

Hegel and the Conflict with the Abstract Structure of German Idealism: In Defense of Rehabilitating the Real World

Mohsen Bagherzade Meshkibaf¹ 

Received: 2025/05/05 • Revised: 2025/05/30 • Accepted: 2025/05/31 • Available Online: 2025/10/01

Abstract

In this article, using a descriptive-analytical method, the author argues that in the philosophy of German Idealists—with the exception of Hegel—there is a notable absence of explaining reality as it is, of seeing truth within it, and of grounding philosophy in the explanation of existing reality. In the subjective worldview of Kant and Fichte, rationality and the logic of epistemology and ontology are not attributed to objective reality. Instead, only the subject possesses a conceptual logic that can comprehend or even create ideas—although in Kant's view, sensation plays a triggering role, it lacks its own internal logic. Consequently, the realm of objective matters is always subsumed under the rational forms of the subject. In Schelling's philosophy, the identity of nature and its recognition in the rational sphere are accepted; however, the explanation of this intelligibility in reality is still not possible through an objective concept. Instead, it is left to the philosopher's intellectual intuition. In this

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran. m.bagherzade@uok.ac.ir

* Bagherzadeh Meshkibaf, M. (2025). Hegel and the Conflict with the Abstract Structure of German Idealism: In Defense of Rehabilitating the Real World. *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, 30(3), pp. 40-69.
<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71776.2231>

Article Type: Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



state, the concept is once again based on the consciousness and rationality of the subject. With Hegel, everything changes. Reality is rehabilitated, and the concept returns to the logic of the thing-in-itself (or the objective realm). As a result of the new definition of the concept that Hegel provides in this article, he can also remove the idea and the absolute from their abstract state, once again making the objective realm a subject of philosophy, and saving philosophy from being subject-centric.

Keywords

Subjective, Objective, Concept, Absolute, Idea, Reality, Rehabilitation.



تجربه

هگل و نزاع با ساختار انتزاعی ایدئالیسم آلمانی: در راستای از تحقیق در آوردن جهان واقع



هگل و نزاع با ساختار انتزاعی ایدئالیسم آلمانی: در راستای از تحقیر درآوردن جهان واقع

محسن باقرزاده مشکی‌باف^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۰۹ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰ • تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۹

چکیده

نویسنده در این مقاله، با روش توصیفی - تحلیلی به بیان این مسئله می‌پردازد که در فلسفه فیلسوفان ایدئالیسم آلمانی - به‌جز هگل - توضیح واقعیت آن‌چنان‌که هست و دیدن حقیقت در آن و مبتنی کردن فلسفه به توضیح واقعیت موجود، غایب است. به‌واقع در فضای نگاه سوبژکتیو کانت و فیخته، عقلانیت و توضیح منطق معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه به واقعیت عینی تعلق نمی‌گیرد، بلکه تنها سوژه دارای منطق مفهومی است که می‌تواند ایده را فهم یا حتی خلق کند - هرچند در کانت حس نقش تلنگر ایفا می‌کند؛ اما صاحب منطق درونی نیست - بنابراین حوزه امور عینی یا ابژکتیو همواره ذیل صورت‌های عقلانی سوژه قرار می‌گیرد. در شلینگ، هویت طبیعت و به رسمیت شناسی آن در ساحت عقلانی پذیرفته می‌شود؛ اما توضیح این معقولیت در واقعیت، بازهم توسط مفهوم ابژکتیو امکان‌پذیر نیست، بلکه به شهودعقلانی فیلسوف واگذار می‌شود؛ در چنین حالتی، مفهوم، دوباره مبتنی بر آگاهی و عقلانیت سوژه قرار می‌گیرد؛



نظـر
سال سی‌ام، شماره ۳، ۱۴۰۴

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.

m.bagherzade@uok.ac.ir

* باقرزاده مشکی‌باف، محسن. (۱۴۰۴). هگل و نزاع با ساختار انتزاعی ایدئالیسم آلمانی: در راستای از تحقیر درآوردن جهان واقع. نقدونظر، ۳۰(۳)، صص ۴۰-۶۹.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71776.2231>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.



اما با هگل همه چیز متفاوت شده است و واقعیت از تحقیر بیرون می‌آید و مفهوم به منطق نفس الامر (یا ساحت عین) بازمی‌گردد. با تعریف جدیدی که هگل از مفهوم می‌دهد در نتیجه این مقاله، او می‌تواند معنای ایده و مطلق را نیز از حالت انتزاعی خارج کند و حوزه ابژکتیو را بار دیگر به موضوع فلسفه تبدیل کند و فلسفه را از سوژه محوری نجات دهد.

کلیدواژه‌ها

سوژکتیو، ابژکتیو، مفهوم، مطلق، ایده، واقعیت، تحقیر.



تجزیه

هگل و نزاع با ساختار انتزاعی ایدئالیسم آلمانی: در راستای از تحقیر در آوردن جهان واقع

در این مقاله، یکی از دغدغه‌های نگارنده، توضیح نسبت و تمایز میان ایدئالیسم سوژکتیو و ایدئالیسم ابژکتیو (عینی) یا مطلق و چگونگی فراروی از آن توسط هگل است؛ چنان که در تاریخ فلسفه و در میان مفسران مشهور، کانت و فیشته را جزء ایدئالیسم سوژکتیو در نظر می‌گیرند و شلینگ و هگل را در ایدئالیسم عینی تعریف می‌کنند. نگارنده در پی نزاع با این دیدگاه نیست؛ اما معتقد است ایدئالیسم سوژکتیو کانت و فیشته راه را برای ایدئالیسم عینی باز کرده است و با یکدیگر هم‌پوشانی در عین تمایز دارد. البته در این مقاله، بیش از هر چیزی، چگونگی فراروی هگل از هر دو وضع، برای نگارنده اهمیت نظری دارد و در پی توضیح آن است.

این تمایز به اعتقاد نگارنده، بزنگاه تمامی تفاوت‌ها در تمامی ساحات اندیشه میان هگل با کانت و فیشته و شلینگ است؛ به نوعی که لوکاج در باب اهمیت این چرخش می‌نویسد: «شکست ایدئالیسم سوژکتیو از ایدئالیسم عینی تنها دل بستگی محدود و محلی چند فیلسوف نبود، بلکه نقطه اوج فکری یک دگرگونی اجتماعی - تاریخی بزرگ بود» (لوکاج، ۱۳۷۴، ص ۳۳۵). در واقع با ظهور ایدئالیسم عینی یا مطلق، نه تنها مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی تحت تأثیر قرار می‌گرفت، بلکه به تبع فهم متفاوتی از ایده، مطلق و مفهوم نیز شکل می‌گیرد و با ایجاد این تحول، طبیعت و تاریخ به فلسفه وارد می‌شود؛ در این روند نمی‌توانیم از اهمیت شلینگ به آسانی بگذریم. بیزر در باب اهمیت او می‌نویسد: «گسست شلینگ از فیشته، اپیزود ضروری‌ای در پیشرفت ایدئالیسم مطلق است» (Beiser, 2002, p. 391). با کناره‌گیری به تدریج و حتی اگر بشود گفت ناخواسته شلینگ از فیشته، ایدئالیسم آلمانی دیالکتیک منطق نگاه خود را بر جهان گسترده‌تر ساخت و بسط بیشتری به خویش داد.

در این مقاله، افزون بر توضیح مطالب بالا و نسبت متمایز میان این دو رویکرد در ایدئالیسم، نگارنده در پی توضیح این امر است که هگل از طریق معرفت‌شناسی و معنای مفهوم و عینیت در منظر کانت، و گسترده کردن آن از حالت سوژکتیو به حالت عینی، فهم جدیدی از ایده و مفهوم ایجاد می‌کند که افزون بر بعد معرفت‌شناسی دارای بعد



هستی‌شناختی نیز است، و از جهت دیگر، از طریق من مطلق فیشته و شلینگ که مبتنی بر شهود عقلانی و اتحاد سوژه و ابژه طراحی شده است، معنای متفاوتی از مطلق ایجاد می‌کند که نه تنها مشکلات فلسفه آن دو را ندارد، بلکه می‌تواند توسط معرفت‌شناسی گسترده‌شده کانت در نسبت با معنای جدیدی از مطلق، مرز میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را بردارد. در هر بخش در این مقاله، ما به دنبال آنیم که صورت معقولی که از نظر هگل در هر کدام از نظام‌های این فیلسوفان وجود دارد، تشخیص دهیم و آن را واکاوی نماییم و نشان دهیم هگل چگونه از آن، در جهت ایجاد میزانشن جدیدی میان مفهوم، ایده و مطلق استفاده می‌کند.

در زبان فارسی، پیش‌تر مقاله‌ای با موضوع و رویکرد روش‌شناسانه این مقاله نگاشته نشده است. در این مقاله، نگارنده بیش از هر چیز نوآوری خود را در این می‌بیند که چگونه هگل واقعیت و جهان ابژکتیو را بار دیگر در ساحت فلسفه مطرح می‌کند و ایدئالیسم آلمانی را به دنیای خارج از انسان نیز بسط می‌دهد. این بسطیت، فلسفه را به میدان جاذبه بیناسوژگانی، و همچنین فهم تاریخ و فرهنگ وارد می‌کند؛ چیزی که در میان فیلسوفان پیش از او در آلمان بی‌سابقه است.

۱. ایدئالیسم سوژه‌کتیو: کانت

با وجود اینکه ما ایدئالیسم آلمانی را به این دو دسته تقسیم می‌کنیم؛ اما از آنجا که هر دوی آنها، واقعیت را از طریق عقل و ایده توضیح می‌دهند - هرچند با معانی متفاوتی -، ایدئالیسم به شمار می‌آیند که بسیار متمایزند از عقل‌گرایان قرن هفدهم اروپا. در واقع پیشرفت ایدئالیسم آلمانی تکامل‌بخشیدن به سنت دکارتی نیست، بلکه انتقام از آن است. دلیل این تمایز این است که عقل‌گرایان برای ماده و همچنین تجربه هیچ شأن شناختی و گاهی حتی هستی‌شناختی‌ای قائل نبودند و تنها سوژه‌کتیو محض بودند؛ اما فیلسوفان آلمانی به رئالیسم تمایل بیشتری داشتند؛ برای مثال در نقد اول، کانت خودش را به مثابه منتقد همه اشکال ایدئالیسم نشان می‌دهد. او هرگز با اشکال افراطی ایدئالیسم سنتی موافقت نکرده است، بلکه همواره آنها را نقد قرار داده و حتی ترس این را داشته





است که با چنین فیلسوفانی قیاس شود. او ایدئالیسم سوژکتیو دکارت را به مثابه ایدئالیسم ظنی نقد کرده؛ زیرا به واقعیت جهان خارج شک داشته است. او با ایدئالیسم ابژکتیو لایبنیتس نیز مخالفت کرده بود؛ زیرا تنها واقعیت نومنال جهان را تأیید می‌کند (کانت، ۱۳۹۴، صص ۲۹۴-۲۹۵). بنابراین کانت در سرتاسر پیشرفت فلسفی‌اش، ایدئالیسم استعلایی‌اش را راه میانه بین افراط‌های ایدئالیسم سوژکتیو و عینی قلمداد می‌کند. همچنین در نقد سوم و رساله‌های پس از آن، همواره خودش را بیش‌ازپیش، به این انضمامیت، نزدیک می‌ساخت و آغاز شناخت را با تجربه و شهودات حسی توضیح می‌داد؛ اما فلسفه‌اش از وجود شیء فی‌نفسه رنج می‌برد. جایی که کانت درباره مبنا و بنیاد نموده‌ها یعنی «شیء فی‌نفسه معتقد است کمترین چیزی نمی‌توان گفت» (کانت، ۱۳۹۴، ص ۱۴۱).

بنابراین نقد سوژکتیویسم کانتی به دلیل آنکه نمی‌تواند نومن را در خودش هضم کند، اقدامی برای تأسیس کردن شکل رضایت‌بخشی از رئالیسم، به‌درستی انگیزه پشت فیلسوفان بعدی ایدئالیسم آلمانی بوده است. بنابراین پیشرفت ایدئالیسم آلمانی را نباید در رشد سوژکتیویته پیگیری کرد، بلکه برعکس در رشد رئالیسم و طبیعت‌گرایی باید دانست. این حرکت به‌سوی رئالیسم و طبیعت‌گرایی، از پیش با کانت و فیخته شروع شد؛ چنان‌که بیزر می‌گوید: «ایدئالیسم سوژکتیو از واقعیت تجربی ابژه‌ها در زمان و مکان حمایت می‌کرد» (Beiser, 2002, p. 3). ایدئالیسم کانت در مسیری که گفته شد، از طریق معنای جدیدی که از مفهوم و خودآگاهی پیدا کرده بود، به این امر یاری رساند. جایی که تفکر کانت بسیار تأثیرگذار بود و کشف اصلی فلسفه کانتی به شمار می‌آید این است که هیچ ابژکتیویته‌ای جز از طریق مفهوم وجود ندارد و برای فهم مفهوم باید طبیعت من را بشناسیم؛ زیرا مفاهیم استعلایی در اندیشه کانت نقشی تعیین‌کننده در معنابخشی به صورت‌های حسی دارند و در ذهن سوژه، ترکیبی از مفهوم و صورت حسی، ما را به عینیت ابژه می‌رساند (کانت، ۱۳۹۴، ص ۳۱۵) و در این مسیر، هیچ اعتقادی به شهود عقلانی ندارد (برای مطالعه در این باب، نک: کانت، ۱۳۹۴، ص ۳۳۱). هرچند اصطلاح مفهوم با گسترش کمی نسبت به هگل دارای بار معنایی بود؛ اما در روند تاریخ رشد ایدئالیسم

آلمانی به تدریج تأثیر گذار می شود. اینکه مفهوم ابژکتیویته را ایجاد می کند و اینکه من، می تواند در فلسفه او از طریق پیوند مفهوم با واقعیت (شهودات حسی) عینیت را رقم زند، مهم ترین کارکرد فلسفه کانتی برای ایدئالیسم آینده است. کانت در باب مطلبی که ما توضیح دادیم، می نویسد: «وحدت ادراک نفسانی عبارت است از آن نوع وحدتی که از آن طریق، هرآنچه در یک کثرت از طریق شهود داده شده است، در یک مفهوم ابژه اتحاد می یابد. بنابراین چنین آگاهی ای ابژکتیو نامیده می شود و باید از وحدت سوژکتیو آگاهی متمایز شود که نوعی یقین حس درونی است» (کانت، ۱۳۹۴، ص ۲۱۰). «من فکر می کنم» تنها به امکان خود آگاهی من در سرتاسر توالی محسوسات دلالت می کند. این امر بنابراین زمانی که فاش شده، شلینگ و هگل از معنای متافیزیکی عمیق تری که در این من انتزاعی و نحیف قرار دارد پرده برمی دارند، گسترش بیشتری پیدا می کند. در چندین گام برجسته، آنها همه محدودیت هایی را که کانت روی من استعلایی اش قرار داده بود حذف کردند که اینجا منظور بیشتر همانشی فی نفسه هست. بنابراین با وجود اینکه در این نظریه بیان شده از کانت، به محتوای جدیدی از خود آگاهی در تاریخ فلسفه دست یافته می شود؛ اما این فلسفه به دلیل ترس از شیء فی نفسه در گسترش دیالکتیک خود به عالم خارج شکست می خورد، و شناخت ابژکتیو او از جهان، در نهایت، همچنان سوژکتیو است و محدودیت های آن با ادامه تفکر ایدئالیسم برداشته می شود.

در واقع فلسفه کانت با وجود اینکه با نظریه وقوف نفسانی به اعتقاد هگل، از فلسفه رفلکتیو محض به فلسفه واقعی یعنی نظرورزانه (see: Hegel, 1977 b, p. 79) وارد شده است؛ اما همچنان سوژکتیو باقی می ماند. یکی از تفاوت های اساسی میان کانت و هگل، به رویکرد آنها در باب مسئله جهان خارج مربوط است؛ زیرا کانت ابژه را تنها در تفکر سوژه متحقق می داند و ابژه خارجی را که نومن می نامند، نمی شناسد. این نگرش سبب تفاوت هایی در تمامیت فلسفه این دو می شود (برای مطالعه بیشتر نک: استرن، ۱۳۹۷، ص ۱۱۲). از آنجا که هگل مانند ارسطو امر کلی را در بیرون از سوژه، و در ابژه قرار می دهد و تنها در ذهن نیست، به ایدئالیسم عینی دست می یابد. از آنجا که فلسفه کانت نومن را از





دسترس خارج کرده و تنها در فلسفه اخلاق راهی برای فهم ایده‌های عقل نیز در نظر گرفته است، اما از آنجا که دسترسی انسان به تغییر در طبیعت را از او گرفته است، تنها می‌تواند در ساحت اخلاق و نقد سوم، ایده‌ها را شناسایی کند؛ ولی قدرت ایجاد ندارد؛ چنان‌که در نقد نخست می‌نویسد: «اما ایده‌ها نسبت به مقولات هنوز از واقعیت ابژکتیو دورتر هستند؛ زیرا هیچ نمودی را نمی‌توان یافت که ایده‌ها بتوانند به‌طور انضمامی، خود را در آن بازنمایی کنند. ایده‌ها نوعی کمال دارند که هیچ‌گونه شناخت تجربی ممکن به آن نمی‌رسد، و عقل در آنها فقط واجد وحدت نظامند است و تلاش می‌کند تا وحدت ممکن تجربی را به آن نزدیک کند بی‌آنکه هرگز بتواند کاملاً به آن برسد» (کانت، ۱۳۹۴، ص ۵۴۷).

بنابراین مسئله اساسی این است که ایده در فلسفه کانت ذیل مفهوم قرار نمی‌گیرد و از آنجا که مفهوم قابلیت توصیف ایده‌ها را ندارد، منطق شکل‌گیری آن نیز فهم‌پذیر نمی‌شود. گسست میان مفهوم و ایده در اندیشه کانت تنها در نقد نخست رخ نمی‌دهد، بلکه تا پایان، در هر حوزه‌ای که کانت وارد می‌شود این گسست پابرجا می‌ماند. هگل نخستین کاری می‌کند این است که مرز میان مفهوم و ایده را بر می‌دارد که در ادامه خواهد آمد.

۲. ایدئالیسم سوبرژکتیو: فیشته

گذر از خودآگاهی سوبرژکتیو کانتی به ایدئالیسم سوبرژکتیو فیشته با تغییراتی حاصل شد. فیشته معتقد است دو نقطه ضعف اساسی در فلسفه انتقادی وجود دارد: عدم استنتاج اشکال محض شهود و مقولات از قانون بنیادین عقل، و ناتوانی در شرح کثرت محسوسات بدون وضع وجودی مستقل اما ناشناخته که شیء فی‌نفسه است. فیشته با فعالیت خود تعین‌کننده من، اقدام به استنتاج از مقولات می‌کند. او با این استنتاج درون‌بخش نظری آموزه دانش‌نشان می‌دهد که چگونه مطلق، نامن را وضع می‌کند و از این طریق، خود را به وضع سوژه داننده متناهی محدود می‌کند (Fichte, 1982, pp. 31-32). درواقع فیشته گامی در جهت مطلق به معنایی نزدیک به فلسفه هگلی برمی‌دارد؛ به این

معنا که منی وجود دارد که خودآگاهی من و نامن (یعنی هرچه غیر از سوژه) با آن وضع می‌شود و در چنین حالتی، دیگر وجود شیء فی‌نفسه نمی‌تواند اهمیتی داشته باشد؛ به عبارتی دیگر مهم‌ترین تغییر در فلسفه او، حذف شیء فی‌نفسه بود. فیشته با این حذف، خودآگاهی کانتی را به مثابه اصل فلسفه برگزید و آن را منبع صورت و محتوای تجربه ساخت و با این کار، حیطة مفهوم را گسترده ساخت. منی فیشته‌ای و به‌طور کلی، ایدئالیسم او، هم معرفت‌شناسی و هم هستی‌شناسی را در بر می‌گیرد؛ به‌طوری که در آموزه دانش، شناخت یک امر، به معنای ساختن خود ابژه است. گایر می‌نویسد: «با فیشته از این‌رو، ایدئالیسم راه تبدیل شدن به چیزی را در پیش می‌گیرد که از نظرگاه سنتی می‌توان آن را موضعی دور‌گه خواند؛ موضعی که عناصر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی عمیقاً به هم پیوند می‌زند» (گایر، ۱۳۹۶، ص ۹۹). بنابراین سوژه در فلسفه او مانند فلسفه کانتی، تنها کارکردی معرفت‌شناسانه ندارد. از این طریق، من استعلایی کانتی توسط فلسفه متری فیشته، از ساختاری برای توضیح دادن امکان تجربه ابژکتیو تکن به تدریج، به اصل متافیزیکی من کلی تکنی تبدیل شد که منبع همه طبیعت و تاریخ است، و این صورت معقولی است که هگل از فیشته برداشت می‌کند.

از زمانی که شیء فی‌نفسه توسط فیشته از معادله شناختی حذف شد، عقل این قدرت را کسب کرد تا بر تضادهایی که برای کانت دردسرساز شده بود، غلبه کند. بنابراین دیالکتیک برای فیشته دیگر توهم یا جدل، همچون کانت نبود، بلکه ظرفیت درونی عقل شده بود؛ یعنی تعاملی میان عقل و فاهمه برقرار شده بود؛ دلیلش این است که با نابودی شیء فی‌نفسه دیگر غایت خیری در ورای این عالم وجود نداشت، بلکه همه چیز در دستان ما و خارج از دستان مشیت واقع شد (برای مطالعه بیشتر نک: بیزر، ۱۳۹۸، ص ۳۲۲)؛ اما به دلیل اینکه استراتژی فلسفه فیشته مبتنی بر صرف سوژه بود، هیچ‌گونه فهمی از واقعیت عینی و ابژکتیو خارج نداشت و همچنان فلسفه او تنها دارای یک ضلع سوژکتیو بود و در بسط این دیالکتیک خود به جهان خارج ضعف داشت. مهم‌ترین علت چنین وضعی اصرار به دیدن از نقطه نظر عقل متناهی به جای توجه به مطلق است.





من محضی که نیز در آغاز کتاب آموزه دانش از آن سخن می گوید، بسیار انتزاعی تر از آن است که بتوان تشکیل یک کل را بدهد؛ برای مثال می نویسد:

منبع همه واقعیت من است؛ چراکه من آن چیزی است که به صورت بی واسطه، به صورت مطلق وضع می شود. مفهوم واقعیت نیز در آغاز با من شکل می گیرد؛ اما من به این دلیل وجود دارد که خودش را وضع می کند، و خودش را وضع می کند به دلیل اینکه وجود دارد. به همین دلیل خودوضع کردن و وجود، یکی و یکسان هستند. اما مفاهیم خودوضع گری و کنش به صورت کلی نیز یکی و یکسان هستند. به همین دلیل، کل واقعیت کنشمند است و هر چیز کنشمندی واقعی است. کنش واقعیت مطلق ایجابی است (Fichte, 1982, p. 129).

برای اینکه ایدئالیسم مطلق به وجود بیاید، باید در چند مورد تغییر موضعی اساسی صورت می گرفت. درواقع برای طی کردن این روند (۱) نه تنها باید این همانی سوژه و ابژه را در خودآگاهی من تنها انکار شود، بلکه باید به این امر تأکید کند که جوهر کلی تکینی وجود دارد که سوژه و ابژه تنها نمودهای آن هستند [فیشته با نظریه من محض توان دستیابی به این مرحله را ندارد]. نگارنده معتقد است امری که بیش از هرچیز، شکاف میان ذهن و عین را در فلسفه فیشته پر می کند، اراده انسان یا همان کنش ورزی اوست؛ در چنین حالتی است که شلینگ معتقد است فیشته برای جهان خارج هیچ اعتباری قائل نیست و او تنها جهان سوژکتیو را می شناسد. شلینگ می نویسد: «طبیعت برای او در مفهوم انتزاعی نامن که صرفاً بر نوعی حد دلالت دارد در مفهوم انتزاعی ابژه کاملاً تهی که در آن هیچ چیزی ادراک نمی شود به جز اینکه این ابژه در مقابل سوژه برابر نهی شده است» (شلینگ، ۱۳۹۷، ص ۱۰۶). درواقع نومن و عقل تنها در سوژه وجود دارد و طبیعت فاقد حقیقت رها شده است. (۲) باید شأن تنظیمی مطلق را انکار کند و به نقش ایجابی اش تأکید کند. بنابراین مطلق دیگر فقط ایده ای اخلاقی نیست، بلکه واقعیت موجود است. هگل در کتاب تفاوت میان دستگاه فلسفی فیشته و شلینگ می نویسد: «اصل این همانی بایستی اصل کلیت یک سیستم باشد که در آن ضروری است که هم سوژه و هم ابژه به عنوان سوژه-ابژه وضع شوند. در نظام فیشته، این همانی خودش را تنها

به عنوان سوژه-ابژه سوژکتیو تشکیل می‌دهد؛ اما این سوژه-ابژه سوژکتیو نیاز به سوژه-ابژه ابژکتیو برای کامل شدن دارد؛ چنان که مطلق خودش را در هریک از این دو سوژه-ابژه ارائه می‌دهد» (Hegel, 1977 a, p. 155). ۳) باید از حدود شناخت کانت و فیشته فراتر برود و از شناخت امر مطلق سخن بگوید. فیشته نمی‌تواند از امر مطلق متعین و مشخص صحبت کند، بلکه تنها از من و نامن جزئی به صورت متعین، صحبت می‌کند. ۴) و اینکه طبیعت تنها امری برای آگاهی یا حتی مانعی در برابر اراده نیست، بلکه ارگانیسم خودآینی است که دارای واقعیتی مستقل و عقلانیت ذاتی است.

دست‌آورد فیشته در جهت فهم ایدئالیسم مطلق در برابر کانت، ستایش برانگیز است؛ زیرا او با مفهوم من نامتناهی، توانایی برداشتن شیء فی‌نفسه را دارد و جهان را برای عقلانی‌سازی و اراده‌ورزی سوژه باز می‌کند؛ اما مشکل اینجاست که نامن در فلسفه او فاقد عقلانیت و حقیقت است و انگار تنها میدانی برای شکوفایی من شناخته شده است؛ در صورتی که طبیعت و تاریخی که بر آن گذشته است، تجسد عقلانیت و اراده‌ورزی است؛ اما از آنجا که فیشته به علوم ابژکتیو اعتقادی ندارد، این امر در فلسفه او جایگاهی پیدا نکرده است. بنابراین «مفهوم» همچنان به ساحت ابژکتیو راه پیدا نکرده است؛ اما شلینگ روی همین دست می‌گذارد.

۳. گذار شلینگ از فیشته

پس از هولدرلین که نخستین کسی بود که از ایدئالیسم مطلق دفاع کرد، شلینگ دنباله متافیزیکی فلسفه را احیا کرد. او نه تنها خاستگاه طبیعی و نسبت تاریخی قوه شناختی امر متناهی را احیا کرد، بلکه او همچنین نخستین تلاش را در جهت ایجاد پلی میان عقل متناهی و نامتناهی انجام داد. بنابراین در سیستم استعلایی ۱۸۰۰، شلینگ به منی با تاریخت ذاتی نزدیک شد که او را از فیشته متمایز ساخت. در آموزه دانش، فیشته نخست اصول دانش را استنتاج می‌کند و تنها پس از آن بازتاب تاریخی - پدیدارشناختی آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد. تاریخت ایدئالیسم استعلایی بسیار





شدیدتر است. شلینگ من را استنتاج نمی‌کند، بلکه فوراً تکامل تاریخی‌اش را دنبال می‌کند. در فلسفه شلینگ، دیگر موضوع، انسان کانتی نیست، موضوع فلسفه، شناخت مطلق و خود مطلق می‌شود. شلینگ فلسفه را به مثابه علم مطلق عنوان می‌کند. این پایهٔ سومی است که هگل برای فهم ایدئالیسم مطلق خود به آن نیاز داشته است.

در همین راستا شلینگ معنای دیالکتیک را نسبت به فیشته گسترش می‌دهد. فیشته و شلینگ هردو دیالکتیک را به شکل تز و آنتی تز و سنتز بیان می‌کردند؛ اما تفاوت در این است که دیالکتیک فیشته‌ای تنها در مقام فلسفه سوژکتیو رقم می‌خورد؛ اما در فلسفه شلینگ این شکل سه پایه به عنصری عینی در ساختار جهان تبدیل می‌شود و شلینگ دیالکتیک را به عالم خارج بسط می‌دهد. از این نظر که دیالکتیک سوژه با عین یکی می‌شود، او مقدمهٔ هگل است. درواقع فیشته برای نامن در دیالکتیک خود، مفهوم عقلانی در سیر تحولش قائل نبود. بنابراین نمی‌توانست همچون فیشته دیالکتیک را در طبیعت نیز دنبال کند.

یکی دیگر از تفاوت‌های اساسی میان شلینگ با فیشته در باب مسئلهٔ شهود عقلانی است. کانت به شهود عقلانی اعتقادی نداشت؛ اما کل فلسفه فیشته مبتنی بر شهود عقلانی است. شهود در فلسفه فیشته مربوط به خودشناسی است و در این خودشناسی، فرد با رفلکشن از خود به مثابه امری فراتر از طبیعت، خودآیین و همچنین خودکوش باخبر می‌شود. اما در نزد شلینگ شهود عقلانی بازهم خودشناسی است؛ ولی خودشناسی‌ای که به مقام کل دست یافته است، و خودش را این‌همان با جهان به مثابه کل (see: Hegel, 1977 a, p. 166) قلمداد می‌کند. شلینگ شهود عقلانی را به مثابه ظرفیتی برای دیدن امر کلی در امر جزئی، امر نامتناهی در امر متناهی، و متحد کردن هر دوی این موارد در یک وحدت امر زنده می‌بیند. او از شهود عقلانی برای فهمیدن فرد به مثابه جزئی از یک کل استفاده می‌کند (Beiser, 2002, p. 580). بنابراین شلینگ مفهوم شهود عقلانی را گسترش می‌دهد و آن را به جای اینکه در من متناهی توضیح دهد با توجه به فلسفه فیشته، در من نامتناهی دنبال می‌کند. کاری که خود فیشته به دلیل فهم انتزاعی از امر کلی و مطلق قادر به انجامش نبود.

۴. شلینگ و گسست هگل از او

پس از توضیح اختلاف مبانی در اندیشه فیشته با شلینگ، هم‌اکنون به توضیح شلینگ و همچنین تفاوت و جدایی هگل از او می‌پردازیم؛ برای مثال شلینگ و هگل در باب معنای کل یا به اعتباری دیگر، مطلق و شهود عقلانی با یکدیگر تفاوت دارند و این تفاوت به دو سیستم متفاوت در فلسفه منجر می‌شود. در باب تفاوت شلینگ و هگل در باب مفهوم کل، کوسیک سه معنا دربارهٔ کل را از یکدیگر جدا می‌کند: «در تاریخ تفکر فلسفی سه درک تمامیت یا کل دیده می‌شود که از یک درک واقعیت سرچشمه می‌گیرند و معطوف به مبانی معرفت‌شناختی همخوان‌اند: (۱) درک اتمیستی - راسیونالیستی از دکارت تا ویتگنشتاین که کل را همچون تمامیت ساده‌ترین عناصر یا فکت‌ها می‌فهمد. (۲) درک اندام‌مند و اندام‌مند - دینامیک که کل را صوری می‌کند، مبنی بر رجحان کل و سلطهٔ آن را بر اجزا برجسته می‌کند. (۳) درک دیالکتیکی (هراکلیتوس، هگل، مارکس) که واقعیت را چونان یک کل ساختاریافته، بالنده و شکل‌پذیر درک می‌کند» (کوسیک، ۱۳۸۶، ص ۴۲). مورد دوم که در باب توفیق صوری کل بر اجزاست، مربوط به فلسفه شلینگ است. شلینگ در ایجاد نسبتی دیالکتیکی میان کل و جزء موفق نیست و در هیچ‌کجای فلسفه‌اش به لحاظ منطقی به دنبال توضیح این فرایند نیست، بلکه تنها با شهود عقلانی به چنین امری دست پیدا می‌کند. در چنین نگاهی، شلینگ اصلاً این مورد را ضروری نمی‌داند که جزئیات را مورد بررسی قرار دهد و وابستگی کل را به آنها توضیح دهد، بلکه کل را همچون امری جدا از جزء و سازندهٔ آن از پیش مورد پذیرش قرار داده است. به‌طور کلی شلینگ نیز مانند دیگر نویسندگان حلقهٔ رمانتیک، به اعتقاد هگل، تصویری غلط در باب مطلق دارند. مطلق برای این نویسندگان تنها تمامیتی کاذب است و فاقد هرگونه محتوا و موجبتی است و هرگز منطق عملکرد آن را مورد پرسش قرار نمی‌دهند. هگل در کتاب پدیدارشناسی روح در این باره می‌نویسد:

این گونه درگیر کردن خود به غایات و نتایج، تمایز میان نظم‌های مختلف و قضاوت در باب هر کدام از آنها از آنچه به نظر می‌رسد ساده‌تر است؛ زیرا این





فعالیت به جای درگیر ساختن خویش با خود امر، همواره در بیرون آن حاشیه روی می‌کند. به جای قراردادن خود در امر و بخشی از آن دانستن خود در آن، چنین شناختی همواره به چیزی دیگر چنگ می‌زند و به جای آنکه با امر باشد و خود را به آن واگذار کند، در بند خود باقی می‌ماند. داوری بیرون از میدان مربوطه در باب چیزی که دارای جوهر و مضمون است، چه بسیار ساده است و درک کردن آن چقدر سخت است و امر مشکل‌تر ارائه کامل آن چیز در حیطه تکاملش (Hegel, 2018, pp. 4-5).

هگل برعکس نگاه ساده‌انگارانه رمانتیک‌ها در پی توضیح منطق خود امر می‌رود و هرگز از آغاز، همچون شلینگ، مطلق را به مثابه امری کامل نمی‌پذیرد. هگل در نقد مطلق شلینگ می‌نویسد: «این دانش چیزی بسیار متفاوت از الهامی است که به‌طور بی‌واسطه آغاز می‌کند، مانند تیری از درون یک تپانچه، با دانش مطلق و اینکه از پیش دیگر دیدگاه‌ها را دور می‌ریزد و آنها را شایسته اعتنا نمی‌داند» (Hegel, 2018, p. 18)^۱ یا به عبارتی، دیگر [هگل] حقیقت را همچون سکه ضرب‌شده‌ای در نظر نمی‌آورد که تمام شده و آماده در جیب خواجه‌ای وجود دارد (Hegel, 2018, p. 24)، بلکه او معتقد است «حقیقت کل است؛ اما کل تنها ذاتی است که خودش را از طریق پیشرفت یا توسعه خودش کامل می‌سازد. در باب مطلق، بایستی گفت که آن تنها نتیجه است؛ یعنی تنها در پایان است که مطلق همانی است که در حقیقت هست و بالفعل بودن سرشت مطلق که سوژه یا شدن خویش است، درست در همین امر است» (Hegel, 2018, p. 13). بنابراین هگل مطلق یا کل را در روند حرکت نفس الامر تعقیب می‌کند و در آغاز فلسفه، همچون فیشته و شلینگ به آن استناد نمی‌کند؛ اما برعکس او، برای شلینگ، مطلق از همان آغاز، بنیاد هر گونه معرفتی است و خودش مورد معرفت واقع نمی‌شود. شلینگ در باب شهود عقلانی و اهمیت آن در فلسفه می‌نویسد:

۱. هگل می‌نویسد: «چیزی چون شور و ذوقی که به‌سان تیری که گویی از دهانه تفنگ بیرون آمده است، با شناخت امر مطلق به‌شکلی بی‌واسطه آغاز می‌شود و با کنار نهادن سایر مواضع نظری، به آخر می‌رسد؛ مواضعی که علم مطلق نسبت به آنها رد می‌شود» (Hegel, 2018, pp. 17-18).

فلسفه‌ورزی استعلایی باید همواره با شهود عقلی همراه باشد. دلیل هرگونه تظاهر به نفهمیدن این فلسفه‌ورزی در فهم‌ناپذیربودن این فلسفه‌ورزی نیست، بلکه در فقدان ارغونی است که این فلسفه‌ورزی را باید با آن درک کرد. بدون این شهود، خود فلسفه‌ورزی هیچ زیرنهاده‌ی ندارد که اندیشه را حمل و محافظت کند؛ همین شهود است که در اندیشه‌ی استعلایی در جای جهان ابژکتیو قدم می‌گذارد و به تعبیری پرواز نظروزی را تداوم می‌بخشد (شلینگ، ۱۳۹۹، صص ۶۴-۶۶).

شلینگ به‌طور مشخص در این پاراگراف، اهمیت شهود را در فلسفه و فلسفه‌ورزی نشان می‌دهد. به اعتقاد او، بدون شهود فلسفه‌ورزی‌ای وجود ندارد؛ اما دستیابی به این شهود و استفاده از آن در فلسفه‌ورزی موهبتی می‌خواهد. لوکاج در باب تفکر تبعیض‌آمیز شلینگ در باب شهودورزی می‌نویسد: «نظریه‌ی اشرافی شلینگ درباره‌ی شناخت به‌گونه‌ای است که شکافی پرنشدنی در میان برگزیدگان و عوام وجود دارد؛ درست مانند شکافی که دوران بازگشت سلطنت می‌خواست در قلمرو سلطنت سیاست به وجود آورد» (لوکاج، ۱۳۷۴، ص ۵۳۷). شلینگ شهود عقلانی (درباره‌ی نقد شهود عقلانی نک: ییزر، ۱۳۹۱، ص ۲۶۴) را به‌مثابه‌ی رویت الهی و شهود استعدادهای برتر درک می‌کرد و این‌گونه فلسفه را از عامه‌ی مردم جدا ساخته بود؛ اما هگل باوجوداینکه در آغاز و تا سال ۱۸۰۴م با شهود عقلانی به‌مثابه‌ی یگانه راه اندیشیدن در باب مطلق پیش می‌رفت؛ اما به‌تدریج به همان عقلی برگشت که پیش‌تر رمانتیک‌ها در برابر تقسیماتی که همین عقل میان فرد و جامعه، سوژه و ابژه و ... ایجاد کرده بود آن را مذمت کرده بودند. هگل معنای سابق عقل را به فاهمه واگذار کرد و از عقل اصلی ساخت که آن ایجادکننده‌ی وحدت‌ها باشد.

۵. طراحی جدیدی از معنای مفهوم در جهت رد شهود عقلانی

به همین دلیل هگل در جهت اینکه بتواند آموزه‌ی آورد که قابلیت توضیح با فهم رایج را داشته باشد، به نظریه‌ی منحصربه‌فرد خویش درباره‌ی مفهوم پرداخت. نظریه‌ی شهود عقلانی در پدیدارشناسی در برابر مفهوم قرار می‌گیرد؛ به‌مثابه‌ی نظریه‌ای که مطلق را نباید مورد





در ک قرار داد، بلکه تنها مورد احساس و شهود قرار بگیرد؛ اما مفهوم به منطق نفس الامر باز می گردد. منطق مفهوم^۱ اساس نظریه هگل در کتاب دانش منطق است و متعین کننده ایده انضمامی است؛ زیرا مفهوم، محتوا یا خود نفس الامر جهان است و سوژه خود آگاه شونده این محتوا خواهد بود. هگل در دانش منطق می نویسد: «این مفهوم شهود نمی شود» - چنان که کانت نموده را شهود می کرد - «در تخیل بازتاب نمی یابد» - چنان که تخیل در کانت میان مقولات و نمودها نسبت برقرار می کرد - «آن تنها خود امر یعنی محصول و محتوای اندیشه، و در خود و برای خود وجود دارد» - نومن معنایی ندارد - و «لوگوس حقیقت آن چیزی است که ما چیزها می نامیم» (Hegel, 2010, p. 19).

بنابراین مفهوم در نقطه نظر هگل، بسط مفهوم در سنت ایدئالیسم آلمانی با خصیصه ای منحصر به فرد است. مفهوم هگلی امری منطقی با ساختار دیالکتیکی بالندگی مطلق در عالم است؛ یعنی به اعتقاد هگل، مطلق امری ماورایی یا چیزی جدا از سوژه و ابژه نیست که تمامی تضادها در او حل شود، بلکه مطلق اساساً برای هگل به معنای فرایندی منطقی است که خودش را از طریق مفهوم که صورت معقول جهان است، به تدریج از طریق روش دیالکتیکی ارتقا می دهد. همچنین مطلق در نظر هگل، به نسبی سازی خود نیز مشغول است؛ زیرا باید مفاهیم هر بخش که منجمد و فیکس شده اند و خودشان را به مثابه تمامیت مطلق در نظر می آورد، از درون متلاشی شود و به صورت تدریجی، از درون تضادهای خودش رشد کند. بنابراین مطلق هگلی با عنصر تضاد رشد می کند، نه اینکه نابودی تضادها و یکپارچگی محض باشد.

پس مطلق در فلسفه هگل نمی تواند از همان آغاز، همچون فلسفه فیثته و شلینگ حضور داشته باشد، بلکه آن نتیجه متحقق شدن مفهوم و شکل گیری ایده در تاریخ است. در چنین شرایطی که مفهوم فقط مفهومی ذهنی نیست، بلکه مفهوم کل عالم است. دیگر فیلسوف به سبک هگلی، متحقق کننده ابژه یا شکل دهنده به ابژه شمرده نمی شود، بلکه هم اکنون مفهوم بدون نیاز به سوژه، ابژه را شکل می دهد و سوژه تنها نقش

1. Begriff

خودآگاهی به این فرایند را دارد (برای مطالعه بیشتر نک: استرن، ۱۳۹۷، ص ۲۶).

اگر مفهوم شکل دهنده ابژه باشد و سوژه در این امر، نقشی نداشته باشد و مفهوم، صورت عقلانی و تحقق آن باشد، در چنین شرایطی، جهان ابژکتیو از حقیقت عقلانی برخوردار است. بنابراین تاریخ دارای اهمیت استراتژیک در فلسفه هگل می‌شود. البته این اهمیت تاریخی نخست با شلینگ شروع می‌شود. شلینگ می‌نویسد: «بنابراین فلسفه نوعی تاریخ خودآگاهی است که اعصار گوناگونی دارد و از طریق آن یگانه هم‌نهاد مطلق به‌طور متوالی با هم نهاده می‌شود» (شلینگ، ۱۳۹۹، ص ۱۰۰). یا در باب مطلق می‌نویسد: «تاریخ به منزله یک کل یک آشکارگری پیشرونده امر مطلق است، نوعی آشکارگری امر مطلق که به تدریج از خود پرده برمی‌دارد» (شلینگ، ۱۳۹۹، ص ۳۱۶)؛ اما شلینگ این تاریخ را با توجه به دانش تاریخی در باب تاریخ پیش نمی‌برد، بلکه به صرف شهود عقلانی، تاریخ خودآگاهی‌ای را می‌نویسد که از درون طبیعت شکل می‌گیرد تا به شناخت امر مطلق برسد (برای مطالعه بیشتر درباره نقد موضع شلینگ نک: لوکاج، ۱۳۷۴، ص ۳۵۴).

از پیش در نوشته‌های آغازین هگل، بذره‌های پیشرفت نسبت به شلینگ در تمامی ساحات فلسفه او دیده می‌شود؛ همان‌طور که در نوشته‌های آغازین شلینگ نسبت به فیخته دیده می‌شد. تقریباً همه مفاهیمی که هگل در آینده استفاده خواهد کرد با درجات مختلفی در آثار اولیه‌اش حاضر و بالفعل بودند. در زمان چاپ ژورنال انتقادی، آشکار شد که هگل تنها شاگرد شلینگ نیست، بلکه همچنین متفکر بالغی است که توانا به وارد کردن ایده‌های متمایز خودش در درون نقد فلسفی است؛ برای مثال در نظام هگل، واقعیت مفهوم در خود است. به لحاظ تاریخی، این ایده متعلق به شلینگ است؛ یعنی کسی که من فیخته‌ای را دگرگون کرده است و آن را به من متافیزیکی مطلق مبدل کرده است. مطلق به ضرورت در طبیعت است و در انسان برای خودش می‌شود. مطلق، مفهوم به مثابه موجود و موجود به مثابه مفهوم است. اما این سیر را شلینگ به لحاظ تاریخی و عینی نمی‌تواند دنبال کند، بلکه از آنجاکه از تجربه خودش را جدا کرده است، تفکری فرمالیستی در باب این سیر ارائه می‌دهد و قادر به توضیح همه‌جانبه مفهوم





و شکل‌گیری مطلق از درون نسبیتهای تاریخی نیست. لوکاج حتی در سطحی بالاتر معتقد است هگل در فهم ایدئالیسم عینی، مدیون شلینگ نیست، بلکه هگل خودش آن را بدون تأثیر از شلینگ بر اساس دغدغه‌های خودش در باب مسائل اجتماعی - تاریخی کسب می‌کند (لوکاج، ۱۳۷۴، ص ۲۸۱).

۶. پیشروی هگل و نقد اندیشه کانت و فیخته در مسیر آمیزش جدیدی از ایده، مفهوم و مطلق

زمانی که هگل در باب مسائل و موضوعات ابژکتیو سخن می‌گوید به نتایجی می‌رسد که کانت و فیخته با وجود اینکه به ایدئالیسم مطلق نرسیده بودند، به آن نتایج دست پیدا کرده بودند؛ اما او مطلق را در جهان ابژکتیو می‌بیند و سوژه را برای بازشناسی آن پرورش می‌دهد. در چنین شرایطی چون دیگر نه جدایی میان عالم معقول و محسوس وجود دارد و نه مطلق به‌خودی‌خود موضوع فلسفه است، بلکه جهان ابژکتیو با تمامی تعیناتش مهم می‌شود، در فلسفه او هم‌اکنون، معرفت‌شناسی، اخلاق، سیاست، حق و حتی اقتصاد در تاریخ بر اساس کردوکار اجتماعی انسان شکل می‌گیرند و دیگر همه چیز به ذهن سوژه‌کتیو من (در فلسفه کانت^۱ و فیخته) موکول نمی‌شود، بلکه هم‌اکنون «فهمیدن و توضیح‌دادن حقیقت نه‌تنها همچون جوهر بلکه به‌عنوان سوژه نیز هست»^۲ (Hegel, 2018, p. 12).

بنابراین دیگر مفهوم انتزاعی تنها در ذهن سوژه نیست، بلکه مفهوم در خارج نیز همچون ذهن من موجود است و فارق از اندیشه من عمل می‌کند. بنابراین به گسست میان نومن و فنومن کانتی و همچنین به گسست من و نامن فیخته دچار نمی‌شود.

۱. در باب بررسی نظریه حق و سیاست کانت می‌توانید به مقاله مالکیت خصوصی و وظیفه ویژه سیاست در اندیشه کانت از کتاب آموزه حق کانت در قرن بیست‌ویکم مراجعه کنید (کراسنوف، ۱۴۰۳، صص ۹۳-۱۵۰).
 ۲. هایدمن این اصل هگلی را یکی از دو اصل مهمی می‌داند که پدیدارشناسی روح روی آن ایستاده است و معتقد است بر اساس این جمله، هگل معتقد است که مطلق نمی‌تواند صرف جوهر باشد که در چنین حالتی امری ایستا و بدون تحرک بود (Heidemann, & Krijen, 2008, pp. 6-8).



هم‌اکنون اخلاق بی‌محتوا نیست، بلکه محتوای خویش را در تاریخ مناسبات فرهنگی و اجتماعی می‌یابد و به همین دلیل، ضد اجتماع و فرهنگ نیست و داعیهٔ ایجاد آن و برده کردن انسان در جهت این تکلیف نیست، بلکه تمامی طبیعت درونی و بیرونی را عقلانی می‌داند و به رفع آن علاقه‌ای ندارد. بنابراین به سیاستی که با اجبار عمل کند، نیازی ندارد. هم‌اکنون سیاست امری تهی از ارادهٔ انسانی و نقش ایجاد رعب و وحشت را ندارد، بلکه تجسم ارادهٔ انسان و تمایلات اوست. در چنین شرایطی، فلسفهٔ هگل می‌تواند سیستم آزادی را بالاخره توضیح دهد (see: Wood, 1990, p. 8).^۱

یکی از تالی‌های فلسفهٔ سوپژکتیو کانت و فیشته، انتزاعی کردن ایده و و غیر قابل دستیابی بودن آن است؛ زیرا هر دو در فلسفهٔ اخلاق خود تحقق آن را به آینده‌ای نامعلوم واگذار می‌کنند. هگل از سنت سوپژکتیویسم به‌طور کامل، گسست ایجاد می‌کند و انسان دارای عقل انتزاعی و همچنین تکلیف او در تجسم بخشیدن به این انتزاع که آفت تفکر فلسفی از نظر هگل است، با ورود او در تاریخ فلسفه، برای همیشه به بخش بایگانی تاریخ فلسفه وارد می‌شود. هگل می‌نویسد:

به نظر می‌رسد که تصور فعلیت امر عقلانی، بی‌واسطه با دو ایراد روبه‌رو می‌شود: یکی این که ایده‌ها و ایده‌آل‌ها چیزی جز خیال‌های خام نیستند و فلسفه، نظامی از چنین پندارها و رویاهاست و دیگری، برعکس، این تصور که ایده‌ها و ایده‌آل‌ها چیزی هستند بسیار برتر از آنکه فعلیت یابند یا به همین منوال چیزی هستند چنان عقیم که نمی‌توانند برای خود جایگاه چیزی بالفعل را بیابند. باین همه جدایی فعلیت از ایده، به‌ویژه برای آن نوع از فاهمه ارزشمند است که رویاهای انتزاعیش را چیزی حقیقی تلقی می‌کند و دربارهٔ بایدی که مایل است به‌ویژه در سپهر سیاست تجویز کند، باد می‌کند، گویی جهان باید منتظر آن می‌بود تا یاد بگیرد چگونه باید باشد؛ اما نیست (هگل، ۱۳۹۲، ص ۹۰).

۱. تصور هگل به‌طور کلی از دولت، به‌نحوی گسستی از نظریات پیش‌تر در باب دولت است (برای مطالعهٔ بیشتر می‌توانید به فصل نهم از کتاب نظریهٔ هگل دربارهٔ دولت مدرن مراجعه کنید (آوینری، ۱۴۰۳، صص ۳۳۲-۳۶۰).



در نقد نگاه سوپژکتیو و انتزاعی فلسفه‌های گذشته، هگل به نقد فیلسوفان ذکر شده می‌پردازد. نگاه انتزاعی فلسفه سوپژکتیو سبب آن می‌شود که حتی ایده‌های عقل را انتزاعی به شمار آورد و چون با جهان خارج هیچ نسبتی ندارد و آن را پست‌تر از آن می‌داند که ایده‌ها در آن متحقق شوند، از این ایده انتزاعی به باید راه پیدا می‌کند، و در سپهر سیاست نقش تجویزی صرف پیدا می‌کند، و هم‌اکنون در اندیشه عملی به دنبال آن می‌رود که جهان را چنان که هست، نپذیرد، بلکه آن را چنان که باید بشود، در نظر بگیرد. بنابراین در این پاراگراف، یکی دیگر از ایرادات هگل به اندیشه فیشته و کانت روشن می‌شود.

هگل هرگز نگاهی تجویزی به فلسفه در هیچ ساحتی ندارد، بلکه به دنبال توضیح «هست‌ها» است. نگاه تجویزی تنها در فلسفه‌ای انتزاعی و جدا مانده از فهم امر ابژکتیو و در عدم شناخت کل می‌تواند رخ دهد. هگل در باب معنای اندیشه در نظر کانت می‌نویسد: «اما حتی عینیت اندیشه‌ورزی به معنای کانتی نیز فقط سوپژکتیو است؛ به این معنی که اندیشه‌ها با وجود آنکه تعیین‌های کلی و ضروری‌اند، بنا به نظر کانت صرفاً اندیشه‌های ما هستند و با شکافی عبورنشدنی از چیز در خود جدا شده‌اند. برعکس، عینیت حقیقی اندیشه‌ورزی عبارت از این است که اندیشه‌ها صرفاً اندیشه‌های ما نیستند، بلکه در همان حال در خودبودگی چیزها و جهان ابژه‌ها به‌طور کلی هستند» (هگل، ۱۳۹۲، ص ۱۵۸). در این جمله، یکی از تمایزات مهم توسط هگل توضیح داده شده است که به بحث پیشین ما ارتباط تنگاتنگ دارد؛ زیرا موضوع اندیشه در کانت و تعریف او از اندیشیدن، در خارج از جهان عینی رخ می‌دهد و تنها اندیشه ما هستند؛ اما از آنجا که سوژه هگلی صرف سوژه جزئی اندیشه‌ورز نیست، بلکه سوژه اصلی در فلسفه او روح مطلق است، او می‌تواند اندیشیدن خود را به اندیشیدن در خودبودگی‌ها نیز بداند. مطلق یا همان روح در فلسفه هگل جستارمایه است. سوپژکتیویته که همان روح است که جمع سوژه و ابژه و جهان ذهنی و عینی است در حقیقت خود، همان جستارمایه درون‌ماندگار یا همان موضوع فلسفه است. در چنین شرایطی، دیگر تفاوتی میان حس و عقل در اندیشه هگل وجود ندارد. هگل می‌نویسد:

گفته‌ای است قدیمی که معمولاً به ارسطو نسبت داده می‌شود (اما به نادرست،

چون ادعا می‌شود که موضع فلسفه او را بیان می‌کند: «چیزی در عقل وجود ندارد که در تجربه حسی وجود نداشته است». اگر فلسفه نظرورزانه از تصدیق این گزاره امتناع کند، آنگاه این امر را باید یک سوءبرداشت تلقی کرد؛ اما برعکس فلسفه به یکسان تصدیق خواهد کرد که «چیزی در تجربه حسی وجود ندارد که در عقل وجود نداشته باشد» (هگل، ۱۳۹۲، صص ۹۳-۹۴).

حس و عقل هر دو به یک اندازه در نگاه هگل از حقیقت برخوردارند، و این اتصال و وحدت تنها با نظریه مفهوم در اندیشه هگل رخ می‌دهد. وقتی از مفهوم صحبت می‌کنیم، معمولاً همگان به‌طور عمده، کلی انتزاعی را در نظر می‌آورند و مفهوم را همین تصور کلی قلمداد می‌کنند؛ برای مثال انگار از رنگ خاصی یا حیوان خاصی سخن نمی‌گویند، بلکه کلی است؛ یعنی اینکه به حذف خصایص موارد خاص پرداخته‌اند و از این طریق، کلیت محض آنان را که همان مفهوم است، کسب کرده‌اند. فاهمه مفهوم را در این معنایی که ما گفتیم در نظر می‌آورد؛ اما درواقع مفهوم چنین چیزی نیست که به کلیت انتزاعی‌ای باز گردد که از آن طریق ما مفهوم را فهم می‌کنیم، در عوض امر کلی در فرایند خاص کردن خود است (مشخص کردن خود) و با خود در دگر خویش، در شفافیتی روشن، یگانه باقی می‌ماند. منظور هگل از مفهوم یا به عبارتی دیگر، صورت معقول همان واقعیت جهان یا منطق، عقل و ماده جهان است که به تدریج متحول می‌شود (برای مطالعه بیشتر نک: گایر، ۱۳۹۶، صص ۱۱۳-۱۱۵). نگارنده دادن چنین مضمونی به اصطلاح Begriff یا مفهوم توسط هگل را مهم‌ترین تمایز فلسفه او با پیشینیان می‌داند.

۷. اهمیت تاریخ و اهمیت اندیشیدن در باب جهان بالفعل

هگل با این مضمون می‌تواند بار دیگر جهان واقعی که در ایدئالیسم آلمانی و فلسفه روشنگری تحقیر شده بود و همواره به آن به مثابه امری که باید تغییر کند نگریسته می‌شد، اعتبار بخشد و هم‌اکنون به اوج انضمامیت در فلسفه دست یابد. هگل در کتاب عقل در تاریخ می‌نویسد: «عقل محتوای بی‌پایان، حقیقت و ذات همه چیز است. عقل،





ماده خویشتن را در خود دارد و آن را با کنش خود می‌پرورد» (هگل، ۱۳۹۴، ص ۲۸).

به عبارتی دیگر هگل با بسط مضمون مفهوم و بسط عقلانیت در دنیای ابژکتیو، راه را نه تنها برای از تحقیر در آوردن وضعیت موجود باز می‌کند، بلکه عقل را به تمامیت بسط می‌دهد و این نظر به عقل، اندیشیدن و فلسفه است که می‌تواند وحدت بیافریند و دوگانگی‌ها را حل کند. بنابراین اگر ما بپذیریم که عقل بر جهان حاکم است و روند تحقیقش نیز دیالکتیکال است، تنها کاری که برای فیلسوف می‌ماند این است که بسط این عقل را در تاریخ مشاهده کند و امور متحقق شده و بالفعل شده را به مثابه موضوع فلسفه در تاریخ تحقق عقل و خودآگاهی^۱ از آن ثبت کند. پس از آنجا که عقل بر جهان حاکم است و تاریخ تحقق آن موضوع فلسفه است، تاریخ جهانی موضوع فلسفه است و لاجرم باید توضیح عقلانی‌ای داشته باشد. هگل می‌نویسد: «تنها در تاریخ جهانی است که روح به (واقعی ترین) و انضمامی ترین وجه به واقعیت می‌پیوندد و ما می‌خواهیم آن را در همین پهنه بررسی کنیم» (هگل، ۱۳۹۴، ص ۵۷). بنابراین همان عقلی که توسط رمانتیک‌ها کنار گذاشته شده بود، با قدرت و مضمون متفاوتی در فلسفه هگل دوباره بازمی‌گردد، و برخلاف رمانتیک‌ها دنبال این نیست که اتحاد را بر پایه شهود عقلانی شکل دهد که امری انتزاعی است و قابلیت توضیح نیز ندارد، بلکه تنها بر احساس تکیه می‌کند. بنابراین هگل مضمون عقل روشنگری فرانسه را که مورد نقد رمانتیک‌ها قرار گرفته بود، با وسعت بیشتری احیا می‌کند و معنای پیشتر عقل را به قوه فاهمه تقلیل می‌دهد (برای مطالعه بیشتر، نک: تیلور، ۱۳۷۹، صص ۲۸-۲۹).

هگل همچون بزرگان هم نسل خودش که به حلقه رمانتیک‌ها وابسته بودند، ایجاد اتحاد میان انشقاق‌ها را وظیفه فلسفه دانست و بیش از هر چیز به دنبال اتحاد میان اخلاق کانتی با تفکرات هردر و هامن بود؛ یعنی از سویی، خودآیینی سوبرکتیو را پذیرفته بود و آن را یکی از مهم‌ترین دستاوردهای فلسفه کانت می‌دانست و هم معتقد بود که فلسفه

۱. فیندلی در تعریفی بسیار گویا از خودآگاهی در منظر هگل می‌نویسد: «معنای واقعی خودآگاهی عبارت از خودیابی در جهان خارج است» (فیندلی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۷).

کانت در توضیح این مطلب ناکام بوده است و این خودآیینی در تمامیت خودش شکل نگرفته است. از سویی دیگر، به تفکرات هر دو و هامن تمایل داشت و نقش تاریخ و فرهنگ را بسیار مهم می‌دانست؛ به همین دلیل در این بین به دنبال راه‌حلی میانی بود که هم نقش خودآیینی را حفظ کند و هم نقش و اهمیت تاریخ را به آن بازگرداند. انقلاب فرانسه نقشی مهم در اهمیت تاریخ برای هگل دارد. نخستین نکته این است که در انقلاب فرانسه، نخستین بار ایده‌های عقل متحقق می‌شوند. پیش از انقلاب فرانسه در فلسفه، ایده‌ها همواره سوژ کتیو و انتزاعی بودند. با انقلاب فرانسه یک رخداد مهم اتفاق افتد و آن هم متحقق شدن و انضمامی شدن امور انتزاعی بود. نخستین فلسفه‌ای که ایده را تنها در متحقق شدن ایده برای آن اعتبار قائل است، فلسفه هگل است و هگل این امر را مدیون انقلاب فرانسه است.

نتیجه‌گیری

در واقع نگارنده این مقاله سیر مفهوم و و نحوه گسترده‌گی آن را در تاریخ فلسفه ایدئالیسم آلمانی پشت سر گذاشته است. در هر کدام از این چهار فلسفه این فیلسوفان بزرگ (کانت، فیشته، شلینگ، هگل) نمی‌شود گفت که معنای مفهوم کاملاً دگرگون می‌شود، بلکه شاید بتوان به درستی گفت که هربار حیطه گسترده‌گی مفهوم و بسط آن در واقعیت جهان بیشتر می‌شود و این سیر از کانت شروع می‌شود و با هگل به مثابه اوج این بحث پایان می‌یابد. مهم‌ترین عملکرد کانت در جهت شکل‌گیری آینده فلسفه ایدئالیسم این است که به مفهوم جایگاهی استراتژیک تقدیم می‌کند. در واقع اینکه مفهوم ابژ کتیو ته را ایجاد می‌کند و اینکه من می‌تواند در فلسفه او از طریق پیوند مفهوم با واقعیت (شهودات حسی) عینیت را رقم زند، مهم‌ترین کارکرد فلسفه کانتی برای ایدئالیسم آینده است. هر چند در درون سوژه این مفهوم محبوس شده و حیطه گسترده‌گی اش مبتنی به میزان قدرت سوژه در کانت است و به دلیل همین امر، ایده نیز که در پیوند با مفهوم قرار دارد، امری سوژ کتیو و دست نیافتنی باقی می‌ماند و کانت نسبت میان این دو و واقعیت خارجی را به دلیل حضور نومنای غیر قابل هضم در فلسفه اش نمی‌تواند توضیح دهد.





با فیشته مفهوم به جایگاه خودش گسترده‌گی بیشتری می‌دهد و خودش را دست کم از حیطه منطق ذهنی سوژکتیو فردی و شیء فی‌نفسه خارجی خارج می‌کند و جهان را به حیطه‌ای برای کنش‌ورزی و اراده‌ورزی تبدیل می‌کند و با مفهوم من نامتناهی راه را برای نخستین بار برای فهم مطلق در ایدئالیسم آلمانی باز می‌کند؛ اما مشکل اینجاست که نامن در فلسفه او فاقد عقلانیت و حقیقت است. اگر نامن فاقد عقلانیت باشد، درواقع طبیعت، تاریخ و به‌طور کلی، کل ساحت ابژکتیو دچار همان تحقیری می‌شود که نگارنده گفته است و همه چیز دوباره در دستان سوژه‌ای قرار می‌گیرد که هم‌اکنون از قدرت بیشتری نیز برخوردار است.

با شلینگ جوان روح جدید درون کالبد سوژه‌محور ایدئالیسم دمیده می‌شود. برای نخستین بار البته قاعداً با کمک نقدهایی که رمانتیک‌ها به کانت می‌کنند، شلینگ حوزه ابژکتیو را در فلسفه در نظر می‌گیرد. با شلینگ نه تنها خاستگاه طبیعی و نسبت تاریخی قوه شناختی امر متناهی احیا می‌شود، بلکه همچنین نخستین تلاش در جهت ایجاد پلی میان عقل متناهی و نامتناهی انجام می‌گیرد. شلینگ من متناهی و ساختار سوژکتیو آن را استنتاج نمی‌کند، بلکه فوری تکامل تاریخی‌اش را دنبال می‌کند. در فلسفه شلینگ، دیگر موضوع، انسان کانتی نیست، موضوع فلسفه، شناخت مطلق و خود مطلق می‌شود. شلینگ فلسفه را به مثابه علم مطلق عنوان می‌کند. این پایه سومی است که هگل برای فهم ایدئالیسم مطلق خود به آن نیاز داشته است؛ اما مشکل اینجاست که شلینگ مطلق را به نحوی انتزاعی متوجه می‌شود و نمی‌تواند کردوکار آن را در واقعیت انضمامی توضیح دهد و برای او مفهوم، تنها در ساحت شهودعقلانی فرد نابغه یا همان فیلسوف آشکار می‌شود؛ یعنی بازهم واقعیت نمی‌تواند توضیح‌دهنده خود باشد و شاید شلینگ تحقیر اونتولوژیک را از بین برده باشد؛ اما همچنان دچار تحقیر معرفت‌شناسانه از خود است.

هگل در این دیالکتیک تحول روبه‌رشد فهم مفهوم از خود در فلسفه ایدئالیسم آلمانی گام پایانی را برمی‌دارد و نه تنها واقعیت انضمامی را به موضوع اصلی فلسفه تبدیل می‌کند، بلکه مفهوم را در بطن آن قرار می‌دهد و از طریق آن کردوکار انضمامی

مطلق را در جهان خارج به تصویر می کشد و نشان می دهد که چگونه ایده در همین واقعیت انضمامی همواره در حال ظاهر شدن بوده است. بنابراین با فلسفه هگل مفهوم به منطق نفس الامر بازمی گردد. مفهوم هگلی امری منطقی با ساختار دیالکتیکی بالندگی مطلق در عالم است؛ یعنی به اعتقاد هگل، مطلق امری ماورایی یا چیزی جدا از سوژه و ابژه نیست که تمامی تضادها در او حل شود، بلکه مطلق اساساً برای هگل به معنای فرایندی منطقی است که خودش را از طریق مفهوم که صورت معقول جهان است، به تدریج از طریق روش دیالکتیکی ارتقا می دهد. اگر مفهوم شکل دهنده ابژه باشد و سوژه در این امر نقشی نداشته باشد و مفهوم، صورت عقلانی و تحقق آن باشد، جهان ابژکتیو از حقیقت عقلانی برخوردار است. بنابراین تاریخ، موضوع فلسفه می شود؛ چون تاریخ نشان دهنده سیر تکاملی مفهوم در خارج است.



فهرست منابع

- آوینری، شلومو. (۱۴۰۳). نظریه هگل درباره دولت مدرن (مترجمان: محسن باقرزاده مشکی باف و مصطفی عابدی، چاپ اول). تهران: نشر نگاه معاصر.
- استرن، رابرت. (۱۳۹۷). وحدت ابژه: هگل، کانت و ساختار ابژه (مترجمان: محمدمهدی اردبیلی و مهدی محمدی اصل، چاپ اول). تهران: ققنوس.
- بیزر، فردریک. (۱۳۹۱). هگل (مترجم: سید مسعود حسینی، چاپ اول). تهران: نشر ققنوس.
- بیزر، فردریک. (۱۳۹۸). رمانتیسم آلمانی (مفهوم رمانتیسم آلمانی اولیه) (مترجم: مسعود آذرفام، چاپ اول). تهران: نشر ققنوس.
- تیلور، چارلز. (۱۳۷۹). هگل و جامعه مدرن (مترجم: منوچهر حقیقی راد، چاپ اول). تهران: مرکز.
- شلینگ، فریدریش ویلهلم یوزف فون. (۱۳۹۷). در باب تاریخ فلسفه جدید درسگفتارهای مونیخ (مترجم: سید مسعود حسینی، چاپ اول). تهران: نشر شب خیز.
- شلینگ، فریدریش ویلهلم یوزف فون. (۱۳۹۹). نظام ایدئالیسم استعلایی (مترجم: سید مسعود حسینی، چاپ اول). تهران: ققنوس.
- فیندلی، جان؛ کوژو، آکساندر. (۱۳۹۳). پدیدارشناسی روح هگل (مترجم: بهمن اصلاح پذیر، چاپ اول). تهران: نشر روزآمد.
- کانت، امانوئل. (۱۳۹۴). نقد عقل محض (مترجم: بهروز نظری، چاپ دوم). تهران: ققنوس.
- کراسنوف، لری. (۱۴۰۳). آموزه حق کانت در قرن بیست و یکم (مترجم: محسن باقرزاده مشکی باف، چاپ اول). تهران: نشر نگاه معاصر.
- کوسیک، کارل. (۱۳۸۶). دیالکتیک انضمامی بودن (مترجم: محمود عبادیان، چاپ اول). تهران: نشر قطره.
- گایر، پل. (۱۳۹۶). ایدئالیسم (مترجم: داوود میرزایی، چاپ دوم). تهران: نشر ققنوس.



لوکاج، گئورگ. (۱۳۷۴). هگل جوان: پژوهشی در رابطه دیاالکتیک و اقتصاد (مترجم: محسن حکیمی، چاپ اول). تهران: نشر مرکز.

هگل، گئورگ فردریش ویلهلم. (۱۳۹۴). عقل در تاریخ (مترجم: حمید عنایت، چاپ ششم). تهران: نشر شفیعی.

Beiser, F. C. (2002). *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Massachusetts: Harvard University Press .

Fichte, J. G. (1982). *Science of Knowledge* (P. Heath, J. Lachs, Eds., P. Heath, & J. Lachs, Trans.) .New York: Cambridge University Press.

Hegel, G. (2010). *the science of logic* (M. Baur, Ed., G. d. Giovanni, Trans.) .New York: Cambridge University Press.

Hegel, G. (2018). *The Phenomenology of Spirit* (M. Baur, Ed., T. Pinkard, Trans.) . New York: Cambridge University Press.

Hegel, G. F. (1977 a). *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* (H. S. Harris, & W. Cerf, Trans.) .Albany: State University of New York Press.

Hegel, G. W. (1977 b). *Faith and Knowledge* (W. Cerf, & H. S. Haris, Trans.) .Albany: State University of New York Press.

Heidemman, D.H., & Krijen, C .(2008). *Hegel and history of philosophy*. WBG Academic publishing.

Wood, A. (1990). *Hegel's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press.



References

- Avineri, S. (2024). *Hegel's Theory of the Modern State* (Translated by Mohsen Bagherzadeh Meshkibaf and Mostafa Abedi, 1st ed.). Tehran: Negah-e Moaser Publications. [In Persian]
- Beiser, F. C. (2002). *German Idealism: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Beiser, F. (2012). *Hegel* (Translated by Seyed Masoud Hosseini, 1st ed.). Tehran: Qoqnoos Publications. [In Persian]
- Beiser, F. (2019). *German Romanticism* (The Concept of Early German Romanticism) (Translated by Masoud Azarfam, 1st ed.). Tehran: Qoqnoos Publications. [In Persian]
- Fichte, J. G. (1982). *Science of Knowledge* (Edited and Translated by P. Heath & J. Lachs). New York: Cambridge University Press.
- Findlay, J. & Kojève, A. (2014). *Hegel's Phenomenology of Spirit* (Translated by Bahman Eslahpazir, 1st ed.). Tehran: Rooz-Amad Publications. [In Persian]
- Guyer, P. (2017). *Idealism* (Translated by Davood Mirzaei, 2nd ed.). Tehran: Qoqnoos Publications. [In Persian]
- Hegel, G. (2010). *The Science of Logic* (Edited by M. Baur, Translated by G. d. Giovanni). New York: Cambridge University Press.
- Hegel, G. (2018). *The Phenomenology of Spirit* (Edited by M. Baur, Translated by T. Pinkard). New York: Cambridge University Press.
- Hegel, G. F. (1977 a). *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* (Translated by H. S. Harris & W. Cerf). Albany: State University of New York Press.
- Hegel, G. W. (1977 b). *Faith and Knowledge* (Translated by W. Cerf & H. S. Harris). Albany: State University of New York Press.
- Hegel, G. (2015). *Reason in History* (Translated by Hamid Enayat, 6th ed.). Tehran: Shafiee Publications. [In Persian]
- Heidemman, D.H. & Krijen, C. (2008). *Hegel and History of Philosophy*. WBG

Academic Publishing.

Kant, I. (2015). *Critique of Pure Reason* (Translated by Behrouz Nazari, 2nd ed.). Tehran: Qoqnoos. [In Persian]

Kosik, K. (2007). *The Dialectics of the Concrete* (Translated by Mahmoud Ebadian, 1st ed.). Tehran: Qatreh Publications. [In Persian]

Krasnoff, L. (2024). *Kant's Doctrine of Right in the 21st Century* (Translated by Mohsen Bagherzadeh Meshkibaf, 1st ed.). Tehran: Negah-e Moaser Publications. [In Persian]

Lukács, G. (1995). *The Young Hegel: Studies in the Relation of Dialectics and Economics* (Translated by Mohsen Hakimi, 1st ed.). Tehran: Markaz Publications. [In Persian]

Schelling, F. (2018). *On the History of Modern Philosophy, The Munich Lectures* (Translated by Seyed Masoud Hosseini, 1st ed.). Tehran: Shabkhiz Publications. [In Persian]

Schelling, F. (2020). *System of Transcendental Idealism* (Translated by Seyed Masoud Hosseini, 1st ed.). Tehran: Qoqnoos. [In Persian]

Stern, R. (2018). *The Unity of the Object: Hegel, Kant, and the Structure of the Object* (Translated by Mohammad-Mehdi Ardabili and Mehdi Mohammadi-Asl, 1st ed.). Tehran: Qoqnoos. [In Persian]

Taylor, C. (2000). *Hegel and Modern Society* (Translated by Manouchehr Haghighi-Rad, 1st ed.). Tehran: Markaz. [In Persian]

Wood, A. (1990). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.



۶۹

نگار

هگل

و نزاع با ساختار انتزاعی ایدئالیسم آلمانی: در راستای از تحقیق در آوردن جهان واقع