

دیالکتیک هستی و اندیشه
در منطق هگل

-
- سرشناسه: تیلور، چارلز، ۱۹۳۱ - م
عنوان و نام پدیدآور: دیالکتیک هستی و اندیشه در منطق هگل / چارلز تیلور؛ ترجمه زهره نجفی.
- مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۴۰۳.
مشخصات ظاهری: ۲۷۹ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۴-۰۵۳۵-۱
- وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت: کتاب حاضر ترجمه بخشی از کتاب «Hegel, 1975» است.
یادداشت: کتابنامه.
یادداشت: نمایه.
- موضوع: هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۷۷۰-۱۸۳۱ م.
موضوع: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
- موضوع: هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۷۷۰-۱۸۳۱ م. - دیالکتیک
موضوع: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich -- Dialectic
- موضوع: هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۷۷۰-۱۸۳۱ م. - دیدگاه درباره فلسفه.
موضوع: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1830 -- Views on philosophy
- شناسه افزوده: نجفی، زهره، ۱۳۷۳ -، مترجم
رده‌بندی کنگره: B۲۹۴۸
رده‌بندی دیویی: ۱۹۳
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۹۶۸۸۸۸۸
-

دیالکتیک هستی و اندیشه در منطق هگل

چارلز تیلور
ترجمه زهره نجفی



این کتاب ترجمه بخشی است از:

Hegel

Charles Taylor

Cambridge University Press, 1975



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

تحریریه انتشارات قنوس

* * *

چارلز تیلور

دیالکتیک هستی و اندیشه در منطق هگل

ترجمه زهره نجفی

چاپ اول

۷۷۰ نسخه

۱۴۰۳

چاپ سروش

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۱ - ۰۵۳۵ - ۰۴ - ۶۲۲ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 622 - 04 - 0535 - 1

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

برای خواهرم زهرا،
به خاطر بودن‌های بی دریغش

فهرست

۹	مقدمه مترجم
۲۱	فهرست اختصارات
۲۳	مقدمه: دیالکتیک مقولات

بخش اول: هستی

۳۹	۱. هستی متعین
۴۱	هستی متعین
۵۲	نامتناهیت
۶۱	۲. کمیت
۷۵	۳. مقیاس

بخش دوم: ذات

۸۹	۱. از بازتاب به دلیل
۹۳	این‌همانی و تفاوت
۹۶	دلیل
۱۰۸	شیء

۱۱۶	۲. نمود
۱۲۱	کل و جزء
۱۲۴	درونی و بیرونی
۱۲۶	۳. فعلیت
۱۳۱	امکان، فعلیت و ضرورت
۱۳۸	جوهر
۱۴۲	علیت

بخش سوم: مفهوم

۱۶۷	۱. سوپژکتیویته
۱۶۸	مفهوم
۱۷۸	حکم
۱۸۶	قیاس
۱۹۵	۲. ابژکتیویته
۱۹۷	مکانیسم
۱۹۹	غایت‌شناسی
۲۱۲	۳. ایده
۲۱۹	زندگی
۲۲۳	شناخت
۲۳۱	ایدهٔ مطلق
۲۵۱	ضمیمه: ایده در طبیعت
۲۷۳	کتاب‌شناسی
۲۷۹	نمایه

مقدمه مترجم

کتاب پیش رو ترجمه‌ای است از بخشی از کتاب هگل، نوشته چارلز تیلور فیلسوف شناخته‌شده کانادایی، که انتشارات کمبریج در سال ۱۹۷۵ آن را منتشر کرد. تیلور یکی از فیلسوفان نامدار مکتب اجتماع‌باوری^۱ است که شهرتش را بیشتر مدیون آثارش درباره نحوه شکل‌گیری «خود»^۲ و باورهای سیاسی و اخلاقی این «خود» در جهان مدرن است. از این حیث شاید ارجاع به وی به عنوان یک هگل‌پژوه چندان موجه نباشد. با وجود این، این کتاب را از جهات بسیاری می‌توان یکی از نخستین گام‌های مهم برای فهم منطق هگل دانست. کتاب هگل تیلور مشتمل بر شش بخش کلی است که او در هر یک از آن‌ها به یکی از بخش‌های فلسفه هگل از جمله پدیدارشناسی روح، منطق، عناصر فلسفه حق و نیز فلسفه دین و هنر می‌پردازد. کتاب حاضر ترجمه بخش سوم هگل است که به شرح و تفسیر منطق وی اختصاص یافته است.

تاکنون چندین ترجمه فارسی از منطق‌های هگل منتشر شده است، اما متأسفانه ترجمه‌ها به قدری ضعیف و غیرتخصصی‌اند که عملاً غیرقابل استفاده‌اند. کتاب‌هایی نیز تحت عنوان منطق هگل به فارسی ترجمه و منتشر

1. communitarianism 2. self

شده‌اند که به‌واقع خودِ متن منطق نیستند، بلکه مانند منطق ویلیام والاس تلفیقی از ترجمه ناصحیح و دست و دل‌بازانه و تفسیر مؤلف از منطق‌اند. وضعیت درباره شرح‌ها و تفاسیر منتشرشده در زبان فارسی درباره منطق هگل از این نیز بدتر است، چراکه این آثار، علاوه بر ضعف ترجمه، از ضعف درک و دریافت خود مؤلف از منطق نیز رنج می‌برند. کتاب‌های تألیفی به زبان فارسی در این حوزه نیز از کلی‌گویی درباره کلیت منطق فراتر نمی‌روند و وارد گذارها و پیچ و تاب‌های تعیین‌کننده میان مقولات نمی‌شوند. بنابراین، در حال حاضر برای خواننده‌ای که تمایل داشته باشد برای آشنایی با منطق هگل اثری جدی و تخصصی درباره این کتاب مطالعه کند عملاً گزینه‌ای به زبان فارسی وجود ندارد. دلیل اصلی انتخاب بخش مربوط به منطق در کتاب هگل تیلور برای ترجمه همین بود: ارائه شرحی کمابیش متعارف از منطق هگل که بر اساس رویکرد تفسیری خاص خود، که در جای خودش می‌تواند محل نقد باشد، تا حد قابل قبولی وارد جزئیات استدلال‌های پریچ و تاب این متن می‌شود. در نیمه دوم قرن بیستم، به لطف شارحانی نظیر ژان هیپولیت، الکساندر کوژو و چارلز تیلور تفاسیری از پدیدارشناسی روح و فلسفه حق هگل در اختیار انبوهی از مخاطبان قرار گرفت، که پیش از آن سابقه نداشت. سال‌ها بعد همین موج روی آوردن دوباره به فلسفه هگل در زبان فارسی نیز طنین‌انداز شد، تا جایی که در سال‌های اخیر شاهد ترجمه و تألیف کتاب‌های نسبتاً زیادی درباره پدیدارشناسی روح هگل و آرای سیاسی و اجتماعی او به فارسی بوده‌ایم. اما منطق هگل، به‌رغم اهمیت تعیین‌کننده‌اش در کلیت نظام هگلی، در میان هگل‌پژوهان، مترجمان و خوانندگان آثار او بسیار مغفول واقع شده است.

بی‌توجهی به منطق هگل چندان جای تعجب ندارد و صرفاً منحصر به هگل‌پژوهان فارسی‌زبان نیست. بدون اغراق باید گفت علم منطق هگل نه یکی از، بلکه به‌واقع دشوارترین و پیچیده‌ترین و یکی از طولانی‌ترین متون فلسفی‌ای است که در طول تاریخ فلسفه نوشته شده است. خواننده علم منطق با بیش از هزار صفحه متن سروکار دارد که به‌طور بی‌رحمانه‌ای انتزاعی و

مطلقاً تهی از مثال‌های انضمامی است. در منطق تقریباً هیچ رد و نشانی از جهان واقعی و ارجاع مستقیمی به آن وجود ندارد یا، آن‌طور که خود هگل می‌گوید، منطق قلمرو سایه‌هاست، سایه‌های جهان واقعی؛ ویژگی‌ای که باعث می‌شود مثلاً درسگفتارهای تاریخ یا فلسفه حق او یا حتی پدیدارشناسی به مراتب جذاب‌تر و خواندنی‌تر باشد. در منطق فقط و فقط با مقولات به شدت انتزاعی سروکار داریم که به سادگی نمی‌توان از چرایی و چگونگی تبدیله‌شان به یکدیگر سردرآورد. در نتیجه، می‌توان فهمید که چرا در طول تاریخ این متن نه فقط مغفول مانده، بلکه در مواردی حتی مغفور و جنون‌آمیز تلقی شده است. مثلاً شوپنهاور در جایی می‌گوید کل دستاورد منطق هگل این است که با طرح «واژه‌پردازی‌های جنون‌آمیز که ذهن را بیهوده برای درک چیزی آزار می‌دهند و فرسوده‌اش می‌سازند» مغزهای جوان را مشوش می‌کند. با وجود این، منطق پایه و اساس کل اندیشه هگل است و اگر کسی بخواهد سایر بخش‌های نظام او را به درستی بشناسد، چاره‌ای جز مواجهه با متن منطق ندارد. این متن حاوی بصیرت‌های بی‌بدیلی درباره ساختار هستی و اندیشه انسانی است و گزاف نیست اگر بگوییم پس از شکافی که با من اندیشنده دکارت میان سوژه و جهان ایجاد و با کانت تعمیق شد منطق هگل تنها گزینه‌ای است که امکان اندیشیدن، به تعبیری، واقع‌بینانه به جهان را فراهم می‌کند. منطق تنها راه نجات ما از بیراهه‌های شک‌گرایی و نسبی‌گرایی مطلق است که دست آخر به انفعال اخلاقی و سیاسی منجر می‌شوند. منطق تعینات اندیشه ناب است و این بدان معناست که منطق اسلوبی را در اختیار ما قرار می‌دهد که به وسیله آن می‌توانیم جهان را حقیقتاً به اندیشه درآوریم، اندیشه‌ای که بازتابی حقیقی از جهان است و خود در عین حال به جهان شکل می‌دهد. بنابراین، اصلاً بی‌دلیل و تصادفی نیست که آن سنت‌های انقلابی که به دنبال شناخت، نقد و تغییر جهان‌اند منطق هگل را از حیث روش‌شناختی نقطه عزیمت حرکتشان قرار می‌دهند.

منطق از نظر هگل نه صرفاً قوانین حاکم بر اندیشه ناب، بلکه ساختار

عقلانی و بالفعل جهان است. منطق طرق ضروری بودن چیزها را، آن‌گونه که درخود و برای ما هستند، بررسی می‌کند. منطق هگل از بسیط‌ترین مفاهیم آغاز می‌کند و مقولات را بنا به ضرورت عقلانی یک‌به‌یک از دل هم بیرون می‌کشد و حقیقت را به مثابه شناخت ساختار عقلانی جهان تعریف می‌کند که بیرون و درون ذهن محقق است. هگل نخستین و تنها کسی است که در جهان پساکانتی با روشی عقلانی و مفهومی توانست شکاف میان شناخت و جهان را پر کند و منطقی تدوین کند که این همان با هستی‌شناسی است. در ادامه به صورت خلاصه به ذکر چند نکته‌ای می‌پردازیم که به منطق هگل جایگاهی متمایز می‌بخشد و هستی‌شناسی او را به نوعی هستی‌شناسی ضروری و غیرقابل بازگشت تبدیل می‌سازد.

فهم ما از جهان از خلال مقولات صورت می‌پذیرد. در نخستین منزلگاه‌های فلسفه، ارسطو مقولات را به عنوان شیوه‌هایی که ما از طریق آن‌ها به موجود (جهان خارج) می‌اندیشیم معرفی می‌کرد. در نظر ارسطو ما برای آن‌که به هر چیزی در این جهان بیندیشیم چاره‌ای نداریم جز آن‌که به موجود در قالب مقولات جوهر، کم و کیف و غیره بیندیشیم. منطق ارسطو غالباً منطق صوری خوانده می‌شود. این گفته تا بدان‌جا صحیح است که ارسطو در منطق روابط بین صورت‌های گوناگون اندیشه را بررسی و تحلیل می‌کند و از این منظر صورت‌های اندیشه مستقل از مصادیقشان در جهان خارج در نظر گرفته می‌شوند. اما این ابدأ به آن معنا نیست که منطق نزد ارسطو منحصراً محدود به صورت‌های اندیشه است و ارتباطی با جهان خارج ندارد. منطق نزد ارسطو قوانین حاکم بر اندیشه انسانی را بیان و تحلیل می‌کند، اما این بدان معنا نیست که این قوانین در جهان خارج محقق نیستند. در نظر ارسطو منطق هرچند تحلیلی از صور اندیشه است، تحلیل اندیشه‌ای است که به واقعیت می‌اندیشد و از حیث بازنمایی و مفهومی آن را درون خود بازتولید می‌کند و در حکم حقیقی، تصدیقاتی درباره واقعیت می‌سازد که در عالم خارج تحقق یافته‌اند. در فلسفه ارسطو هیچ شکافی بین واقعیت خارج از

ذهن و صورتی از آن واقعیت که ذهن به آن می‌اندیشد وجود ندارد. در واقع نزد ارسطو شکافی بین معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی وجود ندارد و منطق در نسبتی این‌همان با خود جهان قرار گرفته است، از این رو نزد ارسطو شناخت همواره واقع‌گرایانه است.

جدی‌ترین چرخش از این دیدگاه ارسطویی نسبت به منطق و نسبت به رابطه بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را باید در فلسفه کانت و منطق استعلایی او جستجو کرد. با فلسفه کانت شکاف بین این دو به اوج خود می‌رسد. کانت با منطق استعلایی (در مقابل منطق صوری) در واقع نه ساختار هستی‌شناختی اشیای خارجی، بلکه ساختار اندیشه تجربی را بررسی و تحلیل می‌کند. منطق نزد کانت علم قواعد فاهمه به طور عام است، علمی که از کل محتوای شناخت فاهمه و تنوع ابژه‌های آن منتزع است و با هیچ چیز جز صورت محض اندیشه سروکار ندارد. منطق استعلایی هیچ پیوندی با محتوای شناخت برقرار نمی‌کند و تنها با منشأ این شناخت، که شرایط پیشینی امکان‌اندیشیدن را می‌سازد، سروکار دارد. در واقع در فلسفه استعلایی کانت شرایط صدق و مطابقت شناخت با ابژه‌های خارجی اصلاً محل بحث نیست و منطق به ساختار واقعاً موجود جهان خارج نمی‌پردازد، بلکه مسئله آن است که امکان‌اندیشیدن به واقعیت خارجی برای فاهمه بشری، یعنی امکان‌اندیشیدن بماهو، اساساً چگونه برقرار می‌شود. پاسخ کانت به این مسئله آن است که اندیشیدن ممکن نمی‌شود مگر به واسطه به‌کارگیری مفاهیم محض فاهمه. مفاهیم محض فاهمه همان مقولات منطق ارسطویی است که فاهمه با حمل آن‌ها بر شهودهای حسی دریافتی حکم می‌کند. در واقع خود کانت هم مفاهیم محض فاهمه را، که شرط پیشینی تفکر به طور عام هستند، از شیوه‌های گوناگون حکم کردن استخراج می‌کند (کمیت، کیفیت، علیت و جوهریت و...). با این تفاسیر، نقطه عطفی که با ظهور منطق استعلایی شاهد آن هستیم این است که گرچه مقولات منطق (شروط پیشینی امکان تفکر یا همان مقولات محض فاهمه) تغییری نمی‌کنند (تنها شاهد

نوعی بازآرایی در چپش مقولات هستیم)، جایگاه منطق به کلی دگرگون می‌شود، چرا که منطق دیگر واجد آن شأن هستی‌شناختی نیست و صرفاً به قوانین حاکم بر تفکر تجربی تقلیل می‌یابد؛ شکافی بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به وجود می‌آید که به سادگی پرشدنی نیست.

در این سیر، چرخش و نقطه عطف بعدی را به یقین باید در منطق هگل جستجو کرد. منطقی که باید در مقام سنتز منطق استعلایی کانت و منطق ارسطویی در نظر گرفته شود که در صدد است با درونی و مرتفع کردن شکاف کانتی در دل منطق ارسطویی، به منطقی این‌همان با هستی‌شناسی دست یابد. منطق نزد هگل، برخلاف کانت، نه صرفاً قوانین اندیشه ناب، بلکه ساختار عقلانی بالفعل جهان است. منطق مقولات اندیشه را تحلیل و بررسی می‌کند. کانت و هگل هر دو متفق‌القول‌اند که مقولات شرط امکان تجربه‌اند. حتی فراتر از این، هگل حتی این باور را که «ریشه تعیین‌یافتگی‌های اندیشه در من و تنها در من است» و امدار کانت است. در واقع از نظر کانت و هگل ابدأ چنین نیست که مقولات فاهمه (کمیت، کیفیت، واقعیت و علیت و...) حاصل انتزاع از داده‌های حسی و تجربی باشد، بلکه هر دو، بنیان و منشأ مقولات را در وحدت ادراک اصلی «من» در اندیشه، یا به زبان کانتی در وحدت استعلایی خودآگاهی ریشه‌یابی می‌کنند. اما نقطه اختلاف اصلی میان این دو آن است که در حالی که کانت با استناد به منطقدانان صوری، به جای استنتاج واقعی مقولات، آن‌ها را از انواع گوناگون حکم کردن استخراج می‌کند، هگل نشان می‌دهد این مقولات به واقع تعیین‌یافتگی‌های اندیشه‌ای‌اند که خود برآمده از واقعیت است.

نکته تناقض‌آمیز در مورد کانت این است که او تعیین‌یافتگی‌های اندیشه (یعنی مقولات فاهمه) را نه با بررسی و بسط موشکافانه خود اندیشه، بلکه با ارجاع به قوه طفیلی اندیشه یعنی قوه حکم به دست می‌آورد (و این دقیقاً به این دلیل است که کانت قوه فاهمه را ماهیتاً همان قوه حکم می‌داند). بنابراین کانت به ما تعیین‌یافتگی‌های خود اندیشه را نشان نمی‌دهد، یا به عبارت دقیق‌تر

استدلالی ارائه نمی‌کند که چرا این مقولات خاص، و تنها این مقولات خاص، شیوه‌های تعیین یافتن فاهمه‌اند و نه مقولات دیگری. بلکه او این مقولات را به صورت «داده‌شده» در نظر می‌گیرد، در حالی که این از نظر هگل قابل قبول نیست و او می‌خواهد نشان دهد که مقولات ما برآمده از شیوه تعیین‌یافتگی خود اندیشه است. او نمی‌تواند برای رسیدن به این هدف صرفاً به این مطلب اکتفا کند که چون ما این‌گونه می‌اندیشیم (حکم می‌کنیم) و نه به گونه‌ای دیگر، این‌ها (کمیت، کیفیت، واقعیت و...) تعیین‌یافتگی‌های اندیشه‌اند. زیرا در این صورت دچار همان شکاف پرناسدنی‌کانتی خواهد شد که اندیشه بر اساس این قوانین داده‌شده فاهمه صرفاً محدود به اندیشه تجربی می‌شود و نمی‌تواند پلی به جهان خارج بزند. در حالی که هدف هگل این است که نشان دهد چرا ما با به‌کارگیری این مقولات خاص و نه مقولاتی دیگر می‌اندیشیم. در واقع او درصدد برقراری این‌همانی بین مقولات اندیشه و ساختار ابژکتیو جهان خارجی است. او نشان می‌دهد مقولات اندیشه نه صرفاً ساختار ضروری پیشینی حاکم بر اندیشه تجربی، بلکه ساختار حاکم بر جهان ابژکتیو است و ضرورت مندرج در عبارت «ساختار ضروری پیشینی حاکم بر اندیشه تجربی» از خود واقعیت به دست می‌آید. در واقع هگل نشان می‌دهد این خود واقعیت و نه چیزی کمتر از آن است که به خود به این شیوه معین تعیین می‌بخشد و مقولاتی که ما از طریق آن‌ها می‌اندیشیم طرق تعیین یافتن همین واقعیت است. با چنین درک و دریافتی از منطق می‌توان به اهمیت آن برای فهم جهان پی برد. همان‌طور که پیش‌تر گفتم، ممکن است زمانی که متن علم منطق را می‌خوانید هیچ رنگ و بویی از جهان واقعی و انضمامی پیدا نکنید و انبوهی از مفاهیم انتزاعی و ناملموس کلافه و آشفته‌تان کنند. با این حال، این متن تماماً در پیوندی دیالکتیکی با جهان عینی و انضمامی ماست. شاید بتوان گفت هیچ بندی در آن وجود ندارد که به نحوی پیوندی با جهان واقعی ما نداشته باشد و وجهی از وجوه پیچیده جهان انسانی ما را آشکار نسازد. همان‌طور که خود هگل در مقدمه علم منطق می‌نویسد، منطق از این حیث قابل مقایسه با دستور

زبان است؛ دستور زبانِ یک زبان معین در وهلهٔ نخست و در نظر کسی که با آن زبان آشنایی ندارد مجموعه‌ای از قواعد خشک و بی‌روح خودسرانه به نظر می‌رسد، اما نزد کسی که بر آن زبان تسلط دارد و به قدری با سایر زبان‌ها آشناست که می‌تواند آن‌ها را با هم مقایسه کند همان قواعد و قوانین دستور زبان به قدری غنی و پرمایه تلقی می‌شوند که می‌توانند فرهنگ و روح آن ملتی را که به آن زبان تکلم می‌کنند آشکار سازند. همین موضوع کاملاً در مورد منطق نیز صادق است؛ در نگاه نخست، منطق مجموعه‌ای از مفاهیم انتزاعی به نظر می‌رسد که منفک از واقعیت و سایر علوم است، اما با شناخت و تعمق دقیق‌تر روشن می‌شود که این تعیناتِ اندیشه، علی‌رغم انتزاعیت قالب‌هایشان و بساطتِ بی‌رنگ و خشکِ نابشان، ذات و ماهیت درونی جهان را متجلی می‌سازند.

اگر چنین دیدگاهی دربارهٔ منطق هگل اتخاذ کنیم، آن‌گاه این کتاب نه اهمیتی کمتر از اخلاق اسپینوزا، تأملاتِ دکارت و نقد عقل ناب کانت خواهد داشت و نه «واژه‌پردازی‌های جنون‌آمیز» تلقی خواهد شد که بیهوده مغز جوانان را مشوش می‌کند، بلکه اهمیتی خواهد یافت به مراتب بیش از هر کتاب فلسفی‌ای که در طول تاریخ نوشته شده است؛ منطق با آشکارسازی ساختارِ بالفعل جهان در قالب تعیناتِ اندیشه سلاحی به دست ما می‌دهد برای به فهم درآوردن واقعیت. و کتاب پیش رو شاید یکی از گام‌های ابتدایی باشد برای مواجهه و فهم منطق هگل.

لازم است به چند نکتهٔ فنی در مورد ترجمهٔ این کتاب نیز اشاره کنم. در ترجمهٔ فارسی این کتاب تلاشم بر آن بوده که تا حد امکان به متن آلمانی وفادار بمانم؛ بدین ترتیب که برای ترجمهٔ تمامی نقل‌قول‌های مستقیمی که تیلور از متون خود هگل آورده به اصل متن آلمانی کتاب‌های زیر رجوع شده:

Hegel, G.W. F. *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil: Die objektive Logik, Erstes Buch*. Reprinted in V. 5 of *Werke in zwanzig Bänden*. Edited by Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____ *Wissenschaft der Logik II. Erster Teil: Die objektive Logik, Zweites Buch, Zweiter Teil: Die subjektive Logik.* Reprinted in V. 6 of *Werke in zwanzig Bänden*. Edited by Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik, mit den mündlichen Zusätzen.* Reprinted in V. 8 of *Werke in zwanzig Bänden*. Edited by Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) Zweiter Teil: Die Naturphilosophie, mit den mündlichen Zusätzen.* Reprinted in V. 9 of *Werke in zwanzig Bänden*. Edited by Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

و سپس متن حاصله جهت اطمینان با ترجمه‌های معتبر این آثار در زبان انگلیسی تطبیق داده شده است:

Hegel's Science of Logic. Translated by A. V. Miller. London: Allen and Unwin. New York: Humanities Press, 1969.

The Science of Logic, Translated by G. Giovanni. New York: Cambridge University Press, 2010.

Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline, Part I: Science of Logic. Translated and Edited by K. Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom. New York: Cambridge University Press, 2010.

تیلور این کتاب را در سال ۱۹۷۵ نوشته و طبیعتاً هگل پژوهی در جهان انگلیسی‌زبان در این نیم قرن دستخوش تحولات بسیاری شده است، از جمله این‌که بسیاری از واژگان انگلیسی که در آن زمان برای ترجمه اصطلاحات

فلسفه هگل متداول بودند امروز منسوخ شده و معادل‌های دقیق‌تر و فنی‌تری جایگزین آن‌ها شده است. در مورد ترجمه اصطلاحات فنی و تخصصی نیز سعی بر وفاداری به اصل و واژگان آلمانی بوده است تا ترجمه تیلور از آن‌ها. مثلاً تیلور تمایزی میان Wirklichkeit و Realität قایل نشده و هر دو را به reality برگردانده است، در حالی که این تمایز نزد هگل تمایز مهمی است که طبق آن Wirklichkeit به واقعیت در مقام امر فعلیت‌یافته عقلانی یا امر کل اشاره دارد و Realität به واقعیت در معنایی که ما می‌شناسیم. در ترجمه فارسی، تا جایی که مقصود شارح واضح بوده یا به نقل قول مشخصی از متن اصلی ارجاع می‌داده، اولی به «فعلیت» و دومی به «واقعیت» بازگردانده شده است. یا مثلاً در جایی که هگل از Sein (یا مشتقات آن نظیر Seiende) استفاده کرده و در تفسیر تیلور از متن معادل existence (یا مشتقات) آن آمده، ترجمه بر اساس مشتقات «هستی» و «هستن» صورت گرفته است و نه «وجود» و «موجود» که معنای کاملاً متفاوتی نزد هگل دارند. یا مثلاً در مورد دیگری، هگل برای بیان «ارتباط» میان دو چیز یا ارتباط یک چیز با خودش از دو اصطلاح Beziehung و Verhältnis استفاده می‌کند که در شرح تیلور، مشابه بسیاری از ترجمه‌های انگلیسی، تمایز چندانی میان این دو لحاظ نشده و هر دو به مشتقات relation ترجمه شده‌اند. در حالی که از نظر هگل این دو متمایزند و اولی اعم از دومی است؛ هر Verhältnis نوعی Beziehung است، اما هر Beziehung نمی‌تواند Verhältnis باشد، به این معنا که در حالی که یک چیز می‌تواند در نسبت (Beziehung) با خودش باشد، اما Verhältnis نیازمند دو طرف مجزا است. هگل، نه همواره اما عمدتاً، اولی را در قسمت‌های ابتدایی‌تر منطق که با سطح انتزاعی‌تر نسبت یک چیز با خودش سروکار داریم به کار می‌برد، اما Verhältnis را بیشتر در منطق ذات و مشخصاً در فصل مربوط به رابطه مطلق (Das absolute Verhältnis) برای اشاره به رابطه میان علت و معلول یا جوهر و عوارضش و نیز در قسمت‌های بعدی که با طرفین مستقل تعیین‌یافته‌تری سروکار داریم به کار می‌برد. تا جایی

که دایره لغات محدود نگارنده اجازه می دهد، گمان نمی کنم در زبان فارسی اصطلاحاتی داشته باشیم که دقیقاً بتوانند دلالت بر این اعم و اخص بودن نسبت داشته باشند، لذا در این ترجمه آن جا که صحبت از Beziehung است از مشتقات «نسبت» و آن جا که صحبت از Verhältnis است از مشتقات «رابطه» استفاده شده است. مورد بعدی تمایز میان Indifferenz و Gleichgültigkeit است که در این مورد نیز متأسفانه این تمایز در ترجمه انگلیسی حفظ نشده و هر دو به indifferent ترجمه شده اند. در این مورد نیز اولی «بی تفاوت / عاری از تفاوت» و دومی به «علی السویه» ترجمه شده است. مورد آخر مربوط به تمایز میان besonders و einzeln است که در سه گانه هگلی کلی / جزئی / خاص besonders به particular (جزئی) و einzeln به specific (خاص یا تکین) ترجمه می شود، اما عجیب است که تیلور besonders را به specific و einzeln را به particular برگردانده است. لذا در سرتاسر این متن particular به «خاص» و specific به «جزئی» ترجمه شده است. خواننده هنگام مطالعه متن کتاب متوجه خواهد شد که گرچه تیلور این اصطلاحات را به نحوی نامتعارف به کار برده، منظورش دقیقاً همان معادلی است که در ترجمه فارسی آمده است، بدین ترتیب که در این کتاب specificity دقیقاً به دقیقه دوم جزئیت یافتن امر کل اشاره دارد و particularity به وحدت دیالکتیکی امر جزئی و کلی در امر خاص.

و نکته آخر درباره رسم الخط آن که کلماتی که تیلور آن ها را با حرف اول بزرگ آورده، که عمدتاً برای اشاره به مقولات و عناوین مهم چنین کرده، در این کتاب به صورت سیاه آورده شده است.

در پایان از تحریریه خوب انتشارات ققنوس برای آماده سازی کتاب به بهترین نحو ممکن، به خصوص از سرکار خانم نورا موسوی نیا ویراستار کتاب و سرکار خانم زریناز محمدی طراح جلد کتاب و همچنین از جناب آقای امیر حسین زادگان عزیز، مدیرمسئول انتشارات ققنوس، برای زحماتشان سپاسگزارم.

زهره نجفی

خرداد ۱۴۰۳

فهرست اختصارات

- SW** *Sämtliche Werke*, Jubilee edition by Hermann Glockner, in xx volumes, Stuttgart, 1927-30.
- Nohl** H. Nohl (Ed.) *Hegels Theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907.
- Knox** T. M. Knox (Ed.) *Early Theological Writings*, Chicago, 1948.
- Differenz** Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philo-Sophie*, ed. G. Lasson, Leipzig, 1928
- SdS** *System der Sittlichkeit*, in G. Lasson, (Ed.), *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1923.
Realphilo II *Jenaer Realphilosophie*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1967.
- PhG** *Phänomenologie des Geistes*, G. Lasson edition, Hamburg, 1952.
- WL** *Wissenschaft der Logik*, G. Lasson edition, Hamburg, 1963.
- EL** *System der Philosophie*, erster Teil. Die Logik, SW VIII.
- EN** *System der Philosophie*, Zweiter Teil. Die Natur-philosophie, SW IX.
- EG** *System der Philosophie*, dritter Teil. Die Philosophie des Geistes, SW x.
- PR** *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. J. Hoffmeister,

Hamburg, 1955, or *Hegel's Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox, Oxford 1942.

VG *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, 1955.

GW *Die Germanische Welt*, ed. G. Lasson, Leipzig, 1920.

I & I *Die Idee und das Ideal*, ed. G. Lasson, Leipzig, 1931.

BRel *Begriff der Religion*, ed. G. Lasson, Leipzig, 1925.

NatRel *Die Naturreligion*, ed. G. Lasson, Leipzig, 1927.

RelGI *Die Religionen der geistigen Individualität*, ed. G. Lasson, Leipzig, 1927.

Abs Rel *Die absolute Religion*, ed. G. Lasson, Leipzig, 1929.

GPhil *Geschichte der Philosophie*, ed. J. Hoffmeister, Leipzig, 1940.

مقدمه: دیالکتیک مقولات

دو نسخه از منطق وجود دارد؛ علم منطق^۱ که هگل نخستین بار آن را بین سال‌های ۱۸۱۲ و ۱۸۱۶ به چاپ رساند و پیش از مرگش بخشی از آن را برای چاپ دوم ویرایش کرد؛ و نخستین بخش از نظام علم که غالباً دانشنامه^۲ خوانده می‌شود و ابتدا در سال ۱۸۱۷ به چاپ رسید و پس از آن نیز ویرایش شد. من در این کتاب از هر دو نسخه (به ترتیب *WL* و *EL*) استفاده کرده‌ام.

منطق دومین خاستگاه مهمی است که به بینش هگل شکل می‌دهد و از آن‌جا که تنها گزینه واقعی است که امکان دارد نقش برهان دیالکتیکی دقیق را ایفا کند، خاستگاه تعیین‌کننده‌ای به شمار می‌رود. اگر امر واقعی وجود دارد و ساختارش مبتنی بر ضرورتی مفهومی است، در آن صورت، وظیفه منطق نشان دادن این ساختار مفهومی با استدلال مفهومی محض است. چنین دریافتی از منطق ممکن است از نظر آگاهی عرفی، و به یقین از نظر

1. *Wissenschaft der Logik*

۲. با توجه به ماهیت دایره‌ای و به خودبازگردنده علم نزد هگل و تأکید او بر این نکته در عنوان و متن این اثر، ترجمه دقیق این اثر دایرةالمعارف علوم فلسفی (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*) است، اما از آن‌جا که دانشنامه منطق در ترجمه فارسی این اثر رایج شده است، ما نیز در این کتاب به همین شکل به آن ارجاع می‌دهیم. (همه پانوشت‌ها از مترجم است.)

بسیاری از فیلسوفان دیوانه‌وار به نظر برسد. چرا که ما مفاهیممان را ابزارهایی در خدمت اندیشه‌مان می‌دانیم که ممکن است به طور مناسب به واقعیت اطلاق شوند یا نشوند. به عبارت دیگر، ما با انگاره‌ای از اندیشه آغاز می‌کنیم که در برابر جهانی قرار دارد که به آن می‌اندیشیم. این دوگانه‌انگاری با دوگانه‌انگاری دیگری در ارتباط است؛ از آن‌جا که مفهوم یا مقوله نوعی کلی^۱ تلقی می‌شود که قابل اطلاق به محتواهای بسیاری است، ما تمایل داریم آن را صورتی انتزاعی تلقی کنیم که در برابر محتواهای حسی‌ای قرار می‌گیرد که به آن‌ها اطلاق می‌شود.

این دوگانه‌انگاری مضاعف طبیعتاً ما را به آن‌جا می‌رساند که فکر می‌کنیم مطالعه مفاهیم کاملاً متمایز از مطالعه واقعیت است؛ به‌ویژه که گمان می‌کنیم به هیچ‌وجه مجاز نیستیم از نسبت‌های ضروری بین مفاهیم، که در مطالعه‌ای از این دست کشفشان می‌کنیم، نتیجه بگیریم که نسبت‌هایی ضروری میان اشیا‌یی که این مفاهیم به آن‌ها اطلاق می‌شوند وجود دارد. بنابراین، منطق در مقام مطالعه این نسبت‌ها ضرورتاً [علمی] صوری است که با شیوه اندیشیدن ما سروکار دارد و نه با محتواهایی که به آن‌ها می‌اندیشیم.

اما هگل، چنان‌که خواهیم دید، چنین انگاره‌ای از مفهوم و این دو گانه‌انگاری نهفته در آن را نمی‌پذیرد. اندیشه و تعیناتی که اندیشه به واسطه آن‌ها عمل می‌کند (Denkbestimmungen [تعینات اندیشه] یا مقولات) مایملک سوژه در برابر جهان نیستند، بلکه در خود ریشه اشیا نهفته‌اند. زیرا واقعیتی که ما به عنوان سوژه‌های متناهی درکش می‌کنیم تجسم‌یابی Geist [روح] یا سوژه نامتناهی است. اما زندگی Geist [روح] اندیشه عقلانی است، زندگی‌ای که در اندیشه خود ما، یعنی در اندیشه سوژه‌های متناهی، در جریان است و تا حدی به نحوی بسنده تجلی می‌یابد که ما به شیوه‌ای عقلانی می‌اندیشیم. بنابراین، اندیشه عقلانی و حقیقتاً کلی، که در مقولات ما بیان می‌شود، شناخت روح از خودش است. از آن‌جا که واقعیت بیرونی، که

این مقولات به آن اطلاق می‌شود، نه تنها تجسم‌یابی Geist [روح] است بلکه خود Geist [روح] آن را در مقام تجسم‌یافتگی اش وضع کرده است و از این رو ضرورت عقلانی اندیشه را بازتاب می‌دهد، ما هنگام فراچنگ آوردن مقولات اندیشه متناظر با اشیا، طرح بنیادین یا ساختار ذاتی‌ای را نیز فراچنگ می‌آوریم که جهان در [فرایند] واگشایی اش خود را با آن تطبیق می‌دهد.

درباره دوگانه‌انگاری نخست، که مفاهیم ما را در تضاد با جهانی که مفاهیم به آن اطلاق می‌شوند قرار می‌دهد، نسبتاً بحث شده است. به عکس [این دوگانه‌انگاری غالب]، جهان اشیا زمانی به عالی‌ترین شکل فهمیده خواهد شد که درک کنیم جهان به منظور تجسم بخشیدن به این ساختار عقلانی، که در این مقولات بیان می‌شود، وجود دارد. اما این نکته دوگانه‌انگاری دوم را هم برطرف می‌کند، زیرا به محض آن‌که ما جهان را وضع شده از سوی Geist [روح] درک کنیم، روحی که زندگی اش اندیشیده می‌شود، آن‌گاه مقولات اندیشه را ضرورتاً تجسم‌یافته و به تعبیری «در حال الحاق» به اشیا، که همان تجسم‌یافتگی‌های مقولات‌اند، خواهیم دانست. بنابراین، روشن می‌شود ایده در تضاد قرار دادن مفاهیم، در مقام صورت‌ها، با اشیا، در مقام محتواهایی که این مفاهیم به آن‌ها اطلاق می‌شوند، کاملاً خطاست.

از این رو، انگاره هگلی مفهوم، چنان‌که دیدیم، صرفاً انگاره‌ای توصیفی نیست که به اشیا اطلاق شود، بلکه این مفهوم است که اشیایی را که بدان‌ها اطلاق می‌شود وضع می‌کند. پس، هگل نهایتاً مفهوم را در سوژه جذب می‌کند و با آن همسان می‌سازد، سوژه‌ای که هستی‌ای روحانی است که تجسم‌یابی خویش را وضع می‌کند. در واقع، اگر مفهوم را از جنبه ضرورت عقلانی اش درک کنیم، دقیقاً همان سوژه روحانی است.

هگل در مقدمه منطق روشن می‌سازد که موضع او در برابر مفاهیم مشابه رویکرد رایج نیست، بلکه در تضاد سوژه و ابژه، به معنای هگلی کلمه، میانه ماجرا را خواهد گرفت. او این فرض را که بر این تضاد باید غلبه کرد نتیجه پیشاپیش اثبات شده پدیدارشناسی در نظر می‌گیرد. ما در اثر اخیر^۱ نشان دادیم

۱. منظور فصل دوم کتاب هگل تیلور است که در آن به تشریح و تفسیر پدیدارشناسی روح می‌پردازد.

که «تضاد آگاهی» (یعنی تضاد بین سوژه و جهان) برطرف شده است (WL, I, 30, 32). علم^۱ ناب «اندیشه را در بر دارد، تا آنجا که این [اندیشه] به یکسان همان موضوع درخود است، یا موضوع درخود را [در بر دارد]، تا آنجا که این [موضوع] به یکسان اندیشه ناب است» (WL, I, 30).^۲ این نکته به ما یاد می‌دهد که «آنچه an und für sich [درخود و برای خود] هست مفهوم شناخته شده است، در حالی که مفهوم بماهو همانی است که an und für sich [درخود و برای خود] هست.» (WL, I, 30-1)

بنابراین، عنوان «منطق» بسیار گمراه کننده خواهد بود، اگر همان منطق صوری را که با آن آشناییم در نظر داشته باشیم. اما در واقع، هگل در این جا این عنوان را در معنای «منطق استعلایی» کانت به کار می‌برد. کانت در کنار منطق «عام» (یعنی صوری)، که «به صورت اندیشه به طور عام می‌پردازد» (Critique of Pure Reason, A55, B79)، منطق استعلایی را به کار می‌گیرد که «تنها تا جایی با قوانین فاهمه و عقل سروکار دارد که این قوانین به نحوی پیشینی نسبتی با ابژه‌ها دارند» (CPR, A57, B82). این منطق ضرورت‌های معین اندیشه ما را روشن می‌سازد، که صرفاً مربوط به انطباق صوری اندیشه [با واقعیت] نیستند، بلکه مربوط به شروط اعتبار تجربی اندیشه‌اند. بنابراین، منطق استعلایی آنچه را کانت مقولات می‌نامد تعریف می‌کند، یعنی ساختارهای مفهومی ضروری و اجتناب‌ناپذیر را، که اگر قرار باشد ما اصلاً تجربه‌ای داشته باشیم، جهان تجربه باید آن‌ها را به نمایش بگذارد.

اما در این صورت، منطق استعلایی بسیار شبیه به نوعی هستی‌شناسی می‌شود. بیان ضرورت اطلاق ساختارهای مفهومی معینی به جهان، به یقین، به معنای بیان نکته‌ای درباره ماهیت اشیا است. کانت با تمایزگذاری میان

1. Wissenschaft/knowledge

۲. ترجمه تیلور: دانش ناب «اندیشه را در بر دارد، تا آنجا که آن خود به یکسان همان موضوع اندیشیده است (die Sache an sich selbst)، و موضوع اندیشیده را [در بر دارد]، تا جایی که آن به یکسان اندیشه ناب است.»

پدیدارها، یعنی ابژه‌های تجربه، و اشیا، آن‌گونه که در خود و فراسوی تجربه ما وجود دارند، از این نتیجه‌گیری اجتناب می‌کند. مقولات به ما فقط درباره جهان، آن‌گونه که باید برای ما باشد، خبر می‌دهند، اما هیچ نتیجه‌ای را درباره جهان اشیا فی‌نفسه توجیه نمی‌کنند.

اما هگل، چنان‌که می‌دانیم، مؤکداً تمایز کانتی بین پدیدارها و نومن‌ها را رد می‌کند. او در مقدمه علم منطق و همچنین در مقدمه دانشنامه منطق کانت را برای مطرح کردن ایده Ding-an-sich [شیء فی‌نفسه] غیرقابل شناخت نکوهش می‌کند. درست است که کانت به دلیل فرارفتن از منطق صوری به منطق استعلایی تا حدی شایسته احترام است، اما این فراروی را با محدود ساختن نتایج آن به جهان، آن‌گونه که ما می‌شناسیمش، در برابر جهان، آن‌گونه که در خود هست، زایل می‌کند. هگل در صدد ارائه نوعی منطق استعلایی است که نوعی هستی‌شناسی نیز باشد. او امر معرفت‌شناختی را که شیء فی‌نفسه فراسوی آن قرار دارد بالکل کنار می‌گذارد.

بنابراین، ما در حین کشف نسبت‌های ضروری بین مفاهیم مقوله‌ای در منطقی استعلایی، در حال کشف ساختار ضروری واقعیت نیز خواهیم بود. اما ممکن است پاسخ داده شود که چنین کاری صرفاً مسئله را تغییر می‌دهد؛ به فرض که بدانیم شناخت نسبت‌های ضروری بین مفاهیم مقوله‌ای همان شناخت ساختار ضروری اشیاست، چگونه قرار است این نسبت‌های ضروری را اثبات کنیم؟ از کجا شروع می‌کنیم؟ در عمل چه مفاهیمی را می‌توانیم به عنوان مفاهیم مقوله‌ای انتخاب کنیم؟

اما در واقع هگل پاسخ خواهد داد که این مورد آخر مسئله‌ای نیست. از هر جا که می‌خواهید شروع کنید. هر کدام از مفاهیم بسیار عامی را که به وسیله آن‌ها سعی می‌کنیم جنبه فراگیری از واقعیت را معرفی کنیم به عنوان مقوله انتخاب کنید - «هستی»، «علت»، «جوهر»، «کمیت» و غیره. در واقع، هگل با «هستی» شروع می‌کند، که مقوله «بی‌واسطگی بسیط» (WL, 54) است، زیرا ظاهراً تهی‌ترین و بی‌مایه‌ترین مقوله است؛ به این ترتیب، هستی هیچ

پیش فرضی جز این ندارد که اندیشه واقعیت وجود دارد. و به همین دلیل است که از مقصدی که هگل رو به سوی آن دارد، یعنی انگاره روح، بیشترین فاصله را نیز دارد. پس، او با شروع از این نقطه، در مسیر از تمامی مقولات دیگر خواهد گذشت.

بنابراین، ما با شروع از «هستی»، باید نسبت‌های ضروری بین مفاهیم مقوله‌ای را نشان دهیم. اما چگونه ادامه می‌دهیم؟ با نشان دادن حرکت دیالکتیکی در این مفاهیم. حرکت دیالکتیکی مبتنی بر تناقض است. پس ما باید نشان دهیم که مفاهیم مقوله‌ای ما، که مطابق درک عرفی مان ضرورتی عقلانی میانشان وجود ندارد، به نحوی متناقض‌اند؛ و این تناقض تنها می‌تواند از این طریق حل شود (یا در واقع آشتی یابد) که این مقولات را در ساختاری عقلانی متصل به هم ببینیم.

پس ما با یک مفهوم، مثلاً «هستی»، شروع می‌کنیم و وظیفه ما این است که نشان دهیم این مقوله اگر به تنهایی در نظر گرفته شود، تناقض ایجاد می‌کند. البته چنین نتیجه‌ای ما را به جایی نمی‌رساند؛ از آن‌جا که این مفهوم تناقضی خاص است، نیازمند نوعی تغییر یا غنی‌سازی خاص این مفهوم خواهیم بود و به این ترتیب به مقوله جدیدی خواهیم رسید. و از این نقطه دیالکتیک جدیدی ممکن است شروع شود. ما پیشاپیش با این جنبه از دیالکتیک هگلی آشناییم که در آن هر تناقض نتیجه معینی دارد (WL, I, 36-7).

اما چگونه می‌توان تناقض را در یک مفهوم مقوله‌ای واحد نشان داد؟ چگونه نشان دهیم که مثلاً «هستی»، «کیفیت» یا «علت» ناسازگارند؟ روشن است که ما در این‌جا نه درباره تعارض تجربی با امور واقع صحبت می‌کنیم و نه درباره تناقضی بسیط در معنای یک عبارت، مثلاً نظیر تناقضی که در عبارت «مربع‌های مدور» وجود دارد. در عوض، ما در این‌جا با تناقضی سروکار داریم که زمانی خود را نشان می‌دهد که مفهوم را در مقام مفهومی مقوله‌ای، یعنی به عنوان مفهومی که به طور عام به واقعیت اطلاق می‌شود، به کار می‌بریم. بار دیگر می‌بینیم آنچه در صدد تعریف آن هستیم در فلسفه کانت مسبوق

به سابقه است. ما در آنتی‌نومی‌های کانتی با تناقضاتی مواجهیم که زمانی به وجود می‌آیند که بخواهیم مفاهیم معینی را به شیوه‌ای فراگیر، یعنی در گسترده‌ترین محدوده‌ای که اطلاق آن‌ها ممکن باشد، اطلاق کنیم. ظاهراً منطقی این مفاهیم اجازه می‌دهد دو دعوی متناقض صادر کنیم. بنابراین، به نظر می‌رسد در اطلاق انگاره‌های انقسام فضا و زمان به شکلی نظام‌مند، یا در اطلاق انگاره حدّ یک کل، یا در کاربرد انگاره‌های وابسته به هم‌علیت یا آزادی در بیشینه محدوده مجازشان درک ما از این مفاهیم ما را به اظهار دو دعوی کاملاً آشتی‌ناپذیر سوق می‌دهد که هر دو به یک اندازه موجه به نظر می‌رسند.

هگل می‌گوید کانت به دلیل آشکار ساختن این آنتی‌نومی‌ها شایسته احترام ماست، اما او از این موضوع تماماً نتایج خطایی بیرون می‌کشد. زیرا او باز هم مرتکب این خطای فاهمه می‌شود که اندیشه را در تضاد با واقعیت قرار می‌دهد و در نتیجه «عطوفت [نابجا] نسبت به اشیای این جهانی» (§, *EL*, 48) بنیان این تعارضات را در محدودیت‌های فاهمه ما جستجو می‌کند، نه در طبیعت واقعی اشیا. هگل همچنین می‌گوید که کانت با معرفی چهار آنتی‌نومی تنها در سطح قضیه باقی ماند (4-183, *WL*, I, also loc. cit.). در واقع، اندیشه مقوله‌ای ما سرشار از این آنتی‌نومی‌هاست. «شدن، هستی متعین، غیره و هر مفهوم دیگری هر کدام می‌توانند آنتی‌نومی ویژه خود را ایجاد کنند و ممکن است به تعداد مفاهیمی که ایجاد می‌شوند آنتی‌نومی‌ها [ی جدید] به وجود آیند.» (184, *WL*, I)

بنابراین، آنتی‌نومی‌های کانتی از نظر هگل صرفاً نمونه‌هایی از امری فراگیرترند. زمانی که مفاهیم مقوله‌ای مان را توصیفاتی از واقعیت در مقام کل یا توصیفاتی از جنبه‌های فراگیر این واقعیت تلقی کنیم، نابسندگی‌شان، که بسیار تعیین‌کننده است، آشکار خواهد شد. و این امر ما را به تناقض خواهد رساند. زیرا این مفاهیم مقوله‌ای اجتناب‌ناپذیرند؛ اگر بناست اصلاً واقعیتی برای ما وجود داشته باشد، این مفاهیم قرار است این جنبه‌های اجتناب‌ناپذیر واقعیت را معرفی کنند. بنابراین، اگر این مفاهیم واقعیتی را به تصویر بکشند

که به نحوی ناممکن یا ناسازگار است، ما در تناقض گیر افتاده‌ایم: توصیفاتِ ظاهراً اجتناب‌ناپذیر از واقعیت و واقعیتی را به تصویر می‌کشند که ممکن نیست وجود داشته باشد.

از نظر هگل، این فرایندی است که در آنتی‌نومی‌های کانتی در جریان است و او باور دارد که این فرایند کاربرد به مراتب گسترده‌تری دارد. بنابراین، به نظر می‌رسد توصیف دیالکتیکِ هگلیِ مقولات مستلزم در پیش گرفتن دو استدلال جداگانه است؛ استدلال نخست نشان می‌دهد یک مقوله معین اجتناب‌ناپذیر است (چنان‌که کانت در منطق استعلایی نشان می‌دهد)، و استدلال دوم نشان می‌دهد این کار ما را به توصیفی از واقعیت می‌رساند که به نحوی ناممکن یا ناسازگار است. اما هگل در واقع این دو را با هم ترکیب می‌کند. در این جا مزیت شروع از «هستی» را از زاویه دیگری می‌بینیم. نمی‌توان انکار کرد که این مفهوم را باید به هر چیزی که بتواند برای ما در حکم نوعی واقعیت باشد اطلاق کرد. به این ترتیب، استدلال دیالکتیکی ما با نشان دادن تناقض در «هستی»، مقوله بعدی (در این مورد «هستی متعین») را استنتاج می‌کند. به این ترتیب، نشان داده می‌شود که این مقوله جدید اجتناب‌ناپذیر است، زیرا به عنوان تنها راه برای حل تناقض در مقوله قبلی، «هستی»، که گریزناپذیر تلقی شده بود، وارد [روند استدلال] می‌شود. به عبارت دیگر، اگر «هستی» باید اطلاق شود، پس «هستی متعین» نیز باید اطلاق شود، زیرا این تنها راهی است که «هستی» معنی خواهد داشت. بنابراین، استدلال دیالکتیکی، در استنتاج یک نتیجه مشخص برای هر تناقض، به نحوی مضاعف نقش منطق استعلایی را هم ایفا می‌کند: با نشان دادن ناسازگاری یک مفهوم، اجتناب‌ناپذیری مقوله بعدی را اثبات می‌کند.

اما چگونه نشان دهیم که مفهومی مفروض واقعیتی ناممکن را توصیف می‌کند؟ چه چیزی نشان می‌دهد که ما به آن پیچیدگی درونی، که می‌دانیم برای دیالکتیک ذاتی است، دست یافته‌ایم؟ «استاندارد»ی که بتوانیم مفهوم را در برابر آن بسنجیم چیست؟ پاسخ این است که ما ویژگی‌های معیارین