



نقش فیلسوف در پدیدارشناسی هگل با نظر به آرای ویتگنشتاین*

جعفر مذهبی**

دکترای فلسفه، دانشگاه اصفهان

چکیده

در این نوشتار می‌کوشیم به این پرسش پاسخ دهیم: در پدیدارشناسی هگل فیلسوف در رسیدن آگاهی طبیعی به جایگاه فلسفه چه نقشی دارد؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش، علاوه بر مقدمه پدیدارشناسی هگل به عنوان منبع اصلی، از آرای ویتگنشتاین درباره نقش فلسفه در رسیدن به شناخت نیز استفاده می‌کنیم. از آنجا که پدیدارشناسی برای هگل نردبان رسیدن به فلسفه است، برداشت ما این است که دیالکتیک پدیدارشناسی مستعد دو خوانش سلبی و ایجابی است. با نظر به خوانش سلبی، نقش فیلسوف در پدیدارشناسی صرفاً مشاهده‌گری است و با نظر به خوانش ایجابی، فیلسوف نقشی فعال دارد. در اینجا از قیاس ویتگنشتاین و هگل استفاده می‌کنیم و نشان می‌دهیم سوبیه سلبی دیالکتیک هگل همانندی ویژه‌ای با آرای ضدفلسفی ویتگنشتاین دارد، و سوبیه ایجابی رویکردهای هگل است که در مقابل مواضع ویتگنشتاین قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: پدیدارشناسی، ویتگنشتاین، هگل، نردبان فلسفه، دیالکتیک سلبی، دیالکتیک ایجابی

تأیید نهایی: ۱۳۹۸/۰۹/۱۰

* تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۶/۱۹

** E-mail: jafar.mazhabi@yahoo.com

۱. مقدمه

در پدیدارشناسی هگل فیلسوف در رسیدن آگاهی طبیعی^۱ به جایگاه فلسفه چه نقشی دارد؟ پاسخ‌گویی به این پرسش هدف اصلی این نوشتار است. مسئله اینجاست که هگل در مقدمه پدیدارشناسی از نقش ظاهراً فعال فیلسوف در حرکت دیالکتیکی آگاهی سخن می‌گوید، زیرا به نظر او خود آگاهی نمی‌تواند از عهده نقش‌هایی برآید که برای حرکت دیالکتیکی آگاهی ضروری است. این در حالی است که پدیدارشناسی در اصل مسیر تکامل آگاهی به سوی معرفت حقیقی است و هگل تأکید می‌کند که آگاهی طبیعی، حرکت دیالکتیکی خویش را مدیون سرشت خودتکاملی خویش است و در این میان کار فیلسوف فقط مشاهده صرف است. در واقع مشکل اینجاست که هگل از یک سو با نظر به نقش فعال فیلسوف و جایگاه ویژه‌ای که برای فیلسوف در پشت آگاهی در نظر می‌گیرد، در پدیدارشناسی موقعیت یا واقعیتی بیرون از آگاهی را به وجود می‌آورد؛ از سوی دیگر بر آن است که در فرایند خودتکاملی آگاهی که مسیر پدیدارشناسی است، به عنصری بیرون از آگاهی نیازی نیست.

ما در مباحث آغازین این نوشتار می‌کوشیم با نظر به دو مفهوم شکاکیت و ضرورت، نقش فیلسوف در پدیدارشناسی هگل را ارزیابی کنیم و نشان دهیم چگونه ارزیابی این موضوع به ناسازگاری و تفسیر دوگانه پدیدارشناسی می‌انجامد. این تفسیر دوگانه دیالکتیک سلبی و ایجابی هگل است که اولی بر نقش منفعل (صرفاً مشاهده‌گر) فیلسوف و دومی بر نقش فعال فیلسوف تأکید می‌کند. این دو نقش در مباحث بعدی در زمینه‌ای کلی‌تر که نگرش هگل به جایگاه فلسفه است بررسی می‌شود. در اینجا به آرای ویتگنشتاین درباره فلسفه اشاره می‌کنیم و با توجه به اینکه موقعیت برون‌زبانی فیلسوف در فلسفه ویتگنشتاین نیز مسئله‌ای جدی است، از قیاس ویتگنشتاین و هگل برای ارزیابی نهایی مسئله استفاده می‌کنیم.

۲. پدیدارشناسی و نقش فیلسوف: شکاکیت و ضرورت

هگل در بند ۸۷ مقدمه پدیدارشناسی از نقش فیلسوف در دیالکتیک آگاهی سخن می‌گوید. به بیان دقیق‌تر، هگل در اینجا از عنصری ناظر به نام «ما» سخن می‌گوید که «پشت آگاهی است» (Hegel, 1977: 56) و می‌تواند با شیوه‌ای خاص به فرایند انتقال (transition) آگاهی بنگرد و ضرورتی را کشف کند که خود آگاهی از آن غافل است: «این‌گونه نگریستن به موضوع چیزی است که مشارکت ما را می‌طلبد. اما اینکه ما در حال مشاهده هستیم برای خود آگاهی معلوم نیست» (Hegel, 1977: 55). در واقع اهمیت بحث ضرورت و نقش عنصر ناظر به این دلیل است که به نظر هگل آنچه پدیدارشناسی را به سوی علم پیش می‌برد شیوه خاص نگریستن به فرایند انتقال آگاهی است، به طوری که در آن ضرورت موجود در توالی صورت‌های آگاهی کشف شود (Hegel, 1977: 55).

هگل هنگامی که از نقش «ما» در کشف ضرورت لازم برای تبدیل پدیدارشناسی به علم سخن می‌گوید، تأکید می‌کند که آنچه درباره نقش «ما» در مبحث ضرورت می‌گوید در موضوع شکاکیت نیز مطرح می‌شود. یعنی همان‌طور که وجود عنصر ناظر برای کشف ضرورت لازم است، برای شکاکیت پدیدارشناسانه مطلوب هگل نیز لازم است (Hegel, 1977: 56). هگل دو ویژگی برای شکاکیت خویش

در نظر می‌گیرد تا آن را از شکاکیت متعارف متمایز کند: فراگیر بودن (thoroughgoing) و متعین بودن (determinate). به نظر هگل شکاکیت پدیدارشناسانه فراگیر است، زیرا ناامیدی محض از تمام باورها و عقاید عرفی است و از این رو تمام گستره آگاهی پدیداری را نشانه می‌گیرد.^۲ نکته اصلی اینجاست که به نظر هگل از آنجا که آگاهی طبیعی در فرایند تکامل خویش از باورهای عقل عرفی پُر است، نمی‌تواند از عهده ارزیابی کلیت باورهای پدیداری و شک فراگیر برآید (Hegel, 1977: 49-50). همچنین، به نظر هگل شکاکیت پدیدارشناسانه به هیچی محض و تهی‌بودگی صرف نمی‌انجامد، زیرا در این صورت نمی‌تواند مسیر تکامل آگاهی را طی کند. این نوع شکاکیت را هگل شکاکیت سلبی (negative) می‌نامد (Hegel, 1977: 50): «شکاکیت سلبی دارای حرکت و پیش‌روی نیست و تنها منتظر می‌ماند تا ابژه‌ای جدید برای وی حاضر شود تا آن را نیز به هیچی محض تبدیل کند» (Hegel, 1977: 51). هگل در مقابل شکاکیت سلبی، شکاکیت متعین را قرار می‌دهد که دارای محتوا (content) است و دومین ویژگی شکاکیت پدیدارشناسانه است. شکاکیت متعین نتیجه ضروری مراحل پدیداری پیشین است و به همین دلیل، نتیجه برآمده از آن را می‌توان نتیجه درست نامید و از اینجا هیچی به دست آمده را برخلاف هیچی محض، هیچی متعین یا هیچی دارای محتوا خواند (Hegel, 1977: 51).

فیندلی (Findlay) در شرح خویش بر مقدمه پدیدارشناسی، «ما»ی هگلی را ناظر پدیدارشناسانه (phenomenological observer) می‌نامد که وظیفه‌اش مشاهده و تفسیر (comment) آگاهی است (فیندلی در تشریح بند ۸۵ «ما» را ناظر فلسفی (philosophical observer) نیز می‌نامد). این ناظر می‌تواند در مراحل پدیدارشناسی ارتباط سلب‌ها را ببیند و همچنین مشاهده کند که چگونه از مراحل سلبی پیشین نتایج ایجابی برمی‌آید. فیندلی آنچه را ناظر پدیدارشناسانه می‌بیند دیالکتیک عمیق (deep dialectic) می‌نامد و بر آن است که آگاهی از این بینش برخوردار نیست. همچنین تأکید می‌کند که ناظر پدیدارشناسانه یا فلسفی به دلیل قرار گرفتن در پشت آگاهی می‌تواند این دیالکتیک عمیق را ببیند؛ در حالی که خود آگاهی در هر مرحله فقط یک انتقال شگفت‌آور به ابژه‌ای جدید را می‌بیند (Findlay, 1977: 507).

به نظر هولگیت (Houlgate) «ما» شامل فیلسوفی است که به‌عنوان پدیدارشناس عمل می‌کند، و همچنین خوانندگان پدیدارشناسی. از آنجا که پدیدارشناسی کتابی است که بناست جایگاه علم را تشریح کند، خوانندگان پدیدارشناسی هم باید نگاهی پدیدارشناسانه داشته باشند. هولگیت برای اینکه نقش فیلسوف یا خواننده پدیدارشناسی را دقیقاً مشخص کند، بین دو نوع انتقال تمایز می‌گذارد: میکروانتقال (micro-transition) و ماکروانتقال (macro-transition). به نظر هولگیت همه ماکروانتقال‌ها (مثلاً انتقال از یقین حسی به ادراک) و برخی میکروانتقال‌ها تلاش «ما» را می‌طلبند، اما اغلب میکروانتقال‌ها به کمک ما نیازی ندارند و توسط فرم‌های آگاهی تجربه می‌شوند. آگاهی از تجربه میکروانتقال‌هایی که درون وی رخ می‌دهد باخبر است، اما ماکروانتقال‌ها را خود آگاهی تجربه نمی‌کند و به مشارکت ناظر پدیدارشناسانه یا فیلسوف نیازمند است. در دیدگاه هولگیت می‌توان گفت که در پدیدارشناسی آگاهی خودش را از یک مرحله به مرحله جدید انتقال می‌دهد، اما به معنای دقیق‌تر باید گفت

این «ما» هستیم که در انتقال از یک مرحله به مرحله دیگر تأثیرگذاریم و آگاهی مستقیماً در این انتقال نقشی ندارد (Houlgate, 2013: 24-27).

اکنون پس از شناخت عنصرِ ناظر یا فیلسوف و نقش آن در تکامل آگاهی، می‌توان پرسشی را به این صورت طرح کرد: آیا وجود عنصرِ ناظر برای کشف ضرورت با فرایند خودتکاملی آگاهی در تعارض نیست؟ در واقع چگونه است که در فرایند خودتکاملی آگاهی که رسیدن به بینشی کل‌گرایانه از حقیقت است می‌توان عنصری بیرون از آگاهی داشت؟

پاسخ هولگیت به پرسش ما این است که تعریف نقشی فعال برای فیلسوف، شرح درون‌زای (immanent) آگاهی را نفی نمی‌کند، زیرا فیلسوف یا ناظر در تفسیر پدیدارشناسانه فقط «آنچه را به طور ضمنی در آگاهی وجود دارد آشکار می‌کند» (Houlgate, 2013: 27). به بیان دیگر، نقش فعال «ما» در تغییر اشکال آگاهی ثابت نمی‌کند که پدیدارشناسی توصیفِ درون‌زای تجربه آگاهی نباشد، زیرا به نظر هولگیت «پدیدارشناس ماکروانتقال‌ها را از صورتی به صورت دیگر مهندسی نمی‌کند، بلکه این انتقال‌ها به طور ضروری در تجربه صورت‌های آگاهی ساخته می‌شود» (Houlgate, 2013: 27). ظاهراً هولگیت با وجود توصیف درون‌زای تجربه آگاهی، برای فیلسوف نقشی فعال در نظر می‌گیرد، اما به نظر نمی‌رسد در صورتی که ضرورت تکامل در سرشت آگاهی باشد، بتوان همانند هولگیت نقشی فعال برای فیلسوف قائل شد.

ورن (Verene) به پرسش ما پاسخی نسبتاً متفاوت می‌دهد. به نظر او هگل با اشاره به «ما» تنها به بعد دیگری از فرایند تکامل آگاهی اشاره می‌کند که برای مایی حاصل می‌شود که این تجربه را تا حدودی از پیش گذرانده‌ایم و اکنون شاهد توالی ضروری صورت‌های آگاهی هستیم. ما می‌توانیم درکی از آگاهی آنچنان‌که درخود (in-itself) و برای خود (for-itself) است داشته باشیم؛ به معنای دقیق‌تر، ما می‌توانیم دو ساحت (moment) آگاهی را همچون در-و-برای خود (in-and-for-itself) درک کنیم و آنچه در اینجا برای آگاهی معلوم نیست ساحت بودن برای ما (being-for-us) است. به نظر ورن نکته اصلی این است که ضرورت از درون خود آگاهی سرچشمه می‌گیرد. این واقعیت که درخود و درخود برای آگاهی دو ساحتی هستند که با وجود تمایز از یکدیگر وجود هم‌زمان دارند، سرچشمه ضرورتی است که در تغییر صورت‌های آگاهی وجود دارد. آگاهی همین‌که ابژه‌ای دوساحتی، یعنی ابژه درخود و درخود برای آگاهی را پیش روی خویش می‌بیند، ضرورتاً حرکت خویش برای عبور از ساحت نخست به ساحت دوم را آغاز می‌کند (Verene, 2007: 21-22).

اما راک‌مور (Rockmore) نقش «ما» در فرایند پیشرفت آگاهی را مبهم می‌داند. او بر این باور است که جزئیات این فرایند در هگل روشن نیست. ما دقیقاً در هر مرحله، از چگونگی دانستن خود آگاه نیستیم، بلکه فقط می‌دانیم. در واقع دقیقاً روشن نیست که آیا ما علت تغییر صورت‌های آگاهی هستیم یا این تغییرات معلول عوامل دیگری است. در نگرش راک‌مور نکته اصلی هگل در این مباحث این است که در مراحل پدیدارشناسی، تغییر بینش (notion) ما از ابژه پیشین و انتقال به ابژه جدید صرفاً درکِ نادرستی

بینش پیشین نیست، بلکه تغییر به سوی بینشی است که بر بینش پیشین استوار و حاوی حقایق بینش پیشین است (Rockmore, 1997: 34).

به نظر می‌رسد با تحلیل نقش فیلسوف یا ناظر پدیدارشناسانه در مباحث ضرورت و شکاکیت این نتیجه به دست می‌آید: به طور کلی نقش فیلسوف در پدیدارشناسی مشاهده و تفسیر آگاهی است، و به طور دقیق‌تر، کشف توالی ضروری صورت‌های آگاهی برای رسیدن به خودآگاهی. در اینجا دو شیوه نسبتاً متعارض برای تفسیر جایگاه فیلسوف وجود دارد. یک شیوه این است که بگوییم نقش فیلسوف نظارت منفعلانه نیست، بلکه حضوری فعال برای انتقال صورت‌های آگاهی است تا پدیدارشناسی به جایگاه علم برسد. فیلسوف در مبحث ضرورت همان نقشی را دارد که در مبحث شکاکیت دارد. می‌دانیم که شکاکیت مطلوب هگل اولاً باید شکاکیتی فراگیر و بنیادین باشد تا سلب تمام حقیقت‌پدیداری را در پی داشته باشد؛ دوماً باید شکاکیتی متعین و ایجابی باشد تا حالتی از معرفت غیرحقیقی را نه به صورت هیچی محض، که به صورت هیچی‌ای درک کند که نتیجه ضروری مرحله پیشین و حاوی حقیقت‌های آن است. معلوم است که چنین شکاکیتی از عهده آگاهی بر نمی‌آید و در نگرش هگل نظارت فعالانه فیلسوف را می‌طلبد؛ زیرا اساساً اینکه آگاهی می‌تواند حقیقتی پدیداری را بدون دلهره بازگشتن به آن دور بیندازد به این دلیل است که می‌داند حقیقت آنچه دور می‌اندازد در صورت ترکیبی ابژه مرحله بالاتر موجود است. از اینجا می‌توان دریافت که چرا و چگونه ویژگی فراگیر بودن شکاکیت هگلی با ویژگی ایجابی بودن (تعین) پیوند دارد، و مهم‌تر اینکه چگونه شکاکیت هگلی از شکاکیت متعارف فلسفی (مثلاً شک دکارتی) که در نفی حقیقت‌های پدیداری تعلل می‌کند و دوباره به آن‌ها بازمی‌گردد متمایز می‌شود. در شیوه دوم با نظر به آرای هگل می‌توان نقشی صرفاً نظارتی برای فیلسوف قائل شد و گفت ضرورت دیالکتیکی درون خود آگاهی شکل می‌گیرد، نه بیرون آن، هرچند آگاهی از آن باخبر نباشد. هگل خود با بیان این نکته که «تمام نقشی که برای ما می‌ماند فقط مشاهده صرف است» (Hegel, 1977: 54) بر این امر تأکید می‌کند. فیلسوف می‌تواند ضرورت دیالکتیکی را کشف کند یا از شکاکیت سلبی شکاکیتی متعین برداشت کند، اما این‌ها هیچ‌کدام نقش فعالانه فیلسوف در پدیدارشناسی را اثبات نمی‌کند؛ زیرا لزومی ندارد آگاهی نیز حرکت دیالکتیکی را با توسل به شکاکیت ایجابی یا ضرورت نظام‌مند علمی دنبال کند. نکته اصلی در اینجا این است که وقتی هگل مسیر پدیدارشناسی را مسیر شکاکیت می‌نامد، در واقع بر این امر تأکید می‌کند که آگاهی طبیعی برای رسیدن به جایگاه فلسفی نیازمند دخالت فلسفه، فیلسوف، یا عنصری خارجی نیست، بلکه این پیش‌روی از سرشت سلبی خود آگاهی ناشی می‌شود؛ سلبی که در واقع نوعی توانایی خودتخریبی (self-undermining) است و سرانجام آن نیز خودآگاهی (Pinkard, 1994: 7). با نظر به استنباط دوگانه مطرح‌شده درباره نقش فیلسوف تنشی در پدیدارشناسی به وجود می‌آید. با نظر به جایگاه ممتاز فیلسوف که پشت آگاهی است، اگر بپذیریم فیلسوف در پدیدارشناسی نقشی فعال دارد، به این معناست که واقعیت یا موقعیتی بیرون از آگاهی در فرایند تکامل آگاهی حضور دارد و این با جوهر اندیشه پدیدارشناسانه هگل که بر اساس آن هیچ امری بیرون از آگاهی وجود ندارد ناسازگار است؛ اما اگر بپذیریم که فیلسوف

نقشی فعال در انتقال صورت‌های آگاهی ندارد، تأکیدهای هگل درباره نقش فعال فیلسوف و جایگاه ممتاز آن توجیه‌پذیر نخواهد بود. برای رفع این تنش باید ببینیم که چه برداشتی از دیالکتیک پدیدارشناسی داریم.

۳. دیالکتیک ایجابی یا سلبی؟

به نظر ورن اینکه دیالکتیک هگل حرکتی سه‌گانه است (تز، آنتی‌تز و سنتز) یا دوگانه موضوع مناقشه‌برانگیزی است. بسیاری از مفسران بر این باورند که پدیدارشناسی هگل تبیینی است روش‌مند درباره اینکه چگونه یک مرحله از آگاهی از مرحله دیگر به وجود می‌آید، به طوری که در این روند تولیدی مرحله پیشین در مرحله دوم باقی می‌ماند. این بینش بر مفهوم نگهداری (preservation) تأکید می‌کند و بر آن است که ابژه‌های حرکت پدیداری همانند توپ برفی غلطان در هر مرحله با جذب مراحل پیشین بزرگ و بزرگ‌تر می‌شوند تا سرانجام تمام آنچه غیریت است را دربرگیرند. در مقابل این بینش، بینش دیگری وجود دارد که می‌گوید پدیدارشناسی صحنه‌ای است برای هم‌جواری آبرونیک (ironic) (juxtapositions) به منظور رسیدن به شناخت مطلق. در این بینش بیشتر بر مفهوم ابطال (cancellation) یا استعلا (transcendence) تأکید می‌شود که در آن هیچ معنای مشخصی از پیشرفت یا تحول (transformation) وجود ندارد. در این حالت یک مرحله از آگاهی فرو می‌پاشد (collapse) و بلافاصله به مرحله بعدی می‌رود. نکته دیگر اینکه در بینش آبرونیک تقابلی دیالکتیکی شبیه تمام گزاره‌های آبرونیک، استوار بر هوش یا نبوغ غریزی است (غیرآموختنی است)، نه یک رویکرد روش‌مندانه. ورن خود از رویکرد دوم حمایت می‌کند و معتقد است که بینش آبرونیک به تفسیر درست هگل نزدیک‌تر است. به نظر او دیالکتیک هگل همانند دیالکتیک سقراط است و یک روش یا نوعی استنتاج (deduction) نیست (در واقع یک ساختار نظری روش‌مند ندارد)، بلکه تمرین نبوغ انسانی برای پیوند دادن دو مفهوم متفاوت از تجربه است که با کمک استعاره و آبرونی انجام می‌شود (به نظر ورن نبوغ یعنی توانایی دیدن ارتباط بین دو مفهوم متفاوت؛ در واقع آنچه پشت فرضیه‌سازی‌های ما در علم و استعاره‌ها و آبرونی‌های ما در کاربرد هنری زبان وجود دارد نبوغ است) (Verene, 2007: 19-20). ورن با وجود حمایت از خوانش آبرونیک، با نظر به دو معنایی که برای اصطلاح آلمانی *aufheben* در متون هگل وجود دارد (از یک سو معنای نگهداری و از سوی دیگر استعلا و ابطال) به نوعی می‌پذیرد که هر دو خوانش از متون هگل استنباط‌شدنی است (Verene, 2007: 19).

می‌توان دو نوع دیالکتیک استنباط‌شدنی از متون هگل را دیالتیک ایجابی و سلبی نامید تا مفهوم شکاکیت ایجابی (شکاکیت فراگیر و متعین) و سلبی را نیز به همراه داشته باشد. با این کار می‌توان تمام آنچه را درباره موضوع شکاکیت، ضرورت و تنش موجود درباره جایگاه بیرون از آگاهی فیلسوف گفته شد به پرسشی واحد بازگرداند: دیالکتیک هگل در پدیدارشناسی ایجابی است یا سلبی؟ اگر بپذیریم دیالکتیک هگل تبیینی نظام‌مند از فرایند تکامل آگاهی است، طبیعتاً خواهیم پذیرفت که شکاکیت هگلی نه شکاکیت سلبی محض، که شکاکیتی ایجابی در مقام ترفیع و ترکیب است، و همچنین ضرورت موجود در توالی صورت‌های آگاهی نه یک ضرورت غیرعلمی و معمولی، که ضرورتی فلسفی-منطقی برای تبدیل

پدیدارشناسی به علم است. با پذیرش دیالکتیکِ ایجابی به پذیرش نقش فعالانه فیلسوف نیز اعتراف خواهیم کرد، زیرا بر اساس گفته‌های هگل می‌دانیم دیالکتیک ایجابی از عهده آگاهی برنمی‌آید. در این وضعیت ما با برون‌رفت از آگاهی مواجهیم که توسط فیلسوف انجام می‌شود و با وجود تمام تأکیدهای هگل بر فرایند درخودباش آگاهی، این استثنا درباره فیلسوف وجود خواهد داشت. اما اگر خوانشی مشابه خوانش ورن داشته باشیم، می‌توانیم بگوییم دیالکتیکِ هگل دیالکتیکی سلبی است و در نتیجه نیازمند شکاکیتِ ایجابی و کشف ضرورت‌های علمی نیست. با پذیرش دیالکتیکِ سلبی فیلسوف در صحنه پدیدارشناسی نقشی فعال نخواهد داشت و برون‌رفتی از آگاهی رخ نخواهد داد، زیرا نقش فیلسوف صرفاً مشاهده‌گری است.

یاول (Yovel) بین دو نوع دیالکتیک در متون هگل تمایز می‌گذارد؛ دیالکتیک به‌مثابه سفر (dialectic-as-journey) و دیالکتیک به‌مثابه علم (dialectic-as-science) و با کمک این تمایز به این پرسش مهم که دیالکتیک پدیدارشناسی چه نوع دیالکتیکی است پاسخ می‌دهد. در نگرش یاول با استناد به متون هگل می‌توان گفت که هگل در پدیدارشناسی از دیالکتیک نخست و در منطلق از دیالکتیک دوم استفاده می‌کند. دیالکتیک به‌مثابه سفر ماهیتاً سلبی است. در دیالکتیک سلبی موضعی جزم‌اندیشانه با طرح پرسش‌های سقراطی تخریب می‌شود و در نتیجه طرفین بر موضعی جدید که اشکالات موضع پیشین را رفع می‌کند، توافق می‌کنند. البته موضع جدید هم تخریب‌شدنی است و نیازمند جایگزین شدن با موضعی دیگر. در این نوع دیالکتیک موضع جدید محتوای ایجابی خویش را از بی‌کفایتی موضع پیشین به دست می‌آورد، یعنی از سلب محض. هگل در پدیدارشناسی دیالکتیک سلبی را اعمال می‌کند که در آن آگاهی طبیعی تمام مواضع پیشین را ابطال می‌کند و از آنها فراتر می‌رود (یاول نیز همانند ورن در دیالکتیک سلبی بر مفهوم ابطال و استعلا یا فراروی تأکید می‌کند). اما دیالکتیک سلبی نمی‌تواند صرفاً به سلب متوالی و استعلا متوسل شود و پیش از رسیدن به معرفت حقیقی متوقف شود، بلکه برای حرکت دیالکتیکی لازم است که همه مواضع گذشته در سنتزی جامع‌تر حفظ شوند تا هر مرحله دیگر را حذف نکند. در اینجا است که دیالکتیک به‌مثابه سفر به دیالکتیک به‌مثابه علم بدل می‌شود و در آن ارتباط بین سلب‌های متوالی صورت‌های آگاهی برقرار می‌شود (Yovel, 2005: 38-40).

مسئله اینجا است که هرچند پدیدارشناسی در دیدگاه هگل هنوز علم نیست و یاول نیز دیالکتیک موجود در پدیدارشناسی را دیالکتیک علمی نمی‌داند، اما پدیدارشناسی مسیری است برای رسیدن به جایگاه علم، پس نمی‌تواند از دیالکتیک ایجابی خالی باشد؛ از این رو می‌توان انتظار داشت هر دو دیالکتیک سلبی و ایجابی در پدیدارشناسی وجود داشته باشد و تنشی که از آن سخن گفته شد از آن ناشی شود. یاول با اشاره به ابهامی که درباره رابطه پدیدارشناسی و سایر بخش‌های فلسفه هگل وجود دارد به نوعی به این مسئله اشاره می‌کند و اضافه می‌کند که این ابهام در نام‌گذاری پدیدارشناسی هم مشخص می‌شود. هگل ابتدا پدیدارشناسی را بخشی از سیستم علمی جامع خویش به شمار می‌آورد، اما بعدها پدیدارشناسی را نه بخشی از سیستم علمی، که آمادگی برای رسیدن به آن می‌داند (Yovel, 2005: 40).

۴. پدیدارشناسی نردبان رسیدن به فلسفه است

«خویش‌شناسی محض در غیریت مطلق مبنا و خاستگاه علم یا معرفت به طور کلی است. آغاز فلسفه نیازمند این است که آگاهی در این جایگاه قرار گیرد [...]، اما فرد نیز حق دارد از علم بخواهد برای رسیدن وی به این جایگاه نردبانی فراهم کند» (Hegel, 1977: 14).

در مباحث پیشین از تنشی در پدیدارشناسی هگل سخن گفته شد؛ به این معنا که هگل با وجود حمایت از دیالکتیک سلبی و فرایند خودتکاملی (درون‌زا) آگاهی، از دیالکتیک ایجابی و حضور فعال فیلسوف پشت آگاهی سخن می‌گوید که بیانگر نقش عاملانه وی در تغییر شکل‌های آگاهی است. دلیل این تنش آن است که برای هگل پدیدارشناسی هرچند علم نیست، نردبان رسیدن به علم و جایگاه حقیقی فلسفه است؛ به بیان دیگر، پدیدارشناسی هگل بخشی از فلسفه علمی او نیست، پس طبیعتاً بر دیالکتیک سلبی استوار است، اما قطعاً مسیری است که بناست راه باورهای عقل عرفی (باورهایی که آگاهی طبیعی دارد) را به سوی باورهای عقل نظری^۳ باز کند، پس نمی‌تواند خالی از دیالکتیک ایجابی باشد؛ از اینجاست که دیالکتیک پدیدارشناسی مستعد هر دو خوانش سلبی و ایجابی است. در اینجا نشان داده می‌شود که این‌ها همگی به نگرش هگل درباره علم و فلسفه بازمی‌گردد. برای فهم بهتر این موضوع می‌توان به قیاسی استناد کرد که سالمون (Solomon) بین پدیدارشناسی هگل و فلسفه ویتگنشتاین برقرار می‌کند: «ویتگنشتاین نیز در رساله منطقی فلسفی نردبانی برای ما فراهم می‌کند، اما پس از بالا رفتن آن را از زیر پای ما می‌کشد؛ در حالی که هگل می‌خواهد این نردبان به تجربه ما متصل شود، به طوری که بتوانیم هر وقت که بخواهیم از آن بالا و پایین رویم و علم نوبنیاد خویش را با تجربه روزمره درهم آمیزیم» (Solomon, 1983: 263).

برای درک قیاس سالمون باید به نگرش سلبی ویتگنشتاین درباره فلسفه توجه کرد. این نگرش سلبی با دیالکتیک سلبی هگل سازگار و با دیالکتیک ایجابی وی در تعارض است. در نگرش ویتگنشتاین فلسفه (فلسفه تبیینی، نظریه‌پرداز، یا نظری) تلاشی است برای برون‌رفت از زبان و تعیین مرزهای آن از موقعیتی برون‌زبانی، و ویتگنشتاین با رویکرد ضدفلسفی خویش می‌کوشد امکان قرار داشتن در چنین موقعیتی را رد کند (Crary, 2003: 6). این نگرش ضدفلسفی با این ایده ویتگنشتاین پیوند می‌خورد که به نظر او نمی‌توان گزاره‌ای معنادار درباره ساختار زبان گفت، زیرا «آنچه گفته می‌شود فقط می‌تواند در زبان تبیین شود و از این رو خود زبان تبیین‌شدنی نیست» (Wittgenstein, 1993: 40). اگر زبان تبیین‌شدنی نباشد و وظیفه اصلی فیلسوف سلب نظریه‌پردازی‌های مهمل فیلسوفانه‌ای باشد که تمایل به خروج از زبان برای تبیین آن دارند، پس «کار فلسفه ماهیتاً روشن‌گری (elucidation) خواهد بود» (Wittgenstein, 2002: 30). ویتگنشتاین در اثر متقدم خویش، یعنی رساله منطقی-فلسفی، در عبارات تمثیل نردبان با مهمل دانستن گزاره‌های فلسفی خویش بر نگرش سلبی خود این‌گونه تأکید می‌کند: «گزاره‌های من بدین طریق روشن‌گری می‌کنند: هر کس مرا درک کند، سرانجام درمی‌یابد که آنها مهمل هستند، آن هنگام که از آنها استفاده کند - به‌مانند یک مرحله - تا به ورای آنها برسد (وی باید، به‌اصطلاح، پس از بالا رفتن از نردبان آن را دور اندازد). او باید از این گزاره‌ها فرارود، آنگاه جهان را به‌درستی خواهد

دید» (Wittgenstein, 2002: 89). در اینجا ویتگنشتاین همان‌طور که سالمون می‌گوید اثر فلسفی خویش را برخلاف هگل نردبانی می‌داند که پس از صعود باید آن را دور انداخت و همراه با دور انداختن به این نتیجه رسید که اثر فلسفی او نمی‌تواند علم باشد، یا اینکه فرد را به جایگاه علمی راهنمایی کند. ویتگنشتاین در دوره دوم تفکر خود هرچند تغییراتی در اندیشه خود می‌دهد، همچنان رویکرد سلبی (ضد فلسفی) خود را که بر اساس آن امکان برون‌رفت از زبان وجود ندارد، حفظ می‌کند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱۰۴). هنگامی که ویتگنشتاین در مباحث پیروی از قاعده (following the rule) شیوه درک یک قاعده را شیوه‌ای عملی و غیر تفسیری می‌داند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱۵۷)، در واقع تأکید می‌کند که معیاری بیرون از زبان برای اعتبار آن وجود ندارد و قاعده زبانی معیار خویش را صرفاً از درون خویش به دست می‌آورد (Baker & Hacker, 2009. Volume 2: 227). از این منظر شباهتی اساسی بین رویکرد سلبی ویتگنشتاین و دیالکتیک سلبی هگل وجود دارد. در اینجا هگل و ویتگنشتاین هر دو از کل‌گرایی‌ای سخن می‌گویند که در آن امری شناختی یا معنادار بیرون از این کل وجود ندارد. این کل در ویتگنشتاین متقدم متن جمله معنادار (متن‌گرایی فرگه‌ای)، در ویتگنشتاین متأخر قواعد یا گرامر زبانی، و در هگل خود آگاهی است. در نگرش هگل آگاهی معیار خویش را از درون خود فراهم می‌کند، به طوری که بررسی تجربه تکامل آگاهی در پدیدارشناسی قیاس آگاهی با خودش به شمار می‌آید. هگل در این باره به روشنی می‌گوید: «نکته اصلی پدیدارشناسی این است که دو ساحت موجود در آگاهی، یعنی بودن برای آگاهی (معرفت، یا همان بینش درباره ابژه) و بودن درخود (حقیقت آن‌طوری که وجود دارد، یا همان ابژه)، هر دو درون همان معرفتی قرار دارند که ما در حال بررسی آن هستیم، پس ما نیازی نداریم که معیاری از بیرون به درون تجربه آگاهی وارد کنیم یا بینش روشن‌گرانه خویش را در این ارزیابی اعمال کنیم» (Hegel, 1977: 53-54). از اینجاست که هگل درباره نقش فیلسوف نیز رویکردی مشابه ویتگنشتاین دارد. همچنان که ویتگنشتاین برای فعالیت فلسفی خود نقشی صرفاً توصیفی و روشن‌گرانه در نظر می‌گیرد و بر آن است که این نقش فقط با نگریستن به کارکردهای زبان انجام می‌شود (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱۰۲)، هگل نیز تأکید می‌کند که کار ناظر یا فیلسوف در پدیدارشناسی تنها مشاهده صرف است. هگل در ادامه می‌گوید ما در این میان نه تنها سهمی نداریم، بلکه حضور ما در روند تجربه آگاهی خلل ایجاد می‌کند (Hegel, 1977: 54)؛ همان‌طوری که ویتگنشتاین بر آن است که فیلسوف هنگام استفاده از زبان آن را مبهم می‌کند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۱۷۵). توضیح بیشتر اینکه به نظر هگل آگاهی از یک سو آگاهی از ابژه است، یعنی آگاهی از آنچه حقیقت محسوب می‌شود، و از سوی دیگر آگاهی از خودش، یعنی آگاهی از معرفتی که نسبت به ابژه دارد؛ و از آنجا که هر دوی این ساحت‌ها درون یک آگاهی قرار دارند، ابژه یا حقیقت برای آگاهی فقط به شیوه‌ای می‌تواند وجود داشته باشد که آگاهی از آن شناختی داشته باشد، پس آگاهی نمی‌تواند به پشت ابژه برود (چون نمی‌تواند به پشت خود برود) و شناخت خویش از چیستی ابژه درخود را با استاندارد یا معیاری که از بیرون می‌آید بیازماید (Hegel, 1977: 54) (در اینجا هگل کاملاً همانند ویتگنشتاین از کل‌گرایی‌ای سخن می‌گوید که امکان برون‌رفت از آن وجود ندارد). در یک کلام، معیار شناخت در نظام هگلی انطباق امر درخود و درخود برای آگاهی است که هر دو درون آگاهی هستند.

در واقع هگل برای خلاص شدن از ایده شناخت‌ناپذیری امر مطلق (شیء فی نفسه) که میراث فلسفه کانتی است به ایده ابژه خارج از تجربه پایان می‌دهد که همراه با آن ایده ابژه درون تجربه نیز نفی می‌شود (یعنی اساساً تمایز درون و بیرون وجود ندارد) (Solomon, 1983: 297-298). این همان کاری است که ویتگنشتاین در مباحث پیروی از قاعده با نفی واقعیت-معناهای برون‌زبانی (معیارهای معنایی خارج از زبان) انجام می‌دهد تا از طریق آن از دوآلیسم‌های دردرساز معرفت‌شناختی مانند سوژه و ابژه، ذهن و جهان، هنجارها (norms) و طبیعت (nature)، و مواردی از این دست رها شود^۴ (McDowell, 1994: 93-94).

با نظر به آنچه گفته شد ظاهراً در نظام هگلی هیچ امری بیرون از آگاهی نیست و نمی‌تواند باشد؛ اساساً وجود تأملاتی در قالب پدیدارشناسی از این منظر توجیه‌پذیر است که عقلانیت در قالب بینش فلسفی نمی‌تواند از بیرون به عقل عرفی تحمیل شود، بلکه عقل عرفی خود با سلب باورهای غیرفلسفی باید به جایگاه فلسفه و عقل نظری دست یابد (Yovel, 2005: 41). اما به چه دلیل هگل نمی‌تواند بر این رویکرد سلبی بماند و همان‌طور که نشان داده شد به دیالکتیک ایجابی نیز متوسل می‌شود؟ به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش به رویکرد انبساطی هگل در فلسفه بازمی‌گردد که در نتیجه آن نقش فیلسوف و جایگاه ویژه آن در فرایند شناخت مهم می‌شود. این رویکرد انبساطی درباره فلسفه با رویکردهای انقباضی و ضدفلسفی ویتگنشتاین در تعارض قرار می‌گیرد.

به طور کلی وجه ایجابی فلسفه مدرن با تأکید هگل بر فلسفه انبساطی تمام می‌شود؛ اینکه فلسفه دیگر نمی‌تواند فقط دوستدار دانش باشد، بلکه باید با بسط و توسعه نظام‌مند خویش به دارنده واقعی دانش تبدیل شود. این برداشت به وضوح از رویکردی حمایت می‌کند که در آن فلسفه باید به توجیهی درست از تمام ادعاهای شناختی خود دست یابد و به جایگاهی برسد که به معنای دقیق کلمه علم نامیده شود (Hegel, 1977: 3-4). در جهت مخالف این رویکرد، تفسیر انقباضی از فلسفه و تأکید بر وجه تماماً سلبی و غیرتوجیهی آن است که در فلسفه ویتگنشتاین نمود می‌یابد. در اینجا فلسفه باید از تمام ادعاهای شناختی خود دست بکشد و تنها وظیفه خویش را مبارزه با ادعاهای شناختی بداند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱۰۴). در چنین نگرشی فلسفه اساساً برآمده از نادانی نیست که حاصل آن دانش و آگاهی باشد، بلکه سراسر ناشی از گمراهی و توهم دانایی است که باید رفع شود (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱۰۲). هر دو فیلسوف فلاسفه‌ای تمام‌کننده‌اند. هگل فلسفه را در مقام تلاش برای دستیابی به شناخت حقیقی تمام می‌کند و ویتگنشتاین فلسفه را با دست برداشتن از هرگونه ادعای شناختی پایان می‌دهد؛ یکی می‌کوشد یک بار برای همیشه به نادانی فلسفی دانایی کامل بیفزاید و دیگری می‌کوشد برای همیشه از توهم دانایی رها شود.

هگل سرچشمه نیاز به فلسفه را رفع تقابل‌هایی (dichotomy) می‌داند که در آموزه‌های فلسفی پیش از او مطرح شده و برای وی همچون میراثی باقی مانده است؛ تقابل‌هایی چون تضاد آزادی و ضرورت، ایمان و خرد، ذهن و بدن، روح و ماده، و تضادهایی از این دست. خاستگاه فلسفه هگل در یک کلام خواست وحدت بخشیدن به تمام تقابل‌های فلسفی است (Stern, 2001: 30-31)؛ اما آنچه ظاهراً در

فلسفه ویتگنشتاین دیده می‌شود تنها داشتن دیدی روشن از تقابل‌های فلسفی و رها کردن آنها در وضعیت کشمکش و تضاد است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱۰۶). ویتگنشتاین خود در تنها اشاره‌ای که به فلسفه هگل دارد بر این نکته تأکید می‌کند: «به نظر من هگل همواره می‌خواهد بگوید که تمام آنچه متفاوت و متقابل به نظر می‌رسند متشابه و متحدند، اما من می‌خواهم نشان دهم که تمام آنچه مشابه و متحد به نظر می‌آید متمایز و متقابل‌اند» (Wittgenstein in Personal Recollections, p. 171, quoted from Malcom, 2002: 44). در نگرش هگل تمام صورت‌های زندگی اشکال پدیداری و ناحقیقی روح‌اند که در پایان پدیدارشناسی و آغاز فلسفه با روی کار آمدن صورت حقیقی روح، یا کنار گذاشته می‌شوند (اگر دیالکتیکی سلبی مراد باشد)، یا در وحدتی تام ترکیب می‌شوند (اگر دیالکتیکی ایجابی مراد باشد)؛ در حالی که صورت‌های زندگی در ویتگنشتاین در کثرت و تمایز معنادار می‌شوند و در هیچ وحدت یا حقیقت مطلق یکسان‌سازی نمی‌شوند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۴۴).

پدیدارشناسی هگل نردبانی است برای توجیه جایگاه فلسفه در دیدگاه فردی نامتخصص که طالب فرهیختگی است (Houlgate, 2013: 6). در واقع آگاهی در مسیر پدیدارشناسی با بسط خویش هر آنچه بیرون از خود می‌پندارد را به خودآگاهی خویش بدل می‌کند؛ این‌ها در حالی است که آثار ویتگنشتاین تماماً در راستای اهداف انقباضی معطوف بازگرداندن مخاطب به یقین غیرعلمی و یادآوری آن چیزی است که وی از پیش می‌داند؛ گو اینکه مخاطب آثار ویتگنشتاین نه تنها نیازی به بسط خویش و فرهیختگی‌ای که فلسفه نظری وعده می‌دهد ندارد، بلکه باید بکوشد آنچه را فلسفه از وی ربوده است باز پس بگیرد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱۰۶).

ویتگنشتاین و هگل هر دو با شکاکیت مقابله می‌کنند، اما در این باره نیز رویکرد آنها متفاوت است. هگل در رویکرد خویش شکاکیتی را نشانه می‌رود که در واقع همان طبیعت‌گرایی پساکانتی (post-Kantian naturalism) است؛ به بیان دقیق‌تر، آنچه هگل شکاکیت مدرن می‌داند طبیعت‌گرایی پساکانتی در ترکیب با بنیادگرایی پساجاکوبی (post-Jacobian foundationalism) است. رویکرد نخست بر آن است که جوهر فلسفه انتقادی کانت نگهداشت رویکرد ضدفلسفی هیوم و منسوخ کردن فلسفه نظری است. در این بینش آنچه فلسفه برای دقیق بودن نیازمند آن است کاربرد روش علمی است که در نتیجه آن فلسفه به انسان‌شناسی یا روان‌شناسی بدل می‌شود. رویکرد دوم بر آن است که هر معرفت اصیلی بنیان‌هایی دارد که امکان شناخت یا تردید درباره آن‌ها وجود ندارد (Franks, 2009: 55-56). هگل با هر دو رویکرد یادشده مخالف است، اما از متون ویتگنشتاین چنین برمی‌آید که وی دست‌کم از نوعی خاص از میناگرایی غیرکلاسیک حمایت می‌کند که در آن باورهای شناختی با آنچه مبانی این باورهاست هم‌جنس نیستند (در واقع مبانی باورهای شناختی خود شناخت‌پذیر نیستند) (Stroll, 1994: 141). ویتگنشتاین به روشنی می‌گوید که در بنیان باورهای شناختی ما باورهایی غیرشناختی و نامدل وجود دارد که ورای توجیه، تردید یا انکارند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۱۷۳). اعتقاد به ناکارآمدی عقل نظری در اثبات باورهای عقل عرفی هم از رویکرد ضدمتافیزیکی ویتگنشتاین استنباط‌شدنی است و از اینجا نیز ویتگنشتاین هم‌سو با طبیعت‌گرایان نام‌برده و در مقابل هگل قرار می‌گیرد. نکته مهمی که در اینجا وجود

دارد این است که ویتگنشتاین علاوه بر رویکرد ضدفلسفی (همانند طبیعت‌گرایان)، رویکرد ضدعلمی نیز دارد (برخلاف طبیعت‌گرایان یادشده) و نمی‌پذیرد که فلسفه باید از روش‌شناسی علوم تقلید کند و به چیزی شبیه روان‌شناسی بدل شود (Wittgenstein, 2002: 30). از این منظر ظاهراً بین ویتگنشتاین و هگل هم‌نظری وجود دارد، زیرا در نگرش هگل نیز روش فلسفه نظری نباید روش علوم طبیعی باشد که در نتیجه آن فلسفه به روان‌شناسی بدل شود (Franks, 2009: 58)؛ اما تفاوت مهمی که در این میان وجود دارد این است که نداشتن روش‌شناسی تجربی برای ویتگنشتاین به نفی فلسفه می‌انجامد، در حالی که برای هگل به کمال فلسفه.

همه آنچه گفته شد گواه این است که در متن *پدیدارشناسی* هگل فیلسوف نقشی فعال دارد، زیرا *پدیدارشناسی* بناست به فلسفه‌ای تماماً انبساطی بینجامد. *پدیدارشناسی* خالی از دیالکتیک ایجابی نیست و وظیفه فیلسوف پیشبرد شرایط لازم برای وجود این دیالکتیک است. جایگاه فیلسوف پشت آگاهی است و به دلیل حضور در این موقعیت ممتاز می‌تواند ضرورت رخدادهایی را کشف کند که *پدیدارشناسی* را به جایگاه علم سوق می‌دهد. اما در ویتگنشتاین این نوع حضور در پشت آگاهی و قرار داشتن در موقعیتی ممتاز همان توهم قرار گرفتن در موقعیتی برون‌زبانی است که فلسفه انقباضی ویتگنشتاین با مهمل دانستن آن می‌کوشد آن را نفی کند. گویا هگل نمی‌خواهد از این ایده دست بردارد که کشف ضرورت و نظم کلی حاکم بر جهان میسر نیست، مگر اینکه بدان از بیرون همچون یک کلیت نگریسته شود، وگرنه یک رویکرد درون‌گرایانه هرگز به ضرورت و روابط دینامیکی جهان پی نمی‌برد و همواره در شکاکیت هیومی که ضرورت را چیزی جز تقارن و عادت نمی‌داند می‌ماند. هگل در تأیید این موضوع می‌گوید آگاهی فقط آموشد ابژه پدیداری، یعنی تنها محتوای حقیقت پدیداری را می‌بیند، اما ضرورت و وجه صوری روابط منطقی را تنها فیلسوف درمی‌یابد (Hegel, 1977: 56). این در حالی است که برای ویتگنشتاین ضرورت و کلیت روابط منطقی که با موقعیت برون‌زبانی فیلسوف کشف می‌شود ناشی از این است که آنها بی‌محتوا و مهمل‌اند (Wittgenstein, 2002: 71).

برای پاسخ‌گویی به پرسش اصلی این نوشتار باید گفت که فلسفه هگل فلسفه‌ای تماماً انبساطی است؛ جایی که در آن آگاهی ملتزم به باورهای عقل عرفی می‌کوشد با بسط مطلق خویش به جایگاه فلسفه که کمال عقل نظری است برسد. هرچند در این انبساط آگاهی به مال خود کردن آنچه درون اوست می‌پردازد و جوهر *پدیدارشناسی* هگل بر آن است که اساساً واقعیت و موقعیتی بیرون از آگاهی وجود ندارد، اما به دلیل رویکرد ایجابی یا انبساطی هگل در فلسفه به نظر می‌رسد واقعیتی به‌عنوان فیلسوف و موقعیت ویژه آن در این میان استثناست. این امر موجب می‌شود که *پدیدارشناسی* هگل مستعد هر دو خوانش سلبی و ایجابی باشد و نقش فیلسوف در رسیدن آگاهی طبیعی به جایگاه فلسفه با نظر به دو خوانش یادشده متفاوت شود.

نتیجه‌گیری

پرسش اصلی ما در این نوشتار این بود که در پدیدارشناسی هگل، فیلسوف یا ناظر پدیدارشناسانه در رسیدن آگاهی طبیعی به جایگاه فلسفه چه نقشی دارد. پیگیری این پرسش به این نتیجه انجامید که برای فیلسوف در پدیدارشناسی هگل ظاهراً دو نقش ناسازگار وجود دارد. از یک سو در حرکت دیالکتیکی آگاهی حضور فعال عنصری بیرون از آگاهی لازم است تا ضرورت توالی صورت‌های آگاهی پدیداری کشف شود و شکاکیت متعارف سلبی به شکاکیت فراگیر ایجابی تبدیل شود؛ از سوی دیگر حرکت ضروری و درون‌زای آگاهی برای رسیدن به خودآگاهی ناشی از سرشت بی‌قرار، ماهیت خودتخریب‌کننده، و روند خودتکاملی آگاهی است که همه این ویژگی‌ها فیلسوف یا ناظر پدیدارشناسانه را به عنصری منفعل و صرفاً مشاهده‌گر بدل می‌کند.

اینکه کدام استنباط از پدیدارشناسی هگل برآمدنی است و در نتیجه پاسخ ما چیست، به این موضوع بازمی‌گردد که آیا دیالکتیک پدیدارشناسی سلبی است یا ایجابی. در دیالکتیک سلبی، پدیدارشناسی فرایند خودتکاملی آگاهی طبیعی است که در آن عقل عرفی صرفاً با انکا به خویش و بدون نیاز به معیاری بیرونی به سلب باورهای پیش روی خویش می‌پردازد. در مقابل، دیالکتیک ایجابی فرایندی است که در آن آگاهی طبیعی با کمک معیاری بیرون از خویش به نفی باورهای پیش رو و رسیدن به جایگاه فلسفه که باور حقیقی است دست می‌یابد. اگر پدیدارشناسی هگل را سلبی بدانیم، هگل رویکردی تقریباً مشابه با ویتگنشتاین دارد و اگر دیالکتیک او را ایجابی بدانیم، دقیقاً در مقابل ویتگنشتاین است. با نظر به شواهدی که وجود دارد هر دو خوانش از متن پدیدارشناسی هگل برآمدنی است، زیرا هگل پدیدارشناسی را نردبان رسیدن به فلسفه می‌داند و رویکرد او نیز درباره فلسفه رویکردی انبساطی است. در واقع با توجه به اینکه پدیدارشناسی در دیدگاه هگل هنوز علم نیست، نمی‌توان دیالکتیک آن را کاملاً ایجابی پنداشت، و از آنجا که مسیر رسیدن به علم است، نمی‌توان دیالکتیک آن را خالی از رویکردهای ایجابی دانست.

در پایان امید است که این نوشتار علاوه بر نتیجه موردنظر خویش، به این نتایج فرعی نیز دست یافته باشد، یا دست کم فضایی برای رسیدن به این دستاوردها ایجاد کرده باشد: ۱. اینکه یک فیلسوف درباره فلسفه چه باوری دارد، مسئله‌ای راه‌گشا برای فهم فلسفه آن فیلسوف است. ۲. با نظر به خوانش سلبی از دیالکتیک هگل می‌توان مواضع هگل و ویتگنشتاین را برخلاف تصور رایج به هم نزدیک دانست و در نتیجه، یا هگل را با فلسفه تحلیلی آشتی داد، یا ویتگنشتاین را فیلسوفی در کنار فیلسوفان مدرن دانست. ۳. فلسفه تحلیلی برآمده از ویتگنشتاین برخلاف تصور رایج، نه متکی به اتمیسم منطقی راسل و مخالف با کل‌گرایی هگل، که اتفاقاً منتقد اتمیسم منطقی و نسبتاً سازگار با کل‌گرایی هگلی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. آگاهی طبیعی برای هگل درک پیشاتأملی (pre-reflective) و معمولی از جهان است، به گونه‌ای که در آن فرد خود را مستقل و متمایز از جهان می‌داند. این درک غیرفلسفی و شیوه خام‌نگریستن به جهان

- از سوی آگاهی در مسیر تحول، تکامل و رسیدن به خودآگاهی که سرآغاز فلسفه است کنار گذاشته می‌شود و با درکی درست و فلسفی جایگزین می‌شود (Magee, 2010: 62).
۲. البته باید در نظر داشت که شکاکیت فراگیر هگلی می‌تواند بدون تعلل در هر حقیقت مفروضی شک کند، به‌جز در این باور که حقیقتی وجود دارد. از این رو مک‌کارنی (McCarney) بر آن است که در باور هگل راه برون‌رفت از شکاکیت برخلاف دکارت نتیجه استدلال‌آوری و مواجهه مستقیم با شکاکیت برای اثبات ناکارآمدی آن نیست، بلکه نوعی گزینش است. گزینش به این معنا که یا باید پذیرفت امکان شناخت حقیقت وجود ندارد، یا اینکه شناخت حقیقت ممکن است، اما محصول نهایی یک فرآیند پایدار شک و ناامیدی است (McCarney, 2002: 30-33).
۳. هگل فلسفه خویش را فلسفه نظری (speculative) می‌نامد. *Speculation* در معنای متداول آن مترادف گمانه‌زنی است، اما در معنای تخصصی از ریشه لاتین *speculum* به معنی آینه می‌آید و به شناخت خداوند از طریق مخلوقاتش که در واقع بازتابی از حضور او هستند اطلاق می‌شود. این اصطلاح در اصل به تلاشی گفته می‌شود برای کشف آنچه فرای پدیدارهاست. می‌دانیم که کانت اصطلاح فلسفه نظری را در معنای منفی به کار می‌برد و معادل تلاشی نافرجام برای شناخت امور متعالی و فراتر از تجربه می‌داند که باید مهار شود، اما هگل این اصطلاح را در کارکردی مثبت، در مقابل فهم (understanding)، و به معنای تأملی به کار می‌برد که می‌تواند بر تقابل‌های آشنای فلسفی چیره شود. می‌توان گفت *Speculation* در نگرش هگل عقل در معنای ایجابی و مثبت آن است که می‌تواند در سطحی فراتر از فهم ترکیبی (synthesis) از معرفت‌های ظاهراً متضاد ایجاد کند، حال آنکه در کانت عقل در معنای منفی آن است که می‌کوشد در سطحی فراتر از فهم ترکیب‌یادشده را ایجاد کند، اما در واقع نمی‌تواند (Magee, 2010: 220-221).
۴. از زاویه دیگری نیز می‌توان به امکان‌ناپذیری برون‌رفت از آگاهی پرداخت. می‌توان گفت پدیدارشناسی در اصل به این دلیل طرح می‌شود که ما تمام صورت‌های آگاهی را نمود محض می‌پنداریم، زیرا نمی‌توانیم یکی از آن‌ها را صورت درست فرض کنیم؛ اما دلیل این امر این است که ما نمی‌توانیم از یک چشم‌انداز برتر خارج از آگاهی به این پدیده‌ها بنگریم و این یعنی ما معیاری خارج از آگاهی نداریم (Pinkard, 1994: 9).

References

- Baker, G. P & Hacker, P. M. S. (2009) Agreement in definitions, judgements and forms of life. In P. M. S. Hacker (ed), *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity, Volume 2 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Oxford: Wiley-Blackwell
- Crary, Alice. (2003) introduction. in Alice Crary and Rupert Read (eds), *The new Wittgenstein*, London and New York: Routledge
- Findlay, J. N. (1977) *Analysis of the text in Phenomenology of Spirit, G. W. F. Hegel*, translated by A. V. Miller with analysis of the text and foreword by J. N. Findlay, New York and Oxford: Oxford University press

- Franks, Paul. (2009) Ancient Skepticism, Modern Naturalism, and Nihilism in Hegel's Early Jena Writings. In Frederick C. Beiser (ed), *The Cambridge companion to Hegel and nineteenth-century philosophy*, Cambridge: University Press
- Hegel, G. W. F. (1977) *Phenomenology of Spirit*, Translated by A. V. Miller with analysis of the text and foreword by J. N. Findlay, New York, Oxford: Oxford University press
- Houlgate, Stephen. (2013) *Hegel's Phenomenology of Spirit*, London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury Academic
- Malcolm, Norman. (2002) *Wittgenstein: A religious point of view?* Edited with a response by Peter Winch, London: Routledge
- Magee, Glenn Alexander. (2010) *The Hegel Dictionary*, London and New York: Continuum
- McCarney, Joseph. (2002) *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel on history*, London and New York: Routledge
- McDowell, John. (1994) *Mind and World*, Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard university press
- Pinkard, Terry. (1994) *Hegel's Phenomenology: The sociality of reason*, Cambridge University Press
- Rockmore, Tom. (1997) *Cognition: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Berkeley: university of California
- Solomon, Robert C. (1983) *In the Spirit of Hegel: A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York, Oxford: Oxford University Press
- Stern, Rabert. (2001) *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, London and New York: Routledge
- Stroll, Avrum. (1994) *Moore and Wittgenstein on Certainty*, Oxford: University Press
- Verene, Donald Phillip. (2007) *Hegel's absolute: an introduction to reading The phenomenology of spirit*, New York: State University of New York Press
- Wittgenstein, Ludwig. (1993) *Philosophical Grammar*, edited by Rush Rhees, translated by Anthony Kenny, Oxford: Basil Blackwell
- Wittgenstein, Ludwig. (2002) *Tractatus Logico-Philosophicus*: translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness, London and New York: Routledge
- Yovel, Yirmiyahu. (2005) *Commentary on Hegel's preface to phenomenology of spirit, Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, translation and running commentary by Yirmiyahu Yovel, Princeton and Oxford: Princeton University Press.