



پژوهش‌های فلسفی

سال ۹ / شماره ۱۶ / بهار و تابستان ۱۳۹۴

راه‌حل هگل برای دوگانگی ذهن و عین دکارتی^۱

فرزاد حاجی میرزائی^۲

دکترای فلسفه دانشگاه تهران و مدرس دانشگاه کردستان

چکیده

هدف از جستار کنونی، بررسی راه‌حل هگل در برخورد با ثنویت ذهن و عین دکارتی است. معنای چنین دوگانگی‌ای این است که ما در امر شناخت با دو قلمرو جداگانه و کاملاً مباین با یکدیگر روبه‌رو هستیم: قلمرو اندیشه‌ها، باورها، مفاهیم و ذهنیات و قلمرو بیرونی که حاوی اعیان و اشیاء بیرونی است که قلمرو نخست به آن‌ها ارجاع می‌دهند و معطوف می‌گردند. به اعتقاد هگل، ثنویت دکارتی ناشی از یک اشتباه مقوله‌ای است و اساساً نقطه‌ی آغاز سوژکتیویسم از همان بنیاد غلط است. هگل معتقد است که یک فلسفه‌ی «اصیل» می‌تواند بر این دوگانگی غلبه کند؛ او با طرح اندیشه «مطلق» (Absolute) و ایده این‌همانی در عین تفاوت تلاش کرد از این دوراهی (dichotomy) فلسفی، برون‌شویی بیابد. او همچنین باور دارد که فلسفه نقش مهمی در نظریه‌پردازی «راجع به جهان واقعی» دارد. هگل با تبیین نحوه‌ی شکل‌گیری آگاهی، به ما نشان می‌دهد که این تضاد در درون «ساختار آگاهی» است و با اتخاذ رویکرد درست در تبیین مسأله ذهن/عین از منظر پدیدارشناسانه می‌توان ادیسه‌ی روح را در دل واقعیت نشان داد.

واژه‌های کلیدی: سوژه‌باوری، ذهن، عین، پدیدارشناسی، مطلق، مفهوم، این‌همانی در عین تفاوت.

^۱ - تاریخ وصول: ۹۳/۳/۱۲ تأیید نهایی: ۹۳/۸/۲۷

^۲ - Email: hajimirzaee@gmail.com

مقدمه

هگل یک نظام فلسفی عرضه می‌کند که مدعی است می‌تواند بسیاری از دوراهی‌های تفکر فلسفی را حل و فصل نماید. او تصمیم دارد همه‌ی تضادها و منازعات را در نظام فلسفی خویش مرتفع سازد؛ مانند تضاد روح و ماده، طبیعت و انسان، اندیشه و واقعیت، آگاهی و وجود، عقیده و فهم، آزادی و ضرورت و عقل و احساس. نگرش هگلی با آگاهی دکارتی تفاوت ظریف و مهمی دارد. دکارت تمامی هستی از جمله علوم را از منظر علم ریاضیات خویش می‌دید و هر آنچه را به زبان ریاضی قابل بیان نباشد، اساساً قابل اعتماد نمی‌دانست؛ اما هگل چنین رویکردی به علم را مورد انتقاد قرار می‌دهد و نگرش دکارتی را در این زمینه ناقص می‌شمارد. او در *پدیدارشناسی روح*، تلاش می‌کند عادت دیرین ثنویت ذهن و عین را از عرصه‌ی فلسفه‌ی عصر خویش بزدايد. هدف اصلی انتقاد وی دیدگاه «آگاهی‌مدار» است که به‌طور جدی از زمان فلسفه سوپراکتیویستی دکارت تئوریزه شده است (هگل، ۱۳۸۷: ۳۶).

به نظر می‌رسد که در مورد دکارت یقین مفرط نسبت به «خود» باعث ایجاد یک شکاکیت بی‌رحمانه نسبت به جهان خارج شده است و همین نکته اصالت معرفت‌شناسی ریاضی‌انگارانه دکارت را در معرض مشکلات و انتقادات جدی قرار داده است. یکی از آن‌ها، مشکل جدی ثنویت ذهن و عین است که برای چندین نسل از فیلسوفان بعدی به‌عنوان یک معضل بزرگ فلسفی - معرفت‌شناختی باقی می‌ماند. از این رو، هگل به‌عنوان کسی که شناخت گسترده‌ای از این شرایط دارد تلاش می‌کند، نقطه‌ی عزیمت خویش را «پدیدار شدن آگاهی در وجود» قرار دهد و روشی را اتخاذ کند تا بسیاری از مشکلات فلسفه‌های پیش از خود را نداشته باشد. از نگاه هگل دیدگاه «آگاهی دکارتی» که خود مبتنی بر پیش‌انگاره‌ی ثنویت ذهن و عین است، مسبب معضلات فلسفی این چنین شده است (زارع، ۱۳۹۰: ۱۹۱).

تبیین دوگانه‌انگاری دکارتی

با آن‌که دکارت نیز دو واژه «سوژه» و «ابژه» را در معنای قرون وسطایی‌اش به‌کاربرده است و قلمرو ذهنی تصورات و تمثلات اشیا را «واقعیت عینی» انگاشته، اما از این دو واژه تفسیری کرده و حدّ و مرزی برای آن دو قائل شده که باعث وضع معنایی جدید برای آن‌ها می‌شود. او با تأسیس اصل «کوچیتو»، گویی «من انسانی» را یگانه موجود حقیقی تلقی نموده که همه موجودات قائم به او و در حکم بازنمودها یا فراورده‌های این من متفکر - و به عبارتی ابژه‌های او - هستند. از این رو، دیگر وجود خارجی آن‌ها مطرح نبوده، بلکه حکایت و نمایش ذهنی و متعلق شناخت بودن آن‌ها معتبر است. موجودات دیگر غیر از انسان - اعم از خدا و اشیا و حتی انسان‌های دیگر حیثیت ابژکتیو داشته و قائم به سوژه هستند (ضیاء شهابی، ۱۳۷۷: ۷۸).

تفوق «من انسانی» بر اصل «می‌اندیشم، پس هستم» (Cogito ergo sum) دکارت - که به قضیه‌ی «کوجیتو» یا «کوگیتو» معروف است - بنیاد نهاده شده که با آن انسان مقام تازه‌ای در هستی یافته و دیگر همچون انسان در عصر قرون وسطی منقاد یک اعتقاد خاص نیست، بلکه خود را به نحوی مطلق و بی‌چون و چرا به صورت موجودی می‌شناسد که «وجودش» یقینی‌تر از همه چیز است (پازوکی، ۱۳۷۹: ۱۷۴).

روح قضیه «کوجیتو» استقلال در تفکر است و دکارت می‌خواهد با بیان این تجربه شخصی خود، به یقین علمی برسد. رهایی از بند اندیشه‌ی تقلیدی قرون وسطی مستلزم استقلال فکری است. این استدلال صرفاً از این طریق تأمین می‌شود که فیلسوف خویش خویش را چنان اثبات کند که بدون تکیه بر واقعیت‌های مادی و جسمانی و خارجی بتواند تحقق داشته باشد. دکارت در تأملات مدعی است که توانسته وجود خود را بدون توسل به جهان خارجی اثبات کند. پیام فلسفی (از معرفت‌شناسی به وجودشناسی) قضیه‌ی «کوجیتو» دست‌یابی به چنین استقلالی است. دکارت با این قضیه خویش، شعور و آگاهی را در رأس موجودات قرار داده است و فقط چیزی را می‌پذیرد که مستقیماً مورد تجربه واقع شده و به شهود درآمده باشد (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶: ۸۳).

پس از دکارت نه تنها سوپژکتیویسم بلکه نظام فلسفی دکارتی منجر به طرح مباحث و ایده‌های نو در تاریخ فلسفه شده است. یکی از این مباحث «ثنویت» میان ذهن و عین است. دکارت در تأمل ششم می‌نویسد:

نیروی تخیلی که در من است، از آن حیث که با نیروی ادراک فرق دارد، به هیچ وجه یک عنصر (جزء ترکیبی) ضروری در طبیعت یا ماهیت ذهن من نیست... زیرا اگر هم آن را نمی‌داشتم، بدون شک باز همواره همچنان می‌بودم که هم‌اکنون هستم و از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که این نیرو به چیزی قیام دارد که با نفس من مغایر است (دکارت، ۱۳۸۵: ۹۵).

دوگانگی دکارتی منشأ پیدایش اشکالات عمده‌ای شد که خود او نتوانست به‌طور رضایت بخشی آن‌ها را رفع نماید. اسپینوزا دوگانگی میان امتداد و فکر را که در فلسفه‌ی دکارت پدید آمده بود، برداشت و هستی را به صورت یک کل یک‌پارچه که دارای خصلت‌ها و صورت‌های متنوع است، مطرح کرد. وی بُعد و فکر را از جمله‌ی صفات بی‌شمار خداوند (جوهر) دانست که اتصال‌دهنده موجودات به خداوند هستند. او این دو صفت را نامحدود و نامعین و جاوید معرفی نمود که وقتی تعیین یافته‌اند یکی موجب پیدایش اجسام و دیگری موجب پیدایش معقولات گشته است (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۲۹).

لایب‌نیس را به همراه اسپینوزا و مالبرانش، «فیلسوفان دکارتی» (Cartesian) می‌نامند. به نظر او جوهر اجسام «امتداد» نیست و امتداد همانند رنگ و طعم و سختی از اوصاف ثانویه است. واقعیت همان «نیرو» است که اصلی غیرمادی است و قابل تجزیه و ترکیب نیست. وی این واحدهای غیرمادی غیرمتناهی را «مونا» نام می‌نهد. از نظر او، تنها موجودی که عقل ما مجاز است بودن آن را تصدیق کند، همان اصل غیرمادی است که نیرو و «مونا» نام دارد. موناها در همه‌ی موجودات البته با درجات متفاوت وجود دارند. او جنبه‌ی ایده‌آلیستی فلسفه‌ی دکارت را تعمیم داد و به این قائل شد که همه‌ی موجودات دارای اصل و ریشه‌ای غیرمادی و روحانی هستند و درباره‌ی فطری بودن ادراکات نیز از دکارت پیش افتاده و با قائل شدن به بسته بودن موناها، در واقع همه‌ی ادراکات را «فطری» دانسته است. وی با قائل شدن به پدیدار بودن اجسام و صفات آن‌ها و از این رو، موجود نبودن و واقعی نبودن ماده ممتد و نیز انتزاعی و مخلوق ذهنی بودن زمان و مکان، زمینه‌ای فراهم نمود تا کانت، فیلسوف هم‌وطن وی، انقلابی در فلسفه ایجاد کند که بنا بر تعبیر خودش، همانند انقلاب کوپرنیکی در علم نجوم است (لایب‌نیس، ۱۳۷۵: ۶۵).

بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که اندیشه‌ی دوآلیستی دکارت در اخلافتش تداوم پیدا می‌کند و در اصل این نظریه را از انحصار دکارت خارج می‌سازد؛ چرا که پایه و اساسی که دکارت گذاشته در فیلسوفان بعدی نیز تداوم پیدا کرده و دوگانگی ذهن و عین که یکی از معضلات فکری- فلسفی است، نه تنها هنوز حل نشده باقی‌مانده بلکه گره‌هایی هم به آن افزوده شده است.

نحوه مواجهه فیشته و شلینگ با دوگانگی ذهن و عین

می‌توان گفت فیشته (۱۸۱۴-۱۷۶۲) در مسأله ذهن و عین «من استعلایی» کانت را به اندیشه «من مطلق» خویش ارتقاء می‌دهد؛ «من» مطلق فیشته علاوه بر مقولات کانتی همه‌ی مفاهیم «جز- من» را دل خود دارد. به عبارتی کل «عینیت» بدل به امری ذهنی شده و به صورت یک «امر مطلق» درآمده است. بدون شک حاصل کار فیشته در این زمینه یک گام به ایدئالیسم عینی شلینگ نزدیک گشته است. به عبارتی، اگر هگل را هم‌نهاد این دو فلسفه بدانیم، فیشته برنهاد و شلینگ برابر نهاد این سه پایه خواهد بود. به باور هگل این همانی مورد نظر فیشته میان ذهن و عین سوپرکتیو است (ذاکرزاده، ۱۳۸۸: ۲۵۳).

شلینگ (۱۷۷۵ - ۱۸۵۴) متعرض تفکیکی می‌شود که فیشته بین «خود» و «طبیعت» به عنوان «من» و «جز من» قائل شده است. از نظر وی انسان همچون تمامی موجودات دیگر از طبیعت غیرقابل تفکیک است. این بدین معنا است که شلینگ هنوز اندیشه‌ی فیشته را متضمن

دوگانگی دکارتی - کانتی می‌داند؛ اما مقصود شلینگ از «طبیعتِ همسان شده با خرد» طبیعتی است که به مرحله‌ی «خودآگاهی» رسیده است. بدین ترتیب او برای «طبیعت»، خردی قائل بود که قادر است کثرتی از موجودات متنوع را بیافریند. شاید بتوان گفت شلینگ «نظم اخلاقی جهان» فیثسته را در قالب ادبیات جدیدی ریخته است. آن‌هم برای آنکه تقابل بین ماده و ذهن و یا به قولی طبیعت و روح را از میان بردارد و در ازای آن پیوستگی عقلانی - منطقی هر دو را به‌مثابه دو جزء ارگانیک از یک هستی واحد - البته علی‌رغم تفاوت و جدایی ظاهری آن‌ها - نشان دهد. از دید شلینگ، روح، طبیعت نامرئی و طبیعت، خود روح مرئی است؛ بنابراین در این‌همانی روح و طبیعت می‌توان به حل مسأله شناخت ما از عالم خارج کمک کرد (ذاکرزاده، ۱۳۸۸: ۲۸۹).

به این ترتیب شلینگ گام بلندی به‌سوی اندیشه هگلی «همسانی ذهن و عین» برمی‌دارد و موفق می‌شود طبیعت و خرد همسان با یکدیگر را در نظام فلسفی خویش برساند. اگرچه هگل ایدئالیسم عینی شلینگ را برای اثبات وحدت کامل ذهن و عین کافی نمی‌داند اما به نظر می‌رسد حق شلینگ و سهم وی در این اندیشه بیش از آن چیزی است که مطرح شده است. شلینگ موفق می‌شود با طرح اندیشه «مطلق» که شاه‌کلید وحدت ذهن و عین است در قلمرو طبیعت گام مهمی به‌سوی اندیشه هگلی بردارد.

راه‌حل هگل برای دوگانگی ذهن و عین دکارتی

در خصوص نحوه مواجهه با دوگانگی ذهن و عین در اندیشه هگل چند تقریر مختلف می‌توان ارائه کرد. آنچه در اینجا و در این جستار مدنظر نگارنده است تقریری است که بر مبنای پدیدارشناسی روح هگل صورت گرفته است.^۱ اما راه‌حل هگل برای دوگانگی ذهن و عین دکارتی به شیوه‌های مختلف قابل خوانش است. به عبارتی این راه‌حل را از منظرهای گوناگون می‌توان نگریست. یک منظر مسئله «آغاز» این دو فلسفه است. کسانی معتقدند که نقطه‌ی تفاوت هگل و دکارت در آغازگاه فلسفه‌ی آن دو نهفته است. بر این مبنای دکارت «سوژه» یا «من» را مبنای فلسفه خویش می‌سازد؛ درحالی‌که هگل تبلور «وجود در آگاهی» را اساس فلسفه خویش قرار داده است (زارع، ۱۳۹۰: ۲۲۱). بر اساس این تقریر باید نشان دهیم که چرا «آگاهی» نمی‌تواند نقطه‌ی شروع باشد. کسانی نیز قائل به این نظریه‌اند که هگل در عمل «Aufhebung» همزمان و با یک حرکت واحد دیالکتیک ذهن و عین را نه به‌عنوان دو چیز جدا از هم بلکه به‌عنوان یک امر واحد در حال صیورورت نشان می‌دهد. بر این اساس در تمامی مراحل پدیدارشناسی روح، می‌توان این وحدت مستمر ذهن و عین و دیالکتیک مداوم آن را تحت عنوان «مطلق» نشان داد و مطلق نهائی آخرین مرحله وحدت کامل ذهن و عین است (مجتهدی، ۱۳۸۳، ۶۷).

۱- ذهن و عین در مرحله یقین حسی

هگل در پدیدارشناسی روح بر این باور است که دانش با تجربه حسی آغاز می‌شود، اما صرفاً وابسته به آن نیست. در این مرحله یقین حسی می‌پندارد که غنی‌ترین و حقیقی‌ترین صورت دانش است؛ اما هگل می‌کوشد نشان دهد که «خود همین یقین در عمل انتزاعی‌ترین و فقیرترین شکل حقیقت است» (Hegel, 1977: 58).

آگاهی در این مرحله با یک دوگانگی روبرو است. او فکر می‌کند که با یک امر حقیقی و عینی و انضمامی یقینی مواجه است، درحالی‌که مشخص می‌شود آنچه می‌پندارد که به صورت قابل دسترس و عینی در چنگ او است، یک امر مجرد و انتزاعی است. در مرحله‌ی «یقین حسی» روشن می‌شود که عین بیرونی به دلیل ناپایداری پدیدارها قابل اعتماد نیست و نهایتاً به «آن» و «این» کلی می‌انجامد که در آن هنوز کشاکش و دیالکتیک ذهن و عین ادامه پیدا دارد.

مسأله‌ی مهم دیگری که در این بخش از پدیدارشناسی روح مهم و مطرح است، تعیینات آگاهی است. در یقین حسی، هستی محض به یک‌باره گسست یافته و به درون آنچه «این»ها نامیده شده، دوپاره می‌شود. یک «این» به‌عنوان «من» و «این» دیگر به‌عنوان ابژه، اینجا و اکنون؛ در این مقطع کلیت مستتر در آن، یقین حسی را دچار دوپارگی و کثرت می‌نماید: «اگر آن‌ها عملاً بخواهند از این تکه کاغذ که مدنظرشان است، سخن بگویند، غیرممکن خواهد بود؛ چراکه این حس مورد نظر توسط زبانی که به آگاهی تعلق دارد- یعنی ذاتاً کلی است- قابل دسترس نیست. هرگونه تلاش عملی به‌منظور بیان «آن» به فروپاشی می‌انجامد. کسانی که توصیف «آن» را آغاز کنند، قادر به تکمیلش نخواهند بود، بلکه ناچار خواهند شد تا آن را برای دیگران رها کنند که آن‌ها نیز دست آخر مجبورند بپذیرند که درباره‌ی چیزی سخن می‌گویند که نیست» (Ibid: 56).

در اینجا هگل بحث زبان را پیش می‌کشد و این حقیقت را نشان می‌دهد که یقین حسی حتی از بیان خودش عاجز است. این ناتوانی ریشه در تضاد میان ادعای «فردیت» از سوی یقین حسی و «کلیت» موجود نهفته در امر زبانی دارد. پس این کلیت بر اثر واژگونه‌نمایی معنا، از سوی زبان، درست به خاطر صداقتش از پرده برون می‌افتد و روشن می‌شود دیگر این شیء جزئی در چنگ ما نیست، بلکه ما با کلیت مستتر در اینجا و اکنون شیء مواجه هستیم و به این ترتیب ادیسه‌ی روح وارد فاز دیگری می‌شود.

یقین حسی در تلاش برای نجات خویش از ابژه‌ای که تصور می‌کرد، کاملاً به‌طور فردی در چنگ اوست، روی برمی‌تابد و بار دیگر به سوژه پناه می‌برد؛ من در مقام این «من» درخت را مشاهده می‌کنم و می‌گویم «اینجا» به‌مثابه‌ی یک درخت است؛ اما این «من» دیگر نیز

خانه‌ای را می‌بیند و ادعا می‌کند که «اینجا» نه یک درخت بلکه در عوض یک‌خانه وجود دارد. هرگاه من ادعا می‌کنم که «اینجا یک خانه است»، این حقیقت ارتباطی به فردیت «من» به‌عنوان سوژه ندارد. در واقع من با بیان عبارت «اینجا یک خانه است» ادعا می‌کنم که اگر سوژه‌ای دیگر جای من باشد، در اینجا یک خانه خواهد دید. یا به‌عبارت‌دیگر، هر سوژه‌ای که در مکان و زمان من حضور داشته باشد، تجربه‌ای مشابه «من» خواهد داشت؛ بنابراین «من» نیز همانند «اینجا» و «اکنون» و کلاً هر «این» دیگری، امری کلی است (Ibid: 59).

من به‌نوبه‌ی خود بر این حقیقت که اکنون روز است یا اینجا یک درخت است، تأکید می‌کنم؛ و درعین‌حال دست به مقایسه‌ی میان خود اینجا و اکنون فعلی با دیگری نمی‌زنم، بلکه قویاً بر یک رابطه‌ی بی‌واسطه اصرار می‌ورزم. یعنی اینکه اکنون روز است. آیا این یقین به‌عنوان شهود محض می‌تواند در مشخص ساختن مکان و زمان تجربه‌ی فردی‌اش توفیق یابد؟

او تنها می‌تواند ادعا کند که «اکنون» صرفاً تکثری از لحظه‌هاست و «اینجا» تکثری از مکان‌هاست، لذا او چاره‌ای ندارد جز اینکه «اکنون» و «اینجا» را «کلی» قلمداد کند و نیز آن‌ها را از به دست دادن فردیت منحصر به فردی که در پی‌اش بودند عاجز بداند. در این مرحله او شکست خویش در شناخت امر بی‌واسطه را اعتراف می‌کند. اکنون تضاد سبب تزلزل یقین حسی می‌گردد و آن را به سمت ادراک حسی سوق می‌دهد (اینوود، ۱۳۸۷: ۶۰۵).

۲- ذهن و عین در مرحله‌ی ادراک حسی

تا اینجا دریافتیم که ابژه از سوئی به‌واسطه‌ی متعین بودنش، اقدام به نفی دیگری می‌کند و خود را یگانه نشان می‌دهد و از سوی دیگر به دلیل ویژگی‌های «افزون بر آن» دچار نوعی کثرت می‌شود؛ اما عامل این کثرت چیست یا کیست؟ هگل در این باره می‌نویسد:

ابژه در تعین‌یافتگی‌های محضش، یا در تعین‌یافتگی‌هایی که بنا بود تا هستی ذاتی‌اش را تشکیل دهند، دقیقاً با همان قوتی شکست می‌خورد که در هستی حسی‌اش شکست‌خورده بود. این آگاهی، از هستی حسی [در سطح تعین حسی] به هستی کلی [در سطح ادراک] گذر می‌کند؛ اما از آنجا که این هستی کلی در حس ریشه دارد، ذاتاً مشروط به آن است و در نتیجه به‌هیچ وجه نه کلیتی حقیقتاً خود-همان، بلکه کلیتی است که از نوعی تضاد رنج می‌برد؛ به‌واسطه‌ی همین تضاد، کلیت دوپاره شده است (Hegel, 1977: 66-76).

در واقع، ادراک هنوز به راهکاری غیرحسی برای فرارفتن از ادراک حسی نرسیده است و همچنان به سیر خود ادامه می‌دهد؛ اما ناچار است برای این منظور از قلمرو ادراک بیرون رفته به حوزه‌ی فاهمه قدم بگذارد تا شاید کثرت به وجود آمده را از این طریق تبیین نماید. یقین

بی‌واسطه از به چنگ آوردن حقیقت عاجز می‌ماند. زیرا درحالی که حقیقتش کلی است، تنها به دنبال دریافت «این» جزئی است؛ اما ادراک برعکس صرفاً امری را درک می‌کند که برای او به منزله‌ی یک کل حاضر باشد (Rockmore, 1997: 45).

به باور هگل، در فرآیند تکوین آگاهی نه‌تنها مرحله‌ی قبلی حذف نمی‌شود، بلکه به شکل دیالکتیکی به حفظ و رفع آن به مراحل عمیق‌تر دیالکتیک میان واقعیت و آگاهی گذر می‌کند. معنای «آفهبین»^۲ هم همین بود. یعنی نفی، حفظ و رفع هم‌زمان مرحله‌ی پیشین به مراحل عمیق‌تری از حقیقت. نفی یقین حسی در این مرحله نه به معنای حذف آن بلکه طرد تعارضات درونی آن است در عین حفظ غنای درونی‌اش که به باور هگل از ناحیه ادراک بوده است (هگل، ۱۳۹۰: ۱۸۳).

در این مرحله ذهن، در یک طرف بسیط‌شیء را دارد و در طرف دیگر مجموعه‌ی مرکب صفاتی را که تشکیل‌دهنده‌ی شیء هستند. بیان تضادی که در اینجا به وجود می‌آید به این صورت است که آیا ترکیب صفات شیء، واقعیتی موجود است و آگاهی بین آن‌ها وحدت ایجاد می‌کند، یا به‌عکس وحدت واقعیت موجود است که آگاهی آن را به‌صورت کثرت و گوناگونی می‌بیند! تضاد پیش‌آمده میان برنهاد و برابرنهاد در این مرحله موجب گذر آگاهی به مرحله بعدی می‌شود؛ اما ادراک حسی در این مرحله از دریافت وحدت میان این دو ناتوان است. چگونه می‌توان میان کثرت اشیاء بیرونی وحدتی برقرار ساخت که در مرتبه‌ی بالاتری باشد؟ پرسش ما در این مرحله این است که در واقع «مطلق» این مرحله چیست؟ پاسخ این است که در ورای کثرت موجود جهان بیرونی چیزی هست که ذات همه آن‌ها است و این حقیقت چیزی جز «نیرو» نیست که آگاهی را به مرحله‌ی جدید یعنی فاهمه و به مرحله‌ی عمیق‌تری از شناخت حقیقت پیش می‌برد.

۳- کثرت نیروها و فاهمه

در این مرتبه، آگاهی دریافته که هر دو دقیقه، وحدت و کثرت، از ذات امر حقیقی ناشی می‌شود؛ لذا به دنبال یک میانجی جدیدی است تا دوباره علاوه بر کسب وحدت، حقیقت پدیداری موجود را حفظ کند؛ این واسطه چیزی جز «نیرو» نیست. هگل در این باره می‌نویسد: «این تقلیل به‌نوعی هستی - برای - خود محض، چیزی جز خود میانجی نیست؛ و این میانجی همانا استقلال امور مختلف است. به بیان دیگر، امری که مستقل پنداشته می‌شوند، به‌سرعت در دل وحدتشان نادیده انگاشته می‌شوند و وحدتشان نیز به‌سرعت تنوعشان را برملا می‌سازد و این تنوع بار دیگر خود را به وحدت تبدیل می‌سازد؛ این مرحله همان است که «نیرو» خوانده می‌شود (Hegel, 1977: 81).

به گمان نگارنده، هگل تلاش می‌کند با در میان آوردن مقوله‌ی «نیرو» بر دوراهی‌ها و «آپوریا»های قدیمی فلسفه غلبه کند که از دیرباز راه پیشرفت فلسفی را سد کرده‌اند. در واقع هگل با تیزبینی تمام به مفهومی دست می‌یابد که هم در علم معمول زمانه‌اش (فیزیک نیوتنی) مهم‌ترین و کلیدی‌ترین مفهوم و حقیقت برای فهم جان و جهان است و هم می‌تواند آگاهی را در مرحله ادراک حسی به مرحله بعدی گذار دهد و دیالکتیک ذهن و عین به صورت و در شکل و شمایل عمیق‌تر و ملموس‌تری تداوم پیدا کند.

۴- وحدت نیروها در جهان هگلی

مفهوم جدیدی که می‌تواند حرکت متکثر پدیدارها را سامان دهد و وحدت بخشد، مفهوم «نیرو» است. در پس پدیدارها آنچه نهفته است، چیزی جز «نیرو» نیست. اینجا دیگر یقین و ادراک حسی نمی‌تواند به تنهایی راه به جایی برد و این فاهمه است که می‌تواند به فهم ذات نیرو دست یازد. در این «آن» (دقیقه) فاهمه متوجه می‌شود که با «نیروهای متعدد» مواجه است. فاهمه فکر می‌کرد که «نیرو» حقیقت درونی وجود است، اما کثرت نیروها، فاهمه را وادار می‌کند تا در پس کثرت نیروهای متعدد به دنبال وحدت بنیادی‌تری باشد. اکنون فاهمه به مفهوم جدیدی دست یافته که کثرت نیروها را وحدت می‌بخشد: قانون نیرو!

تاکنون هگل موفق شده تا به کل مطلق (قانون) دست یابد که از تعارض میان کلیت و فردیت، فراتر می‌رود و به ابژه‌ی فاهمه بدل می‌گردد. ما خارج از جهان حسی شاهد یک جهان فراحسی هستیم که از این پس به عنوان جهان حقیقی رخ می‌نماید. تاکنون روشن می‌شود که هگل کثرت میان نیروهای متخاصم را با «قانون» مرتفع ساخته است.

پس به عبارت دیگر، آگاهی درمی‌یابد که باید در پس نمود نیروها علتی را جستجو کرد که به این آشفتگی‌ها سامان بخشد و «او» را در جهان سرگشته‌ی نمودها و نیروهای متعدد نجات دهد. پس درک رابطه‌ی میان قانون و نمود و نیز قانون و فاهمه بسیار مهم است. نیرو، کثرت موجود در نمودها و قانون، کثرت میان نیروهای متخاصم را حل و رفع کرد. همه این‌ها تا کنون به وسیله‌ی شکل جدید آگاهی اتفاق افتاده که همانا فاهمه است. خودآگاهی تا کنون از یقین حسی به ادراک و سپس به فهم گذر کرده است. پس هم واقعیت بیرونی دچار دگردیسی شده و هم آگاهی. این راز موفقیت هگل در تبیین وحدت میان ذهن و عین است. اگر بتوانیم به ورای نمودها گذر کنیم و به وحدت واقع در آن پی ببریم، آن وقت به قانون نیرو پی برده‌ایم که «وحدت در عین کثرت» و «این‌همانی در عین این نه‌انی» است.

۵- جستجوی وحدت در جهان واژگونه

تاکنون دریافته‌ایم که از مفهوم «قانون» در جهان پدیدارها جهان واژگونه‌ای پدید آمد که جلوه‌ی جدیدی از امر حقیقی محسوب می‌شود. هگل این جهان را پیش می‌کشد تا نشان دهد که قوانینش درست در عین اینکه ضد قوانین جهان اولیه (قوانین فیزیک نیوتنی حاکم بر پدیدارها) است، اما دقیقاً از دل آن برآمده است:

در یک نگاه سطحی، جهان واژگونه مورد نظر به این معنا متضاد با جهان اولیه محسوب می‌شود که این جهان ثانویه، جهان اولیه را خارج از خود جای می‌دهد و آن جهان را به مثابه‌ی یک جهان برون ذات واژگونه، از خود طرد می‌کند. جهان نخست، جهان نمود است، حال آنکه دیگری جهان در-خود است (هگل، ۱۳۹۰: ۲۱۴).

این دو صرفاً به واسطه‌ی ارتباط واژگونه با یکدیگر، همدیگر را نفی و در عین حال ایجاب می‌کنند؛ یا به بیان دقیق‌تر هر جهان، جهان واژگونه‌اش را در مقام وارونگی خود نفی کرده و در عین حال به همین طریق متعین می‌سازد. هگل تصدیق می‌کند که در مرحله‌ی فاهمه می‌بایست از ایده‌ی «وارونگی» بهره جست تا به کمک آن مفهوم «مطلق» بتواند خود را منحصرأ به عنوان تفاوتی درونی یا شکلی از پس زدن امر یکسان بازنمایی کند. باید برابر نهاد را در دل خود آن بجوییم نه خارج از آن.

جهان واژگونه مرز میان عروج و سقوط فاهمه است. تا پیش از این فاهمه با تکیه بر جهان‌بینی مبتنی بر نیرو و قانون، توانسته بود از تعارضات موجود در مرحله‌ی ادراک، خلاصی یابد و جایگاه خود را به عنوان قالب باثباتی از آگاهی مستحکم سازد، اما پس از جهان واژگونه و پی بردن آگاهی به شکاف عمیق درون خود، در مقام دربردارنده‌ی هر دو جهان، فاهمه دیگر توانایی هضم و جذب این تعارضات را ندارد و به مرور و به میانجی‌گری «نامتناهی» دچار فروپاشی شده و آگاهی را نیز با خود به همین سرنوشت دچار می‌سازد. تمایز میان جهان بیرونی و جهان درونی اینک جای خود را به تمایز «نامتناهی» و «متناهی» می‌دهد. جهان بیرونی جهان عناصر نامتناهی و جهان درونی جهان متناهی‌ها است. قانون هم «قانون بودنش» را مدیون نامتناهی بودن و تجلی بیرونی‌اش را مدیون تجلی متناهی خویش است. از نگاه هگل، امر متناهی در درون نامتناهی است و نامتناهی، متناهی را در دل خود دارد. پس ما در پدیدارشناسی روح دائم با این حرکت مواجهیم. حرکت ذهن به عین و عین به ذهن یا وحدت میان این دو:

اکنون ورای جهان حسی که جهان پدیدارهاست یک جهان فراحسی باز می‌شود که از این پس جهان واقعی است، ورای جهان در حال ناپدید، یک جهان ماندگار در آن سو رخ می‌نماید (Hegel, 1977: 88).

این جهان فراحسی همان جهانِ نومن‌هاست که کانت پیشتر دسترسی به آن را از حوزه‌ی عقل نظری خارج دانسته بود. به این ترتیب جهان درونی اکنون به کمال و آرزوی خود رسیده است. اکنون روح می‌خواهد جامه‌ی آگاهی را از تن به در کند و وارد مرحله‌ی خودآگاهی شود. هگل در این خصوص می‌نویسد: «نمود یا بازی نیروها، از پیش این نامتناهی را نمایش می‌دهد و در نهایت، آگاهی به واسطه‌ی ابژه بودنش برای آگاهی ... بدین‌سان خودآگاهی است» (Ibid: 101).

اکنون پرسش این است که این دوگانگی چه چیزی به فاهمه می‌بخشد که حالات قبلی در خود نداشتند؟ «مفهوم». ما به کمک «مفهوم»^۳ می‌توانیم دریابیم که جهان درونی نسبت به جهان نمود نه جهانی خارجی بلکه همانا جهانی درونی است.

مفهوم این دوگانگی را درون خویش حل و فصل می‌کند. «مفهوم» هگلی جایی است که در آن سوژه و ابژه، متناهی و نامتناهی، هرگونه دوگانگی به آخر می‌رسد. امر متناهی در درون خود نامتناهی است و امر نامتناهی، متناهی را در دل خود دارد (تیلور، ۱۳۷۹: ۶۷ – ۶۸).

پلامنتز در این باره می‌نویسد: «بدون اینکه آگاهی بداند چگونه این کار را می‌کند و حتی بدون اینکه بداند این کار را کرده است و بنابراین جهان را به‌عنوان چیزی مستقل از خود تلقی می‌کند؛ اما به نظر، هگل بالمآل روح کشف می‌کند که جهانی که نخست آن را مستقل از خودش می‌پنداشت محصول خود اوست... بنابراین روح خودش را در جهان بازمی‌شناسد و در آن آرامش می‌یابد و خرسند می‌شود» (پلامنتز، ۱۳۶۷: ۶۶).

۶- دیالکتیک در مرحله‌ی خودآگاهی

روح خودآگاه به این نکته می‌رسد که تنها راه خودآگاه ماندنش به رسمیت شناخته شدن توسط یک خودآگاهی دیگر است. اکنون پس از سه مرحله‌ی یقین حسی، ادراک و فاهمه برای اولین بار مفهوم «روح»^۴ مطرح می‌شود. هگل مدعی نیست که آگاهی ابژه‌هایش را ایجاد می‌کند (فیشته) یا بالعکس ابژه‌ها، آگاهی را ایجاد می‌کنند. (شلینگ) بلکه معتقد است ابژه‌ها جلوه‌ی «من» در بیرون محسوب می‌گردند؛ لذا طبیعت، سوژه‌ی بیرون آمده از خویشتن است که در «روح مطلق» به خویشتن بازمی‌گردد، درحالی که هر آنچه بالقوه داشت اکنون بالفعل گشته است.

آگاهی در مسیر تکوینی خویش به سمت وسوهای نوین و پیچیده‌تر و غنی‌تری حرکت می‌کند. اگر بخواهیم گونه‌شناسی آگاهی در پدیدارشناسی روح هگل را ترسیم نماییم، به سه نوع آگاهی و به عبارتی به سه نوع خودآگاهی می‌رسیم. یک نوع خودآگاهی در اصل آگاهی به شیء است. در مسیر دیالکتیک پدیدارشناسانه، «روح» متوجه می‌شود، آنچه آن را به‌عنوان جز خود و غیر خود یعنی «ابژه» و موضوع آگاهی می‌پنداشت، چیزی جز خود او نیست. در نتیجه در این نوع آگاهی شناختِ ابژه، شناختِ خود است و جهان‌شناسی به‌منزله‌ی خودشناسی است و به‌گونه‌ای سیر در آفاق به سیر در انفس پیوند خورده است.

اما گونه‌ای دیگر از خودآگاهی، آگاهی به خویشتن است. در اینجا ما با خودآگاهی به معنای دیگری روبرو هستیم، که همانا آگاهی به آگاهی است. در اینجا اگرچه آگاهی ثنویت پیشین را در خود ندارد، اما وحدت کامل ذهن و عین محقق نشده است. در این مرحله «من» موضوع تحقیق خود قرار می‌گیرد. به عبارتی ابژه و سوژه در این مرحله یکی می‌شود. اما آیا خودآگاهی در این مرحله نسبتی با «من» دکارتی در اصل کوژیتو ندارد؟ بدون شک همین‌طور است:

من خودم را از خودم متمایز می‌کنم و در چنین عملی فی‌الفور می‌دانم که آنچه را جدا از خویش می‌دانم، در واقع جدا از من نیست. من، موجود خود-همان، خودم را از خودم متمایز می‌کنم اما آنچه جدا انگاشته می‌شود در واقع چنین نیست (Hegel, 1977: 102).

بدون شک خودآگاهی^۵، حالتِ جدید آگاهی است. پایان تدریجی آگاهی همان خودآگاهی از نوع اول (آگاهی به شیء) و سپس خودآگاهی از نوع دوم (آگاهی به خود) است. در این مرحله «روح» به‌طور کامل تحقق یافته و به یک نوع خودآگاهی مطلق نسبت به خویشتن رسیده است:

یک خودآگاهی در ابژه بودن، به اندازه «من» یک ابژه‌ی واقعی است. اکنون ما مفهوم روح را فراروی خویش داریم، آنچه برای آگاهی هنوز مسأله است، این است که روح چیست؟ این جوهرِ مطلق که وحدت خودآگاهی‌های مستقل متفاوت است که هر یک در تضادشان، در آزادی و استقلال کامل لذت می‌برند. من که «ما» است و «ما» که «من» است. آن در خودآگاهی و در مفهوم روح است که آگاهی نقطه گشت خویش را پیدا می‌کند (Ibid: 110).

از نگاه هگل در خودآگاهی مطلق نوعی جمع میان متناهی و نامتناهی صورت می‌گیرد. هگل در اینجا از دو نوع نامتناهی نام می‌برد: یکی نامتناهی بد و دیگری نامتناهی خوب. نماد نامتناهی بد را همان «خط مستقیم» می‌داند که بی‌سرانجام است که در آن سخن گفتن در مورد پیدایش اجزاء سلسله به تسلسل منجر می‌شود؛ نماد نامتناهی خوب را «دایره» می‌داند که بی‌سرانجام است اما به بیرون از خویش وابسته نیست و به تسلسل نمی‌انجامد، بلکه خود نسبت است و متکی به خویش است. در نامتناهی خوب آنچه در پایان خود را آشکار می‌سازد در آغاز بالقوه وجود داشته است. خودآگاهی مطلق درست زمانی است که روح ذهنی و روح عینی در روح مطلق به آشتی و وحدت کامل رسیده‌اند.

۷- وحدت کامل ذهن و عین در شناخت مطلق

شناخت مطلق بدین معناست که اگر «من» دکارتی به دنبال شناخت «من، من هستم» باشد، فایده‌ای دربر ندارد. این به عبارتی، نوعی همان‌گویی (tautology) است. اما در اینجا «من» نخست با شناخت «وجود آنجا» دیگری ارج خویش را بازمی‌شناسد و سپس با او به پیکار برمی‌خیزد. نهایتاً «من»‌ها در «ما»ی جمعی که نوعی خودآگاهی جمعی است، جمع می‌شوند و می‌توانند به «شناخت مطلق» نائل بیایند.

در فصل هشتم پدیدارشناسی روح، نهایتاً روح خود را به‌عنوان «روح» می‌شناسد. یعنی «ما» به شناخت کامل خویش نائل می‌آید و وحدت کامل جهان طبیعت با عقل جمعی آدمی آشکار می‌شود، «علم اصیل» هگلی این‌گونه به فرجام خویش می‌رسد. این علم به دنبال این نیست که دریابد چگونه مفاهیم با واقعیت مربوط می‌شوند، بلکه علم در اینجا به «خود واقعیت» بدل گشته است:

بنابراین وقتی روح، مفهوم را به دست می‌آورد، آن وجود
قطعی و حیات پویایش را آشکار می‌سازد و به «علم» بدل می‌شود
(Hegel, 1977: 491).

علم هگلی با علم دکارتی تفاوت ماهوی دارد. علم دکارتی دقیقه‌ای از علم اصیل هگلی بلکه بخشی از تاریخ آن به حساب می‌آید. تئوری‌پردازی از منظر آگاهی هنوز در بند تعینات آگاهی است: صدق و شناخت؛ که ثنویت عین و ذهن دکارتی همچنان در آن برقرار است، اما علم هگلی در این مرحله به علم مطلق بدل گشته است. در این مرحله تقسیم شناخت به تعینات «من» و «ابژه» حذف شده یا به عبارتی حل و رفع شده است. اگر فلسفه‌ی اصیل درصدد این است که تقابل میان ذهن و عین را نشان دهد، ناچار است نشان دهد که جوهر کلی واحدی که ذهن و عین در آن یکی هستند، کدام است. فیلسوف هگلی باید هم ضرورت اعتقاد به

دوگانگی ذهن و عین را بشکند و هم بر آن فائق آید؛ این مهم جز با «مطلق» هگلی امکان‌پذیر نمی‌گردد.

در مجموع، هگل تلاش می‌کند نشان دهد که ما با یک حقیقت «نقد» روبرو نیستیم. حقیقت در کشاکش یک کارزار سخت ساخته می‌شود. البته حقیقت تمامی مراحل بعدی را «بالقوه» در خود دارد؛ اما واقع شدن در تضادها و به وجود آمدن مداوم این تضادهاست که «او» را به جلو سوق می‌دهد. «او» یعنی آگاهی، سپس خودآگاهی و سپس جمع خودآگاهی‌ها یعنی «ما» و سپس روح مطلق که علم مطلق به خویشتن دارد، علاوه بر اینکه بالقوه همه این حالت را در خویش دارد، «خودجنبان» است.

هگل تمامی این مسیر را در میدان مغناطیسی «عقل» می‌داند. حتی دین هم در محدوده عقل قرار می‌گیرد. از این پس همه چیز به عیار عقل سنجیده می‌شود. بر اساس همین تفسیر از هگل است که هابرماس در گفتار فلسفی مدرنیته باور دارد که مدرنیته با هگل از خودش فهم جدیدی پیدا می‌کند. چرا که این اولین بار است که خودآگاهی موضوع تأمل واقع می‌شود (هابرماس، ۱۹۸۷).

همانستی در عین ناهمانستی

بدون شک اصل همانستی یا این‌همانی ذهن و عین، ربط وثیقی با مفهوم «مطلق» در فلسفه‌ی هگل دارد. به یاد داریم که مطلق از نگاه هگل جستارمایه‌ی فلسفه است. مطلق یک مقوله نیست بلکه عین واقعیت و حقیقت است؛ چرا که مطلق نشان‌دهنده همسانی و ناهمسانی است. مطلق رافع دوگانگی‌های مهم تاریخ فلسفه است؛ مطلق هم در آغاز هست و هم در انجام.

ما در هگل و ترمینولوژی هگل با دو گونه عین و ابژه روبرو هستیم. اولین اتفاقی که می‌افتد، این است که ذهن در عالم خارج به چیزی (عین) معطوف می‌شود. آگاهی به چیزی در جهان خارج توجه پیدا می‌کند که آن عبارت است از یک عین خارجی بیرون از ذهن؛ اما نسبت پیچیده‌ای که هگل درست می‌کند، این است که می‌گوید آنچه متعلق علم قرار می‌گیرد یا آنچه به‌عنوان عین خارجی در مقابل «من» قرار می‌گیرد و من به آن علم پیدا می‌کنم، در درجه اول چیزی است که هگل به آن چیز «در خود» و به عبارتی «فی‌نفسه» گفته می‌شود؛ زمانی که ذهن من یا آگاهی من به آن معطوف شد، آن چیز یک حیثیت جدیدی پیدا می‌کند که هگل آن را شأن «برای آگاهی» می‌نامد؛ به عبارتی آنچه «در خود» است شأن دیگری می‌یابد و «برای آگاهی» می‌شود. هگل برای موضوع نخست "Object" و برای موضوع دوم "Gegenstand" را به کار می‌برد. این‌همانی زمانی رخ می‌دهد که امر در خود و برای خود

وحدت پیدا می‌کنند. پیداست که در عین «این‌همانی» حاوی «این نه آنی» نیز هست. این عمل در هر مرحله به‌گونه‌ای رخ می‌دهد و تا پایان سیر پدیدارشناسانه هگل تا «مطلق»^۶ نهائی ادامه پیدا می‌کند.

نتیجه

وحدت ذهن و عین هگلی به‌گونه‌ای از مجرای نقد فلسفه‌های پیشین می‌گذرد. نقد دکارت و کانت و به‌ویژه استفاده از فیشته و بالأخص شلینگ راه را برای اندیشه این‌همانی (هوهویت) در عین این نه آنی (غیریت) باز می‌کند. چگونه می‌توان در یک آن، دو امر به ظاهر متناقض را صادق و موجود و بخشی از امر حقیقی نشان داد. بی‌شک همه‌ی فلسفه‌های پیشین به غنای بحث هگل و اندیشه او کمک کرده‌اند اما سهم شلینگ بی‌بدیل است. به‌ویژه او در کتاب برونو کلید حل این معضل را در اختیار نهاده است. شلینگ اعلام می‌کند آنچه را که هگل در این خصوص بیان کرده مورد باور وی نیز بوده است؛ اگر بپذیریم که شلینگ چنین باوری را در برونو آورده است و تاریخ آن را قبل از ۱۸۰۱ (سال نگارش تفاوت) بدانیم بدون شک ایده‌ی شلینگ تنها یک اشاره گذرا به این باور اساسی هگل بوده است (ذاکرزاده، ۱۳۸۸: ۲۹۰).

در هگل ما شاهد یک رویارویی مداوم میان ذهن و عین هستیم. کشاکش و جنگ مداوم میان ذهن و عین. نه دو قلمرو جداگانه؛ بلکه یک حقیقت واحد که گاهی ذهنی جلوه می‌کند و گاهی عینی می‌شود. پس همان‌طور که گفتیم ما در هگل نه با ذهن و عین مجزا از هم بلکه با ذهن-عین توأمان روبرو هستیم و این از ابداعات هگل است که در پدیدارشناسی روح به خوبی به نمایش درآمده است. روح ذهنی (امیال و افکار و آرزوها) به روح عینی (دولت و نهادهای مدنی) و نهایتاً در روح مطلق (دین، فلسفه و هنر) تجلی پیدا می‌کند. وحدت و یا بهتر بگوییم دیالکتیک میان ذهن و عین در هگل طی یک پروسه مداوم - و نه به‌عنوان یک پروژه- رخ می‌دهد! یعنی ایده‌ی «این‌همانی در عین تفاوت» که از اصلی‌ترین ایده‌های هگلی است، طی یک سیر دیالکتیکی مداوم تحقق می‌یابد و به سرانجام می‌رسد.

راه‌حل هگل برای دوگانگی ذهن و عین دکارتی یکی از بهترین بدیل‌های نظریه‌ی ثنویت است. شکاف نظری میان ذهن و عین آثار و پیامدهای مختلفی برای علوم انسانی و فلسفه در پی داشته است؛ اما اگر فلسفه‌ی خود هگل را پایان تفکر و اندیشیدن ندانیم - چنانکه خود وی اعتقاد داشت - باید پذیرفت که این دیالکتیک همچنان پس از هگل ادامه دارد و دیالکتیک میان ذهن و عین امروزه به اشکال دیگری در علوم انسانی جلوه‌گری و عشوه‌گری می‌کند و موجبات منازعات فکری بسیاری را باعث شده است. جایی هست که در آنجا منازعات به پایان می‌رسد و دیگر جنگ پیکار گونه‌ی خدایگان و بنده و ذهن و عین و سایر تضادهای عالم از بین می‌رود و

آن تنها در «مفهوم مطلق» و «روح مطلق» است که در پایان تاریخ رخ می‌دهد! نمی‌توان زمانی را انتظار داشت که شیر و آهو به خوبی در کنار هم گرد آیند و با و صلح و آرامش باهم بزیزند. نزاع میان خداپسندان و بنده هرروز به شکل دیگری درمی‌آید و به شکل دیگری خود را نشان می‌دهد. با رهیافت هگل «ما» (Wir) می‌توانیم به پاره‌ای از دوراهی‌ها و آنتی‌نومی‌ها پایان دهیم و این در صورتی ممکن است که بتوانیم نگرش خویش را به سامان کنیم و از ذهن‌گرایی مفرط (درون‌گرایی) یا از عین‌گرایی افراطی (برون‌گرایی) پرهیز نماییم و حق ذهن و عین، هر دو را در جای خویش ادا کنیم و رهیافت درستی نسبت به شناخت واقعیت جهان اتخاذ نماییم.

پی‌نوشت‌ها

۱. اگرچه موضوع این‌همانی ذهن و عین را در دیگر آثار هگل نیز می‌توان پی گرفت اما به دلیل گستردگی موضوع در اینجا تمرکز ما بر همین اثر است؛ بر این اساس، به لحاظ روش‌شناسی تقریر پدیدارشناسی روح یک تقریر «تکوینی» (Genetic) و تقریر منطق یک تقریر «دیالکتیکی» (Dialectic) و تقریر دانش‌نامه یک خوانش «جدلی» (Polemic) محسوب می‌گردد.

۲. این همانا معنای «آفهبین» (Aufhebung) است. یعنی نفی امر قبلی همزمان جهش به ماورای آن و یک‌قدم جلوتر یا عمیق‌تر شدن نسبت به امر قبلی. (بنگرید:

Magee, Glenn Alexander (2010), *The Hegel Dictionary*, Continuum International Publishing Group, New York.

۳. هگل در این مقدمه‌ی کوتاه در مورد «مفهوم جامع» می‌نویسد: «هدف... همان جایی است که دانش خودش آنجاست و مفهوم جامع (Begriff) در آنجا با عین (object=Gegenstand) و عین با مفهوم جامع مطابقت دارد» (هگل، ۱۳۹۰، ۱۴۶).

۴. "Giest" هگل نه فقط ذهن، جان و روح است بلکه در عین حال همه‌ی آن‌هاست؛ ترکیبی از همه این اصطلاحات که هرکدامشان یک حالت (Geshtalt) هگل هستند. این اصطلاح با همه‌ی این معانی از ابداعات منحصر به فرد هگل است! روح هگل هم جوهر اسپینوزایی را در خود دارد هم سوژه استعلایی کانتی و سوژه دکارتی را و هم من مطلق فیثته و روح تن یافته شلینگ را.

۵. واژه "Selbstbewusst" در آلمانی به معنای «خودآگاهی» است. در روان‌شناسی به معنای آگاهی از فرآیندهای روانی خود است. در کانت وحدت استعلایی من یا خودآگاهی پیش‌شرط هر نوع ادراک محسوب می‌شود.

۶. «مطلق» (Absolute) هگل مهم‌ترین عنصر فلسفی هگل محسوب می‌گردد. در مطلق نهایی هگل همه تضادها حل و فصل شده است. در نهایت شناخت کامل مطلق تنها برای «ما» ممکن می‌گردد که تمامی خودآگاهی تاریخ بشری را دربرمی‌گیرد. کسانی مطلق غایی هگلی را به گونه‌ای متدینانه تفسیر کرده‌اند و دیگران تلاش کرده‌اند آن را به شیوه‌ای تحلیلی و ذهنی و نهایتاً فرهنگی تعبیر کنند (هریس، ۱۹۹۷) اما در هر صورت همگان در این نکته اتفاق نظر دارند که فهم «مطلق» کلید شناخت نظام فلسفی هگل محسوب می‌شود.

منابع

- اسپینوزا، باروخ بندیکت. (۱۳۷۶)، *اخلاق*، ترجمه‌ی محسن جهانگیری، تهران، نشر دانشگاهی.
- اردبیلی، محمدمهدی. (۱۳۹۰)، *آگاهی و خودآگاهی در پدیدارشناسی هگل*، تهران، انتشارات روزبهان.
- اینوود، مایکل. (۱۳۸۷)، *فرهنگ فلسفی هگل*، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، مشهد، نشر نیکا.
- بیزر، فردریک. (۱۳۹۱) *هگل*، ترجمه‌ی سید مسعود حسینی، تهران، نشر ققنوس.
- پازوکی، شهرام. (۱۳۷۹)، «دکارت و مدرنیته»، *فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران*، سال اول، ش ۱، صص ۱۸۰-۱۷۱.
- پلامنتز، جان. (۱۳۷۶)، *شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل*، ترجمه‌ی حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- تیلور، چارلز. (۱۳۷۹)، *هگل و جامعه مدرن*، ترجمه‌ی منوچهر حقیقی راد، تهران، نشر مرکز.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۴)، *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه‌ی علی. م افضلی، تهران، نشر علمی فرهنگی.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۵)، *تأملات*، ترجمه‌ی احمد احمدی، تهران، نشر سمت.
- ذاکرزاده، ابوالقاسم. (۱۳۸۸)، *ایدئالیسم آلمانی*، چاپ اول، آبادان، نشر پرش.
- زارع، محمد، (۱۳۹۰)، *تفسیر هایدگر از فلسفه هگل*، چاپ اول، تهران، نشر کویر.
- صناعی درّه بیدی، منوچهر. (۱۳۷۶)، *فلسفه دکارت*، تهران، الپدی.
- ضیاء شهابی، پرویز. (۱۳۹۱)، *درآمدی پدیدارشناسانه به فلسفه دکارت*، چاپ دوم، تهران، هرمس،
- فایندلی، جان. ن. (۱۳۸۷)، *گفتارهایی درباره فلسفه هگل*، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، تهران، نشر چشم.
- لایب‌نیتس، گوتفرد، (۱۳۷۵)، *موناولوژی*، ترجمه‌ی یحیی مهدوی، چاپ اول، تهران، هرمس.
- مجتهدی، محمد کریم. (۱۳۸۳)، *پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل*، تهران: نشر علمی فرهنگی.
- هگل، فردریش. (۱۳۹۰)، *پدیدارشناسی روح*، ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران، نشر آگه.
- _____ (۱۳۸۷)، *مقدمه هگل بر پدیدارشناسی روح*، ترجمه‌ی محمود عبادیان، چاپ اول، تهران، نشر علم.

-Habermas, Jurgen, (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Trans. Frederick G. Lawrence. Cambridge, MA; MIT Press.

-Harris, H.S, (1997), *Hegel's Ladder: a commentary on Hegel's Phenomenology of Spirit*, Indianapolis, Hacket Publishing Company.

-Hegel, (1977), *Phenomenology of spirit*, trans. A.V. Miller, Oxford and New York: Oxford university press.

-Rockmore, Tom (1997), *Cognition (An Introduction to Hegel's Phenomenology)*, Berkeley and Oxford: university of California press).

-Stern, Robert (2002), *Hegel and phenomenology of spirit*, London Routledge University press.