

Heidegger's Interpretation of Hegel's Philosophy as Parousia

Mohammad Gharibzadeh *

PhD Candidate in Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Mohammad Javad Safian

Associate Professor of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Mohammad Meshkat

Associate Professor of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Extended Abstract

1. Introduction

This research offers a systematic examination of Heidegger's interpretation of Hegel's philosophy through the concept of parousia (παρουσία). Heidegger interprets parousia as presence or being "with us" (bei uns), and through this lens, he reconfigures the entire structure of Hegel's philosophy—including logic, phenomenology, and the system of science—within this framework. Heidegger thus concludes that being (Sein) in Hegel is fundamentally presence for us as consciousness.

The concept of parousia, meaning "presence," "appearance," or "being alongside," has deep roots in Greek philosophy. In Plato, it referred to the presence of Ideas in material objects, while Aristotle employed it in ethical and natural contexts. In the Christian tradition, it came to signify Christ's second coming. However, Heidegger's interpretation of Hegel's parousia represents a distinctive philosophical innovation, wherein being as absolute Idea is transformed into presence that is essentially with and for us.

Despite some existing research, a fundamental lacuna remains: no previous study has examined the entirety of Hegel's philosophy—the connection between phenomenology as history and logic as the pure realm of spirit—under a single, fundamental concept from Heidegger's perspective. This article addresses this gap by revealing Hegel's philosophy and its relationship to the onto-theological tradition of Western thought based on the concept of parousia.

2. Research Question(s)

* Corresponding Author : m.gharibzade@gmail.com

The central question is: Can the entire structure of Hegel's philosophy be reinterpreted based on the concept of parousia (presence for us)? Four subsidiary questions follow: (1) What is the relationship between parousia and phenomenology as history and dialectic? (2) How is the onto-theo-logical structure of Hegel's logic and phenomenology explained through parousia? (3) What is the relationship between Hegel's claim that "philosophy has now become science" and parousia? (4) What relationship does Heidegger's reading of parousia bear to his own philosophy?

The necessity of addressing these questions lies in the fact that without a precise understanding of the relationship between parousia, phenomenology, and logic in Hegel, one cannot properly grasp why Heidegger considers Hegel to be the consummation of the metaphysics of presence.

3. Literature Review

To date, limited research has been conducted on Heidegger's interpretation of Hegel through the specific lens of parousia. One significant contribution is Mohammad Meshkat's article "Heidegger's Interpretation of Hegel's Absolute and Its Relationship with Humanity," which focuses on the relationship between the Absolute and humanity through parousia and skepsis (Meshkat, 2009: 95-113). However, the present article distinguishes itself both in content and direction. We endeavor to understand the totality of Hegel's philosophy as representative of the consummation of the metaphysics of presence under the meaning of parousia, where parousia signifies presence as absolute knowledge within the subjectivity of the subject. We distance ourselves from pre-Kantian readings concerning the relationship between humanity and the Absolute, expanding the inquiry to being as the subjectivity of the subject or the absolute Idea—a domain thought within Heidegger's historical critique of metaphysics under the rubric of temporality.

4. Methodology

Our primary method is a hermeneutic analysis of Heidegger's interpretation of Hegel's texts, with attention to the phenomenological orientation that characterizes Heidegger's approach. By suspending prior interpretations and adopting a phenomenological approach, we aim to disclose the fundamental significance of parousia in Heidegger's reading. This method enables us to trace how Heidegger transforms a Greek term into the central concept for interpreting Hegel's system, revealing the unity of Hegel's philosophy under the rubric of presence-for-us. It also demonstrates that Heidegger's reading is not merely an external critique but part of his own project of overcoming metaphysics.

5. Discussion

Heidegger establishes that being in Hegel is fundamentally parousia—presence essentially with and for us, occurring through knowledge. He demonstrates this by analyzing Hegel's statement that the Absolute wills to be with us. This being-with-us belongs to the essence of the Absolute's absoluteness. Thus, ousia reaches its historical apex in Hegel, transforming into parousia, marking the moment when metaphysics brings its subjectivity to completion.

In the context of phenomenology as history, Heidegger argues that experience in Hegel is located within phenomenology. Phenomenology is the path of manifestation of spirit, gathering all phenomenal forms in the Absolute. The genuine meaning of dialectic finds its place here. Phenomenology is the history of gathering spirit for liberation from natural consciousness and attainment of the Absolute's presence with us in absolute knowledge. Thus, the essence of "being" for Hegel is self-conscious-being (Selbstbewußt-sein), which takes shape through participation with us in the parousia of our knowledge.

The onto-theological structure of logic and phenomenology reveals that metaphysics from its inception has been both ontology and theology. Hegel's philosophy unifies the question of the being of beings and the question of the supreme being. What connects them is presence for us. Phenomenology examines beings and is therefore ontology, while also being theology because it examines the becoming of the Absolute as spirit. Logic is also ontological and theological parousia, examining beings in terms of their pure being and revealing being in terms of its being "with us." Logic is the realm of the absolute concept in its pure presence, transforming into the theology of absolute spirit.

6. Conclusion

Heidegger's reading of Hegel based on parousia is a novel interpretation wherein parousia is a structure-giving concept explaining the entire Hegelian system as the unified process of presence for us. Ousia is transformed into par-ousia—present with us in absolute subjectivity. Several significant points emerge: (1) Ousia is no longer transcendent but a temporal-historical presence for the subject. (2) Absolute knowledge constitutes the ground for the realization of being in relation to consciousness. (3) Heidegger's analysis shows how Hegel's reading can organize the totality of modern philosophy's history within the framework of the realization of science. (4) Heidegger's reading is grounded in his own thesis in *Being and Time*, wherein being is a historical presence occurring in the clearing of *Dasein*.

Heidegger's confrontation with Hegel is not a historical report but part of his project of self-understanding in relation to the metaphysical tradition—a project aimed at opening a path beyond the "metaphysics of absolute presence" toward another thinking of being, in which the forgetting of being is understood as a fundamental problem, and where absence, concealment, and the ontological difference acquire essential significance.

Keywords: Heidegger, Hegel, Parousia, Ousia, Presence, Onto-Theology.

تفسیر هایدگر از فلسفه هگل به عنوان پاراوسیا*

محمد غریب زاده*: دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

محمدجواد صافیان: دانشیار فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

محمد مشکات: دانشیار فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

چکیده

این پژوهش تفسیر هایدگر از مفهوم پاراوسیا نزد هگل را بررسی می‌کند. وی پاراوسیا نزد هگل را به حضور یا وجود «با ما» معنا کرده و ساختار و کلیت فلسفه وی را، منطق و پدیدارشناسی یا به طور کلی نظام علم (دانش‌نامه) را در این نسبت تفسیر می‌کند. بنابراین وی نتیجه می‌گیرد که وجود نزد هگل به معنای وجود و حضور برای ما به عنوان آگاهی است. عرصه یا محمل این حضور با ما همانا دانش مطلق یا علم است. از یک سو، روح تاریخی در پدیدارشناسی از طریق دیالکتیک تجربه آگاهی به این دانش مطلق=علم می‌رسد. از این رو پدیدارشناسی، تاریخ جمع آوردن پدیدارهای روح در قالب دانش از برای حضور نزد ما است و از سوی دیگر، منطق، آن حضور پیشینی مفهوم محض در مطلقیت مطلق خود نزد سوپراکتیویته مطلق بدون هرگونه صورت‌های تجربه آگاهی (پدیدارشناسی) است. هگل با مفهوم پاراوسیا (حضور نزد ما یا وجود برای ما) این امکان را پیدا می‌کند که با مطلق گردانیدن این ما در قالب مفهوم، متافیزیک را به کمال خود برساند و همچنین مدعی گردد که زین پس فلسفه به طور کلی به علم بدل شده است.

کلیدواژه: هایدگر، هگل، پاراوسیا، اوسیا، حضور، اُنتوتئولوژی

* مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری رشته فلسفه دانشگاه اصفهان است.

* نویسنده مسئول: m.gharibzade@gmail.com

پاراوسیا^۱ ارجاع به واژه $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ در سنت یونانی دارد که در فلسفه و تئولوژی یونانی به کار گرفته می شود. $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ که به معنای «حضور»، «وجود داشتن»، «ظهور» یا «حضور در کنار...» است، از فعل $\pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\iota\mu\iota$ ^۲، به معنای «حاضر بودن» مشتق شده است. از نظر ریشه‌شناختی، این واژه خود ترکیبی از دو واژه دیگر است؛ $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ ^۳، به معنای «کنار»، «نزدیک»، «همراه» و $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ به معنای «بودن/وجود»، که در جهان یونانی این وجود معنای دیگری از $\sigma\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ (اُوسیا) قلمداد می شود. بنابراین به طور کلی $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ به معنای حضور، آمدن و حاضر شدن با چیزی یا کسی است. در فلسفه پیشاسقراطی، استفاده از $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ کاربرد فلسفی برجسته‌ای ندارد، چنانچه بعداً در افلاطون و ارسطو شاهد آن هستیم و معنای این واژه بیشتر متمرکز بر «بودن» و «حضور» در مسائل روزمره است. به طور مثال هردوت می گوید: «پادشاه، حضور او را پذیرفت و از او سوالاتی را پرسید...»^۴ (Herodotus, 1920: 34-35). اما در افلاطون و ارسطو و نیز پس از آن، این واژه کاربرد و معنای فلسفی خاصی پیدا کرد. افلاطون مفهوم « $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ » را در چارچوب نظریه‌ی آیدای (ιδέαι) خود مطرح می کند. در دیالوگ‌های افلاطون، این واژه به حضور یا بهره‌مندی از یک ایده (مانند خیر، زیبایی، یا عدالت و ...) در اشیاء مادی یا روح اشاره دارد. این حضور، صفت یا کیفیت خاصی را به شیء مشارکت‌کننده^۵ منتقل می کند. بنابراین افلاطون در آثار خود از $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ برای توضیح رابطه بین ایده‌ها و موجودات متغیر در عالم محسوس استفاده می کند. برای مثال: در *فایدون* $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ به حضور ایده‌ها در اشیاء مادی اشاره دارد که باعث می شود به سبب آن، آن‌ها برخوردار از ویژگی‌هایی مانند زیبایی یا برابری باشند. (Plato, 1997: 60-63) در جمهوری، $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ به طور غیرمستقیم درباره خیر اعلی یا ایده خیر^۶ به کار می رود (ibid, 1997: 1129-1131). در دیالوگ *لیسیس*^۷ (گفتاری درباره دوستی) و *سوفسطائی*، $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ برای توصیف حضور یک کیفیت یا ماهیت در چیزی به کار می رود که در نهایت به آن چیز صفت خاصی می بخشد^۸ (ibid, 1997: 690-696).

^۱ Parusie/Parousia

^۲ پاراوسیا

^۳ pareimi

^۴ para

^۵ ὁ δὲ βασιλεὺς τὴν παρουσίαν αὐτοῦ δεξάμενος ἐπυνθάνετο...

^۶ μετέχον

^۷ τὸ ἀγαθόν

^۸ Lysis

^۹ نمونه‌هایی دیگر از استفاده افلاطون از واژه $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ با توجه به متن یونانی آن:

سقراط خطاب به کالیکلس در محاوره گرگیاس 498a:

ἄθρει δὲ τοὺς ἀγαθοὺς οὐχὶ ἀγαθὸν παρουσία ἀγαθοῦς καλεῖς, ὥσπερ τοὺς καλοὺς οἷς ἂν κάλλος παρῇ

آیا افراد خوب را به دلیل داشتن/بودن/حضور ($\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$) خیرها خوب نمی‌نامی، همان‌طور که افراد زیبا را به دلیل داشتن زیبایی، زیبا می‌نامی؟

در محاوره *فایدون* 102a-100d:

اما در آثار ارسطو، *παρουσία* معانی متنوع تری دارد و بسته به زمینه، در تحلیل های اخلاقی، طبیعی، یا متافیزیکی به کار می رود. بدین ترتیب برخلاف افلاطون که *παρουσία* را در چارچوبی متافیزیکی و دوجوانی خود به کار می برد، ارسطو آن را در زمینه های عملی و درون جهانی^۱ به کار می برد. به طور مثال، در *اخلاق نیکوماخوس* در کتاب نهم، فصل یازدهم^۲، *παρουσία* به معنای حضور فیزیکی و عاطفی دوستان در موقعیت های خوشبختی^۳ و بدبختی^۴ به کار می رود^۵ (Aristotle, 1984: 1818–1820). در اثر درباره *دراک* و *محسوسات*^۶ در فصل سوم^۷، *παρουσία* به حضور یک عامل آتش گونه در ماده شفاف اشاره دارد که نور را ایجاد می کند^۸ (ibid, 1984: 697–698). اما در جریان های بعد از افلاطون و ارسطو،

οὐ τοίνυν, ἡ δ' ὅς, ἐτι μανθάνω οὐδὲ δύναιμι τὰς ἄλλας αἰτίας τὰς σοφὰς ταύτας γινώσκειν· ἀλλ' ἐάν τις μοι λέγῃ δι' ὅτι καλὸν ἐστὶν ὅτιοῦν, ἡ χρῶμα εὐανθὲς ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὅτιοῦν τῶν τοιούτων, τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐῶ, — ταραττομαι γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι — τοῦτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῶ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιῇ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως † προσγενομένη. سقراط: بنابراین، من هنوز نمی فهمم و نمی توانم این علل حکیمانه و پیچیده را درک کنم. اما اگر کسی به من بگوید که چرا چیزی زیباست، مثلاً به خاطر رنگ درخشانش یا شکلش یا هر چیز دیگری از این قبیل، من همه این توضیحات دیگر را کنار می گذارم، چون همه آن ها مرا گیج می کنند و به سادگی، بدون پیچیدگی و شاید با ساده لوحی، این باور را در خود دارم که چیزی جز حضور (*παρουσία*) زیبایی یا مشارکت در آن، یا به هر شکلی که به آن وابسته است، آن را زیبا نمی کند.

در محاوره لیسس (*Lysis*) یا درباره دوستی بخش: 218c-219a

νῦν ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Λύσι τε καὶ Μενέξενε, παντὸς μᾶλλον ἐξηυρήκαμεν ὃ ἐστὶν τὸ φίλον καὶ οὐ. φαμὲν γὰρ αὐτό, καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ πανταχοῦ, τὸ μῆτε κακὸν μῆτε ἀγαθὸν διὰ κακοῦ παρουσίαν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι.

سقراط: حالا، ای لیسس و منکسنوس، به نظر می رسد که ما بیش از هر چیز کشف کرده ایم که دوست چیست و چه نیست. ما می گوئیم که چه در مورد روح، چه در مورد جسم و چه در هر جای دیگر، چیزی که نه خوب است و نه بد (μῆτε κακὸν μῆτε ἀγαθὸν)، به دلیل حضور (*παρουσίαν*) شر برای خیر دوست است (Plato, 2015: 758).

^۱ immanent

^۲ 1171a-b

^۳ εὐτυχία

^۴ δυστυχία

^۵ برای مثال، در عبارت «παρουσία, ἔστι γὰρ καὶ ἡ παρουσία αὐτὴ τῶν φίλων ἡδεῖα» به «حضور» ملموس دوستان اشاره دارد که تسکین دهنده و شادی آور است (Aristotle, 1984: 1818–1820).

^۶ Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν/ De Sensu et Sensibilibus

^۷ 439a-b

^۸ در عبارت «παρουσία φῶς, ἡ δὲ στέρησις ἐστὶ σκότος» (حضور [خیر] نور است، در حالی که محرومیت [از حضور] تاریکی است)، «حضور» عامل آتش گونه به عنوان علت فاعلی نور عمل می کند، در حالی که غیبت آن تاریکی را به دنبال دارد.

^۹ با در نمونه های دیگر: در *اخلاق اودموس* در کتاب اول، فصل دوم (1214a-b)، *παρουσία* به وجود یا تحقق خوشبختی از طریق خیراتی مانند فرونسیس، فضیلت، یا لذت اشاره دارد. در عبارت «παρουσία διὰ τούτων ἀπάντων ἢ τινῶν ἢ τινὸς ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις» (زیرا حضور، از طریق همه این ها یا برخی از آن ها یا یکی از آن ها، برای انسان ها وجود دارد)، *παρουσία* به معنای تحقق عملی خوشبختی در زندگی انسان است. از این رو در اینجا این واژه در چارچوبی اخلاقی و عملی به کار رفته است (Aristotle, 1984: 1922–1923).

مانند رواقیون یا نوافلاطونیان، به نظر می‌رسد *παρουσία* معمولاً در زمینه‌ی حضور لوگوس یا در حیطه وحدت الهی استفاده می‌شود. در فلوطین، این واژه ارتباط نزدیکی با مفهوم «تجلی»^۱ پیدا می‌کند، بدان معنا که «واحد مطلق»^۲ و «عقل»^۳ با حضور خود عالم محسوس را تعالی می‌بخشند (Plotinus, (1967): 16–42). پروکلوس نیز در الهیات خود *παρουσία* را به‌عنوان واسطه‌ای بین عالم بالا یعنی صورت/آیدوس^۴ و عالم پایین، ماده/هیولا^۵ می‌بیند. به عبارت دیگر پاراوسیا حضور علی و وجودی یک مرتبه عالی‌تر در مرتبه پایین‌تر است، بدون این که آن مرتبه عالی به مرتبه مادون فروکاهیده شود. به نوعی پروکلوس به افلاطون نزدیک می‌شود، زیرا پاراوسیا حضوری علی و مشارکت‌جویانه (*μεθεκτικός*) است (Proclus, 1963: 41) و در ادامه این روند، بعدها در میان آباء کلیسا و متکلمان مسیحی، پاراوسیا هر چند به معنای حضور اولیه مسیح در قالب تجسد است اما بیشتر به معنای حضور مجدد مسیح یا بازگشت دوباره او در زمینه انتظار در نسبت با اسکاتولوژی^۶ (آخرالزمان‌شناسی) به کار می‌رود^۷ (Kittel and Gerhard, 1985: 421).

اما دو نکته ضروری است که در مقدمه یادآور شویم؛ نکته اول در مورد پیشینه بحث و نکته دیگر در مورد سوال اساسی این پژوهش، لزوم و ضرورت آن. در مورد پیشینه پژوهش، پیش از این مقاله‌ای با نام «تفسیر هایدگر بر مطلق هگل و رابطه آن با بشر» توسط محمد مشکات به چاپ رسیده است. همان‌گونه که از عنوان آن پیداست، این مقاله بیشتر در وهله اول توجه خود را به معنای مطلق نزد هگل به تفسیر هایدگر معطوف کرده و سپس در قالب مفهوم پاراوسیا و اسکپسیس (*σκέψις*) به چه نحو بودگی نسبت میان این مطلق با انسان از رهگذر تجربه و تمثیل پرداخته است؛ آیا مطلق ساحتی مجزا از انسان و یا در ارتباط با اوست؟ (مشکات، ۱۳۸۸: ۹۵–۱۱۳). اما با این وجود، تفاوت آن با نوشته حاضر، هم در محتوا و هم در جهت بحث را می‌توان گسترده توصیف کرد. ما در اینجا در تلاشیم طبق تفسیر هایدگر، تمامیت فلسفه هگل را به عنوان نماینده کمال متافیزیک

ارسطو *παρουσία* را در نقد نظریه آیدای افلاطون نیز به کار می‌برد، جایی که وی در حال بررسی ایده خیر افلاطون است. در عبارات *τὸ αἰτίῳ τῇ παρουσίᾳ τοῖς ἄλλοις τοῦ ἀγαθὰ εἶναι* (آن [چیز] که به سبب حضور خود، برای دیگران خیر است)، *παρουσία* به حضور متافیزیکی ایده خیر اشاره دارد که خیر بودن دیگر چیزها را ممکن می‌سازد.

در فیزیک، در کتاب اول، فصل هفتم، *παρουσία* به حضور یک صفت یا کیفیت (مانند گرما یا سفیدی) در ماده زیرایستار یا زیرنهاد اشاره دارد که تغییر طبیعی را ایجاد می‌کند. در عبارت *τῇ ἀπουσίᾳ καὶ παρουσίᾳ τὴν μεταβολήν* (تغییر، از طریق عدم حضور و حضور [است])، حضور یک صفت در ماده‌ی به‌عنوان علت تغییر عمل می‌کند، در حالی که غیبت آن به حالت مخالف منجر می‌شود. این استفاده کاملاً طبیعی و علی است و در راستا و چارچوب نظریه ماده و صورت ارسطو قرار دارد (Aristotle, 2013: 1155).

^۱ ἐπιφάνεια

^۲ τὸ ἓν

^۳ νοῦς

^۴ εἶδος

^۵ ὕλη

^۶ ἐσχατολογία/ eschatology/ Eschatologie

^۷ ناگفته پیداست که بررسی دقیق سیر تحول واژه *παρουσία* در سنت فلسفی و کلامی، خود پژوهشی مستقل می‌طلبد و از حوصله و هدف این مقاله خارج است. از این رو، به عنوان مقدماتی ضروری، به همین اشاره مختصر بسنده می‌شود.

حضور، ذیل معنایی از مفهوم پاراوسیا فهم کنیم که در آن پاراوسیا به معنای حضورمندی «وجود» به مثابه دانش مطلق نزد سوپژکتیویته سوژه است. از این رو ما از قرائت پیشاکانتی در مورد هگل که درگیر رابطه میان بشر و مطلق است فاصله گرفته و قلمرو بحث را به وجود به مثابه سوپژکتیویته سوژه یا ایده مطلق بر می کشیم. قلمرویی که باید آن را در نسبت نقد تاریخی هایدگر از متافیزیک ذیل زمانمندی اندیشید. به همین دلیل در این مقاله نه به تجربه بلکه به ماهیت پدیدارشناسی به مثابه تاریخ و نیز به سرشت منطق نزد هگل به عنوان وجوه مختلف پاراوسیا ذیل سنت متافیزیک حضور پرداخته می شود.

با وجود این دست پژوهش‌ها، همچنان یک خلأ اساسی به چشم می خورد: هیچ یک از مطالعات پیشین، تمامیت فلسفه هگل، یعنی پیوند پدیدارشناسی به مثابه سپهر تجربه (تاریخ) و منطق به مثابه قلمرو محض روح، ذیل یک مفهوم واحد و بنیادین و از منظر سوپژکتیویته بررسی نکرده اند. در راستای این خلأ، این اثر بر آن است که فلسفه هگل و نسبت آن را با سنت انتوتئولوژیک تفکر غربی بر مبنای مفهوم پاراوسیا آشکار می سازد. بر این اساس پرسشی که این مقاله را برمی انگیزد آن است که: آیا می توان کل ساختار فلسفه هگل را بر اساس مفهوم پاراوسیا (حضور برای ما) بازخوانی کرد؟ در راستای این پرسش، مقاله به چهار پرسش فرعی پاسخ می گوید: ۱. از نظر هایدگر، پاراوسیا چه نسبتی با پدیدارشناسی به مثابه تاریخ و دیالکتیک دارد؟ ۲. ساختار انتو-تئو-لوژیکال منطق و پدیدارشناسی هگل چگونه از رهگذر مفهوم پاراوسیا تبیین می شود؟ ۳. ادعای هگل مبنی بر اینکه «فلسفه اکنون علم گشته است» چه نسبتی با مفهوم پاراوسیا دارد؟ ۴. قرائت هایدگر از پاراوسیا و به طور کلی مواجهه با هگل، چه نسبت مندی معناداری با فلسفه خود او می تواند داشته باشد.

ضرورت پرداختن به این پرسش‌ها از آن روست که بدون فهم دقیق نسبت پاراوسیا با پدیدارشناسی و منطق هگل، نمی توان به درستی دریافت که چرا هایدگر هگل را به نوعی کمال متافیزیک حضور می داند. بنابراین، این مقاله نه صرفاً یک گزارش توصیفی و فیلولوژیک، بلکه کوششی است برای نشان دادن اینکه مفهوم پاراوسیا چگونه پیوند درونی میان پدیدارشناسی، منطق و ادعای علم شدن فلسفه را در نظام هگل تحت این مفهوم طبق تفسیر هایدگر را آشکار می سازد.

پاراوسیا نزد هگل

هایدگر وجود به مثابه ایده مطلق نزد هگل را که در نسبت با ساختار انتوتئولوژیکال صورت بندی می گردد را به عنوان پاراوسیا^۱ که به معنای حضور^۲ یا بودن «با ما» است بازخوانی و تفسیر می کند. از این رو در همین حضور با ما و بودن برای ما است که روح تاریخی به خود آگاهی می رسد. این ادعا، شاید محور اصلی ترین تقابل هایدگر با خوانش های رایج هگل است. به هر صورت، هایدگر برای نشان دادن پاراوسیا در هگل، به تحلیل مقدمه پدیدارشناسی می پردازد، جایی که معتقد است هگل از

^۱ Parusie

^۲ هایدگر معمولاً برای حضور دو لفظ Präsenz و Anwesen را به کار می برد. هر چند لفظ Präsenz نزدیک به Parusie پاراوسیا است اما وی بیشتر از Anwesen استفاده می کند.

پاروسیا سخن گفته است. در نتیجه جایگاه مقدمه برای هایدگر چنان مهم است که آن را آشکار کننده بنیاد و جهت پدیدارشناسی می‌داند به همین دلیل در مقاله مفهوم تجربه هگل در «راه‌های جنگلی» به تفسیر آن می‌پردازد و وجود نزد هگل را به عنوان پاروسیا بازخوانی می‌کند و آن را به عنوان جوهره فلسفه هگل مخصوصاً پدیدارشناسی معرفی می‌کند. به همین دلیل تلاش ما بر آن است تا با دقت و بدون پیش‌داوری، منطق نهفته در این خوانش را از دل متون هایدگر بیرون کشیده و صورت‌بندی کنیم. هگل خود از لفظ پاروسیا استفاده نمی‌کند بلکه در بند ۷۳ پدیدارشناسی یعنی بند اول مقدمه بیان می‌کند که مطلق در خود و از برای خود با ماست و اراده و خواست او بر آن است که با ما باشد.^۱ هایدگر این بیان را به معنای پاروسیا یعنی به عنوان وجود یا «حضور» قلمداد می‌کند که اراده و خواست آن است که با ما باشد از این رو او پاروسیا را به بودن یا حضور با ما معنا می‌کند. این حضور یا وجود با ما^۲ است که ذاتاً و فی‌نفسه حالتی را ایجاد می‌کند که در آن نور حقیقت، یعنی خود مطلق، بر ما بتابد (Heidegger, 1977: 130-131). در نتیجه، این نور، نوری نیست که از جوهر بیرونی و خارجی بر «ما» تأیید می‌شود بلکه آن از درون و به عنوان دانش با ماست و به عبارت دقیق‌تر نزد ما حاضر است. بنابراین حضور پاروسیایی مطلق نزد ما و با ما در هگل توسط دانش رخ می‌دهد. از این رو براساس موضوع دانش، هایدگر از وجود به حضور پل می‌زند و وجود نزد هگل را به معنای حضور پاروسیایی می‌داند که حضور نزد ما به عنوان روح یا سوپراکتیویته مطلق است. در نتیجه روشن می‌گردد که وجود در ذات خود همواره در شراکت و همراهی^۳ ذات انسان قرار دارد (ibid, 1977: 206). از نظر هایدگر، این همراهی وجود با ذات انسان آن‌چنان بنیادین است که نمی‌توان آن را امری پسینی تلقی کرد. به عبارت دیگر، وجود نه از بیرون، بلکه از درون و به مثابه دانش با ماست. بنابراین «ذات انسان» به صورت پیشینی و ذاتی، به عنوان «محمل حضور مطلق»، «وجود» به معنای روح مطلق در مطلقیت‌اش آشکار می‌کند. هایدگر ousia که در جهان یونانی به معنای وجود است را به حضور معنا می‌کند، از این روی وی بر همین مبنا، Parousia را به حضور با ما که به معنای وجود با ماست قلمداد می‌کند. به عبارت دیگر از آنجایی که سیر تاریخ متافیزیک گردیدن حول تعینات مختلف اُوسیا با معناهای گوناگون تاریخی آن است، بدین قرار، اُوسیا که نزد هگل به دقیقه اوج تاریخی خویش می‌رسد، به پاروسیا به معنای حضور با ما و نزد ما دگرگون می‌گردد. این امر بدان معناست که ما به دقیقه‌ای وارد می‌شویم که متافیزیک می‌خواهد سوپراکتیویته خود را به کمال رساند و مطلق گرداند. در این دقیقه، مطلق به عنوان parousia، یعنی به عنوان ousia، که حضور و وجودش ذاتاً با ماست (par) خود را پدیدار می‌کند (Schmidt, 1988 : 131). بنابراین از آنجا که متافیزیک از دیدگاه هایدگر به دلیل «فراموشی هستی»^۴، عرصه‌ی جمع‌آوردن و پرداختن به موجودیت موجودات است، هستی‌شناسی متافیزیکی در اوج خود به «اوسیا‌لوژی»

^۱ an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte

^۲ Bei-uns-an-wesen

^۳ Geleit/ company

^۴ Seinsvergessenheit

تبدیل می‌شود. بدین ترتیب، متافیزیک به مثابه سنتی «اوسیالوژیکال» به هگل امکان می‌دهد که اوسیا را به پاراوسیا (حضور با ما) مبدل سازد و از این رهگذر، متافیزیک را به کمال نهایی‌اش برساند.

پاراوسیا در قالب پدیدارشناسی به مثابه تاریخ

به باور هایدگر تجربه برای هگل، در ذات پدیدارشناسی جای دارد. اساساً به همین دلیل است که در نسخه پس از مرگ، نام «علم تجربه آگاهی»^۱ حذف و عنوان «پدیدارشناسی روح» برگزیده می‌شود. زیرا برای هگل ماهیت علم و تجربه همان ماهیت پدیدارشناسی است (Heidegger, 1977: 183). هایدگر، «فونولوژی» (Phänomenologie) و به طور کلی «فومن» نزد هگل را برگرفته از φαίνεσθαι (ظهور، پدیدار) می‌داند؛ آن نحوه «پدیدار» گشتن سوژه مطلق را نشان می‌دهد که در نهایت قالب وجود و ماهیت «روح»^۲ را به خود می‌گیرد. اما در اینجا نکته دیگری نیز اندر میان است که با تأمل در آن ما را به ماهیت تجربه و علم بودن ذات پدیدارشناسی نزدیک می‌سازد. پسوند «logie» در Phänomeno-logie همان λέγεσθαι (گفتن، دیالوگ داشتن) است که در هگل تبدیل به διαλέγεσθαι می‌گردد، که پیشوند δια در آن به معنای راه و طریق میان دو چیز است (ibid, 1977: 184). از طرف دیگر معنای حقیقی λόγος از دیرباز نه اندیشه و عقل و نه گفتار دوطرفه بوده است، بلکه ریشه در λέγειν [لگئین] به معنای جمع آوردن دارد. چون گفتار (λέγεσθαι)، کلمات و معنای یک امر را جمع می‌آورد به همین دلیل آن ذاتاً لوگوس یا لگئین است. ترجمه لوگوس به عقل نیز چنین است زیرا عقل وحدت و جمع آورنده کثرات است.^۳ این بدان معناست که راه و طریق در هگل، صرفاً همانا راه دیالوگ یا دقیق‌تر راه دیالکتیک است که به «پدیدار» شدن منتهی می‌گردد. از این رو پدیدارشناسی باید در ذات خود دیالکتیک باشد، زیرا آن تمام صورت‌های پدیدارین روح را در مطلق جمع می‌آورد. بنابراین با توجه به راه بودن پدیدارشناسی، این امر اشارتی به نوعی حرکت دارد؛ حرکتی که همانا نزد هگل صورتی از تجربه یا دقیق‌تر علم تجربه آگاهی به خود می‌گیرد. در نتیجه با پدیدارشناسی، روح خود را در تمامی صورت‌های ممکن آگاهی که صورت‌های حرکت و تجربه خود روح هستند جمع می‌آورد. بدین ترتیب این چنین معنای حقیقی دیا-لکتیک که برگرفته از ترکیب دیا و لوگوس بر محور διαλέγεσθαι است جایگاه خود را در نظام هگل پیدا می‌کند.

بر این اساس روشن می‌گردد که پدیدارشناسی طریق و راه ظهور و پدیدار به عنوان «موجود» به منزله دانش در دقایق مختلف روح یا آگاهی است و در حقیقت معنای پاراوسیا حضور مطلق از طریق دانش در ما و با ماست. از این رو پاراوسیا ماهیت تاریخ

¹ Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins

² Geist

^۳ هایدگر در اثر خود، *Einführung in die Metaphysik*، در آمدی بر متافیزیک، به تفصیل معنای حقیقی لوگوس در خاستگاه خود در یونانیان اولیه پرداخته است و فهم آن به عنوان عقل، اندیشه و حتی گفتار به نوعی جدایی از خاستگاه و تحریف آن می‌داند. البته این جدایی دلخواهی نیست بلکه آن را باید در نسبت تقدیر تفکر غربی نسبت به فهم وجود دانست.

به معنای پدیدارشناسی را شکل می‌دهد (Gillespie, 1984: 68). بدین ترتیب آگاهی همواره راهی (δία) است که به وسیله آن از کل قلمرو و قالب‌های آگاهی به عنوان قلمرو تجربه موجودات در می‌گذرد. این گذر و «حرکت» به وسیله این «راه» همانا تاریخ است که با آن آگاهی یا روح، به حقیقت نامشروط و مطلق ذاتش جمع آورده می‌شود^۱ (184: Heidegger, 1977). اما از آنجایی که جمع آوردن مطلق در این راه تجربه، برای رسیدن به علم به معنای پاراوسیا (Parusie)، نیازمند حاضرینمایی^۲ یعنی نیازمند پدیدار شدن است، آن (مطلق) پیشاپیش خود را به ذات به صورت پدیدار-شناسی (Phänomeno-logie) آشکار می‌کند (Heidegger, 1980: 33-34). از این جهت پدیدارشناسی که همان ذات تجربه است، تاریخ جمع آوردن دیالوگ و گفتگوی^۳ روح برای رها شدن از آگاهی طبیعی و رسیدن به حضور مطلق با ما در قالب دانش مطلق است (Heidegger, 1977: 201-202). «بازگردش» روح از آگاهی طبیعی به سوی «وجود» یا حضور امر مطلق در دانش مطلق، به عنوان بازگرداندن «ما» به عنوان حضوری مطلق به صحنه تاریخ تعبیر می‌شود. ما به عنوان انسان اجازه می‌دهیم که مطلق بر حسب پاراوسیا^۴ اش با ما باشد و خود را در دانش وجودشناسانه یا انتولوژیکال ما آشکار کند (149: sinnerbrink, 2007). اساساً با ما بودن یا وجود با ما^۵ متعلق به جنبه ثانوی مطلق نیست بلکه متعلق به ذات مطلقیت مطلق است. هایدگر بر جنبه‌ای از پدیدارشناسی انگشت می‌گذارد که نه تنها اگر عنوان «پدیدارشناسی روح»، درست فهمیده شود از نام اولیه آن (علم تجربه آگاهی) به دور نیست بلکه پیش‌برنده محتوای فلسفه هگل به نحو راستین است (Heidegger, 1977: 201-202). بنابراین پدیدارشناسی نه ابزار و وسیله حاضرینمایی روح، بلکه آن ذات حرکت وجود^۶ به معنای روح است؛ آن نمایش راه تاریخی عرصه ذاتی حضورمندی^۷ و نوع هستی خود روح است.

با توجه به علم تجربه آگاهی بودن پدیدارشناسی، «تجربه»^۸ نزد هگل همان پدیدار دانش پدیدارشنونده^۹ است (ibid, 1977: 193). بر این اساس انتقال و دگرگشت از مفهوم تجربه به پدیدار، دگرگشت و تغییر نام اثر توسط هگل از علم تجربه آگاهی به پدیدارشناسی را روشن تر می‌کند. به عبارت دیگر پدیدارشناسی همان تجربه آگاهی در قالب پدیدارهای خود یعنی پدیدار دانش است. اما این حاضرینمایی^{۱۰} پدیدار با اراده‌ای از سوی خود مطلق صورت می‌گیرد؛ اراده‌ای که «مطلق»^{۱۱} ما را از برای

^۱ διαλέγειν

^۲ Darstellung

^۳ Zwiesprache

^۴ bei uns sein/To be with us

^۵ existence/Dasein

^۶ Anwesenheit

^۷ Erfahrung

^۸ Erscheinen des erscheinenden Wissens

^۹ Darstellung

^{۱۰} Absolute

«حضور»^۱ یافتن خودش در ما یعنی به عنوان پاراوسیا فرا می‌خواند. اراده در هگل خارج از اندیشه نیست بلکه آن یکی از شکل‌های ویژه‌ی اندیشیدن است؛ آن برانگیختگی و رانه‌ای از تفکر است که موجب بخشیدن وجود به خود می‌شود (Hegel, 1986: 46). از این رو صرفاً به دلیل اراده پاراوسیای مطلق است که بازنمایی و نمایش دانش پدیدارشنونده ضروری می‌گردد (Gutberlet, 2018: 269–270). این اراده از برای حضور با ما یک دعوی است؛ دعوی برای مشارکت در آشکارگی حقیقت از طریق تفکر و دانش ما. بدین ترتیب، این آشکارگی یا «حاضرنامی»^۲ نزد هگل، به معنای جمع آوردن یا متحد کردن ذات مطلق در چیزی است که با ما در نسبت است، یعنی با «دانش مطلق»^۳ (Sinnerbrink, 2007: 132). به نظر می‌رسد فهم هایدگر از «اراده» در فلسفه هگل، پیشاپیش تحت تأثیر خوانش او از نیچه و مفهوم «اراده به قدرت» شکل گرفته باشد. از دیدگاه هایدگر، تاریخ متافیزیک غربی نه با گسست‌های ناگهانی، بلکه با تحول درونی پرسش از «وجود موجودات» پیش می‌رود. در این سیر، هگل و نیچه در یک افق تاریخی قرار می‌گیرند: هر دو نمایندگان مرحله‌ای از متافیزیک هستند که در آن «بودن موجودات» به مثابه «اراده» فهمیده می‌شود. تفاوت آن دو در نحوه ظهور این اراده است: در هگل، اراده در قالب «خودآگاهی مطلق» و «دانش برای ما» (پاراوسیا) متجلی می‌گردد، اما در نیچه، همان حقیقت به صورت «اراده به قدرت» خود را نشان می‌دهد.

به هر تقدیر با دریافت تجربه به معنای پدیدار نزد هگل، روشن می‌گردد که نزد هگل، «موجودات» در پدیدار دانش به مثابه دانش پدیدارشنونده در و به عنوان پدیدارشناسی به مثابه تاریخ در نسبت با ما خود را حاضر می‌کنند. بنابراین تاریخ، جمع آوردن پدیدارهای دانشی است که پیش از این آگاهی از میان آن‌ها عبور کرده و در نهایت تمام قالب‌های آن را نزد خود حاضر می‌یابد. از این رو تاریخ راه گذر از پدیدارها از برای دستیابی به خودآگاهی و خودشناسی روح نسبت به خودش است. بنابراین ذات «وجود» برای هگل به معنای خودآگاه-بودن (Selbstbewußt-sein) است (Heidegger, 1977: 158). این خودآگاه-بودن که به معنای وجود به مثابه خودآگاهی (Selbstbewußtsein) است، از طریق مشارکت با ما و در پاراوسیای دانش ما شکل می‌گیرد. بنابراین هگل از واژه‌های «آگاهی» (Bewußtsein) و «دانش» (Wissen) برای یک چیز استفاده می‌کند. به عبارت دقیق‌تر، یکی دیگری را توضیح می‌دهد؛ آگاهی (Bewußtsein) یعنی آگاه-بودن (Bewußt-sein)، یعنی هستن یا وجود داشتن در حالت دانش. دانش، «وجود/بودن» (sein) را در نسبت با «آگاه-بودن» (Bewußt-sein) تعیین می‌کند. بدین قرار در آگاهی و دانش است که وجود (sein) حاضر می‌گردد (ibid, 1977: 144). بر این مبنا موجود آن چیزی است که شناخته می‌شود و خود را در دانش بماهو دانش برای «ما» در خودآگاهی «تاریخی» ما حاضر می‌کند. بر این اساس پدیدارشناسی نه به عنوان اثر یا کتاب بلکه به عنوان وجود خود روح، عرصه‌ای است که این

^۱ Anwesenheit

^۲ Darstellung

^۳ absolutes Wissen

روح خود را به عنوان تاریخ جمع و حاضر می آورد. به نوعی این اثر، دستاورد یک نویسنده نیست، بلکه به عنوان واقعیت خود روح به منزله رسیدن به تاریخ خود آگاهی اش است.

از منظر هایدگر متأخر، همین تقلیل وجود به خود آگاهی و دانش برای ما، دقیقاً همان نقطه ای است که «فراموشی هستی» در متافیزیک به اوج خود می رسد. در سنت متافیزیکی، وجود همواره از طریق موجودات و بر حسب سوژکتیویته فهم شده است، اما در نظام هگل این سوژکتیویته به شکل کمال یافته ی خود، یعنی «خود آگاهی مطلق» ظهور می یابد. از این رو، هایدگر در اندیشه ی متأخر خود، «تقدیر وجود» را نه به مثابه فرآیندی تاریخی درون آگاهی، بلکه به مثابه رخدادی می فهمد که در آن وجود خود را به انسان می بخشد و باز می ستاند. در این نگرش، آنچه در هگل خود آگاهی تاریخی روح نامیده می شود، جلوه های از همان سوژکتیویته متافیزیکی است که هایدگر در پروژه ی «واسازی» خود ذیل مفهوم زمانمندی_تاریخمندی اصیل به دنبال عبور از آن است.

ساختار انتوتولوژیکال منطق و پدیدارشناسی در نسبت با پاروسیا

بنابراین دقایق حقیقت دانش پدیدار شونده روح، قالب های آگاهی^۱ هستند که در راه تاریخی تجربه وضع می شوند، به نحوی که در ابتدای این راه، آگاهی طبیعی^۲ رفع و فرو نهاده می شود، تا آنجا که تجربه به کمال رسیده، و دانش پدیدار شونده به پدیدار محض^۳ خود که فارغ از هر نوع تجربه ای است دست می یابد؛ آن جایی که **مطلق** به مثابه ی خویشن خویش، فقط مطلقاً نزد خود در مقام علم منطقی «حضور» می یابد. بنابراین منطق نیز به مانند پدیدارشناسی دارای ساختار پاروسیا است یا به عبارت دیگر آن ساحت بودن برای ما از حیث محضیت محض آن است. آن ساحت فی نفس خود ذات و مفهوم محض مطلق است. بنابراین پاروسیا^۴ همزمان «حضور» است که در آن مطلق به نحو پدیدارین و در صورتی از تجربه نزد ماست (پدیدارشناسی) و این حضور همزمان به عنوان حضور مطلق در مقام محضیت خویش نزد خودش نیز هست (منطق). اما برای فهم اینکه چرا هایدگر هگل را «کمال متافیزیک» می نامد، هیچ نکته ای کلیدی تر از ساختار انتوتولوژیکال نیست. در این بخش نشان داده می شود که چگونه منطق و پدیدارشناسی – دو ستون اصلی نظام هگل – هر یک به سهم خود این ساختار را از طریق مفهوم پاروسیا تحقق می بخشند. بر این اساس پاروسیا یعنی با ما بودن در دو وجه انتوتولوژیکال منطق و پدیدارشناسی خود را نشان می دهد. یا به عبارت دقیق تر، با هگل تفکر از منظر تاریخی لحظه ای شگرف را تجربه می کند؛ لحظه ای که در آن انتولوژی و تتولوژی، و همچنین موجودات و مسائل تحت قلمرو آنها از قبیل «هستی»، «خدا» و دیگر مفاهیم، همگی در نسبت با «ما» (پاروسیا) جای می گیرند و از همین رهگذر معنای تازه ای می یابند. بنابر تحلیل هایدگر، اساساً ساختار متافیزیک از آغاز

^۱ Gestalten des Bewußtseins

^۲ natürliche Bewußtsein

^۳ reine Scheinen

^۴ Parusie

خود با یونانیان تا پایان خود، به طور مستمر هم انتولوژی^۱ و هم تئولوژی^۲، یعنی انتوتئولوژی بوده است، هرچند به این عناوین به صورت آشکارا وابسته نبوده است. ریشه ترکیب انتو-تئولوژی به ارسطو باز می گردد. ارسطو علمی را که موجود بماهو موجود را بررسی می کند «فلسفه اولی» می نامد. با این حال، این «علم» نه تنها موجودات را در وجودشان بررسی می کند، بلکه در عین حال، موجودی را بررسی می کند که صرفاً از حیث موجود بودن یا موجودیت‌اش^۳، با بالاترین موجود، یا موجود اعلی مطابق است. این موجود خاص، برای ارسطو τὸ θεῖον است، یعنی امر الهی یا خدا^۴، در ابهامی عجیب، خود «وجود» (Sein) نیز نامیده می شد (Heidegger, 1977: 195). این بدان معناست که تمامیت متافیزیک از جمله فلسفه هگل به عنوان وارث و همچنین اوج و کمال نهایی آن، انتو-تئو-لوژی است.

بنابراین در فلسفه هگل، پرسش از «هستی موجودات» (پرسش انتولوژیک) و پرسش از «موجود برتر که بنیاد همه موجودات است» (پرسش تئولوژیک) در نظامی واحد آشکار می شوند. آنچه این دو را به هم پیوند می زند و وحدت می بخشد، همان «حضور برای ما» (پاراسیا) است. پدیدارشناسی به بررسی وجود و حضور هستنده‌ها و موجودات بالفعل و راستین مشغول است، و خود را در قالب «علم تجربه آگاهی»^۵ آشکار می کند. بدین ترتیب پدیدارشناسی از حیث پرداختن به موجودات و از حیث نشان دادن حضور و وجود داشتن آن‌ها، همانا انتولوژی یا پاراوسای انتولوژیکال است. اما به وجه دیگر، پدیدارشناسی همانا تئولوژی یا خداشناسی است. از چه روی پدیدارشناسی تئولوژی نیز هست؟ پدیدارشناسی از آنجایی که به نوعی شدن مطلق در مقام جوهر مطلق به روح مطلق در مقام سوژه را بررسی می کند، به نحو عام تئولوژی نیز هست. موضوع خدا و خدایان و حیات دینی تاثیرگذار در روند پدیدارشناسی است. اما به نحو خاص نیز این اثر بنابر تاریخمندی آن نسبتی روشن و خاص با تئولوژی مسیحی به عنوان دقیقه آشکارگی روح دارد. بر اساس تفسیر هایدگر، به دلیل بنیاد انتوتئولوژیکال فلسفه هگل است که مطلق در پدیدارشناسی برای رسیدن به حقیقت خودش به قالب مسیحیت بر می خورد و ناچار است به شک و یأس و در نهایت مرگ تراژیک فروغلتد و خود را قربانی می کند. به همین دلیل هگل در پایان اثر بر تئولوژیک بودن پدیدارشناسی صحه می گذارد و آن را «جلجتای روح مطلق» یعنی جایگاه مرگ مطلق^۶ می خواند (ibid, 1977: 202). در حقیقت، مطلق به مرگ «بدون ما»، رضایت می دهد تا خود را در پاراوسای اش یعنی بودن «با ما» حاضر و زنده کند و به حیات و بودن «با ما» ادامه دهد (Theunissen, 1978: 177-178). هایدگر تاکید می کند این جمله «خدا مرده است» (Hegel, 1986: 547) «هر معنایی را بیان می کند جز اینکه خدایی وجود ندارد» (Heidegger, 1977: 202). معنای اساسی آن همان است که

^۱ ontology/ Ontologie

^۲ theology/ Theologie

^۳ Seiendheit

^۴ Göttliche

^۵ Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins

^۶ Schädelstätte des absoluten Geistes

گذشت؛ مطلق برای رستاخیز خود از برای حضورش با ما (پاراوسیا) به عنوان تجلی گاه مطلق و دانش آن باید بمیرد. بدون مرگ و رفع خدا (مسیح) به عنوان مطلق، مطلق نامیدن روح توسط هگل غیرممکن می‌نماید. به عبارت دیگر پدیدارشناسی نشان می‌دهد، مطلق که هنوز به حقیقت کمال خودش دست نیافته است، مرگ خود را «تجربه» می‌کند.

اما منطق از چه روی حضور یا پاراوسیای انتولوژیکال و تئولوژیکال است؟ منطق نیز به موجودات از حیث «وجود» پیشنی و محض می‌پردازد، بنابراین علم منطق به دلیل علم بودنش، موجود (Öv) را به لحاظ بودن «با ما» یعنی به لحاظ پاراوسیای شان آشکار می‌کند به همین دلیل آن انتولوژی است. بدین روی منطق و پدیدارشناسی از این حیثی که گذشت به ذات انتولوژی^۲ تعلق دارند زیرا موجود بماهو موجود را از حیث وجودشان بررسی می‌کند. به طور کلی از حیث انتولوژی و نسبت آن با تئولوژی، این انتولوژی است که قدیمی‌تر و بنیادین‌تر است؛ زیرا تئولوژی به طور کلی و به طور خاص تئولوژی مسیحی که هگل بدان نظر دارد، همواره در ذات و چارچوب انتولوژی شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، پیش از آنکه بتوان از خدا یا امر الهی در قالب یک تئولوژی سخن گفت، باید پرسش از «وجود موجودات» (پرسش انتولوژیک) از پیش پاسخ داده شده یا لاقلاً مفروض گرفته شده باشد. هایدگر خود در این زمینه می‌گوید: «تئولوژی مسیحی در آنچه می‌داند و در نحوه‌ای که دانسته‌اش را می‌داند، متافیزیک است» (Heidegger, 1977: 203). در نتیجه مطابق مبنای هایدگر در تفسیر خود از هگل می‌توان گفت که بدون متافیزیک (نزد هگل، علم منطق) خدا یا مطلق زبانی برای آشکار شدن در قالب ادیان یا تئولوژی‌ها نداشت.

اما به چه دلیل منطق برای هگل از حیث تئولوژی، در نسبت با پاراوسیا قرار دارد؟ هایدگر پاسخ می‌دهد، از آنجایی که «علم منطق»، در خود-شناسی^۳ محض خود، علم مطلق در-آغاز-نزد-خود-حاضر^۴ به مثابه مفهوم مطلق^۵ است، از این جهت نزد هگل تئولوژی مطلقیت مطلق^۶ پیش از آفرینش یا خلقت^۷ است (ibid, 1977:203). بدین قرار، منطق در مقام علم، همانا قلمرو مفهوم مطلق در پاراوسیای محض خود است؛ مقامی که در آن مطلق صرفاً با خودش حضور دارد، یا به عبارت دیگر، تنها با خود یگانه است و ذاتش تنها نزد خودش حاضر است. همین مقام است که منطق را برای هگل به «تئولوژی روح مطلق» تبدیل می‌کند. به نظر می‌رسد منظور هایدگر آن است که عالم وجود بر پایه پیش‌طرحی از ایده‌ها در قلمرو محض خود ساخته می‌

^۱ on

^۲ Wesen der Ontologie

^۳ Sichwissen

^۴ anfänglich bei sich anwesenden Absoluten

^۵ absolute Begriff

^۶ Theologie der Absolutheit des Absoluten

^۷ Schöpfung

شود - همان گونه که در ایده‌های افلاطونی، اعیان ثابت‌ه در سنت شرقی، و تفکر نوافلاطونی می‌بینیم. از این رو، منطق در نظام هگل، علمی پیشاِخلقت (به منزله پیشاِبره و پیشاموجود) است که در آن «بهره‌مندی» از ایده‌های الهی و «حضور» به معنای پاراوسیا، بالذات «با ما بودن» را ممکن می‌سازد. از مجموع این تحلیل‌ها این نکته برمی‌آید که هایدگر ساختار انتوتولوژیکال نشان دهنده کمال متافیزیک می‌داند زیرا هگل همه قلمروها را یکجا در «نظام علم»^۱ خود جمع می‌آورد. به همین دلیل هگل فلسفه، را به مقام «علم»^۲ برمی‌کشد، کاری که کانت می‌خواست به اتمام برساند، اما به زعم هگل از آن ناکام ماند. بنابراین در دقیقه‌ای که فلسفه برابر با علم گشته است، روح (=فلسفه) می‌تواند ادعا کند که از «دوستداری دانایی و حکمت» به خود «حکمت» رسیده است (Hegel, 1986: 14). به دلیل موضوع برکشیدن فلسفه در مقام علم است که هگل بعد از بندهای پیش گفتار و بند اول مقدمه، دیگر از واژه «فلسفه» استفاده نمی‌کند، بلکه واژه «علم»^۳ را به کار می‌برد. زیرا با هگل فلسفه مدرن به کمال ذات خود دست یافته است؛ آن زمین که تفکر برای نخستین بار بر آن گام نهاده بود، اکنون به تمامی در تملک روح درآمده است. تملک تمام‌عیار این سرزمین بدین معناست که ذات خودآگاهی در ذات نامشروط دانش مطلق یعنی علم فلسفه شناخته می‌گردد. بر این مبنا صرفاً سوژه مطلق فلسفه است که از حضور در مقام خود-آگاهی برخوردار است و بالتبع، موجودات را به حضور می‌رساند و آن‌ها را پدیدار می‌کند. به دلیل این حضور و پاراوسیاست که در این دقیقه، هگل تاریخ را برابر با تاریخ فلسفه می‌داند.^۴ هایدگر بیان می‌دارد که در این دقیقه «هگل کل تاریخ فلسفه مدرن را به تسلیم خود وامی‌دارد» (Heidegger, 1977: 130-131). به عبارت دیگر، کل تاریخ فلسفه ذیل فلسفه هگل جایگاه‌اش تعیین و بازخوانی می‌شود. از این رو، هر فلسفه یا فیلسوف، ذاتاً زمانی «فهمیده» می‌شود که جایگاه او در فرایند تحقق «علم مطلق»، یعنی در نظام هگل، روشن گردد و بدین وسیله به خودآگاهی برسد.

^۱ System der Wissenschaft

^۲ Wissenschaft

^۳ هگل در پدیدارشناسی بیان می‌دارد که قالب حقیقی‌ای که حقیقت در آن «وجود دارد»، فقط می‌تواند نظام علمی این حقیقت باشد: «این ضرورت درونی که دانش باید علم باشد، اقتضای سرشت دانش است و تبیین رضایت‌بخش در این باب منحصرأ شرح خود فلسفه است ... و اکنون زمانه برکشیدن فلسفه به مرتبه علم است» (Hegel, 1986: 14).

^۴ هگل در مقدمه برلین بر تاریخ فلسفه می‌نویسد: «زمانی دراز لازم است، و درازای زمان است که می‌تواند بر دوش روح سنگینی کند تا فلسفه را پرورد... فلسفه کنونی ما نتیجه کار همه صدهاست... در قلمرو روح، امور همچون قارچی نیستند که شبانگاه بروید... از این رو درباره کندی «روح جهان» باید اندیشید: او عجله‌ای ندارد، وقت کافی دارد؛ هزاران سال در نظرش چون روزی است (Hegel, 1959: 61).

پاروسیا به مثابه یک مسئله برای هایدگر

هایدگر در بخش دوم اثر خود، در آمدی بر پدیدارشناسی دین^۱، جایی که وی تلاش می کند تفسیری دقیق و جامع از حیات مسیحیت اولیه در قالب رساله های پولس قدیس به قُرنتیان، تسالونیکیان و غلاطیان ارائه دهد به موضوع «پاروسیا»^۲ به معنای آمدن دوباره مسیح یا بازحضور مجدد آن در آخرالزمان پرداخته است. اما همان گونه که خود وی در این اثر تأکید می کند هدف وی ارائه تفسیری الهیاتی و عقیدتی از این متون نیست بلکه مرادش دستیابی به فهم پدیدارشناسانه از تجربه واقع بوده^۳ زندگی مسیحیت اولیه است (Heidegger, 1995: 67). از این رو، این تفسیر پدیدارشناسانه از مسیحیت است که نقطه عزیمت مسئله مندی هایدگر نسبت به پاروسیا را شکل می دهد؛ مسئله ای که بعدها در مواجهه با هگل به ثمر می نشیند و در ادامه در قالب نقد متافیزیک حضور به کمال می رسد. وی معتقد است پاروسیا را باید در معنای پیشانظری و در نسبت با «واقع بودگی»^۴ تجربه های زیسته جهان واقع بوده به کار برد (Escudero, 2015: 53).

بدین روی، آنچه این تفسیر مسیحی را از خوانش هگلی پاروسیا متمایز می سازد، تأکید هایدگر بر «واقع بودگی»^۵ (و حتی با مطابق با اندیشه بعد از گشت او، «رخداد») به جای «سوبژکتیویته» و «دانش مطلق» است که هگل بدان تأکید دارد. در این اثر، هایدگر از رهگذر مفهوم پاروسیا نشان می دهد که حضور موجودات و دریافت آن ها نه در دانش ابژکتیو (به سان ابژه های آگاهی)، بلکه در حیات واقع بوده رخ می دهد؛ حیاتی که ذاتاً به زمانمندی و تاریخمندی این نحوه از زندگی تعلق دارد (104: Heidegger, 1995). به عبارت دیگر، پاروسیا در اینجا نه یک «حضور برای سوژه»، بلکه رخداد و واقع بودگی است که در دل زندگی دینی و در انتظار آینده ای نامعلوم تحقق می یابد. از این رو، روشن می شود که مسئله مندی هایدگر نسبت به

^۱ Einführung in die Phänomenologie der Religion

^۲ parousia

^۳ faktische

^۴ Faktizität

^۵ Faktizität

^۶ بر مبنای این تفسیر، که بر اساس آمدن و «حضور» دوباره مسیح (پاروسیا) در دیدگاه کسانی مانند پولس شکل گرفته، آن نه یک حضور قطعی، قابل محاسبه و در چارچوب سوبژکتیویته (چنان که در خوانش هگلی از پاروسیا دیدیم)، بلکه رخدادی ناگهانی، نامنتظره و همراه با عدم قطعیت است. پولس در همین معنا می گوید: «روز خداوند مانند دزد در شب خواهد آمد» (Heidegger, 1995: 60). بنابراین، او هرگز به لحظه واقعی این آمدن دوباره اشاره نمی کند، زیرا نزد وی این لحظه یک رخداد غیرقابل پیش بینی است که در «لحظه» یا «دم گشوده ای» (Augenblick) رخ می دهد؛ نه در زمانی خطی و از پیش تعیین شده. بنابراین تنها بر پایه همین آینده قریب الوقوع (یعنی آینده ای که همواره در راه است اما هرگز کاملاً حاضر نمی شود) است که می توان تجربه اصیل مسیحی از حضور (پاروسیا) و زمان را فهمید و واقعیت و تاریخمندی زندگی را بر دوش گرفت (Escudero, 2015: 58).

پاراوسیا از همین نقطه آغاز می‌شود: او در تقابل با خوانش سوژکتیو و دانش‌بنیاد هگل از حضور، بر آن است که پاراوسیا را در چارچوب «واقع‌بودگی» بازاندیشی کند.^۱

هایدگر در تفسیر پدیدارشناسانه‌ی خود نشان می‌دهد که تجربه‌ی مسیحی، زمانمندی اصیل و به تبع آن حضور اصیل را آشکار می‌سازد. بر اساس این تفسیر، پولس با تجربه کایرولوژیک اصیل که مشخصه زمانمندی مسیحی است هر متافیزیک حضوری را نفی می‌کند. بر اساس همین نوع دریافت نسبت به وجود و حضور است که هایدگر می‌گوید نامه اول به تسالونیکیان را مکتب توینگن، که تحت نفوذ هگل است نمی‌پذیرند و آن را غیر اصیل می‌دانند، دلیل این نپذیرفتن آن است که محتوای آن در مورد پاراوسیا و رخداد ناگهانی بازحضور مسیح در آخر الزمان برخلاف روش روشن و بدون ابهام تاریخی-دیالکتیک هگل در مورد حرکت ایده و رسیدن به مطلقیت و کمال آن در دقیقه پایانی اندیشه است. روشن شدن این نکات نشان می‌دهد که پاراوسیا و به تبع آن مواجهه کلی با هگل برای هایدگر «مسئله» است. بر این اساس، ابعاد این «مسئله» را می‌توان به صورت زیر فهرست کرد:

۱. نقد متافیزیک حضور به مثابه فراموشی هستی

از دیدگاه هایدگر، سنت متافیزیک از افلاطون تا نیچه، «وجود» را همواره به «حضور» فروکاسته است. در این سنت، هستی صرفاً به عنوان یک ویژگی موجودات در نظر گرفته می‌شود و نه چیزی که خود را از درون غیاب و پوشیدگی می‌نمایاند. هگل با تبدیل وجود به «حضور برای ما» (پاراوسیا) و تحقق آن در دانش مطلق، این فراموشی را به اوج خود می‌رساند. به باور هایدگر، در نظام هگلی دیگر هیچ امر «پنهانی» باقی نمی‌ماند و هستی به تمامی در قالب آگاهی و سوژه جذب می‌شود (Heidegger, 1976: 115).

۲. ریشه‌یابی حضور و ناپوشیدگی (ἀλήθεια) در غیاب و پوشیدگی (λήθη)

برخلاف هگل که همه چیز را به روشنایی روز حضور می‌آورد، هایدگر پاراوسیا/حضور (parousia) را در پیوند با آپوسیا/غیاب (apousia) و پوشیدگی (λήθη) می‌فهمد. او در تفسیر خود از یونانیان نشان می‌دهد که برای آن‌ها حضور و غیاب دو روی یک سکه بودند؛ چنان‌که در آنتیگونه سوفوکل، حضور قهرمان همواره با غیاب سرنوشت و مرگ آمیخته است. حقیقت (ἀλήθεια) از نظر هایدگر نه ناپوشیدگی محض، بلکه همواره «بیرون آمدن از پوشیدگی» است؛ به این معنا که هر

^۱ همان‌طور که بورن اشاره می‌کند، هایدگر سه گانه تفکر اسکولاستیک قرون وسطی را، موجود اعلی (خدا)، تأمل (شهود نظری) و حضور (پاراوسیا)، را بازاندیشی می‌کند و به جای آن سه گانه مسیحیت اولیه را ترجیح می‌دهد: خدای پنهان، ایمان و زمان کایرولوژیک. بر اساس این سه گانه، هایدگر سه گانه هستی‌شناختی خود را بنا می‌کند: جهان، دازاین و تاریخمندی (Buren, 1994: 157).

ناپوشیدگی بر بستری از پوشیدگی استوار است و آن پوشیدگی هرگز به تمامی از میان نمی‌رود (Heidegger, 1984: 92). اما هگل به عنوان نسخه پایانی متافیزیک همه چیز را به روشنایی روزِ حضور (پاروسیا) می‌آورد و با طرح پاروسیا مطلق در سیر منطقی‌اش، آنچه تاکنون هیچ فلسفه‌ای از هستی نربوده است، یعنی خود-پوشیدگی، عقب‌نشستن و مضایقه‌داری را از آن می‌رباید.

۳. تمایز انتولوژیکال به جای این‌همانی «اندیشه» با «وجود» در پاروسیا مطلق

هگل با نادیده گرفتن تمایز میان وجود^۱ و موجودات^۲، همان تمایزی که هایدگر «تمایز انتولوژیکال»^۳ می‌نامد، همه چیز را در این‌همانی سوژه-ابژه حل می‌کند. از نظر هگل، وجود چیزی جز حضور برای آگاهی نیست، و آگاهی نیز در نهایت به خود آگاهی مطلق می‌انجامد. اما هایدگر اصرار دارد که تفکر ذاتاً در «تمایز رفع‌ناشدنی» میان وجود و موجود سکونت دارد (Heidegger, 2006: 56). تفکر (دازاین) هرگز نمی‌تواند خود را کاملاً با موجودات همسان کند و نه می‌تواند به تمامی با وجود یگانه شود. همین غربت و دوری، نه یک نقص، بلکه شرط اساسی برای پرسش از هستی است. طرح تمایز انتولوژیکال در برابر پاروسیا مطلق نشان می‌دهد که این مسئله همواره در مرکز اندیشه او قرار داشته است.

۴. واسازی متافیزیک به جای کمال آن

در نهایت، دغدغه مرکزی هایدگر نه تکمیل متافیزیک (چنان که هدف هگل بود)، بلکه گشودن راهی برای عبور از آن است. او هگل را «کمال متافیزیک حضور» می‌نامد، اما این کمال برای او یک پایان نیست، بلکه نقطه عزیمتی است برای واسازی^۴ سنت متافیزیکی (Pöggeler, 2016: 155). رویارویی با هگل فرصتی فراهم می‌آورد تا پیش‌فرض‌های پنهان متافیزیک (همان‌همانی وجود و حضور، نادیده گرفتن غیاب، فراموشی زمانمندی اصیل) آشکار شده و امکان اندیشیدن به هستی به گونه‌ای دیگر میسر گردد.

۵. «رخداد از آن خود‌کننده»^۵ در آثار متأخر هایدگر

هایدگر در آثار متأخر خود، مفهوم پاروسیا را در چارچوب «رخداد»^۶ باز می‌اندیشد؛ رخدادی که در آن وجود نه در قالب سوژه یا ابژه، نه در قالب «حضور» قطعی برای ما، بلکه به مثابه «دعوی»، «فراخوان» و «اعطاء» از سوی خود هستی آشکار می‌شود.

¹ Sein

² Seiendes

³ Ontologische Differenz

⁴ Destruktion

⁵ Ereignis

⁶ Seyn

(Heidegger, 1989: 46). در این نگرش، متافیزیک که با هگل به کمال خود رسیده است و بدین سبب درهای پرسش از هستی را بر روی تفکر آینده بسته است، به وسیله این رخداد گشایشی رخ می‌دهد و آغازی نو برای تفکر و انسان در نسبت با هستی رقم می‌خورد. بدین سان، تفسیر هایدگر از هگل نه یک گزارش تاریخی، بلکه بخشی از پروژه خودفهمی فلسفه هایدگر در نسبت با سنت متافیزیک است.

با این اوصاف، هایدگر در رویارویی خود با هگل، در پی یافتن راهی برای گسست از «متافیزیک حضور مطلق» و عزیمت به سوی اندیشه‌ای دیگر از هستی است؛ اندیشه‌ای که در آن فراموشی هستی در تاریخ متافیزیک به مثابه مسئله‌ای بنیادین فهمیده می‌شود و در آن، غیاب، پوشیدگی و تمایز انتولوژیکال (میان وجود و موجودات) جایگاهی اساسی می‌یابند. غایت این مسیر آن است که خودِ هستی و معنای آن، اما دیگر نه به شیوه‌ای متافیزیکی احیاء گردد.

جمع‌بندی

خوانش هایدگر از فلسفه هگل که مبتنی بر مفهوم پاراوسیاست، یک نوع خوانش بدیع و راهگشا است. در این خوانش، پاراوسیا مفهومی بنیادی و ساختارساز است که کل دستگاه هگلی، از پدیدارشناسی تا منطق، را به‌عنوان فرآیند واحد حضور برای ما تبیین می‌کند. هایدگر تأکید می‌کند که این برای «با ما بودن» نزد هگل، به سنت انتو-تئولوژیکال نیز مرتبط می‌شود، یعنی سنت اوسیایی وجود و بحث درباره موجود الهی به عنوان والاترین موجود نزد هگل به مفهوم پاراوسیا منتقل می‌گردد به همین دلیل فلسفه هگل تحقق تمام مفاهیم از جمله مفاهیم نام برده (وجود و موجود الهی به عنوان والاترین موجود) این بار در نسبت حضور با ماست و بدین ترتیب سوژکتیویته در مطلق بودن خودش آشکار می‌شود. از این رو اوسیا (ousia) در تمامی مصادیق خود در سنت یونانی-مسیحی و حتی اسلامی آن زین پس به مثابه پار-اوسیا (par-ousia) می‌اندیشد که نزد ما و در سوژکتیویته مطلق ما حاضر است و اساساً تاریخ تفکر تاریخ این حضور است.

به هر تقدیر نکاتی حائز اهمیت در این نوع خوانش هایدگر وجود دارد که می‌توان به طور خلاصه در چند مورد آن‌ها را بیان کرد. اول اینکه برای هگل «اوسیا» دیگر امر متعال سنت رئالیسم یا همچنین امر فی نفسه کانتی نیست بلکه آن حضوری زمانی-تاریخی برای سوژه یا روح دارد. دوم، نسبت دانش و وجود نزد هگل به صورت خاص بازتعریف می‌شود؛ دانش مطلق زمینه‌ساز تحقق وجودی است که نسبت به آگاهی و خودآگاهی شکل می‌گیرد. سوم، تحلیل هایدگر نشان می‌دهد چگونه خوانش هگل می‌تواند کلیت تاریخ فلسفه مدرن را در چارچوب تحقق علم و دانش مطلق سامان دهد؛ یعنی تاریخ فلسفه به مثابه پیش‌درآمدی بر تحقق پاراوسیا در فلسفه به عنوان علم در نظام هگلی است. و نکته چهارم این که خوانش هایدگر از پاراوسیا نزد هگل، می‌تواند مبتنی بر تز «هستی و زمان» خود او باشد. بدین ترتیب با این خوانش، «وجود» نزد هگل به تبع متافیزیک سنتی یک حضور تاریخمند است که در روشنگاه (دازاین) ما رخ می‌دهد. او پاراوسیای هگل را در تداوم مفهوم «وجود به منزله حضور» می‌فهمد،

و بدین سان نشان می‌دهد که کل نظام هگلی تحققِ کمالِ سنتِ متافیزیکِ حضور است. بدین ترتیب از دید هایدگر، اندیشهٔ هگل واپسین مرحله متافیزیکیِ این سنت است، زیرا در آن وجود هنوز در قالب حضوری فهمیده می‌شود که این بار مطلق گشته و هیچ امر پوشیده‌ای در ساختار آن نیست. بر این مبنا تفسیر هایدگر از پاراوسیا در فلسفهٔ هگل نه صرفاً شرحی فیلولوژیک بلکه قرائتی بنیادین از ماهیت حضورِ مطلق در نسبت با تاریخ و زمان است آن گونه که هایدگر این مفاهیم را در هستی و زمان و دیگر آثار خود می‌اندیشد. چنین تفسیری از پاراوسیا را می‌توان نقطهٔ تلاقیِ دو دستگاه فلسفی در نظر گرفت، که در هگل، حضورِ مطلق به صورتِ تاریخِ علم و سوژکتیویته محقق می‌شود اما در هایدگر، خودِ مفهوم وجود به صورتِ زمانمند و در نسبت با گشودگیِ دازاین فهمیده می‌شود. از این رو هایدگر با تفسیر پاراوسیای هگلی، در واقع امکان گذار از متافیزیک سنتی به هستی‌شناسی بنیادینِ خود را در حال تبیین است؛ جایی که حضورِ مطلق دیگر نه در صورت سوژکتیو و منطقی آن، بلکه در افقِ زمانیِ وجود و دازاین رخ می‌دهد.

در همین راستا در این میان کسانی مانند فینک این تلاقی را برجسته می‌کنند و قصدشان این است که این دو فیلسوف را به هم نزدیک گردانند. وی برخلاف هایدگر که تفسیری بر محور حضور و سوژکتیویته از روح ارائه می‌دهد تفسیری هستی‌شناسانه از فلسفه هگل عرضه می‌کند. این تفسیر به نوعی فهم هگل بر اساس محتوای هستی‌شناسانه خود فلسفه هایدگر است. در این تفسیر فینک معتقد است، «بازنمایی^۱ که شناخت را در هگل شکل می‌دهد، و نیز مفهوم پاراوسیا که به حضورمندی^۲ اشیا در قلمرو انسان نزد هگل اشاره دارد هر دو در انسان گرد می‌آیند و او را به محلی ممتاز به عنوان جایگاه دانش، و نهان‌تر از آن، مأوای لوگوس و روشنگاه جهان^۳ تبدیل می‌کند» (Fink, 1977: 27-28). به باور فینک نزد هگل، دانش، نه «حضور» موجودات برای ذهن بلکه آن در خودِ هستی ریشه دارد و دانش همانا رخدادِ بنیادین^۴ و گشودگی روشنگاه^۵ به وسیله وجود است که با روشنایی این دانش در روح (هگل) یا دازاین (هایدگر) امکان وقوع و پدیدار شدن موجودات میسر می‌شود.

منابع:

فارسی

^۱ Repräsentation

^۲ Anwesen

^۳ Stätte des Logos und der Welt-Lichtung.

^۴ Ur-Ereignis

^۵ Lichtung

مشکات، محمد، (۱۳۸۸)، تفسیر هیدگر بر مطلق هگل و رابطه آن با بشر، فصلنامه علمی - پژوهشی انجمن معارف اسلامی ایران، سال پنجم، شماره دوم، بهار ۱۳۸۸، صفحات ۹۵-۱۱۳.

<https://www.academia.edu/35044258>

آلمانی

Fink, Eugen, (1977), *Hegel: Phänomenologische Interpretation der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Gutberlet, Albert, (2018), Heideggers erkenntnistheoretische Hegelkritik in Hegels Begriff der Erfahrung, *philpapers*. <https://philpapers.org/rec/GUTHEH>

Hegel, G. W. F, (1959), *Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister*. 3, unveränderte Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag (Philosophische Bibliothek, Bd. 166.).

Hegel, G. W. F, (1986), Werke 3, *Phänomenologie des Geistes*, Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, G. W. F, (1986), Werke 7, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heidegger, Martin, (1976), *Was ist Metaphysik? (1943)*, Gesamtausgabe; I. Abteilung Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 9, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin, (1977), *Hegels Begriff der Erfahrung*, Holzwege, Gesamtausgabe Abteilung Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 5, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin, (1980), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Gesamtausgabe II. Abteilung Veröffentlichte Schriften 1923-1944, Band 32, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin, (1984), *Hölderlins Hymne "Der Ister"*. Gesamtausgabe Band 53. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin, (1989), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Band 65, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin, (1995), *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920/21)*. Hrsg. von Matthias Jung und Thomas Regehly. Gesamtausgabe Bd. 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin, (2000), *Zu Hölderlin-Griechenlandreisen*. Edited by Curd Ochwadt. Gesamtausgabe, Bd. 75. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin, (2006), *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe Abteilung Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 11, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Pöggeler, Otto, (2016), *Hegel und Heidegger über Negativität: Hegel-Studien Band 30*. In Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Theunissen, Michael, (1978), *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

انگلیسی

Aristotle, (1984), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Aristotle, (2013), *Complete works of Aristotle*, Delphi Classics.

Buren and Kisiel, (1994), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, Albany: State University of New York Press.

Escudero, J. A., (2015), *Heidegger and the emergence of the question of being*, Translated by Juan Pablo Hernández Betancur J, London: Bloomsbury Academic.

Gillespie, Michael Allen, (1984), *Hegel, Heidegger, and the Ground of History*, Chicago: The University of Chicago Press.

Herodotus, (1920), *The Histories*, translated by A. D. Godley, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kittel and Gerhard Friedrich, (1985), *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 5, Translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Plato, (1997), *Complete Works*, Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper, Associate Editor D. S. Hutchinson, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Plato, (2015), *Complete works of Plato*, Delphi Classics.

Plotinus, (1967), *Enneads*. Translated by A. H. Armstrong. Vol. 3. Loeb Classical Library 442, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Proclus, (1963), *The Elements of Theology: A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary*. 2nd ed. Edited and translated by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press.

Schmidt, Dennis J, (1988), *The Ubiquity of the Finite Hegel, Heidegger, and the Entitlements of Philosophy*, Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology.

Sinnerbrink, Robert Sixto, (2007), *Sein und Geist: Heidegger's Confrontation with Hegel's Phenomenology, Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 3, nos. 2-3. <http://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/72/0>