



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،

سال سوم، شماره ۵، بهار و تابستان ۱۴۰۱

تفسیر ژان وال از آگاهی ناخشنود در اندیشه هگل^۱

وحیدعلی بابا اوغلی،^۲ محمد اکوان^۳

چکیده

پدیدارشناسی برای هگل، ایده‌ای است که در کتاب پدیدارشناسی روح تعین یافته است. وی در این کتاب، که پیش‌درآمدی بر کل دستگاه فلسفی او بود، از یک‌سو روح را تنها حقیقت حاکم بر جهان دانست که فراگردهای شناخت جهان در آن تجلی پیدا می‌کند، و از سوی دیگر فهم آدمی را از حوزه تجربه روزانه فراتر برد و در سطح لایه‌های عمیق‌تر دانش فلسفی تفسیر کرد. براین اساس حتی می‌توان گفت حاکمیت روح بر جهان نیز به نوعی به دانش فلسفی و فراگرد شناخت مبتنی بر تجربه درونی آدمی استوار است. این مطالعه باهدف تبیین چیستی و چگونگی آگاهی ناخشنود در فلسفه هگل انجام شده است. در این راستا ابتدا پدیدارشناسی هگل و چگونگی ارتقاء آگاهی در روح از منظر او بررسی گردیده و سپس مفهوم آگاهی ناخشنود بیان شده است و در ادامه دیدگاه ژان وال در مورد آگاهی ناخشنود هگل مطرح، و در نهایت دلایل اهمیت دیدگاه او نیز تفسیر گردیده است. به‌طور کلی یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هگل را نمی‌توان به راحتی ذهن گرا یا عین گرا به معنای خام کلمه دانست. مفهوم هگلی در عین

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۶، تاریخ تایید: ۱۴۰۱/۲/۲.

۲. دانشجوی مقطع دکتری رشته فلسفه غرب، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران.

(vahidalibabaoghli@.com).

۳. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران. «نویسنده مسئول».

(mo_akvan2007@yahoo.com).

اینکه کلی است، واقعیت را به صورتی منفی در دل خود دارد. اساساً به همین دلیل آگاهی در فلسفه هگل یک آگاهی ناخشنود است. آگاهی از آن‌جا که امر منفی پیوسته بر نهادهایش را می‌آشوبد، هیچ‌گاه نمی‌تواند آرام و قرار گیرد و پیوسته از منزلی به منزل دیگر در سفر است و اگر چنین واقعیتی منفی در دل آگاهی نبود، دیگر روند پدیدارشناسی و حرکت آن دلیلی نداشت. در پدیدارشناسی هگل، آگاهی ناخشنود مرحله‌ای از تکامل آزادی خودآگاهی است که از پی صحنه ارباب و برده، رواقی و شکاک می‌آید. این مراحل خودآگاهی را بامی‌نمایاند که به صورت فزاینده‌ای از خویش به مثابه امر منفی باخبر است.

کلیدواژه‌ها: پدیدارشناسی، خودآگاهی، آگاهی ناخشنود، فلسفه هگل.

۱. مقدمه

گئورگ ویلهلم فردریش هگل در ۲۷ آگوست سال ۱۷۷۰ در اشتوتگارت در خانواده مسیحی شاخه لوتری به دنیا آمد. هگل فیلسوفی است که زندگی پر حادثه‌ای نداشته، اما جهان هم‌عصر او بسیار پر حادثه بود. علم تاریخ در عصر او پیشرفت شگرفی داشت و هگل با دانشی که در عرصه تاریخ کسب کرده بود و اندیشه فلسفی خودش، توانست چنان فلسفه‌ای بسازد که روابط تمامی حوادث تاریخی در طول تاریخ حیات بشری را به‌طور فلسفی تبیین کند و از همین روش دوباره استفاده کرد تا سیر تکامل تفکر فلسفی در طول تاریخ بشری را تبیین کند و شرحی فلسفی از آن بدهد. گستره فلسفه او بسیار فراخ و فراگیر است و با روش دیالکتیک خود به عنوان یک روش فلسفی ابداعی توانست نگرش جدیدی نسبت به جهان، آگاهی و تاریخ به وجود آورد (قربان نژاد، ۱۳۹۹، ص ۱۲).

هگل در کتاب «پدیدارشناسی روح» خود فصلی را به «ناخشنودی آگاهی» اختصاص داده است. آگاهی، همچون مقوله‌ای بنیادین در دستگاه ایده‌نالیسم آلمانی، نزد بسیاری از چهره‌ها و

جریانات اثرگذار یا کم اثر آن، دم‌خور ناخشنودی و تألم است. نیچه نیز تذکر داده است که آگاهی بر جهان، هم‌بسته عمیق‌ترین نوامیدی‌هاست؛ اما چرا؟ چرا ناخشنودی و درد و رنج ناشی از آگاهی یافتن بر هستی، در نظام فلسفی ایده‌نالیسم، خصوصاً نزد برجسته‌ترین چهره آن، هگل، این چنین مقام و موقعیتی می‌یابد؟ ایده‌نالیسم، آن دستگاه نظری‌ای که در تمام سال‌های «پایان تاریخ»، در عصری که قرار بود همه در دهکده آزاد جهانی سهیم و شریک شوند، به دشمنی باز بودن جامعه، داغ ننگ خورده بود؛ ایده‌نالیسم، نظامی فلسفی‌ای است که می‌خواهد جهان را بر اساس ایده‌هایی درباره جهان بررسی کند و نیز جهان را همچون یک چیز یا شماری از چیزها تجزیه و تحلیل کند. ایده‌نالیسم معتقد است، جهان مادی، مستقل از ایده‌هایی که در ذهن، درباره آن دارد، وجود ندارد. از این رو، «آگاهی، بنیان واقعیت است»؛ چنین است که آگاهی، در صدر این نظام می‌نشیند. سهم هگل در این ماجرا چیست؟ ناخشنودی آگاهی چه جایگاهی دارد؟ (الله وردیان، ۱۴۰۰).

به اعتقاد هگل آگاهی در مسیر پر از پیچ‌وخم رشد و تن‌آوردگی خود مانند مسافری نمایش داده می‌شود که در حال بسط تجارب خویش است و بر پایه این تجارب به چیستی، معنا، مسیر و هدف خویش به دیده 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 به گونه‌ای گذرا خود را ساکن در آن‌ها می‌یابد (سفیدخوش، ۱۳۹۲، ص ۷۹).

هگل یا همان متفکری که در مسیر آرا و اندیشه‌اش، به این نکته توجه می‌دهد که تناقض و ناسازگاری، شرط کنار هم نشستن مسالمت‌آمیز و آرام امور و فرآیندهای جهان است، مسلماً،

همواره آگاهی را به جنس آگاهی ناشاد یا ناخشنود درک و مقوله‌بندی می‌کند. آگاهی از جهانی که وجودش این چنین درگرو تناقض‌ها و ناسازگاری‌هاست، برای هگل، که جوانی‌اش را در سودای هماهنگی و هارمونی امورات جهان خلقت سرکرده است، آگاهی‌ای است که اساساً ناشاد، ناخشنود و دردآور است. برخلاف این تصویر لیبرالی و بهداشتی که مرد آگاه و دانا، مردی است مرتب، خرسند و لبخند به لب، آموزه هگلی از آگاهی، همواره این مقوله بنیادین واقعیت را هم‌بست رنج، تألم، ناسازگاری و ناخرسندی قرار می‌دهد (وال، ۱۳۸۷، ص ۲۳-۱۸ به نقل از الله وردیان، ۱۴۰۰).

۲. پدیدارشناسی هگل

اصطلاح پدیدارشناسی پیش از هگل، به وسیله لامبرت (Lambert)، کانت، هردر، فیخته و نوالیس (Novalis) ب کار رفته بود و بعد از او نیز به مفهومی که هگل در ذهن داشت، به وسیله کسانی چون سر ویلیام هامیلتون، موریس لازاروس (Moritz Lazarus) و ماخ (Mach)، مدت‌ها قبل از هوسرل به کار گرفته شده بود. البته مسأله پدیدارشناسی و هدف آن بر مبنای هر یک از این موارد با موارد دیگر متفاوت است و هریک خود ب طور ویژه می‌تواند موضوع تحقیق قرار گیرد. هگل این اصطلاح را در صفحه عنوان فرعی کتاب خود به کار برده و صفحه عنوان اصلی کتاب را دستگاه علم و با حروف بزرگ یاد کرده بود (Kaufman, 1385, p 305) چنان که مارتین هایدگر می‌گوید عنوان پدیدارشناسی، یعنی عنوان فعلی این اثر، از سال ۱۸۳۲ م. به بعد توسط دوستان هگل نهایی شده است (Heidegger, 1988, p1). خود هگل نیز در سال ۱۸۱۲ م. در دیباچه نخست جلد یکم منطق، پدیدارشناسی را بخش نخست دستگاه علم نامیده است. از عبارات هگل می‌توان آموخت که مقصود از این واژه، بررسی تکامل تدریجی شناسایی یا فرایند شناسایی است که به وسیله آن علم پدید می‌آید. «این فرایندی که

به وسیله آن علم پدید می آید، یا این تکامل تدریجی شناسایی است که در پدیدارشناسی ذهن عرضه شده است» (Hegel, 1961, p.88). از عبارات دیگر هگل نیز می توان پی برد که پدیدارشناسی از نظر وی شرح معرفت یا شناسایی است، آن چنان که آن پدیدار می گردد (Hegel, 1961, pp.134-5). پدیدارشناسی هگل، پدیدارشدن روح انسان را از خلال توسعه تاریخی اش که در نهادهای سیاسی و اجتماعی، رسوم و فلسفه ها بیان می شود، ب صورتی بسنده ثبت می کند. نقطه نهایت و پایان این فرایند و نقطه چشم اندازی که پدیدارشناسی از آن جا نوشته شده است، محلی است که روح به آگاهی از ضرورت مراحل متعدد تکاملش مبدل شده و خودش را به مثابه حاصل این فرآیند، آن قدر که به فهم فلسفی تمامیت این تکامل می رسد)، و هم به مثابه ملازم و عنصر جدانشدنی آن می شناسد. هنگامی که روح در این کاوش قرار می گیرد، حقیقت را خارج از خودش می یابد که در واقع همان توسعه سراسر تاریخ است، روح این خارجیت را به صورت نظام واره ای د می آورد که به مثابه سلسله ای از مراحل مفاهیم مرتبط قرار می گیرند که هم یکدیگر را نفی می کنند و هم یکدیگر را کامل می سازند. روح با « بازگشت به خود» از بیگانه شدگی اش که موجب رنجش بوده، آن هنگام که حقیقتش را در ابژه ای خارج از خود می یابد، کامل می گردد. اودیسئ روح در راه حقیقت در واقع به خانه برمی گردد، و با خود به آشتی می رسد (Baugh, 2003, p 27-28، ترجمه طاهری، ۱۳۹۶، ص ۲).

فویر باخ و مارکس بر آن اند که « پدیدارشناسی روح» تلاشی برای تعریف انسان در یکپارچگی و وحدت اوست (مارکس، ۱۹۷۵، ص ۲-۱، به نقل از مشکات و دهباشی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۲). به عبارت دیگر، می توان گفت در پدیدارشناسی روح، ذهن یا روح در یک فرآیند تدریجی و تکاملی بر خودش آشکار می شود. این آشکارگی با حاصل شدن علم تجربه آگاهی و به وسیله

حرکت آگاهی از مسیر همه صور معرفت در پدیدارشناسی انجام می‌پذیرد. به گفته ورنر مارکس، مقصود از پدیدارشناسی روح به اتفاق شارحان گذشته و اخیر هگل «علم تجربه آگاهی» است (مارکس، ۱۹۷۵، ص ۱، به نقل از مشکات و دهباشی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۲). در پدیدارشناسی هگل، آگاهی ناخشنود مرحله‌ای از تکامل آزادی خودآگاهی است که از پی صحنه ارباب و برده، رواقی و شکاک می‌آید (Rockmore, 1997, p 80-73). این مراحل، خودآگاهی را باز می‌نمایاند که به صورت فزاینده‌ای از خویش به مثابه امر منفی باخبر است. به مثابه نیروی نفی و تغییر صورت آنچه پیش از این در نیروی کار (برده) موجود بوده، نفی جهان خارج و جهان محسوس از آن‌جا که در برابر نیروی بی‌نهایت اندیشه قرار می‌گیرد (رواقی)؛ و سرانجام نفی وجود، که شامل موجودیت امر سوژگانی در شک افراطی است (شک‌گرایی). در مرحله آگاهی ناخشنود، آگاهی خویش را به سادگی به عنوان امر منفی تجربه نمی‌کند، بلکه به مثابه نیستی، خویش را در تناهی و فانی بودن وجود نفی می‌کند. این اضمحلال جزئیت است. در برابر این نیستی، حقیقت امر کلی در اندیشه نامتناهی ایستاده است، به طوری که به درون برابر ایستای خارج از آگاهی، امر استعلایی و خدای فاقد صورت فرا-فکنده می‌شود. این تجربه آن طور که هگل می‌گوید در نمایش تاریخی‌اش به میانجی چهره ابراهیم شناخته می‌شود. ابراهیم کسی است که تنهائی وجود را به مثابه سرگردانی در صحرایی لم یزرع تجربه کرده و برایش خدا وجود نامتناهی است که با وجود متناهی هیچ رابطه‌ای ندارد (باو، ۲۰۰۳، ترجمه طاهری، ۱۳۹۶، ص ۳).

۳. ارتقای آگاهی در روح

پدیدارشناسی روح هگل، هم‌گام با سه مرحله اصلی آگاهی، ایده منطقی یا مفهوم، طبیعت و روح، سه بخش اصلی، منطق، فلسفه طبیعت و فلسفه روح، را شامل می‌شود. نخستین این

تفسیر ژان وال از آگاهی ناخشنود در اندیشه هگل / وحیدعلی بابا اوغلی؛ محمد اکوان / ۳۶۷

مرحله‌ها آگاهی از عین‌ها (ابژه‌ها) است؛ همچون چیزهای محسوسی که در برابر ذهن (سوژه) قرار می‌گیرند؛ و به این مرحله است که هگل نام «آگاهی» (Awareness) می‌دهد. مرحله دوم «خودآگاهی» (Self-awareness) است و در این مرحله، او سخنان بسیاری در باب آگاهی اجتماعی دارد. مرحله سوم «عقل» است که هم‌چون هم‌نهاد یا یگانگی مرحله‌های پیشین باز نموده می‌شود. به سخن دیگر، عقل هم‌نهادی است از عینیت و ذهنیت. کار اصلی هگل در پدیدارشناسی خود، چگونگی عبور از شناخت عادی و ابتدایی به شناخت مطلق و عمیق‌تر است. در عین حال به نظر او، فاصله قهرآمیزی بین این دو وجود ندارد و شناخت مطلق اساساً در بطن همان شعور و شناخت ابتدایی وجود دارد. آگاهی، محور اساسی در سرتاسر مراحل پدیدارشناسی هگل است. «آگاهی چونان روح در آشکارگی خود با تکامل‌یابی‌اش خویش را از بی‌واسطگی و تحجّر خارجی‌اش آزاد می‌سازد و به شناسایی ناب نایل می‌گردد» (Hegel, 1969, p 58).

بدین ترتیب از نظر هگل، فرآیند صور شناسایی در پدیدارشناسی وی به‌صورت عقلی یا مفهومی می‌انجامد که ویژگی مهم آن این است که در آن‌جا متعلق و شناخت در مطابقت و وحدت کامل قرار گرفته‌اند. به گفته هگل آگاهی در راه پیشرفت به موجودیت حقیقی خویش به نقطه‌ای خواهد رسید که در آن، نمای وابستگی به آنچه را بیگانه است و تنها برای آن بوده و رنگ غیریت دارد، از خود دور می‌کند. این نقطه‌ای است که در آن نمود با ذات و وجود برابر می‌شود، بدین وسیله بازنمایی‌اش در این نقطه با علم حقیقی روح به هم می‌پیوندد و سرانجام به اعتبار آن‌که به درک طبیعت خویش نایل می‌گردد، طبیعت خودشناسی مطلق را نشان خواهد داد (Hegel, 1961, p 145).

از نظر هگل سیر فلسفه همواره صعودی بوده است و مراحل بعدی، مراحل پیشین را به‌طور ضمنی در درون خود دارند (Hegel, 1975, p 125). وی ذات شخصی موجود را کلی انضمامی می‌خواند؛ این کلی انضمامی کمالاتی را به‌صورت بالقوه و بسیط دارد که بعداً در پی وساطت یا تغییر و دگرشدگی، به فعلیت می‌رسند؛ مانند هسته‌هایی که خصوصیات درخت را به‌طور ضمنی در خود دارد یا هوش که منبع معلومات بی‌شماری به‌صورت نهفته است (Inwood, 1994, p 370). به باور هگل روح از «یقین حسی آغاز می‌کند و مرحله‌ای را طی می‌کند تا به آگاهی مطلق برسد. در مرحله یقین حسی، آدمی با نوعی آگاهی ابتدایی و کودکانه مواجه است؛ آگاهی از نوع، «این»، «این‌جا» و «اکنون». شناخت جزئی از این مقولات انجام می‌گیرد. در مرحله «ادراک» شناخت به روابط بین اشیا تعلق می‌گیرد. هرچند سفیدی با شوری هیچ رابطه ضروری ندارد و هریک جداگانه قابل تشخیص هستند، اما در عین حال، در شیئی که «نمک» نامیده می‌شود و ما آن را ادراک می‌کنیم، جمع شده‌اند. آنچه در مرحله ادراک اتفاق می‌افتد، فهم ارتباط بین پدیدارهاست. در پدیدارشناسی هگل، کار اصلی مرحله سوم، یعنی «فاهمه» (Understanding-Verstand)، درک ضرورت بین ارتباط پدیده‌هاست. کار فاهمه برای مثال، فهم علت و معلول است. «بر اساس مشاهده پدیده‌ها، شعور سعی دارد از آن‌ها فراتر رود و از لحاظی، در فوق آن‌ها و از لحاظ دیگر، در بطن آن‌ها ضرورت را به عنوان قانون، برای خود مفهوم سازد (هیولیت، ۱۳۸۳، ص ۵۹). هگل طرح مطلق را در انداخت که تمام کائنات را در برمی‌گرفت و عالم طبیعت، صرفاً تجلی سلسله مراتب او بود. مطلق که از نازل‌ترین سطح وجود آغاز می‌شد، به‌سوی معدنیات، نباتات و حیوانات فراز می‌آمد و با عالی‌ترین درجه توسعه و سازمان‌یافتگی در خود آگاهی انسان پایان می‌گرفت. بدین ترتیب، مطلق، سازواره‌ای زنده و کلی خودپرورنده و خودسامان یا تعیین‌کننده خود را تشکیل می‌دهد

و تنها در خودآگاهی اوست که عین مورد شناسایی بخشی از فاعل شناسا می‌گردد و بدین صورت معرفت ممکن می‌شود (Beiser, 2005, p 5-6). هگل خودآگاهی را در قالب میل می‌یابد. میل خودآگاهی است که به غیر، یعنی به برانگیزنده خود توجه دارد. میل ب نحوی پل بین اشیا و خودآگاهی را نشان می‌دهد و یا تقابل با میل دیگری است که مبنای اصلی خود را باز می‌یابد. نمونه کامل آن در بحث معروف «خواجه» و «برده» خود را نمایان می‌سازد که تقابل خارجی به درون هر یک از دو متقابل کشانده می‌شود و آگاهی به خود مبدل و به نوعی تضاد درونی می‌گردد که خود وسیله‌ای است برای تحلیل روانی افراد و پی بردن به روحیات خاص آن‌ها. هگل در بخش خدایگان و بنده در کتاب پدیدارشناسی روح به این مطلب تصریح می‌کند: آرزو (یا میل) انسانی باید به آرزوی دیگر تعلق گیرد. پس برای آن که آرزوی انسانی پدید آید، باید نخست آرزوهای متعدد (حیوانی) وجود داشته باشند. به سخن دیگر، برای آن که خودآگاهی بتواند از احساس خود زاده شود و برای آن که واقعیت انسانی بتواند در داخل واقعیت حیوانی پدید آید، باید واقعیت حیوانی ذاتاً متکثر باشد. پس انسان نمی‌تواند بر روی زمین پدید آید، مگر در درون انبوهی از انسان‌ها (هگل، ۱۳۶۸، ص ۳۰). هگل با توجه به بحث خواجه و بنده بیان می‌کند که در آغاز به نظر می‌رسد که خواجه همه چیز دارد و بنده را در جهان مادی به کار می‌گمارد. ولی نیاز خواجه به باز شناخته شدن را نباید از یاد برد. البته بنده او را قبول دارد؛ اما بنده در نظر خواجه شیئی بیش نیست و به هیچ وجه آگاهی مستقل و ناوابسته ب شمار نمی‌آید. پس خواجه نتوانسته بازشناسی و قبولی را که به آن نیاز دارد به دست آورد. وضع بنده هم آن گونه که در آغاز به نظر می‌آید نیست. البته بنده از قبول کافی بی بهره است، زیرا در چشم خواجه شیئی بیش نیست. ولی از سوی دیگر، از کار خود روی جهان مایه می‌گذارد. برخلاف خواجه که فقط از خرسندی زودگذر

مصرف برخوردار می‌شود، بنده با کار خویش به اشیا مادی شکل می‌دهد و با این کار، افکار و تصورات خود را به چیزی ماندگار و شیئی خارجی مبدل می‌سازد. در این فرآیند، بنده بیش از پیش متوجه آگاهی خویش می‌شود، زیرا آن را در برابر خود به عنوان چیزی عینی یا شیئی یافته می‌بیند، در کار، حتی تحت مدیریت ذهن خصمانه دیگری، بنده به کشف ذهن مستقل خود نائل می‌شود (سینگر، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱-۱۱۷). خواجه آن کسی است که خود را همچون معیار ارزش دیگری به وی تحمیل می‌کند. بنده آن کسی است که خود حقیقی خویش را در دیگری می‌بیند. شیوه‌های آگاهی این دو کاملاً متفاوت است. به نظر هگل روح، خودآگاه است و به دلیل همین خودآگاهی، آزاد است؛ اما چون نمی‌داند که آزاد است، بنده است. روح ذاتاً کوشش می‌کند که این آزادی را محقق سازد. بدین ترتیب، آگاهی روح از آزادی خود، دلیل وجودی روح و به همین جهت، غایت جهان معنوی است و چون جهان معنوی، جهان جوهری و اساسی است و جهان مادی تابع آن است، آگاهی روح به آزادی و واقعیت آزادی خود، غایت جهان به نحو عام است. آزادی، جزء هر روح و غایتی است که روح در جریان تاریخ می‌جوید (کیمپل، ۱۳۷۳، ص ۷۱). اصولاً تاریخ نوع بشر، ارتقا از آزادی کمتر به آزادی بیشتر و فرارویی از اشکال آزادی کمتر به کامل‌ترین شکل آزادی است. به طور خلاصه، فلسفه تاریخ هگل، تنها برحسب فهمی که او از آزادی دارد قابل درک است (Edwards, 1967, p 446). هگل سیر روح مطلق را با مفهوم دیالکتیک نشان می‌دهد. کار مایه دیالکتیک را عنصر نفی تشکیل می‌دهد؛ زیرا در تحول دیالکتیکی، شیء با نفی هویت بالفعل خود، امکانات بالقوه خود را به بروز می‌کشانند و از این طریق به اثبات خویش می‌پردازد. دیالکتیک از سه جزء تشکیل می‌شود: جزء نخست، بر نهاد است که همان بساطت اولیه و یکسانی شیء است؛ برابر نهاد که نفی بساطت اولیه و نایکسانی است و سرانجام هم

نهاد یا نفی نفی که وحدت یکسانی و نایکسانی است، به صورت عنصری کامل تر، مشخص تر و در واقع محصول دو جزء پیشین عرض وجود می کند و خود، بر نهاد سه پایه جدید قرار می گیرد. به نظر هگل مفهوم محض وجود، نقطه آغاز در حرکت دیالکتیکی اندیشه است، زیرا هیچ گونه تعینی ندارد (Hegel, 1975, p 124). به همین ترتیب می توان پیش رفت و به اول سابق بر همه مقولات یعنی مثال مطلق رسید. بدین صورت اگر دلیل مقوله واپسین، هستی است، دلیل مقوله هستی هم مقوله واپسین است و این گونه است که تمامی اندیشه و اجزای دلیل به خود بازمی گردد و چون دلیلی مقدم بر آن نمی توان جست، سزااست که بنیاد توضیح و تبیین عالم به شمار آید (استیس، ۱۳۷۰، ص ۲۳، ۱۵۴). برای هگل فلسفه، فلسفه نظام مند است و آن، پرورش درونی تفکر است. فلسفه با تفکر کاملاً ساده ای شروع می کند. تفکری کاملاً نامعین یا تفکر درباره تعین ناپذیری صرف، که هگل آن را «هستی» می نامد. سپس پرورش این تفکر به سمت دیگر تفکرات معین تر، پیش می رود. این روند شامل یافتن افتراق ها است و با توجه به خصوصیت این افتراق ها ما می توانیم حرکت را به سوی پرورش مشاهده کنیم. نتیجه این روند پرورش، ساخت و شناخت تفکر به عنوان یک کلیت منسجم و یک امر واحد است. اعتقاد به حکومت عقل بر جهان در نزد فلاسفه دوره باستان از زمان آناکساگوراس به بعد وجود داشته است. بیشتر ایشان، به استثنای اپیکوروس، به امکان تصادف در عالم اعتقاد نداشته اند. اما هگل معتقد است که ایشان نتوانسته اند توضیح دهند که منظور از عقل حاکم بر جهان چیست و یا غایت عالم کدام است (مجتهدی، ۱۳۷۰، ص ۹۸-۹۷). از این رو هگل خود تبیین چیستی و غایت جهان را عهده دار می شود. به نظر او عقل، که حاکم جهان است و باعث عقلانیت تاریخ جهان می گردد، جوهر و قوه بی پایان و محتوای همه هستی های جسمانی و معنوی است (هگل، ۱۳۳۶، ص ۳۱). عقل، حقیقت و ذات همه چیز است. عقل ماده خویشتن

را در خود دارد و از این رو برخلاف هستی‌های محدود، برای کنش به ماده بیرونی نیاز ندارد. از یک سو، غایتش غایت مطلق همه چیز است و از سوی دیگر، خود عاملی است که این غایت را تحقق می‌بخشد و آن را نه تنها در جهان جسمانی، بلکه در جهان معنوی و در تاریخ عمومی از حال درونی یا بالقوه به حال بیرونی یا بالفعل درمی‌آورد. عقل، جاودان و همه توان است و خویشتن را در جهان نمودار می‌کند و هر چه در جهان پیداست، جز عقل نیست. سیر تاریخ جهانی تابع عقل است، آن هم نه عقلی ذهنی و جزئی، بلکه عقلی خدایی و مطلق. عالم بازیچه تصادف و احتمال نیست، مقصودی بازپسین در رویدادهای زندگی اقوام وجود دارد (هگل، ۱۳۳۶، ص ۳۲). منظور هگل از غایت کلی و مقصود بازپسین، همان آزادی است. وقتی هگل می‌گوید: روح به صورت فعال خود را در تعداد کثیری از اذهان متناهی، جهانی منسجم می‌سازد و در فرآیند این کار، خودآگاه و عقلانی می‌شود، روشن می‌نماید روح جهان را می‌سازد، بدون این که بداند چگونه این کار را می‌کند و حتی بدون این که بداند این کار را کرده است. بنابراین، جهان را به عنوان چیزی مستقل از خودش تلقی می‌نماید؛ اما به نظر هگل بالمآل، روح ضرورتاً کشف می‌کند که جهان، که نخست آن را مستقل از خودش تلقی می‌نمود، محصول خود اوست. روح تشخیص می‌دهد که جهان، عقلانی (قابل فهم) است؛ زیرا محصول عقل است. بنابراین چنان که هگل می‌گوید روح خودش را در جهان بازمی‌شناسد و در آن آرامش می‌یابد و خرسند می‌شود (پلاماتز، ۱۳۷۱، ص ۶۶). اما در دیدگاه پدیدارشناسی، منظور هگل از شناخت مطلق صرفاً ارائه یک منطق نظری محض و یا نظام فلسفی جدید نیست، بلکه ادعای او بر این است که دوره جدیدی برای روح جهان گشایش یافته است، دیگر انسانیت نسبت به خود به حدی شعور و آگاهی پیدا کرده است که باید سرنوشت خود را خود به دست گیرد و بر آن حاکم شود.

۴. آگاهی ناخشنود

زمانی که خودآگاهی شفاف به حقیقت حیات معترض‌اش پی می‌برد، تمام رضایت‌مندی و سرخوشی گذشته‌اش را از دست داده و به «آگاهی ناخشنود» بدل می‌شود؛ در حقیقت آگاهی ناخشنود، دقیقاً همین «آگاهی از خود به مثابه سرشتی دوگانه [و] هستی صرفاً ضد و نقیض» است (Hegel, 1977, p 126). آگاهی از ابتدای پدیدارشناسی تاکنون، دائماً در نوسان میان خشنود و ناخشنود به سر می‌برد، به بیان دیگر، همیشه به نحوی بالقوه نوعی آگاهی ناخشنود بوده و هرگاه با حقیقت متعارض خود روبه‌رو می‌گشت، این ناخشنودی به فعلیت می‌رسید. اما در این مقطع، آگاهی ناخشنود بالفعل گشته است. شاید بتوان ادعا کرد که آگاهی ناخشنود به درک تمام و کمال از تعارضاتش دست یافته و به همین دلیل بدل به خودآگاهی ناخشنود بالفعل گشته است. شاید بتوان ادعا کرد که آگاهی ناخشنود، خودآگاهی دوگانه خدایگان/بنده، دوگانه بی‌اعتنایی نسبت به جهان/آزادی درونی و دوگانه نفی جهان/زندگی در جهان را به‌طور توأمان به درون خود بلعیده و تمامی این تعارضات را درونی می‌سازد و اتفاقاً همین امر باعث رنجش بی‌حد و حصرش می‌شود. در واقع نارضایت‌مندی موجود در آگاهی ناشاد، ناشی از فراتر رفتن آن از خودفریبی سرخوشانه موجود در رواقی‌گری و شکاکیت است. برای روش‌تر شدن بحث لازم است به نحله فکری متناظر با آگاهی ناخشنود اشاره نماییم. می‌توان مرحله خدایگانی و بندگی را با رابطه خشک و مبتنی بر عبودیت میان انسان و خدا در الهیات یهود، متناظر دانسته و پیشرفت روح از خودآگاهی خدایگانی-بندگی به خودآگاهی ناخشنود را به نوعی مطابق با پیشرفت ادیان از یهودیت به مسیحیت دانست. صرف‌نظر از تناظر میان خدایگانگی و بندگی با یهودیت، که مفسرین بر سر آن اختلاف نظر دارند، اکثر قریب به اتفاق مفسرین در این که مراد هگل از مرحله آگاهی ناخشنود، مسیحیت (به‌ویژه مسیحیت قرون وسطایی) بوده است، متفق‌القول هستند

تعارض موجود در این قسم خود آگاهی به نوعی نزدیک به تعارض میان امر متناهی و امر نامتناهی است. در اینجا امر نامتناهی خدا و امر متناهی انسان است؛ اما تا زمانی که این تعارض بدین شکل باقی بماند، مشکلی غیر از آنچه در خود آگاهی خدایان و بنده شاهد بودیم، ایجاد نخواهد شد (مانند دین یهود)، اما مسئله اصلی زمانی رخ می‌دهد که بنا داشته باشیم تا نوعی این همانی را میان «این متناهی» با «آن نامتناهی» برقرار سازیم؛ یا به تعبیری مسیحی، انسان متناهی بخواهد با خدای نامتناهی یکی شود؛ درک این حقیقت دشوار نیست که سرچشمه چنین خواستی به خود مسیحیت و مفهوم منحصر به فرد و شگفت‌انگیز «تجسد» بازمی‌گردد. مسیح، خدای پسر، دقیقاً همان فرد واحدی است که هم خدا را و هم انسان را، هم نامتناهی و هم متناهی را، هم تغییرناپذیری الهی و هم جهان‌تغییرپذیری را در خود دارد و این خیال را در ذهن متناهی می‌پروراند که می‌توان نامتناهی شد. البته خود آگاهی مقصر چنین تعارض لاینحلی است، زیرا همان‌گونه که تابه‌حال مشاهده کردیم، از آنجا که بارها در دست‌یابی به رضایت مورد نظرش ناکام مانده بود، دست آخر این رضایت را به جایی در ماورای جهان، یعنی جهان دیگر یا حیات اخروی نسبت می‌داد که ماهیتاً دست‌نیافتنی است: این «آگاهی ناخشنود» خود را در میان چیزهای این جهانی قرار می‌دهد، اما هرگز از دراز کردن دست‌های آرزومند خود به سوی ساحل الهی باز نمی‌ایستد. با این همه نمی‌تواند کاری بیش از آن [دست‌دراز کردن] انجام دهد، زیرا رهیافتی نزدیک‌تر آن را از این آگاهی ناخشنود غیرذاتی رها خواهد ساخت. بنابراین هر رهیافتی نسبت به خداوند باید با شکرگزاری خوارکننده خود به درگاه فیض و رحمت الهی همراه باشد... علاوه بر این، «آگاهی ناخشنود» نگرشی است که در آن دگربودگی خداوند و تضاد آن با این جهان، باید حس شود تا بتوان آن را درک کرد. «آگاهی ناخشنود» خود را وقف خداوند می‌کند، با اشتیاقی بی‌نهایت در آرزوی وصال آن می‌سوزد، اما هرگز نمی‌کوشد به آن بیندیشد (فایندلی، ۱۳۸۷،

ص ۱۲۵-۱۲۴). آگاهی ناخشنود یا نفس از خود بیگانه همانند خود آگاهی شکاک دچار نوعی نوسان می شود؛ اما این بار آگاهی به جای نوسان میان خود و جهان خارج، میان جهان متناهی خود و جهان نامتناهی قدسی در نوسان است. علاوه بر مسیحیت قرون وسطایی می توان آگاهی ناخشنود را نماد هر دین یا نحله فلسفی ای دانست که انسان را از خدا جدا کرده و آن را در جهانی فراسوی این جهان جای دهد. ناخشنودی آگاهی از این حقیقت سرچشمه می گیرد که تن دادن به هر گونه جدایی میان قانون تغییرناپذیر الهی و جهان تغییرپذیر بشری، همواره آگاهی را دچار نوعی سرخوردگی می کند که می توان آن را به بیانی دینی، شکلی از احساس گناه دائمی دانست. آگاهی ناخشنود تدریجی نسبت به حقیقت این جدایی آگاه شده و پس از طی فرآیندی پیچیده در پدیدارشناسی درمی یابد که آنچه می پرستیده و در ورای جهان بشری می جسته، در واقع چیزی جدا از خودش نیست. البته اگر به درستی در باب امر نامتغیر در این فرآیند بیندیشیم، به این حقیقت پی می بریم که امر نامتغیر نیز چندان نامتغیر باقی نخواهد ماند. در واقع چون امر به ظاهر نامتغیر، وجهی دیگر و البته پنهانی از همین خود آگاهی فردی می باشد، بنابراین در طی روند تدریجی آگاه شدن آگاهی ناخشنود نسبت به جایگاه حقیقی امر نامتغیر، امر نامتغیر نیز، به همین نسبت، گام به گام به سوی جایگاه خودش حرکت می کند. لازم به ذکر است که این روند در خود پدیدارشناسی نیز به واسطه درهم آمیختن با اصطلاحات پیچیده فلسفی و الهیاتی، چندان خالی از ابهام نیست. ژان وال با اشاره به کتاب «فلسفه دین» می کوشد تا اندکی از این ابهام بکاهد: «باید این را بیفزاییم که در طی این فرآیند، آگاهی نامتغیر بیکار نمی ماند؛ زیرا در همان حالی که آگاهی فردی با ناشادی خود به آگاهی عام تبدیل می شود، در همان حال امر عام، با گذار از سه مرحله از قلمرو پدر به قلمرو پسر و روح، یعنی با گذار از مرحله کلیت، خصوصیت وحدتی نهایی در سوژه یا ذهنی که ابژه یا عین است، به سوژه یا ذهن تبدیل می شود» (وال، ۱۳۸۷، ص ۲۵).

هگل برای شرح این حرکت توأمان از دو سوی مختلف، یعنی حرکت از امر تغییرناپذیر به سوژه تغییرپذیر و بالعکس، دست به دامان مفهوم سوم یا حد وسطی می‌شود که در حقیقت شکلی از خودآگاهی پدیدارشناسی است که به‌نوعی با هر دو طرف آگاهی ناخشنود در ارتباط است؛ در نتیجه خودآگاهی «به‌واسطه این حرکت» از وحدتش با این «کل» آگاه شده است، وحدتی که برای ما دیگر خدشه‌دار نخواهد شد. «... [حد وسط مورد نظر] حقیقتش این است که ... علناً به آگاهی تغییرناپذیر اعلام می‌کند که فرد مجرد، خود را رها ساخته است و به فرد نیز اعلام می‌کند که امر تغییرناپذیر دیگر برایش غایت به شمار نمی‌رود، بلکه با آن به آشتی رسیده است» (Hegel, 1977, p 139). البته نائل شدن به آشتی حقیقی و رضایت‌مندی نهایی، اگر اصلاً چنین آشتی‌ای ممکن باشد، راه درازی در پدیدارشناسی مانده است و هنوز صورت‌های بسیاری باقی‌مانده‌اند که روح می‌بایست از آن‌ها گذر نماید تا قابلیت رفع نهایی این «جدایی» را پیدا کند. در اینجا روح از قالب خودآگاهی و به‌طور کلی آگاهی خارج شده و در آستانه مرحله عقل قرار می‌گیرد.

۵. تفسیر وال از آگاهی ناخشنود

ژان وال در کتابی پیرامون پدیدارشناسی روح بر این باور است که پدیدارشناسی را باید گونه‌ای الهیات به شمار آورد. بدین معنا که پرسش‌های هگلی در این دانش، به‌همراه مبدأ، مسیر اصلی و غایت آن عبارت از مسائل مذهبی، اخلاقی و الهیاتی است زیرا به‌نظر وی کتاب پدیدارشناسی روح، که ایده پدیدارشناسی در آن مطرح شده است نه حلقه نخست فلسفه هگل، بلکه نوعی سرانجام، بیان روایت و نتیجه‌گیری سال‌های شکل‌گیری اندیشه او در بستر الهیات است (ژان وال، ۱۳۸۷، ص ۱۸). ژان وال مفهوم بیتیابی امر مطلق را از دل نوشته‌های الهیاتی هگل جوان برمی‌گزیند تا آغاز و مبدأ حرکت پدیدارشناسی را توضیح دهد. به‌زعم

ژان وال یتیمی امر مطلق یادآور گزاره عارفانه و مذهبی عشق خداوند به تجلی است که هگل این بار نه با بیانی رمزآلود و اسطوره‌ای، بلکه با بیانی فلسفی و ضروری می‌کوشد تا آن را به‌طور عقلانی سامان دهد. این یتیمی منجر به پدیدار شدن خداوند می‌شود و این پدیداری هم چیزی نیست جز مرگ خدا؛ ولی مرگی که به‌معنای نابودی نیست، بلکه دقیقاً موجب شکفتگی او می‌شود. زیرا به نظر هگل شکفتن و پژمردن پیوند تنگاتنگی با هم دارند. ژان وال بر این باور است که فرآیند پدیدارشناسی را باید با کمک مفهوم آگاهی ناخشنود توضیح داد؛ مفهومی که هگل از آن برای توضیح گرایش دینی آگاهی به خداوند متعالی از این جهان استفاده می‌کند؛ در واقع دوری پدیدارها از منشأ و خاستگاه‌شان باعث ایجاد نوعی احساس ناکامی همیشگی می‌شود که همین احساس، به آگاهی یاری می‌رساند تا همواره در حرکت بوده و در هیچ گامی متوقف نشود تا اینکه با رسیدن به دانش مطلق طی حرکتی دوری به یگانگی با خاستگاه خود برسد (همان، ص ۱۶۸). در طول کتاب ناخشنودی آگاهی در فلسفه هگل «ژان وال، آگاهی ناخشنود را چیزی بیشتر از تعیین تاریخی و لحظه مرحله‌ای که آگاهی با کلیت جهان بیگانه می‌شود و خارجیت در خودش به خدایی استعلایی مبدل می‌گردد، در نظر دارد. وال تفسیر هگل را در این تضاد کامل میان دیگر بودن خدای نامتناهی و امر متناهی و خود فناپذیر به‌عنوان یک تضاد درونی مندرج در خود دنبال می‌کند. در این تضاد خود با کلیتش تقابل می‌کند و جنبه خارجی‌اش، به‌عنوان اندیشه نامتناهی، با جزئیتش و جنبه فانی‌اش مقابل می‌نشیند. اما وال از طریق خاطرنشان کردن اینکه راه‌های بسیار دیگری وجود دارد که خود می‌تواند از خود جدا و مقابل خود قرار گیرد؛ و راه‌های فراوان بسیاری وجود دارد که آگاهی از خود ناخشنود شود، به فراسوی عبارات متن هگلی می‌رود. پیش‌رو بودن تفسیر وال و آن چیزی که برای یک دهه اندیشه فرانسوی را متأثر کرد، این بود که در

مقابل وجود متعین تاریخی مرحله‌ای از روح، آن‌طور که نزد هگل است، آگاهی ناخشنود برای وال باز نمود هرگونه تجربه جدایی خود از خودش است و محرک اصلی دیالکتیک در استقرار ناخشنودی چهره‌های متضاد خود یکدیگر را نفی می‌کنند، بی‌آنکه در آنجا ایجابیت «نفی نفی» یا برابر نهاد که می‌بایست عناصر متضاد خود را متحد سازد و میان‌شان میانجی شود، وجود داشته باشد. این ناخشنودی تنها می‌تواند از طریق بازگشت کامل خود از خلال تحقق یافتنش در پایان پدیدارشناسی، یعنی در یک «دانش مطلق»، که از هرگونه افتراق و تضاد رها شده است و آزرده‌گی‌اش را موجب شده به واسطه نشان دادن ضرورت‌شان در تعین یافتگی خود که شامل‌شان شده و بر آن‌ها غلبه یافته، مرتفع می‌شود (باو، ۲۰۰۳، ص ۲۸، ترجمه طاهری، ۱۳۹۶، ص ۴).

۶. اهمیت تفسیر وال

ژان وال، در چهره آگاهی ناخشنود هگل، تحلیل دقیق شکاف درونی و خودبیگانه‌شدگی سوژه را یافت، سوژه‌ای که بیهوده برای رسیدن به برنهادش می‌کوشد، اما در عوض میان خود و ناخود، هستی و نیستی سرگردان است. وال در این تفسیر تنها نیست. دیگر متفکران فرانسوی با الگو قرار دادن وال از توصیف هگل از آگاهی ناخشنود برای فهم شکاف میان ناآگاهی و آگاهی، واقعیت محتوم و باز نمایش رمزآلود ایدئولوژی، میان آنچه معنا است و آنچه گفتار است، میان اندیشه و هستی استفاده کرده‌اند. شکوفایی ادبیاتی که درون مایه مرکزی‌اش آگاهی ناخشنود بود و این چنین نسبت هگل با فروید، مارکس، نیچه و کیرکگارد را جستجو می‌کرد، در دهه ۱۹۲۰ آغاز شد. از سورتالیسم تا مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم، آگاهی ناخشنود هگلی در اندیشه فرانسوی منطقه‌ای کلیدی قلمداد شد. این مسئله بدان معنا نبود که اندیشه فرانسوی در این دوره، در هر معنای «راست کیشانه‌ای» هگلی شد، بلکه

تئوری پردازان دهه های ۲۰ و ۳۰ تئوری آگاهی ناخشنود هگل را ابزار تشخیصی قابل استفاده ای می دیدند، درحالی که راه حل هگلی برنهاد ذهنی که را می توانست متضادها و تمایزات را در یک کلیت بالاتر آشتی دهد، رد می کردند. برای برخی از آنها، مثلاً مارکسیست های فرانسوی، لحظه هم نهادی ممکن بود، اما این هم نهادی به وسیله انقلاب اجتماعی که جهان را تغییر می داد، پس از آنکه توسط فلسفه علمی که توضیح می داد ضرورت عقلانی آنچه هم اینک وجود دارد چیست، امکان داشت. برای آنها، آگاهی ناخشنود ذات وضعیت بشر نبود، بلکه بیگانگی فعالیت سازنده تحت سرمایه داری بود. دیگران احتمالاً در راهایی ریشه ای تر، جملگی لحظه سنتز را رد می کردند، شکافی که حاصل آگاهی ناخشنود بود بر ایشان چیزی اجتناب ناپذیر دیده می شد و هم نهادهایی که این شکاف را وصله می زد، مانند خطاهایی بود که پس از "ناخشنودگی" در صدد "علاج" بود (باو، ۲۰۰۳، ص ۱۸۸-۱۶۹، ترجمه طاهری، ص ۱۳۹۶).

۷. نتیجه گیری

طبق روندی که در این مقاله طی کردیم به این نتیجه رسیدیم که هگل را نمی توان به راحتی ذهن گرا یا عین گرا به معنای خام کلمه دانست. مفهوم هگلی در عین اینکه کلی است، واقعیت را به صورتی منفی در دل خود دارد. اساساً به همین دلیل آگاهی در فلسفه هگل یک آگاهی ناخشنود است. آگاهی از آنجا که امر منفی پیوسته بر نهادهایش را می آشوبد هیچ گاه نمی تواند آرام و قرار گیرد و پیوسته از منزلی به منزل دیگر در سفر است و اگر چنین واقعیت منفی در دل آگاهی نبود، دیگر روند پدیدارشناسی و حرکت آن دلیلی نداشت. بنابراین اگر چنین تنشی در دل مفهوم وجود نداشت، آگاهی مانند فلسفه کانت حالتی ایستا پیدا می کرد و اصولاً دیالکتیکی شکل نمی گرفت. آگاهی ناخشنود است، چرا که واقعیت با تمام زمختی اش در درون او قرار دارد

و دمامد موجب آزارش می‌شود. با چنین تفسیری دیگر صحبت از امر درخود و آگاهی جدای از یکدیگر بی‌مناسبت است و روشن‌تر اینکه هگل را به‌هیچ‌عنوان نمی‌توان به‌راحتی یک ذهن‌گرا دانست. ایده‌تالیسم هگل امر واقع را به‌طور منفی در دل خود دارد و به این موضوع چونان یک «درد» آگاه است و پیوسته باید برای رهایی از این ناخشنودی، صورت‌های دیالکتیکی جدیدی را کشف کند تا در آخر به امر درخود و برای خود برسد. مرز خارجی این سوژه به صورت منفی در درون او قرار دارد و این توصیف همان روند پدیدارشناسی هگل است. دفاع از آگاهی ناخشنود به مثابه لحظه‌ای گذارناپذیر برخی فلاسفه همچون دریدا و فوکو را به نسل متقدم‌تر، یعنی کسانی همچون وال و سارتر متصل می‌کند. انتقادات اخیر از تئوری هگلی-مارکسی تاریخ، از وحدت‌گرایی و خودبنیادگرایی نفس و از زبان‌شناسی نشانه به عنوان دلالت‌گری تک‌صدا، آن‌قدر که ضد فرجام‌نگری است، ضد بنیادگرایی نیست، این نقدها بیشتر ردی بر هر غایت‌نهایی است که اجازه می‌دهد شکاف پر شود و این شکاف به عنوان آنات مرتبطی از تحقق کامل «مطلق» فهم گردد. فلاسفه اخیر فرانسوی، با اهمیت بخشیدن‌شان به تمایز و شکاف وارثان درگیری با آگاهی ناخشنود که به وال بازمی‌گردد، هستند. علاوه بر برخی تئوری‌پردازان تمایز که مستقیماً از وال الهام گرفته‌اند (سارتر و دریدا) و دیگران که یا مستقیماً یا (مانند دولوز و فوکو) به واسطه هیپولیت، عمیقاً تحت تأثیر تفسیر وال از هگل بوده‌اند، همگی‌شان هنگامی که هگل را رد می‌کردند و بر بلندای همگی‌شان آگاهی ناخشنود وال، با اندوه و رنج همراهش، این اندوه و رنج بود که نفی می‌کردند.

منابع

- استیس، و. ت (۱۳۷۰)، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- الله‌وردیان، آرمن (۱۴۰۰)، ناخشنودی آگاهی در ترجمه هگل: <https://vista.ir/w/a/snsa/g16>
- باو، بروس (۲۰۰۳)، هگل فرانسوی: از سورئالیسم تا پساساختارگرایی، ترجمه شروین طاهری، ۱۳۹۶: www.tajrishcircle.org
- پلامناتز، جان (۱۳۷۱)، فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
- جهاننگلو، رامین (۱۳۸۲)، تأملات هگلی (درس‌هایی درباره پدیدارشناسی)، تهران، نشر نی.
- رستمی جلیلیان، حسن؛ اسدی، محمدرضا (۱۳۹۴)، بررسی تعبیر هیدگر از نسبت روح و زمان (وجود) در پدیدارشناسی روح هگل، مجله حکمت و فلسفه، سال یازدهم، شماره اول، صص ۴۸-۲۹.
- سفیدخوش، میثم (۱۳۹۰)، اختلاف در تفسیر ایده پدیدارشناسی هگل: دلایل، دسته‌بندی و ارزیابی نقدی، دو فصلنامه فلسفی شناخت، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۶۲/۱، صص ۸۳-۱۰۶.
- سینگر، پتر (۱۳۷۹)، هگل، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات طرح نو.
- فایندلی، جان. ن (۱۳۸۷)، گفتارهایی درباره فلسفه هگل، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، نشر چشمه.
- قربان نژاد، شیرین (۱۳۹۹)، آگاهی به مثابه اراده در فلسفه هگل، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه دانشکده ادبیات و زبان های خارجی دانشگاه تبریز.

- کافمن، والتر (۱۳۸۵)، گوته، کانت و هگل، ترجمه ابوتراب سهراب و فریدالدین رادمهر، تهران، نشر چشمه، چاپ اول.
- کیمپل، بن (۱۳۷۳)، فلسفه تاریخ هگل، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، انتشارات بدیع.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۰)، درباره هگل و فلسفه او، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- مشکات، محمد؛ دهباشی، مهدی (۱۳۸۷)، رابطه پدیدارشناسی و منطق هگل، مجله نامه حکمت، سال ششم شماره اول، صص ۱۵۵-۱۲۹.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۳۶)، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی دانشگاه آریامهر.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۶۷)، مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی روح، ترجمه و تفسیر، محمود عبادیان، ارومیه، نشر انزلی.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۰)، پدیدارشناسی جان، ترجمه باقر پرهام، انتشارات کندوکاو.
- هیپولیت، ژان (۱۳۸۳)، پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل، اقتباس و تألیف کریم مجتهدی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- وال، ژان (۱۳۸۷)، ناخشنودی آگاهی در فلسفه هگل، ترجمه، باقر پرهام، تهران، انتشارات آگاه.

- Baugh, Bruce (2003), French Hegel, From Surrealism to Postmodernism, New York & London, Routledge.
- Beiser, Frederick (2005), Hegel, New York & London, Routledge.
- Derrida, J. (1986), "L'age de Hegel; La philosophic et ses classes; reponses a L a N o u v e l l e C r i t i q u e ? in D u d r o i t d l a philosophie (Paris, Galilee, 1986), p 3-43.

- Edwards, Paul (1967), The Encyclopedia Of Philosophy, Vol .3. The Macmilan Campany and The Free Press, New York.
- Hegel, G.W.F. (1969), System der Sittlichkeit, (Critik des Fichteschen Naturrechts), Edited and translated by H. S. Harris and T. M. Knox. State University of New York Press Albany.
- Hegel, G.W.F (1975), Phenomenology of Spirit, Trans. A.V. Miller, Oxford
- Hegel, G.W.F (1961), The Phenomenology of Mind, translated by: J. B. Baillie, London & New York: Macmillan Company Press.
- Heidegger, Martin (1988), Hegl's Phenomenology of Spirtit, Translated by Parvis Emad and Kenneth, Maly, Indiana University.
- Inwood, M.J. (1994), Hegel, London and Boston and Melborn and Henley. Routledge and Kengan Paul.
- Jay, Martin (1984), Marxism and Totality, The Adventures of a Concept (Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Marx, Werner (1975), Hegel's Phenomenology of Spirit, A Commentary Based on the Preface and Introduction Translated by Peter Heath, The University of Chicago.
- Rockmore, Tom (1997), Cognition (An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit), Berkeley & Oxford: University of California Press.

۳۸۴ / دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی / سال سوم / شماره ۵ / بهار و تابستان ۱۴۰۱