

## پدیدارشناسی هگلی و معناداری زندگی

میثم سفیدخوش\*

### چکیده

"هگل"، «پدیدارشناسی» را دانش تجربه آگاهی خوانده است. به نظر می‌رسد که غایت نهایی این دانش ارائه فلسفه‌ای برای مطلق دانش و به‌ویژه دانش فلسفه است. اثبات پدیدارشناسانه دانش بودن فلسفه پدیدارشناسی کلان مسأله‌ای است که دست‌کم سه زیرمسأله اصلی را دربرمی‌گیرد و مسأله معناداری زندگی یکی از آنهاست. آگاهی در مسیر پر از پیچ‌وخم رشد و تن‌آوردگی خود مانند مسافری نمایش داده می‌شود که درحال بسط تجارب خویش است و بر پایه این تجارب به چیستی، معنا، مسیر و هدف خویش به‌دیده نقد می‌نگرد و با دریافت کاستی‌های خویش سفر را از پی می‌گیرد تا آنها را برطرف سازد. کلیت این سفر نوعی معنایابی از راه تحقق خویش در غایتش است ولی در همین حال بی‌معنایی و پوچی و مفاهیم همگن آن از جمله منازلی هستند که آگاهی در گام‌هایی از سفرش به‌گونه‌ای گذرا خود را ساکن در آنها می‌یابد. این مقاله با در نظر گرفتن چندلایگی جریان پدیدارشناسی تاریخی هگلی در پی آن است تا آن را ذیل مفهوم «معناداری زندگی» نگرسته و حرکت پدیدارشناسانه آگاهی را از حیث نسبت‌هایی که با مفاهیم مذکور برقرار می‌کند، مورد بازخوانی قرار دهد. در نهایت این مقاله می‌پرسد که آیا نمی‌توان برای حل مسأله معناداری زندگی راه‌کاری متفاوت از آنچه در فلسفه حق او مطرح می‌شود یافت؟ پس از آری‌گویی به این پرسش، ادعای این مقاله این است که «پدیدارشناسی هگلی» راهی برای رهایی از نقد "یاکوبی" علیه

\*. استادیار فلسفه و کلام دانشگاه شهید بهشتی؛ msefidkhosh3@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۱/۱۷؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۲/۰۵/۲۱]

«نیپیلیسم کانتی - فیشته‌ای» است. در این مقاله با تکیه بر متن پدیدارشناسی روح از دو زاویه به دشواره معناداری زندگی نگریسته می‌شود: یکی ارزش زندگی به‌طور کلی، و دیگری ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی که درون ارزش کلی زندگی قرار می‌گیرند و باعث ضمانت آن می‌شوند.

**واژگان کلیدی:** پدیدارشناسی هگلی، معناداری زندگی، نیپیلیسم، سوژه فردی، زبان - وارونه، ایده‌آلیسم مطلق، اخلاق عرفی - اجتماعی (*Sittlichkeit*)

\*\*\*

### مقدمه

به نظر می‌رسد که پدیدارشناسی هگلی دارای کلان مسأله‌ای است که دست‌کم سه زیرمسأله بنیادین را در دل خویش پیش‌افکنده و می‌کوشد تا ضمن ارائه پاسخ اصلی برای کلان‌مسأله‌اش برای آنها نیز پاسخی فراهم آورد. یکی از این سه زیرمسأله عبارت از مسأله «اخلاقی - فرهنگی» است؛ همه مفسران پدیدارشناسی، خواه این را مسأله اصلی پدیدارشناسی یا یک زیرمسأله قلمداد کنند، به هر روی بر حضور جدی آن در پدیدارشناسی تأکید می‌کنند. درباره اینکه صورت اصلی این مسأله هم چیست اختلاف نظر جود دارد؛ زیرا هگل در چند برهه جداگانه از پدیدارشناسی، مباحثی اجتماعی و فرهنگی با صورت‌های گوناگونی مطرح کرده که غالب آنها بسیار بدیع بوده و طبیعی است که اندیشمندان پسین هر یک بخشی از آنها را در کانون توجه قرار دهند. برای نمونه بی‌شک کسانی که از یک زاویه دید «مارکسیستی» به پدیدارشناسی می‌نگرند، هسته اصلی وجه اجتماعی پدیدارشناسی را در جدال ارباب و رعیت چکیده می‌بینند، ولی شارحی چون "هریس" که از زاویه دید «اگزستانسیالیستی» می‌نگرد، بیشتر ابعادی چون ترس و لرز اخلاقی یا ترس و لرز عبور از اخلاق به‌سوی چیزی فراتر از آن و مباحثی از این‌دست را در کانون توجه قرار می‌دهد.<sup>۱</sup>

ولی به نظر می‌رسد که اگر کلیت پدیدارشناسی در انطباق با طرح اصلی‌اش نگریسته شود و بخشی از آن منتزع از کل نگردد، بتوان این زیرمسأله اخلاقی - فرهنگی را نیز ذیل عنوان کلی‌تری تقریر کرد که وجوه دیگر را هم در برمی‌گیرد. به نظر می‌رسد مسأله معناداری زندگی، مسأله‌ای کلی است که جهت اصلی مباحث «اجتماعی - اخلاقی - فرهنگی» هگل را تشکیل می‌دهد. هگل در بسیاری از نوشته‌های پیش از پدیدارشناسی به‌ویژه در رساله *ایمان و شناخت* به این مسأله توجه کرده و درباره مفاهیمی چون «نیپیلیسم» و «مرگ خدا» به تبع شرایط فکری جدید، با تعابیر گوناگونی سخن گفته است (Hegel, 1977a, pp.97-152).

برجستگی این مسأله در پدیدارشناسی روح برخاسته از زمینه‌های تحلیل فلسفی ازسویی و زمینه‌های

بیرونی از سوی دیگر است. از حیث بیرونی، توجه ویژه هگل برخاسته از رویکرد رومانتیکی است که در سال‌های آغازین سده نوزدهم آلمان چنان طوفانی سخت علیه اندیشه روشن‌اندیشی و نتایج فرهنگی اجتماعی تحولات مدرن در جامعه اروپایی ایجاد شده بود. هگل نیز در همین راستا به این باور رسیده بود که وضع جدید تمدن اروپایی متزلزل‌کننده معناداری زندگی، هم در بعد فردی و هم در بعد اجتماعی است. در بعد فردی ارزش‌های اخلاقی نه‌اینکه تنها به‌طور موردی نقض شده یا مورد شک واقع شده باشند؛ بلکه اصولاً خود مفهوم ارزش مورد چون‌وچرا قرار گرفته و این همان وضعی است که آرام به نیهیلیسم می‌انجامد. از بعد اجتماعی هم فردگرایی و سودگرایی جامعه مدرن ارزش جامعه را به‌مثابه یک کل تخریب کرده است. در همین راستا، فریدریش یاکوبی در نقدی سخت علیه اندیشه ایده‌آلیستی کانت و فیخته مدعی شد که فلسفه نقادانه آنها به نیهیلیسم می‌انجامد (Jacobi, 1987, pp.119-141).

اما هگل به‌رغم نقدهای مهمی که به این وضع تمدن جدید دارد، آن را برخاسته از صرف شرایط بیرونی ساده‌لوحانه قلمداد نمی‌کند. از نظر او سرشت تاریخی و معنوی آگاهی است که ضمن درگیری با زندگی واقعی و انضمامی به موقعیتی چون وضع بی‌ارزش‌شماری یا انکار معناداری و مانند آن می‌رسد. پرسش از چیستی زندگی و ارزش و سمت‌وسوی آن از مهم‌ترین این مفاهیم واقعی است. پاسخی که آگاهی برای این پرسش‌ها فراهم می‌آورد، پاسخ‌های انتزاعی ممکن نمی‌باشند؛ بلکه وی نظر به تجاربی که داشته و زمینه‌ای که در آن قرار دارد مفاهیمی را برمی‌سازد که برخی از آنها سرشت نیهیلیستی دارند. در پدیدارشناسی هگلی می‌توان وضعیت‌های نیهیلیستی آگاهی و راهکارهای خود او برای رهایی از آنها را از دو زاویه دید: از یک‌سو نفس زیستن و ارزش زندگی به‌طور کلی است و از سوی دیگر ارزش‌هایی است که وضعیت زندگی انسانی را معنادار یا بی‌معنا می‌سازند. پرسشی که اینجا مطرح می‌شود این است که اولاً پیدایش مفهوم پوچی و مفاهیم هم‌ارز آن در سیر پدیدارشناسانه آگاهی به‌روایت هگل چگونه و در چه زمینه‌ای رخ می‌دهند و آگاهی در چه شرایطی از معنای زندگی خویش می‌پرسد؟ ثانیاً پدیدارشناسی هگلی چه راهکارهایی برای مواجهه با این این وضع پیشنهاد می‌کند؟

### مفهوم زندگی و زمینه‌های پرسش از معنای آن در پدیدارشناسی هگلی

حرکت پدیدارشناسانه آگاهی از جایی آغاز می‌شود که آگاهی از خویش و از دیگری خودآگاه به‌مثابه هویت‌هایی مستقل درکی ندارد؛ بلکه نظرش تنها معطوف به دیگری‌های غیرآگاه یعنی اشیاست. آگاهی به‌طور طبیعی در چنین شرایطی هیچ پرسشی درباره کیستی و سرشت خویش ندارد و به‌طریق اولی از معنای زندگی یا هدف زندگیش نمی‌پرسد؛ زیرا وی هنوز هویت حساس نیست<sup>۳</sup> (Hegel, 2008, p.83). این وضع با ارتقای آگاهی به سطح «خودآگاهی» (Selbstbewusstsein) و توجه وی به من خویش تغییر می‌یابد. هگل می‌گوید: «آگاهی در اینجا به خانه خویش یا «قلمرو بومی» (einheimische Reich) حقیقت وارد می‌شود» (Ibid, p.138). این زمینه نخستین و اصلی

هر پرسشی درباره زندگی و معناداری آن است؛ زیرا آگاهی در اینجا می‌پرسد که من کیستم و دیگری کیست و معنای زندگی من چیست که مرا از موجودات طبیعی یا غیرآگاه جدا می‌سازد. پرسش و پاسخ آگاهی از خویش در این باب، روند پدیدارشناسانه‌ای دارد که در ادامه توضیح داده می‌شود.

برای تفسیر پدیدارشناسی هگلی در راستای دشواره معناداری زندگی باید از سه مفهوم «کانونی زندگی» (Leben / life)، «طلب» (Begirde / Desire) و «تأیید» (Anerkennung / Recognition)<sup>۴</sup> یاری گرفت. پیش از هرچیز باید دید که هگل کجا و چگونه این سه مفهوم، به‌ویژه مفهوم زندگی را آن هم به‌صورت مستقل و نه در ترکیب‌هایی چون زندگی روح پیش می‌افکند. مفهوم زندگی نخستین بار در پایان بخش آگاهی در ارتباط با مفهوم «جهان وارونه» (verkehrte Welt / topsy-turvy world) پدیدار می‌شود. آگاهی در این وضع دچار تمایزی بی‌پایان در درون خویش می‌شود که «باخودهمانی‌اش» را قرین تمایزی درونی می‌سازد. بدین ترتیب، امر باخودهمان به دو قطب متضاد منفک شده که هریک دیگری خود را درون خود دارد. دقیقاً همین وضع است که بی‌پایانی تضاد را رقم می‌زند. هگل این بی‌پایانی بسیط را چنین معرفی می‌کند: «این بی‌پایانی بسیط یعنی مفهوم مطلق را می‌باید ذات بسیط زندگی یعنی جان جهان یا خون کلی رگ‌ها [ی زندگی] خواند که همه‌جا حاضر است» (Ibid, p.147). زندگی در اینجا به‌مثابه تمایز درونی قطب‌های متضاد در عین باخودهمانی، بن زندگی است و همین وضعیت است که ویژگی‌های سپسین زندگی را رقم می‌زند. اینجا نقطه‌ای است که آگاهی پدیدارشناسانه از مقام آگاهی ساده به مقام خودآگاهی ارتقا می‌یابد و مطابق فرایندی که در ادامه توضیح داده می‌شود از خود و چیستی معنا و غایتش پرسش می‌کند.

آگاهی ضمن جستجو به‌منظور یافتن معنایی برای خویش درمی‌یابد که او در هر شرایطی و در هر موردی اصولاً یک خواهنده است. بدین ترتیب، طلب یا خواهندگی سرشت اوست: «خودآگاهی همانا خواهندگی است» (Ibid, p.143). آگاهی پیش از آنکه خودآگاه شود چیزی را طلب نمی‌کرد؛ بلکه در پی شناخت اشیاء به‌مثابه اموری بی‌جان بود. هگل می‌گوید: «آن‌جایی که برابریست (Gegenstand / Object) به خودش بازتابیده شود یا متأمل در خویش شود، برابریست مبدل به زندگی می‌شود» (Ibid, p.139). هگل این بازتاب و این تأمل را حرکتی می‌خواند که ذاتش عبارت از «جداشدگی از خود» و درآمدن به شکل‌های گوناگون و در ادامه البته رفع و ارتقای گوناگونی‌ها در فرایندی یگانه است (Ibid, p.142). در این میان فرد به‌عنوان پایگاه زندگی است و چون زندگی دارد، از خود جداشونده است و از خود جداشوندگی‌اش در مقام یک خودآگاهی، خواهنده بودنش را رقم می‌زند.

مفهوم «طلب» یا «خواهدگی» به‌طور طبیعی مفهومی اضافی است: یعنی بی‌درنگ جویای متعلق یا مقصدی است که رو به‌سوی آن دارد و دست‌یابی بدان خوشنودی او را پدید می‌آورد. مهم‌ترین طلب یا خواهش آگاهی خودآگاه، عبارت است از طلب تأیید از یک خودآگاه دیگر (Ibid, p.147). این نقطه هر

رابطه‌ای است که برای جهت و سرنوشت زندگی امری تعیین‌کننده است. ولی از آنجا که خودآگاه دیگر نیز به همان اندازه تأییدطلب است، بین دو خودآگاهی نزاع درمی‌گیرد. در نتیجه این نزاع، یکی از طرفین دیگری را برده یا رعیت خویش می‌سازد و مناسبات جدیدی شکل می‌گیرد که به ظهور گونه‌هایی از پوچی یا نیهیلیسم منجر می‌شوند.

### وضعیت‌های نیهیلیستی یا شبه‌نیهیلیستی در پدیدارشناسی هگلی

اصولاً به نظر می‌رسد که پدیدارشناسی هگلی به دلیل خصلت روایی‌اش در توصیف تمام تجارب آگاهی در مسیر پروردگی آن، ظرفیت این را دارد که پاسخ‌های متعددی را در برابر این پرسش که زندگی چیست و ارزشمندی آن به چیست ارائه کند، بی‌آنکه لزوماً همه پاسخ‌ها پاسخ ویژه خود هگل باشند. این وضعیت، هم برای مدعیات نیهیلیستی‌ای که در پدیدارشناسی مطرح شده‌اند و هم برای راهکارهای رهایی از آنها راست می‌آید، ولی هم‌هنگام این بدین معنا نیست که خود هگل مدعی ویژه‌ای به‌خصوص به‌عنوان یک راهکار نهایی ندارد. ما در اینجا ابتدا می‌کوشیم تا برخی گام‌های پدیدارشناسی را از حیث نسبت‌شان با وضعیت نیهیلیسم به‌اختصار مورد بازخوانی قرار دهیم و در پایان از امکان راه‌کار ویژه هگل بپرسیم.

در گام‌های پدیدارشناسی هگلی ما با سه سطح از نیهیلیسم روبه‌رو هستیم. سطح نخست، مقدماتی است و ارزش زندگی را مورد بی‌توجهی یا تشکیک قرار می‌دهد و از این حیث شبه‌نیهیلیستی است؛ سطح دوم، بنا به روایتی سرسخت‌ترین نیهیلیسم باشد هرچند خود هگل چنین تعبیری درباره آن به‌کار نبرده است؛ و سطح سوم، مستلزم بی‌ارزش شدن همه ارزش‌ها در پی انکار امر مطلق است که در شکل منفعت‌گرایی، لودگی، وارونه‌گویی و نسبی‌گرایی پدیدار می‌شود. نخستین سطح پی‌آمد نزاع دو خودآگاهی تأییدطلب و در نتیجه برتری یا اربابی یکی بر دیگری است. نظر به اینکه خودآگاهی سرور، آزادی خودآگاهی برده را سلب کرده و او را به خدمت خویش درآورده است، خودآگاهی برده‌شده وضعیت خویش را تناقض‌آمیز می‌یابد و از این‌رو برای بازیافتن آزادی خویش دست به هر کاری می‌زند. نخستین راه‌کار او پیش گرفتن گونه‌ای رواقی‌گری است که عبارت از بی‌تفاوتی نسبت به جهان بیرونی است (*Ibid*, p.122). این بی‌تفاوتی در ادامه و به‌طور طبیعی به شک‌باوری کشیده می‌شود که باز، واکنشی علیه اقتدار تحمیل‌شده بیرونی است (*Ibid*, p.124)؛ زیرا خودآگاهی برده‌وار که همواره در ترس از نابودی به سر برده در ظاهر به‌منظور تسکین خویش و در باطن به‌منظور آزادی‌اش فرض می‌گیرد که آنچه بر او می‌گذرد توهمی بیش نیست و چه‌بسا هیچ واقعیت یا حقیقت یا هیچ امر ارزشمندی وجود ندارد که نگرانش باشد. به‌نظر می‌رسد هگل با ترسیم این دو وضع پیاپی، نخستین اشکال نیهیلیسم را معرفی کرده و زمینه‌های ظهور آنها را به‌صورت مفهومی – تاریخی تشریح کرده است.

خودآگاهی که از این بی‌تفاوتی و شکاکیت نگران است باید راه برون‌رفتی بیابد؛ زیرا اگر در اینجا توقف کند عملاً مرگ و نابودی خویش را رقم زده است. او بدین‌منظور راه‌کاری پیش‌می‌اندازد

که عملاً فرآیند دوری‌اش از جهان واقعی را تشدید می‌کند: حقیقت را یک‌سره از جهان واقعی دور کرده و آن را در جهان دیگری به مثابه امری دسترس‌ناپذیر قرار می‌دهد (Ibid, p.170). در چنین وضعی، خودآگاهی وضعیتی ناکام و از این‌رو اندوه‌بار می‌یابد. اندوه‌باری او ناشی از ناکامی در به‌دست‌آوردن حقیقت است (Ibid, p.164). این وضع ناکام و اندوه‌بار تقریباً وضعیتی است که نیچه بعدها از آن با عنوان نیهیلیسم یاد کرد؛ زیرا خودآگاهی در این وضع، گویی به جهان واقعی «نه» گفته است و معنای حقیقی مندرج در آن را انکار کرده و به جهان دیگر ارجاع داده است (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۶۹ و ۷۰). هگل خود از این وضع به‌عنوان نوعی نیهیلیسم یاد نکرده ولی به‌خوبی دلایل فلسفی روی‌گردانی آگاهی از جهان واقعی را به‌گونه‌ای فلسفی تبیین کرده و از این جهت، زمینه را برای "نیچه" فراهم آورده است.

آگاهی در ادامه مسیر پروردگی خود، البته در فراز و نشیبی دیالکتیکی، شکل‌های پیچیده‌تری از دوری از جهان واقعی را تجربه می‌کند؛ مثلاً آگاهی زمانی اخلاقی می‌شود و در برهه‌ای با این توجیه که جهان خاستگاه شر و پلیدی است، پناه بردن به فضیلت‌های درونی و گوشه‌گیری اخلاقی و نخواستن جهان را پیشنهاد می‌کند یا در برهه‌ای برای رهایی از تشتت اتمی خود در وضع حقوقی به طراحی اتوپیا می‌پردازد. تمام این موارد با نظرگاهی نیچه‌ای می‌توانند مصادیق نیهیلیسم باشند که هگل توجه ما را بدان معطوف داشته و می‌توانسته منبع الهام نیچه باشد. ولی در مجموع، دومین گونه از نیهیلیسم عبارت از انکار این جهان کنونی از حیث ارزش کلی است که در تمام اشکال مذکور مشترک است.

سطح سوم پوچی که آگاهی در مسیر پدیداری‌اش با آن روبه‌رو می‌شود ناشی از وضعیتی اجتماعی است که مستقیماً ارزش ارزش‌های اخلاقی و معنای نیک و بد را در برمی‌گیرد. آگاهی پس از گام‌های «خودآگاهی» و «خرد» (Vernunft / reason)، به مقام «روح» (Geist / spirit) ارتقاء می‌یابد. روح در اینجا به معنای «آگاهی اجتماعی» است. نخستین شکلی که آگاهی اجتماعی یا روح، خود را در آن تشخیص می‌دهد خانواده است. عشق که مهم‌ترین سبب پیدایش خانواده است، هم‌هنگام سبب فروپاشی هسته اولیه خانواده و تشکیل خانواده‌های دیگر می‌شود و به این ترتیب اشکال اجتماعی دیگر از جمله طایفه، قبیله، جامعه‌ی شهری و ملت هم پدیدار می‌گردند. به‌نظر هگل، از همان آغاز پیدایش آگاهی اجتماعی، کش‌مکشی میان دو گونه قانون که از دو خاستگاه متفاوت برمی‌آیند، ایجاد می‌شود. این دو عبارتند از «قانون الهی» خانواده که قانونی زنانه است و پایداری هسته خانواده را در نظر دارد<sup>۵</sup> و «قانون انسانی» که مردانه است و مصالح کلی قوم بر پایه اصل احترام رأی فرمان‌روا را پیگیری می‌کند (Hegel, 2008, p.398).

هگل تعبیر قانون الهی و زنانه و قانون انسانی و مردانه را از "سوفوکلس" در نمایشنامه آنتیگنه وام گرفته (سوفوکلس، ۱۳۸۵، ص ۲۷۰) و مفاهیم مهم مندرج در اندیشه سوفوکلس، به‌ویژه سرنوشت‌باوری او را سخت در نظر دارد. کش‌مکش سخت این دو قانون بدون این‌که پیروز نهایی داشته باشد، به فروپاشی وضع اجتماعی و در عین حال، ارتقای آن به وضع حقوقی می‌شود که

در آن هر خودآگاهی چنان یک اتم فقط صاحب حق مالکیت نگریسته می‌شود و پیوند ژرفی میان افراد وجود ندارد. همین وضع، روح را وامی‌دارد تا راه نجاتی برای خود بیابد و بدین ترتیب جهان فرهنگ ظهور می‌یابد. در این جهان، هر خودآگاهی بسته به داوری‌اش نسبت به نیکی یا بدی قدرت و ثروت، نقش ویژه‌ای در اجتماع پیدا می‌کند. نقش‌های اجتماعی نیز در این وضع، از یک نگاه طبقاتی نگریسته شده و «شریف» (edelmütig / noble-minded) یا «فرو دست» (niederträchtig / baseness) خوانده می‌شوند.

مهم‌ترین ویژگی این وضعیت همین پیوند نیکی و بدی با وضعیت ثروت و قدرت است. در اینجا خودآگاهی با نظر به نسبت خود با ثروت و قدرت به داوری دربارهٔ نیک و بد دست می‌زند. عامل تعیین‌کننده در این داوری احساس برابری یا نابرابری است. نیک دانستن چیزی در این وضع تابع احساس برابری است که موجب می‌شود خودآگاهی از روی میل و بدون هیچ کش مکش درونی و بیرونی، ارزش‌های جامعه را آخذ کند. پذیرشی چنین از روی میل موجب شریف خواندن این خودآگاهی می‌شود. از آن سو، خودآگاهی دیگر با درک نابرابری موجود، تنها به اجبار تن به ارزش‌ها می‌دهد و در باطن نوعی احساس منفی و بدخواهی پنهانی را که به کینه منجر می‌شود همراه دارد<sup>۱</sup> و از همین رو فرو دست خوانده می‌شود (Hegel, 2008, p.453). نقطهٔ عطف رابطهٔ این دو خودآگاهی در از خودبیگانگی آنهاست و در این از خودبیگانگی مهم‌ترین نقش را زبان ایفا می‌کند (Ibid, p.458). زبان که از پس این نقش، زبان وارونه می‌شود، «من» یعنی ذات خودآگاهی را نمایان می‌کند. خودآگاهی شریف در اثر داوری‌اش پیرامون نیک‌بود ابتدا قهرمان بی‌سروصدای خدمت و مشورت می‌شود، ولی زبان او را آرام‌آرام به یک قهرمان خدمت مدعی و حتی چاپلوس تبدیل می‌کند (Ibid, p.462). این به معنای از خودبیگانگی آگاهی شریف است و نتیجهٔ این از خودبیگانگی این است: «[در چنین حالی] وی می‌بیند که شخصیت نابش بی‌شخصیتی مطلق شده است. ... از آنجاکه من ناب خود را بیرون از خویش و فروپاشیده می‌یابد، در همین فروپاشی است که هر آنچه پیوستگی و کلیت دارد و هر آنچه قانون، نیک و حق خوانده می‌شود یکباره متلاشی شده و در قعر نابودی می‌افتد...؛ خود من ناب مطلقاً از هم می‌پاشد.» (Ibid, p.467) و این زمینه‌ای اصلی پوچی و بی‌ارزشی و بی‌حقیقتی خود نیک و بد است (Ibid, p.471).

فروپاشی گفته شده موجب از میان رفتن تفاوت و تعین آگاهی شریف در برابر آگاهی فرو دست یا سفله می‌شود.

از خودبیگانگی می‌شود و خودآگاهی سفله تودهٔ مردم را با خود همراه کرده و به هدف خود-قدرت سیاسی- دست می‌یابد. وی در این وضع نمودار نیاندیشندگی نافرهیخته‌ای است که نمی‌داند سرگرم کاری وارونه است. در اینجا هم زبان به میان می‌آید و در قالب گفتارهای لوده وضع او را نمایان می‌کند: او به مانند آهنگ‌سازی لوده می‌ماند که سی آهنگ ایتالیایی، فرانسوی، غم‌انگیز و طرب‌انگیز را درهم می‌آمیزد و به این طریق حقارت و تباهی را با حکمت و درست‌کاری درهم می‌آمیزد (Ibid, p.473). هگل در اینجا از نمایشنامهٔ برادرزادهٔ رامو اثر "دیدرو" یاری گرفته تا لودگی ناشی از حس پوچی و

بی‌ارزشی را تصویر کند و تلاش می‌کند تا این وضع را برخاسته از مناسبات اجتماعی جهان جدید به‌ویژه در دوره‌های نخستین آن معرفی کند. هگل این پوچی را در یک جمله چنین چکیده می‌کند: «پوچی (Eitelkeit/ vanity) همه‌چیز همانا پوچی خود اوست یعنی خود او پوچ است» (Ibid, p.476).

آگاهی در چنین جامعه‌ای، به‌طور طبیعی برای پیدا کردن نظمی جهت رهایی از این وضع پوچی، ابتدا از ایمان مبتنی بر بصیرت صرف یاری می‌گیرد که با ایمان سنتی دینی تفاوت دارد؛ چراکه به قول هگل این ایمان مخصوص جهان فرهنگ است (Ibid, p.479) و ناظر به تبدیل دین به صرف ایمان است. دست به دامن عقل محض می‌شود و بدین ترتیب آگاهی روشن‌اندیشانه پدیدار می‌گردد که خود را دشمن به‌زعم خویش فریب دیانت و فریب دستگاه دیکتاتوری سیاسی معرفی می‌کند. او بدین منظور می‌کوشد ابتدا تبیینی از سرشت نهایی جهان ارائه دهد تا در پرتو آن، نظم اجتماعی مشخصی را برگزیده و از پوچی و دروغ اجتماعی رها شود. روشن‌اندیشی در این راستا ماتریالیست می‌شود و جهان را یکسره ماده تلقی می‌کند و به همین دلیل به خودش اجازه می‌دهد تا همه‌چیز را ابزار خویش ببیند و در عمل فایده‌گرا گردد. روح در این وضع در یک جامعه بورژوازی قرار دارد که شهروندان آن، خود را چنان سوژه‌هایی نهایی تلقی کرده و با انتخاب گزافی و دلخواهی اهداف به زندگی خود معنا می‌بخشند ولی این ساجکتیویسم بی‌شک شکل دیگری از آشفتگی را در پی دارد که دست‌آورد بی‌ارزشی ذاتی همه‌چیز است.

### راهکار پدیدارشناسانه مواجهه با دشواره پوچی و بی‌ارزشی

اگر تا به همین‌جا سرشت پدیدارشناسی هگل را مورد توجه قرار داده باشیم، روشن می‌شود که ویژگی ارزیابی هگل از پیدایش پدیده‌ای چون نیپیلیسم، در هر سطحی که باشد، تا چه اندازه متفاوت از روش‌های ارزیابی اندیشمندان دیگر است و چگونه خود روش ارزیابی پیدایش این پدیده می‌تواند در ارزیابی سرشت خود این پدیده و راه رویارویی با آن مؤثر افتد. وقتی "نیچه" یا "هایدگر" نیپیلیسم را سرنوشت یا تقدیر هر چیزی از جمله اندیشه متافیزیکی یا دین یا تکنولوژی معرفی می‌کنند و عملاً آن را سرنوشت نهایی خرد بشری و تنها واقعیت واقعا واقعی می‌خوانند، طبیعی است که آن را امکان نهایی زندگی انسان هم بخوانند و بگویند تنها کاری که از انسان برمی‌آید این است که این واقعیت را پذیرفته و بر آن، مطابق اقتضای قدرت یا مطابق پیشامد موج‌سواری کند. ولی وقتی هگل چیزی چون نیپیلیسم را یکی از تجارب ممکن آگاهی به‌مثابه یک پدیده نشان می‌دهد، از سویی می‌پذیرد که پیدایش آن تصادفی نیست و از حرکت طبیعی آگاهی ناشی می‌شود و از سوی دیگر آن را نقطه نهایی آگاهی و تمدن انسانی برنمی‌شمارد؛ زیرا آگاهی هنوز امکانات متعدد و راه‌های نرفته زیادی دارد که برگزیدن از نیپیلیسم را ممکن می‌سازند.

برای بررسی دقیق راهکار پدیدارشناسانه هگل ابتدا به دیدگاه یکی از نویسندگان توجه می‌کنیم. "جولیان یونگ" بر این باور است که هگل نظریه خود پیرامون معناداری زندگی را به یاری بازسازی ایده



زندگی دیگر (other life) سامان داده است. این ایده پیشینه‌ای دراز در تمدن انسانی دارد و ناظر به نظریه «معناداری افلاطونی - دینی معناداری زندگی» است که شرط معناداری زندگی را کرانمند نبودن زندگی به این جهان می‌داند. یونگ معتقد است که امر مطلق در نظریه ایده‌آلیسم مطلق هگل، آن‌چنان که در نهادها و چهارچوب‌های دولت مدرن متجلی می‌شود<sup>۷</sup>، همان واقعیت نهایی است که به همه چیز معنا و ارزش می‌دهد. بدین ترتیب هگل، همانند همه دستگاه‌سازان پهنه اخلاق، نظریه زندگی دیگر یا حیات‌الآخره را این بار در همین دنیا یعنی در دولت مدرن بازسازی کرده است (Young, 2003, p.75). دیدگاه یونگ، در واقع مبتنی بر برجسته‌سازی مفهوم «تاریخ» برای حل مسأله معناداری زندگی است. یعنی یونگ می‌کوشد از دل فلسفه تاریخ هگل و با تکیه بر طرحی که خود هگل در خطوط کلی فلسفه حق و نیز درس‌های فلسفه تاریخ پیش انداخته نظریه معناداری زندگی او را استنتاج کند و حتی با همین دیدگاه پدیدارشناسی هگل را تفسیر می‌کند. در این شکی نیست که مفهوم تاریخ در شمایی که هگل در درس‌های فلسفه تاریخ و نیز خطوط کلی فلسفه حق مطرح کرده در منظومه فکری او اهمیت فراوان دارد. ولی به نظر می‌رسد که هگل دست‌کم در پدیدارشناسی روح امکان‌های دیگری و طرح قابل توجه دیگری را نیز فراهم کرده که می‌توان آن را راهکار پدیدارشناسانه معناداری زندگی نامید و آن را از جهات مهمی متفاوت از راهکار مبتنی بر فلسفه حق او دانست.

اما اگر بخواهیم راهکار ویژه هگل برای مسأله معناداری زندگی را بیابیم، بهترین راه توجه به وجه پدیدارشناسانه آگاهی در نظر او است؛ یعنی راه‌کار او برخاسته از شیوه طرح خود مسأله است. شیوه پدیدارشناسانه هگل به ما می‌گوید که نه تنها مسأله معناداری زندگی بلکه اصولاً خود مفهوم زندگی مسأله و مفهومی محض و ذهنی نیستند که چنان مسأله‌ای ریاضی برای ذهن آدمی پدید آیند. پیدایش این مسأله و این مفهوم دستاورد زندگی خود «روح» یا «آگاهی روحانی» (geistig / spiritual) است که آن را تاریخ‌دار می‌کند. در تلقی پیشاهگلی و رئالیستی از آگاهی، آگاهی به کارکرد نفس به مثابه یک جوهر تقلیل پیدا می‌کند و همین وصف جوهریت نفس به مثابه عامل آگاهی، حرکت و پویایی را از آن سلب می‌کند. جوهریت نفس همچنین ضامن دیگربودگی آن نسبت به هر چیزی است که با آن ارتباط برقرار می‌کند. مجموع این دو ویژگی زندگانی یا تاریخ‌دار شدن آگاهی را نفی می‌کند. نفس یا انبانی است که چیزهایی از پیش در آن وجود دارد و تنها طی زندگی فرد به کار گرفته شده و یا تغییر شکل می‌یابد (چیزی شبیه نظریه یادآوری) و یا لوح سفیدی است که اعراضی بر آن نوشته می‌شود و صفحه آن را سیاه می‌کند. در چنین شرایطی هر مفهومی یک «دریافت» مکانیکی است، یعنی مفاهیم دستاورد دریافت‌رخدادی و آنی یا جستجو در آن انبان یا سیاهه آن صفحه هستند. ولی مطابق طرح هگلی به عنوان یک طرح ایده‌آلیستی، آگاهی امری روحانی است و روح هرگونه سکون و دیگربودگی مطلق را نفی می‌کند. نفی سکون و دیگربودگی مطلق زندگی روح است. بدین ترتیب زندگی امری درتئیده با خود روح است و همین اصل پایه نظریه هگلی معناداری زندگی است.

آنچه تا پیش از این دیده‌ایم ضمن اینکه نمونه‌هایی از رویکردهای نیهیلیستی به زندگی را در

مسیر حرکت روح نشان می‌دهد، هم‌هنگام حرکت روح برای فراروی از این رویکردها را نیز نشان می‌داد. ما در اینجا به‌عنوان آخرین گام در تحلیل هگل متوجه آخرین گام پدیدارشناسی می‌شویم تا رویکرد نهایی وی را در آن جستجو کنیم. آگاهی در سیر تن‌آوردگی خود در گام نهایی به «شناخت مطلق» (das absolute Wissen) دست می‌یابد. در این وضع، آگاهی نه‌تنها همه‌چیز را در پهنه حضور خویش می‌بیند؛ بلکه حتی درمی‌یابد که هرآنچه تاکنون تحقق یافته و پدیدار شده، بر ساخته خود اوست. این خودآگاهی در اثر رسیدن آگاهی به سطح «مفهوم» (Begriff) حاصل می‌شود. هگل درباره این وضع می‌گوید: «بنابراین از آنجا که روح به مفهوم رسیده است، وجود و حرکت را درون این اثر زندگی‌اش آشکار می‌سازد / می‌گستراند (entfaltet) و آن همانا دانش (Wissenschaft) است» (Hegel, 2008, p.732). ما باید قدری درباره این عبارت تأمل کنیم. ابتدا باید گفت مفهوم همانا اثر زندگی روح است و از این رو طبیعی است که مفهوم همان مفهوم ذهنی رایج نیست؛ ثانیاً هگل می‌گوید چون روح به مفهوم رسیده پس آشکارکننده / گستراننده وجود و حرکت است و این بدین معنا است که مفهوم مانند جام جهان‌نمایی است که وجود و حرکت نه بیرون از آن بلکه در دل آن تقرر داشته، نمایش داده می‌شوند و به دیالکتیک‌شان ادامه می‌دهند. این دیالکتیک در دوگانه وجود و حرکت جاری است و یادآور دوگانه غیرقابل جمع پارمنیدسی وجود و حرکت است (پارمنیدس، ۱۳۸۲، ص ۲۸۳-۲۷۶). دیالکتیکی که زندگی واقعی را نفی کرده به دلیل اینکه ترکیبی از وجود و لاوجود را در پدیده حرکت متجلی می‌سازد و هیچ می‌خواند. افلاطون در رساله سوفیست پدرکشی کرد و کوشید دیالکتیک وجود و لاوجود را به رسمیت شمارد تا این زندگی «هیچ» نشود و سوفیت بهانه‌ای برای بازی با ارزش‌ها پیدا نکند (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۱۴۱). هگل هم از این حیث در همان سنت افلاطونی قرار می‌گیرد ولی او هم می‌کوشد پدرکشی کند و پدر این بار برای او افلاطون است. افلاطون حرکت را به رسمیت شناخت ولی با جوهر خواندن ایده‌ها حرکت را از ایده‌ها دور کرد و زمینه دوپارگی واقعیت را فراهم آورد. هگل به‌دنبال این است که نشان دهد چگونه وجود و حرکت در مفهوم جاری‌اند و این جریان عین زندگانی مفهوم است که آن را از سکون و نیستی‌هایی می‌بخشد. نظریه شناخت یا معناداری افلاطون عبارت از حرکت شناسنده برای رسیدن به حقیقت ثابت ایده‌ها است و هگل در پدیدارشناسی نشان داده که چگونه شناخت اگر چنین باشد به نیهیلیسم می‌انجامد. شکاکیت، لادری‌گرایی (خواه لادری‌گرایی ملحدانه خواه مؤمنانه)، نسبی‌گرایی، خودمطلق‌سازی و گرایش‌هایی از این دست که شقوقی از نیست‌انگاری تلقی می‌شوند، همه پیامد بی‌حرکت خواندن ایده‌ها به‌مثابه حقیقت‌اند. برای جلوگیری از سوتفاهم تکرار می‌کنم که افلاطون به هیچ‌یک از گرایش‌های بالا باور نداشته ولی گویی در دل سخن هگل این است که اگر حرکت در خود مفاهیم رخ ندهد حقیقت از زندگی ایستاده و جهان از ارزش‌هایی کارگر و پویا تهی می‌شود.

ولی آیا حرکت در مفهوم خودش ثبات مفهوم و ارزش آن را از میان نمی‌برد؟ آیا آگاهی برای معنادار کردن زندگی پایگاه مناسبی می‌تواند بیابد؟ نظریه دانش مطلق هگل به‌نظر راهی برای پاسخ به همین مسأله است. دانش مطلق عبارت از فلسفه در کلیت آن است و نه مباحث فلسفه نظری به تنهایی. فلسفه، از نظر

هگل مجموع دانسته‌های فلسفی نیست؛ بلکه کمال و رشد نهایی آگاهی روح است که طی آن وضعیت ساجکتیو یقین به حقیقت تبدیل می‌شود. این را هگل هم در *پدیدارشناسی روح* و هم در *منطق* گفته است که تنها در دانش مطلق است که یقین به حقیقت تبدیل می‌شود (Hegel, 2010, p.30). چنین دانشی دانش به کل زنده و پویایی است که به‌نحو پدیدارشناسانه تحقق می‌یابد. در این وضعیت، نومییدی و بی‌ارزشی یا پوچی جای خود را به یقین ابجکتیو یعنی حقیقت و ارزش می‌دهد و زندگی در معنای کلی‌اش به مثابه زندگی روح غایت‌نهایی قلمداد شده و ضامن ارزش و معناداری همه چیز می‌شود. طبیعی است که چنین دانشی امری حاضر و آماده نیست؛ بلکه خودش هم سرشت پدیدارشناسانه دارد. در نتیجه همه امکانات گوناگون تجربه آگاهی، چه آنها که مستلزم بی‌معنا خواندن زندگی هستند و چه معنادار بودن آن، همه تجارب زیسته یک آگاهی هستند که با رسیدن به مقام تاریخی دانش مطلق هر گونه بن‌بست و هیچ‌خوانی، به‌ویژه بی‌معناخوانی زندگی را نفی می‌کند.

چنین طرحی هم ضامن معناداری زندگی فردی می‌شود و هم ضامن ارزش اجتماع؛ زیرا طی آن اخلاق از مقام مجموعه ارزش‌های فردی و ساجکتیو به شبکه ارزش‌های عینی اجتماعی یعنی آنچه هگل (Sittlichkeit) می‌خواند ارتقا می‌یابد و اجتماع هم از حد جامعه مدنی سودگرایانه به مقام دولت ارتقاء می‌یابد. این ارتقاء توسط هیچ‌چیز جز فلسفه نمی‌تواند تحقق یابد؛ زیرا در غیر این صورت نتیجه نهایی یا وابسته به اقتدار بیرونی علاقه‌های فردی و گروهی قدرت یا وابسته به انواع فرامین و اقتدارهای بیرونی دیگر می‌شود؛ و راه دیگر هم اطلاق ارزش آن به فرمان وجدان یا درون انسان فردی است که ملاکی برای اثبات آن، یا «ارزش» ماندنش برای همگان در کار نیست و واقعیات زندگی انسانی را هم نادیده می‌گیرد و از این‌رو از سوی جامعه انسانی کنار زده می‌شود.

از این‌رو تنها فلسفه به‌مثابه دانش مطلق است که توجیه ضروری معناداری زندگی را به‌دست می‌دهد؛ زیرا هم دانشی ضروری و کلی است و هم وجه تاریخی‌اش می‌تواند ارزش‌ها را با واقعیات تجربی متناظر سازد. البته می‌توان گفت که هگل در پدیدارشناسی تنها ایده اصلی راه کار خود را مطرح کرده و تفصیل آن را بعدها در فلسفه روح و نیز در فلسفه حق به‌دست داده است ولی شکی نیست که پدیدارشناسی در راستای وظیفه‌ای عمل می‌کند که خود هگل در رساله *تفاوت نظام‌های فلسفی فیثسته و تسلینگ* به عنوان وظیفه اصلی فلسفه معرفی می‌کند: «فلسفه باید بتواند جای انسان را در جهان خودش مشخص کند و به این ترتیب انسان را موجودی اصیل سازد» (Hegel, 1977a, p.42). چنین وظیفه‌ای موجب می‌شود تا فلسفه نه دانشی انتزاعی بلکه انضمامی یا دقیق‌تر بگوییم انضمامی‌ترین دانش‌ها باشد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی

۱. هگل برای نخستین بار نه در کتاب *پدیدارشناسی روح* بلکه در رساله *ایمان و دانش* که چند سال پیش از انتشار *پدیدارشناسی* نگاشته بود از نیهیلیسم سخن به میان آورده بود. ولی اصطلاح نیهیلیسم در آنجا و حتی در کلیت اصطلاح‌شناسی هگلی چندان بار معنایی امروزی این اصطلاح را ندارد؛ بلکه درک او از آن ذیل درک فیلسوف هم‌دوره‌اش فریدریش یاکوبی قرار دارد که نیهیلیسم را وصف شناخت‌شناسانه

فلسفه ایده‌آلیستی کانت و فیخته می‌خواند (Jakobi, Op.cit, p.120). مطابق این خوانش از نیهیلیسم، روح سنجش و نقد در فلسفه کانتی منجر به یک نیهیلیسم شناخت‌شناسانه خواهد شد که در آن هر معنایی از محتوای درونی‌اش تهی و پوچ خواهد گردید. شاید به همین دلیل، ادبیات بحث هگل پیرامون دشواری معناداری زندگی در پدیدارشناسی روح و آثار سپسینش در پیوند با اصطلاح نیهیلیسم سامان نمی‌یابد.

۲. پدیدارشناسی مفهوم معناداری زندگی دو تکلیف عمده بر دوش دارد: نخست این که نشان دهد که مفهوم زندگی، معناداری، بی‌معنایی، پوچی، هنجار، هنجارشکنی و مفاهیم مرتبط با آنها، پیش‌آمدهایی گزافی یا معجزه‌آسا یا ناشی از هوشمندی یک ذهن خلاق نیستند؛ بلکه هر کدام گام‌های تاریخی و ضروری آگاهی هستند که به‌صورتی دیالکتیکی تحقق یافته و به‌صورتی پدیدارشناسانه مورد بازشناسی فلسفی قرار می‌گیرند؛ دوم اینکه نشان دهد این زمینه ضروری که هریک از این گام‌ها از دل آن برخاسته‌اند کدام است و مفاهیم یا تجربه‌های همگن آنها چه هستند. در این نسبت است که هگل برای پدیدارشناسی مفهوم معناداری زندگی، پای مفاهیم دیگری چون مفهوم طلب، تأیید، ناکامی آگاهی، زبان وارونه و غیره را به میان آورده و تبیین می‌کند.

در واقع او در راستای ترسیم وضع موجود از دو چیز پرهیز می‌کند: نخست از نگاه غیرتاریخی به این مسأله و دوم از اطلاق آن به دلایل و شرایط ساده بیرونی. در واقع از نظر او وضع موجود رخدادی نیست که فوراً در جهان مدرن سربرآورده باشد یا اینکه نتیجه تحولات اجتماعی و بینشی یا علمی فقط جدید باشد. پدیدارشناسی روح نشان می‌دهد که آگاهی در مسیر حرکتش به‌طور طبیعی دیدگاه‌هایی می‌یابد که از حیث فردی یا اجتماعی یا هر دو خصلت نیهیلیستی دارند. به این ترتیب هگل را باید فیلسوفی دانست که بر خلاف فیلسوفان پهنه اخلاق و فرهنگ تا پیش از خودش، پیدایش وضعیت‌های نیهیلیستی یا شبه-نیهیلیستی را عارضه‌های منفی یا بیماری‌های پیشامدی که باید هر چه زودتر از بین روند ملاحظه نمی‌کند. از دید او پیدایش این وضعیت‌ها اولاً مربوط به ذات آگاهی و حرکت اوست لذا اموری پیشامدی نیستند ثانیاً در حرکت آگاهی نقش مثبت و ایجابی دارند. ولی به‌رغم این حالت، آگاهی باز به دلیل سرشت خود نمی‌تواند در هیچ یک از این منازل که نافی معناداری زندگی یا تخریب‌کننده ارزش ارزش-ها به‌شمار می‌آیند برای همیشه اتراق کند و در آنجا بماند.

هگل برخلاف پیشینیانش، ظهور رویکردهای نیهیلیستی در سطوح گوناگون را امری طبیعی و بخشی ضروری از بسط آگاهی معرفی می‌کرد، همچنین برخلاف برخی از پسینیانش همچون نیچه و هایدگر سرنوشت آگاهی را همنشینی با این وضع هم نمی‌داند. نیچه و هایدگر هنگامی که متوجه تقرر بنیادین نیهیلیسم در تمدن انسانی می‌شوند تنها راه جلوگیری از نابودی ناشی از آن را همنوایی آگاهانه با آن معرفی می‌کنند و به نوعی انتظار موج‌سواری بر این پدیده را دارند. ولی هگل همچنان بر این باور است که نیهیلیسم هرچند امری پیشامدی نیست و ضروری است، ولی ضرورتش وجه تاریخی دارد و از این‌رو آگاهی می‌تواند از آن فرا رود و اصولاً فراتر از توانستن، حتماً و به‌طور ضروری از آن فراتر می‌رود.

۳. به نظر می‌آید که برپایه پدیدارشناسی هگلی، بتوان رواقی‌گری و شکاکیت را نخستین شکل‌های پوچی و بی‌ارزشی که عبارتند از بی‌تفاوتی و شک به ارزش کلیت جهان به‌مثابه خانه حقیقت و واقعیت تلقی کرد. راهکار نخستین برای رهایی از این دشواره را که عبارت بود از طراحی ایده جهان دیگر -خانه حقیقت و خیر مطلق است- باید در راستای افراطی‌تر شدن دشواره قلمداد کرد؛ زیرا هگل می‌گوید: «آگاهی از پس طراحی این ایده، احساس ناکامی و اندوهباری و سرخوردگی خواهد یافت». این راه‌کار چیزی نیست جز آنچه نیچه از آن به‌عنوان نیهیلیسم افلاطونی یاد می‌کند. ولی برای هگل این پایان راه نیست هرچند ادامه حرکت شکل‌های دیگری از پوچی و بی‌ارزشی یا نیهیلیسم را به‌بار می‌آورد که مهم‌ترین آنها یکی در جهان فرهنگ از پس زبان وارونه دو سنخ شریف و سفله‌آگاهی است و دیگری در جهان روشن‌اندیشی یا به‌تعبیر دقیق‌تر اندیشه روشن‌اندیشی است که «خدا» یا «مطلق» را پهنه فرهنگ و اندیشه کنار می‌گذارد. پدیدارشناسی برای هر یک از این وضعیت راه خروج ویژه‌ای نشان می‌دهد ولی در پایان بنا به تفسیر نگارنده مهم‌ترین راه‌کار خروج از بی‌معنایی زندگی همانا «دانش مطلق» است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. اخلاق در اینجا معنای عامی دارد که می‌تواند اخلاق فردی، اجتماعی، وضعیت فرهنگی و سیاسی و تمدنی را در برگیرد.
۲. درباره تفسیر اگزیستانسیالیستی هریس بر پدیدارشناسی به مقدمه او بر رساله ایمان و شناخت هگل مراجعه کنید.
۳. هگل در بند ۹۱ از کتاب پدیدارشناسی با صراحت می‌گوید که آگاهی در نخستین گام‌هایش حتی در حد یک این صرف (*reines Ich*) است.
۴. برای این اصطلاح می‌توان از برگردان «به‌رسمیت‌شناسی» هم استفاده کرد ولی به‌نظر می‌رسد برگردان «تأیید» بیش از آن گویای هر دو وجه اجتماعی و شناختی مندرج در این اصطلاح است.
۵. زیرا عنصر زنانه و به‌ویژه خواهر در خانواده همواره نگران فروپاشی خانواده در اثر اقتدار شرایط بیرونی به‌ویژه شرایط سیاسی است.
۶. مفهوم احساس منفی که موجب کینه فردی یا اجتماعی می‌شود از تحلیل‌های شاهکار هگل است که فیلسوفان سپسین هم بدان توجه کرده‌اند. برای نمونه نیچه با استفاده از اصطلاح (Ressentiment) نقش مهمی برای آن در «تبارشناسی» اخلاق قائل شده و "ماکس شلر" هم در کتابی با همین عنوان به‌رغم نقد مصادیقی که نیچه برای این احساس واکنشی آورده اصل آن را أخذ کرده است.
۷. که اوج زندگی اخلاق‌گرایانه (Sittlichkeit) است

### فهرست منابع

- افلاطون (۱۳۸۰) *سوفیست*، ترجمه محمدحسن لطفی، مجموعه آثار جلد سوم، تهران: امیرکبیر.
- پارمنیدس، (۱۳۸۲)، *سروده در باب طبیعت*، ترجمه شرفالدین خراسانی، کتاب نخستین فیلسوفان یونان باستان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دیدرو، دنی (۱۳۴۶)، *برادرزاده رامو*، ترجمه احمد سمیعی، تهران: نشر البرز.
- سوفوکلِس، (۱۳۸۵)، *افسانه‌های تنبای (آنتیگونه)*، ترجمه شاهرخ مسکوب، تهران: نشر خوارزمی.
- هگل، فریدریش (۱۳۸۱) *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، تهران: نشر شفیعی.
- (۱۳۷۸)، *عناصر فلسفه حق*، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران: نشر پروین.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۴)، *متافیزیک نیچه*، ترجمه منوچهر اسدی، اصفهان: نشر پرسش.
- نیچه، فریدریش (۱۳۸۰)، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.
- (۱۳۷۷)، *اراده به قدرت*، ترجمه مجید شریف، تهران: نشر جامی.

- Beiser, Friedrich (2005) *Hegel*, London: Routledge
- Hegel, G.W. (1980), *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Band 3, Frankfurt.
- (1977b) *Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, tr. By: Walter Cerf and Harris State University of New York Press.
- (1977) *Faith and Knowledge*, translated by. Cerf and Harris, State University of new York Press.
- (2008) *Phänomenologie des Geistes* , and , *Phenomenology of Spirit*, tr. By Pinkard.
- Heidegger, Martin (1991) *Nietzsche*, trans . by David Farrel Krell, Harpercoll .
- Jacobi, F. H. (1987) *open letter to Fichte*, trans. By Behler, in *philosophy of German Idealism*, New York. pp.119–141.
- Young, Julian (2003) *the Death of God and the Meaning of Lif*, London, Routledge.