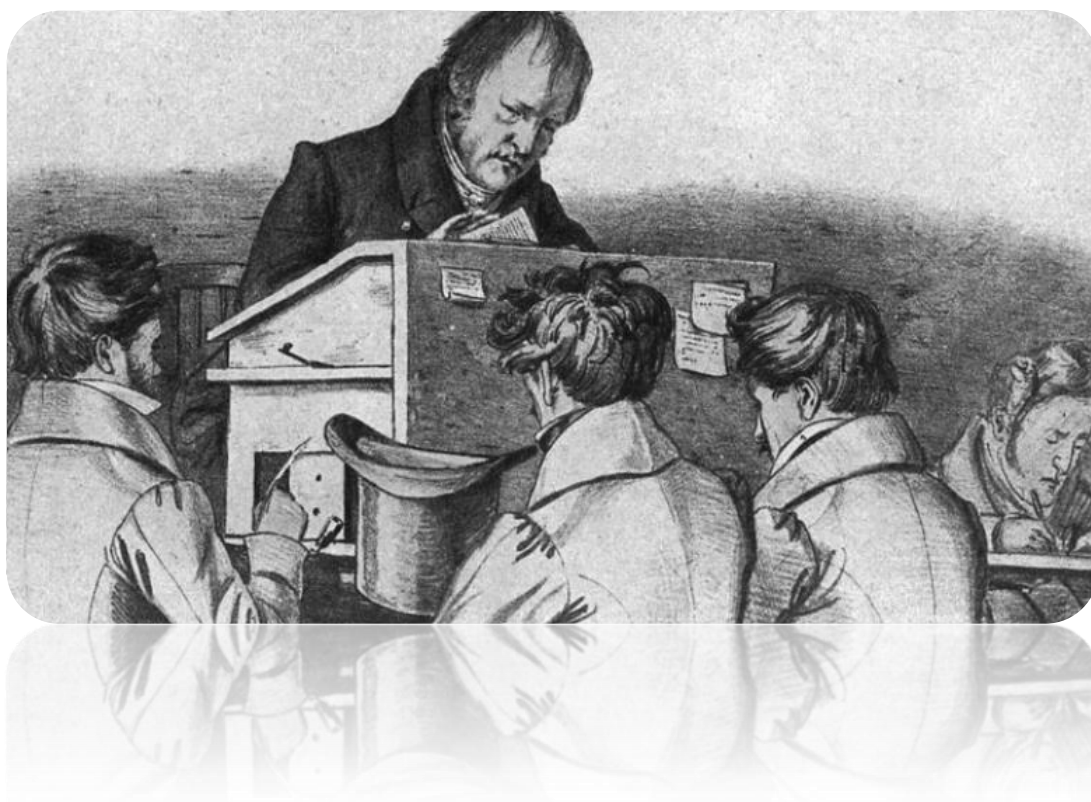


**نقد**  
**اقتصاد سیاسی**

**درس گفتارهایی پیرامون «پدیدارشناسی روح»**

**– بخش دوم –**



**کمال خسروی**

**نقد اقتصاد سیاسی**

**اسفندماه ۱۳۹۵**

در ادامه‌ی این مبحث می‌پردازیم به خودِ متنِ «فنونولوژی».

در این‌جا باید توجه داشت که در هر سپهر موردِ بررسی، یک تضاد بین سوژه و ابژه وجود دارد که بسیط‌ترین و ابتدایی‌ترین تضاد بین این دو عنصر را می‌سازد تا در نهایت آن سپهر، این تضاد حل شود و بعد نتیجه‌ای که به دست می‌آید، می‌بایست شکلی بلاواسطه برای گذار، به سپهر بعدی باشد. یعنی تضادی که در سپهر بعدی بررسی می‌کنیم، باید در خود این نتیجه معرفی شده باشد، تا بتوان بررسی همین تضاد را در سپهر دیگر دنبال کرد.

همان‌طور که تا این‌جا روشن شد، در «فنونولوژی»، اساساً آن ایده‌ی مرکزی، یا مقوله‌ی مرکزی که لحظات را طی می‌کند، عبارت است از ایده؛ ایده واجد همان مشخصاتِ مقولاتِ مرکزیت که این مقولات می‌بایست اصولاً نزد هگل، دارا باشند. چراکه ایده، سوژه - ابژه‌ی خودش است؛ یعنی از آن‌جایی که ذهن این خاصیت را دارد که خودِ ذهن را هم بررسی کند، پس ذهن می‌تواند ابژه‌ی خود نیز واقع شود. بنابراین آن ایده‌ی مرکزی که عبارت است از ایده، یا خودِ جوهر یا هستی آن جانِ سوژه‌ی فعال، این خصلت را داراست که می‌تواند سوژه - ابژه‌ی خود قرار گیرد. ولی در سپهر اول، در اولین لحظه‌ی حرکت این ایده، آن مفهوم محوری که لحظات مختلفش را در این سپهر طی می‌کند، بنام خرد اسم‌گذاری می‌شود؛ خرد در این سپهر اول (سپهری که مربوط به عقل است)، آن اصل مرکزی‌ای است که متحقق می‌شود و سه لحظه را طی می‌کند: لحظات آگاهی، خودآگاهی و خرد. همان‌طور که قبلاً گفته شد، در هگل می‌بایست لحظه‌ی سوم، همان لحظه‌ای باشد که در حرکتش، این سه لحظه را طی می‌کند تا بتواند دوباره بخود بازگردد، چراکه نخست در شکل بی‌واسطه و غیرمتعین وجود دارد و برای این‌که چهره‌ی خود را در شکلی تعین یافته ببیند، بایستی با خود بیگانه شود و از شکل عام انتزاعی، در شکل کل مشخص، تجلی یابد. دقت داشته باشید که برای هگل این کل است که حقیقی است؛ جزء، فقط به مثابه‌ی بیان‌کننده‌ی کل است که هویت دارد. جزء، یا پدیده، یا متناهی برای آن‌که وجود داشته‌باشد، باید نفی کل باشد؛ یعنی این جزء می‌بایست از کل جدا شود، کل را نفی کند تا تعین و تشخیص پیدا کند، تا بتواند به شناخت درآید، و جزء یا متناهی فقط شکل لحظه‌ای بروز نامتناهی یا کل است. همان‌طور که در درس‌های «منطق» دیدیم که لحظه‌ی سوم، صورت معقول بود و در واقع حرکتِ صورت معقول بود که سپهرهای مختلف منطق را می‌ساخت.

## لحظه‌های آگاهی

ببینیم لحظه به لحظه‌ی حرکات مختلف عقل در سپهر اول چه‌گونه متحقق می‌شوند: در سپهر اول، ابتدایی‌ترین و بسیط‌ترین تضادی که می‌تواند مطرح شود، تضاد بین یک سوژه‌ی عام و یک ابژه‌ی عام است؛ سوژه، یعنی من انسان، اما نه به معنای من مشخص انسان، بلکه هر انسانی، و ابژه هم یعنی هر چیزی، یعنی هستی به مثابه‌ی هستی؛ هگل می‌گوید، خیلی‌ها فکر می‌کنند که مبنای دانش می‌تواند همین‌جا باشد. یعنی، چرا دانش من عام، یا سوژه، نسبت به ابژه حقیقت دارد؟ یا به چه دلیل، یقینی نسبت به ابژه، وجود دارد؟ بدلیل این‌که ابژه هست، پس وجود دارد. دقت کنید که ما در این‌جا مراتب مختلف لحظه‌ی

اول، یعنی آگاهی، را توضیح می‌دهیم و فعلاً در مرحله‌ی یقین حسی، هستیم. پس بعضی‌ها معتقدند که اثبات وجود، و یا به اصطلاح ستون دانش و ستون یقین داشتن به حقیقت، این است که شیء وجود دارد؛ علت وجود شیء این است که شیء وجود دارد، اگر شیء وجود نداشت، نمی‌توانستیم بگوییم که هست؛ پس علت یقین حسی، در شیء است، یا در آن چیزی است که در مقابل ماست. عنوان این بحث در هگل، «یقین حسی» است یا «این» و «معنی»؛ یعنی تضاد در این‌جا، تضاد بین این و معنی است. هستی، در شکل «این» مطرح است یعنی چیزی که هست، و کسی هم که شناسا و یا آن سوژه‌ی عام است، نماینده‌ی یک «معنی» است، اما باز در مفهوم عام خود. هگل می‌گوید همین‌جا می‌توان دید که چه‌گونه یک تضاد، بین سوژه و ابژه ریشه می‌گیرد و در واقع سیر این تضاد است که تا نهایت ایده‌ی مطلق طی می‌شود. ببینیم این تضاد چیست؟ پس تا این‌جا روشن است که سوژه عبارت است از من منفرد ولی به شکل عام یعنی هر منی، و شیء هم یعنی هر چیزی، فقط هستی. و در وهله‌ی اول این‌طور به نظر می‌آید که علت یقین، در شیء است.

هگل می‌گوید با کمی دقت، می‌بینیم که این‌جا یک تضاد وجود دارد؛ و آن این‌که، وقتی می‌گوییم این شیء، هست، همان لحظه‌ای که گفتم «این» شیء، دیگر آن شیء، «این» نیست و چیز دیگری شده است. یا وقتی می‌گوییم «این» لحظه، دقیقاً منظور «آن» لحظه‌ای است که سپری شده. چراکه ما راجع به یک چیز جامد، یا خاص، که در مقابل ما قرار گرفته باشد، حرف نمی‌زنیم، بلکه راجع به یک روند حرف می‌زنیم. پس منشأیی بوجود می‌آید که انگار خود شیء، نمی‌تواند پایه‌ی مطمئنی برای یقین به شناخت شود و از طرف دیگر، انگار این اظهار، مقدار زیادی هم بستگی به «من» دارد، یعنی این‌که «من»، گفتم که «همین» الان بود، «من»، گفتم که «این» لحظه بود.

موضوع را طور دیگری توضیح دهیم: خیلی‌ها می‌گویند، همین‌که این شیء وجود دارد، بلاواسطگی وجودش، دلیل یقین حسی است. یعنی این‌که چرا این چیز وجود دارد؟ چون در مقابل چشم من هست، پس علت وجودش، بی‌واسطه است. هگل می‌گوید، بسیار خوب. شما به آینه نگاه می‌کنید و می‌گویید به این دلیل آینه هست، که هست، و جلوی چشم من موجود است، ولی صورت‌تان را برگردانید و به پنجره نگاه کنید، آیا باز هم آینه هست؟ مجبورید بگویید هست، درحالی‌که دیگر آینه‌ای مقابل چشمتان نیست، پس چرا هنوز می‌گویید هست؟ برای این‌که یک چیز دیگری، دلیل این هستن، است؛ به دلیل این‌که این چیز و در مثال ما آینه، یک وقتی بوده، و این اطلاع، یک جوری به آگاهی شما منتقل شده، پس می‌بایست بگوییم که اثبات وجود شیء، به واسطه آگاهی، صورت گرفته و نه به دلیل وجود خود آن شیء. پس یقین حسی، نه می‌تواند متکی بر شیء باشد و نه متکی بر من.

پس گفتیم، آن چیزی (یعنی ابژه یا شیء) که در نگاه و وهله‌ی اول، اصلی تلقی می‌شد، و من نسبت به آن ثانوی بودم، - چرا ثانوی؟ چون می‌گفتم این شیء، وجود دارد، اعم از این‌که به آن نگاه کنم یا نه و علت وجود این شیء به من مربوط نمی‌شود - این‌طورها هم نیست که علت وجود این شیء به من مربوط نمی‌شود، چون چه کسی است که وقتی جلوی چشمش هم چیزی نیست، باز به وجود آن چیز گواهی می‌دهد؟ این من هستیم. پس بلاواسطگی وجود شیء، یقین حسی ایجاد نمی‌کند و همان‌طور که در پروسه‌ی استدلال هگل دیدیم به واسطه‌ی آگاهی، میانجی می‌شود.

این مسئله باعث شد عده‌ای بگویند که اصلاً شیء وجود ندارد و فقط من هستم که حکم می‌کنم که شیء وجود دارد. ولی اگر فقط من هستم که حکم به وجود شیء می‌کند، چرا اساساً باید شیء‌ای وجود داشته باشد؟ یعنی چه چیز، دلیل وجود پذیرش چیزی است بیرون از من؟ هگل می‌گوید پس، منشاء یقین حسی نه در بلاواسطگی شیء است و نه در بلاواسطگی من؛ و باید در چیز دیگری باشد. در نتیجه در جواب به آن‌هایی که فکر می‌کردند مشکل حل شده، (مثل درک امپریستی که می‌گفت، شیء هست، چون هست) ثابت شد که نمی‌توان چنین یقینی داشت و این درک، مشکلی را حل نمی‌کند و این بی‌واسطگی محتاج به وساطت آگاهی می‌شود. اما از طرف دیگر، باید گفت که آگاهی هم به وساطت شیء محتاج است. پس در این جا اولین شکل تضاد، یا بسیط‌ترین شکل تضاد، بین من عام و موضوع عام طرح می‌شود؛ من به مثابه‌ی هر «من»ی و موضوع به مثابه‌ی هر «این»ی.

هگل می‌گوید کسی که یقین حسی را مطلق می‌داند، اصلاً نمی‌فهمد (و این نفهمیدن را هم به معنای بد کلمه بکار نمی‌برد و به تاریخ اندیشه، در یک دوره اشاره دارد) که چه می‌گوید. چرا؟ چون کسی که یقین حسی را مطلق می‌داند، می‌گوید: این کاغذی که من رویش می‌نویسم، وجود دارد، درحالی که منظورش این است که: آن کاغذی که من رویش نوشتم، وجود داشت. پس آنچه باعث بوجود آمدن تضاد مرحله‌ی یقین حسی می‌شود و ناگزیر تضاد سوژه و ابژه را به مرحله‌ی دیگری منتقل می‌کند، تضادی است که زیر عنوان دیالکتیک «این جا» و «اکنون» معرفی شده؛ وقتی می‌گوییم این جا، دیگر اکنون نیست و وقتی می‌گوییم اکنون، دیگر این جا نیست. هگل می‌گوید این دو نگرش در فلسفه، سابقه‌ی تاریخی دارند؛ سنتی که با پارمیندس شروع می‌شود، سنتی است که یقین حسی را به اعتبار «شیء» می‌پذیرد و می‌گوید، چون شیء وجود دارد، پس هستی دارد؛ چون می‌توانم شیء بیرون از خود را حس کنم، پس آن شیء وجود دارد؛ و این تفکر در واقع نطفه‌ی اصلی، و مادر تمامی درک‌های امپریستی‌ای است که بعداً بوجود آمده. و در نقطه‌ی مقابل، این درک، یعنی کسی که تأکید را روی «من» گذاشت، نظر پروتاگوراس بود که گفت انسان معیار هر چیزی است.

پس تا این جا، سوژه و ابژه در مرحله‌ی یقین حسی، روشن شد. و تضادی که با آن دست به گریبان شدیم این شد که منشاء یقین، نه در این است و نه در من. و ما ناچاراً می‌بایست به مرحله‌ی دیگری وارد شویم تا ببینیم آیا این تضاد حل شدنی هست یا نه. در این حالت می‌گوییم که ابژه، می‌تواند یک چیز عام نباشد، بلکه یک شیء خاص باشد. یعنی، ادعا کنیم که این شیء خاص هست، و وجود دارد، و اگر سرمان را برگردانیم و بگوییم، وجود ندارد، به این خاطر است که فعلاً جلوی چشم نیست، وگرنه می‌دانیم دنبال چه چیزی می‌گردیم. یعنی از آن جایی که شیء خاص، مورد نظر است و نه، شیء عام، و پدیده‌ی معینی جلوی چشم من است، پس می‌توانم بگویم هم، این شیء خاص چیست، و هم، آن‌را از بقیه تمیز دهم و به اعتباری دیگر، اگر موضوع را، به جای شیء عام، شیء خاص در نظر بگیریم، تضاد حل می‌شود. یعنی، باز منشاء شناخت، خود شیء می‌شود.

هگل می‌گوید ولی این جا هم یک مشکل وجود دارد: می‌توان سؤال کرد که منظورمان از شیء خاص، (فرض کنیم فنجان) چیست؟ آیا غیر از این است که فنجان، چیزی است که محمول‌های مختلفی بر آن حمل شده؟ مثلاً فنجان، چیز است، از جنس چینی، که گرد است، میان تهی، دسته‌دار و سفید است. ولی گردی، سفیدی و دیگر محمول‌هایی که بر این فنجان حمل

شده‌اند، تنها مختص به این فنجان نیست و در چیزهای دیگری هم هست. پس انگار این متعلقه‌ها به خودِ فنجان مربوط نیستند، انگار این اختصاصات جای دیگری هستند و به چیز دیگری متعلق‌اند؛ و انگار این ما هستیم که انواع متعلقه‌های خاص را به چیزی نسبت می‌دهیم و بعد هم اسم رویش می‌گذاریم. پس تا آنجایی که فنجان چیز است، بخودش مربوط است، ولی آنجایی که محمول‌های مختلفی بر آن حمل می‌شود، به ما مربوط است. به این ترتیب باز می‌بینیم منشاء یقین، دیگر در شیء نیست و این ما هستیم که یک سری محمول‌ها را به شیء نسبت می‌دهیم. دقت کنید که ما این‌جا، مرحله‌ی ادراک را توضیح می‌دهیم، و هگل به این مرحله، عنوانِ مرحله‌ی «شیء» و «فرب» می‌دهد؛ او می‌گوید ما در این‌جا دچار این فرب می‌شویم که انگار محمول‌ها، متعلقه‌های خودِ شیء‌اند، درحالی که دیدیم که محمول‌ها را ما، به شیء نسبت دادیم. به این ترتیب می‌بینیم واقعیت یا یقینی که در فنجان بود، نمی‌تواند به خاطر محمول‌هایش، در خودش باشد. چرا؟ باین خاطر که اگر گرد است، چیزهای دیگر هم، گرداند. اگر سفید است، خوب چیزهای دیگر هم، سفیداند و... به این ترتیب می‌گوییم: فنجان زمانی می‌تواند خود را به مثابه‌ی فنجان جدا کند، که از چیزی، یا از چیزهای دیگر، یا از غیر، خود را جدا کند. در این‌جا آگاهی یا سوژه، با چیزی آشنا می‌شود که انگار در درونمایه‌ی شیء، یک چیز غیرشیء‌ای هم وجود دارد. انگار در درونمایه‌ی شیء، یک مفهوم کلی هم وجود دارد، چراکه مدور بودن یا سفید بودن، عام‌تر از آن است که فقط متعلق به فنجان باشد. پس فنجان به این دلیل خاص است که از یک عام جدا شده.

اگر در مرحله‌ی یقین حسی، تضاد بین «این‌جا» و «اکنون»، ما را ناگزیر می‌کرد که به یک مرحله‌ی دیگر ارتقاء پیدا کنیم، در مرحله‌ی ادراک، تضاد بین «خاص» و «عام»، ما را به مرحله‌ی بالاتری می‌برد؛ پس در مرحله‌ی ادراک، اندک اندک، مقوله‌ای خود را به ما معرفی می‌کند که از طریق این مقوله، به لحظه‌ی سوم آگاهی، یعنی فهم گذار می‌کنیم؛ و آن مقوله، «نیرو» است. چرا؟ ما در مرحله‌ی ادراک به این نتیجه رسیدیم که فنجان، برای این‌که فنجان باشد، به یک غیرِ فنجان، به یک دیگری نیاز دارد. در رابطه‌ی بین خود و دیگریست که فنجان، فنجان می‌شود. پس وقتی که مفهوم رابطه وارد شد، معلوم است که بین این دو، یک جدایی و یک کشمکش وجود دارد؛ این شیء خاص، برای این‌که فنجان باشد، باید خود را از عام جدا کند و عام، برای این‌که فنجان بودنش را نفی کند، باید او را دربرگیرد. پس یک کشاکش بین شیء خاص و دیگری می‌بینیم. اسم این کشاکش را هگل «نیرو» می‌گذارد و در نتیجه ما از این‌جا به مقوله‌ی بعدی، یعنی فهم، گذار می‌کنیم. ببینیم چه گونه؟

هگل می‌گوید در مرحله‌ی ادراک، سوژه فهمید که در این شیء است که صورتِ معقول وجود دارد. یعنی فهمید که در شیء، کلی‌ای پیکر یافته موجود است که خاص شده، اما هنوز نمی‌تواند بفهمد که خودِ او هم (یعنی خودِ سوژه)، جزئی از صورتِ معقول است. برای این‌که این تضاد حل شود، هگل می‌گوید، این‌طور به موضوع نگاه کنیم: مگر نه این‌که یک جوهر وجود دارد چراکه محمول‌های مختلفی بر آن حمل می‌شوند، اگر ما همه‌ی محمول‌ها را از این جوهر سلب کنیم، چه چیزی باقی می‌ماند؟ واضح است که هیچ تعینی باقی نمی‌ماند و هر چه باقی می‌ماند همان چیز یا مفهومِ عام کلی است. ما به این چیز، پدیدار می‌گوییم؛ (توجه داشته باشید که، هگل دقیقاً به چه علت کلمه‌ی پدیدارشناسی را بکار می‌برد) پدیدار، پرده‌ای است که بین ما و دنیای درونِ آن شیء کشیده شده و هگل به آن، دنیای ماوراءحسی می‌گوید. سؤال می‌کنیم که آیا می‌توان مثل

کانت گفت که آن دنیای درون، یک شیءِ درخود است؟ و غیرقابل شناخت است؟ هگل می‌گوید اشکال کانت در این است که فکر می‌کند شیء، درمقابل حس قرار می‌گیرد و واضح است که حس، قادر نیست به دنیای درونی راه ببرد، درحالی که این پدیدار است که در مقابل فهم قرار می‌گیرد؛ و تنها در این صورت است که می‌توانیم توضیح دهیم امر ماوراءحسی‌ای که پشت پدیدار است، چیست، تا روشن شود که آیا شیءِ درخود، قابل فهم هست یا نه.

به این ترتیب می‌توانیم بگوییم که هر شیء‌ای، تجمع خاصی است از محمول‌های مختلف؛ یعنی بر روی هم جمع کردن تعینات مختلف، یک واقعیت را می‌سازد. مثل این که بگوییم منظور از سفیدی و خیسی، برف باشد یا بیرنگی و خیسی، باران باشد و یا سفیدی و استحکام، دیوار باشد. پس تجمع‌های معینی از تعین‌های مختلف، شیء‌های مختلفی را می‌سازند. هگل می‌گوید، چیزی که به آن جوهر می‌گوییم، اصلاً خودش مفهوم است؛ ما یک مفهوم نامتناهی داریم که به واسطه‌ی سوژه، بخش‌هایی از آن به شیوه‌های معینی، در نقاط مختلف تجمع پیدا می‌کنند و به صورت اشیاء معینی اسم‌گذاری می‌شوند و اصلاً اینطور نیست که جوهری وجود دارد که یک سری محمول، بر آن حمل می‌شوند. جوهر، یعنی مفهوم یا محمول نامتناهی، و شیء یعنی مفهوم متناهی؛ پس، شیءِ درخود یا جوهر کانت، عبارت از مفهومی نامتناهی است، که موقعی که به صورت متناهی جلوه می‌کند، آن را به صورت پدیدار می‌فهمیم. پس پدیدار، پرده‌ای در مقابل من، و یک دنیای درونی فهم‌ناپذیر نیست، بلکه پدیدار شکل بروز جوهر نامتناهی است؛ به این ترتیب می‌توان گفت که پدیدار، حد واسطه‌ی قیاسی است که یک سر آن من قرار دارد و سر دیگر آن، دنیای درونی شیء؛ و از طرفی دیگر، پدیدار یعنی تجمع محمول‌های مختلف معین. حال اگر این پرده را از مقابل خود برداریم، یعنی متناهی بودن مفهوم را نفی و نقض کنیم، به نامتناهی بودن مفهوم، یعنی به جوهر درونی می‌رسیم. پس آگاهی سوژه در مرحله‌ای که دریافت، جوهر شیء، محمول کلی یا مفهوم کلی است، نتیجه می‌گیرد که: پس موضوع آگاهی، نه تنها یک نوع آگاهی است، بلکه از جنس خود آگاهی هم است. و جوهر آن چیزی که اسمش را شیء گذاشته بود و به مثابه‌ی شیء بیگانه از خود و غیر، احساس می‌کرد، در واقع چیزی است از جنس خود او. و در این مرحله است که سوژه، از آگاهی، به خودآگاهی گذار می‌کند. پس در پایان مرحله‌ی فهم، با برداشته شدن پرده‌ی پدیدار، به دنیای درونی شیء، نگاه می‌کنیم و به این ترتیب آگاهی، به خودآگاهی بدل می‌شود (خط تیره‌ی بین خودآگاهی، عمده‌ی است، تا روشن باشد که در خودآگاهی، موضوع آگاهی، «من» و «آگاهی» است).

در این جا باید به دو نکته توجه کرد. اول این که، عنوان پدیدارشناسی ذهن، عنوان دقیقی است؛ یعنی وقتی در حال پدیده‌شناسی ذهن هستیم، انواع مختلف ذهن را که به مثابه‌ی پدیده در مقابلمان قرار می‌گیرد، یکی یکی، پرده‌هایش را کنار می‌زنیم تا به ذات ذهن یا جوهر ذهن پی‌بریم. و به این خاطر اسمش، پدیده‌شناسی ذهن است و واضح است که پدیده‌شناسی ذهن است، به مفهوم هگلی پدیده. نتیجه‌ی دوم این که، با رسیدن به انتهای مرحله‌ی فهم یا آخرین لحظه‌ی آگاهی، تضاد بین سوژه و ابژه - به این معنی که سوژه از جنس آگاهی و ابژه از جنس شیء باشد - حل می‌شود؛ و هر دو از جنس آگاهی می‌شوند و به همین دلیل است که می‌توان به مرحله‌ی خودآگاهی، گذار کرد.

به اعتبار دیگر، می‌توان گفت تضادی که ما را از فهم به خودآگاهی منتقل می‌کند، تضاد بین مفهوم نامتناهی و متناهی است؛ بسیار خوب. می‌پرسیم: موضوع آگاهی، در مرحله‌ی خودآگاهی، چیست؟ موضوع **یقین حسی**، هستی صرف بود و موضوع ادراک، فرد بودن و عامیت بود؛ موضوع **فهم**، هستی میان‌تهی بود. (همان چیزی که از نظر کانت، موضوع شناخت بود.) در مرحله‌ی خودآگاهی، به این نتیجه رسیدیم که هیچ‌کدام از این‌ها، جوهر نیستند و جوهر، خود آگاهی است. و به این ترتیب، به مرحله‌ی خودآگاهی گذار کردیم. پس می‌توانیم بگوییم که **خودآگاهی**، سه لحظه را طی کرد: لحظه‌ی **یقین حسی**، لحظه‌ی ادراک و لحظه‌ی **فهم**، تا به خودش رسید. در این جا می‌بایست بحث هگل در خودآگاهی، تمام شده باشد، درحالی که می‌بینیم خودآگاهی خود را به‌مثابه‌ی آنتی‌تری در مقابل آگاهی طرح می‌کند تا سنتزش **عقل** باشد.

همان‌طور که قبلاً گفتیم به هر مرحله که می‌رسیم، بین سوژه و ابژه، انشقاق پیدا می‌شود و این انشقاق، حل تضاد را به مراحل دیگر، راهبر می‌شود. آگاهی در مرحله‌ی **خودآگاهی**، دو موضوع دارد: از یک طرف موضوعش، **خود آگاهی** است و از طرف دیگر، **جهان حسی** است. خودآگاهی دریافته است که جوهر جهان حسی، آگاهی است، اما هنوز همه‌ی این آگاهی را از آن خود نکرده است. یا به‌زبانی دیگر، وقتی به ذهن، نگاه می‌کنیم، می‌بینیم دو موضوع دارد، از یک طرف موضوعاتی که به ذهن درآمده‌اند و از طرف دیگر، موضوعاتی که هنوز به ذهن، درنیامده‌اند. پس نیروی محرکه‌ی خودآگاهی در این مرحله برای حرکت به پیش، «میل» است؛ میل به تصرف آن چیزی که هنوز به تصرف درنیامده؛ و این جاست که خودآگاهی می‌بیند که می‌بایست این میل را از طریق **تصرف** در آنچه هنوز بیرونی است، یا از طریق **عمل** در چیز هنوز بیرونی، به تصرف خود درآورد.

همین جا اشاره به دو نکته‌ی مهم لازم است. یکی این‌که، هگل از هستی عام حرکت می‌کند و به شیء منفرد می‌رسد و با نشان دادن تناقض در این دو مفهوم، ثابت می‌کند که می‌بایست **رابطه**، وجود داشته باشد تا اساساً شیء خاص وجود داشته باشد، پس تشخیص یافتن شیء خاص، بدون وجود رابطه، معنا ندارد؛ تأکید روی این نکته بدین خاطر است که هگل بعد از این هم، وقتی به خودآگاهی بسپط، یعنی به یک فرد خودآگاه رسید، باز شروع می‌کند با نشان دادن تناقضات یک خودآگاهی منفرد، به ثابت کردن این‌که باید این خودآگاهی در برابر خودآگاهی دیگری قرار بگیرد تا تشخیص پیدا کند. خود هگل می‌گوید **صورت معقول خودآگاهی سه لحظه دارد**: ۱. من محض، ۲. تمایز داشتن با دیگری و ۳. این‌که این دیگری، به شکل منفی، ولی مستقل، وجود داشته باشد. (که در مبحث «خدایگان و بنده» به آن می‌پردازیم.)؛ یعنی از یک طرف، این «من»، لازم است که باشد؛ و درعین حال، باید یک دیگری‌ای هم وجود داشته باشد؛ و آن دیگری، باید یک منفی موجود و مستقل باشد؛ و این‌ها **سه لحظه‌ی صورت معقول خودآگاهی‌اند**. آن مرحله‌ای که برای گذار از ادراک به فهم دیدیم که اسمش را بازی نیروها گذاشتیم، - یعنی بین چیز و غیر چیز (یا غیر خودش) تمایز قایل شدیم - این بازی نیروها در مرحله‌ی خودآگاهی هم تکرار می‌شود. پس اهمیت موضوع مورد اشاره این است که هگل چه جایگاهی برای **رابطه**، در **تشخیص یافتن موجود مشخص** قائل است.

نکته‌ی مهم دوم: تفسیری از هگل وجود دارد که بنا بر آن، این بحث الهام‌بخش نظراتی نزد مارکس، و بشکل قویتری نزد انگلس، است. بنا به این تفسیر، مارکس و انگلس بیشتر روی «کار»، یا بر «عملِ تصرف» درگیر، تکیه می‌کنند تا براین‌که اساساً می‌بایست «غیر»ی وجود داشته باشد تا بتوان در آن تصرف کرد؛ یعنی بر رابطه، کمتر از کار تکیه دارند. اما ما براساس این‌که شیء، فقط به این معنی شیءِ خاص است که در رابطه با اشیاء دیگر قرار می‌گیرد، یا وقتی هگل می‌گوید یک فرد فقط به این دلیل تشخیص فردی پیدا می‌کند که در رابطه با افراد قرار می‌گیرد، می‌توانیم نتیجه بگیریم: هگل اساساً جامعه یا انسان را در شکل اجتماعی‌اش می‌پذیرد. انسانی که در جامعه نیست، تشخیص ندارد؛ یعنی تأکیدش روی عنصر رابطه است، چراکه در غیر اینصورت اساساً چیزی به نام جامعه و انسان نمی‌توانست وجود داشته باشد. دقت داشته باشید که این تأکید روی رابطه در روایت انگلس به شکل ضعیفی و نزد مارکس به نحو به مراتب آشکارتری موجود است.

برگردیم به بحث اصلی. با حل تضادِ درون خودآگاهی که دو موضوع داشت، - جهان حسی و آگاهی یا جوهر خودش - وقتی تمام این جهان حسی به آگاهی درآمد، می‌توانیم بگوییم سوژه به خودآگاهی رسیده است، اما به یک خودآگاهی بسیط و منفرد؛ و در قدم بعدی باید نشان داد چه‌گونه انشاقی، در خودآگاهی، ایجاد می‌شود تا ما به مقوله‌ی سوم یعنی عقل، گذار کنیم.

## خدایگان و بنده

از این‌جا به بعد، هگل وارد بحث «خدایگان و بنده» می‌شود؛ یعنی بحث راجع به این‌که ۱. خودآگاهی چه‌گونه به یک دیگری احتیاج پیدا می‌کند؛ و ۲. خودآگاهی چه‌گونه آزاد می‌شود.

در لحظه‌ی خودآگاهی راجع به دو موضوع صحبت می‌شود: یکی مبحثی که هگل زیر عنوان استقلال و وابستگی خودآگاهی طرح می‌کند یا به اعتباری اتکاء و عدم اتکاء خودآگاهی، که همان مبحثی است که تحت عنوان «خدایگان و بنده» معروف است؛ و دیگری مبحث آزادی خودآگاهی که اساساً به عنوان مراحل خودآگاهی بنده معروف است؛ اهمیت این بخش «خدایگان و بنده» یا آزادی خودآگاهی در «فنونولوژی» در این است که به‌نحوی، کلید فهم فنونولوژی است؛ چراکه لحظات خودآگاهی بنده لحظاتی هستند که ما براساس آن می‌توانیم مقایسه‌هایی صورت دهیم و تناظرش را با سه‌گانه‌های مختلف هگلی در سپهرهای مختلف نشان دهیم. ببینیم.

ابتدا از استقلال و وابستگی خودآگاهی شروع می‌کنیم. ما در ادامه‌ی بحث فهم به لحظه‌ی خودآگاهی گذار کردیم و دیدیم که خودآگاهی واجد تضادی است بین جوهر، که خودش است، و موضوع آگاهی و دنیای حسی. وقتی که این تضاد در فرد یعنی در سوژه‌ی منفرد حل شود، ما یک فرد داریم. یعنی اگر قرار باشد مقایسه‌ای در مراحل آگاهی با کل سپهرها در «فنونولوژی» داشته باشیم، می‌بینیم که در آگاهی، ما از عام حرکت می‌کنیم یعنی یقین حسی، و بعد به لحظه‌ی خاص که



ادراک است، می‌رسیم و بعد دوباره بازگشت یا حل شدن این خاص و عام، در یک مفهوم نامتناهی، یعنی فهم را می‌بینیم. پس در مراحل خود آگاهی، سه لحظه را می‌بینیم که لحظه‌ی دوم نشان‌دهنده‌ی خاص شدن و منفرد شدن، بود؛ حالا می‌توانیم بگوییم که کلِ مقوله‌ی آگاهی، نماینده‌ی عامیت است و طبعاً خود آگاهی که مقوله‌ی دوم است، باید نماینده‌ی جزء شدن باشد، یعنی به صورت خاص مورد نظر قرار گرفتن. به این معنی، پس ناچاریم از خود آگاهی به مثابه‌ی یک جزء، حرکت کنیم، یعنی بگوییم یک خود آگاهی واحد بسط داریم که همه‌ی ابژه را یا همه‌ی موضوع را به تصرف خود درآورده است و واقف و آگاه شده به این که موضوع با او بیگانه نیست، به این که: موضوع از جنس خودش است؛ یعنی موضوع آگاهی، خود آگاهی است و در نتیجه به خود-آگاهی رسیده است.

بینیم چه گونه انشقاق در مرحله‌ی خود آگاهی پیش می‌آید. خود آگاهی، خود می‌داند که سوژه است، می‌داند که سوژه‌ی شناسا است، می‌داند که ابژه با او بیگانه نیست، - چرا که ابژه را به تصرف خود درآورده است - اما همان طور که تشخیص یافتن یک جزء، فقط به واسطه‌ی یک غیر یا یک چیز بیرون از جزء، قابل تحقق بود، خود آگاهی بسط منفردی هم که الان مورد نظر ماست هم ناگزیر است که یک «غیر» در مقابل خود داشته باشد که آن غیر، به این تشخیص اعتراف داشته باشد. اما مسئله این جاست که وقتی به خود آگاهی نگاه کنیم، هر خود آگاهی دیگر هم، همین مشخصات را دارد. یعنی هر خود آگاهی دیگری، خود را در عین حال، هم به مثابه‌ی سوژه می‌شناسد، و هم خود را به مثابه‌ی تصرف کننده‌ی در ابژه می‌شناسد، اما کسی یا عاملی در بیرون، به وجود او اعتراف نمی‌کند. اگر دقت کنیم، می‌بینیم که ما وقتی درباره‌ی بخش آگاهی صحبت می‌کردیم، گفتیم که اگر درست است که سوژه وجود دارد و درست است که ابژه، به مثابه‌ی منفی وجود دارد، اما برای تشخیص بخشیدن به این ابژه یا به این منفی، باید یک سوژه‌ی فعال، در چهره‌ی منفی نگاه کند؛ حالا ما در خود آگاهی، یک قضیه‌ی وارونه می‌بینیم. یعنی یک ابژه باید در چهره‌ی سوژه نگاه کند تا سوژه بتواند خود را بر نشانند.

پس فرق قضیه باید روشن باشد: در مرحله‌ی آگاهی، ابژه در مقابل سوژه قرار داشت و آن چه به ابژه، حقیقت و هستی می‌بخشید، سوژه بود. ابژه منفی بود، و این قدرت جان بود که این توان را داشت که در چهره‌ی منفی نگاه کند. ولی اگر در همان جا در پروسه‌ای که طی شد، دقت کنیم، می‌بینیم که چرا یک موجود یا یک سوژه قادر است به سوژه بودن خود اعتراف کند و به این نتیجه برسد که آن وجود، از جنس خود اوست، و آن وجود و یا آن شیء بیگانه را می‌تواند به تصرف خود درآورد. و ما حالا در مرحله‌ی خود آگاهی هم، همان بازی نیروها را می‌بینیم؛ یعنی دیده می‌شود که این سوژه، برای این که بتواند به خود تشخیص بخشد، باید در چیزی که ابژه‌اش است، تصرف کند، ولی ابژه‌ی خود آگاهی، این جا یک خود آگاهی دیگر است، پس می‌توان گفت که این خود آگاهی دیگر هم، این توانایی را دارد که به تشخیص این خود آگاهی‌ای که در جستجوی تشخیص یافتن است، اعتراف کند. به عبارت دیگر می‌توانیم به تمثیل بگوییم که برای انسان دیگر هم این تشخیص یافتن همین ویژگی را دارد و فرقی نمی‌کند. آن انسان مقابل هم، در جستجوی این است که یک غیر به وجودش اعتراف کند. پس برای این که این وجود، تحقق پیدا کند، می‌بایست درگیر به اصطلاح مبارزه‌ای با یک خود آگاهی دیگر شود تا او را وادار کند که به تشخیص به مثابه‌ی خود آگاهی، اعتراف کند. بدین ترتیب ما شاهد یک مبارزه تا به اصطلاح پای جان هستیم که اگر آن را به مثابه‌ی یک تمثیل بین دو انسان در نظر بگیریم، قابل فهم تر می‌شود. اما توجه داشته باشید که

وقتی گفته می‌شود مبارزه تا پای جان، یعنی همین مبارزه تا پای هویتی که این دو خودآگاهی دارند، یعنی اگر هرکدام یک از این دوسر، به مبارزه ادامه ندهد، هویت خود را به مثابه‌ی خودآگاهی، از دست می‌دهد، یا هویت خود را به مثابه‌ی خودآگاهی، دربند می‌کشد. در نتیجه مبارزه‌ای داریم تا پای حفظ هویت. (در تمثیل انسان، وقتی می‌گوییم مبارزه‌ی دو فرد تا پای جان، یعنی کسی حاضر است جانش را دست بدهد، و وقتی جانش را دست می‌دهد، یعنی هویت انسانی‌اش را از دست می‌دهد.)

پس دو خودآگاهی که رودرروی هم‌اند، به اصطلاح به مبارزه‌ای تا پای جان دعوت می‌شوند، چراکه اگر شکست بخورند، هویت خود را از دست می‌دهند و خودآگاهی‌شان دربند می‌شود.

هگل می‌گوید در این‌جا ما با یک تناقض روبرو می‌شویم: اگر این مبارزه، مبارزه‌ای است تا پای جان، اگر یکی از این خودآگاهی‌ها، دیگری را از بین ببرد، - یعنی هرکدام را که سوژه بگیریم، می‌خواهد ابژه‌اش یا دیگری را، از بین ببرد - در آن صورت کسی باقی نمی‌ماند که به وجودش اعتراف کند.

ما همین پروسه‌ی استدلال را می‌توانیم در مرحله‌ی آگاهی هم دنبال کنیم. بشر در تصرف واقعیت یا آن‌جا سوژه در تصرف واقعیت، نمی‌تواند واقعیت را منهدم کند، بلکه باید واقعیت را رام کند تا بتواند آن را به تصرف خود درآورد، چراکه اگر واقعیت را منهدم کند، چیزی به تصرفش درنیامده است. به همین خاطر این‌جا هم به اصطلاح مبارزه تا پای جان، مفهومش را از این زاویه از دست می‌دهد، چراکه نمی‌تواند یکی از این طرفین را از میان بردارد.

این‌جا می‌توان دو تعبیر ارائه کرد:

یکی این‌که: خودآگاهی مقابل، ذاتاً واجد یک نوع خاص از خودآگاهی است. یعنی دو جور خودآگاهی داریم: خودآگاهی‌ای که تسلیم‌پذیر نیست و خودآگاهی‌ای که ذاتاً تسلیم‌پذیر است. پس اگر دو خودآگاهی از نوع اول در مقابل هم قرار بگیرند، تشخیصی حاصل نمی‌شود، برای این‌که هر دو، تا پای جان مبارزه می‌کنند و هیچ‌کدام حاضر به تسلیم نیستند.

پس راه حل این است که یک خودآگاهی - از نوعی که اساساً این امکان در ذات و سرشتش هست که تسلیم‌پذیر باشد - با خودآگاهی‌ای از نوع اول روبرو شود. او در مقابل دیگری تسلیم می‌شود و حاضر می‌شود خود را نفی کند و به صورت موضوع یا منفی درآید و می‌تواند خودآگاهی بودن طرف مقابل را اثبات کند.

این نوع تعبیر موجب این استنتاج شده که بگویند هگل، به ذات بردگی قائل بود؛ یعنی معتقد بود، علت برده شدن انسان‌ها را باید نهفته در ذات خود آن انسان‌ها دانست. انسان آزاده، تا پای مرگ مبارزه می‌کند و هرگز تن به بردگی نمی‌دهد. کسانی که تن به بردگی دادند، نوع خاصی انسان بودند و پذیرش بردگی در سرشتشان قرار داشت. و می‌گویند منشاء تفکر فاشیستی در این نوع تفسیر از هگل بوده است.

به نظر من این نوع از استدلال، یک پایش می‌لنگد، زیرا اگر ما بپذیریم که یک خودآگاهی، به لحاظ سرشتی قاهر است و خودآگاهی دیگر به لحاظ سرشتی مقهور، از پیش این‌را فرض گرفته‌ایم که یکی خدایگان است و دومی، بنده. درحالی که

هگل تازه می‌خواهد مقوله‌ی خدایگان و بنده را استنتاج کند. ما دو خودآگاهیِ مقابلِ هم داریم و هنوز نه خدایگانی وجود دارد و نه بنده‌ای.

ببینیم آیا می‌توانیم با تعبیر دیگری این تضاد را حل کنیم؟ می‌گوییم یکی از خودآگاهی‌ها از دیگری دچار «ترس» می‌شود و به این ترتیب فقط به این دلیل که یکی از دیگری می‌ترسد، مقوله‌ی «ترس» وارد این مرحله می‌شود. به دلیل ترس است که آن‌که ترسیده است، بنده می‌شود و آن‌که باعث ترس شده، می‌شود خدایگان. اساساً در ادیان، خدا به این خاطر خداست که بندگان از او می‌ترسند. تعبیر اول، نمی‌تواند جایگاه مقوله‌ی ترس در «فنونولوژی» هگل را توضیح دهد و آن‌را در ذات خود بنده و خدایگان معرفی می‌کند.

پس اینطور در نظر می‌گیریم که در مقابله‌ی بین دو خودآگاهی، یک خودآگاهی، برای این که جان خود و هستی زمینی‌اش را حفظ کند، از «ترس» از خودآگاهی دیگر، شرافت خودآگاهی بودن را بخاطر حفظ زندگی زمینی‌اش، نفی می‌کند یا از دست می‌دهد و خود به صورت منفی درمی‌آید و وجود خود را نفی می‌کند. حالا با دقت به هریک از این دو خودآگاهی نگاه کنیم و ببینیم پیش از شروع به اصطلاح مبارزه‌ی این دو خودآگاهی، فرض‌های ما چه بود: دو خودآگاهی‌ای که در مقابل هم قرار گرفته‌اند، هر دو، جان زنده‌اند و درعین حال هر دو می‌خواهند به مثابه‌ی جان زنده، برسمیت شناخته شوند. پس اگر دلیلی وجود داشته باشد، برای این که زندگی‌شان، سلب شود، آنوقت تشخیص آن‌ها بی‌معنی است.

وقتی این دو خودآگاهی وارد مبارزه می‌شوند، این امکان وجود دارد که یکی بخواهد جان زنده‌اش را حفظ کند، بدون این که تشخیص‌اش شناخته شود؛ بدین معنی که تشخیص را از دست بگذارد، اما جان زنده را حفظ کند. این جا هگل مقوله‌ی «ترس» را طرح می‌کند. چرا؟ بخاطر این که هگل می‌خواهد براساس این مقوله، بعداً بنده و خدایگان را بسازد؛ دقت کنید که خدایگان بودن در هگل، بنوعی حتی به معنی ارباب هم بکار رفته است. اما می‌توان گفت که لفظ خدایگان به درستی ترجمه شده، چرا که ارباب یا آن خودآگاهی اول، جای خدا را می‌گیرد. خدا، همواره در ترسی که در دل بنده است، وجود دارد.

پس یکی از طرفین می‌پذیرد که خودآگاهی‌اش نفی شود، ولی زندگی و جان زنده‌اش حفظ شود و به صورت ابژه و منفی درمی‌آید. پروسه‌ی استدلال هگل برای شناخته شدن هویت یکی از این دو خودآگاهی این است که یک خودآگاهی ناگزیر است که هویتش را از جانی بیرون از خود، به تأیید برساند، چراکه وقتی فقط خود او به خود، آگاهی دارد، تنها یک خودآگاهی بسیط است، اما آن‌چه بیرون از این خودآگاهی وجود دارد، همه خودآگاهی‌های دیگراند و این خودآگاهی‌های دیگراند که باید به وجودش شهادت دهند. ولی خودآگاهی‌های دیگر هم همین ویژگی را دارند. پس استدلالش این است: برای این که به اصطلاح یکی از این خودآگاهی‌ها به عنوان خودآگاهی پذیرفته شود، می‌بایست ضرورتاً خودآگاهی دیگری، جان زنده‌ی خود را حفظ کند، ولی از تشخیص خودآگاهی بودن خود بگذرد. چطور چنین چیزی امکان‌پذیر است؟ فقط وقتی امکان‌پذیر است که یکی از طرفین از این که جان زنده‌اش را از دست بدهد، بترسد و بدین خاطر خود را به مثابه‌ی جان زنده حفظ می‌کند و از این که خودآگاهی هویت یافته باشد، درمی‌گذرد. بعد از چنین انشاقی، خودآگاهی‌ای که به صورت خدایگان درآمده و خودآگاهی دیگر را بنده‌ی خود کرده است، ارتباط بی‌واسطه‌ی خود را با موضوعش از دست

می‌دهد، چراکه از این‌جا به بعد، این برده یا بنده است که در ارتباط مستقیم با موضوع قرار می‌گیرد. چرا؟ چون موضوع، اساساً منفی (یا واجد سلبیت) است و برده هم منفی است. از این‌جا به بعد **ادامه‌ی حرکت خودآگاهی**، دیگر نمی‌تواند ادامه‌ی حرکت خودآگاهی خدایگان باشد، چرا که دیگر تضادی را باخود حمل نمی‌کند. بدین ترتیب می‌توان گفت **تضاد خدایگان و بنده**، درواقع تضادی است حل شده از طرف خدایگان؛ چراکه بنده را به موضوع خود بدل کرده. این بنده است که منشاء و نطفه‌ی تضاد را در دل خود دارد، چراکه از نظر هگل، همیشه این منفی یا سلبیت است که باعث حرکت می‌شود. این عامل منفی است که تضاد را ممکن و از آن‌جا حرکت را ممکن می‌کند.

## خودآگاهی بنده

ما در این‌جا در وهله‌ی اول سعی می‌کنیم لحظات **مختلف خودآگاهی بنده** را توضیح دهیم و بعد بگوییم که چرا این مبحث، در هگل این‌قدر اهمیت دارد.

هگل می‌گوید اولین لحظه‌ی آگاهی بنده در مقابل خدایگان، لحظه‌ای است که بنده خود را تسلیم شده، احساس می‌کند، یعنی آن لحظه‌ای که خود را مستقل از بیرون از خود، می‌بیند.

پیش از وارد شدن به مراحل خودآگاهی برده، خواستم نکته‌ای را بگویم که وقتی به آن مراجعه می‌کنیم، ناگفته نمانده باشد. سؤال می‌کنم: تا این‌جا کدام خودآگاهی‌ای برنشانده شد؟ خودآگاهی خدایگان. و چه خودآگاهی‌ای از خود گذشته است؟ خودآگاهی بنده. به این ترتیب، **خودآگاهی هویت یافته، خودآگاهی خدایگان است**. اما اندک اندک این مسئله روشن خواهد شد که **خودآگاهی حقیقی، خودآگاهی بنده است و نه خودآگاهی خدایگان**، چراکه خودآگاهی خدایگان تنها به‌وساطت آگاهی بنده ممکن است. این آگاهی بنده است که اعتراف به وجود خودآگاهی او می‌کند. **واگر زمانی برسد که بنده دیگر چنین اعترافی نکند، خودآگاهی خود را به‌دست آورده، اما خودآگاهی خدایگان رانفی کرده است**. و هگل اسم این پروسه را **پروسه‌ی آزادی خودآگاهی** می‌گذارد.

ببینیم هگل چه‌گونه پروسه‌ی خودآگاهی بنده را توضیح می‌دهد. او می‌گوید، لحظه‌ی اول این پروسه، آگاهی بنده، **آگاهی نوع رواقی** است و **آزادی بنده، آزادی نوع رواقی** است. پس خودآگاهی در خودآگاهی بنده، اولین لحظه‌اش، لحظه‌ی رواقی است، و آن لحظه‌ای است که بنده خود را، در درون خود - مستقل از بیرون و مستقل از آنچه در خارج اوست - **آزاد** احساس می‌کند. حاضر نیست که در وجود بیرون از خود، تردید کند، حاضر نیست در خدایگانی خدایگان، تردید کند و در نتیجه در پیش خود و در اندیشه‌ی خود، احساس آزادی می‌کند.

هگل می‌گوید، آزادی رواقی، درواقع صورت معقول آزادی است. آزادی در اندیشه است، آزادی‌ای است که هنوز خود را در بیرون از خود، متحقق نکرده است. او می‌گوید: «آزادی در اندیشه، تنها صورت معقول آزادی است، نه واقعیت زنده‌ی

خود آزادی. « آزادی خودآگاهی در مرحله‌ی رواقی، آزادی‌ای است بی‌محتوای عینی؛ دلخوشیِ ذهن است در دنیای ذهن؛ آزادی در اندیشه، خود را از بندها، رها احساس می‌کند، بخاطر این که اصلاً وجود بندها را نمی‌خواهد بپذیرد، به این خاطر که به وجود بندها اعتقاد ندارد. در یک جهانِ ماوراء عینی، احساس آزادی می‌کند. خلسه‌ای است که با فراموش کردن واقعیت عینی، به دست می‌آورد، و در آن جا خود را رها احساس می‌کند. در لحظه‌ی رواقی، خودآگاهیِ خدایگان، بوسیله‌ی آگاهی بنده، وساطت می‌شود و هیچ مشکلی هم وجود ندارد.

اما لحظه‌ی گذار از آگاهی یا آزادیِ رواقی به آگاهی یا آزادیِ شکاک، لحظه‌ای است که خودآگاهی برده به وجود یا عدم وجود موضوع شک می‌کند. ببینیم چرا و ببینیم منشاء این شک کجاست. برده می‌بیند که وجود جهان را به هیچ می‌انگارد، اما خود این فکر - که وجود جهان را به هیچ می‌انگارد - را نمی‌تواند دیگر به هیچ بگیرد. یعنی اگر فکر می‌کند که جهان هیچ است، خود این فکر، دیگر نمی‌تواند هیچ باشد، چرا که اگر خود این فکر هیچ باشد، پس جهان چیز است. به این ترتیب می‌بیند بین فکر به هیچ بودن موضوع و خود هیچ بودن جهان، یک تناقض وجود دارد. به این ترتیب این فکر که خدایگان، خدایگان اوست با این که آیا واقعاً خدایگان، خدایگان اوست، او را دچار این تردید می‌کند. یا به اعتبار دیگر می‌توان گفت تضاد بین خدایگان و بنده به درون بنده منتقل می‌شود. یا به قول هگل «شک‌گرایی، تحقق آن چیزی است که رواقی‌گری، صورت معقول آنست یا تجربه‌ی عملی همان چیز است که آزادی در اندیشه است.» در مرحله‌ی شکاکیت، آگاهی بنده یا سیر آزادی خودآگاهی، به تناقض در وجود خود پی می‌برد، اما هنوز نمی‌داند که این تناقض، تناقضی است اساسی و تناقضی است مربوط به ذات خودآگاهی. هنوز فقط تناقض را در وجود خود تجربه می‌کند، هنوز به مرحله‌ای گذار نکرده که این تناقضی را که بین اندیشه به خارج و خود خارج احساس می‌کند، بفهمد و بفهمد که این تناقض، تناقض ذات خودآگاهیست و نه تناقض خود او. پس در مرحله‌ی شکاکیت، ثنویت خدایگان و بنده، به درون بنده منتقل می‌شود.

حال ببینیم که تکامل این حرکت به لحظه‌ی سوم چه‌گونه صورت می‌گیرد. ما تا این جا شاهد طی شدن دو لحظه بودیم: رواقی‌گری نشانه‌ی بساطت بود، نشانه‌ی عامیت بود. آزادی خودآگاهی در مرحله‌ی رواقی، آزادی‌ای بود در اندیشه که بدون این که به هیچ واقعیتی توجه داشته باشد، خود را آزاد احساس می‌کرد. شکاکیت به‌عنوان آنتی‌تزی در مقابل رواقیت طرح می‌شود.

حال خودآگاهی باید به مرحله‌ای گذار کند که در آن، تجربه‌ی بنده از تضاد، به اصل خودآگاهی، یا به جوهر خودآگاهی بدل شود تا بتواند به مراحل بالاتر گذار کند. این مرحله‌ای است که خودآگاهی می‌بایست، موضوع را به‌صورت متناهی و گذرا ببیند و تصویری که نسبت به موضوع دارد را به‌صورت نامتناهی ببیند. پس به مرحله‌ی آگاهی ناخوش یا نگون‌بخت یا نژند گذار می‌کنیم. (برخی این اصطلاح را به «وجدان معذب» ترجمه کرده‌اند). اما چرا آگاهی ناخوش؟ خودآگاهی به چه چیزی دست یافت، یا به چه چیزی بدل شد که ناخوش آید است؟ به این که: نامتناهی فقط در وجود متناهی ممکن است و متناهی حتماً باید از خود بگذرد تا در نامتناهی غرق شود. خودآگاهی در مرحله‌ی آگاهی ناخوش به این نتیجه می‌رسد که انسان، از یک طرف یک روح جاودان دارد و از طرف دیگر یک کالبد میرنده؛ به‌مثابه‌ی روح، لحظه‌ای است از یک نامتناهی جاودان

و جاری، و به‌مثابه‌ی کالبد، موجودیست محدود. این تناقض ذاتی انسان است که در آگاهی ناخوش نشان داده می‌شود؛ تضاد بین جاودانگی روح و میرندگی جسم، تضاد بین خدا و انسان، بین نامتناهی و متناهی، تضادی است دیالکتیکی. زیرا انسان اگر می‌خواهد انسان باشد، می‌بایست لحظه‌ای از نامتناهی باشد، ولی وقتی لحظه‌ای از نامتناهی شد، کالبد پذیرفته و به شیء بدل شده و این کالبد، سدی است در برابر ازخودگذشتن و دوباره در لایتناهی غرق شدن او. به این ترتیب انسان به تضاد وجود خود پی می‌برد. یا لحظه‌ای است که خودآگاهی بنده، دیگر خدایگان را قبول ندارد؛ و به این نتیجه رسیده که واسطه‌ی وجودی خدایگان، خود او بوده است، یعنی کسی که خدایگان را، به مقام خدایگان رسانده، تنها، اعتراف بنده به وجود خدایگان بوده است. پس وقتی خودآگاهی بنده به این نتیجه رسید و این تناقض را دریافت که به این دلیل، بنده شده که وجود خدایگانی را ثابت کند، به این ترتیب، وجود خدایگان را نفی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که این تضاد، تضاد واقعیت انسانی خود اوست.

بنده از چه راهی به این نتیجه می‌رسد؟ از راه کار. بنده موجودی است که به‌صورت بلاواسطه با طبیعت درارتباط است، با شیء درارتباط است، اوست که اتفاقاً بطور واقعی، موضوع را به‌تصرف خود درمی‌آورد. او در لحظه‌ی رواقی‌گری، این مسئله را نمی‌شناسد، در لحظه‌ی شکاکیت به این مسئله شک می‌کند و در لحظه‌ی آگاهی ناخوش به این نتیجه می‌رسد که این اوست که جهان را می‌سازد، اوست که موضوع را بطور واقعی تغییر می‌دهد. پس از نظر هگل، حرکت خودآگاهی، حرکتی است که بر دوش بار منفی خودآگاهی یعنی بنده، گذاشته شده، رسالتی است که بنده باید به عهده بگیرد، یعنی آن کسی که کار می‌کند، جهان را می‌سازد. اوست که تضاد مرکزی خودآگاهی یا تضاد مرکزی انسان را، در درون خود دارد. پس رسیدن به مرحله‌ی آگاهی ناخوش یعنی، رسیدن به تضاد اساسی انسان. به همین دلیل اول باید به این تضاد اساسی برسیم تا یک انسان واقعی داشته باشیم، تا بعد بتوانیم عقل را از آن نتیجه بگیریم.

اما ما عجلتاً وارد مرحله‌ی عقل نمی‌شویم و همچنان در مرحله‌ی آخر خودآگاهی بنده باقی می‌مانیم، تا بعداً بتوانیم چگونگی گذار به عقل را توضیح دهیم.

در این جا می‌توان خودآگاهی کاذب و رابطه‌ی سه مرحله‌ای خودآگاهی بنده را، به لحظات مسیحیت تشبیه کرد. خدا، لایتناهی است، اما لایتناهی نمی‌تواند موجود باشد. لایتناهی تنها زمانی می‌تواند موجود باشد که در متناهی، حلول کند و تعین یابد. پس خدا، خود را در متناهی نشان می‌دهد و به‌صورت مسیح درمی‌آید. اما مسیح بدلیل متناهی بودن، آنتی‌تز نامتناهی، یعنی خداست و به دلیل این‌که آنتی‌تز خداست، می‌بایست در مقوله‌ای حل شود که هردو را دربرگیرد، یعنی تضاد متناهی و نامتناهی در وجودش حل شوند. به همین دلیل مسیح ناگزیر است که از کالبد مادیش بگذرد و در روح القدس حل شود. روح القدس که دیگر، خدا و مسیح را باهم دربردارد. می‌توان گفت که روح القدس نماینده‌ی آگاهی معذب است، یعنی جایی که این آگاهی بوجود آمده است و می‌بایست دو لحظه‌ی متناهی و نامتناهی را درخود داشته باشد.

تا این جا به ارائه‌ی خلاصه‌ای از لحظات آزادی خودآگاهی در بخش خدایگان و بنده بسنده می‌کنیم، و دو لحظه در سپهر اول خدایگان و بنده را با سه‌گانه‌های هگلی در «فنومنولوژی» مقایسه کنیم و همانطوری که قبلاً گفتم از این جهت، بخش

«خدایگان و بنده»، در شناخت کل «فنونولوژی» کلیدی‌اند؛ و این مقایسه را باید همواره در سپهرهای بعدی هم، با سه گانه‌ی رواقیت، شکاکیت و آگاهی ناخوش، دنبال کرد.

ما تا همین جا امکان این مقایسه را داریم: تنها سه گانه‌ای که تابحال طرح شده، سه گانه‌ی درون آگاهی است؛ یعنی، حس و ادراک و فهم. پس ببینیم آیا حس و ادراک و فهم، متناظر با مقولات رواقیت، شکاکیت و آگاهی ناخوش هستند یا نه.

**رواقیت** چه گونه آزادی‌ای یا چه گونه آگاهی‌ای بود؟ یعنی چه سطحی از آزادی خودآگاهی بود؟ آگاهی‌ای که وجود را به مثابه‌ی یک کل، وجود را به مثابه‌ی یک چیز تمایز نایافته می‌دید. فکر می‌کرد که وجود، چیز است که هست؛ فکر می‌کرد که در وجود، نمی‌تواند تصرفی صورت دهد، در وجود، نمی‌تواند تمایزی قائل شود، در وجود تفکیکی و اجزائی ممکن نیست. وجود، چیزی بود به مثابه‌ی یک مای منفرد انتزاعی و عام در مقابل بیرون انتزاعی و عام و تشخیص نایافته. در مرحله‌ی حس، چنین وضعیتی برای آگاهی داشتیم. پس می‌بینید که لحظه‌ی اول خودآگاهی، **متناظر** لحظه‌ی اول آگاهی است.

در مرحله‌ی یقین حسی هم، یک من انتزاعی در مقابل دیگری انتزاعی یا یک شیء انتزاعی وجود داشت. یک «معنی» عام در مقابل یک «این» عام وجود داشت.

در مرحله‌ی ادراک چه اتفاقی افتاد؟ شیء، به مثابه‌ی خاص، خود را از کل به اصطلاح عام جدا کرد، اما دائماً این مشکل وجود داشت که به خود مطمئن نبود، یعنی برای این که خود باشد به دیگری نیاز داشت و همینطور برعکس.

و در مرحله‌ی آزادی خودآگاهی در مرحله‌ی شکاکیت هم با چنین وضعیتی مواجهیم. متناظر با این لحظه از خودآگاهی، در لحظه‌ی ادراک در آگاهی، سوژه به وجود صورت معقول در ابژه پی می‌برد، اما هنوز خود را به مثابه‌ی صورت معقول نمی‌شناسد.

برده در مرحله‌ی شکاکیت، تناقض را در خود تجربه می‌کند، اما آن را به مثابه‌ی اصل تناقض بشری نمی‌شناسد. با کمی دقت، **تناظرهای** بین این مراحل، یعنی مرحله‌ی شکاکیت در خودآگاهی و مرحله‌ی ادراک در آگاهی آشکار می‌شود.

در مرحله‌ی فهم، چه تناقضی وجود داشت؟ تناقض بین مفهوم نامتناهی و متناهی؛ یعنی نامتناهی برای این که شیء شود، می‌بایست به صورت تشکل معینی از تعین‌های مختلف درآید. پس نامتناهی برای این که باشد، می‌بایست متناهی شود و متناهی برای این که به نامتناهی بدل شود، باید از خود بگذرد. یعنی آگاهی در مرحله‌ی فهم، تناقض وجودی خود آگاهی را درک می‌کرد یا تناقض بین مفهوم نامتناهی و متناهی را می‌فهمد.

متناظر با این مرحله از آگاهی، در مرحله‌ی آگاهی ناخوش هم خودآگاهی به آن جا رسید که تضاد بین جاودانگی و میرایی را می‌فهمد؛ تضاد بین خدا و انسان، تضاد بین جوهر تغییرناپذیر و جوهر تغییرپذیر را پیدا می‌کند. پس می‌بینیم که مرحله‌ی آگاهی ناخوش، در عین حال لحظه‌ای از خودآگاهی است که **متناظر** با آخرین لحظه‌ی آگاهی، یعنی فهم است.

عنوان جلسه‌ی بعدی: ما با توضیح رابطه‌ی دولحظه‌ای که در سپهر اول طرح کردیم یعنی آگاهی به مثابه‌ی تز و خودآگاهی به مثابه‌ی آنتی‌تز، باید توضیح دهیم که مفهوم خرد، چه‌گونه به مثابه‌ی سنتز از آخرین مقوله‌ی خودآگاهی که آگاهی ناخوش است، قابل استنتاج است. در این باره، در جلسه‌ی بعد صحبت می‌کنیم.