است درونی. این درون بود (یا در خود بودگی) از حرکت علیت فرا می‌رود؛

پیوند و رابطه

وحدت جوهر
در تمایز

رابطه، واسطه

۱. «پیش از هر چیز، کنش متقابل خود را همچون علیت دوسویه جوهرهای پیش فرض شده‌ای که یکدیگر را مشروط می‌کنند نشان می‌دهد؛ هر کدام در رابطه با دیگری، توأمان جوهرهای فعال و منفعل هستند. سپس چون هر دو آن‌ها فعال و منفعل هستند، هر نوع تمایزی بین آن‌ها پیش‌تر رفع شده است... بنابراین کنش متقابل خود هنوز یک شیوه توخالی برای بیان این مطلب است.» (علم منطق، ص ۵۰۳)

۲. «علیت به این طریق به مفهوم مطلق خویش بازگشته و در همان حال مفهوم خود را کسب کرده است. در ابتدا این یک ضرورت واقعی است؛ همانندی مطلق با خود چنان‌که تفاوت ضرورت و تعینات مربوطه در آن جوهرهایی هستند که به عنوان فعلیت‌های آزاد در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند... در کنش متقابل، علیت اولیه خود را به عنوان علیت برآمده از نفی خود (یا انفعال) و گذار به آن به عنوان شدن نشان می‌دهد؛ اما هم‌زمان در چنین حالتی این شدن به همان اندازه فقط فرانمودن است. گذار به دگربودگی بازتاب به درون خود است. نفی که بنیاد علت است، وحدت ایجابی با خود شمرده می‌شود.» (علم منطق، ص ۵۰۴)

و هم‌زمان، جوهریت و جوهری که در رابطه هستند از بین می‌رود و ضرورت خود را آشکار می‌سازد؛ چون ضرورت از بین می‌رود به آزادی تبدیل نمی‌شود بلکه فقط از آن رو که همانندی هنوز درونی‌اش تجلی می‌یابد.» (۲۴۱-۲۴۲)

ضرورت
هنگامی که به
آزادی تبدیل
می‌شود از بین
نمی‌رود.

هنگامی که نظر هگل را درباره علیت می‌خوانیم، در وهله نخست عجیب به نظر می‌رسد که به این درونمایه محبوب کانتی‌ها نسبتاً کوتاه پرداخته است. چرا؟ زیرا در واقع علیت برای او فقط یکی از تعیینات پیوند کلی است که پیش‌تر به آن، به شیوه‌ای عمیق‌تر و همه‌جانبه‌تر، در تمامی شرح خود پرداخته و از همان آغاز و همیشه بر این پیوند (گذارهای دوسویه) و غیره و غیره تأکید کرده است. بسیار آموزنده است که «تلاش و زحمت» نوامپریسم («ایده‌الیسم فیزیکی» مربوطه) را با تصمیم‌های صحیح‌تر باروش دیالکتیکی هگل مقایسه کنیم.

هم‌چنین باید به این موضوع توجه کرد که هگل در دانشنامه خود، نابسندگی و توخالی بودن مفهوم ناب «کنش متقابل» را تأکید می‌کند.^۱ (جلد ششم، ص ۳۰۸) کنش متقابل بی‌شک حقیقت بی‌واسطه رابطه علت و معلول است و به تعبیری در آستانه مفهوم قرار می‌گیرد؛ اما درست به همین دلیل، نباید به کاربرد این رابطه رضایت دهیم، آن هم هنگامی که شناخت مفهومی اهمیت دارد.

«اگر در بررسی محتوایی معلوم، فقط در منظر کنش متقابل توقف کنیم، در واقع به نحو کاملاً غیرمفهومی عمل کرده‌ایم؛ یعنی به واقعیتی بی‌روح پرداخته‌ایم و شرط وساطت (که موضوع اصلی برای کاربرد رابطه علیت است) هنوز برآورده نمی‌شود. اگر با دقت بیشتری به موضوع بنگریم، استفاده از رابطه کنش متقابل رضایت بخش نیست چون به جای اینکه قادر باشیم آن را معادل با مفهوم بدانیم، این رابطه خود مستلزم درک شدن است؛ و درک هنگامی رخ می‌دهد که دو سویه آن به عنوان چیزی بی‌واسطه معین به حال خود رها نشده باشد، بلکه در عوض (چنان‌که در دو بند قبلی نشان دادیم)

«کنش
متقابل» ناب =
توخالی بودن
نیاز به وساطت،
(پیوند)،
موضوعی است
که در کاربرد
رابطه علیت
مطرح است

به عنوان مرحله های {بعد} سوم و بالاتر تشخیص داده شوند، که در واقع همان مفهوم است. مثلاً بررسی عادت ها و سنت های اسپارت ها در نتیجه قوانین شان، و سپس برعکس بررسی قوانین شان به عنوان معلول عادت ها و سنت های شان بی تردید می تواند تا حدی درست باشد؛ اما این تفسیر رضایت نهایی ما را کسب نمی کند زیرا نه قوانین و نه عادات این مردم در واقع با این رهیافت درک نمی شود. درک و فهم آن ها زمانی رخ می دهد که تشخیص داده شود هر دوی آن ها و به همین ترتیب، تمامی جنبه های خاصی که زندگی و تاریخ اسپارت ها آشکار می کند، در مفهوم شان بنیان نهاده شده است.»
(۳۰۸-۳۰۹)

توجه

تمامی
جنبه های
ویژه و کل
(مفهوم)

در پایان جلد دوم منطق، جلد چهارم، ص ۲۴۳، در گذار به «مفهوم»، این تعریف داده شده است: «مفهوم، قلمرو سوبرکتیو، یا آزادی...»

توجه آزادی = سوبرکتیویته
«یا»
غایت، آگاهی، تلاش و کوشش
توجه

پاره سوم:

منطق سوپزکتیو یا آموزه مفهوم

قسمت دوم

منطق سوپژکتیو یا آموزه مفهوم

درباره مفهوم به طور کلی

هگل می‌گوید در دو پاره نخست، من هیچ مقدماتی نداشتم، اما از سوی دیگر در اینجا «ماده و مصالحی سنگواره شده» وجود دارد (که لازم است سیال شود).^۱ (۳)^۲ «هستی و ذات مرحله‌های شدن آن (مفهوم) هستند.»^۳ (۵)

۱... «این پاره از منطق که شامل آموزه مفهوم است و سومین پاره از کل را تشکیل می‌دهد، تحت عنوان خاص نظام منطق سوپژکتیو انتشار می‌یابد، و این برای راحتی آن دسته از دوستان این علم است که از مطالبی که معمولاً تحت عنوان منطق پوشش داده می‌شود، به آن دسته از مطالبی که در اینجا به آن‌ها پرداخته می‌شود بیشتر علاقه‌مند هستند تا به مطالبی که در دو پاره نخست مطرح شد. برای آن پاره‌های اولیه، می‌توانستم به زیاده‌روی منتقدان بی‌طرف، به دلیل کمبود مطالعات اولیه در این حوزه که می‌توانست به عنوان تکیه‌گاه، ماده و مصالح ورشته راهنمایی برای من عمل کند، اشاره کنم. درباره پاره کنونی می‌توانم به زیاده‌روی آن‌ها به دلیلی مخالف اشاره کنم؛ می‌توان گفت که برای منطق مفهوم—که مقوله‌ای است کاملاً آماده و یکپارچه—ماده و مصالحی سنگواره شده در دست است و مسئله، همانا سیال کردن این ماده و مصالح و حیات بخشیدن مفهوم در چنین ماده مرده‌ای بود.» (علم منطق، ص ۵۰۷)

2. Hegel, Werke, Bd. V, Berlin, 1834. Ed

۳... «از این جنبه، در وهله نخست باید مفهوم را صرفاً سومین [مقوله] نسبت به هستی و ذات، نسبت به بی‌واسطه و بازتاب دانست. بنابراین، هستی و ذات مرحله‌های شدن آن هستند، اما مفهوم بنیاد و حقیقت آن‌ها به عنوان همانندی است که در آن فرو می‌روند و گنجانده می‌شوند. آن‌ها در آن گنجانده می‌شوند چون مفهوم، نتیجه آن‌هاست، اما دیگر نه به عنوان هستی و ذات.» (علم منطق، ص ۵۰۸)

باید برعکس شود: مفاهیم عالی‌ترین محصول مغز هستند، عالی‌ترین محصول ماده.

«به این ترتیب، منطق عینی که به هستی و ذات می‌پردازد، به واقع سازنده شرح نوعی مفهوم است.»^۱ (۶)

۹-۱۰. اهمیت چشمگیر فلسفه اسپینوزا به عنوان فلسفه جوهر؛ این دیدگاه بسیار پیشرفته است اما ناقص است و متکامل‌ترین نیست: به طور کلی ابطال نظام فلسفی نه به معنای کنارگذاشتن آن بلکه تکامل بیشتر آن است، نه جایگزینی آن با نظام متضاد دیگری که تک‌سویه است بلکه گنجاندن آن در چیزی که متکامل‌تر است. در نظام اسپینوزا هیچ سوژه آزاد، مستقل و آگاهی وجود ندارد. (این نظام فاقد «سوژه آزاد و آگاه است») (۱۰) اما به نظر اسپینوزا اندیشه نیز صفت جوهر است. (۱۰ در پایان)

۱۳ در پایان: در ضمن - همان‌طور که زمانی در فلسفه رسم بود که از تخیل حافظه «بد می‌گفتند»، اکنون نیز رسم است که اهمیت «مفهوم» (= «اوج اندیشه») را ناچیز می‌دانند و زبان به ستایش «امر نامفهوم» می‌کشایند. کنایه به کانت؟ هگل با گذار به نقد مکتب کانت، شایستگی بزرگ کانت (۱۵) را در طرح ایده «وحدت استعلایی ادراک» (وحدت آگاهی که در آن مفهوم ایجاد می‌شود) می‌داند، اما از کانت به دلیل یک سویگی و سوبرکتیویسم‌اش انتقاد می‌کند:

از شهود به شناخت واقعیت عینی
 «تا جایی که جستارمایه در اندیشه است، به راستی در خود و برای خود است؛ تا جایی که در شهود یا باز نمود است، فقط نمود است.»^۲

۱. ... «به این ترتیب، منطق عینی که به هستی و ذات می‌پردازد، به واقع سازنده شرح نوعی مفهوم است. به عبارت دقیق‌تر، جوهر پیش‌تر ذات واقعی است یا ذات تا آن‌جا که با هستی وحدت یافته و به فعلیت بدل شده است. متعاقباً، مفهوم برای پیش‌فرض‌های بی‌واسطه خود دارای جوهر است.» (علم منطق، ص ۵۰۹)

۲. ... «در واقع، درک مفهومی یک جستارمایه فقط عبارت از این است که "من" آن را از آن خویش می‌کند، بر آن مسلط می‌شود و آن را تحت شکل خود در می‌آورد، یعنی به عبارتی به کلیتی که بی‌واسطه یک تعین یافتگی است یا تعین یافتگی که بی‌واسطه کلیت است، بدل می‌شود. جستارمایه به عنوان امری شهود یافته، یا حتی بازنمایی شده، هنوز چیزی بیرونی یا بیگانه است. هنگامی که به مفهوم

(۱۶) (هگل ایده‌آلیسم کانت را از ایده‌آلیسم سوپژکتیو به ایده‌آلیسم عینی و مطلق ترفیع می‌دهد)...

کانت عینیت مفاهیم را تصدیق می‌کند (حقیقت ابژه‌شان است)، اما با این همه آن‌ها را امری سوپژکتیو تلقی می‌کند. او احساس و شهود را بر فاهمه مقدم می‌داند. هگل درباره این نکته می‌گوید:

«اکنون، در وهله نخست، با توجه به رابطه فاهمه یا مفهوم با مراحل که گمان می‌رود مقدم بر آن هستند، تعیین شکل این سه مرحله به این بستگی دارد که کدام علم بررسی می‌شود. در علم ما - که علم منطق ناب است - این مراحل هستی و ذات هستند. در روانشناسی، احساس و شهود و نیز بازنمایی به طور کلی مقدم بر فاهمه هستند. در پدیدارشناسی روح، که آموزه آگاهی است، صعود به فاهمه از طریق مراحل آگاهی حسی، و سپس ادراک انجام می‌شود.»^۱ (۱۷) کانت، در اینجا شرح بسیار «ناقصی» داده است.
و پس از آن - نکته اصلی -

بدل می‌شود، در خود و برای خود بودگی که آن را در شهود و بازنمود در اختیار دارد به وضع شدگی تبدیل می‌گردد. "من" در اندیشیدن، بر آن مسلط می‌شود. اما تا جایی که جستارمابه در اندیشه است، به راستی در خود و برای خود است؛ تا جایی که در شهود یا بازنمود است، فقط نمود است. اندیشه بی‌واسطگی را که جستارمابه از طریق آن با ما روبه‌رو می‌شود، رفع و به این ترتیب، آن را به وضع شدگی تبدیل می‌کند اما این جستارمابه، وضع شدگی آن، همانا در خود و برای خود بودگی یا عینیت است.» (علم منطق، ص ۵۱۶)

۱. «... اکنون، در وهله نخست، با توجه به رابطه فاهمه یا مفهوم با مراحل که پیش فرض آن هستند، تعیین شکل این سه مرحله به این بستگی دارد که کدام علم بررسی می‌شود. در علم ما، که علم منطق ناب است، این مراحل هستی و ذات هستند. در روانشناسی، احساس و شهود و نیز بازنمایی به طور کلی مقدم بر فاهمه هستند. در پدیدارشناسی روح - که آموزه آگاهی است - صعود به فاهمه از طریق مراحل آگاهی حسی، و سپس ادراک انجام می‌شود. کانت فقط احساس و شهود را پیش فرض قرار می‌دهد، اما برای آغاز خود او ناکامل بودن این پیشروی مراحل را با افزودن رساله‌ای درباره مفاهیم بازتاب به منطق استعلایی یا آموزه فاهمه آشکار می‌سازد.» (علم منطق، ص ۵۱۷)

... «به همین ترتیب در اینجا مفهوم نباید کنش فاهمه خودآگاه یا فاهمه سوپژکتیو تلقی شود. بلکه باید مفهوم در خود و برای خودی تلقی شود که مرحله‌ای از طبیعت و نیز روح را می‌سازد. زندگی یا طبیعت انداموار، مرحله‌ای از طبیعت است که در آن مفهوم زاده می‌شود.»^۱ (۱۸)

«آستانه»
تبدیل
ایده‌آلیسم
عینی به
ماتریالیسم

و به دنبال آن فراز بسیار جالبی مطرح می‌شود (صص ۱۹-۲۷) که در آن هگل کانت را ابطال می‌کند، دقیقاً از لحاظ شناخت‌شناسی؛ انگلس احتمالاً هنگامی که درباره‌ی لودویگ فویرباخ {۱۸} نوشت - که هگل نقد عمده علیه کانت را تا جایی که این امر از موضعی ایده‌آلیستی امکان‌پذیر است پیش‌تر مطرح کرده بود - این فراز را به یاد داشت. دوگانگی و عدم انسجام کانت، به تعبیری نوسان وی را بین امپریسم (= ماتریالیسم) و ایده‌آلیسم آشکار می‌سازد. هگل خود کاملاً و منحصرأ از زاویه‌ی ایده‌آلیسمی منسجم‌تر بحث می‌کند.

Begriff هنوز عالی‌ترین مفهوم نیست. هنوز ایده = وحدت مفهوم و واقعیت، بالاتر است.

«می‌گویند: "این فقط یک مفهوم است" و نه فقط ایده بلکه وجود متعین حسی و از لحاظ مکانی و زمانی ملموس را به مثابه چیزی که عالی‌تر از مفهوم است، در تقابل با آن قرار می‌دهند. و سپس امر

۱... «و اگر ما خود جوهر این مرحله‌ها را در نظر بگیریم، ابتدا باید بگوییم که چنین شکل‌هایی مانند شهود، باز نمود و مانند آن به روح خودآگاه تعلق دارند که به معنای دقیق کلمه در چارچوب گستره علم منطق قرار نمی‌گیرند. درست است که تعینات ناب هستی، ذات و مفهوم طرح بنیادی و چارچوب ساده‌ی درونی صورت‌های روح را می‌سازند؛ روح به عنوان آگاهی شهودی و هم‌چنین به عنوان آگاهی حسی در شکل هستی بی‌واسطه است. و به همین نحو، روح به عنوان آگاهی باز نمودی و ادراکی از هستی تا سطح ذات یا بازتاب ارتقا یافته است. اما به این صورت‌های انضمامی از سوی علم منطق همان قدر کم توجه شده است که صورت‌های انضمامی پذیرفته شده توسط تعین‌های منطقی در طبیعت که زمان و مکان هستند و سپس زمان و مکان آکنده از محتوا به عنوان طبیعت غیرارگانیک و سرانجام طبیعت ارگانیک. به همین ترتیب در اینجا مفهوم نباید کنش فاهمه خودآگاه یا فاهمه سوپژکتیو تلقی شود. بلکه مفهوم باید در خود و برای خودی تلقی شود که مرحله‌ای از طبیعت و نیز روح را می‌سازد. زندگی یا طبیعت انداموار، آن مرحله‌ای از طبیعت است که در آن مفهوم زاده می‌شود، اما کور و ناآگاه از خود و بی‌هیچ اندیشه.» (علم منطق، ص ۵۱۷)

انتزاعی را بی ارزش تر از امر انضمامی تلقی می کنند زیرا فاقد این نوع ماده و مصالح است. در چنین دیدگاهی، انتزاع به معنای گزینش این یا آن ویژگی از ابژه انضمامی برای مقاصد سوپزکتیومان است، بدون آنکه از این رهگذر چیزی از ارزش و جایگاه بسیاری از خصوصیت ها و ویژگی های دیگری که مدنظر قرار نگرفته اند کم شده باشد؛ برعکس این خصوصیت ها و ویژگی ها به عنوان امری واقعی اعتبار خود را کاملاً دست نخورده و سالم حفظ می کنند، فقط در آن سوی دیگر به حال خود رها شده اند؛ و این فقط ناتوانی فاهمه برای جذب چنین غنایی است که آن را وادار می کند تا به انتزاعی ناچیز اکتفا کند. اما اگر ماده و مصالح معین شهود و تعدد باز نمود، همانا امری واقعی در تقابل با اندیشه و مفهوم تلقی می شود، آن گاه این دیدگاهی است که نادیده گرفتن آن نه فقط شرط فلسفیدن است بلکه حتی پیش فرض دین هم هست؛ زیرا اگر نمود گذرا و ظاهری جهان جزییات حسی حقیقت تلقی شود، چه نیازی به دین است و دین چه معنایی می تواند داشته باشد؟... بنابراین، اندیشه ورزی انتزاعی را نباید کنار گذاشتن صرف مواد و مصالح حسی تلقی کرد که گفته می شود از واقعیت آن به این دلیل کاسته نمی شود؛ برعکس همین فراروی و تقلیل آن (به عنوان نمود محض) به امری ذاتی است که خود را فقط در مفهوم نشان می دهد.» (۱۹-۲۱)

کانت قدرت
خرد را ناچیز
می شمارد

ایده آلیست های
منسجم تر
به خدا
می چسبند!

اساساً در مقابل کانت، حق با هگل است. اندیشه، که از امر انضمامی به امر انتزاعی آغاز می کند - در صورتی که درست باشد (توجه شود) (و کانت مانند همه فیلسوفان درباره اندیشه ورزی درست حرف می زند) - از حقیقت جدا نمی شود بلکه به سمت آن می رود. انتزاع ماده، قانون طبیعت، انتزاع ارزش و غیره، به طور خلاصه، تمامی انتزاع های (درست، جدی و نه بی معنی و مزخرف) علمی، طبیعت را عمیق تر، حقیقی تر و کامل تر بازتاب می دهند. از مشاهده زنده تا اندیشه ورزی انتزاعی و از آن تا عمل - این است مسیر دیالکتیکی معرفت از حقیقت، معرفت از واقعیت عینی. کانت معرفت را خوار می کند تا جا برای ایمان باز شود: هگل معرفت را ارتقا می بخشد و اعتقاد دارد که معرفت همانا معرفت خداوند است. ماتریالیست معرفت از ماده و طبیعت را ارتقا می بخشد و خدا و مدافعان فلسفی اش را کنار می گذارد.

«در اینجا سوء تفاهم اساسی این است که اصول طبیعی یا آغازگاه در تکامل طبیعی یا تاریخ فرد در فرآیند خودتکوینی، حقیقت و نخستین امر در مفهوم تلقی می شود» (۲۱) (— درست است که مردم با آن شروع می کنند اما حقیقت، نه در آغازگاه بلکه در پایان یا دقیق تر در استمرار نهفته است. حقیقت تجلی اولیه نیست) ... «اما هدف فلسفه این نیست که راوی رخدادها باشد بلکه هدف آن شناخت چیزی است که در رخدادها حقیقی است.»^۱ (۲۱)

در کانت «ایده آلیسم روانشناختی» وجود دارد (۲۲): مقولات کانت «فقط تعیناتی هستند که از خودآگاهی نشأت گرفته اند.» (۲۲) کانت اهمیت اندیشه را که از فاهمه تا عقل صعود می کند ناچیز می داند و توانایی «رسیدن به حقیقت کامل» را منکر می شود.^۲ (۲۳)

«گفته می شود (کانت) این را سوء استفاده می داند که منطق — که گمان

۱. ... «در اینجا سوء تفاهم اساسی این است که اصول طبیعی یا آغازگاه در تکامل طبیعی یا تاریخ فرد در فرآیند خودتکوینی، حقیقت و نخستین امر در مفهوم تلقی می شود. اکنون در نظم طبیعت، شهود یا هستی بی شک نخستین هستند یا شرطی برای مفهوم تلقی می شوند، اما آن‌ها به این دلیل در خود و برای خود نامشروط نیستند... هنگامی که موضوع، نه بر سر حقیقت بلکه صرفاً روایت است، چنان که در بازنمایی و اندیشه ورزی پدیداری چنین است، بی گمان نیازی نیست که از روایتی فراتر برویم که آن را با احساسات و شهود آغاز کردیم و فاهمه از کثرت آن‌ها کلیت یا انتزاعی را استخراج می کند... اما هدف فلسفه این نیست که راوی رخدادها باشد بلکه هدف آن شناخت چیزی است که در رخدادها حقیقی است و علاوه بر این، بر مبنای چنین حقیقتی، آنچه را که در این روایت چون رخدادی صرف پدیدار می شود، درک کند.» (علم منطق، ص ۵۱۹)

۲. ... «فلسفه کانتی فراتر از واکنش روانشناختی مفهوم زرفته و بار دیگر این موضوع را ادعا می کند که مفهوم پیوسته با کثرت شهود مشروط می شود. این فلسفه اعلام کرده که شناخت‌های فاهمه و تجربه پدیداری هستند، نه به این دلیل که خود مقولات کرانمند هستند، بلکه به دلیل ایده آلیسم روانشناسی، این مقولات صرفاً تعیناتی هستند که از خودآگاهی نشأت می گیرند... جایگاه صرفاً صوری مفهوم به عنوان فاهمه به تمامی در شرح کانتی از عقل تکمیل می شود. در عقل، یعنی عالی ترین مرحله اندیشه، باید انتظار داشت که مفهوم، مشروط شدگی را که هنوز در مرحله فاهمه پدیدار می شود کنار گذارد و به شناخت کامل برسد. اما در کانت این انتظار برآورده نمی شود. زیرا کانت رابطه عقل با مقولات را صرفاً به عنوان امر دیالکتیکی تعریف می کند و نتیجه این دیالکتیک را نیستی بی کران می داند، فقط همین و دیگر هیچ. متعاقباً وحدت بی کران عقل نیز هنوز از سنتز بی بهره است.» (علم منطق، ص ۵۲۰)

می رود باید صرفاً قاعده و مبانی حکم باشد - ارغنون برای تولید یافته های عینی تلقی شود. مفاهیم عقل که ناگزیر نیروی بالاتر (عبارتی ایده آلیستی!) و درونمایه ای عمیق تر (درست است!!) از آن استنتاج می شود، حتی کمتر از مقولات، سرشتی سازنده (باید گفته شود عینی) دارند، آن ها ایده های صرف هستند. بی گمان استفاده از آن ها می تواند جایز باشد اما از این ذات های قابل فهم که باید به تمامی حقیقت را آشکار سازند، نباید چیزی بیش از فرضیه ها را درک کنیم؛ و نسبت دادن حقیقت مطلق به آن ها، در خود و برای خود، اوج خود سرانگی و بی پروایی است، زیرا آن ها در هیچ تجربه ای رخ نمی دهند. آیا هرگز به ذهن کسی خطور می کرد که فلسفه حقیقت را از موجودیت های قابل فهم می پوشاند، چون آن ها بی بهره از مصالح زمانی و مکانی جهان محسوس هستند؟» (۲۳)

در اینجا نیز اساساً حق با هگل است: ارزش مقوله ای است «بی بهره از مصالح ... جهان محسوس»، اما حقیقی تر از قانون عرضه و تقاضاست. فقط هگل یک ایده آلیست است: از همین جا بی معنا بودن سرشت سازنده و غیره روشن می شود.

کانت از سویی کاملاً آشکارا «عینیت» (۲۴) ایده «همانندی مفهوم و چیز»^۱ (۲۴) را تشخیص می دهد، اما از سوی دیگر:

<p>«این حکم بار دیگر داده می شود که ما یقیناً نمی توانیم از چیزهای در خود و برای خود بدانیم، و حقیقت برای شناخت عقلانی دسترس ناپذیر است؛ حقیقت که عبارت از وحدت ابژه و مفهوم است، در واقع فقط نمود است و اکنون علت این است که محتوا</p>	<p>توجه هگل از شناخت پذیری چیز در خود دفاع می کند</p>
---	---

۱.... «در ارتباط مستقیم با این نکته، این موضوع قرار دارد که چگونه مفهوم و سرشت منطق را به طور کلی در نظر گرفت، موضوعی که درباره آن فلسفه کانت همان دیدگاه متعارف را دارد: یعنی رابطه مفهوم و علم مفهوم با خود حقیقت. پیش تر از استنتاج مقولات توسط کانت نقل کردیم که بنا به آن ابژه - که در آن کثرت شهود وحدت دارد - همان وحدتی است که صرفاً از طریق وحدت خود آگاهی حاصل می شود. بنابراین، در اینجا، عینیت اندیشه به طور مشخص تعریف می شود: همانندی مفهوم و چیز که حقیقت است.» (علم منطق، ص ۵۲۱)

فقط کثرتی از شهود است. درباره این برهان خاطر نشان شده است که این کثرت تا جایی که به شهود در مقابل مفهوم تعلق دارد، دقیقاً در مفهوم فراروی کرده است و ابژه توسط مفهوم به ذاتیت نامحدث خود بازگشته است؛ این ذاتیت در نمود وارد می شود و به همین علت نمود، صرفاً امر غیرذاتی نیست بلکه مظهر ذات است.» (۲۴-۲۵)

«این موضوع همیشه مایه تعجب خواهد بود که چگونه فلسفه کانتی رابطه اندیشه با وجود حسی را، که در آن متوقف شده بود، رابطه صرفاً نسبی نمود محض می دانست و به طور کامل وحدت عالی تر این دورا در ایده به طور عام — مثلاً در ایده فاهمه شهودی — تصدیق و تأیید کرده بود اما در این رابطه انتزاعی و در این ادعا که مفهوم کاملاً از واقعیت جداست و جدا باقی خواهد ماند، میخکوب شده بود؛ بنابراین آنچه را که شناخت کرانمند شمرده می شد به عنوان حقیقت بیان کرد و اندیشه ای را که به عنوان حقیقت می شناخت و از آن مفهوم کرانمند را تثبیت کرده بود، زائد و نامناسب و موهومی اعلام کرد.» (۲۶)

نمود مظهر
ذات است.

توجه

در منطق، ایده به «آفریننده طبیعت بدل می شود.» (۲۶)

ها ها!!

منطق «علم صوری» است (۲۷) در مقابل علم انضمامی (طبیعت و روح) اما موضوع آن «حقیقت ناب» است.^۱ (۲۷)

۱. ... «چون در اینجا در وهله نخست توجه ما به رابطه منطق — و نه علوم به طور کلی — با حقیقت است، علاوه بر این، باید تصدیق کرد که منطق به عنوان علم صوری نمی تواند و نباید واقعیتی را در برداشته باشد که محتوای بخش های بعدی فلسفه است، یعنی علوم فلسفی طبیعت و روح. البته، این علوم انضمامی خود را در شکلی واقعی تر ایده ارائه می کنند تا منطق؛ اما این امر نه با پشت کردن دوباره به واقعیتی که توسط آگاهی رها شده است حاصل می شود — آگاهی بی که بالاتر از شیوه نمود خود تا سطح علم بالا آمده است — و نه با رجعت به استفاده از صورت هایی مانند مقولات و مفاهیم بازتاب که کرانمندی و عدم حقیقت آن در منطق به اثبات رسیده. برعکس، منطق ترفیع ایده را تا سطحی نشان می دهد که از آن جا بدل به آفریننده طبیعت می شود و از آن به شکل بی واسطگی انضمامی گذار می کند که مفهومی با این همه این صورت را در هم می شکند تا خود را به عنوان روح انضمامی تحقق بخشد. در مقابل این علوم انضمامی... بی گمان منطق علم صوری است؛ اما این علم صورت مطلق است که درون خود تمامیت است و ایده ناب خود حقیقت را در بردارد. این صورت مطلق در خود خویش محتوا یا واقعیت اش را در بردارد.» (علم منطق، صص ۵۲۲-۵۲۳)

خود کانت با این پرسش که حقیقت چیست؟ (۲۷) (نقد عقل محض، ص ۸۳) و دادن پاسخی پیش پا افتاده «انطباق دانش با ابژه اش»، به خود حمله می کند زیرا «حکم بنیادی ایده آلیسم استعلایی» این است که: — «شناخت قادر به درک چیز در خود نیست.» (۲۷)

— و روشن است که همه این ها «تصوراتی ناحقیقی است.»^۱ (۲۸) هگل هنگام ارائه استدلال علیه برداشت صرفاً صوری از منطق (که گفته می شود کانت نیز چنین برداشتی داشته) — که بنا به آن از دیدگاه متعارف، [یعنی این دیدگاه که] حقیقت همانا انطباق شناخت با ابژه است و انطباق «اساساً مستلزم دو وجه است» (۲۹) — می گوید که عنصر صوری در منطق «حقیقت ناب» است (۲۹) و:

... «بنابراین، به این عنصر صوری باید به عنوان هستی در خودی اندیشید که از لحاظ تعین و محتوایی غنی تر، تأثیری بی نهایت بیشتر بر امر انضمامی می گذارد تا آن طور که عموماً گمان می رود.»^۲ (۲۹)

۱.... «هنگامی که کانت در ارتباط با منطق به بحث درباره پرسشی قدیمی و معروف می پردازد یعنی حقیقت چیست؟ پیش از هر چیز به خواننده این تعریف پیش پا افتاده را می دهد که [حقیقت] انطباق شناخت با ابژه اش است — تعریفی بسیار باارزش و در حقیقت عالی. اگر این تعریف را در ارتباط با تز بنیادی ایده آلیسم استعلایی به یاد بیاوریم، یعنی شناخت عقلانی قادر به درک چیزها در خودشان نیست، اینکه واقعیت کاملاً در خارج از مفهوم است، آن گاه فوراً روشن می شود که عقل به گونه ای است که قادر به انطباق خود با ابژه اش، چیز در خود نیست و چیزهای در خود در انطباق با مفهوم عقل نیستند، و مفهوم در انطباق با واقعیت نیست و واقعیتی که در انطباق با مفهوم نباشد، تصویری غیر حقیقی است.» (علم منطق، ص ۵۲۳)

۲.... «کانت در ادامه می گوید: "آنچه نیاز داریم بدانیم معیاری کلی و مطمئن برای هر نوع شناخت است؛ چنین معیاری برای همه شناخت ها بدون تمایز بین ابژه هایشان معتبر است؛ اما چون با چنین معیاری انتزاع از تمامی محتوای شناخت ... انجام می شود و حقیقت دقیقاً به این محتوا مربوط است، آن گاه غیر ممکن و واهی خواهد بود که دنبال مشخصه ای از حقیقت این محتوای شناخت باشیم." در اینجا برداشت معمولی از کارکرد صوری منطق به صورت معین، بیان و استدلالی که مطرح می شود، حال و هوایی اقناع کننده دارد. اما پیش از هر چیز، باید ملاحظه کرد که معمولاً این امر در آن استدلال صوری رخ می دهد که در مسیر خود نقطه ای را فراموش می کند که برهانش را بر آن متکی می کند و از آن سخن می گوید. این استدلال مدعی است، جست و جو برای یافتن معیاری برای

... «اما حتی اگر قرار است صورت‌های منطقی را چیزی بیش از کارکردهای صوری اندیشه ندانیم، آن‌گاه به همین دلیل برای این تحقیق ارزشمند است که مطمئن شویم تا چه حد قائم به ذات با حقیقت منطبق هستند. نظامی از منطق که این موضوع را نادیده می‌گیرد، حداکثر می‌تواند ادعا کند که واجد ارزش توصیف تاریخی-طبیعی از نمودهای اندیشه‌ورزی است.» (۳۰-۳۱)

گفته می‌شود در اینجا شایستگی ابدی ارسطو نهفته است اما «ضروری است که پیش‌تر برویم.»^۱ (۳۱)

حقیقت محتوای شناخت، بیهوده است. اما بنا به تعریف، نه محتوا، بلکه انطباق محتوا با مفهوم، حقیقت را تشکیل می‌دهد.... اجازه دهید در یک سو محتوایی را قرار دهیم که موجب اغتشاش شده... و در این دیدگاه انتزاعی باقی بمانیم که منطق فقط صوری است و در واقع هر محتوایی را نادیده می‌گیرد؛ آن‌گاه ما شناختی یک‌سویه داریم که قرار نیست ابژه‌ای را دربر بگیرد، صورتی توخالی که بنابراین دیگر نه انطباق است - چراکه انطباق اساساً مستلزم دو وجه است - و نه حقیقت... منطق برای اینکه علم صورت مطلق، این علم صوری، حقیقی باشد، باید در خود محتوایی مناسب با صورتش داشته باشد؛ و از آن بیشتر، چون عنصر صوری منطق، صورت محض است و بنابراین، حقیقت منطق باید خود حقیقت ناب باشد، پس، باید به این عنصر صوری به عنوان هستی در خودی اندیشید که از لحاظ تعیین و محتوایی غنی‌تر، تأثیری بی‌نهایت بیشتر بر امر انضمامی می‌گذارد تا آن‌طور که عموماً گمان می‌رود.» (علم منطق، ص ۵۲۴)

۱. ... «همان‌طور که فلسفه کانتی مقولات را در خود و برای خود در نظر نمی‌گرفت بلکه آن‌ها را تعیینات کرانمندی می‌دانست که نمی‌توانند حقیقت را دربر بگیرند، به این دلیل نادرست که آن‌ها صورت‌های سوژکتیو خودآگاهی هستند، سوژه فلسفی نیز نقد صورت‌های مفهوم را در بر می‌گیرد که محتوای منطق متعارف هستند؛ برعکس، بخشی از آن یعنی کارکردهای حکم را برای تعیین مقولات اقتباس کرده و آن‌ها را به عنوان پیش‌فرض‌های معتبر پذیرفته است. اما حتی اگر قرار است صورت‌های منطقی را چیزی بیش از کارکردهای صوری اندیشه ندانیم، آن‌گاه به همین دلیل برای این تحقیق ارزشمند است که مطمئن شویم تا چه حد قائم به ذات با حقیقت منطبق‌اند. نظامی از منطق که این موضوع را نادیده می‌گیرد، حداکثر می‌تواند ادعا کند که واجد ارزش توصیف تاریخی-طبیعی از نمودهای اندیشه‌ورزی است. این شایستگی بی‌کران ارسطو است - و از بابت آن باید بالاترین ستایش‌ها را نثار قدرت‌های این نابغه بکنیم - که نخستین کسی بود که مسئولیت این توصیف را برعهده گرفت. با این همه، لازم است بیشتر پیش برویم و از پیوند نظام‌مند این صورت‌ها و ارزش‌شان مطمئن شویم.» (علم منطق، ص ۵۲۵)

به این ترتیب، نه فقط توصیفی از صورت‌های اندیشه و نه فقط توصیف طبیعی-تاریخی از نمودهای اندیشه (به چه معنا با توصیف صورت‌ها تفاوت دارد؟؟) بلکه انطباق با حقیقت مطرح است، یعنی؟؟ جوهر یا فقط نتایج و پیامد تاریخ اندیشه؟؟ در اینجا هگل از لحاظ ایده‌آلیستی ناروشن است و شفاف سخن نمی‌گوید؛ عرفان.

{نه روانشناسی، نه پدیدارشناسی روح بلکه منطق = مسئله حقیقت.}

در این برداشت، منطق با نظریه‌شناخت منطبق است. این موضوع کلاً بسیار مهم است.

مقایسه کنید با دانشنامه، جلد ششم، ص ۳۱۹^۱: «اما در حقیقت، آن‌ها (صورت‌های منطقی) «به صورت‌های مفهومی تبدیل شده‌اند که روح زنده امر بالفعل را تشکیل می‌دهند...»

مفهوم در تکامل خود به «مفهوم مکفی»، به ایده بدل می‌شود. (۳۳)^۲ «مفهوم در عینیت خود ابژه‌ای در خود و برای خود است.» (۳۳)

قوانین عام حرکت جهان و اندیشه

توجه

= عینیت باوری + عرفان و خیانت به تکامل

1. Hegel, Werke, Bd., VI, Berlin, 1840. Ed

2. Ibid, Bd., V. Berlin, 1834. Ed

بخش اول سوبژکتیویته

حرکت دیالکتیکی «مفهوم» - از مفهوم کاملاً «صوری» در آغاز - تا حکم و آن‌گاه تا قیاس، و سرانجام تا دگرگونی سوبژکتیویته مفهوم به عینیت آن. (۳۴-۳۵)^۱

نخستین ویژگی متمایز مفهوم، کلیت است. توجه: مفهوم از ذات و ذات از هستی رشد می‌کند.

تکمیل بیشتر کلیت، یعنی خاص بودگی و تکین بودگی در بالاترین درجه انتزاع و «پیچیدگی» است.

ملاحظات هنگام خواندن ... این بخش‌های اثر هگل را باید بهترین وسیله برای سردرد گرفتن نامید!

کونوفیشرا این ملاحظات «پیچیده» را خیلی بد توضیح می‌دهد و مثال‌های ساده‌تری از دانشنامه می‌زند و مزخرفاتی را به آن می‌افزاید (علیه انقلاب فرانسه، کونوفیشرا، جلد ۸، ۱۹۰۱، ص ۵۳۰) غیره؛ اما به خواننده نشان نمی‌دهد که چگونه دنبال کلیدی برای [فهم] گذارهای دشوار، سایه‌ها، اوج و فرودهای مفاهیم انتزاعی هگل بگردد.

و یا به هر حال آیا همه این‌ها باجی است که به منطق صوری قدیم داده می‌شود؟ بله! و باج دیگری هم داده می‌شود: باج به عرفان = ایده‌الیسم

آشکارا در اینجا نیز موضوع عمده برای هگل مشخص کردن گذارهاست. از یک منظر معین، تحت شرایطی معین، کلی، تکین و تکین، کلی است. نه فقط (۱) پیوند، یعنی پیوند جدایی ناپذیر تمامی مفاهیم و حکم‌ها، بلکه (۲) گذارها از یکی به دیگری، و نه فقط گذارها، بلکه (۳) همانندی اضداد – این چیزی است که برای هگل مهم است. اما این امر صرفاً «سوسوی» نوری است در مه شرح بی‌نهایت پیچیده [وی]. تاریخ اندیشه از منظر تکامل و کاربرد مفاهیم و مقولات کلی منطبق – این چیزی است که لازم است!

و فور «تعیّنات» و
تعیّنات مفهومی
در این بخش از
منطق!

هگل ضمن آوردن نقل قولی، در ص ۱۲۴، از قیاس «معروف» – «همه انسان‌ها فانی هستند، گایوس انسان است، پس گایوس فانی است.» هوشمندانه اضافه می‌کند «هنگامی که صدای نزدیک شدن چنین قیاسی شنیده می‌شود، بی‌درنگ دچار ملال می‌شویم.» – گفته می‌شود که این امر ناشی از «صورت مهمل» آن است و هگل این اظهار نظر عمیق را می‌کند:

«همه چیز قیاس است، امری کلی که از طریق خاص بودگی با تکین بودگی در هم تنیده شده است؛ البته این یک کل ساخته شده از سه گزاره نیست.»^۱ (۱۲۶)

«همه چیزها
قیاس است»...
توجه.

بسیار خوب! متعارف‌ترین «شکل‌های» منطقی – (همه این‌ها در بند «نخستین شکل قیاس» هستند) متعارف‌ترین رابطه چیزهاست که باید تصدیق کرد با کمال فضل فروشانه کتاب‌های درسی مدارس مطرح می‌شود.

۱. ... «هنگامی که صدای نزدیک شدن چنین قیاسی شنیده می‌شود، بی‌درنگ دچار ملال می‌شویم؛ ملالی ناشی از صورت مهملی که به مدد گزاره‌های جداگانه، صورت ظاهری از تفاوت ارائه می‌شود که بی‌درنگ در خود آن فاکت حل می‌شود. عمدتاً این صورت سوژکتیو است که به فرآیند قیاس، نمودی از تدبیر موقت سوژکتیو را می‌دهد که هنگامی که عقل یا فاهمه ناتوان از شناخت بی‌واسطه هستند به آن متوسل می‌شود... فرآیند قیاس که از طریق گزاره‌های جداگانه پیش می‌رود چیزی جز صورت سوژکتیو نیست؛ ماهیت فاکت این است که تعینات گوناگون مفهوم از آن در یک وحدت ذاتی متحد می‌شود. این عقلانیت تدبیری موقت نیست؛ برعکس، در تضاد با بی‌واسطگی پیوند – که هنوز در حکم وجود دارد – این یک عنصر عینی است... همه چیز قیاس است، امری کلی که از طریق خاص بودگی با تکین بودگی در هم تنیده شده است؛ البته این یک کل ساخته شده از سه گزاره نیست.» (عنه منطق، ص ۵۹۳)

تحلیل هگل از قیاس‌ها (تکین، خاص و کلی؛ خاص، تکین و کلی و غیره) یادآور تقلید مارکس از هگل در فصل اول [سرمايه] است.

درباره کانت

از جمله:

خلاف آمده‌های کانت درباره عقل فقط این است که ابتدا یک تعین مفهوم، بنیاد مفهوم [دیگری] قرار می‌گیرد، و سپس، با ضرورتی برابر، بنیاد مفهوم دیگری. (۱۲۸-۱۲۹)

تکوین مفاهیم (انتزاعی) و عملکردهای آن‌ها پیش‌تر شامل باز نمود، اعتقاد و آگاهی از قانون حاکم بر پیوندهای عینی جهان است. جدا کردن علیت از این پیوند احمقانه است. انکار عینیت مفاهیم، عینیت امر کلی در امر خاص و در امر تکین بی معنی است. به همین ترتیب، هگل بسیار عمیق‌تر از کانت و دیگران بازتاب حرکت جهان عینی را در حرکت مفاهیم دنبال می‌کند. درست همان‌طور که شکل ساده ارزش، یعنی کنش فردی مبادله کالایی معین با کالای دیگر، پیش‌تر تمامی تضادهای عمده سرمایه‌داری را در شکلی تکامل نیافته در برمی‌گیرد - به همین ترتیب، ساده‌ترین تعمیم، نخستین و ساده‌ترین صورت بندی مفاهیم (حکم‌ها، قیاس‌ها و غیره)، حاکی از شناخت عمیق تر انسان از پیوندهای عینی جهان است. در اینجا باید به دنبال معنای حقیقی، اهمیت و نقش منطق هگل بود. به این موضوع توجه شود.

توجه شود. در رابطه با مسئله اهمیت راستین منطق هگل

برای تحلیل گام به گام هر نوع منطق متداول و نظریه شناخت، مکتب کانت، و غیره باید به هگل باز گردیم.

توجه: برعکس: مارکس دیالکتیک هگل را در شکل عقلانی خود درباره اقتصاد سیاسی به کار برد.

دو نکته کوتاه:

۱. پلخانف نه از دیدگاه دیالکتیک ماتریالیستی بلکه از دیدگاه ماتریالیستی خام‌اندیش، به مکتب کانت (و به طور کلی لادری‌گری) انتقاد می‌کند، استدلال‌های آنها را فقط به صورت جنبی رد می‌کند

اما آن‌ها را با تعمیق، تعمیم و بسط‌شان و نشان دادن پیوندها و گذارهای هر مفهوم تصحیح نمی‌کند. (چنان‌که هگل کانت را تصحیح کرد.)

۲. مارکسیست‌ها در ابتدای سده بیستم به مکتب کانت و هیوم بیشتر به شیوه فویرباخی (و بوخنری) انتقاد می‌کردند، نه به شیوه هگلی.

در رابطه با مسئله نقد مکتب کانتی جدید، مکتب ماخ و غیره:

... «تجربه‌ای که متکی بر استقراء باشد معتبر تلقی می‌شود، گرچه مسلماً ادراک کامل نیست؛ اما این فرض که هیچ نمونه تناقض‌آمیزی از آن تجربه نمی‌تواند به وجود آید، صرفاً زمانی ممکن است که تجربه در خود و برای خود حقیقت داشته باشد.» (۱۵۴)

توجه شود

این فراز در بند «قیاس استقراء» است. ساده‌ترین حقیقت که به ساده‌ترین شکل قیاسی کسب می‌شود، همیشه ناقص است زیرا تجربه همیشه ناتمام است. بنابراین: پیوند استقراء با قیاس — با حدس (پیش‌بینی علمی)، نسبت تمامی دانش و محتوای مطلق در هر گام رو به پیش در شناخت.

نکته: درک کامل سرمایه‌مارکس، به ویژه فصل اول آن، بدون مطالعه و فهم کل منطق هگل غیرممکن است. در نتیجه، هیچ‌کدام از مارکسیست‌های نیم قرن گذشته مارکس را درک نکرده‌اند!!

گذار از قیاس تمثیل (درباره تمثیل) به قیاس ضرورت — از قیاس استقراء به قیاس تمثیل — قیاس از کلی به تکین — قیاس از تکین به کلی — شرح پیوند و گذارها {پیوند گذار است}، که وظیفه هگل است.

هگل عملاً ثابت کرده است که صورت‌ها و قوانین منطقی پوسته توخالی نیستند بلکه بازتاب جهان عینی است. از آن درست‌تر، او ثابت نکرد؛ بلکه حدسی درخشان زد.

نکته

هگل در دانشنامه اشاره می‌کند که تقسیم فاهمه و عقل، تقسیم مفاهیمی از این نوع یا آن نوع باید چنان درک شود:

<p>«که شیوه رفتار ما یا در شکل صرفاً منفی و انتزاعی مفهوم باز می‌ایستد یا مفهوم را در انطباق با ماهیت راستین خود درک می‌کند، به گونه‌ای که در آن واحد ایجابی و انضمامی است. به این ترتیب، مثلاً اگر آزادی به عنوان ضد انتزاعی ضرورت تلقی شود، این فقط مفهوم فهم آزادی است، در حالی که مفهوم حقیقی و عقلانی آزادی ضرورت را به عنوان امری فرارفته درون آن دربر می‌گیرد.» (دانشنامه، جلد ششم، صص ۳۴۷-۳۴۸)^۱</p>	<p>مفاهیم انتزاعی و انضمامی</p> <p>ضرورت و آزادی</p>
--	--

همان جا ص ۳۴۹: ارسطو صورت‌های منطقی را چنان کامل توصیف می‌کند که «اساساً» نمی‌توان چیزی به آن اضافه کرد.

معمولاً «شکل‌های قیاس» را فرمالیسم توخالی می‌دانند. «با این همه، آن‌ها» (این شکل‌ها) «معنای بسیار اساسی دارند و بر این ضرورت استوارند که هر مرحله‌ای به عنوان تعیین مفهوم، به کل و دلیلی میانجی‌گرانه بدل می‌شود.»
(دانشنامه، جلد ششم، ص ۳۵۲)

(دانشنامه، جلد ششم، صص ۳۵۳-۳۵۴)

<p>«معنای عینی شکل‌های قیاس کلاً این است که هر چیز عقلانی به عنوان قیاسی سه‌گانه نشان داده می‌شود، چنان‌که هر کدام از اعضای آن هم جایگاه یکی از کران‌ها و هم جایگاه میانگین واسط را می‌گیرد. مثلاً این به ویژه در خصوص سه عضو علم فلسفه یعنی ایده منطقی، طبیعت و روح صادق است. در اینجا طبیعت ابتدا یک واسطه است که اعضا را به هم پیوند می‌دهد. طبیعت، این تمامیت بی‌واسطه، خود را در دو کران ایده منطقی و روح آشکار می‌سازد.»^۲</p>	<p>توجه</p>
--	-------------

1. Hegel, Werke, Bd. VI, Berlin, 1840. Ed

2. Ibid

«طبیعت، این تمامیت بی‌واسطه، خود را در ایده‌ منطقی و روح آشکار می‌سازد.» منطق، علم شناخت است. نظریه دانش است. دانش، بازتاب طبیعت توسط انسان است. اما این بازتابی ساده، بی‌واسطه و کامل نیست بلکه فرآیند رشته‌هایی از انتزاعیات است، تکوین و تکامل مفاهیم، قانون‌ها و غیره، و این مفاهیم و قانون‌ها و غیره (اندیشه، علم = «ایده منطقی») مشروط و تقریبی، سرشت قانون‌مند کلی طبیعت همیشه پویا و متکامل را در بر می‌گیرد. در اینجا عملاً و به صورت عینی سه عنصر وجود دارد: (۱) طبیعت؛ (۲) شناخت انسان = مغز انسان (به عنوان بالاترین محصول همین طبیعت) و (۳) شکل بازتاب این طبیعت در شناخت انسان، و این شکل دقیقاً شامل مفاهیم، قوانین، مقولات و غیره است. انسان نمی‌تواند طبیعت، «تمامیت بی‌واسطه» آن را، به عنوان یک کل، در کلیت، درک کند = بازتابانند = منعکس‌کند؛ او فقط می‌تواند به صورت خارجی به آن نزدیک‌تر شود، انتزاعیات، مفاهیم، قوانین، و تصویری علمی از جهان بیافریند و غیره و غیره.

توجه:
هگل فقط این
ایده «منطقی»،
اطاعت از قانون و
کلیت را به مصاف
می‌طلبد.

«با این همه، روح فقط روحی است که طبیعت واسطه آن قرار می‌گیرد...
روح است که ایده منطقی را در طبیعت بازمی‌شناسد و آن را به ذات خود
ارتقا می‌دهد...» «ایده منطقی "جوهر مطلق هم روح و هم طبیعت، امر کلی
و حاکم است."»^۱ (۳۵۳-۳۵۴)

یک اظهار نظر مهم درباره تمثیل:

«غریزه عقل، این پیش‌آگاهی را دارد که این یا آن تعیین کشف شده، به
لحاظ تجربی متکی بر ماهیت درونی یا جنس ابژه است و فقط بر این مبنا

۱. ... «اما روح فقط به واسطه طبیعت، روح است. در وهله دوم، روح که ما آن را به عنوان امر فردی یا فعال می‌شناسیم، عنصر میانی است و طبیعت و ایده منطقی کرانه‌ها محسوب می‌شوند. روح است که ایده منطقی را در طبیعت می‌شناسد و آن را به ذات خود ارتقا می‌دهد. به همین ترتیب، در وهله سوم، خود ایده عنصر میانی است؛ این جوهر مطلق روح و طبیعت است، یعنی امر کلی که در همه چیز سوخت می‌کند. این‌ها عناصر قیاس مطلق هستند.» (دانشنامه، ص ۲۶۰)

تصمیم گرفته می شود.^۱ (۳۵۷) (جلد ششم، ص ۳۵۹)

و ص ۳۵۸: تحقیر موجه فلسفه طبیعت به دلیل بازی بیهوده با تمثیل های توخالی بوده است.

علیه خود!

اندیشه در منطق^۲ معمولی به شیوه ای فرمالیستی از عینیت جدا شده است. «در منطق فاهمه اندیشه ورزی فقط فعالیت سوپژکتیو و صوری تلقی می شود، این در حالی است که امر عینی، برخلاف اندیشه ورزی، به مثابه چیزی استوار و قائم به ذات در نظر گرفته می شود. اما این دوگانه انگاری، حالت حقیقی چیزها نیست و پذیرش بی درنگ تعین های سوپژکتیویته و عینیت بدون بررسی خاستگاه های آن ها، رویه نسنجیده ای است»^۳ (۳۵۹-۳۶۰)

در واقعیت، سوپژکتیویته فقط یک مرحله از تکامل هستی و ذات است - که در نتیجه آن این سوپژکتیویته «برعکس، خود سوپژکتیویته که دیالکتیکی

۱. ... «در علوم تجربی، به درستی، برای تمثیل اعتبار زیادی قائل هستند و نتایج بسیار مهمی از این مسیر به دست آمده است. غریزه عقل، این پیش آگاهی را دارد که این یا آن تعین کشف شده، به لحاظ تجربی متکی بر ماهیت درونی یا جنس ایزه است و فقط بر این مبنا تصمیم گرفته می شود. می توان افزود که تمثیل کم و بیش می تواند تصنعی یا عمیق باشد. مثلاً اگر کسی بگوید: «گایوس، که انسان است، فرهیخته است؛ تیتوس نیز انسان است، پس احتمالاً فرهیخته خواهد بود.» به هر حال این تمثیل بسیار بدی است، چون مسلماً فرهیختگی انسان فقط به انسان بودنش متکی نیست.» (دانشنامه، ص ۲۶۳)

۲. در دست نوشته، واژه «منطق» به واژه «اینجا» در نقل قول بعدی از هگل وصل شده است. ویراستار انگلیسی

۳. ... «در منطق سنتی، نخستین بخش، به اصطلاح آموزه عناصر، با پرداختن به آموزه قیاس به پایان می رسد. به دنبال آن، بخش دوم، یعنی به اصطلاح آموزه روش مطرح می شود که در آن نشان داده می شود که چگونه مجموعه کاملی از شناخت علمی با کاربرد صورت های اندیشه ورزی در آموزه عناصر، در ایزه های موجود ایجاد می شود. منطق در سطح فاهمه هیچ اطلاعاتی درباره خاستگاه این ایزه ها و چگونگی رابطه آن ها با ایده عینیت در اختیار نمی گذارد. در منطق فاهمه، اندیشه ورزی فقط فعالیت سوپژکتیو و صوری تلقی می شود، این در حالی است که امر عینی، برخلاف اندیشه ورزی، به مثابه چیزی استوار و قائم به ذات در نظر گرفته می شود. اما این دوگانه انگاری، حالت حقیقی چیزها نیست و پذیرش بی درنگ تعین های سوپژکتیویته و عینیت بدون بررسی خاستگاه های آن ها، رویه نسنجیده ای است» (دانشنامه، ص ۲۶۴)

است، محدودیت خویش را در هم می‌شکنند» و «راه خود را به کمک قیاس، به عینیت می‌گشاید.»^۱ (۳۶۰)

بسیار عمیق و خردمندانه! قوانین منطق بازتاب امر عینی در آگاهی سوژکتیو انسان هستند

(جلد ششم، ص ۳۶۰)

ابژه «تحقق مفهوم» است.^۲

گفته می‌شود که این گذار از سوژه، از مفهوم، به ابژه، «عجیب» به نظر می‌رسد اما از ابژه نه فقط هستی بلکه چیزی معین، «چیزی مستقل، انضمامی و کامل در خود...» (۳۶۱) را باید درک کرد.^۳

«جهان، دگربودگی ایده است.»

سوژکتیویته (یا مفهوم) و ابژه — همانند هستند و همانند نیستند... (۳۶۲)

۱. ... «کاملاً درست است که درباره مفهوم بگوییم که «سوژکتیو و فقط سوژکتیو است»، زیرا یقیناً خود سوژکتیویته است. اما آن‌گاه، علاوه بر این، حکم و قیاس کمتر از مفهوم به معنای اخص کلمه سوژکتیو نیستند، تعین‌هایی که همراه با به اصطلاح «قوانین اندیشه» (اصول همانندی، تفاوت و علت کافی)، محتوای به اصطلاح «آموزه عناصر» را در منطق سنتی تشکیل می‌دهند. علاوه بر این، این سوژکتیویته با تعین‌هایی که در اینجا ذکر شد (مفهوم، حکم و قیاس) نباید چارچوبی توخالی تلقی شود که می‌باید از بیرون با ابژه‌هایی قائم به ذات پر شود؛ برعکس، خود سوژکتیویته که دیالکتیکی است، محدودیت خویش را در هم می‌شکنند و راه خود را به کمک قیاس، به عینیت می‌گشاید.» (دانشنامه، ص ۲۶۴)

۲. ... «این تحقق مفهوم، که در آن امر کلی تمامیت واحدی است که به خود بازگشته و تفاوت‌هایش نیز به مثابه این تمامیت شمرده می‌شود، و از طریق فراروی از وساطت، خود را وحدتی بی‌واسطه تعیین می‌کند، همانا ابژه است.» (دانشنامه، ص ۲۶۵)

۳. ... «دروغله نخست ممکن است این گذار از سوژه — از مفهوم به طور کلی — و دقیق‌تر از قیاس، به ابژه بسیار عجیب به نظر برسد، به ویژه اگر فقط به قیاس در سطح فاهمه بیندیشیم و استنتاج را فقط کنش آگاهی بدانیم. با این حال، وظیفه ما این نیست که این گذار را بازنمایی معقول جلوه دهیم. ما فقط می‌توانیم ببینیم که آیا تصور متعارف ما از آنچه «ابژه» نامیده می‌شود، کم و بیش با آنچه در اینجا تعین ابژه را تشکیل می‌دهد منطبق است یا نه. معمولاً ما از «ابژه» فقط موجودیتی انتزاعی، یا چیزی انضمامی یا چیزی بالفعل به طور کلی را درک نمی‌کنیم بلکه چیزی مستقل به لحاظ انضمامی و کاملاً مستقل در خود را می‌فهمیم؛ این کمال یافتگی همانا تمامیت مفهوم است.» (دانشنامه، ص ۲۶۵)

سخنانی بیهوده درباره برهان هستی‌شناسی خدا!

... چقدر نادرست است که عینیت و سوژکتیویته را چون آنتی‌تزهایی ثابت و انتزاعی در نظر بگیریم. هر دو مرحله یکسره دیالکتیکی اند.^۱
(۳۶۷)

توجه

۱. ... «اکنون، همان‌طور که دین و فرهنگ دینی عبارت است از چیرگی بر تضاد بین سوژکتیویته و عینیت، وظیفه علم و دقیق‌تر فلسفه، نیز چیزی جز چیرگی بر این تضاد از طریق اندیشه‌ورزی نیست. در شناخت، کاری که عموماً باید انجام شود، زدودن سرشت بیگانه جهان عینی است که در مقابل ما قرار می‌گیرد یا چنان‌که عادتاً می‌گوییم، راه خود را به درون آن بیابیم. این برابر است با این گفته که ما باید {بعد} عینی را تا خود مفهوم دنبال کنیم که درونی‌ترین خود ماست. توضیحی که دادیم نشان می‌دهد که چقدر نادرست است که عینیت و سوژکتیویته را چون آنتی‌تزهایی ثابت و انتزاعی در نظر بگیریم. هر دو مرحله یکسره دیالکتیکی اند. مفهوم - که در وهله نخست فقط سوژکتیو است - می‌کوشد تا خود را به واسطه فعالیت خویش و بدون کمک مایه یا ماده بیرونی عینیت بخشد؛ و به همین ترتیب، ابژه، صلب و بدون فرآیند نیست؛ برعکس، فرآیندش عبارت است از تلاش برای اثبات اینکه خودش هم‌زمان سوژکتیو است، و این پیشروی به ایده‌اش را تشکیل می‌دهد. هرکس که با تعین‌های سوژکتیویته و عینیت آشنا نیست و می‌خواهد به آن‌ها در انتزاع از یکدیگر بچسبد، پی خواهد برد که این تعین‌های انتزاعی، پیش از آنکه آن‌ها را بشناسد، از چنگش در خواهند رفت، و آنچه می‌گوید دقیقاً ضد آن چیزی است که می‌خواهد بگوید.» (دانشنامه، ص ۲۷۰)

بخش دوم عینیت

(منطق)، پنجم، ۱۷۸: ۱

معنای دوجانبه عینیت: ... « معنای دوجانبه‌ای برای عینیتی
ظاهر می‌شود که در مقابل مفهوم خودبنیاد قرار می‌گیرد، گرچه در
خود و برای خود نیز هست... »^۲ (۱۷۸)

عینیت

1. Hegel, Werke, Bd. V, Berlin, 1834. Ed

۲... « هنگامی که به حکم برهانی می‌پردازیم — اوج حکم — که در آن سوژه متعین شدگی خود را در مقابل محمول از دست می‌دهد، به معنای دوگانه سوژکتیویته برآمده از آن رجوع می‌کنیم، یعنی به سوژکتیویته مفهوم و به همان ترتیب به سوژکتیویته برون بود و تصادف در مقابل مفهوم. به همین ترتیب، معنای دوجانبه مشابهی برای عینیتی ظاهر می‌شود که در مقابل مفهوم خودبنیاد قرار می‌گیرد، گرچه در خود و برای خود نیز هست. در معنای پیشین ابژه در مقابل من = من قرار می‌گیرد که در ایده‌آلیسم سوژکتیو به عنوان حقیقت مطلق اعلام می‌شود؛ در این خصوص، جهانی است گونه‌گون در وجود بی‌واسطه‌اش که با آن "من" یا مفهوم فقط درگیر بیکاری بی‌پایان می‌شود تا... به نخستین قطعیت خود، حقیقت بالفعل همانندی‌اش را با خود بدهد... در معنایی متضاد، عینیت دلالت بر چیزی می‌کند که در خود و برای خود است و آزاد از محدودیت و تضاد است. » (علم منطق، ص ۶۲۹)

شناخت ابژه | ... «شناخت از حقیقت در شناخت از ابژه به مثابه ابژه قرار دارد، رها از هر چیزی که با بازتاب سوژکتیو افزوده شده باشد.»^۱ (۱۷۸)

سخنانی درباره «مکانیسم» - ادامه دارد - بی نهایت پیچیده و تقریباً بی معنی. علاوه بر این، همان جا درباره شیمیسم و مراحل «حکم» و غیره.

بندی که عنوان «قانون» دارد (۱۹۸-۱۹۹) آنچه را از هگل درباره این موضوع جالب انتظار می رود، ارائه نمی کند. عجیب است که چرا در «قانون» به «مکانیسم» ارجاع داده می شود؟

این نزدیک شدن بسیار مهم است | مفهوم قانون در اینجا به مفاهیم «نظم»؛ یک دستی؛ ضرورت نزدیک می شود؛ «روح» تمامیت عینی؛ «اصل خودجنبی» نزدیک می شود.

تمامی این ها از این موضع است که مکانیسم همانا هستی دیگر روح، [هستی دیگر] مفهوم و غیره، روان، فردیت و غیره است. آشکارا با تمثیل های توخالی بازی می شود!

توجه شود: در ص ۲۱۰، با مفهوم «ضرورت طبیعی» برخورد می شود - «بنابراین، هم مکانیسم و هم شیمیسم تحت ضرورت طبیعی درک می شوند»... زیرا در اینجا می بینیم که (مفاهیم) آن «درون برون بود فرو می روند». (همان جا) | طبیعت = فرورفتن مفهوم درون برون بود (ها ها ها)!

اشاره شد که تضاد بین غایت شناسی و مکانیسم، در وهله نخست، تضاد عام ترین آزادی و ضرورت است. کانت این تضاد را در این شکل تحت خلاف آمده های عقل به عنوان «سومین تعارض ایده های استعلایی» قرار می دهد. (۲۱۳) هگل به طور خلاصه با تکرار | آزادی و ضرورت

۱... «اگرچه اصول عقلانی، تئوریک یا اخلاقی، فقط به سپهر سوژکتیو آگاهی تعلق دارند، با این همه، این عنصر در معنای دوم که در خود و برای خود است، عینی نامیده می شود؛ شناخت از حقیقت در شناخت از ابژه به مثابه ابژه قرار دارد، رها از هر چیزی که با بازتاب سوژکتیو افزوده شده باشد و رفتار درست را در تبعیت از قوانین عینی بر نمی تابد که در خاستگاه خود سوژکتیو نیستند و هیچ خودسرانگی یا برخوردی که ضرورت شان را انکار می کند.» (علم منطقی، صص ۶۲۹-۶۳۰)

برهان‌های کانت، تز و آن‌تی‌تز، توخالی بودن این برهان‌ها را نشان می‌دهد و توجه را به نتیجه بررسی‌های کانت معطوف می‌کند: «راه حل کانت برای این خلاف آمد همان راه حل عمومی دیگران است: اینکه عقل نمی‌تواند هیچ کدام از این گزاره‌ها را اثبات کند، زیرا ما هیچ اصل تعیین‌کننده پیشینی درباره امکان این چیزها بنا به این تجربی طبیعت نداریم؛ در نتیجه، این دورانه گزاره‌های عینی، بلکه باید قواعد کلی سوپراکتیو تلقی کرد؛ از سویی من همیشه باید درباره همه رویدادهای طبیعی مطابق با اصل مکانیسم طبیعی ناب بیندیشم؛ اما در زمانی مناسب، مطابق با یک قاعده کلی دیگر یعنی قاعده علت‌های غایی، این امر مانع از پژوهش من درباره شکل‌های معین طبیعت نمی‌شود؛ گویی این دو قاعده کلی - که علاوه بر این، گمان می‌رود فقط نیاز عقل انسانی هستند - در همان تقابلی که این قضیه‌ها دارند، قرار نمی‌گیرند. چنان‌که در سطور بالا مشاهده کردیم، از کل این موضع [معلوم می‌شود] که تنها موضوعی که فلسفه به آن علاقه دارد، بررسی نشده؛ اینکه کدامیک از این دو اصل در خود و برای خود درست است؛ اما از این دیدگاه، این موضوع بی‌اهمیت است که آیا این اصول باید به عنوان تعینات عینی طبیعت بررسی شوند. (یعنی در اینجا به عنوان تعیناتی که به صورت بیرونی وجود دارند) یا به عنوان قواعد یک شناخت سوپراکتیو؛ اما در واقع این یک قاعده سوپراکتیو است یعنی یک امر اتفاقی، شناخت، که این یا آن قاعده را در زمانی مناسب بنا به اینکه گمان می‌کند مناسب با ابژه‌هایی معین است به کار می‌برد، اما غیر از آن درباره حقیقت خود این تعین‌ها نمی‌پرسد که آیا آن‌ها تعینات ابژه‌ها هستند یا تعینات شناخت.» (۲۱۵-۲۱۶)

هگل در
مقابل کانت
(درباره آزادی و
ضرورت)

عالی!

هگل

«غایت با توجه به [مقولات] مکانیسم و شیمیسم، به عنصر سوم بدل شده است؛ غایت حقیقت آن هاست. چون غایت هنوز در سپهر عینیت یا بی‌واسطگی مفهوم تام و تمام قرار دارد، هنوز تحت تأثیر برون بود به معنای اخص کلمه است و جهان عینی که غایت در ارتباط با آن و در مقابل آن قرار می‌گیرد. از این لحاظ، علیت مکانیکی (که عموماً باید شیمیسم را در آن گنجانند) هنوز در این رابطه غایی (که بیرونی است) جلوه می‌کند اما به گونه‌ای که تابع آن است و از آن فرامی‌رود و برای خود است.»

... «از همین جامی توان ماهیت تبعیت این دو شکل پیشین فرآیند عینی را مشاهده کرد: «دگر» که در آن‌ها در پیشرفت بی‌کران قرار دارد، مفهومی است که در ابتدا به عنوان امر بیرونی نسبت به آن‌ها وضع می‌شود و غایت است؛ مفهوم نه فقط جوهر آن هاست بلکه برون بود نیز مرحله‌ای است که برای آن‌ها اساسی است و تعیین‌یافتگی‌شان را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب، فنون مکانیکی و شیمیایی، از طریق سرشت خود که به صورت بیرونی تعیین می‌شود، خود را به طور خودجوش به رابطه غایی ارائه می‌کند که ما اکنون باید دقت آن را بررسی کنیم.» (۲۱۷)

دیالکتیک ماتریالیستی

قوانین جهان بیرونی، طبیعت، که به مکانیکی و شیمیایی تقسیم می‌شود (و این بسیار مهم است) پایه‌های فعالیت هدفمند انسان هستند. انسان در فعالیت عملی خویش جهان عینی را پیش روی خود دارد که به آن وابسته است و فعالیتش توسط آن تعیین می‌شود.

از این منظر، [یعنی] از جنبه فعالیت عملی (هدفمند) انسان، علیت مکانیکی (و شیمیایی) جهان (طبیعت) گویی چون چیزی بیرونی، جانبی، پنهان ظاهر می‌شود.

دو شکل فرآیند عینی: طبیعت (مکانیکی و شیمیایی) و فعالیت هدفمند آدمی. رابطه متقابل این شکل‌ها. در ابتدا، هدف‌های انسان در رابطه با طبیعت، بیگانه (دگر) به نظر می‌رسد. آگاهی انسان، علم «مفهوم»، بازتاب ذات، جوهر طبیعت است. اما در همان حال، این آگاهی در رابطه با طبیعت چیزی است بیرونی (با آن نه به صورت بی‌واسطه و نه صرفاً منطبق می‌شود). فنون مکانیکی و شیمیایی دقیقاً به این دلیل به هدف‌های انسان کمک می‌کنند. سرشت آن (ذات) عبارت از این امر است که توسط شرایط بیرونی تعیین شده است (قوانین طبیعت).

فن و جهان عینی، فن و غایت‌ها

... «(غایت) پیش روی خود، جهانی عینی، مکانیکی و شیمیایی دارد که فعالیت خود را با آن چون چیزی معین در ارتباط قرار می‌دهد.» (۲۱۹-۲۲۰)

«تا این حد، هنوز یک وجود به واقع آن جهانی دارد، یعنی تا جایی که این عینیت در تقابل با آن قرار می‌گیرد.» (۲۲۰)

در واقعیت عملی، هدف‌های انسان‌ها توسط جهان عینی به وجود می‌آید، و جهان عینی پیش‌فرض آنهاست - هدف‌های انسان با این جهان عینی همچون چیزی معین و موجود مواجه می‌شوند. اما به نظر انسان می‌رسد که گویی اهدافش از بیرون از جهان گرفته شده و از جهان مستقل «آزاد» است.
توجه: تمام این‌ها در بند مربوط به «غایت سوپرکتیو» است. توجه (۲۱۷-۲۲۱)

غایت خود را با عینیت از طریق وسیله، و در عینیت با خود درهم‌تنیده می‌کند. (بند ۲۲۱: «وسیله»)

«علاوه بر این، چون غایت کرانمند است، محتوایی کرانمند دارد؛ در نتیجه، مطلق نیست و صرفاً در خود و برای خود منطقی نیست. با این همه، وسیله حد میانگین بیرونی قیاس است که تحقق غایت شمرده می‌شود؛ بنابراین، عقلانیت در آن خود را از این حیث بروز می‌دهد - یعنی در این دیگر بیرونی - و دقیقاً از طریق این برون‌بود خود را حفظ می‌کند. تا این حد، وسیله بالاتر از غایت‌های کرانمند سودمندی بیرونی است: خیش شریف‌تر از آن لذت‌های بی‌درنگی است که توسط آن فراهم و غایت آن شمرده می‌شوند. ابزار حفظ می‌شود، این در حالی است که لذت‌های بی‌واسطه از بین می‌روند و فراموش می‌شوند. انسان در ابزارش قدرت خود را بر طبیعت بیرونی به تصاحب در می‌آورد، اگر چه در ارتباط با غایت‌هایش اغلب تابع آن می‌شود.» (۲۲۶)

نطفه‌های
ماتریالیسم
تاریخی نزد
هگل

هگل و
ماتریالیسم
تاریخی

Vorbericht. یعنی پیشگفتار، کتاب تاریخ: نورمبرگ، ۱۸۱۶/۷/۲۱ را دارد.
این در بند «غایت تحقق یافته» است.

ماتریالیسم تاریخی یکی از کاربردها و تکامل ایده‌های نوابغ است - ماتریالیسم تاریخی به صورت نطفه‌ای در هگل یافت می‌شود.

«فرآیند غایت‌باوری برگردان مفهوم به عینیت است (کذا!) که به طور واضح در مفهوم وجود دارد.» (۲۲۷)

هنگامی که هگل می‌کوشد - گاهی حتی جان می‌کند و زور می‌زند - فعالیت هدفمند انسان را در زمره مقولات منطق بگنجانند و می‌گویند که این فعالیت «قیاس» است و سوژه (انسان) نقش یک جور «عنصر» را در «شکل» منطقی «قیاس» دارد و غیره، آنگاه دیگر این موضوع نه زورکی است و نه بازی. در اینجا با محتوایی بسیار عمیق روبه‌رو هستیم که کاملاً ماتریالیستی است. باید آن را وارونه کنیم: فعالیت عملی انسان باید آگاهی‌اش را به تکرار شکل‌های منطقی گونه‌گون هدایت کند، برای اینکه این شکل‌ها بتوانند اهمیت آکسیوم‌ها (اصل بدیهی) را به دست آورند.

توجه

مقولات منطق
و عمل انسانی

توجه

«حرکت غایت اکنون به آنجا رسیده که مرحله برون بود نه فقط در مفهوم وضع می‌شود، و مفهوم نه فقط باید و گرایش است، بلکه به عنوان تمامیتی انضمامی، با عینیت بی‌واسطه، همانند است.» (۲۳۵) در پایان بند مربوط به «غایت تحقق یافته»، در پایان بخش (فصل سوم: «غایت باوری») - بخش دوم «عینیت»، گذار به بخش سوم: «ایده».

توجه

توجه شود

قابل توجه: هگل فعالیت عملی و هدفمند انسان را بررسی می‌کند تا به «ایده» به عنوان انطباق مفهوم و ابژه، ایده به عنوان حقیقت، برسد. رهیافتی بسیار نزدیک به این نظر که انسان توسط پراتیک درستی عینی ایده‌ها، مفاهیم، دانش و علم خود را ثابت می‌کند.

از مفهوم سوبرکتیو
و غایت سوبرکتیو
به حقیقت عینی

بخش سوم ایده

آغاز بخش سوم: «ایده»

ایده مفهومی بسنده است: حقیقت عینی یا حقیقت به معنای دقیق کلمه.^۱ (۲۳۶)

به طور کلی، مقدمه بر بخش سوم «ایده» از پاره دوم منطق «منطق سوپزکتیو» (جلد پنجم، صص ۲۳۶-۲۴۳) و بندهای منطبق با آن در دانشنامه (بندهای ۲۱۳-۲۱۵) یقیناً بهترین شرح از دیالکتیک باشد. در اینجا نیز انطباق منطق و معرفت‌شناسی بسیار درخشان نشان داده شده است.

توجه

اصطلاح «ایده» هم‌چنین در معنای باز نمود ساده به کار برده می‌شود. کانت.

۱. «ایده مفهومی بسنده است: حقیقت عینی یا حقیقت به معنای دقیق کلمه. هنگامی که هر چیزی حقیقتی را در بر داشته باشد، آن را از رهگذر ایده‌اش در بر دارد، یا به بیان دیگر چیزی دارای حقیقت است فقط تا جایی که ایده است. اصطلاح «ایده» اغلب در فلسفه و نیز زندگی روزمره برای «مفهوم»، و در حقیقت حتی برای برداشت‌های متعارف صرف به کار برده می‌شود.» (علم منطق، ص ۷۵۵)

«کانت بار دیگر اصطلاح ایده را برای مفهوم عقل مدعی می‌شود. اکنون بنا به نظر کانت، مفهوم عقل باید به مفهوم امری نامشروط و در ارتباط با پدیدارها امری استعلایی باشد، یعنی کاربرد تجربی بسنده آن ناممکن است. (بنا به نظر کانت) مفاهیم عقل باید در خدمت درک مفهومی، و مفاهیم مربوط به فاهمه در خدمت فاهمه ناب — یعنی ادراکات — باشد. اما در واقع، اگر ادراکات مفاهیم باشند، آن‌گاه آن‌ها مفهوم هستند — درک مفهومی از طریق آن‌ها رخ می‌دهد.» (۲۳۶)

هگل در مقابل
کانت

علیه
استعلاآوری در
معنای جدایی
حقیقت (عینی)
از تجربه باوری

هم‌چنین در زیر به کانت رجوع کنید.

به همین ترتیب نادرست است که ایده را چیزی «غیرواقعی» بدانیم — چنان‌که مردم می‌گویند: «این صرفاً یک ایده است.»

«اگر اندیشه‌ها صرفاً سوپژکتیو و اتفاقی باشند، بی‌گمان هیچ ارزشی ندارند؛ اما به این ترتیب پست‌تر از فعلیت‌های زمان‌مند و اتفاقی نیستند که آن‌ها نیز ارزشی بیش از حدوث‌ها و پدیدارها ندارند و اگر برعکس به این دلیل که چون رابطه ایده با پدیده استعلایی است و هیچ ابژه‌ای را در جهان حسی نمی‌توان به آن نسبت داد و با آن منطبق دانست، پس ایده را نمی‌توان امری حقیقی دانست، آن‌گاه مرتکب سوء تفاهم عجیبی شده‌ایم، چراکه به این دلیل که ایده فاقد چیزی است که سازنده نمود یا هستی نا حقیقی جهان عینی است، اعتبار عینی را از آن دریغ می‌کنیم.» (۲۳۷-۲۳۸)

بسیار عالی!

در رابطه با ایده‌های عملی، خود کانت تصدیق می‌کند که توسل به تجربه علیه ایده‌ها عامیانه است: وی ایده‌ها را پیشینه‌ای می‌دانست که فرد باید

نهایت تلاش خود را بکند تا فعلیت را به آن نزدیک کند. و هگل ادامه می‌دهد:

«اما این نتیجه که ایده وحدت مفهوم و عینیت، یعنی حقیقت، است، صرفاً نباید هدفی تلقی شود که باید به آن دست یافت، هرچند به نوعی فراسوی آن است؛ باید معتقد بود که هر چیز تا جایی بالفعل است که شامل ایده باشد و آن را بیان کند. ابژه و جهان عینی و سوژکتیو، نه فقط باید با ایده منطبق باشند بلکه آن‌ها خود انطباق مفهوم با واقعیت هستند؛ و واقعیتی که با مفهوم منطبق نباشد، فقط نمود است، موجودیتی سوژکتیو، محدث و خودسرانه که حقیقت نیست.» (۲۳۸)

هگل علیه
«فراسوی» کانت

انطباق مفاهیم
با ابژه‌ها
سوژکتیو
نیست

ایده (بخوان دانش آدمی) انطباق (همنویی) مفهوم و عینیت است «امر کلی». این یکم، دوم آنکه، ایده رابطه سوژکتیویته (= انسان) برای خود (= یعنی مستقل) با عینیت مجزا (از این ایده) است ...

سوژکتیویته انگیزه‌ای است که این جدایی (ایده از ابژه) را از بین می‌برد.

دانش فرآیند غوطه‌ور شدن (ذهن) در طبیعت ناانداموار است تا تابع قدرت سوژه و تعمیم (دانش از امر کلی در پدیداری‌اش) آن شوند...

تقارن اندیشه با ابژه یک فرآیند است: اندیشه (= انسان) نباید حقیقت را در شکل آرامشی بی‌جان، در شکل تصویری ناب (انگاره)، اندیشه‌ای پژمرده (بی‌جلا، بدون انگیزه، بدون حرکت، مانند یک نبوغ، مانند عدد، مانند اندیشه‌ای انتزاعی تصور کند.

(ایده) نخستین حقیقت ساده است، همانندی مفهوم و عینیت به عنوان امر کلی... (۲۴۲)

... دوم آنکه، [ایده] رابطه سوژکتیویته مفهوم ساده و برای خود با عینیت آن است که مجزا از آن شمرده می‌شود، سوژکتیویته اساساً انگیزه فرارفتن از این جدایی است...

... ایده به عنوان این رابطه، فرآیندی است

که در آن خود را به فردیت و طبیعت ناانداموار تقسیم می‌کند، و بار دیگر این طبیعت ناانداموار را تحت قدرت سوژه قرار می‌دهد و به نخستین کلیت ساده باز می‌گردد. همانندی با خود ایده همانندی با فرآیند است؛ و اندیشه که فعلیت را از ظاهر تغییرپذیری بی‌هدف رها می‌سازد و آن را به ایده تبدیل می‌کند، نباید حقیقت فعلیت را به عنوان آرامشی بی‌جان یا تصویری ناب، و بی‌جلا، بدون انگیزه یا حرکت، یا چون نبوغ؛ عدد یا اندیشه انتزاعی تصور کند.

توجه	<p>ایده هم‌چنین قوی‌ترین تناقض را در بر می‌گیرد، آرامش (برای اندیشه انسان) عبارت است از استواری و یقینی که با آن همیشه می‌آفریند (تناقض بین اندیشه و ابژه) و همیشه بر آن چیره می‌شود....</p>	<p>مفهوم در ایده به آزادی می‌رسد و به این دلیل ایده شدیدترین تناقض را دارد؛ آرامش آن عبارت است از امنیت و یقینی که همیشه با آن دست به آفرینش می‌زند و همیشه بر آن چیره می‌شود و با خود در آن منطبق می‌شود.»</p>
------	--	---

توجه	<p>دانش همانا نزدیکی ابدی و بی‌پایان اندیشه به ابژه است. بازتاب طبیعت در اندیشه انسان را نباید «بی‌روح» و به شیوه‌ای «انتزاعی»، «خالی از حرکت، و بدون تناقض درک کرد، بلکه باید آن را در فرآیند ابدی حرکت، پدید آمدن تضادها و حل آن‌ها فهمید.</p>
------	--

ایده... ایده امر حقیقی و امر نیک، همچون دانش و خواست است... فرآیند این دانش کرانمند و (توجه!) عمل (توجه!) کلیت را، که در وهله نخست انتزاعی است، به یک تمامیت بدل می‌سازد، که از آنجا به عینیت کامل تبدیل می‌شود.» (۲۴۳)	<p>ایده دانش و آرزو (خواست) {انسان} است... فرآیند دانش و عمل (گذرا، کرانمند و محدود) مفاهیم انتزاعی را به عینیت کامل بدل می‌کند.</p>
---	--

هم‌چنین در دانشنامه^۱ (جلد ششم) و دانشنامه، بند ۲۱۳ (ص ۳۸۵)

<p>... ایده حقیقت است، زیرا حقیقت، انطباق عینیت با مفهوم است... اما هر چیز بالفعل نیز، تا جایی که حقیقی است، ایده تلقی می‌شود... هستی فردی یکی از جنبه‌های ایده است؛ پس مستلزم فعلیت‌های دیگر است... فعلیت‌هایی که به همین ترتیب هستند قائم به ذات‌اند. صرفاً در همه آن‌ها و در رابطه‌شان مفهوم تحقق می‌یابد. امر فردی به خودی خود با مفهومش منطبق نیست؛ این محدودیت هستی آن کرانمندی و نابودی‌اش را می‌سازد...»</p>	<p>هستی فردی (ابژه، پدیدار و غیره)، (فقط) یک جنبه از ایده (حقیقت) است. حقیقت به جنبه‌های دیگر واقعیت نیاز دارد که به همین ترتیب فقط به عنوان امری مستقل و فردی پدیدار می‌شوند (به همین ترتیب به طور ویژه قائم به ذات وجود دارند). حقیقت صرفاً در تمامیت و در رابطه‌اش تحقق می‌یابد.</p>
--	---

تمامیت همه جنبه‌های پدیده‌ها، فعلیت و روابط (متقابل) شان - این چیزی است که حقیقت از آن تشکیل می‌شود. روابط (= گذارها = تناقض‌ها) مفهوم = محتوای عمده منطقی و علاوه بر آن این مفاهیم (و روابط، گذارها و تناقض‌های شان) چون بازتاب‌های جهان عینی به نمایش در می‌آیند. دیالکتیک چیزها، دیالکتیک ایده‌ها را ایجاد می‌کند و نه برعکس.

هگل به طرز درخشانی دیالکتیک چیزها، پدیدارها، جهان (طبیعت) را در دیالکتیک مفاهیم حدس زد

این نکته را باید به طرز عمومی‌تر، بدون استفاده از واژه دیالکتیک بیان کرد: تقریباً مانند این: هگل به نحو درخشانی در تغییر، در وابستگی متقابل همه مفاهیم، در همانندی اضداد، در گذارهای یک مفهوم به مفهوم دیگر، در تغییر و حرکت همیشگی مفاهیم، چنین رابطه‌ای از چیزها و طبیعت را حدس زد.

دقیقاً حدس زد، نه بیشتر

توجه
هر مفهومی
در رابطه‌ای
معین، در
پیوندی
معین
با همه
مفاهیم
دیگر یافت
می‌شود.

= =
وابستگی متقابل مفاهیم
" " همه مفاهیم بدون استثنا
گذارهای مفهوم از یکی به دیگری
گذارهای همه مفاهیم از یکی به دیگری بدون استثنا
نسبیت تضاد بین مفاهیم...
همانندی اضداد بین مفاهیم.

چه چیزی
دیالکتیک را
می‌سازد؟

«حقیقت بیش از هر چیز به این معنا تلقی می‌شود که من می‌دانم چیزی چگونه است. با این همه، این امر فقط در رابطه با آگاهی، حقیقت است؛ یا حقیقتی است صوری، درستی ناب.» (بند ۲۱۳، ۳۸۶)

برعکس، حقیقت در معنایی عمیق‌تر عبارت است از همانندی بین عینیت و مفهوم...

یک انسان بد، یک انسان ناحقیقی است؛ یعنی انسانی که در انطباق با مفهوم و جایگاه خود رفتار نمی‌کند. با این همه، هیچ چیز نمی‌تواند به تمامی

عاری از همانندی بین مفهوم و واقعیت باشد. حتی آنچه بد و ناحقیقی است، فقط تا آنجا که واقعیت آن تا حدی هنوز منطبق با مفهومش باشد، هستی دارد...

... هر چیزی که سزاوار نام فلسفه است، همیشه متکی بر آگاهی از وحدت مطلق است که فقط در جدایی اش برای فاهمه معتبر است.

«مراحل هستی و ذات و نیز مراحل مفهوم و عینیت که پیش تر بررسی شدند - در حالی که از یکدیگر متمایزند - چیزهای ثابتی نیستند که به خود متکی باشند. بلکه ثابت شده که دیالکتیکی اند، و حقیقت شان فقط عبارت از این است که مراحل ایده هستند.» (۳۸۸-۳۸۷)

تفاوت های
بین هستی
و ذات، بین
مفهوم و
عینیت نسبی
هستند

جلد ششم، ۳۸۸

مراحل شناخت (= «ایده») طبیعت توسط انسان - این ها مقولات منطق هستند.

جلد ششم، ص ۳۸۸ (بند ۲۱۴)

«ایده» را می توان به عنوان عقل درک کرد (این معنای فلسفی خاص عقل است)؛ [یا] سوژه - ابژه، چون وحدت امر ایده ای و امر واقعی، چون وحدت امر کرانمند و امر بی کران؛ [یا چون وحدت] جسم و روان، چون امکانی که فعلیت خود را در خویش دارد، چون چیزی که ماهیت آن را می توان صرفاً به عنوان امر موجود فهمید و از این قبیل. {ایده را می توان از طریق تمامی این راه ها درک کرد} چون ایده تمامی روابط فاهمه را در خود گنجانده است، اما آن ها را در بازگشت بی کران به خود و همانندی در خویش در دارد.

(ایده) حقیقت
همه جانبه
است

برای فاهمه ساده است که نشان دهد هر چیزی که درباره ایده گفته می شود در خود متناقض است. اما می توان همین استدلال را درباره فاهمه بیان کرد، یا می توان گفت که این استدلال در خود ایده بیان شده است؛ این کار خرد است و به هیچ وجه، به آسانی از عهده فاهمه بر نمی آید.

فاهمه نشان می‌دهد که ایده خود را نقض می‌کند، زیرا مثلاً امر سوپژکتیو صرفاً امر سوپژکتیو است و امر عینی به واقع متضاد با آن است؛ چون هستی چیزی است کاملاً متفاوت با مفهوم و بنابراین نمی‌تواند از آن‌ها برداشته شود؛ به همین ترتیب، امر کرانمند، صرفاً کرانمند است و دقیقاً متضاد امر بی‌کران است و در نتیجه با آن همانند نیست و همین موضوع، در خصوص سایر تعین‌ها، یکی پس از دیگری، صادق است. به این ترتیب، اگر فاهمه نشان دهد که ایده در خود متناقض است، {علم} منطق برعکس این تضاد را نشان می‌دهد، یعنی امر سوپژکتیو که گمان می‌رود فقط سوپژکتیو باشد فاقد حقیقت است، خود را نقض می‌کند و به ضدش گذار می‌کند، چنان‌که امر کرانمند که گمان می‌رود فقط کرانمند باشد و امر بی‌کران که گمان می‌رود فقط بی‌کران باشد و غیره، هیچ حقیقتی ندارند. در نتیجه، فرآیند گذار به ضد خویش و وحدتی که در آن از این کران‌ها فراروی می‌شود - به عنوان فرانمود یا به عنوان مرحله‌ها - خود را به عنوان حقیقت‌شان آشکار می‌کند.

فاهمه که به "ایده" می‌پردازد به دو طریق دچار سوء تفاهم است. در وهله نخست، کران‌های ایده (هر طور که دوست دارید آن را بیان کنید، مشروط به اینکه در وحدت‌شان باشد) را در معنا و تعینی که در وحدت انضمامی خود دارند بررسی نمی‌کند، بلکه آن‌ها را انتزاعیاتی خارج از آن می‌داند. به همین ترتیب، فاهمه نمی‌تواند رابطه را تشخیص دهد، حتی وقتی که آشکارا وضع شده باشد. مثلاً ماهیت فعل ربطی را در این حکم نادیده می‌گیرد که می‌گوید امر فردی یا سوژه فقط فردی نیست بلکه کلی است.

در وهله دوم، فاهمه این تأملش را که ایده خود همانند نفی خود را در بردارد (یعنی تضاد را در بردارد)، بازتابی بیرونی قلمداد می‌کند که در چارچوب خود ایده قرار نمی‌گیرد. اما در واقع این عقلی نیست که فقط به فاهمه تعلق داشته باشد؛ برعکس، خود ایده دیالکتیکی

توجه:
انتزاعیات
و «وحدت
انضمامی»
اضداد
توجه
امر تکین =
امر کلی
مثالی زیبا:
ساده‌ترین و
روشن‌ترین.
دیالکتیک
مفاهیم و
ریشه‌های
ماتریالیستی آن

است که پیوسته شکل خود همانند را از شکل متفاوت شده، امر سوپژکتیو را از امر عینی، امر کرانمند را از امر بی کران، جان را از جسم جدا و متمایز می کند. فقط به این طریق است که ایده آفرینش ابدی، سرزندگی ابدی و روح ابدی است.» (۳۸۹)

دیالکتیک نه در ادراک انسان بلکه در «ایده» یعنی در واقعیت عینی است = زندگی ابدی = دیالکتیک

پنجم، بند ۲۱۵، ص ۳۹۰

«ایده، اساساً یک فرآیند است، زیرا همانندی آن فقط همانندی مطلق و همانندی آزاد مفهوم است، زیرا این همانندی منفیت مطلق و از این رو دیالکتیکی است.»^۱

از همین رو هگل می گوید که اصطلاح «وحدت» اندیشه و هستی، کرانمند و بی کران و غیره خطاست، زیرا «همانندی کاملاً پایداری» را بیان می کند. درست نیست که امر کرانمند فقط امر بی کران را خنثی می کند و برعکس. عملاً ما یک فرآیند داریم.^۲

ایده... فرآیند است
به این توجه شود

اگر حساب کنیم ... هر ثانیه بیش از ده نفر در دنیا می میرند و با این همه

۱... «ایده» اساساً فرآیند است، زیرا همانندی آن فقط همانندی مطلق و همانندی آزاد مفهوم است، زیرا این همانندی منفیت مطلق و از این رو دیالکتیکی است. ایده، مسیری است که در آن مفهوم به عنوان کلیتی که تکین بودگی است، خود را هم به عنوان عینیت و هم به عنوان ضد عینیت متعین می کند، و در آن این برون بود- که جوهرش همان مفهوم است- خود را بار دیگر از طریق دیالکتیک درون ماندگارش به سوپژکتیویته باز می گرداند.» (دانشنامه، ص ۲۸۶)

۲... «چون ایده (الف) فرآیند است، بیان امر مطلق به عنوان «وحدت امر کرانمند و بی کران، اندیشه و هستی و غیره» نادرست است، چنان که اغلب گفته ایم؛ زیرا این وحدت همانندی کاملاً پایداری را بیان می کند. این بیان به همین ترتیب نادرست است چون ایده (ب) سوپژکتیویته است، چون این «وحدت» در آنجا {سویه} در خود و جوهری وحدت راستین را بیان می کند. به این ترتیب، امر بی کران فقط با امر کرانمند خنثی می شود، همان طور که امر سوپژکتیو با امر عینی خنثی می شود و اندیشه با هستی. اما در وحدت منفی ایده، امر بی کران از امر کرانمند، اندیشه از هستی، سوپژکتیویته از عینیت فراتر می رود. وحدت ایده همانا سوپژکتیویته، اندیشه، بی کرانی است و بنابراین، باید اساساً از ایده به عنوان جوهر متمایز شود، چنان که این فرارفتن از سوپژکتیویته (اندیشه یا بی کرانی) باید از سوپژکتیویته یک سویه (اندیشه یک سویه، بی کرانی یک سویه) متمایز شود که ایده در حکم کردن و تعیین کردن، خود را به آن تقلیل می دهد.» (دانشنامه، ص ۲۸۷)

تعداد بیشتری زاده می‌شوند؛ «حرکت» و «مرحله»، باید درک شود. در هر مرحله معین... این مرحله باید درک شود. و نیز در حرکت مکانیکی ساده (خلاف نظر چرنوف) {۱۹}

«ایده به عنوان فرآیند در جریان تکامل خویش سه مرحله را طی می‌کند. نخستین صورت ایده زندگی است... دومین صورت... شناخت است که در شکل دوگانه ایده تئوریک و ایده عملی ظاهر می‌شود. نتیجه فرآیند شناخت تثبیت دوباره وحدتی است که با تفاوت غنی شده است؛ و این سومین صورت ایده یعنی ایده مطلق را در اختیار می‌گذارد...»^۱ (۳۹۱)

ایده «حقیقت» است (ص. ۳۸۵، بند ۲۱۳). ایده یعنی حقیقت به مثابه فرآیند - زیرا حقیقت یک فرآیند است - در تکامل خود از سه مرحله می‌گذرد: (۱) زندگی، (۲) فرآیند شناخت که شامل عمل و فن انسانی است (به سطرهای بالا نگاه کنید)، (۳) مرحله ایده مطلق (یعنی حقیقت کامل).

زندگی مغز را به وجود می‌آورد. طبیعت در مغز انسان بازتابیده می‌شود. انسان با واری و کاربرد درستی این اندیشه‌ها در عمل و فن خود به حقیقت عینی می‌رسد.

حقیقت فرآیند است. انسان از طریق «عمل» (و فن)، از ایده سوپرکتیو به حقیقت عینی می‌رسد.

۱... «ایده به عنوان فرآیند در جریان تکامل خویش سه مرحله را طی می‌کند. نخستین صورت ایده زندگی است، یعنی ایده در صورت بی‌واسطگی. دومین صورت وساطت یا تفاوت است و این ایده به عنوان شناخت است که در شکل دوگانه ایده تئوریک و ایده عملی ظاهر می‌شود. نتیجه فرآیند شناخت تثبیت دوباره وحدتی است که با تفاوت غنی شده است؛ و این سومین صورت ایده یعنی ایده مطلق را در اختیار می‌گذارد. آخرین مرحله فرآیند منطقی هم‌زمان، همان شکل نخست راستین است و فقط از طریق خودش دارای هستی است.» (دانشنامه، ص ۲۸۷)

منطق؛ جلد پنجم بخش سوم، ایده، فصل اول - زندگی

مسئله زندگی «آن گونه که عموماً تصور می شود»، به منطق تعلق ندارد. (جلد ۵، ص ۲۴۴)^۱ با این همه اگر جستارمایه منطق حقیقت باشد، و «حقیقت به معنای مطلق کلمه اساساً در شناخت است»، آن گاه باید به شناخت پرداخت - در ارتباط با شناخت سخن گفتن از زندگی ضروری تر است.^۲

گاهی به دنبال به اصطلاح «منطق ناب»، منطق «کاربردی» می آید اما بعد

... «آن گاه هر علمی باید به درون منطق کشیده می شد، زیرا هر کدام تا جایی که از جستارمایه خود در شکل های اندیشه و مفهوم درک دارند، منطق کاربردی شمرده می شوند.»^۳ (۲۴۴)

هر علمی
منطق
کاربردی است

1. Hegel, Werke, Bd. V, Berlin, 1834. Ed

۲. «ایده زندگی به جستارمایه ای چنان انضمامی - یا اگر مایلید چنان واقعی - مربوط است که به نظر می رسد از حیطه منطق چنان که عموماً تصور می شود، خارج شده باشیم. بی گمان، اگر منطق بخواهد هیچ چیزی جز شکل های توخالی و بی جان اندیشه را در بر نگیرد، آن گاه به هیچ وجه نباید سخنی از مضامینی مانند ایده زندگی آورده شود. اما اگر حقیقت مطلق جستارمایه منطق است، و حقیقت به معنای مطلق کلمه اساساً در شناخت است، آن گاه شناخت دست کم می تواند موضوع بحث شود.» (علم منطق، ص ۶۷۶)

۳. ... «معمولاً به دنبال به اصطلاح منطق ناب منطق کاربردی می آید - منطقی که به شناخت انضمامی می پردازد، بگذریم از روان شناسی و انسان شناسی که اغلب ضروری به نظر می رسد که در منطق جا داده شوند. اما وجه انسان شناسی و روان شناسی شناخت با صورتی درگیر است که در آن شناخت پدیدار می شود، یعنی هنگامی که مفهوم هنوز عینیتی مانند خود ندارد... بخشی از منطق که به این شناخت انضمامی می پردازد، به منطق کاربردی به معنای دقیق کلمه مربوط نمی شود. اگر چنین بود، آن گاه هر علمی باید به درون منطق کشیده می شد زیرا هر کدام تا جایی که از جستارمایه خود در شکل های اندیشه و مفهوم درک دارند، منطق کاربردی شمرده می شوند.» (علم منطق، ص ۶۷۶)

ایده گنجاندن زندگی در منطق، از نقطه نظر فرآیند بازتاب جهان عینی در آگاهی (نخست فردی) انسان و به آزمون کشیدن این آگاهی (بازتاب) از طریق عمل، قابل درک - و درخشان - است. ببینید:

دانشنامه، بند ۲۱۶: اندام‌های پیکر، فقط به واسطه وحدت‌شان و نیز در رابطه با آن، همان چیزی‌اند که هستند؛ دستی که از بدن قطع می‌شود، فقط نامش دست است (ارسطو).^۱

زندگی = سوژه
فردی خود را از امر
عینی جدا می‌کند

... «در نتیجه، حکم اصلی
زندگی عبارت از این است که
خود را به عنوان سوژه فردی از
امر عینی جدا می‌کند.» (۲۴۸)

اگر رابطه سوژه با ابژه را در منطق در نظر بگیریم، باید هم چنین فرض‌های عام هستی سوژه انضمامی (= زندگی انسان) را در پیرامون عینی‌اش به حساب آوریم.

تقسیمات فرعی:^۲

- (۱) زندگی، به عنوان «فرد زنده» (بند A)
- (۲) «فرآیند زندگی»
- (۳) «فرآیند نوع»، بازتولید انسان و گذار به شناخت

۱. «تمامیت سوژکتیو» و «عینیت» بی‌گرایش ۲. وحدت سوژه و ابژه

1. Hegel, Werke, Bd. V, Berlin, 1834, pp. 248-262. Ed

۲. ... «زندگی فقط به عنوان وحدت منفی عینیت آن و خاص شدگی است که در ارتباط با خود، یعنی زندگی بی که برای خود وجود دارد، جان محسوب می‌شود. زندگی به این عنوان، اساساً یک امر فردی است که خود را به عینیت به عنوان یک دگر، طبیعت غیرزنده، مرتبط می‌سازد. در نتیجه، حکم اصلی زندگی عبارت از این است که خود را به عنوان سوژه فردی از امر عینی جدا می‌کند و هنگامی که خود را به وحدت منفی مفهوم بدل می‌سازد، پیش فرض‌های عینیتی بی‌واسطه را ایجاد می‌کند.» (علم منطق، ص ۶۷۸)

دانشنامه بند ۲۱۹: ... «طبیعت غیرانداموار که موجود زنده آن را مقهور کرده، دستخوش این انقیاد می شود زیرا در خود همان چیزی است که زندگی برای خود است.»
معکوس کنید: ماتریالیسم ناب. عالی، عمیق، صحیح!! و نیز توجه کنید: نشان می دهد تا چه حد اصطلاحات «در خود» و «برای خود» بی نهایت صحیح هستند!!!

... «این عینیت موجودیت زنده، اندامواره است؛ عینیت وسایل و ابزار غایت است...» (۲۵۴)

علاوه بر این «شمولیت» تحت مقوله های منطقی «حس پذیری»، «تحریک پذیری» - گفته می شود که امر خاص در تقابل با امر کلی است!! - و «تولید مثل» یک بازی بیهوده است. خط گره دار، گذار به سطح متفاوت پدیدارهای طبیعی، فراموش شده است. و به همین ترتیب. درد «وجود بالفعل» تناقض در فرد زنده است.

هگل و بازی با «مفاهیم انداموار» !!!

بار دیگر: تولید مثل انسان... «همانا همانندی تحقق یافته آن ها» (دو فرد با جنسیت متفاوت) «است؛ وحدت منفی نوع است که از تقسیم در خود بازتاب می یابد.» (۲۶۱)

نکته بامزه در هگل
هگل و بازی با «اندامواره»

منطق؛ جلد پنجم، بخش سوم، ایده
فصل دوم، ایدهٔ شناخت
(صص ۲۶۲-۳۲۷)

... «واقعیت آن» (مفاهیم) «به طور کلی، صورت وجود آن است و آنچه اهمیت دارد تعیین این صورت است؛ تمایز بین آنچه مفهوم در خود یا آنچه امر سوژکتیو است و آنچه تحت شمول عینیت قرار می‌گیرد و بعد در ایدهٔ زندگی گنجانده می‌شود، متکی بر تعیین یاد شده است.»^۱ (۲۶۳)

آگاهی سوژکتیو
و غوطه‌ور شدن
در عینیت

... «روح نه فقط بی‌نهایت غنی‌تر از طبیعت است بلکه وحدت مطلق اضداد در مفهوم، ذات آن را می‌سازد.»^۲ (۲۶۴)

عرفان!

۱. زندگی ایدهٔ بی‌واسطه است، یا ایده‌ای که به‌عنوان مفهومش هنوز در خود خویش تحقق نیافته است. ایده در حکم خویش، شناخت به‌طور کلی است. مفهوم به‌عنوان مفهوم، تا جایی که آزادانه به‌عنوان تمامیتی انتزاعی یا به‌مثابهٔ یک جنس وجود دارد، برای خود است. به این عنوان، همانندی با خود ناب آن است که به لحاظ درونی خود را به چنان شیوه‌ای متمایز می‌سازد که مؤلفهٔ متمایز شدهٔ یک عینیت نیست بلکه به همین سان در سوژکتیویته آزاد می‌شود یا صورت خود همانندی ساده است و از این رو، ابژهٔ مفهوم خود مفهوم است. واقعیت آن «مفاهیم» «به‌طور کلی، صورت وجود آن است و آنچه اهمیت دارد تعیین این صورت است؛ تمایز بین آنچه مفهوم در خود یا آنچه امر سوژکتیو است و آنچه تحت شمول عینیت قرار می‌گیرد و بعد در ایدهٔ زندگی گنجانده می‌شود، متکی بر تعیین یاد شده است...» (علم منطق، ص ۶۸۸)

۲. «متافیزیک روح، یا آن‌گونه که در گذشته مرسوم بود، متافیزیک نفس، پیرامون تعینات جوهر، بسیط بودن، عدم مادیت می‌چرخد - این‌ها تعین‌هایی بودند که گمان می‌رود روح علت آن‌هاست، اما به‌عنوان سوژه‌ای که از آگاهی تجربی استنتاج شده است و سپس این پرسش مطرح می‌شد که چه محمولی با فاکت‌های دریافت شده، منطبق است؟ این نوع رویه بیش از رویهٔ فیزیک پیش نمی‌رود که جهان پدیدارها را به قوانین عام و تعینات بازتابی تقلیل می‌دهد، چراکه آن‌ها نیز در جنبهٔ پدیداری خود فقط بر روح متکی‌اند؛ ... روح نه فقط بی‌نهایت غنی‌تر از طبیعت است بلکه وحدت مطلق اضداد در مفهوم، ذات آن را می‌سازد، و در جنبهٔ پدیداری خود و رابطه با برون بود، تضاد را در شکل افراطی‌اش به نمایش می‌گذارد.» (علم منطق، ص ۶۹۰)

هگل علیه
کانت

«من» [Ego] در کانت «سوژه استعلایی اندیشه‌ها» است (۲۶۴)؛ «در همان حال، این "من"، بنا به اصطلاح خود کانت، این ایراد را دارد که هر گاه قصد داوری درباره آن را داشته باشیم، باید پیش‌تر از آن استفاده کرده باشیم.^۱» (ص ۲۶۵)

یعنی، در کانت، «من» شکل توخالی (خوداستخراجی) بی‌تحلیل انضمامی فرآیند شناخت است.

«او» (کانت) «در نقد خود از این تعینات» (یعنی تعینات تک‌سویه انتزاعی "متافیزیک پیشین - پیشاکانتی - درباره روح") «صرفاً روش شکاکانه هیوم را دنبال کرده؛ به آنچه که به عنوان "من" در خودآگاهی ظاهر می‌شود پای بند است، و با این همه باید هر چیز تجربی از آن حذف گردد زیرا هدف شناختن این ذات یا چیز در خود است. اکنون چیزی جز پدیدار "می‌اندیشم"، باقی نمی‌ماند که هر ایده‌ای را همراهی می‌کند؛ و هیچ‌کس کوچک‌ترین مفهومی از این "می‌اندیشم" ندارد.^۲»

توجه:
کانت و هیوم
شکاکان

۱. «... کانت در نقد خویش از روانشناسی عقل‌باورانه، تأکید می‌کند که چون گمان می‌رود این متافیزیک علمی عقلانی است، کوچک‌ترین افزوده از دریافت به بازنمود عام خودآگاهی، آن علم را به یک علم تجربی تبدیل می‌کند و خلوص عقل‌باورانه و استقلال آن را از هر نوع تجربه‌ای از بین می‌برد. به همین ترتیب، بر اساس این دیدگاه، چیزی جز بازنمود ساده، "من"، باقی نمی‌ماند، بازنمودی عاری از مضمون خاص خود، که درباره آن حتی نمی‌توانیم بگوییم که این یک مفهوم است بلکه آگاهی صرف است که هر مفهومی را همراهی می‌کند. اکنون بنا به نتایج بعدی کانتی، توسط این "من"، یا اگر مایلید، این چیز که می‌اندیشد، چیزی بیش از سوژه استعلایی اندیشه‌ها که مساوی با x است بازنموده نمی‌شود، سوژه‌ای که فقط از طریق اندیشه‌هایی شناخته می‌شود که محمول‌های آن هستند و اگر جداگانه در نظر گرفته شوند هرگز کوچک‌ترین تصویری از آن نخواهیم داشت. در همان حال، این "من"، بنا به اصطلاح خود کانت، این ایراد را دارد که هر گاه قصد داوری درباره آن را داشته باشیم، باید پیش‌تر از آن استفاده کرده باشیم.» (علم منطقی، ص ۶۹۰)

۲. «... کانت عموماً در نقد خود، فقط وضعیت متافیزیک عصر خویش را در نظر داشت که عمدتاً وفادار به تعیناتی یک‌جانبه و کاملاً عاری از دیالکتیک بود؛ وی نه به ایده‌های نظرورزانة راستین فیلسوفان قدیم درباره مفهوم روح توجه می‌کند، نه به بررسی آن می‌پردازد. سپس در نقد خود از این

ظاهراً، هگل در اینجا شکاکیت را به این نحو درک می‌کند که هیوم و کانت، چیز در خود متجلی را در «پدیدار» نمی‌بینند، و پدیدار را از حقیقت عینی جدا و در عینیت شناخت تردید می‌کنند، هر چیز تجربی را از چیز در خود کنار می‌گذارند... و هگل ادامه می‌دهد:

هگل چه چیزی را به عنوان شکاکیت هیوم و کانت درک می‌کند؟

... «بی‌گمان باید تصدیق کرد که ما کوچک‌ترین برداشتی از "من" یا هر چیز دیگری، و حتی خود این مفهوم نداریم، تا آنجا که به واقع نمی‌اندیشیم بلکه در مقابل یک تصور ساده و ثابت و یک نام متوقف شده ایم.»^۱ (۲۶۶)

انسان نمی‌تواند بدون فرآیند درک کردن (شناخت، مطالعه انضمامی و غیره) درک کند.

برای درک کردن، باید به طور تجربی از درک کردن و مطالعه کردن آغاز کرد تا از تجربه‌گرایی به امر کلی برسیم. برای یادگیری شنا باید تن به آب بزنیم.

بنا به نظر هگل، متافیزیک قدیم، در تلاش برای شناخت حقیقت، ابژه‌ها را مطابق با خصوصیت حقیقت به جوهرها و پدیدارها تقسیم می‌کرد. نقد کانت پژوهش در حقیقت را رد می‌کرد... «اما درجا زدن در نمود و باز نمودهای صرفی که در آگاهی روزمره یافت می‌شود، به معنای انکار مفهوم و فلسفه است.» (۲۶۹)

کانت خود را به «پدیدارها» محدود می‌کند.

الف:

«ایده امر حقیقی. ابتدا ایده سوژکتیو کشش درونی است... در نتیجه، چنین

تعینات صرفاً روش شکاکانه هیوم را دنبال کرده است؛ به بیان دیگر به "من" که در خود آگاهی ظاهر می‌شود، پای بند است و با این همه، باید هر چیز تجربی از آن حذف گردد زیرا هدف شناختن این ذات یا چیز در خود است. اکنون چیزی جز پدیدار "می‌اندیشم" باقی نمی‌ماند که هر ایده‌ای را همراهی می‌کند؛ و هیچ‌کس کوچک‌ترین مفهومی از این "می‌اندیشم" ندارد.» (علم منطق، ص ۶۹۱)

۱. ... «بی‌گمان باید تصدیق کرد که ما کوچک‌ترین برداشتی از "من" یا هر چیز دیگری، و حتی خود این مفهوم نداریم، تا آنجا که به واقع نمی‌اندیشیم، بلکه در مقابل یک تصور ساده و ثابت و یک نام متوقف شده ایم. این اندیشه‌ای است غریب - اگر بتوان آن را اصلاً اندیشه نامید - که باید از "من" استفاده بکنم تا قضاوتی درباره "من" داشته باشم.» (علم منطق، ص ۶۹۱)

تعیین شده که کشش فوق، سوژکتیویته خویش را لغو و واقعیتش را (که ابتدا انتزاعی بود) انضمامی کند و محتوای آن را با جهان که توسط سوژکتیویته‌اش پیش فرض قرار گرفته پر نماید... چون شناخت، همانا ایده به عنوان غایت یا به عنوان ایده سوژکتیو است، بنابراین نفی جهان که به عنوان هستی در خود پیش فرض قرار گرفته است، نخستین نفی است.» (۲۷۴-۲۷۵)

به بیان دیگر، نخستین گام، مرحله، آغازگاه، و رهیافت شناخت، همانا کرانمندی و سوژکتیویته آن است، نفی جهان در خود - غایت شناخت، ابتدا سوژکتیو است...

هگل علیه کانت:

... «نکته عجیب این است که همین وجه کرانمندی است که وی» (آشکارا کانت) «به آن چنگ زده و به عنوان رابطه مطلق شناخت پذیرفته - گویی امر کرانمند، به معنای اخص کلمه، قرار است امر مطلق باشد! از این دیدگاه، به ابژه، خاصیت ناشناس چیز در خود فراسوی شناخت نسبت داده می‌شود که همراه با حقیقت به عنوان فراسوی مطلق برای شناخت در نظر گرفته می‌شود.

کانت یک وجه از مطلق را ارتقا داده است. به نظر کانت، چیز در خود یک «فراسوی» مطلق است.

[با چنین دیدگاهی از شناخت] در اینجا به تعینات اندیشه به طور کلی، مقولات، تعینات بازتاب و نیز مفهوم صوری و مراحل آن، جایگاهی داده می‌شود که در خود و برای خود تعینات کرانمند نیستند، بلکه به این معنا کرانمند هستند که در رابطه با این چیز در خود توخالی سوژکتیو هستند؛ این خطا که این رابطه ناحقیقی شناخت رابطه‌ای حقیقی قلمداد می‌شود، دیدگاه کلی زمانه جدید است.» (۲۷۶)

کانت سرشت کرانمند، گذرا، نسبی و مشروط شناخت انسانی (مقولات، علیت، و غیره و غیره) را سوژکتیو قلمداد می‌کند، نه دیالکتیک ایده (= دیالکتیک خود طبیعت)، و از این رهگذر شناخت را از ابژه جدا می‌کند.

... «اما شناخت باید با فرآیند خاص خود کرانمندی و بنابراین تناقضاتش را حل کند.» (۲۷۷)

اما فرآیند
شناخت آن
را به حقیقت
عینی سوق
می‌دهد.

... «باز نمود تجزیه و تحلیل به نحوی که در ابژه به جز آنچه در آن گذاشته شده، چیزی وجود ندارد، یک سویه است؛ به همین ترتیب اگر گمان کنیم تعینات یاد شده صرفاً از آن بیرون کشیده شده، امری یک سویه است. دیدگاه قبلی - چنان که می‌دانیم - تز ایده‌آلیسم سوبرکتیو است که در تجزیه و تحلیل فعالیت، شناخت را فقط وضع کردن یک سویه قلمداد می‌کند، و فراسوی آن چیز در خود پنهان باقی می‌ماند؛ دیدگاه دوم متعلق به - به اصطلاح - رئالیسم است که مفهوم سوبرکتیو را هویتی توخالی می‌داند که تعینات اندیشه‌ای را از بیرون جذب می‌کند.» (۲۸۰)

هگل علیه
ایده‌آلیسم
سوبرکتیو و
«رئالیسم»

... «اما این دو مرحله را نمی‌توان از هم جدا کرد؛ امر منطقی در شکل انتزاعی‌اش، که در آن تجزیه و تحلیل بسط می‌یابد، بی‌گمان فقط در شناخت حضور دارد؛ این در حالی است که به طور معکوس فقط چیزی نیست که وضع شده باشد، بلکه چیزی است که در خود هست.» (۲۸۰)

عینیت منطقی

مفاهیم منطقی تا جایی که در شکل انتزاعی خود، «انتزاعی» باقی می‌مانند سوبرکتیو هستند، اما در همان حال، آن‌ها چیز در خود را بیان می‌کنند. طبیعت هم انضمامی است هم انتزاعی. هم پدیدار است هم ذات، هم مرحله است هم رابطه. شناخت انسان در انتزاعیت و جدا افتادگی خویش سوبرکتیو است اما در کل، در فرآیند، در نتیجه، در گرایش در خاستگاه عینی است.

بند ۲۲۵ دانشنامه بسیار خوب است، آنجا که «شناخت» (نظری) و اراده، «فعالیت عملی»، چون دو وجه، دو روش، دو معنای نابود کردن تک‌سویگی سوبرکتیویته و عینیت توصیف شده است.

و علاوه بر این، بندهای ۲۸۱-۲۸۲ درباره گذار مقولات به یکدیگر (و علیه کانت، ص ۲۸۲) بسیار مهم هستند.

منطق، جلد ۵، ص ۲۸۲، (پایان).^۱

... «کانت... پیوند متعین (مفاهیم رابطه و خود اصول ترکیبی) را از منطق صوری به عنوان امری معلوم بیرون می‌کشد. آن‌ها را باید با بازنمایی گذار این وحدت ساده خود آگاهی در تعینات و تمایزاتش استنتاج کرد؛ اما کانت خود را از نمایش این پیشرفت حقیقتاً ترکیبی، یعنی مفهوم خود سازنده معاف می‌کند.» (۲۸۲)

■ کانت گذار مقولات را به یکدیگر نشان نداد.

۲۸۶-۲۸۷ — هگل بار دیگر به ریاضیات عالی باز می‌گردد (از جمله نشان می‌دهد که با راه حل گوس برای معادله $X^m - 1 = 0$ [۲۰] آشناست) و به حساب دیفرانسیل و حساب انتگرال می‌پردازد و می‌گوید که:

تا به امروز، ریاضیات به خودی خود، یعنی به شیوه ریاضی، نتوانسته این عملیات را توجیه کند، عملیاتی که متکی بر این گذار هستند.

گذار از یک مقدار به مقدار دیگر، «زیرا گذار ماهیتی ریاضی ندارد.» هگل می‌گوید که لاینیتس — که به او افتخار کشف حساب دیفرانسیل نسبت داده می‌شود — این گذار را «به نامناسب‌ترین شیوه» انجام داد، «شیوه‌ای که کاملاً بی‌مفهوم و غیرریاضی بود.» (۲۸۷)

«شناخت تحلیلی، نخستین مقدمه کل قیاس است — رابطه بی‌واسطه مفهوم با ابژه. در نتیجه، همانندی تعینی است که از آن خویش می‌داند: فقط درک آن چیزی است که هست. شناخت ترکیبی می‌کوشد تا مفهوم آنچه را که هست شکل دهد، به بیان دیگر، کثرت تعین‌ها را در وحدت‌شان درک کند. به همین دلیل است که دومین مقدمه قیاس است که در آن مؤلفه‌های متعددی به هم مربوط می‌شوند. بنابراین، هدف آن ضرورت به طور کلی است.» (۲۸۸)

هگل با توجه به رویه برخی علوم (مانند فیزیک) — که «نیروهای» متعددی را برای «تبیین» به کار می‌برند، فاکت‌ها را گرد می‌آورند (گسترش می‌دهد) و تنظیم می‌کنند و غیره — اظهار نظر هوشمندانه زیر را می‌کند:

۱. دست‌نوشته لنین در اینجا در دفترچه «هگل، منطق، بخش سوم» ادامه می‌یابد. ویراستار

«اکنون دیده می‌شود که به اصطلاح تبیین و برهان عنصر انضمامی که در گزاره‌ها گنجانده می‌شود، تاحدی این همان‌گویی و تاحدی اغتشاش در رابطه‌ای حقیقی است؛ علاوه بر این، تاحدی اغتشاش یادشده در خدمت پنهان کردن حیلۀ شناخت است که به داده‌های تجربه یک سویه می‌پردازد، و فقط از این طریق توانسته است به تعاریف و قواعد ساده خود برسد؛ و هر نوع ابطال تجربی را با طرح و پذیرش اعتبار داده‌های تجربی، نه در تمامیت انضمامی خود بلکه در نمونه‌های ویژه، آن هم در جهتی که برای فرضیه‌ها و نظریه‌هایش سودمند است، کنار می‌گذارد. در این تبعیت تجربه انضمامی از تعینات پیش‌فرض شده، بنیاد تئوری مبهم می‌شود و فقط از جهتی که برای تئوری مناسب است، نمایش داده می‌شود.» (۳۱۵-۳۱۶)

کاملاً درست و عمیق

مقایسه کنید با اقتصاد سیاسی بورژوازی

علیه سوبژکتیویته و یک‌سوییگی

متافیزیک قدیم - به عنوان نمونه متافیزیک ولف {مثال: نخوت و غرور مسخره‌آمیز بر سر نکات پیش‌پاافتاده و غیره} - توسط کانت و یاکوبی نابود شد. کانت نشان داد که «برهان دقیق» به خلاف آمده‌ها می‌انجامد. «اما او» (کانت) «به ماهیت این برهان نمی‌اندیشید که به محتوایی کرانمند محدود است؛ با این همه این دو با هم تأیید یار می‌شوند.» (۳۱۷)

یعنی کانت قانون کلی دیالکتیک «امر کرانمند» را درک نکرده است؟

شناخت ترکیبی هنوز کامل نیست، زیرا «مفهوم با خود در ابژه یا واقعیتش وحدت نیافته... از این رو در این شناخت، ایده هنوز به واسطه نابسندگی ابژه برای مفهوم ذهن به حقیقت نرسیده، اما سپهر ضرورت اوج هستی و اندیشه بازتابی است؛ در خود و برای خود به آزادی مفهوم گذار می‌کند. این در حالی است که همانندی درونی به نمودش گذار می‌کند - که مفهوم به مثابه مفهوم است.»

... «ایده، تا جایی که مفهوم برای خود مفهوم، متعین در خود و برای خود است، ایده عملی یا عمل است.» (۳۱۹) و بند بعدی این عنوان را دارد «ب: ایده امر نیک.»

۱. اشاره لنین به یادداشت هگل در ارتباط با نمونه‌هایی است که از آثار ولف نقل می‌کند. م

شناخت تئوریک می‌بایست به ابژه در ضرورت آن، در تمام مناسبات همه‌جانبه‌اش، در حرکت متناقض‌اش، در خود و برای خود داده‌شود. اما فاهمه انسانی «قطعاً» این حقیقت عینی شناخت را درک می‌کند، آن را از آن خود می‌کند و بر آن مسلط می‌شود، اما فقط زمانی که شناخت به «هستی برای خود» در معنای عمل تبدیل شود. به بیان دیگر، عمل انسان و نوع انسان، آزمون و ملاک عینیت شناخت است. آیا این اندیشه هگل است؟ لازم است به این مطلب بازگردم.

هگل درباره عمل و عینیت شناخت

چرا گذار از عمل، از کنش، فقط به «امر نیک» می‌انجامد؟ این محدود و یک‌سویه است! و آیا سودمند است؟
تردید نیست که امر سودمند نیز فرامی‌رسد. آیا به نظر هگل امر سودمند نیز امر نیک است؟

همه این‌ها در فصل «ایده شناخت» (فصل دوم) است – در گذار به «ایده مطلق» (فصل سوم) – یعنی بدون شک به نظر هگل، عمل چون حلقه‌ای در تحلیل فرآیند شناخت و در حقیقت به عنوان گذار به حقیقت عینی («مطلق» بنا به نظر هگل) به کار برده می‌شود؛ بنابراین، مارکس آشکارا در ارائه ملاک عمل در نظریه شناخت با هگل هم‌سو است: به تزهایی درباره فویرباخ رجوع کنید {۲۱}

عمل در نظریه شناخت

(۳۲۰) «(مفهوم) به عنوان امری سوژکتیو بار دیگر دگربودی در خود را پیش فرض قرار می‌دهد؛ این کشش درونی است که می‌خواهد خود را تحقق بخشد، یا غایتی است که می‌کوشد به مدد خویش، به خود در جهان عینی عینیت بدهد و خود را تحقق بخشد.

در ایده تئوریک، مفهوم سوژکتیو، به عنوان امری کلی که هیچ تعینی از آن خویش ندارد. در تضاد با جهان عینی قرار می‌گیرد که از آن محتوا و تحقق متعین خویش را کسب می‌کند.

اما در ایده عملی، به عنوان امری بالفعل

به بیان دیگر:
آگاهی انسان نه فقط بازتاب جهان عینی است بلکه آن را می‌آفریند.

مفهوم (= انسان)، به عنوان امری سوژکتیو، بار دیگر، دگربودی را پیش فرض قرار می‌دهد که در خود (= طبیعت مستقل از انسان) است. این مفهوم (= انسان)، کشش درونی است که می‌خواهد خود را تحقق بخشد، به خود در جهان عینی از طریق خویش عینیت بدهد و خود را محقق کند.

در ایده تئوریک (در سپهر تئوریک)، مفهوم سوژکتیو (شناخت؟)، به عنوان امری کلی – که

در خود و برای خود نامتعیّن می شود - در تقابل با جهان عینی قرار می گیرد که از آن محتوای متعیّن و تحقق خویش را به دست می آورد.

در ایده عملی (در سپهر عمل)، این مفهوم به عنوان امری بالفعل (در حال کنش؟) در مقابل امری بالفعل قرار می گیرد.

یقین از خودی که سوژه { در اینجا ناگهان به جای «مفهوم» } در هستی خود و برای خود، به عنوان سوژه ای متعیّن دارد، یقین از فعلیت خود و عدم فعلیت جهان است.

یعنی، جهان انسان را راضی نمی کند و انسان تصمیم می گیرد آن را با فعالیت خویش تغییر دهد.

ذات:

«امر نیک»، «خواست فعلیت بیرونی است»، به بیان دیگر مقصود از «امر نیک» عمل انسان است: خواست (۱) و نیز فعلیت بیرونی (۲).

عمل بالاتر از دانش (تئوریک) است، زیرا نه فقط مقام امر کلی بلکه مقام فعلیت بی واسطه را نیز دارد.

«فعالیت غایت علیه خود معطوف نیست... بلکه هدفش نابود کردن امر معین (وجه، ویژگی ها، پدیدارها) جهان بیرونی، با واقعیت بخشیدن در شکل فعلیتی بیرونی است...»

در مقابل امری بالفعل قرار می گیرد. اما یقین از خودی که سوژه از تعین یافتگی خویش در خود و برای خود دارد، یقین از فعلیتش و عدم فعلیت جهان است؛ ...

... این تعین یافتگی که در مفهوم گنجیده است، و با آن برابر است و درون خود خواست فعلیت بیرونی فردی را در بر دارد، امر نیک است. امر نیک با این مقام که مطلق است ظاهر می شود، زیرا تمامیت مفهوم درون خود است - امر عینی در شکل توأمان وحدت آزاد و سوژکتیویته. این ایده بالاتر از ایده شناخت است که پیش تر بررسی شد، زیرا نه فقط مقام امر کلی را دارد بلکه مقام صرفاً بالفعل را نیز دارد... (۳۲۰-۳۲۱)

... در نتیجه، فعالیت غایت علیه خود معطوف نیست زیرا هدف جذب و تحلیل بردن تعینی معلوم را در خود دارد؛ هدف آن در عوض معطوف به وضع کردن تعین خویش، و فرارفتن از تعین های جهان خارجی، و واقعیت بخشیدن به خود در شکلی فعلیتی بیرونی است. (۳۲۱)

... «امر نیک تحقق یافته به واسطه آنچه پیش تر در غایت سوژکتیو است، در ایده اش نیک است؛ تحقق به آن وجودی بیرونی می دهد.» (۳۲۲)

«پیش فرض آن (امر نیک) جهان عینی است که در پیش فرض آن، سوژکتیویته و کرانمندی امر نیک هر کدام مسیر خویش را شامل هستند و به عنوان دگر بود آن را دنبال می کند؛ و در آن حتی تحقق امر نیک به موانع برخورد می کند و حتی ممکن است امکان ناپذیر شود.» (۳۲۲-۳۲۳)

«جهان عینی»، «مسیر خویش را دنبال می‌کند» و عمل انسان،
 که با این جهان عینی مواجه شده با «موانعی در تحقق» غایت
 روبه‌رو می‌شود، و حتی «ناممکن...»

توجه
 توجه

«به این ترتیب، امر نیک، یک باید باقی می‌ماند؛ در خود و برای خود است،
 اما هستی، به عنوان واپسین بی‌واسطگی انتزاعی، در برابر آن به عنوان یک
 ناهستی نیز متعین باقی می‌ماند.» (۳۲۳)

امر نیک، سعادت و آرزوهای خیرخواهانه، یک باید سوژکتیو باقی می‌ماند...

«اگرچه ایده امر نیک کامل یک فرض مطلق است، اما چیزی جز یک فرض
 نیست، به بیان دیگر، امر مطلق دچار تعین یافتگی سوژکتیو می‌شود. هنوز
 دو جهان در تضاد هستند: یکی قلمرو سوژکتیویته در حوزه‌های ناب
 اندیشه شفاف و دیگری قلمرو عینیت در عنصر فعلیت چندجانبه بیرونی
 — که قلمرویی است ناشناخته و تاریک. شرح و تفصیل کامل تناقض
 لاینحل آن غایت مطلق — که محدودیت این فعلیت، تضاد چاره‌ناپذیری
 با آن دارد — با جزییات در پدیدارشناسی روح، ص ۴۵۳ و پس از آن بررسی
 شده است.»

سخنی طنزآمیز در «فضاهای ناب اندیشه شفاف» در قلمرو سوژکتیو
 که با «تاریکی» فعلیت «عینی» و «چندجانبه» روبه‌رو می‌شود.

توجه

... «در این آخری» (= ایده تئوریک در مقابل ایده عملی) ... «شناخت خود
 را فقط به عنوان ادراک، به عنوان همانندی با خود مفهوم — که برای خود
 نامتعین است — می‌شناسد؛ اجرا و تحقق، یعنی عینیت متعین در خود و برای
 خود، یک داده برای آن شمرده می‌شود، و آنچه به واقع هست، همانا فعلیتی
 است که مستقل از وضع کردن سوژکتیو وجود دارد. از سوی دیگر، ایده عملی
 این فعلیت را که هم‌زمان با آن چون مانعی عبورناپذیر مواجه می‌شود،
 چیزی ذاتاً بی‌ارزش تلقی می‌کند که ابتدا باید تعین حقیقی و ارزش کامل

خود را از طریق غایت‌های امر نیک دریافت کند. به همین دلیل، صرفاً خود اراده است که در مقابل دستیابی به هدفش قرار می‌گیرد زیرا خود را از شناخت جدا می‌کند، و واقعیت خارجی برای اراده شکل هستی حقیقی را نمی‌یابد؛ بنابراین، ایده امر نیک، می‌تواند کمال خود را فقط در ایده امر حقیقی بیابد.» (۳۲۳-۳۲۴)

شناخت... در می‌یابد که با آنچه در حقیقت فعلیتی است مستقل از عقاید سوبژکتیو (وضع کردن) روبه‌رو می‌شود. (این ماتریالیسم ناب است!) اراده انسان، عمل او، خود دسترسی به هدفش را سد می‌کند... در آن خود را از شناخت جدا می‌کند و فعلیت خارجی را تشخیص نمی‌دهد که برای آن به واقع وجود دارد (برای حقیقت عینی). آنچه ضروری است وحدت شناخت و عمل است.

توجه

و بی‌درنگ پس از آن چنین مطرح می‌شود:

... «اما این گذار را از طریق خودش انجام می‌دهد.» (گذار ایده حقیقت به ایده امر نیک، گذار نظریه به عمل و برعکس.) «در قیاس عمل، یک مقدمه، رابطه بی‌واسطه غایت نیک با فعلیت است که قدرت خود را بر آن اعمال و در دومین مقدمه آن را به عنوان وسیله‌ای بیرونی علیه فعلیت بیرونی هدایت می‌کند.» (۳۲۴)

«قیاس عمل»... به نظر هگل، کنش، عمل یک «نتیجه» منطقی، شکلی از منطق است؛ و این درست است! البته نه به این معنا که شکل منطق، هستی دیگرش را در عمل انسان دارد (= ایده آلیسم مطلق)، بلکه برعکس: عمل انسان، که میلیاردها بار خود را تکرار می‌کند، در آگاهی انسان با شکل‌های منطق تحکیم می‌شود. دقیقاً (و فقط) به دلیل این تکرار میلیاردها بار، این شکل‌ها ثبات یک پیش‌داوری و خصلتی بدیهی دارند.

توجه

مقدمه نخست: غایت نیک (غایت سوپرکتیو) در مقابل فعلیت
«فعلیت بیرونی».

توجه

مقدمه دوم: وسایل (سلاح‌های) بیرونی، (عینیت).
مقدمه سوم یا نتیجه: انطباق سوژه و ابژه، تصدیق ایده‌های
سوپرکتیو، ملاک حقیقت عینی.

... «تحقق امر نیک در مقابل فعلیت دیگری که با آن مواجه شده، واسطه‌ای است که برای رابطه بی‌واسطه و فعلیت یافتن امر نیک ضروری است.» (۳۲۵)

... «اکنون اگر به‌رغم این امر» (از طریق فعلیت) «غایت امر نیک نباید تحقق یابد، آن‌گاه این برگشت مفهوم به دیدگاهی است که پیش از فعالیت خود داشت. دیدگاه آن فعلیت که توخالی و با این همه به عنوان امر واقعی پیش فرض قرار داده شده بود. این بازگشت - که به پیشرفت به بی‌کرانی بد تبدیل می‌شود - تنها بنیادش در این امر است که در فراروی از این واقعیت انتزاعی، خود این فراروی به همان طریق بی‌واسطه فراموش شده، یا فراموش شده که این واقعیت پیش‌تر به عنوان فعلیتی غیرعینی که در خود و برای خود پوچ است، پیش فرض قرار داده شده بود.» (۳۲۵)

عدم تحقق غایت‌های (فعالیت انسان) به دلیل (بنیاد) این امر است که واقعیت به عنوان امری ناموجود تلقی شده و فعلیت عینی (واقعیت) آن تشخیص داده نشده است.

توجه

«با فعالیت مفهوم عینی، فعلیت بیرونی تغییر می‌کند و در نتیجه تعین آن فراروی می‌کند؛ و با همین فرآیند، صرفاً واقعیت ظاهری، تعین یافتگی بیرونی و نیستی را فرومی‌گذارد، و به این ترتیب مانند هستی در خود و برای خود وضع می‌شود.» (۳۲۶)

فعالیت انسان، که تصویری عینی از جهان را برای خود تشکیل داده، فعلیت بیرونی را تغییر می‌دهد، تعین یافتگی آن را از بین می‌برد (= برخی از وجوه یا دیگر کیفیت‌های آن را تغییر می‌دهد)، و به این‌گونه ویژگی‌های فراموش‌شده، برون‌بود و نیستی را از آن

توجه

می‌زداید و آن را به هستی در خود و برای خود تبدیل می‌کند.
(= از لحاظ حقیقت عینی)

«در اینجا به طور کلی از پیش فرض فراروی شده است - یعنی از تعین امر نیک به عنوان یک غایت که صرفاً سوبرکتیو است و به محتوای خود منحصر شده، به بیان دیگر از ضرورت تحقق آن با فعالیت سوبرکتیو و خود این فعالیت، فراروی شده است. واسطه در نتیجه‌گیری از خود فراروی می‌کند؛ نتیجه همانا بی‌واسطگی است که بازسازی پیش فرض نیست بلکه در عوض خود واقعیت فرارفتگی آن است. ایده مفهوم که در خود و برای خود تعین می‌شود، به این ترتیب دیگر صرفاً در سوژه فعال وضع نمی‌گردد، بلکه به عنوان فعلیت بی‌واسطه نیز وضع می‌شود؛ و این فعلیت بی‌واسطه به گونه‌ای وضع می‌شود که گویی به عنوان عینیتی که به واقع هست، در شناخت وجود دارد.» (۳۲۶)

نتیجه فعالیت، آزمودن شناخت سوبرکتیو است و ملاک عینیتی است که به واقع هست.

... «آن‌گاه، در این نتیجه شناخت بازسازی می‌شود و با ایده عملی وحدت می‌یابد؛ فعلیتی که به عنوان داده یافت می‌شود، در همان زمان به عنوان غایت مطلق تحقق یافته متعین می‌شود: با این همه برخلاف شناخت جست‌وجوگرانه، نه صرفاً به عنوان جهان عینی که فاقد سوبرکتیویته مفهوم است بلکه به عنوان جهان عینی که بنیاد درونی اش و پایداری بالفعل اش همانا مفهوم است، تعین می‌یابد. این ایده مطلق است.» (۳۲۷) (پایان فصل دوم. گذار به فصل سوم: «ایده مطلق»)

فصل سوم: «ایده مطلق» (۳۲۷)

... «ایده مطلق به همانندی ایده تئوریک و ایده عملی بدل شده است؛ هر کدام از آن‌ها در خود یک سویه است...»^۱ (۳۲۷)

۱. ایده مطلق به همانندی ایده تئوریک و ایده عملی بدل شده است؛ هر کدام از آن‌ها در خود یک سویه است و خود ایده را فقط به عنوان فراسویی جست‌وجوشده و هدف دست‌نیافته در تصاحب دارد... هر کدام از یک اندیشه به اندیشه دیگر گذار می‌کند بدون اینکه آن دورا به وحدت با هم برسانند و در نتیجه در تضاد خویش ثابت باقی می‌مانند. (علم منطقی، ص ۷۳۵)

وحدت ایده‌های تئوریک (شناخت) و عمل — به این توجه شود — و این وحدت دقیقاً در نظریه شناخت است؛ زیرا نتیجه «ایده مطلق» است. (اما ایده = امر حقیقی عینی) {جلد ۵، ۲۳۶}

آنچه برای بررسی باقی می‌ماند دیگر محتوا نیست بلکه ... «عنصر کلی شکل آن — یعنی روش است.»^۱ (۳۲۹)

«در شناخت جست‌وجوگرانه، روش به همین سان در جایگاه ابزار، در جایگاه وسیله‌ای قرار می‌گیرد که در کنار وجه سوژکتیو می‌ایستد و به مدد آن وجه سوژکتیو خود را به ابژه مربوط می‌سازد... اما در شناخت حقیقی، روش صرفاً کمیتی از تعیین‌های معین نیست بلکه مفهومی است که در خود و برای خود متعین می‌شود و حد میانگین است» (در شکل منطقی قیاس)، «فقط به این دلیل که به اندازه امر عینی اهمیت دارد.» (۳۳۱)

... «برعکس، روش مطلق» (یعنی روش شناخت حقیقت عینی) «مانند بازتاب بیرونی رفتار نمی‌کند، بلکه عنصر متعین را به طور مستقیم از خود جستارمایه‌اش بیرون می‌کشد، زیرا خود این اصل درون‌ماندگار جستارمایه و روح است. — به همین دلیل بود که افلاطون شناخت را طلب می‌کرد، اینکه باید چیزها را در خود و برای خود در نظر گرفت، و ضمن اینکه آن‌ها را باید در بخشی از کلیت شان در نظر گرفت، نباید از آن‌ها با پرداختن به شرایط، نمونه‌ها و مقایسه‌ها غفلت کرد، بلکه این چیزها را باید به تنهایی بررسی کرد و آن‌چه را که در آن‌ها درون‌ماندگار است در مقابل آگاهی گذاشت.» (۳۳۵-۳۳۶)

این روش «شناخت مطلق» تحلیلی است ... «اما به یک درجه ترکیبی است.» ... (۳۳۶)

۱.... «دقیق‌تر، محتوای خود ایده مطلق این است که تعیین شکلی تمامیت کامل شده آن است. اکنون متعین‌شدگی ایده و کل مسیری که این متعین‌شدگی طی می‌کند، جستارمایه علم منطقی را می‌سازد که از آن مسیر، ایده مطلق به یک وجود از آن خود بدل شده؛ اما وجود آن نشان داده که ماهیتش این است که متعین‌شدگی شکل محتوا را ندارد بلکه تماماً به عنوان شکل وجود دارد و متعاقباً ایده، همانا ایده کاملاً کلی است. بنابراین آنچه در اینجا برای بررسی باقی می‌ماند دیگر محتوا به معنای اخص کلمه نیست بلکه جنبه کلی شکل آن — یعنی روش است.» (علم منطقی، ص ۷۳۶)

«این مرحله به یکسان ترکیبی و تحلیلی حکم را - که به مدد آن (به مدد مرحله) کلیت {مفهوم کلی} اولیه، خود را بر مبنای خویش به عنوان دگر در رابطه با خودش تعیین می‌کند - باید دیالکتیکی نامید.» (۳۳۶) (به صفحه بعد نگاه کنید).^۱

یکی از
تعریف‌های
دیالکتیک

تعیینی که تعین روشنی نیست!!

۱. تعین مفهوم از خودش {خود چیز باید در روابط و تکاملش بررسی شود}؛
۲. ماهیت متناقض خود چیز (دیگر خودش)، نیروها و کنش‌های متناقض در هر پدیده؛

۳. وحدت تحلیل و ترکیب. ظاهراً این‌ها عناصر دیالکتیک‌اند. شاید بتوان این عناصر دیالکتیک را با جزییات بیشتری به شرح زیر ارائه کرد:

- ۱) عینیت تحلیل (نه نمونه‌ها، نه تباین بلکه چیز در خود).
- ۲) کل تمامیت روابط چندجانبه این چیز با سایر چیزها
- ۳) تکامل این چیز (نمود مربوطه)، حرکت آن، زندگی خاص آن
- ۴) گرایش‌ها (و وجوه) درونی متناقض این چیز.
- ۵) چیز (نمود و غیره) به عنوان مجموع و وحدت اضداد
- ۶) مبارزه، رشد این اضداد، آرزوهای متناقض و غیره.
- ۷) وحدت تحلیل و ترکیب - تجزیه اجزای جداگانه و تمامیت مجموع این اجزاء.
- ۸) روابط هر چیز (نمود و غیره) فقط چندجانبه نیست بلکه عمومی و کلی است. هر چیز (نمود، فرآیند و غیره) با هر چیز دیگر پیوند دارد.
- ۹) نه فقط وحدت اضداد بلکه گذار هر تعین، کیفیت، سرشت نشان،

عناصر
دیالکتیک

۱. در دست‌نوشته، یک پیکان از پایان پراگمته به صفحه بعد دست‌نوشته (ص ۲۲۸ کتاب کنونی) کشیده شده است. ویراستار انگلیسی

- وجه، خاصیت به هر دیگر آن {به ضد آن؟}.
- (۱۰) فرآیند بی پایان کشف وجوه، روابط جدید و غیره
- (۱۱) فرآیند بی پایان تعمیق شناخت آدمی از چیزها، نمودها، فرآیندها و غیره، از نمود به ذات، و از ذات کمتر ژرف تا ذات های ژرفناک تر.
- (۱۲) از هم زیستی با علیت و یک شکل از پیوند و وابستگی متقابل به شکل های دیگر، عمیق تر و کلی تر.
- (۱۳) تکرار ویژگی های معین، خاصیت های معین و ... امری پست تر در سطحی بالاتر.
- (۱۴) بازگشت ظاهری به کهنه (نفی نفی).
- (۱۵) مبارزه محتوا با شکل و برعکس. بیرون انداختن شکل و دگرگونی محتوا.
- (۱۶) گذار از کمیت به کیفیت و برعکس. (۱۵ و ۱۶ نمونه های ۹ است.)

به طور خلاصه، دیالکتیک را می توان آموزه وحدت اضداد تعریف کرد. این امر هسته دیالکتیک را در بردارد اما مستلزم تبیین و تکامل است.

(ادامه به صفحه پیش نگاه کنید.)^۱

... «دیالکتیک یکی از آن علم های باستانی است که در متافیزیک مدرن {در اینجا آشکارا = نظریه شناخت و منطق} و به همین ترتیب در فلسفه متداول مردم باستان و مدرن به یکسان بیش از همه با سوء تعبیر روبه رو شده است...» (۳۳۶). دیوگنس لائرتیوس درباره افلاطون گفت که او پدر دیالکتیک، سومین علم فلسفی است (چنان که تالس پدر فلسفه طبیعی و سقراط پدر علم اخلاق بود) اما کسانی که درباره این شایستگی فلسفه افلاطون با صدای بلند سخن می گویند، کم درباره آن می اندیشند...

افلاطون و
دیالکتیک

... «دیالکتیک را اغلب یک هنر تلقی می‌کنند، گویی بر استعدادی سوپزکتیو استوار است و به عینیت مفهوم تعلق ندارد.» (۳۳۶-۳۳۷) شایستگی مهم فلسفهٔ کانت در این است که دیالکتیک را از نو مطرح کرده و آن را (خصوصیت) «ضروری عقل» می‌داند. (۳۳۷) اما نتیجهٔ (کاربرد دیالکتیک) باید "ضد" (مکتب کانت) باشد. به سطور زیر توجه کنید.

عینیت
دیالکتیک

در ادامه طرح بسیار جالب و روشن و مهمی از دیالکتیک مطرح می‌شود.

... «علاوه بر این، دیالکتیک که عموماً به عنوان امری حادث ظاهر می‌شود، معمولاً این شکل جزیی‌تر را دارد که هر گاه در ارتباط با هر ابژه ویژه مانند جهان، حرکت، نقطه و غیره بررسی می‌شود، نشان داده می‌شود که تعین ویژه دیگری دارد - مثلاً (در نظم ابژه‌های یادشده) کرانمندی در مکان یا زمان، حضور در این مکان، نفی مطلق مکان - با این همه، علاوه بر این نشان داده می‌شود که با ضرورتی برابر تعینی متضاد دارد، یعنی بی‌کرانی در مکان و زمان، عدم حضور در این مکان، و در رابطه با مکان، و در نتیجه مکانیت. مکتب قدیمی تر الثایی دیالکتیک خود را به طور عمده علیه حرکت به کار برد؛ افلاطون [دیالکتیک خود را] غالباً نه فقط علیه ایده‌ها و مفاهیم معاصر خود (به ویژه ایده‌ها و مفاهیم سوفسطایی‌ها)، بلکه علیه مقولات ناب و تعینات بازتابی نیز به کار می‌برد؛ شکاکیت متکامل بعدی، دیالکتیک را نه فقط به اصطلاح در داده‌های بی‌واسطهٔ آگاهی و اصول بدیهی زندگی متعارف به کار می‌برد بلکه به تمامی مفاهیم علم بسط می‌دهد. نتیجهٔ حاصل از چنین دیالکتیکی تناقض و بی‌اعتباری احکام گرفته شده است. اما این موضوع می‌تواند به دو معنا برداشت شود - در معنایی عینی، ابژه با نقض خویش به این نحو خود را لغو می‌کند و نیست می‌شود (- مثلاً این نتیجه‌گیری الثایی است که به مدد آن جهان، حرکت و امر واقع از حقیقت محروم می‌شود)؛ یا به معنای سوپزکتیو یعنی شناختی که ناقص تلقی می‌شود. این نتیجه

از تاریخ
دیالکتیک

نقش شکاکیت
در تاریخ
دیالکتیک

اخیر گاهی به این معنا درک می‌شود که فقط دیالکتیک است که حیلۀ یک نمایش موهومی را تحقق می‌بخشد. این دیدگاه متعارف به اصطلاح عقل سلیم است که به مدارک متکی بر حواس و به ایده‌ها و تجلی‌های مرسوم پای‌بند است.» (۳۳۷-۳۳۸)

دیالکتیک یک
حیله تلقی
می‌شود

مثلاً دیوگنس کلبی، {۲۲} حرکت را با بالا و پایین رفتن اثبات می‌کرد؛ هگل آن را «ابطالی عامیانه» می‌داند. (۳۳۸)

... «یا نیز نتیجه‌ای که کسب می‌شود - بی‌اعتباری سوپژکتیو - نه به خود دیالکتیک بلکه در عوض به شناخت مربوط می‌شود که در معنای شکاکیت و نظایر آن در فلسفۀ کانتی به شناخت به‌طور کلی معطوف است.» (۳۳۸)

مکتب کانت
= (هم‌چنین)
شکاکیت

... «پیش‌داوری بنیادی در اینجا این است که دیالکتیک فقط یک نتیجه منفی دارد.» (۳۳۸)

از جمله گفته می‌شود که شایستگی کانت این است که توجه را به دیالکتیک و به بررسی «تعیّنات اندیشه در خود و برای خودشان» (۳۳۹) جلب می‌کند.

این درست
است!
تصویر و
اندیشه، تکامل
هر دو، نه چیز
دیگر

«ابژه در وجودش بدون اندیشه و مفهوم، یک تصویر یا یک نام است: در تعیّنات اندیشه و مفهوم این همان چیزی است که هست...»

«بنابراین، این را نباید کاستی ابژه یا شناخت دانست که خودشان را به واسطه ماهیت و پیوند بیرونی به صورت دیالکتیکی جلوه‌گر می‌سازند.» «به این ترتیب، تمامی اضداد که به عنوان اضدادی ثابت تلقی می‌شوند - مثلاً کرانمند و بی‌کران، یا فردی و کلی - به واسطه پیوندی بیرونی متناقض تلقی نمی‌شوند بلکه در عوض، همان‌طور که ماهیت‌شان نشان می‌دهد، گذارهایی در خود و برای خود هستند.» (۳۳۹)

ابژه خود را
دیالکتیکی
جلوه‌گر می‌سازد.

مفاهیم
نامتحرک
نیستند بلکه بنا
به ماهیت خود،
در خود و برای
خود هستند
= گذار

«و اکنون این موضعی است که در بالا به آن اشاره شد که در آن امر کلی نخستین، در خود و برای خود، نشان می‌دهد که دگر خود است.» (۳۴۰)

نخستین مفهوم
کلی (هم‌چنین) =
نخستین مفهوم
کلی خودسرانه)

... «اما دگر اساساً منفی توخالی یا هیچ نیست که عموماً نتیجه دیالکتیک تلقی می‌شود، بلکه در عوض دگر نخست، منفی امر بی‌واسطه است؛ به این ترتیب به عنوان امر با واسطه تعیین می‌شود - که به طور کلی شامل تعیین نخستین در خود است. به این ترتیب، نخستین اساساً در دگر گنجانده و حفظ شده است. حفظ امر مثبت در منفی اش، و محتوای پیش فرض در نتیجه، مهم‌ترین بخش شناخت عقلانی است؛ هم‌چنین فقط تأملی ساده لازم است تا به حقیقت مطلق و ضرورت این شرط اعتقاد یافت، این در حالی است که با توجه به نمونه‌های برهان، کل منطق شامل این‌هاست.» (۳۴۰)

این موضوع برای درک دیالکتیک بسیار مهم است.

نه نفی ناب، نه نفی خودسرانه، نه نفی شکاکانه، نوسان، تردید، سرشت نشان و ذاتی دیالکتیک است - که بی‌شک در خود شامل عنصر نفی و مهم‌ترین عنصر آن است - نه، اما نفی به عنوان مرحله تعیین‌کننده پیوند، به عنوان مرحله تکامل، امر مثبت یعنی امر بدون نوسان و بدون التقاطی‌گری را حفظ می‌کند.

دیالکتیک به طور کلی عبارت است از نفی نخستین گزاره، و جایگزینی با دومین گزاره (در گذار نخستین به دومین و در اثبات پیوند نخستین با دومین و غیره). دومین [گزاره] می‌تواند محمول نخستین گزاره قرار بگیرد - «مثلاً کرانمندی بی‌کران است، یگانه کثیر است، فردی کلی است.» (۳۴۱)

... «چون نخستین عنصر یا عنصر بی‌واسطه مفهوم در خود و بنابراین، نفی در خود نیز هست؛ بنابراین، مرحله دیالکتیکی همراه با آن عبارت است از وضع کردن تفاوتی که به طور تلویحی در خود دربر دارد. از سوی دیگر، دومین عنصر در خود مرحله متعین است، تفاوت یا رابطه؛ بنابراین، مرحله دیالکتیکی همراه با آن عبارت است از وضع کردن وحدتی که در خود در بردارد.» (۳۴۱-۳۴۲)

«در خود» = بالقوه. هنوز تکامل نیافته، هنوز آشکار نشده

در رابطه با گزاره‌ها و احکام اثباتی ساده و اولیه «نخستین» و غیره، «مرحله دیالکتیکی» یعنی بررسی علمی، به اثبات تفاوت، پیوند و گذار نیاز دارد.

بدون این بررسی گزاره اثباتی ساده ناقص، بی جان و مرده است. در رابطه با گزاره منفی «دوم»، «مرحله دیالکتیکی» نیاز به اثبات «وحدت» دارد، یعنی به پیوند منفی و مثبت، حضور این مثبت در منفی. از تصدیق تا نفی — از نفی تا «وحدت» با امر تصدیق شده — دیالکتیک بدون این به نفی توخالی، یک بازی یا شک فلسفی تبدیل می شود.

... «اگر منفی، متعین، رابطه، حکم و تمامی تعیناتی که در مرحله دوم قرار می گیرند، قائم به ذات به عنوان امر متناقض و دیالکتیکی ظاهر نمی شوند، فقط ناشی از نقص اندیشه ورزی است که اندیشه هایش را کنار هم قرار نمی دهد. زیرا ماده و مصالح — تعینات متضاد در یک رابطه — پیش تر برای اندیشه وضع شده و در دسترس است. اما اندیشه ورزی صوری با قانون خود همانندی ایجاد می کند و اجازه می دهد تا محتوای متضادی که پیش روی آن قرار دارد به سپهر بازنمود حسی، به زمان و مکان فروغلتد که در آن ها عناصر متضاد در مجاورت مکانی و زمانی دور از هم و به این ترتیب، بدون تماس متقابل در مقابل آگاهی قرار می گیرند.» (۳۴۲)

توجه

«در مقابل آگاهی قرار گرفتن بدون تماس متقابل» (ابژه) — این است ذات ضد دیالکتیک. فقط در اینجا است که هگل به تعبیری اجازه داد که دم خروس ایده آلیسم دیده شود — با ارجاع زمان و مکان (در ارتباط با بازنمود حسی) به چیزی پست تر در مقایسه با اندیشه. از قضا، به معنایی معین، بازنمود حسی بی گمان پست تر است. معمای نهفته در این واقعیت این است که این اندیشه باید کل «بازنمود» را در حرکت خود درک کند، اما به همین دلیل اندیشه باید دیالکتیکی باشد. آیا بازنمود حسی به واقعیت نزدیک تر از اندیشه است؟ هم بله و هم نه. بازنمود حسی نمی تواند حرکت را در کل درک کند، مثلاً نمی تواند حرکت را با سرعت ۳۰۰،۰۰۰ کیلومتر در ثانیه درک کند اما اندیشه می تواند و باید آن را درک کند. اندیشه، جدا از بازنمود حسی، هم چنین بازتاب واقعیت است: زمان شکلی هستی یک واقعیت عینی است. ایده آلیسم هگل در اینجا، در مفهوم زمان (و نه در رابطه با بازنمود حسی با اندیشه)، قرار دارد.

... در این رابطه، این اندیشه [اندیشه صوری. ویراستار انگلیسی]

در این رابطه، اندیشه ورزی رسمی این را به اصل ثابت خود تبدیل می‌کند که تناقض امری اندیشه ناپذیر است؛ اما در حقیقت اندیشیدن به تناقض مرحله اساسی مفهوم است؛ حقیقت امر این است که اندیشه ورزی صوری درباره تناقض می‌اندیشد اما بی‌درنگ آن را نادیده می‌گیرد، و با تصدیق این اصل (اینکه تناقض امری اندیشه ناپذیر است) «به نفی انتزاعی گذار می‌کند.» (۳۴۲)

«منفیتی که اکنون بررسی شد، نقطه عطف حرکت مفهوم را می‌سازد. این نقطه ساده رابطه منفی با خود است، درونی‌ترین منبع تمامی فعالیت، و تمامی خودجنبی‌های جاندار و معنوی، جان دیالکتیکی که هر چیز حقیقی را در بردارد و به واسطه آن خود به تنهایی حقیقت است؛ زیرا فراروی از تضاد بین مفهوم و واقعیت، و آن وحدتی که حقیقت است، فقط بر این سوژکتیویته متکی است. دومین نفی، نفی نفی، که ما به آن رسیده‌ایم، همین فراروی از تناقض است اما به جای اینکه کنش بازتابی بیرونی باشد، یک تناقض است: این درونی‌ترین و عینی‌ترین مرحله زندگی و روح است که به مدد آن سوژه، فرد، هستی آزاد، وجود دارد.» (۳۴۲-۳۴۳)

هسته
دیالکتیک

ملاک حقیقت
وحدت مفهوم و
واقعیت

نکته مهم در اینجا این است: (۱) سرشت نشان دیالکتیک: خودجنبی، منبع فعالیت، حرکت زندگی و روح؛ انطباق مفاهیم سوژه (انسان) با واقعیت؛ (۲) عینیت‌گرایی تا بالاترین درجه «عینی‌ترین مرحله».

هگل می‌گوید (۳۴۳) که این نفی نفی مؤلفه سوم است - «اگر قرار بر شمردن باشد» - اما هم‌چنین می‌توان آن را مؤلفه چهارم تلقی کرد (چهارگانی)، (۳۴۴) که هر کدام دو نفی را در بر می‌گیرند: «ساده» (یا «صوری») و «مطلق». (۳۴۳)

این تفاوت برای من روشن نیست، آیا مطلق برابر با امری انضمامی‌تر نیست؟

توجه: «سه‌گانی» دیالکتیک جنبه سطحی و بیرونی آن است.

«با این همه، اینکه این یک وحدت است، و نیز اینکه کل شکل روش، یک سه‌گانی است، موضوعی است کاملاً سطحی و جنبه بیرونی شیوه شناخت را نشان می‌دهد.»^۱ (۳۴۴)

اما او می‌گوید که این «شایستگی بی‌نهایت فلسفه کانت است» که دست‌کم (حتی اگر بدون هیچ مفهومی) این موضوع را نشان می‌دهد.

«درست است که فرمالیست‌ها نیز به سه‌گانی چنگ زده و به طرح‌واره توخالی آن پای‌بند باقی مانده‌اند؛ بیهودگی توخالی و سترونی به اصطلاح تأویل مدرن فلسفی — که فقط عبارت از درآمیختن این طرح‌واره با هر چیز بدون مفهوم و تعین درون‌ماندگار و به کار گرفتن آن برای نظم و ترتیبی بیرونی است — سبب شده شکل یادشده ملال‌آور و بدنام شود. اما ابتذال چنین کاربردی از آن نمی‌تواند دلیل انحراف توجه از ارزش درونی آن شود و باید همیشه برای کشف شکل بنیاد عقلانی آن ارزش بالایی قائل بود، حتی اگر در ابتدا غیرقابل درک باشد.» (۳۴۴-۳۴۵)

هگل به شدت به فرمالیسم، و بازی ملال‌آور و بیهوده با دیالکتیک حمله می‌کند.

نتیجهٔ نفی نفی، این مؤلفهٔ سوم، «یک مؤلفهٔ سوم خاموش نیست، بلکه دقیقاً به عنوان وحدت» (وحدت اضداد) «حرکت و فعالیت خودواسطه‌ای است.» (۳۴۵)

۱. «در این نقطهٔ عطف روش، مسیر شناخت هم‌زمان به خویش باز می‌گردد. این منفیت به عنوان تناقضی از خود فرارونده احیای نخستین بی‌واسطگی، یعنی کلیت ساده است؛ زیرا دگر دگر، نفی نفی، بی‌واسطه امر مثبت، امر همانند، امر کلی است. اگر قرار بر شمردن باشد، این امر بی‌واسطهٔ دوم، در مسیر روش خود به عنوان کل، عنصر سوم برای امر بی‌واسطهٔ نخست است و وساطت می‌کند. با این همه، این مؤلفهٔ سوم برای منفی نخست یا منفی صوری، و منفیت مطلق یا دومین منفی است. اکنون همان‌طور که منفی نخست مؤلفهٔ دوم است، این مؤلفه که به عنوان مؤلفهٔ سوم در نظر گرفته شده بود، می‌تواند به عنوان مؤلفهٔ چهارم در نظر گرفته شود و در نتیجه به جای سه‌گانی، این شکل انتزاعی می‌تواند شکل چهارگانی تلقی شود. به این طریق، امر منفی یا تفاوت به عنوان امری دوگانه تلقی می‌شود. سومین یا چهارمین مؤلفه به‌طور عام وحدت مؤلفه‌های اول و دوم است. با این همه، اینکه این یک وحدت است، و نیز اینکه کل شکل روش، یک سه‌گانی است، موضوعی است کاملاً سطحی و جنبهٔ بیرونی شیوهٔ شناخت را نشان می‌دهد.» (علم منطق، ص ۷۴۶)

نتیجه این دگرگونی دیالکتیکی به مؤلفه «سوم»، به یک سنتز، مقدمه، تصدیق جدید و غیره است که خود نیز به خاستگاه تجزیه و تحلیل بیشتر بدل می شود. اما درون آن، درون این مرحله «سوم»، «محتوای» شناخت وارد شده است («محتوای شناخت به معنای اخص کلمه وارد سپهر تأمل و ژرف اندیشی می شود») - و روش به نظام بسط می یابد. (۳۴۶)

خاستگاه همه ملاحظات، کل تحلیل - این نخستین مقدمه - اکنون نامتعیّن، «ناقص» به نظر می رسد؛ این ضرورت مطرح می شود که آن را اثبات و «استنتاج کنند» (۳۴۷) و معلوم می شود «که این را می توان با دور باطل در برهان و در استنتاج معادل تلقی کرد» (۳۴۷) - اما از سوی دیگر، مقدمه جدیدی به جریان انداخته می شود...

... «به این ترتیب، شناخت از یک محتوا به محتوای دیگر پیش می رود. ابتدا، این پیشرفت به این طریق خود را این طریق تعیین می کند که آغازگاه از تعین یافتگی ساده آغاز می شود و هر رشته بعدی غنی تر و انضمامی تر از رشته پیشین است. زیرا نتیجه، آغازگاه خود را شامل می شود و تکامل آغازگاه آن را با متعین شدگی جدید غنی تر می کند. امر کلی بنیاد است؛ بنابراین، پیشرفت را نباید به عنوان جریانی از دیگر به دیگر در نظر گرفت. در روش مطلق، مفهوم خود را در دگربود خویش و امر کلی در خاص بودگی اش، در حکم و واقعیت، حفظ می کند؛ این مفهوم کل محتوای پیشین خود را تا مرحله بعدی تعین برمی افرازد و با پیشرفت دیالکتیکی اش نه فقط چیزی را از دست نمی دهد و در پشت سر خود باقی نمی گذارد، بلکه هر آنچه را که کسب کرده بود، همراه با آن حمل می کند و خود را بر مبنای خویش غنی می سازد و تمرکز می بخشد.» (۳۴۹)

این گزیده به عنوان نوعی جمع بندی از دیالکتیک به هیچ وجه بد نیست.

اما گسترش مستلزم تعمیق است (در خود فرورفتن) و «بسط بیشتر به همان اندازه به معنای شدت بالاتر است.» (۳۴۹)

«در نتیجه، غنی‌ترین انضمامی‌ترین و سوپزکتیو‌ترین است، و آنچه خود را به ساده‌ترین ژرفنا می‌رساند، قدرتمندترین و جامع‌ترین است.» (۳۴۹)

به این مورد توجه شود: غنی‌ترین همانا انضمامی‌ترین و سوپزکتیو‌ترین است.

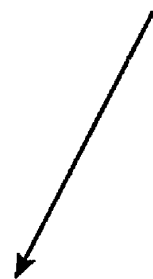
«به این طریق، هر گام در پیشروی در فرآیند متعین شدگی بیشتر، در همان حال که از آغازگاه نامتعین دور می‌شود، هم‌چنین به معنای نزدیک‌تر شدن به آن است، چنان‌که دو فرآیند که ابتدا متفاوت به نظر می‌رسند (یعنی پس‌روی به سوی آغازگاه و تعین تدریجی بیشتر آن) منطبق می‌شوند و یکسان هستند.» (۳۵۰)

بی‌ارزش دانستن این آغازگاه نامتعین نارواست:

... «و نباید این را بی‌ارزش دانست که» (آغازگاه) «صرفاً به عنوان امری موقت و فرضی پذیرفته می‌شود. هر ایرادی که ممکن است به این موضوع طرح شود — مثلاً درباره‌ی مرزهای شناخت انسانی یا نیاز به پژوهش انتقادی ابزار شناخت پیش از پرداختن به جستارمابه — خود پیش‌فرض‌هایی هستند که به عنوان تعینات انضمامی مستلزم میانجی‌ها و دلایلی می‌باشند. آن‌گاه آن‌ها، امتیاز صوری بیشتری بر آغازگاه جستارمابه‌ای ندارند که به آن اعتراض می‌کنند، و در عوض خود آن‌ها به علت محتوای انضمامی‌ترشان نیاز به استنتاج دارند؛ بنابراین، تقدم پیش‌فرض‌های آنان نسبت به دیگری را فقط باید ادعایی توخالی دانست. محتوای آن‌ها غیرحقیقی است، زیرا آنچه را که امر کرانمند و غیرحقیقی می‌شناسیم — یعنی شناختی محدود که به عنوان شکل و ابزار در مقابل محتوایش متعین شده است — به امری مسلم و مطلق تبدیل می‌کنند؛ این شناخت غیرحقیقی خود شکل و فرآیندی پس‌رونده است. روش حقیقت نیز می‌داند که آغازگاه ناکامل است زیرا آغازگاه است، اما در همان حال می‌داند که این ناکاملی ضروری است، زیرا حقیقت صرفاً به خود آمدن از طریق منفیت بی‌واسطه است.» (۳۵۰-۳۵۱)

توجه:

هگل در برابر کانت



علیه کانت (درست است)

... به واسطه ماهیت روش که در بالا نشان داده شده، علم چون حلقه‌ای دیده می‌شود که به خود باز می‌گردد، زیرا غایت از طریق میانجی‌گری به آغازگاه خویش، یعنی بنیاد و دلیل ساده باز می‌گردد. علاوه بر این، این حلقه همانا حلقه‌هاست... علوم گوناگون بخش‌هایی از زنجیر هستند.» (۳۵۱)

علم حلقه
حلقه‌هاست

«روش مفهوم نابی است که خود را به خود مربوط می‌کند؛ بنابراین، خودارتباطی ساده است که هستی شمرده می‌شود. اما اکنون این هستی کامل شده است، مفهوم خودادراکی، هستی به عنوان امر انضمامی و تمامیتی یکسره فشرده.» (۳۵۲)

توجه شود: پیوند
روش دیالکتیکی
باهستی
کامل شده، با
هستی بی‌که
سرشار از محتوا و
انضمامی است

دوم آنکه، این ایده (ایده شناخت مطلق) «هنوز منطقی است، در اندیشه‌ای ناب پیچیده شده و فقط علم درباره مفهوم الهی است. شرح نظام مند خود تحقق [ایده] است اما درون همان سپهر محدود می‌شود. ایده ناب شناخت تا جایی که در سوپژکتیویته گنجانده می‌شود، کششی درونی است که از سوپژکتیویته فرا می‌رود، و حقیقت ناب، به عنوان واپسین نتیجه، نیز به آغازگاه سپهر و علم دیگری تبدیل می‌شود. در اینجا فقط لازم است که به این گذار اشاره کنیم.

«زیرا ایده خود را به عنوان وحدت مطلق مفهوم و واقعیت آن وضع می‌کند و به این ترتیب، خود را در بی‌واسطگی هستی گرد می‌آورد؛ و به این طریق، به عنوان تمامیت در این شکل، طبیعت است.» (۳۵۲-۳۵۳)

گذار از ایده به
طبیعت

این جمله در آخرین صفحه (۳۵۳) منطق بی‌نهایت ارزشمند است. گذار از ایده منطقی به طبیعت. به سمت ماتریالیسم دست دراز می‌کند. انگلس حق داشت {۲۳} که می‌گفت نظام هگل ماتریالیسمی است وارونه. این آخرین جمله منطق نیست اما آنچه پس از آن تا پایان صفحه می‌آید بی‌اهمیت است.

توجه:
در منطق صغیر
(دانشنامه، بند
۲۴۴، افزوده‌ها،
ص ۱۴۱ و واپسین
جمله این کتاب
چنین نوشته
شده است: اما این
ایده که هستی
دارد طبیعت است.

پایان منطق؛ ۱۷ دسامبر ۱۹۱۴

قابل توجه است که در کل فصل «ایده‌های مطلق» به زحمت کلمه‌ای درباره خدا (گاهی «مفهوم» «الهی» تصادفاً از زیر قلم خارج می‌شود) گفته می‌شود و غیر از این - به این موضوع توجه شود - شامل چیزی که مشخصاً ایده‌آلیسم باشد، نیست؛ اما روش دیالکتیکی موضوع عمده آن است. واپسین کلام و ذات منطق هگل روش دیالکتیکی است؛ این موضوع بی‌نهایت با ارزش است؛ و یک چیز دیگر: در این دیالکتیکی‌ترین اثر هگل، کمترین ایده‌آلیسم و بیشترین ماتریالیسم وجود دارد: «متناقض» است اما یک واقعیت است!

توجه

جلد ششم، ص (۳۹۹)^۱

دانشنامه، بند ۲۲۷، درباره روش تحلیلی عالی است («تحلیل» پدیده‌های «معین انضمامی» - «دادن شکل انتزاعی» به جنبه‌های فردی آن و «تأکید کردن بر جنس، یا نیرو و قانون») ص ۳۹۸، و بر کاربرد آن: به هیچ وجه «این امری انتخابی» نیست (۳۹۸) که روش تحلیلی را به کار ببریم یا روش ترکیبی (آن طور که گفته می‌شود) [انتخاب روش] به شکل همان ابژه‌هایی بستگی دارد که باید شناخته شوند.^۲ (۳۹۹)

توجه شود:
«جنس یا نیرو و قانون»
(جنس = قانون)

لاک و تجربه باورها این موضع تحلیلی را برمی‌گزینند و بسیاری می‌گویند «که شناخت بیش از این نمی‌تواند پیش برود.»^۳ (۳۹۸)

1. Hegel, Werke. Bd. VI, Berlin, 1840. Ed

۲. «معمولاً از روش‌های تحلیلی و ترکیبی به گونه‌ای سخن می‌گوییم که گویی موضوع بر سر انتخاب ماست که این یا آن روش را دنبال کنیم، اما موضوع اصلاً این نیست؛ برعکس، اینکه از دور روش یاد شده که حاصل مفهوم شناخت کرانمند هستند کدامیک باید به کار برده شود، به شکل خود ابژه‌هایی {Gegenstände} وابسته است که باید شناخته شوند.» (دانشنامه، ص ۴۳۳)

۳. «شناخت در ابتدا تحلیلی است؛ ابژه برای آن شکل تکین را دارد و فعالیت شناخت تحلیلی معطوف به دنبال کردن امر تکین است که به امر کلی باز می‌گردد. در اینجا اندیشه ورزی فقط به معنای انتزاع یا همانندی صوری است. این نقطه نظر لاک و سایر تجربه‌باورهاست. بسیاری می‌گویند که

«اما فوراً روشن می‌شود که به این طریق چیزها وارونه می‌شوند و هر شناختی که بخواهد چیزها را آن‌گونه که هستند در نظر بگیرد، دچار تناقض می‌شود.» مثلاً شیمیدان تکه‌گوشتی را "تکه تکه می‌کند" و کشف می‌کند که این گوشت شامل نیتروژن، کربن و غیره است. «اما این مواد و مصالح انتزاعی دیگر گوشت نیستند.»^۱

کاملاً درست است، با نظر مارکس در سرمایه جلد یکم، فصل پنجم، بخش دوم [۲۴] مقایسه کنید

تعاریف بسیاری می‌تواند مطرح شود، زیرا ابژه‌ها جنبه‌های متعددی دارند: «هر چه ابژه‌ای {Gegenstand} که باید تعریف شود غنی‌تر باشد - یعنی هر چه جنبه‌هایی که برای بررسی ارائه می‌دهد متنوع‌تر باشد - تعریف‌هایی که قرار است مطرح شوند متنوع‌تر خواهند بود.» (۴۰۰، بند ۲۲۹): مثلاً تعریف زندگی، دولت و غیره.

اسپینوزا و شلینگ در تعاریف شان، انبوهی «نظورری» عرضه می‌کنند (هگل در اینجا آشکارا این واژه [ی نظورری] را در معنایی مثبت به کار می‌برد) اما «در شکلی مطمئن»؛ با این همه، فلسفه باید هر چیزی را ثابت کند و به حرکت اندازد، نه آنکه خود را به تعاریف محدود کند.^۲

شناخت نمی‌تواند اساساً از تحلیل و تجزیه ابژه‌های {Gegenstände} انضمامی به عناصر انتزاعی اش و سپس مشاهده و بررسی آن‌ها در این حالت افراد از یکدیگر فراتر برود.» (دانشنامه، ص ۴۳۳)

۱.... «اما فوراً روشن می‌شود که به این طریق چیزها وارونه می‌شوند و هر شناختی که بخواهد چیزها را آن‌طور که هستند در نظر بگیرد، دچار تناقض می‌شود. به این ترتیب، مثلاً شیمیدان تکه‌ای گوشت را در لوله آزمایش خود قرار می‌دهد، آن را به شکل‌های مختلف تکه‌تکه می‌کند و سپس می‌گوید که پی برده است که گوشت شامل نیتروژن، کربن، تیدروژن و غیره است؛ اما این مواد انتزاعی دیگر گوشت نیستند. در وضعیتی مشابه روانشناس تجربی، کنش را که مشاهده می‌کند، به وجوه گوناگونی تجزیه می‌کند و سپس به آن‌ها در انتزاع خود از یکدیگر می‌پردازد. در این باره ابژه‌ای {Gegenstand} که تحلیلی بررسی می‌شود، به تعبیری همانند پیازی است که لایه لایه پوست آن برداشته می‌شود.» (دانشنامه، صص ۴۳۳-۴۳۴)

۲.... «هر چه ابژه‌ای {Gegenstand} که باید تعریف شود غنی‌تر باشد - یعنی هر چه جنبه‌هایی که برای بررسی ارائه می‌دهد متنوع‌تر باشد - تعریف‌هایی که قرار است مطرح شوند متنوع‌تر خواهند بود. از این رو، مثلاً ما مجموعه کاملی از تعاریف‌های زندگی و دولت و غیره در اختیار داریم. برعکس، کار هندسه در ایجاد تعریف، ساده است زیرا ابژه آن یعنی مکان، ابژه‌ای {Gegenstand} بسیار انتزاعی است.» (دانشنامه، ص ۴۳۵)

تقسیم بندی باید «طبیعی باشد نه فقط مصنوعی یعنی خودسرانه» (۴۰۱) صص ۴۰۳-۴۰۴. هگل از «ساخت» تعبیرات و «بازی» با آن‌ها خشمگین است، در حالی که موضوع بر سر «ایده»، «مفهوم»، «وحدت مفهوم و عینیت...» است. (۴۰۳) در دانشنامهٔ صغیر، بند ۲۳۳، بخش ب، با عنوان خواست نامیده شده و در منطق کبیر با عنوان «ایدهٔ امر نیک» نام گذاری شده. فعالیت یک «تناقض» است - مقصود واقعی و ناواقعی، ممکن و ناممکن... غیره است.

«اما به طور صوری... ناپدید شدن تناقض یاد شده عبارت از این است که فعالیت از سوژکتیو بودن قصد و از این رو از عینیت فراروی می کند، آنتی تزی که هر دورا کرانمند می کند؛ فقط از کرانمندی این سوژکتیویته فراتر نمی رود بلکه از سوژکتیویته به طور کلی فراتر می رود.» (۴۰۶)

موضع کانت و فیشته (به ویژه در فلسفهٔ اخلاق) موضع قصد و باید سوژکتیو است (۴۰۷) (بدون پیوند با امر عینی)...

هگل با سخن گفتن از ایدهٔ مطلق (بند ۲۳۷، جلد ششم، ص ۴۰۹) «سخن پردازی» دربارهٔ آن را به ریشخند می گیرد، گویی هر چیزی در آن آشکار می شود، و خاطر نشان می کند:

«ایدهٔ مطلق»... «امری کلی» است، «ایدهٔ مطلق امر کلی است اما این امر کلی، صرفاً شکل انتزاعی نیست که در مقابل محتوی خاص، به عنوان چیزی دیگر قرار می گیرد؛ (چنین است در متن!) برعکس، صورت مطلق است که تمامی تعین‌ها، کل غنای محتوای وضع شده توسط آن، به آن بازگشته است. از این لحاظ، ایدهٔ مطلق را می توان با پیرمردی مقایسه کرد که همانند یک کودک، عبارات مذهبی را بر زبان جاری می کند، اما این عبارات برای پیرمرد معنایی معادل با کل زندگی اش دارند. حتی اگر کودک محتوای مذهبی [این عبارات] را درک کند، اعتباری که آن محتوا برای او دارد هنوز از آن نوع است که خارج از کل زندگی و کل جهان قرار دارد.» (۴۱۰)

بسیار عالی!
مقایسه ای
زیبا! به جای
مذهب
پیش پا افتاده،
باید تمام انواع
حقیقت های
انتزاعی را
گذاشت.

عالی! | ... «آنچه موضوع علاقه است، کل حرکت است...»^۱ (بند ۲۳۷، ۴۰۹)

... «محتوا همانا تکامل زنده ایده است...» «هریک از مراحل که تا به حال بررسی شده اند، تصویری از مطلق، اما ابتدا به شیوه ای محدود، هستند.»^۲ (۴۰۱)

بند ۲۳۸، افزوده:

روش فلسفی هم تحلیلی است هم ترکیبی، اما نه به معنای کنار هم گذاشتن محض یا تناوب محض این دو روش شناخت کرانمند؛ در عوض، روش فلسفی که از آن ها در خود فراروی کرده، هر دو را در بر می گیرد و در هر یک از حرکاتش هم زمان تحلیلی و ترکیبی رفتار می کند. اندیشه ورزی فلسفی از این لحاظ، تحلیلی عمل می کند که ابژه اش {Gegenstand}، ایده، را می پذیرد و اجازه می دهد کاملاً نقش خود را بازی کند، این در حالی است که به تعبیری فقط نظاره گر حرکت و تکامل آن است. تا این حد، فلسفه پردازی کاملاً منفعلانه است. اما اندیشه ورزی فلسفی به همین ترتیب ترکیبی نیز هست و نشان می دهد که فعالیت خود مفهوم است. اما این نیاز به تلاش شدیدی دارد تا جلوی تصورات و عقاید شخصی خودمان را بگیریم که همیشه سعی می کنیم آن ها را ابراز کنیم. (۴۴۱)

بسیار عالی!
بسیار خوب!
(و گویا)

۱.... «همین وضعیت درباره زندگی انسان به طور کلی، و رخدادهایی که محتوای آن را می سازند، صادق است. تمام کارها فقط معطوف به این یا آن هدف است؛ و هنگامی که این هدف کسب می شود، آن گاه شگفت زده در می یابیم دقیقاً چیز دیگری غیر از آنچه خواسته بودیم به دست آورده ایم. آنچه موضوع علاقه است، کل حرکت است. هنگامی که انسان زندگی اش را دنبال می کند، پایانش می تواند بسیار محدود به نظر برسد اما کل مسیر زندگی در آن گنجانده شده است.» (دانشنامه، صص ۴۴۳)

۲.... علاوه بر این، این دیدگاهی فلسفی است که هر چیزی که به تنهایی محدود به نظر می رسد، ارزش خود را از طریق تعلق داشتن به کل و مرحله ای از ایده بودن کسب می کند. به این نحو، ما دارای محتوا بوده ایم و آنچه ما هنوز در اختیار داریم، این دانش است که محتوا تکامل زنده ایده است و این نگاه گذشته نگر در این صورت گنجانده شده است. هر یک از مراحل که تا به حال بررسی شده اند، تصویری از مطلق، اما ابتدا به شیوه ای محدود، هستند و از این رو راه خود را به سمت کل ادامه می دهد که پدیدار شدن آن را دقیقاً روش نامیده ایم.» (دانشنامه، صص ۴۴۳)

(بند ۲۴۳، ص ۴۱۳)... «به این ترتیب، روش شکلی بیرونی نیست بلکه جان
و مفهوم محتواست...»
(پایان دانشنامه؛ به بالا در حاشیه گزیده از پایان منطق نگاه کنید.)^۱

۱. به ص ۲۳۸ همین مجلد نگاه کنید. م

یادداشت‌هایی درباره
بررسی منطق هگل {۲۵}

پروسیشه یاربوشر {۲۶} (شماره ۱۵۱)، ۱۹۱۳، مارس، مقاله‌ای از دکتر فرد. ی. اشمیت: «هگل و مارکس».

نویسنده از بازگشت به هگل استقبال می‌کند، به «مکتب مدرسی نظریه‌ای - شناختی» ناسزا می‌گوید، از کنستانتین روسلر و آدولف لاسون نوهگلی (از پروسیشه یاربوشر) نقل قول می‌آورد، و در رابطه با کتاب پلنگه^۱، می‌گوید که مارکس اهمیت «ایده ملی» را به عنوان یک سنتز درک نکرد. شایستگی مارکس - یعنی شایستگی سازماندهی کارگران - بزرگ ... اما تک سویه است. نمونه‌ای از اخته کردن «لیبرالی» مارکس (یا دقیق‌تر بورژوازی، و عاشق کارگر - چراکه نویسنده احتمالاً محافظه‌کار است).

مک تاگارت، ایس مک تاگارت: مطالعاتی درباره دیالکتیک هگلی، کمبریج، ۱۸۹۶ (ص ۲۵۹) بررسی در تسایت شریف فور فیلسوفی {۲۷}، شماره ۱۱۹ (۱۹۰۲)، ص ۱۸۵، می‌گوید که مؤلف، یک متخصص در فلسفه هگلی است

و از آن در برابر ست، بالفور، لوتسه، ترندلنبورگ و غیره دفاع می‌کند. (روشن است که تاگارت نویسنده ایده آلیست بزرگی است.)

امیل هاماخ، مفهوم فلسفه هگل، لایپزیک، ۱۹۱۱، ص ۱۹۲. بررسی در تسایت شریف فور فیلسوفی، ۱۹۱۲، شماره ۱۴۸، ص ۹۵. می‌گوید که این کتاب شامل نکات خوبی درباره «ظهور مجدد ایده آلیسم پساکانتی در زمان حاضر است»، و ویندل باند یک لادری است (ص ۹۶)، و غیره... اما خود نویسنده، کاملاً در درک «ایده آلیسم مطلق» هگل و از قضا، ریهل، دیلثی و سایر «ستارگان» ناتوان است. گفته می‌شود که نویسنده وظیفه‌ای فراتر از قدرت خویش بر عهده گرفته است.

آندروست: تکامل از کانت تا هگل با فصل‌هایی درباره فلسفه مذهب، لندن، ۱۸۸۲، بررسی در تسایت شریف فور فیلسوفی، ۱۸۸۳، شماره ۸۳، ص ۱۴۵. گفته می‌شود نویسنده از هگل در مقابل کانت دفاع کرده است. (تحسین و تمجید به طور کلی)

استرلینگ: راز هگل. بررسی در همان مجله، ۱۸۶۸، شماره ۵۳، ص ۲۶۸. می‌گویند مولف این کتاب استثنائاً ستایشگر پرشور هگل است و آثار او را برای خوانندگان انگلیسی تفسیر می‌کند.

برتراند و اسپاونتا، از سقراط تا هگل، باری، ۱۹۰۵ (ص ۴۳۲، ۴ و ۵۰ لیر) بررسی در همان جا، ۱۹۰۶، شماره ۱۲۹. این کتاب مجموعه‌ای مقاله، از جمله درباره هگل، است که اسپاونتا طرفدار وفادار اوست.

استیرلینگ : راز هگل

ایتالیایی

اسپاونتا: از سقراط تا هگل

راف: ماریانو

آلمانی

میشله و هارینگ، روش دیالکتیکی هگل (۱۸۸۸)

اشمیت، راز دیالکتیک هگل (۱۸۸۸)

در ارتباط با نوشته‌های اخیر درباره هگل. نوهگلی‌ها: کرد، برادلی، ج. ب. بیلی: خاستگاه و اهمیت منطق هگل، لندن، ۱۹۰۱ (۳۷۵ صفحه). بررسی در روو فیلسوفیک {۲۸} (Revue Philosophique)، ۱۹۰۲، ۲، ص ۳۱۲. می‌گوید فقط واژه‌های هگلی (مانند ورا) را تکرار نمی‌کند، بلکه می‌کوشد آن را از لحاظ تاریخی بررسی و تبیین کند. از قضا، فصل دهم: رابطه منطق با طبیعت (می‌گویند هگل به هدفش نرسیده است). اهمیت هگل این است که سرشت عینی شناخت را نشان داده است.» (ص ۳۱۴)

ویلیام والاس: پیشگفتار به مطالعه فلسفه هگل و به ویژه منطق او، ۱۸۹۴، آکسفورد و لندن. بررسی در روو فیلسوفیک، ۱۸۹۴، ۲، ص ۵۳۸. ویراست دوم، ویراست نخست در ۱۸۷۴. مؤلف کتاب منطق هگل را ترجمه کرده است.

«آقای والاس به درستی برداشت هگلی از این علم (منطق) را شرح و تفصیل داده است... علمی که هم بر فلسفه طبیعت و هم فلسفه روح حاکم است، زیرا اندیشه ناب یا ایده پایه مشترک هم واقعیت علمی و هم واقعیت روحی است.»

نوسط همین
مؤلف: ۱۸۹۴.
ترجمه فلسفه
روح (۲۹) با یک
فصل توضیحی.
همان بررسی.

درباره والاس، یک بررسی تحسین‌آمیز اما توخالی در تسایت شریف فور فیلسوفی (Zeitschrift für Philosophie)، شماره ۱۱۱ (۱۸۹۸)، ص ۲۰۸.

پ. روتا: نوزایی هگل و «فلسفه جاودانه» در مجله ایتالیایی ریویستادی فیلسوفیا (Rivista di Filosofia)، ۱۹۱۱، I – (بررسی در روو فیلسوفی، ۱۹۱۱، ۲، ص ۳۳۳) روتا مدافع کرد است، ظاهراً نظرات مهملی دارد.

از جمله چیزهای دیگر... «برداشت نوهگلی برادلی از انرژی نامشهود که از یک تجلی به تجلی دیگر انتقال می یابد، در تمامی تغییرات و تمامی فعالیت های ویژه، حاضر و فعال است.» {۳۰}

تفسیر
ایده آلیستی
انرژی؟؟

ج. جرایر هیبن: تفسیر منطق و مقاله ای درباره هگل، نیویورک، ۱۹۰۲ (۳۱۳ صفحه)

بررسی در روو فیلسوفی، ۱۹۰۴، جلد اول، ص ۴۳۰: «با وجود عنوان آن، اثر آقای هیبن نه شرحی مفسرانه بلکه در عوض تقریباً خلاصه ای جمع بندی شده است.» نویسنده چیزی مانند فرهنگ اصطلاحات استفاده شده در منطق هگل را گردآوری کرده است. اما گفته می شود، این جوهر مطلب نیست. «مفسران هنوز مشغول مجادله درباره موضع هگل درباره معنای بنیادی و هدف راستین دیالکتیک او هستند. نقدهای معروف «ست» با تفسیرهایی روبه رو شده که اهمیت کاملاً متفاوتی به منطق می دهد، تفسیرهایی از مک تاگارت و ج. نوئل.» (۴۳۱)

نویسنده
بررسی [ل. وبر]
به طور کلی به
«زایش دوباره
مکتب هگلی
در کشورهای
انگلو ساکسون در
سال های اخیر
اشاره می کند.»

بنا به نظر هیبن، منطق هگل «یک نظام نظورزانه ساده یا ترکیبی کم و بیش علمی از مفاهیم انتزاعی نیست؛ در همان حال، تفسیری از زندگی کلی در کمال اهمیت انضمامی آن است.» (ص ۴۳۰)

توجه

نگارش در ۱۹۱۴

انتشار برای نخستین بار در سال ۱۹۳۰ در متفرقه های نین، جلد دوازدهم.

چکیده کتاب هگل

درسگفتارهایی درباره تاریخ فلسفه {۳۱}

نگارش در ۱۹۱۵

انتشار برای نخستین بار در سال ۱۹۳۰ در متفرقه های نین
جلد دوازدهم.

هگل، درسگفتارهایی درباره تاریخ
فلسفه، مجموعه آثار، جلد هشتم

مقدمه بر تاریخ فلسفه

ص ۳۷^۱:

... «اگر حقیقت انتزاعی است، باید غیرحقیقی باشد. عقل انسان سالم به آنچه انضمامی است معطوف می شود. فلسفه بیش از همه با انتزاع مخالف است و به امر انضمامی می انجامد.»^۲

ط ۴۰: مقایسه تاریخ فلسفه با دایره — «دایره ای ... که در پیرامون

1. Hegel, Werke, Bd. XIII, Berlin, 1833. Ed

۲. ... «این یک پیش داوری عادی است که علم فلسفه فقط به انتزاعیات و تعمیم های توخالی می پردازد، و برعکس ادراک حسی، خود آگاهی تجربی ما، غریزه طبیعی، و احساسات زندگی روزمره در قلمرو امر انضمامی و خود متعین قرار دارد. در واقع، فلسفه در قلمرو اندیشه است و بنابراین، باید به امور کلی پردازد؛ محتوای آن انتزاعی است اما فقط در رابطه با صورت و عنصر. ایده در خود به واقع انضمامی است، زیرا وحدت تعین های متفاوت است. در اینجا است که شناخت معقول با شناخت متکی بر فاهمه صرف تفاوت می یابد و این کار فلسفه است که در تقابل با فاهمه، نشان دهد که حقیقت یا ایده فقط عبارت از تعمیم های توخالی نیست بلکه عبارت از امری کلی است؛ و در خود شامل امر خاص و متعین است. اگر حقیقت انتزاعی است، باید غیرحقیقی باشد. عقل انسان سالم به آنچه انضمامی است معطوف می شود؛ بازتاب فاهمه نخست به عنوان امر انتزاعی و ناحقیقی، فقط در نظریه درست است و از جمله غیر عملی است. فلسفه بیش از همه با انتزاع مخالف است و به امر انضمامی می انجامد.» (تاریخ فلسفه، ترجمه زیبا جلی (با تصحیح و تغییر)، صص ۵۹-۶۰)

خود دایره‌های بسیاری دارد...»^۱

... «اعتقاد دارم که توالی در نظام‌های فلسفی در تاریخ با توالی در استنتاج منطقی تعین‌های مفهومی ایده همانند هستند. اعتقاد دارم که اگر مفاهیم بنیادی نظام‌هایی که در تاریخ فلسفه ظاهر می‌شوند، یکسره از آنچه مربوط به صورت‌های بیرونی و رابطه‌شان با امر خاص است و مانند آن کنار نهاده شود، مراحل گوناگون در تعین خود ایده در مفهوم منطقی‌شان یافت می‌شود.»

«برعکس، در پیش‌روی منطقی به خودی خود تا جایی که عناصر اصلی‌اش مرتبط هستند، پیش‌روی نمودهای تاریخی وجود دارد؛ اما البته ضروری است که بتوان این مفاهیم ناب را در آنچه حاوی صورت تاریخی است تشخیص داد.» (۴۳)

مقایسه‌ای
بسیار صحیح
و عمیق!!
هر ته‌رنگی
از اندیشه =
دایره‌ای بر
دایره بزرگ
(ماریچ) رشد
اندیشه انسانی
به طور کلی

ص ۵۶: تمسخر پیروی از مد، پیروی از کسانی که آماده‌اند «هر چرندی (?) را فلسفه بدانند.» صص ۵۷-۵۸، برای تاریخ‌مندی دقیق در تاریخ فلسفه بسیار خوب است، چرا که نباید به مردم باستان «رشد» ایده‌هایشان را نسبت داد که برای ما فهم‌پذیر است اما در واقع نزد آن‌ها حضور نداشت.

مثلاً تالس تصویری از «سرآغاز» (به عنوان یک اصل) نداشت؛ مفهوم علت را نمی‌شناخت.

«به این ترتیب، ملت‌هایی وجود دارند که این مفهوم (علت) را ابداً نمی‌شناسند؛ در حقیقت، این امر متضمن گامی رو به پیش در رشد است...» (۵۸)

بی‌نهایت طولانی، توخالی، ملال‌آور درباره رابطه فلسفه با مذهب. در کل، مقدمه‌ای تقریباً ۲۰۰ صفحه‌ای — غیرممکن است!!

۱... «ثمره رشد، که نتیجه حرکت است در سومین مرحله ظاهر می‌شود، اما تا آنجایی که صرفاً نتیجه یک مرحله در تکامل است، به عنوان آخرین در این مرحله، هم آغازگاه است و هم [عنصر] نخستین در نظم مرحله دیگری از این دست. گوته در جایی به درستی می‌گوید: «آنچه شکل می‌گیرد، همیشه خود را به عناصرش تجزیه می‌کند.» ماده — که در حالت تکامل یافته صورتی دارد — بار دیگر مصالحی را برای صورت جدیدی می‌سازد. ذهن بار دیگر به عنوان موضوع خود در نظر گرفته می‌شود و فعالیتش را در ارتباط با مفهوم به کار می‌برد... این فعالیت به عنوان امری انضمامی، توالی فرآیندها در تکاملی است که نباید به عنوان خط راست ... بلکه به مثابه دایره‌ای تلقی شود که دور خود می‌گردد، و در پیرامون خود دایره‌های بسیاری دارد و کل آن شامل شمار زیادی از فرآیندها در تکاملی است که به خود باز می‌گردد.» (تاریخ فلسفه، ترجمه زیبا جبلی (با تصحیح و تغییر)، صص ۶۳-۶۴)

تاریخ فلسفه یونان

فلسفه ایونی {۳۲}

«آناکسیماندروس (۶۱۰-۵۴۷ ق. م) گمان می‌کرد انسان از ماهی تکامل یافته.»^۱ (۲۱۳)

فیثاغورث و فیثاغورثی‌ها {۳۳}

تعیین منفی
دیالکتیک

... «از این رو، تعینات همانا خشک، عاری از فرآیند، غیردیالکتیکی
و ایستا هستند.»^۲ (۲۴۴)

۱... «در ارتباط با این موضوع که چگونه امر بی‌کران در جدایی‌اش ضد را معین می‌کند، به نظر می‌رسد که نظریه تمایز کمی انقباض و انبساط مقبول آناکسیماندروس و تالس بوده است. کسانی که بعداً آمدند، فرآیند جدایی از امر بی‌کران را تکامل دانستند. آناکسیماندروس گمان می‌کرد که انسان از ماهی تکامل یافته و آب را برای خشکی کنار گذاشته است.» (تاریخ فلسفه، جلد اول، ترجمه به انگلیسی از ای. اس. هالدین، ص ۱۸۷)

۲... «به این ترتیب، گزاره اصلی و ساده فلسفه فیثاغورث به گفته ارسطو... این است که عدد واقعیت چیزهاست و ساختار کل عالم در تعیناتش همانا نظام هماهنگی است از اعداد و روابط آن‌ها.» خصلت اسرارآمیز تعین از طریق عدد همانا امر اصلی است. ما باید الف) اندیشه‌های محض، مفهوم به مثابه مفهوم؛ و ب) آن‌گاه واقعیت و گذار در آن‌ها را از هم تمیز دهیم. اعداد حسابی با تعینات اندیشه همخوانی دارد. اما عدد الف) یک اندیشه است ... ب) در خود هم اصل اندیشه و هم مادیت یا تعین حسی را داراست... این کل فلسفه فیثاغورثی است که به طور کلی در

این عبارت به ایده‌های عام فیثاغورثی‌ها اشاره دارد؛ «عدد» و اهمیت آن غیره. بنابراین، عبارت یادشده با توجه به ایده‌های ابتدایی فیثاغورثی‌ها، و فلسفه خام‌دستانه‌شان گفته شده است؛ «تعیّنات» جوهر، چیزها و جهان، [تعیّناتی] «خشک، عاری از فرآیند (حرکت)، غیردیالکتیکی» است.

هگل عمدتاً با ردیابی دیالکتیک در تاریخ فلسفه، دیدگاه‌های فیثاغورثی‌ها را نقل می‌کند: ... «یک به علاوه عدد زوج برابر با عدد فرد می‌شود ($3 = 1 + 2$)؛ _ یک به علاوه عدد فرد برابر با عدد زوج می‌شود ($4 = 1 + 3$)؛» (یک) «خاصیت زوج‌سازی دارد و به همین ترتیب خود باید فرد باشد. به این ترتیب، وحدت در خود تعین‌های متفاوتی دارد.» (۲۴۶)

هماهنگی موسیقیایی و فلسفه فیثاغورث:

«هماهنگی جهان»
 ... «فیثاغورث احساس سوپرتکیو و درباره شنیدن، احساس ساده را _ که با این همه، فی نفسه در رابطه وجود دارد _ به فاهمه نسبت داد و به هدف خود با تعینات تثبیت شده دست یافت.»^۱ (۲۶۲)

نظر گرفته شده... در دستگاه فیثاغورثی به نظر می‌رسد که اعداد تا اندازه‌ای خود را با مقولات یکی کرده‌اند... فیثاغورث به دنبال آن بود تا این نخستین تعینات واحد، کثرت، تقابل و غیره را جست‌وجو کند. در نزد او این‌ها اکثراً اعداد هستند. اما فیثاغورثی‌ها از آن راضی نبودند زیرا تعینات انضمامی تری به آن‌ها دادند که واقعاً به جانشینان آن‌ها تعلق دارد. ضرورت پیشرفت و اثبات را در اینجا نمی‌توان یافت. ادراک و تکامل دوگانگی از واحد غایب است. فقط تعینات عام یافت می‌گردد و در شکلی کاملاً جزئی تعیین می‌شود، و در نتیجه تعینات ایستا همانا تعیناتی خشک، عاری از فرآیند و غیردیالکتیکی‌اند.^۲ (تاریخ فلسفه، ترجمه زیبا جبلی (با تغییر)، صص ۳۶۶-۳۷۳)

۱. ... کاربرد دیگر یا نمایش ماهیت واقعی تعین اعداد را می‌باید در روابط موسیقی یافت که در این رابطه، عدد عمدتاً عامل تعیین‌کننده را تشکیل می‌دهد. تفاوت در اینجا خود را به سان مناسبات متنوعی از اعداد نشان می‌دهد و این شیوه تعیین آنچه موسیقیایی است، همانا یگانه شیوه است... فیثاغورث نخستین کسی بود که پی برد روابط موسیقیایی، یعنی این تفاوت‌های محسوس، از لحاظ ریاضی تعیین پذیرند، و اینکه آنچه ما به عنوان همخوانی یا ناهمخوانی می‌شنویم نظمی ریاضی است. فیثاغورث احساس سوپرتکیو و درباره شنیدن، احساس ساده را _ که با این همه ذاتاً در رابطه وجود دارد _ به فاهمه نسبت داد و به هدف خود با تعینات تثبیت شده دست یافت.^۳ (تاریخ فلسفه، ترجمه زیبا جبلی (با تغییر)، صص ۳۹۵-۳۹۶)

صص ۲۶۵-۲۶۶: حرکت اجرام آسمانی - هماهنگی آن‌ها - هماهنگی سپهرهای نغمه‌سرای آسمانی است که قادر به شنیدن شان نیستیم (در فیثاغورثی‌ها): ارسطو، درباره آسمان‌ها، II، ۱۳ (و ۹) {۳۴}:

رابطه امر
سوبرگتیو با امر
عینی

... «آتش توسط فیثاغورثی‌ها در میانه جای گرفت، اما زمین راستاره‌ای ساخت که پیرامون این جسم مرکزی در دایره‌ای می‌چرخد...» اما برای فیثاغورثی این آتش خورشید نیست... «به این ترتیب، آن‌ها نه فقط بر نمود حسی بلکه بر بنیادها تکیه می‌کردند... این ده سپهر» - ده سپهر یا مدار یا حرکت ده سیاره، عطارد، زهره، مریخ، مشتری، زحل، خورشید، ماه، زمین، راه شیری و ضد زمین (پادباش؟) - «برای عددی زوج»، برای عدد ۱۰ اختراع شد {۳۵} «مانند هر چه در حال حرکت است، صدایی را ایجاد می‌کنند؛ اما هر یک نوایی متفاوت می‌آفریند که به اندازه و سرعت آن‌ها بستگی دارد. این امر با فاصله‌های متفاوتی تعیین می‌شود که بنا به وقفه‌های موسیقایی رابطه‌ای هماهنگ با یکدیگر دارند؛ به این طریق، صدایی هماهنگ (موسیقی) از سپهرهای در حال حرکت (جهان) به وجود می‌آید.»

اشاره‌ای به
ساختار ماده

در رابطه با روان، فیثاغورثی‌ها گمان می‌کردند که «روان گرد و خاک خورشیدی است.» (ص ۲۶۸) (= ذرات خاک، اتم) (ارسطو، درباره روان، I، ۲) {۳۶}

نقش گرد و خاک
(در پرتوهای
نور) در فلسفه
باستانی

در جان - هفت دایره (عنصر) در آسمان هستند. ارسطو، درباره روان، I، ۳ - ص ۲۶۹

فیثاغورثی‌ها:
«حدس‌ها،
خیال‌ها درباره
شباهت عالم
کبیر و عالم صغیر

و در اینجا، حکایت‌هایی نقل می‌شود که فیثاغورث - که آموزه جاودانگی روان و حلول ارواح را از مصری‌ها اقتباس کرده بود - درباره خود بیان می‌کرد، از جمله اینکه روحش در فرد دیگری ۲۰۷ سال سکنی گزیده بود و غیره و غیره (۲۷۱)

توجه شود: پیوند نطفه‌های اندیشه علمی با خیال به سبک دین، اسطوره‌شناسی. و این روزها! به همین سان پیوند یکسانی وجود دارد اما نسبت‌های علم و اسطوره‌شناسی متفاوت‌اند.

نکاتی بیشتر درباره نظریه اعداد فیثاغورث

«اعداد، کجا هستند؟ در فضا پراکنده‌اند، به صورت مستقل در جهان ایده‌ها ساکن‌اند؟ آن‌ها چیزهایی بی‌واسطه در خود نیستند، چراکه یک چیز، یک جوهر، چیزی به کلی دیگرگونه از عدد است - یک جسم هیچ شباهتی به آن ندارد.» (ص ۲۵۴)

نقل قول از ارسطو؟ - از مابعدالطبیعه، I، ۹، نیست؟ از سکستوس امپیریوس؟ ناروشن است.

توجه

صص ۲۷۹-۲۸۹ - فیثاغورثی‌ها اتر را می‌پذیرند. (...) «پرتویی از خورشید از طریق اتری متراکم و سرد نفوذ می‌کند» و غیره)

به این ترتیب، حدس و گمان درباره اتر هزاران سال وجود داشته و تا امروز هم به عنوان حدس و گمان باقی مانده. اما امروزه هزاران مسیر پنهان برای راه حل این مسئله، به تعین علمی اتر انجامیده است.

مکتب الثایی {۳۷}

هگل هنگام بحث درباره مکتب الثایی، درباره دیالکتیک سخن می‌گوید:

... «ما در اینجا» (در مکتب الثایی) «آغازگاه دیالکتیک یعنی حرکت ناب اندیشه را در مفاهیم می‌یابیم؛ به همین ترتیب، ما تضاد اندیشه را با نمود بیرونی یا هستی حسی یا تضاد آنچه تلویحی است با دگربود این تلویحی بودن را می‌بینیم، و در وجودی عینی، ما شاهد تناقض در خود یا دیالکتیک به معنای خاص هستیم.» (۲۸۰) به صفحه بعد نگاه کنید.^۱

۱. صفحه بعد دست‌نوشته شامل متنی است که در زیر می‌آید. ویراستار انگلیسی

در اینجا اساساً دو تعین (دو سرشت نشان، دو ویژگی نمونه وار، تعین و نه تعریف) دیالکتیک مطرح است [۳۸]:

الف) «حرکت ناب اندیشه در مفاهیم»؛
 ب) «در (همین) ذات ابژه‌ها (روشن کردن) (آشکار کردن) تناقضی که (این ذات) در خود دارد. (دیالکتیک به معنای خاص)»
 به بیان دیگر، این «قطعه» هگل را باید به شرح زیر بازتولید کرد:
 دیالکتیک به طور عام «حرکت ناب اندیشه در مفاهیم است» (یعنی ارائه آن بدون رازوری ایده آلیسم: مفاهیم انسانی ثابت نیستند بلکه به گونه‌ای ابدی در حرکت هستند، آن‌ها به هم گذار می‌کنند، و در یکدیگر جریان می‌یابند، در غیر این صورت حیات زنده را بازتاب نمی‌دهند. تحلیل مفاهیم، مطالعه آن‌ها، هنر «عمل کردن با آن‌ها» (انگلس {۳۹} همیشه نیاز به مطالعه حرکت مفاهیم، پیوستگی متقابل و گذار متقابل شان دارد).

هگل درباره
 دیالکتیک (به
 صفحه قبل نگاه
 کنید)

به ویژه، دیالکتیک مطالعه تضاد چیز در خود، ذات، شالوده، جوهر - از نمود، از «دگر بود» است. (در اینجا، نیز شاهد گذار هستیم، جریانی از یکی به دیگری: ذات ظاهر می‌شود. نمود ذاتی است.) اندیشه انسانی بی‌وقفه از نمود به ذات، به تعبیری از ذات رده اول به ذات رده دوم و به همین ترتیب عمیق‌تر تا بی‌پایان پیش می‌رود. دیالکتیک، در معنای خاص، مطالعه تناقض در هر ذات ابژه است: این نه فقط نمودها هستند که گذرا، متحرک، سیال و با مرزهای قراردادی حدگذاری شده‌اند، بلکه ذات چیزها نیز چنین است.

سکستوس امپیریکوس دیدگاه شکاکان را به شرح زیر مطرح می‌کند:

... «فرض می‌کنیم در خانه‌ای که چیزهای ارزشمند بسیاری در آن یافت می‌شود، کسانی شب هنگام در جست‌وجوی طلا باشند؛ هر کدام گمان می‌کند طلا را یافته اما یقین ندارد که آیا عملاً آن را یافته‌اند یا خیر. به این ترتیب، فیلسوفان به این جهان همچون آن خانه بزرگ وارد می‌شوند تا حقیقت را بجویند، اما اگر به آن خانه

مقایسه
 وسوسه‌کننده
 است...

برسند نمی‌توانند بگویند که آیا به واقع به آن دست یافته‌اند یا خیر.»
(۲۸۸-۲۸۹)

کسنوفانس (الثایی) گفت:

اگر جانوران و شیرها فقط دست داشتند،
همچون انسان آثار هنری خلق می‌کردند،
و هنگام خلق اشکال آسمانی،
آنچه را در تصور و اندازه از آن خودشان بود،
به آنان نسبت می‌دادند.» (۲۸۹-۲۹۰)

«آنچه به ویژه سرشت نشان زنون است، دیالکتیک است که
... با او آغاز می‌شود...» (۳۰۲)

... «ما در زنون به همین ترتیب، دیالکتیک عینی واقعی را
می‌یابیم.» (۳۰۹)

(۳۱۰- درباره ابطال نظام‌های فلسفی: «خطا را نباید به عنوان
امر نادرست اثبات کرد زیرا ضد درست است، اما در خود...»)

«دیالکتیک به طور کلی عبارت است از الف) دیالکتیک بیرونی
که بنا به آن حرکت‌ها از هم متفاوت هستند؛ ب) فقط حرکت
ذهن ما نیست بلکه از ماهیت خود چیز ناشی می‌شود، یعنی
از مفهوم ناب این محتوا. مورد قبلی حالتی است که در آن به
چیزها به گونه‌ای توجه می‌شود که علت‌های آشکار و جنبه‌های
آن‌ها نشان داده می‌شوند، و از این طریق آنچه گمان می‌رفت
تثبیت استواری یافته، ناپایدار می‌شود. شاید علت‌هایی وجود
داشته باشند که در مجموع بیرونی نیز شمرده می‌شوند، و ما
هنگامی از این دیالکتیک سخن می‌گوییم که به سوفسطایی‌ها
بپردازیم. با این همه، دیالکتیک دیگر، ژرف‌اندیشی درونی درباره
ابژه است؛ این امر فی‌نفسه، بدون هیچ فرضیه، ایده یا تکلیف
پیشین، است و تحت هیچ شرایط، قوانین و بنیادهای بیرونی قرار
ندارد. ما باید به‌طور مستقیم خود را جای آن چیز قرار بدهیم، و ابژه

خدایان در
تصویر انسان

دیالکتیک

دیالکتیک
عینی

را در خود و برحسب تعیناتی که دارد در نظر بگیریم. به این ترتیب، هنگام توجه به آن، خود آن چیز نشان می‌دهد که شامل تعینات متضاد است و به این ترتیب از خود فرا می‌رود؛ این دیالکتیک را به ویژه در میان فیلسوفان باستان می‌یابیم. دیالکتیک سوبژکتیو که از بنیادهای خارجی استدلال می‌آورد، هنگامی که تصدیق می‌کند که «در صحیح، آنچه صحیح نیست وجود دارد، و در خطا نیز درستی وجود دارد»، عدالت را اجرا می‌کند. دیالکتیک حقیقی چیزی را برای ابژه‌اش باقی نمی‌گذارد، گویی این ابژه فقط از یک سو نابسنده است، بلکه در تمامیت ماهیت خویش تجزیه می‌شود.» (ص ۳۱۱)

با «اصل تکامل» در قرن بیستم (در حقیقت، در پایان سده نوزدهم نیز) «همه موافق هستند.» بله، اما این «موافقت» سطحی، ناسنجیده، تصادفی و نافرهیخته، موافقتی است از نوعی که حقیقت را خفه می‌کند و به ابتدال می‌کشاند. اگر هر چیزی تکامل می‌یابد، آن‌گاه همه چیز از این به آن گذار می‌کند، چراکه تکامل آن‌گونه که معروف است، رشد و بزرگ شدن (کوچک شدن نسبی) ساده، کلی و ابدی و غیره نیست؛ اگر چنین باشد، آن‌گاه در وهله نخست تکامل را باید دقیق‌تر درک کرد، همچون ظهور و از بین رفتن هر چیزی، چون گذارهای متقابل؛ و در وهله بعد اگر هر چیزی تکامل می‌یابد، آیا این امر درباره‌ی عام‌ترین مفاهیم و مقولات اندیشه نیز صادق نیست؟ در صورت پاسخ منفی، این امر به معنای آن است که اندیشه‌ورزی پیوندی با هستی ندارد. اگر پاسخ مثبت باشد آن‌گاه دیالکتیک مفاهیم و دیالکتیک شناخت وجود دارد که اهمیت عینی دارد.

توجه به مسئله
دیالکتیک و
اهمیت عینی آن

- توجه
- I. اصل تکامل ... علاوه بر این، اصل کلی تکامل باید با اصل کلی وحدت ...
II. اصل وحدت ... کلی وحدت جهان، طبیعت، حرکت و ماده و غیره ترکیب شود، پیوند یابد و منطبق شود.

... «برخورد زنون با حرکت بیش از هر چیز به گونه‌ای عینی دیالکتیکی است.» (ص ۳۱۳)

... «خود حرکت دیالکتیک تمام آن چیزی است که هست...»
به ذهن زنون خطور نکرد که حرکت را به عنوان «یقین حسی» انکار کند، موضوع فقط بر سر حقیقت حرکت است. (۳۱۳)

توجه: این موضوع را باید و می‌توان برعکس کرد: مسئله این نیست که آیا حرکتی وجود دارد بلکه مسئله این است که چگونه آن را در منطق مفاهیم بیان کرد. بد نیست!

و در صفحه بعد، هگل با شرح این حکایت که چگونه دیوگنس کلبی اهل سینوپ حرکت را با راه رفتن ابطال کرد، می‌نویسد:

... «اما در ادامه حکایت گفته می‌شود که زمانی که یک دانش‌آموز از این نحوه ابطال احساس رضایت کرد، دیوگنس او را زد، به این دلیل که چون آموزگار بر اساس علت‌ها بحث کرده بود، تنها ابطال معتبر ابطالی است که از علت‌ها مشتق شود. انسان‌ها نباید فقط به یقین حسی رضایت دهند بلکه باید نیز درک کنند.» (۳۱۴)

این ادامه حکایت از کجا آورده شده است؟ در دیوگنس لاترتیوس، جلد ششم، بند ۳۹ (۴۰) یا در سکتسوس امپریکوس، جلد سوم، ۸ (۴۱) هگل ص ۲۱۴ پیدا نمی‌شود. آیا هگل از خودش اختراع کرده؟

زنون چهارراه برای ابطال حرکت دارد:

۱. آنچه در حال حرکت به سوی یک هدف است، باید ابتدا نصف آن مسیر را طی کند، و از این نصف، دوباره نصف آن و به همین ترتیب تا بی‌نهایت ارسطو پاسخ می‌دهد: «مکان و زمان به گونه‌ای بی‌نهایت تقسیم پذیر هستند (بالقوه) (ص ۳۱۶)، اما بی‌نهایت تقسیم نمی‌شوند (بالفعل)؛ بایل (فرهنگ {۴۲}، جلد چهارم، مقاله زنون) بایل این پاسخ ارسطو را رقت‌انگیز می‌داند و می‌گوید: ... اگر بی‌نهایت خط بر ذره‌ای از ماده ترسیم شود، از این طریق تقسیمی ایجاد نمی‌شود که به بی‌نهایت بالفعلی تقلیل یابد که به گفته او فقط بی‌نهایت بالقوه است.

و هگل می‌نویسد (۳۱۷):

این اگر، اگر خوبی است!

یعنی اگر کسی بتواند تا ابد بی نهایت تقسیم کند!

... «حرکت ذات مکان و زمان است زیرا کلی است؛ درک حرکت به معنای بیان ذات آن در شکل مفهوم است. حرکت به عنوان وحدت منفیت و تداوم، به مثابه مفهوم، به مثابه اندیشه، بیان می شود؛ اما نه تداوم و نه عدم تداوم را نباید به عنوان ذات وضع کرد.» (صص ۳۱۸-۳۱۹)

صحیح!

«درک کردن به معنای بیان کردن در شکل مفاهیم است.» حرکت ذات مکان و زمان است. دو مفهوم بنیادی این ذات را بیان می کنند: تداوم (بی کران) و «عدم تداوم» (= انکار تداوم، گسستگی). حرکت همانا وحدت تداوم (زمان و مکان) و عدم تداوم (زمان و مکان) است. حرکت یک تضاد است، وحدت اضداد.

اوبروگ - هینزه ویراست دهم، ص ۶۳ (بند ۲۰) در اشتباه است که می گوید هگل «از ارسطو در مقابل بایل دفاع می کند.» هگل هم شکاک (بایل) را رد می کند و هم ضد دیالکتیسین (ارسطو). مقایسه کنید با گومپرز، متفکران یونان، ص... {۴۳}، تصدیق اجباری و زیر ضربات شلاق وحدت اضداد بدون به رسمیت شناختن دیالکتیک (به دلیل بزدلی اندیشه)

۲. آشیل از لاک پشت جلو نمی زند. «ابتدا نیمی از مسیر» و به همین ترتیب تابی نهایت. ارسطو پاسخ می دهد او جلو خواهد زد اگر اجازه یابد «از حدها فراتر برود.» (۳۲۰)

و هگل: «این پاسخ درست است و تمامی آنچه را که می توان گفت شامل می شود» (ص ۳۲۱)، زیرا عملاً در اینجا نیمی (در یک مرحله معین) بدل به «حد» می شود...

... «اگر از حرکت به طور عام سخن می گوئیم، می گوئیم که جسم در یک مکان است و سپس به مکان دیگر می رود؛ چون حرکت

می‌کند، دیگر در مکان اول نیست اما هنوز در مکان دوم نیز نیست؛ در هر کدام از این دو مکان باشد، در حال سکون است. اگر بگوییم که بین آن دو مکان است، ابدأ چیزی نگفته‌ایم، زیرا اگر بین آن دو مکان باشد، در یک مکان خواهد بود و دوباره همان مشکل از نو مطرح خواهد شد. اما حرکت به معنای بودن در این مکان و نبودن در آن مکان است؛ این تداوم مکان و زمان است — و این همان چیزی است که در وهله نخست حرکت را ممکن می‌سازد.» (صص ۳۲۱-۳۲۲)

مقایسه کنید
با ایرادات
چرنف به
انگلس {۴۴}

توجه
صحیح!

حرکت حضور یک جسم در یک مکان معین در لحظه‌ای معین و در لحظه بعد در مکانی دیگر است — این ایرادی است که چرنف (نگاه کنید به مطالعات فلسفی او) به تاسی از تمامی مخالفان «متافیزیکی» هگل تکرار می‌کند. این ایراد نادرست است: (۱) نتیجه حرکت را توصیف می‌کند نه خود حرکت را؛ (۲) نشان نمی‌دهد که فی نفسه امکان حرکت را در بر نمی‌گیرد؛ (۳) حرکت را به عنوان مجموع، به عنوان تسلسل حالات سکون توصیف می‌کند، به بیان دیگر، تضاد «دیالکتیکی» توسط آن حل نمی‌شود بلکه فقط پنهان می‌شود، انتقال می‌یابد، غربال می‌گردد و پوشانده می‌شود.

«آنچه این دشواری را پدید می‌آورد، همیشه فقط خود اندیشه است، زیرا مراحل از یک ابژه را از هم جدا می‌کند که در جدایی شان به واقع وحدت دارند.» (۳۲۲)

صحیح!

ما نمی‌توانیم حرکت را بدون انقطاع در تداوم، بدون ساده‌سازی، بدون توصیف خام و زمخت، بدون جزء به جزء کردن و گسست آنچه زنده است تجسم نماییم و بیان کنیم و اندازه بگیریم و شرح دهیم. باز نمود حرکت توسط اندیشه و نه فقط توسط اندیشه، بلکه هم چنین توسط ادراک حسی، نه فقط حرکت بلکه هر مفهومی را زمخت و خام می‌کند و می‌کشد.

و ذات دیالکتیک در این موضوع نهفته است.

و دقیقاً این ذات توسط این فرمول بیان می‌شود: وحدت و همانندی اضداد.

۳. «تیر در حال پرواز ساکن است.»

و ارسطو پاسخ می‌دهد: خطا از این فرض است که «زمان عبارت از اکنون‌های فردی است.» (ص ۳۲۴)

۴. یک دوم مساوی با دو برابر است: حرکت در مقایسه با جسمی ساکن و در مقایسه با جسمی متحرک در جهتی متضاد سنجیده می‌شود. هگل در پایان بند مربوط به زنون او را با کانت مقایسه می‌کند، (می‌گوید خلاف آمده‌های کانت «بیش از آنچه زنون مطرح کرده، نیست.») نتیجه‌عام دیالکتیک مکتب الثایی:

«حقیقت واحد است، بقیه غیر حقیقی است» - «همان‌طور که فلسفه کانتی به این [حکم] رسید: "ما فقط نمودها را می‌شناسیم." کلاً اصل همان است. (ص ۳۲۶)

اما تفاوتی نیز وجود دارد.

«به نظر کانت، این امر معنوی است که جهان را نابود می‌کند؛ به نظر زنون، جهان نمود در خود است و برای خود حقیقتی ندارد. به نظر کانت، اندیشه ما، فعالیت معنوی ما است؛ - این اوج حقارت ذهن است که اعتقاد داشته باشد، شناخت هیچ ارزشی ندارد.» (۳۲۷)

کانت و
سویژکتیویسم،
شکاکیت‌اش
و غیره

تداوم الثایی‌ها در لئوکیپوس و میان سوفسطایی‌ها...

فلسفه هراکلیت

پس از زنون (؟) او پس از هراکلیت زندگی کرد؟ {۴۵} هگل به هراکلیت می‌پردازد و می‌گوید:

«(دیالکتیک زنون) را تا این حد می‌توان دیالکتیک سویژکتیو نامید، یعنی تا جایی که متکی بر سوژه اندیشه‌ورز است، و واحد بدون این

توجه

دیالکتیک، بدون این حرکت، احد است؛ یک همانندی انتزاعی.^۱
(۳۲۸)

اما پیش تر گفته شده بود — رجوع کنید به فراز نقل شده از ص ۳۰۹ و دیگران — که دیالکتیک زنون دیالکتیک عینی است. در اینجا نوعی «تمایز» ظریف وجود دارد. مقایسه کنید با فراز زیر:

«دیالکتیک: الف) دیالکتیک بیرونی، استدلالی که بارها تکرار می شود بدون اینکه به جان مطلب برسد؛ ب) دیالکتیک درون ماندگار ابژه، اما (توجه شود) درون اندیشه ورزی سوژه قرار می گیرد؛ پ) عینیت مدنظر هراکلیت که خود دیالکتیک را اصل تلقی می کند.» ^۲ (۳۲۸)	توجه
	توجه

الف) دیالکتیک سوژکتیو

ب) در ابژه دیالکتیک هست اما نمی دانم، شاید ظاهر یا نمود و غیره باشد.
پ) دیالکتیک عینی کامل به عنوان اصل هر چیزی که وجود دارد.
(نظر هراکلیت):

«ما زمین را می بینیم؛ هیچ گزاره ای از هراکلیت وجود ندارد که من در منطق خود اقتباس نکرده باشم.» (۳۲۸)

۱. ... «اگر ایونی ها و به همین ترتیب فیثاغورثی ها را کنار بگذاریم که امر مطلق را به عنوان اندیشه درک نمی کردند، هستی ناب الثایی ها را در اختیار داریم و دیالکتیکی که همه روابط کرانمند رانفی می کند. اندیشه از نظر اینان فرآیند چنین تجلیاتی است؛ جهان در خود امری ظاهری است و فقط هستی ناب امر حقیقی است. به این ترتیب، دیالکتیک زنون به تعییناتی پای بند است که در خود محتوا قرار دارد، اما تا این حد می توان آن را دیالکتیک سوژکتیو نامید، یعنی تا جایی که متکی بر سوژه اندیشه ورز است، و واحد بدون این دیالکتیک، بدون این حرکت، احد است؛ یک همانندی انتزاعی.» (تاریخ فلسفه، جلد اول، ترجمه به انگلیسی از ای. اس. هالدین، ص ۲۷۸)

۲. ... «هراکلیت دست کم امر مطلق را به عنوان همین فرآیند دیالکتیک درک می کند. به این ترتیب، دیالکتیک سه جانبه است: «دیالکتیک: الف) دیالکتیک بیرونی، استدلالی که بارها تکرار می شود بدون اینکه به جان مطلب برسد؛ ب) دیالکتیک درون ماندگار ابژه — اما (توجه شود) درون اندیشه ورزی سوژه قرار می گیرد؛ پ) عینیت مدنظر هراکلیت که خود دیالکتیک را اصل تلقی می کند.» (تاریخ فلسفه، جلد اول، ترجمه به انگلیسی از ای. اس. هالدین، ص ۲۷۸)

توجه

هراکلیت می گوید: همه چیز در حال شدن است. این شدن اصل است و در این اصطلاح گنجانده شده: «هستی چیزی بیش از نا-هستی نیست.» (ص ۳۳۳)

«بازشناخت این امر که هستی و نا-هستی فقط انتزاعیاتی عاری از حقیقت هستند و حقیقت نخستین را باید فقط در شدن یافت، پیشرفت بزرگی است. فاهمه هر دو را به این عنوان که در انفراد خود دارای حقیقت و اعتبار هستند، درک می کند؛ از سوی دیگر، عقل یکی را در دیگری تشخیص می دهد و می بیند که در یکی دگرش» (توجه شود «دگرش») «گنجانده شده است — به همین دلیل است که کل، امر مطلق، باید به عنوان شدن تعیین شود.» (۳۳۴)

«ارسطو می گوید (دربارهٔ گیتی {۴۶}، فصل ۵) که هراکلیت «کامل و ناکامل را در هم ادغام کرد»

... «آنچه همخوان و آنچه ناهمخوان است، آنچه هماهنگ و آنچه ناهماهنگ است، و از همهٔ موارد منفرد یگانگی به دست می آید و از یگانگی کل موارد منفرد.» (۳۳۵)

افلاطون، در ضیافت {۴۷} خود نظرات هراکلیت (از جمله کاربردشان در موسیقی: هماهنگی عبارت است از اضداد) و این گزاره را مطرح می کند: «هنر موسیقی دان وحدت بخشیدن به تفاوت هاست.

هگل می نویسد که «هیچ ایرادی علیه هراکلیت نیست، (۳۳۶) زیرا تفاوت ذات هماهنگی است.»

«این هماهنگی دقیقاً شدن مطلق و تغییر است — به دگر تبدیل نمی شود، اکنون این و بعد دیگری است. این چیز ذاتی به گونه ای است که هر چیز متفاوت، هر امر خاص، متفاوت از دیگری است، نه به صورت انتزاعی از هر چیز دیگر بلکه از دگر خودش متفاوت است. هر امر خاص فقط تا جایی که دگرش تلویحاً در مفهوم آن نهفته است، وجود دارد.»

کاملاً درست
و مهم: «دگر»
به عنوان
دگرش، تکامل
به ضدش

«همین امر درباره نواخت ها صادق است؛ آن ها باید متفاوت باشند اما می توانند وحدت داشته باشند.» (۳۳۶) (ص ۳۳۷)

ضمناً سکتسوس امپیریکوس (وارسطو) در میان ... «بهترین شاهدان» ... به حساب آورده می شوند...
هراکلیت گفت:

زمان نخستین موجودیت جسمانی است (سکتسوس امپیریکوس) (ص ۳۳۸)

جسمانی، اصطلاحی «نامناسب»، هگل می گوید (توجه شود) شاید توسط یک شکاک گزیده شده باشد، (توجه شود)، اما او می گوید که زمان «نخستین موجودیت محسوس» است...

... «زمان، آن گونه که درک می شود، شدنِ ناب است.» (۳۳۸)

در ارتباط با این واقعیت که هراکلیت آتش را یک فرآیند تلقی می کند، هگل می گوید که «آتش، زمان فیزیکی است؛ ناآرامی مطلق است» (۳۴۰) - و علاوه بر این، در رابطه با فلسفه طبیعی هراکلیت می گوید:

«(طبیعت) فرآیندی در خود است...» (۳۴۴) «طبیعت هرگز سکون نمی پذیرد؛ و "کل" گذار از یگانگی به دیگرانگی، از تقسیم به وحدت، و از وحدت به تقسیم است...» (۳۴۱)

«درک طبیعت به معنای بازنمایی آن به مثابه فرآیند است...» (۳۳۹)

در اینجا درباره تنگ نظری دانشمندان طبیعی گفته شده است:

توجه

... «اگر ما به شرح آن ها گوش دهیم» (دانشمندان طبیعی)، «آن ها فقط مشاهده می کنند و آنچه را که می بینند می گویند؛ اما این درست نیست زیرا آن ها ناآگاهانه آنچه را که بی واسطه توسط مفهوم دیده می شود، دگرگون می سازند. و این نزاع ناشی از تضاد بین مشاهده و مفهوم مطلق نیست، بلکه بین مفهوم انعطاف ناپذیر محدود و مفهوم مطلق است. آن ها نشان می دهند که تغییرات ناموجود هستند.» (۳۴۴-۳۴۵)

توجه

... «آب در تجزیه خود هیدروژن و اکسیژن آزاد می‌کند: این دو ایجاد نشده‌اند چون پیش‌تر به این عنوان وجود داشته‌اند، چراکه بخش‌هایی از آن را آب در بر می‌گیرد.»

به این ترتیب هگل از دانشمندان طبیعی تقلید می‌کند.

«چنان‌که در تمامی تجلی‌های ادراک و تجربه درمی‌یابیم؛ به محض آنکه انسان‌ها سخن می‌گویند، مفهومی حضور دارد که نمی‌توان آن را کنار گذاشت، زیرا همیشه در آگاهی چیزی از کلیت و حقیقت وجود دارد.»

کاملاً درست و مهم – دقیقاً این همان چیزی است که انگلس در شکل عامه‌فهم‌تری تکرار می‌کند، آنجا که می‌نویسد دانشمندان طبیعی باید بدانند که مفاهیم نتایج علوم طبیعی هستند و اینکه هنر عمل کردن با مفاهیم، درون‌زاد و فطری نیست، بلکه نتیجهٔ ۲۰۰۰ سال تکامل علوم طبیعی و فلسفه است. {۴۸}

مفهوم دگرگونی با محدودیت توسط دانشمندان علوم طبیعی اقتباس شده و آن‌ها درکی از دیالکتیک ندارند.

... (هراکلیت) کسی است که برای نخستین بار ماهیت بی‌کرانی را بیان کرد و برای نخستین بار طبیعت را چون امری فی‌نفسه بی‌کران درک نمود، یعنی ذات آن را به عنوان فرآیند دریافت. (۳۴۶)

دربارهٔ «مفهوم ضرورت» – مقایسه کنید با ص ۳۷۴ – هراکلیت نمی‌توانست حقیقت را در «یقین حسی» ببیند، (۳۴۸) بلکه آن را در «ضرورت»، سرنوشت (εἰμαρμένη)، لوگوس (λόγος)، می‌دید.

«واسطهٔ مطلق» (۳۴۸) توجه

«پیوند مطلق»

«امر عقلانی، امر حقیقی، که من می‌شناسم، در حقیقت کناره‌گیری از امر عینی و نیز از آنچه حسی، فردی، معین و موجود است: اما آنچه عقل درون خودش می‌شناسد، به همان اندازه ضرورت یا امر

توجه: ضرورت = «امر کلی هستی» (امر کلی در هستی)

«بیوستگی،
«واسطه»
مطلق»

کلی هستی است؛ ذاتِ اندیشه است، چنان‌که ذات جهان است.»
(۳۵۲)

لئوکیپوس

تکامل فلسفه
در تاریخ «باید»
با تکامل فلسفه
منطقی منطبق
باشد؟؟

۳۶۸- «تکامل فلسفه در تاریخ باید با تکامل فلسفه منطقی منطبق باشد؛ اما هنوز گذارهایی در این فلسفه منطقی وجود دارد که در تکامل تاریخ غایب است.»

لئوکیپوس می‌گوید که اتم‌ها نامشهودند، «به دلیل کوچکی جسم‌شان». (۳۶۹)
با این همه، هگل پاسخ می‌دهد که «این بهانه است» (همان منبع) که «احد»
نمی‌تواند دیده شود، و اینکه «اصل احد» «کاملاً ایده‌آل است» (۳۷۰)، و اینکه
لئوکیپوس «تجربه باور نیست» بلکه ایده‌آلیست است.

در اینجا، اندیشه‌ای ژرف و صحیح، و اساساً ماتریالیستی وجود دارد
(تاریخ بالفعل پایه، بنیاد، هستی است که آگاهی از بی آن روان است.)

{ هگل که می‌کوشد لئوکیپوس را با منطق خود سازگار کند، به تفصیل درباره
اهمیت و «عظمت» اصل (۳۶۸) برای خودبودگی (Fürsichsein) سخن
می‌گوید و آن را در لئوکیپوس تشخیص می‌دهد. این تا حدی کش دادن
مطلب است. }^۱

کش دادن مطلب؟؟

البته هگل ایده‌آلیست

مطلب را کش می‌دهد.

اما هم‌چنین رگه‌ای از حقیقت در آن است: نکته‌ظریف (مرحله) جدایی؛
وقفه تدریجی؛ مرحله هموارکردن تضادها؛ گسست در تداوم - اتم، واحد.

۱. در دست‌نوشته‌ی لنین خطوطی که بین آکولاد آمده است خط خورده بود. م

(مقایسه کنید، ص ۳۷۱، همان جا): «واحد و تداوم اضداد هستند...»
 منطق هگل را نمی توان در شکل معین خود به کار برد، نمی توان به عنوان
 یک داده معلوم به آن استناد کرد. باید پس از بالوده کردن آن از رازوری های
 ایده ای، نکات ظریف و دقیق منطقی (شناخت شناسی) را از آن بیرون کشید؛
 این کار بزرگی است.

«بنابراین، اتم باورها عموماً مخالف ایده آفرینش و حفظ جهان توسط
 اصلی بیرونی هستند. در نظریه اتم ها این موضوع نهفته است که
 علم طبیعی، ابتدا احساس می کند که از نیاز به اثبات بنیادی
 برای جهان رها شده است. زیرا اگر طبیعت به عنوان امری آفریده
 و حفظ شده توسط دیگری بازنمایی شود، آن گاه این گونه درک
 خواهد شد که در خود هستند نیست، و به این ترتیب مفهومش
 را بیرون از خود دارد، یعنی پایه اش با آن بیگانه است و دیگر هیچ
 پایه ای به این عنوان ندارد و فقط از اراده دیگری قابل درک است
 — آن گونه که هست، عارضی است، عاری از ضرورت و مفهوم در
 خود. با این همه، در ایده اتم باورها، مفهوم ذاتی بودن طبیعت را
 می یابیم، به بیان دیگر، اندیشه خود را در آن می یابد.» (۳۷۲-۳۷۳)
 هگل در نمایش اتم باوری لئوکیپوس — بنا به نظر دیوگنس
 لائرتیوس، IX، بند ۳۱-۳۳ — یعنی گرداب (Wirbel — δίνη) اتم ها،
 چیز جالبی نمی یابد («هیچ چیز جالبی»، ... «نمایشی توخالی»،
 «ایده های مبهم و مغشوش» — ص ۳۷۷، همان جا).

ماتریالیسم
 (هگل از این
 کلمه می ترسد:
 از من دورش
 کنید) در مقابل
 اتم باوری

توجه

کوری هگل، یک سویگی ایده آلیست!!

دموکریت

هگل در تمام صفحات ۳۷۸-۳۸۰ مانند یک نامادری با دموکریت برخورد
 می کند! روح ماتریالیسم برای ایده آلیست غیر قابل تحمل است!! گفته های

۱. دیوگنس لائرتیوس (ص ۲۳۵) — "vertiginem" — ترجمه لاتین

دموکریت نقل می‌شود (ص ۳۷۹):

«گرما برحسب عقیده (νόμος) وجود دارد و همین طور سرما و رنگ، شیرینی و تلخی؛ فقط امر تقسیم‌ناپذیر و خلأ حقیقت (ἔτεή) دارند.» (سکستوس امپیریکوس، علیه ریاضیات، جلد هفتم، بند ۱۳۵) {۴۹}

و این نتیجه گرفته می‌شود:

... «و با این موضوع زیاد برخورد داشته‌ایم که دموکریت تفاوت بین مرحله‌های درخودبودگی و برای خودبودگی را مشخص‌ترین کرده است.» (۳۸۰)	«ایده‌الیسم دروغین» (احساس من) مقایسه کنید با ماخ {۵۰}
از این طریق، «راه بلافاصله» به روی «ایده‌الیسم دروغین گشوده می‌شود»، ... «احساس من، ... من».	هگل در مقابل ی. ماخ
... «کثرتی حسی و بی‌مفهوم از حواس تثبیت می‌شود که در آن عقل وجود ندارد و این ایده‌الیسم دیگر به آن توجه نمی‌کند.» ^۱	

۱. ... «و سرانجام ارسطو حکایت می‌کند که لئوکیپوس و دموکریت در ارتباط با روان گفته‌اند که روان "اتم‌هایی گوی مانند است". علاوه بر این از پلوتارک می‌دانیم که دموکریت به رابطه‌ای توجه می‌کند که برای توضیح چیزها، از جمله منشأ احساسات مطرح می‌شود؛ زیرا از طریق دموکریت است که چنین تصوراتی مطرح می‌شود که ... سطوح ظریف خود را از چیزها رها و به چشم و گوش و غیره پرواز می‌کنند. در اینجا می‌بینیم که دموکریت تفاوت میان مرحله‌های درخودبودگی و برای خودبودگی را به طور مشخص بیان می‌کند؛ زیرا همان طور که سکستوس نقل می‌کند، دموکریت می‌گوید: "گرما برحسب عقیده (νόμος) وجود دارد و همین طور سرما و رنگ، شیرینی و تلخی؛ فقط امر تقسیم‌ناپذیر و خلأ حقیقت (ἔτεή) دارند." یعنی فقط فضای تهی و تقسیم‌ناپذیر، و تعینات در خود هستند؛ وجود غیرذاتی و متفاوت از قبیل گرما و غیره برای دگر است. اما از این طریق، راه فوراً به روی ایده‌الیسم دروغین گشوده می‌شود که به معنای آن است که با برقراری رابطه امر عینی با آگاهی—به صرف اظهار اینکه این احساس من است—از قید امر عینی خود رها می‌سازد. در واقع، از این رهگذر، فردیت حسی در شکل هستی رفع می‌شود اما هنوز همان کثرت حسی باقی می‌ماند؛ کثرتی حسی و بی‌مفهوم از حواس تثبیت می‌شود که در آن خردی وجود ندارد و این ایده‌الیسم دیگر به آن توجه نمی‌کند.» (تاریخ فلسفه، ترجمه زیبا جبلی (با تصحیح و تغییر)، صص ۵۴۳-۵۴۴)

فلسفه آناکساگوراس

آناکساگوراس. عقل (Noûs) – «علت جهان و تمامی نظم‌ها» و هگل آن را چنین روشن می‌کند:

...اندیشه عینی.... عقل در جهان، و نیز در طبیعت – و چنان‌که از جنس‌ها در طبیعت سخن می‌گوییم، آن‌ها امر کلی هستند. سگ حیوان است. این جنس آن است، جوهر آن؛ خود سگ چنین است. این قانون، این فاهمه، این عقل خود در طبیعت درون‌ماندگار است، این ذات طبیعت است؛ طبیعت از هیچ آفریده نشده همان‌طور که انسان می‌زرا از هیچ درست نمی‌کند.» (۳۸۱-۳۸۲)

توجه شود:
مفهوم جنس
«ذات طبیعت»
قانون است...

«عقل (Noûs) همانند روان است» (ارسطو درباره آناکساگوراس) – ص ۳۹۴.

و...^۱ توضیح و شرح این جهش از امر کلی در طبیعت به روان؛ از عینی به سوپژکتیو، از ماتریالیسم به ایده‌آلیسم. در اینجا است که بی‌نهایت‌ها در تماس با هم قرار می‌گیرند (و دگرگون می‌شوند!)^۲

هگل درباره چیزهای متشابه‌الاجزاء (homoeomeriae) {۵۱} آناکساگوراس (ذرات مشابه به عنوان کل جسم)، می‌نویسد:

«دگرگونی باید به دو معنا برداشت شود، بنا به وجود و بنا به مفهوم...». (۴۰۳-۴۰۴) به این ترتیب، مثلاً گفته می‌شود که آب می‌تواند جابه‌جا شود، سنگ‌ها باقی می‌مانند؛ رنگ آبی می‌تواند جابه‌جا شود، قرمز و غیره می‌توانند باقی بمانند.

دگرگونی
(اهمیت آن)

«این فقط بر مبنای وجود است؛ بنا به مفهوم، آن‌ها فقط در هم نفوذ می‌کنند، این ضرورتی درونی است.» همان‌طور که کسی نمی‌تواند قلب را از پیکر زنده، بدون از بین رفتن شش‌ها بیرون بیاورد و غیره.

۱. در اینجا واژه‌ای قابل خواندن نبود. ویراستار

2. C'est ici que ces extrêmes se touchent (et se transforment!)

«طبیعت به همین ترتیب، فقط در وحدت وجود دارد، همان طور
که مغز فقط در وحدت با سایر اندام‌ها وجود دارد.» (۴۰۴)

در حالی که برخی دگرگونی را در معنای حضور ذرات به گونه‌ای کیفی متعین شده
و کوچک، و رشد (و تقلیل مربوطه) آن‌ها را به عنوان ترکیب و جدایی درک
می‌کنند. برداشت دیگر (هراکلیت) - دگرگونی یگانگی به دیگرانگی (۴۰۳)

وجود و مفهوم - به نظر هگل تقریباً به شرح زیر از هم متمایز می‌شوند: امر واقع
(هستی) جداگانه برداشت می‌شود، که از پیوندش و پیوند (مفهوم)، رابطه متقابل،
تسلسل قانون و ضرورت گسیخته می‌گردد.

۴۱۵- ... «مفهوم آن است که چیزها در خود و برای خود دارند...»
هگل از علفی سخن می‌گوید که به غایتی برای حیوانات، و حیوانات
به غایتی برای انسان‌ها تبدیل می‌شود و غیره و نتیجه‌گیری می‌کند:

«این دایره‌ای است که در خود کامل می‌شود، اما کامل شدن آن
همانند گذار به دایره دیگر است؛ گردابی که نقطه مرکزش - که
به آن باز می‌گردد - به طور مستقیم در پیرامون دایره‌ای بالاتر یافت
می‌شود که آن را در بر می‌گیرد.» (۴۱۴)

تاکنون گفته می‌شد که باستانی‌ها کار کمی انجام داده‌اند:
«امر کلی یک تعین ناچیز است؛ همه امر کلی را می‌شناسند، اما
آن را به عنوان ذات تلقی نمی‌کنند.» (۴۱۶)

... «اما در اینجا با آغاز تکاملی متمایزتر از رابطه آگاهی با
هستی روبه‌رو هستیم، تکامل ماهیت دانش به عنوان معرفت از
امر حقیقی.» (۴۱۷) «ذهن پیش می‌رود تا ذات را به عنوان اندیشه
بیان کند.» (۴۱۸)

«ما این تکامل امر کلی را، که در آن ذات به طور مستقیم به
جانب آگاهی می‌رود، در خرد این جهانی و بسیار نکوهیده شده
سوفسطایی‌ها می‌بینیم.» (۴۱۸)

توجه:
«امر کلی»
به عنوان «ذات»

تکامل ماهیت
دانش

فلسفه سوفسطایی‌ها {۵۲}

هگل ضمن سخن گفتن از سوفسطایی‌ها با جزئیات زیادی درباره‌ی این اندیشه بحث می‌کند که سفسطه‌گری عنصری را دربردارد که در تمامی فرهنگ‌ها به طور عام مشترک است، از جمله فرهنگ ما، یعنی اقامه کردن برهان و ضدبرهان – «استدلال ورزی بازتابی» – یافتن گونه‌گون‌ترین دیدگاه‌ها در هر چیز؛ (سوبژکتیویته – نبود عینیت). هگل ضمن بحث درباره‌ی پروتاگوراس و تز معروفش (انسان معیار همه چیز است)، کانت را کنار او قرار می‌دهد:

... «انسان معیار همه چیز است – بنابراین، انسان، سوژه به طور عام است؛ متعاقباً، موجود در انفراد خود نیست بلکه برای معرفت من وجود دارد – آگاهی اساساً تولیدکننده‌ی محتوا در چیزی است که عینی است، و اندیشه ورزی سوبژکتیو اساساً فعال است. این دیدگاه حتی تا مدرن‌ترین فیلسوفان گسترش می‌یابد: مثلاً آن‌گاه که کانت می‌گوید ما پدیدارها را – یعنی آنچه به نظر ما عینی و واقعیت می‌رسد – فقط در رابطه‌شان با آگاهی می‌شناسیم و بررسی می‌کنیم و این پدیدارها بدون این رابطه وجود ندارند...»^۱ (۳۱)

پروتاگوراس و
کانت

دومین "مرحله" عینیت است (امر کلی)؛ «این [مؤلفه] توسط من وضع می‌شود اما به همین ترتیب، در خود به گونه‌ای عینی کلی است که توسط من وضع نشده است.» (۳۲)

<p>این «نسبیت» (۳۲) به عقیده پروتاگوراس «هر چیزی فقط یک حقیقت نسبی دارد.» (۳۳)</p>	<p>نسبیت‌گرایی سوفسطایی</p>
<p>... «پدیدار کانت چیزی بیش از محرکی بیرونی، یک ایکس، یک ناشناخته نیست که ابتدا این تعینات را از طریق احساس ما، از طریق ما، دریافت می‌کند. حتی اگر دلیل عینی برای این احساس ما وجود می‌داشت که یک چیز سرد است و چیز دیگر گرم، فقط می‌توانستیم بگوییم که آن‌ها در خود تنوع دارند، اما گرمی و سردی ابتدا به چیزی تبدیل می‌شوند که در احساس ما وجود دارند. چیزها، و غیره... به همین نحو هستند... به این ترتیب، تجربه پدیدار نامیده شد.» (۳۴)</p>	<p>کانت و سوفسطایی‌ها و مکتب پدیدارشناسی {۵۳} به سبک و سیاق ماخ توجه</p>
<p>«به این ترتیب، جهان فقط از این لحاظ که برای آگاهی است و در نتیجه هستی آن فقط یک رابطه با آگاهی است، امری پدیداری نیست بلکه به همین سان در خود نیز امر پدیداری است.» (۳۵) ... «این شکاکیت به نقطه عمیق‌تری در گورگیاس رسید.» (۳۵) ... «دیالکتیک او» ... دیالکتیک گورگیاس، سوفسطایی {بارها: ص ۳۶؛ همان ص ۳۷}.</p>	<p>نه فقط نسبیت‌گرایی شکاکیت توجه</p>
<p>تیدمان گفت که گورگیاس از «شعور متعارف» انسان فراتر رفته است. و هگل این را به ریشخند می‌گیرد: هر فیلسوفی فراتر از «شعور متعارف» می‌رود زیرا شعور متعارف فلسفه نیست. پیش از کوپرنیک، خلاف شعور متعارف بود که گفته شود زمین دور خورشید می‌چرخد. (۳۶)</p>	<p>هگل درباره «شعور متعارف»</p>
<p>«(شعور متعارف) شیوه اندیشه زمانه است که تمامی پیش‌داوری‌های دوران خود را در برمی‌گیرد.» (۳۶)</p>	<p>شعور متعارف = پیش‌داوری‌های زمانه خود</p>

گورگیاس (ص ۳۷):

- (۱) چیزی وجود ندارد. چیزی نیست.
 (۲) با این فرض که هستی هست، نمی‌تواند شناخته شود.
 (۳) حتی اگر قابل شناخت باشد، هیچ ارتباطی با آنچه شناخته شده امکان‌پذیر نیست.

... «گورگیاس می‌داند که آن‌ها» (هستی و نیستی، فراروی متقابل آن‌ها)
 «مرحله‌های از بین رفتنی هستند؛ برداشت ناآگاهانه این حقیقت را در اختیار دارد اما چیزی درباره آن نمی‌داند...» (۴۰)

«مرحله‌های از بین رفتنی» = هستی و نیستی. این تعریف عالی دیالکتیک است!!

... «گورگیاس: الف) به درستی علیه رئالیسم مطلق استدلال می‌کند، رئالیسمی که چون دارای مفهوم است، گمان می‌کند ذات چیزها را در تصاحب دارد، در حالی که عملاً فقط دارای امری نسبی است؛ ب) به ایده‌آلیسم دروغین دوران جدید فرو می‌غلند: «آنچه اندیشه می‌شود، همیشه سوپژکتیو است و به این ترتیب، هستند نیست؛ زیرا هستند از طریق اندیشه به آنچه اندیشیده می‌شود بدل می‌گردد.» (۴۱)

رئالیسم
 «مطلق»
 گورگیاس (و
 کانت)

و علاوه بر این باز در زیر (ص ۴۱) از کانت دوباره نام برده می‌شود.
 به گورگیاس افزوده شود:

او «یا ... یا» را به مسائل بنیادی افزوده است. «اما این دیالکتیک راستین نیست؛ لازم است ثابت شود که ابژه باید ضرورتاً در این یا آن تعین باشد، نه در خود و برای خود. ابژه خود را به این تعینات تجزیه می‌کند؛ اما با توجه به ماهیت خود ابژه چیزی از آن ناشی نمی‌شود.» (۳۹)

دیالکتیک در
 خود ابژه

۱. این گزیده بعداً هنگام تحریر خلاصه فلسفه سقراط (صص ۴۳-۴۴ کتاب هگل) توسط لنین افزوده شده است. ویراستار انگلیسی

دوباره به گورگیاس افزوده شود.^۱

در شرح نظرات وی که هستند نمی‌تواند انتقال داده و بیان شود:

<p>«گفتار، که به مدد آن هستند باید بیان شود، هستند نیست، این‌گونه آنچه انتقال داده می‌شود، هستند نیست بلکه فقط واژه‌ها هستند.» (سکستوس امپیریکوس، علیه ریاضیات، هفتم، بند ۸۳ - ۸۴) - ص ۴۱. هگل می‌نویسد: «هستنده، هم‌چنین به عنوان ناهستنده درک می‌شود، اما درک آن به این معناست که آن را به امر کلی تبدیل کنیم.» (۴۲)</p>	<p>توجه</p> <p>با فویرباخ مقایسه کنید. [۵۴]</p>
--	---

... «این امر فردی نمی‌تواند بیان شود...» (۴۲)

<p>معانی واقعیت را نشان می‌دهد، اندیشه و واژه - امر کلی</p>	<p>هر واژه‌ای (گفتار) پیش‌تر کلی می‌شود. مقایسه کنید با فویرباخ [۵۵]</p>
---	--

واپسین کلمات درباره سفسطایی‌ها: «سفسطایی‌ها به این ترتیب دیالکتیک، فلسفه کلی، را به ابژه خود تبدیل کردند و متفکرانی عمیق شدند...» (۴۲)

فلسفه سقراط

سقراط «شخصیتی است با شهرتی جهانی» (۴۲)، جذاب‌ترین [فیلسوف] (همان‌جا) در فلسفه باستان - «سوبژکتیویته اندیشه» (۴۲) «آزادی خودآگاهی» (۴۴) «در اینجا ابهام دیالکتیک و سفسطه نهفته است: امر عینی ناپدید می‌شود: آیا امر سوبژکتیو حادث است یا در آن («در خود») امر عینی و امر کلی قرار دارد؟» (۴۳)^۲ «اندیشه راستین به گونه‌ای می‌اندیشد که محتوای آن به همان اندازه عینی است که سوبژکتیو» (۴۴) - هگل می‌گوید، و ما در سقراط و افلاطون

۱. این گزیده بعداً هنگام تحریر خلاصه فلسفه سقراط (ص ۶۹ کتاب هگل) توسط لنین افزوده شده است. ویراستار انگلیسی

۲. به دنبال این بند، در دست‌نوشته، گزیده‌ای است درباره فلسفه گورگیاس که با این کلمات آغاز می‌شود: «به گورگیاس افزوده شود...» به ص ۲۷۶ این مجلد رجوع کنید. ویراستار انگلیسی

نه فقط سوپزکتیویته (سقراط «در ارجاع هر حکمی به آگاهی با سوفسطایی‌ها وجه اشتراک دارد») بلکه عینیت را می‌یابیم.

«عینیت در اینجا» (در سقراط) «معنای امر کلی را دارد، موجودی در خود و برای خود و نه عینیتی بیرونی» (۴۵) — همان در (۴۶):
 «نه عینیت بیرونی بلکه امر کلی معنوی...»

توجه

و دو خط پایین‌تر:

«ایده آل کانت پدیدار است نه امر عینی در خود...» (۴۶)
 سقراط روش خود را قابلیت نامیده است — (ص ۶۴) (سقراط می‌گفت از مادرش گرفته است.) (مادر سقراط قابله بود.) — کمک به زایش اندیشه‌ها.
 مثال هگل، او می‌گوید: همه می‌دانند، شدن چیست اما هنگامی که آن را تحلیل می‌کنیم و در می‌یابیم که [شدن] «همانندی هستی و نیستی» است، شگفت‌زده می‌شویم — «و این تمایز بزرگی است.» (۶۷)

کانت
هوشمندانه!
شدن = نیستی و هستی

منون («منون» افلاطون) {۵۶} سقراط را با مارماهی مقایسه می‌کند که هرکس آن را لمس می‌کند، گیج و منگ می‌شود (۶۹): و من نیز «گیج و منگ» هستم و نمی‌توانم به شما پاسخ بدهم.

... «آنچه از نظر من حقیقت و راست تلقی می‌شود، روح روحم است، اما به این ترتیب آنچه روح از خود استنتاج می‌کند، آنچه را که تلقی می‌کند، باید به عنوان امری کلی از آن ناشی شود، باید از آن به عنوان روحی استنتاج شود که به شیوه‌ای کلی عمل می‌کند و نه آنکه از شور و شوق‌ها، علایق، تمایلات، هوس‌ها، هدف‌ها و دل‌خواست‌ها سربرمی‌آورد. این‌ها نیز بی‌گمان از چیزی درونی سربرمی‌آورند که "ذاتاً در ما جای گرفته است"؛ اما این‌ها فقط به صورت طبیعی از آن‌ها هستند.» (۷۴-۷۵)

بسیار عالی
مطرح
شده است!!

ایده‌الیسم هوشمندانه به ماتریالیسم هوشمندانه نزدیک‌تر از ماتریالیسم کودن است. ایده‌الیسم دیالکتیکی به جای [ایده‌الیسم] هوشمندانه: [ماتریالیسم] متافیزیکی، تکامل نیافته، مرده، خام، انعطاف‌ناپذیر به جای [ماتریالیسم] کودن.

برای بررسی بیشتر:

احتمالاً پلخانف نزدیک به ۱۰۰۰ صفحه (بلتف + علیه بوگدانف + علیه کانتی‌ها + مسائل اساسی و غیره و غیره) درباره فلسفه (دیالکتیک) نوشته است. {۵۷} در میان آن‌ها هیچ چیز درباره «منطق کبیر»، در ارتباط با آن، اندیشه‌هایش (یعنی دیالکتیک به معنای خاص، به عنوان علم فلسفی) گفته نشده است!

پروتاگوراس: «انسان معیار همه چیز است.» سقراط: «انسان، [به عنوان موجودی] اندیشه‌ورز، معیار همه چیز است.» (۷۵)

توجه

نکته‌ای
ظریف!

گزنفون در یادنامه‌ها سقراط را بهتر، دقیق‌تر و وفادارانه‌تر از افلاطون توصیف کرده است. (صص ۸۷۸۰)

مکتب سقراط

هگل در ارتباط با سفسطه‌های مربوط به «کپه» و «طاسی»، گذار از کمیت به کیفیت و برعکس را تکرار می‌کند: دیالکتیک (صص ۱۳۹-۱۴۰) ۱۴۳-۱۴۴ به طور مفصل درباره این واقعیت بحث می‌شود که

«زبان در اصل فقط امر کلی را بیان می‌کند؛ اما آنچه مدنظر است، امر خاص و جزئی است. از این رو، آنچه مدنظر است در گفتار گفته نمی‌شود.» («آن»؟ کلی‌ترین واژه از میان همه.)

توجه

در زبان فقط
امر کلی وجود
دارد.

آن کیست؟ من. هر شخص یک من است. امر حسی؟ امر کلی است و غیره و غیره. «این»؟؟ هرکس «این» است.

چرا امر خاص نمی‌تواند نامیده شود؟ یکی از ابژه‌های یک نوع معین (جدول‌ها) با چیزی از بقیه متمایز می‌شود.

«اینکه امر کلی در فلسفه چنان مهم تلقی می‌شود که فقط امر کلی می‌تواند بیان شود و [ضمیر] «آن» که مدنظر بوده نمی‌تواند، حالتی از آگاهی و اندیشه را مشخص می‌کند که فرهنگ فلسفی زمانه ما هنوز به آن دست نیافته است.»

هگل در اینجا «شکاکیت زمانه ما» – شکاکیت کانت؟ و کسانی را می‌گنجاند که تصریح می‌کنند «یقین حسی حقیقت است.»
زیرا امر حسی «امر کلی است.» (۱۴۳)

پس هگل از این طریق به هر نوع ماتریالیسمی به استثنای ماتریالیسم دیالکتیکی حمله می‌کند. توجه

توجه

با اسم نامیدن؟ – اما اسم یک نماد محتمل است و ذات خود چیز را بیان نمی‌کند (چگونه امر خاص می‌تواند بیان شود؟) (۱۴۴)

هگل به طور جدی «اعتقاد داشت»، فکر می‌کرد ماتریالیسم به عنوان فلسفه ناممکن است، زیرا فلسفه علم اندیشه ورزی و امر کلی است، اما امر کلی یک اندیشه است. هگل در اینجا خطایی مشابه با ایده‌آلیسم سوبژکتیو مرتکب می‌شود که همیشه آن را ایده‌آلیسم «دروغین» می‌نامید. ایده‌آلیسم عینی (و با این همه مطلق) با حرکتی پریپیچ و خم (و پشتک زدن) به ماتریالیسم بسیار نزدیک می‌شود و حتی تا حدی به آن تبدیل می‌شود.

هگل و ماتریالیسم دیالکتیکی

کورنثی‌ها {۵۸} احساس را حقیقت می‌دانستند، «حقیقت آن چیزی نیست که در احساس است، چیزی نیست که در محتوای احساس باشد؛ بلکه خود احساس است.» (۱۵۱)

احساس در نظریه شناخت کورنثی‌ها

«بنابراین، اصل عمده مکتب کورنثی (Cyrenacis) احساس است که باید ملاک عمده امر حقیقی و درست را تشکیل دهد.» (۱۵۳)

«احساس واحد نامتعیّن است.» (۱۵۴) اما اگر اندیشه ورزی اضافه شود، آن‌گاه امر کلی پدیدار و «سویژکتیویته ساده» ناپدید می‌شود.

پدیدارشناس‌ها به سبک و سیاق ماخ و شرکاء ناگزیر در موضوع امر کلی، «قانون»، «ضرورت» و غیره ایده‌آلیست می‌شوند.

توجه
کورنثی‌ها و ماخ و
شرکاء

یک کورنثی، هگسیاس، «این ناسازگاری بین احساس و کلیت...» را «تشخیص داد.» (۱۵۵)

آنها احساس را به عنوان اصل نظریه شناخت و به عنوان اصل اخلاقیات اشتباه گرفته بودند. به این موضوع توجه شود. اما هگل نظریه شناخت را جدا کرد.

فلسفه افلاطون

در ارتباط با طرح افلاطون که به مدد آن فیلسوفان باید بر دولت فرمان برانند:

... «قلمرو تاریخ از قلمرو فلسفه متفاوت است...»

... «ما باید تشخیص دهیم که کنش، هم‌زمان تلاش‌های سوژه را، به معنای دقیق کلمه، برای غایت‌های جزئی بازمی‌نماید. تمام این غایت‌های جزئی به واقع فقط ابزاری برای پدید آوردن ایده هستند چراکه ایده قدرت مطلق است.» (۱۹۳)

غایت‌های
جزئی در تاریخ
«ایده» را به
وجود می‌آورند
(قانون تاریخ)

در ارتباط با آموزه افلاطون درباره ایده‌ها:

... «چون ادراک حسی به تنهایی چیزی نشان نمی‌دهد، یا چون چیزی در خود است.» (فاندو، ص ۲۱) بنابراین پیکر مانعی است در برابر روان.

«خلوص»
(بی‌جانی؟)
برداشت‌های
کلی

۱. مقایسه شود با اوپروگ. هینزه، بند ۳۸، ص ۱۲۲ (ویراست دهم) — و هم‌چنین درباره آن‌ها در تئاتتوس [۵۹] افلاطون. شکاکیت و سویژکتیویسم آن‌ها (کورنثی‌ها)، لنین

اهمیت امر کلی تناقض آمیز است؛ امر کلی مرده، ناخالص، ناقص، و غیره و غیره است اما به تنهایی مرحله‌ای به سوی شناخت از امر انضمامی است، زیرا ما هرگز نمی‌توانیم امر انضمامی را به طور کامل بشناسیم. مجموع نامحدود برداشت‌های عام، قوانین و غیره به امر انضمامی کمالش را می‌بخشد.

حرکت شناخت به ابژه، همیشه می‌تواند به نحو دیالکتیکی آغاز شود. عقب‌نشینی برای اینکه با یقین بیشتری اصابت کند – عقب رفتن برای بهتر جهیدن. (دانستن؟) همگرایی و واگرایی خطوط: دایره‌هایی که با همدیگر تماس می‌شوند. نقاط گره‌دار = عمل نوع انسان و تاریخ انسان.
عمل = ملاک انطباق یکی از جنبه‌های نامعین امر حقیقی.

توجه شود
دیالکتیک شناخت
توجه شود

این نقاط گره‌دار باز نمود وحدت اضداد هستند، آن هنگام که هستی و نیستی، به عنوان مراحل که در حال از بین رفتن هستند، برای لحظه‌ای در مراحل معین حرکت (= فن، تاریخ و غیره) با هم منطبق می‌شوند.

هگل در تحلیل دیالکتیک افلاطون، بار دیگر کوشید تفاوت بین دیالکتیک سوپژکتیو و سفسطه‌گرانه و دیالکتیک عینی را نشان دهد: «اینکه همه چیز یگانه است، ما درباره هر چیزی می‌توانیم بگوییم: "این چیز یگانه است و در همان حال نیز می‌توانیم نشان دهیم که کثیر است، جنبه‌ها و ویژگی‌های بسیار دارد.»

«دیالکتیک
توخالی» از نظر
هگل

توجه

اما از این رهگذر گفته می‌شود:

«این چیز از جنبه کاملاً دیگری که در آن کثیر است، یگانه است، ما این اندیشه‌ها را کنار هم قرار نمی‌دهیم. به این ترتیب، مفاهیم و واژه‌ها، صرفاً از یکی به دیگری، به پس و پیش گذار می‌کنند. اگر این گذارهای پس و پیش با آگاهی انجام شود، دیالکتیکی است توخالی که اضداد را متحد نمی‌کند و به وحدت نمی‌رساند.» (۲۳۲)

«دیالکتیک
توخالی»

افلاطون در «سوفیست» می گوید:

«نکته دشوار، و آنچه که باید توجه کنیم، این است که — و در حقیقت از یک تلقی و دیدگاه واحد — نشان دهیم که آنچه دگر است، همان چیز است، و آنچه همان چیز است، دگر است. (۲۳۳)

اما باید از این امر آگاه باشیم که مفهوم امر بی واسطه در حقیقت نیست، اگرچه بسیط است — بلکه بسیط بودن معنوی و اساساً اندیشه ای است که به خود بازگشته است، (بی واسطه فقط این قرمز است و غیره) و نیز فقط خود را در خویشتن بازتاب نمی دهد و به موضوع آگاهی بدل نمی شود؛ بلکه مفهوم در خود نیز هست یعنی ذات عینی است.» (۲۴۵)

توجه

توجه شود
عینیت باوری

مفهوم چیزی بی واسطه نیست. (اگرچه مفهوم چیز «بسیط» است، اما این بسیط بودن «معنوی» است، بسیط بودن ایده.) — آنچه بی واسطه است فقط حسی است که از [رنگ] قرمز داریم «این قرمز است»، و غیره. مفهوم «صرفاً موضوع آگاهی نیست» بلکه ذات ابره است؛ چیزی است «در خود».

... «افلاطون این اعتقاد به ماهیت مفهوم را به طور قطعی بیان نکرده است.» (۲۴۵)

هگل. مفصلاً «فلسفه طبیعت» افلاطون را — یعنی عرفان ماورای غیرحسی ایده ها — بسط می دهد، مثلاً اینکه «مثلث ها ذات چیزهای حسی را تشکیل می دهند.» (۲۶۵) و مزخرفات تمثیلی از این قبیل. این خیلی مهم است! هگل، عارف، ایده آلیست، معنوی گرا (مانند تمام فلسفه رسمی، کشیشی — ایده آلیستی دوران ما) زبان به ستایش از عرفان و ایده آلیسم می گشاید و در وصف آن در تاریخ فلسفه داد سخن سر می دهد، و این در حالی است که ماتریالیسم را نادیده می گیرد و به آن بی اعتنایی می کند. مقایسه کنید با نظر هگل درباره دموکریت — هیچ چیز گفته نشده!! درباره افلاطون انبوه عظیمی مزخرفات عرفانی.

ایده آلیسم و عرفان
در هگل (و در
افلاطون)

هگل هنگام سخن گفتن درباره سیاست افلاطون و نظرات رایجی که واهی

است، گفته محبوبش را تکرار می‌کند:

... «آنچه واقعی است، معقول است. اما انسان باید دقیقاً بداند و تشخیص دهد که چه چیزی واقعی است؛ در زندگی عادی همه چیز واقعی است اما بین جهان پدیداری و واقعیت، تفاوتی وجود دارد.» (۲۷۴)

آنچه واقعی است، معقول است.

فلسفه ارسطو

هگل می‌گوید این باور عمومی که فلسفه ارسطو در تقابل با ایده‌آلیسم افلاطون، «رنالیسم» به‌شمار می‌آید، نادرست است، (۲۹۹) (و در ص ۳۱۱ «تجربه باوری»). (در اینجا نیز هگل آشکارا چیزهای بسیاری را تحت عنوان ایده‌آلیسم جا می‌دهد.)

هگل هنگام ارائه جدل ارسطو علیه آموزه افلاطون درباره ایده‌ها، بر ویژگی‌های ماتریالیستی آن سرپوش می‌گذارد. (مقایسه کنید ۳۲۲-۳۲۴ و دیگران)

توجه
توجه

هگل بند را آب می‌دهد: «ارتقاء اسکندر» (اسکندر مقدونی، شاگرد ارسطو) «... تا حد خدا... موضوع تعجب برانگیزی نیست... خدا و انسان، ابداً خیلی دور از هم نیستند...» (۳۰۵)

(صرفاً آن را وارونه می‌کند) دقیقاً!

هگل ایده‌آلیسم ارسطو را در نظرش درباره خدا درک می‌کند. (۳۲۶) (بی‌گمان این ایده‌آلیسم است اما عینی‌تر و بسیار متفاوت و عام‌تر از ایده‌آلیسم افلاطون، از این رو در فلسفه طبیعت بیشتر = ماتریالیسم است.)

هگل کاملاً نقد «ایده‌ها»ی افلاطون توسط ارسطو را به‌گند کشیده است.

هنگامی که یک ایده‌آلیست از بنیادهای ایده‌آلیستی دیگر انتقاد می‌کند، همیشه این ماتریالیسم است که از این رهگذر سود می‌برد. رجوع کنید به ارسطو علیه افلاطون و غیره، هگل علیه کانت و غیره.

توجه

نقد ارسطو از «ایده‌های» افلاطون نقدی است بر ایده‌آلیسم به‌مثابه ایده‌آلیسم به‌طور عام؛ از همان جایی که مفاهیم، انتزاعیات، اشتقاق می‌یابند، «قانون» و «ضرورت» و غیره نیز ناشی می‌شوند. هگل ایده‌آلیست، به شیوه‌ای جیونانه از تضعیف بنیادهای ایده‌آلیسم توسط ارسطو (هنگام نقدش از ایده‌های افلاطون) خود را کنار می‌کشد.

«لیوسیپوس و افلاطون به این ترتیب می‌گویند که حرکت همیشه وجود داشته‌است اما برای تصدیق خویش دلیلی ارائه نمی‌کنند.» (ارسطو، مابعدالطبیعه، XII، ۶ و ۷) ص ۳۲۸.

هگل، مدافع دیالکتیک، نمی‌تواند گذار دیالکتیکی از ماده به حرکت، و از ماده به آگاهی — به ویژه دومی — را درک کند. مارکس این خطا (یا ضعف؟) عارف را تصحیح کرده‌است.

دیالکتیک نه فقط گذار از ماده به آگاهی بلکه گذار از احساس به اندیشه و غیره است.

توجه

به این ترتیب، ارسطو به طرز رقت باری خدا را در مقابل لیوسیپوس ماتریالیست و افلاطون ایده‌آلیست پیش می‌کشد. در اینجا در ارسطو التقاطی‌گری وجود دارد. اما هگل این ضعف را به خاطر عرفان پنهان می‌کند!

چه چیزی گذار دیالکتیکی را از گذار غیردیالکتیکی متمایز می‌کند؟ جهش. تضاد. وقفه در تدریجی بودن. وحدت (همانندی) هستی و نیستی.

فراز زیر به ویژه به وضوح نشان می‌دهد که چگونه هگل ضعف ایده‌آلیسم ارسطو را پنهان می‌کند:

«ارسطو ابژه‌ها را به اندیشه‌ها تبدیل می‌کند؛ از این رو، هنگامی که اندیشه هستند، در حقیقت وجود دارند، این جوهر (ousia) آن‌هاست.»

«با این همه، معنای آن این نیست که ابژه‌های طبیعی خودشان قدرت اندیشه‌ورزی دارند، بلکه هنگامی که به صورت سوژکتیو توسط من اندیشیده می‌شوند، اندیشه‌ام نیز مفهوم آن چیز است که بنابراین جوهر آن را می‌سازد. اما در طبیعت، مفهوم به عنوان اندیشه در این آزادی وجود ندارد، بلکه گوشت و پوست دارد؛ با این همه جان دارد و این مفهوم آن است. ارسطو تشخیص می‌دهد که چه چیزهایی در خود و برای خود هستند؛ و این جوهر (ousia) است. مفهوم برای خود وجود ندارد بلکه برون بود مانع رشد آن شده‌است.»

ساده لوحانه!!

تعریف متعارفِ حقیقت این است: "حقیقت، هماهنگی مفهوم با ابژه است". اما خود مفهوم فقط یک مفهوم است، من هنوز به هیچ وجه با مفهوم خودم (با محتوای آن) هماهنگ نیستم؛ زیرا هنگامی که خانه، لوبیا یا نظایر آن را برای خودم بازنمایی می‌کنم، به هیچ وجه این محتوا نیستم — «من» چیزی است غیر از مفهوم خانه. فقط در اندیشه است که هماهنگی راستینی بین امر عینی و سوژکتیو وجود دارد، و مرا می‌سازد (تأکید از هگل است). بنابراین، ارسطو خود را در پیشرفته‌ترین موضع قرار می‌دهد؛ عمیق‌تر از این را نمی‌توان خواست.

مفاهیم «در طبیعت»، «در این آزادی» (در آزادی اندیشه و خیال انسان!!) وجود ندارند. «در طبیعت»، آن‌ها (مفاهیم) «گوشت و پوست» دارند — عالی است!! اما این ماتریالیسم است. مفاهیم انسانی جان مایه طبیعت هستند — این فقط طریقه رازآمیز بیان این مطلب است که در مفاهیم انسانی، طبیعت به شیوه‌ای متمایز بازتاب یافته است. (به این موضوع توجه شود: به شیوه‌ای متمایز و دیالکتیکی!!) صص ۳۱۸-۳۳۷ فقط به متافیزیک ارسطو می‌پردازد!! بر هر چیز اساسی که باید علیه ایده آلیسم افلاطون بگوید، سرپوش گذاشته می‌شود!! به طور خاص، مسئله وجودی خارج از انسان و انسانیت!!! = مسئله ماتریالیسم نادیده گرفته می‌شود!

ارسطو یک تجربه‌باور است، اما تجربه‌باوری اندیشه‌ورز (۳۴۰) «امر تجربی که در سستز خود درک شود، مفهوم نظرورزانه است...» (۳۴۱) (تأکید از هگل است.)

مقایسه کنید
فویرباخ:
خواندن اصول
حواس در
ارتباط متقابل =
اندیشیدن [۶۰]

انطباق مفاهیم با «سنتز»، با مجموع، بی‌شک و شبهه برای فیلسوفان از هر روندی، به منزله جمع‌بندی از تجربه‌باوری، احساسات، حواس است. از کجا این انطباق پدید می‌آید؟ از خدا (من، ایده، اندیشه، غیره و غیره). یا از (خارج از) طبیعت؟ در فرمول‌بندی این موضوع حق با انگلس است. {۶۱}

توجه شود

... «شکل سوژکتیو ذات فلسفه کانتی را تشکیل می‌دهد...» (۳۴۱)

کانت

درباره غایت شناسی ارسطو

... «طبیعت وسایل خویش را در خود دارد و این وسایل هدف نیز هستند. این هدف در طبیعت لوگوس (λόγος) آن است. تنها بنیاد عقلانی راستین.» (۳۹۴)

... «فاهمه، صرفاً اندیشه ورزی آگاهانه نیست. در آن هم چنین کل، امر حقیقی، مفهوم عمیق طبیعت و زندگی گنجانده شده است.» (۳۴۸)

عقل (فاهمه)، اندیشه، آگاهی، بدون طبیعت، بدون انطباق با طبیعت دروغین است = ماتریالیسم!

مشمزکننده است که می خوانیم چگونه هگل ارسطو را برای «مفاهیم نظروزرانه راستین» اش ستایش می کند، (۳۷۳) از «روان» و علاوه بر این موارد دیگر، به وضوح داستانی از مزخرفات ایده آلیستی (= عرفانی) می بافد.

بر تمامی نکاتی که در آن ها، ارسطو بین ایده آلیسم و ماتریالیسم نوسان می کند، سرپوش می گذارد.

هگل در ارتباط با دیدگاه های ارسطو درباره «روان» می نویسد:

بند را در ارتباط با «رنالیسم» آب را داده است. «تمامی آنچه کلی است در حقیقت واقعی است و به عنوان امر خاص، امر تکین برای دیگر وجود دارد» (۳۷۵) - به بیان دیگر، روان.

ارسطو، درباره روان، دوم، ص ۵.

«تفاوت» (بین ادراک حسی و شناخت) «این است: آنچه سبب احساس می شود امر بیرونی است؛ علت این است که فعالیت ادراکی معطوف به امر خاص است، در حالی که ابژه دانش امر کلی است. اما امر کلی، تا حد معینی، در جانمایه خویش به عنوان جوهر قرار دارد. بنابراین، هر کس می تواند در صورت تمایل بیندیشد اما ادراک

ادراک حسی و شناخت ارسطو به ماتریالیسم خیلی نزدیک می شود.

حسی به او وابسته نیست زیرا شرط ضروری این است که ابژه درک شده حضور داشته باشد.» (۳۷۷)

معما در اینجا — امر بیرونی — بیرون از انسان و مستقل از اوست. این ماتریالیسم است؛ و هگل این بنیاد، مبنا و هسته ماتریالیسم را بیرون از هستی قرار می‌دهد:

هگل می‌نویسد: «این نظر کاملاً درستی درباره ادراک حسی است.» و در ادامه توضیح می‌دهد که بی‌شک در ادراک حسی «انفعال» وجود دارد: «این موضوع از لحاظ سوپژکتیو یا عینی بی‌اهمیت است؛ در هر دو مورد، عنصر انفعال گنجانده شده است... با این عنصر انفعال، ارسطو از ایده‌آلیسم کم نمی‌آورد، ادراک حسی همیشه از یک لحاظ منفعل است. با این همه، این ایده‌آلیسم دروغین است که گمان می‌کند انفعال و خودجوشی ذهن به این بستگی دارد که تعیین داده شده از درون است یا از بیرون، گویی در ادراک حسی آزادی وجود دارد؛ ادراک حسی سپهر محدودیت است»!! (۳۷۷-۳۷۸)

توجه شود!!

ایده‌آلیست گیر افتاده است!

ایده‌آلیست، شکافی را که به ماتریالیسم می‌انجامد، سد می‌کند. نه، این موضوع علی‌السویه نیست، خواه از درون، خواه از بیرون. نکته دقیقاً همین است! «از بیرون» — این ماتریالیسم است. «از درون» = ایده‌آلیسم؛ و هگل در حالی که نسبت به اصطلاح «از بیرون» ارسطو ساکت است، همان از بیرون را متفاوت با واژه «انفعال» توصیف می‌کند. انفعال، دقیقاً معنای از بیرون را می‌دهد!! هگل به جای ایده‌آلیسم ادراک حسی، ایده‌آلیسم اندیشه را می‌نشانند، اما به یکسان ایده‌آلیستی است.

توجه

... «ایده‌آلیسم سوپژکتیو اعلام می‌کند که هیچ چیز بیرونی وجود ندارد و آن‌ها تعیین خود (self) ما هستند. این موضوع را باید از لحاظ ادراک حسی تصدیق کرد. من در ادراک حسی منفعل هستم، ادراک حسی سوپژکتیو است، وجود، حالت و تعیینی در من است، اما نه آزادی. این موضوع بی‌اهمیت است که ادراک حسی بیرونی است یا در من وجود دارد، [مهم این است که] وجود دارد.» (۳۷۸)

توجه
گریز از
ماتریالیسم

سپس آن قیاس معروف روان با موم مطرح می‌شود که هگل را مانند جنی که با بسم الله روبه‌رو شده باشد به جوش و خروش وا می‌دارد و فریاد سر می‌دهد که این «موضوع اغلب بد فهمیده شده است.» (۳۷۹-۳۷۸)
ارسطو می‌گوید (درباره روان، دوم، ص ۱۲):

«ادراک حسی، دریافت شکل‌های حسی بدون ماده است...»
«همان‌طور که موم فقط اثر انگشتر خاتم دار طلائی، نه خود طلا بلکه فقط صورت آن را دریافت می‌کند.»

توجه
جان = موم

هگل می‌نویسد:

«در ادراک حسی فقط صورت، بدون ماده، به ما می‌رسد، اما در زندگی عملی — در خوردن و آشامیدن — طور دیگری است. ما در سپهر عملی به‌طور کلی مانند افراد منفرد برخورد می‌کنیم و به‌عنوان افراد منفرد در هستی متعین، حتی هستی متعین مادی، با ماده به شیوه مادی رفتار می‌کنیم. فقط تا جایی که ما ماهیت مادی داریم، قادریم به این طریق عمل کنیم؛ نکته این است که وجود مادی ما وارد صحنه می‌شود.» (۳۷۹)

در عمل «به‌نحو دیگری» است.

گزیری
بزدلانه از
ماتریالیسم

(رهیافتی نزدیک به ماتریالیسم — و مبهم‌گویی.)

هگل عصبانی می‌شود و شرح موم را سرزنش می‌کند و می‌گوید: «همه می‌توانند آن را درک کنند.» (۳۸۰)، «در اینجا ما از جنبه خام قیاس فراتر نمی‌رویم» (۳۷۹) و غیره.

«روان به هیچ‌وجه نباید موم منفعل باشد یا تعینات را از بیرون دریافت کند...» (۳۸۰)

هاها!

«(روان) صورت جسم بیرونی را به صورت خویش در می‌آورد.» (۳۸۱)

ارسطو (درباره روان، سوم، ص ۲):

«اثر درک شدن و ادراک حسی دقیقاً یکسان است؛ اما وجود آن‌ها یکسان نیست.» (۳۸۱)

ارسطو

و هگل چنین تفسیر می‌کند:

... «جسمی وجود دارد که صدا ایجاد می‌کند و سوزهای که می‌شنود: هگل، ضعف ایده‌آلیسم را پنهان می‌کند. «وجود آن‌ها دوجانبه است.» (۳۸۲)

اما این موضوع را نادیده می‌گیرد که هستی خارج از انسان است!!! جا خالی دادن پیچیده از ماتریالیسم!

ارسطو (درباره روان، سوم، ص ۴) ضمن سخن گفتن از اندیشه‌ورزی و عقل (νοῦς) می‌گوید:

... «هیچ ادراک حسی مستقل از جسم وجود ندارد اما عقل (νοῦς) از آن جداست.» (۳۸۵) «عقل (νοῦς)، مانند کتابی است که روی صفحاتش عملاً چیزی نوشته نشده باشد.» (۳۸۶) و هگل بار دیگر خشمگین می‌شود: «یک نمایش بی‌اعتبار دیگر» (۳۸۶)، کاملاً متضاد چیزی که مدنظر دارد به ارسطو نسبت می‌دهد و غیره و غیره (و بر موضوع هستی مستقل از ذهن و انسان سرپوش گذاشته می‌شود!!) – همه این‌ها برای این است که ثابت شود «بنابراین، ارسطو رئالیست نیست.» (۳۸۹)

لوح سفید

ها ها!

ها ها!
او ترسیده!

ارسطو:

«به این طریق، کسی که چیزی را با حواس خود درک نمی‌کند، هیچ چیز نمی‌آموزد و درک نمی‌کند؛ وقتی او چیزی (νῆρη) را تشخیص می‌دهد، ضرورتاً باید آن را به عنوان باز نمودهای تصویری تشخیص دهد، زیرا چنین باز نمودهایی مانند ادراکات حسی اند، فقط بدون ماده‌اند.» (۳۸۹)

ارسطو و
ماتریالیسم

... «اینکه آیا فاهمه هنگامی که از ماده جدا می‌شود، به ابژه‌های بالفعل می‌اندیشد مستلزم پژوهش ویژه‌ای است.» (۳۸۹) و هگل با چنگ و دندان از ارسطو بیرون می‌کشد که ظاهراً عقل (νοῦς) و آنچه با عقل درک می‌شود (νοητόν) یک چیز هستند (۳۹۰) و غیره. نمونه‌ای از سوء برداشت ایده‌آلیستی یک ایده‌آلیست!! هگل ارسطو را در ایده‌آلیسم سده هجدهم و نوزدهم کژدیسه می‌کند!!

کژدیسه کردن
ارسطو

فلسفه رواقی‌ها {۶۲}

هگل در ارتباط با «معیار حقیقت» رواقی‌ها – «تصوری که به آن آویخته‌اند» (۴۴۴-۴۴۶) می‌گوید که آگاهی تصور را با تصور مقایسه می‌کند، (نه با ابژه. (۴۴۶)): «حقیقت ... هماهنگی ابژه و آگاهی است» = «تعریف مشهور حقیقت» و بنابراین، کل موضوع یکی از «حکمت‌های عینی، عقلانیت جهان» است. (۴۴۶)

<p>«اندیشه چیزی جز شکل کلیت و همانندی با خود را ارائه نمی‌کند؛ ... از این رو همه چیز می‌تواند با اندیشه من هماهنگ باشد.» (۴۴۹)</p> <p>«با این همه، عقل مکار است؛ زیرا هر چیزی علت‌هایی دارد...» (۴۶۹) «اینکه کدام علت را باید خوب دانست به هدف و علاقه وابسته است.» (همان‌جا).</p>	<p>هگل علیه رواقیون و معیارشان</p> <p>هر چیزی «علت‌هایی» دارد</p>
--	---

فلسفه اپیکور

هگل هنگامی که از اپیکور (۲۷۷-۳۴۲ پیش از میلاد) سخن می‌گوید، فوراً (پیش از توصیف نظراتش) دیدگاهی خصمانه به ماتریالیسم اتخاذ می‌کند و می‌گوید:

<p>«پیش‌تر (!!)) روشن شده است (!!)) که اگر هستی‌یی که به صورت حسی درک شده، حقیقت تلقی شود، ضرورت مفهوم از میان برداشته می‌شود؛ در غیاب توجه نظرورزانه همه چیز از هم می‌پاشد، و برعکس، دیدگاه عامیانه حاکم می‌شود؛ در حقیقت، فراتر از درک انسان عادی نمی‌رود یا دقیق‌تر، همه چیز تا سطح درک انسان عادی پایین آورده می‌شود.» (!!)) (۴۷۳-۴۷۴)</p>	<p>تهدمت به ماتریالیسم چرا؟!</p>
--	----------------------------------

<p>تهدمت به ماتریالیسم!! نظریه خاستگاه شناخت و مفهوم به هیچ‌وجه «ضرورت مفهوم» را از میان بر نمی‌دارد!! مخالفت با «شعور متعارف» ویژگی زشت ایده‌آلیست است.</p>	<p>توجه</p>
--	-------------

اپیکور نام Canonic^۱ را به نظریه شناخت و معیار حقیقت می‌دهد. هگل

۱. در دست‌نوشته واژه Canonic با پیکانی به ابتدای بند بعدی وصل شده بود. ویراستار انگلیسی

پس از شرحی خلاصه از آن می‌نویسد:

«[این نظریه] به قدری ساده است که از آن ساده‌تر نمی‌شود – انتزاعی اما بسیار پیش‌پا افتاده است؛ کم و بیش در سطح آگاهی متعارفی است که شروع به اندیشیدن می‌کند. عبارت از تصورات معمولی روان‌شناسی است؛ تصوراتی که کاملاً درست هستند. ما از ادراکات حسی تصوراتی کلی می‌سازیم که به مدد آن پایدار می‌شوند. خود این تصورات (بنا به δσξα عقیده) توسط احساسات به آزمون کشیده می‌شوند تا مشخص شود آیا پایدارند و خود را تکرار می‌کنند یا خیر. این موضوع در کل کاملاً درست است، اما کاملاً سطحی است: این نخستین آغازگاه است، سازوکار باز نمود با توجه به نخستین ادراک‌های حسی.» (۴۸۳)

!!!

«نخستین آغازگاه» توسط ایده‌الیسم نادیده گرفته و کزدیسه می‌شود. ماتریالیسم دیالکتیکی به تنهایی «آغازگاه» را با تداوم و پایان پیوند می‌زند.

توجه شود: ص ۴۸۱، در اهمیت واژه‌ها بنا به نظر اپیکور:

«هر چیز شواهد، انرژی و وضوح خود را در نامی که نخستین بار به آن اعطا شده است، در بر دارد.» (اپیکور: دیوگنس لائرتیوس، X، بند ۳۳) و هگل: «نام، چیزی است کلی که به اندیشه ورزی تعلق دارد و کثیر را به ساده تبدیل می‌کند.» (۴۸۱)

اپیکور «در باره حالت عینی عامی که طی آن تصورات چیزهای بیرونی وارد ما می‌شوند، و درباره رابطه ما با چیزهای بیرونی که به مدد آن باز نمودها پدیدار می‌شوند»، تبیین متافیزیکی زیر را بسط و تکامل داده است:

اپیکور:
ابژه‌های
بیرون از ما

«جریانی مداوم از روی سطح چیزها عبور می‌کند که با حواس مان نمی‌توانیم آن را ردیابی کنیم... چرا که به دلیل پر شدن دوباره اتم‌ها، خود چیز در صلب بودن خویش برای مدت طولانی همان آرایش و ترتیب اتم‌ها را حفظ می‌کند؛ و حرکت از طریق هوای این سطوح

توجه
نظریه شناخت
اپیکور...

که خود را مجزا می‌کند، با نهایت سرعت است، زیرا لازم نیست آنچه جدا می‌شود ضخامتی داشته باشد.» «هنگامی که می‌بینیم تصورات چگونه اثرات خود را ایجاد می‌کنند، احساس در تضاد با این ایده قرار نمی‌گیرد؛» «تصورات پیوندی همسو و نزدیک با اشیاء بیرونی دارند. بنابراین، از آن‌ها چیزی عبور می‌کند که درون ما شبیه آن چیز بیرونی است.» «و چون این تجلی وارد ما می‌شود، از قطعیت احساس آگاه می‌شویم؛ امر قطعی در ابژه نهفته است و به این ترتیب به درون ما جریان می‌یابد.» (صص ۴۸۴-۴۸۵، دیوگنس لائرتیوس، X، بندهای ۴۸-۴۹).

خلاقیت گمانه‌زنی اپیکور (۳۰۰ پیش از میلاد یعنی بیش از ۲۰۰۰ سال قبل از هگل) مثلاً دربارهٔ نور و سرعت آن.

هگل نکتهٔ عمده را (توجه) کاملاً پنهان کرده است: (توجه) وجود چیزها بیرون از آگاهی انسان و مستقل از آن.

— هگل بر همه چیز سرپوش می‌گذارد و فقط می‌گوید:

... «این روش بسیار پیش‌پاافتادهٔ بازنمایی ادراک حسی است. اپیکور ساده‌ترین معیار را برای حقیقت برگزیده است، معیاری که هنوز استفاده می‌شود، تا آن حد که با نگاهی سطحی درک می‌شود؛ به بیان دیگر: این معیار آنچه را که می‌بینیم و می‌شنویم نقض نمی‌کند. زیرا در حقیقت، چنین مواد و مصالحی برای اندیشه همانند اتم‌ها، جدایی از سطوح، و از این قبیل، فراتر از قدرت بینایی و شنوایی ما هستند؛ {یقیناً ما می‌توانیم چیزی متفاوت را ببینیم و بشنویم} اما برای چیزهایی که دیده و درک می‌شوند و به تصور در می‌آیند، فضایی کافی وجود دارد تا کنار هم وجود داشته باشند. اگر اجازه داده شود که این دو از هم جدا شوند، همدیگر را نقض نخواهند کرد؛ زیرا تا زمانی که ما آن‌ها را در ارتباط با هم قرار ندهیم، تناقض ظاهر نخواهد شد.» (۴۸۵-۴۸۶)

مدل تحریف
و تهمت علیه
ماتریالیسم
توسط یک
ایده‌آلیست.

هگل از نظریه شناخت اپیکور اجتناب کرده است و شروع به سخن گفتن از چیز دیگری می‌کند، که اپیکور در اینجا به آن نمی‌پردازد، و با ماتریالیسم سازگار است!!

ص (۴۸۶):

به نظر اپیکور، خطا از وقفه در حرکت ایجاد می‌شود (در حرکت از ابژه به سمت ما، به ادراک حسی یا به باز نمود؟)
 هگل می‌نویسد: «غیرممکن است (نظریه شناختی) حقیرانه‌تر از این داشته باشیم.» (۴۸۸)

هر چیزی که تحریف و ناقص شود، حقیر می‌شود.

بنا به نظر اپیکور، روان، نظم و ترتیب «معینی» از اتم‌هاست. «این همان چیزی است که لاک نیز (!!!) گفته است... این‌ها واژه‌های تو خالی هستند.» (۴۸۹) (نه، این‌ها گمانه‌زنی‌های یک نابغه و نشانه علم است، اما نه برای کشیش‌سالاری).

این نیز عالی است!!!! (اپیکور)
 ۲۷۰-۳۴۱
 ق.م. و لاک
 (۱۷۰۴-۱۶۳۲)
 تفاوت = ۲۰۰۰
 سال

توجه. توجه. همان‌جا (۴۹۰)

اپیکور به اتم‌ها حرکت «منحنی الخط» را نسبت می‌دهد. بنا به نظر هگل، این «خودسرانه‌ترین و کسل‌کننده‌ترین» (۴۸۹) موضوع در اپیکور است - (و «خدای» «ایده‌آلیست‌ها» چه می‌شود؟؟؟)
 «وگرنه اپیکور در مجموع مفهوم و امر کلی را به عنوان امر ذاتی منکر می‌شود» (۴۹۰)، گرچه اتم‌هایش «خود همین ماهیت اندیشه را دارند...» «عدم انسجام... که گناه همه تجربه‌باوران است.» (۴۹۱)

والکترون‌ها؟

توجه

این موضع‌گیری اجتناب از ذات ماتریالیسم و دیالکتیک ماتریالیستی است.

«در اپیکور، هیچ.... غایت نهایی در جهان، خردمندی آفریدگار وجود ندارد؛ همه چیز عبارت است از رویدادهایی که با تصادف (؟؟) بیرونی (؟؟) تعیین می شوند و ترکیب های اتم ها را به وجود می آورند.» (۴۹۱)

هگل دلش
برای خدا
می سوزد!!!
بدذاتی
ایده آلیستی!!

و هگل فقط به اپیکور اهانت می کند: «با این همه، اندیشه های او درباره جنبه های ویژه ای از طبیعت فی نفسه سست و ضعیف است.» (۴۹۲)

!!

و پس از آن بی درنگ جدلی را علیه «علم طبیعی» کنونی مطرح می کند و مانند اپیکور «با قیاس» و «تبیینات» تلویحاً به داوری می پردازد (۴۹۲) - مثلاً، نور را «نوسانات اتر...» تلقی می کند. «این قیاسی است کاملاً به سبک و سیاق اپیکور» (۴۹۳)

و «سبک و
سیاق» علم
طبیعی! و
موفقیت هایش!!

(علم طبیعی مدرن در مقابل اپیکور - علیه (توجه) هگل.)

به نظر اپیکور، «هسته ماده، اصل، چیزی جز اصل علم طبیعی متعارف ما نیست.» (۴۹۵)... «این اصل هنوز به همان سبک و سیاقی است که در بنیاد علم طبیعی ما نهفته است.» (۴۹۶)

اپیکور و علم
طبیعی مدرن

تنها نکته درست اشاره به جهل از دیالکتیک در کل و دیالکتیک مفاهیم است، اما نقد از ماتریالیسم سست و ضعیف است.

«در ارتباط با این روش (فلسفه اپیکور) می توانیم به طور کلی بگوییم که این فلسفه نیز وجهی ارزشمند دارد. ارسطو و بیشتر فیلسوفان باستانی آغازگاه خود را در فلسفه طبیعی به طور پیشینی از اندیشه کلی می گرفتند و مفهوم را از آن بسط می دادند. این یک وجه است. وجه دیگر که به همان اندازه ضروری است، مستلزم آن است که از تجربه باید کلیت ساخته و قوانینی بنیاد گذاشته شوند؛ به بیان دیگر، نتایج به دست آمده از ایده انتزاعی باید با باز نمود عامی که تجربه و مشاهده به آن انجامیده منطبق باشند. مثلاً امر پیشینی نزد ارسطو عالی است، اما کافی نیست چراکه فاقد ارتباط و پیوند با تجربه و مشاهده است. تکامل امر جزئی به امر عام همانا کشف قوانین، نیروهای طبیعی و از این قبیل است. به

توجه!!

- این ترتیب می‌توان گفت اپیکور واضح علم طبیعی تجربی، روانشناسی تجربی است. برخلاف غایت‌های رواقیون، بازنمودهای فاهمه، تجربه، همان‌طور وجود دارند که به نظر حواس می‌رسد: ما در آنجا فاهمه انتزاعی و محدود، بدون حقیقتی فی‌نفسه و بنابراین بدون حضور و واقعیت طبیعت داریم؛ در اینجا مفهومی از طبیعت داریم که حقیقتی تراز این فرضیه‌های دیگر است.» (۴۹۶-۴۹۷)
- توجه
- (این موضع‌گیری تقریباً به‌طور کامل به ماتریالیسم دیالکتیکی نزدیک می‌شود.)
- توجه
- اهمیت اپیکور، مبارزه علیه خرافات یونانی‌ها و رومی‌ها (۴۹۸) و کشیش‌های مدرن؟؟ تمامی این مزخرفات درباره اینکه آیا خرگوش می‌تواند از میان صحرا بدود و از این قبیل. (و پروردگار؟)
- هگل در موافقت با ماتریالیسم
- «و از آن» (از فلسفه اپیکور) «به ویژه بازنمودهایی پدیدار شد که به‌طور کلی امر فراحسی را منکر می‌شد.» (۴۹۸)
- توجه
- اما این امر فقط برای چیزهای «کرانمند» صادق است... «با خرافات، پیوند و جهان خودمستقل ایده‌آل از بین رفت.» (۴۹۹) به این توجه شود.
- به چه دلیل آن‌ها (کلاسیک‌ها) برای ایده‌آلیسم ارزش قائل بودند؟؟
- ص ۴۹۹: اپیکور درباره روان: اتم‌های ظریف‌تر (توجه)، حرکت سریع‌تر (توجه) آن‌ها، پیوند آن‌ها (توجه) و غیره و غیره با جسم (دیوگنس لائرتیوس، X، بند ۶۶؛ ص ۶۳-۶۴) - بسیار ساده لوحانه و خب! - اما هگل عصبانی می‌شود و اهانت می‌کند: «حرف‌های یاوه»، «واژه‌های توخالی»، «نسنجیده». (۵۰۰)
- برای هگل «روان» نیز یک پیش‌داوری است
- بنا به نظر اپیکور، خدایان به‌طور عام «امر کلی» هستند - «آن‌ها بخشاً عدد هستند»، به عنوان عدد، یعنی از امر محسوس منتزع هستند....
- توجه
- «آنها (خدایان) بخشاً نوع کامل شده انسان هستند که به مدد شباهت با انگاره‌ها، از تلاقی مداوم انگاره‌های مشابه با ابژه‌ای واحد پدید می‌آیند.» (۵۰۷)
- خدایان = نوع کامل شده انسان مقایسه کنید با فویرباخ {۶۳}

فلسفه شکاکان {۶۴}

هگل هنگام بحث درباره شکاکیت، به «شکست ناپذیری» ظاهری آن اشاره می‌کند (۵۳۸):

توجه شود

«اگر کسی عملاً بخواهد شکاک باشد، نمی‌توان او را قانع کرد یا به فلسفه اثباتی کشاند، همان‌طور که نمی‌توان فرد افلیجی را واداشت بایستد.» (۵۳۹)

عالی!

«فلسفه اثباتی در رابطه با آن» (اندیشه‌ورزی شکاکانه) «می‌تواند این آگاهی را داشته باشد: {فلسفه اثباتی} در خود نفی شکاکیت را دربر دارد؛ شکاکیت در تضاد با آن نیست، خارج از آن هم نیست بلکه مرحله‌ای است از آن؛ چون فلسفه اثباتی در شکاکیت حضور ندارد، امر منفی را در حقیقت خویش در برگرفته است.» (۵۳۹)

(رابطه فلسفه با شکاکیت)

«فلسفه دیالکتیکی است، این دیالکتیک همانا تغییر است؛ ایده، به عنوان ایده انتزاعی، ساکن و موجود است، اما تا جایی حقیقت است که خود را به عنوان امر زنده درک می‌کند، این است که در خود دیالکتیکی است تا از آن سکون و بی‌حرکتی فراتر رود. همین است که ایده فلسفی در خود دیالکتیکی است و نه حادث؛ برعکس، شکاکیت دیالکتیک خود را به صورت امری حادث اعمال می‌کند – زیرا همین که موضوع و محتوایی در مقابل آن [شکاکیت] قرار گیرد، نشان می‌دهد که این موضوع و محتوا فی‌نفسه منفی است.» (۵۴۰)

توجه شود
دیالکتیک
شک‌باوری
«حادث» است.

شکاکیت قدیم (پیشین) را باید از شکاکیت جدید متمایز کرد (فقط از شولتزهر اهل گوتینگن نام برده شده است.) (۵۴۰)

بی‌غمی^۱ (آرامش روحی؟) ایده‌آل شکاکان

«پیرهون^۲ به همراهان خود در عرشه یک کشتی، که در جریان وقوع توفانی به شدت ترسیده بودند، خوکی را نشان داد که کاملاً بی‌اعتنا به پیرامون خود در نهایت آرامش خوراکش را می‌خورد. پیرهون به آنها گفت که انسان خردمند باید به چنین آرامش روحی پناه ببرد.» (دیوگنس لائرتیوس، IX، ۶۸) - صص ۵۵۱-۵۵۲.

مثال بدی
درباره
شکاکان
نیست.

«شکاکیت شک و تردید نیست. شک و تردید فقط ضد آرامشی است که نتیجه شکاکیت است.» (۵۵۲)

توجه شود
شکاکیت
شک و تردید
نیست.

... «برعکس، شکاکیت نسبت به این یا آن چیز بی‌اعتناست...» (۵۵۳)

آینسیدموس^۳ شولتز این گزاره را به نفع شکاکیت جا انداخته که هر امر حسی حقیقت است، (۵۵۷) اما شکاکان این را نمی‌گویند: باید به آن معطوف شد، باید به امر حسی توجه کرد اما این حقیقت نیست. شکاکیت جدید به حقیقت چیزها تردید نمی‌کند. شکاکیت قدیم به واقعیت چیزها تردید می‌کند.

توجه

1. Ataraxie

۲. Pyrrho فیلسوف شکاک یونانی که بین سال‌های ۳۶۵ تا ۲۷۵ قبل از میلاد می‌زیست و تعلیم می‌داد که کلیه ادراک‌های ما مشکوک و از این رو امور خارجی زندگی بشر نزد انسان عامل بی‌اهمیتی است و انسان عاقل باید همواره آرامش روحی خود را حفظ کند. م

۳. Aenesidemus کتابی است به زبان آلمانی که در سال ۱۷۹۲ توسط شولتز علیه مواضع کانت در نقد خرد ناب و به دفاع از شکاکیت نوشته شد. م

مجازهای شکاکان (چرخش کلام، استدلال‌ها

و غیره)

همه چیز در
سکتوس
امپریکوس (سده
دوم پس از
میلاد)

الف - تنوع در پیکربندی حیوانات (۵۵۸)

تفاوت در احساسات: فرد مبتلا به یرقان آنچه را که به نظر دیگران سفید می‌رسد، زرد می‌بیند و غیره.

ب - تنوع در نوع آدمی «خصیصه فردی» (۵۵۹)

حرف چه کسی را باید باور کرد؟ اکثریت؟ احمقانه است، چون نمی‌توان نظر همه انسان‌ها را پرسید. (۵۶۰)

تنوع فلسفه‌ها: اشاره‌ای احمقانه؛ هگل خشمگین می‌شود: ... «چنین انسان‌هایی همه چیز را در فلسفه می‌بینند به جز خود فلسفه و این نادیده گرفته می‌شود...»	توجه
«هرقدر هم نظام‌های فلسفی متفاوت باشند، به اندازه سفید و شیرین، سبز و سفید متفاوت نیستند، زیرا در این واقعیت توافق دارند که فیلسوف هستند و این چیزی است که نادیده گرفته می‌شود.» (۵۶۱)	توجه
... «تمامی مجازها به تقابل با "هست" می‌پردازند، اما با این همه، حقیقت این "هست" خشک نیست بلکه اساساً فرآیند است.» (۵۶۲)	توجه

پ - تنوع در ساختمان اندام‌های حسی:

اندام‌های گوناگون حسی متفاوت درک می‌کنند (در یک تابلوی نقاشی چیزی به چشم برجسته به نظر می‌رسد اما هنگامی که آن را لمس می‌کنیم چنین نیست.)

ت - تنوع اوضاع و احوال سوژه (آرامش، شور و شوق، و غیره)

ث - تنوع در فواصل

زمین دور خورشید می‌گردد و برعکس، و از این قبیل

ج - امتزاج (رایحه‌ها زیر تابش شدید آفتاب و بدون آن و غیره)

چ - ترکیب چیزها (شیشه ترک خورده شفاف نیست، و غیره)

ح - «نسبیت چیزها»

خ - تناوب، کمیابی رخدادها و غیره، عادت.

د - سنت‌ها، قوانین و غیره، تنوع‌شان...

این‌ها (۱۰) تمامی مجازهای قدیمی هستند و هگل: تمامی این‌ها «تجربی» است.

«ارتباطی با مفهوم ندارد.» (۵۶۶) «پیش‌پافتاده» است... اما...

«در واقع، در مخالفت با جزم‌اندیشی، فاهمه عادی انسان کاملاً

معتبر است.» (۵۶۷)

پنج مجاز جدید - که هگل می‌گوید پیشرفته‌ترند و شامل دیالکتیک هستند و مفاهیم انضمامی را در بر می‌گیرند - و نیز به گفته سکستوس:

الف - تنوع عقاید فیلسوفان...

ب - تقسیم شدن به توالی‌های بی‌کران (یک چیز به چیز دیگر وابسته است

و به همین ترتیب تا بی‌نهایت)

پ - نسبیت (مقدمه‌ها)

ت - پیش‌فرض‌ها؛ جزم‌گراها پیش‌فرض‌های اثبات‌ناپذیر را مطرح می‌کنند.

ث - رابطه متقابل؛ دور (باطل)...

«این مجازهای شکاکانه در واقع به این موضوع توجه می‌کنند که آنچه فلسفه جزم‌گرا نامیده می‌شود (و در انطباق با ماهیت آن، چنین فلسفه‌ای باید خود را در تمامی این صورت‌ها نشان دهد) به واسطه این مفهوم نیست که محتوایی مثبت دارد بلکه به این عنوان که چیزی متعین را به عنوان مطلق تصدیق می‌کند.» (۵۷۵)

توجه

هگل علیه مطلق!

در اینجا با نطفه‌های ماتریالیسم دیالکتیکی روبه‌رو هستیم.

توجه

«در برابر نقدگرایی که فی‌نفسه هیچ چیز نمی‌داند، هیچ چیز (نه نیستی) (کذا!!!)^۱ مطلق نیست، تمامی دانش هستی در خود به معنای اخص کلمه جزم‌گرایی تلقی می‌شود، این در حالی است که این بدترین نوع جزم‌گرایی است زیرا مدعی است که «من» یعنی وحدت خودآگاهی در مقابل هستی، در خود و برای خود است، و آنچه «در خود» در جهان بیرونی است به همین ترتیب است، و بنابراین، این دو مطلقاً نمی‌توانند کنار هم قرار گیرند.» (۵۷۶)

«این مجازها به فلسفه جزم‌گرا حمله می‌کند، فلسفه‌ای که این روش را دارد که یک اصل را در گزاره‌ای متعین به عنوان اصلی تعین یافته بازنمایی می‌کند. چنین اصلی همیشه مشروط است؛ و متعاقباً دیالکتیک و نابودی خود را در آن در بر می‌گیرد.» (۵۷۷)

«این مجازها سلاح قدرتمندی علیه فلسفه عقل هستند.» (همان‌جا)

«نقدگرایی»
«بدترین
جزم‌گرایی»

عالی!!!

دیالکتیک
= «نابودی
خود»

سکستوس مثلاً دیالکتیک مفهوم نقطه را آشکار می‌کند. نقطه هیچ بُعدی ندارد؟ این به معنای آن است که بیرون از مکان است! حد مکان در مکان است، نفی مکان و در همان حال «مکان را لمس می‌کند» - «اما در همان حال در خود چیزی دیالکتیکی است.» (۵۷۹)

توجه

این مجازها... در مقابل ایده‌های نظورزانه فاقد قدرت هستند زیرا ایده‌های نظورزانه در خود شامل مرحله دیالکتیکی و فراروی از امر کرانمند می‌باشند.

توجه

پایان جلد چهاردهم (ص ۵۸۶)

۱. اظهار نظر لنین در پرانتز ناشی از مشاهده خطای چاپی در متن آلمانی بود که به جای nichts (هیچ چیز) nicht (علامت منفی) را پیش از واژه «مطلق» گذاشته بود. ویراستار انگلیسی

(بایان فلسفه یونان
سده های میانه
و فلسفه مدرن تا شلینگ صص ۱-۶۹۲)
برلین ۱۸۳۶

نوافلاطونی ها [۶۵]

.... «بازگشت به خدا»... (۵) 'خودآگاهی ذات مطلق است'... «روح جهانی»...
(۷)، «مذهب مسیحی»... (۸) و انبوهی مزخرفات درباره خدا... (۸-۱۸)

اما این ایده آلیسم فلسفی، که به صراحت و «به طور جدی» به خدا می انجامد،
صادق تر از لادری گرایی مدرن است با ریاکاری و بزدلی اش.

الف. فیلو - (درباره زمان تولد مسیح)، خدمتکاری یهودی،
عارف، «افلاطون را در موسی می یابد» (۱۹) و غیره. نکته مهم
«دانش از خدا» (۲۱) و غیره است. خدا لوگوس (λογος)، «چکیده
همه ایده ها»، «هستی ناب» (۲۲) («بنا به نظر افلاطون»)...
(۲۲) ایده ها «فرشته» اند (قاصدان خدا) ... (۲۴) اما، جهان
حسی، «از نظر افلاطون» = ناموجود (ὄν ἢ οὐκ ὄν) = ناهستی. (۲۵)
ب. قبالا، {۶۶} پیروان فلسفه ادویه {۶۷}... همان جا...
ج. فلسفه اسکندریه {۶۸} - (= التقاطی گرایی) (= افلاطونی ها،

ایده های
افلاطون درباره
خدا)

فیثاغورثی‌ها، ارسطویی‌ها) (۳۳، ۳۵)
 التقاطی‌گراها یا افرادی نافرهیخته بودند یا زیرک (افرادی
 باهوش) - آنها از هر نظامی نکته‌خوبش را می‌گرفتند، اما...

<p>- آنها هر نکته‌خوب را گرد می‌آوردند اما «انسجام اندیشه، و در نتیجه خود اندیشه را نداشتند» (۳۳) آنها افلاطون را بسط دادند...</p>		<p>درباره التقاطی‌گری</p>
<p>«امر کلی افلاطونی، که در اندیشه است، متعاقباً اهمیت ذات مطلق را به معنای اخص کلمه کسب می‌کند» (۳۳)</p>		<p>ایده‌های افلاطون درباره‌ی خدا</p>

هگل درباره‌ی گفتگوهای افلاطون^۱

	صفحه
سوفسطایی‌ها	۲(۲۳۰)
فیلئبوس	(۲۳۸)
پارمنید	(۲۴۰)
تیمائوس	(۲۴۸)

۱. لنین این مدخل را به زبان آلمانی در پشت جلد دفتری نوشته است که شامل گزیده‌های کتاب هگل با عنوان درسگفتارهایی درباره‌ی فلسفه تاریخ است. ویراستار انگلیسی

2. Hegel, Werke, Bd. XIV, Berlin, 1833. Ed

چکیده کتاب هگل

درسگفتارهایی درباره فلسفه تاریخ {۶۹}

نگارش در ۱۹۱۵

انتشار برای نخستین بار در سال ۱۹۳۰ در متفرقه‌های لنین
جلد دوازدهم.

مواد و مصالح: یادداشت‌هایی درباره درسگفتارهای سال‌های ۱۸۲۲ تا ۱۸۳۱.
دست‌نوشته هگل تا صفحه ۷۳ و غیره.

ص ۵: «... گفتار... با کردار... در میان مردم یکی است»... (پس
گفتار حرف‌زدن صرف نیست.)

۷- انگلیسی‌ها و فرانسوی‌ها فرهیخته‌ترند، («فرهنگ ملی... بیشتری
دارند») - اما ما آلمانی‌ها به مغز خود فشار می‌آوریم تا کشف
کنیم تاریخ چگونه باید نوشته شود تا اینکه آن را بنویسیم.

۹- تاریخ می‌آموزاند «که ملت‌ها و دولت‌ها هرگز چیزی از تاریخ
یاد نگرفته‌اند؛ هر دوره احوال خاص خود را دارد.»

«اما آنچه تجربه و تاریخ به ما می‌آموزد، این است که ملت‌ها و
دولت‌ها هرگز چیزی از تاریخ یاد نگرفته‌اند یا هرگز بر طبق اصولی
که شاید از آن استنباط کرده باشند رفتار نکرده‌اند. هر دوره احوال
خاص خود را دارد و در وضعی چنان خاص به سر می‌برد که فقط
باید به حکم وضع یگانه خود درباره خویش تصمیم بگیرد.»

زیرکانه و
هوشمندانه!

بسیار
هوشمندانه!

توجه شود

توجه شود

توجه شود

ص ۱۲ - «عقل بر جهان حاکم است...»

- ۲۰- جوهر ماده جاذبه است. جوهر روح آزادی است.
- ۲۲- «تاریخ جهان پیشرفت آگاهی از آزادی است - پیشرفتی که ما باید آن را در ضرورتش بشناسیم...»
- ۲۴- (نزدیکی به ماتریالیسم تاریخی). چه چیزی هادی کنش های انسان هاست؟ بیش از هر چیزی نفع شخصی - انگیزه های عشق و غیره نادرتر و سپهر آن ها محدودتر است. پس پیامد این درهم تنیدگی شور و شوق ها و غیره چیست؟ و نیازها، غیره؟
- ۲۸- «هیچ کارستری در جهان بدون شور و شوق انجام نشده است...» شور و شوق ذهنی است و «بنابراین جنبه صوری انرژی است...»
- ۲۸- در پایان - تاریخ با هدفی آگاهانه آغاز نمی شود... مهم چیزی است که
- ۲۹- برای بشرنا آگاهانه چون نتیجه عمل آن ظاهر می شود...
- ۲۹- در این معنا «عقل بر جهان حاکم است.»
- ۳۰- در تاریخ از طریق کنش های انسان «چیز دیگری علاوه بر آنچه هدف خود قرار داده اند و به دست می آورند، نتیجه می شود، فراتر از آنچه به طور مستقیم می دانند و می طلبند.»
- ۳۰- «آنها» (انسان ها) «منافع خود را برآورده می کنند اما چیز دیگری نتیجه می شود که در منافع ایشان نهفته بوده است، اما در آگاهی آنها یا در قصد ایشان نیست.»
- ۳۲- «آنها مردان بزرگی در تاریخ هستند که هدف هاشان آن عنصر جوهری را در بر می گیرد که اراده روح جهانی شمرده می شود.»
- ۳۶- دینداری و فضیلت چوپان، دهقان و غیره مایه سرافرازی بسیار است (نمونه ها!! توجه شود)، اما ... «حق روح جهانی فراتر از تمام حقوق خاص است...»

ضعیف

۳۰

توجه
مقایسه با
انگلس {۷۰}

«مردان
بزرگ»

در اینجا در هگل اغلب یاوه‌های بی‌نهایت پیش‌پاافتاده ایده‌آلیستی درباره خدا، مذهب و اخلاقیات به‌طور کلی یافت می‌شود.

۹- «لغو تدریجی برده‌داری بهتر از نابودی ناگهانی آن است...»
 ۵۰- ساخت دولت همراه با مذهبش... فلسفه، اندیشه، فرهنگ، «نیروهای خارجی» (آب و هوا، همسایگان...) «یک جوهر، یک روح...» را در بر می‌گیرد.

۵۱- در طبیعت، حرکت فقط به صورت چرخه‌ای انجام می‌شود (!!)
 - در تاریخ، چیز جدیدی ظهور می‌کند...

۶۲- زبان در میان مردم کشوری تکامل نیافته و بدوی غنی‌تر است
 - زبان با پیشرفت تمدن و تکامل دستور زبان ضعیف‌تر می‌شود.
 ۶۷- «تاریخ جهان در بستر بالاتری از آنچه که اخلاقیات جای دارد گسترش می‌یابد...»

۷۳- تصویری عالی از تاریخ: مجموع شور و شوق‌های افراد، اعمال و غیره «در همه جا چیزی شبیه به ما هست و بنابراین، در همه جا چیزی هست که علاقه ما را له یا علیه خود برانگیزد»، گاه مجموعه‌ای... از علایق عمومی... گاه شماری از «نیروهای جزئی» ... «با فشار بی‌پایان نیروهای جزئی روبه‌رو هستیم که نتیجه‌ای عظیم را از چیزی ایجاد می‌کنند که بی‌اهمیت به نظر می‌رسد.»
 نتیجه؟ نتیجه «فرسودگی» است. ص ۷۴ پایان «مقدمه».

ص ۷۵- پایه جغرافیایی تاریخ جهان (عنوانی شاخص): (۷۵-۱۰۱)
 ۷۵- فردی مانند هومر به‌آسانی می‌توانست «زیر آسمان آرام ایونی» ظهور کند اما این تنها علت نیست. - «اما نه تحت حکومت ترک‌ها»، و غیره.

۸۲- مهاجرت به آمریکا «ناخرسندی» را از میان برمی‌دارد و تداوم هستی نظم مدنی معاصر تضمین می‌شود. (اما این نظم - «ثروتمندان و فقر» (۸۱)...) !!!

۸۲- در اروپا، چنین راه مفری وجود ندارد: اگر جنگل‌های آلمان هنوز وجود داشت، انقلاب فرانسه رخ نمی‌داد.

بسیار خوب

بسیار مهم! در انتهای بخش حاضر این فراز را به‌طور کامل ببینید (ص ۳۱۱ کتاب حاضر)

توجه شود مقایسه با پلخانوف {۷۱}

۱۰۲- سه شکل از تاریخ جهان: (۱) استبداد، (۲) دموکراسی و اشرافیت،
(۳) سلطنت

تقسیمات فرعی: جهان شرقی - یونان - روم - جهان ژرمنی. عبارت‌های
توخالی درباره اخلاقیات و غیره و غیره.
چین. فصل اول (۱۱۳ تا ۱۳۹). توصیف سرشت چینی، نهادها، غیره و
غیره. پوچ. پوچ پوچ!
هند - تا ۱۷۶ - به ...

ایران (و مصر) - تا ۲۳۱. چرا امپراتوری ایران سقوط کرد اما امپراتوری‌های
چین و هند سقوط نکرد؟ "مدت" به این عنوان چیز چشمگیری نیست. (۲۲۹)
- «کوه‌های فاسد نشدنی برتر از گل سرخی نیست که به سرعت گلبرگ‌هایش
را در حیاتی زودگذر از دست می‌دهد.» (۲۲۹) ایران سقوط کرد زیرا «دیدگاه
معنوی از چیزها» در اینجا آغاز شد (۲۳۰)، اما یونانی‌ها «اصولی بالاتر» و برتر
را در سازماندهی و آزادی خود آگاهانه به نمایش گذاشتند. (۲۳۱)

۲۳۲- «جهان یونانی» ... اصل «فردیت ناب» - دوره تکامل آن،
شکوفایی و اضمحلال آن، «با اندام‌های بعدی تاریخ جهان روبه‌رو
می‌شود» (۲۳۳) - روم با «جوهرش» (همان جا)
۲۳۴- شرایط جغرافیایی یونان: تنوع طبیعت آن. (در تقابل با
یکنواختی شرق)

تاریخ جهان
کل است و
اقوام جداگانه
«اندام‌های» آن

۲۴۲- مهاجرنشین‌ها در یونان. تراکم ثروت. نیاز و فقر «همیشه»
بخش جدایی‌ناپذیر آن هستند...

ثروت و فقر

۲۴۶- «امر طبیعی، چنان‌که انسان‌ها توضیح داده‌اند، عنصر
درونی و ذاتی آن، آغازگاه امر الهی به طور کلی است.» (در
رابطه با اسطوره‌شناسی یونانی‌ها)

هگل و
فویرباخ (۷۲)

۲۵۱- «انسان با نیازهایش در رابطه با طبیعت خارجی به صورت
عملی برخورد می‌کند: آن را برای خشنودی خود می‌سازد و فرسوده
می‌کند، و از این طریق به عنوان یک واسطه آن را برای کار آماده
می‌کند. زیرا ابژه‌های طبیعی قدرتمند هستند و به شیوه‌های

نطفه‌های
ماتریالیسم
تاریخی در هگل

بسیار متفاوتی مقاومت می‌کنند. انسان برای تسلیم کردن آن‌ها ابژه‌های طبیعی دیگری را وارد و به این ترتیب طبیعت را به تقابل با خود وادار و برای این مقصود ابزارهایی اختراع می‌کند. این اختراعات انسانی به روح تعلق دارد و چنین ابزاری باید بالاتر از ابژه طبیعی تلقی شود... افتخار اختراعات انسانی در مطیع کردن طبیعت به خدایان نسبت داده می‌شود.» (در میان یونانی‌ها)

هگل و مارکس

۲۶۴- دموکراسی در یونان به اندازه کوچک دولت‌ها وابسته بود. گفتار گفتارزنده، شهروندان را با هم متحد کرد و شور و شوق را آفرید. «از این رو»، در انقلاب فرانسه هرگز یک قانون اساسی جمهوری نبوده است. ۳۲۲-۳۲۳- «او» (سزار) «تضاد درونی را برانداخت» (با الغای جمهوری که به «سایه‌ای» بدل شده بود) «و حکومت جدیدی برپا کرد. زیرا حکومت جهانی تا آن زمان فقط به دیواره آلپ رسیده بود، اما سزار عرصه جدیدی گشود: تثاتی را بنیان نهاد که اکنون به مرکز تاریخ جهان تبدیل شده بود.»

؟؟

هگل و
«تضادها» در
تاریخ

و سپس در ارتباط با قاتل سزار:

... «به طور کلی، انقلاب سیاسی به تعبیری در عقاید انسان مجاز شمرده می‌شود مشروط به آنکه تکرار شود.» (ناپلئون، بوربون‌ها)... «رویدادی که در ابتدا گمان می‌رفت صرفاً موضوع تصادف و امکان باشد، با تکرار به امری واقعی و تأیید شده بدل می‌شود.» (۳۲۳)

مقولات ممکن
و محتمل در
برابر فعلیت و
تأیید در تاریخ

«مسیحیت» (۳۲۸-۳۴۶) و راجی‌های پیش‌پا افتاده، کشیش مآبانه و ایده‌آلیستی درباره عظمت مسیحیت (با نقل قول‌هایی از انجیل‌ها!!). مضمئزکننده و نفرت‌انگیز!

۴۰۲-۴۲۱- چرا جنبش دین‌پیرایی [رفرماسیون] به اقوام محدودی منحصر شد؟ از جمله به این علت که - «اقوام اسلاو کشاورز بودند.» (۴۲۱) و این با خود «رابطه ارباب‌ها و سرف‌ها» را به همراه

داشت که از سعی و کوشش کمتری برخوردار بود و غیره. اما چرا اقوام رومی؟ سرشت شان. (سرشت بنیادی شان ۴۲۱، در پایان) ۴۲۹-... «آزادی لهستان به همین ترتیب چیزی بیش از آزادی بارون‌ها در مقابل پادشاهی‌ها نبود... از این رو مردم همان علاقه به شاهان را به بارون‌ها داشتند... هنگامی که به آزادی اشاره می‌شود، همیشه باید مراقب باشیم که آیا این به واقع منافع خصوصی نیست که از آن سخن گفته می‌شود.» (۴۳۰)

۴۳۹- درباره انقلاب فرانسه... چرا فرانسوی‌ها «بی‌درنگ از [قلمرو] نظری به [قلمرو] عملی» گذار کردند اما آلمانی‌ها چنین نبودند؟ در میان آلمانی‌ها، جنبش دین‌پیرایی به معنای «تغییر در جهت بهبودی بود» و «بی‌عدالتی توصیف‌ناپذیر» را لغو کرد و غیره.

۴۴۱- برای نخستین بار (در انقلاب فرانسه)، انسان به این نتیجه رسید «که انسان‌ها خود را بر کله خویش، یعنی ذهن شان، استوار می‌سازند و واقعیت را به این ترتیب می‌سازند.» «این... طلوع باشکوهی... بود...» هگل با بررسی بیشتر «مسیر انقلاب فرانسه» (۴۴۱) بر آزادی به طور کلی تأکید می‌کند - آزادی مالکیت و آزادی صنعت (همان‌جا)... اعلام قوانین؟ اراده همگان... «شماری اندک باید بسیاری را نمایندگی کنند اما آن شمار اندک فقط ایشان را سرکوب می‌کنند.» (۴۴۲) «قدرت اکثریت بر اقلیت کمتر از آن نامنسجم نیست.» (همان‌جا)

۴۴۴-... «این رویداد» (انقلاب فرانسه) «در محتوای خود یک رویداد تاریخی جهانی است...»

«لیبرالیسم»، (۴۴۴) «نهادهای لیبرالی» (۴۴۳) در سراسر اروپا گسترش یافت.

۴۴۶- «تاریخ جهان چیزی نیست جز تکامل مفهوم آزادی...»

توجه شود
مناسبات
طبقه‌بندی

!!

مقایسه کنید
مارکس و انگلس
{۷۳}

؟

به طور کلی، فلسفه تاریخ، بازده بسیار بسیار اندکی دارد — این موضوع قابل درک است، زیرا دقیقاً در اینجا، در این عرصه، در این علم است که مارکس و انگلس بزرگ‌ترین گام‌های روبه پیش را برداشتند. در اینجا، بیش از هر جای دیگری، هگل کهنه و منسوخ است.

توجه شود:
مهم‌ترین بخش
مقدمه است،
طرح مسئله
نکته چشمگیر
و برجسته آن
است.

(به صفحه بعد نگاه کنید).^۱

هگل درباره تاریخ جهان

بنابراین، اگر تاریخ جهان را از دریچه مقوله‌ای بنگریم که باید از آن بررسی شود، تصویری بی‌پایان از زندگی و فعالیت انسانی تحت متنوع‌ترین شرایط، با تمامی اهداف و متنوع‌ترین رویدادها و سرنوشت‌ها پیش روی خود خواهیم داشت. در هر کدام از این رخدادها و رویدادها، کنش و تلاش انسانی را خواهیم یافت؛ همه‌جا چیزی شبیه به ما هست و بنابراین، همه‌جا چیزی هست که علاقه ما را له یا علیه خود برانگیزد. گاهی ما را با زیبایی، آزادی و غنای خود جلب می‌کند، گاهی با نیروی خویش و گاهی حتی با شری که موفق می‌شود خود را مهم جلوه دهد. اغلب مجموعه قابل فهمی از علایق عمومی وجود دارد که در حرکت به جلو دست و پا گیر است اما اغلب با فشار بی‌پایان نیروهای جزئی روبه‌رو هستیم که نتیجه عظیمی را از چیزی ایجاد می‌کنند که بی‌اهمیت به نظر می‌رسید؛ همه‌جا منظره‌ای رنگارنگ وجود دارد و به محض اینکه یکی از میان می‌رود دیگری جای آن را می‌گیرد.

«اما نتیجه بی‌درنگ این ملاحظه، هر قدر هم که جذاب باشد، فرسودگی است، همانند آنچه پس از مشاهده منظره‌ای متنوع، نمایشی از فانوسی جادویی، پدید می‌آید؛ و حتی اگر به هر فرد جلوه‌های ارزش حقیقی‌اش را بدهیم، این سوال باز هم در ذهن ما مطرح می‌شود که هدف نهایی همه این رویدادها و ویژه چیست؟ آیا هرکس با هدف خاص خود از پای در می‌آید یا نباید به هدف نهایی تمامی این رویدادها اندیشید: آیا در پس

۱. در صفحه بعد دست‌نوشته، گزیده «هگل درباره تاریخ جهان» آغاز می‌شود. ویراستار انگلیسی

همه‌های بلند در سطح، کار و تولید یک اثر، اثری درونی، آرام و خموش جاری نیست که نیروی ذاتی تمامی این پدیده‌های موقتی در آن انبار شده‌است؟ اما اگر کسی به اندیشیدن، شناخت عقلانی، درباره جهان از همان آغاز نمی‌پردازد، دست‌کم باید به آن با ایمانی راسخ و تزلزل‌ناپذیر، که در آن خردی وجود دارد، نزدیک شود یا دست‌کم این را باید بداند که جهان نیروهای عقلانی یا اراده خودآگاه قربانی شانس و اقبال نیست بلکه باید خود را در پرتوایده خودشناسی آشکار سازد.^۱ (۷۳-۷۴)

توجه شود. در پیشگفتار، ص XVIII، ناشر یعنی ویراستار، گانس، می‌گوید که تا صفحه ۷۳ متن را خود هگل در سال ۱۸۳۰ نوشته است: دست‌نوشته یک «شرح و تفصیل است».

۱. هگل، آثار، جلد نهم، برلین، ۱۸۳۷. ویراستار انگلیسی

طرح دیالکتیک هگل

(منطق) {۷۴}

{محتوای منطق صغیر (دانشنامه)}

I. آموزه هستی

(۱) کیفیت

الف) هستی

ب) وجود

پ) برای خود بودگی

(۲) کمیت

الف) کمیت ناب

ب) مقدار (کوانتوم)

پ) درجه

(۳) اندازه

II. آموزه ذات

۱) ذات به عنوان دلیل وجود انضمامی

الف) همانندی - تفاوت - دلیل

ب) وجود انضمامی

پ) چیز

۲) نمود

الف) جهان نمود

ب) صورت و محتوا

پ) رابطه

۳) فعلیت

الف) رابطه جوهریت

ب) رابطه علیت

پ) کنش متقابل

III. آموزه مفهوم

۱) مفهوم سوژکتیو

الف) مفهوم

ب) حکم

پ) قیاس

۲) ابژه

الف) مکانیسم

ب) شیمیسم

ج) غایت شناسی

(۳) ایده

الف) زندگی

ب) شناخت

پ) ایده مطلق

شناخت (دانش) ذات (قانون علیّت، همانندی، تفاوت و غیره) را در هستی (در پدیدارهای بی واسطه) آشکار می‌کند - چنین است عملاً مسیر عام تمامی دانش بشری (از تمامی علوم) به طور کلی؛ و نیز چنین است مسیر علوم طبیعی و اقتصاد سیاسی {و تاریخ}. بنابراین، دقیقاً تا این حد دیالکتیک هگلی، تعمیم تاریخ اندیشه است. به نظر می‌رسد دنبال کردن این [مسیر] به نحو انضمامی ترو در جزئیاتی بیشتر با توجه به تاریخ علوم خاص فوق العاده پر بار باشد. در منطق، تاریخ اندیشه باید، به طور عام و در کل، منطبق با قوانین اندیشه ورزی باشد.

کاملاً روشن است که هگل گاهی از انتزاع به انضمامی (وجود - انضمامی) - برای خود بودگی (گذار می‌کند و گاهی برعکس) (مفهوم سوژکتیو - ابژه - حقیقت (ایده مطلق)). آیا این امر نشانه عدم انسجام ایده آلیست نیست؟ (همان که مارکس راز آمیزگری ایده‌ها می‌نامد) یا علت‌های عمیق‌تر دارد؟ (مثلاً هستی = نیستی - ایده شدن و تکامل). ابتدا تصویری بروز می‌کند، سپس چیزی ظهور می‌کند، پس از آن مفاهیم کیفیت (تعیّن چیز یا پدیده) و کمیت تکامل می‌یابد. سپس، بررسی و تأمل اندیشه را به شناخت همانندی - تفاوت - دلیل - ذات در مقابل پدیدار - علیّت و غیره هدایت می‌کند. تمامی این مراحل (گام‌ها؛ سطح‌ها و فرآیندهای) شناخت در جهت سوژه به ابژه حرکت می‌کند، در عمل به آزمون کشیده می‌شود و از طریق این آزمون به حقیقت (= ایده مطلق) می‌رسد.

«هستی»
انتزاعی فقط
به عنوان یک
مرحله در
هر چیز که
جریان دارد.
(πάντα ὄει)

فویرباخ می‌گوید کیفیت و احساس یک چیز هستند. نخستین و آشناترین چیز برای ما احساس است و در آن به ناگزیر کیفیت وجود دارد...

اگر مارکس [کتاب] «منطق» از خود باقی نگذاشت، منطق سرمایه را باقی

گذاشت که باید از آن در این باره تا حد ممکن بهره‌برداری کنیم. مارکس در سرمایه، منطق، دیالکتیک و نظریه شناخت ماتریالیسم (به سه واژه نیاز نیست: هر سه یک چیز واحد هستند) را در خصوص یک علم به کار برده است، و آنچه را در هگل با ارزش بوده از آن خود کرده و تکامل بخشیده است.

کالا - پول - سرمایه

تولید {ارزش اضافی} مطلق
تولید {ارزش اضافی} نسبی

تاریخ سرمایه‌داری و تحلیل مفاهیمی که آن را خلاصه می‌کنند

آغازگاه، ساده‌ترین، عادی‌ترین و بی‌واسطه‌ترین «هستی»: کالای منفرد («هستی» در اقتصاد سیاسی). تحلیل از آن به عنوان رابطه اجتماعی. تحلیل مضاعف، استقرایی و استنتاجی - منطقی و تاریخی (شکل‌های ارزش)

آزمون توسط واقعیت‌ها یا با عمل مربوطه که در اینجا باید در هرگام از تحلیل یافت شود.

مقایسه شود با مسئله ذات در مقابل نمود

- قیمت و ارزش

- عرضه و تقاضا در برابر ارزش (کار تبلور یافته)

- مزدها و قیمت نیروی کار

نگارش در ۱۹۱۵

انتشار برای نخستین بار در سال ۱۹۳۰ در متفرقه‌های لنین، جلد دوازدهم.

ژرژ نوئل: منطق هگل

پاریس ۱۸۹۷ {۷۵}

{کتابخانه ژنو، ۱۲۱۹Ca}

انتشار به صورت مقاله در مجله
مابعدالطبیعه و اخلاق به سردبیری خاویه لئون

نویسنده، ایده آلیست است، آن هم از نوع توخالی اش. اثرش بازنویسی هگل، دفاع از هگل در برابر «فیلسوفان مدرن»، و مقایسه با کانت و غیره است. هیچ چیز جالبی ندارد. هیچ چیز عمیق. حتی یک کلمه درباره دیالکتیک ماتریالیستی نمی گوید: از قرار معلوم نویسنده هیچ تصویری از آن ندارد.

به ترجمه های اصطلاحات هگلی توجه شود:

Être {Sein}-Essence {Wesen}-Notion {Begriff}. (Mesure {Maß} etc)

[هستی - ذات - مفهوم - اندازه]

Devenir (das Gewordene)

[شدن]

L'être déterminé (Dasein)

[هستی متعین (دازاین)]

Être pour un autre (sein-für-anderes)

[دگربودگی]

Quelque chose (Etwas)

[چیزی]

Limite (Grenze)

[حد]

Borne (Schranke)	[مرز]
Devoire être (Sollen)	[باید]
Être pour soi (Für-sich-Sein)	[برای خودبودگی]
Existence hors de soi (Außer-sich-Sein)	[بیرون از خودبودگی]
La connaissance (das Erkennen)	[شناخت]
Actualité (Wirklichkeit)	[فعلیت]
Apparence (Schein)	[نمود]
Être posé (Das Gesetzsein)	[وضع کردن]
Position (setzende Reflexion)	[اندیشه بازتابی وضع شده]
Fondement ou raison d'être (Grund)	[بنیاد - دلیل]
L'universel (das Allgemeine)	[امر کلی]
Particulier (das Besondere)	[امر جزئی - خاص]
Jugement (das Urteil)	[حکم - داوری]
Raisonnement ou Syllogisme (Schluß)	[قیاس]

هم چنین به تلاش های سرگرم کننده نویسنده در توجیه هگل، به عبارتی در برابر اتهام «رنالیسم» (بخوان: ماتریالیسم) توجه کنید. بنا به هگل «فلسفه در کل یک قیاس است؛ و در این قیاس، منطق کلی، طبیعت خاص و روح تکین است.» (ص ۱۲۳) نویسنده آخرین جملات منطق را درباره گذار از ایده به طبیعت «تحلیل می کند». (= از نو تکرار می کند) معلوم می شود که فاهمه از طریق طبیعت (در طبیعت) ایده = یکدستی، انتزاع ها و غیره را درک می کند... کمک! تقریباً ماتریالیسم است!!...

توجه! «آیا پرداختن به طبیعت در خود، جدا شده از ذهن، این نیست که تلویحاً به ساده لوحانه ترین رنالیسم بازگشته ایم؟» (ص ۱۲۹)

توجه «درست است که هگل با قرار دادن فلسفه طبیعت بین منطق و فلسفه ذهن، دیدگاه رنالیسم را اتخاذ کرد اما او را به واسطه این امر

نمی‌توان به عدم انسجام متهم کرد... رئالیسم هگل موقتی است. این دیدگاهی است که باید از آن فرارفت.» (۱۲۹)

«اینکه رئالیسم حقیقت نسبی خود را دارد، قابل بحث نیست. این دیدگاه که بسیار طبیعی و کلی است انحرافی از ذهن انسان شمرده نمی‌شود... برای فرارفتن از رئالیسم» (دیالکتیک) «باید ابتدا به آن رشد کامل داد؛ فقط به این صورت است که می‌توان ضرورت ایده‌آلیسم را نشان داد. از این رو، هگل زمان و مکان را به عنوان عام‌ترین تعینات طبیعت مطرح می‌کند و نه به عنوان صورت‌های ذهن. در این باره به نظر می‌رسد که با کانت هم نظر نیست، اما این فقط در نمود و ظاهر است.»

توجه

!!!

«به همین دلیل است که او» (هگل) «از کیفیت‌های حسی چنان سخن می‌گوید که گویی آن‌ها به واقع ذاتی پیکر هستند. عجیب است که به این دلیل آقای وندت او را به نادانی متهم می‌کند. آیا فیلسوف فرهیخته گمان می‌کند که هگل هرگز آثار دکارت، لاک و حتی کانت را نخوانده است؟ اگر او رئالیست است این نه ناشی از نادانی است، نه نتیجه عدم انسجام بلکه به طور موقت و فقط به عنوان یک روش رهیافت چنین است.» (۱۳۰)

توجه
= هگل
«رئالیست»
توجه

نویسنده با مقایسه هگل با اسپینوزا می‌نویسد: «به طور خلاصه، هگل و اسپینوزا در تابع کردن طبیعت از منطق هم نظرند.» (ص ۱۴۰) اما به نظر هگل، منطق یک منطق ریاضی نیست بلکه منطق تناقض‌ها و گذار «از انتزاع محض به واقعیت است» و غیره. درباره اسپینوزا گفته می‌شود که «با او» (اسپینوزا) «ما در نقطه مقابل ایده‌آلیسم» هستیم، (۱۳۸) زیرا «جهان روح‌ها» (به نظر اسپینوزا) «دوشادوش جهان پیکرها وجود دارد؛ و بر فراز آن جای ندارد.»

... «ایده تکامل که تا این حد سرشت‌نشان مکتب هگل است، هیچ معنایی برای اسپینوزا ندارد.» (۱۳۸)

هگل دیالکتیک افلاطون را بسط می‌دهد؛ او در افلاطون هم زیستی ضروری اضداد را تشخیص می‌دهد. (۱۴۰) — لاینیتس به هگل نزدیک است. (۱۴۱)

نوئل از هگل در برابر اتهام اعتقاد به همه خداانگاری [پانتئیسم] دفاع می‌کند... (در اینجا چیزی که می‌گوید پایه این اتهام است):

... «آیا روح مطلق، نقطه نهایی دیالکتیک او» (هگل) «اساساً چیزی غیر از روح ایده‌ای و خداگونه خود انسان است؟ آیا خدای او جز در طبیعت و انسان‌ها جای دیگری وجود دارد؟» (۱۴۲)

«دفاع» نوئل عبارت است از تأکید کردن (تکرار کردن) این امر که هگل ایده‌آلیست است.

آیا هگل «جزم‌باور» نیست؟ (فصل ششم، «جزم‌باوری هگل») بله، اما در معنایی غیرشکاکانه، در معنایی باستانی. (ص ۱۴۷) اما به نظر کانت این برابر است با شناخت پذیری «چیز در خود». هگل (مانند فیثته) چیز در خود را رد می‌کرد.

هگل
«شکاک»
نیست.

«آگنورثالیسم» بنا به نظر کانت. (همان جا، ص ۱۴۸)

توجه

... «کانت جزم‌باوری را از نقطه نظر آگنوستیسم (مکتب لادری) تعریف می‌کند. جزم‌باور کسی است که ادعا می‌کند چیز در خود را تعیین می‌کند و امر ناشناخته را می‌شناسد. علاوه بر این، جزم‌باوری می‌تواند دو شکل به خود بگیرد.» (۱۴۹) یا عرفان است یا...

کانت
آگنوستیک

«می‌تواند ساده لوحانه واقعیت حسی را به واقعیت مطلق ارتقا دهد، و پدیدارها را با عقل‌یاب‌ها همانند سازد. در این صورت جزم‌باوری تجربی است که وجه اشتراک توده مردم و دانایان بیگانه با فلسفه است. ماتریالیست‌ها مرتکب این خطای دوم می‌شوند؛ نوع اول از آن افلاطون، دکارت و پیروانش است...»

توجه
ماتریالیست‌ها
= «جزم‌باورها»

گفته می‌شود که در هگل، رد و اثری از جزم‌باوری نیست زیرا «وی را یقیناً نمی‌توان متهم کرد که نسبت چیزها را با توجه به اندیشه به رسمیت نمی‌شناسد زیرا کل نظام او متکی بر این اصل است. هم چنین نمی‌توان او را به کاربرد نامتمایز و غیرانتقادی مقولات متهم کرد. مگر منطق او دقیقاً نقد مقولات نیست، نقدی که بی‌چون و چرا عمیق‌تر از نقد کانتی است؟» (۱۵۰)

... «هیچ تردیدی نیست که او» (هگل) «با همین رد عقل یاب‌ها، واقعیت را در پدیدارها {۷۶} قرار می‌دهد، اما این واقعیت در پدیدار به معنای اخص کلمه فقط یک واقعیت بی‌واسطه است که متعاقباً نسبی و ذاتاً ناقص است. این واقعیت فقط به طور ضمنی و مشروط به تکامل بیشتر آن حقیقی است.» (۱۵۱)

توجه

... «علاوه بر این، بین امر معقول و امر حسی، تضادی مطلق و شکاف و فاصله‌ای پرنشاندنی وجود ندارد. امر حسی پیشاپیش امر معقول است؛ امر معقول همانا فاهمه حسی است.» (۱۵۲)
(حتی خیر هگل هم به تو، ای ایده‌آلیست سطحی، رسیده‌ا)

بد نیست!

... «هستی حسی به صورت تلویحی شامل امر مطلق است و از طریق درجه‌بندی مداوم است که ما خود را از یکی به دیگری ارتقا می‌دهیم.» (۱۵۳)

... «به این ترتیب، هر چیزی هم که درباره فلسفه کانت گفته شود، این فلسفه نقص بنیادی جزم‌باوری عرفانی را حفظ کرده است. ما در آن دو ویژگی سرشت‌نشان این آموزه را می‌یابیم: تضاد مطلق بین امر حسی و فراحسی و گذار بی‌واسطه از یکی به دیگری.» (۱۵۶)
نوئل در فصل هفتم، «هگل و اندیشه مدرن»، پوزیتیویسم آگوست کنت را تحلیل می‌کند و آن را «نظام آگنوستیکی» می‌نامد. (۱۶۶)
(همان جا ۱۶۹: «آگنوستیسم پوزیتیویستی»)

پوزیتیویسم =
آگنوستیسم

نویسنده در نقد پوزیتیویسم به مثابه آگنوستیسم، گاهی شدیداً از آن به دلیل روحیه بی‌شور و علاقه‌اش انتقاد می‌کند که ابداً بد نیست - مثلاً می‌گوید که نمی‌توان از مسئله خاستگاه قوانین یا خاستگاه فاکت‌های «دائمی» (des faits permanents، 170) اجتناب کرد:

... «بسته به اینکه فرد آن‌ها» (فاکت‌های دائمی) «را شناخت‌ناپذیر یا شناخت‌پذیر بداند، یا به آگنوستیسم می‌رسد یا به فلسفه جزمی.» (۱۷۰ همان جا)

انتقاد جدید آقای رونویه التقاطی‌گری توصیف می‌شود، چیزی بین «پدیدارگرایی پوزیتیویستی و کانتیسم خاص.» (۱۷۵)

نوئل، این عامیانه‌کننده نظرات هگل، با وراجی درباره اخلاقیات، آزادی و غیره، کلمه‌ای درباره آزادی به معنای درک ضرورت نمی‌گوید.

ترجمه‌های فرانسه هگل: ورا، منطق، فلسفه ذهن، فلسفه مذهب، فلسفه طبیعت؛

ش. برنارد: رساله‌ای در زیباشناسی و شعر.

آثاری درباره مکتب هگل.

ی. بوسیه، پیشینه‌های مکتب هگل.

پ. ژانه: دیالکتیک در هگل و در افلاطون، ۱۸۶۰.

ماریانو: فلسفه معاصر در ایتالیا.

ورا: مقدمه‌ای بر فلسفه هگل.

نگارش در ۱۹۱۵

انتشار برای نخستین بار در سال ۱۹۳۰ در متفرقه‌های لنین، جلد دوازدهم.

درباره مسئله دیالکتیک

نگارش در ۱۹۱۵

انتشار برای نخستین بار در سال ۱۹۲۵ در مجله بلشویک شماره ۵ - ۶

درباره مسئله دیالکتیک

تقسیم شدن یک کل واحد و شناخت از بخش‌های متضاد آن (به نقل قول فیلون درباره هراکلیت در آغاز بخش سوم، «درباره شناخت»، در کتاب لاسال درباره هراکلیت^۱ رجوع کنید.) ذات دیالکتیک است، (یکی از «ذاتیت‌ها»، یکی از بنیادهای [دیالکتیک]، و اگر بنیاد هم نباشد یکی از سرشت‌نشان‌ها یا ویژگی‌های دیالکتیک). دقیقاً هگل نیز به همین شکل موضوع را مطرح می‌کند (ارسطو در *مابعدالطبیعه* خود پیوسته با این موضوع کلنجار می‌رود و با ایده‌های هراکلیت و هراکلیتی به مبارزه برمی‌خیزد).

درستی این جنبه از محتوای دیالکتیک باید با تاریخ علم آزموده شود. معمولاً به این جنبه از دیالکتیک توجه کافی نشان داده نمی‌شود (مثلاً از سوی پلخانف): همانندی اضداد به عنوان مجموع مثال‌ها تلقی می‌شود {«مثلاً دانه»، «مثلاً کمونیسیم اولیه». همین موضوع نیز در خصوص انگلس صادق است. اما در این باره «برای عامه فهم کردن» ... است» { و نه به عنوان قانون شناخت (و به عنوان قانون جهان).

۱. مقصود کتاب لاسال با عنوان *Die Philosophie Herakleitos des Dunkelen von Ephesos*

برلین، ۱۸۵۸ است. م.

در ریاضیات: + و - ، دیفرانسیل و انتگرال.

در مکانیک: کنش و واکنش.

در فیزیک: الکتریسته مثبت و منفی.

در شیمی: ترکیب و تجزیه اتم‌ها.

در علوم اجتماعی: مبارزه طبقاتی.

همانندی اضداد (شاید بهتر است بگوییم، «وحدت» آن‌ها؛ اگرچه تفاوت بین اصطلاح‌های همانندی و وحدت در اینجا مهم نیست و هر دو به معنای معینی درست هستند) عبارت از بازشناسی (کشف) گرایش‌های متناقض، متقابلاً دافع و متضاد در تمامی پدیده‌ها و فرآیندهای طبیعت (از جمله ذهن و جامعه) است. شرط شناخت از تمامی فرآیندهای جهان در «خودجنبی» شان، در تکامل خودجوش شان، در زندگی واقعی شان، شناخت از آن‌ها به عنوان وحدت اضداد است. تکامل، «مبارزه» اضداد است. دو برداشت بنیادی (یا دو برداشت ممکن؟ یا دو برداشت به طور تاریخی مشهود؟) از تکامل (تحول) عبارت است از: تکامل به عنوان کاهش یا افزایش و تکرار، و تکامل به عنوان وحدت اضداد (تقسیم واحد به اضداد متقابلاً دافع و رابطه متقابل شان). در نخستین برداشت از حرکت، خودجنبی، نیروی محرک، خاستگاه، انگیزه آن در سایه باقی می‌ماند (یا این خاستگاه بیرونی است - خدا، سوژه و غیره). در دومین برداشت، توجه اصلی دقیقاً به شناخت از خاستگاه خودجنبی معطوف می‌شود.

نخستین برداشت بی‌جان، بی‌رنگ و خشکیده است. دومین برداشت جاندار است. دومین برداشت به تنهایی کلید [شناخت] از «خودجنبی» هر چیز موجود را در اختیار قرار می‌دهد؛ به تنهایی کلید [شناخت] از «جهش‌ها»، «گسست در تداوم»، «تبدیل به ضد» و نابودی کهنه و ظهور نورا در اختیار می‌گذارد. وحدت (انطباق، همانندی، کنش برابر) اضداد مشروط، موقتی، گذرا و نسبی است. مبارزه اضداد متقابلاً دافع، مطلق است، چنان‌که تکامل و حرکت مطلق هستند.

توجه: ضمناً تمایز بین سوبرژکتیویته (شکاکیت و سفسطه‌گرایی و غیره) و دیالکتیک در این است که در دیالکتیک (عینی) تفاوت بین نسبی و مطلق خود نسبی است. برای دیالکتیک عینی مطلق درون نسبی است. برای شکاکیت و سفسطه‌گرایی نسبی فقط نسبی است و مطلق را دفع می‌کند.

مارکس در سرمایه خود ابتدا ساده‌ترین، متداول‌ترین و بنیادی‌ترین، عادی‌ترین و روزمره‌ترین رابطه جامعه (کالایی) بورژوازی یعنی مبادله کالاها را تحلیل می‌کند، رابطه‌ای که میلیاردها بار با آن روبه‌رو می‌شویم. تحلیل این پدیده بسیار ساده (این «سلول» جامعه بورژوازی) تمامی تناقض‌ها (یا نطفه‌های تمامی تناقض‌های) جامعه مدرن را آشکار می‌کند. بازنمایی بعدی تکامل (هم رشد و حرکت) این تناقض‌ها و این جامعه را در مجموع اجزای منفردش، از آغاز تا فرجام، به ما نشان می‌دهد.

این روش باید، به طور کلی، روش بازنمایی (به بیان دیگر تحقیق) دیالکتیک نیز باشد. (زیرا برای مارکس، دیالکتیک جامعه بورژوازی فقط نمونه ویژه‌ای از دیالکتیک است.) آغازیدن با آنچه ساده‌ترین، متداول‌ترین و عادی‌ترین و غیره است، آغازیدن با هر گزاره‌ای: برگ‌های درخت سبز هستند؛ جان انسان است؛ فیدوسگ است و غیره. در اینجا نیز (چنان‌که نبوغ هگل تشخیص داد) با دیالکتیک روبه‌رو هستیم: فرد کلی است. (مقایسه کنید با ما بعد الطبیعه ارسطو، ترجمه شوگلر، جلد دوم، ص ۴۰، پاره سوم، فصل چهارم، ۹۸): «زیرا یقیناً نمی‌توان این نظر را داشت که خانه‌ای، به طور عام، جدا از خانه‌های مشهود وجود داشته باشد.» (να πάντ ὄν va pánt̄ ōn) در نتیجه، اضداد—فردی ضد کلی است—همانند هستند: فرد فقط در رابطه‌ای وجود دارد که به کلی می‌انجامد. کلی فقط در فردی و از طریق فردی وجود دارد. هر فردی (به این یا آن طریق) کلی است. هر کلی (بخش، یا جنبه یا ذات) فردی است. هر کلی فقط به طور تقریبی تمام ابژه‌های فردی را دربر می‌گیرد. هر فردی به طور ناقص وارد کلی می‌شود و غیره و غیره.

هر فرد با هزاران گذار با انواع دیگر فردها (چیزها، پدیدارها، فرآیندها) و غیره پیوند دارد. در اینجا پیش‌تر عناصر، نطفه‌ها و مفاهیم ضرورت و پیوند عینی را در طبیعت داریم و غیره. در اینجا پیش‌تر امر حادث و امر ضروری، پدیده و نمود را داریم؛ زیرا وقتی می‌گوییم: جان انسان است، فیدوسگ است، این برگ درخت است و غیره، شماری از صفت‌ها را به عنوان امر حادث نادیده می‌گیریم؛ ذات را از نمود جدا می‌کنیم و یکی را در مقابل دیگری قرار می‌دهیم. به این ترتیب، می‌توانیم (و باید) نطفه‌های تمامی عناصر دیالکتیک را در هر گزاره‌ای همچون یک «هسته» («سلول») آشکار سازیم و از این رهگذر نشان دهیم که دیالکتیک خصوصیت تمامی دانش انسانی به طور عام است. و علوم طبیعی به ما طبیعت عینی را با تمامی کیفیت‌هایش، دگرگونی فرد به کلی، امر حادث به ضروری، گذارها و تغییر و تعدیل‌ها و پیوند متقابل اضداد نشان می‌دهند. (و در اینجا نیز باید در هر مثال ساده نشان دهند.) دیالکتیک، نظریه شناخت (هگل و) مارکسیسم است. این «جنبه‌ای» از موضوع (نه «جنبه» بلکه ذات موضوع است) که پلخائف توجهی به آن نکرد، چه رسد به مارکسیست‌های دیگر.

هم هگل (به منطق رجوع کنید) و هم پل ولکمان، التقاطی و دشمن هگلیانیسم، (که آن را نفهمیده است!) «شناخت‌شناس» مدرن علوم طبیعی (به اثرش *Erkenntnistheoretische Grundzüge* صفحه، رجوع کنید)، دانش را در شکل مجموعه‌ای از دوایر بازنمایی کرده‌اند.

«دوایر» در فلسفه: {آیا وقایع‌نگاری اشخاص ضروری است؟ نه!}
 دوران باستان: از دموکریت تا افلاطون و دیالکتیک هراکلیت.
 دوران رنسانس: دکارت در مقابل گاسندی (اسپینوزا؟)
 دوران جدید: هولباخ-هگل (از طریق برکلی، هیوم، کانت). هگل-فویرباخ-مارکس

دیالکتیک به عنوان دانشی زنده و همه‌جانبه (تعداد جوانب همواره افزایش می‌یابند)، با شمار نامحدود درجات هر نزدیکی و تقریب به واقعیت (با نظامی فلسفی که از هر درجه به یک کل رشد می‌کند): در اینجا ما محتوایی بی‌اندازه غنی در مقایسه با ماتریالیسم «متافیزیکی» داریم که بداقبالی بنیادی‌اش ناتوانی در کاربرد دیالکتیک به نظریه بازتاب، به فرآیند و تکامل دانش است.

ایده‌آلیسم فلسفی فقط از دیدگاه ماتریالیسم زمخت، ساده و متافیزیکی بی‌معناست. برعکس از دیدگاه ماتریالیسم دیالکتیکی، ایده‌آلیسم فلسفی، رشد (تورم، انبساط) یک سوپیه، مبالغه‌آمیز و بی‌کران (دیتسگن) {۷۷} یکی از ویژگی‌ها، جنبه‌ها و ظواهر شناخت و تبدیل آن به مطلق خدای‌گونه، جدا از ماده و از طبیعت، است. ایده‌آلیسم تاریک اندیشی کلیسایی است. درست است. اما ایده‌آلیسم فلسفی («دقیق‌تر» و «علاوه بر این») راهی است به سوی تاریک اندیشی کلیسایی از طریق یکی از درجات دانش بی‌نهایت پیچیده (دیالکتیکی) انسان.

به این کلام
موجز توجه
شود.

دانش انسانی خط مستقیم نیست (یا خط مستقیمی را دنبال نمی‌کند)، بلکه منحنی است که بی‌نهایت به مجموعه‌ای از دوایر، مارپیچ، نزدیک می‌شود. هر قطعه، هر بخش، هر قسمتی از این منحنی را می‌توان به یک خط مستقیم مستقل و کامل تبدیل کرد (یک‌جانبه تبدیل کرد) که آن‌گاه (اگر نتوان جنگل را از درخت‌ها تشخیص داد) به مرداب، به تاریک اندیشی کلیسایی می‌انجامد. (که در آنجا به واسطه منافع طبقاتی طبقات حاکم لنگر خواهد انداخت.) یک سویگی و حرکت در امتداد خط راست، تصلب و سنگ‌واره‌گی، سوپزکتیویسم و نابینایی ذهنی، این‌هاست ریشه‌های شناخت‌شناسی ایده‌آلیسم؛ و تاریک اندیشی کلیسایی (= ایده‌آلیسم فلسفی) بی‌گمان ریشه‌های شناخت‌شناسی دارد و بی‌بنیان نیست. بی‌شک گلی است سترون اما این گل سترونی است که بر درخت زنده، زایا، خالص، قدرتمند، همه‌توان، عینی و مطلق دانش انسانی می‌روید.

یادداشت‌های ویراستاران انگلیسی و آلمانی

۱. چکیده کتاب «علم منطق» هگل شامل سه دفتر یادداشت است که از صفحه یک تا ۱۱۵ شماره‌گذاری شده است. روی جلد دفترچه اول، علاوه بر عنوان «هگل. منطق آ»، این عنوان نیز نوشته شده است: «دفتری درباره فلسفه. هگل، فویرباخ و دیگران». روی جلد دفترچه دوم، از صفحه ۴۹ تا ۸۸، افزوده‌ای است با این عنوان: به صفحه ۷۶ توجه شود. در پایان صفحه ۱۱۱ (دفتر سوم) نوشته شده: «پایان منطق. ۱۹۱۴/۱۲/۱۷» احتمالاً این چکیده در نیمه نخست سپتامبر ۱۹۱۴ نوشته شد که لنین از پرونین به برن سوییس نقل مکان کرده بود.
۲. نخستین ویراست آثار هگل به زبان آلمانی شامل ۱۸ جلد (۱۸۳۲-۱۸۴۵) و یک جلد اضافی در دو بخش (۱۸۸۷) است.
۳. Wissenschaft der Logik (علم منطق) شامل دو پاره است. (سه کتاب)
۴. پارمنید - نام یکی از گفت‌وگوهای افلاطون است که در آن درباره نظرات فلسفی پارمنید، فیلسوف مکتب الثایی یونان باستان بحث می‌شود.
۵. ظاهراً لنین به عبارت معروف زیر از کانت در مقدمه برویراست دوم نقد عقل محض اشاره می‌کند: «من باید قلمرو دانش را محدود کنم تا جا برای ایمان باز شود.»
۶. به ف. انگلس، لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان (مارکس و انگلس، منتخب آثار، جلد دوم، مسکو، ۱۹۵۸، ص ۳۷۲) رجوع کنید.

۷. به ف. انگلس، لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان (مارکس و انگلس، منتخب آثار، جلد دوم، مسکو، ۱۹۵۸، ص ۳۷۱) رجوع کنید.
۸. به ف. انگلس، آنتی دورینگ، مسکو، ۱۹۵۹، صص ۷۴-۷۶، ۱۸۶، رجوع کنید.
۹. اشاره‌ای به دوبیتی «مسئله حقیقت» از شعر طنزآمیز شیلر با عنوان «فیلسوف‌ها» که شاید بتوان به شرح زیر ترجمه کرد:
مدت‌ها از بینی‌ام برای بویایی استفاده می‌کردم
در حقیقت، به چه حقی من این کار را باید بکنم، لطفاً بگویید؟
۱۰. به ف. انگلس، آنتی دورینگ، مسکو، ۱۹۵۹، صص ۱۸۶، ۱۸۹، رجوع کنید.
۱۱. اشاره به اظهارنظری از فویرباخ در اثرش با عنوان تزه‌های مقدماتی درباره اصلاح فلسفه که در جلد دوم، ص ۲۵۷ آثار فویرباخ، آلمان، ۱۸۴۶، آمده است.
۱۲. اشاره به نقد قوه حکم اثر کانت.
۱۳. لنین به سال انتشار سه کتاب زیر اشاره می‌کند: علم منطق هگل (دو کتاب نخست در سال‌های ۱۸۱۲ و ۱۸۱۳ به ترتیب انتشار یافتند)؛ مانیفست حزب کمونیست مارکس و انگلس (در اواخر ۱۸۴۷ نوشته شد و در فوریه ۱۸۴۸ انتشار یافت)؛ و منشأ انواع داروین. (انتشار در ۱۸۵۹)
۱۴. به اثر پیرسون با عنوان دستور زبان علم، لندن، ۱۸۹۲ اشاره شده است.
۱۵. اشاره به *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* اثر هگل، در جلد ۶ آثار، برلین ۱۸۴۰ است. «منطق» پاره اول دانشنامه است و لنین به آن به عنوان منطق «صغیر» اشاره می‌کند تا آن را از علم منطق «کبیر» متمایز کند که شامل سه جلد است.
۱۶. لنین به ملاحظات انگلس درباره دانشنامه هگل اشاره می‌کند. به نامه انگلس به مارکس، مورخ ۲۱ سپتامبر ۱۸۷۴ رجوع کنید. هم‌چنین به نامه انگلس به کنراد اشمیت مورخ اول نوامبر ۱۸۹۱ رجوع کنید. (مارکس و انگلس، منتخب مکاتبات، مسکو، ۱۹۵۵، صص ۵۱۹-۵۲۰)
- کونوفیشر مورخ بورژوازی آلمانی فلسفه و نویسنده کتاب تاریخ فلسفه مدرن، که یکی از مجلداتش (جلد ۸) به هگل اختصاص داده شده بود.
۱۷. به گ. پلخانف، «شتصمین سالمرگ هگل» (منتخب آثار فلسفی، جلد اول، مسکو، ۱۹۶۰) رجوع کنید.

۱۸. به ف. انگلس، لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان (مارکس و انگلس، منتخب آثار، جلد دوم، مسکو، ۱۹۵۸، ص ۳۷۱) رجوع کنید.
۱۹. لنین در کتابش با عنوان ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم نظرات متافیزیکی و چرنوف ماخیزست را نقد کرده بود. (رجوع کنید به و. ی. لنین، ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم، مسکو، ۱۹۶۰)
۲۰. راه حل این معادله را گوس در اثر خود با عنوان *Disquisitiones arithmeticae* (مطالعات حساب)، ۱۸۰۱ ارائه کرده است.
۲۱. لنین به «تزهایی درباره فویرباخ» مارکس اشاره می‌کند که در ۱۸۴۵ نوشته شد و انگلس آن را در سال ۱۸۸۸ به عنوان پیوست به کتاب لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان انتشار داد. (به مارکس و انگلس، منتخب آثار، جلد دوم، مسکو، ۱۹۵۸، ص ۴۰۳-۴۰۵ رجوع کنید)
۲۲. اشاره به دیوگنس سینوپ، نماینده مکتب کلبیون که کنیه اش سگ بود، احتمالاً به این دلیل که گدامنشانه زندگی می‌کرد و به اخلاقیات عمومی بی‌اعتنا بود.
۲۳. به ف. انگلس، لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان (مارکس و انگلس، منتخب آثار، جلد دوم، مسکو، ۱۹۵۸، ص ۳۷۲) رجوع کنید.
۲۴. رجوع کنید به ک. مارکس، سرمایه، جلد اول، مسکو، ۱۹۵۹، فصل هفتم، ص ۱۷۹. [سرمایه، جلد یکم، ترجمه حسن مرتضوی، ص ۲۱۱]. مارکس در زیرنویس از دانشنامه هگل، نقل قول می‌کند: «عقل همان قدر که مکار است، توانا نیز هست. شاید بتوان گفت که مکر آن در این عمل میانجی‌گرانه نهفته است که در حالی که به ابژه‌ها اجازه می‌دهد تا بر اساس ماهیت خود عمل کنند و برهم اثر گذارند تا تحلیل روند، خود بدون دخالت مستقیم در این فرآیند، فقط اهدافش را در این میان عملی می‌کند.» (هگل دانشنامه، بخش اول، «منطق»، برلین، ۱۸۴۰، ص ۳۸۲)
۲۵. یادداشت‌هایی درباره بررسی منطق هگل – پس از ۱۷ دسامبر ۱۹۱۴ در پایان دفترچه سوم چکیده‌هایی درباره علم منطق هگل نوشته شده است.
۲۶. پروسیشه یاربوشتر (سالنامه پروسی) – ماهنامه محافظه‌کار آلمانی درباره مسائل سیاست، فلسفه، تاریخ و ادبیات که در برلین از ۱۸۵۸ تا ۱۹۳۵ انتشار می‌یافت.

۲۷. اشاره به تسایت شریفیت فور فیلسوفی (مجله فلسفه و نقد فلسفی) که در سال ۱۸۳۷ توسط ایمانوئل هرمان فیشته، فیلسوف ایده‌آلیست آلمانی، پایه‌گذاری شد. در ابتدا نام آن مجله فلسفه و الهیات نظوروزانه بود. استادان فلسفه ایده‌آلیستی آلمان، سردبیران آن بودند. انتشار این مجله در سال ۱۹۱۸ متوقف شد.
۲۸. روو فیلسوفیک (بررسی فلسفی) - مجله‌ای که در سال ۱۸۷۰ بنیاد نهاده شد.
۲۹. فلسفه ذهن، ترجمه انگلیسی سومین پاره دانشنامه علوم فلسفی هگل که شامل سه پاره «منطق» و «فلسفه طبیعت» و «فلسفه ذهن» است.
۳۰. این نقل قول از بررسی کتاب آ. شیاپلی، پلورالیسم مدرن و مونیسم در مجله روو فیلسوفیک، ۱۹۱۱، مجلد LXXII، ص ۳۳۳ اقتباس شده است.
۳۱. چکیده درسگفتارهایی درباره تاریخ فلسفه هگل، شامل دو دفترچه یادداشت بود که روی جلد‌های آن‌ها نوشته شده بود: هگل. این چکیده در سال ۱۹۱۵ در شهر برن نوشته شده است.
۳۲. مکتب ایونی، یا مکتب ملطی، (مشتق از شهر میلئوس، مرکز تجاری و فرهنگی دنیای باستان در ساحل آسیای صغیر) نخستین مکتب ماتریالیسم طبیعت‌گرا (سده ششم پیش از میلاد) در تاریخ فلسفه یونان. (رجوع کنید به ف. انگلس، دیالکتیک طبیعت، مسکو، ۱۹۵۴، ص ۲۵۰)
۳۳. فلسفه فیثاغورثی (سده ششم تا چهارم پیش از میلاد)، فلسفه‌ای ایده‌آلیستی که ذات همه چیزها را در اعداد می‌دانست. این فلسفه نام خود را از فیثاغورث گرفته که بنیانگذار انجمنی فلسفی، مذهبی و سیاسی در شهر کروتونا (جنوب ایتالیا) بود و برای سلطه اشرف مبارزه می‌کرد.
۳۴. اثر ارسطو درباره آسمان‌ها (De coelo) به نوشته‌های طبیعی - فلسفی اش تعلق دارد و شامل چهار جلد است که به فصل‌هایی تقسیم شده است. این کتاب‌ها در ویراست‌های جدید با اعداد رومی و فصل‌ها با اعداد عربی شماره‌گذاری شده است.
۳۵. فیثاغورثی‌ها عدد ده را مقدس و کامل‌ترین عدد می‌دانستند که کل سرشت اعداد را در بر می‌گرفت.
۳۶. اثر ارسطو با عنوان درباره روان^۱، به نوشته‌های طبیعی - فلسفی اش تعلق دارد و شامل سه جلد است.

۳۷. مکتب‌النایی (اواخر سده ششم تا پنجم پیش از میلاد)، نامش را از شهر‌النای در جنوب ایتالیا گرفته است. مکتب‌النایی در تباین با آموزه‌های دیالکتیکی طبیعی مکتب ملطی و هراکلیت، در ارتباط با ماهیت تغییرپذیر چیزها به ذات تقسیم‌ناپذیر، ساکن، تغییرناپذیر، همگن، پیوسته و ابدی اعتقاد داشت. در همان حال، برخی از قضایای نمایندگان مکتب‌النایی و به‌ویژه برهان‌های زنون درباره تناقض در حرکت (به اصطلاح پارادوکس زنون) با وجود نتایج متافیزیکی‌اش، نقش مثبتی در تکامل دیالکتیک باستانی ایفا کرد و مسئله بیان سرشت متناقض فرآیندهای حرکت را در مفهومی منطقی بیان کرد.
۳۸. تعین مفهوم جامع ابژه است که جنبه‌های ذاتی و پیوندهایش را با جهان پیرامون و قوانین تکامل مشخص می‌کند. تعریف در این باره تعین‌صوری-منطقی انتزاعی است که فقط ویژگی‌های خارجی ابژه را به حساب می‌آورد.
۳۹. به ف. انگلس، آنتی‌دورینگ، مسکو، ۱۹۵۹، صص ۲۱ و نیز ۲۶۴ رجوع کنید.
۴۰. اشاره به اثری است از دیوگنس لائرتیوس، زندگی و نظرات فیلسوفان معروف که شامل ده کتاب است. این کتاب به یونانی باستان توسط گ. گوپنر، جلدهای ۱-۲، لایپزیک، ۱۸۳۰-۱۸۳۳ انتشار یافت.
۴۱. اشاره به اثری از سکستوس امپیریوس، انگاره‌های بنیادی مکتب فیرونی، در سه جلد.
۴۲. اشاره به پی‌یر بابل، فرهنگ تاریخی و انتقادی، ۴ جلد، آمستردام و لیدن، ۱۷۴۰.
۴۳. لنین ترجمه فرانسوی نخستین جلد تئودور گومپرز، متفکران یونانی، را در نظر داشته است.
۴۴. اشاره به بند اول کتابی از و. چرنوف با عنوان مطالعات فلسفی و جامعه‌شناسی، مسکو، ۱۹۰۷.
۴۵. هراکلیت (۵۳۰-۴۷۰ پیش از میلاد) قبل از زنون‌النایی (۴۹۰-۴۸۰ پیش از میلاد) زندگی می‌کرد. هگل پس از‌النایی‌ها به بحث درباره هراکلیت می‌پردازد، چون فلسفه‌اش - به‌ویژه دیالکتیک‌اش - را بسیار برتر از فلسفه و دیالکتیک‌النایی‌ها - به‌ویژه دیالکتیک زنون - می‌دانست. در حالی که فلسفه‌النایی به نظر هگل، تجسم بخش مقوله هستی بود، فلسفه هراکلیت تجلی تاریخی مقوله بالاتر، انضمامی‌تر و خالص‌تر مقوله شدن است. این نمونه‌ای است که نشان

می دهد چگونه هگل تاریخ فلسفه را با مقولات فلسفه اش «منطبق» می کرد. در همان حال، برخورد هگل به هراکلیت و الثایی ها بازتاب ماهیت قانونمند بالفعل تاریخ فلسفه به عنوان یک علم است. چنین انحراف هایی از نظم زمانی کاملاً در بررسی تاریخ جنبه ها یا مقولات فردی فلسفه مشروع است، زیرا در این باره تکامل آن ها در شکلی آزاد از تصادف تاریخی پدیدار می شود. لنین عبارات زیر را در قطعه اش با عنوان درباره مسئله دیالکتیک درباره «دوایر» در فلسفه می نویسد: «دوران باستان: از دموکریت تا افلاطون و دیالکتیک هراکلیت» و اشاره می کند: «آیا وقایع نگاری اشخاص ضروری است؟ نه!» (به مجلد حاضر، ص ۲۷۴، رجوع کنید).

۴۶. اثر درباره گیتی^۱، که در مجموعه آثار ارسطو گنجانده شده، پس از مرگ ارسطو توسط نویسندگانی ناشناس در اواخر قرن اول یا اوایل قرن دوم میلادی نوشته شده است.

۴۷. ضیافت^۲ - گفت و گویی توسط افلاطون.

۴۸. به ف. انگلس، آنتی دورینگ، مسکو، ۱۹۵۹، صص ۲۱-۲۲، رجوع کنید.

۴۹. اشاره به اثری است از سکستوس امپیریوس، علیه ریاضیات، شامل یازده جلد؛ شش جلد آن به نقد دستور زبان، فن بلاغت، هندسه، حساب، نجوم و موسیقی، و پنج کتاب (علیه جزم گراها) به نقد از منطق، فیزیک و اخلاقیات اختصاص یافته است.

۵۰. نقدی از آموزه های ایده آلیستی سوپژکتیو ماخ درباره احساسات توسط لنین در کتابش با عنوان ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم، فصل اول، بندهای ۱ و ۲ (و. ی. لنین، ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم، مسکو، ۱۹۶۰، صص ۳۲-۶۱) ارائه شده است.

۵۱. Homoeomeriae، بنا به نظر ارسطو، این اصطلاح توسط آناکساگوراس برای اشاره به عناصر مادی ریزی به کار می رفت که خود شامل شماری نامحدود از ذرات ریزتر است و تمامی ویژگی های موجود «در همه چیز» را در بر می گیرد. آناکساگوراس معتقد بود که خود این عناصر بی حرکت هستند با $\sigma\upsilon\omicron\omicron\omicron$ (ذهن، عقل) به حرکت می افتند و آن را نوعی ماده ظریف و سبک می دانست. وی هر نوع

1. De mundo

2. Symposium

ظهور و نابودی را با پیوند و جدایی این عناصر توضیح می‌داد. این عناصر در قطعات به جا مانده از آثار آناکساگوراس «نطفه‌ها» یا «چیزها» نامیده می‌شدند؛ اصطلاح Homoeomeriae توسط ارسطو باب شد.

۵۲. سوفسطایی‌ها (از واژه یونانی *sophos*، به معنای خردمند) عنوان فیلسوفان حرفه‌ای، آموزگاران فلسفه و بلاغت. (از نیمه دوم سده پنجم پیش از میلاد) سوفسطایی‌ها مکتب واحدی را به وجود نیاوردند. شاخص‌ترین ویژگی مشترک سوفسطایی‌ها اعتقادشان به نسبی بودن تمامی ایده‌های بشر، استناداردها و ارزش‌های اخلاقی بود که توسط پروتاگوراس در عبارت معروف زیر بیان شد: «انسان معیار همه چیز است، معیار چیزهایی که آن‌گونه که هستند، هستند و چیزهایی که آن‌گونه که نیستند، نیستند.» مکتب سوفسطایی در نیمه نخست سده چهارم پیش از میلاد تجزیه و به بازی عقیم با مفاهیم منطقی تبدیل شد.

۵۳. مکتب پدیدارشناسی – شاخه‌ای از ایده‌آلیسم سوپرتکتیو که پدیدارها را فقط تمامیت احساسات انسان می‌دانست. ماخیست‌ها پدیدارشناس بودند. در نقد مارکسیستی از مکتب پدیدارشناسی، کتاب ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم لنین نقش مهمی داشت. (مجموعه آثار، جلد ۱۴)

۵۴. به بند ۲۷ از کتاب اصول فلسفه آینده فویرباخ برای بررسی نظراتش درباره هستی و ذات رجوع کنید.

۵۵. اشاره به عبارت زیر از فویرباخ: «در آغاز پدیدارشناسی بی‌درنگ به تضادی بین واژه که مظهر امر کلی است و شیء که همیشه امری جزئی است برخورد می‌کنیم.» (به بند ۲۸ از کتاب اصول فلسفه آینده فویرباخ رجوع کنید.)

۵۶. منون (Meno) – گفت‌وگوی افلاطون علیه سوفسطایی‌ها، گمان می‌رود یکی از آثار اولیه افلاطون باشد.

۵۷. لنین به آثار فلسفی زیر از پلخانف اشاره می‌کند: ن. بلتف، تکامل دیدگاه مونیستی تاریخ که به صورت مجلد جداگانه‌ای در سال ۱۸۹۵ در سنت پترزبورگ نوشته شد (به منتخب آثار فلسفی، جلد اول، مسکو، ۱۹۶۰، صص ۷۸۲-۵۴۲ رجوع کنید.) مقالات علیه بوگدانف در ماهنامه‌های سوسیال دموکراتیک انتشار یافت و بعدها در مجموعه‌ای به نام «از دفاع تا حمله» (۱۹۱۰) انتشار یافت؛ مقالات علیه کانتی‌های. برنشتاین، ک. اشمیت و دیگران در روزنامه دی نویه

تسایت و نیز در مجموعه: ن. بلتف، «انتقاد از منتقدان ما»، سنت پترزبورگ، ۱۹۰۶ منتشر شد. «مسائل بنیادی مارکسیسم» که به عنوان مجلدی جداگانه در سال ۱۹۰۸ در سنت پترزبورگ انتشار یافت.

۵۸. کورنثی‌ها (Cyrenaics) طرفداران مکتب فلسفی یونان باستان که در سده پنجم پیش از میلاد توسط آریستیپوس اهل کورنه (شمال افریقا) ایجاد شد. در نظریه شناخت، کورنثی‌ها طرفدار حس باوری بودند. آنها تصریح می‌کردند که حقیقت عینی وجود ندارد و فرد با قطعیت فقط می‌تواند از احساس‌های ذهنی سخن بگوید. در مکتب کورنثی، نظریه حس باوری شناخت با اخلاقیات حس باور، یعنی آموزه اقناع حسی، به عنوان پایه اخلاقیات تکمیل شد. مکتب کورنثی شماری از نمایندگان خداناباوری باستانی را پروراند.

۵۹. اشاره به بند ۳۸ «مکتب آریستیپان و کورنثی یا لذت‌جویی» در کتاب اوبروگ با عنوان مبانی تاریخ فلسفه باستان، ویراست دهم، برلین، ۱۹۰۹. در گفت‌وگوی ته‌ته‌توس، افلاطون نظریه رازآمیز شناخت خود را بسط می‌دهد، و شناخت را صعود خرد به قلمرو ایده‌ها می‌داند؛ ابن صعود مانند یادآوری است زیرا بنا به نظر افلاطون خرد، جان، بنا به خاستگاه آن، به جهان فراحسی ایده‌ها تعلق دارد.

۶۰. به ل. فویرباخ، علیه دوآلیسم تن و جان، گوشت و روح رجوع کنید.

۶۱. به ف. انگلس، آنتی دورینگ، مسکو، ۱۹۵۹، ص ۵۴ رجوع کنید.

۶۲. رواقی‌ها - طرفداران مکتبی فلسفی در یونان باستان که در حدود قرن سوم پیش از میلاد پدید آمد و تا سده ششم میلادی تداوم داشت. رواقی‌ها دو عنصر را در جهان می‌شناختند: عنصر پایدان: ماده بدون کیفیت؛ و ماده فعال: عقل، لوگوس، خدا. در منطق، رواقی‌ها از این فرض آغاز می‌کردند که منبع تمامی شناخت ادراک حسی است و فقط زمانی یک تصور می‌تواند صحیح باشد که به ابژه وفادار بماند و برداشت کاملی از آن باشد. رواقی‌ها با این همه آموزاندند که داوری ادراکی فقط در نتیجه انطباق بین ذهن و تصور حقیقی به وجود می‌آید. این را رواقی‌ها «کاتالپسی» («تصاحب») نامیدند و ملاک حقیقت دانستند.

۶۳. به ل. فویرباخ، درس‌گفتارهایی درباره ذات دین رجوع کنید: «خدای انسان

چیزی جز هستی خداگونه شده انسان نیست.» (ل. فویرباخ، آثار، جلد ۶،

برلین، ۱۸۴۰، ص ۲۱)

۶۴. شکاکان - در این جا، طرفداران مکتب فلسفی یونان باستان که توسط فیرو (۳۶۵-۲۷۵ پیش از میلاد) تأسیس شد. معروف‌ترین شکاک باستان آئسیدموس و سکستوس امپیریوس (قرن دوم میلادی) بودند.

- مجازها: عنوانی برای علت‌های شک و تردیدی که شکاکان باستانی مطرح می‌کردند (ده مجاز) و بعدها توسط آگریپا تکمیل شد. (پنج مجاز) شکاکان به کمک این علت‌ها کوشیدند عدم امکان شناخت چیزها و نسبی بودن مطلق همه ادراک‌ها را ثابت کنند.

۶۵. نوافلاطونی‌ها، پیروان آموزه فلسفی عارفانه که پایه آن ایده‌آلیسم افلاطون بود. نوافلاطون‌گرایی (پولتینوس رهبر این مکتب بود)، در طی این دوره از سده‌های سوم و پنجم رشد کرد و ترکیبی از آموزه‌های رواقی، اپیکوری و شکاکیت با فلسفه افلاطون و ارسطو بود. نفوذ نوافلاطون‌گرایی در سده‌های میانه قدرتمند بود. تجلی آن در آموزه‌های الهیون اصلی سده‌های میانه حس و در رویکردهای معینی در فلسفه مدرن بورژوازی نیز دیده می‌شود.

۶۶. قبلاً، آموزه مذهبی عرفانی سده‌های میانه که در میان متعصب‌ترین پیروان آیین یهودیت و مسیحیت مسلط بوده است. اندیشه اصلی این آموزه، تفسیر نمادین از نسخ مقدس است که بنا به آن هر واژه و هر عدد اهمیت عرفانی ویژه‌ای از نظر طرفدارانش دارد.

۶۷. لادریون، پیروان آموزه‌های عرفانی، مذهبی - فلسفی در اوایل سده‌های عصر کنونی. لادریون می‌کوشیدند تا الهیات مسیحی را با انواع احکام فلسفه افلاطونی، فیثاغورثی و رواقی وحدت بخشند.

۶۸. فلسفه اسکندریه، مکاتب و رویکردهای گوناگون فلسفی که در سده‌های آغازین عصر ما در اسکندریه مصر ظهور کرد. ویژگی متمایز آنان تلاش برای وحدت بخشیدن به فلسفه افلاطون و ارسطو با مناسک شرقی عرفان بود.

۶۹. چکیده کتاب هگل در گفتارهایی درباره فلسفه تاریخ شامل دفتری جداگانه است که روی جلد آن نوشته شده: «هگل». در پشت جلد با مداد فهرستی از گفت‌وگوهای هگل با اشاره به صفحاتی در جلد چهاردهم هگل نوشته شده که شامل کتاب دوم در گفتارهایی درباره تاریخ فلسفه است.

۷۰. به ف. انگلس، لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان، فصل پنجم

- (مارکس و انگلس، منتخب آثار، جلد دوم، مسکو، ۱۹۵۸، ص ۳۹۱) رجوع کنید.
۷۱. درباره تأثیر شرایط جغرافیایی بر رشد جامعه، به گ. و. پلخانف، مسائل اساسی مارکسیسم فصل اول و «ن. ج. چرنیشفسکی»، فصل دوم رجوع کنید.
۷۲. لنین آشکارا فرمول بندی های هگل و فویرباخ را مقایسه می کند. فویرباخ به مسئله خاستگاه دین از مواضع متضادی نزدیک می شود. مثلاً رجوع کنید به این تز فویرباخ: «انسان در هستی خداگونه، صرفاً هستی خود را عینیت می بخشد».
۷۳. لنین احتمالاً به فراز زیر در کتاب جنگ داخلی در فرانسه مارکس اشاره می کند: «به جای تصمیم گیری در هر سه یا شش سال که چه عضوی از طبقه حاکم باید به غلط نماینده مردم معرفی شود، رأی گیری همگانی باید در خدمت مردم قرار می گرفت که کمون ها را ساخته بودند.» (به مارکس و انگلس، منتخب آثار، جلد اول، مسکو، ۱۹۵۸، ص ۵۲۰)
۷۴. طرح دیالکتیک هگل (منطق) - در دفترچه ای که بلافاصله پس از چکیده ژرژ نوئل با عنوان منطق هگل نوشته شده بود همراه با فهرستی از «نوشته هایی درباره مکتب هگل» آمده است، نوشته در ۱۹۱۵.
۷۵. ملاحظات درباره ژرژ نوئل با عنوان منطق هگل، پاریس ۱۸۹۷، در دفترچه ای قرار دارد که لنین روی آن نوشته است: «فلسفه». احتمالاً در ژوئن سال ۱۹۱۵ نوشته شده است.
۷۶. عقل یاب ها و پدیدارها، اصطلاحات کانت در نظریه شناخت خود. عقل یاب به معنای چیز در خود است، در حالی که پدیدار به معنای شیئی است که به نظر ما می رسد. به نظر کانت پدیدارها به عنوان نتیجه عمل چیزی ناشناخته (چیز در خود) بر انسان شکل می گیرد. گمان می رود که عقل یاب ها، فراسوی پدیدار هستند و ذات آن ها شناختنی نیست.
۷۷. اشاره به استفاده ای است که ژوزف دیتسگن از اصطلاح «berschwenglichü» می کند که به معنای مبالغه شده، مفرط، بی کران است؛ مثلاً در کتاب نوشته های فلسفی ناچیز، اشتوتگارت ۱۹۰۳، ص ۲۰۴، دیتسیگن این اصطلاح را به این صورت به کار می برد: «مطلق و نسبی تا بی کران از هم جدا نیستند».

1. noumena

2. phenomena

واژه‌نامه

فارسی - انگلیسی - آلمانی

Einzelne (das)	individual	امر تکین
Möglichkeit	possibility	امکان
Maß	measure	اندازه
das Denken	thought	اندیشه
Konkret	concrete	انضمامی
Reflexion	reflection	بازتاب - تأمل
vermittelte	mediated	با واسطه
Fürsichsein	being for itself	برای خودبودگی
Äußerlichkeit	externality	برون‌بودگی
Beweis	proof	برهان
der Grund	ground	بنیاد - دلیل
unendlich	infinite	بی‌کران - بی‌نهایت
gleichgültig	indifferent	بی‌گرایش، بی‌اعتنا، خنثی
Kontinuität	continuity	پیوستگی
der Irritabilität	irritability	تحریک‌پذیری
Vorstellung	representation	تصور - بازنمایی
Gegensatz	opposition	تضاد، تخالف
Bestimmung	determination	تعیین
Bestimmtheit	determinateness	تعیین‌یافتگی

Ungetrennheit.....	indivisibility	تقسیم ناپذیری
Widerspruchs.....	contradiction.....	تناقض
Stoff.....	substance	جوهر
Substantialität.....	substantiality	جوهریت
sich seiende Welt.....	self-existent world	جهان خودباشنده
Ding.....	thing.....	چیز
Ding an sich.....	thing-in-itself.....	چیز در خود
Etwas.....	something	چیزی
zufällig.....	contingent	حادث، اتفاقی، تصادفی
Modalität.....	modality.....	حالت‌مندی
Grenze.....	limit	حد
die Mitte.....	middle term	حد میانگین
der Sensibilität.....	sensibility	حس‌پذیری
Urteil.....	judgment.....	حکم (داوری)
Besonderes.....	particular	خاص
Eigenschaft.....	property	خاصیت
Vernunft.....	reason	خرد
Antinomie.....	antinomy	خلاف آمد
Willkür.....	arbitrariness	خودسرانگی
Wissen.....	knowledge.....	دانش
anderes.....	other	دیگر
Wesen.....	essence	ذات
Wesenheiten.....	essentialities	ذاتیت‌ها
Verhältnis.....	relation	رابطه
Seele.....	soul	روان
Gesist.....	spirit	روح
Subjectivismus.....	subjectivism	سوبژکتیویسم
Werden.....	becoming	شدن
Erkenntnis.....	cognition	شناخت
Dingheit.....	thinghood	شیئیت، چیزبودگی
Notwendigkeit.....	necessity	ضرورت
Objectivism.....	objectivism.....	عینیت‌باوری
der Zweck.....	end	غایت
Verstand.....	understanding	فاهمه

Schein	show	فرانمود
Wirklichkeit	actuality	فعلیت
Der Satz des Widerspruchs	law of contradiction	قانون تناقض
der Satz des	law of the	قانون ثالث مطرود
ausgeschlossenen Dritten	excluded middle	
Polarität	polarity	قطبیت
Schluß	syllogism	قیاس
Endlichkeit	finiteness	کرانمندی
Trieb	impulse	کشش درونی - انگیزش
Allgemeinheit	universality	کلیت
die Wechselwirkung	reciprocity	کنش متقابل
Inhalt	Nature	ماهیت
Schrank	limitation	محدودیت
Begriff	concept	مفهوم
adäquaten Begriff	adequate notion	مفهوم مکفی
Grösse	magnitude	میزان
Diskretion	discreteness	ناپیوستگی
paradox	paradox	ناسازما
Nichtsein	not-being	ناهستی
die Erscheinung	appearance	نمود
Kraft	Force	نیرو
Nichts	nothing	نیستی
die bedingende Vermittelung	conditioning mediation	واسطه مشروط
Existence	existence	وجود
Einheit	unity	واحد، وحدت
seiend	existent	هستنده
Sein	being	هستی
Nichtigkeit	nullity	هیچی
Eins	one	یک



دفترهای فلسفی لنین تسویه حساب فلسفی وی با گذشته‌ای است که طی آن تحت تأثیر دیدگاه‌های فلسفی رهبران عقیدتی بین‌الملل دوم، به ویژه پلخانف، بود: جهشی است عظیم در اندیشه رهبری سیاسی و انقلابی که برای نخستین بار با منطق هگل روبه‌رو می‌شود و نظراتی را بیان می‌کند که با نظرات ارتدکسی غالب بر مارکسیست‌های آن دوره به شدت متضاد است.

متأسفانه لنین انقلابی، سیاست‌مداری شناخته می‌شود که افق پیش روی اش از چارچوب اندیشه‌های فلسفی بین‌الملل دوم فراتر نمی‌رود، انقلابی‌ای که برجسته‌ترین خصوصیتش را توانایی در سازماندهی می‌دانند؛ این در حالی است که دیالکتیک هگلی که در نتیجه نفوق فلسفه پوزیتیویستی به قفسه‌های خاک‌گرفته کتابخانه‌های دانشگاه‌ها تبعید شده بود، نخست با تلاش تئوریک لنین و نه لوکاچ یا کرش یا گرامشی یا لوکزامبورگ زنده شد و تکان دوباره‌ای به خود داد. تأثیرهای عمیق این بررسی بر دیدگاه‌های خود لنین درباره امپریالیسم و از همه مهم‌تر انقلاب اکتر مشهود است.



شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۷۴-۰۴۱-۱
ISBN: 978-600-174-041-1