

دکتر سیدجواد امام جمعه‌زاده*

بایگاه‌کنش انقلابی انسان در اندیشه هگل

چکیده:

در این مقاله هدف آن است تا از جهان اندیشه هگل برای این پرسش کسب پاسخ شود که چه انگیزه بنیادینی انسان را به سوی پیکار با سامان سیاسی حاکم موجود و عمل انقلابی راه می‌برد. در این راستا نخست دیدگاه هگل درباره انسان‌شناسی بررسی و مراحلی که ذهن انسان برای رسیدن به خودآگاهی می‌پیماید، تبیین می‌شود. با شناخت دیدگاه هگل درباره انسان و با ابتناء به فرایند «خود آگاه شدن» آدمی در اندیشه او، انگیزه انسان برای دست یازیدن به عمل انقلابی آشکار می‌شود.

واژگان کلیدی:

کنش انقلابی، خودآگاهی، هویت مستقل، رابطه خدایگان و بنده

* عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

از همکاری صمیمانه آقای شهرام باقری که مرا در تهیه این مقاله یاری کردند بسیار سپاسگزار

می‌نمایم.

دیباچه

انقلاب پدیده‌ای است که در آن یک ملت به گونه‌ای همگام و یکپارچه برای واژگونی نظام قدرت حاکم بر جامعه خود و در افکندن سامانی نو پای به پهنه اجتماع می‌نهد. انقلاب رویدادی است که برای تحقق آن نیاز به عواملی مانند وجود شکاف میان جامعه و دولت، ایدئولوژی بسیج‌گر، رهبری و سازمان است. (۱) ولی از آنجا که انقلاب‌ها را در حقیقت انسان‌ها رقم می‌زنند اساسی‌ترین گام، شناخت انگیزه‌ای است که یک انسان به معنای کلی را و می‌دارد تا به صحنه بیاید و با به خطر انداختن جان خود در برابر نیروی قهریه قدرت حاکم، به سرنگونی قدرت موجود همت گمارد. بدین‌گونه برای انقلاب‌شناسی باید کار را با انسان‌شناسی آغاز کرد و این طرحی بوده که هگل فلسفه تاریخ خود را بر پایه آن استوار کرده است. او نخست دیدگاه خود را درباره مفهوم وجه تمایز انسان از دیگر موجودات پرداخته است و آن‌گاه با نگاهی تاریخی این وجه تمایز انسان از دیگر موجودات را سلسله جنبان رقم خوردن رویدادهای بزرگ اجتماعی و حرکت تاریخ دانسته است. برخلاف اندیشمندانی که انگیزه انسان را از دست زدن به شورش‌های انقلابی نیازهای اقتصادی و بسترهای مادی دانسته یا بر روی گرایش‌های غریزی انسان انگشت نهاده‌اند، هگل این انگیزه را درخواست انسان برای ارج و حرمت یافتن و شناخته شدن به عنوان وجود خودآگاه، اندیشنده و مستقل در اجتماع جستجو نموده است.

در جستجوی گوهر انسانی

فردریش هگل در سال ۱۷۷۰ میلادی در شهر اشتوتگارت آلمان در یک خانواده پروتستان مسلک چشم به جهان گشود. او تحصیلات عالی خود را در مدرسه الهیات شهر بینگن در دو رشته فلسفه و الهیات به انجام رساند و پس از آن از سال ۱۸۰۱ تا سال ۱۸۰۷ که شهر ینا به دست نیروهای ناپلئون به تصرف درآمد در دانشگاه این شهر به تدریس فلسفه پرداخت در پایان همین دوره یعنی در سال ۱۸۰۷ کتاب پدیدارشناسی روح را نوشت. البته پیش از این کتاب، هگل بیشتر نوشته‌های خود را درباره کلام مسیحیت به رشته نگارش درآورده بود. پس از آن در زمان اقامت خود در شهر نورنبرگ،

هگل کتاب‌های منطق خود را در میان سال‌های ۱۸۱۲ تا ۱۸۱۶ منتشر ساخت. او یک سال هم در دانشگاه شهر هایدلبرگ به تدریس فلسفه پرداخت و در همین مدت دایرة‌المعارف فلسفی را چاپ کرد. سرانجام او در سال ۱۸۱۸ به برلن رفت و کرسی استادی فلسفه را در دانشگاه این شهر به دست آورد و تا پایان زندگی در این جایگاه ماند. انتشار فلسفه حق نیز در آغاز همین دوره انجام گرفت. هگل در سال ۱۸۳۰ به ریاست دانشگاه برلن رسید و سرانجام در سال ۱۸۳۱ بر اثر بیماری وبا درگذشت. (۲)

مهم‌ترین کتاب هگل پدیدارشناسی روح است که با نثری دشوار و زبانی دیرپاب سامان‌یافته است. این کتاب که از شمار چند اثر برتر و استثنایی فلسفه معاصر غرب دانسته شده در حقیقت دارای دوبخش است. در بخش نخست او به بحث‌های شناخت‌شناسی پرداخته و سیر دستیابی انسان از یک آگاهی اولیه و بی‌واسطه به سوی خودآگاهی را بررسی نموده است. در بخش دوم با بیانی انتزاعی سیر حرکت ذهن و آگاهی آدمی در درازنای تاریخ و پدیدارهای تمدنی و فرهنگی آن باز نموده است. در واقع هگل در این کتاب به پشتوانه فرهنگ ژرف و اندوخته‌های گسترده ذهن خود، همراه با سال‌های متمادی تحقیق و تدریس به ژرف‌کاوی مرحله‌های گسترش شعور و آگاهی انسان، چه از لحاظ ذهنی و چه از لحاظ اخلاقی، فرهنگی، تاریخی و معنوی پرداخته است. به یک سخن، هگل در پدیدارشناسی دست به فراهم‌آوری ترازنامه‌ای از دانسته‌های بشر زده و با قرار دادن خود در فرازونشیب تکوین و پیدایش این معلومات کوشیده تا معنای درونی آن را دریابد و به تحقق آن یاری رساند. از همین رو کسی که توان خواندن این کتاب را یافته است گویی از لحاظی با نفس حماسه فرهنگ بشری روبه‌رو است و از لحاظی دیگر این برداشت در او پیدا می‌شود که با فهم این حماسه خود نیز در تحقق انباز خواهد بود. (۳)

در اینجا نیز برای فهم و دریافت دیدگاه فلسفی هگل درباره انسان و خواست‌های آن بر مطالب کتاب پدیدارشناسی و تفسیرهایی که از آن به عمل آمده به‌ویژه تفسیر الکساندر کوژه تکیه می‌شود.

بی‌گمان در فلسفه و به‌ویژه فلسفه سیاسی نقطه عزیمت اندیشه، بحث درباره ماهیت و نهاد انسان است. (۴) به سخن دیگر، مسئله اصلی در فلسفه خودشناسی یا

انسان‌شناسی است. (۵) و از همین رو بوده که در فلسفه هگل انسان و شناخت آن از جایگاهی زیربنایی و ریشه‌ای برخوردار شده است و در واقع «پدیدارشناسی روح در واپسین تحلیل، پژوهشی در انسان‌شناسی است.» (۶) چرا که هگل در پدیدارشناسی به شرح سیر و سلوک خرد پرداخته است ولی شرح فرایند گذار خرد بی‌توصیف تاریخ جهانی، شدنی نیست. بدین جهت پدیدارشناسی روح در عین حال تاریخ جهانی نیز هست. فهم تاریخ جهانی هم نیازمند فهم اجزاء و مواد سازنده آن است و مواد و مصالح سازنده تاریخ، انسان‌ها هستند. ولی به باور هگل انسان یک هستی مادی بی‌روح و اراده نیست. اگر خانه همانند دانسته شود انسان‌ها تنها خشت‌های این خانه نیستند بلکه معمار و سازنده آن نیز هستند. (۷) پس با توجه به آنچه گفته شد بحث درباره موضوع انسان از نگاه هگل در واقع چیزی به جز بحث در نفس فلسفه هگل نمی‌تواند باشد. از این رو در اینجا به بازگویی و تشریح شناختی که هگل از انسان به دست داده است پرداخته می‌شود. «انسان خودآگاهی است. او از خویشتن و از واقعیت و از شایستگی انسانی خویشتن، آگاه است و فرق اساسی او با حیوان، که از مرحله احساس ساده خود یا نفس فراتر نمی‌رود در همین است. انسان هنگامی از خویشتن آگاه می‌شود که نخست بار من می‌گوید.» (۸) رنه دکارت در تلاش فکری و فلسفی خود در راه دستیابی به یک نظام و سامان اندیشه‌ای مطمئن و اعتمادپذیر، بر آن شد که می‌باید در همه چیز شک کرد. اما او در این عمل متهورانه یعنی شک کردن در همه چیز نکته‌ای را دریافت که پایگاه رسیدن او به هدف شد و آن نکته از این قرار بود که دکارت با خود گفت من اگر در همه چیز شک کنم در این نکته نمی‌توانم شک کنم که شک می‌کنم پس چون شک می‌کنم در نتیجه می‌اندیشم و چون می‌اندیشم پس هستم. دکارت بر پایه چنین استدلالی بود که در برابر این پرسش که گوهر انسانیت در چیست پاسخ می‌داد گوهر انسانیت در اندیشیدن است. (۹) اما این پاسخ دکارت برای هگل خرسندکننده نبوده است. به ویژه آنکه دکارت بیشتر تلاش خود را برای فهم مفهوم اندیشیدن، به کار برد و آگاهی را گوهر انسانیت دانست و از خودآگاهی چیزی نگفت. بی‌گمان هستی انسان بی‌شناخت او از پیرامون محیط زندگی‌اش امکان‌ناپذیر است. ولی این هستی برای آنکه از خصلتی انسانی برخوردار شود، به خودآگاهی نیز نیاز دارد و انسان برای آنکه به خودآگاهی برسد به

خود نیازمند است. یعنی به چیزی که ویژه او باشد و به وی این توانایی را بخشد که من بگوید. (۱۰) بدین‌گونه هگل گوهر انسانیت را در خودآگاهی آن می‌داند، گوهری که سرچشمه خواست‌های اساسی و رفتار اجتماعی انسان قرار می‌گیرد. وی مرتبه‌هایی از آگاهی را برمی‌شمرد که ذهن انسان پیش از دستیابی به خودآگاهی آنها را می‌پیماید. آنها عبارتند از یقین حسی، ادراک، فاهمه یا عقل، که در زیر این مرحله‌ها تشریح می‌شوند، مرحله‌هایی که با تحقق خود زمینه را برای خودآگاه شدن انسان فراهم می‌کنند و به گوهر و نهاد انسان قوام و استواری می‌بخشند.

ویژگی کلی ذهن انسان سوژه یا فاعل و شناسا بودن آن است. ذهن انسان با برکشیدن و انتزاع خویش برآن می‌شود تا پدیده‌های بیرون از خود را به‌عنوان ابژه‌ها یا عینیت‌هایی بیرونی متعلق شناخت خویش قرار دهد و درباره آنها آگاهی و شناخت به دست آورد. هگل به تشریح همین فرایند شناخت از پایین‌ترین پایگاه آن تا بالاترین مرتبه آن پرداخته و تعریف خود از انسان یعنی موجودی دارای خودآگاهی را از نتیجه این فرایند شناخت به دست داده است. او درجه‌های رسیدن انسان به آگاهی را دارای سه مرحله یقین حسی، ادراک و فهم یا عقل دانسته است که پس از رسیدن آدمی به آگاهی او به سوی خودآگاه شدن گام برمی‌دارد.

الف- یقین حسی

یقین حسی نامی است که هگل به آن‌گونه از شناخت داده است که ادعا دارد، یک عین بیرونی را به هم عنوان یک مورد منفرد و جدای از دیگر عینها و هم به‌طور مستقیم و بی‌واسطه ذهنی و مفهومی متعلق شناخت خویش قرار می‌دهد و از راه حس و تجربه درباره آن شناخت به‌دست می‌آورد. از دیدگاه باورمندان به روش یقین حسی، چون در بحث شناخت عینیت‌های بیرونی جدای از ذهن ما، بیگانه از آن و در برابر آن ایستاده‌اند پس باید آنها را به‌دور و پیراسته از مفهوم‌های ذهنی و کلیات عقلی مورد شناسایی قرار داد و این درست‌ترین و اعتمادبخش‌ترین راه شناخت پیرامون است. به‌طور کلی می‌توان گفت که روش یقین حسی در ادعای خود برای رسیدن به شناخت درست، بر دو پایه استوار است. ۱- عین خود چیزی بی‌میانجی است و ۲- پیوند ذهن به عین پیوندی

مستقیم است. بی میانجی بودن عین مایه فردی بودن آن است و امکان می دهد که عین را این یا آن بنامیم. مستقیم بودن پیوند ذهن با عین مستلزم این است که عین مستقیماً به آگاهی ما درآید یعنی شعور ما بی میانجی دریاید که عین چیزی موجود و حاضر است. برخلاف هنگامی که ذهن وجود چیزی را به یاری دلیل درمی یابد.

در اینجا میان ذهن متفکر و موضوع آن هیچ چیزی میانجی نمی شود. (۱۱) به طور کلی اینگونه از شناخت یعنی یقین حسی نه تنها از سوی یک شعور عادی و عامی، درست و اطمینان بخش به شمار می رود بلکه از سوی برخی اندیشمندان و فیلسوفان مانند جان لاک معتبر شناخته می شود. پاره‌ای مسلک‌ها مانند اثبات‌گرایی نیز آن را شناسایی مستقیم و بی واسطه و در نتیجه یقینی و کاملاً دارای اعتبار دانسته‌اند. (۱۲)

از دیدگاه هگل یقین حسی، شناختی خام و سطحی است که با خویشتن در تضاد است زیرا این شناخت از ناحیه متعلق شناسایی تنها بیانگر آن چیزی است که قابل اشاره به این می باشد (یعنی اشاره کردن به یک عینیت منفرد مشخص) و از دیدگاه فاعل شناسایی باز فقط دلالت به این من می کند (یعنی من جزئی فاعل شناسا). شناخت در اینجا در حد شیئی جزئی و من جزئی است در حالی که در حد من جزئی و عینیت جزئی نمی توان به شناخت دست یافت، چراکه هر مورد منفرد و جزئی چه شناسا و چه شناسه خود در پرتو مفاهیم کلی معنا می یابند و شناخت پذیر می گردند. برای بیان روشن تر آنچه یاد شد می توان گفت:

هنگامی که یک فاعل شناسا می خواهد درباره یک شیئی مشخص شناخت به دست آورد اساسی ترین پرسشی که مطرح می کند این است که این شیئی چیست؟ در مشخص و ممتاز شدن شی مورد نظر در این پرسش دو مفهوم کلی اینجا و اکنون مطرح است که با ظرفیت زمان بخشیدن شیئی شیئی می شود، برای توضیح بیشتر مثالی را که خود هگل در کتاب پدیده شناسی در این باره آورده است بیان می شود. من می گویم که اکنون شب است و فردای آن شب می گویم اکنون روز است. در این مثال دیده می شود که اکنون نه شب است و نه روز و با نفی آن دو است که اکنون، اکنون شده است، اکنون همراه شب و اکنون همراه روز برای آنکه اکنون باشد باید شب و روز را نفی کند و مفهوم کلی آن تنها هنگامی به دست می آید که مقید به شب و روز نباشد ولی در عین حال هر اکنونی به

یاری همین اکنون کلی است که دریافته می‌شود. پس مشخص شد که اکنون به خودی خود یک مفهوم کلی است که با آن زمان‌های جزئی مشخص و نموده می‌شوند.

همین استدلال را برای نشان دادن کلی بودن اینجا نیز می‌توان به کار برد. مثلاً می‌گوییم در اینجا یک درخت است و آن‌گاه از آن درخت روی برمی‌گردانیم و برای ما در اینجا دیگر درخت نیست بلکه مثلاً در اینجا خانه‌ای هست پس اینجا به خودی خود غیر از آن خانه و درخت است. بدین‌گونه مفهوم کلی هستند که من شناسنده در شناخت عینیت جزئی و منفرد به آنها دست می‌یازد.

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که من شناسنده جزئی نیز در پرتو یک من کلی معنا و قوام دارد. انسان در هر تجربه‌ای که از خود دارد من شناسنده مشخص را بر پایه من شناسنده کلی به دست می‌آورد. با توجه به مثالی که پیشتر زده شد می‌توان گفت من نخست درخت و سپس خانه را می‌بیند درخت جای خود را به خانه داده و من اول مبدل به من دوم می‌شود. ولی سرانجام این خود من است که با نفی درخت و خانه در واقع منهای جزئی را نفی نموده و در کثرت، وحدت خود را باز می‌یابد و نگاه می‌دارد. پس هر من جزئی در بیان خود به من کلی تکیه دارد از این رهگذر برخلاف ادعای یقین حسی من جزئی به واسطه من کلی دست به شناخت می‌زند. (۱۳) گذشته از آنکه گفته شد تحقق شیبی بودگی یک شیبی تنها در چهارچوب زمان و مکان و به واسطه مفهوم‌های اینجا و اکنون امکان‌پذیر است باید افزود که در شناخت خود شیبی باید به واسطه یک مفهوم کلی عمل کرد. که تداعی‌کننده و بیانگر ویژگی‌های تمایزبخش آن شیبی از شیبی‌های دیگر است یعنی هنگام روبه‌رو شدن با یک شیبی مشخص و منفرد ذهن از رهگذر یک مفهوم کلی که تعیین‌کننده رده و رسته آن شیبی نسبت به شیبی‌های دیگر است آن را در می‌یابد. برای نمونه ذهن فاعل شناسایی یک صندلی مشخص را بر پایه تصور کلی صندلی شناسایی می‌کند. آن تصور کلی که بیانگر خصیصه‌های عمومی صندلی مانند نشستگاه بودن، پایه داشتن و غیره است و قابل اطلاق بر همه صندلی‌های موجود در جهان می‌باشد و همچنین تصور کلی صندلی این صندلی مشخص را از دیگر شیبی‌های موجود مانند سنگ، درخت، ستاره و غیره متمایز می‌سازد.

روی هم رفته از دیدگاه هگل کار شناخت، علم و اندیشه تنها در یک متن زمینه و

بافت درهم‌تنیده‌ای از مفاهیم کلی و همگانی که در پدیده زبان پدیدار می‌شود، امکان‌پذیر است و هر فاعل شناسا، عالم و اندیشمندی که بخواهد در کار خود این واقعیت را نادیده بگیرد با دشواری و در حقیقت با تضاد روبه‌رو خواهد گشت. همان‌گونه که این اشکال برای مارتین هایدگر^۱ در کتاب هستی و زمان پیش آمد. او می‌خواست در بخش ناتمام کتاب، نخست مسئله هستی را صریحاً طرح نموده و سپس به انهدام تاریخ هستی‌شناسی یا علم مابعدالطبیعه پردازد. او بر این بود تا با این انهدام، مسئله هستی را از نو طرح کند. ولی او نتوانست این کار را انجام دهد، زیرا در جریان نگارش کتاب، دریافت زبان، اصطلاحات و مفاهیمی که او به کار می‌برد از همان مابعدالطبیعه‌ای گرفته شده که او می‌خواست آن را نابود سازد. از این رو کتاب هستی و زمان ناتمام ماند. (۱۴)

استدلالی که هگل در نقد و رد نظریه یقین حسی به کار برد، در سده بیستم از سوی بسیاری کسان و از جمله کارل پوپر^۲ در برابر اثبات‌گرایان یا پوزیتیویست‌ها، به‌گونه‌ای کمابیش مشابه با هگل، به کار برده شد. کارل پوپر در برابر پوزیتیویست‌های استقرء‌گرا این نقد یا باور را مطرح ساخته که در شناخت و علم باید کار را با مسئله آغاز کرد و سپس برای دستیابی به پاسخ پرسش مطرح شده در مسأله روی به استقرء آورد و البته آشکار است که مسئله و قیاس خود از مفاهیم کلی تشکیل شده‌اند. (۱۵) به هر روی با آنکه نظریه یقین حسی ادعا دارد که چون در کار شناخت بی‌واسطه، مفاهیم کلی و ذهنی به کسب آگاهی درباره متعلق شناخت می‌پردازد، و از همین رو همه واقعیت آن را به‌گونه‌ای یقینی و درست جذب می‌کند. اما این نظریه در عمل عکس خویش را اثبات می‌نماید و با خویشتن دستخوش تضاد می‌شود، زیرا به محض آنکه می‌خواهد یک مورد منفرد را بشناسد، ناگزیر برای این کار از مفاهیم کلی بهره می‌گیرد. به دلیل وجود همین تضاد درونی و عملکرد دیالکتیک آگاهی از این مرحله فراتر رفته و به مرحله ادراک که درجه بالاتری از آگاهی است می‌رسد.

1- Martin Heidegger.

2- Karl Popper.

ب- ادراک

همان‌گونه که در بحث یقین حسی آشکار شد، کوشش برای رسیدن به شناختی بی‌واسطه درباره عین‌ها بیهوده است، و هر چه هم مرتبه آگاهی پایین و پست باشد، به مرحله بی‌واسطه‌گی مطلق نمی‌توان دست یافت. بدین سان یقین حسی، خود خویشتر را باطل می‌کند و فرو می‌شکند. اکنون آشکار می‌شود تنها چیزی که حواس می‌تواند درک کند عین مقید به کلیت است. این دریافت حسی مقید به کلیت، ادراک نام دارد. پس ادراک مرحله‌ای از آگاهی است که در آن ذهن درمی‌یابد و می‌پذیرد تنها به واسطه کلیت است که می‌تواند درباره عین منفرد، شناخت فراچنگ آورد. تفاوت میان ادراک و یقین حسی با توجه به این گفته میل^۱ بهتر دریافته خواهد که: اگر کسی بگوید من برادرم را دیدم سخن او نادرست است. زیرا آنچه او به‌راستی دیده سطحی رنگی بوده و آگاهی به اینکه این، چهره برادر او بوده و نه ملاحظه‌ای مستقیم، یعنی عدم وساطت، بلکه استنباط یعنی وساطت است. حتی اگر گمان شود ذهن با دیدن آن سطح رنگین به عدم وساطت رسیده است، باز خطا کرده‌ایم. چرا که سطح و رنگین نیز هر دو مفاهیمی کلی هستند. پس عدم وساطت محض ناممکن است و از همین رو ادراک، یعنی پذیرش وساطت و کلیت در خود یقین حسی نهفته است و از درون آن بیرون می‌آید. (۱۶) ولی ادراک نیز به نوبه خود با خویشتر دچار تضاد می‌شود، تضادی که میان فرد و کلی پدید می‌آید و از همین رو جای خود را به پایه بالاتری از آگاهی وامی‌سپارد.

عینی که در مرحله ادراک شناخته می‌شود جنبه فردی دارد، ولی در عین حال پیشتر آشکار شده است که آن عین تنها به واسطه یک مفهوم کلی یا به بیان بهتر مجموعه‌ای از کلیات که بیانگر خواص آن عین است شناخته شده است و حقیقت یافته است. چیزی که به ادراک درمی‌آید، در آن واحد، هم فرد است و هم فرد، نیست و در نتیجه معلوم می‌شود که عین مدرک، بافته‌ای از تضادها است. در توضیح بیشتر باید گفت هنگامی که یک عین منفرد ادراک می‌شود از یک سو آن عین به عنوان یک چیز واحد، یگانه و یکپارچه قلمداد می‌شود، و از دیگر سو هم‌زمان برای شناخت آن عین منفرد، از

مجموعه‌ای از کلیات بهره‌گیری می‌شود، که آن کلیات این عین را شناخت‌پذیر مشخص و از عین‌های دیگر متمایز می‌سازد. برای نمونه هنگامی که درباره کمی نمک از راه ادراک آگاهی به دست می‌آید از یک سو این نمک چیزی واحد و یگانه با نام نمک دانسته می‌شود، و از دیگر سوی همین نمک را تنها به یاری مجموعه‌ای از مفاهیم کلی مانند سپیدی، شوری، زبری و غیره می‌توان بازشناخت، و آن را از چیزهای دیگر جدا دانست. پس دیده می‌شود که در کار ادراک نمک تضادی، نهفته است. تضادی که میان وجود وحدت و کثرت هم زمان در یک چیز است. وحدتی که بیانگر خود نمک به عنوان نمک است و کثرتی که بیانگر خواص آن است.

بدین‌گونه یک عین چیزی واحد به‌شمار می‌رود و در عین حال به سبب داشتن خواص، متکثر است و چیزی که هم واحد باشد و هم متکثر، با خویشتن در تضاد است و این تضاد البته برخاسته از یک برداشت ذهنی از چیز و عین مفرد نیست. بلکه خود عین در ذات خویش با خویشتن دچار تضاد است. اصولاً جنبه کلیت و وساطت در خواص نهفته است و جنبه جزئیت و انفراد از خود چیز برمی‌خیزد. به همین دلیل تضاد یک عین مدرک در بنیاد خود، فقط نتیجه و پرورده تضاد اساسی واحدی است که میان عین به منزله کلی و عین به منزله فرد وجود دارد. بدین ترتیب هرگونه آگاهی به دست آمده بر پایه ادراک دربردارنده این تضاد مطلق میان کلیت و فردیتی است که در چیزی واحد وجود دارند و با این حال مطلقاً با هم ناسازگارند. یک صندلی مشخص تنها یک صندلی است و از این رو جنبه فردی دارد ولی از سوی دیگر صندلی به مفهوم صندلی است و اگر این صندلی تنها چیزی منحصر به فرد دانسته شود و به واسطه یک مفهوم کلی یعنی مفهوم کلی صندلی درک نشود، آنگاه صندلی معنای خود را از دست می‌دهد. پس آگاهی باید از مرحله ادراک اوج گرفته و به روش ذهنی تازه‌ای برسد. (۱۷)

ج- فهم یا عقل

یقین حسی در پی شناخت عین مفرد و بی‌میانجی محض بود چون این شناخت ناممکن گشت، آگاهی به پایه ادراک رسید و موضوع خود را نه چیزی مفرد و بسیط بلکه آمیخته‌ای از فردیت و کلیت گرفت و دریافت که حقیقت نه در فردیت بلکه در کلیت

است ولی عین یا موضوع ادراک نه کلیت محض بلکه کلیت آمیخته با فردیت است و اکنون آگاهی در مرحله ادراک دریافته که حاصل این آمیختگی چیزی ناساز است که با خویشتن تضاد دارد. حقیقت نه در فردیت محض یعنی یقین حسی و نه آمیزش فردیت و کلیت یعنی ادراک است. پس حقیقت در کلیت محض و پیراسته از هرگونه فردیت است. بدین سبب آگاهی اینک کلیت محض را عین یا موضوع خود قرار می‌دهد و بدین‌گونه است که آگاهی به مرحله فهم یا عقل می‌رسد. در مرحله فهم آگاهی، کلی را حقیقت می‌داند ولی در عین حال از عین‌های محسوس فردی غافل نمی‌ماند. در این مرحله کثرت جهان محسوسات همچون پوششی انگاشته می‌شود که در پشت آن جهان حقیقی که همان جهان کلیات برتر از حس باشد نهفته است. حال هر مفهوم کلی در برابر مصداق‌های محسوس خود مانند حال وحدت در برابر کثرت است. مثلاً مفهوم کلی صندلی یکی بیش نیست و حال آنکه صندلی‌های محسوس منفرد بسیارند. پس فهم، جهان حقیقی برتر از حس را، مرکب از وحدت‌هایی (کلیاتی) می‌داند که در کثرت‌های (عینیت‌های منفرد هستند) جهان محسوسات تجلی می‌کنند. در بیشتر علوم تجربی هم روش ذهنی برای کسب آگاهی و شناخت مانند روش عقل یا فهم است. در این علوم تصور بر این است که می‌توان پدیده‌ها را با برگشت به قانون آنها توضیح داد. در علم نیز در واقع بر پایه این باور عمل می‌شود که کلی یا قانون تنها حقیقت است و پدیده‌های منفرد تنها نمایش‌های آنند زیرا علم حقیقت همه پدیده‌های جزئی را در قوانینی می‌یابد که آن پدیده‌ها را تبیین و توضیح می‌دهد.

آنچه چیز دیگری را توضیح می‌دهد به حکم طبع خود قائم به ذات خویش و مستقل و به یک سخن حقیقت است و حال آنکه چیزی که توضیح داده می‌شود هستیش وابسته و آویخته گوهر پنهانی است که آن را توضیح می‌دهد. در آغاز گفته شد که هگل انسان را موجودی خودآگاه می‌داند ولی در مرحله عقل یا فهم که اینک تشریح شد، انسان هنوز در آگاهی به سر می‌برد و به خودآگاهی نرسیده است. چون آگاهی ذهن بر جهان بیرونی تعلق می‌گیرد، در صورتی که زمانی خودآگاهی به دست می‌آید که ذهن دریابد عین بیرونی همان خودش است. پس ذهن باید از آگاهی محض فرارود و به خودآگاهی دست یابد.

د- خودآگاهی

پس از مرحله عقل این‌گونه ذهن از مرحله آگاهی به خودآگاهی دست می‌یابد که فهم پی می‌برد که حقیقت عین در این است که کلی محض می‌باشد ولی هر چیز کلی جز اندیشه چیز دیگری نیست. پس عین، اندیشه است و در طبع خویش همسان تفکر ذهنی می‌باشد. به یک سخن، ذهن درمی‌یابد که آنچه حقیقت عین است همان خود ذهن است و از این رهگذر آشکار می‌شود که عین نه چیزی جز خود ذهن و با آن بیگانه بلکه با آن یگانه است و خودآگاهی هم همین است. با این همه در پی این اکتشاف ذهنی که عین همان ذهن است در عمل خودآگاهی به دست نمی‌آید چرا که آگاهی با این واقعیت عملی روبه‌رو می‌شود که عین هنوز عین بیرونی مانده است و پاره‌ای از جهان خارج و چیزی جامد دانسته می‌شود. این وضع ناهماهنگی و تضادی در پی دارد زیرا از یک سو عین من است و از سوی دیگر من نیست. از یک طرف (از لحاظ ذهنی) با من یا با خود یکی است و از دیگر سو (در عمل) چیزی مستقل از من و بر ذات خویش استوار است. بر این پایه ذهن زمانی می‌تواند به خودآگاهی و کمال برسد که خاصیت قائم به ذات و مستقل بودن عین را از میان ببرد. احساس و کششی که بدینسان برای از میان بردن استقلال عین به انسان دست می‌دهد، میل یا خواهش یا آرزو نام دارد. این میل یا آرزو است که انسان را برای رساندن به متعلق خود در نهایت به خودآگاهی به کارکردن وامی‌دارد. کاری که در راستای از آن من کردن عین بیرونی، آن را نفی کرده و قائم به ذات بودگی آن را از میان برمی‌دارد. در ساده‌ترین شکل، خود عین کاملاً از بین می‌رود و جزئی از من می‌شود مانند میل به غذا که با کار خوردن غذا جزئی از خود می‌شود ولی در اشکال دیگر میل یا آرزو برای رسیدن به خودآگاهی تنها متعلق شناخت دچار دگرگونی می‌شود تا از آن رهگذر جزئی از خویش شود. (۱۸) نکته‌ای که در اینجا باید یادآورد شد آن است که «آرزو انسان را به کوشش در راه برآوردن آن وامی‌دارد و بدینسان زندگی او با کار همراه می‌شود. با کار است که انسان از پایگاه بودن به پایگاه بودن می‌رسد و با شدن است که زمان و تاریخ پدید می‌آید.» (۱۹) از آنجا که کار انسانی بران دستیابی به آرزوها انجام می‌گیرد، می‌کوشد با نفی آنچه که داده و هست به آنچه که نیست ولی انسان آن را می‌خواهد از راه پدید آوردن تحول و دگرگونی در

جهان داده‌ها و هست‌ها به دست آورد. به همین دلیل انسان موجودی آفرینشگر و خلاق است که هویتش در زمان، هستی می‌یابد و از پیش داده و ثابت نیست.

تاکنون گفته شد که از دیدگاه هگل انسان موجودی خودآگاه است و نشان داده شد که لزوم دستیابی به خودآگاهی او را دارای میل و آرزو می‌سازد. «پس صرف هستی انسان یعنی هستی خودآگاه، متضمن آرزو و مسبوق به آرزو است.» (۲۰) با این همه اگر میل‌ها و آرزوهای انسان وابسته و محدود به برآوردن نیازهای دیوانی، طبیعی و زیستی او باشد، به مرتبه خودآگاهی کامل یا انسان بودن دست نمی‌یابد. «اگر آرزو بر جز من طبیعی تعلق گیرد، من نیز خود طبیعی خواهد برد. این من که برآوردن چنین آرزویی به وسیله کار پدید می‌آید، از همان سرشتی خواهد بود که چیزهایی که موضوع این آرزو است یعنی منی خواهد بود چیز مانند، منی که صرفاً زندگی حیوانی می‌کند یعنی منی دیوانی و این من طبیعی که تابع عین طبیعی است، تنها می‌تواند به عنوان احساس خود خویشتن را بر خود و دیگران آشکار کند و هرگز به پایه خودآگاهی نخواهد رسید.» (۲۱) به دیگر سخن، همان‌گونه که گفته شد من انسانی برای یافتن قوام و استواری عین بیرونی را متعلق آرزو و میل خود قرار می‌دهد. این قوام و استواری من مطابق عین بیرونی آرزو شده، شکل می‌گیرد. بر این اساس اگر آرزوهای انسان تنها در محدوده پدیده‌های طبیعی و رفع نیازهای زیستی و حیوانی بماند، من او نیز منی حیوانی خواهد شد. از همین رو آرزوهای حیوانی اگرچه شرط لازم برای رسیدن به خودآگاهی اند، ولی شرط کافی نیستند. در نتیجه برای رسیدن به خودآگاهی آرزو باید چیزی غیرطبیعی را موضوع خود قرار دهد. «برای آنکه خودآگاهی دست دهد، آرزو باید به چیزی غیرطبیعی تعلق گیرد یعنی بر چیزی که از واقعیت موجود و داده فراتر رود ولی تنها چیزی که از این واقعیت موجود فراتر می‌رود، همان خود آرزو است زیرا آرزو چون به عنوان آرزو یعنی پیش از برآورده شدن در نظر گرفته شود در واقع چیزی نیست جز عدمی آشکار گشته و خلائی غیرواقعی. آرزو چون آشکارکننده یک خلاء و حاصل فقدان یک واقعیت است، ذاتاً چیزی است جز آنکه آرزویش را کرده‌ایم چیزی است جز یک چیز و یک موجود واقعی و ایستا و داده... پس آرزویی که موضوعش آرزوی دیگر به حال محض باشد... منی ذاتاً سوای من حیوانی پدید خواهد آمد.» (۲۲) در اینجا گفته می‌شود که برای رسیدن انسان به

خودآگاهی آرزو باید بر موضوعی غیرطبیعی تعلق گیرد و در این میان تنها موضوع غیرطبیعی که می‌تواند متعلق به آرزو واقع شود، همانا خود آرزو است. چرا که آرزوی انسان به عنوان صرف آرزو و پیش از برآورده شدن، یک موضوع محض و غیرطبیعی می‌باشد که اگر آرزو، آرزومند آن شود انسان را دارای یک من غیرطبیعی می‌کند منی که او را به پایه خودآگاهی کامل می‌رساند. پس انسان برای رسیدن به خودآگاهی باید آرزوهای دیگر انسان‌ها را آرزو کند. در توضیح روشن‌تر می‌توان این مثال را نقل قول کرد که رابطه میان یک زن و شوهر هنگامی از مرحله حیوانیت فراتر رفته و انسانی می‌شود که هر یک از آن دو نه تن بلکه آرزوی دیگری را آرزو کند یعنی آنکه بخواهد قطب آرزو و محبوب دیگری واقع گردد. (۲۳) از آنچه گفته شد این نتیجه مهم به دست می‌آید که انسان تنها در جامعه و در میان دیگر انسان‌ها می‌تواند به انسانیت خویش یعنی خودآگاه بودن برسد. بدین معنا که از دیدگاه هگل انسان موجودی اجتماعی است.

هنگامی که انسان در فرایند خودآگاه شدن آرزوی دیگران را آرزو می‌کند، در حقیقت خواسته اساسی او این است که ارزش مطلوب آرزوی دیگران قرار گیرد زیرا اگر این جایگزینی انجام نشود آدمی در نهایت آرزومند متعلق آرزوی دیگران می‌شود و در این صورت چون متعلق آرزوی دیگران یک موضوع عینی و طبیعی است، در نتیجه خودآگاهی دست نخواهد داد. از این رو «آرزومند آرزوی دیگری بودن در واپسین تحلیل آرزوی این است که ارزشی که من دارم یا نماینده آنم، همان ارزشی باشد که مطلوب دیگری قرار گرفته است. من می‌خواهم که فرد دیگر ارج مرا همچون ارج خود بشناسد. می‌خواهم که مرا به مثابه یک ارزش مستقل بشناسد. به سخن دیگر، هرگونه آرزوی انسانی و پدیدآورنده آدمی و پدیدآورنده خودآگاهی و واقعیت انسانی در شمار واپسین تابع آرزوی ارج‌شناسی یا شناخته شدن ارج خود از جانب دیگر است» (۲۴). به دیگر سخن، انسان هنگامی می‌تواند به خودآگاه شدن خویش اطمینان یابد که از سوی خودآگاهی‌های دیگر به عنوان یک خودآگاهی مستقل در شمار آید و شناخته شود. شناخته شدنی که با ارج و احترام همراه باشد. «در بحث از خودآگاهی یعنی از انسان آگاه از خویشتن باید گفت خودآگاهی به آن اندازه و از آن رو در خود و برای خود وجود دارد که برای خودآگاهی دیگری در خود و برای خود موجود است یعنی وجودش تنها بسته

به آن است که ارجح شناخته شود.» (۲۵) بدین گونه میان خودآگاه شدن انسان از یک سو و شناخته شدن ارج او به عنوان یک خودآگاهی مستقل، پیوندی اساسی و ضروری در کار است. در توضیحی دیگر درباره این مطلب می توان گفت که انسان یک موجود خودآگاه است و ویژگی یک موجود خودآگاه این است که همه خواست های آن، آرزوها و میل های طبیعی نیستند بلکه دارای این خواسته اساسی است که از سوی دیگران به عنوان یک خودآگاهی مستقل شناسایی شود. خواسته ای که آدمی را از سطح حیوانی و طبیعی فراتر می برد. جانوران فرودست تر از انسان از چنین خواستی بی بهره اند یعنی فاقد حس تشخیص آگاهی از حیثیت و ارزش خود می باشند. آنان نیازی به ابراز وجود خود و مقبولیت و شناسایی ندارند زیرا خودآگاه نیستند. هگل خواست شناسایی را یک خواست روحانی دانسته است و آن را خواستی برشمرده که ملازم با خودآگاهی است. این خواست نخستین و اساسی ترین خواست در میان آرزوهای انسان است و تنها ویژه انسان می باشد.» (۲۶)

۵- لازمه خودآگاهی

لازمه خودآگاه شدن شناخته شدن است. یک فرد تنها هنگامی درباره خودآگاه بودن خویش اطمینان می یابد و نسبت به ارجمندی و حیثیت خویش مطمئن می شود که از سوی خودآگاهی های دیگر به عنوان یک شخصیت محترم و مستقل به رسمیت شناخته شود. بی گمان در یک اجتماع آنچه که به شناخته شدن یک فرد به عنوان خودآگاهی مستقل و ارجمند تحقق عملی و عینی می بخشد، این است که دارای حقوقی باشد که در سایه بهره مندی از آن حقوق بتواند به ابراز وجود در جامعه بپردازد (مانند حق آزادی بیان، برگزاری اجتماعات و غیره) و در ضمن قوانین اجتماعی پاسدار حرمت و استقلال فردی او باشد. به یک سخن، در یک جامعه هنگامی یک انسانی به عنوان خودآگاهی دارای ارج به رسمیت شناخته می شود که از حقوق کامل شهروندی در ابعاد گوناگون بهره مند شود و شهروندی درجه یک، آزاد، اندیشنده، مساوی و برابر با دیگر شهروندان در پیشگاه قانون به شمار آید.

بیشتر گفته شد خواست ها و آرزوها انسان را به کار و امی دارد و نشان داده شد که

بزرگترین خواست انسان طلب شناسایی است «همه، آرزوهای حیوانی در واپسین تحلیل تابع آرزوی او برای نگهداری جان خویش است پس آرزوی انسانی باید بر این آرزوی نگهداری جان فایق آید.» (۲۷) یعنی برای اینکه انسان از مرتبه حیوانیت فراتر رود برخواسته حیوانی حفظ جان چیره می شود و در راستای دستیابی به خواست انسانی آن را نادیده می گیرد. «آدمی انسانیت خویش را محقق نمی کند مگر آنکه جان حیوانی اش را به پیروی آرزوی انسانی خویش به خطر افکند در این خطر کردن و با این خطر کردن است که واقعیت انسانی به عنوان واقعیت پدید می آید.» (۲۸)

بر این اساس اگر در جامعه شناسایی و حقوق انسانی از مردمان دریغ شده باشد انسان های آن با پای نهادن بر غریزه نگاهداری جان و حیات برای به دست آوردن حقوق از دست رفته خویش رفته خویش تاپای جان می ایستند بر محمل چنین برداشتی از انسان هگل در کتاب پدیدارشناسی روح به تشریح سیر حرکت آگاهی انسان از آغاز تا زمانه خود پرداخته است، به گفته او آنگاه که در آغاز تاریخ دو موجود در شرف انسان شدن با هم روبه رو شدند هر یک بر آن شد که دیگری را ناگزیر سازد تا ارج و ارزشش را به رسمیت شناسد و در برابر خود از رواداشتن شناسایی برای طرف مقابل خودداری نمود. به همین دلیل میان این دو بر سر به دست آوردن شناسایی پیکاری تا سر حد مرگ درگرفت، پیکاری که در فرجام آن یکی پیروزمند و دیگری شکست خورد، اما فرد غالب از کشتن مغلوب خودداری کرد و در برابر او را ناگزیر ساخت تا قدر و ارج وی را به رسمیت بشناسد فرد غالب خدایگان نام گرفت و از شناسایی برخوردار شد و فرد مغلوب برده گشت و از ارج شناسی بی بهره ماند. برده خدایگان را از شناسایی بهره مند ساخت ولی خدایگان برده را نه یک خودآگاهی بلکه به عنوان یک چیز در حساب آورد. ولی برده با کار بر روی طبیعت و به دست آوردن آگاهی درباره واقعیت رابطه خود با خدایگان، رفته رفته در پی به دست آوردن خواست اساسی خود یعنی طلب شناسایی برآمد. البته از دیدگاه هگل آزادی بنده تنها در فرجام جریانی پیچیده و دور و دراز دست می دهد. برابر با فلسفه او، البته آن گونه که الکساندر کوژه آن را تفسیر کرده، تنها در قالب آرمان های انقلاب فرانسه است که فرایند ذهنی آزادی و خودآگاهی بندگان تکمیل می شود. (۲۹)

همان گونه که گفته شد از نگاه هگل انسان برای رسیدن به خواست هایش در مسیر

خودآگاهی به کار و عمل روی می‌آورد. آدمی مانند هر جانور دیگری در چهارچوب شرایط مادی طبیعت زندگانی می‌کند ولی انسان تنها حیوان نیست بلکه در حقیقت حیوانی است که در آن انسانیت تحقق پیدا می‌کند و ذاتاً قابلیت انسان شدن را دارد و این قابلیت در انسان به مانند عامل نفی‌کننده‌ای نمود می‌یابد. بدین معنا که او واقعیت عینی را برای تحقق انسانیت در خویش از راه کار و پیکار نفی می‌کند غایت کنش او سرانجام دستیابی به تحقق انسانیت در خویش یا به دیگر سخن، رسیدن به آزادی و حریت است به همین دلیل انسان نه تنها به گونه‌ای تام، از حیوان متمایز می‌شود بلکه با هر موجود معلوم دیگر نیز تفاوت می‌یابد زیرا انسان یک موجود معین نیست که دارای صفات ثابت و تعریف از پیش داده‌ای باشد. انسان نفس خلاقیت و آفرینندگی است. انسان موجودی است که با در نظر گرفتن آینده و غایت زندگی می‌کند. آینده‌نگری یعنی سلب واقعیت از امور جاری و تلاش برای تحقق بخشیدن به وضعیتی که اکنون واقعیت ندارد. انسان آن موجودی است که در آینده خواهد شد نه آن موجودی که اینک هست. پیداست چنین برداشتی که هگل از انسان داشته با انسان مورد نظر یونانیان و فیلسوفان میراث بر اندیشه ایشان یکی نبوده است. انسان در فلسفه یونان باستان موجودی است طبعی که همیشه و همواره عین خود در نظر گرفته می‌شود انسان نوع مشخصی در میان دیگر موجودات است و فصل ممیز آن ناطق بودن او است. در تعریف انسان به عنوان حیوان ناطق، تنها نوعی از انواع جانداران تعریف شده است که ثابت و دگرگونی ناپذیر است و چون منطقی که برپایه آن این تعریف از انسان به دست داده شده پدیدآورنده حرکت و آفرینشگری در انسان نیست از این رو نه تنها در حال اکنون انسانیت سلب شده است بلکه کمترین امکان او در آینده و در فرایند تاریخ بشریت یعنی کسب آزادی به او داده نشده است. در برابر هگل در برداشت خود از انسان بی‌گمان به سنت دین‌های ابراهیمی نظر داشته است در کل شاید بتوان گفت که هگل مقوله معنویت انسان در این جهان یعنی فرارفتن از سطح حیوانیت و طبیعت و چیرگی بر غرایز حیوانی برای رسیدن به درجه انسانی را از این سنت اقتباس نموده است. انسان در این جهان غریبه است یعنی خود را چنین می‌سازد و در نتیجه جهان انسانی ویژه خود را بنیادگذاری می‌کند که همان جهان تاریخی او باشد. در این جهان تاریخی انسان دیگر نماینده‌ای از یکی از انواع ثابت و ازلی و

ابدی موجودات نیست بلکه موجودی است که از نو آفریده می‌شود. تولدی دیگر در درون یک فرایند تاریخی خود ساخته که غایت آن دستیابی به آزادی حریت و انسانیت است. (۳۰) اینک می‌توان گفت که انسان - به گونه‌ای که ما از راه یک بررسی اجمالی در فلسفه هگل به ویژه در بحث خدایگان و بنده دریافتیم - موجودی است که تنها در یک جامعه آزاد می‌تواند حقیقت خویش را تحقق ببخشد. جامعه‌ای که در آن حیثیت انسانی به رسمیت شناخته شده باشد. جامعه‌ای که در آن پذیرفته شده باشد هر انسان وجودی است مستقل و خود بنیاد، خود آگاه و اندیشنده و خلاق و آفرینش‌گر که می‌تواند بر پایه این ویژگی‌های خود خوشبختی خویش را تشخیص دهد و به تعیین سرنوشت برای خود پردازد. بر این اساس هر گاه انسان در اجتماعی زندگانی کند که در آن یک تن مغز است و دیگران دست و پا دانسته می‌شوند سخت از حقیقت انسانی خویش به دور افتاده است و البته همان‌گونه که باز از هگل آموخته‌ایم چنین انسانی دیر یا زود برای تحقق حقیقت در خویش پای به پهنه عمل اجتماعی می‌نهد و در این راه جانبازان تا سر حد مرگ پیش می‌رود.

فرانسیس فوکویاما اندیشمند آمریکایی ژاپنی تبار در نظریه پایان تاریخ خود با وام‌گیری از انسان‌شناسی فلسفی هگل به تبیین و ریشه‌یابی این نکته پرداخته که چرا در لوای یک رژیم کمابیش کامیاب در زمینه اقتصادی و رفاهی ولی اقتدارگرا یا توتالیتار انسان احساس خرسندی نمی‌کند؟ به باور او تنها در نظام‌های لیبرال دموکراسی است که انسان می‌تواند به خرسندی کامل از زندگی دست یابد چرا که تنها در سایه این‌گونه از سامان سیاسی بخشیدن به کشورها و جوامع است که انسان می‌تواند با ابراز آگاهی خود در عرصه عمومی و اجتماع به خود آگاه بودن و در نتیجه انسانیت خویش اطمینان یابد. چون تنها در دموکراسی است که پراکندگی قدرت و حقیقت و تکثرگرایی به رسمیت شناخته شده است. (۳۱)

نتیجه

اندیشه‌ای که در این مقاله بدان پرداخته شد، بیان می‌دارد که نقطه تمایز انسان از دیگر موجودات خود آگاه بودن آن است. اما آدمی برای خود آگاه شدن نیاز دارد که از سوی اجتماعی که در آن زندگی می‌کند به عنوان یک هویت مستقل و یک شخصیت به

رسمیت شناخته شود. درون مایه خودآگاهی انسان همان جهان بیرونی درونی شده است. به دیگر سخن، این خودآگاهی که انسان خواهان به رسمیت شناخته شدن آن است همان فهم و برداشت او از جهان پیرامون است. بدین‌گونه انسان تنها زمانی می‌تواند به خودآگاه بودن خویش اطمینان یابد و خود را به سطح انسانی کامل برکشد که بتواند آگاهی خویشتن یا همان فهم و برداشت خود را در عرصه عمومی و سطح اجتماع بیان کند. هر انسان که از دسترسی به خواست اساسی به رسمیت شناخته شدن به دور بماند، در او انگیزه‌ای زوال‌ناپذیر پدید می‌آید که برای برکشیدن خود از سطح چیز بودن و حیوانیت به پایگاه خودآگاهی و معنویت دست به عمل و نفی شرایط موجود می‌زند. در هر جامعه که نهاد حاکمیت در راه قدرت و تعریف حقیقت، انحصارگرایی پیشه کند و تجلی آگاهی‌ها و مطرح شدن اندیشه‌های افراد و گروه‌های گوناگون را، در سطح اجتماع و در عرصه عمومی، با مانع روبه‌رو کند، یک رابطه خدایگان بنده برقرار شده است. در این جامعه انسان‌ها در عمل به سطح اشیاء صرف فروکاسته می‌شوند که برای رهایی از آن میان جامعه و حاکمیت جدالی اساسی و تضادی بنیادین و زوال‌ناپذیر پدید می‌آید. تضاد و جدالی که در آن جامعه به نفی حاکمیت می‌پردازد و در صورت مساعد بودن دیگر عوامل، بسترها و زمینه‌ها، جامعه به سوی یک جنبش انقلابی و واژگون‌گر پیش خواهد رفت.

یادداشت‌ها:

۱. حسین بشیریه، انقلاب و بسیج سیاسی، انتشارات دانشگاه تهران، بهمن ۱۳۷۴، صص ۱۰-۱.
۲. کریم مجتهدی، هگل و فلسفه او، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۶، صص ۲۳-۱۳.
۳. کریم مجتهدی، پدیدارشناسی روح، اقتباس و تألیف براساس کتاب تکوین و ساختار پدیدارشناسی روح هگل، اثر ژان هیپولین، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۱، صص ۲۵-۳۰.
۴. حسین بشیریه، دولت عقل، مؤسسه نشر علوم نوین، تهران ۱۳۷۴، گفتار یکم، ص.
۵. گ. و. ف. هگل، خدایگان و بنده، ترجمه حمید عنایت، انتشارات خوارزمی، چاپ چهارم، ۱۳۶۸، تهران، ص ۱۸.
۶. همان، ص ۱۷.

۷. همان، صص ۱۸-۱۷.
۸. همان، ص ۲۵.
۹. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، نشر البرز، تهران، ۱۳۷۷، ص ۱۳۴.
۱۰. هگل، همان، ص ۱۸.
۱۱. و. ت. سیتس، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، انتشارات انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۲، جلد دوم، ص ۴۷۱.
۱۲. لین لنکستر، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶، صص ۱۱۸۷-۱۲۲۸.
۱۳. مجتهدی، پیشین، صص ۴۷-۵۲.
۱۴. عزت‌الله فولادوند، فرد در سیاست، چاپ نوبهار، چاپ دوم، ۱۳۷۷، ص ۲۷۳.
۱۵. کارل پوپر، حدس‌ها و ابطال‌ها، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۶۳، صص ۲۶۷-۳۱۵.
۱۶. و. ت. سیتس، همان، صص ۴۷۷-۴۷۳.
۱۷. همان، صص ۴۸۱-۴۷۷.
۱۸. همان، صص ۴۹۰-۴۸۱.
۱۹. هگل، همان، ص ۲۰.
۲۰. همان، ص ۲۷.
۲۱. همان، ص ۲۸.
۲۲. همان، ص ۲۹.
۲۳. همان، ص ۳۲.
۲۴. همان، ص ۳۴.
۲۵. همان، ص ۳۸.
۲۶. جان پلامناتس، شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۸، صص ۶۰-۷۰.
۲۷. هگل، پیشین، ص ۳۳.
۲۸. همان، ص ۳۳.
۲۹. همان، ص ۲۰.
۳۰. کریم مجتهدی، هگل و فلسفه او، همان، صص ۹۱-۸۱.