

Sophia Perennis

Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140

Web Address: Javidankherad.ir

Email: javidankherad@irip.ac.ir

Tel:+982167238208

Attribution-NonCommercial 4.0 International

(CC BY-NC 4.0)

Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 20, Number 1, spring and summer 2023, Serial Number 43

Hegel and intrrsubjective subjectivity

pp.125-149

10.22034/iw.2023.412126.1715

Nasrin Shojaei*
Mohammad Meshkat *

Abstract

Kant argued that in order to bring about validity for knowledge we have to make a paradigm shift. The paradigm

* philosophy,literature,Isfahan university ,Isfahan,Iran .
nasrin.shojaei6768@yahoo.com

* philosophy,literature,Isfahan university,Isfahan,Ira.
mohammad.meshkat@yahoo.com

shift which was well known as copernican revolution was based on this assumption that the one who observing could be able to determinate objects. For Kant subject as observer has the ability to determine the world transcendently. For Hegel the Kantian paradigm shift count as subjetivising the objectivity. He blames Kant for not seeing this basic fact that, subject himself become in the objectivity and the relation could not be as Kant was assuming. Hegel by replacing the transcendental I with Giest attempts to instead of making objectivity, subjective, do the reverse. In this article we argue that by objectivizing the subjectivity, Hegel not inly became able to overcome the problems posed by Kantian philosophy but also assumes subjectivity as intrinsically intersubjective.

Key words: subject , other , metaphysics , intersubjectivity

این مقاله دارای درجه
علمی-پژوهشی است

مجله علمی جاویدان‌خرد، شماره ۴۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات

نقش بیناسوبژکتیویته در تکوین مابعدالطبیعه هگل

نسرین شجاعی*
محمد مشکات**

چکیده

هگل دریافت که نقدهای جدی به فلسفه کانتی، فلسفه را چنان در موقعیت دشواری قرار داده است که تنها راه برای نجات شناخت آدمی از آن‌ها تحول در مبنای کانت است. از نظر کانت برای تأمین اعتبار شناخت، ابژکتیویته باید سوبژکتیو می‌شد؛ اما ناقدان او معتقد بودند که چنین چیزی عملاً منجر به گرفتاری سوژه درون سپهر خود می‌شود. در نوشتار حاضر هگل با تحول در مبنای سوبژکتیویته از ره‌گذر تحول من به روح و ابژکتیو کردن سوبژکتیویته توانست تا ضمن غلبه بر شکاف‌ها و بحران‌های فلسفه کانتی، از متافیزیکی غیرجزمی، تاریخی و انضمامی سخن بگوید. این مقاله تلاش کرده تا نشان دهد که تحول بنیادین در مبنای متافیزیک در اصل معادل ظهور بیناسوبژکتیویته نزد هگل است. از این رو ادعای اصلی در این مقاله آن است که میان بیناسوبژکتیو شدن فلسفه و ابژکتیو شدن سوبژکتیویته نسبت کاملاً

* دانشجوی دکتری دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، شهر اصفهان. ایران. رایانامه: nasrin.shojaei6768@yahoo.com

** نویسنده مسئول) دانشیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، شهر اصفهان. ایران. رایانامه: mohammad.meshkat@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۲۸

مستقیمی برقرار است؛ به طوری که میزان موفقیت و رضایت بخشی تلاش‌های
پساکانتی در سنت ایدئالیسم آلمانی را از این زاویه می‌توان ارزیابی کرد.
کلیدواژه‌ها: سوژه، دیگری، مابعدالطبیعه، بیناسوبژکتیویته.

مقدمه

سوژه همواره با چیزی مواجه است؛ با تصویری، صدایی، طعمی، سختی‌ای. تمامی این
مواجهات در ساختار شناختی او وحدت داده می‌شوند و به‌عنوان دیگری در برابر او
تحقق پیدا می‌کنند. این دیگری می‌تواند دو صورت برای سوژه داشته باشد؛ یا یک شیء
و چیز است و یا یک سوژه مشابه همان سوژه اول. اما مسئله اینجاست که من چگونه با
خودم به‌عنوان سوژه مواجه می‌شوم؟ آیا در مواجهه با دیگری متوجه موجودیت خود یا
خودآگاه می‌شوم؟ یا انسان در خلأ این سینا نیز می‌تواند با درون‌اندیشی خودآگاه شود؟
فیلسوفان نظریات متفاوتی در این باب دارند. با آغاز دوره مدرن و شروع مباحث مربوط
به سوژه به‌عنوان یک هستنده با قابلیت آگاه شدن و به‌دنبال آن عمل کردن بر اساس آن،
آگاهی در ساحت ذهن و خارج این موضوع نیز مطرح شد و دکارت معتقد بود انسان با
درون‌کاوی می‌تواند خودآگاه شود و این درون‌کاوی منتهی به درون‌ماندگاری سوژه
نخواهد شد؛ اما پیشرفت فلسفه مدرن مسائلی را پیش کشید که رفع این مسائل ملتزم
نگاه جدیدی در فلسفه‌ورزی بود. سؤالاتی که هیوم مطرح کرد بن‌بست‌های فکری‌ای
در فلسفه‌ورزی عقل‌گرایانه و تجربه‌گرایانه ایجاد کرد و کانت در مواجهه با چنین
بن‌بست‌هایی با صداقت فلسفی نگاه عقل‌گرایانه خود را کنار گذاشت و روش جدید
فلسفه‌ورزی؛ یعنی فلسفه‌ورزی انتقادی را آغاز کرد و انقلاب کپرنیکی را درون این
روش جدید انجام داد. کانت آنچه را که دکارت در مورد سوژه پیش‌فرض گرفته بود
به‌حداعلا رساند و با مسئله درون‌ماندگاری سوژه مواجه شد. کانت در ویراست دوم
کتاب *نقد عقل محض*، تلاش‌هایی برای برون‌رفت از این مسئله انجام داد؛ ولی اولاً به
این دلیل که نومن برای سوژه کانتی امری ناشناخته و دست‌نیافتنی است و دوم به دلیل
اینکه دیگری در مباحث نقد عقل نظری کانت حضور ندارد و در حصول شناخت و
تعیین یافتن خود سوژه نقش ندارد، شکست خورد. به همین دلیل کانت در مسئله صدق
نیز با مشکل مواجه می‌شود. پس از کانت فیلسوفان ایدئالیست آلمانی تلاش خود را
وقف حل این موضوع می‌کنند. شوپنهاور تلاش می‌کند با قابل شناخت کردن نومن
مسئله را حل کند و فیثته با تبدیل کردن «من» به امری پیشینی و نقطه آغاز می‌خواهد به

این موضوع جواب دهد. هگل متوجه اشتباه پیش‌فرض دکارتی می‌شود و آن را تغییر می‌دهد. این تغییر در پیش‌فرض منجر به تغییر در کلیت فلسفه ایدئالیستی آلمانی می‌شود. درون‌ماندگاری سوژه آلمانی منقوضی شده و دیگری وارد فلسفه می‌شود و نه تنها دیگری رسمیت دارد؛ بلکه تعیین سوژه اولی نیز به آن وابسته است. از این رو مقاله پیش رو سر آن دارد که با بررسی تاریخی تحول سوژکتیویته از کانت تا هگل نشان دهد که چگونه تقرر سوژه در عالم و میان موجودات نهایتاً در فلسفه هگل به بیان حقیقتاً ابژکتیو خود می‌رسد. استدلال خواهیم کرد که حصول این ابژکتیویته مرهون بصیرت ژرف هگل به حضور سوژه در جهان است. به این معنا که سوژه از همان آغاز خود را در میانه جهانی متشکل از دیگر سوژه‌ها پیدا می‌کند. از این رو از دیدگاه ما، ابژکتیو شدن سوژکتیویته نزد هگل همان ظهور بیناسوبژکتیویته است.

ایدئالیسم آلمانی و مسئله بیناسوبژکتیویته

کانت در نقد اول برای آنکه بتواند نشان دهد که منطق استعلایی که در تمایز میان پدیدار و شیء فی‌نفسه، چونان منطق شکل‌گیری یک وحدت از کثرات، واجد اعتبار عینی است؛ و سوژه آن را از قبل خود وارد عالم می‌کند، به استنتاج استعلایی مقولات متوسل می‌شود. منظور از استنتاج استعلایی، استدلالی است که نشان می‌دهد به‌کاربردن مقولات توسط سوژه، شرط استعلایی شکل‌گیری جهان است. به این معنا، مقولات فاهمه، اعتبار عینی دارند. کانت برای روشن ساختن این معنا می‌گوید مادامی که یک «من می‌اندیشم» به افعال بازنمایی‌های سوژه دو سیده نشده باشد، نمی‌توان بازنمایی را اندیشید. کانت از «متعلق تصورات» در سطح پیش‌اندیشه از نعنایی خاص سخن می‌گوید:

در این جا لازم است منظور خود را از اصطلاح "متعلق تصورات" روشن سازیم. پیش از این گفته‌ایم که پدیدارها فی‌نفسه چیزی نیستند جز تصورات حسی‌ای که نباید فی‌نفسه و به همان‌گونه که در ذهن تصور می‌شوند به صورت متعلق‌هایی که می‌توانند در بیرون از نیروی تصور ما باشند در نظر گرفته شوند.... به آسانی می‌توان دریافت که این متعلق باید فقط به عنوان چیز کلی تصور شود. (کانت، ۱۳۹۰: ۱۸۸)

با این توصیف می‌توان گفت که از بازنمایی یک چیز می‌توان در دو سطح سخن گفت: یکی آن است که بازنمایی، چیز را صرفاً به‌عنوان آنچه در برابر ایستاده عرضه

می‌نماید. (چیزی کلی) سوژه در این سطح، به «من می‌اندیشم» نیازی ندارد. چراکه ادراک او از یک چیز آن را در مقام امری متفاوت یا این همان با دیگر چیزها بازمی‌نمایاند؛ یعنی سوژه می‌تواند از یک چیز بازنمودی داشته باشد و در این بازنمود الزاماً «من می‌اندیشم» دخالت نکند. منتهی این بازنمایی از چیزی غیر از تفاوت یا این‌همانی چیزها با مدرک، پرده بر نمی‌دارد؛ اما جای این سؤال باقی است که چگونه «من می‌اندیشم» دوسیده به هر بازنمایی می‌تواند از این بازنمایی فراتر رود؟ در اینجا باید به چند نکته مهم اشاره کرد؛ کانت میان آشنایی با چیزها که همان بازنمایی در سطح اول است و شناختن که آگاهی را فرامی‌خواند تمایز قائل است. از نظر او سوژه به واسطه دومی است که می‌تواند چیزی را ببیند. کانت فکر می‌کرد گذار به اندیشیدن یک بازنمایی مستلزم انجام فعلیتی ویژه است. آنچه کانت در ویراست B نقد عقل محض «فعل خودانگیختگی نیروی تصور» (کانت، ۱۳۹۰: ۲۱۴) می‌نامد در اصل همان فعالیت خاصی است که از رهگذر آن می‌توان به چیزی بیش از تفاوت و این‌همانی بازنموده با دیگر بازنموده‌ها رسید. این گذار مستلزم یک کلیت است. به این معنا که بتوان تجربه را به مثابه‌ی یک کل تجربه کرد. این تجربه از کل معادل آن است که قواعد ضروری‌ای برقرار باشند که عناصر تجربه را در یک ضرورت گرد آورند. کانت از هیوم آموخته بود که مفاهیم متافیزیکی‌ای چون علیت و جوهر را نمی‌توان مسلم گرفت. بلکه مبنای ضرورتی لازم است تا اثبات کند که جوهر و علیت به مثابه‌ی مفاهیمی وحدت‌بخش، در سوی دیگر تجربه، یعنی سوژه قرار دارد. برای همین کانت صراحتاً می‌نویسد: "هر ضرورتی، بدون استثنا، مبتنی بر شرطی استعلایی است. از این رو باید یک مبنای استعلایی وحدت آگاهی در ترکیب تمام کثرات شهودهای ما و در نتیجه در مفاهیم اشیاء به طور کلی وجود داشته باشد." (کانت، ۱۳۹۰: ۲۴۷) معنای حرف کانت این است که اگر وحدت تجربه برای تجربه ضرورت دارد؛ یعنی اگر تجربه تنها درون یک جهان متشکل ممکن است که واجد متعلق یا محتوایی باشد، آنگاه مبنای این تشکل را باید از سوژه و شروط استعلایی‌ای او جست. این شرط استعلایی نمی‌تواند پذیرندگی باشد. چرا که ضرورت برای تجربه به مثابه‌ی کل ضروری بوده و این کل متشکل، فی‌نفسه و بدون سوژه هیچ معنایی ندارد. لذا شرط استعلایی‌ای که این کل را ممکن می‌کند باید اولاً از سنخ فعالیت و ثانیاً آگاهی باشد. کانت در ادامه‌ی فقره‌ی قبلی به صراحت می‌گوید که "همه تکررات شهود در همان موضوعی که این کثرت یافت

می شود، دارای ارتباط ضروری با "من فکر می کنم" است و تصور من فکر می کنم یک فعل خودانگیخته است یعنی نمی تواند به احساس تعلق داشته باشد. (کانت، ۱۳۹۰: ۲۰۶)

می توان موضع کانت را چنین تعبیر کرد که او می کوشد در استنتاج استعلایی مقولات، اثبات کند که به واسطه خوداندریافت استعلایی، توانسته اعتبار عینی اعمال وحدت آگاهی بر تکثر را به دست دهد؛ اما در اینجا دو ملاحظه مهم را باید در نظر آورد. اولاً کانت معتقد است که «تألیف، تصویری است که نمی تواند از راه برون آخته ها داده شود، بلکه فقط می تواند به واسطه خود درون آخته اعمال گردد» و ثانیاً «مفهوم هم بستگی علاوه بر مفهوم بسیارگانی و هم نهاد بسیارگان، مفهوم یگانگی بسیارگان را نیز شامل می شود. هم بستگی عبارت است از تصور یگانگی هم نهادی بسیارگان.» (همان: ۲۱۵) او در نهایت به استدلال خود چنین پایان می دهد که تصور یگانگی خود به تصور بسیارگانی افزوده می شود و مفهوم هم بستگی را برای نخستین بار توانستنی می سازد. (همان: ۲۱۵) از این استدلال کانت برمی آید که خود تصور یگانگی اولاً تصور است و ثانیاً از تمام مفاهیم بنیادی تر؛ یعنی که تصور یک کل همچون یگانگی بر انحصار شکل گیری استعلایی آن یا به بیان دیگر بر منطق کل پیشی می گیرد.

نتیجه استدلال کانتی که برای ادامه بحث اصلی ما مهم می نماید، این است که «من می اندیشم» همچون تصور و بازنمایی داده می شود و به واسطه همین بازنمایی، می تواند سر از منطق شکل گیری تمام تمایزات و تفصیل بندی های طبیعت در مقام یک کل درآورد. آن هم به این خاطر که کل و یگانگی، پیشاپیش هر تألیفی، داده شده است. به این ترتیب شناخت هر بازنمایی که در سطح اول داده می شود، مستلزم مفهوم سازی استعلایی در مقام منطقی است که بسیارگانی را یک جا، در یک کل، گرد می آورد؛ اما این مفهوم سازی نهایتاً بازتابی است که سوژه به واسطه آن درمی یابد که مفهوم سازی، عملی از آن خود او است. یعنی این که سوژه برای تضمین اعتبار عینی تحمیل منطق خود به چیزها، باید بازتابی از یک خود استعلایی، به عنوان مبنای وحدت طبیعت داشته باشد. یاکوبی کانت را به تندی به باد نقد می گیرد.

نقد یاکوبی به کانت از موضع رئالیسم

یاکوبی یکی از نخستین و جدی ترین نقدها به کانت را بنیان نهاد. نقد یاکوبی از این نظر بر کانت وارد دانسته می شد که او تلاش کرده بود نشان دهد که تمایز میان نومن و فنومن چگونه نزد کانت منجر به ایجاد شکافی شده است که تنها یکی از نتایج آن ظهور

نوعی ایدئالیسم من باورانه است. ادعای اصلی یاکوبی این است که علی‌رغم سخن کانت از تجربه بیرونی و جهان خارجی، ایدئالیسم استعلایی از اصطلاح «ابژه» برای ارجاع به بازنمایی‌های ذهنی بهره می‌گیرد و هرگز قادر نیست وجود موجودیت‌های مستقل از ذهن را تثبیت کند. «آنچه ما رئالیست‌ها ابژه‌های واقعی یا اشیای مستقل از بازنمایی‌هایمان می‌خوانیم، به نزد ایدئالیست استعلایی صرفاً هستنده‌هایی درونی هستند که ابدأ چیزی را از آنچه ممکن است خارج از ما وجود داشته باشد، یا چیزی را که نمود ممکن است به آن ارجاع داشته باشد، به نمایش نمی‌گذارند. بلکه این هستنده‌های درونی تعینات صرفاً سوژکتیو ذهن هستند که از هرآنچه حقیقتاً ابژکتیو است تهی‌اند.» (Jacobi, 1994: 334) به همین دلیل کانت هم مانند بارکلی به یک ایدئالیست سوژکتیو تبدیل می‌شود؛ اما خودش به‌گونه‌ای می‌نویسد که گویا چنین نیست و توانسته مسئله را حل کند. یاکوبی می‌گوید: «حتی اگر طبق نظر کانت بتوان پذیرفت که ممکن است امری استعلایی به‌منزله علت وجود داشته باشد که با این هستنده‌های صرفاً سوژکتیوی مطابقت کند که تنها تعینات هستی خود ما هستند، کجایی این علت چگونگی ربط آن با معلولش، در ژرف‌ترین ابهام پنهان می‌ماند.» (ibid: 336) در واقع بین پیش‌فرضی که کانت فلسفه‌اش را با آن آغاز کرد و نتیجه‌ای که از آن برآمد توافق وجود ندارد و منجر به شکاکیت می‌شود.

تعیین سوژه در نقد عقل عملی، به‌مثابه شخص که فی‌نفسه غایت است برخلاف نقد اول تصویری را از سوژه به دست می‌دهد که بر اساس آن سوژه منتهی سلسله غایت است. به این سبب است که کانت با فهم سوژه به‌عنوان یک شخص در تمایز با چیزها و خارج از نظم طبیعی در مفهوم التفات توسعه ایجاد می‌کند. به این ترتیب که شخص در قصد برای یک عمل خاص برای آن که آزادی استعلایی خود را در دست بگیرد در اصل خود را به‌عنوان غایتی وضع کرده که مشعر به غایت دیگر و رای خود نیست؛ اما فلسفه استعلایی کانت با یک بحران روبه‌رو است. این بحران که از تمایز میان پدیدار و شیء فی‌نفسه سر برمی‌آورد، نهایتاً به اینجا می‌رسد که کانت با دو ساحت متفاوت از عرصه انسانی و عالم، با دو منطق متفاوت روبه‌رو می‌شود.

کانت در نقد سوم و ذیل بحث مختصری با عنوان «تذکر» می‌کوشد نشان دهد که تمایز امر واقعی با امر ممکن، در اصل «تمایزی است که در آن امر ممکن صرفاً واجد اعتباری ذهنی برای فاهمه انسان است، زیرا همیشه می‌توانیم چیزی را در اندیشه‌هایمان

داشته باشیم که در واقع هیچ چیز نباشد یا می‌توانیم چیزی را داده‌شده تصور کنیم، اگر چه هیچ مفهومی از آن نداشته باشیم.» (کانت، ۱۳۹۳: ۳۷۰) از این نظر می‌توان ادعا کرد که فرمان اخلاقی که در مقام امر مطلق از نظر عقل «مطلقاً ضروری است» از نظر فیزیکی و در عالم پدیداری «کاملاً امکانی است.» (همان) نتیجه منطقی این روند آن است که از دیدگاه کانت عقل ضرورت امر مطلق را نه در مقام امر واقع، بلکه «توسط یک باید باشد»^{*} بیان می‌کند. (همان: ۳۷۲) مسئله اساسی در میان باید و است این است که چطور می‌توان هم امکانی اندیشید و هم قانونی؟ یعنی آیا ممکن است که جهان را به هر دو طریق لحاظ کرد یا میان آن‌ها وحدتی برقرار ساخت؟ کانت معتقد است که حاصل جمع این دو به‌عنوان یک ایدئال عقلی همان «غایت‌مندی» است؛ (همان: ۳۷۳) که گرچه «کاری به تعیین خود اعیان ندارد» اما در مقام یک اصل تنظیمی و نه تقویمی می‌تواند اعتبار ضروری خود را چنان‌که «گویی اصلی عینی است» داشته باشد. کانت در دیباچه نقد سوم کلید حل این معضل خود ساخته را نیز پیشاپیش به دست می‌دهد؛ از نظر او غایت‌مندی است که می‌تواند خلیج پرناشدنی میان امر حسی و امر معقول را پر کند. آن‌هم به این شکل که مفهوم اختیار باید غایتی را که توسط قوانینش طرح می‌شود، در جهان محسوس فعلیت ببخشد و در نتیجه طبیعت باید به‌گونه‌ای اندیشیده شود که قانون‌مند بودن صورتش حداقل با امکان فعلیت یافتن این غایات در آن موافق با قوانین اختیار هماهنگ باشد. (همان: ۶۸) در واقع هدف کانت این است که بگوید ما برای آنکه اصلاً مجموعه‌ای از چیزها یا رخدادها را به‌مثابه یک کل یا اندام‌واره بدانیم، باید از قبل غایتی را مفروض بدانیم، به‌نحوی که بتوان با توجه به این غایت، از نسبت با دیگری درون این کل سخن گفت؛ هم نسبت با دیگری در مقام ابژه و هم نسبت با دیگری در مقام یک شخص.

از یک سو شخص به‌مثابه بخشی از علم طبیعی، متعین به تعین منطق استعلایی سوژه استعلایی است. از دیگر سو انسان به‌مثابه یک شخص، متعین به منطق آزادی استعلایی است که او را غایت فی‌نفسه می‌داند. کانت برای گذار از این دو منطقی، یا به تعبیر رایج‌تر دو جهانی، از یک ایدئال تنظیمی سخن می‌گوید که باعث می‌شود براساس آن جهان در مقام یک کل، میل به‌نوعی آزادی داشته باشد. یعنی غایت جهان به‌مثابه یک کل، این است که اصل اعلائی اخلاق به اوج خود رسیده و تمایز میان مقام امر ضروری،

*. Sein-sollen

یعنی «است» و امر هنجاری، یعنی «باید» از میان برود. لازمه چنین روندی برای کانت آن است که منشئی فوق محسوس یک غایت پیشینی را برای عالم طرح انداخته و خود نیز ضامن قدرت عینی اصول آن باشد. اشکال مهم کانت در این است که با ورود این امر فوق محسوس، در باب تکوین جهان به مثابه یک کل، به نحوی که در آن سوژه خود را درگیر یک خلیج پرناشدنی نیابد، در اصل توضیح این وحدت را به جایی بیرون از سوژکتیویته موکول می‌کند. به این معنا که کانت برای آنکه بتواند جهان را در مقام یک اجتماع از سوژه‌های آزاد و چونان یک کل بنا کند، باید بتواند از منطق استعلایی سوژه استعلایی که بر خوداندریافت استعلایی سوژه بنا دارد، به منطقی درگذرد که اعتبار عینی آن به سوژه استعلایی مبتنی نباشد. خود-قانون‌گذاری سوژه در عقل عملی، وقتی می‌تواند سر از یک جهان درآورد که نشان داده شود سوژه در این جهان با یک دیگری در مقام سوژه نسبتی دارد که مبانی این نسبت اخلاقی، اعتبار عینی خود را درون همین جهان سوژکتیو می‌یابند. از این رو پروژه عقل عملی و نیز نقد سوم، هر دو در خدمت ایده تکوین یک جهان سوژکتیو به مثابه یک کل قرار دارند؛ ولی چون راه حل کانت، تا انتها در نسبت با تمایز نومن-فونومن می‌ماند، برای همین، ابژکتیویته او سوژکتیو از کار درمی‌آید. یعنی در باب تکوین یک جهان انسانی در نسبت با جهان طبیعی، کانت یا نهایتاً از یک ایدئال تنظیمی امر فرا- سوژکتیو سخن می‌گوید یا اینکه در شکل افراطی تری، موند فعال لایب‌نیتس را به یک نیروی تعین‌بخش استعلایی بدل می‌کند، اما همچنان پنجره‌های آن را رو به عالم و دیگری نمی‌گشاید. در نهایت پرسش اصلی این است که چگونه باید اطمینان حاصل کرد که گزاره‌ای که فاهمه‌ی ما ساخته، گزاره صادقی است؟ صادق در معنای افلاطونی آن: باور صادق موجه. چه چیز مشخص می‌کند که آنچه ما می‌اندیشیم یا می‌گوییم ساخته و پرداخته توهمات و تخیلات ما نیست و واقعیتی خارج از ذهن ما را بیان می‌کند؟ این سؤالی است که اگر پاسخ درستی به آن داده نشود فلسفه‌ورزی ما به ورطه شکاکیت می‌افتد. همین تردیدی جدی‌ای که یاکوبی در امکانات فلسفه نقدی کانت ایجاد می‌کند به یک معنا مشخصاً متوجه کانون اصلی فلسفه کانت یعنی «من استعلایی» است. از دیدگاه یاکوبی و بعدها فیثسته این کانون نمی‌تواند با همین شکلی که کانت آن را وارد فلسفه کرده، از دام امتناع شناخت ابژکتیو رهایی یابد. از این رو نقد یاکوبی این امکان را به ما می‌دهد تا دست به توجیه‌گذاری بزنیم که در فلسفه هگل رخ می‌دهد. گذار از من به روح همان نقطه عطفی است که

ضمن حل تعارضات ذاتی ناشی از اصرار به استقامت در فاهمه، سوبژکتیویته را از همان آغاز در میان موجودات جای می‌دهد. برای همین باید توضیح دهیم که چنین گذاری اصلاً چیست و چه تبعاتی برای مسئله اصلی ما دارد.

بیناسوبژکتیویته و گذار از "من" به "روح"

هدف پدیدارشناسی روح هگل رها کردن آگاهی از شکاکیت و تطبیق آن با واقعیت است. هگل تمام تلاش خود را می‌کند تا به لحاظ فلسفی اثبات کند که چیزها آن‌طور که برای ذهن ما پدیدار می‌شوند وجود ندارند، بلکه در جهان خارج نیز به همان صورت پدیداری وجود دارند. از این رو کتاب پدیدارشناسی روح تبارشناسی تطور آگاهی، وجود و اراده است و بخش‌های مختلفی دارد که در هر بخش سوژه با وضع خاصی از آگاهی و هستی‌مندی مواجه است. در بخش اول با ابژه‌های خارجی مواجه است و می‌خواهد شناختی یقینی از آن‌ها داشته باشد و آن‌طور که ادعا می‌کند ابژه را عیناً به چنگ خواهد آورد. هگل در این کتاب در عین حال که فلسفه خود را می‌نویسد تاریخ اندیشه را بسیار داروینستی می‌بیند که در طول تاریخ تکامل می‌یابد. او به این ترتیب رسته‌های مختلف موجود را شرح می‌دهد و نقد می‌کند. رسته‌هایی که روی شناخت ابژه فی‌نفسه متمرکز هستند و فلسفه‌هایی همچون فلسفه ارسطو، دکارت، جان لاک و لایبنیتس را شامل می‌شود. اما سوژه در نهایت در شناخت ابژه فی‌نفسه ناکام می‌ماند چراکه هنوز نمی‌تواند سهم ساختارشناسایی خود را در شناخت اعیان دریابد.

باتوجه به آنچه گفته شده هگل از بخش آگاهی به بخش خودآگاهی منتقل می‌شود. وی در این بخش چنین توضیح می‌دهد که سوژه در واقع از جهان صرفاً ابژکتیو دل‌کنده و در رخدادهای مواجهه با دیگری قرار می‌گیرد. این عبور را می‌توان به نوعی پرتاب از جهان فردی به جهان اجتماعی نیز نام‌گذاری کرد. این پرتاب برای سوژه هگل در ابتدا بسیار حیرت‌آور است و او این را اصلاً تاب نمی‌آورد. برای او اصلاً قابل قبول نیست که سوژه دیگری به‌غیر از خودش نیز در این جهان باشد، از این رو برخوردی بسیار تهاجمی دارد. هر چیزی غیر از خود که می‌تواند به‌عنوان یک دیگری تعیین یابد و رسمیت پیدا کند را نابود می‌کند، می‌بلعد و همچون شخصیت مرده‌گرا همه‌چیز را نابود می‌کند؛ اما در برهه‌ای متوجه می‌شود که اگر با این روند پیش برود در نهایت هیچ هستنده‌ای نمی‌ماند که او را به‌عنوان سوژه به رسمیت بشناسد. پس کمی صبورانه‌تر و با سیاست نرم وارد عمل می‌شود. او تصمیم می‌گیرد این بار تماماً نابود نکند؛ اما آن را به یک ابژه

تحلیل دهد و به هیچ سوژه‌ای اجازه قد علم کردن ندهد. اگر می‌خواهی با شی باید تماماً تحت اراده من عمل کنی و چون اراده‌ات را نخواهی داشت پس سوژه نخواهی بود! به‌میان آمدن یک خودآگاهی دیگر در فلسفه هگل امری بسیار مهم در فلسفه‌ورزی معاصر است. تا پیش از این مقطع، در سنت فلسفی از دکارت و لاک تا هیوم و کانت، دیگری، خودآگاهی دیگر یا سوژه دیگر نقش و حضور چندانی در فلسفه‌ورزی فیلدسوفان نداشته است و اساساً توجه هگل به این موضوع برای نخستین بار چنان جلب توجه می‌کند که برخی او را فیلسوف معاصر قلمداد می‌کنند و نه فیلسوف مدرن. سوژه‌ای که در خود، برای خود و بی‌نیاز از دیگری است، به‌خصوص در فلسفه مدرن، اصل و مبدأ قرار می‌گرفت و مسائل دیگر حول محور آن بحث و بررسی می‌شد. در این میان، بحث از سوژه دیگر به‌عنوان موجودی مستقل به‌ندرت به میان می‌آمد؛ مگر در فلسفه اخلاق و حقوق؛ (چنان‌که مثلاً در اخلاق کانتی و یا نظریه حق طبیعی فیثسته مشاهده می‌شود).

رخداد بسیار مهم فلسفی دیگر در مورد «دیگری» در فلسفه هگل این است که او برخلاف تمام اندیشمندان پیش و پس از خود پژوهشی اخلاقی در باب «دیگری» انجام نداده است؛ بلکه از حیث اهمیت هستی‌شناختی «دیگری» به آن پرداخته است. دیگری برای آرامش و تسکین من به میان نمی‌آید؛ بلکه کاملاً یک واقعیت رسمیت یافته است. «هگل از سطحی آغاز می‌کند که این بهر سمیت شناختن متقابل افراد ناقص است و در آن هر فرد فقط هستی آگاه خود را کاملاً به رسمیت می‌شناسد و مستعد آن است که ادعای رقیب را مبنی بر خودآگاهی کوچک بشمرد یا نفی کند. ما به‌عنوان محصول طبیعی این مرحله از دیالکتیک با مبارزه مرگ و زندگی‌ای روبه‌رو هستیم که در آن هر خود می‌کوشد تا خودآگاهی خویش را به‌بهای نابودی زندگی و خودآگاهی دیگری و علاوه بر این‌ها، به‌بهای وجود حیاتی خویش به اثبات رساند. هگل با تأثر می‌گوید که فقط آن هستی که آماده است جان خود را به این طریق به خطر افکند شایسته است که فرد (سوژه) دانسته شود. با این‌همه ادامه این مبارزه تا جایی که نتیجه آن مرگ یکی از دو طرف باشد، شرط لازم خودآگاهی را از میان برمی‌دارد: خودآگاهی هنگامی محکم و استوارتر حفظ می‌شود که این رابطه، رابطه‌ای بین ارباب و بنده باشد... خاستگاه این رابطه در جنگ و ترس است: یک نفر در آن خودآگاهی را به خود اختصاص می‌دهد و از دشمن لرزانش دریغ می‌کند.» (فیندلی، بریچ، 1393: 121) بنده در واقع تبدیل به

دستگاهی می شود که باید بستر و لوازم موردنیاز برای تحقق خوشی و نیازها و لذات ارباب را فراهم کند. ضرورت باز شناسی یعنی این که هیچ شکلی از آگاهی به دست نمی آید، مگر آنکه و ساطت موجود دیگری که او نیز به دنبال خودآگاهی است در میان باشد. اصولاً بر اساس نگرش دیالکتیکی، امر بی واسطه ناپایدار و متزلزل است. بطوریکه هگل می گوید: "آگاهی در خودآگاهی است که به نقطه‌ی عطفش دست می یابد. آگاهی در پایان خودآگاهی به نقطه عطفی می رسد که در آن ظاهر رنگارنگ این جا و اکنون محسوس را کنار می گذارد و از شب توخالی امر فراحسی فراتر رفته و به نور اکنون وارد می شود." (Hegel, 1977: 256). معنای حرف هگل این است که بدون و ساطتی که نه از رهگذر فعالیت یک سوژه‌ی استعلایی، نظیر مورد کانت، بلکه توسط یک کلیت ابژکتیو، نمی توان از تهی بودن آگاهی خام سطحی رها شد. وساطتی که منطق آن دیالکتیک است، در اصل کل را پیشاپیش فرض می گیرد و دقیقاً این آگاهی است که با ندیدن این کل شکست خواهد خورد. تا جایی که حتی وجود نیز نزد هگل به عنوان نخستین مقوله سوای عدم به آگاهی در نمی آید، برای همین می توان با یوول هم دل بود که معتقد است «بی واسطگی مطلق برای هگل یک راز، یک مفهوم ناسازگار است.» (یوول، ۱۳۹۹: ۷۳)

در نتیجه سوژه برای کسب خودآگاهی باید توسط سوژه دیگر باز شناخته شود. علاوه بر این وجود سوژه هم از سوی به رسمیت شناسی سوژه دیگر حاصل می شود. به علاوه یک میز به عنوان دیگری نمی تواند این به رسمیت شناسی را انجام دهد؛ بلکه این دیگری باید مفاهیمی مانند قدرت، اراده، آگاهی، عمل و... را بداند و با وجود این ها تسلیم شود. در واقع سوژه مانند خدایی است که می خواهد بنشیند و انسان های دیگر وجود و اراده او را بستایند. از طرف دیگر همان سوژه دیگر نیز دقیقاً توقعات همین سوژه اول را دارد. برای همین می توان ادعا کرد که باز شناسی عملی دو سویه است که هر دو سمت عمل را به مشارکت می طلبد. در واقع باز شناسی ماحصل میل سوژه برای تثبیت سوبژکتیویته اش از سوی دیگری است و دیگری نیز به نوبه خود حامل چنین میلی است؛ بنابراین باز شناسی برای هگل خارج از ساحت نظروورزی و درون میدان رخ می دهد. مشخصاً به این معنا که خودآگاهی مولود بازتابی است که در فرآیند همین مواجهه‌ی دوسویه با دیگری به دست می آید. این خودآگاهی بازتابیده نشان می دهد که

سوبژکتیویته درون‌زیست در مواجهه با دیگری و جهان تکوین می‌یابد و اساساً بدون چنین حضوری در محضر جهان و دیگران، سوبژکتیویته‌ای تقرر نخواهد داشت.

از این روست که هگل از مفهوم من به روح درمی‌گذرد. منابع مفهوم روح هگل تنها الهیات مسیحی و پس‌زمینه هلنیستی آن نیست، بلکه، همان‌طور که به‌ویژه در پدیدارشناسی آشکار می‌شود تفسیر او از زندگی اخلاقی عرفی یونانی و مفهوم مدنظر هر دو از «روح قومی» نیز در زمره آن منابع است. اما روح یا گایست دقیقاً برای هگل به چه معناست؟ «پیش از هر چیز می‌توانیم بگوییم که «روح» به نظر هگل هم ابژه و هم سوژه «خودآگاهی» است. به نظر هگل، «روح» چیزی است که با ضمیر «من» به آن ارجاع می‌دهیم، چیزی است که من «هنگامی که نزدیک‌ترین رابطه‌ام را با خودم می‌گیرم» از آن آگاه هستم، آن هنگام که صرفاً در رابطه‌ام با ابژه‌های دیگر غرق نشده‌ام؛ بلکه از خود به‌عنوان فردی فعال در پرداختن به آن‌ها آگاه هستم.» (فیندلی، بریچ، -44: 1395: 45) و یا به زبان دیگر هگل با پیروی از فلسفه تک‌جوهری اسپینوزا، به‌ویژه طی همکاری‌اش با شلینگ در دانشگاه ینا امر مطلق را به‌منزله جوهر درک می‌کرد. هگل دریافت که امر مطلق نوعی ابژه ایستا برای تفکر - یعنی جوهر به‌معنای متعارف فلسفی - نیست، بلکه از روابط خود ارجاع منطقی پیچیده‌ای تشکیل شده که تنها در شاخه مستقلی از دانش به نام منطق نظور می‌تواند بسط و تکوین یابد. این اصطلاح به‌ویژه در کتاب پدیدارشناسی روح بسیار توجه ما را جلب می‌کند. پدیدارشناسی روح مسیر در حال تکاملی را شرح می‌دهد که نیروی پیش‌برنده آن شکست و فروپاشی صورت‌های مختلف و متضاد آگاهی است که به صورت تز و آنتی‌تز، در طول تاریخ و طبق قوانین دیالکتیک تاریخ به صورت سنتز ظاهر می‌شوند. هگل با ابداع منطق هستی‌شناختی و شناخت‌شناسانه جدید خود توانست بر تفکر غلبه‌گرانه و نفی‌کننده چیره شود و مفهوم جدید سنتز را مطرح کند. هرچند که در موقعیت خاصی مثل مورد خدایگانی و بندگی امکان تحقق آن در عمل وجود ندارد. به‌هرحال، با تجربه خدایگانی و بندگی بازشناسی معنایی ژرف‌تر یافته و نحوه استقلال و خودبسنده‌گی پایدار هر دو طرف بازشناسی صراحت بیشتری پیدا کرده است.

نزد هگل، اساساً این بازشناسی متقابل میان افراد برابر و مستقل دقیقاً همان چیزی است که ساحت روح را برمی‌سازد و سوبژکتیویته با گذارش به ساحت اینتر سوبژکتیو بازشناسی متقابل روح را تجربه می‌کند. این بازشناسی تنها به معنای به رسمیت شناختن

دیگری از منظری اخلاقی نیست. باز شناسی محصول مستقیم شکست ادعای آگاهی برای حصول شناختی استعلایی است. آگاهی در سه مدعای شناخت بی واسطه یعنی یقین حسی، ادراک و فهم است که به جهان ملتفت می شود. هگل در آغازین سطح یقین حسی می گوید: "دانشی که نخست، یا بی واسطه، عین یا ابژه‌ی ماست، ناگزیر نمی تواند جز آن دانشی باشد که خودش دانشی بی واسطه، دانش داده شده، یا با شنده است." (Hegel, 1977: 58). این سخن هگل را چگونه باید فهمید؟ منظور هگل از دانش داده شده، دانشی است که تنها در نسبت مستقیم سوژه و ابژه به دست می آید. سوژه در ابتدا با این ادعا و آرزوی فکر مدرن سرخوش است که می توان مستقلاً یعنی مستقل از دیگران ابژه را شناخت. هگل سر مهم شکست این ادعا را به دست داده است. هگل از دانشی که نتوان آن را به مثابه‌ی "امر نگهداری شده" (Hegel, 1977: 60) حراست کرده و آن را انتقال داد از نمود محضی از دانش سخن می گوید. این دانش، به سرعت از دانشی در مورد بود محض به دانشی در مورد چیزی بدل می شود که نیست. دانش باید مکشوف از حقیقتی باشد که قابل "گفتن" باشد. امر عام که حقیقت یقین حسی است کاشف هیچ وضعیت مشخصی در باره‌ی تجربه نیست برای همین نگاهداشت آن ممکن نیست. چنانکه هگل خود می گوید: "ممکن نیست که ما بتوانیم بود محسوس را که بدان می نگریم به گفتار دریاوریم." (Hegel, 1977: 60). گفتار از این روی برای حقیقت ضروری است که هگل از همان آغاز حقیقت را امری جهانی و تاریخی می داند که تنها در نسبت با یک حافظه‌ی جمعی قابل فهم است. نمی توان در موضعی از تاریخ دانشی داشت بی آنکه بتوان آن را در نسبت با قبل و بعد در نظر آورد. دقیقاً اینجاست که دیالکتیک بدل به منطق معرفت می شود. هگل نسبت گفتار و دانش را با باز شناسی بیان می کند. کارکرد متافیزیکی باز شناسی در این معنا بسی زودتر از دلالت های اخلاقی آن پیدا می شود.

باز شناسی علت پدیدار شناختی پیدایش مفهوم روح است و یا متقابلاً روح نتیجه و دستاورد باز شناسی متقابل است؛ بنابراین، می توان گفت که روح نزد هگل یک مفهوم کل گرایانه اجتماعی یا اینترسوبژکتیو است که نباید با سوبژکتیویته استعلایی خلط شود. سوبژکتیویته استعلایی یا خود آگاهی استعلایی در صورت کانتی یا فیشته‌ای آن در نهایت یک مرحله از پیشرفت روح است؛ اما نباید خود روح شناخته شود. چنین سوبژکتیویته‌ای تنها می تواند انتزاعی باشد از یک کل اجتماعی انضمامی و بزرگ تر

(Williams, 1992: 191). می‌توان افزود روح خودآگاهی‌ای است که خود را همچون یک کل درک کرده است و به «خودآگاهی کلی» تبدیل شده است. متقابلاً، روح مابه‌الاشتراک همه خودآگاهی‌هاست؛ «من می‌اندیشم»ی است که تبدیل به «ما می‌اندیشیم» شده است. یا به تعبیر مشهور هگل، منی که ما است و مایی که من است. (Hegel, 2018: 108)

براین اساس، آرمان خودبستگی و استقلال در یک سوژه فردی محقق نمی‌شود؛ بلکه در جمعی از سوژه‌های فردی قابلیت تحقق دارد که می‌کوشند به واسطه روابط اینترسوبژکتیوی که برقرار می‌کنند، نیاز خود برای بازشناسی از جانب دیگری را برآورده کنند. (Neuhouser, 2009: ۴۶-۴۷)

حال باید نشان بدهیم که گذار هگل به روح چگونه می‌تواند وضعیت هستی‌شناختی سوژه را تغییر دهد. منظور این است که اگر چنان‌که هگل ادعا می‌کند هیچ‌کدام از راه‌حل‌های پساکانتی‌ها برای گذار از شکاف‌های کانتی کافی نباشند، آنگاه باید در خود مبنای کانت دست به تحوّل زد. این کار (ایجاد تحول در مبنا) باید بتواند نشان دهد که روح چگونه با گذار از سوژه استعلایی کانتی و نیز منطق استعلایی این سوژه، خود را به مثابه ابژکتیویته درک می‌کند. همین درک روح از خود نه چونان ابژکتیویته سوبرژکتیو بلکه به مثابه سوبرژکتیویته ابژکتیو است که به ما این امکان را می‌دهد تا به یک اینترسوبژکتیویته ابژکتیو گذار کنیم. گذاری که نزد کانت و فیخته رخ نداده بود. شرح این وضعیت مستلزم توضیح نسبت ذاتی میان متافیزیک و بیناسوبژکتیویته است. از این رو باید در ادامه نشان دهیم که متافیزیک هگلی به چه معنا از بنیان اینترسوبژکتیو بوده و این را مرهون گشت در نسبت سوبرژکتیویته و ابژکتیویته است. به این معنا که با ابژکتیو دانستن سوژه به جای سوبرژکتیو دانستن ابژه، به واقع می‌توان اینترسوبژکتیویته را هم به‌طور متافیزیکی توجیه کرد.

هگل و سوبرژکتیویته ابژکتیو

پاسخ هگل به کانت و فیخته، از همان آغاز نه ناظر بر ظهور تناقضات عقل محض نزد کانت بود و نه راه‌حل فیخته. مشکل اصلی این نبود که کانت نتوانسته بود منشأ برابر نهادها را درک کند. مشکلی اصلی این بود که کانت فکر می‌کرد این نهاد و برابر نهاد چیزی ناگزیر ولی کنارگذاشتنی‌اند. یعنی می‌توان گفت در سطحی از مواجهه سوژه با عالم، یعنی فهم، می‌توان هر چیزی خارج از حدود فهم را به‌عنوان یک حد کنار

گذاشت. این حد به مثابه یک مانع بعداً در غایت شناسی نقد سوم خود را به یک ایدئال تنظیمی تبدیل می‌کند که امکان تقویم کل را ندارد. یعنی کوشش برای چیره شدن بر حد و استعلا به آن سوی فهم، همواره در-راه است. در پرتو چنین در-راه-بودنی، مواجهه سوژه با طبیعت از این نظر که سوژه خود را یک موجود معقول فرض کرده، امیدی برای آزادی است. فی‌شبه فکر می‌کرد که کانت برای آنکه به «امید»ی برای معقول شدن عالم دل ببندد بهتر بود این امید را به کوشش خود سوژه تبدیل می‌کرد. نتیجه ضمنی هر دو چیزی جز این نیست که ابژکتیویته، در یک امید یا کوشش، سوژکتیو شود. رهیافت هگل مسیر بسیار متفاوتی را طی می‌پیماید.

اولاً هگل قائل به این است که منطق، متعلق به سوژه نیست؛ یعنی چنین نیست که سوژه منطق استعلایی خود را در فهم برای حصول یک کل یا وحدت به‌طور استعلایی به کاربرد؛ بلکه منطق، به مثابه ساختار هستی، همان، متافیزیک است. منطق کانت یک منطق صوری است. به این معنا که دستور زبانی را برای تألیف، بدون گرفتار شدن در اصل امتناع تناقض به دست می‌دهد. کانت حتی در مقوله‌بندی نیز به‌راستی چندان از ارسطو فراموش نمی‌رود. در نتیجه نفس منطق کانت، نیازمند رهیافتی نقدی بود تا اصل و منشأ برآیش مقولات و سازوکارهای آن روشن شود. چنان‌که بیزر نیز متذکر می‌شود «کانت در منطق ذاتی خود مفاهیم پژوهش نکرد و معنا و قوای دقیق آن‌ها را معین نکرد.» (بیزر، ۱۳۹۳: ۲۶۳) به این ترتیب می‌توان تکلیف استنتاج استعلایی را نیز روشن کرد؛ استنتاج استعلایی کانت برای اثبات اعتبار عینی مفاهیم رهیافتی از خارج است. به‌طور مشخص رهیافتی از بیرون ابژکتیویته و از منظر سوژه‌ای است که بدون صحت سنجی منطق شکل‌گیری خود مفاهیم، اعتبار عینی آن‌ها را از صوری‌ترین بخش نظام نقدی خود، یعنی «من می‌اندیشم» چونان «من می‌پیوندم»، اخذ کرده است.

ثانیاً منطق به مثابه متافیزیک، منطق بودن یا عدم نیست. بلکه منطق به مثابه ساختار هستی، منطق نسبت عدم و وجود است. از این رو اولاً؛ منطق هگلی، منطق خودبستگی امر مستقل از امور دیگر نیست. سوژه در استقلال از ابژه و ابژه در استقلال از سوژه تقرر ندارند. بلکه مفهوم، واجد یک ساختار ذاتی پویا است که این ساختار پویا مستلزم گذار درونی از فاهمه به عقل است. به نحوی که در این گذار، فاهمه در مواجهه با تناقض، آن را به مثابه حد نمی‌داند. به عبارت دیگر، هگل فکر می‌کند که پویایی ذاتی مفهوم باعث می‌شود که برابر نهاد چونان حد ظاهر نشود؛ بلکه منطق درونی فاهمه

مستلزم آن است که هم نهاد و هم برابر نهاد، هر دو با هم در یک کل به یکدیگر متعلق شوند. مسئله اساسی این است که منطق فاهمه خود-متعالی است. یعنی از درون و بنا به پویایی ذاتی اش، از حد درگذشته و به آن سوی فهم یعنی عقل درمی گذرد. از اینجا می توان نتیجه گرفت که: منطق به مثابه متافیزیک، ساختار مفهومی هستی را به مثابه یک کل به دست می دهد. سوژه استقلال تام خود از ابژه را احراز می کند. به این شکل که درمی یابد که منطق استعلایی فاهمه برای آنکه پدیدارها را بشناسد، اعتبار عینی دارد و در نتیجه، شناخت طبیعت در مقام یک کل پدیداری، ذیل منطق فاهمه که برای طبیعت قانون گذاری می کند، عینیت دارد. اما همین سوژه، در مواجهه با کل، دچار این تناقض می شود که فراهم کردن یک وحدت به جد مستلزم نسبت با دیگری است. یعنی وحدت ذوات نیز لازم است؛ چراکه سوژه به یک نظم معقول هم تعلق دارد. راه حل هگل دقیقاً در اینجا است که ایدئالیسم را «مطلق» و سوپژکتیویته را «ابژکتیو» می کند. از نظر هگل نهایتاً میان «است» یعنی ساحت پدیداری (بودن) و «باید» یعنی ساحت معقول و آزادی (آنچه نه-هنوز است، آنچه نیست) نه نسبت تعین بخشی، بلکه نسبت تعلق هر دو به منطق مفهوم به مثابه کل و مطلق برقرار است. نسبت آزادی با ضرورت نسبتی درونی است. نسبتی نیست که سوژه با ایجاد استقلال میان خود و نا-خود آن را داده باشد (مورد فیشته) یا اینکه اصلاً منشأ آن نامعلوم باشد (مورد کانت) بلکه نه تنها سوژه از ابژه استقلال ندارد، نه تنها فهم و طبیعت از هم استقلال ذاتی ندارند، تا اینکه عقل بخواهد طبیعت را معقول و آزادی خود از آن را اعلام کند، بلکه بنا به اقتضای منطق پویای مفهوم یا متافیزیک هستی، این سیری است درون ماندگار.

دانش پدیدار شونده روح که هگل در ابتدای پدیدارشناسی روح در وصف این بخش از نظام می گوید، جز این نیست که روند این منطق درونی را به مثابه گشایش وجود توصیف کند. منطق، متافیزیک همین گشایش است که در آن نهایتاً سوپژکتیویته به مثابه روح مطلق به مثابه یک کل ظهور خواهد کرد. برای این منظور لازم است گفته شود که هگل برای نشان دادن وضعیت انسان، از نسبت میان طبیعت، منطق و روح کمک می گیرد. طبیعت، ایده خارجیت یافته است. از این رو ایده پیشاپیش در طبیعت مستتر است. روح به مثابه خود-گشایی هستی، جز این نیست که طبیعت که «فی نفسه ایده است» ساختار منطقی مستتر طبیعت را «مصرح» کند. هگل می گوید «روح است که ایده منطقی را در طبیعت تشخیص می دهد و برای همین طبیعت را تا مرتبه ذاتش ارتقا

می‌دهد.» (Hegel, 1975: 251) منظور هگل این نیست که روح به‌مثابه سوژه از بیرون طبیعت را در مقام برابر نهاد متعین کرده و آن را شکست می‌دهد؛ بلکه روح در روند خود-گشایی، در مقام تشخیص است. این تشخیص ایده در طبیعت مستلزم خود-گشایی است و این خود-گشایی همان گذار شگفت‌انگیز و شگرفی است که در مراحل متعدد، جهان انسانی را متعین می‌کند. صرفاً به این دلیل که روح در خود-گشایی مطلق، میان خود و ابژه تمایزات را برمی‌چیند. این رفع تمایز، همان خود-آگاهی‌ای است که در جریان خود-گشایی مراحل ناشاد آگاهی را در خود مرتفع می‌کند. در این معنا روح در برابر طبیعت قرار نمی‌گیرد، بلکه روح و طبیعت باهم در ایده به‌مثابه واسطه، تالیف می‌شوند. این تالیف، نه از سوژه است نه از ابژه؛ بلکه هم سوژه و هم ابژه هر دو انجائی از منطق هستند. یکی منطق مصرح و دیگری منطق پو شیده. هگل این وضعیت بدون برابر نهاد را در مطلق چنین توضیح می‌دهد:

روح برای دستیابی به این امر - یعنی شناخت عقلانی - باید ابژه ذاتاً عقلانی را از شکل امکانی، تفرد و بیرون بودگی که در بادی امر سخت بدان دل‌بسته است، رها کرده و بنابراین خودش را نیز از پیوندی رها کند که برای آن، نوعی دیگری حساب می‌شود. در جریان این رهاکردن روحی که هنوز به هدف خود نرسیده همچنان متناهی است. چراکه هنوز خود را از ابژه‌اش این‌همان نمی‌شناسد. (ibid: 182)

نتیجه اینکه منطق استعلایی ذهن، جهان را در مقام یک کل سامان نمی‌دهد تا آنگاه در برابر تناقض آزادی و ضرورت گرفتار شود؛ بلکه جهان به‌مثابه یک کل سامان ویژه‌ای دارد که این سامان محصول خود-گشایی وجود بر اساس منطق ابژکتیو امر مطلق است. برای ایضاح لازم است گفته شود که تفاوت جدی میان منطق کانت و هگل به تمایز میان تلقی هگل و کانت از مفهوم برمی‌گردد. مفهوم نزد هگل برخلاف کانت، امری عمومی است، یعنی امر نامتناهی، آزاد و مستقل. مفهوم اگر در عمومیت خود باقی بماند، به‌نحو بالقوه وجود خواهد داشت و از هیچ‌گونه فعلیتی برخوردار نخواهد بود؛ بنابراین، مفهوم به خود فعلیت می‌دهد؛ برای این کار، ابتدا به خود تشخیص و جزئیت می‌بخشد. مفهوم در عنصر عمومیت خود، واحد و نامتناهی است، اما از طریق تشخیص و جزئیت‌یابی کثرت می‌یابد و متناهی می‌شود. در مرحله تشخیص است که دیگری پدید می‌آید. سپس، مفهوم از طریق تأمل در خود به عمومیت، وحدت و عدم تناهی خود بازمی‌گردد و این عنصر تفرّد است. تفرّد؛ بازگشت امر مشخص و جزئی به ذات

اصلی خویش است. بنا به اصل وحدت در کثرت، تفرّد را می‌توان چنین بیان کرد: تفرّد، عمومیت است در عین تشخیص و جزئیت. همان‌طور که صیوروت وحدت میان وجود و عدم است و درعین حال تمایز میان آن دو را برقرار می‌کند؛ تفرّد نیز وحدت عمومیت و تشخیص است و درعین حال، تمایز میان آن دو را برقرار می‌سازد. مفهوم برای این که از عمومیت و عدم تناهی برخوردار باشد، باید خود را جزئی و متناهی سازد و سپس به خود بازگردد. مفهوم بدون تفرّد چیزی است ناقص. مطلق از حرکت برخوردار است، اما برخلاف موجودات، این حرکت حرکتی زمانی نیست. این حرکت نوعی تقدم و تأخر منطقی است که میان تعینات مطلق (کثرات اصل واحد) وجود دارد. مطلق در ابتدا وجود است. وجود بدیهی‌ترین و مجردترین و در نتیجه، توخالی‌ترین مقوله است. سپس، عدم از وجود استنتاج می‌شود و پس از آن، مقولات دیگر معرفی می‌شوند.

نتیجه اینکه از رهگذر پویایی مفهوم از نظر هگل عالم انسانی، عالم روح است؛ اما نه با غلبه بر طبیعت بی‌جان؛ بلکه این عالم از رهگذر تشخیص ایده در طبیعت، به مثابه ایده خارجیت یافته، برکشیدن آگاهی طبیعی تا حد مطلق است. در این پرورش و تعلیم، آزادی‌ای از ریشه دوانده و خود را پرورش می‌دهد که در نتیجه آن سوژه بر متعلق غلبه نمی‌کند، بلکه در مطلق، این‌همانی خود با آن را به میانجی‌گری ایده درک می‌کند و این فرآیندی است که هگل آن را چنین توصیف می‌کند: «دسته‌های صوری‌ای که آگاهی در این راه از آن‌ها درمی‌گذرد، جز تاریخ تفصیلی فرآیند تربیت و پرورش آگاهی به سوی علم نیست.» (ibid:136)؛ و این جز تأدیب سوژه در تاریخ و تنبه او نیست. تاریخ در این معنا جز روند گشایش و تاسیس منطق معنا نمی‌دهد و از این رو می‌توان مدعی شد که؛ اولاً هگل توانسته نشان دهد که نسبت میان منطق سوژکتیو با متعلق، از سنخ تحمیل منطق استعلایی سوژه استعلایی یا سوژه فعال نیست؛ بلکه ابژکتیو به بالذات در دیالکتیک میان عین و ذهن، به سمت گشایش مطلق ایده سیر می‌کند. به طوری که تأدیب انسان یا ذهن در سیر تاریخ تنبه به این‌همانی با عین در روح است. روحی که به نوبه خود تا حد اطلاق همچنان در کار تشخیص خود-گسترانی ایده و تأدیب خود است. تا جایی که به بیان ریچارد نورمن «شکافی میان شناسایی و اشیاء فی‌نفسه خارجی» باقی نماند. ثانیاً او از رهگذر امر مطلق توانسته نشان دهد که این سوژکتیو به است که ابژکتیو است و نه بالعکس. رابرت استرن نیز معتقد است که به واسطه اینکه منطق را چونان ساختار خود-گشایی ایده تا حد مفهوم و مطلق دانسته‌ایم؛ توانسته بر ایدئالیسم

استعلایی غلبه کرده و ایدئالیسم مطلق را جایگزین آن کند. او می‌نویسد: «روح با بازشناسی خودش به منزله امری که به صراحت ایده است و با بازشناسی طبیعت به مثابه امری که به نحو ضمنی ایده است بر تضادش با دیگری فائق می‌آید، تا آنجا که ایده میان آن‌ها مشترک است. بدین نحو، منطق، واسطه نهایی ایدئالیسم مطلق را تشکیل می‌دهد، نه روح.» (استرن، ۱۳۹۷: ۲۰۳)

اکنون می‌توان فهمید که چگونه رئالیسم به مثابه دغدغه اساسی هگل خود را در ایدئالیسم مطلق عیان می‌کند. علاوه بر این ایدئالیسم مطلق هگل چنانکه شرحش رفت متضمن یک نتیجه مهم دیگر است؛ اگر که مطلق در جریان تاسیس منطق در حال تکوین باشد، پس تأدیپ سوژه در مراحل مختلف حسب الزاماتی است که خود سوژه آن‌ها را نداده است. سوژه همچنانکه نمی‌تواند بر طبیعت قانون‌گذاری کند، ضمناً در عالم انسانی نیز برای تنظیم حدود قدرتی ندارد. برای همین است که نزد هگل جهان انسانی به مثابه یک کل که تقدم متافیزیکی یا منطقی دارد، در مقام یک اینتر سویژکتیویته ابژکتیو به جای جهان سویژکتیو کثرت‌باور و ضد ارگانستی کانتی فیشته‌ای ظهور کرده و سوژه را از بدو حضور در جهان در برابر دیگری قرار می‌دهد. این دیگری در دو مرحله ترسیم شده است؛ دیگری در سطح اشیا و چیزها و دیگری در سطح سوژه. هگل مواجهه با دیگری را به شکل روندی تاریخ‌مند توصیف می‌کند. در مواجهه با چیزها سوژه تنها نمی‌تواند به صدق و شناخت دست‌یابد و همواره یکجای کار می‌لنگد؛ اما پس از مواجهه با دیگری به‌عنوان سوژه است که گویی تطور واقعی شروع می‌شود، سوژه مجبور می‌شود تعیین و تشخیص واقعی خود را بیابد، با جهان خارج درگیر شود و این بار واقعی‌تر و در رابطه با سوژه‌های دیگر به شناخت جهان خارج پردازد و درعین حال بر روی آن کار کند و با تولید آن را گسترش دهد. هگل نشان می‌دهد که مواجهه با دیگری هرچند ما را در ابتدا از نامتناهیت فرضی خود، ناکام می‌کند؛ اما مسیری می‌گشاید که ما با دیگری و در رابطه‌ی با دیگری جهانمان را از مواضع مختلف گسترش دهیم و گایست مطلق را تحقق بخشیم. هگل نخستین متفکری است که بحث دیگری سوژه را مطرح می‌کند، تعارضات و ناکامی‌های مواجهه با آن را بررسی می‌کند و دیگری در فلسفه‌ی هگل پذیرفته و دارای جایگاه می‌شود؛ هرچند مورد خشونت است اما واقعی و انضمامی است.

نتیجه‌گیری

معضل خودساخته کانت در نقد اول، نهایتاً سر از راه‌حلی درآورد که از یک سو به شدت به گمان ایدئالیسم تمام‌عیار برکلی دامن می‌زد و با ایجاد شکافی هولناک، نوعی نیست‌انگاری را بر بشر تحمیل می‌کرد. به موازات این وضعیت، راه‌حلی که کانت برای گذار از این وضعیت پیش‌کشید نیز به نوبه خود به مشکلات دیگری دامن زد. از جمله اینکه وضعیت عالم انسانی یعنی عالم همبودی با یک دیگری از اساس با معضل نسبت میان آزادی و ضرورت مواجهه شد. هگل معتقد بود باید این مشکل را از درون سوژکتیویته حل کرد. برای همین رهیافت فی‌شسته را رد کرد. از دیدگاه هگل باید منطق به مثابه دستور زبان هستی در ابژه و سوژه دخالت کند. به این معنا که نتوان برای سوژه به تنهایی یا ابژه به تنهایی، شانیت تالیفی و وحدت‌بخشی به کل را قائل شد. از این رو برای هگل وضعیت سوژه همیشه درون یک کل متعین می‌شود که این کل فی‌نفسه ماحصل خودگشایی ایده حسب منطق درونی خود است. این منطق درونی در هر مقطع صورت‌بندی و وضعیت انسانی را در مقام یک وضع مرتفع از نهاد یا برابر نهاد به دست می‌دهد. این امر دو پیامد مهم دارد: اولاً اینکه عالم چشم‌انداز سوژه محصور نیست؛ بلکه سوژه همراه با ابژه متناهی به تنهایی وضعیت‌هایی هستند که در آن گرفتار شده‌اند. به این معنا که کل منطقاً بر سوژه و ابژه تقدم دارد. ثانیاً با تقدم کل، سوژه درمی‌یابد که بدون بازشناسی دیگری به مثابه یک سوژه درون کل نمی‌تواند خود نیز طالب بازشناسی باشد. از این رو با تقدم منطقی کل، سوژه نمی‌تواند در صدد آزادی از ابژه یا آزادی از دیگری برآید؛ بلکه سوژکتیویته به مثابه کل، می‌تواند اقتدار خود را چنان اعمال می‌کند که سوژه در یابد جایگاه او همواره به مثابه یک نهاد درون کل، وجود داشته باشد. به این ترتیب هگل از رهگذر ردگیری تکوین کل از ایده محض تا روح مطلق، می‌تواند نشان دهد که اولاً چگونه می‌توان بدون خروج از سوژکتیویته، از وحدت جهان سخن گفت. دیدیم که هگل این مسئله را نه در سوژکتیو کردن ابژکتیویته، بلکه به عکس در ابژکتیو کردن سوژکتیویته می‌داند. ثانیاً نسبت میان سوژه با دیگر-سوژه در سطح نسبت سوژه-سوژه بدل به مسئله می‌شود. چون هگل توانسته از قبل اثبات کند که کل مقدم است و نیز منطق این کل بر سوژه و ابژه وساطت می‌کند، پس لاجرم توانسته مبنایی ابژکتیو برای جهان انسانی و نسبت با دیگری نیز بیابد.

آنچه از نقد هگل بر کانت به دست می‌آید گرچه در بادی امر ناظر بر تحول جدی در سوژکتیویته و به نفع ابژکتیویته است؛ اما واقعیت این است که در جریان یک نقادی

پدیدارشناختی می‌توان فهمید که هگل در اصل دست به ریشه‌ای تر کردن سوبژکتیویته زده است.

این اقدام هگل مقتضی نتایجی برای ساحت زیست عمومی است؛ اولاً اینکه بر اساس قرائت مذکور از فلسفه هگل که آن را خوانش بینا سوبژکتیو از هگل می‌خوانند، مبنای شکل‌گیری کل و در اینجا مشخصاً یک کل انسانی مقوم به قوام منطقی روح یا همان سوژه است. این منطق که هگل آن را علم خدا پیش از خلقت انسان می‌خواند در جریان تاریخ به فعلیت می‌رسد. به این معنا که علم الهی از منظر هگل بدون انسان علمی خودآگاه نیست. به دیگر بیان برای آنکه علم الهی بدل به خودآگاهی خدا از علم خود شود به تاریخ و انسان نیاز دارد. از این رو؛ ثانیاً مبنای تشکیل یک اجتماع انسانی که بر اساس نهادهای مشخصی برای تعدیل و تنظیم میل انسانی شکل می‌گیرد، متعین به بنیادهایی است که همگی تاریخی بوده و در روند تکوین خودآگاهی انسان سربرآورده و همگی دقایقی از زندگی مفهوم است. این نهادها از این نظر که در عالم انسانی سربرآورده‌اند، بیناسوبژکتیو نیستند؛ بلکه خود قوام عالم انسانی به مثابه یک کل مقوم به همین نهادهاست که در جریان تکوین روح سربرمی‌آورند. برای همین نه تنها قوام عالم انسانی به منطق درونی آن است و از جانب من تحمیل نمی‌شود، بلکه نهادهای مقوم آن نیز ماهیتاً ابژکتیو هستند.

منابع

- بیزر، فردریک (1391) هگل. ترجمه مسعود حسینی، انتشارات ققنوس.
- فیندلی، جان ن، بریچ، جان (۱۳۹۵)، گفتارهایی در باره‌ی فلسفه‌ی هگل، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، نشر چشمه.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۰) سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر.

- Hegel, Georg Wilhelm Freidrich(1975). Hegel's Logic: Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences. (W. Wallace, Trans.) Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Freidrich(2018). The Phenomenology of Spirit. (T. Pinkard, Trans.) Cambridge: Cambridge University Press.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1977). *The Phenomenology of Spirit*. (A.V. Miller, Trans.) Oxford: Oxford University Press.
- Jacobi, F.F.H (1994). On Transcendental Idealism, Supplement to David Hume On Faith, Or Idealism and Realism, a Dialogue, in *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, George di Giovanni (ed and trans). Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Neuhauser, Friedrich (2009). Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord. In K. Westphal, *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit* (pp. 37-54). Wiley-Blackwell.
- Williams, Robert. R (1992). *Recognition: Fichte and Hegel On the Other* suny Series in Hegelian. New York: State University of New York Press.