

# درآمدی بر هگل

نگاهی به زندگی، آثار و فلسفه هگل

ژانت دونت

ترجمه

محمد جعفر پوینده

تهران، ۱۳۸۰

Hondt, Jacques d

اونت ژاک د

درآمدی بر هگل : نگاهی به زندگی، آثار و فلسفه‌ی هگل، همراه  
با چکیده‌ای از آثار وی / ژانت دونت؛ مترجم محمدجعفر پوینده. -  
تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۰.

ISBN 964 - 362 - 044 - 1

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

عنوان به فرانسه: Hegel, Savie, son oe uvre hvee un expose...

چاپ قبلی: فکر روز. ۱۳۷۷.

واژه‌نامه.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. هگل، گئورگ، ویلهلم فریدریش، ۱۸۳۱ - ۱۷۷۰، Hegel,

Georg Wilhelm Friedrich - نقد و تفسیر. ۲. فلسفه آلمانی - قرن

۱۹. الف. پوینده، محمدجعفر، ۱۳۳۳ - ۱۳۷۷، مترجم. ب. عنوان.

۱۹۳

۸الف/۸۸۳/B۲۹۴۱

الف/۶۱۲

۱۳۸۰

۱۳۸۰

۸۰-۲۴۰۵۱ م

کتابخانه ملی ایران

محل نگهداری:

تهران: نشر چشمه، خیابان کریمخان‌زند، نبش میرزای شیرازی،

شماره ۱۶۷. تلفن: ۸۹۰۷۷۶۶

درآمدی بر هگل

ژانت دونت

ترجمه محمدجعفر پوینده

طراح جلد: بهرام داوری

چاپ: امینی

ناظر فنی چاپ: یوسف امیرکیان

تعداد: ۱۰۰۰ نسخه

چاپ اول نشر چشمه، زمستان ۱۳۸۰، تهران.

حق چاپ و انتشار محفوظ و مخصوص نشر چشمه است.

ISBN 964 - 362 - 044 - 1

شابک ۱ - ۰۴۴ - ۳۶۲ - ۹۶۴

## فهرست

۹	زندگی هگل
۲۵	فلسفه‌ی هگل
۷۱	آثار هگل
۷۷	چکیده‌ای از آثار هگل
۷۹	الف. فلسفه و دین
۸۹	ب. نوآوری
۹۹	ج. دانش
۱۱۳	د. دیالکتیک و ایده‌آلیسم
۱۲۷	ه. تاریخ
۱۴۱	کتاب‌شناسی

# زندگی هگل

زندگی آرام، روشن و یکنواختی را به هگل نسبت می‌دهند. چه تحقیقی! واقعیتِ امر آن است که حزم و احتیاطِ فیلسوف با اوضاع و احوالِ زمانه دست به دست هم داده بودند تا مانع‌ها و عذاب‌های زندگی وی را پنهان بدارند. پژوهشِ عالمانه اکنون این رازها را آشکار می‌سازد، اما هنوز نتوانسته است کاریکاتورِ زنده‌ای را محو سازد که لوسین هر از هگل کشیده بوده است: «مردکی زشتِ اهلیِ سواب، با کار منظم و سخت‌کوش، مردِ عقلانیتِ محض، بی‌زندگی بیرونی، مردی با تخیلِ درونی نیرومند، بی‌جذبه و بی‌خویشاوندی، بورژوازی با فضایل ناچیز و ملال‌انگیز، و فراتر از هر چیز، کارگزارِ دوستِ نظم و قدرت، واقع‌بین و باادب.»

در واقع، هگل در دورانی پرآشوب، زندگی اضطراب‌آوری را گذرانده که اغلب زیر فشار تنگدستی، کشمکش‌های خانوادگی، پیامدهای شوم جنگ و حقارت مقامات، پرآسیب و بی‌ثبات شده بود، و این دشواری‌های عملی، نگرانی‌های فکری او را تشدید می‌کردند.

هگل طرح فکری خود را به سرنوشت زمانه‌اش سخت گره زده بود. هیچ فیلسوفی پیش از وی، چنین مصممانه دستِ رد به فرو رفتن در خود و انزواگرینی در ذهنیتِ خویش نزده بود. همیشه گوش به زنگِ رویدادهای روز بود و اعلام می‌کرد که: «خواندن روزنامه‌ها، نوعی نماز صبحِ واقع‌گرایانه است».

هگل که برای ادامه‌ی زندگی مجبور بوده به حرفه‌های بسیاری بپردازد، و در آلمان چندپاره از دیاری به دیار دیگر برود، از گردبادِ حوادث برکنار نمانده و آن را موضوع اصلی تأملات خود ساخته است.

برای جلب توجه او، نیرنگ تاریخ نمی‌توانست بهتر از این به کار افتد: این نیرنگ فیلسوفِ خود را در ۱۷۷۰ در اشتوتگارت به دنیا آورد تا در بیست سالگی شیفته‌ی انقلاب جوان فرانسه شود. گئورگ ویلهلم فریدریش هگل، دانشجویِ توپینگن و معلمِ سرخانه در سوئیس و فرانکفورت، صحنه‌های پیاپی درام عظیم انقلاب کبیر فرانسه را از نزدیک و با شور و اشتیاق دنبال کرد. در پایان زندگی خود، در بحبوحه‌ی دورانِ بازگشت که تعصب و ورزی و خشونت، بیداد می‌کرد، از اعلام این نکته بیمی به دل راه نداد که انقلاب فرانسه، پس از پیدایش مسیحیت، تعیین‌کننده‌ترین رویداد تاریخی است.

چگونه می‌توانست در برابر این انقلاب بی‌اعتنا باقی بماند؟ خانواده‌اش از تعصب و دگرسیتی دینی در رنج بودند. هر سال در خانواده‌ی هگل، یادِ اقدام جدّشان را پرشورانه گرامی می‌داشتند که حلبی‌ساز تنگدستی بود و در سده‌ی شانزدهم برای خودداری از انکارِ مذهبِ لوتری خویش مجبور به ترکِ سرزمینِ مادری‌اش شد که تابعِ شهریاری کاتولیک‌مذهب بود. او به سواب پناه برده بود و فرزندان‌ش به خرده‌بورژوازی فکری تعلق داشتند، یعنی به طبقه‌ای اجتماعی که در آلمان بیش از همه شیفته‌ی شورِ انقلابیِ فرانسوی شده بود.

پدر هگل که مأمور پایین رتبه‌ی اداره‌ی مالیه بود، درآمد بخور و نمیری بیش نداشت، اما سه فرزندش را به شایستگی بزرگ کرد: فیلسوفِ ما، برادرِ

بزرگ‌ترش که افسر شد و در ۱۸۱۲ درگذشت؛ خواهر کوچک‌ترش کریستیان که از حسادتِ بیمارگونی در رنج بود و در ۱۸۳۲ خودکشی کرد.

هگل جوان که در دبیرستان اشتوتگارت شاگرد نمونه بود و معلم بسیار خوبی داشت، با اندیشه‌های جدید جنبش Aufklärung (روشن‌گری)، یعنی فلسفه‌ی آلمانی «روشن‌گران» آشنا شد. در کار خود، تیزهوشی گسترده و جدیت بسیاری نشان داد.

وقتی به هجده‌سالگی رسید، در رشته‌ی یزدان‌شناسی ثبت‌نامش کردند که به طور رسمی بایستی او را برای مقام کشیشی آماده سازد. مادرش که سال‌ها پیش مرده بود و او خاطره‌اش را محترمانه حفظ کرده بود، چه بسا آرزو می‌کرد که پسرش به چنین مقامی برسد. در هر حال ثبت‌نام در بنیاد پروتستان توبینگن، که بنیاد یزدان‌شناسی معروفی بود، یگانه امکان ادامه‌ی تحصیلات و «روشن‌فکر» شدن را برای او فراهم آورد، زیرا اعطای بورس تحصیلی را ممکن می‌ساخت. هگل راه بسیاری از جوانان هوش‌مند و تنگدستی را در پیش گرفت که به امید یافتن شغلی، به کسب فرهنگ می‌پرداختند.

اینک او در این بنیاد است. وضعیتی که در آن هنگام از جهات بسیاری تحقیرآمیز است و دانشجویان و تنی چند از استادان نیز آن را به‌خوبی درک می‌کنند. چنین وضعیتی در وجود آنان میل به نظامی دیگر، آرزوی دنیایی صادق‌تر، آزادتر و برادرانه‌تر را برمی‌انگیزد.

اما در آلمان سده‌ی هجدهم که گرفتار عقب‌ماندگی اقتصادی و ازهم‌گسیختگی سیاسی است و زیر فشار استبدادهای محلی در هم شکسته شده، چنین آرزویی در وورتمبرگ نه هیچ راهی برای تحقق دارد و نه هیچ وسیله‌ای برای بیان شدن روشن و علنی. دانشجویان بنیاد یزدان‌شناسی احساس می‌کنند که در میان ملتی به‌خواب‌رفته زندگی می‌کنند. و هر چه کمتر فرصت عملی کارساز می‌یابند، فراغت بیشتری برای پر و بال دادن به رؤیاهای‌شان پیدا می‌کنند.

همگی آنان این شهامت را ندارند که مانند عده‌ای از دوستان خود، برای رهایی از این سرنوشت، کشور را ترک کنند و به خدمت مستقیم فرانسه‌ی نوآور درآیند. چنین رفتاری ممکن نبود استثنایی بماند، و بیشتر این دانشجویان که زندانی دنیایی تنگ و اسیر در دام «نکبت آلمانی» بودند، هیچ‌گاه اندیشه‌های‌شان را تا به آخر دنبال نکردند.

از میان آنان باید از هم‌دانشکده‌هایی استثنایی یاد کرد که در بنیاد یزدان‌شناسی، دوستان صمیمی هگل شدند و همانند او رسالت معنوی والایی را بر عهده گرفتند: هولدرلین، شاعر پرعاطفه و پرشور؛ شلینگ، نابغه‌ی فلسفی جوان.

در آن بنیاد دانشجویان سخت کار می‌کردند. هگل شناخت خود را از زبان‌های باستانی، لاتینی، یونانی و عبری عمیق‌تر کرد. آگاهی‌های تاریخی و فلسفی خویش را گسترش بخشید و یزدان‌شناسی را فراگرفت. اما همراه با رفقاییش، در حاشیه‌ی برنامه‌های رسمی، به پژوهش‌های شخصی نیز می‌پرداخت. یکی از دوستانش بعدها گفت: «که او را همیشه در حال خواندن آثار ژان ژاک روسو می‌دیدیم». هگل از انتشار بی‌پروا‌ترین آثار فلسفی و سیاسی خبر می‌گرفت.

اما کار سخت دانشجویان را از هر تفریحی محروم نمی‌کرد. آنان می‌توانستند بخندند، بیاشامند، آواز بخوانند، بلاسند و گاهی نیز قوانین سخت آن بنیاد را زیر پا بگذارند. دوست داشتند با پای پیاده یا سوار بر اسب به گردش‌های طولانی بروند. هگل به سبب گرایش به هرزه‌گردی تنبیه هم شد.

او شیفته‌ی تفریح و سرگرمی بود، علاقه‌ای که هرگز آن را به تمامی از دست نداد: در چهل‌سالگی و حتی در پنجاه‌سالگی نیز خوش داشت تغییر لباس بدهد و شادمانه در بال‌ماسکه‌ها شرکت کند! نه غذاهای خوب را تحقیر می‌کرد و نه شراب‌های گوارا را. جویای مصاحبت زنان زیبا بود، مشتاقانه به نمایش‌خانه‌ها،

کنسرت‌ها و جشن‌ها می‌رفت، و با هم‌بازی‌هایِ مصون از هرگونه دلهره‌ی متافیزیکی ورق‌بازی می‌کرد...

در بنیاد، خبرهای انقلاب فرانسه، یک‌نواختی کارِ سختِ تحصیل را جدا از تفریحاتِ بی‌خطر بود، برهم زدند. دانشجویانِ «بورس‌بگیر»، به‌ویژه آن‌هایی که از مونتبلیارد و کولمار - سرزمین‌های باز پیوسته به دوک‌نشینِ وورتمبرگ - آمده بودند، این خبرها را با شور و شوق پذیرا می‌شدند.

قلبِ هگل به جوش آمد. همراه با هولدرلین و شلینگ در مراسم کاشتنِ نهالِ آزادی شرکت ورزید. معروف است که در مقام پرشورترین سخنرانِ «انجمن» مخفی‌بی‌خوش درخشید که دانشجویانِ انقلابی ایجاد کرده بودند و در آن به تفسیرِ «اوراق» رسیده از فرانسه می‌پرداختند.

هنگامی که قدرت‌های اروپایی درگیر جنگ با فرانسه‌ی انقلابی شدند، دانشجویانِ بورس‌بگیر بنیاد یزدان‌شناسی به مهاجران [ضد انقلابی] فرانسوی حمله‌ور شدند که در خیابان‌های توپینگن به خودنمایی پرداختند. آنان زندانیانِ فرانسوی را پنهان می‌کردند و اسباب فرارشان را فراهم می‌آوردند. حتی به شلینگ بدگمان بودند که در صدد برآمده با سپاه دشمن، یعنی سپاه کوستین رابطه‌ی مخفی برقرار سازد. تمام این فعالیت براندازانه با واکنش‌های تند مقامات آن دوک‌نشین روبه‌رو شد.

اعضای انجمنِ «همراهانِ توپینگن»، جریانِ معتدلِ انقلاب، و به عبارتِ دقیق‌تر، جنبشِ «ژیروندان» را ترجیح می‌دادند و البته همدلی‌شان با این جنبش عاری از پندار نبود. آنان در مقامِ پیشروترین افرادِ آلمانی تصویری آرمانی از انقلاب عرضه می‌کردند و هنگامی که دورانِ ترور فرا رسید، دچار سرخوردگی تلخی شدند.

چنین بود بستر زمانی‌یی که در آن هگل جوان میراثِ فلسفه‌ی آلمانی را جذب کرد. این فلسفه، به‌ویژه در آثار واپسین نمایندگان خود، کانت و فیشته، جسارت بیشتری نشان داده بود. با این همه مناسباتِ اجتماعی جدیدی که

شکل‌های شگفت‌انگیز خود را در فرانسه به سرعت و پیاپی عرضه می‌کردند، شیوه‌های جدید اندیشیدن را برمی‌انگیختند که در کشورهای همسایه، روش‌های قدیمی زندگی و حتی تازه‌رواج یافته‌ترین عادت‌های ذهنی را نیز پیوسته متزلزل می‌ساختند.

آموزه‌ی کانت به سرعت کنار زده شد. دنیای نو نیازمند آن بود که افراد عینک‌های جدیدی بزنند تا بتوانند وصیت‌نامه‌ی دنیای کهن را بهتر بخوانند. در بنیاد یزدان‌شناسی هگل دل به دریا زد و طرح چند مقاله را نوشت که در آن‌ها با تمام این نوگرایی‌ها پیوند برقرار ساخت. با ایراد موعظه‌های رسمی کشیشان، تمرین سخن‌وری کرد. در پایان ۱۷۹۳، پس از گذران موفقیت‌آمیز امتحانات، می‌توانست کشیش شود.

اما درست مانند هولدرلین و شلینگ، بی‌تردید استعداد این کار را نداشت. پس از ردّ مقام کشیشی، آهی در بساط نداشت و مقام ناچیز معلم سرخانه را پذیرا شد.

دانشجوی فقیری که به خدمت خانواده‌ای ثروتمند درمی‌آمد و معلم سرخانه می‌شد، از چهره‌های شاخص آن دوران است. هگل قید و بندهای چنین وضعیتی را، بی‌هیچ احساس حقارتی، تحمل کرد. به‌علاوه در برگزیدن دو جایگاه پیاپی در برن (از ۱۷۹۳ تا ۱۷۹۶) و فرانکفورت (از ۱۷۹۷ تا ۱۸۰۰) تا حدی مهارت به خرج داد، یا چندان بداقبال نبود.

در سوئیس در خانواده‌ای اشرافی و بانفوذ، ولی در هر حال تا حدی آزادمنش به کار پرداخت. در آن‌جا توانست آداب و رسوم سیاسی اولیگارشی برن را موشکافانه بررسی کند. این تجربه، که درباره‌اش بسیار ژرف‌اندیشی کرد، او را برای همیشه آگاه ساخت. فرصت‌های نادر خود را با چند گردش طولانی، و به‌ویژه با تأملی ثمربخش پر کرد: به پژوهش در باب نهاد‌های سیاسی و دینی پرداخت که پس از پیشرفت آغازین، به نوعی توان‌باختگی محکوم می‌شوند که آن‌ها را به بقایای بی‌جان، به واقعیت‌های «ایجابی» بدل می‌سازد. سیر این تحول

نمونه‌وار را در پدیده‌های تاریخی پر دامنه‌ای بررسی کرد: یهودیت، دین‌های یونانی و رومی، مسیحیت. او درگیری‌های ذهنی روز را با یادهای گذشته درمی‌آمیخت.

مقاله‌های بسیار بدعت‌آمیز خود را منتشر نکرد و در فرانکفورت به نوشتن آن‌ها ادامه داد. این مقاله‌ها مدت‌ها پس از مرگ فیلسوف با عنوان‌های بسیار پرمعنا منتشر شدند: *دین ملی و مسیحیت*، *زندگی مسیح*، *ایجابیت دین مسیح*<sup>۱</sup>، *روح مسیحیت و سرنوشت آن*. این متن‌های دوره‌ی جوانی کلیدی درک بعضی از آثار دوران پختگی هگل را به دست می‌دهند؛ این آثار، در غیاب آن متن‌ها تا حدی ناروشن باقی می‌ماندند.

به‌رغم این فعالیت پر بار، هگل با رنج اقامت تبعیدوار در سوئیس، بسیار زود آشنا شد. احساس می‌کرد از مرکزهای فرهنگ زنده‌ای بسیار دور گشته که مکاتباتش با هولدرلین و شلینگ، فقط طنین‌های خفه‌ی آن را برایش به ارمغان می‌آورد. پیشنهاد شغلی را در فرانکفورت، در خانواده‌ای از بازرگانان ثروت‌مند و بانفوذ (خانواده‌ی گوگل)، همانند نوعی رهایی پذیرا شد. در آن‌جا، از ژانویه ۱۷۹۵، از منظره‌ی فعالیت اقتصادی و مالی مدرن، مفید و سودآور، و لیبرالیسمی که در آن هنگام همراه عقیدتی‌اش بود، بهره‌ی مستقیم برد. خانواده‌ای گوگل به‌طور سنتی از مقامات بلندپایه‌ی فراماسونری بودند و هگل به لطف آنان روابطش را با اعضای این انجمن مخفی گسترش داد. مگر دوست وفادارش سینکلر - فراماسون مشهور - نبود که با رضایت و کمک هولدرلین، او را به آن خانه برده بود؟

در فرانکفورت، هگل مخاطره‌ی انتشار اولین نوشته‌ی غریب خود را آزمود: ترجمه‌ی آلمانی نامه‌ها از انقلابی سوئیس ژان ژاک کار، همراه با توضیحات مفصل. این اثر که با اولیگارشی برن سخت مخالف بود، یکی از

۱. این اثر به فارسی ترجمه شده است: هگل، *استقرار شریعت در مذهب مسیح*، ترجمه‌ی باقر پرهام، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۹.

آفریده‌های نمونه‌وار «تبلیغاتِ خارجی» انقلابِ فرانسه به حساب آمد. هگل حفظ‌گمنامی را مناسب پنداشته بود و ناچار شد که از انتشار رساله‌ای مجادله‌ای درباره‌ی وضعیتِ داخلیِ جدید و وورتمبرگ دست بکشد.

او شاهد فاجعه‌ی احساساتی هولدرلین بود که در جریان آن، شاعر بی‌نوا که گویی دیگر زیر فشارِ دلهره‌های سیاسی در هم شکسته شده بود، بایستی عقلی خود را از دست بدهد. سیه‌روزی‌های هولدرلین، که به‌زودی مجبور به ترکِ فرانکفورت شد، بی‌تردید در تحمل‌ناپذیر شدنِ اقامتِ دوستش هگل در این شهر نقش داشتند. در ژانویه‌ی ۱۷۹۹ پدرِ هگل درگذشت. در تقسیم میراث مبلغ ناچیزی به هگل رسید، اما همین مبلغ برای نخستین بار، زندگی و مطالعاتِ به‌نسبت مستقلی را در طول دو، سه سال برای او تأمین کرد. هگل اقامت در آزادترین و مشهورترین شهرِ دانشگاهی آلمان را برگزید: ینا. از بختِ بد، هنگامی که به ینا رسید، تنی چند از بزرگ‌مردانی که مایه‌ی درخشش این شهر شده بودند، از آن‌جا رفته بودند، به‌ویژه فیشته که در پی جنجالِ پر سر و صدای «منازعه‌ی خداناباوری» ینا را ترک کرده بود. این مهاجرتِ گروهی، تداوم‌پذیر می‌نمود.

در ینا خود را در کارِ فلسفی و سیاسی فشرده‌ای غرقه ساخت. در ۱۸۰۱ کار نگارش و دفاع از نخستین رساله‌ی لاتینی خود را - درباره‌ی مدار سیارات - به پایان رساند که در آن به ردِّ خفیف اندیشه‌های نیوتن پرداخته بود. این وضعیت به وی امکان داد تا نخست دانشیار، و سپس در ۱۸۰۵ «استاد فوق‌العاده» بشود؛ این مقام‌ها از نظر اداری و مالی بسیار ناچیز بودند، اما حق آموزش دادن را به وی اعطا می‌کردند. او با کمالِ میل شلینگ را باز یافته بود که در آن شهر مقامی داشت و آن دو دوست به یاری هم در ۱۸۰۲-۱۸۰۳ «نشریه‌ی انتقادی فلسفه» را منتشر ساختند. نخستین نوشته‌های فلسفی هگل در قالب مقاله در همین نشریه منتشر شدند، البته به‌استثنای بررسی‌اش درباره‌ی تفاوت نظام‌های فلسفی فیشته و شلینگ که در ۱۸۰۱ جداگانه منتشر شده بود. او نه درس-گفتارهای خود را به انتشار رساند و نه کتاب مهمِ نظام اخلاق عینی (۱۸۰۲) را.

هگل در ینا از خرسندی‌های حرفه‌ای که حق مشروعش بود بهره‌مند نشد. و این ناکامی با سرخوردگی‌های تلخ‌تری سنگین‌تر شد. در ینا بود که پسرِ نامشروعش لوئیس فیشر به دنیا آمد که بعدها مایه‌ی همیشگی ناخشنودی و نگرانی او بود. لوئیس فیشر که با بغض و اکراه در ارتش هلند به خدمت سربازی درآمد بود، در باتاویا گرفتارِ مرگی زودرس و حزن‌انگیز شد. مادرِ لوئیس نیز تا هنگامی که زنده بود، زندگی خانوادگی هگل را آشفته ساخت.

نبردِ مشهوری که در ۱۸۰۶ ینا را به کام خود کشید، امیدهای ناچیز و احتمالی هگل را به کامیاب شدن در آن شهر برای همیشه از میان برداشت. خانه‌اش غارت شد و از سر ناچاری به دوستانش پناه برد. مجبور شد کمک آنان و نیز کمک گوته را بپذیرد. یگانه دارایی خود را که نجات داده بود، از همه گران‌بها تر بود و آن را در طول پیکارها و آتش‌سوزی شهر همواره در جیب داشت: دست‌نوشته نخستین اثر بزرگِ خود، پدیدارشناسی روح که - به گفته‌ی خود وی در مدت‌ها بعد - آن را در زیرِ غرش توپ‌ها به پایان رسانیده بود. این کتاب به دشواری بسیار در ۱۸۰۶ ناشری پیدا کرد - آن هم فقط به شکرانه‌ی ضمانتِ شخصی نیتهامر، مونس قدیمی فیشته، که در این فاصله حامی و دوست هگل شده بود.

هگل از نتیجه‌ی سیاسی نبردِ ینا احساس خرسندی می‌کرد. پیروزی بزرگِ مردِ روزگار نو بود که گذرِ او را سوار بر اسب دیده بود. ناپلئون، این «جانِ جهان»، بعضی از دستاوردهای سیاسی و اجتماعی انقلاب فرانسه را به آلمان می‌آورد و به‌زور تحمیل می‌کرد. اما پیروزیِ «جهان‌گستر» او در ینا، بدترین پیامدهای مادی را برای شخصِ هگل در بر داشت. در اوج تنگدستی، و غرقه در گرفتاری‌های احساسی آشفته، شغلی را حق‌شناسانه پذیرفت که نیتهامر توانسته بود برای او دست و پا کند: مدیریت روزنامه‌ی کوچکِ *جریده‌ی بامبرگ*.

این اسباب‌کشی جدید، تدبیری مخاطره‌آمیز بود! انتشار روزنامه‌ای سیاسی در اروپای آغاز سده‌ی نوزدهم، و به‌ویژه در باویر، با انواع فراز و نشیب‌ها همراه

بود. مدیر چنین روزنامه‌ای بایستی از هر بابت از مقاماتِ دمدمی مزاج، تصمیم‌گیری‌های خودسرانه و سانسور آنان و بازتاب‌های نامنتظره‌ی مقاله‌هایی که منتشر می‌کرد، در هراس باشد.

هگل بسیار زود کار خود را با وظیفه‌ی محکومان به اعمال شاقه مقایسه کرد. آرزو داشت از آن خلاص شود. او را اخراج کردند. در ۱۸۰۸، گنجاندنِ خبری مربوط به امور نظامیِ باویر در *جریده‌ی بامبرگ*، حکومت را خشمگین کرد و گرفتاری و خیمی را به وجود آورد. هگل از افشای نامِ خبرنگارِ روزنامه خودداری ورزید و مجبور شد از مدیریت آن کنار برود. البته بسیار خوشحال بود که به این ارزانی از آن گرفتاری خلاص شده است.

نیت‌ها که در این بین به مقامِ مهمی در ریاستِ آموزش و پرورش در باویر رسیده بود، توانست او را به مدیری دبیرستان نورمبرگ برگزیند. هگل از نوامبر ۱۸۰۸ تمام وقت خود را به این کار اختصاص داد که اوضاع مادی و اداری اسفانگیزش آن را بسیار حساس کرده بودند. او پست‌ترین دشواری‌های عملی را رفع، و در عین حال مسائل مهم پرورشی را نیز حل می‌کرد. در برابر حمله‌های فزاینده به فرهنگ یونانی-لاتینی، از این فرهنگ دفاع می‌کرد. عهده‌دارِ درس فلسفه برای شاگردانِ بزرگسال شد؛ یادداشت‌های این درس که پس از مرگش به چاپ رسیدند، *متنِ مقدمات فلسفی* را تشکیل می‌دهند.

در ۱۸۱۱، با ماریافون توشر، دختر یکی از نجیب‌زادگانِ نورمبرگ ازدواج کرد که بیست‌ویک سال جوان‌تر از او، زیبا و نجیب، اما تهی‌دست بود. از این پیوند فرخنده در اندک‌زمانی دو فرزند زاده شدند: کارل و ایمانوئل.

در نورمبرگ بود که هگل در نخستین ماه‌های ازدواج خود، برای انجام قول‌هایی که در *پدیدارشناسی روح* داده بود و برای کسبِ آوازه‌ای که در پرتو آن به مقامی دانشگاهی دست یابد، نگارشِ یکی از مهم‌ترین و شاید پیچیده‌ترین اثرِ خود را آغاز کرد: *علم منطقی*. او که سکونت‌گاهی نامناسب و حقوقی نامنظم داشت، در به پایان رساندنِ این کتاب شتاب ورزید تا شاید به یاری حقِ تألیف

ناچیز خود، عسرتی مادی را اندکی تخفیف دهد که پیشتر ممکن بود مانع ازدواجش شود و هنوز هم بسیار ترسناک باقی مانده بود.

سرانجام در پی مذاکراتی پیچیده، در ۱۸۱۶ مقام استادی دانشگاه هایدلبرگ را به دست آورد که آن همه مدت آرزویش را داشت. در ۴۶ سالگی به پیشی گرفتن بر رقیبانی که شایستگی کم‌تری داشتند، تمایل خود را دیر هنگام برآورده ساخت.

هگل دو سال آرام را در هایدلبرگ گذراند (۱۸۱۶-۱۸۱۸). او که حقوقی منظم می‌گرفت، در جمع همکاران دوست‌داشتنی قرار داشت و ستوده‌ی شاگردان پرشور بود، به تدوین و تکمیل نظام فلسفی خود پرداخت و محتوای درس-گفتارهایش را پرتنوع و پربار ساخت. شرح مختصری از مجموع اندیشه‌ی خود را به خوانندگان عرضه کرد: خلاصه‌ی دانش‌نامه‌ی علوم فلسفی (۱۸۱۷).

با این همه به مسائل عمومی بی‌اعتنا نبود و برای سالنامه‌ی ادبی هایدلبرگ مقاله‌ی پرسروصدایی درباره‌ی مباحثات دولت‌های وورتمبرگ نوشت (۱۸۱۷). در مقاله از طرح قانون اساسی جدیدی دفاع می‌کرد که شاه وورتمبرگ بر ضد دوام امتیازهای کهن، گروه‌گرایی ایالتی و رخوت سیاسی، پیشنهاد کرده بود.

در پایان ۱۸۱۷، وزیر پروس‌ی آموزش و پرورش، آلتنشتاین، کرسی استادی فلسفه در دانشگاه برلین را به وی پیشنهاد کرد. آلتنشتاین از هواداران و دوستان هاردنبرگ، اصلاح‌گر پروس بود، و در برگزیدن هگل، گویی در آن واحد از شهرت فزاینده‌ی او و از سفارش‌های «ترقی‌خواهان» ای تأثیر پذیرفته بود که می‌توانست به آن‌ها بیابد.

هگل این پیشنهاد را با شادمانی پذیرفت. از مدت‌ها پیش آرزو می‌کرد که در مرکز حیات سیاسی و فکری آلمان جای گیرد. در جریان سفرهای پیاپی‌اش، در تمام طول زندگی همواره دولتی را برگزیده بود که در هر لحظه، بهترین نماینده‌ی پیشرفت اجتماعی و ملی مطلوب بورژوازی آلمان باشد: فرانکفورت،

مرکز تجاری که در اندک‌زمانی در پناه حمایت ناپلئون رونق گرفت؛ ینا، دوک‌نشین ساکس-وایمار که همسایگانش به راحتی، و به دور از اغراق، بر آن برچسب «ژاکوبینسم» می‌زدند و دانشگاهش بسیار مشهور بود؛ باویر، که پس از آن که مونتگلاسه، «اشراقی قدیمی، دشمن قسم‌خورده‌ی» تاریک‌اندیشی به قدرت بازگشت، تشویق‌گر اندیشه‌های سیاسی مدرن بود. در آن هنگام پروس بود که با نویدهای شاهانه‌ی قانون اساسی به شور و هیجان درآمده و تحت هدایت هاردنبرگ، پرچم آزادی دینی، نوآفرینی سیاسی، پیشرفت علمی و فرهنگی، و وحدت ملی را برافراشته بود.

دانشگاه ینا عرصه‌ی درخشش بی‌نظیری را در اختیار آموزه‌ی هگل قرار داده بود. هگل در آن‌جا به کار آموزشی بس عظیمی پرداخت و در برابر مخاطبانی برگزیده، سال به سال، درس-گفتارهای مشهور خود را عرضه کرد: درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی حق، فلسفه‌ی دین، زیبایی‌شناسی، تاریخ فلسفه، و فلسفه‌ی تاریخ. در ۱۸۱۲ کتاب اصول فلسفه‌ی حق را منتشر کرد.

با این همه به محض ورود به برلین، دشمنی محافل ارتجاعی، دربار و شهریار را برانگیخت. او را سرزنش می‌کردند که اندیشه‌های سیاسی اصلاح‌طلبانه را در لفافه‌ی عبارت‌های گنگ فلسفی می‌پیچد، و به‌رغم اعلام وفاداری به آیین پروتستان، اندیشه‌های غیردینی دارد. ستایش صادقانه‌اش را از انقلاب فرانسه و ناپلئون، مخالفتش را با ائتلاف مقدس، و مقاومتش را در برابر موج ارتجاع بر او نمی‌بخشیدند. در همان حال ستاره‌ی بخت هاردنبرگ به افول می‌گرایید. هگل فقط توانست با حمایت آلتنشتاین و پشتیبانی فعال شولتس، مدیر آموزش که خود نیز هدف بدگمانی‌های بسیار بود، در برلین باقی بماند. موقعیت هگل سال به سال آسیب‌پذیرتر می‌شد. زیرا با شدت‌گیری سرکوب جنبش آزادی‌خواه و مشروطه‌طلب، برنامه‌های هاردنبرگ نقش بر آب می‌شد، امیدهای آزادی‌خواهان پروس بر باد می‌رفت و گرفتاری‌های متعددی به وجود می‌آمد. هگل می‌دید که «هر سال آشوب تازه‌ای بر پا می‌شود». شاگردانش

به‌ویژه به صفوف پیشرفته‌ترین بخش بورژوازی می‌پیوستند که دشمن فئودالیسم و استبداد بود. آنان که باهوش و دلیر بودند، نوسازی سیاسی را طلب می‌کردند و از بیان عقایدشان خودداری نمی‌ورزیدند. بسیار اندک و در واقع به‌نسبت بی‌آزار بودند، اما حکومت و پلیس پروس بی‌هیچ ملاحظه‌ای با آنان برخورد می‌کردند.

هگل این آزادی‌خواهان را رها نمی‌کرد. با افکار و اعمال خود مقامات را ناراضی می‌ساخت. در بایگانی‌های دادگستری و پلیس برلین، گزارش روابط مشکوک او، همبستگی فعالش با همکاران آزادیده، اقدامات مخاطره‌آمیز بی‌شمارش به نفع دانشجویان و دوستانی که به اتهام «عوام‌فریبی» تحت پیگرد زندانی بودند، حفظ شده است.

از یک سو پلیس او را مخفیانه زیر نظر داشت، و از سوی دیگر رقیبانش نیز آشکارا بر وی می‌تاختند. با هجونا‌نامه‌نویس‌های کم‌مایه درگیر مجادلات تحریک‌آمیز می‌شد و گاهی برای آن که مبادا اخراج شود و به تنگ‌دستی و سکوت گرفتار گردد، مجبور می‌شد سیاست به خرج دهد. در مواردی نیز در برابر انتقادهای ناخوشایند، واکنشی ناپسندیده و ناشایسته نشان داد.

برای مجله‌ی سالنامه‌ی نقد علمی که گرامی‌ترین دوستش گانس تأسیس کرده بود، نتوانست حمایت رسمی به دست آورد. برای عضویت در فرهنگستان برلین نیز انتخاب نشد. دستگاه سانسور، انتشار آخرین مقاله‌اش در روزنامه‌ی دولت پروس را متوقف ساخت؛ این مقاله درباره‌ی لایحه‌ی اصلاحات انگلیسی بود.

با این همه توانست از خطرناک‌ترین دام‌هایی که «حزبِ دربار» بر سر راه او می‌گذاشت، جان سالم به در برد و در برابر توطئه‌ها با نبوغ خود ایستادگی کند. برای روشن‌بین‌ترین بخش مردم آلمان، هگل مرد بزرگ دانشگاه برلین بود، و با بهره‌مندی از احترام و پذیرش همکارانش، در آن‌جا به مناصب مهمی رسید و از جمله در طول سال تحصیلی ۱۸۲۹-۱۸۳۰، رئیس آن دانشگاه بود.

هنگامی که وزیر اعانه‌ای به او می‌داد، از تعطیلات برای مسافرت استفاده می‌کرد. به هلند، وین، پاریس، کارلسباد و پراگ می‌رفت؛ همه جا آخرین تحولات زندگی سیاسی، علمی و هنری را مشتاقانه دنبال می‌کرد و جوایب گفت‌وگو با اندیشه‌گران بزرگ و عمل‌ورزان بزرگ بود.

او غرقه در این فعالیت همه‌جانبه می‌زیست، از موفقیت‌های فلسفه‌اش به شوق آمده بود، از دیوانگی خواهرش و خشم و کین پسر نامشروعش ناراحت بود، از رویدادهای سیاسی و پیامدهای شغلی آن‌ها احساس نگرانی می‌کرد که ناگهان مرگ در نوامبر ۱۸۳۱ غافلگیرش ساخت. قریانی یکی از همان بیماری‌های واگیرداری شد که در ایام جوانی توصیفات هولناک‌اش را خوانده بود.

هگل زمانی پیشرفت تاریخی و فرهنگی را که در آغاز خاموش و ناپیدا است و سپس به ناگهان طغیان و فوران می‌کند، با گسترش بیماری واگیردار مقایسه کرده بود. و درست پیش از آن‌که از پای درآید، فرصت یافت که در پس قدرت‌ظاهری نهادها، طلعه‌های بحران جدیدی را در گردش کار دنیا مشاهده کند.

او نمی‌توانست ماهیت این بحران را پیش‌بینی کند. اما دست‌کم بروز نزدیک‌تب را حدس می‌زد و می‌دانست که پس از او، بی‌هیچ تردیدی، تاریخ همان‌گونه که خود توصیفش کرده بود، تداوم می‌یابد: با حالتی همواره آفرینش‌گرانه.

# فلسفہ ی ہگل

## ۱. معضل هگل

دنیا که فیلسوفان اغلب درباره‌ی آن تردید روا می‌دارند، در مورد یکی از آنان که کم‌تر از همه درباره‌اش تردید روا داشته، به انتقام‌گیری ناروایی پرداخته است. هگل در زندگی و اندیشه‌اش از تضادهای سختی که زمانه‌اش به نمایش درآورده، عذاب دیده است.

او بر گذارِ فلسفی سده‌ی هجدهم، که سرچشمه‌ی باریک‌اندیشی وی است، به سده‌ی نوزدهم صحنه می‌گذارد که اندیشه‌اش در آن سرریز می‌کند. در فرانسه شاهد اوج‌گیری ستیزه میان دو نظام اجتماعی و سیاسی، نظام فئودالی و نظام بورژوایی است و شدت این درگیری را در تضاد آشکار با رخوتِ آلمانی آشکارا به چشم می‌بیند. درباره‌ی معنای ملی چنین تضادی به پرسش می‌پردازد: «چرا فرانسوی‌ها از امرِ نظری به امرِ عملی گذر کرده‌اند، اما آلمانی‌ها در انتزاعِ نظری باقی مانده‌اند؟».

تفاوتِ رفتارِ این دو ملت نمایش‌گر ستیزه‌ای ژرف‌تر است: برخورد

احساس پرشورِ زندگی که فیلسوفِ جوان آن را می‌آزماید، و سرمایه‌ی اندیشه‌ی انتزاعی که از پیشینیان‌ش به ارث برده است.

هگل تفاوت میان زندگی آفرینش‌گرا نه و سنت، عمل و نظاره‌گری را پرتوی از یک تقسیم اصلی، یک شقاق می‌داند: جدایی واقعی عین و ذهن که در عرصه‌ی نظری، دوگانه‌اندیشی کانتی بر آن صحنه گذاشته است.

کانت صرفاً با ثبت این جدایی، یکی از جنبه‌های واقعیت را جانب‌دارانه برگزیده بود. چرا که در واقع دنیا تضادهایش را گسترش می‌بخشد و رویاروی هم قرار می‌دهد، اما به حفظ همزمانِ وحدتی نیز می‌پردازد که زایش و زوال این تضادها را ممکن می‌سازد. دو دشمن فقط در صورتی با هم درگیر می‌شوند که نفع مشترکی تکیه‌گاه پیکارشان باشد. در بی‌اعتنایی و برون‌بودگی، تضادِ فعالی یافت نمی‌شود!

البته هگل در کمین شکستگی‌ها و گسستگی‌ها در سیر حرکت دنیا است — آن هم با چه هوشیاری‌یی! اما در عین حال تأکید می‌ورزد که به‌رغم این شکستگی‌ها و گسستگی‌ها، یا بلکه و به‌ویژه به علت آن‌ها، حرکت کلی به پیش می‌رود، تاریخ تداوم می‌یابد و هیچ گسستی بی‌این پیوستگی تصورپذیر نیست. از همین رو، انقلابِ فرانسه به مثابه پدیده‌ای تاریخی، نوعی پیوستگی ممتاز و نظرگیر را آشکار می‌سازد، و در عین حال بحران‌ها و دگرگونی‌های تقریباً روزانه‌ای در آن در کنار هم قرار می‌گیرند. هگل خواستارِ درکِ درست همان چیزی است که آن را «پیوند پیوستگی و ناپیوستگی»، یگانگی همسانی و تفاوت، وحدتِ اضداد، و جاودانگی تغییر می‌نامد.

اصالت و نوآوری او نیز در همین امر است.

در فرایند آگاهی به این معضل نوپدید و در جریان جست‌وجوی راه‌حل، سنت نظری و نوآوری‌های عملی، هگل را در آن واحد، اما نه به یک‌سان، به جنبش‌وامی دارند.

ولی نوآوری‌های عملی نیز فقط در قالب نوعی تدوین فکری آغازین بر او

تأثیر می‌گذارند. به گفته‌ی وی: «فرهنگ ما رویدادها را فوری می‌گیرد و آن‌ها را بی‌درنگ به گزارش‌هایی برای بازنمود بدل می‌سازد.» و در واقع خود او نیز از وقایع روز در مقاله‌های روزنامه‌ها و مجله‌هایی باخبر می‌شود که شاهدان مستقیم یا انسان‌های عمل‌ورز منتشر ساخته‌اند.

بنابراین هگل در پرتو رنگ‌باخته‌ی رویدادها به بررسی دقیق میراث [نظری گذشتگان] می‌پردازد. با کاستن به‌غایت از فاصله‌ی میان رویدادها و تفکر درباره‌ی رویدادها، حق حاکمیتِ ناروا بر زمان حال را از زمان گذشته می‌گیرد. او بر آن می‌شود که تمام واقعیت و خودانگیختگیِ زمان حال را که زاده‌ی نوعی تحول است، و تمام غنای نهفته‌ی گذشته‌ای را که زمان حال، روشنایی بی‌مانندِ خود را بر آن می‌تاباند، در هم‌نهاد عظیم و فراگیری گرد آورد.

اندیشه‌ی به‌راستی نوآور نه پیشینیان خود را انکار می‌کند و نه از بسترِ خود ریشه‌کن می‌شود: آن‌ها را همانند ماده‌ی خام از آن خویش می‌سازد و گویی در خود جای می‌دهد.

هگل زنجیره‌ی ایده‌آلیسم آلمانی را که تا فیشته و شلینگ تداوم یافته است، پی می‌گیرد. بخت او در توانایی اتکا به شلینگ، و شایستگی وی در تکامل بخشیدن به آرای وی بوده است. او فعالانه دست به کار می‌شود و این ایده‌آلیسم را در هم می‌شکند تا از آن بهتر تغذیه کند. جذب راستین مستلزم این‌گونه از میان بردنِ خوراکی است. هگل در این عرصه، دست‌کم به‌طور کلی، سرسختی بسیاری از خود نشان می‌دهد. با این همه باید گفت که در مواردی چند، به بهای تضعیفِ انگیزشِ آفرینش‌گرانه‌ی خود و سرپیچی از آن، مرعوب سخنانِ جزمی‌استادان خود می‌شود، حرمت‌شان را رعایت می‌کند و از نقد آنان خودداری می‌ورزد.

در نظر او کانت بر تمام بنای ایده‌آلیسم آلمانی مسلط است، فیشته آن را به پایانی شایسته می‌رساند و شلینگ عاملِ گذار است. اما نکته‌ی مهم آن‌که هگل احتمالاً پیش از مطالعه‌ی جدی کانت، برای فرارفتن از او تدارک دیده بود.

در این حال چگونه کانت را درک کرده است؟ هگل در وهله‌ی نخست او را به چشم اندیشه‌گر تناقضات آشتی‌ناپذیر و گسست‌های نابخشودنی، مردِ اهلِ نرمش‌ناپذیری و فروبستگی دیده است که باب مجادلات را می‌گشاید اما حریفان را در چارچوب نگرش‌های ستیزنده و منجمد می‌بخوب می‌سازد و به‌ناگهان مجادلات را خودسرانه قطع می‌کند. هگل دوست دارد که گفت‌وگوها به پایان برسند، یخ‌ها شکسته شوند و در وجود کانت، از دشمنی با جاری بودن، نرمش و بخشایش بیزار است.

با این همه نه شایستگی‌های اندیشه‌ی کانت را از یاد می‌برد و نه انگیزش‌ها و تأثیرهایی را که شخصاً از اندیشه‌ی وی گرفته است. درست برعکس! این اندیشه را یکی از مرحله‌های اجتناب‌ناپذیر در هر گونه پرورش فلسفی می‌داند، ولی معتقد است که نباید در آن توقف کرد و برای همیشه از حرکت باز ماند. اندیشه‌ی کانت به‌ویژه در مقام مقدمات، ضروری است. فلسفه‌ی کانت انقلابی فکری به راه می‌اندازد و نویدبخش دستاوردهای شگفت‌انگیز است، ولی هنگامی که تا به آخر به پیش رانده می‌شود، باید به ناتوانی خود اعتراف کند و ابتکار عمل را به دیگری واگذارد. این فلسفه زندگی واقعی و انضمامی، و پویایی حاکم بر این زندگی را در نمی‌یابد.

جدایی کانتی اندیشه و زندگی به روان‌گسیختگی شباهت دارد. هگل در نامه‌ای به یک بازرگان فرانسوی که فیلسوف به حساب می‌آمد، به این عیب آیین کانت سخت می‌تازد: «شما فرانسوی‌زاده شده‌اید و در میان فعالیت‌های سالم زندگی می‌کنید: به همین سبب نمی‌توانید بر سر اندیشه‌ای آلمانی و مالیخولیایی درنگ کنید که هر آن‌چه را عینی است، برای خود به چیزی بیهوده بدل می‌سازد و سپس به بهره‌مندی از این بیهودگی، در وجود خویش، بسنده می‌کند.»

اگر دست به عمل بزنیم، چگونه می‌توانیم کانتی باقی بمانیم؟ عمل تعیین‌کننده‌ی همه چیز است. در هر لحظه تناقضات آشکار را از میان برمی‌دارد و یگانگی ژرف عین ذهن را تصدیق می‌کند: «هر عملی به فرارفتن از اندیشه‌ای

(ذهنی)، و به عینی ساختن آن، می‌گراید... هر فعالیتی، اندیشه‌ای است که هنوز نیست، اما به مثابه [امری] ذهنی، سپری شده است.» فعالیت، گذار امرِ ذهنی به عینی را عملی می‌سازد. جداسازی مطلقِ ذهن و عین، در حکم تبعید نظری هر عمل و محروم‌کردنِ خود از آزادیِ واقعی است.

آموزه‌ی کانت تجربه‌ی زندگی را تحقیر می‌کند. در چهار عرصه‌ی ممتاز، «تناقضات»، تضادهای حل‌ناپذیری را آشکارا برقرار می‌سازد و از بسیاری دیگر نیز مخفیانه بهره می‌گیرد.

از دید هگل، خطای آموزه‌ی کانت در کجا است؟

از یک سو این آموزه غافل از آن است «که فقط چهار تناقض برکشیده از دنیا وجود ندارد، بلکه در تمام چیزها، با هر ماهیتی که داشته باشند، از جمله در هر بازنمود، در هر مفهوم و در هر اندیشه‌ای تناقض یافت می‌شود.» از سوی دیگر همین آموزه، تضادهای نادری را به‌ناروا ابدی می‌سازد که در صدد آشکار ساختن‌شان برآمده است.

در واقع، در همه چیز و در همه جا با تضادهایی روبه‌رو می‌شویم که ابدی نیستند، حرکت می‌کنند و حل می‌شوند. شکوفایی و محورِ همواری تضادها، سازنده‌ی ذاتِ زندگی-ذهن هستند.

اگر تضادها متوقف می‌شدند، همه چیز از حرکت باز می‌ماند، اعم از زندگی، یا حرکت ساده‌ی مکانیکی که مستلزم گذار بی‌وقفه‌ی «عناصر» متضاد در یکدیگر است و یا حتی فرایند زیستی، تعادلِ همواره از دست‌رفته و باز یافته.

هگل به‌ویژه به زنده‌ترین حیات می‌اندیشد، به حیاتی که ایستایی، خشکی و تکرار یک‌نواخت را بر نمی‌تابد: زندگی روابط انسانی، زندگی اجتماعی، زندگی روح و کارهایش، تاریخ. البته گاهی پیش می‌آید که در این زندگی، ستیزه‌ها طولانی می‌شوند و شکیبایی ما را می‌آزمایند. اما در درازمدت آن‌ها بی‌تردید باید فرجامی بیابند.

و در این میان، نیروهای ستیزنده، روبه‌روی هم، در حالت خبردار و

بی‌اعتنا به یکدیگر باقی نمانده‌اند. در تمام انواع مناسبات انسانی، عناصر متضاد پیوندی تنگاتنگ با یکدیگر دارند و حتی هنگامی که در صدد نابودی متقابل همدیگر برمی‌آیند نیز به یکدیگر نیاز دارند. فرجام پیکار ممکن است متفاوت باشد: نابودی، تسلط، سازش، هم نهاد، نوآوری... ولی هیچ چیز پایان‌پذیری، ابدی نیست.

انسانی از پای درمی‌آید، ملتی سقوط می‌کند، استدلالی بی‌اعتبار می‌شود. پیروزمندان از غنایم شکست‌خوردگان چنان بهره‌مند می‌شوند که گویی تغییر شکل می‌دهند. تاریخ - و نیز تاریخ ذهن - در این پیکارهای همواره نوشونده ساخته می‌شود.

تاریخ از مرحله‌های کیفی متفاوتی گذر می‌کند. هگل درکی بسیار تیز از ناپیوستگی داشته است. انقلاب کبیر فرانسه هنجارهای این ناپیوستگی را عرضه می‌کرد: گذشته، یک‌باره فرو می‌ریخت. دنیا از اساس دگرگون می‌شد. ساختارهای بی‌سابقه به ناگهان پدیدار می‌شدند. و در دل این بل‌بشو هر دستاوردی یک‌روزه بی‌اعتبار می‌شد. هگل به‌ویژه به جنبه‌های سیاسی و فرهنگی این انقلاب کبیر توجه دارد، اما آن را به یک چرخش چشم‌انداز محدود، فرو نمی‌کاهد. جهش فراگیر دنیای انسانی را ثبت می‌کند و پیشینیان را از گور درمی‌آورد.

در هر چرخش تاریخ، انسانی دیگر به دنیا پا می‌گذارد که نخست اجداد خود را چونان بیگانگان و موجوداتی از نوعی دیگر، برانداز می‌کند. هگل این ناهماهنگی را تشدید می‌کند و جسورانه می‌گوید که فردی از یونان باستان را که در برابر مجسمه‌ی زئوس تعظیم می‌کند، بهتر از سگ نمی‌شناسیم. برای برقراری رابطه با این یونانی، به کار طولانی جذب و درونی‌سازی فرهنگ او نیاز داریم. تاریخ که مسیری منکسر را می‌پیماید، هر قومی را در وضعیتی تاکنون ناشناخته پرتاب می‌کند و او را وامی‌دارد که خود را از نو بسازد. بنابراین هگل مخالف آن است که بتوانیم - به معنای رایج کلمه - از تاریخ درس بگیریم.

این دیگر بودگی بسیار فراگیر به تفاوت محض محدود نمی‌شود. هگل آن را

همانند نوعی تضاد در نظر می‌گیرد، یا به عبارت دقیق‌تر، در هر تفاوتی تضاد درونی را آشکار می‌سازد که توصیف‌گر آن تفاوت است. در ۱۷۸۹، فقط نظم سیاسی صرفاً متفاوتی در فرانسه پدیدار نمی‌شود، بلکه در بعضی از ویژگی‌های اساسی‌اش، فقط از رهگذر مقابله با نظم پیشین خود را وضع می‌کند: گویی انسان در تقابل با حالت معمولی خود، به ناگهان «روی سر قرار می‌گیرد!»

در هر نوسازی تاریخی، احساس تازه‌ای از زندگی، قوم‌ها را فرا می‌گیرد و آنان را برمی‌انگیزاند. این گسستگی زمانی، با شکاف‌های جغرافیایی همراه می‌شود، زیرا تمام قوم‌ها از گذشته‌ی خود همزمان نمی‌گسلند، و برخی از آن‌ها تردید می‌ورزند، درنگ می‌کنند و از قوم پیش‌آهنگ عقب می‌مانند.

این دگردیدی‌ها، واژگونی‌ها، دگرگونی‌ها، و موج مداوم آن‌ها را به هنگامی که ضرب‌آهنگ‌شان شدت می‌گیرد و دیگر وقفه‌ای نمی‌پذیرد، چگونه می‌توان نادیده گرفت و برای درک‌شان تلاش نورزید؟

با این همه «متافیزیک کهن» چنین وانمود ساخته که به این پدیده‌ها توجهی ندارد و در پی ناتوانی از دریافت‌شان، آن‌ها را به عرصه‌ی امور «توضیح‌ناپذیر» و «ناشناختی» رانده است. این متافیزیک خواسته است که «زایش و زوال»، پنداری بیش نباشند و به عقل سلیم مشترک یا دست‌کم به یکی از صداهای متضادش گوش فرا داده است: زیر فشار محرک‌های عملی، شیفته‌ی چیزهای ایستا و ثابت شده است، زیرا می‌پندارد که آسایش، امنیت و سعادت خود را در آن‌ها به دست می‌آورد.

هگل اما به فراخوانِ دورانِ نو پاسخ می‌دهد: اکنون آن‌چه از دیدگاه نظری اهمیت دارد، خاصه که عملی ظریف به هدایت روشن‌بینانه‌اش می‌پردازد، همانا دگرگونی و گذار و انتقال است که ظریف‌ترین چیز در تغییر به حساب می‌آید.

حقیقت این تغییر، با تمام اهمیت گسترده‌اش، فقط پس از خواهشی طولانی به برگرفتن نقاب از چهره‌ی خویش رضایت می‌دهد. نوع بشر همواره دیر هنگام به آگاهی از برتری تحول (شدن) و ضرورت شناخت آن می‌رسد.

بشر دیرزمانی سرگردان بوده، بی آن‌که خود بداند، به پیش رفته، و بی آن‌که خود بخواهد، به حقایقی نسبی رسیده است. در مورد خودش سرسختانه‌ترین اشتباهات را انجام داده است.

تجربه‌ی پایانِ پر آشوبِ سده‌ی هجدهم، تأییدکننده‌ی همان چیزی است که دوره‌های دیگر، اگر بتوان گفت، فقط آن را به‌طور مبهم پیش‌بینی کرده بودند: ناروشنی آغازین تمام پدیده‌های انسانی. افراد و گروه‌ها، مدت‌ها پیش از پی بردن به آن‌چه انجام می‌دهند، به عمل می‌پردازند، و پیامدهای پیش‌بینی‌نشده‌ی اعمال‌شان همانند تقدیر بر آن‌ها سنگینی می‌کند. اگر می‌دانستند که چه می‌خواهند و جز آن‌چه را می‌خواهند، انجام نمی‌دادند، رویدادهای تاریخی هیچ‌گونه ابهامی نداشتند و هیچ‌کسی را غافل‌گیر نمی‌کردند.

اما این رویدادها سرشتی عام دارند، حال آن‌که اعمال انسانی ایجادکننده‌ی آن‌ها، ممکن نیست از چارچوب خاص‌بودگی‌های یابند. بنابراین خودبه‌خود و ناآگاهانه است که مجموع کنش‌های فردی، در حرکت دیالکتیکی نمونه‌واری، به کارِ عام و غالباً پیش‌بینی‌نشده‌ای بدل می‌گردد.

ادعای کانت در موردِ واداشتنِ افراد به کنش‌های بی‌واسطه‌ی عام، بی‌اثر می‌ماند. و از آن‌جا که پیرویِ واقعی از اصل اخلاقی کانت ناممکن است، این اصل به ریاکاری نزدیک می‌شود: هیچ چیز مانع از آن نیست که با چشم بستن بر سرشتِ خودخواهانه‌ی انگیزه‌های هر عمل فردی، آن را در پوشش بهانه‌های عام عرضه کرد. و در مقابل، «پیشخدمت» فردِ قهرمان نیز با افشای ضعف‌های فردی اربابِ خود، اقدامات عظیمِ عامِ او را به‌آسانی بی‌اعتبار می‌کند.

عمل راستین، ذهنی-عینی، و نیز فردی-عام است. اگر بخواهیم تحول تاریخی را باز دریابیم، باید یقین پیدا کنیم که رویدادها حاصلِ عمل‌های فردی هستند، غایت‌های فردیِ خاصِ خود را دارند، و بی‌آن‌ها به وقوع نمی‌پیوندند. اما این عمل‌های فردی، همیشه و در عین حال پیامدهای دیگری غیر از آن‌چه دنبال می‌کرده‌اند، به همراه دارند. به نحوی که تاریخ، در مقام فرایندِ عام، با

وجودی که به افراد نیاز دارد، هدف خاص خود را در درونِ خویش، مستقل از طرح‌های آنان، حفظ می‌کند.

به طور کلی، به نحوی گذشته‌نگر است که انسان‌ها درمی‌یابند که بیش از آنچه را می‌خواسته‌اند، انجام داده‌اند، و به علاوه، ناآگاهانه به کاری پرداخته‌اند که بی‌نهایت از آن‌ها فراتر می‌رود، بی‌آن‌که در این میان از هدف‌ها و فعالیتِ شخصی خود دست کشیده باشند. بنابراین می‌توان تاریخ را همانندِ برآیندِ دیالکتیکی کوشش‌های فردی درک کرد. اما از آن‌جا که به مثابه کارِ فراگیر، از قوانینی متفاوت با قوانینِ حاکم بر فعالیت‌های جزئی پیروی می‌کند، می‌توان آن را همانندِ برترین عاملِ دربرگیرنده‌ی تمام موجودات فردی، همانند روح جهانی در نظر گرفت که بر آنان ماهرانه حکومت می‌کند و می‌گذارد بپندارند که سرنوشت‌شان را خودشان آزادانه تعیین می‌کنند. ابهامی که هگل گویی به آن دل خوش می‌دارد: انسان‌ها حامل مناسبات عامی هستند که زیر سلطه‌ی آن‌ها قرار دارند، اما خود، در ناآگاهی، فعالانه برقرارشان ساخته‌اند.

بدین ترتیب باز هم با گسستگی میانِ کنش فردی و اقدامِ جمعی روبه‌رو هستیم، اما این گسستگی، دیالکتیکی است و با ضدِ خود همراهی دارد، یعنی با پیوستگی‌یی که از آن گسسته می‌شود.

پاسکال رابطه‌ی پی‌آیندی را به استواری برقرار کرده است: «تمام سلسله‌ی انسان‌ها در جریان این همه سده را باید انسانی واحد در نظر گرفت که همواره پابرجا است و پیوسته فرا می‌آموزد.» هگل بی‌تردید چنین عبارتی را تکذیب نمی‌کرده است، البته به شرطِ تصحیح و تکمیل آن.

اولین تصحیح آن که انسان به آموختن بسنده نمی‌کند، بلکه به عمل نیز می‌پردازد و جز از رهگذر دگرگون ساختنِ طبیعت و نیز آفریده‌های قدیمیِ کارِ خود پرورش نمی‌یابد. و به‌ویژه تکامل انسانی هزاران‌ساله فقط به افزایشی یک‌سویه و پیوستگی آرامی محدود نمی‌شود.

نوع بشر به پیش می‌رود، اما با تردید و کورمال کورمال، مانند ناپیانیان

گاهی گم می‌شود، زمانی به‌ناگزیر سیر قهقرایی می‌پیماید. کشمکش‌ها و پیکارهای درونی او را آشفته و شتابان این سو و آن سو می‌کشانند. چنین رفتاری به هیچ وجه یادآور رفتار دانشمندی نیست که با بهره‌گیری از استراحتِ تاریخ با آسودگی به پژوهش‌هایش می‌پردازد.

تاریخ به نمایش‌نامه می‌ماند. ماجرا در آن به نحوی پرشور و پرفراز و نشیب به پیش می‌رود. قهرمانانش، اعم از افراد یا ملت‌ها در آن با تناوبِ سریع پیروزی‌ها و شکست‌ها، شادی‌ها و رنج‌ها روبه‌رو می‌شوند و همواره برای هر یک از آن‌ها پایانی وجود دارد. فقط نوع باقی می‌ماند، پیوستگی‌یی که بی‌این تنوعی که محتوایش دگرگونه می‌شود، یگانگی تهی و مرده‌ای بیش نخواهد بود. همین زندگی است که هگل می‌خواهد درباره‌اش ببیندیشد. این زندگی را که «متافیزیکِ کهن» کنار گذاشته بود، آگاهیِ عمومی متضاد، دست‌کم به نحوی شهودی احساس و دریافت کرده است. هگل ادعای درکِ آن را دارد و برای رسیدن به این هدف، نخست این زندگی را به فاهمه‌ی نفی‌گرا و امی‌گذارده که آن را از حرکت باز می‌دارد، تکه تکه می‌کند و می‌کشد. اما سپس عقل دیالکتیکی را به کمک می‌طلبد: این عقل آن‌چه را فاهمه منجمد ساخته بود، باز می‌کند، آن‌چه را فاهمه جدا ساخته بود، به هم پیوند می‌دهد، آن‌چه را فاهمه نابود کرده بود، از نو زنده می‌سازد.

بدین ترتیب این زیست‌شناس نخست جسدها را کالبدشکافی می‌کند، سپس فراسوی این مرگ و در حالی که بر اثر آن به روشن‌بینی فوق‌العاده‌ای رسیده است، کارکردِ زنده و آشنا را در اوج روشنایی بازسازی می‌کند.

چرا «متافیزیک کهن» به جسد بسنده کرده است؟ چرا فیلسوفان توجه خود را از حرکت، شدن و زندگی برگردانده‌اند؟

هراکلیت — که هگل درباره‌اش می‌گوید: «حتی یک گزاره از او وجود ندارد که در کتابِ منطق تکرارش نکرده باشم» — همراه با چند نفر دیگر استثنایی بر این بی‌اعتنایی هستند. هگل برای توجیهِ برخوردِ فلسفیِ چنین عام و فراگیری،

به‌ویژه به ضرورت‌های درونی توسعه‌ی شناخت توسل می‌جوید. استدلال را باید با بحث درباره‌ی اشتباه آغاز کرد که بی‌آن، پیشرفتی وجود ندارد. به‌علاوه حقیقت فقط با نوسان میان پندارهای غایبی راهی برای خود می‌گشاید: در نتیجه، همان قانون تحول دیالکتیکی نظام‌های فلسفی است که فقدان طولانی و نیز کشفیات هگل را توضیح می‌دهد که به این فقدان پایان می‌بخشند.

بدین ترتیب پیشرفت درونی اندیشه‌ی نظری بی‌تردید به برانگیختن جهشی دانش‌شناختی یاری رسانده که هگل از آن بهره‌مند شده است. فلسفه‌ی کلاسیک آلمان نیز ابزار فکری ستایش‌انگیزی فراهم آورده است. اما اگر این ابزار ناتوانی خود را در درک محتوایی جدید آشکار نساخته بود، چه نیازی وجود داشت که آن را اصلاح کنند، و بر ضد فلسفه‌ی کلاسیک آلمان و در عین حال بر ضد خودش به کارش گیرند؟

بحران فلسفی بر بستر بحرانی اجتماعی و سیاسی جوانه می‌زند. هگل پی برده بود که چه چیزی در دورشدن از «متافیزیک کهن» ثابت‌انگار به او یاری رسانده است. بیش از هر چیز، احساس عجیبی که به معاصران انقلاب فرانسه دست داده بود. هگل در اواخر زندگی خود تأکید می‌ورزد که «از هنگامی که خورشید بر جهان می‌تابد و سیارگان به گرد آن می‌چرخند» هرگز چنین چیزی دیده نشده است، هرگز.

هنگامی که هگل بسیار جوان بود و هنوز در برگزیدن کار فلسفی تردید داشت و آغازگاهی برای فعالیت خود می‌جست، گاهی مقدماتی غیر از ایده‌آلیسم آلمانی را طلب کرده بود. در نامه‌ای به دوستش شلینگ نوشته بود: «در پرورش علمی من که با ابتدایی‌ترین نیازهای انسان آغاز شده است، بایستی که به سوی علم کشیده شوم و آرمان جوانی‌ام به صورتی بازتابی، به یک نظام فکری بدل شود.»

و او بسیار زود، تأثیرات احتمالی نظام بازتابی هنوز شکل‌نگرفته را بر ساده‌ترین الزامات انسانی‌یی در نظر می‌گرفت که مبنای کارش بودند: «حال که

هنوز به این کار مشغولم، از خود می‌پرسم که بازگشت به پرداختن به زندگی انسان‌ها چگونه امکان‌پذیر خواهد بود؟»

بنابراین هگل وام دوگانه‌ی دوران خود را به گذشته تأیید و تضمین می‌کرد. از یک سو این گذشته دنیایی بدیع را به وی وامی گذاشت که کنج‌کاوانه و جسورانه، با اشتباهی جوانانه، از پدیدارشدن در آن شادمان می‌شد. از سوی دیگر همین گذشته تمام آن چیزی را در اختیار او می‌گذاشت که انسان‌ها در طول قرن‌ها در عرصه‌ی علم، فن، هنر، دین، سیاست و فلسفه، انباشته و تنظیم کرده بودند.

هگل استعاره‌های خوراکی را دوست می‌داشت. به آن غذای مجلل حمله‌ور شد.

## ۲. فرهنگ

هگل نگران روشن‌ساختن اوضاع و احوالی بوده که در آن به روی صحنه آمده است.

با این همه نخستین مقاله‌هایش گویی — البته فقط در ظاهر — موضوعاتی به کلی متفاوت را دنبال می‌کنند. او به‌ویژه به دگرگونی‌های عظیم دینی و سیاسی دوران باستان توجه می‌کند.

هگل که ستایش‌گر پرشور یونان است، به عنوان مثال از خود می‌پرسد که دین یونان — پرستش زیبایی — چرا و چه‌گونه ناپدید شد، حال آن‌که دین یهود و مسیحیت به پیروزی سریعی رسیدند.

او در باب سرنوشت قوم‌های مختلف به تأمل می‌پردازد تا به بازیابی و تعریف روح این قوم‌ها و دین‌های‌شان برسد. گاهی در برابر وسوسه‌ی «تحقق بخشیدن» به این انتزاع — روح قومی — و اعطای موجودیتی مستقل و شخصی به آن، تاب نمی‌آورد. در پرتو شناخت بی‌کم‌وکاستش از متن‌ها که در بنیاد یزدان‌شناسی به دست آورده است، به تشریح بسیار انضمامی رویدادها و

تحولات تاریخی باستان می‌پردازد. اما همین شناخت او را برمی‌انگیزاند که وضعیت‌های تاریخی واقعی را با بی‌احتیاطی، مشابه آگاهی کسانی بدانند که در این وضعیت زیسته‌اند و بیان ساده‌لوحانه‌ی آگاهی آن‌ها در این متن‌ها آمده است. او حدس می‌زند که قوم‌ها و دین‌ها، به‌رغم تنوع‌شان، تحولات مشابهی داشته‌اند - شباهت‌هایی که تابع اوضاع تاریخی و منطقی مشابه هستند.

آن‌گاه - البته نه به‌دور از تردید - مفاهیمی را می‌پرورد که قادر به در بر گرفتن مهم‌ترین مرحله‌های این تحول باشند. ایجابیت (یا ایستایی)، یعنی حالت کار یا نهادی که عوامل پویایی را از دست داده است که آن را ایجاد کرده بودند؛ تقدیر، یعنی زندگی‌یی که زاده‌ی عمل فرد یا گروه است، اما با این همه بر ضد آن‌ها به پیش می‌رود، برخلاف مقاصدشان از کار درمی‌آید و آن‌ها را در هم می‌شکند؛ از خودبیگانگی، یعنی آن‌که حاصل فعالیت آفرینش‌گرانه با خود این فعالیت بیگانه می‌شود، هدف‌هایش را نقش بر آب می‌کند و همانند عاملی مستقل، الزام‌آور و حتی متخاصم در برابر آن می‌ایستد.

هگل با هدفی عملی به این نوع پژوهش‌ها می‌پردازد. در عین مطالعه‌ی گذشته، به فکر این ضرورت روز است که به جای نظامی از ارزش‌ها و نهادهای فرسوده و خشکیده، دین و نظامی سیاسی را برنشانند که ترجمان راستین پایه‌ی معنوی جدیدی باشد که جایگزین پایه‌ی قدیمی می‌شود. ساختارهایی که با این پایه‌ی جدید به‌خوبی انطباق یافته‌اند، نه فقط مانع شکوفایی آزاد آن نمی‌شوند، بلکه راهش را هموار می‌سازند.

هگل در این دل‌مشغولی‌ها با انقلاب‌گران فرانسوی سهیم است که می‌خواهند نوآفرینی سیاسی و نوآفرینی دینی را همراه سازند؛ او احتمالاً از ابتکارهای پروازیه‌ی کشیش فوشه، بونویل و «دوستان خدا و خلق خدا»<sup>۱</sup> بی‌خبر

۱. théophilanthropes، هوداران آیین «دوستی با خدا و خلق خدا»، نظامی فلسفی و دینی که با گرایش به «خدایپرستی طبیعی» (دئیسم) ادعای جای‌گزینی آیین کاتولیک را داشت و در فاصله‌ی سال‌های ۱۷۹۶ و ۱۸۰۱ رایج بود - م.

نیست. اما برخلاف فرانسویان این مجموعه پرسش‌ها را به بلندای بسیار رفیعی از پیچیدگی نظری برمی‌کشد.

تلاش هگل در راه روشن‌سازی این مسائل، او را به منطقه‌های تاریخی ناهمگونی هدایت می‌کند. این کار را کمی بعد با تمرین‌های دقیق برای تدوین مفهوم‌های منطقی‌یی تکمیل می‌سازد که می‌خواهد آن‌ها را با الزامات پدیده‌های انسانی سازگار کند، و هر چه بیشتر به گردآوری کشفیات خود و نظام‌بندی آن‌ها می‌پردازد.

بدین ترتیب خود را برای نگارش *پدیدارشناسی روح* آماده می‌سازد.

او طرحی سراپا بدیع را در سر می‌پرورد: توصیف فرایند نمونه‌وارِ شکل‌گیری آگاهی. هدف آن است که زنجیره‌ی تجربه‌هایی ضروری را نشان دهد که پس از حالت خمودگی اولیه، انسان را به اندیشه‌ی فلسفی مدرن می‌رسانند.

در جریان این تکوین طولانی و دردناک، آگاهی جلوه‌های بسیار متنوعی به خود می‌گیرد، و تمام تصویرهای گذرای را که از خویش عرضه می‌کند، پیاپی کنار می‌گذارد. با این همه، آگاهی کنونی تحت تأثیر مرحله‌های این تحول باقی می‌ماند، از گذشته‌ی خود به طور کلی جدا نمی‌شود، و در این میان «آن‌چه اهمیت دارد، تمامی حرکت است».

*پدیدارشناسی* سیاهه‌ی تمام کارهایی را برمی‌شمرد که آگاهی برای شکل‌گیری خود باید انجام‌شان دهد. ما از نحوه‌ی ساختن مکانیکی کُندی‌اک، دور هستیم: با مجسمه‌ای سرد و خشک روبه‌رو نیستیم، بلکه با فعالیتی که گسترش می‌یابد، با کوششی برای فراروی از هرگونه دستاورد جزئی، برای درهم شکستن هر مانع و هر عادت، برای اوج‌گیری فزاینده سروکار داریم. فرایند دست‌یابی به شناخت مهم‌تر از چیزی است که به دست می‌آید.

در این جهش، هر آگاهی فردی راه فرهنگی را در پیش می‌گیرد که نوع بشر ترسیم کرده است، اما در این کار میان‌بُرهایی می‌زند و نظم و ترتیباتی را به کار

می‌بندد. این قانون مشهور را که تکوین فرد، تکوین نوع را باز می‌آفریند، هگل حدس می‌زند، اما آن را فقط در مورد ذهن (روح) به کار می‌بندد.

آنچه سرشت ذهن و کارهایش را نشان می‌دهد این است که هر یک از ساختارهای آن‌ها چیزی از سیر تکوین‌شان را حفظ کند: مسیر ذهن، راهش را خود می‌گشاید، در طی طریق خویش با خود درگیر می‌شود، و در واپسین مرحله نیز، درونی می‌گردد و پابرجا می‌ماند.

هگل شیوه‌ی نگرش خود را نتیجه‌ی تدارکی طولانی می‌داند: «آنچه ما هستیم، به طور تاریخی به آن رسیده‌ایم.» هنگامی که به گذشته باز می‌گردیم، دیگر نمی‌توانیم مانند کسانی دریا بیم‌اش که آن را زیسته‌اند، زیرا از آنان جلوتر رفته‌ایم و در نتیجه افق دیدمان دگرگون شده است. اما به هر طریق، گذشته در زمانِ حالِ ما حضور دارد. مدرن‌ترین ماشین نیز چیزی از اولیه‌ترین ابزار را حفظ می‌کند که به نفی و تمسخر آن می‌پردازد؛ و آفرینش‌گرانِ بزرگِ معاصر نیز در مکتبِ اجدادی پرورش یافته‌اند که هیچ میلی به همانندشدن با آنان نداشته‌اند: هومر و ولتر، افلاطون و دیدرو، اقلیدس و گالیله، فیدياس و لئوناردو داوینچی.

تمایلِ هگل بی‌نهایت بلندپروازانه بوده و نوعی افراطِ فلسفی را بیان می‌کرده است: تشریح شکوفایی آهسته‌ی آگاهی که نخست در گوهری نهاده شده که از آن متمایز نیست، سپس از آن جدا می‌شود، به پرورش فردی و جمعی خود می‌پردازد تا این بار با تسلط و به‌روشنی به بازیابی این گوهر و بازپیوستن به آن برسد؛ ترسیم تمامی مسیر این پیشروی، بی‌از یاد بردنِ هیچ یک از نبردها و کژروی‌ها، تا فتح واپسین دژ، یعنی دانشِ مطلق.

آیا هنگامی که پدیدارشناسی به پایان می‌رسد، آرزوهای هگل را برآورده می‌سازد؟ به‌دشواری می‌توان این را گفت. اوضاع و احوال نامناسب، سدّ راهِ تدوینِ این کتاب بوده‌اند، به‌ویژه وضعیت مادی اسفناکی که هگل در آن کار می‌کرد.

او برای تدوین پدیدارشناسی، مصالحی را که در اختیار داشته به خوبی به کار برده، جاهای خالی را پر کرده، جای‌گزین‌هایی را فی‌البداهه آماده ساخته و گذارهایی را سروسامان داده است. این کتاب کارِ بزرگی ابداع‌گری ماهر است که چشم بیننده را خیره می‌سازد و گاهی هم او را مبهوت می‌کند: دست‌کم این احساس کم‌نظیر به وی دست می‌دهد که شاهد پیکارِ اندیشه‌ای ناآرام و نگران است.

هگل اغلب به زبانِ استعاره سخن می‌گوید، به متن‌ها یا رویدادهایی ارجاع می‌دهد که سخاوت‌مندانه فرض می‌کند که معاصرانش با آن‌ها به خوبی آشنا هستند، اما در هر حال ما به سادگی نمی‌توانیم ردّشان را پیدا کنیم. از روی احتیاط، بعضی از منابعِ مخاطره‌انگیزِ خود را پنهان می‌سازد. در شرح اندیشه‌ای بسیار دقیق، گویی برای قشنگی، ظرافت‌ها و زیورهایی را می‌افزاید. هیچ چیزی بیش از این برای او زنده نیست که آسان‌پسند جلوه کند.

عنوان فرعی پدیدارشناسی عبارت است از: «نخستین بخش از نظام علم». اما در اوضاع و احوالی که منتشر شد و در غیابِ بخش دومی که هگل فقط می‌توانست پس از گذشت مدتی طولانی به نگارش آن امیدوار باشد، برای فهم پذیرشدن گاهی بایستی در چارچوب پیش‌گفتار محدود نماند و شرح پیش‌رسی از بقیه‌ی نظام فکری فیلسوف را عرضه کند. بنابراین از عناصرِ دانشی بهره‌مند می‌شود که گنجانندِ آن‌ها را در نظام فکری خود پیش‌بینی کرده است. این دست‌درازی‌ها پدیدارشناسی را باز هم غیر عادی‌تر می‌سازند.

در مجموع، پدیدارشناسی برای خودِ هگل نیز نوعی حادثه بود، با تمام وجوه بی‌مانند و پیش‌بینی‌نشده‌ای که حادثه در بر دارد. این امر به پدیدارشناسی همان حالتِ رها و آزاد، همان بی‌پرواییِ رمان‌های پر از حاشیه‌روی را می‌دهد که با هیأتِ خشکِ آثارِ فلسفی سنتی آن‌همه تفاوت دارند.

خواندن آن، حتی برای آلمانی‌ها بسیار دشوار است<sup>۱</sup>. اما خواننده‌ای که موانع اصلی را پشت سر بگذارد، در اندک‌زمانی پاداش خود را می‌گیرد. با درکِ نیمی از آن — «اما همین نیمه کافی است» — به درون اثری گیرا و ستایش‌انگیز راه می‌یابد که چه بسا به تمام معانی کلمه، باروک [یعنی نامرسوم، شگفت، شگرف، پیچیده، پرنقش و نگار، بی‌قاعده و...] است. در هر صفحه شادمانی دست‌یابی به شناختی جدید و به‌ویژه رسیدن به معنای رفتار یا آموزه‌ای را احساس می‌کند — و اندیشه‌های فرسوده، سطحی‌گری خود را اعتراف می‌کنند و از ذهنش رخت برمی‌بندند.

شگفتی خواننده با آشفتگی‌های آگاهی همراه است که صحنه‌گردان اصلی است. هر رویداد ناگهانی و سرنوشت‌ساز، آگاهی را زیر و رو می‌کند و تغییر می‌دهد. سپس خود را باز می‌یابد و از دیدگاه جدیدی که به آن دست یافته به ارزیابی آن‌چه بر او گذشته است، می‌پردازد.

بنابراین هر یک از این کاوش‌های تردیدآمیز، در درون آگاهی با تفکرِ دوراندیشانه‌تری همراه می‌شود، و پدیدارشناسی نخستین پیش‌روی آگاهی را که در حکم دورانِ یادگیریِ آن است با دومین حرکتِ همین آگاهی درهم می‌تند که به خود باز می‌گردد و گویی به قدرتی دیگر دست می‌یابد. به‌علاوه، فیلسوف نیز به سهم خود وارد این بازی می‌شود. این جا و آن جا

۱. آقای ژان هیپولیت خوش‌بختانه از یک سو ترجمه‌ی دقیق و کاملِ متنِ هگل، و از سوی دیگر در کتاب *تکوین و ساختار پدیدارشناسی روح*، تفسیر و تعبیر روشنی را در اختیار خوانندگان فرانسوی قرار داده است؛ این تفسیر بی‌آن‌که لقمه‌ی جویده‌ای را در دهان خوانندگان بگذارد، آنان را راهنمایی می‌کند (نگاه کنید به ملاحظات ما درباره‌ی آثار هگل و کتاب‌شناسی آخر کتاب). [پس از ترجمه‌ی ژان هیپولیت، ترجمه‌ی دیگری نیز از *پدیدارشناسی* به زبان فرانسوی منتشر شده است:

Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Traduction de Jean-Pierre Lefebvre, Ausbier, France, 1991].

رویدادی را که در آغاز مبهم و پیچیده است، خلاصه می‌کند، معنای یک بند مهم را مشخص می‌سازد و به عبارت دقیق‌تر آن را در زمینه‌ی خاص خودش قرار می‌دهد.

بنابراین با سه صدا یا سه عامل روبه‌رو هستیم که از یکدیگر پرسش می‌کنند و با هم به گفت‌وگو می‌پردازند و بدین ترتیب شور زندگی غریبی به پدیدارشناسی می‌بخشند.

اما بسیاری از دلیری‌های دیگر هگل نیز بر این شور می‌افزاید. از جمله، در میان مرحله‌های مسیر طولانی آگاهی، نه فقط آموزه‌ها و جهان‌نگری‌ها، بلکه برخوردهای شاخص، رویدادهای برجسته و نهادهای معتبر را نیز به میان می‌کشد. و برای تبیین مشخص‌تر آن‌ها، به آثار یا گواہانی رجوع می‌کند که از جنس فلسفه نیستند: *آنتیگون* (سوفوکل)، *برادرزاده رامو* (دیدرو)، *ماریان* (ماریو)، *درام‌های شیلر* و *گوته*، عقاید یا حرکات لویی چهاردهم، *روبسپیر* و *ناپلئون*. هگل برای خدمت به روح تمام شکل‌های تجربه را بسیج می‌کند، بی‌این‌که تند و تیزترین آن‌ها را از یاد ببرد.

*پدیدارشناسی* با *درآمیختن* غریب هدف‌ها و وسیله‌ها، آزادی تفسیر گسترده‌ای را به خوانندگان می‌دهد. پس از آشنایی با برنامه‌ی کلی، برای آنان آسان و سودمند است که چند صحنه‌ی اصلی را بگیرند تا در فرصت مناسب از آن‌ها لذت ببرند: از جمله، *دیالکتیک سنتی یقین حسی*؛ *دیالکتیک خدایگان* و بنده که رواج بسیار یافته؛ *دیالکتیک بدی* و بخشایش آن که انباشته از پیش‌داوری است. خوانندگان همچنین می‌توانند در برابر چهره‌ها درنگ و رزند: «جان زیبا»، *جان شریف*، *جان تقسیم‌شده*، *فرد خوش‌گذران*، *فرد پارسا* و...

هر صحنه‌ی جداگانه را باید از جنبه‌های مختلفی ارزیابی کرد: دقت در ارجاع تاریخی، استواری تحلیل، عینیت جامعه‌شناختی، جهش *دیالکتیکی*. ولی از انبوه جزئیات و فراوانی شرح و بسط‌های *سرتاسر پدیدارشناسی* نیز کَشش‌ها و گیرایی‌های بسیار گسترده‌ای می‌تراود.

این اثر درسنامه نیست و نمی‌توان سیاهه‌ی آموزش‌هایش را برشمرد. بیشتر در حکم مجموعه‌ی عظیمی از تجربه‌های فکری و اجتماعی است که هر کس می‌تواند با بهره‌گیری از خواندن آن، این تجربه‌ها را از نو انجام دهد: یعنی در واقع نوعی الگو است که البته برای نوآین‌ها الزام‌آور نیست و آنان را فرامی‌خواند که از رهگذر خودآفرینی، تفسیرهایی بیافرینند.

این دنیایی که هگل مصمم است در انتهای آن جای گیرد ما را بی‌تردید کمی حیران می‌سازد. این دنیا دیگر از آن ما نیست. تاریخ ما را به چشم‌اندازهای دیگری کشانده است. با این همه صحنه‌پردازی هگل گیرایی خود را از دست نداده است؛ باید با جلوه‌هایش آشنا شد - گیرم فقط برای درکِ بهترِ تفاوت آن. باید به این تغییرِ دیار تن در داد.

پدیده‌ارشناسی که اثری گسترده و پر طول و تفصیل اما بسیار دقیق است، خلاصه‌ای بر نمی‌تابد.

خط سیری که در این جا ترسیم می‌کنیم خشک و سنگلاخ است و به باریکه‌راهی شباهت دارد که شاخ و برگ‌های اطرافش را زده باشند. این خطِ سیر ما را به سه سطح گسترش آگاهی می‌رساند.

الف. از بی‌تمیزی، به عقل - هر گونه آگاهی از [بی‌تمیزی] و درآمیختگی آغازین با شیء حس شده آغاز می‌شود، در برابر این شیء می‌ایستد و با نفی آن، اشیا را درک می‌کند، یعنی به بازنمودهای مرکب از احساس و اندیشه می‌رسد. سپس با تعریف و تعیینِ مفهومی این اشیاء خود را به سطح بالاتری برمی‌کشد. کمی بعد قوانین حاکم بر آن‌ها را کشف می‌کند.

علوم طبیعی در طول سده‌ها به یاری ردّ داده‌های بی‌واسطه و ردّ نخستین مجموعه‌های تأثراتِ ذهنی، با دشواری پرورده شده‌اند، فرزندان زمانه‌ی ما پیش‌روی هزاران‌ساله‌ی این علوم را به سرعت مرور و دستاوردهای آن‌ها را به‌آسانی جذب می‌کنند. بنابراین نوع بشر در اقدامی بدیع یا در نوعی بازنگری،

این صعود آگاهی را انجام می‌دهد که به نظر هگل، او را از یقین حسی به فهم می‌رساند.

هر درجه‌ی این صعود را هگل به سبک ایده‌آلیستی همانند نتیجه‌ی پختگی صرفِ دانایی پیشین معرفی می‌کند، اما این پختگی به نوعی وارونگی می‌انجامد و گویی دور خود می‌چرخد: شیء، از جهاتی ضد احساس است؛ قانون، شیئیت را نفی می‌کند. اما آنچه بدین ترتیب وارونه یا باز چرخیده و حذف شده است، در چیزی که جایگزینش می‌گردد، به نحوی حفظ می‌شود: خاطره‌ی احساس اولیه تا [دست‌یابی به] قانون علمی که این احساس را نفی می‌کند، باقی می‌ماند. این قانون، بی‌آن احساس، معنای انضمامی خود را از دست خواهد داد.

آگاهی، اسیروارانه و برای مدتی طولانی در بند قوانینی باقی نمی‌ماند که خود بنیاد نهاده است. در اندک‌زمانی با این بند به تقابل برمی‌خیزد و در این رویارویی به خویشتن یقین حاصل می‌کند و به خودآگاهی می‌رسد. آن‌گاه در وجود میل [یا آرزو] به سوی اعیانِ دنیای بیرونی بازمی‌گردد، آن‌ها را در خود جذب می‌کند و یک‌سره از میان برمی‌دارد تا میل خویش را فرونشاند.

ب. تجربه‌ی زندگی اجتماعی - میل آدمی با دیگر امیال برخورد می‌کند. آگاهی با دیگر آگاهی‌ها روبه‌رو می‌شود، با آن‌ها به ستیزه می‌پردازد و برای شناساندنِ ارج خود پیکار می‌کند، و در پایان مبارزه یا گرفتار بندگی می‌شود یا چیرگی به دست می‌آورد. دیالکتیکِ خدایگان و بنده، به یاری کار برده به آزادی می‌انجامد - آزادی بی سرپا ذهنی، گسسته از دنیای عینی. این آزادی به میانجی رواقی‌گری و شکاکیت، به سوی ذهن‌باوری پرهیزگاران، ایمان سرشت‌نمای قرون وسطا، و احساس گم‌کردن جهان یا آگاهی معذب به پیش می‌رود.

آگاهی معذب، آزمونی است که ضرورت تاریخی و پرورشی دارد. این آگاهی نیز بازگونه می‌گردد و بدین ترتیب پیدایش برخورد متضاد، یعنی پذیرش

دنیا را برمی‌انگیزد. آن‌گاه انسان به مشاهده‌ی طبیعت می‌پردازد و بر آن عمل می‌کند. با عملِ خود، جهانی دیگر را می‌آفریند؛ جهانی انسانی، جهانِ اخلاقیِ عینی که تابعِ قوانینِ خاصِ خود است.

افراد، استقلالِ حرکتِ این دنیا را - که در قرنِ بیستم آن را ویژگیِ امرِ اجتماعی می‌نامیم - بی‌واسطه باز نمی‌شناسند. به خود می‌بالند که می‌توانند برای سازگار ساختنِ زندگی اجتماعی با آرزوهای‌شان، آن را خودسرانه دگرگون سازند، بی‌آن‌که ضرورتش را به حساب آورند. هگل به بعضی از این خیره‌سری‌ها سخت می‌تازد: خیره‌سریِ فرد خوش‌گذران (فاوست)، شوالیه‌ی سرگردان (کارل مور در *راهزنان اثر شیلر*)، شوالیه‌ی پارسایِ خیال‌پرداز (دون کیشوت). همین پندار تمام آنان را به شکست می‌کشاند.

خودپرستی فکری، صورت‌پرستی اخلاقی، حسرتِ ناب‌بودگی جانِ زیبا نیز به همین سرنوشت دچار می‌شوند. اما تمام این شکست‌های فردگرایی، ثمربخشی عظیمی در بر دارند: در پرتو آن‌ها، آگاهیِ کاردیده و پرورش‌یافته، برخوردار می‌شود و با روشن‌بینی و کارایی در جامعه‌ی بشری جای می‌گیرد.

توجه هگل از این پس متوجه جامعه می‌شود. به واریسی دقیقِ مرحله‌های متضاد و سلسله‌مراتبی آن می‌پردازد: خانواده و شهر (آنتیگون)، شهروندی‌گری یونانی و فردگرایی حقوقی رومی، ثروت و اشرافیت، فئودالیسم و سلطنت (لویی چهاردهم). گذارِ هر مرحله به ضد خود را بررسی می‌کند. به تحلیلِ ژرفِ هراس‌های آگاهی انقلابی می‌پردازد: این آگاهی در ظریف‌ترین فرهنگ به اوج دوپارگی می‌رسد؛ احساس می‌کند که با خود بیگانه گشته، در ذاتِ خود تقسیم شده و همواره گریزنده به فراسوی چیزی است که آن را هستی خود می‌پندارد.

هگل سپس پیروزیِ ذهنِ پویا و سودجویِ مدرن را بر ایمانِ قرون وسطایی تشریح می‌کند، و با نیرو گرفتن از این پیروزیِ روشن‌گران، از پرداختن به تجربه‌های سیاسی و فرهنگیِ هم‌روزگارِ خود بیمی به دل راه نمی‌دهد:

استبداد و انقلاب فرانسه، حکومت ترور و بناپارتیسم — و آشکارا می‌گوید که بی‌این مقدمات، نه اخلاق پرستی کانتی، که با انتقادِ سختِ هگل روبه‌رو می‌شود، و نه فلسفه‌ی مدرن که کانت تجسمِ آن است، پدیدارشدنی نبودند.

ج. «رویناها» — ما با این واژه به شکفتنِ صورت‌های معنوی‌یی اشاره می‌کنیم که در پایان پدیدارشناسی آشکار می‌گردد. هگل در فرایندِ آگاهی و حیات سیاسی، برای این صورت‌ها تأثیرِ متقابلِ ناچیزی قائل می‌شود. آن‌ها به‌ویژه کارکردی بیان‌گرانه دارند و به شیوه‌های مختلف نوعی کسب آگاهی را از آن‌چه هست، تحقق می‌بخشند: یعنی دین، هنر — به معنایی دینی — و فلسفه.

ذهن بشر در گذار از دینِ طبیعی (اولیه) به دینِ نمادین (مصری) و دینِ زیبایی پرستی (هنر یونانی)، تا دینِ مطلق و وحیانی (مسیحیت) پیش رفته است. هر دینی توانسته است به «زبان تمثیل» یعنی با تصویر و به یاری عینیت‌بخشی به احساسات، نشان دهد که جماعت (یا اشتراک و اتحاد) در حقیقت خود چگونه عملی شده است. به همین سبب دینِ هر قومی بازتابِ آن قوم است.

اما این رسالت و افتخار به فلسفه تعلق می‌گیرد که به زبان روح و با ستایش از اوج کمال آن، به هر شکل‌بندی تاریخی، آگاهی راستین از هستی خودش را عرضه کند، و در عین حال فرجامش را نیز نشان دهد و راه جانشین آن را نیز بگشاید.

در واپسین صفحات پدیدارشناسی تمام این صعود در دانش مطلق به اوج خود می‌رسد. ابهام عبارات، کاربرد «سبک تمثیل» و برخی از پیش‌انگاره‌های آموزه‌ای هگل ممکن است خواننده را وادارند که بپندارد با دانشی نهایی، برای همیشه تمام شده، و مطلق به تمام معنی روبه‌رو است.

اما تفسیری معتدل‌تر نیز بی‌توجیه نیست: دانش مطلق، که به تمامی انسانی است، دانش این یگانه مطلق موجود است: حرکتِ پایان‌ناپذیر پیدایش و

محو تضادها. در عین حال این دانش مطلق مبتنی است بر نوعی درونی‌شدن دوباره، از سرگیریِ فعالِ تمام چهره‌هایی که روح در جریان پرورشش به خود گرفته، و تمام «پدیده‌های» آگاهی که در پیوستگیِ نمایشی و پرهیجان خود، تا رسیدن به همین دانش پیش رفته‌اند.

انسانِ فرهیخته - آگاهی فلسفی - روح‌های تمام اقوام متعلق به زمان‌ها و مکان‌های مختلف را در عرصه‌ی اندیشه از نو زنده می‌کند و همگی را در اختیار خود درمی‌آورد: آن‌ها غنای درونی و کمالِ حیات آگاهانه‌ی وی را می‌سازند. همانا با تمجید عارفانه‌وار از این وحدتِ زنده‌ی تنوع است که پدیدارشناسی به پایان می‌رسد.

### ۳. دیالکتیک

منطق سنتی که خدمت‌گزار فاهمه است، کمابیش با دنیای طبیعی انطباق دارد، زیرا در طبیعت - دست‌کم آن‌گونه که در زمانِ هگل پنداشته می‌شود - «هیچ چیز تازه‌ای در زیر خورشید وجود ندارد». دانشمندان از سرگیری‌های همیشگی را ثبت می‌کنند. اما پدیدارشناسی زندگی‌یی را آزاد می‌سازد که تا آن هنگام در بند بوده است. در دنیای ذهن، در فعالیت و در کارهای انسان همه چیز همواره تازه است و این ناپایداری، فاهمه را که دوستِ ثبات است، نومید می‌سازد. در طول دوره‌های بحران، تاریخ آهنگِ چرخش‌هایش را تند می‌کند و به گفته‌ی هگل، «غول چکمه‌های جادویی خود را می‌پوشد و هفت فرسنگ را در یک آن می‌پیماید». آن‌گاه آشوب‌ها، جنگ‌ها و انقلاب‌ها پدیدار می‌گردند و دیگر نمی‌توان این پندار را حفظ کرد که همه چیز تغییرناپذیر می‌ماند: هوادارانِ فاهمه، ذهن‌های «منطقی» در این میان سرگردان می‌شوند و در سرگشتگی خود، به تمام این امور به اصطلاح پوچ می‌تازند و ناعقلانیتِ رویدادهای انسانی را تقبیح می‌کنند.

آنان برای درک چیزی که در نظرشان فقط آشفتگی هذیان‌آمیز جلوه می‌کند،

باید در منطقِ کهنِ خود بازیابی کنند و از انکارِ تحول دست بکشند. فاهمه امور را معین می‌سازد. با تفاوت گذاشتن به تعریف می‌پردازد، ثابت می‌کند. و این برای انسان ناگزیر است. اما بر تعین‌های خود بیش از حد پافشاری می‌ورزد. ولی زندگی از این زندان‌های جزمی می‌گریزد، زنجیر مفاهیم را درهم می‌شکند، تعریف‌ها را متلاشی می‌سازد و قلب‌های سفت و سخت‌شده را خرد می‌کند: در پرتو مرگ و نوزایی، در پای بت‌هایی که فاهمه برپا می‌کند، مجلس عیش پرهیاهویی به راه می‌اندازد. این بت‌ها را واژگون می‌سازد. هگل زمان را برای درهم شکستن‌شان مناسب می‌داند. آن‌ها چیزهای پایان‌پذیراند: باید به وجودشان پایان داد. چیزی را که فیلسوف ما ادعای استوارکردنش را دارد، همانا تپش جاودانه‌ی تضاد، شدنی که این تضادها با خون تازه آبیاریش می‌کنند، و آن حقیقت و حیاتی است که به «زبان تمثیل» عشق جاودانی یا خدا نیز می‌نامدش.

برای رسیدن به خودِ چیز، برای پی‌گیری حرکتِ درونیِ صورتِ معقول، و برای دیدنِ واقعیت، منطقِ سنتی بسنده نیست. باید آن را در جایگاه خودش — که محدود است — قرار داد، و روشی دیگر — دیالکتیک — را به کار گرفت: چند فیلسوف آگاهی مبهمی از این روش داشته‌اند، اما هگل زیر و بم‌های آن را با استادی تمام تنظیم می‌کند.

با این همه خطر بزرگی در کمین کسی است که سرخورده از منطقِ سنتی حاکم، به دیالکتیک روی می‌آورد. ممکن است در یک آن، فاهمه را برای همیشه کنار بگذارد. در این حال در تیرگیِ شهود غرقه می‌گردد. هگل با نقل قول از گوته به سرزنش این آگاهی سرخورده می‌پردازد:

او به تحقیر فهم و دانش می‌پردازد

که برترین موهبت آدمیان‌اند.

... گرفتار جهنم شده است

و باید رهسپار مهلکه شود.

اما دیالکتیک، در جریان انحلال تعین‌هایی که فاهمه برقرار می‌سازد، آن‌ها

را از یاد نمی برد، فقط جاودانه شدن را بر آن‌ها منع می کند و دوباره در جریان زندگی غرقه شان می سازد، نه برای این که در آن ناپدید گردند، بلکه برای آن که در همین جریان بی وقفه گسترش یابند و دگرگونه شوند و در میان گردبادهایی که آن‌ها را پیاپی از هم جدا و درهم آمیخته می سازند، خطوط عمده ای را ترسیم کنند که چشم بتواند ردشان را بگیرد. هگل نه تعیین های هوش مندانه را نفی می کند و نه به طرد نهادهایی می پردازد که روح هر قومی موقتاً بر آن‌ها آرمیده است. به عکس، «جان زیبا» است که از عینیت یابی ها می هراسد، از برگزیدن بیمناک است و با تهی شدن از هر واقعیتی «همانند بخار بی شکلی که در هوا حل می شود، ناپدید می گردد»!

اما جانِ فعال، قوم زنده و فلسفه ی راستین از شکل پذیری و تجسم هراسی ندارند. روح به چیزها نیاز دارد. و حتی هگل گویی افسوس می خورد که جست و جوی آزادی مطلق، در انقلاب فرانسه، از استقرار هر ساختاری جلوگیری کرده و هر نهاد ماندگاری را از میان برداشته است. این برداشت تاریخی بسیار بحث انگیز است، اما دست کم به روشنی نشان می دهد که هگل چه چیزی را نکوهش می کند: نه رفتار بلکه جمود را؛ نه توقف بلکه تأخیر را؛ نه استحکام بلکه خشکیدگی را.

دیالکتیک همانا پویش فکری برای همگامی با اصل زندگی و همراهی با آن در تنوع بی پایان اختصاصاتش است: «فهم [تعریف و] تعیین می کند و در تعیینات خود پافشاری می ورزد؛ عقل منفی و دیالکتیکی است، چون تعیینات فهم را از میان برمی دارد، و نیز مثبت است، زیرا امر عام را می آفریند و خاص را در آن درمی یابد.»

در این اوضاع از یک سو البته دشوار و چه بسا در خور سرزنش است که دیالکتیک را در قاعده هایی محبوس سازیم که خود رسالت دارد آن‌ها را درهم شکنند. و از سوی دیگر نابخشودنی است که آن را از قاعده بندی محروم کنیم و بگذاریم غرقه در ابهام و لمس ناپذیری تبخیر گردد.

این الزام دوگانه بر گزارش هایی که هگل ارائه کرده، سایه انداخته است. این

گزارش‌ها متنوع هستند، اما هیچ‌یک از آن‌ها تمام کاربردهای مشخصی را که فیلسوف آزموده است، در بر نمی‌گیرد. پدیدارشناسی گونه‌های مختلف درون مایه‌های اساسی دیالکتیک را به‌وفور عرضه کرده است. اما دیالکتیک که در هر فرصتی فرا خوانده شده، با درجه‌های متغیری از دقت و پیچیدگی سازگار گشته، در مورد موضوعات ناهمگون به کار رفته است، بر اساس استعدادِ شخصی دیالکتیک‌دان دگرگون می‌شود و اگر لحظه‌ای از تنوع یابی، ملایم‌شدن و ظرافت‌جویی دست بردارد، اصل [اساسی] خود را انکار می‌کند.

وقتی مجبور باشیم دیالکتیک را در چند صفحه خلاصه کنیم، خطرِ تحریفِ آن گسترش می‌یابد: آیا بدین ترتیب نقطه‌ی مقابل آن را، یعنی طرحی مناسب برای کاربرد مکانیکی و تمسخرآمیز، ترسیم نمی‌کنیم؟

هگل غافل از آن نبود که خودِ دیالکتیک نیز ممکن است سفت و سخت شود، و این تباهی را به چشم ستایشِ رذیلت از فضیلت می‌دید: «آن‌چه عالی است نه فقط ممکن نیست از این تقدیر بگریزد که عصبِ حیاتی خود را از دست بدهد، روح‌باخته شود، پوستش برکنده گردد و آن را بر تن دانشی بی‌حیات و انباشته از بیهودگی ببیند؛ بلکه باید در این تقدیر همان قدرتی را بازشناسد که امر عالی، اگر نه بر روح‌ها، بر جان‌ها اعمال می‌کند؛ باید در آن، پیش‌روی به سوی عامیت و تعیین‌پذیری صورت را نیز بازشناسد که مایه‌ی عالی بودن او و یگانه‌املی است که کاربرد سطحی این عامیت را ممکن می‌سازد.»

هشدار جدی!

هگل ما را وامی‌دارد تا دیالکتیک را همانند کاری پایان‌ناپذیر در نظر بگیریم. دیالکتیک که در انتظار تصریحات و تکمیل‌های بعدی است، در نظرگاهِ هگل چه آغازگاهی دارد و به چه نتایجی می‌رسد؟

۱. دیالکتیک در نظر او، نخست اصلِ پیشرفتِ هر واقعیت و آن چیزی است که در هر واقعیت، مستقل از صورت‌های انضمامیِ تخصیص‌پذیر، اساساً زنده است، اما به هنگام قوام‌یافتن این صورت‌ها در آن‌ها حضور دارد.

هگل از همان نخستین کارهای خود این هدف را برگزیده بود: دریافت ذاتِ زندگی. از همان اوایل می‌کوشید این ذاتِ زندگی را تحقق بخشد و آن را مسئولِ وجودهای انضمامی بکند و بدین ترتیب پژوهش خود را به سمتِ ایده‌آلیسم می‌چرخاند. هگل می‌نویسد: «اندیشیدن به زندگی محض یعنی وظیفه‌ای که مبتنی است بر کنار گذاشتنِ تمامِ اعمال و هر آنچه انسانی بوده است یا خواهد بود... این واقعیتِ محض سرچشمه‌ی هر زندگیِ خاص شده، هر غریزه و هر عملی است.»

۲. برای اندیشیدن به زندگی، باید به «خود چیز» (نفس الامر) روی آورد، هر گونه اضافه‌بار بیرونی را کنار گذاشت و در فرایند [خود]ش به آن بازپیوست: «شناختِ علمی مستلزم آن است که خود را در اختیارِ زندگیِ موضوعِ شناخت قرار دهیم، یا به عبارت دیگر، ضرورتِ درونیِ این موضوع را معرفی و بیان کنیم.»

۳. هم‌آمیزی آگاهانه با موضوع شناخت خود به خود صورت نمی‌گیرد. همین که خودِ فاهمه بر تنبلی معنوی آغازینش چیره گردد، علت‌های نهفته‌ای که هگل برای آشکار ساختن‌شان تلاش ورزیده - بی‌آن‌که به توفیق کامل برسد - به فاهمه یاری می‌رسانند تا ادعاهای گزافه‌اش را به کرسی بنشانند. بنابراین هر آگاهی‌یی برای رفتن به سوی موضوعِ خود باید به دو کوشش در عین حال متضاد و مکمل دست بزند: باید نخست به تمایز و جداسازی هوش‌مندانه پردازد و سپس به گردآوری و نوسازی عقلانی. آگاهی این دو عملیات را خودانگیخته آغاز می‌کند، اما فقط در پرتوکاری روش‌مند است که آن‌ها را تعمیم می‌دهد و به پایان می‌رساند. بنابراین دیالکتیک، از قانونِ مثبتِ جریانِ چیزها، به قانونِ هنجارین ذهن بدل می‌شود که گم‌راه گشته و خواهانِ پیوستن به همین جریان چیزها است. بدین ترتیب، دیالکتیک، روش می‌شود.

۴. این روش در آغاز مستلزم شیوه‌ی نگرش خاصی به اشیا است. دیالکتیک‌گر به نحوی متفاوت به پیش می‌رود: در کمین دگرگونی‌ها، تباهی‌ها، و جابه‌جایی‌های پراهمیت است؛ در بابِ سرنوشتِ عین یا موضوعِ شناخت به

پرسش می‌پردازد: این موضوع چه خواهد شد؟ ناپدیدي آن بشارت‌دهنده‌ی چه زایشی است؟

به همین سبب مفهوم‌های «ثابت» در نظرش حقیر می‌نمایند. مفهوم‌هایی را برمی‌گزیند که با حرکتِ موضوعِ شناخت همراهی می‌کنند و همانند آن می‌توانند به ضدِ خود بدل شوند و فشارهای ناروای اصلِ یگانگی (این‌همانی) را دفع کنند.

۵. در واقع دیالکتیک، با مهار این‌گونه لغزش‌های اندیشه، اصل یگانگی یا دست‌کم اعتبارِ مطلق آن را رد می‌کند. مگر این اصل مقرر نمی‌دارد که موضوع پایان‌پذیر، جز آن‌چه هست، نباشد؟ با ترجیح‌بند این اصل آشنا هستیم: هست آن‌چه هست؛ نیست آن‌چه نیست! حقیقتی انکارناپذیر اما با دامنه‌ای محدود.

اگر می‌گذاشتند حقیقتِ این اصل دامنه‌ی اعتبارِ خود را به‌ناروا گسترش دهد، هرگونه شدنی را متوقف می‌ساخت و اندیشه‌ی تغییر را نیز خفه می‌کرد. اصل یگانگی، همراه با پیامدهایش، مانع از آن می‌شود که در هر موجودی، دگر و ضدش و نیستی‌یی را جست‌وجو کنیم که آن را از درون می‌فرساید، چرخشی که به‌ناگزیر یا در این نقطه، یا در نقطه‌ای دیگر باشد، هرگز از اولی به دومی گذر نمی‌کند. اما در بابِ دگرگونی‌های پیچیده چه باید گفت! اگر میوه حتماً باید یا همیشه سبز، یا رسیده باشد، رسیدنِ آن را بیهوده انتظار می‌کشیم. بنده‌ی مطلقاً بنده هیچ امکانی برای آزادشدن ندارد. او خوش‌بختانه نوعی خدایگان نیز هست و معنایی ندارد مگر با همین خدایگانگی که سازنده‌ی او در مقام بنده است و به او امکان می‌دهد تا به چیرگی یا رهایی برسد.

۶. اگر هر چیزی در عین حال، و نخست در نهان، دگر خود نباشد، حیاتی وجود نخواهد داشت. افزایش کمی — با وجودی که خود، دربرگیرنده‌ی عنصری کیفی است — به‌تنهایی تحولاتِ واقعی را توضیح نمی‌دهد. باید با جهش‌های کیفی همراه گردد که دیالکتیک توجه ویژه‌ای به آن‌ها دارد، زیرا در میان چیزها، تنوع را رواج می‌دهند و در رویدادها، تازگی را.

هر کیفیتی که به اوج خود برسد، سرانجام به ضدّ خویش بدل می‌شود. آبی که رفته رفته گرم می‌شود، یک‌باره به شکل بخار درمی‌آید. صرفه‌جویی اگر زیاد شود، به خساست می‌گراید. صداقتِ بسیار زیاد، تظاهر از کار درمی‌آید. ناپلئون با افزایش قدرت و پیروزی‌های خود، به سوی شکستِ خویش می‌تازد.

جهش معمولاً ناگهانی رخ می‌دهد. در پدیده‌های طبیعی (انجماد آب در درجه‌ی صفر) جهش، «نقاط عطفی» تحولِ کمی آن‌ها را تعیین می‌کند، و این نقاط ثباتِ نسبی دارند. جهش همچنین به نحوی بدیع بر پیشرفتِ برگشت‌ناپذیر جامعه‌ها تأثیر می‌گذارد، تأثیری که به‌دشواری پیش‌بینی‌پذیر است. بنابراین کیفیت در کمیت وجود دارد.

۷. تغییر، تضادِ کمیت و کیفیت، پیوستگی و ناپیوستگی را از میان برمی‌دارد. بنابراین می‌توان دیالکتیکِ هگل را نوعی منطقیِ دگرگونی دانست که معادلِ کاملِ منطقیِ تضاد نیست، بلکه آن را در بر می‌گیرد: یکی از مهم‌ترین شگردهای اکتشافی آن عبارت است از «جست‌وجوی تضاد» در همه جا و هر زمان. تحلیلِ هگل از تضادها البته به تداوم و اصلاح نیاز دارد. اما در هر حال تردیدی نیست که هرگز پیش از او تضاد چنین جایگاهِ والایی نداشته است. با اعتباربخشی دوباره به تضاد، هگل جریان گسترده‌ای از اندیشه را آغازیده که برای آن، به هر شکل که باشد، «تضاد ریشه‌ی هر حرکت و هر جلوه‌ی حیاتی است.»

۸. آشکار ساختنِ تضادها، از دید هگل، کار فاهمه است. اما فاهمه خواستارِ آویختن به یکی از اضداد است. باید فاهمه را از این کار بازداشت و به میانِ رقصِ اضداد کشانید. تضاد فقط در صورتی به رقصِ دسته‌جمعی می‌پردازد که اضداد دست یکدیگر را بگیرند.

بنابراین بهتر است گفته شود که تضاد، منطقیِ وحدتِ اضداد است. رویارویی صرفِ اضداد، سترون خواهد بود: استدلالی در برابر استدلالی دیگر، سپاهی رویاروی سپاهی دیگر.

هگل وجود چنین تضادهای خشک و بی‌رونتی را انکار نمی‌کند. این تضادها به گفت‌وگوهای میان ناشنویان و جنگ‌های بی‌حاصل می‌مانند که در آن‌ها اندیشه منجمد می‌شود و تاریخ محو می‌گردد. هگل به چنین تضادهایی اشاره‌ای گذرا می‌کند و به سراغ نمایش‌های شورانگیزتر، و تضادهای زنده و ثمربخش می‌رود.

۱۰. هگل تضادهایی را نیز خاطر نشان می‌کند که به نحوی منفی حل می‌شوند: یکی از اضداد دیگری را به‌سادگی و به‌تمامی از میان برمی‌دارد، و در نتیجه هیچ چیز تازه‌ای پدیدار نمی‌شود: فرد جزم‌اندیش سخنی هم‌صحب خود را قطع می‌کند؛ انسانِ تعصب‌ورز دشمن خود را می‌کشد؛ فاتح، کارها و شایستگی‌های مغلوب را به‌کلی نادیده می‌گیرد. به عنوان مثال تمدنِ فنیقی ناپدید گشت بی‌آن‌که هیچ کس از آن بهره‌ای برگیرد.

هگل بر زیان‌های این نیست‌انگاری تأسف می‌خورد. چنین نگرشی مانع شکوفایی مباحثه‌ی ثمربخش است و از هرگونه همسانی با آن‌چه دیگری است، بی‌زاری دارد. پس از پیروزی خود نیز همان‌که پیشتر بوده، باقی می‌ماند. برای آن‌که نوآوری روی دهد باید منتظر بود که رقیب جانی تازه بگیرد و پیکاری واقعی درگیر شود. فقط کمی وقت هدر می‌رود.

اما هر جلوه‌ای از قدرت حالت نیست‌انگارانه ندارد. فقط هنگامی چنین است که مانع پیشرفت می‌شود، نه هنگامی که تحقق آن را تضمین می‌کند. آن‌چه را هگل نکوهش می‌کند، ناپدیدساختن یکی از ستیزه‌گران در آغازِ مقابله‌ای است که بی‌این مانع، ممکن بود ثمربخش باشد.

۱۱. ستیزه‌های سودمند، آن‌هایی که با نوآوری همراه‌اند، به نسبت‌های مختلف، جذبِ متقابل و جای‌گزینی ستیزه‌گران، دگرگونی اضداد و رفع آن‌ها را دربرمی‌گیرند: فاتح از گفت‌وگو یا پیکار، دگرگون‌شده بیرون می‌آید، او نه فقط بر نیروها و قدرت خود افزوده، بلکه آن‌ها را تغییر کیفی داده است. روم پس از فتح یونان دیگر روم سابق نیست. در سال‌های انقلاب،

بورژوازی فرانسه وضعیت، رفتار و روحیه‌ی پیشین خود را حفظ نمی‌کند. در گذشته در برابر اربابانش تحقیر شده بود؛ اما پس از رسیدن به پیروزی، در برابر خدمت‌گزارانش پرتکبر ظاهر می‌شود.

بنابراین واژگونگی از لولاهای اصلی دیالکتیک است. هگل به ذکر نمونه‌های بسیار متنوع آن می‌پردازد و واژگونگی نمونه‌وار را نیز ترسیم می‌کند. در مباحثه، در پیکار، در نمایش، هر شرکت‌کننده‌ای پس از چندی جایگاه رقیبش را می‌گیرد و از جهاتی عهده‌دار نقشی می‌شود که پیشتر از آن انتقاد می‌کرده است. چرخشی اساسی روی می‌دهد: «حالا نوبت شما است که خودتان را نجات دهید، شمایی که رجزخوانی می‌کردید!»

از این دیدگاه، هر رویدادی، و نیز هر ابداعی، تغییری ناگهانی و پیش‌بینی‌نشده است.

واژگونگی جایگاه‌های متقابل، زاده‌ی برگشتگی کیفیت‌ها است: قوی، ضعیف می‌شود؛ شریف، پست می‌گردد؛ زاهد، پرتکبر می‌شود؛ کسی که هیچ نبوده، همه چیز می‌شود. اگر هم‌مصحبت‌ها و پیکارگران، استدلال‌ها و سلاح‌های‌شان زیر و رو نشده باشند، برگشتگی روی نمی‌دهد.

واژگونی، موجب طبقه‌بندی دوباره و نوسازی می‌شود.

۱۲. بزرگ‌ترین ثمربخشی، پاداشِ رفعِ دیالکتیکی (حذف و حفظ و ارتقای همزمان)<sup>۱</sup> است که جلوه‌های متعددی به خود می‌گیرد اما کمابیش به پویایی نمونه‌واری شباهت دارد.

برگشتگی ساختارها، همراه با جابه‌جایی مناسبات و موقعیت‌ها، تکوینی آفرینش‌گر را در پی دارد که در آن واحد، عناصر متضادی را که در دل می‌پرورد، حذف می‌سازد، تأثیرات‌شان را حفظ می‌کند و تداوم می‌بخشد و تمام این محتوای متحرک را به پیچیدگی گسترده‌تر و چه بسا به آگاهی بالاتری برمی‌کشد.

حذف و حفظ و ارتقا: رفع دیالکتیکی به نتیجه‌ای می‌انجامد که درستی و دقیق بودن آن پیش‌بینی‌ناپذیر است. البته به استثنای هنگامی که رفع دیالکتیکی «طبیعی» مورد نظر است که در بعضی از شرایط و تا حدودی، منظم‌اً تکرار می‌شود. کسی که اکسیژن و هیدروژن در اختیار دارد، نمی‌تواند کیفیات ترکیب آن‌ها را پیش‌بینی کند، مگر در صورتی که پیشتر این ترکیب را تجربه کرده باشد. اما در امور انسانی، در تاریخ، رفع‌های دیالکتیکی و برگشت‌ناپذیر فقط یک بار روی می‌دهند. دیالکتیک، امید پیش‌بینی جزئی و بلکه منفی را عرضه می‌دارد، زیرا در وضعیت موجود چیزها، ضد (انتزاعی) وضعیت آینده‌ی آن‌ها را نشان می‌دهد و در همین وضعیت، نیروهای نهفته‌ای را مشخص می‌سازد که آن را می‌فرسایند و از دلش بیرون می‌آیند.

در هر حال تردیدی نیست که هگل، در اساس، برای رفع دیالکتیکی فقط ارزشی تبیینی (نظری) و دیرهنگام - پس از وقوع عمل - قائل می‌شود، به یاری این رفع می‌توانیم بهتر دریابیم که رویدادهای نافرجام چگونه شکل گرفته‌اند. می‌دانیم که مارکس انتقاد خود را از هگل بر همین نقطه متمرکز می‌سازد و با به پرسش گرفتن تمام معنای دیالکتیک [هگل] اعلام می‌کند: «فیلسوفان فقط جهان را به شیوه‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند، اما مسئله بر سر تغییر آن است.»

۱۳. عناصر دیالکتیک، در غایت انتزاع، در همان مجموعه‌ی سه‌گانه‌ای ادغام می‌شوند که بدآوازه است و عده‌ای خواسته‌اند به دیگران بیاورانند که هگل تمام روش خود را در آن خلاصه می‌کرده است. برنهادی وجود دارد که برابر نهاد خود را ایجاد می‌کند: نتیجه‌ی رویارویی برنهاد و برابر نهاد، هم نهاد است. و این هم چکیده‌ای دیگر که ورد زبان همگان است: اثبات، نفی خود را در پی دارد و نفی این نفی، اثبات اولی را باز می‌گرداند که از محتوای نفی خود بهره‌مند شده است.

این خشکی هراس‌انگیز است. اما جای نگرانی نیست: هگل چنین تلخیص‌های مفیدی را چیزی بیش از آنچه هستند. به حساب نمی‌آورد. فقط در

کتاب منطق آن‌ها را در بیش از هزار صفحه بسط می‌دهد و این کارِ خویش را صرفاً ترسیم نیم‌رخ رنگ‌پریده‌ای از دیالکتیک می‌داند و بس. وقتی آثار او را شکیبانه بازخوانی کنیم، متقاعد می‌شویم که اگر به چنین خلاصه‌هایی بسنده کرده بود، از چه درسهایی که خلاص نمی‌شد.

هگل این مجموعه‌ی سه‌گانه را نه به عنوان معیارِ حقیقت، بلکه به مثابه الگوی ساختار پویا و روش تشریح به کار می‌برد.

متن‌هایی که هگل به دیالکتیک اختصاص می‌دهد، دشوارند. خواندنِ آن‌ها برای افراد بی‌اعتماد، ملال‌انگیزتر و طاقت‌فرساتر از تمرین‌های بی‌پایان رقصندگان در پشت صحنه است. و هیچ کس باور نمی‌کند که برای خوب رقصیدن، داشتن پشتکار و همت کافی است.

دیالکتیک، آن‌گونه که هگل به‌طور موقت اما عالی تدوین کرده است، به یاری همه کس می‌آید، اما به هیچ کس نبوغ ارزانی نمی‌کند؛ و رقصنده‌ی راستین که از هر لحاظ فن‌آزموده و تعلیم‌دیده است، همچنین باید شور و هیجان رقص را در تمام وجود خود احساس کند.

#### ۴. ایده‌آلیسم و نظام فکری

آیا روش دیالکتیکی از گزینه‌ی فلسفی فیلسوفِ دیالکتیک‌گر جدایی‌پذیر است؟ نظرِ هگل در این مورد عاری از ابهام نیست.

او ایده‌آلیست است و تقریباً همیشه ایده‌آلیسم و دیالکتیک را یکی می‌گیرد. در نظر وی، دیالکتیک با آموزه‌هایی ناسازگار می‌نماید که آن‌ها را یکسره نکوهش می‌کند: ماتریالیسم، واقع‌باوری، تجربه‌باوری، حس‌باوری. چون معتقد است که این فلسفه‌ها چیزهای پایان‌پذیر را مطلق می‌انگارند، می‌تواند ادعا کند که هیچ فیلسوفی هرگز صرفاً به ماتریالیسم بسنده نکرده است: به نظر او، ماتریالیست‌ها که کمابیش دیالکتیک‌گر هستند، همیشه بخشی از اصول خود را انکار کرده‌اند.

بنابراین دیالکتیک و ایده‌آلیسم در یک سو و ماتریالیسم در سوی دیگر قرار می‌گیرد. این‌گونه دوپارگی، به‌رغم تصحیحاتِ ظریفی که هگل در آن به عمل می‌آورد، بسیار تردیدپذیر می‌نماید. آیا فلسفه‌ی هگل به دیالکتیک اجازه نمی‌دهد که در همه چیز و همه جا دخالت کند؟ دیالکتیک در هر حرکت، هر عمل و هر اندیشه‌ای شرکت می‌ورزد. خطا یا حقیقت، پندار یا واقعیت، کدام یک ممکن است از قانون آن سرپیچی کنند؟

ماتریالیست‌های آشکار، این نکته را گاهی بهتر از ایده‌آلیست‌های سرسخت بازشناخته‌اند، و هگل مطالبِ بسیاری را از دیدرو و مکتبِ ماتریالیست‌های فرانسوی سده‌ی هجدهم به وام می‌گیرد.

وانگهی چه‌گونه می‌توان پذیرفت که دیالکتیک، آن‌گونه که هگل آموزش می‌دهد، بتواند به‌تنهایی، در مرحله‌ی معینی از تحولِ فرهنگی، خطا و حقیقت را به‌طور قطع تعیین کند؟ حتی اگر به‌تمامی دقیق هم بشود — که تا آن راهی دراز در پیش است — دقت در حکم حقیقت نیست، به‌ویژه برای اندیشه‌گر عینیت.

هگل به همین سبب برای سنجش ارزش نسبی عقاید و نظام‌ها، اغلب آشکارا به معیارهایی رجوع می‌کند که البته با دیالکتیک پیوند دارند، اما به‌تمامی در آن حل نمی‌شوند: معیارهای پوسیدگی، فرسودگی و عمل، صرف نظر از دیگر ارجاعات مکرر به مشاهده‌ی تجربی محض.

مناسبات انسانی در اجزای خود و نیز تاریخ فراگیر، به نحوی دیالکتیکی شکل گرفته‌اند. دیالکتیک برای تحقق خود به زمان نیاز دارد. اما به‌تنهایی نمی‌تواند محاسبه کند که برای گذار از کینه به عفو، و از استبداد رومی به انقلاب کبیر فرانسه، چه مدت زمانی ضروری است.

دیالکتیک که شرط لازم برای پژوهش و اثبات حقیقت است، به نظر نمی‌رسد که حتی در نظر هگل، همواره از جایگاه شرط کافی برخوردار باشد. با این همه در برخی از آثار خویش، به‌ویژه در منطق و دانش‌نامه، وانمود می‌کند که به استدلال استنتاجی می‌پردازد: هستی و نیستی را به من بدهید تا

دنیاپی را برایتان بسازم! آیا به‌راستی متوجه نیست که باید مصالح خود را از کارگاه‌های دنیای واقعی برباید؟

«منطق باویری همه‌جانبه‌ی» او تأییدگر عقل باویری سنتی است و با افزودن بُعد تاریخی به این عقل باویری، آن را به غایت خود می‌رساند: ایده‌آلیسم او را قاطع تر می‌سازد. بنابراین نادرست است که به نامی که برای نظام فکری خود برگزیده است - ایده‌آلیسم مطلق - اعتراض کنیم و این شعار او را جدی نگیریم که: گوهر، ذهن شناسنده است! در این مورد او متافیزیک‌گر سنتی باقی می‌ماند.

اما چرا نیاییم و معنای انضمامی این ایده‌آلیسم مطلق و شیوه‌ی برداشت هگل از یگانگی گوهر و ذهن شناسنده را، دقیق‌تر نگاه کنیم؟ از کسی که هر ضدی را چنین بی‌پروا در قلب ضد خود می‌نشانند و با معنای رایج اصطلاحات فلسفی به‌دلخواه خویش رفتار می‌کند، شگفتی‌های بسیاری را می‌توان انتظار کشید!

این بازیابی موجه است، زیرا ممکن است عادت هگلی سخن گفتن همزمان با دو زبانی را روشن سازد که فیلسوف به هنگام کاربرد گسترده‌ی آن‌ها، به‌دقت از هم مجزای‌شان می‌کند: زبان تمثیل که دینی و عرفانی است و زبان مفهومی که فلسفی است. هگل به خوانندگان خود اعتماد می‌کند: هر کسی زبان مطلوب خود را باز می‌شناسد!

اما در این‌جا موضوع بر سر اصطلاحات متفاوتی نیست که اندیشه‌های یکسانی را بیان کنند. خود واژه‌ی زبان نیز در این برخورد، معنای عادی‌اش را از دست می‌دهد!

به عنوان مثال، هگل در پایان پدیدارشناسی برای تبلیغ بهتر دانش مطلق، سخنان پرطمطراقی بر زبان جاری می‌سازد: اشعار مقدس، نجوای‌های والا، تمام جلوه‌های الهیات در انتظار به سر می‌برند که از موهبت تجلی بهره‌مند گردند!

اما در جای دیگر، هگل با متانت بسیار به دانش مطلق برخورد می‌کند. آن‌گاه این دانش رفیع با سادگی تمام بیان می‌شود: در وحدت، تضاد وجود دارد و در تضاد، وحدت.

هگل سبکِ نگارشِ شورانگیز را دوست دارد و گاهی اصطلاحاتِ پرشکوه را به وفور به کار می‌برد: عشقِ الهی، خشمِ خدا، بازیِ تقدیر... و سپس اشاره‌ای گذرا دارد به این‌که چنین عبارت‌های شگفت‌انگیزی انطباقِ کامل با مفهوم ندارند، و برگردان‌های مفهومی بسیار ساده‌ای را از آن‌ها عرضه می‌کند.

ایده‌آلیسمِ هگلی، بر حسبِ مورد، چهره‌های متغیری به خود می‌گیرد که ناهماهنگی و اخم و تخم آن‌ها تفسیرگر را سردرگم می‌سازند.

نخست در هگل نوعی ایده‌آلیسمِ رایج، پیچیدگیِ ذهنی و دشوارگویی را می‌بینیم که نشانه‌ی بازمانده از پرورشِ دینی و مراوده‌ی طولانی با فلسفه‌ی آلمان است.

اگر دقیق‌تر شویم درمی‌یابیم که گرایش او زاده‌ی انواعِ بیزاری‌ها است. از ساختکارِ مختصر و محدودِ ماتریالیست‌های معاصر نفرت دارد. ابتدالِ حس‌باوری در سرسپردگی به ظواهرِ حالش را به هم می‌زند.

اما این اکراه باعث نفی کارایی این آموزه‌ها در تقابل‌شان با ایده‌آلیسمِ ذهنی نمی‌شود. زیرا هر قدر شگفت هم جلوه کند، در هر حال، دست‌کم در مورد آن چه به انگیزه‌های آگاهانه‌ی هگل مربوط می‌شود، دشمنی او با ایده‌آلیسمِ ذهنی است که مؤثرترین عامل در هدایتش به سوی ایده‌آلیسمِ مطلق، در مقام نوعی از ایده‌آلیسمِ عینی، بوده است.

هگل می‌خواهد تضمینِ نظریِ همه‌توانی انسان و قدرتِ شناخت او را عرضه کند. برای رسیدن به این هدف، باید همزمان، بر دوگانه‌نگاریِ کانتی، ذهن‌پرستیِ ایده‌آلیستی، و ماتریالیسمِ بسیار منفعل چیره گردد.

در پدیدارشناسی، شورِ اومانستی، یکایکِ اقدام‌های آفرینش‌گرانه‌ی آگاهی را به جنب‌وجوشِ درمی‌آورد: آگاهی، به چنان یقینِ به‌غایت استواری می‌رسد که هیچ چیزی در برابرش توان پایداری ندارد و هیچ چیزی برایش رسوخ‌ناپذیر نمی‌ماند و هرچه را نخست همانند چیزی بیگانه در برابرش رخ می‌نماید، سرانجام از آن خود می‌کند.

و بنابراین حقیقت آن است که به طور بالقوه یا درخود، هیچ چیزی ذاتاً با آگاهی ناهمگون نیست - بگذریم که این در این مورد، آگاهی کمی به آسانی قانع می‌شود. میان ذهن و عین هیچ مسیل گذرناپذیری یافت نمی‌شود. فقط و فقط گوهری یگانه وجود دارد و انسان صاحب آن است.

گوهر، ذهن است، چه عبارت مبهمی گوهر، ذهن درخود است. می‌تواند به ذهن برای خود بدل گردد. حال باقی می‌ماند آن چه باید انجام شود، و این وظیفه بر عهده‌ی انسان است: کارکردن، ابداع، جنگیدن.

گوهر، ذهن است: این حکم هر گونه استعلا، اندیشه‌ی هر نو فراسو را که هگل گاهی آن را دست می‌اندازد، رد می‌کند و با نفی جاودانگی روح شخصی اهمیت بیشتری می‌یابد.

هگل ذهن را چگونه معرفی می‌کند؟ به گفته‌ی او ذهن یعنی خدا. اما خدایی که دیالکتیکی درونی او را به جنبش درمی‌آورد، پیشرفت تاریخی می‌یابد و جز در همین پیشرفت وجود ندارد، خدایی که با روح جامعه درمی‌آمیزد، خدایی که آگاهی پیش‌رونده است و در همین پیشروی تحقق می‌یابد.

هگل اغلب به تمثیل‌ها و بیان‌های سراپا سنتی از هستی و عمل خدا استناد می‌ورزد. ولی چنان زیرک است که از هر رویداد تاریخی یا هر جنبه‌ی زندگی بشر، تبیینی دوگانه ارائه می‌دهد: یکی را چه بسا بتوان تبیین «از بالا» نامید که همه چیز را به «ایده‌ی» آغازین بازمی‌گرداند، و دیگری تبیین «از پایین» که این «ایده» را نتیجه‌ی دیالکتیک فعالیت‌های خودانگیخته و سودجویانه‌ی افراد می‌داند. به آسانی نمی‌توان یقین یافت که در تحلیل‌هایی چه چیزی را خدا می‌نامد: آفریننده‌ی انسان‌ها، یا آفریده‌ی نهایی آن‌ها، و یا انسانی که خود را می‌آفریند؟

یکی از جنبه‌های یزدان‌شناختی اندیشه‌ی هگل همانا در این تردید، در این تزلزل، در این بیم‌ناکی از بیان آشکار مقصود نهفته است.

با این همه «روح جهانی» را اغلب با توجه به اوضاع مادی تاریخ تعریف می‌کند: داده‌های جغرافیایی، فنی، «صنعت»، بازرگانی. «روح اقوام» را با واقع‌بینی برجسته‌ای توصیف می‌کند. اما همه‌ی این امور، همانند ساختن بخش‌هایی از آموزه‌ی او را با مارکسیسم، ممکن نمی‌سازد. تأثیر هگل در مارکس بسیار ژرف است، اما به انتقال صرف فروکاسته نمی‌شود. و هگل نیز مفاهیمی را به کار نبرده است که به مارکسیسم اصالت می‌بخشند: مبارزه‌ی طبقاتی، وضعیت پرولتاریا، رسالت تاریخی او و مانند آن‌ها.

در هر حال و بی‌هیچ تردیدی از احتیاط به‌دور است که متن‌های هگل را همواره کلمه به کلمه در نظر گیریم، آن‌ها را از حرکت مجموعه‌ی اثر جدا سازیم و بر اجبارهای خارجی‌یی دیده بریندیم که گاهی فیلسوف را به پوشاندن لباس مبدل بر اندیشه‌ی خود وامی‌دارند.

در مجموع اگر هگل شایسته‌ی عنوان ایده‌آلیست است که خود نیز آن را طلب می‌کرده، بیشتر به سبب گرایش‌هایی است که به آن‌ها آگاهی چندانی نداشته است. او به زیاده‌روی‌های انتزاع و زیان‌های تحقق انتزاعات می‌تازد. شکل‌های گوناگون ذهن‌باوری را سخت محکوم می‌کند. اما خود نیز به چنین وسوسه‌هایی تن درمی‌دهد: برای عقل، روح و زندگی، نسبت به موجودات واقعی [واقعی] تقدم و برتری منطقی و زمانی قائل می‌شود. هر فلسفه‌ای را تنگاتنگ به زمانه‌اش پیوند می‌دهد، اما تردیدی به دل راه نمی‌دهد که چنین پیوندی ممکن است به تمامی نظری و به عبارتی، زبانی باشد.

این ویژگی مسلط ایده‌آلیستی فلسفه‌ی هگل را دستگاه نظام‌مندی تقویت می‌کند که فیلسوف به خدمت خود می‌گیرد. او نظامی فکری را بنا می‌سازد، و این نظام، گستره‌ی همان اصلی را که بر پایه‌اش قرار گرفته است، تعمیم می‌دهد، از قدرتی جبارانه بهره‌مندش می‌سازد و از همین رهگذر، آن را دگرگون می‌کند.

هگل یقین دارد هنگامی که «روح جهانی» یکی از چرخش‌هایش را به‌خوبی به انجام می‌رساند، هر چیزی که این روح در تغییر شکل‌های پیشین

خود آفریده بود، از جمله نظامی نظری که خودآگاهی آن را فراهم می‌ساخته است، ارزش‌باخته می‌شود. از آن پس روحی دیگر حاکم می‌گردد و تمام گروه‌های تخصص‌یافته‌ای را عزل می‌کند که عرصه‌های گوناگون سیاست، دین، هنر، علم، فلسفه و فعالیت عملی را اداره می‌کردند.

آن‌گاه مسائل در یک روح دیگر طرح می‌شوند و راه‌حل‌های دیگری را می‌طلبند. فیلسوف با این چرخش مجدد همکاری می‌کند. هگل، در مقام سخن‌گوی شیوه‌ی جدیدی از اندیشیدن، کوشیده است سامان‌یابی‌هایی دوباره‌ای را که این شیوه‌ی جدید فرمان می‌دهد، از جمله بازسازی گذشته را نشان می‌دهد. هنگامی که دنیا زیر و رو می‌شود، بازبینی تمام دستگاه شناخت، ضروری می‌گردد. اصل سازنده دگرگون شده است و همزمان همه چیز باید دگرگون شود: به التقاطی‌گری و امتیاز دادن به نابهنگامی تاریخی که تحریف اندیشه‌ها را در پی دارد، هیچ نیازی نیست!

چه بسیاراند کسانی که بر ضد این تناقض آشکار برمی‌آشوبند: هگل از سویی یک نظام و ساختار فراگیر را می‌سازد، و از سوی دیگر دیالکتیک او ناپایداری هر تعین و ناتمامی هر بازنمودی از کلیت را آشکار می‌کند. یکی از دشواری‌های متعدد آیین هگل در همین جا نهفته است.

با این همه هدف اصلی نظام فکری او پایان‌بخشی و پایدارسازی بی‌نبوده است که یکی از پیامدهای این نظام هستند؛ او هوای جاودانگی در سر نداشته است.

هگل در پرتو نظام، بیشتر خواهان دوری‌گزیدن از بیانیه‌های بی‌پایه و خودسرانه بوده است. هیچ اصل فلسفی به‌تمامی با خودش، به‌طور انتزاعی ثابت نمی‌شود. داوری درباره‌ی بنا هنگامی صورت می‌گیرد که خانه ساخته شده است. نقشه‌ها کافی نیستند.

فلسفه‌ای که به بیان و «اثبات» یک اصل بسنده کند، مانده‌ی دانه‌بلوطی است که ادعا دارد به بزرگی و پر شاخ و برگ درخت بلوط شده است. اگر از

پرداختن به جزئیات و غایتِ پیش‌روی به سوی واقعیتِ انضمامی خودداری ورزد، همانند «جان زیبای» گیج و منگ، پوچ باقی می‌ماند. فلسفه‌ی راستین امر انتزاعی را به انضمامی، اصل را به نتیجه، پایان‌پذیر را به پایان‌ناپذیر، وحدت را به گونه‌گونی پیوند می‌دهد: باید اصلِ خود را در واقعیتِ بسیارگونه بپراکند.

بدین ترتیب از خطرِ مثال‌پرستی دوری می‌گزیند که برای اثبات و تشریح هر اصلی، موردهای مناسبِ خاص را از دلِ انبوه تجربه‌ها بیرون می‌کشد. از آن‌جا که واقعیت متضاد است، برای اثبات هر حکمی می‌توان موارد مناسب را از آن برکشید. اصلِ معتبر همانا بر همه چیز حاکم است، بی‌هیچ استثنایی.

بنابراین هدف نظام‌سازی در هگل، آسان‌گیری، یک‌سونگری و ناپی‌گیری را پس می‌زند. هگل تجربه‌باوری بی‌اصل و اصل بی‌تجربه، التقاطی‌گری بی‌ستون فقرات، الگوسازی بی‌گوشت و پوست، و ذوق‌ورزیِ آزمون‌گریز را بر نمی‌تابد. نظام او، شناخت‌های به‌کاربردی را در همان حالتی که می‌یابد، روی هم سوار می‌کند. بسیاری از شاگردان وی فریفته‌ی این بنای عظیم شده‌اند. آنان با گوش‌فراندادن به هشدارهای سازنده‌ی این بنا، گاهی از نکته‌ی اساسی غافل مانده‌اند: جنبشِ سازندگی - و جنبشِ وارونه‌ی ویران‌گری -، فرایند بی‌وقفه‌ی فراگیری و ابداع، همان گردیدنی که هر نظامی فقط مرحله‌ای از آن است.

نکند هگل هشدارهای لازم را به آنان نداده باشد؟ اما پافشاری بیشتر بر ناپایداری چیزها، ساختارها و اندیشه‌ها، چه بسا به حاد شدنِ خطرهایی می‌انجامد که در حاکمیتِ نظامی محافظه‌کار او را تهدید می‌کردند.

وانگهی شاگردان حق داشتند مبهوت بمانند. در ۱۸۳۰، فراوانی و اطمینانِ اطلاعاتی که نظامِ هگل عرضه می‌کرد، شگفت‌انگیز بود. این نظام هم‌گواه شایستگی‌های این دیالکتیک‌گر بود و هم ذهنِ دانش‌نامه‌ای او را نشان می‌داد که گاهی بر توانایی‌های دیالکتیک سایه می‌انداخت.

راه‌یابی به این نظام گسترده‌دامن، به کاویدن یک دنیا می‌ماند. و اگرچه این

دنیا دیگر از آن ما نیست، تا حدی خاستگاه مسلم شیوهی نگرش ما به دنیای خودمان است. از هر قاره‌ی دنیای هگل هم که به آن نزدیک شویم، همزمان نگران و فریفته‌مان می‌سازد.

طرح کلی نظام هگل در خلاصه‌ی دانش‌نامه‌ی علوم فلسفی (۱۸۱۷) آمده است. این دانش‌نامه نخست چکیده‌ای از منطق را تکرار می‌کند. سپس به شرح گسترده‌ی فلسفه‌ی طبیعت می‌پردازد: نظرگاه هگلی به علوم، آن‌گونه که در آغاز سده‌ی نوزدهم بودند. این فلسفه‌ی طبیعت، بی‌تردید کهنه‌ترین بخش مجموعه‌ی آثار هگل است و تقریباً بی‌هیچ دفاعی در معرض انواع ریشخند و تمسخرها قرار گرفته است. شاید هنوز اندیشه‌های ثمربخشی را به ذهن راه دهد. در هر حال به عنوان سند تاریخی، ارزشمند است.

دانش‌نامه به طرح اجمالی درون‌مایه‌هایی می‌پردازد که کارهای دوره‌ی برلین آن‌ها را گسترش می‌دهند.

درون‌مایه‌های مربوط به اخلاق ذهنی و عینی، زندگی عمومی، ساختار دولت و روابط بین‌المللی، در اصول فلسفه‌ی حق از سر گرفته می‌شوند (۱۸۲۱). این درون‌مایه‌ها گویی نگرش‌ها و نهادهای سیاسی‌یی را قیاس‌وارانه توجیه عقیدتی می‌کنند که هاردنبرگ [سیاست‌مدار اصلاح‌طلب پروس] آن‌ها را ستوده است.

مشروح دیگر فصل‌های دانش‌نامه در درس‌های برلین تکرار شده است؛ این درس‌ها تا حد زیادی بر اساس یادداشت‌های دانشجویان هگل منتشر شده است: ۱. درس‌های زیبایی‌شناسی تمام انواع هنر را بررسی می‌کند و شکل‌های گوناگون آن‌ها را به اوضاع اجتماعی و تاریخی‌یی پیوند می‌دهد که این شکل‌ها بیان آن‌ها هستند: هنر نمادین (مصری)، کلاسیک (یونانی)، رومانیتیک (مسیحی). در زمانه‌ی ما، پرداختن به این مسائل، بی‌گوش فرادادن به نظریات هگل امکان‌ناپذیر است. آموزه‌ی اضطراب‌آور و تناقض‌آمیز او درباره‌ی «مرگ هنر» که مستلزم جدایی کامل میان زندگی مدرن و الزامات زیبایی‌شناختی است،

در صورت لزوم به حد کافی روشن می‌سازد که «نظام» او از موعظه‌ی جزم‌پرستی یکپارچه، آسایش‌بخش و تنگ‌نظرانه بسیار به دور است.

۲. درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی دین از این بُن‌انگاره می‌آغازد که در هر دورانی دین و فلسفه محتوایی واحد دارند - اولی این محتوا را در قالب تمثیل درمی‌یابد. هگل گذار یک دین به دیگری را تا رسیدن به پایان تحول - دین مطلق، مسیحیتِ معاصر - توصیف تاریخی می‌کند.

هگل بدین ترتیب با تبدیل هر دین به بیان دنیایی که فلسفه با شناسایی آن به تحقق کامل می‌رساندش، نمی‌تواند از توصیفِ دین به مثابه اسطوره‌ای - آن هم جدی و حقیقی - خودداری ورزد و بیم آن می‌رود که از هر گونه ارزشِ مختصِ دینی محروم‌ش سازد. به ابهامِ نگرش‌های هگل در این مورد اغلب اشاره شده است.

۳. درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ، مجموعه‌ی فراگیری از تاریخ فلسفی جهانی را عرضه می‌کند. هگل مجموعه‌ی گذشته‌ی بشر را باز ترسیم می‌کند و فرایندِ دیالکتیکیِ ضروری‌یی را در آن نشان می‌دهد که حاصلِ کارِ انسان‌ها است، اما از فردیتِ آنان و فردیتِ اقوام‌شان فراتر می‌رود.

هگل با وجودی که زندانی محدودیت‌های عقیدتی سده‌ی خویش است، درک تاریخی ژرفی را نشان می‌دهد و مقوله‌های مهمی را روشن می‌سازد: رابطه‌ی فرد و جامعه، نقشِ عواملِ مختلفِ پیشرفتِ تاریخی، پیوندِ تصادف و ضرورت، و مانند آن‌ها. یکی از پرآوازه‌ترین مقوله‌های او نیرنگِ عقل است؛ به یاری همین مقوله توضیح می‌دهد که افرادی که محرک آنان شهوات گوناگون است، اثری عقلانی (کلی و آزاد) را ناخودآگاهانه می‌آفرینند.

۴. درس‌هایی درباره‌ی تاریخ فلسفه هر نظام فلسفی را در پیوند تنگاتنگ با یک قوم و دوران در نظر می‌گیرد. و با این همه، پی‌آیندی نظام‌ها، همانند فرایندی خودفرمان، همانند کلیتِ گسترشِ «ایده» به حساب آمده است و با استنتاج منطقیِ مفاهیم انطباق دارد.

تاریخ هگلی فلسفه نگرش‌های بسیار ژرف‌کاوانه‌ای را در باب آموزه‌ها، آفرینندگان آن‌ها، و زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی‌شان در بر دارد. هگل در تفسیرها و انتقادهای خود از فیلسوفان بزرگ عقاید بی‌پروایانه‌ای را بروز می‌دهد که چه بسا شهادت‌ بیان مستقیم آن‌ها را نداشته است. تمام این درس‌های برلین با غنا و ژرفای خود مایه‌ی شگفتی می‌شوند. هگل که خود ناکاملی و ناتمامی‌شان را قبول داشته، همواره به تغییر، تصحیح و تکمیل آن‌ها می‌پرداخته است.

### نتیجه‌گیری

امروزه دیگر نمی‌توان پیرو هگل بود. پس از هگل، زندگی، و نیز اندیشه‌ی زندگی دگرگون شده است. جهان‌نگری او اسیر فرسودگی زمان شده و با انتقاد مارکس روبه‌رو گشته است، انتقادی که با الهام از نوعی دیالکتیک اصلاح‌شده، به‌طور هم‌زمان ویران‌گر و دربرگیرنده‌ی دیالکتیک هگل است.

اما هگل در آرای اندیشه‌گرانی که از او فراتر می‌روند، دوباره زنده می‌شود و به درک بهتر آنان یاری می‌رساند. فلسفه‌ی مدرن نیک آگاه است که اگر او را از یاد می‌برد، سخت آسیب می‌دید و به همین سبب توجهی فراگیرتر و پرشورتر از هر زمان دیگر نثار وی می‌کند.

فلسفه‌ی هگل که سرچشمه‌ی پرشور پرستش‌ها و انگیزش‌ها است، نظاره‌کنندگان بی‌پیشداوری خود را به ابداع، به خرسند نگشتن از هیچ شناخت به‌دست آمده‌ای، به پی‌گیری همواره‌ی کار انتقاد، جست‌وجو و تشریح، با بهره‌گیری از میراثی فرهنگی فرامی‌خواند که خود یکی از گوهرهای نفیس آن است. یکی از شاگردان وی چه نیک گفته است: مگر فلسفه‌ی هگل نمی‌خواسته است که در آغاز سده‌ی نوزدهم «تفسیری از زندگی جهان‌گستر، در تمام غنای معنای انضمامی آن» باشد؟

# آثار هگل

خوانندگانی که می‌خواهند هیچ‌یک از آثار منتشرشده‌ی هگل را از قلم نیندازند، باید به چهار مجموعه‌ی آلمانی رجوع کنند که همگی ناقص و متفاوت هستند: ۱. *Hegel's Werke*، چاپ موسوم به «برلین» که پس از مرگ هگل، «گروهی از دوستان آن مرحوم» در ۱۸ جلد فراهم آورده‌اند (Berlin + Leipzig, 1832-1842). در سال ۱۸۸۷ دو جلد مکاتبات هگل نیز به آن افزوده شده است.

۲. *Sämtliche Werke*، چاپ معروف به «یوبیله»، به همت ه. گلوکتر (Stuttgart, 1927-1930)، در ۲۰ جلد.

۳. *Sämtliche Werke*، به همت گ. لاسون (Leipzig, 1913-1938) در ۲۱ جلد.

۴. *Sämtliche Werke*، چاپ انتقادی جدید، به همت ی. هوفمایستر و همکارانش (Hambourg) که در دست انتشار است. تاکنون چند جلد آن منتشر شده که بسیار پربار و سودمنداند.

در فهرست زیر به ذکر آثار اصلی هگل بسنده می‌کنیم که بر حسب

نحوه‌ی انتشارشان به سه دسته تقسیم شده‌اند. فقط مشخصات نخستین چاپ آلمانی آن‌ها را می‌دهیم و به تازه‌ترین ترجمه‌های فرانسوی اشاره می‌کنیم. خوانندگان علاقه‌مند به توضیحات کامل‌تر را به یادداشت‌های کتاب‌شناختی، که در پایان کتاب خود ما، هگل، فیلسوف تاریخ زنده آمده است، ارجاع می‌دهیم:

*Hegel, Philosophie de l'histoire vivante*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.

۱. متن‌هایی که خود هگل منتشر کرده است

- ترجمه‌ی آلمانی و تفسیرشده‌ی نامه‌های ژان-ژاک کار، (Francfort)، ۱۷۹۸ (بی‌نام).

- تفاوت نظام‌های فلسفی فیثته و شلینگ، (Iena)، ۱۸۰۸. ترجمه‌ی فرانسوی در: (Hegel, *Premières publications*) M. Méry به همت Paris, Vrin, (1952).

- درباره‌ی مدار سیارات، رساله‌ای که در ۲۷ اوت ۱۸۰۱ در ینا از آن دفاع کرد.

- پنج مقاله در روزنامه‌ی انتقاد فلسفه، (Iéna)، ۱۸۰۲-۱۸۰۳:

۱. درباره‌ی ماهیت انتقاد فلسفی.

۲. شعور عادی فلسفه را چه گونه تعبیر می‌کند؟

۳. رابطه‌ی شکاکیت با فلسفه.

۴. ایمان و دانش.

ترجمه‌ی فرانسوی این مقاله را M. Méry در کتاب زیر ارائه داده است:

*Hegel, Premières publications*, Paris, Vrin, 1952.

۵. درباره‌ی روش‌های علمی بحث از حقوق طبیعی.

- پدیدارشناسی روح، بخش نخست نظام علم (Bamberg + Wurtzbourg, 1807)، ترجمه‌ی فرانسوی و یادداشت‌ها از:

(1807)، ترجمه‌ی فرانسوی و یادداشت‌ها از:

J. Hypolite, Paris, Aubier, 1939-1941, 2 vol.

پیشگفتار پدیدارشناسی روح، (چاپ دوزبانه)، ترجمه و یادداشت‌ها از:

J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1966.

- علم منطق، (Nuremberg)، ۱۸۱۲ و ۱۸۱۶، ۳ جلد. ترجمه‌ی فرانسوی از:

S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1949, 2 vol.

- خلاصه‌ی دانش‌نامه‌ی علوم فلسفی (Heidelberg)، ۱۸۱۷. تجدید چاپ در ۱۸۲۷ و ۱۸۳۰، ترجمه‌ی فرانسوی:

J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952.

- دو مقاله در سالنامه‌ی ادبی هایدلبرگ (۱۸۱۷).

۱. گزارشی از جلد ۳ مجموعه‌ی آثار یاکوبی.

۲. درباره‌ی مباحثات دولت‌های وورتمبرگ در ۱۸۱۵ و ۱۸۱۶.

- اصول فلسفه‌ی حق (Berlin)، ۱۸۲۱. ترجمه‌ی فرانسوی از:

André Kann, Paris, Gallimard, 1940 (با پیشگفتاری از ژ. هیپولیت).

- هشت مقاله در سالنامه‌ی نقد علمی:

۱. گزارشی از بررسی هومبولت درباره‌ی منظومه‌ی هندی بهاگوات گیتا.

۲. درباره‌ی آثار سولگر و مکاتبات او.

۳. درباره‌ی آثار هامان. ترجمه‌ی فرانسوی از P. Klossowski در:

Hamann, *Méditations bibliques*, Paris, Éditions, de Minuit, 1948.

۴. درباره‌ی گزین‌گویی‌های گوشل.

۵. بر ضد یک هگل‌ستیز گمنام.

۶. بر ضد هجونامه‌ی هگل‌ستیز شوبارت و کارگانیکو.

۷. درباره‌ی «رنالیسم آرمانی» اوهرلت.

۸. درباره‌ی اثر گورس به نام: اساس، ساختار و تسلسل دوران‌های تاریخ

جهانی.

- نخستین بخش مقاله‌ی «درباره‌ی لایحه‌ی اصلاحات انگلیسی» در روزنامه‌ی

دولت پروس (۱۸۳۱).

۲. متن‌هایی که کمی پس از مرگ هگل منتشر شده‌اند.

- درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ که از ۱۸۲۲ تا ۱۸۳۱ داده شده و به همت ا. گانس در ۱۸۳۱ در ۱ جلد منتشر شده است: ترجمه‌ی فرانسوی این اثر را (J. Gibelin) بر اساس چاپ بعدی آثار هگل در ۱۹۳۷ منتشر کرده است (Paris, Vrin). این ترجمه در سال‌های ۱۹۴۶ و ۱۹۶۳ نیز تجدید چاپ شده است. ترجمه‌ی فرانسوی پیشگفتار این درس‌ها بر اساس چاپ (Hoffmeister) در ۱۹۵۵، با عنوان عقل در تاریخ منتشر شده است:

*La rasion dans l'histoire*, K. Papaioannou, Paris, "le monde en 10-18", 1965.

[ترجمه‌ی فارسی این اثر نیز منتشر شده است: هگل، عقل در تاریخ، ترجمه‌ی حمید عنایت، مؤسسه‌ی انتشاراتی علمی دانشگاه صنعتی، تهران، ۱۳۵۶.]

- درس‌هایی درباره‌ی زیبایی‌شناسی که از ۱۸۲۰ تا ۱۸۲۹ داده شده و به همت G. Hotho در سه جلد منتشر شده است (Berlin, 1837-1842). ترجمه‌ی فرانسوی از:

S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1944, 4 vol.

- درس‌هایی درباره‌ی تاریخ فلسفه که از ۱۸۱۹ تا ۱۸۲۸ داده شده و به همت (K. L. Michelet) در سه جلد منتشر شده است (Berlin, 1833-1836). پیشگفتار این درس را (Hoffmeister) تجدید چاپ کرده است (Leipzig, 1940). ترجمه‌ی فرانسوی از:

J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954.

- درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی دین که از ۱۸۲۱ تا ۱۸۳۱ داده شده و به همت (P. Marheineke) در ۲ جلد منتشر گشته است (Berlin, 1832). ترجمه‌ی فرانسوی از:

J. Gibelin, Paris, Vrin, 1954-1959, 4 vol.

- مقدمات فلسفی، درس‌هایی که در ۱۸۰۹-۱۸۱۶ در دبیرستان نورمبرگ داده شده و به همت (Rosenkrantz) منتشر گشته است (Berlin, 1840). ترجمه‌ی فرانسوی از:

Maurice de Gandillac, Pris, Éditions de Minuit, 1963.

۳. دست‌نوشته‌هایی که بعدها باز یافته و منتشر شده‌اند.

- نوشته‌های جوانی هگل درباره‌ی یزدان‌شناسی، مجموعه‌ی ۴ رساله که (H. Nobl) آن‌ها را با این عنوان منتشر کرده است (Tübingen, 1907).

۱. دین ملی و مسیحیت (حوالی ۱۷۹۳-۱۷۹۴).

۲. زندگانی مسیح (۱۷۹۵)، ترجمه‌ی فرانسوی از:

D. D. Rosca, Paris, Gamber, 1928.

۳. ایجابیت دین مسیح (۱۷۹۵-۱۷۹۶) [ترجمه‌ی فارسی: هگل، استقرار شریعت در مذهب مسیح، ترجمه‌ی باقر پرهام، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۹].

۴. روح مسیحیت و سرنوشت آن (۱۷۹۸-۱۷۹۹). ترجمه‌ی فرانسوی از:

(همراه با پیشگفتاری از ژان هیپولیت) J. Martin, Paris, Vrin, 1948.

- اسنادی درباره‌ی سیر تحول هگل که (Hofmeister) منتشر کرده است (Stuttgart, 1936).

این مجموعه از جمله پژوهش‌های گیرایی را از دوره‌ی دبیرستان هگل در بر دارد: گفت‌وگو میان اوکتاو، آنتوان و لپیدوس (۱۷۸۵)؛ درباره‌ی دین یونانیان و رومیان (۱۷۸۷)؛ درباره‌ی تفاوت‌هایی میان شاعران قدیم و مدرن (۱۷۸۸). در این مجموعه همچنین مطالب زیر نیز یافت می‌شود: دفتر خاطرات هگل محصل، متن موعظه‌های هگل در توینگن، نخستین برنامه‌ی ایده‌آلیسم آلمانی (۱۷۹۶) خاطرات گردش هگل در منطقه‌ی کوهستانی اوپرلاند برنوا (۱۷۹۶)، مقاله‌های گوناگون و گزین‌گویی‌های دوره‌ی ینا، همراه با چند شعر (۱۷۹۰-۱۸۰۱).

- وضعیت داخلیِ جدیدیِ وورتمبرگ (۱۷۹۸) که (Lasson) آن را در نوشته‌های سیاسیِ هگل به چاپ رسانده است (Leipzig, 1913).
- قانون اساسی آلمان (۱۷۹۹-۱۸۰۲)، که به همتِ (G. Mallat) به چاپ رسیده است (Cassel, 1893).
- نظام اخلاقی اجتماعی که (G. Lasson) آن را در نوشته‌های سیاسیِ هگل منتشر کرده است (Leipzig, 1913).
- درس‌گفتارهای ینا (۱۸۰۳-۱۸۰۶) که (G. Lasson) آن را در سه جلد منتشر کرده است (Leipzig, 1923-1932).

در پایان به چاپ جدید مکاتباتِ گسترده و مهم هگل اشاره می‌کنیم که به همت (Hoffmeister) و (Flechsig) در چهار جلد صورت گرفته است (Hambourg 1952-1960). ترجمه‌ی فرانسوی در دست انتشار از:

(جلد اول، ۱۹۶۲، جلد دوم، ۱۹۶۳) J. Carrère, Paris, Gallimard

# چکیده‌ای از آثار هگل

### ۱. هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند از زمانه‌ی خود درگذرد

فلسفه فقط یک جنبه از پرورش جامع روح است - فلسفه، آگاهی به روح و کُل روح سرسبد آن است، زیرا خواستار دریافت چستی روح است. وانگهی این مقام والای [ویژه‌ی] انسان است که خود را به ناب‌ترین وجه بشناسد، یعنی به اندیشیدن درباره‌ی آنچه هست، برسد. به بیان دقیق‌تر از همین جا است که جایگاه فلسفه در میان دیگر آفریده‌های روح ناشی می‌شود.

فلسفه همسان روح دورانی است که در آن پدیدار می‌شود؛ فلسفه فراتر [از زمانه‌ی خود] نیست، فقط آگاهی از عامل گوهرین زمانه‌ی خویش، یا دانش اندیشمنده از محتوای زمان است. به همین ترتیب فرد نیز بر زمانه‌ی خود چیرگی ندارد و فرزند آن است؛ گوهر این زمانه، ذات ویژه‌ی وی است؛ فرد کاری بیش از آشکارساختن این گوهر، در صورتی خاص، انجام نمی‌دهد. فرد همان‌گونه قادر نیست از زمانه‌ی خود به‌در آید که نمی‌تواند از کالبد خویش خارج شود. بنابراین از دیدگاه گوهرین، فلسفه نمی‌تواند از زمانه‌اش درگذرد.

اما از سوی دیگر، از دیدگاه صورت، فلسفه فراتر [از زمانه‌ی خود] است، زیرا اندیشه‌ی گوهرِ زمانه است. از آن‌جا که فلسفه این گوهر را می‌شناسد، یعنی آن را موضوعِ خویش می‌سازد و خود در برابرش قرار می‌گیرد، محتوایش همان محتوای گوهر زمانه است؛ اما فقط از دیدگاهِ صورتی، زیرا در واقعیت امر، محتوایی متفاوت ندارد. (درس‌هایی درباره‌ی تاریخ فلسفه، ص ۱۳۵).

## ۲. وظیفه‌ی فلسفه عبارت است از ادراک آن‌چه هست

من به آن‌چه پیشتر گفته‌ام، بازمی‌گردم، به این‌که همانا درست از آن رو که فلسفه، اساس عاملِ عقلانی را می‌سازد، ادراکِ زمان حال و واقعیت است، نه برساخته‌ای از فراسویی که خدا می‌داند در کجا قرار گرفته است؛ اما به عبارت دقیق‌تر، نیک می‌دانیم که این فراسو در کجا قرار دارد؛ جایگاه آن در اشتباه، در استدلال‌های جزئی و توخالی است. در طولِ اثرِ حاضرِ خاطر نشان کرده‌ام که **جمهوری افلاطون** نیز که مظهرِ زیانزد آرمانی توخالی است، در اساس چیزی جز سرشتِ اخلاقیِ یونانی را در بر نمی‌گیرد. افلاطون به اصلی ژرف‌تر آگاهی داشته که در این اخلاق رسوخ می‌کرده، اما در آن سطح نمی‌توانسته است جز تمایلی ارضاننده باشد، و در نتیجه فقط قادر بوده به مثابه اصلی فساد پدیدار شود. افلاطون که از این تمایل متأثر شده، برای رویارویی با آن به چاره‌جویی برآمده است، اما از آن‌جا که چنین چاره‌ای فقط ممکن بوده از بالا نازل شود، نمی‌توانسته است آن را نخست جز در یک صورتِ خاص بیرون از این اخلاق بیابد و پنداشته است که بدین سان فساد را مهار می‌کند، [غافل از آن‌که] فقط به ژرف‌ترین چیزِ نهفته در این اخلاق آسیب عمیق رسانده است: به شخصیتِ آزاد پایان‌ناپذیر. او با این همه ثابت کرده که ذهنی بزرگ بوده است، زیرا اصلی که محورِ وجوه تعیین‌کننده‌ی نگرش وی بوده، همان محوری است که انقلابی جهانی که در آن هنگام آماده می‌شده، حولِ آن چرخیده است:

آن‌چه عقلانی است، واقعی است، و آن‌چه واقعی است، عقلانی است.

هر آگاهی از بندرسته‌ای چنین اعتقادی دارد، و فلسفه نیز به هنگام ملاحظه‌ی دنیای معنوی و دنیای طبیعی، از همین جا می‌آغازد. (اصول فلسفه‌ی حق، صص ۲۹-۳۰).

### ۳. فلسفه، اندیشه‌ی دنیایی میرنده است

(الف) روح زمانه زندگی گوهرین زمانه است؛ همان روحی است که بی‌واسطه زنده و واقعی است. مانند روح یونانی در زمانی که حیات یونانی شکوفا، تر و تازه، نیرومند و جوان است و انحطاط و ویرانی هنوز فرا نرسیده است؛ مانند روح رومی در دوران جمهوری، و مانند آن‌ها. روح زمانه یعنی شیوه‌ای که روحی معین، خود را به مثابه زندگی راستین جلوه‌گر می‌سازد. فلسفه، اندیشه‌ی این روح است، و اندیشه، هر عامل پیشینی هم که داشته باشد، در اساس نتیجه‌ی همین روح است، زیرا این روح، نیروی زندگی و فعالیت است که می‌خواهد آشکار گردد. این فعالیت، نوعی نفی را به مثابه عنصری ذاتی در دل خود دارد. اگر چیزی باید به وجود آید، چیزی دیگر باید آغازگاه آن باشد، و همین چیز دیگر است که [در این میان] نفی می‌شود. بنابراین اندیشه، نفی جنبه‌ی طبیعی زندگی است. به عنوان مثال کودک به مثابه انسان وجود دارد، اما هنوز به شیوه‌ای بی‌واسطه، طبیعی؛ تربیت، نفی این رفتار طبیعی است؛ انضباطی است که روح تحمیل می‌کند تا از بی‌واسطگی خویش فراتر رود. به همین ترتیب روح اندیشنده نیز حرکت را که آغاز می‌کند، نخست به صورت طبیعی خود درمی‌آید؛ سپس باریک‌اندیش [و خوداندیش] می‌شود و از این صورت طبیعی درمی‌گذرد، آن را نفی می‌کند، سرانجام به ادراک می‌رسد، تحقق می‌پذیرد - و اندیشه به میان می‌آید. در نتیجه، دنیای موجود، [یعنی] روح در اخلاقیات واقعی خود، در نیروی زندگی نفی می‌شود، و اندیشه که شیوه‌ی گوهرین زیستن روح است، به سنت محض، دین محض و مانند آن‌ها می‌تازد و متزلزل‌شان می‌کند؛ آنگاه دوری فساد فرا می‌رسد. در نتیجه، روح قوای خود را متمرکز می‌سازد،

انضمامیت می‌یابد و بدین سان دنیایی آرمانی را تصور می‌کند که در برابر دنیای واقعی قرار می‌گیرد. بنابراین اگر بنا باشد فلسفه در نزد قومی تحقق یابد، باید در دنیای واقعی گسستی وجود داشته باشد؛ آن‌گاه فلسفه به آشتی با فساد می‌رسد که آغازگرش اندیشه بوده است؛ این آشتی، در دنیای آرمانی روی می‌دهد، در دنیای روح که انسان هنگامی به آن پناه می‌برد که دیگر از دنیای خاکی خشنود نمی‌گردد. (درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ، صص ۱۳۶-۱۳۷).

ب) درباره‌ی این ادعا که فلسفه باید آموزش دهد که جهان چه‌گونه باید باشد، این نکته را خاطر نشان می‌کنیم که در هر حال فلسفه همیشه بسیار دیر فرا می‌رسد. فلسفه به مثابه اندیشه‌ی دنیا، فقط هنگامی پدیدار می‌گردد که واقعیت، فرایند سازندگی خود را انجام داده و به پایان رسانیده است. آن‌چه را صورت معقول می‌آموزاند، تاریخ با همان ضرورت نشان می‌دهد: در [دوره‌ی] پختگی موجودات است که آرمان در برابر واقعیت نمودار می‌شود، و پس از درک همین دنیا در گوهرش، آن را در قالب قلمرو اندیشه‌ها بازسازی می‌کند. هنگامی که فلسفه به صورت‌گری می‌پردازد و رنگ‌های خاکستری را برهم می‌نهد، شکلی از زندگی فرسودگی خود را به پایان می‌رساند. و با این رنگ خاکستری بر خاکستری فقط می‌توان آن شکل را شناخت، اما جوانی دوباره نمی‌توان بخشید. فقط با فرارسیدن شامگاه است که بوم منیروا بال می‌گسترد. (اصول فلسفه‌ی حق، ص ۳۲).

۴. فلسفه ویرانی‌یی را تشدید می‌کند که خود در حکم آگاهی به آن است (الف) در دوران‌هایی که وضعیت سیاسی واژگونه است، فلسفه جای خود را می‌یابد، و آن‌گاه فقط این امر روی نمی‌دهد که افراد می‌اندیشند، بلکه اندیشه به پیش می‌رود و واقعیت را دگرگون می‌سازد؛ زیرا هنگامی که صورتی از روح دیگر خشنودکننده نیست، فلسفه، دید را تیز می‌کند تا آن صورت خشنودناکننده را مشاهده کنیم. فلسفه به هنگام پدیدارشدن، در پرتو نوعی آگاهی معین، به

افزایش و تسریع ویرانی یاری می‌رساند. اما نمی‌توان به این سبب به این سرزنش فلسفه پرداخت، زیرا ویرانی، ضروری است. صورت معینی از روح بدان جهت نفی می‌شود که دچار نقصی اساسی است. از سوی دیگر فلسفه وسیله‌ای آرام‌بخش و تسلی‌دهنده در دل واقعیت، در عذاب دنیا است، -گریزی است به آرمان‌پروری ذهنی و آزاد، به قلمرو آزاد اندیشه؛ علت دقیق این امر آن است که روح، در پی خشنودنگشتن از هستی [بیرونی] خویش، به درون خود بازمی‌گردد. (درس‌هایی درباره‌ی تاریخ فلسفه، ص ۳۱۸).

ب) من هر روز یقین بیشتر می‌یابم که فعالیت نظری، در دنیا، بیش از فعالیت عملی کارساز است. پس از آن‌که در قلمرو بازنمود و تصورات انقلابی رخ دهد، واقعیت دیگر تاب پایداری ندارد. (نامه به نیتهامر، در ۲۸ اکتبر ۱۸۰۸، به نقل از مکاتبات هگل، ص ۲۵۳).

## ۵. فلسفه و دین محتوای واحدی دارند

بنابراین موضوع مشترک دین و فلسفه عبارت است از آنچه حقیقی در خود و برای خود است - [یعنی] خدا به مثابه هستی در خود و برای خود، و انسان در پیوندش با خدا. در دین‌ها، مردمان آگاهی خود را از برترین موضوع [یا هستی] بیان کرده‌اند؛ بنابراین دین‌ها برترین کار عقل هستند و این پنداری یاقوه است که کشیش‌ها دین را برای فریفتن مردم ابداع کرده‌اند، گویی در مورد والاترین و برترین چیز نیز می‌توان مردم را فریب داد.

فلسفه موضوعی یگانه دارد: عقل عام که گوهر مطلق در خود و برای خود است؛ روح، از رهگذر فلسفه، می‌خواهد به این موضوع نیز دست یابد. دین همین آشتی را از رهگذر غور باطنی و پرستش، یعنی به میانجی احساسات انجام می‌دهد؛ اما فلسفه می‌خواهد این کار را با اندیشه، با شناختی که می‌اندیشد، انجام دهد. (درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ، ص ۱۵۱).

## ۶. زبان‌های دین و فلسفه به کلی متفاوت‌اند...

افلاطون نیز اغلب سبک تمثیل را برمی‌گزیند. از یک سو این سبک مردم‌پسند است، از سوی دیگر به هنگام کاربرد آن نمی‌توان از این خطر در امان ماند که چیزی را اساسی و ذاتی به حساب آورد که متعلق به تمثیل است و به اندیشه تعلق ندارد. وظیفه‌ی ما است که تشخیص دهیم چه چیزی نظروری است و چه چیزی، تمثیل. اگر شناسیم که چه چیزی به طور دزخود صورت معقول<sup>۱</sup> و نظرورانه<sup>۲</sup> است، می‌توانیم از میان‌گفت‌وگوها انبوهی از قضیه‌ها را بیرون کشیم

۱. برخلاف «مفهوم» (notion) که کلی انتزاعی و محض است، صورت معقول (concept) (در آلمانی: Der Begriff) کلی انضمامی یا مشخص و وحدتی انضمامی و کاملاً تعیین‌یافته است، یعنی وحدت عناصر متضاد و جامع جزئی و فردی است. هنگام مطالعه‌ی فلسفه‌ی هگل باید به این تفاوت مهم توجه کرد و «صورت معقول» را به معنای رایج «مفهوم» به کار نبرد - م.

۲. در آثار مربوط به فلسفه‌ی هگل، واژه‌ی (spéculatif) را اغلب به «نظری» ترجمه کرده‌اند که در بسیاری از موارد معادل شایسته و رسایی نیست. صفت نظری که معادل دقیق و مناسبی برای واژه‌ی «نتوریک» است بیشتر به جنبه‌ی نظری درمقابل جنبه‌ی عملی اشاره دارد و به همین سبب در ترجمه‌ی spéculatif این معادل فقط در مواردی درست است که تقابل نظری-عملی و خصلت نظری و غیر عملی فلسفه مطرح باشد. در نظرگاه هگل فلسفه به طور کلی نوش‌داروی پس از مرگ است و کار فلسفه، تفکر در اموری است که در گذشته روی داده و به فرجام خود رسیده‌اند. هگل فلسفه را ابزار تفسیر و نه تغییر جهان می‌داند. به همین جهت کاربرد واژه‌ی «نظری» برای spéculatif فقط در مواردی درست است که ماهیت نظری فلسفه به طور کلی مطرح باشد، اما فلسفه‌ی spéculatif در آیین هگل معنای ویژه‌ای دارد که بسیار فراتر از «نظری» و به عبارت دقیق‌تر، فلسفه‌ی نظری خاصی است که صفت «نظری» به‌نهایی برای بیان گوهر آن نارسا است: «در نظرگاه هگل امر منطقی دارای سه جنبه یا رویه‌ی صوری است: (الف) جنبه‌ی انتزاعی که متعلق به فهم است؛ (ب) جنبه‌ی دیالکتیکی یا به طور منفی عقلانی؛ (ج) جنبه‌ی نظرورانه یا به طور مثبت عقلانی... عقل از آن‌جا که در عین حال با فهم انتزاعی و شکاکیت محض دیالکتیکی

و آن‌ها را به جای برهان‌های فلسفی افلاطونی معرفی کنیم، حال آن‌که این قضیه‌ها فقط به تمثیل و به سبک افلاطون مربوط می‌شوند. این اسطوره‌ها فرصتی بوده‌اند برای آن‌که گزاره‌های بسیاری را به عنوان برهان‌های فلسفی قلمداد کنند که در ذات خود به هیچ وجه چنین نیستند. اما از آن‌جا که می‌دانیم

→ به تقابل برمی‌خیزد، هم سکونِ فهم را با جنبش‌پذیری دیالکتیک غنی می‌سازد و هم برعکس، جنبش‌پذیری دیالکتیک را با سکونِ فهم غنی می‌کند؛ وحدت تعین‌ها را در عین تقابل‌شان درمی‌یابد. عقل [نظور] نه در سطح اثبات انتزاعی فهم باقی می‌ماند و نه در نفی انتزاعی امر دیالکتیکی محض. این سومین و برترین جنبه‌ی صوریِ امر منطقی به‌درستی «نظور» یا «به‌طور منفی عقلانی» خوانده شده است، چراکه تقابل‌های پایان‌پذیر فهم را پشت سر می‌گذارد و در آن، عقل، در مقام وحدت انضمامی اضداد... نمودار می‌گردد».

(André Leonard, *Commentaire Litteral de la Logique de Hegel*, G. Vrin, 1974, Paris, pp 24, 28-29).

فلسفه‌ی نظور نباید با ذهن‌باوری یکی انگاشته شود، چراکه فلسفه‌ی نظور، نمایش‌گر خودآگاهیِ عقلی است که نه جزئیت فردی است و نه کلیت انتزاعی، بلکه کلی انضمامی‌بی است که دگری بیرون از خود ندارد. بینش نظور، امور را چونان تفاوت و یگانگی، چونان یگانگی یکسانی و نایکسانی و خلاصه چونان یگانگی انضمامی یا صورت معقولی در نظر می‌گیرد و بنابراین *spéculatif* در واژگان هگلی، نه بیان‌گر شناخت نظری در برابر اعتبار عینی آن است، و نه صرفاً بیان‌گر جنبه‌ی صوری شناخت، بلکه نشان‌دهنده‌ی فرایند جامع شناخت است در یگانگی یقین ذهنی و حقیقت عینی آن. با توجه به نکات پیش‌گفته، واژه‌ی «نظری» ممکن نیست برگردان مناسبی برای چنین مفهوم غنی و پیچیده‌ای باشد، به‌ویژه که برخلاف منظور هگل، آگاهی نظری را در تقابل با آگاهی «عملی» قرار می‌دهد. واژه‌ای که در زبان فارسی تا حدی بیان‌گر عمق و غنای مقصود هگل باشد، تا آن‌جا که نگارنده می‌داند، واژه‌ی «نظور» است که در ادبیات ما مفهومی غنی‌تر از «نظری» دارد و مولوی نیز آن را به کار برده است:

«نظور: اهل بصیرت... صاحب نظر، کامل، مرد کامل بنیا.

یا مظفر یا مظفر جوی باش      یا نظور یا نظور جوی باش»

(سید صادق گوهرین، فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی، جلد ۷، ص ۶۴۹) - م.

آن‌ها به خود تمثیل تعلق دارند، ذاتی نبودن‌شان نیز بر ما آشکار است. به عنوان مثال افلاطون در تیمائوس به هنگام سخن گفتن از آفرینش جهان، صورت زیر را به کار می‌برد: خدا جهان را ساخته است و دیوها در این کار شرکت ورزیده‌اند. چنین گفتاری به تمامی به شیوهی تمثیل بیان شده است. اما نباید این گفته را یکی از اصول فلسفی افلاطون قلمداد کنیم که خدا جهان را آفریده است و دیوها، یعنی موجودات برتری که سرشت روحانی دارند و واقعی هستند، دستیار خدا در آفرینش جهان بوده‌اند؛ چنین گفتاری البته کلمه به کلمه در آثار افلاطون دیده می‌شود، اما ربطی به فلسفه‌ی او ندارد. (تاریخ فلسفه، صص ۱۸۹-۱۹۰).

### ۷. سبک دینی در نظرگاه هگل

اروپا بعد از پس زدن حقیقت و به دلیل همین پس زدن، به حقیقت می‌رسد. همین حرکت است که در واقع، حکومت تقدیر الهی را می‌سازد؛ این تقدیر، سیه‌روزی، رنج، هدف‌های خاص و اراده‌ی ناآگاهانه‌ی اقوام را به کار می‌گیرد تا هدف مطلق و شوکت خود را تحقق بخشد.

خداشناسی استدلالی راستین، توجیه خدا در تاریخ، یعنی این‌که تاریخ جهانی عبارت است از جریان این گسترش و شدن واقعی روح، در پس منظره‌ی تغییرپذیر سرگذشت‌های آن. فقط همین نور است که می‌تواند روح را با تاریخ جهانی و واقعیت آشتی دهد، یعنی آن‌چه روزانه روی داده است و روی می‌دهد، نه فقط بیرون از خدا نیست، بلکه در اساس، کار خود وی است. (درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ، صص ۳۲۵ و ۴۰۱).

### ۸. پروتستانیسیم هگل

تفاوت میان آن‌چه کاتولیکی و آن‌چه پروتستانی است، در این جا نهفته است. ما افراد غیر دینی نداریم. پروتستانیسیم به سازمان‌دهی سلسله‌مراتبی کلیسا مربوط

نمی‌شود، بلکه فقط و فقط بر عقل و هوش فراگیر و فرهنگ مبتنی است. من می‌خواهم این جنبه را به ضرورت پرورش معنوی عالی کشیشان پروتستان بیفزایم: حتی به گمانم این جنبه از همه مهم‌تر است. باید فرصت بیابم و در جایی به طرح و گسترش این نکته پردازم. دانشگاه‌ها و مدرسه‌های ما، کلیسای ما هستند که در آن، برخلاف کلیسای کاتولیکی، کشیش‌ها و کیش و پرستش کافی نیستند. (نامه به نیتهامر، ۱۲ ژوئیه، ۱۸۱۶، مکاتبات هگل، ص ۸۹).

### ۹. آینده‌ی پروتستانیسیم

اگر پس از ملاحظه‌ی پیدایش و حفظ امت [یا اشتراک]، اکنون به‌عکس، می‌بینیم که تحقق امت در واقعیت معنوی‌اش گرفتار این اختلاف درونی شده، پس همین تحقق‌گویی همزمان، در حکم ناپدید شدن آن است. اما در حالی که حاکمیت خدا، جاودانی است و روح‌القدس در امت خود حیات جاودانه دارد و درهای جهنم بر کلیسا چیرگی نخواهد یافت، آیا می‌توان در این‌جا از هبوط سخن گفت؟ بنابراین سخن گفتن از ناپدید شدن به معنای انجامیدن به ناسازگاری است. اما چه می‌توان کرد؟ این ناسازگاری در خود واقعیت حضور دارد.

همان‌گونه که در دوره‌ی امپراطوری روم، عقل، جز در قالب حق خصوصی پناهگاهی نمی‌یافته، زیرا وحدت عمومی دین ناپدید گشته بوده و به‌علاوه زندگی سیاسی عمومی نیز در حالت تردید، بی‌فعالیتی و بی‌اعتمادی به سر می‌برده است؛ یا همان‌گونه که دارایی خصوصی به مقام هدف برکشیده شده بوده، زیرا آن‌چه را در خود و برای خود است، کنار گذاشته بوده‌اند؛ اکنون نیز به همان ترتیب، شهوت حق خصوصی و بهره‌مندی، در دستور روز قرار گرفته است، زیرا دیدگاه اخلاقی و عقیده‌ی سراپا شخصی و یقین‌عاری از حقیقت عینی حاکم هستند (...)

(...) شناخت فلسفی این ناسازگاری را برای ما حل کرده و هدف این درس‌ها همانا آشتی دادن فلسفه با دین، بازشناسی ضروری بودن دین در

چهره‌های مختلف آن، و بازیابی حقیقت و ایده در دین و حیانی بوده است. اما خود این آشتی نیز جزئی است و عامیت بیرونی ندارد (...). این را که زمان حال واقعی، راه برون‌رفت از تقسیم خود را چگونه می‌یابد، و به چه شکلی درمی‌آید، همه را باید به عهده‌ی خود این زمان گذاشت؛ چنین امری، کار یا وظیفه‌ی علمی بی‌درنگی فلسفه نیست. (درس‌هایی درباره‌ی فلسفه دین، صص ۳۵۴-۳۵۶).

### ۱. بقایای نابهنگام

الف. بنای قانون اساسی آلمان کار قرن‌های گذشته است. زندگی در زمان حال پشتیبان آن نیست. تمام سرنوشت بیش از یک سده در ماده‌های آن ثبت شده است. عدالت و خشونت، دلیری و بزدلی، شرف و فقر و رفاه دوران‌هایی که از مدت‌ها پیش سپری شده و نسل‌هایی که از مدت‌ها پیش فاسد گشته‌اند، در آن‌ها جای دارند. زندگی و نیروهایی که رشد و فعالیت‌های‌شان مایه‌ی افتخار نسل‌های کنونی است، هیچ نقشی در آن ندارند، نسبت به آن به کلی بی‌اعتنا هستند و از آن به هیچ وجه تغذیه نمی‌شوند. بنای این قانون، با ستون‌ها و زیورهایش، گسسته از روح زمانه در جهان قرار دارد. (قانون اساسی آلمان).

ب. چه نابینا هستند آنانی که می‌توانند بیندارند بقای نهادها، ساختارها و قوانینی امکان‌پذیر است که دیگر با آداب، نیازها و عقاید مردمان هماهنگی ندارند و روح، گریزان، آن‌ها را ترک کرده است؛ آنانی که می‌پندارند صورت‌هایی که فهم یا حساسیت دیگر به آن‌ها توجهی ندارند، هنوز چنان نیرومنداند که می‌توانند همچنان قومی را به هم پیوند دهند! (وضعیت داخلی جدید وورتمبرگ).

## ۲. پیشرفت پیوسته و فوران ناگهانی

وانگهی دیدن این نکته دشوار نیست که دوران ما، دوران زایش و گذار به دورانی دیگر است. روح از دنیایی که تاکنون دنیای هستی متعین و بازنمود او بوده، بریده و در کار آن است که این همه را در اعماق گذشته مدفون سازد؛ او درگیر دگردیسی خویش است. درست است که در هر حال روح دمی آرام ندارد و همواره در حال انجام حرکتی پیش‌رونده است؛ اما همان‌گونه که در مورد نوزاد، پس از [سپری شدن دوره‌ی] تغذیه‌ای خاموش و طولانی، نخستین نفس کشیدن، این تدریجی‌بودن فرایند محض [کمی] را قطع می‌کند - و در نتیجه در همین جا جهشی کیفی روی می‌دهد - و فقط در این هنگام است که نوزاد زاده می‌شود، به همین ترتیب نیز روح پرورش‌یابنده نیز به‌آهستگی و به‌آرامی به سوی شکل جدید خود بلوغ می‌یابد، بنای دنیای پیشین خود را پاره پاره از میان برمی‌دارد و فقط از چند نشانه‌ی پراکنده برمی‌آید که این دنیا در حال تزلزل است؛ سبک‌سری و ملالی که در آنچه موجود است، رخنه می‌کنند، پیش‌احساس گنگ و نامعین چیزی ناآشنا، و طلایه‌های آن هستند که چیزی دیگر در حال روی دادن است. این خردشوندگی تدریجی که سیمای کل را دگرگون نمی‌سازد، با دمیدن خورشید پایان می‌یابد که همچون آذرخش، در یک آن، بنای عام دنیای نو را به روی صحنه می‌آورد. (پیشگفتار پدیدارشناسی روح، ص ۳۳، [ع: ۲۰-۲۱]، [ل: 34]¹).

۱. در ترجمه‌ی بخش‌هایی که از پدیدارشناسی در این کتاب آمده است، از دو منبع دیگر نیز سود جستیم: نخست ترجمه‌ی فارسی «مقدمه بر پدیدارشناسی روح» به قلم دکتر محمود عبادیان، و دوم، ترجمه‌ی فرانسوی دیگری از پدیدارشناسی با مشخصات زیر: Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Traduction de Jean-Pierre Lefebvre, Aubier, France, 1991.

ترجمه‌ی فارسی با حرف ع و ترجمه‌ی فرانسوی لوفور با حرف ل مشخص شده و صفحات آن‌ها نیز در گروه آمده است - م.

۳. سرایت اندیشه‌های جدید: روشن‌گری بر ضد ایمان قرون وسطا  
 انتقالِ عقلانیتِ محض را باید با گسترش آرام یا پخش عطری در هوای ناپایدار  
 مقایسه کرد: نوعی سرایت نافذ است که در آغاز، همانند چیزی در مقابل عنصرِ  
 بی‌اعتنایی که در آن خود را جا می‌کند، آشکار نمی‌گردد و در نتیجه نمی‌توان با آن  
 مبارزه کرد. این سرایت فقط پس از گسترش خویش است که برای آگاهی  
 موجودیت می‌یابد، و آگاهی، خود را بی‌دغدغه به دست آن می‌سپارد. در واقع  
 همانا ذاتِ ساده، یگانه با آگاهی و یگانه با خود را آگاهی در خود جای داده است،  
 اما در عین حال، سادگیِ نفی‌گریِ بازتابیده در خویش را نیز در خود جای  
 می‌دهد، همان سادگیِ نفی‌گری که سپس، بر اساس ماهیتِ خویش، همانند  
 چیزی متضاد گسترش می‌یابد و از همین رهگذر حالتِ پیشین خود را به یادِ  
 آگاهی می‌آورد؛ این سادگی عبارت است از صورت معقول که دانش ساده است،  
 دانشی که خود و متضادِ خویش را همزمان می‌شناسد، اما به این متضاد همانند  
 چیزی شناخت دارد که در وجودِ خود آن را رفع دیالکتیکی کرده است. بنابراین  
 هنگامی عقلانیت محض برای آگاهی وجود دارد که دیگر گسترش یافته است؛  
 پیکار با آن، تحقق سرایت را آشکار می‌سازد؛ این پیکار دیر هنگام روی می‌دهد و  
 تمام پرستاری‌ها فقط بیماری را بدتر می‌کنند، زیرا بیماری دیگر به مغز استخوانِ  
 حیاتِ معنوی حمله‌ور شده است، یعنی به آگاهی در ذاتِ محض خودش، یا در  
 صورت معقول آن. در نتیجه در این آگاهی هیچ نیرویی یافت نمی‌شود که قادر به  
 چیرگی بر این بیماری باشد. از آن‌جا که این بیماری در خود ذاتِ [آگاهی] وجود  
 دارد، جلوه‌های هنوز منفرد آن پس رانده می‌شوند و نشانه‌های سطحی‌اش  
 کاهش می‌پذیرند. اما این امر برایش بسیار سودمند است، زیرا بدین ترتیب  
 نیروی خود را بیهوده هدر نمی‌دهد و برخلاف آنچه شایسته‌ی ذاتش هست،  
 جلوه نمی‌کند، درست برخلاف موردی که بر ضد محتوای ایمان و مجموع تمام  
 پیوستگی‌های حساسیتِ بیرونی آن، به صورت نشانه‌ها و بروزاتی منفرد آشکار  
 می‌گشت. اما اکنون به عکس، این روح نامشهود و نامحسوس، در سرتاسر تمام

بخش‌های والا رسوخ می‌کند، در اندک‌زمانی بر تمام امعا و احشا و تمام اندام‌های بت ناآگاه چیرگی منظم می‌یابد و سپس «روزی فرا می‌رسد که با آرنج، رفیق خویش را کنار می‌زند و بت آشنا گزنی سرنگون می‌شود»، صبحی که اگرچه سرایت به تمام اندام‌های زندگی معنوی رسوخ کرده است، ظهر آن خونین نیست. فقط حافظه است که حالت مرده‌ی سیمای پیشین روح را، همانند نوعی تاریخ که معلوم نیست چگونه گذشته است، حفظ می‌کند؛ و مار جدید فرزاندگی که با ستایش مردم بیدار شده، بدین ترتیب فقط پوست خشکیده‌ی خود را بی‌درد و رنج می‌اندازد (پدیدارشناسی روح، جلد ۲، صص ۹۸-۹۹ [ل: 397]).

#### ۴. استقبال فلسفی از تازگی

الف) آقایان، چنین است فلسفه‌ی نظور تا جایی که من در تدوین این فلسفه، به آن رسیده‌ام. این را همانند آغاز اقدامی فلسفی در نظر بگیرید که بعدها ادامه‌اش خواهید داد. ما در دورانی پراهمیت، در جوش و خروش به سر می‌بریم: روح در این دوران هجومی ناگهانی آورده، از چهره‌ی پیشین خویش به درآمده است و چهره‌ی جدیدی به خود می‌گیرد. تمام انبوه بازنمودهای پیشین، مفهوم‌ها و همه‌ی پیوندهای دنیا سست گشته‌اند و همانند رؤیاهای واهی از میان می‌روند. جلوه‌ی جدیدی از روح پدیدار می‌شود. به هنگامی که عده‌ای با پایداری بی‌حاصل خود در برابر این جلوه، به گذشته می‌چسبند و اکثریت عظیم افراد، ناآگاهانه، توده‌ی جمعیت آن را تشکیل می‌دهند، فلسفه به‌ویژه باید پیدایی این جلوه را فرخنده بدارد، بازش شناسد و با ستایش آن، به بزرگداشتش پردازد... (درس‌گفتار ۱۸ دسامبر ۱۸۰۶ در ینا...).

ب) این دیدگاه دوران کنونی است و زنجیره‌ی چهره‌های معنوی در حال حاضر بدین ترتیب به پایان می‌رسد. این تاریخ فلسفه نیز در همین جا پایان

می‌یابد (...). این زنجیره قلمرو راستین روح‌ها، یگانه قلمرو موجود روح‌ها است (...). امیدوارم که این تاریخ فلسفه بتواند برای شما دعوتی را به درک روح زمانه — که به نحوی طبیعی در ما وجود دارد — در بر داشته باشد، با بیرون کشیدن این روح از حالت طبیعی خود، یعنی از وجود نهفته و فاقد زندگی‌اش، آن را آشکار سازد و — در جای خود — در پرتو آگاهی روشنش سازد. (درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ).

### ۵. دوست داشتن آن‌چه هرگز دوباره دیده نخواهد شد...

در این‌جا باید این پیشداوری را کنار گذاشت که می‌گوید دوام در مقایسه با ناپدید شدن چیزی بسیار برتر است: کوه‌های فناپذیر برتر از گل سرخی نیستند که زود پریز می‌شود.

.....

پارسیان نخستین قوم تاریخی هستند؛ پارس نخستین امپراطوری بی‌است که ناپدید شده است. در حالی که چین و هند تغییرناپذیر مانده‌اند و تا دوران ما به زندگی گیاهی طبیعی ادامه می‌دهند، این کشور [پارس] دستخوش همان تحولات، دگرگونی‌ها و انقلاب‌هایی است که نشان‌دهنده‌ی وضعیتی تاریخی هستند. (درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ).

### ۶. معنای گسست

(الف) به عنوان مثال هنگامی که به زندگی یونانی، در هر دوره‌ی معینی که باشد، راه می‌یابیم — همان زندگی یونانی که با جلوه‌های بسیار متعدد و بسیار مهم خود مورد پسند ما است — نمی‌توانیم در مورد امر اساسی با یونانیان همدل شویم، نمی‌توانیم با احساسات آنان سهیم گردیم. هنگامی که به عنوان مثال برای شهر آتن غایت توجه را ابراز می‌کنیم و در اعمال و خطر کردن‌های شهروندان آن به تمامی مشارکت می‌ورزیم — این اعمال و خطر کردن‌ها فقط یک بخش، و البته بخش

بی‌نهایت والای یک قوم فرهیخته هستند۔ با این همه وقتی در برابر ژوپیترا، مینروا و مانند آن‌ها کرنش می‌کنند و یا هنگامی که در روز نبرد پلاته، با از خودگذشتگی و بردگی رنج بسیار می‌کشند، نمی‌توانیم در احساسات‌شان سهیم شویم (...). همچنان که نمی‌توانیم خود را شریک احساس سگ کنیم، حتی اگر سگی خاص را در نظر داشته باشیم، او را بشناسیم، و حالات، علائق و رفتارهای ویژه‌اش را حدس بزنیم. (پیشگفتارِ درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ).

ب) ما بیهوده کوشیده‌ایم تصویرهای بی‌همتای خدایان را بیابیم، و خدا و مسیح و مریم مقدس هر قدر به شایستگی و کمال ترسیم شده باشند، ستایشی که از دیدن مجسمه‌ها و تصویرهای آن‌ها به ما دست می‌دهد قادر نیست به زانو زدن وادارمان سازد. (درس‌هایی درباره‌ی زیبایی‌شناسی، ص ۱۳۷).

## ۷. تاریخ درسی نمی‌آموزد

فرمانروایان، دولت‌مردان و به‌ویژه مردمان را به درس‌آموزی از تجربه‌ی تاریخ حوالت می‌دهند. اما آموزش تجربه و تاریخ این است که مردمان یا حکومت‌ها هرگز نه از تاریخ درسی گرفته‌اند و نه بر اساس درس‌هایی رفتار کرده‌اند که ممکن بود گرفته باشند. هر دوران، هر قومی اوضاع و احوالی چنان خاص دارد، و در وضعیتی چندان خاص خود به سر می‌برد که فقط در همین وضعیت و بر مبنای آن است که باید به تصمیم‌گیری پردازد (و درست فقط شخصیت بزرگ می‌تواند در این جا چاره‌ی مناسب را بیابد). در انبوه پرآشوب رویدادهای جهانی، اندرز عام به هیچ کاری نمی‌آید؛ یاد وضعیت‌های مشابه در گذشته بسنده نیست؛ زیرا یاد بی‌رنگ گذشته، در تندباد زمان حال هیچ نیرویی ندارد و در مقابل زندگی و آزادی این زمان نیز فاقد هر قدرتی است (...). هیچ موردی همانندی کامل با دیگری ندارد؛ شباهت فردی هرگز چنان نیست که آن‌چه در یک مورد بهتر است، در موردی دیگر نیز بهتر باشد. هر قومی مسائل خاص خود دارد و برای یافتن چاره‌ی درست آن‌ها هیچ نیازی به استناد به تاریخ نداریم. (پیشگفتارِ درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ).

## ۸. دگرگونی‌های نظام سیاسی

... یک قانون اساسی بی‌نقص برای یک قوم را باید چنین در نظر گرفت: این قانون اساسی برای هر قومی خوب نیست. در این باره هنگامی که این گفته را می‌شنویم که قانون اساسی راستین، برای آدمیان همان‌گونه که اکنون هستند، مناسب نیست، باید در نظر گرفت که: الف) همانا قانون اساسی قومی هرچه عالی‌تر باشد، آن قوم را عالی‌تر می‌سازد؛ اما برعکس، ب) از آن‌جا که اخلاق و آداب، قانون اساسی زنده هستند، قانون اساسی نیز در حالت انتزاعی‌اش به خودی خود هیچ نیست، باید با اخلاق و آداب آن قوم متناسب باشد و روح زنده‌ی همان قوم در آن جاری شود. بنابراین به هیچ وجه ممکن نیست گفته شود که قانون اساسی راستین، برای هر قومی مناسب است. وضع به یقین به ترتیب زیر است: برای آدمیان آن‌گونه که اکنون هستند — و به عنوان مثال، آنان سرخ‌پوست، روس یا فرانسوی هستند — هر قانون اساسی‌یی مناسب نیست، زیرا قوم در مقوله‌ی تاریخ جای می‌گیرد (...). آدمیان همان‌گونه که هستند باقی نمی‌مانند، دگرگون می‌شوند؛ و قانون اساسی آنان نیز تغییر می‌یابد (...). با گذشت زمان، هر قومی باید در قانون اساسی موجود خود دگرگونی‌هایی را عملی سازد که آن را هر چه بیشتر به قانون اساسی راستین نزدیک می‌سازند (...). برای آن قوم، وجودِ دژخودِ قانون اساسی‌اش به مثابه امر حقیقی، دیگر حقیقی نیست — آگاهی او یا صورتِ معقول و واقعیت او متفاوت‌اند: در این حال روح ملی نیز موجودی دوطرفه و ازهم‌گسیخته می‌شود: دو حالت امکان‌پذیر است. یا آن قوم با فورانِ درونیِ خشونت‌آمیزی حقوقی را که هنوز باید معتبر باشد، درهم می‌شکند؛ یا آن‌چه را هنوز به مثابه حقوق معتبر است — یعنی قانونی را که دیگر شیوه‌ی راستین زیستن نیست و روح از آن رخت بریسته است — با آرامش و آهستگی بیشتر دگرگون می‌سازد. یا برای این کار نه هوش و نه توان کافی دارد و در سطحِ قانون نوع فزونی‌تر از حرکت بازمی‌ماند؛ یا قومی دیگر که به قانون اساسی برتر خود دست یافته است، از همین رهگذر همانند قومی برتر نمودار

می‌شود که قوم اول در برابر آن دیگر یک قوم به حساب نمی‌آید و باید تابعش گردد. (درس‌هایی درباره‌ی تاریخ فلسفه).

## ۹. انقلاب فرانسه

گفته‌اند که انقلاب فرانسه از فلسفه بیرون آمده است و بی‌دلیل نیست که فلسفه را خردمندی عام نامیده‌اند، زیرا فلسفه فقط به مثابه ذات محض، حقیقتِ درخود و برای خود نیست، بلکه از آن رو نیز حقیقت است که در دنیای واقعی زنده می‌شود. بنابراین نباید بر ضد این گفته اعتراض کرد که انقلاب، نخستین انگیزش خود را از فلسفه گرفته است. اما این فلسفه در آغاز فقط اندیشه‌ی انتزاعی است و درک انضمامی حقیقت مطلق نیست، و این تفاوتی بسیار عظیم است.

به عنوان مثال، اصل آزادی اراده در مخالفت با حقوق موجود اهمیت یافته است. تردیدی نیست که پیش از انقلاب فرانسه، بزرگان زیر ستم ریشلیو قرار داشتند و امتیازات‌شان حذف شده بود، اما همانند روحانیان تمام حقوق خود را بر طبقه‌ی فرودست حفظ می‌کردند. وضعیت فرانسه در آن دوران یکسر شبیه انبوه آشفته‌ی امتیازهایی بود که با هر اندیشه و با عقل به‌طور کلی در تضاد قرار داشتند، وضعیتی نامعقول که گسترده‌ترین فساد اخلاق و آداب و روح نیز به آن افزوده می‌شد - حاکمیت بی‌عدالتی‌یی که به تدریج که مردمان به آن آگاهی می‌یافتند، به بی‌عدالتی و قیحانه بدل می‌گشت. سرکوبی بسیار سختی که بر دوش مردم سنگینی می‌کرد، سرگشتگی حکومت در تهیه‌ی امکانات مالی برای تجمل و اسراف‌کاری‌های دربار، اولین انگیزه‌ی نارضایتی را فراهم آوردند. روح تازه فعال گشت؛ سرکوبی افشا شد. همگان دیدند که پول‌هایی که حاصل عرقِ جبین مردم بودند، در راه هدف‌های دولت به مصرف نمی‌رسیدند، بلکه به احمقانه‌ترین شکلی صرف اسراف‌کاری می‌شدند. تمام دستگاه دولت همانند بی‌عدالتی بی‌همتایی نمودار گشت. دگرگونی به‌ناگزیر خشونت‌آمیز بود، زیرا خود حکومت اصلاحات [لازم] را در پیش نگرفته بود. حکومت این کار را از آن

رو انجام نداده بود که دربار، روحانیان، اشراف و حتی مجلس‌ها نیز نه می‌خواستند امتیازات‌شان را از دست بدهند، نه موجبات تنگدستی را از میان بردارند و نه از حقوق دژ خود و برای خودشان دست بکشند. علت دیگر آن بود که حکومت، به‌مثابه مرکز انضمامی قدرت، نمی‌توانست اراده‌های جزئی انتزاعی را اصل قرار دهد و بر مبنای آن‌ها دولت را بازسازی کند. و علت آخر هم این که حکومت کاتولیک بود و در نتیجه مفهوم آزادی و عقل در قوانین، در حکم واپسین الزام مطلق محسوب نمی‌شدند، زیرا امر مقدس و آگاهی دینی از آن‌ها جدا شده بودند. اندیشه، مفهوم حق ناگهان اعتبار یافت و بنای فرسوده‌ی بی‌عدالتی در برابر آن تاب نیاورد. در آن هنگام در [چارچوب] اندیشه‌ی حق، قانونی اساسی را ساختند که از آن پس همه چیز بایستی بر آن استوار باشد. از هنگامی که خورشید بر جهان می‌تابد و سیارگان گرداگرد آن در گردش‌اند، هرگز دیده نشده بود که انسان روی سر بایستد، یعنی بنای کار خویش را بر اندیشه استوار سازد و واقعیت را بر اساس آن پی‌ریزی کند. آناکساگوراس نخستین کسی بود که گفته بود عقل بر دنیا حاکم است؛ ولی فقط در آن هنگام بود که انسان به بازشناسی این نکته رسیده بود که اندیشه باید واقعیت معنوی را هدایت کند. پس این طلوعی پرشکوه بود. همه موجودات اندیشه‌گر این دوره را گرمایی داشته‌اند. در این زمان عاطفه‌ای شکوه‌مند بر همگان چیره گشت و شور و شوق روح، جهان را به لرزه درآورد، چنان‌که گویی فقط در همین لحظه بود که امر الهی و دنیا به آشتی راستین با یکدیگر رسیده بودند (درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ، صص ۴۰۰-۴۰۱).

## ۱۰. پیشرفت و ارتجاع در ۱۸۱۶

من به این نکته پای‌بندم: روح جهانی دوران ما فرمان پیشروی را صادر کرده است. مردمان از این فرمان پیروی می‌کنند. این موجود همانند هنگی زره‌پوش و سخت به‌هم‌پیوسته، با حرکتی به نام‌محسوسی حرکت خورشید، در هر حال به پیش می‌تازد. گروه‌های چابک، دوست یا دشمن او را از هر سو احاطه کرده‌اند.

اغلب آن‌ها نمی‌دانند این موجود از چه چیزی روی‌گردان است و فقط ضربه‌هایی به سرشان می‌خورد که گویی از دستی نامرئی زده می‌شود... آنان می‌توانند به بند کفش‌های این غول دست بزنند و روی آن‌ها کمی موم و گل و لای بمالند، اما نه قادراند بندهای آن‌ها را باز کنند، نه کفش‌های این غول را که به گفته‌ی فوس (نگاه کنید به *نامه‌های اسطوره‌شناختی*) تخت‌های لاستیکی دارند، درآورند و نه هنگامی که چکمه‌های جادویی خود را پوشیده است، آن را از پایش بیرون کشند. مطمئن‌ترین کار (از جهت درونی و بیرونی) بی‌هیچ تردیدی آن است که حرکت غول پیشرفت را از نظر دور نداریم...

ارتجاعی را که اکنون دربارهاش آن همه سخن می‌گویند، من منتظرش بوده‌ام. این ارتجاع می‌خواهد چیره باشد. گفته‌ی ژرف یا کوبی است که با دفع حقیقت آن را جذب می‌کنیم. ارتجاع بسیار فروتر از نیرویی است که در مقابلش پایداری می‌ورزد... اراده‌ی ارتجاع در اصل - حتی اگر خلاف آن را باور داشته باشد - در این خلاصه می‌شود که برای ارضای خودپسندی‌اش، بر آن‌چه روی داده است و بر ضد آن به گمان خویش، بیشترین کینه را دارد، مَهر و نشان خود را بزند تا بتواند بگوید: ببینید چه کارهایی انجام داده‌ایم... ارتجاع عظیمی که بر ضد بناپارت شاهدش بوده‌ایم - به‌ویژه اگر دست و پا زدن‌های بیهوده و کامیابی‌های ناچیز مثنی زنبور، کک و ساس پرمدها را نادیده گیریم - آیا چیزهای زیادی را در اساس، به خوبی یا بدی، تغییر داده است؟ و این اشخاص شبیه زنبور، کک و ساس را نباید بگذاریم به ما نزدیک شوند، مگر برای هدف‌هایی که آفریدگار مهربان برای آنان در نظر گرفته است، یعنی بر این که به مثابه ابزار شوخی و متلک و اسباب شادمانی شیطنت‌آمیز از آنان بهره‌گیریم. کاری که ما با این نیت خیر می‌خواهیم انجام دهیم، این است که، در صورت لزوم، به خود آنان یاری رسانیم تا به فرجام خویش برسند. (نامه‌ی هگل به نیت‌ها در ۵ ژوئیه ۱۸۱۶، مکاتبات، صص ۸۵-۸۷).

### ۱. مسیر فرهنگ

کار هدایت فرد از وضع نافرهیختگی به دانش را باید به معنای عام آن درک کرد و فرد عام، روح جهانی، [روح خودآگاه] را باید در فرایند پرورشش بررسی کرد. در مورد مناسبت میان این دو شکل از افراد [افراد عام و افراد خاص] واقعیت آن است که در فرد عام، هر عنصری خود را به نحوی نشان می‌دهد که بر اساس آن او صورت انضمامی و سیمای خاص خود را می‌یابد. فرد خاص، روح ناکامل و سیمایی انضمامی است که در هستی متعین کامل آن، یک تعین حاکم است و دیگر تعین‌هایش فقط حضوری رنگ‌باخته دارند. در روحی که در مرحله‌ای فراتر از دیگری قرار گرفته، هستی متعین انضمامی فروترش به جنبه‌ای بی‌جلوه کاهش یافته است؛ آنچه پیشتر خود چیز [نفس الامر] بوده، اکنون دیگر نشانه‌ای بیش نیست؛ سیمای آن پوشیده شده و به سایه‌ای بدل گشته است. فردی که گوهرش روح مرحله‌ی برتر است، تمامی این گذشته را به همان شیوه‌ی کسی می‌پیماید که پس از دست‌یابی به دانش برتر، دانسته‌های مقدماتی پیشین خود را از نو مرور می‌کند تا محتوای‌شان را به یاد آورد؛ او این دانسته‌ها را به یاد می‌آورد،

بی آنکه به آن‌ها دلبستگی داشته باشد و بر آن‌ها درنگ ورزد. هر فرد خاص نیز باید محتوای مرحله‌های فرهنگ روح عام را بی‌ماید، البته همانند چهره‌هایی که روح پیشتر آن‌ها را پشت سر گذاشته، همانند منزل‌گاه‌های راهی که پیشتر ترسیم و هموار شده است. در عرصه‌ی دانسته‌ها می‌بینیم که آن‌چه در دوران‌های پیشین ذهن پرورده‌ی انسان‌ها را به خود مشغول می‌داشته است، به سطح دانسته‌ها، تمرین‌ها و حتی بازی‌های کودکان تنزل می‌یابد؛ به همین ترتیب، در پیشرفت تربیتی نیز می‌توان تصویر سایه‌وار تاریخ فرهنگ‌پذیری جهان را بازشناخت. این هستی متعین سپری‌گشته، دیگر ملکه‌ی روح عام شده، روحی که گوهر فرد است و به همین سبب از بیرون، در نظر او چنان می‌نماید که طبیعت غیرآلی او است. (پیشگفتار پدیدارشناسی روح، صص ۶۹-۷۱، [ع: ۵۰-۵۱]، [ل: 45]).

## ۲. از خودبیگانگی هنر یونانی در دوران رومی و بازدرونی شدن فعال آن

اعتماد به قوانین جاودانه‌ی خدایان خاموش شده است، درست مثل اعتماد به ندهای غیبی که بایستی فرد خاص را بشناسند. مجسمه‌ها اکنون جسدهایی هستند که جان حیات‌بخش از آن‌ها گریخته است، همان‌گونه که سرودهای مذهبی، ترکیب واژگانی هستند که هر ایمانی آن‌ها را ترک کرده است. سفره‌های خدایان از خوراکی‌ها و نوشیدنی‌های معنوی تهی هستند، و آگاهی دیگر، در جشن‌ها و بازی‌ها، شاهد بازآمدن وحدت شادمانه‌ی خود یا ذات نیست. آثار الهگان شعر و هنر، فاقد نیروی روح هستند که شاهد برآمدن یقین به خویش از درهم شکستن خدایان و آدمیان بوده است. این آثار از این پس همان چیزی به حساب می‌آیند که برای ما هستند؛ میوه‌های زیبای جداشده از درخت؛ تقدیری دوستانه آن‌ها را به ما هدیه کرده است، درست مانند دختر جوانی که میوه‌هایش را عرضه می‌کند؛ دیگر نه زندگی مؤثر هستی متعین‌شان وجود دارد، نه درختی که آن‌ها را بار آورده است، نه خاک، نه عناصری که گوهرشان را می‌ساختند، نه

هوایی که سازنده‌ی تعیین‌پذیری‌شان بوده است و نه تناوب فصل‌هایی که بر فرایند تحول آن‌ها حاکم بوده‌اند. بدین ترتیب تقدیر، همراه با آثار این هنر، دنیای آن‌ها و بهار و تابستان زندگی اخلاقی‌یی را که این آثار در آن‌ها شکوفا و پرورده می‌شدند، به ما عرضه نمی‌کند؛ بلکه فقط خاطره‌ی پوشیده یا یادآوری درونی آن واقعیت را عرضه می‌کند. به همین سبب عمل ما به‌هنگامی که از این آثار لذت می‌بریم، فعالیت پرستش الهی نیست که در پرتو آگاهی به حقیقت کاملی برسد که خاص این واقعیت و سازنده‌ی آن است، بلکه عملی بیرونی است که به عنوان مثال، قطره‌های باران یا گردوغبارهای ظریف روی این میوه‌ها را پاک می‌کند و به جای عناصر درونی واقعیت اخلاقی که دربرگیرنده و سازنده‌ی این آثار بوده و به آن‌ها روح بخشیده است، داربست گسترده‌ی عناصر مرده‌ی وجود بیرونی آن‌ها، زبان، عنصر تاریخ و مانند آن‌ها را برپا می‌دارد، نه برای آن‌که به زندگی آن‌ها رسوخ کند، بلکه فقط برای این‌که آن‌ها را در درون خود، بازنمود دهد. اما همان‌گونه که دختر جوانی که میوه‌های درخت را عرضه می‌کند، چیزی بیش از تمام طبیعت بی‌واسطه حاضر آن‌ها است، طبیعتی که در این اوضاع و در عناصرش (درخت، هوا، نور) به جلوه درآمده است، و از آن‌جا که تمام این اوضاع را در برق نگاه خود آگاه خویش و در حرکت عرضه‌ی میوه‌ها به شکلی عالی ترکیب می‌کند، به همان ترتیب روح تقدیری که این آثار هنری به ما عرضه می‌کنند، چیزی بیش از زندگی اخلاقی و واقعیت این قوم است، زیرا این روح، یادآوری و درونی‌سازی روح گذشته‌ای است که باز هم در آن‌ها پراکنده و بیرونی شده است؛ - این روح همانا روح تقدیر تراژیکی است که تمام این خدایان فردی و تمام این صفات گوهر را در ایزدستان واحد، در روح آگاه به خود به مثابه روح گرد می‌آورد. (پدیدارشناسی روح، جلد ۲، صص ۲۶۱-۲۶۲ [ل: 489]).

### ۳. رشد محتوا

بنابراین همچنین می‌توان گفت که ایده‌ی مطلق، عام است؛ اما این امر عام فقط

صورتی انتزاعی نیست که محتوای خاص همانند چیزی بیگانه با آن رویارویی کند؛ به عکس، صورت مطلق است که در آن تمام تعین‌ها و تمام غنای محتوایی بازگشته‌اند که این تعین‌ها وضع کرده بودند. ایده‌ی مطلق از این نظر شبیه پیرمردی است که همان احکام دینی را بر زبان می‌آورد که از زبان کودکی جاری می‌شوند، اما برای این پیرمرد معنای تمام زندگی‌اش را دارند. حتی اگر آن کودک محتوای دینی را هم دریابد، این محتوا در نظر وی فقط چیزی است که هنوز تمام زندگی و همه دنیا بیرون از آن قرار دارند — زندگی بشر و رویدادهای سازنده‌ی محتوای آن نیز همین حالت را دارند... نکته‌ی گیرا و مهم، حرکت فراگیر است (دانشنامه، بند ۲۳۷).

#### ۴. بر ضدّ جزم‌پرستی

امر حقیقی و باطل از زمره‌ی مفاهیم معینی به شمار می‌آیند که در بی‌حرکتی‌شان، همچون ذات‌هایی مستقل از یکدیگر در نظر گرفته می‌شوند که یکی در این‌جا و دیگری در آن‌جا، هر کدام ثابت و جدا از دیگری است و هیچ ارتباط متقابلی با هم ندارند. برعکس، در مقابل چنین نظریاتی باید تأکید ورزید که حقیقت، سکه‌ی ضرب‌شده و کاملاً حاضر و آماده‌ای برای خرج‌کردن و در جیب گذاشتن نیست. امر باطل [مطلق] به همان اندازه وجود ندارد که شرّ [مطلق] وجود ندارد. بی‌گمان شرّ و باطل به بدی شیطان نیستند، زیرا وقتی شرّ و باطل را به مثابه شیطان در نظر می‌گیریم، آن‌ها را به عامل‌های خاص بدل می‌سازیم؛ آن‌ها به مثابه باطل و شرّ فقط ذات‌های عام هستند، اما با این همه ذات‌های ویژه‌شان در مقابل هم قرار دارد. امر باطل — در این‌جا فقط از آن سخن می‌گوییم — گویا دگر و امر منفی گوهری است که به مثابه محتوای دانش همانا امر حقیقی است. اما گوهر خود ذاتاً امر منفی است، هم از آن رو که تمایز و تعین محتوا است و هم از آن جهت که عمل تمایز ساده، یعنی خود و دانش به طور کلی است. البته انسان ممکن است چیزی را به خطا بداند. دانستن چیزی به خطا،

به معنای آن است که دانش با گوهر خود یکسان نیست. اما درست همین نایکسانی در حکم عمل تمایز به‌طور کلی است که عنصری اساسی به حساب می‌آید. از این تمایز، یکسانی آن‌ها به دست می‌آید؛ و این یکسانی به‌دست‌آمده، حقیقت است. اما به این معنا حقیقت نیست که نایکسانی را کنار گذاشته است — همان‌گونه که ناخالصی را از سنگ فلز می‌زدایند و فلز ناب به دست می‌آورند، یا همان‌گونه که کارافزار را از طرف ساخته‌شده بیرون می‌کشند: نایکسانی به‌عکس در مقام امر منفی، در مقام خویشتنِ خود، در امر حقیقی حضور بی‌واسطه دارد. با این همه از این نکته نمی‌توان نتیجه گرفت که باطل، عنصر یا حتی بخشی از امر حقیقی است. در این گفته که «در هر خطایی چیز درستی وجود دارد»، خطا و درست هر یک ارزش خاص خود را دارند و همانند روغن و آبی در نظر گرفته شده‌اند که فقط پیوستگی بیرونی با هم دارند، بی‌آن‌که آمیخته شوند. درست برای آن‌که به عبارت «هستیِ دگرِ کامل» تمام معنایش را بدهیم، باید از کاربرد این واژگان در جایی که هستیِ دگرشان از میان رفته است، خودداری ورزیم. به همین ترتیب عبارت‌های وحدتِ ذهن و عین، پایان‌پذیر و پایان‌ناپذیر، هستی و اندیشه دچار این نارسایی هستند که عین و ذهن و غیره بر آن چیزی دلالت می‌کنند که در بیرون از وحدت‌شان هستند؛ بنابراین آن‌ها در وحدت‌شان دیگر همان معنایی را ندارند که این عبارت‌ها بیان می‌کنند. بدین ترتیب امر باطل به مثابه امر باطل دیگر عنصری از حقیقت نیست. (پیشگفتارِ پدیدارشناسی، صص ۹۳-۹۵، [ع: ۶۹-۷۰]، [ل: 52-53]).

## ۵. بر ضدّ الگوسازی و صورت‌پرستی

این صورت‌پرستی تفاوتی با تمام دیگر صورت‌پرستی‌ها ندارد. چه کودن است کسی که نتوان در ظرف یک ربع ساعت این نظریه را به او فهماند که از یک سو بیماری‌های ناشی از کم‌توانی، پرتوانی و کم‌توانی مستقیم وجود دارند و از سوی دیگر به همان اندازه روش‌های درمانی نیز یافت می‌شوند؛ و وقتی که تا همین

چندی پیش، چنین آموزشی کافی بود، چه کودکان کسی که امیدوار نباشد. در همین مدت کوتاه از عطاری عادی به پزشکی حاذق بدل شود. صورت پرستی فلسفه‌ی طبیعت ممکن است به عنوان مثال آموزش دهد که فهم، همان برق است، یا حیوان از ازت است، و یا همانند قطب شمال یا جنوب یا باز نمود آن‌ها است و غیره؛ یگانه تفاوتی که ممکن است دیده شود این است که گاهی مطلب به این خامی به بیان در نمی‌آید و اصطلاحات نیز به آن افزوده می‌شود؛ فرد ناآزموده ممکن است با چنین نیرویی که می‌تواند چیزهایی را به هم پیوند دهد که بسیار دور از یکدیگر به نظر می‌رسند، و با خشونت‌ی روبه‌رو شود که بر اثر این پیوند، بر امر محسوس آرمیده تحمیل می‌شود و به آن ظاهر مفهوم را می‌دهد، اما از انجام کار اصلی - یعنی بیان خود مفهوم یا معنای باز نمود حسی - خودداری می‌ورزد؛ چنین نیرو و خشونت‌ی ممکن است فرد ناآزموده را به شگفتی همراه با ستایش وادارند و در برابر نوعی به این ژرفی به زانویش درآورند و همچنین چه بسا شادکامی بی‌دغدغی چنین تعین‌هایی که عاملی مرئی محسوس را جایگزین مفهوم انتزاعی می‌کنند - و بدین سان این امر مشهود را دلنشین‌تر می‌سازند - او را چنان شادمان کنند که از احساس نزدیکی روانی با کنشی به این درخشانی به وجد آید و خود را سزاوار تمجید بدانند. سرعتِ آموختنِ این فرزاندگی به همان اندازه‌ی آسانی کاربرد آن است؛ اما زمانی که رمزش به خوبی شناخته شود، تکرارش همان اندازه تحمل‌ناپذیر است که تکرارِ تردستی فاش شده. کار با ابزارِ صورت‌پرستی ملال‌آور، دشوارتر از کار با تخته رنگی نیست که روی آن فقط دو رنگ وجود دارد، به عنوان مثال رنگ قرمز برای رنگ‌آمیزیِ صحنه‌های تاریخی و رنگ سبز برای رنگ‌آمیزی منظره. به‌دشواری می‌توان گفت که آیا جلوه‌ی دلنشین ترسیم همه پدیده‌های آسمان، زمین و زیرزمین با این شوربای رنگ بیشتر است یا تصور برتری این وسیله‌ی همه‌کاره؛ در واقع هر یک پشتوانه‌ی دیگری است. این روش که برچسب دو، سه تعین‌الگوی عام را بر تمام پدیده‌های آسمانی و زمینی و تمام چهره‌های طبیعی

و معنوی می‌زند و همه چیز را بدین ترتیب به نظم درمی‌آورد، حاصلی بیش از «گزارشی به روشنی روز»<sup>۱</sup> درباره‌ی منظومه‌ی فلکی ندارد، یعنی تابلویی است اسکلت‌وار که روی آن برچسب‌های کوچک زده‌اند یا به رج‌های جعبه‌های سربسته و برچسب‌خورده در دکان عطاری شباهت دارد؛ چنین تابلویی ذات زنده‌ی موضوع را کنار گذاشته یا پنهان ساخته و روشنی آن همانند اسکلتی است که استخوان‌هایش بی‌گوشت و خون هستند و یا به جعبه‌هایی شباهت دارد که در آن‌ها نیز چیزهای عاری از حیات نهفته شده‌اند. همان‌گونه که پیشتر گفته شد، این شیوه‌ی کار به نقاشی سرپا تک‌رنگی می‌انجامد، زیرا که از تفاوت‌های شرم‌آور این الگو برانگیخته شده و آن‌ها را به سبب تعلق داشتن به اندیشه، در وادی خلاء مطلق فرو می‌افکنند، به نحوی که یکسانی محض و سپیدی بی‌شکل را باز برقرار می‌سازد. از یک سو این تک‌رنگی الگو و تعیین‌های بی‌روح آن، و از سوی دیگر، این یکسانی مطلق و گذار یکی به دیگری، همه و همه به یک نسبت در حکم فهم بی‌روح و شناخت بیرونی است. (پیشگفتار پدیدارشناسی روح، صص ۱۱۹-۱۲۳، [ع: ۹۱-۹۳]، [ل: 61-60]).

## ۶. شرح خلاصه‌ی برداشت هگل از امر حقیقی

من می‌توانم از اشاره به این نکته بپرهیزم که به طور کلی حقیقت در آغاز به صورت دین بر انسان آشکار می‌شود و تجربه‌ای که خود انسان از روح خویش و از زندگی دارد، این صورت را پرشور و پربار می‌سازد؛ در واقع [ایمان یک چیز است و] این چیزی به کلی متفاوت است که همین حقیقت را در قالب اندیشه دریابیم، فقط به آن ایمان نداشته باشیم، بلکه به قول خود شما آن را ببینیم - و آن را با چشم‌های روح ببینیم، زیرا چشم‌های تن برای این کار مناسب نیست - و آن را بدانیم...

۱. اشاره به عنوان یکی از کتاب‌های فیثته - م.

اما همین که می‌خواهیم حقیقت را در اندیشه دریابیم و درک کنیم، با مفهوم کانتی ذهنیت محض اندیشه روبه‌رو می‌شویم - مفهومی که آن را می‌شناسید و از آن فراتر رفته‌اید. آن‌گونه که از نامه‌تان برمی‌آید، شما فرانسویِ مادرزاد هستید و در فضای فعالیتتِ سالم به سر می‌برید: در نتیجه نمی‌توانید بر سر مفهومی آلمانی و مالیخولیایی درنگ و ورزید که هر چیز عینی را برای خود بیهوده ساخته است و سپس به بهره‌مندی درونی از این بیهودگی بسنده می‌کند. اما حتی اگر دیگر شایستگی‌های فلسفه‌ی کانت را نادیده گیریم، مایلیم به این شایستگی اشاره کنم که در آثار کانت، در آن‌چه او اصول موضوعه‌ی خود می‌نامد، نه فقط دیدنِ ضرورتِ ایده، بلکه تعریف آن نیز گِیرا و آموزنده است. آن‌چه در نقدِ نیروی داورِ درباره‌ی اندیشه‌ی نوعی فهمِ شهودی و اندیشه‌ی هدف در خود گفته شده است - هدفی که در چیزهای آلی همزمان به نحوی طبیعی وجود دارد - همه و همه به‌خوبی ممکن است درآمدی بر نگرش‌هایی باشد که در پی می‌آید. اما البته باید این عقیده‌ی او را کنار گذاشت که چنین اندیشه‌هایی را فقط به مثابه اندرزِ ذهنی اندیشه در نظر می‌گیریم. من از این جا بی‌درنگ به چیزی می‌پردازم که شما در نامه‌تان به آن اشاره می‌کنید: به این نکته که من ایده را همانند شدن، همانند وحدت هستی و نیستی تعریف می‌کنم. در این باره به یادآوری دو نکته می‌پردازم: (۱) هستی و نیستی، انتزاعی‌ترین، کم‌مایه‌ترین، و به همین علت، صورت‌های اصلی تضاد هستند؛ هستی و ذات، هستی و اندیشه، وجودِ ایده‌ای و واقعیت، مفهوم و عینیت (...)، وحدت و تفاوت و غیره، دیگر صورت‌های تضاد هستند، اما نباید به هیچ‌یک از آن‌ها بسنده کرد. به‌عکس، من بازنمود علمی را فقط به صورت زیر می‌بینم: نشان دادن گذار از امر انتزاعی - زیرا هر آغازی به همین ترتیب است - به امر انضمامی به صورت [فرایندی] که به خودی خود ایجاد می‌شود و گسترش می‌یابد. به طور کلی ایده به صورت وحدتِ واقعیت‌های متمایز است که اساساً انضمامی است، و برترین وحدت، همانا وحدت مفهوم و عینیت آن است. به همین ترتیب حقیقت نیز در مورد

بازنمودها بیشتر به مثابه توافقی این بازنمودها با اعیان تعریف شده است. اما من اکنون حقیقت را به این معنای معین‌تر در نظر می‌گیرم: آیا حقیقت با [ذات] خود اعیان مطابقت دارد یا ندارد. یک عین ناحقیقی البته ممکن است وجود داشته باشد و ما می‌توانیم بازنمود دقیقی از آن داشته باشیم، اما چنین عینی آن‌گونه نیست که باید باشد، یعنی با مفهوم خود منطبق نیست. (ما این را نیز عین «بد» می‌نامیم). عملِ بد، عملی ناحقیقی است، مفهوم اراده‌ی عقلانی در آن حضور عینی ندارد و چنین مفهومی، همانا آن‌چه عمل باید باشد، و تعیین ویژه‌ی آن است. ایده در برترین معنای خود، یعنی خدا، یگانه حقیقت حقیقی است، یعنی جایی که در آن، مفهوم آزاد، دیگر در عینیت خود با تضادی حل نشده روبه‌رو نمی‌شود و به هیچ وجه زندانی پایان‌ناپذیری نیست. (۲) این نکته شایان یادآوری است که بی‌تردید باید تعریف‌هایی از نوع تعریف‌های زیر را طرح کرد: ایده<sup>۱</sup>، وحدت هستی و نیستی، وحدت مفهوم و عینیت، وحدت دگرگونی و سکون است و غیره. گزاره‌هایی مانند گزاره‌های زیر را هم باید طرح کرد: هستی، نیستی است؛ مفهوم، عینیت است؛ آرمانی، واقعی است و برعکس. اما در عین حال باید دانست که تمام این تعریف‌ها و گزاره‌ها یک‌سویه هستند و به همین سبب تقابلی پذیراند. کمبود درونی آن‌ها در این است که فقط یک جنبه، وحدت و «است» را بیان می‌کنند، ولی همزمان به بیان تفاوتِ حاضر در این تعیین‌ها (هستی و نیستی و غیره) یا امر منفی موجود در آن‌ها نمی‌پردازند...

بنابراین به نظر من ایده را فقط باید به مثابه فرایند ذاتی (به عنوان مثال: شدن)، به مثابه جنبش در نظر گرفت و بیان کرد. زیرا امر حقیقی چیزی صرفاً ایستا و باشنده نیست، بلکه چیزی زنده است که از درون خود به حرکت

۱. ایده (idee) برترین مقوله‌ی منطق هگل (وحدت صورت معقول و واقعیت، یا یگانگی ذهنیت و عینیت، ذهنی و واقعی، خود و هستی) است و با مثال افلاطونی تفاوت اساسی دارد. با توجه به معنای خاص این واژه در نظرگاه هگل و تفاوت اساسی آن با مثال افلاطونی و سایر معادل‌های رایج آن در زبان فارسی، همه جا خود واژه‌ی ایده را به کار برده‌ایم - م.

درمی آید؛ همان تفاوت یابی و کاهش تفاوت در موجودی واحد است تا به جایی برسیم که دیگر تفاوتی وجود نداشته باشد. این را به زبان احساس، عشق ابدی هم نامیده‌اند. جنبشی در خود که آرامش مطلق نیز هست: فقط به این ترتیب است که ایده، زندگی و روح وجود دارند... (نامه به دوبوک در ۳۰ ژوئیه‌ی ۱۸۲۲، مکاتبات، صص ۳۲۶-۳۲۹).

## ۷. قدرت فاهمه

تجزیه‌ی یک باز نمود به عناصر اصلی‌اش به معنای بازگشت به عواملی از آن است که دست‌کم صورت باز نمود حاضر و آماده را ندارند، بلکه کیفیت بی‌واسطه‌ی امر [خویش] را می‌سازند. البته این تحلیل فقط به اندیشه‌هایی می‌انجامد که خود آن‌ها تعیین‌های آشنا، بسیار شناخته، ثابت و ایستا هستند. اما امری که بدین ترتیب تجزیه و ناواقعی شده، عاملی اساسی است؛ امر انضمامی فقط از آن رو که تقسیم می‌شود و ناواقعی می‌گردد، امری خودجنبنده است. فعالیت تجزیه کردن، نیرو و کار فاهمه است، فاهمه‌ای که شگفت‌انگیزترین، عظیم‌ترین قدرت، و بلکه قدرت مطلق است. حلقه‌ی بسته‌ای که در خود آرمیده است و به مثابه جوهر، عناصر خویش را نگه می‌دارد، رابطه‌ای بی‌واسطه است و در نتیجه به هیچ وجه شگفت‌انگیز نیست. اما این که امر تصادفی به همین عنوان، جدا از محیط پیرامونی خود، و آنچه فقط در پیوستگی با دیگری، به هم پیوسته و واقعی است، هستی متعین و ویژه و آزادی جداگانه می‌یابد، نشان قدرت بی‌حد امر منفی، قدرت اندیشه و من محض است. مرگ - هرآینه بتوانیم این ناواقعیت را مرگ بنامیم - ترسناک‌ترین چیز است و نگه داشتن چیز مرده به بیشترین نیروها نیاز دارد. زیبایی بی‌نیرو از آن رو از فاهمه‌گریزان است که فاهمه همان کاری را از آن انتظار دارد که این زیبایی قادر به انجامش نیست. اما زندگی روح، زندگی بی نیست که از مرگ می‌هراسد و خود را از ویران شدن در امان می‌دارد، بلکه زندگی بی است که مرگ را پذیرا می‌شود و در آن بقا می‌یابد. روح، حقیقت خود را فقط هنگامی به

دست می‌آورد که خود را در دوپارگی مطلق بازمی‌یابد. روح برخوردار از این قدرت، مانند امر مثبتی نیست که از امر منفی روی‌گردان است (همچنان که درباره‌ی چیزی می‌گویند که هیچ نیست یا باطل است، و با این گفته خود را از آن خلاص می‌کنند و به سراغ دیگری می‌روند)؛ به عکس روح فقط هنگامی این قدرت را دارد که رودرروی امر منفی می‌ایستد و در آن اقامت می‌گزیند. این اقامت همان نیروی سحرآمیزی است که امر منفی را به هستی بدل می‌سازد. (پیشگفتار پدیدارشناسی روح، صص ۷۷-۷۹ [ع: ۵۶-۵۷]، [ل: 48-49]).

## ۸. ضرورت نظام

... دانش فقط به مثابه علم یا نظام، واقعی و بیان‌شدنی است (...). یک (به اصطلاح) گزاره‌ی اساسی یا اصل فلسفه، اگر حقیقی باشد، باطل نیز هست، زیرا فقط گزاره‌ی اساسی یا اصل است. به همین سبب می‌توان آن را به آسانی رد کرد. رد کردن به معنای آن است که نشان دهیم این گزاره یا اصل کمبودی دارد، چراکه فقط عام، یا اصل و سرآغاز است. رد کردن هنگامی به ژرفای چیزها رسوخ می‌کند که از خود آن اصل مایه گیرد و بر همان مبنا بسط یابد، نه این‌که به زور احکام معارض و اندیشه‌های تصادفی متضاد از بیرون ساخته شده باشد. بنابراین رد کردن به معنای دقیق، بسط و گسترش همین اصل و رفع کمبود آن است، البته اگر گرفتار این انحراف نشود که فقط به جنبه‌ی منفی این اصل توجه کند و از پیشرفت و نتیجه‌های مثبت آن غافل باشد. در عین حال، تشریح حقیقتاً مثبت سرآغاز، برخوردی منفی به آن، یعنی به شکل یک سویه‌ی سرآغاز است که در ابتدا فقط به صورت بی‌واسطه یا هدف مطلوب وجود دارد. بنابراین چنین تشریحی را می‌توان در حکم رد کردن چیزی دانست که سازنده‌ی اساس نظام است، اما درست‌تر است که آن را همانند نمودگار این واقعیت بدانیم که اساس یا اصل نظام در واقع جز سرآغاز آن نیست. (پیشگفتار پدیدارشناسی روح، صص ۵۹-۶۱، [ع: ۳۹-۴۰]، [ل: 41-42]).

## ۹. دانش مطلق

قلمرو روح‌هایی که بدین ترتیب در هستی متعین شکل گرفته، نوعی پی‌آیندی است که در آن یک روح جایگزین روحی دیگر شده و هر یک، قلمرو دنیای معنوی را از روح پیشین خود گرفته است. هدف این پی‌آیندی آشکارسازی ژرفا است، و این ژرفا همانا مفهوم مطلق است؛ در نتیجه این آشکارسازی در حکم الغای ژرفای مفهوم یا گسترش آن است، نفی‌گری این من فرورفته در خود، نفی‌گری‌یی که از خود بیگانگی یا گوهر آن است – و این آشکارگری تجسم زمانی آن است، زمانی که در جریان آن این از خود بیگانگی در درون خود بیگانه می‌شود و در نتیجه در گسترش و نیز در ژرفای خویش، برای خود است. راهی که به هدف، به دانش مطلق، یا به روحی می‌رسد که به روح بودنش خودآگاهی دارد، یادآوری روح‌ها است، به همان‌گونه که در درون خویش هستند و به همان‌گونه که قلمرو معنوی خود را سازمان‌دهی می‌کنند. حفظ آن‌ها از جنبه‌ی هستی متعین آزادشان که در قالب تصادف پدیدار می‌شود، عبارت است از تاریخ؛ اما از جنبه‌ی سازمان‌دهی مفهومی‌شان، علم دانش پدیداری است. اگر این دو جنبه با هم جمع شوند، یعنی تاریخ به صورت مفهومی درک شود، خاطره و جلجتای روح مطلق، واقعیت، حقیقت و یقین اورنگ همین روح را می‌سازند که بدون آن، تنهایی بی‌حیات خواهد بود؛ فقط

از جام این قلمرو روح‌هاست

که کف پایان‌ناپذیری‌اش به او خواهد رسید<sup>۱</sup>.

(پدیدارشناسی روح، صص ۳۱۲-۳۱۳، [ل: 542]).

## ۱۰. زندگی جاوید و دانش مطلق

اندیشه‌ی محض به تضاد امر ذهنی و امر عینی رسیده است؛ و آشتی راستین

۱. این دو مصرع از شعر شیلر به نام «دوستی» (۱۸۷۲) اقتباس شده است.

تضاد یعنی آن‌که دریابیم این تضاد وقتی به غایت مطلقش برسد، خودبه‌خود حل می‌شود و به گفته‌ی شلینگ، اضداد، یگانه هستند، آن هم نه فقط به طورِ درخود، بلکه به این معنا که زندگی جاوید عبارت است از آفرینش جاودانه‌ی تضاد و آشتی جاودانه‌ی آن – و این‌که دانش مطلق یعنی آن‌که در وحدت، تضاد وجود دارد و در تضاد، وحدت؛ و علم هم بدین معنا است که این وحدت را بر مبنای خودش و درگسترش همه‌جانبه‌اش بشناسیم (درس‌هایی درباره‌ی تاریخ فلسفه).

## د. دیالکتیک و ایده‌آلیسم

### ۱. گردیدن

وحدت که هستی و نیستی عناصر جدایی‌ناپذیر آن هستند، با این عناصر تفاوت دارد و نسبت به آن‌ها، عنصر سومی را نشان می‌دهد که در ویژه‌ترین شکل خود، گردیدن است. گذار از یکی به دیگری عین گردیدن است، فقط با این تفاوت که دو حد گذار، حد آغازین و حد پایانی، در حالت سکون به سر می‌برند و از یکدیگر جدا هستند، و گذار به عبارتی بین آن دو صورت می‌گیرد. هر بار که مسئله‌ی هستی و نیستی طرح می‌شود، این عنصر «سوم» باید وجود داشته باشد، زیرا هستی و نیستی به خودی خود وجود ندارند، و فقط در این سومین عنصر وجود دارند. اما این عنصر سوم، شکل‌های واقعی متنوعی به خود می‌گیرد که انتزاع آن‌ها را کنار می‌گذارد یا نادیده می‌گیرد تا بتواند آفریده‌های خود، یعنی هستی و نیستی جدا از هم را حفظ کند و آن‌ها را چنان جلوه دهد که گویی از گذار یکی به دیگری در امان مانده‌اند...

اغلب این گفته را می‌شنویم که در فرضیه‌ی جدایی مطلق میان هستی و نیستی، سرآغاز یا گردیدن چیزی درک‌ناپذیر است؛ در واقع بعد از پذیرش

فرضیه‌ی حذفِ سرآغاز یا گردیدن، دومی را باز به میان می‌آورند و بدین ترتیب پس از آن‌که خودشان این تضاد را آفریدند و رفع آن را ناممکن ساختند، اعلام می‌کنند که با چیزی درک‌ناپذیر روبه‌رو هستند.

دیالکتیکی که از آن سخن گفتیم همان دیالکتیکی است که فاهمه بر ضدّ این مفهوم مقادیر بی‌نهایت خرد به کار می‌برد، مفهومی که از تحلیل بالا سرچشمه می‌گیرد و در جای دیگری به آن خواهیم پرداخت. این مقادیر به مثابه مقادیر در حالِ ناپدید شدن تعریف شده‌اند، نه پیش از ناپدید شدن (زیرا در این حال مقادیر پایان‌پذیر خواهند بود) نه پس از ناپدید شدن (زیرا در این صورت هیچ نخواهند بود. ایرادی که بر ضدّ این مفهوم محض، بیان و اغلب تکرار شده این است که این مقادیر یا چیزی هستند، یا هیچ نیستند؛ و میان هستی و نیستی، حالت حدّ وسطی وجود ندارد (حالت واژه‌ای نامناسب و نادرست است). در این جا نیز جدایی مطلق میان هستی و نیستی را می‌پذیرند. ما به‌عکس نشان داده‌ایم که هستی و نیستی در واقع یک چیز واحد هستند، یا به بیانی که در بالا گفته شد، هیچ چیزی وجود ندارد که در حالت حدّ وسطِ هستی و نیستی نباشد، ریاضیات، درخشان‌ترین کامیابی‌های خود را مدیون پذیرش این تعریفی است که فاهمه از آن بیزار است.

استدلالی که آن را نقل کردیم، بر فرضیه‌ی جدایی مطلق میان هستی و نیستی استوار است و از آن فراتر نمی‌رود؛ ما تأکید می‌ورزیم که این استدلال، سفسطه است و ربطی به دیالکتیک ندارد. زیرا سفسطه استدلالی مبتنی بر فرضیه‌ای بی‌اساس است که بی‌هیچ باریک‌اندیشی یا انتقادی پذیرفته می‌شود؛ ولی دیالکتیک به تعبیر ما جنبش عقلانی برتر است که هنگامی تأیید می‌شود که این حدهای به‌ظاهر جداگانه به نحوی خودانگیخته در یکدیگر گذر می‌کنند و نیز به همین سبب است که فرضیه‌ی جدایی آن‌ها هم رد می‌شود. (علم منطقی، جلد ۱، صص ۹۸-۹۹).

## ۲. هستی‌گذار

امر ناپدیدشونده را باید اساسی دانست، البته نه به صورت تعیین چیزی سخت تثبیت شده که از امر حقیقی جداگشته و در جایی ناشناخته، بیرون از این امر حقیقی رها شده است؛ همان‌گونه که نباید امر حقیقی را همانند امر مثبتِ مرده‌ای در نظر گرفت که در سوی دیگر آرمیده است. تجلی، زایش و محوشدنی است که خودش زاده یا ناپدید نمی‌شود، بلکه به‌طور دژخود وجود دارد و سرچشمی واقعیت و حرکتِ زندگی حقیقت است. بنابراین امر حقیقی، دورِ مستی‌آور باکوسی است که در آن حتی یک عضو نیست که مست نباشد، و چون هر عضوی به محض کناره‌گرفتن، از گردونه خارج می‌شود، از دور، آرامش آشکار و ساده نیز هست. (پیشگفتار پدیدارشناسی روح، صص ۱۰۹-۱۱۱، [ع: ۸۳-۸۴]، [ل: ۵۷].)

## ۳. تضاد

... یکی از پیشداوری‌های اساسی منطق و تصویری که تاکنون رایج بوده این است که گویی تضاد، تعینی ذاتی و اساسی مانند یگانگی نیست؛ حال آن‌که اگر مسئله‌ی سلسله‌مراتب به میان آید و ناچار شویم که این دو تعین را از یکدیگر جدا کنیم، همانا تضاد، ژرف‌ترین و اساسی‌ترین تعین خواهد بود. زیرا در مقایسه با آن، یگانگی، تعین امری واسطه‌ی محض، هستی مرده است؛ اما تضاد ریشه‌ی هر نوع حرکت و هر نوع جلوه‌ی حیاتی است؛ هر چیز فقط تا آن‌جا که تضادی را در خود نهفته دارد، قادر به حرکت، فعالیت و آشکار ساختن گرایش‌ها و انگیزه‌های درونی خویش است.

تضاد معمولاً همان چیزی است که در درجه‌ی اول از چیزها، از باشنده‌ها و از امور حقیقی به‌طور کلی کنار گذاشته می‌شود؛ به‌ویژه ادعا می‌کنند که هیچ چیز متضادی وجود ندارد. در درجه‌ی دوم، به‌عکس آن را به عرصه‌ی تفکرِ ذهنی پس می‌رانند و می‌گویند همین تفکر است که از فرط مقایسه، تضاد را طرح می‌کند. اما حتی نمی‌توانند بگویند که تضاد در این تفکر نیز وجود دارد، زیرا امر

متضاد نه به تصور درمی آید، و نه به اندیشه. خواه در مورد واقعیت و خواه در مورد تفکر اندیشنده، تضاد یا به مثابه تضاد فی محض در نظر گرفته می شود و یا چیزی خلاف قاعده و بحرانی بیمارگون و گذرا نام می گیرد...

اما تجربه‌ی روزمره به ما نشان می دهد که انبوهی از چیزهای متضاد، نهادهای متضاد و مانند آن‌ها وجود دارد و تضاد، نه فقط از تفکر بیرونی سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه در درون خود چیزها و نهادهای نهفته است. تضاد را نباید چیزی خلاف قاعده دانست که گاهی این‌جا و آن‌جا مشاهده می‌شود؛ تضاد، امر منفی در تعیین ذاتی خویش و اصل هر حرکت خودانگیخته‌ای است که چیز دیگری جز جلوه‌ی تضاد نیست. حرکت بیرونی و محسوس، هستی متعین بی‌واسطه‌ی تضاد است. حرکت را نباید چنان معنا کرد که گویی چیزی در لحظه‌ی معینی در این‌جا، و در لحظه‌ای بعد، در جای دیگری قرار دارد؛ حرکت یعنی [بودن] همزمان [چیزی در] این‌جا و جای دیگر، یعنی آن‌که چیزی در آن واحد هست و نیست. می‌توان پذیرفت که دیالکتیک‌ورزان دوران باستان در آشکار ساختن تضادهای نهفته در حرکت بر حق بوده‌اند؛ اما نباید به این نتیجه رسید که حرکت وجود ندارد، بلکه باید نتیجه گرفت که حرکت، خود تضاد، و در واقع هستی متعین آن است.

همچنین، حرکت خودانگیخته‌ی درونی به معنای خاص آن، گرایش یا انگیزه به طور کلی (اشتیاق یا nisus موناها، کمال‌پذیری هستی مطلقاً ساده) فقط به معنای آن است که هر چیزی، در اعتبار واحد، در خود وجود دارد و در عین حال نبود یا امر منفی خویش است. با خودیگانگی انتزاعی هنوز با چیز زنده‌ای منطبق نیست، ولی چون امر مثبت به خودی خود نفی‌گری است، از خویش بیرون می‌آید و راه تغییر را در پیش می‌گیرد. پس هر چیزی فقط تا آن‌جا زنده است که تضادی در بر دارد و نیروی در برداشتن و تحمل آن را دارا است. اما هنگامی که موجودی قادر نیست از تعیین مثبت خویش به تعیین منفی گذر کند و یکی را در دیگری حفظ نماید، به عبارت دیگر هنگامی که نمی‌تواند تضاد

درونی خود را تحمل کند، وحدتی زنده نیست، اساس و محتوایی ندارد و در برابر تضاد [درونی] خود از پای درمی‌آید. اندیشه‌ی نظریه‌ی فقط به این معناست که نشان می‌دهد قادر است تضاد را در خود حفظ کند، و برخلاف تصور رایج به معنای آن نیست که به سلطه‌ی تضاد تن درمی‌دهد و فقط نظاره‌گر تبدیل تعین‌های خود به تعین‌های دیگر یا نابودی آن‌ها می‌شود. (علم منطق، جلد ۲، صص ۶۷-۶۹).

#### ۴. پیشرفت کمی و جهش کیفی

گفته می‌شود که در طبیعت جهش وجود ندارد؛ و هنگامی که در زندگی روزمره می‌خواهند پیدایش یا ناپیدیدی را روشن کنند، بهترین توضیح ممکن را این می‌پندارند که هر دو را حاصل پیشرفتی پیوسته بدانند. اما پیشتر نشان دادیم که چه نوع وجودهایی به طور کلی نه فقط با گذار یک کمیت به کمیتی دیگر، بلکه با گذار امر کیفی به کمی، و برعکس، با گردیدنی که در حکم گسست پیشروندگی است، و با شکل‌گیری چیزی انطباق دارند که با چیز پیشین خود تفاوت کیفی دارد. آب در اثر سرد شدن، به تدریج منجمد نمی‌گردد و پس از طی چند مرحله‌ی میانی یخ نمی‌بندد، بلکه یک‌باره منجمد می‌شود؛ و حتی در درجه‌ی انجماد نیز، تا هنگامی که در سکون به سر می‌برد، حالت مایع خود را حفظ می‌کند، اما با کم‌ترین تکانی به یخ بدل می‌گردد.

طرفداران تدریجی بودن پیدایش، ادعا می‌کنند که آن‌چه پدیدار می‌شود، پیش از پیدایش خود واقعاً وجود داشته، اما به علت کوچکی‌اش به چشم نمی‌آمده است؛ به همین ترتیب به هنگام صحبت از تدریجی بودن ناپیدیدی مدعی می‌شوند که نا-هستی یا دگری که جایگزین [امر ناپدیدشده] می‌گردند نیز وجود داشته اما دیده نمی‌شده‌اند. وجود آن‌ها به این معنا نیست که دگر به همین عنوان، در آن‌چه وجود دارد نهفته است، بلکه به این معناست که از وجود ویژه، از هستی متعین برخوردار است که به مشاهده در نمی‌آید. بر اساس این شیوه‌ی نگرش، پیدایش و ناپیدیدی یا به‌سادگی تمام حذف می‌شوند، یا امر

دزخود، یعنی درونی که یک چیز پیش از [رسیدن به] هستی متعین خود در آن نهفته است، به هستی متعین بیرونی بدل می‌شود که از فرط کوچکی، نادینی است. و تفاوت اساسی، یعنی تفاوت مفهومی، به تفاوت محض اندازه تبدیل می‌گردد. اگر برای تشریح پیدایش و ناپیدایی به تدریجی بودن تغییر استناد ورزیم، گویی نوعی همان‌گویی را به کار برده‌ایم که مانند هر همان‌گویی دیگری، ملال‌آور و خسته‌کننده است. چنین کاری در حکم آن است که آن‌چه پدیدار یا ناپدید می‌شود، نشان‌دهنده‌ی هیچ چیز تازه یا نامنتظری نیست؛ بدین ترتیب دگرگونی نیز به تغییر محض تفاوت بیرونی فروکاسته می‌شود و همین امر است که چنین تشریحی را سراپا همان‌گویانه می‌سازد. دشواری‌یی که فاهمه در این تشریح با آن روبه‌رو است، همانا در گذار کیفی چیزی به دگرش به‌طور عام، و به متضادش به‌طور خاص نهفته است؛ اما فاهمه، یگانگی و دگرگونی را همانند یگانگی و دگرگونی بی‌تمایز و بیرونی امر کمی در نظر می‌گیرد.

در زندگی اخلاقی نیز که بخشی از عرصه‌ی هستی است، با همان تبدیل امر کمی به کیفی و تفاوت‌های کیفی‌یی روبه‌رو می‌شویم که گویی با تفاوت‌های کمی منطبق هستند. کافی است فقدان تفکر از حد معینی بگذرد تا شاهد پیدایش چیزی به کلی تازه، یعنی جنایتی باشیم که عدالت را به بی‌عدالتی و حُسن را به عیب بدل می‌سازد. همچنین تفاوت‌های کیفی موجود میان دولت‌ها - به شرط برابری تمام شرایط - به تفاوت‌های کمی می‌انجامند. هنگامی که ابعاد کشور و تعداد شهروندان افزایش می‌یابند، قوانین و نهادها نیز دگرگون می‌شوند. کمیت کشور اندازه‌ای دارد که فراسوی آن گرفتار بی‌ثباتی و تجزیه می‌شود، هرچند از نهادهایی برخوردار است که هنگامی که کوچک‌تر بود، به آن قدرت و رونق می‌بخشیدند. (علم منطق، جلد ۱، صص ۴۲۱-۴۲۳).

## ۵. رفع دیالکتیکی

رفع دیالکتیکی و امر رفع‌شده (امر ایده‌ای) از مهم‌ترین مفهومی‌های فلسفه و

تعیینی اساسی است که همواره باز مطرح می‌شود و دانستن معنای دقیق آن اهمیت بسیار دارد. به‌ویژه باید این تعین را از نیستی متمایز کرد. آنچه رفع می‌شود، در این میان نیست نمی‌گردد. نیستی امر بی‌واسطه است؛ به‌عکس، چیزِ رفع‌شده، امر باواسطه است. این چیز، ناموجود است، اما در حکم نتیجه‌ای است که نوعی وجود سرچشمه و منشأ آن است. به همین علت، سرشت معین این سرچشمه را هنوز حفظ می‌کند.

در زبان رایج، رفع معنایی دوگانه دارد: از یک سو بالا بردن و برکشیدن معنا می‌دهد و از سوی دیگر، برطرف کردن، از بین بردن (واژه‌ی *aufheben* در زبان آلمانی هر سه معنای حفظ و حذف و ارتقا را دارد).<sup>۱</sup> به‌علاوه حفظ کردن و نگه داشتن [یا بالا بردن و برکشیدن] این معنای منفی را نیز در بر دارد که برای حفظ چیزی، بی‌واسطگی و هستی متعین آن را که در معرض تأثیرات بیگانه است، بیرون می‌کشیم و از میان می‌بریم. بدین ترتیب آنچه رفع شده، در عین حال حفظ گشته، اما فقط بی‌واسطگی خود را از دست داده است، بی‌آن‌که نابود شود. از دیدگاه واژه‌شناختی، این دو تعین رفع دیالکتیکی را می‌توان دو معنای این واژه دانست. بنابراین چه بسا مایه‌ی شگفتی باشد که در زبانی یک واژه‌ی واحد برای اشاره به دو تعین متضاد به کار رفته است. برای اندیشه‌ی نظری مایه شادمانی است که در زبان، واژه‌هایی یافت می‌شوند که خودشان معنایی نظری

۱. ترجمه‌ی واژه‌ی *aufheben* و برابرهای فرانسوی و انگلیسی آن همیشه مسئله‌ساز بوده است. در این‌جا واژه‌ی رفع یا رفع دیالکتیکی را برای *dépassement* و مشتقات آن برگزیده‌ام که برگردان فرانسوی *aufheben* است. واژه‌ی رفع در زبان فارسی دو معنای متفاوت و حتی متضاد برکشیدن، بالا بردن و از میان بردن را دارد. البته مفهوم دقیق *aufheben* همان‌گونه که خودِ هگل نیز می‌گوید، حفظ و حذف و ارتقا است. به همین جهت در مواردی صفت «دیالکتیکی» را به رفع افزوده‌ام تا تأکیدی باشد بر معنای مشخص آن در فلسفه‌ی هگل. ناگفته نماند که در متن کتاب، معنای اول فعل *dépaaser* حفظ کردن و نگه داشتن است که در ترجمه، با توجه به برگزیدن واژه‌ی رفع برای این فعل، «بالا بردن و برکشیدن» آمده است - م.

دارند، و زبان آلمانی از این واژه‌ها بسیار دارد. [...] برای رفع یک چیز باید به نحوی عمل کرد که آن چیز با متضادش وحدتی را تشکیل دهد؛ در این تعیین نزدیک‌تر می‌توان آن را عنصر یا مرحله نامید. در مورد اهرم، وزن و فاصله را از نقطه‌ای معین، مرحله می‌نامند، و این به سبب یگانگی عمل آن‌ها است، مستقل از تفاوت‌هایی که امری واقعی، مانند وزن، یا امری ذهنی که با تعیین مکانی محض - خط - تصویر شده، در بر دارد. (علم منطق، صص ۱۰۱-۱۰۲).

### ۶. گوهر، ذهن است

بر اساس شیوهی نگرش من که توجیهش فقط با شرح خود نظام فلسفی [من] امکان‌پذیر است، همه چیز به این نکته‌ی اساسی بستگی دارد: دریافت و بیان امر حقیقی، نه فقط به مثابه گوهر، بلکه همچنین به مثابه ذهن (شناسنده یا سوژه).

این نکته که امر حقیقی صرفاً به مثابه نظام، واقعی است، یا این‌که جوهر، ذاتاً ذهن است، در بازنمودی بیان شده است که مطلق را روح می‌داند - روح والاترین مفهوم است و به دوران مدرن و به دین آن تعلق دارد. فقط امر روحی، واقعی است؛ امر روحی ذات یا باشنده‌ی دژخود است، - امری که در پیوند قرار می‌گیرد، تعیین یافته، هستی دگر و هستی برای خود است - امری که در این تعیین، یا در هستی بیرون از خویشش، در درون خود جای دارد - یعنی دژخود و برای خود است. اما این هستی دژخود و برای خود، در ابتدا فقط برای ما، یا دژخود این چنین است، یعنی گوهر روحی است؛ اما باید برای خودش نیز همین گونه باشد، باید دانش امر روحی باشد و به مثابه روح، به دانایی از خویشتن برسد، یعنی باید موضوع خویشتن شود، اما موضوعی که ضمناً بی‌واسطه به مثابه

موضوع حذف می‌شود و در خود بازتاب می‌یابد. موضوعی که برای خود بودنش فقط برای ما است، زیرا محتوای روحی‌اش آفریده‌ی خود او است؛ اما از آن‌جا که برای خودش نیز برای خویش است، این خودآفرینی، یعنی مفهوم محض، در عین حال برای آن عنصری عینی است که هستی متعین موضوع در آن است، و بدین ترتیب در هستی متعینش، برای خود موضوعی بازتاب یافته در خویش است. روحی که بدین‌سان پرورش یافته است و خود را به مثابه روح می‌شناسد، علم است. علم، واقعیت یافتگی روح و قلمرویی است که روح در عنصر خاص خود، برای خویش بنا می‌کند. (پیشگفتار پدیدارشناسی روح، صص ۴۷ و ۶۱-۶۳، [ع: ۲۹ و ۴۰-۴۱]، [لوفور: 42]).

## ۷. دژخود و برای خود

ایده، به مثابه تحول، نخست باید خود را آن‌گونه که هست، بسازد؛ این امر برای فهم نوعی تضاد می‌نماید، اما ذات فلسفه همانا بر حل تضادهای فهم مبتنی است.

در مورد ذات تحول باید دو چیز- یا به عبارتی دو حالت- را متمایز سازیم: توانایی، قدرت، هستی دژخود یا امر بالقوه (Potentia)، و هستی برای خود، واقعیت یا امر بالفعل (actus).

آنچه بی‌درنگ در تحول به ما عرضه می‌شود، این است که باید چیزی وجود داشته باشد که تحول یابد، یعنی چیزی نهفته-نطفه، توانایی، قدرت، همان چیزی که ارسطو آن را امر بالقوه می‌نامد، یعنی امکان (البته امکان واقعی، نه امکانی به طور کلی، امکانی سطحی)، یا به عبارتی امر دژخود، آنچه دژخود است و فقط همین حالت را دارد.

درباره‌ی آنچه دژخود است، معمولاً این نظر والا ابراز می‌شود که امر حقیقی نیز هست. شناختن خدا و دنیا، شناختن [وجود] دژخود آن‌ها نام می‌گیرد. اما آنچه دژخود است، هنوز حقیقی نیست، بلکه انتزاعی است. چیزی

ساده است که کیفیات بسیاری از چیزها را در خود نهفته دارد. اما در قالب سادگی  
 - یعنی محتوایی هنوز نهفته است.  
 نطفه نمونه‌ای از همین امر است.

-----

اگر در آغاز امر دژ خود تحقق [پذیر]، نطفه و مانند آن‌ها، و در وهله‌ی دوم،  
 وجود را، یعنی چیزی را داشتیم که این امر دژ خود را آشکار می‌سازد، در وهله‌ی  
 سوم یگانگی آن‌ها، به عبارت دقیق‌تر حاصل تحول، نتیجه‌ی تمامی این حرکت  
 را داریم؛ من آن را به نحو انتزاعی، هستی برای خود می‌نامم که هستی برای خود  
 انسان و نیز روح است؛ زیرا - اگر به زبانی مربوط به آگاهی سخن بگوییم - گیاه  
 فاقد این روح است. فقط روح در حقیقت برای خود و با خویش یگانه می‌شود.

-----

مفهوم تحول، مفهومی کاملاً عام است؛ تحول به‌طور کلی یعنی زنده بودن  
 و جنبش. این تحول، عبارت است از زندگی خدا در درون خود، عامیت در  
 طبیعت و روح، و هر آنچه زنده است، از ناچیزترین تا والاترین وجود. تحول  
 عبارت است از تفاوت‌یابی در خویشتن، تولید هستی متعین، هستی‌یی برای  
 دیگری که در عین حال با خود یگانه می‌ماند. آفرینش جاودانه‌ی جهان به شکلی  
 ابن [عیسی] و بازگشت به خویش ابدی روح است - جنبشی مطلق و در عین  
 حال سکونی مطلق - نوعی خودمیانجی‌گری ابدی. این همان هستی در نزد  
 خویش ایده، قدرت بازگشت به خود، وحدت با دیگری و حفظ خویش در  
 وجود او است. این قدرت، این نیروی بودن در نزد خویش، در عین نفی خود،  
 همچنین آزادی انسان است. (درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ، صص  
 ۹۵-۹۶، ۱۰۱-۱۰۲).

## ۸. تعریف ایده‌آلیسم

الف) ایده‌آلیسم یعنی این گزاره که امر پایان‌پذیر، ذهنی است. ایده‌آلیسم در

فلسفه بر چیزی جز این مبتنی نیست: نپذیرفتن امر پایان‌پذیر به مثابه هستی حقیقی. (علم منطقی).

ب) عمل مداوم زندگی، (... ایده‌آلیسم مطلق است؛ این عمل به دگر [خود] بدل می‌گردد که آن نیز همواره رفع می‌شود. اگر زندگی واقع‌بین بود، به آن‌چه بیرونی است احترام می‌گذاشت؛ اما زندگی همیشه راه واقعیت را با چیزی که دگر آن است سد می‌کند و واقعیت بیرونی را به خود بدل می‌سازد. (دانش‌نامه).

### ۹. ترسیم ایده‌آلیسم

به کسانی که بر این حقیقت و این یقین واقعیتِ اعیانِ محسوس تأکید می‌ورزند، می‌توان گفت که باید به مکتب‌های اولیه‌ی فرزانگی و مشخصاً به اسرار الوسیس در عهد باستان (ستایش سرش و باکوس) بازگردند و جای آن دارد که در آغاز، راز خوردن نان و نوشیدن شراب را بیاموزند. زیرا آشنایان با این رازها نه فقط درباره‌ی وجود چیزهای محسوس تردید روا می‌دارند، بلکه از آن‌ها سرخورده می‌شوند؛ از یک سو خودشان نابودی این چیزها را عملی می‌سازند، و از سوی دیگر نابودشدن آن‌ها را مشاهده می‌کنند. حیوانات نیز از این فرزانگی محروم نیستند، بلکه در این زمینه آشنایی ژرفی از خود نشان می‌دهند؛ زیرا در برابر چیزهای محسوس به نحوی از حرکت باز نمی‌ایستند که گویی در برابر چیزهای دژخود قرار دارند، بلکه از این واقعیت سرخورده می‌شوند، و با اطمینان کامل به پوچی آن، این چیزها را می‌گیرند و می‌بلعند. و تمام طبیعت همانند حیوانات، این اسرار آشکار شده بر همگان را فرخنده می‌دارد، اسراری که حقیقتِ چیزهای محسوس را به ما آموزش دهند. (پدیدارشناسی روح، جلد ۱، صص ۹۰-۹۱، [ل: 99]).

### ۱۰. تقدم فعالیت

الف) وضعیتی از چیزها که باید آن را به مثابه چیزی مطلقاً تمام‌شده پذیرفت و

به همین عنوان از آن بهره‌مند شد؛ وضعیتی از چیزها که در آن همه چیز پیشاپیش حساب شده است - به‌ویژه تربیت و شگردهایی برای خوگرفتن افراد به آن و برای تبدیل تربیت به طبیعت ثانوی - همه‌ی این‌ها از سرشت روح به‌طور کلی گریزان‌اند، روحی که زندگی را موضوع خود قرار داده و عبارت است از گرایش و فعالیتی پایان‌ناپذیر در راه دگرگون ساختن آن. (درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ).

ب) برای این‌که بدانیم در پدیده‌ها چه چیزی حقیقی است، کافی نیست که فقط [به آن‌ها] توجه کنیم، بلکه فعالیت ذهنی ما نیز ضروری است که داده‌ی بی‌واسطه را دگرگون می‌سازد (دانش‌نامه، بند ۲۲).

### ۱۱. ابزار و ماشین

الف) هدف از آن‌جا که پایان‌پذیر است، محتوایی پایان‌پذیر دارد؛ بنابراین هیچ چیز مطلق، هیچ چیز عقلانی در - و برای خود ندارد. اما وسیله محیط بیرونی قیاس را تشکیل می‌دهد که عبارت است از تحقق هدف؛ در وسیله است که عنصر عقلانی هدف نهفته است؛ به یاری وسیله و در پرتو تجربه است که هدف، خود را در این یا آن دگر بیرونی حفظ می‌کند. به همین سبب وسیله برتر از هدف‌های پایان‌پذیر غایت‌مندی بیرونی است؛ گاوآهن از خدمت‌هایی که انجام می‌دهد، از بهره‌هایی که می‌رساند و علت وجود آن هستند، برتر است. ابزار، ماندگار و باقی است، اما بهره‌هایی که باید فراهم آورد، گذرا هستند و زود از یاد می‌روند. انسان به یاری ابزارهایش بر طبیعت بیرونی نوعی چیرگی به دست می‌آورد و در عین حال به سبب هدف‌هایی که دنبال می‌کند، به همین طبیعت وابسته است. (علم منطق، جلد ۲، صص ۴۵۱-۴۵۲).

ب) رابطه‌ی انسان و نیازهایش با طبیعت بیرونی، ماهیت عملی دارد. انسان با استفاده از طبیعت و به یاری آن، نیازهای خود را برطرف می‌کند و

میانجی‌هایی را به کار می‌گیرد. اعیان طبیعت در واقع نیرومندان و به مقاومتی چندگانه می‌پردازند. انسان برای چیرگی بر آن‌ها، دیگر اعیان طبیعت را به کار می‌گیرد، از طبیعت بر ضد خود طبیعت بهره می‌برد، و برای رسیدن به این هدف، ابزارها را ابداع می‌کند. این ابداع‌های انسانی به روح مربوط می‌شوند و باید به این ابزارها بیش از اعیان طبیعت ارج گذاشت. (درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ، ص ۲۱۹).

ج) فعالیت خاص طبیعت، انعطاف‌پذیری نیروها، آب و باد به کار رفته‌اند تا در هستی محسوس‌شان چیزی به تمامی متفاوت با آن‌چه را می‌خواستند، عملی سازند؛ فعالیت کور آن‌ها به فعالیتی غایت‌مند، به ضد خود بدل شده است: هدایت عقلانی طبیعت، در هستی بیرونی آن (قوانین). برای خود طبیعت هیچ اتفاقی روی نمی‌دهد؛ هدف‌های خاص هستی طبیعی به چیزی عام بدل می‌شوند. غریزه در این‌جا به تمامی در برابر کار پس می‌نشیند. فرسوده‌شدن طبیعت را پذیرا می‌شود، با آرامش تمام به نظاره می‌پردازد و همه چیز را با زحمتی بسیار اندک هدایت می‌کند: نیرنگ. خدنگ نیرنگ به روی گشاده‌ی نیرو حمله‌ور شده است. نیرنگی که با نیرو به رویایی پرداخته، به خود می‌بالد که از جانی به نیرو تاخته است که در آن‌جا نیرو به ضد خودش برمی‌گردد؛ این نیرنگ افتخار می‌کند که به طبیعت به‌مثابه امری تعین‌پذیر حمله کرده و بر آن چیرگی یافته و در برابرش فعال است، یا به بیان دقیق‌تر، طبیعت را به ضد خودش برگردانده و آن را رفع دیالکتیکی کرده است...

باد، رودخانه‌ی خروشان، اقیانوس پرتوان، اسیر و رام می‌شوند. با آن خوش‌رفتاری نکنید، همان حساسیت‌گزافه‌ی حقیری را می‌گوییم که به امر خاص بسنده می‌کند. (فلسفه‌ی واقع).

## ۱۲. کارِ نقب‌گنی روح

روح همیشه به پیش می‌تازد، زیرا فقط روح، پیشرفت است. اغلب گویی دچار

ضعف شده و از دست رفته است؛ اما در درون خویش با خود در تقابل است و بی‌وقفه کار می‌کند. همان‌گونه که هملت درباره‌ی روح پدرش می‌گوید: «ای موش کور، نقب‌کن قابلی هستی!»<sup>۱</sup>، تا پس از نیروگرفتن، پوسته‌ی زمینی را که او را از خورشیدش و از صورت معقولش جدا می‌کرده است چنان بشکافد که آن زمین فروریزد. هنگامی که بنای پوسیده و بی‌جان روی آن خاک فرو می‌ریزد و روح با سیمای جوانی تازه‌ای جلوه‌گر می‌شود، مسیر بسیاری را به‌سرعت تمام پیموده است. (درس‌هایی درباره‌ی تاریخ فلسفه).

---

۱. اشاره به این سخنان هملت خطاب به روح پدر خود: «خوب گفתי ای موش کور! من نمی‌دانستم تو به این سرعت می‌توانی در زیرزمین کار بکنی، نقب‌کن قابلی هستی» به نقل از: شکسپیر، هملت، ترجمه‌ی مسعود فرزاد، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۶۱-م.

### ۱. ایده‌ال‌یسم تاریخی

پس روح هر قوم را باید مظهر تکامل اصلی معین دانست؛ این اصل، نخست پوشیده است و به شکل گزاشی نهفته عمل می‌کند و سپس خود را آشکار می‌سازد و می‌کوشد تا واقعیت عینی بیابد. این‌گونه روح قومی، روحی متعین و یک کل انضمامی است. باید سرشت متعین آن شناخته شود. چون روح است، فقط با روح، با اندیشه دریافته می‌شود — و این اندیشه، خود ما هستیم که آن را بدین‌گونه درمی‌یابیم. ولی روح قوم نیز خویشتن را با اندیشه درمی‌یابد. پس ما باید مفهوم متعین یا اصل درونی روح هر قوم را بررسی کنیم. این اصل محتوایی بسیار غنی دارد و به صورت‌های گوناگون نمودار می‌شود، زیرا روح، زنده و پویا است و توجه خود را به روی فرآورده‌ی خویش متمرکز می‌کند. همین روح قومی است که در تمام کنش‌ها و آرزوهای قوم جلوه‌گر می‌شود و هم او است که خود را تحقق می‌بخشد، از خویش لذت می‌برد و خود را می‌شناسد. دین، علم، هنرها، سرنوشت و سرگذشت هر قوم، مظاهری از تکامل آن‌اند. برخلاف آنچه شاید از ریشه‌ی واژه‌ی nation (قوم)، یعنی nasci (= زادن) پنداشته شود، چیزی

که خصلت ویژه‌ی هر قوم را معین می‌کند، نه تعین طبیعی، بلکه روح قومی است. روح قومی در آغاز کوشش خود فقط غایات و واقعیت متعینش را می‌شناسد و هنوز از خویشتن خود آگاه نیست. ولی در آن کششی هست تا اندیشه‌هایش را بشناسد. والاترین کوشش آن، اندیشیدن است، چنان‌که هنگامی که به بلندترین پایه‌ی توان‌مندی می‌رسد، می‌کوشد تا خود را دریابد. برترین مطلوب روح آن است که خود را بشناسد و نه فقط از راه شهود، بلکه از راه اندیشه خود را دریابد. روح در این کار باید کامیاب شود و کامیاب هم خواهد شد. ولی همین کامیابی، مایه‌ی تباهی آن نیز هست و این تباهی نمودار‌گذار به مرحله‌ای نو و پیدایی روحی نو است. روح هر قوم با‌گذار به اصل قومی دیگر راه کمال را می‌پوید و بدین شیوه است که پیشرفت، پیدایش و نابودی اصول قوم‌ها عملی می‌شود. وظیفه‌ی تاریخ فلسفی جهان آن است که پیوستگی این جنبش را نشان دهد. (عقل در تاریخ، صص ۸۶-۸۷، [۷۲-۷۳])<sup>۱</sup>.

## ۲. جنبش خاموش پایه‌ی روحی

یکی از عناصر سیر تاریخ، پایدگی هر قوم یا کشور و پایدگی عرصه‌های وابسته و فرودست زندگی آن است. افراد می‌کوشند تا در آرمان مشترک قوم خود سهیم باشند و به پرورش و جوه‌گوناگون آن یاری کنند، زیرا فقط بدین سان است که این پایدگی تضمین می‌شود. ولی عنصر دیگر [تکامل تاریخ] آن است که نظام موجود به علت فرسودگی و تحقق‌یافتن کامل تمام توانایی‌هایش و نیز به علت پیشرفت تاریخ و روح جهانی در هم شکسته می‌شود. در این‌جا نیازی نیست که درباره‌ی وضع فرد در درون اجتماع و رفتار اخلاقی و وظیفه‌های او بحث کنیم. زیرا آن‌چه محل توجه ما است فقط تکامل و پیشرفت روح به سوی

---

۱. از آن‌جا که در ترجمه‌ی بخش‌هایی از *عقل در تاریخ* که در این کتاب آمده است ترجمه‌ی زنده‌یاد حمید عنایت را مبنا قرار داده‌ام، شماره‌ی صفحات ترجمه‌ی فارسی این کتاب را نیز همه جا در داخل کروشه ذکر کرده‌ام - م.

مفهومی برتر از خویشتن است. ولی این پیشرفت با کم‌بهایی، ویرانی و تباهی صورت پیشین واقعیت که مفهوم خود را به حد کمال تحقق بخشیده است، پیوندی ناگسستنی دارد. این فرایند از یک سو بر اثر تکامل درونی ایده روی می‌دهد، ولی از سوی دیگر فرآورده‌ی افرادی است که تحقق آن را فعالانه به انجام می‌رسانند و تضمین می‌کنند. این درست لحظه‌ی برخوردهای سهمگین میان وظایف و قوانین و حقوق موجود و معتبر از یک سو و امکاناتی است که از سوی دیگر با این نظام ضدیت دارند، ناقض آن هستند و بنیاد و اسباب پایندگی آن را از میان می‌برند، و محتوای این امکانات نیز ممکن است خوب، سودمند، اساسی و ضروری بنماید. از آن پس، این امکانات خصلت تاریخی به خود می‌گیرند؛ فرق است میان کلی نهفته در درون آن‌ها با کلی نهفته در بنیاد هستی قوم یا کشور. کلی نهفته در درون آن‌ها عنصری است از ایده‌ی آفریننده، از آن حقیقتی که با شتاب در پی تحقق خویش است. (عقل در تاریخ، ص ۱۲۰، [۱۰۶]).

### ۳. هنگامه‌ی تاریخ

در برابر ما چشم‌اندازی بی‌کران از رویدادها و کنش‌ها و مجموعه‌های بی‌نهایت گوناگون از اقوام و کشورها و افرادی گسترده است که بی‌آرام در پی یکدیگر می‌آیند. هر چیز که بتواند ذهن آدمی را شیفته و سرگرم خود کند و هر احساسی از خوبی و زیبایی و بزرگی در این جا به کار است. همه جا می‌بینیم که دیگران غایاتی را می‌جویند که ما خود درستی آن‌ها را می‌پذیریم و دست‌یابی به آن‌ها را آرزو داریم و شریک بیم و امیدشان هستیم. در همه‌ی رویدادها و تصادف‌ها، بیش از هر چیز، کارها و رنج‌های آدمیان را می‌بینیم، همه جا خویشتن را درگیر می‌یابیم و از این رو پیوسته به سود یکی و به زیان دیگری طرف می‌گیریم. گاه شیفته‌ی زیبایی یا آزادی یا توان‌گری می‌شویم و گاه شیفته‌ی نیرومندی که در پرتو آن حتی تباهکاری (به دیده‌ی ما) پراج می‌نماید. گاه آرمانی همگانی

بی قدر می شود و سپس از میان می رود تا فدای هزاران مصلحت جزئی گردد. گاه می بینیم که کوششی شگرف، نتیجه ای اندک به بار می آورد و گاه برعکس، امری به ظاهر ناچیز، نتایج بزرگ می آفریند. همه جا هنگامه ای چشمگیری درگیر است که ما را پای بند خود می کند، و همین که یک چیز ناپدید می شود، چیزی دیگر جای آن را می گیرد. (درس های دربارهی فلسفه ی تاریخ، پیشگفتار، [۳۷-۳۸].)

#### ۴. عمل فردی پیامدهای کلی پیش بینی نشده ای دارد

... در تاریخ جهان از کارهای آدمیزادگان نتایجی پدید می آید که با آن چه قصد ایشان بوده است و بدان رسیده اند، و آن چه بی درنگ می دانند و می خواهند، فرق دارد. آنان در کارهایی که می کنند سود خویش را می جویند، ولی در همان حال مقصود دیگری را نیز برمی آورند که از پیش در دل بستگی ایشان به کار خود پنهان بوده، اما از آگاهی و دیده ی ایشان دور مانده است. نمونه ی آن کار کسی است که برای کینه جوایی شاید بحقی، یعنی برای انتقام از ستمی که بناحق کشیده، خانه ی دیگری را آتش می زند؛ این کار او بی درنگ نتایج دیگری را در پی می آورد که با خود آن هیچ گونه رابطه ی مستقیمی ندارد و از آن بیگانه است. می توانیم بگوییم که اصل کار فقط برافروختن اندکی آتش در گوشه ای از یکی از تیرهای خانه بوده است. ولی از آن پس کارهایی که در اصل وجود نداشته است، خودبه خود روی می دهد؛ آن بخش آتش گرفته ی تیر به بخش های دیگر پیوسته است، از این رو آتش از آن تیر به سراسر خانه و از آن جا به خانه های دیگر دامن می کشد؛ پس آتش سوزی بزرگی برپا می شود که دارایی و چه بسا جان کسان بسیاری را که آماج آن کینه توزی نبوده اند از میان ببرد. این پیامدها نه جزء خود عمل اصلی و نه جزء قصد عامل بوده است. ولی عمل کینه توزی و آتش سوزی فرجام دیگری نیز دارد. قصد عامل آتش سوزی فقط این بوده است که از کسی با آتش زدن خانه اش کینه اش را برآورد، ولی اینک عمل او بزهی است که کيفری در پی دارد.

به احتمال زیاد عامل آتش‌سوزی از این پیامد آگاه نبوده است تا چه رسد به آن‌که خواستارش بوده باشد، ولی این پیامد، عنصر کلی و اساسی آن عمل است و از راه عمل به واقعیت می‌پیوندد. مقصود اصلی از این مثال، توضیح این نکته بود که نتایج هر عمل بی‌واسطه‌ای ممکن است از حدود خواست و آگاهی عامل آن فراتر رود. از این مثال همچنین برمی‌آید که گوهر عمل، و در نتیجه خود عمل، به زیان کسی تمام می‌شود که آن را انجام داده است، زیرا [زیانش] به خود او برمی‌گردد و بدین سان اثر عملش را باطل می‌کند. (درس‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ، پیشگفتار [۹۶-۹۷]).

### ۵. هیچ کار سترگی بی‌شور و شوق به انجام نمی‌رسد

قوانین و اصول، به خودی خود و بی‌واسطه ارزش و کاربرد ندارند. کوششی که آن‌ها را زنده و اثربخش می‌گرداند، فرآورده‌ی نیاز و آرزو و گرایش و عاطفه‌ی انسان است. من برای آن‌که چیزی را زنده و اثربخش گردانم باید در آن سودی داشته باشم، باید در هستی آن درگیر باشم و خرسندی خود را در تحقق آن بجویم؛ به سخن دیگر باید دلبسته‌ی آن باشم. «دلبسته» بودن یعنی «درگیر چیزی بودن»، و غایتی که من باید برای آن بکوشم باید به نحوی غایت شخصی من نیز باشد. من [در پیروی از هر غایتی] باید به مقصود شخصی خود نیز برسم، هرچند غایتی که در راهش می‌کوشم، جنبه‌های بسیار دیگری داشته باشد که به من مربوط نشود. حق بی‌پایان شخص برای خرسندی جستن از کار و کوشش خود دومین عنصر اساسی آزادی است؛ اگر آدمیان بنا است به چیزی دلبسته باشند، باید بتوانند به گونه‌ای فعال نیز در آن درگیر شوند، باید در آن دلبستگی خود را متجلی ببینند و عزت نفس خود را احساس کنند. این‌جا باید از یک گمان نادرست پرهیز کرد: گاه حق دارند که واژه‌ی دلبستگی را به معنای ناپسندش به کار ببرند و کسی را از این بابت که به کاری دلبسته است [و در آن سودی دارد] سرزنش کنند. در این موارد، مقصود آن است که آن کس جز سود شخصی خود

چیزی نمی‌جوید، و از آن غایت کلی که همچون پرده‌ای سودجویی او را می‌پوشاند پروایی ندارد و حتی حاضر است که آن مصلحت کلی را فدای سودجویی خویش کند. ولی کسی که همه‌ی کوشش خود را در راه یک چیز به کار برد فقط به معنایی کلی دلبسته نیست، بلکه به چیزی خاص دلبسته است. این فرق در لغت نیز به دقت آشکار می‌شود. پس هیچ چیزی نمی‌تواند روی دهد و هیچ کاری ممکن نیست به انجام رسد مگر آن‌که کسانی که در آن چیز یا کار دست دارند خشنودی خویش را در آن بجویند. زیرا چنین کسانی، افرادی معین هستند، یعنی آدمیزادگانی هستند که نیازها و آرزوها و سودهایی ویژه‌ی خود دارند، و این نیازها، آرزوها با نیازها و آرزوهای دیگران فرقی ندارد و چه بسا با آن‌ها یکی است. این دلبستگی‌ها و سودها نه فقط از نیاز و خواست افراد خاص، بلکه از بینش و ایمان یا دست‌کم پندار و باورشان برمی‌خیزد. البته به شرط آن‌که آن افراد، نیاز به استدلال و فهم و عقل را از پیش در خویشان احساس کرده باشند. از این رو افراد نیز چشم آن را دارند که چیزی که در پی‌اش می‌کوشند با ذوقشان سازگار درآید و دربارهی ارزش و شایستگی و سودمندی آن چیز و پاداشی که از آن به دست می‌آورند، بر بنیاد باور و ایمان شخصی خودداری کنند. یکی از خصائص اساسی روزگار ما آن است که افراد، کم‌تر میل دارند که پیرو حجیت و مرجعیت [دیگران] باشند یا اموری را به عنوان مسلمات بپذیرند، بلکه می‌خواهند فقط با پشت‌گرمی به داوری شخصی و باور و عقیده‌ی مستقل خود در کاری شرکت ورزند.

پس نتیجه می‌گیریم که هیچ چیز بی‌دلبستگی کسانی که در آن دست داشته‌اند به انجام نرسیده است، و اگر دلبستگی را بتوان به معنای شور و شوق دانست (به شرط آن‌که دارنده‌اش از همه‌ی دلبستگی‌ها و غایت‌های بالقوه یا بالفعل خود چشم‌پوشد و با همه‌ی وجودش تمام آرزوها و نیروهایش را بر سر یک کار نهد، آن‌گاه باید گفت که هیچ کار سترگی در جهان، بی‌شور و شوق برنیامده است. (عقل در تاریخ، صص ۱۰۴-۱۰۵ و ۱۰۸ و ۱۰۹ و ۹۰-۹۱ و ۹۴)).

## ۶. پیشخدمت بارگاه اخلاق

خود عمل با افتخار همراه است! این داوری [داوریِ محبوس در خاص‌بودگی]، این درون‌بودگی را همانند جست‌وجوی پرشور و افتخار درمی‌یابد؛ عمل به‌طور کلی با وضعیت اجتماعی فرد هماهنگ است و از این واقعیت فراتر نمی‌رود و به نحوی ساخته شده که فردیت این وضعیت را همانند تعیینی بیرونی عهده‌دار نمی‌شود، بلکه این عامیت را با وجود خود پر می‌کند و درست از همین رهگذر نشان می‌دهد که قادر به انجام کارهای والاتر است؛ آن‌گاه این داوری، درون این عمل را همانند بلندپروازی و شهرت‌طلبی و مانند آن‌ها درمی‌یابد. اگر در عمل به‌طور کلی، فرد عمل‌کننده، در عنیت، به درک خویشتن خود می‌رسد یا در هستی متعینش به حس کردن خود و در نتیجه به کامیابی دست می‌یابد، داوری، درون را همانند انگیزشی به سوی سعادت ویژه درمی‌یابد، هرچند این سعادت چیزی نیست مگر پوچی اخلاقی درونی و لذتی که آگاهی از کمال خود می‌برد و پیش‌بینی امید به سعادت آینده. هیچ عملی نمی‌تواند از این نوع داوری رهایی یابد، زیرا وظیفه برای وظیفه، یعنی هدف محض، واقعیت ندارد. واقعیت این هدف در فعالیت فردیت است و عمل بدین ترتیب جنبه‌ی خاص‌بودگی را در درون خود دارد. هیچ کس در نظر پیشخدمت خود قهرمان نیست؛ نه از آن رو که کسی قهرمان نیست، بلکه بدان سبب که پیشخدمت، پیشخدمت است و قهرمان با او نه به عنوان قهرمان، بلکه همانند کسی رابطه دارد که می‌خورد، می‌آشامد، لباس می‌پوشد، یعنی به‌طور کلی به مثابه انسان خصوصی در خاص‌بودگی نیازها و تصوراتش. وضعیت داوری نیز به همین ترتیب است: هیچ عملی نیست که داوری نتواند در آن جنبه‌ی خاص‌بودگی فردیت را در مقابل جنبه‌ی عام عمل قرار دهد و در برابر کسی که به عمل می‌پردازد، نقش پیشخدمت بارگاه اخلاق را ایفا کند. (پدیدارشناسی روح، جلد ۲، صص ۱۹۴-۱۹۵،

## ۷. جان زیبا

آگاهی فاقد نیروی از خود بیگانگی است و نمی‌تواند خود را به چیزی بدل سازد و هستی پذیرد. آگاهی در این اضطراب به سر می‌برد که مبادا شکوه درون بودگی خود را با عمل و با هستی متعین آلوده سازد، و برای حفظ پاکی قلب خویش، از تماس با واقعیت می‌گریزد و در ناتوانی لجوجانه‌ای پافشاری می‌ورزد: ناتوانی در این‌که از خویشتن خود که به برترین درجه‌ی انتزاع کشیده شده است، دست بردارد، به خود جوهریت دهد، اندیشه‌اش را به هستی بدل سازد و خود را به تفاوت مطلق بسپارد. بنابراین موضوع تو خالی‌یی را که این آگاهی برای خود می‌آفریند، فقط با آگاهی از امر پوچ پر می‌کند؛ فعالیت آن، انتظار دریغ‌آمیزی است که جز این کاری نمی‌کند که همواره به موضوعی بی‌اساس بدل می‌شود و ناپدید می‌گردد، و هنگامی که فراسوی این ناپیدایی، به سوی خویش بازمی‌گردد، خود را از دست رفته می‌یابد؛ در این پاکی شفاف عناصرش، به همان چیزی بدل می‌گردد که جان زیبای معذب نام دارد، نورش اندک اندک در درونش به خاموشی می‌گراید و همانند بخار بی‌شکلی ناپدید می‌گردد که در هوا حل می‌شود. (پدیدارشناسی روح، جلد ۲، ص ۱۸۹، [ل: 434]).

## ۸. افراد جهان تاریخی خواست ناآگاهانه‌ی همروزگاران خویش را آشکارا بیان می‌کنند

همانا بزرگ‌مردان تاریخ‌اند که این کلی برتر را درمی‌یابند و آن را غایت خویش می‌سازند؛ و هم ایشان‌اند که این غایت را که با مفهوم برتر روح مطابق است، تحقق می‌بخشند. از این رو باید آنان را قهرمان نامید. آنان غایت‌ها و پیشه‌ی خود را در سیراموری نمی‌جویند که تقدس یافته‌ی دستگاه آرام و آراسته‌ی نظام موجود است. آنچه کار ایشان را توجیه می‌کند وضع موجود نیست، بلکه چیزی دیگر است، یعنی آن روح پنهانی است که می‌خواهد خود را آشکار کند ولی هنوز در زمان حال پا به عرصه‌ی هستی ننهاده است، روحی ناپیدا که می‌خواهد

خود را از تنگنای جهان موجود برهاند، زیرا این جهان همچون پوسته‌ای است که گنجایش هسته‌اش را ندارد. ولی هر عقیده، هدف و آرمانی که مخالف هنجارهای حاکم باشد الزاماً به واقعیت نو تعلق ندارد. همه انواع ماجراجویان نیز چنین آرمان‌هایی دارند و کوشش‌های‌شان همیشه از اندیشه‌هایی مخالف وضع موجود برمی‌خیزد. ولی این امرکه این‌گونه اندیشه‌ها، برهان‌ها و اصول کلی با اوضاع موجود سر ستیز دارند، دلیل درست بودن آن‌ها نیست. غایات راستین، فقط از محتوایی پدید می‌آیند که نیروی مطلق روح درونی، در جریان تکامل خود، آن را آفریده باشد و افراد تاریخی کسانی هستند که نه غایات اعتباری و شخصی، بلکه اموری درست و برحق و ضروری را خواسته‌اند و به انجام رسانده‌اند، و چنین کسانی آنچه را بهنگام و ضروری است، به الهام درونی درمی‌یابند.

[تا این جا مردم عادی] از وضع جهان آگاه نیستند و غایت [مردان تاریخی] آن است که این آگاهی را در ایشان پدید آورند. این است غایت مردان تاریخی جهانی، و با برآوردن این مقصود است که آنان خرسند می‌شوند. آنان از نارسایی و کاستی آنچه هنوز وجود دارد ولی فقط نمایشی از واقعیت است آگاه‌اند. روح که در درون [و به حال پوشیده] پرورش و کمال یافته، در صورت معقول خود از جهان موجود فراتر رفته و نزدیک است که از آن به درآید. خودآگاهی روح، دیگر به این جهان خرسند نیست؛ و ناخرسندی‌اش نشان می‌دهد که او هنوز آنچه را می‌خواهد، نمی‌شناسد. خواسته‌ی او هنوز به نحو ایجابی یا اثباتی موجود نیست و بدین سبب خصلت سلبی یا منفی دارد. افراد جهان تاریخی کسانی هستند که آنچه را مردم در درون می‌خواهند برای نخستین بار و آشکارا بیان می‌کنند. برای مردم دشوار است که بدانند چه می‌خواهند. آنان بی‌گمان چیزی را می‌خواهند ولی هنوز در وضعی منفی هستند، یعنی از وضع موجود ناخرسنداند، زیرا احتمال زیاد دارد که به آنچه به طور مثبت می‌خواهند آگاهی نداشته باشند. ولی مردان بزرگ همچنین می‌دانند که آنچه می‌خواهند، مثبت

است که گوهری کلی، ایمن از گزند پیکار، سر برمی‌زند. زیرا ایده خود به عرصه‌ی ستیزه و نبرد و خطر در نمی‌آید، بلکه برکنار از آن و دور از هرگونه برخورد و آسیب می‌ماند و سودهای جزئی عواطف را به کارزار می‌فرستد تا خود را به جایش بفرسایند. این را می‌توان نیرنگ عقل نامید، زیرا عقل با آن، عواطف را به جای خود به کار می‌گمارد و بدین سان زیان و تاوانش را فقط همان عواملی می‌دهند که عقل به یاری آن‌ها به خود هستی می‌بخشد. فقط جهان نمود است [که به دلیل بی‌بهرگی از کمال] بخشی بی‌ارج و بخشی باارج است. هر چیز جزئی در برابر کلی، بسیار نارسا است و در نتیجه، افراد [در راه غایت کلی] فدا و به حال خود رها می‌شوند. ایده، باج وجود و جهان‌گذران را می‌پردازد، ولی نه از کیسه‌ی خود بلکه به حساب عواطف افراد. سزار می‌بایست آنچه را بایسته بود تحقق بخشد و آزادی رو به زوال مردم روم را براندازد. او خود در این پیکار از پای درآمد ولی ضرورت پیروز شد: آزادی، به حکم ایده، تابع رویدادهای بیرونی بود. (عقل در تاریخ، صص ۱۲۹-۱۳۰، [۱۱۵-۱۱۶]).

است. آنان در آغاز، خرسندی خویش را می‌جویند و در پی خرسندی دیگران نیستند. اگر می‌خواستند دیگران را خرسند کنند کارهای بسیاری از دست‌شان ساخته بود، زیرا دیگران از آن‌چه زمانه می‌خواهد و حتی از آن‌چه خود می‌خواهند آگاه نیستند. ایستادگی در برابر این شخصیت‌های تاریخی بیهوده است، زیرا آنان با نیرویی مقاومت‌ناپذیر به سوی اجرای مقصود خویش رانده می‌شوند. پس راه آنان راه درستی است، و دیگران، هرچند باور نداشته باشند که آن راه با خواسته‌ی ایشان مطابق است، در آن گام می‌نهند یا به آن رضا می‌دهند، زیرا کار مردان تاریخی در آنان و بر آنان نفوذی دارد که نمی‌توانند در برابر آن پایداری ورزند، هرچند این نفوذ در نظر ایشان همچون نیرویی بیرونی و بیگانه بنماید و مخالف آن امری باشد که به گمان ایشان خواست آگاهانه‌ی ایشان است. زیرا روح در سیر تکامل بعدی خود، جان باطنی همه‌ی افراد است، هرچند تا زمانی که مردان بزرگ به آن آگاهی بخشند در ناآگاهی به سر می‌برد. پس کار مردان بزرگ چیزی است که دیگران به‌راستی خواستارش بوده‌اند و به همین دلیل نیروی این مردان چندان بر دیگران کارگر می‌افتد که آنان، به‌رغم تردیدهای خواست آگاهانه‌ی خویش، در برابرش سر فرود می‌آورند: اگر آنان از این رهبران جان‌ها پیروی می‌کنند از آن رو است که احساس می‌کنند که نیروی مقاومت‌ناپذیر روح درونی خودشان، آنان را در همین جهت می‌کشاند. (عقل در تاریخ، صص ۱۲۰-۱۲۳، [۱۰۶-۱۰۸]).

## ۹. نیرنگ عقل

پس سود و دل‌بستگی جزئی عاطفه از تحقق فعال امر کلی جدا نیست، زیرا کلی از درون امور جزئی و متعین و نفی آن‌ها پدید می‌آید. آن‌چه در تاریخ جهانی جزئی است سودی خاص خویش دارد. جزئی، چیزی پایان‌پذیر و گذران است و به همین سبب باید از میان برود. سودهای جزئی با یکدیگر می‌ستیزند و در جریان ستیزه، برخی از آن‌ها نابود می‌شوند. ولی از درون همین ستیزه و نابودی

# کتاب شناسی

آثار بسیار زیادی به هگل و فلسفه‌ی او اختصاص یافته‌اند. در این جا فقط چند کتاب مهم را که به تازگی به زبان فرانسوی چاپ یا تجدید چاپ شده‌اند، ذکر می‌کنیم:

H. NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier, 1945.

A. KOJÉVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1947.

J. HYPOLITE, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Rivière, 1948.

E. WEIL, *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1950.

J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 2<sup>éd.</sup>, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.

J. HYPOLITE, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, coll. "Epiméthée".

P. ASELD, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Louvain, Publications universitaires, 1953.

J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, réédition, Paris, Aubier, 1056.

F. GRÉGORIE, *Études hégéliennes, les points capitaux du système*, Louvain, Nauwelaerts, 1958.

B. TEYSSÉDRE, *L'esthétique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958, coll. "Initiation philosophique".

A. PEPERZACK, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Heye, Nijhoff, 1960.

R. GARAUDY, *Dieu est mort , étude sur Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

R. SERREAU, *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, coll. "Que sais-je?", no. 1029.

K. PAPAIOANNOU, *Hegel*, présentation, choix de textes, Paris, Seghers, 1962.

P. CHAMLEY, *Économie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, Paris, Dalloz, 1963.

ALAIN *Idées* (chap. III), réédition, Paris, 1964, coll. "Le monde en 10-18".

R. VANCOURT, *la pensée religieuse de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, coll. "initiation philosophique".

C. BRUAIRE, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, Éditions du Seuil, 1964.

A. CHAPPELLE, *Hegel et la religion, La problématique*, Paris, Éditions

Universitaires, 1964.

E. FLEISCHMANN, *La philosophie politique de Hegel*, Paris, Plon, 1964.

J. HYPOLITE, *Études sur Marx et sur Hegel*, 2 e éd., Paris, Rivière, 1965.

J. D'HONDT, *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, coll. "Épiméthée".

