

هستی‌شناسی و کارکردگرایی در پدیدارشناسی روح هگل^۱

نویسنده: کلودیو باسیو^۲

برگردان: بهزاد کورشیان

چکیده: این مقاله با تشریح تمایز میان تفکر جوهر‌باور (substantialist) و اندیشه‌ی کارکردگرا (functionalist) آغاز می‌شود. به‌زعم کارکردگرایی فلسفی ابژه‌ی (object) شناخت انسان همواره نتیجه و حاصل سازه / ساختاری (construction) درونی، و نه بازتاب منفعلانه‌ی جهان بیرونی است. "نقد عقل محض" نخستین صورت‌بندی این برنامه‌ی نوین فلسفی بود. یکی از مهم‌ترین نتایج این نقد کانتی بازسازی مفهوم^۳ (concept) هستی‌شناسی بود. این امکان‌پذیری هستی‌شناسی، بنا به مفهوم جدید آن، به واسطه‌ی ایده‌ی این‌همانی میان امکان واقعیت، چیزی مربوط به شناخت و اندیشه‌ی انسان، و آنچه ما "واقعیت" می‌نامیم، تعیین یافته بود. کل ایده‌آلیسم آلمانی این مفهوم جدید از هستی‌شناسی را به کار بست. ویژگی خاص دریافت هگلی در "پدیدارشناسی روح" این است که این‌همانی در آغاز وضع نمی‌شود بلکه در فرایند توسعه و تکامل آن به آگاهی به دست می‌آید. بررسی پیش رو بر آن است تا نشان دهد که این دریافت بیش از هر چیز کارکردگرایانه است زیرا واقعیت در اینجا، به‌سان ابژه‌ی آگاهی، پیکربندی ویژه‌اش را بر اساس وحدت منطقی آن‌ها / دقایقی (moments) که متعلق به هر شکلی (form) از آگاهی و نسبت به تمامیت‌شان است درمی‌یابد.

واژگان کلیدی: هستی‌شناسی، کارکرد، علم، پدیدار

1. Claudiu Baciu (2010), *Ontology and Functionalism in Hegel's Phenomenology of Spirit*, *Balkan Journal of Philosophy*, Vol.

2, Issue 2.

2. Institute of Philosophy and Psychology, „C.R. Motru”, Bucharest

۳. برای واژه‌ی **Concept** به زبان فارسی معمولاً از سه معادل ایده، تصور و مفهوم استفاده می‌شود که جملگی قابل اعتنا هستند. به طور مشخص،

هگل واژه‌ی آلمانی **Begriff** را به معنای مفهوم به کار می‌برد که در زبان انگلیسی برای آن از معادل **Notion** استفاده می‌شود تا وجه تمایز آن با **Concept** لحاظ شود. در این جا نیز با عطف نظر به این اختلاف معنایی هر جا از **Concept** نام برده شده است معادل **مفهوم** و آنجا که واژه‌ی

Notion به کار رفته است به تاسی از مرحوم عنایت از معادل صورت معقول استفاده شده است.م

به عقیده‌ی ارسطو، که تصور (conception) هستی‌شناختی‌اش دیدگاه غالب اندیشه‌ی غربی تا پایان قرون وسطی بود، مفاهیم ما جوهرهای واقعی را بازتاب می‌دهند، جوهرهایی که به نحوی موثر به آنها مربوط هستند. بین شناخت (knowledge) و واقعیت (reality) هیچ دیوار غیر قابل عبوری وجود ندارد. این درک (understanding) از شناخت که علم باستان و قرون وسطی را شکل بخشید عمدتاً مبتنی بر مشخصه‌ای کیفی بوده است، بر خلاف علم مدرن که ماهیتی کمی دارد. علم باستانی و قرون وسطایی گرایشی به فهم و دریافت جوهر طبیعی اشیاء و نه روابط میان آنها داشت. بیش از این، ریاضیات، که برای ما علم این روابط است، از نظر ارسطو مانعی بود بر سر راه آن فهم و دریافت (جوهرین). از سوی دیگر، اما، همان‌گونه که (Cassirer 1910, 15)، در ریاضیات و هندسه، ما با گونه‌ی متفاوتی از مفهوم‌سازی سروکار داریم. مفاهیم ریاضی واقعیات بیرونی را بازتاب نمی‌دهند، اعداد و اشکال هندسی نمی‌توانند به‌سان این بازتاب‌ها ملاحظه شوند. برعکس، در ریاضیات ما با تقلیل (Setzung) واقعی ایجاد مفاهیم مواجه هستیم. و مشابه همین در تمامی علم طبیعت مدرن رخ می‌دهد. علمی که با دشواری خود را از تصور جوهر‌باورانه‌ی سنت فلسفی جدا می‌سازد، و دریافت نظرورزنانه‌اش را بر سازه / ساختارهای مفهومی یقینی و قطعی بنیان می‌گذارد تا به یاری آن‌ها بتواند بعد از این واقعیت را مورد تحقیق و پژوهش قرار دهد. به همین دلیل، این مفاهیم با دقت بسیار به وسیله‌ی دانشمندان توصیف و تبیین می‌شوند، آنها از میان جنبه‌های متعدد واقعیت یکی را گزینش (selection) می‌کنند. ما در هر علمی چنین گزینشی را می‌بینیم. این گزینش حتی در سطح ادراک حسی (perception) معمول ما هم اتفاق می‌افتد. از این رو، تنها با شروع از مفهوم پیشین‌شی‌ای که با آن مواجه خواهیم شد است که با واقعیت روبرو می‌شویم (Cassirer 1910, 225). این الگوی کارکردی مدرن (functional) شناخت است، الگویی که در آن واقعیت بنا به مفاهیمی که ما داده می‌شود که پیش از این آنها را در اختیار داشته‌ایم.

این دگرگونی از پارادایم (paradigm) جوهر‌باوری باستانی و قرون وسطایی به کارکردگرایی مدرن با ملاحظه‌ای درباب فهم و ادراک سوژکتیویته‌ی (subjectivity) انسان تحقق پیدا کرد. در شیوه‌ی باستانی درک این سوژکتیویته، تفسیر انسان بر مبنای تفسیر جهان شکل گرفته بود، جهانی که به‌سان نظم‌ی کیهانی و در عین حال "مخلوق خداوند" درک می‌شد، و در آن اشیاء طبیعی در هماهنگی با یکدیگر بودند و دارای غایت (حتی اگر این غایت همواره برای انسان قابل فهم نمی‌بود). اینجا خود انسان به‌سان "جوهر" درک می‌شود (در هماهنگی با مدل اشیاء بیرونی)، و به همین جهت همچون وجودی تصور می‌شود که به دنیا می‌آید و از دنیا می‌رود، بدون اینکه هیچ تغییری در ذات (essence) آن رخ دهد. در مورد شیوه‌ی دوم اندیشیدن، ما از این خود (self) بر مبنای یک اصل درونی استوار بر خودیقینی (self-certainty) تفسیری داریم (Taylor 1975, 6). حتی اگر این خود در رابطه با تفسیر جهان بیرونی نیز قرار بگیرد، تفسیری که بنیاد آن نه بر علم ارسطویی، بلکه بر علم مدرن یعنی علم طبیعت گالیله‌ای است به‌دلیل مضمون نوین این علم، خودی است که صرفاً بازتاب کیهان (macrocosm) نیست، بلکه فاعل یک اصل وحدت‌بخش و نظام‌بخش است. علم مدرن دیگر نه با قیاس‌ها یا علل غایی، بلکه با اصول و استنتاج‌ها، و با تجربیات و قوانین سروکار دارد. با آغاز از مدل این علم و اتکا به آن، خود انسان و آگاهی او، به مانند اصول مولد در نظر گرفته می‌شوند. چنانکه همه می‌دانند، هدف این علم، و عموماً کل دانش مدرن، استیلا بر طبیعت است (برای متفکران مدرن، دانش، قدرت است)، طبیعت نه به عنوان مرکز و محور "نظم کیهانی"، بلکه

همچون مرکز و محور فرایندهایی درک می‌شود که هیچ منطق کلی ندارند، یعنی، از معنای هستی‌شناختی کلی برخوردار نیست.

علم مدرن از درون این درک نوین در پایان قرون وسطی پدید آمد، هنگامی که، در "نبرد و نزاع کلی‌ها"، نام‌گرایی یا اصالت‌تسمیه (nominalism)، واقع‌گرایی (realism) را شکست داد. به‌زعم این نام‌گرایی یا اصالت‌تسمیه، انسان نمی‌تواند دلایل اراده‌ی الهی را بفهمد. اگر در گذشته عقل انسان در مقام مشارکت‌کننده در عقل الهی تفسیر می‌شد، اکنون در کانون (منازعات) الهیات، از بازنمایی قدرت مطلق الهی باز می‌ماند که با بازنمایی عشق الهی جایگزین شده بود. نتیجه‌ی این تغییر جهت این است که خدا در قدرت مطلقش نمی‌تواند به مانند وجودی محدود اندیشیده شود، این محدودیت حتی عشق او را نیز در بر می‌گرفت. بنابراین کسی نمی‌تواند هیچ دلیل عقلانی‌ای برای این واقعیت که اشیاء طبیعی به مانند خودشان هستند و از این جهت تفاوتی ندارند، ارائه کند، زیرا خدا هم می‌تواند آنها را در هر زمانی تغییر دهد و هم می‌تواند آنها را به طریقی دیگر خلق کند. علاوه بر این شناخت ما نمی‌تواند شناخت جوهر واقعیت باشد، شناخت بنیاد و شالوده‌ی واقعیت باشد، بلکه تنها می‌تواند شناخت شیوه‌ای باشد که این واقعیت در چارچوب آن با ویژگی و خصلت پدیداری/ش بر ما آشکار می‌شود.^۴

۴. در اواخر قرون وسطی، میان طرفداران افلاطون از یک سو، و پیروان ارسطو از سوی دیگر نزاعی درباره‌ی ذات و ماهیت کلیات (universals) در گرفت که به تعبیری سایه‌ی آن بر سر تمامی مباحثات پیرامون الهیات مسیحی در این دوره گسترده شد. به طور کلی، طرفداران افلاطون که با نام رئالیست‌ها (Realists) شناخته می‌شدند، در برابر مخالفان ارسطویی قرار می‌گرفتند که با عنوان نومیالیست‌ها (Nominalists) مطرح بودند. مهم‌ترین وجه تمایز این دو گروه شاخص عبارت از این بود که دسته‌ی نخست برای "کلیات" وجود واقعی (real existence) قائل بودند و آن را جزئی لاینفک و جدانشدنی از وجود اشیاء (objects) متعدد می‌دانستند که زیر یک نام مشترک شناخته می‌شوند. به‌زعم آنها هر شیء مفردی دارای یک اسم کلی است که به همان اندازه‌ی شیء واقعی برخوردار از وجود حقیقی است. برخلاف اینها، دسته‌ی دوم بر این باور بودند که وجود "کلیات" ناشی از تصورات و مفاهیم ذهنی درباره‌ی طبیعت و انواع مقولات یا همان اسامی برای تعداد بیشماری از اشیاء مفرد است. آنها نه ایده‌ها (ideas)، نه مفاهیم (concepts)، نه مقولات (categories)، و نه اسامی (names)، هیچکدام را جزئی از وجود اشیاء نمی‌دانستند و یا به این که اینها نیز همچون اشیاء دارای وجود حقیقی هستند اعتقاد نداشتند. در واقع، نومیالیست‌ها برای "کلیات" شأن اشتراک لفظی قائل بودند، در حالی که رئالیست‌ها وجود جنس و نوع در "کلیات" را نشان‌دهنده‌ی وجود نوعی واقعیت در اشیاء تلقی می‌کردند. دونس اسکوتوس (Duns Scotus) را می‌توان مشهورترین نماینده‌ی رئالیسم در فلسفه‌ی مدرسی (Scholasticism) به شمار آورد. اسکوتوس درباره‌ی مسئله‌ی "کلیات" بر این باور بود که می‌توان به یک ذات مشترک در میان تمام مفردات قائل بود که در عین حال واحد است؛ هرچند که این کلی بالفعل، صرفاً امری ذهنی باشد. علی‌رغم تناقض ظاهری این استدلال، او بدین امر اذعان دارد که این "کلی" نوعی وحدت ذهنی است که زیر وحدت عددی قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، هرچند او امر کلی را یک انتزاع عقلی می‌داند، اما به این نکته نیز معترف است که این انتزاع عقلی می‌تواند منجر به شناخت امور جزئی زیر یک مفهوم مشترک شود. از این نقطه نظر اسکوتوس مبحث "کلیات" را به منزله‌ی یک بحث ضروری منطقی تلقی می‌کند. در مقابل، ویلیام اکام (William Ockham) نیز برجسته‌ترین نماینده‌ی نومیالیسم است که جدال منطقی پیرامون "کلیات" را به منازعه‌ای فلسفی تبدیل کرد. او شناخت را مسئله‌ای درباره‌ی اشیاء و نه صور انتزاعی ذهن در نظر می‌گرفت. به عقیده‌ی اکام این صور انتزاعی موضوع شناخت نیستند بلکه صرفاً ابزاری هستند که بر مبنای آنها اصولاً شناخت ممکن می‌شود. او بر این باور بود که "کلیات منطقی" اسامی هستند که بر اسامی دیگر قابل حمل‌اند؛ اما الزاماً دلالت بر اشیاء نمی‌کنند، بلکه تنها اسامی بر افراد متعدد محسوب می‌شوند. بدین ترتیب، اکام "کلی" را در مقام شیء در نظر نمی‌گرفت و البته بر این امر تأکید داشت که شناخت امری معطوف به اشیاء و نتیجتاً عینی است و نه امری معطوف به "کلیات" و طبعاً ذهنی. دیدگاه‌های او در این موضوع به‌ویژه در شکل‌گیری سنت فلسفه‌ی تجربه‌گرا موثر واقع شد. علاوه بر این، منازعه‌ی فراگیر میان رئالیسم و نومیالیسم در قرون وسطی را یکی از عوامل فروپاشی اسکولاستیسم و الهیات مسیحی می‌دانند. هگل نیز در مجلد سوم درسگفتارهایش درباره‌ی تاریخ فلسفه در قسمتی با عنوان "تضاد میان رئالیسم و نومیالیسم" به تفسیر این جدال می‌پردازد و از آن با نام تضاد متافیزیکی میان "کلی" و "جزئی" نام می‌برد. سپس، اشاره می‌کند که رئالیست‌ها برای "کلی" هستی مستقل و مطلق قائل هستند زیرا بر خلاف اشیاء جزئی و منفرد تغییرناپذیر و

پیامد دیگر این چشم‌انداز رد غایت ارسطویی است: دانشمندان مدرن تکامل اشیاء طبیعی را بر مبنای حرکت بر اساس نیروی درونی، نیرویی که در راستای فهم واقعیت باید مفروض گرفته شود، نمی‌پذیرند. از دیدگاه آنها، تمام فرایندهای طبیعی ماهیتی تصادفی دارند (یعنی، پدیداری‌اند)، و در نتیجه فقط تا جایی که به واسطه‌ی تجربه (experience) بتوان به یک شیوه‌ی قطعی از شکل ظهورشان دست یافت، می‌توان بازتولیدشان کرد و در جهت اهداف خود از آنها بهره برد. این یکی از استدلال‌های الهیاتی است که منجر به انقلاب علمی مدرن شد.

متفکری که در مدرنیته مفهوم کارکردگرایانه درباره‌ی خود انسان را بسط داد ایمانوئل کانت است. همه می‌دانند که فلسفه‌ی کانتی میان شیء فی‌نفسه (thing in itself) و پدیدار (phenomenon) تمایز می‌گذارد، و با توجه به این تمایز، مفهوم شناخت که کانت بر اساس آن کار می‌کند تنها برای پدیدارها معتبر است: کانت می‌گوید، ما پدیدارها را می‌شناسیم، نه شیء فی‌نفسه را. شناخت ما ماده‌ی شناخت (حواس) و صورت شناخت (مفاهیم) را پیش‌فرض دارد. کانت فعالیت مفهومی را در کلی‌ترین معنایش به‌سان فعالیت نظم‌دهنده در نظر می‌گیرد، که بر اساس آن عین / ابژه "کثرت" شهودات است. اما این فعالیت نظم‌دهنده معیاری را پیش‌فرض می‌گیرد، یک ابزار عملیاتی که امکانی را فراهم می‌کند تا کثرت نامتعیین شهودات در بازنمودها (representations) به نظم درآیند، یعنی (این ابزار عملیاتی) می‌تواند به ایجاد یک وحدت بیانجامد. بنابراین، بازنمودهای ما در آگاهی ما آشفته و پراکنده ظاهر نمی‌شوند. "معنا"ی بازنمودهای ما مفهوم است، و این نیز در واقع یک کارکرد است، یعنی، نتیجه‌ی فعالیت قرار دادن تعداد زیادی بازنمود تحت یک بازنمود مشترک:

"کانت می‌نویسد، همه‌ی شهودات، اموری حسانی هستند، منوط‌اند به احساسات، و مفاهیمی بر مبنای کارکردها. به همین دلیل، منظور من از این کارکرد، وحدت‌بخشی عمل سامان دادن بازنمودهای مختلف زیر یک بازنمود مشترک است." (Kant, 1881, 60)

بنابراین، این مفهوم شناخت، ایده‌ی بازتاب‌یابی ساده‌ی طبیعت را کنار می‌گذارد، چنین چیزی به معنای کنار گذاشتن درک شناخت به‌سان فعالیتی است که محیط بیرونی را در آگاهی درونی انسان بازتاب می‌دهد. شناخت انسان نه نتیجه‌ی بازتاب‌یابی، بلکه یک سازه / ساختار است. هر چند، این سازه / ساختار اختیاری نیست.

بدون شک، در گفتمان نقد عقل محض علم ریاضی طبیعت جایگاه ممتازی را اشغال کرده است. این رویداد دلایل خوبی دارد. کانت در مقایسه‌ی متافیزیک با دیگر شاخه‌هایی که ارائه‌ی شناخت واقعیت را ادعا می‌کنند، مشاهده می‌کند که در متافیزیک ما با اختلاف میان نویسندگان سر و کار داریم، در حالی که در علوم، بر عکس، ما با توافق میان محققانی که در آن علوم کار می‌کنند مواجه هستیم. او ستایشگر بزرگ متافیزیک است، هدف کانت در واقع کشف آن چیزی است که این توافق در علوم را به منظور به کار بستن متعاقب آن بر متافیزیک در یک وضعیت ممکن میسر می‌سازد. این توافق به معنای آن است که همه‌ی احکام علمی "کلی" هستند (یعنی توسط تمامی اعضای جامعه‌ی علمی پذیرفته شده‌اند) و "ضروری"

تباه‌نشدنی‌اند و نومی‌نالیست‌ها "کلیات" را دارای وجودی عارضی و حاصل تصورات و تعمیم‌های ذهنی می‌دانند بر عکس اشیاء که دارای وجود حقیقی و واقعی هستند.

هستند (یعنی مقبولیت‌شان به مانند چیزی حقیقی، نتیجه‌ی محدودیت عقلانی است، که هیچ کس قادر نیست از آن عدول کند). بدین ترتیب سازه / ساختار کانتی در واقع از واقعیت مسلم (fact) علم نیوتنی آغاز می‌کند، البته، در پیوند با ریاضی و منطق که در طول تاریخ‌شان با دگرگونی‌های بزرگی مواجه نشده‌اند. به عقیده‌ی کانت، شناخت تنها هنگامی به یک شناخت واقعی تبدیل می‌شود که در "ورود به راه مطمئن علم" توفیق یابد (Kant 1, 1881, 369). با این حال چنین شاخه‌هایی در زمان او تنها فیزیک نیوتنی، ریاضی، و منطق بودند. ماهیت علمی آنها در ویژگی استنتاجی‌شان نهفته بود. این ویژگی استنتاجی توسط کانت به‌سان آنچه که در ساختار استعلایی (transcendental) عقل انسان پایه دارد، تبیین می‌شود.

این واقعیت که منطق از زمان پیدایش آن در عهد باستان با هیچ تغییر عمده‌ای مواجه نشده است، کانت را به این باور رساند که کارکردهای عالی عقل – کارکردهایی که نزد او با مقولات (categories) شناسایی شده‌اند – همان انواع احکامی (judgements) هستند که پیش از این توسط ارسطو کشف شده‌اند. علت این امر این است که ما در این قبیل احکام (synthesis) بازنمودهایی مختلف را زیر بازنمودی مشترک ترکیب می‌کنیم. در اینجا کانت ساختار تغییر ناپذیر شناخت را تصدیق می‌کند، عقل کلی و محض، که در همه‌ی انسان‌ها وجود دارد. خودشناسی (self-knowledge) این عقل نه بی‌واسطه، بلکه از طریق فعالیت‌های آن تحقق می‌پذیرد: عقل خود را در هویت واقعی‌اش از یک سو به دلیل خطاهایش، و از سوی دیگر به دلیل علمی که در طول تاریخ بسط یافته‌اند کشف می‌کند. تنها با تامل و باز اندیشی در این علوم است که عقل درباره‌ی خود به این برداشت می‌رسد که یک قوه‌ی پیشینی (a priori) است، که اصول "ذاتی" معینی دارد. این اصول به عقل اجازه‌ی وحدت بخشیدن (ترکیب کردن) همه‌ی مضامینی را که از بیرون بدان وارد می‌شوند، همه‌ی آنها را که به واسطه‌ی حواس داده می‌شوند را می‌دهد. تنها بدین سبب که چنین اصول پیشینی یا "ذاتی" ای وجود دارند، که ترکیب کثرت شهودات را تعیین می‌بخشند، ما می‌توانیم همان‌گونه که کانت تصدیق می‌کند، امکان پیش‌بینی‌های علمی را تبیین کنیم: این پیش‌بینی‌ها در واقع دقیقاً شناخت ترکیبی هستند که به طور دائم به دست عقل و تخیل، تنها در سطوح ناخودآگاه عمل می‌کنند. همه‌ی احکام علمی صراحتاً (پیش‌تر) فعالیت‌های ناشناخته‌ی (مانند ناخودآگاه) ذهن انسان را توضیح می‌دهند. کشف "راه مطمئن علم"، به عبارت بهتر همین فعالیت‌های ذهن انسان است که در طول تاریخ تحقق یافته است، یعنی با استفاده از کوشش‌ها، موفقیت‌ها و شکست‌هایی، که همراه با کنش‌های انسانی رخ می‌دهند. تاریخ‌مندی انسان در این معنا جزء مهم فلسفه‌ی کانتی است.

اگر، در دیدگاه کانت، فلسفه در مقام علم به معنای خودشناسی عقل باشد در این صورت فلسفه می‌تواند تا آنجایی که به ارائه‌ی دقیق و کامل توصیف عقل استعلایی انسان نائل آید، به علم تبدیل شود. کمی بعدتر، نزد فیثسته، علم فلسفه معنای جدید خود را به دست می‌آورد: مسلماً، ما در اینجا توافق بیشتری درباره‌ی خودشناسی "عقل" داریم، اما اکنون این عقل تنها برای انسان و امری محدود نیست، بلکه عقلی نامحدود است، که فعالیت خود را از "من" (I) اخذ می‌کند. در فیثسته ما با "استنتاج استعلایی" مواجه هستیم، که همانند کانت، شیوه‌ای را نشان می‌دهد که در آن ساختارهای بنیادی آگاهی تجربی موجود اشتقاق می‌یابند، استنتاج می‌شوند و یا در بنیاد، شکل ظهور و نمود "من" هستند. این "من" فیثسته فعالیت‌

محض است، که در آغاز فاقد هر نوع بازتابی و بدین ترتیب فاقد هر عین / ابژه‌ای است. تنها هنگامی که این "من" خود را تقسیم می‌کند، هنگامی که "من" در راستای عقب نشستن خود از خودش "نا-من" (Non-I) را وضع می‌کند، و بدین ترتیب "نا-من" را آشکار می‌سازد، تنها پس از آن ابژه به نظر می‌رسد ابژه‌ای آگاهی است. همه‌ی این تحرکات، که از طریق آن "من" به‌سان فعالیتی مطلق وارد عرصه‌ی آگاهی تجربی و مشترک می‌شود، توسط فیثسته در نظریه‌ای که او بر آن نام علم شناخت را می‌گذارد توضیح داده می‌شود (*Die Wissenschaftslehre*).

یکی از نقدهایی که به فیثسته وارد شده این است که این‌همانی اولیه (original identity) میان "من" تجربی و "من" مطلق (این‌همانی‌ای که در کانت نیز به عنوان این‌همانی میان آگاهی تجربی و ادراک استعلایی وجود داشت)، یک پیش‌فرض نظری و برسازنده است، از این رو تنها ویژگی ذهنی (subjective) دارد (در این معنا، ضرورتاً در برابر علم قرار می‌گیرد).

بدین ترتیب این ایده که فلسفه باید شکلی از علم باشد ایده‌ی غالب این عصر است. اما این که عین / ابژه‌ی این علم کدام است مسئله‌ای گشوده بود. در پروژه‌ی کانتی متافیزیک به مثابه علم، هستی‌شناسی، تا جایی یک شاخه‌ی علمی محسوب می‌شد، که شرایط امکان‌بابی طبیعت را به طور کلی فی‌نفسه بحث می‌کرد. بدین علت بود که در این شکل "تحلیلی" (Analytic) صرفاً اندیشه‌ی (عقل) انسان، که قلمرواش محدود و از این رو "یکبار برای همیشه" شناسایی پذیر بود مورد مطالعه و پژوهش قرار می‌گرفت. ایده‌آلیسم پسا-کانتی ایده‌آل این نوع جدید از هستی‌شناسی را اقتباس کرد - و این همان هستی‌شناسی‌ای است که متفکران این عصر هنگام سخن گفتن از فلسفه به شناخت علم یا علم نظر داشتند (*Wissenschaft*). هگل نیز در علم منطق (*Wissenschaft der Logik*) هستی‌شناسی‌ای را بنا نهاد که در پدیدارشناسی روح چنین کرد که درنهایت "مقدمه‌ای" است بر علم یا به عبارت دیگر بر این هستی‌شناسی.

موضوع پدیدارشناسی روح هگلی، بر خلاف، نگرش ایده‌آلیستی "ذهنی" و "یقینی" فیثسته، مسیری را شرح می‌دهد که از آگاهی تجربی به روح کلی راه می‌برد و بدین ترتیب "از نظر علمی" (بدون شک) این‌همانی میان این دو را تضمین می‌کند. آگاهی تجربی از کشف بی‌میانجی این این‌همانی ناتوان است، یعنی نمی‌تواند به واسطه‌ی تصدیق ساده‌ی آن، این‌همانی را درک کند، بلکه به منظور فهم چگونگی ظهور چنین این‌همانی مورد نظر، به میانجی تمامی پیکربندی‌های آگاهی به پیش رانده شود. تنها پس از آن، در علم منطق، این‌همانی مورد نظر به عنوان امری شناخته شده به امکان تطور به سان هستی‌شناسی، مورد توجه قرار گرفت.

بدین ترتیب هگل به سنت متافیزیکی پیشا-کانتی باز نمی‌گردد. ایده‌ی سیر تطور آگاهی مسئله‌ی تاریخ را مطرح کرد. تاریخ دیگر نمی‌تواند توالی ساده‌ی رویدادهایی باشد، که به خاطر علل تصادفی رخ می‌دهند، بلکه به سلسله‌ای از رویدادهای ضرور تبدیل می‌شود که غایتی درونی دارند. نظام علی و معلولی (causality) تنها در علم طبیعت (نیوتنی) پذیرفته شده است، که هر کسی می‌تواند میان علت و معلول، که کاملاً مستقل از یکدیگرند، تمایز قائل شود. در واقع، این اصل بنیادین تصور مکانیکی مدرن است، که فیزیک مدرن را پایه‌ریزی کرده است: اعیان / ابژه‌ها، اعیان / ابژه‌هایی مادی هستند (از این جهت، علم مدرن ارتباط نزدیکی با تصور ماتریالیستی دارد)، یعنی آنها خودانگیختگی ندارند و کاملاً ساکن هستند. آنها تنها می‌توانند واکنش (*react*) نشان دهند. زمانی که چنین تصور علی معطوف به آگاهی کنار زده می‌شود، به عبارت دیگر،

هنگامی که آگاهی دیگر به‌سان اندیشه (*think*) درک نمی‌شود و رابطه‌ی آگاهی با واقعیت دیگر رابطه‌ی میان دو چیز نیست - رابطه‌ای که کنش و واکنش علی را پیش‌فرض می‌گیرد - آنگاه تطور درونی آگاهی به تکامل غایی تبدیل می‌گردد، جایی که مضامین هر مرحله از آگاهی به نحوی پیوسته، به غایت تطور آغازین تر / اولیه‌تر تبدیل می‌شود، آنها از این سیر تطوری پدیدار می‌شوند و دیگر محصول علی و موضعی برخی رویدادهایی نیستند که با آنها مرتبط نیستند. به همین علت است که هگل بر مفهوم "غایت" (آلمانی: *Zweck*) تاکید بسیار زیادی می‌کند، و در به کار بستن معیار قطعی مفهوم غایت‌انگارانه‌ی ارسطویی الزامی قائل می‌شود. با این حال، این غایت‌انگاری کاملاً یک غایت‌انگاری زیست‌شناختی نیست، زیرا هگل دیگر به روش جوهر‌باور به مانند ارسطو نمی‌اندیشد. جوهر‌باوری به وجود (*existence*) قطعی جوهرهای واقعیت، به وجود ذات‌های عینی (*objective*) قطعی باور دارد، در حالی که به‌زعم هگل، با توجه به کل سنت ایده‌آلیسم آلمانی، دیگر چنین عینیتی (*objectivity*) وجود ندارد. صرف گفتن این که هگل غایت‌انگاری زیست‌شناختی را از قلمرو واقعیت به قلمرو آگاهی منتقل می‌کند قطعاً درست است، اما این موضع در حقیقت "انتزاعی" باقی می‌ماند، زیرا امکان‌پذیری این انتقال را توضیح نمی‌دهد و دلایلی که این انتقال را ممکن می‌کنند یا بیشتر الزامی را که هگل به انجام این انتقال دارد روشن نمی‌کند. چون در پی آن باشیم که برای این پرسش‌ها پاسخی بیابیم به بن بست خواهیم رسید. و این بدان علت است که هنگامی که ما در صدیم تا این انتقال را به‌سان یک انتقال ساده‌ی روش‌شناختی از واقعیت عینی به واقعیت ذهنی تبیین کنیم، ناکام می‌مانیم و ناکامی ما به این سبب است که ما در واقع آگاهی را به‌سان جوهر، یعنی به مانند شی‌ای که در محیط معینی وجود دارد، فهم می‌کنیم؛ حتی اگر خود متوجه نباشیم که در اندیشه معانی جوهر‌باورانه را به کار برده‌ایم. مفهوم جوهر بر ایده‌ی کثرت، اختلاف جوهرها، دلالت دارد، جوهر از این نقطه نظر همواره یک فضای بیرونی واقعی است. اما در آغاز قرن نوزدهم میلادی آگاهی می‌توانست به غیر از این شیوه تفسیر شود: پس از کانت و فیخته، آگاهی نمی‌تواند همچون چیزی برخوردار از محیطی بیرونی درک شود، زیرا، اگر کسی به این پیش‌فرض اذعان کند، یک بار دیگر به تناقضاتی می‌رسد که متفکران پسا-کانتی با ملاحظه‌ی مفهوم کانتی شیء فی‌نفسه بر آن تاکید داشتند. بدین ترتیب، جوهر‌باوری آگاهی می‌بایستی کنار گذاشته شود. در واقع، پیش از این کانت این جوهر‌باوری را در نقد عقل محض اش کنار گذاشته بود. او در آنجا کل اندیشه و عقل محض را بر روی مفهوم کارکرد پایه‌ریزی می‌کند. اما این مفهوم کارکرد، در زمینه‌ی ارزش‌هایش، به عناصر بیرونی اجازه‌ی ورود نمی‌دهد، همچون احساسات که به‌سان نتیجه‌ی تاثیر از شیء فی‌نفسه درک می‌شوند. مفهوم کارکرد آن‌گونه که کانت آن را به کار می‌برد، عملی است که موجب می‌شود بازنمودهای متعدد تحت بازنمودی مشترک قرار گیرند، در واقع معادل با تصور ریاضی تابع است که بنا به آن یک متغیر معلوم، در نتیجه‌ی یک تابع معین (*due to a certain function*) مقادیر مختلفی به دست می‌آورد. از آنجا که در کانت بازنمودهای متعدد زیر یک بازنمود مشترک قرار می‌گیرند، در واقع، همه‌ی آنها مضمون همان بازنمود مشترک را به خود می‌گیرند، آنها به "آن‌های تحقق آن کارکرد تبدیل می‌گردند. بدین ترتیب، همه‌ی بازنمودهایی که به آگاهی تعلق دارند در واقع باید به‌سان اعتبارهای ویژه‌ی وضع شده به وسیله‌ی عقل، یعنی ادراک استعلایی، درک شوند. مسلماً، در اینجا کانت در این مسیر پردور نمی‌رود، در حالی که فیخته چنین می‌کند. در اینجا ما با نظامی مواجه هستیم که بر یک اصل مجرد، یک کارکرد مجرد، من، بنیان گذارده شده است. در اینجا هیچ پی‌ماندی نیست که به قلمرو کارکرد روح تعلق نداشته باشد.

کارکرد زمینه‌ی معنایی خودش را پدید می‌آورد. به این معنای (مفاهیم) نمی‌توان همچون نتیجه‌ی یک بازتاب انفعالی از واقعیت بیرونی اندیشید، بلکه نتایج یک فرایند ذاتی/ درونی (inner) و درون ماندگار (immanent) تولید {معنا} هستند. آنها به دلیل وحدت منطقی درونی این زمینه، نمی‌توانند به‌سان چنین بازتابی اندیشه شوند. به عبارت دیگر، اگر آنها صرفاً بازتاب یک واقعیت بیرونی بودند، ما نمی‌توانستیم وحدت درونی و ضرورت شناخت‌مان را به دست آوریم، یعنی این که سخن گفتن از مضمون پیشینی علوم، مگر صرفاً مضمون پسینی آنها ناممکن می‌شد.

تا آنجایی که زمینه‌ی ارزش‌ها / اعتبارها از درون خود کارکرد بسط یابد، این کارکرد در واقع ممکن است با فرایند زیست‌شناختی مقایسه شود – که دلیلی است برای آن که چرا بعدها هاینریش رامباخ (H. Rombach) ساختارهایی را که بر مبنای کارکردها بنا نهاده شده‌اند به‌سان "زندگی" توصیف کرد (Rombach, 1971, 85). اما رشدیافتن در مورد شناخت و در مورد مضامین آگاهی به هیچ‌وجه یک معنای زیست‌شناختی ندارد، زیرا این رشدیابی، رشدی است در "معنای" {و} ارجاعی است به پدیدآوردن معناها و مفاهیم. این گونه‌ای از رشد است که ما در پدیدارشناسی هگلی مشاهده می‌کنیم. همه‌ی اشکال، همه‌ی "پیکربندی‌ها"ی (Gestalten) آگاهی در حقیقت محورهای تولید معنا هستند. پیرامون آنها تمام فعالیت آگاهی در هر مرحله بسط می‌یابد. علاوه بر این، این اشکال به مانند تمامیت‌ها هستند، هر یک از آنها، پیامد چنین تولید معنایی‌اند، تا آنجا که آنها ارزش‌ها / اعتبارهایی هستند که کارکرد کلی را تحقق بخشیده‌اند، یعنی روح کلی (universal spirit).

بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که ایده‌آلیسم مطلق می‌تواند کارکردگرایی را پی‌ریزی کند. به همین دلیل همان‌گونه که نمونه‌ی هگلی به نحو موثری نشان می‌دهد ایده‌آلیسم واقعیت را صرفاً "فی‌نفسه" چیزی "ایده‌آل"، "روحانی"، یا یک "بازنمود" محسوب نمی‌کند (حتی اگر همه‌ی این محمول‌ها حقیقت داشته باشند). ذات اکید ایده‌آلیسم مطلق هگلی بدین معنی است که مضامین جهان خارج، به نحوی آشفته در کنار یکدیگر قرار نمی‌گیرند، بلکه آنها در یک نظم درونی ضرور با یکدیگر پیوند و رابطه دارند، نظمی که به وسیله‌ی هگل با نام نظم "عقلانی" مشخص می‌شود. ضرورت این مضامین در شیوه‌ی کارکردی آن از این واقعیت که آنها معنایی به دست می‌دهند آشکار می‌شود. زیرا در مورد کارکردگرایی چگونگی پدید آمدن اشیاء یا چیزها مهم نیست، بلکه مهم چگونگی معنادار شدن این اشیاء (واقعی یا ایده‌آل) است. بنابراین، ایده‌آلیسم آلمانی (هرچند ممکن است بگوییم که داوری ما برای سراسر آن دوره صادق است، اگر به ایده‌ی هومبولت که هر زبانی دنیای (Weltanschauung) ویژه‌ای دارد، یا نظریه‌ی زبان به‌سان تمامیت (totality) هر در ارجاع بدهیم که بنا به آن اجزاء زبان همه‌ی این تمامیت را بیان می‌کنند) حرکت و سیر اندیشه‌ی را نشان می‌دهد که تاکید می‌کند نباید واقعیت را صرفاً در "جوهر"ش در نظر گرفت (به این معنا که این واقعیت امری ایده‌آل است، شاید یک بازنمود، یا بر عکس، یک ماده یا یک احساس)، بلکه به صورت ویژه باید در مفصل‌بندی درونی‌اش درک شود، چیزی که بیش از هر چیز محصول عقل است. این مفصل‌بندی زمینه‌ی معناها، فرایندی است که از درون خود پدیدار می‌شود و ما نمی‌توانیم هیچ گونه علت بیرونی به آن نسبت دهیم. از این رو مشاهده می‌کنیم که هگل به نحوی پیوسته به وجود معناها، در مضمون منطقی، در "مفهوم"، علاقمند است و نه در پویش درونی واقعیت، نه به نیروهایی که واقعیت را به حرکت وا می‌دارند و نه به رانه و

انگیزش (urge) آن. این علاقه در مورد شوپنهاور هم به چشم می‌خورد، شخصی که بی‌سبب به عقل‌گریزی (irrationalism) نمی‌رسد. بعدها، ماکس شلر، نیز به ثنویت هستی‌شناختی اذعان می‌کند که به واسطه‌ی روح و انگیزش شکل گرفته است (در واقع جداسازی آنچه که هگل "روح کلی" می‌نامید به دو جنبه: قلمرو معناها، روح، و قلمرویی که موجب دگرگونی واقعیت می‌شود، انگیزش). در مورد شلر، این انگیزش واقعیتی هستی‌شناختی دارد، که کاملاً مستقل از آگاهی انسان است (در نتیجه‌ی این مفهوم‌پردازی، شلر نگرش پدیدارشناختی را رها کرد و خود را با دلیلی معتبر در نقد مارتین هایدگر مطرح ساخت). این انگیزش تولید معنا نمی‌کند، مانند اراده‌ی (will) شوپنهاور نیرویی کور است (که معنایی نیز پدید نمی‌آورد، و بر این اساس در برابر عقل هگلی قرار می‌گیرد). هگل پدیدار، واقعیت، را به این معنا که معلول پدیدار دیگری است توضیح نمی‌دهد، بلکه در این معنا که نتیجه‌ی منطقی پدیدار پیشین است آن را توضیح می‌دهد، یعنی رابطه‌ی بین آنها منطقی است نه علی.

"هگل می‌نویسد، آگاهی، روح به‌سان شناخت انضمامی است، شناختی که بیرون‌بودگی (externality) را نیز در برمی‌گیرد: اما بسط و تکامل این عین/ابژه، مانند بسط و توسعه‌ی همه‌ی زندگی طبیعی و روحانی، صرفاً در ماهیت ضرورت‌های محضی است که مضمون منطقی را بر می‌سازد." (Hegel 1969, 10)

بنابراین تمام تاریخ و واقعیت برای هگل عقلانی و منطقی است، به این معنی که انسان می‌تواند آنها را درک کند. تنها این ادراک می‌تواند به غایتی درون‌ماندگار راه ببرد. هگل با توصیف واقعیت همچون امری عقلانی، خودش را در مظان همه‌گونه انتقاد و اتهام قرار می‌دهد. اما این انتقادهای شالوده‌ی درونی حکم هگلی را درک نمی‌کنند، زیرا آنها عقل را در معنای کمال مطلوب اخلاقی به عنوان مثال خیر (the Good) در نظر می‌گیرند. اما مضمون اصلی عقل هگلی نه کمال مطلوب اخلاقی، بلکه کمال مطلوب منطقی و هستی‌شناختی است.

حتی اگر گفتمان هگلی مملو از واژگان زیست‌شناختی، مانند "غریزه‌ی عقل"، "غایت" (Zweck)، "شکل‌صورت" (Gestalt) یا حتی "مکر عقل" باشد، واژگانی که سعی می‌کنند تا نمود واقعی امر نوین را تبیین کنند، کنش روح کلی کنشی مادی نیست، کنشی که از بیرون رویدادهای تاریخی را موجب می‌شود، بلکه کنشی منطقی است به تعبیر دیگر می‌توان گفت که از درون سبب روی‌دادن‌شان می‌شود. از این رو متافیزیک هگلی (یعنی موقعیتی که در آن فرد انتظار خواهد داشت که روح کلی را "در عمل"، مستقلاً از عمل اشیاء "فیزیکی" مشاهده کند) به نحو متناقضی، علم منطقی، نامیده می‌شود.^۵

۵. همان‌گونه که در متن بدان اشاره شد، باید میان ایده‌ی تطور در فلسفه‌ی هگل و ایده‌ی تکامل در علم مدرن به‌ویژه زیست‌شناسی که از قرن نوزدهم میلادی زیر نفوذ اندیشه‌های چارلز داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲)، انقلابی در روش‌شناسی و معرفت‌شناسی در آن پدید آورد، تمایز قائل شد. ایده‌ی تکامل در زیست‌شناسی مبتنی بر این باور است که صفات ساختاری، بیولوژیک و رفتاری یک ارگانیسم زنده به‌واسطه‌ی ترکیب، بازسازی و آداپتاسیون (سازگاری با شرایط محیطی) عناصر آن قادر است تا در یک فرایند زمانی و مکانی پدید آیند، رشد کنند و به حیات خود ادامه دهند و البته از رهگذر این فعالیت‌ها تکامل / فرگشت یابند. بر این مبنا، ایده‌ی تکامل در زیست‌شناسی در زنجیره‌ای از کنش‌ها و واکنش‌های علی و معلولی پی‌ریزی می‌شود که در نتیجه‌ی آن رویدادهای بیرونی به نحوی موثر ولو در شرایطی تصادفی و غیرارادی در ابژه عمل می‌کنند. از یک سو، این فرایند کنش و واکنش موجب می‌شود تا ابژه فاقد هر نوع غایت یا انگاره‌ی درون‌ذات باشد؛ از این رو، اساساً، این تکامل در قلمرو واقعیت و عینیت تحقق پیدا می‌کند و از سوی دیگر، به دلیل آن که قلمرو واقعیت یا همان قلمرو اشیاء یا اعیان طبیعی بر مبنای علیت فیزیکی تفسیر و تبیین می‌شوند فاقد توانایی لازم در بساختن یک نظام معنایی یا سامانه‌ی مفهومی هستند که بتواند

جنبه‌ی منطقی پروژه‌ی هگلی در واقع می‌تواند در این واقعیت مشاهده شود که (مطابق با درک خود هگل) این فرایند غایتی دارد که از پیش موجود و در طی تمام مراحل بسط و توسعه حاضر است. حضور این غایت نه تنها خصلتی جهت‌دهنده دارد (جهتی که از درون حرکت این فرایند پدید می‌آید)، بلکه دقیقا در اثر حضور آن (کارکرداش) است که در مضمون منطقی هر مرحله‌ای ظهور می‌کند و در پایان هنگامی که کل زمینه‌ی منطقی این معناها به فعلیت درمی‌آید می‌تواند شناخته شود. با این حال، اگر تطور هگلی را در زمینه‌ای منطقی تفسیر نکنیم و آن را به معنای چیزی واقعی، ابژکتیو در نظر بگیریم، پروژه‌ی هگلی صرفا بازگشتی به مرحله‌ی پیشا-کانتی فلسفه خواهد بود که بنا به آن شخص می‌تواند بدون هیچ حدود و ثغور جدی درونی، درباره‌ی آن چیزی سخن بگوید که فراسوی عقل انسان وجود دارد، یعنی درباره‌ی آنچه که در تقابل با و مافوق (transcendent) عقل انسان است.

از این نقطه نظر می‌توان دریافت که چرا زنجیره‌ی اشکال آگاهی زنجیره‌ی *ای/استنتاجی* در معنای کلاسیک آن نیست، بلکه به نحو متناقضی در برابر چنین ادراکی، آزمون و بررسی ظهور "فرد کلی" است، آنچه که تحقق یافته و در سیر تاریخ انسان اندیشیده شده، هگل در *پیش‌گفتارش بر پدیدارشناسی* نیز از همین موضوع سخن می‌گوید (Hegel 1977, 16). در طول این بررسی، مراحل مختلف صرفا ثبت نمی‌شوند، بلکه در واقع به معنا مجهز می‌شوند، و به عنوان توالی یک معنای زیرین و بنیادین توصیف می‌شوند. تاریخ واقعی به تاریخ آگاهی تبدیل می‌گردد، یعنی آشکارشدن معناهایی که "حاملان" این معناها (اصطلاحی که در فلسفه‌ی ماکس شلر به کار می‌رود) فقط "نمایش" می‌دهندش. این‌ها (این مراحل م) مبدل به "آن‌ها / دقایق" می‌شوند، هگل می‌نویسد:

"در این شیوه، ترتیب "حالات و اشکالی" که تاکنون ظهور یافته‌اند، متفاوت است از شیوه‌ای که آنها بنا به آن در نظم خاص خود آشکار می‌شوند. در این نقطه ما باید ابتدا به نحوی مختصر آنچه را که ضرور است تشخیص بدهیم. در زنجیره‌ای که مورد بررسی قرار دادیم، هر آن / دقیقه، با کاوش در اعماق خود، در هماهنگی با اصل ویژه‌ی درونی خود، یک تمامیت را شکل می‌دهد؛ و شناخت همان ژرف‌نگری بود یا روح، که در چارچوب آن، آن‌ها / دقایق فاقد یک زندگانی مستقل، به جوهر

تولید معنا و یا مفهوم‌پردازی کند. بدین ترتیب، هرچند در تکامل زیست‌شناختی حرکت و پیشروی ممکن و بلکه موجود است، اما این حرکت و پیشروی الزاما درون‌ماندگار و برساننده نیست، به همین دلیل است که بعضا در تکامل زیست‌شناختی تکامل یک عنصر مادی یا حتی یک ارگانیسم در برابر تکامل کل جهان یا کیهان بی‌معناست هرچند که به دلایل تصادفی به‌وقوع پیوسته باشد. اما ایده‌ی تطور در هگل، بیش از هر چیز در قلمرو و ساحت آگاهی رخ می‌دهد ولذا به طور منطقی بر واقعیت تقدم دارد هرچند که به لحاظ زمانی بر آن تأخر داشته باشد. به‌زعم او اشیاء و اعیان طبیعی کامل نمی‌شوند بلکه مفهومی که برساننده‌ی ذات و ماهیت آنها است و در فرایند تطور دربی حرکت و پیشروی ابژه به صورت ایده‌ی ظاهر می‌شود به طور دائمی و پیوسته روند تطوری را طی می‌کند. دقیقا به همین خاطر است که ایده‌ی مشمول زمان و مکان نمی‌شود، برخلاف ماده که حدود و ثغوراش را شرایط ویژه‌ی زمانی و مکانی تعیین می‌کنند. بر این مبنا، سیر تطور آگاهی نه با دلایل تصادفی یا احتمالی بلکه به‌میانجی رویدادهای ضروری تحقق پیدا می‌کند؛ در واقع، سیر تطور آگاهی منجر به تطور درونی آن می‌شود که از سویی به نحوی خودانگیخته برخوردار از غایتی درون‌ذات است و از سوی دیگر خود همین غایت هم مشمول تکامل می‌شود. بدین ترتیب، ایده‌ی تطور هگلی نه تصادفی که ضروری، نه مادی که عقلی، نه متافیزیکی که منطقی و نه در پهنه‌ی واقعیت که در سپهر آگاهی رخ می‌دهد. در حقیقت، بر همین مبنای روش‌شناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی است که فرایند تطور هگلی قادر است تا با توضیح روند شکل‌گیری پیکربندی‌های آگاهی در اشکال پیوسته در حال تغییر و تحول آن، روند شکل‌گیری نظام معنایی و سامانه‌ی مفهومی‌اش را هم تبیین کند. در واقع، هگل، خود ایده‌ی تطور را هم مبدل به یک ضرورت می‌کند که شالوده‌ای است برای توصیف سیر پیشروی و تکوین نظم درونی تاریخ تجربه‌ی آگاهی. به تعبیر لئون تروتسکی منطق هگل، منطق تطور است. م.

خویش دست یافته بودند. اما این جوهر اینک آشکار شده است؛ این همان روح است در ژرفای خویش با یقین قطعی به خود، که دیگر اجازه نمی‌دهد حقیقت هر آن (دقیقه) چیزی فردی تجزیه شود و هر آن (دقیقه) از خود تمامیتی درون خویش بنا کند؛ بر عکس، همه‌ی آن‌ها/دقایق را با هم درون خویش گرد می‌آورد و در کنار هم نگهشان می‌دارد، (و خود) درون غنای کلی روح فعلیت یافته‌اش پیشروی می‌کند، و همه‌ی آن‌ها/دقایق جزئی‌اش، به نحوی مشترک، در خویشان‌شان دارای همین خصوصیت کل متعین می‌شوند". (Hegel 1977, 414)

آن حاملان انضمامی، که "آن‌ها / دقایق" را نشان می‌دهند، از منظر هگل هیچ‌گونه واقعیتی ندارند، اشیاء انضمامی فاقد واقعیت‌اند، همان‌گونه که هگل در فصلی درباره‌ی یقین‌حسی در پدیدارشناسی/ش‌س بدان اشاره می‌کند: واقعیت صرفاً به کلی تعلق دارد (*das Allgemeine*) که خود را به میانجی آنها (دقایق م) بیان می‌کند. هگل در این رابطه می‌نویسد:

"ما می‌توانیم به آنهایی که حقیقت و یقین به واقعیت اعیان / ابژه‌ها محسوس را تایید می‌کنند بگوییم که آنها باید به ابتدایی‌ترین مکتب حکمت یعنی دنیای پر رمز و راز الویزی سرس (Ceres) و باکوس (Bacchus) بازگردند و کماکان راز خوردن نان و نوشیدن شراب را بیاموزند. چه آن کس که در میان این رمز و رازها می‌زید نه تنها در وجود اشیاء محسوس تردید می‌کند، بلکه از آنها دست هم می‌شوید؛ از جهتی او با شیوه‌ی برخوردی که با آنها دارد نابودشان می‌کند و از جهتی دیگر نظاره می‌کند که این اشیاء خود چگونه نیست و نابود می‌شوند. حتی حیوانات نیز از این حکمت به دور نیستند، بلکه بر عکس، نشان می‌دهند که در همین قلمرو می‌گنجند؛ برای آنها ایستادن عاطل در برابر اشیاء محسوس بدین معنا که آنها اشیایی فی‌نفسه‌اند میسر نیست، بلکه با نومی‌دی از واقعیت آنها و مسلم فرض کردن نیستی‌شان، بدون هیچ آیینی هجوم می‌برند و آنها را می‌خورند. سراسر طبیعت، مانند حیوانات در جشن‌هایی که این رمز و رازها را آشکار می‌کند حقیقت را درباره‌ی اشیاء محسوس تعلیم می‌دهد". (Hegel 1977, 65)

این زنجیره همچنین ویژگی دایره‌واری دارد:

"به میانجی این حرکت، اندیشه‌های محض به صور معقول (*Notions*) مبدل می‌گردند، و تنها هم اکنون است که حقیقی هستند، خود-جنبشی، دورها، جوهرهای روحانی، آن چیزهایی است که در جوهرشان وجود دارد". (Hegel 1977, 20)

این دایره‌وار بودن دقیقاً به معنای تولید از محور مشترک همه‌ی معنایی است که به یک زمینه‌ی معنایی تعلق دارند. بنابراین، دایره‌واری کارکرد همچنین در رویه‌ی هگلی فرموله کردن تزی آشکار می‌شود که حقیقت آن از آغاز مشاهده‌پذیر نیست، بلکه تنها پس از پدیدار شدن کل پروژه ممکن است. این تز در اینجا همان اصل گزینش است، که به تمامیت معنا می‌بخشد، و آن را بر بنیاد یک کارکرد، سنتز یا ترکیب می‌کند (در معنای کانتی کلمه).

References

- [1] Cassirer, E., (1910), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin.
- [2] Hegel, G. W., Fr., (1969). *The Science of Logic*, Preface to the First Edition, translated by A. V. Miller, George Allen & Unwin.
- [3] Hegel, G. W. Fr., (1977), *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller, Oxford University Press, 1977.
- [4] Kant, Im., (1881), *Critique of Pure Reason*. First Part. Trans. F. Max Müller, London, Macmillan and Co., London.
- [5] Kant, Im., (1881), *Critique of Pure Reason*. Second Part. Trans. F. Max Müller, Macmillan and Co., London.
- [6] Rombach, H., (1971), *Strukturontologie*, Verlag K. Alber, Freiburg/München.
- [7] Taylor, Ch., (1975), *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, London, Melbourne.