

Explaining the Relationship between Hegelian Subjectivity and Human Society and Political Situation Based on *The Phenomenology of the Spirit*

Mostafa Abedi Jigh 

Ph.D. of Philosophy, University of Tabriz, Iran. E-mail: m.abedi2015@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 27 February 2023

Received in revised form 2 May 2023

Accepted 3 June 2023

Published online 22 November 2023

Keywords:

subjectivity, absolute spirit, Hegel, political situation, existential dialectic.

ABSTRACT

As Hegel claims in *The Phenomenology of the Spirit*, subjectivity as the fate of the history of consciousness aims to show how the soul tries to establish a dialectical relationship between the objective and the subjective by becoming aware of itself and reconciling consciousness with self-awareness and to reconcile the two in the subjectivity found in absolute idealism. The main problem of this article is to show how and with what conceptual possibilities Hegel can overcome the one-sidedness of objective realism and subjective idealism by means of the subjectivity in the phenomenology of the soul. To answer this question, the author tries to explain the subjectivity in the book *Phenomenology of the Spirit* through the conceptual possibilities of consciousness, self-awareness, human society and political situation, and how to actualize the abstract absolute existing at the beginning of the history of consciousness through the mentioned concepts. show for this reason, it is explained that by bringing the absolute closer to the human community and creating an ontological dialectic between God and human "us", Hegel integrates the absolute into the political situation, and by integrating God into the political state, to reveal the absolute both to himself and to human "us" in philosophical knowledge and in this way establish a dialectical union between the realm of the subject and the realm of the object. In this article, the author has used the descriptive-analytical method to explain his position.

Cite this article: Abedi Jigh, M. (2023). Explaining The Relationship between Hegelian Subjectivity and Human Society and Political Situation Based on "*The Phenomenology of The Spirit*". *Journal of Philosophical Investigations*, 17(44), 578-596. <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.55625.3482>



© The Author(s).
<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.55625.3482>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Based on the text of *The Phenomenology of the Spirit*, Hegel tries to make the abstract and non-systematic view of consciousness into a systematic, concrete and absolute thing and explain it in the form of the concept of subjectivity. According to Hegel, subjectivity is based on the problems and conflicts of realism and abstract idealism. Before Hegel, philosophy did not imagine more than two ways to overcome the problems created by dualism. Some with a realistic approach confiscate the subject in favor of the object, and on the other hand, some with the idea of subjective idealism make the subject the center of consciousness and eliminate the object in favor of the subject. In these two philosophical thoughts, the foundation of philosophy is never considered soft and flexible, rather, the foundation of philosophy by standing in its place and by developing its internal structure rules over the tyranny of the subject or object in the philosophical system. slow Hegelian subjectivity is opposite to one-sidedness and philosophical tyranny. In this thought, due to the flexibility of the subject and the object within the furnace of subjectivity, a dialectical and internal relationship is created between the two, and both sides of consciousness, that is, the subject and the object, become effective in explaining absolute idealism. Hegel claims that until we recognize both sides of the subject and the object and resolve both of them in the subjectivity of absolute idealism in a single system by presenting a complex idea, we will not be able to find a way out of this crisis let's think

In fact, Hegel is trying to establish an ontological and epistemological relationship between subjectivity and political-social situation. According to him, subjectivity as the final minute of the history of consciousness is realized when the absolute spirit passes through the abstract stage of the consciousness of the subject-singular object and the self-awareness of the subject-singular subject in *The Phenomenology of the Spirit* and by changing the previous abstract mezzanine in the part of reason. to create an objective relationship between the individual subject and social institutions, in the process of which the Hegelian subjectivity will be able to integrate the absolute in the social intersubjectivity and then in the political situation, and as a result of the integration, on the one hand, the field of consciousness of the spirit From self as spirit which is realized in philosophical knowledge and on the other hand dialectic unity between subject and object is possible in subjectivity. This is where Hegel finds it possible to eliminate any dark spot in the history of consciousness and by clarifying the absolute for everyone, he destroys the foundation of elitism that was emphasized by the rational intuitions of Fichte and Schelling, and through A concrete understanding of subjectivity and historical and existential expansion in a political situation determines existence and knowledge as a system and makes thought and existence compatible with each other.

In this article, based on *The Phenomenology of the Spirit*, how absolute evolution occurs in the stages of consciousness, the relationship between subjectivity, social relations and political situation in Hegel's thought is explained. In order to explain this importance, first, under the title "subjectivity and explanation of one-sidedness in the stage of awareness and self-awareness", the

problems that plague absolute awareness in the stage of awareness and self-awareness are presented in a reasoned manner, and in that problem, the one-sidedness of these two the stage is clearly revealed. Then in "Subjectivity and Explanation of Object-Subject Conflict in Social Relationships", absolute consciousness is understood. In order to get rid of this one-sidedness in the explanation of consciousness, one must change the way of explanation regarding the actualization process of the absoluteness of consciousness. that is, this time instead of explaining the problem in the theoretical field and in the situation between subject-single object or subject-single subject; The field of discussion should be changed from the theoretical realm to the normative realm, and this time, according to the conceptual possibilities obtained from the normative realm, resolve the one-sidedness in the stages of awareness and self-awareness. In the following, under the title "Subjectivity and explanation of the ontological dialectic of the absolute spirit with the political situation", we explain how Hegel, by prioritizing social institutions as the absolute objective criterion, is able to unite God with man in human society. establish a dialectical and internal relationship between the absolute spirit and the free human community. According to Hegel, in the religion section, through the unity of God with the congregation of worshippers, a theoretical ground is provided so that through it the transcendent absolute descends to the concrete world and overcomes alienation, achieves freedom, and at home. To be realized. Finally, in "Explanation of Hegelian subjectivity in the dialectical relation of the knowledge system with the political situation", we show that the complete reconciliation between God and man will be realized when the incarnation of God in the earth takes place completely. God's incarnation in the stage of religion has not happened completely, and man carries with him a kind of emanation of the divine essence. This is the separation of God from man, which makes it not completely understandable to man, and at the stage of God's religion, it becomes understandable to man in an allegorical way. The intelligibility of God for man is conditional on the fact that God reconciles with man completely and a kind of inner union between God and man emerges, in the shadow of which he can be understood for himself without any concealment. Hegel attributes the peak of reconciliation and dialectical union between man and God in human society and to the political situation, and he believes that God can descend in the concrete world and reveal himself when the free legal and political relations in the social system have explained.



توضیح نسبت سوپژکتیویته هگلی با اجتماع انسانی و وضع سیاسی بر اساس پدیدارشناسی روح

مصطفی عابدی جیقه

دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، ایران. رایانامه: m.abedi2015@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۰۸</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۲/۱۲</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۳</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱</p> <p>کلیدواژه‌ها: سوپژکتیویته، روح مطلق، هگل، وضع سیاسی، دیالکتیک وجودی</p>	<p>همان‌طور که هگل در پدیدارشناسی روح ادعا می‌کند سوپژکتیویته به عنوان تقدیر تاریخ آگاهی درصدد است نشان دهد که چگونه روح می‌کوشد به واسطه آگاهی یافتن از خود و آشتی دادن آگاهی با خودآگاهی، نسبتی دیالکتیکی میان امر ابژکتیو و امر سوپژکتیو برقرار کند و آن دو را در سوپژکتیویته موجود در ایدئالیسم مطلق آشتی دهد. مسأله اصلی مقاله حاضر این است که نشان دهد هگل چگونه و با چه امکانات مفهومی می‌تواند به واسطه سوپژکتیویته موجود در پدیدارشناسی روح از پس یک‌جانبه‌گرایی رئالیسم ابژکتیو و ایدئالیسم سوپژکتیو برآید؟ نگارنده برای پاسخ به این سوال تلاش می‌کند از طریق امکانات مفهومی آگاهی، خودآگاهی، اجتماع انسانی و وضع سیاسی به سراغ توضیح سوپژکتیویته در کتاب پدیدارشناسی روح رفته و چگونگی فعلیت یافتن مطلق انتزاعی موجود در ابتدای تاریخ آگاهی را به وسیله مفاهیم ذکرشده به نمایش بگذارد. به همین منظور توضیح داده می‌شود هگل با نزدیک‌ساختن امر مطلق به اجتماع انسانی و ایجاد دیالکتیک انتولوژیک میان خدا و «ما»ی انسانی، مطلق را در وضع سیاسی تن‌یافته می‌کند و با تن‌یافتگی خدا در دولت سیاسی، مطلق را هم برای خود و هم برای «ما»ی انسانی در دانش فلسفی آشکار می‌کند و به این ترتیب، میان قلمرو سوژه با قلمرو ابژه اتحاد دیالکتیکی برقرار می‌کند. نگارنده در این مقاله برای توضیح موضع خویش از روش توصیفی - تحلیلی استفاده برده است.</p>

استناد: عابدی جیقه، مصطفی. (۱۴۰۲). توضیح نسبت سوپژکتیویته هگلی با اجتماع انسانی و وضع سیاسی بر اساس «پدیدارشناسی روح». پژوهش‌های فلسفی، ۱۷(۴۴)،

۵۷۸-۵۹۶. <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.55625.3482>



© نویسنده‌گان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

هگل بر اساس متن *پدیدارشناسی روح* می‌کوشد نگاه انتزاعی و غیر نظام‌مند از آگاهی را به صورت امری نظام‌مند، انضمامی و مطلق در بیاورد و آن را در قالب مفهوم سوژکتیویته توضیح دهد. سوژکتیویته هگلی بر مسائل و تعارضات رئالیسم^۱ و ایدئالیسم^۲ انتزاعی خود را استوار کرده است. فلسفه تا پیش از هگل برای عبور از مسائلی که دوآلیسم برای آن‌ها ایجاد کرده بود دو راه بیشتر تصور نمی‌کرد. برخی با رویکردی رئالیستی سوژه را به نفع ابژه مصادره می‌کردند و در مقابل برخی با اندیشه ایدئالیسم سوژکتیو سوژه را محور آگاهی قرار داده و ابژه را به نفع سوژه حذف می‌کردند. در این دو اندیشه فلسفی بنیاد فلسفه هیچ‌گاه نرم و منعطف در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه بنیاد فلسفه با ایستادن در جای خود و با توسعه ساختار درونی‌اش بر سر طرف دیگر استبداد سوژه و یا ابژه را در نظام فلسفی حکمفرما می‌کند. سوژکتیویته^۳ هگلی در مقابل یکجانبه‌گی و استبداد فلسفی قرار دارد. در این اندیشه به واسطه منعطف‌شدن سوژه و ابژه در درون کوره سوژکتیویته ارتباط دیالکتیکی و درونی میان آن دو ایجاد می‌شود و هر دو سوی آگاهی، یعنی سوژه و ابژه در توضیح ایدئالیسم مطلق موثر واقع می‌شود. هگل مدعی است تا زمانی که هر دو طرف سوژه و ابژه را باز نشناسیم و با ارائه اندیشه‌ای پیچیده هر دوی آن‌ها را در سوژکتیویته ایدئالیسم مطلق در نظامی واحد حل و رفع نماییم، نمی‌توانیم برای خروج از این بحران چاره‌ای بیندیشیم. هگل در کل *پدیدارشناسی تلاش* می‌کند تا در نهایت به چنین نظامی دست یابد و برای پدیدارشناس نمایان سازد.

در این مقاله نگارنده با روش توصیفی - تحلیلی می‌کوشد با توجه به متن *پدیدارشناسی روح*^۴ و چگونگی تکامل مطلق در مراحل آگاهی، نسبت میان سوژکتیویته با مناسبات اجتماعی و وضع سیاسی را در اندیشه هگل توضیح دهد و نشان دهد چگونه هگل تلاش دارد در مرحله دانش فلسفی با ایجاد ارتباط میان روح مطلق و وضع سیاسی، مطلق را درون انضمامیت آن بفهمد و با خودآگاه ساختن روح به روح‌بودگی‌اش، در مرحله دانش، میان سوژه و ابژه نسبتی درونی برقرار کند و در نهایت ایدئالیسم مطلق را با توجه به سوژکتیویته قابل توضیح سازد.

۱. سوژکتیویته و توضیح یکجانبه‌گرایی مرحله آگاهی و خودآگاهی

توضیح سوژکتیویته در *پدیدارشناسی روح* بر اساس سه مرحله از تاریخ تجربه آگاهی روایت می‌شود. در مرحله آگاهی ابژه محوریت را به عهده دارد و روند دیالکتیکی آگاهی به عهده امر ابژکتیو است در مرحله بالاتر به عهده خودآگاهی سپرده می‌شود که به جای تاکید بر ابژه، سوژه را اولویت می‌دهد و سوژه با ایجاد نسبت بازشناسانه با سوژه دیگر، زمینه سیلان روح را فراهم می‌کند. او خودآگاهی را حقیقت آگاهی در نظر می‌گیرد، یعنی جایی که در آن تناقضات آگاهی رفع می‌شود. به این صورت که حقیقت آن‌گونه که در مرحله آگاهی وابسته به ابژه تصور می‌شد دیگر قلمرو بیگانه‌ای نیست که آگاهی تلاش کند در آن نفوذ نماید، بلکه آگاهی در قلمرو خودآگاهی

^۱ realism

^۲ idealism

^۳ subjectivity

^۴ *The Phenomenology of the Spirit*

از بیگانگی به در آمده و در خانه خویش سکنی می‌گزیند و همه حقیقت را در خود می‌یابد (هگل، ۱۳۹۹، ۱۵۰). همان‌طور که هایدگر در تفسیر بخش آگاهی و خودآگاهی پدیدارشناسی روح می‌گوید:

گذار از آگاهی به خودآگاهی بازگشت به ذات آگاهی است و خودآگاهی امکان‌پذیری درونی آگاهی را تشکیل می‌دهد. بنابراین، این بازگشت به ذات آگاهی باید فقط در بسط همزمان ساختارهای ذاتی خودآگاهی محقق شود. به طوری که برحسب این ساختارها و روابط خاص‌شان ارتباط ذاتی با خودآگاهی آشکار می‌شود (هایدگر، ۱۳۹۹، ۲۲۶ - ۲۲۵).

هگل با محوریت دادن به خودآگاهی و ذاتی دانستن آن نسبت به آگاهی در حقیقت اعلام می‌نماید که خودآگاهی ذات حقیقتی است که او آن را ابژه خارجی معرفی می‌کند، یعنی هگل حقیقت را که در مرحله آگاهی به ابژه نسبت داده بود با گفتن اینکه خودآگاهی ذات آگاهی است، نسبت سوژه به ابژه را نسبت ذات به پدیدار توصیف می‌کند. به این ترتیب، آگاهی مطلق در مرحله خودآگاهی متوجه می‌شود که میان ابژه و سوژه رابطه‌ای هستی‌شناسانه وجود دارد و ابژه چیز جدای از سوژه نیست، بلکه ابژه خود همان سوژه در مقام پدیداری است. هگل حقیقی بودن مرحله بالا نسبت به مرحله پایین را در کل مراحل آگاهی جاری می‌سازد و همانطور که مرحله خودآگاهی را در رابطه با مرحله آگاهی، نسبت ذات به پدیدار تصور کرده بود، مرحله عقل را نیز نسبت به مرحله خودآگاهی حقیقت توصیف می‌کند و معتقد است خودآگاهی مرحله بالقوه‌ای است که قرار است استعدادهای آن در مرحله عقل به فعلیت خود دست یابد. به همین جهت او در پدیدارشناسی روح می‌نویسد:

هر یک از مراحل آگاهی را قلمرو ارواحی است که بدین شیوه خود را از هستی متعین شکل داده است، نوعی پی‌درپی‌آیند را برمی‌سازد که در آن یک روح جایگزین روحی دیگر می‌شود و هر یک قلمرو جهان را از روح پیشین تحویل می‌گیرد. هدف این پی‌درپی‌آیند آشکارسازی ژرفنای روح است و این ژرفنا همان مفهوم مطلق است (هگل، ۱۳۹۹، ۵۳۸).

در حقیقت مراحل آگاهی مطلق، یعنی آگاهی، خودآگاهی و عقل هر یک به عنوان دقیقه‌ای از روح توصیف می‌شود و روح خودآگاهی، جایگزین آگاهی و دقیقه روح عقلانی، جایگزین روح خودآگاهی می‌شود. در این فرایند تغییر مراحل آگاهی مطلق، روح خودآگاهی ژرفنای آگاهی و روح عقل ژرفنای روح خودآگاهی را آشکار می‌کند. بر این اساس روح در مقام دقیقه مناسبات انسانی حقیقت روح در مقام ابژکتیو پیش از خود است.

سوال این است آگاهی چگونه می‌تواند خود را به ابژه خود بدل ساخته و از خود، آگاه شود. به عقیده هگل آگاهی زمانی می‌تواند خودآگاه شود که آگاهی دیگری بمانند خود را در نظر بگیرد و با ایجاد نسبت بیناسوژگانی میان و آگاهی دیگر خودآگاهی را محقق کند.

برای خودآگاهی یک خودآگاهی دیگر هست (هگل، ۱۳۹۹، ۱۵۶).

خودآگاهی خویشتن را در دیگری می‌بیند و خودآگاهی با رفع دیگر به خود آگاهی می‌یابد و از طرف دیگر رفع دیگر رفع خود خودآگاهی را در پی دارد؛ زیرا این دیگری خود این خودآگاهی است (هگل، ۱۳۹۹، ۱۵۷). این رفع طرفین نسبت باعث می‌شود من و دیگری در خود نسبت و در اجتماع «ما» بازآفرینی شود و خودآگاهی در این وحدت و اتحاد ما به وقوع بپیوندد. او می‌گوید:

تقابل خودآگاهی‌های متفاوت برای خودباش، همانا وحدت همین خودآگاهی‌ها در ما است (هگل، ۱۳۹۹، ۱۵۶).

به این ترتیب، ابژه بودن آگاهی برای خود در همین نسبت بیناسوژگانی اتفاق می‌افتد و سوژه - ابژه خودآگاه در میان مناسبات میان من و دیگری تعیین می‌یابد.

در مرحله خودآگاهی مشکل این است که خودآگاهی در مناسبات انتزاعی میان دو سوژه فرضی و در ایدئالیسم سوژکتیو که سوژه اولویت دارد توضیح داده می‌شود. او به همین جهت، معتقد است خودآگاهی برای اینکه بر معضل انتزاعی بودن خود غلبه کند بایستی خود در بخش عقل به فعلیت درونی عقلی بسپارد که مکمل خودآگاهی در مرحله انتزاعی است (ژورست، ۱۳۹۵، ۱۹۹). در مرحله عقل روشن می‌شود برای اینکه آگاهی بتواند از خود، آگاه شود باید آگاهی مناسبات بازشناسانه من و دیگری را رها کند و به جای آن مناسبات من با اجتماع انسانی و نهادهای اجتماعی را مورد بررسی قرار دهد. در می‌یابد برای اینکه مناسبات بازشناسانه در مقام عمل معنی دهد نیازمند نهادهایی است که سوژه‌های فردی را درون قوانین اخلاقی و حقوقی موجود در آن مقید سازد و بازشناسی را که شرط خودآگاهی است از مرحله انتزاعی به مرحله انضمامی و از نظری به عملی گذر دهد (ژورست، ۱۳۹۵، ۱۹۹). هگل در مرحله عقل بررسی دانش مطلق را از حالت شناختی به قلمرو هنجاری تغییر می‌دهد و معتقد است برای اینکه بتوان خودآگاه شدن مطلق را توضیح دهیم و به واسطه آن انطباق ذهن بر عین را آشکار کنیم باید بنیاد توضیح آن را از قلمرو نظری به قلمرو عملی و هنجاری گذر دهیم. به زعم او تنها در این گذار است که آگاهی مطلق خواهد توانست به خودآگاهی دست یابد و رسالت پدیدارشناسی، یعنی تجربه خودآگاه شدن مطلق را برای مای انسانی قابل تجربه سازد. به طور خلاصه می‌توان سوژکتیویته را در سه مرحله زیر قابل توضیح دانست. هگل در پدیدارشناسی سعی دارد به واسطه گذار از رئالیسم به ایدئالیسم سوژکتیو و بعد از آن به واسطه ایجاد نسبت دیالکتیکی میان رئالیسم و ایدئالیسم سوژکتیو میان آنها اتحاد درونی برقرار کرده و سوژکتیویته را در ایدئالیسم مطلق محقق کند.

۲. سوژکتیویته و توضیح جدال ابژه - سوژه در مناسبات اجتماعی

هگل معتقد است در تاریخ آگاهی اگرچه آگاهی مطلق در تمام مراحل تکامل خود تلاش می‌کند توضیح نسبت سوژه و ابژه را به صورت درونی و دیالکتیکی توضیح دهد، اما در نهایت خود را در دام یکجانبه‌گرایی ابژه‌محوری یا سوژه‌محوری مشاهده می‌کند. آگاهی مطلق متوجه می‌شود برای اینکه از این یکجانبه‌گرایی در توضیح آگاهی خلاص شود باید چگونگی توضیح خود را نسبت به فرایند فعلیت‌یافتن مطلق‌بودگی آگاهی تغییر دهد، یعنی این‌بار به جای اینکه مسئله را در ساحت نظری و در وضعیت میان سوژه - ابژه تکین یا سوژه - سوژه تکین توضیح دهد؛ زمین بحث را از قلمرو نظری به قلمرو هنجاری تغییر دهد و این‌بار با توجه به امکانات مفهومی که از قلمرو هنجاری به دست می‌آورد یکجانبه‌گرایی موجود در مراحل آگاهی و خودآگاهی را حل و فصل کند. روح مطلق در مرحله عقل با یقین

داشتن عقل به اینکه کل واقعیت است (هگل، ۱۳۹۹، ۱۹۰) یک‌جانبگی سوژه یا ابژه موجود در دو مرحله پیشین را در وحدت دیالکتیکی عقل از بین می‌برد. به همین جهت در مرحله عقل به جای نسبت‌های انتزاعی پیش‌گفته، نسبت سوژه تکین - که سوژه را نمایندگی می‌کند - با نهادهای اجتماعی و سیاسی - که جهان ابژه را نمایندگی می‌کند - حاکم است. او در مرحله عقل زمینه این مهم را فراهم می‌کند که در آن نسبتی درونی میان قلمرو ابژه با قلمرو سوژه ایجاد کند و آن را با توجه به مباحث عملی توضیح می‌دهد.

در این‌باره هگل برای اینکه نسبت سوژه فردی را با نهادهای اجتماعی ابژکتیو مورد بررسی قرار دهد به سراغ فلسفه عملی روسو، کانت و همچنین وقایع تاریخی انقلاب فرانسه می‌رود و در آن، رابطه اراده تکین را با اراده مطلق مورد ارزیابی قرار می‌دهد. به همین منظور نسبت اراده فردی با اراده مطلق در فلسفه سیاسی روسو و فلسفه اخلاق کانت برای هگل زمینه توضیح رابطه قلمرو سوژه فردی و قلمرو جهان ابژکتیو قرار می‌گیرد. او با اعلام اینکه آزادی مطلق روسو و کانت به جهت خصلت منفی‌بودنش به انتزاعیت منجر می‌شود به نقد از تصور روسویی می‌پردازد. به باور هگل اشتباه آنها در این بود که تکالیف الزام‌آور را تنها به عنوان محدودیت‌هایی برای آزادی‌های فردی در نظر می‌گرفتند و از آنجا که آنها آزادی فردی را بنیاد توضیح خود از فلسفه علمی خود می‌دانستند هر آنچه به عنوان اجبار بیرونی در تعیین قوانین عملی به شمار می‌آمد مورد انتقاد شدید روسو و کانت قرار گرفت. روسو و کانت هیچ اهمیتی به زمینه آزادی فردی نمی‌دهند و با حذف تأثیر شرایط ابژکتیو نهادهای اجتماعی در تعیین افعال انسانی از یک سو و تعمیم ساختار درونی به عنوان مختصات جهان ابژکتیو باعث می‌شود زمینه شکل‌گیری آزادی در اندیشه آن دو نادیده گرفته شود. بنابراین در آزادی مطلق روسو و کانت «همه طبقاتی یا اقشاری که ذات‌های روحانی‌ای هستند که کل در درون آن‌ها خودش را ساختاربندی یا تقسیم به اعضا می‌کند برچیده و ملغی می‌شوند. آگاهی تکین که به یک چنین عضوی تعلق داشت و در آن اراده می‌ورزید و غایات را محقق می‌ساخت محدودیت خویش را رفع می‌کند. در نتیجه غایتش غایت کلی، زبانش قانون کلی و کارش کار کلی است» (هگل، ۱۳۹۹، ۴۰۴).

این در حالی است که هگل وظایف اجتماعی را زمینه‌ساز تحقق آزادی فرد معرفی می‌کند. نهادها به زندگی شخصی ما که پیوسته در معرض تلاطم است جهت می‌بخشد و وظایف تعیین‌شده در نهادهای اجتماعی ما را از بردگی امیال طبیعی آزاد می‌نماید. در اندیشه فلسفی هگل از آنجاکه اعمال انسانی در خلأ رخ نمی‌دهد نمی‌توان ظهور افعال انسانی را بدون در نظر گرفتن چارچوب ابژکتیویشان که زمینه‌ساز ظهور انگیزه و اراده انسان برای انجام کارهایشان به حساب می‌آید توضیح داد. به همین جهت، توضیح فرایند شکل‌گیری ترجیحات یا به دیگر سخن، سمت‌وسوی خواست‌ها در کانون بحث قرار می‌گیرد؛

زیرا اینکه هر یک از ما چطور آدمی می‌شویم تا حد زیادی به خصوصیات نهادهایی که خود را در آن‌ها می‌یابیم

و به هنجارهای اخلاقی که با آن‌ها مواجه می‌شویم بستگی دارد (وود، ۱۹۹۰، ۳۳-۳۴)

هگل در مقابل - به جای آنکه از حذف قلمرو ابژکتیو نهادهای اجتماعی سخن بگوید و آن‌ها را تابعی از درون خود سوژه معرفی کند - از استقلال نهادهای ابژکتیو سخن می‌گوید که به عنوان عناصری مستقل از سوژه فردی تعیین دارند و به عنوان قلمرو ابژکتیو در نظام آزادی عمل می‌کند. در این تلقی آزادی مطلق به جای اینکه به انزوای آگاهی تکین تقلیل یابد آزادی کلی با تجزیه بر اعضا برساننده خودش قابل توضیح می‌شود (هگل، ۱۳۹۹، ۴۰۵). به این ترتیب، آزادی مطلق دیگر در فردی خاص تعیین نمی‌یابد، بلکه

آزادی مطلق به عنوان «کل»، در میان مناسبات اجتماع انسانی که در «ما» تعین می‌یابد خود را ظاهر می‌سازد و «دقیقاً بدین طریق که می‌تواند خود را به یک جوهر باشنده بدل سازد، بدین وسیله از فردیت تکین رها خواهد بود و انبوه افراد را در میان اعضا مختلف برسانده‌اش تقسیم خواهد کرد» (هگل، ۱۳۹۹، ۴۰۵). به همین جهت، هگل معتقد است:

عمل آگاهانه شخص هیچ‌گاه به طور مطلق مورد تأیید وجدان همگانی جامعه واقع نمی‌شود (هگل، ۱۳۹۹، ۴۳۷).

چنین تأیید عام و مطلق نمی‌تواند در قلمرو اخلاق وجود داشته باشد؛ چراکه درستی هر عملی همواره می‌تواند مورد شک و تردید واقع شود. از آنجاکه درستی هر عملی در اخلاق سوژکتیو مورد تردید بوده و هرگز نمی‌توان با قطعیت به راستی و کلیت آن رسید به همین جهت، بر این باور است که وجدان آدمی نمی‌تواند به این پرسش پاسخ دهد که آیا عملی که انجام داده است مطابق وظیفه‌اش بوده یا نه؛ زیرا در وجدان فردی اطلاعی از انجام وظیفه مطلق وجود ندارد (هگل، ۱۳۹۹، ۴۴۵). به عقیده هگل انجام وظیفه به صورت مطلق تنها در جهان ابژکتیو متعین در نهادهای اجتماعی میسر می‌شود.

هگل هنگامی که بحث نهادها را به میان می‌کشد و معتقد است قوانین سیاسی، حقوقی و اخلاقی تنها در چنین مناسبات تاریخی امکان ظهور دارد، در حقیقت، هر دو حیث سوژکتیو و حیث ابژکتیو را وارد میدان می‌نماید و از یک سو انسان فردی و از سوی دیگر اجتماع انسانی را در تبیین قوانین اجتماعی و سیاسی مؤثر می‌سازد (لوکاچ، ۱۳۹۱، ۴۲۱). به این ترتیب، هگل میان نهاد ابژکتیو که قوانین حقوقی، اخلاقی و آزادی‌های سیاسی را تعریف می‌نماید و زندگی فردی سوژکتیو، نسبتی درونی در نظر می‌گیرد. به این معنی که دیگر آن نهاد قانون‌گذار را بیرون از انسان در نظر نمی‌گیرد، بلکه به عقیده او نهادهای اجتماعی را باید به عنوان ساختارهای ابژکتیو آزادی فردی، اموری انسانی - و نه امور متعالی - در نظر گرفت که در بیناسوژگانیت تعین می‌یابند. با این رویکرد است که هگل مدعی می‌شود «کلی از درون امور جزئی و متعین و نفی آن‌ها پدید می‌آید» (هگل، ۱۳۹۰، ۱۰۸) و دولت به عنوان یک کل وجود با واسطه‌اش را در خودآگاهی فرد، در شناخت و فعالیت فرد به دست می‌آورد (هگل، ۱۳۹۶، ۲۹۳). نباید اندیشه هگل را به این معنا بگیریم که انسان‌های خوب صرفاً به مدد نهادهایی که آنان را به عادت‌های خوب متخلق می‌کنند آفریده می‌شوند؛ زیرا نسبت‌ها و نهادها در مسیری که نظریه هگل استانداردهای اخلاقی را در باب خود متحقق‌سازی آزادی روح پایه‌گذاری می‌کند نقش مهمی بازی می‌کنند (وود، ۱۹۹۰، ۲۵۰).

مطابق سوژکتیویته هگلی این «من» منزوی فردی نیست که میزان آزادی‌های فردی را ممکن می‌سازد، بلکه این «ما» هستیم که قوانین و ساختارهای آزادی‌های فردی را به وجود آورده و امکان‌پذیر می‌سازیم. این واقعیت که هگل اراده کلی را همان قوانین و نهادهای عرف اخلاقی مدرن می‌داند، گویای آن است که آن وحدت از طریق عمل سازگارانه افراد با هنجارهایی ایجاد می‌شود که از طریق قوانین و نهادها در نسبت‌شان با اراده فرد مشتق می‌شوند (جیمز، ۱۳۹۹، ۷۸). او با این توضیح می‌تواند نسبتی درونی میان سوژه فردی با نهادهای ابژکتیو اجتماعی برقرار کند و سوژه و ابژه را به جای حذف یکی به نفع دیگری که در مراحل آگاهی و خودآگاهی انجام می‌داد با ایجاد نسبت دیالکتیکی از دل همدیگر بیرون بیاورد. ایجاد نسبتی درونی میان سوژه-ابژه در مرحله عقل بستر نظری برای توضیح سوژکتیویته را فراهم می‌کند که در آن دوگانگی تاریخی امر سوژکتیو و امر ابژکتیو به صورت وحدتی در می‌آیند که

هرکدام در عین حفظ خود، در دنیای مدرن شکل متناظر خود را می‌یابد (ریتز، ۱۹۸۴، ۶۵). او با این کار آگاهی را نه در میان دو چیز بیگانه از هم، بلکه آن را با ایجاد نسبتی درونی میان سوژه و ابژه و اتحاد عینی میان آن‌ها در قالب روح توضیح می‌دهد امری که پیش‌تر در بیرون ریشه داشت به درون امر آگاهی کشانده و آگاهی را در خانه خود ساکن می‌نماید (کین، ۲۰۰۵، ۲۱۷)

۳. دیالکتیک هستی‌شناختی روح مطلق با بیناسوزگانیت اجتماعی

هگل با اولویت دادن به نهادهای اجتماعی به عنوان معیار مطلق ابژکتیو امکان می‌یابد خدا را در جامعه انسانی با انسان متحد سازد و میان روح مطلق و اجتماع آزاد انسانی نسبت دیالکتیکی و درونی برقرار کند. به باور هگل در بخش دین، به واسطه اتحاد خدا با جماعت عبادت‌کنندگان، زمینه‌ای نظری فراهم می‌شود تا از طریق آن مطلق متعالی و استعلایی به جهان انضمامی نزول کند و غلبه بر بیگانگی، دستیابی به آزادی و در خانه بودن محقق شود (کین، ۲۰۰۵، ۲۱۶). او در بخش دین پدیدارشناسی روح زمینه‌های خدای انضمامی را در مسیحیت کشف کرده بود و با توجه به امکانات موجود در مسیحیت معتقد بود الهیات مسیحی با قائل شدن به تجسد خدا در مسیح، میان انسان و خدا اتحاد ایجاد می‌کند. خدای مسیحی بنابر تفسیر هگل برای اینکه از خدایی انتزاعی به خدایی انضمامی تغییر یابد، ابتدا در مسیح متجسد می‌شود و به این واسطه «از ماهیت انتزاعی و نافعیت خود چشم می‌پوشد» (هگل، ۱۳۹۹، ۵۱۶).

او از الوهیت صرفاً در درون خود دست می‌شوید و وارد دنیای واقعی و تاریخ می‌شود، اما هگل معتقد است خدایی که به این صورت باشد و خود را در یک فردی خاص تجسد بخشد همچنان انتزاعی بوده و هیچ نوع وحدتی با زندگی این جهانی ندارد. به همین جهت برای از بین بردن انتزاعیت موجود در ذات الهی، ضروری است که خدای متجسد بمیرد و به جای اینکه در فرد مسیح حیات یابد، این بار در اجتماع مسیحی و تک‌تک انسان‌های مسیحی نفس بکشد.^۱

مرگ از معنایی که بی‌واسطه افاده می‌کند، از نبودن امر تکین، مبدل می‌شود به کلیت روحی که در امت خویش زندگی می‌کند، یعنی خودآگاهی تکین خدای پدر، به خودآگاهی کلی یا به جماعت عبادت‌کنندگان تبدیل می‌شود (هگل، ۱۳۹۹، ۵۲۰-۵۲۱).^۲

این تنها مثال ذات مطلق باید در طول زمان بمیرد تا چیزی شود که سایر آدمیان بتوانند در آن شریک شوند. به این ترتیب، برای دین آشکار، این قیام دوباره الهی بعد از مرگ مسیح مستلزم فعالیت ما است. به طور خاص، این انسان است که تجسم و مرگ خدا را در دست گرفته و اجازه می‌دهد زندگی، ما را آگاه کند (هگل، ۱۳۹۹، ۵۲۱). از منظر سوپزکتویته هگلی، روح به معنای کلی، اصلی الهی است که به نحوی دیالکتیکی خود را از طریق روح دنیوی عام غیرروحانی انسان‌های جزئی محقق می‌سازد؛ از جمله از طریق حیات‌های

^۱ بر این اساس، این تصور کوژو که معتقد است «کل تحول جهان مسیحیت چیزی نیست جز پیشرفت به سوی آگاهی خداناباورانه» (کوژو، ۱۹۸۰، ۵۷) نادرست است؛ زیرا مرگ خدا در مسیحیت به معنی انهدام مفهوم خدا در اندیشه اروپایی نیست، بلکه چنانچه هگل توضیح می‌دهد، «پس از مرگ در جهان، خدای مجسم دین آشکار به عنوان روح، یعنی به عنوان جامعه مومنان، زنده می‌شود» (هگل، ۱۳۹۹، ۵۱۹).

^۲ خدا برای اینکه قادر باشد به جای تجسم در انسان تکین مانند مسیح در انسانیت تجسم یابد «بایستی به عنوان یک تصویر بمیرد تا صلاحیت یابد در قالب اندیشه‌ای ظاهر شود که وحدت‌یافتن با عمیق‌ترین اندیشه بشری به شمار می‌رود» (فیندلی، ۱۳۹۰، هگل، ۱۳۹۹، ۵۲۱).

عملی اعمال قوانین و مؤسسات آن‌ها و نیز از طریق هنر دین و فلسفه آن‌ها (یوول، ۱۳۹۹، ۱۰۹). در واقع، تنها در صورتی که مطلق توسط ما ساخته شود، می‌توانیم به هدف پدیدارشناسی، یعنی غلبه بر بیگانگی، دستیابی به آزادی و در خانه بودن دست یابد (کین، ۲۰۰۵، ۲۱۶).

سوبژکتیویته مورد نظر هگل نسبت میان امر مطلق و «ما» را به صورت دو چیز مستقل از هم توضیح نمی‌دهد به این صورت که قرار باشد یکی به دیگری نزدیک شود، بلکه نزدیک‌تر شدن امر مطلق به «ما» باید به این صورت معنی شود که امر مطلق چیزی جز میان «ما» نیست (نانسی، ۲۰۰۲، ۷۸). در حقیقت امر مطلق چیزی جز نسب موجود میان انسان‌ها نیست و این نسبت به رسمیت شناسی من و دیگری است که زمینه ظهور امر مطلق را فراهم می‌کند^۱. بر اساس اینکه امر مطلق در میانه مناسبات انسانی ظاهر می‌شود می‌توان مدعی شد که مطلق با توجه به تغییر مناسبات انسانی تغییر یافته و سیلان می‌یابد و از امری ثابت به حقیقتی متغیر و تاریخی تبدیل می‌شود. هگل همین ویژگی سیال و تاریخی بودن امر مطلق را ویژگی ذاتی آن توصیف کرده و اظهار می‌کند اگر ما بیناسوژگانیت موجود در اجتماع انسانی را چیزی در مقابل روح مطلق قرار دهیم در آن صورت مطلق به عنوان ذاتی تهی در نظر گرفته می‌شد که همچنان نتوانسته است با دیگری یعنی جماعت انسانی اتحاد درونی برقرار سازد. به این ترتیب، مرگ مسیح راهی است که به واسطه آن خدا از حالت انتزاعی بیرون آمده و به واسطه پرت شدن درون مناسبات انسانی در انضمامیت^۲، خود را تن یافته می‌سازد. هگل با این توضیح است که می‌گوید «امت دینی... جوهر روح مطلق است» (هگل، ۱۳۹۹، ۵۳۴). او تنها راه زدودن انتزاع ذات الهی را در این می‌داند که «ما» در نسبت با روح مطلق، دیگری مستقل فرض نشود، بلکه باید بسان دقیقه ذاتی روح مطلق تصور شود که به واسطه آن روح مطلق در درون خود سکنی گزیده و در دقیقه ذاتی‌اش، خود را تن یافته می‌سازد و بر این اساس طبق بند ۷۸۰ پدیدارشناسی روح «ذات الهی طبیعت انسانی به خود می‌گیرد» (هگل، ۱۳۹۹، ۵۱۷) و «میان خدا، انسان و طبیعت این‌همانی مطلق برقرار می‌شود» (فورستر، ۱۹۸۹، ۲۰۴).

بر این اساس، اگر «ما» نسبت به روح مطلق یک دیگری مستقل قلمداد نشود و ما نسبت به آن دقیقه ذاتی به حساب آید در آن صورت نزدیک بودن امر مطلق چیزی جز نزدیک بودن هر یک از ما به یکدیگر نخواهد بود (نانسی، ۲۰۰۹، ۷۹). در باور هگل برای اینکه روح موجودی خودآگاه شود خود را در زندگی این جهانی و در اجتماع بیناسوژگانی تن یافته می‌نماید. این اصل تن‌یافتگی ضروری در برداشت هگل از Giest یا روح کیهانی، جایگاهی مرکزی به خود اختصاص می‌دهد (تیلور، ۱۳۷۹، ۴۱).

^۱ ما باید با هگلیان چپ مانند لوکاچ و هیپولیت بپذیریم که خدا ساخته شده است، اما از این نتیجه نمی‌شود که خدا چیزی جز یک ساخت نیست. ما همچنین باید با هگلیان راست بپذیریم که از نظر هگل خدا فی‌نفسه و برای خودش وجود دارد. با این وجود، ما باید به هگلی راست یادآوری کنیم که خدا نمی‌تواند برای ما وجود داشته باشد، بدون اینکه ساخته شود. در عین حال، باید به هگل چپ یادآوری کنیم که علیرغم این واقعیت که ما خدای خود را ساخته‌ایم، اما به‌عنوان یک فرهنگ اساساً توسط این ساختار شکل گرفته، قالب‌گیری شده‌ایم، شاید حتی خلق شده‌ایم (کین، ۲۰۰۵، ۲۱۵).

^۲ concreteness

هگل تن یافتگی را مرحله ضروری در تکوین ذاتی و خودآگاهی خود روح تلقی می‌نماید.^۱ تن یافتگی خدا در انسان اجتماعی، زمینه دانسته شدن و دانستن از خود را فراهم می‌کند. این تن یافتگی مطلق در انسان باعث می‌شود روح مطلق در صدد بیاید تا در دو مرحله دین و فلسفه از روح بودن خود آگاهی یافته و خودآگاه شود و چنانچه هگل می‌گوید آشتی آگاهی با خودآگاهی خودش را به منزله چیزی پدیدآمده از وجوهی دوگانه «یک بار در روح دینی و بار دیگر در خودآگاهی بماهوهو» (هگل، ۱۳۹۹، ۵۲۸) نشان می‌دهد. در آگاهی دینی «دانش ما از شی هنوز کامل نیست؛ زیرا مواجهه دین با حقیقت از سطح بیان احساسات مذهبی قومی فراتر نمی‌رود و حقیقت را با توجه به تخیلات جمعی درمی‌یابد» (هگل، ۱۳۹۹، ۵۲۷)؛ اما برای آگاهی دینی، ما با خدایی یکی می‌شویم که اساساً غیر از ما باقی می‌ماند. اکنون شناخت مطلق، حقیقتی را که در دین آشکار مستتر است، آشکار می‌کند و می‌فهمد که بین خودآگاهی انسان و هستی مطلق، این همانی بنیادی وجود دارد (هولگیت، ۲۰۱۳، ۱۸۶). برای اینکه آگاهی مطلق از سطح تصویری خارج شود و به مقام مفهومی ارتقا پیدا کند باید آگاهی از مطلق، به جای اینکه در «ما»ی انسانی به مثابه یک دیگری جستجو شود در «ما»ی انسانی به عنوان خود خویشتن روح مطلق در نظر گرفته شود و با تصویری این چنین خودآگاهی روح در «ما» به منزله امری درونی قلمداد گردد (هگل، ۱۳۹۹، ۵۲۷). به خاطر همین بیگانگی است که خودآگاهی مذهبی احساس اتحاد و آشتی کامل با وجود مطلق نمی‌کند و آشتی کامل، به عنوان چیزی در آینده‌ای دور انتظار می‌رود (هولگیت، ۲۰۱۳، ۱۸۵).^۲

۴. سوژکتیویته و توضیح دیالکتیک هستی‌شناختی روح مطلق با وضع سیاسی

آشتی کامل میان خدا و انسان درست زمانی محقق می‌شود که تن یافتگی خدا در زمین به صورت کامل اتفاق بیفتد. تن یافتگی خدا در مرحله دین، به صورت کامل اتفاق نیفتاده است و انسان نوعی انفکاک از ذات الهی را با خود حمل می‌کند. این انفکاک خدا از انسان است که باعث می‌شود کاملاً مفهوم انسان نباشد و در مرحله دین خدا به صورت تمثیلی برای انسان قابل فهم شود. مفهوم‌بودگی خدا برای انسان مشروط به این است که خدا با انسان کاملاً آشتی کند و نوعی اتحاد درونی میان خدا و انسان به وجود بیاید که در سایه آن بتواند بدون هیچ‌گونه پنهان‌بودگی برای خود، مفهوم گردد. حال سوال این است خدا در چه مقامی به طور کامل می‌تواند تن یافته شود و با اتحاد در اجتماع انسانی خود را به صورت کامل آشکار ساخته و از خود به عنوان روح خودآگاه شود؟

^۱ سوژکتیویته هگلی در مقابل اندیشه فیخته است. او در استنتاج بخش‌پذیری حق چنان سخن می‌گوید که گویی مطلق «کل»ی نیست که خود را در سوژه جمعی ظاهر کرده و به این طریق معیارهای عقلانیت را در اختیار سوژه‌های فردی قرار دهد، بلکه وی معتقد است تک‌تک سوژه‌های فردی به مثابه مطلق، قوانینی متعین در اجتماع سوژگانی را از طریق کنش‌گری آزادانه خویش متعین می‌کنند و این خود آن‌ها هستند که با خودحدگذاری معیار انحصاری عقلانیت را در میان «من» و «دیگری» محقق ساخته و به عنوان مطلق حقیقی به شمار می‌رود. در این فلسفه نمی‌توان از مطلق به مثابه روح تاریخی سخن گفت؛ زیرا فیخته برخلاف هگل که مطلق را امر بالقوه‌ای می‌دانست که در گذشته ریشه دوانده است - البته گذشته‌ای که دائماً به وسیله «ما»ی انسانی نو به نو می‌شود و گذشته به واسطه حال، خود را در آینده بسط می‌دهد- برای مطلق هیچ گذشته‌ای در نظر نمی‌گیرد. او مطلق را یک فکت^۱ و واقعیت از پیش موجود نمی‌داند که برای تعیینش هیچ هزینه‌ای نداده باشد، بلکه وی با گره زدن مسئله مطلق با انسان مطلق را نیز چیزی دانست که همواره در آینده می‌تواند تحقق یابد (فیخته، ۱۳۹۸، ۱۰۱). با این تلقی از مطلق است که او راضی می‌شود اعلام کند «آگاهی بالفعل مطلق نیست» (فیخته، ۱۳۹۵: ۳۶۹). سیدل مطلق فیخته را این چنین توضیح می‌دهد من مطلق که همواره به آینده موکول می‌شود ایده‌ای در نظر گرفته می‌شود که نمی‌توان آن را به نحو متعین به اندیشه درآورد و به آن فعلیت بخشید، بلکه «باید تا ابد برای تقرب به آن تلاش کرد؛ زیرا در غیر این صورت ایدئال نخواهد بود» (سیدل، ۱۹۷۶، ۷۶).

^۲ سومین لحظه آشتی، زمانی فرا می‌رسد که سوژکتیویته حقیقت را بر حسب ضرورت از خود بسط می‌دهد، و زمانی که چنین می‌کند، فلسفه است. فلسفه قاضی مطلق و خود عالی‌ترین آشتی روح است (دیزموند، ۲۰۰۳، ۱۷۰-۱۷۱).

هگل اوج تن‌یافتگی مطلق در جامعه انسانی را به وضع سیاسی^۱ نسبت می‌دهد و معتقد است خدا هنگامی می‌تواند در جهان انضمامی نزول کرده و خود را آشکار کند که مناسبات آزاد حقوقی و سیاسی موجود در نظام اجتماعی را توضیح داده باشیم. به همین دلیل هگل بر این باور است که دولت سیاسی حالت ناب واقعیت به شمار می‌آید که قرار است «روح» در درستی و اصالت آن زیست کند (هگل، ۱۹۸۴، ۴۵۱). زیست روح مطلق در دولت سیاسی زمینه ارتباط انتولوژیک آن را با وضع سیاسی^۲ فراهم می‌کند و تصور از خدا و روح مطلق به مثابه ذاتی سیاسی در اندیشه فلسفی هگل محقق می‌شود. خدا هنگامی که در روح قومی و دینی مسیحیت در بخش دین پدیدارشناسی توضیح داده می‌شد به دلیل آنکه به طور مستقیم هیچ‌گونه اراده‌ای نسبت به توضیح مناسبات آزادانه انسان‌هایی که محل تجلی روح مطلق و تن‌یافتگی اوست. اینجاست که هگل در عناصر فلسفه حق عبارتی مهم در این باره می‌آورد و خدا و روح مطلق را که در دانش فلسفی خود را به کمال نمایان می‌سازد همان دولت اعلام کرده یا همان طور که ریتر توضیح می‌دهد به الهی شدن دولت (ریتر، ۱۹۸۴، ۳۹) باور پیدا می‌کند. بر این پایه است که هگل توانسته است ادعا کند که دولت سیاسی از طریق گام برداشتن خدا بر روی زمین تشکیل می‌شود.

دولت از گام برداشتن خدا در جهان تشکیل می‌شود (هگل، ۱۳۹۶، ۳۰۰).

او در این باره - یعنی ارتباط وجودی خدا با وضع سیاسی - در پدیدارشناسی روح به واسطه اینکه در بخش دین میان خدا و عرف که تمامیت آن در دولت سیاسی ظاهر می‌شود نسبت وجودی با وضع سیاسی برقرار می‌کند (هگل، ۱۳۹۹، ۴۹۷). همچنین می‌توان از سوی دیگر میان روح مطلق پدیدارشناسی که نقطه کانونی این اثر محسوب می‌شود و دولت سیاسی، پیوندی هستی‌شناسی برقرار کرد. در توضیح این مطلب باید گفت روح مطلق با آزادی پیوند دارد. هگل ذات روح را خودپرور، خودمحور و آزاد می‌داند که ذات خویش را با توجه به امکانات درونی خود از هم گشوده و کامل تر می‌کند (هگل، ۱۳۹۹، ۴۵).^۳ وقتی از یک سو ذات روح مطلق را آزادی تشکیل دهد و از سوی دیگر روح به لحاظ هستی‌شناختی امری ذاتا متجسد در وضع سیاسی قلمداد شود، در آن صورت روح که امری ذاتا آزاد است در دولت سیاسی امکان‌پذیر خواهد بود؛ زیرا آزادی به ذات روحی مربوط می‌شود که به لحاظ وجودی متجسد در دولت سیاسی است و به این ترتیب آزادی روح مطلق نیز امر تن‌یافته خواهد بود. هگل در باب آزادی متجسد بر این باور است که فعلیت‌اش را در دولت می‌تواند به دست آورد دولت فعلیت آزادی متجسم است (هگل، ۱۳۹۶، ۳۰۱). روح مطلق^۴ پدیدارشناسی امر بالفعل، خودفراننده‌ای است که دقائق وجودی روح سوژکتیو و روح ابژکتیو را برای خویش ایجاد می‌کند. بنابراین تصور، روح مطلق، به واسطه حرکت خود از روح سوژکتیو و سپس عبور به مرحله روح ابژکتیو در اجتماع انسانی و دولت سیاسی هر کدام از اینها را به عنوان دقیقه‌ای ذاتی برای خود تعیین داده و هستی را با تکامل خود فرانهمی می‌کند. به این ترتیب، روح ابژکتیو - که در وضع سیاسی

^۱ این وظیفه دولت مدرن است که در اینجا روح القدس را با تقدیس زندگی دنیوی ارضا کند و هنگامی که این امر محقق شد، می‌توان کامل بودن را بیان کرد (دیزموند، ۲۰۰۳، ۱۷۶). این عینیت بخشی اجتماعی این Geist به شکل تاریخی آشکارتر در نهادهای فرهنگی و اخلاقی جامعه به طور عام و دولت به طور خاص است (دیزموند، ۲۰۰۳، ۱۷۵).

^۲ political situation

^۳ مفهوم عین خودمحور و آزادی است (هگل، ۱۳۹۹، ۶۱). وابستگی به خویشتن که همان آزادی است (هگل، ۱۳۹۹، ۱۷۴)

^۴ absolute spirit

تعیین دارد - و روح ذهنی هر کدام مرحله‌ای از زیست روح در سیر تکاملی خود از بالقوه‌بودن به بالفعل‌بودن به وجود می‌آیند. او در پدیدارشناسی دقائق سوپژکتیو و ابژکتیو نه محصول حرکت، بلکه خود حرکتی می‌داند (هگل، ۱۳۹۹، ۵۱۹) که به واسطه آن دقائق در مراحل تکامل روح مطلق محقق می‌شوند.

۵. توضیح سوپژکتیویته هگلی در نسبت دیالکتیکی نظام دانش با وضع سیاسی

مشخص شد که هگل تکامل روح مطلق از بالقوه به بالفعل را در سایه حرکت روح از مرحله روح سوپژکتیو به روح ابژکتیو در وضع سیاسی معرفی می‌کند. حال او در پدیدارشناسی روح همین حرکت از مرحله انتزاعی به مرحله انضمامی روح ابژکتیو را که در وضع سیاسی محقق می‌شود و باعث تکامل وجودی او می‌گردد با پروسه شناخت و تحقق دانش در نظام پدیدارشناسی یکی می‌گیرد و بر این اساس می‌گوید:

روح مطلق در خود، حرکتی است که همانا شناختن است (هگل، ۱۳۹۹، ۵۳۳).

در این باره یوول در شرح پیشگفتار پدیدارشناسی روح چنین اضافه می‌کند که در پدیدارشناسی، هگل اهمیت بیشتری را به جامعه مدنی و سیاست داده است. او موسسات اجتماعی و سیاسی را به مثابه صورت عینی روح لحاظ می‌کند که تنها به واسطه آن روح می‌تواند در وجوه درونی‌اش خود را تحقق داده و بشناسد (یوول، ۱۳۹۹، ۴۵). حتی مارکوزه در خرد و انقلاب پا را از این فراتر گذاشته و مدعی می‌شود نه تنها نظم اجتماعی - سیاسی بستر تفاهم اجتماعی است که محمل خودآگاهی روح را مهیا می‌سازد، بلکه قوانین و اصول دولت، فعالیت‌های سوژه اندیشنده و آزاد را هدایت می‌کنند؛ سوژه‌هایی که تشکیل‌دهنده آنها نه طبیعت، بلکه ذهن، دانش عقلی و اراده هم‌بسته افراد است. به همین دلیل است که هگل دولت را با ذهن مرتبط می‌سازد و آن را روح سوپژکتیو معرفی می‌کند (مارکوزه، ۱۳۹۷، ۲۲۴).

هگل معتقد است روح مطلق هنگامی می‌تواند از خود به عنوان روح آگاهی یابد و به این ترتیب دانش فلسفی را تعیین ببخشد که بتواند خود را هر چه بیشتر با «ما»ی انسانی - که روح مطلق در آن به خودآگاهی دست می‌یابد - وحدت دیالکتیکی برقرار کند. مرحله تن‌یافتگی روح مطلق در وضع سیاسی زمینه‌ای را فراهم می‌کند که روح مطلق بتواند از مرحله تصور که در مرحله آگاهی دینی در آن قرار داشت به خویش در اجتماع انسانی بازگشته و به طور بی‌واسطه شکل‌گیری جماعت انسانی را بیان کند (هگل، ۱۳۹۹، ۵۱۷).

هگل معتقد است در همین خلجان درونی روح است که روح به خود بازگشته و از خود به عنوان روح مطلق که سوژه و ابژه را به صورت دیالکتیکی جمع دارد آگاه می‌شود. «روح به این ترتیب، از دومین عنصر تعیین خویش، یعنی از تصور کردن، به سومین عنصر، یعنی خودآگاهی بماهوهو، برمی‌گذرد» (هگل، ۱۳۹۹، ۵۱۷) و به این طریق دانش فلسفی را محقق می‌سازد که در آن روح در پی دست‌یابی به خودآگاهی از خود به مثابه روح است. در چنین وضعیتی دیگر نیازی به این امر وجود ندارد تا خودآگاهی روح مطلق را به مقام سومی غیر از تن‌یافتگی در اجتماع انسانی مشروط سازیم، بلکه خود همین مرحله بازگشت به اجتماع انسانی و وحدت دیالکتیکی با آن موجب می‌شود روح از خود به عنوان روح، خودآگاه شود. «در دانش فلسفی مفهوم در مقام روح مطلق به چیز سومی دست

نمی‌یابد که تفاوت‌ها را به مگاک امر مطلق بازپس بیفکند و برای آنها در این امر مطلق را اظهار کند» (هگل، ۱۳۹۹، ۵۳۶)؛ بلکه آنچه هگل به آن تأکید می‌ورزد این است که روح در میان تنوع تجارب «ما»ی انسان‌ها خود را ظاهر ساخته و بر تناقضات درونی خود فائق می‌آید و به نسبتی دیالکتیکی درونی دست می‌یابد. اینجاست که «دست‌یابی مطلق به خودآگاهی با دست‌یابی انسان به دانش مطلق موجود در علم هگلی یکسان معرفی می‌شود» (فورستر، ۱۹۸۹، ۲۰۴) و روحی که در جهان انسانی حضور دارد و آگاهانه خود را در آن می‌شناسد دولت نامیده می‌شود (هگل، ۱۳۹۶، ۳۰۰). مطابق مبنای سوژکتیویته، خدا از یک سو هنگامی بالفعل می‌شود که خود را در دولت ظاهر سازد و از سوی دیگر معتقد است دانش فلسفی وقتی در تاریخ آگاهی ظهور می‌یابد که خدا با تجسد در کل انسانیت و نه فرد مسیح بتواند به خود، آگاهی پیدا کند. در چنین حالتی تحقق فلسفه از یک سو و تن‌یافتگی روح مطلق در دولت سیاسی از سوی دیگر در یک وضع خاص و واحد امکان‌پذیر است و یکی بدون دیگری قابل تحقق نخواهد بود. فلسفه به واسطه تصور آن به عنوان امری که در یک نهاد اجتماعی می‌تواند تولید شود (وود، ۱۹۹۰، ۷) با سیاست پیوند می‌یابد و همانطور که راکمور در این باره توضیح می‌دهد وضع اجتماعی-سیاسی اساس واقعی زندگی انسان از جمله دانش از هر نوع آن را تشکیل می‌دهد (راکمور، ۱۹۹۷، ۲۰۴).

دانش امر ماورایی نیست. از این رو دانش هرگز به معنای غیرتاریخی «درست» نیستند. ادعاهای دانش بیشتر به موضوعات انسانی وابسته بوده و در بافت اجتماعی متغیر ظاهر می‌شوند و به آن بستگی دارند. همانطور که زمینه ما تغییر می‌کند، دیدگاه‌های ما نسبت به دانش، از جمله دیدگاه ما نسبت به آنچه به عنوان دانش به حساب می‌آید، نیز تغییر می‌کند. از آنجایی که دانش به موضوعی ذاتاً اجتماعی وابسته است، نمی‌تواند از تاریخ بگریزد. دانش بشری ذاتاً به دو معنا تاریخی است، زیرا منعکس‌کننده زمینه تاریخی است که در آن پدید می‌آید و از آنجایی که همیشه در معرض تغییر بیشتر در زمان و در صورت تغییر ایده‌های غالب است. او به طور صریح‌تر در عناصر فلسفه حق دانش، سیاست و تاریخ را به هم پیوند می‌زند (هگل، ۱۳۹۹، ۱۹۴).

بر این اساس، دانش فلسفی را از استبداد نهفته در درون نخبه‌گرایی بیرون آورده و آن را به جای اینکه در اختیار عده‌ای محدود قرار دهد، با تن‌یافته ساختن روح مطلق در جامعه سیاسی، خدا در دسترس همه انسان‌های آزاد قرار می‌گیرد. صورت قابل فهم علم راهی گشوده و به لحاظ دسترسی برای همگان یکسان است و آگاهی‌ای که به علم نزدیک می‌شود به درستی نیازمند آن است که بتواند به شیوه فاهمه معمولی - نه عقل نخبه‌گرای رومانتیکی - به دانش عقلانی نائل شود. هگل این ادعا را در مقابل رویکرد فیشته و رمانتیسم شلینگ مطرح می‌کند که مخاطب دانش فلسفی را نه کل انسان‌ها، بلکه برخی خواص و نخبگان معرفی می‌کند. علم کلی از طریق انسان منفرد اتفاق نمی‌افتد، بلکه محمل چنین علم کلی تنها در جایی می‌تواند ظهور یابد که هر فرد انسانی در نسبت با دیگری در ارتباط باشد.

انسان‌ها به صورت منفرد درک نمی‌شوند، انسان‌ها در انسان‌ها به ادراک در می‌آیند (هگل، ۱۳۹۹، ۵۰۸).

مطابق نظر هگل تک‌محوری در قلمرو اندیشه امری بیهوده است و این تک‌محوری نمی‌تواند حکایت‌گر واقعیت باشد. آنچه به عقیده وی قادر است چیزی را که در حال رخ دادن است حکایت کند همان حالت تفاهم دو سویه است که توان آشکارسازی حقیقت و واقعیت را به دوش می‌کشد. «عمل یک‌جانبه بیهوده خواهد بود؛ زیرا آنچه قرار است رخ دهد، تنها از طریق هر دو خودآگاهی می‌تواند پدید آید» (هگل، ۱۳۹۹، ۱۵۸)، یعنی به جای اینکه سوژه استبداد درونی خود را بر سر حقیقت بگستراند و حقیقت را تنها در قالب آن چیزی که خود می‌فهمد قبول داشته باشد،^۱ باید نظرگاه خود را به قلمروی از خودآگاهی‌های آزاد سیاسی فراقند تا در سایه مواجه ساختن درون خود با نظرگاه جمعی بتواند ذهنیت خود را تلطیف کرده و آگاهی خود را به حقیقت نزدیک سازد. خودآگاهی مطلق چنان نیست که با رفتن به انزوا فردی از خود، آگاهی یابد.

خودآگاهی نمی‌تواند به صورت مونولوگ باشد. هرگونه ادعای حقیقت باید بیناسوژگانی تصور شود (زیپ، ۲۰۱۴، ۹۲).

کاری که سوژ کتیویته هگلی به واقع انجام می‌دهد این است که می‌خواهد به وسیله به رسمیت‌شناسی که در مناسبات آزاد موجود در وضع سیاسی قابل تحقق است هم افقی و اشتراک منطق آگاهی را میان آگاهی جمعی به وجود بیاورد.

هگل از یک عمل مضاعف صحبت می‌کند که در آن عمل و فکر یک شخص در عمل و اندیشه دیگری به هم پیوسته است (زیپ، ۲۰۱۴، ۹۱)

وقتی او فردیت را به جمعیت، درون را به بیرون، اثره را به سوژه گره می‌زند دیگر به عقیده او آگاهی از امری فردی به امری اجتماعی - سیاسی تغییر می‌کند. در مفهوم به رسمیت‌شناسی^۲ سوژه حق ندارد خود را به دیگری تحمیل کند. بر این اساس، دیدگاه افراد از دیدگاهی که در «ما»ی موجود در اجتماع سیاسی قرار دارد توزیع می‌شود و دیدگاه ما به عنوان نماینده دیدگاه سوژه‌های تکین، آنها را در نهاد قانونی دولت جمع می‌نماید. به عقیده وی رفع استبداد درونی و تفاهم دوسویه تنها در هضم شدن فرد در درون طبقات اجتماعی - سیاسی که در قوای مقننه، قضائیه و مجریه تعیین می‌یابد قابل توضیح است (هگل، ۱۳۹۹، ۴۰۵-۴۰۶).

به این ترتیب، به رسمیت‌شناسی موجود در نظام اجتماعی - سیاسی است که زمینه تفاهم و عینیت در دانش انسانی را مهیا می‌سازد و شباهت ذهنیت سوژه‌های مختلف را فراهم می‌سازد. همانطور که ژورست نیز معتقد است به رسمیت‌شناسی متقابل که در «ما»ی انسانی وجود دارد به لحاظ ذاتی کارکرد حقوقی و سیاسی است؛ چراکه سوژه‌های اجتماعی در مناسبات بیناسوژگانی‌شان هنگامی می‌توانند دیگری را به رسمیت بشناسند که دیگری نیز او را به عنوان سوژه آزاد و دارای حقوق معین در نظر بگیرد. با توجه به این نوع روابط بازناسانه سوژه‌های اجتماعی است که هگل قادر است پیوندی میان دانش فلسفی با وضع حقوقی - سیاسی برقرار کند؛ زیرا کارکردهای اجتماعی - سیاسی و معرفت‌شناختی به رسمیت‌شناسی باهم مرتبطاند (ژورست، ۱۳۹۵، ۱۷۰) و خودآگاهی متعین در بیناسوژگانیت، به

^۱ کانت دانش نظری را در انزوا سوژه فردی توضیح می‌دهد و ساختار هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را از درون سوژه فردی - که دیگری را نمی‌شناسد و به این واسطه در ارائه نظام دانش نظرگاه دیگری را مهم تلقی نمی‌کند - بیرون می‌کشد.

^۲ recognition

دلیل سرشت خود، آزادی گوهری خود را، در مقام ماهیت خود، هدف خود و محصول فعالیت خود از دولت دارد (هگل، ۱۳۹۶، ۲۹۳). براساس همین روابط آزاد در مناسبات حقوقی - سیاسی است که سوژه‌های تکین یاد می‌گیرند برپایه احترام متقابل، دیدگاه عینی را تعیین داده و نظرگاه آزاد سیاسی را که در آن دیدگاه «ما» به جای «من» اهمیت یافته است بر نظرگاه استبدادی سوژکتیو برتری دهند.

هر یک از خودآگاهی دیگری را در حال انجام دادن همان کاری می‌بیند که خود انجام می‌دهد؛ هریک خود همان کاری را انجام می‌دهد که انجام دادن آن را از دیگری خواستار می‌شود و از همین رو کاری را که انجام می‌دهد تنها تا جایی انجام می‌دهد که آن دیگری انجام دهد (هگل، ۱۳۹۹، ۱۵۷).

در به رسمیت‌شناسی میان دو سوژه آزاد می‌باید سوژه، دیگری را همانند خود امری آزاد تصور کند که قرار است به جای تحمیل نظرگاه خود بر آن، نظرگاه دیگری را نیز محترم شمرده و حقیقت و راستی اندیشه خود را در تصدیق و به رسمیت‌شناسی نظرگاه دیگری بداند. در پی رسمیت دادن به نظرگاه متقابل، شباهت ذهنیت حقیقتاً کلی، هم استقلال و هم وابستگی طرف‌های درگیر به وجود می‌آید (پیپین، ۱۳۹۸، ۳۳۶).

البته باید توجه داشت که هگل قصد ندارد سیاست را اوج تاریخ سوژکتیویته توصیف کند، بلکه آنچه در این بین اهمیت دارد توجه به این نکته است که سیاست تنها به عنوان زمینه ظهور مطلق و دانش فلسفی معرفی شود، به گونه‌ای که بدون در نظر گرفتن این زمینه، مطلق به صورت بالفعل نه تعیین خواهد داشت و نه دانش فلسفی قابل تصور خواهد بود. به همین جهت، هگل ذات آگاهی را روح مطلق توضیح می‌دهد که حقیقت خود را در مرحله فلسفه ظاهر می‌سازد و به آن علم پیدا می‌کند؛ اما هگل مدعی است که مطلق که ذات فلسفه را تشکیل می‌دهد تنها در دولت امکان ظهور دارد و خدایی که حقیقت خود را در فلسفه ظاهر می‌کند تنها در سایه گام نهادن در زمین دولت سیاسی است که قادر است در دانش فلسفی به خودآگاهی دست یابد.

مطلق، فلسفه و دولت سیاسی لازم و ملزوم یکدیگرند، به این معنی که مطلق از یک سو در فلسفه قابل درک است و از سوی دیگر فلسفه در جایی امکان ظهور می‌یابد که آزادی‌های فردی در قالب دولت سیاسی بتواند خود را ظاهر کرده و حفظ نماید. هر چند نقطه اوج این تکامل شناختی است، تنه اصلی آن تاریخی است و در حیات اجتماعی و فرهنگی - در خانواده، جامعه مدنی، موسسات دولتی و سیاسی - سکنا دارد. هگل این موضوعات را بسترها و شرایط ضروری برای تکامل دانایی روح می‌سازد (یوول، ۱۳۹۹، ۴۴).

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد چنین بر می‌آید که هگل نسبتی وجودی و معرفت‌شناختی میان سوژکتیویته و وضع سیاسی - اجتماعی برقرار می‌کند. به عقیده او سوژکتیویته به عنوان دقیقه‌نهایی از تاریخ آگاهی هنگامی محقق می‌شود که روح مطلق خود را از مرحله انتزاعی آگاهی سوژه - ابژه تکین و خودآگاهی سوژه - سوژه تکین در پدیدارشناسی روح گذر دهد و با تغییر میزاسن انتزاعی پیشین در بخش عقل، نسبتی ابژکتیو میان سوژه فردی با نهادهای اجتماعی ایجاد کند که در فرایند آن سوژکتیویته هگلی قادر خواهد بود مطلق را در بیناسوژگانیت اجتماعی و سپس در وضع سیاسی تن‌یافته کند و در اثر تن‌یافتگی، از یک سو زمینه آگاهی روح از خود به مثابه روح که

در دانش فلسفی تحقق می‌یابد و از سوی دیگر وحدت دیالکتیکی میان سوژه و ابژه در سوپژکتیویته امکان می‌یابد. اینجاست که هگل امکان می‌یابد تا هرگونه نقطه تاریک در تاریخ آگاهی را از بین ببرد و با روشن ساختن مطلق برای همگان بنیاد نخبه‌گرایی را که شهود عقلانی فیشته و شلینگ بر آن تاکید می‌کردند از بین می‌برد و به واسطه درکی انضمامی از سوپژکتیویته و بسط تاریخی و وجودی در وضعی سیاسی، هستی و دانش را به عنوان یک نظام تعین‌بخشیده و اندیشه و هستی را بر همدیگر منطبق می‌سازد.

References

- Desmond, W. (2003). (*Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology*) *Hegel's God A Counterfeit Double*, Routledge
- Fichte, J. (2017). *The System of Knowledge*, Translated by M. Hosseini, 1st edition, Hekmat. (in Persian)
- Fichte, J. (2019). *Natural Rights Foundation*, Translated by M. Hosseini, 1st edition, Ghoghnoos. (in Persian)
- Findlay, J. N. & Kozho, A. (2013). *The Phenomenology of Hegel's Spirit*, Translated by B. Eslahpazir, 1st edition, Roosamad. (in persian)
- Forster, M. N. (1998). *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago University Press.
- Hegel, G. F. W. (2003). *Elements of the Philosophy of Right*. Edited by A. Wood, Translated by H. B. Nisbet, Cambridge University Press.
- Hegel, G. F. W. (2019). *The Phenomenology of the Spirit*, Translated by M. Hosseini & M. M Ardabili, Ney. (in persian)
- Hegel, G. F. W. (1973). *The Philosophy of Mind, being part three of the Encyclopedia of the philosophical Science*, Translated by W. Wallace & Zusätze in Baumann's text.
- Hegel, G. F. W. (1984). *Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion, Vol. 1, Introduction and the Concept of Religion*, California University Press.
- Heidegger, M. (2019). *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Translated by A. Fouliadi, Negah-e Moaser. (in persian).
- James, D. (2019). *Hegel*, Translated by M. H. HajiBaglou, 1st edition, Elmi wa Farhangi Publications. (in persian)
- Jorest, E. L. (2015). *Beyond Hegel and Nietzsche, Philosophy, Culture and Agency*, translated by Kh. Talebzadeh, Karzan. (in persian)
- Kain, P. j. (2005). *Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit*. New York University Press.
- Kojeve, A. (1980). *Introduction to the Reading of Hegel (Lectures On The Phenomenology of Spirit)*, Cornell University Press.
- Lukács, G. (1995). *The Young Hegel*, Translated by M. Hakimi, Markaz Publication. (in persian)
- Marcuse, H. (2013). *Reason and Revolution*, Translated by M. Salasi, Sales Publication. (in persian)
- Nancy Jean-Luc. (2002). *Hegel: The Restlessness of the Negative*, Minnesota University Press.
- Pippin (2018). *Hegel's Idealism, the Satisfactions of Self-Consciousness*, Translated by M. Hosseini, Kargadan. (in persian).
- Ritter, J. (1984). *Hegel and the French Revolution: Essays on the Philosophy of Right*. Translated by R. D. Winfield, The MIT Press.

- Ruckmore, T. (1997). *An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Kalifornia University Press.
- Seidel, G. (1976). *Activity and Ground Fichte, Schelling and Hegel*, G. Olms publications.
- Siep, L. (2014). *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Cambridge University Press.
- Wood, A. (1990). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge University Press.
- Yovel, Y. (2019). *Hegel's Preface on the Phenomenology of the Spirit*, translated by S. J. Same, Gam-e Nou. (in persian)