

# دعوی بی‌راهه‌شناسی

محمد مهدی اردبیلی

کانال تلگرامی درنگ‌های فلسفی (@philosophicalhalt)

## مقدمه

روز 13 تیرماه 1397 یادداشتی از من در روزنامه اعتماد منتشر شد با عنوان «رنالیسم فلسفی و بازار ارز» که با واکنش‌های مختلفی روبرو شد. یکی از این واکنش‌ها انتقادی بود که دوست گرامی‌ام، حامد صفاریان با عنوان «بی‌راهه نقد رنالیسم» در کانال تلگرامی خودش منتشر کرد و انتقادات ریزودرشتی را خطاب به آن یادداشت متذکر شد. کل انتقادات او را می‌توان ذیل دو عنوان جای داد.

الف) **نقد تفسیر من از فلسفه هگل:** صفاریان در آن نوشته مدعی شده بود که من برداشت نادرستی از برخی مفاهیم فلسفه هگل ارائه کرده بودم. او در ابتدای یادداشت به صراحت می‌نویسد «نویسنده [اردبیلی] در این یادداشت بر مبنای تفسیری ناموجه از فلسفه هگل به نقد مبانی نظری سخنان اخیر دولتمردان می‌پردازد و ...» (صفاریان 1397: 1). من در ادامه به تمام این موارد اشاره خواهم داشت و با ارجاع به خود آثار و نوشته‌های هگل از رویکرد تفسیری خود دفاع خواهم کرد و طبیعتاً برداشت یکجانبه آقای صفاریان از فلسفه هگل را مورد انتقاد قرار خواهم داد، اما پاسخ به یک انتقاد یک چیز است و ادعای «تفسیر ناموجه از فلسفه هگل» چیز دیگری است. رویکرد ناقد روشن است:

الف) من (حامد صفاریان) برداشتی از فلسفه هگل دارم؛

ب) برداشت تو (اردبیلی) با برداشت من فرق می‌کند؛

ج) پس برداشت اردبیلی تفسیر ناموجه از فلسفه هگل است.

من البته از برداشت خودم در این نوشته دفاع خواهم کرد، اما برهان خُلفِ منسوخ و نخ‌نمای منطق کلاسیک را هم نمی‌پذیرم و دیگری را متهم به هگل‌ندانی نمی‌کنم، که حقیقتاً «بی‌راهه» حقیقی، اطلاق چنین اوصاف تخفیف‌گرایانه‌ای است. خود هگل در همان ابتدای پدیدارشناسی روح، خطاب به چنین رویکردهایی صراحتاً می‌نویسد، «این [عقیده]، تنوع

نظام‌های فلسفی را [چندان] به منزله پیشرفت تدریجی حقیقت درک نمی‌کند، بلکه در تنوع تنها تناقض را مشاهده می‌کند» (Hegel 2018: 4). فلسفه هگل فلسفه‌ای بسیار گسترده‌تر از آن است که دستکم من تا آخر عمر ادعای تسلط به کل آن، یا به تعبیر آن استاد اعظم، دعوی «از حفظ بودن هگل» را داشته باشم. در نتیجه، نمی‌توانم هیچ‌کدام از ده‌ها و صدها تفسیر موجود در فلسفه هگل (حتی مرتجعانه‌ترین‌شان مانند کارل پوپر یا مغرضانه‌ترین‌شان مانند ژیل دلوز) را «تفسیر ناموجه از هگل» بدانم یا آنها را «کاملاً غیرهگلی و غیر قابل دفاع» بخوانم و کنار بگذارم. روش هگل حتی در نقد دیگران نیز رفع (در معنای حفظ، نفی و ارتقای توامان) آنهاست، نه کنار گذاشتنشان. شاید تنها رویکرد «کاملاً غیرهگلی» همین برداشت از هگل باشد. البته نباید فراموش کرد که این سخن، ابدأً به نوعی نسبی‌گرایی یا کثرت‌گرایی نظری منجر نخواهد شد که عملاً اعتقادی به بر خطا بودن هیچ نگره‌ای ندارد یا نمی‌تواند داشته باشد. نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی در معیار نه تنها نقد، بلکه حتی گفتگو را ناممکن خواهد ساخت. باید نقد را، حتی به رادیکال‌ترین شکل ممکن، طرح کرد، اما نه از منظر حقیقت مطلق، بلکه از موضعی درون‌گفتمانی. نکته اینجاست که تنها آلترناتیو تمامیت‌خواهی و استبداد رای، نسبی‌گرایی نیست. و از قضا، این بصیرت را نیز ما وامدار هگل هستیم که با منطق دیالکتیکی خود نوع تازه‌ای از مواجهه با حقیقت را به ما نمایاند و پدید/رشناسی روح بهترین نمونه تاریخی نقدی است که در عین کوبندگی، همزمان رادیکال و درونی است. بحث درباره چگونگی برون‌رفت از دوگانه جزمیت/شکاکیت یا تمامیت‌خواهی و نسبی‌گرایی، مجال مفصل و مستقل می‌طلبد که البته جای آن اینجا نیست.

در این میان، اما نکته‌ای که به نظر اشاره به آن خالی از لطف نیست این است که شاید از شوربختی نویسنده این سطور باشد که از میان مقالات، یادداشت‌ها و کتابهای متعددی که در قریب به یک دهه اخیر منتشر کرده‌ام، قرعه نقد ناقد فاضل، به این یادداشت‌کاخیر افتاد. فارغ از این نکته که برای نقد برداشت کلی من از هگل، تا چه پایه یادداشتی 800 کلمه‌ای، بدون ارجاع و غیرفنی – آن هم با موضوعی که هدفش متوجه نقیصه‌ای در حوزه عمومی با مخاطبان عمومی است که از رهگذر نقدی بر تحلیل‌های اقتصادی مسئولان برجسته شده بود – می‌تواند مبنا قرار گیرد، این نقد را عمیقاً مغتنم می‌شمارم. اما نمی‌توانم افسوس خود را در میان نگذارم که کاش تیغ تیز ناقد محترم، به سراغ دیگر متون منتشر شده که متضمن تقریرات تدقیق یافته‌تری از «برداشت من از هگل» هستند، می‌رفت، تا هم پاسخ تفصیلی به آن نقد موجه‌تر جلوه می‌کرد و هم احتمالاً این گفتگوی انتقادی می‌توانست ثمرات بیشتری در فضای فکری ما داشته باشد.

**ب) نقد روش‌شناختی:** صفاریان در یادداشتش مدعی شده است که «علوم غیرمتافیزیکی را تا جایی که در چهارچوب تعیین‌شده خود باقی مانده باشند و به توهمات و طرح مدعاهای متافیزیکی گرفتار نشده باشند نمی‌توان از منظر فلسفی با

روش به کار رفته در یادداشت مذکور تخطئه کرد» (صفاریان 1397: 2). ایشان در ادامه همین ایده را بسط می‌دهد که مجاز نیستیم از موضع فلسفی به نقد سایر علوم (ایشان به طور نمونه از اقتصاد، فیزیک و عصب‌شناسی نام می‌برد) بپردازیم و در نهایت حتی ادعا می‌کند که «مثلاً اگر علم فیزیک مفهومی رئالیستی از «واقعیت مستقل» و جهان دارد و در چهارچوب غایات متعین خود به صدور احکامی درباره طبیعت می‌پردازد، این رئالیستی بودن نه تنها عیبی برای آن نیست بلکه اصلاً مبنای همه ثمرات منتجه آن است» (صفاریان 1397: 2). به هر حال، ممکن است رویکرد روش‌شناختی ایشان با من متفاوت باشد، که به اختلاف نظر ما به معنا و رسالت فلسفه بازمی‌گردد و بحثی پردامنه را طلب می‌کند که در حال حاضر ورود به آن لزومی ندارد. من در این خصوص نه دعوی بی‌راه‌شناسی دارم و نه فهم و روش مواجهه خودم با فلسفه را یگانه فهم و روش درست می‌پندارم. لذا در این مورد بنا ندارم از موضع خود در برابر ایشان دفاع کنم، اما عجالتاً از موضع مدنظرم از هگل دفاع خواهم کرد و مبتنی بر آن نشان خواهم داد که موضع ایشان (که عجالتاً کار به صدق و کذبش ندارم) در این خصوص نه هگلی، بلکه مشخصاً کانتی است که ریشه آن به علم مدرن پسایینگی بازمی‌گردد. لذا من در پاسخ به این دسته از انتقادات ایشان نیز بازهم با ارجاعات مکرر به هگل، نشان خواهم داد که انتقاد ایشان به روش من، دقیقاً انتقاد علیه روش هگلی وحدت علوم است و به رویکردناظر بر تمایز علوم بازمی‌گردد که در تخصصی‌سازی و جداسازی علم در معنای مدرن آن ریشه دارد. در یک کلام، هم آنجا که برداشت من از هگل به نقد کشیده شده است و هم آنجا که روش استدلالی خود من به چالش کشیده شده است، در هر دو مورد، به هگل استناد خواهم کرد. و نهایتاً اینکه متعهد ساختن خودم به نگارش این پاسخ مفصل اولاً به پاس دوستی‌ام با ناقد بود و اعتقادم به اینکه اتفاقاً دوستان بیش از همه وظیفه دارند همدیگر را نقد کنند، چراکه نقد دوستانه در رادیکال‌ترین شکل ممکنش، شاید حتی اگر نخواهد هم نمی‌تواند «درونی» نباشد. ثانیاً، انگیزه‌ام دفاع از قرائتی از فلسفه است که انضمامی و رادیکال است و می‌تواند نقد بُرای خود را همه جا، از سیاست گرفته تا اقتصاد، از دانشگاه گرفته تا حوزه، از دولت گرفته تا اپوزیسیون، و از گوشه کتابخانه‌ها گرفته تا کف خیابان مطرح کند و هیچ فرد یا رویکردی نمی‌تواند به بهانه «غیر فلسفی یا خارج از متافیزیک بودن»، از تیغ تیز نقد فلسفه به حاشیه امنی بگریزد.

## الف) تفسیر ناموجه از فلسفه هگل

ناقد محترم یک جا درباره اصطلاح «سوژه» نوشته است «در فلسفه هگل از یک سو «سوژه» را نیز نمی‌توان و نباید با «ذهن» خلط کرد و در این کار نیز مطلقاً هیچ «تسامحی» جایز نیست، چراکه اگر بالفرض خواننده روزنامه نداند «سوژه» چیست تقصیر خود اوست، اما بکار بردن «ذهن» بجای «سوژه» برای کمک به چنین خواننده‌ای خطای مسلم و ناموجهی از

جانب نویسنده است» (صفریان 1397: 3). این رویکرد نخبه‌گرایانه که «اگر خواننده چیزی را نمی‌فهمد، مشکل خود اوست و به من ارتباطی ندارد» - که من البته دغدغهٔ نهفته در پشت آن را به خوبی می‌شناسم و می‌فهمم - خود اما، در شرایطی که مطلقاً تن به هیچ تسامحی ندهد، عملاً به یکی از موانع اصلی انقطاع زبان مردم و زبان اهل فلسفه تبدیل می‌شود؛ که به نظر هم شده است. من در موارد متعددی توضیح داده‌ام که ترجمهٔ اصطلاح فلسفی subject (یا Subjekt در آلمانی) به «ذهن»، که ترجمه‌ای مصطلح است، نابسند است (برای نمونه نگاه کنید به پاورقی مفصلم در: ردینگ 1393: 26) و در اکثر قریب به اتفاق نوشته‌ها و ترجمه‌هایم از خود معادل «سوژه» در ازای آن بهره برده‌ام. اما ابداً قائل به این نیستم که در یک یادداشت روزنامه‌ای، از موضعی فرادست، فهم مخاطب را فدای حفظ حداکثری، تاکید میکنم حداکثری دقت ترمینولوژیک کنم، همانگونه که البته نباید، دقت لازم و نه لزوماً بسندهٔ فلسفی و متافیزیکی را فدای فهم عامیانه ساخت که خود تلهٔ دیگری است. بازهم باید بر همان منطق آغازین تاکید کرد که تنها بدیل نخبه‌گرایی، عوامانه‌سازی نیست و گرفتار شدن در این دوگانهٔ باطل صرف نظر از دور ساختن مردم از اهالی فلسفه و متافیزیک، بدل به ژستی برای توجیه عدم انضمامیت و کارآمدی متافیزیک شده است و احتمالاً به همین دلیل است که هگل (احتمالاً یک سال پس از انتشار پدیدارشناسی) می‌نویسد، «متافیزیک واژه‌ای است که ... همگان از آن می‌گریزند، کم‌وبیش گویی از انسانی مبتلا به طاعون می‌گریزند» (Hegel 1966: 113). در نتیجه، در همان ابتدای یادداشت‌م نوشتم «این رویکرد بر خلاف سنت رئالیستی چندهزارسالهٔ حاکم بر اندیشهٔ بشر بود که ابژه (عین) را مستقل از سوژه (ذهن) تصور می‌کرد و در نتیجه، برای آن هویتی مجزا قائل بود» و در همان یادداشت حتی زمانی که از «امر بیناسوژگانی» سخن گفتم درون پراتز آگاهانه تاکید کردم: «(یا با تسامح بین‌الذهانی)» (اردبیلی 1397: 13). در نتیجه، کوشیدم هم دقت فلسفی را حفظ کنم و هم این امکان را باقی بگذارم تا مخاطب روزنامه‌خوان، از همان نخستین جمله، متن من را به بهانهٔ ثقیل نویسی - که عملاً مهمترین بهانه برای رها کردن هر متن فلسفی‌ای است - رها نکند. به ویژه اینکه از قضا در عبارت فوق، مراد از سوژکتیو دقیقاً همان معنای ذهنی مورد نظر رویکرد رئالیستی است. زیرا رئالیسم عین را از ذهن شناسنده مستقل می‌داند و دکارت و دیگران در این خصوص نه از سوژه، بلکه از خود اصطلاح «ذهن» استفاده کرده‌اند. ما از هگل آموخته‌ایم که برخلاف اسپینوزا، جملات از موضعی فرامکانی و فرازمانی بیان نمی‌شوند، بلکه هر عبارت، بسته به مخاطب آن و هدفی که برای خود تعیین کرده است، بیان می‌شود. تاکید بر تمایز سوژه و ذهن - که بارها بر آن تاکید کرده‌ام - مشخصاً ارتباطی به هدف این نوشتار نداشت. هدف این نوشتار بسیار روشن است: نقد سخنان متولیان اقتصادی مبنی بر بی‌اهمیت جلوه دادن فضای ذهنی و روانی جامعه به نفع اصالت و حقیقت قایل شدن برای «واقعیت خارجی».

ناقد محترم با اشاره به سوژه، در جای دیگر نوشته است: «همه‌جا «سوژه» نه در وحدت بی‌میانجی یا حتی در وحدت حفظ‌ورفع‌شدهٔ خود در روح، بلکه بطور مشخص در تکثر اتم‌وارش، آن هم در حوزهٔ اجتماع مدّ نظر قرار گرفته است و بدین

ترتیب معادل فردی از آحاد «مردم» فرض شده است. این در حالی است که در فلسفه هگل هم از حیث پدیدارشناختی و هم از حیث منطقی از «سوژه» تا «مردم» راهی بس طولانی در پیش است و نمی‌توان مقولات یا محمول‌های حمل شده بر یکی از این دو ساحت را بدون خطای منطقی بلافاصله بر دیگری حمل، یا به بیان بهتر، تحمیل کرد. همین تحمیل‌هاست که باعث می‌شود نه تنها «سوژه» جمع بسته شده و با «مردم» خلط شود، بلکه «امر روانی» در اقتصاد نیز با «امر سوژکتیو» در نزد هگل خلط شود» (صفاریان 1397: 3-4). صرف نظر از ابهامات موجود در خود این متن، تا آنجا که من آن را می‌فهمم، این انتقاد مطرح شده است که در یادداشت من، سوژه در معنای هگلی آن به کار نرفته است. اولاً لازم به ذکر است که سوژه، واژه‌ای جعل شده توسط هگل نیست. هگل این واژه را، مانند تمام اصطلاحات دیگر، از آن خود می‌کند. معنای واژه سوژه، تاریخ و ریشه‌های آن البته بحثی طولانی است که طرح آن در اینجا گمراه‌کننده است، اما تا آنجا که به بحث حاضر مربوط است، دوگانه ابژه و سوژه، معنایی روشن در تاریخ فلسفه دارد. البته خود هگل گاهی سوژه را به جای ابژه، در مقابل جوهر قرار می‌دهد. اما نقدی که به رویکرد ناقد محترم می‌توان مطرح کرد این است که گویی باید هر واژه را در فلسفه هر فیلسوف لزوماً در معنایی به کار برد که او مراد کرده است، حال چه رسد به فلسفه هگل که شیوه بیان عبارات در آن قویاً به فرایند دیالکتیکی وابسته است و نه تنها موضع هگل، بلکه حتی معنای واژگان نیز در طول متن تغییر می‌کند. هگل نه تنها در آثار مختلف، بلکه حتی در یک اثر واحد نیز از واژه سوژه معانی مختلفی مراد می‌کند و هر بار آن را به قامت برداشت خود می‌دوزد. برای مثال، برخلاف نظر ناقد محترم، هگل در *درسگفتارهای فلسفه تاریخ* اش، در جایی، در نقد کانت، صراحتاً و بدون کم‌وکاست سوژه را به معنایی کاملاً دکارتی به کار می‌برد و حتی تعریف می‌کند. «سوژه یعنی من در خودآگاهی‌ام» (هگل 1396: 22). درباره تأکید چندباره ناقد به جمع بستن سوژه از سوی من، لازم است به یادداشت وود به عنوان ویراستار ترجمه انگلیسی *عناصر فلسفه حق* اشاره کنم که پس از توضیحی درباره فرد مدرن، با اشاره به بند 105 و 106 کتاب، صراحتاً می‌نویسد «افراد، سوژه‌ها هستند» (Hegel 1991 : xiv). البته به دلیل رویکرد ناقد محترم که هر آینه امکان درغلتیدن به ورطه تفسیرستیزی (یا میل عرفانی-الهیاتی به مواجهه بی‌واسطه با متن) را دارد، عجالتاً از متن خود هگل نیز نمونه‌هایی ذکر خواهم کرد. هگل در بند 173 از *عناصر فلسفه حق*، زمانی که به حضور کودکان در خانواده اشاره می‌کند، می‌نویسد «وحدت ازدواج ... به دو سوژه تقسیم می‌شود» (Hegel 1970a: 325). او در اینجا آشکارا سوژه را جمع می‌بندد. همچنین در افزوده بند 274، تعبیری دارد که از قضا برای بحث از بیناسوژگانیت و فراروی مردم (ساحت بیناسوژگانی فرهنگ) از صرف تک‌تک سوژه‌ها بسیار سودمند است. او با نقد روش ناپلئونی نگارش و اعمال قانون اساسی از بیرون می‌نویسد:

steist die Arbeit von Jahrhunderten, die Idee und das Bewußtsein des Vernünftigen, inwieweites in einem Volk entwickeltist. Keine Verfassung wird daher bloß von Subjekten geschaffen.

[قانون اساسی حاصل کار قرن‌هاست، ایده است و آگاهی از عقلانیت است تا آنجا که آگاهی در یک مردم بسط یافته است. در نتیجه، هیچ قانون اساسی‌ای صرفاً مخلوق سوژه‌هایش نیست] (Hegel 1970a: 440)

حتی در خود کتاب پدیدارشناسی روح نیز می‌توان نمونه‌های مشابهی یافت. برای مثال، هگل در بخش مربوط به دین در توصیف «عنصر یا ساحتِ فعالیتِ بازنمایی‌کننده» می‌نویسد: «این عنصری است که در آن، تمام دقایق مفهومی محض به نوعی وجود جوهری در نسبت با یکدیگر دست می‌یابند، همچنین آنها سوژه‌هایی (Subjekte) هستند که ...» (Hegel 1970b: 561)

موارد فوق را تنها به این دلیل ذکر کردم که نمی‌توان یک برداشت خاص از بخشی از متن هگل را به کل فلسفه او تعمیم داد و دعاوی بی‌پروایی را مطرح کرد و سایر برداشتها را ناموجه یا غلط خواند. مفهوم سوژه را خود هگل به طرق مختلف به کار می‌گیرد که از برداشت متعارف دکارتی سوژه مدرن تا دقیقاً نقطهٔ مقابل آن، یعنی سوژه در برداشت فیثته‌ای برسانندهٔ جهان را دربرمی‌گیرد. خطر بزرگ در فهم فلسفه هگل، گرفتار شدن در این یکجانبه دیدن‌های ترمینولوژیک، و بدل ساختن متون هگل به ماشینی که در آن هر لغت دقیقاً و آگاهانه و با قصد و برنامه به یک معنای خاص فلسفی به کار می‌رفته و به خرج دادن وسواسی ملانقطی و شبه مدرسی که هرآینه این خطر را دارد که به ضد خود، یعنی به ضد پذیرش هرگونه دلالتِ معنی‌دار و قابل انتقال، که غایت متن فلسفی است، بدل شود.

البته تفاسیر فوق می‌تواند ما را به بحث مهم «بیناسوژگانیت» نزدیک کند. این مفهوم به این شکل در فلسفه هگل به صراحت ذکر نشده است. از یک سو، ناقد به «اصطلاح غریب «بیناسوژگانیت»» (صفاریان 1397: 4) اشاره می‌کند که نشان می‌دهد معنای این اصطلاح هنوز برایش روشن نیست. او این دعوی نویسنده را که «واقعیت ماهیت بیناسوژگانیت دارد» مورد توجه قرار می‌دهد و به حق از نویسنده می‌خواهد که آن را توضیح دهد: «در همان اصطلاح «بیناسوژگانیت» و در احکامی از این دست که «واقعیت چیزی نیست جز شیوه مواجهه و مناسبات سوژه‌ها با یک امر» – که البته خود همین سخن نیز معنای محصلی ندارد و نیازمند توضیح از سوی نویسنده است» (صفاریان 1397: 3). او در همان صفحه بازم تکرار می‌کند، «این سخن که واقعیت در نزد هگل «امری بیناسوژگانیت یا با تسامح بین‌الادھانی» است حکمی است بسیار نوآورانه و غریب، چراکه در متون هگل چنین سخنی را به تصریح نمی‌توان یافت و این سخن قطعاً از جنس تفسیر است» (صفاریان 1397: 3). پس می‌توان دریافت که ناقد محترم، مدعی است که معنای دقیق اصطلاح بیناسوژگانیت را نمی‌داند و

از نویسنده می‌خواهد تا آن را توضیح دهد و نشان دهد که چگونه از نظر هگل، واقعیت بیناسوژگانی است. اما شگفت آنکه در همان‌جا موضعی کاملاً متضاد می‌گیرد: «تفسیری که به نظر من در تبیین واقعیت در معنای هگلی آن، کاملاً غیرهگلی و غیر قابل دفاع است» (صفریان 1397: 3). چگونه است که ادعایی که تا همین خط قبل، بدیع و نوآورانه و غریب بود و بنا بود به نویسنده فرصتی برای تبیینش داده شود، به ناگاه، آن هم با این قطعیت، نه تنها بدل به ادعایی «کاملاً غیرهگلی» بلکه «غیرقابل دفاع» می‌شود؟! گویی تابِ ناقد محترم به یکباره بی‌تاب شده و حکم صادر کرده است. به هر حال، من می‌کوشم تا این حکم قاطعانه ایشان را عجلتاً ناشنیده بگیرم و فرض را بر این بگذارم که هنوز امکانی برای شنیدن تفسیر من از معنای اصطلاح هگلی «بیناسوژگانیت» و تبیین «واقعیت بیناسوژگانی» وجود دارد.

اصطلاح بیناسوژگانیت البته ساخته‌ی من نیست و سابقه‌ای نسبتاً طولانی در سنت هگل‌پژوهی دارد. ریشه‌ی آن نیز احتمالاً به سارتر بازمی‌گردد که در کتاب هستی و نیستی، با ایجاد پیوندی بین هگل و هایدگر، جهان ما را امری بیناسوژگانی، و با تعبیری هگلی-هایدگری، «بنیان بودن-برای-دیگران» (Sartre 1966: 537) معرفی می‌کند. البته سارتر شارح هگل نیست و برداشتش از این مفهوم هگلی بسیار مناقشه‌برانگیز است. اما در سطح شارحان مختلف متاخر هگل این مفهوم با مفهوم «بازشناسی» پیوندی نزدیک می‌یابد که به مفهوم کلیدی برخی مفسران هگل، از وستفال تا هونت، بدل می‌شود. اما شاید بتوان جدی‌ترین جریان تفسیری حامی این اصطلاح در فلسفه هگل را آثار رابرت ویلیامز دانست. او به کمک مفهوم بیناسوژگانیت توانست برداشتی - به زعم خودش - غیرمتافیزیکی از فلسفه هگل به دست دهد. این برداشت را بیش از همه می‌توان در کتاب مهم او تحت عنوان *اخلاقیات بازشناسی هگل* (Williams 1997) باز یافت. مخاطبانی که فرصت مطالعه آن کتاب را ندارند، می‌توانند به طرح موجز ایده‌ی او که سال‌ها قبل در قالب مقاله‌ای تحت عنوان «مفهوم روح از منظر هگل» منتشر شد رجوع کنند که چگونه روح هگلی را حقیقتی بیناسوژکتیو معرفی می‌کند. (Williams 1987: 1-20) البته او در کتاب *بازشناسی: رویکرد فیشته و هگل درباره‌ی دیگری*، ریشه‌ی این اصطلاح را در فلسفه فیشته ردیابی می‌کند، اما به زعم او، این ایده برای نخستین بار در هگل امکان طرح می‌یابد که «Geist»، که به روح ترجمه می‌شود، مفهومی بیناسوژگانی است» (Williams 1992: 3). این تفسیر، ویلیامز را قادر می‌ساخت تا در برابر ابهامی که حدود دو قرن بر اصطلاح هگلی روح حاکم بود و باعث ایجاد سوءفهم درباره‌ی ماهیت فلسفه هگل و طرح اتهامات مختلف علیه آن می‌شد، برداشتی پراگماتیستی‌تر از روح هگلی ارائه دهد. ایکه‌ایمو اما در عین نقد برخی از دعاوی ویلیامز، این مفهوم را به جای *پدیدارشناسی روح*، در بخش روح ابژکتیو از *دایره‌المعارف علوم فلسفی دنبال* می‌کند و نتایج روانشناختی و اجتماعی آن را تبیین می‌کند (Ikäheimo 2004). البته این برداشت نیز از سوی برخی منتقدین مانند اندی بلوندن یا، به‌ویژه، پل کوبن مورد انتقادات جدی قرار گرفت. کوبن صراحتاً ایجاد ارتباط میان بازشناسی هگلی و مفهوم بیناسوژگانیت را منکر می‌شود و آن را ناشی از نوعی تفسیر یکجانبه از سوی ویلیامز می‌داند (برای مشاهده یکی از آخرین نمونه‌های این انتقادات

نگاه کنید به: Cobben 2017). علاوه بر مباحث متافیزیکی و مناقشات درباره تفسیر ویلیامز، این مفهوم در حوزه‌های دیگر نیز تاثیرگذار بوده است. تامپسون در مقاله‌ای بیناسوژگانیته هگل را حتی تا نتایج کلینیکی آن دنبال می‌کند (Thompson 2005) و مارچتی و کوستر در مقاله مشترکشان تحت عنوان «مغز و بیناسوژگانیته» (Marchetti & Koster 2014) به کمک این مفهوم هگلی، بحث‌هایی تازه در حوزه عصب‌شناسی مطرح کرده‌اند و حتی زانوتی برداشتی هگلی-هوسرلی از آن را در زمینه اقتصاد به کار برده است (Zanotti 2007). می‌توان به این فهرست ده‌ها و حتی صدها اثر دیگر را افزود. علت بیان این توضیح مختصر درباره تاریخچه این اصطلاح دفاع از این ادعا بود که از یک سو، مفهوم بیناسوژگانیته در فلسفه هگل نه تنها جعل من نیست، بلکه در حدود نیم قرن گذشته در عرصه هگل‌پژوهی به طور بسیار گسترده‌ای مطرح شده و محل مناقشه بوده است و نمی‌توان به صرف عدم مشاهده مستقیم آن در متن هگل، از به‌کارگیری آن ابزار شگفتی یا «غرابت» کرد. کافی است با کوچکترین جستجویی در مناقشات هگل‌پژوهی به فهمی از برداشتها و مباحث مختلف حول این واژه دست یافت. و از سوی دیگر، سایر متفکران نیز آن را در حوزه‌های دیگری از جمله، اقتصاد یا حتی عصب‌شناسی به کار برده‌اند.

اما مباحث فوق، صرفاً به اثبات این مدعا اختصاص داشت که بحث حول این مفهوم بسیار پردامنه است و صرف مواجهه – به اصطلاح – بی‌واسطه و دست اول با متن هگل، توجیهی برای بی‌خبری و غفلت در قبال این مناقشات نیست. اما اکنون لازم است به توضیح برداشت خودم از این اصطلاح بپردازم. البته روشن است که پاسخ به پرسش «معنای بیناسوژگانیته نزد هگل چیست؟»، بسیار طولانی و مفصل است و هرچند امیدوارم روزی بتوانم از عهده انجام بسنده آن برآیم، اما عجلتاً بعید می‌دانم ناقد محترم یا خوانندگان این سطور از من انتظار داشته باشند که در متن حاضر بدان پاسخ دهم. اما در این مجال حداقل می‌توانم با التفات و احترام به پرسش درست ناقد گرامی، طرحی کلی از برداشتم از این مفهوم نزد هگل را ترسیم نمایم.

هگل هیچ‌گاه از اصطلاح بیناسوژگانیته استفاده نکرده است. اما آیا این بدان معناست که این اصطلاح هگلی نیست؟ ابداً. می‌توان با فهم متن هگل، مفاهیم تازه‌ای را بر آن بار کرد یا از آن استخراج کرد که خود هگل، به این صراحت از آنها نام نبرده است. البته که نمی‌توان هر مفهوم نانوشتۀ هگل را به اتکای ارجاع به اینکه «قطعاً از جنس تفسیر است» از میدان به درکرد. دست‌کم من در این گفته تردید دارم و تقریباً در تمام عمر با این پرسش دست‌وپنجه نرم کرده‌ام که آیا اساساً فهمی خارج از تفسیر اصلاً مگر وجود دارد؟ و بر همین اساس است که معتقدم بلکه قطعاً برداشت من از این واژه و تا اطلاع ثانوی هر واژه دیگری لزوماً از جنس تفسیر خواهد بود؛ این گفته تا آنجا برایم صادق است که حتی هر گونه فهم از هر اصطلاح قیدشده در خود متن هگل یا هر متفکر دیگری را می‌توان همواره به قسمی تفسیر ارجاع داد. این بحثی اساسی در روش است که عمری بیش از دهه‌ها جدال و نزاع را طلب می‌کند. واقفم بر این امر که این سطور مطلقاً بسنده نیست اما بر این



گمانم که دستکم در مقام تقریر موضع روش‌شناختی من در حد این نوشته کافی به نظر می‌رسد. به هر ترتیب، یکی از این مفاهیم بیناسوژگانیت است که نه تنها می‌توان نشان داد که مفهومی هگلی و مستخرج از متن است، بلکه حتی می‌توان ادعا کرد که به کمک این مفهوم می‌توان درکی دقیق‌تر از خود فلسفه هگل به ویژه اصطلاح «روح» داشت. تمرکز اصلی ما برای شروع بحث از بیناسوژگانیت بند 177 از پدیدارشناسی روح است. هگل دقیقاً پیش از ورود به مبحث «خداپگانی و بندگی» در ابتدای بند 177 می‌نویسد: «یک خودآگاهی [صرفاً] برای یک خودآگاهی [دیگر] وجود دارد. در واقع، تنها به همین دلیل، خودآگاهی است؛ چراکه صرفاً از این طریق است که وحدت خود در دگربودگی‌اش برایش وجود می‌یابد» (Hegel 2018: 108).

تفسیر بحث فوق دشوار نیست. هگل از رابطه دو خودآگاهی سخن می‌گوید و وجود هر یک را بر دیگری مبتنی می‌سازد. پدیدارشناسی که به تازگی وارد بخش «خودآگاهی» شده است، درمی‌یابد که یک خودآگاهی مجزا و منفرد، برای مثال شبیه من دکارتی منتزع از جهان، بی‌معناست، بلکه خودآگاهی اساساً باید بر یک خودآگاهی دیگر مبتنی باشد و پدیدارشناسی در اینجا برای نخستین بار وارد ساحت روابط (انسانی) می‌شود. تا اینجا عمدتاً بحث و مناقشه‌ای وجود ندارد. اما هگل در میانه بند دعاوی‌ای را مطرح می‌کند که گویی، مانند برخی موارد دیگر در کتاب، جایگاه راوی درون وضعیت را رها کرده و به تبیین معنای کلی روح می‌پردازد. او می‌نویسد:

مفهوم روح بدین طریق در دسترس ماست. آنچه بعد بر سر آگاهی خواهد آمد، تجربه آن چیزی خواهد بود که روح هست، یعنی این جوهر مطلق که وحدت اضدادش را در آزادی تمام‌وکمال و خودبستگی‌اش قوام می‌بخشد، یعنی در روابط متضاد خودآگاهی‌های مختلف که برای یکدیگر وجود دارند: منی که ماست و مایی که من است. آگاهی [برای نخستین بار] در خودآگاهی، به مثابه مفهوم روح، است که نقطه عطف خود را می‌یابد، یعنی همان جایی که نمایش رنگارنگ اینجا-و- اکنون محسوس [این جهانی] و خلاء تاریک و شب‌گونه ماوراء فراحسی [آن جهانی]‌اش را ترک می‌گوید و به درون روشنای روحانی اکنون قدم می‌گذارد. (Hegel 2018: 108)

هگل صراحتاً ادعا می‌کند که «روح» همین روابط میان خودآگاهی‌های مختلف است. نوعی رابطه درونی میان من منفرد (سوژه) و روح (حقیقت جهان) وجود دارد. این روح در واقع چیزی جز ما نیست و ما (سوژه‌ها) نیز چیزی جز روح نیستیم. «منی که ماست و مایی که من است». هگل در اینجا، که هیچ ربطی به بحث از روح ندارد و تازه بناست پدیدارشناسی از آگاهی وارد خودآگاهی شود، بازهم بر مفهوم روح تأکید می‌کند و نوید می‌دهد که این نخستین بارقه تجلی مفهوم روح در پدیدارشناسی است. در این معنا، روح (در مقام حقیقت کلی پویای جهانشمول)، امری است نه سوژه‌کتیو (مبتنی بر سوژه‌ای

فردی) و نه ابژکتیو (مبتنی بر ابژه‌های مستقل از سوژه)، بلکه «منی است که ماست» و در نتیجه، جامع سوژه‌ها یا بیناسوژکتیو است. بیناسوژکتیویته اسم رمز فهم این متن و در نتیجه، فهم مفهوم روح و فلسفه هگل است. روح چیزی نیست جز رفع تمام دقایق مجزا، از حیث یک‌جانبگی‌شان. هگل در انتهای پدیدارشناسی می‌نویسد: «اینها دقایق هستند که آشتی روح با آگاهی حقیقی‌اش از آنها تشکیل شده است؛ این دقایق، به واسطه خودشان [بنفسه]، منفرد و مجزا هستند، و منحصراً وحدت روحانی آنهاست که توانایی این آشتی را قوام می‌بخشد. اما واپسین این دقایق، ضرورتاً خود همین وحدت است و، همانگونه که روشن است، این دقایق را تماماً درون خود مجتمع می‌سازد» (Hegel 2018: 456). به هر ترتیب، طرح اصطلاح بیناسوژگانیت به جای یا در کنار روح، این حسن را دارد که مخاطب را دچار سوءفهم نکند و نشان دهد که چگونه روح از رفع دوگانه سوژه و ابژه، به شکلی حاصل شده است که هم سوژه و هم ابژه در آن حضور دارند. درواقع بیناسوژگانیت، رفع (Aufhebung) سوژه و ابژه است. البته باید توجه داشت که در اینجا واژه بین (inter) را نه به معنای امر سوم مجزا، بلکه دقیقاً به معنای هگلی «میان» یا «گذار» دریافت که هگل آن را جایگزین طرفین تناقض می‌سازد (مانند روح‌القدس که جامع و رافع پدر و پسر است). می‌توان این بحث را در دقایق دیگری از اندیشه هگل، از سیاست (سالمین ادعا می‌کند که «آشکارترین و مهم‌ترین سلف تاریخی «روح» هگل، «اراده عمومی» روسو است» (Solomon 1988: 61) و اقتصاد گرفته تا حتی خداشناسی (برداشت‌های عرفانی مشارکتی و پویشی از خداوند در مقام روح‌القدس (Der Heilige Geist) و فیزیک (بحث روابط و جهان نیروها در بخش «فاهمه و نیرو» از پدیدارشناسی) نزد هگل ردیابی کرد. از قضا در ماهیت بیناسوژگانیت حقیقت در حوزه اقتصاد، زبان، فرهنگ و حتی سیاست مناقشه کمتری وجود دارد، اما می‌توان نشان داد که به زعم هگل، بیناسوژگانیت بر کلیت روح، یعنی بر همه چیز، حاکم است و می‌تواند دستکم دریچه‌ای برای فهم یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم فلسفه هگل، یعنی روح باشد.

## ب) مرزهای دخالت فلسفه

همان‌گونه که در مقدمه اشاره شد، دسته دیگر از نقدهای ناقد محترم علیه نوشته من، دخالت بی‌جای فلسفه در سایر علوم – اینجا مشخصاً اقتصاد – است. ایشان می‌نویسد، «علوم غیرمتافیزیکی را تا جایی که در چهارچوب تعیین‌شده خود باقی مانده باشند و به توهمات و طرح مدعاهای متافیزیکی گرفتار نشده باشند نمی‌توان از منظر فلسفی با روش به کار رفته در یادداشت مذکور تخطئه کرد» (صفاریان 1397: 2). به بیان دیگر، تمام علوم باید در چهارچوب مبانی و مباحث خاص خود باقی بمانند و فلسفه حق ورود به آنها را، تا وقتی دعاوی فلسفی، مطرح نکرده‌اند ندارد. به بیان دیگر، تا وقتی که فیزیکدان درباره روابط میان اجسام، یا اقتصاددان درون حوزه مباحث اقتصادی یا ریاضی‌دان درباره رابطه میان اعداد سخن می‌گویند،

نمی‌توان از موضعی فلسفی به نقد آنها پرداخت. من مطلقاً با این موضع مخالفم و از ایده فلسفه در مقام علم جامع و واحدی دفاع می‌کنم که نه تنها می‌تواند، بلکه باید تمام علوم را نقد کند و دربرگیرد و تمام دعاوی آنها را موضوع تفسیر و تحلیل خود قرار دهد. صد البته که روشن است این گفته منکر استلزامات ترمینولوژیک و محدوده تخصصی علوم نیست و ابداً متضمن این توهم نیست که می‌توان مبتنی بر این گفته، تا هر پایه در محدوده نظری هر علمی بی‌مهابا اظهار نظر کرد تا آنجا که گویی اساساً هیچ حرفی در هیچ علمی نیست که از مجرای علمی دیگر تحصیل نگردد. در حال حاضر قصد ورود به این مناقشه را، دستکم به این شکل ندارم، زیرا بسیار دامنه‌دار است و نهایتاً به اختلاف ما در تعریف علم و رسالت فلسفه باز خواهد گشت. اما دستکم می‌توانم نشان دهم که موضع هگل چنین نیست. به بیان دیگر، با تکیه بر موضع هگل، رویکرد ناقد محترم را نقد خواهیم کرد. کل فلسفه هگل، نمونه‌اعلای دخالت فلسفه در همه علوم و موضع‌گیری فلسفی نسبت به دعاوی علوم مختلف، و بازآفرینی آنها به زبان فلسفی است. احتمالاً جناب صفاریان در این خصوص از رویکرد بیکنی-کانتی تفکیک علوم دفاع می‌کنند. کانت روش علوم را متمایز از متافیزیک می‌پنداشت و البته به واسطه آنکه همچنان مرعوب روش علمی بود، در همان مقدمه نقد عقل محض صراحتاً امید خود را مبنی بر سرمشق گرفتن این علوم برای متافیزیک ابراز می‌کند و می‌پرسد: باید دید چرا تا به حال مسیر مطمئن علم در اینجا پیدا نشده است؟ (کانت 1394: 48). البته می‌توان از خود فلسفه کانت نیز با توجه به آثار متعددش درباره علم برداشت‌ها مختلفی طرح کرد. اما آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که هگل دقیقاً با این موضع، که شکل بسیار ساده و واضح آن در نقد جناب صفاریان بیان شده بود، مخالفت می‌کند. او در انتهای نقدش بر کانت می‌نویسد:

اندیشه سایه خود را بر همه جهان گسترانده، خود را به همه چیز پیوند می‌زند، هر چیزی را پژوهیده، صور خود را به همه چیز اطلاق کرده، و همه چیز را دستگامند می‌کند. ... بنابراین در الهیات و در دولت‌ها و قانون‌گذاری آنها، و در حرفی که جامعه رو به سوی آن دارد، و در مراودات اقتصادی و در دانش مکانیک گفته می‌شود که آدم‌ها باید هماهنگ با تعینات کلی، یعنی عقلانی رفتار کنند.... این بایسته یک اندیشه انضمامی است؛ در حالی که در نتیجه مورد نظر کانت، که مربوط به پدیدارهاست – تنها اندیشه تهی مطرح است. (هگل 1396: 85)

هگل مرعوب قدرت یا قطعیت پوشالی سایر علوم نیست. هدف او از بدل ساختن فلسفه به علم، دقیقاً بدل ساختنش به علمی جامع است که سایر علوم را در خود جای می‌هد. می‌توان در آثار هگل صدها نمونه از طرح مباحث مربوط به علم فیزیک، شیمی، سیاست، اقتصاد، ادبیات، دین، هنر و غیره را در چهارچوب فلسفه آشکارا مشاهده کرد. کل پروژه فلسفه طبیعت هگل، نقد فیزیک به زبان فلسفه است. او حتی زمانی که از فنی‌ترین اصطلاحات فیزیکی استفاده می‌کند، بازهم می‌کوشد تا فیزیک را در قالب نوعی فلسفه طبیعت بیان کند. البته ریشه جای دادن فیزیک ذیل فلسفه نه به هگل، بلکه به

یک معنا، به ارسطو بازمی‌گردد. نکته‌ای حیاتی که نباید از آن غافل شد این است که به زعم هگل، خود متافیزیک تاکنون موجود نیز با اشکالات و نواقص متعددی روبروست و باید با نقد آن زمینه‌های گرفتار آن را نیز در قالب علم کلی، علم پدیدارشناسی روح، فراهم کرد. او در نظام ینا، ابتدا متافیزیک را به نفع فلسفه طبیعت رفع می‌کند و سپس، خود فلسفه طبیعت را به نفع فلسفه روح، و نهایتاً روح مطلق یا فلسفه حقیقی رفع می‌کند (برای مطالعه شرحی تفصیلی از نظام ینا نگاه کنید به دو فصل نخست از کتاب من (اردبیلی 1394) با عنوان هگل: از متافیزیک به پدیدارشناسی). این امر حتی از عنوان آثار اصلی هگل نیز هویداست: برای نمونه، پدیدارشناسی روح (مقدمه‌ای بر نظام علم) که هگل، هم در پیشگفتار، هم در فصل «نیرو» و هم در بخش «عقل»، مباحث مختلفی را درباره فیزیک زمانه‌اش و نقد فلسفی آن مطرح می‌کند؛ این امر در *دیره/معارف علوم فلسفی* حتی آشکارتر است. هگل نه تنها در بخش معروف فلسفه طبیعت (که اساساً مکانیک و فیزیک دو بخش اصلی آن را تشکیل می‌دهند)، درباره فیزیک با جزئی‌ترین و فنی‌ترین اصطلاحات فیزیکی و فلسفی سخن می‌گوید، بلکه دخالت فلسفه در فیزیک را تا آنجا پیش می‌برد که حتی در سومین بخش منطق (آموزه مفهوم)، دو فصل نخست زیربخش دوم (ابژه) را به مکانیسم و شیمیسم اختصاص می‌دهد (نک. هگل 1392: 403-419).

شیوه مواجهه فلسفی هگل با علوم، البته منحصر به فرد است. او از یک سو، اشرافش به علوم را به رخ مخاطب می‌کشد و سعی می‌کند نسبت به مواضع دانشمندان، در هر علمی، موضعگیری کند؛ اما از سوی دیگر، بحث را صرفاً به گفتمان آن علم (مثلاً فیزیک یا شیمی یا اقتصاد) محدود نمی‌کند، بلکه دقیقاً می‌کوشد تا مباحث علمی را به زبان فلسفی بیان و تحلیل کند و از این منظر، یکجانبگی گفتمانی و روشی خود علوم را آشکار سازد و نقد کند. بنابراین هگل حامی همکاری علوم با فلسفه است، اما تنها به این شرط که مباحث مطرح در این علوم را بتوان از طریق مفهوم فلسفی بازنمایی و تحلیل کرد، یعنی دقیقاً همان کاری که یادداشت مختصر من بدان متهم شده است. به تعبیر هگل، «فیزیک باید با فلسفه کار کند، به نحوی که فهم کلیت یافته‌ای را که فیزیک به دست می‌دهد، می‌توان با نشان دادن این امر به مفهوم ترجمه کرد که چگونه این امر کلی، در مقام یک کل ذاتاً ضروری، از مفهوم [فلسفی] منبعث شده است» (Hegel 1970c: p. 201). هگل فقط ادعای انجام این رسالت خطیر را ندارد، بلکه کل فلسفه طبیعت او تلاشی است برای تحقق این هدف. او شدیدترین انتقادات را علیه فیزیک و تناقضات و نابسندگی آن بیان می‌کند و به همین طریق است که می‌تواند آن را رفع نماید. از قضا نقد اصلی هگل به فیزیک، همین یکجانبگی و تن ندادن به نقد و مفهوم‌پردازی فلسفی است. «نابسندگی قالب‌های فکری به کار گرفته شده در فیزیک را می‌توان تا دو نکته عمیقاً به هم پیوسته ردیابی کرد. (الف) امر کلی در فیزیک انتزاعی یا صرفاً صوری است؛ تعیینش در درون آن درونماندگار نیست، و به جزئیات نیز فرامی‌گذرد، (ب) به‌وضوح به همین دلیل است که محتوای متعین آن نسبت به امر کلی بیرونی، و لذا گسسته، جزء جزء، جزئیات یافته، جدا شده و فاقد هر نوع پیوند ضروری در درون خودش است؛ از همین روست که در واقع صرفاً متناهی است. برای مثال یک گل را در نظر بگیرید. فاهمه

می‌تواند کیفیات جزئی آن را در نظر گیرد، و شیمی می‌تواند آن را خرد و تجزیه کند. می‌توان رنگ، شکل برگ‌ها، اسید سیتریک، روغن ناپایدار، کربن، هیدروژن و ... آن را از هم متمایز کرد؛ و آن وقت گفت که گل متشکل از اتمام این اجزاست ... [اما] شهود باید تا آن‌جا به فکر گردن نهد که کلیت بسیط آنچه جزء جزء شده است بتواند از مجرای فکر اعاده شود» (Hegel 1970c: 202-203). او همین نقد روش‌شناختی را در بخش منطق *دایره‌المعارف* علیه شیمی و حتی روانشناسی به کار می‌برد، «شیمی‌دان تکه‌ای گوشت را در لوله آزمایش خود قرار می‌دهد، آن را به شکل‌های مختلف تکه‌تکه می‌کند و سپس می‌گوید، پی برده است که گوشت شامل نیتروژن، کربن، هیدروژن و غیره است. اما این مواد انتزاعی دیگر گوشت نیستند. در وضعیتی مشابه، روان‌شناس تجربی، کنشی را که مشاهده می‌کند به وجوه گوناگونی تجزیه می‌کند و سپس به آنها در انتزاع خود از یکدیگر می‌پردازد. در اینجا ابژه‌ای که تحلیلی بررسی می‌شود، به تعبیری همانند پیازی است که لایه‌لایه پوست آن برداشته می‌شود» (هگل 1392: 434). به نظر می‌رسد ذکر نمونه‌هایی درباره ورود فلسفه به حوزه فیزیک در اینجا کافی باشد (مخاطب برای مطالعه نمونه‌های بیشتر و شرحی نسبتاً جامع از فلسفه طبیعت هگل به فصل «وحدت و ساختار در فلسفه طبیعت» از این منبع رجوع کند: استرن 1397: 141-187). کل بخش فلسفه طبیعت هگل را می‌توان به عنوان شاهد در اینجا ذکر کرد. این بحث را به این دلیل اینجا مطرح کردم که ناقد محترم، صراحتاً مدعی بود که «اگر علم فیزیک مفهومی رئالیستی از «واقعیت مستقل» و جهان دارد و در چهارچوب غایات متعین خود به صدور احکامی درباره طبیعت می‌پردازد، این رئالیستی بودن نه تنها عیبی برای آن نیست بلکه اصلاً مبنای همه ثمرات منتجه آن است» (صفریان 1397: 2). برعکس، از نظر هگل، نه تنها رئالیستی بودن فیزیک کلاسیک را می‌توان موضوع نقد آن قرار داد، بلکه حتی سایر نابسندگی‌های این فیزیک ریشه مفهوم و فلسفی دارند. این تازه صرف نظر از اثبات این مدعاست که فیزیک جدید، دستکم بخشی از آن، کاملاً رویکرد ایدئالیستی اتخاذ کرده‌اند و به همین دلیل، توانستند فیزیک نیوتنی را، به معنای دقیق هگلی، رفع (یعنی همزمان نفی و حفظ) کنند. نقدهای تند هگل علیه ریاضیات را نیز باید از همین منظر مشاهده کرد. من در این گفته «تفسیری» دوست گرامی‌ام تردید جدی دارم که هگل ابداً موافق این باشد که علمی مانند ریاضیات را «تا جایی که در چهارچوب تعیین‌شده خود باقی مانده باشند و به توهمات و طرح مدعاهای متافیزیکی گرفتار نشده باشند نمی‌توان از منظر فلسفی با روش به کار رفته در یادداشت مذکور تخطئه کرد» (صفریان 1397: 2)، بلکه او دقیقاً با نقد ریاضیات خود روش و عملکرد علوم را، یا به تعبیر خودش، «حاکمیت علمی که از ریاضیات به ارث رسیده است» (Hegel 2018: 29) را نقد می‌کند. اتفاقاً وظیفه فلسفه دخالت و نقد رادیکال علوم – همه علوم بلااستثناء – با هدف رفع و درونی‌سازی آنهاست. آنگاه که هگل ادعا می‌کند که «نزدیک کردن فلسفه به صورت علم، همانا رسالتی است که من برای خود تعیین کرده‌ام» (Hegel 2018: 5-6) ما با نوع تازه‌ای از فلسفه روبرو هستیم که دقیقاً به این دلیل علم می‌شود که می‌تواند سایر علوم را نقد کرده و در خود جای می‌دهد، همانگونه که *پدیدارشناسی* یا *دایره‌المعارف* دربردارنده صورت مفهومی سایر علوم‌اند. در حقیقت، علم غایی هگلی، یا به تعبیری فلسفه غایی، یا به تعبیر دیگر، دانش

مطلق همانا والاترین تجلی روح است. روح، با نقد تمام سایر تجلیات یکجانبه خود (یعنی سایر علوم دیگر، از فیزیک و شیمی گرفته تا الهیات و سیاست) به سطح این علم یا فلسفه راستین دست می‌یابد. لازم به ذکر است که این تشتت ترمینولوژیک (علم، فلسفه، دانش مطلق و ...) از من نیست که روزی ناقدی پیدا شود و بگوید چرا این کلمات ثابت را که به منزله وحی منزل هستند، به جای یکدیگر به کار برده‌ام، بلکه این تشتت از خود هگل است و البته پیامدهایی قابل توجه دارد. هگل در *دیره/المعارف*، آخرین دقیقه روح را، پس از گذر از هنر و دین، یعنی نتیجه رفع و درونی‌سازی تمام علوم را، «فلسفه» می‌نامد، حال آنکه سال‌ها پیش، در نظام ینا، دقیقه آخر روح مطلق را بعد از گذار از هنر و دین، «علم» نامیده بود او حتی در انتهای نظام ینا صراحتاً ادعا می‌کند که «این بصیرت همانا فلسفه است – یعنی علم مطلق» (Hegel 1983: 181). او یک سال بعد، در پیشگفتار *پدیده/رشناسی* بر رابطه میان علم و روح تاکید می‌ورزد: «روح که بدین نحو خود را همچون روح می‌شناسد، همانا علم است. علم فعلیت روح است» (Hegel 2018: 16). پیش از رها کردن این بحث درباره دخالت فلسفه در سایر علوم یا توجیه استفاده از ترمینولوژی و روش فلسفی برای تمام علوم، می‌توان به اشاره خود هگل به اقتصاد اشاره کرد. او چه به صراحت در *عناصر فلسفه حق* و چه تلویحاً در *پدیده/رشناسی روح*، مباحث اقتصادی را به درون گفتمان فلسفی خود می‌کشاند. او هر چند از اقتصاد سخن می‌گوید، اما خود را لزوماً به زبان و گفتمان «علم اقتصاد» محدود نمی‌کند. متن زیر برگرفته نوشته‌ای از دوران یناست با عنوان *فلسفه واقعی*. هگل در اینجا می‌کوشد تا نقش و جایگاه پول را با رویکردی ایدئالیستی بیان کند که از برخی جهات بی‌شبهت به یادداشت مورد نقد در روزنامه اعتماد نیست:

اصل حاکم بر زندگی طبقه تاجر تحقق اینهمانی ذات و چیز است: انسان به اندازه پولش واقعیت دارد. ... تخیل محو می‌شود، معنی از وجودی بی‌واسطه برخوردار می‌گردد؛ ذات مسئله خود مسئله است؛ ارزش همان پول نقد است. در اینجا اصل صوری عقل حضور دارد. ... بدینسان در این انتزاع، روح به عنوان درونیت بدون خود به عین [ابژه] تبدیل می‌شود. اما آنچه درون من است خود «من» است، و این «من» وجود آن است. صورت فلکی درونی، چیز بی‌جان – پول – نیست، بلکه «من» است. (Hegel, *Realphilosophie*, Vol.2, p. 197). به نقل از لوکاج (1386: 424-425)

## مؤخره

متن حاضر، همانگونه که در مقدمه آن ذکر شد، دو هدف اصلی داشت: یکی پاسخ به انتقادات دوست و ناقد نکته‌سنج، آقای صفاریان علیه مفهوم بیناسوژگانیت به طور خاص و تفسیر من از فلسفه هگل به طور عام؛ و دیگری، پاسخ به انتقاد ایشان

علیه ورود فلسفه به ساحت اقتصاد و دفاع ایشان از استقلال و حتی به یک معنا، رئالیستی بودن علم اقتصاد (و سایر علوم شامل فیزیک، عصب‌شناسی و غیره). همان‌گونه که مشاهده شد، متن حاضر در دو بخش به هر دوی این انتقادات پرداخت و البته روشن است که داوری در خصوص میزان موفقیت آن با مخاطبان است. اما پیش از به پایان رساندن پاسخ حاضر لازم است فارغ از مباحث فوق، مجدداً به اصل ماجرا توجه کنیم.

بازار ارز با التهاب مواجه شد. قیمت دلار و یورو در مدت کوتاهی افزایش چشمگیری یافت. اما رئیس‌جمهور و برخی از متولیان اقتصاد، به جای پذیرش و حل مسئله، این ادعا را مطرح کردند که این افزایش نرخ، صرفاً روانی است. مشخصاً منظور آنها این بود که «واقعیت» چیز دیگری است مستقل از «انتظار مردم» و «فضای روانی» جامعه. آنها برای دفاع از برداشتشان نسبت به واقعیت، به آمارهایی کاملاً ابژکتیو (مانند میزان موجودی ارزی بانک مرکزی یا عدم اجرای کوتاه‌مدت تحریم‌ها و غیره) متوسل شدند. کل ایده یادداشت انتقادی من، تلاشی بود برای نشان دادن کارکرد واقعی «فضای روانی» جامعه و تعیین‌کنندگی آن که امروزه عملاً به اثبات رسیده است. آقای صفاریان، علاوه بر نقد تفسیر من از هگل و اصل دخالت فلسفی در اقتصاد، از قضا با ذکر بحث «حباب قیمت»، به زعم من، به همین ابژکتیویسم رئالیستی دچار شدند. ایشان در انتهای نقدشان نوشتند که «یکی از اصطلاحاتی که در اقتصاد کاربرد دارد «حباب قیمت» است که به معنای افزایش ناگهانی قیمت‌ها به علل عمدتاً روانی حاکم بر بازار است. این افزایش ناگهانی معمولاً پس از مدتی خودبخود به اصطلاح «تصحیح» می‌شود که بدان «ترکیدن حباب» نیز می‌گویند. می‌توان بر مبنای این افزایش ناگهانی و تصحیح پس از آن، از گونه‌ای تمایز میان قیمت «کاذب» یا «غیرواقعی» - من جمله ناشی از عوامل روانی - و گونه‌ای قیمت «واقعی» سخن گفت» (صفاریان 1397: 5).

در پاسخ به این نقد ایشان باید پرسید «قیمت واقعی» اساساً چیست؟ قیمت واقعی آمار مندرج در تابلوی یک صرافی تعطیل شده یا زونکن فلان وزیر یا بهمان بخشنامه بانک مرکزی است یا آن قیمتی است که مردم عملاً برای خرید نرخ ارز در پس‌کوچه‌های میدان فردوسی می‌پردازند؟ آیا می‌توان به آن فردی که از سر احتیاج دلار را دو برابر قیمت مصوب خریداری می‌کند، گفت که تو دچار «جو روانی ناشی از حباب قیمت» شده‌ای و «قیمت واقعی» دلار چیز دیگری است؟ آیا سازوکار تعیین این قیمت چیزی غیر از سازوکار اقتصادی-اجتماعی موجود است؟ اگر معتقد هستی که این خود بازار است که قیمت را تعیین می‌کند، پس باید گام بعدی را بردارید و به این پرسش پاسخ دهید که ماهیت بازار چیست؟ به بیان دیگر، آیا بازار ارز، تعدادی مغازه در میدان فردوسی یا مقدار ارز درون گاو صندوق‌هاست؟ خیر. بازار یعنی دقیقاً بیناسوژگانیت اقتصاد. اتفاقاً آیا نباید از کسانی که سال‌هاست تئوری «حباب قیمت» را در ایران طرح می‌کنند، پرسید که چرا پس هیچ وقت این حباب قیمت نمی‌ترکد؟ این بحث شباهت زیادی به مفهوم «وضعیت استثنائی» دارد که به دلیل عنوانش، همواره سعی بر تلقین این توهم به ما دارد که گویی وضعیتی باثبات نیز وجود دارد و این وضعیت استثنائی گذراست. اما اگر این

وضعیت استثنائی برای سال‌ها و قرن‌ها باقی ماند چه؟ آیا می‌توان به آن وضعیت استثنائی گفت؟ اگر سال‌ها و سال‌ها همواره سخن از حباب قیمت‌ها، هیچگاه به ترکیدن حباب و بازگشت قیمت، دقیقاً به میزان قبل از آن، منجر نشده است، آیا نباید در استفاده از این اصطلاحات نخنما و فریبنده هشیار بود و آن را ابزاری در دست برخی سودجویان برای فریب عمومی تلقی کرد؟ مسئله اینجاست که از قضا تنها کسی که در این میان می‌داند که ماجرا واقعاً چیست، همان است که دروغ می‌گوید. تنها افرادی که می‌دانند این حباب نخواهد ترکید، از قضا همان دست‌اندرکارانی هستند که خودشان یا اطرافیانشان از قیل کتمان این حقیقت بیشترین نفع را می‌برند: یعنی خریداران و محتکران ارز غیرواقعی! اما آنچه باعث فریب نخوردن مردمان می‌شود، صرفاً افشای دروغ‌های این مدیر یا آن دزد نیست، زیرا این دروغ‌ها و افشای آنها تمامی ندارد و خود افشای فساد امروز بدل به «نخود سیاهی» در عرصه سیاسی جامعه شده است برای پرت کردن اذهان از مسائل اصلی‌تر. بلکه، راه اجتناب از فریب، دقیقاً تقویت قدرت تحلیل مردم و نشان دادن ریشه‌های متافیزیکی امکان فریب خوردن است که در اینجا اسم رمز آن مشخصاً رویکرد متافیزیکی رئالیستی به جهان است. آن کس که «واقعیت ابژکتیو» را حقیقت می‌داند و در مقابل «فضای روانی بیناسوژگانی» را توهم می‌نامد، آشکارا به مبادی چندهزارساله رئالیسم متوسل شده است. اینکه اقتصاد ایران از اقتصادهای به‌ظاهر پیشرفته غربی فشل‌تر و ناکارآمدتر است، نه نقض این ادعا، بلکه صرفاً فرصتی است برای مواجهه عریان‌تر و آشکارتر با این فریب جهانشمول که می‌توان و باید آن را به کل اقتصاد سرمایه‌داری تعمیم داد. من بر این باورم که اگر در آینده به رستگاری‌ای هم امید داریم، این رستگاری تنها از طریق نقد رادیکال یکی از عوامل اساسی برساننده تمدن فعلی بشر، یعنی رویکرد رئالیستی، ممکن خواهد شد.

## منابع

- Cobben, Paul (2017), 'Recognition and Intersubjectivity in Hegel's Philosophy', in: *Metodo*, Vol. 5, No. 1.
- Hegel, G. W. F (1966), 'Who Thinks Abstractly?', in: *Hegel: Texts and Commentary*, translated by: Walter Kaufmann, New York: Anchor Books.
- Hegel, G. W. F (1970a), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Werke 7)*, SuhrkampVerlag Frankfurt am Main.



- Hegel, G. W. F (1970b), *Phänomenologie des Geistes (Werke 3)*, SuhrkampVerlag Frankfurt am Main.
- Hegel, G. W. F (1970c), *Philosophy of Nature (Vol. 1)*, translated by: M. J. Petry, London & New York: George Allen & Unwin LTD.
- Hegel, G. W. F (1983), *Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-1806)*, translated by: Leo Rauch, Detroit: Wayne State University Press.
- Hegel, G. W. F (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, translated by: H. B. Nisbet, edited by: Allen W. Wood, Cambridge & New York:Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F (2018), *Phenomenology of Spirit*, translated by: Terry Pinkard, Cambridge & New York:Cambridge University Press
- Ikäheimo, Heikki (2004), 'On the Role of Intersubjectivity in Hegel's Encyclopaedic Phenomenology and Psychology', in: *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, Volume 25, Issue 1-2 (number 49/50), pp. 73-95.
- Marchetti, Igor & Koster Ernst H.W. (2014), 'Brain and intersubjectivity: a Hegelian hypothesis on the self-other neurodynamics', in: *Front Hum Neurosci*, 8: 11.
- Sartre, Jean-Paul (1966), *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, trans. Hazel Barnes, New York: Washington Square Press.
- Solomon, Robert C. (1988), *Continental Philosophy since 1750 : The Rise and Fall of the Self*, Oxford & New York : Oxford University Press.
- Thompson, M. Guy (2005), 'Phenomenology of Intersubjectivity: A Historical Overview Of The Concept And Its Clinical Implications', In: *Intersubjectivity and Relational Theory in Psychoanalysis* (Ed., Jon Mills). Hillsdale, N. J. and London: Jason Aronson, Inc..

Williams, Robert R (1987), 'Hegel's Concept of Geist', in: *Hegel's Philosophy of Spirit*, edited by Peter G. Stillman, New York: State University of New York Press.

Williams, Robert R. (1992), *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, New York: State University of New York Press.

Williams, Robert R. (1997), *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley & London: University of California Press.

Zanotti Gabriel J. (2007). 'Intersubjectivity, Subjectivism, Social Sciences, and the Austrian School of Economics', in: *Journal of Markets & Morality*, Volume 10, Number 1 (Spring 2007): 115–141.

اردبیلی، محمدمهدی (1394)، هگل از متافیزیک به پدیدارشناسی، تهران: علمی.

اردبیلی، محمدمهدی (1397)، «رتالیسم فلسفی و بازار ارز»، در *روزنامه اعتماد*، 13 تیرماه 1397، صفحه 13.

استرن، رابرت (1397)، *وحدت اشیاء: هگل، کانت و ساختار ابژه*، ترجمه: محمدمهدی اردبیلی و مهدی محمدی اصل، تهران: ققنوس.

ردینگ، پل (1393)، *هگل (دانشنامه استنفورد، 17)*، ترجمه: محمدمهدی اردبیلی، تهران: ققنوس.

صفاریان، حامد (1397)، *بی‌راهه نقد رتالیسم، در: کانال تلگرامی ایدئالیسم آلمانی*:

<https://telegram.me/DeutscherIdealismus>

لوگاج، گئورگ (1386)، *هگل جوان: پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد*، ترجمه: محسن حکیمی، تهران: مرکز.

هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (1392)، *دانش‌نامه علوم فلسفی: پاره نخست (علم منطق)*، ترجمه: حسن مرتضوی، تهران: لاهیتا.

هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (1396)، *درس‌گفتارهای تاریخ فلسفه: کانت و یاکوبی*، ترجمه: میثم سفیدخوش، تهران نشر فارسی.