

نکاتی درباره‌ی مفهوم روح در فلسفه‌ی هگل

نویسنده: علی عباس بیگی

مقدمه:

همه‌ی کسانی که زمانی را به خواندن آثار یک فیلسوف اختصاص داده‌اند، بی‌شک با این سؤال مواجه شده‌اند که وجه تمایز این فیلسوف از فیلسوف قبلی چیست؟ آیا این فیلسوف صرفاً برای پرسش‌های پیشین پاسخ‌های جدیدی فراهم آورده یا از طریق ساختن یک نظام مفهومی جدید زمینه‌ی بحث را به کل تغییر داده، تغییری که ضرورتاً به صورت‌بندی دوباره‌ی پرسش‌های گذشته انجامیده است. وقتی که به هگل می‌رسیم این پرسش‌ها با شدت و قدرت بیشتری خود را آشکار می‌کنند. هگل در نسبت با فیلسوفان قبلی، بیش از باقی آن‌ها به خلق مفاهیم جدید مبادرت کرده و از آن مفاهیم برای ساختن نظام فکری خود مدد گرفته است. پاسخ این پرسش که چرا هگل در نسبت با فیلسوفان قبل از خود، چنین حجم عظیمی از مقولات را وارد جهان فلسفه کرده شاید به زمانه‌ی او بازگردد، زمانه‌ای که او آن را زمانه‌ی تولد [۱] و دوره‌ی گذار به عصر نو می‌داند. مفهوم روح هگلی یکی از این مفاهیمی است که ظهور آن در آسمان تفکر ایده‌آلیستی آلمان آدمی را به فکر و می‌دارد و مجبور می‌کند تا این چنین پرسش‌هایی را طرح کند. این مقاله تلاشی است برای درک بهتر این پرسش که چرا هگل ناگزیر شد در تقابل با فیلسوفان پیشین سنت ایده‌آلیسم آلمانی مفهوم روح را به دستگاه فکری خود اضافه کند. مفهوم روح از حیث معرفت‌شناسی چه معنایی دارد و بیان‌گر چه تغییری در کار هگل در نسبت با کانت و دکارت است و خود این مفهوم چگونه در آثار هگل تحول یافته و مشابه با مفهوم روح، چه مفهومی در آثار اولیه هگل وجود دارد و این مفهوم چگونه در کارهای آغازین او تحول یافته است؟

در این نوشتار می‌کوشیم که مفهوم روح را در زمینه‌ای قرار دهیم که با «من فکر می‌کنم» دکارت آغاز شود. دکارت و کانت می‌خواستند نشان دهند که از یک سو «من فکر می‌کنم» شرط لازم برای رابطه‌ی ما با جهان خارج است، و از سوی دیگر «من فکر می‌کنم» یک رابطه‌ی پایه است و وجود این رابطه متکی به هیچ چیز بیرونی و دیگر نیست. پیدایی مفهوم روح در آسمان ایده‌آلیسم آلمانی در اصل به چالش کشیدن این فرض است که «من فکر می‌کنم» به تنهایی می‌تواند سازنده‌ی رابطه‌ی ما با جهان خارج باشد. مفهوم روح یا «ما فکر می‌کنیم» [۲] از یک سو نشان می‌دهد که «من فکر می‌کنم» یک رابطه‌ی پایه نیست، و از سوی دیگر این که رابطه‌ی ما با جهان تابع منطق عقل عملی است و نه معرفت‌شناسی محض. بنابراین هگل با دنبال کردن منطق عقل عملی کانت و بسط آن به سراغ شکل‌های مختلف باهم بودن و تحقق عقل عملی می‌رود (عمدتاً در سنت یهودی) و خود زندگی و عشق در مسیحیت را به مثابه‌ی مدل نخستین روح بر می‌گزیند.

لحظه دکارت

با کشف کوگیتوی دکارت یا «من فکر می‌کنم» رابطه‌ی ما با خود، جهان و خدا برای همیشه تغییر کرد. دکارت در جهانی کار خود را آغاز کرد که تعادل آن برهم خورده بود، و روابطی که پیش از این تغییر بین انسان و جهان برقرار بود کارکرد خود را از دست داده بودند. دفاع معنوی از مذهب کاتولیک حین تحصیل در مدرسه‌ی لافلش - مدرسه‌ای یسوعی برای دفاع از مذهب کاتولیک - او را با جهانی آشنا کرد که مثل قبل ایمن نبود. [۳] علاوه بر عقایدی که تاکنون زندگی مومنان بر اساس آن‌ها شکل گرفته بود، اکنون عقایدی شایع شده بود که زندگی به مثابه‌ی یک کل را تهدید می‌کرد. جنبش پروتستان و عقایدی که این جنبش مروج آن بودند تنها جنبشی در کنار جنبش‌های دیگر نبود.

دکارت نه تنها با تهدیدهایی مواجه بود که حیات دینی را به چالش می‌کشید، بلکه آن تهدیدها و روحیه‌ی شک‌گرایی آن دوران علم جدید را نیز بی‌بهره نگذاشته بود. منبع اصلی این شک‌گرایی فزاینده نوشته‌های سکتوس امپریکوس بود، نوشته‌هایی که چندان مورد اقبال متفکران قرون وسطی قرار نگرفتند:

آرای او [سکتوس امپریکوس] تاثیر چندانی بر متفکران اصلی دوره‌ی قرون وسطی نداشت. دغدغه‌ی فکری این متفکران مسأله‌ی معرفت و یقین، ماهیت جهان، و نحوه‌ی که مفاهیم را اکتساب می‌کنیم بود آنان هیچ‌گاه با شک‌هایی که در مورد امکان کسب معرفت، خواب شب را از فلاسفه و متالین قرون شانزدهم و هفدهم سلب کرده بود روبه‌رو نبودند. [۴]

پیش‌تر دستگاه کلیسای کاتولیک به گونه‌ای بود که در همه‌ی مسائل مومنان ورود می‌کرد و آن‌ها را با دغدغه‌ها و شبهات دینی خویش تنها نمی‌گذاشت. اما با ظهور جنبش پروتستان مومنان دیگر مرجعی برای رجوع و طرح مشکلات خویش نداشتند، مرجعی که کلام و پاسخ‌اش بتواند ایمنی از دست‌رفته را باز گرداند. تأکید آیین پروتستان بر ایمان فردی و حجیت تفسیر فردی از کتاب مومنان را مجبور ساخته بود که اکنون بار وظایف نهادی - کلیسای کاتولیک - را بر دوش کشند که ظاهراً دیگر کلام‌اش خاتمه بخش نبود.

در این جهان نایمن و پس از بهم خوردن تعادل دیگر اطمینانی به اوضاع جهان و انسان‌ها و اشیاء آن وجود ندارد و مادامی که این جهان دست‌نخورده باقی بماند این اطمینان هم به دست نمی‌آید. بنابراین پیش از آن که دکارت به شکلی نظام‌مند و طی فرآیندی مرحله به مرحله شک خود را به اجرا در آورد، اعتماد بر کلیت جهان، از دست‌رفته بود. دکارت از طریق شک دستوری خویش پای در مسیری می‌گذارد که شاید بتوانیم بگوییم طبق تعبیر هگل انبیا بنی‌اسرائیل (پابین تر) / روح مسیحیت و تقدیر آن / در آن گام نهاده بودند: ساختن دوباره‌ی جهان.

دکارت پس از طی مراحل شک دستوری خویش و رسیدن به «من فکر می‌کنم» به عنوان نقطه‌ی یقینی جدید، از طریق براهین الهیاتی خدا و صفات او را (مثل خیر بودن) ثابت می‌کند. همچنین این امر را مسلم می‌انگارد که خدایی که خیر است بندگان خود را مثل یک شیطان فریب نمی‌دهد. بنابراین آن فرض نخستین که شاید جهانی که در آن زندگی می‌کنیم خواب و خیالی صرف باشد که شیطانی شرور در ذهن ما قرار داده نفی می‌شود. اکنون می‌توانیم بگوییم که جهانی که پیش‌تر انسان‌ها رابطه‌ی بیواسطه‌ای با آن داشتند و اعتمادشان بدان از دست رفته بود از نو ساخته می‌شود. برای ساختن شدن این جهان طی کردن چنین مسیری ضروری است: من - خدا - جهان. به عبارت دیگر، «من فکر می‌کنم» (رابطه‌ی با خود (self-relation)) یا خودآگاهی شرط لازم امکان رابطه‌ی من با جهان خارج است و کل معرفت من از جهان را ممکن می‌سازد.

کانت این ایده‌ی دکارتی را دقیق‌تر کرد و آن‌را ذیل مفهوم ادراکِ نفسانی استعلایی از نو صورت‌بندی کرد: «من فکر می‌کنم» باید همراه همه‌ی تصورات من باشد. برای دکارت و کانت رابطه‌ی با خود یک رابطه‌ی پایه است و به هیچ رابطه‌ی دیگری وابسته نیست. رابطه‌ی پایه در اصل رابطه‌ای است که خودش به تنهایی می‌تواند وجود داشته باشد؛ برای مثال به اعتقاد کانت و دکارت خود-آگاهی بدین معنا رابطه‌ای پایه است که می‌تواند حتی در جهانی که در آن هیچ چیزی وجود ندارد (مثل جهان ساخته شده از طریق فرآیند شک دکارتی، که در آن می‌توان در وجود هر چیزی شک کرد) «من فکر می‌کنم» به تنهایی وجود دارد و در آن جهان ویران تنها یک فرد وجود دارد که می‌تواند «من» بگوید. به عبارت دیگر، به اعتقاد دکارت جهانی را می‌توان تصور کرد که از یک «من» و یک «شیطانِ شرور» ساخته شده است. بنابراین می‌توانیم بگوییم که در این جهان تلاش دکارت و کانت ناظر بدان بود که از طریق معرفی این رابطه‌ی پایه، که معرفت‌شناسانه و استوار بر منطق بازنمایی بود، جهانی را بسازند که شک‌ها و حوادث دوران ویرانش کرده بود و دیگر برای زندگی ایمن نبود.

لحظه‌ی هگل

هگل این ایده‌ی دکارتی-کانتی را پذیرفت که رابطه‌ی با خود (self-relation) یا «من فکرمی‌کنم» شرط لازم امکان رابطه با جهان خارج است، اما نشان داد که «رابطه‌ی با خود» یا «من فکرمی‌کنم» رابطه‌ای پایه نیست، و به میانجی رابطه با دیگری است که «من فکر می‌کنم» ممکن می‌شود. [۵] شکی نیست که این ادعای هگل در تقابل با ادعای اصلی دکارت و کانت است. جی برنشتاین (که من در نوشتن این مقاله بیش از هر چیز وام‌دار و قدردان درس‌گفتارهای او درباره‌ی پدیدارشناسی روح هگل هستم) معتقد است که در رهیافت هگل سه تغییر اساسی در نسبت با کار دکارت و کانت وجود دارد:

(1). دو بودنِ سوژه

در تقابل با دکارت-کانت که عدد سوژه برایشان یک بود، برای هگل عدد سوژه دو است، یعنی برای دکارت طی کردن مسیر سوژگی از طریق شک دکارتی تنها نیازمند یک فرد است، در حالی که برای هگل سوژگی یا رابطه‌ی خودآگاهی نیازمند یک فرد دیگر است، یعنی «من فکر می‌کنم» تنها در جهانی ممکن می‌شود که به جز من شامل دیگری باشد و در جهانی که تنها از «من» و «یک شیطان شرور» ساخته شده نمی‌توان به خودآگاهی یا «من فکر می‌کنم» رسید. بنابراین، هیچ نوع رابطه‌ی خودآگاهی بدون میانجی

دیگری متصور نیست. اگر این فرض را اضافه کنیم که برای هگل و برای بسیاری از فلاسفه‌ی قرن بیستم [۶] بکارگیری ضمیر «من» نشانه‌ی خودآگاهی است، آن‌گاه می‌توانیم بگوییم: «من‌ای که یک ما است و ما‌ی که یک من است» [۷] یعنی وقتی می‌گوییم «من» در همان حال باید یک «ما» را پیش‌فرض بگیریم و بر عکس. بنابراین برای هگل «ما فکر می‌کنیم» شرط لازم برای رابطه‌ی با جهان است. «ما فکر می‌کنیم» مستلزم مفهوم روح (Geist) است و روح همانا «من‌ای که یک ما است و ما‌ی که یک من است» [۸]

(2). نفی فردگرایی متافیزیکی و روش‌شناختی:

در تقابل با دکارت و کانت که فرد را ذهنی تصور می‌کردند که از خود آگاهی دارد، هگل این خودآگاهی، یا من را مستلزم «ما فکر می‌کنیم» می‌داند. برای او «ما فکر می‌کنیم» مشروط به زبان و تاریخ است: «ما وابسته به یک تاریخ انضمامی به‌مثابه‌ی شرط لازم برای امکان خودآگاهی هستیم: تاریخ انضمامی به‌مثابه‌ی اجتماعی نه تنها از زندگان، بلکه از مردگان و مردگان» (نگاه کنید به فصل آنتیگونه، و معرفت مطلق در پدیدارشناسی روح)

(3). رابطه‌ی بخش - کل (Part-Whole)

هگل به جای رابطه‌ی کل - جز (universal-particular) رابطه بخش - کل (Part-whole) (کشف کانت در نقد سوم) را قرار می‌دهد. او از این طریق می‌خواهد هم از کشف بزرگ کانت برای پیش‌برد پروژه‌ی خود استفاده کند و هم از معضلات متافیزیکی سنتی نجات یابد، مسائلی که کل فلاسفه از افلاطون به بعد در طول حیات خود با آن دست به‌گریبان بودند و ما آن‌را به‌عنوان مسأله‌ی کلیات و نسبت آن با امور جزئی می‌شناسیم. اگر راه رئالیسم متافیزیکی را دنبال کنیم، در نظام هستی‌شناسی ما تنها کلیات باقی می‌مانند، و امور جزئی حذف می‌شوند. همچنین نومیالیسم نیز به حذف کلیات خواهد انجامید و به لحاظ معرفت‌شناسانه شکاکانه خواهد بود. هگل در دنباله‌ی کانت منطق بخش - کل را انتخاب می‌کند. طبق این منطق یک انسان جزئی رونوشتی از مثال انسان نیست، بلکه انسان‌ها بخشی از یک اجتماع تاریخی-زبانی است (دقیقاً همان‌طور که قلب بخشی از کل بدن است و در این کل می‌تواند به‌عنوان قلب معنادار شود).

چگونه هگل از «من فکر می‌کنم» به «ما فکر می‌کنیم» یا روح (Geist) رسید؟

اکنون باید بینم که گذار از «من فکر می‌کنم» به «ما فکر می‌کنیم» چگونه افق بحث هگل را تغییر می‌دهد؟ (صورت‌بندی مفهوم روح هگل در پرتو گذار از «من فکر می‌کنم» دکارت و کانت به «ما فکر می‌کنیم» به جی برنشتاین تعلق دارد و به نظر می‌رسد صورت‌بندی درخشان او به ما کمک می‌کند تا درک بهتری از تحولات فکری منجر به ظهور مفهوم روح در هگل بیابیم). «ما فکر می‌کنیم» و معرفت مطلق همراه با آن چه معنایی دارد؟ اولاً پیش‌فرض این باور که «من فکر می‌کنم» یک رابطه‌ی پایه است، نوعی تلقی **بازنمایی‌محور** از معرفت برای دکارت و کانت است. ثانیاً این گذار بیان‌گر عبور از ایده‌آلیسم صوری و سوژکتیو کانت است به ایده‌آلیسم مطلق هگل (این موضوع در مقاله‌ی **از ایده‌آلیسم صوری به ایده‌آلیسم مطلق: نامتناهی و درونماندگاری** بررسی شده است).

از «من» معرفت‌شناسی به «ما» پراگماتیسم

بین «من فکر می‌کنم» و «ما فکر می‌کنیم» تفاوت بنیادینی وجود دارد. اولاً از «من فکر می‌کنم» نمی‌توان «ما فکر می‌کنیم» را استخراج کرد، زیرا «من فکر می‌کنم» بر مبنای یک شک دستوری ساخته شده و یکی از نتایج آن شک دستوری همانا شک در وجود دیگری است. از سوی دیگر ضمیر «ما» در جمله‌ی «ما فکر می‌کنیم» نشان‌دهنده‌ی آن «من» است که با «تو» یا «او» جمع شده، از شک معرفت‌شناسانه گذشته و اکنون واژه‌ی «ما» را بر زبان می‌آورد. ثانیاً اگر ضمیر من نشان‌گر خودآگاهی باشد ضمیر ما نشان‌گر پراگماتیسم و خصلتی عملی دارد، یعنی وقتی از کسی می‌پرسیم «شما چه کسی هستید» در پاسخ می‌گویند «ما زوج هستیم»، «ما در کارگاه تراشکاری کار می‌کنیم»، «ما در حال اعتراض به کمبود دستمزدهایمان هستیم». به عبارت دیگر، شرط لازم برای به زبان آوردن ضمیر «ما» انجام یک کنش زبانی و فعالیت عملی است. ثالثاً در زندگی روزمره ما معمولاً با یک جمع به شکل مستقیم روبرو نمی‌شویم؛ بلکه برعکس با افراد مواجه هستیم، با آن‌ها حرف می‌زنیم، چیزی می‌خوریم یا با هم کاری انجام می‌دهیم. ما معمولاً زمانی با یک جمع به شکل مستقیم مواجه می‌شویم که آن جمع چیزی می‌خواهد یا کاری انجام می‌دهد. برای مثال زمانی که مجموعه‌ای از کارگران در حال اعتراض به ناایمن بودن فضای کار خود هستند و از طریق یک تجمع خواسته‌ی خود را بیان می‌کنند «ما» بی‌شکل می‌گیرد که با او حرف می‌زنیم. و به جای آن که «پرسیم شما کیستید» می‌پرسیم «چه می‌خواهید» (مواجهی مستقیم با جمع بیش از هر جا در کنش‌های سیاسی امکان‌پذیر است، و به عبارتی می‌توان سیاست را گذار از «ما» فرضی به «ما» واقعی نامید). در مواردی از این قبیل می‌بینیم که ضمیر «ما» برای اشاره به کنشی بکار می‌رود که سوژه‌های آن در حال انجام آن هستند. این نکات فوق‌الذکر به ما

کمک می‌کنند که به درکی اولیه از تفاوت اساسی میان «من» و «ما» و در نتیجه «من فکر می‌کنم» و «ما فکر می‌کنیم» برسیم. (برای بررسی دقیق‌تر این موضوع و استلزامات فلسفی آن نگاه به براندام 1998) [۹].

در ایده‌آلیسم آلمانی می‌توان از مسیرهایی نام برد که امکان‌گذار از «من فکر می‌کنم» به «ما فکر می‌کنیم» برای هگل مهیا کرد. یکی از این مسیرها مسیر هولدرلین است و دیگری مسیر کانت و اخلاق عملی. این مسیرها به ما نشان می‌دهند که چرا «ما فکر می‌کنیم» و نه «من فکر می‌کنم» شرط ضروری امکان تجربه است.

3-2-1. راه هولدرلین به سمت «ما»

هولدرلین با نگارش مقاله‌ی «حکم و وجود» ("Urteil und Sein") توانست مشکلات آن ایده‌آلیسمی را آشکار کند که در پی استنتاج همه چیز از «من» بود. او در حول و حوش سال 1795 عضو حلقه‌ای در ینا بود که راجع به کارهای فیثته و نسبت آن‌ها با کانت بحث می‌کردند. تا سال‌های متمادی کسی از مقاله‌ی هولدرلین خبر نداشت و این مقاله‌ی کوتاه در سال 1961 کشف شد. نقد مقاله‌ی هولدرلین در اصل معطوف به فیثته بود ولی این نقد بر تأثیر بسیاری بر هگل بسیار گذاشت. [۱۰] طبق صورت‌بندی هولدرلین

«اصول سه‌گانه‌ی فیثته را می‌توانیم به شکل وحدت، شکاف یا نفی وحدت، و اعاده‌ی آن درک کنیم (یعنی به شکل «من»، «نفی-من» و پیشروی نامتناهی). با این‌همه هولدرلین استدلال می‌کند که خودِ اصل نخستین (اصل خودآگاهی وضع‌کننده‌ی خویش (self-positing))، که فیثته آن‌را به شکل معادله‌ی «من = من» بیان می‌کند) در واقع نمی‌توانست «نقطه‌ی آغاز مطلق» باشد زیرا خودآگاهی از قبل مستلزم «تفکیک» خود از خود است: خودِ «سوژه‌ی» آگاهی) از خود در مقام یک «ابژه‌ی» آگاهی آگاه می‌شود. [۱۱] بنابراین، این اصل نخستین نمی‌تواند «مطلق» باشد، زیرا این اصل از قبل «تضادی» را درون خود دارد.» [۱۲]

نقد هولدرلین از فیثته این است که آن شیوه‌ای که فیثته، با رادیکال کردن برنامه‌ی کانت، «سوژه» را از «ابژه» جدا می‌کند، «درک این امر را ناممکن می‌سازد که چگونه چنین «سوژه» و «ابژه‌ی» جداشده‌ای می‌تواند دوباره وحدت یابند.»

پینکارد در کتاب **هگل: یک زندگی نامه** می‌افزاید «به‌زعم هولدرلین، جدایی «سوژه» و «ابژه» تنها بیان یک وحدت به مراتب عمیق‌تر است، وحدتی که هولدرلین (به پیروی از اسپینوزا و یاکوبی) «وجود» می‌نامد.» [۱۳] به اعتقاد هولدرلین «آگاهی» به‌مثابه‌ی رابطه‌ی «سوژه» با «ابژه» خود نمی‌تواند رابطه‌ای پایه باشد، یعنی آگاهی، که خود را در قالب احکام مثل «من من است» آشکار می‌کند نمی‌تواند به شکل مستقل و بدون هر نوع پیش‌فرض وجودی مستقل داشته باشد. برعکس، آگاهی و احکام آن می‌بایست منبعث باشد از «یک وحدت پایه‌ای‌تر، یک درک پایه‌ای‌تر ما از چیزی که، مقدم بر همه‌ی جهت‌گیری‌های جزئی است، و برای جهت‌دهی کلی ما بکار می‌رود.» پیش از آن که بتوانیم درباره‌ی چیزی فکر کنیم، باید از قبل سمت‌وسوی جهت‌گیری ما نسبت به آن چیز مشخص باشد. آن جایگاه بنیادینی که از آن جهت‌گیری می‌کنیم همانا «وجود» است که نسبت بدان معرفتی ضمنی داریم. این جایگاه بنیادین در تقابل با آگاهی به یک کل شبیه است و فراسوی تفکیک‌های آگاهی است. کنش آگاهی مستلزم فرض شکاف بین سوژه و ابژه است (تعریف هگل از آگاهی) بین تجربه‌ی ذهنی ما از یک چیز و ابژه‌ی آن تجربه (بین تجربه‌ی ما از یک لیوان و خود آن لیوان). [۱۴]

چگونه می‌توانیم استدلال هولدرلین را با یک مثال روشن‌تر کنیم. تجلی افکار ما در زبان در هیات جملات موضوع-محمولی آشکار می‌شود، یا به تعبیر کانت- فرگه واحد فکر جمله است و نظام معرفتی ما ساخته شده از مجموعه‌ای از جملات است. اکنون، می‌توان این سؤال را طرح کرد که در این مجموعه از جملات آیا جمله یا حکمی وجود دارد که بتوان بقیه‌ی احکام را از آن استنتاج کرد. این مثال را در نظر بگیرید: «مکزیک در آمریکای جنوبی است». آیا این جمله تنها با ترکیب امر جزئی، یعنی مکزیک، با امر کلی آمریکای جنوبی و بدون هر نوع پیش‌فرضی ساخته می‌شود؟ به عبارت دیگر ترکیب شهود و مفهوم برای ساختن یک حکم کافی است. مثال «مکزیک در آمریکای جنوبی است» زمانی برای ما معنادار است که از قبل درکی از جهان ساخته شده از کشورهای مختلف و قاره‌های مختلف (مثل اروپا، آسیا، آفریقا و...) داشته باشیم و بدون داشتن یک درک کلی از جهان ساخته شده از کشورها و قاره‌های مختلف امکان درک جمله‌ی «مکزیک در آمریکای جنوبی است» برای ما ناممکن است. برای درک جمله‌ی «مکزیک در آمریکای جنوبی است» ما باید از قبل جملات بسیاری را بدانیم: «جهان از پنج قاره تشکیل شده است»، «در هر قاره تعداد معینی از کشورها وجود دارد» و ... شاید بتوانیم بگوییم این درک کلی به آن چیزی نزدیک باشد که هولدرلین از یک کل یا وحدت مراد می‌کرد که مقدم بر هر قسم حکمی و تفکیک سوژه از ابژه در آگاهی است.

تقد عقلِ عملی به مثابه‌ی راهی به «ما فکر می‌کنیم»

کانت در تز آنتی‌نومی سوم می‌گوید «علاوه بر علیّت منطبق با قوانین طبیعت، نوعی علیّت مطلقاً خودانگیخته و اصیلِ آزادی (یا عِلّت‌العلل) در کار است، چیزی که منبع علیّت طبیعت است؛ طبق آنتی‌تز آنتی‌نومی سوم هیچ آزادی‌ای در کار نیست و هرچه روی می‌دهد در انطباق با قوانین طبیعت است» [۱۵] به اعتقاد کانت، آن علیّت مطلقاً خودانگیخته در وهله‌ی نخست در توصیف خداوند بکار می‌رود و در وهله‌ی دوم شرط لازم است برای این که «بخواهیم خودمان را کنش‌گرانی عقلانی بپنداریم» به عبارت دیگر، شرط ضروری برای ساخته شدن جامعه‌ی بشری این فرض عملی است که اعضا جامعه‌ی بشری آزاد هستند و کنش‌هایشان باید در پرتو مفهوم آزادی تفسیر شود. «کانت می‌گوید که آنچه «آزادی عملی» می‌نامد، یعنی قدرتِ کنش‌گری عقلانی که آن‌را به ابنا بشر و نه حیوانات نسبت می‌دهیم، «آزادی استعلایی» یا قدرت از حیثِ تجربی نامشروط و مطلقاً خودانگیخته‌ی آغاز یک سلسله‌ی علت و معلولی را پیش‌فرض می‌گیرد». آزادی عملی آزادی استعلایی را پیش‌فرض می‌گیرد زیرا آزادی عملی یا کنش‌گری عقلانی همانا قدرت عمل کردن در انطباق با احکام آن‌چه باید باشد/مثلاً باید به قول و قرار خود وفادار بمانیم/ است، و این قسم احکام هیچ جایی در جهان تجربه ندارند. به عبارت دیگر، این احکام از نوعی قاعده و ضرورت سخن می‌گویند که در تقابل با ضرورت احکام تجربی است. برای مثال ضرورت این حکم که «اگر آب تا دمای 100 درجه سانتی‌گراد در فشار یک اتمسفر گرم شود آنگاه به جوش می‌آید» از یک ضرورت تجربی حرف می‌زند. دستگاه فهم ما

«تنها در طبیعت می‌تواند چیزی را بداند که هست، بوده است، یا خواهد بود. ما نمی‌توانیم بگوییم که چیزی باید در طبیعت وجود داشته باشد، مگر آن‌چیز در این سه بعد زمانی [گذشته، حال و آینده] فعلیت یابد. زمانی که جریان طبیعت را به تنهایی در نظر می‌گیریم، «باید» (ought) هیچ معنای محصلی نخواهد داشت. همان‌قدر بی‌معنا خواهد بود که بپرسیم در جهان طبیعت چه باید رخ دهد که بپرسیم یک دایره باید چه خواصی داشته باشد.» [۱۶]

به اعتقاد کانت، دامنه‌ی فهم بشری در انطباق با سه بعد زمان است، یعنی فهم تنها می‌تواند چیزی را بداند که در گذشته یا در لحظه‌ی حال یا در آینده باشد، و در این سه بعد زمانی روی دهد، در حالیکه احکامی که حاوی «باید» هستند (مثلاً من باید به قول و قرار خود

وفادار بمانم) از چیزی سخن نمی گوید که در گذشته یا در لحظه‌ی حال یا در آینده فعلیت می‌یابد، بنابراین این قسم احکام به مرتبه‌ی فهم تعلق نمی‌گیرند.

دریافت ما از خود «به‌عنوان کسی که کاری را انجام می‌دهد و برای آن دلیلی دارد» به اعتقاد کانت ما را ملزم می‌سازد که علیتی به جز علیت قوانین طبیعت را بپذیریم: علیت عقل؛ و در نتیجه این تصور از خویش‌شنی که به لحاظ استعلایی آزاد است، و اراده‌اش تنها از طریق علل تجربی تعیین نمی‌شود. [۱۷]

آنتی‌نومی سوم کانت حوزه‌ای را می‌گشاید که می‌توانیم آن را حوزه‌ی عملی یا حوزه‌ی عقل بدانیم. این حوزه در تقابل با حوزه‌ای تعریف می‌شود که عقل نظری به آن می‌پردازد. هدفی که عقل نظری برای خود در نظر گرفته دانستن است، بنابراین عقل نظری از خود می‌پرسد حد و مرز دانستن من کجاست، در چه محدوده‌ای می‌توانم مدعی باشم که احکام عقل، احکامی صادق هستند. برای مثال، آیا می‌توانم بگویم که «مانیتور میز کارم 18 اینچ است». اما آیا بر همین قیاس می‌توانم بگویم که «من با اختیار خودم در حال نگارش این مقاله هستم و تابع هیچ علیتی نیستم». در مثال نخست ما در حال حکم کردن در حوزه‌ی عقل نظری هستیم، اما در مثال دوم دامنه‌ی حکم ما قلمرو عقل عملی است. قلمرو عقل عملی قلمرو اعمال و رفتار آدمیان است، و تنها در این قلمرو است که می‌توانیم واژگانی را بکار ببریم که در قلمرو عقل نظری مجاز به کاربرد آن نیستیم. یعنی آزادی. تا آن‌جا که موضوع قضاوت ما رفتار یک فرد باشد می‌توانیم واژه‌ی آزادی را بکار ببریم: «شهردار در جلسه‌ی دیشب راجع به آتش‌سوزی ساختمان خیاط‌ها آزادانه (از روی اختیار) دروغ گفت».

در عقل نظری سوژه در مقام خود تجربی یا خود پدیدارشناسی موضوع شناخت است. یعنی من می‌توانم بگویم که «قد شهردار 180 سانتیمتر است». اما در عقل عملی سوژه در مقام نفس آزاد یا تعیین‌بخش یا کنش‌گر موضوع شناخت نیست. یعنی نمی‌توانم بگویم که «نفس شهردار را دیدم». بنابراین ایده‌ی کلی کانت این است که ما در جهان ساخته‌شده توسط کنش‌های انسانی آزادی را پیش‌فرض می‌گیریم، به عبارت دیگر تنها در جهان کنش‌ها و رفتارهای انسانی است که می‌توانیم آزادی را بیابیم. به بیان درست برنشتاین «ما نمی‌دانیم که آزاد هستیم، اما باید معتقد باشیم که آزاد هستیم.» در نتیجه جهان عقل عملی یا کنش‌ها و رفتارهای انسانی از طریق پیش‌فرض گرفتن آزادی و انتساب آن به دیگران ساخته می‌شود، دیگرانی که تنها وجود تجربی‌شان برای ما شناخت‌پذیر است، و به لحاظ سوژه‌ی آزاد برای ما شناخت‌پذیر نیستند.

از «من» اخلاقی کانت به «ما»ی اخلاقی هگل

در تفکر کانت همه چیز با واسطه است، و معرفت ما از جهان به واسطه‌ی اعمال مقولات ممکن می‌شود. باین همه کانت در دستگاه فکری یک استثنا قایل می‌شود و آن نفس آزاد یا کنش‌گر است، برای کانت سوژه‌ی کنش‌گر یا سوژه‌ی عملی امری بی‌واسطه و داده‌شده است. هگل در این نقطه از کانت جدا می‌شود. او در همان حال که اهمیت کشف حوزه‌ی عقل عملی، یا حوزه‌ی آزادی و اولویت آن را می‌پذیرد، اما پیش‌فرض کانت راجع به «داده‌شدگی» یا بیواسطگی سوژه‌ی اخلاقی/نومنال/عملی را رد می‌کند. به اعتقاد هگل آزادی و خودآگاهی به‌میانجی مجموعه‌ای از اعمال و تاریخ است که امکان‌پذیر می‌شود، به عبارت دیگر آزادی، کنش آزاد/اخلاقی سوژه‌ی آزاد نه اموری داده‌شده یا نومنال بلکه تاریخی‌اند و در متن مایی ساخته می‌شود که نه فقط از زندگان بلکه مرکب از زندگان و مردگان است.

اکنون می‌توانیم نتایج بحث‌مان را خلاصه کنیم:

جایگزین شدن عقل عملی به جای معرفت‌شناسی در اصل تغییر شیوه‌ای است که از آن طریق رابطه‌ی ما با جهان ساخته می‌شود. در معرفت‌شناسی - که بخش اعظم کتاب نقد اول کانت و نیز فصل‌های آغازین کتاب پدیدارشناسی روح هگل به آن اختصاص یافته است - «نفس با جهان به میانجی بازنمایی (representation) مرتبط می‌شود، به عبارت دیگر، بودن در جهان به معنای داشتن بازنمایی‌ها و تصوراتی از جهان است. شکل نهایی چنین نفس یا سوژه‌ای در تاملات دکارتی پدیدار می‌شود که قادر است در تنهایی با تصورات و بازنمایی خود جهان را از نو شکل دهد. در مقابل، برای هگل شیوه‌ی «بودن در جهان ما» یا شیوه‌ای که به مدد آن با جهان مرتبط می‌شویم معرفتی نیست: ما سوژه‌های معرفتی نیستیم بلکه کنش‌گرانی خود-آگاه هستیم. بنابراین ما نه از طریق دانستن بلکه از طریق بازشناسی (recognition) با جهان مرتبط می‌شویم. (تفصیل منطق بازشناسی و خودآگاهی در پدیدارشناسی هگل و رای چیزی است که به عنوان هدف این مقاله تعریف شده است. اما شاید بهتر است که این نکته را یادآوری کنیم که بازشناسی یک رابطه‌ی دو طرفه است و ما در آن با رابطه‌ی میان من و دیگری طرف هستیم؛ رابطه‌ای که طرفین رابطه را می‌سازد و شیوه‌ی بودن در جهان ما را مشخص می‌کند.) هگل با تاکید بر این که نحوه‌ی «بودن-در-جهان» ما نه معرفتی بلکه عملی است، و ما به عنوان کنش‌گرانی خودآگاه وارد جهان می‌شویم، اخلاق و نه معرفت‌شناسی را به عنوان نقطه‌ی آغاز خود قرار می‌دهد. همچنین به جای ادامه‌ی مباحث کانت

درباره‌ی اخلاقیات- که اوج آن در فرامین کلی عقل عملی پدیدار می‌شود- اخلاق را به عنوان شکل‌های مختلف با هم بودن در زمان‌های مختلف در نظر می‌گیرد. بنابراین فکر کردن به روح یا «ما فکر می‌کنیم» بدون در نظر گرفتن چارچوب فراهم آمده در نقد عقل عملی امکان‌پذیر نیست. هگل همچنین مقولات فلسفه‌ی عملی کانت را به محک تاریخ می‌زند و از این‌رو ادامه فلسفه‌ی کانت را نه در ادامه‌ی بحث‌های معرفت‌شناسانه بلکه در تامل فلسفی راجع به تاریخ و شکل‌های مختلف باهم‌بودن به مثابه‌ی شکل‌های تجلی اخلاق جستجو می‌کند. هگل به جای نقد اخلاق کانتی، تجلی اخلاق کانتی در شکل زندگی قوم یهود و رابطه‌ی آن قوم با خدا و طبیعت را نقد می‌کند و سپس به شکل زندگی مسیحی به مثابه‌ی گزینه‌ای در برابر آن می‌پردازد.

روح مسیحیت و تقدیر آن

در نوشته‌های نخستین هگل در باب الهیات با این واقعیت روبرویم که چگونه دین می‌تواند به «نیروی به لحاظ اخلاقی دگرگون‌کننده، وحدت‌بخش و حیاتی آن‌هم نه فقط در زندگی شخصی افراد بلکه همچنین در زندگی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی قوم (Volk) بدل می‌شود» [۱۸] برای هگل دین بیش از هر چیز عرصه‌ی حیات اخلاقی است؛ عرصه‌ای که در آن می‌توان چگونگی تحقق احکام کلی اخلاق را یافت. بنابراین با قبول این پیش‌فرض که دین عرصه‌ی حیات اخلاقی است می‌توانیم بفهمیم که چرا هگل به جای نقد مستقیم فلسفه‌ی اخلاق کانت به شکل‌های مختلف باهم‌بودن در یهودیت و مسیحیت (نوح-ابراهیم-عیسی) می‌پردازد و پیشتر از یونان به عنوان قسمی بدیل نام می‌برد. (شاید جذابیت این کار هگل در ساختن آزمایشگاهی برای فلسفه‌ی اخلاق کانت و ارزیابی تاریخی فلسفه‌ی عملی او بود که لوکاج را به این سمت سوق داد تا به نوشته‌های نخستین هگل پردازد.)

شیوه‌ی نقد هگل از فلسفه‌ی اخلاق کانت در دوره‌های مختلف حیات فکری او تغییر می‌کند. در دورانی که هگل در پرن (06-1793) بود، اخلاق کانتی و دین اخلاق‌محور کانت در کانون توجه هگل بود و آن تفسیر اخلاق‌محور از دین را به عنوان ابزاری برای نقد «استقرار شریعت» در دین مسیحی بکار می‌برد. [۱۹] رویکرد هگل به دین پس از عزیمت به فرانکفورت در سال 1796 تغییر کرد و رفته‌رفته به اهمیت چیزی پی برد که آنرا سوپه‌ی روحانی (spiritual) دین می‌نامیم. به قول ریچارد کروئر

اگر جانِ (soul) دین یونانی را زیبایی می‌دانیم [تحقق حقیقت در شکل محسوسِ آن] و اگر عقل /دلیل فلسفه‌ی کانتی را اخلاق بدانیم، آن‌گاه هگل نتیجه می‌گیرد که حقیقت غایی همانا زیبایی اخلاقی یا زیبایی روحانی است، همچنین هگل این حقیقت را در انجیل / مژده‌ی مسیحی در شکل عشق کشف می‌کند- عشقی که شکل انضمامی آن در شخصیت عیسی نمود می‌یابد. [۲۰]

هگل در روح مسیحیت و تقدیر آن- که محصول دوران اقامت‌اش در فرانکفورت بود- از یک سو نقد اخلاق کل‌گرایانه‌ی کانت را در هیأت نقد شکل زندگی قوم یهود به اوج می‌رساند و از سوی دیگر به پیشی می‌رسد که اساس کتاب پدیدارشناسی روح است. رویکرد او در این کتاب از یک سو حاصل کم شدن شیفتگی‌اش به دنیای یونان باستان است و از سوی دیگر اتخاذ موضعی انتقادی نسبت به نقد اخلاق‌محورش به مسیحیت. هگل در کتاب روح مسیحیت و تقدیر آن از یک سو نگاهی به کتاب دین در محدوده‌ی عقل تنها کانت دارد و از سوی دیگر از قانون کلی اخلاق کانتی به زندگی اخلاقی گذر می‌کند. هگل همچنان خاطر نشان می‌سازد که علیت تقدیر (causality of fate) در کانون بینش اخلاقی ما قرار دارد، مفهومی که پرداختن به آن از حوصله‌ی این مقاله خارج است. او همچنین نشان می‌دهد که از طریق منطق زندگی اخلاقی است که می‌توانیم ساختار تجربه را درک کنیم. هگل در این جا در مقابل کانت و تبیین او از ساختار تجربه‌ی بشری قرار می‌گیرد. همان‌طور که می‌دانیم وقتی کانت می‌خواست ساختار ضروری تجربه را آشکار سازد، این کار را با فرض یک سوژه واحد آغاز کرد و این پرسش را مطرح کرد که شرایط ضروری امکان تجربه برای او چیست. اما کار هگل که نقطه‌ی آغاز آن استفاده از ایده‌ی اخلاق و شکل «ما بودن» در تبیین ساختار بشری است، از یک سو تلاشی است برای نشان دادن ناپسند بودن ارائه‌ی ساختار ضروری تجربه از طریق فرض یک سوژه‌ی واحد انسانی. بنابراین اخلاق به مثابه‌ی شیوه‌ی «ما بودن» مقولاتی را فراهم می‌آورد که از طریق آن می‌توانیم از نو ساختار تجربه و شیوه‌ی مرتبط شدن ما با جهان را توضیح داد. [مفهوم «علیت تقدیر» یکی از مفاهیمی اخلاقی است که برای توصیف منطق تجربه بکار می‌رود: منطق اخلاقی کنش و واکنش]. همچنین باید متذکر گردید که زندگی اخلاقی نه راجع به رابطه‌ی ما با یک اخلاق انتزاعی بلکه راجع به پدیده‌ی بین‌الذاتانی بودن زندگی است. کتاب روح مسیحیت و تقدیر آن به دو مقوله‌ی عام که برسازنده‌ی «ما بودن» ماست می‌پردازد: اولاً عشق (به منزله‌ی رشته‌های نامرئی‌ای که بین ما و دیگران برقرار است) و ثانیاً زندگی (در مقام زمینه‌های زیست‌شناختی و عملی این رشته‌ها). از آن‌جا که این کتاب درباره‌ی مسیحیت

است، بنابراین باید درباره‌ی خداوند حرف بزنند. اما نه خدایی که در بیرون جهان قرار دارد بلکه خدایی که در روابط ما با یکدیگر تجسم می‌یابد.

اما اکنون بهتر است به قسمت‌هایی از استدلال هگل در کتاب **روح مسیحیت و تقدیر آن** بپردازیم. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، طبق تفسیر برنشتاین، هگل حرکت فلسفی ایده‌آلیسم آلمانی از کانت و به‌میانجی آثار فیخته و شلینگ به سمت خود را از طریق تحول الهیات مسیحی و یهودی توضیح می‌دهد. او این کار را از طریق بیان تغییرات مدل نخستینی انجام می‌دهد که در کتاب **روح مسیحیت و تقدیر آن** برای توضیح رفتار انسان (ابراهیم) در جهان پس از طوفان بکار برده است. دنبال کردن تغییرات این مدل از ابراهیم تا عیسی - که معرف مدل‌های مختلفی از مابودن و مثلث رابطه‌ی انسان با خدا و طبیعت است - در انطباق با گذار از کانت به هگل است. به عبارت دیگر، گفتیم که کتاب هگل در اصل پاسخی بود به فلسفه‌ی اخلاق کانت و دنباله‌ی دین در محدوده‌ی عقل تنها. هگل دو مقوله‌ی اساسی فلسفه‌ی اخلاق کانت را تغییر می‌دهد، یعنی دو مقوله‌ی قانون و خودآیینی. او از یک سو مقوله‌ی خودآیینی را در کارهای آتی خود ارتقا می‌دهد و در پدیدرانشناسی آن‌را به‌عنوان یکی از مقولات فردیت پیش‌فرض می‌گیرد. اما او مقوله‌ی قانون اخلاقی را آماج نقدهای خود قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که قانون اخلاقی نامتعین است، لذا موضوع بحث را از قانون اخلاقی به زندگی اخلاقی یا شیوه‌ی مابودن منتقل می‌کند. در الهیات گذار از نوح، ابراهیم، موسی و قانون شریعت به عیسی و قانون عشق منطبق با گذار از قانون اخلاقی کانتی به زندگی اخلاقی هگلی است. این گذار از قانون اخلاقی به عشق در کتاب **روح مسیحیت و تقدیر آن** همراه با قسمی طبیعی شدن زبان اخلاقی و ایجاد مفاهیم اخلاقی جدید است: صحبت از عشق و زندگی همانا صحبت راجع به زنده بودن، مردن، جراحت و رنج بدن است. از این رو زبان روح و در دنباله‌ی آن زبان فلسفه‌ی هگل زمانی بدن‌محور می‌شود و از مفاهیمی که بیشتر برای توصیف حالات بدن بکار می‌رفت برای بیان تحولات آگاهی و روح استفاده می‌شود.

همان‌طور که در ادامه خواهیم دید، منشاء اخلاق یهودی نوعی تلاش برای مهار طبیعت پیش‌بینی‌ناپذیر است، طبیعتی که می‌تواند با رفتارهای پیش‌بینی‌ناپذیر خود در صورتی مثل سیل، زلزله و طوفان دودمان نوع بشر را در هم پیچد. ساختار درونی این قسم اخلاقیات نوعی عقلانیت سلطه بر طبیعت است که از طریق سلطه‌ی بر نفس قرار است جریان سلطه‌ی بر طبیعت محقق شود. خداوند در اخلاقیات یهودی وعده می‌دهد که اگر انسان‌ها بر نفس خویش تسلط یابند و خواهش‌های نفسانی خود را مهار کنند [یعنی به قوانین نامشروط و

کلی اخلاق تن دهند] من نیز نیروهای طبیعت را به کنترل درمی آورم و طبیعت را برایشان امن می سازم. هگل از طریق نقد این نوع اخلاقیات یهودی، که در اصل عرصه‌ای است که در آن اخلاق کانت واقعیت یافته است، تلاش می کند که اخلاق کانت را نقد کند.

لحظه طوفان

با ابراهیم تاریخ قوم یهود آغاز می شود. ابراهیم به عنوان «نای حقیقی قوم یهود» در زمینه‌ای برخاست که هگل آن را زمینه پس از طوفان نوح می انگارد. پیش از رویداد طوفان انسان‌ها در نوعی تعادل و همزیستی با طبیعت می زیستند و به کلی که بر سازنده‌ی طبیعت بود اطمینان داشتند. [۲۱] بین انسان‌ها و طبیعت هیچ جدایی‌ای متصور نبود و از این رو آنها یقین داشتند که مادر طبیعت به جنگی علیه آن‌ها بر نمی خیزد. رویداد طوفان رابطه‌ی میان انسان و طبیعت را برای همیشه تغییر داد و طبیعت به خصمی مهارناپذیر بدل گردید. پیامد این امر از دست رفتن وحدت و تعادلی بود که زندگی انسان را شکل می داد و به لحاظ معرفتی شک را به جای یقین به طبیعت نشانید. در این جا می بینیم که میان پرده‌ی شک دکارتی در سطحی دیگر در این جا تکرار می شود: دکارت وارث جهانی بود که همه‌ی اجزاء اش ویران شده بود. او این ویرانی را شکاکانه تا نهایت برد و تلاش کرد که تعادل از دست رفته‌ی جهان را به گونه‌ای احیا کند. راهی که دکارت انتخاب کرد یک راه معرفت شناسانه بود در حالی که انبیاء بنی اسرائیل در جهان پس از طوفان راهی را انتخاب کردند که با راه دکارت برای بازگرداندن تعادل به جهان متفاوت بود. راه آن‌ها راهی عملی بود. در روح مسیحیت و تقدیر آن می بینیم پس از رویداد طوفان بشر تلاش کرد تا به شیوه‌های گوناگون به این رویداد پاسخ دهد، پاسخی که تعیین بخش شکل‌های مختلف زندگی انسان‌ها پس از این رویداد است. پاسخی که آدمیان ناگزیر بودند به رویداد طوفان بدهند در اصل تلاش‌هایی بود برای سلطه‌ی بر طبیعت. یعنی چگونه باید بر این طبیعت پیش‌بینی‌ناپذیر تسلط پیدا کرد تا خشم افسارگسیخته‌اش سبب‌ساز نابودی زندگی و دودمان ما نشود. به منظور تسلط بر جهان، جهانی که طوفان آن‌را ویران کرده بود، باید قبل از هر چیز دوباره این جهان مجتمع می شد. پاسخی را که به این رویداد داده شد، می توان در دو دسته تقسیم بندی کرد: یکی پاسخ نمرود و دیگری پاسخ نوح. [۲۲]

مطابق صورت بندی برنشتاین، پاسخ نمرود به مساله‌ی طوفان و قدرت غضب آمیز طبیعت همانا به سلطه در آوردن طبیعت بود، به عبارت دیگر واکنش نمرود معطوف به کنترل و مهار طبیعت توسط آدمیان است: از طریق ساختن برج‌ها، پل‌ها، سدها، و حفر کانال‌ها قدرت

غضب‌آمیز و تخریب‌گر طبیعت تحت کنترل می‌آید و آدمیان خواهند توانست این قدرت وحشی را مطابق میل خود به حرکت درآورند.

در تقابل با واکنش نمرود، نوح تصمیم می‌گیرد که خود و هم‌نوعان خویش را از طریق توسل جستن به یک قدرت برتر نجات دهد، و از این طریق خواسته‌های آدمیان را تابع خواسته‌های آن قدرت برتر بگرداند. این قدرت و رای جهان طبیعت و جهان محسوس است و از هر امر جزئی و این جهانی فراتر می‌رود. این قدرت برتر که در جهان فکر جای دارد نیای خدای قوم یهود است. خداوند با نوح عهد می‌بندد (Theological Contract) [عهد الهیاتی] مادامی که شما بر طبیعت درونی خویش از طریق قانون‌های اخلاقی مسلط باشید من نیز جهان بیرون را رام کرده و تحت سلطه‌ی شما در می‌آورم. «وجود متعالی به نوح وعده داد که در صورتی که عناصری که بنده‌ی اویند در حیطه‌ی خود باقی بمانند، طوفان یکبار دیگر بشریت را نابود نخواهد ساخت.» در متن این عهد الهیاتی «من» واسطه‌ی رابطه‌ی خدا با طبیعت می‌شود. اگر من آدم بدی باشم، طبیعت نیز با من بد خواهد کرد؛ اما اگر من خوب باشم و طبیعت درونی خویش را تحت سلطه‌ام در آورم آن‌گاه تعادل از دست‌رفته‌ی طبیعت باز خواهد گشت. [۲۳]

به اعتقاد برنشتاین استراتژی‌های نمرود و نوح در اصل شیوه‌های مختلف ارتباط با جهان است. استراتژی نمرود همانا پذیرفتن قانون علیت و باقی ماندن در قلمرو فهم است. در حالی که استراتژی نوح این است که طبیعت درونی را تحت قانون و امر کلی در آوریم، استراتژی‌ای که او را به قلمرو عقل و قوانین کلی آن رهنمون می‌شود. اما آنچه در هر دو این استراتژی‌ها مشترک است این است که هر دو شکل‌هایی از عقل‌انزاری هستند، نوعی دست بردن در سلسله‌ی مراتب علت و معلولی به منظور کنترل و مهار طبیعتی که به خصم بدل شده است. در هر دوی این استراتژی‌ها ما با قسمی از رابطه‌ی جز و کل طرف هستیم (Universal and Particular) که در آن امر جزئی در برابر امر کلی رنگ می‌بازد.

لحظه ابراهیم

ابراهیم کسی بود که در متن جهان پس از طوفان رابطه‌ی خود با خدا، قوم و طبیعت را بر اساس استراتژی نوح تغییر داد. او در کلبه به دنیا آمد، اما در جوانی سرزمین پدری و خویشانش را ترک کرد. او تمام پیوندهای خانوادگی و آن رشته‌هایی را گسست که او را به این سرزمین وصل می‌کرد، زیرا می‌خواست «خداوند‌گار خویش، و انسانی کاملاً مستقل» باشد. ابراهیم تمام پیوندهای خانوادگی و

سرزمینی‌اش را قطع کرد بی آن که از این کار احساس خسران و غم کند. نخستین عمل ابراهیم که او را به نیای یک ملت بدل ساخت جدایی‌ای بود که رشته‌های عشق و زندگی اجتماعی را می‌گسست. [۲۴] ابراهیم به کلیت روابطی که تاکنون در متن آن با دیگر آدمیان و طبیعت زیسته بود، یعنی به این روابط زیبای دوران جوانی پشت پا زد. «ابراهیم می‌خواست که دوست نداشته باشد، او می‌خواست از طریق این دوست نداشتن آزاد باشد». این شیوه‌ی رفتار ابراهیم با خویشان سرزمین پدری به شیوه‌ی معهود او در زندگی و رفتارش با مردمان بیگانه در سرزمین‌های دیگر بدل گشت.

ابراهیم نخستین کسی بود که در زندگی اخلاقی‌اش رابطه عمودی (یا رابطه‌ی با خدا) را جایگزین روابط افقی کرد؛ روابط افقی‌ای که پیوند دهنده‌ی او به خانه و خویشانش بودند و او را به لحاظ احساسی-عاطفی به آن‌ها وابسته می‌کرد. برای ابراهیم جایگزین کردن روابط عمودی (پیروی از خداوند و قانون) به جای روابط افقی احساسی-عاطفی در اصل جایگزین کردن عقل (جایگاه امر کلی) به جای احساس است (به تعبیر برنشتاین نقطه‌ی آغاز عقلانیت غربی):

این شیوه‌ی حفظ خویش از طریق نفی صریح همه چیز بود- این روح محصول تفکر ابراهیم بود که به مرتبه‌ی وحدت

مسلط بر طبیعت ارتقا یافت، طبیعتی که ابراهیم آن را نامتناهی و خصومت‌آمیز می‌دانست. [۲۵]

به اعتقاد ابراهیم تنها رابطه‌ی ممکن میان دو موجود متخاصم، میان طبیعت و انسان، سلطه‌ی یکی بر دیگری است. ابراهیم از این پس در هیچ سرزمینی خانه کرد و همراه با گله‌هایش در سرزمین‌های بیکران آواره بود. «ابراهیم بیگانه‌ای بر روی زمین بود، بیگانه‌ای در خاک و در میان مردم» و با تقدیرش که همانا زندگی اجتماعی بود مبارزه می‌کرد. ابراهیم کل طبیعت، جهان و مردم را روبروی خود می‌دانست و برای او همه چیز زیر سلطه‌ی خداوند قرار داشت. باین‌همه ابراهیم در مقام کسی که در برابر جهان ایستاده بود نمی‌توانست به جایگاهی در برابر جهان برسد که خداوند داشت: خداوند به عنوان موجودی مطلق که در برابر جهان قرار گرفته بود، و حد اعلی تضاد با جهان و طبیعت بود.

رابطه‌ی ابراهیم با طبیعت و جهان دیگر یک رابطه‌ی مستقیم نبود و وساطت پیدا کرده بود. (در این جا می‌بینیم که خدایی که دکارت به عنوان واسطه در فلسفه‌اش قرار داده بود به شکلی دیگر ظاهر می‌شود.) رابطه‌ی ابراهیم با جهان به میانجی خداوند بود و برای او هیچ

رابطه‌ای به جز رابطه‌ی با خداوند تصورپذیر نبود. خداوند جهان را تحت انقیاد او در آورد، از دنیا هر چه خواست به او ارزانی کرد و به او امنیت و اطمینان بخشید، اطمینانی که پیش از آن توسط طوفان نابود شده بود.

خدای ابراهیم که تنها نسبتش با جهان نفی و خوارداشته بود، در تقابل با سایر خدایان قرار می‌گرفت. کارکرد خدایان دیگر، مثل خدای خانواده یا قوم همانا هویت بخشیدن به خانواده و قوم و بیرون گذاشتن دیگران از قلمرو این خداوند است. از این‌رو چنین فرآیندی خدایان و الهگان دیگر و قلمروهای آن‌ها را ممکن می‌ساخت اما خدای ابراهیم این دعوی را داشت که او خدای یگانه است و این قوم تنها قومی است که خدا دارد.

ابراهیم با کندن از روابط مستقیم با سرزمین پدری، خانواده و خویشان، قانون را جایگزین عشق کرد. «این کار قسمی گذار بود از ساختار خانواده به ساختار سیاسی». با نفی عشق و روابط شورمندانه - عاطفی به عنوان عنصر پیوند دهنده و جایگزین کردن پیروی از یک منبع اقتدار بیرون از طبیعت، امت ابراهیم قوانین و هنجارهای اخلاقی را به جای هنجارهای شورمندانه و عاطفی قومی می‌نشاند. این کار خانواده را در برابر دولت و نیز عشق را در برابر قانون قرار می‌دهد. خداوند به ابراهیم گفت: «پدر و خانه‌ی پدریت را ترک کن».

برنشتاین معتقد است که در این نقطه شباهت‌هایی میان داستان ابراهیم و تراژدی‌های یونان مثل آنتیگونه وجود دارد، در هر دوی آن‌ها دو ساختار خانواده و امر کلی وجود دارد: ابراهیم به کرئون شبیه است و اسحاق به آنتیگونه. با این همه برای هگل تقدیر قوم یهود یک تراژدی نیست و خداوند به صورت حقیقت - زیبایی آشکار نمی‌شود:

تراژدی عظیم قوم یهود چونان تراژدی یونانی نیست؛ تراژدی عظیم قوم یهود نه می‌تواند وحشت برانگیزاند و نه حس همدردی، زیرا هر دو این‌ها تنها از تقدیری بر می‌خیزد که از لغزش گریزناپذیر یک شخصیت زیبا نشأت می‌گیرد؛ تراژدی قوم یهود تنها دهشت بر می‌انگیزاند. تقدیر قوم یهود تقدیر مکبث است، مکبثی که به بیرون خود طبیعت گام گذاشت، به موجودات بیگانه تمسک مجست، و بنابراین در خدمت آن‌ها می‌بایست هر چیز

مقدس بشری را پایمال می‌کرد و به مسلخ می‌برد [۲۶] [قطعه‌ای که به زعم بسیاری رگه‌های یهودستیزانه دارد]

بنابراین به زعم هگل خداوند در یهودیت به صورت فرمان آشکار می‌شود. از این رو استراتژی نوح و ابراهیم مستلزم نوعی سر نهادن به یک فرمان و اقتدار در بیرون طبیعت است و با خدایی که در مسیحیت در زندگی و عشق آشکار می‌شود و مدل نخستین روح است بسیار فاصله دارد.

پانویس‌ها:

[1]. G.W.F.Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Translated by A.V.Miller, p.6 (Par.11)(Oxford University Press, 1977)

[2]. www.bernsteintapes.com

[3]. قرائت تاملات دکارت، هری مک‌فرلند برکن، ترجمه‌ی شاپور اعتماد، (هرمس و موسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه، 1389)

[4]. (ص 12، همان)

[5]. www.bernsteintapes.com, Hegel's *Phenomenology of Spirit*

[6]. Brian Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness*, p.6 (Par.11)(Oxford University Press, 1977)

[7]. G.W.F.Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Translated by A.V.Miller, p.110 (Par.177)(Oxford University Press, 1977)

[8]. در این جا این سؤال مطرح می‌شود که به چه معنا بکار بردن ضمیر «من» یا اول شخص مفرد با بکارگیری سایر ضمائر و اسامی فردی (مثل «تو»، «او»، «آرش») متفاوت است؟ در این جا ما با سویی معرفت‌شناختی این مسأله مواجه هستیم: پرسش اصلی به رابطه‌ی قابلیت ما در استفاده از احکام حاوی ضمیر اول شخص (مثلاً «من در حال نوشتن این مقاله هستم») و خودآگاهی است. چه چیزی در احکام حاوی ضمیر اول وجود دارد که آن‌ها را تجلی خودآگاهی می‌گرداند. در مقابل، غیاب چه چیزی است که احکام حاوی ضمیر سوم شخص را (مثلاً او در حال نوشتن این مقاله است) نمی‌توان به عنوان تجلی خودآگاهی تصور کرد؟...

[9]. Robert B. Brandom, *Making it explicit*, Introduction, p.3 (Harvard University Press, 1998)

[10]. Terry Pinkard, *Hegel: A Biography*, p.133 (Cambridge University Press, 2000)

[11]. بصیرت هولدرلین به ما کمک می‌کند که تفاوت میان احکام حاوی اول شخص و احکام حاوی سوم شخص را بهتر درک کنیم. در احکام اول شخص با یک حکم بازتابی طرف هستیم در حالی که در احکام سوم شخص چنین نیست.

[12]. Ibid.

[13]. Ibid.

[14]. Ibid.

[15]. Sebastian Gardner, Kant and the Critique of Pure Reason, Routledge, 1999.

[16]. Ibid. p.258.

[17]. Ibid.

[18]. Peter C. Hodgson, Hegel and Christian Theology, oxford, 2005

[19]. Ibid.p.24

[20]. Ibid.

[21]. G.W.F. Hegel, On Christianity: Early theological writing, Trans. By T.M Knox,

[22]. www.bernsteintapes.com, Hegel's Phenomenology of Spirit

[23]. Ibid.

[24]. G.W.F. Hegel, On Christianity: Early theological writing, Trans. By T.M Knox, p.185.

[25]. Ibid.

[26]. Ibid.204

