



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

<https://jop.ut.ac.ir>



Hegel's Phenomenology of Spirit and the Problem of the Kantian Thing-in-itself

Afshin Alikhani Dehaqi¹ , Mohammad Meshkat² , Mohammad Javad Safian³ 

1. Ph.D. Candidate of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Iran. Email: a.alikhani@ltr.ui.ac.ir

2. Corresponding Author, Associate Professor of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Iran. Email: m.meshkat@ltr.ui.ac.ir

3. Associate Professor of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Iran. Email: safian@ltr.ui.ac.ir

Article Info

Article Type:

Research Article

(307-326)

Article History:

Received:

2 March 2024

In Revised Form:

09 September 2024

Accepted:

16 September 2024

Published online:

10 November 2024

Keywords:

thing in itself, sense certainty, perception, understanding, consciousness, ontology, the Absolute.

Abstract

The concept of the thing in itself in Kant's philosophy is the element which deprives us of knowing the thing as it is in itself. Hegel, who believed that knowledge is limited by nothing but itself, had to eliminate the thing in itself in his Absolute Idealism and in this way make his concept of Knowledge absolute. Many scholars believe that he did so in the first part of his Phenomenology of Spirit, titled 'Consciousness'. In this paper, in contrast to other studies which are concerned with Hegel's external critique of this concept and what he has said about it here or there in his System of philosophy, we'll examine his internal encounter with the Thing in Itself as it is occurred in the first chapter of the Phenomenology of Spirit. In doing so, we will try to show why he believed that, if we pursue the process of sublating the shapes of consciousness into one another, there won't be anything like the Thing in Itself. Then We will attempt to explain why his efforts are futile and why, even in the Phenomenology of Spirit, the thing in itself exists exactly in the sense that Kant meant by the term.

Cite this article: Alikhani Dehaqi, A.; Meshkat, M. & Safian, M. J. (2024). Hegel's Phenomenology of Spirit and the Problem of the Kantian Thing-in-itself. *FALSAFEH*, Vol. 22, Spring-Summer-2024, Serial No. 42 (307-326). DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.373761.1006825>



Publisher: The University of Tehran Press.

1. Introduction

Kant's transcendental idealism was essentially an attempt to determine the necessary conditions under which experience can be objective experience. Kant tried to show that our knowledge rests on two different foundations: receptivity and spontaneity. According to Kant, our knowledge is founded on two key principles: firstly, the receptivity of sensory matter, which is represented through pure forms of intuition, namely time and space; and secondly, the spontaneity of understanding, which determines the form of experience. For this reason, he regarded the concepts or categories of understanding as "empty" forms that, in and of themselves, do not facilitate cognition. He further postulated that, in the absence of this form being applied by understanding to the matter of experience, no cognition would be obtained. Concepts merely determine the form of experience. However, in his Critique of Pure Reason, Kant attempted to demonstrate that if this form is not applied to the matter of experience (the matter received through what he refers to as "intuition"), then there is essentially no cognition at all. One of the implications of this view is the limitation of concepts to what Kant refers to as the "thing in itself". In fact, Kant believed that we have knowledge of the object only to the extent that we have received its representations and given them form through concepts of understanding. For this reason, in Kant's philosophy, the thing-in-itself, or in other words, the object as it is in itself, can never be known.

The concept of the "thing in itself" has been one of the most controversial elements of Kant's philosophy, which has been subjected to criticism over the years. One of Hegel's most significant critiques of Kant's transcendental idealism is that by confining our knowledge to the thing-in-itself, Kant precludes us from knowing the object as it is in itself. This is contrary to Hegel's own assertion that knowledge cannot be constrained by anything beyond itself. In light of this, it can be argued that one of the most crucial tasks for Hegel within his philosophical system is to eliminate the concept of the thing-in-itself, as Kant understood it. Indeed, an examination of Hegel's System of Science, including the Phenomenology of the Spirit, the Science of Logic, and the Encyclopedia of Philosophical Sciences, reveals that Hegel himself was acutely aware of this issue and he has on numerous occasions offered critiques of the concept of the thing-in-itself.

However, Hegel addresses the notion of the thing-in-itself within the framework of his philosophical system in two distinct ways. On the one hand, he has presented a comprehensive and compelling critique of this concept within his own philosophical system. He has sought to elucidate why, in his estimation, this concept is untenable and Kant's assumption regarding it is misguided. A number of studies have been conducted to examine Hegel's critique of the concept of the Kantian thing-in-itself. The question of whether Hegel's criticisms of the thing-in-itself concept are justified has been the subject of various investigations. These studies have attempted to demonstrate whether Hegel's criticisms of the Kantian concept of the thing-in-itself are justified. Hegel himself, however, regarded this approach as an example of what he refers to as "external," because they fail to address the fundamental question of why Kant posited the concept of the "thing in itself." Hegel himself placed a premium on critiques that were immanent; that is, those that demonstrate, through immediate engagement with the issue at hand, why that issue is untenable.

On the other hand, in his Phenomenology of Spirit, Hegel employs a distinct methodology with regard to the concept of the thing in itself. In this "introduction" to his philosophical system, Hegel attempts to eliminate the thing in itself by tracing the necessary progression of consciousness in an immanent manner and seeks to "sublate" the thing in itself in what he calls "the Concept." Indeed, he maintains and tries to demonstrate that if the necessary progression of consciousness is traced correctly, then the notion of the thing-in-itself would be rendered null and void, and Kant was not justified in limiting the concepts or categories to it.

In light of the aforementioned remarks, in this article, we will first endeavor to elucidate the significance of the thing-in-itself for Hegel and the impetus behind his endeavor to "sublate" this concept within his own philosophical framework. In the following section, we will examine the first chapter of the Phenomenology of Spirit in greater detail, elucidating the conclusions drawn by Hegel in each of its three parts. Thereafter, we will illustrate the process through which he endeavors to

sublate the thing-in-itself, and finally, we shall undertake a meticulous investigation of the outcomes attained at each stage of this undertaking, with the aim of demonstrating, on the basis of these results, why we are of the conviction that he has not succeeded in sublating the thing-in-itself.

2. Significance of the Issue

A substantial corpus of research has addressed Hegel's so-called "external" critiques of the thing-in-itself. The importance of this line of inquiry is indisputable. Indeed, such studies can ascertain the veracity of Hegel's critiques of the concept of the "thing-in-itself," a question that carries significant implications for the interpretation of Kant's philosophy and the overall understanding of the "thing-in-itself." However, the issue that we will address in this article is of particular significance. In essence, our objective is twofold: First, we seek to illustrate how, in the introduction to his System of Science, namely the Phenomenology of the Spirit, Hegel sought to sublimate the thing-in-itself. This was to provide the foundation for the subsequent components of the System, namely Logic, Philosophy of Nature, and Philosophy of Mind. Secondly, to ascertain whether Hegel was indeed successful in achieving his goal. The significance of this inquiry is that if it is ascertained that Hegel failed to achieve his objective, it follows that the "Concept," which is the connecting element between the constituent elements of his philosophical System, is also constrained to the thing-in-itself, and consequently, the Concept cannot be regarded as the "Absolute" that Hegel employs as the foundation of his philosophical system, and this, in turn, renders his philosophical system susceptible to similar criticisms that have been directed at Kant's thought in this regard.



پدیدارشناسی روح هگل و مسئله شیء فی نفسۀ کانتی

افشین علیخانی دهقی^۱، محمد مشکات^۲، محمدجواد صافیان^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، ایران. رایانامه: a.alikhani@ltr.ui.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، ایران. رایانامه: m.meshkat@ltr.ui.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، ایران. رایانامه: safian@ltr.ui.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

مفهوم شیء فی نفسۀ کانت همان عاملی است که ما را از شناخت شیء چنان که در خود هست محروم می‌سازد و به همین خاطر برای هگل که اعتقاد داشت دانش به هیچ حدی محدود نمی‌شود، پذیرفتنی نبود و او برای رسیدن به آنچه خود آن را دانش مطلق می‌نامید چاره‌ای جز این نداشت که سایه این مفهوم را از سر ایدئالیسم مطلق خود کم کند. ما در این مقاله بر خلاف پژوهش‌های دیگر که به نقد به اصطلاح خود هگل بیرونی او بر مفهوم شیء فی نفسۀ پرداخته و تمرکز خود را بر آن قطعاتی گذاشته‌اند که هگل به صورت پراکنده در نقد این مفهوم مطرح کرده است، اولاً تلاش خواهیم کرد مواجهه درون‌ماندگار او را با شیء فی نفسۀ آن‌گونه که در فصل نخست پدیدارشناسی روح صورت می‌گیرد مورد بررسی قرار داده و نشان دهیم که چرا او معتقد بود که اگر فرآیند رفع قالب‌های آگاهی در یکدیگر به‌درستی دنبال شود، اساساً چیزی همچون شیء فی نفسۀ محلی از اعراب نخواهد داشت. سپس با بررسی روایت او از این فرآیند، می‌کوشیم نشان دهیم که او دست کم در پدیدارشناسی روح قادر نبوده است شیء فی نفسۀ را از پیش پای اندیشه خود بردارد و در واقع می‌توان این مفهوم را دقیقاً به همان معنایی که کانت از آن مراد می‌کرد، از میان سطور پدیدارشناسی روح بیرون کشید.

نوع مقاله:

پژوهشی

(۳۲۶-۳۰۷)

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۱۲/۲۲

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۶/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۶/۲۶

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۸/۲۰

واژه‌های کلیدی:

شیء فی نفسۀ، یقین حسی، ادراک، فاهمه، آگاهی، هستی‌شناسی، مطلق.

استناد: علیخانی دهقی، افشین؛ مشکات، محمد و صافیان، محمدجواد (۱۴۰۳). پدیدارشناسی روح هگل و مسئله شیء فی نفسۀ کانتی. *فلسفه*، سال ۲۲، شماره ۱، بهار و تابستان، پیاپی ۴۲ (۳۲۶-۳۰۷).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.373761.1006825>



۱. مقدمه

از نظر هگل (و البته بسیاری دیگر از متفکران پس از کانت، هم آنانی که به سنت ایدئالیسم تعلق دارند، مانند فیشته و شلینگ، هم کسانی که اساساً به چشم تردید در کانت و فلسفه‌ی او می‌نگرند، مثل نیچه) مفهوم «شیء فی نفسه» یکی از بزرگ‌ترین نقاط ضعف اندیشه کانت است و از نظر او «به سادگی می‌توان دید که موجود انتزاعی‌ای مثل شیء فی نفسه، خود، محصول اندیشه، و [به طور مشخص] اندیشه صرفاً انتزاعی‌اندیشه است» (Hegel, 2010: 21.48).

اما مشخصاً دلیل انزجار هگل از این مفهوم چیست؟ روشن‌ترین علت این نگاه تردیدآمیز هگل به شیء فی نفسه را می‌توان در آنچه او از مفهوم دانش مراد می‌کند جستجو کرد. هگل تنها دانشی را سزاوار عنوان «دانش» می‌داند که به هیچ حدی محدود نباشد. این همان دانش به اصطلاح خود وی «مطلق» است که آن را باید در مفهوم^۱ فراگیری جست که او نظام علم خود را وقف تبیین موشکافانه روند تکوین آن کرده است، و بر اساس تصور وی از این دانش، هیچ امری نباید و نمی‌تواند این دانش را به نحوی بیرونی مشروط و محدود سازد. این توصیف به شدت مختصر و ارتجالی پروژه فلسفی هگل، به‌رغم تمامی اختصار و سطحی بودنش نشان می‌دهد که هگل می‌بایست سایه تاریک مفهوم شیء فی نفسه را از روی فلسفه خویش بردارد تا دانش مطلق نظرورزان‌های که او از آن سخن می‌گوید دانش آنچه واقعاً هست باشد، نه آنچه صرفاً برای قوای سوپژکتیو دستگاه شناخت، در مقام یک ابزار، قابل تحصیل است. به همین خاطر است که او، اگرچه نه به صراحت لفظی اما به گواه بسیاری از مفسران به نحوی ضمنی، در همان نخستین فصل «مقدمه» نظام علم خود، یعنی در فصل آگاهی کتاب *پدیدارشناسی روح* تلاش می‌کند تکلیف خویش را با این مفهوم روشن سازد.^۲

با این همه، اینکه آیا تلاش او، دست کم در *پدیدارشناسی روح*، مقرون به نتیجه بوده است یا خیر همان مسئله‌ای است که ما در این مقاله تلاش خواهیم کرد آن را روشن کنیم. البته باید یادآور شد که موضوع این مقاله بر خلاف پژوهش‌های دیگری که در باب نسبت اندیشه هگل و مفهوم شیء فی نفسه صورت گرفته است، بررسی انتقادات هگل به مفهوم شیء فی نفسه کانتی

1. Begriff

۲. برای مطالعه بیشتر بنگرید به:

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

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

نیست، کاری که مثلاً وستفال در مقاله خود تحت عنوان «در دفاع از شیء فی نفسه» (Westphal, 1968) انجام داده است، بلکه هدف نخست ما در این مقاله این است که نشان دهیم چرا هگل معتقد بود که اگر روند تطور آگاهی و تبدیل قوالب آن به یکدیگر به درستی دنبال شود، چیزی همچون شیء فی نفسه اساساً محلی از اعراب نخواهد داشت؛ و هدف دوم ما ارزیابی این مدعای هگل از طریق بررسی شرحی است که او از این فرآیند به دست داده است.

به این ترتیب، در آنچه در ادامه خواهد آمد، اولاً خواهیم کوشید که نگرش هگل در خصوص شیء فی نفسه کانتی را روشن سازیم، ثانیاً نشان دهیم که هگل چگونه در فصل نخست پدیدارشناسی روح، یعنی در فصل آگاهی تلاش می‌کند به نحوی کاملاً درون‌ماندگار، شیء فی نفسه کانتی را در حرکت آگاهی و به عبارت دقیق‌تر، در آنچه او در فلسفه خویش از واژه‌ی «مفهوم» مراد می‌کند حل کند، و پس از آن می‌کوشیم تا نشان دهیم که آیا او در انجام این کار موفق بوده است یا خیر.

۲. حد دانش در فلسفه هگل

کانت با طرح ایدئالیسم استعلایی خود که در واقع به دنبال تعیین شرایط امکان صدور احکام کلی و ضروری بود، ضمن پذیرش وجوه قابل اعتنای اندیشه هیوم، کوشید فلسفه را در برابر ضربات مهلک این اندیشه ایمن کند و راه دیگری پیش روی آن بگذارد. توجه ایدئالیسم استعلایی کانت متوجه تعیین شرایطی بود که تجربه تنها تحت آنها می‌تواند تجربه ابژکتیوی باشد که به حقیقت یا امر حقیقی می‌پردازد، و این ابژکتیویته در واقع، نتیجه مفاهیم یا مقولاتی است که صورت تجربه را تعیین می‌کنند؛ صورتی که از کلیت و ضرورت برخوردار است، و این کلیت و ضرورت همان چیزی است که علم برای علم بودن بدان نیاز دارد.

البته اگرچه بنا به تفسیر کانت، مفاهیم تنها صورت تجربه را تعیین می‌کنند اما او در *تقد/اول* خود کوشیده بود نشان دهد که اگر این صورت از سوی شناسنده بر ماده تجربه اعمال نشود (ماده‌ای که از طریق آنچه او آن را «شهود حسی» می‌نامد دریافت می‌گردد)، اساساً هیچ شناختی حاصل نخواهد شد.

به این ترتیب، چنان که از همین گزارش نابسند و ابتدایی نظام کانتی برمی‌آید، در ایدئالیسم استعلایی، دانش ما هیچ‌گاه دانشی از خود موضوع یا ابژه یا برابریستای شناخت، چنان که در خود هست نیست، بلکه این دانش حاصل مداخله فعالانه سوژه در روند ساخت و شناخت ابژه یا برابریستای خویش است. این دیدگاه کانت، و عباراتی مثل این که ما از اشیا همان چیزی را می‌شناسیم که خودمان در آنها نهاده‌ایم (Kant, 2000: Bxiii) که بر مبنای همان حدی که او برای دانش قائل بود بنیان نهاده شده‌اند، دانش را در نظام او به حدی استعلایی، موسوم به

«شیء فی نفسه» محدود می‌سازد و باعث می‌گردد که فلسفه او به سوپرکتیو بودن و بی‌بنیان ساختن دانش متهم شود.

هگل این نقد را قویاً به کانت وارد می‌داند و این مسئله را با اشارات متعدد در آثار خود نشان داده است. برای مثال او در علم منطقی می‌نویسد: «دیدگاه کانت [علاوه بر عنصر تجربی حس و شهود، چیز دیگری را نیز باقی می‌گذارد که توسط خود تفکر خودآگاه، فرانهمی و متعین نشده است، [یعنی] شیء فی نفسه، چیزی که نسبت به اندیشه بیرونی و بیگانه است» (Hegel, 2010: 11.328)، یا در منطق/دانشنامه می‌نویسد: «شیء فی نفسه [...] تا آنجا ابژه را بیان می‌کند که آن را از هر آن چیزی که برای آگاهی است، یعنی از تمام تعینات حسی و تعینات اندیشه منتزع کرده باشد» (Hegel, 2000: §44).

چنان که از گفته‌های هگل برمی‌آید می‌توان دلیل ابتلای کانت به این مشکل را در این جست که او در فلسفه خود از ابتدا دو وجه پذیرندگی و خودانگیختگی را از هم تفکیک می‌کند و خودانگیختگی را تنها به اعمال صورت شناخت بر آن چیزی که سوژه، به نحوی منفعلانه و در حالتی کاملاً پذیرنده تحصیل کرده است محدود می‌کند. اما به اعتقاد هگل، دانشی را که «بیرون» داشته باشد، یا به عبارت دیگر دانشی را که به حدی ورای خود و به شرطی خارج از خویش محدود باشد و نتواند چیزها را چنان که در خود هستند بشناسد نمی‌توان دانش نامید و به همین خاطر او با ایدئالیسم مطلق خود کوشید دانشی را بنا کند که به هیچ حد بیرونی‌ای محدود نمی‌گردد و در آن (دست کم در انتهای یک فرآیند دیالکتیکی تاریخی - منطقی که آگاهی از طریق آن به مرتبه دانش مطلق نائل می‌آید) ابژه دانش چنان که در خود هست به شناخت درمی‌آید.

بنابراین، اگر نه مهم‌ترین، دست کم یکی از مهم‌ترین وظایف نظام علم هگل این است که تکلیف خود را با شیء فی نفسه کانتی مشخص کند، زیرا در غیر این صورت آرمان دانش مطلق که از آن سخن می‌گوید تماماً بر باد خواهد رفت؛ و این دقیقاً همان نکته‌ای است که وستفال نیز به درستی بر آن تأکید می‌کند: «مسئله این است که آیا هگل می‌تواند [در خصوص مسئله شیء فی نفسه] نقد مؤثری [...] به کانت وارد کند؟ [چرا که] این مسئله برای او امری تفتنی نیست، زیرا او وظیفه فلسفه را غلبه بر دوگانه‌انگاری‌ها می‌داند» (Westphal, 1968: 137).

ما در ادامه، ابتدا با بررسی فصل «آگاهی» پدیدارشناسی روح خواهیم کوشید تا نشان دهیم که هگل چگونه تلاش می‌کند شیء فی نفسه کانتی را از فلسفه خود حذف کند، و سپس در بخش پایانی مقاله به ارزیابی تلاشی که وی در این فصل از کتاب خود انجام داده است خواهیم پرداخت.

۳. «آگاهی» در پدیدارشناسی

۱.۳. یقین حسی

نخستین منزل از سفر پر فراز و نشیب آگاهی در پدیدارشناسی روح، منزلگاه یقین حسی است. اینکه چرا «آگاهی» با «یقین حسی» آغاز می‌شود به‌خاطر تصور غالبی است که در باب یقین حسی وجود دارد. اگر تصور رایج در باب یقین حسی این است که در آن ما مستقیماً با خودِ ابژه رویارو می‌شویم و هیچ دخل و تصرفی از سوی سوژه شناسنده در آن و نحوه شکل‌گیری آن صورت نمی‌گیرد، و اصلاً به همین دلیل است که این دانش حسی به صفت «یقین» متبرک شده، به اعتقاد هگل ما برای آنکه بتوانیم ظرفیت این نوع از شناخت و کاستی‌های احتمالی‌اش را از بطن خود آن بیرون بکشیم باید آن را همان‌طور که خود را می‌نماید در نظر بگیریم (Hegel, 2018: §90).

دو مدعای یقین حسی که هگل بر آنها انگشت می‌گذارد یکی «بی‌واسطه» بودن دانش در یقین حسی است، به این معنا که عامل شناسنده مستقیماً با خودِ ابژه در ارتباط است و هیچ فعالیت کاهنده یا افزایش‌دهی از سوی او در شکل‌گیری ابژه شناخت صورت نمی‌گیرد، و دیگری غنای این دانش؛ غنایی که از مواجهه بی‌حد و حصر عامل شناسنده با موضوع شناخت نشأت می‌گیرد، زیرا در پهنه زمان و مکان، عرصه نامحدودی از ابژه‌ها را در برابر خود می‌یابد (Hegel, 2018: §91).

با این حال هگل تلاش می‌کند که نشان دهد یقین حسی، «انتزاعی‌ترین و فقیرترین حقیقت» است (Hegel, 2018: §91) زیرا به اعتقاد او با بررسی این دانش خواهیم دید که تمام آن چیزی که یقین حسی برای اشاره به فرد تکین^۱ در اختیار دارد «این»، «اینجا» و «اکنون» است که هر سه کلی‌اند و به هر چیزی قابل اطلاق، و به همین خاطر تنها شناختی که یقین حسی می‌تواند به دست دهد شناختی است که آن را نهایتاً در قالب حکمی به صورت «این [چیز] هست» می‌توان بیان کرد. دی‌وریس این نکته را چنین بیان کرده است: «هر چیزی می‌توان مرجع "این" باشد؛ بنابراین، وقتی کسی چیزی را یک "این" می‌داند چیزی راجع به آن نمی‌داند [یا آن را نمی‌شناسد]» (DeVries, 1988: 300).

هگل در این بخش نشان می‌دهد که برای اشاره به یک امر (حداقل از منظر یقین حسی) تکین، گریزی از به کار بردن لفظ «این»، «اینجا»، «اکنون»، یا دست کم اشاره کردنی که خود مستلزم کاربرست ضمنی یکی از این الفاظ است وجود ندارد. اما هیچ کدام از اینها منحصر به یک امر تکین واحد نیستند و از آنها برای اشاره به هر (یا در واقع همه) چیز استفاده می‌شود. به بیان دی‌وریس «نه هیچ دقیقه تکینی، ذاتِ اکنون است و نه اکنون، ذات هیچ تجربهٔ ابژکتیوی»

(DeVries, 1988: 299). به بیان دیگر، اگرچه یقین حسی ابژه بی‌واسطه دریافتش را ابژه‌ای انضمامی می‌داند که در برابرش واقع شده، اما به محض اینکه این «در برابر» بودن را بیشتر واکاوی می‌کند خواهد دید که «اینجا» و «اکنون» مندرج در آن جزو ویژگی‌های خود شیء نیستند.

به این ترتیب، الف. نخستین نتیجه‌ای که می‌توان از آنچه هگل در یقین حسی گفته است گرفت این است که به امر تکین می‌توان اشاره کرد، اما این اشاره لاجرم به واسطه امر کلی (یعنی الفاظ، و نیز اشارات غیرزبانی مربوطه) صورت می‌گیرد. دی‌وریس نیز در مقاله خود، مقصود هگل در این بخش را رسیدن به همین نتیجه دانسته است: «من نشان دادم که هگل منکر این نیست که ما می‌توانیم به امور جزئی^۱ اشاره کنیم. [...] اما] ارجاع اشاره‌ای، ارجاعی نیست که توسط کلی‌ها وساطت نشده باشد» (DeVries, 1988: 303).

بر اساس این قرائت، مراد هگل از آنچه در بخش یقین حسی آمده این است که امر تکینی که یقین حسی دعوی شناخت آن را دارد در تمامیتش بماهو برای یقین حسی قابل احصاء نیست. بر اساس این قرائت، شناخت از نظر هگل مستلزم چیزی بیش از ارتباط بی‌واسطه است که تنها از طریق امر کلی، یعنی از طریق مفاهیم قابل حصول است (Westphal, 2002: 111). در بخش سوم مقاله حاضر بیشتر به این قرائت خواهیم پرداخت.

ب. با این همه در حقیقت، آنچه را که هگل در این بخش بیان کرده است به نحو دیگری نیز می‌توان تفسیر کرد و آن اینکه به باور هگل، او نشان داده است که اساساً هیچ اشاره مستقیم و بی‌واسطه‌ای به امر تکین ممکن نیست، زیرا آگاهی در مواجهه با ابژه یقین حسی، تنها با امور کلی سروکار دارد؛ بر اساس همین قرائت دوم است که اینوود می‌نویسد: «با این حال واضح است که هگل می‌خواهد آنها [یعنی امور تکین] را حقیر بشمارد و یک استدلال برای این کار این است که نشان داده شود که نمی‌توان به آنها به‌عنوان فرد متمایز اشاره کرد» (Inwood, 2002: 314). در واقع اگر این تکه از بند آخر بخش یقین حسی را به یاد بیاوریم این استنباط از مقصود هگل چندان هم دور از ذهن نخواهد بود:

مراد آنان همین تکه کاغذی است که من این را روی آن می‌نویسم یا نوشته‌ام؛ اما [آن‌ها] آن چیزی را که مراد کرده‌اند نمی‌گویند. اگر آنان واقعاً بخواهند این تکه کاغذی را بگویند که مرادشان است و خواسته‌اند آن را بگویند، این [کار] غیرممکن است، زیرا این حسی‌ای که مراد شده، برای زبان، که به آگاهی، یا به امر ذاتاً کلی تعلق دارد دسترس‌پذیر نیست [...] آنان در باب "اشیاء بالفعل، ابژه‌های بیرونی یا حسی و موجودات مطلقاً تکین و امثالهم" سخن

می‌گویند، یعنی فقط آن چیزی را راجع به آن‌ها می‌گویند که کلی است. به این ترتیب، آن چیزی که دسترس‌ناپذیر نامیده شده است چیزی جز امر غیرحقیقی، غیرعقلانی و امر صرفاً مراد شده نیست (Hegel, 2018: §110).

اما باید به یاد بیاوریم که هگل با طرح این مسئله که یقین حسی خود را کامل‌ترین شناخت معرفی می‌کند، در واقع با بزرگ‌نمایی ادعای یقین حسی، توان دفاعی آن را از آن می‌گیرد. دعوی یقین حسی شناخت کامل ابژه نیست. مدعای یقین حسی تنها این است که مستقیماً در ارتباط با ابژه‌ای قرار دارد که خود را چنان که هست بدان تحمیل می‌کند.

به نظر می‌رسد مسئله‌ای که در این نتیجه‌گیری هگل نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند این باشد که آیا زمان متشکل از اکنون‌هاست یا اکنون، جزئی از زمان (همین مسئله در مورد مکان نیز مطرح است). هگل به وضوح دعوی دوم را پذیرفته است. اما در این صورت باید به این سؤال پاسخ داد که ما چرا باید ابتدا زمان کلی را بپذیریم و بعد اکنون را از بطن آن بیرون بکشیم؟ در حالی که در واقع در ساحت یقین حسی، وقتی به درخت اشاره کرده و آن را مراد می‌کنیم، این عمل را در یک اکنون اتمی تکین انجام داده‌ایم. این اشاره کردن، اشاره من است به این چیزی که اینجا و اکنون هست. این اکنون اتمی قابل تقسیم نیست، زیرا اگر تقسیم‌پذیر باشد دیگر اتمی نخواهد بود، و چنان که در این بخش به وضوح می‌بینیم، هگل نه تنها آن را انکار نمی‌کند بلکه خود او نیز در بیان مقصود خویش از آن استفاده می‌کند، زیرا چنان که وی بارها در این بخش اشاره کرده است، از نظر او «اکنونی» هست که «درخت» است و «اکنون» دیگری که «خانه» است. هنگامی که من بلافاصله پس از درخت به خانه اشاره می‌کنم، این درخت اشاره من است به چیزی که در اینجا و اکنونی غیر از اینجا و اکنون خانه هست. پس بر خلاف رای هگل، نه تنها اشاره به امر تکین ممکن است، بلکه چنان که پلامر به درستی اشاره می‌کند «واقعیت» نیز دارد؛ در حقیقت این مدعای دوم و ظاهراً اصلی^۱ هگل در بخش یقین حسی، نتیجه نادیده گرفتن متن زمینه‌ای^۲ است که یقین حسی در بستر آن با ابژه خود مواجه می‌شود (Plumer, 1980: 84-85).

به این ترتیب چنان که کوشیدیم نشان دهیم، آنچه را که هگل در بخش یقین حسی می‌گوید به دو نحو می‌توان تفسیر کرد که از آن میان، تفسیری که ما آن را به منزله تفسیر دوم معرفی کردیم (و به اعتقاد ما مقصود اصلی هگل همان چیزی است که از این تفسیر برمی‌آید) اساساً قابل دفاع نیست. اما همان‌طور که پیش‌تر نیز گفته شد، در بخش سوم این مقاله مجدداً به نتیجه

۱. در خصوص دیدگاه اینوود بنگرید به:

Inwood, M. J. (2002). Hegel. United Kingdom: Routledge: 312-315

2. context

دیگری که از بخش یقین حسی پدیدارشناسی روح می‌توان گرفت و ما از آن تحت عنوان تفسیر نخست یاد کردیم باز خواهیم گشت و پیامدهای ناشی از این تفسیر را نیز برای فلسفۀ هگل به نحو دقیق‌تر بررسی خواهیم کرد.

۲.۳. ادراک

هگل در پایان بخش یقین حسی با یادآوری این نکته زمینه را برای گذار از یقین حسی به ادراک فراهم می‌سازد که «اگر من بخواهم به یک تکه کاغذ به‌خصوص اشاره کنم می‌بایست به آن به‌منزلهٔ یک "اینجا" که در میان اینجاهای دیگر است و در درون خودش در کنار هم بودنِ بسیطِ "اینجا"های بسیار است [اشاره کنم]» (Hegel, 2018: §110). به این ترتیب در بخش ادراک، ما در مقام آگاهی با وحدتی سروکار داریم که خود را به‌منزلهٔ امور کلی کثیر به نمایش می‌گذارد. به عبارت دیگر در پیشگاه ادراک، ابژه، همزمان وحدتی در مقام یک «اینجا»ست که در عین حال چیزی جز «در کنار هم بودنِ بسیط اینجاهای بسیار» نیست. در نتیجه هگل در بخش ادراک، پای نسبت میان ابژه با ابژه‌های دیگر، نسبت میان ابژه با شناسنده و نسبت میان ابژه و ویژگی‌های کثیری را که از خود به نمایش می‌گذارد، و در یک کلام پای «وساطت»^۱ را به میان باز می‌کند. این فرآیند وساطت است که آگاهی را با جهانی متشکل از اشیای متمایز رویارو می‌کند.

نکته‌ای که می‌بایست در نظر گرفت این است که مثال‌هایی که هگل در بخش یقین حسی برای ایضاح منظور خود مطرح می‌کند (یعنی درخت و خانه) نمایندهٔ یک واحد اتمی هستند زیرا در یقین حسی سخن بر سر ابژه‌هایی است که به تجربه درمی‌آیند، نه «داده»های حسی؛ اما در ساحت ادراک، ابژهٔ آگاهی، بدو امر واحدی است که در عین حال چیزی جز ویژگی‌های کثیری که از خود به نمایش می‌گذارد نیست (Hegel, 2018: §112). به این ترتیب، برای ادراک، یک قطعه قند، مکعب‌شکل است، سفید است و شیرین است. هگل در تحلیل خود در این بخش نشان می‌دهد که به این قطعه قند از دو منظر می‌توان نگاه کرد: نخست، این قطعه قند، از این جهت که یک قطعه قند واحد است از یک وحدت فی‌نفسه برخوردار است، دوم، از آن جهت که سفید بودن این قطعه قند مستلزم شیرین بودن یا مکعب شکل بودن آن نیست و در کنار هم قرار گرفتن این دو (یا چند) ویژگی، ظاهراً از ضرورتی درونی برخوردار نیست، یک کثرت لاقتضاست. از منظر نخست، ابژهٔ آگاهی امر واحدی است که در مقام یک جوهر از اعراضی برخوردار است، و از منظر دوم، ابژهٔ آگاهی مجموعه‌ای از ویژگی‌هاست و در واقع چیزی جز این ویژگی‌ها نیست.

اگر به زبان یقین حسی بخواهیم این مسئله را بازگو کنیم از یک طرف ابژه، «اینجا»ی است که خود «کنار هم بودن اینجاها بسیار است» و از طرف دیگر، «اینجاها بسیار» در کنار هم قرار گرفته، خود همان ابژه‌اند، بی‌آنکه در کنار هم قرار گرفتشان ضرورتی داشته باشد. همچنین، دقیقه دیگر برساننده ادراک، یعنی من نیز بر اساس تحلیل هگل در این بخش، خود را به همین ترتیب در وضعیتی دوگانه به نمایش می‌گذارد: «آگاهی یک بار خود و بار دیگر شیء را هم به وحدت از کثرت عاری محض تبدیل می‌کند، هم به همچنین منحل شده در مواد مستقل» (Hegel, 2018: §122).

به این ترتیب هگل در بند ۱۲۷ پدیدارشناسی روح، با برداشتن گامی بلند به سوی مطلوب خود، نخست می‌گوید ابژه در واقع چیزی جز همین تبدیل و تبدل دائمی وحدت به کثرت، و بالعکس نیست، (Hegel, 2018: §127) و در وهله دوم اشاره می‌کند که «به این ترتیب ابژه در تعیین‌مندی‌های محض خود، یا در تعیین‌مندی‌هایی که بنا بود ذاتیت آن را برسانند رفع^۱ شده است، درست همان‌گونه که در هستی حسی‌اش به امری رفع‌شده تبدیل شده بود» (Hegel, 2018: §129). این تعیین‌مندی‌هایی که هگل از آنها سخن می‌گوید، از نظر او چیزی جز تعیین‌مندی‌های «اشیای [متعلق به] تفکر»^۲ نیستند، و این ساختگی بودنشان باعث می‌شود که «حقیقی» نباشند (Hegel, 2018: §131). بنابراین هگل در بخش «ادراک» نشان می‌دهد که من و ابژه فارغ از تعیین‌هایی که از منظر ادراک جزو ذاتیات ما محسوب می‌شوند، هر دو در هر لحظه هم از یک طرف وحدت منفی برای خود موجودیم و هم از طرف دیگر کثرت برای دیگری. هگل این وحدت متناقض را «کلیت مطلق» می‌داند که به واسطه آن ما از ساحت ادراک به ساحت فاهمه وارد می‌شویم (Hegel, 2018: §129).

۳.۳. نیرو و فاهمه

هگل در بخش نیرو و فاهمه بحث خود را از آن «کلیت مطلق»ی که در ادراک بدان رسیده و آن را حقیقت ادراک دانسته بود پی می‌گیرد. با توجه به آنچه در بخش ادراک گفته شد، این کلیت مطلق از نظر هگل دو ویژگی بنیادین دارد: نخست اینکه این امر کلی به امر حسی وابسته نیست و دیگر اینکه این امر کلی، حرکت نامشروط امر واحدی است که در خودش دائماً و به تناوب، به دو حد «هستی برای خود» و «هستی برای دیگری» مبدل می‌گردد. به این معنا، در ابتدای بخش فاهمه، شیء در مقام یک شیء، از آن حیث که در درون خود واجد وحدتی درونی است،

1. sublata

2. Things-of-thought

خود را به منزله یک «هستی برای خود»، که در واقع تمامیت آن شیء را در برمی‌گیرد آشکار می‌سازد، و در عین حال، این هستی برای خود، از آنجاکه در درون خود چیزی جز نسبت یا نسبت‌هایی که با دیگری (از جمله آگاهی شناسنده) دارد نیست، در آن واحد، خود را به منزله یک هستی متکثر برای دیگری، یا به عبارت بهتر، به منزله هستی‌ای که در نسبتی نفی‌کننده با اشیای دیگر قرار دارد نیز نمایان می‌سازد.

هگل نخستین بند بخش نیرو و فاهمه را با یادآوری دو نکته آغاز می‌کند؛ اولاً می‌گوید: «در دیالکتیک یقین حسی، شنیدن و دیدن و.. دیگر برای آگاهی مطرح نیستند» و ثانیاً آن هستی برای دیگری و هستی برای خود در قالب یک «کلی نامشروط» با یکدیگر جمع می‌شوند (Hegel, 2018: §132). سپس با وام گرفتن مفهوم نیرو از علم زمانه خود اشاره می‌کند که این حرکت تبدیل و تبدل دائم و متناوب در واقع همان چیزی است که نیرو نامیده می‌شود: «[کثرت] مواد [یا تعینات]ی که به‌عنوان امور مستقل وضع شده بودند بی‌درنگ به وحدتشان برمی‌گذرد، و وحدتشان بی‌وقفه به گشودگی‌شان، [...] این حرکت همان چیزی است که نیرو نامیده می‌شود» (Hegel, 2018: §136). به این ترتیب او ابتدا ابژه را به نیرو تبدیل می‌کند و سپس به تحلیل آن (نیرو) می‌پردازد. به این ترتیب او نخست از این سخن می‌گوید که این نیرو (دست کم از منظر فاهمه) برای متجلی شدن، به یک امر «برانگیزاننده» احتیاج دارد، چنان‌که مثلاً برای آنکه نیروی مغناطیسی آهن‌ربا متجلی شود به آهنی نیاز است که این نیرو را در آن برانگیزد. آن‌گاه نشان می‌دهد که این امر «برانگیزاننده» را نیز باید به اندازه دیگر ذاتیات نیرو جزو ذاتی آن دانست، زیرا اگر برانگیزاننده‌ای نباشد نیرویی نیز در کار نخواهد بود: «از آنجا که نیرو ضرورتاً خود را متجلی می‌سازد، آنچه به‌عنوان یک ذات دیگر وضع شده بود، در خود آن نیروست» (Hegel, 2018: §137).

اما به اعتقاد هگل فاهمه به غلط می‌کوشد این دو نیرو را با تفاوت‌گذاری میان صورت و محتوا، دو نیروی متفاوت از هم در نظر بگیرد، در حالی که چنان‌که او نشان می‌دهد این خود ابژه در مقام یک نیروی واحد است که به دو نیرو تبدیل می‌شود، که به لحاظ محتوایی، یکی واسط کلی تعینات کثیر است، دیگری امر واحد به خودبازتابیده، و به لحاظ صوری، یکی برانگیزاننده فعال یا هستی برای خود است و دیگری برانگیخته منفعل یا هستی برای دیگری (Hegel, 2018: §140).

او از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیرد که «مفهوم نیرو، در همین فعلیت است که خود را به‌عنوان ذات حفظ می‌کند؛ نیرو در مقام امر بالفعل، تنها در تجلی [یافتن است که] هست، [تجلی‌ای] که در عین حال چیزی جز رفع خویش نیست» (Hegel, 2018: §141)، از این رو، بر اساس تفسیر او، هم وحدت ابژه حاصل برانگیخته شدن آن از طریق تجلیات کثیر خود آن است، هم تجلیات کثیرش نتیجه برانگیخته شدن آن به وسیله وحدتش، و به این ترتیب در حقیقت

تمایزی میان صورت و محتوا در کار نیست. او سپس در بند ۱۴۳ پدیدارشناسی روح، به نسبت میان «این ذات حقیقی اشیا» و «آگاهی» می‌پردازد و نشان می‌دهد که فاهمه، خود را در نسبتی وساطت‌یافته با امر درونی شیء در نظر می‌گیرد که به میانجی‌گری «هستی بسط‌یافته نیرو» یا «نمود»^۱ صورت می‌پذیرد.

به این ترتیب آگاهی وارد قلمرو جهان فراحسی‌ای می‌شود که در آن ابژه همچنان در مقام یک امر در خود در مقابل آگاهی قرار دارد و چیزی غیر از آن است. اینجا همچنان فاهمه آن تقابلی را که میان هستی برای خود و هستی برای دیگری تشخیص داده بود به خود ابژه نسبت می‌دهد و ابژه را به منزله شیء فی‌نفسه‌ای در نظر می‌گیرد که غیر از آن چیزی است که برای دیگری است. با این همه، همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، ابژه چیزی جز تبدیل و تبدل دائم هستی برای خود و هستی برای دیگری به یکدیگر (همان چیزی که آن را نیرو نامیدیم) نبود. هگل از این نکته نتیجه می‌گیرد که ابژه در حقیقت چیزی جز قانون نیرو که بیان‌گر تبدیل و تبدل وحدت نیرو به کثرت تجلیات آن است نیست (Hegel, 2018: §148). به باور او فاهمه با تمسک جستن به «قانون» می‌کوشد به آن چیزی که در حقیقت آن را دور از دسترس خود می‌داند چنگ بیندازد، اما خود قانون به‌عنوان یک امر فراحسی به معضل دیگری برای فاهمه بدل می‌شود، زیرا اولاً ما در ساحت فاهمه با قوانین متعددی که هر یک از آنها تعینات خاص خود را دارد مواجه هستیم نه با یک «قانون» واحد، ثانیاً همان‌طور که استرن می‌گوید «[سخن گفتن از قانون] هیچ جوابی به این پرسش نمی‌دهد که چرا این قوانین به‌خصوص به‌عنوان قانون مطرح می‌شوند، حال آنکه به نظر می‌رسد جهان می‌توانست از قوانین دیگری تبعیت کند» (استرن، ۱۴۰۱: ۱۴۰) و ثالثاً قانون امری همان‌گویانه است که همان‌طور که خود هگل می‌گوید، به‌جای آنکه یک پدیده را تبیین کند آن را توصیف می‌کند.

برای مثال وقتی می‌گوییم قانون مغناطیس عبارت است از جذب شدن آهن به وسیله آهنربا، در واقع چیزی جز این نگفته‌ایم که آهن به وسیله آهنربا جذب می‌شود، و به این ترتیب هیچ پاسخی به مسئله ضرورت نهفته در این فرآیند جذب شدن، یعنی این مسئله که «چرا» آهن به سوی آهن‌ربا جذب می‌شود نداده‌ایم. به همین خاطر فاهمه نهایتاً ابژه خود را به منزله امر ایستای در خودی در نظر می‌گیرد که حرکتی در آن نیست، و حرکت را، چیزی که از طریق خود آن (یعنی فاهمه) بر ابژه بار می‌شود، در نتیجه قانون پدیدار که در واقع بنا بود حرکت را در سوی ابژه توضیح دهد به قانونی تبدیل می‌شود که فاهمه از جانب خویش آن را شکل داده است؛ قانونی

1. appearance

که در فهم آنچه در برابر فاهمه قرار می‌گیرد، یعنی ابژه، به فاهمه کمکی نمی‌کند. اینجاست که هگل مفهوم «جهان فراحسی دوم» یا «جهان وارونه» را مطرح می‌کند. اگر قانون یا جهان فراحسی نخست چیزی است که از سوی آگاهی یا سوژه بر موضوع شناخت یا ابژه (که امری ایستا و با خود برابر است) بار می‌شود، در این صورت، با توجه به درونی سوژه یا آگاهی شدن حرکت تمایزگذاری (میان واحد هستی برای خود و کثیر هستی برای دیگری)، پدید آمدن جهان فراحسی دوم که در آن هر یک از تعینات به ضد خود تبدیل می‌شود امری ناگزیر خواهد بود. اما در اثر این حرکت مشخص می‌شود که آن دیگری ایستایی که آگاهی آن را در برابر خود می‌بیند در واقع هستی خود را از آگاهی دارد و به همین خاطر است که اینوود می‌نویسد: «به نحو فزاینده‌ای مشخص می‌شود [...] که امر درونی در واقع تصویر منعکس شده خود حرکت فاهمه است. [...] به این ترتیب، آگاهی فاهمه از امر درونی، در واقع آگاهی او از خویش یا خودآگاهی است، حتی اگر آگاهی هنوز از این مسئله مطلع نباشد» (Hegel, 2018: 595). در نتیجه، چیزی که آگاهی آن را به منزله نمود در نظر می‌گیرد در حقیقت نه نمودی از یک ذات فراحسی بلکه امری است که خود آگاهی آن را در برابر خویش وضع کرده است و به عبارت دیگر، ابژه‌ای که در برابر آگاهی قرار دارد چیزی جز بازتابی از تصویر خود آن نیست.

بی‌شک ادیسه آگاهی در مسیر پدیدارشناسی روح به اینجا ختم نشده و این سفر تا واپسین منزل، که هگل آن را «دانش مطلق» می‌نامد و در واقع فرآیند به اطلاق رسیدن مفهوم و حذف کامل شروط بیرونی آن (از جمله شرط خودآگاهی) است ادامه پیدا می‌کند، به گونه‌ای که در نهایت مشخص می‌گردد همه عالم چیزی جز تفاوت‌گذاری ضروری مفهوم بین دقایق برساننده خود به دست خویش نیست. اما تا آنجا که به بحث این مقاله مربوط می‌شود، به‌طور خلاصه می‌توان گفت که هگل با تبدیل کلی نامشروط ادراک به نیرو، و واکاوی موشکافانه‌ی آن کوشیده است که با تبدیل ابژه به مفهوم، در واقع آن فی‌نفسگی یا وجه در-خودی را از میان بردارد که کانت افزون بر آنچه از نظر او نمود ابژه محسوب می‌شود برای آن قائل بود.

تا اینجا تلاش کردیم که نشان دهیم هگل چگونه در فصل نخست پدیدارشناسی روح کوشیده است شیء فی‌نفسه کانتی را از میان بردارد. با این همه در بخش بعدی تلاش خواهیم کرد به این پرسش پاسخ دهیم که آیا راهبرد هگل برای انجام این کار وافی به مقصود او بوده است یا خیر.

۴. ابژه آگاهی و شیء فی‌نفسه

همان‌طور که گفته شد به‌طور کلی بخش یقین حسی پدیدارشناسی روح را به دو نحو می‌توان قرائت کرد و به نظر می‌رسد که هگل نیز در موارد مختلف به تناوب به هر دوی این قرائت‌ها

نظر داشته است (Inwood, 2002: 314). در قرائتی که ما آن را در بخش ۳.۱. این مقاله به عنوان قرائت دوم معرفی کردیم، آگاهی اساساً قادر به اشاره به امر تکین نیست. اما همان طور که در آن بخش گفته شد، این قرائت در تحلیل نهایی قابل دفاع نیست و اساساً اشاره به امر تکین نه تنها ممکن است بلکه خود هگل نیز به رغم آنکه می‌کوشد رد آن یک «تکه کاغذ» را که او متن پدیدارشناسی را بر روی آن نوشته است در تکه کاغذ کلی گم کند، اما دقیقاً با همین کار خود آن را از هر تکه کاغذ دیگر جدا ساخته، و این دقیقاً نافی آن مدعایی است که در این تفسیر به او نسبت داده می‌شود.

اما در تفسیر دیگری که در این مقاله به عنوان تفسیر نخست مطرح شد، آگاهی قادر است به شیء تکین اشاره کرده و آن را مراد کند، منتها راهی جز این ندارد که این کار را به واسطه امر کلی انجام دهد (DeVries, 1988). اینجا همان طور که گفته شد مدعای یقین حسی را باید حداقلی‌ترین مدعای ممکن در نظر گرفت که در آن، اگرچه یقین حسی با امر تکین در ارتباط قرار دارد، اما این ارتباط بی‌واسطه نیست و همان طور که برای مثال اینوود نیز می‌پذیرد، به میانجی‌گری امر کلی صورت می‌گیرد (Inwood, 2002: 313).

اما اگر این گونه باشد، آن گاه شیء تکینی هست که ما به واسطه زمان و مکان در نسبت با آن قرار می‌گیریم، هر چند که شناخت این ابژه تکین مستلزم به‌کارگیری قوای شناختی ماست. از طرف دیگر هگل در بخش ادراک، ابژه را به یک کلی نامشروط (به شرط حسی) تبدیل می‌کند که هستی واحدش عین تجلیات کثیر آن است و تجلیات کثیرش، عین هستی واحد آن؛ به عبارت دیگر این کلی نامشروط، همزمان، هم در هستی برای خودش واحد است، هم در هستی برای دیگری کثیر، و این نکته‌ای است که تفاسیر مختلف هگل بر سر آن توافق دارند (استرن، ۱۴۰۱: ۱۳۳)؛ بر این اساس، وقتی ابژه، در مقام آن امر کلی نامشروط، در نسبت با دیگر اشیا قرار می‌گیرد کثیر است، و وقتی این نسبت‌ها را به خودش برمی‌گرداند واحد. پس یک شیء چیزی جز نسبت‌هایی که با اشیا دیگر دارد نیست و امر فی‌نفسه‌ای در آن وجود ندارد که بتوان گفت خودش را آشکار می‌کند.

آنچه در این مرحله از تحلیل هگل نقش اساسی ایفا می‌کند، اصلی است که او به گفته خود، آن را از اسپینوزا وام گرفته، مبنی بر اینکه «هر تعینی، نفی است»^۱. به اعتقاد هگل، بر اساس این اصل، امر جزئی، هستی خود را تنها به نحوی سلبی، در برابر آنچه نیست دارد. به این معنا قرمزی تنها به این خاطر هست که آبی، سبز، سیاه و... نیست. ثانیاً وقتی برای مثال قرمزی به تنهایی در

1. Omnis determinatio est negatio.

نظر گرفته شود و فرض بر این باشد که این قرمزی تنها تعیین داده شده در یک لحظه به خصوص است، آن گاه راهی برای به مفهوم درآوردن آن وجود نخواهد داشت مگر این که مفهوم رنگ با غنای حداقل ضمنی خود هم از پیش برای ما حاضر باشد. اما حقیقت این است که نمی توان تعیینات برابر ایستا را به اموری صرفاً سلبی فروکاست. برای مثال، رنگ قرمز، قرمز بودنش را از سیاه، آبی یا سبز نبودنش ندارد، بلکه قرمزی تعیین ایجابی یا مثبتی است که تنها برای به فهم درآمدن مستلزم آن است که از طریق سلب رنگ های دیگری چون سیاه، آبی یا سبز، اصطلاحاً مفهومی شود،^۱ و به همین خاطر در حقیقت آن اصل اسپینوزایی- هگلی را می بایست به این شکل صورت بندی کرد که «هر تعیین، ایجابی است که به نحو سلبی فهمیده می شود».

به این ترتیب می بینیم که استعاره نیرو که هگل در بخش نیرو و فاهمه از آن برای ایضاح منظور خود از آنچه از ابژه می فهمد استفاده می کند نباید ما را فریب دهد. اگر ابژه را نیرو تصور کنیم اولاً تعیینات آن را به تجلیات نیرو تشبیه (و به اموری صرفاً سلبی مبدل) کرده ایم، در حالی که همان طور که گفته شد تعیینات ابژه به رغم آنکه به نحو سلبی به مفهوم درمی آیند از وجهی ایجابی یا مثبت نیز برخوردارند؛ و ثانیاً پذیرفته ایم که همان طور که نیرو چیزی جز تجلیاتش نیست، ابژه نیز چیزی جز تعییناتش، یا به عبارت بهتر، تعییناتی که از خود به نمایش گذاشته است نیست، زیرا ناچار خواهیم بود این نکته را از هگل بپذیریم که ابژه در مقام نیرو، تعیینات خود را «ضرورتاً» می بایست متجلی سازد (Hegel, 2018: §137).

اما برای مثال فرض کنیم شیئی در برابر ما وجود دارد که ما از دور رنگش را می بینیم، سفید است، و شکلش را می بینیم، مکعب است، ولی در حال حاضر امکان چشیدن آن وجود ندارد. آیا این باعث می شود که آن شیء فاقد مزه باشد؟ تقلیل شیء به تعیینات داده شده ای که سوژه به بیان کانتی، به نحوی کاملاً پذیرنده آن ها را دریافت می کند، به لحاظ معرفت شناسانه قابل فهم است. اگر سوژه داده ای دال بر وجود یک تعیین به خصوص از موضوع شناخت خود دریافت نکند آن تعیین به لحاظ معرفت شناسانه برای او وجود نخواهد داشت. اما آیا به این ترتیب می توان از عدم شناخت ناشی از عدم دریافت داده مربوطه، به عدم وجود آن تعیین به لحاظ هستی شناسانه رسید و ابژه را صرفاً با تعییناتی که در لحظه از خود به نمایش می گذارد یکی در نظر گرفت؟

می توان گفت که دقیقاً همین نکته اخیر بود که کانت را به سوی تصور شیء فی نفسه هدایت کرد. او در توضیح آنچه از شیء فی نفسه مراد می کند می نویسد: «فاهمه [...] ابژه در نسبت [با خودش] را صرفاً پدیدار می نامد، [و] در آن واحد، ورای این نسبت، برای خویش بازنمایی دیگری از

یک شیء فی نفسه برمی‌سازد»، (Kant, 2000: B307) زیرا اگر مفهوم ابژه چنان که کانت می‌گوید آن چیزی باشد «که کثرات یک شهود داده شده، در مفهوم آن وحدت یافته‌اند» (Kant, 2000: B137) یا چنان که خود هگل نشان می‌دهد واسط کلی‌ای باشد که تعینات داده شده را در یک وحدت گرد هم می‌آورد، می‌توان فرض کرد که این واسط کلی قادر است علاوه بر تعینات داده شده از تعینات دیگری نیز برخوردار باشد که در شهود فعلی حاضر نیستند. این صرفاً به‌عنوان یک فرض منطقی، اثبات وجود شیء فی نفسه نیست، کما اینکه کانت نیز هیچ‌گاه ادعا نمی‌کند که وجود شیء فی نفسه را اثبات کرده است؛ او تنها می‌گوید: «این نکته باید به دقت مد نظر قرار گیرد که ما حتی اگر قادر نباشیم ابژه‌ها را به منزله اشیا فی نفسه بشناسیم، دست کم می‌بایست بتوانیم به آنها به منزله اشیا فی نفسه بیندیشیم. زیرا در غیر این صورت، به این گزاره بی‌معنا خواهیم رسید که نمودی وجود دارد بدون آنکه چیزی برای نمودار شدن وجود داشته باشد» (Kant, 2000: BXXVII). همین نکته را ورکمایستر در تفسیر خود از شیء فی نفسه این‌گونه بیان می‌کند: «کانت در اغلب جملات مربوطه، اصطلاح شیء فی نفسه و اشیا فی نفسه را به‌عنوان خلاصه شده عبارت "اشیایی که بدون ارجاع به تجربه ما از آنها در شهود حسی در نظر گرفته (یا اندیشیده) شده‌اند" به کار می‌برد، و این یعنی تمایز میان ابژه‌های تجربه. در مقام پدیدارها با ابژه‌ها در مقام اشیا فی نفسه یک تمایز هستی‌شناسانه نیست بلکه تمایزی است ناشی از منظری که از فراز آن بدان‌ها نگریسته می‌شود» (Chadwick, 1992: 278). به این معنا، شیء فی نفسه تنها یک شیء عقلی^۱ است، نه ابژه شناختی که بتواند در مقام موضوع یک حکم قرار بگیرد.

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان دید در فصل آگاهی کتاب پدیدارشناسی روح نیز ما در چنین موقعیتی قرار می‌گیریم. چنان که دیدیم در این فصل از کتاب، ما با ابژه تکینی رویارو هستیم که به میانجی‌گری زمان و مکان، ویژگی‌های ایجابی به‌خصوصی را از آن دریافت می‌کنیم و در فرآیند شناخت آن ابژه، از طریق این ویژگی‌ها، مفهوم کلی ابژه یا «امر کلی نامشروط» را برمی‌سازیم که در آن، ابژه شناخت در آن واحد هم واسط کلی ویژگی‌های کثیر است، هم کثرت ویژگی‌های لااقتضا. این وجه اخیر به این معناست که همواره به لحاظ منطقی «ممکن» است در آنچه از سوی ابژه نمودار می‌شود، چیزی بیشتر از امر نمودار شده وجود داشته باشد و این فرض امکان وجود چیزی بیشتر از امر نمودار شده در واقع دقیقاً همان چیزی است که کانت از شیء فی نفسه مراد می‌کند، زیرا چنان که چپمن در توضیح شیء فی نفسه کانتی

می‌نویسد، «ما با خیال راحت می‌توانیم اشیای فی‌نفسه را با اشیای متفاوت با آنچه نمودار می‌شوند یکی بینگاریم» (Chipman, 1973: 498).

به این ترتیب، با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که هگل به‌رغم تلاش برای رفع شیء فی‌نفسه کانتی، و مهم‌تر از آن به‌رغم آنکه برای توفیق در پروژه فلسفی خود می‌بایست سایه سنگین شیء فی‌نفسه را از سر ایدئالیسم مطلق خود رفع کند، دست کم در پدیدارشناسی روح خود در محقق ساختن این هدف موفق نبوده است.

۵. نتیجه‌گیری

هگل، بنا به اقتضای برنامه‌ای که برای پروژه فلسفی خود در نظر دارد لامحاله می‌بایست سایه شیء فی‌نفسه کانتی را از سر نظام فلسفی خود رفع کند تا در نهایت شناخت بتواند شناختی از خود شیء یا برابریستا، چنان‌که در خود هست باشد. به همین خاطر ما در این مقاله، تلاش کردیم که بر خلاف پژوهش‌های دیگری که در این زمینه صورت گرفته است و به نقد اصطلاحاً بیرونی او بر مفهوم شیء فی‌نفسه پرداخته‌اند، مواجهه درون‌ماندگار هگل با مفهوم شیء فی‌نفسه را، آن‌گونه که در فصل نخست پدیدارشناسی روح صورت می‌گیرد مورد بررسی قرار دهیم و نشان دهیم که او چگونه تلاش می‌کند شیء فی‌نفسه را در آنچه خود وی در فلسفه خویش از مفهوم مراد می‌کند، «رفع» سازد. اما همان‌طور که در بخش پایانی مقاله گفته شد، تلاش کردیم که نشان دهیم او در رسیدن به مقصود خود (دست کم تا آنجا که به پدیدارشناسی روح مربوط می‌شود) کامیاب نبوده و در واقع قادر نیست به پشتوانه روایتی که در پدیدارشناسی روح از حرکت دیالکتیکی درون‌ماندگار آگاهی به دست داده است، سایه شیء فی‌نفسه را از سر نظام فلسفی خود بزدايد.

منابع

- Chadwick, Ruth f, Clive Cazeaux (1992). Immanuel Kant: critical assessments. United Kingdom: Routledge.
- Chipman, Lauchlan (1973). Things in themselves. *Philosophy and Phenomenological Research*, 33(4), 489-502.
- Devries, William A. (1988). Hegel on Reference and Knowledge. *Journal of the History of Philosophy*, 26(2), 297-307.
- Harris, Henry Siltan (1997). Hegel's Ladder: Volume I: The Pilgrimage of Reason. Volume II: The Odyssey of Spirit. United States: Hackett Publishing Company, Incorporated.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2018). Hegel: The Phenomenology of Spirit. Translated with Introduction and commentary by Michael Inwood, United Kingdom, Oxford University Press.
- (2000). The Encyclopaedia Logic. United States, Hacker PUBLISHING COMPANY.

- (2009). Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Heidelberg Writings: Journal Publications. United States: Cambridge University Press.
- (2010). The Science of Logic. United Kingdom, Cambridge University Press.
- Inwood, M. J. (2002). Hegel. United Kingdom: Routledge.
- Kant, Immanuel (2000). Critique of pure reason, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kainz, Howard (1988). Hegel's Phenomenology, Part I: Analysis and Commentary, Greece: Ohio University Press.
- Melamed, Yitzhak Y. (2012). "omnis determinatio est negatio" - Determination, negation and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel
- Plumer, Gilbert (1980). Hegel on singular demonstrative reference. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 11.2: 71-94.
- Stern, Robert (2020). Routledge philosophy guidebook to Hegel and the Phenomenology of spirit. Translated by Mohammad Mehdi Ardebili, Mohammad Javad Syeedi. Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
- Westphal, Kenneth R. (2000). Hegel's internal critique of naïve realism. *Journal of Philosophical Research*, 25, 173-229.
- Westphal, Kenneth R. (2002). Sense Certainty, or Why Russell had no 'Knowledge by Acquaintance, Hegel Bulletin 23.1-2: 110-123.
- Westphal, M. (1968). In Defense of the Thing in Itself. *Kant-Studien*, 59 (1), 118.