



افشای کلیت نهفته در تکینگی:

تحلیل بخش یقین حسی از کتاب پدیدارشناسی روح هگل*

محسن باقرزاده مشکی‌باف**

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)

محسن حبیبی

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده

هگل در نخستین بخش از کتاب پدیدارشناسی روح، ادعاهای مهمی از یقین حسی را مورد نقد قرار داده است که دارای اهمیت استراتژیک در کل فرایند کتاب خویش است. یقین حسی مدعی است که شناختی تکین و جزئی از ابژه بلاواسطه خود دارد؛ و از ادعای خود در سه گام و از طریق سه پناهگاه ابژه محض، سوژه محض و شهود محض دفاع می‌کند. با توجه به متن پدیدارشناسی روح، سعی به توضیح و تفسیر این مبحث شده است که چگونه هگل با استفاده از این چند اصطلاح کلیدی فلسفه خویش (که برای نخستین بار در بطن بخش یقین حسی مطرح شده و تا پایان کتاب نقش محوری ایفا می‌کنند)، یعنی وساطت، تلاقی سوژه و ابژه، صورت معقول کلیت در امر جزئی و همچنین قدرت نفی، می‌تواند به درون ادعاهای یقین حسی نفوذ کند و آن‌ها را به تناقض درونی دچار کند و نشان دهد که یقین حسی در طی مراحل خویش با اینکه به دنبال اثبات امر تکین بوده، با این وجود در تمام تلاش‌های خود، به واقع، به اثبات امر کلی نزدیک می‌شده است.

واژگان کلیدی: هگل، یقین حسی، وساطت، قدرت نفی، سوژه، ابژه، صورت معقول کلیت در امر جزئی

تأیید نهایی: ۱۳۹۸/۰۱/۲۵

* تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۸/۲۳

** E-mail: Mohsen.meshkibaf@yahoo.com

مقدمه

به منظور به تصویر کشیدن چهارچوب کلی مقاله، مناسب است که در آغاز، موضوعاتی که در این پژوهش مورد بررسی قرار خواهد گرفت، اجمالاً توضیح دهیم. در ابتدا سعی شده است، تحلیلی از ضرورت شروع شدن پدیدارشناسی روح، با بخش یقین حسی داده شود و این که این شروع برای سفر پدیدارشناسانه هگل تا پایان کتاب خویش، تا چه حد استراتژیک است. توضیحی در این باب که آیا بخش یقین حسی هگل به دوره‌ای خاص متوجه است یا چنین ارتباطی وجود ندارد؟ آیا می‌توان یقین حسی را با سنت تجربه‌گرایی و پوزیتیویست‌های قرن بیستم مربوط دانست یا چنین قیاسی فاقد اعتبار است؟ آیا هگل بخشی از تاریخ اندیشیدن پیش از خودش را در این بخش مدنظر داشته است و به دنبال انتقاد از بعضی مباحث آن بوده است یا خیر؟ در این بین نظرات تعدادی از مفسران نیز مورد بررسی و داوری قرار داده شده است.

سپس بررسی خواهیم کرد که چگونه هگل در یقین حسی، تمام مفاهیم و اصطلاحات کلیدی و روش اندیشیدن یا به عبارتی بهتر منطق حرکت فلسفی خویش را به صورت نطفه بر جای گذاشته است. از این طریق، حتی می‌توان ادعا کرد که نوع روش بحثی که هگل در یقین حسی پیاده می‌کند و همچنین تمام اصطلاحاتی که برای تبیین و نقد مراحل مختلف آن مطرح می‌کند، به نوعی در تمام مراحل پدیدارشناسی روح شاهد هستیم^۱. چراکه برای نخستین بار تلاقی سوژه و ابژه، مفهوم وساطت (mediate)، نفی و حضور صورت معقول (Begriff) کلی (Universal) در امر جزئی (particular) و حضور گسترده و کثیر آن‌ها در هرگونه موضع سوژه به عالم خارج، به صورت جدی در همین بخش آورده می‌شود و هگل با استفاده از همین اصطلاحات و مبانی است که ادعاهای یقین حسی را بی‌اعتبار می‌کند. به اعتباری دیگر، در بخش یقین حسی شاهد نحوه اندیشیدن هگل و یا مهم‌تر از آن واردکردن میانجی یا واسطه به عنوان مهم‌ترین مفهوم هگل که هر چیزی را به حرکت و کنش می‌اندازد، هستیم و با این عملکرد، دیگر امر بی‌واسطه، تو پر و بسیط وجود نخواهد داشت.

هدف بعدی از این پژوهش عبارت است از اینکه چگونه یقین حسی که مدعی شناخت و معرفی امر تکین (singular) یا فردی و بلاواسطه (Immediate) بود، در واقع امر کلی را به اثبات می‌رساند. یقین حسی در پی یافتن مقصود خود، در آغاز از ابژه محض و تکین کمک می‌گیرد. در ادامه به دلیل تناقض‌های درونی، به من به مثابه عامل تکین متوسل می‌شود و در نهایت به شهود محض و تکین خود، فارغ از هر من و ابژه دیگری، متوسل می‌شود. در تمام این سه مرحله، یقین حسی دچار تناقض درونی شده و مجبور به تن در دادن به امر کلی می‌شود.

لازم به یادآوری است که پیش‌از این در باب موضوع این مقاله کتابی به عنوان «آگاهی و خودآگاهی در پدیدارشناسی روح هگل» (اردبیلی، ۱۳۹۰) نوشته شده است و نویسنده محترم آن، کوشش کرده این موضوع را در بخشی از آن کتاب، توضیح دهد؛ اما آن نوشته تنها به توضیح تحلیلی و قدم‌به‌قدم بخش یقین حسی اکتفا کرده و تحلیل ایشان برای فهم کلیت کتاب یعنی استخراج اصول موضوعه حرکت

فلسفی هگل از بخش یقین-حسی ناکافی است. از این رو در این مقاله سعی شده است که نگاهی جامع‌تر به این بخش داشته باشیم و به مفاهیمی که به صورت ضمنی در این بخش ظاهر می‌شوند و هگل با استفاده از قدرت آن‌ها نه تنها ادعاهای یقین حسی را بی اعتبار می‌کند بلکه در کل سفر خویش تا پایان کتاب از آن‌ها بهره می‌گیرد، تأکید کنیم و برای فهم بهتر، آن مفاهیم را وارد بافت بخش یقین حسی کنیم و با توجه به آن‌ها توضیح دهیم.

۱. چرا هگل با یقین حسی آغاز می‌کند

نخستین پرسش این پژوهش از بخش اول کتاب *پدیدارشناسی روح*، این است که چرا هگل کتاب خویش را با بخش یقین حسی آغاز می‌کند؟ آیا صرفاً به این دلیل است که آن ابتدایی‌ترین نوع آگاهی بشری است؟ آیا به دنبال آن است که رویکرد انتقادی‌ای به پوزیتیویست‌ها و تجربه‌گرایان داشته باشد؟ یا ساده‌تر تنها به دنبال آن است که از یک نقطه ساده و بسیط (که مورد قبول همگان است) شروع کند و با طی مراحل مختلف به شناخت امر مطلق به‌عنوان پیچیده‌ترین امر دست یابد؟ به اعتقاد نگارنده هیچ‌یک از این موارد مذکور صحیح نیست یا دست کم دلایل عمیقی نیست (هرچند که می‌تواند تا حدودی از حقیقت برخوردار باشند). در واقع هگل به دنبال آغازیست که بیشترین فاصله را با مطلق یا کل (که قرار است در نهایت سفر خویش به آن دست یابد) داشته باشد و به‌جایی برسد که راه از پیش برای آن هموار شده است که آن حضور و شناخت مطلق است. و به اثبات رساند که این دورترین، بی‌واسطه‌ترین و جزم‌ترین همه بخش‌های پدیدارشناسی، نیز هستی‌اش را در امر کلی می‌یابد و بدون آن حتی قدرت بیان خویش را ندارد. این‌گونه است که حرکت فلسفی هگل حالت دایره‌ای پیدا می‌کند و اول در آخر و آخر در همان آغاز حضور دارد. هگل با در هم شکستن امر بی‌واسطه در همان آغاز، راه را برای مفهوم میانجی یا واسطه‌گری (به‌عنوان یکی از اصول موضوعه حرکت فلسفی‌اش) باز می‌کند (که در واقع این مفهوم ساختار دیالکتیک هگلی را سازمان می‌دهد)، مفهومی که نسبت درونی هر چیزی را به تصویر می‌کشد، همان چیزی که فیلسوفان پیشین تا حدود زیادی از آن غافل بودند. از درون شکستن یقین حسی، مساوی است با اولین پیروزی هگل در برابر دورترین و به یک اعتبار نیرومندترین دشمن خویش که تنها بر بی‌واسطگی نظر دارد. بنابراین هگل در گام نخست به اعتباری با قوی‌ترین دشمن خود رو برو می‌شود.

این پیروزی راه را برای روش حرکت فلسفی (که هم‌آینه با نفس‌الامر (Die Sache) است) هگل باز می‌کند چراکه نفوذ به درون بی‌واسطگی مطلق و در هم شکستن آن، در واقع به او جواز استفاده از مفهوم وساطت را خواهد داد. این مفهوم هر چیزی را به حرکت وامی‌دارد و نفس‌الامر نیز حقیقت خویش را تنها از طریق وساطت‌ها به دست خواهد آورد. بنابراین هگل در نخستین گام خود، به نبرد با بی‌واسطگی، جزمیت، جزئیت و ایستایی می‌رود و بانفوذ در آن، خویش را تا پایان سفر پدیدارشناسانه، ایمن می‌کند و راه را برای متافیزیک و کل‌گرایی‌ای که به دنبال آن است باز می‌کند. همچنین با وجود آن که هگل یقین حسی را ابتدایی‌ترین و توخالی‌ترین نوع شناخت می‌داند ولی در عین حال به دلیل همین مبتدی بودنش بیش از حد می‌تواند مانع بزرگی باشد.^۲ در واقع می‌توان گفت که نزدیک شدن به

آن و فهم آن بسیار سهل و ممتنع است. یقین حسی در لبه دو پرتگاه توخالی بودن و غنی‌ترین نوع شناخت بودن، حرکت می‌کند. هگل با توجه به مبانی نظری فلسفه‌اش، وضع این یقین را بسیار پیچیده می‌کند به طوری که به تدریج ادعاهای یقین حسی را از او می‌گیرد و در عین حال به آن معنای جدید می‌دهد و یقین حسی را به مضمون حقیقی خود، خودآگاه می‌کند که در این تعریف جدید، یقین حسی هم سطحی‌ترین شناخت و هم عمیق‌ترین آن می‌تواند باشد.

همچنین نیاستی به یقین حسی در فلسفه هگل چنان بنگریم که قابل‌مقایسه با بخش ادراک حسی هر فیلسوف دیگری باشد. به عبارتی دیگر هگل یقین حسی را همچون ارسطو، افلاطون یا حتی کانت نمی‌فهمد که صرفاً دارای سهمی (در حالت معرفتی و منطقی) در تکوین شناخت آدمی از جهان خارج داشته باشد بلکه او یقین حسی را مانند هر چیز دیگری در درون تاریخ و حرکت تاریخ می‌فهمد چنانکه می‌نویسد: «یقین حسی در تاریخ خود فهم می‌شود و چیزی جز تاریخ حرکت خود نیست» (Hegel, 66: 2018) و از طریق آن به دنبال نشان دادن مراحل شناخت بشر نیست. بلکه می‌خواهد نشان دهد که چگونه مفهوم از درون یقین حسی به‌مرور در تاریخ رشد می‌کند. هگل در کتاب *دانش منطقی* خود می‌نویسد: «اما فلسفه است که به بینش به لحاظ مفهومی فهم شده (conceptually comprehended = begriffene) در مورد شأن واقعیت امر محسوس می‌پردازد. و فلسفه به‌درستی می‌پندارد که مرتبه‌های احساس، شهود، آگاهی حسی و غیره مسبوق بر فهم هستند چرا که آن‌ها شرایط تکوین شکل‌گیری فهم هستند». و «بنابراین تفکر انتزاعی نیاستی صرف طرد ماده امر محسوس (هگل با معرفت از طریق انتزاع شیء خارجی مخالف است) (Hegel, 518: 2010) در نظر گرفته شود بلکه آن بیشتر تحول و حذف ماده امر محسوس به عنوان نمود محض به امری ضروری است که تنها در مفهوم آشکار می‌شود» (Hegel, 519-518: 2010). بنابراین فکر انتزاعی حذف و تحول ماده به منظور ایجاد تحول و ارتقای امر حسانی به مفهوم است. پس مفهوم به‌عنوان یکی از کلیدی‌ترین واژگان فلسفه هگل که در ساختار اندیشه او سهم مهمی ایفا می‌کند از همان آغاز با یقین حسی وجود دارد و خودش را از درون آن به شکلی درون ماندگار رشد می‌دهد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که نوع تقریر بحث او بسیار متفاوت از فیلسوفان پیش از خودش است.

سه دقیقه یا لحظه (moment) را در بخش یقین-حسی شناسایی کرده‌ایم که به ترتیب، یقین حسی به‌مثابه ابژه محض، سوژه محض و شهود محض نامیده‌ایم. روش نزدیک شدن هگل به هر بخش بسیار جذاب و به لحاظ فلسفی تأمل‌برانگیز است. اولین نکته این است که هر سه دقیقه را هگل به‌صورت مطلق می‌نگرد و الزاماً بایستی این‌گونه باشد و این عملکرد را در ساحت‌های دیگر کتاب *پدیدارشناسی* روح نیز شاهد خواهیم بود. هگل هر دقیقه را در دل هر بخش، ابتدا به‌صورت مطلق و منجمد مطرح می‌کند، چنانکه لوکاج می‌نویسد: «هر دقیقه‌ای به‌ضرورت باید مدعی اعتبار مطلق باشد» (لوکاج، ۱۳۷۴: ۲۱۹). تا پایان راه کتاب *پدیدارشناسی* روح، گذار به یک رویکرد دیالکتیکی مستلزم آن است که مفاهیم منجمد یک‌سویه را از درون نسبی کنیم و راه را برای عبور از آن‌ها آماده کنیم تا به تدریج قادر به آن

باشیم، انحلال مطلق آن‌ها و نزدیک شدن و یکی شدن مفاهیم به یکدیگر را نظاره‌گر شویم. بخش مورد نظر ما در این مقاله نیز به همین‌گونه است و در آغاز این روش را در یقین حسی شاهد هستید.

۲. ادعای تکینگی یقین حسی به‌مثابه ابژه محض^۳

آگاهی (consciousness) به عنوان نخستین فصل از کتاب *پدیده‌شناسی روح*، با یقین حسی آغاز می‌شود. یقین حسی در منظر هگل، آگاهی طبیعی در ساده‌ترین و بی‌واسطه‌ترین شکل آن است و یا به‌عبارتی دیگر اولین مواجهه بشر با جهان یا عین خارجی است و تمام حقیقت ابژه‌اش را در همان حالتی که در مقابلش به او داده‌شده است، می‌داند و تصور می‌کند که هیچ چیزی از ابژه نیست که از او پنهان مانده باشد. بایستی در یقین حسی خودمان را از تمام پیش برداشت‌هایمان خالی کنیم و تنها به‌طور بی‌واسطه، عین خارجی را نظاره‌گر باشیم. چنانکه لاری کراسنوف معتقد است: «به‌منظور تحریف نکردن ابژه، ما بایستی خودمان را کاملاً منفعل و پذیرنده سازیم، تا اجازه دهیم ابژه، طبیعت خودش را به ما بدون هیچ دخل و تصرفی، تحمیل کند» (Krasnoff, 2008: 77). یقین حسی خودش را غنی‌ترین دانش می‌داند به این دلیل که هیچ چیزی را در شناخت‌اش از ابژه مقابل (برابر ایستا (Gegenstand))، از دست نداده است. از طرفی دیگر، یقین حسی خود را دارای اعتبار معرفتی نیز می‌داند چراکه لااقل به نظر می‌رسد ریشه در نوعی تجربه‌گرایی دارد که دانش شهودی را بالاتر از دانش مفهومی قلمداد می‌کند و از واقعیت خارجی فراتر نمی‌رود و همچنین قصد تحریف آن را نیز ندارد. کراسنوف در تفسیر خود یادآور شده است که یقین حسی به دنبال فهم نیست بلکه به دنبال دریافت صرف بی‌واسطه ابژه مقابل خود است. «ما بایستی همچون پذیرندگان صرف تجربه‌گرایی کلاسیک بشویم و تنها به آنچه که لاک ایده‌های بسیط (simple idea) و آنچه که هیوم انطباعات (impression) می‌نامند، بپردازیم» (Krasnoff, 2008: 77-78). در این باب راکمور نیز در کتابی که در تفسیر *پدیده‌شناسی روح* نوشته است، معتقد است هگل به سنت تجربه‌گرایی بیکن و جان لاک متوجه است (Rockmore, 1997: 39-40)؛ اما کراسنوف باینکه در ابتدا این موضوع را مطرح می‌کند اما در ادامه آن را اشتباه می‌داند که چنین تصویری داشته باشیم چراکه یقین حسی هگل به اعتقاد او بسیار عقب‌تر از تجربه‌گرایی بیکن و لاک است و هگل از چیزی سخن می‌گوید که بسیار ابتدایی‌تر است (Krasnoff, 2008: 78).^۴

فیلیپ کین نیز در تفسیر خود از کتاب *پدیده‌شناسی روح* هگل می‌نویسد: «تیلور و راکمور معتقدند که یقین حسی به تجربه‌گرایی شبیه است»؛ اما کین این موضوع را رد می‌کند و معتقد است: «درحالی که آن صحیح است که، مانند تجربه‌گرایی، [یقین حسی] دانش را به دریافت حسی جزئیات محدود می‌کند اما بر خلاف تجربه‌گرایی، آن [یقین حسی] شامل هیچ مفهومی از نموده‌ها، انطباعات، داده‌های حسی، یا هر چیزی از این دست نمی‌شود بلکه یقین حسی خود را به عنوان دانش بی‌واسطه در نظر می‌گیرد که چیزها را همانطور که هستند، دریافت می‌کند بدون آنکه تغییری در آن‌ها ایجاد کند» (Kain, 2005: 25). کین تا حدودی به‌حق است چراکه حتی فیلسوف‌های مشهور بر تجربه‌گرا بودن نیز معتقد به دخل تصرفاتی در حوزه ذهن بر روی انطباعات خود هستند^۵ چنانکه هیوم در فصل اول کتاب مهم خود،

رساله‌ای درباره طبیعت آدمی، یعنی درباره تصورات، منشأ، ترکیب، پیوند، انتزاع و سایر اوصاف آن‌ها؛ از فعل و انفعالاتی که بر روی انطباعاتی که از طریق حواس خود گرفته‌ایم، بحث می‌کند که این امر در دو بخش درباره پیوند یا ارتباط میان تصورات (of the connexion or association of ideas) و درباره نسبت‌ها (of relations) بیشتر خودش را نشان می‌دهد (Hume, 2009: 30-38). در باب ادعایی که از یقین حسی بیان شد، هگل در پاراگراف نود از کتاب *پدیدارشناسی روح* چنین می‌نویسد:

دانشی (knowledge) که در آغاز و به شکل بی‌واسطه ابژه (Gegenstand) (برابریستا) ماست، هیچ چیزی جز خود دانش بی‌واسطه نمی‌تواند باشد، دانش بی‌واسطه یا آنچه که هست. به همین ترتیب ما می‌بایست خودمان را بی‌واسطه یا پذیرنده سازیم؛ بنابراین ما نباید هیچ چیزی را در ابژه همانطور که آن خود را به نمایش می‌گذارد تغییر دهیم. بنابراین ما بایستی مفهوم‌سازی خودمان را از ابژه [برابریستا] جدا از فهممان از آن قرار دهیم. محتوای انضمامی یقین حسی اجازه می‌دهد که خودش را به طور بی‌واسطه به عنوان غنی‌ترین شناخت ظاهر کند، در واقع دانشی از غنائی نامتناهی که هیچ حدودمرزی برای آن نمی‌توان قائل شد، نه هنگامی که به فضا و زمانی که در آن گسترده شده است دسترسی می‌یابیم و نه هنگامی که تکه کوچکی از این غنا و ثروت را برمی‌داریم و با تقسیم، در آن نفوذ می‌کنیم. به علاوه، یقین حسی خود را به عنوان واقعی‌ترین دانش نشان می‌دهد؛ زیرا از ابژه مقابل‌اش هیچ چیزی را حذف نکرده، بلکه برعکس آن را در تمامیت‌اش در مقابل خود دارد؛ اما در عین حال، این یقین، خود را چنان نشان می‌دهد که انتزاعی‌ترین و فقیرترین حقیقت است. یقین حسی بیان می‌کند هرآنچه که در باب «این» می‌داند؛ عبارت از این است که آن هست؛ و حقیقت آن، چیزی جز وجود محض شیء نیست. آگاهی به نوبه خود، در این یقین همانا فقط من محض است یا، درون یقین حسی، من در آن فقط همانند یک این محض است و همچنین ابژه فقط یک این محض است (Hegel, 2018: 60).

تمام کوشش یقین حسی بر این است که ابژه را به شکل تکین و بدون هیچ مفهوم‌گرایی و انتزاعی که بخواهد به آن کلیت ببخشد در نظر آورد و این جزئی‌انگاری را ترجیح می‌دهد. البته هگل بعد از بیان دیدگاه یقین حسی، بلافاصله در برابر آن موضع می‌گیرد و معتقد است که از نظر غنای دانش این ادراک بسیار فقیر است و به غیر اینکه صرفاً از هستی چیزی ما را باخبر کند شناخت دیگری را در بر ندارد. چنانکه هولگیت می‌نویسد: «هنوز [یقین حسی] ابژه‌اش را به وضوح به عنوان یک‌خانه یا یک درخت تشخیص نمی‌دهد» (Houlgate, 2013: 32). بلکه صرفاً از هست بودن ابژه‌ای منفرد مطلع است. پینکارد در باب دلیل آنکه چرا یقین حسی صرفاً به شناخت ساده بی‌واسطه تأکید می‌کند، می‌نویسد «ابژه یقین حسی به نظر می‌رسد که تنها به عنوان ابژه فرد قابل توصیف باشد ما نمی‌توانیم در باب آن بگوییم

که چنین و چنان است چراکه نسبت به آن یقین نداریم - یا دست کم ما نمی‌توانیم در باب هر آنچه در باب آن می‌گوییم مطمئن باشیم، چراکه گفتن چیزی در باب آن، توصیفاتی را درگیر می‌کند که بی‌واسطگی آن را از بین می‌برد بنابراین ما تنها می‌توانیم بگوییم که آن هست» (Pinkard, 1994: 24).

یقین حسی این خانه را می‌بیند و آگاه است که آن درخت نیست ولی یقین حسی، هیچ نظری به تفاوت میان این دو شیء ندارد بلکه تمام توجهش به امر بی‌واسطه‌ای است که در مقابلش حضور دارد. پس یقین حسی نمی‌گوید که این خانه است و درخت نیست بلکه تمام آنچه او در باب یقین حسی می‌داند و می‌گوید این است که فقط آن هست و حقیقت‌اش شامل هیچ چیز دیگری نمی‌شود. پس یقین حسی حتی عقب‌تر از آن است که درباره چپستی امر خارجی بتواند نظر دهد. او صرفاً همان‌طور که هگل گفت، در ابتدایی‌ترین و بی‌واسطه‌ترین حالت ممکن است و تنها می‌تواند از هست بودن امر خارجی سخن گوید. چنین آگاهی بی‌واسطه خاصی که هگل در این بخش بیان می‌کند بسیار مشابه با تجربه هرروزه ما است؛ و ما هر بار که می‌گوییم از «این» آگاهی در واقع از همین آگاهی روزمره استفاده می‌کنیم. یقین حسی که به شناخت امر بی‌واسطه مدعی است، ابژه‌اش را تنها به‌عنوان یک «این محض» در نظر می‌آورد و از آنجایی که یقین حسی ابژه را به‌عنوان امری داده‌شده در زمان و مکان می‌فهمد، آن را به‌عنوان این (this)، اینجا (here) و اکنون (now) در نظر می‌گیرد. همه این موارد را تماماً به‌عنوان امری فردی و تکین مورد توجه قرار می‌دهد.

در همین بخش از متن، هگل اولین شکاف را در درون یقین حسی تشخیص می‌دهد که آن شکاف میان سوژه و ابژه است و تلاقی این دو با یکدیگر. همین «این» هست یا «آن» هست نشان از آن دارد که یقین حسی در حال اثبات و تعیین سوژه نیز هست چرا که در واقع یقین حسی به‌عنوان سوژه، از ابژه خارجی به شکلی بی‌واسطه آگاه است و از اینجا است که یقین حسی به این دو منشعب می‌شود، یک این به‌عنوان ابژه بی‌واسطه و یک این به‌عنوان من؟ که هگل این‌طور آن را بیان می‌کند:

با این حال، اگر ما با دقت بیشتری به آن [یقین حسی] نگاهی بیاندازیم، متوجه می‌شویم که چیز بیشتری در این وجود محض هست، همان وجودی که ضامن ذات این یقین است، یقینی که اعلام می‌دارد همانا حقیقت است. یک یقین حسی واقعی، صرفاً یک بی‌واسطگی محض نیست، بلکه موردی از آن است. در میان تفاوت‌های فراوانی که در اینجا از وجود محض نشأت می‌گیرند، در هر موردی ما تفاوت اصلی را در می‌یابیم یعنی اینکه در آن یقین، به آن هر دو «این» که بیشتر ذکر شد بر می‌خوریم، یعنی به یک این به‌مثابه من و این دیگر به‌مثابه ابژه. هنگامی که درباره این تفاوت بیاندیشیم، متوجه می‌شویم که نه این و نه آن، هیچ‌کدام تنها بلاواسطه در یقین حضور ندارد، بلکه هر یک در عین حال مورد میانجی (واسطه) قرار گرفته است، من یقین را از طریق دیگری

یعنی شئی دارم و به همین ترتیب، این(شئی) در درون یقین است از طریق چیز دیگری
یعنی من. (Hegel, 2018: 64)

این پاراگراف دارای اهمیت فراوانی است. در این بخش برای نخستین بار، به صورت جدی، تلاقی سوژه و ابژه را شاهد هستیم و همین روند تا پایان کتاب ادامه پیدا می‌کند تا اینکه سوژه، ابژه‌های خارجی را چیزی جز عمل و محصول خود نمی‌داند. در این لحظه اولین تلاقی را هگل میان این دو عنصر اساسی فلسفه‌اش ایجاد می‌کند و نشان می‌دهد که در هر چیزی که دقیق شویم آن را در تعاملی میان سوژه و ابژه خواهیم یافت و این دو همیشه میانجی‌گری یکدیگر را می‌کنند. این مورد دارای اهمیت فراوانی است و فهم آن، ایده‌آلیسم هگل را از همان آغاز از سایر فیلسوفان "ایده‌آلیست" جدا می‌کند. چراکه اگر فیشته تنها به من متوسل شده بود و شلینگ به‌عین، هگل هر دو این مباحث را بخشی از دقایق حرکت فلسفی خود می‌کند و بین این دو تعامل و آشتی برقرار می‌سازد.^۸ حتی هگل از دیدگاه سوژکتیو کانتی، نیز خودش را جدا می‌کند و تعریف جدیدی از تعامل این دو می‌دهد و تحمیلی بودن قوانین سوژه بر ابژه را مردود اعلام می‌کند.^۹ به عبارتی دیگر، می‌توان این‌گونه بیان کرد که هگل از دو مخزن ثروت استفاده می‌کند هم از ثروت سوژه بهره می‌برد و هم از ثروت ابژه و هیچ یک را بر دیگری تحمیل نمی‌کند و تعادل و تعاملی میان این دو برقرار می‌سازد که موضوع مورد بحث در این مقاله نمی‌تواند باشد. اما با وجود این انشعاب در یقین حسی، آن یقین هنوز بر سر موضع خویش ایستادگی می‌کند و معتقد است که ابژه خارجی جدا از سوژه می‌ایستد و در هم دخل و تصرفی ندارند. قدم بعدی هگل برای نفوذ کردن به درون بی‌واسطگی یقین حسی، ثابت کردن این نکته است که «این»، «اکنون»، «اینجا» اموری جزئی نیستند بلکه کلی‌اند و یقین حسی ناتوان از آن است که حتی از امور جزئی شناختی به دست آورد. در اینجا است که هگل ضربه دوم خودش را به یقین حسی وارد می‌کند و می‌نویسد:

اکنون، که شب است، محفوظ می‌ماند، همچون چیزی که اقرار به بودن دارد، همانند چیزی که هستی تلقی می‌شود، اما در عین حال، آن خودش را به عنوان لا وجود اثبات می‌کند. اکنون خودش را حفظ می‌کند اما به عنوان چیزی که شب نیست؛ به همین سان، خود را به‌رغم روز که اکنون است، همانند چیزی که روز نیست، حفظ می‌کند، به عبارت دیگر همانند نفی به‌طور در خود؛ بنابراین این خود حفظ‌کنندگی اکنون، بی‌واسطه نیست بلکه میانجی شده است، به این دلیل که آن به‌عنوان اکنون بادوام و خود حفظ‌کننده به‌عنوان نتیجه این واقعیت که نه روز و نه شب است، متعین می‌شود؛ بنابراین کماکان دقیقاً به همان سادگی است که قبلاً بود و در این بساطت به آنچه در آن روی می‌دهد، بی‌تفاوت است؛ همان قدر کم روز و شب است، که به همان مقدار زیاد نیز روز و شب است؛ و دیگر تحت تأثیر این دیگر بودگی قرار نمی‌گیرد. چنین بساطتی از طریق نفی است که نه این و نه آن هم نه این و هم بی‌تفاوت به وجود این‌وآن، چنین

بساطتی را امر کلی می‌نامیم. به این ترتیب در واقع امر کلی است که حقیقت راستین خود
یقین-حسی است. (Hegel, 2018: 62)

در این پاراگراف، هگل قصد برملایی این موضوع را دارد که دستاورد یقین حسی، ابژه فردی نیست و اگر این امر را هگل ثابت کند چنان که استرن نیز گفته است «دیگر مزیتی نسبت به فهم نخواهد داشت» (Stern, 2002: 47). در گزاره‌های روزمره‌مان از اکنون روز است یا اکنون شب است، استفاده می‌کنیم که در این دو گزاره، موضوع بی‌واسطه ما متغیر شده اما «اکنون» ثابت مانده و تغییری در خویش پیدا نکرده است ولی در عین حال آن دو جمله را در برمی‌گیرد. پس اکنون و اینجا دیگر شب یا روز نیست بلکه چیزی متفاوت با این دو یا به عبارتی دیگر ورای این دو است. پس چنانکه یقین حسی مدعی بود، قادر نیست امر جزئی را تجربه کند چرا که حالا روشن است که «این»، «اکنون»، «اینجا» تماماً به امر کلی اشاره می‌کنند^{۱۰} و کثرتی از جزئیات را ناشی می‌شوند که در درون این امور کلی خود را نفی می‌کنند. در تمام این عباراتی که بیان می‌شود، اکنون روز است، اینجا درخت است یا این خانه است، تنها حقیقت موجود همان «اکنون»، «اینجا» و «این» است و تمام آن محتوای دیگر قابل‌تغییرند و حقیقی نیستند یا به عبارتی دیگر ناپدید می‌شوند و همواره به‌عنوان امری که گذشته بود از آن‌ها یاد می‌شود؛ اما اکنون یا اینجا به نظر می‌رسد حقایقی کلی هستند و هستی‌ای هستند که با نفی و از طریق نفی وجود دارند. چیزی که نه این است و نه آن است و به گونه‌ای بی‌تفاوت هم این است و هم آن است. بدین‌سان تحلیل یقین حسی، واقعیت کلی را اثبات می‌کند و حیثیت تکینگی و جزئی‌نگری خودش را در باب «اکنون»، «اینجا» و «این» از دست می‌دهد و به گونه‌ای که مارکوزه بیان می‌کند: «صورت معقول فلسفی کلیت را می‌پرواند. واقعیت کلی با همان محتوای امور واقع مشاهده‌پذیر، اثبات می‌شود. این واقعیت، در فرایند امور واقع وجود دارد و تنها از طریق جزئیات، می‌توان آن را به دست آورد» (مارکوزه، ۱۳۹۲: ۱۲۱). در بخشی که بیان شد، هگل نیز یکی دیگر از اصول اساسی فلسفه خویش را استنباط می‌کند یعنی کلیت در صورت معقول خویش، تنها در جزئیات، خود را آشکار می‌سازد و امری خارج از عالم نیست بلکه از درون همین دنیا خودش را جلوه‌گر می‌سازد و اولین بار صورت معقول کلیت نیز مثل تلاقی سوژه و ابژه در درون بحث یقین حسی خودش را آشکار می‌کند و با استفاده از همین قوای نظری است که به نبرد یقین حسی می‌پردازد تا بی‌واسطگی آن را خدشه‌دار و آن را دچار تناقض درونی کند. پس از بیان این موضوع، هگل به این مطلب می‌پردازد که توسط امر کلی، ما، آنچه مضمون حسی است را به زبان می‌آوریم، به نحوی، غرض هگل از آوردن این مبحث، نشان دادن این است که یقین حسی حتی در بیان خویش نیز ناتوان است. همان‌طور که هولگیت می‌گوید: «هگل معتقد است «کلی» حقیقت یقین حسی است و زبان این حقیقت را به‌تنهایی بیان می‌کند» (Houlgate, 2013: 35). هگل می‌نویسد:

بنابراین همان‌طور که می‌بینیم، زبان دارای حقیقت بیشتری است؛ در زبان، ما به‌طور
بی‌واسطه آنچه منظورمان از بیان آن است را انکار می‌کنیم و از آنجایی که "کلی"

حقیقت یقین حسی است و زبان به‌تنهایی این حقیقت را به بیان می‌آورد، از این طریق به‌هیچ‌صورتی امکان ندارد که ما بتوانیم آنچه منظورمان هست، درباره یقین حسی بیان کنیم (Hegel, 2018: 62).

در باب این بخش نیز مصلح سعی می‌کند با سه اصطلاح من و ما و زبان این بخش را موردبررسی قرار دهد و معتقد است در مقام من، یقین حسی می‌تواند از درک بی‌واسطه خود سخن بگوید (مصلح، ۱۳۹۲: ۳۳۵)؛ و در مقام من هست که این ادراک دارای مضمون غنی ایست اما در مقام ما ادعای یقین حسی در باب تکینگی و بی‌واسطگی از بین می‌رود چراکه به‌واسطه زبان تبدیل به امر کلی می‌شود^{۱۱} همین‌که از امر جزئی پرسش شود بایستی از جزئیت به کلیت گام گذارد و این به‌واسطه زبان رخ می‌دهد چراکه اینجا و اکنون خود دارای وساطت درونی است که با نشان دادن شیء، دیگر اکنون‌ها و اینجاها را نفی کرده‌ایم. پس در منظور به مشکل بر نمی‌خوریم اما در اظهار حتماً دچار مشکل می‌شویم. تمامیت و کلیت به ما از طریق زبان مربوط است و ذات یقین حسی نیز از نظر هگل کلی است پس دیالکتیک پیچیده‌ای میان ما، اظهار شیء با زبان و کلی بودن یقین حسی وجود دارد (مصلح، ۱۳۹۲: ۳۳۹-۳۳۵). درواقع زبان ناتوانی یقین حسی را در اظهار خود بیش‌ازپیش نشان می‌دهد چراکه در بیان زمان و مکان وارد می‌شود و واژگان در غالب کلی و وساطت بیان می‌شوند و دیگر چیزی در حالت بی‌واسطگی محض وجود ندارد. در ارتباط با این بحث، وستفال نیز معتقد است: «در بخش سوم، یقین حسی به مشکلات پیشین‌اش در استفاده از زبان به منظور منتقل کردن دانش یقین حسی با مضمون بی‌واسطه‌اش از طریق گزارش آن به دیگران اعتراف می‌کند. [یقین حسی] اکنون دانش بی‌واسطه را به مفاد بی‌واسطه‌ای که در آن [یقین حسی] هر امر جزئی‌ای را دریافت می‌کند، محدود می‌کند [تنها به] چیزی که آشکارا می‌توان به آن اشاره کرد» (Westphal, 2009, 8). بنابراین به اعتقاد وستفال تنها مجبور است به دانش خود از یک این خویش را محدود سازد و حرکت و کلیت آن را نپذیرد تا به اصول خود همچنان استوار باشد. چراکه با استفاده از زبان بایستی لاجرم زمان و مکان را وارد کند و اکنون‌ها و اینجاها را مختلف را بپذیرد چراکه حقیقت اکنون درواقع کثرتی از اکنون‌هاست و نه تنها یک اکنون.

۳. ادعای تکینگی یقین حسی به‌مثابه سوژه محض^{۱۲}

با مطالب بیان‌شده روشن شد که ابژه یقین حسی امری جزئی یا تکین نیست، بلکه کلی است. نخستین نتیجه‌ای که از تحلیل بخش یقین حسی می‌توان به دست آورد، این است که نه ابژه تکین، بلکه وجود کلی است که «حقیقت یقین حسی و محتوای راستین تجربه حسی» را تشکیل می‌دهد. این نتیجه به امری شگفت‌انگیزتر نیز دلالت می‌کند. از نظر تجربه حسی، بدیهی است که ابژه جزء ذاتی و واقعی است، حال آنکه سوژه غیر ذاتی است و شناخت آن متکی به ابژه است اما هم‌اکنون سوژه هست که یقین حسی به آن قائم می‌شود. از اینجا به بعد چون یقین حسی نتوانسته است که جزئی را از عین خارجی بیرون بکشد به سمت سوژه حرکت می‌کند. ابژه امر فی‌نفسه‌ای نیست، بلکه چون من آن را می‌شناسم وجود

دارد. از این رو، یقین تجربه حسی بر سوژه استوار است. به بیان دیگر، این یقین از ابژه بیرون رانده می‌شود و به درون من، بازگردانده می‌شود.

یقین حسی به دلیل آنکه نمی‌خواهد کلی بودن ابژه‌اش را بپذیرد و نیز چون نتوانسته است جزئی بودن آن را از ابژه بیرون بکشد پس به من به عنوان سوژه متوسل می‌شود تا به خواسته خود دست یابد. در اینجا نیز یقین حسی همچنان به فردیت و تکینگی شناخت بی‌واسطه‌اش، اصرار دارد.

اما موضوعی که در این بخش دارای اهمیت است و بایستی به آن تأکید کنیم، آن حقیقت مطلق است که در این بخش، یقین حسی به سوژه می‌دهد و سعی می‌کند خواسته خود را از طریق این عمل برآورده سازد؛ این در صورتی است که در بخش پیشین، یقین حسی تمام حقیقت را نه تنها ناشی از امر بی‌واسطه مقابلش بلکه همچنین آن را غنی‌ترین ابژه می‌دانست که خودش را (بدون آنکه من در آن تغییری ایجاد کنم) به من تحمیل می‌کرد. در باب این مبحث هگل می‌نویسد: «پس یقین حسی اگرچه در واقع از طرف ابژه خود عقب‌نشینی کرده است، اما هنوز بر آن غلبه نیافته، بلکه فقط در من به عقب رانده شده است. اکنون باید ببینیم، تجربه به ما درباره واقعیت آن در من چه چیزی نشان می‌دهد» (Hegel, 2018: 64).

در این بخش هگل باید این پناهگاه جدید یقین حسی را مورد بررسی قرار داده و نشان دهد که حتی در من هم امر کلی وجود دارد و بدین صورت حقیقت صورت معقول کلیت را در این پناهگاه جدید نیز برملا کند. هگل به سرعت به اصالت جدیدی که یقین حسی برای بیرون آمدن از بحران درونی، به آن متوسل شده است، واکنش نشان می‌دهد.

«من»، درختی را مشاهده می‌کنم و می‌گویم «اینجا» یک درخت وجود دارد؛ اما «من» دیگر خانه‌ای می‌بیند و مدعی است که اینجا به جای درخت، خانه‌ای وجود دارد. هردوی این حقایق دارای ضمانتی یکسان هستند یا به عبارتی دیگر هردوی آن‌ها در بی‌واسطگی و یقین و اطمینانی که در قبال دانسته‌هایشان دارند، مانند یکدیگرند؛ اما یکی در دیگری ناپدید/حذف می‌شود. (ibid, p: 64)

در اینجا هگل همان طور که فردیت یا تکینگی ابژه را زیر سوال برده بود؛ دست به نابودی فردیت و تکینگی «من» نیز می‌زند، یعنی در بخش پیشین هگل با وارد کردن مکان‌ها و ابژه‌های متعدد، فردیت ابژه را زیر سؤال برده و کلیت را برای آن به اثبات رسانده بود و در این بخش با آوردن من‌های دیگر قصد چنین کاری را دارد. هگل به سرعت با این پناهگاه جدید یقین حسی مقابله می‌کند و با استفاده از سوژه‌ای (یا منی دیگر)، اصالت تکین بودن سوژه در یقین حسی را نیز مورد چالش قرار می‌دهد. من یا سوژه نخست، درخت را مشاهده می‌کند و معتقد است اینجا یک درخت وجود دارد؛ اما «من» دیگر خانه‌ای می‌بیند و مدعی‌ای است که اینجا نه یک درخت، بلکه یک خانه وجود دارد. هر دو این حقایق دارای اعتباری مشابه هستند، به عبارتی دیگر، هر دو، در بی‌واسطگی، مشاهده، یقین و اطمینانی که در قبال دانسته‌هایشان دارند، یکسان هستند؛ اما یک حقیقت در درون دیگری حذف می‌شود. آنچه در

همه‌ی این مثال‌ها حذف نمی‌شود «من» است چراکه «من» امری کلی است و در همه‌ی موارد تنها امری است که پایدار می‌ماند. هرچند که تمام ابژه‌هایی که دیده است، حذف شوند^{۱۳}. بنابراین من همچون «اکنون»، «اینجا» و «این» کلی است، زیرا در تمام ادعاهایی که می‌کند مثل اینجا یک‌خانه است یا اینجا یک درخت است من حفظ می‌شود هر چند که ابژه مقابلش تغییر کرده باشد. پس به‌نحوی که هگل کلیت «اینجا»، «اکنون» و «این» را ثابت می‌کند همان‌طور نیز با «من» رفتار می‌کند و این پناهگاه یقین حسی را نیز از او می‌گیرد. فیندلی می‌نویسد: «می‌توان چنین نتیجه گرفت که نه عینیت محض و نه سوژه محض بنیاد نفس‌الامر را تشکیل نمی‌دهند بلکه باید تعاملشان را مورد بررسی قرار داد» (فیندلی، ۱۳۹۳: ۷۱). و در این برهه است که هگل از سنگر ابژه محض و سوژه محض فراتر می‌رود: «بنابراین یقین حسی از تجربه می‌آموزد^{۱۴} که ذاتش نه در ابژه است و نه در من و بی‌واسطگی‌اش نه بی‌واسطگی این یک است و نه دیگری، چراکه در هر دو آنچه مورد نظر است، فاقد ضرورت است و ابژه و من کلیاتی هستند که در آن‌ها اکنون، اینجا و من که وجود ماندگار و بادوام ندارند یا نیستند، مورد نظر هستند».

(Hegel, 2018: 64)

تا اینجا کار هگل دو اصل را زیر سوال برده است، که آن دو عبارتند از اصل ابژه و اصل سوژه که به خودی خود می‌تواند دارای بحث فراوان و همچنین دارای نتایج زیادی در باب تاریخ اندیشه اروپا داشته باشد. هگل جزمیت، تکینگی و حالت تحمیلی هر دو را به چالش می‌کشد و آن‌ها را دچار تناقض درونی می‌کند به طوری که یقین-حسی دیگر نمی‌تواند با آن‌ها ادامه دهد. هگل هر دو اصل و ادعاهایشان را از طریق قدرت نفی و واسطه‌گری که در آن ایجاد می‌شود و کلی منحصر در امر جزئی، به زانو درمی‌آورد. در واقع هگل با استفاده از قدرت نفی است که تمام گزاره‌های یقین حسی را از مضمون در زمان و مکان، توخالی می‌کند و همچنین با مفهوم صورت معقول کلیت، آشکار می‌سازد که تمام آن تکینگی‌ای که یقین حسی به من و ابژه نسبت می‌دهد، صحیح نیست از آنجاییکه آن دو در واقع مجموع کثرت‌هایی‌اند که مفهوم خود را از میانجی‌گری امور کثیر می‌گیرند و این هم برای من و هم برای این، اینجا و اکنون صحیح است.

۱. ادعای تکینگی یقین حسی به‌مثابه‌ی شهود محض

با وجود نقدها و چالش‌های هگل بر پناهگاه‌های یقین حسی و اثبات اینکه درون‌مایه‌ی آن کلی است؛ این یقین هم چنان به جزئیت و تکینگی اصرار می‌ورزد. از آنجاییکه هگل با کثرت ابژه‌ها تکینگی ابژه مورد ادعای یقین حسی در نخستین پناهگاهش را مورد چالش قرار داده بود و با من دیگر یا کثرت من‌ها بود که تکینگی سوژه یا من را در پناهگاه دوم یقین حسی مورد حمله قرار داده بود. (هگل هر دو پناهگاه پیشین یقین حسی را با دو اصل موضوعه‌ی صورت معقول کلیت در جزئیت و قدرت نفی مورد نقد و چالش قرار داد و به اثبات رساند که من و ابژه هر دو کلی‌اند.) اما یقین حسی در آخرین کوشش خود سعی دارد با نادیده گرفتن سایر سوژه‌ها و ابژه‌ها، صرفاً به شهود محض اصرار ورزد، چنان‌که هگل می‌نویسد:

بنابراین این بی‌واسطگی محض دیگر هیچ توجهی نمی‌کند به دیگر بودگی اینجا، به عنوان درخت، به اینکه دیگر یک درخت نیست و یا، نه به دیگر بودگی اکنون به عنوان روز که در اکنونی که شب هست، حذف می‌شود و یا نه برای من دیگر، که ابژه برای او چیز دیگری است... پس من، این من، مدعی است که اینجا یک درخت است و روی از آن بر نمی‌گرداند، به طوری که اینجا برای اش به یک غیر درخت تبدیل نشود و نیز به این واقعیت نمی‌رسد که من دیگری اینجا را به مثابه‌ی درخت مشاهده نمی‌کند، یا اینکه خود من، در زمانی دیگر اینجا را نه درخت و اکنون را نه روز در نظر بگیرد. من شهود محضم: من به سهم خود، به این واقعیت یعنی اینکه اکنون روز است، یا اینکه اینجا یک درخت است، می‌چسبم و نیز خود اینجا و اکنون را با یکدیگر مقایسه نمی‌کنم، بلکه سفت‌وسخت به یک رابطه‌ی بی‌واسطه یعنی اکنون روز است، اصرار می‌کنم. (Hegel, 2018:64)

یقین حسی برای آنکه به هدف خود دست یابد و به منظور دور زدن تمام آن نقدهایی که به رویکردش شده بود، سعی دارد با نادیده گرفتن هر من یا سوژه و زمان و مکان و هر چیز دیگری از این دست، تنها به تکینگی ابژه‌ی تجربه‌شده‌اش اصرار ورزد؛ اما یقین حسی چگونه می‌تواند در چنین شرایطی به اکنون و اینجا‌ی شخصی شده‌اش اشاره کند چراکه هرگاه ما حقیقتی را در زمانی پس از آن یا در مکانی با فاصله از آن مورد بررسی قرار دهیم، معنایش را به کلی از دست خواهد داد. یقین حسی با این ادعا از بی‌واسطگی‌ای که ادعایش را داشت دور می‌شود و تنها باید به یک اینجا یا یک من تکین محدود شود. اما در این شهود محض دیگر توان بیان مکان و زمان تجربه‌ی فردی‌اش را از دست می‌دهد. چنانکه لودویگ زیپ نیز گفته است که در اقدام سوم نیز یقین حسی نه تنها نمی‌تواند به تکینگی و ثبات مدنظرش برسد بلکه حتی بیشتر همان کلی بودن اینجا، اکنون و این را توضیح می‌دهد و به کثرت اینجاها یا اکنون‌ها که در اینجا و اکنون کلی وجود دارند، دست می‌یابد. (Siep, 2014:76)

یقین حسی بایستی درون‌مایه‌ی کلی خودش را بپذیرد و شکست خودش را در قبال توضیح جزئیت و تکینگی اعلام کند. در اینجا می‌توانیم بازگردیم به آن اعتبار معرفتی‌ای که یقین حسی برای خویش در آغاز راه مدعی بود. یقین حسی ادعای شناخت بی‌واسطه‌ی ابژه در تکینگی و فردیت آن را داشت و هرگونه شناخت کلی را انکار می‌کرد اما در پایان راه مشخص شد که ابژه‌ی یقین حسی چیزی جز کلیت نیست.^{۱۵}

در همین بخش هگل یکی دیگر از اصول اساسی فلسفه‌اش را با وضوحی بیشتر بیان می‌کند؛ و آن امر منفی یا نفی است که در واقع به نظر می‌رسد از همان آغاز نقش محوری را ایفا می‌کرده است چون در درون تمام «این‌ها»، «اینجاها» و «اکنون‌ها»ی متکثر، عنصر نفی وجود داشت؛ چرا که آن‌ها هر بار ابژه‌ی مورد اشاره‌ی خود را نفی می‌کردند. هولگیت در این مورد می‌نویسد:

بنابراین ابژه یا حقیقتی که در تجربه‌ی یقین حسی آشکار می‌شود، وجود یا امر بی‌واسطه‌ی محض نیست، چنان‌که این یقین در باب ابژه این‌گونه فکر می‌کرد، بلکه ترکیب پیچیده‌ای از هستی، ناهستی و نفی است. این لحظه‌ی نفی، خصیصه‌ی مرکزی همه‌ی شکل‌های بعدی آگاهی در پدیدارشناسی خواهد بود. با هستی این ترکیب هستی و نفی، یعنی - درباره‌ی امر حاضر و گذشته- ابژه‌ی جدیداً در حال تکوین آگاهی به‌طور ضروری وحدت لحظات مختلف است. این امر جزء اصطلاحات خود هگل هست، اکنونی که کثرت مطلق از اکنون‌ها یا در ترکیب پیچیده‌ای از اینجاهای بسیار است. در این معنی، ابژه‌ی یقین حسی به‌سادگی به «این» تبدیل نمی‌شود بلکه بایستی وحدتی از این و نه این، اکنون و سپس و اینجا و آنجا باشد. (Houlgate, 2013: 41)

نکته کلیدی همان امر منفی یا نفی است که هولگیت بیان می‌کند و در کنار آن سه امر دیگر این نیز یکی از اصول موضوعه حرکت منطقی فلسفه هگل است و به بیانی دیگر موتور متحرکه دیالکتیک او است. پس این چهارمین اصل اساسی فلسفه او هم در آغاز خودش را در درون یقین حسی هگل نشان می‌دهد و به‌نوعی حالا می‌توان این ادعا را کرد که یقین حسی هگلی به نحوی خلاصه‌ای از تمام اتفاقاتی که در بخش‌های در ادامه کتاب می‌افتد را چه به‌صورت محتوایی (که خود هگل چه در منطق و چه در پدیدارشناسی به آن اذعان دارد) و چه به‌صورت اصول موضوعه منطق درونی حرکت، در خود دارد و صرفاً خودش را از درون، هر بار بیش از گذشته بسط می‌دهد. با ظهور این مورد جدید (نفی) یقین حسی فرامی‌گیرد که مفهوم آغازینی که از ابژه داشت مفهوم پایداری نیست و نمی‌تواند به آن برای همیشه استناد کند. پس بنابراین یقین حسی ناچار است که «اکنون» یا «اینجا» را کلی قلمداد کند و آن‌ها را اموری عاجز از به دست دادن فردیت منحصربه‌فردی که به دنبالش بود، بداند.

بنابراین هگل معتقد است که ما نمی‌توانیم امر جزئی را به‌عنوان امر جزئی، نه‌تنها بفهمیم بلکه از آن سخن هم نمی‌توانیم بگوییم. از آنجایی که برای یقین حسی، ابژه یعنی هستی محض، اکنون محض و اینجای محض و آن ناهستی، تفاوت و پیچیدگی درون ابژه را نمی‌تواند بپذیرد؛ پس آن را به‌عنوان حقیقت جدیدی که در درون ابژه به‌دست‌آمده است، انکار می‌کند و ناتوان از در برگرفتن آن است. هگل در آغاز بخش ادراک می‌گوید: «یقین بی‌واسطه حقیقت را به دست نمی‌آورد، زیرا حقیقت آن امر کلی است، درحالی که یقین می‌خواهد «این» را درک کند.» (Hegel, 2018: 71) اما ادراک اصلش بر کلیت است و از همین طریق نیز از یقین حسی مجزا می‌شود. درواقع آگاهی بعدازآنکه می‌فهمد، فردیت یا تکینگی را جز با تن دردادن به تناقض نمی‌تواند بپذیرد اکنون دیگر همان‌طور که استرن می‌گوید. «هم‌اکنون آگاهی آماده فهم افراد به‌عنوان موجوداتی است که توسط ویژگی‌های مشترکشان با سایر افراد برساخته شده‌اند؛ بنابراین از این طریق آگاهی هم به کلیت و هم به فردیت می‌اندیشد» (Stern, 2002: 51).

این تنها تفسیری بر بخش اول از کتاب پدیدارشناسی روح بود اما دیدیم که چگونه هگل در همین گام نخست از کتاب خود، با استفاده از اصطلاحات کلیدی فلسفه‌اش به درون آگاهی نفوذ می‌کند، آن را به چالش می‌کشد، آن را به شک می‌اندازد، حقایق جزمی‌اش را از درون نسبی می‌کند، آنجایی که باید را حذف می‌کند، آنچه را که باید حفظ می‌کند و در نهایت این ساحت آگاهی را به ساحتی بالاتر ارتقا می‌دهد و در عین حال آن سطح را نسبت به خود، خودآگاه می‌کند. به عبارتی دیگر این یعنی دیالکتیک، این یعنی حرکت نفس الامر (که این دو آینه یکدیگرند و اصلاً از یکدیگر جدا نیستند) و تمام اصطلاحات ذکر شده در سرتاسر متن نیز، به اقتضای ضرورت همین حرکت (دیالکتیک) نفس الامر مطرح می‌شوند. این گام نخست هگل، بسیار استراتژیک است، همانطور که گفتیم هگل با نیرومندترین دشمن خود تسویه حساب کرد، دشمنی که بر بی‌واسطگی، بساطت، جزمیت، ایستایی و پذیرندگی محض اصرار می‌ورزید. به اعتقاد نگارنده نه تنها به لحاظ متافیزیکی بلکه حتی به اعتبار روش نیز کل فرایند اندیشیدن هگل را در این بخش به صورت ضمنی و هنوز ارتقاء نیافته، می‌توانید نظاره‌گر باشید و به این اعتبار این بخش شاید مهمترین بخش از کل کتاب پدیدارشناسی روح باشد.

نتیجه‌گیری

در آغاز بحث، توضیح دادیم که اهمیت آغاز شدن پدیدارشناسی روح با فصل یقین حسی در چیست و چقدر این شروع می‌تواند برای اهداف هگل، دارای اهمیت استراتژیک باشد؛ هگل قبل از آن که بتواند عالم را تسخیر اصطلاحات خود کند بایستی امر بی‌واسطه و بسیط (و ادعایش) را از درون بشکافد و راه را برای تلقی خودش از اندیشیدن، نفس الامر و اصطلاحات اساسی‌ای که هم آینه با اندیشیدن و حرکت نفس الامر است، باز کند و این بسیار عمیق‌تر است از آن است که بگوییم این فصل صرفاً به نقد تجربه‌گرایان و پوزیتیویست‌ها مربوط است. بنابراین در گام نخست هگل با قدرتمندترین دشمن خود در ساحت نظر، به مبارزه می‌پردازد و در این مبارزه هگل از تمامی نیروی خود برای به زانو درآوردن آن استفاده می‌کند. در ادامه نشان دادیم که یقین حسی در گام نخست خواهان آن بود که تکینگی و فردیت خود را با ابژه محض روبرویش به اثبات رساند اما بعد از آن که روشن شد «این»، «اینجا» و «اکنون»، مفاهیم کلی هستند، به سمت پناهگاه دوم خود یعنی سوژه محض رفت تا تکینگی را از این «من» استخراج کند، پس یقین حسی از «این»، «اینجا» و «اکنون» به آنچه منظور «من» از این موارد هست، منتقل شد. در گام دوم نیز یقین حسی اسیر کلی بودن «من» شد و برای باقی ماندن در ادعای خود، وارد گام سوم شد که در آن فارغ از هر من و هر ابژه دیگری، او به شهود محض خود از یک مورد خاص دل بست. از آنجایی که با کثرت ابژه‌ها بود که در گام اول و با کثرت «من» بود که در گام دوم، ادعایش شکست خورد. پس در گام سوم درصدد نادیده گرفتن آن دو برمی‌خیزد؛ اما در این گام نیز از بی‌واسطگی‌ای که ادعایش را داشت، فاصله می‌گیرد و تنها باید به یک اینجا یا یک من تکین محدود شود. در این حالت، شهود محض دیگر توان بیان مکان و زمان تجربه فردی‌اش را از دست می‌دهد که این نقض غرض کاملی از ادعاهای یقین حسی است.

اما اهمیت بحث در اینجا بود که هگل چگونه با ادعاهای یقین حسی مقابله می‌کند و همچنین چگونه از اصول و مبانی‌ای اساسی تفکرش چون وساطت، تلاقی سوژه و ابژه، حضور صورت معقول کلیت در امور جزئی و همچنین قدرت امر منفی برای نخستین بار در یقین حسی با توجه به ضرورت بحث، سخن گفت و اینکه چطور با این اصطلاحات، پناهگاه‌های یقین حسی را مورد هجوم خویش قرار می‌دهد. این استفاده همچنین خودش دارای ساختار دیالکتیکی پیچیده‌ای است چرا که از یک طرف هگل با استفاده از آن‌ها به نقد بی‌واسطگی و بساطت یقین حسی می‌پردازد و از طرف دیگر با فروپاشی ادعاها، توجیه استفاده از آن‌ها را نیز کسب می‌کند. در گام اول، اولین شکاف را سوژه یا من ایجاد می‌کند و یقین حسی به سرعت موضع خودش را در باب اینکه تمام حقیقت را از ابژه به دست می‌آورد، از دیدن این شکاف، طفره می‌رود؛ اما از امر کلی منحصر در جزئی و همچنین نفی، نمی‌تواند فرار کند و هردو گام اول و دوم را با همین اصول زیر سؤال می‌برد و اولین ضربه را هگل، به ادعای بی‌واسطگی یقین حسی وارد می‌کند و آن را وارد دیالکتیک پیچیده کلی منظومی در جزئی و هستی و ناهستی می‌کند. پس از بیان این مورد، هگل می‌گوید که توسط امر کلی، ما، آنچه مضمون حسی است را به زبان می‌آوریم چراکه «من»، «اینجا»، «اکنون» و «این»، همه امور کلی هستند و امور جزئی خود را در همین امور کلی نفی می‌کنند. و همین امر نفی است که گام سوم یا راه حل سوم یقین حسی را بی‌اعتبار می‌کند چراکه نشان می‌دهد، یقین حسی نمی‌تواند به شناخت تکین و بی‌واسطه خود از طریق شهود محض و انکار هرگونه من و ابژه دیگری، به خواسته خود دست یابد و با این عملکرد، هگل مفهوم وساطت خود را حتی در فهم جزئی‌ترین امور دیکته می‌کند. بنابراین چنانکه یقین حسی مدعی بود، قادر نیست امر جزئی را تجربه کند چراکه حالا روشن است که «این»، «اکنون»، «اینجا» تماماً به امر کلی اشاره می‌کنند و کثرتی از جزئیات را ناشی می‌شوند که در درون این امور کلی خود را نفی می‌کنند. همین امر منفی یا نفی است که در واقع به نظر می‌رسد از همان آغاز نقش محوری را ایفا می‌کرده است چون در درون تمام «این‌ها»، «اینجاها» و «اکنون‌ها» ی متکثر، عنصر نفی وجود داشت. آن‌ها هر بار ابژه مورد اشاره خود را نفی می‌کردند؛ بنابراین ابژه یا همان حقیقتی که در تجربه یقین حسی آشکار می‌شود، وجود یا امر بی‌واسطه محض نیست، چنان‌که این یقین در باب ابژه این‌گونه فکر می‌کرد، بلکه ترکیب پیچیده‌ای از هستی، ناهستی و نفی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. چنانکه سالیمن در بخش پدیدارشناسی روح از تاریخ فلسفه راتلج می‌نویسد: اگرچه این بخش از جمله کوتاه‌ترین بخش‌های پدیدارشناسی است، کلیدهای مهمی را برای فهم ماهیت دیالکتیک هگل فراهم می‌آورد. (سالیمن، هیگینز، ۱۳۹۵: ۳۰۱)
۲. هگل هر آنچه که وساطت و نفی در آن نفوذ نکرده باشد را انتزاعی و توخالی قلمداد می‌کند، این مطلب را در جای جای کتاب پدیدارشناسی شاهد خواهید بود، همچنین هگل این عدم نفوذ وساطت را در هر سطح و جایگاهی خطرناک می‌داند و دارای تبعات بی‌شماری است.

۳. هگل در فلسفه خود از دو نوع ابژه سخن می‌گوید که اینوود میان آن دو یعنی، objekt و Gegenstand، از چند جهت تفاوت قائل است. اینوود می‌نویسد که هگل بر ریشه Gegenstand بیش از object تأکید دارد چنانکه Gegenstand را اساساً ابژه بی‌واسطه دانش می‌داند و آن را ابژه معنایی می‌داند اما objekt از نظر هگل در آغاز مستقل است و آن را ابژه واقعی می‌داند. به‌طور کلی به اعتقاد اینوود در پدیدارشناسی روح که هگل صورت‌های آگاهی مفهومی را از جنینی‌ترین حالت تا دانش مطلق بررسی می‌کند، آن ابژه‌ای که مورد تأمل قرار می‌گیرد Gegenstand است. (اینوود، ۱۳۸۸، ۴۲۵-۴۸۴)

هیپولیت نیز در کتاب تکوین و ساختار پدیدارشناسی روح هگل این مطلب را به‌خوبی باز کرده است که ما چندجمله‌ای از آن بخش را در اینجا به فارسی برگردانده‌ایم: «تجربه، در معنی رایج این کلمه، آگاهی (consciousness) آنچه معتقد است که بایستی حقیقت باشد در نظر می‌گیرد و امر در خود (in itself) ناپدید (یل حذف) می‌شود و در همین زمان، آگاهی می‌بیند که ابژه متفاوتی ظاهر می‌شود؛ گویی که آن امر جدیدی است، امری که کشف می‌شود. این ابژه جدید، نابودی ابژه آغازین را شامل می‌شود، آن تجربه‌ای است که بر اساس ابژه قبلی شکل گرفته است؛ اما این مسئله به‌صورت دیگری برای آگاهی آشکار می‌شود. آگاهی معتقد است که پس‌از آن که ابژه آغازین را کنار گذاشت، ابژه دوم را کشف می‌کند که کاملاً متفاوت است؛ و آن چرایی این امر است که آگاهی حقیقت جدیدی را وضع می‌کند به‌عنوان مقابل با آن، به‌عنوان ابژه (Gegenstand) و نه به‌عنوان امری که از حرکت پیشین نتیجه می‌شود و به‌وسیله آن تولید می‌شود.» (Hyppolite, 1974:24)

۴. مارکوزه نیز در کتاب خرد و انقلاب، در پایان بحث‌اش از مبحث یقین حسی هگل، معتقد است هگل این بخش را در نقد پوزیتویست‌ها آورده است. از نظر مارکوزه «پوزیتویسم همان فلسفه عقل سلیم است که به‌یقین امور واقع چنگ می‌زند؛ اما هگل معتقد است، در جهانی که امور واقع آنچه را که واقعیت می‌تواند و باید باشد را نشان نمی‌دهد». حمله پوزیتویستی به مفاهیم کلی، تنها برای آنکه این مفاهیم نمی‌توانند به‌صورت امور واقع مشاهده‌پذیر درآیند، هر چیزی را که هنوز صورت یک امر واقع به‌خود نگرفته باشد، از پهنه دانش کنار می‌گذارد. هگل، با اثبات اینکه تجربه حسی و ادراک مورد توسل به پوزیتویسم نیز، نه بر یک امر واقع جزئی، بلکه بر چیزی کلی دلالت می‌کنند، ابطال نهایی و ذاتی پوزیتویسم را به دست می‌دهد در زمانی که او بارها تأکید می‌کند که کلی بر جزئی برتری دارد، در واقع، علیه محدود کردن حقیقت به امر موجود جزئی می‌کوشد. حقیقت را در کلی مطرح کردن، بیانگر این نظر هگل است که هیچ صورت جزئی موجودی، چه در طبیعت و چه در جامعه، کل حقیقت را به تصویر نمی‌کشد. انسان یاد گرفته است که خودآگاهی‌اش در پشت نمود چیزها جای دارد. اکنون او بر آن است تا این تجربه را محقق سازد و سروری‌اش را بر جهان اثبات کند» (مارکوزه، ۱۳۹۲: ۱۲۹-۱۳۰).

۵. همان‌طور که پیش‌تر توضیح داده شد، مبحث یقین حسی در فرایند سفر پدیدارشناسانه هگل در کتاب پدیدارشناسی روح، نقش استراتژیک تری دارد و صحیح نیست همچون بسیاری از مفسران ایرانی و خارجی صرفاً آن را به‌نقد تجربه‌گرایی محدود کنیم بلکه همان‌طور که در بخش پیشین توضیح داده شد هگل با مطلق بودن، بی‌واسطگی و جزئیت و همچنین جزمیت آن درگیر شده است که نتایج زیادی برای پیشرفت فلسفی او تا پایان کتاب دارد.

۶. اولین تلاقی سوژه و ابژه در آغاز در همین بخش یقین حسی رخ می‌دهد و هگل رابطه تنگاتنگ این دو را که از همان آغاز با یکدیگر حرکت می‌کنند را به خوبی نشان می‌دهد. همچنین بایستی گفته شود که این دو دقیقه اساسی فلسفه هگل یعنی سوژه و ابژه، دقایق اصلی فلسفه‌ی روح هگل است چنان‌که فیندلی می‌نویسد: پیش از هر چیز می‌توانیم بگوییم که روح به نظر هگل هم ابژه و هم سوژه خودآگاهی است (فیندلی، ۱۳۸۷: ۴۴).
۷. کارل لوویت در باب این خصیصه فلسفه هگل می‌نویسد: چیزی که در هگل برای گوته جذاب بود، مبانی فعالیت معنوی او، یعنی میانجیگری میان خود بودگی و دگر بودگی بود. به بیان گوته، هگل خود را در وسط، میان سوژه و ابژه، قرارداد. این در حالی است که شلینگ بر گستره طبیعت تأکید می‌کرد و فیشته بر بلندای سوپژکتیویته. {گوته} «آنجا که ابژه و سوژه باهم روبرو می‌شوند، زندگی است هنگامی که هگل خود را توسط فلسفه این‌همانی‌اش بین ابژه و سوژه قرار می‌دهد و این جایگاه را مطالبه می‌کند، باید نسبت به او ادای احترام کنیم» (لوویت، ۱۳۸۶: ۲۷).
۸. اردبیلی در کتاب *هگل از متافیزیک به پدیدارشناسی* می‌نویسد: «به نظر هگل برای شناخت جهان لزوماً نباید به شیوه کانتی مقولات خود را بر جهان تحمیل کرد یا به شیوه فیشته، مقولات را از دل من محض استخراج کرد و همچنان در نوعی سوپژکتیویسم باقی ماند. بلکه جهان، خود جهان از پیش واجد پیوندی تنگاتنگ و ذاتی با سوژه است که باید به کمک تن دادن به فرآیند دیالکتیکی محقق شود و در نتیجه منطق سوژه و جهان یک چیز است که همانا روح وحدت‌بخش است» (اردبیلی، ۱۳۹۴: ۵۰).
۹. و یا گادامر نیز گفته است که [دیالکتیک در نظام هگل] نمی‌تواند تنها دیالکتیکی از اندیشیدن ما باشد بلکه آن همچنین باید دیالکتیکی از آن چه که اندیشیده می‌شود نیز باشد. (Gadamer, 1976: 9)
۱۰. چنانکه فیندلی نیز بیان کرده است که نمی‌شود به واژه‌های اینجا، اکنون، این معنای ویژه‌ای داد چراکه معنای آن‌ها تا جایی که برای آن‌ها معنایی قائل شویم به نحو انعطاف‌ناپذیری کلی خواهد بود. (فیندلی، ۱۳۸۷: ۱۱۲)
۱۱. «با توجه به یقین فرد، ادراک کلی که پیش روی من است ادراکی است که در آن تردیدی نیست؛ اما اگر به حقیقت از آن پرسش شود، باید درباره آن سخن گفته شود، چون حقیقت ذات و متعلق آگاهی فردی نیست. پس حداقل دو طرف آگاهی و یک واسطه لازم است، واسطه‌ای که زبان است» (مصلح، ۱۳۹۲: ۳۳۵).
۱۲. یوول برای مشخص کردن بار معنایی این واژه در منظر هگل، توضیح مبسوطی ارائه داده است که ما در اینجا به خلاصه‌ای از آن اکتفا می‌کنیم: هگل با وجود اینکه تا حدودی با مدل کانتی موافقت می‌کند اما کاربرد آن را از من متناهی به واقعیتی نامتناهی ارتقاء می‌دهد. از منظر هگل وجود مطلق خود ساختاری از سوژه است و خودش نیز فرایندی است که از طریق تضادهایی که در خود ایجاد می‌کند، پیش می‌رود و به عبارتی دیگر خودش را به مرور بسط می‌دهد.
- درواقع هگل مرزهایی که کانت در نقد عقل محض خویش ایجاد کرده بود را در هم می‌شکند که سوژه را به منبعی از خارج نیز متکی کرده بود؛ اما سوژه‌ای که در فلسفه هگل از آن بحث می‌شود نه تنها من متناهی فردی است بلکه همچنین خداست به مثابه امری درون ماندگار در درون طبیعت و تاریخ، یعنی جوهر اسپینوزایی در فلسفه هگل تبدیل به (subject- object) می‌شود؛ بنابراین هگل از مفهوم سوژه

در فلسفه کانت (البته با ایجاد تغییری اساسی در آن) استفاده می‌کند تا نه تنها آنتولوژی امر کرانمند را توضیح دهد بلکه همچنین آنتولوژی امر بی‌کران (وجود مطلق) را هم توضیح دهد: Yovel, 2005: (21-22).

۱۳. «در تمام این موارد، آنچه حذف یا نابود نمی‌شود من به‌عنوان امر کلی است که دیدنش نه دیدن درخت است و نه خانه، بلکه بیشتر دیدن امر بسیطی است که توسط نفی این خانه و غیره میانجی قرار گرفته است، اما آنچه در آن روی می‌دهد به خانه، به درخت و غیره، بی‌اعتناست و تفاوتی برای آن نمی‌کند. من همچون «اکنون»، «اینجا» یا «این» به‌طور اعم، امری کلی است» (Hegel, 2018: 63).

۱۴. مارکوزه در مورد این بخش توضیح می‌دهد که تجربه حسی متوجه می‌شود که حقیقت نه با ابژه جزئی و نه با من تکین همراه است، بلکه نتیجه فرایند نفی دوگانه است. یعنی نخست، نفی وجود فی‌نفسه ابژه و دوم، نفی من تکین از طریق نسبت دادن حقیقت به من کلی. بدین گونه، حقیقت دو بار تحت میانجی در می‌آید، یا به وسیله آگاهی ساخته می‌شود و از آن پس، در پیوند با آگاهی، باقی می‌ماند. بنابراین تحول جهان عینی، یکسره با تحول جهان آگاهی همبافته است (مارکوزه، ۱۳۹۲: ۱۲۳).

۱۵. اساس این نقدها به تجربه‌گرایی به این موضوع برمی‌گردد که استرن در کتاب خود به‌خوبی توضیح داده است، او می‌نویسد: «در یکی از فصل‌های آغازین در دانشنامه منطق، هگل معتقد است که اندیشه جوهر اساسی چیزهای خارجی است (Hegel, EL§24Zp.37)؛ و این تأکیدی مشخص به واقعیت بنیادین اندیشه است که فلسفه هگل را به ایدئالیسم تبدیل می‌کند. در مقابل با ماتریالیسم، هگل معتقد است که جهان موجودات محسوس در واقع در قلمرو عقلانی اندیشه، اساسش نهفته است که واقعیتی متحد و ماندگارتر به جهان گذرا یا بی‌ثبات کرانمند و چیزهای ظاهراً تقسیم‌پذیر، اعطا می‌کند. این حد کامل ایدئالیسم متافیزیکی است. نظر هگل درباره ماتریالیسم این است که آن کاملاً گونه‌ای از تجربه‌گرایی است که واقعیت را به‌عنوان آنچه که به آن از طریق حس داده می‌شود، در نظر می‌گیرد؛ اما بر اساس نگاه هگل، تجربه‌گرایی مرتکب اشتباه شده است چراکه آنچه صرفاً نمود ابتدایی چیزهاست، به‌عنوان جهان اتمی، موجودات خود ایستا که دارای وحدت خارجی هستند را به‌عنوان عامل اساسی می‌پذیرد» (Stern, 1990: 112).

References

- Ardebili, M. (2011) *Consciousness and Self-Consciousness in Hegel's Phenomenology of Spirit*, Tehran: Rozbahan Press [in Persian].
- Ardebili, M. (2015) *Hegel: From Metaphysics to Phenomenology*, Tehran: Academic Press [in Persian].
- Gadamer, H. G. (1976) *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*. trans. P. C. Smith, New Haven and London: Yale University Press.
- Findley, J. (2008) *Discourses on Hegelian philosophy*. Trans. H. Mortazavi, Tehran: cheshmeh Press [in Persian].
- Findley, J. Kojève, A. (2014) *Hegel's phenomenology of spirit*, trans. B. Slahpazir, Tehran: Rozamad Press [in Persian].
- Hegel, G. (2010) *The science of logic*. trans. G. d. Giovanni & ed. M. Baur, New York: Cambridge University Press.

- Hegel, G. W. (2018) *The Phenomenology of Spirit*. ed. M. Baur & trns. T. PINKARD, New York: Cambridge University Press.
- Houlgate, S. (2013) *Hegel's phenomenology of spirit*. New York: Bloomsbury Publishing Plc.
- Hume, D. (2009) *A Treatise of Human Nature*. The Floating Press.
- Hyppolite, J. (1974) *Genesis and Structure of Hegel's phenomenology*. trans. S. Cherniak, & J. Heckman, Evanston: Northwestern University Press.
- Inwood, M. (2009) *A Hegel Dictionary*, trans. H. Mortazavi, Tehran: Nika Press [in Persian]
- Inwood, M. (2007) *A commentary on Hegel's philosophy of mind*. New York: Clarendon Press, Oxford.
- Kain, P. j. (2005) *Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit*. New York: State University of New York Press.
- Krasnoff, L. (2008) *Hegel's phenomenology of spirit: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Marcuse, H. (2013) *Reason and Revolution*, trans. M. salasi, Tehran: sales Press [In Persian]
- Löwith, K. (2008) *From Hegel to Nietzsche: Revolution in Nineteenth-Century Thought*, trans. H. Mortazavi, Tehran: Nika Press [in Persian].
- Lukács, G. (1995) *Young Hegel: A Study of Dialectics and Economics*, trans. M. Hakimi, Tehran: Center Press [in Persian].
- Mosleh, A. (2013) *Hegel*, Tehran: Academic Press [in Persian].
- Saliman, R., Higgins, K. (2011) *The Rotledge History of Philosophy: The Age of German Idealism*, trans. H. Mortazavi, Tehran: cheshmeh Press [in Persian].
- Pinkard, T. (1994) *Hegel's phenomenology The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruckmore, T. (1997) *An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Berkeley.Los Angeles: University of Kalifornia Press.
- Siep, L. (2014) *Hegel's phenomenology of spirit*. trans. D. Smyth, New York: Cambridge University Press.
- Stern, R. (1990) *Hegel, Kant and the Structure of the Object*. New York: Routledge.
- Stern, R. (2002) *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. New York: Routledge.
- Yovel, Y. (2005) *Hegel's preface to the phenomenology of spirit*. Princeton: Princeton University Press.