

اختلاف در تفسیر ایده‌ی پدیدارشناسی هگل؛ دلایل، دسته‌بندی و ارزیابی نقدی

میثم سفیدخوش*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۵/۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۶/۱۸

چکیده

پدیدارشناسی برای هگل، ایده‌ای است که در کتاب پدیدارشناسی روح تعیین یافته است. اهمیت این نکته در آن است که وارون برخی ارزیابی‌ها که کل فلسفه‌ی هگل را نوعی ارزیابی پدیدارشناسانه به معنای هگلی آن تلقی می‌کنند، ما باید از پدیدارشناسی، ایده‌ی مشخصی را مراد کنیم که دارای مسئله، کارکرد و جایگاه مشخص در دستگاه فکری اوست. ولی بنا به دلایلی که باید در این مقاله بررسی شوند، درباره‌ی سرشت این ایده و کلان‌مسئله و برنامه‌ی آن میان شارحان برجسته‌ی هگل اختلافات مهمی پدید آمده که نمونه‌ی آن در تاریخ فلسفه کمتر پیش آمده است. مسئله‌ی این مقاله در همین راستا شکل می‌گیرد. این مقاله ابتدا دلایل اصلی پیدایش اختلاف را بررسی می‌کند و سپس می‌کوشد طرح مشخصی بیابد که تفسیرهای متنوع پدیدارشناسی هگلی به یاری آن دسته‌بندی شوند؛ و در پایان با ارزیابی نقدی کلیت روی‌کرد شارحان پدیدارشناسی، تلاش می‌کند تا ضرورت عرضه‌ی راه‌کاری برای یافتن نوعی «جمع تفسیری» در فهم این ایده‌ی مهم هگلی را نشان دهد.

* دکترای فلسفه جدید و معاصر غرب؛ ای‌میل: msefidkhosh3@yahoo.com

کلید واژه‌ها: پدیدارشناسی هگلی، رهیافت هستی‌شناسانه، رهیافت شناخت‌شناسانه، روی‌کرد اجتماعی-اخلاقی-سیاسی، تقلیل تفسیری.

درآمد

اینکه مفهوم یا ایده‌ی فلسفی فیلسوفی مورد تفسیرهای مختلفی قرار گیرد در پهنه‌ی فلسفه امر غریبی نیست. ولی اختلاف تفسیری عموماً دامنه‌ی مشخصی دارد به این صورت که معنا و کارکرد و ارزش مفهوم مورد نظر آنچنان که در زمینه‌ی خاص خودش قرار دارد مورد اختلاف در فهم قرار می‌گیرد. ولی وضع در مورد ایده‌ی پدیدارشناسی هگل اندکی متفاوت است زیرا گستره‌ی دامنه‌ی اختلاف در فهم آن حتی متوجه زمینه‌ی تحقق آن هم می‌شود؛ به این معنا که اختلاف نظر پایه‌ای حتی درباره‌ی اینکه اصولاً پهنه‌ی اصلی طرح این ایده کدام است و سرشت کلی آن، غایت نهایی و الگوی چیره بر آن کدام است هم وجود دارد. ما در این مقاله گروه‌های اصلی تفسیری آن را ذیل طرحی مشخص دسته‌بندی خواهیم کرد ولی ابتدا باید پرسیم که دلایل و زمینه‌های پیدایش چنین اختلاف بنیادینی در چیست.

دلایل و زمینه‌های اختلاف پایه‌ای در تفسیر پدیدارشناسی

نخستین دلیلی که زمینه‌ی این اختلاف را پدید آورده به نظر این است که تا پیش از هگل دانشی با نام دانش پدیدارشناسی در میان دانش‌های فلسفی مطرح نبوده است. اصطلاح پدیدارشناسی هم البته چند دهه پیش از کاربرد هگل از آن توسط لامبرت ساخته شده بود و فیلسوفان دیگری از جمله کانت از آن استفاده کرده بودند^۱ ولی از همان آغاز، تعریف مشخص و یگانه‌ای برای آن وجود نداشته است تا جایی که نمی‌توان نسبتی میان برخی از آن کاربردها مانند کاربرد کانتی آن با کاربرد هگلی آن پیدا نمود.^۲

^۱ برای ملاحظه‌ی کاربرد این واژه تا پیش از هگل نک به :

M. Inwood, 1992: 214-216

^۲ برای نمونه پدیدارشناسی (Phänomenologie) از نظر کانت دانش توضیح نسبت فاهمه با ماده است که پدیدارشناسی هگلی بی‌شک نمی‌تواند این باشد.

نک به: Kant, the Foundations of Natural Science, 93-104

میثم سفیدخوش

بدین ترتیب اصطلاح پدیدارشناسی به عنوان مفهومی دال بر گونه‌ای دانش یا نظریه، هرچند به صورت بسط نیافته، تا پیش از هگل به طور پراکنده وارد ادبیات فلسفی گشته بود ولی این هگل بود که برای نخستین بار عهده‌دار طراحی و بسط مفصل ایده‌ی پدیدارشناسی به مثابه یک دانش فلسفی گردید. نو بودنِ طرحی که هگل در انداخت، از سویی گیرایی ویژه‌ای بدان بخشید و آن را به عنوان راه نوینی برای نگرش به موضوعات گوناگون، پیشروی اندیشمندان متعددی قرار داد؛ ولی از سوی دیگر همین نو بودنِ آن خاستگاه ابهامات مهمی درباره‌ی معنا و چیستی پدیدارشناسی گردید.

دلیل دوم مربوط به نظر هگل پیرامون شیوه‌ی تألیف یک اثر فلسفی و بیان ایده‌های فلسفی است. هگل اصولاً باوری به ضرورت توضیح و تبیین مستقل اصول و مبانی یک نظریه در آثار فلسفی ندارد. او این مطلب را با صراحت در همان نخستین بند مقدمه‌ی کتاب پدیدارشناسی روح بیان می‌کند. به نظر او توضیح اصول، اهداف و نتایج بحث که در مقدمه‌ی غالب کتب علمی آورده می‌شود، برای آثار فلسفی نه تنها زائد بلکه گمراه کننده است زیرا به نظر او در یک اثر فلسفی، ما از صدر تا ذیل با حقیقت سر و کار داریم و از این رو نمی‌توانیم حقیقت را به پاره‌های مبنایی و غیرمبنایی تقسیم کنیم بلکه حقیقت همان فرایند شدنش می‌باشد که در آن، هر گام به اندازه‌ی گام دیگر ارزشمند است.^۳

در مقام عمل نیز وی در کتاب پدیدارشناسی ابتدا مقدمه را به نقد مفصل نظر شلینگ و رومانتیک‌ها در باب مطلق و نیز فرمالیسم کانت اختصاص می‌دهد و پس از آن بی‌درنگ به تبیین گام‌های پدیدارشناسی می‌پردازد. بدین ترتیب نمی‌توان بخش خاصی را در این اثر مشخص ساخت که در آنجا به صورت مستقل و کامل، معنا و سرشت پدیدارشناسی مورد نظر خود را توضیح داده باشد.^۴ در واقع شاید بتوان گفت

^۳. Hegel, 2008:2

^۴. البته این بدان معنا نیست که نمی‌توانیم جمله‌ها یا قطعاتی در کتاب پدیدارشناسی بیابیم که توضیح‌دهنده‌ی منظور نهایی وی از ایده‌ی او باشند. ولی تقریر درستی از ایده‌ی پدیدارشناسی مستلزم نگاهی جامع‌تر به کلیت فراروند تن‌آوردگی آن در طول مسیر است.

مطلوب هگل آن است که خواننده پرسش خود درباره‌ی معنا و سرشت پدیدارشناسی را هنگام تجربه‌ی پدیدارشناسی توسط خودش دریابد نه اینکه نویسنده چند گزاره‌ی فنی و بی‌روح را از پیش در اختیار وی قرار دهد. این شیوه به رغم تأثیر شگرفش در پرورش اندیشه‌ی خواننده، به هرروی همان‌گونه که عملاً هم چنین شده است، ابهاماتی را ایجاد می‌کند و منظر خواننده و نگرش بنیادین او را در تفسیرش از چیستی پدیدارشناسی مؤثرتر می‌سازد.

دلیل سوم به محتوای طرح پدیدارشناسانه‌ی هگل باز می‌گردد، زیرا گام‌های متفاوت این پدیدارشناسی هرکدام رنگ‌وبو و آهنگ متفاوتی دارند و هر بار پهنه‌ی متفاوتی از اندیشه‌ی بشری را به یاد می‌آورند. برای نمونه، بحث گاهی رنگ‌وبوی شناخت‌شناسی محض از نوع کانتی آن را دارد و گاهی یادآور مباحث سیاسی اجتماعی است و گاهی ناظر به طبیعت‌شناسی است و گاهی طنین الهیات و مانند آن را دارد. این فراز و فرود و تغییر آهنگ به بارآورنده‌ی ابهامات متعددی درباره‌ی این بوده است که کدام یک از این امکان‌های مختلف را باید در پرتو دیگران قرار داد و کدام را روی کرد و وجهه نظر اصلی هگل برشمرد.^۵

چهارمین دلیل به فعالیت بعدی هگل پس از اتمام طرح پدیدارشناسی مربوط است. هگل پیش از نگارش کتاب *پدیدارشناسی روح*، طرحی برای پی‌ریزی دستگاه فلسفی خود رقم زده بود که پدیدارشناسی، نخستین بخش آن بود.^۶ با پایان یافتن آن کتاب، وی بی‌درنگ به پی‌گیری طرح خود پرداخت و تا آخرین سال‌های حیاتش درگیر

^۵ همان‌گونه که نگارنده در جای دیگر ادعا کرده این تغییرظنین نه دال بر بی‌برنامه بودن یا متغیر بودن ایده‌ی پدیدارشناسی هگل است و نه حتی دال بر دانش‌نامه بودن پدیدارشناسی.

^۶ البته این طرح طرح دوم هگل به شمار می‌آید زیرا وی پیش از آن طرحی را در سر داشت که مطابق آن دستگاه فلسفی دارای سه بخش منطق، متافیزیک و سپس فلسفه‌ی واقعی (reale Philosophie) بود. البته به نظر نگارنده محتوای بخش نخست این طرح یعنی منطق که به منطق ینا مشهور است تا اندازه‌ای دربرگیرنده‌ی همان ایده‌ی پدیدارشناسی است که با مباحث منطقی درآمیخته و هگل هنگام نگارش کتاب پدیدارشناسی روح آنها را از مباحث منطقی جدا ساخته است.

میثم سفیدخوش

تکمیل آن بود. ولی هگل به‌رغم طرح نخستینش، در طرح سپسینش دیگر پدیدارشناسی را به عنوان بخش نخست دستگاه فلسفی نمی‌شناخت و فراتر از آن، اصلاً پدیدارشناسی عنوان هیچ یک از بخش‌های اصلی این طرح نهایی نبود. علاوه بر این، تغییر در جایگاه پدیدارشناسی، محتوای آن نیز، دست‌کم به‌زعم نگارنده، با تغییرات مهم و پایه‌ای روبه‌رو شد. این تغییرات را نیز باید از زمینه‌های اصلی ابهام در چیستی پدیدارشناسی هگلی تلقی کرد. خود هگل هیچ‌گاه فرصتی برای توضیح بیشتر و زدودن ابهام از وضعیت ایده‌ی پدیدارشناسی نیافت، جز سال آخر حیاتش که به روایت هوفمایستر، شاگرد و ویراستار مجموعه آثار هگل، تصمیم به این کار گرفت، ولی مرگ چنین فرصتی را از او گرفت.^۷ در واقع ایده‌های بدیع و درعین حال جنجال‌برانگیز هگل، همواره او و موافقان و مخالفانش را درگیر مباحث جاری می‌نمود و این روند تا پایان حیاتش متوقف نگردید.

به دلایلی که از نظر گذشت یک مورد مهم دیگر را نیز باید افزود، مبنی بر اینکه نظر خود هگل درباره‌ی جایگاه و درون‌مایه‌ی پدیدارشناسی، در طول حیات فکری‌اش دچار گشت مهمی شده است. درستی این مدعا در جای دیگر بررسی و اثبات شده است ولی در اینجا می‌توان شواهد کلی این گشت را مورد اشاره قرار داد. توضیح اینکه هگل هنگام انتشار *پدیدارشناسی روح* در سال ۱۸۰۷، نام فرعی «نخستین بخش دستگاه دانش» را برای آن به‌کاربرد. ولی وقتی *دانش‌نامه‌ی دانش‌های فلسفی* را پس از کتاب *دانش منطق* منتشر ساخت، طرح او به کلی دگرگون گردید. در طرح جدید، پدیدارشناسی به یک پاره‌ی جزئی درون فلسفه‌ی روح کاسته شد. با توجه به این که هگل از ابتدا یک دستگاه را طراحی کرده بود و البته تغییر جایگاه عناصر یک دستگاه نمی‌تواند امری دل‌خواهی باشد، عجلتاً می‌توان فرض گرفت که پدیدارشناسی در کتاب *پدیدارشناسی روح* دارای سرشت یا کارکرد احتمالاً متفاوتی با پدیدارشناسی در *دانش‌نامه* است که درک و تبیین دقیق‌تر این تفاوت، بررسی همه‌جانبه و دقیق‌تری را می‌طلبد.

⁷. Hoffmeister, 1960 : iv

علاوه بر این تغییر جایگاه، درون‌مایه‌ی ایده‌ی پدیدارشناسی نیز در این دو کتاب دارای تفاوت‌های مهمی است به این معنا که بسیاری از بخش‌هایی که پیش از این در کتاب **پدیدارشناسی روح** گام‌های مهم پدیدارشناسی خواننده شده بودند، در پدیدارشناسی **دانش‌نامه** از دل آن خارج شده و دیگر جزء گام‌های پدیدارشناسی نمی‌باشند. در واقع به نظر می‌رسد که هگل هنگام نگارش پدیدارشناسی دانش‌نامه معنای تا اندازه‌ای متفاوت از مفهوم پدیدارشناسی مراد کرده است و این تغییر نظر هم در طرح و هم در معنا موجب بروز ابهامات بیشتری در چستی آن شده است.

دسته‌بندی اختلاف‌های تفسیری پدیدارشناسی و تبیین اجمالی آنها

برپایه‌ی آنچه تاکنون گفتیم طبیعی به نظر می‌رسد که اختلاف‌های بنیادینی در تفسیر ایده‌ی پدیدارشناسی پدید آمده باشد. این اختلاف نظر را می‌توانیم ذیل الگویی که در ادامه به دست خواهیم داد دسته‌بندی کنیم. در این الگو دو دسته‌ی اصلی را می‌توانیم از هم تفکیک کنیم. دسته‌ی نخست دربرگیرنده‌ی تفسیرهایی است که از مقوله‌ی بی‌برنامه بودن یا تغییر نظر اساسی دادن در طراحی ایده‌ی پدیدارشناسی توسط هگل برای فهم و توضیح آن استفاده می‌کنند. برای نمونه سولومون بر این باور است که هگل هیچ‌گاه ایده‌ی روشنی برای طراحی پدیدارشناسی نداشته است. او می‌گوید:

هگل نمی‌دانست که در حال انجام چه کاری است ... هگل اصلاً فرصت این را نداشت تا درباره‌ی اهداف و نیت کتابش تأمل کند.^۸

در همین راستا ولی با اندکی تفاوت، تفسیری قدیمی‌تر هست که می‌گوید هگل در طول نگارش کتاب **پدیدارشناسی** سرشت و طرح و برنامه و دامنه‌ی کار و حتی غایتش را چندین بار یا به روایت برخی دست‌کم یک بار تغییر داده است و این تغییر عملاً خود سرشت ایده‌ی او را هم تحت تأثیر قرار داده است. رودولف هایم و اوتو پوگلر^۹،

^۸. Solomon, 1983: 156

^۹. Otto Pöggeler

میثم سفیدخوش

هوفمایستر و هائیرینگ از این شمارند. رودولف هایم بر این باور است که پدیدارشناسی هگل نوعی روان‌شناسی استعلایی^{۱۰} است که به وسیله‌ی تاریخ تباہ و ضایع شده است و نیز تاریخی است که توسط روان‌شناسی استعلایی ضایع و تباہ شده است.^{۱۱} پگkler حتی پا را فراتر نهاده و می‌گوید کل پدیدارشناسی شخصیتی شیزوفرنیک یا فروپاشیده دارد و نمی‌توان آن را ذیل ایده‌ای یگانه درآورد.^{۱۲} البته در این میان هائیرینگ معتقد است هگل پس از انتشار پدیدارشناسی، خود متوجه این وضع شده است و از این رو پس از آن به بازنگری و بازخوانی‌اش پرداخته و نتیجه را در سامان دادن دانش‌نامه‌ی علوم فلسفی دخالت داده است.^{۱۳} برخی دیگر چون مایکل فورستر بر این باورند که طرح و برنامه‌ی هگل در پدیدارشناسی تغییر کرده است ولی این تغییر به معنای شروع یک برنامه و سپس رها کردن آن و پی گرفتن برنامه‌ای نو نبوده است بلکه وی در پدیدارشناسی برنامه‌ای سازگار را به سوی برنامه و طرح سازگار دیگری سوق داده بی‌آنکه نیازی به کنار گذاشتن و طرد برنامه‌ی پیشین باشد.^{۱۴}

اما دسته‌ی تفسیری دوم بر این باور است که پدیدارشناسی دارای روی‌کرد یگانه‌ای است که هگل از آغاز آن را چونان زمینه‌ی اصلی پدیدارشناسی در نظر داشته و مباحث دیگر را ذیل آن مطرح کرده است. همین روی‌کرد البته خود نشان‌دهنده‌ی اختلافات مهمی است که یافتن الگویی را برای دسته‌بندی آنها ضروری می‌کند. ما برای این منظور می‌توانیم سه دسته‌ی اصلی را از هم تشخیص دهیم.

نخستین دسته‌ی تفسیری عبارت از تفسیر تاریخی اجتماعی پدیدارشناسی است. این تفسیر به نظر می‌رسد که پرطرفدارترین تفسیر پدیدارشناسی هگلی باشد و توانسته است چندین لایه و سطح تفسیری را میان پیروانش به نمایش گذارد. تبار این تفسیر بی‌شک به خود فیلسوفان آلمانی و به ویژه هگلی‌های جوان و خوانش مارکسیستی از

¹⁰ . Transcendental Psychology

¹¹ . Haym, 1857: 243

¹² . Pöggeler, 1966: 4

¹³ . Haering, 1962: 22

¹⁴ . سه نقل قول بالا به نقل از مایکل فورستر ذکر می‌شوند که آدرس آن در زیر می‌آید.

¹⁵ . Forster, 1998: 4

فلسفه‌ی هگل باز می‌گردد ولی اگر این تفسیر را بخواهیم به صورت متعین و با تمرکز بر خود ایده‌ی پدیدارشناسی در نظر گیریم بی‌گمان باید از الکساندر کوژو به عنوان بانی جدی این تفسیر نام بریم. کوژو که تفسیر خود را بر درک ویژه‌اش از نظریات مارکس و نظریات فلسفی هیدگر استوار کرده بود در سال ۱۹۳۰ میلادی در راستای طرح ویژه‌ی فلسفی سیاسی‌اش برای جامعه‌ی اروپایی اقدام به برگزاری سلسله درس‌هایی پیرامون پدیدارشناسی روح هگل زد که بسیار تأثیرگذار و حتی تاریخ‌ساز گشت.

شیوه‌ی تفسیری کوژو درباره‌ی سرشت پدیدارشناسی مبتنی بر برجسته ساختن بخشی از پدیدارشناسی روح و کانونی دانستن یک مفهوم از آن برای فهم کل پدیدارشناسی است. این بخش در واقع بخش خودآگاهی^{۱۶} از پدیدارشناسی روح است. هگل در این بخش برای توضیح نسبت میان دو خودآگاهی از تعبیر فلسفی *Anerkennung* استفاده می‌کند.^{۱۷} کوژو این مفهوم را از سطحی که هگل برای آن در نظر گرفته فراتر می‌برد و نشان می‌دهد که چگونه طلب تأیید زیربنای شکل‌گیری آگاهی در تمام سطوح ممکن آن است. کوژو بر این پایه مدعی می‌شود که تنها راه درک درست سرشت آگاهی برپایه‌ی تلقی پدیدارشناسانه از آن و نیز درک مسیر تاریخی رشد آگاهی عبارت از توجه به طلب بنیادین خودآگاهی برای تأیید است. توضیح اینکه کوژو پدیدارشناسی را بررسی آگاهی یا شناخت به طور عام نمی‌داند زیرا چنین چیزی واقعیت ندارد بلکه امری انتزاعی است که هگل، به زعم کوژو، به درستی آن را کنار زده است. پس آگاهی‌شناسی درست، بازشناسی فیلسوف از آگاهی

^{۱۶} . Selbst-bewusstsein

^{۱۷} . این تعبیر در زبان انگلیسی به *Recognition* برگردانده شده و نظر به کاربردی که هگل برای آن در نظر گرفته واژه‌ی «تأیید» برگردان مناسبی از آن در زبان فارسی است. البته برخی برگردان «به‌رسمیت‌شناسی» را ترجیح می‌دهند. این معنا بی‌شک در واژه‌ی *Anerkennung* نهفته است ولی به‌نظر بیشتر یادآور تفسیر کوژوی از آن است که وجه اجتماعی آن را برجسته ساخته و وجه آگاهی و شناختی آن را کم‌رنگ می‌سازد. ولی تأیید هم بارشناختی دارد و هم می‌تواند نسبت دو خودآگاهی را آنچنان که یکی در برابر دیگری کرنش کرده و دیگری را به رسمیت می‌شناسد نشان دهد.

میثم سفیدخوش

تاریخی خودش است. بدین ترتیب پدیدارشناسی بررسی فیلسوف است از آنچه که نه به عنوان یک فرد بلکه به عنوان چشم و زبان روح مطلق می‌داند و اینکه چگونه آنها را دانسته است. چنین تلاشی زمانی محقق می‌شود که تاریخ واقعاً به پایان رسیده باشد و گام‌های تحقق تاریخ کامل شده هم به طور ضروری صورت پذیرفته باشند و هم در تناظر با تن‌آوردگی آگاهی فیلسوف باشند.^{۱۸} کوژو مدعی است که پدیدارشناسی هگل هم دربرگیرنده‌ی ایده‌ی پایان تاریخ و هم ایده‌ی تناظر آگاهی با تاریخ انضمامی است و به طور مثال وی تحقق انقلاب فرانسه را از حیث اصول بنیادینش سرآغاز تحقق پایان تاریخ معرفی می‌کند.^{۱۹} در نهایت، تفسیر کوژوی از زاویه‌ی خودآگاهی به کل پدیدارشناسی روح نگریسته و اصطلاحات یا مفاهیم بنیادینش را برجسته کرده است.

تفسیر کوژو که تفسیر تاریخی اجتماعی از پدیدارشناسی است بارها مورد بازخوانی قرار گرفته است هرچند این بازخوانی‌ها لزوماً پای‌بند به همه‌ی جزئیات خوانش کوژو نبوده‌اند.^{۲۰} یورگن هابرماس در دهه‌ی ۱۹۶۰ میلادی مدعی شد که مهم‌ترین مفهوم هگلی در دوره‌ی ینا مفهوم تأیید است که در پدیدارشناسی مطرح شده است. البته به باور او این مفهوم بیش از آنچه در پدیدارشناسی مطرح شده اهمیت دارد زیرا هگل در این دوره با بازخوانی فلسفه‌ی فیشته در پی این است که نظریه‌ای درباره‌ی سوژه‌ی انسانی بپروراند تا بیش از هر چیز رابطه‌ی بین‌الذهانی^{۲۱} را توضیح دهد. به نظر او هگل برای این منظور یک راه نو پسماتافیزیکی برای اندیشیدن درباره‌ی انسان بر پایه‌ی وضع اجتماعی او یافته است که رابطه‌ی انسان را به یاری رهیافتی بین‌الذهانی و بر پایه‌ی نوعی طلب تأیید متقابل رابطه‌ی دیالوگ‌محور معرفی می‌کند؛ هرچند هگل در پدیدارشناسی در انجام این غایت ناتوان مانده است زیرا نتوانسته سایر گام‌ها را به یاری

^{۱۸} . Kojève, 1984 : X

^{۱۹} . Ibid : xi

^{۲۰} . در این میان البته این خوانش با مخالفت‌های مهمی هم روبه‌رو شده است. برای نمونه گادامر در مقاله‌ای با عنوان دیالکتیک خودآگاهی هگل در کتاب دیالکتیک هگل: پنج مطالعه‌ی هرمنوتیکی و گئورگ آرمسترونگ کلی در یادداشت‌هایی بر بخش ارباب و بنده‌ی پدیدارشناسی هگل و دیگرانی چون رابرت ویلیام و پاول ردینگ به نقد جدی این خوانش دست زده‌اند.

^{۲۱} . Intersubjektivität / intersubjectivity

همین مفهوم پیروراند.^{۲۲}

این تفسیر اجتماعی از اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ میلادی باردیگر مورد توجه جدی قرار گرفت. هریس در نوشته‌ای با عنوان مفهوم تأیید در دستنوشته‌های ینایی هگل باردیگر بر اهمیت این مفهوم در فهم پدیدارشناسی هگل تأکید کرد و در کتابی با نام نردبان هگل این تفسیر را بسط داد و نشان داد که بر خلاف آنچه هابرماس گفته است هگل در کتاب پدیدارشناسی روح در راستای فعالیت ینایی‌اش همچنان به همه‌ی وجوه آگاهی‌ره‌یافتی تأییدمدار^{۲۳} داشته است.^{۲۴} در پی او تفسیرهای اجتماعی از پدیدارشناسی از سوی شارحانی چون تری پینکارد^{۲۵}، رابرت پپین^{۲۶} و رابرت ویلیامز^{۲۷} و مانند آنها پی گرفته شده است.

در همین راستای دسته‌ی نخست تفسیرها، می‌توان نظریه‌ای را گنجانند که تلاش می‌کند تا پدیدارشناسی را از زاویه‌ی دید فلسفه‌ی تاریخ بنگرد. برای نمونه مرولد وستفال^{۲۸} در کتابش با عنوان تاریخ و حقیقت در پدیدارشناسی هگل، می‌گوید کلید درک یگانگی چیره بر دانش پدیدارشناسی نزد هگل این است که پدیدارشناسی، عبارت از درک سابعکتیویتی استعلایی بر پایه‌ی یک تاریخ اجتماعی و درک شناخت مطلق به عنوان رخ‌دادی هم تاریخاً مشروط و هم ذاتاً اشتراکی^{۲۹} و اجتماعی است. به نظر وستفال پدیدارشناسی را باید دوره‌شناسی تاریخی روح دانست که در نهایت با توضیح اجتماعی شدن تاریخی امر الهی به عنوان مطلق به پایان می‌رسد.^{۳۰}

همچنین ژان هیپولیت مفسر شهیر فرانسوی پدیدارشناسی کل ایده‌ی پدیدارشناسی هگل را اصولاً فلسفه‌ی تاریخ انسانیت می‌خواند. به زعم او انگیزه‌ی اصلی هگل از طراحی ایده‌ی پدیدارشناسی پاسخ به پرسشی بوده که شلینگ درباره‌ی امکان استعلایی

22 . Habermas, 1967 : 162

23 . recognitive approach

24 . Harris , 1997 : 8

25 . Terry Pinkard

26 . R . Pippin

27 . R . Williams

28 . Merold Westphal

29 . collective

30 . Westphal,1998 : xviii, xx

میثم سفیدخوش

تاریخ پیش افکنده بود. خود شلینگ تاریخ را نه تاریخ این یا آن فرد یا فلان روی داد بلکه تاریخ انسانیت می‌دید که امکانش وابسته به آشتی ضرورت و آزادی، آشتی امر ذهنی و امر عینی و آشتی امر خودآگاه و امر ناخودآگاه است. شلینگ این آشتی را در پیوند اراده‌ی آزاد آدمی با طبیعت به عنوان تحقق مشیت خداوند متجلی می‌دید و فلسفه‌ی اینهمانی‌اش تلاشی برای توضیح این پیوند به شمار می‌آمد.^{۳۱}

از نظر هیپولیت هگل ضمن هم‌دلی کلی با ایده‌ی شلینگ تاریخ به مثابه عدل- الهی^{۳۲}، تلاش وی برای سامان دادن به این ایده را ناقص بلکه نامناسب می‌دانسته زیرا بر این باور بوده که شلینگ هم امکان و هم چگونگی تحقق یگانگی آزادی و ضرورت تاریخ ذیل مشیت خداوند را تبیین نکرده و آنها را اموری مفروض گرفته و آن را تنها ادعا کرده است.^{۳۳} اشکال دومی که هگل در کار شلینگ می‌دیده این بوده که امر مطلق مورد نظر شلینگ فراتاریخی است و این عملاً پیوند تاریخ با امر مطلق را که از غایات اصلی بحث بوده با دشواری و کاستی روبه‌رو می‌کند. به نظر هیپولیت پدیدارشناسی هگل تلاشی برای اثبات و تبیین هم امکان و هم تحقق این یگانگی در قالب فلسفه‌ی تاریخ انسانیت است و در پایان نشان می‌دهد که چگونه تاریخ انسانیت در مسیر تن‌آوردگی و پروردگی‌اش به امر مطلق دست می‌یابد بدون آنکه امر مطلق از او تعالی جوید یا اینکه امر مطلق از مطلق بودنش کاسته شود. هیپولیت در تفسیر پدیدارشناسی هگل و نقشی که آگاهی در این ایده دارد مدعی می‌شود که هگل هم در طراحی فلسفه‌ی تاریخ خود در قالب پدیدارشناسی روح، و هم ذیل ارزیابی آگاهی و مسیر پروردگی آن باز نظر نقدی به شلینگ دارد زیرا شلینگ به روشنی باور داشته که این‌همانی سوژه و ابژه در امر مطلق باید بیرون از آگاهی رخ دهد زیرا هر نوع آگاهی مستلزم نوعی دوگانگی است و یگانگی ناب در آگاهی تابِ تحقق ندارد. به این ترتیب هگل با طراحی ایده‌ی پدیدارشناسی خود می‌خواهد نشان دهد که آگاهی اگر به شیوه- ای دیالکتیکی نگریسته شود خودش شرط تاریخ است به این صورت که آگاهی در

³¹ . Schelling, SW, III: 590-4. Quoted from: Hyppolite, 1974:27

³² . theodicy

³³ . Hyppolite, 1974 : 28

مسیر حرکتش از دوگانگی و انشقاق در می‌گذرد و به یگانگی مطلق دست می‌یابد. در این شرایط آگاهی هیچ فاصله‌ای با امر مطلق ندارد و امر مطلق حتی ابژه‌ی او نیست بلکه خود آگاهی به آگاهی امر مطلق مبدل می‌شود.^{۳۴}

ژان هیپولیت در ادامه‌ی تفسیر خود به مقایسه‌ی مفصل‌تر آراء شلینگ و هگل در باب تاریخ می‌پردازد و در مورد هگل با تکیه بر کتاب پدیدارشناسی روح چنین مقایسه‌ای را به پیش می‌برد. جان کلام در مقایسه‌ی او بر همان مطالبی که از نظر گذشت استوار است. از نظر وی ما در پدیدارشناسی فلسفه‌ی تاریخ انسانیت را می‌بینیم ولی به هیچ وجه نظریه‌ای درباره‌ی تاریخ انسانی به طور خاص یا فلسفه‌ای که حرکت تاریخی تمدن انسانی ویژه‌ای را شرح دهد نمی‌بینیم. در واقع همه‌ی گام‌هایی که در پدیدارشناسی روح معرفی شده‌اند اموری انتزاعی‌اند و نشان‌گر نوعی توالی تاریخی یا حرکت در زمان معمولی نیستند و حتی نام‌هایی در پدیدارشناسی که یادآور امور تاریخی خاص هستند در واقع نام‌هایی نمادین‌اند که دالّ بر وضعیت‌های خاص تاریخی نیستند و می‌توانند در بن هر تمدنی وجود داشته باشند.^{۳۵}

دسته‌ی دوم تفسیرهای پدیدارشناسی دربرگیرنده‌ی تفسیرهای شناخت‌شناسانه^{۳۶} است. این خوانش که در دنیای انگلیسی زبان طرفدارانی جدی دارد پدیدارشناسی هگلی را ادامه‌ی طبیعی شناخت‌شناسی کانتی می‌خواند. چنین تفسیری می‌تواند نشانه‌های زیادی را در پدیدارشناسی بیابد زیرا عناوین گوناگون این اثر یعنی آگاهی، حس، ادراک، فاهمه، خرد و مانند آن همه یادآور مباحث سنتی شناخت‌شناسی هستند. شاید مهم‌ترین نماینده‌ی این تفسیر کنث وستفال باشد که در کتابی با نام **شناخت‌شناسی هگل: دیباچه‌ای فلسفی بر پدیدارشناسی روح** و نیز در مقاله‌ی مهمی با نام **روش پدیدارشناسانه‌ی هگل** و نیز مقاله‌ی مهم دیگری با نام **رنالیسم شناخت‌شناسانه‌ی هگل** نه تنها مدعی این شد که هگل در پدیدارشناسی روح در پی ارائه‌ی یک

³⁴ Ibid: 29

³⁵ Ibid: 37

³⁶ . epistemological

میشم سفیدخوش

شناخت‌شناسی است و بس، بلکه حتی مدعی شد که وی در پدیدارشناسی نوعی شناخت‌شناسی رئالیستی عرضه کرده است و نه یک شناخت‌شناسی ایده‌آلیستی. وستفال پایه‌ی تفسیر خود از پدیدارشناسی را بر دیباچه‌ی^{۳۷} این کتاب استوار می‌کند و روش غالب مفسرین را در استوار ساختن تفسیر خود بر مقدمه‌ی^{۳۸} کتاب مورد نقد قرار می‌دهد.^{۳۹} به زعم او غایت و برنامه‌ی هگل را در طراحی ایده‌ی پدیدارشناسی باید در دیباچه جست زیرا آنچه در مقدمه آمده در واقع نوعی تمهید کار بعدی هگل یعنی بخش دوم دستگاه یا دانش منطق است. به این ترتیب مقدمه رو به سوی منطق دارد و نمی‌توان از آن برای فهم پدیدارشناسی یاری گرفت.

بنا به ارزیابی وستفال پدیدارشناسی هگل چهار نقش شناخت‌شناسانه‌ی مهم دارد که برای یک شناخت‌شناسی ضروری است. نخست تشخیص پیوند کانونی هرچند توجه‌ناشده میان شک پیرهونی و دکارتی که تجربه‌گرایی هم همراهشان شده است و سپس دفاع از رئالیسم علی؛ هگل این وظیفه را در پدیدارشناسی اینگونه انجام داده که نشان داده است که چگونه شک‌گرایی و نسبی‌گرایی تحت هر شکلی که باشند از جهان اجتماعی و طبیعی بیگانه شده و به این ترتیب از شناخت انسانی بیگانه شده‌اند. دومین نقش مربوط به حل مسئله‌ی بغرنج ملاک شناخت است و سوم مربوط به تبیین امکان ارائه‌ی استدلال‌های استعلایی برای شناخت بدون نیاز به ایدئالیسم استعلایی کانت و چهارم حمایت از قوانین نیوتون است.^{۴۰}

از میان دلایل چهارگانه‌ای که وستفال برشمرده نخستین آنها چشم‌گیرتر است زیرا جایی که وی دست گذاشته عبارت از مباحث اجتماعی پدیدارشناسی است و جالب است که وستفال چگونه آنها را به مباحث شناخت‌شناسانه به معنای کلاسیک آنها تأویل می‌کند و نشان می‌دهد که این گام‌ها نشان‌گر وضع از خودبیگانه‌ی شکاکیت می‌باشند. در راستای همین تفسیر شناخت‌شناسانه می‌توان از تفسیر تام راکمور یاد کرد.

³⁷ . Einleitung/ introduction

³⁸ . Vorrede/preface

³⁹ . K . Westphal , 2008 : 4

⁴⁰ . Ibid : 27

راکمور در کتاب مهم خود با نام *شناخت‌شناسی دوری هگل* می‌گوید که هگل در پدیدارشناسی نه تنها خود را سخت علاقه‌مندِ شناخت‌شناسی نشان داده است بلکه اصولاً هیچ‌گاه از آن فراتر نرفته است و اگر در جایی عجله داشته تا این علاقه را نفی یا پنهان کند تنها به خاطر نوع خاصی از شناخت‌شناسی دکارتی-هیومی است که هگل از آن گریزان بوده ولی نفی او شامل ذات شناخت‌شناسی نبوده است.^{۴۱} راکمور تلاش می‌کند تا با تمرکز بر مفهوم مستدیر بودن^{۴۲} شناخت در پدیدارشناسی هگل نشان دهد که چگونه مسئله‌ی کانونی پدیدارشناسی عبارت از مسئله‌ی شناخت است و اینکه هگل به یاری پدیدارشناسی چه کمکی به این مسئله‌ی مهم رسانده است.

سومین گروه تفسیری مربوط به خوانشی از پدیدارشناسی است که سرشت چیره‌ی آن را هستی‌شناسی^{۴۳} یا در راستای آن، هستی-خداشناسی^{۴۴} معرفی می‌کند. بی‌شک خاستگاه این خوانش تفسیر مارتین هیدگر از پدیدارشناسی هگل است. هیدگر در دو جا به تفسیر پدیدارشناسی هگل پرداخته است. یکی در رساله‌ای با عنوان مفهوم تجربه نزد هگل و دیگری در سلسله درس‌هایی درباره‌ی پدیدارشناسی هگل که با همین نام منتشر شده‌اند. هیدگر در رساله‌ی نخست با تمرکز بر مقدمه‌ی پدیدارشناسی به تفسیر ایده‌ی اصلی پدیدارشناسی هگل می‌پردازد ولی در سلسله درس‌هایی که تقریر کرده ابتدا کلیاتی درباره‌ی کتاب پدیدارشناسی و عنوان و طرح آن به دست داده و سپس بخش آگاهی و خودآگاهی را تفسیر کرده است. هیدگر اجمالاً تفسیر خود را بر این پایه استوار کرده است که هگل در پدیدارشناسی به هیچ عنوان در پی ارائه‌ی یک شناخت‌شناسی نیست و این اثر بسیار دور از چنین چیزی است همان‌طور که سنجش خرد ناب کانت هم دربرگیرنده‌ی یک شناخت‌شناسی نیست.^{۴۵} ^{۴۶}

^{۴۱} . Tom Rockmore , 1986 : vii

^{۴۲} . circularity

^{۴۳} . Ontology

^{۴۴} . Ontotheology

^{۴۵} . همان‌گونه که می‌دانیم هیدگر در تفسیر رادیکالی از سنجش خرد ناب به زعم خود نشان داده که فعالیت کانت نه نوعی شناخت‌شناسی بلکه هستی‌شناسی است هرچند خود او چیز دیگری گفته باشد.

هیدگر در اینجا هم پدیدارشناسی هگل را نوعی هستی‌شناسی معرفی می‌کند.

^{۴۶} . Heidegger , 1988 : 3

میثم سفیدخوش

سخن اصلی هیدگر این است که هگل در پدیدارشناسی در حال ارائه‌ی تفسیری از وجود است که پدیدارشناسی او را به مقام نوعی اونتولوژی یا حتی تئوانتولوژی یا هستی‌خداشناسی می‌رساند. در رساله‌ی تجربه کار خود را با تأکید بر مفهوم تجربه در عنوان «دانش تجربه‌ی آگاهی» که عنوان اولیه‌ی پدیدارشناسی است پی می‌گیرد. از نظر او پدیدارشناسی تعبیر جایگزینی است که هگل برای تعبیر دانش آگاهی برگزیده است زیرا از محدودیت‌هایی که به طور تاریخی گریبان‌گیر تعبیر تجربه به ویژه در جهان جدید شده است آگاه است. پدیدارشناسی از نظر هیدگر توصیف تجربه‌ی آگاهی برای یافتن هستی حقیقی است که هر بار با درک اینکه آنچه را یافته هستی حقیقی نیست به شکست و نومیدی می‌انجامد تا اینکه در نهایت دریابد هستی حقیقی امر مطلق یا روح مطلق است و شناخت امر مطلق خودش شناختی مطلقانه شده است.^{۴۷}

هیدگر در درس‌های پدیدارشناسی بحث خود را متمرکز بر مفهوم مطلق و نسبی می‌کند و نشان می‌دهد که شناخت مطلقانه به عنوان غایت پدیدارشناسی امری کیفی است نه کمی و حتی چه بسا شناخت کماً مطلق که نسبی باشد. شناخت کیفیاً نسبی شناختی است که در آن، شناخت ابتدا در برابر و سپس اسیر و تسلیم شی می‌شود. چنین شناختی شناختی نسبی است زیرا استوار بر نسبت شناخت از یک سو و شی از سوی دیگر است. این در حالی است که هگل در پدیدارشناسی نشان می‌دهد که چگونه آگاهی همواره در حال رها کردن و آزاد ساختن خویش از شی است و این آزاد ساختن به معنای نفی نسبت و نفی اسارت آگاهی به شی است. آگاهی وقتی به شناخت امر مطلق می‌رسد درمی‌یابد که دیگر نسبتی با چیز یا شی ندارد بلکه درست هنگام شناخت امر مطلق خودش به شناخت مطلقانه مبدل شده است. به این ترتیب امر مطلق به عنوان هستی حقیقی در شناخت مطلقانه آشکار می‌شود.^{۴۸}

ورنر مارکس از شاگردان مشهور مارتین هیدگر است که در کتاب مشهورش با نام **پدیدارشناسی روح هگل: تفسیری بر مقدمه و دیباچه تفسیری از پدیدارشناسی به**

⁴⁷ . Heidegger , 1989: 19

⁴⁸ . Heidegger , 1988 : 15

دست داده که ذیل تفسیر هیدگری قرار دارد با این ویژگی که وی نسبت پدیدارشناسی هگل را با مفهوم یونانی لوگوس برجسته می‌کند. همان‌گونه که از نام کتاب وی بر می‌آید ورنر مارکس مدعی است که تفسیرش از پدیدارشناسی بر دو متن مقدمه و دیباچه استوار است و اینکه تفسیر او تفسیری درونی است یعنی چندان کاری با آنچه هگل پیش یا پس از پدیدارشناسی اندیشیده و نوشته است ندارد.^{۴۹} از نظر ورنر مارکس آنچه در پدیدارشناسی تحقق یافته است در واقع مستقیماً پایان و کمال تلاشی است که فیثته و شلینگ برای تبیین تاریخ رشد آگاهی آغاز کرده بودند^{۵۰} ولی به طور غیر مستقیم ادامه‌ی سنت یونانی کانونی بودن لوگوس در حقیقت و فهم حقیقت است.

به باور ورنر مارکس هگل حتی نزد کانت و فیثته یعنی به طور خاص در ایده‌ی کانتی آگاهی ادراکی استعلایی^{۵۱} هم ردپای نوعی یگانگی میان فکر و وجود را ذیل ایده‌ی مدرن یگانگی امر ساجکتیو و امر ابجکتیو جستجو می‌کرده و خودش نهایتاً در پدیدارشناسی این سنت را با به‌کارگیری خرد یا روح به جای نوس یونانی به عنوان اصل نوربخش و فاهمه را به جای نوئزیس یونانی به عنوان عامل انسانی شناخت ذیل نور نوس پی‌گیری کرده است. بدین ترتیب پدیدارشناسی روح از نظر ورنر مارکس نشان دادن راهی است که طی آن فاهمه‌ی انسانی به خرد یا روح می‌پیوندد تا یگانگی مطلق فراهم آید.^{۵۲} ورنر مارکس این حرکتی را که در پدیدارشناسی توصیف شده است تحت‌تأثیر هیدگر نشان دهنده‌ی نوعی جهت‌گیری هستی‌خداشناسانه معرفی می‌کند.^{۵۳} این جهت‌گیری از نظر وی نزد هگل به پیوند ارسطویی تلوس و ضرورت در چرخه‌ای غایت‌شناسانه نزدیک می‌شود.

ژان وال در کتابی پیرامون پدیدارشناسی روح بر این باور است که پدیدارشناسی را باید گونه‌ای الهیات به شمار آورد بدین معنا که پرسش‌های هگلی در این دانش، به

⁴⁹ . Werner Marx, 1975: xi

^{۵۰} . اشاره‌ی ورنر مارکس به نوشته‌ی «تاریخی پراگماتیک از ذهن بشری» فیثته و «تاریخ خودآگاهی» از شلینگ است.

⁵¹ . transcendental apperception

⁵² . Ibid: xxi

⁵³ . Ibid: xiii

میشم سفیدخوش

همراه مبدأ، مسیر اصلی و غایت آن عبارت از مسائل مذهبی، اخلاقی و الهیاتی است زیرا به نظر وی کتاب پدیدارشناسی روح که ایده‌ی پدیدارشناسی در آن مطرح شده است نه حلقه‌ی نخست فلسفه‌ی هگل، بلکه نوعی سرانجام، بیان روایت و نتیجه‌گیری سال‌های شکل‌گیری اندیشه‌ی او در بستر الهیات است.^{۵۴} ژان وال مفهوم بی‌تابی امر مطلق را از دل نوشته‌های الهیاتی هگل جوان برمی‌گزیند تا آغاز و مبدأ حرکت پدیدارشناسی را توضیح دهد.^{۵۵}

به زعم ژان وال بی‌تابی امر مطلق یادآور گزاره‌ی عارفانه و مذهبی عشق خداوند به تجلی است که هگل این بار نه با بیانی رمزآلود و اسطوره‌ای بلکه با بیانی فلسفی و ضروری می‌کوشد تا آن را سامانی عقلانی دهد. این بی‌تابی منجر به پدیدار شدن خداوند می‌شود و این پدیداری هم چیزی نیست جز مرگ خدا؛ ولی مرگی که به معنای نابودی نیست بلکه دقیقاً موجب شکفتگی او می‌شود: زیرا به نظر هگل شکفتن و پژمردن پیوند تنگاتنگی با هم دارند.^{۵۶} ژان وال بر این باور است که مطابق آنچه گفته شد، فرایند پدیدارشناسی را باید با کمک مفهوم آگاهی ناکام^{۵۷} توضیح داد، یعنی مفهومی که هگل از آن برای توضیح گرایش دینی آگاهی به خداوند متعالی از این جهان استفاده می‌کند؛ در واقع دوری پدیدارها از منشأ و خاستگاه‌شان باعث ایجاد نوعی احساس ناکامی همیشگی می‌شود که همین احساس، به آگاهی یاری می‌رساند تا همواره در حرکت بوده و در هیچ گامی متوقف نشود تا اینکه با رسیدن به دانش مطلق

^{۵۴}. ژان وال، ۱۳۸۷: ۱۸

^{۵۵}. همان: ۱۶۸

^{۵۶}. همان: ۱۳۸

^{۵۷}. unglückliche Bewusstsein / unhappy Bewusstsein

^{۵۸}. این تعبیر مهم هگل را در فارسی به وجدان معذب، آگاهی اندوه‌ناک و آگاهی ناخشنود و آگاهی ناکام برگردانده‌اند. واژه‌ی ungelücklich می‌تواند دربرگیرنده‌ی همه‌ی این معانی باشد. برگردان این تعبیر به آگاهی ناکام یادگار شادروان دکتر ذاکرزاده است و مبتنی بر این تفسیر دقیق است که آنچه آگاهی را در این گام متوجه جهان دیگر یا خدای متعالی از جهان می‌کند ناکامی او در یافتن آزادی اش در این جهان است. به این ترتیب ما هم در اینجا این تعبیر را أخذ می‌کنیم.

طی حرکتی دوری به یگانگی با خاستگاه خود برسد.

در راستای نوعِ نظرگاه ژان وال می‌توان از تفسیر جولیان یونگ یاد کرد که بر این باور است که پدیدارشناسی هگل را باید معادشناسی اخلاقی^{۵۹} دانست زیرا پدیدارشناسی چیزی نیست جز شناخت کوشش آگاهی برای رهایی از پوچی و بی‌معنایی زندگی بر پایه‌ی طراحی ایده‌ی جهانی دیگر^{۶۰}. بنا به تعبیر یونگ، هگل به این باور رسیده است که اگر آگاهی همواره در وضع کرانمند موجود بماند، سرنوشتی جز پوچی و بی‌معنایی ندارد؛ یونگ می‌گوید پدیدارشناسی در پی نظریه‌ای درباب امر مطلق است که به مثابه امری متعالی ارزش ارزش‌های اخلاقی و ضامن اعتبار آنها به شمار می‌آید. به همین دلیل هگل در پدیدارشناسی در حال طراحی نوعی جهانِ دیگر به منظور تنظیم روابط اخلاقی است که این جهانِ دیگر هرچند با نظریه‌ی دینی جهانِ دیگر تفاوت‌های مهمی دارد ولی به هرروی نوعی معادشناسی اخلاقی را بر پایه‌ی ایده-آلیسم مطلق عرضه می‌دارد.^{۶۱}

صرف‌نظر از این سه دسته‌ی اصلی تفسیری ایده‌ی پدیدارشناسیِ هگل باید از تفسیری یاد کرد که پدیدارشناسی روح را در ذیل دانشِ منطق تفسیر می‌کند. این تفسیر بر این است که دانش منطق مقدم بر دانش پدیدارشناسی است و دیالکتیکِ ترسیم شده در منطق، دقیقاً چیره بر پدیدارشناسی است. مهم‌ترین نمونه‌ی چنین تفسیری را می‌توان نزد مک‌تاگرت مشاهده کرد. تاگرت در اثر مهم خویش با عنوان **مطالعاتی در دیالکتیک هگلی** (1896) آنچنان در ایده‌ی خویش پیش می‌رود که تلاش می‌کند تا تمام گام‌های پدیدارشناسی را مطابق روش دیالکتیکِ منطقی سامان دهد و به شکل سه تایی‌های تز، آنتی تز و سنتز درآورد ولی وقتی عملاً در این کار ناموفق می‌شود در کتاب **تفسیری بر منطق هگل** کل دانش پدیدارشناسی را یک ماجراجویی شبه تجربی که از لحاظ دیالکتیکی قابل قبول نیست می‌خواند^{۶۲}. با توجه به اینکه این تفسیر در

⁵⁹ . moral eschatology

⁶⁰ . an other world

⁶¹ . Young, 2003 : 57-70

⁶² . Tagert, 1910: 182

میثم سفیدخوش

نهایت نمی‌تواند طرح یگانه‌ای برای پدیدارشناسی قائل شود در میان همان تفسیرهایی قرار می‌گیرد که از سوی کسانی چون هایم یا هائیرینگ مطرح می‌شد و ما آنها را جزء سه دسته‌ی تفسیری بالا نیاوردیم.

ارزیابی نقدی روی‌کردهای تفسیری به پدیدارشناسی

با توجه به اینکه تمام اندیشمندان بزرگی که نام‌شان به میان آمد مدعی پای‌بندی به متن پدیدارشناسی هگل هستند، تفاوت جدی این تفسیرها از سرشت و کارکرد و غایت ایده‌ی پدیدارشناسی نزد هگل، نشان‌گر ابهام جدی در معنا و سرشت خود این ایده است که در مورد اندیشه‌ی کمتر فیلسوفی به این گستردگی رخ داده است. اگر از ماهیت فعالیت تفسیری فیلسوفان مؤسسی چون هیدگر و کوژو صرف‌نظر کنیم، درباره‌ی خود روی‌کردهای تفسیری می‌توان گفت که به نظر می‌رسد برخی از آنها تلقی ویژه‌ای را از پیش در نظر گرفته‌اند و آن را بر متن بار کرده‌اند^{۶۳} و برخی دیگر دچار گونه‌ای یک‌سونگری شده‌اند.

شاید بتوان ادعا کرد که این‌گونه تفسیرها به جای این که لایه‌های مختلف پدیدارشناسی هگل را در پرتو تلقی هگل از آگاهی مورد ملاحظه قرار دهند، بیشتر

^{۶۳}. البته روشن است که چنین کاری وقتی از سوی فیلسوف مؤسس صورت گیرد اصولاً وضع متفاوتی دارد و از مقوله‌ی بحث نقدی ما خارج است. برای نمونه وقتی کوژو پدیدارشناسی را تفسیر می‌کند یا هیدگر چنین می‌کند و مفهومی را برجسته کرده یا تفسیری ویژه ارائه می‌دهد کار او از روی بی‌توجهی به روش تفسیر یا از روی عدم پژوهش کافی و یا حتی تفسیر یک‌جانبه و مانند اینها نیست. اصولاً فیلسوف مؤسسی چون هیدگر قاطعی فراتر از یک پژوهش‌گر ساده دارد و سروکارش با متن یک فیلسوف دیگر از سنخ فعالیت یک شارح نیست یعنی او لزوماً تفسیر خود را آینه‌ی ساده‌ای برای متن نمی‌داند بلکه در راستای طرح فلسفی ویژه‌ی خود نوری بر متن می‌تاباند. خود هگل هم هنگام تفسیر فیلسوفان دیگر چنین می‌کند چنان‌که برای نمونه کل سنجش خرد ناب کانت را تلاشی برای توجیه و احیای دین ایجابی معرفی می‌کند (Hegel, 1977 : 5) که تفسیری رادیکال است. ولی به رغم محق بودن چنین تفسیرهایی طبیعی است که پژوهش‌گر هم محق باشد که به نوبه خود پرسد زمینه و زمانه‌ی فیلسوف یا متن مورد بررسی چه معنا و تفسیری بیشتر پای‌بند مقصود مولف است.

آگاهی را در پرتو اموری چون منطق، الهیات و فلسفه‌ی تاریخ نگریسته اند. اصولاً تفسیر پدیدارشناسی هگل بر پایه‌ی منطق یا فلسفه‌ی تاریخ با مشکلات فراوان همراه است. برای نمونه هرچند پدیدارشناسی جنبه‌های دیالکتیکی دارد ولی دیالکتیک در اینجا به صورت دیالکتیکِ منطقی نیست. گام‌های پدیدارشناسی لزوماً سه تایی‌های دیالکتیکی نیستند. نه تنها طرح کلی آن مقید به این سه تایی‌ها نیست بلکه درونه‌ی هر گام اصلی نیز لزوماً یک سه تایی را تشکیل نمی‌دهد. آگاهی، خودآگاهی، خرد، روح، دین و دانش مطلق گام‌های اصلی پدیدارشناسی‌اند که برای مثال گام خودآگاهی دربرگیرنده‌ی طرحی دوتایی (۱- حقیقت یقین از خود و ۲- آزادی آگاهی به سبک رواقی، شکاکیت و آگاهی ناکام)؛ یا مثلاً گام‌های جهان‌روح از خودبیگانه شده و روشن‌اندیشی در بخش روح، هرکدام تنها دو گام درونی دارند و یا این که دانش مطلق واجد هیچ گام درونی نیست. این درحالی است که بخش‌های دیگر دستگاه فلسفی هگل به پیروی از کتاب منطق، سخت پای‌بند این حرکت‌های سه تایی است.

همچنین نسبت گام‌ها به هم در پدیدارشناسی، نسبت تناقض و تضاد منطقی نیست. به همین دلیل است که تاگرت نمی‌تواند نظم دیالکتیکی منطق‌واری در پدیدارشناسی بیابد و چون از ابتدا از زاویه‌ی منطق به آن نگریسته است ناچار می‌شود در ارزش آن به‌طورکلی تشکیک کند؛ بماند از اینکه مفاهیم کلیدی هگل در پدیدارشناسی اصطلاحات تز و آنتی تز و سنتز نیست و این یک اشتباه مشهور است که دشواری‌های مهمی را در فهم پدیدارشناسی به بار آورده است.

همچنین اگر از ابتدا برای درک پدیدارشناسی از الگوی منطقی استفاده کنیم، ممکن است لزوماً نتوانیم نظم گام‌های پدیدارشناسی را به نحوی ضروری و کلی توضیح دهیم چرا که همواره پدیدارشناسی هگل با این پرسش روبه‌رو بوده است که آیا مسیری که هگل ترسیم کرده است خدشه‌ناپذیر و جایگزین‌ناپذیر است؟ و البته کسانی بوده‌اند از جمله فیندلی شارح مهم هگل که پاسخی منفی به این پرسش داده‌اند. در برابر این مشکل، یک فرض رها کردن پدیدارشناسی در تناقض مذکور است که مسلماً برای این

میثم سفیدخوش

شاه‌کار هگل روا نیست و فرض دیگر این است که شاید با استفاده از الگوی دیگری غیر از الگوی منطقی به تعریف منعطف‌تری از ضرورت و کلیت دست یابیم که مخصوص دانش پدیدارشناسی است.

تفسیر پدیدارشناسی ذیل مقوله‌ی فلسفه‌ی تاریخ به تنهایی نیز با دشواری‌های چندی روبه‌رو است. مهم‌تر از هر چیز پدیدارشناسی به روشنی دربرگیرنده‌ی مباحثی است که ذیل مباحث مربوط به تاریخ یا فلسفه‌ی تاریخ نمی‌گنجد. تفسیر دیگری که در پی هماهنگ کردن مسیر پدیدارشناسی با جریان خاص تاریخ در تمدن انسانی است این ضرورت را ایجاد می‌کند که گام‌های پدیدارشناسی با گام‌های جریان تحقق تاریخ واقعی متناظر باشند و تاریخ بیرونی تحت تسلط یک طرح از پیش تعیین شده فرض گرفته شود. این نگاه و انتظار سخت در خودِ جریان پدیدارشناسی با نمونه‌های نقض روبه‌رو می‌شود؛ آنچه این تفسیر را تقویت کرده برخی نام‌هایی مانند رواقی‌گری یا ارباب رعیتی یا انقلاب و ترور در متن پدیدارشناسی است که یادآور وضعیت‌ها یا روی داده‌های خاص تاریخی در تمدن اروپایی است ولی مشاهده‌ی ساده‌ی توالی گام-های پدیدارشناسی نشان می‌دهد که هیچ نظم واقعی نمی‌توان در پدیدارشناسی یافت که متناظر با جریان تاریخ واقعی در اروپا یا در کل تمدن انسانی باشد تا ما بتوانیم آن دو را با هم تطبیق دهیم.

در واقع به نظر می‌رسد که کاربرد نام‌های خاص از سوی هگل بیشتر نمادین باشد یعنی او برای تبیین وضعیت‌های ویژه‌ای که آگاهی در مسیر رشدش می‌یابد از نام‌های آشنا بهره می‌گیرد تا مطلب به خوبی دانسته شود. برای نمونه آگاهی بنده‌واری که راه آزادی خود را تنها از طریق آزادی درونی جست‌وجو می‌کند آگاهی رواقی خوانده می‌شود حال اصلاً برای هگل پدیدارشناس مهم نیست که آیا رواقی‌گری تاریخی در یونان باستان از حیث نسبتش با جریان‌های فکری و فلسفی پیش و پسش تناظری با گام‌های رشد آگاهی در پدیدارشناسی دارد یا نه که البته بی‌شک می‌دانیم ندارد و هگل هم در جاهای گوناگونی تصریح کرده که مثلاً فلسفه‌ی افلاطون یا ارسطو که از حیث تاریخی

پیش‌تر از رواقی‌گری ظهور یافته از حیث فلسفی و مفهومی، دست‌کم در پهنه‌ی متافیزیک، پرورده‌تر از اندیشه‌ی رواقی بوده است.

نتیجه‌گیری نهایی

با توجه به آنچه از نظر گذشت به نظر می‌رسد که زمینه‌ی فلسفی ژرف پدیدارشناسی بیشتر منبع الهام فیلسوفان اسپین برای طراحی آرای فلسفی خود بوده است تا موضوع بررسی یک پژوهش تاریخ فلسفه‌ای. این وضع بیشتر یک تقلیل تفسیری را رقم زده است که گونه‌ای یک‌سونگری را به بار آورده است. خوانش پدیدارشناسی ذیل تنها شناخت‌شناسی یا هستی‌شناسی یا فلسفه‌ی اجتماعی و سیاسی اخلاقی مفسر را ناچار می‌کند که وجوه دیگر پدیدارشناسی را نادیده گرفته یا ارزش آنها را تقلیل دهد. به نظر می‌رسد که با نگاهی جامع‌تر می‌توان هم ایده‌ی یگانگی و وحدت مفهومی پدیدارشناسی را باور داشت و هم در عین حال از تقلیل یکی از وجوه بنیادین این ایده به وجه دیگر اجتناب ورزید. در واقع چنین کاری تلاشی در جهت یافتن راهی برای نوعی «جمع تفسیری» است که وجود مباحث فلسفی گوناگون در اثری چون پدیدارشناسی روح را بدون تقلیل یکی به دیگری توجیه می‌کند. چنین نگاهی مستلزم اتکای بیشتر به متن تقریر هگل از پدیدارشناسی است که فرصت دیگری را می‌طلبد ولی پیش از آن می‌بایستی وضع تفسیری پدیدارشناسی را مورد ارزیابی قرار می‌دادیم که مقاله‌ی حاضر در پی فراهم آوردن این زمینه‌ی مقدماتی مهم بوده است.

منابع

وال، ژان، *ناخشنودی آگاهی در فلسفه‌ی هگل*، ترجمه‌ی باقر پرهام. تهران: آگاه، ۱۳۸۷.

لوکاج، گئورگ، *هگل جوان: پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد*، ترجمه‌ی محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴.

فیندلی و بریج، گفتارهایی درباره‌ی فلسفه‌ی هگل، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، تهران: نشر چشمه، چاپ اول، ۱۳۸۷

- Forster, M.N. *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago Press, 1998.
- Gadamer, H.-G. *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, tr. Christopher Smith, New Haven: Yale University Press, 1976
- Habermas, J. *Labour and interaction: remarks on Hegel's Jena Philosophy of Mind*, in his *Theory and Practice*, tr. J. Viertel 1973, 1967
- Haering, Theodor, *Hegel, sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*. Leipzig: Berlin, B. G. Teubner, 1962.
- Harris, H.S. , *The concept of recognition in Hegel's Jena manuscripts*, *Hegel-Studien*, Beiheft 20, reprinted in J. O'Neill (ed.) *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition*, 1996
- _____, *Hegel's Ladder*, 2 volumes, Cambridge, 1997
- Hegel , G.W, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Band 3, Frankfurt. 1980
- _____, *Phänomenologie des Geistes* , and , *Phenomenology of Spirit*, tr. By Pinkard, 2008 .
- _____, *the Science of Logic* , tr. By: Giovanni, Cambridge, 2010
- _____, *faith and Knowledge*, tr. By: Walter Cerf and Harris, State University of New York Press, 1977
- Heidegger, Martin. *Hegel's Concept of Experience*. Harper & Row, 1989.
- _____, *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Tr. by Parvis Emad and Kenneth Maly, Indiana, 1988.
- Hypolite, J. *Genesis and Structure of Hegel's 'Phenomenology of Spirit'*, tr. S. Cherniak and J. Heckman, Northwestern, 1974

- Kant, Immanuel, *the Foundations of Natural Science*, 93-104 Cambridge Texts in the History of Philosophy, trans. By. Micheal Friedman, 2004
- Inwood, M. J. A, *Hegel Dictionary*, Blackwell, 1992.
- Kojève, A., *Introduction to the Reading of Hegel*, tr. J.H. Nichols, Cornell Jniaersitjt Press, 1969
- Marx, Werner, *Hegel's Phenomenology of Spirit: Its Point and Purpose*, 1976
- Pöggeler, O. 'Die Komposition des Phänomenologie des Geistes', *Hegel-Studien*, Beiheft 3, reprinted in Fulda and Henrich (eds.) *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes* 1973
- Rockmore, Tom, *Before and After Hegel: A Historical : Introduction to Hegel's Thought*, Berkeley, 1993
- _____, *Hegel's Circular Epistemology*, Indiana University Press, 1986
- Rosen, M., *Hegel's Dialectic and its Criticism*, 1982
- Rosen, Stanley, *G.W.F. Hegel*, Yale, 1974
- Solomon, R. *In the Spirit of Hegel: A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford, 1983
- Taggart, John Mc. & Taggart, Ellis Mc., *Studies in the Hegelian Dialectic*, 1910
- Westphal, K. (ed.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, 2009
- _____, *Hegel's Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Kluwer, 1989
- _____, *Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, Cambridge, 2003
- Westphal, M., *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Indiana University Press, 3rd (ed.) 1998
- Young, Julian, *the Death of God and the Meaning of Life*, Routledge, 2003