

The Development of “absolute” in German Idealism and its Relationship to the Problem of Freedom in Hegel’s Absolute Idealism

Seyed Masoud Hosseyni¹ 

¹ Ph.D. of Philosophy, Tehran University, Iran, Tehran. Email: masoudhosseyni@yahoo.com

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 23 October 2023

Received in revised form: 17
February 2024

Accepted: 29 February 2024

Published Online: 10 March
2024

Keywords:

absolute, freedom, necessity,
contingency, submission

Freedom in Hegel is defined in terms of the determining power of subjectivity, i.e. by the rule “to be with oneself in the other”. Free is the one who moves in his thoughts and actions completely in accordance with the absolute thinking that has been freed from its finitude, meaning that it has become identical with being. Freedom presupposes the elevation to the “absolute” standpoint and conforming to it. Thus, it is tied to the concept of identity. Free is someone who lives (thinks and acts) in accordance with the “absolute” subjectivity. Therefore, the individual is not free as far as he/she is an individual, but only to the extent that he/she is a universal individual (absolute subjectivity). Schelling calls this position on the “absolute” simply “negative”, for it defines the “absolute” as identity-in-difference of thinking and being in accordance with absolute subjectivity or thinking. Being, what Schelling calls the positive, is supposed to be explained away according to thinking, the negative, which means that contingency should be included under necessity. Schelling, on the other hand, emphasizes that contingency takes precedence over necessity, just as Kant’s freedom takes precedence over cognitive thinking. Therefore, in Schelling, thinking should be based on freedom. Furthermore, he understands freedom in relation to the divine. In this article, we will first explain the development of the Hegelian “absolute” in connection with its history in German idealism; Then we will unpack its implications for freedom. After that, we will point out Schelling’s criticism of the Hegelian “absolute”, and finally give a perspective of a non-Hegelian model for freedom.

Cite this article: Hosseyni, S. M. (2024). The Development of “absolute” in German Idealism and its Relationship with the Problem of Freedom in Hegel’s Absolute Idealism. *Shinakht*, 16(89), 101-124.

<http://doi.org/10.48308/KJ.2024.233630.1200>



تکوین «مطلق» در ایدئالیسم آلمانی و نسبت آن با مسئله آزادی در ایدئالیسم مطلق هگل

سیدمسعود حسینی^۱

^۱ دکترای فلسفه، گروه فلسفه، دانشگاه تهران، ایران، تهران. رایانامه: masoudhosseyni@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰	آزادی در فلسفه هگل برحسب قدرت تعین بخشی سوژکتیویته و با ضابطه «در دیگری نزد خود بودن» تعریف می‌شود. آزاد کسی است که در اندیشه و عمل، به تمامی، مطابق با اندیشه مطلق حرکت کند. اندیشه‌ای مطلق است که از تاهیه خویش رها شده است، به طوری که با هستی یگانه گشته است. آزادی یعنی ارتقا به موقف «مطلق» و انطباق با «مطلق». به این ترتیب، آزادی با مفهوم این همانی گره می‌خورد. آزاد کسی است که در این همانی با «مطلق» به سر می‌برد یا ذیل «مطلق» مندرج می‌شود. بنابراین، فرد تکین انسانی از آن جهت که فردی تکین است آزاد نیست، بلکه تا آنجا که فردی کلی (سوژکتیویته مطلق) است آزاد است. شلینگ این تلقی از مطلق را صرفاً «منفی» می‌نامد زیرا، در این تلقی، «مطلق» این همانی-در-تفاوت اندیشه و هستی است که ذیل اندیشه مطلق تعریف شده است. هستی، امر ثبوتی و، برحسب اندیشه، امر منفی، تبیین می‌شود یا حوزه امکان ذیل حوزه ضرورت مندرج می‌شود. شلینگ، در مقابل، تأکید می‌کند که امکان بر ضرورت تقدم دارد، همان طور که نزد کانت آزادی بر شناخت و اندیشه شناختی تقدم دارد. لذا آزادی را مبنای اندیشه قرار می‌دهد و نه اندیشه را مبنای آزادی. به علاوه، آزادی را در نسبت با امر الهی درک می‌کند. در این مقاله، نخست سیر تکوین «مطلق» هگلی را برحسب تاریخچه آن در ایدئالیسم آلمانی توضیح می‌دهیم. سپس «مطلق» هگلی و پیامدهای آن برای آزادی را شرح می‌دهیم. پس از آن، انتقاد شلینگ از «مطلق» هگلی را بیان می‌کنیم و، نهایتاً، دورنمایی از گویی غیرهگلی برای آزادی ترسیم می‌کنیم.
کلیدواژه‌ها: مطلق، آزادی، امکان، ضرورت، تسلیم	

استناد: حسینی، سیدمسعود. (۱۴۰۲). تکوین «مطلق» در ایدئالیسم آلمانی و نسبت آن با مسئله آزادی در ایدئالیسم مطلق هگل. شناخت، ۱۶(۸۹)، ۱۰۱-۱۲۴

DOI: <http://doi.org/10.48308/KJ.2024.233630.1200>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

مدعای این نوشته این است که در فلسفه هگل، به مثابه اوج تفکر متافیزیکی مغرب‌زمین، به موجب تلقی هگلی از «مطلق»، آزادی فرد تکین انسانی سرکوب می‌شود. هگل از مطلق سخن می‌گوید که یگانه امر حقیقی است و صرفاً در پایان بسط خویش، در «عنصر مفهوم یا اندیشه» ای که نامتناهی و خودآگاه لحاظ شده باشد، محقق «می‌شود». زیرا فقط اندیشه‌ای که نامتناهی شده باشد با هستی در یگانگی به سر می‌برد و هگل، تازه، اینجاست که می‌تواند ادعا کند متعین شدن اندیشه نامتناهی به دست خویش عین متعین شدن هستی است. راست است که اندیشه نامتناهی فقط به دست افراد تکین انسانی محقق می‌شود، اما نکته اینجاست که در نظر هگل تحقق اندیشه نامتناهی ضرورتاً مستلزم آزادی افراد تکین انسانی نیست. فرد تکین تنها به مثابه امر جزئی مندرج ذیل امر کلی حائز شأن عقلانی و لذا آزاد است. به تعبیر دیگر، تفاوت امر جزئی در این همانی امر کلی مستحیل می‌شود. به همین دلیل، آزادی فرد تکین انسانی در فلسفه هگل مغفول واقع می‌شود، به طوری که تضمین آن به گشودن امکان برون‌رفت از این «تعیین»، از این «نظام ضروری»، منوط است. موضع یا کوبی مبنی بر نیهیلیستی بودن ایدئالیسم و موضع کانت در باب تمایزگذاری میان حوزه ضرورت مفهومی و آزادی در ورای مفهوم را نیز می‌توان نقدی پیش از موعد بر همین موضع هگلی دانست. به علاوه، موضع شلینگ متأخر هم در باب تمایزگذاری میان فلسفه منفی و فلسفه ثبوتی نقدی بر همین موضع هگلی است. در این مقاله، نخست، نشان می‌دهیم که «مطلق» هگلی، که ذیل این همانی اندیشه و هستی تعریف می‌شود، مجالی برای تفاوت برجای نمی‌گذارد و، سپس، با رجوع به شلینگ، نقدی بر موضع هگلی وارد می‌کنیم و، در گام سوم و نهایی، دورنمایی از نوعی برون‌رفت از این بن‌بست آزادی ترسیم می‌کنیم.

پیشینه: «مطلق» نزد کانت، راینهولد، فیشته و شلینگ متقدم

حکم تألیفی پیشینی کانت راه‌حل اوست برای تبیین شناخت کلی و ضروری. چنین حکمی کثرت را به طور پیشینی (از حیث صورتش) ذیل وحدت می‌گنجانند. کانت رابطه کثرت و وحدت را بر حسب رابطه آگاهی تجربی و آگاهی محض (خودآگاهی) تبیین می‌کند. آگاهی تجربی آگاهی از جهان است (کثرت) و آگاهی محض آگاهی از آگاهی (وحدت). او در نقد عقل محض تصریح می‌کند که «وحدت تألیفی پیشینی ادراک نفسانی» یگانه اصل وحدت‌بخش به کثرت آگاهی تجربی است. آنچه این رابطه میان کثرت و وحدت را تبیین می‌کند باید اصل فلسفه باشد. به همین دلیل، خود نه می‌تواند وحدت محض باشد و نه می‌تواند کثرت محض باشد. اگر وحدت محض (وحدت تحلیلی) باشد با کثرت جمع نمی‌شود و اگر کثرت محض باشد با وحدت جمع نمی‌شود. حکم تألیفی پیشینی کانت، به تعبیر هگل، «امر این همانی است که در خودش به طرزی نامجزا تفاوت است». عالی‌ترین حکم تألیفی پیشینی، که تمام احکام دیگر منوط به آن هستند، «وحدت تألیفی پیشینی ادراک نفسانی» یا خودآگاهی است. وحدت خودآگاهی کثرت آگاهی‌ها را در وحدت حفظ می‌کند و لذا «وحدت در کثرت» را تحقق می‌بخشد. به تعبیر دیگر، کانت آگاهی تجربی را از آگاهی

محض جدا می‌کند و اثبات می‌کند که آگاهی تجربی، که در آن میان سوژه و ابژه آگاهی همواره تمایز هست، مستلزم آگاهی محض است که در آن میان سوژه و ابژه آگاهی همواره وحدت در کثرت برقرار است، نوعی وحدت در کثرت که کانت آن را با تعبیر «وحدت تألیفی پیشینی ادراک نفسانی»^۱ بیان می‌کند (آگاهی مستلزم خودآگاهی است که اصلی دکارتی است). به بیان روشن‌تر، کثرت آگاهی تجربی در وحدت آگاهی محض به وحدت می‌رسد. وحدت آگاهی محض با تمام کثراتی که در آگاهی تجربی حاضرند ملازم است و آن‌ها را زیر چتر خود به وحدت می‌رساند.

راینهولد پس از کانت تلاش کرد کل فلسفه کانت را از یک اصل آغازین واحد استنتاج کند، کاری که کانت خود به انجام نرسانده بود. از این‌رو، راینهولد اصل آگاهی را مطرح کرد: سوژه در آگاهی بازنمود را از سوژه و ابژه متمایز می‌کند و آن را به هر دو نسبت می‌دهد (Reinhold, 2000: 71). راینهولد اصل آگاهی را نوعی امر واقع آگاهی نامید، شبیه آنچه کانت در نقد عقل عملی (۱۷۸۷) در خصوص قانون اخلاق ادعا کرده بود.

فیشته در درآمد نخست به آموزه علم (۱۷۹۷) اعلام می‌کند که وظیفه فلسفه تبیین بنیاد «تجربه» (یا آگاهی تجربی) است و تجربه را «نظام بازنمودهای ملازم با احساس ضرورت» تعریف می‌کند (فیشته، درآمد نخست، ۱۸۸). فیشته مدعای کانت را پذیرفت که کل آگاهی تجربی بر آگاهی محض، یعنی بر خودآگاهی، مبتنی است. مدعای راینهولد را نیز پذیرفت که کل آگاهی باید از یک اصل واحد استنتاج شود. اما فیشته انتقادی اساسی به «اصل آگاهی» راینهولد وارد می‌کند. به نظر فیشته، اصل فلسفه نمی‌تواند نوعی امر واقع آگاهی^۲ باشد. اگر قرار باشد کل ساختار آگاهی، یعنی هم آگاهی تجربی و هم آگاهی محض (یعنی خودآگاهی)، بر اساس اصل آگاهی راینهولد تبیین شود، از دور یا سیر قهقرازی گریزی نخواهد بود (Henrich, 1967). لذا این اصل واحد را پیش از شروع فلسفه نمی‌توان به‌طور یقینی - فی‌المثل به مثابه نوعی «امر واقع آگاهی» - در اختیار داشت.

از این‌رو، فیشته ضمن تصدیق رأی کانت در نقد عقل محض (۱۷۸۱)، مبنی بر درون‌ماندگاری سوژه در حیطه آگاهی، آگاهی متناهی را یگانه‌نگر یا موضع انضمامی‌ای می‌داند که هر انسانی، از جمله فیلسوف، در آغاز در آن واقع است. فیشته می‌نویسد:

موجود متعقل متناهی هیچ‌چیز به‌جز تجربه در چننه ندارد. تجربه است که کل مایه اندیشه‌ورزی

او را شامل می‌شود. فیلسوف نیز ضرورتاً تحت همین شرایط است. (Fichte, 1970: 188)

فیلسوف در آغاز در تجربه غرق است و تجربه همان چیزی است که فیلسوف باید آن را تبیین کند. اما نکته مهم این است که امر تبیین‌کننده لزوماً و منطقاً خارج از امر تبیین‌شونده است. پس اصل فلسفه (امر تبیین‌گر) هرچه باشد نمی‌تواند در خود تجربه (امر تبیین‌شونده) باشد. لذا باید راهی یافت برای رفتن به ورای تجربه بدون برگزشتن از تجربه: استعلا به معنای کانتی کلمه.

¹ Apperzeption

² Thatsache

به همین دلایل است که فیثته ساختار فلسفه را ساختاری دوری می‌داند و نه ساختاری خطی که از یک اصل اولیه یقینی آغاز شود و به پیش رود. این حرکت نوعی حرکت دایره‌وار ضروری است (Fichte, 1965a: 51). از آنجاکه نقطه آغاز فلسفه نمی‌تواند بیرون از خود فلسفه باشد، فیلسوف باید از همان نقطه‌ای آغاز به فلسفه‌ورزی کند که هر «موجود متعقل متناهی» اولاً و بالذات در آن ایستاده است، یعنی موضع آگاهی متناهی‌ای که خود را پیش روی جهانی بیگانه با خویش می‌یابد. لذا فلسفه پیش از آغاز خویش نمی‌تواند به آغاز دسترسی یقینی داشته باشد، بلکه، به عکس، ناچار است آغاز خویش را در نظام فلسفه مبرهن بدارد. از اینجا خصوصیت دایره‌وار فلسفه آشکار می‌شود: نقطه آغاز فلسفه باید بر نقطه پایان آن منطبق شود. به تعبیر توماس زیوم، سه ویژگی نظام فلسفه در نظر فیثته عبارت‌اند از: (۱) هر گزاره آموزه علم باید به همه گزاره‌های دیگر متصل باشد؛ (۲) نظام باید کامل باشد؛ و (۳) نظام در پایان خویش باید به آغاز خویش بازگردد (Seebohm, 1994: 23). فلسفه که حوزه وساطت است باید میان این دو بی‌واسطگی وساطت کند. بنابراین، فیلسوف وظیفه دارد از بی‌واسطگی آگاهی تجربی خارج شود، به وساطت قدم بگذارد، به بی‌واسطگی آگاهی محض صعود کند و، در نهایت، از بی‌واسطگی محض، طی سلسله‌استنتاج‌هایی فلسفی، بی‌واسطگی تجربی را استنتاج کند. لذا فلسفه مستلزم یک قوس صعود و یک قوس نزول است.

اصل آغازین فلسفه در قوس صعود به دست می‌آید. این قوس عبارت است از حرکت از آگاهی تجربی (بی‌واسطگی آگاهی و ابژه تجربی) به آگاهی محض یا غیرتجربی (بی‌واسطگی رابطه آگاهی با خودش). در آگاهی تجربی میان شیء و آگاهی تمایزی در عین وحدت هست، به این معنی که آگاهی معمولی در عین حال که شیء را از خویش مستقل می‌داند (زیرا باز نمودهایی که به شیء ارجاع دارند با احساس ضرورت ملازم‌اند)، رابطه‌ای ضروری میان آگاهی خویش و جهان می‌یابد، رابطه‌ای ضروری که از منظر آگاهی معمولی بر اثر تأثیر شیء بر ذهن ایجاد می‌شود. پس فیلسوف باید از راه «انتزاع» یا «جداکردن»^۱، بی‌واسطگی موجود میان من و شیء در تجربه را به عرصه وساطت و جدایی بیاورد. با عمل «انتزاع»، شیء محض و من محض در بی‌واسطگی‌شان حاصل می‌شوند.

فیثته اثبات می‌کند که اصل فلسفه باید در جانب سوژه یا آگاهی باشد (ایدئالیسم) و نه در جانب ابژه یا شیء (دگماتیسم)، زیرا چنانچه اصل فلسفه را شیء فی‌نفسه بگیریم، موجود آگاه را نمی‌توانیم تبیین کنیم (Fichte, 1970: 188ff). فیثته «من محض» را به مثابه اصل فلسفه در مقابل اصل آگاهی راینهولد قرار می‌دهد. من محض یا خودآگاهی نوعی نسبت بی‌واسطه است میان من و من یا میان آگاهی و آگاهی. نسبت آگاهی با خودش در خودآگاهی ساختاری دارد متفاوت با ساختار موجود در نسبت سوژه با ابژه‌ها یا باز نمودهایش در آگاهی تجربی. او این نوع نسبت را نخست کردوکار^۲ (Fichte, 1965a: 41; Fichte, 1965b: 255)، سپس «من محض» (Fichte, 1965b: 271) و، نهایتاً، «شهود عقلی» (Fichte, 1970: 225) نامید و هر سه را تعبیری از «وحدت تألیفی پیشینی ادراک نفسانی» کانت دانست (Fichte, 1965b: 255). فیثته در مورد «من مطلق» می‌نویسد:

¹ abstrahieren

² Thatbandlung

من مطلق [بیان شده در] اصل بنیادی آغازین [= نظام] چیزی از چیزها نیست (محمولی ندارد، نمی تواند هم داشته باشد)، هست مطلقاً همان که هست و این را بیش از این نمی شود تبیین کرد. حال، کل واقعیت به واسطه همین مفهوم در آگاهی است. (Fichte, 1965b: 271)

در شهود عقلی، من با خودش نسبت بی واسطه عملی دارد، زیرا من این رابطه را به طور عملی ایجاد می کند نه اینکه آن را به مثابه نوعی امر واقع آگاهی در آگاهی خویش بیابد. فیشته این رأی خود را بر آگاهی از قانون اخلاق، طبق نقد عقل عملی کانت، مبتنی می کند. فیشته می نویسد:

تنها از طریق این مدیوم قانون اخلاق است که خودم را می بینم و اگر از این طریق خودم را بینم، خودم را ضرورتاً به مثابه کنشگر می بینم [...] (Fichte, 1970: 219)

فیشته همچنین می نویسد:

من بالضرورة این همانی سوژه و ابژه است: سوژه-ابژه، آن هم به طور مطلق و بدون هر وساطتِ بیش تر. (Fichte, 1965b: 261)

خود آگاهی نوعی رابطه بی واسطه میان سوژه و سوژه-در-مقام-ابژه است، به طوری که

آنچه هستی اش (ذاتش) صرفاً عبارت از این است که خودش را به عنوان باشنده فرانهد [یا وضع کند] همانا من به عنوان سوژه مطلق است. همین که خودش را فرامی نهد، هست و همین که باشد، خودش را فرامی نهد و لذا من به طور مطلق و به طور ضروری برای من است. آنچه برای خود نیست من نیست. (Fichte, 1965b: 259-60)

در نتیجه، اصل فلسفه «من محض» است. «مطلق» نزد فیشته نوعی سوژه-ابژه است.

اما این صعود تنها هنگامی موجه می شود که فیلسوف قوس صعود را در قوسی نزولی بازگردد و آگاهی تجربی را از طریق آگاهی محض کشف شده به وسیله قوس صعود تبیین کند. نخستین تلاش فیشته برای طی کردن قوس نزول کتاب بنیاد کل آموزه علم (فیشته، آموزه علم) است.

به نظر شلینگ در نظام ایدئالیسم استعلائی (۱۸۰۰)،

هرگونه دانش بر مطابقت یک امر ابژکتیو با یک امر سوژکتیو مبتنی است - زیرا آدمی فقط امر حقیقی را می داند. حقیقت اما به طور کلی در مطابقت بازنمودها با برابری آنها برانهدی می شود. (شلینگ، ۱۳۹۹: ۲۹)

این امر حقیقی («مطلق») نوعی این همانی میان امر ابژکتیو و امر سوژکتیو است «که نشان دادن آن [...] مشغله اصلی فلسفه استعلائی» (شلینگ، ۱۳۹۹: ۳۴) است. موضع شلینگ در این دوره، به تمامی، بر موضع فیشته متقدم،

بدان گونه که شرح داده شد، منطبق است. زیرا شلینگ نیز میان آگاهی تجربی (معمولی) و آگاهی محض (استعلایی) فرق می‌گذارد و هر دو را نوعی بی‌واسطگی تلقی می‌کند، به طوری که فلسفه و وظیفه دارد رابطه بی‌واسطه امر ابژکتیو و امر سوژکتیو در آگاهی تجربی را برحسب بی‌واسطگی محضی تبیین کند که خود مشروط به امر ابژکتیو و سوژکتیو نیست. با این حال، شلینگ یک گام از فیثته پیش تر می‌رود. شلینگ اعلام می‌کند که مطلق فیثته ای طبیعت را سوژکتیو می‌سازد، حال آنکه طبیعت (عرضه امر ناآگاه) درست به اندازه من (عرضه امر آگاه) حقیقی است و حقیقتش را همچون من و امدار «مطلق» می‌است که خودش را در طبیعت و روح به طرزی موازی متجلی می‌سازد. به این ترتیب، در نظام ایدئالیسم استعلایی باید «ایدئالیسم در کل گستره [اش]» به دست آید، آن هم

به عنوان تاریخ پیش‌رونده خود آگاهی، که آنچه در تجربه مستقر شده فقط، به اصطلاح، یادبود و سندی برای آن است. (شلینگ، ۱۳۹۹: ۲۳)

فلسفه باید نشان دهد که آنچه در تجربه ملاحظه می‌شود، یعنی جهان من و جهان طبیعت، همچون دو خط موازی اند که از نقطه ای یگانه (از «مطلق») سرچشمه می‌گیرند. سیر طبیعت از امر مطلقاً ابژکتیو یا امر ناآگاه به سوی امر سوژکتیو یا امر آگاه (من) است و سیر من از امر مطلقاً سوژکتیو به سوی امر ابژکتیو یا امر ناآگاه (طبیعت) است. فلسفه باید مطلق را که نه «ابژکتیو است و نه سوژکتیو» (شلینگ، ۱۳۹۹: ۳۴۵) نمایش دهد، اما نه «مفهوم» قادر است این کار را انجام دهد و نه «شهود»، زیرا مفهوم همواره بر تمایز امر سوژکتیو و امر ابژکتیو استوار می‌شود، حال آنکه مطلق ورای این تمایز است. به علاوه، شهود عقلی نوعی رابطه بی‌واسطه عقلی (یعنی رابطه فرامفومی) با ابژه خویش است، به طوری که

اگر برای این شهود یک ابژکتیو بی‌ته کلی و به رسمیت شناخته شده از جانب همه انسان‌ها وجود نداشته باشد (شلینگ، ۱۳۹۹: ۳۴۵)،

آنگاه ابژکتیوساختن این شهود عقلی (که چون شهود است همواره بر احساس بی‌واسطه مبتنی است) هرگز به طرزی یقینی میسر نمی‌شود. در نتیجه، شلینگ اعلام می‌کند که یگانه راه ابژکتیوساختن این شهود عقلی شهود زیبایی شناختی در هنر است، زیرا

شهود زیبایی شناسانه دقیقاً شهود عقلی ابژکتیو شده است. (شلینگ، ۱۳۹۹: ۳۴۵)

به این ترتیب، شلینگ در پایان نظام ایدئالیسم استعلایی ناکامی فلسفه و اندیشه مفهومی را از فهم «مطلق» اعلام می‌کند.

شلینگ در فلسفه و دین (۱۸۰۴) نخست از برتری موضع فلسفه در قبال «مطلق» در قیاس با دین سخن می‌گوید و با این حال تأکید می‌کند که نه دین قادر است «مطلق» را چنان که فی نفسه هست بشناسد و نه فلسفه. از یک طرف، دین یا الهام و شهود دینی از دستیابی به مطلق ناتوان است. چنان که شلینگ توضیح می‌دهد، مزیت ادعایی چنین شهودی این

است که در آن، بر خلافِ شهودِ عقلی، «ته‌مانده‌ای از تفاوت [میانِ فردِ شهودکننده و مطلقِ شهودشونده]» (شلینگ، ۱۴۰۰: ۵۸) حفظ می‌شود. اما شلینگ استدلال می‌کند که همین تفاوتِ کمینه، که مستلزم یک فعالیتِ کمینهٔ سوژکتیو از جانبِ فردِ شهودکننده است، موجب می‌شود که مطلق آن‌گونه که فی‌نفسه هست بر نفس جلوه نکند. شلینگ در اینجا به فیشته اشاره می‌کند که گفته بود

مطلق تنها در صورتی حاضر است که فرد آن را در اختیار نداشته باشد و همین که آن را در اختیار بگیرد، مطلق ناپدید می‌شود. (شلینگ، ۱۴۰۰: ۵۹)

از طرفِ دیگر، فلسفه نمی‌تواند «مطلق» را بشناسد زیرا، اولاً، «مطلق» امری نامشروط است و حال‌آنکه از هیچ امرِ نامشروطی شناختی مشروط ممکن نیست. (شلینگ، ۱۴۰۰: ۶۰)

ثانیاً، فلسفه همواره در ظرفِ اندیشهٔ بازتابی^۱ می‌ماند و در این قلمرو

هر توصیفی از ایدهٔ «مطلق» تنها در تضاد با امرِ مقید می‌تواند انجام گیرد، یعنی بدین صورت که هرچه مقومِ طبیعتِ امرِ مقید است مقابلِ کاملِ آن به مطلق نسبت داده می‌شود. [...] اما این توصیف صرفاً سلبی است و هرگز خودِ «مطلق» را در قالبِ ذاتِ حقیقی‌اش برای نفس حاضر نمی‌کند. (شلینگ، ۱۴۰۰: ۶۰-۶۱)

به‌علاوه، مطلق را از طریقِ جمعِ جبریِ امورِ مقید و مشروط نیز نمی‌توان به دست آورد، زیرا مطلق امری مرکب نیست (شلینگ، ۱۴۰۰: ۶۱). هرگاه «مطلق» در فلسفه به بیان درمی‌آید، خودِ «مطلق» در پسِ پدیدارها باقی می‌ماند. از این رو،

غرضِ فلسفه در رابطه با انسان نیز، بیش از آنکه عطای چیزی به او باشد، این است که او را از امرِ عارضی‌ای که تن، عالمِ پدیدار و حیاتِ حسی به او ضمیمه کرده‌اند، تأنجاکه ممکن است، کاملاً جدا کند و به امرِ سرآغازین بازگرداند. به‌علاوه، [...] هر دستورالعمل و تعلیم فلسفه، که بر آن شناخت [شهودی و مطلق] مقدم باشد، تنها می‌تواند سلبی باشد، زیرا مشعر بر عدمی بودنِ همهٔ امورِ متضادِ متناهی است و نفس را غیرمستقیم به شهودِ امرِ نامتناهی هدایت می‌کند. (شلینگ، ۱۴۰۰: ۶۵)

بدین قرار، درنهایت، شهودِ عقلی یگانه‌نوعی از شناخت و شهود است که به شناختِ «مطلق» دست می‌یابد، زیرا این شهودِ عقلی

¹ Reflexion

شناختی است که خود وجه فی نفسه نفس را قوام می بخشد و تنها از این رو شهود نامیده می شود که ذات نفس، که با «مطلق» یکی است و خود «مطلق» است، با «مطلق» هیچ نسبتی جز نسبت بی واسطه نمی تواند داشته باشد. (شلینگ، ۱۴۰۰: ۶۱)

شلینگ در این خصوص به اسپینوزا ارجاع می دهد:

نفس ما از آن جهت که خود [و بدن] را تحت وجهی الهی از سرمدیت می شناسد، ضرورتاً شناختی از خدا دارد و می داند که در خداست و توسط خدا به ادراک می آید. (شلینگ، ۱۴۰۰: ۶۲)

پیشینه افلاطونی این رأی آشکارا به دید می آید (Plato, 1997: 1569-1661).

بنابراین، شلینگ در فلسفه و دین هم فلسفه و هم دین را از دستیابی به «مطلق» چنان که فی نفسه هست ناتوان می یابد. «مطلق» این همانی محض است و هرگونه تفاوت به این این همانی خدشه وارد می کند. کثرت امور متضادی هم که در فلسفه از آن ها سخن گفته می شود ایجاباً به فهم «مطلق» یاری نمی رسانند (زیرا «مطلق» هرگز در امر مشروط به شناخت در نمی آید)، بلکه تنها خاصیتی سلبی دارند، به این معنی که فلسفه با سلب تضادها و تقابل ها و برگزشتن از آن ها برای شهود بی واسطه «مطلق»، که به موجب نسبت بی واسطه نفس و «مطلق» ممکن می شود، مهیا می گردد. دین هم که از شهود یا الهام الهی ای سخن می گوید که در آن کمینه ای از تفاوت میان شهودکننده و شهودشونده حفظ می شود (زیرا فهم مستلزم چنین تفاوتی است) به فهمی سوبرکتیو از «مطلق» فروگاسته می شود که هرگز نمی تواند با خود «مطلق» برابری کند.

«مطلق» نزد هگل

هدف هگل در فلسفه اش، از یک جنبه بنیادی، تبیین رابطه میان وحدت و کثرت از طریق نوعی «مطلق» است، رابطه ای که او آن را این همانی در تفاوت وحدت و کثرت می نامد. هگل، در علم منطق (۱۸۱۲-۱۸۱۶)، کانت را بابت طرح بنیادی صورت مسئله فلسفه ستایش می کند:

مفهومی که کانت در احکام تألیفی پیشینی طرح کرده است - مفهوم امر تفاوت یافته ای که به همان اندازه جدایی ناپذیر است، مفهوم امر این همانی که در خودش به طرزی نامجزا تفاوت است [-] از وجود گران قدر و جاودان فلسفه اوست. (Hegel, 2008: 221)

با این صورت بندی، هم حق این همانی که اقتضای شناخت است ادا می شود و هم حق تفاوت، زیرا کثرت در این صورت بندی موهوم تلقی نمی شود. راه حل هگل برای این مسئله، با الهام گرفتن از مفهوم احکام تألیفی پیشینی، «مطلق» است. «مطلق» باید وحدتی سازگار با کثرت یا این همانی ای سازگار با تفاوت باشد، نوعی این همانی که در عین حال که این همانی است «در خودش تفاوت است». به عبارت دیگر، «مطلق» نه کلی است و نه جزئی است، بلکه «کلی جزئی»

یا «کلی انضمامی» است. هگل «مطلق» یا کلی انضمامی را این‌همانیِ نظورورزانه سوژه و ابژه -کلی و جزئی- قلمداد می‌کند و آن را اصلِ فلسفه می‌نامد (Hegel, 1070a: 10).

باین‌حال، «مطلق» به‌موجبِ اطلاقش نمی‌تواند در آگاهیِ تجربی (که حوزهٔ امورِ مشروط است) حاضر باشد، بلکه نخست باید در اطلاقش به دست آید. راهبردِ هگل برای به‌دست‌آوردنِ «مطلق» تحتِ تأثیرِ راهبردِ فیثته است. هگل در رسالهٔ تفاوت (۱۸۰۱) معیارهایی را که فیثته برای هر نظامِ فلسفه برشمرده بود، و بالاتر به آن‌ها اشاره کردیم، به‌طورِ ضمنی تصدیق کرد. فیثته بر خصوصیتِ دوریِ فلسفه تأکید کرد و گفت که فلسفه باید «تجربه» را از درونِ خودِ تجربه تبیین کند. اما چون امرِ تبیین‌گرِ تجربه منطقیاً بیرون از خودِ تجربه واقع است، نخست باید از تجربه بیرون رفت و آن امرِ تبیین‌گری را یافت که خودِ مشروط به تجربه نیست. فیثته این برون‌رفتِ درون‌ماندگار را با اصطلاح «انتزاع» مشخص کرد و ما آن را قوسِ صعودِ تعبیر کردیم. قوسِ صعودِ فیلسوف را به امرِ تبیین‌گرِ تجربه (منِ محض) می‌رساند و، حال، به یک قوسِ نزول نیاز است تا تجربه در طیِ آن برحسبِ امرِ تبیین‌گر به‌واقع تبیین شود و این یگانه توجیه حقیقی بودنِ امرِ تبیین‌گری است که در قوسِ صعود به دست آمده است. هگل نیز در پدیدارشناسیِ روح (۱۸۰۷) به نکته‌ای مشابه اشاره می‌کند (هگل، ۱۳۹۹: ۴۲). زیرا چنانچه مطلق یا اصلِ فلسفه صرفاً آغازِ فلسفه باشد، تالیِ فاسدش این است که یا مطلق در آغازِ فلسفه به‌تمامی محقق است و لذا آگاهی‌ای در کار نیست، که در این صورت با «شی [مواجهیم] که در آن، به قولِ معروف، همهٔ گاوها سیاه‌اند [...]» (هگل، ۱۳۹۹: ۴۸)، یا مطلق در آغازِ فلسفه مطلقاً حاضر نیست، که در این صورت «آغاز، اصل، یا «مطلق»، بدان‌گونه که اولاً و بی‌واسطه اظهار می‌شود، صرفاً امرِ کلی [انتزاعی] است» (هگل، ۱۳۹۹: ۵۰) و، به‌علاوه، چنان‌که شلینگ متذکر شد، از کثرتِ امورِ مقید نمی‌توان به وحدتِ امرِ نامشروط یا مطلق دست یافت. هگل، که در رسالهٔ تفاوت «مطلق» یا کلی انضمامی را اصلِ فلسفه، «اصلِ نظورورزی» و «این‌همانیِ سوژه و ابژه» (Hegel, 1070a: 10) نامیده بود، در پدیدارشناسیِ روح می‌نویسد:

در موردِ «مطلق» باید گفت که ذاتاً نتیجه است، که نخست در پایان همان است که در حقیقت عبارت از آن است و سرشتش دقیقاً عبارت از همین است، [یعنی] امرِ بالفعل، سوژه [هم جوهر و هم سوژه، یعنی این‌همانیِ نظورورزانه سوژه و ابژه]، خویشتن شدن. (هگل، ۱۳۹۹: ۵۰)

از نظرِ هگل، «مطلق» باید هم آغازِ فلسفه باشد و هم پایانِ فلسفه: فلسفه لزوماً ساختاری دایره‌وار دارد. زیرا اگر آغاز صرفاً آغاز باشد با پایان جمع نمی‌شود و پایان اگر صرفاً پایان باشد با آغاز جمع نمی‌شود. اگر در «مطلق» به‌مثابهٔ آغاز نفی کثرت لحاظ شده باشد، آنگاه «مطلق» در پایان با کثرت جمع نمی‌شود و نهایتاً کثرت و وحدت به وحدت نمی‌رسند. چنان‌که فیثته بر این امر تأکید کرده بود و شلینگ نیز کوشیده بود تبیینِ رضایت‌بخشی از آن به دست دهد. هگل در رسالهٔ تفاوت ادعا می‌کند که فیثته دست‌کم به یکی از معیارهای خود (اولیت و آخریتِ توآمان «مطلق») پایبند نمانده است:

اندیشیدن محض به خویش، این همانی سوژه و ابژه، در صورت من = من اصل نظام فیشته است [...] اما به محض آنکه نظورزی^۱ از مفهومی که به دست خودش آن را طرح می کند بیرون می رود و خودش را در قالب نظام برمی سازد، خودش و اصل خویش را ترک می کند و [دیگر] به این اصل باز نمی گردد [...] بنابراین، من = من به اصل من می بایست [یا قرار است] با من برابر باشد متبدل می شود [و لذا این همانی از کف می رود]. (Hegel, 1070a: 11-12)

به عبارت دیگر، از نظر هگل، نقص کار فیشته این بود که فلسفه اش را از این همانی نظورزانه آغاز کرد اما نتوانست در پایان فلسفه اش آن را دوباره به دست آورد. فیشته در بنیاد کلی آموزه علم کار خویش را با این همانی نظورزانه سوژه و ابژه (من = من) آغاز و ادعا کرد که، اولاً، سرتاسر آگاهی (نظری و عملی) باید از این وحدت یا این همانی استنتاج شود و، ثانیاً، در هیچ گامی از استنتاج نباید این وحدت از کف برود (Fichte, 1965b: 265). با این حال، فیشته در این اثر اعلام می کند که در فلسفه (چه در فلسفه نظری و چه در فلسفه عملی) امکان برگردشتن از تقابل میان من و نامن فراهم نیست. از این رو، آغاز فلسفه او، یعنی «من با من برابر است»، در پایان فلسفه او مبدل می شود به «من می بایست با من برابر باشد»، یعنی می بایست از طریق «کوشش نامتناهی» (Fichte, 1965b: 397) بشر، کوششی که علی الاصول به تحقق نخواهد پیوست (زیرا صرفاً اصلی تنظیمی است)، حاصل آید.

از طرف دیگر، در نظام شلینگ متقدم، که تحت تأثیر نظام اسپینوزایی است، کثرت است که از میان می رود. اسپینوزا از جوهر نامتناهی و شلینگ از این همانی بی تفاوت به عنوان اصل فلسفه سخن گفته بودند. هگل می پرسد که نسبت این اصل وحدت محض بی تفاوت با کثرت و تفاوت چیست؟ اسپینوزا در تبیین رابطه جوهر نامتناهی بی تفاوت و کثرت اشیای متفاوت ناکام ماند، زیرا او مطلق خویش را مجزا (بشرط لا) از کثرت امور جزئی جهان اعتبار کرده بود، که بدین معناست که اصل فلسفه او در آغاز فلسفه او حضور دارد ولی در پایان فلسفه اش غایب است یا دست کم با کثرت نسبت متعینی ندارد. پس مطلق او با کثرت قابل جمع نبود یا نمی شد کثرت را از جوهر نامتناهی استنتاج کرد. شلینگ در نظام ایدئالیسم استعلایی این نقص را این گونه بر طرف کرد که مدعی شد مطلق باید هم در آغاز فلسفه حاضر باشد و هم در پایان فلسفه، یعنی میان وحدت «مطلق» و کثرت امور مقید باید نسبتی برقرار باشد. مطلق در آغاز فلسفه این همانی بی تفاوتی است که در همین بی تفاوتی در بردارنده تمام کثرات طبیعت و آگاهی است، منتها به صورت ناآگاه. سپس این تفاوت های بی تفاوت را در طبیعت و تاریخ آگاهی به تفاوت هایی ابژکتیو و سوژکتیو بدل می سازد. و نهایتاً هنرمند است که در شهود هنری از این تفاوت های ابژکتیو و سوژکتیو به «مطلق» بی تفاوت دسترسی پیدا می کند. چنان که پیش تر متذکر شدیم، در این راه حل وحدت بر کثرت غلبه می یابد و شأن فلسفه و اندیشه مفهومی به الهیات سلبی (تمهیدی برای شهود عقلی) تقلیل پیدا می کند.

¹ Spekulation

بدین قرار، هگل به این نتیجه می‌رسد که فیثته و شلینگ، هیچ‌یک، نتوانسته‌اند تبیین رضایت‌بخشی از «مطلق» (اولیت و آخریت توأمان آن) و لذا خصوصیتِ دُوریِ فلسفه و رابطهٔ وحدت و کثرت به دست دهند، زیرا یا وحدت را از دست داده‌اند (فیثته) یا کثرت را (شلینگ). لذا هگل بر عهده می‌گیرد که، با حل این معضل اساسی فلسفه، حق کثرت و وحدت را به یکسان ادا کند.

از نظر هگل، این همانیِ نظرورزانهٔ سوژه و ابژه (کلی انضمامی یا «مطلق») به مثابهٔ اصل یا آغاز فلسفه تنها به این شرط سخن معقولی است که در عین حال پایان یا نتیجهٔ فلسفه هم باشد: آغاز فلسفه باید همان پایان فلسفه باشد. آغاز فلسفه همان پایان فلسفه است، زیرا هر آنچه هست و هر آنچه اندیشیدنی است خود «مطلق» است. اما «مطلق» در تلقی هگل با «مطلق» شلینگی تفاوتی اساسی دارد. مطلق شلینگی در آغاز و پایان فلسفه یکی و همان است. «مطلق» از وحدت اولیه خارج می‌شود - شلینگ از هبوط و جهش سخن می‌گوید (شلینگ، ۱۴۰۰: ۷۶). در جهان طبیعت و روح به کثرت بر می‌گذرد و در شهود زیبایی‌شناختی (نظام ایدنالیسم استعلایی) یا شهود علقی (فلسفه و دین) به این همانی بی تفاوت بازمی‌گردد. این حرکت اگرچه حرکت «مطلق» است، با این حال «مطلق» در آغاز دقیقاً همان است که در پایان است. لذا کثرت صرفاً اعراض «مطلق» اند و نقشی در شدن خود «مطلق» ندارند. بنابراین، فلسفه شلینگ متقدم را به درستی فلسفه «این همانی» نامیده‌اند. در مقابل، «مطلق» هگل خود عبارت از ذات حرکت (یا به تعبیری ارسطویی که هگل نیز به کار می‌برد: انرگیا) است. بنابراین، «مطلق» دارای آغاز و وسط و پایان است. «مطلق» در آغاز با «مطلق» در پایان یکی نیست: «مطلق» در آغاز هنوز انتزاعی است و تازه در پایان انضمامی «می‌شود». در واقع، با نوعی «شدن» روبه‌رو هستیم، شلینگ که فلسفه هم بخشی از آن است و هم «نمایش» یا «شرح» آن. بنابراین، در اینجا مفهوم آرچه یا اصل یا آغاز فلسفه در همان حال ذاتاً نتیجه یا غایت است. کلی انضمامی واقع در پایان به مثابه غایت در آغاز حاضر است. به این ترتیب، تناقض ظاهری مزبور برطرف می‌شود. افزون بر آن، از آنجاکه «مطلق» صرفاً در شدن خویش به «مطلق» بدل می‌شود و پیش از این شدن هیچ جوهریتی ندارد، این نتیجه به دست می‌آید که هر آنچه میان آغاز و پایان سیر و صیوریت «مطلق» در اندیشه محض، در طبیعت، و در روح واقع می‌شود از خود «مطلق» جدایی‌ناپذیر است. بدین ترتیب، از یک سو، وحدت با «مطلق» که در سرتاسر سیر خویش این همانی خویش را از کف نمی‌دهد حفظ می‌شود و، از سوی دیگر، کثرت نیز به موجب نقش بنیادی‌اش در سیر و صیوریت «مطلق» جایگاه ضروری خویش را می‌یابد.

«مطلق» هم اصل است و هم نتیجه. اگر «مطلق» از یک جهت واحد هم اصل باشد و هم نتیجه، از تناقض‌گریزی نیست. به علاوه، اگر «مطلق» پیش از کثرت محقق باشد، تبیین رابطهٔ وحدت و کثرت جز با چیزی از قبیل «جهش یا هبوط» شلینگی میسر نمی‌شود. لذا از نظر هگل یگانه راه این است که مطلق از دل کثرت بازسازی شود. این بازسازی که «مطلق» در نتیجهٔ آن حاصل می‌شود «مطلق» را در مقام نتیجهٔ رفع^۳ کثرت تعریف می‌کند که بیانگر مفهوم «به‌طرزی

^۱ Werden

^۲ Darstellung

^۳ Aufhebung

نامجزا متفاوت» است. زیرا «مطلق» کثرت را رفع می‌کند - یعنی ابطال نمی‌کند، بلکه در عین حذف حفظ هم می‌کند و ارتقا هم می‌دهد. سپس کل کثرت باید از همین «مطلق» استنتاج شود. بدین ترتیب، هگل بر آن شد تا قوس صعود و نزول را از نوطی کند. پدیدارشناسی روح شرح قوس صعودی آگاهی به «مطلق» است (که در این مقام، صرفاً در مفهوم بسیط خویش حاضر است) و علم منطق و فلسفه واقعی (یعنی فلسفه طبیعت و فلسفه روح) شرح قوس نزولی آگاهی به حوزه انضمامیت است (حوزه‌ای که «مطلق» به تمامی متعین و محقق می‌شود).

در قوس صعود، که فرایندی تاریخی، اجتماعی، معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، هنری، و دینی است، آگاهی متناهی یا طبیعی که همواره دستخوش تقابلی میان خویش و برابریستای خویش است از راه رفع تقابل هایش (سلب) به دانش مطلق^۱، یعنی به ایجاب، می‌رسد که مقام «اندیشه‌ورزی محض»^۲ است. آگاهی در اندیشه‌ورزی محض از تنهایی خویش رها شده و تقابل خویش با ابژه یا هستی به‌طور کلی را رفع کرده است، به این معنی که با کل هستی یگانه شده است (هگل، ۱۳۹۹: ۹۸-۹۹). و اما مقام دانش مطلق تنها برای روح^۳ قابل دسترسی است. روح همان آگاهی متناهی فردی‌ای است که اکنون از فردیت خویش به آگاهی جمعی و از آنجا به خودآگاهی یک قوم تاریخی ارتقا یافته است. هگل این صیر صعودی را در پدیدارشناسی روح (۱۸۰۷) شرح داده است.

اما قوس صعود تنها با یک قوس نزول تکمیل می‌شود. اصل فلسفه عبارت است از اندیشه‌ورزی بماهو اندیشه‌ورزی که، به موجب رفع تمام محدودیت‌هایش و تمام تقابل‌هایش با برابریستایش، دیگر فاصله‌ای با برابریستا ندارد: «شیء من است» (هگل، ۱۳۹۹: ۵۲۷). این اصل در پایان سیر آگاهی در پدیدارشناسی روح صرفاً در مفهوم بسیط خویش حاضر است و، به همین دلیل، تنها هنگامی از بساطت خارج می‌شود که درون فلسفه به‌دست خود اندیشه متعین شود (Pippin, 2019). به عبارت دیگر، تنها با نشان دادن اینکه تمام قوس صعود، خود، بر اندیشه‌ورزی بماهو هو مبتنی است (یعنی در پایان قوس نزول)، اندیشه‌ورزی نظرورزانه در مقام اصل فلسفه به اثبات می‌رسد. بنابراین، کل فلسفه عبارت است از مجموع قوس صعود (پدیدارشناسی روح) و قوس نزول (علم منطق، فلسفه طبیعت و فلسفه روح).

«مطلق» هگلی و آزادی فرد تکین انسانی

«مطلق» هگلی این همانی در تفاوت اندیشه و هستی است. لذا از نظر هگل منطق و متافیزیک با هم ادغام می‌شوند، کاری که کانت آغاز کرد اما هگل بر عهده گرفت تا آن را به تحقق تام برساند (هگل، علم منطق ۳۵).^۴ وقتی منطق با متافیزیک ادغام شود، وقتی هستی در اندیشه و اندیشه در هستی مستحیل شود، آنگاه بیرون از اندیشه همان بیرون از فلسفه و بیرون از سخن فهم‌پذیر است (هگل، ۱۳۹۹: ۴۲-۴۳)، یعنی بیرون از حیث استدلالی^۵ و اندیشه قابل فهم و قابل انتقال.

¹ absolutes Wissen

² reines Denken

³ Geist

^۴ همچنین نک. فصل دوم Pippin, 2019

⁵ Diskursivität

حقیقت اساس وجود خویش را تنها در مفهوم دارد. و آن چیزی هم که از آن تعبیر به عدم می شده است به فقدان تعینات احاله می شود یا، به تعبیر دیگر، درون فضای اندیشه مصادره می شود (Hegel, 2008: 72).

هگل می گوید کل علم منطق «متافیزیک راستین» (Hegel, 2008: 6) است. او علم منطق را به «منطق ابژکتیو» و «منطق سو بژکتیو» تقسیم می کند و، طبق قول خود او، منطق ابژکتیو قرار است «جای متافیزیک سابق [یا هستی شناسی بالمعنی اعم] را بگیرد» (Hegel, 2008: 50). با وجود این، منطق ابژکتیو (که جایگزین هستی شناسی بالمعنی اعم خواهد بود) با متافیزیک بالمعنی الاخص (نفس شناسی، کیهان شناسی، خداشناسی) نیز مرتبط است. زیرا متافیزیک بالمعنی الاخص می کوشیده جواهر خاصی را که برگرفته از حوزه تصور/فاهمه^۱ هستند - یعنی نفس، جهان و خدا- را با تعین های اندیشه ای محض به دست آمده از هستی شناسی بالمعنی اعم درک کند.^۲ نسبت خداشناسی به نفس شناسی و جهان شناسی همانند نسبت روح مطلق به روح سو بژکتیو و روح ابژکتیو است، یعنی اولی بنیاد دومی و سومی است. حال، نقد هستی شناسی بالمعنی اعم (منطق ابژکتیو) نقدی بر هستی شناسی بالمعنی الاخص نیز هست زیرا خداشناسی (به مثابه بنیاد هستی شناسی بالمعنی الاخص) جوهری را موضوع خود قرار می دهد که از حوزه تصور برگرفته شده است. موضوع برگرفته از حوزه تصور همان هستند^۳ یا هستند^۴ است.

منطق ابژکتیو به نحوی انتقادی به مقابله با هستی شناسانه سازی [یا برابری سازی] خداشناسی برمی خیزد. (Theunissen, 1978: 39)

هگل می نویسد:

نقد حقیقی مقولات و عقل دقیقاً این است که شناختن را با این تفاوت آشنا سازیم و مانع از آن شویم که شناختن تعین ها و نسبت های امر متناهی را بر خدا اطلاق کند. (Hegel, 2008: 77)^۵

«مطلق»، خدا، موضوع فلسفه، همان «قدس الاقداس» (Allerheiligstes) (Hegel, 2008: 4) است. علم منطق شرحی از خدا یا قدس الاقداس یا اندیشه های خدا پیش از خلقت (Hegel, 2008: 33-4) خواهد بود، به وجهی که خدا نه متناهی بلکه نامتناهی اعتبار شده باشد. فلسفه و دین برای هگل محتوای واحدی دارند:

ایدئالیسم [مورد نظر در] فلسفه چیزی نیست به جز به رسمیت نشناختن امر متناهی در مقام یک امر باشنده حقیقی. هر فلسفه ای ذاتاً ایدئالیسم است یا دست کم ایدئالیسم اصل آن است و، پس از آن، مسئله فقط این است که این اصل به واقع تا چه اندازه به عمل درآمده است. فلسفه همان قدر

¹ Vorstellung/Verstand

^۲ تصور/فاهمه نزد هگل در مقابل اندیشه ورزی/عقل (Denken/Vernunft) به کار می رود و مراد وی از اولی اندیشه متناهی است و از دومی اندیشه نامتناهی یا اندیشه ای که از تقابل خویش با متعلقش فراتر رفته و با هستی یگانه شده است (Hegel, 2008: 6).

³ das Seiende

⁴ das Ansichseiende

^۵ همچنین بنگرید به Theunissen, 1978: 39

ایدئالیسم است که دین، زیرا دین هم به همان اندازه از به رسمیت شناختن تنهایی در مقام هستی حقیقی [...] اجتناب می‌کند. (Hegel, 2008: 156-7)

هگل «مطلق» را یگانه امر حقیقی تلقی می‌کند. «مطلق» نه نوعی جوهر صرف بلکه جوهری است که سوژه می‌شود، به این معنی که در نوعی سیر و سیورورت در طبیعت و تاریخ، در روح (خودآگاهی جمعی یک قوم) به خودآگاهی می‌رسد. نسبت روح با افراد تکین انسانی نوعی نسبت ارگانیک است، زیرا ایجاد و ابقای روح در گرو فعالیت افراد تکین انسانی است و، متقابلاً، حیات افراد تکین انسانی نیز در گرو روح است. نسبت فرد با روح عین نسبت جزء با کل است. کل متقوم به جزء است و، متقابلاً، جزء نیز متقوم به کل است. بنابراین، کل جمع جبری اجزا نیست. کل در هر جزئی، به مثابه فعلیت آن جزء، حضور دارد، در عین حال که از هر جزئی فراتر است. فرد از آن جهت که فرد کلی است در کل حضور دارد، ولی از آن جهت که فردی تکین است، کل نسبت به او بی‌اعتناست. کل تا جایی حامی فرد است که فرد حامی کل باشد. فرد از کل گریز و گزیری ندارد. هر آنچه هست و هر آنچه اندیشیدنی است در کل محقق شده است. آزادی فرد صرفاً عبارت است از اندیشیدن و کنش کردن بر اساس عقلانیتی که در نظام مفصل‌بندی شده است. فرد تکین انسانی قادر نیست فهم تازه یا فهم دیگری از هستی یا نحوه تازه یا دیگری از اندیشیدن به هستی ارائه دهد. زیرا هستی، از آن جهت که اندیشیدنی است، در نظام هگلی یک بار برای همیشه به فهم درآمده است. کل‌بودگی «مطلق» نیز به همین معنی اشاره دارد: به اینکه بیرون از کل، آن کل که در نظام هگلی مفصل‌بندی شده است، نه چیزی هست و نه چیزی اندیشیدنی است.

فرد تکین انسانی در تمام اندیشه‌ها و اعمال خویش در خدمت روح است، ولو آنکه خودش به این امر آگاهی نداشته باشد. هگل این معنی را با تعبیر «مکر عقل»^۱ بیان می‌کند. فرد تکین انسانی در نظام هگلی تنها تا جایی در شکل‌گیری روح ادای سهم می‌کند که، به بیان استعاری، ابزار دست روح باشد. معنای این قول این است که خواسته‌ها و تمنیات تماماً تکین فرد تکین انسانی از منظر روح یا کل تنها تا جایی به رسمیت شناخته می‌شوند که در ایجاد و ابقای حیات روح ادای سهم کنند. به این ترتیب، در نظام هگلی، آن وجوهی از فرد تکین انسانی که ذیل حیات روح جمعی (ذیل عقلانیت جمعی) قابل اندراج نیستند به حوزه امکانیت^۲ تبعید می‌شوند. زیرا حیات روح بر اعمال انسان کلی/عقلانی مبتنی است و نه بر حیات انسان تکین. این نتیجه برداشت هگل از «مطلق» است، زیرا او «مطلق» را این‌همان‌طور و در آن‌همان‌اندیشه و هستی^۳ می‌داند و اندیشه در این تعریف نه اندیشه انسان متناهی از آن جهت که متناهی است، بلکه اندیشه انسان نامتناهی یا اومانیته یا «روح» است. از آن طرف، هستی نیز نزد هگل دو اعتبار دارد. در یک اعتبار، هستی به هر آنچه واقعی است (و نه ایدئال) دلالت می‌کند، که هگل از آن به واقعیت^۴ تعبیر می‌کند. در اعتباری دیگر، هستی به فعلیت^۵

^۱ List der Vernunft

^۲ Zufälligkeit

^۳ Denken und Sein

^۴ Realität

^۵ Wirklichkeit

اشیا دلالت می‌کند، که عبارت است از فهم‌پذیری^۱ آن‌ها. «مطلق» این‌همانی اندیشه و هستی است، به این معنی که میان اندیشه نامتناهی و فهم‌پذیری هستی (فعلیت) این‌همانی هست. تنها هر آنچه فهم‌پذیر یا عقلانی^۲ باشد بالفعل^۳ است. آنچه ذیل تلقی‌هگلی از عقلانیت^۴ نگنجد -از جمله اعمال تکین فرد تکین انسانی از آن جهت که ذیل عقلانیت هگل نمی‌گنجد یا همچنین فهم فرد تکین انسانی از هستی از آن جهت که ذیل برداشت هگلی از هستی نمی‌گنجد- به حوزه عدم عقلانیت و صدفه احاله می‌شود.

بدین‌قرار، هگل در کوشش خویش برای تحقق «مطلق»، که سنتاً در الهیات فلسفی تحت عنوان خدا (امر متعال) موضوع قرار می‌گرفت، چند اقدام اساسی انجام می‌دهد: نخست اینکه، خدا یا امر متعالی را از حوزه برابریستاها و مفاهیمی که به قامت برابریستا برش خورده‌اند خارج می‌کند تا آن را برحسب نامتناهی حقیقی‌اش به اندیشه درآورد. اما، دوم اینکه، به اندیشه درآوردن خدا در نامتناهی‌ش مستلزم برگردشتن از اندیشه متناهی و تکیه‌زدن بر موقف اندیشه نامتناهی است. به این ترتیب، زمینه تکافوی هستی نامتناهی («مطلق» یا «خدا») با اندیشه نامتناهی فراهم می‌شود. به این ترتیب، نوعی این‌همانی در تفاوت (یا به تعبیر هگل، نوعی این‌همانی نظروزرانه) میان هستی نامتناهی و اندیشه نامتناهی ایجاد می‌شود. این نوع این‌همانی همان «مطلق»ی است که هر امر جزئی ذیل آن، که امر کلی است، مندرج می‌شود. از یک طرف، خدا دیگر به قلمرو متعالی (بیرون از اندیشه بشری) تعلق ندارد، بلکه با اندیشه بشری‌ای که از بند تناهی خویش رها شده، یگانه است. از طرف دیگر، نسبت فرد تکین انسانی با خدا همواره ناپسندیده است، مگر اینکه فرد تکین انسانی با ارتقا به موقف اندیشه نامتناهی (یعنی با دست‌شستن از وجوه غیرعقلانی یا منحصر به فرد خویش)، زمینه فهم خدا (= «مطلق») را فراهم سازد. خدا یا «مطلق» یا امر متعالی تنها به واسطه اندیشه نامتناهی (که دستگاه عظیمی از وساطت مفهومی است) بر انسان مشکوف می‌شود. فرد تنها از طریق این‌همان شدن با اندیشه نامتناهی (با «مفهوم») قادر است با «مطلق» مواجه شود، آن‌هم «مطلق» درون‌ماندگار و نه متعالی. حال، آزادی عبارت است از ارتقا به مقام اندیشه نامتناهی (به مقام «مطلق»).

براین اساس، حوزه امکان ذیل حوزه ضرورت مندرج می‌شود. حوزه امکان حوزه بی‌واسطگی یا عدم تعیین مفهومی -عقلانی است. با این حال، برون مفهومی یا برون‌عقلی بودن حوزه امکان لزوماً به معنای عقل‌گریزی یا آشفتگی و آشوب نیست. هگل عقلانیت را در امتداد سنت کانتی برحسب تعیین بخشی عقل یا مفهوم به خویشتن و به متعلق خویش تعریف می‌کند (خودآینی). طبق تلقی هگلی، آزادی عبارت است از «در دیگری نزد خود بودن» (Theunissen, 1978) یا عدم آزادی یعنی وجود یک دیگری در برابر اندیشه. به تعبیر دیگر، اندیشه مادام که بر دیگری سیطره مفهومی نداشته باشد آزاد نیست. آزادی هگلی با مفهوم «سیطره»، که تعبیر دیگری از مفهوم «نفی» (Negation) است، گره خورده است. به این ترتیب، ممکن است به نظر رسد که در حوزه امکان، فرد تکین انسانی در دیگری نزد خویش نیست، زیرا دستخوش

¹ Verständlichkeit

² vernünftig

³ wirklich

⁴ Vernünftigkeit

چیزهایی بیرون از خویش (یعنی بیرون از عقلانیت خویش) است: میل، طبیعت و غیره. با این حال، اگر حوزه امکان را به وجهی دیگر در نظر بگیریم، چه بسا بتوان الگوی دیگری برای آزادی یافت. در این تلقی دیگر، آزادی ذیل مفهوم «منفی» یا «سیطره»ی مفهومی تعریف نمی‌شود، بلکه ذیل نوعی رابطه بی‌واسطه با امر متعالی تعریف می‌شود. اما در اینجا پیش از طرح این بحث به انتقاد شلینگ متأخر از نظام هگلی می‌پردازیم و، پس از آن، در پرتو مباحث شلینگ، و برحسب آرای کریستوف مکنه در کتاب نظریه‌رهایی (Menke, 2022)، دورنمایی از الگوی دیگری از آزادی را به اجمال ترسیم می‌کنیم.

انتقاد شلینگ متأخر از «مطلق» هگلی

شلینگ متأخر فلسفه هگل را «فلسفه منفی» نامید. چنین فلسفه‌ای در اندیشه محض، مفهوم محض^۱، باقی می‌ماند و از آن خارج نمی‌شود، به طوری که، چنان‌که گفتیم، اندیشه و هستی، منطقی و متافیزیک یگانه می‌شوند. هستی، یعنی آنچه شلینگ تعبیر به امر ثبوتی می‌کند (Schelling, 1856: 74-94)، امری خارج از مفهوم است، اما نزد هگل فاصله‌ای با اندیشه ندارد، بلکه حتی خود اندیشه است. یعنی با اندیشه این‌همانی در تفاوت دارد، به طوری که تفاوت ذیل این‌همانی قرار می‌گیرد. به تعبیر شلینگ، در فلسفه هگل

گویی مفهوم همه چیز است و هیچ چیز را بیرون از خویش بر جای نمی‌گذارد. (شلینگ، ۱۳۹۷: ب:

(۱۴۴

با این حال، به‌زعم شلینگ، تفاوتی میان «شناختن» و «اندیشیدن» وجود دارد که به نقد عقل عملی کانت بازمی‌گردد (کانت، ۱۴۰۱: ۲۳۶)، به این معنی که متعلق اندیشه امر ممکن (آنچه قابل شناخت است) است ولی متعلق شناخت امر بالفعل یا ثبوتی است (شلینگ، ۱۳۹۷: ب: ۱۴۴). به علاوه، از نظر شلینگ، مفهوم هگل جای خدا را می‌گیرد، به این معنی که

خالق حقیقی مفهوم است. با مفهوم، خالق را در اختیار داریم و به چیزی بیرون از مفهوم نیاز

نداریم. [...] مفهوم خداست. (شلینگ، ۱۳۹۷: ب: ۱۴۴)

فلسفه هگل نوعی مونیسم است (Horstmann 1984: 27-36) که در آن همه چیز ذیل مفهوم گنجانده می‌شود.

شلینگ در خصوص موضع فلسفی هگل می‌نویسد:

نمی‌توان انکار کرد که هگل به سرشت صرفاً منطقی فلسفه‌ای که تصمیم گرفته بود روی آن کار کند و وعده داده بود آن را به هیئت کاملش برساند به‌خوبی پی برده بود. اگر این [رویه] را رها نکرده بود و اگر این اندیشه را با چشم‌پوشی مؤکد، با چشم‌پوشی قاطع از هر چیز ثبوتی عملی کرده بود، آنگاه او گذار قاطع به فلسفه ثبوتی را رقم زده بود، زیرا امر منفی، یعنی قطب منفی، هیچ کجا

¹ reiner Begriff

ممکن نیست در ناب‌بودنش حاضر باشد ولی بی‌درنگ قطبِ ثبوتی را اقتضا نکند. اما آن بازپس‌نشستن در اندیشه صرف، در مفهوم ناب، چنان‌که بی‌درنگ در نخستین صفحاتِ منطقیِ هگل می‌توان تصریح‌شده‌اش یافت، با این ادعا گره خورد بود که مفهوم گویی همه چیز است و هیچ چیز را بیرون از خویش بر جای نمی‌گذارد. (شلینگ، ۱۳۹۷: ۱۴۳-۱۴۴)

موضعی که بیشترین تقابل را با موضعِ هگل دارد موضعِ یاکوبی است. یاکوبی در نامه‌ای به فیشته می‌نویسد:

دوستِ عزیزم، راستش را بخواهید رنجیده‌خاطر نخواهد شد اگر دیدگاهی که من با ایدئالیسمی مقابل می‌نهم که با تعبیرِ نیهیلیسم به بادِ ملامتش می‌گیرم از جانبِ شما یا فردی دیگر وهم و پندار نامیده شود. (Jacobi, 1799: 39)

نیست‌انگاری در نظرِ یاکوبی دقیق‌ترین توصیفی است که می‌شود از ایدئالیسمِ هگل به دست داد. به بیانِ شلینگ، یاکوبی آنچه هگل تعبیر به عقل^۱ - در برابرِ فاهمه^۲ - می‌کرد به هیچ‌روی به مثابهٔ ارگانِ حقیقت به رسمیت نمی‌شناخت. یاکوبی بر آن بود که امرِ الهی، یعنی امرِ ثبوتی، را با «طردِ امرِ منفی و بدونِ غلبه بر آن» به دست آورد (شلینگ، ۱۳۹۷: ۱۹۰). از نظرِ یاکوبی، خدا امری شخص‌وار بود، به طوری که اگر قرار باشد خدا از طریقِ امرِ منفی - به تعبیرِ شلینگ، از طریقِ «باشندهٔ نباشنده»^۳ - شناخته شود، آنگاه یاکوبی، به بیانِ شلینگ، مدعی می‌شود که

خدایی که شناختنش ممکن باشد اصلاً خدا نیست [...] . ظلماتی که دیده شود دیگر ظلمات نیست [...] . خدایی که به همان نحوی شناخته شود [...] که چیزی در ریاضیات شناخته می‌شود، یعنی در دانشی که حقیقتاً دانا نیست، چنین خدایی اصلاً خدا نمی‌بود. (شلینگ، ۱۳۹۷: ۱۹۱)

با وجود این، طردِ امرِ منفی، طردِ مفهوم، به معنایِ طردِ وساطت و حرکت بود که خود - چنان‌که کانت گفته بود (کانت، ۱۴۰۱: ۱۳۰) - به معنیِ کوریِ دانش بود. شلینگ در خصوصِ موضعِ یاکوبی می‌نویسد:

ولی حال اگر رأی حقیقیِ او این باشد، دقیقاً از اینجا نتیجه می‌شود که خدا ممکن نیست به طورِ بی‌واسطه شناخته شود، زیرا دانشِ بی‌واسطه فقط ممکن است دانشِ کور باشد، دانشِ نادان = که [هیچ چیز را] از طریقِ حرکت نمی‌شناسد (زیرا در هر حرکتی وساطت هست)، بلکه فقط از راهِ حرکت نکردن [چیزها را] می‌شناسد. (شلینگ، ۱۳۹۷: ۱۹۱)

¹ Vernunft

² Verstand

³ das nicht seyend Seyende

بنابراین، موضع یاکوبی نیز موضعی نابسنده بود زیرا نقش امر منفی، مفهوم، را در شناخت امر ثبوتی، یعنی امر الهی، نادیده می‌گرفت. هگل و شلینگ، هردو، با موضع یاکوبی مخالفت کرده‌اند. هگل در پدیدارشناسی روح می‌نویسد هرگونه شناخت بی‌واسطه در واقع «ریشه انسانیت را لگدمال می‌کند» (هگل، ۱۳۹۹: ۸۳). شلینگ نیز می‌نویسد:

هر فلسفه‌ای که بنیاد خویش را در امر منفی نگاه ندارد و بخواهد بدون امر منفی و، بنابراین، به‌طور بی‌واسطه امر ثبوتی را، امر الهی را به دست آورد، درنهایت، بر اثر کوفتگی گریزناپذیر روحانی می‌میرد. (شلینگ، ۱۳۹۷: ۱۹۲)

کانت در نقد نخست میان شهود، فاهمه و عقل تمایز گذاشت. این تمایز از نظر کانت ضروری بود، اگر بنا بود ضرورت (قلمرو شناخت) و آزادی (قلمرو اخلاق) توأمان معقول گردانده شوند. این قول کانت نیز در همین جهت است: لذا من باید دانش را رفع می‌کردم تا برای ایمان مجالی می‌یافتم. (Kant, 1998: 30)

تمایز محتوا و مفهوم (شهود و فاهمه)، از نظر شلینگ، یگانه موضع درست در فلسفه است. این تمایز، یعنی تمایز امر ثبوتی (غیر مفهومی) و امر منفی (مفهومی)، دقیقاً بر سخن کانت منطبق است: «شهود بدون مفهوم کور است و مفهوم بدون شهود تهی». عقل، ذیل تلقی کانتی از آن، که می‌کوشد بدون شهود به شناخت دست یابد، همواره دچار جدل یا دیالکتیک می‌شود. درمقابل، هگل این تمایز را به نقد می‌کشد و این نقد را بر سخن خود کانت در استنتاج استعلایی مقولات فاهمه مبتنی می‌کند (Hegel, 1970b: 304-5). شلینگ، درمقابل، بر تفاوت تأکید می‌ورزد.

براین اساس، چنین می‌نماید که شلینگ در پی آن است که در برابر هگل و سیطره مفهوم بر هستی (امر منفی بر امر ثبوتی) از نوعی تمایز میان امر منفی و امر ثبوتی سخن بگوید، شبیه تمایز میان نومن و فنومن نزد کانت. باوجوداین، نباید از این نکته غافل شد که نزد کانت مقولات فاهمه (امر منفی) بر نومن (امر ثبوتی) - برای حصول شناخت - قابل اطلاق نیستند ولی «اندیشیدن» به نومن بر حسب مقولات (دست کم بر حسب مقوله علیت) امکان‌پذیر است. «آزادی» نزد کانت هرگز به شناخت در نمی‌آید، اما می‌توان بر حسب مقوله علیت بدان «اندیشید»، به‌طور سلبی از آن شناخت حاصل کرد، و نوعی واقعیت ابژکتیو عملی به آن نسبت داد (کانت، ۱۴۰۱: ۱۳۰-۱۳۱). اینکه آزادی هرگز تحت مفاهیم مندرج نمی‌شود و خود مبنای هرگونه مفهوم‌پردازی است موضوعی است که شلینگ در پژوهش‌های فلسفی در باب ذاتی آزادی انسان بر آن تأکید می‌ورزد:

همبستگی مفهوم آزادی با کل جهان‌بینی محتملاً همواره موضوع مسئله‌ای ضروری باقی خواهد ماند که بدون حل آن نفس مفهوم آزادی پادروها و فلسفه کاملاً بی‌ارزش خواهد بود، زیرا این مسئله

بزرگ به تنهایی رانه اصلی ناآگاه و نادیدنی هر کوشش برای شناخت، از نازل ترین تا والاترین، است
[...]. (شلینگ، ۱۳۹۷ الف: ۳۳۸)

شلینگ با طرح دوباره مسئله آزادی رخنه‌ای میان هستی و اندیشه ایجاد می‌کند، زیرا تنها از طریق آزادی است که می‌توان از هر کل بسته‌ای فراتر رفت. فلسفه نظرورزانه هگلی که بر این همانی هستی و اندیشه مبتنی است، به موجب تکیه بر مفهوم، انسجام خود را از دست می‌دهد زیرا، به موجب آن، امر ایجابی ذیل امر منفی و آزادی ذیل ضرورت تعریف می‌شود. آزادی هستی‌ای است که ذیل مفهوم نمی‌گنجد، زیرا مفهوم قلمرو ضرورت است و آزادی، طبق تعریف، تحت سیطره ضرورت مفهوم نیست. آزادی عامل پیوند فلسفه ثبوتی و منفی است (Schelling, 1856)، زیرا از یک سو به موجب آنکه خودش عین هستی است با هستی رابطه دارد و از آنجاکه هرگونه مفهوم‌پردازی فلسفی در گرو آزادی است، با مفهوم و شناخت نسبت دارد. بدین ترتیب، درحالی‌که در فلسفه هگل این همانی هستی و اندیشه بر تفاوت آن دو غلبه می‌کند، در نزد شلینگ متأخر هرگونه این همانی هستی و اندیشه مسبوق به تفاوتی است میان آزادی و هر فهمی که از هستی حاصل می‌شود.

برون‌رفت از دور: آزادی طبق الگوی دیگر

از آنچه تاکنون گفته شد این نتیجه حاصل می‌شود که، در نظام هگلی، آزادی ذیل ضرورت عقلی (وساطت مفهومی) و هستی ذیل اندیشه تعریف می‌شود. به علاوه، امر متعالی در حوزه اندیشه نامتناهی بازتعریف می‌شود، به طوری که تعالی اساساً نفی می‌گردد. شلینگ تأکید می‌کند که اندیشه و شناخت بر نسبت امر منفی و امر ثبوتی مبتنی است و نه، آن‌گونه که هگل می‌کوشید اثبات کند، بر صرف امر منفی (مفهوم و وساطت مفهومی). همچنین در بالا متذکر شدیم که آزادی نزد هگل بر حسب مفهوم «سیطره» به فهم درمی‌آید (سیطره اندیشه بر دیگری‌اش). در مقابل، کریستوف منکه در نظریه‌رهایی (Menke, 2022) بر این رأی پافشاری می‌کند که آزادی نه بر «سیطره» یا «فعالیت» بلکه بر «تسلیم» یا «انفعال» مبتنی است، دست‌کم به‌عنوان دقیقه‌ای بنیادی از آزادی. این رأی در وهله نخست دور از انتظار به نظر می‌رسد، زیرا آزادی با تسلیم در تناقض است. با این حال، چنان‌که در بالا شرح دادیم، خود الگوی آزادی بر حسب «سیطره» به عدم آزادی منجر می‌شود، زیرا در این الگو آزادی عبارت است از مطابقت با امر کلی یا فرد تکیه انسانی تا جایی آزاد است که ذیل امر کلی مندرج شود. در مقابل، بر حسب رأی منکه، بنیادی‌ترین تعریف آزادی، یعنی آزادی به مثابه خودآیینی^۱، توانایی «از نو آغازکردن» است. توانایی از نو آغازکردن از جمله به معنی توانایی از نو فهمیدن یا به طرز تازه‌ای فهمیدن است. حال آنکه در الگوی آزادی هگلی (این همانی) امکان از نو آغازکردن اساساً منتفی است، زیرا هر آغازی پیشاپیش مسبوق به «مطلق» و «وساطت مفهومی» است.

¹ Autonomie

لذا، طبق نظر منکه، آزادی در وهله نخست از راه‌هایی^۱ از عادت^۲ امکان‌پذیر می‌شود، زیرا «از نو آغاز کردن» مستلزم رهایی از عادت است. عادت در اینجا بر هرگونه تفسیرشدگی از پیش موجود (هرگونه دادگی) مبتنی است، به طوری که نظام هگلی نیز به مثابه نوعی عادت تلقی می‌شود، عادت اندیشیدن بر حسب سیطره سوژکتیویته بر متعلقش. اما رهایی از سوژکتیویته نمی‌تواند فعلی از جانب خود سوژکتیویته باشد. به تعبیر دیگر، سوژکتیویته هگلی دایره‌ای بسته است که بیرون از خویش چیزی را به رسمیت نمی‌شناسد تا از آن متأثر شود و از خویش بیرون آید. در نتیجه، طبق رأی منکه، تنها یک امر بیرون از سوژکتیویته می‌تواند سوژکتیویته را رهایی بخشد. لذا، رهایی مستلزم یک دقیقه آغازین انفعال است، انفعالی که سوژکتیویته را از حوزه عادت (ضرورت هگلی) رها می‌کند و به حوزه امکان فرامی‌برد. این دقیقه بنیادی انفعال را منکه با مفهوم «جذبه»^۳ توضیح می‌دهد. فرد در حالت جذبه مفتون امری می‌شود که به کلی غیر از چیزهایی است که در حوزه عادت، واقعیت، تفسیرشدگی سنتی یا فراداده قابل فهم است. امر مجذوب‌کننده طبق مفهوم پردازشی معتاد قابل تبیین نیست - منکه برای توضیح ساختار جذبه به سفر خروج در عهد عتیق رجوع می‌کند. موسی (ع) با بوته آتش گرفته‌ای مواجه می‌شود که بوته را نمی‌سوزاند و خاکستر نمی‌کند. این امر خارق عادت همان دقیقه انفعال است که فرد را از عادت خارج می‌کند. خروج از عادت، در ضمن، امکان مشاهده واقعیت معتاد را فراهم می‌کند. تازه پس از فراروی از امر عادی است که فرد قادر می‌شود به امر عادی بنگرد و احیاناً آن را طور دیگری تفسیر کند یا طور دیگری دست به عمل بزند: از نو آغاز کند. به این ترتیب، آزادی مستلزم یک دقیقه انفعال یا جذبه است که سپس امکان یک دقیقه فعال را فراهم می‌کند. نکته اساسی در این ماجرا این است که آزادی، طبق این الگو، نه بر حسب این همانی یا سیطره، بلکه بر حسب تفاوت و تسلیم تعریف می‌شود، که اساساً الگویی غیر از الگوی خودآیینی غربی است. به علاوه، در اینجا پیوند امر منفی و امر ثبوتی را مشاهده می‌کنیم، زیرا تجربه جذبه فرد را از حوزه عادی به حوزه‌ای ماورایی پرتاب نمی‌کند بلکه امکان از نو اندیشیدن و از نو عمل کردن^۴ را فراهم می‌کند.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، نخست شرحی از تکوین مفهوم «مطلق» در ایدئالیسم آلمانی به دست دادیم. در گام دوم، نشان دادیم که هگل «مطلق» را این‌همانی نظرورژانه اندیشه و هستی تعریف می‌کند و، بر حسب آن، آزادی را ارتقا به موقف اندیشه نامتناهی از طریق فلسفه یا، به تعبیر دیگر، اندراج ذیل امر کلی تلقی می‌کند. سپس نشان دادیم که چگونه «خدا» یا امر متعالی در نظام هگلی درون سوژکتیویته بازتعریف می‌شود و امکان تعالی منتفی می‌شود. در نتیجه، دیدیم که آزادی به معنای «از نو آغاز» کردن در نظام هگلی غیر ممکن است. پس از آن، با رجوع به اندیشه‌های شلینگ متأخر، نشان دادیم که نقص نظام هگلی از نظر او این است که در نظام هگل گویی «همه چیز مفهوم است و بیرون از مفهوم هیچ چیز باقی

¹ Befreiung

² Gewohnheit

³ Faszination

⁴ Neuanfangen

نمی‌ماند». از نظر شلینگ، کمابیش مطابق با رابطه فاهمه و شهود نزد کانت، اندیشه، که امر منفی است، بدون هستی، که امر ثبوتی است، همواره تهی باقی می‌ماند و، در نتیجه، تنها رابطه امر منفی و امر ثبوتی است که فلسفه را تکمیل می‌کند و امکان آزادی و، در نتیجه، شناخت و کنش را میسر می‌سازد. نهایتاً با توجه به بحث متأخر کریتسوف منکه در کتاب نظریه‌های، دورنمایی از الگوی دیگری از آزادی را ترسیم کردیم که می‌تواند از دایره بسته فلسفه هگلی برون‌شده به امر متعالی (حوزه امکان) بگشاید.

References

- Fichte, Johann Gottlieb (1965a), “[Rezension:] *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*”. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von Erich Fuchs, Reinhard Lauth, Hans Jacobs, und Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1964-2011. Band I, 2
- Fichte, Johann Gottlieb (1965b), *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. herausgegeben von Erich Fuchs, Reinhard Lauth, Hans Jacobs, und Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1964-2011. Band I, 2
- Fichte, Johann Gottlieb (1970), *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. herausgegeben von Erich Fuchs, Reinhard Lauth, Hans Jacobs, und Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1964-2011, Band I, 4
- Hegel, George Wilhelm Friedrich (1970a), *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophy*. In *Werke*, herausgegeben von E. Moldenhauer und K. Michel. Frankfurt: Suhrkamp, Band 2
- Hegel, George Wilhelm Friedrich (1970b), *Glauben und Wissen*. In *Werke*, herausgegeben von E. Moldenhauer und K. Michel. Frankfurt: Suhrkamp
- Hegel, George Wilhelm Friedrich (2008), *Wissenschaft der Logik*, Neu herausgegeben von Hans-Jürgen Gawoll mit einer Einleitung von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag

- Henrich, Dieter (1967), *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Farnkfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Horstmann, Rolf-Peter (1984), *Ontologie und Relationen: Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königstein: Athenäum
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1799), *Jacobi an Fichte*, Hamburg: Perthes
- Kant, Immanuel (1998), *Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben von Jens Timmermann, Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg: Felix Meiner Verlag
- Menke, Christoph (2022), *Theorie der Befreiung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Pippin, Robert (2019), *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in the Science of Logic*, Chicago: The University of Chicago Press
- Plato, (1997), *Letter VII*, in *Complete Works*, ed. by John M. Cooper, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company
- Schelling, Friedrich Willhelm Joseph von (1856), *Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*, in *Sämmtliche Werke*, herausgegeben von Karl Friedrich August von Schelling. Stuttgart/Augsburg, Band II, 3
- Seebohm, Thomas M (1994), "Fichte's Discovery of the Dialectical Method," in *Fichte: Historical Context/Contemporary Controversies* (ed.) Daniel Breazeale and Tom Rockmore. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press
- Theunissen, Michael (1978), *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schelling, Friedrich Willhelm Joseph von (2019a), *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Translated by Mojtaba Derayati & Abolhassan Arjmand Tajoddini, Tehran: Sahbkhiz (In Persian)
- Schelling, Friedrich Willhelm Joseph von (2019b), *Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus*, Translated by Seyed Masoud Hosseini, Tehran: Sahbkhiz (In Persian)
- Schelling, Friedrich Willhelm Joseph von (2021), *System des transzendentalen Idealismus*, Translated by Seyed Masoud Hosseini, Tehran: Nashr-e Ney (In Persian)

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (2022), *Philosophie und Religion*, Translated by Abolhassan Tajoddini & Mojtaba Derayati, Tehran: Shabkhiz (In Persian)

Kant, Immanuel (2022), *Critique of Practical Reason*, Translated by Seyed Masoud Hosseini, Tehran: Nashr-e Ney (In Persian)

Hegel, George Friedrich Wilhelm von (2021), *Phanomenologie des Geistes*, Translated by Seyed Masoud Hosseini & Mohammad Mahdi Ardebili, Tehran: Nashr-e Ney (In Persian)