

Sophia Perennis

Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140

Web Address: Javidankherad.ir

Email: javidankherad@irip.ac.ir

Tel:+982167238208

Attribution-NonCommercial 4.0 International

(CC BY-NC 4.0)

Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS*The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy*

Vol. 20, Number 1, spring and summer 2023, Serial Number 43

Hegel and intersubjective subjectivity

pp. 125-149

DOI: 10.22034/IW.2023.412126.1715

Nasrin shojaei*

Mohammad Meshkat **

Abstract

Kant argued that in order to bring about validity for knowledge we have to make a paradigm shift. The paradigm shift which was well known as copernican revolution was based on this assumption that the one who observing could be able to determinate objects. For Kant subject as observer has the ability to determine the world transcendently. For Hegel the Kantian paradigm shift count as subjetivising the objectivity. He blames Kant for not seeing this basic fact that, subject himself become in the objectivity and the relation could not be as Kant was assuming. Hegel by replacing the transcendental I with Giest attempts to instead of making objectivity, subjective, do the reverse. In this article we argue that by objectivizing the subjectivity, Hegel not inly became able to overcome the

* PhD student, philosophy,literature,Isfahan university ,Isfahan,Iran.

E-mail: nasrin.shojaei6768@yahoo.com

** Associate Professor, Philosophy,literature,Isfahan university, Isfahan,Iran. E-mail:

m.meshkat@Itr.ui.ac.ir

Recived date: 17/8/2023

Accepted date: 10/9/2023

problems posed by Kantian philosophy but also assumes subjectivity as intrinsically intersubjective.

Key words: Hegel , subject , other , metaphysics , intersubjectivity.

Extended Abstract

Realism, as Hegel's fundamental concern, manifests itself in opposition to absolute idealism. Furthermore, Hegel's absolute idealism, as he describes it, entails another significant consequence; if the absolute is in the process of forming the foundations of logic, then subject discipline at various stages is based on requirements that the subject has not imposed on itself. The subject, unable to legislate over nature, similarly lacks the power to regulate limits in the human realm. Hence, for Hegel, the human world becomes a totality with a metaphysical or logical precedence, emerging as an intersubjectivity of objectivity instead of Kantian-Fichtean subjective plurality and anti-organism. This otherness is delineated in two stages; one on the level of things and objects, and the other on the level of the subject. Hegel describes the confrontation with the other as a historical process. In facing things, the subject cannot truly comprehend and know with certainty and is always delayed in its actions. However, it is when confronting the other as a subject that true development seems to begin; the subject is compelled to determine and realize its true identity, engage with the external world, delve deeper into understanding the external world in relation to other subjects, and simultaneously work on it and expand it through its production. Hegel demonstrates that facing the other, although initially failing to overcome our hypothetical infinitude, opens a path for us to expand our world and realize absolute spirit. Hegel is the first thinker to introduce the subject of the other, examining the conflicts and failures of encountering it, accepting the other in Hegel's philosophy, and giving it a place; albeit violent, it is real and integrative.

Conclusion

Kant's self-imposed dilemma in the first critique ultimately led to a solution that, on one hand, strongly leaned towards the full-fledged idealism of Berkeley, creating a perilous gap and imposing a form of nihilism on humanity. Alongside this situation, the solution Kant proposed to escape this predicament also led to other problems. One of them being that the state of the human world, meaning coexistence with each other, inherently faced the dilemma between freedom and the necessity of confrontation. Hegel believed this problem had to be resolved from within subjectivity. Therefore, he rejected Fichte's approach. From Hegel's perspective, logic should intervene as the command language of being in both object and subject. In the sense that one cannot affirm unity for the subject alone or the object alone; thus, for Hegel, the subject's situation is always determined within a totality, and this totality is the result of the self-revelation of the idea according to its inner logic. This inner logic at each stage gives a formulation of the human situation as a high state from an institution or a counter-proposal. This has two significant consequences: firstly, the world is not confined to the perspective of the confined subject; rather, the subject, along with the object, is infinitely entangled in situations. In the sense that the whole logically precedes the subject and the object. Secondly, with the precedence of the whole, the subject realizes that without acknowledging the other as a subject within the whole, it cannot seek recognition for itself. Thus, with the logical precedence of the whole, the subject cannot strive for

freedom from the object or freedom from the other; instead, subjectivity as a whole can assert its power in a way that the subject realizes its position always as an entity within the whole, existing as an institution. In this way, Hegel, through the path of tracing the formation of the whole from the pure idea to the absolute spirit, can show how one can speak of the unity of the world without departing from subjectivity. We have seen that Hegel did not subjectify the objectivity, but rather, on the contrary, objectified subjectivity.

What emerges from Hegel's critique of Kant, although in the grand scheme leading to a serious transformation in subjectivity in favor of objectivity, is fundamentally a more rooted restructuring of subjectivity. This action by Hegel has implications for the foundation of general life; firstly, according to the mentioned interpretation of Hegel's philosophy known as the Binar-Subjektiv reading of Hegel, the basis for the formation of the whole, here explicitly a human whole, is established on the firm foundations of the logic of spirit or the subject. This logic, which Hegel refers to as divine knowledge before the creation of humanity, becomes active in history. In the sense that divine knowledge, according to Hegel, is not self-aware without humans. In other words, for divine knowledge to become self-aware, it needs history and humanity. Therefore, secondly, the basis for the formation of a human society, which is shaped based on specific institutions to regulate and adjust human inclinations, is determined by foundations that are all historical and, in their evolutionary process, are self-consciousness achieved by humans and are all meaningful moments in life. These institutions, from this perspective, are not subjective in the human world; rather, they are inherently objective, constituting the very structure of the human world, in line with these institutions that emerge in the process of self-awareness of the human spirit. This means that not only is the essence of the human world based on its inner logic and is not imposed by me, but the established institutions themselves are objectively meaningful.

References

- Hegel, Georg Wilhelm Freidrich(1975). Hegel's Logic: Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences. (W. Wallace, Trans.) Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Freidrich(2018). The Phenomenology of Spirit. (T. Pinkard, Trans.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Neuhouser, Freidrich(2009). Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord. In K. Westphal, The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spiri(pp. 37-54). Wiley-Blackwell.
- Williams, Robert. R(1992). Recognition: Fichte and Hegel On the Other suny Series in Hegelian. New York: State University of New York Press.

این مقاله دارای درجه
علمی-پژوهشی است

مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۴۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۱۲۵-۱۴۹

نقش بیناسوبژکتیویته در تکوین مابعدالطبیعه هگل

نسرين شجاعی*

محمد مشکات**

چکیده

هگل دریافت که نقدهای جدی به فلسفه کانتی، فلسفه را چنان در موقعیت دشواری قرار داده است که تنها راه برای نجات شناخت آدمی از آنها تحول در مبنای کانت است. از نظر کانت برای تأمین اعتبار شناخت، ابژکتیویته باید سوبژکتیو می‌شد؛ اما ناقدان او معتقد بودند که چنین چیزی عملاً منجر به گرفتاری سوژه درون سپهر خود می‌شود. در نوشتار حاضر هگل با تحول در مبنای سوبژکتیویته از رهگذر تحول من به روح و ابژکتیو کردن سوبژکتیویته توانست تا ضمن غلبه بر شکاف‌ها و بحران‌های فلسفه کانتی، از متافیزیکی غیرجزمی، تاریخی و انضمامی سخن بگوید. این مقاله تلاش کرده تا نشان دهد که تحول بنیادین در مبنای متافیزیک در اصل معادل ظهور

* دانشجوی دکترای فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: nasrin.shojaei6768@yahoo.com

** (نویسندهٔ مسئول) دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان،

ایران. رایانامه: m.meshkat@Itr.ui.ac.i

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۲۶

بیناسوبژکتیویته نزد هگل است. از این رو ادعای اصلی در این مقاله آن است که میان بیناسوبژکتیو شدن فلسفه و ابژکتیو شدن سوبژکتیویته نسبت کاملاً مستقیمی برقرار است؛ به طوری که میزان موفقیت و رضایت بخشی تلاش‌های پساکانتی در سنت ایدئالیسم آلمانی را از این زاویه می‌توان ارزیابی کرد. **کلیدواژه‌ها:** هگل، سوژه، دیگری، مابعدالطبیعه، بیناسوبژکتیویته.

مقدمه

سوژه همواره با چیزی مواجه است؛ با تصویری، صدایی، طعمی، سختی‌ای. تمامی این مواجهات در ساختار شناختی او وحدت داده می‌شوند و به‌عنوان دیگری در برابر او تحقق پیدا می‌کنند. این دیگری می‌تواند دو صورت برای سوژه داشته باشد؛ یا یک شیء و چیز است و یا یک سوژه مشابه همان سوژه اول. اما مسأله اینجاست که من چگونه با خودم به‌عنوان سوژه مواجه می‌شوم؟ آیا در مواجهه با دیگری متوجه موجودیت خود یا خودآگاه می‌شوم؟ یا انسان در خلأ ابن‌سینا نیز می‌تواند با درون‌اندیشی خودآگاه شود؟ فیلسوفان نظریات متفاوتی در این باب دارند. با آغاز دوره مدرن و شروع مباحث مربوط به سوژه به‌عنوان یک هستنده با قابلیت آگاه‌شدن و به‌دنبال آن عمل کردن بر اساس آن، آگاهی در ساحت ذهن و خارج این موضوع نیز مطرح شد و دکارت معتقد بود انسان با درون‌کاوی می‌تواند خودآگاه شود و این درون‌کاوی منتهی به درون‌ماندگاری سوژه نخواهد شد؛ اما پیشرفت فلسفه مدرن مسائلی را پیش کشید که رفع این مسائل ملتزم نگاه جدیدی در فلسفه‌ورزی بود. سؤالاتی که هیوم مطرح کرد بن‌بست‌های فکری‌ای در فلسفه‌ورزی عقل‌گرایانه و تجربه‌گرایانه ایجاد کرد و کلنت در مواجهه با چنین بن‌بست‌هایی با صداقت فلسفی نگاه عقل‌گرایانه خود را کنار گذاشت و روش جدید فلسفه‌ورزی؛ یعنی فلسفه‌ورزی انتقادی را آغاز کرد و انقلاب کپرنیکی را درون این روش جلید انجام داد. کلنت آنچه که دکارت در مورد سوژه پیش‌فرض گرفته بود به حد اعلا رساند و با مسأله درون‌ماندگاری سوژه مواجه شد. کانت در ویراست دوم کتاب *نقد عقل محض*، تلاش‌هایی برای برون‌رفت از این مسأله انجام داد؛ ولی اولاً به این دلیل که نومن برای سوژه کانتی امری ناشناخته و دست‌نیافتنی است و دوم به دلیل اینکه دیگری در مباحث نقد عقل نظری کانت حضور ندارد و در حصول شناخت و تعیین یافتن خود سوژه نقش ندارد، شکست خورد. به همین دلیل کانت در مسأله صدق نیز با مشکل مواجه می‌شود. پس از کانت فیلسوفان ایدئالیست آلمانی تلاش خود را

وقف حل این موضوع می‌کنند. شوپنهاور تلاش می‌کند با قابل شناخت کردن نومن مسأله را حل کند و فیثته با تبدیل کردن «من» به امری پیشینی و نقطه آغاز می‌خواهد به این موضوع جواب دهد. هگل متوجه اشتباه پیش فرض دکارتی می‌شود و آن را تغییر می‌دهد. این تغییر در پیش فرض منجر به تغییر در کلیت فلسفه ایدئالیستی آلمانی می‌شود. درون‌ماندگاری سوژه آلمانی منقضی شده و دیگری وارد فلسفه می‌شود و نه تنها دیگری رسمیت دارد؛ بلکه تعیین سوژه اولی نیز به آن وابسته است. از این رو مقاله پیش رو سر آن دارد که با بررسی تاریخی تحول سوژکتیویته از کانت تا هگل نشان دهد که چگونه تقرر سوژه در عالم و میان موجودات نهایتاً در فلسفه هگل به بیان حقیقتاً ابژکتیو خود می‌رسد. استدلال خواهیم کرد که حصول این ابژکتیویته مرهون بصیرت ژرف هگل به حضور سوژه در جهان است. به این معنا که سوژه از همان آغاز خود را در میانه جهانی متشکل از دیگر سوژه‌ها پیدا می‌کند. از این رو از دیدگاه ما، ابژکتیو شدن سوژکتیویته نزد هگل همان ظهور بیناسوژکتیویته است.

ایدئالیسم آلمانی و مسأله بیناسوژکتیویته

کلنت در نقد اول برای آنکه بتولند نشان دهد که منطق استعلایی که در تمایز میان پدیدار و شیء فی‌نفسه، چونان منطق شکل‌گیری یک وحدت از کثرات، واجد اعتبار عینی است؛ و سوژه آن را از قبل خود وارد عالم می‌کند، به استنتاج استعلایی مقولات متوسل می‌شود. منظور از استنتاج استعلایی، استدلالی است که نشان می‌دهد به‌کاربردن مقولات توسط سوژه، شرط استعلایی شکل‌گیری جهان است. به این معنا، مقولات فاهمه، اعتبار عینی دارند. کانت برای روشن ساختن این معنا می‌گوید مادامی که یک «من می‌اندیشم» به افعال بازنمایی‌های سوژه دوسیده نشده باشد، نمی‌توان بازنمایی را اندیشید. کانت از "متعلق تصورات" در سطح پیشا اندیشه از معنایی خاص سخن می‌گوید:

در این‌جا لازم است منظور خود را از اصطلاح "متعلق تصورات" روشن سازیم. پیش از این گفته‌ایم که پدیدارها فی‌نفسه چیزی نیستند جز تصورات حسی‌ای که نباید فی‌نفسه و به همان‌گونه که در ذهن تصور می‌شوند به صورت متعلق‌هایی که می‌توانند در بیرون از نیروی تصور ما باشند در نظر گرفته شوند... به آسانی می‌توان دریافت که این متعلق باید فقط به عنوان چیز کلی تصور شود (کانت، ۱۳۹۰: ۱۸۸).

با این توصیف می‌توان گفت که از بازنمایی یک‌چیز می‌توان در دو سطح سخن گفت: یکی آن است که بازنمایی، چیز را صرفاً به‌عنوان آنچه در برابر ایستاده عرضه می‌نماید. (چیزی کلی) سوژه در این سطح، به «من می‌اندیشم» نیازی ندارد. چراکه ادراک او از یک‌چیز آن را در مقام امری متفاوت یا این همان با دیگر چیزها بازمی‌نمایاند؛ یعنی سوژه می‌تواند از یک‌چیز بازنمودی داشته باشد و در این بازنمود الزاماً «من می‌اندیشم» دخالت نکند. منتهی این بازنمایی از چیزی غیر از تفاوت یا این‌همانی چیزها با مدرک، پرده بر نمی‌دارد؛ اما جای این سؤال باقی است که چگونه «من می‌اندیشم» دوسیده به هر بازنمایی می‌تواند از این بازنمایی فراتر رود؟ در اینجا باید به چند نکته مهم اشاره کرد؛ کلنت میان آشنایی با چیزها که همان بازنمایی در سطح اول است و شناختن که آگاهی را فرامی‌خواند تمایز قائل است. از نظر او سوژه به‌واسطه دومی است که می‌تواند چیزی را ببیندیشد. کانت فکر می‌کرد گذار به اندیشیدن یک بازنمایی مستلزم انجام فعالیتی ویژه است. آنچه کانت در ویراست B نقد عقل محض «فعل خودانگیختگی نیروی تصور» (کانت، ۱۳۹۰: ۲۱۴) می‌نامد در اصل همان فعالیت خاصی است که از رهگذر آن می‌توان به چیزی بیش از تفاوت و این‌همانی بازنموده با دیگر بازنموده‌ها رسید. این گذار مستلزم یک کلیت است. به این معنا که بتوان تجربه را به مثابه یک کل تجربه کرد. این تجربه از کل معادل آن است که قواعد ضروری‌ای برقرار باشند که عناصر تجربه را در یک ضرورت گرد آورند. کانت از هیوم آموخته بود که مفاهیم متافیزیکی‌ای چون علیت و جوهر را نمی‌توان مسلم گرفت؛ بلکه مبنای ضرورتی لازم است تا اثبات کند که جوهر و علیت به مثابه مفاهیمی وحدت‌بخش، در سوی دیگر تجربه، یعنی سوژه قرار دارد. برای همین کانت صراحتاً می‌نویسد: "هر ضرورتی، بدون استثنا، مبتنی بر شرطی استعلایی است. از این رو باید یک مبنای استعلایی وحدت آگاهی در ترکیب تمام کثرات شهودهای ما و در نتیجه در مفاهیم اشیاء به طور کلی وجود داشته باشد." (کانت، ۱۳۹۰: ۲۴۷) معنای حرف کانت این است که اگر وحدت تجربه برای تجربه ضرورت دارد؛ یعنی اگر تجربه تنها درون یک جهان متشکل ممکن است که واجد متعلق یا محتوایی باشد، آنگاه مبنای این تشکل را باید از سوژه و شروط استعلایی‌ای او جست. این شرط استعلایی نمی‌تواند پذیرندگی باشد. چرا که ضرورت برای تجربه به مثابه کل ضروری بوده و این کل متشکل، فی‌نفسه و بدون سوژه هیچ معنایی ندارد. لذا شرط استعلایی‌ای که این کل را

ممکن می‌کند باید اولاً از سنخ فعالیت و ثانیاً آگاهی باشد. کانت در ادامه فقره قبلی به صراحت می‌گوید که "همه تکثرات شهود در همان موضوعی که این کثرت یافت می‌شود، دارای ارتباط ضروری با "من فکر می‌کنم" است و تصور من فکر می‌کنم یک فعل خودانگیخته است یعنی نمی‌تواند به احساس تعلق داشته باشد". (کانت، ۲۰۶:۱۳۹۰)

می‌توان موضع کانت را چنین تعبیر کرد که او می‌کوشد در استنتاج استعلایی مقولات، اثبات کند که به واسطه خوداندریافت استعلایی، توانسته اعتبار عینی اعمال وحدت آگاهی بر تکثر را به دست دهد؛ اما در اینجا دو ملاحظه مهم را باید در نظر آورد. اولاً کانت معتقد است که «تألیف، تصویری است که نمی‌تواند از راه برون‌آخته‌ها داده شود، بلکه فقط می‌تواند به واسطه خود درون‌آخته اعمال گردد» و ثانیاً «مفهوم هم‌بستگی علاوه بر مفهوم بسیارگانی و هم‌نهاد بسیارگان، مفهوم یگانگی بسیارگان را نیز شامل می‌شود. هم‌بستگی عبارت است از تصور یگانگی هم‌نهادی بسیارگان» (همان: ۲۱۵). او در نهایت به استدلال خود چنین پایان می‌دهد که تصور یگانگی خود به تصور بسیارگانی افزوده می‌شود و مفهوم هم‌بستگی را برای نخستین بار توانستنی می‌سازد (همان: ۲۱۵). از این استدلال کانت برمی‌آید که خود تصور یگانگی اولاً تصور است و ثانیاً از تمام مفاهیم بنیادی‌تر؛ یعنی که تصور یک کل همچون یگانگی بر انحصار شکل‌گیری استعلایی آن یا به بیان دیگر بر منطق کل پیشی می‌گیرد.

نتیجه استدلال کانتی که برای ادامه بحث اصلی ما مهم می‌نماید، این است که «من می‌اندیشم» همچون تصور و بازنمایی داده می‌شود و به واسطه همین بازنمایی، می‌تواند سر از منطق شکل‌گیری تمام تمایزات و تفصیل‌بندی‌های طبیعت در مقام یک کل درآورد. آن‌هم به این خاطر که کل و یگانگی، پیشاپیش هر تألیفی، داده شده است. به این ترتیب شناخت هر بازنمایی که در سطح اول داده می‌شود، مستلزم مفهوم‌سازی استعلایی در مقام منطقی است که بسیارگانی را یک‌جا، در یک کل، گرد می‌آورد؛ اما این مفهوم‌سازی نهایتاً بازتابی است که سوژه به واسطه آن درمی‌یابد که مفهوم‌سازی، عملی از آن خود او است. یعنی این‌که سوژه برای تضمین اعتبار عینی تحمیل منطق خود به چیزها، باید بازتابی از یک خود استعلایی، به عنوان مبنای وحدت طبیعت داشته باشد. یاکوبی کانت را به تندی به باد نقد می‌گیرد.

نقد یاکوبی به کانت از موضع رئالیسم

یاکوبی یکی از نخستین و جدی‌ترین نقدها به کانت را بنیان نهاد. نقد یاکوبی از این نظر بر کانت وارد دانسته می‌شود که او تلاش کرده بود نشان دهد که تمایز میان نومن و فنومن چگونه نزد کانت منجر به ایجاد شکافی شده است که تنها یکی از نتایج آن ظهور نوعی ایدئالیسم من باورانه است. ادعای اصلی یاکوبی این است که علی‌رغم سخن کانت از تجربه بیرونی و جهان خارجی، ایدئالیسم استعلایی از اصطلاح «ابژه» برای ارجاع به بازنمایی‌های ذهنی بهره می‌گیرد و هرگز قادر نیست وجود موجودیت‌های مستقل از ذهن را تثبیت کند. «آنچه ما رئالیست‌ها ابژه‌های واقعی یا اشیای مستقل از بازنمایی‌های مان می‌خوانیم، به نزد ایدئالیست استعلایی صرفاً هستنده‌هایی درونی هستند که ابدأ چیزی را از آنچه ممکن است خارج از ما وجود داشته باشد، یا چیزی را که نمود ممکن است به آن ارجاع داشته باشد، به نمایش نمی‌گذارند. بلکه این هستنده‌های درونی تعینات صرفاً سوبژکتیو ذهن هستند که از هر آنچه حقیقتاً ابژکتیو است تهی‌اند» (Jacobi, 1994: 334) به همین دلیل کانت هم مانند بارکلی به یک ایدئالیست سوبژکتیو تبدیل می‌شود؛ اما خودش به گونه‌ای می‌نویسد که گویا چنین نیست و توانسته مسأله را حل کند. یاکوبی می‌گوید: «حتی اگر طبق نظر کانت بتوان پذیرفت که ممکن است امری استعلایی به منزله علت وجود داشته باشد که با این هستنده‌های صرفاً سوبژکتیوی مطابقت کند که تنها تعینات هستی خود ما هستند، کجایی این علت چگونگی ربط آن با معلولش، در ژرف‌ترین ابهام پنهان می‌ماند» (ibid: 336). در واقع بین پیش‌فرضی که کانت فلسفه‌اش را با آن آغاز کرد و نتیجه‌ای که از آن برآمد توافق وجود ندارد و منجر به شکاکیت می‌شود.

تعین سوژه در نقد عقل عملی، به مثابه شخص که فی‌نفسه غایت است برخلاف نقد اول تصویری را از سوژه به دست می‌دهد که بر اساس آن سوژه منتهی سلسله غایت است. به این سبب است که کانت با فهم سوژه به عنوان یک شخص در تمایز با چیزها و خارج از نظم طبیعی در مفهوم التفات توسعه ایجاد می‌کند. به این ترتیب که شخص در قصد برای یک عمل خاص برای آنکه آزادی استعلایی خود را در دست بگیرد در اصل خود را به عنوان غایتی وضع کرده که مشعر به غایت دیگر و رای خود نیست؛ اما فلسفه استعلایی کانت با یک بحران روبه‌رو است. این بحران که از تمایز میان پدیدار و شیء

فی نفسه سر برمی آورد، نهایتاً به اینجا می رسد که کانت با دو ساحت متفاوت از عرصه انسانی و عالم، با دو منطق متفاوت روبه رو می شود.

کانت در نقد سوم و ذیل بحث مختصری با عنوان «تذکر» می کوشد نشان دهد که تمایز امر واقعی با امر ممکن، در اصل «تمایزی است که در آن امر ممکن صرفاً واجد اعتباری ذهنی برای فاهمه انسان است، زیرا همیشه می توانیم چیزی را در اندیشه های مان داشته باشیم که در واقع هیچ چیز نباشد یا می توانیم چیزی را داده شده تصور کنیم، اگرچه هیچ مفهومی از آن نداشته باشیم» (کانت، ۱۳۹۳: ۳۷۰). از این نظر می توان ادعا کرد که فرمان اخلاقی که در مقام امر مطلق از نظر عقل «مطلقاً ضروری است» از نظر فیزیکی و در عالم پدیداری «کاملاً امکانی است» (همان). نتیجه منطقی این روند آن است که از دیدگاه کانت عقل ضرورت امر مطلق را نه در مقام امر واقع، بلکه «توسط یک باید باشد» بیان می کند» (همان: ۳۷۲). مسأله اساسی در میان باید و است این است که چطور می توان هم امکانی اندیشید و هم قانونی؟ یعنی آیا ممکن است که جهان را به هر دو طریق لحاظ کرد یا میان آنها وحدتی برقرار ساخت؟ کانت معتقد است که حاصل جمع این دو به عنوان یک ایدئال عقلی همان «غایت مندی» است؛ (همان: ۳۷۳) که گرچه «کاری به تعیین خود اعیان ندارد» اما در مقام یک اصل تنظیمی و نه تقویمی می تواند اعتبار ضروری خود را چنان که «گویی اصلی عینی است» داشته باشد. کانت در دیباچه نقد سوم کلید حل این معضل خودساخته را نیز پیشاپیش به دست می دهد؛ از نظر او غایت مندی است که می تواند خلیج پرناسدنی میان امر حسی و امر معقول را پر کند. آن هم به این شکل که مفهوم اختیار باید غایتی را که توسط قوانینش طرح می شود، در جهان محسوس فعلیت ببخشد و در نتیجه طبیعت باید به گونه ای اندیشیده شود که قانون مند بودن صورتش حداقل با امکان فعلیت یافتن این غایات در آن موافق با قوانین اختیار هماهنگ باشد (همان: ۶۸). در واقع هدف کانت این است که بگوید ما برای آنکه اصلاً مجموعه ای از چیزها یا رخدادها را به مثابه یک کل یا اندام وارده بدانیم، باید از قبل غایتی را مفروض بدانیم، به نحوی که بتوان با توجه به این غایت، از نسبت با دیگری درون این کل سخن گفت؛ هم نسبت با دیگری در مقام ابژه و هم نسبت با دیگری در مقام یک شخص.

از یک سو شخص به مثابه بخشی از علم طبیعی، متعین به تعین منطق استعلایی سوژه استعلایی است. از دیگر سو انسان به مثابه یک شخص، متعین به منطق آزادی استعلایی است که او را غایت فی نفسه می‌داند. کانت برای گذار از این دو منطقی، یا به تعبیر رایج‌تر دوجوانی، از یک ایدئال تنظیمی سخن می‌گوید که باعث می‌شود براساس آن جهان در مقام یک کل، میل به نوعی آزادی داشته باشد. یعنی غایت جهان به مثابه یک کل، این است که اصل اعلای اخلاق به اوج خود رسیده و تمایز میان مقام امر ضروری، یعنی «است» و امر هنجاری، یعنی «باید» از میان برود. لازمه چنین روندی برای کلنت آن است که یک منشأ فوق محسوس، یک غایت پیشینی را برای عالم طرح انداخته و خود نیز ضامن قدرت عینی اصول آن باشد.

اشکال مهم کانت در این است که با ورود این امر فوق محسوس، در باب تکوین جهان به مثابه یک کل، به نحوی که در آن سوژه خود را درگیر یک خلیج پرنشاندنی نیابد، در اصل توضیح این وحدت را به جایی بیرون از سوژکتیویته موقوف می‌کند. به این معنا که کانت برای آنکه بتواند جهان را در مقام یک اجتماع از سوژه‌های آزاد و چونان یک کل بنا کند، باید بتواند از منطق استعلایی سوژه استعلایی که بر خود اندریافت استعلایی سوژه بنا دارد، به منطقی درگذرد که اعتبار عینی آن به سوژه استعلایی مبتنی نباشد. خود-قانون‌گذاری سوژه در عقل عملی، وقتی می‌تواند سر از یک جهان درآورد که نشان داده شود سوژه در این جهان با یک دیگری در مقام سوژه نسبتی دارد که مبانی این نسبت اخلاقی، اعتبار عینی خود را درون همین جهان سوژکتیو می‌یابند. از این رو پروژه عقل عملی و نیز نقد سوم، هر دو در خدمت ایده تکوین یک جهان سوژکتیو به مثابه یک کل قرار دارند؛ ولی چون راه حل کلنت، تا انتها در نسبت با تمایز نومن-فنونم می‌ماند، برای همین، ابژکتیویته او سوژکتیو از کار درمی‌آید. یعنی در باب تکوین یک جهان انسانی در نسبت با جهان طبیعی، کانت یا نهایتاً از یک ایدئال تنظیمی امر فرا-سوژکتیو سخن می‌گوید یا اینکه در شکل افراطی تری، موند فعال لایب‌نیس را به یک نیروی تعین بخش استعلایی بدل می‌کند، اما همچنان پنجره‌های آن را رو به عالم و دیگری نمی‌گشاید. در نهایت پرسش اصلی این است که چگونه باید اطمینان حاصل کرد که گزاره‌ای که فاهمه ما ساخته، گزاره صادقی است؟ صادق در معنای افلاطونی آن: باور صادق موجه. چه چیز مشخص می‌کند که آنچه ما می‌اندیشیم یا می‌گوییم ساخته و پرداخته توهمات و تخیلات ما نیست و واقعیتی خارج از ذهن ما را بیان

می‌کند؟ این سؤالی است که اگر پاسخ درستی به آن داده نشود فلسفه‌ورزی ما به ورطه شکاکیت می‌افتد. همین تردید جدی‌ای که یاکوبی در امکانات فلسفه نقدی کانت ایجاد می‌کند به یک معنا مشخصاً متوجه کانون اصلی فلسفه کانت یعنی «من استعلایی» است. از دیدگاه یاکوبی و بعدها فیثسته این کانون نمی‌تواند با همین شکلی که کانت آن را وارد فلسفه کرده، از دام امتناع شناخت ابژکتیو رهایی یابد. از این رو نقد یاکوبی این امکان را به ما می‌دهد تا دست به توجیه‌گذاری بزنیم که در فلسفه هگل رخ می‌دهد. گذار از من به روح همان نقطه عطفی است که ضمن حل تعارضات ذاتی ناشی از اصرار به استقامت در فاهمه، سوپژکتیویته را از همان آغاز در میان موجودات جای می‌دهد. برای همین باید توضیح دهیم که چنین گذاری اصلاً چیست و چه تبعاتی برای مسأله اصلی ما دارد.

بیناسوپژکتیویته و گذار از «من» به «روح»

هدف پدیدارشناسی روح هگل رهاندن آگاهی از شکاکیت و تطبیق آن با واقعیت است. هگل تمام تلاش خود را می‌کند تا به لحاظ فلسفی اثبات کند که چیزها آن‌طور که برای ذهن ما پدیدار می‌شوند وجود ندارند، بلکه در جهان خارج نیز به همان صورت پدیداری وجود دارند. از این رو کتاب *پدیدارشناسی روح* تبارشناسی تطور آگاهی، وجود و اراده است و بخش‌های مختلفی دارد که در هر بخش سوژه با وضع خاصی از آگاهی و هستی‌مندی مواجه است. در بخش اول با ابژه‌های خارجی مواجه است و می‌خواهد شناختی یقینی از آنها داشته باشد و آن‌طور که ادعا می‌کند ابژه را عیناً به چنگ خواهد آورد. هگل در این کتاب در عین حال که فلسفه خود را می‌نویسد تاریخ اندیشه را بسیار داروینستی می‌بیند که در طول تاریخ تکامل می‌یابد. او به این ترتیب رسته‌های مختلف موجود را شرح می‌دهد و نقد می‌کند. رسته‌هایی که روی شناخت ابژه فی‌نفسه متمرکز هستند و فلسفه‌هایی همچون فلسفه ارسطو، دکارت، جان لاک و لایبنیتس را شامل می‌شود. اما سوژه در نهایت در شناخت ابژه فی‌نفسه ناکام می‌ماند چراکه هنوز نمی‌تواند سهم ساختارشناسی خود را در شناخت اعیان دریابد.

باتوجه به آنچه گفته شده هگل از بخش آگاهی به بخش خودآگاهی منتقل می‌شود. وی در این بخش چنین توضیح می‌دهد که سوژه در واقع از جهان صرفاً ابژکتیو دل‌کنده و در رخداد مواجهه با دیگری قرار می‌گیرد. این عبور را می‌توان به نوعی پرتاب از جهان فردی به جهان اجتماعی نیز نام‌گذاری کرد. این پرتاب برای سوژه هگل در ابتدا

بسیار حیرت‌آور است و او این را اصلاً تاب نمی‌آورد. برای او اصلاً قابل قبول نیست که سوژه دیگری به غیر از خودش نیز در این جهان باشد، از این رو برخوردی بسیار تهاجمی دارد. هر چیزی غیر از خود که می‌تواند به‌عنوان یک دیگری تعین یابد و رسمیت پیدا کند را نابود می‌کند، می‌بلعد و همچون شخصیت مرده‌گرا همه‌چیز را نابود می‌کند؛ اما در برهه‌ای متوجه می‌شود که اگر با این روند پیش برود در نهایت هیچ هستنده‌ای نمی‌ماند که او را به‌عنوان سوژه به رسمیت بشناسد. پس کمی صبورانه‌تر و باسیاست نرم وارد عمل می‌شود. او تصمیم می‌گیرد این بار تماماً نابود نکند؛ اما آن را به یک ابژه تحلیل دهد و به هیچ سوژه‌ای اجازه‌ی قدم‌زدن ندهد. اگر می‌خواهی باشی باید تماماً تحت اراده‌ی من عمل کنی و چون اراده‌ات را نخواهی داشت پس سوژه نخواهی بود!

به‌میان آمدن یک خودآگاهی دیگر در فلسفه هگل امری بسیار مهم در فلسفه‌ورزی معاصر است. تا پیش از این مقطع، در سنت فلسفی از دکارت و لاک تا هیوم و کانت، دیگری، خودآگاهی دیگر یا سوژه دیگر نقش و حضور چندانی در فلسفه‌ورزی فیلسوفان نداشته است و اساساً توجه هگل به این موضوع برای نخستین بار چنان جلب توجه می‌کند که برخی او را فیلسوف معاصر قلمداد می‌کنند و نه فیلسوف مدرن. سوژه‌ای که در خود، برای خود و بی‌نیاز از دیگری است، به‌خصوص در فلسفه مدرن، اصل و مبدأ قرار می‌گرفت و مسائل دیگر حول محور آن بحث و بررسی می‌شد. در این میان، بحث از سوژه دیگر به‌عنوان موجودی مستقل به‌ندرت به میان می‌آمد؛ مگر در فلسفه اخلاق و حقوق؛ (چنان‌که مثلاً در اخلاق کانتی و یا نظریه حق طبیعی فیشته مشاهده می‌شود).

رخداد بسیار مهم فلسفی دیگر در مورد «دیگری» در فلسفه هگل این است که او برخلاف تمام اندیشمندان پیش و پس از خود، پژوهشی اخلاقی در باب «دیگری» انجام نداده است؛ بلکه از حیث اهمیت هستی‌شناختی «دیگری» به آن پرداخته است. دیگری برای آرامش و تسکین من به میان نمی‌آید؛ بلکه کاملاً یک واقعیت رسمیت یافته است. «هگل از سطحی آغاز می‌کند که این به‌رسمیت‌شناختن متقابل افراد ناقص است و در آن هر فرد فقط هستی آگاه خود را کاملاً به رسمیت می‌شناسد و مستعد آن است که ادعای رقیب را مبنی بر خودآگاهی کوچک بشمرد یا نفی کند. ما به‌عنوان محصول طبیعی این مرحله از دیالکتیک با مبارزه مرگ و زندگی‌ای روبه‌رو هستیم که در آن هر خود می‌کوشد تا خودآگاهی خویش را به‌بهای نابودی زندگی و خودآگاهی دیگری و

علاوه بر اینها، به‌بهای وجود حیاتی خویش به اثبات رسلند. هگل با تأثر می‌گوید که فقط آن هستی که آماده است جان خود را به این طریق به خطر افکند شایسته است که فرد (سوژه) دانسته شود. با این‌همه ادامه این مبارزه تا جایی که نتیجه آن مرگ یکی از دو طرف باشد، شرط لازم خودآگاهی را از میان برمی‌دارد: خودآگاهی هنگامی محکم و استوارتر حفظ می‌شود که این رابطه، رابطه‌ای بین ارباب و بنده باشد... خاستگاه این رابطه در جنگ و ترس است: یک نفر در آن خودآگاهی را به خود اختصاص می‌دهد و از دشمن لرزانش دریغ می‌کند» (فیندلی، بریچ، 1393:121) بنده در واقع تبدیل به دستگاهی می‌شود که باید بستر و لوازم مورد نیاز برای تحقق خوشی و نیازها و لذات ارباب را فراهم کند. ضرورت بازشناسی یعنی این‌که هیچ شکلی از آگاهی به دست نمی‌آید، مگر آنکه وساطت موجود دیگری که او نیز به دنبال خودآگاهی است در میان باشد. اصولاً بر اساس نگرش دیالکتیکی، امر بی‌واسطه ناپایدار و متزلزل است. به‌طوری که هگل می‌گوید: "آگاهی در خودآگاهی است که به نقطه عطفش دست می‌یابد. آگاهی در پایان خودآگاهی به نقطه عطفی می‌رسد که در آن ظاهر رنگارنگ این جا و اکنون محسوس را کنار می‌گذارد و از شب توخالی امر فراحسی فراتر رفته و به نور اکنون وارد می‌شود" (Hegel, 1977:256). معنای حرف هگل این است که بدون وساطتی که نه از رهگذر فعالیت یک سوژه استعلایی، نظیر مورد کانت، بلکه توسط یک کلیت ابژکتیو، نمی‌توان از تهی بودن آگاهی خام سطحی رها شد. وساطتی که منطق آن دیالکتیک است، در اصل کل را پیشاپیش فرض می‌گیرد و دقیقاً این آگاهی است که با ندیدن این کل شکست خواهد خورد. تا جایی که حتی وجود نیز نزد هگل به‌عنوان نخستین مقوله سوای عدم به آگاهی در نمی‌آید، برای همین می‌توان با یوول هم‌دل بود که معتقد است «بی‌واسطگی مطلق برای هگل یک راز، یک مفهوم ناسازگار است» (یوول، ۱۳۹۹:۷۳).

در نتیجه سوژه برای کسب خودآگاهی باید توسط سوژه دیگر بازشناخته شود. علاوه بر این وجود سوژه هم از سویی با به‌رسمیت‌شناسی سوژه دیگر حاصل می‌شود. به‌علاوه یک میز به‌عنوان دیگری نمی‌تواند این به‌رسمیت‌شناسی را انجام دهد؛ بلکه این دیگری باید مفاهیمی مانند قدرت، اراده، آگاهی، عمل و... را بداند و با وجود اینها تسلیم شود. در واقع سوژه مانند خدایی است که می‌خواهد بنشیند و انسان‌های دیگر وجود و اراده او را بستایند. از طرف دیگر همان سوژه دیگر نیز دقیقاً توقعات همین

سوژه اول را دارد. برای همین می‌توان ادعا کرد که بازشناسی عملی دوسویه است که هر دو سمت عمل را به مشارکت می‌طلبد. در واقع بازشناسی ماحصل میل سوژه برای تثبیت سوویژکتیویته‌اش از سوی دیگری است و دیگری نیز به‌نوبه خود حامل چنین میلی است؛ بنابراین بازشناسی برای هگل خارج از ساحت نظوروزی و درون میدان رخ می‌دهد. مشخصاً به این معنا که خودآگاهی مولود بازتابی است که در فرآیند همین مواجهه دوسویه با دیگری به دست می‌آید. این خودآگاهی بازتابیده نشان می‌دهد که سوویژکتیویته درون‌زیست در مواجهه با دیگری و جهان تکوین می‌یابد و اساساً بدون چنین حضوری در محضر جهان و دیگران، سوویژکتیویته‌ای تقرر نخواهد داشت.

از این روست که هگل از مفهوم من به روح درمی‌گذرد. منابع مفهوم روح هگل تنها الهیات مسیحی و پس‌زمینه هلنیستی آن نیست، بلکه، همان‌طور که به‌ویژه در پدیدارشناسی آشکار می‌شود تفسیر او از زندگی اخلاقی عرفی یونانی و مفهوم مدنظر هردر از «روح قومی» نیز در زمره آن منابع است. اما روح یا گایست دقیقاً برای هگل به چه معناست؟ «پیش از هر چیز می‌توانیم بگوییم که «روح» به نظر هگل هم ابژه و هم سوژه «خودآگاهی» است. به نظر هگل، «روح» چیزی است که با ضمیر «من» به آن ارجاع می‌دهیم، چیزی است که من «هنگامی که نزدیک‌ترین رابطه‌ام را با خودم می‌گیرم» از آن آگاه هستم، آن هنگام که صرفاً در رابطه‌ام با ابژه‌های دیگر غرق نشده‌ام؛ بلکه از خود به‌عنوان فردی فعال در پرداختن به آنها آگاه هستم» (فیندلی، بریچ، -44: 1395: 45) و یا به زبان دیگر هگل با پیروی از فلسفه تک‌جوهری اسپینوزا، به‌ویژه طی همکاری‌اش با شلینگ در دانشگاه بنا امر مطلق را به‌منزله جوهر درک می‌کرد. هگل دریافت که امر مطلق نوعی ابژه ایستا برای تفکر - یعنی جوهر به‌معنای متعارف فلسفی - نیست، بلکه از روابط خود ارجاع منطقی پیچیده‌ای تشکیل شده که تنها در شاخه مستقلی از دانش به نام منطق نظوروز می‌تواند بسط و تکوین یابد. این اصطلاح به‌ویژه در کتاب پدیدارشناسی روح بسیار توجه ما را جلب می‌کند. پدیدارشناسی روح مسیر در حال تکاملی را شرح می‌دهد که نیروی پیش‌برنده آن شکست و فروپاشی صورت‌های مختلف و متضاد آگاهی است که به‌صورت تز و آنتی‌تز، در طول تاریخ و طبق قوانین دیالکتیک تاریخ به‌صورت سنتز ظاهر می‌شوند. هگل با ابداع منطق هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه جدید خود توانست بر تفکر غلبه‌گرانه و نفی‌کننده چیره شود و مفهوم جدید سنتز را مطرح کند. هرچند که در موقعیت خاصی مثل مورد خدایگانی و بندگی

امکان تحقق آن در عمل وجود ندارد. به هر حال، با تجربه خدایگانی و بندگی بازشناسی معنایی ژرف تر یافته و نحوه استقلال و خودبسنندگی پایدار هر دو طرف بازشناسی صراحت بیشتری پیدا کرده است.

نزد هگل، اساساً این بازشناسی متقابل میان افراد برابر و مستقل دقیقاً همان چیزی است که ساحت روح را برمی سازد و سوژکتیویته با گذارش به ساحت اینترسوژکتیو بازشناسی متقابل روح را تجربه می کند. این بازشناسی تنها به معنای به رسمیت شناختن دیگری از منظری اخلاقی نیست. بازشناسی محصول مستقیم شکست ادعای آگاهی برای حصول شناختی استعلایی است. آگاهی در سه مدعای شناخت بی واسطه یعنی یقین حسی، ادراک و فهم است که به جهان ملتفت می شود. هگل در آغازین سطح یقین حسی می گوید: "دانشی که نخست، یا بی واسطه، عین یا ابژه ماست، ناگزیر نمی تواند جز آن دانشی باشد که خودش دانشی بی واسطه، دانش داده شده، یا باشنده است" (Hegel, 1977: 58). این سخن هگل را چگونه باید فهمید؟ منظور هگل از دانش داده شده، دانشی است که تنها در نسبت مستقیم سوژه و ابژه به دست می آید. سوژه در ابتدا با این ادعا و آرزوی فکر مدرن سرخوش است که می توان مستقلاً یعنی مستقل از دیگران ابژه را شناخت. هگل سر مهم شکست این ادعا را به دست داده است. هگل از دانشی که نتوان آن را به مثابه "امر نگهداری شده" (Hegel, 1977: 60) حراست کرده و آن را انتقال داد از نمود محضی از دانش سخن می گوید. این دانش، به سرعت از دانشی در مورد بود محض به دانشی در مورد چیزی بدل می شود که نیست. دانش باید مکشوف از حقیقتی باشد که قابل "گفتن" باشد. امر عام که حقیقت یقین حسی است کاشف هیچ وضعیت مشخصی درباره تجربه نیست برای همین نگاهداشت آن ممکن نیست. چنانکه هگل خود می گوید: "ممکن نیست که ما بتوانیم بود محسوس را که بدان می نگریم به گفتار در بیاوریم" (Hegel, 1977: 60). گفتار از این روی برای حقیقت ضروری است که هگل از همان آغاز حقیقت را امری جهانی و تاریخی می داند که تنها در نسبت با یک حافظه جمعی قابل فهم است. نمی توان در موضعی از تاریخ دانشی داشت بی آنکه بتوان آن را در نسبت با قبل و بعد در نظر آورد. دقیقاً اینجاست که دیالکتیک بدل به منطق معرفت می شود. هگل نسبت گفتار و دانش را با بازشناسی بیان می کند. کارکرد متافیزیکی بازشناسی در این معنا بسی زودتر از دلالت های اخلاقی آن پیدا می شود.

بازشناسی علت پدیدارشناختی پیدایش مفهوم روح است و یا متقابلاً روح نتیجه و دستاورد بازشناسی متقابل است؛ بنابراین، می‌توان گفت که روح نزد هگل یک مفهوم کل‌گرایانه اجتماعی یا اینترسوبژکتیو است که نباید با سوبژکتیویته استعلایی خلط شود. سوبژکتیویته استعلایی یا خودآگاهی استعلایی در صورت کانتی یا فیشته‌ای آن درنهایت یک مرحله از پیشرفت روح است؛ اما نباید خود روح شناخته شود. چنین سوبژکتیویته‌ای تنها می‌تواند انتزاعی باشد از یک کل اجتماعی انضمامی و بزرگ‌تر (Williams, 1992: 191). می‌توان افزود روح خودآگاهی‌ای است که خود را همچون یک کل درک کرده است و به «خودآگاهی کلی» تبدیل شده است. متقابلاً، روح هلبه‌الاشتراک همه خودآگاهی‌هاست؛ «من می‌اندیشم»ی است که تبدیل به «ما می‌اندیشیم» شده است. یا به تعبیر مشهور هگل، منی که ماست و مایی که من است. (Hegel, 2018: 108)

براین اساس، آرمان خودبستگی و استقلال در یک سوژه فردی محقق نمی‌شود؛ بلکه در جمعی از سوژه‌های فردی قابلیت تحقق دارد که می‌کوشند به واسطه روابط اینترسوبژکتیوی که برقرار می‌کنند، نیاز خود برای بازشناسی از جانب دیگری را برآورده کنند. (Neuhouser, 2009: ۴۶-۴۷)

حال باید نشان بدهیم که گذار هگل به روح چگونه می‌تواند وضعیت هستی‌شناختی سوژه را تغییر دهد. منظور این است که اگر چنان‌که هگل ادعا می‌کند هیچ‌کدام از راه‌حل‌های پساکانتی‌ها برای گذار از شکاف‌های کانتی کافی نباشند، آنگاه باید در خود مبنای کانت دست به تحولی زد. این کار (ایجاد تحول در مبنا) باید بتواند نشان دهد که روح چگونه با گذار از سوژه استعلایی کانتی و نیز منطق استعلایی این سوژه، خود را به‌مثابه ابژکتیویته درک می‌کند. همین درک روح از خود نه چنان ابژکتیویته سوبژکتیو بلکه به‌مثابه سوبژکتیویته ابژکتیو است که به ما این امکان را می‌دهد تا به یک اینترسوبژکتیویته ابژکتیو گذار کنیم. گذاری که نزد کانت و فیشته رخ نداده بود. شرح این وضعیت مستلزم توضیح نسبت ذاتی میان متافیزیک و بیناسوبژکتیویته است. از این رو باید در ادامه نشان دهیم که متافیزیک هگلی به چه معنا از بنیان اینترسوبژکتیو بوده و این مرهون گشت در نسبت سوبژکتیویته و ابژکتیویته است. به این معنا که با ابژکتیو دانستن سوژه به‌جای سوبژکتیو دانستن ابژه، به‌واقع می‌توان اینترسوبژکتیویته را هم به‌طور متافیزیکی توجیه کرد.

هگل و سوژکتیویته ابژکتیو

پاسخ هگل به کانت و فیشته، از همان آغاز نه ناظر بر ظهور تناقضات عقل محض نزد کانت بود و نه راه حل فیشته. مشکل اصلی این نبود که کانت نتوانسته بود منشأ برابر نهادها را درک کند. مشکلی اصلی این بود که کانت فکر می کرد این نهاد و برابر نهاد چیزی ناگزیر ولی کنار گذاشتنی اند. یعنی می توان گفت در سطحی از مواجهه سوژه با عالم، یعنی فهم، می توان هر چیزی خارج از حدود فهم را به عنوان یک حد کنار گذاشت. این حد به مثابه یک مانع بعداً در غایت شناسی نقد سوم خود را به یک ایدئال تنظیمی تبدیل می کند که امکان تقویم کل را ندارد. یعنی کوشش برای چیره شدن بر حد و استعلا به آن سوی فهم، همواره در-راه است. در پرتو چنین در-راه-بودنی، مواجهه سوژه با طبیعت از این نظر که سوژه خود را یک موجود معقول فرض کرده، امیدی برای آزادی است. فیشته فکر می کرد که کانت برای آنکه به «امید»ی برای معقول شدن عالم دل ببندد بهتر بود این امید را به کوشش خود سوژه تبدیل می کرد. نتیجه ضمنی هر دو چیزی جز این نیست که ابژکتیویته، در یک امید یا کوشش، سوژکتیو شود. رهیافت هگل مسیر بسیار متفاوتی را طی می پیماید.

اولاً هگل قائل به این است که منطق، متعلق به سوژه نیست؛ یعنی چنین نیست که سوژه منطق استعلایی خود را در فهم برای حصول یک کل یا وحدت به طور استعلایی به کاربرد؛ بلکه منطق، به مثابه ساختار هستی، همان، متافیزیک است. منطق کانت یک منطق صوری است. به این معنا که دستور زبانی را برای تألیف، بدون گرفتار شدن در اصل امتناع تناقض به دست می دهد. کانت حتی در مقوله بندی نیز به راستی چندان از ارسطو فرا نمی رود. در نتیجه نفس منطق کانت، نیازمند رهیافتی نقدی بود تا اصل و منشأ برایش مقولات و سازوکارهای آن روشن شود. چنان که بیزر نیز متذکر می شود «کلنت در منطق ذاتی خود مفاهیم پژوهش نکرد و معنا و قوای دقیق آنها را معین نکرد» (بیزر، ۱۳۹۳: ۲۶۳) به این ترتیب می توان تکلیف استنتاج استعلایی را نیز روشن کرد؛ استنتاج استعلایی کانت برای اثبات اعتبار عینی مفاهیم رهیافتی از خارج است. به طور مشخص رهیافتی از بیرون ابژکتیویته و از منظر سوژه ای است که بدون صحت سنجی منطق شکل گیری خود مفاهیم، اعتبار عینی آنها را از صوری ترین بخش نظام نقدی خود، یعنی «من می اندیشم» چونان «من می پیوندانم»، اخذ کرده است.

ثانیاً منطق به‌مثابه متافیزیک، منطق بودن یا عدم نیست. بلکه منطق به‌مثابه ساختار هستی، منطق نسبت عدم و وجود است. از این رو اولاً؛ منطق هگلی، منطق خودبستگی امر مستقل از امور دیگر نیست. سوژه در استقلال از ابژه و ابژه در استقلال از سوژه تقرر ندارند. بلکه مفهوم، واجد یک ساختار ذاتی پویا است که این ساختار پویا مستلزم گذار درونی از فاهمه به عقل است. به‌نحوی که در این گذار، فاهمه در مواجهه با تناقض، آن را به‌مثابه حد نمی‌داند. به‌عبارت‌دیگر، هگل فکر می‌کند که پویایی ذاتی مفهوم باعث می‌شود که برابر نهاد چونان حد ظاهر نشود؛ بلکه منطق درونی فاهمه مستلزم آن است که هم نهاد و هم برابر نهاد، هر دو باهم در یک کل به یکدیگر متعلق شوند. مسأله اساسی این است که منطق فاهمه خود-متعالی است. یعنی از درون و بنا به پویایی ذاتی‌اش، از حد درگذشته و به آن سوی فهم یعنی عقل درمی‌گذرد. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که: منطق به‌مثابه متافیزیک، ساختار مفهومی هستی را به‌مثابه یک کل به دست می‌دهد. سوژه استقلال تام خود از ابژه را احراز می‌کند. به این شکل که درمی‌یابد که منطق استعلایی فاهمه برای آنکه پدیدارها را بشناسد، اعتبار عینی دارد و در نتیجه، شناخت طبیعت در مقام یک کل پدیداری، ذیل منطق فاهمه که برای طبیعت قانون‌گذاری می‌کند، عینیت دارد. اما همین سوژه، در مواجهه با کل، دچار این تناقض می‌شود که فراهم کردن یک وحدت به جد مستلزم نسبت با دیگری است. یعنی وحدت ذوات نیز لازم است؛ چراکه سوژه به یک نظم معقول هم تعلق دارد. راه‌حل هگل دقیقاً در اینجا است که ایدئالیسم را «مطلق» و سوبژکتیویته را «ابژکتیو» می‌کند. از نظر هگل نهایتاً میان «است» یعنی ساحت پدیداری (بودن) و «باید» یعنی ساحت معقول و آزادی (آنچه نه-هنوز است، آنچه نیست) نه نسبت تعین‌بخشی، بلکه نسبت تعلق هر دو به منطق مفهوم به‌مثابه کل و مطلق برقرار است. نسبت آزادی با ضرورت نسبتی درونی است. نسبتی نیست که سوژه با ایجاد استقلال میان خود و نا-خود آن را داده باشد (مورد فیشته) یا اینکه اصلاً منشأ آن نامعلوم باشد (مورد کانت) بلکه نه‌تنها سوژه از ابژه استقلال ندارد، نه‌تنها فهم و طبیعت از هم استقلال ذاتی ندارند، تا اینکه عقل بخواهد طبیعت را معقول و آزادی خود از آن را اعلام کند، بلکه بنا به اقتضای منطق پویای مفهوم یا متافیزیک هستی، این سیری است درون‌ماندگار.

دانش پدیدار شونده روح که هگل در ابتدای پدیدارشناسی روح در وصف این بخش از نظام می‌گوید، جز این نیست که روند این منطق درونی را به‌مثابه گشایش

وجود توصیف کند. منطق، متافیزیک همین گشایش است که در آن نهایتاً سوپژکتیویته به مثابه روح مطلق به مثابه یک کل ظهور خواهد کرد. برای این منظور لازم است گفته شود که هگل برای نشان دادن وضعیت انسان، از نسبت میان طبیعت، منطق و روح کمک می‌گیرد. طبیعت، ایده خارجیت یافته است. از این رو ایده پیشاپیش در طبیعت مستتر است. روح به مثابه خود-گشایی هستی، جز این نیست که طبیعت که «فی نفسه ایده است» ساختار منطقی مستتر طبیعت را «مصرح» کند. هگل می‌گوید «روح است که ایده منطقی را در طبیعت تشخیص می‌دهد و برای همین طبیعت را تا مرتبه ذاتش ارتقا می‌دهد» (Hegel, 1975: 251). منظور هگل این نیست که روح به مثابه سوژه از بیرون طبیعت را در مقام برابرنهاد متعین کرده و آن را شکست می‌دهد؛ بلکه روح در روند خود-گشایی، در مقام تشخیص است. این تشخیص ایده در طبیعت مستلزم خود-گشایی است و این خود-گشایی همان گذار شگفت‌انگیز و شگرفی است که در مراحل متعدد، جهان انسانی را متعین می‌کند. صرفاً به این دلیل که روح در خود-گشایی مطلق، میان خود و ابژه تمایزات را برمی‌چیند. این رفع تمایز، همان خود-آگاهی‌ای است که در جریان خود-گشایی مراحل ناشاد آگاهی را در خود مرتفع می‌کند. در این معنا روح در برابر طبیعت قرار نمی‌گیرد، بلکه روح و طبیعت باهم در ایده به مثابه واسطه، تألیف می‌شوند. این تألیف، نه از سوژه است نه از ابژه؛ بلکه هم سوژه و هم ابژه هر دو انحائی از منطق هستند. یکی منطق مصرح و دیگری منطق پوشیده. هگل این وضعیت بدون برابرنهاد را در مطلق چنین توضیح می‌دهد:

روح برای دستیابی به این امر - یعنی شناخت عقلانی - باید ابژه ذاتاً عقلانی را از شکل امکانی، تفرد و بیرون بودگی که در بادی امر سخت بدان دل بسته است، رها کرده و بنابراین خودش را نیز از پیوندی رها کند که برای آن، نوعی دیگری حساب می‌شود. در جریان این رهاکردن روحی که هنوز به هدف خود نرسیده همچنان متناهی است. چراکه هنوز خود را از ابژه‌اش این‌همان نمی‌شناسد (ibid: 182).

نتیجه اینکه منطق استعلایی ذهن، جهان را در مقام یک کل سامان نمی‌دهد تا آنگاه در برابر تناقض آزادی و ضرورت گرفتار شود؛ بلکه جهان به مثابه یک کل سامان ویژه‌ای دارد که این سامان محصول خود-گشایی وجود بر اساس منطق ابژکتیو امر مطلق است. برای ایضاح لازم است گفته شود که تفاوت جدی میان منطق کانت و هگل به تمایز میان تلقی هگل و کلنت از مفهوم برمی‌گردد. مفهوم نزد هگل برخلاف کلنت،

امری عمومی است، یعنی امر نامتناهی، آزاد و مستقل. مفهوم اگر در عمومیت خود باقی بماند، به نحو بالقوه وجود خواهد داشت و از هیچ گونه فعلیتی برخوردار نخواهد بود؛ بنابراین، مفهوم به خود فعلیت می‌دهد؛ برای این کار، ابتدا به خود تشخص و جزئیت می‌بخشد. مفهوم در عنصر عمومیت خود، واحد و نامتناهی است، اما از طریق تشخص و جزئیت‌یابی کثرت می‌یابد و متناهی می‌شود. در مرحله تشخص است که دیگری پدید می‌آید. سپس، مفهوم از طریق تأهل در خود به عمومیت، وحدت و عدم تناهی خود بازمی‌گردد و این عنصر تفرّد است. تفرّد؛ بازگشت امر مشخص و جزئی به ذات اصلی خویش است. بنا به اصل وحدت در کثرت، تفرّد را می‌توان چنین بیان کرد: تفرّد، عمومیت است در عین تشخص و جزئیت. همان‌طور که صیوروت وحدت میان وجود و عدم است و در عین حال تمایز میان آن دو را برقرار می‌کند؛ تفرّد نیز وحدت عمومیت و تشخص است و در عین حال، تمایز میان آن دو را برقرار می‌سازد. مفهوم برای این که از عمومیت و عدم تناهی برخوردار باشد، باید خود را جزئی و متناهی سازد و سپس به خود بازگردد. مفهوم بدون تفرّد چیزی است ناقص. مطلق از حرکت برخوردار است، اما برخلاف موجودات، این حرکت حرکتی زمانی نیست. این حرکت نوعی تقدم و تأخر منطقی است که میان تعینات مطلق (کثرات اصل واحد) وجود دارد. مطلق در ابتدا وجود است. وجود بدیهی‌ترین و مجردترین و در نتیجه، توخالی‌ترین مقوله است. سپس، عدم از وجود استنتاج می‌شود و پس از آن، مقولات دیگر معرفی می‌شوند.

نتیجه اینکه از رهگذر پویایی مفهوم از نظر هگل عالم انسانی، عالم روح است؛ اما نه با غلبه بر طبیعت بی‌جان؛ بلکه این عالم از رهگذر تشخیص ایده در طبیعت، به مثابه ایده خارجی یافته، برکشیدن آگاهی طبیعی تا حد مطلق است. در این پرورش و تعلیم، آزادی‌ای از ریشه دوانده و خود را پرورش می‌دهد که در نتیجه آن سوژه بر متعلق غلبه نمی‌کند، بلکه در مطلق، این همانی خود با آن را به میانجی‌گری ایده درک می‌کند و این فرآیندی است که هگل آن را چنین توصیف می‌کند: «دسته‌های صوری‌ای که آگاهی در این راه از آنها درمی‌گذرد، جز تاریخ تفصیلی فرآیند تربیت و پرورش آگاهی به‌سوی علم نیست» (ibid:136)؛ و این جز تأدیب سوژه در تاریخ و تنبه او نیست. تاریخ در این معنا جز روند گشایش و تأسیس منطق معنا نمی‌دهد و از این رو می‌توان مدعی شد که؛ اولاً هگل توانسته نشان دهد که نسبت میان منطق سویژکتیو با متعلق، از سنخ تحمیل منطق استعلایی سوژه استعلایی یا سوژه فعال نیست؛ بلکه ابژکتیویته بالذات در

دیالکتیک میان عین و ذهن، به سمت گشایش مطلق ایده سیر می‌کند. به طوری که تأدیب انسان یا ذهن در سیر تاریخ تنبه به این‌همانی با عین در روح است. روحی که به‌نوبه خود تا حد اطلاق همچنان در کار تشخیص خود-گسترانی ایده و تأدیب خود است. تا جایی که به بیان ریچارد نورمن «شکافی میان شناسایی و اشیاء فی‌نفسه خارجی» باقی نماند. ثانیاً او از رهگذر امر مطلق توانسته نشان دهد که این سوژکتیویته است که ابژکتیو است و نه بالعکس. رابرت استرن نیز معتقد است که به‌واسطه اینکه منطق را چونان ساختار خود-گشایی ایده تا حد مفهوم و مطلق دانسته‌ایم؛ توانسته بر ایدئالیسم استعلایی غلبه کرده و ایدئالیسم مطلق را جایگزین آن کند. او می‌نویسد: «روح با بازشناسی خودش به‌منزله امری که به‌صراحت ایده است و با بازشناسی طبیعت به‌مثابه امری که به نحو ضمنی ایده است بر تضادش با دیگری فائق می‌آید، تا آنجا که ایده میان آنها مشترک است. بدین نحو، منطق، واسطه نهایی ایدئالیسم مطلق را تشکیل می‌دهد، نه روح» (استرن، ۱۳۹۷: ۲۰۳).

اکنون می‌توان فهمید که چگونه رئالیسم به‌مثابه دغدغه اساسی هگل خود را در ایدئالیسم مطلق عیان می‌کند. علاوه بر این ایدئالیسم مطلق هگل چنانکه شرحش رفت متضمن یک نتیجه مهم دیگر است؛ اگر که مطلق در جریان تأسیس منطق در حال تکوین باشد، پس تأدیب سوژه در مراحل مختلف حسب الزاماتی است که خود سوژه آنها را نداده است. سوژه همچنان که نمی‌تواند بر طبیعت قانون‌گذاری کند، ضمناً در عالم انسانی نیز برای تنظیم حدود قدرتی ندارد. برای همین است که نزد هگل جهان انسانی به‌مثابه یک کل که تقدم متافیزیکی یا منطقی دارد، در مقام یک اینترسوژکتیویته ابژکتیو به‌جای جهان سوژکتیو کثرت‌باور و ضد ارگانیستی کانتی-فیشته‌ای ظهور کرده و سوژه را از بدو حضور در جهان در برابر دیگری قرار می‌دهد. این دیگری در دو مرحله ترسیم شده است؛ دیگری در سطح اشیا و چیزها و دیگری در سطح سوژه. هگل مواجهه با دیگری را به شکل روندی تاریخ‌مند توصیف می‌کند. در مواجهه با چیزها سوژه تنها نمی‌تواند به صدق و شناخت دست‌یابد و همواره یک‌جای کار می‌لنگد؛ اما پس از مواجهه با دیگری به‌عنوان سوژه است که گویی تطور واقعی شروع می‌شود، سوژه مجبور می‌شود تعیین و تشخیص واقعی خود را بیابد، با جهان خارج درگیر شود و این‌بار واقعی‌تر و در رابطه با سوژه‌های دیگر به شناخت جهان خارج پردازد و در عین حال بر روی آن کار کند و با تولید آن را گسترش دهد. هگل نشان می‌دهد که

مواجهه با دیگری هر چند ما را در ابتدا از نامتناهیت فرضی خود، ناکام می‌کند؛ اما مسیری می‌گشاید که ما با دیگری و در رابطه با دیگری جهان‌مان را از مواضع مختلف گسترش دهیم و گایست مطلق را تحقق بخشیم. هگل نخستین متفکری است که بحث دیگری سوژه را مطرح می‌کند، تعارضات و ناکامی‌های مواجهه با آن را بررسی می‌کند و دیگری در فلسفه هگل پذیرفته و دارای جایگاه می‌شود؛ هر چند مورد خشونت است اما واقعی و انضمامی است.

نتیجه‌گیری

معضل خودساخته کانت در نقد اول، نهایتاً سر از راه‌حلی درآورد که از یک سو به شدت به گمان ایدئالیسم تمام‌عیار برکلی دامن می‌زد و با ایجاد شکافی هولناک، نوعی نیست‌انگاری را بر بشر تحمیل می‌کرد. به موازات این وضعیت، راه‌حلی که کانت برای گذار از این وضعیت پیش‌کشید نیز به نوبه خود به مشکلات دیگری دامن زد. از جمله اینکه وضعیت عالم انسانی یعنی عالم همبودی با یک دیگری از اساس با معضل نسبت میان آزادی و ضرورت مواجه شد. هگل معتقد بود باید این مشکل را از درون سوبژکتیویته حل کرد. برای همین رهیافت فیشته را رد کرد. از دیدگاه هگل باید منطق به مثابه دستور زبان هستی در ابژه و سوژه دخالت کند. به این معنا که نتوان برای سوژه به تنهایی یا ابژه به تنهایی، شأنیت تألیفی و وحدت‌بخشی به کل را قائل شد. از این رو برای هگل وضعیت سوژه همیشه درون یک کل متعین می‌شود که این کل فی‌نفسه ماحصل خودگشایی ایده حسب منطق درونی خود است. این منطق درونی در هر مقطع صورت‌بندی وضعیت انسانی را در مقام یک وضع مرتفع از نهاد یا برابر نهاد به دست می‌دهد. این امر دو پیامد مهم دارد: اولاً اینکه عالم چشم‌انداز سوژه محصور نیست؛ بلکه سوژه همراه با ابژه متناهی به تنهایی وضعیت‌هایی هستند که در آن گرفتار شده‌اند. به این معنا که کل منطقاً بر سوژه و ابژه تقدم دارد. ثانیاً با تقدم کل، سوژه درمی‌یابد که بدون بازشناسی دیگری به مثابه یک سوژه درون کل نمی‌تواند خود نیز طالب بازشناسی باشد. از این رو با تقدم منطقی کل، سوژه نمی‌تواند در صدد آزادی از ابژه یا آزادی از دیگری برآید؛ بلکه سوبژکتیویته به مثابه کل، می‌تواند اقتدار خود را چنان اعمال می‌کند که سوژه دریابد جایگاه او همواره به مثابه یک نهاد درون کل، وجود داشته باشد. به این ترتیب هگل از رهگذر ردگیری تکوین کل از ایده محض تا روح مطلق، می‌تواند نشان دهد که اولاً چگونه می‌توان بدون خروج از سوبژکتیویته، از وحدت جهان سخن

گفت. دیدیم که هگل این مسأله را نه در سوپژکتیو کردن ابژکتیویته، بلکه به عکس در ابژکتیو کردن سوپژکتیویته می‌دانست. ثانیاً نسبت میان سوژه با دیگر-سوژه در سطح نسبت سوژه-سوژه بدل به مسأله می‌شود. چون هگل توانسته از قبل اثبات کند که کل مقدم است و نیز منطق این کل بر سوژه و ابژه وساطت می‌کند، پس لاجرم توانسته مبنایی ابژکتیو برای جهان انسانی و نسبت با دیگری نیز بیابد.

آنچه از نقد هگل بر کانت به دست می‌آید گرچه در بادی امر ناظر بر تحول جدی در سوپژکتیویته و به نفع ابژکتیویته است؛ اما واقعیت این است که در جریان یک نقادی پدیدارشناختی می‌توان فهمید که هگل در اصل دست به ریشه‌ای‌تر کردن سوپژکتیویته زده است.

این اقدام هگل مقتضی نتایجی برای ساحت زیست عمومی است؛ اولاً اینکه بر اساس قرائت مذکور از فلسفه هگل که آن را خوانش بیناسوپژکتیو از هگل می‌خوانند، مبنای شکل‌گیری کل و در اینجا مشخصاً یک کل انسانی مقوم به قوام منطق روح یا همان سوژه است. این منطق که هگل آن را علم خدا پیش از خلقت انسان می‌خواند در جریان تاریخ به فعلیت می‌رسد. به این معنا که علم الهی از منظر هگل بدون انسان علمی خودآگاه نیست. به دیگر بیان برای آنکه علم الهی بدل به خودآگاهی خدا از علم خود شود به تاریخ و انسان نیاز دارد. از این رو؛ ثانیاً مبنای تشکیل یک اجتماع انسانی که بر اساس نهادهای مشخصی برای تعدیل و تنظیم میل انسانی شکل می‌گیرد، متعین به بنیادهایی است که همگی تاریخی بوده و در روند تکوین خودآگاهی انسان سربرآورده و همگی دقیقی از زندگی مفهوم است. این نهادها از این نظر که در عالم انسانی سربرآورده‌اند، بیناسوپژکتیو نیستند؛ بلکه خود قوام عالم انسانی به مثابه یک کل مقوم به همین نهادهاست که در جریان تکوین روح سربرمی‌آورند. برای همین نه تنها قوام عالم انسانی به منطق درونی آن است و از جانب من تحمیل نمی‌شود، بلکه نهادهای مقوم آن نیز ماهیتاً ابژکتیو هستند.

منابع

- بیزر، فردریک، هگل، ترجمه مسعود حسینی، انتشارات ققنوس، تهران، ۱۳۹۱.
- فیندلی، جان ن، بریچ، جان، گفتارهایی درباره فلسفه هگل، ترجمه حسن مرتضوی، نشر چشمه، تهران، ۱۳۹۵.

– کلنت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۹۰.

Hegel, Georg Wilhelm Freidrich(1975). *Hegel's Logic: Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*. (W. Wallace, Trans.) Oxford: Oxford University Press.

- Hegel, Georg Wilhelm Freidrich(2018). *The Phenomenology of Spirit*. (T. Pinkard, Trans.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Fredrich(1977). *The Phenomenology of Spirit*. (A.V.Miller, Trans.) Oxford: Oxford University Press.
- Jacobi, F.F.H(1994). *On Transcendental Idealism*, Supplement to David Hume On Faith, Or Idealism and Realism, a Dialogue, in *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, George di Giovanni (ed and trans). Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Neuhouser, Freidrich(2009). *Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord*. In K. Westphal, *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spiri*(pp. 37-54). Wiley-Blackwell.
- Williams, Robert. R(1992). *Recognition: Fichte and Hegel On the Other suny Series in Hegelian*. New York: State University of New York Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی