

ضرورت گذارهای روح در پدیدارشناسی هگل

امین شاه‌وردی^۱

محمد مشکات^۲

چکیده

در این مقاله، ادعای هگل مبنی بر ضرورت گذارهای روح در مواضع پدیدارشناسی بررسی، وسعی شده است تا درک دقیق‌تری از معنای مورد نظر وی از ضرورت این گذارها به دست آید. برای این منظور نخست به اجمال معانی مختلف ضرورت بیان شده است و سپس به بررسی این مطلب پرداخته شده که ضرورت مورد التفات هگل کدام‌یک از انواع این ضرورت‌ها بوده است. به همین جهت نظر مک تاگارت، هولگیت، فیندلی، لاور و کوفمان در این زمینه ذکر شده است و سپس براساس دریافته‌های به دست آمده از این آثار و توجه به ریشه انتقادهای هگل به کارهای فلسفی فیلسوفان پیشین، رهیافتی پیشنهاد شده است که به نحوی دربرگیرنده تفاسیر مورد بررسی در این مقاله است. براساس این رهیافت، ضرورت گذارهای روح در پدیدارشناسی، ناشی

❖ تاریخ دریافت: ۹۵/۷/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۰/۲۵

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان، (نویسنده مسئول)، amin.shahverdy@gmail.com

۲. دانشیار فلسفه دانشگاه اصفهان، mohammad.meshkat@yahoo.com



از شیوه نوینی است که هگل قصد دارد برای پژوهش فلسفی درافکند. بر این اساس وی سعی می‌کند میان دو شیوه روشن‌اندیشانه و رومانتیسم مآبانه گام بردارد و در عین حال به جانب هیچ یک نلغزد.

واژگان کلیدی: هگل، روح، پدیدارشناسی، ضرورت، دیالکتیک

مقدمه

سلسله اندیشه‌های هر فیلسوفی قاعدتاً براساس نوعی نظم شکل می‌گیرد. این نظم الزاماً از منطق مرسوم و رایج زمانه پیروی نمی‌کند؛ اما به‌طور کامل نیز از آن منفک نیست و قابل درک است. در مورد هگل نیز چنین مطلبی صحیح است و البته بیش از هر فیلسوف دیگری راست می‌نماید؛ چراکه برابر اندیشه‌های هگل نه تنها سیر تفکر خود وی، بلکه سیر تاریخ فلسفه و از آن گذشته سیر تاریخ جهان منطقی است؛ اما این منطق البته منطق مرسوم نیست؛ بلکه منطقی است که هگل مدعی است توانسته آن را برای بشر باز آورد. بنابراین از آنجا که این سیر منطقی است، ضروری نیز هست؛ یعنی مراحل گذار این سیر هر کدام در جای و مقام خود ضروری هستند.

هگل در مقدمه کتاب *پدیدارشناسی*، به ضرورت کنار هم قرار گرفتن صور پدیداری و مراحل پیشرفت و گذار آگاهی طبیعی تصریح می‌کند و این ضرورت را حاکم بر تمامیت سلسله صور پدیداری معرفی می‌کند؛ وی با لحنی که حاکی از آن است که *پدیدارشناسی* به مثابه مقدمه تکوین بخش منظومه فلسفی وی می‌باشد، درباره این ضرورت چنین می‌گوید: «تکامل آگاهی در پدیدارشناسی منحصرأ بر ویژگی ضرورت‌های ناب که محتوای منطق را می‌سازد، استوار است» (Hegel, 1969, p. 28).

در اینجا سعی خواهیم کرد، گذارهای ضروری روح در پدیدارشناسی را در چارچوب گسترده‌تر «ضرورت» هگلی درک کنیم و از این طریق جایگاه استوارتری برای آن در نظام هگلی به دست آوریم. برای این منظور نخست با معانی اجمالی ضرورت آغاز کرده، سپس آن معانی از ضرورت را مورد پژوهش قرار می‌دهیم که هگل در آثار خود به آنها اشاره می‌کند؛ در پایان سعی می‌کنیم تا معنای وی از ضرورت موافق پیش روی روح تا رسیدن به شناسایی مطلق را مورد بازشناسی قرار دهیم.

ضرورت

در اینجا نخست از فهمی پیشافلسفی شروع می‌کنیم و سعی می‌کنیم تا معانی موردنظر خود را روشن‌تر کنیم. به‌طور رایج، ضروری بودن چیزی برای چیزی را، به معنای همیشه همراه بودن آن چیز برای چیز دیگر در نظر می‌گیریم؛ اما باید به خاطر داشته باشیم این همراهی به معنای همراهی زمانی نیست؛ بلکه نوعی عدم انفکاک است که با ذات آن چیز پیوند خورده است (اینکه زمان را در معنای ضرورت لحاظ نکردیم، به این معنا نیست که ضرورت زمانی نداریم؛ که اتفاقاً این نوع ضرورت را چه در سنت اسلامی و چه سنت مدرسی اروپا با عناوین مختلف مانند دائمه و... بررسی کرده‌اند؛ بلکه به این معناست که در معنای ضرورت زمان وجود ندارد و تحلیل مفهوم ضرورت ارتباطی به زمان ندارد). این پیوند می‌تواند بر مبنای متفاوتی استوار باشد و از همین جاست که سخن از ضرورت‌های متفاوتی می‌رود: مثلاً ضرورت منطقی، متافیزیکی، فیزیکی، اخلاقی و...

ضرورت منطقی و متافیزیکی

در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان ضرورت را به دو نوع منطقی و متافیزیکی تقسیم کرد. معیار این تقسیم‌بندی نیز امری است که ضرورت بر آن حمل می‌شود. به عبارت دیگر از آنجاکه ضرورت یا بر گزاره حمل می‌شود و یا بر مفهوم، بنابراین دو نوع کلی از ضرورت، یعنی ضرورت منطقی و متافیزیکی، نیز قابل بازشناسایی هستند.

معمولاً ضرورت منطقی (ضرورتی که بر گزاره حمل می‌شود) را تحلیلی بودن یا به عبارت دقیق‌تر صدق منطقی داشتند در نظر می‌گیرند. برطبق این تعریف، برای درک معنای ضرورت نیازمند مشخص کردن اصول موضوعه، قواعد و مقدمات هستیم. در این حالت گزاره (و نه مفهومی) مانند A ضروری خواهد بود، در صورتی که با استفاده از قواعد و اصول موضوعه، از مقدمات (یا بدون استفاده از مقدمات) به دست آمده باشد.

اما از آنجاکه این تعریف براساس معنای «صدق» صورت می‌گیرد، درست آن است که ضرورت منطقی را این‌گونه تعریف نکنیم؛ بلکه بنا بر سنت رایج در این مورد رفتار کرده، آن را براساس جهان‌های ممکن تعریف کنیم. برطبق این معیار جدید برای ضرورت، باید نخست جهان‌های ممکن، جهان پایه، رابطه دسترس‌پذیری، مدل و... را

تعریف کرد، و نهایتاً براساس آنها در صورتی می توان گفت یک حکم ضرورت منطقی دارد که آن حکم «در تمامی جهان های ممکن و در هر مدلی برقرار و صادق، و به عبارت دیگر یک فرمول "معتبر تام" باشد» (نبوی، ۱۳۸۳، ص. ۱۸۹)؛ اما ضرورت متافیزیکی چنین نیست؛ بلکه در آن فرض می شود چیزی فلان خاصیت را ضرورتاً دارد (همان معنای اجمالی که در ابتدا از ضرورت دادیم). فرق این ضرورت با ضرورت منطقی در این نکته است که ضرورت منطقی وجه شیء (dere) قرار نمی گیرد؛ بلکه فقط می تواند وجه گزاره (dedicto) باشد؛ در حالی که ضرورت متافیزیکی وجه شیء قرار می گیرد. با این تعبیر می توان تمام ضرورتها را براساس همین دو نوع ضرورت در نظر گرفت؛ زیرا با مشخص کردن جهانها و تعریف عملگرهای دیگر، می توان بقیه ضرورتها مانند ضرورت های اخلاقی، فیزیکی و... را به ضرورت های منطقی یا متافیزیکی تبدیل کرد. بنابراین ما دو نوع کلی از ضرورت را با نام های، متافیزیکی و منطقی مشخص می کنیم، و هر گاه از نوع دیگری از ضرورت سخن بگوییم، منظور خود از آن را مشخص می کنیم.

ضرورت منطقی نزد هگل

هگل دستگاه فلسفی خود در کتاب *دایرةالمعارف علوم فلسفی* را به سه قسمت تقسیم می کند. در این تقسیم بندی که براساس «در خود» و «برون از خود» بودن «ایده» صورت می گیرد، قسمت نخست به «منطق» اختصاص داده شده است. در این بخش هگل منطق را به سه بخش «هستی»، «ذات» و «صورت معقول» تقسیم می کند و در قسمت «صورت معقول» بحثی را به «ضرورت» اختصاص می دهد. این دریافت هگل را به سبب اختصاص داشتن آن به قضایا، و از سوی دیگر منطبق بودن آن با تعریفی که از ضرورت منطقی در قسمت پیش به دست دادیم، «ضرورت منطقی» می نامیم. در این قسمت که بخشی از «روح ذهنی» است، هگل چیزی فراتر از ضرورت منطقی که در بالا به تعریف آن پرداختیم نمی گوید. به عبارت دیگر از دیدگاه وی، حکم ضروری حکمی است مانند تعلق جنس به فصل که در آن براساس تعریف (یا واقعیت)، فصل در دل جنس گنجانده

می‌شود و نفی جنس خود به خود به نفی فصل می‌انجامد. به عنوان مثال حکمی مانند «انسان حیوان است» حکمی ضروری است؛ زیرا محمول در دل موضوع قرار دارد و به عبارت دیگر از تحلیل خود موضوع به دست آمده است (استیس، ۱۳۸۸، ص. ۳۳۵).

انتقادات هگل بر روش‌های فلسفی پیشینیانش

چنانکه گفتیم از نظر هگل سیر روح در رسیدن به شناسایی مطلق باید از مراحل ضروری عبور کند؛ چراکه در غیر این صورت اساساً توجه به این سیر از عهده کار فلسفی خارج می‌شود و در واقع، چنان که خود وی می‌گوید، پدیدارهای روح به هرج و مرجی از امور تبدیل می‌شوند که با هیچ پیوندی در کنار هم قرار نمی‌گیرند؛ اما از سوی دیگر هگل معتقد است این کار باید با کار فلاسفه گذشته، مانند کانت و اسپینوزا و پیروان آنها، نیز فرق داشته باشد؛ چراکه برهان‌های فلسفی به کار گرفته شده توسط آنها، به سبب تبعیت از روش ریاضی دکارت، تا اندازه زیادی به سمت برهان‌های هندسی میل کرده، در نتیجه همه آنها از ابتدا نتیجه را در دل خود مفروض می‌گیرند. به عبارت دیگر در این برهان‌ها بدون توجه به نتیجه نمی‌توان مراحل استدلال را ترتیب داد و آرایش مقدمات را به درستی در نظر آورد.

در اینجا می‌توان انتقادات هگل بر ضد برهان‌های رایج را چنین خلاصه کرد که: از نظر وی در این برهان‌ها مقدمه‌ها صرفاً فرض می‌شوند و اثبات نمی‌گردند؛ دودیدگر آنکه مقدمه‌ها حتی پس از اینکه نتیجه حاصل می‌شود، درست باقی می‌مانند؛ سه‌دیگر اینکه هر مرحله‌ای که در برهان طی می‌شود، توسط گام قبلی کاملاً تعیین نمی‌شود؛ بلکه صرفاً از این جنبه مورد نظر قرار می‌گیرد که نتیجه را ثابت کند؛ چهارم اینکه مقدمه‌ها و مراحل برهان حقیقتاً در نتیجه‌گیری دخالت ندارند؛ چراکه برای یک قضیه واحد برهان‌های مختلفی ارائه می‌شود و پنجم اینکه تغییراتی که در برهان صورت می‌گیرد تغییراتی نیستند که توسط ابژه برهان تحمیل شده باشد (Inwood, 1999, p. 226-27).

این انتقادات هگل را می‌توان انتقادی به ورود روش ریاضی در فلسفه دانست که پس از دکارت صورت می‌گیرد و بیشتر از آنکه در جهت آزادی و استقلال سوژه حرکت

کند، چونان مانع سنگینی، سوژه را از حرکت باز می‌دارد؛ در مقابل از نظر هگل فلسفه و روش فلسفی باید در جهت آزادی هر چه بیشتر سوژه حرکت کند؛ به یک معنا تمام هدف فلسفه هگل همین بازگرداندن آزادی به سوژه است. بنابراین هگل به هیچ وجه نمی‌تواند روش فلاسفه پیش از خود را تأیید کند؛ اما در این صورت وی چه شق ثالثاً می‌تواند در مقابل روش‌های شناخته‌شده «ترکیبی» و «تحلیلی» ارائه دهد؟

پاسخ به این پرسش‌ها یک سو نشان‌دهنده روش فلسفی درست از دیدگاه هگل خواهد بود و از سوی دیگر دربرگیرنده هسته اصلی تفکر وی نیز می‌شود. به عبارت دیگر روش فلسفی برای هگل پیوندی عمیق با محتوای فلسفی پیدا می‌کند. در اینجا دوگانگی میان صورت و محتوا، تنها به اعتبارات مختلف صورت می‌گیرد و از این طریق هگل از پیوند سست محتوا و صورت فلسفه‌های گذشته، به وحدتی آگاهانه در صورت و معنا حرکت می‌کند. اما آنچه پیونددهنده این دوگانگی‌هاست، دیالکتیک پیش‌رونده است؛ یعنی چیزی که می‌تواند مانند جانی در کالبد اندیشه‌های فلسفی به حرکت درآمده، آنها را در طرح هگل وارد کند. بنابراین ضرورت گذارهای روح در پدیدارشناسی، ضرورت دیالکتیک پیش‌رونده‌ای است که در ابتدای پدیدارشناسی وارد می‌شود و پس از آن در حرکتی توقف‌ناپذیر به پیش می‌رود تا به شناسایی مطلق نایل گردد. بنابراین ضرورت گذارهای روح، از طرح کلی هگل در مورد اندیشه فلسفی ناشی می‌شود. به همین جهت پیش از ورود به دیالکتیک به کارگرفته‌شده توسط هگل در پدیدارشناسی، باید خصوصیت اندیشه دیالکتیکی وی را بررسی کنیم.

دیالکتیک

برای درکی روشن از مفهومی که هگل از دیالکتیک می‌پرورد و از آن در منظومه فلسفی خود استفاده می‌کند، بهتر است آن را در تقابل با کار کانت قرار دهیم. کانت در بخش جدل استعلایی به ناتوانی خرد در وحدت صحیح بخشیدن به پدیدارها می‌پردازد. از دیدگاه کانت به کار گرفتن خرد موجب نتایجی نادرست می‌گردد. وی در بخش تعارضات از جدل استعلایی کتاب نقد اول، نشان می‌دهد که استفاده از خرد در مورد

پدیدارها چگونه به نتایجی متضاد منجر می‌شود؛ نتایجی که قابل جمع با هم نیستند و یکدیگر را نفی می‌کنند.

در مقابل، هگل معتقد است کانت فقط به جنبه منفی کارکرد خرد پرداخته است. از دیدگاه وی این تشخیص کانت بسیار ارزشمند است؛ اما به درستی به آن اهمیت داده نشده است و گام بعدی را که متضمن رفع این گسست است، برنداشته است. هگل در کتاب *دایرةالمعارف*، دیالکتیک خود را متضمن سه معنی می‌داند: فاهمه، خرد دیالکتیک و خرد ژرف اندیش: «از لحاظ صورت، قلمرو منطقی سه جنبه دارد: (الف) جنبه انتزاعی یا فهم، (ب) جنبه خرد نفی‌کننده یا دیالکتیکی، (ج) جنبه خرد اثباتی یا نظرورزانه» (Hegel, 2010, p. 125).

هگل دیالکتیک را شیوه‌ای می‌داند که در آن مفاهیم حاصل آمده‌ی فاهمه، به وسیله خرد نشان‌دهنده تضادی با خود خواهند بود که در مرحله بعد، توسط خرد، در معنای ترفع یافته بازیافته می‌شوند. در اینجا دیالکتیک هگلی در شکل مشهور خود ظهور یافته است؛ چنانکه از واژه مورد استفاده هگل برای جنبه نفی‌کننده خرد (دیالکتیک) برمی‌آید، از نظر وی دیالکتیک به صورت آشکار در نفی کردن خرد است که خود را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر فاهمه در تلاش برای به دست آوردن واقعیت، به ساخت مفاهیم خود اقدام می‌کند؛ اما خرد آن را نابسندیده نشان می‌دهد و به نفی آن می‌پردازد. پس از آن خرد به تضاد مفهوم فراهم شده توسط فاهمه میل می‌کند و در نهایت به مرحله‌ای بالاتر راه می‌یابد؛ اما نکته مهم اندیشه دیالکتیک در همان گام دوم ظهور می‌کند: خرد چگونه به نفی مفهوم اولیه می‌پردازد؟ خرد نابسندگی را چگونه تشخیص می‌دهد؟ از آنجا که بدون هیچ معیاری نمی‌توان به نفی چیزی پرداخت، باید معیاری را در پشت این نفی پیدا کرد، و این معیار چیزی جز تفاوت میان واقعیت و امکان نیست:

تفاوت میان واقعیت و امکان، مبدأ فرایندی دیالکتیکی است که در منطق هگل به هر مفهومی شمول می‌یابد [...] دیالکتیک، با این اعتقاد ژرف بسط می‌یابد که همه صورت‌های بی‌میانجی وجود - چه در طبیعت

و چه در تاریخ - نکوهیده‌اند؛ زیرا این صورت‌ها نمی‌گذارند تا چیزها

آنچه می‌توانند، باشند.» (مارکوزه، ۱۳۸۸، ص. ۸۵)

بنابراین دیالکتیک از یک فاصله حکایت می‌کند؛ اما آیا این فاصله‌ای میان وهم و واقعیت نیست؛ چون در واقعیت آنچه بالفعل موجود است، کسی شکی نمی‌کند؛ اما آنچه صورت نهایی است، واقعیتی است که هنوز محقق نشده است؟ پاسخ هگل به این سؤال منفی است. از نظر وی آنچه واقعی است، نیروی است که به نفی این موجودیت می‌پردازد. از دیدگاه وی موجوداتی که تحقق پیدا کرده‌اند، تنها بهره‌ای از واقعیت برده‌اند و تا زمانی که در این دگرگونی وارد می‌شوند، به واقعیت نهایی دست نیافته‌اند. با این حساب آنچه واقعی است، نفی است. نفی نیروی حقیقی است که از واقعیت حکایت می‌کند و نه اثبات: «نفی، که هر چیزی آن را در خود دارد، پیش‌درآمد واقعیت هر چیز است. نفی حالتی از محرومیت است که شناسا(سوژه) را به چاره‌جویی می‌کشاند. بدین‌سان، نفی خصلتی مثبت دارد.» (مارکوزه، ۱۳۸۸، ص. ۸۵)

با توجه به این توضیحات دیالکتیک نه تنها بیان‌کننده فلسفه حقیقی است، بلکه سازنده حقیقت سوژه نیز هست. به عبارت دیگر سوژه چیزی است که نفی می‌شود و با این نفی، در جهت جدیدی به حرکت درمی‌آید. بی‌گمان آنچه نفی را پاسخ می‌گوید و برای آن به چاره‌جویی می‌پردازد، سوژه است. سوژه هرچه خردمندتر باشد با نفی‌های گوناگون‌تری مواجه می‌شود و در تقابل با آنها نیروی درونی خود را بیشتر برمی‌انگیزد. این انگیزش چیزی است که واقعیت را بالفعل می‌کند. اما نفیبه‌تنهایی به اثبات منجر نمی‌شود. به عبارت دیگر، سالبه به انتفای موضوع صادق است و برای همین منظور حتماً باید موضوع آن از واقعیت بهره‌ای برده باشد تا به اثبات منجر شود؛ از دیدگاه هگل اساساً هیچ سالبه‌ای به انتفای موضوع تشکیل نمی‌شود. به بیانی دیگر تا «کل»ی در پشت واقعیت شکل نگرفته باشد، نفی صورت نمی‌گیرد. سالبه به انتفای موضوع از نظر هگل افسانه‌ای در جهت تعمیق شکاف میان واقعی و حقیقی است. پس اگر همواره «کل»ی در هر «نفی» حاضر است، نفی هر چیز، چیزی معین خواهد بود. در اینجا ممکن است اشکالی صورت بگیرد به این مضمون که این قاعده حتی با پذیرفتن «کل» نهان‌شده در

پشت «نفی» مشخص، همواره چیز معینی را به دست نمی‌دهد. به عبارت دیگر چنین مطلبی در مورد اضدادی که جفت هستند، صحیح است؛ اما در نظام اضداد غیروابسته چنین مطلبی درست به نظر نمی‌رسد.

به عنوان مثال می‌توان به نمونه‌ای که آلن وود آن را بررسی می‌کند اشاره کرد. در نظام رنگ‌ها، رنگ‌های مختلفی وجود دارند که با یکدیگر جفت نیستند. در این صورت برای رنگی مانند قرمز چه می‌توان گفت؟ پاسخ همان نظام کلی است که به آن اشاره شد؛ یعنی اگر «کل»ی که آن را به عنوان نظام خود در نظر گرفته‌ایم متفاوت باشد، به جواب‌های متفاوتی می‌رسیم. به عبارت دیگر گرچه در اینجا مانند اضداد جفت، پاسخی کاملاً معین وجود ندارد، ولی «شرایط اولیه»ای که همان چارچوب «کل»ی است که در پس پشت این سؤال قرار دارد، جواب را متعین می‌کند. در این صورت در مورد مثال یادشده، اگر «نظامی» از رنگ‌های مکمل را در نظر بگیریم، پاسخ ما «آبی»، و اگر شراب‌های فرانسوی را در ذهن داشته باشیم، پاسخ سفید خواهد بود (وود، ۱۳۹۱، ص. ۳۶۵).

با این توضیحات اگر هگل به واقع دیالکتیک را به کار بسته باشد، «ضرورت» مورد نظر وی در پدیدارشناسی نیز روشن می‌شود؛ ضرورتی فرسخت و انکارناپذیر که با فرض شرایط اولیه و گذار محتوم واقعیت به ضد خود به ضرورتی منطقی تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر اگر ما چارچوب هگلی را بشناسیم و نقطه آغاز کتاب پدیدارشناسی را نیز بخوانیم، باید بتوانیم به همان مراحل و همان نتایجی برسیم که در آن کتاب به دست آمده است. پر واضح است که چنین کاری تقریباً غیرممکن است.

شاید با شروع کردن به خواندن مراحل مختلف پدیدارشناسی، در ابتدا گذارها برای ما نیز ضروری جلوه کند؛ اما وقتی به برخی مراحل سیر روح می‌رسیم، گویی در خلای عمیق فرو می‌رویم و ارتباطمان با کتاب قطع می‌شود. یکی از آن مراحل که همواره مورد توجه شارحان قرار گرفته است، گذار روح در مرحله خرد، در زیربخش خرد مشاهده‌ای است. روح در این مرحله پس از گذر از مشاهده طبیعت از طریق مفاهیم و

قوانین، به بررسی ارگانسیم‌های زنده می‌پردازد و سپس منطق صوری و روانشناسی را مورد بررسی قرار می‌دهد. در این مرحله به‌ناگاه با چیزی روبرو می‌شویم که هرگونه تلاش برای مدلل ساختنش برای ما غیرممکن جلوه می‌کند؛ یعنی دو شبه‌علم^۲ «چهره‌شناسی»^۳ و «جمجه‌شناسی»^۴. اینکه واقعاً چگونه در اینجا ضرورتاً می‌توان به آن دو رسید، شاید به لحاظ نظری کاملاً غیرممکن باشد. فیندلی (Findlay) درباره‌ی کسانی که سعی می‌کنند گذار ضروری روح را در این قسمت مدلل و اثبات کنند، چنین می‌گوید: «آنان که می‌کوشند در گذارهای هگل ضرورت قاطع استنتاج را بیابند، بهتر است مطالب بالا را مورد تعمق قرار دهند؛ احتمالاً هگل در آنها به تمامی عذاب‌هایشان می‌خندد» (فیندلی و بریج، ۱۳۹۰، ص. ۱۳۷). فیندلی درباره‌ی گذر از این مرحله، اصطلاح "wave of dialectical wand" را به کار می‌برد که نشان از حرکت جادویی از این مرحله به مرحله‌ی بعد می‌کند.

ضرورت گذارهای روح

در اینجا سعی خواهیم کرد آراء و نظراتی را بررسی کنیم که به‌عنوان احتمالات معقول درباره‌ی ضرورت گذارهای روح در مواقف پدیدارشناسی می‌توان طرح کرد. سپس سعی خواهیم کرد با نشان دادن نقاط قوت و ضعف این نظرات، به پاسخی احتمالی دست پیدا کنیم.

هولگیت (Houlgate) معتقد است که باید تفکیکی را میان گذارهای روح در پدیدارشناسی و مواقف طی‌شده در کتاب منطق ایجاد کرد؛ چراکه براساس نظر وی گذارهای مواقف طی‌شده در منطق به‌سبب رسیدن روح به شناسایی مطلق و وحدت سوژه و ابژه، کاملاً درون‌باشنده و منطقی است؛ حال‌آنکه گذارهای روح در پدیدارشناسی از چنین ویژگی‌ای بهره نمی‌برد. هولگیت براساس نتایج کار فیندلی، ضرورت‌های منطقی سه‌گانه‌ی هستی-درخود، هستی-برای‌خود و کلیت را به کار می‌برد (Houlgate, 2005, p. 55-56) و بر این مبنا معتقد است اساساً ضرورت نه از جانب سوژه، بلکه از جانب ابژه، باعث حرکت دیالکتیکی می‌شود؛ زیرا این ابژه است

که نابسندگی مفاهیم و طرح‌های سوژه را نمی‌پذیرد و در نتیجه ضرورتاً صورت منطقی‌اش برای سوژه تغییر می‌کند.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که هولگیت ضرورت را به نحو منطقی در نظر گرفته است (فارغ از این مطلب که ضرورت را در ناحیهٔ ابژه قرار داده است) و در نتیجه به اصالت دادن به طرح کلی دیالکتیک که در بالا به آن اشاره شد بسنده کرده است؛ حال آنکه ما در بخش «ضرورت منطقی» نشان دادیم که پذیرش این مطلب ما را با چه مشکلات عدیده‌ای در گذارهای روح مواجه می‌کند. نظر هولگیت را می‌توان نظریهٔ سنتی نام داد که شارحان اولیهٔ هگل کم‌وبیش پذیرفته‌اند. به عنوان مثال مک تاگارت (Mc taggart) در فصل چهارم از کتاب بررسی‌هایی در دیالکتیک هگلی، تمام تلاش خود را در جهت هرچه بیشتر منسجم کردن کار هگل صرف می‌کند که این تلاش وی نشان از پذیرش دیدگاهی دارد که در قسمت قبل با نام ضرورت منطقی از آن یاد کردیم (فیندلی و بریج، ۱۳۹۰، ص. ۸۹).

برخلاف هولگیت، فیندلی مخالف سرسخت هر نوع نظریه‌ای است که گونه‌ای از ضرورت منطقی را به کار هگل نسبت دهد. به عبارت دیگر وی از جنبهٔ سلبی ضرورت منطقی را قابل بازآفرینی بر اساس استدلال‌های هگل نمی‌داند. از نظر وی هگل در به کار بردن دیالکتیک یکسان عمل نمی‌کند و همین امر موجب می‌شود نتوان چنین ضرورتی را در کار وی مشاهده کرد. از دیدگاه وی اگر به طور کلی طرح سه‌گانه‌ای را که در قسمت‌های قبل توضیح داده شد، به عنوان طرح کلی، و نه اصلی اساسی و تخطی‌ناپذیر برای کار هگل در نظر بگیریم، و سپس سعی کنیم به این وسیله به ارزیابی کار وی پردازیم، به نتایجی متضاد با یکدیگر دست می‌یابیم (Findlay, 1993, p.73).

از جنبهٔ ایجابی نیز، فیندلی به جستجو برای یافتن نوعی ضرورت برای گذارهای روح در پدید/ارشناسی می‌پردازد که با گفته‌های هگل هماهنگ گردد. وی پس از تلاش در این جهت، از نوعی ضرورت نامتعیین نام می‌برد که از دیدگاه وی می‌توان در آثار هنری بازیافت:

«مطالعه‌ای از عمل دیالکتیکی هگل نشان خواهد داد که علی‌رغم [آنچه] وی ممکن است دربارهٔ ویژگی ضروری علمی آنها بگوید، گذارهای وی تنها به این معنای صرفاً نامعین، ضروری و گزیرناپذیر هستند که ضرورت و گزیرناپذیری در کار هنری وجود دارد» (Findlay, 1993, p.74).

در همان اثر فیندلی، بیانی دیگر از ضرورت گذارهای روح در پدیدارشناسی هگل وجود دارد که با نظر اولی که از او نقل کردیم، متفاوت است. البته چنین نیست که فیندلی این دیدگاه را با دیدگاه قبلی متفاوت بداند؛ بلکه ما این وجه از تفسیر وی را برجسته‌تر کرده، به‌عنوان دیدگاهی متفاوت مطرح می‌کنیم.

در این دیدگاه فیندلی حرکت خود را در جهت نفی «ضرورت» منطقی با شدت بیشتری دنبال می‌کند و درنهایت به نفی هرگونه «ضرورت» می‌رسد. بر این اساس فیندلی بین پاره‌های مختلف پدیدارشناسی هیچ مفهوم پیونددهنده‌ای نمی‌یابد؛ ولی درعین حال سعی می‌کند تا این نتیجه را نیز طرد کند که منظومه‌ی هگل مانند کشکولی است که از درون آن در هر لحظه هر چیز غیرمنتظره و عجیب و غریب ممکن است بیرون بیاید. وی برای رفع این توهم، میان پاره‌هایی که در کنار هم قرار می‌گیرند، نوعی «ضرورت» تشخیص می‌دهد؛ اما این «ضرورت» را با ضرورت عینی متفاوت می‌داند (Findlay, 1993, p.74). به عبارت دیگر وی در این جا منکر وحدتی می‌شود که بتوان آن را در تمام لحظات پدیدارشناسی تشخیص داد. البته چنانکه گفتیم این عدم وحدت سبک، از دیدگاه وی باعث هرج و مرج پدیدارها نمی‌شود.

در اینجا به نظر می‌رسد فیندلی از مفهوم «شبهات خانوادگی»^۵ استفاده می‌کند که نخستین بار ویتگنشتاین آن را معرفی کرده است. با توجه به این مفهوم ویتگنشتاینی، درک آنچه فیندلی می‌خواهد بگوید، آسان‌تر می‌شود. بر پایهٔ این دیدگاه، ضرورت بخش‌های مختلف پدیدارشناسی، شبهات‌های فراوانی به یکدیگر دارند، و همین شبهات که در بخش‌های مختلف، متفاوت است، القای نوعی از وحدت سبک می‌کند؛ اما نه وحدتی ذاتی؛ بلکه وحدتی تشابهی. به‌عنوان مثال ممکن است ضرورتی که در

دیالکتیک بخش «آگاهی» دیده می‌شود، از جنبه‌های مختلف با «ضرورت» دیالکتیکی بخش «مذهب» یکسان باشد، و از جنبه‌های دیگر متفاوت؛ ولی همین جنبه‌های متفاوت این بخش ممکن است باعث تشابه آن به بخش «خرد» شود.

برطبق این تفسیر، ممکن است ضرورت موجود در بخش «آگاهی» را ضرورت منطقی، و ضرورت موجود در بخش «مذهب» را ضرورتی اخلاقی، و ضرورت‌های بخش‌های دیگر را از نوع متفاوتی بدانیم، و در پایان پدیدارشناسی با انواع مختلفی از «ضرورت»ها در کنار هم، مواجه باشیم؛ اما همین ضرورت‌های مختلف، درعین حال، نوعی از وحدت را در عین کثرت نشان می‌دهند؛ البته وحدتی که ناشی از وجود ذاتی مشترک میان آنها نیست.

یکی دیگر از کسانی که به این جنبه از کار هگل توجه نشان می‌دهد، لاور (Lauer) است. وی نیز به لحاظ نفی ضرورت منطقی در دیالکتیک هگلی، با فیندلی هم‌نظر استو معتقد است اینکه ما به دنبال «ضرورت»ی منطقی در دیالکتیک هگلی، به‌طور عام، و روند حرکتی روح، به‌طور ویژه، پردازیم، نشان از درک نادرست ما از نظام هگلی دارد. از نظر وی انتقادات هگل بر فاهمه، که در نزد کانت در نقد اول بر صدر می‌نشیند، به‌طور آشکار ما را از جستجوی «ضرورت»ی منطقی باید بر حذر بدارد؛ چراکه چنین «ضرورت»هایی کار فاهمه‌اند و نه خرد.

از سوی دیگر لاور معتقد است، پذیرش دیدگاه فیندلی باعث سست شدن بیش از حد ساختار پدیدارشناسی می‌شود و این امر از دیدگاه لاور با سبک هگل در پدیدارشناسی هماهنگ نیست. بنابراین لاور از یک سو باور دارد که ضرورت منطقی را به‌هیچ وجه نباید از هگل انتظار داشت، و از سوی دیگر آزادانه بودن بیش از حد تفسیر فیندلی را نیز نمی‌پذیرد. در اینجا برای اینکه بتوان به تفاوت دیدگاه فیندلی و لاور بهتر احاطه پیدا کرد، باید به این نکته توجه کرد که از دیدگاه لاور، مسیر روح در پدیدارشناسی «بی بدیل» است، و به همین جهت می‌توان مسیرهای دیگری برای روح در رسیدن به مقصد نهایی آنقائل شد.

در ادامه این انتقادات، لاور سعی می‌کند تا ضرورت هنری را که فیندلی بیان می‌کند، با استحکام بیشتری همراه سازد و به همین منظور توجه خود را بر جنبه «وحدت» اثر هنری متمرکز می‌کند و تلاش می‌کند تا «ضرورت هنری» را از «نامتعین» بودن که فیندلی به آن نسبت می‌دهد، رها کند. لاور معتقد است «ضرورت» هنری چیزی است که در آثار هنری دیده می‌شود؛ اما این نوع «ضرورت» این قابلیت را ندارد که بتواند به نحو صوری بیان شود. همان‌گونه که بیننده یک اثر هنری، نوع ضرورتی را میان اجزاء آن اثر تشخیص می‌دهد، اما نمی‌تواند آن را دقیقاً بیان کند. با این حال، این بیننده درمی‌یابد که هر جزء در ارتباط با اجزاء دیگر و نهایتاً در ارتباط با کل دارای گونه‌ای ایجاب است که با جانشینی آن با عنصری دیگر زیبایی اثر از بین می‌رود. در اینجا ممکن است، کسی چنین ضرورتی را ضرورتی روان‌شناسانه بخواند. در پاسخ به چنین بیانی باید توجه داشته باشیم، عدم قابلیت مفهوم‌سازی ضرورت هنری به معنای نفی آن نیست؛ به این دلیل کاملاً ملموس که با تغییر هر یک از اجزای آن اثر هنری، بیننده به سرعت آن را «نازیا» و به بیانی بهتر، دارای نوعی کمبود تشخیص می‌دهد (Lauer, 1977, p. 34-5).

در انتهای این طیف از ارزیابی ضرورت و یقین در پدیدارشناسی هگل، کوفمان قرار می‌گیرد. وی نیز همانند فیندلی و لاور هر گونه «ضرورت» منطقی در پدیدارشناسی هگل را مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ ولی در این زمینه از آنان پیشی می‌گیرد و با لحنی تندتر سخن می‌گوید. از نظر وی گذارهای روح در پدیدارشناسی به هیچ وجه با گفته‌های هگل که آنها را ضروری می‌داند، منطبق نیست. کوفمان معتقد است اساساً آنچه سبب همه‌ی این مشاجرات شده است، ادعاهای خود هگل و سبکی است که وی به کار می‌گیرد. از نظر کوفمان، هگل در آثار خود و به‌ویژه پدیدارشناسی، در صدد القای «ضرورت» و سبک علمی است، نه ایجاد واقعی و تبعیت از آن. کوفمان پدیدارشناسی را بیش از هر اثر دیگری متأثر از توهم «ضرورت» می‌داند، و آن را ناشی از ادامه سنت فلسفی کانت می‌داند که هگل تحت تأثیر آن قرار دارد (کوفمان، ۱۳۹۰، ص. ۳۲۱).

در اینجا باید توجه داشت منظور کوفمان از صفت «علمی»، برداشتی است که از خود هگل وام گرفته شده و تقریباً به معنای «یقینی» است. ریچارد نورمن درباره این اصطلاح که در آثار هگل به کار رفته است، چنین می گوید:

«استفاده هگل از واژه "علم" نیازمند توضیح است. [این کاربرد] از کاربرد معمول انگلیسی [در این جا فارسی] واژه "علم" وسیع تر است؛ [کاربردی] که به علوم طبیعی و حوزه های دیگری از شناخت محدود می شود؛ تا جایی که [این حوزه ها] طبق علوم طبیعی مدل سازی شده اند... به سادگی باید بگوییم که وی این واژه را به معنای "دانش نظام مند و دقیق واقعیت" به کار می برد» (Norman, 1998, p. 27).

برخلاف گفته کوفمان، توجه هگل به ضرورت و یقین تنها ناشی از تأثیرپذیری از کانت نیست؛ بلکه اساساً فلسفه آلمانی، به دلایل تاریخی، کمتر از فلسفه فرانسوی و انگلیسی توانست به یکباره با سنت مدرسی قطع رابطه کند و به جای شتاب در قطع این سنت تاریخی، با حساسیت بیشتری آن برخورد کرد. ژیلسون این توجه به سنت اسکولاستیک را، برخلاف کوفمان، سبب قوام فلسفه آلمانی می داند و معتقد است همین توجه به سنت اسکولاستیک سبب شده در دوره ای که در انگلیس و فرانسه هیچ فیلسوف بزرگی ظهور نکرد، آلمان آوردگاه غول های بزرگ تاریخ فلسفه شود (ژیلسون، ۱۳۸۹، ص. ۲۲۹). در عین حال باید توجه داشت که دل مشغولی هگل به «ضرورت»، نه ناشی از رسوخ سنت فلسفه اسکولاستیک، که ناشی از درکی از فلسفه است که باعث فاصله گرفتن آن از هنر و سایر رشته ها می شود. بر همین مبنا، هگل هنر و فلسفه را از یکدیگر تفکیک می کند و معتقد است که اگرچه مطلق در هنر ظهور می یابد، ولی این ظهور، برخلاف تجلی مطلق در فلسفه، به تمامی صورت نمی گیرد. در مقابل این ظهور مطلق در هنر، تجلی آن در فلسفه به حد اعلای خود می رسد. صرف نظر از این بحث، کوفمان در پایان این مباحث نتیجه می گیرد که «آنچه برای ما باقی می ماند، دریافت شاعرانه [از پدیدارشناسی] است» (کوفمان، ۱۳۹۰، ص. ۳۵۲).

از بررسی نظرات شارحان هگل می‌توان به یک طیف دست یافت که نشان‌دهنده دو حد متضاد است. در یک سوی این طیف تفسیر منطقی از ضرورتِ موردنظر هگل قرار دارد و در سوی دیگر، نفی هرگونه ضرورت به معنای رایج در فلسفه و منطق. اما اینکه دقیقاً یکی از دو سر این طیف درباره گذارهای روح در پدیدارشناسی صادق باشد، چنانکه نشان دادیم، صحیح نیست. بنابراین ضرورتِ موردنظر، لاجرم در جایی میان این دو حد کرانی قرار می‌گیرد. از سوی دیگر به نظر می‌رسد، چنانکه فیندلی در تفسیر دوم به آن اشاره می‌کند، ضرورت گذار روح در کتاب پدیدارشناسی در برهه‌هایی پررنگ و در موافقی کم‌رنگ است؛ اما این امر بدین معنا نیست که با ضرورت‌های متفاوتی مواجه هستیم؛ بلکه ظهور و خفای امر واحدی است که در پدیدارشناسی اتفاق می‌افتد. در پایان این قسمت باید اضافه کرد، اینکه اندیشه یک فیلسوف را بتوان به تمامی مفهوم کرد و آن را بدون هیچ‌گونه تضاد و ناسازگاری عرضه کرد، امری است که در بیشتر موارد ممکن نمی‌شود، و این مطلب تنها به هگل اختصاص ندارد؛ بلکه تقریباً تمامی فلاسفه بزرگ، از افلاطون و ارسطو گرفته تا کانت، را در بر می‌گیرد. بنابراین اگر در اینجا سعی در توضیح ضرورت گذارهای روح در پدیدارشناسی می‌شود، اصلاً بدین معنا نیست که مدعی توضیح تمام موارد و بخش‌های این اثر هگل هستیم؛ بلکه تلاشی که در اینجا صورت گرفته است، در جهت نزدیک‌تر شدن به دیدگاه موردنظر وی بوده است.

آنچه مسلم است این است که در مسیر پدیدارشناسی، گاه با گام‌هایی یقین‌بخش و محکم و گاه با گام‌هایی لرزان و مشکوک مواجه می‌شویم. بنابراین نظریه‌ای که بخواهد ضرورت تمام این گذارها را در بر بگیرد، با یکی از دو محذور زیر مواجه می‌شود: یا از برخی موارد صرف‌نظر می‌شود و یا اینکه با در برگرفتن تمام موارد، آن نظریه آن قدر کلی می‌شود که هر چیز غیرضروری را نیز ضروری می‌داند. اما این ناشی از نظرگاهی است که هگل برای نگاه به امور برمی‌گزیند؛ یعنی سعی در گنجاندن همه امور در دل نظریه‌ای واحد و سعی در واحد دیدن ظهورات این عالم به گونه‌ای که همه با هم به سوی هدفی غایی حرکت می‌کنند. حال اگر هگل بخواهد از بخشی از این «کل» به سوی

خود آن پیشروی کند، لاجرم حرکتی از واقعیت به واقعیت کرده است. در اینجا ابتدا و انتها بر هم قرار گرفته است. با این دید، بهتر می‌توان فهمید که چرا پیشگفتار پدیدارشناسی در حقیقت پسگفتاری است که باید آن را پس از تکمیل سلسله‌صور پدیداری در انتهای پدیدارشناسی خواند، و پس از خواندن آن دوباره گام‌های طی شده را بررسی کرد. از منظر هگل ضرورت در دل گزاره قرار نمی‌گیرد؛ بلکه در دل واقعیتی است که گزاره محمل حقیقی آن نیست: «جای حقیقت در میان قضیه نیست؛ بلکه در دستگاه پویای احکام ژرف‌اندیشانه است که در آن، هر حکم واحدی، باید به وسیله حکم دیگر تصعید شود، تا آنکه تنها کل، فرایند حقیقت را باز نماید» (مارکوزه، ۱۳۸۸، ص. ۱۱۹).

دو دیگر آنکه «ضرورت» هگلی، با توجه به مطلب پیشین، ضرورتی تماماً متکی بر بنیادهایی ضروری نیست؛ بلکه «ضرورت»ی است که در هر مرحله بر تمامی مراحل قبل و حتی بعد متکی است. به بیان دیگر اگر، تمامی طرح هگلی را در سر نداشته باشیم، در هر مرحله پدیدارشناسی وامی‌مانیم و نمی‌توانیم به مرحله بعد گذر کنیم، و از سوی دیگر، اگر تمامی طرح هگلی را دریابیم، دیگر نیازی به گذار ضروری نخواهد بود. به عبارت دیگر گویی با یک «دور» مواجه هستیم. بی‌شک چنین «دور»ی در کار هست؛ اما «دور»ی باطل در اینجا رخ ننموده است؛ بلکه «دور»ی به اندیشه فلسفی گام نهاده است که دوایر آن بر هم منطبق نیست؛ چرخ‌واره‌ای که در هر مرتبه دور زدن، مرکز آن اندکی به بالاتر حرکت می‌کند.

سه دیگر باید به هدفی که هگل از بیان کردن «ضرورت» دارد، توجه کرد. برخلاف نظر کوفمان، هگل در صدد القای «ضرورت» بر اساس سبک کانت نیست؛ بلکه عامدانه سعی می‌کند بیشترین فاصله را از وی بگیرد. گسست از سبک کانت یعنی گسست از سنت فلسفی غرب؛ اما این گسست، گسستی همه‌جانبه نیست. از سوی دیگر، هگل به شدت تحت تأثیر رمانتیسم آلمانی است؛ اما دلدادگی بی‌بصیرت نیست که تمام و کمال به آن وفادار باشد؛ با این حال همواره به جانب آن کشیده می‌شود. در تمام بیانات

هگلی، به‌ویژه در پدیدارشناسی، می‌توان چنین لحنی را احساس کرد؛ احساس شاعری که نمی‌خواهد شاعری کند و همین امر به بیان او حالتی مخصوص می‌دهد. شاید عبارتی که اسکروتون آورده است، بهتر بتواند این تأثیر را نشان دهد: «روح رومانتیسم متأخر در سیستم هگلی جای می‌گیرد و حتی غامض‌ترین اظهارات وی نوعی تلخینا امیدکننده‌دارد» (Scruton, 1995, p. 208).

درعین حال هگل بی‌توجهی به سنت فلسفی و گسست کامل از آن به سمت رمانتیسم ناب را به‌هیچ‌عنوان نمی‌پذیرد. به‌عبارت‌دیگر وی، در عین توجه به هر دو جریان، سعی می‌کند راهی میانه بیابد و از افتادن به دامن هر یک از آنها خودداری کند. با وجود این در پدیدارشناسی این موضوع همواره رعایت نمی‌شود. در برخی لحظات رمانتیسم با قدرت بیشتری ظهور می‌کند و همین امر سبب می‌شود دیدگاهی که به‌دنبال «ضرورت» عینی است، نتواند با آن همراهی کند. با این تفاسیر، هگل در کتاب پدیدارشناسی درصدد آغاز «راه»ی نو برای فلسفه است؛ راهی که از سنت فلسفی عبوس و برهان‌های رایج ضروری درعین حال غیریقین‌آور فاصله داشته باشد.

نتیجه‌گیری

هگل به روش فلاسفه قبل از خود معترض است که نتوانسته‌اند یقین و ضرورت را در برهان‌ها و استدلال‌ها و نوع فلسفه‌ورزی خود نشان دهند. از نظر وی با وضع مقدمه استدلال، منطق درونی آن باید مسیر استدلال را روشن کند و ما را گام به گام به پیش ببرد. بر این اساس هگل مسیر جدیدی را به سوی ناظر فلسفه می‌گشاید؛ مسیری که در آن ناظر به‌ناچار باید از میان صور پدیداری مختلف عبور کند. نیروی محرکه این سیر چیزی جز دیالکتیک درونی صور پدیداری نیست که به‌نحو ضروری روی می‌دهد.

در برخی از گذارهای روح در پدیدارشناسی، ضرورتی از جنس ضرورت منطقی می‌توان تشخیص داد و در برخی گام‌ها این ضرورت بیشتر به آنچه فیندلی از آن با عنوان «ضرورت هنری» یاد می‌کند، شبیه است؛ اینکه دقیقاً یکی از این ضرورت‌ها را به‌نحو فرسخت و انعطاف‌ناپذیر به تمام گام‌های روح در پدیدارشناسی داده شود، چندان

قابل دفاع نیست. در عین حال، این ضرورت را می‌توان ناشی از قرار گرفتن کار هگل در میانه کارهای فیلسوفان دوره روشن‌اندیشیو هنرمندان دوره رومانتیک دانست؛ امری که به دیدگاه و منظری وابسته است که هگل از آن به فلسفه می‌نگرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. Aufheben: به معنای رفع کردن است و مراد از آن نابود کردن، محو کردن و در عین حال حفظ کردن و نگهداری کردن است. منظور حاصلی است که از رفع چیزی به دست می‌آید. می‌توان واژه انگلیسی Sublate را به نحو تقریبی برای آن به کار برد (Inwood, 1999, p. 283).

۲. در دوره هگل، تلاش برای فهم وجود انسان برحسب بیان خارجی وجود درونی شخص، هسته پروژه محبوب هرمنوتیکی و نمادشناختی لواتر (Lavater) بود؛ کار فرهنگی‌ای که گوته و هردر و سومرینگ هم دنبال می‌کردند (Ferrini, 2009, p. 113).

۳. چهره‌شناسی (Physiognomy) که توسط لواتار رواج یافته بود، می‌کوشید تا تجلی‌های بارز فردیت انسان را در شکل‌ها و حرکات چهره و صورت یا در سبک گفتار و نوشتار بجوید (فیندلی و بریج، ۱۳۹۰، ص. ۱۳۵ و ۱۳۴).

۴. جمجمه‌شناسی (Phrenology): از منظر جمجمه‌شناسی گال (Gall)، اشکال اساسی چهره‌شناسی لواتار حذف مغز (Brain) بود (Ferrini, 2009, p. 115).

۵. Familienähnlichkeit آلمانی، معادل با Family resemblance انگلیسی.

۶. شلگل معتقد بود سه عامل عمیق‌ترین تأثیر را بر جنبش رومانتیسم داشته است: نظریه شناخت فیشته، انقلاب فرانسه و رمان مشهور ویلهلم مایستر، اثر گوته (برلین، ۱۳۸۸، ص. ۱۵۵).

منابع

- استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۸). *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.
- برلین، آیزیا. (۱۳۸۸). *ریشه‌های رومانیسم*، ترجمه رضا رضائی. تهران: نشر ماهی، چاپ سوم.
- فیندلی جان ن. و بریج، جان. (۱۳۹۰). *گفتارهایی درباره فلسفه هگل*، ترجمه حسن مرتضوی. تهران: نشر چشمه، چاپ دوم.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۸۹). *هستی در اندیشه فیلسوفان*، ترجمه سید حمید طالب‌زاده. تهران: حکمت، چاپ سوم.
- کوفمان، والتر. (۱۳۹۰). *کشف ذهن، ج ۱*، ترجمه ابوتراب سهراب، فریدالدین رادمهر. تهران: نشر چشمه، چاپ سوم.
- مارکوزه، هربرت. (۱۳۸۸). *خرد و انقلاب*، ترجمه محسن ثلاثی. تهران: ثالث، چاپ اول.
- نبوی، لطف الله. (۱۳۸۳). *مبانی منطق موجهات*. تهران: دانشگاه تربیت مدرس، چاپ اول.
- وود، آلن. (۱۳۹۱). *کارل مارکس*، ترجمه شهناز مسمی پرست. تهران: ققنوس، چاپ دوم.
- Ferrini, Cinzia. (2009). *Reason Observing Nature*, Kenneth R. Westphal (ed), *The Blackwell guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Blackwell.
- Findlay, J. N. (1993). *Hegel a re-examination*. Great Britain: Routledge.
- Hegel, G. W. Friedrich. (1969). *Science of Logic*, Trans. A. V. Miller. Humanity Books.
- ----- (2010). *Encyclopedia of the Philosophical Science in Basic Outline, Part 1: Sience of Logic*, Trans. Klaus Brinkmann and Daniel Dahlstrom. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Houlgate, Stephen. (2005). *An Introduction to Hegel Freedom, Truth and History*. United Kingdom: Blackwell.
- Inwood, M. J. (1999). *A Hegel Dictionary*. Great Britain: Blackwell.



-
- Lauer, Quentin. (1977). *Essays in Hegelian Dialectic*. New York: Fordam University Press.
 - Norman, Richard. (1976). *Hegels Phenomeology: A philosophical Introduction*. Sussex University Press.
 - Scruton, Roger. (1995). *A Short History of Modern Philosophy*. Routledge.