

بررسی تعبیر هیدگر از نسبت روح^۱ و زمان (وجود^۲) در پدیدارشناسی روح هگل

حسین رستمی جلیلیان*

(نویسنده مسئول)

محمد رضا اسدی**

چکیده

این مقاله برآن است تفسیر هیدگر از نسبت روح و زمان (وجود) در پدیدارشناسی روح هگل را مورد بررسی قرار دهد. بدین منظور، نقد هیدگر به هگل راجع به نسبت بین زمان و روح، تعبیر او از پدیدارشناسی روح به عنوان فلسفه‌ای سوژه محور و نمونه‌ای از متافیزیک فیخته‌ای و دکارتی، و نقش فلسفه روح در تبیین متافیزیک جدید خودبنیادی مورد بررسی قرار گرفته است. هدف از این مقاله بررسی مسائلی مانند معنای وجود، نسبت بین زمان و روح، مسئله تناهی وجود و نامتناهی روح در مواجهه فلسفی بین هیدگر و هگل است. در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که از نظر هیدگر زمان و زمان‌مندی ذات روح در فلسفه هگل را تشکیل می‌دهد و روح هگل همانا تجسم خوداظهاری مطلق عقل (استدلالی/شهودی) است که به صورت حضور مثبت مطلق خود را نمایان می‌سازد. با تعبیر هیدگر از مفهوم تجربه آگاهی هگل به عنوان سوئزکتیویته سوژه، به نظر او، فلسفه هگل به ناچار به ظهور متافیزیک جدید خودبنیادی می‌انجامد که اوج آن در تکنیک مدرن قرار دارد. در این راستا نقد برخی از شارحان به هیدگر این است که در این مواجهه جنبه‌هایی از فلسفه هگل، نظیر شناخت بین‌الذهانی، تاریخ‌مندی تجربه روح و نقش مسئله نفی و سلب در حرکت دیالکتیکی و نقد او از تجدد نادیده گرفته شده است.

واژگان کلیدی: هگل، پدیدارشناسی روح، هیدگر، تناهی و نامتناهی، تجربه، تجدد

*. دکتری دانشگاه علامه طباطبائی، Jalilian1974@yahoo.com

** استادیار دانشگاه علامه طباطبائی، asadi@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۱۴؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۴/۰۶/۰۱]

مقدمه

پدیدارشناسی روح هگل به عنوان اثر سترگ فلسفی همواره در کانون توجه متفکران و فیلسوفان بعد از وی قرار داشته است. به همین دلیل شرح و تفسیرهای بسیاری از سوی متفکران و فیلسوفان شهیر پیرامون این کتاب مطرح شده است. کارل مارکس، هیپولیت^۳، کوژو^۴، ورنر مارکس^۵، پی پین^۶، هریس^۷ و دیگران از جمله متفکرانی هستند که تفسیر این اثر سترگ تاریخ فلسفه را وجهه نظر خود قرار داده اند. هیدگر نیز کوشیده است که با توجه به مفردات تفکر فلسفی خودش مواجهه متفکرانه با پدیدارشناسی روح را مورد توجه قرار دهد. هیدگر دو کتاب مجزا درباره پدیدارشناسی روح نگاشته است که یکی «درسگفتارهایی درباره پدیدارشناسی روح هگل» (۱۹۳۰) است و دیگری «مفهوم تجربه هگل» (۱۹۴۲).

کتاب مستقل سوم او درباره هگل که به تفسیر علم منطق او اختصاص یافته است «اینهمانی و تفاوت» (۱۹۵۷) نام دارد. افزون بر این سه کتاب، هیدگر دو بخش از شاهکار فلسفی خودش یعنی وجود و زمان را به بررسی مفهوم زمان هگل اختصاص داده و در مقاله دیگری نیز به بررسی رابطه «هگل و یونانیان» پرداخته است. از بین این آثار هیدگر درباره هگل اولین اثر طولانی ترین، مفصل ترین و اساسی ترین آن هاست و آثار دیگر او موجز و خلاصه ترند. هیدگر این کتاب را تحت عنوان درسگفتارهایی درباره پدیدارشناسی روح هگل در سال ۱۹۳۰ به رشته تحریر درآورده است. درسگفتارهایی درباره پدیدارشناسی روح هگل شامل برخی از تقریرات او درباره مسائلی مانند هدف هگل از نوشتن پدیدارشناسی روح و اغراض آن، مفهوم علم تجربه آگاهی، تفسیر او از یقین حسی، ادراک، نیرو و فاهمه، شناخت مطلق و نسبی، مسئله تهاهی و نامتناهی، زمانمندی^۸، تفاوت وجودشناختی، دیالکتیک، و وجود و زمان در فلسفه هگل است. اما تفسیر هیدگر از هگل در باب پدیدارشناسی روح باید بالاخص در سه گانه ای شامل طرز تلقی هگل از مفهوم زمان در وجود و زمان، درسگفتارهایی درباره پدیدارشناسی روح هگل و مفهوم تجربه هگل مطرح نظر قرار گیرد. در بدو ورود برای فهم تفسیر هیدگر از پدیدارشناسی روح هگل بایستی از مسئله مفهوم زمان آغاز کرد و سپس به هدف هگل از پدیدارشناسی روح پرداخته و در انتها مفهوم تجربه هگل، پرسش از مطلق و نتایج آن در نظر هیدگر به عنوان متافیزیک سوپراکتیویته^۹ (خودبنیادی) و تجدد^{۱۰} مورد بررسی قرار داد. اما پرسش اساسی هیدگر در سراسر این سه اثر پراکنده است و از اولی تا سومی بسط و گسترش می یابد. در وجود و زمان، نقد هیدگر بر مفهوم زمان هگل این است که زمانمندی^{۱۱} وجود انسانی زمان خطی نیست، بلکه وجود مسئله دار و در اتمام اوست؛ انسان بر آینده اش طرح اندازی می کند و آنگاه آن را بر مبنای بنیادهای گذشته اش استوار می سازد. به زعم هیدگر، چون ریشه نفی و سلب^{۱۲} بر مبنای نظام فلسفی هگل تقدم و اولویت آینده نیست، به علت ارتفاع آینده در گذشته، موضوع آینده در تفکر او غیرقابل فهم و مبهم می گردد. در واقع، به زعم وی، آنچه هگل در تفسیر مفهوم زمان از آن غافل است این است که پشتوانه، بنیاد و اساس روح او زمانمندی است. به همین دلیل، شناخت این دیدگاه به عنوان بنیاد و اساس فلسفه هیدگر در اعتقاد او به دازاین به عنوان

۳۱ بررسی تغییر هیدگر از نسبت روح و زمان (وجود) در پدیدارشناسی روح هگل
(The evaluation of Heidegger's interpretation about the relation between . . .)

حقیقت زمانمند آینده سو دارای اهمیت است، زیرا همین مسئله است که به استدلال‌های اساسی او درباره تناهی به‌عنوان مخمصه‌ای عبورناپذیر (ناگذشتنی)^{۱۳} از وجود انسانی منجر می‌گردد. به‌زعم وی، دقیقاً این تناهی ماست که ما را به گشودگی در آینده، و همین‌طور به افقی که در حال آمدن است مواجه می‌کند.

هیدگر در طرح کلی مسئله بنیادین وجود و زمان مسئله‌سازی تاریخ وجودشناسی را مطمح نظر قرار داده و این کار را با تفسیر مجدد خود از مفردات فلسفی چهره‌های محوری تاریخ تفکر غربی و به کمک مقوله زمانمندی انجام می‌دهد. او در ادامه طرح و‌اسازی خود، و‌اسازی فلسفه هگل و نقد شاهکار تفکر او یعنی پدیدارشناسی روح را در خلال طرح مسئله خود موردتوجه قرار می‌دهد. یکی از نتیجه‌های مهم او درباره این اثر هگل این است که زمانمندی، حرکت تفکر موسوم به پدیدارشناسی روح و حرکت دیالکتیکی را نیز شامل می‌شود. از نظر هیدگر، ذات آن چیزی که در فلسفه هگل مفهوم^{۱۴} خوانده می‌شود و ساختار حرکت در نظام دیالکتیکی او را تشکیل می‌دهد زمان است. هیدگر این مطلب را یکبار در تفسیر خود از زمان هگل در انتهای وجود و زمان شرح داده بود و در تأکید مجدد، موضع خاص فلسفی او در کتاب درسگفتارهایی درباره پدیدارشناسی روح هگل اینست که نظریه او که ذات وجود، زمان است، برخلاف اندیشه زمان در فلسفه هگل است (Heidegger, 1988, p 145). بنابراین، از نظر او، هدف پدیدارشناسی روح از نوع هدف فلسفه وجود و زمان و تفکر اصیل خود او نیست. پس هدف اصلی پدیدارشناسی روح از نظر هیدگر چیست؟ هیدگر این هدف را در کتاب خود به‌طور خلاصه خوداحضاری^{۱۵} مطلق عقلی (استدلالی - شهودی)^{۱۶} می‌داند که هگل ذات و فعلیت آن را در روح مطلق در می‌یابد (ibid, p 30)؛ یعنی به عبارتی، او ذات فلسفه هگل را همانا تمثیل و تفکر حصولی می‌داند. این تفسیر نه فقط تنها تفسیر از پدیدارشناسی روح هگل نیست، بلکه در نوع خود یگانه و مورد نقد بیشتر شارحان فلسفه هگل بوده‌است.

اما او در دیگر اثر خود یعنی مفهوم تجربه هگل، پدیدارشناسی روح هگل را صرفاً تأکیدی بر کوگیتوی دکارتی می‌داند و از نظر او روح همانا ظهور مجدد یا حضور^{۱۷} مطلق است (Heidegger, 1970, p 34). هیدگر با تقلیل هگل به دکارت، روح در فلسفه هگل را با کوگیتوی دکارتی یکی می‌داند. او برای این کار، مطلق هگل را با تعریف ریشه یونانی آن به اطلاق یا لابلشرط^{۱۸} بودن تبیین می‌نماید. به‌زعم وی، مطلق نامقید بوده و بی‌نیاز از هرگونه اثباتی است. او همچنین مفهوم تجربه هگل را تجربه‌ای ناشی از سوپژکتیویته سوژه تفسیر می‌کند (ibid, p 114). از این‌رو، از نظر وی ارتباط آشکاری بین متافیزیک سوپژکتیویته (خودبنیادی) و شناخت مدرن از وجود به منزله تکنولوژی وجود دارد که در همین راستا مطلق خود را به‌منزله سوپژکتیویته سوژه آشکار می‌سازد. این شناخت مدرن از وجود به‌عنوان سوپژکتیویته (خودبنیادی) که با روح مطلق هگلی و اراده معطوف به قدرت نیچه به حد اعلی می‌رسد، تجدد را به‌منزله عهد و دوره تکنیک تعین می‌بخشد. بنابراین، هیدگر نقد خود از متافیزیک هگل را با مواجهه با تجدد پیوند می‌زند؛ در نتیجه او مواجهه انتقادی خود را با تکنولوژی به‌عنوان تحقق و تکامل متافیزیک سوژه محور از طریق تفسیر وجود هگل به‌مثابه سوپژکتیویته سوژه می‌شناسد. به نظر می‌رسد راز و سر

متافیزیکی بودن فلسفه هگل از نظر هیدگر در نادیده گرفتن تفاوت وجودشناختی^{۱۹} نهفته است. البته همواره یکی از پرسش‌های اساسی در نظر شارحان این بوده است که آیا هگل به‌راستی تفاوت وجودشناختی را در فلسفه خود نادیده گرفته است؟

بنابراین، در این مقاله سعی می‌شود رهیافت متفکرانه بین هیدگر و هگل، براساس مواجهه هیدگر با پدیدارشناسی روح مورد بررسی قرار گیرد. به‌ویژه، نقد هیدگر به هگل در مورد نسبت بین زمان و روح، تفسیر هیدگر از پدیدارشناسی روح به‌عنوان الگو و نمونه‌ای از متافیزیک فیخته‌ای و دکارتی سوژه محور، بررسی نسبت تناهی و نامتناهی در تفسیر او از پدیدارشناسی روح و تفکرات متأخر هیدگر درباره پدیدارشناسی در تبیین متافیزیک مدرن خودبنیادی مورد توجه است که اوج آن در تکنیک مدرن قرار دارد. در این بررسی با استدلال‌هایی نشان داده می‌شود که در مطالعات اخیر بیشتر شارحان در این باره به این نکته اشاره شده که جنبه‌هایی از فلسفه هگل که از مسائل قابل توجه و متناهی تفکر معاصر فلسفی است، نظیر تفکر او درباره شناخت بین‌الذهانی^{۲۰}، تاریخ‌مندی تجربه روح، و سعی او در اعتلای متافیزیک سوژه محور که شامل نقد خود او از تجدد نیز هست، نادیده گرفته شده است. سرآغاز این جستجو کشف و بازخوانی فلسفه هگل از منظر تفکر نقادانه هیدگر و نتیجه آن توصیه نگریستن به آینده‌ای است که هنوز فلسفه هگل در آن، به تعبیر کاترین ملابو^{۲۱}، در حال آمدن، شکوفایی و تالوست (Malabou, 2005).

نقد هیدگر از مفهوم زمان نزد هگل

هیدگر در انتهای وجود و زمان یعنی در بخش ۸۲ این اثر به بحث مفهوم زمان نزد هگل می‌پردازد. بیان هیدگر با این عبارات آغاز می‌گردد که «پیشرفت تاریخ در زمان روی می‌دهد» (Heidegger, 1996, p 428) و اگر این پیشرفت در زمان روی می‌دهد، پس روح خودش باید با زمان نسبتی داشته باشد (*ibid*). او سپس بیان می‌کند هگل این نسبت را فقط به طریقی صوری می‌تواند بشناسد، یعنی، با شناخت ساختار زمان و روح به عنوان نفی نفی (*ibid*, p 432).

از نظر هیدگر، مفهوم زمان هگل ریشه‌ای‌ترین نحوه شکل‌گیری مفهومی فهم عرفی و عامیانه از زمان است که او در تحلیل مسئله زمان‌مندی در فلسفه‌اش درصدد غلبه بر این نحوه فهم از زمان است. او فهم عرفی و عامیانه از زمان را به فراشد یکسان‌سازی^{۲۲} تعبیر می‌کند. در این نحوه فهم از زمان، تجربه بی‌واسطه زمان در اهتمام‌ها و دلمشغولی‌های انسان (مفهوم اصیل زمان)، به توالی انتزاعی لحظات همگون و تهی آنات زمان فروکاسته می‌شود و آنات زمان دیگر نه به صورت اهتمام بی‌واسطه به عالم و به تعبیر او حائر وضع تودستی^{۲۳} تجربه می‌گردند، بلکه آن‌ها به صورت اشیاء موردی و عینی در پیش‌روی ما قرار می‌گیرند و می‌توان آن‌ها را حائر وضع فرادستی^{۲۴} خواند. از این‌رو، با این‌گونه از معنای زمان تاریخ را صرفاً مجموعه‌ای از وقایع ابژکتیو می‌توان خواند.

اما بنیاد معنایی در زمان‌مندی اصیل به‌عنوان امری موضوعی^{۲۵} در برابر امر موردی^{۲۶} قرار دارد. در نظر هیدگر، زمان به‌عنوان زمان قیام فی‌العالم^{۲۷}، موردی‌تر و عینی‌تر از هر مورد و عینی است،

۳۳ بررسی تعبیر هیدگر از نسبت روح و زمان (وجود) در پدیدارشناسی روح هگل
(The evaluation of Heidegger's interpretation about the relation between . . .)

زیرا به مثابه شرط امکان موجودات درون عالم در گشودگی عالم همواره پیشاپیش به صورت افقی - برون خویشانه پیش افکنده شده و عینیت می‌یابد (Heidegger, 1962, pp 471-72). پس، به طور کلی می‌توان گفت مفهوم عرفی و عامیانه زمان در نظر هیدگر از دوگانگی سوژه و ابژه ناشی می‌شود. همه مسائل بعدی درباره مفهوم زمان اساساً خود از این رابطه ناشی می‌شود. چنین مسائلی نه براساس تفکر اصیل مبتنی بر دازاین بلکه براساس اصطلاحات انتزاعی و نظری به وجود می‌آیند و نهایتاً به فهم متافیزیکی از زمان در تاریخ فلسفه منجر شده‌است. در واقع، در فهم عرفی و عامیانه از زمان به دلیل خصلت همگن و انتزاعی آنات زمان، استمرار و امتداد آنات به آینده و گذشته مهیا می‌گردد. این تصور از امر نامتناهی با فهم هیدگر در تقابل است. زیرا دازاین در فلسفه هیدگر اساساً به عنوان وجود - رو به سوی - مرگ تعریف می‌گردد که از طریق فهم معنای مرگ خودش تناهی بنیادی خود را درک می‌کند. مفهوم زمان به مثابه اتصال و استمرار آنات، امکان فهم راستین از تناهی بنیادی او را ناممکن می‌سازد و باعث می‌شود تا دازاین به مرگ به عنوان چیزی بیاندیشد که در آینده‌ای دور و اساساً آینده نامتناهی رخ می‌دهد. بنابراین، فهم عرفی و عامیانه زمان نه تنها دازاین را در موقعیتش از معنای خود تهی می‌کند، بلکه این حیث بی‌معنایی را تا آینده‌ایی نامتناهی بسط و امتداد می‌دهد که در آن هرگز به نحو اصیل اندیشیده نخواهد شد. خلاصه اینکه، فهم عرفی و عامیانه زمان به فهم متافیزیکی که به زعم هیدگر، از زمان افلاطون بر سنت سایه افکنده منجر شده‌است.

«زاین رو، حتی افلاطون در راستای همین نگاه به زمان به مثابه توالی آنات ناشی از گذار زمان ناچار شد زمان را تصویر ابدیت بنامد (Heidegger, 1962, p 475)»

به زعم هیدگر، هگل این گرایش ذاتی نهفته در متافیزیک غربی را تشدید کرده‌است. هیدگر با مقایسه تصور خودش از نسبت دازاین و زمان مندی با تعبیر هگل از نسبت بین روح و زمان تفسیر خاص خودش را دنبال می‌کند؛ در واقع او هیچ دلیل دیگری برای این استدلال خود بر نمی‌شمارد؛ مگر اینکه زمانی که روح در آن خود ظاهر و آشکار می‌کند زمان قیام فی العالم است که هگل نمی‌تواند هیچ تجربه اصیلی از آن را دارا باشد. علاوه بر این، او در ادامه، تاریخ به مفهوم هگلی را فقط به اتکاء زمان مندی نخستینی دازاین ممکن می‌داند. در واقع، به نظر هیدگر این روح نیست که در زمان ظاهر و آشکار می‌گردد و تجربه انضمامی و واقعی دازاین را تحقق می‌بخشد، بلکه دازاین به مثابه امری انضمامی است که می‌تواند خود را به عنوان نوع اصیل زمان مندی به تاریخ عینی و ثابت و زمان مطابق فهم عرفی و عامیانه تنزل دهد.

«پس روح، در زمان فرو نمی‌افتد، بلکه واقع بودگی دازاین، از زمان مندی اصیل و نخستینی خود تنزل پیدا می‌کند (Heidegger, 1962, p 486)».

در نتیجه، آشکار و ظاهر شدن روح در زمان در نظر هیدگر فقط به واسطه تحلیل وجودی زمان مندی دازاین ممکن و میسر می‌گردد. نکته قابل توجه در انتهای همین تفسیر هیدگر از هگل این است که او به

طور ضمنی به توافق بین نتیجه تفکر خود و هگل اعتراف می‌کند که خود این عبارت در نظر شارحان مورد تفسیرهای مختلفی قرار گرفته است:

«به نظر می‌رسد تفسیر ارائه شده ما در مورد زمان‌مندی دزاین و شیوه تعلق زمان قیام فی‌العالم (World-time) از حیث نتیجه با تفسیر هگل سازگاری و مطابقت داشته باشد. اما به هر جهت، تحلیل ما اساساً از تحلیل او از حیث رهیافت تفاوت دارد و جهت‌گیری تحلیل او دقیقاً در جهت خلاف غرض وجودشناسی بنیادین است.» (ibid, p 451)

یکی از نقدهای عمده بر تفسیر هیدگر از زمان در نظر هگل این است که نقد او بیشتر از همه مبتنی بر تأکید او بر فلسفه زمان در فلسفه طبیعت اوست. به عبارتی دیگر، هرچند تفسیر هیدگر از زمان در فلسفه هگل، تفسیری مبتنی بر فلسفه طبیعت اوست، اما چنانکه اکثر مفسران معتقدند او این تفسیر را به کلیت تفکر او تسری داده است و البته او مفهوم زمان را مثلاً در فلسفه روح مورد بررسی و کاوش قرار نداده و آن را در این موضع اصلاً تفسیر نکرده است. در نتیجه، او مسئله زمان را تنها در فلسفه طبیعت و نه در همه دقایق فلسفه او مورد بررسی قرار داده است (Surber, 1979, pp 366-372). همین طور به عقیده هوارد تراپورز درست است که هگل در فلسفه طبیعت به حرکت دیالکتیکی از مکان به زمان یعنی مسئله نفی نفی پرداخته و هیدگر در این مرحله به درستی مشخصه صوری زمان را نفی نفی دانسته است، اما این تعبیر از زمان تنها در مرحله طبیعت قابل مقایسه با فهم عرفی و عامیانه زمان است؛ اما بر تمام مراحل فلسفه او بخصوص بر فلسفه روح او صادق نیست. او با نقل قول عبارات دیگری از هگل نشان می‌دهد که هیدگر در مسئله در افتادن روح در زمان بیش از اندازه در نقش صوری زمان به عنوان نفی اغراق کرده است (Trivers, 1942, p 164). هگل در پدیدارشناسی می‌نویسد:

«زمان، خود محض در صورت بیرونی است که در شهود ادراک می‌گردد و به وسیله خودش درک و فهم نمی‌گردد. زمان، مفهومی است که فقط از طریق شهود ادراک می‌گردد (Hegel, 1949, p 800).»

باز هم در پدیدارشناسی این مطلب آورده شده است که:

«(روح) که به نحو شهودی بیرون از خود، خود محض خویش را به عنوان زمان ادراک می‌کند، همینطور وجود خودش را به عنوان مکان درک می‌کند.» (ibid, p 807)

بنابراین، در اینجا هگل رابطه‌ای مستقیم بین روح و زمان برقرار کرده است، این در حالی است که زمان نه فقط یک صورت شهود ذاتی است، بلکه خودش را نیز به عنوان امری شهودیافته در می‌یابد. این ارتباط

۳۵ بررسی تعبیر هیدگر از نسبت روح و زمان (وجود) در پدیدارشناسی روح هگل
(The evaluation of Heidegger's interpretation about the relation between . . .)

بین ذات و زمان فقط در بخش‌های انتهایی پدیدارشناسی آورده نشده‌است، بلکه تصدیقات واضح و روشنی از این ارتباط در عباراتی از فلسفه طبیعت نیز وجود دارد:

«زمان، همان اصل من = من محض خودآگاهی است، ولی همان مفهوم یا مفهوم بسیط، اکنون در تحقق کامل خارجی و انتزاعی آن، به‌عنوان سیورورت محض به شهود دریافته - وجود فی‌نفسه محض، و به‌عنوان شناخت صرف خود مطرح است» (Hegel, 1970, §201).

به عبارتی دیگر، در آثار هگل می‌توان عباراتی را یافت که در آن‌ها نسبت روح و زمان امری درونی است و نه بیرونی. تریورز معتقد است که هگل در جاهایی دیگری از پدیدارشناسی به این نسبت درونی زمان در روح در عباراتی متافیزیک‌گونه، مبهم و نارسا اشاره کرده است (ibid):

«ایده، روح، برتر از زمان است، زیرا ماهیت مفهومی زمان است؛ ابدی است، فی‌نفسه و لنفسه، در زمان تحلیل نمی‌رود، زیرا ذات خود را در جنبه‌ای از فراشدش از دست نمی‌دهد (Glockner edition, p 82)».

واضح است که به نظر هگل در این عبارات - مثل عبارت پیش‌تر - روح، در زمان و امری زمانی نیست، زیرا برعکس، زمان در روح قرار دارد، و بسان یک لحظه و آن، جنبه‌ای از فراشد ابدی آن است، و منحصراً در زمان است، که روح می‌تواند در جنبه‌ای از ذاتش وجود داشته باشد. اگر زمان در روح، جنبه خاص فراشد آن را شامل گردد، می‌توان گفت تفسیر هیدگر در خصوص بحث بیرونی بودن زمان و روح در هگل سؤال‌برانگیز و مورد مناقشه است. بنابراین تفکر هیدگر نسبت به این مسئله که روح در زمان و تاریخ فرومی‌افتد، مؤید تقدم و جدایی روح از زمان نیست. بنابراین اطلاق مفهوم زمان عرفی و عامیانه به زمان در نظر هگل قابل صدق بر کلیت تفکر او در این‌باره نیست و تنها در همان حد فلسفه طبیعت می‌توان این زمان را زمان عرفی و عامیانه خواند. در نتیجه، می‌توان تفسیر هیدگر درباره زمان هگل را درباره زمان در فلسفه طبیعت او درست دانست اما چنانکه می‌دانیم هیدگر عبارت، زمان عرفی و عامیانه یا vulgar را بر مفهوم زمان در کلیت تفکر او وارد دانسته‌است. بنابراین می‌توان نتیجه‌گیری کرد مفهوم روح هگل به طور کلی مبتنی بر مفهوم عرفی و عامیانه زمان نیست.

در حقیقت، بنیان موتور محرکه فلسفه هگل و ریشه آنچه را که هگل سلب و نفی می‌نامد باخبری و آگاهی از آینده است؛ آنچه که به عنوان تاریخ‌مندی وضع انسان در گرایش او به سوی آینده مطرح نظر است. آینده چیزی است که هنوز نیامده‌است و همچنین قدرت و توان نفی و سلب را بالمال می‌توان با قدرت خود زمان برابر دانست. از این‌رو، می‌توان بر این مسئله تأکید کرد زمان‌مندی وجود انسان زمان خطی نیست، بلکه اگرستانس و تناهی اوست که آینده انسان را باز و گشوده نگاه می‌دارد. در نتیجه، نظام

فلسفی هگل همواره نسبت به تغییرات آینده گشوده‌است. این دقیقاً همان آموزه‌ای است که هیدگر خود از آن به‌عنوان مسئله زمانمندی یاد کرده‌است:

زمان به عنوان زمان‌مندی، زمان اساسی است که تقوم ساختار اهتمام را ممکن و میسر می‌سازد. زمان‌مندی، فراشد زمانی خودش را اساساً با فرافکنی در آینده به انجام می‌رساند. زمان اساسی، تناهی است (Heidegger, 1996, p 304).

فراشدِ تناهی زمان‌مندی، همانا فرافکنی به آینده است که به حضور حال حاضر برای تجلی و ظهور معنادار موجودات در پرتو زمان گذشته رخصت حضور می‌دهد. فراشدِ تناهی زمانمندی همان چیزی است که از نظر هیدگر در فلسفه هگل و بلکه در سراسر تاریخ فلسفه از آن غفلت شده‌است. زمان‌مندی، به‌زعم وی فرافکنی در آینده است که حضور حال حاضر موجودات را در پرتو فراشد واقع‌بودگی در زمان گذشته ممکن و معنادار می‌گرداند. این تناهی گذشته در زمان حال حاضر است که از طریق فرافکنی در آینده به دازاین رخصت می‌دهد تا به خودش بیاید و بنابراین، به درک خودش نائل، و به عبارتی نسبت به خودش آگاه شود.

از نظر هیدگر، گرچه کانت نخستین کسی است که تناهی زمان‌مندی را به‌عنوان تقوم بنیاد و اساس دازاین مطرح کرده‌است، اما این تجربه‌ی اساسی زمان‌مندی در سراسر تاریخ متافیزیک همواره ناشناخته و مغفول مانده‌است. هیدگر دقیقاً همین تفسیر را کتاب *درسگفتارهایی درباره پدیدارشناسی روح هگل* دنبال می‌کند که نشان بدهد تفسیر او از تناهی وجود و زمان‌مندی دازاین در تقابل با اندیشه هگل از مطلق به عنوان امر نامتناهی قرار دارد. در نتیجه معتقد است که هگل امر متناهی را در ضمن فلسفه خودش با نفی و سلب صوری و در ضمن حرکت دیالکتیکی به نفع امر نامتناهی یا مطلق قربانی کرده‌است. از نظر او همین مسئله دقیقاً تفاوت میان فلسفه او و فلسفه هگل را نشان می‌دهد. در ادامه این بحث این تقابل و تضاد امر متناهی و نامتناهی در فلسفه‌های آن‌ها را مورد واکاوی قرار خواهیم داد.

بررسی نسبت تناهی و نامتناهی، در تفسیر هیدگر از پدیدارشناسی روح هگل

هیدگر در ادامه نقد خود از نسبت زمان و روح به دیگر محل مباحثه خود با هگل در فصل آغازین *پدیدارشناسی روح* هگل رهنمون می‌گردد که در آنجا دوباره مسئله تناهی را مورد تأمل خود قرار می‌دهد. او در آنجا بر این عقیده است که هگل تناهی فلسفی را با ارتفاع آن در ضمن عقل نامتناهی حذف کرده‌است و او تنها به این دلیل مسئله تناهی جزئی مفهومی را در فلسفه خود مطرح کرده‌است چون به پیروی از سنت متافیزیکی ناگزیر از طرح آن بوده و بالمآل ناگزیر از آن هم عبور کرده‌است (Heidegger, 1988, p 38). او همین مسئله را بعدها به طور عمیق‌تری در شرح دیگری بر مقدمه پدیدارشناسی در مقاله‌ای موسوم به «مفهوم تجربه هگل» دنبال کرده‌است.

۳۷ بررسی تعبیر هیدگر از نسبت روح و زمان (وجود) در پدیدارشناسی روح هگل
(The evaluation of Heidegger's interpretation about the relation between . . .)

مواجهه بین هیدگر و هگل در زمینه مسئله تناهی در برخورد بین مسئله مفهوم‌سازی روح نامتناهی هگل و تفکر وجود متناهی هیدگر به وقوع می‌پیوندد. چنانچه هیدگر در درسگفتارهای درباره پدیدارشناسی روح هگل معتقد است که دیالوگ راستین با هگل وقتی اتفاق می‌افتد، که خود را مهیبای همفکری و اتفاق نظر با او نموده باشیم، به این معنی که به اولین و آخرین ضروریات تحقیق و بررسی فلسفی ناشی از خود موضوع مورد بحث پای‌بند و ملتزم باشیم (ibid, p 31):

به دلیل تعهد و التزام ما به اولین و آخرین ضروریات ذاتی تحقیق فلسفی باید بتوان با هگل در مسئله تناهی مواجه شد. منظور ما این است - طبق آنچه که پیشتر بیان شد - از طریق مواجهه با مسئله نامتناهی هگل براساس بررسی مسئله تناهی باید بتوان همفکری و توجه موردنیاز را برای آشکار شدن روح فلسفه هگل ایجاد کرد (ibid, p 38).

هدف هیدگر از طرح این مسئله بسیار مشخص است: تداوم وظیفه‌ها و اساسی انتقادی تاریخ وجودشناسی از طریق مواجهه بین مسئله تناهی و نامتناهی در بین خود و هگل و نهایتاً فراهم ساختن مسئله‌ای مشترک برای گفت‌وگوی متفکرانه با او درباره پرسش از وجود. برخلاف کانت، مسئله نامتناهی نزد هگل نسبت به مسئله متناهی دارای اهمیت بیشتری است، چون التفات عقل نظری در این است که تمام تعارضات را در ضمن تمامیت عقلی حل‌وفصل نماید. از این رو با تعلیق امر متناهی در ضمن عقل نامتناهی و در فحوای پرسش از نفی و سلب امر نامتناهی یا به عبارتی مطلق حقیقت و واقعیت می‌یابد (ibid). به عبارتی دیگر، هیدگر شناخت مطلق هگل را رهایی و آزادی آن از هرگونه شناخت نسبی می‌داند. در نتیجه، تفسیر خودآگاهی هیدگر بر این فرض استوار است که کل تفسیر پدیدارشناسانه هگل منطبق بر شناخت مطلق به معنای شناخت لایشرطی^{۲۸} است که در آن آگاهی خود را از هرگونه وابستگی به متعلقات شناسایی رها می‌سازد (ibid, p 51). این شناخت نامقید و لایشرط که به مای پدیدارشناسانه تعلق دارد کاملاً از شناخت متعارف نسبی انسانی مجزاست (ibid, p 50) و فقط در اثنا وحدت آگاهی و خودآگاهی در عقل است که شناخت، بی‌قید و شرط محض، مطلقاً آزاد و بالمال شناخت مطلق می‌گردد (ibid, p 16). در نتیجه، از نظر هیدگر، هدف پدیدارشناسی را تنها می‌توان به‌عنوان خوداحضاری مطلق عقل (استدلالی - شهودی) فرض کرد به طوری که ذات و فعلیت آن در نظر هگل در روح مطلق متجلی می‌گردد (ibid, p 30). اما از نظر هیدگر، این مسئله را وقتی ممکن است که هگل روح را از ابتدا پیش فرض گرفته باشد:

باید بارها و بارها تکرار کرد که هگل از پیش آنچه را که در فرجام بدست می‌آورد از ابتدا مسلم فرض کرده‌است (ibid, p 30).

این تأکید هیدگر به عبارات دیگری نیز بیان می‌شود که:

اگر از ابتدا شناخت مطلق نداشته باشیم اصلاً چیزی نمی‌دانیم (ibid, p 33).

بنابراین از نظر هیدگر، هگل روح را بدون هیچ شرح و بسطی مسلم فرض کرده است. هیدگر می‌گوید:

هگل خودش در اینجا مردد است... از این تقسیم‌بندی بار دیگر می‌توان نتیجه‌گیری کرد که فرجام اثر از آغاز آن ناگزیر و جدا نیست، بلکه نمایانگر آغاز است. فرجام، آغازی است که تنها دیگری می‌گردد و در نتیجه، به خودش می‌آید... مطلقاً که از قبل وجود دارد از چه رو باید جستجو شود (*ibid*, p 36)؟
واقعیت اینست که تمام فلسفه‌ها از آغاز تا فرجام صرفاً پیش‌فرض آن را شرح و بسط می‌دهند... پیش‌فرض فلسفه گشایش کل خود آن و دقیقاً همان چیزی است که از آغاز به طور متوالی تا انتها در انتظار شرح و بسط است (*ibid*, p 36).

در نتیجه می‌توان نتیجه‌گیری کرد که هیدگر به طور تلویحی هیچ کاربردی برای ایده مطلق هگل قائل نیست به این دلیل ساده در نظر او که فرجام از همان آغاز و از قبل وجود دارد و به عبارتی ایصال به ایده مطلق در انتهای سفر روح به نظر او بی‌معنی به نظر می‌رسد و سپس ادامه می‌دهد:

نامتناهی و تناهی معنای خود را از پرسش راهنما و اساسی فلسفه یعنی پرسش از وجود وام گرفته‌اند (*ibid*).

از نظر هیدگر، ایده نامتناهی هگل با ارتفاع بخشیدن به تناهی به نحو صوری واقعیت‌متناهی را به نامتناهی اعتلا بخشیده است. هیدگر بیش از این نمی‌خواهد خود را در معرض ایده روح قرار دهد و مسئله موردنظر خودش را مطرح می‌کند:

پیش از این گفته شد که ... پدیدارشناسی روح بیانگر تبیین بالذات عقل است که در ایده‌آلیسم آلمانی به‌عنوان مطلق شناخته شده است و در هگل با روح تبیین می‌گردد. اما پرسش راهنمای فلسفه باستان پرسش از این است که وجود چیست؟ (*ibid*, p 41).

پروژه عقل و آزادی هگل در این مرحله دیگر برای هیدگر اهمیتی ندارد و او به مسئله خودش می‌پردازد و آن‌ها برای همیشه در تفسیر هیدگر بدون تبیین می‌مانند. البته این مسئله وجود و مسئله تفاوت وجود و موجود یا تفاوت وجودشناختی است که از نظر هیدگر سنگ محک و عیار وجودشناختی هر فلسفه‌ای است. بنابراین او می‌گوید:

هگل عبارت وجود و موجود را از لحاظ لغوی فقط بر قلمرو محدودی که از این واژه دانسته می‌شود بکار می‌برد... آنچه هگل وجود و موجود می‌نامد ما با واژه موجود و موجودیت می‌شناسیم (*ibid*, p 41).

۳۹ بررسی تغییر هیدگر از نسبت روح و زمان (وجود) در پدیدارشناسی روح هگل
(The evaluation of Heidegger's interpretation about the relation between . . .)

درواقع هیدگر مدعی است هگل از طرح تفاوت وجودشناختی به‌طور کلی غافل بوده‌است. و بنابراین ادامه می‌دهد:

بنابراین، از اول تا آخر، وجود نزد هگل چیزی است که اساساً با آنچه ما می‌فهمیم متفاوت است. اما این تفاوت دو دیدگاه همسو ولی بی‌تفاوت نیست... بلکه خود تفاوت است (ibid, p 42).

نکته قابل توجه دیگر و درعین حال عجیب در تفسیر هیدگر از پدیدارشناسی روح هگل این است که او پدیدارشناسی روح را مقدمه‌ای بر فلسفه نمی‌داند. به نظر هیدگر، پدیدارشناسی روح «تطور و گذار از امر موسوم به آگاهی طبیعی محسوس به شناخت نظری راستین فلسفی» (ibid, p 29) نیست. این مسئله از آن جهت عجیب است که این عبارات هیدگر در تضاد با نص صریح عبارات خود هگل در پدیدارشناسی روح است. اما هرگونه نقش تمهیدی یا تربیتی برای پدیدارشناسی در تفکر هیدگر ریشه در این مسئله دارد که او معتقد است پدیدارشناسی اولاً و بالذات با شناخت مطلق آغاز و بالمال نیز بدان باز می‌گردد. این بدین معنی است که به‌زعم وی، شناخت فرجام از آغاز مسلم فرض شده‌است و در این رویکرد هگل که در آن آغاز به‌منزله پایان است، فرض مطلق از همان آغاز حتمی و ضروری است. در نتیجه، او در آنجا تفسیرهای سستی درباره پدیدارشناسی روح هگل رد می‌کند که پدیدارشناسی روح را به‌عنوان مقدمه‌ای بر علم فلسفی ملاحظه می‌نمایند، و برای آن به نقش تمهیدی برای آگاهی طبیعی و اعتلای آن تا ساحت شناخت فلسفی یا مطلق قائلند و این رهیافت را به‌عنوان یک سوءتعبیر از فلسفه او تلقی می‌کنند. به نظر هیدگر، چنین رویکردهایی در فهم معنای وجودشناختی پدیدارشناسی به‌عنوان تمثیل مطلق در حضور آن برای ما توفیقی بدنبال نخواهد داشت (Heidegger, 2002, p 51). آگاهی طبیعی تا مرتبه علم فلسفی اعتلا نمی‌یابد؛ بلکه آگاهی طبیعی به دلیل عدم توانایش برای تمثیل یافتن کنار گذارده می‌شود. زیرا از نظر هیدگر تمثیل شناخت پدیداری مسیری نیست که آگاهی طبیعی بتواند آن را پیماید (ibid, p 53). ناگفته پیداست که در نظر بسیاری از شارحان از جمله سینربرینک مشکل این تفسیر این است که به وضوح در تعارض با بسیاری از عبارات صریح نوشته‌های هگل است (Sinnerbrink, 2001, p198). از نظر او هگل پدیدارشناسی را به‌منزله نردبانی برای رسیدن به نظام علم (Hegel, 1977, p 26)، آموزش آگاهی فردی که سیر شکل‌گیری روح کلی (ibid, p 28)، سیرتردید^{۲۹}، سیر نومیدی^{۳۰} (ibid, p 78) و حتی تاریخ تفصیلی آموزش آگاهی^{۳۱} که نظام علم را تشکیل می‌دهد می‌شناسد (ibid). بنابراین، به نظر می‌رسد تفسیر هیدگر در همان نگاه اول^{۳۲} در تقابل با عبارات بیان‌شده در پدیدارشناسی است.

از اینجا باز به مسئله اصلی بحث باز می‌گردیم که از نقاط برخورد تفکر هیدگر در نسبت با هگل نیز هست؛ یعنی تلاقی تفکر آنها در مورد شناخت نامتناهی در تفکر هگل و مسئله متناهی در نسبت با معنای وجود در فلسفه هیدگر. چنانکه هیدگر می‌پرسد:

آیا شناخت وجود، لاشرط و مطلقاً نامقید است؟ یا آنچه هگل در *پدیدارشناسی روح* به عنوان امر لاشرط و نامقید بیان کرده است صرفاً با جامه‌ای بدلی یعنی امر متناهی استعلاء یافته‌است (Heidegger, 1988, p 65)؟

هیدگر درصدد پرسش از این مسئله است که آیا وجود در ذاتش متناهی است و چگونه این امر متناهی با توجه به وجود بجای موجودات شناخته می‌شود. این پرسش هیدگر در تقابل با آن چیزی است که او از طرز تلقی وجود بماهو نامتناهی هگل می‌فهمد که در آن حقیقت وجود را شناخت نامتناهی مطلق تعیین می‌کند و در این صورت هر چیزی را که نسبت به خودش متناهی است ارتفاع می‌بخشد (ibid, p 75). بنابراین، هیدگر پرسش از تناهی وجود مطرح می‌کند، پرسشی که تاکنون مطرح نشده اما به‌زعم او به طور ضمنی انگیزه تحقیقات بعدی متافیزیک بوده‌است (ibid). به همین دلیل در نظر هیدگر، مواجهه با هگل در مورد مسئله متناهی و نامتناهی ذاتاً و به نحو تاریخی امری ضروری است.

بنابراین، تفسیر هیدگر از طرز تلقی هگل درباره نامتناهی اینست که وجود هگل را باید اولاً و بالذات در تفسیر منطقی اندیشه هگل یا در لوگوس جستجو کرد. او سپس بیان می‌کند که این بنیادگذاری منطقی در فلسفه هگل را می‌توان همان مسئله کوگیتیو دکارت دانست؛ به طوری که در فلسفه هگل نیز «جوهر در حقیقت سوژه است» (ibid, pp 76-77). هیدگر، پیش زمینه تاریخی و فلسفی طرزتلقی هگل درباره مسئله نامتناهی را ادامه طرزتلقی یونانی از وجود می‌داند که ریشه در لوگوس دارد، اما به‌زعم وی، او این فهم یونانی را به واسطه طرزتلقی مدرن زمانه‌اش به اساس گذاری بالذات خودبنیاد عقل منتقل کرده‌است؛ چنانکه در فلسفه دکارت لوگوس به ساحت خودآگاهی که در مونا دلوژی لایبنتز به منزله آموزه بنیادی جوهریت جوهر^{۳۳} فرض شده‌است دگرگون و منتقل می‌گردد (ibid, p 77). سپس کانت قلمرو خودآگاهی استعلایی را بنا می‌نهد که افق روشنی را برای مسئله متافیزیکی وجود فراهم بسازد و فیخته نیز با پیروی از کانت برای نخستین بار تمامیت من را به نحو ناتمامی موردتفسیر قرار می‌دهد. اما هگل به تاسی از کانت و فیخته، و آموزه این‌همانی شلینگ (بین طبیعت و روح)، سوژه را به‌عنوان روح مطلق می‌شناسد که به لحاظ منطقی ذات نامتناهی واقعی را در ضمن و در ساحت ذات من یگانه خودبنیاد درک و فهم می‌کند (ibid).

از این رو در تفسیر هیدگر، این قلمرو خودبنیادی در فلسفه هگل مشابه با طرزتلقی فیخته‌ای از خودآگاهی است که در آن قلمرو عینی به‌عنوان قلمروی برای مواجهه با این یا آن وجود که دارای خصلت جز من است باز وگشوده نگاهداشته می‌شود (ibid). بنابراین نظر هیدگر این است که مسئله تناهی در فلسفه هگل به کلی به نفع امر نامتناهی نادیده گرفته شده‌است و به مسئله خودآگاهی محول شده‌است.

سینربرینک در نقد تفسیر هیدگر از بحث رابطه امر متناهی و نامتناهی و نشان دادن محدودیت‌ها و کاستی‌های تفسیر وجود – خودشناسی^{۳۴} هیدگر، تفسیر او را از مسئله خودآگاهی هگل مورد توجه قرار داده‌است (Sinnerbrink, 2001, pp 206-209). به‌زعم او، دشواری اساسی در سرتاسر تفسیر هیدگر

۴۱ بررسی تعبیر هیدگر از نسبت روح و زمان (وجود) در پدیدارشناسی روح هگل
(The evaluation of Heidegger's interpretation about the relation between . . .)

اینست که او خودآگاهی هگل را به نوع اساساً فیخته‌ای کوگیتیوی دکارتی تقلیل داده شده‌است. نتیجه و پیامد چنین امری عدم توفیق هیدگر در فهم و شناخت دیالکتیک مستقل و وابسته خودآگاهی و مسئله آزادی خودآگاهی در آگاهی ناخشنود است.

در واقع، نظر سینربرینک اینست هیدگر در تفسیر دقیقه فردیت انضمامی^{۳۵} در مفهوم خودآگاهی توفیقی نداشته‌است. دلیل او بر این امر این است که با بازگشت به بحث پیشین پدیدارشناسی، هگل مفهوم خودآگاهی را شامل سه دقیقه اساسی می‌داند: من نامتمایز محض (کلیت)، وساطت از طریق اراده و میل (جزئیت) و حرکت شناخت بین سوژه‌های (فردی انضمامی) (Hegel, 1977, p 176). به نظر می‌رسد درحالی که هیدگر نخستین دقیقه (خود این‌همانی انتزاعی من به‌منزله من) و دقیقه دوم (جزئیت خودآگاهی به‌منزله میل و اراده) را تفسیر می‌کند، از تفسیر دقیقه سوم (فردیت انضمامی که از طریق شناخت بین‌الذهانی محقق می‌گردد) غافل شده‌است. به عبارتی، هیدگر، مثل کانت و فیخته، در مرتبه تعقل و رؤیت در شناخت به شیوه تفکر صورت‌گرایی انتزاعی متوقف شده‌است؛ و با طرز تلقی نارسا و ناتمام خودش از خودآگاهی در یکی کردن سه دقیقه کلیت، جزئیت و دقیقه اساسی فردیت که از طریق شناخت بین‌الذهانی بدست می‌آید توفیق نداشته‌است (SinnerBrink, 207-208, 2001, pp

اما هیدگر حدوداً در انتهای کتاب خود، *پدیدارشناسی روح* را، وجودشناسی اساسی وجودشناسی مطلق^{۳۶} یا وجودشناسی به‌طور کلی می‌داند (Heidegger, 1988, p 141). به نظر می‌رسد برای هیدگر پدیدارشناسی روح آخرین توجیه ممکن متافیزیک احتمالاً پیش از کوشش خود او برای غلبه بر آن از طریق وجودشناسی بنیادین است. او نتیجه کتاب خود را با تکرار تفسیر موردعلاقه خودش به پایان می‌رساند که آیا به راستی مطلق در پدیدارشناسی روح واقعاً محقق شده‌است؟ و از آنجایی که در فلسفه او فرجام فی‌نفسه همان آغاز است آیا نباید پیش از هرگونه فرجامی، آغاز مسلمی در ابتدای حرکت فلسفه او فرض گرفته شود؟ برآستی جایگاه آدمی در فلسفه هگل کجاست؟ شاید نتوان مرتبه‌ای برای انسان متصور شد و او تنها مرحله‌ای از گذار است که ذات خودش را ترک کرده‌است (ibid, p 149)؛ البته از نظر هیدگر این شناخت مدرن از خودبنیادی لاجرم به متافیزیک تجدد و تقدیر عصر وعهد تکنیک منتهی خواهد شد. این مسئله را در ضمن بررسی مفهوم تجربه هگل نیز می‌توان دنبال کرد که بالمآل فرجام فلسفه او را در متافیزیک تجدد و خودبنیادی جستجو می‌کند.

مفهوم تجربه نزد هگل

دومین اثر هیدگر که درباره *پدیدارشناسی روح* هگل نوشته شده‌است مفهوم تجربه هگل نام دارد که وی در سال ۱۹۴۲ آن را به رشته تحریر درآورده‌است. دلیل نامگذاری کتاب هیدگر، بررسی عنوان اول کتاب *پدیدارشناسی روح*، یعنی علم تجربه آگاهی است. سپس هیدگر ۱۶ پاراگراف از مقدمه هگل درباره مفهوم، حرکت دیالکتیکی، آگاهی لفسه و فی‌نفسه، صور آگاهی را مورد بررسی قرار می‌دهد. او در ادامه به‌طور ناگهانی به کتاب دیگری از هگل با عنوان *درسگفتارهایی در باب فلسفه تاریخ* او درباره دکارت

می‌پردازد. او از میان خیل عظیم فلاسفه تاریخ، دکارت را بر می‌گزیند و نقل قولی را از او ذکر می‌کند که فلسفه در دنیای مدرن با دکارت آغاز می‌شود و با آغاز فلسفه دکارت می‌توان فریاد زد آهای ساحل! از نظر او، هگل یک دکارتی است. چنانکه او می‌گوید:

اگر مطلق بنیادین^{۳۷} به عنوان خود مطلق مورد اندیشه قرار گیرد، سرزمینی است که کاملاً به تسخیر در آمده‌است. از نظر هگل، مطلق روح است که حاضر و موجود است و به واسطه خودش در یقین لایشرط خودآگاهی قرار دارد (Heidegger, 1970, p 28).

هیدگر این تعابیر را در عبارات بعدی شرح و بسط بیشتری می‌دهد. از نظر هیدگر، روح صرفاً کوگیتو و من محض است. ظاهراً این تعبیر هیدگر ملهم از کتاب بیماری تا مرگ^{۳۸} کیرکگارد است که در ابتدای این کتاب بر این اعتقاد است که در نظر هگل، انسان روح است. از نظر هیدگر، هگل یک دکارتی است، درحالی که هگل خودش منتقد دوگانه‌گرایی دکارتی است و حال اینکه هیدگر از این انتقادات او چیزی نگفته‌است. هیدگر ادامه می‌دهد که پدیدارشناسی روح هگل صرفاً تأکیدی بر کوگیتوی دکارتی است و به عبارتی، نمایانگر حضور مطلق است. هایدگر می‌گوید:

خودآگاهی نامشروط و سوپراکتیویته سوژه^{۳۹}، مطلقیت^{۴۰} مطلق است. [...] فلسفه، علم است، زیرا اراده مطلق را اراده می‌کند، و مطلق را در مطلقیت آن جستجو می‌کند. [...] آیا بدین جهت نیست که می‌کوشد روش‌های خود را واقع‌نما و نتایجش را الزام‌آور کند (ibid, 1970, p 35)؟

هیدگر با احاله هگل به دکارت، روح هگل را با کوگیتوی دکارتی یکی می‌داند. و برای این کار، مطلق هگل را با تعریف ریشه یونانی آن به آزادی و رهایی یا اطلاق و لایشرط^{۴۱} بودن از هرگونه شناخت، تعریف و توصیف می‌کند؛ به طوری که مطلق نامقید بوده و بی‌نیاز از هرگونه اثباتی است و می‌گوید:

خود باوری و یقین حصولی (تمثلی)^{۴۲} در آزادی از لایشرط بودن آن، مأمن و مأوای خود را به دست می‌آورد که منظور از آن آزادی و رهایی از ماهیت خودش است. [...] وحدت لایشرط، تحقق آن و آزادی و اطلاق از مشخصه‌های مطلقیت مطلق است (ibid, p 39).

هیدگر معتقد است که ایده تفاوت بین وجود و موجودات با دوآلیسم دکارتی هگل تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد و موجب تقابل بین آگاهی محسوس و آگاهی مطلق می‌گردد. بنابراین ادامه می‌دهد:

۴۳ بررسی تعبیر هیدگر از نسبت روح و زمان (وجود) در پدیدارشناسی روح هگل
(The evaluation of Heidegger's interpretation about the relation between . . .)

اگر مطلق بما هوهو با ماست، پس شناخت مطلق چگونه می‌تواند مسیر خود را در راه رسیدن به مطلق طی کند؟ [...] آیا مسیر این شناخت همین تمثیل شناخت پدیداری است (ibid, p 85)؟

از نظر هیدگر فلسفه هگل صرفاً بیانی دیگر از تمثیل و تفکر حصولی است و بدین ترتیب می‌توان نتیجه‌گیری کرد حقیقت در فلسفه هگل را نیز باید مطابقت و صدق بدانیم و نه حقیقت به‌مثابه آشکارگی^{۴۳}. هگل به تصریح هیدگر، دچار دوگانه‌انگاری دکارتی است. هیدگر در ادامه به تشریح مفهوم تجربه هگل می‌پردازد:

تجربه حاکی از سوژکتیویته سوژه^{۴۴} است (ibid, p 114).

او سپس مفهوم تجربه هگل را با تعریف خودش از دزاین بیان می‌کند:

تجربه، تمثیل سوژه مطلق است و در نتیجه، خودش را رها و آزاد می‌سازد. [...] تجربه مطلقیت مطلق است... هر چیزی مبتنی بر اندیشه ما از تجربه [...] به‌عنوان وجود آگاهی است. اما وجود به‌معنای حاضر بودن است (ibid, p 120).

هیدگر به‌طور تلویحی نتیجه‌گیری می‌کند که پدیدارشناسی هگل اصلاً پدیدارشناسی نیست. همان‌طور که وجودشناسی او، وجودشناسی نیست:

در زمان چاپ اول پدیدارشناسی روح، علم برای هگل شناخت الهیاتی - وجودشناختی چیزی است که برآستی هست. [...] در آن زمان، علم منطق الهیات مطلق و نه وجودشناسی است (ibid, p 142).

او سپس در پی بی‌اعتبار کردن منطق اوست:

پدیدارشناسی، علم اولی است، منطق علم اساسی در ضمن فلسفه اولی به‌عنوان حقیقت موجودات بماهوهو است؛ یعنی حقیقت آن امری است که مقوم ماهیت متافیزیک است (ibid, p 143).

از نظر هیدگر، منطق هگل تنها متافیزیک پدیدارشناسی را شرح و بسط می‌دهد. بنابراین، از نظر هیدگر، نه پدیدارشناسی او پدیدارشناسی است و نه منطق او منطق؛ آنچه هیدگر در درسگفتار مفهوم تجربه هگل و تعریف خود از تجربه به دنبال آن است نتیجه مترادف ساختن مطلق و حضور آن است. او نقد مشهور هگل از شکاکیت کانت را این‌طور تفسیر می‌کند که اگر مطلق از قبل با ما باشد، مطلق را فقط از طریق تفسیر حضور به‌عنوان ظهور ادواری وجود^{۴۵} می‌توان درک کرد. بنابراین، حضور حالتی است که مقدم بر هر کوشش عملی از سوی ما به‌واسطه مطلق (واژه هگل برای حقیقت وجود^{۴۶}) برای ما آشکار

می‌گردد. رهیافت و روش ظهور بنیاد در تفکر هگل در حرکت دیالکتیکی ریشه دارد، اما از نظر هیدگر سیر دیالکتیکی هگلی فقط موجب اختفای بنیاد پدیداری منطقی و وجودشناختی خود وجود است؛ نام این اختفاء از نظر او سوژکتیویته یا خودبنیادی است. به این ترتیب، نفی و سلب هگلی، به‌زعم وی، به مرحله‌ای ثانوی در اندیشه او بدل می‌گردد. به نظر او، آنچه هگل در توصیف تجربه پدیداری نادیده گرفته‌است، شکاف و مغاک این فراشد به‌منزله تناهی است؛ یعنی وجود در حد و عدم با ما یکی است و از این حیث در ظهور خود متناهی است. به عبارتی، در حقیقت هیدگر می‌کوشد تا جنبه نااندیشیده تفکر هگل و درواقع، مسئله محوری فلسفه خودش را از طریق دقت نظر درباره مفهوم تجربه آگاهی پدیدارشناسی روح آشکار و کشف کند.

البته غایت و فرجام تفسیر هیدگر از هگل نیز مشخص است؛ چون او مفهوم تجربه آگاهی در هگل را به‌منزله خودبنیادی می‌شناسد و مطلق نیز در خلال این خودبنیادی خودش را آشکار می‌کند. به‌زعم وی، این شناخت مدرن از خودبنیادی لاجرم به متافیزیک تجدد منتهی می‌گردد که با روح مطلق هگل و نهایتاً با اراده معطوف به قدرت نیچه به اوج و قله خود می‌رسد و از این رهگذر این تجدد متافیزیکی نهایتاً عهد و دوره تکنیک را رقم خواهد زد. بدین‌سان خودبنیادی که آدمی را از حجیت سنتی رها و آزاد ساخته‌است در عوض اسارتی نو را برای او به ارمغان می‌آورد. زیرا این قلمرو خودبنیادی و آزادی که بشر فی‌نفسه و لنفسه در آن مقام می‌گیرد دیگر مأمّن و مأوایی نیست که حیات سیاسی و اخلاقی در آن ممکن باشد و عالم شیئی بیگانه از بشر است که در برابر او از خود مقاومت و ایستادگی بروز می‌دهد و او را تهدید می‌کند (Heidegger, 1961, 2, pp 461-62) و دست آخر این آدم از عالم بیگانه می‌شود و به تبع آن دستخوش ناامنی و شک و شبهه می‌گردد. این خودبنیادی با اراده معطوف به قدرت در نیست‌انگاری و تکنولوژی جهانی تمامی خواه^{۴۷} به اوج خود می‌رسد.

نتیجه‌گیری

دانستیم هیدگر از جمله منتقدان هگل است. او موضع انتقادی خود نسبت به هگل را با تفسیر خود از مفهوم زمان و نقدش راجع به رابطه بین زمان و روح در فلسفه او آغاز و سپس در تفسیرش/از پدیدارشناسی روح هگل، فلسفه او را به‌عنوان فلسفه‌ای سوژه محور و نمونه‌ای از متافیزیک فیخته‌ای و دکارتی معرفی می‌کند و در نهایت در مقاله مفهوم تجربه هگل، تفکر او را در تبیین متافیزیک مدرن خودبنیادی مؤثر و حیاتی درمی‌یابد. در این مقاله کوشیده شده‌است با بررسی نسبت روح و زمان (وجود) در تفسیر هیدگر از پدیدارشناسی روح هگل برخی از مفردات فلسفی تفکر آن‌ها همچون معنای وجود، نسبت بین زمان و روح، مسئله تناهی وجود و نامتناهی روح بیش از پیش روشن گردد. در نهایت به این نتیجه رسیدیم که توجه و تمرکز اصلی بحث هیدگر در مواجهه او با پدیدارشناسی روح هگل براساس نقد او از متافیزیک و آموزه تجدد است. اساساً هیدگر با پرسش دوباره از وجود، نقد سنت متافیزیکی به‌طور کلی و در این میان از این جمله نقد فلسفه هگل را در ادامه طرح و اساسی خود در سر می‌پروراند. او فلسفه هگل را همچون دیگر فلسفه‌های متافیزیکی به‌منزله فراموشی وجود و تفاوت وجودشناختی بین وجود و

بررسی تعبیر هیدگر از نسبت روح و زمان (وجود) در پدیدارشناسی روح هگل ۴۵
(The evaluation of Heidegger's interpretation about the relation between . . .)

موجودات می‌فهمد. اما هگل از این جهت مورد نقد هیدگر است که به نظر او، هگل نه تنها مفهوم وجود سنتی را مورد تحقیق و بررسی دوباره قرار نداده بلکه خود او آن را تحقق و تکامل بخشیده است. از نظر هیدگر، هگل به نحوی بنیادی در سنت متافیزیکی گرفتار شده است. اما این مطلب مورد نقد اکثر شارحان قرار دارد و آن‌ها معتقدند هگل تفاوت وجودشناختی بین وجود و موجودات را لااقل به‌طور ضمنی می‌شناسد، و بلکه او حتی در فلسفه خودش نیز اصلاً نمی‌تواند این تفاوت را نادیده گرفته باشد. از نظر هگل، حقیقت کلی فقط در نتیجه فراشد درونی شرح و بسط خودش ظاهر و آشکار می‌گردد، درحالی‌که خودش را در تجربه مختفی رخدادی اساسی بنام مطلق باز و گشوده نگاه می‌دارد. دقیقاً به همین دلیل می‌توان گفت کوشش هیدگر را در گفت‌وگوی اندیشمندانه با هگل دارای خصوصیت گفت‌وگویی یکسویه^{۴۸} و تفسیری آزاد از فلسفه او تعبیر کرد و نه براساس نقد درونی فلسفه خود او. به نظر می‌رسد تفسیر وجودشناختی هیدگر نسبت به موضوعاتی همچون اراده، شناخت و دقیقه اساسی فردیت انضمامی در تفسیر هگل از خودآگاهی بی‌اعتنا بوده است. به نظر شارحان دقیقاً حلقه مفقوده در تفسیر هیدگر آن چیزی است که هگل سعی و کوشش ناشی از نفی و سلب می‌نامد. این مسئله آشکار است که در تفسیر هیدگر از پدیدارشناسی هگل، نقش نفی و سلب^{۴۹} تجربه تاریخی روح، به نفع کشف پرسش اساسی از وجود کنار گذارده شده است. بنابراین، نتیجه مواجهه هیدگر با متافیزیک هگلی تفسیر و فراروایتی یک و خاص از فلسفه اوست که اوج آن در آزادی خودبنیاد (آنچنان که در خود فلسفه هگل مطرح است) قرار ندارد، بلکه آخر و عاقبت آن نهایتاً در نیست‌انگاری تکنولوژی دوره جدید رقم می‌خورد. بنابراین از نظر هیدگر، نقش هگل را باید تنها در اوج و قله تاریخ متافیزیک غرب به‌عنوان فلسفه‌ای سوژه محور و در نهایت نتیجه آن را به‌عنوان تقدیر و سرنوشت نیست‌انگاری تکنولوژی دوره جدید جستجو کرد.

پی‌نوشت‌ها:

1. Spirit (Geist)
2. Being (Sein)
3. Hyppolite, Jean,
4. Kojeve, Alexander,
5. Marx, werner,
6. Pippin, Robert B.,
7. Harris, H. S.,
8. temporality
9. subjectivity (subjectivité)

تعبیر خودبنیادی یا سوژه‌کتیویته (subjectivité) معمولاً تفسیری بر مبنای انقلاب کوپرنیکی کانت دارد و مبین این معناست که آدمی علم، شناسائی و دائر مدار امور است؛ زیرا صورت اشیاء را ذهن بشر، پس از آنکه ماده آن را در یک تجربه ممکن از خارج اخذ می‌کند، بدان می‌بخشد. به

این ترتیب نظر به مفاهیم محض فاهمه و اصول فاهمه، طبیعت به عنوان نظم (comos) ناشی از ذهن بشر و فقط ماده یا هبء (chaos) مستقل از آن است و سرّ امکان علوم طبیعت از نظر کانت به همین مطلب باز می‌گردد. یعنی بشر واهب الصّور است و همه چیز بشری و قائم به اوست. اساساً objectif بودن معرفت نیز منوط به subjectivité بودن است. این معنا مقوم بشرانگاری دوره جدید و ادامه و حاصل «می‌اندیشم» دکارت است. لفظ حیث موضوعی با توجه به معنای ارسطویی موضوع که تنها محل عروض عوارض است معنای subjectivité را نمی‌رساند؛ از همین رو بخصوص برای subjectivité لفظ خودبنیادی نیز به عنوان معادل از طرف اساتید فن بکار رفته است.

10. modernity (modernité)
11. temporality
12. negativity
13. unsurpassable predicament
14. concept
15. self- presentation
16. ratio- logos
17. parousia
18. absolution
19. ontological difference
20. intersubjectivity
21. Malabou, C.
22. Leveling off
23. ready-at-hand
24. present-at- hand
25. subjective
26. objective
27. world -time
28. *absolvent* knowledge
29. path of *doubt*
30. path of *despair*
31. detailed history of the *education* [*Bildung*] of consciousness
32. *prima facie*
33. substantiality of substance
34. onto-egological interpretation
35. concrete individuality
36. the fundamental ontology of absolute ontology
37. fundamentum absolutum
38. *The Sickness unto Death*
39. the subjectness of the subject

۴۷ بررسی تغییر هیدگر از نسبت روح و زمان (وجود) در پدیدارشناسی روح هگل
(The evaluation of Heidegger's interpretation about the relation between . . .)

40. absoluteness
41. absolution
42. representation
43. aletheia
44. subject's subjectness
45. epochal disclosure of being
46. truth of Being
47. totalitarian world technology
48. monological
49. Negativity

فهرست منابع

- Hegel, G.W.F. (1927-1930), *Sämtliche Werke. Fubildumsausgabe*, ed. Glockner, Hermann, 20 vols, Stuttgart, Fromann.
- . (1949), *The Phenomenology of Mind*, tr. Sir James Baillie, London, Allen & Unwin.
- . (1970), *Philosophy of nature*, Ed. And trans. M. J. Petry, London and New York, Humanities Press.
- . (1977). *Hegel's Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin. (1961). *Nietzsche*, 2vols. Pfullingen. Neske.
- . (1962), *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, New York, Harper and Row.
- . (1970). *Hegel's concept of experience*. Trans. K.R. Dove. New York: Harper & Row.
- . (1988). *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Trans. P. Emad and K. Maly, Bloomington: Indiana University Press.
- . (1996), *Being and Time*, trans. J. Stambaugh , Albany, State University of New York Press.
- . (2002). *'Hegel's Concept of Experience' in Off the Beaten Track*, ed. and trans. Julian Young and Kenneth Maly, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 86-156.
- SinnerBrinK, R. (2001). *METAPHYSICS OF MODERNITY: THE PROBLEM OF IDENTITY AND DIFFERENCE IN HEGEL AND HEIDEGGER*. Department of Philosophy. Faculty of Arts. University of Sydney.

حسین رستمی جلیلیان، محمدرضا اسدی
(Hossein Rostami Jalilian/ Mohammad Reza Asadi)

۴۸

Surber, J. (1979), *Heidegger's Critique of Hegel's Notion of Time*, Phenomenological Research, Vol. 39, No. 3 (Mar., 1979), pp. 358-377.

Trivers, H. (1942), *Heidegger's Misinterpretation of Hegel's Views on Spirit and Time*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 3, No. 2 (Dec., 1942), pp. 162-168.