

هگل
و
پدیدارشناسی روح

-
- Stern, Robert. سرشناسه: استرن، رابرت، ۱۹۶۲ - م.
عنوان و نام پدیدآور: هگل و پدیدارشناسی روح / رابرت استرن؛ ترجمه محمد مهدی اردبیلی، سید محمدجواد سیدی.
وضعیت ویراست: ویراست ۲.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۴۰۰.
مشخصات ظاهری: ۳۵۸ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۴-۰۴۴۴-۶.
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت: عنوان اصلی: Routledge philosophy guidebook to Hegel and the Phenomenology of spirit, 2002.
موضوع: هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۷۷۰-۱۸۳۱ م. پدیدارشناسی روح - نقد و تفسیر
موضوع: پدیده‌شناسی
موضوع: Phenomenology
موضوع: روح
موضوع: Soul
موضوع: خودآگاهی
موضوع: Self-consciousness (Awareness)
موضوع: حقیقت
موضوع: Truth
شناسه افزوده: اردبیلی، محمد مهدی، ۱۳۶۱ -، مترجم
شناسه افزوده: سیدی، سید محمدجواد، ۱۳۶۶ -، مترجم
رده‌بندی کنگره: B۲۹۲۹
رده‌بندی دیویی: ۱۹۳
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۸۷۳۹۳۵۱
-

هگل و پدیدارشناسی روح (ویراست جدید)

رابرت استرن

ترجمه محمد مهدی اردبیلی
سید محمد جواد سیدی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

Hegel and the Phenomenology of Spirit

Robert Stern

Routledge Philosophy GuideBooks, 2002



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

تحریریه انتشارات قنوس

* * *

رابرت استرن

هگل و پدیدارشناسی روح

ترجمه محمد مهدی اردبیلی و سید محمد جواد سیدی

چاپ پنجم

۱۱۰۰ نسخه

۱۴۰۱

چاپ پارمیدا

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸ - ۶۲۲ - ۰۴ - ۰۴۴۴ - ۶

ISBN: 978 - 622 - 04 - 0444 - 6

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

این کتاب با کاغذ حمایتی منتشر شده است

فهرست

یادداشتی بر ویراست جدید	۹
یادداشت نویسنده برای ترجمه فارسی	۱۱
مقدمه مترجم	۱۳
پیشگفتار و سپاسگزاری	۳۷
مقدمه	۴۱
اختصارات	۴۷
۱. بستر و زمینه پدیدارشناسی	
هگل و عصرش	۵۱
جایگاه پدیدارشناسی در زندگی و آثار هگل	۵۵
نظام هگل	۶۴
نقش پدیدارشناسی	۷۸
پیشگفتار و مقدمه	۸۹
پیشگفتار	۹۰
مقدمه	۹۹
۲. دیالکتیک ابژه	
دیالکتیک ابژه	۱۱۱
یقین حسی	۱۱۱

۱۲۲	ادراک
۱۳۵	نیرو و فاهمه
۱۴۵	گذار به خودآگاهی
۱۵۱	۳. دیالکتیک سوژه
۱۵۱	خدایگانی و بندگی
۱۵۳	میل
۱۵۶	نبرد مرگ و زندگی
۱۶۷	خدایگان و بنده
۱۷۱	رواقی‌گری، شکاکیت، و آگاهی نگون‌بخت
۱۷۱	رواقی‌گری
۱۷۷	شکاکیت
۱۷۹	آگاهی نگون‌بخت
۱۸۷	۴. دیالکتیک عقل
۱۸۷	عقل‌گرایی و ایدئالیسم
۱۹۳	عقل مشاهده‌گر
۱۹۵	مشاهده طبیعت
۲۰۳	مشاهده خودآگاهی
۲۱۰	عقل فعال
۲۱۰	باستانی‌ها و مدرن‌ها
۲۱۵	لذت و ضرورت
۲۱۷	قانون دل
۲۲۰	فضیلت و راه و رسم جهان
۲۲۲	عقل عملی
۲۲۲	قلمرو جانوری روحانی
۲۲۶	عقل و اخلاق

۵. دیالکتیک روح ۲۳۷
- روح حقیقی: زندگی اخلاقی عرفی ۲۳۷
- جهان یونانی ۲۳۹
- «آنتیگونه» ۲۴۲
- جهان رومی ۲۵۱
- روح از خود بیگانه: فرهنگ ۲۵۲
- فرهنگ ۲۵۳
- ایمان و روشنگری ۲۵۸
- انقلاب کبیر فرانسه ۲۶۵
- روح متیقن به خویش: اخلاق ۲۷۹
- مفروضات اخلاق کانتی ۲۸۰
- وجدان ۲۹۳
۶. دیالکتیک دین ۲۹۹
- دین طبیعی ۲۹۹
- دین در قالب هنر ۳۰۲
- دین آشکار [یا و حیانی] ۳۰۸
۷. فلسفه به مثابه دیالکتیک ۳۱۵
- دانش مطلق ۳۱۵
- نتیجه گیری ۳۱۹
- برای مطالعه بیشتر ۳۲۵
- کتابنامه ۳۳۱
- واژه‌نامه انگلیسی به فارسی ۳۴۷
- واژه‌نامه فارسی به انگلیسی ۳۵۱
- نمایه ۳۵۵

یادداشتی بر ویراست جدید

انتشار ترجمه فارسی ما از پدیدارشناسی روح^۱ مرا بر آن داشت که ویراستی جدید از این شرح را، که علی‌رغم برخی انتقادات، نابسندگی‌ها و اختلاف نظرات، هنوز آن را بهترین کتاب برای آشنایی اولیه با مباحث کلی پدیدارشناسی می‌دانم، به انجام رسانم. در همین راستا، کل کتاب کلمه به کلمه با متن اصلی مقابله شد و علاوه بر یکدست شدن تقریبی معادل‌گذاری‌ها با ترجمه فوق‌الذکر، برخی ایرادات، ابهامات کاذب، سهل‌انگاری‌ها، و نکات نگارشی نیز اصلاح شدند. همچنین با توجه به انتشار ترجمه‌های اخیر پینکارد و اینوود (۲۰۱۸)، ترجمه قدیمی تر میلر (۱۹۷۷)، که انتشارش تقریباً به نیم‌قرن پیش باز می‌گشت و واجد ایرادات ترجمانی و اصطلاح‌شناختی پرشمار بود، خوشبختانه در زبان انگلیسی دیگر واجد جایگاه موقوت و معتبر گذشته نیست. از همین رو، علاوه بر شماره صفحات ارجاعی نویسنده به ترجمه میلر، شماره هر بند را نیز ذکر کردم تا مخاطبان، بدون نیاز به ترجمه میلر، امکان دسترسی به خود فقرات را داشته باشند. همچنین لازم به اشاره است که علی‌رغم مقابله نقل‌قول‌ها با ترجمه فارسی جدید پدیدارشناسی روح،

۱. گئورگ ویلهلم فریدریش هگل، پدیدارشناسی روح، ترجمه سیدمسعود حسینی و محمد مهدی اردبیلی (تهران: نشر نی، ۱۳۹۹).

این نقل قول‌ها عیناً در این جا باز درج نشده‌اند، بلکه صرفاً تلاش شد تا به کمک آن‌ها از بروز اغلاط فاحش و تشتت در فهم یا واژه‌گزینی اجتناب شود، و در نتیجه، تا جای ممکن سعی بر حفظ ترجمه قبلی بود. همچنین برخی از معادل‌ها که در تغییرشان ضرورتی نمی‌دیدم نیز به همان شکل قبلی درج شده‌اند (مانند ابژه به جای برابر ایستا). هیچ تغییری در مقدمه مترجم ندادم (حتی در ارجاعات به پدیدارشناسی)، نه به این دلیل که همچنان بر سر تمام آن مواضع هستم، بلکه به این دلیل که ترجیح می‌دهم به جای دستکاری، تغییر و اصلاح تألیفات گذشته، اگر لازم باشد موضع انتقادی نسبت به آن‌ها اتخاذ کنم. به هر ترتیب، امید است این ویراست جدید خواناتر و قابل استفاده‌تر از ویراست نخست از کار درآمده باشد.

محمد مهدی اردبیلی

یادداشت نویسنده برای ترجمه فارسی

این کتاب ترجمه‌ای جدید از شرحی بر پدیدارشناسی روح هگل است. پدیدارشناسی، صرف‌نظر از این‌که یکی از شاهکارهای فلسفه غرب است، متنی بسیار دشوارفهم نیز به شمار می‌رود، و شرح من در صدد است تا از دشواری آن بکاهد. هدف اصلی هگل در این متن پیش بردن بحث از طریق حوزه‌های فلسفی متعدد در متافیزیک، معرفت‌شناسی، علم، اخلاق عرفی، اندیشه اجتماعی و دین، و نشان دادن این‌که تمام این حوزه‌ها به طرق مختلف نابسندۀاند و، در نتیجه، مهیا کردن ما برای درک برداشت خود هگل از این موضوعات است که وی در دایرة‌المعارف علوم فلسفی آن را طرح می‌کند. این شیوه همچنین بخش مهمی از روش خود هگل است که این حوزه‌های فلسفی، به نحوی برای خود، نابسندگی خود را مشاهده کنند، چرا که تنها در آن زمان است که وی دیگر به انتقاد از آن‌ها نخواهد پرداخت.

نتیجه کتاب هگل، بازاندیشی مسحورکننده موضوعات فلسفی بنیادین از قبیل دانش، ماهیت اشیا، بنیان هنجارهای اخلاقی، برداشت حقیقی از آزادی، رابطه میان دین و علم، و سایر موارد است. در مجموع، هگل می‌کوشد با این موضوعات به طریقی سروکار داشته باشد که از ثنویت‌انگاری موجود در اندیشه اسلافش اجتناب کند و، بدین وسیله، ما را به سوی رویکردی منسجم

و یکپارچه از واقعیت رهنمون می‌سازد تا بدین وسیله بتوانیم در جهان احساس «در خانه بودن» کنیم.

همچنین به‌ویژه خوشبختم از این‌که اثر من، و البته به طور غیرمستقیم اثر هگل، بدین طریق به فارسی ترجمه شده و، بنابراین، مخاطبانی جدید و گسترده‌تر یافته است. بسیار امیدوارم که دیگران نیز در هگل منبع الهام‌برانگیز ارزشمندی بیابند، آن‌گونه که من یافته‌ام. در نهایت، از محمدمهدی اردبیلی و سید محمدجواد سیدی، مترجمان اثرم، به دلیل پذیرفتن این وظیفه خطیر، و همچنین به سبب مهارتی که در ترجمه تحقیق و پژوهش انگلیسی من درباره فیلسوفی آلمانی به زبانی دیگر از خود نشان داده‌اند، بسیار سپاسگزارم.

رابرت استرن
۱ نوامبر ۲۰۱۳

مقدمه مترجم

پدیدارشناسی روح هگل بی‌تردید هم از حیث سبک و هم از حیث محتوای فلسفی یکی از بزرگ‌ترین آثار فلسفی تاریخ است. هرچند در دست‌نوشته‌های فلسفی دوران ینای هگل نخستین اشاره‌ها به روش دیالکتیکی به چشم می‌خورد، هگل در پدیدارشناسی برای نخستین بار از نسخه‌ای کمال‌یافته و پخته از چگونگی به‌کارگیری روش دیالکتیکی‌اش رونمایی می‌کند. این کتاب داستان سفر روح از بدوی‌ترین و نازل‌ترین منزلگاهش، یعنی یقین حسی، تا والاترین مرتبه آگاهی، یعنی دانش مطلق، را روایت می‌کند. هر مرحله روح پس از سرخوشی کاذب اولیه، به‌ناگاه تعارضات درونی خود را درمی‌یابد و به نوعی نبرد با این تعارضات، که در صدد نفی موقعیت آرام و رضایتمندانه او هستند، برمی‌آید و پس از تقلائی بسیار، به دلیل ناتوانی‌اش در فائق آمدن بر این تعارضات، عرصه را واگذار می‌کند و به درون نوعی ناامیدی فرومی‌غلند. در نتیجه، روح بدون آن‌که تعارضات را به کناری بزند و همچنین بدون آن‌که موضع قبلی‌اش را به کلی دور بیندازد، می‌کوشد تا موضعی نوین بر ویرانه‌های موضع قبلی بنا کند و همان حرکت مشهور رفع یا آوفه‌بونگ^۱ هگلی را محقق می‌سازد که کارکردی دوگانه دارد و می‌توان آن را «نفی در

عین حفظ» نامید. روح در هر مرحله مرحله قبل را در عین نفی کردن حفظ می‌کند و در عین پذیرش تعارض‌های موجود در آن، عناصر قابل دفاع حاضر (و عمدتاً پنهان) در بطن آن را شناسایی می‌کند، بیرون می‌کشد و رستگار می‌سازد. سپس در مرحله جدید دورانی بی‌تنش و رضایت‌بخش را آغاز می‌کند تا زمانی که دگربار سرش را از برف خوش‌خیالی بیرون می‌آورد و با تعارضات و وضعیت جدید مواجه می‌شود و این داستان، یعنی این نبردها، سرخوردگی‌ها، سرخوشی‌ها، نفی‌ها و اثبات‌ها تا پایان پدیدارشناسی ادامه می‌یابند.

در بطن این فرازاها و فرودهای روح، هگل می‌کوشد تا شیوه جدید دیالکتیکی خود را به نحو ملموس و عملی به رخ بکشد و در عین به دست دادن روایتی از تاریخ اندیشه و فلسفه – که همان‌گونه که خواهیم دید، در عین حال فلسفه تاریخ نیز هست – برخی از مهم‌ترین مسائل فلسفی را پاسخ می‌گوید و به تبع آن بزرگ‌ترین و شدیدترین انتقادات را نثار فیلسوفان پیش از خود، از افلاطون و ارسطو گرفته تا فیلسوفان مدرن مانند دکارت، اسپینوزا، لایبنیتس و سلف ایدئالیستش کانت می‌کند. نباید فراموش کرد که هگل در بیان این انتقادات نیز همواره به همان رویکرد نفی در عین حفظ یا انکار در عین اثبات پایبند می‌ماند و نهایتاً به فیلسوف همعصرش می‌پردازد که هگل را تا چند سال پیش از انتشار پدیدارشناسی مرید و پیرو او می‌دانستند: یعنی شلینگ.

به هر ترتیب، آنچه سبک پدیدارشناسی را منحصربه‌فرد می‌کند، آنچه هگل را هگل می‌سازد، همین تلاش برای استخراج هر مرحله از مرحله پیش یا، به تعبیر ساده‌تر، بیرون کشیدن اندیشه هر فیلسوف یا مکتب فلسفی از دل نبرد فیلسوف یا مکتب قبلی با تعارضات درونی‌اش است. در عالم فلسفه، در تاریخ اندیشه، چیزی از بیرون اضافه نمی‌شود، بلکه هرچه هست از درون وضعیت، از دل خود تعارضات آن و از شکاف‌ها و ویرانه‌های خود تاریخ برمی‌خیزد و به دلیل مواجهه با تعارضات درونی‌اش فرومی‌پاشد و مجدداً ققنوس‌وار از دل ویرانه‌های مرحله بعد سر برمی‌آورد. پیش‌تر و در جایی دیگر در مورد ساختار و منطق دیالکتیکی حاکم بر پدیدارشناسی، روند تکوین

آگاهی، دلایل پیچیدگی و دشواری متن و محتوای کتاب و شرح تحلیلی-انتقادی بخش آگاهی و خودآگاهی، به کفایت و تفصیل سخن گفته‌ام که در این جا به بازگویی آن‌ها نمی‌پردازم و مخاطب را جهت مطالعه تفصیلی بیشتر به آن جا ارجاع می‌دهم.^۱ اما در این جا و در مقام مقدمه مترجم، پیش از بحث درباره خود کتاب استرن، تنها به ذکر چند نکته کلیدی بسنده خواهم کرد: نخست تجربه فارسی پدیدارشناسی روح، سپس بحثی درباره سه بدفهمی شایع در مورد دیالکتیک هگلی.

تجربه فارسی پدیدارشناسی روح

سرگذشت پدیدارشناسی روح هگل در زبان فارسی جالب توجه است.^۲ تا قبل از دهه ۱۳۸۰ شمسی، یعنی در طول حدوداً چهل سال پس از طرح شدن نام هگل و به‌ویژه پدیدارشناسی روح در محافل فکری و دانشگاهی ایران، تنها دو ترجمه از دو بخش جزئی این کتاب منتشر شده بود. یکی ترجمه حمید عنایت از فصل مختصر مربوط به «خدایگان و بنده»^۳ و دیگری ترجمه محمود عبادیان از پیشگفتار و مقدمه پدیدارشناسی روح.^۴

خدایگان و بنده شاید بهترین ترجمه عنایت است که هنوز می‌توان، علی‌رغم ایرادات فرمی و محتوایی، آن را به عنوان الگویی، دست‌کم مقدماتی، برای ترجمه آثار هگل معرفی کرد. این کتاب در واقع دو کتاب است که در دل هم آمیخته‌اند و مخاطب دائماً از یکی به دیگری در نوسان است. یکی بخش بسیار مهم و مشهور خدایگان و بنده از پدیدارشناسی روح هگل است که تأثیرات نظری و عملی این فصل از همان نخستین انتشار آن آغاز شد و تا همین امروز نیز ادامه دارد. اما کتاب دوم که در دل کتاب اول و به

۱. اردبیلی، ۱۳۹۰.

۲. پیش از این و در جایی دیگر شرحی نسبتاً تفصیلی از بخش اعظمی از آثار و تفاسیر مربوط به هگل در زبان فارسی از دهه سی تا دهه نود نگاشته‌ام که مخاطب را جهت مطالعه تکمیلی به آن ارجاع می‌دهم. نگاه کنید به اردبیلی، ۱۳۹۲، صص ۲۷۱-۲۷۵.

۳. هگل، ۱۳۵۲. ۴. هگل، ۱۳۶۷.

صورت کروش‌های بعضاً طولانی قرار گرفته، تفسیر الکساندر کوژو فیلسوف و هگل‌شناس مشهور نیمه نخست قرن بیستم در فرانسه است که بسیاری از متفکران فرانسوی قرن بیستم مستقیم یا غیرمستقیم از وی تأثیر پذیرفتند (از شاگردان ثابت کلاس‌های وی در دهه ۱۹۳۰ می‌توان به فوکو، لکان، باتای و ... اشاره کرد). کوژو در این اثر قرائتی چپ‌گرایانه از پدیدارشناسی روح به دست می‌دهد و دو خودآگاهی را به عنوان دو فرد یا گروه معرفی می‌کند تا بتواند تلویحاً تفسیری طبقاتی از این نبرد ارائه دهد. وی همچنین در شرح خود از پدیدارشناسی از تمام تفاسیر آکادمیک و کلاسیک فراتر می‌رود و برخی از نوآورانه‌ترین قرائت‌ها را از هگل عرضه می‌کند. ترجمه فارسی این کتاب به خوبی مورد اقبال مخاطبان (اعم از علاقه‌مندان فلسفه، جامعه‌شناسی، سیاست و ...) قرار گرفت.

در سال ۱۳۶۷، انتشارات انزلی در شهر ارومیه ترجمه‌ای از پیشگفتار و مقدمه پدیدارشناسی روح با قلم محمود عبادیان منتشر کرد. این اثر که نوعی ترجمه تفسیری به شمار می‌رود، چرا که پس از هر بند تفسیری از آن را نیز به دست داده است، از دو شرح والتر کوفمن به زبان انگلیسی و یوهانس هاینریش به زبان آلمانی بهره برده است. ترجمه در برخی مقاطع حقیقتاً گنگ است که بخشی از این گنگی به دشواری متن خود پیشگفتار مربوط می‌شود و بخشی نیز به ابهام افزوده شده توسط مترجم فارسی. به هر حال، نباید از این حقیقت غافل شد که معادل‌گزینی‌های عبادیان از بسیاری از ترجمه‌های اخیر از هگل دقیق‌تر و پذیرفتنی‌تر است که احتمالاً دانش فلسفی آقای عبادیان و دغدغه‌های هگلی ایشان در کنار مطالعه تفاسیر سایر مفسران باعث شد که علی‌رغم محدود و معدود بودن تفاسیر مورد استناد، با مطالعه این اثر نوعی فهم از متن هگل برای مخاطب حاصل شود.

اما در طول یک دهه اخیر، یعنی از اوایل دهه هشتاد تا کنون، به لطف انقلاب در ترجمه، میزان استقبال از آثار فلسفی و ترجمه آن‌ها رشدی چشمگیر داشته است. برای مثال، پس از دهه‌ها بحث و جدل درباره فلسفه

هایدگر و اثر برجسته او، هستی و زمان، به یکباره سه ترجمه از این کتاب از سه منظر فکری منتشر می‌شود. در زمینه آثار هگل نیز اتفاقی مشابه روی می‌دهد و پس از بیش از نیم قرن بحث و جدل راجع به هگل، بالاخره اکثر آثار اصلی وی به یکباره با ترجمه فارسی روانه بازار می‌شوند. اما هگل به اندازه هایدگر خوش شانس نبود و ترجمه‌های آثار اصلی‌اش عمدتاً یا ناخوانا و سرشار از دشواری کاذب بودند یا اصلاً به کلی به ترجمه‌ای مغلوط و بی‌ربط دچار شدند. برای نمونه، در سال ۱۳۸۲، انتشارات شفيعی به‌ناگاه پدیدارشناسی روح را به عنوان یکی از بزرگ‌ترین آثار هگل که در عین حال یکی از عظیم‌ترین و دشوارترین آثار تاریخ فلسفه است با ترجمه مترجمی گمنام و بدون هیچ سابقه‌ای، منتشر کرد: نتیجه هم چیزی نبود جز ترجمه‌ای غیرفلسفی، ناپخته، با ایرادات بسیار، با ادعای ترجمه از متن اصلی آلمانی بدون ذکر هیچ منبعی. در ابتدای این ترجمه نیز مقدمه‌ای غیرمنسجم و بی‌سروته در باب موضوعاتی بی‌ربط قرار داده شده است. پاورقی‌های انگشت‌شمار مترجم در کل کتاب نه تنها به هیچ وجه توضیح دهنده معنای متن مورد اشاره نیستند، بلکه حتی اشاره‌ای هم به معادل اصلی واژه‌ها در آن‌ها نشده است و بیشتر از آن‌که به هگل ارتباط داشته باشند، به حافظ، سعدی، خیام و مولوی اختصاص دارند و حتی اگر جایی به مفهومی در متن اشاره شده است، عمدتاً نه یاری‌کننده، بلکه رهن فهم است. مترجم فارسی حتی نتوانسته در ترجمه واژه‌های اصلی عنوان کتاب نیز به تصمیم مشخصی برسد و روی جلد نیز به نحوی بی‌سابقه دو عنوان برای کتاب ذکر می‌کند: فنومنولوژی روح یا پدیدارشناسی ذهن. این ترجمه که علی‌رغم ابتدای ظاهری بر زبان اصلی نتوانست انتظارات را برآورده سازد، بلافاصله مورد انتقاد اهل فن قرار گرفت و چنان دچار خطا، لغزش و بدفهمی بود که دیگر چندان جدی گرفته نشد و اگر هم اسمی از آن به میان آمد، بدل به نُقل محافل فلسفی شد و عمدتاً به عنوان نمونه بارزی از ترجمه فلسفی پراشکال معرفی شد. این ترجمه چنان

بدنام است که در این مجال بیش از این به آن نمی‌پردازم و مخاطب را به مقاله‌ای انتقادی در این خصوص ارجاع می‌دهم.^۱

اما نزدیک به ده سال زمان لازم بود تا در سال ۱۳۹۰ باقر پرهام ترجمه‌ای دیگر از پدیدارشناسی روح منتشر کند.^۲ هرچند این ترجمه دوم قابل مقایسه با ترجمه نخست نبود و از حیث دقت فلسفی، واژه‌های به کار رفته و سابقه خود پرهام در ترجمه آثار مرتبط با هگل تا حد قابل توجهی نسبت به آن پیشرفت داشت، نثر آن همچنان دشوارفهم است. طبیعتاً بخشی از این دشوارفهمی به متن هگل و ناآشنایی ما با حال و هوا، منطق و شیوه بحث وی بازمی‌گردد، اما بخش قابل توجهی از آن به نثر خود مترجم، انتخاب و ابداع معادل‌های ثقیل و رازورزی کاذب و بعضاً بدفهمی و ترجمه نادرست عبارات آن مربوط است. مقایسه نثر دشوار و سنگین این ترجمه فارسی با هر سه ترجمه روان و روشن انگلیسی (بیلی، میلر و پینکارد) به روشنی شاهدهی بر مدعای فوق است. شاید اولین ایرادی که می‌توان به ترجمه پرهام گرفت، انتخاب منبع اصلی اش برای ترجمه است. همان‌گونه که می‌دانیم، پرهام ترجمه فرانسوی هیپولیت را منبع اصلی کار خود قرار داده است و این فی‌نفسه ایرادی بر ترجمه نیست که مستقیماً از زبان اصلی صورت نپذیرد، چرا که ترجمه‌های قابل قبول بسیاری را دیده‌ایم که مبنا را ترجمه انگلیسی متون اصلی قرار داده‌اند. اما در این مورد به خصوص مشکل زمانی هویدا می‌شود که بدانیم هیپولیت نیز منبع اصلی خود را نه متن اصلی آلمانی، بلکه ترجمه بیلی از پدیدارشناسی روح قرار داده است؛ ترجمه‌ای که امروزه دیگر منسوخ است و ترجمه‌های میلر و پینکارد جای آن را گرفته‌اند.

انتقاد دیگری که بر کار پرهام وارد است، خلط تیرهای اصلی کتاب با تیرهای افزوده هیپولیت است، به نحوی که مخاطب منطقی برخی بخش‌های افزوده هیپولیت را جزء متن خود هگل تصور می‌کند. این ترجمه همچنین از شماره‌گذاری مرسوم برای پاراگراف‌های پدیدارشناسی روح بهره نبرده است و این امر کار را برای مخاطب و تطبیق متن با ترجمه‌های دیگر یا متن اصلی بسیار

دشوار می‌سازد. در انتها مخاطب را برای مطالعه تفسیری انتقادی به یادداشتی دیگر ارجاع می‌دهم که مشخصاً به نقد این ترجمه اختصاص دارد.^۱

تنها نکته‌ای که درباره این ترجمه باقی مانده، معادل‌گزینی‌های فارسی بعضاً بی‌مبنای پرهام است، مانند ترجمه moment به براینند یا معادل شگفت‌انگیز «نظام نوامیس اجتماعی اخلاق» در ازای اصطلاح Sittlichkeit. اما مشهورتر از همه، برگزیدن معادل «جان» در ازای Geist است. پرهام سال‌ها قبل در مقدمه‌اش بر ترجمه اثر روزه‌گارودی هرچه تلاش کرد نتوانست برای این اصطلاح معادل دیگری جز معادل ناقص و نابسنده «ذهن» انتخاب کند. در این ترجمه اخیر اما، گویی وی بالاخره موفق شده است با ژرف‌کاوی‌های مستمر اصطلاح «جان» را از اعماق تاریخ (کتاب رنگ‌شناسی ابن سینا) بیرون بکشد و به کار برد. من در جایی دیگر به تفصیل تمام معادل‌های این‌چنینی در ازای Geist (مانند جان، ذهن، روان، ذهن روحانی و ...) را به نقد کشیده‌ام و در نهایت از همان اصطلاح مصطلح «روح» در ازای آن دفاع کرده‌ام که مخاطب را به همان منبع ارجاع می‌دهم.^۲

در نتیجه، می‌توان ادعا کرد که علی‌رغم تلاش‌های قابل‌تقدیر آقای پرهام در ترجمه پدیدارشناسی، این اثر همچنان در انتظار یافتن منزلگاهی مناسب در زبان فارسی است که هم از حیث دقت فلسفی و هم از حیث خوانا بودن متن حق مطلب در موردش ادا شده باشد و به طور کلی می‌توان آن را در زبان فارسی هنوز ترجمه‌نشده دانست.

سه سوءفهم شایع در خصوص دیالکتیک پدیدارشناسی

در این مقدمه همچنین لازم است که به طور مختصر به سه بدفهمی رایج در خصوص دیالکتیک هگلی اشاره شود که منشأ بسیاری از تفاسیر غلط نسبت به هگل چه در داخل و چه در خارج از کشور است و درک شایسته فلسفه

هگل به طور کلی و فرایند تکوین روح در پدیدارشناسی به طور خاص، نیازمند پرهیز از این سه سوءفهم است.

الف) اسطوره جدایی تز از آنتی تز

آنچه در وهله نخست از دیالکتیک هگلی به ذهن مخاطبان فارسی زبان متبادر می شود، سه گانه شبه مارکسیستی تز، آنتی تز و سنتز است. این رویکرد شایع در صدد فروکاستن دیالکتیک هگل به قرائتی ساده انگارانه از رابطه میان عناصر متخاصم است که نمونه مشهور آن نبرد طبقاتی است. بر این اساس، طبقه پرولتاریا به عنوان آنتی تز طبقه بورژوا عمل می کند و نتیجه نهایی این نبرد نیز حذف تمام و کمال طبقه بورژوا و، در نتیجه، نوعی سوسیالیسم خوش باورانه است. صرف نظر از انتقاداتی که در خود چارچوب مارکسیستی و نومارکسیستی می توان بر این قرائت وارد کرد، دست کم تا آن جا که به هگل (و علی الخصوص به پدیدارشناسی روح) مربوط است، صورت بندی فوق نمونه بارزی از بدفهمی هگل است. می دانیم که هگل در پدیدارشناسی روح هیچ گاه از اصطلاحات تز و آنتی تز استفاده نکرده است. اما صرف نظر از مباحث ترمینولوژیک، این قرائت از اساس مغایر منطق دیالکتیک، رفع و آوفهبنگ هگلی است. ویژگی دیالکتیک هگل در درون ماندگاری آن است. به زعم هگل، یک صورت از روح یا یک وضعیت اولیه، نه وضعیتی جزئی در کنار سایر وضعیت ها، بلکه خود وضعیت کلی و فراگیر است. اگر بخواهیم برای یک وضعیت آنتی تری هم در نظر بگیریم، این آنتی تز نه از بیرون، بلکه دقیقاً از دل شکاف ها و تعارضات خود وضعیت کلی و فراگیر موجود قد علم می کند. هر برداشتی که بخواهد دیالکتیک هگلی را به نبرد دو وضعیت متقابل و جداگانه (مانند نبرد دو طبقه) فروبکاهد، اساساً درون ماندگاری دیالکتیکی هگلی را نادیده می گیرد و، در نتیجه، از اساس غیرهگلی است. برای مثال، زمانی که از وضعیت آگاهی شکاک به عنوان آنتی تز آگاهی رواقی سخن می گوئیم، در واقع شکاکیت نه در مقابل رواقی گری، بلکه از درون آن برمی خیزد

و، در نتیجه، نبرد دیالکتیکی نبردی درون وضعیت کلی و لذا درون ماندگار است. در یک کلام، آنتی‌تر در خود تر است. آنتی‌تر همان شکاف‌های درون تر است که از درون به «توهم ثبات» تر، یا یک وضعیت، حمله و آن را رفع می‌کند. و در نهایت، آوفهبونگ چیزی جز همین نفی و اثبات دائمی نیست که «حرکت» را رقم می‌زند: حرکت تاریخ، حرکت فلسفه، حرکت جهان، حرکت علم و حرکت‌های دیگر که نهایتاً نزد هگل همه با یکدیگر همبسته‌اند. البته شاید در پایان بتوان از این منظر، قرائت‌های چپ‌گرایانه‌ای را که پرولتاریا را نه آنتی‌تری در برابر طبقه بورژوا، بلکه به عنوان تعارضات درون خود نظام بورژوازی کلی و حاکم قلمداد می‌کنند، از این سوءفهم مبرا دانست.

ب) اسطوره روح بلعنده مستبد

یکی دیگر از برداشت‌های رایج از روح هگلی، که عمدتاً به عنوان انتقادی علیه هگل مطرح می‌شود، تلقی روح مطلق هگلی به عنوان هیولای مستبد تمامیت‌خواه است. این برداشت نیز علی‌رغم شیوع آن، اساساً ناشی از نوعی بدفهمی عمدتاً سهوی (و بعضاً عمدی) از دیالکتیک هگلی است. دیالکتیک هگلی تاکنون بارها متهم شده که دیالکتیکی تمامیت‌خواه است و برای حفظ انسجام خود مازادها و اقلیت‌ها را حذف می‌کند یا نادیده می‌گیرد. در همین راستا، فلسفه تاریخ هگل نیز تاریخ فاتحان و فلسفه حق و ی نیز دفاع تمام‌قد از دولت مطلقه و حافظ و مدافع وضع موجود معرفی شده است. این سه‌گانه رئوس مثلثی را تشکیل می‌دهند که در نهایت می‌توان با تکیه بر آن هگل را نماینده تمام‌عیار تمامیت‌خواهی جلوه داد. از این منظر، کل‌گرایی تمامیت‌گرایی هگلی یا، به قول کی‌یرکگور، «از فرط جنگل، درخت را ندیدن» باعث می‌شود در نظام هگلی هیچ فردی، هیچ اقلیتی، هیچ جزء آزادی نتواند باقی بماند و همه هیچ راهی ندارند جز آن‌که تحت انقیاد و سیطره کل درآیند. نمونه‌های این رویکرد را می‌توان در گستره وسیعی از اندیشمندان مشاهده کرد، از امثال پوپر و رورتی در سنت غیرهگلی گرفته تا مارکس و آدورنو در سنت

خود هگل. مسئله این است که آیا اتهام تمامیت خواهی و حذف بیرون افتادگان، اقلیت‌ها، محذوفین یا شکست خوردگان، وصله‌ای است که به دیالکتیک هگلی می‌چسبد یا خیر؟ به تعبیر دیگر، آیا نتیجه نهایی، منطقی و محتوم آوفه‌بونگ هگلی در رادیکال‌ترین شکل خود، تنها و تنها استبداد مطلق است؟ و آیا هر شکلی از تحقق تمامیت به استبداد منجر می‌شود؟

برای پاسخ دادن به قرائت فوق، ابتدا باید گفت که روح هگلی منطقاً بنا نیست با بلعیدن هرچه خارج از خود است خود را تحکیم نماید، آن‌گونه که مثلاً فلان حکومت با سرکوب و به درون کشیدن مخالفانش خود را تحکیم می‌کند. روح هگلی اصلاً نوعی شیء، نظامی ثابت، ذاتی صلب و حتی ساختاری منسجم نیست که بتواند خود را تحکیم بخشد. روح هگلی «خود»ی ندارد، خودش دیگری است. حیاتی ندارد، حیاتش مرگ است، چرا که دائماً در حال شدن است، چرا که ذاتش شدن است. به تعبیر هگل، «حیات روح حیاتی نیست که خود را از مرگ پس کشد و از دسترس ویرانی مصون نگاه دارد، بلکه حیاتی است که [مرگ را] تاب می‌آورد و خود را در آن تداوم می‌بخشد. روح تنها زمانی به حقیقتش دست می‌یابد که خود را در اوج تجزیه شدگی و شقاق بیابد.»^۱ در نتیجه، روح هگلی چیزی نیست جز فروپاشی دیالکتیکی خود در عین برساختنش در مرحله‌ای دیگر، برساختنش به صورتی دیگر، به شکل بازتابی از «دیگری». «تنها این همسانی خودتجدیدگر یا این بازتابیدن در دگربودگی در بطن خویش است که امر حقیقی است، نه نوعی وحدت آغازین یا بی‌واسطه با خود.»^۲

از سوی دیگر، این تصور که مطلق شدن روح به تمامیت خواهی منتهی می‌شود، دست‌کم در طرحی که هگل در پدیدارشناسی به دست می‌دهد و مبنای بحث ما در این جا است، از اساس منتفی است. آری، درست است که روح هگلی می‌کوشد تا تمام بیرون‌ماندگان و اقلیت‌ها و افراد را به درون بکشد و در خود هضم کند؛ اما این «خود»، خود از پیش تصلب یافته‌ای نیست

1. Hegel, 1977, p. 19. 2. Hegel, 1977, p. 10.

که به نحوی فاشیستی به سرکوب اجزای تحت سیطره‌اش برآید. «اموری که مستقل قلمداد شده‌اند به سرعت در دل وحدتشان نادیده انگاشته می‌شوند، و وحدتشان نیز به سرعت تنوعشان را برملا می‌سازد و این تنوع بار دیگر خود را به وحدت تقلیل می‌دهد.»^۱ در حقیقت، این «خود» چیزی نیست جز به درون کشیدن دیالکتیکی «دیگری». در نتیجه، روح چیزی نیست جز سنتز دیالکتیکی این «خود» با «دیگری»، و در نتیجه، این دیگری سابقاً به ظاهر بیرون‌مانده (اما حقیقتاً درونی شده در مقام نوعی شکاف یا تعارض) است که اکنون «خود روح» را برمی‌سازد. حتی انتقادات مارکسیستی-فمینیستی بر هگل مبنی بر نادیده گرفتن طبقات فرودست، کارگران، زنان و غیره در واقع نه منطق دیالکتیکی هگل را، بلکه شیوه بیان یا مصادیق هگلی را در این کتاب یا آن سخنرانی مورد انتقاد قرار می‌دهند. چنان‌که خود مارکس هم نهایتاً سوسیالیسمی را در ذهن می‌پروراند که همه چیز را در برگیرد، عدالتی که بناست همه را رستگار سازد. عدالتی که بناست هیچ تعارضی و هیچ برون‌افتاده‌ای را باقی نگذارد.

نکته دیگری که در این جا باید گفت، نقد دفاع از ایده «اقلیت‌بودگی» (چه قومی، چه جنسی، چه طبقاتی و چه هر چیز دیگر) در مقام نوعی آرمان است که این روزها رواج بسیاری هم یافته است. در این جا مغلطه‌ای به شدت خطرناک رخ می‌دهد. منتقدان، روح هگلی را متهم به سرکوب بیرون‌ماندگان می‌کنند. حال آن‌که تمام تلاش آوفه‌بونگ هگلی اتفاقاً متوجه به درون کشیدن برون‌ماندگان است. اگر بخواهیم این نقد را حتی به بنیامین هم تعمیم دهیم، این اتهام که تاریخ هگل ذاتاً و منطقاً تاریخ فاتحان است، به یک تعبیر اتهامی ناروا و، به تعبیر دیگر، نوعی ستایش است. اتفاقاً رویکردی که بر اقلیت‌بودگی اقلیت، برون‌ماندگی برون‌ماندگان، یا شکست‌خوردگی شکست‌خوردگان تأکید می‌ورزد، و از چنین وضعیتی فضیلت هم می‌سازد، همان رویکردی است که از تبعیض، ستم و سرکوب دفاع می‌کند. ما از مارکس آموخته‌ایم که بهترین راه برای غلبه بر برون‌ماندگی، آمدن به درون است، از نیچه آموخته‌ایم که بهترین

1. Hegel, 1977, p. 81.

راه برای غلبه بر ضعف، قوی شدن است و از باتای آموخته‌ایم که بهترین راه برای برده نبودن، حاکم شدن است. در نتیجه، این‌که آوفه‌بونگ هگلی دقیقاً می‌کوشد تا هرچه را بیرون مانده به درون کشد، نه نشان‌دهنده وضعیتی استبدادی، بلکه اتفاقاً نویدبخش وضعیتی به شدت دموکراتیک است. وضعیتی آن‌چنان دموکراتیک که خود دموکراسی تاکنون موجود نیز توان تحملش را ندارد. این همان وضعیتی است که می‌توان آن را وضعیتی آخرالزمانی یا مسیانیک نامید.

علی‌رغم این حقیقت که عناصر فلسفه حق هگل (دست‌کم نسخه اولیه‌اش در سال ۱۸۲۰) صراحتاً دولت پروس را به شکلی انگشت‌نما تحقق عینی روح معرفی می‌کند،^۱ علی‌رغم این‌که نوشته‌های متأخر هگل به شدت راه را بر ارائه تفسیری استبدادی از دولت باز می‌کنند، علی‌رغم واکنش‌های مسئله‌دار هگل به این یا آن رویداد تاریخی، علی‌رغم صبغه بورژوازی خوشبینانه فلسفه تاریخ هگل، علی‌رغم ضعف هگل در پیوند دادن نظام و مصادیق روح در پدیدارشناسی که عمدتاً از ضعف دانش وی در زمینه تاریخ و جغرافیا ناشی می‌شد، علی‌رغم این وعده خام‌دستانه هگل که با تحقق ایدئالیسم آلمانی، پایان تاریخ و دانش مطلق به‌زودی فرا خواهد رسید، علی‌رغم تجربه تلخ تاریخی به اصطلاح «تحقق مطلق‌ها» در آلمان، ایتالیا و شوروی در قرن بیستم، علی‌رغم نادیده گرفتن و حذف بسیاری از رویکردها، نحله‌ها، مکاتب و اندیشه‌ها در فرایند تکوین روح، علی‌رغم صرفاً غربی بودن داستان روح (که البته بعدها در فلسفه تاریخ هگل ایران، چین و مصر هم به شکلی وصله و پینه‌ای بدان الصاق شدند)، علی‌رغم همه این انتقادات کم و بیش وارد بر فلسفه هگل، نه‌تنها می‌توان ادعا کرد که استبداد مطلق تنها امکان آرمان روح هگلی و منطق

۱. البته من در جایی دیگر کوشیده‌ام تا نشان دهم که انگیزه‌های هگل در دفاع از دولت پروس و نقدش بر دموکراسی و آزادی سلبی، لزوماً انگیزه‌هایی استبدادی یا محافظه‌کارانه نبودند و باید در بستر تاریخی-سیاسی و ملزومات زمانه هگل در مورد آن‌ها قضاوت کرد (نگاه کنید به نوشته من با عنوان «تا چه حد می‌توان از هگل در برابر انتقادات دفاع کرد؟» در: هگل، ۱۳۹۱، صص ۲۲-۳۲).

دیالکتیکی آوفه‌بونگ نیست، بلکه حتی باید نشان داد که می‌توان منطقی را از بطن ایده آوفه‌بونگ هگلی استخراج کرد که در عین حرکت به سوی فراگیری، اطلاق و تمامیت، به هیچ وضعیت استبدادی، فاشیستی یا سلطنتی منتهی نمی‌شود.

برخلاف آنچه در یکی دو قرن اخیر به کرات شنیده‌ایم، روح هگلی اتفاقاً به شدت نسبت به تمام بیرون‌افتادگان و اقلیت‌ها حساس است. به درون کشیدن یا بلعیدن آن‌ها توسط روح، با توجه به منطق درون‌ماندگار حاکم بر اندیشه هگل، صرفاً به درون کشیدن جزء محذوف نیست، بلکه برکشیدن روح به سطح آن است. اگر هگل در جایی چیزی غیر از این موضع را به نمایش می‌گذارد، باید بدون هیچ تردیدی ادعا کرد که در آن جا هگل هگلی نیست. چرا که به تعبیر هگل،

این خود محروم‌سازی، برابر با خارجیت‌یابی خود است؛ امر منفی نفی خود است. این «شدن» توالی‌کننده حرکت روح را به نمایش می‌گذارد، تالاری از تصاویر که هر کدام از موهبت تمام غنای روح برخوردارند، و تنها بدین سبب به کندی حرکت می‌کنند که «خود» باید در کل این گنجینه جوهرش رخنه و آن را در خود هضم کند. ... [تحقق این روح] همانا تحلیل رفتن به درون «خود»ی است که روح در آن وجود بیرونی خودش را رها می‌کند و قالب وجودی‌اش را به گذشته می‌سپارد. بدین وسیله، روح، مستغرق در خویش، در شب خودآگاهی‌اش غوطه‌ور می‌شود؛ اما در این شب وجود خارجی ناپدید شده‌اش، [در عین حال رفع و] حفظ شده است، و این وجود تغییر شکل داده‌اش – همان وجود قبلی که اکنون از دانش روح باز زاده شده است – وجودی جدید، جهانی جدید و قالب جدیدی از روح است. ... در نتیجه، هرچند این روح از نو آغاز می‌کند و به‌ظاهر از منابع [درونی] خویش، خود را به کمال برمی‌کشد، با وجود این، بالاتر از سطحی جای می‌گیرد که از آن آغاز کرده است. ساحت ارواح که بدین طریق در جهان بیرونی شکل گرفته است، نوعی توالی در زمان را برمی‌سازد که در آن یک روح جایگزین دیگری شده و هر کدام جایگاه [غالب] جهان را از روح پیشین

تحویل گرفته است. هدف حرکات آن‌ها کشف و شهود ژرفای روح است، و این همانا مفهوم مطلق است.^۱

در نتیجه، آنچه امروز باید از آن بترسیم نه روح مطلق اوتوپیایی هگل، بلکه روح به ظاهر مهربان و غیرمنسجمی است که چهره ندارد، و هرچه بیشتر بر صورتش خیره می‌شویم، جز یک ردیف دندان‌های سفید خندان نمی‌بینیم. این روح مهربان تمام تلاشش را می‌کند تا ما را مجاب سازد که اوتوپیای حقیقی همین جهنمی است که در آن به سر می‌بریم و هر شکل دیگری از اوتوپیا، هر تلاشی برای به درون کشیدن و بازشناسی شکست‌خوردگان، به جهنم روی زمین منجر خواهد شد. این روح به ظاهر مهربان، که اگر هگل بود شاید نامی درخور به آن می‌داد، می‌کوشد تا فرزندان خلف خود (یعنی نمونه‌های فاجعه‌بار قرن بیستم نظیر فاشیسم و استالینیسیم) را فرزندان نامشروع روح مطلق هگلی معرفی کند و، بدین وسیله، اصطلاحاتی همچون تمامیت، مطلق، روح، کلی و فراگیر را چنان صُلب می‌نمایاند که گویی دیگر نمی‌شود از آن‌ها جز با هدف دشنام بهره برد. رسالت امروز ما بازپس‌گیری ابزارهای نظری خود از چنگ این روح مستبد و بازتعریف اصطلاحات بنیادین هگلی است.

روح نیست، روح می‌شود و شدن برای روح نه عرضی، بلکه ذاتی است. اگر کلیتی هم از دل این منطق هگلی برآید، نه کلیتی صُلب و منجمد است که آدورنو کاذب بودنش را اعلام کند، بلکه کلیتی است که از ابتدا حقیقت خود را «نه‌تنها به منزلهٔ جوهر، بلکه همچنین به منزلهٔ سوژه»^۲ آشکار می‌سازد. شاید جالب باشد به یاد آوریم که هگل در انتهای بخش دانش مطلق – در انتهای پدیدارشناسی، یعنی آن‌جا که بناست که همه چیز به اعلا درجهٔ تعالی خود برسد و روح در مطلق‌ترین وضعیت خویش به سر برسد – حقیقت را نه حالت فعلیت‌یافتهٔ روح مطلق، بلکه به صلیب کشیده شدن یا «جلجتای روح

1. Hegel, 1977, p. 492. 2. Hegel, 1977, p. 10.

مطلق»^۱ می‌داند. این روح مطلق، آرمان «تمامیت» اش را نه از میلش به استبداد، بلکه از تلاشش برای به رسمیت شناختن «تمام» ستمدیدگان و حذف شدگان دارد. شاید به همین دلیل است که آدورنو در نامه‌اش به بنیامین می‌نویسد: «در حاشیه بگویم که عجیب است و شاید شما خود ندانید که اثر شما چه نسبت تنگاتنگی با فلسفه هگل دارد» (نامه آدورنو به بنیامین، ۱۹۳۴).^۲

ج) برداشت خطی-زمانی از پدیدارشناسی

یکی از قرائت‌های شایع از پدیدارشناسی، روند خطی-زمانی حاکم بر آن است. بر اساس این قرائت، یقین حسی نقطه آغاز یا ابتدای خطی است که سفر روح با آن آغاز می‌شود و روح پس از طی مسیری خطی و مستقیم با پشت سر گذاشتن مراحل مختلف آگاهی، خودآگاهی، عقل و روح به انتهای مسیر یعنی دانش مطلق گذر می‌کند و از حیث زمانی از ابتدای تاریخ به انتهای تاریخ می‌رسد. این رویکرد از اساس ساده‌انگارانه است. حقیقت این است که روح مسیر خود از آغاز تا پایان تاریخ را چند بار طی می‌کند. هر بار در مواجهه با ناتوانی خود برای ادامه مسیر به ابتدای راه بازمی‌گردد و دوباره می‌کوشد تا با غنی‌تر کردن توشه نظرورز خود مسیر را از ابتدا آغاز کند. برای مثال، در بخش مربوط به «آگاهی» شاهدیم که روح از بدوی‌ترین و ابتدایی‌ترین مواجهه فرد با جهان آغاز می‌کند و پس از طی مراحل ادراک و فاهمه به حد اعلای نگرش ایدئالیستی به جهان (یعنی جهان به مثابه نیرو) می‌رسد. اما گویی هگل درمی‌یابد که آگاهی به دلیل رویکرد و موضع اشتباه و نابسندده‌اش در قبال جهان نمی‌تواند مسیر را بیش از این ادامه دهد و لازم است که به عقب بازگردد و این بار «خود» را نیز در رویکردش محاسبه کند. به همین دلیل، روح وارد مرحله خودآگاهی می‌شود، اما دوباره از ابتدای تاریخ (نبرد دو خودآگاهی) آغاز می‌کند و با دورخیز نظری بیشتر، مسیر خود را تا آگاهی

1. Hegel, 1977, p. 493.

۲. بنیامین، ۱۳۸۷، ص ۱۳۹.

ناشاد مسیحی قرون وسطایی و پس از آن تا عقل روشنگری و تا زمانه خود هگل ادامه می‌دهد، اما مجدداً نسبت به نابسندگی موضع خود آگاه می‌شود و درمی‌یابد که علاوه بر در نظر گرفتن «خود» در محاسباتش، باید جامعه، سیاست و فرهنگ را نیز به درون روح برکشد و، در نتیجه، مجدداً مرحله «روح» را از بطن فرهنگ یونانی و تراژدی آنتیگونه آغاز می‌کند. این داستان رفت و بازگشت بار دیگر در مرحله «هنر» و «دین» نیز تکرار می‌شود که طی آن روح مجدداً از ادیان ابتدایی و بدوی آغاز می‌کند و تا دین مسیحی پروتستان عصر هگل به پیش می‌آید و مهیای ورود به مرحله دانش مطلق می‌شود. در نتیجه، این برداشت که بین مراحل پدیدارشناسی روح تناظر خطی مستقیم تاریخی وجود دارد، برداشتی ساده‌انگارانه است. شاید در انتها بیان این ادعا خالی از فایده نباشد که اگر بخواهیم شکلی هندسی برای سیر تکوین روح در پدیدارشناسی ترسیم کنیم، این شکل نه خط و نه حتی دایره، بلکه نوعی مارپیچ است. روح در هر مرحله از همان مرحله تاریخی‌ای عبور می‌کند که پیش از این نیز در آن ساکن بوده است (برای مثال، روح از یونان یک بار در قالب رویکرد رئالیستی ارسطویی در سطح «آگاهی»، یک بار در قالب شکاکیت و رواقی‌گری در سطح «خودآگاهی»، یک بار در قالب تراژدی آنتیگونه در سطح «روح»، و به طور مشابه دین یونانی و هنر یونانی و ... می‌گذرد)، اما در سطحی بالاتر، غنی‌تر، انضمامی‌تر و فعلیت‌یافته‌تر.

این حرکت مارپیچ را می‌توان تا حدی بازنمایی‌کننده سیر حرکت روح در پدیدارشناسی معرفی کرد، هرچند شاید اگر بخواهیم تحلیل را گامی به پیش ببریم، نابسندگی مارپیچ دوبعدی نیز خود را بر ملا می‌سازد و نیازمند شکل هندسی سه‌بعدی‌ای هستیم که در عین حفظ درون‌ماندگاری خطی، تعالی مارپیچی دوبعدی را نیز در خود داشته باشد. این رویکرد در کنار تصور هگلی از مفهوم زمان جای می‌گیرد که از فیزیک کلاسیک ارسطویی-نیوتنی فراتر می‌رود و به برداشت‌هایی از زمان نزدیک می‌شود که با فیزیک کوانتوم قرابت بیشتری دارند و شاید به همین دلیل است که ژیزک ادعا می‌کند «ارجاع به هگل می‌تواند

به توضیح نتایج هستی‌شناسانه فیزیک کوانتوم یاری رساند.^۱ در حقیقت دانش مطلق نه نقطه پایان این ماریپیچ درهم‌تنیده سه‌بعدی، بلکه مانند جوهر اسپینوزایی (البته نسخه صلبیت‌زدایی شده آن)، به یک معنا دربرگیرنده کل آن و، به معنایی دیگر، بیرون آن قرار دارد. به تعبیر کوژو، «حلقه سرمدی دانش مطلق، هرچند در زمان است، رابطه‌ای با زمان ندارد».^۲ بحث جامع در این باب در این‌جا، در مقام مقدمه، نمی‌گنجد و مجال دیگری می‌طلبد، اما به نظر می‌رسد همین بحث مختصر نیز تا حدی در برملا کردن ساده‌انگاری و بدفهمی رویکرد خطی-زمانی به پدیدارشناسی روح توفیق یافته باشد.

درباره کتاب استرن

در پشت جلد کتاب هگل و پدیدارشناسی روح به نقل از فردریک بیزر می‌خوانیم که شرح استرن، «بهترین راهنمای مقدماتی برای پدیدارشناسی روح در زبان انگلیسی است»، یا استفان هولگیت آن را مقدمه‌ای می‌داند که «برای یکی از پیچیده‌ترین کتب تاریخ فلسفه، به طرز تحسین‌برانگیزی واضح و مفید است». صرف‌نظر از سویه تبلیغاتی عبارات فوق، باید اذعان کرد که این تعبیر چندان هم بیراه نیستند. استرن کوشیده است تا آن‌جا که می‌تواند و ممکن است شرحی از پدیدارشناسی روح به دست دهد که حتی اگر مجبور است بخش‌هایی از اثر را نادیده بگیرد، دست‌کم توانسته باشد طرحی منسجم و تا حد قابل‌توجهی وفادارانه از سیر تکوین روح از نخستین دقایق بالقوه آن تا انتهای فعلیت دانش مطلق به دست دهد.

همچنین عبارتی که بیزر در خصوص شرح استرن در زبان انگلیسی بیان کرد، به نحو‌اعلی در زبان فارسی صادق است. در زبان فارسی تاکنون هیچ شرح منسجم و قابل‌استفاده‌ای از کل پدیدارشناسی روح هگل ترجمه نشده است. شرحی از هیپولیت وجود دارد که در حقیقت نه ترجمه، بلکه نوعی تألیف اقتباسی است که به دست کریم مجتهدی صورت پذیرفته و علی‌رغم

برخی فرازهای درخشان، نه از حیث محتوایی نیاز مخاطب علاقه‌مند را ارضا می‌کند و نه از لحاظ ترمینولوژیک.^۱ شروح مارکوزه^۲ و پلامناتز^۳ نیز علی‌رغم مباحث عمدتاً دقیق و باریک‌بینانه‌شان، کل پدیدارشناسی را پوشش نمی‌دهند و بخش‌های بسیاری از پدیدارشناسی را تفسیرناشده رها می‌سازند. در این میان تنها شرحی که شاید بتوان آن را چه از حیث در بر گرفتن کلیت پدیدارشناسی، چه از حیث ترجمه نسبتاً یکدست، خوانا و دقیق و چه از حیث محتوای روشن و سراسر شرحی قابل قبول دانست، شرح فیندلی از پدیدارشناسی روح است که همراه با شرح بریج از منطق هگل انتشار یافت.^۴ اما این شرح نیز با این‌که از حیث صوری و ساختاری می‌کوشد تا کل پدیدارشناسی را در بر بگیرد، به دلیل حجم اندک، تنها به شرح مختصری از هر بخش بسنده می‌کند و بسیاری از ظرفیت‌ها و مباحث هگلی را ناگفته رها می‌سازد. بدیهی است که شرح استرن از هر جهت، یک سر و گردن از تمام شرح‌های مذکور فراتر است و امید است بتواند نقشی تعیین‌کننده در پیشبرد هگل‌پژوهی و شناخت پدیدارشناسی در زبان فارسی ایفا کند.

علاوه بر این، شرح استرن دو خصلت اصلی دارد. نخست آن‌که به این ایده کلیدی هگلی پایبند است که هیچ بخشی از فلسفه هگل (و فلسفه به طور کلی)، فهم‌ناپذیر نیست. به تعبیر دیگر، استرن این فرض را از پیش می‌پذیرد که نوعی ساختار عقلانی بر پدیدارشناسی روح حاکم است و می‌توان این ساختار عقلانی را به تفسیر درآورد. پس استرن، برخلاف برخی دیگر از شارحان، عموماً ناتوانی خود را در فهم این ساختار عقلانی به گردن هگل نمی‌اندازد و می‌کوشد تا از دل همان مباحث مبهم و پیچیده نیز نوعی تفسیر استخراج کند. دومین خصلت شرح استرن در تسلطش به تفاسیر مختلف و متعدد و ارجاعات و مستندات آن است و در این کتاب، صرف‌نظر از آثار خود هگل، به بیش از ۲۵۰ منبع مختلف ارجاع می‌دهد که قریب به اتفاق آثار و تفاسیر مربوط به

۱. مجتهدی، ۱۳۸۳. ۲. مارکوزه، ۱۳۶۷. ۳. پلامناتز، ۱۳۶۷.

۴. فیندلی و بریج، ۱۳۸۷.