

هگل، هایدگر و مسألهٔ زمان

محمد مهدی اردبیلی*

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)

دکتر علیرضا آزادی

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

چکیده

هرچند هگل نخستین کسی نبود که پای تاریخ را به فلسفه باز کرد، اما بی‌تردید جایگاه تاریخ در متافیزیک تا پیش از هگل هیچ‌گاه چنین والا نبوده است. هگل تاریخ را وارد جوهر و جهان کرد؛ به این معنا که جوهر ذاتاً پدیده‌ای تاریخی است و تاریخ همانا تجلی روح جهان است. تقریباً صد سال پس از هگل، فیلسوف دیگری سربرآورد که به تعبیری مفهوم تاریخ و رابطهٔ آن با هستی را احیا کرد. وی تلقی غیرتاریخی پدیدارشناسی استادش هوسرل (صرف‌نظر از نوشته‌های واپسین هوسرل) را به نوعی پدیدارشناسی تاریخ‌مند بدل ساخت و برای دازاین، یعنی یگانه راه مواجهه با حقیقت هستی، ذاتی تاریخی قائل شد. به اختلافات و اشتراکات هگل و هایدگر بر سر مفهوم تاریخ و تاریخ‌مندی تاکنون بسیار پرداخته شده است. اما ریشهٔ تمام این مباحث، یعنی نگاه این دو متفکر به مفهوم «زمان» عمدتاً کمتر مورد توجه قرار گرفته است. مقالهٔ پیش رو ابتدا می‌کوشد تا تبیینی تقریبی از رویکرد هگل و هایدگر نسبت به مفهوم «زمان»، به دست دهد. سپس با اشاره به انتقادات هایدگر بر هگل (به ویژه برداشت هگل از زمان) در انتهای کتاب هستی و زمان، بکوشد تا در حد توان هگل را از برخی از این انتقادات مبرا کند و حتی برخی از آنها را در خصوص خود فلسفهٔ هایدگر وارد بداند.^۱

واژه‌های کلیدی: زمان، دازاین، هستی و زمان، پدیدارشناسی روح.

مقدمه: مسألهٔ زمان از پیشاسقراطیان تا کانت

بحث «زمان» از دیرباز یکی از مهمترین مسائل فلسفی به شمار می‌رفته است. ابتدا و به عنوان مقدمه لازم است توصیف تاریخی مختصری از چند رویکرد شاخص نسبت به زمان در طول تاریخ تا پیش از هگل (مانند پیشاسقراطیان، ارسطو، آگوستینوس، اسپینوزا، لایبنیتس و کانت) ارائه شود تا بعدها بتوان با تکیه بر آنها هم به فهم رویکرد هگل و هایدگر نسبت به زمان نائل شد و هم تقابل دیدگاه‌های آنها را روشن‌تر ساخت.

مناقشهٔ مشهور بر سر امکان کثرت و حرکت نزد پیروان پارمنیدس و هراکلیتوس نهایتاً با مسألهٔ چستی زمان پیوند می‌خورد. بدون زمان حرکت بی‌معنا است^۱ و بدون حرکت دیگر جایی برای علیت فاعلی، یعنی فیزیک کلاسیک، که برای یونانیان بسیار مهم بود، باقی نمی‌ماند. افلاطون در این خصوص نوعی دوآلیسم جهانی-زمانی را عرضه داشت که سنگ بنای دوآلیسم‌های دینی بعدی شد: جهان ایده‌های سرمدی و جهان موجودات محسوس.

ارسطو در بحثش از زمان در رسالهٔ فیزیک که هایدگر نیز در آغاز هستی و زمان به آن اشاره می‌کند، می‌کوشد تا همین رابطهٔ میان حرکت و زمان را به درستی تبیین کند. «زمان خود حرکت نیست، بلکه عبارت است از حرکت از آن جهت که قابل شمارش است» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۸۸). زمان صورت کمی حرکت است. در نتیجه ارسطو هم نشان می‌دهد که تحویل بحث از وحدت و کثرت در پیشاسقراطیان به بحث از زمان، چندان هم بیراه نیست. اما جالب اینجاست که ارسطو، دست کم نسبت به فضای رئالیستی حاکم بر آن دوران (که البته تا قرن‌ها بعد ادامه یافت)، زمان را مطلقاً ابژکتیو تحلیل نمی‌کند، بلکه بخشی از بار را بردوش سوژه قرار می‌هد. حرکت فارغ از انسان، فارغ از هر شناسنده‌ای وجود دارد (تا اینجا ارسطو هیچ چیز خاصی را فراتر از دیدگاه‌های رئالیستی عقل عرفی نگفته است) اما وی زمان را به دلیل حیث کمی آن مطلقاً ابژکتیو نمی‌داند. به تعبیر راس، «اگر شمارنده‌ای نباشد، چیزی نیز شمرده نخواهد شد... پس در این صورت آنچه وجود خواهد داشت زمان نیست، بلکه موضوع آن یعنی حرکت است» (راس، ۱۳۷۷، صص ۱۴۵-۱۴۶).

این رویکرد کم و بیش در متافیزیک حاکم بود تا اینکه با رشد و قدرت‌گیری مسیحیت و به تبع آن، طرح بحث خلقت (در معنای خلق از عدم که یونانیان با آن بیگانه بودند)، مفهوم زمان دستخوش تغییر شد. نمونهٔ اعلائی این تغییرات در آثار آگوستینوس بود که برداشت یونانی از زمان را به کلی زیر سوال برد و وجود آن را به عنوان یک کل متصل رد کرد. به زعم آگوستینوس هر چه هست لحظهٔ حال است و در نتیجه ما سه نوع حال داریم: حال گذشته یا خاطره، حال حال و حال آینده یا انتظار. بنابراین آگوستینوس کل پیوند فوژیس یونانی و امتداد زمانی‌اش را در لحظهٔ حال جای داد که یک «آن» از علم سرمدی الهی است. وی در *اعترافات* می‌نویسد:

در سرمدیت هیچ چیز به گذشته نمی‌پیوندد؛ هرچه هست حال است. از سوی دیگر، زمان هیچ‌گاه یک جا حاضر نیست. گذشته را همواره آینده به جلو می‌راند و آینده همواره در پی گذشته می‌آید و گذشته و آینده هر دو، آغاز و پایان خویش را در حال سرمدی دارند. ای کاش اذهان مردمان متوقف می‌شد و ثابت می‌ماند! آنگاه مشاهده می‌کردند که چگونه سرمدیت که در او نه گذشته وجود دارد نه آینده، هم گذشته و هم آینده را مقدر می‌کند (آگوستینوس، ۱۳۸۱، صص ۳۶۳-۳۶۴).

هرچند دکارت نیز نگاه کلاسیک ارسطویی به زمان را زیر سوال می‌برد و مانند موقعیت‌گرایان (به ویژه مالبرانش) زمان را مجموعه‌ناپیوسته اما همجواری از آنات می‌داند که تنها به کمک اراده الهی کنار هم قرار گرفته‌اند، اما این اسپینوزا بود که از بطن عقل‌گرایی قرن هفدهم به شکل نوینی از دوآلیسم افلاطونی بازگشت. وی به دو نوع زمانندی قائل بود: یکی زمان در ساحت حالات که از جنس دیمومت (duration) در ساحت جوهر که از جنس سرمدیت (eternity) است و دیگری زمان در ساحت جوهر که از جنس سرمدیت است. «سرمدیت، نفس وجود است از این حیث که تصور شده است که بالضروره از تعریف شیء سرمدی ناشی می‌شود» (اسپینوزا، ۱۳۷۶، ص ۱۰).

در این میان مناقشه‌ای در باب زمان (و البته مکان) میان لایب‌نیتس و نیوتن به راه افتاد. یک طرف از اجزاء متکثر بی‌ربط سخن می‌گفت که هیچ‌گاه نمی‌توانند کل متصل زمانی را تشکیل دهند. همانگونه که لنا ادعا می‌کند، «لایب‌نیتس به خصوص میل دارد که بگوید مکان و زمان نه جوهر واقعی‌اند و نه صفات جوهرهای واقعی. مکان و زمان چیزی نیستند جز ترتیب یا نظم اشیاء یا پدیدارهای هم‌بود و متوالی» (لنا، ۱۳۸۴، ص ۱۳۱). در یک کلام لایب‌نیتس معتقد است وجود مطلق فرض کردن زمان چیزی جز خیالبافی نیست، اما از سوی دیگر، نیوتن ادعا می‌کند که «زمان مطلق و حقیقی و ریاضی، به خودی خود و بالطبع، بدون نسبت با هیچ چیز، جریان دارد» (کورنر، ۱۳۸۰، ص ۱۵۸). در این میان کانت طرف نیوتن را می‌گیرد و به نوعی زمان کلی قایل می‌شود. اوج این نگرش کانتی به زمان در کتاب نقد عقل محض، و در بخش مربوط به حسیات استعلایی قابل مشاهده است. کانت در انجا زمان را نه مجموعه آنات گسسته و نه حتی ابژه‌ای پیوسته، بلکه صورت پیشینی شهود و شرط هرگونه تجربه‌ای می‌داند. بنابراین کانت از یک سو لایب‌نیتس را به دلیل رد وجود زمان مطلق مورد انتقاد قرار می‌دهد و از طرف دیگر این رویکرد رئالیستی به زمان (و البته به ویژه مکان) و ابژکتیو تصور کردن آن را با ابتدای آنها بر خود شناخت، به چالش می‌کشد. پس به زعم کانت زمان هم جزئی و هم پیشینی، هم ذهنی و هم استعلایی است. در یک کلام می‌توان گفت کانت به مثابه جامع پیشینیانش، مطلق بودن زمان را از نیوتن و ذهنی بودن آن را از لایب‌نیتس به ارث می‌برد.

زمان از نظر هگل

رویکرد هگل نسبت به مفهوم زمان به هیچ وجه رویکردی سراسر است و مشخص نیست که بتوان با یکی دو ارجاع آن را نشان داد. هگل هر کجا که از زمان سخن گفته، بسته به موقعیت مطلب و بستر بحث، از منظری متفاوت به مساله نگریسته و در نتیجه فهم رویکرد هگل نسبت به جهان، نیازمند فهم تمام نقطه نظرات او به زمان و به بیان ساده‌تر، نیازمند فهم کل فلسفه هگل است. در این نوشتار علی‌رغم اشاره و ارجاع به آثار مختلف هگل، عمدتاً توجه و تمرکز بحث به پدیدارشناسی روح معطوف خواهد شد، تا دست کم بتوان در قالب یک اثر واحد تصویری حتی‌الامکان منسجم از این مفهوم به دست داد.

زمان در همان اولین فصل از پدیدارشناسی مورد توجه قرار می‌گیرد. در این فصل هگل به طور کلی قصد دارد فردیت نهفته در پس ادعای «یقین حسی» (Sense Certainty) را به چالش کشیده و آن را اساساً توهمی پوزیتیویستی نشان دهد. به زعم هگل، آنچه از پیش حتی در پس نقاب فردیت و بی‌واسطگی در تجربه شهود حسی مستقیم، حاضر است نوعی کلیت باواسطه است. در نتیجه یقین ادعایی چنین رویکردی از اساس فریبی بیش نیست. در این میان هگل برای ذکر یکی از نمونه‌های فردیت و بی‌واسطگی به سراغ لحظه حال می‌رود. یقین حسی ادعا می‌کند که تجربه بی‌واسطه و مستقیم، دو مصداق دارد: مصداق مکانی آن اینجا و مصداق زمانی آن اکنون است. تجربه من از اکنون، با هیچ کلیتی پیوند نخورده و عاری از هر مفهوم باواسطه است. اما هگل مجال بیان چنین دعاوی‌ای را نمی‌دهد و با دست گذاشتن روی تناقضات خود یقین حسی، رشته‌های قطعیتش را پنبه می‌کند:

برای پاسخ گفتن به پرسش «اکنون چیست؟» اجازه دهید برای مثال، جواب دهیم «اکنون شب است». به منظور محک زدن حقیقت این یقین حسی، آزمونی ساده کفایت خواهد کرد. ما این حقیقت را یادداشت می‌کنیم؛ یک حقیقت نمی‌بایست هیچ چیزی را به صرف یادداشت شدن، و به همان میزان با نگهداری شدن، از دست بدهد. حال اگر اکنون، برای مثال امروز ظهر، بار دیگر به سراغ آن حقیقت مکتوب برویم، باید بگوییم که آن حقیقت دیگر بیات [یا کهنه] شده است (Hegel, 1977, pp. 59-60).

بنابراین فردیت مورد ادعای یقین حسی به چالش کشیده می‌شود. هگل در نهایت نتیجه می‌گیرد که اگر یقین حسی بهره‌ای از حقیقت داشته، آن بهره اندک نه به دلیل فردیت توهمی آن، بلکه به دلیل کلیت نهفته در پس آن است. «در این بساطت [اکنون] نسبت به آنچه بر آن می‌گذرد، بی‌تفاوت است؛ ... ما یک چنین شیء بسیطی از این نوع را که وجودش را مرهون سلب است، نه این است و نه آن، [و در واقع] یک «نا-این» است که به یک میزان نسبت به این و آن بی‌تفاوت است، «کلی» (the Universal) می‌نامیم» (Hegel, 1977, p.60).

در اینجا هگل زمان را با کلیت پیوند می‌زند و به نظر می‌رسد هنوز در قرائتی ارسطویی از زمان باقی مانده است. بنابراین در اینجا حق با هایدگر است که به تعبیر اینوود، «نشان می‌دهد که هگل در اصول بنیادی خود برداشت ارسطویی از زمان را بازتولید کرده و زمان را چون پیوستاری متجانس می‌دیده که توسط جریان «اکنون» ساخته می‌شود و به این طریق بر زمان علوم طبیعی متمرکز می‌شود و زمان تجربه انسانی را به فراموشی می‌سپرد» (اینوود، ۱۳۸۷، ص ۶۱۸).

هگل در انتهای بخش آگاهی نیز قرائت کلاسیک از زمان را بازتصدیق کرده و در حین بحثش از نیرو به ابتدای زمان بر مکان در مقام وجه اثرکتیو تحقق زمان اذعان می‌کند. «در قانون نیرو، به عنوات مثال، ضروری است که حرکت به زمان و مکان، یا دگر بار به فاصله و سرعت، تقسیم شود. ... اما این اجزاء، یعنی زمان و مکان یا فاصله و سرعت، این منشاء را در خودشان به منزله امری واحد بیان نمی‌کنند؛ آنها نسبت به یکدیگر بی‌تفاوت هستند، ... گمان می‌شود که مکان قادر است بدون زمان باشد، [یا] زمان بدون مکان، [یا] دست کم فاصله بدون سرعت» (Hegel, 1977, p.93). روشن است که هرچند هگل در اینجا به انتقاد از رویکرد سنتی به زمان و مکان می‌پردازد، اما هنوز در دل همان فیزیک یونانی و مشاهده زمان به منزله «پیوستار بسیط سرگذشت مکان» به سر می‌برد. اندکی بعد حتی هگل صراحتاً ادعا می‌کند که، «ذات بسیط زمان، در برابری با خویش، واجد قالب ثابتی از زمان است» (Hegel, 1977, p.106). نقل قول‌های فوق نشان می‌دهند که هگل در تصور سنتی نسبت به زمان در جا می‌زند. اما این همه ماجرا نیست. به منظور فهم رویکردهگل درباره «زمان» و همچنین بازخوانی ارجاعات فوق (که عمدتاً به آنها برای متهم کردن هگل به اتخاذ رویکردی سنتی در قبال زمان استناد می‌شود)، پیش از هر چیز، باید مختصری از سبک هگل سخن گفت.

یکی از دلایل دشواری نثر هگل و عدم فهم محتوای آثار وی (به ویژه پدیدارشناسی روح)، عدم شناخت موضع هگل در قبال بحث است. احتمالاً اغلب کسانی که پدیدارشناسی را خوانده‌اند، «این حقیقت را تصدیق خواهند کرد که از همان آغاز مدام سرنخ بحث را گم کرده و از تشخیص موضع هگل در قبال موضوع مورد بحث عاجز بوده‌اند؛ چرا که این موضع دائماً در حال تغییر است. در واقع هگل از گروهی دفاع کرده و استدلالاتی را علیه گروهی دیگر مطرح می‌کند، اما هنوز چندی نگذشته که همان موضع قبلی‌اش را نیز با دفاع از رویکردی نوین زیر سوال می‌برد. در برخی مقاطع ما حتی نمی‌توانیم در میانه مناقشه دریابیم که هگل حقیقتاً از کدام موضع دفاع می‌کند یا علیه کدام عقیده موضع‌گیری می‌کند» (اردبیلی، ۱۳۹۰، ص ۴۸). اگر این نکته را در کنار ایده اصلی خود کتاب پدیدارشناسی (یعنی سیر تکوین آگاهی تا دانش مطلق) قرار دهیم، روشن می‌شود که نمی‌توان رویکرد هگل به یک موضوع یا مفهوم را در ابتدا یا میانه کتاب جست. بنابراین، بخش اعظمی از ارجاعات ریز و درشت به پدیدارشناسی روح، ارتباط چندانی با اندیشه یا نظر هگل ندارند. هگل در طول کتاب کوشیده تا سیر پیشرفت آگاهی را روایت کند، اما نه روایتی از موضع دانای کل، بلکه روایتی درونماندگار و از دل خود امر. لذا روشن

است که اگر به دنبال فهم رویکرد هگل به یک موضوع خاص هستیم، باید به سراغ بخش‌هایی برویم که هگل از جانب خود سخن می‌گوید و در انتهای راه پدیدارشناسی ایستاده است. به همین منظور، هگل در آخرین بخش کتاب پدیدارشناسی روح یعنی فصل «دانش مطلق» می‌نویسد:

زمان خودِ مفهومی است که در آنجاست و خود را به آگاهی در مقام شهودی تهی، یعنی زمان هنوز الغا نشده، عرضه می‌کند. از این رو، روح ضرورتاً در زمان نمودار می‌شود؛ و تنها تا زمانی در زمان نمودار می‌شود که مفهوم محضش را فراچنگ نیاورده است، یعنی زمان را [به کلی] الغا نکرده است. زمان خودِ محضی است که [در خارج] شهود شده، اما توسط خود فراچنگ نیامده است، [بلکه زمان] مفهومی صرفاً شهود شده است. آنگاه که این مفهوم خود را فراچنگ بیاورد، صورت زمانی‌اش را رفع کرده، این [عمل] شهود را درک کرده و دیگر [از لحاظ مفهومی] شهودی درک شده و درک کننده است. زمان، بنابراین، به منزلهٔ سرنوشت و ضرورتِ روح‌ای نمودار می‌شود که هنوز در بطن خود به کمال نرسیده است (Hegel, 1977, p.487).

قطعهٔ درخشان فوق، که فهم آن مستلزم دقت و تکرار در خواندن آن و شناخت برخی مفاهیم کلیدی هگلی، به ویژه مفهوم است، نشان می‌دهد که هگل از کل سنت فیزیک ارسطویی-نیوتنی فراتر رفته و انقلابی در مفهوم زمان به راه می‌اندازد. واکاوی و واگشایی تمام وجوه آن در اینجا، در مقام یک مقاله، میسر نیست، تنها می‌توان به این حقیقت اشاره کرد که ابتدا هگل زمان را شهودی تهی می‌داند، صورتی که شرط پیشینی پدیدارشدن روح است. تا اینجا گویی با زمان کانتی در بخش حسیات استعلایی نقد عقل محض سروکار داریم. زمان شهودی تهی و لازمهٔ هرگونه پدیداری است. اما اندکی که پیش می‌رویم درمی‌یابیم که با سطح دیگری از زمان مواجه می‌شویم. در واقع هرآنچه سنت فیزیک و متافیزیکی تا کانت زمان می‌دانست، تنها همان زمانی بود که هگل آن را «مفهومی صرفاً شهود شده» می‌داند که «هنوز توسط خود فراچنگ نیامده» و درک نشده است. اما زمان می‌تواند خودش را دریابد و در نتیجه زمانمندی خودش را رفع کند و نوع نوینی از زمان را نوید دهد که زمانمند نیست و به ورای زمان و در نتیجه به ورای تاریخ گام می‌گذارد.

اینجا می‌توان برای پیشبرد بحث از متفکری کمک گرفت که هیچ تضمینی وجود ندارد که بحث را بیش از این پیچیده نسازد. کوژو در کتابش با عنوان مقدمه‌ای بر خوانش هگل، ادعا می‌کند که «طرح مسألهٔ حقیقت، حتی حقیقت ناقص و نسبی، ضرورت طرح مسألهٔ زمان، یا به بیان دقیق‌تر، مسألهٔ رابطهٔ میان زمان و امر سرمدی با رابطهٔ میان زمان و امر نازمانمند است» (Kojev, 1980, p.100). در حقیقت گویی دوآلیسم افلاطونی در قالب زمانمندی دوکسا و سرمدیت ایده‌ها، یا دوآلیسم به ظاهر وحدت‌انگار اسپینوزا در قالب زمانمندی حالات و سرمدیت

جوهر، در اینجا به دل خود زمان کشیده شده است. زمان به تعبیری کانتی شرط است، شرط شناخت، شرط شهود و شرط حرکت. کوژو از همین شرط استعلایی بودن زمان بهره می‌گیرد تا ادعا کند که «از آنجایی که هرآنچه در زمان است (یعنی هرآنچه زمانمند است) همواره تغییر می‌کند، خود زمان تغییر نمی‌کند» (Ibid, p.102).

حال می‌توان به نتایج هستی‌شناسانه بحث رسید. پس همه چیز زمانمند است جز خود زمان. این عبارت ما را به سرعت به یاد عبارت دیگری می‌اندازد: «همه چیز وجود دارد جز خود وجود». کوژو بلافاصله به این بصیرت اشاره می‌کند که «اجازه دهید از «مفهوم» و «وجود» سخن بگوییم. وجود ذاتاً تغییر می‌کند، به بیان دیگر یک موجود زمانمند است. از سوی دیگر، تنها در بطن وجود است که تغییر وجود دارد ° این بدان معناست که وجود صرفاً زمانمند نیست، بلکه خود زمان است» (Ibid, p.103).

بنابراین هستی زمان است. در مرز میان خود زمان نامانمند و امر در-زمان زمانمند یک میانجی وجود دارد که هم در زمان است و هم خارج از زمان و آن همانا آخرین لحظه از تاریخ، یعنی دانش مطلق است. «حلقه سرمدی دانش مطلق، هرچند در زمان است، اما رابطه‌ای با زمان ندارد» (Ibid, p.107). اما این زمان نامانمند نه خارج از زمان، بلکه در خود زمان، خود هستی، در لحظه لحظه تاریخ حضور دارد. به هر حال، «با وجود احترام هگل به افلاطون، وی هر نوع دیدگاه دوجیهانی را رد می‌کند» (اینوود، ۱۳۸۸، ص ۲۵۹). در واقع همانگونه که روح هگلی جامع و وحدت بخش دیالکتیکی دوگانگی‌هایی نظیر سوژه/بژه، من/جهان، متناهی/نامتناهی و غیره است، زمان هگلی نیز باید جامع امر زمانمند و امر نامانمند باشد. هگل هدف فلسفه را همین آشتی روح و مکان می‌داند. هیپولیت در اشاره‌ای ظریف به پدیدارشناسی روح می‌نویسد، «وظیفه فلسفه آشتی دادن روح و زمان است، همچنان که قرن هفدهم روح و مکان را آشتی داد» (هیپولیت، ۱۳۸۶، ص ۵۲).

همانگونه که در ابتدای مقاله نیز اشاره شد، در سنت فیزیکی-متافیزیکی غرب، زمان همیشه بر مکان تکیه داشت و به طور خلاصه چیزی جز سرگذشت مکان نبود. اما هگل به جای مکان تاکیدش را بر زمان می‌گذارد و اتفاقاً راه دست یافتن به زمان را از طریق نفی مکان می‌جوید. همانگونه که فیلسوف و هگل‌شناس معاصر، اسلاوی ژیزک ادعا می‌کند، «به نظر هگل، زمان رفع (نفی نفی) مکان است» (Zizek, 2012a, p.ix). در واقع هگل با نفی تصور رئالیستی از جهان و به تبع آن، زمان، می‌کوشد تا زمان را از صرف پیوستار فرضی خطی پوزیتیویستی خارج کند و جایگاهی محوری در ذات حقیقت برای آن قایل شود.

چنین نگرشی به زمان شاید در وهله نخست ما را به یاد فیزیک کوانتوم بیاندازد. لذا چندان هم غافلگیرکننده نیست اگر ژیزک ادعا کند که «ارجاع به هگل می‌تواند به توضیح نتایج هستی‌شناسانه فیزیک کوانتوم یاری رساند» (Ibid). بحث نسبت هگل با فیزیک کوانتوم بسیار

گسترده است (نسبت میان منطق دیالکتیکی هگل و نفی منطق فیزیک سنتی، نسبت میان تصور دیالکتیکی از زمان در هگل و نسبیّت زمانی کوانتومی و مهمتر از همه نفی ابژکتیویته صرف توسط ایده‌آلیسم هگل و نفی زمان بی‌طرف ابژکتیو توسط فیزیک کوانتوم)، اما دست کم همین مباحث اندک فوق نیز سرخ‌های زیادی برای طرح بحث و مساله در این خصوص گشوده است.

نکته دیگری که در اینجا قابل طرح است، رویکرد هگل نسبت به رابطه گذشته، حال و آینده است. برخی از شارحان که زمان هگلی را پیوستار خطی ابژکتیو تلقی کرده‌اند اظهار داشته‌اند که «هگل هیچ اولویتی برای آینده قائل نیست. فلسفه ذاتا بازاندیشی است و به فهم گذشته و حال محدود است» (اینوود، ۱۳۸۸، ص ۶۱۹). اما همانگونه که برخی مفسرین پدیدارشناسی را نه خطی، بلکه دورانی تبیین می‌کنند، می‌توان ادعا کرد که گویی آینده از پیش در بطن گذشته حضور دارد. به بیان دیگر شیوه راستین تحلیل هگل در پدیدارشناسی روح، نه آنگونه که ظاهراً به نظر می‌رسد از گذشته به آینده، بلکه اتفاقاً به نحوی معطوف به گذشته (retroactive) از آینده به گذشته بازمی‌گردد. هگل از یقین حسی یا ابتدای تاریخ آغاز نمی‌کند، بلکه هگل دقیقاً از خودش آغاز می‌کند و به گونه‌ای به عقب می‌رود که ردپای خود، یعنی ایده‌آلیسم آلمانی، را از پیش در بطن تمام صور آگاهی و روح تشخیص دهد. کلی در مقاله‌ای با عنوان «ذات و زمان در هگل»، با اشاره به آثار خود هگل نشان می‌دهد که نزد هگل، «غایت زمان، نقطه‌ای است که گذشته‌اش هست؛ و این حقیقت زمان است که غایت نه در آینده بلکه در گذشته است. آینده سرآغاز زمان است» (Flay, 1993, p.406). خود هگل در پیشگفتار پدیدارشناسی آنجا که به ذات حقیقت نظر دارد، صراحتاً می‌نویسد، «[حقیقت] فرآیند شدن خویش است، حلقه‌ای است که از پیش پایانش را به عنوان غایتش مفروض دانسته و پایانش را از آغاز در خود دارد» (Hegel, 1977, p.10).

در نتیجه به نظر می‌رسد زمان نزد هگل دیگر نه زمانی صرفاً خطی، مبتنی بر مکان ابژکتیو، بی‌طرف، استاندارد و مستقل از سوژه، بلکه زمانی است خطی-دورانی (یا به تعبیر دقیق‌تر مارپیچ (Spiral))، مبتنی بر مفهوم و سوژه‌کتیو است. علاوه بر این، این عبارات همه مربوط به دوران ناقص ماست، این زمان، زمان هنوز به کمال نرسیده و زمان‌زدایی نشده، زمان دوران هبوط، دوران «هنوز نه»، یعنی بستر تاریخ بشری است.

زمان از نظر هایدگر

کاکلمانس به درستی اشاره می‌کند که در اولین مواجهه هر فرد با زمان در هستی و زمان دو نکته توجه مخاطب را به خود جلب می‌کند. یکی اینکه «انسان به شگفتی می‌آید که می‌بیند زمان موضوع اصلی هستی‌شناسی شده است، حال آنکه در قرون متمادی فلاسفه زمان را به عنوان بخشی از فلسفه طبیعت مطالعه می‌کردند. دوم اینکه، انسان نمی‌تواند چشم خود را بر

این حقیقت ببندد که آنچه هایدگر دربارهٔ زمانیت و زمان به تحریر آورده، فرق عظیمی دارد با آنچه در عرف، زمان نامید می‌شود» (کاکلمانس، ۱۳۸۰، ص ۱۳۴).

در واقع رویکرد فعلی بشر به زمان و تاریخ، اصالت آغازین خود را از دست داده است و هایدگر می‌کوشد تا بشر را از این انحراف، یا از این به تعبیر خودش «سقوط» وارهاند. در مقام مقدمه می‌توان به گفتهٔ اریکسون اشاره کرد که به نظر او، هایدگر می‌کوشد تا بشر را از بی‌زمانی برآمده از مُثُل افلاطونی به سوی شکل اصیلی از تاریخ‌مندی بازگرداند:

اگر سقوطی وجود داشت، بر اساس رویکرد هایدگری، این سقوط از بطن زمان به سوی نوعی قلمرو لاجود (عدم) خارج از زمان بود. بشریت بدین ترتیب، هر شکلی از تاریخ اصیل را از دست داده است. اگر بخش اعظمی از اندیشهٔ دینی متاخر در عصر محوری^۳ متضمن رها کردن ما از شر زمان و تاریخ بودند، اندیشهٔ هایدگر می‌کوشد تا ما را به تاریخ بازگرداند، تا اندیشهٔ ما را به این تاریخ گریزناپذیر که در حقیقت هرگز ترکش نکرده‌ایم، بازگرداند (Erickson, 2006, p.184).

بنابراین از یک سو زمان نزد هایدگر، جایگاه منحصر به فردی پیدا می‌کند که در ادامه به آن اشاره خواهد شد و از سوی دیگر نیز تصور هایدگر از زمان ابتدا و پیش از هر چیز سلبی است. در واقع هایدگر می‌کوشد تا همانگونه که در هستی‌شناسی دست به ویران‌سازی تاریخ هستی‌شناسی می‌زند، زمان حاکم بر فیزیک و فلسفهٔ کلاسیک را نیز، از ارسطو گرفته تا گالیله و تا نیوتن و حتی هگل، که وی آن را مفهوم عامیانهٔ زمان می‌خواند، به چالش بکشد. وی در انتهای هستی و زمان به تفصیل به نگاه عرف نسبت به مکان پرداخته و فروکاسته شدن آن به اکنون و در نتیجه نابودی آن را به نقد می‌کشد. به تعبیر هایدگر بر اساس این دیدگاه عامیانه،

زمان بدو خود را به صورت تواتر بی‌وقفه و پیوسته اکنون‌ها عرضه می‌کند. افزون بر این، هر اکنونی پیشاپیش یا یک «همین الان» است یا یک «فوراً». اگر توصیف زمان بدو و منحصرأ پابستهٔ این تواتر بماند، در چنین توصیفی از بین و بن هیچ آغاز و پایانی نمی‌توان یافت (هایدگر، ۱۳۸۶، صص ۸۶۳-۸۶۴).

اما هایدگر در ۱۹۱۵، یعنی سال‌ها پیش از نگارش هستی و زمان، با واکاوی مفهوم زمان در تاریخ، هدف خود را نقد کارکرد کمی و سنجشگر زمان می‌داند. به تعبیر ارسطو در فیزیک، همانگونه که هایدگر آن را در هستی و زمان نقل می‌کند، زمان چیزی نیست جز، «آنچه در حرکتی که در افق قبلاً و بعداً در معرض مواجهه می‌آید، شمرده شود» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۸۵۷). «زمان یعنی آنچه شمرده می‌شود» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۸۵۸). او در اثری دیگر به گالیله اشاره می‌کند:

[گاليله] می‌نویسد: مفاهیم زمان و حرکت خویشاوندی دارند. چون شکل یگانه حرکت توسط شکل یگانه زمان و مکان تعیین می‌شود... در اینجا ظاهراً در نسبت زمان و سرعت، اندازه‌گیری سرعت به کمک زمان مطرح است... کارکرد زمان در واقع اندازه‌گیری است (هایدگر، ۱۳۷۹، ص ۷۸).

از این منظر زمان همانا سرگذشت مکان و وسیله‌ای برای سنجش مکان، تبیین حرکت و تغییر است. بنابراین زمان در نهایت جوهری نیست، بلکه نسبتی از مکان‌هاست. هایدگر با رفع ابتدای زمان بر مکان نشان می‌دهد که نه تنها مکان مقدم بر زمان نیست، بلکه برعکس، «زمان مقدم بر مکان است. زمانی بودن دازاین، مکانی‌بودنش را ممکن می‌سازد» (Inwood, 2000, p.221). هایدگر ابتدا همین رابطه کمی و خطی زمان (نگاه عرفی به گذشته در مقام آنچه رفته و تمام شده است، «حال» در مقام تجربه بی‌واسطه اکنون و «آینده» در مقام آنچه نیست، اما خواهد آمد) را به چالش می‌کشد و رابطه خطی گذشته-حال-آینده را به رابطه‌ای درونی بدل می‌سازد و اصالت را نه به سرآغاز گذشته، بلکه به آینده نسبت می‌دهد. به گفته جیمز فیلیپ، «هایدگر با بهره‌گیری از واژه اکستازی (ecstasy) به معنای قیام و تقرر حضوری سه حیث زمان گذشته، حال و آینده را به مثابه سه نحوه تقرر حیث زمانند آدمی توصیف می‌کند: من اکنون در حال حاضر خود در گذشته و به سوی آینده خود قیام دارد» (فیلیپ، ۱۳۸۵، ص ۵۸). همین رویکرد بعدها در هستی و زمان شکل نمایان‌تری به خود می‌گیرد: «گذشته خاص دازاین ° و این گذشته همراه گویای گذشته نسل او نیز هست ° از قفا او را دنبال نمی‌کند، بل پیشاپیش فرایش او روان است» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۰۲). بنابراین زمان انسان، برخلاف اشیاء، مجموع آناتی نیست که زندگی او را تشکیل می‌دهد و به همین دلیل زمان انسان مبتنی بر لحظه حال یا مجموعی از اکنون‌ها نیست. مک کواری همین ایده هایدگری را چنین توضیح می‌دهد:

تفاوت بزرگی وجود دارد میان نسبت انسان با زمان و نحوه مربوط شدن شیء یا حیوانی به زمان. معنایی وجود دارد که بدان معنا آنها همه در زمان‌اند؛ آنها از میان آنات متوالی زمان می‌گذرند؛ آنها همه گذشته‌ای و حالی و آینده‌ای دارند. اما شیء صرفاً در خلال توالی آنات دوام می‌آورد و در هر یک از این آنات گذشته آن و آینده آن نسبت به حال آن خارجی‌اند. اما در مورد موجود انسانی گذشته و آینده به طور درونی با زمان حال مرتبط‌اند. اگر چنین تعبیری جایز باشد، ما هیچ‌گاه موجود را بر لبه چاقوی زمان حال گیر نمی‌اندازیم. موجود به وسیله حافظه گذشته‌اش را با خودش به زمان حال آورده است؛ و با توقع و تخیل از قبل به استقبال آینده‌اش رفته است و خودش را در آن فرامی‌افکند (مک کواری، ۱۳۷۷، صص ۲۰۲-۲۰۳).

بنابراین سیر طی شده توسط هایدگر تقریباً چنین است که هایدگر در همان مقدمه‌اش نشان می‌دهد که حل مسائل اصلی کتاب در گرو شناخت «زمان» یا به تعبیر خودش «ایضاح اصیل زمان در مقام افق فهم هستی» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۹۷) است. «ما باید بر زمینه پرسش از معنای هستی که به آن خواهیم پرداخت نشان دهیم که مشروط به نگرش و توضیح درست، در خواهیم یافت که مسائل کانونی تمام هستی‌شناسی در پدیدار زمان ریشه دارند» (همان، ص ۹۸). هایدگر در همین ابتدا از ما می‌خواهد به هر تصویری که از زمان داریم با دیده تردید و نقادی بنگریم. زمان دیگر ظرف مکان نیست در نتیجه «دیگر «زمانی» صرفاً به معنای «هستنده در زمان» نخواهد بود» (همان، ص ۹۹). هایدگر از این پس به نبرد کل تاریخ می‌رود و تمام تصورات نسبت به زمان را به نقد می‌کشد تا برداشت خود از زمان را طرح کند. اما اوج نبرد هایدگر، با برداشت هگل از مفهوم زمان نزد هگل است. چرا که مفهوم زمان نزد هگل، «به ریشه‌ای‌ترین نحو ... شکل‌گیری مفهومی فهم عامیانه زمان را عرضه می‌دارد» (همان، ص ۸۷۱). اغراق نخواهد بود اگر ادعا کنیم فهم برداشت هایدگر از زمان، در گرو فهم انتقادات وی نسبت به زمان هگلی و تلاش هایدگر برای فراروی از آن است.

انتقادات هایدگر علیه هگل

هایدگر پیش از ورود به فصل پایانی هستی و زمان (که البته می‌دانیم در طرح هایدگر نه پایان، بلکه میانه راه است)، راهی را که در ابتدا با کنایه «نبرد غول‌ها» (همان، ص ۵۹) نامید، در انتها با غول آخرین مرحله، یعنی نقطه اوج متافیزیک غربی، به پایان می‌برد. عنوان این فصل بیانگر کل ماجراست: «مقابله ارتباط اگزیستانسیال-هستی‌شناختی زمانمندی، دازاین و زمان جهانی با دریافت هگل در باب رابطه زمان و روح». البته خود هایدگر در همان ابتدا با اذعان به عظمت هگل، تصدیق می‌کند که «این پاسخ را به هیچ وجه حتی بر بررسی نسبتاً کامل مسائل درهم‌تافتنه هگلی ادعایی نیست به ویژه از آن رو که ما بر سر «انتقاد» از هگل نیستیم» (همان، ص ۸۷۱). اما حقیقت امر آن است که هایدگر تندترین انتقاداتش را علیه نزدیک‌ترین دشمنان اش (و شاید به تعبیری دوستانش) یعنی دکارت و هگل مطرح می‌سازد و اگر نهایتاً بر هگل متمرکز می‌شود، به این دلیل است که از نظر هایدگر، «اگر دکارت بیان فلسفی ارجمند مکانیت ناصیل را به دست داد، پس هگل نیز همان خدمت را برای زمانمندی ناصیل انجام داد» (ری، ۱۳۸۵، ص ۷۳).

هایدگر هگل را متهم می‌کند که زمانش نه مبتنی بر آینده بلکه مانند تمام سنت متافیزیک و فیزیک غربی، مبتنی بر اکنون و به نحوی خطی برآمده از دل گذشته است. احتمالاً هایدگر به بحث اینجا و اکنون در فصل یقین حسی از پدیدارشناسی روح اشاره دارد که ادعا می‌کند، «توصیف هگل از زمان بر حسب اکنون است» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۸۷۶). در ابتدای این مقاله نیز اشاره شد که هگل زمان را (البته در معنای هنوز تمامیت نیافته)، شدن (صیوروت) به

شهود دریافت شده می‌داند. هایدگر این ادعا را نیز به عنوان سند دیگری مبنی بر صورت‌بندی ریشه‌ای‌تر تجربه عامیانه از زمان توسط هگل می‌داند.

البته نباید فراموش کرد که نظر نهایی هایدگر به دلیل امتناع خودش از انتشار ادامه تحقیقش در باب زمان، یعنی بخش حذف شده یا اصلاً نوشته نشده هستی و زمان، بر ما پوشیده است. همانگونه که بیمل نیز اشاره می‌کند، «بحث درباره زمان نیز خود قرار بود که فراهم سازی بستری برای اندیشیدن به این پرسش باشد که آیا وجود فی‌نفسه امری زمانمند است، پرسشی که در بخش نخست منتشر شده در هستی و زمان بدان پرداخته نشد» (بیمل، ۱۳۸۱، ص ۴۹). هایدگر تنها در آخرین فصل از هستی و زمان تنها می‌تواند به سلسله پرسش‌های ژرف‌تری برسد که البته در هستی و زمان پاسخی به آنها یافت نمی‌شود:

«پس، شیوه سرآغازین از شیوه‌های زمانیدن زمانمندی برون‌خویشانه خود باید طرح برون‌خویشانه هستی به طور عام را ممکن سازد. این حالت زمانیدن زمانمندی را چگونه باید تفسیر کرد؟ آیا طریقی هست که از زمان سرآغازین به معنای هستی راه برد؟ آیا خود زمان خود را همچون افق هستی آشکار می‌کند؟» (هایدگر، ۱۳۸۶، صص ۸۸۶-۸۸۷).

دفاع از هگل در برابر انتقادات

هایدگر تحلیلش را تا آنجا پیش می‌برد که ادعا می‌کند، «هگل حتی آنجا که زمان را به صورت شدن توصیف می‌کند، این شدن را به معنایی «انتزاعی» می‌فهمد» (همان، ص ۸۷۷). همانگونه که مشاهده کردیم، به نظر می‌رسد، دست‌کم در پدیدارشناسی روح انتقادات فوق به هگل وارد نیست و هایدگر انتقاداتش را نسبت به همان رویکردهایی مطرح می‌کند که خود هگل نیز علیه‌شان انتقاداتی دیگر و به شیوه‌ای دیگر مطرح می‌کند. همانگونه که در بخش مربوط به مفهوم زمان از نظر هگل مشاهده کردیم، رویکرد انقلابی هگل نسبت به زمان در انتهای پدیدارشناسی روح که از یک سو، تنه به تنه فیزیک کوانتوم می‌زند و از سوی دیگر تصور نوینی از زمان مطلق، زمان زمان‌زدوده شده، زمان فرازمان به دست می‌دهد. نه تنها انتقادات هایدگری فوق بر هگل وارد به نظر نمی‌رسد، بلکه اتفاقاً برخی از آنها البته به شکلی متفاوت، اما در پیوندی منسجم با موضوع بحث، توسط خود هگل نیز مطرح می‌شوند.

بنابراین به طور خلاصه می‌توان عصاره انتقادات هایدگر بر هگل در هستی و زمان را این دانست که هگل از فهم سنتی از زمان رها نشده است، یعنی این برداشت که زمان چیزی نیست جز مجموع کمی‌اکنون‌های به هم پیوسته. در نتیجه هگل اصالت آینده را فدای اکنون عامیانه می‌کند. اما همانگونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، می‌توان تلاش‌هایی در جهت مبرا ساختن هگل از این انتقادات انجام داد:

یکم: بحث مربوط به اینجا و اکنون، و تصور زمان به مثابه مجموعه‌ای از اکنون‌ها، در ابتدایی‌ترین صورت آگاهی در پدیدارشناسی روح مطرح شده است. نشان دادیم که شیوه نگارش پدیدارشناسی روح به گونه‌ای است که نمی‌توان هر بحث یا موضعی که هگل در آن اتخاذ کرده را موضع حقیقی و نهایی خود وی دانست. به تعبیر دیگر موضع هگل در ابتدای کتاب، بعدها توسط خود او در همان کتاب به چالش کشیده می‌شود. همین اتفاق در مورد کتاب *دایره/معارف علوم فلسفی* می‌افتد که هایدگر دعاوی هگل راجع به زمان در بخش «فلسفه طبیعت» را به چالش می‌کشد، حال آنکه فلسفه طبیعت، در همان کتاب نفی شده و به فلسفه روح راه می‌برد و در واقع یکی از دلایل نفی آن همین تاکید صرف بر ابژکتیویته است که هنوز در خود و برای خود نیست.

دوم: نباید فراموش کرد که هگل در بخش آگاهی، طرح اکنون زمانی را مطرح می‌کند، در این بخش تمام جهان برای آگاهی مانند شیء است، ولذا همانگونه که خود هایدگر نیز زمان دازاین را از زمان اشیاء تفکیک می‌کند، در این مرحله هگل به دلیل محدودیت‌های قالب آگاهی، تنها در قالب زمان اشیاء، و زمان به مثابه مجموع جبری آنات اشیاء سخن می‌گوید. مرحله آگاهی در واقع مرحله‌ای است که روح هنوز خودآگاه نشده و خود را پس ابژه‌ها تشخیص نداده است و لذا در تجربه اکنون غوطه‌ور می‌ماند. این رویکرد از همان ابتدا مورد انتقاد خود هگل قرار می‌گیرد.

سوم: هگل در پدیدارشناسی روح دائماً اصطلاح *moment* را به کار می‌برد. اصطلاح *moment* برای هگل صرفاً دقیقه یا آن کمی زمانی نیست، بلکه همانگونه که در جایی دیگر نشان داده‌ام، این اصطلاح «به واسطه پیوند دیالکتیکی تاریخ و هستی‌شناسی، وجهی اگزستانسیالیستی پیدا می‌کند... شاید بتوان لحظه وجودی یا دقیقه وجودی را نیز معادلی قابل قبول برای این واژه دانست، لذا در صورت مواجهه با اصطلاح «دقیقه»؛ مخاطب می‌بایست همواره وجه وجودی آن را نیز مد نظر داشته باشد» (اردبیلی، ۱۳۹۰، ص ۳۵). در نتیجه، این دقیقه یک لحظه بی‌طرف استاندارد کمی نیست، بلکه دقیقاً همان چیزی است که مک کواری آن در در اندیشه هایدگر «برهه» می‌نامد. «آنچه دلمشغولی و نیز وجود را ممکن می‌سازد دقیقاً تعالی جستن از آنات متعاقب است و لذا انسان بیشتر در سلسله‌هایی از «برهه‌ها» زندگی می‌کند» (مک کواری، ۱۳۷۷، ص ۲۰۲).

چهارم: علاوه بر نکته فوق، یکی از منابع «دقیقه» هگلی، مونا لایبنیتیسی است. هگل با تکیه بر *مونا دلوژی* نشان می‌دهد که همانگونه که هر مونا کل جهان را بازنمایی می‌کند، یک دقیقه نیز بازنمایی کننده کل تاریخ، یعنی کل هستی است. پس، همانگونه که در بخش مربوط به هگل نشان داده شد، هگل برای آینده، که دقیقاً در آغاز است (یعنی واجد اصالت است)، جایگاه ویژه‌ای قابل است و اتفاقاً رویکردهای دیگر (از عرفان رومانتیستی گرفته تا شهود

تجربی بی‌واسطه پوزیتیویستی) را به دلیل حل و منحل کردن خود در لحظه اکنون مورد انتقاد قرار می‌دهد. در کنار اینها روح معطوف به گذشته خود دیالکتیک را هم نباید از قلم انداخت.

پنجم: برخلاف نگرش رایج که هگل را جامع و نگهبان کل متافیزیک غربی با تمام صلیبتش معرفی می‌کند، دیالکتیک هگلی بیش از هرچیز بر فروپاشاندن و نفی مبتنی است. سنگ محک دیالکتیک هگل آفهبونگ (aufhebung) است که در زبان آلمانی هم به معنای نفی است و هم به معنای حفظ. خود هایدگر حتی سال‌ها پس از هستی و زمان ادعا می‌کند که راهی که هگل انتخاب می‌کند، برخلاف عقل عرفی، نه وصله پینه کردن بلکه ایجاد شکاف است:

هگل یک زمان این نکته را ° هرچند از منظر و ساحتی متافیزیکی ° بدین سان در بیان آورد: «جوراب وصله شده به از جوراب پاره است ° این مثل درباره خودآگاهی مصداق ندارد». عقل سلیم برحسب منفعت‌گرایی‌اش جانبدار جوراب وصله شده است. از آن طرف، تامل در حیطة‌ای که در آن هستندگان خود را نشان می‌دهند ° که فلسفه مدرن آن را حیطة سوبژکتیویته می‌داند ° جانبدار از هم‌گسیختگی و پاره‌شدگی، یعنی جانبدار آگاهی، است. آگاهی پاره شده از طریق پارگی و شکاف خود در راه برای ورود مطلق می‌گشاید. این امر درباره متافیزیک نیز صدق می‌کند: پاره‌شدگی راه را بر ورود متافیزیک می‌گشاید (هایدگر، ۱۳۸۸، ص ۲۱۱).

همین مساله در مورد نگاه هگل به زمان نیز صادق است. زمان نه یک پیوستار خطی یکپارچه ایجابی، بلکه «زمان متضمن صفت یا تعیین منفی است. ... این نسبت هرچیزی با نیستی زمان است» (هگل، ۱۳۸۵، ص ۱۶۹). فیشر در رساله‌اش به روشنی نشان می‌دهد که چگونه برداشت هگل از مفهوم زمان به کلی در مغایرت با برداشت خطی سنتی از زمان قرار می‌گیرد:

هدف تحلیل هگل، هدفی انتقادی است. وی فهم سطحی از زمان را، به مثابه چیزی که چیزهای دیگر در چهارچوب آن رخ می‌دهند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. فهم سطحی زمانی سربرمی‌آورد که زمان به عنوان توالی صرف، یا توالی چیزی پس از چیز دیگر، در نظر گرفته شود. آنچه در زمان رخ می‌دهد، از زمان متمایز است و در نتیجه برای آن خارجی به نظر می‌رسد. از یک سو، چیزهایی وجود دارند که رخ می‌دهند، و از سوی دیگر، زمانی وجود دارد که این چیزها در آن رخ می‌دهند. به نظر می‌رسد زمان، نسبت به چیزهایی که در آن رخ می‌دهند، واجد واقعیت کمتری است. هگل با این رویکرد مطلقاً مخالف است. وی می‌نویسد: «همه چیز در زمان پدیدار نمی‌شود و نمی‌گذرد، بلکه خود زمان، همین شدن، پدیدار شدن و درگذشتن است»... هگل می‌پذیرد که زمان نوعی انتزاع است، اما انتزاعی است که

واقعاً وجود دارد. از این منظر، چیزهایی که «در زمان» رخ می‌دهند، در جایگاه حقیقی و شایسته‌شان به سر می‌برند. در مقابل کسانی که برای زمان واقعیتی ثانویه قائل می‌شوند، هگل ورق را برمی‌گرداند و ادعا می‌کند که برعکس، این زمان است که اولیه است. زمانی والدی است که فرزندان خود را نفی می‌زاید و می‌میراند. می‌توان مشاهده کرد که این فرزندان خود را نفی می‌کنند، چرا که آنها دقیقاً در همان میرندگی‌شان، بذره‌ای نابودی‌شان را به همراه دارند. اما همانگونه که هگل خاطر نشان می‌سازد، زمان این نفی را نفی می‌کند. این فرزندان به هیچ وجه در زمان زندگی نمی‌کنند و نمی‌میرند، بلکه خود زمان زندگی و مرگ بالفعل آنهاست. نفی موجود در زندگی و مرگ خود را در زمان نفی می‌کند. هگل ادعا می‌کند که پیوند میان زمان و رویدادهای رخ داده «در زمان»، پیوندی دلبخواهی و خودسرانه نیست، چراکه زمان در حقیقت چیزی جز ترکیبی (سنتزی) این رویدادها نیست (Fischer, 1983, p.144).

ششم: نه تنها رویکرد هگل در این خصوص، مبتنی بر «زمان» سستی که تشکیل دهنده نگاه حاکم بر فیزیک ارسطویی تا فیزیک نیوتنی است، نیست، بلکه همانگونه که از عبارات نقل شده از ژیزک در بالا می‌توان دریافت، اندیشه هگل در این خصوص، از نخستین بارقه‌های فیزیک کوانتوم امروز در متافیزیک است. هگل پیشگوی فیزیک کوانتوم است و نه تنها مقدم بر انیشتین و ماکس پلانک، بلکه به تعبیر اینوود، «به نظر می‌رسد که بر دکتترین اچ.جی.ولز و مینوفسکی پیش‌دستی کرده است که زمان بعد چهارم است» (اینوود، ۱۳۸۸، ص ۶۱۷).

هفتم: صرف نظر از دفاع از هگل در برابر انتقادات هایدگر، می‌توان نشان داد که هگل نه مسأله هایدگر، بلکه پاسخ اوست. به تعبیر دیگر، به نظر می‌رسد که هگل همان بصیرت‌هایی را مطرح می‌کند که هایدگر آنها را می‌جوید و بدین ترتیب همانگونه که زانیکو در مقاله‌اش با عنوان «هگل-هایدگر: یک دیالوگ ناممکن» ادعا می‌کند، البته نه در معنای متعارف واژه و به معنی پذیرش تمام و کمال هگل، بلکه به معنای میراث‌دار هگل، «هایدگر یک «هگلی» است» (Janicaud, 1999, p.40). لازم است دوباره به گفته هگل در بخش آخر پدیدارشناسی روح بازگردیم که «روح ضرورتاً در زمان نمودار می‌شود؛ و تنها تا زمانی در زمان نمودار می‌شود که مفهوم محض‌اش را فراچنگ نیاورده است، یعنی زمان را [به کلی] العا نکرده است. زمان خود محضی است که [در خارج] شهود شده، اما توسط خود فراچنگ نیامده است، [بلکه زمان] مفهومی صرفاً شهود شده است. آنگاه که این مفهوم خود را فراچنگ بیاورد، صورت زمانی‌اش را رفع کرده، این [عمل] شهود را درک کرده و دیگر [از لحاظ مفهومی] شهودی درک شده و درک کننده است» (Hegel, 1977, p.487). آیا این برداشت، ما را به یاد آرمان هایدگری، فراروی

دازاین از رابطه ناصیلش با هستی و گشودگی مطلق نسبت به هستی نیست؟ آیا این رفع زمان سنتی، از دل زمانمندی دازاین، همان کاری نیست که هایدگر در نهایت می‌خواهد انجام دهد؟

هشتم: هایدگر در هستی و زمان ادعا می‌کند که «زمان در مقام پیش‌دستی و بنابراین، در مقام آنچه خارج از روح است، هیچ قدرتی بر مفهوم ندارد، بل مفهوم است که «قدرت زمان است»» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۸۸۲). وی بدین وسیله هگل را مورد انتقاد قرار می‌دهد که چرا برای زمان، فی حد ذاته، ارزشی قایل نیست و آن را در مفهوم حل و منحل می‌کند. این درست است که هگل زمان را مفهوم می‌داند. در نتیجه به دلیل رویکرد ایده‌آلیستی‌اش، ارزشی ویژه برای مفهوم در هستی‌شناسی‌اش قائل می‌شود، اما این امر به هیچ وجه نافی جایگاه اُنتولوژیک زمان نیست. زمان تحقق بخش مفهوم است. زمان هستی‌شناسی را ممکن می‌سازد. زمان معیار وجود است. اما اگر منظور هایدگر، استقلال تام و تمام زمان اِژکتیو از مفهوم اِژکتیو است (و این امر را می‌توان حقیقتاً نقطه تمایز کلیدی هگل و هایدگر دانست)، شاید بتوان ادعا کرد که این اتفاقاً همان جایی است که انتقاد اصلی نه بر هگل، بلکه بر خود هایدگر وارد است. آدورنو همین نکته را، به روشی دیگر، در خصوص تضاد میان پدیدارشناسی دیالکتیکی هگلی و پدیدارشناسی هوسرلی هایدگری مطرح می‌کند:

این تناقض در این نکته نهفته است که نوعی آموزه وجود باید، به هیئت آشکار یا مبدل، مقدم بر هرگونه سوژکتیویته طرح و بنیاد گذاشته شود و به ورای نقد این سوژکتیویته ارتقاء داده شود، لیکن با ارجاع به خود همین سوژکتیویته که پیش‌تر آموزه وجود را به مثابه امری دگماتیک طرد کرده بود. تفکر دیالکتیکی اما، این تناقض را انتزاعی باقی نمی‌گذارد، بلکه آن را به مثابه موتور حرکت مفهومی به کار می‌گیرد... با چکش وجود آغازین هیچ لایه‌ای را نمی‌توان از زیر عناصر تشکیل دهنده پدیدارشناسی ناب به مثابه لایه اصیل نخستین آشکار ساخت (آدورنو، ۱۳۸۶، ص ۷۶).

اما هایدگر در رساله مفهوم زمان، می‌کوشد تا این وجه سوژکتیو زمان را احیا کند. گویی هگل با ما سخن می‌گوید که: «پاسخ استحال یافته. [پس پرسش] زمان چیست؟ مبدل به پرسش زمان کیست؟ شد. اندکی نزدیک‌تر: آیا ما خود، زمان هستیم؟ یا باز هم نزدیک‌تر از آن: آیا من خود، زمان خود هستیم؟» (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۷۳).

نهم: با تکیه بر قرائت کوژو و بند نقل قول شده از بخش پایانی پدیدارشناسی روح، روشن است که هگل به دنبال زمانی ورای زمان یا زمانی زمان‌زدایی شده است. این قرائت از زمان به مثابه ایده‌آل دانش مطلق که از قضا پایان تاریخ است اشاره به آشتی پایانی تاریخ دارد که در آن به تعبیر کوژو، «وجود صرفاً زمانمند نیست، بلکه خود زمان است» (Kojev, 1980, p.103). اما آیا این قرائت از پایان تاریخ نیز نشان‌دهنده دازاین آرمانی مطلقاً

اصیل هایدگری نیست؟ آنجا که هایدگر در رساله مفهوم زمان می‌نویسد: «اگر دازاین را در نهایی‌ترین امکان هستی‌اش دریابیم، خود زمان است، نه در زمان» (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۶۱). آیا نمی‌توان گفت که هایدگر با پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی خود می‌کوشد تا دست‌کم وجوهی از روح مطلق هگلی را محقق سازد؟

دهم: می‌توان در بحث گامی پیش رفت و نشان داد که انتقادات هایدگر بر هگل و پاسخ‌های هگلی فوق در برابر این انتقادات، همگی ریشه در نوعی کثرت معیار، یا دوالیسم منطقی در خود هگل دارند. ژیک در ابتدای مقاله‌اش با عنوان «هگل علیه هایدگر» نشان می‌دهد که ریشه این اختلاف به خود هگل و تناقضات میان روش و نظام وی بازمی‌گردد.

ریشه آنچه هگل «سلبیت» می‌نامد، (آگاهی ما از) آینده است: آینده آن چیزی است که (هنوز) نیست، نیروی سلبیت سرانجام با نیروی زمان اینهمان است، یعنی همین نیرویی که هر اینهمانی (یا هویت) سفت و سختی را نابود می‌کند. بنابراین زمانمندی در خور موجود بشری نه زمان خطی-طولی، بلکه زمانی است که با وجود درگیر شده است: یک انسان آینده‌اش را طرح می‌کند و سپس آن را از طریق منابع [و امکانات] گذشته فعلیت می‌بخشد. این ریشه «وجودی» سلبیت توسط نظام هگلی‌ای مغشوش شده است که این اولویت آینده را نابود کرده است و کل محتوایش را به منزله گذشته‌اش عرضه می‌کند که در صورت منطقی‌اش «رفع شده» است (Zizek, 2012b, p.1).

در نتیجه می‌توان تا حدودی به هایدگر حق داد که در واقع آن وجهی از برداشت هگلی از زمان را مورد انتقاد قرار داده است که همچنان تقدم را برای گذشته قائل است و این همان است که ژیک «نظام هگلی» (Hegelian system) می‌نامد. البته همچنین باید این مساله را به صورت یک انتقاد نیز طرح کرد که چرا هایدگر قادر به تشخیص وجه دوم از امکانات اندیشه هگل در خصوص مفهوم زمان نبود و به چه دلیل (آگاهانه یا ناآگاهانه)، می‌کوشید تا بخش‌هایی از اندیشه هگل را که قرائتی مشابه قرائت خودش از زمان (برداشت اگزیستانسیالیستی از زمان و تصدیق اولویت آینده بر گذشته) داشت، نادیده بگیرد؟ آیا این مساله به این دلیل نبود که هایدگر بتواند هگل را نیز در سنت متافیزیکی پیش از خود جای دهد و خود را نخستین کاشف (و به تعبیری مبدع) قرائت اگزیستانسیالیستی از زمان معرفی کند؟

یازدهم: به نظر می‌رسد علاوه بر مباحث فوق درباره معنای زمان نزد هگل، هگل در خصوص رابطه زمان با خود حقیقت و ذات امر حقیقی نیز قرائتی انقلابی و مبدعانه به دست داده است که حتی به تعبیری می‌توان آن را پسا‌هستی‌شناسانه دانست. می‌دانیم که حقیقت نزد هگل، نه یک دقیقه، بلکه نوعی فرآیند است. این را می‌توان از همان نخستین صفحات پدیدارشناسی

مشاهده کرد: «صرفاً در نتیجه به همراه فرآیندی که این نتیجه در بستر آن روی می‌دهد، می‌توان به یک کل دست یافت» (Hegel, 1977, p.2); یا این عبارت که «امر حقیقی، کل است. اما کل چیزی جز ذاتی نیست که خود را به واسطه تکوینش، محقق می‌سازد» (Ibid, p.11). اما بدین وسیله، خود رابطه حقیقت با زمان نزد هگل معنایی نوین می‌یابد. شاید شیواترین بیان از این رابطه را آدورنو در سخنرانی‌اش در صد و بیست و پنجمین سالگرد مرگ هگل بیان کرده باشد:

حقیقت هگلی دیگر نه در زمان (مانند حقیقت نومیالیستی)، و نه ورای زمان (به رسم هستی‌شناسی) است: به زعم هگل، زمان بدل به دقیقه‌ای از خود حقیقت می‌شود. حقیقت به عنوان نوعی فرآیند، نه «گزاره‌ای دربرگیرنده تناقضات»، بلکه نوعی «عبور از میان تمام دقایق» است، و بدین طریق حقیقت هسته‌ای زمانمند دارد. این قرائت از حقیقت، جوهریت بخشی به انتزاع و مفهوم خود-همان را که بر فلسفه سنتی حاکم است، از میان برمی‌دارد (Adorno, 1994, p.40).

پس می‌توان ادعا کرد که حقیقت نزد هگل نه در-زمان است و نه فرازمان و در نتیجه نه در زمان رئالیستی باقی می‌ماند و نه حتی در زمان اگزیستانسیالیستی، بلکه این خود زمان (در معنای غیرهگلی) است که در دل حقیقت ° در مقام یک فرآیند ° رفع (در معنای هگلی یا همان آفهبونگ) می‌شود و بدین ترتیب زمانی نوین (زمان هگلی) به عنوان ثمره این دیالکتیک آشکار می‌شود که همانگونه که اشاره شد، به مفهوم زمان در فیزیک کوانتوم نزدیک است.

نتیجه‌گیری

تحقیق فوق کوشید تا نشان دهد که بخش اعظم انتقادات هایدگر بر مفهوم هگلی زمان، نه تنها بر برداشت هگل از زمان وارد نیست، بلکه اتفاقاً همان راهی که هایدگر در نقد برداشت سنتی ارسطویی-نیوتنی نسبت به زمان طی می‌کند، از جهاتی، ابتدا توسط هگل گشوده شد. اغلب انتقادات هایدگر بر هگل، ناظر به بخش‌هایی از متون هگل است که گویی آنجا خود هگل سخن نمی‌گوید، مانند میانه دیره/معارف (فلسفه طبیعت) یا ابتدای پدیدارشناسی روح (یقین حسی). شاید بتوان ادعا کرد که تنها جایی که هایدگر به بخشی از متن هگل ارجاع می‌دهد که حقیقتاً هگل در آن سخن می‌گوید، هایدگر در واقع به «جدیت و تکاپوی هگل» برای «انضمام روح» اشاره می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۸۸۳)، و بر تفاوت روش خود با هگل و اختلاف در اولویت بحث تاکید می‌کند که با انتقادات ریشه‌ای قبلی و اتهاماتش علیه هگل به کلی متفاوت به نظر می‌رسد و در نهایت می‌کوشد تا هدف خود را چنین عنوان کند: «تحلیل اگزیستانسیال دازاین در رساله حاضر، برعکس، از انضمام خود اگزیستانسی که به نحو واقع بوده پرتاب شده است آغاز راه می‌کند» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۸۸۳). اینجا همان نقطه عطفی است که هم از حیث روش و هم از حیث هستی‌شناختی، اختلاف هگل با هایدگر برملا می‌شود و دقیقاً

همان جایی است که از ابتدا (و به بیانی دیگر در انتهای کتاب که از پیش در آغاز است)، می‌توان هایدگر را مورد انتقاد قرار داد که گویی به فلسفه‌ای راه می‌برد که بر نوعی اصالت «پیشاتاریخی» استوار است و در نهایت اتفاقاً به همان معنای انتزاعی از جهان راه می‌برد که در آغاز از آن انضمامیت‌زدایی کرده بود. شاید به همین دلیل است که آدورنو می‌نویسد، «آنچه در پدیدارشناسی هگل وابسته ضروری تجربه آگاهی بود اینک به نزد هایدگر به طوق لعنت بدل می‌شود؛ زیرا هایدگر تجربه آگاهی را یکجا در تجربه خویشتن خویش به زور جای می‌دهد» (آدورنو، ۱۳۸۵، ص ۳۸۲).

در نتیجه، به نظر می‌رسد راه حل حقیقی هایدگر برای مسائلی که در هستی و زمان (چه در آغاز و چه در آخرین عبارات کتاب) مطرح می‌کند، نه الصاق هگل به کل سنت متافیزیک و ویران‌سازی هگل در کنار آنها، بلکه به رسمیت شناختن نوآوری هگل در تحلیلش از زمان، در مقام نفی نگرش سنتی به زمان (از ارسطو تا نیوتن)، و نفی دیالکتیکی خود هگل است. در واقع هایدگر باید همان کاری (آفهبونگ) را که هگل با دیگران انجام داده بود، با خود هگل انجام دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. پیش از انتشار این مقاله، با خبر شدیم که مقاله‌ای با عنوان مشابه «بررسی نقد هایدگر درباره مفهوم زمان هگل» به قلم دکتر علی‌اصغر مصلح و حسین رستمی جلیلیان در شماره ۱۵ بهار و تابستان ۱۳۹۲ مجله علمی-پژوهشی متافیزیک (دانشگاه اصفهان) به چاپ رسیده است. این حسن تصادف را باید به فال نیک گرفت که در خصوص یک موضوع مشخص و بدون پیشینه در زبان فارسی، دو مقاله با فاصله‌ای کوتاه تألیف شده‌اند. هر دو این مقالات (یعنی مقاله‌ی مذکور و مقاله حاضر) نسبت به انتقادات هایدگر از مفهوم زمان هگل رویکردی انتقادی اتخاذ کرده‌اند و فهم هایدگر از هگل را به چالش کشیدند. اما این دو مقاله، دو وجه افتراق اساسی نیز دارند که انتشار مقاله دوم را توجیه کرده و آنها را از یکدیگر مستقل می‌سازد. یکی اینکه مقاله حاضر گامی پیش‌تر رفته است و رسالت خود را تنها به نقد انتقادات هایدگر نسبت به مفهوم زمان هگلی محدود کرده است، بلکه در عین حال این انتقادات را نه فقط به فهم هایدگر از هگل، بلکه به کلیت فلسفه هایدگر و حتی برداشت خود هایدگر از مفهوم «زمان» بازگردانده است. وجه افتراق جالب توجه دیگر این است که این دو مقاله در هیچ یک از منابع و مراجع شارحان مورد استنادشان با یکدیگر اشتراکی ندارند و تنها منبع مشترک میان آنها خود ترجمه معتبر انگلیسی از اثر اصلی هگل، یعنی پدیدارشناسی روح است و حتی در استفاده از آثار اصلی خود هایدگر یا کوژو نیز از منابع مختلف در زبان‌های مختلف بهره برده‌اند. لذا به جرات می‌توان ادعا کرد که این دو متن از دو راه کاملاً متفاوت و با نقطه‌نظرات مختلف موضوع بحث را مورد بررسی و واکاوی قرار داده‌اند و اگر احیاناً شباهتی هم در برخی ایده‌ها و مفاهیم وجود دارد، نه ناشی از شباهت دو مقاله، بلکه برآمده از «وحدت خود حقیقت» مورد جستجو است که خود را در تجلیات مختلف باز می‌نماید.

۲. برای روشن ساختن این ادعا می‌توان از یک سو به اصل امتناع تناقض اشاره کرد. گویی جهان پارمنیدسی تحقق اصل امتناع تناقض در یک لحظه زمانی بود و به همین دلیل تغییر را ناممکن می‌دانست. از سوی دیگر نیز می‌توان به ابتدای حرکت بر زمان (با علامت اختصاری t) در فرمول‌های فیزیکی نیز اشاره کرد.

۳. Axial age؛ یاسپرس در کتابش با عنوان در باب منشاء و هدف تاریخ نظریه «عصر محوری» را مطرح کرد. منظور وی از عصر محوری، دوره‌ای تاریخی به مدت ۶ قرن، مابین قرن هشتم تا دوم قبل از میلاد است. به نظر یاسپرس این دوره از تاریخ متحول‌کننده و شکل‌دهنده تاریخ بشر تا زمان حال می‌باشد و جهان انسانی‌ای که امروز می‌شناسیم در حقیقت برآمده از همان عصر است.

منابع

- آدورنو، تئودور. (۱۳۸۵)، *زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی*، ترجمه: سیاوش جمادی، تهران: انتشارات ققنوس.
- ————— (۱۳۸۶)، *علیه ایده‌آلیسم*، ترجمه: مراد فرهادپور، تهران: نشر گام نو.
- آگوستینوس. (۱۳۸۱)، *اعترافات*، ترجمه: سایه میثمی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سپهرودی.
- اردبیلی، محمدمهدی. (۱۳۹۰)، *آگاهی و خودآگاهی در پدیدارشناسی روح هگل*، تهران: نشر روزبهان.
- ارسطو. (۱۳۷۸)، *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو.
- اسپینوزا. (۱۳۷۶)، *اخلاق*، ترجمه: محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- اینوود، مایکل. (۱۳۸۸)، *فرهنگ فلسفی هگل*، ترجمه: حسن مرتضوی، مشهد: نشر نیکا.
- بیمل، والتر. (۱۳۸۱)، *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر*، ترجمه: بیژن عبدالکریمی، تهران: انتشارات سروش.
- راس، دیوید. (۱۳۷۷)، *ارسطو*، ترجمه: مهدی قوام صفری، تهران: نشر فکرروز.
- ری، جاناتان. (۱۳۸۵)، *هایدگر و هستی و زمان*، ترجمه: اکبر معصوم بیگی، تهران: نشر اگه.
- فیلیپ، جیمز. (۱۳۸۵)، «دیالوگ پنهان: زمان و خاطره از دیدگاه فروید و هایدگر»، در: *خردنامه همشهری (شماره ۴)*، ترجمه: مجید کمالی.
- کاکلمانس، جوزف. (۱۳۸۰)، *مارتین هایدگر پیش‌درآمدی به فلسفه او*، ترجمه: موسی دیباج، تهران: انتشارات حکمت.
- کورنر، اشتفان. (۱۳۸۰)، *فلسفه کانت*، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
- لئا، رابرت. (۱۳۸۴)، *فلسفه لایبنیتس*، ترجمه: فاطمه مینایی، تهران: نشر هرمس.
- مک‌کواری، جان. (۱۳۷۷)، *فلسفه وجودی*، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: نشر هرمس.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۷۹)، «مفهوم زمان در علم تاریخ»، در: *نامه فلسفه (شماره ۹)*، ترجمه: مهدی صادقی.
- ————— (۱۳۸۳)، *مفهوم زمان و چند اثر دیگر*، ترجمه: علی عبداللهی، تهران: نشر مرکز.
- ————— (۱۳۸۶)، *هستی و زمان*، ترجمه: سیاوش جمادی، تهران: انتشارات ققنوس.

----- (۱۳۸۸)، چه باشد آنچه خوانندش تفکر؟، ترجمه: سیاوش جمادی، تهران: انتشارات ققنوس.

– هگل. (۱۳۸۵)، عقل در تاریخ، ترجمه: حمید عنایت، تهران: انتشارات شفیعی.

– هیپولیت، ژان. (۱۳۸۶)، مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل، ترجمه: باقر پرهام، تهران: نشر آگاه.

– Adorno, Theodor W. (1994), *Hegel: Three Studies*, translated by: Shierry Weber NicholSEN, MIT Press.

– Erickson, Stephen A. (2006), The Philosophy of History in Hegel, Heidegger, and Jaspers, in: *Philosophical Faith and the Future of Humanity (vol.1)*.

– Fischer, Mark F. (1983), Catholic Hermeneutics: The Theology of Tradition and the Philosophy of Gadamer presented to The Faculty of the Graduate Theological Union, in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Berkeley, California.

– Flay, Joseph C. (1993), 'Essence and Time in Hegel', in: *Hegel Critical Assessments (Vol. 3)*, edited by: Robert Stern, London: Routledge.

– Hegel. (1977), *phenomenology of spirit*, translated by: A. V. Miller, London & Oxford: Oxford University Press.

– Inwood, Michael. (2000), *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishers Inc.

– Janicaud, Dominique. (1999), 'Heidegger-Hegel: An Impossible Dialogue?' in: *Endings: Questions of Memory in Hegel and Heidegger*, edited by: Rebecca Comay & John McCumber, Evanston: Northwestern University Press.

– Kojev, Alexander. (1980), *Introduction to the Reading of Hegel*, translated by: James H. Nichols, Cornell University Press.

– Zizek, Slavoj. (2012a), *Less Than Nothing (Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism)*, London & New York: Verso.

– (2012b), Hegel versus Heidegger in: *E-flux journal (No. 32)*, February 2012.