

نقد
اقتصاد سیاسی

درس گفتارهایی پیرامون «پدیدارشناسی روح» هگل

- بخش نخست -



کمال خسروی

نقد اقتصاد سیاسی

بهمن ماه ۱۳۹۵

اشاره: نوشته‌ی حاضر متن بخش نخست از درس گفتارهایی است پیرامون «پدیدارشناسی روح» هگل که در سال ۱۳۶۷ و در جریان دوره‌ای از کار نظری - آموزشی در حوزه‌ی روش، منطق و شناخت‌شناسی ایراد شده‌اند. این درس گفتارها در سه نوبت انتشار خواهند یافت. در تنظیم این متن‌ها برای انتشار در «نقد اقتصاد سیاسی» تلاش شده است تا سرحد امکان لحن و زبان شفاهی منبع اصلی حفظ شود. هدف از این درس گفتارها در وهله‌ی نخست جنبه‌ی آموزشی آنهاست و موضوع آنها اساساً مقدمات و ساختمان «پدیدارشناسی» است. (ک.خ. - بهمن‌ماه ۱۳۹۵)

بحث امروز راجع به «فنومنولوژی» هگل است. ما در این بحث با اسامی مختلفی مانند «پدیده‌شناسی ذهن»، یا «پدیدارشناسی ذهن»، یا «جان»، یا «روح» مواجه می‌شویم، که من در جای خود به توضیح این اسامی، و این‌که چرا اساساً این مفاهیم اختیار شده‌اند، خواهم پرداخت؛ ولی برای راحتی کار عجلتاً تحت عنوان «فنومنولوژی» از این کتاب یاد می‌کنم.

«فنومنولوژی» متن فوق‌العاده دشواری است و تا به حال، درک‌های مختلف و گاه متناقضی از این کتاب ارائه شده است؛ می‌توانم کمابیش بگویم «فنومنولوژی»، بنیان‌گذار چندین مکتب در فلسفه، و در جریان‌های فکری قرن نوزدهم - قرن بیستم است. این ادعا که آن‌چه من از این مبحث فهمیده‌ام و در اینجا ارائه می‌کنم، تنها درک درست از «فنومنولوژی» است، ادعای اغراق‌آمیزی خواهد بود؛ پس باید روشن باشد که این بحث، تفسیر و درک من، از «فنومنولوژی» است؛ من در این جا سعی کرده‌ام، کم‌تر وارد جزئیات بخش‌های مناقشه‌برانگیز بشوم، تا حتی‌الامکان بتوانم درک و برداشت عمومی‌تری به این مبحث را ارائه دهم و در آن جایی هم که باز در سطحی عام این مناقشات را طرح می‌کنم، به‌خاطر این است که آن‌ها را برای درک و فهم هگل لازم می‌دانم. مسلم است که می‌بایستی، مباحث و درک‌های دیگری که در این باره موجود است را هم جداگانه مطالعه و بررسی کرد.

نکاتی که طرح می‌کنم به این ترتیب است: اول به‌طور خلاصه یادآوری‌ای راجع به ساختمان کار هگل در دیگر آثار او خواهم داشت. بعد کلیاتی درباره‌ی ساختمان «فنومنولوژی» خواهم گفت و این‌که آیا اساساً می‌توان مقایسه‌ای بین «فنومنولوژی» و دیگر آثار هگل درباره‌ی ساختمان کار او صورت داد. سپس به خودِ بحث «فنومنولوژی» می‌پردازم.

- در بحث این دوره‌ی ما درباره‌ی «فنومنولوژی»، تأکید و مکث بیشتر بر مقدمه‌ی آن است، چرا که این مقدمه، بی‌اندازه بااهمیت است، هم برای فهم بیش‌تر این مبحث و هم در توضیح اساس کار هگل در تمامی آثار بعدی او. بعد از این مقدمه، به‌طور نسبتاً تفصیلی به یکی از بخش‌ها می‌پردازم؛ یعنی همان چیزی که می‌توان به عنوان بخش اول از آن نام برد که در واقع عنوانی هم ندارد. می‌توان عنوان آن بخش را «آگاهی»، یا «خودآگاهی»، یا بخش «عقل» گذاشت و بعد توضیح خواهم داد که احتمالاً چه عنوانی می‌توان روی این بخش گذاشت.

- به بخش‌های دوم و سوم و به اصطلاح چهارم، فقط به‌طور گذرا اشاره‌ای می‌کنم تا ارتباطش با بخش اول روشن شود و بحث مفصل‌تر و دقیق‌تر در این باره را به دوره‌ی بعد موکول می‌کنیم. این بخش‌ها، به‌نظر من بیشتر بحث‌های جنینی‌ای هستند که بعداً در «فلسفه‌ی تاریخ»، «فلسفه‌ی حق» و در «منطق» و دانشنامه‌ی منطق، به‌طور مفصل تکمیل شده‌اند.

ساختمان «فنونولوژی»

یادآوری ساختمان کار هگل: ما دیدیم که همواره از نظر هگل در بررسی هر موضوع یا هر قلمرویی، احتیاج به یک مقوله‌ی بنیادی، یک اصل نخستین، یا یک مقوله‌ی محوری هست. ویژگی این مقوله این است که سوژه - ابژه‌ی خودش است؛ یعنی درعین حال که سوژه است، ابژه‌ی خود هم هست و آن موضوعی که مورد بحث هگل است در تکوین این مقوله، در به‌خود فعلیت‌بخشی این مقوله است که شکل می‌گیرد؛ و همواره این پروسه‌ی تکوین یا فعلیت‌یابی، یک مسیر سه سپهری یا سه لحظه‌ای را طی می‌کند. در واقع در تمام کارهای هگل می‌توان از سه سپهر نام برد؛ که سپهر اول را به‌طور کلی می‌توانیم تز، سپهر دوم را آنتی‌تز و سپهر سوم را سنتز بگیریم. در سپهر سنتز، تضاد دیالکتیکی تز و آنتی‌تز، حل و حفظ می‌شود. ما قبلاً در بررسی آثار هگل دیدیم که همواره این مقوله‌ی مرکزی، در مقدمه‌ی اثر، توضیح داده شده و ما با سه سپهر بیش‌تر سروکار نداشتیم. به‌عنوان مثال در «منطق»، در مقدمه، مقوله‌ی «عقل» توضیح داده می‌شود و بعد سه سپهر «آموزه‌ی هستی»، «آموزه‌ی وجود» و «آموزه‌ی صورت معقول» را داریم. یا در «فلسفه‌ی حق»، در مقدمه، مقوله‌ی مرکزی، زیرعنوان «آزادی ایده‌آل» یا آزادی به‌صورت مجرد خود طرح می‌شود و بعد سه سپهر یا سه لحظه‌ی تکوین و فعلیت‌یابی این مقوله‌ی مرکزی، «حق انتزاعی»، «اخلاق» و «اخلاق اجتماعی» اند. همین‌طور تمام لحظاتی که در آثار هگل در بررسی هر موضوع وجود دارد، از آن‌جایی که، لحظات تکوین یک مقوله‌ی مرکزی‌اند که در آن، مقوله‌ی مرکزی، سوژه - ابژه‌ی خودش است، پس آن مقوله‌ی مرکزی، در واقع صورت معقول آن موضوعی است که درباره‌اش صحبت می‌شود و صورت معقول خود، همواره دارای سه لحظه است: «لحظه‌ی عامیت»، «لحظه‌ی جزئیت» و «لحظه‌ی فردیت». در فردیت است که تضاد عامیت - جزئیت، حل و حفظ می‌شود. و این استخوان‌بندی اساسی همه‌ی آثار هگل است؛ پس می‌توانیم بگوییم که در کار هگل، همواره اساس بر منطق است، اساس بر حرکت درونی خود مقولات است. و در منطق، یعنی در بیان روابط انتزاعی‌ای که بین اجزاء هر موضوعی وجود دارد، موضوع، مورد بررسی قرار می‌گیرد. با این مسئله هم قبلاً آشنا شدیم که برای هگل، منطق، یعنی دیالکتیک.

حالا این استخوان‌بندی را با استخوان‌بندی یا ساخت «فنونولوژی» در تقابل قرار می‌دهیم؛ ما مخصوصاً در پروسه‌ی آشنایی با نظرات هگل، دیگر آثار او (منطق، فلسفه‌ی تاریخ و فلسفه‌ی حق) را، قبل از «فنونولوژی»، بررسی کردیم، — درحالی که «فنونولوژی» پیش از همه‌ی این آثار، یعنی در ۱۸۰۷ نوشته شده است — تا بتوانیم با آن اساسی که هگل بعداً به‌دست می‌آورد و محور اساسی بقیه‌ی آثار اوست، آشنا شویم و بفهمیم که این اساس، چه‌گونه در «فنونولوژی» نهفته بود؟ تأکید می‌کنم، می‌گویم نهفته بود؛ و نمی‌گویم به‌طور واقعی وجود داشت.

تفاوت یا بهتر است بگوییم مشکل اساسی و موجود در «فنونولوژی» در مقایسه با دیگر آثار هگل، این است که اساساً ساختمانش، چهار بخشی است؛ پس اول باید توضیح داد که این ساختمان چهاربخشی در این‌جا یعنی چه؟ و چه‌گونه می‌توان این ساختمان چهاربخشی را ثابت کرد؟ و بعد نشان داد که چرا اتفاقاً این ساختمان در «فنونولوژی»، در ذات و جوهرش، بیان‌کننده‌ی همان ساختمان سه بخشی اساسی‌ای است که هگل بعداً به آن می‌رسد و محور تمامی آثارش می‌شود.

همان‌طور که گفتیم هگل همواره در تمامی آثارش، یک مقوله‌ی مرکزی را در مقدمه طرح می‌کند و توضیح می‌دهد که این مقوله‌ی مرکزی در حرکتش سه لحظه را طی می‌کند، اگرچه این مقوله‌ی مرکزی، در لحظه‌ی سوم تحقق پیدا می‌کند، اما او دیگر در پایان بحث، یا در پایان سخن، حرفی از آن مقوله‌ی مرکزی، به عنوان یک بخش مجزا، نمی‌زند؛ مثلاً در مقدمه‌ی «منطق»، هگل، عقل را به عنوان آن مقوله‌ی مرکزی که در حال حرکت است، معرفی می‌کند؛ در آخرین لحظه‌ی سپهر سوم، یعنی در آخرین لحظه‌ی آموزه‌ی صورت معقول، ما به ایده‌ی مطلق می‌رسیم و بعد از این، بحث تمام می‌شود. در این‌جا او نمی‌آید دوباره در بخش تازه‌ای نتیجه بگیرد که پس به عقل رسیدیم و بحث عقل را دوباره به عنوان یک مبحث، در انتهای پروسه‌ی استدلال بیاورد. یعنی مقدمه، فقط به ما می‌گوید که مقوله‌ی محوری در حال حرکت چیست؟ و بعد این مقوله، خود در سه لحظه فعلیت می‌یابد. یعنی هر مبحث، سه بخش بیش‌تر ندارد. خود لحظه‌ی آخر بخش آخر، بیان‌کننده‌ی تحقق این مقوله‌ی محوری و مرکزی‌ست.

باید گفت که همه‌ی ناشرین آثار هگل هم، سعی کرده‌اند این بخش‌بندی را، همین‌طور حفظ کنند و همچنین تمامی کسانی که درباره‌ی «فنونولوژی» به بحث نشسته‌اند، کمابیش این بخش‌بندی چهارقسمتی را پذیرفته‌اند. فهرستی هم که مارکس در «دست‌نوشته‌ها» از «فنونولوژی» ارائه می‌دهد، دارای ساختمانی چهاربخشی است.

پس در وهله‌ی اول، می‌خواهیم این ساختمان را با ساختمان چهاربخشی «فنونولوژی» مقایسه کنیم و ببینیم این چهاربخشی بودن، یعنی چه.

«فنونولوژی» چهار سپهر دارد که این چهار سپهر را به این ترتیب اسم‌گذاری می‌کنیم؛ سپهر اول، «آگاهی»، سپهر دوم، «روح (Geist)»، سپهر سوم، «مذهب» و سپهر چهارم، «شناخت مطلق».

در مقدمه، می‌بینیم که به‌جای توضیح ایده‌ی مرکزی، روش فلسفه توضیح داده می‌شود؛ یعنی آن نتیجه‌ای که می‌بایست گرفته شود، فی‌الواقع هم در آخر می‌آید. اگرچه تمامی این لحظاتی که طی می‌شود تا به سپهر چهارم یعنی به ایده‌ی مطلق یا شناخت مطلق برسد، در واقع لحظات حرکت و فعلیت‌یابی همان مقوله‌ی آخرند، اما می‌بینیم که خود نتیجه، به عنوان یک بخش مستقل، در انتها می‌آید.

ما همواره در دیگر آثار هگل دیدیم که در درون هر سپهری هم، این ساختمان سه‌بخشی حفظ می‌شد. حالا می‌خواهیم در این‌جا ببینیم که آیا این چهاربخشی بودن که در عام‌ترین، اساسی‌ترین استخوان‌بندی خود در «فنونولوژی» طرح شده‌اند، حتی در درون این سپهرها هم، حفظ شده یا نه؟ به نظر من، حفظ شده و فقط باید به دنبال این نوع بخش‌بندی، گشت.

اگر به نگاهی یک نگاه کنید، در A, B, C, D، همان ساختمان «فنونولوژی» در چهارسپهر عمده‌اش را می‌بینید که تا به حال گفتیم.

نگاره‌ی یک.

		A سپهر اول (۴)
		I. آگاهی:
	۱ - یقین حسی	
این سه لحظه متناظر با: عامیت	۲ - ادراک	
	۳ - فهم	
متناظر با: جزئیت		II. خودآگاهی
متناظر با: فردیت		III. عقل
		B سپهر دوم (روح)
متناظر با: عامیت		I. روح حقیقی. نظام اخلاقی
متناظر با: جزئیت		II. روح خودبیگانه. فرهنگ
متناظر با: فردیت		III. روح به خود مطمئن. اخلاقیات
		C سپهر سوم (مذهب)
متناظر با: عامیت		I. مذهب طبیعی
متناظر با: جزئیت		II. مذهب در شکل هنر
متناظر با: فردیت		III. مذهب الهی
		D سپهر چهارم (نتیجه)
		شناخت یادانش مطلق

حالا به درون سپهرها نگاه کنیم: در سپهر اول، ظاهراً سه بخش می‌بینیم: آگاهی، خودآگاهی و عقل، اما اگر با دقت به بخش اول سپهر اول نگاه کنیم، می‌بینیم که بخش اول دربرگیرنده‌ی یقین حسی و ادراک است؛ بخش دوم سپهر اول، عبارتست از فهم؛ و در خودآگاهی، تضاد بین احساس و فهم، یا تضاد بین عامیت و جزئیت، حل می‌شود و در واقع خودآگاهی لحظه‌ی سوم است؛ این‌جا، می‌بایستی سه‌بخشی بودن سپهر اول، تمام می‌شد، درحالی که می‌بینیم عقل، به‌عنوان نتیجه دوباره طرح می‌شود؛ در نتیجه، در خود سپهر اول هم، یک رابطه‌ی چهاربخشی می‌بینیم.

در سپهر دوم که — اتفاقاً اسم هم دارد — سپهر روح یا Geist است (بعداً درباره‌ی این اسم‌گذاری صحبت می‌کنیم)، سه بخش بیش‌تر وجود ندارد؛ روح حقیقی، روح خودبیگانه و روح به‌خود مطمئن. و می‌بینیم که این سه بخش، نماینده‌ی لحظات عامیت، جزئیت و فردیت هستند و به این ترتیب، واقعاً هم در سپهر دوم، بخش چهارم وجود ندارد. علت این است که نتیجه‌ای که باید عبارت از تحقق دولت و جامعه‌ی مدنی باشد، هنوز در هگل به‌مثابه‌ی ایده شکل نگرفته، و به این خاطر است که سپهر دوم «فنونولوژی»، در ناروشنی تمام می‌شود؛ یعنی از سپهر دوم اساساً، نتیجه‌ای گرفته نمی‌شود و در اخلاقیات

عام خاتمه پیدا می‌کند؛ که بعداً هگل آن نتیجه را در «فلسفه‌ی حق» می‌گیرد و فقط با کمی دقت، جای خالی سپهر چهارم مشهود می‌شود؛ به این ترتیب می‌توان گفت که این سپهر کماکان چهاربخشی است؛ اما، هگل فقط این نتیجه را نگرفته است.

ما در سپهر سوم که به نام مذهب، بخش‌بندی شده، هم در ابتدا سه بخش می‌بینیم؛ مذهب طبیعی، مذهب در شکل هنر و مذهب الهی. اما هگل در این‌جا، یک تردستی به کار می‌برد و در انتهای بخش مذهب یعنی وقتی بحث درباره‌ی مذهب الهی را تمام کرد، دوباره ادامه می‌دهد و از ایده‌ی مطلق به عنوان نتیجه حرف می‌زند؛ یعنی فی‌الواقع، نتیجه‌اش را به عنوان بخش چهارم سپهر سوم، می‌گیرد. ولی دوباره همین ایده‌ی مطلق را جدا می‌کند و به عنوان نتیجه‌ی کل بحث، به مثابه‌ی یک سپهر طرح می‌کند.

با توجه به این توضیحات می‌توان ساختمان ظاهری «فنونولوژی» را در قالبی چهاربخشی ریخت (نگاره‌ی دو):

نگاره‌ی دو.

		A سپهر اول (؟)
		I آگاهی:
	۱ - یقین حسی	این دو لحظه متناظر با: عامیت
	۲ - ادراک	
		II فهم
متناظر با: جزئیت		
		III خودآگاهی
متناظر با: فردیت		
		IV عقل
متناظر با: نتیجه		
		B سپهر دوم (روح)
		I روح حقیقی. نظام اخلاقی
متناظر با: عامیت		
		II روح خودبیگانه. فرهنگ
متناظر با: جزئیت		
		III روح به خود مطمئن. اخلاقیات
متناظر با: فردیت		
		IV ؟
متناظر با: نتیجه		
		C سپهر سوم (مذهب)
		I. مذهب طبیعی
متناظر با: عامیت		
		II. مذهب در شکل هنر
متناظر با: جزئیت		
		III مذهب الهی
متناظر با: فردیت		
		IV شناخت مطلق
متناظر با: نتیجه		
		D سپهر چهارم (نتیجه)
		شناخت یا دانش مطلق

پس می‌بینیم که این چهاربخشی بودن استخوان‌بندی «فنونولوژی» عملاً در درون هر سپهری هم منعکس است.

حالا برمی گردیم و سؤال دیگری طرح می کنیم: چرا «فنومنولوژی» این گونه بخش بندی شده است؟ آیا نمی توان در درون این نظام چهاربخشی، آن جوهری نظام سه بخشی را که بعداً در همه ی آثار هگل می بینیم، یافت؟

ابتدا به این سؤال جواب دهیم که چرا بخش بندی در «فنومنولوژی» این طور است؟ به دنبال این جواب در سپهر سوم بگردیم: هگل، هسته ی مرکزی دیالکتیک را در نقد به آثار دیگران، به ویژه شلینگ کشف کرده، اما مشکلش این است که در آثار افرادی چون شلینگ و فیخته، بنیاد این دیالکتیک، بر مطلق، یا بر تحول و تکوین مطلق یا کلی، گذاشته شده است. هگل از یک طرف می خواهد آن جوهری اساسی دیالکتیک سه پایه را — که خودش به آن معتقد است — طرح کند و از طرفی دیگر می خواهد تمایز درک خود از مطلق، از آن چه در فلسفه اساساً مطلق نامیده می شود، یا به ویژه مطلق نزد شلینگ را، روشن کند؛ به این خاطر به جای آن که فقط به این بسنده کند که در مقدمه توضیح دهد که مطلق چیست و چه تفاوتی با درکی که سنتاً و خصوصاً نزد شلینگ وجود داشته، دارد، باز بحث مطلق را به عنوان یک نتیجه هم، در پایان بحث نقل می کند، تا تمایز درک خود از مطلق را کاملاً با درک ماقبل از خود آشکار کند.

توجه داشته باشید که دیالکتیک سه پایه، اختراع هگل نیست؛ و به صورت تز، آنتی تز و سنتز نزد فیخته و به ویژه شلینگ وجود داشته است، حتی در نظر شلینگ، مفهوم ایده آلیسم عینی (که بعداً توضیح خواهیم داد)، به شکل خام، ناپخته و به اصطلاح جنینی خود هم، طرح شده است.

پس به این خاطر که هگل می خواهد اولاً مسئله ی دیالکتیک سه بخشی را به عنوان روش فلسفه، عمده کند؛ و از طرفی دیگر، می خواهد پیوند این دیالکتیک سه بخشی با مفهوم مطلق را متمایز کند، مطلق را به عنوان نتیجه، در پایان می آورد. البته برای هگل هنوز این مسئله روشن نیست که او باید مطلق را وارد بطن نظام سه پایه ی خود کند؛ و به همین دلیل، مقدمه ی «فنومنولوژی» چیزی بیش از یک نظام سه بخشی را به ما معرفی نمی کند؛ اما در نگاه به کل «فنومنولوژی»، می بینیم نتیجه ای هم به عنوان بخش چهارم دارد. ما در این جا در سطح همین تذکر کوتاه و اشاره وار، باقی می مانیم و بعد در پایان صحبت، نسبتاً مفصل تر به این نکته می پردازیم؛ علت این است که هگل می خواهد بگوید که مطلق، سپهر منطقی است؛ پس خود حرکت مطلق، کل منطق را می سازد؛ و از آن جایی که منطق (بعداً خواهیم دید که)، سه پایه بیشتر ندارد، مطلق وارد متن منطق شده است.

پس برای این نظام چهاربخشی دو دلیل طرح شد؛ یکم، تلاش برای برجسته کردن روش سه گانه ی دیالکتیکی و تمایز گذاری بین مفهوم مطلق نزد هگل و فلسفه به طور سنتی و به ویژه شلینگ از این مفهوم. دوم، ناروشنی هگل برای این که آیا مطلق را وارد متن پروسه ای کند که در بررسی هر موضوع دارد یا نه.

حال بپردازیم به این نکته که چرا در بنیاد همین «فنومنولوژی» و با همین بخش بندی، اساس آن بخش بندی سه گانه کماکان موجود است؛ و در واقع این بخش بندی سه گانه و اساسی است که بعداً پایه ی اصلی دیگر آثار هگل قرار می گیرد.

اگر این حرف درست است که در آثار هگل یک ایده‌ی مرکزی وجود دارد که در تحول خود، سه لحظه را می‌سازد و در هر کدام از سپهرها از این سه لحظه، باز یک ایده‌ی مرکزی وجود دارد که حرکت می‌کند و در لحظات درونی آن سپهر به خود فعلیت می‌بخشد، پس می‌بایست هریک از این سه سپهر، نامی هم داشته باشند؛ یعنی در آن‌ها روشن باشد که کدام، مقوله‌ی مرکزی‌ست که در حال حرکت است؛ ببینیم: ما می‌توانیم بگوییم که در کل «فنونولوژی»، آن‌چه حرکت می‌کند، ایده است؛ اما برای بخش‌های «فنونولوژی» دچار مشکل می‌شویم؛ برای بخش دوم، هگل خود اسم روح را گذاشته؛ یعنی این روح است که در حرکت خود در سه لحظه تجلی می‌کند؛ برای بخش سوم، هم او اسم مذهب را گذاشته؛ چرا که این مذهب است که در پروسه‌ی حرکت خود، در سه لحظه تجلی می‌کند؛ اما برای بخش اول، نمی‌توانست اسم بگذارد، چرا که اگر «آگاهی» می‌گذاشت، آگاهی که لحظه‌ی اول است، درحالی که لحظه‌ی آخر باید، نماینده‌ی آن ایده‌ای باشد که در حال حرکت است؛ اگر «خودآگاهی» می‌گذاشت، مسئله‌ی «عقل» لوث می‌شد. پس بخش اول، در خود کتاب «فنونولوژی» هم بدون عنوان است، یعنی معلوم نیست که این بخش، لحظات حرکت چه مقوله‌ای‌ست.

ما در این‌جا براساس طرح دیگری، که می‌توانیم بگوییم جوهر و بنیاد «فنونولوژی» است و همین جوهر است که بنیاد دیگر آثار هگل قرار می‌گیرد، یک بخش‌بندی دیگر معرفی می‌کنیم؛ می‌گوییم در «فنونولوژی» مقوله‌ی محوری که در حال حرکت است و در سه لحظه به خود فعلیت می‌بخشد، عبارت است از «ایده یا سوژه‌ی فعال»؛ این مقوله‌ی محوری سه سپهر را طی می‌کند؛ سپهر اول، «عقل» است؛ یعنی آن عنصر مرکزی‌ای که لحظات خود را طی می‌کند، عبارتست از عقل؛ سوژه‌ی فعال در سپهر دوم، «روح قومی» است؛ و سپهر سوم، همان‌طوری که می‌بایست نماینده‌ی ایده‌ی اساسی باشد که در کل اثر موجود است، «ایده» است؛ یعنی سوژه‌ی فعال عبارتست از ایده، که باز سه لحظه‌ی خود را طی می‌کند.

نگاره‌ی سه.

	A سپهر اول (سوژه‌ی فعال: عقل)
I آگاهی	متناظر با عامیت: آگاهی
II خودآگاهی	متناظر با جزئیت: خودآگاهی
III عقل	متناظر با فردیت: عقل
	B سپهر دوم (سوژه‌ی فعال: روح قومی)
I. روح حقیقی. نظام اخلاقی	متناظر با عامیت: حق انتزاعی
II. روح خودبیبگانه. فرهنگ	متناظر با جزئیت: اخلاق
III. روح به‌خودمطمئن. اخلاقیات	متناظر با فردیت: اخلاق اجتماعی
	C سپهر سوم (سوژه‌ی فعال: ایده)
I. مذهب طبیعی - مذهب در شکل هنر	متناظر با عامیت: آموزه‌ی هستی
II. مذهب الهی	متناظر با جزئیت: آموزه‌ی وجود
III. شناخت مطلق	متناظر با فردیت: آموزه‌ی صورت معقول

اول ببینیم که چرا حق چنین تقسیم‌بندی‌ای را داریم؟ و تکلیف این بخش‌بندی، با بخش‌بندی واقعی در «فنونولوژی» چیست؟ ما در این بخش‌بندی، کل آگاهی را نماینده‌ی لحظه‌ی اول می‌گیریم، به عنوان لحظه‌ی عامیت؛ چون آگاهی هنوز در برابر یک عام قرار دارد. یعنی، هنوز، هیچ تشخیصی در آن نیست. هنوز به خودآگاهی تبدیل نشده. خودآگاهی را نماینده‌ی لحظه‌ی خاص یا جزئی می‌گیریم؛ چراکه جزئیت یک انسان یا فردیت یک جزء در آن متحقق شده. و عقل را آن نتیجه‌ای می‌گیریم که آگاهی و خودآگاهی در آن حل می‌شود؛ یا نماینده‌ی لحظه‌ی فردیت است از لحظات صورت معقول. عقل را نماینده‌ی لحظه‌ی آخر می‌گیریم، چرا که در عقل است که تضاد بین آگاهی و خودآگاهی برمی‌خیزد و در عقل، در یک سطح بالاتر حل می‌شود.

در سپهر دوم، کل روح حقیقی نماینده‌ی لحظه‌ی عامیت است؛ روح خودبیگانه، نماینده‌ی لحظه‌ی جزئیت است؛ و روح به‌خود مطمئن نماینده‌ی لحظه‌ی فردیت است؛ هگل احتیاجی ندارد که دیگر این مسئله را توسعه‌ی بیش‌تری بدهد، چرا که همان‌طور که در «فلسفه‌ی حق» دیدیم، در اخلاقیات یا روح به‌خود مطمئن، هگل نتیجه‌ی نهایی را می‌گیرد؛ یعنی، دولت و جامعه‌ی مدنی. یعنی لحظه‌ی نهایی «فلسفه‌ی حق» در سپهر سوم که عبارت از دولت بود، در آن‌جا در تضاد بین حق انتزاعی و اخلاق، حل و حفظ می‌شود.

در مورد سپهر سوم، باید این‌طور در نظر گرفت که در واقع مذهب طبیعی و مذهب در شکل هنر، می‌بایست نماینده‌ی لحظه‌ی عامیت باشند، چرا که هنوز مذهب الهی، مذهبی که یک سوژه را در بالا قرار دهد و تمام انسان‌ها را به ابژه‌های دیگر خود، به ابژه‌های تابع خود، تبدیل کند، به‌وجود نیامده؛ پس مذهب طبیعی و مذهب در شکل هنر، نماینده‌ی لحظه‌ی عامیت‌اند؛ مذهب، در مذهب الهی، نماینده‌ی جزئیت و فلسفه، نماینده‌ی لحظه‌ی فردیت است؛ چرا که تضاد دو عنصر اولی و دومی را در خود حل می‌کند؛ به همین دلیل می‌توانیم این‌طور تصور کنیم (می‌گوییم تصور کنیم) که بخش B, C, D, «فنونولوژی»، به ترتیب بخش روح، مذهب و ایده‌ی مطلق هگل در واقع آن نطفه‌هایی هستند که بعداً به «فلسفه‌ی تاریخ»، «فلسفه‌ی حق» و «منطق» او بدل می‌شوند و در واقع منطق، فقط تحول اجزاء درونی دانش مطلق است.

اصطلاح‌های «فنونولوژی» و Geist

نکته‌ی بعدی، روشن کردن معنی عنوان «فنونولوژی» ذهن یا پدیدارشناسی روح است؛ تا از این به بعد، وقتی از کلمه‌ی روح، جان یا ذهن استفاده می‌کنیم، روشن باشد که منظور از این مفاهیم چیست؟

اول ببینیم فنونولوژی یعنی چه؟ فنونولوژی، یک روش بررسی یا روش شناخت است؛ تفاوتش با روش‌های دیگر شناخت — چیزی که هگل از آن دفاع می‌کند — این است که موضوع شناخت را هرگز به شکل تمام‌شده و موجود، در مقابل خود نداریم؛ برای بررسی و شناخت هر موضوعی، هر پدیده یا یک چیز، باید شکل و شیوه‌ی پدیدارشدنش را بشناسیم؛ بدین

ترتیب، باید توجه داشته باشیم که حتی عنوان **پدیدارشناسی** هم، دقیقاً انتخاب شده؛ ما موقعی که به بحث درباره‌ی خود پدیدار و به معنی این مفهوم از نظر هگل برسیم، دقت در انتخاب این عنوان را خواهیم دید؛ مثلاً هگل می‌توانست به جای فنومنولوژی، «وجودشناسی» گذاشته باشد، ولی او دقیقاً از عنوان «فنومنولوژی» و از کلمه‌ی فنومن، یعنی پدیدار یا پدیده استفاده کرده؛ به هر حال تا این جا در نظر داشته باشید که هر **پدیده‌ای** را، می‌توان تنها در پروسه، شیوه و شکل پیدایش اش شناخت.

برای این که روش شناخت نزد هگل بیش تر روشن شود، آن را با روش **ترانساندانتال** (یا روش ترافرازانده یا استعلایی) مقایسه می‌کنیم. در روش ترافرازانده، آن طور که روش کانت بود، **واقعیت** را، **موجود فرض می‌کنیم** و **زمینه‌های امکان** این واقعیت را **بررسی می‌کنیم**، که **مستقل از تجربه** چه هستند؛ یعنی راجع به شیوه‌ی شکل‌گیری واقعیت صحبت نمی‌کنیم؛ و فقط می‌گوییم تحت چه شرایطی، واقعیت ممکن است.

پس اگر برگردیم به هگل، اضافه می‌کنیم: هر چیزی را که موضوع شناخت قرار دهیم، می‌بایست پروسه‌ی **پدیدارشدنش** را بررسی کنیم و نه **زمینه‌های امکانش**؛ چرا که آن چه به عنوان زمینه‌های امکان طرح می‌شود، در واقع مقولاتی هستند که خودشان در همین پروسه‌ی شدن واقعیت‌اند که پیکر می‌یابند (این نکته را مفصلاً در مبحث منطق قبلاً داشتیم). تا این جا راجع به کلمه‌ی فنومنولوژی.

سؤال بعدی: **ذهن یعنی چه؟ آیا ذهن یعنی اندیشه؟ یا به معنی روح (در کالبد یا ذهن انسان) است؟** یا به معنی ایده‌ای است که مقدم بر هستی است یا شکل دهنده‌ی هستی است؟ در جواب باید گفت که در واقع به معنی **هیچ کدام** این‌ها نیست و در ضمن به معنی همه هم، هست؛ چرا؟ **ذهن یا Geist** از نظر هگل یعنی **آن جانِ فعالِ هستی**، آن چه هستی به مثابه‌ی هستی را از نیستی، **تفکیک می‌کند**؛ آن وجه مشخصه‌ای که به هستی، معنا، وجود و فعلیت می‌دهد؛ حال بسته به این که چه موجود و پدیده‌ای را بررسی می‌کنیم، باید بینیم **آن جانِ فعالش** چیست؟ اگر جهان و هستی را به طور کلی بررسی می‌کنیم، آن وقت **جانِ فعالِ جهان، منطق** یا در واقع ایده‌ی ناب است؛ اگر **ذهن انسان** را بررسی می‌کنیم، می‌توانیم پرسیم که چه چیزی وجه تمایز انسان به مثابه‌ی جان زنده است؟ اندیشه‌اش و اندیشمند بودن و آگاه بودنش؛ پس به این ترتیب **Geist**، در عین حال به معنی اندیشه هم هست؛ اگر **تاریخ** را بررسی می‌کنیم، باز سؤال می‌کنم چه چیزی تاریخ انسانی را از تاریخ اشیا و پدیده‌های دیگر، جدا می‌کند؟ فرهنگ‌مند بودن جامعه‌ی انسانی یا موجود یا واقعیت انسانی؛ پس **جانِ تاریخ، فرهنگ** است یا **آگاهی تاریخی** یا **روح قومی** است. پس به این ترتیب **جان یا ذهن به معنی روح قومی هم هست**.

حالا چرا در عین حال به معنی همه هست، اما به معنی هیچ کدام به تنهایی نیست؟ به خاطر این که هر کدام از این مفاهیم، لحظه‌هایی از بروز خود آن **جانِ اصلی جهان‌اند** که فصل ممیزه‌اش از غیر جهان است؛ اما ویژگی این جان و این سوژه‌ی فعال این است که فقط در غیر خود، در غیر جان، در چیزی که دیگر سوژه‌ی فعال نیست، بلکه ابژه‌ی منفعل است، می‌تواند هستی و فعلیت پیدا کند؛ بر این اساس، هر جایی که بخواهیم **جان زنده** و ممیز را در هر موضوع مورد بررسی مان اثبات کنیم، می‌بایست روشن کنیم که **شکل بیگانه‌اش** یا موضوع **جان** در آن زمینه چیست؟ اگر راجع به اندیشه صحبت می‌کنیم، اندیشه‌ی بدون

موضوع وجود ندارد؛ اگر راجع به فرهنگ صحبت می‌کنیم، فرهنگ بدون موضوع وجود ندارد؛ اگر راجع به منطق صحبت می‌کنیم، منطق بدون کلِ پروسه‌ی حرکتِ هستی، معنی ندارد؛ پس می‌بینیم که از یک طرف جانِ زنده‌ی جهان عبارت از آن ایده یا سوژه‌ی فعال است که در لحظات مختلف خود بروز می‌کند و از طرف دیگر، این جانِ زنده، بدونِ غیرِ خود، معنی ندارد؛ پس جانِ زنده هم ممیزِ وجود از لاجود است و هم دربرگیرنده‌ی لاجود؛ و به همین دلیل است که ما می‌گوییم ایده‌آلیسم هگل، ایده‌آلیسمی عینی است. (در مبحث عقل، به این موضوع برمی‌گردم و معنی دقیق ایده‌آلیسم عینی را توضیح می‌دهم و همچنین تفاوت ایده‌آلیسم هگل را با ایده‌آلیسم‌های دیگر).

پس تا این جا باید این مسئله روشن شده باشد که چرا منظور از جان، هیچکدام از این اشکال و درعین حال، همه‌ی این اشکال باهم است؛ مگر غیر از این است که از نظر هگل، کل، یعنی تمام اجزاء و اجزاء یعنی همه‌ی کل؛ کل یعنی تبارز در اجزا و اجزا یعنی حقیقت یافتن‌شان در کل؛ پس به این ترتیب، آن جانِ زنده‌ی جهان، کل است و حقیقت یافتن و فعلیت یافتن در سپهر ایده، به شکل اندیشه و روح قومی و یا به شکل فرهنگ است؛ پس سؤال می‌کنم: هگل می‌خواهد در این جا چه کاری بکند؟ او می‌خواهد پدیدارشناسیِ جان بکند؛ او می‌خواهد ببیند که این جان چه‌گونه پدیدار می‌شود؛ این جان چه‌گونه تکوین پیدا می‌کند و چه‌گونه شکل می‌گیرد؛ در نتیجه کلِ پدیدارشناسیِ ذهن، یعنی، پدیدارشناسی به آن معنی که گفته شد و ذهن، به این معنی؛ به همین دلیل است که پدیدارشناسی، دربرگیرنده‌ی همه‌ی لحظات حرکتِ جان یا روح است؛ اعم از اندیشه، روح قومی و چه از ذهن یا اندیشه‌ی ناب.

پس تعریفِ عنوانِ پدیدارشناسیِ ذهن، تا حدی روشن شد.

پیش‌گفتار و روش فلسفه

حال بپردازیم به مبحث پدیدارشناسی: در ابتدا گفتم که در این مبحث، تأکید ما، روی پیش‌گفتار یا مقدمه و به اصطلاح بخش اول آن است. «فنونولوژی»، همان‌طور که در بحث راجع به استخوان‌بندیش گفته شد، می‌توان گفت که شامل یک پیش‌گفتار یا مقدمه‌ی کوتاه می‌شود، بعد سه بخش و یک بخش آخر یا بخش نتیجه که بخش شناخت مطلق است. در بخش اول مورد تأکید ما، درواقع پروسه‌ی حرکتِ خرد مورد بررسی است، در بخش دوم، پروسه‌ی حرکتِ روح قومی و در بخش سوم، پروسه‌ی حرکتِ خودِ ایده در شکلِ مذهب.

پس می‌پردازم به مقدمه: هگل در مقدمه، راجع به چند موضوع صحبت می‌کند؛ یکی، روشِ فلسفه است؛ دیگر راجع به موضوع فنونولوژی و آنچه اصلاً دانش هست؛ بعد برمی‌گردد و به نقد روش‌های دیگر، از جمله روش ریاضی و روش کانت می‌پردازد؛ و در آخر، آنچه را به نظر او، جوهر و اساس فلسفه است معرفی می‌کند و می‌پردازد به بررسی بخش‌هایی که در «فنونولوژی» وجود دارند.

ما هم سعی می‌کنیم کم‌وبیش این ترتیب را حفظ کنیم؛ هرچند این ترتیبی که من ارائه می‌کنم، دقیقاً همان ترتیب موجود در کتاب نیست، گاهی اوقات جابه‌جاست، و یا در بعضی موارد مثلاً بحث درباره‌ی روش فلسفه را زودتر عنوان می‌کنم.

هگل می‌گوید در یک کتاب راجع به فلسفه، قاعداً رسم بر این است که در مقدمه بگوید، موضوع و هدف کتاب چیست؛ بگوید راجع به چه چیزهایی بحث می‌کند؛ بگوید چه مراحل را این کتاب طی می‌کند و فی‌الواقع آن اساس و استخوان‌بندی نوشته را پیش روی می‌گذارد؛ و بر این اساس، نتیجه‌ی به‌دست آمده، موجود است و خواننده می‌تواند آن نتیجه را مورد قضاوت قرار دهد. اما او می‌گوید در کار فلسفی، سخن گفتن از هدف، بی‌معناست؛ چون آن‌چه اهمیت دارد این است که هدف یا آن نتیجه، چه‌گونه در اثر سیر حرکتِ مقدمات و مقولاتی که به آن منتهی شده‌اند، انکشاف پیدا کرده است؛ یعنی، می‌بایست آن پروسه‌ای را که به این هدف رسیده، مورد بررسی قرار داد و دید که این لحظات چه‌گونه در پی هم آمده‌اند و آن هدف به چه شیوه‌ای حاصل شده است؛ چرا که به قول هگل، «هدف، عام بی‌جانی است»؛ و در هدف، شیوه‌ی فعلیت یافتن، هستی یافتن و پدیدار شدن را نمی‌توان مشاهده کرد. این سبک معمول در نگارش، حاصل این موضوع است که می‌گوید، کافیت که نتایج را، بررسی کنیم؛ چرا که اگر مثلاً بخواهیم پیشرفت اندیشه در طول تاریخ را بررسی کنیم، باید ببینیم آخرین نتیجه‌ای که به‌دست آمده و امروزه درست تلقی می‌شود، چیست؛ به این ترتیب چیزهای دیگری که در طول تاریخ طرح شده‌اند، غلط بوده‌اند و همواره باید دید که چه چیزی درست است و آن چیز درست را مورد توجه قرار داد. اما هگل می‌گوید در اندیشه، اساساً بحث بر سر این نیست که چه چیزی غلط است یا چه چیزی درست؛ چه چیزی مقابل، مخالف یا متضاد چیز دیگری قرار می‌گیرد، بلکه مسئله این است که اندیشه، یک پروسه‌ی واحد است که در آن لحظات مختلفی وجود دارند. و تضاد این لحظات، در حرکت تکوینی کل اندیشه است که حل می‌شود؛ توجه کردن تنها به این‌که آخرین نتایج اندیشه‌ی فلسفی در یک‌دوره مثلاً از یک فیلسوف چیست، بی‌معنی است و به این ترتیب، دور ریختن تمامی اندیشه‌های فلسفی‌ای است که پیش از او وجود داشته‌اند. باید بررسی کرد که اندیشه‌های فلسفی موجود در گذشته، به عنوان یک لحظه از این پروسه، چه چیزی هستند، چه رابطه‌ای با هم دارند، و چه‌گونه تناظری را این لحظات یا دستگاه‌های اندیشه، با حرکت خود مقولات اندیشه دارند؛ بعد هگل آن مثال معروفش را در مقدمه می‌آورد — که بعدها بارها مورد استناد انگلس و پلخانف و... قرار گرفته — که ما نباید بین لحظات مختلف یک پدیده، مثلاً یک گیاه: بین برگ، غنچه، گل، و یا میوه، تضاد و تقابل واقعی ببینیم؛ این‌ها جایشان را به هم می‌دهند و تضاد و تقابلشان، به‌صورت یک تضاد دیالکتیکی، در کل حرکت پروسه حل می‌شود؛ به این دلیل است که در یک اثر فلسفی هم، فقط نباید هدف یا نتیجه و یا در این‌جا، فقط میوه را بررسی کرد؛ باید تمام لحظات آن حرکت و پروسه‌ای که طی شده، و منجر به حاصل شدن میوه می‌شود را مورد بررسی قرار داد؛ هگل می‌گوید داوری کردن در باره‌ی یک چیز (Substanz)، کار آسانی است، اما، کار سخت، فهمیدن آن چیز است و کار بسیار دشوارتر، ترکیب فهمیدن و داوری کردن درباره‌ی آن چیز و ارائه‌ی یک توصیف معین از آن‌ست؛ توجه داشته باشید که هگل چه‌گونه در قدم‌به‌قدم حرف‌هایش، سعی می‌کند که تأکید روی پروسه بودن موضوعاتی داشته باشد که مورد بررسی‌اش قرار می‌گیرند؛ نکته‌ای که در این‌جا از نظر شناخت‌شناسی اهمیت زیادی دارد و باید به آن توجه داشت، این است که ما چه‌گونه می‌توانیم بگوییم موضوع وجود دارد و یا نسبت به آن شناخت داریم؛ ما در دو سطح با یک موضوع، مواجه می‌شویم: یکی فهمیدن موضوع است و دیگری داوری راجع به موضوع؛ و آن‌چه به مثابه‌ی شناخت عرضه می‌کنیم، یا در قالب توصیف

معین درباره‌ی شیء یا پدیده ارائه می‌دهیم، عبارتست از ترکیب فهمیدن و داوری. دقت داشته باشید که امروزه این دو پروسه را، کم و بیش از هم جدا می‌کنند؛ به یک اعتبار می‌توان گفت، فهمیدن، عبارتست از دریافت شیء یا پدیده؛ و داوری کردن، یعنی بیان آن دریافت. به همین دلیل است که ترکیب فهمیدن و داوری می‌تواند در یک توصیف معین، نشانه‌ی شناخت از چیز یا پدیده باشد؛ و هگل می‌گوید که دشوارترین کار همین است؛ به این ترتیب، می‌بینیم که چرا باز هگل می‌گوید، می‌بایست روی پروسه‌ی ارائه یا پروسه‌ی شناخت، تأکید کرد؛ چرا که ممکن است، چیزی فهمیده شود، اما نتوان راجع به آن داوری کرد. وقتی شما عمل داوری را درباره‌ی «چیز»، شروع می‌کنید، به لحظات فهم، عینیت می‌بخشید؛ و لحظات فهم را به صورت واقعیت، در یک توصیف معین، درباره‌ی آن «چیز» بیان می‌کنید؛ پس به این ترتیب می‌بایست پیوند یا رابطه‌ای بین لحظات فهم و لحظات داوری یا ارائه، برقرار کرد؛ از این به بعد ما در تمامی بحث‌ها و لحظات «فنونولوژی» دائماً شاهد طرح مسئله‌ی رابطه‌ی درونی، اجتناب‌ناپذیر و سرشتی آن چه راجع به آن صحبت می‌شود (ابژه) و آن کس که صحبت می‌کند (سوژه)، هستیم؛ به همین دلیل، هگل می‌گوید که فلسفه تا به حال تنها زیر عنوان اسمش «عشق به دانش» (دانش دوستی) معنی می‌شده و من می‌خواهم فلسفه را به خود دانش — و نه فقط عشق به دانش — مبدل کنم. چرا که فیلسوف کسی بوده که میل داشته، و یا علاقه‌مند بوده نسبت به چیزهای مختلف، دانش پیدا کند. هگل می‌خواهد استدلال کند که اصلاً دانش پیدا کردن نسبت به چیزهای مختلف، محتاج یک اصل اساسی است و آن یعنی «کلی‌ها»؛ بدون کلی‌ها، بدون حقیقت کلی، دانش، معنی ندارد و تنها در حوزه‌ی فلسفه است که عام‌ها، در شکل خاص، مورد بررسی قرار می‌گیرند؛ و کسی که بر این اعتقاد باشد، فلسفه را به خود دانش بدل می‌کند.

با همین مقدمه، هگل دورخیزی می‌کند تا تفاوت بحثی را که مفهوم مطلق و حقیقت از نظر او با مفهوم فلسفه‌ی سنتی دارد، روشن کند. و به این ترتیب تفکر دیگران را، راجع به مفهوم کلی و مفهوم حقیقی، نقد می‌کند. او معتقد است، بعضی‌ها این‌طور فکر کرده‌اند که می‌توان حقیقت را، در شکل شهودی خود فهمید؛ یک چیز، هست، چون هست؛ یک چیز، هست، چون می‌توان به‌طور بلاواسطه، اطمینان حاصل کرد که هست؛ پس وجود دارد؛ حس من شهادت می‌دهد که یک چیز خارجی بیرون از من وجود دارد. خواهیم دید که هگل، این بحث را با چه دقتی در اولین بخش «فنونولوژی»، نقد می‌کند. ولی همین‌جا، می‌گوید که مطلق، فقط به صورت شهودی، قابل دریافت نیست؛ و در کنایه به شلینگ می‌گوید، مطلق، شب سیاهی است که همه‌ی گاوها در آن سیاه هستند؛ چرا که وقتی مطلق بی‌تمایزی داشته باشیم، یعنی، مطلق که نتوانسته است خود را در تعین‌های خاص، تحقق ببخشد، تمایزی هم نمی‌توان در آن دید. پس به این ترتیب اگر مطلق، تنها در شکل شهودی خود، مورد نظر باشد، در واقع هیچ چیزی درباره‌ی موضوع، نمی‌گوید و به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند پایه‌ی دانش باشد. هگل می‌گوید، کسانی که معتقدند حقیقت، همان چیزی‌ست که هست و فقط شهود، کافی‌ست که یقین علم را تأمین کند، خواهان بازگرداندن طفولیت فکراوند؛ این‌ها کسانی هستند که می‌خواهند فکر و اندیشه را به زمانی برگردانند که فکر، در دوران طفولیت خود به‌سر می‌برد، زمانی که فکر، در مقابل جهان، فقط در مقابل چیزی که هست، می‌توانست یقین حاصل کند. پیشنهاد هگل در این‌جا، این است که به‌جای این‌که به مطلق، در شکل شهودی بپردازیم، باید به صورت معقول مطلق بپردازیم؛ باید ببینیم مفهوم مطلق چیست؛ وقتی این مفهوم را روشن کردیم، آن‌وقت توانسته‌ایم پایه‌ی اساسی دانش را

پی‌ریزی کنیم. به این ترتیب مطلق، در شکل شهودی خود، «چیز» است، درحالی که مطلق در صورت معقول خود، آن جوهر، ذات، سوژه‌ی فعال، آن جانی است که در «چیز» پیکر می‌یابد و به‌این ترتیب، تمایز می‌پذیرد؛ و دیگر شب سیاهی نیست که همه‌ی گاوها در آن سیاه باشند. هدف «فنونولوژی»، در واقع رسیدن به همین مطلق است؛ و جدا کردن مفهوم مطلق به مثابه‌ی صورت معقول مطلق، از مطلق سنتی فلسفه است؛ و همان‌طور که قبلاً گفتیم، به‌همین دلیل است که به‌عنوان بخش نهایی، در آخر «فنونولوژی»، به‌عنوان بخش چهارم طرح می‌شود.

هگل معتقد است که فلسفه باید از میل به «روشنگری» بپرهیزد؛ این‌جا بهتر است که درباره‌ی «روشنگری» توضیحی اضافه کنم، چون امکان دارد که این کلمه، مقداری ایجاد ابهام کند: به‌جای «روشنگری» می‌توان گفت ساختمان‌سازی اما به‌مفهوم انتزاعی ساختمان و نه ساختمان در شکل واقعی خود؛ درست مثل وقتی است که می‌گوییم، ساختمان اقتصادی، ساختمان سیاسی جامعه و یا ساختمان فکری. و در این‌جا روشن است که منظور یک ساختمان معین و موجود نیست.

هگل می‌گوید که فلسفه باید از این کار به‌اصطلاح ساختمان‌سازی بپرهیزد؛ چرا؟ به دلیل این که ما موقعی که یک ساختمان را می‌سازیم، به شکل فعلیت‌یافتن این ساختمان توجه نمی‌کنیم. اگر توجه کنید، می‌بینید که دقیقاً زمینه‌ی بحث، انتقاد به کانت است یا اساساً انتقاد به سیستم‌سازی در فلسفه است؛ ممکن است این تصور پیش بیاید که خود هگل هم سیستم می‌سازد، ولی خواهیم دید که هگل، روش می‌سازد، اما سیستم فلسفی نمی‌سازد. پس فلسفه به‌جای این که فقط ساختمانی را توضیح دهد، می‌بایست واقعیت را، در شکل بروز و فعلیت‌یابی‌اش مورد بررسی قرار دهد. چرا؟ چون ما در بررسی هستی یا هر موضوعی، در واقع صورت معقول آن موضوع را بررسی می‌کنیم و صورت معقول هیچ چیز، چیز تمام‌شده‌ای نیست؛ ساختمان اما، همیشه چیز تمام‌شده‌ای است. صورت معقول هر چیز مورد بررسی، همان‌قدر وجود دارد که فعلیت پیدا کرده؛ و به‌این معنی نیست که همه‌ی هستی‌اش، همان‌ست. در بررسی یک جامعه، تاریخ را می‌توانید همان‌قدر بررسی کنید که فعلیت پیدا کرده. هیچ‌وقت نمی‌توان تاریخ را مانند یک ساختمان، بررسی کرد. پس به‌این نکته در هگل توجه کنید که چه می‌گوید: «قدرت جان تنها به قدر بیانش است (قدرت جان همان‌قدری است که بیان شده) و عمق آن، همان اندازه است که تهور گسترش خود و گم کردن خود را در نمایش‌اش دارد»؛ یعنی، عمق یک پدیده، همان‌قدر است که جرأت کرده است، خود را به‌نمایش بگذارد، خود را بروز دهد و فعلی و واقعی کند. (در پرانتز بگویم که از این به‌بعد وقتی از فعلی و واقعی *wirklich* صحبت می‌کنیم منظور فعلیت‌یافتن است. چیزی واقعی است که فعلیت دارد.) پس، یک‌بار دیگر به‌این عبارت نگاه کنیم: علت این که فلسفه باید از سیستم‌سازی، یا به‌اصطلاح «روشنگری» بپرهیزد، این است که این کار، حرف زدن درباره‌ی چیزهای تمام‌شده‌اند، درحالی که جان، همواره درحال تحول، به‌خود فعلیت بخشیدن، خود را بروز دادن و خود را به‌نمایش گذاشتن است، و اندیشه، یعنی سوژه‌ی شناسا، همواره موضوع‌اش را همان‌قدر می‌شناسد که پدیدار شده است.

مایلم کمی روی این حرف هگل مکث کنم: جهانی که ما امروزه می‌شناسیم، مثلاً به‌لحاظ گردش زمین به‌دور خورشید، با جهانی که بشر اولیه می‌شناخته، فرقی نکرده، پس چرا بشر اولیه از این حد پا فراتر نمی‌گذاشت؟ هگل می‌گوید، این فقط تقصیر عنصر شناسنده نیست؛ شناسنده از موضوع شناخت، جدا نیست. جهان همان‌قدر خود را برای بیننده، پدیدار کرده بود و امروز هم جهان، همین قدر خود را برای ما پدیدار می‌کند.

پس باید دقت داشت که وقتی هگل از دانش یا از رسیدن به شناخت مطلق صحبت می‌کند، همواره از طرفی این گرایش یا این تعبیر و تفسیر، یا میل به مطلق‌سازی در او آشکار می‌شود، اما از سوی دیگر می‌بینیم که این روشی که هر چیزی به مثابه‌ی موضوع شناخت، تنها در پروسه، شیوه و شکل پیدایش‌اش، باید مورد بررسی قرار گیرد هم، با چه قوتی حضور دارد. بسیار خوب. این‌جا سؤال می‌کنیم: حقیقی چیست؟ هگل می‌گوید، حقیقی، یعنی فرآیندِ شدنِ خودِ حقیقی. حقیقی عبارتست از آن دایره‌ای که غایت‌اش را به مثابه‌ی ابتدای خود پیش‌فرض دارد؛ حقیقی، یعنی کلی که آغاز و انجامش برهم منطبق‌اند، مثل دایره‌ای که آغاز و انجامش برهم منطبق‌اند؛ حقیقی، یعنی فرآیندِ شدنِ همین پروسه. سؤال می‌کنیم، پس حقیقی کجا و چه وقت، فعلیت دارد؟ در جریان عملی شدن‌اش، در جریان فعلیت یافتن‌اش، به سوی غایت‌اش. باید پرسید که چه چیزی در پراتیک و عمل من، حقیقی است؟ آیا آن چیزی است که به عنوان هدف، در ذهنم دارم؟ یا نه، فعلیت بخشیدن به آن پروسه‌ای است که به آن هدف منتهی می‌شود؛ شما در عمل من، دائماً فعلیت یافتن‌اش را می‌بینید. من می‌توانم راجع به هدفم، هزار جور حرف بزنم، اما چیزی که شما می‌بینید این است که چه‌طور آن هدف، در عمل من فعلیت پیدا می‌کند. پس حقیقی، چیزی بیرون از عمل یا فرای عمل و مقدم بر عمل نیست؛ حقیقی عبارتست از فعلیت یافتن خود پروسه در همان لحظه‌ی معینی که مورد بررسی ماست.

به همین موضوع، در جای دیگری نگاه می‌کنیم: هگل می‌گوید، «جوهر مطلق از اجرای‌اش جدا نیست» و توجه داشته باشید که «شکل مطلق هم از مضمونِ اجرا شدن‌اش جدا نیست»؛ یعنی، ضمن این که باید توجه داشت که مطلق، از این‌که چه‌گونه پدیدار می‌شود و از این‌که چه‌گونه شکل می‌پذیرد، جدا نیست، همچنان باید دید که خود این شکل پذیرفتن هم، چه‌مراحلی را طی می‌کند و چه مضمونی دارد. پس همین‌جا می‌توانیم نتیجه‌ی مختصری بگیریم و آن این است که چه‌گونه جدایی فرم و محتوی در فلسفه‌ی دوآلیستی یا فلسفه‌ی کانت در پیوندِ سرشتی فرم و محتوای هگل، حل می‌شود.

موضوع «فنونولوژی»

در ادامه‌ی این بحث بینیم که خود هگل موضوع «فنونولوژی» را چه می‌داند؟

او می‌گوید، یک جان یا ذهن اگر این‌قدر توسعه‌یافته باشد که خود را به مثابه‌ی جان، بشناسد، آن، علم است؛ قبلاً گفته بود، حقیقتِ جان، عبارت از همان چیزی است که در شکل فعلی‌اش، — در آن تهوری که در بروزش دارد — ما می‌توانیم آن را ببینیم؛ پس دقت کنید که تصوراتی که یک انسان نسبت به جهان یا چیزهای دیگر داشته، هیچ‌وقت خودش، اسم علم را بر آن تصورات نگذاشته بود. در مرحله‌ی معینی از پیشرفت اندیشه است که انسان، روی شناخت‌اش، اسم علم می‌گذارد؛ چرا که پی‌برده است که به چیزی که دست یافته، علم نسبت به جهان است و تفاوت علم، از موضوع علم را فهمیده. پس به این ترتیب، حرف هگل این است که آن جان، یا پروسه‌ی حرکت اندیشه یا ایده، وقتی به جایی رسید که خودش فهمید که همه چیز عبارت است از پروسه‌ی حرکت خودش یا جان، آن‌وقت، آن علم است. پس هگل نمی‌تواند هنوز، علم یونانی را علم بدانند؛ چرا که از نظر او، تنها در فلسفه‌ی خود اوست که این مسئله روشن می‌شود که **جانِ جهان**، فلسفه است؛ **جانِ جهان**،

حرکت روح یا حرکت جان است؛ پس زمانی دانش، یا شناخت، به پای علم می‌رسد و آن جایی است که علم و فلسفه یکی می‌شوند و آن جا، جایی است که به فلسفه‌ی هگل می‌رسیم؛ اما آن زمینه یا بستر موضوع که می‌تواند به علم منتهی شود، چیست؟ هگل می‌گوید، اگر ما بتوانیم در یک دیگری مطلق، به خودشناسی محض برسیم؛ یعنی وقتی ما در یک دیگری مطلق نگاه می‌کنیم و بتوانیم خود را در آن بشناسیم، آن‌گاه زمینه‌ای فراهم کرده‌ایم که علم می‌تواند به‌طور عام بر آن بنا شود؛ جمله‌اش این است: «خودشناسی محض در دیگری مطلق، زمینه و خاکِ علم یا دانش به‌طور عام است.» سؤال می‌کنیم: این پروسه، که چه‌گونه این بستر ساخته می‌شود، چه‌گونه این تمایز گذاشته می‌شود که نگاه کردن در یک دیگری مطلق به مثابه‌ی خودشناسی من یا سوژه باشد و این حرکت، چه‌گونه به عالی‌ترین مراحل خود می‌رسد، یعنی چه؛ یعنی شروع کنیم به این که، جان را به مثابه‌ی یک پدیده، پدیدارشناسی کنیم؛ و بدین ترتیب، پیدایش علم «فی نفسه» یا علم *als solche*، «موضوع پدیدارشناسی ذهن است». این‌جا این سؤال پیش می‌آید که این خودشناسی در دیگری مطلق، اساساً چه‌گونه ممکن است؟ چرا ارتباط بین خود و دیگری اصلاً می‌تواند برقرار شود؟ به‌خاطر این‌که، آن دیگری، فقط شکل منفی خود، است؛ آن دیگری، دیگر همین سوژه‌ی فعال است؛ یا اگر به زبان معمول بخواهیم بگوییم، حاصل نفی اول است؛ در این‌جا هگل به یک نکته‌ی فوق‌العاده زیبا می‌پردازد که می‌گوید، نباید به این دام بیفتیم که شناخت ممکن است، چرا که دیگری، منفی خود است؛ نباید به این دام بیفتیم که شناخت ممکن است، چون که موضوع شناخت، با عامل شناخت، آشناست. — جمله‌ی جالب بعدی — «تحلیل یک ایده، اتفاقاً خلاص کردن خود، از همین شکل آشناست»؛ یعنی، ما برای این‌که اتفاقاً به دانش دست بیابیم، اول باید این شکل آشنای فریب‌کار را پشت سر بگذاریم. در این شک کنیم که این شکل با ما آشناست. شک کنیم به این‌که موضوع شناخت از جنس سوژه‌ی شناساست و براساس این شک، به نتیجه و مطلق برسیم. پس به این ترتیب، تحلیل یک ایده، خلاص کردن خود از آن شکلی است که ایده در آن به‌صورت آشنا درآمده است. به‌نظر من می‌توان تمامی نتایج بحث‌های هگل را در این نوع از جملات او، دید؛ ما معمولاً می‌گوییم، واقعیت جامعه را می‌توان دید، چون جامعه هم از انسان‌ها و روابطشان با یکدیگر ترکیب شده! مارکس می‌گوید: جامعه، کل بی‌شکلی است، کلی است در ابهام؛ ما باید خود را از دست این کل خلاص‌شده، این کل بسیط، این کلی که اجزایش در ابری از ابهام فرو رفته‌اند، خلاص کنیم؛ از این آشنایی خود را خلاص کنیم. باید غریبه پنداشت‌اش، تا بتوان در آن نفوذ کرد و فهمید شناخت یعنی چه. پس در موضوع شناخت، باید شک کرد؛ در ارتباطی هم که بین من و موضوع شناخت وجود دارد، باید شک کرد؛ باید رابطه‌هایش را شناخت تا فهمید که به‌طور حقیقی و بعد به‌طور مشخص، چه‌گونه موضوع، به تصرف من درمی‌آید و شناخته می‌شود.

هگل می‌گوید: «نگریستنِ رودررو در چهره‌ی منفی (چهره‌ی منفی یعنی ابژه، چهره‌ی خودبیگانه، هر جا که هگل از منفی صحبت می‌کند منظور، چیزی است که سوژه نیست، چیزی است دربرابر سوژه) آن قدرت جاودانِ جان است، که به هستی معنی می‌دهد»؛ درواقع این منفی باید، به سوژه‌ای که اصل اساسی‌ای است که در شکل نفی خود به صورت این موضوع درآمده، در این چهره نگاه کند. جهانی که شناسنده نداشته باشد، وجود ندارد؛ جهانی که کسی در آن نباشد تا گواهی دهد که وجود دارد، وجود ندارد. پس این قدرت جان یا سوژه است که باید در چهره‌ی منفی نگاه کند و بوی حیات بخشد؛ او می‌گوید، وجود بلاواسطه‌ی جان (یا ایده، خودآگاهی، روح) خود را به دو لحظه، تجزیه می‌کند: به داننده یا سوژه و به

ابژه یا به شناخت درآینده یا منفی. آنچه، تمام علت حرکت تا رسیدن به شناخت مطلق را می‌سازد، این جدایی‌ست؛ علت حرکت، تضاد بین این سوژه و ابژه است. ما باید از پایین‌ترین، ابتدایی‌ترین، حتی حیوانی‌ترین شکل تفاوت بین سوژه و ابژه شروع کنیم و ببینیم تضاد در پایین‌ترین مرحله چیست و بعد این تضاد را لحظه به لحظه، در لحظاتی بالاتر حل کنیم و دوباره، تضاد جدیدی را متولد شده ببینیم، تا موقعی که به نهایت برسیم. جایی که تضاد سوژه و ابژه در خود ایده، به‌طور مشخص حل می‌شود و آن‌جا، جایی است که می‌توان به آن شناخت مطلق یا ایده‌ی مطلق گفت؛ پس ایده در بسیط‌ترین شکل خود، به داننده و به شناخت درآینده (به سوژه و ابژه)، تجزیه می‌شود. ما باید در پایین‌ترین سطح، تضاد این دو را در نظر بگیریم، تا به بالاترین و مجردترین شکل برسیم. موقعی که تضاد، در بالاترین شکل خود حل شد، آن وقت، سوژه و ابژه از یک جنس خواهند شد؛ سوژه، ایده‌ی مطلق است، و ابژه هم، ایده‌ی مطلق است. حال چه‌گونه و در چه حیطه‌ای می‌توان رابطه‌ی این دو را، که دیگر فقط در جهان مفهوم است، و دیگر موضوعی بیرون از ایده، وجود ندارد، بررسی کرد؟ جواب هگل، منطق است. پس منطق، اگر بخواهد رابطه‌ی سوژه و ابژه را در مجردترین حالت خود بررسی کند، ناگزیر است مقولاتی را بسازد که همه‌ی این سیر را توضیح می‌دهند. برای همین بود که در مقدمه گفتیم، آنچه بعداً تبدیل به منطق می‌شود، لحظات بروز ایده‌ی مطلق است.

نقد روش ریاضی و منطق صوری

هگل می‌گوید، کسانی می‌توانند بگویند اگر این‌طور است که ایده، خود را دچار انشقاق می‌کند و بعد در پروسه‌ای دوباره این وحدت به دست می‌آید و در نهایت می‌بینیم که ناظر رابطه‌ی درونی سوژه و ابژه در درون ایده، منطق است، پس چه لزومی دارد که ما از موضوع شناخت حرکت کنیم؟ چه لزومی دارد که از منفی حرکت کنیم؟ ما می‌توانیم از خود منطق حرکت کنیم. چرا باید تمامی مراحل این پروسه را بررسی کنیم تا به منطق برسیم؟ ما می‌توانیم یک منطق ارائه کنیم: بگوئیم روابط واقعیت، براساس چه منطقی است و بعد واقعیت را توضیح دهیم. هگل می‌گوید، کسانی که این حرف را می‌زنند، روش ایده‌آل‌شان برای فلسفه، روش ریاضی است و فکر می‌کنند که با این روش، از منفی حرکت نکرده‌اند، یا به‌اعتبار دیگر، موضوع‌شان، موضوع دروغینی نیست؛ یعنی به لحظه‌ی آخر و به حقیقت رسیده‌اند، و در نتیجه از خود حقیقت، حرکت می‌کنند.

از این‌جا به بعد، هگل، می‌پردازد به نقد روش ریاضی، به نقد سه‌گانه‌های کانت، نقد منطق صوری، و نقد روش نهاد - گزاره یا موضوع - محمول. هگل بحث‌هایش در این باره را بعداً به شکل کامل‌تری در مقدمه‌ی «منطق»، (همان‌طور که قبلاً به تفصیل در بحث منطق داشتیم) می‌آورد. ما امروز تنها اشاره‌وار به این مباحث می‌پردازیم، تا آن قسمتی که این‌جا طرح شده، برجسته شود.

هگل در نقد روش ریاضی می‌گوید: در روش ریاضی، موضوع و روش از یک جنس نیستند؛ موضوع، اشکال و واقعیات فیزیکی‌اند، درحالی که روش و استدلال عبارت از مواد و مصالح ذهنی‌اند؛ و اشکال این کار این است که ریاضیات موضوع بررسی خود را در شکل جامد، در شکل ثابت و فقط از زاویه‌ی کمیت‌ها، مورد بررسی قرار می‌دهد. موضوع ریاضیات،

موضوع بی‌جانی است و وقتی که بخواهیم موضوعات جاندار و پروسه‌ها را بررسی کنیم، می‌بینیم که روش ریاضی، چنین توانایی‌ای را ندارد. در ریاضیات، فقط نتیجه مهم است، پروسه‌ی استدلال معنی ندارد، درحالی که، در منطق، پروسه‌ی استدلال، مهم است. ریاضیات به کمیت‌ها می‌پردازد و اتفاقاً ناتوانی‌اش زمانی آشکار می‌شود که موضوع مورد بررسی، در سرشت خود، کیفی است. ریاضیات همیشه در حساب موفق است، اما در جبر، ناتوان. چرا؟ چون ریاضیات وقتی به اعداد اصم می‌رسد، به مقادیری که نامعین‌اند، درجا می‌زند؛ چراکه مقادیر اصم، مقادیری هستند که فقط در یک پروسه قابل توضیح‌اند. پس ریاضیات که مدعی است که اگر از موضوع یا منفی شروع کنیم، از موضوعی دروغین حرکت کرده‌ایم، درواقع خود، موضوعی دروغین دارد؛ چراکه حقیقت را در شکل منجمد و انتزاعی‌اش، مورد بررسی قرار می‌دهد.

نقد به سه‌گانه‌های کانت هم به همین دلیل است: او می‌گوید، مقولات منطق، مقولات یا ظرف‌هایی بی‌محتوی و بی‌جان نیستند. دانش، یعنی پروسه‌ی حرکت خود صورت معقول؛ یعنی ببینیم صورت معقول، به چه شیوه‌ای تکوین پیدا کرده؛ و این مقولات، چه‌گونه از دل همدیگر زاده شده‌اند.

یا او می‌گوید منطق صوری، فرمالیسمی است که از بیرون، خود را به پدیده می‌چسباند، که از بیرون، خود را بر پدیده ناظر می‌کند. درحالی که منطق یا دیالکتیک هگل، عبارتست از پروسه‌ی حرکت خود موضوع.

نکته‌ای در اینجا وجود دارد که اگرچه هگل بعداً هم به آن اشاره می‌کند، ولی به‌نظر من پایه و بنیاد دیالکتیک اوست، نقد روش نهاد - گزاره یا موضوع - محمول یا نقد روش دستوری است. هگل معتقد است که این روش در حقیقت همان‌قدر کارایی دارد که روش ریاضی یا منطق صوری. ببینیم چرا؟ اگر موضوعات را در شکل جامد و انتزاعی خود، بریده شده از رابطه‌ها، درنظر بگیریم، می‌توانیم از منطق نهاد - گزاره استفاده کنیم. مثلاً می‌توانیم بگوییم: من به این دلیل، این قهوه‌جوش را می‌شناسم که می‌توانم آن را موضوع محمولاتی بدانم که از محمولات دیگر جداست. به‌عنوان مثال می‌گوییم این قهوه‌جوش، عبارتست از چیزی، که استوانه‌ای و قرمز است. پس خود قهوه‌جوش، امریست مستقل، از محمول‌هایی که برآن حمل می‌شوند؛ یکی قرمزی و دیگری استوانه‌بودن. کمالین که چیز دیگری هم، می‌تواند قرمز و استوانه‌ای باشد. یا خود قهوه‌جوش، می‌تواند مستطیل یا مکعب و زرد یا آبی باشد. پس اگر این پدیده را جدا از روابط دیگرش، به‌شکل انتزاعی درنظر بگیریم، در قلمرویی از یک‌سری شناخت‌های محدود که به اشیا مربوط می‌شوند، می‌توانیم، از روش نهاد - گزاره استفاده کنیم. یعنی برای شناخت پدیده‌ای، ببینیم، محمول‌هایش چه چیزهایی هستند و از این طریق بشناسیم‌اش؛ چراکه محمول‌ها، مستقل از موضوع و جدا از پدیده‌ی مورد بررسی ما، وجود دارند. اما وقتی می‌گوییم: «خدا هستی است»، آیا می‌توانیم بگوییم، خدا مستقل از هستی وجود دارد؟ آیا محمول، بیرون از موضوع است؟ می‌بینیم که محمول و موضوع، یگانه‌اند. یعنی در خدا که موضوع است، هستی، یعنی محمول، نهفته است. این بحث را می‌توان به همه‌ی گزاره‌های وجودی تعمیم داد؛ هیچ فرقی نمی‌کند. می‌توان گفت: آینه هستی دارد یا وجود دارد. آیا هستی، محمولی است که بر موضوع، حمل شده؟ هستی اگر محمول می‌بود، می‌بایست از موضوع جدا می‌بود. اگر هستی را از آینه حذف کنیم، خود آینه دیگر معنی ندارد. پس به‌این ترتیب در

گزاره‌های وجودی، حذف محمول، باعث حذف موضوع می‌شود یا سلب محمول باعث انتفاء موضوع می‌شود. یعنی موضوع و محمول از هم جدایی ناپذیرند. پس منطق نهاد - گزاره در گزاره‌های وجودی، قابل استفاده نیستند.

مثال دیگری بزینم، مثالی که هگل نگفته، اما ما این مثال را برای فهم بهتر خود هگل، طرح می‌کنیم: در جمله‌ی «ذهنی، عینی است» یا «سوبژکتیو، ابژکتیو است»، اگر محمول، یعنی عینی را سلب کنیم، ذهنی، معنی‌اش را از دست می‌دهد. پس در ذاتِ ذهنیت، خودِ عینیت نهفته است و ما بایستی منطق نهاد - گزاره را ترک کنیم تا دیالکتیکِ هگل را بفهمیم. هگل می‌گوید، اعتراض فهم متعارفی (عامه‌ی مردم) به فلسفه، همیشه از این زاویه، و به این دلیل است که فلسفه را چیز مشکل و پیچیده‌ای می‌دانند، به خاطر این‌که فهم متعارفی، دائماً انتظار روشِ نهاد - گزاره را دارد: یعنی این‌که بگوییم یک چیز، چه مشخصاتی دارد. «درحالی که مضمون فلسفی، انتظار معمولی از رابطه‌ی سوژه - محمول را ویران می‌کند». در فلسفه، یک «چیز»، یعنی مشخصات‌اش؛ مشخصات، جزو متعلقه‌های وجودیِ «چیز» هستند. خواهیم دید که چه‌گونه هگل، «چیز» به عنوان سوژه یا موضوع یا آنچه در فلسفه تحت عنوان جوهر، همواره مسئله‌ساز بوده، یعنی مشکلِ تسلسل را حل می‌کند و می‌گوید، آن «چیز» یعنی ایده‌ی نامتناهی.

هگل در انتهای پیش‌گفتار، اظهار امیدواری می‌کند که اثرش بر مخاطبانش یعنی عامه‌ی مردم تأثیر بگذارد، ولی همان‌جا می‌گوید که بین عامه‌ی مردم و نمایندگان عامه‌ی مردم تفاوت قائل است؛ چراکه خیلی وقت‌ها نمایندگان، بیان‌کننده‌ی نظرِ عامه نیستند. و اعتقاد دارد که کارش، به بی‌سروصداترین وجهی بر انسان‌ها و مخاطبین او تأثیر خواهد گذاشت، و جمله‌اش را به صورت این تمثیل می‌آورد: «ولی بی‌سر و صداتر از آن‌که مردگانی، مردگانِ خود را به خاک می‌سپارند».

با این بحث، مقدمه یا پیش‌گفتار تمام می‌شود.

در بخش درآمدِ هگل، از نظر من دو جمله‌ی مهم و یک نکته‌ی جالب وجود دارد که در این بحث، فقط به آن‌ها به‌طور اشاره‌وار می‌پردازم.

هگل می‌گوید برخی معتقدند که ما یک موضوع را نمی‌توانیم بررسی کنیم و بشناسیم، مگر این‌که اول روشی برای بررسی‌اش داشته باشیم؛ چراکه اول باید روش و آن دستگاه فکری‌مان را تنظیم کنیم و بعد به سراغ شناخت واقعیت برویم. این‌جا درواقع کنایه‌ی هگل، به کانت است و اگر بخواهیم این حرف را به زبان کانت بگوییم، یعنی این‌که اول باید زمینه‌های امکان واقعیت را بررسی کنیم و بعد به بررسی خودِ واقعیت پردازیم.

هگل می‌گوید این حرف بی‌پایه‌ای است، به دلیل این‌که از کجا بدانیم که روش ما درست است؟ آیا براساس این منطق، برای بررسیِ درستیِ روش‌مان، احتیاج به روشی از قبل نداریم؟ و قبل از آن باز روشی دیگر و باز... و همین‌طور تا قهقرا؟ پس به‌جای تسلیم به این تسلسلِ قهقرایی، یک مرتبه، سراغ موضوع می‌رویم و موضوع را در شکلِ پدیدارشدن‌اش، مورد بررسی قرار می‌دهیم. بجای این‌که اول دستگاه مفاهیم را بسازیم، و بعد به سراغ موضوع برویم، مستقیماً در چهره‌ی موضوع نگاه می‌کنیم و می‌بینیم که سیر تحول خودِ موضوع، چه‌گونه دستگاه مفاهیم ما را خواهد ساخت. به این ترتیب هگل، روشِ مقدم

بر محتوا را هم نقد می‌کند. او می‌گوید موضوع آگاهی، آگاهی است و بنابراین آگاهی، عبارت است از خودآگاهی (بعداً دقیق‌تر خواهیم دید که هگل چرا این نتیجه را می‌گیرد).

حالا جمله‌ی خوبی که گفتم که می‌تواند امروزه هم برای ما جالب باشد، این است: «آزمون، تنها آزمودن آن‌چه می‌دانیم، نیست، بلکه آزمودن معیار دانش نیز هست.» یعنی، اگر می‌خواهیم آزمون کنیم، نباید دانش خودمان را مثل کانت محک بزنیم و بررسی کنیم و ببینیم چه قدر می‌دانیم، بلکه باید بررسی کنیم و ببینیم اصلاً دانستن یعنی چه؟ و معیار خود دانش چیست؟

و جمله‌ی بعدی: این جمله‌ای است که فکر می‌کنم می‌توان گفت، اساس و بنیاد کار هگل را در تمامی آثارش، به‌خوبی آشکار می‌کند: «سرشت حقیقی فلسفه، روش آن است.» در واقع این دروازه‌ای است که از آن، راه به‌بحث پدیدارشناسی باز می‌شود و منظری است که از آن‌جا همه‌ی دستگاه فلسفی یا منطقی هگل را می‌توان دید و فهمید.

کمال خسروی

پاییز ۱۳۶۷