

بی‌راههٔ نقد رئالیسم (۲)

حامد صفاریان

vñv gárv ou dhípvu próv ge avtó touítofilonikoũmen,
ópvwv ágwv títhevmai, tavít' éstav ta níkwvnta, h́ tavíth' á
sv, tvv d' álvhthesatáv deítv pou svmmavhevín
h́másvámvfw.

اکنون ما را در این مجادله بدان کاری نیست که آنچه من می‌گویم پیروز میدان
شود یا آنچه تو می‌گویی، بلکه هردوی ما باید چونان یاران دوشادوش یکدیگر
به‌خاطر آنچه حقیقی‌ترین است جدال کنیم.

- سقراط خطاب به پروتارخُس (افلاطون، دیالوگ فیلبُس 14a)

مقدمه

در حوزهٔ علوم انسانی در زبان فارسی، گویا ارزشِ درونیِ نقد، و امکانِ تبدیلِ این چالش به فرصتی برای ارتقای
طرفین، به رسمیت شناخته نشده است. از این شاخهٔ تر، نصیب ما غلافی پوک است که تازیه‌ای شده است
برای راندن رقیبان، و بستن دهان حریفان. روی دیگر این سکه نیز نامبارک است، آن‌جا که بسیاری از اهل فن،
به‌خصوص در فضای دانشگاه، بر خلاف وظیفهٔ علمی و اخلاقی خود، و به‌واقع از سر تعارف و روابط و ملاحظات
غیرعلمی، از نقد همکاران و دوستانِ خود صرف‌نظر می‌کنند، و هر رطب و یابسی که آن‌ها بیابند، این‌ها دم
برنمی‌آورند.

در چنین فضایی است که گفتگویی که میان من و دوست گرامی، آقای دکتر محمدمهدی اردبیلی درگرفته است،
می‌تواند فرصت مغتنمی باشد برای آزمودن امکان ارتقای طرفین از طریق نقادی صریح و برکنار از ملاحظات

بیهوده غیرعلمی. گفتگویی که به‌رغم همه تفاوت‌ها یا کاستی‌های علمی، روش‌شناختی، و حتی شخصیتی ممکن، از به‌جا آوردن طرف گفتگو به‌عنوان یک پژوهنده، و یک دوست، غفلت نمی‌کند. امید است که این کشتی چون به سلامت از دریا بگذرد، گوه‌های درخشان به ارمغان آورد. لازم است به سهم خود از دوست گرامی، آقای اردبیلی، بابت مشارکت در این مباحثه نقادانه، و پاسخ مفصل ایشان ذیل عنوان «دعوی بی‌راهه‌شناسی» سپاسگزاری کنم.

اما پاسخ مفصل دکتر اردبیلی به نقد کوتاهی که من به یادداشت ایشان در روزنامه اعتماد داشتم خالی از حواشی جدلی هم نبود. این نکات پیرامونی البته به‌نحوی ذاتی مباحثاتی از این دست است و اگر در چارچوب ایده اصلی بحث صورت پذیرد نه‌تنها کاملاً طبیعی است، بلکه در بستر همین نکات پیرامونی است که بحث اصلی ابعادی تازه به خود می‌گیرد و بهتر تعین می‌یابد. بدین ترتیب نوشتار حاضر نیز بکلی خالی از برخی نکات پیرامونی نیست. با این حال من کوشیده‌ام این نکات پیرامونی را با تقسیم این بحث به دو بخش اصلی، از هسته اصلی بحث جدا کنم. بخش نخست دربرگیرنده هسته مرکزی بحث است، و بخش دوم به نکات پیرامونی می‌پردازد. این جداسازی از آن‌روست که اولاً هسته اصلی بحث در غلغله نکات پیرامونی گم یا کمرنگ نشود؛ دوم آنکه من شخصاً حذف این نکات حاشیه‌ای را نیز مجاز نمی‌دانم، چرا که از یک سو پاسخ‌گویی به برخی موضع‌گیری‌های جدلی یا مغالطه‌های دکتر اردبیلی را لازم می‌دانم، و از سوی دیگر مایلم علاوه بر بحث اصلی، در این حواشی نیز نکات مهمی را با جناب اردبیلی، و نیز با خوانندگان این گفتگوها درمیان بگذارم؛ نکاتی که بعضاً چونان داروی تلخی است که اگر از حد به در نرود، نافع تواند بود.

در این متن هر جا از نشانه «» بدون ارجاع استفاده شده است، منظور نقل قولی از دو نوشتار پیشین اردبیلی، یعنی از یادداشت نخست او در روزنامه اعتماد، و از پاسخ او به نقد من با عنوان «دعوی بی‌راهه‌شناسی» است. اما هر جا از همان نشانه همراه با ارجاع استفاده شده باشد، به معنای نقل قول از منابع دیگر است. همچنین همه جا به منظور تأکید بر عبارتی خاص، یا متمایز کردن واژه یا سخنی به منظوری خاص، از نشانه " " استفاده کرده‌ام و در مواردی نیز به همین منظور بخش‌هایی از نقل قول‌ها را با حروف سیاه برجسته ساخته‌ام. همه حذف و اضافه‌های من در نقل قول‌ها میان نشانه [] آورده شده است.

۱. هسته مرکزی بحث

اردبیلی در «رتالیسم و بازار ارز» سخنانی از دولتمردان نقل می‌کند که در آن‌ها به منظور تبیین علل یک پدیده اقتصادی، واژگان «واقعیت»، «واقعی» و «روانی» به کار رفته‌اند. در این مرحله اردبیلی از یک سو در این نقل قول‌ها دوگانه «امر واقعی-امر روانی» را معادل دوگانه «امر ابژکتیو-امر سوژکتیو» (احتمالاً در معنای شناخت‌شناسانه آن) می‌گیرد، و از سوی دیگر واژه «واقعیت» را نیز معادل مفهوم «واقعیت» در معنای فلسفی آن فرض می‌کند؛ واقعیتی که به گفته او بر خلاف آموزه‌های ایدئالیسم هگلی، در نزد قائلین بدان «ذاتی مستقل و فی‌نفسه» دارد، و قائل بودن به آن معادل (یا حداقل یکی از ارکان اصلی) قائل بودن به «رتالیسم» است. وی سپس بر این اساس موضع گویندگان و منشأ سخنان ایشان را «رتالیسم»، و مبنای اصلی آن را نیز «قائل شدن به تمایز جوهری میان واقعیت و روان جامعه» می‌داند.

اردبیلی سپس با مبنا قرار دادن چند تز، رتالیستی بودن منسوب به موضع دولتمردان را نقد می‌کند و در پی این نقادئ نتایجی نظری و عملی نیز به دست می‌دهد. از این میان وی به طور مشخص یک تز را به هگل (یا به تفسیر خاص یا مورد قبول خود از هگل) نسبت می‌دهد که برای بحث من بسیار حائز اهمیت است: «واقعیت برای هگل نه صرفاً ابژکتیو (در معنای رتالیستی) و نه صرفاً سوژکتیو (در معنای ایدئالیسم بارکلی) است، بلکه نتیجه رفع دیالکتیکی این دو، یعنی امری بیناسوژگانی (یا با تسامح: بین‌الذهانی) است [تأکیدها از من است. ح.ص.ا]. اردبیلی بدون نام بردن از هگل تزهای دیگری را نیز در همان یادداشت مطرح می‌کند که البته آشکارا تعمیم یا توضیح فهم و برداشت وی از همان تز قبلی هستند؛ مثلاً: «واقعیت مستقل و فی‌نفسه‌ای وجود ندارد»، «واقعیت چیزی نیست جز شیوه مواجهه و مناسبات سوژه‌ها با یک امر»، «هر شیء، بدون آنکه ذاتی مستقل داشته باشد، چیزی نیست جز کانونی از نیروهای برساننده‌اش» و «واقعیت محصول روان و نگرش مردم (سوژه‌ها) است نه بالعکس».

اما اعتبار سخن اردبیلی در یادداشت مذکور و نتایج نظری و عملی‌ای که از این سخن می‌گیرد حداقل مستلزم اعتبار دو شرط زیر است: نخست اینکه واقعیتی که در سخنان دولتمردان آمده است همان واقعیتی باشد که در رتالیسم مورد انتقاد اردبیلی، و نیز در فلسفه هگل - که مورد استناد اوست - آمده است، و دوم این که تزها یا همان احکامی که اردبیلی مبنای سخن خود قرار داده است به نحو حداکثری یا به نحو حداقلی، معتبر و موجه باشند. این نکته اخیر بدان معناست که معتبر و موجه بودن این احکام به نوبه خود از دو حیث قابل بررسی

است: یکی اینکه اثبات شود این احکام فی‌نفسه احکامی درست هستند، و دوم این که نشان داده شود که می‌توان این احکام را "توجیه" (rechtfertigen, justify) کرد، یعنی -چنان که مدعای نویسنده است- به نحوی از فلسفه هگل استخراج یا استنباط کرد. حیث نخست بحثی است بسیار گسترده و درازآهنگ به درازای کل تاریخ فلسفه، چنان که قطعاً نمی‌توان حتی یک برگ از دفتر سترگ آن را در مجال و توان اندک این گفتگوها ورق زد. باین حال من هر جا که در اثنای این گفتگوها لازم آید به رئوس اصلی این بحث نیز اشاراتی خواهم داشت. اما حیث دوم، یعنی بررسی امکان یا امتناع استخراج یا استنباط احکام فوق از فلسفه هگل، به نظر من کاملاً در چارچوب این گفتگوها می‌گنجد و می‌توان حق آن را ادا کرد.

به این ترتیب من واکاوی شروط بالا را وجهه همت خود قرار می‌دهم و می‌کوشم آن را ذیل دو بحث "بیناسوژگانی بودن واقعیت برای هگل" و "رابطه فلسفه با سایر علوم" بگنجانم و بدان بپردازم. این دو بحث، چنان که خواهیم دید، در چند نقطه با یکدیگر تلاقی‌هایی نیز دارند. پس در ابتدا می‌پردازم به مدعای اردبیلی مبنی بر بیناسوژگانی بودن واقعیت برای هگل.

بحث نخست: بیناسوژگانی بودن واقعیت در نزد هگل

محور اصلی بحث من در اینجا نشان دادن ناموجه بودن حکم مرکزی سخنان اردبیلی است که صورتبندی هسته آن چنین است: «واقعیت برای هگل امری بیناسوژگانی است». چنان که اشاره شد، من این حکم را نه از حیث حقیقت در خود و برای خود آن، بلکه از این حیث بررسی خواهم کرد که به قید «برای هگل» مقید شده است. این بدان معناست که می‌کوشم نشان دهم ادعای استنباط یا استخراج این حکم از فلسفه هگل، یعنی حمل "بیناسوژگانی بودن" بر "واقعیت" از منظر این فلسفه، ناموجه، یعنی از نظر من، غیر قابل دفاع است، و معتقدم اگر این گفتگوها ادامه یابد، نویسنده برای توجیه ادعاهای خود حول و حوش این حکم راه سنگلاخ و دشواری در پیش خواهد داشت؛ راهی که از نظر من البته از همان ابتدا بی‌راهه‌ای بیش نبوده است، اما با اصرار نویسنده محترم در پیمودن این راه، و طعنه به «بی‌راهه‌شناس» بودن من، امید دارم که حقیقت این مدعا خود به‌زودی آشکار شود. پس مایلیم برخی از جوانب این بی‌راهه را در اینجا ترسیم کنم و برای این کار نخست از مدخل اصطلاح «بیناسوژگانیت» و برداشت اردبیلی از آن، و سپس از منظر مفهوم «واقعیت» به کار ترسیم نقشه راه و نشان دادن این بی‌راهه خواهم پرداخت.

۱. سوژه و بیناسوژگانیت

من در یادداشت نخست خود با عنوان "بی‌راهه نقد ایدئالیسم" انتقاداتی را به یادداشت اردبیلی وارد دانسته بودم و از ایشان خواسته بودم که درباره حکم بر بیناسوژگانی بودن واقعیت توضیحاتی ارائه دهند. متأسفانه جناب اردبیلی در پاسخ خود به پرسش من به طریقی شگفت‌آور از شاهراه بحث اصلی خارج می‌شود و می‌کوشد القا کند که مسئله صفاریان این است که نمی‌داند خود "بیناسوژگانیت" به چه معناست و صفاریان در قبال مناقشاتی که پیرامون این واژه پدید آمده است در «بی‌خبری و غفلت» به سر می‌برد. اردبیلی همچنین مدعی است از آن‌جا که این واژه در متن هگل نیامده است، پس صفاریان نیز که به قول او «میل عرفانی-الهیاتی به مواجهه بی‌واسطه با متن» دارد و لابد در گوشه پستویی خزیده، از وجود این واژه در مناقشات هگل پڑوهی بی‌خبر است. نویسنده با گذاشتن سخنی از جانب خود در دهان صفاریان به خوانندگان القا می‌کند که «ناقد محترم، مدعی است [کذا!] که معنای دقیق اصطلاح بیناسوژگانیت را نمی‌داند» و آنگاه به زعم خود می‌کوشد تا ناقد مدعی ندانستن (!) را از این غفلت و بی‌خبری بدر آورد. بر من آشکار است -و از فقراتی نیز که اردبیلی از یادداشت من نقل کرده است چنین برمی‌آید- که او هسته نقدی را که من به او وارد دانستم به درستی دریافته است، اما باین حال محل تحریر نزاع را آگاهانه به کوچه دیگری برده است.

اصل پرسش من ناظر بر معنای «بیناسوژگانیت» چونان یک "واژه" نبود، بلکه ناظر بر "مفهوم" «بیناسوژگانیت» بود. واژگان از منظر فلسفه چیزی نیستند جز نام‌هایی تهی، چنان‌که بواقع ما در فلسفه با صرف واژگان کاری نداریم. در فلسفه این "مفاهیم" هستند که نه‌تنها موضوع اندیشه، بلکه خود اساساً از جنس اندیشه‌اند. نه واژگان تکین متعارف که مصداق امر پوزیتیو، در معنای منفی کلمه، به‌شمار می‌آیند. اما مفهوم در مرحله نخست کار یا صیوروت خود، یعنی در گذر از هیئت "حکم" تعین، یا به بیان ساده‌تر، "معنا" می‌یابد. در این صورت، واژه حکم نیست، درحالی که مفهوم حکم است.

در یادداشت نویسنده محترم حکمی بنیادین آمده بود که در آن "بیناسوژگانی بودن" بر "واقعیت" حمل شده بود. نکته اینجاست که من بیناسوژگانیت را از حیث همین تعیین‌اش در حکم مزبور مورد پرسش و نقد قرار دادم، و "حکم" را مورد توجه قرار دادم، نه "واژه" بیناسوژگانیت را. من در یادداشت خود نوشته بودم «این سخن [یعنی همان حکم بر بیناسوژگانی بودن واقعیت] قطعاً از جنس تفسیر است؛ تفسیری که به نظر من در تبیین واقعیت

در معنای هگلی آن، کاملاً غیرهگلی و غیرقابل دفاع است» (صفاریان). عجیب است که اردبیلی در همه آنچه در پاسخ به نقد من نوشته است، هیچ کجا به تبیین حکمی که مورد انتقاد من بود نمی‌پردازد و به جای کوشیدن در توضیح بیناسوژگانی بودن "واقعیت" از منظر هگل صرفاً، و به قول خودش، در «پاسخ به پرسش بیناسوژگانیت نزد هگل چیست» قلم‌فرسایی می‌کند، و حتی یک جمله در متن او نمی‌توان یافت که در آن تبیین شده باشد که "واقعیت" برای هگل چگونه و بر اساس چه تفسیری امری بیناسوژگانی است. در هر حال، «بیناسوژگانیت»، چنان‌که خود نویسنده نیز در پاسخ خود بدان اذعان دارد، برآمده از تفسیر هگل است، و نه خود متن هگل. بنابراین نویسنده می‌باید به تبیین مبانی سنت یا سنت‌های تفسیری‌ای که قائل به "بیناسوژگانیت واقعیت" هستند می‌پرداخت (و نه صرفاً کلیاتی درباره خود واژه و کاربرد آن در متون این‌وآن) و می‌بایست بیان می‌کرد که حکم او آیا تفسیر خود اوست، و اگر نیست مستظهر به کدام سنت تفسیری است؟

اردبیلی اما به جای پاسخ‌دادن به نقد من، یگراست به سراغ صرف واژه بیناسوژگانیت می‌رود، و ابتدا به زعم خود یک «توضیح مختصر درباره تاریخچه این اصطلاح» ارائه می‌دهد که نه تنها تاریخچه نیست بلکه صرفاً سنگجوشی است از نام چند نویسنده و مختصری کلی‌گویی در اندازه یکی دو جمله حول نظرات هر یک از آن‌ها. تنها چیزی که از این فقره دست خواننده را می‌گیرد پاسخ به این پرسش ناپرسیده است که آیا واژه‌ای به نام «بیناسوژگانیت» در وادی هگل‌پژوهی "وجود دارد" یا خیر؟ پرسشی که از اساس پرسیده نشده بود.

بدین ترتیب این شعبده‌بازی و این غیب کردن موضوع اصلی و نشان دادن چیزی دیگر به جای آن باعث شده است که در پاسخ اردبیلی به نقد من محل نزاع به کلی مقلوب شود. بنابراین می‌کوشم در ادامه محل تحریر نزاع را دوباره به میدانی که بدان تعلق داشت بازگردانم.

اردبیلی در پاسخ خود، از صفحه ۹ به بعد، و برای «شروع بحث» و پس از توضیحاتی درباره واژه «بیناسوژگانیت»، ابتدا ترجمه‌ای مغلوط از ابتدای بند ۱۷۷ پدیدارشناسی روح ارائه می‌دهد، که از آنجایی که غلط‌های ترجمه او با بحث اصلی، یعنی برداشت او از سخن هگل، کاملاً مرتبط است، مایلم نخست به بررسی آن پردازم. ترجمه اردبیلی چنین است: «یک خودآگاهی [صرفاً] برای یک خودآگاهی [دیگر] وجود دارد. در واقع، تنها به همین دلیل، خودآگاهی است؛ چراکه صرفاً از این طریق است که وحدت خود در دگربودگی‌اش برایش وجود می‌یابد».

اصل این فقره بدین قرار است:

„Es ist ein *Selbstbewußtseyn* für ein *Selbstbewußtseyn*. Erst hiedurch ist es in der That; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Andersseyn;“ (GW9, 109)

و ترجمه من از آن چنین است: خودآگاهی خودآگاهی ای است برای خودآگاهی ای. نخست از این طریق است که خودآگاهی به واقع هست [یعنی وجود دارد]. زیرا نخست در این [بودن خودآگاهی ای برای خودآگاهی ای] است که برای خودآگاهی وحدت خودش در دیگربودگی اش صیوروت می‌یابد.

ترجمه اردبیلی از فقرة بالا (احتمالاً از روی ترجمه انگلیسی پینکارد) به دلایلی چند بسیار مغلوط است: وی فعل ist در جمله نخست را که در واقع رابط حکم است به "وجود داشتن" ترجمه کرده است و از این طریق به حکم حیث هستی‌شناختی (انتولوژیک) تحمیل کرده است، و محل تأکید حکم، یعنی حمل "برای خودآگاهی ای بودن" بر "خودآگاهی" را به حمل "وجود داشتن" بر «یک خودآگاهی» تغییر داده است. از قضا همین فعل در جمله دوم متن اصلی حیث هستی‌شناختی دارد و ناظر بر همان حیث "وجود داشتن" است که اردبیلی اینجا آن را برعکس، چونان رابط حکم ترجمه کرده است، و بنابراین این معنا را القا کرده است که خودآگاهی «تنها به همین دلیل» خودآگاهی "است". این درحالی است که در اینجا سخن هگل اتفاقاً حیث هستی‌شناختی دارد نه صرفاً صورت موضوع-محمولی. مترجم عبارت «تنها به همین دلیل» را احتمالاً به جای hiedurch به سخن هگل تحمیل کرده، که غلط است و معنا را تغییر داده است. مترجم همچنین دو بار از اصطلاح «صرفاً» استفاده کرده است که کاربرد هر دو در اینجا کاملاً نابجا و مخل معناست. مترجم در پایان، فعل "می‌شود" یا "صیوروت می‌یابد" را به "وجود می‌یابد" ترجمه کرده است که باز هم نادرست و مخل معنا است. وی همچنین ضمیر ملکی sein یا همان "ش" در «وحدت خود» را در ترجمه انداخته است. معادل آلمانی ترجمه او به واقع عبارت die Einheit des Selbsts می‌بود؛ که البته این عبارت در متن وجود ندارد، بلکه آنچه در متن اصلی آمده die Einheit seiner selbst است. از آنجایی که واژه "خود" (das Selbst) در حالت اسمی (Substantiv) در پدیدارشناسی روح ناظر بر مفهومی بسیار مهم است، نمی‌توان ترجمه این عبارت را این چنین سهل‌انگارانه برگزار کرد. خواننده می‌تواند ترکیب die Einheit des Selbsts را در متون هگل جستجو کند تا به منظور من، و به تبعات تفسیری خطای اردبیلی در ترجمه پی‌ببرد. مترجم همچنین عبارت «برایش» را نیز در انتها آورده است که اگر آن را هم بخواهیم به آلمانی برگردانیم می‌شود für es که باز مفهومی بسیار مهم در پدیدارشناسی است، و البته در متن به این شکل وجود ندارد و تحمیل آن به معنای جمله بسیار مشکل‌آفرین شده است. این

«برایش» آشکارا همان ضمیر ملکی "ش" در عبارت "وحدتِ خودش" است که در ترجمهٔ اردبیلی پوستین وارونه بر تن کرده است.

باری، این نمونه‌ها را آوردم که بپرسم، کسی که در ترجمهٔ چند جمله از هگل - که از قضا خود نقل و ترجمه کرده است و می‌خواهد آن را مبنای استدلال خود قرار دهد - چنین غلط‌های فاحش دارد، چگونه می‌تواند از «تفسیر من از فلسفهٔ هگل» دم زند؟ اما اکنون پردازیم به تفسیر، تا تأثیرات این اغلاط ترجمه آشکارتر شود.

اردبیلی در تفسیر فقرهٔ بالا می‌نویسد: «تفسیر بحث فوق دشوار نیست. هگل از رابطهٔ دو خودآگاهی سخن می‌گوید و وجود هریک را بر دیگری مبتنی می‌سازد [...] خودآگاهی اساساً باید بر یک خودآگاهی دیگر مبتنی باشد و پدیدارشناسی در اینجا برای نخستین بار وارد **ساحت روابط (انسانی)** می‌شود. تا اینجا عمدتاً بحث و مناقشه‌ای وجود ندارد. [تأکید از من است، ح. ص.]»

نکته اینجاست که چنین تفسیری، یعنی این ادعا که پدیدارشناسی در این فقره به «ساحت روابط (انسانی)» وارد می‌شود - واژهٔ "انسانی" که میان پرانتز آمده است در اینجا بسیار کلیدی است - به نحو مستقیم یا غیرمستقیم در ادامهٔ سنت فرانسویِ خوانشِ آنتروپولوژیک (انسان‌شناختی) از بخش خدایگانی و بندگی است که در اصل ریشه در خوانش الکساندر کوپره، و بخصوص در شرح الکساندر کوژو دارد. چنان‌که، بر خلاف رأی اردبیلی، بر سر تفسیر این فقره اتفاقاً بحث و مناقشهٔ بسیار هست. کیفیت ترجمه و همچنین خوانش اردبیلی از فقرهٔ فوق آشکارا بر رویکرد وی به کل بحث پرتو می‌افکند، و در حقیقت ایرادی را که من در یادداشت نخست خود به خوانش انسان‌شناختی او وارد دانسته بودم برجسته‌تر می‌کند. من در آن‌جا نوشته بودم: «در یادداشت مذکور [...] یعنی در یادداشت رئالیسم و بازار ارز از اردبیلی] همه‌جا «سوژه» نه در وحدتِ بی‌میانجی خود یا حتی در وحدتِ حفظ‌ورفع‌شدهٔ خود در روح، بلکه به‌طور مشخص در تکثرِ اتم‌وارش، آن‌هم در حوزهٔ اجتماع مدّ نظر قرار گرفته است و بدین ترتیب معادلِ «فرد»ی از آحادِ «مردم» فرض شده است.» (صفاریان).

تفسیر آنتروپولوژیک کوژو از بخش خدایگانی و بندگی، از یک‌سو دو خودآگاهی را به دو فرد انسانی تعبیر می‌کند، و بدین ترتیب کلّ پدیدارشناسی را به گونه‌ای انسان‌شناسی فلسفی فرومی‌کاهد، و از سوی دیگر، رابطهٔ "بازشناختن"، "معتبرشناختن"، "به‌رسمیت‌شناختن" یا همان *Anerkennung* میان این دو "فرد انسانی" را چونان بنیان خودآگاهی "انسان" تعبیر می‌کند، چنان‌که بخش خدایگانی و بندگی از منظر کوژو همین نبرد بر سر به‌رسمیت‌شناختن دو فرد انسانی، و بدین ترتیب قوامِ خودآگاهی انسان از حیث اجتماعی و سیاسی است. از قضا

این کوژو است که اصطلاح بیناسوژگانیت (intersubjectivité) را نیز در معنای گونه‌ای عالمِ درونی میان آگاهی‌های انسانی وارد تفسیر خود از نبرد خدایگانی و بندگی می‌کند (نک. Kojève, 34). می‌توان شاخه‌های منشعب از این تفسیر را، که ردّ پای آن را می‌توان تا امروز در سنت‌های تفسیری متعدد، از آنچه در عالمِ آنگلوامریکن "رنسانسِ هگل" نامیده می‌شود گرفته، تا سنت‌های به‌اصطلاح پست‌مدرن عمده‌تاً فرانسوی، و حتی در سایر حوزه‌ها، مانند روانشناسی، جامعه‌شناسی و سیاست، پی‌گیری کرد. از قضا پینکارد هم، که ترجمهٔ او احتمالاً منبع اصلی اردبیلی برای مراجعه به متن هگل است، به همین سنت تعلق دارد و ای‌بسا ترجمهٔ او نیز تحت تأثیر این نوع از تفسیر بوده باشد. همهٔ این تفاسیر کمابیش خصوصیات مشترکی دارند، من جمله فروکاستنِ فصل خدایگانی و بندگی از پدیدارشناسی - و در مواردی کل پدیدارشناسی - به گونه‌ای انسان‌شناسی فلسفی، و ترجیح سوبیه‌های اجتماعی و سیاسی متن هگل بر سوبیه‌های منطقی‌متافیزیکی آن، و در حادترین انواع آن، تلاش برای تهی کردن فلسفهٔ هگل از منطق هگل به‌طور کلی.

اما خوانش‌های میانه‌روتر و خوانش‌هایی که پدیدارشناسی را در نسبتی وثیق با علم منطق تفسیر می‌کنند، در بخش خدایگانی و بندگی بر خلاف خوانش تقلیل‌گرایانهٔ کوژو و شاگردان او - که امروزه دیگر در وادی تفسیرِ هگل بکلی از تک‌وتا افتاده و یکسویه بودن آن محل اجماع است - دیگر رویاروییِ دو خودآگاهی را صرفاً چونان رویاروییِ دو فردِ انسانی در حال نبرد تا پای جان، و به‌تبع آن برآمدنِ ارباب و بنده (یا حتی برده) در صحنهٔ تاریخ انسان تفسیر نمی‌کنند، بلکه بیش‌تر بر دیالکتیک خودآگاهی، یعنی بر سوبیه‌های متافیزیکی و منطقی رابطهٔ حیثیتِ "خودبودن" و حیثیتِ "دیگری‌بودن" در آگاهی تأکید می‌کنند که بر اساس آن، آگاهی از بساطت و وحدتِ نخستین خود خارج شده، و "خود" دیگری‌اش را در برابرِ خود قرار داده، و در این "دیگری" خود را بازشناخته، و به نزدِ خود باز گشته، و از این رهگذر به خودآگاهی گذر کرده است.

پیش از این که این دقیقه را بیش‌تر بکاوم، بازگردیم به ترجمه و تفسیر نویسندهٔ محترم: ترجمهٔ اردبیلی در ادامه کماکان حاوی غلط‌های متعدد و مخلّ معنا است، که یک نمونهٔ بسیار مهم آن را از نظر می‌گذرانیم. ابتدا متن هگل، و در پی آن ترجمهٔ اردبیلی را ببینید:

„[...] diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freyheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes, nemlich verschiedener für sich seyender Selbstbewußtseyn, die Einheit derselben ist; Ich das Wir, und Wir, das Ich ist.“ (GW9,109)

«این جوهر مطلق که وحدت اضدادش را در آزادیِ تمام و کمال و خودبستگی اش قوام می‌بخشد، یعنی در روابط متضاد خودآگاهی‌های مختلف که برای یکدیگر وجود دارند: منی که ماست و مایی که من است.»

ترجمهٔ من از این فقره چنین است: «این جوهر مطلق که در خودبستگی و آزادیِ تمام و کمالِ ضدّش، یعنی [در خودبستگی و آزادیِ تمام و کمال] خودآگاهی‌های مختلف باشند برای خود، وحدتِ همان [خودآگاهی‌ها] است؛ منْ ما، و ما من است.»

من در این ترجمه به‌رغم اختلاف نظر در انتخاب معادل‌ها، تا جایی که خللی در معنا وارد نمی‌شد، از همان برگردان‌های مترجم محترم استفاده کردم تا از این طریق توجه خواننده را صرفاً به نادرستی‌های ساختاری ترجمهٔ اردبیلی که موجب اعوجاج معنایی شده‌اند جلب، و بر آن متمرکز کنم. می‌بینیم که خوانش اردبیلی مبنی بر این که «هگل صراحتاً ادعا می‌کند که «روح» همین روابط میان خودآگاهی‌های مختلف است [تأکید از من است. ح. ص.]» به نوبهٔ خود با ترجمهٔ نادرست این عبارت که «روابط متضاد خودآگاهی‌های مختلف که برای یکدیگر وجود دارند»، مرتبط است. این نکته در تحمیل واژهٔ «روابط» به متن هگل و تفسیر آن بر اساس این تحمیل بروز یافته است و با آن «ساحت روابط (انسانی)»، که پیشتر بدان اشاره شد، پیوند وثیق دارد.

اما تفسیر اردبیلی از متن از این قرار است: «روح در واقع چیزی جز ما نیست و ما (سوژه‌ها) نیز چیزی جز روح نیستیم». وی در ادامه می‌نویسد «در این معنا، روح (در مقام حقیقت کلی پویای جهانشمول)، امری است نه سوژکتیو (مبتنی بر سوژه‌ای فردی) و نه ابژکتیو (مبتنی بر ابژه‌های مستقل از سوژه)، بلکه «منی است که ماست» و در نتیجه جامع سوژه‌ها یا بیناسوژکتیو است». این سخنان با آنچه اردبیلی در یادداشت نخست خود حکم کرده بود قرابت بسیار دارد، و از این منظر برای بحث حاضر بسیار کلیدی است. یادآوری می‌کنم که اردبیلی در آنجا نوشته بود: «واقعیت برای هگل نه صرفاً ابژکتیو (در معنای رئالیستی) و نه صرفاً سوژکتیو (در معنای ایدئالیسم بارکلی) است، بلکه نتیجه رفع دیالکتیکی این دو، یعنی امری بیناسوژگانی (یا با تسامح: بین‌الذنهانی) است». تفسیر اردبیلی از این فقره از متن هگل از نظر من اشکالات اساسی دارد که پس از تأملی بر چند اشکال اساسی دیگر در ترجمه به شرح برخی از وجوه آن خواهم پرداخت.

اردبیلی در این فقره نیز در کنار ترجمهٔ معوج (که آشکارا نه از متن اصلی، بلکه از روی ترجمه‌های انگلیسی است)، تفسیر خود (و چه بسا تفسیر مترجم انگلیسی) را بر ساختار متن اصلی اولویت بخشیده و بر آن تحمیل کرده است، چنان‌که در ترجمهٔ خود به‌جای نشانهٔ نقطه‌ویرگول در متن اصلی که در انتهای عبارت

“... die Einheit derselben ist;» آمده است، از نشانهٔ دونقطه استفاده کرده است، که تفاوت آن در انتقال معنا مشخص است و نیازی به توضیح ندارد. وی همچنین به انتهای دو واژهٔ «من» و «ما» نیز یک «ی» افزوده است که خوانش متن را به نحو ظریفی بر تفسیر او منطبق می‌کند. این نادرستی‌های ظریف، اما بسیار مهم، باعث شده است اردبیلی مدعی شود که هگل صراحتاً روح را «منی [می‌داند] که ماست و مایی که من است» این در حالی است که در متن اولاً نشانهٔ دونقطه‌ای در کار نیست و ثانیاً ترجمهٔ آن جملهٔ جدا شده توسط نشانهٔ نقطه‌ویرگول نیز چنین است: "من ما، و ما من است"، و این با "روح منی است که ماست و مایی است که من است" تفاوت و تقابل بنیادین دارد.

باری، از کنار باقی ارجاعات و توضیحات اردبیلی عبور می‌کنم، چرا که تا جایی که من می‌فهمم چکیدهٔ تمام آن‌ها همان جملهٔ واپسین در این بخش از نوشتار اوست: «می‌توان نشان داد که به زعم هگل، بیناسوژگانیت بر کلیت روح، یعنی بر همه چیز، حاکم است». در نقد این خوانش مطالب بیشتری ارائه خواهم کرد، اما عجالاً حتی اگر بپذیریم که بالفرض، یا بر اساس سنت و خوانش معینی بتوان نشان داد که بیناسوژگانیت بر کلیت روح حاکم است، از این سخن نمی‌توان به این سادگی‌ها، و با پرشی چنین بلند، به این حکم رسید که بیناسوژگانیت بر "واقعیت" نیز حاکم است، یا به بیان دیگر، واقعیت بیناسوژگانی است. بنابراین زنجیرهٔ استدلال اردبیلی از این منظر هنوز حلقه‌های مفقودهٔ بسیار دارد، چرا که او تا این‌جا صرفاً در باب بیناسوژگانیتِ روح سخن می‌گوید و نه بیناسوژگانیتِ واقعیت، و این دومی عین یا عدل همان اولی نیست. این درحالی است که نقد من به نوشتار او ناظر بر بیناسوژگانی بودن واقعیت بود. بنابراین بر اوست که اتصال دقیق بیناسوژگانیتِ روح با بیناسوژگانیتِ واقعیت را ترسیم کند.

اما تا جایی که من می‌دانم، همهٔ شارحانی که بحث بیناسوژگانیت را برای تفسیر فصولی از فلسفهٔ هگل در انداخته‌اند (و اردبیلی نیز از برخی از آن‌ها نامی به میان آورده) دو مشخصهٔ مشترک دارند: همگی از یک سو به نوعی در صدد ارائهٔ تفسیری غیرمتافیزیکی از هگل هستند (از کوژو گرفته تا هابرماس و هونت و ویلیامز)، و از سوی دیگر بحث بیناسوژگانیت را بکلی برای توضیح ساختی خاص از فلسفهٔ هگل پیش کشیده‌اند که ناظر بر سویه‌های اجتماعی و سیاسی فلسفهٔ هگل در ساحت روح ابژکتیو، و به‌خصوص حول مفهوم "آزادی" است. نکتهٔ مهم اینجاست که این شارحان مانند اردبیلی از "بیناسوژگانیتِ واقعیت" سخنی به میان نیاورده‌اند، چنان‌که بتوان آن را مبنا قرار داد و پس از آن، به زعم اردبیلی، برای نقد جوهر فی‌نفسهٔ مورد نظر رئالیسم سود جست. از این منظر سخن اردبیلی کاملاً بدیع می‌نماید. این همان نکته‌ای است که من ناظر بدان در یادداشت کوتاه پیشین

خود نوشته بودم: «این سخن که واقعیت در نزد هگل «امری بیناسوژگانی یا با تسامح بین‌الذهانی» است حکمی است بسیار نوآورانه و غریب، چراکه در متون هگل چنین سخنی را به تصریح نمی‌توان یافت و این سخن قطعاً از جنس تفسیر است؛ تفسیری که به نظر من در تبیین واقعیت در معنای هگلی آن، کاملاً غیرهگلی و غیر قابل دفاع است.» (صفاریان). در این معناست که اردبیلی یا باید نشان دهد که بیناسوژگانی بودن واقعیت تفسیر شخصی او نیست، و تکیه بر سنت تفسیری خاصی دارد، و یا اگر هم حاصل اجتهاد خود اوست، پس باید این تفسیر نوآورانه را به جامعه علمی هگل‌پژوهی عرضه کند، و در معرض داوری قرار دهد، و یا حداقل خطوط اصلی چگونگی رسیدن به این تفسیر تازه را در اثنای همین گفتگوها ترسیم نماید. حال مایلم دوباره به همان فقرة کلیدی بازگردم، و با خوانشی کاملاً متفاوت نوری تازه بر این فقرة از متن و تفسیر آن بیفکنم.

نخستین نکته این که فیخته، شلینگ، و هگل، هر سه میان "من" و "منِ کرانمند" (das endliche Ich) تمایز قائل‌اند و آن "من" نخست، برخلاف این دومی، که اشاره به "من" انسانی دارد، ناظر بر "مفهوم" من به مثابه یک مفهوم (بسته به فیلسوف) استعلایی، مطلق، یا فلسفی است. پیش از فیلسوفان ایدئالیست، کانت نیز "من" را در معنایی خاص به کار برده بود که آن را نیز نباید با صرف مفهوم "فرد انسانی" خلط کرد. همان‌گونه که مثلاً وقتی کانت از "موجود خردی" (vernünftiges Wesen) سخن می‌گوید این بدان معنا نیست که صرفاً از "انسان" سخن می‌گوید. بر همین قیاس، مفهوم "ما" (das Wir) نیز از همین قماش است و در حالت اسمی (Substantiv) صرفاً به معنای ما سوژه‌ها، یا ما انسان‌ها، نیست، بلکه به مثابه یک "ما"ی فلسفی است که البته چونان "من" فلسفی که در فرد انسانی نیز امکان تجلی دارد، آن "ما" هم در افراد انسانی امکان تجلی دارد.

بر همین مبنا، تفاوت پدیدارشناسی روح هگل با بنیاد نظریه علم فیخته، یا دستگاه ایدئالیسم استعلایی شلینگ در این است که پدیدارشناسی در پی اندیشیدن "من" به مثابه "من" (مانند فیخته) یا "من" به مثابه "طبیعت" و "طبیعت" به مثابه "من" (مانند شلینگ) نیست، بلکه در پی اندیشیدن "روح" به مثابه "روح" است که یکی از گام‌های منطقی این روح همین حفظ و رفع "من" در "ما" است. در این میان آنچه فلسفه هگل را از فلسفه فیخته متمایز می‌کند آن است که "سوژه" در فلسفه هگل نه به مثابه "من" بلکه به مثابه "مفهوم محض" (reiner Begriff) تعیین می‌پذیرد، و آنچه آن را از فلسفه شلینگ متمایز می‌کند، فراتر رفتن از حیث ابژکتیو مطلق، به خصوص فراتر رفتن از حیث اینهمانی مطلق است. به این ترتیب از منظر فلسفه هگل، فلسفه فیخته یک یگانگی ابژه-سوژه سوژکتیو در من، و فلسفه شلینگ یک یگانگی ابژه-سوژه ابژکتیو در طبیعت، و فلسفه خود او یک یگانگی ابژه-سوژه مطلق در روح است، که در این معنا حافظ و رافع هر دو فلسفه است. در این معناست که

بحث از "من" و "ما" در پدیدارشناسی روح ارتباط وثیقی با بحث‌های فیخته و شلینگ در باب همین مفاهیم دارد و بدون لحاظ کردن این ارتباط، تفسیر این "من" و "ما" به فرد یا افراد انسانی صرفاً حاصلی جز بدفهمی به همراه نخواهد داشت.

در پدیدارشناسی روح، در یک سو آگاهی علمی ایستاده است، و در سوی دیگر آگاهی طبیعی. پدیدارشناسی روح در این معنا چیزی نیست جز دیالکتیک میان همین آگاهی طبیعی و آگاهی علمی، و به یک معنا، سرگذشت "علمی شدن" آگاهی طبیعی که در آن آگاهی علمی نظاره‌گر حرکت آگاهی طبیعی، یعنی نظاره‌گر خروج از طبیعی بودن و فرایند علمی شدن اوست. هگل آگاهی نظاره‌گر علم شده را آگاهی علمی؛ و آگاهی نظاره‌شونده علم‌شونده را آگاهی ناعلمی، یا آگاهی طبیعی می‌نامد. از آنجا که هر دو این آگاهی‌ها از حیث آگاهی بودن یکی و همان هستند، پس باید آگاهی علمی را آگاهی علمی شده، و در این معنا، همان آگاهی پیش‌تر ناعلمی بوده دانست. حال نکته اینجاست که این دیالکتیک را می‌توان به مثابه دیالکتیک میان "من" و "ما" نیز (هر دو در معنای فلسفی آن) ترسیم کرد. در این معنا، "من" همان حیث آگاهی بودن آگاهی طبیعی، و "ما" همان حیثیت علمی بودن آگاهی نظاره‌کننده به مقام علم رسیده است. در همین معناست که در پدیدارشناسی می‌خوانیم که "منطق" حرکت آگاهی طبیعی بر خود آگاهی، یا همان "من"، پوشیده است، و «در وراء او در جریان است» (GW9, 61)، در حالی که این منطق از همان ابتدا برای "ما"، یا برای همان آگاهی علمی، امری دانسته است. بنابراین این "ما" همان «اتخاذ موضع علم در قبال دانستن پدیدار شونده» (GW9, 58) است. نکته اینجاست که منطق درونی این "ما" از همان ابتدا سامان‌دهنده کل حرکت آگاهی از خلال هیئات گوناگون خویش است، چنان که بدون منطق این ما، آگاهی راه خود را در همه‌ای از «تصورات تصادفی و دلخواهی» (GW9, 55) گم خواهد کرد، و حتی قادر به اندیشیدن "من" خویش نیز نخواهد بود. تنها با مؤثر بودن منطق پس پشت آگاهی، یا همان "ما" در وراء "من"، است که «یک گام در خود، یا بودن برای ما، [گامی] که برای آگاهی‌ای که در گیرودار تجربه کردن است وجود ندارد، خود را به نمایش می‌گذارد» (GW9, 61). هگل در این معناست که حیثیات بودن (sein)، یعنی "برای آگاهی بودن" آگاهی طبیعی را از "برای مابودن"، یا همان بودن از منظر آگاهی علمی، متمایز می‌کند. معنای این "ما" در ادامه متن روشن‌تر می‌شود: «محتوای آنچه برای ما پدید می‌آید، برای آگاهی است، و ما تنها حیث صورتی همان را، یا پدید آمدن محض اش را، خردی می‌اندیشیم؛ این امر پدید آمده که تنها به مثابه برابریستا برای آگاهی وجود دارد، هم‌هنگام برای ما به مثابه حرکت و شدن است» (GW9, 61). در فقراتی از این دست نباید افعالی را که به "ما" منتسب‌اند و در حالت اول شخص جمع صرف می‌شوند (مانند «ما ... می‌اندیشیم»)

با سخن عادی اشتباه گرفت، بلکه برای درک بهتر محتوای سخن فیلسوف می‌توان این افعال را در فقراتی از این دست به حالت سوم شخص مفرد (مانند «ما ... می‌اندیشد») برگرداند.

در اینجا اهمیت تفاوت دو مفهوم "نزد" (bei) و "برای" (für) نیز آشکارتر می‌شود. در این معنا، منطقی از همان ابتدا "نزد" آگاهی طبیعی است، اما هنوز "برای" او نیست، و تنها در انتهای پدیدارشناسی روح است که "برای" او می‌شود. این بدان معناست که "ما"ی آگاهی علمی شده، "من" آگاهی هنوز علمی نشده را می‌بیند، اما این "من" به دیدن آن "ما" توانا نیست؛ به بیان دیگر، تنها من برای ما وجود دارد، و نه ما برای من، یا به بیان دیگر، هرآنچه "برای ما" است اما "برای من" نیست در نظر "من" چونان چیزی "در خود" (an sich) پدیدار می‌شود. بنابراین "ما" در این هیئت آگاهی تنها "نزد من" است و هنوز "برای من" نشده است. در این معناست که پیشگفتار و مقدمه پدیدارشناسی که جزو خود متن، یعنی جزو فرایند تطور آگاهی نیست، از موضع "ما" سخن می‌گوید، اما از فصل یقین حسی به بعد این "ما" در پوست "من" آگاهی طبیعی فرو می‌رود و از پشت چشمان او تجربه‌های او را نظاره می‌کند و گهگاه به موضع "ما" نقل مکان می‌کند از این موضع نظاره تکون آگاهی را توصیف می‌کند. اما این "من" در هیئت "یقین حسی" هنوز بر همان "من" بودنش نیز آگاه نیست و حیث جوهریت آن هنوز بر حیث سوبژکتیویته آن تفوق دارد. به این ترتیب آن "من" که در یقین حسی سخن بر سر اوست، به واقع همان "ما" است که خود را منتزع می‌کند و در هیئت یک "من" انتزاعی چونان ابژه نظاره خویش وضع می‌کند؛ "من"ی که، چنان که گفته شد، خود هنوز از "من" بودن خویش بی‌خبر است.

دقیقه "برای آگاهی" شدن "من"، یا آگاه شدن آگاهی بر "من" بودن اش، همان گذار پدیدارشناسی از آگاهی به خود آگاهی است. در خود آگاهی، بر خلاف هیئات پیشین آگاهی، "من" آگاهی دیگر صرفاً "برای ما" نیست، بلکه هم‌هنگام "برای آگاهی" نیز هست. منطق حاکم بر این گام از حرکت آگاهی به سوی خود آگاهی را می‌توان با دیالکتیک "ذات" یعنی دیالکتیک میان «خود» و «دیگری» توضیح داد. چراکه "در خود بودن" به واقع در تضاد با "برای خود بودن" است و "برای خود بودن" عین "برای دیگری بودن" است. در این معنا برای خود بودن یعنی دیگری بودن در عین خود بودن، و خود را در این دیگری که خود اوست دیدن، یا به بیانی دیگر، برای دیگری بودن در عین برای خود بودن و دیگری را در خود که عین دیگری است دیدن. به این ترتیب، ذات "من"، یعنی برای "ما" بودن "من"، بر خود "من" آشکار می‌شود.

آگاهی در خودآگاهی هنوز صرفاً بر "من" خویش آگاه است اما می‌تواند از حیث منطقی به درون دیگری خویش فراگذرد. همین فراگذشتن به درون دیگری است که خودآگاهی را به نحو درونی دچار "ثنویت" یا "دوتاشدگی" (gedoppelt/Dopplung) می‌کند، چنان‌که خودآگاهی اکنون از طریق این ثنویت قادر است خود را چونان دیگری خویش برابرآیستای خویش گرداند و در عین دوتاشدگی وحدت خویش را نیز حفظ کند و به این ترتیب در آستانه سپهر روح بایستد. صورتبندی منطقی وحدت ثنویت "من" که در آن خود و دیگری در وضعیت تضاد قرار دارند و هریک در عین برای دیگری بودن "برای خود" نیز هست، همان است که در متن آمده: «من ما، و ما من است» (GW9, 108). اما این "است" را در این حکم نباید در معنای یک این‌همانی صرف، یا رابط یک حکم متعارف فهمید. این "است" را تنها می‌توان در معنای یک "شدن" دوسویه، یعنی ما شدن من و هم‌هنگام، من شدن ما فهمید. در این معنا، موضع آگاهی طبیعی (من) و موضع آگاهی علمی (ما) برای اولین بار در خودآگاهی به یکدیگر جوش می‌خورند و هریک از این طریق به دیگری خود فرامی‌گذرد. به بیان دقیق‌تر، مابودن من، و من‌بودن ما را باید به نحو فراکران‌نگر (spekulativ) فهمید، و هر فهم مغایری از این "بودن"، که در ذات فراکران‌نگر خویش یک "شدن" و "حرکت" است، ناگزیر از ادای حق سخن هگل بازخواهد ماند و برداشتی سطحی از آن بدست خواهد داد.

به این ترتیب، با برآمدن خرد از بستر حرکت آگاهی و قدم گذاشتن آگاهی به سپهر روح، رفته‌رفته بر قوت وحدت این "ما" و "من" افزوده می‌شود و در طی این حرکت و در هیئت "خودآگاهی" است که مفهوم "روح" برای اولین بار "برای ما" می‌شود، اما نکته بسیار مهم آن است که مفهوم "روح" در هیئت خودآگاهی اگرچه "برای ما" می‌شود اما هنوز "برای روح" نشده است، و این "ما"ی خودآگاهی هنوز به قوت آن "ما"ی روح نیست. خودآگاهی هنوز برای رسیدن به روح درخودوبرای خود راه درازی در پیش دارد. هگل می‌نویسد «امر روحانی [...] درخودوبرای خود است. این درخودوبرای خودبودن در وهله نخست برای ما یا درخود است. [...] این درخودوبرای خودبودن باید همچنین برای خود [روح] شود، باید دانستن امر روحانی دانستن خودش به‌مثابه امر روحانی باشد» (GW9, 22).

بنابراین و با این مقدمات است که تفسیر اردبیلی یعنی این سخن که «روح در واقع چیزی جز ما نیست و ما (سوژه‌ها) نیز چیزی جز روح نیستیم» بواقع ارائه‌کننده درکی (اگر نخواهیم بگوییم سطحی و نادرست) بسیار ناکامل و نادقیق از مفهوم روح در نزد هگل است.

می‌توانم در صورت ادامه گفتگوها، جزئیات این بحث را بسیار بیشتر از آنچه در این جا شرح دادم بسط دهم و جوانب گوناگون و تبعات و نتایج آن را، بخصوص در ارتباط با فلسفه کانت، فیخته و شلینگ، بررسی کنم؛ اما معتقدم عجلتاً همین اندازه می‌تواند برای نشان دادن اشکالات خوانش اردبیلی از این فقره، و برای نشان دادن چگونگی تهی کردن هگل از اندرونه منطقی آن بواسطه خوانش‌هایی از قبیل خوانش اردبیلی کافی باشد.

۲. واقعیت و رئالیسم

اگرچه اردبیلی بسیار از رئالیسم و لزوم نقد آن سخن گفته است اما هیچ جا به صورت دقیق بیان نکرده است که منظور او از این رئالیسم چیست. از اردبیلی انتظار می‌رود که چستی این به قول او «سنت رئالیست چندهزارساله حاکم بر اندیشه بشر» را که گویی برای رسیدن به «رستگاری» باید به «نقد رادیکال» آن پرداخت توضیح دهد. این توضیح ضروری است، چراکه صرف جدادانستن «ابژه (عین)» از «سوژه (ذهن)» نشانه رئالیست بودن نیست، و رئالیسم خود از وجوه گوناگون به انواع بسیار متنوعی قابل تقسیم‌بندی است که خلط آن‌ها از منظر یک بحث فلسفی جایز نیست. بنابراین، اردبیلی در وهله نخست باید مشخص کند که منظور او از رئالیسم دقیقاً کدام رئالیسم است.

سپس، اردبیلی باید استدلال کند که این رئالیسم مورد انتقاد او عیناً همان رئالیسم حاکم بر بنیاد نظری سخنان دولتمردان دربارهٔ قیمت ارز، یا به طور کلی همان رئالیسم حاکم بر مبنای علوم غیر فلسفی مانند اقتصاد و غیره است. بدین منظور وی ناگزیر از تبیین معنای دقیق واقعیت از منظر خود است. البته او در یادداشت خود به برخی وجوه این واقعیت اشاره می‌کند و برای تبیین منظور خود از مفاهیم "جوهر" و "بیناسوژگانیت" مدد می‌گیرد - که البته بیش از آن که راهگشا باشند مشکل‌سازند. راست است که قائل بودن صرف به جوهر بحث و بسیط یکی از نمودهای رئالیسم است. اردبیلی نیز می‌نویسد «در پس پشت تجربه ما از جهان، [...] جوهری پنهان یا ابژه‌ای مستقل (آنگونه که رئالیست‌ها می‌گویند) [...] وجود ندارد، بلکه واقعیت چیزی نیست جز شیوه مواجهه و مناسبات سوژه‌ها با یک امر». می‌دانیم که هگل در فلسفه خود جوهر را به کلی نفی نمی‌کند، بلکه آن را چونان گامی از رئالیسم فلسفی به رسمیت می‌شناسد. حال پرسش این است که این جوهر از حیث جوهر بودن چگونه می‌تواند امری بیناسوژگانی باشد؟

چنان که اردبیلی به درستی اشاره کرده است، مبنای مفهوم بیناسوژگانیت در آثار قائلان بدان، همان مفهوم "بازشناختن" یا "به رسمیت شناختن" یا "معتبرشناختن" (Anerkennung) است. اما به رسمیت شناختن یک

رابطهٔ دوسویه است، بدین معنا که مثلاً اگر بخواهیم در سپهر امور اجتماعی فعل به رسمیت شناختن را لحاظ کنیم - و چنان که دیدیم فهم اردبیلی از "سوژه" در بنیاد خود فهمی روانشناختی-اجامه‌شناختی است - این فعل میان "دو" فرد انسانی واقع است و نمی‌تواند در این معنا ناظر بر "یک" فرد انسانی "تکین" باشد، و استدلال در جهت امکان ثنویت یا "دوتاشدگی" فرد انسانی در درون خویش، به‌واقع فروکاستن بحث فلسفی به بحثی روانشناختی خواهد بود. حال اگر قائل بودنِ رئالیسم به جوهر را همان قائل بودن به واقعیت مستقل فی‌نفسه بدانیم، آنگاه پرسش این است که نزد هگل این "جوهر" بحث و بسیط چگونه می‌تواند در یک رابطهٔ مبتنی بر به رسمیت شناختن وارد شود؟ به بیان دیگر، چگونه جوهر از رهگذر به رسمیت شناختن بیناسوژگانی است، یا بیناسوژگانی می‌شود؟ این یکی از پرسش‌هایی است که نویسندهٔ محترم برای توجیه حکم خود مبنی بر بیناسوژگانیت واقعیت باید حتماً در تبیین پاسخی برای آن بکوشد - و البته در این کار راه (اگر نگوئیم ناممکن) بسیار دشواری در پیش خواهد داشت.

می‌دانیم که بر اساس پیشگفتار پدیدارشناسی جوهر در نزد هگل هم‌هنگام و به همان اندازه که جوهر است سوژه است (نک. 18, GW9). البته این سوژه بودنِ جوهر را نمی‌توان و نباید در این مقام - و چنان که در یادداشت نخست خود نیز اشاراتی مجمل به این نکته داشتم - آنتروپولوژیک، یعنی چونان فرد تکین انسانی بودنِ جوهر فهمید. سوژه بودن در اینجا معنایی دارد که با سوژه در معنای فرد انسانی بسیار متفاوت است و این "سوژه" حتی به معنای "من"، خواه در معنای دکارتی، خواه در معنای کانتی، یا حتی در معنای فیخته‌ای آن هم نیست. خلطِ هیئات مختلف "سوژه" آشکارا نشانهٔ دریافتی مغشوش از "سوژه" در معنای هگلی آن است که در نوشتار اردبیلی نیز نمونه‌هایی از آن به چشم می‌خورد. سوژه بودنِ جوهر در اینجا به معنای ذاتِ جوهر بودنِ سوژه است. متضاد سوژه در اینجا مفهوم ابژه نیست، چنان که بتوان آن را در تضاد با ابژکتیویته معادل سوژکتیویته پنداشت. مفهوم متضاد سوژه در اینجا مفهوم جوهر است. حقیقت جوهر خود را نزد هگل در مفهوم سوژه بر خودِ جوهر که اکنون سوژه نیز هست نمایان می‌کند. بنابراین سوژه در اینجا یعنی در نزد خودبودنی که خود را می‌داند، و بنابراین در خود و برای خود است. از این منظر، جوهر "در حقیقت خود" همان سوژه است، اما سوژه‌ای که هنوز یک برای خودبودنِ داننده نیست، و به همین دلیل هنوز سوژه بودنِ خود را در نیافته است. بنابراین از نظر هگل، اندیشه در هیئت متافیزیک تا پیش از این، و بی‌آن که خود بدان آگاه باشد، همیشه با سوژه، یا به بیان دقیق‌تر، با "خود"، سروکار داشته است، اما تاکنون سوژه یا خود را چونان جوهر درمی‌یافته است. در همین معنا، رئالیسم ایدئالیسمی است که هنوز نمی‌داند ایدئالیسم است، و دقیقاً به همین دلیل از درک ذاتِ خود ناتوان است و

پیوسته در مفاک جزم‌گرایی و شکاکیت می‌افتد. از نظر هگل اکنون زمان آن فرا رسیده است که جوهر حقیقت خود را، یعنی سوژه‌بودگی‌اش را، دریابد، آن را خردی بیندیشد و آن را بداند تا به تبع آن، این دانستن در متافیزیک متجلی شود. یعنی زمان آن فرا رسیده است که رئالیسم در ایدئالیسم حفظ‌ورفع شود.

خلاصه این که جوهر در فلسفه هگل - تا جایی که من می‌فهمم - نمی‌تواند از حیث سوژه بودن در یک رابطه دوسویه مبتنی بر به رسمیت‌شناختن وارد شده و به تبع آن بیناسوژگانی (خواه منطقی، خواه آنتروپولوژیک) شود - که البته هنوز چگونگی آن به هیچ عنوان بر من آشکار نشده است، و بعید می‌دانم که بشود -، چرا که سوژه بودن جوهر در این مقام متضمن بساطت و وحدتی است که هنوز امکان ورود در این رابطه دوسویه را ندارد، و ابتدا در هیئت ثنویت خودآگاهی است که به رسمیت‌شناختن و احتمالاً بیناسوژگانیت اساساً امکان طرح می‌یابند. بنابراین جوهر، که می‌توان آن را مبنای واقعیت رئالیسم مورد نظر اردبیلی دانست، برای هگل، خواه از حیث جوهر بودن صرف، خواه از حیث سوژه بودن صرف، نمی‌تواند در یک رابطه مبتنی بر به رسمیت‌شناختن وارد شود تا به تبع آن افقی گشوده شود برای بیناسوژگانی شدن واقعیت. همین نکته است که اهمیت روشنگری درباره مفهوم واقعیت توسط اردبیلی را آشکار می‌کند.

حال حتی اگر تفسیر اردبیلی ناظر بر گونه‌ای بیناسوژگانیت فارغ از رابطه به رسمیت‌شناختن باشد - که البته چگونگی چنین امری مستلزم توضیح از جانب اوست - باز هم از آنجا که واقعیت بنا بر ادعای او بیناسوژگانی است، پس جوهر هم باید بیناسوژگانی باشد و این خود به مشکلاتی حاد، و به نظر من لاینحل، می‌انجامد. در این صورت، از یک سو باید تبیین شود که وحدت و بساطت جوهر چگونه از کثرت سوژه‌های مندرج در بیناسوژگانیت نشأت می‌گیرد. از سوی دیگر فرض بیناسوژگانی دانستن جوهر حیثیت سوژه بودن جوهر را بر حیثیت جوهر بودن آن اولویتی منطقی، و حتی پدیدارشناختی، می‌بخشد، و از این منظر چنین بیناسوژگانیتی بیشتر فیخته‌ای است تا هگلی. این در حالی است که - چنان که تبیین شد - هگل از جوهری سخن می‌گوید که از منظر منطقی هم‌هنگام و به همان اندازه سوژه نیز هست. در پدیدارشناسی روح جوهر از حیث جوهر بودن بر حیثیت سوژه بودن خود اولویتی پدیدارشناختی دارد که از تبعات آن، یا به سخن دقیق‌تر، از تجلیات آن، یکی همین تقدم طبیعی و تاریخی ظهور جوهر بر سوژه، یا رئالیسم بر ایدئالیسم است. این نکته نیز مهم است که هگل نمی‌گوید جوهر "امری سوژه‌کتیو" است، بلکه می‌گوید جوهر "سوژه" است. اگر جوهر صرفاً امری سوژه‌کتیو می‌بود آنگاه ایدئالیسم هگل چیزی بیش از ایدئالیسم بارکلی در چنته نمی‌داشت، یا در بهترین حالت از فلسفه فیخته فراتر نمی‌رفت. این در حالی است که بیناسوژگانیت، تا جایی که من می‌فهمم - و در آثار قائلان بدان نیز

قابل مطالعه است- در غیرآنتروپولوژیک‌ترین صورت خود، ناظر بر وجه "سوپرکتیو" امور از منظر سوژه‌ها است نه ناظر بر خود سوژه چونان سوژه. بدین ترتیب در نهایت، معلوم نیست که مدعای اردبیلی را چگونه باید فهمید، چرا که در سخن او اصلاً معلوم نیست که واقعیت چیست، و بیناسوژگانی به چه معناست، و واقعیت چگونه برای هگل بیناسوژگانی است!

حال می‌توان مفاهیم سوژه و بیناسوژگانیت را موقتاً به کناری نهاد و دوباره از نظرگاهی متفاوت به همین بحث نظر کرد: اگر چنین است که واقعیت برای هگل امری بیناسوژگانی است، پس باید این سوژه‌ها (این بار گیرم در همان معنایی که در اصطلاح "بیناسوژگانی" مد نظر اردبیلی است، و هنوز معلوم نیست که چیست) به لحاظ پدیدارشناختی، و بخصوص منطقی، بر "واقعیت" اولویت داشته باشند تا واقعیت نخست از بیناسوژگانیت این سوژه‌ها تعیین یابد و قوام گیرد و بر ساخته شود. حال پرسش این است که آیا این سوژه‌ها، که واقعیت گویا حاصل گونه‌ای "بیناییت" آنهاست، خود واقعی هستند؟ اگر واقعی هستند - که از خوانش اردبیلی از بخش خودآگاهی پدیدارشناسی روح چنین برمی‌آید - پس خود باز باید بیناسوژگانی باشند، و اگر واقعی نیستند پس چگونه واقعی از ناواقعی پدید می‌آید بی‌آنکه دور و تسلسلی در کار باشد؟ ممکن است نویسنده مدعی شود که این امر در یک "رفع دیالکتیکی" رخ می‌دهد. گیریم چنین باشد، اما آنچه مقصود و مطلوب است توضیح چگونگی این رفع دیالکتیکی، و ترسیم و نمایش منطق حاکم بر آن، یا حداقل - و از این "حداقل" نمی‌توان صرف نظر کرد - ترسیم خطوط اصلی این دیالکتیک است.

دامنه و تبعات حکم اردبیلی بر "بیناسوژگانی بودن واقعیت برای هگل" بسیار گسترده‌تر از این‌ها است که من اشاره کردم. در پایان، و از باب مثال، به ذکر دو نمونه دیگر از این دشواری‌ها بسنده می‌کنم: می‌دانیم که خداوند "واقعی" است - با این فرض که اردبیلی "واقعی" را ترجمه *wirklich* گرفته باشد، که در این صورت ترجمه او نادرست است - و نه تنها در این معنا واقعی است، بلکه به قول هگل "حقیقی‌ترین واقعیت" است (نک. GW20, §6). از سوی دیگر آنچه مبنای برهان انتولوژیک وجود خداوند است مفهوم واقعیت (*Realität*) است. (نک. GW21, 99) حال پرسش این است که چگونه خداوند از حیث واقعی بودن (خواه در معنای *wirklich*، خواه در معنای *real*)، یا اساساً از حیث "بودن" - در این سخن هگل که «خداوند بود (هستی) است» (نک. GW9, 44) - یک امر بیناسوژگانی است، یا بیناسوژگانی می‌شود؟ یادآوری می‌کنم که در اینجا سخن بر سر "سوژه"، "خود"، یا "روح" بودن خداوند نیست، بلکه بر سر "بیناسوژگانی" بودن خداوند در مقام "واقعیت" است که محتاج توضیح است. همچنین اگر اردبیلی "واقعی" را در معنای *wirklich* در نظر گرفته باشد، از آنجا

که این مفهوم بسیار هگلی است و رئالیسم به قول او چند هزار ساله همیشه real را در معنای "واقعی" مراد کرده است، و نه wirklich را در معنای هگلی آن، پس باید توضیح دهد که ارتباط "واقعیت بیناسوژگانی" به مثابه intersubjektive Wirklichkeit با "واقعیت بیناسوژگانی" به مثابه intersubjektive Realität و همچنین وجوه تفاوت این دو دقیقاً چیست.

حال اگر این بار "واقعیت" را صرفاً به عنوان ترجمه Realität لحاظ کنیم و آن را بیناسوژگانی فرض کنیم، آنگاه دامنه مشکلاتی که اردبیلی با آن روبرو خواهد بود بسیار گسترده تر خواهد شد. منجمله در این حالت این پرسش سر برمی آورد که، با توجه به اینکه در علم منطق بحث واقعیت ذیل بحث Dasein آمده است، اردبیلی با استناد به چه فقراتی می تواند بحث بیناسوژگانیت را در این معنا از فلسفه هگل استنباط یا استخراج کند، و مهم تر از آن، مستدل نماید؟ تا جایی که من بررسی کردم، از جمله کسانی که بحث بیناسوژگانیت در فلسفه هگل را مطرح می کنند، کسی قائل به بیناسوژگانی بودن واقعیت در این معنا (Realität) نیست، و به نظر می رسد این تفسیر (یا سوء تفسیر) خاص اردبیلی باشد.

مسئله دیگری که در همین ارتباط سر برمی آورد چنین است: اگر از هر دو منظر منطقی و پدیدارشناختی به "واقعیت" در نزد هگل نظر کنیم (در هر معنایی که اردبیلی از آن مراد می کند)، آنگاه پرسش این است که از کجا به بعد "واقعیت" به مثابه یک مفهوم یا مقوله منطقی وارد میدان پدیدارشناسی یا منطق می شود؟ پاسخ این پرسش نمی تواند "آغاز" باشد، چرا که نه منطق و نه پدیدارشناسی هیچ کدام با مفهوم یا مقوله "واقعیت" نمی آغازند. بدین ترتیب پرسش آن است که مقولات یا مفاهیمی که پیش از قوام گرفتن مفهوم یا مقوله واقعیت طرح می شوند واقعی هستند یا غیرواقعی؟ مثلاً مفاهیمی چون هستی محض (Sein) یا شدن (Werden) تا چه اندازه واقعی، و به این ترتیب، بیناسوژگانی هستند؟ و اگر غیرواقعی هستند این غیرواقعی بودن آن ها در نزد هگل دقیقاً به چه معناست؟

تنها در این سطح است که عمق مدعای من مبنی بر ناموجه و غیرهگلی بودن سخنانی از این دست که «واقعیت محصول روان و نگرش مردم (سوژه ها) است [کذا فی الاصل!!]» آشکار می شود؛ سخنانی که به نظر من اگر نگویم "سطحی"، ناگزیریم بگویم بسیار ناموجه تر از آن است که حتی بتوان با اتکا بر عقل سلیم آن ها را در جایی (گیرم حتی در یک ستون روزنامه) طرح و از آن ها دفاع کرد؛ نسبت دادن آن به فلسفه هگل که دیگر جای خود دارد!

بحث دوم: رابطه میان فلسفه و علوم دیگر

این بخش از نوشته اردبیلی، که سطور فراوان همراه با نقل قول‌هایی متعدد از هگل مصروف نگارش آن شده است، تقریباً به تمامی چندان ارتباطی با نقد من ندارد. برای نشان دادن این نکته ناگزیرم برخی دقائق نقد خود را در اینجا دوباره برجسته کنم.

من نوشته بودم [به تأکیدها توجه کنید.] «علوم غیرمتافیزیکی را تا جایی که در چارچوب تعیین‌شده خود باقی مانده باشند و به توهمات و طرح مدعاهای متافیزیکی گرفتار نشده باشند نمی‌توان از منظر فلسفی با روش بکاررفته در یادداشت مذکور تخطئه کرد» (صفاریان). آنگاه در ادامه این نکته را اندکی بسط داده بودم: «احکام اقتصاد را نیز به‌مثابه یک علم تجربی-اجتماعی، تا وقتی که در چارچوب تعیین‌شده خود صادر شوند، نمی‌توان به صرف رئالیستی بودن نادرست دانست و مفاهیم بکاررفته در این احکام را از چارچوب غایت تعیین‌شده این علوم خارج کرد و در بستری بی‌ارتباط با آن با مفاهیم دیگر خلط و سپس نقد کرد» (صفاریان). در ادامه و در توضیح این "خلط کردن" این دقیقه را در یادداشت مذکور بیشتر توضیح داده بودم و نوشته بودم «صرف شباهت صوری واژگانی مانند «واقعیت» در امور روزمره یا علوم غیر فلسفی مانند اقتصاد، با همان واژگان در تاریخ فلسفه، بخصوص فلسفه هگل [...] نمی‌تواند توجیهی برای خلط هیئات و ساحات متفاوت علوم و به میان کشیدن اصطلاحات فلسفی و درهم آمیختن آن‌ها با واژگان غیرفلسفی و درانداختن بحث‌های نامرتبط، با هدف نقد رئالیسم باشد» (صفاریان). به این ترتیب لب سخن من آن بود که اردبیلی در روش خود برای نقد رئالیسم در یادداشت مذکور گرفتار خلط مبحث و مغالطه شده است.

اردبیلی اما -درست مانند همان تغییر محل نزاع در پاسخ به نقد من به مفهوم "بیناسوژگانیت" - در صدد پاسخ به پرسشی برآمده است که اساساً پرسش من نبود. بنابراین خود را ناگزیر می‌بینم یک بار دیگر خطوط اصلی نقد خود به این بخش از سخنان اردبیلی را ترسیم کنم.

به نظر من اردبیلی در یادداشت خود آشکارا متوسل به مغالطه سوء اعتبار حمل (a dicto secundum quid ad dictum simpliciter) شده است، و بدون در نظر گرفتن شرایطی که اظهارات دولتمردان درباره بازار ارز بدان مقید است، این اظهارات را کلیت بخشیده، و سپس نتایج دلخواه خود را از این مغالطه اخذ کرده است. به عبارت دیگر، اگر کسانی در حوزه اقتصاد یا سیاست، و از موضعی غیرمتافیزیکی، و نه از موضع فیلسوف، بحث

"قیمت روانی" در برابر "قیمت واقعی" را مطرح می‌کنند، این کار را در همان حوزه اصطلاحات خود، یعنی از موضع فاهمه و در چارچوبی خاص با اهدافی خاص، به کار می‌برند، و نه از منظری الهیاتی، متافیزیکی، فلسفی، یا هر منظر "کل‌گرایانه" دیگر. به عبارت دیگر نباید صرفاً صورت ظاهر سخنانی از این دست را مبنای یک نقد فلسفی به این شکل قرار داد، بلکه باید پیش‌تر به بازسازی چارچوب شرایط ابراز چنین احکامی پرداخت، و مقام صدور آن‌ها را مشخص کرد، و آنگاه ربط واژگانی که در آن سخنان آمده‌اند را با مفاهیم فلسفی به‌درستی تبیین کرد. اگر واژگان "روانی" و "واقعی" را در سخنانی از این دست از بستر انضمامی خود منتزع کرده، بلافاصله و بی‌میانجی عین «سوبژکتیو» یا «بیناسوژگانی» و «واقعی» در معنای فلسفی آن بگیریم، و بعد احکام دو حوزه گوناگون را اینچنین معادل یکدیگر بپنداریم، بدیهی است این کار - حتی گیرم با نیتی خیر - خلط مبحثی بیش نخواهد بود. بر همین قیاس، نمی‌توان مثلاً مهندس برقی را که در یک جمله از "ولتاژ نومینال" سخن می‌گوید "نومینالیست" دانست، یا مثلاً شیمی‌دانی را که از "جوهر مورچه" سخن می‌گوید قائل به ذی‌حیات بودن جوهر دانست، یا مثلاً مکانیک خودرویی را که می‌گوید "موتور دست درآورده" به باورداشتن به شمنیزم یا امثال آن متهم کرد، و آنگاه حول‌وحوش این خلط اصطلاحات حاصل از چنین انتزاعیاتی مغالطه کرد، و بدون در نظر گرفتن قیودی که سخن در بستر آن ایراد شده است به استدلال له یا علیه چیزی پرداخت.

از دیگر مشکلاتی که من بدان اشاره کرده بودم خلط غایات در بررسی دخالت فلسفه در علوم دیگر است. این بدان معناست که علوم تجربی مادامی که کارشان به جایی نرسیده باشد که دعاوی متافیزیکی دراندازند، اکثراً غایاتی را (یا بهتر است بگوییم اهدافی را) دنبال می‌کنند که نیل به آن‌ها جز از راه فاهمه و رئالیسم (به معنای قائل بودن به جوهر یا جواهر مستقل) نمی‌گذرد. این علوم که نه به تبیین بنیادهای عالم و نه به تبیین بنیادهای خود قادرند، در عین حال در چارچوب فرضیات و نظریاتی که بر آن استوارند، من جمله در جهت سودرساندن به فرد یا جامعه انسانی کاربرد دارند. آن پزشکی که به‌منظور شفای بیماری و کاهش درد، احکامی پیرامون بدن انسان صادر می‌کند، از این حیث در پی تبیین چیستی "انسان" نیست، و نمی‌تواند باشد. ریاضی‌دانی که الگوریتمی برای محاسبات کاربردی فلان پردازشگر ابداع می‌کند، از این حیث در پی تبیین چیستی ماهیت "عدد" نیست، و مهندس مواد و متالورژی‌ای که در کار تبیین خصوصیات مواد به‌کاررفته در ماشین‌آلات از بُعد استحکام آن‌هاست، از این حیث درباره "ماده" چونان ماده سخن نمی‌گوید، و قس علی هذا. دعوت از علوم برای پیروی از الگوی فلسفه در اندیشیدن، درحقیقت دعوت از علوم برای دست‌کشیدن از مبانی و روش‌های خود، و به جای آن، دعوت از آن‌ها برای تبدیل شدن به متافیزیک یا حتی فروافتادن در ورطه شکاکیت است.

تأکید می‌کنم: بدیهی است سخن من به هیچ وجه در دفاع از اظهارات دولتمردان درباره بازار ارز نیست، بلکه ناظر بدان است که اصطلاحات "واقعی" و "روانی" در این سخنان ربطی به ابژه و سوژه و رئالیسم و ایدئالیسم و فلسفه هگل ندارند، و اگرچه می‌توان، و باید، این سخنان را نقد کرد، اما راه این نقد از بی‌راهه امثال این خلط‌مبحث‌ها نمی‌گذرد. به این ترتیب اردبیلی آشکارا به آسیابی بادی حمله می‌کند، چراکه، تا جایی که من می‌فهمم، "اقتصاد رئالیستی" در تقابل با "اقتصاد ایدئالیستی" تنها می‌تواند یک معنا داشته باشد: اقتصاد واقع‌گرایانه در برابر اقتصاد آرمان‌گرایانه. بدیهی است که این واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی در اینجا هم ربطی به رئالیسم و ایدئالیسم در معنایی که اردبیلی بر آن تحمیل می‌کند ندارد.

باری، یادداشت ۸۰۰ کلمه‌ای اردبیلی از این منظر مملو از خلط مباحث و مغالطات گوناگون است. برای نمونه می‌توان برخی از این مغالطات را در فقراتی از این دست به خوبی مشاهده کرد: اردبیلی پس از چند نقل قول از دولتمردان می‌نویسد «خلاصه تمام این اظهارات قائل شدن به تمایز جوهری میان واقعیت و روان جامعه است. گویی مثلاً چیزی به اسم «قیمت واقعی ارز» مستقل از اذهان مردمان وجود دارد که باید به شیوه رئالیست‌ها (بر اساس معیار صدق مبتنی بر مطابقت) ذهنیت و روان جامعه را بر آن منطبق کرد». در اینجا اردبیلی مرتکب مغالطه شده است و به جای نقد درخور سخنان دولتمردان با ادله اقتصادی، یا حداقل نقد فلسفی آن با در نظر گرفتن شروطی که سخن بدان مقید است، بر سخنان ایشان حکم فلسفی مورد نظر خود مبنی بر قائل بودن به تمایز جوهری میان "واقعیت" و "روان جامعه" را تحمیل کرده است تا بتواند در مرحله بعدی، و باز هم با توسل به مغالطه، به رئالیسم حمله کند. مغالطه دیگری که سخن اردبیلی بدان مبتلاست مغالطه تصدیق تالی است. وی به طور ضمنی چنین استدلال می‌کند که اگر کسی رئالیست باشد آنگاه به معیار صدق مبتنی بر مطابقت اعتقاد دارد، پس هر کس به معیار صدق مبتنی بر مطابقت اعتقاد داشته باشد رئالیست است، پس دولتمردان نیز رئالیست‌اند چراکه می‌خواهند «ذهنیت و روان جامعه» را بر «چیزی به اسم قیمت واقعی ارز» منطبق کنند. همچنین در جای دیگری می‌نویسد «اگر همه فکر کنند فردا چیزی گران خواهد شد، تنها به همین دلیل، آن چیز گران خواهد شد [کذا!]» پس «اقتصاد اساساً علمی بین‌الذهانی است». این سخنان که چند نمونه از آن را آوردم مغالطه اندر مغالطه‌اند. خوانندگان انصاف خواهند داد که "بی‌راهه نقد رئالیسم" محترمانه‌ترین توصیفی بود که می‌شد از این یادداشت کرد.

نکته اینجاست که همه ثمرات علوم غیرفلسفی - که مطلقاً نمی‌توان منکر آن شد - دقیقاً از آن رو حاصل شده است که این علوم ایدئالیستی نمی‌اندیشند، و اصلاً لزومی هم ندارد که چنین بیان‌دیشند، و اساساً نمی‌توانند

چنین بیندیشند. به عبارت دیگر، فلسفه در این معنا نمی‌تواند جای علوم دیگر را بگیرد. فیلسوف، از حیث فیلسوف بودن، نمی‌تواند به‌جای اقتصاددان، فیزیکدان، مهندس، پزشک، و غیره، بنشیند و محصولات و خدمات ایشان را ارائه دهد. چرا که اگر چنین می‌کرد در این کار دیگر فیلسوف نبود. کار فیلسوف ارتقای اصطلاحات علوم دیگر به ساحت مفهوم، یا به بیان دیگر، ارتقای این اصطلاحات از سپهر فاهمه به سپهر خرد، و آنگاه ترسیم جایگاه این علوم از حیث خردی بودن آن امور، در دستگاه خرد است؛ یعنی مشاهده‌ی حال بودن خرد در همه‌ی امور عالم و ترسیم معماری این حال بودن. این کار مستلزم آن است که عالم تجربی به عالم فلسفی بدل شود، چنان‌که احکام او از سطح فاهمه فراتر رود و در ساحت خرد صادر شود. در دستگاه خرد است که این پرسش معنا می‌یابد که مبنا و غایات علوم چگونه در نسبت و ارتباطی وثیق در یک دستگاه خردی قابل ترسیم است؛ پرسشی که در درون خود همان علوم چندان معنایی ندارد، چراکه غایات (یا به زبان فاهمه، اهداف) متخصصان این علوم چیزهای دیگری است که بازتابی بودن و فاهمه‌ای بودن برای رسیدن به آن اهداف اساساً ذاتی آن‌ها است.

از منظر فلسفه، برای تبیین بنیان‌ها و غایات علوم فلسفی، فاهمه باید به خرد متصل باشد، و گامی از گام‌های خرد شده باشد، و حقیقت نهایی خود را از آن خرد دریافت کند، و غایاتش از سرچشمه‌ی دستگاه غایات خرد تغذیه کند. همین فقدان اتصال و ارتباط فاهمه با خرد، هم در سپهر غایات و هم در سپهر مبانی، از جمله دلایل نابسامان بودن اوضاع در کشورهای قبیل کشور ماست که به‌رغم وجود متخصصان سرآمد و بسیار توانا در علوم و فنون غیرفلسفی، با مشکلات بنیادینی در عرصه‌ی مدیریت، اقتصاد، سیاست، اجتماع، دین، اخلاقیات و بسیاری امور دیگر دست و پنجه نرم می‌کند. هر اندازه هم که کسی با بالاترین تخصص و اخلاق فردی و وجدان شخصی به بهترین نحو به کار خود مشغول باشد، باز هم امکان دارد در جایی که پیوند میان فاهمه و خرد گسسته است، بی‌آنکه خود بداند، "خادم تباهی و شر" باشد. نمونه‌هایی از این دست در تاریخ بسیار بوده‌اند.

باری، برداشت من این است که اردبیلی نیز بواقع در نقد خود به رئالیسم، نقد همین فقدان اتصال فاهمه و خرد، و ترسیم لزوم این اتصال را مدّ نظر دارد، و همین نکته البته نظر ما را به هم نزدیک می‌کند. آنچه در نظر و عمل اردبیلی مورد انتقاد من است، و مرا از او دور می‌کند، سطحی کردن نقد از جانب او به‌جای عمق‌بخشیدن بدان است. من اصرار اردبیلی به نقد رئالیسم از این منظر را درک می‌کنم، و با اصل این نقد موافقم، اما باز هم تأکید می‌کنم که این نقد اگر در عمق صورت نپذیرد بی‌راهه‌ای بیش نیست.

بنابراین فیلسوف می‌تواند اصطلاحات و احکام علوم دیگر را بگیرد، دستگاه مفهومی آن‌ها را ترسیم کند، و سپس در ساحت مفهومی به بررسی آن‌ها بپردازد. اما در این کار توجه به دو نکته مهم است. یکی این که خلطی در اصطلاحات صورت نپذیرد، و مفهومی فلسفی بر اصطلاحی که ربطی به آن ندارد تحمیل نشود. دیگر این که نقد فلسفی سایر علوم در چارچوب همین مفاهیم صورت پذیرد، چراکه فلسفه هرگاه در روش نقد خود به سطح فاهمه سقوط کند دیگر نقد فلسفی نیست، بلکه نقدی از همان قماش خواهد شد که نظریه‌های علمی بر یکدیگر وارد می‌دانند، و بدیهی است که چنین نقدی از فیلسوف، بماهو فیلسوف، ساخته نیست.

نمونه خلط این دو سپهر را می‌توان در سخن اردبیلی ملاحظه کرد، آن‌جا که می‌نویسد «فیزیک جدید، دستکم بخشی از آن، کاملاً رویکرد ایدئالیستی اتخاذ کرده‌اند و به همین دلیل، توانستند فیزیک نیوتونی را، به معنای دقیق هگلی، رفع (یعنی همزمان نفی و حفظ) کنند». این در حالی است که نظریه‌های مبتنی بر عدم قطعیت یا فیزیک کوانتوم و امثال آن (که احتمالاً مورد نظر نویسنده است) در چارچوب فاهمه‌ای همان علوم است که سربرآورده‌اند، و به نقد مبانی نظریه‌های رقیب پرداخته‌اند، و بعضاً بر آن‌ها چیره شده‌اند؛ نه از موضعی فلسفی، و به زعم اردبیلی، ابتدا با «اتخاذ» رویکردی «کاملاً» ایدئالیستی و سپس «و به همین دلیل» توفیق در رفع هگلی سایر نظریه‌ها. به نظر من گوینده سخنانی از این دست وقتی می‌گوید "ایدئالیسم" بواقع خودش هم نمی‌داند از چه سخن می‌گوید.

به این ترتیب اگرچه نظریه‌های علمی پیوسته در حال نقد یکدیگرند، اما این نقد از منظری فلسفی نیست، بلکه در چارچوب مبانی همان علوم، یعنی در چارچوب فاهمه است. در همین سطح است که جدال نظریه‌ها به جابه‌جاشدن پارادایم‌ها در علوم منجر می‌شود. همیشه پس از این جابه‌جایی است که فیلسوف می‌تواند به نحو پسینی حرکات خرد را در هیئت میانجی‌گری نشده خود در علوم دیگر رصد کند. کار فیلسوف در این معنا پیشگویی این جابه‌جایی‌ها نیست.

همه آنچه اردبیلی پیرامون فلسفه طبیعت هگل نوشته است - فارغ از این که من با جزئیات آن موافق باشم یا نه، که البته بسیاری از برداشت‌های او را ناموجه می‌دانم - روش او را در نقد سخنان دولتمردان درباره ارزش به‌طور خاص، و یا نقدهایی از این دست و با این شیوه به‌طور کلی، مطلقاً توجیه نمی‌کند. در این معنا بدیهی است که می‌توان و باید به سخن‌گفتن درباره علوم غیرفلسفی از منظری فلسفی پرداخت، اما باز هم تکرار می‌کنم که راه این کار، بیراهه خلط مبحث‌ها و مغالطه‌هایی از جنس یادداشت اردبیلی نیست.

۲. نکات پیرامونی بحث

چنان که ذکر شد، پس از پرداختن به هسته مرکزی بحث حاضر که مهم ترین ابعاد نقد من به چند حکم اصلی اردبیلی و نظرات او پیرامون آن‌ها را دربرمی‌گرفت، اکنون مایلیم برخی نکات و ایرادات حاشیه‌ای را که اردبیلی در نوشتار خود بر من به صورت مستقیم یا غیرمستقیم وارد دانسته بود پاسخ دهم، و این فرصت را نیز مغتنم می‌شمرم تا متقابلاً برخی نکات را متذکر شوم.

مغالطه در ساختار منطقی بحث

نخستین نکته در باب نکات پیرامونی بحث که مایلیم بدان بپردازم، مغالطه اردبیلی در تبیین ساختار منطقی بحث است. نویسنده در ابتدای یادداشت خود منطقی کاملاً نامرتب را به رویکرد من منسوب و بدان تحمیل می‌کند، این منطوق را «روشن» فرض می‌کند، و سپس به ردّ این منطوق خودساخته تحمیلی می‌پردازد، و به زعم خود تکلیف رویکرد من را در قیاس با رویکرد خودش همراه با ذکر مثال‌هایی روشن می‌کند. این درحالی است که آنچه وی به مثابه «منطوق» بحث ترسیم کرده است به خودی خود ساختار مشخصی ندارد، و ربط آن به «برهان خلف» نامعلوم است. علاوه بر این، من علت عصبانیت نویسنده را در قبال آنچه در وصف همین «برهان خلف» می‌نویسد و آن را «برهان [...] منسوخ و نخ‌نمای منطوق کلاسیک» می‌نامد درنیافتم، چرا که برهان خلف، گیرم نه همه‌جا، اما در جای خود معتبر است و کارکردهای خود را دارد. جالب است که اردبیلی بلافاصله پس از «تخفیف» برهان خلف و منطوق کلاسیک با این اوصاف، به خواننده پند می‌دهد که «حقیقتاً بی‌راهه حقیقی اطلاق چنین اوصاف تخفیف‌گرایانه‌ای است»!

اما اردبیلی پس از طرح و ردّ آن «منطوق» خودساخته کذایی می‌نویسد «صفاریان در آن نوشته مدعی شده بود که من برداشت نادرستی از برخی مفاهیم فلسفه هگل ارائه کرده بودم.»، آنگاه بر گرد این واژه «نادرست» دوقطبی‌هایی حادّ برمی‌سازد و سخن خویش را در سبدهی بافته شده از نقل قول‌هایی از هگل می‌نهد، و در پایان اضافه می‌کند که این بحث «مجالی مفصل و مستقل می‌طلبد که البته جای آن اینجا نیست». این همه در حالی است که من هیچ جا در متن خود واژه «نادرست» را در این معنا به کار نبردم. تنها جایی که من از واژه

«نادرست» در معنایی نزدیک به معنای مورد انتقاد نویسنده استفاده کرده‌ام جمله انتهایی یادداشت است که نوشته بودم «از همین اشاره‌های مجمل آشکار می‌شود که بحث روانی یا واقعی بودن قیمت ارز در سخنان دولتمردان اساساً ربطی به رئالیستی یا ایدئالیستی بودن خود اقتصاد یا جهان‌بینی گویندگان چنین سخنانی ندارد و به میان کشیدن پای رئالیسم و ایدئالیسم و بخصوص فلسفه هگل به میدان این بحث‌ها به این شیوه و تخطئه چنین سخنانی با استفاده از چنین ابزاری به این شکل و با این روش بسی بی‌وجه و نادرست می‌نماید» (صفاریان). من در بخش نخست این نوشتار در این باره توضیحات کافی دادم و ابعاد گوناگون این بحث را گشودم، بنابراین در این جا صرفاً مایلیم به سوءبرداشت نویسنده محترم از واژگان "ناموجه"، "نادرست" و "ناحقیقی" و نتایج حاصله از این سوءبرداشت در متن ایشان پردازم.

در آن یادداشت و همچنین در این نوشتار، من واژه "ناموجه" را در معنای ungerechtfertigt آلمانی و unjustified انگلیسی به کار بردم، و واژگان دیگری مانند "نادرست" یا "ناحقیقی" را آگاهانه و در جای خود به کار بردم. ناموجه در این معنا یعنی امری که هنوز حق آن ادا نشده و درستی آن هنوز توجیه، و راه رسیدن به حقیقت آن هنوز ترسیم نشده است. به بیان فلسفی‌تر یعنی از یک سو هنوز دستگاه ارتباطات منطقی درونی میان عناصر مقوم آن، و از سوی دیگر ارتباطات این دستگاه عناصر با امور متقابل یا بیرون از آن ترسیم نشده است، و هنوز روشنگری نشده است که واژگان به کار رفته در احکام آن ناظر به کدام مفاهیم هستند. در این معنا، "توجیه کردن" یک حکم لزوماً دارای قوتی از جنس آوردن برهان و "اثبات" آن حکم نیست. بر من روشن بود که مباحثی از قبیل بحث حاضر گنجایش طلب کردن "برهان" و "اثبات" ندارند و در بهترین حالت می‌توان از "توجیه" مدعاها سخنی به میان آورد.

همچنین باید توجه داشت که برخلاف برداشت شدیداً دوقطبی‌ساز اردبیلی، طرح ادعای ناموجه بودن چیزی لزوماً به معنای ادعای دراختیارداشتن «حقیقت مطلق» نیست. به بیان دیگر، در بسیاری موارد و از موضعی غیر از حقیقت مطلق نیز می‌توان نابسندگی و نادرستی بسیاری چیزها را نشان داد. مثلاً، چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره کردم، برای به نقد کشیدن حکمی از این قبیل که «اگر همه فکر کنند فردا چیزی گران می‌شود، تنها به همین دلیل، آن چیز گران خواهد شد [کذا!]]» نه نیازی به اقتصاددان بودن است، و نه نیازی به فیلسوف بودن، و نه نیاز به هیچ تخصص خاص دیگری، و نه، بخصوص، نیازی به اتخاذ موضع حقیقت مطلق است. در چنین مواردی هر شخص بالغ، و هر عقل سلیمی می‌تواند با اندکی تأمل به ناموجه بودن چنین حکمی برای توضیح پدیده افزایش قیمت یک کالا، یا هر حامل ارزش دیگر، پی‌برد، و تا وقتی از جانب صادرکننده حکم توجیهی بدست

داده نشده است بر این ناموجه، یا حتی نادرست بودن، اصرار ورزد. حال اگر صادرکننده چنان حکمی بتواند حکم خود را در محضر عقل سلیم و فاهمه، و ای بسا بالاتر از آن، در محضر خرد فلسفی، در معنایی که ذکر شد، "توجیه" کند، باز به این معنا نیست که این بار او بر مسند «حقیقت مطلق» تکیه زده است؛ آنچه مسلم است، اگر از توجیه بازماند، حداقل تا اطلاع ثانوی بی‌مبنا بودن سخن او آشکار خواهد بود.

پس آنچه نخ‌نماست برهان خلف نیست، بلکه تاکتیک زدن انگ اتخاذ موضع حقیقت مطلق بر دیگری است. در این تاکتیک فرد می‌کوشد با زدن انگ اتخاذ موضع حقیقت مطلق، معیار درستی و نادرستی احکام و اعتبار مواضع طرفین را تا حد ممکن "نسبی" کند و به این ترتیب از میزان خطر برملاشدن نادرستی احکام خودش برای ورود در بحث بکاهد. از قضا سوءاستفاده یا سوءفهم از آنچه "دیالکتیک" نامیده می‌شود بهانه خوبی در دست کسانی است که از این تاکتیک استفاده می‌کنند.

زبان مردم و زبان فلسفه

اردبیلی در نوشتار خود سخن من درباره جایز نبودن خلط واژگان زبان غیر فلسفی عامیانه با واژگان فنی دال بر مفاهیم توپُر فلسفی، مانند ایراد من به خلط «سوژه» و «ذهن» در فلسفه هگل توسط وی و مخالفت من با هرگونه تسامح در این کار را به «رویکرد نخبه‌گرایانه» از «موضعی فرادست» تعبیر کرده است، و آن را «یکی از موانع اصلی انقطاع زبان مردم و زبان اهل فلسفه» دانسته است، و سپس در توجیه این رأی کوشیده است. وی معتقد است که بر خلاف آن «موضع فرادست»، نباید «فهم مخاطب را فدای حفظ حداکثری [...] دقت ترمینولوژیک» کرد. وی همچنین مدعی است که در ابتدای یادداشت مذکور کوشیده است «هم دقت فلسفی را حفظ [کند] و هم این امکان را باقی بگذارد تا مخاطب روزنامه‌خوان [...] متن را به بهانه ثقیل‌نویسی [...] رها نکند». من برگ‌هایی از دفتر آن «دقت فلسفی!» را در بخش پیشین این نوشتار ورق زدم. اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌کنم آن است که خواننده قرار است با رهانکردن متن چه چیز به چنگ آورد؟ گویی از نظر نویسنده مشکل خواننده این یادداشت فقط این بوده است که نمی‌دانسته ابژه و سوژه چیستند، بنابراین نویسنده وظیفه خود دانسته است که برای کمک به او، در پراتنز، واژگان «عین» و «ذهن» را بیاورد. اما همین خواننده گویا وقتی نویسنده واژگان دیگری از قبیل «رئالیسم»، «ایدئالیسم»، «فی‌نفسه»، «جوهر»، «تمایز جوهری»، «نومن»، «ذات» و مانند این‌ها را به کار می‌برد دیگر متن را رها نمی‌کند، چراکه دیگر نیازی به پراتنزه‌های کمکی نویسنده

ندارد! بنابراین آشکار است که توجیه اردبیلی در آوردن ذهن در کنار سوژه (و باقی مواردی از این دست) کاملاً بی‌مبناست.

به نظر من زیبنده‌تر بود که ایشان به‌جای این تلاش‌های بی‌ثمر برای دفاع از این فقره از سخن خود و به‌جای کلی‌گویی‌های خودبزرگ‌بینانه‌ای از این دست که «ما از هگل آموخته‌ایم که [...] جملات از موضعی فرامکانی و فرازمانی بیان نمی‌شوند [الی آخر...]» به این لغزش قلم معترف می‌شدند، و به ما و دانشجویان و علاقمندان خود می‌آموختند که خطا یا لغزش در کار علمی کاملاً طبیعی است، و اعتراف بدان از مقام علمی کسی که پیوسته در کار پژوهش است - و دقیقاً به علت همین پیوستگی و پرکاری گاهی ممکن است لغزش کند - ذره‌ای نمی‌کاهد.

باری از سخن و عمل دوست گرامی، آقای اردبیلی، در این باب، چنین برمی‌آید که ایشان در پی روشنگری در باب تأثیر و پیوند میان فلسفه و جهان پیرامون آن و زندگی روزمره جاری در آن، بخصوص برای مخاطبان غیرمتخصص در فلسفه هستند؛ تأثیر و پیوندی که راستین است و البته شکی در آن نیست. من در اصل این هدف با ایشان هیچ اختلافی ندارم، بلکه ریشه اختلاف من با ایشان در این زمینه، و دلیل اصلی مناقشه بر سر موضوعی مانند خلط "سوژه" و "ذهن" به‌واقع چیز دیگری است که در ادامه توضیح خواهم داد.

اردبیلی، بنابر تمامی توضیحاتی که ارائه کرده است، آشکارا قائل به این راهکار است که زبان فلسفه را می‌توان و باید تا آنجا که ممکن است - البته در عین لحاظ کردن شروطی - به زبان عامیانه نزدیک کرد. اما من بر آنم که زبان عامیانه را باید از طریق پرورش و ساختن فرهنگی، یا همان بیلدونگ (Bildung)، به سطح زبان فلسفه فراکشید. چنین برداشتی بالا کشیدن خواننده را - هراندازه هم که دشوار باشد - وجهه همت خود قرار می‌دهد نه به‌جای آن، پایین کشیدن فلسفه را. از قضا این "قابل فهم کردن" اصطلاحات فلسفی از طریق معاوضه این اصطلاحات با واژگان متعارف برای عوام، بیشتر ذیل همان موضع «فرا دست» مورد انتقاد اردبیلی می‌گنجد، چرا که چنین "قابل فهم کردن" به‌جای فراهم کردن زمینه‌های فرهنگی-سیاسی-اجتماعی-اخلاقی، و گرفتن دست عوام برای برکشیدن آن‌ها به ساحت مفاهیم برتر، و کمک به قوی‌تر کردن هاضمه ذهن ایشان برای دریافت مفاهیم نامتعارف‌تر، در کمال بی‌اعتمادی، و از همان موضع فرادست که قائل به عدم توانایی مخاطبان در فهم اصل مفاهیمی است که گویا او فقط فهمیده است، این مفاهیم را "رقیق" می‌کند، می‌جود، و تفاله‌های آن را در کاسه ایشان می‌اندازد.

یکی از نمونه‌های حادّ این رقیق‌سازی‌ها که به نظر من یکی از رسوایی‌های ترجمه آثار فلسفی سترگ در زبان فارسی محسوب می‌شود، همان رقیق کردن ترجمه ادیب سلطانی از کتاب سنجش خرد ناب ایمانوئل کانت و انتشار نسخه‌ای آیکی از آن است که جناب اردبیلی ویراستاری علمی آن را به گردن گرفته‌اند. بنابراین بحث اصلی من صرفاً بر سر گذاشتن "ذهن" به جای سوژه برای کمک به فهم خواننده نیست، بلکه بحث من بر سر آب‌بستن به فلسفه‌های بزرگ، خواه در ترجمه، خواه در تفسیر است. بحث من در اصل بر سر امثال همین بدَل‌های پلاستیکی ترجمه سترگ ادیب سلطانی، و رقیق کردن و پایین کشیدن آثار سترگ فلسفی است که با توجیه «فهم مخاطب را فدای [...] حفظ حداکثری ترمینولوژیک [نکردن]» صورت می‌گیرد.

به این ترتیب نباید جای امر "معلوم" را، که محصول شناخت برآمده از اندیشیدن است، با امر "متعارف" که امری آشنا و همیشگی و "داده‌شده"، و در یک کلام، "پوزیتیو" است عوض کرد. باید کوشید، از راه "بیلدونگ" در معنای حقیقی آن، امر متعارف (das Bekannte) را در نزد مخاطب به امر معلوم (das Erkannte) بدل کرد. هر قدر هم که این کار برای خود ما و برای مخاطب دشوار باشد. بدیهی است که در این کار، مخاطب پیوسته با امور نا متعارف روبرو خواهد شد و این همان کاری است که ترجمه ادیب سلطانی با متن کانت و با خواننده فارسی‌زبان می‌کند. اما دریغ که بیلدونگ به مذاق ذهن ما ایرانی‌ها، که با همان حلیم و شورباها خو گرفته، خوش نمی‌آید!

اما طرفه آن که اردبیلی در یادداشت‌هایی از این دست، و از منظری دیگر، دقیقاً عکس راهی را که نشان می‌دهد می‌پیماید. از جمله، وی به جای عرضه زبانی متناسب و حاوی استدلال‌هایی درخور مخاطب و موضوع، بسیار علاقه‌مند است که پیوسته دهان خود را به ذکر حدیث هگل معطر نگاه دارد، و بنابراین خواه‌ناخواه چوب مرجعیت هگل را پیوسته بر سر خواننده بی‌خبر می‌زند. در همان یادداشت کذایی، وی برای تفسیر یک پدیده روزمره و دم‌دستی در حوزه اقتصاد، و زیر سقفی بر ستون باریکی از یک روزنامه، آنچنان با توپ و تشر هگل وارد میدان سخن می‌شود که قطعاً خوانندگانی که آشنایی چندانی با هگل نداشته باشند بی‌درنگ تارومار خواهند شد - و مگر تعداد خوانندگان آن یادداشت که درک درستی از هگل در زبان فارسی داشته باشند چقدر است؟ این چگونه رویکردی است که مدعی برپا کردن فلسفه در بستر اجتماع است، اما همه‌جا بر سردر آن، آن هم به زبانی که همان را هم اکثر خوانندگان نمی‌فهمند - نوشته شده است: "هر کس هگل نمی‌داند وارد نشود!" آشکار است که نقالی صرف و آراستن سخن به هگلیات، نشان هگل‌شناس بودن نیست، و این نمایش‌ها اگر هم چندی عوام را مرعوب یا مجذوب کند، در چشم اهل فنّ هیچ درخششی ندارد. بنابراین نه برای فهم، و نه برای نقد

بسیاری از سخنان اردبیلی، چندان نیازی به هگل‌دانی نیست، و هرکس که مرعوب این نقلِ حدیث‌ها نشود، برای به پرسش کشیدن خیلی از مواضع وی به چیزی بیش از عقل سلیم نیاز نخواهد داشت. اما دریغ که کم‌تر کسی جرأت عمومی کردن نقد خود را دارد، چرا که خیلی‌ها ممکن است خیال کنند مبدا حضرت هگل حقیقتی را در گوش اردبیلی گفته است که آنها از آن بی‌خبرند، و مبدا اگر دهان به سخن بگشایند، طشت رسوایی هگل‌اندانی‌شان از بام معرفت فرو افتد. پوشیده نیست که اتخاذ چنین رویکردی توسط جناب اردبیلی بیش از هرکس خود ایشان را از برکات نقادی عموم مخاطبان (حتی از موضع همان عقل سلیم) محروم می‌سازد، و ایشان با خالی شدن عرصه نقد، اسبِ هگلیات خود را هر روز بی‌پروا تر از دیروز در میدان خلط مفاهیم و صدور احکام عجیب و غریب تاخت می‌دهند!

البته نمی‌گوییم که اردبیلی همواره بدین راه می‌رود، بلکه وی یادداشت‌ها و نوشته‌های بلندتر دیگری نیز دارد که در آنها، بی‌آنکه نامی از هگل به میان آورد، تأملات فلسفی خود را پیرامون موضوعات گوناگون با خوانندگان در میان می‌گذارد. در میان این نوشتارها که اردبیلی در آنها خواننده را به هگلی اندیشیدن وامی‌دارد، بی‌آنکه نامی از هگل ببرد یا نقل‌قولی از او بیاورد، انصافاً یادداشت‌های خوبی می‌توان یافت و اندیشه‌ها و بصیرت‌های تأمل‌برانگیزی می‌توان سراغ گرفت. به نظر من اگر اردبیلی می‌خواهد بر خوانندگان تأثیر ماندگارتر و فلسفی‌تری بگذارد، این شیوهٔ اخیر بیشتر به کار او می‌آید تا آن شیوهٔ مألوف.

جستجوهای کوچک در غیاب سنت مشخص

بدیهی است امروزه با جستجویی در اینترنت می‌توان به قول اردبیلی به «دهها و صدها» مقاله دست یافت که مثلاً واژه‌ای خاص در آنها به کار رفته باشد، و آنگاه می‌توان با مروری سرسری یا خواندن چکیدهٔ آنها دربارهٔ محتوای آنها نیز در حد یکی دو جمله اظهار نظری کرد. اما به‌رغم توصیهٔ نویسندهٔ محترم مبنی بر این که «کافی است با کوچکترین جستجویی در مناقشات هگل‌پژوهی به فهمی از برداشت‌ها و مباحث مختلف حول این واژه دست یافت [تأکیدها از من است. ح.ص.].»، آن‌هم چنان‌که در زمانی اندک «می‌توان به این فهرست دهها و حتی صدها اثر دیگر را افزود[!]»، به نظر من اتفاقاً این جستجوهای کوچک غالباً اینترنتی و فهرست کردن «دهها و حتی صدها» نام در کنار یکدیگر و سپس آن را "دست یافتن" به «فهمی» تلقی کردن، می‌تواند روش "از هر دری سخنی و از هر باغی گلی" را به‌جای روش صحیح "پژوهش" بنشانند و به هلاهی مُهلک در راه حصول

فهمی "منسجم" و "همساز" از فلسفه هگل، یا مناقشات پیرامون آن بدل شود که نمونه‌های این چهل‌تکه‌دوزی‌ها را در بسیاری از مقالاتی که در این زمینه در زبان فارسی موجود است - و همچنین در برخی از آثار خود دکتر اردبیلی - می‌توان یافت. یافتن و مطالعه منابع ثانوی و پژوهش در مفاهیم فلسفه هگل مثل ماهی‌گرفتن نیست که توری در آب اینترنت - آن‌هم فقط در سواحل انگلیسی‌زبان - بیاندازیم و چشم‌بسته هرآنچه را که بر حسب تصادف در آن افتاد چونان منابع معتبر و مرتبط تفسیر یا پژوهش در فلسفه هگل در کار زنیم.

معتقدم فلسفه هگل را به علت پیچیدگی و گستردگی و دشواری خوانش و تفسیر، و نیز به علت اختلافات بنیادین در سنت‌های گوناگون تفسیری، بخصوص در موضوعاتی خاص، تنها می‌توان ذیل یا نزدیک به یک سنت تفسیری مشخص، به صورت منسجم و نامتناقض، خواند، و تنها از منظر و در بستر آن سنت مشخص، مدعی در اختیار داشتن تفسیری از فلسفه هگل، یا به یک معنا مدعی "هگلی‌بودن" شد. این نکته بخصوص در زبان فارسی، که در آن هنوز تا دعوی داشتن "تفسیر شخصی خاص خود" از فلسفه هگل راه بسیار درازی در پیش است، اهمیتی مضاعف دارد. خوانش هگل ذیل یا نزدیک به یک سنت مشخص به این معنا نیست که ما آثار دیگرانی را که خارج از آن سنت هستند نخوانیم یا نخوانده‌ترد کنیم، بلکه به این معناست که برای اتخاذ موضعی هگلی به نحو ایجابی، به جز مواردی که می‌توان به متن اصلی مراجعه کرد و بر سر تفسیر آن اجماع کلی وجود دارد، ناگزیریم یا خود هگل‌شناس معتبر در عرصه جهانی باشیم یا بر سنت خاصی تکیه کنیم و از منابع آن سنت تغذیه کنیم. اما شرط لازم تکیه بر یک سنت چیزی نیست جز "انسجام" (Kohärenz)، به این معنا که در خوانش هگل نمی‌توانیم درباره موضوعی متنازع‌فیه به‌سادگی دست دراز کنیم و اولین کتاب یا مقاله‌ای را که از هر نویسنده‌ای در هر زبانی به دستمان رسید بلافاصله بخوانیم و قطعاتی از آن را کنار کتاب یا مقاله‌ای دیگر بگذاریم و از مجموع این بهم‌چسباندن‌ها و سبببافی‌ها به زعم خود تفسیری حاصل کنیم از موضوعی خاص در فلسفه هگل؛ تفسیری متناقض که تناقض‌های درونی آن البته بر ما پوشیده می‌ماند و همین امر باعث می‌شود که ما بر مبنای یکی دو خشت کج، عمارت‌های سربه‌فلک‌کشیده اما کج و ناهمساز بنا کنیم. تکیه بر سنت اگرچه در نهایت خالی از پوزیتیویته نیست اما به ما کمک می‌کند تا دست‌کم در مقام "رهرو" از تناقضات حاد در خوانش هگل مصون بمانیم.

با این توضیحات مقدماتی اکنون ادعای من آن است که آنچه اردبیلی «تفسیر من [یعنی اردبیلی] از فلسفه هگل» می‌خواند، با توجه به همان آثاری که او مصرانه خواستار نقد آن‌ها توسط ناقد است، چیزی است که من اسم آن را می‌گذارم "آمیخته‌ای گزینشی و بالاجبار" از فلسفه هگل که نقطه مقابل "تکیه بر سنت" محسوب

می‌شود. منظور من از "آمیخته" آن است که در برخی موضوعات پیرامون فلسفه هگل می‌توان در آثار اردبیلی تقریباً از هر دری سخنی یافت. ایشان در موارد متعدد و در تبیین یک موضوع بدون توجه به سنت‌های تفسیری‌ای که نویسندگان مورد ارجاع ایشان از آن‌ها برآمده‌اند، یا ذیل آن‌ها جای می‌گیرند، نقل‌قول‌ها و اسامی متعددی را در کنار هم ردیف می‌کنند که از لحاظ سنت تفسیری بعضاً در تخالف یا تناقض هستند، چنان‌که در نهایت معلوم نیست که رویکرد اردبیلی در چارچوب کدام سنت خوانش و تفسیر هگل می‌گنجد. اما از یک سو این آمیخته "گزینشی" نیز هست، چرا که به دلیل همان غیاب سنت، معلوم نیست که مثلاً چرا از فلان نویسنده در فلان موضوع نامی به میان می‌آید، یا آثار فلانی ترجمه می‌شوند، اما از دیگری، که از قضا در این باب نزد اهل فن سخن معتبرتری دارد، نامی به میان نمی‌آید و اثری از او ترجمه نمی‌شود. به نظر من این گزینشی بودن از جانب اردبیلی چندان اختیاری نیست، بلکه در بسیاری موارد از سر "اجبار" است و علت آن هم بسیار ساده است: اردبیلی امکان استفاده علمی از متون نوشته‌شده به زبان آلمانی را ندارد و منابع او در استفاده از متن اصلی و همچنین از تفاسیر هگل تقریباً به‌تمامی انگلیسی‌اند. این نکته در اینجا مطلقاً ایراد به زبان‌دانی ایشان نیست - که البته آلمانی ندانستن برای یک هگل‌پژوه احتمالاً فقط در ایران ممکن است - بلکه اهمیت آن از منظر همان بحث سنت مد نظر من است. از زبان خود متن اصلی که بگذریم، بسیاری از مهم‌ترین سنت‌های تفسیری هگل، سنت‌های آلمانی‌زبان هستند که آثار زعمای آن لزوماً همگی به انگلیسی ترجمه نشده است یا با تأخیر بسیار طولانی به انگلیسی ترجمه می‌شود. به این ترتیب اردبیلی اگر هم بخواهد از در ادعای تکیه بر یکی از سنت‌های آنگلوامریکن درآید، باز هم این مدعای احتمالی او نه از سر اختیار بلکه بیشتر از سر اجبار عدم آشنایی او با آثار مفسران مهم آلمانی‌زبان خواهد بود. این در حالی است که کسی نمی‌تواند به این سادگی‌ها و بدون آشنایی با تفاسیر بسیار مهم آلمانی‌زبان مدعی باشد که آگاهانه و مختار بر فلان شاخه سنت آنگلوامریکن تکیه کرده است.

باری، خلاصه سخن من این است که اردبیلی به گواهی آثار و سخنرانی‌های خود در برخی موضوعات متنازع‌فیه آشکارا فاقد سنت مشخص است و برخی آثار او در این موضوعات، اعم از گفتار و نوشتار (از جمله همین بحث «بیناسوژگانیت»)، چنان‌که گفتم، چیزی نیست جز "آمیخته‌ای گزینشی و بالاجبار". من مایل‌م منتظر بمانم تا ایشان این تز خود را که «واقعیت برای هگل امری بیناسوژگانی است» توجیه بفرمایند تا باز باب بحث سنت را به فراخور موضوع باز کنم و به نمونه‌های دیگری اشاره کنم. اما همین‌جا ذکر یک نکته خالی از لطف نیست: تا جایی که معلوم است، اردبیلی مدعی است که به خوانشی متافیزیکی از هگل گرایش دارد و ناقد خوانش غیر

متافیزیکی است، چنان‌که مضمون یکی از نقدهای همیشگی او به برخی اندیشمندان دیگر در وادی هگل‌پژوهی در زبان فارسی نیز، چنان‌که من می‌فهمم، آن است که این‌ها در متافیزیک هگل تخصصی ندارند، و همین باعث شده است که خوانشی غیرمتافیزیکی از هگل، بخصوص از فلسفه سیاسی او، ارائه دهند، و به تبع آن نتوانند حق هگل را به‌درستی ادا کنند. البته این نقد به نظر من هم به چنین کسانی کاملاً وارد است، اما نکتهٔ مربوط به بحث حاضر آن است که خود اردبیلی در انتخاب منابع و مراجع ناظر بر آنچه او نام آن را «تفسیر من از فلسفه هگل» نهاده است برداشت‌ها یا مفاهیم این دو سنت را با هم مخلوط می‌کند، که بحث "بیناسوژگانیّت واقعیت" خود شاهد مثال است. در هر حال من، و احتمالاً همهٔ مخاطبان ایشان، از سردرگمی بیرون خواهیم آمد اگر دوست گرامی جناب آقای دکتر اردبیلی به‌صورت واضح بیان کنند که آیا این «تفسیر من» ایشان از هگل پیرو یا متأثر از سنت خاصی است، یا احیاناً تفسیری نوین و بنابراین خاصّ ایشان است، و اگر نیست، پس آن سنتی که ایشان به‌طور کلی بدان تکیه دارند کدام سنت است و آیا ذیل خوانش متافیزیکی می‌گنجد یا خیر و در هر حال بفرمایند که زعمای آن سنت کیستند و آثار اصلی ایشان که مورد مراجعهٔ اصلی ایشان است چیست.

مغالطهٔ مقام صدور سخن

اکنون مایلیم از منظری دیگر به نکته‌ای مهم در باب رویکرد دوست بزرگوار، دکتر اردبیلی بپردازیم. از جملهٔ مشکلات رویکرد ایشان یکی آن است که نقش و جایگاه ایشان (حداقل برای شخص من) به‌درستی معلوم نیست، و مشخص نیست که وقتی از ایشان کنش یا اظهار نظری صادر می‌شود، این صدور از چه مقامی ناشی شده است. علت این امر به نظر من آن است که ایشان گاهی در مقام معلم ظاهر می‌شوند، گاهی در مقام روشنفکر یا فعال اجتماعی-سیاسی، گاهی در مقام فیلسوف هگلی، گاه ترکیبی از دوتای این‌ها و گاهی در مقام هرسه، و آنگاه کنش یا سخنی کتبی یا شفاهی از خود صادر می‌کنند. همین مجهول بودن مقام، باعث می‌شود که نقد صادرات ایشان کاری دشوار باشد، چراکه هرگاه نقدی به سخن یا رفتار ایشان وارد شود، می‌توانند با اتخاذ موضوع یکی از این مقام‌ها، ناقد کنش یا سخن خود را، خواه مستقیم، خواه تلویحاً، به درنیافتن مقام صدور سخن یا عمل خود متهم کنند و اظهار کنند که مقام کنش یا سخن ایشان چیز دیگری بوده است و آن کنش یا سخن را باید ذیل همان مقام فهمید و احیاناً نقد کرد.

به نظر من ایشان باید مسئولیت کامل هر کنش یا سخن خویش در فضای عمومی را هم‌هنگام از هر سه مقام، به‌خصوص از مقام فیلسوف، به‌طور کامل بپذیرند. به‌طور مشخص منظور من آن است که بر خلاف تصور ایشان، اتفاقاً «از شوربختی نویسنده» نبوده و نیست که به قول او «از میان مقالات، یادداشت‌ها و کتابهای متعددی که در قریب به یک دهه اخیر منتشر [کرده است]، قرعه نقد ناقد [...] به این یادداشتکِ اخیر افتاده» باشد. نویسنده نمی‌تواند با این توجیه که «یادداشتک» او «بدون ارجاع و غیر فنی» است از زیر بار مسئولیت فلسفی آنچه نوشته است شانه خالی کند و ناقد را تلویحاً به درنیافتن مقام صدور آن «یادداشتک» متهم کند. از قضا نویسنده در همین «یادداشتک» آنچنان عَلم ایدئالیسم را بر دوش گرفته است که اتفاقاً نشان‌دهنده آن است که وی در اینجا به‌نحو اولی از مقام فیلسوف سخن می‌گوید نه از هر مقام دیگری که صرفاً «هدفش متوجه نقیصه‌ای در حوزه عمومی با مخاطبان عمومی» بوده باشد، چراکه برای چنین هدفی و برای چنان مخاطبانی نیازی به آن‌همه غریو "هگل‌هگل" و آن‌همه اصطلاحات و احکام متافیزیکی، آن‌هم با آن وضع و با آن شیوه نیست.

در پایان، نویسنده محترم در «موخره» متن خود با پیش‌کشیدن مفهوم «رستگاری» به کلی پا از حوزه جغد مینروا بیرون می‌گذارد و با رگه‌هایی از یک مانیفست اجتماعی‌سیاسی به باد دادن خرمن کهنه ادعاهای خود درباره نقد «اقتصاد رئالیستی»^[!] و تعمیم آن به «کل اقتصاد سرمایه‌داری» می‌پردازد، و در این موخره دوباره نسخه حادثتری از همان حرف‌های یادداشت نخست خود را تکرار می‌کند و سخنان دیگری نیز به ادعاهای پیشین خود می‌افزاید که من در اینجا البته بدان‌ها کاری ندارم و از باقی این نکات پیرامونی تا اطلاع ثانوی درمی‌گذرم و باب آن را همین‌جا می‌بندم. اما خوب است در پایان فقط یک نکته را یادآوری کنم: ایشان گویا فراموش کرده‌اند که فلسفه همان جغد مینروایی است که فقط شامگاهان به پرواز درمی‌آید. البته شاید هم فراموش نکرده‌اند اما «امید به رستگاری در آینده» و تعجیل در اقدامات عملی در تغییر جهان به‌جای تفسیر آن، ایشان را از تأمل در این آموزه مهم ایدئالیستی، یعنی یکی‌وهمان‌بودن اندیشه و هستی، و تغییر جهان "از راه" تفسیر آن و نه "به‌جای" آن، بازداشته است.

موخره: تأکید دوباره و چندباره بر بی‌راهه نقد رئالیسم

به نظر من یکی از ریشه‌های اصلی عقب‌ماندگی ما ایرانیان توقف اندیشه فلسفی ما در پشت سنت ایدئالیسم آلمانی، از کانت تا هگل، و جلوتر نیامدن نظری، و به تبع آن، عملی ما از مرزهای مبانی نظری ایدئالیسم و در پی آن، ناتوانی ما در استفاده از نتایج عملی این اندیشه در عرصه اخلاق، دین، سیاست، اقتصاد، اجتماع و حتی صنعت، و به یک معنا، نوعی عقب‌ماندگی نظری و عملی ما ایرانیان در عصر حاضر است. در این معنا من مقصود اصلی دوست گرامی جناب آقای دکتر اردبیلی را در نقد رئالیسم درک می‌کنم، و شخصاً نیز با اصل آن همسو هستم. اما معتقدم ایشان باید در برخی شیوه‌های کار خود به‌طور کلی تأمل و تجدید نظر بسیار جدی کنند و به مبانی نظری خود عمق بیشتری ببخشند و در کنش‌های عملی خود اعم از گفتار و نوشتار و فعالیت‌های سیاسی اجتماعی تأمل بیشتری کنند. برای آن که صرفاً مثالی ذکر کرده باشم جا دارد در مقام قیاس به نقدهایی که دکتر سیدحمید طالب‌زاده در کتاب گفتگویی میان هگل و فیلسوفان اسلامی بر رئالیسم فلسفی وارد کرده است اشاره کنم. خوانندگان می‌توانند با ملاحظه کیفیت و روش و عمق نقد طالب‌زاده بر رئالیسم و مقایسه آن با سخنان، «یادداشتک»ها و نوشته‌جات اردبیلی در همین راستا، شمه‌ای از تمایز میان عمق و سطح را که مورد نظر من است ملاحظه فرمایند. تنها پس از کار جدی در مسائلی نظری از این دست است که می‌توان در گام بعدی به نقد رئالیسم فلسفی ریشه‌دار در همه امور جاری زندگی ما و ربط آن به مشکلات روزمره ما پرداخت، و از جایگاهی درخور و استوار درباره آن سخن گفت، و در این کار نیز باید از ابزارهای نظری بجا و درخور موضوع استفاده کرد. برای نقد رئالیسم ابتدا باید به سراغ ریشه‌ها و مبانی آن رفت. به سراغ تراث فیلسوفان مسلمان و تفسیرهای ایشان از ارسطو؛ به سراغ اندیشه‌های ملاصدرا، سیدمحمدحسین طباطبایی (معروف به علامه طباطبایی)، مرتضی مطهری، جوادی آملی، و دیگران. آنگاه می‌توان و باید با دقت نشان داد که این اندیشمندان چگونه در قیاس با فیلسوفانی مانند هگل در تبیین خردی برخی مسائل نظری و عملی خویش درمانده‌اند و گرفتار چه تناقضات و سوءفهم‌ها شده‌اند و در عمل به چه بن‌بست‌هایی در عرصه اخلاق، دین، سیاست، اجتماع، اقتصاد و حتی صنعت گرفتار شده‌اند و چگونه در نهایت "خرد" را کنیز "ایمان" کرده‌اند.

سخن آخر این که اگر دکتر محمد مهدی اردبیلی می‌خواهند با این سطح از مبانی نظری، و با این سطح از زبان‌دانی، و با شیوه‌هایی از قبیل یادداشت مذکور، یا نوشته‌جاتی از این دست، و با عامیانه کردن مفاهیم فلسفی، که نمود همه این‌ها گهگاه چنان قله کوهی از یخ است که از سطح اقیانوس بیرون می‌زند، به جنگ رئالیسم و

تبعات آن، یعنی همان عقب‌ماندگی ما ایرانیان بروند، و برای این منظور در نوشته‌جات خود سبدی از نقل‌قول‌های هگل بیافند و نمدی از صورت هگل بمانند، نه تنها با سلاحی چوبین به جنگ آسیاب‌های بادی رفته‌اند، بلکه دفاع خیرخواهانه ایشان از هگل و ایدئالیسم به منظور دفع رئالیسم، چونان پراندن مگسی نشسته بر پیشانی ایدئالیسم خواهد بود با کوبیدن تخته‌سنگی بر آن!

منابع

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Gesammelte Werke. Band 9. Phänomenologie des Geistes*. Bonsiepen, Wolfgang; Heede, Reinhard (Hg.). Hamburg: Felix Meiner Verlag 1968 (= GW9).

— *Gesammelte Werke. Band 20. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Rameil, Udo; Bonsiepen, Wolfgang; Lucas, Hans Christian (Hg.). Hamburg: Felix Meiner Verlag 1992 (= GW20).

— *Gesammelte Werke. Band 21. Wissenschaft der Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein*. Hogemann, Friedrich; Jaeschke, Walter (Hg.). Hamburg: Felix Meiner Verlag 1984 (= GW21).

Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à l'École des Hautes Études*, réunies et publiées par Raymond Queneau. Paris, Édition Gallimard, 1947.

اردبیلی، محمدمهدی (۱۳۹۷). «رئالیسم فلسفی و بازار ارز»، در: روزنامه اعتماد، ۱۳ تیرماه ۱۳۹۷، صفحه ۱۳.

اردبیلی، محمدمهدی (۱۳۹۷). «دعوی بی‌راهه‌شناسی»، در: کانال تلگرامی درنگ‌های فلسفی (<https://t.me/PhilosophicalHalt>).

صفاریان، حامد (۱۳۹۷). «بی‌راهه نقد رئالیسم»، در: کانال تلگرامی ایدئالیسم آلمانی (<https://t.me/DeutscherIdealismus>).