



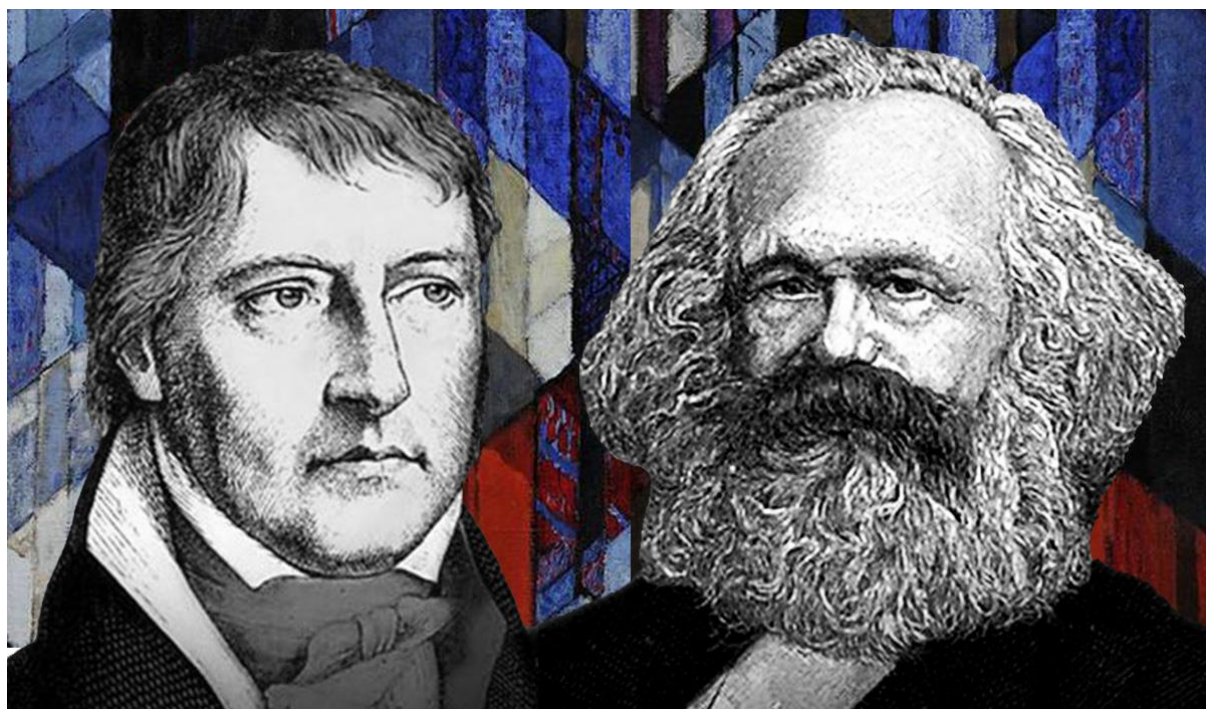
نقد اقتصاد سیاسی نقد بتواری نقد ایدئولوژی

<https://naghd.com>

درک نقد مارکس بر فلسفه‌ی حق هگل

لینوس رشت*

ترجمه‌ی: حسن مرتضوی



فروردین ۱۴۰۴

توضیح نقد: بررسی دولت از منظر مارکسیستی، نه صرفاً کاوش در سازوکارهای حکمرانی، بلکه تلاشی است برای پرده‌برداری از ژرف‌ترین گره‌های سلطه و استثمار. آن‌جا که نظریه‌های لیبرالی، دولت را حکمی بی‌طرف در میدان منافع عمومی می‌پندارند، سنت مارکسیستی آن را پیکریابی تاریخی قدرت طبقاتی می‌شناسد؛ ابزاری که در دست‌ان صاحبان ثروت، خشونت را به قانون و سلطه را به عقلانیت بدل می‌کند و مشروعیت می‌بخشد.

سلسله مقالات پروژه‌ی تازه «نقد» پیرامون «دولت»، از نقدِ مارکس بر **فلسفه‌ی حق** هگل آغاز می‌شود؛ نقدی که دولت مدرن را نه تجسدِ عقل، که تجلی از خودبیگانگی اجتماعی می‌داند. در ادامه، آثار تاریخی مارکس و انگلس کاویده می‌شود، آن‌جا که دولت به‌مثابه‌ی زرهِ سختِ منافع بورژوازی رخ می‌نماید. سپس، نگاهِ لنین به دولت در **دولت و انقلاب** بررسی می‌شود. در جستارهای بعد، گرامشی از هژمونی خرنده‌ی دولتِ مدنی سخن می‌گوید، در حالی که پولانزاس و میلی‌باند در جدالِ نظری، دولت مدرن را میانِ وابستگی به سرمایه و خودمختاریِ نسبی، معلق می‌بینند. آلتوسر با طرح سازوبرگ‌های ایدئولوژیک دولت، سلطه را به عرصه‌ی ناخودآگاهِ سوژه‌ها می‌کشاند. سرانجام، نظریه‌ی مشتقِ دولت و آرای اندیشمندان معاصر، این جستار را به روزگارِ سرمایه‌داری متأخر پیوند می‌زند.

ما در پروژه‌ی حاضر تلاش خواهیم کرد که عمده تغییرات نظری مرتبط با این تحولات را در اختیار خوانندگان بگذاریم.

مبحث «دولت» فضایی برای پرداختن به این پرسش‌ها، تدقیق آن‌ها و واکاوی و نقد پاسخ‌هاست. با انتشار مقالاتی در این زمینه، این مجموعه‌ی تازه را با شناسه‌ی #دولت در «نقد» آغاز می‌کنیم.

چکیده: بازخوانی نقد مارکس جوان از «**فلسفه‌ی حق**» هگل در پرتو دامنه‌ی گسترده‌تری از پژوهش‌ها، درکی دقیق‌تر از اهمیت تاریخی و فکری این اثر را ممکن می‌سازد. بررسی پیش‌گامانه‌ی شلومو آوینری از این اثر از جنبه‌های مهمی ناقص است. بازگشت به متن‌های مارکس و هگل می‌تواند دقیق‌تر تعیین کند که مارکس از خلال هگل در پی چه بود و چرا برای تحقق آن گذر از هگل را ضروری می‌دانست. در آثار بالیده‌ی مارکس، چنان‌که موستون نشان داده است، مفهوم «سرمایه» نزد مارکس در پی آن است که بنیاد واقعی گایست (Geist) هگلی را آشکار سازد. این درک امکانی برای تحلیلی فراهم می‌آورد که تصویری جامع‌تر از ارتباط مارکس جوان و بالیده با هگل و با یک‌دیگر نسبت به پژوهش‌های رایج ارائه

می‌دهد. در این پژوهش‌ها غالباً یا تمایزی قاطع میان مارکس جوان انسان‌باور و مارکس متأخر اقتصاددان گذاشته می‌شود، یا آن‌که این دو بیش از حد در یک‌دیگر ادغام می‌شوند.

درک درست مارکس اهمیتی حیاتی دارد و چنین درکی بدون فهم رابطه‌ی او با هگل ممکن نیست. خوش‌بختانه مارکس **نقد فلسفه‌ی حق هگل** را نوشت. اما نباید این متن را بیش از اندازه ساده انگاشت و آن را صرفاً الگوی نخست از اندیشه‌ی بالیده‌ی مارکس دانست؛ در غیر این صورت، چرا مارکس صرفاً به نقش خود در مقام منتقد هگل اکتفا نکرد، یا دست‌کم نتایج پژوهش هگلی خود را **منتشر نکرد**؟ معقولانه‌تر این است فرض کنیم مارکس به این نتیجه رسید که هگل نه تنها «روی سر خود ایستاده» بلکه ناکافی است. برای فهم چرایی این امر باید با دقت به این موضوع توجه کرد که مارکس در **نقد** خود دقیقاً با چه چیزی دست‌وپنجه نرم می‌کرد و چه نوع کاری را فراتر از ظرفیت این متن می‌دید. به نظر من بررسی موشکافانه‌ی این متن خاص مارکس جوان دست‌کم برای درک تاریخی دقیق‌تر چگونگی شکل‌گیری اندیشه‌ی بالیده‌ی مارکس سودمند خواهد بود.

این مقاله بر همین متن **خاص** مارکس جوان، که کم‌تر مورد بررسی عمیق قرار گرفته، تمرکز خواهد داشت. مهم‌ترین و تأثیرگذارترین تلاش برای مواجهه با این اثر اولیه‌ی مارکس هنوز کتاب **اندیشه‌ی اجتماعی و سیاسی کارل مارکس** (۱۹۸۲) اثر شلومو آوینری است. اما با این‌که کتاب آوینری کمابیش درخشان است، تحلیل او از این متن اولیه‌ی مارکس ناکافی است. [۱] نخست، آوینری توجه کافی به متن خود هگل نشان نمی‌دهد، چنان‌که تقریباً هیچ اشاره‌ای به آن در یادداشت‌هایش دیده نمی‌شود؛ به همین دلیل، به نظر می‌رسد او درک روشنی از ماهیت فلسفه‌ی هگلی و مقصود آن ندارد. [۲] شاید آوینری به سادگی به پذیرش سخن مارکس بسنده کرده است، اما سخن مارکس در این مورد همواره منصفانه نیست و بدون ملاحظات انتقادی جدی تصویری دقیق از فلسفه‌ی هگل ارائه نمی‌دهد. اگر کسی، همانند آوینری، قرائت شبح‌گون مارکس از هگل را بیش از حد تحت‌اللفظی تلقی کند، در نهایت به فیلسوفی برمی‌خورد که نمی‌پذیرد «مدلی اتمیستی از فرد، از لحاظ فلسفی نامعتبر است» (Avineri, 1982, 17)، حال آنکه هگل با شدت تمام چنین مدل‌هایی را نقد کرده است (برای نمونه، بند ۳۰۳ و افزوده‌ی آن را ببینید) [۳]؛ فیلسوفی که مجبور شد «**اعتراف کند** روح مطلق در نهایت در سوژه‌ی انسانی به فعلیت می‌رسد» (Avineri, 1982, 11؛ تأکید من)، در مقابل فیلسوفی که پروژه‌اش تا حد قابل توجهی بر اثبات همین موضوع استوار بود؛ فیلسوفی ساده‌لوح که به نظر می‌رسد از این موضوع بی‌خبر است که موانع بیرونی در جهان ممکن است مقاصد فرد را ناکام بگذارد (ibid., 98) یا کسی که به اصطلاح نمی‌داند

«اگر پایت را به سنگی بکوبی، صدمه خواهی دید» (Postone and Reinecke, 1974, 132). کاستی تحلیل آوینری در این است که اساساً دغدغه‌های مشخصاً اقتصادی مارکس بالیده را کنار می‌گذارد یا بی‌اهمیت جلوه می‌دهد (1982, 59, 61). اما از آن‌جا که او **نقد** مارکس را نقدی بر هگلی به شدت مضحک در نظر می‌گیرد که هرگز وجود نداشته، این رویکرد به نوبه‌ی خود به این معناست که مارکس بالیده در نهایت نه صرفاً هگلی وارونه، بلکه شبه‌هگلی وارونه‌ای به نظر می‌رسد که در دوره‌ی بالیدگی‌اش تغییر چندانی نکرده (ibid., 39) و در نتیجه، گویی آثار اقتصادی‌اش را بدون هیچ دلیل خاصی نوشته است. نکته‌ی قابل تأمل این است که آوینری بیش از اندازه تحت تأثیر نمایشی‌ترین وجه **نقد** مارکس قرار گرفته است، یعنی آن‌چه آوینری «روش دگردیساننده‌ی» فوئرباخ می‌نامد: در قرائت هگل، «نهاد را جای‌گزین گزاره کن و بالعکس.» او تا آن‌جا پیش می‌رود که ادعا می‌کند **نقد** «منحصراً بر روش دگردیساننده استوار است» (ibid., 12). اما با این‌که لحن فوئرباخی مارکس در **نقد** پرتنین است، تفکر او، هرچند هنوز کاملاً مارکسی نیست، به آن اندازه که آوینری تصویر می‌کند نیز فوئرباخی نیست. نتیجه‌ی ضمنی مطالعه‌ی آوینری چنین می‌شود: از آن‌جا که مارکس جوان کاملاً فوئرباخی بود و مارکس بالیده همان مارکس جوان باقی ماند، پس در عمل، کارل مارکس همان لودویگ فوئرباخ است. اما اگر «شبه‌هگلی وارونه» توصیفی بدی برای لودویگ فوئرباخ نباشد، برای نویسنده‌ی **سرمایه** توصیفی بس نادرست است. [۴]

در مجموع، کتاب آوینری ارزش‌مند است. با این حال، این کتاب، بیش از هر چیز، مداخله‌ای بود در یک گفتمان در زمان و مکانی خاص، گفتمانی که در آن مارکسیسم به معنای انگلس‌گرایی و در نتیجه استالینیسیم تلقی می‌شد. [۵] به همین دلیل، آوینری به‌درستی مارکس فلسفی را در برابر **تصویر** خام و مکانیکی مارکس که در اتحاد جماهیر شوروی ارائه شده بود، برجسته می‌کند. با این وجود، از آن‌جا که این اثر یک مداخله‌ی اصلاحی است، طبیعتاً سرشت کار آوینری در کل بسیار یک‌جانبه است. من تلاش می‌کنم تا روایتی جامع‌تر ارائه دهم.

به نظرم می‌رسد که مارکس در **نقد** خود سه انتقاد اصلی بر هگل می‌کند. نخست، مارکس به طور کلی و پیوسته «رازورزی منطقی و وحدت وجودی» هگل را نقد می‌کند (ص. ۷). به عبارت دیگر، مارکس اندیشه‌ی هگل را از این جهت نقد می‌کند که هگل روح یا **گایست** را به‌عنوان یک نیروی محرکه‌ی بیرونی و ذاتی در نظر می‌گیرد که ظاهراً دولت او را سامان می‌دهد، مانند نوعی شبح یا (به‌طور دقیق‌تر) خدایی که بیرونی و ذاتاً متفاوت است. این معروف‌ترین انتقاد مارکس است و تنها جایی است که به‌اصطلاح «روش دگردیساننده‌ی فوئرباخی» در آن نقش دارد. اما این ضعیف‌ترین و نامنصفانه‌ترین انتقاد مارکس

نیز هست، زیرا **گایست** هگل در واقع، از نظر خود هگل، شبحی از این دست نیست. دوم، مارکس فرمالیسم و کم‌تعینی دیسه‌ی (scheme) هگل و گذارهای درون آن دیسه را نقد می‌کند. این انتقاد دوم با انتقاد اول مرتبط است، اما از شدت آن، با درک دقیق‌تر معنای موردنظر هگل از روح یا **گایست**، کاسته نمی‌شود. سوم، مارکس نقدی سیاسی-رتالیستی از دیسه‌ی هگل ارائه می‌دهد: یعنی این که آن چه هگل به‌عنوان یک کل یا سنتزی هماهنگ بین امر عام و خاص ترسیم می‌کند، در واقع نظامی است پرفشار تحت تنش شدید، یک جنگ داخلی نهادینه‌شده بین دولت سیاسی و آن چه هگل «جامعه‌ی مدنی» می‌نامد. همان‌طور که دوکت (Duquette 1989, 25) اشاره کرده، این انتقاد آخر «جدی‌ترین چالش مارکس» با **فلسفه‌ی حق** هگل است و در مسیر آن، به نظر می‌رسد که مارکس دقیق‌ترین تیر فلسفی خود را مستقیماً به هسته‌ی منطقی نظام هگلی نشانه می‌رود. از میان این سه انتقاد، دو انتقاد آخر به نوعی جفتی را تشکیل می‌دهند، از این لحاظ که در برابر کتاب هگل، به‌خودی‌خود، بیش‌ترین قدرت را دارند. اما دقیقاً به همین دلیل، این دو انتقاد کم‌تر شناخته‌شده و شاید کم‌تر جالب‌توجه هستند: زیرا از نظر عملی، ممکن است چندان مهم نباشد که مارکس تا چه حد فلسفه‌ی سیاسی خود هگل را بی‌ثبات کرده است، فلسفه‌ای که به‌درستی به‌عنوان توجیهی برای (یا سازگاری با) یک نظام خاص پادشاهی مشروطه تفسیر شده است — نظامی که مدت کوتاهی پس از انتشار اثر هگل از بین رفت و این‌روزها بیش از یک سده است که دیگر وجود ندارد. بنابراین، برخلاف انتظار، در نهایت خواهیم دید که نخستین و معروف‌ترین نقد مارکس بر هگل است که برای پروژه بالیده‌ی مارکس بیش‌ترین اهمیت را پیدا می‌کند — اما نه صرفاً (چنان‌که انگلس و دیگران می‌خواستند) به این دلیل که حق با مارکس «ماتریالیست» در برابر هگل «ایده‌آلیست» بود، بلکه به این دلیل که مارکس هنگام نگارش این اثر اولیه هنوز ابزارهایی برای درک این که **تا چه حد حق با هگل بود** و شرایط و ویژگی این حقانیت عجیب هگل را در اختیار نداشت.

پس این مقاله (۱) این سه مورد را به ترتیب بررسی خواهد کرد، سپس (۲) در پرتو اندیشه‌ی بالیده‌ی مارکس به مورد اول باز خواهد گشت. سپس، نتیجه‌گیری ارائه خواهد شد.

۱. سه نقد مارکس

۱.۱ نقد گایست

نقد معروف مارکسیستی از **گایست** هگلی، به شکلی که هست، کمابیش در راستای این خطوط پیش می‌رود[۶]: هگل معتقد بود که نوعی عامل معنوی یا ایده‌آل وجود دارد، «یک زیرلایه‌ی متافیزیکی یا آفریننده» (Duquette, 1989, 234) که واقعیت تجربی و مادی را زیربنای خود قرار داده و بنابراین توسعه و تحول آن را بر اساس ضرورت هگلی-**منطقی** تعیین می‌کند. به عبارتی، هگل به **خدایی** که

به نحوی عقلانی شده اما به شکلی مبهم قابل شناسایی است — **ایده**، **مفهوم**، **مطلق** و غیره — باور داشت، خدایی درون ماندگار اما همچنین بالاتر و متمایز از انسان‌های مشخص، که طبیعت و تاریخ را در یک فرآیند عقلانی هدایت می‌کند، یعنی یک فرآیند هگلی — **منطقی**. به نظر هگل، «واقعیت تجربی معمولی **گایست** خاص خود را ندارد، بلکه **گایستی** بیگانه در حکم قانون خود دارد» (ص. ۸). به همین ترتیب، این واقعیت که دولت (سیاسی) از فعالیت‌های توده‌ی انسان‌ها سرچشمه می‌گیرد، در فلسفه‌ی نظرورزنه‌ی هگلی «هم‌چون دستاورد **ایده**، نه ایده‌ی توده [ی انسان‌ها]، بلکه به‌عنوان عمل یک **ایده** — **سوژه** که از خود واقعیت متمایز است...» بیان می‌شود (ص. ۹). یعنی هگل «اجازه نمی‌دهد جامعه به چیزی عملاً تعیین‌کننده تبدیل شود، زیرا برای این کار یک سوژه‌ی بالفعل لازم است، و او تنها یک سوژه‌ی مجرد و خیالی دارد» (ص. ۱۲۲). با حذف اصطلاحات تصادفی و تجربی، نضج و توسعه‌ی دولت و تاریخ جهانی هگل اغلب می‌تواند مستقیماً به اصطلاحات **علم منطق** ترجمه شود (ص. ۱۸). هگل پی نبرد که **گایست** او در واقع شبیحی از ذهن خودش بود، متوجه نشد که «در حقیقت، رسانه در اینجا همانا اراده‌ی مطلق و کلام فیلسوف است» (ص. ۳۵)؛ او توسعه و تحول اندیشه‌گری خود را با توسعه و تحول اندیشه‌گرانه‌ی واقعیت اشتباه گرفت و به این ترتیب به «رازورزی منطقی و وحدت‌وجودی» رسید (ص. ۷). و با توجه به همه این‌ها، «از آن‌جا که نقطه عزیمت [هگل] ایده یا جوهر است به‌عنوان سوژه و هستی واقعی، به نظر می‌رسد که سوژه‌ی بالفعل فقط محمول نهایی محمول مجرد باشد» (ص. ۱۷). این امر استفاده از «روش دگردیساننده‌ی» فویرباخ را توجیه می‌کند: جای سوژه و محمول را در گزاره‌های هگل عوض کنید، آن‌گاه یا معنای آن گزاره‌ها بازسازی می‌شود یا راه پیش رو آشکار خواهد شد (مثلاً بنگرید به صفحات ۱۲، ۲۳، ۳۰، ۳۹؛ عبارت اصلی در ص. ۸۴ است).

مشکل این خوانش این است که اصلاً آن چیزی نیست که هگل مدنظر داشت. پروژه هگل را می‌توان به‌طور تقریبی (!) به این صورت توصیف کرد. کانت جهان تجربه‌ی ممکن، یعنی **پدیدارها** (فنومن‌ها)، را از چیز فی‌نفسه ناشناختنی، یعنی **عقل‌یاب** (نومن)، متمایز کرده بود. به نظر می‌رسد که هگل نتیجه گرفته باشد که پیامد این جدایی این است که اصلاً نیازی به صحبت از **نومن** نیست. **پدیدارها** برای موجوداتی مانند ما، یگانه هستی است؛ و با توجه به این که ما یگانه موجودات عقلانی و یگانه موجوداتی هستیم که قادر به مواجهه با هستی هستیم، یگانه هستی همانا هستی پدیداری **است**. عاملیتی که **پدیدارها** را می‌سازد و بنابراین بنیاد ظهور هرگونه هستی است، قوه‌ی شناختی ماست. بنابراین، قوه‌ی شناختی ما سرچشمه نه فقط نموده‌ها بلکه خود هستی است. این قوه بنیاد نهایی هستی یا اصل نهایی است — به عبارت دیگر، یا دست‌کم به بیان دیگر خود چیز فی‌نفسه است (بنگرید به Strauss, 2019, 22). اما ما نه به‌عنوان افراد و نه

به‌عنوان گونه‌چیزها را به یک شیوه در طول زمان تجربه نمی‌کنیم. شناخت ما بر اساس یک پیشرفت عقلانی رشد و تحول می‌یابد. **پدیدارهای آگاهی** و بنابراین خود آگاهی — روح یا گایست — پیش‌رونده هستند. نمود **پدیداری** پیش‌رونده است؛ این به این معنا نیست که رشد و تحول طبیعت، که به‌عنوان چیزی کاملاً بیرونی در نظر گرفته شود، پیش‌رونده است، بلکه مبتنی بر این فرض است که در نظر گرفتن طبیعت به‌عنوان چیزی کاملاً بیرونی، یک کنش ذهنی ناسازگار است. وقتی آگاهی سرشت خاص خود را به‌عنوان امر پیش‌رونده و منطبق خاص این فرآیند تشخیص می‌دهد، آگاهی انسانی بدین ترتیب برای خودش شفاف می‌شود و بنابراین، بنیاد نهایی هر آن‌چه را که **به‌درستی می‌توان گفت** وجود دارد، یا به‌درستی می‌توان از آن به‌عنوان موجود سخن گفت، می‌شناسد. چنین آگاهی شفاف به خود، در این معنا، دانش مطلق دارد. متافیزیک بنیادی همانا **پدیدارشناسی روح یا علم این منطق** است — شاید بهتر باشد بگوییم تنها می‌تواند باشد. روح یا گایست «رشته‌های علی» واقعیت نهایی را به اصطلاح نمی‌کشند؛ بلکه بنیاد آن واقعیت است، تا جایی که ما به‌عنوان انسان‌ها می‌توانیم آن را بشناسیم و بنابراین از آن **سخن بگوییم**، و به همین دلیل **واقعی** است. آگاهی در ابتدا این را نمی‌داند؛ اما تجربه‌ی مکرر از نابسندگی درک «ابژکتیو» خود از جهان (که ابتدا به‌عنوان امر «بیرونی» به آگاهی ارائه می‌شود) به آگاهی نابسندگی «دانشی» را نشان می‌دهد که از پایه‌ی سوژکتیو دانش بی‌اطلاع است. بدین ترتیب، آگاهی به شناخت خود وادار می‌شود. اما از آن‌جا که آگاهی در ابتدا فقط ابژه‌های خاص را درک می‌کند، باید بدین نتیجه برسد که خودش فراتر از هر یک از این ابژه‌ها و مقید به هیچ یک آن‌ها نیست، و بنابراین هیچ‌یک از این ابژه‌ها نیست. اصطلاح منطقی برای واژه‌ی «نیست» نفی است؛ آگاهی به‌عنوان سوژکتیویته بنابراین «نفی خودتأملی» است و اراده‌اش برای شناخت خود بدین ترتیب به عامیت «ارجاع داده می‌شود» (§278R؛ بنگرید به §7, 186). [۷] بنابراین، فعالیت آگاهی به سوی خودشناختی، که تنها از طریق جذب یا متابولیسم ابژه‌ها عمل می‌کند، به جست‌وجوی ابژه‌ای به همان اندازه عام تبدیل می‌شود؛ تنها ابژه‌ای از این دست، آگاهی دیگری است؛ هدف آگاهی از خودآگاهی فقط با شناخت خود در آگاهی دیگر برآورده می‌شود، که این پیش‌فرض را دارد که توسط آن دیگری شناخته شود و آن را به رسمیت بشناسد، یا در نهایت معادل به رسمیت شناختن است. [۸] آگاهی این امکان و از این‌رو، **از منظر ابدیت** و بنابراین در درازمدت، ضرورت تحقق آن را دربردارد (§324). تاریخ، به‌عنوان فعالیت انسان‌ها، تاریخ فعالیت‌های آگاهی است، و بنابراین، این پیشرفت را تا رسیدن به خودآگاهی کامل و خودشفاف دنبال می‌کند (بنگرید به §279R&A). قطعاً این جمله آخر پیچیده‌ترین بخش است؛ گذار از پدیدارشناسی خرد جهان به تاریخ‌نگاری جهانی احتمالاً در آثار هگل به‌خوبی روشن نشده است، و شاید در این حوزه باشد که پروژه‌ی

هگل در نگاه اول آسیب‌پذیرتر به نظر می‌رسد. اما حتی در آن جا هم، مسائل آن قدر ساده نیستند، به‌ویژه برای مارکس.

در هر صورت، مارکس با نادیده گرفتن این چارچوب کلی و به جای آن به تصویر کشیدن گایست به‌عنوان نوعی آفریننده، در چند جنبه دچار سوءتعبیر جدی هگل می‌شود. اگرچه گایست هگل راننده‌ی اتوبوس کیهانی نیست، بلکه در هر انسان و تنها در انسان‌ها، به‌صورت متمایز در میان چیزهایی که وجود دارند، ذاتی است، اما مارکس به خود اجازه نمی‌دهد این را بپذیرد. این امر به‌ویژه زمانی آشکار می‌شود که مارکس توصیف هگل از دولت را به‌عنوان یک ارگانسیم نقد می‌کند. هگل می‌گوید ارگانسیم دولت «توسعه‌ی ایده در تفاوت‌هایش و فعلیت ابژکتیو آن‌ها» است (§269). مارکس در پاسخ می‌گوید: «وقتی هگل [این را] می‌گوید، مطلقاً چیزی درباره‌ی ایده‌ی خاص قانون اساسی سیاسی به ما نمی‌گوید. همین مطلب را می‌توان با همان درستی درباره‌ی ارگانسیم حیوانی و ارگانسیم سیاسی گفت» (ص. ۱۲). و بار دیگر: «هگل حتی یک گام فراتر از مفهوم کلی... حداکثر[اً]، ارگانسیم به‌طور کلی، پیش نرفته است[.] پس چرا او حق دارد نتیجه بگیرد که "این ارگانسیم قانون اساسی دولت است"؟ چرا "این ارگانسیم منظومه شمسی نیست"؟» (صفحات ۱۴، ۲۷). اما دولت برای هگل صرفاً یک ارگانسیم مانند هر ارگانسیم دیگری نیست؛ ارگانسمی است که به‌صورت ناسازنمایی (paradoxically) از سلول‌هایی تشکیل شده که دارای گایست هستند و بنابراین اراده‌های عقلانی متمایزی با اهداف خاص خود دارند که «تحقق در افراط خودکفای خاص بودگی شخصی» را طلب می‌کنند و به همین دلیل دائماً در معرض اهداف متعارض قرار می‌گیرند، برخلاف، مثلاً کبد و طحال یک ارگانسیم حیوانی یا مشتری و مریخ (§260). بنابراین، منظور هگل از ارگانسیم صرفاً یک سیستم همکاری نیست، بلکه تأکید بیش‌تری دارد بر این که «دولت نه یک مکانسیم، بلکه زندگی عقلانی آزادی خودآگاه است» (§270A، تأکید اضافه شده؛ هم‌چنین بنگرید به §§273A, 274). هنگامی که هگل در این زمینه اظهار می‌کند که «در طبیعت ارگانسیم است که اگر همه اجزایش به هویت نرسند و یکی از آن‌ها به دنبال استقلال باشد، همه باید نابود شوند» (§269A)، یک بیانیه‌ی ساده‌دلانه‌ی زیست‌شناسی نظری صادر نمی‌کند، بلکه هشدار جدی می‌دهد (§300A): «همه چیز به وحدت امر عام و خاص درون دولت بستگی دارد» (§261A، تأکید اضافه شده؛ بنگرید به §265A: «آن‌چه بیش از همه مهم است...»). به عبارت دیگر، اگر تعارضی «پدیدار شود» — یعنی در واقع می‌تواند پدیدار شود — «دولت در آستانه‌ی نابودی خواهد بود» (§302). اما حتی اگر توسل مارکس به ارگانسیم‌باوری هگل بی‌ربط باشد، مهم است که ببینیم این امر مستقیماً از شیخ‌سازی گایست توسط او ناشی می‌شود، یعنی امتناع مارکس از به رسمیت شناختن این که اصل فعالیت عقلانی و از این رو، در اینجا، فعالیت ارگانیک که هگل آن را گایست می‌نامد، نه ایده به‌عنوان یک آفریننده‌ی متافیزیکی بلکه ظرفیت

خودآگاهی عقلانی است که به درجات مختلف در هر انسان ذاتی است (همان‌جا، بنگرید به §§270R, 270A, 341, 360).

شخصاً، بعید می‌دانم که این چیزی باشد که مارکس نتوانسته باشد درک کند؛ به احتمال زیاد این نوعی میان‌بر بود که مارکس از سر ناامیدی، بدخواهی، یا در فوران «خشم ضدالهیاتی» به آن متوسل شد، [۹] او در آن زمان تا حدی تحت تأثیر این ایده بود — ایده‌ای معقول — که «نقد دین پیش‌نیاز هر نقدی است» (ص. ۱۳۱). [۱۰] دلیل قانع‌کننده برای باور به این موضوع این است که، مارکس در این نخستین و معروف‌ترین نقد خود از گایست هگلی، از قواعد خودش پیروی نمی‌کند. مارکس توضیح می‌دهد که برخلاف نقد «عامیانه» یا صرفاً عیب‌جویانه، «نقد حقیقی... تکوین درونی [تصور موهوم] را در مغز انسان نشان می‌دهد. عمل زایش آن را توصیف می‌کند... نه تنها تناقض‌ها را به‌عنوان امری موجود نشان می‌دهد، بلکه آن‌ها را توضیح می‌دهد، ذات و ضرورت آن‌ها را درک می‌کند [begreift]» (ص. ۹۲). به عبارت دیگر، نباید صرفاً به خطاهای فلسفی به‌عنوان **اشتباهات** محض اشاره کرد، بلکه «باید پرسید "چگونه است" [Wie so?]» که هگل تاریخ جهان را بر اساس توسعه‌ی منطقی پدیدارشناسی گایست دید» (ص. ۱۲)؟

مارکس، با طفره رفتن از پیروی این قاعده، چنین جلوه می‌دهد که گویی هگل به‌دلخواه باور دارد (یا از سر بلهوسی تصمیم گرفته است) که شبحی بیرونی - خدا - گایست، رشته‌های عروسک خیمه‌شب‌بازی واقعیت طبیعی و سیاسی را می‌کشد. در واقع، هگل ادعا می‌کند که دیالکتیک فعالیت انسانی خودآگاه را، که هم در **دانش** طبیعی یا فعالیت شناختی و هم در فعالیت سیاسی جلوه‌گر می‌شود، توصیف می‌کند. این تمایز به دلایلی فراتر از «بی‌انصافی» مارکس نسبت به هگل مهم است: لفاظی مارکس مسئله را بسیار ساده‌تر از آنچه در نهایت برای خود مارکس است، نشان می‌دهد. لفاظی مارکس این تصور را ایجاد می‌کند که هگل با بی‌توجهی — اما به دقت — یک نیروی بیگانه را، که تاریخ و زندگی اجتماعی را هدایت می‌کند، توصیف کرده و با واژگان رازورزانه آن را پوشانده است. در این شرایط، اصلاح هگل ممکن است به سادگی هم‌چون معکوس کردن جملات، تغییر نام گایست، یا شاید فقط خط زدن گایست به‌عنوان بقایای زائد نظام دینی به نظر آید. اما هگل معتقد بود که گایست در واقع به‌طور عمیقی درون‌ماندگار است — درون‌ماندگار در فعالیت انسانی، و بنابراین درون‌ماندگار در جوامع انسانی. این موضوع بحث را پیچیده‌تر می‌کند، زیرا نه تنها لزوم توضیح حقیقت پس پشت پرده‌ی رازورزانه بلکه لزوم شرح این موضوع را پیش می‌کشد که «چگونه است» هگل توانست به نحو معقولانه‌ای این نیروی بیگانه را به‌عنوان نیروی غیربیگانه مطرح کند، یعنی این روند را به‌عنوان رشد و بالیدن عقلانیت خودآگاه تفسیر کند.

بنابراین، قواعد خود مارکس^۱ پاسخی را طلب می‌کند: «چگونه است» که هگل «تاریخی دوگانه» دید، «یکی باطنی و دیگری ظاهری، [که باطنی آن] تاریخ مفهوم منطقی است، [و با] توسعه‌ی واقعی در سمت تاریخ ظاهری پیش می‌رود» (ص. ۸)؟ «چگونه است» که از نظر هگل «سرشت خاص قدرت‌های گوناگون [دولت مدرن] نه به سبب طبیعت‌شان، بلکه به خاطر طبیعتی بیگانه، یعنی امر عام، است» (ص. ۱۵)؟ «چگونه است» که هگل توانست به‌نحو معقولی «فرمالیسم دولتی» خود را بر بسازد، که در آن «اصل مادی بالفعل همانا ایده است، یعنی شکل اندیشه‌ی مجرد دولت به‌عنوان سوژه، ایده‌ی مطلق که در آن هیچ وجه وجودی منفعل یا مادی ندارد» (ص. ۱۱۶)؟ از حملات «عامیانه» تر مارکس و ساده‌سازی آن‌ها توسط انگلس و دیگران، این برداشت به دست می‌آید که اگر اصلاً رازی درباره‌ی هگل وجود داشته باشد، این است که «چگونه کسی به این تیزهوشی می‌توانست چیزی را باور کند که حتی برای خودش نیز باید آشکارا مضحک به نظر می‌رسید؟» اما در واقع، و همان‌طور که مارکس قطعاً به‌خوبی آگاه بود، به‌راحتی قابل فهم است که نظام هگل برای او مضحک به نظر نمی‌رسید، زیرا واقعیت اغلب به‌خوبی با مفاهیم او سازگار است. بنابراین، راز هگل از جنس کاملاً متفاوتی است: چگونه از چنین نظام عجیبی، با این همه پیوندهای توضیح‌ناپذیر، هگل موفق می‌شود این قدر **درست** باشد و آن هم اغلب به **طرز ترسناکی** این قدر درست باشد؟ چگونه **ممکن است** که هگل، به تعبیری، مداوم خرگوش را از کلاه بیرون بکشد، یا این که «بصیرت» هگل این قدر مداوم از «شکست» **سر باز** زند؟ [۱۱] چرا منطق مفهوم هگلی این چنین مکرر با سیر پیش‌رونده‌ی دولت‌های مدرن سازگار است و تا حدی، دست‌کم به شکلی معنادار، جنبش در تاریخ جهان را روشن می‌سازد، گیرم کاملاً تبیین نکند؟ مهم‌تر از همه، «چگونه است» که تاریخ به نظر می‌رسد منطقی دارد، یا در واقع واجد منطقی است؟ حتی در همین مرحله، مارکس اذعان دارد که «**دقیقاً** همین خصلت **پیش‌رونده** است که نیاز به تبیین دارد» (ص. ۵۶). هرچقدر که بخواهید نهاد و گزاره را جابه‌جا کنید، این معمایی است که فویرباخ نمی‌تواند حل کند.

به نظرم **این** راز هگلی همان چیزی است که مارکس بر اساس خود متون هگل نتوانست آن را حل کند. برخلاف نظر دوکت، جای‌گزینی ایده‌ی «هستی نوعی» به جای **ایده‌ی** هگلی نیز کمکی به مارکس نمی‌کرد (1989, 238)؛ و برخلاف هوروویتز، گمان نکنم بتوان گسست مارکس از هگل را هنجارمند دانست (2014, 457-62). استدلال خواهیم کرد که پاسخ بالیده‌ی مارکس هیچ‌چیزی از بازی با کلمات فویرباخی، یا اصطلاح اولیه‌ی فویرباخی «هستی نوعی» در خود نداشت، و این که در نهایت، مارکس ادعا می‌کند راز هگلی را مفهومی (یا علمی)، بر پایه‌ای مفهومی (یا علمی) حل می‌کند. اما ابتدا، به نقدهای دیگر مارکس از **فلسفه‌ی حق** بپردازیم.

۲-۱ کم‌تعیینی

مارکس گذارهای گوناگون در شرح هگل را کم‌تعیین می‌داند، یعنی به‌اندازه‌ی کافی تبیین نشده و به‌اندازه‌ی کافی روشن نیستند و نظریه‌ی هگل را به یک «فرمالیسم صرف دولتی» تبدیل می‌کنند (ص. ۱۱۶). این «فرمالیسم» به‌نظر مارکس به‌ویژه در زمینه‌ی نحوه‌ی بررسی هگل از قوه مقننه نمایان می‌شود، بررسی‌ای که محتوای آن بسیار کم‌تر از «جایگاه یا رده‌ی سیاسی» آن (ص. ۶۹) و «وجود صوری» اش پرورانده شده است (ص. ۸۵)؛ «محتوای واقعی قوه‌ی مقننه [...] تا حد زیادی جداگانه و در حکم موضوعی کم‌اهمیت تلقی شده است» (ص. ۱۲۰). در این‌جا به‌نظر می‌رسد که این «فرمالیسم» (یعنی تمرکز بر رده‌ی قوه مقننه، به‌جای محتوای کاری که انجام می‌دهد) حاصل یک گذار مفهومی بی‌توضیح از سطح منطقی به سطح اجتماعی-سیاسی باشد؛ مقولات منطقی هگل به‌نظر می‌رسد در واقعیت اجتماعی-سیاسی ظاهر می‌شوند، اما هگل قادر نیست دقیقاً بگوید چگونه. این نوع مشکل با مسئله‌ی جدی‌تر گذارهای **بالندگی** (developmental) هگل نیز تکرار می‌شود، که مارکس با کمی بی‌قراری آن‌ها را نقد می‌کند: گذارهای بالندگی به‌اندازه‌ی کافی توضیح داده نشده‌اند و کم‌تعیین هستند. این موضوع هم در خصوص گذارهای **روان‌شناختی** صدق می‌کند: «بالیدن منطقی از خانواده و جامعه‌ی مدنی به دولت بدینسان صرفاً ظاهری است، زیرا چیزی که روشن نشده این است که چگونه **احساسات** خانوادگی و مدنی، نهاد خانواده و نهادهای جامعه به خودی خود با **احساسات** سیاسی و نهادهای سیاسی مرتبط هستند و با آن‌ها هم‌راستا می‌شوند» (ص. ۱۱، تأکید اضافه شده)؛ و هم در خصوص گذارهای **تاریخی**: تلاش هگل برای پوشاندن تغییرات قانون اساسی بر اساس دگرگونی تدریجی و نامشخص «اولاً از نظر تاریخی نادرست است؛ و ثانیاً هیچ چیز را توضیح نمی‌دهد» (ص. ۵۷). به‌طور کلی، به‌نظر مارکس نویسنده‌ی نقد، هگل «اندیشه‌ی خود را از آن‌چه ابژکتیو است [aus dem Gegenstand] نمی‌پروراند، بلکه آن‌چه را که ابژکتیو است، بر اساس اندیشه‌ای حاضر و آماده، که منشأ آن در سپهر مجرد منطقی است، [تفسیر می‌کند]» (ص. ۱۵)؛ «او به مقوله [ی منطقی] پایبند می‌ماند و به یافتن وجودی [صرفاً] **متناظر** با آن راضی است» (ص. ۴۸، تأکید اضافه شده)؛ در هر گام، «به یافتن یک موجود تجربی که بتوان آن را در این مقوله‌ی منطقی حل کرد، بسنده می‌کند» (ص. ۶۴).

تا جایی که می‌توانم بگویم، انتقاد مارکس در اینجا موجه است؛ (به اصطلاح) سازوکارِ گذارها در هگل به طرز مشهودی مبهم است. اما این مشکل به مشکل قبلی برمی‌گردد: یعنی تا جایی که هگل می‌تواند به میزان دقیقی تناظرهایی پیدا کند، یا دقیق‌تر، به میزانی که گذارهای واقعی تاریخ جهان نوعی منطقی را نشان می‌دهند یا به‌نظر می‌رسد نشان می‌دهند — منطقی که هگل اغلب با دقتی عجیب به آن دست

می‌یابد — راز هگل نه در خودسرانگی بلکه در این موضوع نهفته است که موتور محرکِ گذارهایی که او به نحو شهودی یا مشاهده‌ای اعمال کرد، به واقع چیست. زیرا اگر هگل **صرفاً** یا **به‌طور مکانیکی** یک نظام پیشینی اعمال می‌کرد، انتظار می‌رفت که روایت او از تاریخ کاملاً بی‌معنا باشد، یا دست‌کم به نحو چشم‌گیری دورتر از هدفی می‌بود که باید غالباً باشد. دست‌کم برای مارکس **نقد**، حتی اگر هگل گاه و بی‌گاه از نشانه‌ی تجربی دور می‌شد، این امر استثنایی بود که **ارزش داشت به آن اشاره کند**: به‌طور کلی، «مارکس دقت تجربی شرح هگل را تصدیق می‌کند.» [۱۲] به عبارت دیگر، روشن بود آن‌چه هگل انجام می‌داد بی‌معنا **نیست**، حتی اگر هنوز مشخص نبود چیست یا چگونه است.

این موضوع را لحظه‌ای کنار بگذاریم؛ به نظر مارکس (برای خود فلسفه‌ی سیاسی هگل) مخرب‌ترین اثراتِ گذارهای نامشخص هگل یا رضایت ظاهری او به یافتن «تناظر» صرفاً بین هستنده‌های سیاسی و دیسه‌ی مفهومی‌اش، در ارتباط با گذار بی‌توضیح اما ظاهراً ضروری از آگاهی تجربی خاص به آگاهی واقعاً عام در شهروندان دولت او پدیدار می‌شود — به‌طور خاص، سازوکارهای بی‌توضیح «هماهنگ‌سازی» (بنگرید به §261&R).

۳-۱ جنگ میان دولت و جامعه‌ی مدنی

به نظر هگل «همه‌چیز متکی است به وحدت عام و خاص درون دولت» (§261A). اما سوبرژکتیویته در جامعه‌ی مشخصاً مدرن آزاد شده است: «قوای خاص‌بودگی پرورنده و آزاد می‌شوند» (§273R). این روند نیز خود را در آن‌چه هگل «جامعه‌ی مدنی» می‌نامد نمود می‌یابد، جامعه‌ای که در نخستین جنبه‌اش «نظام نیازهایی» است تابع علم اقتصاد سیاسی، یا به بیان دیگر محل مناسبات بازار (به‌طور کلی بنگرید به §§182–208). این یک نظام هابزی است (§289؛ هم‌چنین بنگرید به Macpherson, 2011, 53–67). راه‌حل هابز برای مسئله‌ی **جنگ همه با همه** (bellum omnium contra omnes) این بود که یک قدرت به اندازه‌ی قوی شود که بقیه به‌واسطه‌ی ترس از خشونت مرگ‌بار مقهور شوند؛ لویاتان دقیقاً کسی است که «شاه همه‌ی کودکان غرور می‌شود» (بنگرید به Hobbes, 1949, 63–6, 89, 170)؛ یعنی، اراده‌های خاص سوژه‌های هابزی با اراده‌ی دولت همهانگ نمی‌شوند بلکه سرکوب می‌شوند (یا به هر حال صرفاً همهانگی تصادفی می‌یابند). هگل **ساده‌لوح** نیست و می‌داند که باید از بالا فشارهایی اعمال شود (§278R). [۱۳] با این حال، او مدعی است که نوعی شکل عالی وحدت را در مقایسه با این سرکوب صرف مشاهده می‌کند یا در پی آن است، وحدتی که از نظر او پیش‌فرض آن نگرشی است که سرشت‌نمای «توده‌ی عوام» است — یعنی نگرشی که اساساً فرض می‌گیرد که دولت به خودی خود با اراده‌ی من در تضاد است (هم‌چنین بنگرید به §§201R, 302). دولت مدرن

هگلی یک کل است که اساساً «حاصل جمع» نیست، بلکه «اندام‌واره‌ای» است عقلانی (§278R)؛ «منافع خاص قطعاً نباید ... سرکوب شوند؛ برعکس، باید با امر عام هماهنگ شوند» (§261R)، تأکید افزوده شده؛ و در واقع، «اصل دولت‌های مدرن قدرت و عمق عظیمی دارد»، دقیقاً «به این دلیل که امکان می‌دهد تا اصل سوبرکتیویته در **کران خودبسنده‌ی** خاص‌بودگی شخصی به تحقق برسد، در حالی که هم‌هنگام آن را به وحدت جوهری بازمی‌گرداند و بدین‌سان این وحدت را در خود اصل سوبرکتیویته حفظ می‌کند.» (§260) از نظر هگل، این امر از طریق نظامی بسیار پیچیده از میانجی‌گری در جامعه‌ی مدنی رخ می‌دهد؛ جامعه‌ی مدنی در رسته‌هایی سازمان می‌یابد و این رسته‌ها نیز به‌نوبه‌ی خود در کنار نمایندگان پادشاه در مجلس قانون‌گذاری نمایندگی می‌شوند و نقش‌های متفاوتی را در نوعی رقص مداوم ایفا می‌کنند، رقصی که در آن اندام‌های گوناگون امر عام را به امر خاص و امر خاص را به امر عام فرو می‌آورند. پرداختن به همه‌ی جزئیات این نظام از حوصله‌ی این مقاله خارج است، اما نقدهای مارکس از این نظام نیازی به چنین جزئیاتی ندارد، زیرا مارکس این اتهام را می‌زند که کل این نظام حتی از همان ابتدا ناکام می‌ماند.

به نظر هگل، قوه‌ی مقننه و، به طریق اولی، مجلس طبقات، دولت و جامعه‌ی مدنی را هماهنگ می‌کنند. اما پاسخ مارکس را می‌توان به‌اختصار چنین بیان کرد: «به‌طور خلاصه، [هگل] در همه جا به **تعارض** میان جامعه‌ی مدنی و دولت قائل است» (ص. ۷۴، تأکید افزوده شده). مارکس درباره‌ی مجلس طبقات می‌گوید: «او مجلس طبقات را به تجلی جدایی [میان زندگی مدنی و سیاسی] بدل می‌کند، اما در عین حال قرار است که همین مجلس نماینده‌ی نوعی هم‌سانی باشد — هم‌سانی‌ای که وجود ندارد» (ص. ۷۴). تا حدی، هگل نیز می‌داند که این هم‌سانی وجود ندارد؛ به هر حال، «او دولت را، به‌مثابه‌ی امر عام بالفعل، در برابر منافع خاص و نیاز جامعه‌ی مدنی قرار داده است» (ص. ۷۴). اما از آن جا که هگل «جدایی جامعه‌ی مدنی و دولت سیاسی (که وضعیتی مدرن است) را **پیش‌فرض** گرفته و آن را هم‌چون وجه وجودی ضروری **ایده**، به‌منزله‌ی حقیقت مطلق عقل بسط داده است» (ص. ۷۳، تأکید افزوده شده)، از این جدایی به‌عنوان امری داده‌شده آغاز می‌کند و مدعی است که می‌تواند این تعارض را هماهنگ سازد.

به نظر مارکس: «هگل را نباید برای ترسیم ماهیت دولت مدرن چنان که هست نکوهش کرد، بلکه باید او را به این دلیل سرزنش کرد که آن چه را هست ذات دولت معرفی می‌کند» — یعنی هگل تعارض میان دولت و جامعه‌ی مدنی را نه به‌مثابه‌ی گواه یک بیماری عمیق که باید به‌کلی برچیده شود، بلکه هم‌چون مشکلی که به‌نحوی باید حل‌وفصل شود ارائه می‌کند (ص. ۶۴). البته، این معضل چندان بغرنج نمی‌بود اگر پروژه‌ی هماهنگ‌سازی هگل کامیاب می‌شد یا گمان موفقیت آن می‌رفت. [۱۴] اما مارکس پی می‌برد

که این پروژه شکست نومیدکننده‌ای خورده است. مارکس می‌نویسد: «مجلس طبقات سنتزی است بین دولت و جامعه‌ی مدنی. اما هگل «مشخص نمی‌کند» که «این مجلس چگونه باید درون خود **دو روحیه‌ی متضاد** را با یک‌دیگر متحد کند» (ص ۶۷، تأکید افزوده شده). «در مجلس طبقات ... این تضاد بدین‌سان در وهله‌ی اول هم‌چون تضادی مدیریت‌شده ظاهر می‌شود، اما در عین حال تضادی است آشتی‌ناپذیر ... این که [نوعی] میانجی‌گری از سوی مجلس طبقات **اعمال خواهد شد**، ادعایی است که هگل بی‌هیچ بنیانی مطرح می‌کند» (ص. ۸۶، تأکید افزوده شده). به نظر هگل، نقش این مجلس میانجی‌گری میان منافع خاص مردم و منافع عام دولت است (§§301-2). اما در اینجا پرسشی مشابه همان پرسشی که پیش‌تر درباره‌ی رسته‌ها مطرح شد پدید می‌آید، رسته‌هایی که نقشی مشابه ایفا می‌کنند، اما به‌طور خاص نماینده‌ی سپهرهای خاص تقسیم‌کارند: یعنی، به‌زعم هگل، اگر هنگامی که اعضای این گروه‌های غیردولتی به موقعیتی سیاسی ارتقا می‌یابند، منافع خاص گوناگون آن‌ها «از درون به روح دولت» دگرگون می‌شود (§289R)، پس آن‌ها به چه معنا هنوز می‌توانند نماینده‌ی این منافع خاص نگرانه باشند؟ آیا جای تأمل ندارد که هگل بلافاصله پس از بیان این «دگرگونی»، چنین می‌افزاید: «این راز وطن‌پرستی شهروندان است» که بیرون از دولت سیاسی‌اند، یعنی همان کسانی که ظاهراً در قوه‌ی مقننه توسط نمایندگانی از سپهرهای خود نمایندگی می‌شوند، اما در واقع، بی‌آنکه خود بدانند، «از درون» به عاملان امر کلی بر فراز و در مقابل خود «دگرگون شده‌اند» (§289R)، تأکید افزوده شده؛ آیا مارکس حق ندارد استدلال کند که برای هگل، به‌طور ضمنی، «شهروند باید از پایگاه [غیرسیاسی یا پیشاسیاسی] خویش، از جامعه‌ی مدنی، از جایگاه غیررسمی‌اش چشم‌پوشد تا بتواند به معنایی سیاسی و کارآیی دست یابد» (ص. ۷۸) و با «غسل تعمید» در «ذهن صوری دولت» — یعنی همان دیوان‌سالاری — ادغام شود (صص. ۴۷، ۵۱، ۱۲۳، ۱۲۶)؛ [۱۵]

همین نکته، در کنار تأکید شدید هگل بر نقش «اندام میانجی‌گرانه»ی مجلس طبقات که «تضمین می‌کند افراد به‌صورت **انبوهه یا توده‌ای** بی‌شکل» که می‌تواند «قدرتی عظیم» و تهدیدکننده برای «دولت ارگانیک» باشد، ظاهر نشوند (§302)، به‌واقع ادعای مارکس را تقویت می‌کند که آن‌چه هگل «هماهنگ‌سازی» می‌نامد، چیزی جز سرکوب، یا دست‌کم نوعی فریب نیست. هگل می‌نویسد: «در وحدت ارگانیک قوای خود دولت این معنا نهفته است که یک روح واحد و یک‌سان امر کلی را حکم می‌کند و آن را با اجرا کردن به مقام فعلیت متعین درمی‌آورد» (§299R)؛ مارکس می‌نویسد: «اما هگل دقیقاً همین وحدت ارگانیک را نتوانسته بنا کند. قوای مختلف دولت، هر کدام بر پایه‌ی اصلی متفاوت بنا شده‌اند، هرچند هم‌هنگام همگی به یک اندازه واقعی‌اند» (ص. ۵۹). آن وحدت ارگانیکی که هگل ادعا می‌کند کشف کرده یا بر ساخته، چیزی جز یک توهم و رؤیایی رازآلود نیست (صص. ۹۴-۹۳). در واقع، این وحدت اصلاً وحدت

نیست، بلکه **آمیزه‌ای** است صرف (صص. ۴۸-۴۹) — یا، به تعبیر مارکس، «آیا چیزی که صرفاً با موازنه‌ی امتیازات حفظ می‌شود، واقعاً وحدت است؟» (ص. ۵۹). در حقیقت، «هم‌سانی‌ای که [هگل] میان جامعه‌ی مدنی و دولت بر ساخته است، همانند هم‌سانی دو ارتش متخاصم است که در آن، هر سرباز این "بخت و اقبال" را دارد که با فرار به عضو از ارتش متخاصم بدل شود؛ و در اینجا، هگل توصیف درستی از وضعیت تجربی کنونی امور به دست می‌دهد» (ص. ۵۱).

به نظر مارکس علت این مسئله ریشه‌ای عمیق دارد و او را به صریح‌ترین نقد فلسفی‌اش از دیالکتیک هگل سوق می‌دهد: عامیت (universality) دولت سیاسی در برابر جزیت (particularity) نظام نیازها — دولت به‌عنوان «جایگاه وحدت ارگانیک» و «اصول متضاد بازار» (Emerson, 2015, 564) — صرفاً اضداد دیالکتیکی نیستند، بلکه کران‌های بالفعل‌اند و «کران‌های بالفعل را نمی‌توان با یک‌دیگر میانجی‌گری کرد، زیرا آن‌ها دقیقاً کران‌های بالفعل‌اند. اما در عین حال، نیازی به میانجی هم ندارند، زیرا در ماهیت خود متعارض‌اند» (صص ۸۹-۹۲). سازوکارهای میانجی‌های هگل میان دولت و جامعه‌ی مدنی، در عمل چیزی جز «کنترل» و «تعارض» نیستند — «مبارزه»، برای جامعه‌ی مدنی، تنها دفاع در برابر دیوان‌سالاری است، تنها «ضمانت برای مغلوب نشدن» (ص. ۵۳). از همین رو، قوه‌ی مقننه، ارگان ظاهری میانجی‌گری و «کلیت دولت سیاسی»، در واقعیت یک «ناهمخوانی» یا «خودنقض‌گری» نهادینه، «شورشی رسمی» است (ص. ۹۱). «از این رو، این واقعیت ... که جامعه‌ی مدنی بالفعل می‌خواهد جای‌گزین جامعه‌ی مدنی ساختگی قوه‌ی مقننه شود» چندان شگفت‌انگیز نیست: این «چیزی جز رانه‌ی جامعه‌ی مدنی به اعطای وجود سیاسی به خود، یا بدل کردن وجود سیاسی به وجود واقعی‌اش نیست» (ص. ۱۱۸). برعکس، آن‌جا که چنین پیامدی مسدود می‌شود و جامعه‌ی مدنی نمی‌تواند قوه‌ی مقننه را به کلی از میان بردارد، بدان معنا نیست که هماهنگ‌سازی‌ای رخ داده است؛ بلکه صرفاً نشان می‌دهد که جامعه‌ی مدنی به‌دست دولت سرکوب شده است.

به نظر مارکس سرشتِ مطلق تضاد میان «کران‌های بالفعل» جامعه‌ی مدنی و دولت که در شکاف درونی دیسه‌ی هگل مشهود است یا بازتاب می‌یابد، این پیش‌فرض را در شهروندانش به وجود می‌آورد: اگر «جامعه مدنی و دولت از یک‌دیگر جدا باشند، [آن‌گاه] شهروندِ دولت و عضوِ جامعه مدنی نیز از یک‌دیگر جدا خواهند بود»؛ و این به معنای آن است که «فرد باید درون خویش شکافی اساسی ایجاد کند» (ص. ۷۷). هگل استدلال می‌کند که منافع عام و خاص به نوعی در فرد با یک‌دیگر هماهنگ می‌شوند؛ اما نسخه‌های او خلاف این را نشان می‌دهند، به‌ویژه آن‌جا که توضیح می‌دهد آموزش علمی-اداری بی‌روح بوروکراسی قرار است «تا حدودی» با «آموزش مستقیم در اخلاق و اندیشه» به‌مثابه

«وزنه‌ای معنوی» در برابر آثار بوروکراتیسم خنثی شود (§296). اما حتی اگر این استدلال را به ظاهر بپذیریم، در واقع به نظر می‌رسد که گرایش‌های متضادی در کار است. مارکس در برابر همین پیشنهاد آموزشی هگل شاید کوبنده‌ترین پاسخ خود را می‌دهد: «گویی سرشت مکانیکی دانش بوروکراتیک و کار واقعی‌اش، «وزنه‌ای» در برابر آموزش او در اندیشه و رفتار اخلاقی نیست... انسان درون کارمند دولتی قرار است کارمند دولتی را در برابر خودش ایمن سازد. چه وحدتی!» (ص. ۵۳).

مارکس این هماهنگ‌سازی یا سنتز ادعایی میان امر عام و امر خاص را که هگل ترسیم می‌کند، در واقع نه به منزله‌ی وحدتی حقیقی بلکه به مثابه آمیزه‌ای تعبیر می‌کند که عنصر غالب در آن دولت است. مارکس برای این تعبیر خود چنین دلیلی می‌آورد که اگرچه «هگل همواره می‌خواهد دولت را به مثابه فعلیت‌بخشی به گایست آزاد معرفی کند، اما در واقع، او همه تعارض‌های دشوار را با نوعی ضرورت طبیعی حل می‌کند که در تضاد با آزادی است» (ص. ۵۷). پادشاه، وجه وجودی اراده‌ی فردی (مارکس: یا «هوس یا خودسرانگی» [ص. ۲۶])، از طریق کنشی آزاد ساخته نمی‌شود، بلکه صرفاً زاده می‌شود (§280). «بدین ترتیب، در عالی‌ترین نقطه دولت، صرفاً فیزیسی [یعنی طبیعت] عریان است که عامل تعیین‌کننده خواهد بود، نه عقل» (33; cf. 35). هم‌چنین است اشراف زمیندارِ هگلی «طبقه‌ی جوهری» که «به واسطه‌ی تولد»، بدون امکان انتخابات، به یک حرفه‌ی [سیاسی] فراخوانده و منصوب می‌شوند (§§307): «طبیعت در این نظام بی‌واسطه همان‌گونه که چشم و بینی می‌آفریند، پادشاهان، لُردها و غیره را نیز می‌آفریند» (ص. ۱۰۶). در مجموع، «هگل در همه جا از معنویت‌باوری [spiritualism] سیاسی خود به مبتذل‌ترین ماتریالیسم سقوط می‌کند» (ص. ۱۰۵). مارکس در این جا و در هر جای دیگری درمی‌یابد که در اوج نظام هگلی، حق آزادی عقلانی فرد در پی‌گیری منافع خویش با آزادی عقلانی امر عام برخورد می‌کند — یا به بیان دیگر، حق جامعه مدنی با حق دولت در تعارض قرار می‌گیرد (بنگرید به Duquette, 1989, p. 229). به نظر می‌رسد که جوهر کلام نقد مارکس این است که هگل، به‌رغم ارائه‌ای هماهنگ یا «رمانتیسیسم» (ص ۹۴) و احتمالاً به‌رغم قصد خود، دولتی را بنا کرده است که از «دو خلق متضاد» تشکیل شده است (ص ۶۷)، یعنی جمهوری‌ای با دو مزاج ناسازگار، جمهوری‌ای ماکیاولیایی. [۱۶] اما در حالی که ماکیاولی به این وضعیت رضایت می‌دهد، هگل رضایت نمی‌دهد، و مارکس این نارضایتی را از او به ارث می‌برد: «مجلس طبقات تناقض نهادینه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی درون دولت‌اند. هم‌هنگام مطالبه‌ی رفع این تناقض نیز هستند» (ص. ۶۷، تأکید افزوده شده).

از نظر من، این پرسش مطرح است که آیا هگل، در نهایت، به همان اندازه که ماکیاولیایی است، افلاطونی نیست. [۱۷] به نظر می‌رسد که مشاهدات مارکس درباره توخالی‌بودن فرآیند میانجی‌گری را می‌توان ساده‌تر

فهمید: در هر لحظه، حقوقی که ظاهراً به امر خاص در برابر امر عام اعطا می‌شود (یعنی حق خودسرانگی سوپژکتیو، انتخاب، تصمیم‌گیری و غیره)، با نگاهی دقیق‌تر ناپدید می‌شود. همان‌طور که مارکس به درستی اشاره می‌کند، نمایندگان جامعه مدنی منافع خاص خود را رها می‌کنند یا در امر عام مستحیل می‌شوند (§289&R) اما این همه‌ی ماجرا نیست. پادشاه، که ابتدا به‌عنوان عالی‌ترین و با شکوه‌ترین قدرت تصمیم‌گیری مطلق معرفی می‌شود، به‌زودی به‌عنوان عروسکی بی‌اختیار که تنها اسناد را امضا می‌کند، نقاب از چهره برمی‌دارد (مقایسه کنید §279 با §279R&A). [۱۸] اشراف نمی‌توانند املاک خود را بفروشند؛ این به آن معناست که عملاً قدرت در دست ملک است و افراد معینی که از قضا دارنده‌ی ملک هستند به امری تصادفی و بی‌اهمیت تبدیل می‌شوند (§306&R). انتخابات معین اعضای مجلس طبقات نماینده یا «کاملاً بیهوده می‌شود یا [این‌که] به «بازی بی‌اهمیت سلیقه‌های دل‌بخواه» تقلیل می‌یابد (§311). حتی آزادی بیان نیز «بی‌خطر» می‌شود (§319). در هر گام و هر مرحله، به نظر می‌رسد آنچه هگل در سر دارد، این است که آزادی به مثابه خودسرانگی سوپژکتیو امکان یابد **ظاهر شود** — «این بهایی است که باید بپردازیم تا به سوپژکتیویته‌ی فردی مجال بروز شایسته بدهیم» (Duquette, 1989, 220) — اما فقط ظاهر شود. شاید بتوان گفت که «دروغ شریف» دولت هگلی این است که آنچه به‌صورت آزادی نسبی خاص بودگی سوپژکتیو ظاهر می‌شود، خودش در نهایت صرفاً آزادی اراده‌ی **عقلانی** آزاد است. اما باید اذعان کرد که در اینجا نوعی هماهنگ‌سازی وجود دارد که در افلاطون نیست: نگهبانان افلاطونی صرفاً به دست کسانی که حقیقت را می‌دانند، فریب داده می‌شوند. در حالی که افراد هگلی «**اراده‌ی خویش را نمی‌شناسند**» — یعنی چه آگاهانه بدانند یا نه، **در واقع** همان چیزی را اراده می‌کنند که «اراده‌ای که وجودی در خود و برای خود دارد — یعنی عقل — اراده می‌کند» (§301R) — دولت، اراده‌ی آنان **است و حقیقتاً** چنین است. از آن‌جا که مردم اراده‌ی خویش را نمی‌شناسند، نباید مجاز باشند چیزی دارای اهمیت را اراده کنند؛ از آن‌جا که آنان سوپژکتیویته‌های عقلانی‌اند، باید یا ناچارند اراده‌ورزی خود را **اجرا کنند** — خواه پادشاه باشند، خواه اشراف، خواه انتخاب‌کننده یا نماینده — اما بدون آنکه اجازه یابند مسیر حرکت خدا در جهان را مختل سازند. [۱۹]

هرچند همه‌ی این‌ها ممکن است، در نهایت به نظر می‌رسد که همین‌جا، در همین هماهنگی فرضی میان دولت و جامعه‌ی مدنی است که از دید مارکس نبود سازوکاری انتقالی منسجم در نظام هگل او را به بیراهه می‌کشاند: این کمبود هگل را به جوهرانگاری (hypostasize) گذاری وامی‌دارد که نه می‌تواند رخ دهد و نه به لحاظ تجربی رخ می‌دهد. هگل به‌ناحق یک انگاره‌ی مفهومی را بر سپهری تحمیل می‌کند که از منطبق مفهوم پیروی نمی‌کند. گنجاندن وجوه وجودی متعدد «طبیعی» — هم‌چون پادشاهی موروثی، حق نخست‌زادگی (primogeniture) و نظایر آن — در نظامش دقیقاً در همین نقطه گواه این واقعیت

است که دیگر ضرورتِ مفهوم در موضوعش بازتاب نمی‌یابد یا به بیان دیگر، مفهوم ارتباطش را با موضوع از دست داده، آن را فروگذارده و دیگر اساساً نه یک مفهوم بلکه صرفاً بازیِ «فاهمه‌ی محض» است (بنگرید به §280R). اما اگر فرض کنیم که طبیعت یا زور وجه وجودی غیرعقلانی را نمایندگی می‌کند، راز هگل پیچیده‌تر می‌شود. وقتی هگل می‌گوید: «آن‌چه عقلانی است، بالفعل است؛ و آن‌چه بالفعل است، عقلانی است» (در پیش‌گفتار)، ایراد گرفتن به چیزی که در واقعیت به‌نحوی غیرعقلانی وجود دارد، پاسخ ناکافی و سطحی‌ای خواهد بود؛ زیرا هگل خواهد گفت که این چیز البته **هستنده** است، اما **بالفعل** نیست؛ چراکه **فعلیت**، بنا بر تعریف، عقلانی است. [۲۰] اما نقدِ مارکس ژرف‌تر است، زیرا او خرده می‌گیرد که در دولتِ هگلی، طبیعت نه در جانبِ خودسرانگی سوپژکتیو جامعه‌ی مدنی، بلکه در جانبِ عامیت عقلانی دولت ظاهر می‌شود. به بیان دیگر، زورِ غیرعقلانی در صفِ عقل و علیه ضرورتِ ذاتاً عقلانیِ امرِ غیرعقلانی قرار می‌گیرد؛ عقلِ عام با مکرِ عقلِ رودررو می‌شود؛ قانون‌گذاریِ خودآگاه با قوانینِ اقتصاد مواجه می‌شود. [۲۱] **این همان «فعلیت غیرعقلانی» است که «در همه جا خلافِ آن چیزی است که مدعی‌اش است و مدعیِ خلافِ چیزی است که هست» (ص. ۶۴).**

نتیجه‌ی این نقدِ سرنخی می‌دهد که موتورِ محرکِ مشاهده و تفسیر هگل از تحول تاریخی - منطقی در کجاست، حتی اگر این نقد دلالت داشته باشد که انگاره‌ی تحول تاریخی باید از برداشت اصلی هگل دستخوش دگرگونی بنیادی شود. [۲۲] دولت فقط یک چیز را طلب می‌کند: آزادیِ عقلانی؛ در حالی که جامعه‌ی مدنی مداوماً خود را متلاشی و ذره‌ذره می‌کند و خواسته‌هایش را به تناسبِ آن و با ضرورتی عقلانی افزایش می‌دهد (§§186, 244; 79). جامعه‌ی مدنی موتور است؛ دولت ترمز یا مقاومت. [۲۳] آن‌چه مارکس بدان نیاز دارد، سازوکاری است که بتواند هم موفقیتِ کاربردِ منطق بر گذارهای تاریخی و هم شکستِ تلاش برای انتقالِ آن منطق را از جامعه‌ی مدنی به دولت یا از امرِ خاص به امرِ عام در قالبِ یک هماهنگ‌سازی توضیح دهد: در نهایت، به نظر مارکس، آن‌چه میان دولت و جامعه‌ی مدنی رخ می‌دهد و آن‌چه هگل به‌رغمِ نظر خودش نشان می‌دهد، تفاوتِ چندانی با سرکوبِ هابزی ندارد.

۲. نقدِ گایست و نقدِ سرمایه

تا این‌جا دیدیم که نقدِ مارکس بر **فلسفه‌ی حق** هگل کمابیش به این نتیجه می‌رسد: به نظر مارکس هگل گویی واقعاً چیزی را دریافته است - موتور تحول تاریخی که به نحوی در دل جامعه‌ی مدنی یا در سپهر مناسباتِ بازار قرار دارد. اما هم‌هنگامِ مفاهیمی که هگل برای توضیح این امر به کار می‌گیرد، به طرز تبیین‌ناپذیری دلبخواهی و محصولِ یک شهودِ رازآلود به نظر می‌رسند. (این نکته حتی با در نظر گرفتن این واقعیت که مارکس در نقد خود، موتور تحول در نظام هگلی را به‌خطا هم‌چون نوعی عروسک‌گردان

یا شیخ ترسیم می‌کند، هم‌چنان پابرجاست.) به علاوه، از دیدِ مارکس، نظامِ هگل زمانی که می‌خواهد دولت (قلمرو حق کلی) را با جامعه‌ی مدنی (قلمرو دعاوی جزئی و حق خصوصی) هماهنگ سازد، به دیوارِ واقعیت می‌خورد. شاید بتوان کلِ نظام را به راهِ درست بازگرداند اگر معلوم شود که هگل دقیقاً به چه چیزی دست یافته بود یا «چطور» توانسته بود قلعه‌اش را نه کاملاً بر باد بنا کند. بنیان این شهودِ هگلی چیست و چرا این شهود در یک جا صادق است و در جای دیگر ناکام می‌ماند؟ نظامِ هگل منابع حل این مسئله را درون خود ندارد. اما اگر «نظام نیازها»ی جامعه‌ی مدنی همان موتور و اقتصادِ سیاسی علمِ بررسی این سپهر باشد (§189R)، پس مارکس از همان ابتدا سرنخی در دست داشت که نشان می‌داد توجهِ خود را به کجا باید معطوف کند. [۲۴]

اندیشه‌ی بالیده‌ی مارکس بر یک ادعای تاریخی متمایز استوار است یا فرو می‌ریزد: جامعه‌ی مدرن اساساً و مشخصاً با شیوه‌ی تولیدِ سرمایه‌داری تعریف می‌شود. مارکس جوان هنوز به طور خاص تصورِ پیچیده‌ای از سرمایه ندارد؛ او در *نقدِ فلسفه‌ی حق* آن را به‌سادگی چنین تعریف می‌کند: «مالکیتی که به‌واسطه‌ی اراده‌ی اجتماعی برقرار می‌شود» (ص. ۱۲۲). اما مارکس پس از سال‌ها پژوهش در اقتصادِ سیاسی به این باور می‌رسد که سرمایه‌داری شکلی متمایز از جامعه است؛ این جامعه **برخلافِ هر نظامِ پیشین** دارای یک «ذات» است و به‌طورِ منحصربه‌فردی با یک «قانون حرکت» یا «منطق» خاص تعریف می‌شود. [۲۵] او هم‌چنین تأکید می‌کند که واحدِ بنیادینِ این جامعه «کالا» است، شی‌ء‌ای که برای مبادله تولید می‌شود و هم ارزشِ مصرفی و هم ارزشِ مبادله‌ای دارد (Marx, 1993, 881–2). به‌بیانِ ساده، می‌توان گفت که سرمایه‌داری زمانی پدید می‌آید که شکلِ کالایی به صورت اجتماعی عمومیت می‌یابد — به این معنا که تمام تولید جامعه، از جمله نیروی کارِ خود فرد، به‌منظورِ مبادله انجام می‌شود. [۲۶] این همان شکلِ جامعه‌ای است که هگل توصیف کرد (گرچه، همان‌طور که ویت نشان داده، نقدِ او بسیار ریشه‌ای‌تر از نقدِ اقتصادسیاسی‌دانان بود) [۲۷] و آن را جامعه‌ی مدنی نامید.

از پیش‌فرض شکل کالایی اجتماعاً عام (که در این زمینه می‌توان آن را به‌طور موقت معادل بازارمحوری کامل جامعه و در نتیجه **وابستگی** بنیادی زندگی اجتماعی به بازار دانست) [۲۸]، هرآن‌چه در اندیشه‌ی مارکس می‌آید، از آن نتیجه می‌شود. اگر تولید یک‌سره برای مبادله باشد، دیگر مسئله‌ی تولید ویژگی کیفی محصول نیست، بلکه تنها کمیت ارزش مبادله‌ای محتوای آن اهمیت دارد (Marx, 1976, 148, 154, 164). اگر همه‌چیز مبادله‌پذیر باشد، این بدان معناست که یک جوهر واحد وجود دارد که همه‌ی چیزها به مقادیر متفاوتی از آن برخوردارند؛ و تنها نامزد ممکن، زمان کار اجتماعاً عامی است که در تولید آن‌ها صرف شده است. [۲۹] از این‌رو، کالایی که برای تولیدش زمان کار اجتماعاً عام بیش‌تری

صرف شود، در مبادله «ارزش» بیش‌تری خواهد داشت. تا آن‌جا که کار در سرمایه‌داری ارزش‌های مصرفی ایجاد می‌کند، این کار در نهایت تنها به‌منظور خلق ارزش انجام می‌شود، یعنی برای صرف کردن و تبلور زمان کار انسانی در قالبی مادی؛ سرمایه خود همین فرایند است، ارزش در حرکت (Postone, 2003, 79). مهم‌تر از همه، مارکس به‌صراحت بیان می‌کند که این ساختار مناسبات اجتماعی همان «جوهر خودجنبانی است که سوژه است» — یعنی همان چیزی که هگل آن را **گایست** می‌نامید (ibid., 74). [۳۰] برخلاف نظر زانگ، مارکس صرفاً «دیالکتیک را از منظری عملی بازتفسیر نکرد» (Zang, 2015, 609)، بلکه کوشید امکان اندیشه‌ی دیالکتیکی را در شکل ویژه‌ی زندگی اجتماعی مدرن مستقر سازد.

سرمایه — گایست از پویایی پیش‌رونده و پرشتابی برخوردار است که مارکس می‌کوشد آن را به شکلی مشخص توضیح دهد. وقتی فرض شود که موضوع واقعی مبادله‌ی کالاها همانا ارزش مبادله‌ای است، آن‌گاه ناگزیر با معمایی روبه‌رو می‌شویم: با این‌که مبادله برای چیزی **سودمندتر** به‌سادگی قابل درک است، اما مبادله برای چیزی که **کیفیتاً هم‌سان است** (یعنی ارزش مبادله‌ای)، تنها زمانی معنادار می‌شود که **کمیت** افزایش یابد. (Marx, 1976, 266, 268) اما اگر همراه با اقتصاد سیاسی فرض کنیم که همه‌ی کالاها به ارزش‌شان مبادله می‌شوند، منشأ این افزایش رازآلود به نظر می‌رسد (ibid., 268, 274). مارکس راه‌حل خود را چنین عرضه می‌کند: اگر ارزش نیروی کار یک روز معادل آن چیزی باشد که برای بازتولید آن لازم است (یعنی وسایل معاش یک روز)، و اگر نیروی کار پس از خریدن (یعنی با دستمزد)، بتواند در کالاهای دیگر تثبیت و با شدت‌های متفاوت یا برای مدت‌های گوناگون استثمار شود، آن‌گاه نیروی کار کالای یگانه‌ای است که می‌تواند ارزشی بیش از ارزش خود تولید کند (ibid., 270, 276, 274). اگر شکل کالایی اجتماعاً عمومی‌یابد، آن‌گاه هدف کل تولید و زندگی اجتماعی افزایش کمی کار شیئیت‌یافته خواهد بود، بی‌اعتنا به تجسم کیفی آن: «با عامیت مجرد فعالیت ثروت‌آفرین، اکنون [یعنی در سرمایه‌داری] ما به عامیت موضوعی رسیده‌ایم که به‌مثابه ثروت تعریف می‌شود»: کار به منزله‌ی کار گذشته، کار شیئیت‌یافته» (Marx, 1993, 104). میانجی‌گری اجتماعی عام کار مجرد و هدف تولید اجتماعی به منزله‌ی زمان کار مجرد متبلور به این معناست که در جامعه‌ی سرمایه‌داری، به‌طور منحصربه‌فرد، «یک نوع رابطه‌ی تکین، مجرد و همگن»، کمیتی از یک «جوهر اجتماعی یک‌سان»، شالوده‌ی تمامی ابعاد حیات اجتماعی را تشکیل می‌دهد، و این امر در جهان واقعیت می‌یابد — جوهر عام هگلی در جهان به واقعیت عینی بدل می‌شود. [۳۱] به علاوه با توجه به شکل کالایی اجتماعاً عام یا جامعه‌ی کاملاً بازارمحور، فارغ از طبع آزمندی یا غیرآزمندی فرد، خود منطق مبادله تلاش بی‌وقفه برای کسب هر چه **بیش‌تر** کار شیئیت‌یافته را می‌طلبد؛ زیرا منطق مبادله خواهان پی‌گیری بی‌پایان ارزش

اضافی است، چرا که تجربه در جامعه‌ی سرمایه‌داری «در قالب‌های ساختاری مناسبات اجتماعی روزمره شکل می‌گیرد» (Postone, 2003, 177)، «قوانین اجباری رقابت... به شکل انگیزه‌هایی که فرد سرمایه‌دار را به پیش می‌راند، وارد آگاهی او می‌شوند.» [۳۲] در اینجا، نخست می‌بینیم که مارکس مبنایی تجربی برای حرکت پیش‌رونده‌ی جوامع تاریخی می‌یابد. دوم، او اصل ضرورت و بی‌قراری را در نظام نیازهای هگلی شناسایی می‌کند. سوم، و شاید مهم‌تر از همه، دلیل این که چرا هگل می‌توانست به‌طور معقولانه‌ای منطق بیگانه و اجباری سرمایه‌داری را به‌مثابه تجلی آزادی خودآگاهانه‌ی انسانی بازشناسد، روشن می‌شود. به‌علاوه، با مفهوم «گایست به منزله‌ی سرمایه» یا «گایست به منزله‌ی ارزش» ادعا می‌شود که مارکس موتور واقعی پیشروی تاریخی‌ای را که هگل ترسیم کرده بود، آشکار می‌کند. غیر از این موارد، هم‌ارزی کیفی نوظهور تمامی انواع فعالیت کار انسانی (به‌مثابه «کار مجرد») هم‌چون برابری صوری همه‌ی انسان‌ها در مقام صاحبان کالای نیروی کار ظاهر می‌شود — سوژه‌ی مدرن آزاد و جهان‌روا، در واقع، بر یک صورت‌بندی تولیدی مشخص استوار است که همه‌ی انسان‌ها را در مقام صاحبان نیروی کار برابر می‌کند؛ هم‌هنگام، این ساختار سرمایه‌دارانی را در یک قطب تولید می‌کند که می‌توانند حقوق خود را اعمال کنند، و در قطب دیگر، پرولترهای فاقد مالکیتی پدید می‌آورد که از هرگونه قدرتی محروم‌اند. به این ترتیب، درمی‌یابیم که مارکس چگونه خود را موفق به رمزگشایی از معمایی می‌داند که هگل پیش روی او نهاده بود: از آن‌جا که گایست در بُعد تاریخی‌اش نیروی عقل انسانی نیست که مطابق تکامل درونی خویش پیش می‌رود، بلکه منطق جبری پیش‌رونده‌ی شیوه‌ی تاریخی خاص یک سازمان اجتماعی است؛ از آن‌جا که توسعه‌ی سرمایه هم‌زمان درون‌ماندگار و بیگانه با جامعه‌ی انسانی است، یا به‌عبارت دیگر، از آن‌جا که جامعه‌ی سرمایه‌داری تحت حاکمیت عقلانیتی بیگانه است، جستجوی هگل و آشکار کردن منطق ضروری گایست او را به برساخت یا کشف همان چیزی رهنمون کرد که خود آن را ناممکن می‌پنداشت: یک فعلیت غیرعقلانی.

نتیجه‌گیری

از نظر مارکس بالیده، متفکری که حتی در دوران سرمایه‌داری نوظهور زندگی می‌کند، اگر به‌قدر کافی تیزبین باشد، می‌تواند با مشاهده‌ی منطق مبادله‌ی عام کالایی، قانون حرکت حاکم بر توسعه‌ی کل جامعه را درک کند و هگل در مرحله‌ای به‌مراتب پیشرفته‌تر از سرمایه‌داری نوظهور می‌زیست. **سادگی منطقی** شکل ساختاری بنیادین جامعه‌ی مدرن (بنگرید به Marx, 1976, 247ff.) امکان آگاهی اجتماعی پیش‌بینانه و گذشته‌نگر را، مستقل از انگیزه‌های طبقاتی، فراهم می‌کند (بنگرید به Macpherson, 2011, 15; Adorno, 2005, §§91, 103, 146, 151–V; Postone, 2003, 176). با این حال، در

این جا یک حدّ مهم وجود دارد: هرگونه گذشته‌نگری به‌درستی فقط می‌تواند از شکل‌های جامعه‌ای سخن بگوید که پس از نخستین جوانه‌های توسعه‌ی سرمایه‌داری پدید آمده‌اند، زیرا تنها این شکل‌های اجتماعی‌اند که در فرآیند توسعه و گسترش خود از یک ساختار منطقی تبعیت می‌کنند. تعمیم این منطق به صورت‌بندی‌های اقتصادی پیشاسرمایه‌داری و سوسه‌ای نابه‌جا است، هرچند کاملاً بی‌بهره از روشن‌گری نیست: تا حدی، فرآیند تجرید واقعی‌ای که نظام سرمایه‌داری پدید می‌آورد، به این معناست که مفاهیم مجرد متناظر با آن را می‌توان با احتیاط و البته به‌طور یک‌سویه بر گذشته نیز اعمال کرد (Marx, 1993, 104). به نظر من، بسیاری از بینش‌های مشهور هگل در **فلسفه‌ی تاریخ** و سایر آثارش، از دیدگاه مارکس بالیده، کمابیش در این راستاها توضیح‌پذیر خواهد بود؛ در حالی که توسعه‌ی درون‌ماندگار که هگل حتی در جوامع پیشاسرمایه‌داری می‌یابد، در واقع، تعمیم نابه‌جای منطقی است که او به‌درستی در **سرمایه‌داری** مشاهده کرده، اما به شکلی نادرست به شکل‌های اجتماعی‌ای نسبت داده که تابع آن منطق نیستند.

اما درباره‌ی **فلسفه‌ی حق**، این اثر به‌منزله‌ی نوعی رادیوگرافی ایستا از تضاد لاینحل جامعه‌ی مدرن میان دولت و جامعه‌ی مدنی، میان حق سیاسی و حق اقتصادی، و میان تصمیم‌انسانی که هم‌چون الزامی واپس‌گرایانه ظاهر می‌شود و ضرورتی کور که به‌مثابه آزادی خودسرانه جلوه می‌کند، نمایان می‌شود. این نوع واکاوی شاید نخستین بار با **نقد فلسفه‌ی حق هگل** از سوی مارکس آغاز شد؛ اما نقد راستین هگل می‌بایست تا زمان شکل‌بندی مفهوم سرمایه به تعویق می‌افتاد.

** مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *Understanding Karl Marx's Critique of Hegel's "Philosophy of Right"* نوشته‌ی LINUS RECHT که در این [لینک](#) یافته می‌شود/

یادداشت‌ها

* شماره‌بندی بخش‌های بدون منبع به **فلسفه‌ی حق** اشاره دارد؛ R به «ملاحظات» و A به «افزوده‌ها» اشاره می‌کند. شماره صفحات بدون منبع در متن، به کتاب **نقد فلسفه حق هگل** اثر کارل مارکس، ویرایش جوزف اومالی (کمبریج، ۱۹۷۷) ارجاع دارد. در هر دو مورد، گاهی بدون ذکر توضیح، در ترجمه‌های ارائه‌شده تغییراتی نه چندان چشم‌گیر داده‌ام. مایلم از ماکلا برمز، سونگون چو، جوزف کلارکسون، جاش تروبویتز، دانا ویلا و داوران ناشناس مجله علم و جامعه (*Science & Society*) برای ارائه‌ی نظرات ژرف و دقیق‌شان بر نسخه‌های مختلف این مقاله سپاس‌گزاری کنم. با اندوهی هم‌چنان زنده، این تلاش فروتنانه را به یاد معلم و دوست عزیزم، موشه پوستون، تقدیم می‌کنم.

[۱]. آندره لیبیش (Liebich 1982) نیز از منظر تاریخی مشخص خوانش آوینری را نقد کرده است.

[۲]. آوینری (Avineri 1982) به *پدیدارشناسی* در 189n1, 170n1, 8n1. به *فلسفه‌ی تاریخ* در 19n3، به *دانشنامه* در 106n2 و چهار بار به خود *فلسفه‌ی حق* ارجاع می‌دهد: 26n1, 106n2, 109n3, 124n1 — اما از این چهار ارجاع آخر، دو مورد به همان چند بخش مشابه (§§243–6) اشاره دارند که خارج از بخش‌هایی هستند که مارکس عملاً با آن‌ها سروکار داشت و دو مورد دیگر نیز به «صفحه‌ی ۱۰» اشاره دارند. کتاب *کارل مارکس* آوینری ابتدا در ۱۹۶۸ منتشر شد. او در ۱۹۷۲ کتاب *نظریه‌ی دولت مدرن هگل* را منتشر کرد که پژوهشی تأثیرگذار و معتبر در باب هگل بود. نمی‌دانم که آیا در این فاصله به مطالعه هگل بازگشته و فهمش را تعمیق بخشیده یا عمداً در کتاب *کارل مارکس*، هگل را ساده‌سازی کرده؛ اما در هر حال، بررسی او در کتاب مارکس به دلایل ارائه‌شده در متن ناکافی است.

[۳]. هم‌چنین بنگرید به (Sayers (2007: 85): «بسیاری از اندیشه‌های اجتماعی لیبرالی از این فرض آغاز می‌کنند که فرد موجودیتی اتم‌وار است... مارکس و هگل هر دو این رویکرد را رد می‌کنند.» هم‌چنین بنگرید به Daniel Lee (2008: 630).

[۴]. این جنبه‌ی «فویرباخی» در مطالعه‌ی آوینری را پیش‌تر دیوید ا. دوکت (Duquette, 1989: 225–6) نقد کرده است. اما گرایش به «فویرباخی کردن» مارکس هم‌چنان پابرجاست: مثلاً بنگرید به—Brown (2014: 109–24) و Sanbonmatsu (2007: 226–9).

[۵]. بررسی Terrell Carver (2013) درباره‌ی فریدریش انگلس ضروری است. اما هم‌چنین به تمایز دقیقی که یل ورزیرن میان خود انگلس و «ماتریالیسم دیالکتیکی» راست‌آیین شوروی قائل شده دقت کنید (9–235, 2018). این سخن هانا آرنت (Arendt, 1977, 21) که انگلس «برخلاف نظر برخی از پژوهش‌گران مارکسیست، معمولاً اندیشه مارکس را به‌درستی و به‌طور موجز ارائه کرده» اشتباه است.

[6]. See Marx, 1976, 102,

و هم‌چنین مقدمه‌ی ارنست مندل در همان کتاب.

[7]. Robert Pippen (2012–3, 9):

«در صدور هر حکم [تجربی] درباره جهان، من بی‌واسطگی یا داده‌شدگی صرف محتوای ادراکی را "نفی" می‌کنم، آن را به‌عنوان امری بی‌واسطه و ظاهراً معین، نفی کرده و موضعی درباره‌ی آن چه هست، اتخاذ می‌کنم.»

[۸]. این دست‌کم بخشی از آن چیزی است که الکساندر کوژو (Kojève 1969, 48–50) مدنظر دارد. هم‌چنین بنگرید به Jeff Jackson (2014: 339–40)؛ و در زمینه‌ی نوشته‌های اولیه مارکس، بنگرید به Michael Quante (2013: 713–9)

[۹]. عبارت لئو اشتراوس (Strauss 1959: 44)

[۱۰]. با این حال، شایان ذکر است که تفاسیر «شیخ‌وار» از هگل تاریخی طولانی داشته‌اند و تنها به پیروان انگلس محدود نمی‌شوند؛ واژگان هگل به‌گونه‌ای است که به چنین خوانش‌های عجولانه‌ای راه می‌برد. با این حال، برای کسی که بیش‌تر بر استدلال‌های هگل تمرکز دارد تا بر الفاظ او، هم‌چون مارکس، چنین خطایی باید دشوارتر باشد، و به همین دلیل در این جا به روان‌شناسی متوسل می‌شوم. برای بررسی تاریخ دریافت و زمینه دیدگاه‌های هگل درباره *گایست* و

طبیعت، بنگرید به (Cinzia Febrini (2012: 121–2). مقاله‌ی او، هرچند دشوار است، در توضیح مفهوم «طبیعت» نزد هگل (ibid., 146–9) بسیار مفید است.

[۱۱]. بنگرید به Maruyama Masao (1974: 3–5) درباره چین هگل. شماره‌ی صفحات در ویراست ژاپنی (۱۹۵۲) تقریباً همان است؛ واژه‌ای که به «بینش» ترجمه شده، dōsatsu است.

[12]. See Duquette, 1989, 232.

اما با استدلال‌های بعدی او موافق نیستیم.

[13]. Compare Hobbes (1949, 66):

«امیالی که انسان‌ها را به سوی صلح سوق می‌دهد، ترس از مرگ؛ میل به چیزهایی که برای زندگی راحت ضروری است؛ و امید به کسب آن‌ها از طریق کار است» با نظر هگل (§278R): «در زمان صلح، حوزه‌ها و کارکردهای خاص [در دولت] مسیر تحقق اهداف خود را دنبال می‌کنند... اما هم‌چنین تأثیری مستقیم از بالا وجود دارد که آن‌ها را پیوسته به هدف کل بازمی‌گرداند.»

[۱۴]. هگل تصدیق می‌کند که هرگونه سازگاری، محدود یا ناقص خواهد بود (§§245–8)، اما مارکس معتقد است که در دولت مدرن، این سازگاری اساساً ناممکن است.

[۱۵]. لیبیش (Liebich 1982, 80) اشاره می‌کند که در بوروکراسی تاریخی واقعی، که برای مارکس و هگل پدیده‌ای آشنا بود، «مقام بوروکراتیک» واقعاً «تمام وجود بوروکرات» را دربر می‌گرفت.

[۱۶]. ماکیاولی استدلال می‌کرد که تمامی دولت‌ها از دو «طبع» تشکیل شده‌اند: «بزرگان» (که تقریباً معادل ثروتمندان است) و «مردم». این دو طبقه نه تنها ریشه‌کن نشدن‌اند، بلکه خواسته‌های سیاسی‌ای دارند که اساساً و به‌شکلی آشتی‌ناپذیر در تعارض با یک‌دیگرند. از این‌رو، ماکیاولی معتقد بود که یک جمهوری آزاد نباید بیاموزد چگونه این منافع را «همهانگ» کند (چراکه او این ایده را خیال‌پردازی آرمان‌گرایانه می‌دانست)، بلکه باید بیاموزد چگونه نهادهایی را سامان دهد که این دو طبقه را در تنشی حیاتی نگه دارند.

See Machiavelli (1991, I.4 and ff).

[۱۷]. هم لیبیش (Liebich 1982, 82–3) و هم دوکت (Duquette 1989, 237) بر شباهت اندیشه سیاسی هگل به افلاطون تأکید دارند.

[۱۸]. بنگرید به بحث ظریف اندرو نوریس (Norris 2007, 149, 151–3) در این باره. اما تام بروکس (Brooks 2007, 91–119) به‌شدت با «تقریباً تمامی مفسران معاصر» مخالفت می‌کند که مقوله‌ی پادشاه در فلسفه‌ی هگل را «اساساً مهر لاستیکی بی‌قدرت» تفسیر می‌کنند (ibid., 108). دیدگاه بروکس را لی (Lee 2008, 602) نیز تأیید کرده است. استدلال‌های بروکس (به‌ویژه، 2007, 109–13) در واقع اصلاحیه‌ای به‌جا بر برخی خوانش‌های پیش از حد خوش‌بینانه از پادشاه هگلی است. با این‌همه، به نظر من تفسیر غالب به‌طور بنیادی گمراه‌کننده نیست.

[۱۹]. بنگرید به بحث ظریف مارک الزنائور درباره‌ی بی‌اخلاقی ظاهری تایید هگل از «حق مطلق» «روح جهانی» (Alznauer 2012, 582–90, 599, 606–8).

[۲۰]. جکسون (Jackson 2014, 337–8) با این نظر موافق است که پاسخ متقابل [به نقد] ناکافی خواهد بود، اما «فعلیت» هگلی را به شکلی متفاوت تفسیر می‌کند و در نتیجه، مبانی دیگری (و شاید مستحکم‌تری!) برای ناکافی بودن آن ارائه می‌دهد.

[۲۱]. به بیانی دیگر، فشاری که جامعه‌ی مدنی بر عقلانیت وارد می‌کند، در قالب قوانین اقتصادی **سناختنی** است. از این جهت، این فرآیند «عقلانی» **است** و به همین اعتبار، به زبان هگلی، **می‌توان** آن را «بالفعل» نامید. اما عقلانیتی که جامعه‌ی مدنی از آن پیروی می‌کند، عقلانیت خودآگاه انسانی نیست؛ بلکه ماهیتی اساساً بیگانه با قانون‌گذاری خودآگاهانه‌ای دارد که قرار است ویژگی ذاتی دولت باشد، و از هیچ‌گونه سنتز برتری با آن نیز برخوردار نیست و نخواهد شد.

[۲۲]. و در نهایت، دامنه‌ی آن به شدت محدود یا دست‌کم مشروط می‌شود: در حالی که هگل بر این باور بود که سیر تاریخ جهان در کلیت خود، سرانجام بر همان منطق دیالکتیکی استوار است که او در مقیاسی کوچک‌تر درون دولت مدرن به‌منزله‌ی چنین دولت خاصی تشخیص می‌داد (هگل در به‌کارگیری چارچوب خود بر روند مشاهده‌شده‌ی تاریخ جهان چندان مکانیکی عمل نمی‌کرد (بنگرید به §32A) اما معتقد بود که این منطق به‌طور کلی بر آن روند حاکم است)، مارکس به شکلی رادیکال از این دیدگاه فاصله می‌گیرد؛ بنگرید به «نتیجه‌گیری» در ادامه‌ی مقاله.

[۲۳]. دوکت (Duquette, 1989: 225) می‌نویسد: به نظر هگل، «آزادی ابژکتیو مستلزم فراروی از قلمرو ضرورت طبیعی از طریق **تحدید عقلانی** فعالیت انسانی با یک ساختار سیاسی» است (تأکید افزوده شده).

[۲۴]. مفهوم‌پردازی مارکس از سرمایه، در نهایت، به‌طور ریشه‌ای ایده‌ی هگل درباره‌ی قلمرو تولید و مبادله‌ی کالایی را به‌عنوان یک «نظام نیازها» رد می‌کند؛ در اینجا صرفاً می‌خواهم اشاره کنم که این می‌تواند یکی از دلایلی باشد که مارکس از مطالعه‌ی فشرده متن **فلسفه‌ی حق** هگل به مطالعه‌ی اقتصاد سیاسی روی آورد.

[25]. Marx, 1976, 92, 274; 1993, 540; Postone, 2003, 134, 306, 377, 381; Ellen Meiksins Wood and Neal Wood, 1997, 136; David McLellan, 1971, 71; Macpherson, 2011, 105; 2012, 11 (“the nature of a capitalist society”), 28. See, also, Ellen Meiksins Wood, 1999, 3, 117:

ماهیت جامعه‌ی سرمایه‌داری «کاملاً متفاوت از همه شیوه‌های پیشین سازمان‌دهی زندگی مادی و بازتولید اجتماعی... است» و «تحویلی است در سوخت‌وساز انسان با طبیعت...». این رویکرد در تقابل با خوانش‌هایی از مارکس است که غالباً با تکیه بر نوشته‌های پیش از سرمایه او را اندیشمندی معرفی می‌کنند که به یک منطق کلان تاریخی (مثلاً از دوران انسان غارنشین به این سو) باور دارد؛ همان‌گونه که در آثار Lea Ypi (2014: 275–6, 281) یا Murzban Jal (2010: 23–4) می‌توان یافت.

[۲۶]. از نظر مارکس، به معنای دقیق کلمه، سرمایه‌داری تنها زمانی واقعاً آغاز می‌شود که کارگر آزاد، که هیچ چیز جز نیروی کارش در اختیار ندارد، در بازار در برابر مالک وسایل تولید و معاش ظاهر می‌شود (Marx 1976, 274).

[27]. Matt S. Whitt (2013, 257–84):

«بر اساس تحلیل انتقادی [هگل]، دولت اخلاقی تنها در صورتی می‌تواند آزادی را تحقق بخشد که... وجود مداوم یک طبقه فرودست و نآزاد را حفظ کند.» (ibid., 277) هم‌چنین بنگرید به Duquette, 1989, 222 و Emerson

(2-550: 2015): «هگل جامعه‌ی مدنی را نظامی اقتصادی توصیف می‌کند که برای تحقق آزادی فردی ضروری است، اما در عین حال آن را به‌طور قابل توجهی تضعیف می‌کند.» با این حال، بنگرید به—Sayers (2007: 89-98, 94, 91) که دیدگاه هگل را اساساً «خوش‌بینانه» یا «خوش‌خیم» تفسیر می‌کند.

[28]. تعریف تحلیلی جان کَلگ از «سرمایه‌داری» به‌عنوان «وابستگی گسترده و سیستماتیک» یا «کلی» به بازار را در نظر بگیرید (Clegg, 2015: 282, 284, 300, 304). هم‌چنین بنگرید به Wood, 1999, 40-1: بازارها یا تجارت به‌تنهایی سرمایه‌داری نیستند؛ و کار مزدی نیز به‌تنهایی سرمایه‌داری نیست (47)؛ بلکه «ویژگی متمایز و غالب بازار [مشخصاً] سرمایه‌داری، نه فرصت یا انتخاب، بلکه برعکس، اجبار» است (6) که «ضرورت‌های بازار» تحمیل می‌کند. (53)

[29]. Marx (1976, 141-3).

به دلیل محدودیت فضا، ناچارم این گزاره را به‌شکل قطعی ارائه کنم، همان‌گونه که در فصل اول **سرمایه** ظاهر می‌شود. با این حال، مبنای استدلال مارکس که ارزش مستلزم وجود جوهر مشترک است و آن جوهر، کار است، تنها با بسط بعدی استدلال در **سرمایه** به‌طور کامل اثبات می‌شود: «مبادله‌ی کالایی ساده» که اقتصاد سیاسی کلاسیک آن را در شکل «تاب» ارائه می‌دهد، در واقع بیان نظری مفروضاتِ بازتولیدِ سوخت‌وسازی سرمایه است. درباره این پیوند، بنگرید به: Uno (1977: 34n2).

[30]. مقایسه کنید با توصیف هگل نزد Sanbonmatsu (2007: 223-4).

[31]. Postone, 2003, 153; Marx, 1976, 138; and see especially *ibid.*, 166:

«آن‌گونه که هستند ظاهر می‌شوند.» هم‌چنین بنگرید به Alfred Sohn-Rethel, 1983, 20: «**تبعیت واقعی**»؛ Avineri, 1982, 105; Macpherson, 2012, 128; see also Tomonaga, 2019, 44: «... همه‌ی انواع علوم و فناوری‌ها در عصر سرمایه‌داری، مهر سرمایه‌دارانه‌ای بر خود دارند، چراکه در هیأت سرمایه‌ی شی‌عوارده شده ظاهر می‌شوند، و در عین حال، به نظام سرمایه‌داری این امکان را می‌دهند که به‌طرزی ویرانگر در سوخت‌وساز طبیعت و انسان مداخله کند.»

[32] Marx, 1976, 433, my emphasis; see also 436-7; cf. Adorno, 2005, §100; Weber, 1968, 17, 19, 53, 59.

منابع

- Adorno, Theodor. 2005. *Minima Moralia*. London: Verso.
- Alznauer, Mark. 2012. "Ethics and History in Hegel's Practical Philosophy." *The Review of Metaphysics*, 65.3 (March), 581-611.
- Arendt, Hannah. 1977. *Between Past and Future*. New York: Penguin.
- Avineri, Shlomo. 1982 (1968). *The Social & Political Thought of Karl Marx*. New York: Cambridge.
- . 1972. *Hegel's Theory of the Modern State*. New York: Cambridge.
- Brooks, Thom. 2007. "No Rubber Stamp: Hegel's Constitutional Monarch." *History of Political Thought*, 28.1 (Spring), 91-119.

- Brown, Wendy. 2014. "Is Marx (Capital) Secular?" *Qui Parle*, 23:1 (Fall/Winter), 109–24.
- Carver, Terrell. 2013. *Engels: A Very Short Introduction*. London: Oxford.
- Duquette, David A. 1989. "Marx's Idealist Critique of Hegel's Theory of Society and Politics." *The Review of Politics*, 51:2 (Spring), 218–240.
- Emerson, Blake. 2015. "The Democratic Reconstruction of the Hegelian State in American Progressive Political Thought." *The Review of Politics*, 77:4 (Fall), 545–74.
- Febrini, Cinzia. 2012. "Hegel on Nature and Spirit." *Hegel–Studien*, 46, 117–50.
- Hegel, G. W. F. 1991. *Elements of the Philosophy of Right*. Trans. Allan Wood. Cambridge, UK: Cambridge.
- Hobbes, Thomas. 1949. *Leviathan*. London: J. M. Dent & Sons.
- Horowitz, Morgan. 2014. "On the Supposed Break in Marx." *Science & Society*, 78:4 (October), 454–83.
- Jackson, Jeff. 2014. "The Resolution of Poverty in Hegel's 'Actual' State." *Polity*, 36:3 (July), 331–53.
- Jal, Murzban. 2010. "The Irresistible Science of Karl Marx." *Social Scientist*, 8:5/6 (May–June), 22–34.
- Kojève, Alexandre. 1969. *Introduction to the Reading of Hegel*. Ed. Raymond Queneau and Allan Bloom. Trans. James H. Nichols. New York: Basic Books.
- Lee, Daniel. 2008. "The Legacy of Medieval Constitutionalism in the 'Philosophy of Right': Hegel and the Prussian Reform Movement." *History of Political Thought*, 29:4 (Winter), 601–34.
- Liebich, André. 1982. "On the Origins of a Marxist Theory of Bureaucracy in the Critique of Hegel's 'Philosophy of Right.'" *Political Theory*, 10:1 (February), 77–93.
- Machiavelli, Niccolò. 1991. *Discourses on Livy*. Trans. Harvey Mansfield and Nathan Tarcov. Chicago, Illinois: University of Chicago Press.
- Macpherson, C. B. 2011 (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism*. Ontario, Canada: Oxford University Press.
- . 2012 (1972). *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Ontario, Canada: Oxford University Press.
- Maruyama, Masao. 1974. *Studies on the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Tokyo: Princeton and Tokyo University Press.
- . 1952. *Nihon Seiji Shisōshi Kenkyū*. Tokyo: Tokyo University Press.
- Marx, Karl. 1977. *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*. Ed. Joseph O'Malley. New York: Cambridge University Press.
- . 1976. *Capital*. Vol. I. Trans. Ben Fowkes. London: Penguin.
- . 1993. *Grundrisse*. London: Penguin.

- McLellan, David. 1971. *The Thought of Karl Marx: An Introduction*. New York: Harper & Row.
- Norris, Andrew. 2007. "Willing and Deciding: Hegel on Irony, Evil, and the Sovereign Exception." *Diacritics*, 37:2/3 (Summer–Fall), 135–56.
- Pippen, Robert. 2012–2013. "Back to Hegel?" *Meditations: Journal of the Marxist Literary Group*, 26:1–2, 7–28.
- Postone, Moishe. 2003. *Time, Labour, and Social Domination*. London: Cambridge University Press.
- Postone, Moishe, and Helmut Reinecke. 1974–1975. "On Nicolaus' 'Introduction' to the Grundrisse." *Telos* (Winter), 130–149.
- Quante, Michael. 2013. "Recognition in 'Capital.'" *Ethical Theory and Moral Practice*, 16:4 (August), 713–27.
- Sanbonmatsu, John. 2007. "The Subject of Freedom at the End of History: Socialism Beyond Humanism." *American Journal of Economics and Sociology*, 66:1 (January), 217–36.
- Sayers, Sean. 2007. "Individual and Society in Marx and Hegel: Beyond the Communitarian Critique of Liberalism." *Science & Society*, 71:1 (January), 84–102.
- Sohn-Rethel, Alfred. 1983. *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press.
- Strauss, Leo. 1959. *What is Political Philosophy?* Glencoe, Illinois: Free Press.
- . 2019. *Leo Strauss On Hegel*. Ed. Franco, Paul. Chicago, Illinois: University of Chicago Press.
- Tomonaga, Tairako. 2019. "Marx on Peasants and Small-Scale Industry — The Changes of Marx's Insight into the Pre-Capitalist Societies." *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, 50:1 (January), 15–56.
- Uno, Kōzō. 1977. *Principles of Political Economy: Theory of a Purely Capitalist Society*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press.
- Weber, Max. 1968. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Trans. Talcott Parsons. New York: Macmillan.
- Whitt, Matt S. 2013. "The Problem of Poverty and the Limits of Freedom in Hegel's Theory of the Ethical State." *Political Theory*, 41:2 (April), 257–84.
- Wood, Ellen Meiksins. 1999. *The Origin of Capitalism*. New York: Monthly Review Press.
- Wood, Ellen Meiksins, and Neal Wood. 1997. *A Trumpet of Sedition: Political Theory and the Rise of Capitalism, 1509–1688*. New York: New York University Press.
- Versieren, Jelle. 2018. "The Methodological Rationale of Thomas Sekine: Dialectical Escapes from Orthodoxies and the Marxian Political Economy." *Social Theory and Practice*, 4:2 (April), 214–45.

- Ypi, Lea. 2014. "On Revolution in Kant and Marx." *Political Theory*, 42.3 (June), 262–87.
- Zang, Fengyu. 2015. "How to Construct Marxian Thoughts as a Political Philosophy?" *Frontiers of Philosophy in China*, 10:4 (December), 601–614.