



Article history:
Received 07 May 2024
Revised 10 August 2024
Accepted 18 August 2024
Published online 25 November 2024

Volume 20, Issue 45, pp 97-111

E-ISSN: 6140-2676

Hegel`s Logic: Metaphysical or non-metaphysical interpretation?

Afshin. Alikhani, Mohammad. Meshkat, Mohammad Javad. Safian

1 Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan

2 Retired Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan

* Corresponding author email address: m.meshkat@ltr.ui.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Original Research

How to cite this article:

Alikhani, A., Meshkat, M., & Safian, M. J. (2024). Hegel`s Logic: Metaphysical or non-metaphysical interpretation?. Sophia Perennis, 20(45), 97-111.



© 2024 the authors. Published by Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) License.

Hegel's logic has been interpreted in different ways so far, generally divided into two types: metaphysical and non-metaphysical encounters. In this article, based on what Hegel himself says about his logic and his intended purpose, we will first try to elucidate Hegel's goal in that part of his philosophical system. Then we will try to explain the interpretative standpoints of two of the most prominent Hegel scholars, namely Robert Pippin and Stephen Houlgate, and elucidate the differences between these two interpretative approaches to find out what is it that separates their approaches toward Hegel`s logic. Finally, relying on Hegel's insistence on systematic thinking, and the relation between the Phenomenology of Spirit and Logic as the first two major parts of his system, we will try to show which interpretive approach can clarify Hegel's philosophical project as a whole better.

Keywords: Logic, phenomenology, metaphysics, ontology, concept

Extended Abstract

Hegel`s logic has been interpreted in various ways, which can generally be classified into two broad approaches: metaphysical and non-metaphysical. The fundamental distinction between these two interpretive approaches can be summarized as follows: in the non-metaphysical interpretation, Hegel`s philosophy is seen as a Kantian system, where, like Kant, Hegel seeks to determine the a priori conditions for the possibility of knowledge. In contrast, the metaphysical interpretation regards Hegel`s philosophy as an inquiry into Being as such.

The fundamental distinction between these two approaches lies in the fact that, in the non-metaphysical interpretation, Hegel's logic seeks to investigate the necessary structure of thought with the aim of determining the conditions for the possibility of object. In contrast, the metaphysical interpretation posits that Hegel's logic is intended to elucidate the structure of Being as such.

These two approaches differ significantly, so research on Hegel's philosophy must take a stance on them. In this article, we will initially endeavor to elucidate the justifications for each of these approaches by examining the views of two prominent



figures: Robert Pippin and Stephen Houlgate. In the second part of the article, we will offer an alternative perspective on the relationship between Hegel's Phenomenology of Spirit and his Science of Logic, providing an analytical framework that will help us adopt a more precise position. Finally, in the concluding section, we will draw upon the insights developed in the second part to formulate our own stance regarding these two interpretive approaches.

As we will see, according to Pippin, Hegel's logic should be understood as a necessary and immanent development of pure thought, through which the overall structure of our knowledge is determined — a structure upon which the possibility of knowledge itself fundamentally depends. Pippin's primary justification for this reading of Hegel is based on the claim that, in the Phenomenology of Spirit, and specifically in its final stage, the Absolute Knowledge, Hegel demonstrates that consciousness becomes absolute. Therefore, Pippin argues, the truth must be revealed through an analysis of the fundamental structure of this absolute consciousness.

In contrast, Stephen Houlgate posits that while Hegel's logic is indeed a study of the categories or determinations of thought, it is also an investigation into the determinations of Being as such. Houlgate justifies this interpretation by noting that the logic begins with a notion of Being that is so indeterminate that, to the same degree that it is thought, it is Being as well. In order to substantiate his viewpoint, Houlgate analyses the interconnection between the Phenomenology of Spirit and the Science of Logic. He posits that within the Phenomenology, Hegel demonstrates how the certainties of consciousness, through their intrinsic evolution, ultimately negate themselves.

The key difference between the views of Pippin and Houlgate, therefore, lies primarily in their differing readings of the starting point of the logic and, specifically, in their understanding of the interrelationship between the Phenomenology of Spirit and the Science of Logic. In the third section of this article, we will examine this relationship from another perspective, drawing on Hegel's own reflections on the connection between these two works, and we will argue that, according to Hegel's own account, this relationship plays a decisive role in our understanding of his philosophical project.

In the introduction to the Science of Logic, Hegel posits that in the Phenomenology of Spirit, he demonstrates the development of consciousness as it progresses from its immediate shape, and how this process of consciousness culminates in absolute knowledge, which, in our interpretation, is nothing but the absolutization of the concept. This is in contrast to Kant's view, which restricts concepts to the empirical content that is given (or, in other words, restricts the concept to what he calls the thing-in-itself). Hegel's concept is not conditioned by any external limits. Rather, it is an infinite, self-determining, and self-sustaining unity. Furthermore, throughout much of the Phenomenology of Spirit, from the Self-Consciousness to the Absolute Knowledge, Hegel endeavors to surmount the concept's second limit—that of the "unity of apperception"—in order to transform the concept into an ontological unity. Accordingly, even if we consider the Phenomenology of Spirit to be, in a sense, an "introduction" to Hegel's system of science, as he himself described it, it is imperative to recognize that this introduction cannot be bypassed before entering the main body of the system. It is precisely in this introduction that Hegel seeks to establish the most fundamental guiding principle of his entire system: the unity of the concept. Thus, in the final section of the article, we will employ this interpretation to contend that Hegel's logic, being anchored in the culmination of the Phenomenology of Spirit, can only be apprehended in a metaphysical sense.



وبسایت مجله

تاریخچه مقاله

دریافت شده در تاریخ ۱۸ اردیبهشت ۱۴۰۳

اصلاح شده در تاریخ ۱۹ مرداد ۱۴۰۳

پذیرفته شده در تاریخ ۲۷ مرداد ۱۴۰۳

منتشر شده در تاریخ ۴ آذر ۱۴۰۳

دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۰، شماره ۴۵، صفحه ۹۷-۱۱۱



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

منطق هگل: تفسیر متافیزیکی یا غیرمتافیزیکی؟

افشین علیخانی^۱، محمد مشکات^{۱*}، محمدجواد صافیان^۲

۱. گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان

۲. استاد بازنشسته گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان

*ایمیل نویسنده مسئول: m.meshkat@ltr.ui.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله

پژوهشی اصیل

نحوه استناد به این مقاله:

علیخانی، افشین، مشکات، محمد، و صافیان، محمدجواد. (۱۴۰۳) منطق هگل: تفسیر متافیزیکی یا غیرمتافیزیکی؟، *دوفصلنامه علمی جاویدان خرد*، ۲۰(۴۵)، ۹۷-۱۱۱.



© ۱۴۰۳ حق نشر (کپی رایت) این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY 4.0) صورت گرفته است.

منطق هگل تاکنون به شیوه‌های مختلف و متفاوتی تفسیر شده است که آن‌ها را به طور کلی می‌توان به دو نوع مواجهه‌ی متافیزیکی و غیرمتافیزیکی تقسیم کرد. در این مقاله ما در ابتدا خواهیم کوشید با تکیه بر آن‌چه خود هگل در باب منطق خویش و هدفی که در آن دنبال می‌کند بیان کرده است تصویری از مقصود هگل به دست دهیم و سپس با ارائه‌ی شرحی از دیدگاه‌های تفسیری دو تن از برجسته‌ترین مفسران هگل، یعنی رابرت پیپین و استفن هولگیت که اولی مدافع تفسیر غیرمتافیزیکی و دیگری از طرفداران تفسیر متافیزیکی است، وجوه افتراق این دو نوع رویکرد تفسیری را روشن سازیم. در گام بعد نیز خواهیم کوشید که با تکیه بر تاکید مصرانه‌ی هگل بر تفکر نظام‌مند و پر رنگ‌تر ساختن حلقه‌ی ارتباطی میان پدیدارشناسی روح و منطق نشان دهیم که کدام یک از این دو جریان تفسیری به نحو بهتری می‌تواند پروژه‌ی فلسفی هگل را تبیین کرده و روشن سازد.

کلیدواژگان: منطق، پدیدارشناسی، متافیزیک، هستی‌شناسی، مفهوم.

منطق هگل که او صورت پرداخته‌ی آن را نخستین بار در فاصله‌ی سال‌های ۱۸۱۲ و ۱۸۱۶ در کتاب «علم منطق» که به منطق کبیر یا منطق بزرگ نیز معروف است مطرح ساخت (هرچند تا پایان عمر خود در سال ۱۸۳۱، آن را بارها مورد بازبینی قرار داد) و سپس به نحوی فشرده‌تر در قالب نخستین بخش دانشنامه‌ی علوم فلسفی ارائه کرد، به گواه بسیاری از هگل‌پژوهان مهم‌ترین دستاوردی است که هگل به عالم فلسفه هدیه داده است، به نحوی که برای مثال یوستوس هارتناک می‌نویسد منطق هگل «مهم‌ترین اثر او [...] است [و در واقع] مهم‌ترین اثر در باب متافیزیک در تاریخ فلسفه است» (Hartnack, 2018).

برای آن که بهتر بتوانیم مسئله‌ی اصلی منطق هگل را دریابیم می‌بایست به یاد بیاوریم که پس از آن که هیوم به کلیت و ضرورت مورد ادعای گزاره‌های فلسفی ضربات مهلکی وارد ساخت که باعث می‌شد توان هرگونه دعوی شناخت از فلسفه سلب شود، کانت با طرح مفهوم ابداعی «منطق استعلایی» خویش کوشید تا در برابر آن حملات ایستادگی کند. از دید کانت، منطق استعلایی شروطی را تعیین می‌کند که تنها تحت آن‌هاست که تجربه می‌تواند تجربه‌ای اثزکتیو محسوب شود. بر اساس تقریر کانت، منطق استعلایی، مقولات یا مفاهیمی را که باعث می‌شوند احکام تجربی از کلیت و ضرورت برخوردار باشند مشخص می‌سازد. به همین خاطر است که هریس می‌گوید «منطق استعلایی [کانت]، نظریه‌ای در باب مفهوم بود» (Harris, 1983).

«مقولات» یا در واقع مفاهیمی که کانت در منطق استعلایی خود از آن‌ها سخن می‌گفت در واقع شروطی بودند که از نظر او، امکان هرگونه تجربه به آن‌ها مشروط است و به همین خاطر، یعنی از آن‌جا که این مفاهیم، شرط هرگونه نسبت برقرار کردن دستگاه شناخت با برابریستای خویش‌اند، این مفاهیم در واقع اصولی محسوب می‌شوند که اساساً تفکر بر اساس آن‌ها میسر می‌گردد. اما کانت کاربرد مقولات را اولاً تنها محدود به ابژه‌های تجربه می‌دانست و ثانیاً خود این ابژه‌ها را نیز اموری می‌دانست که از طریق صور شهود حسی دستگاه شناخت بازنمایی شده‌اند و به این ترتیب با به میان آوردن پای مفهوم «شیء فی‌نفسه»، مقولات را صرفاً به بازنمایی‌های تجربی اشیاء یا ابژه‌ها محدود می‌کرد؛ و این چیزی بود که به مذاق ایدئالیست‌های پس از او خوش نمی‌نشست، چنان که برای مثال شلینگ می‌نویسد: «نظریه‌ی شهود حسی کانت به دو امر نامفهوم محض ختم می‌شود، یعنی به ساختار نامفهوم امر تصورکننده‌ی در ما، [...] و به آن بیرون از ما همان قدر نامفهوم که نه می‌دانیم چیست و نه می‌دانیم چگونه بر ما اثر می‌گذارد» (Schelling, 2018).

هگل نیز ضمن پذیرش و در واقع حتی تمجید از این دیدگاه کانت که مفاهیم (یا به زعم او مفهوم) است که اساساً شناخت را میسر می‌سازند (Hegel, 2010)، محدود ساختن مفاهیم به تجربه‌ی حسی را به هیچ وجه نمی‌پذیرد. او در علم منطق خود می‌نویسد:

نقد کانتی، هر چیزی ورای آن [حدی که کانت برای مفهوم قائل بود] را بلند پروازی می‌دانست، [بلند پروازی‌ای] که عقل هیچ ادعایی در مورد آن ندارد. اما حقیقت این است که مفهوم بلند پروازی نمی‌کند و [فعل آن]، برگزشتن به چیزی که مفهوم ندارد نیست، و توجیه بی‌درنگ مفهوم برای برگزشتن از آن حد، یکی، خود مفهوم و دیگری، در وجه منفی ماجرا، غیرحقیقی بودن نمود و بازنمایی، و همچنین غیرحقیقی بودن انتزاع‌هایی مثل شیء فی‌نفسه و "من" ای است که قرار است ابژه‌ی خود نباشد (Hegel, 2010).

بر همین مبنا او می‌کوشد تا در چارچوب چیزی که خود وی آن را «نظام علم» می‌نامد نشان دهد که اولاً مفهوم بنا به ضرورتی درونی از حدودی که کانت برای آن تعریف کرده است برمی‌گذرد، و ثانیاً می‌کوشد کاری را که به باور او کانت در انجام آن موفق نبوده است به انجام برساند و آن این که نشان دهد مفاهیم مقوم آن یگانه مفهوم بنیادین مد نظر خود او، نه همچون نتایج علمی تجربی (آن‌چنان که کانت

با پذیرش و استخراج این مفاهیم از دل احکامی که از طریق سنت تفکر فلسفی به او رسیده بود با آن‌ها مواجه شده بود، بلکه به نحوی نظام‌مند، بر اساس حرکت دیالکتیکی خودپرور مفهوم حاصل می‌شوند.

با این همه، پروژه‌ای که هگل در منطق دنبال می‌کند تاکنون به انحاء مختلفی تفسیر و تعبیر شده است، که عمدتاً می‌توان آن‌ها را به دو نوع رویکرد تفسیری متافیزیکی و غیرمتافیزیکی تقسیم کرد. وجوه اختلاف میان این دو نحله‌ی تفسیری را می‌توان به طور خلاصه در این نکته دانست که در تفسیر غیرمتافیزیکی، پروژه‌ی هگل هم‌راستا و در واقع به منزله‌ی به منتهای منطقی رساندن ایدئالیسم کانتی تعبیر می‌شود،^۱ در حالی که در تفسیر متافیزیکی، پروژه‌ی هگل در حقیقت نه پژوهش در شرایط امکان‌پذیر، بلکه تحقیقی در باب هستی‌بماهو هستی تصور می‌گردد. در واقع آن‌چه این دو نحله‌ی تفسیری را از یک‌دیگر متمایز می‌کند عمدتاً این است که در تفسیر غیرمتافیزیکی، منطق هگل به دنبال آن است که با واکاوی عملکرد ضروری آگاهی به دنبال تعیین شروط هرگونه امکان‌شی‌بودگی است، در حالی که تفسیر متافیزیکی بر آن است که منطق هگل به دنبال تشریح ساختارهای خود هستی است چنان که در خود هست.

به این ترتیب می‌بینیم که اختلاف موجود میان این دو رویکرد تفسیری چنان ژرف است که هرگونه پژوهش در باب فلسفه‌ی هگل لاجرم می‌بایست موضع خود را در برابر آن‌ها به نحوی از انحاء مشخص کند. به همین منظور ما در این مقاله ابتدا خواهیم کوشید ضمن تبیین این دو تفسیر، ادله‌ی هر یک را در خصوص چرایی اتخاذ موضع تفسیری متافیزیکی یا غیرمتافیزیکی بیان کرده و سپس در بخش دوم مقاله با ارائه‌ی دیدگاهی متفاوت در خصوص نسبت میان پدیدارشناسی روح و منطق هگل، ابزاری به دست دهیم که بتواند به ما در اتخاذ یکی از این دو موضع تفسیری کمک نماید و در بخش پایانی مقاله تلاش خواهیم کرد که با تکیه بر نتایج بخش دوم، موضع خود را در قبال این دو نحله‌ی تفسیری مشخص کنیم.

۱. پیمین و هولگیت: اختلاف تفسیرهای متافیزیکی و غیرمتافیزیکی از منطق

در این بخش با استمداد از تقابل مشهوری که میان استفن هولگیت و رابرت پیمین در نحوه‌ی تفسیر فلسفه‌ی هگل وجود دارد، تلاش خواهیم کرد که تمایز میان دو رویکرد تفسیری متافیزیکی و غیرمتافیزیکی منطق و در نتیجه پروژه‌ی هگل به طور کلی را روشن سازیم. به همین خاطر خواهیم کوشید با استناد به آن‌چه هگل در متن نظام خود بیان کرده است پرتو دیگری بر موضوع اصلی این مناقشه بیافکنیم. با توجه به این که هگل اساساً منطق خود را در مقابل منطق استعلایی کانت می‌فهمد، در این مرحله بهتر است برای فراهم ساختن بستر طرح مسئله، بحث خود را با کانت آغاز کنیم. کانت چنان که پیش‌تر نیز گفته شد در نقد اول خود به دنبال تعیین شرایط پیشینی شناخت بود و منطقی را می‌جست که مفاهیم آن بتوانند «به نحو پیشینی به ابژه‌ها مربوط شوند» (Kant, 2000) و مفاهیم را «محمولات احکام ممکن» تعبیر می‌کرد که «تنها به این خاطر مفهوم هستند که بازنمایی‌هایی تحت شمول آن‌ها درآمده‌اند که این مفهوم، از طریق آن‌ها می‌تواند با ابژه‌ها مرتبط شود» (Kant, 2000). منطق استعلایی کانت قوانینی را مشخص می‌کرد که شناخت برای آن که شناخت یک ابژه باشد می‌بایست از آن‌ها تبعیت کند. به همین خاطر او معتقد بود که مفاهیم قادر نیستند بر هستی برابریستما بماهو، یعنی چنان که در خود هست حمل شوند. آن‌ها نهایتاً می‌توانند نشان دهند که یک ابژه برای ابژه بودنش باید چگونه باشد. با این حال این کانت بود که با طرح منطق استعلایی خود هگل را به این مسئله آگاه ساخت که کار فلسفه می‌بایست پژوهش در شروط تقوم هم اندیشه باشد، هم هستی. هگل در علم منطق خود در باب فهمی که خود وی از منطق خویش دارد می‌نویسد:

^۱ البته مسلماً با این تفاوت که منطق هگل با نقایص پروژه‌ی کانت (مثلاً شیء فی‌نفسه یا ابتناء منطق بر منطق سنتی و جدول احکام ارسطویی) روبرو نیست و این مسائل در آن مرتفع گردیده است.

در مقدمه‌ی علم منطق [منطق به عنوان علم تفکر محض تعریف شده است؛ علمی که اصل آن، دانش محض است، و وحدتی است که انتزاعی نیست، بلکه زنده و انضمامی است، به نحوی که [در آن] تقابلی که آگاهی، میان هستی به نحو سوژکتیو برای او موجود، و هستی دیگر به نحو ابژکتیو موجود قائل است از میان برداشته شده، و هستی به عنوان چیزی که در خود، یک مفهوم محض است و مفهوم محض به عنوان هستی حقیقی شناخته می‌شود (Hegel, 2010).

اما عباراتی از این دست که به وفور می‌توان آن‌ها را در جای جای آثار هگل یافت تاکنون به انحاء گوناگونی تفسیر و تعبیر شده‌اند که از آن میان، ما به دو تفسیری که قبلاً بدان‌ها اشاره کردیم خواهیم پرداخت.

۱.۱. تفسیر رابرت پیپین از منطق

تفسیر نخست تفسیر طرح شده توسط رابرت پیپین است که نخستین بار آن را در کتاب «ایدئالیسم هگل» مطرح ساخت و به تفسیر غیرمتافیزیکی مشهور است. خود پیپین در توضیح تفاوت تفاسیر متافیزیکی و غیرمتافیزیکی می‌نویسد:

یکی از تفاسیر هگل این است که آن چه "واقعا" هست، "جهان واقعاً واقعی"، آن چه تنها در دسترس عقل محض است، خود، تفکر است، "دقایق تفکر"، چیزی همچون تفکر مطلق یا خدا به خویش، [به منزله‌ی] یک ساختار ذاتی فراگیر. این همان چیزی است که بعضاً هگل پژوهان بر آن اصرار دارند وقتی در مقابل آن چیزی که آن را قرائت "غیرمتافیزیکی" می‌خوانند بر این اصرار می‌ورزند که هگل قطعاً به این معنا یک "متافیزیسیسم" بود. [از این منظر] امر واقعی، یک وجود عقلی است. مدعای این کتاب این است که این‌ها تنها بدیل‌های مرتبط نیستند، و هگل بی شک یک متافیزیسیسم بود اما در این محله‌ی نوافلاطونی [...] منزل نداشت (Pippin, 2019a).

البته باید این نکته را در نظر داشت که اگرچه به اعتقاد پیپین، نمی‌توان هگل را متفکری افلاطونی دانست اما او در عین حال به وجود مشابهتی چشم‌گیر میان پروژه‌ی فکری هگل و ارسطو که موضوع اصلی و بنیادین فلسفه را وجود بماهو وجود می‌دانست اذعان دارد: «هگل در درس‌گفتارهای خود در باب ارسطو، [هدف فلسفه‌ی] خود را با هدف متافیزیک ارسطو، به عنوان علم آن چیزی که هست تا آن جا که هست، و آن چه در و برای آن چیز بدان تعلق دارد همسو اعلام می‌کند. [برای هگل نیز همچون ارسطو] موجودات، "بر حسب" یا "به خاطر" مفهوم یا صورت جوهرین‌شان است که آن موجودات متعینی هستند که هستند» (Pippin, 2019a).

از نظر پیپین، منطق هگل را می‌بایست به منزله‌ی شرح سازوکار تفکر محض در نظر گرفت که در آن مسئله بر سر تعیین آن ساختار کلی دانش است که اساساً شناخت را امکان‌پذیر می‌سازد، و به همین خاطر است که می‌نویسد: «صورت بندی هگل [از نظام علم] (به منزله ی) «علم تفکر محض» پیش از هر چیز به این معناست که [این نظام] شرحی، یا نظریه‌ای در باب تفکر محض است (این که تفکر محض چیست)، و مراد او تفکر محضی است که شناختی است رو به ابژه‌ها، آن چنان که هستند. [...] تفکر محض، تفکری است فارق از وابستگی به آن چه از حواس دریافت می‌شود، تفکری است فارق از اتکاء به تجربه» (Pippin, 2019a).

اما توجیه پیپین برای این قرائت از هگل بر دو مبنا استوار است. نخست این که به اعتقاد او، هگل در پدیدارشناسی، و به طور مشخص در واپسین مرحله‌ی آن نشان داده است که آگاهی به اطلاق می‌رسد و به همین خاطر می‌بایست از طریق تحلیل و واکاوی ساختار بنیادین آن، حقیقت را آشکار ساخت: «نتیجه‌ی پدیدارشناسی روح به هیچ وجه این نبود که ما را با بی‌واسطگی محض آشنا کند، بلکه [...] نتیجه‌ی آن، سرآغاز منطق یا اندیشه‌ی لنگسه [یا برای خود شدن اندیشه] است» (Pippin, 2019b).

مبنای دوم تفسیر پپین، عباراتی از هگل است که او در آن‌ها، در حقیقت با وام گرفتن اصطلاح کانتی وحدت ادراک نفسانی یا وحدت خودآگاهی از مفهوم سخن می‌گوید و به اعتقاد پپین مراد آن‌ها این است که نشان دهند منظور هگل از مفهوم، چیزی جز خودآگاهی کاملاً بالیده و انکشاف یافته نیست؛ برای مثال از میان عبارات مذکور می‌توان به عبارت‌های زیر اشاره کرد:

این یکی از ژرف‌ترین و حقیقی‌ترین بصیرت‌هایی است که در نقد عقل محض می‌توان یافت که وحدتی که ذات مفهوم را قوام می‌بخشد، به منزله‌ی وحدت تألیفی ادراک نفسانی خاستگاهی است، وحدت «من می‌اندیشم» یا وحدت خودآگاهی (Hegel, 2010).

من خود را به یک ملاحظه محدود می‌کنم که ممکن است به فهم مفهومی که در این جا پرورده شده است کمک کند. مفهوم، زمانی که به وجود انضمامی‌ای رسیده باشد که خودش آزاد است، چیزی جز «من» یا خودآگاهی محض نیست (Hegel, 2010).

این ابژکتیویته‌ای است که موضوع در مفهوم آن را کسب می‌کند، و این مفهوم، وحدت خودآگاهی‌ای است که آن موضوع در آن فرض گرفته شده. در نتیجه، ابژکتیویته‌ی آن یا مفهوم، خود، چیزی جز ماهیت خودآگاهی نیست و هیچ دقیقه‌ی دیگری جز خود «من» ندارد (Hegel, 2010).

بنابراین، از نظر پپین، هگل با تشریح تفکر محض در واقع به دنبال آن است که مشخص کند شناخت به چه چیزی تعلق می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، این تفکر است که آن‌چه را که باید شناخته شود تعیین می‌کند. به اعتقاد او، هگل در علم منطق (و به طور کلی در منطق خود) تلاش می‌کند که نشان دهد آن تعیناتی که تفکر برای تفکر بودنش نیاز دارد دقیقاً همان تعیناتی است که ابژه برای ابژه بودنش به آن‌ها محتاج است. به عبارت دیگر، ابژه تنها در صورتی می‌تواند ابژه باشد که تعیناتش همان تعیناتی باشند که تفکر بماهو چیزی جز آن‌ها نیست و در نتیجه برای آن که اصولاً دانشی حاصل شود، این دانش به چیزی بیرون از آن‌چه در اندیشه حاضر است نیاز ندارد، زیرا با پرداختن به خود اندیشه می‌توان تمام تعینات آن را از بطن آن بیرون کشید و این کاری است که هگل در منطق خویش دست به انجام آن زده است. به این ترتیب از نظر پپین، کار هگل در منطق تعیین آن مفاهیم یا مقولات (یا به تعبیر خود هگل، تعینات اندیشه) است که برای محتوا داشتن اندیشه ضرورت دارند و در عین حال تعینات خود هستی را چنان که در خود است نیز مشخص می‌کنند. او در توضیح دیدگاه تفسیری خود می‌نویسد «من در کتاب قبلی خود در باب هگل تلاش کردم که با مبتنی ساختن کل تفسیر خودم از هگل بر عباراتی» نظیر عبارت‌هایی که ما نیز پیش‌تر نمونه‌هایی از آن‌ها را ذکر کردیم، «[این نکته را روشن سازم که] مجازاً هر آن چیزی که در منطق از اهمیت برخوردار است به نحوی از انحاء به فهم درست این مدعا بستگی دارد» که «هر حکمی ضرورتاً و ذاتاً بازتابی، و اجمالاً خودارجاع است، حتی اگر این محتوای بازتاب یافته، جوهرین نباشد» (Pippin, 2019a).

البته پپین به این مسئله نیز اشاره می‌کند که مراد هگل از مطلق مفهوم است، اما بر اساس آن چیزی که ما آن را مبنای دوم توجیه تفسیر او از هگل معرفی کردیم نتیجه می‌گیرد که مراد هگل از این مفهوم، چیزی جز وحدت ادراک نفسانی یا وحدت آگاهی نیست:

نقطه‌ی اوج موضع نظری هگل آموزه‌ای است در باب آن‌چه او آن را "مطلق" می‌نامد. این موضعی است که قرار است همان کارکردی را داشته باشد که مُثُل افلاطونی، خدای مسیحی و جوهر دکارت و اسپینوزا و لایب‌نیتس دارد. بنابراین می‌توان گفت که از نظر هگل، مطلق مفهوم است، و منظور از این سخن، مفهومیت بماهوست، نه این یا آن مفهوم بخصوص، بلکه مفهومی در میان مفاهیم. این [...] مفهومیت، همان خودانگیختگی ادراک نفسانی است. [...] آن را نباید به منزله‌ی یک فعالیت ذهنی در نظر گرفت که در برابر آن‌چه هست قرار می‌گیرد و بر آن تحمیل می‌شود؛ این خودانگیختگی ادراک نفسانی یا اصل معقولیت، تنها اصل [حاکم بر] امور معقول است. این به این معنا نیست که خود ابژه‌ها خودآگاه‌اند بلکه به این معناست که یک چنین فهمی از مفهوم، زمانی که خودتعیین بخشی «دقایق» خود مفهومیت، [یعنی] محصولات خودانگیختگی ادراک نفسانی تعیین یافته باشد، همان چیزی است که ابژه‌ها، در آن‌چه هستند با آن مطابق‌اند. زمانی که این مسئله به درستی

فهم شود درمی‌یابیم که خودانگیختگی ادراک نفسانی "در فعلیتش" چیزی است که خود آن، فعلیت را به منزله‌ی فعلیتِ امور معقول، [یا فعلیت] آن چه هست، به خود عطا کرده است (Pippin, 2019a).

نکته‌ی بسیار مهم این است که در تفسیر پپین، پروژه‌ی هگل مشابهت بسیار زیادی به پروژه‌ی کانت پیدا می‌کند و در نتیجه می‌توان ظن آن را برد که اشکالاتی که به تفکر کانت وارد شده است به تفسیر او از هگل نیز وارد باشند. پپین خود نشان می‌دهد که از این مسئله آگاه است و می‌کوشد به این مسئله نیز پاسخ دهد. او برای آن که نشان دهد خود به این نکته واقف است می‌نویسد: «تفکر، تنها به منزله‌ی فعالیت تفکری که برای تفکر بودنش، و تفکر در باب ابژه‌ها بودنش ضروری است ابژه‌ی خویش است. اما وقتی مسئله این‌گونه صورت‌بندی شود، به نظر می‌رسد حرف کانت نیز این بود که فلسفه تنها تا آن‌جا می‌تواند چیزی را در خصوص ابژه‌های اندیشه متعین کند که این ابژه‌ها به شرایط ما یا شرایط "سوبژکتیو" [یعنی] به شرایط کاربست‌پذیری اندیشه گردن بنهند؛ شرطی که خود، مستلزم چیزی است غیر از اندیشه، یعنی [مستلزم] صورت‌های شهود حسی منحصر به شناسنده‌ی عاقل متناهی است. [...] تردیدی نیست که هگل آن چه را که "ایدئالیسم سوبژکتیو" می‌دانست رد می‌کرد و منکر این دعوی کانتی بود که تنها پدیده‌ها را می‌شناسیم، نه اشیاء فی‌نفسه را»، اما در عین حال در تلاش برای موجه ساختن تفسیر خود از هگل این‌گونه ادامه می‌دهد که «این مسئله می‌بایست کانت را در خصوص کفایت فهم خود از صورت‌های تفکر ما به تردید می‌انداخت» (Pippin, 2019a) و به این ترتیب ظاهراً راه گریز از آن انتقادهای را در این می‌جوید که نشان دهد آن انتقادهای در حقیقت به کانت نیز وارد نبوده‌اند و کانت تنها به این خاطر آماج آن نقدها قرار گرفته است که خود او نیز فهم درست یا دست‌کم درخوری از پروژه‌ی فلسفی خود نداشته است. در واقع به اعتقاد پپین، هگل با نشان دادن روند حقیقی بالیدن اندیشه در منطق، مشکلی را که کانت با آن رویارو بود نیز حل کرده است: «توانایی تفکر برای تعیین دقایق ضروری قوام‌بخش تفکر از نظر هگل، تمایزی را که کانت میان منطق عمومی و منطق استعلایی قائل بود ناممکن می‌سازد و اگر این تمایز ناممکن باشد، آن‌گاه ما صورتی از دانش ناب را خواهیم داشت که این شرط را ملغاً می‌کند که محتوای تفکر می‌بایست از جایی بیرون از آن کسب شوند» (Pippin, 2019a).

به اعتقاد پپین، این دانش ناب که هگل در منطق بدان می‌پردازد برآیند نتیجه‌ای است که در پدیدارشناسی روح حاصل شده است: «نتیجه‌ی پدیدارشناسی روح به هیچ وجه این نبود که ما را با بی‌واسطگی محض آشنا کند، بلکه [...] آن نتیجه، سرآغاز منطق یا اندیشه‌ی لافسه است» (Pippin, 2019b).

او در دومین اثر بزرگ خود در باب فلسفه‌ی هگل، یعنی در کتاب قلمرو سایه‌ها، بی‌آن که مشخصاً به شلینگ اشاره کند می‌کوشد به نقدی که نخستین بار از سوی شلینگ به هگل وارد شد، مبنی بر این که اندیشه همواره اندیشه‌ای در باب یک امر یا اصطلاحاً التفاتی^۱ است و چیزی به عنوان تفکر محض وجود ندارد این‌گونه پاسخ دهد که مراد هگل از تفکر محض، تفکری است مقدم بر هرگونه نسبت با چیزی جز خودش: «دیدگاه فراگیری وجود دارد مبنی بر این که این پروژه‌ی هگلی از ابتدا شکست خورده است، زیرا چیزی به اسم "تفکر محض" وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد [...] سخن [آن منتقدان] این است که تفکر همواره باید به عنوان امری مبتنی بر، یا وابسته به مادیت یا امکانیت باشد. اما از نظر هگل، این نقد، مصادره به مطلوب است. در نگاه هگل، مسئله‌ی تفکر محض هیچ ربطی به اندیشنده، سوژه، آگاهی و ذهن ندارد» (Pippin, 2019a).

به این ترتیب، می‌بینیم که به اعتقاد پپین، مفهومی که هگل از آن سخن می‌گوید هیچ‌گونه دعوی‌ای در خصوص وجود (یا هستی) ندارد مگر هستی تا آن‌جا که قابل اندیشیدن است، و نقش آن این است که نشان دهد تفکر بماهو، اولاً متشکل از دقایقی است که همگی از ضرورتی درون‌ماندگار برخوردارند، ثانیاً هر ابژه‌ای برای ابژه بودنش محتاج آن‌هاست. او با نقل قولی از مک‌داول، دیدگاه خود در باب منطق هگل

¹ Intentional

را به طور خلاصه این‌گونه صورت‌بندی می‌کند: «پروژه‌ی منطق هگل را چنان که مک‌داول می‌گوید باید اینگونه تعبیر کرد که [قیود اندیشه] از بیرون از آن می‌آیند، اما نه از بیرون از آن‌چه قابل اندیشیدن یا تفکرپذیر است» (Pippin, 2019a).

۲.۱. تفسیر استفن هولگیت از منطق

استفن هولگیت معتقد است منطق هگل، در عین حال که پژوهش در مقولات یا تعینات خاص اندیشه است، پژوهشی در تعینات خودِ هستی بماهو نیز هست. هولگیت چارچوب تفسیری خود را که از جنس تفاسیر هستی‌شناسانه یا متافیزیکی است به طور مشخص در کتاب «آغازگاه منطق هگل» و نیز در مقاله‌ی «اندیشه و هستی در منطق هگل» خود ارائه کرده است. مبنای توجیهی او برای این نوع قرائت بخصوص از منطق هگل این است که نخستین دقیقه‌ای که منطق با آن شروع می‌شود هستی‌ای است که به خاطر خالی از تعین بودنش به همان میزان که اندیشه است، هستی نیز هست. او می‌نویسد:

چه چیزی این درهم‌آمیزی منطق و هستی‌شناسی را (که برای کانت پذیرفتنی نبود) موجه می‌سازد؟ این امر به وسیله‌ی نامتعیین‌بودگی اندیشه‌ای توجیه می‌شود که منطق می‌بایست با آن آغاز شود. وقتی اندیشه به منزله‌ی حکم یا قیاس در نظر گرفته شود، آن را همچنین می‌توان به منزله‌ی فعالیت ما در نظر گرفت، نه آن‌چه هست. اما منطق نظورورزانه‌ی [هگل]، می‌بایست با اندیشه‌ی محض منتزع از تمام قوانین و مقولات متعین آغاز شود، زیرا این منطق، نبایست هیچ پیش‌فرض نظام‌مندی داشته باشد. اگر اندیشه را این‌گونه بفهمیم، آن‌گاه [این اندیشه] انتزاعی و نامتعیین خواهد بود. با این حال، [این اندیشه] «هیچ» صرف نیست، بلکه در بساطتش حاضر شده و در واقع «هست». با این حال [این هست]، هیچ سرشت متعینی ندارد و به همین خاطر هستی نامتعیین بسیط است. [این هستی]، اندیشه‌ی محض است به منزله‌ی هستی محض، [یا] به منزله‌ی هستی عاری از هرگونه تعین (Houlgate, 2018).

بنابراین می‌بینیم که به اعتقاد هولگیت، اگر بنا باشد اندیشه را به منزله‌ی حکم یا قیاس در نظر بگیریم، آن‌گاه، حکم یا قیاس نشأت گرفته از آن، به «من» استعلایی کانتی یا سوپژکتیویته‌ی او متکی خواهد بود. در حالی که به باور او، هگل کار خود را با هستی محض فاقد تعین آغاز می‌کند بی‌آن‌که در آن اساساً خط فارق میان اندیشه و هستی وجود داشته باشد زیرا به اعتقاد هگل (چنان که در ابتدای علم منطق خود به تفصیل در این خصوص سخن می‌گوید) مفروض گرفتن هیچ پیش‌فرضی در ابتدای منطق مجاز نیست. ما در این نخستین مرحله‌ی منطق می‌بایست تمام مفروضات خود در باب هستی و اندیشه را کنار بگذاریم تا در نهایت تنها چیزی که باقی می‌ماند یک هستی محض و بسیط باشد، و این هستی به گفته‌ی هولگیت «همان هستی‌ای است که اندیشه‌ی انتزاعی نیز با آن همبود است. بنابراین ما نباید فرض کنیم که هستی "بیرون" از اندیشه است؛ منطق ماهیت هستی بماهو را آشکار می‌کند، و به همین خاطر [منطق] هستی‌شناسی است، زیرا اندیشه در باب خود اندیشه، در مقام هستی محض است، و هستی، متقابلاً در ابتدا چیزی جز این هستی محض نیست» (Houlgate, 2018).

به اعتقاد هولگیت، هگل در منطق خود، به نحوی کاملاً درون‌ماندگار، تمام طبیعتی را که پیرامون ما را احاطه کرده است از بطن همین هستی نامتعیین بیرون می‌کشد و این مسئله نیز به نوبه‌ی خود نشان می‌دهد که آن هستی، در واقع هم هستی اندیشه است هم هستی هستی: «به این ترتیب، منطق، در واقع، سرشت حقیقی آن‌چه بیرون [از اندیشه] هست را آشکار می‌کند. اما این کار را نه با تدبیر پلی جادویی بر شکاف میان اندیشه و هستی، بلکه با اندیشیدن به هستی در بی‌تعین‌اش انجام می‌دهد.» (Houlgate, 2018)؛ در حالی که از نظر هگل، ابژکتیویته‌ای که کانت از آن دم می‌زند در واقع ابژکتیویته‌ای تنها برای ماست، زیرا چنان که پیش‌تر نیز گفته شد، کانت معتقد بود مفاهیم در غیاب داده‌های حسی فاقد محتوا هستند و در نتیجه مفهوم خالی از محتوا تنها می‌تواند شرط امکان ابژه محسوب شود، نه خود ابژه. به عبارت

دیگر، مفهوم تنها می‌تواند مشخص کند که چه چیزی قابل فهم است و به همین خاطر است که او در نقد اول می‌نویسد: «مفهوم ما از یک ابژه هر محتوایی هم که داشته باشد و هرچقدر هم که غنی باشد، باز ما می‌بایست از آن فراتر برویم تا برای آن وجود قائل شویم» (Kant, 2000). اما به باور هولگیت، هگل بر خلاف کانت معتقد بود که اندیشه‌ی محض با هستی محض اینهمان است و هر دو با حرکت دیالکتیکی درون‌ماندگار خود، کل آن قلمرو ابژکتیوی را برمی‌سازند که ما محاط در آن هستیم؛ به همین خاطر او در تفسیر خود از پروژه‌ی فلسفی هگل بر نسبت و در واقع تقابلی که این اندیشه با ایدئالیسم استعلایی کانت دارد تاکید می‌کند و می‌نویسد: «به اعتقاد من، منطق‌دانان نظروزر نسبت به تفاوت میان هستی و اندیشه آگاه باقی می‌ماند، زیرا منطق او مسبوق به فلسفه‌ی نقدی کانت است که در آن این تفاوت مطلق است. در واقع هگل بر مبنای این تفاوت است که به سوی منطق نظروزر حرکت می‌کند» (Houlgate, 2018). در نتیجه به اعتقاد هولگیت، ما چه از اندیشه شروع کنیم چه از هستی، با تعلیق تمام مفروضاتی که در خصوص هر کدام از این دو داریم، به همان هستی خالی از تعینی می‌رسیم که در واقع چیزی جز وحدت هستی و اندیشه نیست، زیرا «موضوع منطق هستی بماهو است، و کار ما در مقام منطق‌دان این است که حرکت پیشرونده‌ی منطقی این هستی را دنبال کنیم» (Houlgate, 2018).

هولگیت در تلاش برای توجیه موضع نظری خود، به نسبت میان پدیدارشناسی و منطق نیز اشاره می‌کند. به باور او، در پدیدارشناسی روح تقابل آگاهی و هستی از میان برداشته می‌شود و این باعث می‌شود که «آگاهی از نقطه‌نظر خودش به منظر فلسفه برسد» (Houlgate, 2018). با این همه از نظر هولگیت آن چه در پدیدارشناسی رخ می‌دهد تنها این است که مشخص می‌شود «چگونه یقین‌های آگاهی، خودشان خود را بی‌وجه می‌سازند» (Houlgate, 2018) و به این ترتیب مشخص می‌گردد که آگاهی می‌بایست همه‌ی تفاوت‌ها و تقابل‌های مفروض خود را کنار بگذارد و بکوشد با ابتدا کردن به آن امر نخستینی که در آن هیچ جدایی‌ای (به ویژه میان اندیشه و واقعیت) وجود ندارد، تلاش کند تا حرکت درون‌ماندگار دیالکتیکی آن را چنان که از خود آن برمی‌آید دنبال کند. بنابراین از نظر هولگیت، هگل با حصول این نتیجه که تقابل‌های متعلق به آگاهی، خود را ملغاً می‌سازند به این نتیجه می‌رسد که منطق را با هستی محض فاقد تعینی آغاز کند که در واقع هم هستی هستی است، هم هستی اندیشه. هرچند او صراحتاً یادآور می‌شود که مرادش از بُعد هستی‌شناسانه‌ی منطق هگل این نیست که هستی‌ای ورای اندیشه قرار دارد و بناست به اندیشه تعین ببخشد، بلکه او این دلالت هستی‌شناختی را ناشی از آگاهی «مستقیم» از هستی‌ای می‌داند که در آن واحد هم اندیشه است هم واقعیت: «در ابتدای منطق، اندیشه به بساطت محض خود می‌اندیشد، اما چنین بساطتی دقیقاً هستی نامتعین محض است؛ بنابراین، اندیشه در اندیشیدن به خود (و نه چیزی جز خود) به هستی می‌اندیشد. این به معنی انکار این مسئله نیست که در واقع منطق، سنجش اندیشه به دست خود است. اما در ابتدای امر، اندیشه خود را به منزله‌ی هستی بسیط می‌فهمد؛ هستی‌ای که مشخصاً [فقط] هستی اندیشه نیست بلکه هستی محض بماهوست» (Houlgate, 2018).

بنابراین از نظر او موضوع منطق چیزی جز خودِ هستی نیست که با حرکت درون‌ماندگار ناشی از تناقضات خود یک به یک، دیگر دقیق برسانده‌ی هستی را از بطن خویش بیرون می‌کشد، که هم دقیقاً مقوم اندیشه‌اند، هم دقیقاً مقوم هستی بماهو، تا این که در سومین بخش منطق ثابت می‌شود که هستی، «مفهوم» است؛ هرچند او موکداً این مفهوم را نیز امری سوبرژکتیو (یا دست کم صرفاً سوبرژکتیو) نمی‌داند و به همین خاطر می‌نویسد که «این مفهوم، همچنان یک ساختار هستی‌شناسانه است نه صورتی از اندیشه‌ی آگاه» (Houlgate, 2018). بنا بر قرائت هولگیت، حتی این که در مراحل پایانی منطق، هستی نشان می‌دهد که «شناخت» است نیز در واقع این شناخت یکی از مقومات خود هستی و مراد از آن «شناخت»، ساختار منطقی شناخت است، نه آگاه شدن آگاهی به خود.

به این ترتیب، به نظر می‌رسد که تفاوت دو دیدگاه هولگیت و پیپین را می‌بایست عمدتاً در اختلاف قرائت آن‌ها از آغازگاه منطق و مشخصاً در نسبت میان پدیدارشناسی روح و منطق جست. به همین خاطر در بخش بعد ما تلاش خواهیم کرد از منظر دیگری به نسبت میان این دو اثر بپردازیم و نشان دهیم که این نسبت چگونه می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای در فهم ما از پروژه‌ی هگل داشته باشد.

۲. نسبت منطق و پدیدارشناسی روح

هگل نظام علم خود را با پدیدارشناسی روح آغاز می‌کند که به گفته‌ی خود او بنا بوده است مقدمه‌ی این نظام باشد (Hegel, 2000)، هرچند هنوز نیز، به رغم ادبیات تفسیری گسترده‌ای که به ویژه در کمتر از یک قرن اخیر پیرامون نظام هگل و به ویژه کتاب پدیدارشناسی روح شکل گرفته است، همچنان در خصوص جایگاه این کتاب در کلیت نظام هگلی مناقشاتی وجود دارد و این مسئله تا حدودی به خاطر آن است که خود هگل نیز کمک شایان توجهی به حل این مسئله نکرده؛ به همین دلیل است که تری پینکارد، یکی از برجسته‌ترین مفسران فلسفه‌ی هگل در دهه‌های اخیر، می‌نویسد: «هگل هیچ نشانه‌ی کاملاً روشنی در خصوص نقشی که بناست پدیدارشناسی روح در نظام متأخر او بازی کند به دست نداده است، هر چند مسلم است که او این کتاب را هیچ‌گاه کاملاً رها نکرده، و مثلاً به هدیه دادن نسخه‌هایی از آن به دوستانش، و نیز به ارجاع دادن به آن در درس‌گفتارها و آثار منتشر شده‌اش ادامه داده است» (Pinkard, 1994).

با این حال، حتی اگر هگل چنان که پینکارد در عبارت نقل شده می‌گوید برای پاسخ دادن به این سوال که پدیدارشناسی روح چه نسبتی با منطق او (به طور کلی) دارد «نشانه‌ی کاملاً روشنی» به دست نداده باشد، باز این‌گونه نیست که او اصلاً به این مسئله هیچ اشاره‌ی نکرده باشد. هگل در ابتدای علم منطق خود می‌نویسد:

من در پدیدارشناسی روح مثالی را برای این روش [خاص منطق] در خصوص یک ابژه‌ی انضمامی، یعنی آگاهی، ارائه کرده‌ام. آن‌جا مسئله بر سر قالب‌های آگاهی بود که هر کدام از آن‌ها خود را در واقعیت‌یابی^۱ خویش منحل می‌ساخت و نفی خود را نتیجه می‌گرفت و از این طریق به قالب برتری برمی‌گشت. آن‌چه برای رسیدن به پیشرفت علمی لازم بود [...] بازشناسی این اصل منطقی است که نفی به همان اندازه [که نفی است] ایجاب نیز هست، یا [بازشناسی] این [نکته] که آن‌چه با خود در تناقض است، خود را در پوچی یا هیچی انتزاعی منحل نمی‌کند، بلکه آن را ذاتاً به نفی محتوای جزئی‌اش رهنمون می‌شود؛ یا [بازشناسی] این [مسئله] که یک چنین نفی‌ای فقط نفی نیست، بلکه نفی آن واقعیت متعینی است که منحل شده و به همین خاطر [یک] نفی متعین است؛ یا [بازشناسی] این [مسئله] که نتیجه‌ی حاصله، بالذات در همان چیزی گنجد است که از آن حاصل می‌شود؛ [که این نتیجه] در واقع یک همان‌گویی است، زیرا در غیر این صورت چیزی بی‌واسطه می‌بود، نه یک نتیجه. [اما] از آن‌جا که نتیجه، یعنی نفی، یک نفی متعین است، از یک محتوا برخوردار است. [این نتیجه] یک مفهوم تازه است، اما مفهومی برتر و غنی‌تر از مفهوم پیشین؛ به این خاطر غنی‌تر که مفهوم پیشین را نفی می‌کند و به همین خاطر دربرگیرنده‌ی آن است، و حتی چیزی بیش از آن را در بر می‌گیرد، زیرا [این مفهوم تازه] وحدت خود و ضد خود است (Hegel, 2000).

به این ترتیب در وهله‌ی نخست می‌بایست به یاد بیاوریم که هگل (چنان که خود در قطعه‌ی نقل شده یادآور می‌شود) در پدیدارشناسی روح با شروع از نقطه‌ی صفر «آگاهی»، یعنی با شروع از «یقین حسی» و استخراج گام به گام «حقیقت» قالب‌هایی که آگاهی در روند تطور و به معنای دقیق‌تری که خود هگل به کار می‌برد در روند پرورده‌تر^۲ شدنش به خود می‌گیرد، در واقع فرآیند بالیدن مفهوم را تا رسیدن به مرتبه‌ی «دانش مطلق» دنبال می‌کند. نکته‌ی بسیار مهمی که می‌بایست مد نظر قرار گیرد این است که هگل (دست کم به تأیید و تأکید

¹ Realizing

² Development

بسیاری از مفسران^۱، در فصل نخست پدیدارشناسی روح، یعنی در فصل «آگاهی»، با ارائه‌ی تحلیلی موشکافانه از قالب‌های آگاهی و روند تطور دیالکتیکی ضروری آن‌ها کوشیده است شیء فی‌نفسه‌ی کانتی را از پیش پای مفهوم برداشته و نشان دهد که مفهوم به هیچ حدی محدود نمی‌گردد و در نتیجه هیچ چیزی نمی‌تواند ورای گستره‌ی آن قرار بگیرد. به همین خاطر است که او در مقدمه‌ی خود بر علم منطق می‌نویسد: «من در پدیدارشناسی روح، [حرکت] آگاهی را چنان که از نخستین ضدیت بی‌واسطه‌اش با موضوع خود پیش می‌رود نشان داده‌ام. این مسیر، تمام صورت‌های نسبت آگاهی با ابژه را درمی‌نوردد، و نتیجه‌ی آن، مفهوم علم است. بنابراین، در این جا نیازی نیست که این مفهوم توجیه شود. [...] [این مفهوم] در آن کتاب توجیه شده است، و در واقع پذیرای توجیه دیگری جز آن که توسط آگاهی حاصل می‌شود، که تمام قالب‌هایش در آن مفهوم، به منزله‌ی حقیقت‌شان منحل می‌گردند نیست» (Hegel, 2010).

به این ترتیب مشخص می‌شود که هگل دست کم به اعتقاد خود در پدیدارشناسی روح نشان داده است که حقیقت هر آن چه هست مفهوم است و در واقع دانش مطلق مد نظر او، که او آن را در فراز نقل شده، «مفهوم علم» می‌نامد، چیزی جز به اطلاق رسیدن مفهوم نیست. مراد از این به اطلاق رسیدن مفهوم از یک طرف این است که بر خلاف دیدگاه کانت که (تا آن جا که به برابری استای شناخت مربوط می‌شود) مفاهیم را، در غیاب محتوای شهودی داده شده، که به حدی که او آن را شیء فی‌نفسه می‌نامید محدود می‌شوند، تهی و خالی از محتوا می‌دانست، از نظر هگل مفهوم به هیچ شرطی مشروط نیست و هیچ حدی بیرون از خود آن، آن را محدود نمی‌کند؛ همچنین از طرف دیگر، هگل در بخش اعظمی از پدیدارشناسی روح، یعنی از ابتدای بخش «خودآگاهی» تا انتهای مسیر پر پیچ و خمی که با برگزشتن از قالب‌های عقل، روح و دین به دانش مطلق ختم می‌گردد، می‌کوشد تا حد دیگر مفهوم در فلسفه‌ی کانت، یعنی آن «وحدت ادراک نفسانی» ناشناختنی را نیز از میان برداشته و در مفهوم مد نظر خود بگنجانند یا به تعبیر خود وی، رفع کند. به این ترتیب، با این نتیجه‌ی حاصل از پدیدارشناسی روح است که گذار هگل به منطق، جایی که بناست آن «مفهوم علم» به تعبیر خود هگل بی‌واسطه، پرورده و به «علم» تبدیل شود توجیه می‌گردد. در نتیجه چنان که خود وی می‌نویسد: «مفهوم علم محض و استنتاج آن، در اثر حاضر [یعنی در علم منطق] پیشاپیش مفروض گرفته شده است، چرا که پدیدارشناسی روح چیزی جز همین استنتاج نیست»^۲ (Hegel, 2010).

از نظر هگل، دانش مطلق پدیدارشناسی روح، یا به تعبیر دقیق‌تر، مفهوم مطلق که نتیجه‌ی آن واپسین مرحله‌ی حرکت آگاهی است، حقیقت درون‌ماندگار تمام قالب‌های آن است، زیرا همان‌طور که او کوشیده است در متن پدیدارشناسی نشان دهد، در دانش مطلق، فاصله‌ی میان آگاهی و موضوع آن از میان برداشته می‌شود. بنابراین، آغازگاه علم محض، رهایی مفهوم از تقابلی را که آگاهی میان خود و موضوعش قائل است فرض گرفته و اکنون منطق می‌بایست روند تکوین و تطور این مفهوم را به نحوی درون‌ماندگار شرح دهد تا مشخص گردد که این مفهوم اطلاق‌یافته، به تعبیر هگل «در و برای خود» چیست، زیرا کاوش در چیستی مفهوم وظیفه‌ی «علم» است، و وظیفه‌ی «مقدمه»ی علم، تنها تدارک موضوع این علم بوده است و بس؛ به همین خاطر است که هریس حق دارد در تفسیر خود از فلسفه‌ی هگل این نکته را یادآور شود که «ما از پدیدارشناسی آموخته‌ایم که حقیقت، کل است، اما [این کل یا حقیقت] تا نقطه‌ی پایان خود-پروری‌اش هنوز آن چیزی که در حقیقت هست نیست» (Harris, 1993).

^۱ برای نمونه بنگرید به:

Harris, Henry Silton, (1997), *Hegel's Ladder: Volume I: The Pilgrimage of Reason. Volume II: The Odyssey of Spirit*. United States: Hackett Publishing Company, Incorporated.

Kainz, Howard, (1988), *Hegel's Phenomenology, Part I: Analysis and Commentary*, Greece: Ohio University Press.

^۲ بی‌شک نشان دادن این مسئله که هدف اصلی پدیدارشناسی روح دنبال کردن روند تطور قالب‌های آگاهی تا مرحله‌ی به اطلاق رسیدن مفهوم است در این مقال نمی‌گنجد و ما در مقاله‌ای دیگر که به صورت جداگانه منتشر خواهد شد مفصلاً به آن پرداخته‌ایم.

در واقع، بر خلاف این گفته‌ی بریج که «درون‌مایه‌ی بنیادی» پدیدارشناسی روح، «جست‌وجو برای روشی معتبر و موثق» برای شناخت است (Burbidge, 2016)، باید گفت که هگل در پدیدارشناسی روح، به دنبال یافتن «روش» نبود، بلکه می‌کوشید که با دنبال کردن روند دیالکتیکی تطور و تبدل قالب‌های آگاهی، حقیقت مندرج در تمامی این دقایق را از بطن خود آن‌ها بیرون بکشد و اساساً نشان دهد که آگاهی و حرکت آن، بر چه مبنایی استوار است.

به این ترتیب، بنا به تفسیری که اکنون از نسبت پدیدارشناسی و منطق هگل به دست دادیم مشخص می‌گردد که حتی اگر بخواهیم پدیدارشناسی را به تعبیری که خود هگل در ابتدا درباره‌ی آن به کار برده است، «مقدمه»‌ای بر نظام علم او بدانیم باید موكداً به یاد داشته باشیم که این مقدمه‌ای نیست که بتوان آن را کنار گذاشت و مستقیماً به متن نظام علم وارد شد، زیرا در این مقدمه است که هگل تلاش کرده بنیادین‌ترین اصل هادی نظام علم خود، یعنی وحدت مفهوم را به اثبات برساند و علم منطق اساساً تنها بر مبنای این فرض است که می‌تواند همان معنایی را داشته باشد که هگل از آن مراد می‌کند. بنابراین، پدیدارشناسی روح را می‌بایست مدخلی در نظر بگیریم که تنها و تنها از طریق آن است که گذار به متن «علم» میسر می‌گردد، زیرا تنها با اطلاق پیدا کردن مفهوم است که منطق را می‌توان با بسیط‌ترین و نامتعیّن‌ترین مفهوم ممکن آغاز کرد.

۳. مفهوم مطلق در مقام آغازگاه منطق

چنان که گفته شد به باور ما (و البته هولگیت) چیزی که مانع از پذیرش وجه هستی‌شناسانه‌ی منطق از سوی پیمین می‌گردد، فهم او از نسبت میان پدیدارشناسی روح و منطق است. او نتیجه‌ی پدیدارشناسی را اطلاق آگاهی یا «برای خود شدن آگاهی» می‌داند و به همین خاطر ناگزیر می‌بایست منطق را با این عینک بخواند که موضوع آن در واقع چیزی جز شرح فرآیند تطور آگاهی محض نیست که از طریق آن تنها مشخص می‌گردد که اندیشه چگونه می‌تواند اندیشه و به طور مشخص اندیشه‌ای در باب ایزه باشد. در حالی که بنا به آن چه پیش‌تر گفته شد، هستی‌ای که منطق با آن آغاز می‌گردد، همان‌طور که هولگیت نیز به درستی اشاره می‌کند، چیزی جز هستی بماهو نیست. هرچند مراد ما (و باز البته هولگیت) قطعاً این نیست که هستی و اندیشه دو قطب مخالف یک‌دیگرند، بلکه کاملاً برعکس، این هستی است که با حرکت از میان تناقضات درون‌ماندگار خود، حتی اندیشه را نیز به منزله‌ی مرحله‌ای از این فرآیند پیش می‌کشد. از نظر هگل، منطق، (دست کم صرفاً) مناط فهم ابژکتیویته‌ی ممکن نیست بلکه (به همان اندازه) آگاهی از هستی چنان که در خود است نیز هست. بنابراین صورت‌های هستی که در منطق مطرح شده‌اند، صرفاً صورت‌های هستی ممکن نیستند بلکه صورت‌های هستی بماهو نیز هستند. به همین خاطر است که هولگیت می‌نویسد: «[هستی در منطق] نشان می‌دهد که چیزی بیش از هستی صرف است، یعنی چیزی بیش از تناهی، نامتناهی، جوهر و امثالهم؛ [این هستی] حتی زمانی که به "ایده‌ی شناخت" مبدل می‌گردد نیز باز از این خودبودگی تحویل‌ناپذیرش دست نمی‌کشد. در واقع اندیشه نیز در مقام وجهی از روح خودآگاه، وجهی از هستی است: هستی‌ای است که به اندیشه تبدیل شده» (Houlgate, 2018).

با این همه، به اعتقاد ما، هولگیت نیز توجیه درستی برای این مسئله ارائه نکرده است که چرا منطق را می‌بایست به منزله‌ی یک هستی‌شناسی در نظر گرفت، و این مسئله به این خاطر است که او نیز فهم درست یا دست کم بسنده‌ای از نسبت میان پدیدارشناسی روح و منطق ندارد و در واقع همین مسئله است که او را به این نتیجه می‌رساند که «ما [در منطق] چه از هستی شروع کنیم چه از اندیشه، [...] تعلیق تمام مفروضات [در باب این دو] ما را به یک نتیجه‌ی واحد می‌رساند: [و آن نتیجه عبارت است از] وحدت آن دو، که عنصر منطق را شکل می‌دهد» (Houlgate, 2018).

در حالی که به رغم آن چه هولگیت می‌گوید اصلاً نیازی به این نیست که ما تعلیقی دوگانه انجام دهیم، زیرا همان‌طور که در بخش مربوط به نسبت میان پدیدارشناسی روح و منطق گفته شد، پدیدارشناسی نه آن‌طور که پوپین می‌گوید با برای خود بودگی آگاهی به پایان می‌رسد، نه آن‌طور که هولگیت گفته است با بی‌بنیان شدن یقین‌های آگاهی به دست خودشان، بلکه در انتهای پدیدارشناسی این «مفهوم» است که به اطلاق می‌رسد؛ مفهومی که بنا به تحلیل هگل در آن واحد هم بنیان هستی است، هم بنیان آگاهی؛ و به همین خاطر است که هگل منطق خود را با ساده‌ترین مفهوم ممکن که به هر چیزی که می‌تواند چیزی یا شی‌ای باشد اطلاق می‌گردد آغاز می‌کند؛ به عبارت دیگر، هگل منطق را با مفهوم هستی آغاز می‌کند که از هرگونه تعینی مبراست و هیچ مفهومی بسیط‌تر از آن وجود ندارد. از نظر هگل، مفاهیم، یا به بیان دقیق‌تر، «مفهوم»، داشته یا ویژگی آگاهی نیست، بلکه دقیقاً همان چیزی است که هم هستی را قوام می‌بخشد، و هم اندیشه را. در ثانی، این گفته‌ی هولگیت که ما در ابتدای منطق می‌بایست همه‌ی پیش‌فرض‌ها را کنار بگذاریم، خود یک پیش‌فرض است. چرا ما باید این کار را انجام دهیم؟ پاسخ هولگیت این است که ما به این خاطر می‌بایست کار منطق را با هستی فاقد هرگونه تعین شروع کنیم زیرا «می‌توان گفت هستی، مادامی که از چیز دیگری متمایز نشده باشد تنها با خودش مرتبط است، و به نحوی بسیط و بی‌واسطه خود آن هستی است. همین مسئله در مورد اندیشه‌ی بسیط نامتعین صدق می‌کند: این [اندیشه] نیز از هی چیز دیگری متمایز نشده است [...] و در نتیجه مانند هستی محض، همان نسبت-با-خود انتزاعی است» (Houlgate, 2018).

اما این تلاش برای یکی کردن هستی و اندیشه تلاشی گزافی است که در واقع از پرداختن خود نظام علم و نتیجه‌ای که در «مقدمه» این نظام حاصل شده است به دست نیامده و به همین خاطر پیش‌فرضی است حاصل از فروکاستن نتیجه‌ی پدیدارشناسی به نتیجه‌ی صرفاً سلبی آن؛ یعنی تقلیل برآیند پدیدارشناسی روح به «بی‌بنیان شدن یقین‌های آگاهی به دست خود»، در صورتی که پدیدارشناسی روح علاوه بر آن نتیجه‌ی سلبی یک نتیجه‌ی ایجابی نیز دارد که عبارت است از به اطلاق رسیدن مفهوم. در نتیجه، منطق، به منزله‌ی «علم»‌ای که بناست مفهوم را به عنوان موضوع خود داشته باشد، گریزی از آن نخواهد داشت کار خود را با ساده‌ترین و بی‌تعین‌ترین شکل آن، یعنی «هستی» آغاز کند.

نتیجه‌گیری

تفسیر درست پروژه‌ی فلسفی هگل در منطق (و به طور کلی برنامه‌ای که او در نظام فلسفی خود دنبال می‌کند) مستلزم آن است که ما پیش از هر چیز، تاکید او بر تفکر نظام‌مند و نقش دیالکتیکی کل در تعیین جایگاه اجزاء و بالعکس را همواره در نظر داشته باشیم. به همین خاطر در این مقاله ضمن ارائه‌ی شرحی از تفاوت‌های میان دو رویکرد تفسیری متافیزیکی و غیرمتافیزیکی در مواجهه با فلسفه‌ی هگل، تلاش کردیم که با تاکید بر نسبت میان پدیدارشناسی روح و منطق و به دست دادن قرائتی متفاوت از هدف و نتیجه‌ی مطلوب هگل در پدیدارشناسی روح نشان دهیم که پروژه‌ی فلسفی او را اساساً باید با رویکردی متافیزیکی تفسیر کرد که در آن، منطق تنها به دنبال آن نیست که شرط امکان شناخت را تعیین کند بلکه در عین حال و به همان میزان می‌کوشد شرط تقوم هستی بماهو را نیز مشخص سازد.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.



ملاحظات اخلاقی

تمامی اصول اخلاقی در نگارش این مقاله رعایت شده است.

مشارکت نویسندگان

نویسندگان این مقاله مشارکت یکسانی داشته‌اند.

References

- Burbidge, J. W. (2016). *Discourses on Hegel's Philosophy* (Translated by Hassan Mortezaei ed.). Cheshmeh Publishing.
- Harris, E. E. (1983). *An Interpretation of the Logic of Hegel*. University Press of America.
- Harris, E. E. (1993). *The Spirit of Hegel*. Humanities Press International.
- Hartnack, J. (2018). *An Introduction to Hegel's Logic* (Translated by Hossein Mafi Moghaddam ed.). Naqd-e Farhang Publishing.
- Hegel, G. W. F. (2000). *The Encyclopaedia Logic*. Hacker Publishing Company.
- Hegel, G. W. F. (2010). *The Science of Logic*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9780511780240>
- Houlgate, S. (2018). Thought and Being in Hegel's Logic. In *In Wirklichkeit. Beitrage zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie* (pp. 101-118). Klostermann. <https://doi.org/10.5771/9783465106647-101>
- Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press.
- Pinkard, T. P. (1994). *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316036433>
- Pippin, R. B. (2019a). *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness* (Translated by Seyed Masoud Hosseini ed.). Kargadan Publishing.
- Pippin, R. B. (2019b). *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in "The Science of Logic"*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226588841.001.0001>
- Schelling, F. W. J. (2018). *On the History of Modern Philosophy* (Translated by Seyed Masoud Hosseini ed.). Shabkhiz Publishing.