

بنیان گزار در فراپیداگامی

I

در یک بررسی اجمالی سعی خواهم کرد موضوع نسبتاً پیچیده‌ای را با استمداد از فلسفه هگل بیان کنم و آن رابطه بین مبانی و آگاهی در ارتباط با مشکل اجتماعی است، که اندیشه را در جای خود میخکوب نگه داشته است.

در رابطه با از هم گسستگی وحدت است که هگل به نیاز اندیشه و فلسفه اشاره می‌کند. از هم گسستگی وحدت همیشه در مقایسه با مفهومی از وحدت انجام می‌گیرد، که در آن، از هم گسستگی نمودار نیست و انسان در آگاهی با خودش در تضاد قرار ندارد. بنابراین، ارتباطی وجود دارد بین مبانی قومی که مبتنی بر تمامیت و وحدت است و آگاهی که در دوگانگی به سر می‌برد و درصدد هماهنگ نمودن خود است با تمامیت و وحدت.

هگل معتقد است که در وضع از هم گسستگی نمی‌توان در یکی از دو قطب متقابل وحدت، گذشته را دریافت. هگل به همان اندازه پناه بردن به دنیای درون را عبث می‌داند که واقعیت عینی را تمامیت تلقی نمودن بی‌مورد. او بر این نظر است که در خود تنش تقابل است که باید وحدت را دریافت از آنجا که درهم‌نهاد گشتن تقابل، مستلزم دست یافتن به آگاهی جدید نیز هست، لذا در تغییر آگاهی است که انسان مجدداً درمی‌یابد که کیست. البته انسان می‌تواند دنیای خارج را کاذب

فرض کند؛ یا درون خود را نادیده بگیرد. اما با این امتناع، واقعیت متضاد و تقابل نه تنها از میان نمی‌رود بلکه این راه نجات کاذب به نابودی کامل می‌انجامد. این نیز از شناخت‌های هگل است. [۱]

تعداد محدودی از متفکرین هستند که فلسفه خود را با روح زمانه مرتبط نموده‌اند. در زمان معاصر شاید بتوان هایدگر را نام برد که در سیر نزولی هستی و در استتار قرار گرفتن آن در جهان-بینی علمی، به چگونگی تجلی هستی در بنیاد جدیدی می‌اندیشد. اما از کسانی که مفهوم فلسفه خود را با زمان خود یکسان دانسته‌اند به خصوص هگل است. هگل معتقد است که زمان گذشته به آخر رسیده و حقیقت زمان، دیگر در فلسفه قابل رؤیت نیست و خارج از آن قرار گرفته است. بنابراین از آنجا که هگل در اندیشه زمان خود در جستجوی هستی عقلانیت است، لذا تئوری فلسفه او تئوری زمان است. در تئوری زمان است که فلسفه با تاریخ مرتبط می‌شود و فلسفه تاریخ پدیدار می‌گردد و روح زمانه را آشکار می‌سازد. در تجدید وحدت از دست رفته است که باید کوشش فلسفی هگل را ارزیابی کرد. بدین ترتیب تئوری فلسفه هگل تئوری وحدت است. وحدت اما در تمامیت آنچه یک جامعه است، در روح قومی و در مبانی آن خود را آشکار می‌کند، در حالی که شرایط مستتر در مبانی است که بازگو کننده و آشکار کننده آگاهی یک قوم است. در پرداختن به مبانی است که می‌توان آگاهی را از استتار خارج کرد. چنین وضعی البته معمولاً در هنگام ازهم‌گسستگی حاصل می‌شود. در وضع عادی یعنی در بی‌واسطگی، انسان خودش برای خودش مطرح نیست زیرا با استقرار داشتن در ارتباط جامع، نیازی به یافتن موضع جدیدی احساس نمی‌شود. بنابراین اگر مبانی جامعه مبتنی بر ایده وحدت باشد و وحدت در موقعیت ازهم‌گسستگی، آگاهی در موضع انتزاعی قرار می‌گیرد. هگل به صراحت این را نمی‌گوید اما این یقیناً نتیجه‌گیری‌ای است که می‌توان از تئوری او کرد.

اگر این نتیجه‌گیری صحیح باشد و ازهم‌گسستگی نمودار موضع انتزاعی آگاهی، با مبتنی نمودن امور به یک کلیت انتزاعی، محتواي مستتر در تمامیت قابل متحقق کردن نیست. ازهم‌گسستگی وحدت، در تقابل دنیای درون و بیرون خود را نمایان می‌سازد. اما آنچه در تقابل دوگانگی در استتار واقع می‌شود، قرارگاه بنیادی انسان است. در چنین وضعی، آنچه متضمن حفظ بقا است تحقق یافتن است و نه معطوف ماندن در ارتباطی جامع. خود را در جهان متحقق ساختن اما آگاهی‌ای است دیگر، و معطوف به دنیای دیگر ماندن. آگاهی‌ای دیگر.

از آغاز مشروطیت تا به امروز، ایران با مشکلی در اندیشه روبرو است: این مشکل در تقابل مدرنیسم و تاریخت در صورت‌های مختلف و حوزه‌های مختلف فرهنگی، سیاسی و اجتماعی بر ما عرضه می‌گردد، به نحوی که به نظر نمی‌رسد بتوان قبل از پیدا کردن راه‌حلی برای این مشکل

تحرکی همه جانبه و مؤثر به وجود آورد. ایجاد مشکل ناشی از این امر است که مدرنیسم به طور انتزاعی و بدون اینکه قادر به نمایاندن ماهیت خود باشد وارد می‌شود و از آنجا که گسترش روز افزونش الزامی است و نه انتخابی، فضایی را با خود به همراه می‌آورد که انسان را از جمیع ارتباطاتی که به زندگی‌اش معنا و مفهوم می‌بخشید خارج می‌سازد و در گمان خامی از اراده معطوف به قدرت به تصوراتی پر و بال می‌دهد که در آن، انسان خود را جایگزین هستی ساخته و در نتیجه همه چیز را نسبی و خود را مطلق به حساب می‌آورد. با آشکار شدن این امر که این نیز تصور پوچی بوده است و فروپاشی هر نقطه اتکایی، هیولای نیهیلیسم نمایان می‌گردد. پیدایش نیهیلیسم خود ناظر بر دو نحوه متفاوت برخورد با واقعیت به تناسب کاهش یا افزایش درونی نمودن آن در تنش حاصله از آن است. [۲]

تنش اول نتیجه بین تضاد جهان خارج است که یکسره انتزاعی است و ارزش‌های گذشته که اکنون در درون محبوس می‌گردند و موجب ازهم گسستگی فرد بدون به دست آوردن فردیت می‌شوند. تنش دوم از آنچه لازمه مدرنیسم است سرچشمه می‌گیرد که غیرمستقیم خود را مطرح می‌سازد؛ بدین ترتیب که ناآگاهانه افراد را مجبور به فراقکنی به خارج می‌سازد و در نتیجه نیاز به عدم وابستگی را در عین وابستگی به وجود می‌آورد، اما بدون اینکه در تنش چنین توفیقی حاصل شود. یعنی بدون اینکه فراقکنی به خارج، تحقق ماهیت درون را به همراه داشته باشد و خودبنیادی از آن حاصل گردد.

حاصل این تنش مضاعف، توهمی است چهارگانه که گمان برده می‌شود در آن بتوان بر تنش فائق آمد و به یگانگی و وحدت دست یافت. گمان اول مبتنی بر تز رجعت به اصل است که با پناه بردن بدان تصور می‌شود که بتوان بر نیهیلیسم فائق آمد. گمان دوم بر آن است که می‌توان از آنچه در تضاد با واقعیت عملی قرار دارد مفاهیمی را استنتاج نمود که منطبق با مقتضیات زمانه باشد. به عبارت دیگر با تأکید بر آنچه خود داشت دوگانگی و از هم گسستگی را از میان برداشت. گمان سوم که به تقلیل‌گرایی یا Reductionism منتهی می‌گردد، بر این اندیشه استوار است که علت ازهم-گسستگی میان ذهنیات انتزاعی و واقعیت مادی، نارسائی مکانیزم اقتصادی و عدم کاربرد نهادهای سیاسی است و نتیجه می‌گیرد که با رفع نارسائی در نظام اقتصادی می‌توان بر تضاد میان ایدئولوژی و واقعیت غلبه نمود و وحدت روح قومی را به دست آورد. و بالاخره توهم چهارم ریشه‌اش در استنباطات ناصحیح از فلسفه یونان است که تمام کوشش‌ها برای شناخت آن گویا نافرجام باقی مانده است و در نتیجه متفکرین را همچنان در قرارگاه خطرناکی نگه داشته است. به طوری که هنوز پس از گذشت لاف‌ل یک قرن تصور می‌شود مشکل مدرنیسم خود را در زمینه تضاد دیانت و مادیات و علم و ایمان مطرح می‌سازد. در حالی که این تضاد بین خویشستن و دیگری است، بدون اینکه این دیگری به عنوان وجه دیگری در تقابل با خویشستن، خود را به طور مشخص نمایان سازد. لازمه چنین تشخیصی پی بردن به قرارگاه انسان‌انگارانه می‌بود که در مراحل کنونی آگاهی در آن استقرار یافته اما بدون اینکه بازتابی Reflexion بر روی آن به عمل آمده باشد.

توهم اول از این جهت اشتباه است که گمان می‌برد بنیانگذاری ارزش‌ها و اخلاقیات بدون یک پایگاه متافیزیکی و فلسفه امکان‌پذیر است. دومی از این جهت که التقاطی و ترکیبی است، تخیلی و عاری از پایه علمی و تاریخی. سومی از این جهت که دیدگاه‌های فراگیر را به واقعیتی تعین یافته تقلیل می‌دهد. و بالاخره چهارمی از این جهت که تحریف تجربه یونان را دربر دارد و مسئله موضوعیت و عقلانیت را در فلسفه متافیزیک مخدوش می‌سازد.^۲

اگر تجزیه و تحلیل به عمل آمده صحیح باشد حل مشکل در تئوری تازه‌ای از مفهوم وحدت نهفته است. شرایط حداقل چنین تئوری این خواهد بود که نه مبتنی به عوامل فراگذاری باشد و نه تقلیل‌پذیر به واقعیت عینی. در چگونگی پرداختن به تئوری وحدت است که موضع هویت نیز آشکار می‌گردد.

مسئله بحران هویت درایران مسئله تازه‌ای نیست. در گذشته‌ای نه‌چندان دور این سعی به عمل آمد که با استفاده از مبانی فکری هایدگر راه‌حلی برای این مشکل ارائه گردد. در اینجا وارد این معارضه شدن امری است بی‌ثمر. همین‌قدر باید گفت که هایدگر که مسئله هستی را در تاریخیت

می‌اندیشد و مقوله‌های متافزیک را در فلسفه وجود بی‌اعتبار می‌سازد، نظرش فائق آمدن بر مسئله بی‌بنیاد شدن عقلانیت است که خود استتار هستی را در بر دارد. در انتقاد به متافیزیک، طرح متافیزیکی جدیدی است که ارائه می‌شود. لزوم آن از نظر هایدگر بدین جهت است که عقلانیت تکنیکی در فراموشی کامل نسبت به بنیاد خود قرار دارد اما از آنجا که این رجعت به بنیادهای قبل از متجلی گشتن عقلانیت در فلسفه افلاطون، به معنای تأیید پایگاه سنت تلقی می‌شود، نه تنها برخوردی ناصحیح با هایدگر به شمار می‌رود بلکه در استتار قرار دادن مسئله ازهم‌گسستگی مدرنیسم و تاریخت است؛ در این تصور که در تاریخت صرف بتوان بر تقابل فائق آمد و از تنش تضاد رهایی جست. (مشکل فردید). در این مورد مکتب کربن به همان اندازه غیر واقع‌بینانه عمل نمود که شاگردهای این مکتب. برای پی بردن به بحران هویت، تنها راه، برخوردی علمی و فلسفی با مبانی است زیرا تنها در مبانی و شرایط مستتر در آن است که وضع آگاهی نمایان می‌شود. در اینجا این بحث را ناتمام می‌گذارم زیرا مایلیم توجه دهم که هگل چگونه با این مشکل برخورد می‌کند. برای این منظور جهت روشن شدن مطلب، لازم است که لااقل رتوس دیالکتیک هگل را بدان نحو که در تئوری منطق او نمایان می‌گردد بیان کنم.

دیالکتیک هگل

تئوری دیالکتیک هگل از طریق نفی مضاعف، فرایند خود را تعیین می‌کند. نفی یا سلبیت اما در منطق هگل که ذات‌شناسی (ontology) است مفهومی متفاوت با منطق صوری به منزله نفی معمولی از موضوع دارد.

۱) نفی هگل بلاواسطه است یعنی در هیچ گونه نسبتی با غیر قرار ندارد. زیرا هر آنچه هست نفی شده است. اما در عین حال آن چه بلاواسطه است در خود متفاوت است و در این مورد در نسبت قرار داشتن با غیر مورد تأیید. بنابراین، اینطور به نظر می‌رسد که نفی، یک نسبتی دوگانه است. یک بار آن چه هست هیچ چیز جز خود نیست و بار دگر آنچه هیچ چیز جز خود نیست دیگری است. این پارادوکس اما نه تنها مانعی برای هگل ایجاد نمی‌کند بلکه مورد استقبال نیز هست. زیرا با این ترتیب، این پارادوکس به اصلی فلسفی مبدل می‌گردد، چون قائم به خود و غیروابسته است. لذا برای پی بردن به ماهیت سلبیت باید اکنون پرسید آن چگونه نسبتی است که در عین آن که هیچ چیز جز خود نیست معطوف به دیگری است. هر دو حکم هنگامی ممکن است صحیح باشند که آن چیز در نسبتی با خویشتن باشد و این یعنی self-referential یا خود بنیاد باشد. ظاهراً نفی یا سلبیت دو بعد مختلف دارد اما فقط ظاهراً، زیرا آنچه نفی می‌شود نفی خود است

و آنچه غیر خود، باز چیزی جز خود نیست. بدین ترتیب است که نیروی نفی Autonomie است یعنی مستقل و غیر وابسته. و همه اینها در حالی است که آنچه نفی بدان معطوف است پایگاه خود را حفظ می‌کند و از میان نمی‌رود. یعنی یگانگی در دوگانگی است. از این نظر گاه وحدت نمی‌تواند صرفاً فائق آمدن بر تکثر و تعدد باشد زیرا در این صورت وحدت وابسته به تکثر و تعدد می‌بود و وحدت خود را از این طریق دریافت می‌داشت. معهداً امکان چنین تئوری‌ای از وحدت وجود دارد اما صرفاً در پایگاهی متافیزیکی و از طریق عروج اخلاقی. در حالی که در اینجا تئوری‌ای از وحدت مد نظر است که مفهوم تکثر و تعدد از طریق خودِ وحدت قابل تبیین باشد. یعنی وحدت در عین حال متضمن تکثر و تعدد باشد. با این ترتیب اصلاً وحدت و واقعیت متکثر دو عامل مختلف نیستند بلکه دو وجه مختلف همان چیز هستند. چنین مفهومی از وحدت را تنها هگل اندیشیده است و در فلسفه روح عینی است که تحقق تمامیت در تفرد ممکن می‌گردد. به همین علت در اینجا یک برداشت خیلی کلی از فلسفه سیاسی هگل خواهم کرد و در تئوری وحدت او، یعنی فلسفه دولت، نشان خواهم داد که به چه نحو تحقق وحدت در استقلال آنچه جزئی و منفرد است مطرح است. تردیدی نیست که فرهنگ شرق مبتکر تئوری‌های وحدت بوده است. در این مورد کافی است به فلسفه عرفان و فلسفه توحید و یا اوپانیشات‌ها در هند اشاره کنم.

۲) اما از نظرگاه هگل در تمام این دیدگاه‌ها نفی یک جانبه انجام می‌شود و در نتیجه وحدت در فراگذاری انجام و محقق می‌شود. بنابراین، تکثر و تعدد یا وجهی کاذب از واقعیت تلقی می‌شود یا امری است وابسته. در اولی موضوعیت موضوع بی‌معنی می‌شود و در دومی عقلانیت عقل مخدوش می‌گردد. به همین علت است که برخورد با مدرنیسم به اشکال برمی‌خورد. برای پی بردن به مفهوم وحدت در فلسفه سیاسی لازم است مقدماً اشاره مختصری به مفاهیم اخلاق اجتماعی و روح معنوی بنمایم.

۳) از نظر هگل، در تقابل با طبیعت است که جهان معنوی خود را نمایان می‌سازد. قوانین طبیعت به همان مناسبت که هستند نیز معتبرند و به طور کلی ثابت و غیر قابل تغییر. اما در زمینه قوانین اجتماعی وضع غیر از این است. قوانین اجتماعی از آنجا که وابسته به اراده و آگاهی انسان‌ها هستند متغیرند و در تحول دائم. تابعیت از قوانین طبیعت امری است الزامی اما در حوزه اجتماعی صرف وجود یک قانون نمی‌تواند بر اعتبار آن دلالت کند. در اینجا برخلاف طبیعت ممکن است هستی و بایستگی از هم مجزا باشند. اما مهم از نظر هگل تقابل دیگری است و آن تقابل بین طبیعت است و آنچه را او Geist یا روح معنوی می‌نامد. تنها در روح معنوی است که این تقابل در وحدت هستی و بایستگی از میان برداشته می‌شود. بر همین اساس است که هگل حقوق طبیعی زمان خود را

در ارتباط با چنین وحدتی مورد انتقاد قرار می‌دهد به مفهومی از آزادی دست می‌یابد که مبتکر آن، خود انسان است و نه طبیعت. در فرایند این انتقاد باید چندین مرحله را مشخص نمود.

موقعیت انتقادی هگل در برابر حقوق طبیعی به طور کلی دو بعد مختلف دارد. از طرفی سیاست کلاسیک ارسطویی را که اساسش وحدت عقلانیت و طبیعت است، به خصوص با مرتبط نمودن این اصل به اراده عمومی روسو، مورد تایید قرار می‌دهد. [۳] زیرا رابطه زنده انسان با اجتماع در انتزاعیاتی از قبیل خانواده، مالکیت، حقوق فردی و قرارداد اجتماعی از میان نمی‌رود و از همین جاست که روح قومی با مفاهیم سیاست کلاسیک پیوند می‌خورد. از طرف دیگر اما هگل اراده قائم به خود فردیت را در مقابل نظام کلاسیک به عنوان اصلی ارجح معرفی می‌نماید. بنابراین آنچه ضرورت دارد مفهومی از وحدت است که در آن بایستگی و هستی به نحوی با هم مرتبط باشند که از طریق آن نه فقط تضاد بین کل و جزء، بین حقوق فردی و عمومی رفع گردد، بلکه از طریق این مفهوم، انتزاعی بودن حقوق طبیعی مدرن نیز مورد انتقاد قرار داده شود. در چنین موضعی، الزامی بودن زندگی در دولت دیگر بر اساس انگیزه‌های شخصی از قبیل حفظ مالکیت یا سنت یا مشیت الهی توجیه‌پذیر نخواهد بود بلکه تنها علت ضرورت آن، تحقق آزادی است. (در متحقق ساختن اراده در دیالکتیک اراده جزئی و کلی، تجلی روح عینی یا قومی در مفهوم دولت نمایان می‌گردد.) برای روشن شدن این مسئله و چگونگی دست یافتن به مفهوم آزادی در فلسفه حقوق باید ابتدا دو مرحله مختلف حقوق طبیعی را مشخص نمود.



مرحله اول مرحله‌ای است که به وسیله هابز بی‌اعتبار می‌گردد. هابز در تئوری خود ارتباط انسان را با مرجعی فراسوی اراده بشر، یعنی همان حقوق طبیعی (Lex Naturalis)، به عنوان عامل تعیین کننده اراده قطع می‌کند؛ تا هنگامی که طبیعت مبتنی بر ایده غائی بود، آزادی انسان نیز با معطوف بودن به این نظام غائی ممکن می‌گردید. اما با ملاک قرار گرفتن ریاضیات برای سنجش طبیعت و تجزیه و تحلیل طبیعت از طریق قانون علیّت این بنای غایی فرو می‌ریزد و از آنجا که انسان دیگر الگویی برای تعیین ملاک‌های خود نمی‌یابد، خود بشر است که باید اکنون در اصل جدیدی آزادی خود را بیابد. مرحله دوم اما مرحله‌ای است که در آن علمای حقوق طبیعی جدید پس از در هم شکستن نظام غایی ظهور می‌کنند. هابز، لاک، روسو و کانت، که با وجود بی‌اعتبار نمودن حقوق طبیعی گذشته معهداً مجدداً عوامل طبیعی را از طریق قرارداد اجتماعی وارد تئوری دولت خود می‌کنند.

اراده انسان از یک جهت از وابستگی نظام غایی آزاد می‌گردد اما از طرف دیگر این انگیزه‌های طبیعی انسان از قبیل ارضاء حوایج، مالکیت و امنیت و غیره هستند که به تشکیل اجتماع منتهی می‌شوند. و همین مورد انتقاد هگل است. زیرا به این ترتیب مجدداً انگیزه‌های طبیعی اراده منفرد هستند که برای تشکیل اجتماع و دولت ملاک قرار می‌گیرند و لذا اراده عمومی نمی‌تواند در دولت متجلی گردد. در تئوری هابز مسئله اسارت و بندگی به طور طبیعی باقی می‌ماند. نزد روسو که اصلاً ابداع کننده اصل دولت جدید است (بدین معنی که مبنای ارادی حق حاکمیت را کشف می‌کند)، نیز اراده عمومی همچنان مبنای تمایلات اراده فردی است به آزادی و نه آزادی به عنوان اصل و مبنای دولت. به همین علت است که هگل در فلسفه حقوق که به سه سرفصل حقوق انتزاعی، اخلاق و اخلاق اجتماعی تقسیم می‌شود، هر سه را از نظر انتزاعی بودن مورد انتقاد قرار می‌دهد. در فلسفه حقوق، تضاد خصوصیت زندگی فردی و بایستگی مترتب به آن با اجتماع و واقعیت عملی است که باید رفع شود. در اجتماع بورژوازی است که این تضاد به منتها درجه خود می‌رسد و در این تضاد اخیر است که در نفی مضاعف، مفهوم آزادی آشکار می‌گردد. به طور کلی می‌توان گفت با پیش-فرض‌های مستتر در فردیت فرد - حال یا وابسته به سلسله مراتب غایی و یا در عدم وابستگی بدان مثلاً در قرارداد اجتماعی - هگل راهی برای متحقق ساختن این فردیت نمی‌بیند. تنها هنگامی که انسان با آگاهی به آنچه که هست در عمل با واقعیت مواجه شود می‌توان محتویات انتزاعی را از درون خارج و آن را انضمامی نمود. چنین تضادی با واقعیت در اجتماع بورژوازی پدیدار می‌گردد و در ارتباط با انقلاب کبیر فرانسه است که می‌توان منظور هگل را کاملاً روشن دریافت. تردیدی نیست که با این ترتیب در مفهوم آزادی جدید تغییراتی صورت می‌گیرد. آزادی اکنون دیگر به

معنای انطباق دادن خود با ملاک‌هایی از پیش تعیین شده که به صرف تاریخت خود را معتبر می‌شمارند نیست، بلکه در ارتباط با سیاست ارسطو و به معنای خودبودگی یعنی متحقق ساختن خود است. و در همین مفهوم است که مدرنیته از گذشته مجزا می‌گردد.

از نظر هگل حادثه تاریخی انقلاب به منزله قطع ارتباط با گذشته است [۴]. اما قطع ارتباط با گذشته که مورد استقبال هگل است، در زمینه پدیدارشناسی (phenomenologie) به معنی آزادی مطلق و وحشت و نفی یک جانبه یعنی به صورت عاملی مخرب مطرح می‌شود. هدف هگل در فلسفه حقوق این است که مفهوم آزادی را تا به آخر بیاندیشد و مفهومی متناسب با حادثه بزرگ انقلاب بیابد. چنین مفهومی را هگل در برخورد با اقتصاد سیاسی می‌یابد، زیرا در آن به چگونگی ارتباط بین مفهوم آزادی و اجتماع جدید آگاه می‌شود.

از نظر تئوری، انتقاد حقوق طبیعی، سلبیت از ارزش‌های مستتر در نهادهای گذشته است که انسان را به صورت انتزاعی نگه می‌دارد. این سلبیت اگر چه به معنی تأیید عدم وابستگی به گذشته است، اما از طرف دیگر با آینده‌ای روبرو است که بی‌بنیاد است. بدین جهت جهان مدرن در ازهم‌گسستگی کامل قرار دارد. انسان هر آنچه هست صرفاً در درون خود هست. در حالی که از طرف دیگر به علت قطع ارتباط با تاریخت، با جهانی تقلیل‌یافته به شیثت شیء روبرو است. اما همین امر شرایطی را در بردارد که اراده در فرایند دیالکتیکی خود که با محتوای تعین یافته‌ای روبرو است می‌تواند به کلیت اراده در اجتماع تحقق بخشد. محتویات تعیین یافته در فلسفه حقوق همگی معطوف به طبیعت هستند. اما اکنون در این محتویات متعین، اراده است که خود را متحقق می‌سازد و این تفاوت اساسی است که با نظام‌های حقوق طبیعی گذشته و جدید وجود دارد. از مفهوم حقوق مدنی فردی گرفته تا اخلاقیات و اجتماع بورژوازی، هگل در عین اینکه مقولات حقوق طبیعی گذشته را در انتقال انگیزه‌های شخصی به حوزه اجتماعی و دولت مورد انتقاد قرار می‌دهد، اما با مفهومی که روح معنوی و روح قومی دارند می‌تواند در اراده‌ای که معطوف به خود است در تقابل با آنچه غیر از اوست به کلیت اراده در دولت تحقق بخشد. از چنین دیدگاهی است که باید با اجتماع بورژوازی برخورد نمود و تئوری دیالکتیک را چنانکه بدان اشاره شد دریافت.

هگل در تجزیه و تحلیل اقتصادی آدام اسمیت، به مفهوم واقعی اجتماع بورژوازی و تضاد حاکم بر آن دست می‌یابد. در این اجتماع عوامل تعیین‌کننده تولید هستند و تقسیم کار در رابطه با ارضاء حوایج. تقلیل پیدا کردن به تولید و مصرف به معنی غیر قابل رجعت نمودن به عواملی است که به صرف تعلق داشتن به گذشته در مدرنیسم انتزاعی برای خود کسب اعتبار می‌کنند. اکنون در دیدگاه‌های هگل نسبت به انقلاب فرانسه تغییراتی حاصل می‌شود. آنچه برای او نفی یک جانبه و

عامل مخرب بود در مفهوم کار جلوه دیگری می‌یابد. در این آگاهی جدید، انسان از این جهت که صرفاً حوائج خود را از طریق کار ارضا می‌کند، به خود نیز تحقق می‌دهد. در چنین تقابلی است که اسارت‌های اجتماعی و امتیازات مترتب بر آنها به کلی در هم شکسته می‌شوند. بنابراین در اجتماع بورژوازی و قوانین اجتماعی سیاسی است که جدایی از مراکز نقل اجتماعی گذشته فراهم می‌گردند. اما باید در نظر داشت که در عین حال انتزاعیات گذشته جای خود را به نظام انتزاعی جدیدی می‌دهند. واقعیت امر این است که انسان اکنون تنها به اراده طبیعی خود متکی است. اما این قائم به خود بودن اراده هر چند در نفی تاریخت خود را آشکار می‌سازد، در عین حال شرایط خودبودگی را نیز دربر دارد. از طرف دیگر اما خودبودگی در اجتماع بورژوازی صرفاً به صورت انتزاعی خود را نمایان می‌سازد؛ انتزاعی از این نظر که در کاری که انسان در اجتماع جهت رفع حوائجش به ثمر می‌رساند درون او متحقق نمی‌شود. انسان از این جهت که در ارتباط جامع‌تری از تولید و مصرف قرار دارد در درون خود تنها می‌ماند و در اجتماع انتزاعی. اما در عین حال از آنجا که اجتماع نظام ارزشی خاصی را جهت توجیه خود در رابطه با تولید و مصرف تحمیل نمی‌نماید برای خودبودگی انسان مانعی ایجاد نمی‌کند. آنچه انتزاعی است بنابراین از طرف دیگر شرایط تحقق آزادی را در بر دارد. اما تئوری آزادی باید بر این دوگانگی فائق آید، در غیر این صورت این امکان وجود دارد که انسان در خطرهای ناشی شده از اجتماع بورژوازی به جای تحقق آزادی در وابستگی‌های جدیدی اسیر گردد. این خطر در ازدیاد یک طرفه ثروت و خودخواهی‌های حاکم بر اجتماع مدرن کار و تولید و پیدایش طبقه جدید پرولتاریا و اختلاف طبقاتی است که می‌تواند به ایدئولوژی جدیدی به عنوان جایگزین حقوق طبیعی جهت توجیه حفظ امتیازات قشری خاص در اجتماع بینجامد و آزادی را مبدل به مفهوم انتزاعی نماید. هگل کاملاً به این خطر آگاه است. این خطر که از دنیای مدرن متوجه انسان است خطری نیست که متوجه تئوری باشد، بلکه خود متضمن وحدت تئوری و پراکسیس در وحدت هستی و بایستگی است. زیرا در اجتماع ازهم‌گسسته انتزاعی و منفرد بورژوازی، کلیت روح عینی است که در اراده فردیت فرد عمل می‌کند و در تقابل دنیای درون و بیرون در حال تحقق دادن به خود است. [5]

اکنون روشن می‌شود که تئوری نفی که در آن وحدت تئوری و عمل در متحول ساختن تاریخ راه بس پر پیچ و خم خود را می‌پیماید مبنای منافذیکی دارد که با حذف شرایط مستتر در آن، کل تئوری دیالکتیک در هم می‌ریزد. این اشتباه بزرگ مارکس بود که گمان می‌برد با معکوس نمودن تئوری هگل می‌توان هدف وی را که تحقق آزادی باشد به انجام رساند. بدین نحو مفاهیم منطق هگل در تئوری اجتماعی او به کلی تحریف شده نمایان می‌گردد. آنچه به صورت اثباتی بر تئوری

نفی تحمیل می‌شود از تئوری هگل چیزی می‌سازد که به خصوص مفهوم آزادی در آن مضمحل می‌گردد. انسان در اجتماع بورژوازی از خود بیگانه است زیرا آنچه لازمه متحقق ساختن اراده است عاملی غیر خود است و تمامیت آنچه که هست متحقق نمی‌شود. محرک‌های اراده در اینجا شخصی هستند و جزئی و به همین علت در وجود دولت است که باید آنچه شخصی و انتزاعی است کلی گردد. در دولت و نهادهای مردمی و قومی آن است که باید محرک‌های شخصی مبدل به کلی و عمومی گردند و اراده عمومی در خودآگاهی ملی متحقق گردد. بدین ترتیب در دولت است که فرم متناسب رفع ازهم‌گسستگی از طریق روح قومی متجلی می‌گردد. بنابراین تعیین روح زمانه از نظر هگل در تقابل دنیای نو و کهنه شاید بدین ترتیب قابل بیان باشد: نفی یک جانبه آگاهی در موضع انتزاعی و انسان از خود بیگانه در دنیای بی‌روح شیثیت شی.

در نفی اول، روشنگری است که با به زیر سؤال بردن کلیات انتزاعی تخریب گذشته را فراهم و خطر نیهیلیسم را ایجاد می‌کند. روشنگری اما همیشه وجه دیگری را نیز در خود دارد و آن ابداع مفهومی از وحدت بوده است که در آن، تضادهای گذشته مرتفع می‌شوند. چنین امری در حوزه آگاهی به معنای دست یافتن به خودآگاهی است. بنابراین، پرسش نامشروط یا نفی و ظهور خودآگاهی در تئوری هگل در ارتباطی مستقیم با یکدیگر قرار دارند. آنجا که پرسش نامشروط نقشی ندارد، یعنی تضادهای اجتماعی خود را عیان نمی‌سازند اجتماع در موقعیتی *Prereflexive* است، یعنی در بلاواسطگی قرار دارد و یا انتزاعی است. در تجدیدنظر مبانی است که روشنگری ادعاهای خود را مطرح می‌سازد. اما در خودآگاهی جدید است که پرسش‌های بلاجواب مانده باسرخ خود را در ارتباط با زمان و تاریخ می‌بایند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

II. ملامت‌آمیز

ملاحظات خیلی فشرده فوق این امکان را فراهم می‌کند که بتوان برای مسئله مدرنیته و وارد شدن بدان در حوزه‌هایی با دیدگاه‌های مونوتیستی که در وضع انتقالی از سنت به مدرنیته به سر می‌برند از طریق نظریه هگل نتیجه گیری نمود و راه حلی ارائه داد. فلسفه هگل فلسفه بنیانگذاری است بدین معنا که عقلانیت مدرن را به جهان تسری می‌بخشد و با قرار دادن نظریه سوبژکتیویته^۱ در ارتباطاتی جامع معین می‌کند که پس از نیوتن و انقلاب کپرنیکی کانت در چگونه جهانی به سر می‌بریم و ساختار آن در تجدیدنظر نسبت به گذشته چه تغییرات یافته است. در پی بردن به این تغییرات است که مجدداً پیشبرد هدف‌هایی ممکن می‌گردد که در جهان‌بینی گذشته حتی تصور آن دشوار بود تا چه رسد به تحقق آن.

هدف از مطرح نمودن طرح هگل چگونگی دسترسی و ادغام نظریه عقلانیت در سیستم آگاهی است. اگر چه نه صرفاً توجه داشتن به جهات بیرونی آن به عنوان دیدگاهی علمی، بلکه بنیانگذاری آن به وجهی که منشأ عقلانیت در ارتباطات جامع آن، آشکار و ادغام آن در سیستم آگاهی میسر گردد و به خصوص مانع توهمات شود که در آن گمان برده می‌شود که جهات بیرونی عقلانیت ادغام پذیر در هر نظام هستی دیگری خواهد بود بدون اینکه جنبه ابزاری از آن پدیدار گردد. در نظریه وحدت هستی و تجدید نظری که هگل نسبت به سیستم‌های هستی‌شناسی گذشته به عمل می‌آورد چنین امری ممکن می‌گردد و عقلانیت بنیان خود را می‌یابد. به این علت، لازم خواهد بود به طور خیلی اجمالی و غیرمستقیم به نظریه عقلانیت از آن جهت که با مسئله بنیان‌گذاری مرتبط است وارد شوم و صرفاً به ساختار آن اکتفا نمایم. این بدین معنی است که با اشاره به مشکلی که در نظریه عقلانیت نهفته است باید بر این ضرورت بنیان‌گذاری تأکید کرد و با منعکس نمودن آن، چگونگی دسترسی به نظریهٔ سوبژکتیویته در آگاهی بیگانه بدان را دریافت. بر این اساس آنجا که از عقلانیت به عنوان پیش شرط بنیانگذاری صحبت شد، مینا فلسفه کانت خواهد بود. عقلانیت در فرایند نقدی سه گانه مطرح می‌شود. ۱- نقد عقلانیت (در وجه بیرونی) نسبت به عوامل انحرافی اندیشه و انگیزه قدرتمندان به تاریخ‌اندیشی در روشنفکری فرانسه. ۲- نقد عقلانیت (در وجه درونی) نسبت به خطاپذیری خود در نتیجه تمامیت‌خواهی در دیالکتیک کانت، و تجدیدنظر در نظریه دکارت. اما خطایی همچنان نهفته می‌ماند و در نظریه جدیدی از عقلانیت (ترانسندنتال کانت) رفع می‌گردد. ۳- نقد عقلانیت نه تنها نسبت به خطاپذیری عقلانیت بلکه نسبت به بی‌اعتباری آن به عنوان نظریه فلسفی. این، در تجدیدنظر در نظریه آگاهی جدید و در فائق آمدن به مسئله دور بازتابی در نظریه‌های آگاهی گذشته، فلسفه سوبژکتیویته مجدداً اعتبار خود را می‌یابد. (به خصوص در مکتب فلسفه هایدبرگ).^۵

مهمترین تغییری که در نظریه عقلانیت مدرن نمودار گردید، تعیین مبانی آن به عنوان آگاهی و نفی آن به عنوان واسطه‌ای بین دو عالم دنیوی و اخروی است و همین، زمینهٔ خودبنیانی آن است. در خودبنیانی عقلانیت، اصل انطباق در نظریه شناخت که حقیقت آن در صورت‌های جوهری از عوامل متعالی استنتاج می‌گردد، اکنون توجیه خود را بدون فراگذاری، از طریق خود عقلانیت می‌یابد. با تغییراتی که در مفهوم عقلانیت پدیدار می‌گردد، دوگانگی آن به عنوان عینیات و ذهنیات تفسیری دیگر می‌یابد. در نحوه به هم پیوستگی خویششن و جهان بیرونی است که عقلانیت اکنون خود را نمایان می‌کند.

اگر چه در این معادله دوگانه، عاملی تعیین کننده ساختار است و دیگری ساختار می‌یابد، معهذ این پیوستگی، دیگر تنها پیوستگی سوزه و ابژه نیست. با تعیین رابطه دوگانه عقلانیت بر مبنای آگاهی، اصل انطباق عملاً درونی می‌گردد. حال آگاهی به خویشتن و جهان بدون اینکه یکی به دیگری تقلیل‌پذیر یا قابل استنتاج از یکدیگر باشد ظهوری یکباره می‌یابند. متضاد در برابر هم در عین یگانگی با هم. اگر چه در سیستم آگاهی است که جهان بیرونی ساختار عقلی می‌یابد و موضوعیت آن تعیین می‌گردد، اما این تعیین‌یافتگی در وحدت بیرونی حاصل نمی‌گردد بلکه در وحدت آگاهی و خودآگاهی انسان صورت می‌گیرد.

خودبنیانی عقلانیت البته فرابندی را پشت سر دارد که آغاز آن با روشنگری قرن ۱۷ است که خود را از غایتگری (یعنی اسکولاستیک ارسطویی) رهایی می‌بخشد. (به خصوص در نظریه هابز). سپس با فائق آمدن بر اصالت تجربه از یکسو و تعیین مبانی شناخت بر پایه نظریه منطق از سوی دیگر، روسو و کانت هستند [۵] که با تغییر نظریه عقلانیت در اولویت عمل بر نظر، زمینه درونی نمودن عقلانیت در سیستم آگاهی و در نتیجه خودبنیانی عقلانیت را در دو وجه متفرق و یگانه فراهم می‌نمایند. رؤیت جهان در دوگانگی یگانه و شناخت آن را در وحدت آگاهی نمایان کردن، مسلماً امری نیست که از حوزه فرهنگی به حوزه فرهنگی دیگر با شرایط متفاوت بنیانگذاری قابل انتقال باشد. اما از سویی دیگر توهمی بیهوده است اگر گمان برده شود که بدون وارد شدن به حوزه چنین آگاهی‌ای بتوان بین عقلانیتی که با مفاهیم انتزاعی و ابزاری خود را مطرح می‌سازد و بنیانی که با نقد نسبت به عوامل فراگذار آن، عقلانیت خود را متجلی می‌سازد، پیوندی برقرار نمود و در عین حال از مخاطراتی که ایدئولوژی چنین پیوندی را محرز می‌سازد پرهیز کرد. به همین منوال نیز جای شک و تردید است که بدون تجدید نظر در مبانی فرهنگی و صرفاً با طرحی از دموکراسی بتوان تغییری در سیستم اجتماعی به وجود آورد.

اما به فرض اینکه این امر میسر می‌بود، باید گفت که نظریه‌های هرمنوتیک از شلاپر ماکر گرفته تا هردر و دیلتای و هایدگر و گادامر سد راه خواهند بود. [۶] طبق نظریه هرمنوتیک هر فهمیدنی منوط به فهمیدنی از پیش است. یعنی آنچه را که متنی درک می‌کنیم همان است که از قبل در آن نهاده ایم (مسئله دور هرمنوتیک). بدین معنا هر درکی در انتها نحوه‌ای است که خود را می‌فهمیم. اما منشأ چنین ادراکی در کجا قرار دارد؟ هایدگر چنین فهمیدنی را در ساختاری که متقدم بر فهمیدن است قرار می‌دهد. با چنین فهمیدنی، از پیش فهمیدن، با مبتنی ساختن خود به تاریخت در فاصله زمانی که خود را با زمان حاضر مرتبط می‌نماید هر فهمیدنی را ممکن می‌کند. زمان حاضر از طریق فهمیدن مناسبش در هستی انسان است که با تاریخت تعیین می‌گردد.

بنابراین از منظر نظریهٔ هرمنوتیک درک هر فرهنگ بیگانه ای نیز مشروط و منوط خواهد بود به قرارگاه هستی که خود را در آن می‌یابیم. [۷]

با گرفتاری‌هایی که مساله هرمنوتیک در مشکل فزاینده بحران هویت و گسستگی آن فراهم می‌نماید به سر آغاز آنچه بیان شد بر می‌گردیم و با این پرسش مواجه می‌شویم که راه حل در کجا قابل جستجو است. نظریه هرمنوتیک را نباید مطلق تلقی کرد زیرا مساله تاریخت با نظریه سوبژکتیوین از طریق روشنگری و پتانسیل نقد آن از یک سو و سیستم آگاهی آن از سوی دیگر روبروست. [۸] حال رویکردی دیگر نسبت به مشکل فرایند دگرگونی، خویشتنبیت خود را آشکار می‌سازد و آن در تجزیه آگاهی در نظریه‌های سوبژکتیوین خود را نمایان می‌نماید که بر اصل ذیل استوار است: از آنجا که آگاهی در شکل‌های متفاوتی خود را آشکار می‌سازد، می‌تواند در تبیین و تأویلی که از خود می‌نماید خود را تغییر دهد و بر خلاف نظریه هرمنوتیک چشم‌انداز متفاوتی نسبت به جهان و خویشتن اتخاذ نماید. تنها مشکل این است که برداشت آگاهی از خود در شکل‌های متفاوت امری نیست که بتوان به صورت واقعی بیرونی بدان دست یافت. بلکه امری است که باید خودبه‌خود و خودانگیخته در طول تحول فرهنگی به وجود آید. شکل‌های متفاوت آگاهی به نحوی که کانت آن را در استنتاج مقوله‌های عقلی از آگاهی به خویشتن استنتاج می‌نماید را می‌توان به طریق ذیل تفسیر کرد.^۲

آگاهی به خویشتن در نسبتی که با خود داراست ساختاری متفاوت با آن آگاهی‌ای دارد که معطوف به دیگری است. در اولی، آگاهی، حضوری بی واسطه دارد. در دومی، یعنی در وقوف به دنیای بیرونی، نمی‌توان صراحتاً از لزوم آگاهی یافتن به خویشتن صحبت کرد. اگر چه آگاهی در آن مستتر است، چرا که شناخت پدیده‌های بیرونی میسر می‌گردد. این تفاوت برای ما به وضوح آشکار است زیرا تنها با تغییری که به دیدگاه خود می‌دهیم موفق می‌شویم از سویی به دنیای بیرونی نظر افکنیم و از سویی دیگر تجربه درونی را در نسبتی با خویشتن بیابیم. معهذ آگاهی یافتن به هریک، وابسته به آگاهی یافتن به دیگری است. در این به‌هم‌پیوستگی مضاعف و متفارق، دو عامل در خود آگاهی وحدت می‌یابند که هیچیک بدون دیگری قابل تصور نیست. از آنجا که آگاهی خود را در دو وجه مختلف مطرح می‌سازد، قابلیت تغییر یافتن را در خود دارد. بپیمودن زندگی در وجه بیرونی صورت متفاوت با زندگی‌ای دارد که درون‌زا است و نگرش و اهداف متفاوتی را در جهان به ثمر می‌رساند. [۹]

با نمایان گشتن ساختار دوگانهٔ آگاهی [۱۰] در دو عامل متفاوت مشکلی که در درک آن نهفته است نیز آشکار می‌گردد و در عین حال مسئله‌ای که پس از اشاره به مورد فلسفهٔ هرمنوتیک در

انتقال سیستم آگاهی از فرهنگی به فرهنگی دیگر پدیدار گردید اکنون در ارتباط جدید پیش رو قرار می گیرد.

مشکل سیستم آگاهی چنانچه اشاره شد در این است که جهان بیرونی و درونی یگانه دوگانه- ای را تشکیل می دهند و در نتیجه درک آن یک معمای لاینحل محسوب می گردد. هیچیک از دو عامل آگاهی بدون دیگری قابل تصور نیست و به همین علت نمی توان یکی را به دیگری مبتنی ساخت و همین منشأ تاریکی است. در عین حال این امر پدید آورنده موجباتی است که نظریه عقلانیت را در سیستم آگاهی، دوگانگی در استتار قرار می دهد و مانع از آشکار شدن آن می گردد. زیرا با پدیدار گشتن تاریکی نیز لزوم فرا گذاری از تاریکی در سیستم آگاهی در تفسیری که انسان از خود و جهان به دست می دهد اجتناب ناپذیر می گردد.

م تفاوت از اینکه تأکید بر جزئیات، عوامل منفرد در سیستم آگاهی، در دیدگاهی بیرونی یا، در نسبتی با خویشتن، در نگرشی درونی گزارده شود، نظریه متفاوتی از هستی و فراگذاری فراهم می- گردد که به ترتیب منشائی ارسطویی و یا افلاطونی می یابد. تفسیر این نظریه های فلسفی از هستی و تبدیل آن به نظریه های دینی به دو صورت ممکن گشته است. چنانچه تأکید بر آگاهی، دیدگاه بیرونی در سیستم آگاهی موجبات فراگذاری از آن را عملی کرده باشد، هستی جهان، تبیینی مونو-تئستی می یابد. و چنانچه آگاهی به خویشتنیت به فراگذاری بیانجامد تبیینی مونو-تئستی از آن حاصل خواهد شد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مركز جمع علوم انسانی

فراگذاری از خویش‌نیت به معنی مستهلک ساختن خود در وحدت هستی موجبات دیدگاه عرفانی را فراهم می‌آورد، در حالی که فراگذاری از عوامل متکثر و مبتنی ساختن آن به نیروی برتر به دیدگاه مونوتئستی می‌انجامد. بدین ترتیب در نظرگاه نخست، جهان بیرونی در تکررات بی انتها کاذب پنداشته می‌شود و در آنجا که عوامل متکثر واقعی پنداشته می‌شوند وابسته. در اولی واقعیت پدیده-ها زائل می‌گردد و در دومی استقلال خویش‌نیت.

البته هر نظریه‌ای سعی در آن دارد که عوامل چالش‌کننده را در خود ادغام نماید. سیستم-های مونوتئستی عوامل عرفانی را و نظریه مونستی تأیید جزئیات متناهی را. اما جای تردید است در مساعی‌ای که جهت ترکیب این دو نظریه به عمل می‌آید، بتوان به وحدتی دست یافت که عوامل درونی و بیرونی در نظریه هستی به نحوی به هم مرتبط گردند که دیدگاه‌های یک جانبه آنها رفع گردد. و در ادعاهای مطلق که هر یک الزاماً مطرح می‌سازند عوامل جزء و وحدت بخشنده به نحوی پیوستگی یابند که از حاصل آن، همانندی به وجود آید. چنانچه نظریه عقلانیت در فراگذاری‌های به عمل آمده در استتار قرار گرفته باشد، لازم خواهد بود که به نحوی نقد شود که به بیرون راندن سیستم آگاهی عقلانیت منتهی گردد. به همین علت نقد به عمل آمده نباید عوامل وحدت‌زا را در بنیانی که به زیر پرسش برده می‌شود مورد نقد قرار دهد. با این توجیه که ساختار آن غیرعقلانی و جایگاه اندیشه در آن تهی است. زیرا با تخریب بنیاد هستی مجدداً موجبات گسست در وجه بیرونی و درونی آگاهی فراهم می‌گردد. چنانچه در نقد به عمل آمده، هدف، بیرون راندن عقلانیت از نظام‌های بنیانی گذشته باشد، باید در نقد، عناصر به هم پیوسته در نظریه وحدت به نحوی تغییر یابند که قادر گردند دوگانگی عقلانیت را در خود منعکس سازند؛ یعنی اگر نظریه وحدت گذشته در سیستم آگاهی، خود را در وجه گسستگی منعکس می‌نمود، حال در تجدید نظر عناصر آن باید بنیانگذاری جدید بتواند دوگانگی عقلانیت را در عوامل نهفته و آشکار خود نمایان سازد.

سیستم‌های مونوتئستی و مونستی توجیه‌کننده نظامی از جهان بودند که به علت فراگذاری از دوگانگی، نظریه عقلانیت به نحوی که در فلسفه غرب از آن استنباط می‌گردد، در رابطه خویش‌ن و جهان عقلانیت از آن بر نمی‌تافت. یعنی از دوگانگی توجیهی به عمل می‌آمد که عقلانیت در آن جایگاه خود را نمی‌یافت. حال باید بتوان با پیمودن راهی معکوس در نظریه وحدتی که در آن عوامل متضاد وحدت می‌یابند راه به دنیایی گشوده شود که بدون مواجه شدن با آن، یگانگی دوگانگی در وحدت آگاهی مورد تأیید قرار گیرد! یعنی در بنیان‌گذاری‌ای که جایگزین بنیان‌های گذشته می‌شود،

نظریه سوبزکتیویته از آن پدیدار گردد و این راهی است که ابتدا شلینگ و سپس هگل آن را پیمودند. [۱۱]

برخورد هگل با این هستی‌شناسی‌های گذشته به نحوی است که ترکیب ناممکن این دو را ممکن می‌نماید. یعنی در نظریه وحدت خود، عامل بی واسطه و مطلق را با تکثرات جز و منتهای مرتبط می‌نماید بدون اینکه این ارتباط ظاهری و بیرونی باشد و یا نظریه وحدت را خدشه‌دار سازد. این امر مهم با تبدیل قانون علیت حاکم در نظریه‌های بنیادهای باستانی به دیالکتیک محقق می‌گردد. در اینجا نمی‌توانم به شناخت استدلالی دیالکتیک بپردازم؛ چنین سعی‌ای مستلزم وارد شدن به مبانی استدلالی فلسفه هگل می‌بود که از موضوع این مقاله خارج است. بنابراین صرفاً به رئوس و نحوه تظاهر عوامل دیالکتیک اکتفا می‌کنم. اما قبلاً لازم خواهد بود به این نکته که تمام استدلال‌های قبلی تحت الشعاع آن قرار دارد توجه دهم: برخلاف نظریه آگاهی در دوگانگی که به عنوان نظریه معرفتی از فرهنگی به فرهنگ دیگر غیر قابل انتقال خواهد بود نظریه‌های وحدت برخلاف تئوری‌های علوم که تابع قانون علیت هستند، جنبه Expressive دارند و در ساختار خود، تجربه درونی را منعکس می‌نمایند. از ساختار همانطور که دلیلتای بدان اشاره می‌کند و مسئله فهمیدن را از علوم انسانی متمایز می‌سازد، مقصود ارتباطاتی است که وحدت از آن پدیدار می‌گردد و از آنجا که یگانگی آن جنبه روحی و معنوی دارد و نه معرفتی، قابل انتقال خواهد بود.

حال بنا به ترتیبی که هگل در نظریه وحدت خود از جهان زندگی، سیستم آگاهی مدرن را مشخص می‌سازد نیز می‌توان با قرار گرفتن در نسبتی با نظریه وحدت او لاقلاً دوگانگی در وحدت آگاهی را دروناً مورد تأیید قرار داد و با تأیید آن، به ارتباط جامع دیگری وارد شد بدون اینکه تجربه بیگانگی از آن حاصل گردد. یعنی با استقرار در آگاهی، به موضع دیگری جهید و در چنین جهشی سنت را در شکلی تغییر یافته در مدرنیته بازیافت. عامل بیگانه (دیگری) را در نسبتی با خویشستن قرار دادن همانطور که خواهیم دید مقوله‌ای است که در دیالکتیک هگل طراحی شده است.

طرح دیالکتیک به موازات سیستم آگاهی در دوگانگی و در فرا گذاری از آن به عمل می‌آید. تمام عوامل آگاهی در این طرح حضور دارند (تئوری منطق هگل) بدون اینکه به نظریه شناخت در دوگانگی متکی باشد. هر عاملی ضد خود است و در این اینهمانی معطوف به دیگری. آنچه کلی است در عین بی‌واسطه‌گی و نسبتی با خود، آن دیگری است و عامل منفرد و منتهای در عین استقلال مستهلک در دیگری. بنابراین هر نسبت مثبتی با خود در عین حال منفی است. هر اینهمانی‌ای، در عین حال بیگانه به خود. هر بی‌واسطه‌ای با واسطه و هر بیگانه‌ای یگانگی دیگری است. بدین نحو هر عاملی در نسبت مضاعف با دیگری قرار دارد: آنچه مشروط و مطلق است در عین

تأیید استقلال متناهی منفرد، آن را نیز رفع می‌نماید. و عامل متناهی و منفرد در عین استقلال معطوف به عامل مطلق و به صورت ایده مستتر در آن است. هگل این نحوه ارتباط پارادوکسی را با سه استنتاج قیاسی مطرح می‌کند که با آن فرایند دیالکتیک تعیین می‌گردد:

در قیاس اول عامل منفرد (Singularity)، خود را متمایز می‌سازد؛ در دومی باخود در تضاد قرار می‌گیرد و در جهت بقای خود، تمایز را رفع و در عین حال خود را حفظ می‌کند و در سومی کلیت یگانه وحدت یافته هر منفرد متعینی را با خود به همراه دارد.^۸

بنابراین در نظریه دیالکتیک، عوامل کلی و جزئی به نحوی به هم مرتبطند که استقلال هیچیک به قیمت از دست رفتن دیگری تمام نشود. هگل این نظریه خود را به منظومه شمسی تشبیه می‌کند و همین تشبیه است که منطبق با نظریه دولت او محسوب می‌گردد؛ به همان منوال که نور و حوزه مغناطیسی تعیین‌کننده نسبت حاکم بر سیارات هستند و ناوابسته به قانون علیت، به همان نحو نیز استقرار یافتن در حوزه مغناطیسی نه تنها مانعی برای حرکت سیارات ایجاد نمی‌کند بلکه به عکس آن را ممکن نیز می‌نماید. در تشبیه منظومه شمسی کاملاً نمایان است که به چه نحو کل سیستم در یکایک سیارات نمایان می‌گردد بدون اینکه یگانگی آنها را تحت الشعاع قرار دهد و این بدان معناست که هر سیاره‌ای تابع کل سیستم و نظامی است که حرکت سیاره‌ها را ممکن می‌سازد.

به همین منوال در نظریه دولت، استقلال نهادهای اجتماعی مانعی برای استقرار یافتن در اجتماع سیاسی و دولت ایجاد نمی‌کند. در نظریه اجتماعی هگل کاملاً نمایان است که به چه نحو عوامل جزء و مستقل و متفاوت معهدا در کلیتی وحدت می‌پذیرند و تئوری دولت را مشخص می‌سازند. نظریه اجتماعی هنگامی دارای سیستم است که به نهادهای مستقل و آزاد مجهز باشد. چنانچه این نهادها نسبت به دولت مرکزی صرفاً جنبه ابزاری داشته باشند انتظار هرگونه تحولی بی‌معنا است. از سوی دیگر این بدین معنا نیست که این نهادها خودمختار باشند بلکه با کل سیستم اجتماعی یعنی نظام حقوقی و فرهنگی مرتبطند و بدین ترتیب در نسبت مضاعفی که نسبت به هم دارا هستند ساختار اجتماعی مدرن را معین می‌سازند. بطوری که شهروندان در عین پیشبرد خواسته‌های فردی خود، به یک ایده کلّ مستتر در دولت که پس از انقلاب فرانسه در آزادی متجلی گشت تحقق می‌بخشند.

اما ذکر تشبیه منظومه شمسی و تجزیه و تحلیل نظریه دولت و مشخص نمودن مبانی دیالکتیکی آن به این منظور به عمل آمد که چگونگی الزام استقرار یافتن در سیستم آگاهی دوگانگی و نحوه انتقال از موضعی به موضع دیگر در آگاهی نمایان گردد. نظریه فلسفه وحدت هگل متضمن تحقق چنین امری است. در خاتمه برای روشن شدن این نظریه، با استناد به مقاله تحقیقی دیتتر

هنریش که ساختار منطقی نظریه دولت هگل را مطرح می‌نماید سعی می‌کنم مجدداً موضع هگل را مشخص نمایم .

نظریه فلسفه وحدت هنگامی قائم به خود است و از نظر تئوری مستقل و غیر وابسته ، که فراتر از صرف فائق آمدن بر عوامل جزء را مد نظر قرار دهد. در این صورت به عواملی که خود را از آن منتزع می‌نماید از نظر تئوری وابسته است و لذا نظریه، مستقل و قائم به خود نیست و تنها با طرحی متافیزیکی به عنوان فرایند جهان قابل دفاع خواهد بود. یک نظریه "مونیستی" هنگامی تغییر می‌پذیرد که بدون مشخص ساختن عوامل منفرد جزء از پیش، تمایز و افتراق نایکسانی پدیدار گشته در طرح، یگانگی یابند و منحصراً از طریق خود نظریه وحدت ممکن گردند. بدین معنا طرح چنین وحدتی باید به نحوی اندیشیده شود که در آن، عوامل منفرد جزء، که بیش شرط هر وحدتی محسوب می‌گردند، خود (به عنوان ذرات بنیادی) مستتر در وحدت باشند. چنانچه به چنین مفهومی از وحدت دسترسی نیابیم، واقعیت تمام آن عوامل به زیر سوال برده می‌شود که از طریق آن وحدت انجام شده ممکن گردیده است. با این ترتیب، نظریه وحدت نامفهوم می‌گردد. در نظریه وحدتی که همه و همه چیز را در خود مستهلک می‌سازد، جزئیت منفرد جزئی از میان می‌رود و بدین ترتیب نظریه " مونیستی " که هدف آن قابل فهم نمودن جهان بود با منقطع گردیدن از آن، هرگونه معنایی را از خود سلب می‌نماید. [۱۲]

وحدت هنگامی وحدت همگانی است که در اندیشه هر جزء (به عنوان ذرات بنیادی) خود را متجلی سازد . اما به طریقی که استقلال هر جزء و کار کرد هر جزئی زمینه ارتباط با سیستمی محسوب گردد که با آن هر آنچه که هست ممکن گردد و خود را متحقق نماید. از این جهت عوامل منفرد جزء و وحدت دو وجه مختلف یک و همان چیز محسوب می‌گردند.

با تأیید نظریه هگل، از یگانگی، که در دوگانگی خودآگاهی، تاریک و غیرقابل جذب گردیده بود، با فراگذاری در نظریه وحدت "مونیستی" و جایگزین نمودن معنوی با معنویت دیگر، عملاً رفع ابهام می‌شود. اما این فراگذاری، فراگذاری ای نیست که معطوف به غیر باشد بلکه آینه‌ای است از قشر زیرین دوگانگی در ساختاری وحدت یافته که با رؤیت در آن، انسان خود را در دوگانگی بازمی‌یابد و حقیقت وجود گریزانش را مجدداً در خویشین خویش به دست می‌آورد. بازگشتی که فائق آمدن بر افتراق درون - بیرون در خود آگاهی خواهد بود .

خودآگاهی که در عین آن که به خود می‌نگرد، در بیرون با فاصله برخورد می‌کند و در نتیجه نگرشی را به جهان ممکن می‌نماید که در آن، اگرچه از گذشته منقطع گردیده اما عوامل آن را به صورت تغییر یافته مجدداً در خود حفظ می‌نماید. آنچه که معطوف به غیر بود حال در روح معنوی

(Spirit) آشکار و ارتباط مستقیم با جهان پس از فائق آمدن بر نظام های نمادین مجدداً ممکن و میسر می گردد.

مکتب ۱۵

یادداشت ها:

۱. «بنیانگذاری در فرایند آگاهی متن سخنرانی ای بود که به مناسبت بزرگداشت شادروان دکتر صدیقی چند سال پیش ایراد گردید. برای روشن شدن موضوعی نسبتاً پیچیده فصلی بدان اضافه کردم. معهداً متن فشرده است و صرفاً با مطرح نمودن آن به سورت نظریه (تتر) امکان پذیر بود که از گستردگی آن جلوگیری شود. در هر حال حرف اصلی این نوشته این است که چنانچه اصلاً خروج از یک مجموعه فرهنگی و ورود به مجموعه فرهنگی دیگر مسیر باشد اینکار تنها در نظریه فلسفه سوبزکتیویته امکان پذیر خواهد بود. اما از سوی دیگر جایگاه مفهوم در فرهنگ مشرق زمین خالی است و تنها با قرار گرفتن در نسبتی با آن می توان امیدوار بود که مدرنیته از سطح به عمق برده شود و این خود مستلزم تغییر وضع آگاهی خواهد بود. چگونگی چنین نسبتی را سعی نمودم از طریق هگل در مقاله فوق نمایان سازم.

بدین منظور در بخش اول و از طریق فلسفه سیاسی هگل سعی خواهد شد نشان داده شود که مفهوم Singularité یعنی جزء. در فلسفه هگل به چه نحو اندیشیده می شود که در برابر با کل استقلال آن حفظ و در عین استقرار در سیستم ناوابسته باقی بماند.

این امر، در آنجا که در بخش دوم رابطه بنیان گذاری و آگاهی مورد بحث قرار می گیرد از آن جهت حائز اهمیت است که تنها در ساختاری از بنیان که عوامل جزء در کل مستهلک نمی گردند و معهداً عوامل متضاد وحدت می یابند، می توان به یگانگی دوگانه ای که بیانگر مفهوم سوبزکتیویته است به نحوی دسترسی یافت که بیگانگی از آن حاصل نگردد - و به سخن دیگر از مجموعه ای خارج و به مجموعه دیگری داخل شد.

بدین ترتیب می توان گفت که فلسفه هگل نقد تمام آن بنیان گذاری های است که در ساختار آنها عوامل جزء حذف و یا وابسته می باشند. با این نتیجه که راه دسترسی به آگاهی سوبزکتیویته مسدود و وارد شدن به جهان مدرنیته ناممکن می گردد. نتیجتاً مراتب بحث را به ترتیب ذیل می توان مطرح نمود:

۱- عوامل جزء در بنیانگذاری مونوتیستی و مونستی اندیشیده نمی شود؛

۲- در نتیجه از دوگانگی تفسیری به عمل می آید که در آن عقلانیت استقرار نمی یابد؛

۳- هگل در تئوری، دیالکتیک و وحدت هستی را به نحوی می اندیشید که ذرات بنیادی در آن استقلال خود را حفظ می کنند؛

۴- با قرار گرفتن در ساختار وحدت تغییر یافته که خود را در نقد، جایگزین وحدت می نماید، اندیشیدن در عوامل متضاد مانعی ایجاد نمی نماید؛

۵- با تغییر رویکرد نسبت به معنویتی که عوامل متضاد در عین وحدت در آن اندیشیده می شود، در زمینه آگاهی دوگانگی مفهومی دیگر می یابد؛

۶- اکنون دوگانگی که خود را در گسستگی نمایان می ساخت، وحدت خود را در خود آگاهی انسان باز می یابد؛

۷- در این بازنگری به خویشستن است که سوبزکتیویته متجلی می گردد؛

۸- با خارج شدن از مدار بسته گذشته اکنون اندیشیدن به موضوعیت علمی در مفهوم جدیدی از آزادی در آگاهی به خویشستن جایگاه خود را می یابد؛

۲. طرح مسئله گسستگی و چگونگی فائق آمدن در نگرشی تازه به جهان از طریق هگل مبتنی بر تشخیصی است که از بررسی اجتماعی حاصل می‌گردد و در شکل‌های مختلف فرهنگی از هنری گرفته تا سیاسی بر ما عرضه می‌گردد. نظریه‌ای که مورد استدلال و دفاع قرار می‌گیرد بر این اعتقاد است که اگر چه در حوزه آگاهی فرهنگی دوگانگی در مورد مواجهه با مدرنیته انجام یافته، اما این دوگانگی به عنوان دو سویه یک گسست در تنش مورد بازتابی قرار نمی‌گیرد که از آن آگاهی جدید نمایان گردد و این بدین معنا است که آگاهی اگر چه گسسته اما در موضع *Pereflexive* است، یعنی در عین بی-وابستگی دوگانه که خود به معنی بیگانه ماندن به خویش است. تنها راه به در آمدن از این دوگانگی دوسویه که یک سوی آن آشکار و دیگری نهفته است، نمایاندن خود در آینه بینادین است. یعنی آنجا که دوگانگی در وحدت استقرار می-یابد بدون اینکه دوگانگی را از خود سلب نماید.

از آنجایی که در نظریه هگل آگاهی دوگانگی در خود انسان به نحو انتقادی به زیر پرسش برده می‌شود و هگل به علت دیدگاه‌های تاریخی عوامل منفرد و تفرد را در ارتباطات جامع قرار می‌دهد، می‌تواند تقابل تضاد را در وحدت دیالکتیکی به نحوی بیاندیشد که ابهام دوگانگی در خود آگاهی انسان رفع و در نتیجه راه یافتن به آگاهی جدید گشوده شود.

به بهترین وجهی همین امر در تفسیری، که حورا یاوری از شعر سیمین بهیسانی «از کینه شتری تا خشم انقلابی» در نقد ادبی زندگی در آینه به عمل می‌آورد چه در مقایسه نماد و استعاره و چه در تفسیر شعر نظریه منحصر به فردی است که مشکل را در سیستم‌های نهفته تفسیر می‌نماید. انسانی که شتر میداندار هستی اوست همان من نیندشده‌ای است که هنوز در قرون وسطای هستی تاریخ خویش می‌زید، سرنوشتش را بر پیشانی مهر کرده‌اند، راه برون شدن از این مدار بسته را نمی‌شناسد، هنوز نتوانسته از خود دور بایستد و بر خود بنگرد، ساختار از هم پاشیده و ستون‌های فروریخته هستی در خود و فروبسته‌اش را نمی‌بیند، کهنگی و بویناکی هوای دیرمانده در سرای خویش را بو نمی‌کشد و بنیان گرفتاری‌های خود را نمی‌شناسد (حورا یاوری، زندگی در آینه ص ۲۲۴)

۳. دوگانگی در فرهنگ مشرق زمین با خلط محبت از طریق دیدگاه‌های عرفانی و دینی هیچگاه تفسیر درستی نیافت و همواره مستمسکی تلقی گردید برای نقد نسبت به مبانی فکری غرب و لزوم فراگذاری از روش‌های ظاهرآ تقلیدی آن. آخرین نمونه‌های چنین برداشتی در کتاب‌های انتقادی که چند سال قبل از انقلاب به چاپ رسید نمایان گردید. (نگاه کنید به: احسان نراقی: غربت غرب و آنچه خود داشت، سید حسن نصر که خلاصه نظریاتش را در یک مصاحبه جریده ترکیه که در همین زمینه انجام شد و در سال ۱۳۷۶ در اطلاعات به چاپ رسید و بالاخره آسیا در برابر غرب، داریوش شایگان که به مکتب سنتی شهرت یافتند.

به خصوص در مواجهه با فرهنگ غرب که مبانی بنیادین آن در قالب‌های دوگانگی تحریف می‌گردد عملاً عقلانیتی با خصومت مواجه است که ابعاد فلسفی آن به کلی نادیده گرفته می‌شود و دوگانگی بر حسب دیدگاه‌های فرهنگ شرق که دوگانگی را ناظر بر وابستگی به عوامل دنیوی و مادی می‌پندارد مورد سنجش قرار می‌گیرد.

منشأ این دوگانگی افلاطون است. اما در عین حال، همین افلاطون است که هستی محبوس در ارتباطات اسطوره‌ای پیش-سقراطیان را مبدل به اندیشه علمی می‌نماید. ایده‌ها که با دنیای متکثر جنبه دوگانه می‌یابند از سوی دیگر معطوف هستند به هستی. صرف نظر از اینکه مبانی این دوگانگی پارادایم ریاضیات است که تعیین کننده نحوه وحدت ایده و عوامل متکثر است، ایده‌ها در مفهومی از هستی استقرار می‌یابند که ساختار دیالکتیکی آن (و این یعنی عقلانیت آن) توجیه کننده مناسبات جهان هستند. بنابراین فلسفه افلاطون هستی‌شناسی است که اکنون جنبه علمی می‌یابد. اما چگونه شناسایی‌ای؟ نه تنها اینکه فهم انسان شناسا می‌گردد، بلکه آگاهی به این امر که شناسنده است. علاوه بر این باید توجه داشت که در این دومی است که دوگانگی در روح شناسا رفع می‌گردد. چنین تفسیری البته بدون توجه به منابع تحقیقی ممکن می‌گردد که

تجلی عقلانیت را نه صرفاً بر مبنای ذهنیات و عینیات دکارتی بلکه به آگاهی جنبه نظری و فلسفی می‌دهد که با انقلاب فرانسه آزادی را در مفهوم سوبژکتیویتیته جایگزین دیدگاه‌های فراگذار گذشته می‌نماید.

در جهت عکس چنین برداشتی است که فرهنگ ایران بر مبنای دوگانگی مورد نقد و تفسیر قرار می‌گیرد. به عنوان مثال بنگرید به مقاله‌ای تحت عنوان: «دوگانگی بنیادین ایرانیان در نگرش به هستی»، ماهنامه *حافظ* (اول بهمن ۱۳۸۴) مفاهیم بنیادی و دنیوی را دوگانه تلقی کردن البته خلط مبحث است زیرا اولاً دوگانگی مقوله‌ای است از جنس آگاهی، در حالی که بنیان‌ها که توجیه‌کننده آگاهی هستند همواره دارای وحدت هستند و خود را بطور غیرمستقیم در زمینه آگاهی مطرح می‌سازند. ثانیاً تا زمانی که فرهنگ‌ها با شرایطی متغیر و متضاد با آنچه در بی واسطه‌گی در وحدت قرار داشت مواجه نگردیده‌اند دلیلی وجود ندارد که دوگانگی در وجه گسست، بیگانگی تلقی گردد. این امر هنگامی اتفاق می‌افتد که بنیان‌ها بر اثر شرایط تغییر یافته کشش خود را از دست بدهند: یعنی وحدت بنیان در سیستم آگاهی جنبه Projective (بازتابی) یافته و خود را دوگانه نباید به نحوی که درون و بیرون توجیه لازم را در وحدت دچار زوال یافته نیابند. تنها در این صورت است که تجدید نظر در مبانی و سعی در بنیادی که خود را در عوامل متضاد نمایان می‌سازد مدنظر قرار می‌گیرد. بنابراین فراگذاری‌هایی که در بنیادهای دینی مطرح است در زمان شکستگی آن نه تنها به ذهنیات دوگانه انسان و جهان تقلیل‌پذیر نیست بلکه اصلاً چنین آگاهی نسبت به گسست خود را نمایان نمی‌سازد تا از آن دوگانگی حاصل گردد.

با مثال‌های بی‌شماری می‌توان نشان داد که جامعه ایران در برخورد با جهان مدرن دچار گسست گردیده است. اما این گسست را نباید با دو وجه متفاوت بنیان و شرایط عینی اشتباه گرفت. تنها مسئله بحران در ایران این است که گسست آگاهانه مورد بازتابی قرار نمی‌گیرد به همین علت هم اشتباهات مکرر در تبیین و تفسیر آن صورت می‌پذیرد. اما زمانی که این امر حاصل گشت، فلسفه و اندیشه فلسفی توجیه لازم را برای استقرار نیافتن در تاریکی به دست خواهند داد.

۴. منظور از سوبژکتیویتیته مقدماتاً و به طور کلی تعیین ساختار نسبتی با خویش است که در رابطه با مسئله شناخت و تعیین ساختن خود به عنوان اوبژه در فرایند هر یگانه شدن در نگرش تجربه می‌گردد. بدین ترتیب مبانی فلسفه Reflexivite (بازتابی بر روی خود) نه تنها تعیین‌کننده نظریه خودمختاری چه در مورد مسائل معرفتی و چه اخلاقی به عنوان عدم وابستگی در قضاوت و رفتار محسوب می‌گردد، بلکه در عین حال به نظریه اصل تفرد تحقق می‌بخشد که تحت آن هر عامل جزء اعتبار خود را می‌یابد. عوامل جزء و کل که با میانجی یکدیگر متجلی می‌گردند دو سوی معادله‌ای هستند؛ به نحوی که هر عامل، برابر نهاده دیگری و در عین حال منعکس‌کننده دیگری است. اما سوبژکتیویتیته در بنیانگذاری فرایند آگاهی به نحوی مطرح است که معرفی آن به عنوان طرح جدیدی از جهان زندگی ممکن می‌شود. زندگی‌ای که طی آن، انسان قادر گردد در مواجهه شدن با پیچیدگی‌های زندگی و تعارضات آن همواره در آگاهی به خویش و در مواجهه با دیگری خود را بنمایاند، تغییر دهد و بر گسترده‌گی درون خویش بیفزاید. اگر عقلانیت مفهومی مترادف با سوبژکتیویتیته یابد، تجلی زندگی مدرن نیز با تمرکززدایی از گذشته فراهم می‌گردد.

5. Manfred Frank: *Die Unhintergebarkeit der Individualität*, Suhrkamp 1986.

Dieter Itenrich: *Selbstbewusstsein in Hermeneutik und Dialektik*, Mohr Tübingen, 1970

۶. در مورد اولویت عمل بر نظر ن.ک:

Rousseau: *Emil Glaubensbekenntnisse des savoyischen vicar*, Paderborn 1963.

Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, 1975

۷. در فلسفه کانت باید بین نظریه شناخت و سیستم آگاهی تفاوت قائل شد. اگر چه از نظر مبانی هر دو به یک مفهوم اطلاق می‌گردد، یعنی به مفهوم خودآگاهی اما هر دو از هم متمایز هستند. در اولی که شرایط امکان ادراک حسی (در زمان

و مکان) و فکری (در مقولات عقلی) تعیین می‌گردد. قضایا روشن است و نیروی فکری به جهان بیرونی از طریق شناسایی دسترسی می‌یابد. اما در دومی، یعنی در سیستم آگاهی، تقابل خویشستن و دیگری در تاریکی می‌ماند. نه خویشتن به مبدا خود دسترسی می‌یابد و نه عوامل جزء در تقابلی که هیچ یک به دیگری تقلیل پذیر نیست، از نهفتگی خارجی می‌گردد. کانت هر دو را در نظریه خود دارد، اما به شرایط پدیدار گشته در این دو وجه بازتابی توجهی نمی‌کند. این امری است که در نظریه‌های فلسفی فیشته، شلینگ و هگل بدان پرداخته می‌شود و نظریه هستی جدیدی را پدید می‌آورد. باید توجه داشت که اگر چه از این دو وجه مورد تعارض در دو زمینه مختلف فراگذاری می‌گردد، اما این فراگذاری به سوی جهانی دیگر انجام نمی‌یابد. بلکه در وحدت خود به روشنایی‌ای دست می‌یابد که در تاریکی سیستم آگاهی قابل رویت نبود. به معنای دیگر، نظریه وحدت متکی به امر شناسایی است و به همین علت در فراگذاری از آن مجدداً به آن رجعت می‌کند و به ابهامی که در سیستم آگاهی و دوگانگی آن خود رامنعکس می‌نمود، خاتمه می‌دهد.

Ralf-Peter Horstmann, Gibt es ein Philosophisches problem des Selbstbewusstsein, in *Theorie der subjektivitaet* Suhrkamp, 1987

۸. با متجلی ساختن نظریه سوپزکتیویته در بنیان‌گذاری تغییر یافته و تأیید عوامل متکثر در دوگانگی عقلانیت خودبنیاد، جامعه سنتی که در سلسله مراتب مخروطی خود را نمایان می‌ساخت، در تغییر آگاهی، مبدل به جامعه‌ای می‌گردد که ابعاد مختلف اجتماع، اعم از حقوق، سیاست و اقتصاد گرفته تا فرهنگ و هنر در نهادهای مستقل عرض اندام خواهند نمود و با پیدایش جامعه سکولار که در آن تمایز بین ابعاد مختلف اجتماع در تکنرگرایی برقرار است، عملاً تحقق سیستم دموکراسی در نتیجه تمرکززدایی میسر خواهد شد.

به همین دلیل است که هابرماس در سخنرانی دانشگاه تهران درباره سکولاریسم و همچنین در سخنرانی‌ای که در کلیسای Paulskirche فرانکفورت به مناسبت دریافت جایزه صلح بورس کتاب آلمان تحت عنوان «علم و ایمان» ایراد نمود، گفت: «هنگامی که در ارتباط با موضوع خود در جهان چیزهای جدید می‌آموزیم، نسبتی که با خود داریم تغییر می‌کند». اما این تغییرات به گفته او نباید به نحوی باشد که به بیرون راندن آنچه زمانی بوده بیانجامد. از سوی دیگر اما نادیده گرفتن این امر که این تغییر بنیادی است، می‌تواند به نتیجه‌گیری مغالط آمیزی بیانجامد.

بنابراین، تنها راه تفسیر و تبیین آنچه زمانی بوده در شرایط تغییر یافته خواهد بود. حال نسبت انسان با خویشستن و جهان، دیگر در تحولات گذشته تکرار پذیر نخواهد بود به نحوی که بیگانگی از آن حاصل نگردد. نه دورنمای تقلیل علمی جوابگوی نیازهای انسان خواهد بود (در این خصوص هابرماس به مشکلات و تضادهای عوامل اخلاقی و ژنتیکی اشاره می‌کند) و نه رجعت به عوامل فراگذار گذشته امکان‌پذیر. انسان ممکن است در این تغییر بنیادی‌گری اتکاهای گذشته را از دست بدهد اما از آن، در آزادی را در آگاهی وسیعتری از گذشته به دست می‌آورد و در این مورد هابرماس به کانت اشاره می‌کند که چگونه در فلسفه اخلاق سعی در حفظ مبانی انجیل دارد بدون اینکه الزاماً خود را بدان وابسته سازد.

ماهنامه خبری علمی و فرهنگی سال دوم، شماره ۲۶ خرداد ۱۳۸۱، گزارش یک گفتگو، سخنرانی یورگن هابرماس در دانشگاه تهران تحت عنوان دینداری در بستر سکولاریسم، سخنرانی هابرماس در Paulskirche فرانکفورت تحت عنوان علم و ایمان - فرانکفورت آلمانیه، نیز ۱۵ اکتبر ۲۰۰۱ شماره ۲۳۹.

- [1] Dieter Henrich, *Hegels Grundoperation, Der Idealismus und seine Gegenwart* Festschrift für Werner Mart Meiner 1976
- [2] Ernst Cassirer: *Das Erkenntnis Problem*, p 624 - 650 Darmstadt 1971
- [3] Manfred Ridel, *Natur und Freiheit in Hegels Rechts Philosophie*, BD2, Suhrkamp 1965.
- [4] Joachim Ritter, *Hegel und die Französische Revolution*, Suhrkamp 1965.
- [5] Joachim Ritter, *Moralität und Sittlichkeit in Hegel Philosophie des Rechts* Bd.2, Suhrkamp 1975
- [6] Hans Goerg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, p. 250, Nymphenurger 1972.
- [7] J. Habermass , *Hermeneutik und Ideologiekritik: Gadammers Wahrheit und*, Suhrkamp 1971.
- [8] Dieter Henrich, *Fluchtlinien Selbstbewusstsein und seine Selbstdeutungen*, Suhrkamp, 1982.
- [9] L. Simmel, *Haupt problem der Philosophie der Kultur vom subject und Objekt*, Suhrkamp 1996.
- [10] Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse Kant und Hegel*, Reclam 1982
- [11] Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse Andersheit und Absolutheit des Geistes*, Reclam, 1982
- [12] Dieter Henrich, *Logische Form und reale Totalität in Hegels Philosophie des Rechts*, Klett-Cotta, 1982, p. 428.