

گذار از شکاکیت و ضرورت تفسیر متافیزیکی از امر

مطلق در فلسفه هگل

مصطفی زالی^۱

سید حمید طالب زاده^۲

چکیده

هگل در فلسفه خویش مکرر از امر مطلق، روح مطلق و ایده مطلق سخن می گوید و از آن به بنیان وحدت هستی و معرفت و مفهوم و واقعیت یاد می کند؛ اما سؤالی مهم در تفسیر حقیقت این امر شکل می گیرد: آیا مقصود هگل از امر مطلق حقیقتی هستی شناسانه و بنیانی برای تبیین واقعیت عینی است (تفسیر متافیزیکی) یا آنکه اشارات او به امر مطلق، صرفاً تأکید بر اطلاق خودانگیختگی سوژه در مواجهه با جهان خارج است (تفسیر غیرمتافیزیکی)؟ این مقاله با بیان نحوه تکوین جدایی هستی و معرفت در عصر جدید به روایت هگل و نیز بازخوانی دوگانه شیء فی نفسه و آگاهی در فلسفه کانت، نشان می دهد که هر یک از تفاسیر شکل گرفته از فلسفه هگل، چه دریافتی از

❖ تاریخ دریافت: ۹۵/۵/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۷/۶

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران، (نویسنده مسئول)، m.zali@ut.ac.ir

۲. دانشیار فلسفه دانشگاه تهران، talebzade@ut.ac.ir

جهت گیری هگل به فلسفه کانت دارد. سپس با بررسی دقیق انتقادات هگل به فلسفه کانت، نشان داده می شود که امر مطلق برای هگل بنیانی برای تبیین واقعیت عینی است. لذا بدون پذیرش تفسیری هستی شناسانه از امر مطلق، تبیین هگل نافرجام خواهد ماند.

واژگان کلیدی: مطلق، سوپراکتیویسم، ایدئالیسم متناهی، آگاهی نامشروط



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

هگل از «ایده مطلق»^۱ به عنوان وحدت مفهوم و واقعیت یاد می کند و به صراحت وظیفه فلسفه را رفع دوگانگی^۲ میان ذهن و عین می داند.^۳ اهمیت این موضوع تا آنجاست که هگل اصل فلسفه خویش را وحدت سوژه و ابژه قلمداد می کند^۴ و امر مطلق را به عنوان وحدت ذهن و عین معرفی می کند. پرسش اصلی که می کوشم در این مقاله به آن پاسخ دهم از این قرار است: چگونه باید امر مطلق به مثابه بنیاد وحدت سوژه و ابژه و به عبارت دیگر بنیاد وحدت هستی و معرفت برای غلبه بر شکاف برآمده از بحران معرفت شناختی اندیشه مدرن و نفی مسئله شکاکیت تبیین شود؟ به عبارت دیگر چگونه پس از آن که کانت متافیزیک را طرد کرد، هگل برای پاسخ به معضل کانتی شکاف آگاهی و شیء فی نفسه، مجدداً به همان امری رجوع می کند که کانت متعلق قرار گرفتن آن را برای عقل ممتنع دانسته بود: امر مطلق؟ آیا اشارات هگل به ایده مطلق، خدا و اندیشه خوداندیش ارسطویی، بازگشتی به متافیزیک دگماتیک پیشانقادی است؟ و از سوی دیگر چه پیوستگی ای میان مسئله کانت و نوع مواجهه هگل با آن و طرح مسئله مطلق توسط هگل وجود دارد؟ آیا می توان پاسخ هگل به مسئله شکاف هستی و شناخت برآمده از اندیشه کانت را با کنار نهادن امر مطلق تبیین کرد و طرح مفاهیمی چون روح و ایده مطلق و خود-تحقق بخشی مفهوم^۵ در اندیشه هگل صرفاً مفاهیمی معرفت شناسانه

^۱. Die absolute Idee/ The absolute Idea

^۲. Enzweigung/Dichotomy

^۳. Differenz, 22/ 91

^۴. Ebd., 10/ 80

^۵. Self-Realizing Concept/ der sich realisierende Begriff

و فاقد هرگونه استلزام هستی‌شناسانه است؟^۱ آیا برای پاسخ به انتقادات هگل به کانت می‌توان از هرگونه استلزام متافیزیکی برای امر مطلق اجتناب کرد و تمام تفاسیر هستی‌شناسانه از امر مطلق را صرفاً به نوعی نگاه دینی و به طور خاص تفاسیر مسیحی از هگل فروکاست؟ به عبارت دیگر آیا پاسخ هگل به شکاف معرفت‌شناسانه کانت عاری از هر نوع استلزام متافیزیکی است و تفاسیر هستی‌شناسانه از امر مطلق صرفاً حاصل بدفهمی اصل مسئله هگل، یعنی رفع و نقد و تکمیل اشکالات وارد به فلسفه کانت است؟ مطابق تفسیر متافیزیکی که تفصیل آن در ادامه مقاله خواهد آمد، امر مطلق سوژه‌ای است که نه فقط شرایط امکان تجربه، بلکه محتوای تجربه را نیز می‌آفریند؛ از این رو سخن گفتن هگل از امر مطلق، سخن گفتن او از ساختار واقعیت عینی و بنابراین نوعی متافیزیک است. اما تفاسیر غیرمتافیزیکی در تمام شقوق خود، مسئله هگل را نوعی مسئله شناختی و ایجاد هماهنگی میان قوای سوژه استعلایی کانت می‌دانند. برخی از

۱. برای مشاهده یک نمونه از این کوشش رجوع کنید به Pippin, 1989. نویسنده در این کتاب، با تمرکز بر نحوه دریافت فیشته و هگل از مفهوم خودآگاهی کانتی، می‌کوشد که پروژه هگل را بدون استلزامات متافیزیکی نسبت به مفهوم مطلق تفسیر کند. او در مقدمه کتاب می‌گوید: «بسیاری از نگرش‌های استاندارد به اینکه چگونه هگل از کانت به سوی فلسفه نظرورزانه فراروی می‌کند، بسیار گیج‌کننده و حتی نامعقول می‌سازد که چگونه هگل می‌تواند خود را فیلسوفی پساکانتی فهم کند» (Pippin, 1989, p. 7).

این کتاب با توجه به اشارات نویسنده، تفسیر بدیلی در برابر اثر کلاسیک چارلز تیلور است: Taylor, 1975. تیلور در این کتاب، مطلق هگل را متأثر از مفاهیم نوافلاطونی، حقیقتی هستی‌شناسانه می‌داند که در قالب اذهان متناهی تحقق تدریجی و عینی می‌یابد و از آن به عقل کیهانی (cosmic reason) یاد می‌کند. یک پاسخ رایج متأخر به جریان تفسیری اول در این اثر آمده است: Dangel, 2013. مهم‌ترین تأکید نویسنده در این اثر آن است که چنین تفاسیری با غفلت از نوع پرداخت هگل به تاریخ فلسفه و نحوه مواجهه او با فیلسوفان پیشاکانتی است. او تصریح می‌کند که تقسیم‌بندی تاریخ فلسفه برای هگل به دو دوران پیشا و پساقانتی فاقد اعتبار است. هگل متافیزیک نظرورزانه (spekulativ) کهن را متمایز از عقل‌گرایی صوری عصر جدید دانسته و برای آن والاترین اعتبار را قائل است.

مدافعان این تفسیر در عین حال ناشناختی بودن شیء فی نفسه را نفی کرده، بر آن هستند که هگل برخلاف کانت، به شناخت شیء فی نفسه قائل است؛ ولی برخی دیگر معتقدند مفهوم شیء فی نفسه نیز، یک موجودیت هستی‌شناسانه نیست؛ بلکه به یک فرض استعلایی به‌عنوان هم‌بسته مفهوم آگاهی و امکان تألیف کثرات شهود حسی بدل شده است.

به موازات جریان تفسیری اول، یعنی تفسیر متافیزیکی یا غیرمتافیزیکی از هگل، جریان تفسیری دیگری در سال‌های اخیر شکل گرفته و مسئله هگل را به طور خاص یک مسئله معرفت‌شناسانه دانسته است و می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که هگل چگونه به مسئله ناشناختی ماندن شیء فی نفسه پاسخ داده و در پی نفی شکاکیت است. تفاسیری که بر محور مسائل معرفت‌شناسانه متمرکز هستند، الزاماً به تقسیم‌بندی یادشده گره نمی‌خورند؛ برخی نسبت به تقسیم‌بندی فوق سکوت می‌کنند، برخی بر تفسیر غیرمتافیزیکی پافشاری می‌کنند و برخی دیگر به صراحت مدافع تفسیر متافیزیکی هستند.^۱ در عین حال تفاسیر متافیزیکی نخستین نیز غالباً بر مسئله شکاکیت متمرکز نیستند و به‌طور مستقیم به تبیین هستی‌شناسانه امر مطلق اختصاص دارند^۲ و در عین حال برخی از تفاسیر غیرمتافیزیکی نیز بر مسئله امکان شناخت شیء فی نفسه را منتفی دانسته، کوشش هگل را در نفی ارجاع به آن برای تبیین معرفت می‌دانند.^۳

^۱. برای نمونه می‌توان به Heidemann, 2007, Franks, 2005, Forster, 1989, Pippin, 1989, Bowman, 2012 و Bristow, 2007 اشاره کرد. به‌طور خاص تفسیر اول نمونه بارزی از نخستین تفسیرهای غیرمتافیزیکی و تفسیر آخر مدافع تفسیر متافیزیکی است.

^۲. برای نمونه می‌توان به Taylor, 1975 و Hötschl, 1944 اشاره کرد.

^۳. برای نمونه می‌توان به Rockmore, 2005, Rockmore, 2007 و Longuenesse, 2007 اشاره کرد.

در ادامه، با استناد به دریافت هگل از مسئله فلسفه عصر جدید، نخست در پی پاسخ به این پرسش خواهیم بود که چگونه غلبه بر شکاف هستی و معرفت، از راه طرح افق نامشروط و مطلق ضروری است و ثانیاً با توجه به بازخوانی انتقاد هگل از نحوه تبیین استعلایی کانت و سابژکتیو خواندن آن و نیز متناهی دانستن مقولات آگاهی، چگونه مسیری بدیل برای وحدت هستی و معرفت ممکن است؟

۱. تکوین شکاف هستی و معرفت در فلسفه مدرن به روایت هگل

در اندیشه سنتی، میان جهان خارج و عقل به واسطه مفهوم صورت، تطابق وجود دارد. به عبارت دیگر صورت، وجه معقول شیء است که در فرایند اندیشیدن به اندیشه درمی آید. مفهوم صورت که امری اعم از ذهن و خارج است، در اندیشه افلاطون و ارسطو و ابن سینا نقشی کلیدی ایفا می کند و کوشش ابن سینا در طرح و تبیین مفهوم کلی طبیعی، امکان طرح موجودیتی هستی شناختی است که لابشرط از ذهن و خارج بوده، امکان تطابق ذهن و خارج و در نتیجه علم به جهان خارج را میسر کند. هگل در مقدمه علم منطق در بیان این نگاه می گوید:

متافیزیک قدیمی از این جهت، واجد مفهوم والاتری از اندیشیدن بود که اکنون رایج است. چرا که به عنوان اصل خود مفروض گرفته بود که فقط آنچه توسط اندیشه از اشیاء و در اشیاء دانسته می شود، در خود آنها حقیقتاً حقیقی است، یعنی چیزی که در آنها دانسته می شود که نه در بی واسطگی شان، بلکه نخست به عنوان امری ارتقاء یافته به صورت اندیشیدن، همچون متعلقات اندیشه است. این متافیزیک مدعی بود که اندیشیدن و تعینات اندیشیدن چیزی بیگانه با برابری نیستند، بلکه ذات آنها هستند، یا اینکه اشیاء و اندیشیدن به آنها، با هم و برای

هم مطابقت دارند ... یعنی اندیشیدن در تعینات درونی اش و در سرشت

حقیقی اشیاء، یک و همان محتوا را دارد (Logik: 38/ 25).

با اندیشهٔ عصر جدید شاهد آن هستیم که اندیشه خود به یک عنصر فعال، و نه منفعل، در تبیین جهان خارج بدل می‌شود. «هنگامی که اندیشیدن به عنوان امری فعال در نسبت با متعلقات خود اخذ شود، در این صورت ذات یا جوهر یا همان حقیقت معقول شیء است که به عنوان محصول این فعالیت شامل حقیقت شیء خواهد بود» (Enz §21).

بنا بر بیان هگل «از طریق اندیشیدن، چیزی به طریقی که محتوای آن نخست در حس، شهود و تمثل بود تغییر می‌کند. بنابراین فقط به وساطت تغییر است که سرشت حقیقی متعلقات به آگاهی می‌آید» (Enz §22) مسئلهٔ اصلی آن است که از طریق صرف مواجههٔ حسی، حقیقت معقول اشیا بر ما نمایان نمی‌شود و برای شناخت جهان خارج باید عقل حضوری فعال داشته باشد و به تعبیر هگل، با همین کاربرد فعال عقل «سرشت حقیقی اشیا بر ما نمایان می‌شود... این باور همهٔ زمان‌ها بوده که کار مجدد بر امر بی‌واسطهٔ حسی منجر به شناخت امری جوهری می‌شود» (Enz §22Z).

بنابراین گرچه در اندیشهٔ کهن نیز، ذات و حقیقت اشیا مستقیماً و بی‌واسطه از طریق حس حاصل نمی‌شد،

اما تمایز میان محصول اندیشه و شیء فی‌نفسه محصول عصر جدید است [بزرگنمایی افزوده شده است]. این نگاه به‌طور خاص در فلسفهٔ نقادی برجسته می‌شود. علاقهٔ فلسفهٔ مدرن حول همین دوگانگی دور می‌زند؛ اما باور طبیعی انسان آن است که این دوگانگی حظی از حقیقت ندارد و درنهایت وظیفهٔ فلسفه آن است که به آنچه از اعصار گذشته برای بشر در باب شناخت معتبر بوده است، صراحت ببخشد (Enz, §22).

بنابراین آنچه در اندیشه سنتی به عنوان وجه معقول شیء و حاصل مواجهه عقل با جهان خارج بود، خود به محصول ذهن بدل می‌شود. این مسئله خود برآمده از یک گردش بنیادین در تلقی عصر جدید از اندیشه است. در این دوره و با ظهور دکارت، شاهد صورت‌بندی جدیدی از نسبت میان ذهن و خارج هستیم. فلسفه دکارت را می‌توان نقطه گردش سوژه‌محور در فلسفه جدید دانست. این گردش صرفاً آن نیست که سوژه به عنوان نقطه عزیمت کاوش فلسفی قرار گیرد؛ بلکه سوژه در این عزیمت به خود به عنوان بنیاد شناخت حقیقی توجه می‌یابد (Arndt, 1994, p. 16). بنا بر گزارش‌های موجود،^۱ هگل در تاریخ فلسفه خویش در بیان اهمیت و نقش محوری دکارت در تکوین اندیشه مدرن، دکارت را مبدأ حقیقی فلسفه مدرن تلقی می‌کند: «فلسفه‌ورزی یا اندیشیدن، اندیشه و تکوین عقل در زمانه جدید، با او آغاز می‌شود. اصل در این عصر جدید اندیشه است؛ اندیشیدنی که از جانب خود پیش می‌رود» (VGP 3: 126/ 223-224). مسئله دکارت به روایت هگل، یافتن «چیزی است که فی‌نفسه یقینی و حقیقی باشد؛ نه آنکه متعلق ایمان بدون معرفت باشد که فقط حقیقی است و نه یقین حسی و شکاکانه که فاقد حقیقت است» (VGP 3: 129/ 226-227). از این رو فلسفه دکارتی بر یقین بی‌واسطه اندیشه مبتنی می‌شود. از این رو

بنیاد اعتبار احکام در خارج از سوژه حکم‌کننده نیست؛ بلکه باید

آن را در خود سوژه جستجو کرد. در این نگاه، سوژه صرفاً مکانی

۱. از آنجاکه درس گفتارهای هگل، مکتوب خود او نبوده، بلکه ویراستی از یادداشت‌های به‌جامانده از شاگردان اوست، برای دقت در نقل و عدم استناد مستقیم آنها به هگل، از عبارت «بنا بر گزارش‌های موجود» برای اشاره به درس گفتارها استفاده کرده‌ام.

نیست که حقیقت در آن رخ می‌دهد؛ بلکه بنیاد اعتبار حقیقت^۱ به‌طور کلی است. اما در این میان یک دوگانگی شکل می‌گیرد: وجود واقعیت عینی که سوژه شناسنده در پی شناخت آن از درون خویش است، از خود شناخت سرچشمه نمی‌گیرد و به‌طور خاص برهان وجودی اثبات وجود خدا بر یک موضع دوگانه مبتنی می‌شود: از یک سو خدا به‌عنوان ذاتی که وجودش از درونی‌ترین ضرورت اندیشه به دست آمده، به وجودی همچون بنیاد واقعیت پدیداری و از جمله خود سوژه بدل می‌شود؛ ولی نتیجه این برهان همچون نتیجه عقلانیت سوپژکتیو، نباید چیزی را به‌عنوان بنیاد خود بیرون از خویش فرض کند (Arndt, 1994, p. 15-17).

بنابراین از یک سو یقین به وجود جهان خارج مشروط به سوژه است، و از سوی دیگر وجود سوژه خود مشروط به جهان خارج؛ یعنی حقیقت جهان خارج از یقین سوژه سرچشمه می‌گیرد و یقین و حقیقت^۲ جدای از یکدیگر قرار می‌گیرند. به تعبیر هگل «... از آنجا که در اندیشه "من می‌اندیشم"، من فرد هستم، اندیشه برای ذهن امری سابژکتیو است؛ از این رو هستی در مفهوم خود اندیشه ثابت نمی‌شود... خدا وحدت هستی و اندیشه است» (VGP 3: 145/240-241).

بنابراین وضع حقیقت را نمی‌توان به وضع متعلقات شناخت تعمیم داد و تناهی و محدودیت سوژه شناسنده به میان می‌آید؛ چراکه از عقلانیت آن نه می‌توان وجود آن را خارج از زندان عقلانی ذهن و نه اشیاى خارج از خود آگاهی را نتیجه گرفت. دکارت برای غلبه بر این

^۱. Der Grund wahrer Erkenntnis

^۲. Gewissheit und Wahrheit



معضل در برابر تناهی سوژه، پای خداوند را به میان می‌کشد تا بتواند از ذوات ذهنی، ضرورتاً وجود را استنتاج کند. در این فراروی از سوژه متناهی و عقلانیت متناهی به عقلانیت تام الهی، شاهد نوعی نظریه ایدئالیستی هستیم؛ چراکه اعتبار امور متناهی به یک امر نامتناهی گره می‌خورد. اما در نهایت تناقضی در بنیاد اندیشه دکارت باقی می‌ماند: از یک سو اعتبار شناخت و عینیت آن بر خود سوژه شناسنده مبتنی است و از سوی دیگر محدودیت و تناهی سوژه دادگی از جانب بیرون را ایجاب می‌کند. (Arndt: 1994, 18-19)

اما نقطه اوج این جریان را باید در فلسفه کانت دانست؛ چراکه از یک سو برای توجیه اعتبار معرفت و ضمانت آن نه به خدای مفارق، بلکه به خودآگاهی استعلایی متوسل شد؛ ولی از سوی دیگر شیء فی نفسه را ناشناختنی اعلام کرد.

۲. کانت و نفی امکان شناخت شیء فی نفسه

کانت برای تبیین دقیق نقش فعال و منفعل ذهن در مواجهه با جهان، میان دو حیث از ادراک تمایز می‌گذارد و در جنبشی بنیادین، با تفکیک میان وجه پذیرنگی^۱ و خودانگیختگی^۲ ذهن، شناخت را حاصل اطلاق مفاهیم پیشین فاهمه بر انطباعات حسی حاصل از مواجهه با جهان خارج می‌داند. به عبارت دیگر شناخت انسانی از دو منبع حس و فاهمه نشأت می‌گیرد که از طریق اولی ماده شناخت اشیا به ما داده می‌شود و از طریق دومی، صورت شناخت اشیا. البته حس نیز خود دارای شروطی پیشینی است که از طریق

^۱ Receptivity

^۲ Spontaneity

آنها اشیا به ما داده می‌شوند (CPR: A15/B29-30). بنابراین کانت، برخلاف تجربه‌گرایان و عقل‌گرایان، به مدل «دوقوه‌ای» برای شناخت قائل است: پس شناخت ما از دو منبع بنیادین در ذهن می‌آید، نخستین آن دریافت تمثلات (پذیرندگی انطباعات) و دومین قوه شناخت شیء از طریق تمثلات (خودانگیختگی مفاهیم) است. از طریق اولی شیء به ما داده می‌شود و از طریق دومی در نسبت با تمث اندیشیده می‌شود (CPR: A50/B74).

اما مسئله عدم امکان دسترسی به شیء فی‌نفسه تنها به پیشین بودن صور پیشین ادراک حسی محدود نمی‌ماند؛ بلکه مقولات فاهمه نیز به‌عنوان دومین منبع شناخت، خود اموری ذهنی و در نتیجه ناکام در حکایت از شیء فی‌نفسه هستند:

اگر برابری‌هایی که شناخت ما با آنها سروکار دارد شیء‌های فی‌نفسه می‌بودند، آن‌گاه از اینها هیچ‌گونه مفهوم‌های پیشین نمی‌توانستیم داشت؛ زیرا مفهوم‌ها را از کجا باید می‌گرفتیم؟ اگر آنها را از خود شیء می‌گرفتیم، (بی‌آنکه یک بار دیگر در اینجا تحقیق کنیم که چگونه دومی می‌تواند نزد ما شناخته شود)، آن‌گاه مفهوم‌های ما صرفاً تجربی می‌بودند و نه مفاهیم پیشین؛ و اگر آنها را از خویش مشتق سازیم، آن‌گاه آنچه صرفاً در ماست نمی‌تواند تقویم اشیاء را مستقل از تمثلات ما معین کند؛ یعنی نخواهد توانست بنیادی باشد، برای آنکه چرا شیء می‌باید چنان وجود داشته باشد که آنچه ما در اندیشه داریم بدان اطلاق می‌شود، و نه برعکس آن، تصور ما از آن به کلی تهی باشد (CPR: A 128-129).

این متن به روشنی حکایت از آن دارد که حتی مقولات، در صورت عدم محدودیت به دادگی حس و امر تجربی، باز هم توان حکایت از شیء فی‌نفسه را ندارند و خود

اموری ساپژکتیو هستند.^۱ در اینجا یک مفروض بنیادین کانت صورت‌بندی می‌شود: هر آنچه از جانب ما (ذهن انسان) باشد، نمی‌تواند از عالم عین حکایت کند و میان سوژه و جهان، از پیش تمایزی مفروض گرفته می‌شود؛ چراکه «امر پیشینی ذهنی است و نمی‌تواند از جهان مستقل از ذهن حکایت کند» (Houlgate, 2015). مفهوم سنتی عینیت نیز برای کانت معنایی متفاوت یافته، به کلیت و ضرورت متعلقات شناخت تبدیل می‌شود:

اکنون ما درمی‌یابیم که اندیشه ما از رابطه هرگونه شناخت به متعلق آن، امری ضروری را در دل خود دارد؛ چون دومی [متعلق شناخت] به‌عنوان امری محسوب شده که در تضاد با آن است که شناخت‌های ما سرخوشانه و دلخواهانه تعیین شوند؛ بلکه به نحو پیشین متعین می‌شوند؛ زیرا آنها [شناخت‌ها] از آنجا که در نسبت با شناخت ما هستند، باید ضرورتاً با یکدیگر در نسبتی با متعلق شناخت همخوانی

۱. پاول گایر (Paul Guyer) و کارل امریکس (Karl Ameriks) در دو مقاله مستقل جدایی شیء فی‌نفسه و آگاهی و محدودیت شناخت انسان را نه برآمده از مقولات فاهمه، که فقط ناشی از صور پیشین شهود حسی می‌دانند و مقولات فاهمه خود به خاطر همین صور پیشین حساسیت در شناخت شیء فی‌نفسه محدود شده‌اند و هر دو به این مدعی کانت استناد می‌کنند که ما از طریق مقولات به شیء فی‌نفسه می‌اندیشیم. بنابراین مقولات بر خلاف صور پیشین حساسیت ساپژکتیو نیستند. این تبیین به دو جهت در این رساله مورد توجه جدی قرار نخواهد گرفت: ۱- هگل در تفسیر خود از کانت، بر وحدت تألیفی خودادراکی و مقولات فاهمه تأکید دارد و بنابراین در این رساله که به تفسیر هگل و نه داوری میان هگل و کانت می‌پردازد، کانت و سایر فیلسوفان آن‌چنان که مورد توجه هگل هستند مورد بحث قرار می‌گیرند؛ ۲- خود کانت در بحث از فهم شهودی، بر مقولات فاهمه، به عنوان عامل تمایز میان شیء فی‌نفسه و پدیدار تأکید می‌کند؛ به عبارت دیگر به‌صراحت می‌گوید چون نوع ادراک خاص انسان مفهومی بوده و شهودی نیست، امکان شناخت شیء فی‌نفسه وجود ندارد. ۳- از سوی دیگر کانت خود تأکید دارد که مقولات محض یا اندیشه محض تماماً تهی از معنا و دلالت است؛ بنابراین مقولات تهی از دلالت نمی‌توانند خود از شیء فی‌نفسه حکایت کنند (Bristow, 2003, 39-43).

داشته باشند؛ یعنی باید وحدتی داشته باشند که مفهوم ابژه را می‌سازد

(CPR: A 104-105).

بنابراین پرسش از عینیت به پرسش از منشأ وحدت گره می‌خورد. او در ابتدای ویرایش دوم استنتاج استعلایی، در باب وحدت تمثلات توضیح می‌دهد. بنا بر بیان کانت، کثرات تمثلات در شهودی داده می‌شوند که صرفاً حسی است؛ یعنی چیزی جز پذیرندگی نیست؛ و صورت این شهود که به نحو پیشین در قوه تمثل ما قرار می‌گیرد، چیزی جز روشی که در آن سوژه متأثر می‌شود نیست. اما ترکیب این کثرات به‌طور کلی از طریق حس نمی‌آید و بنابراین از پیش نمی‌تواند در صور محض شهود حسی موجود باشد؛ چراکه ترکیب فعل خودانگیختگی خود قوه تمثل است. این ترکیب کثرات در ساحت فاهمه امری است که تألیف نامیده می‌شود (CPR: B129-130).

کانت در استنتاج استعلایی، استدلال می‌کند که ضرورت اطلاق مفاهیم وحدت‌بخش فاهمه بر کثرات برآمده از شهود حسی، برآمده از وحدت تألیفی خودادراکی^۱ است.^۲ مدعای این استنتاج را می‌توان در این خلاصه کرد که در آگاهی از اشیا، من به‌عنوان فاعل شناخت باید بتواند از خود به‌عنوان فاعل شناخت آگاه باشد (CPR: B132). بنابراین آگاهی از اشیا شامل فعالیت سوژه است و بنیاد شیئیت شیء به وحدت آگاهی سوژه شناسنده بازگشته و در نتیجه می‌توان گفت که تمایز میان شیء فی‌نفسه و آگاهی، یا همان دوگانه اندیشه و معرفت، ناشی از آن است که وحدتی که

۱. Synthetic Unity of Apperception

۲. هگل توجه به وحدت تألیفی خودادراکی را در فلسفه کانت به‌شدت می‌ستاید و در بخشی از علم منطق می‌گوید: «این یکی از عمیق‌ترین و درست‌ترین بصیرت‌هایی است که در نقد عقل محض یافت می‌شود که وحدتی که سرشت مفهوم را می‌سازد، به‌عنوان وحدت تألیفی خودادراکی، یعنی من می‌اندیشم یا وحدت خود آگاهی شناخته شود» (Logik 2: 254/ 515).

کانت آن را معادل با عینیت می‌گیرد، خود برآمده از خودانگیختگی سوژه است؛ یعنی امکان وحدت شیء در وحدت تألیفی خودادراکی ریشه دارد. اما این جنبه نخست استنتاج استعلایی، یعنی اثبات ضرورت وحدت تألیفی خودآگاهی به‌عنوان فاعل شناخت، که بتواند عینیت شناخت و وحدت متعلق شناخت را تضمین کند، توأم با مسئله دوم، یعنی ضرورت اطلاق مفاهیم بر شهودات، است؛ یعنی حل دوگانگی میان دو منبع مستقل شناخت: حس و فاهمه. ضرورت اطلاق مقولات فاهمه بر کثرات برآمده از شهود حسی چیست؟ کانت در بیان دوگانگی میان حس و فاهمه می‌گوید:

از آنجا که یک شیء می‌تواند بر ما فقط از طریق صور محض حساسیت پدیدار شود، یعنی متعلق شهود تجربی شود، بنابراین زمان و مکان هستند که به‌نحو پیشین شامل شرایط امکان پدیدارها هستند، و تألیف در آنها واجد اعتبار عینی است. مقولات فاهمه از سوی دیگر، بر ما شرایطی را که تحت آنها اشیا در شهود بر ما عرضه می‌کنند، به‌هیچ‌وجه ارائه نمی‌کند؛ بنابراین اشیاء بر ما عرضه می‌شوند بدون آنکه ضرورتاً با کارکردهای فاهمه نسبت داشته باشند و بنابراین بدون آنکه فاهمه شامل شرایط ضروری پیشینی آنها باشد (CPR: A89-91/ B122-123).

او خود در بیان دو منبع مستقل، از عبارت «که ممکن است منبعی مشترک و برای ما ناشناخته داشته باشند» (CPR: A 15/B 29) استفاده می‌کند و ویرایش دوم استنتاج استعلایی را می‌توان کوششی برای بازگرداندن این دو قوه مستقل از هم به منبعی واحد، یعنی وحدت تألیفی خودآگاهی، دانست؛ چراکه در آن موضع، کانت در پی اثبات ضرورت اطلاق مقولات بر کثرات برآمده از قوه محسوس است. به عبارت دیگر باید نشان

داد که چرا مقولات در اطلاق بر شهودات حسی ضروری هستند، و راهی برای وحدت حس و فاهمه یافت (CPR: B159-160).

مسئله ظریفی که باید در اینجا به آن توجه داشت، این است که دو تمایز به هم پیوسته در اندیشه کانت وجود دارد: در بنیاد تبیین کانت از نسبت میان دو قوه ناهمگون شناخت، یعنی حس و فاهمه، این پرسش قرار می‌گیرد که چگونه اطلاق مقولات فاهمه بر کثرات برآمده از شهود حسی از اعتبار عینی برخوردار است؟ و دیگر آنکه نقش مقولات در صورت‌بندی شیء به عنوان امر عینی چیست و چگونه مقولات به شیء عینیت می‌دهند و آیا مقولات می‌توانند از شیء فی‌نفسه حکایت کنند؟ پس دو مسئله متفاوت نیز در ذیل این دو پرسش شکل می‌گیرد: یکی هماهنگی میان قوه حس و فاهمه و دوگانگی میان آن دو در اندیشه کانت و دیگری دوگانگی میان اندیشه و جهان. بنابراین باید میان دو گونه از دوگانگی کانتی تمایز قائل شد: ۱- دوگانگی میان حس و فاهمه که به نظر می‌رسد در ویرایش دوم استنتاج استعلایی، کانت می‌کوشد هر دو را ذیل اصل وحدت تألیفی خود آگاهی تعریف نماید و به گونه‌ای ضرورت اطلاق مقولات بر کثرات شهودت حسی را موجه کند. ۲- دوگانگی میان آگاهی و شیء فی‌نفسه که در نهایت به عنوان یک معضل کانتی باقی می‌ماند. می‌توان تمام مسئله ایدئالیسم آلمانی را از یک سو تبیین همین مسئله منبع مشترک ناشناخته دو منبع مستقل شناخت، یعنی حس و فاهمه و هماهنگی میان آن دو، و دیگری امکان مواجهه با امر فی‌نفسه و نفی ناشناختنی بودن آن، دانست (Siep: 1991).

به نظر می‌رسد اختلاف تفاسیر متافیزیکی و غیرمتافیزیکی از هگل نیز در همین فهم از دو جنبه متمایز از دوگانگی در فلسفه کانت شکل می‌گیرد:

۱. همان‌طور که پیشتر بیان شد تفسیر غیرمتافیزیکی بر آن است که مفهوم مطلق به نزد هگل هیچ‌گونه تعیین هستی‌شناسانه‌ای ندارد و هگل تنها به دنبال نفی مفهوم شیء فی‌نفسه کانتی است؛ ولی در خود این سوئیۀ تفسیری نیز سه جریان متفاوت قابل تشخیص است:

۱،۱. معرفت‌شناسی هگل، برساخت‌گرایی معرفت‌شناسانه است: مطابق این تفسیر، نه تنها امکان شناخت شیء فی‌نفسه وجود ندارد، بلکه حتی پدیدار اشاره به شیء فی‌نفسه نیز ندارد و شیء فی‌نفسه یک فرض زائد در فلسفۀ کانت است که توسط پسینیان او حذف شده است. این نگاه شأن‌بازنمایانه شناخت و حکایت آن از جهان خارج را منکر است و به این روش وابستگی شناخت به خود را نفی کرده، آن را حاصل تقویمی درونی می‌داند.^۱

^۱ این تفسیر خود مبتنی بر دریافتی از دوگانگی فلسفۀ کانت است که می‌توان آن را دوگانه میان دو رویکرد معرفت‌شناسانه‌ی بازنمایانه و برساخت‌گرایانه دانست. بنا بر رویکرد اول امکان شناخت جهان خارج، نه به‌طور مستقیم، بلکه به وساطت تمثالات ذهنی میسر می‌شود، و بنا بر رویکرد دوم امکان شناخت امری مستقل از ذهن وجود ندارد و متعلقات برساخته‌هایی ذهنی هستند. مطابق این خوانش، پروژه ایدئالیسم آلمانی پس از کانت طرد بازنمایی‌گرایی به نفع برساخت‌گرایی است. طرح مسئله شیء فی‌نفسه توسط کانت دلالت بر آن دارد که او همچنان تمثالات آگاهی را ناظر به امری مستقل از ذهن می‌داند و از سوی دیگر ناشناختنی بودن شیء فی‌نفسه، حاکی از یک درونمایۀ برساخت‌گرایانه است. بنابراین کل پروژه ایدئالیسم در نفی و طرد شیء فی‌نفسه ناشناختنی و تأکید بر مفهوم سوژه در تقویم ابژه شناخت، تلاش برای رفع این دوگانگی موجود در فلسفۀ کانت است (Rockmore, 2007, 48-85). راکمور در موضعی دیگر و در تکرار مدعای فوق می‌گوید: «...هگل اصرار می‌ورزد که تبیین کانت از نومن، یا اشیای فی‌نفسه، در معنا دادن به پدیدار یا واقعیت تجربی، زائد است. کانتی که نخست مسئله معرفت را به‌عنوان مسئله بازنمایی‌گرایی صورت‌بندی کرد و یک راه حل بازنمایانه را خواستار شد، در حل مسئله بازنمایی کوشید اما شکست خورد؛ درحالی که برهانی علیه بازنمایی‌گرایی در هر شکل آن و همین‌طور جایگزینی آن در شکلی از برساخت‌گرایی عرضه کرد... هگل نگاه کانت به واقعیت تجربی را حفظ کرد؛ درحالی که هرگونه ارجاع به اشیای فی‌نفسه و واقعیت مستقل از ذهن را کنار نهاد» (Rockmore, 2005, 176). «کانت هرگز تمام نتایج ساثرکتویتی برآمده از گردش کوپرنیکی را بیرون نکشید و از یک موضع ترکیبی و ناسازگار دفاع

۱،۲. هگل به دنبال رفع شکاف میان هستی و معرفت از طریق مفهومی کردن تمامیت ادراک است: کانت به گونه‌ای از وحدت تألیفی خودادراکی سخن می‌گوید که گویی درنهایت باید بنیانی برای هر دو قوه حس و فاهمه باشد؛ یعنی باید ثابت کرد شرایط پیشینی فاهمه امکان یک کثرت مشهود را فراهم می‌کند؛ به گونه‌ای که امکان آن نباشد کثرتی مشهود بر مقولات منطبق نشود. گرچه به نظر می‌رسد کانت در این مقصود خویش ناکام است؛ چراکه صراحتاً می‌گوید: «هیچ تبیینی وجود ندارد که چرا هرچه بر حواس ما عرضه می‌شود باید موضوع قوانینی باشد که سرآغاز خود را به‌نحو پیشین به‌تنهایی در فاهمه دارند» (CPR: B 160). این جریان از تفسیر غیرمتافیزیکی، تمامیت کوشش هگل را در ایجاد هماهنگی میان حس و فاهمه می‌داند و پروژه او را تکمیل استنتاج استعلایی و به نهایت رساندن آن معرفی می‌کند. کانت خود در ویرایش دوم استنتاج استعلایی می‌گوید: «وحدت تألیفی خودادراکی صرفاً شرطی نیست که من، خود برای دانستن یک شیء بدان نیاز دارم؛ بلکه شرطی است که تحت آن، هر شهودی باید قرار بگیرد تا بتواند ابژه‌ای برای من باشد» (CPR: B 138). درنهایت این پروژه استدلال می‌کند که دوگانه شهود و مفهوم کانتی، توسط هگل رفع شده و همه‌چیز از جنس مفهوم و ناشی از خودانگیختگی سوژه و وحدت تألیفی خودادراکی است. بنابراین دوگانه شیء فی‌نفسه و پدیدار نیز رفع می‌شود و اطلاق شرایط معرفت انسانی، به

کرد» (Rockmore, 2005, 177). یک نمونه دیگر از این تفسیر را می‌توان در این اثر مشاهده کرد (Longuenesse, 2007). مطابق این تفسیر، مقصود هگل آن است که نشان دهد اندیشه انسان متعلق جز خویش ندارد و از این رو، فرض شیء فی‌نفسه یک تناقض است.

معنای آن است که در معرض تهدید شکاکیت شیء فی نفسه نیست. بنابراین هگل نه تعامل شناختی با جهان خارج، که هر عنصر غیرمفهومی در آن، را نفی می کند.^۱

۱. رابرت پپین در رد تفاسیر متافیزیکی از اندیشه هگل بر آن است که هگل قوام معرفت عینی به شهودات محض و در نتیجه محدودیت پدیداری کانت را انکار کرده است. البته هگل نقش امر محسوس را انکار نکرده، بلکه دوگانگی محسوس و معقول را رد می کند؛ به گونه ای که هگل اتکای معرفت بر شهود محض را رد کرده، و در نتیجه محدودیت پدیداری کانت را نیز رد می کند (Pippin, 1989, 8). عبارت اساسی که هگل و فیشته از آن تأثیر می پذیرند آن است که «فاهمه می تواند حساسیت را از درون متعین کند» (Pippin, 1989, 28). کانت می گوید اشیا در داده شدگی شان با مقولات مطابقت می کنند و در این صورت آنچه به عنوان دادگی در تجربه تلقی می شود، توسط شرایط مفهومی، یعنی خودانگیختگی سوژه، تعیین می شود. این راهی است که تمایز میان دادگی و خودانگیختگی درهم می شکند و راه را برای این آموزه مشهور فیشته ای می گشاید که «جز-من» توسط «من» متعین شده است. بنابراین کل مسئله ایدئالیسم آلمانی را می توان چنین فهمید: «چگونه باید این ادعا را فهمید که شهودات باید بر مقولات منطبق شوند تا تجربه ممکن شود» (Pippin, 1989, 29-30). ادعای ایدئالیستی هگل را متأثر از کانت و در تکمیل پروژه او می توان مشابه چنین چیزی دانست: «وحدت خودآگاهی ممکن است تنها اگر مفاهیم غیرتجربی بر متعلقات تجربه اعمال شوند، و تجربه خود معقول است فقط چنانکه توسط نیازهای عقل مشروط شده باشد» (Pippin, 1989, 35). هگل، برخلاف کانت، به دنبال اثبات آن است که «صور تجربه درنهایت نه فقط صور تجربه یا تحمیل های ساپژکتیو، که ما را از شیء فی نفسه جدا کرده، نیستند بلکه تمام عینیتی را می سازند که می تواند باشد» (Pippin, 1989, 41). بنا بر ادعای پپین، مسئله اساسی فیشته و هگل در نسبت با کانت ناشناختی بودن وحدت خودادراکی بوده است: من به عنوان بنیان وحدت شناخت خود چه سرشتی دارد؟ و با پرسش از ماهیت خودادراکی می توان نشان داد که تمام شروط امکان تجربه قابل استنتاج از خودادراکی است (Pippin, 1989, 44)؛ شروطی که در موضع نهایی هگل، «هیچ تقابل ممکن میان آنها به عنوان «قالب مفهومی و جهان و در نتیجه هیچ محدودیتی وجود ندارد»؛ چراکه هگل نمی خواهد به «هیچ گونه ادعایی متعهد شود که به نسبی سازی متعلقات تجربه یا هنجارهای عمل در نسبت با ساختار مفهومی ما، چون یک محدودیت»، منجر می شود (Pippin, 1989, 91). درنهایت ادعای ایدئالیسم را می توان در این گزاره خلاصه کرد: «آنچه در حقیقت هست، مفهوم است» (Pippin, 1989, 232) و دوگانه شهود و مفهوم از میان می رود. بنابراین توجه هگل به کانت از آن روست که آنچه ابژه به شمار می رود، فقط می تواند توسط سوژه تعیین شود. تقریر پپین را می توان در این دو گزاره خلاصه کرد: ۱- رد امکان تمایز میان مواقف مفهومی و شهودی شناخت؛ ۲- رد شکاکیت کانتی در قول به شیء فی نفسه که خارج از قلمرو شناخت قرار بگیرد (Siep, 1991).

۱،۳. هگل نه به دنبال مصادره حس به نفع فاهمه و مفهومی کردن تمامیت ساحت شناخت، که به دنبال نفی ناهمگونی میان حس و فاهمه است: مطابق این تفسیر هگل به دنبال آن است که نشان دهد که میان ذهن و جهان خارج سنخیت است و مقولاتی که در ساحت فاهمه، کثرات محسوس را وحدت بخشیده و شیء را می سازند، در خود جهان خارج نیز باعث وحدت شیء هستند. پس مسئله اصلی هگل نفی ناهمگنی میان مقولات فاهمه و شهودات حسی با اینهمانی است؛ اما راه حل مطلق نمودن آگاهی انسانی برای ایجاد متعلقات شناختی اش از جانب خود نیست.^۱

۲. در این تفسیر مطلق نه امری ناظر به قلمرو شناخت انسانی و وحدت قوای شناخت، که ناظر به تقویم متعلقات تجربه است؛ حقیقتی از سنخ آگاهی که جهانی را به عنوان ابژه خویش تقویم می کند. بنابراین مطلق، سوژه نامشروط به غیر در تعین ابژه است و هگل از آن به وحدت سوژه و ابژه تعبیر می کند. این تفسیر در تمامی شقوق خود بر آن است تا مطلق را امری برای تبیین ساختار بنیادین خود واقعیت

^۱ این تفسیر از اندیشه هگل از آن خانم سالی سجویک (Sally Sedgwick) است و مطابق آن هگل به دنبال استقلال شناخت انسان از واقعیت نیست؛ بلکه به دنبال رفع خارجیت صور فاهمه نسبت به واقعیت است (Sedgwick, 2012, 95-96). نویسنده در نهایت استدلال می کند که علت خارجیت صور شناختی نسبت به شهودات محسوس آن است که کانت از پیش خارجیت آنها را تحت عنوان شناخت به عنوان یک وسیله مفروض گرفته است (Sedgwick, 2012, 140). اما هگل می کوشد نشان دهد مفاهیم ما نه صرفاً در قلمرو شناخت به دادگی جهان خارج وابسته هستند، بلکه این مفاهیم در سرشت خود نیز به دادگی جهان خارج وابسته هستند (Sedgwick, 2012, 160) و به این طریق خارجیت مقولات را نسبت دادگی محسوس رفع می نماید. بنابراین در این تفسیر با کوششی معکوس کوشش دوم مواجه هستیم: به جای بازگرداندن دادگی به خودانگیختگی فاهمه، منشأ مقولات فاهمه خود به دادگی محسوس بازگردانده می شود.

تلقی کند؛ از این رو بنیانی نامشروط برای تبیین ساختار واقعیت عینی است و از آن به امر مطلق تعبیر می‌شود.^۱

اجمال تقسیم‌بندی فوق آن است که تفاسیر غیرماتریزیک پرورده هگل را در تکمیل پروژه کانت، متمرکز بر ایجاد وحدت میان قوای شناختی می‌دانند؛ گرچه تفسیر اول به‌طور کامل نسبت میان شناخت و شیء فی‌نفسه را نفی می‌کند و تفسیر دوم امکان شناخت شیء فی‌نفسه را از طریق ایجاد وحدت میان حس و فاهمه و بازگرداندن شهودات حسی به خودانگیختگی فاهمه دانسته، تفسیر سوم برخلاف تفسیر دوم، می‌کوشد مفاهیم فاهمه را به دادگی حسی فروکاهد. بنابراین تفسیر اول و دوم مطلق را به

^۱. از نمونه‌های متأخر این تفسیر در جهان انگلیسی زبان چالرز تیلور است که از امر مطلق تحت عنوان روح کیهانی (Cosmic Spirit) یاد می‌کند؛ روحی که خود را در جهان تحقق می‌بخشد و هگل برای تبیین آن از مفهوم صورت‌حال در ماده ارسطو استفاده می‌کند (Taylor, 81)؛ روحی کیهانی که در دل آگاهی متناهی انسان تحقق می‌یابد (Taylor, 89) و از آنجا که حقیقت روحی (نفسانی) دارد، نمی‌تواند در مجرد باقی ماند و باید در بستر جهانی مادی حلول کند (Taylor, 91). این تفسیر گرچه به دغدغه‌های معرفت‌شناسانه هگل توجه دارد، ولی توجه خاص خود را بر دغدغه‌های معرفت‌شناسانه و به‌طور خاص مسئله شکاکیت متمرکز نکرده است. اما تفسیر ماتریزیک دیگری را که به‌طور خاص بر مسئله آگاهی و نسبت آن با جهان متمرکز شده، رولف-پیتر هورستمان (Rolf-Peter Horstmann) عرضه کرده است. او مسئله نسبت میان آگاهی و جهان را در قالب دو نسبت با خویش و با دیگری بیان کرده و در نهایت امر مطلق را به‌عنوان بنیاد لایشرطیت، به‌عنوان نسبت با خویش بدون نسبت با دیگری، صورت‌بندی می‌کند. در اینجا روایت تلخیص‌شده برادی بومن (Brady Bowman) از نظریه هورستمان ارائه می‌شود: خودآگاهی یا خودادراکی به دادگی شهود حسی وابسته است. نسبت با خویش (خودآگاهی) در یک نسبت با دیگری قرار می‌گیرد. بنابراین دو نسبت داریم: نسبت نخستین که نسبت آگاهی با خویش یا خودآگاهی است و نسبت دوم کثرات شهود حسی است که خودآگاهی باید با آن به عنوان دیگری نسبت یابد. از نظر هگل برای آنکه امکان علم به جهان خارج میسر شود، همین نسبت‌ها باید در کثرات شهود حسی نیز محقق شود؛ یعنی طبیعت باید با نسبتی هم‌ریخت (homomorphic) با خودآگاهی تقویم شود. بنابراین دو نسبت، یکی از جانب خودآگاهی و یکی از جانب طبیعت، داریم که انعکاس یکدیگر هستند. مطلق همان مجموعه این دو نسبت است که البته به لحاظ هستی‌شناسانه مقدم بر آن دو است و از آن در برابر خودآگاهی متناهی، به خودآگاهی نامتناهی تعبیر می‌شود (Bowman, 2013, 37-38).

معنای اطلاق امر پیشینی گرفته و تفسیر سوم نسبت به امر مطلق ساکت است. تفاسیر متافیزیکی در تمامیت خود و علی‌رغم اختلاف در بیان، مطلق را آگاهی نامشروطی می‌دانند که شرط امکان صورت و محتوای متعلقات شناخت است، و از این رو تبیین امر مطلق، ساختار واقعیت عینی را تبیین می‌کند. بنابراین برای ارزیابی تفاسیر یادشده باید تلقی هگل از ناشناختنی ماندن شیء فی‌نفسه و تفسیر او از مفهوم عینیت کانتی و نیز دریافت او را از فاهمه و مقولات آن به‌عنوان ابزار شناخت عالم، تحلیل کنیم.

۳. ناشناختنی ماندن شیء فی‌نفسه و مسئله شکاکیت

هگل به‌صراحت ناشناختنی ماندن شیء فی‌نفسه را موجب آن می‌داند که صدق به امری صرفاً سابژکتیو تبدیل شده و معرفت که علم به واقعیت عینی است، شأن یک باور را بیابد (Logik 1: 38/ 25). او مفهوم عینیت کانتی را که معادل کلیت و ضرورت است، عینیت سابژکتیو می‌خواند و بر آن است که عینیت حقیقی که فلسفه باید به دنبال آن باشد، به معنای آن است که امری از جنس اندیشه در خود جهان خارجی و در اشیا فی‌نفسه تحقق دارد (Enz §41Z). اما یکی از مهم‌ترین تعبیر هگل در نفی ناشناختنی ماندن شیء فی‌نفسه آن است که او این امر را معادل با شکاکیت می‌داند و در موقف دوم کتاب علم منطق، مفهوم «پدیده»^۱ در شکاکیت و «پدیدار»^۲ در ایدئالیسم را یکی دانسته، می‌افزاید:

شکاکیت به خود اجازه نمی‌دهد که بگوید چیزی هست و ایدئالیسم اخیر به خود اجازه نمی‌دهد که شناخت را معرفت شیء فی‌نفسه محسوب کند.... فرض نشده بود که شیء فی‌نفسه به ساحت

^۱ Phänomen/ Phenomenon

^۲ Erscheinung/ appearance

آگاهی وارد شود ایدئالیسم، اعم از لایب‌نیتزی، کانتی، فیشته‌ای یا هر شکل دیگری، از شکاکیت از این جهت فراتر نرفته است: از وجود همچون متعین‌بودگی پیشرفتی نداشته است (Logik 2: 20/ 342-3).

مجموعه این تعابیر به روشنی نشان می‌دهد مادامی که امری خارج از آگاهی به‌عنوان شیء فی‌نفسه قرار داشته باشد، هرگونه قانونمندی علمی که صرف کلیت و ضرورت باشد و نتواند اندیشه را به جهانی خارجی نسبت دهد، ملازم با شکاکیت است.^۱ اما تلقی هگل از شیء فی‌نفسه چیست؟

۴. امر مطلق و ایدئالیسم متناهی

هگل مقولات فاهمه فلسفه کانت را، به دلیل سابژکتیو بودن، در شناخت شیء فی‌نفسه ناکام می‌داند؛ ولی از نظر او حتی در صورت نسبت دادن این مقولات به جهان خارج، باز هم شیء فی‌نفسه به چنگ آگاهی در نخواهد آمد:

اصطلاح اندیشه‌های عینی^۲ دلالت بر حقیقت^۱ می‌کند، که باید متعلق مطلق و نه صرفاً هدف فلسفه باشد... اگر تضادی ثابت میان

^۱ می‌توان بنیاد تمامی انتقادات هگل را به دوگانگی میان شیء فی‌نفسه و آگاهی، تحت عنوان سوژکتیویسم تقریر کرد و آن را نوع دیگری از شکاکیت معرفتی قلمداد نمود. هگل انکار معرفت شکاکیت مدرن را در این می‌داند که تقدم و ترجیحی معرفت‌شناسانه برای معرفت سوژه شناسنده از تمثلات یا از خودش قائل است؛ یعنی ویژگی جنبش معرفت‌شناسی مدرن آن است که دعاوی معرفتی را به آنچه به نحو سابژکتیو متعین شده، محدود می‌کند و در عین حال به طریقی می‌کوشد که آن را بدون معرفت عینی به امر فی‌نفسه و مطلق صورت دهد؛ یعنی درحالی که دسترسی غیرمشکوک به محتوای آگاهی خود داریم، هیچ توجیهی برای استنتاج از محتوای ذهنی درونی به دعاوی در باب اشیای موجود خارج از ذهن وجود ندارد. ما در دانستن خود به دایره خود-آگاهی محدود شده‌ایم (Bristow, 2003, 139).

^۲ Objektiven Gedanken/ Objective thought

اندیشه-تعینات باشد، یعنی صرفاً [اندیشه-تعینات] از آن سرشت متناهی باشند، در آن صورت نامتناسب با حقیقتی هستند که فی نفسه و لِنفسه است و حقیقت نمی تواند وارد اندیشه شود. اندیشه ای که تنها تعینات متناهی را می سازد و میان آنها حرکت می کند، فاهمه^۱ نامیده می شود... خاص تر اینکه تناهی اندیشه-تعینات به این معنای دوگانه باید فهمیده شود: نخست آنکه آنها ساپژکتیو هستند و در تضاد دائمی با ابژکتیو قرار دارند، و دیگر آنکه به دلیل محتوای محدود در تضاد با یکدیگر و حتی بیشتر در تضاد با مطلق هستند (Enz §25).

اما هگل همین توجه تناهی مقولات را یکی از مهم ترین دستاوردهای فلسفه کانت می داند و آن را می ستاید؛ چراکه با بحث دیالکتیک عقل محض نشان داده است، در صورتی که مقولات فاهمه بخواهند بر حوزه امور نامشروط و غیرزمانی-مکانی اعمال شوند، دچار تعارض خواهند شد:

فلسفه نقادی این اعتبار سلبی برجسته را برای بالا بردن و سنجیدن این باور داراست که تعینات فاهمه به تناهی تعلق دارند و دانستی که میان آنها جابجا می شود، به حقیقت نمی رسد. اما هنوز یک سویگی این فلسفه شامل آن است که تناهی این تعینات فاهمه به این واقعیت نسبت داده می شود که آنها فقط به اندیشیدن ساپژکتیو ما تعلق دارند که برای آن شیء فی نفسه امری مطلقاً آن سویی است. در واقع با وجود این، تناهی تعینات فاهمه در ساپژکتیویتی آنها قرار نمی گیرد. بلکه آنها فی نفسه متناهی هستند و تناهی آنها نیاز دارد که در خودشان ثابت شود

۱. Wahrheit/ Truth

۲. Verstand/ Understanding

(Enz §60Z1) ... واقعیت موضوع حقیقتاً این است که اشیائی که بی‌واسطه می‌شناسیم صرفاً پدیدارهایی برای ما نیستند، بلکه فی‌نفسه [پدیدار هستند] و یعنی تعین صحیح اشیای متناهی این است که بنیاد خود را نه در خود، که در یک ایده کلی الهی داشته باشند (Enz §45Z).

بنابراین هگل خود مفاهیم متناهی فاهمه را، به دلیل ناکامی در شناخت شیء فی‌نفسه، در معرض شکاکیت می‌داند. البته این به معنای گرفتاری در دام شکاکیت نیست؛ بلکه هگل به دنبال راهی برای گذار از مفاهیم متناهی و رسیدن به شناخت مطلق، یعنی امر فی‌نفسه، است. هگل دریافت خاصی از شیء فی‌نفسه دارد و آن را امری نامشروط و رای امور متناهی می‌داند. این شیء فی‌نفسه نمی‌تواند مونادهای مجرد و متناهی لایب‌نیتز باشد؛ بلکه باید جوهری اسپینوزایی باشد. به لحاظ تاریخی نیز، یک مسئلهٔ پسا‌کانتی، نسبت میان ایدئالیسم کانتی و وحدت‌گرایی اسپینوزایی است؛^۱ درحالی‌که خود کانت، متأثر از لایب‌نیتز، به تعددی از جواهر فی‌نفسه و متناهی با صفاتی درونی قائل است که درنهایت ریشه در جوهر نامتناهی الهی دارند. فیلسوفان پسا‌کانتی به شدت از وحدت جوهر اسپینوزایی متأثر هستند. هگل نیز دریافتی اسپینوزایی از نسبت میان پدیدار و شیء فی‌نفسه دارد که پدیدار را امری متناهی قلمداد کرده، آن را وابسته به جوهری نامتناهی می‌داند. دریافت اسپینوزایی پسا‌کانتی که با خوانش یاکوبی^۲ شکل گرفته، متضمن دو اصل است (Bristow: 2013, 117):

^۱. توجه به این مسئله که دریافت پسا‌کانتی از مسئلهٔ کانت متأثر از خوانش یاکوبی اسپینوزاست و صرفاً از دل فلسفهٔ کانت قابل توجیه نیست، مورد توجه محققان قرار گرفته که برای نمونه می‌توان به Bowman, 2013, 116-125، Franks: 2005 و Forster, 2012, 75-99 اشاره کرد.

^۲. Jacobi

۱- هر تعینی یک سلب است^۱: بنابراین امر هر ایجاب متناهی و متعین در نهایت یک سلب است و تنها امر نامتناهی وجود دارد.

۲- ضرورتاً کل بر جزء تقدم دارد^۲: اشیای فردی جزئی متقابلاً یکدیگر را مفروض گرفته، با هم نسبت دارند و روی هم یک کل را تشکیل می‌دهند.

روشن است که این تفسیر هگل مبتنی بر یک دریافت خاص از شیء فی نفسه کانتی است که از آن تفاسیر متعددی ارائه شده است؛ اما اگر مفهوم شیء فی نفسه کانت واجد نوعی تعهد هستی‌شناسانه باشد، در نهایت اشاره به جوهری لایب‌نیتزی دارد؛ جوهری که واجد صفاتی درونی هستند که در زمان و مکان پدیدار نمی‌شود و فقط صفات نسبی آنها در زمان و مکان قابل درک است.^۳ ولی فیلسوفان پساکانتی دو راه برای تبیین سلسله متناهی و مشروط عالم پیش روی خود دارند:

۱. Omnis determinatio est negatio

۲. Totum parte parius esse necesse est

۳. روایت پاول فرانکس (Paul Franks) از نحوه تکوین مسئله کانتی و دریافت پساکانتی از این مسئله مؤید همین معناست. مطابق بیان فرانکس، مسئله کانت و ایدئالیسم آلمانی پاسخ به شک گرای است. دوگانه‌گرایی کانت در بستر یک مسئله لایب‌نیتزی شکل می‌گیرد. مسئله لایب‌نیتزی از ترکیب دو خواست حاصل می‌شود: ۱- خواست وحدت‌گرایانه (Monistic): هر بنیان‌گذاری اصیل در یک وحدت سیستماتیک از بنیادهای صورت می‌گیرد که در یک بنیاد یکتا خاتمه یابد؛ ۲- خواستی دوگانه‌گرا (Dualistic): بنیان‌گذاری فیزیکی و متافیزیکی باید از هم جدا شوند (Franks: 2005, 20-23).

بر مبنای همین خواست دوگانه، تمایز میان شیء فی نفسه و پدیدار نخست در رساله افتتاحیه (Inaugural Dissertation) کانت به چشم می‌خورد. مطابق این نخستین صورت‌بندی، قوه حس امکان معرفت فیزیکی به اشیا را، چنانکه بر ما پدیدار می‌شوند، می‌دهد، و فاهمه معرفت متافیزیکی از اشیا را چنانکه حقیقتاً هستند می‌دهد (ibid, 34). اما تلقی کانت در نقد عقل محض متفاوت شده و به صورت بندی شیء فی نفسه ناشناختنی می‌انجامد. از نسبت میان شیء فی نفسه و پدیدار تفسیرهای گوناگونی ارائه شده که برخی از آنها فاقد هرگونه استلزام هستی‌شناسانه بوده، صرفاً اشاره به محدودیت معرفتی ما دارند. کانت برای پاسخ به معضل لایب‌نیتزی همچنان می‌کوشد هم دوگانه‌گرایی برای تمایز میان ساحت فیزیکی و متافیزیکی و هم وحدت‌گرایی برای یک بنیان‌گذاری

۱- حقایق جهان را سلسله‌ای از علت و معلول‌ها بدانیم که درنهایت در یک علت نامشروط، یعنی جوهری به نام خدا به‌عنوان سرسلسله، علل خاتمه می‌یابند؛ ۲- یا تمام این تعینات متناهی تعینی از یک جوهر واحد محسوب شوند. رد ایدئالیسم استعلایی کانت توسط هگل به معنای بازگشت او به جوهر فردی با صفات غیرنسبی، به‌عنوان بنیاد صفات نسبی پدیدارها، نیست (بازگشت به متافیزیک پیشاکانتی)؛ بلکه هگل بر آن است که اشیای پدیداری، حکایت از واقعیتی نسبی و نفس‌الامری می‌کنند؛ واقعیتی متناهی و مشروط که تعین امری نامتناهی و نامشروط است. مقولات از واقعیتی فی‌نفسه حکایت می‌کنند که خود استقلال جوهری ندارد؛ اما این مقولات و اصول حاکم بر فاهمه، یعنی تمایز، به دلیل تناهی، امکان حکایت از واقعیت نامشروط را ندارند.^۱

(Bowman, 2013, 123-4)

اصیل را حفظ کند. براساس تمایز میان شیء فی‌نفسه و پدیدار، چگونه همچنان این دو خواسته برآورده می‌شود؟ پاسخ به این مسئله در تمایز میان تجربی و استعلایی نهفته است. سلسله‌مراتب تجربی بنیان‌گذاری ناظر به پدیدار و سلسله‌مراتب استعلایی مربوط به فی‌نفسه است (Franks, 2005, 47-51). اما در مقابل وحدت‌گرایی اشتقاقی کانتی که درنهایت بنیان همه چیز را به جوهری الهی بازمی‌گرداند، ایدئالیسم آلمانی به دنبال وحدت‌گرایی کل‌گرا (Holistic Monism) است. این نگاه مرکب از دو ادعاست: ۱- ادعای کل‌گرا که مطابق آن در یک نظام فلسفی کامل، عناصر تجربی باید چنان باشند که تمام صفات آنها فقط در بستر تمامیتی قابل تعیین باشد که از عناصری دیگر و صفات آنها ساخته شده است؛ ۲- ادعای وحدت‌گرا که مطابق آن در یک نظام فلسفی کامل، اصل نخستین مطلق، باید حال در تمامیت مورد اشاره به‌عنوان اصل وحدت باشد. این ادعا با تفردگرایی موندی کانت در تعارض است؛ نگاهی که بر مبنای آن اشیای فی‌نفسه باید موندی‌های فردی باشند (Franks, 2005, 85-6).

^۱. بیانی از پیچیدگی مسئله هگل را بومن (Bowman) در قالب چهار گزاره به شکل زیر صورت‌بندی کرده است: «هگل به آموزه‌ای پیچیده متعهد شده است که ۱- مقولات موقوم اشیا هستند؛ ۲- اشیا هم شناختنی و هم مستقل از شناسنده متناهی و افعال شناخت هستند؛ ۳- اشیای تقویم‌شده با مقولات متناهی هستند؛ ۴- متناهی بودن یعنی هیچ‌گونه وجود هستی‌شناسانه مستقل نداشتن؛ یعنی متناهی صرفاً پدیدار است. دو مؤلفه اول این آموزه آن چیزی را

کانت به جواهر موندی فی نفسه، به عنوان اشیای فی نفسه ناشناختنی، قائل است که متعلق شناخت زمانی-مکانی قرار نمی‌گیرد؛ ولی هگل اصل حاکم بر عالم را چیزی جز اصلی وحدت‌بخش که حاکم بر قلمرو پدیداری کانت است، نمی‌داند. باید توجه داشت که این امر مطلق صرف جمع امور متناهی نیست که «امور متناهی مقدم بر کل، معقول باشند؛ بلکه آنها تنها در نسبت با کل معقول هستند» (Franks, 2005, 89). از این رو هگل به جای آنکه به تعددی از جواهر فی نفسه قائل باشد، شیء فی نفسه را امر نامشروطی می‌داند که اشیای متناهی ظهور آن در قالب مقولات متناهی محسوب می‌شوند؛ چراکه امور متناهی، دیگر امور جواهری متفرد با صفاتی درونی نیستند؛ بلکه تعیین آنها در همین نسبت با یکدیگر است. مطلق نیز «ترکیبی از همین نسبت‌هاست که مطلقاً مقدم بر آنها مقدم است» (Bowman, 2013, 167) به گونه‌ای که «مواقف این کل هیچ تعیین و وجودی خارج از آن ندارند» (Bowman, 2013, 168).

اما تناهی مقولات است که باعث می‌شود در شناخت شیء فی نفسه دچار تعارض شوند و کانت همین مسئله را موجب ناشناختنی ماندن شیء فی نفسه قلمداد می‌کند (CPR: A582-583/B660-661). عدم کفایت مقولات متناهی برای شناخت امر نامشروط به طور خاص خود را در مسئله تعارضات عقل محض نشان می‌دهد:

می‌سازد که می‌توانیم رئالیسم معرفت‌شناسانه (epistemological realism) بنامیم: متعلقات شناخت انسانی ضرورتاً در قالب مقولات قابل شناخت هستند و شناختی بودن آنها صرفاً محصول وضع سوژه‌های متناهی نیست. دو مؤلفه دوم ایدئالیسم متناهی (idealism of the finite) هگل را می‌سازند... ایدئالیسم متافیزیکی (metaphysical idealism): موضعی که کل عینیت مقولی تقویم‌شده متناهی هم مستقل از شناسنده متناهی است و هم اساساً وابسته به بنیانی نامتناهی است که خود تحت مقولات قرار نمی‌گیرد، اما فعالیتی است که آنها ظهوراتش هستند» (Bowman, 2013, 114-5).

این تعارضات کانتی همواره بخش مهمی از فلسفه کانتی باقی خواهند ماند. مهم‌تر از همه، آنها موجب تنزل متافیزیک پیشین را فراهم کردند و می‌توانند به‌عنوان انتقالی اصلی به فلسفه متأخر محسوب شوند؛ زیرا آنها به‌طور خاص در ایجاد این باور که مقولات متناهی در جانب محتوا پوچ هستند، ابزاری بودند و این رویکردی صحیح‌تر نسبت به رویکرد صوری ایدئالیسم سابرکتیو است؛ چراکه برای آن، نقیصه آنها این است که به قول معروف، سابرکتیو، و نه آنچه فی‌نفسه هست، می‌باشند. در عین حال، شرح کانت از این تعارضات، علی‌رغم خدمت بزرگ آن، بسیار ناکامل است؛ هم به سبب اینکه از جهت درونی خامدستانه و عجیب است و هم به‌علت نامتناسب بودن نتیجه آن که مفروض می‌گیرد شناخت صور دیگر غیر از مقولات متناهی ندارد (Logik 1: 216/157).

البته هگل بر آن است که همین تعارضات کانتی نشانه توجه به حقیقت امر مطلق است؛ اینکه نفس واقعیت خود امری تناقض‌آمیز است که کانت به نتایج آن توجهی نداشته است:

نمایش‌های دیالکتیکی کانت در تعارضات عقل محض، وقتی به دقت ارزیابی شود شایسته تجلیل بزرگی نخواهد بود ... اما ایده کلی که بنیان نهاد و به آن اعتبار داد، عینیت پدیدار و ضرورت تناقض است که به سرشت اندیشه تعینات تعلق دارد: البته نخست این کار را از طریقی که این تعینات توسط عقل بر اشیاء فی‌نفسه اعمال می‌شوند، صورت داد؛ ... اگر کسی به جنبه سلبی انتزاعی دیالکتیک ملتزم بماند، نتیجه فقط این امر

پیش‌پافتاده است که عقل ناتوان از شناختن نامتناهی است

(Logik 1: 52/35).

بنابراین هگل، برخلاف کانت، تناقض را نشانه ناکامی عقل در درک حقیقت امر فی‌نفسه نمی‌داند. او ناکامی متافیزیک کهن و از جمله کانت را در تمسک به اصل امتناع تناقض می‌داند که به سبب آن، تمام مواقف عالم جدای از یکدیگر نگریسته شده و امکان درک مفهوم کل ناممکن شده است. تناقض ذاتی عقل ناشی از ناکامی عقل در شناخت عالم نیست؛ بلکه حکایت از سرشت خود امر مطلق می‌کند: وحدت امور متناقض. از این رو برای هگل شیء فی‌نفسه حقیقتی جامع و فراگیر تمام مواقف جزئی است که با مقولات متناهی کانت قابل شناخت نیست. حال پرسش آن است که این شیء فی‌نفسه، به عنوان حقیقت وحدانی و جامع تمام مواقف جزئی، چه تمایزی با جوهر اسپینوزایی و به‌طور خاص چه نسبتی با وحدت تألیفی خودآگاهی دارد؟

۵. چرا جوهر سوژه است؟

هگل در بیان حقیقت عالم، تصریح می‌کند که جوهر همان سوژه است (Phänomenologie §17) و عالم خارج چیزی جز ظهور همین سوژه نیست. به عبارتی عینیت، ظهور همین سوژه در جهان خارج است. برای ارزیابی این سخن هگل، به بررسی تلقی او از مسئله وحدت تألیفی خودآگاهی کانتی می‌پردازیم تا روشن شود که او چه تصویری از سوژه کانتی ارائه می‌کند؟ هگل در عبارتی صریح بر آن است که مشروطیت سوژه به دادگی حسی، درعین حال که خود شرط متعلقات معرفت باشد، یک تناقض است:

با وجود وحدت محض «من» آگاهی در تمام هستی و اینکه بقیه

امور حسی یا ایده هستند، ثابت می‌شود که این من آگاهی، واقعیت تام

خواهد بود. از سوی دیگر همین واقعیت تام هم‌زمان، به تجربه‌گرایی مطلق نیز محدود می‌شود تا این «من» تهی را پر کند؛ یعنی برای آنکه تمایز را با همه صور شکل گرفته آن بگیرد، عقل نیاز به یک محرک بیرونی دارد که در آن کثرت محسوسات و ایده‌ها را بیابد. این ایدئالیسم در تناقض با خویش است. تناقض در این است که از یک سو آگاهی محض تمام واقعیت است و از سوی دیگر همین‌طور محرک‌ها یا محسوسات نیز واقعیت هستند. بنابراین عقل به معنای «من» انتزاعی تمام واقعیت است و دیگری برای عقل امری است خارجی که در اینجا نوعی شناخت دیگری است. بنابراین این دانش، دانش اصیل نیست؛ زیرا حقیقت دانستن فقط در وحدت آگاهی قرار می‌گیرد. عقل محض این ایدئالیسم برای رسیدن به این دیگری که ضروری آن است و فی‌نفسه است، ولی هرگز در دل آن نیست، از جانب خود به سوی دانستنی پرتاب می‌شود که دانستن آنچه حقیقی است، نیست. این یک تناقض مستقیم است. این نگاه می‌گوید که ذات دوگانگی دو فاکتور متضاد است: وحدت خودادراکی و همین‌طور شیء. چه این شیء محرک بیرونی نامیده شود یا موجودیت محسوس یا تجربی، شیء فی‌نفسه خارج از وحدت قرار می‌گیرد (Phänomenologie §238).

روشن است که هگل در اینجا هرگونه وابستگی آگاهی به امری غیر خویش را معادل با نامشروط مشروط و در نتیجه یک تناقض برشمرده، آن را نفی می‌کند؛ اما چرا هگل به دنبال خود آگاهی نامشروط است؟ در ابتدای این بخش بیان شد که هگل جوهر را سوژه می‌داند. جوهر مورد اشاره هگل، یعنی جوهر اسپینوزایی، بنیانی برای تبیین

حقیقت عالم است. بنابراین اگر سوژه بخواهد به بنیان تبیین ساختار عالم بدل شود، نمی‌تواند مشروط به غیر باشد. مقصود هگل از امر مطلق، بنیانی برای تمام مدلل کردن موافق عالم است؛ چراکه هرگونه دلیلی^۱ درنهایت باید در بنیانی مطلق^۲ خاتمه یابد؛ بنیانی که در اندیشه سنتی خدای متعالی و مفارق ادیان، و در اندیشه جدید، کوگیتوی دکارتی، و در صورت‌بندی پخته آن، وحدت تألیفی خودادراکی کانت است؛ اما وحدت تألیفی خودادراکی کانتی، از آنجا که خود مشروط به غیر است، نمی‌تواند بنیانی مطلق برای مدلل نمودن عالم باشد و هگل برای رفع این نقیصه کانتی به دنبال آگاهی نامشروط است. کانت وحدت تألیفی خودادراکی را به بنیانی برای تبیین متعلقات تجربه بدل کرد؛ ولی از آنجا که این بنیان مشروط به دادگی حسی بود، به تعبیر هگل، به یک تناقض گرفتار آمد؛ درحالی که هگل به دنبال یافتن بنیانی نامشروط برای تبیین حقایق عالم است و این معنای حقیقی ایدئالیسم از نظر اوست:

این ادعا که متناهی ایدئال شده است، ایدئالیسم را تعریف می‌کند. ایدئالیسم فلسفه شامل چیزی جز این شناخت نیست که متناهی حقیقتاً وجود ندارد... معنای ایدئالیسم فروکاستن قوام اشیای متناهی به یک بنیاد دیگر است؛ یعنی تنها یک کل انضمامی وجود دارد که این موافق متناهی از آن جدایی ناپذیر هستند (Logik 1: 172/124).

آگاهی نامشروطی که نه صرفاً شرط صوری تجربه، بلکه شرطی برای تبیین ساختار واقعیت عینی باشد. در همین نگاه یکی از مهم‌ترین تمایزات سوژه هگلی و کانتی شکل می‌گیرد. هگل در مقدمه علم منطق این تصور از شناخت را که در آن شناسنده امری

^۱ reason

^۲ ground

جدای از خود متعلقات معرفت باشد، به شدت مورد نقد قرار داده، آن را سبب جدایی هستی و معرفت قلمداد می‌کند (Logik 1: 36-37/24-25). بنابراین سوژه هگلی، برخلاف سوژه استعلایی، امری خارج از فرایند شناخت و در برابر متعلق شناخت نیست؛ بلکه خود در ضمن تقویم ابژه معرفت شکل گرفته و با عنوان عاقل با معقول خویش متحد است. از این رو هگل از آن به خود-تعیین بخش^۱ یاد می‌کند (Logik 2: 403/ 627)؛ چراکه در طی فرایند دیالکتیکی، به کثرات عالم تعین می‌بخشد و در عین حال این تعین بخشی چیزی جز تحقق خود آن نیست؛ از این رو سوژه هگلی، نه سوژه استعلایی کانت، بلکه سوژه‌ای دیالکتیکی است که در فرایند تقویم متعلقات معرفت خود نیز شکل می‌گیرد و حقیقتی بیرون از آن نیست. «کانت در وحدت تألیفی خود ادراکی بصیرتی درست مشاهده کرد؛ ولی به جای آنکه آن را مولد خودانگیخته محتوای اندیشه بداند، آن را به حقیقتی بسیط در برابر شیء فی نفسه ناشناختنی فروکاست» (Ferrarin, 2001, 74). بنابراین وحدت هستی و معرفت برای هگل معادل با تحقق فاعل معرفت در دل متعلقات معرفت، یعنی هستی، است و به این شیوه دوگانه شکاکانه هستی و معرفت از میان می‌رود.^۲

۶. ارزیابی تفاسیر غیر متافیزیکی و ضرورت تفسیر متافیزیکی

۱. Das sich selbst Bestimmende/ Self-determining

^۲ بیانی راهگشا در تبیین تمایز میان سوژه و جوهر به این شرح است: برخلاف جوهر که همواره حقیقتی در پس تعینات و اعراض است و به عنوان زیرنهاد امری جدای از آنهاست، مطلق هگلی به مثابه سوژه موجودیتی جدا نیست؛ بلکه به منزله تمامیت تعینات است و در خود تمام مراحل توسعه مفهوم را شامل است. از این رو حقیقت برای هگل به سیستم، یعنی نظامی جامع از تمام مقولات، بدل می‌شود (Rotenstreich, 1974, 23). وجه جایگزینی سوژه با جوهر نیز در آن است که سوژه همواره نظر به غیر دارد و در همین تضایف با ابژه قوام می‌یابد و از این رو نمی‌توان سوژه را امری جدای از ابژه لحاظ کرد.

حال با نظر به مجموعه اوصاف مذکور برای امر مطلق در بخش قبل، می‌توان به ارزیابی تفاسیر غیرمتافیزیکی از امر مطلق پرداخت. تفاسیر غیرمتافیزیکی به دلایل زیر نمی‌تواند با مقصود هگل منطبق باشد:

۱- تفسیر برساخت‌گرایانه به صراحت نسبت به بیان صریح هگل، تحت عنوان ملازمت شکاکیت و سوژکتیویسم، بی‌توجه است و حتی می‌توان گفت سوژکتیویسم کانتی را تشدید می‌کند؛^۱ چراکه نه تنها شناخت را حاکی از شیء فی‌نفسه نمی‌داند، بلکه اساساً شیء فی‌نفسه را به‌عنوان امری که شناخت به آن اشاره دارد، به‌طور کامل کنار می‌گذارد.

۲- تفسیر غیرمتافیزیکی دوم گرچه ضعف تفسیر پیشین را ندارد و به‌درستی متوجه مسئله هگل در نفی شکاکیت شده است، ولی به‌دلیل زیر‌ناکارآمد است: ۱- با نفی سابژکتیو بودن مقولات و نسبت دادن آنها به شیء فی‌نفسه، با توجه به درهم‌تنیدگی مقولات و نظام کل‌گرایی مفهومی که در تبیین مفاهیم ارائه می‌شود، متافیزیکی وحدت‌گرا عرضه می‌شود. بنابراین نمی‌توان پروژه هگل را فاقد هرگونه استلزام متافیزیکی دانست. ۲- هگل آگاهی را امری نامشروط

۱. پرستون استووال (Preston Stovall) در مطالعه‌ای انتقادی به بررسی همین سوبژه تفسیری از هگل پرداخته که در کتاب تام راکمور، با عنوان «هگل، ایدئالیسم و فلسفه تحلیلی» (Hegel, Idealism and Analytic Philosophy) عرضه شده است. او نیز بر آن است که نوع پرداخت راکمور، در نهایت موجب تنزل مرتبه «دانستن مطلق» در کتاب پدیدارشناسی شده است. استووال در برابر راکمور که هرگونه تعهد معرفت‌شناسانه در اندیشه هگل را رد می‌کند، از نوعی ایدئالیسم خاص در اندیشه هگل دفاع می‌کند. او از کتاب راکمور، سه تز کلیدی ایدئالیسم را بیان می‌کند: ۱- طریقی وجود دارد که اشیا هستند؛ ۲- آنچه می‌دانیم به‌هیچ‌روی به داننده وابستگی ندارد و ۳- اشیا خارجی و عام‌تر جهان چنانکه هست می‌تواند به شناخت در آید نه چنان که پدیدار می‌شود. بنا بر نظر استووال، رئالیسم هگل تز دوم را انکار می‌کند و تز اول و سوم را می‌پذیرد. بنابراین رئالیسم هگل مبتنی بر پذیرش جهانی مستقل از ذهن نیست؛ ولی او بر آن است اشیا چنان که هستند شناخته می‌شود (Stovall, 2007).

دانسته، در علم منطق از خود-تعیین بخشی مفهوم سخن می گوید. روشن است که در این تصویر دیگر سوژه شرط صوری مواجهه با جهان نیست؛ بلکه سوژه خود مقوم عینیت جهان خارج است و ساختار جهان عینی با ارجاع به آن قوام می یابد.

۳- تفسیر غیرمتافیزیکی سوم، در جریانی معکوس تفسیر متافیزیکی دوم، می کوشد تا ناهمگونی مقولات و شهودات حسی را از طریق بازگرداندن دومی به اولی حل کند؛ ولی درنهایت در این تفسیر نیز روشن نمی شود که انتقاد اصلی هگل به مقولات فلسفه کانت چیست و با بازگرداندن مقولات به امور محسوس، ساختار بنیادین واقعیت حسی چگونه خواهد بود.

پس ناشناختنی ماندن شیء، مستلزم شکاکیت و راه نفی شکاکیت، طرح وحدت تألیفی خودآگاهی به عنوان بنیان عینیت و متعلقات تجربه است. از این رو باید نشان داد که آگاهی جهان خارج را تقویم می کند؛ به گونه ای که عینیت اندیشه ها فقط اندیشه های ما نباشند؛ بلکه هم زمان فی نفسه بودن اشیا و برابری آنها به طور کلی باشند (Enz §41Z2) و ساختار واقعیت عینی به آگاهی نامشروط به عنوان بنیاد آن قابل ارجاع باشد. البته تمرکز این نوشتار صرفاً ترسیم دریافتی روشن از تفاسیر متافیزیکی و غیرمتافیزیکی و نیز سنجش آنها در نسبت با ارائه تصویری کامل از فلسفه هگل بود؛ اما اینکه هگل چگونه نامشروط بودن آگاهی و بنیان بودن آن را برای جهان ثابت می کند، مسئله ای است که باید در پدیدارشناسی روح پی گرفته شود. همچنین این پرسش که امر مطلق در هگل به لحاظ تعیین هستی شناسانه چه کیفیتی دارد، مسئله ای است که پاسخ به آن در گرو تحلیل دقیق علم منطق است.

فهرست منابع

منابع اولی

- Kant, Immanuel. (1998). **(CPR)** *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1977). *(Differenz) Differenz der fichte'schen und schelling'schen Systems der Philosophie (1801)*. In Werke, volume 2. The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy, trans. H. S. Harris and W. Cerf. Albany: State University of New York Press.
- ----- (1977). **(Phänomenologie)** *Die Phänomenologie des Geistes (1807)*. In Werke, volume 3. Phenomenology of Spirit, trans. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press).
- ----- (2010) **(Logik)** *Wissenschaft der Logik (1812–1816)*. In Werke, volumes 5 and 6. The Science of Logic, translated by George di Giovanni, New York: Cambridge University Press.
- ----- (2010). **(Enz)** *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, erster Teil: Logik (1817/1827)*. In Werke, volume 8. Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline. Part 1: Logic, translated and edited by Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom, Cambridge: Cambridge University Press.
- ----- (1955). **(VGP)** *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In Werke, volume 18, 19, 20. Hegel's Lectures on the History of Philosophy, trans. E. S. Haldane, 3 vols. New York: The Humanities Press.



منابع ثانوی

- Arndt, Andreas. (1994). *Dialektik und Reflexion: Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*. Hamburg: Meiner.
- Bowman, Brady. (2013). *Hegel's Metaphysics of Absolute Negativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bristow, William. (2003). *Hegel and Transformation of Philosophical Critique*. Oxford: Oxford University Press.
- Dangel, Tobias. (2013). *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristotels*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Ferrarin, Alfredo. (2001). *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forster, Michael N. (1989). *Hegel and Skepticism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Franks, Paul. (2005). *All or Nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Houlgate, Stephen. (2015). *I—Hegel's Critique of Kant, Aristotelian Society Supplementary Volume, 89 (1): 21-41*.
- Hötschl, Calixt. (1941). *Das Absolute in Hegels Dialektik: Sein Wesen und seine Aufgabe im Hinblick auf Wesen und systematische Stellung Gottes als actus purus in der Aristotelischen Akt-Potenz-Metaphysik*. Paderborn.
- Longuenesse, Béatrice. (2007). *Hegel's Critique of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Pres.

- Pippin, Robert. (1989). *Hegel's Idealism: the Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rockmore, Tom. (2005). *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*. New Haven: Yale University Press.
- ----- . (2007). *Kant and Idealism*. New Haven: Yale University Press.
- Sedgwick, Sally. (2012). *Hegel's Critique of Kant: From Dichotomy to Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Rotenstreich, Nathan. (1974). *From Substance to Subject: Studies in Hegel*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Siep, Ludwig. (1991). *Hegel's idea of a conceptual scheme*. *Inquiry* 34(1): 63-76.
- Stovall, Preston. (2007). *Hegel's Realism: The Implicit Metaphysics of Self-Knowledge*. *The Review of Metaphysics* (61) 1: 81-117.
- Taylor, Charles. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی