

نقد
اقتصاد سیاسی

درس گفتارهایی پیرامون «پدیدارشناسی روح»

– بخش سوم و پایانی –



کمال خسروی

نقد اقتصاد سیاسی

اسفندماه ۱۳۹۵

ادامه‌ی بحث را با بخش **خرد** در سپهر اول «فنونولوژی» دنبال می‌کنیم.

صورت مسئله را یکبار تکرار می‌کنم: ما با توضیح رابطه‌ی دل‌حظه‌ای که در سپهر اول طرح کردیم یعنی **آگاهی** به‌مثابه‌ی **تز** و **خودآگاهی** به‌مثابه‌ی **آنتی‌تز**، باید توضیح دهیم که مفهوم **خرد**، چگونه به‌مثابه‌ی **سنتز** از آخرین مقوله‌ی خودآگاهی که **آگاهی ناخوش** است، قابل استنتاج است؟

در مرحله‌ی خودآگاهی دیدیم که ابژه‌ی ذهن، دیگر شیء نیست، بلکه خودآگاهی، پی‌برده که ابژه هم، از جنس مفهوم یا از جنس آگاهی است. و موضوع این آگاهی یا موضوع نگرش سوژه، آگاهی است. در یک کلام: آگاهی، ابژه است و خودآگاهی، سوژه.

ما گفتیم برای استنتاج مقوله‌ی سوم، می‌بایست از آخرین مقوله‌ی آزادی خودآگاهی یا آگاهی بنده که آگاهی ناخوش بود، حرکت کنیم: در مرحله‌ی آگاهی ناخوش دیدیم که آگاهی، تناقض وجودی یک سوژه‌ی خودآگاه را درمی‌یابد یعنی آگاهی به‌لحاظ وجودی و به‌لحاظ تعین، متناهی است و به‌لحاظ حقیقت، نامتناهی است. و در خود بنده تناقض بین متناهی بودن و نامتناهی بودن، بین میرایی و جاودانگی، تجلی پیدا کرده است و او به این تناقض آگاه است. سؤال می‌کنیم: حل این تناقض چگونه ممکن است؟ می‌گوییم، حل و حفظ این تضاد در صورتی ممکن است که آگاهی یا شعور، این دریافت را پیدا کند، یا بفهمد که من، یا سوژه‌ی آگاه، همزمان، هم ذهن است و هم عین.

هگل در اینجا می‌گوید: «عقل آن مرحله‌ای است که آگاهی یقین پیدا می‌کند که خود، همه‌ی واقعیت است. هم ذهن است و هم عین.» پس به‌نظر هگل، تضاد بین آگاهی و خودآگاهی در مرحله‌ی عقل حل می‌شود، چراکه در این مرحله آگاهی، به این یقین می‌رسد که هم ذهن است و هم عین. پس همه‌ی واقعیت است.

در این مرحله، این لحظه‌ی خودآگاهی است که به‌مثابه‌ی لحظه‌ی منفی عمل می‌کند، یا به‌عنوان آنتی‌تز در مقابل آگاهی عمل می‌کند، و در نتیجه اساساً حرکت را ممکن می‌سازد. ما می‌دانیم که در هگل همواره لحظه‌ی منفی است که بواسطه‌ی دیالکتیک سلبیت حاکم بر پروسه، حرکت را ممکن می‌کند. لحظه‌ی منفی، خودآگاهیست. آخرین لحظه‌ی آزادی خودآگاهی، آگاهی ناخوش است. پس خودآگاهی به‌مثابه‌ی لحظه‌ی منفی، حرکت ذهن را به یک سطح بالاتر ممکن می‌سازد تا به عقل می‌رسد.

در مرحله‌ی عقل، آگاهی به این پی‌می‌برد که ایده، کلی است و در متعین‌ها، کثرت یافته. یعنی ایده واحد، و کلی نامتناهی است و در متناهی‌های جزئی معین، کثرت یافته است. و به‌این خاطر است که گفتیم هم ذهن است و هم عین.

هگل می‌گوید: «عقل در اینجا عبارت است از حد واسطه‌ی قیاسی که یک سر آن جهان نامتناهی و سر دیگرش ایده‌ی مجرد است.»

برای این که جایگاه عقل در هگل را دریابیم به این مقایسه توجه کنید: هگل پدیدار را این طور تعریف کرد که پدیدار، حد واسطه قیاسی است که یک سر آن سوژه‌ی اندیشنده‌ی آگاه است و سر دیگر آن موضوع یا درون شیئی است که موضوع آگاهی ما قرار گرفته. و بعد توضیح داد که بعد از این که فهمیدیم درون، چیزی جز مفهوم نامتناهی نیست، این پدیدار و این پرده برخاسته می‌شود.

در پدیدار، قیاس حدواسطی است بین دو چیز. دیگر شیئی در مقابل مانیست تا پدیدار، حدواسطی در مقابل فهم شود، چراکه در مرحله‌ی پدیدار یک سر فهم بود و یک سر، وجود درونی خود موضوع بود و حد واسطه، پدیدار بود. حالا در مرحله‌ی عقل، یک سر، ایده‌ی مجرد است و سر دیگر، جهان نامتناهی و عقل به عنوان حد واسطه قیاس عمل می‌کند.

هگل می‌گوید زمانی که آگاهی به سطح عقل صعود کرد، ما وارد مرحله‌ی ایدالیسم می‌شویم. ولی هنوز این، ایدالیسم مورد نظر هگل نیست، چراکه خرد می‌بایست مراحل را طی کند تا به ایدالیسم عینی برسد. هگل در این جا می‌گوید به این ترتیب ما مشکل دوالیسم کانت را حل می‌کنیم. چرا؟ ما قبلاً در مطالعاتمان درباره‌ی کانت، اگر بخوایم فقط تیتروار بگوییم، دیدیم، دوالیسم او از اینجا ناشی می‌شد که در دواصل نخستین کانت، یک سرش، مقولات داور، مقولات فهم یا ساختمان ذهن بود و سر دیگرش، شیء فی نفسه. ایندو ناهمجنس بودند، چراکه ابژه بلحاظ جوهری از جنس شیء فی نفسه و سوژه از جنس قالب‌ها و مفاهیم از پیشی بود. ایندو غیر قابل استنتاج از هم بودند و هر دو بخودمتکی بودند. شیء فی نفسه، شناخت‌ناپذیر بود. مقولات فهم هم پیشاً یا a priori بودند. پس این دوگانگی در کانت چاره‌ناپذیر بنظر می‌رسید.

هگل می‌گوید حالا که به این نتیجه رسیدیم که شیء فی نفسه، مفهوم نامتناهی است و وقتی که این مفهوم، در شکل‌ها یا در ترکیب‌های معینی جمع شود، شیء ساخته می‌شود، می‌بینیم که آن چیزی که کانت شیء فی نفسه می‌دانست، عبارت است از مفهوم، و آنچه کانت مقولات می‌دانست، عبارت است از حرکت خود این مفهوم. و به این شیوه با گذار به عقل، و با همجنس کردن سوژه و ابژه و در نتیجه امکان تصرف سوژه در ابژه توانسته‌ایم این دوگانگی یا دوالیسم چاره‌ناپذیر در کانت را حل کنیم.

هگل می‌گوید ایدالیسم، اصولاً جهان را تحقق خود، یا تحقق ایده می‌داند. اما ایدالیسمی که بدون بررسی سیر مقولات، جهان را تحقق خود بداند، خود را نمی‌شناسد. اما من از ایدالیسمی دفاع می‌کنم که عینی است، چراکه این ایدالیسم، در تعییناتی که پیدا می‌کند، خود را می‌شناسد. او می‌گوید: ایدالیسمی که روند دیالکتیکی حرکت خود را از یقین حسی تا آگاهی ناخوش طی نکند، خود را نمی‌شناسد. و به این ترتیب او، فلاسفه و دستگاه‌های فلسفی ایدالیستی پیش از خود را، در ردیف این نوع از ایدالیسم می‌گذارد.

هگل سه مرحله در ایدالیسم می‌شناسد که مرحله‌ی سوم، فی الواقع فلسفه‌ی خود اوست. او می‌گوید مرحله‌ی اول، ایدالیسمی است که فقط از ذهن حرکت می‌کند و فقط بر تجربه متکی است. یعنی معتقد است جهان خارجی وجود ندارد و فقط تأثرات من هستند که وجود دارند. به این خاطر، از آنجایی که فقط از تأثرات فرد حرکت می‌کند، جهان خارج یعنی عینیت یافتن ایده را نادیده می‌گیرد. در اینجا می‌توان گفت که اساساً اشاره‌ی هگل، به بارکلی است.

ایدالیسم نوع دوم، بین ذهن و عین در نوسان است و ایدالیسمی است شک‌گرا که بالاخره نمی‌داند که منشاء دانش در ذهن است یا در موضوع؟ که نماینده‌ی برجسته‌ی ایدالیسم شک‌گرا را کانت، می‌داند و به نحوی هم لاک و هیوم.

سه لحظه‌ی خرد

از این مرحله به بعد، برای این که بفهمیم ایدالیسم نوع سوم یا ایدالیسم خود هگل چیست، باید ببینیم مراحل حرکت خرد چیستند تا در آخرین مرحله، تحقق ایدالیسم عینی او را دنبال کنیم.

هگل معتقد است خود خرد، اساساً سه مرحله را طی می‌کند: نخستین مرحله، خرد مشاهده‌گر است، دومین مرحله، خرد فعال است و سومین مرحله خرد فردیت یافته در خود و برای خود.

توجه داشته باشید که هگل باز هم از باصطلاح خرد مشاهده‌گر در مرحله‌ی اول، صحبت می‌کند، همانطور که در مرحله‌ی آگاهی هم از مشاهده حرف می‌زد، ولی در آنجا موضوعاتی مثل اشیاء یا انواع مختلف آگاهی، موضوع بودند. در اینجا خرد سعی می‌کند صورت معقول را، موضوع خود قرار دهد.

در مرحله‌ی خرد مشاهده‌گر، اولین قدم با مشاهده‌ی طبیعت برداشته می‌شود و خرد، اشیاء را جدا از هم می‌بیند، اما جدایی اشیاء از همدیگر، نمی‌تواند خرد مشاهده‌گر را که در جستجوی صورت معقول است، قانع کند. پس بجای جزءها و خاصها، بدنبال عامها می‌گردد. و در جستجو به دنبال عامهاست که به رابطه‌ها، پی می‌برد. یعنی می‌بیند اشیاء یا موضوعات خاص، به نحوی باهم مرتبط‌اند. و قدم بعدی خرد پس از کشف رابطه‌ها، کشف قانون است. یعنی خرد پی می‌برد که رابطه‌ی بین اجزاء یا خاصها، به شیوه‌ای قانون‌واراند. یعنی روابطی معین‌اند. اما هنوز فکر می‌کند که این روابط، و قانون‌وارگی‌شان، خصوصی در خود شی‌اند. پس به قانون پی می‌برد، اما قانون را به خود روابط اشیاء نسبت می‌دهد. به همین خاطر است که قانون را هنوز در صورت معقول قانون در نمی‌یابد. چرا که از آنجایی که فکر می‌کند این روابط، به اشیاء مربوط است، در تکرار مواجهه با این نوع روابط، سعی به استنتاج قانون، دارد. اما قانونش، هنوز بر استقراء استوار است. یعنی هنوز نمی‌تواند راجع به قطعیت قوانینش حرف بزند. هگل در این جا می‌گوید این مرحله‌ای است که خرد، قانون را براساس استقراء کشف می‌کند. دقت داشته باشید که به این ترتیب هگل، بخشی از تفکر فلسفی-منطقی را در اولین مرحله‌ی رشد خرد، یعنی خرد مشاهده‌گر قرار می‌دهد.

حرکت بعدی خرد در وهله‌ی اول این است که رابطه و قانون را بین اشیاء غیرارگانیک می‌شناسد. در قدم بعدی، رابطه‌ی بین اشیاء و موضوعات ارگانیک یا موضوعات جاندار را کشف می‌کند. و بالاخره در قدم بعدی درمی‌یابد که نوعی موجودات ارگانیک وجود دارند که غایت‌منداند. به اعتباری این‌جا ابتدایی‌ترین روند انسان شدن انسان است که هنوز در مرز حیوان و

انسان قرار دارد. چراکه هگل می‌گوید غایت‌مندی تنها متعلق به انسان نیست. حیوانات هم وقتی گرسنه می‌شوند، بطرف غذا اراده می‌کنند.

پس خرد مشاهده‌گر تا کشف قوانین غایت‌مند و عبور به مرحله‌ی انسان شدن انسان پیش می‌رود. به این معنی که خرد می‌بیند روابطی، بین اشیاء ارگانیک و موضوعات غیرارگانیک وجود دارد. در این مرحله خرد دچار این میل می‌شود که ببیند آیا از این روابط، نمی‌توان یک سری قوانین عام برای اندیشه استنتاج کرد؟ یعنی آیا درستی قوانین روابط بین اشیاء ارگانیک و موضوعات غیرارگانیک، مبتنی بر اصولی از ذهن نیست؟ و می‌فهمد که قواعد برای ذهن، بدون یک سری معیارهای پذیرفته شده، قابل قبول نیست. مثلاً اگر اصل همانی را نداشته باشیم، ریاضیات ممکن نیست، و وقتی ریاضیات نباشد، نمی‌توان روابط قطعی را به اشیاء نسبت داد. پس عقل در این مرحله پی‌می‌برد که ممکن است قواعد ثابتی برای اندیشه وجود داشته باشد و این مرحله‌ای است که خرد، منطق صوری را کشف می‌کند. یعنی حتی منطق صوری برای هگل در انتهای مرحله‌ی خرد مشاهده‌گر قرار دارد. و ادامه‌ی تلاش خرد مشاهده‌گر، که بر پایه‌ی منطق قرار گرفته، عبارت است از دست یافتن به صورت معقول قانون. یعنی همین تلاش که منطق را کشف می‌کند، در واقع میلی است به سمت کشف صورت معقول قانون. خرد در این جا این مراحل را طی می‌کند: روانشناسی، چهره‌شناسی و مجسمه‌شناسی. در مورد علت این نوع نتیجه‌گیری‌های هگل در مرحله‌ی خرد مشاهده‌گر، می‌گویند که به سطح علم موجود در زمانه‌ی او مربوط است و علم زمانه‌ی هگل در حد شناخت انسان، و یا در حد شناخت صورت معقول قوانین، در همین سطح بوده است.

پس در آخرین مرحله‌ی بررسی در خرد مشاهده‌گر، دیدیم که تلاش‌های خرد برای دست یافتن به صورت معقول مفاهیم و روابط، ناکام باقی می‌ماند، چراکه خرد دائماً جدا از موضوعش عمل می‌کرد. بدون ارتباط با موضوعش، و بدون مداخله در موضوعش عمل می‌کرد. خرد سعی می‌کرد در نگرش به موضوع، صورت معقول را کشف کند و در آخرین مرحله، یعنی در نهایت به دریافت منطق صوری رسید.

از اینجا به بعد، خرد، سعی می‌کند در موضوع مداخله کند و وارد مرحله‌ی خرد فعال می‌شود. در این مرحله خرد سعی می‌کند به عنوان موضوعی، یا سوژه‌ای هدفمند، بدنبال تحقق اهدافش در موضوعش بگردد. یعنی خرد می‌خواهد میل و هدف خود را در موضوعش متحقق کند و شروع به مداخله در موضوع می‌کند و به این دلیل ما در اینجا با مبحثی به اسم مبحث اخلاق در جنینی‌ترین شکل خود روبرو می‌شویم. به این معنی که خرد فعال وقتی می‌خواهد در موضوع دخالت کند، در مقابل یک سری قوانین قرار می‌گیرد. می‌توان پرسید که در اینجا موضوع خرد چیست؟ و می‌توان پاسخ داد که موضوع در اینجا، ساختمان اجتماعی یا یک نظام انسانی است. در نتیجه، در هر مرحله‌ی اجتماعی مفروض، خرد فعال یا فرد، در مقابل جمع قرار می‌گیرد و مقابل قرار گرفتن ایندو، این میل را در خرد بوجود می‌آورد که صورت معقولی را که در جستجویش هست، در روابط اجتماعی‌ای که فرد و یا انسان در آن زندگی می‌کند، پیدا کند و بدنبال قوانینی بگردد که حاکم بر آن روابط اجتماعی باشند. اولین قوانینی که در این مرحله کشف می‌کند، هگل به آن قوانین قلبی می‌گوید. یعنی قوانینی، که براساس احساسات یا اخلاق مبتنی بر عاطفه و میل قلبی می‌پذیرد. بعد از آن سعی می‌کند این‌گونه مسئله‌ی قانون را حل کند که

می‌گوید از برخورد منافع مختلف افرادی که با هم در یک جامعه زندگی می‌کنند، می‌تواند یک قاعده ساخته شود؛ هگل معتقد است که این همان مرحله‌ای است که **عقل، قانون laissez faire** - یعنی «بگذار، بگذرد»، «بگذار، بشود» یا «بگذار، عمل شود» - را کشف می‌کند. (در همه‌ی زبان‌هایی که از لاتین مشتق شده‌اند، هم همین اصطلاح بکار می‌رود). (مثلاً به اقتصاد سرمایه‌داری بازار آزاد، نظام لِسِه‌فِر می‌گویند. در سیستم سرمایه‌داری همیشه این تفاوت در اعمال سیاست وجود دارد که آیا دولت باید در این روابط مداخله کند و یا این‌که باید گذاشت روابط عرضه و تقاضا، مکانیسم روابط بازار را تنظیم کنند. عده‌ای از حالت اول دفاع می‌کنند و می‌گویند دولت باید از طریق وضع قوانین در این روابط مداخله کند و در حالت دوم کسانی هستند که از لِسِه‌فِر دفاع می‌کنند.) پس در این مرحله، خرد قانون لِسِه‌فِر را کشف می‌کند و معیاری از منافع مشترک انسانهای مختلف در جامعه، استنتاج می‌شود. این آخرین قدمی است که خرد در مرحله‌ی خرد فعال برمی‌دارد.

در مرحله‌ی سوم یعنی **خرد فردیت‌یافته**، خرد یا فرد یا سوژه‌ی آگاه، پی‌می‌برد که واقعیت، می‌تواند نتیجه‌ی عمل خود او باشد. یعنی تضاد بین دو مرحله‌ی قبلی، این‌گونه حل می‌شود: خرد در مرحله‌ی اول موضوع را در مقابل خود دارد، و در مرحله‌ی دوم در موضوعش مداخله می‌کند و خود این مداخله، برایش وضعیتی پیش می‌آورد که انگار خود را، در موضوع، متعین می‌کند، و یا به اراده‌ی خود در موضوع عمل می‌کند. به این ترتیب در مرحله‌ی سوم، خرد درمی‌یابد که موضوع، می‌تواند نتیجه‌ی عمل خود او باشد و می‌تواند میل خود را متحقق کند، اما به مرحله‌ای از آگاهی رسیده که آنوقت این سؤال هم برایش طرح می‌شود: که حالا کدام عمل، یا چه نوع دخالتی درست است؟ و اینجا پرسش اخلاق، به معنای واقعی کلمه، در برابر خرد قرار می‌گیرد و خرد سعی می‌کند که قوانینی اخلاقی صادر کند. هگل می‌گوید این تلاش در وهله‌ی اول به این منجر می‌شود که خرد این را بپذیرد که **قانونی درست است که برای همه درست باشد** و این درواقع همان‌طور که می‌دانید، مرحله‌ی کشف اخلاق کانتی است. اما این اصل که قانون اخلاقی درست، آن قانونی است که برای همه درست باشد، با یک تناقض مواجه می‌شود: خرد می‌بیند که باین‌که میل خود اوست که در واقعیت تحقق می‌یابد، اما نتیجه‌ی عمل خود او، چیز دیگری می‌شود (تضاد بین آزادی و ضرورت را در فلسفه‌ی تاریخ هگل دیدیم). یعنی، در اصل قانون اخلاقی درست، این تناقض وجود دارد که وقتی «من»، عمل می‌کنم، هر چند که میل من، واقعیت می‌یابد، اما نتیجه‌ی عمل و تحقق یافتن این میل، حرکت خود را دارد و منجر به چیز دیگری می‌شود. به یک اعتبار، من آزادم که عمل کنم، اما در مقابل یک ضرورت قرار دارم. نتیجه‌ی عمل من، دائماً حرکتی ضروری است، ضمن این‌که من، آزادم. پس تناقضی که آخرین مرحله‌ی ذهن، در آخرین مرحله‌ی عقل به آن می‌رسد، **تناقض بین آزادی و ضرورت است. تناقض بین من و ما**. خرد خود را، به مثابه‌ی سوژه‌ی فردیت یافته، شناخته، و می‌داند که موضوعش آگاهی است، می‌داند که میلش در واقعیت متحقق می‌شود، و واقعیت را هم در شکل تعیین اراده‌ی خود می‌شناسد، اما بعد از رسیدن به این مرحله، به تناقضی اساسی برمی‌خورد: این که خرد، خود به تنهایی، **واجد تناقض بین آزادی خود و ضرورت پیامد تحقق اراده‌اش است**. و این تضاد، تضادی است که ما را به سپهر دوم «فونولوژی» راهبر می‌شود.

سپهر روح: آنتی تز آگاهی

ما تا اینجا، بحث راجع به سپهر اول را تمام کردیم.

حالا به کل سپهر اول، به مثابه‌ی تز نگاه می‌کنیم و در مقابل آن، یک سپهر دیگر را به مثابه‌ی آنتی تز، می‌گذاریم. این سپهر عبارت است از سپهر روح. چرا و به چه شیوه‌ای می‌توانیم چنین داوری‌ای را داشته باشیم؟ آخرین تناقضی که در آخرین مرحله‌ی سپهر اول به آن رسیدیم، منطقاً ما را به این‌جا رهنمون کرد که یک سوژه‌ی منفرد در مقابل نتایج عمل سوژه‌های مختلفی قرار می‌گیرد که در کنار هم زندگی می‌کنند. به این ترتیب اگر در مرحله‌ی اول، حرکت ما با این تناقض بین سوژه و ابژه آغاز شد که سوژه‌ای که عبارت از آگاهی بسیط بود، در مقابل ابژه‌ای که عبارت از هستی بسیط بود، قرار گرفت تا به مرحله‌ی خرد رسید، حالا باز باید سوژه-ابژه‌ی جدیدی معرفی کنیم که تناقض‌شان در اولین مرحله شکل بگیرد و به نهایت خود برسد.

در سپهر دوم، سوژه، عبارت است از سوژه‌ی منفرد خردمند و ابژه عبارت است از جامعه یا تاریخ یا نتیجه‌ی عمل حرکات مختلف سوژه. به عبارت دیگر اگر در سپهر اول تناقض بین سوژه-ابژه، تناقض بین سوژه‌ی آگاه و موضوع شناخت خود او، یعنی خودآگاهی بود و آن مقوله‌ی محوری عقل بود که حرکت می‌کرد تا در آخر به تحقق خود برسد، در اینجا یعنی در سپهر دوم مقوله‌ی محوری روح است که حرکت را ممکن می‌کند. و بستر حرکت حل تضاد سوژه-ابژه، فرد و جامعه است. این مقوله‌ی محوری نیز، باز طبق روش هگل سه مرحله را طی می‌کند تا در مرحله‌ی سوم خود را متحقق کند.

هگل قبل از گذار به مرحله‌ی بعدی، مرور کوتاهی روی مراحل خرد دارد. ما هم به نحوی همان مسیر او را دنبال می‌کنیم: هگل می‌گوید در مرحله‌ی خرد دیدیم که خرد، سه مرحله‌ی خرد مشاهده‌گر، خرد فعال و خرد فردیت یافته را طی می‌کند. در خرد مشاهده‌گر، خرد، منفعل است و در مقابل واقعیت قرار می‌گیرد. در خرد فعال، خرد، عمل‌کننده و مداخله‌کننده است و سرانجام در خرد فردیت یافته، به اراده و وظیفه، پی می‌برد. یعنی درمی‌یابد که می‌تواند خود را متحقق کند، پس این سؤال برایش پیش می‌آید که وظیفه‌اش چیست؟ و به این ترتیب ما به سپهر دوم یا سپهر روح گذار کردیم.

سپهر روح، سه مرحله را طی می‌کند: ۱. نظام اخلاقی (روح حقیقی)، ۲. روح خودبیگانه (فرهنگ) و ۳. به اعتباری اخلاقی

Moralität یا Morality

از پیش بگویم که در این سپهر، روح در نهایت درمی‌یابد که جوهر روح یا آن بنیاد اساسی روح، عبارت است از ذات اخلاقی یا رسوم و قوانین جامعه.

قبلاً اما شاید یک توضیح درباره‌ی تفاوت کلمه‌ی جوهر و ذات لازم باشد: جوهر یا essence یعنی ماهیت یک چیز. ذات یا Substanz یعنی یک چیز موجود، یک چیز پیکریافته.

دوباره برگردیم به این مقدمه: حالا ذاتِ روح در تلاش است که خود را به صورت قوانین جامعه، متحقق کند. چراکه قوانین دیگر، در جامعه موجودند. قوانین یا اخلاق و رسوم در جامعه، ذات یا Substanz اند، و دیگر essence نیستند. جوهرِ روح، که بصورت ایده‌ی مجرد وجود دارد، در تب و تاب است که در قوانین جامعه، بخود فعلیت و تعین ببخشد.

هگل در اینجا بحثی را ارائه می‌کند که بنظر من فوق‌العاده جالب و قابل توجه است. او می‌گوید روح در تمام مراحل قبلی، عقل داشته (haben)، اما عقل نبوده است (sein). مرحله‌ی روح، مرحله‌ای است که روح می‌خواهد عقل باشد. در تمامی مراحل مختلف حرکتی که در سپهر اول بررسی شد، در یقین حسی، ادراک، فهم، خودآگاهی و عقل، روح دارای عقل بود، ولی خودِ عقل نبود. در این مرحله، روح می‌خواهد خودِ عقل باشد. به همین دلیل می‌خواهد دیگر فعلیت و موجودیت پیدا کند. به این خاطر است که هگل می‌گوید جوهرِ روح، ذاتِ اخلاقی است یا قوانین جامعه است. در اینجا، قوانین جامعه آگاهی روح نیستند، خردمندیِ روح نیستند، بلکه خودِ روح هستند، بصورتِ عقل. به‌زبانی دیگر قانونِ جامعه، عقلِ مجسم است. قانونِ جامعه، عقلِ فعلیت‌یافته است.

هگل در مرحله‌ی اولِ سپهر دوم، که آن را روح حقیقی یا نظام اخلاقی می‌نامد، ابتدا سعی می‌کند به شکل انتزاعی، همه‌ی حرکتی که روح باید طی کند - یعنی کل حرکت روح بطور انتزاعی - را یکبار مرور کند. یعنی فعلاً می‌خواهد به شکل بی‌واسطه، انگار که هنوز چیزی در واقعیت وجود ندارد، نشان دهد که مراحل حرکت روح چگونه برای حل تضاد درونی آزادی و ضرورت - که تضادِ تحرک بخشنده به این سپهر است - عمل می‌کند.

توجه داشته باشید که هگل در اینجا برخلاف «فلسفه‌ی حق» عمل می‌کند، هر چند که ما می‌دانیم این مبحث، بعداً در «فلسفه‌ی حق» و فلسفه‌ی تاریخ او گسترش می‌یابد. او در «فلسفه‌ی حق» سعی می‌کند مراحل مختلف حرکت روح یا حرکتِ جوهر آزادی را طوری طی کند که در حرکت مقولات، زمان‌بندی‌شان حفظ شود. یعنی در مقوله‌ی اول، حداکثر به این مرحله می‌رسد که شخص، مالک باشد و در آخرین مرحله، تازه به کیفر و بزه (یعنی جزا دادن) می‌رسد. مرحله‌ی خانواده یا اولین مقوله، یعنی اخلاق اجتماعی خانواده، در «فلسفه‌ی حق»، مرحله‌ای است که تازه در سپهر سوم طرح می‌شود.

پس گفتیم که هگل در لحظه‌ی اولِ سپهر دوم شروع می‌کند همه‌ی حرکت روح را، یکبار تا به آخر و به شکل انتزاعی از خانواده تا دولت، بررسی کند و بعد برگردد شیوه‌ی تعین یافتن‌شان را توضیح دهد. این روش او در «فنونولوژی» است. در «فلسفه‌ی حق» هم، مرحله‌ی اول عام است، اما عامی که تاریخیتش حفظ شده، یعنی کلِ پروسه در آغاز توضیح داده نشده، بلکه مرحله به مرحله پیش می‌رود. اما در این‌جا، تمام بخشِ آخر یا سپهر سوم «فلسفه‌ی حق»، به سپهر اولِ حرکتِ روح در «فنونولوژی» منتقل شده است.

بررسی جوهر روح یعنی روح حقیقی یا نظام اخلاقی در انتزاعی‌ترین شکل خود.

هگل می‌گوید، روح در اولین قدم خود دچار تناقض می‌شود: تناقضی بین این که آیا باید بر اساس قانون بشری‌ای عمل کند که از امیال و تفکر بشری قابل استنتاج است، یا بر اساس قانون الهی. تکرار می‌کنم، هگل مشکلِ نظام اخلاقی - یعنی تضاد بین

عمل براساس قانون بشری یا بر اساس قانون الهی - را این طور تقسیم می‌کند که آیا می‌بایست براساس واقعیت فرسخت فرهنگ یا جهان فرهنگ یا قانون بشری، عمل کند یا براساس واقعیت درونی که عبارت است از ایمان و «نگرش»؛ یا بهتر است به جای نگرش بگوییم چیزی شبیه به شهود (insight) و الهام و بدون استدلال عقلی. او می‌گوید این تناقض در فرد انسانی حل می‌شود. چرا که فرد انسانی به واسطه‌ی آگاهی، از جهان فرهنگ، مطلع است و به واسطه‌ی دارندگی روح، از وظیفه‌ی الهی‌اش مطلع است. پس تضاد بین مقوله‌ی قانون بشری و مقوله‌ی قانون الهی در فرد انسان حل می‌شود. خوب دقت کنید: این انسان نیست که انتخاب می‌کند، بلکه انسان جایی است که این تضاد در آن حل می‌شود و فعلیت پیدا می‌کند. یعنی، آگاهی، انسان را به ابزار فعلیت یافتن خودش تبدیل می‌کند و نه این که آگاهی ابزاری باشد در دست انسان. پس حل تناقض بین دو مقوله‌ای که در وهله‌ی اول در روح نهفته است، یعنی قانون بشری و قانون الهی، در فرد انسانی یا - اگر بخواهیم با عبارات هگلی بگوییم - در فرد عامل آگاه حل می‌شود. او می‌گوید: «قانون بشری و قانون الهی دوسر تضادی هستند که حد وسط آن‌ها فرد عامل آگاه است.»

ما می‌دانیم که در هگل با حل هر تناقض، به سنتز می‌رسیم که باز خودش در مرحله‌ی بلاواسطگی است که در نتیجه باید تناقضی را در مقابل خود بگذارد و حل کند. در اینجا تناقض بین مرد و زن، بین دو فرد است که باید در مقوله‌ی خانواده حل شود. پس قدم بعدی که در روح حقیقی برداشته می‌شود، عبارت است از تشکیل خانواده. خود خانواده باز به مثابه‌ی سنتز عمل می‌کند و طبیعتاً بلاواسطه است.

در خانواده می‌بایست سه رابطه وجود داشته باشد: یکی، رابطه‌ی زن و مرد است که بطور بلاواسطه بین‌شان وجود دارد و رابطه‌ای نابرابر است و با حفظ برتری مرد برقرار می‌شود. دوم، رابطه‌ی والدین و فرزند است که عبارت است از رابطه‌ی حق و وظیفه. یعنی تأمین زندگی فرزندان از طرف والدین و وظیفه‌ی فرزندان در ادای حق والدین. رابطه‌ی سوم، رابطه‌ی فرزندان یا رابطه‌ی برادر و خواهر است، که بنظر هگل، آنچه که بار حرکت روح را برای حرکت‌های بعدی به‌دوش می‌کشد، برادر است. او می‌گوید: «روح عام خودآگاه اساساً - نه همواره - در مرد، و روح ناآگاه فردیت یافته، عموماً در زن متجلی است.»

از اینجا به بعد همان مراحلی که بعدها در «فلسفه‌ی حق» می‌آیند، به شکل ناقصی طرح می‌شوند: تکثر خانواده؛ در واقع شکل‌گیری فرد در مقابل جامعه و بعد حل تضاد فرد و جامعه در دولت. هگل می‌گوید: «دولت، روح فعلیت یافته است.» یعنی روح به آخرین مرحله‌ی تحقق خود رسیده و تضاد بین فرد و جامعه، یا اولین تضاد بین سوژه و ابژه‌ای که در این سپهر طرح شد، این‌گونه حل می‌شود که چون فرد در دولت جایگاهی دارد، به این ترتیب اراده‌ی فردی را در حرکت جمعی بیان می‌کند. پس تضاد فرد و جمع، با شرکت فرد در دولت حل می‌شود. می‌بینید که در «فنونولوژی» هیچ صحبتی از نمایندگی وجود ندارد، حتی صحبتی از رسته‌ها نیز نیست.

هگل می‌گوید در دولت است که اولین تضادی که در مرحله‌ی جوهر حقیقی روح طرح کردیم، یعنی تضاد بین قانون بشری و اراده‌ی فردی یا ایمان، حل می‌شود. چون دولت، قانونی را اجرا می‌کند که از طرفی نماینده‌ی قانون بشری است و از طرف دیگر چون فرد در دولت مشارکت دارد در عین حال مسئله ایمان، یعنی نگرش فردی را در خود حل و حفظ می‌کند.

هگل در **لحظه‌ی دوم** این سپهر، یعنی روح خود بیگانه یا فرهنگ، می‌گوید مراحل را که تا بحال بررسی کردیم، همه‌اش، یک حرکت انتزاعی بود. حالا این حرکت انتزاعی، یا این ایده‌ی مجرد می‌بایست خود را به شکل منفی، مقابل خود بگذارد، می‌بایست از خود بیگانه شود تا در مقابل خود قرار بگیرد. او اسم این جهان یا روح خودبیگانه را که در مقابلش قرار گرفته، **فرهنگ** می‌گذارد. می‌گوید در این لحظه، تضادی وجود دارد بین اراده‌ی فرد و محصول اراده. و یا به قول هگل بین اراده و اراده‌ی خودبیگانه. در این مرحله معیار ارزش، این است که چه جزئی از ابژه که عبارت از روح بیگانه است، شناخته شده باشد. روح بیگانه، فرهنگ بود، پس مسئله این است که آشنایی با فرهنگ و میزان آموزش در چه حدی است؟ انسان برتر، انسان باارزش‌تر، انسانی است که آموزش بیشتری دیده و انسانی با آموزش بالا، طبیعتاً از قوانین دولت دفاع می‌کند، چراکه این دولت است که تحقق روح است.

هگل می‌گوید در اینجا ثروت و دولت مقابل هم قرار می‌گیرند. ثروت نماینده‌ی اراده است، نماینده‌ی میل شخصی یا فردی است برای تصاحب چیزها؛ و دولت عبارت است از نماینده‌ی منافع عامه. **انسان وارسته**، انسان فرهیخته کسی است که از دومی، یعنی از **فرهنگ** یا از **دولت** دفاع می‌کند. «آدم بافرهنگ» از جهان بیگانه، یعنی از سیر حرکت روح دفاع می‌کند. چراکه در اثر بیگانه شدن این ایده است که این مراحل را طی می‌کند.

در لحظه‌ی دوم روح خودبیگانه یا فرهنگ، سه مرحله طی می‌شود. مرحله‌ی اول: **جهان روح خودبیگانه**، مرحله‌ی دوم: **روشنگری**. و مرحله‌ی سوم: **آزادی مطلق و ترور**.

مرحله‌ی اول در لحظه‌ی دوم از جهان روح خودبیگانه را توضیح دادیم که تضاد بین اراده و محصول اراده، تضاد بین ثروت و دولت، بود. پس به اعتباری، تضادی که قبلاً بین ایمان مذهبی و واقعیت اجتماعی، راجع به آن صحبت شد، اینجا در شکل واقعی خود حفظ می‌شود. (می‌بینید که این مراحل دوباره تکرار می‌شوند) پس کماکان با این تناقض مواجهیم که آیا باید براساس ایمان مذهبی حرکت کنیم یا واقعیت اجتماعی؟ این تضاد نیز، در مرحله‌ی اول لاینحل باقی می‌ماند.

هگل می‌گوید راه حل این تضاد این است که ما **ایمان مذهبی** را از **ذات خود**، آگاه کنیم و ببینیم آیا اگر ایمان مذهبی از ذات خود آگاه باشد، باز هم تناقضی باقی می‌ماند؟ او اسم این تلاش را که افشای ایمان مذهبی، یا نفی ایمان مذهبی است، دوران **روشنگری** می‌گذارد. پس دقت کنید که هگل روشنگری را، در چه مرحله‌ای و در کجا طرح می‌کند. ما در لحظه‌ی دوم از سپهر دوم هستیم که عبارت است از روح خودبیگانه: لحظه‌ی اول از لحظه‌ی دوم، جهان روح خودبیگانه است. لحظه‌ی دوم، دوران **روشنگری** است. اینجا اولین قدم در راه تلاش برای حل تناقض، بین ایمان مذهبی و واقعیت اجتماعی برداشته می‌شود.

در روشنگری، ماهیت ایمان مذهبی شناسانده و آشکار شود. در این مرحله همه‌ی تلاش فلاسفه، یا جامعه، یا عقل در مقابل ایمان مذهبی قرار می‌گیرد.

تضاد بین تز و آنتی‌تز در لحظه‌ی سوم، در آزادی مطلق و ترور، حل می‌شود. زیرا بنظر هگل برای حل تضاد بین ایمان مذهبی و واقعیت اجتماعی، ما باید به مرحله‌ای می‌رسیدیم که هر انسانی می‌بایست به وظیفه‌ی خود عمل کند و وظیفه‌ی انسان عبارت باشد از همان چیزی که در قانون مستتر است. به‌اعتباری می‌شود گفت که در مرحله‌ی سوم، تضاد بین ایمان مذهبی و واقعیت اجتماعی در یک دولت غیرمذهبی حل می‌شود. چون دولت، نماینده‌ی واقعیت اجتماعی است و مشارکت فرد در دولت، باعث می‌شود که این تناقض حل و حفظ شود.

اما هگل می‌گوید که بازم مشکل ما حل نمی‌شود، زیرا با وجود آمدن تحقق آزادی فردی، ترور هم بوجود می‌آید. چون که لحظه‌ی دوم، یعنی لحظه‌ی میل شخصی، یا آن نگرش و فردیتی که در مقابل جمع قرار می‌گیرد، کماکان سعی به فعال بودن دارد. و به‌این ترتیب تضاد، در مرحله‌ی دوم سپهر روح، حل نشده باقی می‌ماند.

ما در این جا آخرین نکاتی که می‌بایست به‌عنوان جمع‌بندی درباره‌ی لحظه‌ی دوم از سپهر روح گفت را با نقل به معنی از هگل ادامه می‌دهیم: او می‌گوید، در این لحظه، تضاد بین آزادی و ضرورت حل می‌شود. به‌این دلیل که انسانی که به میل خود عمل می‌کند، در عین حال به وظیفه‌ی خود هم عمل می‌کند و از آن‌جایی که میل و وظیفه‌اش برهم منطبق‌اند، دیگر تضادی در بین نیست. اما بدلیل این‌که این میل، امکان این را دارد که از وظیفه، تخطی کند، ما می‌توانیم مقوله‌ای بنام ترور را استخراج کنیم. پس، ترور، ضد اخلاق است. ترور، ضد روح است. چراکه روح فعلیت یافته، دولت است و دولت، پیکریافتگی قوانین است که عبارت است از ذات اخلاقی. در نتیجه ترور، در مقابل دولت، در مقابل ذات اخلاقی قرار می‌گیرد. ترور در مقابل وضعیت فعلیت یافته‌ای که به‌رحال اراده‌ی تاریخ و قانون حرکت روح است، قرار می‌گیرد و تضاد آزادی و ضرورت که می‌بایست در اینجا حل شود، باز حل نشده باقی می‌ماند.

هگل از این تضاد باصطلاح حل نشده، لحظه‌ی سوم سپهر دوم روح را نتیجه می‌گیرد و آن مبحثی است تحت عنوان روح مطمئن به‌خود یا اخلاقی. توضیحاتی که هگل در این مبحث طرح می‌کند، تکرار بحثی است که در لحظه‌ی اول داشتیم، یعنی در این مورد که چگونه با مشارکت فرد در دولت، می‌تواند تضاد بین آزادی و ضرورت حل شود. در این جا، هگل مطلقاً توضیح مشخصی درباره‌ی چگونگی شیوه‌ی شکل‌گیری دولت نمی‌دهد. یعنی بحث اخلاقی یا روح مطمئن بخود، زیر این عنوان تکرار می‌شود که در لحظه‌ی سوم، روح درمی‌یابد، یا به این آگاهی می‌رسد، که جامعه، جوهر روح است. روح، به این آگاهی می‌رسد که جوهر روح عبارت است از نظام اخلاقی یا نظام قوانین جامعه؛ و در این جا می‌بایست این تضاد حل شود.

همان‌طور که قبلاً گفتیم آن بخش بخش چهارمی که می‌بایست، سازمان دولتی یا تحقق دولت و جامعه‌ی مدنی را نتیجه بگیرد که بعدها در «فلسفه‌ی حق» توضیح داده شده است، هنوز ایده‌اش برای هگل شکل نگرفته و سپهر دوم «فنونولوژی»، در ناروشنی تمام می‌شود.

هگل اما در «فلسفه‌ی حق» سعی می‌کند این تضاد را به‌نحوی حل کند و یک سر تضاد، شاه و سر دیگرش را جامعه‌ی مدنی بگذارد. این جا رسته‌ها نمایندگی جامعه‌ی مدنی و یک هیأت اجرایی هم نمایندگی شاه را دارد. اما از این طرح دقیق «فلسفه‌ی حق» در این جا اثر و نشانی نیست. در عوض هگل سعی می‌کند در لحظه‌ی آخر بحث راجع به سپهر دوم، مبانی گذار به سپهر سوم را آماده کند. یعنی بحث بر سر اخلاقیات در واقع تنها سکویی می‌شود برای توضیح چرایی گذار به سپهر سوم.

هگل این‌گونه مبانی نظرش را می‌سازد که می‌گوید ما با رسیدن به آخرین مرحله‌ی روح به این نکته پی‌می‌بریم که **وظیفه داشتن** به چه معناست. یعنی ما بالاخره به صورت معقول **وظیفه‌داشتن پی‌می‌بریم**. به عبارت دیگر، یک من، همیشه باید در مقابل یک دیگری، وجود داشته باشد. یک خود، همیشه باید در مقابل یک غیر خود، وجود داشته باشد. افراد مختلف، می‌بایست در یک نقطه‌ی مرکزی، یا در یک رأس، وحدت پیدا کنند. **یک رأس**، به **تک تک عناصری** که فعلیت یافتن روحشان در آن مرکز است، هویت می‌بخشد و آن عبارت است از دولت، عبارت است از رابطه‌ی دولت و افراد در یک جامعه. هگل می‌گوید: «پس برای حل تضاد آزادی و ضرورت باید که خود، یک مطلق دیگر را بشناسد». واضح است که در اینجا منظور از خود، خود فرد خودآگاه است، و منظور از مطلق دیگر، دولت است. او می‌گوید وقتی روح به مرحله‌ای می‌رسد که خود را به‌مثابه‌ی خود، در مقابل یک مطلق دیگر قرار می‌دهد، به‌لحاظ فنومنولوژیک جایی است که، مذهب می‌تواند مطرح شود. چراکه مذهب، مرحله‌ای است از حرکت روح، که خود را در مقابل یک مطلق، یا یک دیگری مطلق می‌بیند. به این ترتیب در اینجا، موضوع روح باید آن دیگری مطلق باشد که عبارت است از خدا.

بطور خلاصه: تضاد آزادی و ضرورت در مرحله‌ی اخلاقیات به چه شیوه‌ای حل می‌شود؟ در دولتی که دولت فراگیر است. هگل می‌گوید: بقول روسو، در دولتی که نماینده‌ی اراده‌ی عام است و این اراده‌ی عام، مطلق است که، دیگری، ناگزیر است تحقق خود را در آن ببیند. یعنی، خود را در مقابل مطلق ببیند که نسبت به او خارجی، یا نسبت به او، دیگری است. به‌لحاظ فنومنولوژیک این‌جا مرحله‌ای است که می‌تواند ایده‌ی مذهب طرح شود؛ یعنی خود را در مقابل مطلق دیگری تصور کردن. خود را در مقابل مطلق دیگری قرار دادن. پس موضوع روح، از این به بعد یک «مطلق دیگری» می‌شود و به این ترتیب به سپهر سوم گذار می‌کنیم. در این باره بعداً بیشتر توضیح می‌دهم.

تناظر لحظات سپهرهای اول و دوم

قبل از توضیح دقیق سپهر سوم، باید برگردیم و بین لحظات مختلف حرکت روح، که منجر به تشکیل دولت شد، مقایسه‌ای بکنیم با: ۱. تاریخ واقعی، ۲. لحظات مختلف در سپهر اول و ۳. لحظات مختلف آزادی خودآگاهی یعنی روایت و شکاکیت و آگاهی ناخوش.

۱. مقایسه‌ی اول: تناظر تاریخی.

لحظه‌ی اول، یعنی روح حقیقی، متناظر است با سازماندهی جامعه، در دولت‌شهرهای یونان باستان. لحظه‌ای که می‌توان گفت به‌طور واقعی، روح را در شکل انتزاعی خود، نمایندگی می‌کند. یعنی، همه‌ی مراحل که در لحظه‌ی اول از خانواده تا تشکیل دولت بررسی کردیم؛ در شکل بلاواسطه و انتزاعی‌اش، در شکل هنوز منفی نشده‌اش، در شکل هنوز بیگانه‌نشده‌اش.

لحظه‌ی دوم که عبارت است از روح خودبیگانه، لحظه‌ای است که این شکل انتزاعی، درهم‌شکسته و از خود بیگانه می‌شود و حرکت مقولات در اثر این بیگانگی ممکن می‌شود. حرکت تاریخ در اینجا یعنی، شکسته شدن نظام دولت‌شهرهای یونانی در اثر حمله‌ی رومی‌ها و شکل‌گیری امپراطوری روم، که در واقع آغاز خودبیگانگی جوهر اخلاقی یا روح حقیقی است. اما مراحل خودبیگانگی روح، خود، سه مرحله را طی می‌کرد که ما این سه مرحله را، از هم جدا می‌کنیم: ۱. مرحله‌ی جهان خودبیگانه که متناظر است با دوره‌ی امپراطوری روم تا قبل از قرن هیجده، ۲. دوران روشنگری متناظر است با اواخر قرن ۱۷ و قرن ۱۸ و کانت و ۳. لحظه‌ی آزادی مطلق و ترور متناظر است با دوران انقلاب فرانسه، دورانی که انقلاب صورت گرفته و شکل اول دولت بوجود آمده.

لحظه‌ی سوم در روح بخود مطمئن متناظر است با لحظه‌ی شکل‌گیری دولت و نظام اجتماعی ایده‌آل هگل. نظامی که او می‌گوید با لحظه‌ی اخلاقی، متناظر است و آن لحظه‌ای است که روح فعلیت یافته است.

پس تا اینجا مقایسه‌ی اول یعنی تناظر تاریخی با حرکات لحظه‌های مختلف روح.

۲. مقایسه‌ی دوم: تناظر لحظات مختلف سپهر دوم با لحظات سپهر اول.

لحظه‌ی اول یا روح حقیقی متناظر است با لحظه‌ی آگاهی. لحظه‌ی بلاواسطگی. لحظه‌ای که هنوز آگاهی به خودآگاهی، گذار نکرده است.

لحظه‌ی دوم یا روح خودبیگانه متناظر است با لحظه‌ی خودآگاهی. چراکه بر اثر درهم‌شکسته شدن بلاواسطه‌ی نظام جامعه‌ی یونانی، حرکتی شروع می‌شود که روح بتواند با بیگانه شدن، بخود شناخت پیدا کند و این حرکت را تا رسیدن به لحظه‌ی آزادی مطلق و ترور، طی کند.

لحظه‌ی سوم متناظر است با لحظه‌ی عقل. یعنی به‌نظر هگل، نظام اجتماعی متناظر با مقوله‌ی اخلاقی، نظامی است که عقل، تحقق خود را یافته است.

۳. مقایسه‌ی لحظات مختلف حرکت روح با لحظات مختلف آزادی خودآگاهی.

در این جا می‌توان دو جور مقایسه صورت داد: یکی، این‌که بگوییم روح حقیقی یا نظام دولت‌شهر یونانی، متناظر است با آگاهی رواقی؛ روح خودبیگانه متناظر است با لحظه‌ی شکاکیت؛ و روح بخود مطمئن متناظر است با آگاهی ناخوش.

مقایسه‌ی نوع دومی که بیشتر استنتاج من است و ممکن است با مقایسه‌ی اول سازگار نباشد. ارزیابی من این است که نباید لحظات مختلف سپهر دوم را با لحظات مختلف آزادی خودآگاهی مقایسه کرد، بلکه باید لحظات مختلف لحظه‌ی دوم سپهر دوم را، که خود متناظر با خودآگاهیست، با لحظات خودآگاهی در تقابل قرار داد. همانطور که خودِ هگل گفته، جهان خودبیگانه که متناظر با امپراطوری رُم تا اواسط قرن ۱۷ است، متناظر با آگاهی رواقی می‌شود. لحظه‌ی دوم که دربرگیرنده‌ی روشنگری تا کانت است، متناظر می‌شود با فلسفه‌ی شک؛ و این به لحاظ تاریخی هم قابل قبول است. و لحظه‌ی سوم که عبارت است از آزادی مطلق و ترور، متناظر می‌شود با آگاهی ناخوش و نه با عقل. این تناظر، قابل توضیح‌تر است، چراکه در مرحله‌ی آزادی مطلق و ترور، بشر به این تناقض پی‌می‌برد که نهایتاً برای تحقق آن ایده‌ی عقل در شکل دولت، همواره یک موجود متناهی یا فرد، می‌تواند با اعمال اراده‌ی خود، ترور ایجاد کند. به این ترتیب، این لحظه متناظر است با آگاهی ناخوش. زیرا آگاهی ناخوش عبارت بود از پی‌بردن به تناقض متناهی و نامتناهی. در نتیجه روح بخود مطمئن را می‌توان با عقل در تناظر قرار داد.

اما یک مشکل همچنان باقی می‌ماند: تکلیف روح حقیقی چه می‌شود؟ زیرا با توضیحی که دادیم، سه لحظه‌ی روح خودبیگانه را با مراحل آگاهی بنده، یا آزادی خودآگاهی متناظر قرار دادیم، و طبیعتاً بعداً هم می‌توانستیم به عقل گذار کنیم. بنظر من، روح حقیقی متناظر می‌شود با لحظه‌ای که خدایگان، بنده‌ای در مقابل خود دارد، اما هنوز سیر حرکت آگاهی بنده شروع نشده است. اگر یادتان باشد در بحث لحظات مختلف خودآگاهی، ما اول طرح کردیم که دو خودآگاهی در مقابل هم قرار می‌گیرند، که یکی به خدایگان تبدیل می‌شد و یکی به بنده، و بعد مراحل آگاهی، بوسیله‌ی بنده در مراحل رواقیت و شکاکیت و آگاهی ناخوش ادامه پیدا می‌کرد.

حالا این تناظر بلحاظ تاریخی این‌گونه قابل توضیح است که مرحله‌ی نظام دولت‌شهرهای یونانی، مرحله‌ای است که در آن خدایگان و بنده متحقق می‌شوند. این جامعه، جامعه‌ای است مبتنی بر برده‌داری. دقیقاً با شکست دولت‌شهر یونانی است که حل تضاد خدایگان و برده آغاز می‌شود و از طریق حرکت جامعه‌ی رومی است که تاریخ ادامه پیدا می‌کند. کمالین که مراحل آگاهی، از طریق آگاهی بنده، ادامه می‌یابد.

سپهر سوم: ایده و شناخت مطلق

برگردیم به مبحث اصلی یعنی گذار به سپهر سوم یعنی مذهب. هگل در طرح چگونگی گذار به مرحله‌ی مذهب، در مقدمه‌ی این بحث، راجع به مذهب، توضیحاتی می‌دهد.

قبل از وارد شدن به توضیحات هگل، برای یادآوری، بصورت تیتروار، سوژه و ابژه را در سپهرها تکرار می‌کنم: در سپهر اول، رابطه‌ی بین سوژه و ابژه، بین سوژه‌ی آگاه و شیء است. در سپهر دوم، سوژه، فرد اندیشمند یا عاقل است و ابژه، تاریخ است.

و ابژه نسبت به سوژه، خارجی است و از جنس تعین یافته است یا به صورت شیء، و یا به صورت سازمان جامعه. با گذار به مرحله سوم، سوژه و ابژه از یک جنس می شوند. سوژه، از جنس خودآگاهی است و ابژه، از جنس مطلق است. یعنی در لحظه سوم، یک بازگشت به خود برای حرکت جان، یعنی بازگشت به آن مقوله اصلی ای که بستر حرکت در «فونولوژی» را می سازد، صورت می گیرد. یعنی جان، به جایی بازمی گردد که در این مرحله از حرکت، سوژه و ابژه خودشان است.

حالا توضیح هگل درباره ی مذهب: او می گوید ما در تمام مراحل که تاکنون طی کردیم راجع به آگاهی به مطلق، صحبت کردیم. در تمامی مراحل آگاهی، خودآگاهی، عقل و در مرحله ی روح، تمام بحث مان این بود که آگاهی به مطلق چگونه صورت می پذیرد و چه مراحل را طی می کند. در مرحله ی مذهب، می خواهیم آگاهی مطلق به خودش را بررسی کنیم.

بعد هگل دوباره آگاهی به مطلق در مراحل گذشته را توضیح می دهد. او می گوید، در آگاهی ناخوش، مطلق، شروع به شناختن خود می کند، اما به مثابه ی مطلق، نمی تواند خود را بشناسد. یعنی، به یک مطلق پی می برد، اما نمی داند که این مطلق، خود اوست. توجه کنید که در اینجا انسان مطرح است. نکته این است که انسان، پی می برد به این که، یک تناقض بین نامتناهی و متناهی وجود دارد. هر چند مطلق را به نحوی لمس می کند، اما نمی تواند به این نتیجه برسد که این مطلق، در واقع خود اوست. یعنی این مطلق، فقط می تواند حضور متعین و واقعی خودش یا همان انسان باشد؛ و این مرحله، آخرین مرحله ی خودآگاهی است. هگل می گوید اشکال عقل، در این که بتواند به مطلق پی ببرد این است که، عقل بی اندازه به شناخت مطلق نزدیک می شود، اما بعد از این که فهمید که خودش هم سوژه است و هم ابژه، ناگاه خود را در برابر ابژه دیگری می بیند و آن جامعه است. به این ترتیب، باز این فرصت را که مطلق را درک کند، از دست می دهد. فقط بعد از این که عقل، به عنوان یک سوژه، تضادش در دولت حل شد، آنوقتی است که فرد، در مقابل یک مطلق قرار می گیرد که او هم از جنس ایده است؛ و به این ترتیب گذار به مرحله ای صورت می گیرد که فی الواقع مطلق، در حال شناختن خودش است، یا آگاهی مطلق، به خود است و این مرحله، مذهب است. هگل می گوید: «در مرحله ی مذهب است که روح، از خود، آگاه می شود».

پس در سپهر سوم، بحث راجع به لحظات آگاهی نسبت به مطلق، و یا آگاهی نسبت به خداست که در شکل مراحل مختلف مذهب تجلی می کند. این فرآیند این بار نیز شامل سه لحظه است و سه نوع دین: ۱. دین طبیعی، ۲. دین هنری و ۳. دین الهی یا دین مبتنی بر وحی. لحظات اول و دوم، خود، به لحظات سه گانه ای تقسیم می شوند.

در نخستین لحظه، مطلق خود را در شکل شیء می شناسد. توجه داشته باشید که شیء در این جا به مثابه ی تجسم مطلق است، مطلق که وجود دارد و به عنوان خدا پذیرفته می شود. در اولین لحظه از لحظه ی اول، تجلی مطلق، چیزی را به عنوان مطلق می پذیرد که خود آن چیز هم، به صورت مجرد و عام باشد؛ دقیقاً متناظر با اولین لحظه از لحظات صورت معقول، یعنی، متناظر با لحظه ی عامیت. به این خاطر، اولین شکل دین طبیعی، یعنی تجلی مطلق در موضوع طبیعی، نور را به مثابه ی مطلق یا به مثابه ی خدا می پذیرد. دقت کنیم که تجلی مطلق در موضوع طبیعی بلاواسطه، باز در اولین لحظه اش، چیزی را به مثابه ی

مطلق می‌پذیرد که خود آن چیز هم، عام، و تمایزناپذیر است. نور چیزی است عام، مطلق و تمایزناپذیر. تقسیم شده به اجزاء نیست.

لحظه‌ی بعدی، لحظه‌ای است که مطلق را در شیء تمایز یافته می‌بیند، یا در شکل گیاه و حیوان. در **لحظه‌ی سوم**، باز مطلق را در شکل شیء می‌بیند، اما شیئی که ساخته شده‌ی دست بشر است.

ما می‌توانیم **تناظر** بین لحظات مختلف **مذهب طبیعی** - یعنی نور، گیاه، حیوان و شیء ساخته‌ی دست بشر - را به مثابه‌ی لحظات **آگاهی**، توضیح دهیم. یعنی، متناظر با لحظه‌ی اول سپهر اول (یعنی آگاهی، که سه لحظه‌ی حس، ادراک و فهم داشت). تجلی یا شناخت **مطلق** در نور، شناخت چیزی است که به شکل **حسی** وجود دارد. در **گیاه و حیوان** به شکل **ادراکی**. و در ساخته‌ی دست بشر، بصورت **فهم**. زیرا نور مستقل از بشر موجود است و شکلی تمایز نیافته دارد؛ گیاه و حیوان مستقل از بشر وجود دارند، اما به مثابه اشیاء متمایز از یکدیگر، شکل تمایز یافته دارند؛ این تناقض بین شکل تمایز نیافته و تمایز یافته، در شکل چیزی که ساخته‌ی دست بشر است، حل و حفظ می‌شود. زیرا اولاً شیء ساخته‌ی دست بشر، شیء تمایز یافته است، ثانیاً می‌توانیم بگوییم که موضوع حسی جدیدی را در مقابل فهم قرار می‌دهد. پس **لحظه‌ی اول شناخت مطلق از خودش** که عبارت است از **دین طبیعی**، لحظاتی با **لحظات آگاهی**، که خودش لحظه‌ی اول سپهر اول بود، متناظر است.

لحظه‌ی دوم شناخت مطلق از خودش، عبارت است از **دین هنری**. یعنی، مطلق خود را، در یک موضوع هنری متجلی می‌بیند. کماکان این هم، سه **لحظه** را طی می‌کند: در لحظه‌ی اول، مطلق خود را در یک **اثر هنری انتزاعی** (آبستره) متجلی می‌بیند و آن عبارت است از **ساخته‌ی هنری**، مثل مجسمه‌های خدایان که ساخته می‌شده یا احتمالاً نقشی که انسان با آثار هنری‌اش از خدایان بوجود می‌آورده است. در لحظه‌ی دوم، مطلق خود را در یک **اثر هنری زنده** متجلی می‌بیند. در لحظه‌ی سوم، خود را در **اثر هنری مکتوب** که امکان به جای ماندن دارد، در شکل **شعر و نمایش**، متجلی می‌بیند. تناظر لحظات حرکت مطلق در شناخت خود، در **دین هنری در لحظه‌ی دوم** را، دیگر نمی‌توان با لحظات آگاهی مقایسه کرد، بلکه باید با لحظات **آزادی خودآگاهی** مقایسه‌اش کرد. دینی که تجلی خدا را در **ساخته‌ی انتزاعی** می‌بیند، متناظر است با **آگاهی رواقی**؛ دینی که تجلی خدا را در یک موضوع **نمایشی و هنری زنده** می‌بیند، متناظر است با **لحظه‌ی شکاکیت**؛ و بالاخره ادبیات، متناظر است با **آگاهی ناخوش**. هگل می‌گوید در ادبیات، امکان محدود کردن نامتناهی در یک چیز متناهی وجود دارد. یعنی روایت خدایان را می‌توان در امر مکتوبی که متناهی است و امکان از بین رفتنش وجود دارد، گردآوری کرد، اگرچه ذات و نهادش، تجلی مطلق است. او تراژدی‌های سوفکل را مثال می‌آورد و می‌گوید در واقع این مطلق - در حرکت روح، سرنوشت، قانون - است که در حال تعیین بخشیدن، به خود است.

نمایش‌نامه‌های سوفکل نمونه‌ی جالب و برجسته‌ای برای توضیح ادبیات و تناظرش با آگاهی ناخوش است. در این نمایش‌نامه‌ها، مثلاً در آنتیگونه و ادیپ، می‌توان مسئله‌ی **تناقض بین فرد و قانون جامعه**، **بین متناهی و نامتناهی**، **بین میرایی فرد و جاودانگی روح**، و یا باصطلاح، **تناقض بین اراده‌ی فردی و سرنوشت** را مشاهده کرد و همین‌طور دلیل این‌که چرا

این لحظات برهم منطبق‌اند. در همه‌ی این موارد، باین‌که فرد بنا به اراده‌ی خود عمل می‌کند، اما در واقع در حال تحقق بخشیدن به سرنوشت است. این موضوع، عمدتاً محور اساسی آثار سوفکل، یا تراژدی وجود بشر، را می‌سازد. در ادیپ، پادشاه صاحب پسری می‌شود و ستاره‌شناسان می‌گویند که این پسر، شاه را خواهد کشت و با مادر خود ازدواج خواهد کرد. سپس، وقتی پسر از این حقیقت آگاه می‌شود، خود را کور می‌کند. بسیار خوب. این‌که این اتفاق باید بیافتد، سرنوشت است. یعنی، آن حرکت قدری‌ای است که باید حقیقت را متحقق کند که ستاره‌شناسان پیش‌بینی کرده‌اند. اما، از این به بعد، دیگر اراده‌ی فردی است که به سرنوشت تحقق می‌بخشد. شاه تصمیم می‌گیرد که فرزندش را به چوپانی بسپارد، بچه پیش چوپانی بزرگ می‌شود تا بتواند باصطلاح به‌میل و خواست چوپان تربیت شود، بچه بزرگ و ورزیده می‌شود، مهارت‌هایی در شمشیربازی کسب می‌کند و بالاخره در یکی از روزهایی که به شهر می‌آید، با دوسوار درگیر می‌شود و آن‌ها را می‌کشد، یکی از این سواران، شاه از آب درمی‌آید. خبر می‌رسد که شاه کشته شده کسی که شاه را کشته، باید خود بر تخت بنشیند. ناگزیر ادیپ شاه می‌شود و با ملکه که مادر اوست، ازدواج می‌کند و وقتی متوجه فاجعه‌ی وجودی خود می‌شود، خود را کور می‌کند.

گفته می‌شود که آن لحظه‌ی آخر تحقق این تراژدی، عظمت روح بشر را نمایندگی می‌کند، چراکه به زیباترین وجهی نشان داده می‌شود که تراژدی عبارت است از تناقض بین این وجود منتهای و یک نامتناهی. تناقضی بین اراده‌ی آزاد فرد و سرنوشتی که باید طی شود. بشر با اراده‌ی خود، به سرنوشتی که می‌خواهد مانع تحقق آن شود، شکل می‌دهد و آن را متحقق می‌کند. به‌این خاطر هگل، لحظه‌ی تراژدی یونانی را، متناظر با لحظه‌ی آگاهی ناخوش و اندوهبار می‌داند.

لحظه‌ی سوم از مراتب آگاهی مطلق به خویش، عبارت از دین مبتنی بر وحی یا دین الهی است. در این مرحله از دین، مطلق آخرین قدم در شناخت خود را برمی‌دارد، زیرا وجود خدا را این‌بار دیگر نه به‌مثابه‌ی شیء، نه به‌مثابه‌ی موضوع انتزاعی دست ساخته و نه به‌مثابه‌ی فعل خود، بلکه وجود خدا را به‌مثابه‌ی یک ایده‌ی نامتناهی که می‌بایست در وجود بشر، تجلی پیدا کند، می‌بیند. بنابراین شکل عالی دین الهی، مسیحیت است، زیرا دقیقاً بیان‌کننده‌ی تجلی نامتناهی (خدا)، در منتهای (پسر)، و گذار پسر از محدودیت و منتهایت خود و وحدت سوژه-بژه‌ی خدا-پسر، به روح القدس است.

در اینجا بنا به این تقسیم‌بندی باید دید که آیا خود سه لحظه‌ی شناخت مطلق از خود، با لحظات آگاهی، متناظر هستند یا نه. زیرا وقتی مطلق می‌خواهد خود را بشناسد، در حال طی کردن لحظات آگاه شدن از خود است. هگل می‌گوید موضوع مذهب در دین طبیعی موضوعی است حسی، در دین هنری موضوعی است ادراکی و در دین الهی موضوعی است فهمی. یعنی موضوعی است در مقابل فهم. همین مسئله، - یعنی این‌که موضوع مذهب، در دین الهی که می‌بایست آخرین قدم مطلق باشد، موضوعی است فهمی - باعث می‌شود که شناخت مطلق از خود، با آخرین مرحله‌ی دین الهی هم کامل نشود. به‌اعتبار دیگر می‌توان گفت، همان‌طور که در آخرین لحظه‌ی آزادی خودآگاهی یعنی آگاهی ناخوش، آگاهی به این سطح می‌رسد که تناقض منتهای و نامتناهی را دریابد، اما برای این که بفهمد هم منتهای و هم نامتناهی است، ناگزیر به مرحله‌ی عقل گذار می‌گردیم، پس، در اینجا هم می‌بایست یک مرحله‌ی دیگر، وجود داشته باشد.

مرحله‌ای که مطلق خود را به‌مثابه‌ی مطلق می‌شناسد، مرحله‌ی چهارم یا دانش مطلق است و حیطة یا قلمرو شناخت مطلق، فلسفه است. اما نه هر فلسفه‌ای. پس شناخت مطلق را می‌بایست در فلسفه جستجو کرد. همانطور که دیدیم این شناخت مطلق از خود، در فلسفه، مراحل را طی کرده است تا به فلسفه‌ی هگل برسد. هگل می‌گوید هر فلسفه‌ای «یک» فلسفه (فلسفه‌ی نکره Eine Philosophie)، است و فلسفه‌ی من، «آن» فلسفه یا «خود» فلسفه (فلسفه‌ی معرفه Die Philosophie) است، یعنی فلسفه‌ی فی‌نفسه، فلسفه به‌مثابه‌ی فلسفه (Die Philosophie als solche)، یعنی آنچه فلسفه باید باشد و بالاخره آنچه فلسفه اساساً می‌تواند باشد: یعنی شناخت مطلق.

هگل می‌گوید مراحل هم که فلسفه طی کرده، هم همان مراحل است که صورت معقول طی کرده است. دکارت گرای در فلسفه، نماینده‌ی لحظه‌ی عامیت و حسیت است. دکارت گرای خود را در اسپینوزا بصورت دین نور نشان می‌دهد، در لایپنیتس بصورت شیء خاص یا منادهای منفرد از هم، و در کانت، در شکل فهم. از آنجا که هگل کانت و فلسفه‌ی کانت را مبتنی بر اصل اساسی فهم، یعنی اصل عدم تناقض، می‌داند، پس آخرین لحظه‌ی آگاهی را که فهم است با فلسفه‌ی کانت متناظر قرار می‌دهد.

هگل می‌گوید وقتی فلسفه از فهم که عبور کرد، از لحظه‌ی آگاهی خارج می‌شود و وارد لحظه‌ی خودآگاهی می‌شود. لحظه‌ای که به‌خود توجه می‌کند، لحظه‌ای که می‌داند که موضوع آگاهی، آگاهی است. و اولین نماینده‌ی این مرحله فیخته است. در لحظه‌ی بعد، فلسفه می‌داند موضوع آگاهی، آگاهی است و نه تنها توجه‌اش را به من، به‌خود و به اراده معطوف می‌کند، بلکه سعی می‌کند رابطه‌ی این عینیت و جهان را هم، با خود ببیند، اما نمی‌تواند کاملاً به این هدف دست یابد. نماینده‌ی این لحظه، فلسفه‌ی شلینگ است. فیخته و شلینگ متناظرند با لحظات خودآگاهی از آگاهی مطلق به‌خود، یا از آگاهی فلسفه به‌خود در قلمرو شناخت مطلق.

مرحله‌ی آخر یا مرحله‌ی عقل، مرحله‌ای است که در آن وحدت سوژه-ابژه متحقق می‌شود؛ آنجا جایی است که دانش، مطلق است. جایی است که جوهر، تحقق پیدا می‌کند، به این معنی که نامتناهی شناخته می‌شود. جایی است که مرز بین متناهی و نامتناهی، شناخته و برداشته می‌شود. رسیدن به شناخت مطلق، یعنی رسیدن به جایی که این مطلق خود را به‌مثابه‌ی مطلق می‌شناسد. اینجا، جایگاه Die Philosophie یا فلسفه‌ی هگل است. هگل می‌خواهد نشان دهد که ادعای خود را، یعنی تبدیل فلسفه به دانش را، متحقق کرده است.

به این ترتیب سؤالی که در آغاز مبحث خرد طرح کردیم، یعنی این سوال که ایدآلیسم عینی هگل چیست، در اینجا پاسخ خود را می‌یابد: دیدیم که در نهایت برای هگل، قلمرو شناخت مطلق، فلسفه است و شناخت مطلق از خود، به‌مثابه‌ی مطلق، یعنی همان فلسفه‌ی هگل؛ و فلسفه‌ی او یعنی ایدآلیسم. این تعریف هگل از فلسفه است. به این ترتیب ایدآلیسم هگل، از آنجایی که همه‌ی مراحل شناخت مطلق را از بسیط‌ترین شناخت حسی تا بالاترین مرحله‌ی شناخت مطلق از خود، چه در طول شناخت جهان و چه در پروسه‌ی حرکت انسان در طول تاریخ طی می‌کند، در واقع ایدآلیسمی است مبتنی بر آن

ایده‌ی مطلق، که ناگزیر است برای شناختِ خود، تاریخ را بسازد، ناگزیر است در لحظه به لحظه‌ی تاریخ، عینیت پیدا کند تا بتواند به خود برگردد. به این خاطر، ایدآلیسم هگل، ایدآلیسمی است عینی، و فلسفه‌ی هگل، یعنی ایدآلیسم فی‌نفسه است.