

# بررسی مسئله عینیت در پدیدارشناسی هگل

اسماعیل نوشاد<sup>۱</sup>

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان

محمد مشکات<sup>۲</sup>

استادیار فلسفه دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۲/۲۷

تاریخ تأیید: ۹۳/۰۶/۱۸

## چکیده

پدیدارشناسی جان، از منظر هگل سیر تطور آگاهی از امر جزئی تا صورت معقول است. سعی هگل بر آن است تا از معضل شناخت‌شناسی سنتی - جدا افتادگی اساسی آگاهی و جهان واقع - گذر کرده و به صورت‌بندی جدیدی برسد. راه درک نحوه این گذار، چگونگی رفع (Aufheben) امر جزئی در دل مفهوم (Begriff) است. امر واقع به صورتی منفی در دل مفهوم جای می‌گیرد و همین منفیت بنیاد واقع‌بودگی در دل آگاهی است. سعی ما در این مقاله بیان منظور هگل از منفیت واقعیت در دل مفهوم با توجه به تفسیر خاصی است که جورجو آگامبن از ماهیت زبان دارد. آگاهی هیچ‌گاه نمی‌تواند به صورتی مستقل از امر واقع باشد، چرا که این منفیت و مقاومت آن، همواره، آگاهی را یک آگاهی شکافیده و بنابراین «ناخشنود» می‌سازد. این رخداد دلیل اصلی تنش مفهوم و بنابراین حرکت دیالکتیکی آن است.

واژگان کلیدی: منفیت، آگاهی، آگاهی ناخشنود، مفهوم، آگامبن

## مقدمه

در تفسیرهای مختلفی که از هگل شده همواره سوژکتیویسم وی محل نزاع بوده است. اکثراً از فلسفه او به نام ایده‌الیسم مطلق یاد می‌شود. عبارتی که خود وی به خودش نسبت داده است. عده‌ای او را در عین ایده‌الیست بودن یک واقع‌گرا می‌دانند. خود هگل با اینکه همه رخدادهای پدیدارشناسی را واقع در آگاهی می‌داند، اما نمی‌پذیرد که این امر به معنای آن است که او یک جهان در خود را در خارج از آگاهی پذیرفته است. در همان مقدمه پدیدارشناسی وی به روشنی بیان می‌کند که قصد دارد از معضل شناخت‌شناسی سنتی - یعنی ارائه یک سنجه خارجی ما بین اندیشه و واقعیت - گذر کند.

اما به نظر می‌رسد که شارحانی مانند نورمن این امر را در نیافته‌اند. هدف ما در این مقاله این است که با استفاده از تفسیر خاصی که جورجو آگامبن در کتابش «زبان و مرگ» از پدیدارشناسی

«نویسنده مسئول»

1. Email: Esmail.snoshad137@gmail.com

2. Email: mohammad.meshkat@yahoo.com

هگل می‌دهد، جوابی شایسته به این مسئله بدهیم. البته این مسئله، مسئله آگامین در کتاب «زبان و مرگ» نمی‌باشد و وی بدان نپرداخته است. در واقع مسئله محوری آگامین بنیاد منفی زبان و پیدا کردن راهی از این امر منفی به جریانات چپ انتقادی فلسفه معاصر است. بنابراین ذهن‌گرایی یا عین‌گرایی هگل مسئله وی نیست و در میان آثارش تنها در کتاب «زبان و مرگ» و تا حدودی به صورت غیرمستقیم در «کودکی و تاریخ» نیز از طریق مسئله زبان بدان پرداخته است. ما قصد آن را داریم تا با استفاده از موادی که این کتب در اختیار ما می‌گذارد به مسئله مورد بحث برگردیم و جوابی متفاوت به آن بدهیم. به همین خاطر ابتدا تفسیر خاص آگامین از پدیدارشناسی و ماهیت زبان در فلسفه هگل را ارائه می‌کنیم و سپس به سراغ مسئله خودمان از زبان شارحان هگلی می‌رویم. در آخر پاسخی با توجه به تفسیر آگامین به این مسئله می‌دهیم که مفاهیم منفیت، مفهوم، امر واقع و آگاهی ناخشنود نقش محوری را در آن بازی می‌کنند.

### ۱- شرح مسئله از زبان هگل

برای رسیدن به معنای واژه منفیت از نظر هگل بهتر است از فلسفه کانت آغاز کنیم. کانت شناخت را فقط مربوط به عالم پدیداری می‌داند. او می‌گوید که ما هیچ راهی به عالم در خود یا نومن‌ها نداریم. به عبارتی ما دو عالم داریم. عالم چیزها آن گونه که در خود هستند و عالم چیزها آن گونه که برای ما پدیدار می‌شوند. عالم پدیدارها عالمی است که حاصل اطلاق شهادهای مکان و زمان و مقولات فاهمه و همچنین ایده‌های عقل بر روی بسیارگان حسی است. این کثرات حسی تحت این اطلاق‌ها وحدت یافته و جهان پدیداری بدین گونه برای سوژه مجسم می‌شود.

در عین حال هیچ راه شناختی برای خروج از عالم پدیدارها نداریم. عالم در خود یا نومن‌ها برای همیشه از چنگ شناخت می‌گریزد. نومن‌ها «منفیت» محض‌اند و نمی‌توان به صورتی شناخت شناسانه به آن‌ها نزدیک شد. جهان آن گونه که در خود هست، شناخت‌ناپذیر و بنا به دارایی‌های سوژه شناسا، به صورتی تقدیری گنگ و تاریک باقی می‌ماند. هگل این قلمداد کانتی در جهت شناخت‌ناپذیری عالم در خود را قبول ندارد. وی خطاب به کانت می‌گوید که بنا به چه امکانی می‌توان مرزی بین عالم پدیدار و عالم در خود را تشخیص داد؟ چرا که فرض این مرز مستلزم نوعی آگاهی از آن سوی این مرز است. اصولاً برای ترسیم چنین فلسفه‌ای بایستی دیدگاهی فراتر از عالم پدیداری و عالم در خود داشته باشیم. به همین دلیل هگل منفیت را در دل «پدیدارشناسی» جا می‌دهد. پدیدارشناسی از منظر هگل شرح معرفت یا شناسایی است، آن گونه که به صورتی تدریجی و دیالکتیکی، بر آگاهی درگیر با امر منفی نمودار می‌شود.

بنابراین امر در خود نه در آن سوی مرز شناسایی بلکه در دل فرآیند شناخت به صورت یک مقاومت منفی نمودار می‌شود. مقاومت منفی به این معنی که جزئیّت در عین نفی‌شدگی توسط بر نهادهای کلی آگاهی، در مقابل این نفی مقاومت می‌کند و همین امر باعث رخ دادن بر نهادهای بعدی و روند دیالکتیک می‌باشد. هگل در برابر شک کلی که پیوسته تمام فلسفه‌های قبل از خود است، از یک شک متعین صحبت می‌کند. تمام فیلسوفان قبل از هگل همواره ترس از خطا کردن داشته‌اند، چرا که از کجا معلوم آنچه را که چیز شناخته شده می‌دانند، همان چیزی باشد که به واقع هست؟ این شک همیشه با ماست و در فلسفه کانت به اوج خود می‌رسد. هگل در برابر این شک «روند گسترش برون ذات آگاهی» را قرار می‌دهد و پدیدارشناسی همین راه واقعی شک است.

دیگر با یک نفی مطلق، آن گونه که کانت در مورد نومن‌ها صحبت می‌کند روبرو نیستیم، بلکه «این گونه نبود، که فقط نبود آن چیزی است که خود از آن نتیجه می‌شود، در واقع، نتیجه‌ای حقیقی است، خودش نبود متعینی است و محتوایی دارد» (هگل، ۱۳۹۰: ۱۴۶).

پس اگر «نتیجه را به گونه‌ای که در خود حقیقت هست، یعنی به عنوان نفی یا نبودی معین درک کنیم اینجاست که بی‌درنگ صورت جدیدی زاده می‌شود و در می‌یابیم که در جریان نفی، انتقالی صورت گرفته که طی آن، فرآیند خودانگیخته‌ای که از خلال رشته‌کاملی از قالب‌های آگاهی تحقق می‌یابد، انجام پذیرفته است» (همان، ۱۴۶).

به عبارتی هگل با وارد کردن منفیت به ساحت پدیدارشناسی و تبدیل شک کلی فلسفه به شکی متعین آگاهی را وارد دیالکتیکی می‌کند، که هر بر نهاد آن، توسط مقاومت امر منفی به چالش کشیده شده و همین امر باعث ارتقای آگاهی و رسیدن به مرحله‌ای تازه از خلال فرآیند «رفع» است. مقصود نهایی پدیدارشناسی از این فرآیند رسیدن به دانش مطلق است. «این هدف، در همان جایی است که دانش به فراتر رفتن از خودش نیازی ندارد، در همان جایی است که خود دانش آنجاست و مفهوم جامع (Begriff) در آنجا با عین (objets Gegeustand) و عین با مفهوم جامع، مطابقت دارد» (هگل، ۱۳۹۰: ۱۴۶). آگاهی در هر مرحله باید از خود بگذرد و «این کنده‌شدگی از نهاد خود، همانا مرگ آن است» (همان، ۱۴۷).

## ۲- شرح تفسیر پدیدارشناسی از زبان جورجو آگامبن

آگامبن برای شرح معنایی که از منفیت مراد می‌کند، به سراغ هگل می‌رود و به جستجوی ریشه‌های منفیت در اثر معروف هگل یعنی پدیدارشناسی روح می‌پردازد. نخستین صورت آگاهی در پدیدارشناسی هگل «یقین حسی» است. برداشت حسی و بی‌واسطه ما از جهان ابتدایی‌ترین

و مأنوس‌ترین شیوه شناخت می‌باشد. او می‌گوید که سرچشمه منفیت در پدیدارشناسی ضمیر اشاره «diese» یا «این» است. اما چنانکه هگل نشان می‌دهد، ما تنها می‌توانیم به واسطه نوعی انتزاع از این یقین حسی سخن بگوییم؛ این انتزاع همان زبان است. ما نمی‌توانیم یقین حسی را بیان کنیم چون زبان منظور و معنا را بیان نمی‌کند و از این رو کیفیتی «کلی» (پس منفی) می‌یابد (آگامبن، ۱۳۹۱: ۱۲).

وقتی که در «اینجا» و «اکنون» به یک شیء خاص اشاره می‌کنیم منظور ما دقیقاً چیست؟ «در برابر پرسش اکنون چیست؟ به عنوان مثال پاسخ خواهیم داد: اکنون شب است. برای احساس حقیقت این یقین حسی، تجربه‌ای بسیط کافی خواهد بود.

حالا، همین حقیقت به صورت نوشته نگهداری شده را فردا ظهر دوباره نگاه می‌کنیم، اینجاست که باید بگوییم [حقیقت مورد نظر ما] از بین رفته و ضایع شده است.

شکی نیست که اکنون، خودش نیز [در این نگهداری] باقی مانده است، ولی به عنوان اکنونی که شب نیست. یا به عنوان امر منفی به طور کلی (هگل، ۱۳۹۰: ۱۶۰-۱۶۱). بنابراین به تعبیر هگل هر اکنون خاصی نیز در زبان یک اکنون با واسطه و کلی است که در دل خود لحظات مختلف را به صورت منفی نگه می‌دارد.

همچنین مثلاً زمانی که ما از یک درخت صحبت می‌کنیم و ویژگی‌های گوناگونی را به آن نسبت می‌دهیم. این ویژگی‌ها همه امور کلی هستند و هیچ امر جزئی در میان آن‌ها نیست. امر جزئی در دل کلیت مفهومی می‌میرد و مرگش به مثابه رفع همچون یک زخم با امر کلی در توالی‌های آگاهی حمل می‌شود. «هنگامی که از علم، آزمونی بسیار سخت، آزمودنی که علم از پس آن برنخواهد آمد، می‌طلبیم و می‌خواهیم که یک/این چیز یا یک/این بشر را به گونه‌ای پیشینی (یا به هر اصطلاح دیگر) نتیجه بگیرد، یا بسازد، یا باز یابد، البته حق این است که در درخواست روشن شود کدامین چیز یا کدامین من منظور است؛ روشن کردن این منظور اما ناممکن است» (همان، ۱۶۴).

هگل از این مطلب نتیجه می‌گیرد که یقین حسی ارزش «حقیقی» ندارد و برای به دست آوردن حقیقت باید آن را نفی کرده و رهسپار دیالکتیک آگاهی شویم و تنها در پایان راه است که می‌توانیم تمامیت مطلق را به صورتی روشن دریابیم. آنجاست که امر جزئی را در دل امر کلی مشاهده می‌کنیم و سرانجام از آگاهی ناخشنود ناشی از دوپارگی متناهی و نامتناهی نجات می‌یابیم.

آگامبن از منظر رابطه بین زبان و مرگ وارد مسئله منفیت می‌شود. «در واقع انسان در سنت فلسفی غرب هم به عنوان موجودی میرا مطرح شده و هم به مثابه موجودی سخنگو.

انسان یک (قوة زبان) می‌داند و یک (قوة مرگ) (به قول هگل). پیوند و ارتباط میان این دو قوه در مسیحیت هم به همین اندازه مهم است: انسان‌ها، پیوسته به خاطر مسیح تسلیم مرگ می‌شوند؛ یعنی به خاطر کلمه «آگامبن، (۱۳۹۱: ۵۲). در ادامه وی می‌پرسد که رابطه این «قوا» چگونه است؟ در اینجا است که او متوجه منفیت می‌شود: «توضیح پیوند میان زبان و مرگ بدون روشن کردن مسئله امر منفی ممکن نیست» (همان، ۵۳).

آگامبن در کتاب «*زبان و مرگ*» شعری را در مورد رازهای مکتب الئوسوسی از هگل جوان می‌آورد که در آن شعر هگل زبان را به خاطر «فقر و مسکنت واژه‌ها» در بیان ژرفای «شوری وصف‌ناپذیر»، مورد سرزنش قرار می‌دهد. هگل در پدیدارشناسی مصرانه به انکار این «احساس گرای» نشست: «به کسانی که این حقیقت و یقین به واقعیت چیزهای محسوس را تصدیق می‌کنند باید گفت برگردند به مکتب‌های ابتدایی حکمت، برگردند به همان اسرار باستانی الوزیوس زیرا راز آشنای این مکتب نه تنها به جایی می‌رسد که در باب بود چیزهای محسوس تردید کند، بلکه حتی از آن به نومیدی دست می‌شوید، این راز آشنا، از یک جهت خود به نابود کردن این چیزها می‌پردازد و از جهت دیگر، می‌بیند که خود چیزها به همین کار اقدام می‌کنند» (هگل، ۱۳۹۰: ۱۶۸-۱۶۹). این همان پاسخی است که بعدها و بر به منتقدان فرآیند عقلانیت مدرن داد که، «بی سر و صدا و بدون جار و جنجال‌های تبلیغاتی معمول درباره‌ی کسانی که تغییر مسلک می‌دهند، صاف و ساده راه آمده را باز گردند ...» (Weber, 1919: 16).

به عبارتی هگل «احساس گرای» رمانتیک جوانی‌اش را کنار می‌گذارد و از امر جزئی درمی‌گذرد تا حقیقت را در امر عام و عقلانی بیابد. در اینجا است که آگامبن می‌پرسد که راز این چرخش هگل در کجاست؟ هگل در پدیدارشناسی ناممکن بودن بیان امر حسی را نه در «مسکنت واژه‌ها» بلکه ناشی از این واقعیت می‌داند که، «خود امر کلی و جهان‌شمول حقیقت یقین حسی را تشکیل می‌دهد» (آگامبن، ۱۳۹۱: ۷۶). آگامبن می‌گوید که هگل در اینجا به سادگی وجود امر ناگفتنی الئوسوسی را منکر نشده است. «حتی می‌توان گفت زبان در اینجا با دقت و تعصب بیشتری از امر بیان‌ناپذیر مراقبت می‌کند» (همان، ۷۸). دیگر «لازم نیست شعر الئوسوسی ساکت بماند، یا فقر و «مسکنت واژه‌ها» را تجربه کند. درست همان‌طور که حیوانات حقیقت اشیای محسوس را به سادگی با بلعیدن و نابود کردنشان، یعنی با بازشناختن آن‌ها به مثابه نیستی، یعنی با درک آن در ذات منفیتش نشان می‌دهند» (همان، ۸۰). به عبارتی امر حسی «نفی» شده در کلیت مفهوم «رفع» می‌شود و به صورتی نابوده مورد «اشاره» قرار

می‌گیرد؛ اما «بیان» نمی‌شود «زبان قدرت سکوت» را در اختیار گرفته و آنچه پیش‌تر همچون «حکمت ژرف» به بیان نیامدنی جلوه می‌کرد، اکنون می‌تواند (از حیث ظرفیت منفی‌اش) در کنه واژه پاس داشته شود و محفوظ بماند (همان، ۸۰). می‌توان گفت که هگل در اینجا از فلسفه‌های قبلش که به یکباره با یک «جهش» از محسوس به معقول یا از پدیدار به نومن می‌رسیدند جدا می‌شود: «اصالت و تازگی نظام هگلی در این است که به دلیل قدرت امر منفی، این نقطه عزیمت به بیان درنیامدنی دیگر موجب هیچ نوع گسست یا هیچ‌گونه جهشی به امر بیان‌ناپذیر نمی‌شود. «مفهوم» همه جا در کار است، در همه جای گفتار نفس منفی Geist (روح) می‌دمد، در هر کلمه‌ای Meaning [معنا] به بیان درمی‌آید و معنا در منفیتش آشکار می‌شود» (همان، ۸۱). بایستی دریابیم که «معنای» «این»، در واقع، «نه این» یا منفیتی ذاتی است که در بطن «این» مضمون و مندرج است (همان، ۸۲).

بنابراین دیگر به مانند فیلسوفان گذشته مرز زبان در خارج از زبان یا بین زبان و عالم «واقع» نیست؛ بلکه «مرز زبان همواره درون زبان قرار می‌گیرد، این مرز همواره پیشاپیش، به مثابه امری منفی، درون زبان گنجانده شده است» (همان، ۸۷). در اینجا است که تفاوت «اشاره» و «بیان» نمودار می‌شود. این واقع بودگی حسی قابل اشاره است، اما قابل بیان نیست «هر هگل‌شناسی‌ای باید که تفاوت میان اشاره کردن یا نشان دادن و دلالت کردن یا معنا کردن را پیش‌فرض گیرد» (همان، ۹۰). این امر ناگفته معنای زبان است و زبان در وجه اشارت‌گش به این منفیت معنا را تقویم می‌کند: «امر ناگفتنی دقیقاً همان چیزی است که زبان باید آن را پیش‌فرض گیرد تا معنایی داشته باشد» (آگامبن، ۱۳۹۰: ۴۲).

اما برخلاف هگل آگامبن این منفیت را رفع‌ناپذیر می‌داند. تفاوت بین معنا و گفتار، بین امر واقع و مفهوم، تفاوتی است که، «نمی‌توان بر آن فائق آمد، هر تأملی در باب زبان باید با آن مواجه شود». به عبارتی آگامبن دیگر به آرمان روشنگری درباره امکان وضوح هر مسئله معرفت‌شناسانه‌ای یا رفع هر پارادوکسی اجتماعی به صورت روشن باور ندارد. انسان مدرن اسیر سحر مگاکی شده است که در پی رفع آن بود: «اگر دیری به مگاکی چشم بدوزی، آن مگاک نیز در تو چشم می‌دوزد» (نیچه، ۱۳۶۲: ۱۲۵). انسان مدرن اسیر سحر مگاکی شده است که در بنیاد زبانش قرار دارد و این همان پدیده‌ای است که «نهیلیسم» نام می‌گیرد.

البته آگامبن می‌خواهد با این نهیلیسم به وجهی آری‌گویانه روبرو شود و از این نابودگی در جهت امکانی برای رخدادهایی نو در امر اجتماعی بهره‌گیرد: «جستجوی پلیس و خانواده‌ای که

مناسب این فضای خالی و اجتماعی پیش انگاشت‌ناپذیر باشد وظیفهٔ کودکانهٔ نسل‌های آینده است» (آگامبن، ۱۳۹۰: ۵۲). کوتاه سخن اینکه او منفیت امر واقع در دل مفهوم را می‌پذیرد اما به مانند هگل به اجبابی شدن این منفیت در پایان پدیدارشناسی باور ندارد. اتفاقاً بالقوه‌گی این امر منفی کلید رخداد هر زبان و هر اجتماعی انسانی می‌باشد و رها کردن این بالقوه‌گی به سمت فعلیت ناممکن و به لحاظ سیاسی منجر به دیکتاتوری می‌شود. به عبارتی آگامبن نمی‌خواهد به همان راحتی که هگل از برنهاد جامعهٔ مدنی به دولت رسید، این برنهاد را کنار بگذارد.

### ۳- مسئله واقعیت در فلسفه هگل

حال که شرح آگامبن از رابطهٔ میان زبان و مرگ را بیان کردیم، می‌خواهیم با توجه به این تفسیر پاسخی به مسئله امر واقع در فلسفه هگل بدهیم. در میان شارحان هگل همیشه ارتباط آگاهی و جهان یک مسئله بوده است. آیا پدیدارشناسی رویدادی در درون آگاهی است یا در جهان خارج از آگاهی؟ بعضی شارحان این مسئله را پیش کشیده‌اند که از کجا معلوم توالی‌های بر نهادهای آگاهی بر امر واقع منطبق باشد؟ و اگر امر واقع آن چنانکه هگل می‌گوید در دل فرآیند پدیدارشناسی است، آیا جهان نیز همراه با آن تکامل می‌یابد؟ آیا علم به مطلق در مورد شناخت جهان است یا وجود جهان؟ آیا چنانچه بعضی شارحان می‌گویند هگل سرانجام به سمت سوپژکتیویسم منحرف شده و هر چند هگل مدعی وحدت اندیشه و واقعیت در فلسفهٔ خود است، اما در این وحدت آنچه به سود دیگری فروکاسته شده واقعیت است (Bailli, 1990: 333). در این صورت معنای عینیت به چه صورتی در می‌آید؟ می‌خواهیم به این مسائل بپردازیم و سعی می‌کنیم از طریق مفهوم منفیت و رفع و زبان و مرگ، نوعی در هم‌تنیدگی ذهنیت و عینیت را در فلسفهٔ هگل بیابیم که در صورت فهم این مطلب دیگر پرسش از جهان خارج در دیالکتیک آگاهی پدیداری منتفی می‌شود. خود هگل در پدیدارشناسی هر گونه سوپژکتیویسم درون ماندگاری را به صراحت رد می‌کند: «حیات روح، حیاتی نیست که خود را از مرگ پس کشد و از دسترس ویرانی مصون نگه دارد، بلکه حیاتی است که مرگ را تاب می‌آورد و خود را در آن تداوم می‌بخشد. روح زمانی به اوج حقیقت خود دست می‌یابد که خود را در اوج تجزیه‌شدگی و شقاق بیابد» (Hegel, 1977: 19). این شقاق لازمهٔ روند پدیدارشناسی است و بدون آن روح با دیگری خود مواجه نمی‌شود: «این خود محروم‌سازی، برابر با خارجیت‌یابی خود است؛ امر منفی نفی خود است» (Ibid. 492). حقیقت نه حالت فعلیت‌یافتهٔ مطلق در سکون و آرامش بلکه به صلیب کشیده شدن یا جاجتای روح مطلق است (Ibid. 493).

هگل شناخت‌شناسی سنتی را مبتلا به شک بنیادی می‌داند که هیچ وقت نمی‌تواند از آن گذر کند. در یک طرف ذهن قرارداد و در طرف دیگر جهان پدیدارها و هیچ راه‌گذاری بین این دو وجود ندارد. شناخت‌شناسی سنتی در نهایت اسیر این شکاکیت باقی ماند و هیچ‌گاه نمی‌فهمد که آیا گزاره‌های ذهنی با واقعیت‌های بیرون مطابقت دارد یا خیر. او می‌گوید که از طریق تبدیل نفی نامعین شناخت‌شناسی سنتی به نفی معین پدیدارشناسی از این مغاک می‌توان عبور کرد.

«شکاکیت که کارش فقط انتزاع نبود، یا تهی بوداست، به اتمام می‌رسد و فراتر از این نمی‌تواند برود، مگر اینکه منتظر بماند چیز تازه‌ای به او عرضه شود تا وی آن را در همان مغاک نابودی بیاندازد. حال اگر، بر عکس، نتیجه را به گونه‌ای که خود در حقیقت هست، یعنی، به عنوان نفی یا نبودی معین، درک کنیم اینجاست که بی‌درنگ صورت جدیدی زاده می‌شود و در می‌یابیم که در جریان نفی، انتقالی صورت گرفته که طی آن، فرآیند خود انگیخته‌ای که از خلال رشته‌ی کاملی از قالب‌های آگاهی تحقق می‌یابد، انجام پذیرفته است» (هگل، ۱۳۸۷: ۱۴۶).

با این حال بسیاری از شارحان هگل شک دارند که وی با این ترفند از معضل شناخت‌شناسی سنتی رها شده است. «ما تنها می‌توانیم چیزها را آن گونه که در تصور ما شکل می‌گیرند، بشناسیم؛ بنابراین نمی‌توانیم بدانیم که چیزها آن گونه که در واقعیت هستند چگونه‌اند» (Norman, 1976: 19). هگل در مقابل شناخت‌شناسی سنتی که خود را وابسته به یک معیار خارجی نقدناپذیر کرده بود می‌گوید که، «ما نیازی نداریم که معیاری را به مثابه یک سنجه خارجی همراه خود بیاوریم. آگاهی خودش معیار خودش را فراهم می‌کند» (Ibid. 19). «این امر او را قادر می‌سازد تا از ناسازگاری شناخت‌شناسی سنتی بگریزد» (Ibid. 19). این امر او را قادر می‌سازد که ادعا کند که با بکارگیری روش پدیدارشناسی به جای شناخت‌شناسی سنتی می‌تواند از فرض یک معیار خارجی برای شناخت اجتناب کند (Ibid. 19). به عبارتی در جایی که دیگر فیلسوفان (تجربه‌گرایان، یا کانت و یا فیلسوفان امروزی بریتانیایی) گرایش دارند به اینکه از چیزی که تجربه یا تشخیص یا کشف نامیده می‌شود صحبت کنند، هگل در عوض از برخی صورت‌بندی‌های خاص آگاهی صحبت می‌کند که به عنوان موضوع تجربه رخ می‌دهد (Norman, 1976: 21).

در واقع هگل از ما می‌خواهد که شخص خودمان را به عنوان فیلسوف در پراتنز بگذاریم و تمامی معیارهای خارجی را کنار بگذاریم و تنها صورت‌های درون بود آگاهی را مد نظر داشته باشیم که پی در پی ظاهر می‌شوند: «در واقع متن‌هایی از هگل وجود دارند که هگل در آن‌ها از چیزی به مثابه فیلسوفان صحبت می‌کند، اما اینان همیشه خاصیتی پراتنتری دارند، و به صراحت



از روایت اصلی متمایز شده‌اند» (Ibid. 21). بنابراین هگل همان‌گونه که نورمن می‌گوید، برای فیلسوف شأنی پراتنزی قائل است و به روشنی فیلسوف را به مثابه یک معیار خارجی از رابطه با برآیندهای آگاهی کنار می‌گذارد و بیان می‌کند که این خود آگاهی است که معیارش را باید فراهم کند. در اینجا است که این پرسش اساسی ظاهر می‌شود که چه «ضرورتی» برای تطبیق این روال از خود برآینده آگاهی با واقعیت وجود دارد. نورمن در پاسخ به این پرسش می‌گوید که این ضرورت فهمیده نمی‌شود مگر اینکه ما به طور کامل مراحل پدیدارشناسی را تا به آخر یعنی یگانگی اندیشه و واقعیت پیگیری کنیم. یعنی در آنجایی که هدف پدیدارشناسی یعنی اینهمانی واقعیت و اندیشه نمایان شود؛ این پاسخ به نظر قانع‌کننده نمی‌رسد (Norman, 1976: 16).

اینکه ما مشروعیت روند پدیدارشناسی را تنها در پایان پدیدارشناسی دریابیم، دلیلی برای مسیر بین آغاز و پایان آن به دست نمی‌دهد. از کجا معلوم که روند پدیدارشناسی به سمتی درست در حال گسترش است؟

#### ۴- پاسخی به این مشکل با توجه به منفیت متعین در تفسیر آگامین

به نظر می‌رسد درست در اینجا است که مفهوم «نفی متعین» به کمک ما می‌آید. «هر آینه نتیجه آن چنانکه در حقیقت هست، یعنی چونان نفی‌ای متعین درک شود، نتیجه آن آشکار شدن بی‌واسطه شکلی نو است و در نفی گذار انجام می‌گیرد، گذاری که به برکت آن رشته کاملی از صوری به وجود می‌آید که به خودی خود موجب پیشرفت می‌شود» (Louer, 1993: 133). البته ما قصد آن داریم که این نفی را با توجه به تفسیر آگامین به گونه‌ای مطرح کنیم که نه دیگر «تنها در پایان روند پدیدارشناسی» بلکه در دل این روند با واقعیت روبرو شویم.

در واقع با عبور از منفیت محض که ویژگی اساسی شکاکیت معرفت‌شناسانه سنتی است به منفیت متعین ما به یک امر ایجابی می‌رسیم. منفیت مطلق عبورناپذیر است و هر امری را در خود محو می‌کند، اما منفیت متعین حاوی یک وجه ایجابی است. چیز معینی است که نفی می‌شود و همین تعین منفی باعث باقی مانده‌ای به مثابه «پیرامون» این منفیت متعین می‌گردد که بلافاصله خود را ظاهر می‌سازد. همین روند نیروی گسترش‌یابنده پدیدارشناسی را فراهم می‌آورد. هر برنهاد آگاهی با مقاومت امر واقع روبرو می‌شود.

این مقاومت که در تقابل با بر نهاد «متناهی» آگاهی، «نامتناهی» است، ریشه همان وضعیت همیشگی آگاهی است که هگل آن را آگاهی ناخشنود می‌نامد. آگاهی از مقابل این منفیت نامتناهی می‌گریزد. چرا که «در تلاشی برای نجات آزادی خودش» از تعینی که از

دیگری می‌آید، به چیزی برمی‌گردد که به صورت پرسش‌ناپذیر مال خودش، فکر خودش ... می‌باشد (Ibid. 140). اما این عقب‌نشینی دیگر نتیجه‌ای ندارد و آگاهی دیگر نمی‌تواند آرامش خود را بازیابد، چرا که این منفیت نامتناهی را درک کرده و از مقابل آن گریخته است. او بیمار شده است: «اگر دیری در مگای چشم بدوزی، آن مگاک نیز در تو چشم می‌دوزد» (نیچه، ۱۳۹۰: ۱۲۵). آگاهی اسیر سحر این تاریکی شده است و دیگر هیچ وقت نمی‌تواند به آرامش برسد. به عبارتی آگاهی طبیعی «نمی‌تواند به نفسه از حد خود درگذرد و به فراسوی آن رود، بلکه این کار را یک غیریت که در تعارض با آن است انجام می‌دهد و موجب مرگ آن می‌شود» (هگل، ۱۳۸۷: ۱۳۷).

هگل به درستی این بیماری که دامنگیر تمام فیلسوفان پیش از خود است را تشخیص می‌دهد و به ما می‌گوید که به جای فرار از این تاریکی، توسط پدیدارشناسی به استقبال این تاریکی رویم. دلیل اینکه چنین رویکردی در دام ایده‌آلیسم سوژه محور نمی‌افتد دقیقاً از همین جا مشخص می‌شود. آگاهی پدیدارشناسی یک آگاهی در خود نیست، این آگاهی با امر منفی روبرو شده است و به همین دلیل یک آگاهی «شکاف» خورده است که این شکاف سوبه‌ای را در آن به سمت واقعیت امر در خود که به مثابه امر منفی خود را نشان می‌دهد گشوده است. طبیعی است که این شکاف که بین آگاهی و واقعیت چنان زخمی گشوده شده است، دردآور است و به همین دلیل چنین آگاهی یک آگاهی ناخشنود است، در اینجا است که تفسیر آگامین از پدیدارشناسی بسیار راهگشاست.

همان‌طور که گفته شد هگل جوان در پی رازهای التوسی است که زبان از درک آن‌ها عاجز است؛ اما در پدیدارشناسی وی این دیدگاه را به نقد می‌کشد و حسرت خوردن بر از دست رفتن امر جزئی در کلیات را بیهوده می‌داند. آگامین در اینجا می‌گوید که، «اندیشه باید نیستی را در آوا بیاندیشد. این پارسایی اندیشه است» (آگامین، ۱۳۹۱: ۲۵۷). امر در خود اینک به درون مفهوم (Begriff) راه یافته است و در هر دمی از مراحل آگاهی پدیداری این امر حضور دارد و هر برنهادی آلوده این جزئیات از دست رفته است. دیگر «لازم نیست شعر التوسی ساکت بماند، یا فقر و مسکنت واژه‌ها را تجربه کند. درست همان‌طور که حیوانات حقیقت اشیای محسوس را به سادگی با بلعیدن و نابود کردنشان، یعنی بازشناختن آن‌ها به منزله نیستی پاس می‌دارند، زبان هم از امر به بیان نیامدنی با بیان نکردن آن مراقبت می‌کند، یعنی با درک آن در ذات منفی‌اش» (همان، ۸۰).

اجازه دهید مفهوم کلی را در اینجا به شیوه‌ای دیگر بررسی کنیم. اسقف بارکلی در نقد جان لاک که به وجود کلیات انتزاعی (ذهنی یا عینی فرقی نمی‌کند) باور داشت می‌گوید که ما در میان اشیاء فقط با جزئیات روبرو هستیم: «خطی که یک ریاضی‌دان رسم می‌کند را در نظر بگیرید. این خط فی‌نفسه جزئی معین است، اما از لحاظ «افاده معنی» کلی است و هر حکمی که درباره آن ثابت شود، برای تمام خطوط دیگر صادق است» (بارکلی، ۱۳۶۲: ۱۳). هگل نیز مانند بارکلی وجود کلیات را چه ذهنی و چه عینی به این سادگی قبول ندارد. اما نمی‌تواند با نظر بارکلی نیز کاملاً موافق باشد. از نظر او نمی‌توان به راحتی از یک خط جزئی صحبت کرد؛ چرا که این جزئیت به صورتی پیشینی توسط مفهوم نفی شده است. عبارت «افاده معنی» (تأکید از ما) که در اینجا بارکلی به راحتی از کنار آن گذشته است، درست همان گره‌گاهی است که هگل از طریق نفی متعین سعی در توضیح آن دارد. واقعیت جزئی از دست رفته، در کنه مفهوم است. این نفی‌شدگی در عین اینکه قابل بازگشت نیست، اما به مثابه یک فقدان مورد «اشاره» قرار می‌گیرد. همین امر است که به مفهوم حالتی ارجاعی می‌دهد و «افاده معنی» را برای مفهوم فراهم می‌کند. البته مقصد این ارجاع آن گونه که بارکلی می‌پندارد ایجابی نیست، بلکه پیشاپیش توسط همین فرآیند ارجاع‌دهی نفی شده است. در عین حال مفهوم به «مرگ» امر جزئی آلوده شده است و این امر «پارسایی» اندیشه را طلب می‌کند چرا که در مقابل این مرگ مسئول است؛ و اصولاً روال دیالکتیکی راهی برای بازخرید این از دست رفتگی است. به عبارتی هگل از اینکه مانند یک عارف در سوگ مرگ امر جزئی به مویه نشیند دست می‌کشد و به مانند یک فیلسوف بار این «زخم» را به عهده می‌گیرد.

روند پدیدارشناسی راهی برای اعاده هستی از دست رفته امر جزئی است. با چنین رویکردی دیگر صحبت کردن از اینکه آیا هگل یک ایده‌آلیست سوژه محور است، یک پرسش بیهوده است؛ امر واقع به مثابه «نفی متعین» در دل مفهوم گنجانده شده است. مفهوم با واقعیت در هم تنیده و هیچ وقت آرامش نمی‌یابد و همین امر باعث «تنش» ذاتی مفهوم است. امر جزئی که در دل مفهوم کلی در زبان به صورت منفی حضور دارد، پیوسته آرامش آگاهی طبیعی را به مثابه مقاومت امر واقع می‌آشوبد. همین امر باعث می‌شود که آگاهی همواره در طی روند پدیدارشناسی به صورت ناخشنود ظاهر شود و برای نجات از این عذاب پیوسته برنهادهای جدیدی وضع می‌شود. واقعیت در کنه اندیشه است و آگاهی مراحل پدیدارشناسی را فعالانه به واسطه منفیت طی می‌کند تا این روال به آخر برسد و در آنجاست که هگل می‌گوید ما با امر در خود و برای خود مواجه می‌شویم.

هگل به روشنی می‌گوید که از شناخت‌شناسی سنتی جدا شده است. دیگر در یک طرف ذهن و در یک طرف واقعیت قرار ندارد. اما باز می‌بینیم که پیوسته هگل را به سوپراکتویسم متهم می‌کنند. اما این نظریه اساسی‌ترین موضوع فلسفه هگل یعنی تنش مفهوم را نادیده می‌گیرد؛ چرا مفهوم این تنش را در خود دارد و چرا نمی‌تواند آرام بگیرد؟ این تنش به خاطر آن است که امر واقع جزئی در دل مفهوم به صورتی منفی حضور دارد و همین منفیت پیوسته آگاهی مفهومی را آزار می‌دهد و دقیقاً به همین دلیل است که آگاهی پدیدارشناسی یک آگاهی ناخشنود است و تنها در پایان پدیدارشناسی، این آگاهی می‌تواند به آرامش برسد. واقعیت همواره در آگاهی به صورت منفی حضور دارد و پیوسته با مقاومت خود بر نهادهای آگاهی را نفی می‌کند و آگاهی مجبور است تا در برنهادی نو، برنهاد قبلی را رفع<sup>۱</sup> کند. این تقدیر آگاهی پدیدارشناسی است. شاید به خاطر همین پیچیدگی‌ها در اندیشه هگل است که مفسران را بر آن می‌دارد تا تفسیری ساده از آن بدهند و یا حتی از بهره‌گیری از نظریاتش صرف‌نظر کنند و به راحتی از کنارش بگذرند (Rockmore, 1996: 21).

اگر تفسیر را اندکی به پیش ببریم باید بگوییم که در نظام هگلی هستی از ابتدا نه ذهنی است و نه خارجی بلکه کلیت ایجابی مفهوم با جزئیت منفی امر واقع در همان ابتدای روند پدیدارشناسی به هم پیوند خورده‌اند. این پیوند توسط همان مغاکی صورت می‌گیرد که آن‌ها را از هم جدا کرده است یعنی بنیاد نابوده‌زبان به تعبیر آگامبن. اما از آنجا که این پیوند زاده مرگ امر جزئی است، آگاهی پیوسته ناخشنود است و نمی‌تواند حالتی ایستا بیابد و بایستی پیوسته برنهادهایی نو را کشف کند تا سرانجام در پایان روند پدیدارشناسی گناه/زلی خود را یعنی مرگ امر جزئی، بازخرد کند.

بدین ترتیب روح دیگر یک آگاهی در خود نیست که به شیوه‌ای مرموز با امر واقع پیوند داشته باشد و هر لحظه در این شکاکیت باقی بماند که آیا برنهاد من با امر واقع یکسان است یا خیر. هگل دیگر مانند رازورزان مکتب الئوسوسی در پی امر جزئی از دست رفته نیست بلکه «کلی جان و نفس امر مشخص و انضمامی را تشکیل می‌دهد» (Hegel, 1961: 237) این مفهوم کلی از آنجا که دارای ارتباطی پیچیده با امر واقع است برخلاف کلی انتزاعی از تحقق عینی برخوردار است (Bailli, 1991: 231). به همین دلیل است که هگل این گونه ادعا می‌کند که، «هر چه معقول است واقعی و هر چه واقعی است معقول است» (Hegel, 1967: 10). البته ذکر این نکته مهم در اینجا لازم است و آن این است که آگامبن به مانند هگل به غایت پدیدارشناسی امیدوار نیست. هگل این گونه می‌پنداشت که، «آگاهی آنگاه که کاملاً از وابستگی به

---

1. Aufheben

وانمود متعلقات رها و آزاد گردد و به خود چونان آگاهی آگاه گردد، آگاهی مطلق خواهد بود (Richardson, 1974: 332, 333). چگونه انباشت ایده‌های کلی در روند دیالکتیک می‌تواند گناه اولیه یعنی از بین رفتن امر جزئی را بازخیرد کند؟ هر چقدر هم که بر مفصل‌بندی این کلیات افزوده شود امر جزئی از آن‌ها بیرون نمی‌آید. شاید هگل هم در پایان روند پدیدارشناسی به دنبال معجزه است؛ همان‌گونه که مسیح بر روی صلیب زنده شد و نزد حواریونش بازگشت.

آگامبن برخلاف هگل معتقد است که امر منفی بر آگاهی غلبه یافته و اینک به مثابه «بنیاد نابوده‌متافیزیک» نمود بارز دوران معاصر یعنی «عصر نهیلیسم» است: «امروزه ما در دورترین و حاشیه‌ای‌ترین مرزهای متافیزیک زندگی می‌کنیم جایی که متافیزیک به بنیاد منفی خود باز می‌گردد» (آگامبن، ۱۳۹۱: ۱۵۳). دلیل این امر را باید در همان جمله کلیدی دانست که از نیچه نقل کردیم. منفیت بر ایجابیت و تاریکی بر روشنایی غلبه کرده است. آگامبن به رهنمود نیچه گوش می‌کند و به گونه‌ای آری‌گویانه با این بنیان منفی روبرو می‌شود. او این منفیت و بالقوه‌گی را بنیاد نابوده‌رخداد زبان می‌داند و سعی می‌کند که بار دیگر با بازگشت به کودکی بشر این رخداد را تجربه کند؛ شاید که این بار طرحی نو در اندازد. اما هر طرحی که ریخته شود این منفیت در دل زبان و هر گونه امری اجتماعی خواهد ماند. این شکاف و ایده‌هایی که در دو سمت آن شکل می‌گیرند - نفی و ایجاب، بالقوه و بالفعل و ... - هیچ‌گاه رفع نمی‌شوند. تمامی دستگاه‌های فکری غرب نیز از جمله نظام هگلی تارهایی هستند که بر روی این شکاف و دوگانگی‌هایی که خلق می‌کند، تنیده شده‌اند.

### نتیجه‌گیری

طبق روندی که در این مقاله طی کردیم، به این نتیجه رسیدیم که هگل را نمی‌توان به راحتی ذهن‌گرا یا عین‌گرا به معنای خام این کلمات دانست. مفهوم هگلی در عین اینکه کلی است، واقعیت را به صورتی منفی در دل خود دارد. اساساً به همین دلیل آگاهی در فلسفه هگل یک آگاهی ناخشنود است. آگاهی از آنجا که امر منفی پیوسته بر نهادهایش را می‌آشوبد هیچ‌گاه نمی‌تواند آرام و قرار گیرد و پیوسته از منزلی به منزل دیگر در سفر است؛ و اگر نبود چنین واقعیتی منفی در دل آگاهی، دیگر روند پدیدارشناسی و حرکت آن دلیلی نداشت. بنابراین اگر چنین تنشی در دل مفهوم وجود نداشت، آگاهی مانند فلسفه کانت حالتی ایستا پیدا می‌کرد و اصولاً دیالکتیکی شکل نمی‌گرفت. آگاهی ناخشنود است، چرا که واقعیت با تمام زمختی‌اش در درون او قرار دارد و دمامد موجب آزارش می‌شود. با چنین تفسیری دیگر صحبت از امر در خود و آگاهی جدای از یکدیگر بی‌مناست و روشن‌تر اینکه هگل را به هیچ عنوان نمی‌توان به راحتی

یک ذهن‌گرا دانست. ایده‌آلیسم هگل امر واقع را به طور منفی در دل خود دارد و به این موضوع چونان یک «درد» آگاه است و پیوسته باید برای رهایی از این ناخشنودی صورت‌های دیالکتیکی جدیدی را کشف کند، تا در آخر به امر در خود و برای خود برسد. مرز خارجی این سوژه به صورتی منفی در درون او قرار دارد. این توصیف همان روند پدیدارشناسی هگل است.

## منابع

### الف - فارسی

۱. آگامبن، جورجو؛ *زبان و مرگ*، پویا ایمانی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۹۱.
۲. \_\_\_\_\_؛ *کودکی و تاریخ*، پویا ایمانی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۹۰.
۳. بارکلی، جورج؛ *مبادی علوم انسانی*، منوچهر بزرگمهر، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۲.
۴. نیچه، ویلهلم فردریش؛ *فرا سوی نیک و بد*، داریوش آشوری، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۲.
۵. هگل، گئورگ ویلهلم فردریش؛ *پدیدارشناسی جان*، باقر پرهام، انتشارات کندوکاو، تهران، ۱۳۹۰.
۶. هگل، گئورگ ویلهلم فردریش؛ *مقدمه هگل بر پدیدارشناسی*، محمود عبدیان، انتشارات علم، تهران، ۱۳۸۷.

### ب - لاتین

7. Bailli, James; 1991, *The Origin and Significance of Hegel's Logic*, London and New York, The Macmillan Company.
8. Hegel, G, W, F; 1976, *Hegel's Philosophy of Right*, Translate by William Wallace, Oxford, Oxford University Press.
9. \_\_\_\_\_; 1961, *Hegel's Science of Logic*, Vol. 2, Translate by WH.Johnston, London, New York, The Macmillan Company.
10. \_\_\_\_\_; 1977, *Phenomenology of Spirit*, Translate by A.v.Miller, Oxford, New York, Oxford University Press.
11. Lauer, Quentin; 1993, *A Reading of Hegeles Phenoomenology of spirit*, New York, Pub. Fordham University.
12. Norman, Richard; 1976, *Hegel's Phenomenology a Philosophical Introduction*, London, Great Britain Sussex University Press.
13. Richardson, S.J; 1974, *Heidegger Though Phenomenology to Thought*, Printed in the Netherland, Third edition.
14. Rockmore, Tom; 1996, *On Hegel's Epistemology and Con temporary Philosophy*, New Jessey, Humanties Press.
15. Weber, Max; 1919, *Wissenschaft als Beruf*, Munich.