

نسبت زبان و منطق در فلسفه هگل

محمدهادی حاجی بیگلر^۱

دانشجوی دکتری فلسفه جدید و معاصر غرب در دانشگاه شهید بهشتی تهران

احمد علی اکبر مسگری

استادیار گروه فلسفه در دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۴ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۲۰

چکیده

در این نوشتار به نسبت بین زبان و منطق در فلسفه هگل خواهیم پرداخت. در ابتدا بین دو وجه مهم زبان، یعنی وجه نشانه‌شناسانه و وجه معناشناسانه، تمایز خواهیم نهاد. خواهیم دید زبان از وجه نخست صرفاً بر مبنای قواعد دستوری یا به منزله ساختاری از نشانه‌ها لحاظ می‌شود. اما هنگامی که، به شکل انضمامی، وجه معنایی زبان نیز در تحلیل وارد گردد، با زبان همچون قلمرو عام بازنمایی‌ها روبه‌رو خواهیم شد. از همین لحاظ است که هگل زبان را، به منزله عرصه بازنمایی‌ها، مبنای نحوه‌ای از شناخت به معنای آشنایی می‌داند که شرط و پیش‌فرض شناخت فلسفی ست. در وهله سوم نشان خواهیم داد که زبان به منزله مبنای نحوه شناخت مبتنی بر آشنایی، همان نقطه آغاز سیر پدیدارشناسی روح است. به همین معنا ست که هگل پدیدارشناسی را نردبان صعود آگاهی عرفی تا سطح آگاهی فلسفی می‌داند. به تعبیر دیگر، پیشروی دیالکتیکی قالب‌های آگاهی از سطح آگاهی و زبان عرفی آغاز می‌شود و به سطح منطق همچون حقیقت زبان می‌رسد. در این وهله چهارم روشن می‌شود که مقام منطق دقیقاً وارونه مقام آگاهی عرفی ست و از این لحاظ می‌توان گفت زبان یعنی منطق بالقوه و منطق یعنی زبان بالفعل.

واژه‌های کلیدی: آگاهی عرفی، زبان عرفی، شناخت از راه آشنایی، شناخت نظرورزان، منطق

۱. مقدمه

اهمیت مقوله زبان در نظام فلسفی هگل بر هیچ کس پوشیده نیست. با این حال کمتر شاهد بوده ایم که جایگاه و اهمیت مقوله زبان در فلسفه هگل موضوع پژوهشی مستقل قرار گیرد. همچنین از جمله به دلیل ذوجوه بودن نظام فلسفی هگل، عموم پژوهش‌ها چشم‌انداز خود را به یک یا دو وجه خاص از این مسئله محدود کرده‌اند.^۱ همچنین نکته دیگر آن است که مقوله زبان در جای جای نظام فلسفی هگل به اشکال گوناگون ظاهر می‌شود. این گوناگونی تجلی‌های زبان خود حکایت از چندوجهی بودن مقوله زبان دارد. گستردگی و پراکندگی دانش‌های زبانی نیز شاهدهی بر این مدعا است. از این رو تا زمانی که تفسیری جامع از وجوه گوناگون مقوله زبان در فلسفه هگل در اختیار نباشد، چاره‌ای جز این نیست که زبان را از دریچه‌ای محدودتر بنگریم.

در این میان، نسبت بین زبان و علم منطق از اهمیتی ویژه برخوردار است. زیرا چنانکه خواهیم دید می‌توان گفت مهم‌ترین ادعای هگل در باب زبان این است که زبان بالقوه منطق است، و دیگر تحلیل‌های هگل در باب زبان همه از همین دریچه انجام می‌شوند. در این نوشتار قصد داریم به بررسی نسبت زبان و منطق در نظام فلسفی هگل پردازیم و زبان را در چهار جایگاه بررسی خواهیم کرد؛ نخست به وجه نشانه‌ای زبان اشاره خواهیم داشت که مشخصاً در *دیره/المعارف علوم فلسفی* بحث شده است. سپس به وجه حکایه‌ی زبان می‌پردازیم که نزد هگل به شکل وحدت نظورزانة زبان و منطق^۲ بیان شده است. سپس به وجه معنایی زبان می‌پردازیم که نزد هگل تحت عنوان عرصه بازنمایی‌ها به آن اشاره می‌شود. و در نهایت به وجه عرفی زبان می‌پردازیم که چنانکه نشان خواهیم داد، نزد هگل به عنوان نقطه آغاز *پدیدارشناسی روح* لحاظ شده است. چنانکه پیش از این اشاره کردیم هگل خود در نظام فلسفی خویش، بین وجوه گوناگون زبان تمایز صریح برقرار نمی‌کند. چهار وجهی که در این نوشتار به آنها خواهیم پرداخت تمامی جنبه‌های مقوله زبان را پوشش نمی‌دهند. اما برای روشن‌سازی تمایز بین آنها توضیحی لازم است. اگر کلمه را به منزله یکی از واحدهای بنیادین زبان در نظر بگیریم،

۱. به طور مثال می‌توان به نمونه ذیل اشاره کرد. گرچه این پژوهش نیز از قاعده مذکور مستثنی نیست، اما در این مجموعه مقالات سعی شده عموم جنبه‌های مقوله زبان در فلسفه هگل پوشش داده شود.

Hegel and language, edited by Jere O'Neill Surber, Albany: State University of New York Press, 2006.

۲. هر جا که معنای هگلی منطق مد نظر بوده است، به شکل ایتالیک آورده ایم.

خودِ کلمه را می‌توان به منزله نشانه‌ای دلبخواهی در نظر گرفت. اما به علاوه کلمه واجد معنایی ذهنی نیز هست. اما معنا را نیز می‌توان هم به شکل لابشرط از مایقال و هم به منزله حکایت‌گر از واقع تحلیل کرد. در نهایت وجه عرفی زبان ناظر به وجه اجتماعی زبان است؛ از این جهت که زبان همواره نوعی دارایی عمومی ست و مبنا و محمل مفاهمه است.

می‌توان گفت هر گاه بخواهیم در فلسفه هگل تعریف امری را به دست آوریم، در وهله نخست باید به جایگاه نظام‌مند آن امر در کلیت نظام فلسفی هگل دقت کنیم. مقوله زبان نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ زیرا در عین اینکه در وجوه خرد و کلان فلسفه هگل به کرات ظاهر می‌شود، اما در عین حال در نقطه خاصی از سیر پیشروی دایره‌المعارف علوم فلسفی در بخش روان‌شناسی (*psychology*) ست که جایگاه نظام‌مند خویش را می‌یابد. اما چنانکه خواهیم دید بحث هگل در باب زبان، منحصر به بحث وی در دایره‌المعارف نیست.

از سوی دیگر منطق نزد هگل هم به معنای علم صور اندیشه است و هم به معنای علم صور هستی. بر این اساس ایده‌آلیسم مطلق هگل از جهتی به معنای نوعی جمع بین پدیدارشناسی و هستی‌شناسی ست. چرا که از منظر پدیدارشناسانه هر آنچه هست، صرفاً پدیداری برای آگاهی ست، در حالی که از منظر هستی‌شناسانه هر آنچه هست، تجلی‌ای از هستی ست.

برای این که تمایز بین دو رویکرد پدیدارشناسانه و هستی‌شناسانه را مشخص کنیم بین دو جهت‌گیری در پیشروی‌های دیالکتیکی نظام فلسفی هگل تمایز می‌گذاریم. دیالکتیکی که در پدیدارشناسی روح با آن سروکار داریم را دیالکتیک پسینی می‌خوانیم، و دیالکتیکی که مشخصاً در دایره‌المعارف علوم فلسفی می‌بینیم را دیالکتیک پیشینی. سراسر است‌ترین تمایز بین این دو، تفاوت در جهت‌گیری آنان نسبت به منطق هگل است. دیالکتیک پسینی، منطق را مفروض نمی‌گیرد، بلکه اساساً قرار است برهانی بر منطق باشد؛ در حالی که دیالکتیک پیشینی، منطق را پیش‌فرض قرار می‌دهد. بر همین اساس است که هگل در دایره‌المعارف علوم فلسفی در همه گذارها از مفهوم ابتدا می‌کند و سپس تجلی‌های گوناگون آن را تحلیل می‌کند. اما برعکس، در پدیدارشناسی روح گذارها در اصل از موجود می‌آغازند و سپس نحوه‌های گوناگون مواجهه آگاهی با آن تحلیل می‌شود؛ و به همین معنا ست که پدیدارشناسی علم صور آگاهی ست. به تعبیر

دیگر آنچه در پایان پدیدارشناسی به منزله آستانه شناخت مطلق حاصل می‌آید، قلمرو منطق را صرفاً به منزله تمامیت مقولات اندیشه لحاظ می‌کند، در حالی که نظام دایره/المعارف علوم فلسفی اساساً منطق را به منزله تمامیت مقولات هستی پیش‌فرض می‌گیرد. بنابراین دیالکتیک پدیدارشناسی را از این جهت می‌توان نوعی دیالکتیک پسینی خواند که حتی در پایان پدیدارشناسی نیز هنوز نمی‌توانیم منطق را بر هستی اطلاق کنیم، بلکه ادعای پدیدارشناسی صرفاً این است که به حصر عقلی تمامی مقولات اندیشه را برشمرده و در یک نظام اندام‌وار منطقی گرد آورده است.^۱

تمایز مذکور بین دیالکتیک پیشینی و پسینی، بستری فراهم می‌کند تا به سنجش این ادعای هگلی بپردازیم که زبان به چه معنا در منطق رفع می‌شود. به خصوص اگر این مسئله را مشخصاً در قلمرو روح مطلق - هنر، دین و فلسفه - پی بگیریم، آنگاه ارزیابی این ادعا همزمان به معنای ارزیابی ادعای هگلی جمع بین پدیدارشناسی و هستی‌شناسی نیز هست. چرا که آخرین گام‌های هگل برای مبرهن ساختن مقام شناخت مطلق، اساساً در قلمرو روح مطلق انجام می‌شود؛ و اگر این قلمرو را از منظر زبان بنگریم، می‌توان گفت روح مطلق از سه قلمرو زبان هنری، زبان دینی و زبان فلسفی تشکیل شده است؛ سه قلمرویی که علاوه بر مطلق بودنشان کماکان به نحوی از انحا مشروط به تناهی آگاهی هستند. بدین ترتیب رفع زبان در منطق، همچنین به معنای رفع تناهی آگاهی نیز هست. و رفع تناهی آگاهی یعنی ایستادن در آستانه شناخت مطلق.

۲. فلسفه زبان هگل

هگل تا مدت‌ها در نظام فلسفی خویش جایگاه مشخصی به زبان منتسب نکرد. بلکه در هایدلبرگ بود که در بخش روح ذهنی دایره/المعارف در فصل روان‌شناسی مشخصاً به مسئله زبان پرداخت. به زعم برخی مفسران، بین بحث مختصر و محدود هگل در دایره/المعارف و حضور فراگیر زبان در آثار مهم پیش و پس از آن، ناهمخوانی شدیدی وجود دارد (۱۴۹-۱۴۶: ۲۰۱۳، Forster). در پدیدارشناسی روح، چه به تصریح و چه به اشاره، زبان حضوری فراگیر دارد و از همان ابتدای کار در بخش یقین حسی ردپای روشن زبان دیده می‌شود؛ آنجا که آگاهی در مرتبه یقین حسی می‌کوشد فردیت

۱. رجوع کنید به چهار بند آخر دایره/المعارف علوم فلسفی (Enc, §۵۷۴-۵۷۷)

ابژه حسی خویش را به بیان در آورد، اما در این کار شکست می خورد، زیرا تعبیر/این، اینجا، اکنون و غیره همه اموری کلی اند و نه جزئی و فردی. در مقابل، در بحث زبان در دایره/المعارف، گذشته از پیچیدگی‌ها و حتی نوآوری‌های خاص‌اش، از این بصیرت ژرف هگلی خبری نیست. در حالی که می‌توان گفت همین وجه حکایی زبان، تقریباً در همه گذارهای موجود در پدیدارشناسی روح به شکل صریح یا مضمحل حضور دارد؛ آگاهی در سراسر سفر پدیدارشناسانه‌اش می‌کوشد حقیقت امر را به تصریح بیان کند، اما پی‌درپی در این صراحت‌بخشی شکست می‌خورد، چرا که همواره چیزی مضمحل و بالقوه باقی می‌ماند. به تعبیری می‌توان گفت مقام شناخت مطلق در پایان پدیدارشناسی، یعنی جایگاهی که سرانجام بتوان تمامیت حقیقت را به تصریح به بیان در آورد و تمامی وجوه بالقوه آن را به فعلیت رساند. اما چنانکه گفتیم این وجه فراگیر و ژرف زبان در بحث محدود دایره/المعارف غایب است. بدین ترتیب گویا بین محدودیت بحث زبان در دایره/المعارف و حضور فراگیر و سایه‌افکن زبان در سطوح خرد و کلان پدیدارشناسی روح و نیز دیگر آثار مهم هگل، بسیار تقابل و ناهمخوانی شدیدی وجود دارد.

اما به نظر ما این ناهمخوانی چندان هم که به نظر می‌رسد جدی نیست. در وهله نخست می‌توان گفت سبک کلی هگل همین است که امری را از لحاظ تکوین منطقی‌اش در مرحله خاصی از نظام مطرح کند، اما در عین حال در بسیاری مواقع دیگر نیز تجلی‌های بالاتر همان امر را به بحث بگذارد. بر این اساس در واقع هگل در بخش روح ذهنی دایره/المعارف در حال بحث از چگونگی تکوین عناصر بنیادین زبان است. به تعبیر دقیق‌تر بحث دایره/المعارف مشخصاً به برخی مقولات زبان می‌پردازد که اولاً و بالذات مختص به زبان اند و در زبان به شکل صریح و آشکار تجلی می‌کنند. اینکه مثلاً زبان از جهتی بازتاب ابژه در قلمرو آگاهی است، یا اینکه از جهتی دیگر خارجیت‌یابی آگاهی در عرصه عینی است، امری صرفاً مختص به زبان - به معنای مرسوم کلمه - نیست. اما مثلاً مقوله نشانه (*sign*) چیزی است که نخستین بار در قلمرو زبان تجلی صریح خویش را می‌یابد.

به زعم هگل تعیین اصلی نشانه گذرا بودن در عرصه زمان است. و دقیقاً همین گذرا بودن است که مبنای دلالت نشانه را برمی‌سازد. «نشانه واقعیتی در زمانی است، - واقعیتی که به محض بودن ناپدید می‌شود» (Enc, §۴۵۹). وجه طبیعی نشانه گفتاری، صد است، اما وجه ماهوی‌اش گذرا بودن در عرصه زمان است، بدین معنا که به محض به

وجود آمدن محو می‌شود. این گذرا بودن نشانه در واقع تعبیر دیگری ست از خارجیت نشانه نسبت به معنا. معنا که محتوا را در بطن خویش دارد و - در اینجا - نزد هوش (*intelligence*) حاضر است، امر پایدار است و در مقابل، نشانه که کارش صرفاً ارجاع بیرونی به معنا ست، در عرصه گفتاری به شکل گذرا و محوشونده ظاهر می‌شود. بدین ترتیب نشانه، که از جنبه طبیعی یعنی به منزله صد-نشانه عمر زمانی کوتاهی دارد، نحوه وجودش از جنبه ماهوی، محوشوندگی و ناپایداری ست. نشانه واقعیت است و معنا ایده.

اما گرچه نخستین تعیین خارجی نشانه، صدا (*sound*) ست، اما با بسط بیشتری که نشانه از طریق ارجاع به بازنمایی‌های متعین می‌یابد، نخست به گفتار (*speech*) و سرانجام به نظام گفتا (*language*) تبدیل می‌شود:

صدا که، برای بازنمایی‌های متعین، خود را به شکل گفتار و نیز زبان به مثابه نظام گفتار مفصل‌بندی می‌کند، به داده‌های حسی، شهودها و بازنمایی‌ها واقعیت ثانی بالاتری نسبت به واقعیت بی‌واسطه‌شان عطا می‌کند، یعنی به طور کلی وجودی که در قلمرو *بازنمایی‌ها* اهمیت خاصی می‌یابد و بر آن تاثیر می‌نهد. (Enc, §۴۵۹)

بدین ترتیب وجه نشانه‌ای زبان حتی در بسط‌یافته‌ترین مراتبش، همین وجود خارجی گذرا در عرصه زمان است. به زعم هگل حتی هنگامی که زبان به مثابه نظام گفتار به نوشتار تبدیل می‌شود، تنها تفاوتی که ایجاد می‌شود این است که واقعیت در زمانی نشانه‌ها به واقعیت درمکانی تبدیل می‌شود، اما کماکان این گذرا بودن و بی‌اهمیتی نشانه‌ها در برابر معنا حفظ می‌شود. یکی از دلایل تاکید هگل بر اینکه نشانه‌های نوشتاری صرفاً «نشانه نشانه» اند، همین نکته است که حتی در عرصه نوشتار نیز این وجود خارجی گذرا در کار است.

محوشوندگی زمانی واژه نشان خارجیت آن است، اما نسبت سلبی هوش با نشانه، نشان درونیت آن است. بدین ترتیب واژه به چیزی تبدیل می‌شود که هگل آن را فرم عینیت می‌خواند. فرم عینیت در اینجا کم و بیش همان جایگاهی را دارد که شهودهای زمان و مکان در نزد کانت داشت؛ شهودهای زمان و مکان در واقع امری درونی بودند که محمل پذیرندگی بیرونی را برای آگاهی فراهم می‌کردند. در اینجا نیز واژه به عنوان خارجیت درونی کم و بیش همین نقش را عهده‌دار است. اما تنها زمانی این فرم عینیت به عینیت حقیقی تبدیل می‌شود که واژه همراه با معنایش لحاظ شود. بنا به

اصطلاحاتی که هگل به کار می‌برد، نام (*name*) است که عینیت حقیقی است: «امری به مثابه نام نیازمند چیزی دیگر است، یعنی معنای [مبتنی بر] هوش بازنگار، تا خود امر باشد، عینیت حقیقی باشد» (Enc, §۴۶۴). بدین ترتیب از وحدت بی‌واسطهٔ نماد و محتوا که عینیتی بی‌واسطه است، به وحدت باواسطهٔ کلمه و معنا می‌رسیم که عینیتی باواسطه و از همین رو حقیقی است. تا زمانی که زبان صرفاً از وجه نشانه‌ای و اصطلاحاً بیرونی آن لحاظ شود، صرفاً فرم عینیت است و نه عینیت حقیقی. اما هنگامی که همزمان وجه نشانه‌ای و وجه معنایی در یک وحدت لحاظ شوند، آنگاه زبان به عینیتی حقیقی تبدیل می‌شود که همچنین کماکان نوعی *خارجیت درونی* یا *درون‌بودگی خارجیت یافته* است.

از این رو می‌توان به این نتیجه رسید که از نظر هگل بحث صوری و انتزاعی در باب زبان که صرف وجه نشانه‌شناسانه و یا وجه دستوری زبان را مد نظر قرار داده باشد، جایگاهی محدود در کلیت نظام فلسفی خواهد داشت. و تنها زمانی که زبان در حقیقتش لحاظ شود، یعنی نسبت حقیقت و زبان مد نظر قرار گرفته باشد، آنگاه می‌توان گفت مسئلهٔ زبان تقریباً در تمامی قلمرو نظام فلسفی هگل حضور گاه صریح و گاه مضمحل خواهد داشت. بنا به تعریف هگلی از حقیقت که به بیان انتزاعی، انطباق خود امر با مفهوم خویش است، بحث در باب نسبت حقیقت و زبان یعنی بحث در باب انطباق زبان و مفهوم زبان. و مفهوم زبان - به معنای هگلی کلمه - چیزی نیست جز منطق.

۲. زبان به منزلهٔ منطق بالقوه

بدین ترتیب با اشارهٔ مختصری که به بحث هگل در باب وجه نشانه‌ای زبان کردیم، می‌توانیم بین دو وجه زبان تمایز بگذاریم؛ زبان به مثابه نظامی صوری و انتزاعی و زبان به مثابه نظامی محتوایی و انضمامی. زبان به این معنای دوم بیش از آنکه *گرامر* باشد، بیش از آنکه *نظامی از نشانه‌ها* باشد، بیشتر به معنای *لوگوس* است در معنای باستانی کلمه. وجه مشترک دو رویکرد گرامری و نشانه‌ای به زبان این است که هر دوی آنها می‌کوشند نوعی علم صوری از زبان عرضه کنند. اما چنانکه در بخش قبل دیدیم هگل این وجه صوری زبان را به شکلی محدود و مختصر در *دیره‌المعارف* بحث می‌کند و وجه حقیقی زبان - به معنای هگلی کلمه - را در دیگر مواضع نظام فلسفی خویش به بحث می‌گذارد. از جمله مهم‌ترین این وجه غیرصوری زبان، نسبت بین زبان و مقولات اندیشه است.

بر اساس همین نگاه به زبان است که هگل در پیشگفتار دوم به منطق کبیر می‌نویسد «فرم‌های اندیشه در وهله نخست در زبان بشر است که ظاهر شده و حفظ می‌شوند» (Logic, p. ۱۲). در اینجا منظور از فرم‌های اندیشه همان امر منطقی است. اما این فرم‌های اندیشه به شکل مضمَر و ضمنی در زبان ظاهر شده و حفظ شده اند و بدین ترتیب منطق چیزی نیست جز به صراحت در آوردن این فرم‌های اندیشه. از همین رو است که هگل می‌گوید:

در هر چیزی که انسان درونی خویش ساخته است، در هر چیزی که به نحوی از انحا به بازنمایی‌ای متعلق به وی تبدیل شده است، در هر آنچه که وی آن را از آن خویش ساخته است، زبان نفوذ کرده است، و هر چیزی را که انسان دگرگونش می‌کند و به قلمرو زبان واردش می‌کند و در زبان بیانش می‌کند حاوی مقوله‌ای است، چه آن مقوله پوشیده باشد، چه آمیخته با چیزی دیگر باشد، و چه به شکلی خوش‌تعریف ظاهر شده باشد. منطق چنان برای انسان امری طبیعی است، که حتی می‌توان گفت خود طبیعت وی است. (SL, p. ۱۲).

به زعم هگل فرم‌های منطقی گرچه به لحاظ فلسفی بسیط‌ترین و اولی‌ترین محتواهای زبان را تشکیل می‌دهند، اما در عین حال، همین زبان سرشار از امور گذرا و فرعی و پدیداری است که فرم‌های منطقی را در بطن خویش پوشانده است. به خصوص غلبه منطق فاهمه بر زبان باعث می‌شود پیوند درونی و نظروزرانه محتواهای منطقی که در بطن زبان در کار اند، از هم گسیخته شوند؛ به همین دلیل است که هگل زبان را، که کلافی بغرنج و درهم‌پیچیده از محتواها و مضامین و احکام گوناگون و حتی متعارض است، «رشته‌ای نحیف» می‌خواند. از این لحاظ چه بسا هگل زبان طبیعی را بالاتر از زبان فاهمه بداند، زیرا در بنیاد زبان طبیعی نوعی «منطق طبیعی» در کار است، در حالی که زبان فاهمه بی‌روح است.

اما فلسفه اساساً به شکلی خام و بی‌واسطه با واقعیت امور روبه‌رو نمی‌شود، بلکه با حاصل مواجهه قلبی انسان و واقعیت امور در زبان سروکار دارد. این مواجهه اولیه و فراگیر انسان با واقعیت امور به نحوه‌ای عام از شناخت منجر می‌شود که هگل آن را آشنایی (*familiarity*) می‌خواند:

بنابراین فلسفه قطعاً نوعی آشنایی با ابژه‌های خویش را مفروض می‌گیرد - و در واقع ضرورتاً باید چنین کند - ... زیرا به لحاظ تقدم و تاخر زمانی پیش از آنکه آگاهی از

ابژه‌هایش مفاهیمی حاصل آورد، نزد خویش بازنمایی‌هایی از آنها تولید می‌کند. حتی فراتر از آن، صرفاً با گذر/از خلال فرآیند بازنمایی کردن و جهت‌گیری به سوی آن است که روح/اندیشنده به مرتبه شناخت از طریق اندیشیدن پیش می‌رود. (Enc, § ۱).

هگل به کرات در جای‌جای آثار خویش تأکید دارد که فلسفه پیشاپیش در زبان با امور آشنا ست، اما این آشنایی لزوماً به معنای شناخت نیست. اتفاقاً امور آشنا دقیقاً به دلیل بدیهی بودن کاذب و تعیین متناهی‌ای که دارند، اساساً شناخته‌نشده‌اند. مهم‌ترین مثال هگل از این امور آشنا، تعیینات منطقی‌اند. «تعیینات اندیشه‌ای منطقی» ژرف‌ترین امور اند، ولی در عین حال همان چیزهایی هستند که همیشه به زبان می‌آوریم و به همین دلیل به نظر می‌رسد چیزهایی کاملاً آشنا هستند. اما آنچه که بدین نحو برایمان آشنا ست، اغلب ناآشناترین امر است» (Enc, § ۲۴, p. ۶۱). این آشنایی گرچه در زبان ذخیره شده و حفظ شده است، اما اگر از وجه تاریخی بنگریم قلمرویی که در کار این ذخیره‌سازی تعیینات اندیشه در زبان است، به تعبیری کلی فرهنگ (*Bildung*) است.

می‌توان گفت فرهنگ همان زبان است، هنگامی که به شکل امری خارجی و بیرون از فرد بر وی ظاهر شود. «زیرا منظور ما از فرهنگ همان مفهوم است هنگامی که در قلمرو فعلیت به میان آمده باشد، هنگامی که [مفهوم] نه صرفاً در وجه انتزاعی خویش، بلکه در وحدت با محتوای کثیر همه تصورات عادی تجلی کرده باشد» (LHP, p. ۳۵۵). فرهنگ در وهله نخست امری بیگانه با فرد است، و برای اینکه فرد به ذخایر زبان و معرفت از طریق آشنایی دست یابد، نیازمند پرورش است (Phenomenology, p. ۷-۱۶). بدین ترتیب اگر از منظر فرد عدول کنیم و از منظر کلیت بنگریم، خود پیشروی فرهنگ، فرآیند ذخیره‌سازی تعیینات اندیشه در قلمرو زبان محسوب می‌شود. هگل هم در پیشگفتار پدیدارشناسی و نیز در دیگر جاها به این تقدم فرهنگ بر فلسفه تأکید دارد. وی مشخصاً در پیشگفتار منطق کبیر در این باب می‌گوید:

اما حتی وقتی مواد منطقی و بیان آنها دارای عمومی یک فرهنگ است، کماکان، همانطور که در جای دیگر گفته‌ام [منظور، پیشگفتار پدیدارشناسی]، امر آشنا به همان دلیل ناشناخته است، و حتی چه بسا باعث آزرده‌گی و ملال باشد که خود را با امر آشنا مشغول کنیم - و چه چیز می‌تواند آشناتر از دقیقاً همان تعیینات اندیشه باشد که همه جا به کارشان می‌بریم، و در هر جمله‌ای که می‌گوییم بر زبان مان جاری هستند؟ (Logic, p. ۱۳).

بدین ترتیب می‌توان گفت / امر آشنا، و فرهنگ که این نوع معرفت به معنای آشنایی را در اختیار می‌گذارد، بر دانش فلسفی تقدم زمانی و تاریخی دارند. قالب‌های آگاهی که در پدیدارشناسی روح یکی پس از دیگری می‌آیند و می‌روند و نیز مقولاتی که در این فرآیند بر برابریستای آگاهی اطلاق می‌شوند، همه به نوعی به تصریح در آوردن و نظام‌مند کردن مفاهیم مضمَر در بطن زبان اند که به واسطه فرهنگ و پرورش مبتنی بر فرهنگ به فرد رسیده است، و فرد به پشتوانه آنها با امور آشنا ست. از جمله بر همین اساس است که هگل می‌گوید «فلسفه هیچ نیازی به اصطلاحات ویژه ندارد» (Logic, p. ۱۲). بلکه اصطلاحات مناسب برای تعیینات محض اندیشه اساساً در خود زبان یافت می‌شوند، و مهم‌ترین دلیل بر این موضع آن است که گذشته از اصطلاحات، خود این تعیینات محض در بطن زبان حضوری بالقوه و مضمَر دارند.

بدین ترتیب اگر از منظر دیالکتیک پسینی بنگریم، نخست زبان می‌آید و سپس منطق همچون حقیقت زبان یا به تعبیری زبان محض فرا می‌رسد. از این منظر نمی‌توانیم پیشاپیش زبان را منطق مضمَر یا به تعبیر هگل «منطق طبیعی» بدانیم. بلکه چنانکه قبلاً در مورد جایگاه پدیدارشناسی روح در نسبت با منطق گفتیم، خود روند دیالکتیک پسینی قرار است زبان را به مرتبه منطق محض برساند و امکان و ضرورت توأمان این گذار را نشان دهد. لازمه این گذار این است که به تعبیر هگل، پوشش بیرونی محتواهای منطقی زده شود. به همین معنا است که «نظام منطق قلمرو سایه‌ها ست، جهان ذاتیات بسیط، آزاد از هر گونه تصلب محسوس» (Logic, p. ۳۷).

۳. زبان به عنوان عرصه بازنمایی‌ها

بنا به تمایزی که قبلاً بین دیالکتیک پسینی و دیالکتیک پیشینی نهادیم، نسبت دیالکتیکی بین زبان و منطق را می‌توان از هر یک از این دو منظر نگریست. اگر از منظر دیالکتیک پیشینی بنگریم، آنچه نخست می‌آید منطق است و زبان به عنوان منطق کاربردی لحاظ می‌شود. همچنانکه هگل در منطق دایره‌المعارف می‌گوید:

اگر ... به منطق همچون نظامی از تعیینات محض اندیشه بنگریم، آنگاه در مقابل، دیگر علوم فلسفی، یعنی فلسفه طبیعت و فلسفه روح، همچون نوعی منطق کاربردی ظاهر می‌شوند، زیرا منطق، روح جان‌بخش آنها ست. از این لحاظ، این علوم دیگر صرفاً ناظر به تشخیص فرم‌های منطقی در اشکال طبیعت و روح اند، یعنی شکل‌هایی که صرفاً نحوه خاصی از بیان فرم‌های اندیشه محض هستند (Enc, § ۲۴, p. ۶۰-۶۱).

بدین ترتیب وقتی از منظر دیالکتیک پیشینی بنگریم، تعینات قلمرو طبیعت و روح، چیزی جز تجلی خارجی/ امر منطقی نیستند. اما اگرچه هگل هم فلسفه طبیعت و هم فلسفه روح را «منطق کاربردی» دانسته است، اما روشن است که بین این دو عرصه تمایزهای مهمی وجود دارد. پیش از این اشاره کردیم که یکی از مهم‌ترین تمایزها این است که در عرصه روح است که آگاهی به مثابه سلبيت نامتناهی، پدیدار می‌شود. اما اگر بخواهیم بنا به تحلیل‌هایی که تا اینجا آوردیم، از منظر زبان بین این دو قلمرو تمایز بگذاریم، در وهله نخست باید بین دو نوع *بازنمایی* تمایز بگذاریم. هگل در *منطق صغیر* تمایزی ظریف بین دو نوع *بازنمایی* برقرار می‌کند:

در باب *بازنمایی‌های مان*، در موقعیتی دوگانه قرار داریم. یا *محتوا* یک اندیشه است، اما *فرم* [اندیشه] نیست؛ یا برعکس، *فرم* به اندیشه تعلق دارد، اما *محتوا* [اندیشه] نیست (Enc, §۲۴, p. ۶۰).

در حالت دوم «ماده [یا محتوا] امری داده است و فرم به اندیشه تعلق دارد» (همان)، اما در حالت اول «اندیشه سرچشمه محتوا است، اما این محتوا از طریق فرم به امری داده تبدیل می‌شود که بدین ترتیب از بیرون [همچون امری خارجی، چونان برابریستا] در برابر روح قرار می‌گیرد» (همان). هگل برای حالت دوم *بازنمایی‌هایی* مثل «خشم»، «امید» و «گل» را مثال می‌زند و برای حالت اول *بازنمایی* «خدا» را مثال می‌آورد.

در اینجا *بازنمایی* با ارجاع به مفهوم منطقی تشریح شده است. *بازنمایی* یعنی مفهومی که بین فرم و محتوای آن ناهمخوانی وجود دارد، و از این رو هنوز به حقیقت خویش، به مفهوم خویش، نائل نشده است. بدین ترتیب *بازنمایی*، امری خودمتناقض و متناهی است. یکی از وجوه متناهی بودن *بازنمایی* این است که همواره برای دیگری است، که این دیگری گاه خارجیت است و گاه آگاهی. بر این اساس می‌توان نوع اول را *بازنمایی عینی* و نوع دوم را *بازنمایی ذهنی* نامید. *بازنمایی عینی* یعنی مفهومی که دیگری/ش خارجیت است و *بازنمایی ذهنی* یعنی مفهومی که دیگری/ش آگاهی یا ذهنیت است.

اگر همین نکته را با ارجاع به سه‌گانه شهود حسی، *بازنمایی* و مفهوم بیان کنیم، می‌توان گفت *بازنمایی عینی*، حضور شهود حسی در زبان است و *بازنمایی ذهنی*، حضور مفهوم در زبان است. بر این اساس می‌توان گفت شهود حسی امری پیشازبانی است و مفهوم امری پسازبانی؛ و *بازنمایی*، قلمرو زبان به معنای درست کلمه را تشکیل می‌دهد.

بدین ترتیب گذار زبان به منطق در سطح خرد یعنی گذار بازنمایی به مفهوم. مثلا هگل در منطق صغیر چنین می‌گوید:

تمایز بین بازنمایی و اندیشه‌ها اهمیت و فحوای ویژه‌ای دارد، زیرا به طور کلی می‌توان گفت که فلسفه کاری جز این نمی‌کند که بازنمایی‌ها را به اندیشه‌ها تغییر شکل می‌دهد - و حتی فراتر از آن، اندیشه‌های صرف را به مفهوم تغییر شکل می‌دهد. ... ما در منطق با اندیشهٔ محض یا تعینات محض اندیشه سروکار داریم. (Enc, §۲۰, p. ۵۲; ایتالیک از من).

بدین ترتیب اگر بدنهٔ بی‌واسطهٔ زبان را بازنمایی‌ها بدانیم، زبان از دو سو گشوده است: از یک سو به روی طبیعت که در شهود حسی به آگاهی داده می‌شود و از سوی دیگر به روی منطق که به شکل اندیشه در بطن آگاهی حضور دارد.

همانطور که پیش از این نقل کردیم بازنمایی‌های ذهنی، که متعلق به قلمرو فلسفهٔ روح هستند، به لحاظ محتوا/امر منطقی را در بطن خویش دارند، اما به لحاظ فرم دچار تناهی اند. از آنجا که هگل در این بحث که در *دایره‌المعارف* در حال انجام است، در حال نگرستن از منظر دیالکتیک پیشینی است، توضیح می‌دهد که دقیقا به دلیل همین تناهی فرم است که محتواهای قلمرو روح در وهلهٔ نخست *از بیرون همچون امر داده* در برابر روح قرار می‌گیرند. به تعبیر دیگر هگل در اینجا شرح می‌دهد که چگونه محتوای نامتناهی در فرم متناهی تجلی می‌کند. اگر همین را از منظر دیالکتیک پسینی بنگریم، آنگاه باید بگوییم چگونه امر داده که برابر ایستای آگاهی است، پدیدار امر نامتناهی است. در یک حالت با تجلی سروکار داریم و در حالت دوم با پدیدار. تجلی با ارجاع به سرچشمهٔ تجلی معنا می‌یابد و پدیدار با ارجاع به آنچه پدیدار بر وی پدیدار می‌شود. که چنانکه پیش از این بین منظر هستی‌شناسی و منظر پدیدارشناسی تمایز نهادیم، در اینجا نیز باید بین فرم همچون تجلی و فرم همچون پدیدار تمایز بگذاریم.

در این میان تناهی قالب‌هایی که در *پدیدارشناسی روح* ظاهر می‌شوند، مربوط به فرم است و نه محتوا. از این رو گذارهای دیالکتیکی فلسفهٔ روح را می‌توان اساسا نوعی دیالکتیک فرم دانست. این نکته به خصوص در عرصهٔ روح مطلق صادق است. همچنانکه هگل به کرات، به خصوص در باب نسبت دین و فلسفه، تکرار کرده است که سه قلمرو روح مطلق اساسا یک محتوا دارند و تنها در فرم با هم متفاوت اند. مثلا در بند زیر هگل

به این وحدت محتوایی فلسفه و دین اشاره می‌کند و تفاوت در فرم را به زبان منتسب می‌کند:

دین نحوه‌ای از آگاهی ست که در آن، حقیقت برای همه انسان‌ها ست، با هر میزانی از دانش که داشته باشند. اما شناخت علمی حقیقت، نوع خاصی از آگاهی از حقیقت است، که نه لزوماً همگان و در واقع صرفاً معدودی رنج آن را به جان می‌خرند. محتوا همان است، اما همانطور که هومر می‌گوید برخی چیزها دو نام دارند، یک نام به زبان خدایان و نام دیگر به زبان خاکیان، به همین شکل برای این محتوا دو زبان در کار است، یکی زبان احساس، بازنمایی و اندیشه‌ورزی‌ای که در مقولات متناهی و انتزاع‌های یک‌سویه فاهمه آشیان دارد، و دیگری، زبان مفهوم انضمامی. (Enc, p. ۱۵)

هگل در اینجا دو تجلی زبان را از هم جدا می‌کند که البته هر دو واجد یک محتوا هستند. یکی زبان بازنمایی و دیگری زبان مفهوم انضمامی. اما محتوایی که اینجا بین هر دو تجلی زبان مشترک است، همان محتوای مطلق است. زیرا به زعم هگل بازنمایی‌های قلمرو دین محتوای مطلق را در بطن خویش دارند. بدین ترتیب می‌توان گفت زبان در هر دو تجلی متناهی و نامتناهی خویش، فرم محتوای مطلق است. اگر همین نکته را به منظر دیالکتیک پسینی منتقل کنیم، آنگاه زبان در وهله نخست پدیداری ست که امر مطلق به واسطه آن بر آگاهی پدیدار می‌شود، یا به تعبیر پدیدارشناسانه‌تر، زبان خود امر مطلق است. خود هگل هنگام بحث از حضور مضمّر تعینات منطق در بطن زبان به این نکته اشاره می‌کند:

بدین ترتیب مثلاً هستی (*being*) یک تعین محض اندیشه است. با این حال هرگز به ذهن‌مان خطور نمی‌کند که «است» (*is*) را ابژه بررسی‌مان کنیم. معمولاً بر این باور ایم که امر مطلق بایستی جایی در فراسوهای دور باشد. اما [امر مطلق] دقیقاً همان است که تماماً حاضر است و همان است که ما موجودات اندیشنده همواره حامل‌اش هستیم و آن را به کار می‌بندیم، حتی بدون اینکه آگاهی صریحی از این واقعیت داشته باشیم. این تعینات اندیشه بیش و پیش از هر چیز در زبان ذخیره شده‌اند. (Enc, §۲۴, p. ۶۱).

۴. هم‌ارزی زبان و منطق

پیش از این به دو منظر پدیدارشناسانه و هستی‌شناسانه اشاره کردیم، و آن دو را متناظر با دو رویکرد دیالکتیک پسینی و دیالکتیک پیشینی دانستیم. اما دیالکتیک هگل به معنای دقیق کلمه همزمان پیشینی و پسینی ست. بر این اساس آنچه هگل فلسفه

نظرورزانه می‌خواند، یک‌سوئیگی دو منظر پیشین را مفروض می‌گیرد و بر حسب نوعی دیالکتیک مطلق پیش می‌رود. اگر زبان را بر حسب این سه منظر بنگریم، آنگاه زبان در منظر نخست حاصل فرآیند تامل فراگیر آگاهی بر قلمرو برابری است که تعینات اندیشه را در زبان ذخیره می‌سازد و بدین ترتیب تعینات منطق به شکل تعینات محض اندیشه لحاظ می‌شوند. از منظر دوم، زبان حاصل تجلی مفهوم به مثابه محتوا در فرم‌های گوناگون است و از این منظر تعینات ذخیره‌شده در زبان نه حاصل فرآیند تاملی آگاهی بلکه حاصل تجلی مفهوم اند، و بدین ترتیب تعینات منطق اساسا تعینات هستی لحاظ می‌شوند. اما از منظر فلسفی، زبان در عین اینکه محصول و مخلوق آگاهی است، همزمان حاصل تجلی مفهوم نیز هست، و بدین ترتیب تعینات منطق همزمان تعینات اندیشه و هستی اند.

اما در میان این سه منظر، مشخصا منظر پدیدارشناسانه تمایز خاصی با دو منظر دیگر دارد. زیرا چنانکه در مورد پدیدارشناسی روح نشان خواهیم داد، منظر پدیدارشناسانه از جهتی بنیادین، دو نقطه آغاز دارد، که یکی آگاهی طبیعی یا بی‌واسطه است و دیگری آگاهی عرفی. منظور ما از آگاهی عرفی همان است که هگل با تعبیر منظر ما - یعنی ناظران و مخاطبان سیر پیشروی آگاهی در پدیدارشناسی - به آن اشاره دارد. در حالی که آگاهی بی‌واسطه از ابتدا در درون فرآیند دایره‌ای نظام فلسفی قرار دارد، اما آگاهی عرفی در وهله نخست بیرون از نظام فلسفی است. در حالی که در دو رویکرد دیگر اساسا منظر آگاهی عرفی رفع شده است و همه گذارها در درون نظام روی می‌دهند. به نظر می‌رسد به همین دلیل بوده است که هگل بر مقام و جایگاه اثر پدیدارشناسی روح بسیار تاکید داشته است. چه بسا بتوان گفت آگاهی فلسفی دقیقا وارونه آگاهی عرفی است. از این جهت که آگاهی عرفی اساسا در حیات و شناخت عرفی خویش، پیشاپیش با امر مطلق آشنا است و به تعبیری آن را در اختیار دارد، اما از این واقعیت هیچ آگاهی صریحی ندارد. در حالی که آگاهی فلسفی همان امر مطلق را به شکل صریح موضوع آگاهی خویش کرده است. بدین ترتیب تنها تفاوت بین آگاهی فلسفی و آگاهی عرفی در منظر یا اصطلاحا فرم شناخت آنها است و نه در محتوای شناخت که امر مطلق باشد. این تفسیر همچنین منطبق است با این ادعای هگل که امر مطلق اساسا نه امری در فراسو بلکه امری است که در هر کنش انسانی و هر بیان زبان روزمره حضور دارد، اما از فرط پیدایی برای آگاهی عرفی در خفا است (EN, p. ۶۱).

بر این اساس برخلاف قالب‌های گوناگون آگاهی که هگل آنها را، دقیقا به دلیل خارجیت برابریستای آنها، متناهی می‌داند، تناهی آگاهی عرفی سروشکلی متمایزتر دارد. آگاهی عرفی، خوش‌فرمی هیچ یک از قالب‌های آگاهی را ندارد و به همین دلیل از جهتی می‌توان گفت آگاهی عرفی چیزی جز زبان عرفی نیست و نمی‌توان آن را یک قالب آگاهی به معنای دقیق کلمه خواند. یعنی اساسا در قلمرو عرفی تمایز روشنی بین درون و بیرون، سوژه و جوهر، و آگاهی و زبان در کار نیست. به تعبیری می‌توان گفت آگاهی و زبان عرفی انباره‌ای نامتناهی از ایده‌ها و احکام و تصورات و تصاویر اند که بیشتر به هاویه‌ای گدازان شباهت دارند. در چنین قلمرو مغشوشی گاه تمایزاتی ظاهر می‌شوند و گاه تمایزات محو می‌شوند. هنگامی که قلمرو آگاهی و زبان عرفی را از این منظر بنگریم، آنگاه منطبق بر مفهوم مشهور شب جهان نزد هگل است. وی در اثری مربوط به دوره اقامت در ینا، انسان را چنین توصیف می‌کند:

انسان این شب است، این هیچ تهی، که حاوی همه چیز در بساطت خویش است - انبوه‌های بی‌پایان از بازنمایی‌ها و تصاویر که هیچ یک‌شان به وی تعلق ندارند - یا [به تعبیر دیگر] حضور ندارند. ... هنگامی نگاه‌مان به این شب می‌افتد که در چشمان انسان‌ها می‌نگریم - [یعنی] در شبی که به امری مهیب تبدیل می‌شود. (Jena Lectures, p. ۸۷)

بدین ترتیب می‌توان گفت اساسا آنچه هگل از قلمرو بازنمایی‌ها مراد می‌کند، همین قلمرو آگاهی و زبان عرفی است که در آشوب و بی‌پایانی ویژه خویش همه تعینات منطقی را در لفافه‌ای بی‌منطق در بطن خویش دارد. و این بازنمایی‌ها در عین اینکه برای آگاهی عرفی اند اما همزمان به وی تعلق ندارند. بلکه اموری همزمان درونی و بیرونی اند. اینکه هگل می‌گوید بازنمایی‌ها عموما صرفا با یک «و» در کنار هم و در مجاورت یکدیگر انباشته شده اند، تعبیر دیگری از همین اغتشاش و پرتعارض بودن آگاهی و زبان عرفی است. اینکه هگل فاهمه را علاوه بر همه نقدهایی که به آن وارد می‌کند، همچنین به کرات می‌ستاید مبتنی بر این نکته است که فاهمه با برقراری تمایزات صلب بین تعینات باعث می‌شود آگاهی و زبان عرفی از این هاویه بی‌پایان بیرون آید و بدین ترتیب مقدمات گذار به سطح عقل نظرورزانه برایش فراهم شود. بالاترین سطح عقل نظرورزانه نیز در قلمرو منطق به مثابه مفصل‌بندی معقول و خوش‌فرم بازنمایی‌های آگاهی و زبان عرفی ظاهر می‌شود.

اما چنان که پیش از این اشاره کرده ایم تمام نظام فلسفی هگل از جهتی مبتنی بر موفقیت در گذار از آگاهی عرفی تا سطح آگاهی فلسفی در سفر پدیدارشناسانه آگاهی است. از منظر زبان که بنگریم کامیابی در این گذار، همزمان به این معناست که زبان عرفی با همه تعارض‌های بی‌پایان‌اش، امری بالقوه منطقی لحاظ شود. یعنی در بطن زبان عرفی پیشاپیش امکان گذار به سطح منطق وجود داشته باشد. هنگامی که از این سطح بنیادین آگاهی و زبان عرفی اندکی فاصله بگیریم و به سطح تمایزات فاهمه نزدیک شویم، آنگاه زبان عرفی به قلمروهایی بیش از پیش مستقل شکسته می‌شود که دروناً واجد منطق و انسجامی درونی اند، که مشخصاً در قلمرو روح مطلق به شکل سه قلمرو زبان هنری، زبان دینی و زبان فلسفی در می‌آیند.

۵. نقطه آغاز پدیدارشناسی روح: آگاهی و زبان عرفی

هگل نقطه آغاز پدیدارشناسی روح را با تعابیر گوناگونی بیان کرده است، از جمله آگاهی عادی، آگاهی معمولی، آگاهی طبیعی، آگاهی بی‌واسطه و غیره. در این میان تنها وصفی که معنایی روشن‌تر و فلسفی‌تر دارد وصف بی‌واسطه است. اما بی‌واسطه بودن آگاهی را به دو معنا می‌توان فهمید؛ به یک معنا آگاهی بی‌واسطه نخستین تجلی حقیقی روح است، از این جهت که آگاهی بی‌واسطه بنا به مفهوم امری نامتناهی است. چرا که آگاهی حتی در بی‌واسطه‌ترین شکل خویش نیز فرم بازگشت به خویشتن و با خود بودن در دیگری خویش را دارد. بدین معنا آگاهی بی‌واسطه شکلی از آگاهی است که گرچه مفهوم روح در آن حضور دارد، اما وجود خارجی‌اش بیشترین فاصله را با این مفهوم دارد. بدین ترتیب آگاهی بی‌واسطه به تعبیری مفهوم روح است که در انتهای قلمرو طبیعت پدیدار می‌شود. از جهت دیگر، اگر آگاهی را همراه با برابریستایش در نظر بگیریم، بی‌واسطگی این آگاهی به معنای نسبت بی‌واسطه آن با برابریستای خویش است. بدین معنا که آگاهی در نخستین تجلی خویش، هنوز بین خود و برابریستا تقابل برقرار نکرده است، اما در عین حال در آستانه برقراری چنین تقابلی است. این دو وجه بی‌واسطگی آگاهی بی‌واسطه اساساً باید به یک معنا باشند، که یکی با ارجاع به مراحل پیش از خویش در قلمرو فلسفه طبیعت و یکی با ارجاع به مراحل پس از خویش در قلمرو فلسفه روح لحاظ شده است.

نسبت بی‌واسطه آگاهی بی‌واسطه با برابریستای خویش بدین معناست که آگاهی هیچ تمایزی در درون برابریستا بر نمی‌نهد. از وجه پدیدارشناسانه، برابریستا حتی اگر

سرشار از تعینات باشد، حتی اگر برابریستا خودش فی‌نفسه امری پرواسطه باشد (فی‌نفسه به معنای وجوهی از برابریستا که برای آگاهی بی‌واسطه نیست و در این سطح، امری فی‌نفسه در سمت برابریستا محسوب می‌شود) اما آگاهی بی‌واسطه آن را امری بی‌واسطه و بدون تمایزات درونی لحاظ می‌کند. به همین معناست که آگاهی بی‌واسطه، همچون دیگر قالب‌های آگاهی، یک نوع کلی محسوب می‌شود. بدین ترتیب آگاهی بی‌واسطه می‌تواند با تمامی ابژه‌های کثیر قلمرو اعیان، نسبتی بی‌واسطه برقرار کند.

اما اگرچه هگل در پدیدارشناسی روح نقطه آغاز را همان آگاهی در مرتبه یقین حسی محسوب می‌کند و پدیدارشناسی را با بحث مشهور مقولات «اینجا» و «اکنون» می‌آغازد، اما بعدها در بخش پدیدارشناسی روح در *دایره‌المعارف* اصلاحیه‌ای بر این نقطه شروع می‌زند:

من در پدیدارشناسی روح (بندهای ۹۰-۱۰۸) که در ۱۸۰۷ انتشار یافت، ابژه آگاهی حسی را فردیت مکانی و زمانی، اینجا و اکنون، توصیف کردم؛ اما آن به معنای درست کلمه متعلق به مرتبه حس بماهو نیست، بلکه متعلق به نظاره هوشمندانه بی‌واسطه^۱ است. ابژه در سطح حس به معنای درست کلمه باید در وهله نخست صرفاً بر حسب رابطه‌اش با آگاهی لحاظ شود، یعنی همچون امری بیرونی نسبت به آن. ابژه هنوز همچون امری بیرونی نسبت به خودش یا خارجی نسبت به خودش تعیین نیافته است (Enc, § ۱۸).

بدین ترتیب هگل نقطه شروع پدیدارشناسی را یک یا چند گام عقب‌تر می‌برد. اکنون آگاهی بماهو برابریستا را صرفاً همچون خارجیت لحاظ می‌کند و تنها چیزی که در مورد آن می‌تواند به زبان آورد این است که هست. به زبان آوردن اینکه برابریستا/ین است، مستلزم تمایز نهی در سمت برابریستاست، به نحوی که کثیری از برابریستاها که نسبت به هم بیرونی هستند، در کنار هم قرار گرفته باشند. اما بی‌واسطگی آگاهی بی‌واسطه همچنین مستلزم بی‌واسطگی برابریستا نیز هست. از این نقطه شروع، مراتب بعدی آگاهی در مرتبه یقین حسی – آنطور که در پدیدارشناسی بحث شده است – و ادراک و فاهمه همه به سوی وساطت بیشتر، هم در سمت آگاهی و هم در سمت برابریستا، پیش می‌روند.

^۱ *immediate intelligent viewing; Anschauen*

اما همان طور که هگل در پیشگفتار پدیدارشناسی آورده است، این تقدم و تاخر منظم بین مراتب آگاهی، امری است که ناظران پدیدارشناسی این سیر پدیدارشناسانه به میان می‌آورند. روشن است که خودِ قالب‌های آگاهی، به خصوص مراتب پایین‌تر، بنا به ماهیت‌شان امکان چنین نظاره پدیدارشناسانه‌ای را ندارند. هگل در توضیح مفهوم تجربه آگاهی می‌گوید این تجربه با تجربه به معنای مرسوم کلمه یک تفاوت مهم دارد. در تجربه به معنای مرسوم معمولاً چنین است که فقط هنگامی درمی‌یابیم در شناخت‌مان دچار خطا شده ایم که امر دیگری، به شکلی اتفاقی و بدون هیچ ضرورتی، موضوع تجربه ما شود و شناخت پیشین‌مان را ابطال کند. در حالی که تجربه آگاهی آنطور که در پدیدارشناسی مد نظر هگل است، بدین ترتیب است که آگاهی نخست با ابژه همچون امر فی‌نفسه روبه‌رو می‌شود، و در وهله بعدی با شناخت خویش از ابژه سروکار می‌یابد و سرانجام با ابژه همچون فی‌نفسه‌ای که - به واسطه شناخت - برای آگاهی شده است روبه‌رو می‌شود. اما با این وهله سوم، ابژه دچار تغییر می‌شود؛ زیرا وقتی ابژه از سوی آگاهی شناخته شود، دیگر صرفاً فی‌نفسه نیست بلکه فی‌نفسگی‌اش برای آگاهی ست یا به بیان دیگر، صرفاً برای آگاهی ست که فی‌نفسه است. اما از این رفت و برگشت ابژه جدیدی حاصل می‌شود که همین برای-آگاهی-بودن-این-امر-فی‌نفسه است. بدین ترتیب:

... از منظر کنونی ابژه جدید خود را حاصل وارونگی خود آگاهی نشان می‌دهد. این نحوه نگریستن به موضوع چیزی ست که ما [ناظران پدیدارشناس] به میان می‌آوریم، و از این طریق است که توالی تجربه‌هایی که آگاهی از سر می‌گذارند به مرتبه پیشروی علمی ارتقا می‌یابد - اما این بر آگاهی‌ای که در حال نظاره‌اش هستیم، پوشیده است (Phenomenology, §۸۷).

بنابراین چنانکه مشهور است در سیر پدیدارشناسی روح با دو منظر سروکار داریم. یکی منظر قالب‌های آگاهی که مدام دچار گذار به مراتب بالاتر می‌شوند و دیگری منظر ما نظاره‌گران پدیدارشناس. هر قالب آگاهی از منظر خود، هم با خویشتن و هم با برابرایستا و در نهایت با نسبت خود و برابرایستا سروکار دارد، و هر بار که به این نسبت اخیر آگاهی می‌یابد به تعبیر هگل دچار نوعی وارونگی می‌شود و قالب آگاهی دیگری از بطن آن سر بر می‌آورد:

اما فقط خود همین ضرورت، یا نشأت گرفتنِ ابژه جدید است که خود را بر آگاهی عرضه می‌کند بی آنکه [آگاهی] دریابد که این چگونه روی می‌دهد، در حالی که از منظر ما این رویداد در پس پشت آگاهی جریان می‌یابد. از این رو در حرکت آگاهی یک دقیقه فی‌نفسه یا برای ما رخ می‌دهد که برای خود آگاهی دریافته‌شده در خود تجربه ظاهر نمی‌شود (Phenomenology, §۸۷ ایتالیک از من).

بنابراین چینش و ترتیب قالب‌های آگاهی بر اساس گذارهایی درونی و ضروری است که البته ضرورت این گذارها بر خود قالب‌های آگاهی پوشیده است. چرا که قالب‌های آگاهی محدود به منظر متناهی خویش اند؛ متناهی بودن منظر قالب‌های آگاهی باعث می‌شود آنها به پس پشت ابژه خویش دسترسی نداشته باشند، که هگل آن را دقیقه فی‌نفسگی ابژه می‌خواند. اما این دقیقه فی‌نفسه ابژه در دسترس ما ناظران پدیدارشناس قرار دارد، که البته روشن است که افزوده‌ای از جانب ما نیست. بدین ترتیب هر قالب آگاهی گرچه خود گذار از یک ابژه به ابژه دیگر را درمی‌یابد، اما ضرورت و نحوه این گذار را در نمی‌یابد.

اما از این نکته نتیجه دومی حاصل می‌شود. اینکه ما به جریان پس پشت آگاهی دسترسی داریم، بر این اساس است که این قالب‌های آگاهی پیش از این در عرصه واقعی تجربه شده اند و سپس از طریق زبان وارد سپهر امکان شده اند. اینکه ما می‌توانیم بیشتر از این قالب‌های آگاهی ببینیم، حاکی از آن است که پیشاپیش با این قالب‌ها آشنا هستیم. اما این آشنایی به هیچ وجه سروشکلی علمی به معنای هگلی کلمه ندارد. پیشروی ضروری و گذارهای درونی بین قالب‌های آگاهی گرچه امری ست متعلق به خود جستارمایه، اما در سطح آشنایی با این قالب‌ها، به این روابط و نسب درونی آنها آگاهی نداریم. بلکه می‌توان گفت تا پیش از پای نهادن در سیر پدیدارشناسی روح این قالب‌های متکثر آگاهی و نیز مقولات متکثر ناظر به ابژه‌ها به شکلی بی‌منطق در کنار هم و به شکلی درهم و مخلوط با هم در آگاهی ما حضوری مضمّر دارند. بنابراین گرچه سفر خود قالب‌های آگاهی از بی‌واسطه‌ترین شکل آگاهی آغاز می‌شود، اما سفر ما ناظران پدیدارشناس از مقام آشنایی با همه این قالب‌های آگاهی و مقولات ناظر به ابژه آغاز می‌شود.

بدین ترتیب از جهتی می‌توان گفت کار پدیدارشناسی روح این است که منطق مضمّر در بطن قالب‌های آگاهی و نیز روابط و نسب بین آنها را به شکل صریح در آورد.

این آشنایی ضمنی ما با جستارمایه پدیدارشناسی روح که نقطه آغاز سفر پدیدارشناسانه برای ما است، همان چیزی است که آگاهی عرفی یا عقل سلیم (*common sense*) می‌خوانیم. اما آگاهی عرفی با زبان عرفی هم‌گستره است و اگر نسبت بین زبان عرفی و منطق را به یاد آوریم، این نتیجه حاصل می‌شود که عقل سلیم همان عقل نظورزانه است به شکل مضمّر و بالقوه.

بر این اساس از جهتی دیگر، آگاهی بی‌واسطه همچون نقطه آغاز پدیدارشناسی روح نه به معنای نوعی موضع تجربه‌گرایانه خام، بلکه به معنای موضع شناخت عرفی و روزمره است، که البته این امکان را دارد که تا سطوح بالای فرهنگ نیز پیشرفت کند و ژرفا یابد. یعنی آگاهی عرفی حتی هنگامی که تا سطح ژرف‌ترین فرهنگ‌ها نیز پیشروی کرده باشد، کماکان صرفاً نحوه شناخت آشنایی را در اختیار آگاهی می‌گذارد. بنابراین چنانکه که پیش از این آوردیم، بی‌واسطگی آگاهی بی‌واسطه ناظر به نسبت بین آگاهی و ابژه‌اش است، فارغ از اینکه خود ابژه بی‌واسطه باشد یا شدیداً باواسطه.

روشن است که بنا به نتیجه‌ای که گرفتیم عرصه عقل سلیم یا زبان عرفی را نمی‌توان صرفاً به آگاهی حسی محدود کرد. به تعبیری می‌توان گفت آگاهی بی‌واسطه صرفاً شکل انتزاعی آگاهی عرفی است، از این جهت که آگاهی عرفی اساساً با هر گونه ابژه صرفاً نسبتی بی‌واسطه برقرار می‌کند. بدین ترتیب پیوندهای خانوادگی، ندای وجدان، قوانین و عرف اجتماعی، مفاهیم علمی، دینداری و کثیری از امور که در پدیدارشناسی روح به شکل علمی تحلیل می‌شوند، همه در برابر آگاهی بی‌واسطه قرار دارند و عقل سلیم با همه آنها نسبتی بی‌واسطه دارد. بر این اساس آگاهی در مرتبه عقل سلیم اساساً با همه محتواهای منطقی آشناست، اما به دلیل اینکه تقریباً واجد هیچ گونه وحدتی نیست، نمی‌توان به آن نام آگاهی داد. بنابراین از جهتی می‌توان گفت زبان عرفی قلمرویی است که از والاترین ابژه‌ها تا پیش‌پاافتاده‌ترین ابژه‌ها، از پیشرفته‌ترین آگاهی‌ها تا پایین‌ترین سطوح آگاهی، از پیچیده‌ترین ایده‌ها تا ساده‌ترین ایده‌ها در آن سهمی دارند. در عین روابط و نسبی که بر این زبان عرفی حاکم است، اما از هیچ منطق خاصی پیروی نمی‌کند؛ گاه در برخی قلمروها تمایزاتی محکم برقرار است، اما در برخی قلمروهای دیگر همه چیز مغشوش و درهم‌تنیده است؛ حتی فرد نیز با اینکه کم و بیش وجود خویش را مستقل از این قلمرو زبان عرفی می‌بیند، اما این استقلال بیشتر سروشکل پیوندی بی‌واسطه دارد. بر این اساس می‌توان گفت عرصه بی‌واسطگی نه

عرصه‌ای تهی و بسیط، بلکه عرصه‌ای سرشار و پر بار است. اما از آنجا که آگاهی عرفی - اگر اصلاً بتوان آن را آگاهی خواند - صرفاً به شکلی بی‌منطق و آشفته بین این تعینات سرشار حرکت می‌کند، دست آگاهی عرفی همواره از علم خالی ست، و از آنجا که نسبتش همیشه با عموم ابژه‌ها نسبتی اساساً بی‌واسطه است، تمایزهای درونی و باواسطگی خودش و ابژه‌ها را در مراتب گوناگون‌شان در نمی‌یابد.

بدین ترتیب بر اساس تمایزی که هگل بین منظر قالب‌های آگاهی و منظر ما - ناظران پدیدارشناس - نهاد، دو نقطه شروع برای پدیدارشناسی روح تشخیص دادیم. اما همین نقطه شروع پدیدارشناسی در *دایره‌المعارف* نیز در بخش روح سوپزکتیو (EN, §۴۱۸) دوباره ظاهر می‌شود، ولی این بار از منظر دیالکتیک پیشینی. به همین دلیل است که هگل در *دایره‌المعارف* پیش از بحث در باب آگاهی حسی به بحث درباره آگاهی بماهو (EN, §۴۱۳) می‌پردازد. زیرا آگاهی بماهو نخستین تجلی حقیقی مفهوم در شکل آگاهی لافسه است. در حالی که هگل در پدیدارشناسی نمی‌توانست آگاهی را به منزله تجلی مفهوم لحاظ کند، بلکه بایستی آگاهی حسی را به منزله بی‌واسطه‌ترین و طبیعی‌ترین شکل آگاهی صرفاً مفروض بگیرد.

اگر دوباره به تمایز دو منظر دیالکتیک پیشینی و پسینی بازگردیم، می‌توان گفت گرچه از منظر دیالکتیک پیشینی، نقطه شروع آگاهی حسی ست، اما از منظر دیالکتیک پسینی، نقطه شروع آگاهی عرفی ست. بر این اساس می‌توان گفت برای سنجش موفقیت برهان‌آوری پدیدارشناسی روح برای مقام شناخت مطلق، بیش از اینکه نقطه عزیمت را آگاهی حسی قرار دهیم، باید به آگاهی عرفی توجه کنیم. زیرا آگاهی حسی به نحوی ناگفته دیگر عرصه‌های نظام را مفروض می‌گیرد، اما آگاهی عرفی در وهله نخست امری خودبسنده و بیرون از نظام است؛ که البته قرار است هگل نشان دهد که این خودبستگی آگاهی عرفی امری خطا و کاذب است. بدین ترتیب آگاهی عرفی ست که قرار است در پایان پدیدارشناسی روح یک بار هم که شده روی سر خویش راه برود و دریابد که بی‌حقیقت‌ترین موضع ممکن است. بدین ترتیب می‌توان گفت قلمرو منطق به مثابه شناخت مطلق همواره مفروض و مشروط به آگاهی و زبان عرفی باقی می‌ماند. و این نکته به خصوص هنگامی صادق است که نظام فلسفی هگل را از منظر دیالکتیک پسینی یا همان منظر پدیدارشناسی روح بنگریم.

۶. نتیجه

بدین ترتیب نشان دادیم که یکی از ادعاهای مهم نظام فلسفی هگل در باب زبان، چه از منظر پدیدارشناسانه و چه از منظر هستی‌شناسانه، این است که آگاهی و زبان عرفی گرچه از وجهی بنیادین همواره خارج از نظام قرار دارد، اما از آنجا که شرط ورود به نظام فلسفی هگل / آشنایی با همه مقولات منطقی - به منزله قلمرو آگاهی و زبان عرفی - است، کل نظام فلسفی هگل و به خصوص منطق همواره مشروط به این آگاهی و زبان عرفی باقی می‌ماند. به تعبیر دیگر واسطه دسترسی به دانش حقیقی، دانش پدیداری آگاهی و زبان عرفی است. نکته مهم این است که این دانش پدیداری نزد هگل بیش از آنکه صرفاً ناظر به وجه سوپراکتیو - به معنای مذموم کلمه - و فردی شناخت باشد، ناظر به وجه عرفی آن است. زیرا چنانکه دیدیم از جهتی بنیادین، سخن گفتن از نوعی آگاهی عرفی به منزله یک قالب مشخص آگاهی، صحیح نیست؛ زیرا اساساً آگاهی عرفی و زبان عرفی کاملاً هم‌گستره و درهم‌تنیده اند. بدین ترتیب کل نظام فلسفی هگل و به خصوص مرتبه شناخت مطلق - یا همان منطق - واجد پیش‌فرضی تاریخی و امکانی است که هگل آن را با تعبیر زبان بازنمایی بیان می‌کند. به تعبیر دیگر نظام فلسفی هگل بنا به ادعاهای خودش هرگز نمی‌تواند نظامی فروپسته و خودپسنده باشند، بلکه آگاهی عرفی به منزله شناخت از راه آشنایی به منزله پیش‌فرضی بنیادین همواره در حاشیه نظام فلسفی هگل حضور دارد.

منابع

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010), Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline, Trans. And Ed. By Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom, Cambridge University Press.*
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010), The Science of Logic, Trans. And Ed. By George Di Giovanni Cambridge: Cambridge University Press.*
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999), Lectures on the History of Philosophy, Trans. By E. S. Haldane, Thoemmes Press.*
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1977), Phenomenology of Spirit, Trans. By A. V. Miller, Oxford University Press.*
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983), Hegel and the Human Spirit; A translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) with commentary, Trans. Leo Rauch, Wayne State University Press.*
- Forster, Michael N. (2013), German Philosophy of Language: From Schlegel to Hegel and Beyond, Oxford University Press.*