

پیدایش سوژه اجتماعی در اندیشه هگل

امیدرضا جانباز*

احمد علی اکبر مسگری**

چکیده

امروزه اندیشمندان بسیاری از انسان به مثابه کنش‌گر اجتماعی یاد می‌کنند. این اندیشمندان برآنند که تمامیت و کمال هر فرد انسانی و سرانجام انسانیت به طور کلی نه با اعمال فردی و در تأمل انتزاعی افراد مجزا، بلکه به واسطه مشارکت‌های مسؤله‌ای تحقق می‌پذیرد که هر عضو اجتماع در تعامل با جهان و سایر افراد انجام می‌دهد. در نظر این اندیشمندان انسان نه سوژه فردی بلکه سوژه اجتماعی است. این مقاله سعی در تبیین مبانی نظری این رویکرد به انسان دارد. به این منظور نحوه بروز و تکون این ایده در یکی از بنیادی‌ترین خاستگاه‌هایش، اندیشه هگل، به تصویر کشیده می‌شود. در این تصویر هگل ضمن نقد تصور گذشتگان خود از هویت انسانی به مثابه سوژه فردی، از آن به مثابه سوژه اجتماعی یاد می‌کند. نقد و بررسی این تفکر به خصوص می‌تواند مورد توجه آن دسته از سنن فکری قرار گیرد که بسیار بیش از اشتغال به مسائل اجتماعی به دنبال پی‌ریزی نظام‌های اندیشه‌ای هستند که ساختار و محتوای خود را در انزوای ذهن فردی دارا باشد.

کلیدواژه‌ها: کانت، هگل، مقولات، سوژه فردی، سوژه اجتماعی، زبان، کار، دولت.

۱. مقدمه

رشته‌های متفاوت آکادمیک، هم‌چون فلسفه، علوم اجتماعی، و علوم سیاسی، آن‌چنان تمایز

* دانشجوی دکتری فلسفه غرب، دانشگاه شهید بهشتی omidjanbaz@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول) a-aliakbar@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲۶

اصیلی به ذهن القا می‌کنند که گویی از ابتدا هریک برای پاسخ به نیازی جداگانه مفتوح شده‌اند. از یک سو، گسترش فزاینده مباحث این رشته‌ها مجال چندانی برای تأمل درباره خاستگاه آن‌ها باقی نمی‌گذارد. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد در مطالعات آکادمیک، توجه به منشأ تکوین هر رشته به خصوص برای مصرف‌کنندگان این علوم، امری خارج از حوزه مطالعاتی آن رشته به حساب آمده و کم‌تر جستاری بدان کشیده می‌شود. بی‌توجهی به این امر، در آغاز مانع درک درست مسائل هر رشته مطالعاتی و در نهایت مانع پیشرفت تحقیقات جامع است که به نوبه خود موجب از دست رفتن تفکر کل‌نگر و ابتکار عمل در هر رشته می‌شود. از جمله لزوم توجه به خواستگاه‌های مذکور، بحث از نحوه منشعب‌شدن نگرش‌ها و مطالعات جدید در عرصه علوم اجتماعی از بستر کلی مطالعات فلسفی است، حال آن‌که در درون خود این مطالعات، به طور معمول، توضیح چندانی از این نحوه انشعاب جز در حد اشاراتی مبهم ارائه نمی‌شود.

هنگام مطالعه فلسفه دو قرن اخیر قاره‌ای متوجه یک تغییر رویکرد از مباحث نظری انتزاعی به مسائل انضمامی اجتماع در میان برخی از نظرورزان می‌شویم. در نگاه اول این تغییر چنان به ناگاه رخ می‌نماید که گویی این امر دلخواهی است و یا به جهت سرخوردگی از رویکردهای پیشین مطرح شده است. بررسی دقیق‌تر ما را به ریشه‌های نظری این تغییر رویکرد می‌رساند. سعی ما در این جستار ترسیم ریشه‌های نظری تغییر رویکرد از مباحث انتزاعی فلسفه به بحث‌های انضمامی و ورود به کنش اجتماعی است.

شاید این واقعیت تعجب ما را برانگیزد که هگل فیلسوف بزرگ ایدئالیست آلمانی، خود به نحو بنیادی طلعه‌دار رویکرد به مباحث کنش اجتماعی است. اما چگونه فیلسوفی که هم‌پایه افلاطون از جمله انتزاعی‌ترین فلاسفه به شمار می‌رود، منادی تغییر رویکرد به علوم اجتماعی، از جمله انضمامی‌ترین مسائل، می‌شود؟ چگونه فیلسوفی عقل‌گرا که با کلی‌ترین مباحث نظری دست و پنجه نرم می‌کند در نهایت راه فلسفه عملی را به ما نشان می‌دهد؟ در بررسی این مسئله مسیر خویش را از همین عقل‌گرایی و ایدئالیسم او می‌کشاییم. آنچه فیلسوف عقل‌گرا و ایدئالیست انجام می‌دهد مبدأ قرارداد عقل و ایده در تبیین شناخت و نحوه گسترش آن است، هرچند در این بین امر محسوس نیز در تحقق یافتن شناخت دخیل باشد. این شیوه تفکر در بالاترین نظم و بیش‌ترین وضوح توسط کانت ترسیم شد. فعالیت فلسفی هگل نیز در زمینه‌ای رشد یافت که کانت گسترد. از این روی برای بیان اندیشه هگل نشان‌دادن خاستگاه مباحث او در تفکر کانت راه‌گشاست.

۲. کانت و مقولات فاهمه

چنان‌که به خاطر داریم برای کانت فاعل شناسا سهمی دو جانبه در شناخت دارد: خودانگیختگی و پذیرندگی (Kant, 2000: 159). کانت بر آن بود فاعل شناسا به جهت وجود انسانی خویش، در حصول شهود خود، وابسته به غیر است، و به علت همین وابستگی و متکی به خویش نبودن نمی‌تواند ابژه شناخت را با شهود عقلانی حاضر کند (ibid: 191-192). از این رو شناخت فقط تا آن‌جا برای فاعل شناسا ممکن است که از اعیان خارجی متأثر شود، اما با صرف متأثر شدن از خارج نیز در شناخت کاری از پیش نمی‌رود. ضمن این تأثر، شناخت فقط در صورتی ممکن می‌شود که امر محسوس لباس مقولاتی را بپوشد که به نحو پیشین نزد فاعل شناسا حاضرند. در غیر این صورت با کثراتی از بازنمایی‌هایی مواجه خواهیم بود که نه عامل وحدت بخشی دارند و نه نظم و انتظامی.

در نتیجه مقولات یا صور اندیشه امکان تجربه و اندیشه را فراهم می‌آورند. پیش‌تر افلاطون و ارسطو بیان کرده بودند که ذهن آدمی بر حسب مقولات انتزاعی یا «صور» (forms) (مانند «وحدت» و «کثرت») می‌اندیشد. آنچه در کانت نوآوری محسوب می‌شود بیان نقش ویژه آن‌ها در عینیت بخشیدن به ادراکات است. در نظر کانت مقولات مفاهیم پیشینی هستند که از جانب فاعل شناسا در کار می‌آیند؛ آن‌ها قالب‌های اندیشه هستند. با این حال مقولات، مثل «واقعیت»، «کیفیت»، «جوهر» و «علت»، از داده‌های تجربی محسوس مفید، مجزا نیستند. چنین نیست که ابتدا با تنوعی از رنگ‌ها و اصوات مواجه باشیم، و کم‌کم متوجه خصوصیت «واقعی» بودن آن‌ها شویم و از آن پس مفهوم عام واقعیت را برای آن‌ها صورت‌بندی کنیم. بلکه مقوله «واقعیت» به نحو خودانگیخته و مستقل توسط تفکر ایجاد می‌شود و برای درک امر مثلاً قرمزی که به ما داده شده است به کار می‌رود (Houlgate, 2006: 12-13).

کانت با تصویری که از مقولات و ساختارهای ذهنی اندیشنده ارائه می‌دهد بر آن است که در انسان ساختارهای صوری ثابتی از تفکر را کشف کرده که ویژگی آن‌ها می‌تواند «مقدم بر تجربه بودن» دانسته شود. کانت این ساختارهای صوری و مقولات را مستقل از هرگونه شرایط تاریخی، محدودیت‌های فیزیکی، و زمینه‌های فرهنگی‌ای تشخیص می‌دهد که زندگی روزانه انسان در آن‌ها جاری می‌شود. به باور او مقولات شرایط عام امکان تجربه عینی برای هر موجود عقلانی است که دارای نیروی استدلالی محدود است.

کانت علی‌رغم داشتن دعوی دیدگاهی استعلایی در مقابله با روش عقیم درون‌نگرانه

تجربه‌گرایانی چون لاک و هیوم، که کار آن‌ها را چیزی بیش از فیزیولوژی ذهن ارزیابی نمی‌کند، خود نیز به جهت ارث بردن پارادایم ذهن‌گرایی (subjectivist paradigm) به قسمی درون‌نگری (introspection) سوق می‌یابد. از این‌رو است که راه‌یافتن دوگانه‌هایی هم‌چون «پذیرندگی» و «خودانگیختگی» در فاعل شناسا، لزوم تأثیر متقابل «فاهمه» و «حساسیت» و تقابل «صورت تعیین‌بخش پیشین» با «ماده نامتعیین پسین» در فلسفه نقدی اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. در این بین کانت در پی تبیین نقش فعال فاهمه در سازمان‌دهی به تجربه و عینیت‌بخشی به آن برمی‌آید. در نتیجه وی با نوعی درون‌نگری به احصای کلیه عناصر پیشین حاضر نزد سوژه می‌پردازد. او در قدم اول ادراکات حسی را چنان تجزیه می‌کند تا به شرایط امکان آن از جانب فاعل شناسا دست یابد؛

نخست حسیات را با جدا ساختن هر آنچه فاهمه به واسطه مفاهیمش می‌اندیشد مجزا می‌سازیم، به نحوی که چیزی جز شهود تجربی باقی نماند. سپس، از آن هر آنچه به احساس تعلق دارد را کنار می‌گذاریم، تا جایی که چیزی جز شهود محض و صرف صورت پدیدارها باقی نماند، این یگانه چیزی است که حسیات می‌تواند به نحو پیشین تدارک دهد. در این بررسی دریافته خواهد شد که دو صورت محض شهود حسی به‌مثابه اصول شناخت پیشین وجود دارند، یعنی مکان و زمان (Kant, 2000: 174).

به این طریق کانت به صور ادراک حسی، زمان و مکان، می‌رسد که امکان شهود حسی را میسر می‌سازند. اما باز به مقولاتی نیاز است که پیوندهای عالی و برتر در شناخت، تجربه و اندیشه به واسطه آن‌ها ممکن می‌شوند. پیش‌تر پژوهش‌های هیوم بی‌حاصلی هرگونه جست‌وجوی این مقولات را در میان ادراکات حسی، که سوژه منفعلانه آن‌ها را می‌پذیرد، آشکار ساخته بود. به همین جهت ارائه نقش خودانگیختگی فاعل شناسا از کانت کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد. مسیری که کانت برای رسیدن به مقولات اندیشه برگزید، یعنی همان روشی که او خود استعلایی می‌خواند و برخی آن را نوعی درون‌نگری می‌دانند، عبارت است از: بررسی انحاء منطقی احکامی که فهرست آن‌ها پیش‌تر در منطق سنتی مشخص شده است. اما چرا حکم؟ پاسخ این پرسش باید در تصور کانت از مقولات و نسبت آن‌ها با احکام جست‌وجو شود. در نظر کانت،

آن‌ها [مقولات] مفاهیم یک ابژه به طور کلی هستند، که توسط آن‌ها شهود ابژه بالنسبه به یکی از کارکردهای منطقی حکم متعین می‌شود. از این‌رو کارکرد حکم حملی همانا از آن ارتباط موضوع به محمول است، به طور مثال «تمام اجسام بخش پذیرند». با این حال از

لحاظ کاربرد صرفاً منطقی فاهمه این امر که کدام یک از این دو مفهوم کارکرد موضوع را ارائه می‌دهد و کدام محمول را نامتعیین باقی می‌ماند. همان طور که می‌توانست گفته شود: «شیء بخش‌پذیر جسم است». به هر حال از رهگذر اندراج مفهوم جسم در ذیل مقوله جوهر این امر معین گشته که شهود تجربی شیء در تجربه همواره باید به‌متابۀ موضوع ملاحظه شود، نه هرگز به‌متابۀ محمول صرف؛ و همین‌طور است در خصوص همه مقولات دیگر (ibid: 226).

تمسک کانت به انواع حکم برای رسیدن به مقولات فاهمه ضمن آن که وفاداری او به منطق ارسطویی را نشان می‌دهد تلقی کانت از چیستی شناخت را نیز هویدا می‌سازد. در اندیشه کانت آنچه در هر عمل شناخت صورت می‌گیرد این است که موضوعی به وسیله محمولی متعین می‌شود، که آن را معمولاً در قالب «الف ب است» صورت‌بندی می‌کنیم. این صورت اولیه حکم است که از منطق ارسطو با آن آشنایی داریم. کانت چنین می‌اندیشد که مبادی اولیه فعالیت ذهن به نوعی در تناظر با اجزای اولیه حکم است. بر این اساس او گمان می‌کند که در فرایند شناخت، ذهن مخزنی از تصاویر ذهنی مخیل را داراست که در ارتباط با مخزنی از مفاهیم فاهمه قرار می‌گیرد. در هر عمل شناخت، این دو بخش از ذهن یعنی مخیله با ترکیب کثرات شهود عاید از حساسیت و فاهمه با مفاهیم وحدت بخش خود در ارتباط با یکدیگر واقع می‌گردند، همان طور که اجزای حکم در فعل حکم‌کردن با یکدیگر پیوند می‌یابند. همین ساختار ذهن وحدت‌عامی از شهودات و مفاهیم را بیان می‌کند، که در ساختار منطقی حکم «الف ب است» بازتاب داده می‌شود (Wicks, 2007: 41-42). در نتیجه احکام مرجع مطمئن و مناسبی هستند که طی آن‌ها سازوکار مقولات و نسبت فعل و انفعال فاعل شناسایی به نحو عینی نمایش داده می‌شود.

۳. هگل و پیش‌فرض‌های نظری کانت

کانت با این تصور از کارکرد قوای ذهن در تکوین تجربه و ضرورت آن به جست‌وجوی مقولات از درون احکام می‌پردازد و چنان‌که می‌دانیم ذیل چهار وجه منطقی کمیت، کیفیت، نسبت، و جهت که ذکر آن‌ها در کتب منطقی قدما آمده است دوازده مقوله را برای ما برمی‌شمارد. هگل شیوه کانت در رسیدن به مقولات را چنین توصیف می‌کند: «همه ما آگاهییم که فلسفه کانت راه سهل‌گیرانه‌ای را برای یافتن مقولات اتخاذ می‌کند. «من» وحدت

خودآگاهی، به تمامه انتزاعی و کاملاً نامتعین است. پس چگونه قرار است به تعینات من، یا مقولات برسیم؟ خوشبختانه، می‌توانیم انواع مختلف حکم را بیابیم که پیش‌تر در منطق سنتی به نحو تجربی مشخص شده‌اند. به هر حال، حکم کردن اندیشیدن در مورد ابژه‌ای معین است. از این‌رو، حالات گوناگون حکم که از پیش برشمرده شده‌اند تعینات گوناگون اندیشه را به ما می‌دهند (Hegel, 1991: 42).

این مسیر ساده موجب شده تا کانت مفروضات اثبات ناشده‌ای را در کار بیاورد که در نهایت فعالیت ریشه‌ای او را ناکام می‌گذارند. مفروضاتی که به اعتقاد هگل سبب عدم شناسایی درست ماهیت مقولات و سازوکار تفکر شده‌اند. همین امر هگل را در تلاش هرچه بیش‌تر به از میان برداشتن پیش‌فرض‌ها در نظام فکری خویش برانگیخته است؛ «تمام پیش‌فرض‌ها یا مفروضات باید به یک‌سان به هنگام ورود به این علم منطقی رها شوند، چه از بازنمایی (representation) اخذ شده باشند و چه از اندیشه (thinking)» (ibid: 124).

سعی در رهانیدن اندیشه از پیش‌فرض‌ها مورد توجه هر متفکری از جمله کانت است. بی‌شک کانت در مسیر رها ساختن خویش از سنت پیشینیان سعی بسیاری در پرهیز از ابتلا به پیش‌فرض‌های اثبات نشده داشته است، اما به هر روی به بیان هگل او در بنای نظام اندیشه خویش پیش‌فرض‌های ناموجه را مرتکب شده است. دلیل این امر را هگل از آن روی می‌داند که تمام هم و غم کانت صرفاً آن شده تا بگوید مقولات صرفاً ریشه در آگاهی و فاعل شناسا داشته و آن را متعین می‌سازند، بنابراین به شیء فی‌نفسه که در مقابل آن قرار دارد نسبت داده نتوانند شد؛ «از آن‌جا که علاقه فلسفه کانتی متوجه ماهیت به اصطلاح استعلایی مقولات بود، ملاحظه خود آن مقولات تهی ماند. آن‌ها خود جدا از ارتباط انتزاعیشان با «من» چیست‌اند، ارتباطی که برای همه یک‌سان است، این‌که چگونه آن‌ها متعین شده و به یک‌دیگر مرتبط شده‌اند، موضوع ملاحظه قرار نگرفت، و از این‌رو دانش ماهیت آن‌ها توسط این فلسفه کم‌ترین پیشرفتی نیافت» (Hegel, 2010: 41).

این فرض که حکم تجربی عینی منتج از دو منبع مستقل است: خودانگیزگی فاهمه و پذیرندگی حساسیت، کانت را به تمایز میان ظواهر و «شیء فی‌نفسه» سوق می‌دهد. لیکن چگونه می‌توان از «شیء فی‌نفسه» به‌منابۀ واقعیتی سخن راند و برای آن مفهوم‌سازی کرد در حالی که به هیچ تجربه‌ای تن در نمی‌دهد. چگونه کانت می‌تواند از واقعیت دسترس‌ناپذیری سخن بگوید که حواس ما پیوسته تحت تأثیر آن است. مگر نه این است که مفاهیم واقعیت، تأثیر علی و برهم‌کنش یا مشارکت فقط از آن قلمرو قانون‌گذاری

فاهمه یعنی پدیدارهاست؟ این همان تناقض تصور امر تصورناپذیر است که پذیرش موضع کانت را با مقاومت روبه‌رو ساخته بود. این در حالی است که در نظر هگل «به سادگی می‌توان دید چنین هویت انتزاعی به‌مثابه شیء فی‌نفسه خود یگانه محصول تفکر است» (ibid). از نظر هگل موضع «انتقادی» کانت در بررسی قوای شناخت و تحقیق در چند و چون دستیابی به موضوع شناخت متضمن تصور شناخت به‌مثابه ابزار است. این امر لازم داشته تا پیش از حصول هر شناختی خود ماهیت و کارکرد ابزار حصول آن شناخته شود؛ «چراکه بررسی قوای شناخت [همانا] به معنای شناختن این قواست؛ اما چگونه می‌توان بدون شناختن، شناخت؟» (Hegel, 1974: 428).^۱

از جمله پیش‌فرض‌های کانت این است که فعالیت بنیادین تفکر حکم‌کردن است. در این رابطه «هیچ تحقیقی در خصوص این‌که آیا این قبیل محمولات [مقولات] به خودی خود و برای خود امری حقیقی‌اند یا نه صورت نگرفت، همچنین بررسی نشد که آیا صورت حکم می‌تواند صورت حقیقت هم باشد» (Hegel, 1991: 66, 28). کانت منطق سنتی را منطق کاملی می‌انگارد که اندیشه درواقع بر حسب آن صورت می‌گیرد. او انواع گوناگون حکمی را می‌پذیرد که منطق سنتی آن‌ها را معرفی کرده است. شرح کانت از مقولات بر آن‌چه منطق‌دانان صوری در انواع حکم یافته‌اند بنا گردیده است. این در حالی است که منطق سنتی نشان نمی‌دهد که ماهیت تفکر فعالیت حکم‌کردن است و در نتیجه مقولات باید از انواع متنوع حکم اخذ شوند. به همین جهت تمسک کانت به منطق سنتی چیزی جز فرض تحکمی اولویت حکم نیست. او نشان نمی‌دهد که انواع خاص حکم که زمینه به اصطلاح استنتاج مقولات قرار می‌دهد، ذاتی ماهیت تفکر هستند.

کانت چپستی تفکر و مقولات را بی‌آن‌که شیوه صحیحی در جست‌وجوی آن اتخاذ کند فرض می‌گیرد. حال آن‌که «اگر قرار باشد تعیین کنیم مقولات چگونه باید تصور شوند، درک ما از آن‌ها نباید صرفاً بر تفکر آن‌گونه که به نظر [ما] می‌رسد یا انگاشته می‌شود مبتنی شود، بلکه باید بر تفکر آن‌گونه که خودش را اثبات یا ایجاب می‌کند مبتنی شود. به عبارت دیگر باید درک ما از مقولات، از خویش-تعیین‌گری (self-determination) خود تفکر مشتق شده یا استنباط، و از این‌رو ایجاب، شود. طبق نظر هگل، چنین استنتاجی متضمن اثبات این امر است که مقولات به نحوی فهم شوند که مستقیماً از نفس ماهیت تفکر به معنای دقیق کلمه نشئت می‌گیرد؛ یعنی مستلزم «نمایش گذر از آن وحدت بسیط خود آگاهی به این تعینات و تمایزاتش» خواهد بود» (Houlgate, 2006: 16).

۴. هگل و سوژه فردی

هگل این ادعای کانت که «من» این همان در تفکر (وحدت خودآگاهی استعلایی) زمینه تعیین بخشی مفاهیم است را می‌پذیرد؛ «من» کثرات بازنمایی را ترکیب کرده و وحدت می‌بخشد که از طریق احساس و شهود اعطا شده‌اند. حالت‌های تعیین بخش این ترکیب و وحدت، مفاهیم محض، یعنی همان مقولات هستند. به عبارت دیگر عناصر تعیین بخش اندیشه منبع خودشان را در «من» (ich) دارند و «من» نقش سامان بخش و وحدت‌دهنده تجربه را ایفا می‌کند. هگل در شرح خود درباره منطق صوری (به تعبیر کانت منطق عمومی) ارسطو و انتقال از آن به منطق استعلایی، این دو را گام‌های اولیه دیدگاه خود معرفی کرده و می‌گوید: «به هر حال اگر قرار بود پیشرفتی واقعی در فلسفه تحقق پذیرد، لازم بود که سمت و سوی تفکر به ملاحظه جنبه صوری، «من» و آگاهی به خودی خود، معطوف شود، یعنی، به [ملاحظه] ارجاع انتزاعی یک آگاهی سوژکتیو به یک ابژه، و به این طریق مسیر شناخت صورت نامتناهی، یعنی مفهوم گشوده شود» (Hegel, 2010: 42).

هرچند هگل نیز مقولات را هم چون کانت تعینات آگاهی و فاعل شناسا می‌دید، برای او مسئله ماهیت مقولات و نحوه دست‌یازیدن به آن‌ها بیش تر مطرح بود. هگل مزیت فلسفه فیخته را در آن دید که به ما خاطر نشان کرد تعینات اندیشه باید در ضرورت آن‌ها نمایش داده شوند، و از این رو باید استنتاج گردند. آن‌ها نمی‌توانند متخذ از تجربه باشند (Hegel, 1991: 84, 42). این همان مسئله‌ای بود که کانت خود بدان راهنما بود آن‌گاه که می‌گفت مقولات و قوانین اندیشه منبع خویش را در خودانگیختگی عقل دارند؛ اما در عمل به علت شیوه‌ای که اتخاذ کرد بدان وفادار نماند.

ریشه‌داشتن مقولات در خودانگیختگی عقل موجب می‌شود تا هگل در شناسایی آن‌ها به آنچه خود تفکر اثبات می‌کند، یعنی فعل تفکر رجوع کند. در واقع پیش از هگل فیخته به این امر مبادرت کرده بود. فیخته یگانه راه تصدیق این مسئله را آغازکردن از این مقدمه ساده معرفی کرد که تفکر عامل است؛ «هیچ چیز دیگر جز صرف عمل مطلق نیست، هر آگاهی و هر وجودی بر این عمل محض مبتنی است» (Fichte, 2005: 17). فیخته معتقد شده بود که ثنویت میان سوژه و عین فقط به واسطه عمل رفع می‌شود نه اندیشه (ibid; Houlgate, 2006: 23). این اندیشه فیخته که باید به خود عقل به مثابه فعالیت صرف برای ابراز تعیناتش نگرست، تحسین هگل را برانگیخت. اما فیخته پس از بنا نهادن این مقدمه بر آن شد تا نشان دهد چگونه قوانین تفکر می‌توانند با این مقدمه ساده به تنهایی از من استعلایی

نتیجه شوند. همین امر به اعتقاد هگل حاکی از آن بود که فیخته نیز فرض اثبات نشده بزرگی را در ضمن می‌گیرد، چراکه تصور می‌کند اندیشه محض یا فعالیت عقلانی‌ای که فلسفه از آن آغاز می‌شود، از همان نخست باید به عنوان «من» یا خودآگاهی بی‌واسطه مجرد، در نظر گرفته شود. حال آن‌که «امکان خود-آگاهی در تفکر گرچه ممکن است مضمّر در تفکر باشد، اما در نظر هگل خود-آگاهی اساسی‌ترین وجه اندیشه نیست» (Houlgate, 2006: 23-24).

در نهایت از نظر هگل انگیزه آغاز بدون پیش فرض محرک بنای نظام فکری مستحکم‌تری می‌شود. لذا او در منطق از وجود بسیط شروع به سخن می‌کند و در پدیدارشناسی از سوژه‌ای که صرفاً به جهت حیاتش حرکت دارد: یعنی او بنای خویش را در آن کم‌ترین حدی می‌نهد که قابل تصور است، اما در مورد دیالکتیک چه باید گفت؛ آیا دیالکتیک روش یا شیوه‌ای است که هگل آن را خارج از ابژه مورد مطالعه‌اش برای بررسی آن فرض می‌گیرد؛ در واقع دیالکتیک نیز روشی بیرونی نیست، بلکه روح و صورت روند محتواسست که فیلسوف آن را در انتهای پژوهش به صورت قواعد و دستورات راهنمای پژوهش تجرید و ارائه می‌دهد (Beiser, 2005: 155-159). اگر قرار باشد درباره ویژگی روش هگل سخن بگوییم بهترین وصف برای آن این است که بگوییم «توصیفی» (descriptive) است: «چراکه هدف او به‌سادگی دنبال کردن حرکت در ابژه مورد مطالعه خودش است. وظیفه فیلسوف مستغرق ساختن آزادی خود در آن محتوا، و اجازه حرکت دادن به ابژه به واسطه طبیعت خودش است. اگر استدلال حرکت دیالکتیکی را دنبال می‌کند، پس باید در خود اشیا [جاری] باشد، و نه صرفاً در طریقی که درباره آن‌ها تفکر می‌کنیم» (ibid: 129).

این‌که آیا در واقع اندیشه هگل پیش فرض دارد یا نه، یا این‌که اصلاً اندیشه بدون پیش فرض ممکن است یا نه، پرسش‌های مطرحی است که مباحث بسیاری را در پی داشته‌اند که خارج از سیر بحث ماست (Hartnack, 1992; Houlgate, 2006: 54). به هر حال هگل چنین وانمود می‌کند که ابتدا با وجود بسیط و سوژه محض، آغاز بی‌هیچ پیش فرضی است. برای او سوژه به‌مثابه جوهر زنده تا جایی واقعی است که «حرکت وضع خویش است» (Hegel, 1977: 10, 18)، اما چرا وضع خویش؟ روشن است؛ چراکه هر چیز خودش خودش است. اما چرا حرکت دارد؛ زیرا «جوهر زنده» (ibid) است. و جوهر زنده که حرکت دارد در ذات خویش «سلبیت محض و بسیط است» (ibid) و به نوبه خود این

سلبیت و نبود است که موجب حرکت می‌شود. سلبیت و حرکت دربردارنده یک‌دیگرند و درنهایت یکی بیش نیستند. سوژه به جهت این که ذاتش سلبیت است، مقابل خویش را می‌نهد، اما همین حرکت موجب می‌شود که سوژه مقابل خویش را نفی کند. نفی و وضع همواره ادامه دارند، چراکه حیات وجود دارد. اما هیچ‌یک از این نفی کردن‌ها به منزله از بین بردن نیست بلکه به معنای رفع کردن و در عین حال حفظ کردن است؛ چراکه کل وجود دارد و وجود اجزا برای وجود کل لازم است. آنچه از خلال این رفع کردن و در عین حال حفظ کردن به دست می‌آید غنی‌تر شدن است. نزد هگل «فقط این یک‌سانی خود-بازآفرین، (self-restoring sameness) یا این بازتاب در دگربودگی در درون خویش، نه یک وحدت اولیه یا بی‌واسطه به معنای دقیق کلمه، حقیقی است. این [مطلق] فرایند شدن خویش است، دایره‌ای که نهایت خویش را هم‌چون غایت خود پیشاپیش دربر دارد، و نهایتش را هم‌چون آغاز خود داراست؛ و فقط با پروراندن خویش تا به سر حد غایتش واقعی می‌شود» (ibid).

۵. هگل و سوژه اجتماعی

تا قرن هجدهم خودآگاهی را بیش‌تر شناختی می‌دانستند که شخص در مورد تغییر حالات آگاهی و فرایندهای واقع در درون خود دارد. در این اندیشه «من» به عنوان حامل این حالات و فرایندها از طرفی در مقابل جهان اشیا و از طرف دیگر به عنوان زمینه ثابت آگاهی‌های متغیر خود از جهان اشیا می‌ایستد. این «من» تنها دارایی ثابتی به حساب می‌آید که شخص در امتداد توالی تجارب متفاوت خویش به طور مستقل داراست. کانت این قدم را برداشته بود که تجارب من اگر قرار است تجارب من باشند باید حاصل ترکیب شهودات و مقولات توسط من باشند؛ من تصویری چنان تهی است که در مورد آن «حتی نمی‌توان گفت که آن یک مفهوم است، بلکه یک آگاهی صرف است که هر مفهومی را همراهی می‌کند.» (Kant, 2000: 414)، اما هنوز قدم دیگری تا این تلقی غنی ایدئالیسم آلمانی مانده بود که «من» نه امری جدا و در تقابل با سایر ابژه‌ها بلکه فراگیر و نافذ در ابژه‌ها دانسته شود. در نتیجه خودآگاهی صرفاً آگاهی از خود در مقابل ابژه‌ها نیست، بلکه دیدن جهان خارجی به‌مثابه محصول، دارایی، یا تصویر آینه‌ای خود است.

هگل تجلی‌گاه این تلقی غنی است. او بر خلاف کانت، خودآگاهی را از آن سوژه

فردی ای نمی‌داند که در انزوای خویش از اشخاص دیگر، بی‌هیچ مرادده، به تأمل می‌پردازد. نکته مهم اندیشه هگل تمییز میان آگاهی و خودآگاهی است. در نظر او آگاهی عبارت از رابطه سوژه با یک ابژه است. حال آن‌که خودآگاهی در زمینه رابطه یک سوژه با سوژه‌ای دیگر است. اشکال او به کانت و فیخته این است که ندیدن این تمایز منجر به قبول به ظاهر نوعی خودآگاهی می‌شود که در واقع چیزی جز آگاهی سلطه‌گر نیست که با دیگر خودآگاهی‌ها به‌مثابه شیء رفتار می‌کند (Caygill, 2000: 127).

در اندیشه هگل خودآگاهی صرفاً از رهگذر به رسمیت شناختن از سوی دیگری به وجود می‌آید؛ «خودآگاهی برای خود و در خود هنگامی، و به واسطه این واقعیت، وجود دارد که همچنین برای دیگری وجود داشته باشد؛ یعنی، فقط در تصدیق شدن وجود دارد» (Hegel, 1977: 111, 175). حال اگر این گمان برود که «حرکت خودآگاهی در ارتباط با خودآگاهی دیگر به این طریق، به‌مثابه عمل یک خودآگاهی است» (ibid: 182). باید گفته شود بر خلاف مورد آگاهی که اشیا در آن مقاومتی در برابر خواست و به کار گرفته شدن از جانب آگاهی نمی‌کنند، در خودآگاهی مادامی که شیء پیش‌رو (شخص) موافقت با مقاصد من نداشته باشد امکان به کار برده شدنش را نمی‌دهد، به این ترتیب این هر دو، صرفاً آگاهی‌های مستقلی می‌شوند که اگر هریک به دیگری اجازه عمل ندهد آن دیگری کاری از پیش نبرده و به خودآگاهی نمی‌رسد. «از این‌رو این حرکت آشکارا حرکت دوگانه دو خودآگاهی است. هریک دیگری را می‌بیند [و] آن‌چه را انجام می‌دهد که دیگری انجام می‌دهد؛ هریک آن‌چه را انجام می‌دهد که از دیگری مطالبه می‌کند، بنابراین همان چیزی از او سر میزنند که از دیگری. عمل یک‌جانبه، فقط چیزی بی‌فایده خواهد بود چراکه آن‌چه قرار است اتفاق بیفتد صرفاً توسط هر دو تحقق‌تواند پذیرفت» (ibid: 112). به همین جهت خودآگاهی نمی‌تواند اصالتاً فردی باشد. موضوع مورد اشاره هگل، یعنی جوهر فردی محض، که با ضمیر «این» بدان اشاره می‌شود، به جهت بساطت خود کیفیتی میان تهی است و از این‌رو نبود محض است. این به اصطلاح فرد بسیط فقط در رابطه با افراد دیگر در ارجاع به کل دارای محتوا می‌شود، و در نتیجه تعیین می‌پذیرد.

می‌توان این فرایند را در جریان تکوین «استدلال» نیز مشاهده کرد؛ در ساختار یک استدلال هر جزئی با جمع شدنش با جزء دیگر در مفهوم مجامع که همان حد وسط باشد یعنی در رجوع به کلیت مفید نتیجه می‌شود. چنین نیست که معنا و هویت این اجتماع مرهون فاعل شناسا بوده و فرایندی باشد که صرفاً برای این یا آن فاعل شناسا مطرح است.

بلکه این فرایند منطقی وجود عین است که در مفهوم منعکس می‌شود. «سرشت منطقی، و افزون بر آن سرشت دیالکتیکی مفهوم به طور کلی خود-تعیین‌گری آن است؛ تعینات را در درون خویش وضع و سپس آن‌ها را رفع می‌کند، و بدین طریق در این رفع (Aufhebung) تعینی ایجابی، غنی‌تر، و انضمامی‌تر به دست می‌آید» (Hegel, 1988: 67).

بدین ترتیب، ترکیب و غنایی که در عرصه عمل به نحو عینی صورت می‌گیرد، در عرصه نظر به شکل استدلال ظاهر می‌شود. هگل استدلال را کار عقل می‌داند که به تفکیک از فاهمه در کار دیدن جزء از رهگذر کل است. کار عاقله با هم‌نگری است همان‌طور که استدلال، بازبینی و اندراج جزء در کل است، در حالی که فاهمه به وضع مفهوم‌های ثابت و ایستا در تقابل چاره‌ناپذیر آن‌ها با یک‌دیگر اشتغال دارد. این سروکار داشتن فاهمه با اجزای مجزا از یک‌دیگر، بی‌هیچ‌گونه ارجاع آن‌ها به یک کل جامع، از انحصار و اکتفای فاهمه به فعل حکم نشئت می‌گیرد. در حکم (به‌تنهایی) علی‌رغم اتحاد موضوع و محمول، انفصال و جدایی آن‌ها اصل انگاشته می‌شود و بدین معنا هر حکمی فصل‌کننده است، و فصل‌کردن باطن حکم است. حکم در میانه مفهوم و استدلال است لذا توقف در حکم و عدم توجه به استدلال به مثابه یک کل، که کثرتی از احکام در طی آن تألیف می‌شوند، موجب چیرگی کثرات بر ذهن است. استیصال منسوب به عقل از طرف کانت به علت شمول آن بر احکام جدلی‌الطرفین و باقی ماندن شکاکیت در بن این فلسفه فقط از رهگذر توجه به ایده کل به مثابه متعلق واقعی عقل چاره‌پذیر است. چیرگی ذهن بر کثرات و امکان دانش فلسفی‌ای که فرایند واقعیت در آن بازتابانده می‌شود ثمره توجه به این ایده کل است. هگل در مقابل فیلسوفان مشتعل به حکم، فیلسوفان مشتعل به استدلال را قرار می‌دهد. به باور هگل اجزا فقط زمانی فهم می‌شوند که بالنسبه به کل دیده شوند.

از این رو تعارض میان احکام جدلی‌الطرفین نیز، از نظر هگل، با ملاحظه هر دو طرف در چشم‌اندازی وسیع‌تر برطرف می‌شود که در آن حدود اصلی نه‌آحاد مجزا از یک‌دیگر، بلکه دقایق متوالی در طریق نیل به یک کل واقع می‌شوند. کانت با قبول این که این تخیل خلاق است که کثرتی از شهودات حسی را در یک مفهوم فاهمه فراهم می‌آورد، به محدودیت در خصوص ماهیت معرفت تن داد. در حالی که هگل با اعطای استقلال به اندیشه محض (عاقله) و بازشناسی توانایی رفت و برگشت میان مفاهیم اضداد و دستیابی به جامع آن‌ها، از این محدودیت سر باز زده و به امکان غلبه بر جدلی‌الطرفین‌های مؤدی به شکاکیت دست می‌یابد (Burbidge, 2006: 24-27).

در نتیجه واقعی دانستن کل به مثابه یگانه متعلق حقیقی عقل و نفی هرگونه ثنوبیتی میان ذهن و عین، یعنی ایدئالیسم مطلق، عالم اندیشه همان فرایند حیات می شود که در جریان نیل به شناسایی خود در زبان تجلی می یابد. هگل بر آن است که مقولات اندیشه ابتدا در زبان به نمایش درآمده و تراکم می یابند. به باور او «برخورداری از غنای تعابیر منطقی در یک زبان، یعنی، تعابیر متمایزی که به طور ویژه به [بیان] تعینات اندیشه اختصاص داده شده اند از مزایای آن محسوب می شود» (Hegel, 2010: 12).

به این ترتیب هگل سرمایه تفکر را در انبان ذخایر زبان می جوید، به باور او تفکر خود را در زبان جلوه گر می سازد. «در هر آنچه انسان درونی خویش می سازد، در هر آنچه به نحوی برای او یک بازنمایی می گردد، در هر آنچه او از آن خویش می سازد، زبان رخنه کرده است، و هر آنچه به زبان انتقال می دهد و بیان می کند، خواه به طور نهان و ممزوج خواه به طور مصرح دربر دارنده مقوله ای است» (ibid). تفکر همانا زبانی است، البته نه به این معنا که تفکر تقلیل پذیر به زبان باشد: تفکر فهمیدن و تعقل حقایق است در حالی که زبان نظامی از نشانه هاست که اندیشه در آن ظهور می کند. تأکید هگل آن است که تفکر و شناخت فقط در زبان تحقق می یابد. به دید هگل زبان صرف پوشش موقت تفکر نیست بلکه بودگاه تفکر است. اگرچه صور ذهنی اشیای مرئی می توانند بی هیچ کاربرد صریح واژگان شکل یابند، شناخت و آگاهی ما از آنچه دیگر محسوس به حواس نیست؛ یعنی علل و صور معقول اشیا، فقط از طریق به کارگیری صریح واژگان امکان پذیر است (Houlgate, 2006: 75).

در زبان روزمره، مقولاتی چون «وجود»، «کمیت»، و «علیت» اغلب بدون وقوف به لوازم منطقی و مدلولات تام آن ها به کار می روند. اما تحلیل های منطقی درباره واقعیات زبانی و کاربرد آن ها، در فلسفه هگل روشن گر استلزامات ذاتی و مدلولات فلسفی مقولات مستعمل در زبان است (ibid: 76). منطق هگل ساختار وجود به معنای مطلق کلمه، یعنی کلی ترین صور وجود را شرح می دهد و تا جایی که با چنین مقولاتی سروکار دارد هستی شناسی است. وقتی گفته می شود که منطق هگل این همانی تفکر و وجود را پیش فرض دارد نتیجه این خواهد بود که جریان تفکر منطقی نزد فیلسوف، جریان وجود را بازتولید می کند و آن را به صورت حقیقی اش منعکس می سازد. «برهم کنش و جنبش صور معقول فرایند انضمامی واقعیت را بازتولید می کند» (Marcuse, 1955: 62-63). بر این اساس جریان زبان در فلسفه همانا انعکاس جریان وجود است. در منطق هگل آموزه وجود و ذات «منطق

ابژکتیو» خوانده می‌شود و آموزه مفهوم «منطق سوژکتیو». گرچه مقولات وجود و ذات سروکار با امر ابژکتیو دارند، این مقولات به عنوان مقولات تفکر نیز معرفی شده‌اند؛ مفاهیم منطق به همان اندازه مقولات تفکرند که مقولات واقعیت‌اند (Magee, 2010: 58).

در اندیشه هگل منطق بیان وجه بی‌کرانگی وجودهای کران‌مند است که در آن همه امکانات مندرج است، اما آن بی‌کرانگی که به صرف «گردآوری» مقولات (آن‌چنان که در اندیشه کانتی رخ می‌دهد)، از پیوند ابژه‌های کاملاً متمایز به دست می‌آید، بی‌کرانگی مذموم و نادرست است. بی‌کرانه‌ای که به واسطه نفی ساده کران‌مندی به دست آید جعلی است و این اشتباه مقولی است که به دیده هگل پیشینیان او مرتکب شده‌اند. هگل نیز به یک‌جانبه بودن و از آن‌رو محدودیت مفاهیم زبان وقوف دارد، اما فراروی از محدودیت زبان با توسل به شهود (آن‌چنان که در اندیشه شلینگ رخ داد) را مناسب فلسفه علمی نمی‌داند. اگرچه برای او نیز دین و هنر صور تحقق خودآگاهی عقل هستند، این تنها فلسفه است که برترین حالت درک «مطلق» را به واسطه مفاهیم تدارک می‌کند؛ چراکه «مفهوم» دارای کلیت است. در نظر هگل بی‌کرانگی به واسطه فرایند اتحاد دو مقوله متقابل و هریک به نوبه خود یک‌جانبه، به دست می‌آید. فاهمه در پی بردن به چشم‌انداز تک‌بعدی خود، پیشاپیش به ورائی محدودیت خود حرکت کرده است.^۲ بدین ترتیب، وظیفه منطق «بسط» مقولات در تفکر نظام‌مند است، به نحوی که بر این اساس همه حالات وجود به حقیقت خودشان، فقط از طریق سوژه آزادی که آن‌ها را به نحو معقول تصور می‌کند، دست می‌یابند.^۳

در حالی که کانت مقولات را شرایط عام امکان تجربه عینی هر موجود عقلانی می‌داند که دارای نیروی عقلانی استدلالی محدود است، هگل بر آن است که مقولات اساسی تفکر آدمی در بستر زمان تکوین می‌یابد، به باور وی، مقولات اندیشه، رشدیابنده و کامل شونده‌اند. بنابراین قرار نیست همه آن‌ها به طور یک‌جا در هر دوره‌ای از تاریخ یا در هر فرهنگی یافت شوند یا همگی اهمیت یکسانی داشته باشند. هگل با کانت موافق است که منبع مقولات همواره و صرفاً فعالیت خودانگیخته تفکر محض است در نتیجه این مقولات پیشین‌اند، اما با این حال مقولاتی همواره موجود و بیرون از تاریخ نیستند؛ مقولات تفکر جهان انسانی در تناظر با مراحل گوناگون آگاهی در جامعه و تاریخ شکل می‌گیرند. درواقع، انسان و آگاهی او در بستر عمل در طبیعت و از رهگذر تعامل با دیگری تحقق می‌پذیرد.

سوژه‌های فردی با پی‌گیری علایق خود گویی ناخودآگاه ایده کلی عقل را جامه عمل می‌پوشانند. «علایق خاص انفعالی از تحقق اصل کلی جداناپذیر است؛ چراکه کلی بر این امر خاص و معین، و حاصل نفی آن است. این امر خاص است که درگیر نزاع با دیگران است، که بخشی از آن محکوم به فناست» (Hegel, 1988: 35). سوژه‌های فردی با اعمال خود عرصه زندگی اخلاقی (Sittlichkeit) را شکل می‌دهند. از طرف دیگر خود ایشان نیز در صورتی به رشد و بالندگی می‌رسند که در همین عرصه اخلاقی عمل کنند. در اصطلاح هگل Sittlichkeit عبارت از نهادهای عقلانی اجتماع است که سوژه از رهگذر مشارکت در تحقق آن‌ها خود تحقق می‌پذیرد. هگل از نهادهای اساسی هم‌چون خانواده و جامعه مدنی به‌منابه گام‌های متوالی تکوین اجتماع نام می‌برد که در آخر الامر در دولت پایان می‌گیرند. به باور وی در بررسی تاریخ جهان «فقط آن دسته از آدمیان می‌توانند مورد توجه قرار گیرند که دولت تشکیل می‌دهند، زیرا باید دانست دولت واقعیت‌یافتگی آزادی، یعنی هدف غایی مطلق است ... همچنین باید دانست که تمام ارزشی را که نوع آدمی می‌تواند واجد باشد، تمام واقعیت روحی، فقط از طریق دولت تحقق تواند پذیرفت. چراکه واقعیت روحی او در گرو دولت است، که ذات او، عقل، به نحو عینی برای او حاضر است. ... بدین‌سان فقط او به‌تمامه آگاه است؛ به این نحو که فقط او مشارک در اخلاق، یعنی حیات سیاسی و اجتماعی عادلانه و اخلاقی است» (Hegel, 2008: 133).

شکل‌گیری دولت در بیان هگل به دو علت اهمیت می‌یابد: الف) آزادی به معنای حقیقی، فقط در دولت، جامه عمل می‌پوشد؛ آزادی در مرحله نخست به عنوان حق مالکیت ظاهر می‌شود، سپس به عنوان اختیار بر انجام عمل بر طبق اصولی که آزادانه توسط خرد وضع شده‌اند. اما آزادی آن‌گاه به‌تمامه عینی می‌شود که نه صرفاً شکل حق مالکیت فردی و یا عمل آزادانه، بلکه صورت اجتماع زنده موجودات آزاد را داشته باشد؛ ب) آزادی فقط در اجتماعی که شکل دولت را به خود گرفته است عینی می‌شود، چراکه صرفاً در آن صورت می‌تواند توسط همه به عنوان حق به رسمیت شناخته شود (Houlgate, 1998: 321). این امر بدان جهت است که ذات انسان، خرد، و آگاهی کامل او با مشارکت در زندگی اخلاقی و سیاسی اجتماع بارور می‌شود.

مشارکت افراد در تحقق ایده کل و غایت خرد نباید به معنای نادیده گرفتن فرد انگاشته شود. درست است که گویی این خرد است که با مکر خویش از علایق افراد برای تحقق خود سود می‌برد، اما علایق افراد نیز «بی‌نهایت حق ارضا شدن» (Hegel,)

36: 1988) دارند. علایق فردی که در اصطلاح‌شناسی هگل وجه سوژکتیو و صوری نام می‌گیرند گرچه به بیان هگل وسیله تحقق غایت عقل واقع می‌شوند، نباید نسبت به این غایت امری خارجی تصور شوند. معمولاً در تلقی عرفی «ابزار» به معنای امری کاملاً خارجی و بیگانه با هدف فهمیده می‌شود «اما حتی اشیای طبیعی به طور کلی، حتی معمولی‌ترین اشیای فاقد حیات که به عنوان ابزار مورد استفاده قرار می‌گیرند باید به طور کامل متناسب با غایت خود بوده و امری مشترک با آن داشته باشند. انسان‌ها خود را هرگز «ابزار» غایات خرد بسان امری کاملاً خارجی نمی‌بینند. به خلاف، اینان نه تنها از فرصت برای ارضای علایق خاص خود، با محتوایی به طور کامل متفاوت از آن غایت، استفاده می‌کنند، آن‌ها همچنین سهمی در خود آن غایت عقلانی دارند؛ به همین دلیل باید به‌مثابه غایتی در خود نگریسته شوند» (ibid).

فرد انسانی جزئی از کل است که با تحقق بخشیدن به خود، غایت کل را تحقق می‌بخشد. فرد وقتی به کامل‌ترین وجود خویش دست می‌یابد که مراحل زندگی اجتماعی را سپری کند. آگاهی و آزادی فرد مستلزم یک جامعه آزاد است که در آن افراد مسئول آزادانه عمل می‌کنند. «خرد خود- فعلیت بخش و خود تعیین بخش (self-activating and self-determining) است. ... سیره اخلاق فردی، زندگانی اخلاقی جمعی و دین ریشه و منبع خودشان را در خرد و آزادی دارند، و به همین جهت به نحو ذاتی و رای ضرورت و اتفاق می‌ایستند. ... افراد، تا به اندازه‌ای که از آزادی خویش آگاهند، برای هر تباهی اخلاقی و دینی‌ای مسئول‌اند» (ibid).

۶. نتیجه‌گیری

هگل برای نخستین بار منظر تاریخی را به ما نشان داد؛ آنچه با رجوع به صورت معقول و دیالکتیک منطقی در آن بر ما هویدا می‌شود این است که اندیشه در تاریخ و جامعه تکون می‌یابد. از این جاست که هیچ فیلسوفی به یک‌باره تمام مراتب اندیشه را طی نمی‌کند. هر فیلسوفی در میان راه است و تفکر او تا بدان‌جا بدیع است که مقولات متناظر با زمان خود را ساخته و پرداخته می‌کند. این امر در ملاحظه نسبت شرایط اجتماعی و تطور فکر، بازدارنده هرگونه یک‌سویه‌نگری و مطلق انگاشتن دقیقه‌ای از دقایق وجود شیء به جای کل آن است. از تاریخ اندیشه به خاطر داریم که چگونه عقل‌گرایان سعی داشتند با درون‌نگری، خود و جهان اطراف خویش را فهم کنند. ایشان به دنبال بنیادی دایمی از اندیشه

می‌گشتند تا با توسل به آن از شکاکیت رهایی یابند. به یاد داریم که دکارت و لایبنیتس چگونه هستی را در ذهن خود به اتکای آن مبانی‌ای توصیف می‌کردند که ادعا داشتند فرد متفکر به نحو خودانگیخته در اختیار دارد. همان‌طور این‌که روایت‌گر تأملات ششگانه دکارت آگوری فردی است که از شک در خود آغازیده و سرانجام در کوجیتو (cogito) که یقین فرد به خود است سکنا گزیده است؛ فردی که نه بستگی به طبیعت دارد و نه تاریخی را به همراه خود.

کانت نیز در حال و هوای همین سنت لایبنیتسی بود که هیوم افزون بر بیدارکردن وی از خواب جزمی، او را متوجه آگوری فردی فاقد هرگونه پشتوانه و محتوای تجربی ساخت. تلاش کانت در حفظ بنای ثابت اندیشه منجر به تثبیت آگوری محض به مثابه صورت صرف فاهمه با ماهیتی منطقی شد. کانت بر آن بود که انسان و هر موجود عقلانی محدود دیگر در هر زمان و مکان اگر قرار باشد بتواند تجربه کند باید واجد ساختاری ماتقدم از مقولات تصور شود که خودآگاهی‌اش شرط هرگونه وحدت یافتگی متعلقات آن دانسته می‌شود. اما هنوز آگوری پیراسته از هرگونه عنصر پسین و محتوای بری از فردیت نبوده و خودآگاهی او بیش‌تر صبغه‌ای منطقی-صوری دارد تا واقعی-تاریخی.

هگل نیز از همان سنت فکری برخاست که کانت در بنای آن سهم بسیاری داشت. اما هگل نشان داد برخی فرض‌های کانت قابل قبول نیست و بر خلاف تصور غالب در نقد اول چنین نیست که وجود انسانی در همه زمان‌ها و مکان‌ها به یک‌اندازه آگاهی و تحقق داشته باشد. گواه او تاریخ بود که اندیشه بشری در آن همواره در حال پیشرفت است. هرچند هگل با این اعتقاد کانت که مقولات ریشه در خودانگیختگی خرد دارند هم‌نوا شد، لیکن در نظر او چنین نبود که همه مقولات و مفاهیمی که سرمایه‌های ذهن رشدیافته در تاریخ و خودآگاه امروزی است، همان‌هایی باشند که اذهان قبلی نیز بدان وسیله می‌اندیشیده‌اند. در نظر هگل جهان بشری در زنجیره‌ای از یک‌پارچه‌سازی‌های اضداد به وساطت زبان، کار، و شناسایی متقابل رشد می‌یابد. در بهره‌جویی از این وسایط است که آگاهی انسان تکوین یافته و ماهیتش تحقق می‌یابد.

در نظر هگل انسان نه آن موجود کاملی است که هستی خویش را از پیش به نحو خودبسنده داراست و نه آن موجودی که حامل مصالح لازم برای شناخت جهان و تحقق خویش است، بلکه موجودی است که به واسطه کار و کنش اجتماعی به فعلیت می‌رسد. هگل نشان می‌دهد انسان نه آن فاعل شناسای فردی است که در امر شناخت به کناری

نشسته و به نحوی انتزاعی به اشیا و اعیان مستقل از خود در جهان اطرافش رجوع کند، بلکه چونان موجودی اجتماعی است که فقط در تعامل با غیر می‌تواند به شناخت و واقعیت دست یابد. هرچند این تعامل، به طور مثال در رابطه خدایگان و بنده، به مثابه سستی برای ماندن تجسم یابد، چراکه ستیز در نظام اندیشه هگلی لازمه حیات است. اگر چنین است که سوژه آگاه فقط در تعامل با غیر نسبت بدان آگاهی می‌یابد در عین حال صرفاً از همین رهگذر است که آگاهی‌اش را از خود به مثابه جزئی از کل به دست می‌آورد. در نظام هگلی، خودآگاهی دست‌کم با «واقع شدن در «فضای اجتماعی» است» (Pinkard, 1994: 7). که ممکن و محقق می‌شود. سوژه خودآگاه در فضای اجتماعی و اجبار به ایفای نقش در تعامل با دیگران است که هویت می‌یابد.

زبان علاوه بر آن که نخستین واسطه یک‌پارچگی سوژه و ابژه است، نخستین اجتماع بالفعل نیز هست، چراکه عینی است و تمام افراد در آن شریک‌اند. با این حال زبان میانجی تفرد نیز هست، چراکه زبان به فرد امکان می‌دهد از موضع خودش در مقابل دیگری آگاهی یابد و نیازها و آمال خویش در مقابل دیگری را اظهار کند. و از این رهگذر است که سلطه بر آن چه شناخته و نامیده می‌شود به دست می‌آید (Marcuse, 1955: 75). به همین جهت مردمانی که تفردشان بیش‌تر است و نظام اجتماعی ضعیف‌تری دارند غنای زبانی بیش‌تری داشته و از مفاهیم انتزاعی‌تری برخوردارند.^۴

کار نقش تعامل با دیگران و دست‌یابی به هم‌زیستی در اجتماع را ایفا می‌کند. فرد با کارکردن روی شیء به آن شکل می‌دهد و با ساختن شیء، خویشتن را عینیت می‌بخشد. تعامل با دیگران و کار عناصر اجتماعی هستند و سود جستن از آن‌ها در توضیح نحوه شکل‌گیری خرد، دلالت بر ساختار اجتماعی خرد و جنبه بین‌الادھانی آن دارد. زبان به عنوان واسطه‌ای ارائه می‌شود که از طریق آن امکان تثبیت و توسعه آگاهی نظری فراهم آمده و کار به عنوان واسطه‌ای که از طریق آن آگاهی واقعی می‌شود. ضامن و حافظ دستاورد کار و زبان آن دولت عقلی است که بهره‌مندی عینی از آزادی فقط در پرتو او تحقق خواهد یافت.

بیان هگل در خصوص جایگاه و ماهیت دولت در اجتماع و نحوه تأثیر آن در شکوفایی افراد، انتقاداتی را نیز برانگیخت. در دید برخی تبیین هگل از خودآگاهی اجتماعی و رابطه خدایگان و بنده همان توصیف و پذیرش مناسبات جامعه بورژوازی از آب درآمد. مارکوزه معتقد است نظام اندیشه هگل فلسفه را به آستانه نفی می‌کشاند، به نحوی که مفاهیمی که اندیشه مارکسیستی در قالب مقولات فلسفی طرح می‌کنند دیگر اساساً مفاهیم اجتماعی و

اقتصادی هستند. او بر آن است که در نظام اندیشه هگل تمام مقولات (categories) به سامان موجود ختم می‌شوند. حتی دستگاه هگل در مقایسه با جامعه خودش در تفکر تمام آن اصول بورژوازی را کامل کرده و آشکار می‌سازد که هنوز به تمامه به واقعیت در نیامده است. در مقابل از آن‌جا که در دستگاه فکری مارکس همه مفاهیم کیفرخواستی علیه جامعیت سامان موجود هستند صورت یک «نقد» را دارد. اگر قرار بود پیشرفتی در این فلسفه حاصل شود، باید از خود این فلسفه گذر می‌شد، و در عین حال نظم اجتماعی و سیاسی را در هم می‌شکست که این فلسفه سرنوشت خود را به آن‌ها گره زده بود (Marcuse, 1955: 257-259).

پی‌نوشت

۱. به منظور بررسی انتقادات هگل به کانت در این زمینه ← Hartnack, 1992: 77ff.

۲. به منظور توضیحاتی در این رابطه ← Lau, 2006: 55-59.

۳. ← Marcuse, 1955: 69-70.

در آموزه مفهوم، تفکر نخستین بار آگاهانه و آشکارا بر خود تفکر می‌اندیشد، و تمام مقولات پیشین به نحوی درک می‌شوند که معنا و اهمیت خودشان را به طور دقیق توسط یک تفکر خودآگاه بیابند. مفهوم عبارت است از تفکر در بازگشتش به خود (Zurückgekehrtsein in sich selbst) و وجود گسترش یافته‌اش در خود (Beisichsein)؛ مفهوم در خود و برای خود. دیالکتیک منطق هگل مبرهن می‌سازد که چگونه مقولات تفکر محض وجود و ذات به مقولات مفهوم گذر می‌کنند؛ چگونه مفهوم بار دیگر سطح بالاتر یا عمیق‌تری از وحدت وجود و ذات را آشکار می‌سازد. آنچه در قلمرو ایده رخ می‌نماید خود را در جهان نشان می‌دهد (← Magee, 2010: 58-59).

۴. «واقعیتی که به واسطه مطالعه دست‌نبرشته‌های باستان به اثبات می‌رسد آن است که زبانی که مردمان در وضعیت بدوی خود بدان سخن می‌گفتند شدیداً ساخته پرداخته شده بود. فاهمه انسان خود را در این میدان نظری انداخته، و خویش را به طور کامل و هوشمندانه پرورش می‌داد. [نتیجه این امر] نظام‌های توسعه‌یافته و منسجم از زبان هستند که محصول فعالیت تفکر را همپا با بسط و گسترش مقولات آن بازتاب می‌دهند. همچنین این نیز یک واقعیت است که با پیشرفت مدنیت، و رشد اجتماع و دولت، زبان فقیرتر و خام‌تر می‌شود همان‌گونه که این فعالیت نظام‌مند فاهمه رو به تحلیل می‌گذارد. این پدیده ویژه‌ای است که پیشرفت به سمت روحانیت و عقلانیت بیش‌تر باید توأم با نادیده‌گرفتن آن دقت خردمندان و فهم‌پذیری باشد که آن را گرانبار و زاید می‌یابد» (Hegel, 1988: 66).

منابع

وال، ژان (۱۳۸۷). *ناخشنودی آگاهی در فلسفه هگل*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.

- Beiser, Frederick (2005). *Hegel*, London: Routledge.
- Burbidge, John W. (2006). *The Logic of Hegel's Logic, An Introduction*, Peterborough, Ont: Broadview Press.
- Caygill, Howard (2000). *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishing Ltd.
- Fichte, Johann Gottlieb (2005). *The System of Ethics, Cambridge Texts In The History Of Philosophy*, Trans. and edited by Daniel Breazeale and Günter Zöller, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartnack, Justus (1992). *Hegel's Critique of Kant*, Stephen Priest (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1988). *Introduction to The Philosophy of History*, Trans. Leo Rauch, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit*, Trans. A. V. Miller, Oxford: Clarendon.
- Hegel, G. W. F. (2008). *Philosophy of History, Reading Hegel, Hegel's Introductions*, Aakash Singh, and Rimina Mohapatra (eds.), re.press Melbourne.
- Hegel, G. W. F. (1991). *The Encyclopedia Logic*, Trans. T. F. Gerates, W. A. Suchting, and H. S. Harris, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Hegel, G. W. F. (2010). *The Science of Logic*, Edited and Trans. by George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1974). *Lectures on the History of Philosophy*, Trans. E. H. Haldane, and F. H. Simson, London.
- Houlgate, Stephen (2006). *The Opening of Hegel's Logic*, West Lafayette Ind.: Purdue University Press.
- Kant, Immanuel (2000). *The Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lau, Chong-Fuk (2006). *Language and Metaphysics, The Dialectics of Hegel's Speculative Proposition 'Hegel and Language'*, Jere O'Neill Surber (ed.), State University of New York Press.
- Magee, Glenn Alexander (2010). *The Hegel Dictionary*, Continuum.
- Marcuse, Herbert (1955). *Reason and Revolution*, New York: Oxford University Press.
- Taylor, Charles (1999). *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wicks, Robert (2007). *Routledge Philosophy GuideBook to Kant on Judgment*, USA and Canada: Routledge Chapman & Hall.