

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۱۲۵-۱۱۱»
پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۴/۱
بهار و تابستان ۱۳۹۰، Knowledge, No.64/1.

تحلیلی بر «درآمد» پدیدار شناسی روح

علی مرادخانی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۱/۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۲/۲۰

چکیده

مقاله حاضر قصد دارد با تحلیل نخستین بند از «درآمد» کتاب «پدیدار شناسی روح» از منظر شناخت‌شناسی، معضل فلسفه جدید را در حوزه شناخت، که همانا شکاکیت و گسست بین امر مطلق از یک سو و حوزه شناخت از دیگر سو است، حل و فصل کند. تبیین مسأله استوار بر دو استعاره و تلقی از شناخت است؛ شناخت در مقام ابزار و شناخت در مقام واسطه/ رسانه، که اصالت روش را در پی داشته است. «درآمد» پدیدارشناسی با این تلقی از شناخت، از در مخالفت در آمده و حسب منطق درونی پدیدارشناسی روح، به جمع بین امر مطلق و حوزه شناخت یا ساحت پدیداری و ناپدیداری واقعیت می‌پردازد.

واژگان کلیدی: شناخت‌شناسی، شیء فی نفسه، آگاهی، مطلق، فلسفه جدید.

* - دانشیار دانشگاه آزاد واحد تهران شمال. آدرس الکترونیک: dr.moradkhani@yahoo.com

درآمد

پدیدارشناسی روح، نقطه عطفی در حیات فکری هگل و از امهات کتب فلسفی غرب است. این کتاب گرچه متعلق به دوره ینا از زندگی هگل است، اما به سال ۱۸۰۷ در بامبرگ به چاپ رسید.^۱ پدیدارشناسی در اصل بخش نخست از نظام علم هگل بود که به حسب قرار، علم منطقی بخش دوم و فلسفه طبیعت و فلسفه روح بخش‌های دیگر آن را شکل می‌دادند. اما گویا چنین تقدیری در کار نبوده است و سال‌ها بعد، هگل به سال ۱۸۳۱ در درآمد علم منطقی متذکر شد که چاپ فعلی پدیدارشناسی نمی‌تواند بخش نخست نظام علم باشد و این جایگاه بعداً در هیدلبرگ به سال ۱۸۱۷ به دائرةالمعارف علوم فلسفی تعلق گرفت. از این رو پرسش از مقام پدیدارشناسی در منظومه فکری هگل به عنوان یک کل در ابهام ماند.^۲

در طول حیات هگل نه «کتاب» پدیدارشناسی، که «نظام»^۳ در منظومه فکری او اهمیت داشت و مورد توجه قرار گرفت و تا ۱۸۴۴، مقارن با از هم پاشیدن مشرب هگلی، چنان از کتاب پدیدارشناسی غفلت شد که ویندلباندا^۴ نوشت، نسلی که بتواند پدیدارشناسی را بخواند و فهم کند رو به زوال است. اما دیری نپایید که رنسانس به اصطلاح هگلی^۵ در اواخر قرن نوزدهم و بیستم، توجه را از «نظام»

^۱ - پدیدارشناسی در ۱۴ اکتبر ۱۸۰۶، به عنوان آخرین محصول فکری هگل در ینا به پایان آمد. سپس ناشرش را در بامبرگ در جریان گذاشت و سرانجام در ۱۸۰۷ کتاب از چاپ درآمد. اما چندان مورد توجه قرار نگرفت و شمارگان ۷۵۰ نسخه‌ای آن، جان هگل را به لب رساند تا تمام شد. حدود ۲۲ سال بعد که چاپ آن تمام شد، هگل مایل به تجدید چاپ بود و تجدید نظر در آن را نیز آغاز کرد، اما اجل مهلت نداد و کار تجدید نظر به سرانجام نرسید.

^۲ - Marx, w 1975: ix

^۳ - system

^۴ - Wilhelm Windelband: (۱۸۴۸-۱۹۱۵) فیلسوف نوکانتی آلمانی و مورخ فلسفه که بعد از تحصیل در دانشگاه‌های مختلف در ۱۹۰۳ به استادی دانشگاه هیدلبرگ رسید.

^۵ - دیلتای از نخستین متفکرانی بود که به پدیدارشناسی توجه نمود، هر چند چیزی اندکی درباره آن نوشت. اصحاب رنسانس هگلی چون کرونر (Kroner)، گلوکندر (Glockner)، هایپرینگ (Haering)، مارکوزه (Marcuse)، لوکاج (lukacs) و کوژو (kojeve) اجمالاً بر این نظرند که

هگل به آثار آغازین و به‌ویژه پدیدارشناسی معطوف کرد و در قرن بیستم، پدیدارشناسی چنان مقام رفیعی یافت که کوژو، یکی از مفسران برجسته آن، پدیدارشناسی را کتاب‌ها^۱ خواند.^۲ بهرحال، هر نوع ملاحظه‌ای در تفکر هگل با هر وجهه نظری، چه پدیدارشناسی را سرآغاز نظام هگل بدانیم چه تمهیدی بر آن، گریزی از مراجعه به آن نیست. از این رو است که علاوه بر اصحاب رنسانس هگلی، متفکران دست اول فلسفه اروپایی در فلسفه معاصر چون هیدگر، گادامر، هابرماس و دیگران بی توجه از کنار آن عبور نکرده‌اند و گاه آن را در کانون توجه خود قرار دادند.

باری در این مختصر پرداختن به جایگاه و اهمیت پدیدارشناسی نه ممکن است و نه مطلوب. آنچه این گفتار برعهده دارد، تأملی در چند بند از درآمد کتاب است. شاکله ظاهری پدیدارشناسی بدین قرار است که در ابتدای آن پیشگفتاری^۳ قرار گرفته که نسبتاً مفصل و آهنگی مستقل از پدیدارشناسی دارد و بزعم نگارنده می‌توان آن را چونان پیشگفتاری در مقام گفتار در روش هگل و کل منظومه فکری او تلقی کرد. بعد از آن، درآمد واقعی کتاب قرار دارد که مدخل آن به حساب می‌آید. سپس ابواب کتاب، تحت عناوین کلی آگاهی، خود-آگاهی، عقل، روح و دین ... آمده‌اند. این عناوین چون گردنه‌هایی است در کوره راهی که مسافر اهل نظر (ادب درس) و اهل عمل (ادب نفس)^۴ باید طی کند تا به جمع آگاهی طبیعی (طبیعت) و خودآگاهی (انسان) در شناخت مطلق نایل آید؛ راه نظر (ادب درس) است،

پدیدارشناسی امکان تازه و درخشانی از فهم ماهیت و سرشت پویای زندگی و تاریخ بشر پیش روی ما می‌گذارد.

¹ - the book of books

² - Kojeve 1969: 60

³ - Einleitung/Introduction

⁴ - Vorrede /Preface

⁵ - Bildung

چون طی کردن این راه، همراه با شناخت است و راه عمل (ادب نفس) است، چون طی آن گونه‌ای زندگی است. لذا منازل^۱ پدیدارشناسی تلاقی نظر و عمل است.

اما هگل براننده یک اثر اصیل فلسفی نمی‌دید که بر آن درآمدی یا دیباچه‌ای نوشته شود.^۲ از این رو آنچه در چاپ‌های فعلی ذیل عنوان درآمد می‌آید، در اصل، عاری از چنین عنوانی بوده است و از قرار معلوم، حسب عادت مألوف به اصرار ناشر چنین آمده است.^۳ اما مفسران در اینکه «درآمد» چونان «پیشگفتار»، آهنگی مستقل از کتاب ندارد بلکه آغاز واقعی آن است متفق القولند. این بدان معنا نیست که «درآمد» می‌تواند در کنار سایر فصول قرار گیرد. «درآمد» یک‌ه و بی نظیر است. آغاز است به معنایی که هگل خود مبدع آن است، یعنی بازگشت به آغاز فقط مسأله فنی فلسفه نیست بلکه یک امر فرهنگی است، زیرا وقتی فرهنگ (Bildung) به پرسش کشیده می‌شود، «آغاز» طرح می‌شود. از این رو «درآمد» و «آغاز» همواره بیرون از آنچه هست قرار می‌گیرد و خود را چونان امر دیگری تقوم می‌بخشد. پس «آغاز» و «درآمد»، صرف حد و مرز چیزی نیست، بلکه در حقیقت تمامیت آنچه هست می‌باشد. درآمد همواره کل به بیان در نیامده است. در نظر هگل، «درآمد» تحقق نهایی چیزی است که خواهد آمد و ایده بنیادی اثر را در مقام قبض دارد.^۴ «درآمد» به خلاف پیشگفتار، به ما می‌گوید چه چیزی قرار است پیش آید، با چه مسأله‌ای دست به گریبان خواهیم بود و چگونه بر آنها غالب خواهیم شد. لذا «درآمد»، قسمت اعظم کتاب را به لحاظ منطق درونی آن پیشاپیش پیش چشم ما حاضر می‌کند. درآمد، تقریباً سه فصل نخست کتاب، بخشی از فصل چهارم، نیمه نخست فصل پنجم در خصوص عقل و البته فصل نهایی و هشتم در باب شناخت مطلق را عرضه می‌دارد. از منظر دیگری می‌توان «درآمد» را بطور

¹ - moments

² - Hegel 1977: 1

³ - Gillespie 1984: 63

⁴ - Whole unarticulated

⁵ - Gillespie 1984: 44

مقارن در ۱۷ بند ملاحظه کرد. از بند ۱ تا ۸ عهده دار نخستین بخش کتاب یعنی آگاهی طبیعی و بسط آن است، و از بند ۸ تا ۱۶ بخش دوم کتاب یعنی خودآگاهی و بسط آن، و بند ۱۷ جمع بین آگاهی و خود-آگاهی درشناخت مطلق که فرجامین بخش پدیدارشناسی است. بر این «درآمد» شروحنی از مناظر مختلف نوشته شده است که از آن میان سه منظر مابعدالطبیعی یا هستی‌شناختی، خاصه با نگاه پدیدارشناسی و دیگر شناخت‌شناسی با نگاه تحلیلی و سه دیگر منظر تاریخی-اجتماعی اهمیت خاصی دارند. منظر نخست را عمدتاً^۱ فلسفه اروپایی و دومی را مفسران انگلیسی و آمریکایی و سومی را عمدتاً سنت فرانسوی عهده دار بوده‌اند.^۱ گرچه در منظومه فکری هگل این چنین نمی‌توان بین این سه حوزه تفکیک و گسست ایجاد کرد. با این حال، گفتار حاضر رنگ و بوی وجهه نظر شناخت‌شناسی دارد تا هستی‌شناسی یا تاریخی-اجتماعی.

طرح مسأله

«درآمد» با مسأله‌ای مأنوس در فلسفه سر و کار دارد و آن مسأله شکاکیت^۲ و نحوه گذشت از آن و دیدار مطلق و جمع بین ساحت پدیداری و ناپدیداری آن است. هگل زادگاه این مسأله را فلسفه جدید می‌داند که بالاخص با دکارت از یک سو و لاک از دیگر سو آغاز می‌شود و نتایج آن در هیوم و سپس در کانت، که خود را از آن وضع رسته می‌دید، به بار می‌نشیند. هگل این تلقی را که ما نمی‌توانیم مطلق را بشناسیم آن قدر بی‌وجه می‌داند که آن را محتاج به رد و انکار نمی‌بیند. درعوض بر آن است که باید مسأله را خوب تشخیص داد و طرح کرد. تشخیص و

^۱ - از جمله شارحین منظر هستی‌شناختی (ontologic) می‌توان به هیدگر و اتباع او مثل ورنر مارکس (Werner Marx) آلمانی و تا حدودی ژان وال (Jean Wahl) فرانسوی اشاره کرد؛ از شارحین منظر شناخت‌شناسی نیز می‌توان از سولومون (Robert Solomon)، کنیت وستفال (Kenneth Westphal) و تام راکمور (Tom Rockmore) و دیگران نام برد. از شارحین منظر تاریخی^۲ اجتماعی نیز می‌توان از کوژو، هابرماس، هیپولیت و از متأخرین به رابرت پپین (R. Pippin) مرولد وستفال (Merold Westphal) اشاره کرد.

طرح مسأله در نظر او به ما مدد می‌رساند که دریابیم فلاسفه سلف چگونه به راه خطا رفته‌اند.

بیشتر بایست اشاره شود که هگل از دیر باز در آثار خود بین شکاکیت در صورت جدید آن ذیل بحث شناخت‌شناسی و شکاکیت در روایت سنتی آن نزد یونانیان تفاوت قائل است. اجمالاً می‌توان گفت شکاکیت در صورت جدید آن شک در معقولات ثانیه، و صورت سنتی آن، شک در معقول اول بوده است و در نظر او صورت نخستین آن، آفت فکر و فرهنگ است. تفصیل این بحث در فصل چهارم پدیدارشناسی آمده است.

طنز شکاکیت از نظر هگل در آن است که معمولاً با فلاسفه‌ای رونق می‌گیرد که مدعی مقابله با آن هستند. دکارت در صدر فلسفه جدید با نخستین تأمل از تأملاتش بر آن بود که راه به باورهایی ورای شکاکیت ببرد. جان لاک نیز از فقدان ترقی و بینه^۱ در مابعدالطبیعه سنتی شکوه می‌کرد و بر آن بود که تصویری شایسته، عنوان شناختی است که از مجرای گواهی حواس بدست آمده باشد. این هر دو نگاه در اخلاف خویش، شکاکیت نهفته در بن خود را هویدا کردند. هیوم تمام و کمال آن سنت را پذیرفت و با تن دادن به نتایج آن علم شکاکیت را برافراشت و پی‌آمدهای آن را در حوزه شناخت، اخلاق و دین به تصویر کشید. کانت نیز با کار او از چرت جزمی^۲ خویش بیدار شد تا حوزه علم و اخلاق را از آن مهلکه نجات دهد، غافل از اینکه او هم در همان دامی افتاده است که اسلاف چیده‌اند، یعنی اتخاذ روش^۳ به عنوان مجموعه‌ای از اصول و رویه‌های مقدم بر خود شناخت، جهت اثبات درستی و حقیقت آنچه بنیادهای شناخت نامیده می‌شود. پس با این نگاه، متعاطی «روش» نمی‌تواند باورهایی را پیش فرض گیرد که علی‌الاصول بایست در حوزه شناخت طرح شوند، چراکه در این صورت گرفتار دور باطل خواهد شد. اتفاقاً در نظر هگل اغلب فلاسفه اصولی را پیش فرض می‌گیرند

¹-evidence

²-dogmatic slumber

³-method

که سعی دارند آنها را توجیه یا اثبات کنند. فی المثل دکارت حتی ریاضیات را به تعلیق در آورد تا به باور یقینی دست یابد، اما درعین حال، کل نظام قواعد استنتاجی و قیاسی را بر الگوی هندسه اقلیدوسی بنا کرد و در براهین خود بکار بست. در وجود خدا شک کرده، اما هنگام ضرورت به کمک فراخواند. در سنت مقابل هم، چه لاک و چه کانت با تعابیر خاص خود برآنند که ما نمی‌توانیم از اشیاء فی‌نفسه تجربه‌ای حاصل کنیم تا شناختی بدست دهیم، اما در عین حال حکم می‌کنند که بدون آنها تجربه‌ای در میان نخواهد بود.^۱

پس مسأله این است که نسبت ساحت پدیداری و ناپدیداری مطلق چگونه حل و فصل می‌شود تا بر شکاکیت غالب آید. هگل از همان ابتدای «درآمد» و نخستین بند آن با این مسأله درگیر می‌شود.

تبیین مسأله

هگل می‌نویسد:

«پیش از آنکه ما با موضوع راستین فلسفه، یعنی شناخت واقعی و بالفعل از آنچه حقیقتاً هست سر و کار پیدا کنیم، بایست قبل از هر چیزی به فهمی در خصوص شناخت نائل آییم، که یا چونان ابزار (instrument) تصاحب و تملک امر مطلق (the Absolute) تلقی می‌شود، یا چونان واسطه / رسانه - ای که انسان از مجرای آن مطلق را کشف و فهم می‌کند...»^۲

هگل شناخت‌شناسی سنتی دورهٔ جدید از دکارت تا کانت را در عبارت فوق با استفاده از دو مجاز و استعاره^۳ مورد انتقاد قرار می‌دهد، و مرتب در بندهای بعدی «درآمد» برای خلاصی از این سنت به تکرار متذکر می‌شود و هر بار با نگاهی خاص به نقد و نظر در آن خصوص می‌پردازد. فرض بنیادی این دو تمثیل این

^۱ -Solomon 1983: 292

^۲ - Hegel 1977: 46

^۳ - metaphor

است که آگاهی به معنای اعم یعنی حوزه دانش، شناخت و حتی تجربه در معنای کانتی در یک سو است و واقعیت، جوهر در معنای مورد نظر لاک، نومن و شیئیء فی نفسۀ کانت و امر مطلق خود هگل در دیگر سو. لذا حسب این گسست پرسش شناخت شناسی چنین شده است که چگونه حوزل آگاهی به فراسو و بیرون از خود، یعنی به حوزه مطلق و امر فی نفسه راه می‌یابد؟ به نظر می‌آید پرسش از یک حقیقت ظاهراً بدیهی سر زده است و آن اینکه تجربه ما در درون ما و در حوزه آگاهی و ذهن است، اما متعلق تجربه یا مورد شناسایی، که امر فی نفسه و مطلق باشد، بیرون از ما و در جهان خانه دارد. هگل از این تلقی روشن دو استعاره فوق را، البته با قدری بزرگ نمایی بیرون می‌کشد تا مسأله را با انطباق آن با سنت دکارتی - کانتی با نظر خاص خویش حل و فصل کند. آنجا که استعاره ابزار در کار است وجه فعال ذهن و قوه شناخت و لاجرم حوزه کانتی مد نظر است و آنجا که استعاره رسانه و واسطه در میان است، سنت تجربی فلسفه جدید و لذا حیث منفعل ذهن مورد نظر است. نتیجه‌ای که از کار بست دو استعاره بدست می‌آید این است که ما خود اشیاء را نمی‌توانیم شناخت و اشیاء به ناگزیر از طریق ابزار یا واسطه و رسانه‌ای که ما بکار می‌بندیم، تحریف و مثله خواهند شد. اما آیا هگل منظور از این مجاز و استعاره‌ها را در فهم فلسفه جدید عارضی می‌داند؟

به نظر می‌آید مراد هگل این نیست که از برای سهولت فهم، معقول را به محسوس مانند کند، بلکه در نظر او این استعاره‌ها، ذاتی مواجهه فلسفه جدید خاصه شناخت‌شناسی آن، با واقعیت بوده است، خواه آن را دانسته تصدیق کرده باشند خواه نه. دلیلش اینکه آنها به حسب تلقی خود بحث را از شعور متعارف آغاز می‌کنند، که در آن تمایز بین حوزه آگاهی (شناخت) و متعلقات آن مسلم گرفته می‌شود. هگل و مفسران او وجود تمایز و حد و مرز بین حوزه شناخت و مطلق را جعل ذهن تلقی می‌کنند و نه کشف آن.^۳ اما این جعل چگونه پیش آمده و چگونه

¹ - insid of us

² - outside of us

³ - Kaufmann 1980: iii

مرتفع خواهد شد؟ بنیاد این قول در تلقی خاصی از تجربه و ذهن قرار دارد. در این تلقی، حوزه آگاهی و ذهن چون ظرفی لحاظ می‌شود که تجارب ما از اعیان و اشیاء، مظهر آن است. در نظر هگل این تلقی تحریف جدی هر دو حوزه خاص معنای تجربه است. تجربه همواره آگاهی - از - اشیاء^۱ است، این نکته اگر چه در تلقی کانت از فنومن نهفته است، اما بواسطه هگل و اخلاف او در پدیدار شناسی هوسرل، ذیل عنوان حیث التفاتی^۲ طرح شد. تقریر متعارف آن چنین است که حوزه آگاهی بدون متعلقات معنی ندارد و متعلقات نیز بی آنکه متعلق باشند، وجهی نخواهند داشت. اما وجه هستی شناختی این اعیان یعنی اینکه آیا آنها وجود دارند یا نه، در کانت و هوسرل در ابهام ماند.

بنابراین، کسی که حد و مرز و فاصله‌ای بین «درون/ذهن»^۳ و «برون/عین»^۴ را می‌پذیرد، آنگاه بایست این فاصله را طی کند. طی این فاصله و عبور از ذهن به عین، راه به نظریه مطابقت حقیقت (صدق) برد^۵. طبق این تلقی همواره امید می‌رود که حوزه آگاهی و تجربه ما با اشیاء فی‌نفسه تناظر و تطابق داشته باشد. اما این امید همواره قرین ناامیدی است، چراکه ما فقط تجارب خویش را بی واسطه می‌شناسیم و مطابق و متناظر آنها را در فلسفه جدید، یا از طریق استنتاج باید بشناسیم یا از طریق ایمان. به تعبیری یا تجارب ما معلل به خود اشیاء است (استنتاج) یا چون دکارت قایل به خدای خیری هستیم که ما را از خطا مصون می‌دارد (ایمان). اما ضمانتی نیست که تمثلات و تجارب ما از اشیاء بیرونی همانند آنها باشد. دست کم در تشابه یا عدم تشابه می‌توانند علی السویه باشند. لذا کانت فتوی داد اشیاء فی‌نفسه همواره برای ما ناشناخته خواهند ماند. حتی به

²-awareness-of-things

³-intentionality

⁴-inside

⁵-outside

⁵ - theory of truth correspondence

حسب بیان اسلاف کانت نیز می‌توان حکم کرد اصلاً شیء فی‌نفسه در میان نیست، لذا تجارب ما معلل خواهند بود، نه به اشیاء فی‌نفسه بلکه به خدا. چنانکه لایب‌نیس و بار کلی و حتی دکارت در فرضیه شیطان شریر پیش کشیدند.^۱ این بیان و نظایر آن اگر چه در کلام و الهیات وجهی پیدا می‌کند، اما نشان درماندگی در شناخت‌شناسی به حساب می‌آیند.

پس اجمالاً مسأله از این قرار خواهد بود که چگونه ما بدانیم آیا تجربه ما صادق است یا نه. یعنی آیا تجربه ما مطابق با واقع (اشیاء فی‌نفسه، مطلق) خواهد بود یا خیر. کانت برای گریز از این مشکل چنین دریافتی را از بیخ و بن اصلاح کرد، اما بزعم هگل او نیز در همان سنت گرفتار آمد. کانت معلل بودن تجارب ما به اشیاء فی‌نفسه و مطلق را کنار نهاد و وجه منفعل تجربه را که او کثرات شهود^۲ نامید، ماده خام تجربه به حساب آورد. سپس عنوان کرد که تجربه ما نه تنها با فاهمه فهمیده می‌شود، که با آن قوام^۳ هم می‌یابد. لذا معنای تجربه به کلی دگرگون شد. بیان کانت مقبول طبع هگل افتاد و او در پدیدارشناسی عنوان کرد که ما اشیاء فی‌نفسه را نمی‌توانیم بشناسیم، بلکه ما اعیان و اشیاء را آن‌گونه که برای ما تقوم می‌یابند می‌شناسیم. البته قول هگل، فیخته و بیان او را نیز در سابقه داشت که حسب آن، ما اعیان و اشیاء متعلق شناخت را که به نظر می‌آید بیرون از ما هستند، وضع و جعل می‌کنیم. اما در نظر کانت اعیان و اشیاء بیرون از ما و به اصطلاح ساحت ناپدیداری فقط معلوم بی واسطه خداوند از مجرای شهود عقلی بودند.

در نظر هگل آنچه کانت انجام داد، آشفته کردن حد و مرز بود، اما در این بین امر مهمی را پیش کشید، که همانا افزودن عنصر فعال جدید ذیل عنوان **تقوم** به نسبت آگاهی و متعلقات آن بود. هگل این امر مهم را تمام و کمال پذیرفت و از این رو کانت را نقطه عزیمت فلسفه جدید در روزگار خود خواند.^۴ اما در خصوص

¹ - Solomon, 1983: 296

² - manifold of intuition

³ - Constitution

⁴ - Hegel, 1969: 44

اشیاء فی نفسہ همسو با فیخته و شلینگ، بخش قابل توجهی از درآمد را وقف پالودن فلسفه از شیئی فی نفسه و یا به تعبیر دیگری جمع بین ساحت پدیداری و ناپدیداری نمود.

با این وصف، می‌توان درآمد پدیدارشناسی را همراه با سنت شناخت‌شناسی جدید و کانت و در مواجهه با آنها خواند. اکنون می‌توان دو استعارهٔ ابزار، و رسانه/واسطه را که هگل در صدر بند اول درآمد بدان اشاره کرد، دو قوهٔ شناخت در نظر کانت به حساب آورد. حیث فعال فاهمه(ابزار) و دریافت منفعل حساسیت یعنی کثرات شهود(واسطه/رسانه) است. البته کانت این دو استعاره را در صید آنچه پدیدار یا امور مشروط می‌نامید به کار می‌برد و امور نامشروط و ناپدیداری، چنانکه اشاره شد، معلوم خداوند بودند. هگل اصل بحث خود را در همین جا طرح می‌کند؛ اگر آنچه ما می‌شناسیم مشروط به دخل و تصرف ابزار (فاهمه) و اوصاف واسطه (حس) است، پس چه حقی داریم بگوییم که ما این اشیاء را می‌شناسیم، زیرا ما فقط آنها را در مقام لفسه می‌شناسیم و ازین رو کل فلسفهٔ جدید و ایده الیسم استعلایی کانت دل در گرو یقین دارند نه حقیقت.^۱

بیان هگل در اینجا با شعور متعارف همسو است. شعور متعارف حکم می‌کند که تنها اشیاء فی نفسه حقیقت دارند و مراد از اشیاء فی نفسه همان امر مطلق هگلی است. در بند دیگری هگل این مطلب را بدین گونه تقریر می‌کند که مطلق تنها حقیقت است و حقیقت تنها مطلق.^۲ اگر چه قول اخیر شرح خود را دارد، اما در عین حال قولی ناظر بر سخن دو پهلوی کانت است. سیاق بیان کانت چنان است که گویی اعتبار دیگری از حقیقت در میان است که فقط از برای ما ظاهر می‌شود، حتی اگر این حقیقت مطابق و متناظر با اشیاء فی نفسه نباشد.

در بند ۷۵ «درآمد» هگل می‌نویسد:

^۱ - Gillespie.1984: 65

^۲ - Hegel, 1977: 47

«صورتی از شناخت در میان است که اگر چه مطلق را در مقام علم تصدیق نمی‌کند، مع الوصف درست است، و این شناخت یعنی شناخت پدیدارها، اگر چه عاجز از فرا چنگ آوردن مطلق است، اما مستعد درک انحاء دیگر حقیقت است. اما باید ملاحظه کرد که این‌گونه سخن که در خلجان و تردد بین شناخت صرف پدیدارها و شناخت خود اشیاء و ناپدیدارها است، فقط به تمایز مبهمی بین یک حقیقت مطلق و نوع دیگری از حقیقت راه می‌برد، و این واژگان چون «مطلق» و «شناخت» و مانند آن متضمن معانی است که هنوز بایست مورد تحقیق قرار گیرند.^۱

پس باید بدین رأی رفت که از نظر هگل یا ما اشیاء فی‌نفسه را می‌شناسیم یا نه. لذا شق ثالثی که کانت امور را به مشروط و نامشروط^۲ تقسیم می‌کند، نمی‌تواند مبنا داشته باشد. پس در نظر هگل این که شناخت ما از جهان مشروط است، چندان یافت مهمی به حساب نمی‌آید.^۳ بحث نهایی هگل در خصوص یافت کانت مبنی بر شناخت امور مشروط در واقع همان جهان وارونه‌ای است که هگل به مطایبه در فصل سوم پدیدارشناسی پیش می‌کشد که حسب آن گویی اشیاء فی‌نفسه و جهان چون آن بت عیار در هر گشتی به شکلی برای ما عیان می‌شوند.^۴ البته به یک اعتبار می‌توان قول به شناخت امور مشروط را پذیرفت و آن دست کشیدن از نظریهٔ مطابقت است. اما آنچه در نظر هگل مهم است، این نیست که تغییر تجربه یا مفاهیم نو موجب دگرگونی شناخت ما از اشیاء خواهد بود، بلکه مهم این است که ما دریابیم حواس و مفاهیم در مقام وسایل و ادوات شناخت ما به حساب می‌آیند و نه بخشی از اشیاء یا جهانی که می‌شناسیم.

در نظر هگل ما جهان را تجربه می‌کنیم، اما نه در کسوت روابط علی و معلولی یا نظریهٔ مطابقت بین آگاهی و شناخت و یا از طریق اشیاء فی‌نفسه یا خود اشیاء،

¹ - Ibid: 48

² - conditioned/unconditioned

³ - Solomon, 1983: 298

⁴ - Hegel, 1977: 96-7

بلکه در یک وحدت و معیت با آن، یعنی جهان آن گونه که - در مقام تجربه- عیان می‌شود. به عبارت دیگر ما با داده‌های آگاهی و استنتاج وجود و ماهیت اعیان بیرون از خودمان، آغاز نمی‌کنیم، بلکه با وجود و «بودن در جهان» شروع می‌کنیم و سپس در خلال دقایق تأمل به طرح پرسش‌ها در خصوص ماهیت اعیان و نسبت آن با حوزه آگاهی کار را پیش می‌بریم.^۱ مراد هگل از اینکه می‌گوید ما مطلق را می‌شناسیم از یک منظر همین است. لذا مطلق، وجود، اشیاء فی نفسه و ساحت ناپیداری به دور از ما و در فراسوی ما نیست، بلکه همواره به صورت فی نفسه و لِنفسه معیتی با ما دارد. آنچه در مابقی کتاب بسط می‌یابد، عرضۀ مجموعه‌ای از آراء و چشم‌اندازها است، تا برآمدن به آن دیدگاه همه شمول و تام که در آنجا آدمی دریابد امر مطلق را به نحو مطلق شناخته است. البته بیرون از مبانی هگل می‌توان بحث کرد که آیا چنین دیدگاهی حاصل خواهد شد یا اساساً چنین دیدگاهی در میان نیست و آنچه هست کثرتی از دیدگاه‌ها است. باری، آنچه هگل موفق می‌شود در «درآمد» به ما نشان دهد این است که حتی قبل از اینکه سیر و سفر طولانی در پدیدارشناسی آغاز شود، شناختی اگر در میان باشد شناخت خود اشیاء و شناخت امر مطلق است و این مهم جز از مجرای خلاصی از تلقی دکارتی - کانتی از مسأله شناخت چنان ابزار و رسانه/ واسطه میسر نخواهد شد و تنها در این صورت ما خود را چهره به چهره با جهان - در - خود خواهیم یافت.

نتیجه‌گیری:

با تبیین مسأله روشن می‌شود که بحران فلسفۀ جدید، حسب ظاهر شکاکیت است، اما در نظر هگل بحران در آن چیزی است که فلاسفۀ جدید از آن به «روش» یاد کرده‌اند؛ روش چنان امر مقدم بر شناخت. لذا به جای اینکه کار را با روش آغاز

¹ - Solomon, 1983: 300

² - Gillespie, 1984: 66

³ - world-in-itself

کنیم، بایست در خود جستارمابه فرو رویم. تمثیلی که هگل در نقد نگاه کانت از آن سود می‌برد، همانا دعوی شنا است بی آنکه تنی به آب زده باشیم. آدمی شنا را در شنا کردن و در آب غوطه ور شدن می‌آموزد، چنانکه آدمی شناخت را نه با بسط روش بلکه با فرض اینکه ما می‌توانیم جهان را بشناسیم بدست می‌آورد. البته هگل روش خاصی را در فلسفه خاصی نقد نمی‌کند، بلکه او اساساً طلب نظریه‌ای تام در خصوص شناخت را پیش از شناخت به پرسش می‌کشد. اجمالاً هگل در پدیدارشناسی و خاصه در «درآمد» با دو امر محوری درگیر است؛ نخست اینکه او دست به طرد روش، یعنی مجموعه‌ای از اصول و رویه‌های مقدم بر خود شناخت می‌زند و بر آن است که بایست در خود جستارمابه غوطه ور شویم. دیگر اینکه جهت نیل به آن هدف با مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های فلسفی، که قلب فلسفه جدید است، درگیر می‌شود.

فهرست منابع:

گادامر، ه، گ، *آغاز فلسفه*، ترجمه عزت اله فولادوند، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.

Gillespie, M, *Hegel, Heidegger, and the ground of history*, the university of Chicago press, 1984.

Hegel, G,W,F. *The phenomenology of spirit*, trans. Miller. A, oxford university press, 1977.

Hegel, G,W,F. 1969-*Science of logic*, trans, Miller, London,

Kojeve, A. *Introduction to the reading of Hegel*, New York, 1969.

Kaufmann, W, *The discovery of the mind*, New York, Mc Graw, 1980.

Marx, W. *Hegel's phenomenology of Spirit*. trans. Peter Heath, New York, 1975.

Solomon, R, C, *In the spirit of Hegel*, Oxford university press, 1983.

پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی