



تیر ۱۴۰۰

## . پروبلماتیک

### الف) آیا فلسفه هگل «امری متعلق / مربوط به گذشته»<sup>۱</sup> است؟

عنوان «آینده هگل» به منزله یک تصدیق طرح می‌شود، همچون پاسخی مثبت و مُقدّر به این پرسش: آیا هگل آینده‌ای دارد؟ طرح این پرسش در پایان قرن [بیستم] اجتناب‌ناپذیر است، قرنی که در طول آن، اندیشه فلسفی ضمن بزرگداشت عظمت هگل و اذعان به دینی که به او دارد، قاطعانه<sup>۲</sup> مبادرت به فاصله‌گرفتن از [فلسفه هگل] - اگر نه طرد [کامل آن] - [به] اتهام تمامیت‌بخشی و حتی تمامیت‌خواهی کرده است، [یعنی همان] اتهامی که ایدئالیسم نظروزرز باور داشت که بر آن فائق آمده است. بنابراین امروزه ممکن نیست آینده هگل را امری دانست که بی‌هیچ مناقشه،<sup>۳</sup> مقبول و به رسمیت شناخته شده است. این آینده خود باید وقوع یابد؛ فقط می‌ماند که [وقوعش] اثبات و مبرهن شود. منظورِ نظرِ اثر حاضر، تدارک یک‌چنین مبرهن‌ساختنی است.

---

<sup>۱</sup> Chose du passé با توجه به ساختار - آرکیکل پارتیتیف در زبان فرانسه - علاوه بر ارتباط، بر گونه‌ای تعلق به گذشته نیز دلالت دارد. محتوای متن نیز، هم به مساله عدم تعلق هگل به زمان آینده و تعلقش به گذشته پرداخته است و هم به بحث ارتباط آن با وجه زمانی گذشته.

<sup>۲</sup> résolutment

<sup>۳</sup> passivement؛ ترجمه تحت‌اللفظی: به نحو منفعل

از [عبارت] «آینده هگل»، باید پیش از هر چیز، آینده فلسفه<sup>۱</sup> او<sup>۱</sup> را مراد کرد. «آینده» واجد معنای متعارف زمان «مستقبل»<sup>۲</sup> است. از جهت ریشه‌شناسی، به معنای آن چیزی است که وقوع می‌یابد [یا به سوی ما می‌آید]<sup>۳</sup>. این لفظ همچنین دال بر چیزی است که قابلیت تداوم دارد: «آینده داشتن»، بهره‌مندی از نوادگان<sup>۴</sup> است [که دودمان فرد را بعد از او تداوم می‌دهند]. باری، مسئله اساسی از این قرار است: فلسفه هگل چگونه می‌تواند نواده حقیقی داشته باشد؟ چگونه می‌تواند کماکان چیزی [جدید] را نوید دهد، رخدادی را رقم زند و زمانه را جهت دهد، در حالی که در زمان [ما]، به عنوان طرح [فلسفی] الغای زمان<sup>۵</sup> ظهور [و شهرت] یافته است.

زمان: همان است که با آن همه چیز آغاز شد، و به واسطه آن است که حکم طلاق میان هگل و فلسفه معاصر صادر شده بود. جمع‌بندی مشهور پدیدارشناسی روح، به نحوی، حکم مرگ هگل گرایی را امضا می‌کند:

زمان، خود همان مفهومی است که حاضر است و خود  
 را به مثابه شهودی تهی به آگاهی عرضه می‌کند؛ از همین رو،  
 روح ضرورتاً در زمان نمودار می‌شود، و مادامی [چنین]  
 نمودار می‌شود که مفهوم محض خود را فراچنگ نیاورده

### ۱' l'avenir de sa philosophie

<sup>۲</sup> futur؛ به دلیل شباهت معنایی futur و avenir در زبان فرانسه، و نیز ریشه لاتین futur، در ازای آن از معادل عربی مستقبل استفاده شده است. به معنای زمانی که وجود خواهد داشت و به استقبال آن می‌رویم.

<sup>۳</sup> اشاره به ریشه‌شناسی لفظ فرانسوی avenir که مرکب از حرف اضافه à (به، به سوی و...) و فعل venir (آمدن) است. در فارسی نیز دلالت مشابهی در لفظ آینده موجود است، چرا که آینده از فعل آمدن مشتق شده است و به معنای آن چیزی است که می‌آید.

۴ postériorité

۵ entreprise d'annulation du temps

باشد، یعنی زمان را حذف نکرده باشد ( *das heißt nicht* )  
*(die Zeit tilgt)*. زمان خود محض خارجی ای است شهود  
 شده، اما خود را فراچنگ نیاورده است؛ زمان مفهومی صرفاً  
 شهود شده است؛ آنگاه که این مفهوم خود را فراچنگ  
 می‌آورد، صورت زمانی خود را رفع می‌کند ( *hebt seine*  
*Zeitform auf* )، [این] شهود را درک می‌کند، و [بدین  
 طریق] عبارت از شهود درک شده و درک کننده است. بنابراین  
 زمان همچون تقدیر و ضرورت [آن] روحی نمودار می‌شود  
 که هنوز در بطن خویش به کمال نرسیده است ( *der nicht*  
*in sich vollendet ist* )<sup>[۱]</sup>.

شماری از مفسرین از این تحلیل چنین نتیجه گرفته‌اند که زمان از نظر  
 هگل، صرفاً دقیقه‌ای برای گذار است. و به نظر می‌رسد خود زمان، که  
 نمی‌تواند دانش مطلق را به سبب مقدر ساختن سرکوب دیالکتیکی اش ببخشد،  
 [از فلسفه پسا‌هگلی] طلب غرامت کرده است. این طلب غرامت، در  
 شدیدترین بیان اش، در اندیشه‌های دیگر طرح شده است، او تصدیق می‌کند که  
 [آن صورت از] زمان که روح آن را در دقیقه دانش مطلق «رفع می‌کند»، صرفاً  
 [صورتی از] زمان عامیانه<sup>۱</sup> است، [صورتی از] زمان که مفهوم آن در تمام تاریخ  
 متافیزیک غلبه داشته است و امروزه با آن تمامیت می‌یابد. [با چنین] تعبیری،  
 کلیشه [ی فهم عامیانه از زمان] تمامیت می‌یابد:

مفهوم هگلی زمان، فارغ از آنکه آن را به نحو مکفی  
 بررسی کرده باشیم، ریشه‌ای‌ترین بسط مفهومی فهم متداول  
 زمان را بازنمایی می‌کند<sup>[۲]</sup>.

<sup>۱</sup> un temps vulgaire

ارسطو، به عنوان نخستین کسی که به نحو مفهومی، این «فهم متداول از زمان» را بنا نهاد، آن را به مثابه توالی‌ای از «اکنون»<sup>[۳]</sup>ها تعیین کرد که بدون آغاز و انجام در گذر است و قوام‌بخش سیلانی یکنواخت است که در آن دنباله‌ای از وقایع [از پی هم] جریان می‌یابد:

... زمان در فهم متداول همچون توالی اکنون‌هایی ظاهر می‌شود که پیوسته فرادست<sup>۱</sup> [هستند و] می‌گذرند و توامان رخ می‌دهند. زمان همچون یک سلسله، «سیلان» ای از اکنون [ها] و «جریان [یا بازه‌ی] زمان»<sup>۲</sup> فهم می‌شود.<sup>[۴]</sup>

بنا به نظر هایدگر، فقره‌ای که در دایره‌المعارف علوم فلسفی به زمان اختصاص یافته است، صرفاً و مو به مو همان پروبلماتیک ارسطویی *στιγμή* [استیگمه یا نقطه] را بازگو می‌کند که در کتاب چهارم فیزیک بسط داده شده است. هگل می‌تواند ایده کلاسیک آیت<sup>۳</sup> را با بخشیدن تعیین مفهومی «نقطه‌ای بودن»<sup>۴</sup> به آن، به کمال برساند. در واقع او اظهار می‌دارد:

منفیتی که به مثابه نقطه، خود را با مکان مرتبط می‌سازد (die sich als Punkt auf den Raum bezieht)، و تعییناتش را در بطن آن به مثابه خط و سطح بسط می‌دهد، همچنین همچون چیزی برای خود و برای تعییناتش در ساحت برون‌شدگی (des Außersichseins) وجود دارد؛ اما به همین منوال، این منفیت در مقام فراننده این تعیینات در این ساحت موجود است، و نیز هم‌زمان نسبت به

<sup>۱</sup> vorhanden (Gr) - là-devant (Fr)

<sup>۲</sup> cours du temps

<sup>۳</sup> instantanéité

<sup>۴</sup> Pünktlichkeit (Gr) – Ponctualité (Fr)

هم‌نشینی بی حرکت (das ruhige Nebeneinander)

[نقاط مکان] بی اعتنا به نظر می‌رسد. منفیت، که بدین طریق

برای خود فرض شده، همانا زمان است.<sup>[۵]</sup>

یک تعیین مکانی - نقطه - خصلت یک تعیین زمانی - آن<sup>۱</sup> - را رقم می‌زند. باری، چنین مفهومی از زمان، که آن را صرفاً به صورتی از هم‌نشینی<sup>۲</sup> تقلیل می‌دهد، امروزه عاری از [جهت زمانی] آینده به نظر می‌رسد.

فهم متداول از زمان، برای هایدگر، قوام‌بخش وحدت سنت فلسفی‌ای است که او آن را ذیل نام متافیزیک خلاصه می‌کند. این سنت تحت سلطه تعیین خاصی از معنای هستی به مثابه حضور<sup>۳</sup> است که عبارت است از انتساب امتیازی خاص به زمان حال [حاضر]<sup>۴</sup>، در قیاس با دو بعد دیگر زمان [گذشته و آینده]. به این ترتیب گذشته و آینده ضرورتاً به عنوان حال حاضری ظاهر می‌شوند که [پیشاپیش] گذشته است یا حال حاضری که باید [بعداً] فرابرسد.

این مفهوم از زمان، به منزله بستری<sup>۵</sup> که هستنده<sup>۶</sup> در آن ایجاد می‌شود - بستری که هیچ چیز [جدیدی] نمی‌تواند حقیقتاً در آن رخ دهد - به نظر هایدگر، بر تاریخ فلسفه از پیش سقراطیان تا هوسرل حاکم بوده است. با این همه، هگل نسبت به دیگر فیلسوفان تمایزی خاص دارد، چرا که امتیازبخشی سنتی به [بعد زمانی] حال حاضر را به اوج [و واپسین تبعات منطقی اش] می‌رساند. آینده،

<sup>۱</sup> instant

<sup>۲</sup> juxtaposition

<sup>۳</sup> οὐσία (Greck) - Anwesenheit (Gr) - Présence (Fr)

<sup>۴</sup> Gegenwart (Gr) - Présent (Fr)

اگرچه در زبان فارسی، صیغه زمانی مربوط به اکنون - مضارع - را حال می‌نامیم، اما از آنجا که عنوان فرانسوی présence مشتق شده (یعنی présent) و آشکارا به مفهوم حضور ارجاع دارد، در ترجمه نیز کوشیدیم از طریق قیدکردن وصف حاضر درون گروه، این تداعی و هم‌ریشه‌گی را تصریح کنیم.

<sup>۵</sup> milieu

<sup>۶</sup> étant

در شرحِ نظرورزانه از مفهومِ زمان، حتی دیگر زمانی همچون دیگر [زمان]ها نیست، تا حدی که دیگر قدرتِ حفظِ خویش را ندارد و مغلوبِ سبقت‌هایی<sup>۱</sup> - به معنای تقدم هستی‌شناختی - می‌شود که گذشته-حال [حاضر]<sup>۲</sup> از او می‌گیرند [و او را پشت سر می‌گذارند].

هایدگر در درسگفتار ۱۹۳۰ خود که به پدیدارشناسی روح پرداخته بود، تصریح می‌کند:

[هگل] بی‌تردید گاهی (...) از [وجود] گذشته [یا بوده]<sup>۳</sup> سخن می‌گوید، اما هیچ‌گاه از آینده [سخنی به میان نمی‌آورد]. این سکوت، متناسب با این حقیقت است که گذشته [برای او] مقومِ خصلتی قابل توجه [یا تعیین‌کننده] از زمان است، به این علت که: زمان گذار است، آن چیزی است که می‌گذرد، زمان همواره گذشته است.<sup>[۶]</sup>

نزد هگل، زمان می‌تواند گذشتهٔ روح باشد، آنچه که روح باید از آن بگذرد<sup>۴</sup>، پیش از آنکه به این‌همانی مطلق و سرمدی با خودش برسد. این این‌همانی، به نوبهٔ خود، خودش یک گذشته است، اما گذشته‌ای که به نحو زمانی نگذشته است<sup>[۷]</sup>، قدمت بی‌زمان حضور- یا «parousie»ی - امر مطلق. بنابراین هر آنچه وقوع می‌یابد، چیزی نیست جز اظهار آنچه پیش‌تر واقع شده است، و تمام زمان مستقبلاً صرفاً بازگشتی بالقوه به خود است.

<sup>۱</sup> avances

<sup>۲</sup> passé-présent

<sup>۳</sup> l'être passé

<sup>۴</sup> übergelien (Gr) – passer (Fr)

در واقع، آیا مساله برای هگل از این قرار نیست که تمام آنچه رخ می دهد [یا فرامی رسد]، همواره بسیار دیر رخ می دهد [یا از راه می رسد]؟<sup>۱</sup> آیا تمام جوانی، در همین تازگی اش، پیشاپیش عقب نمانده است؟ در بخش فلسفه روح از کتاب دایره المعارف علوم فلسفی، در دقیقه ای که هگل «سیر طبیعی سال های زندگی» را تحلیل می کند، به دقت نشان می دهد که خصلت خاص جوانی، عبارت است از باور به آینده، و این اندیشه که جهان هنوز [تمام] آنچه که [باید واقعاً] باشد، نیست:

روح سرخوش جوان، تشخیص نمی دهد که عالم جوهری، در ذاتش، پیشاپیش در همین جهان به رشد و فعلیتش (Wirklichkeit) دست یافته است.<sup>[۸]</sup>

جوان می بایست در انتظار کهن سالی باشد تا دریابد که جهان، واجد توان مطلق تحقق موثر [بالفعل کردن] خویش است، و [اینکه] خود را همواره به کمال رسانده است؛ [و نیز اینکه] آنچنان ناتوان نیست که محتاج باشد نخست تحقق موثر [یا بالفعل شدن] خود را انتظار بکشد.<sup>[۹]</sup>

امر مطلق انتظار نمی کشد، هیچ گاه چشم به راه نبوده و نخواهد بود؛ بنابراین تنش ناشی از [وقوع] امر نامنتظر<sup>۲</sup>، صرفاً توهم جوانی است، همان چیزی که بنا به اعتراف هگل، خود او پیش از دوره فرانکفورت، به آن دچار بوده است. بسیار دیر [است]. فلسفه برای هگل، در گفتار هنگام غروب اش، در

<sup>۱</sup> با توجه به دلالت دوگانه فعل arriver - هم به معنای رخ دادن و هم به معنای رسیدن - می توان هر دو ترجمه را برگزید، به ویژه که دلالت دوم - رسیدن - می تواند ناظر بر معنای دریدایی آینده - در راه بودن - نیز باشد.

<sup>۲</sup> l'inattendu



آغاز شبانگاهش، چه بسا جز اظهار این حقیقت نباشد: اکنون برای آینده بسیار دیر است.

آیا با شنیدن این اظهار، احساس نوعی در محاصره بودن هستی‌شناختی [از جانب گذشته و حال] به ما دست نمی‌دهد؟ آیا در نظام [فلسفی هگل] نوعی حرکت دوری را نمی‌بینیم که هرگونه خارج [شدن از کل نظام]<sup>۱</sup>، غیریت، و غافل‌گیری را در بر گرفته است؟ هگل تصدیق می‌کند که روح هیچ دیگری مطلقاً [جز خودش] ندارد، و نیز اینکه نسبت به مطلق، هیچ غیریت مطلقاً در کار نیست: «اساساً برای روح، چیزی که مطلقاً دیگر باشد وجود ندارد»، چرا که

هر فعلِ روح، چیزی جز فراچنگ آوردن خودش نیست،  
و غایت هر علم حقیقی‌ای صرفاً همین است [که بدانیم] که  
روح خود را در همه آنچه که در آسمان و زمین است،  
باز می‌شناسد.<sup>[۱۰]</sup>

روح که وظیفه‌اش عبارت است از فهم خویش، و نیز پیش‌بینی<sup>۲</sup> خود به مثابه امری حاضر در تمام آنچه هست و تمام آنچه فرامی‌رسد، نه می‌تواند با امری [که] به کلی غیر [از اوست] نسبت داشته باشد، و نه، در این معنا، نسبتی با رخداد می‌تواند داشت. بنابراین اگر روح پیشاپیش در همه چیز رسوخ کرده است، و به این معنا، همواره کامل شده است، طرح پرسش از آینده در اندیشه هگلی، چه جایگاهی دارد؟

تحلیل‌هایی که در لابه‌لای متون فلسفی معاصر مطرح می‌شوند، نشان از خصلت منجمدشده و ثابت و کرختِ اندیشه‌نظرورز دارند. خود کوژو، که

<sup>۱</sup> dehors

<sup>۲</sup> anticiper

آن‌چنان بر فعلیت اندیشهٔ هگلی تأکید دارد، و در پی اندیشیدن به آیندهٔ آن است، با این حال دانش مطلق را به عنوان «پایانِ زمان»<sup>۱</sup> توصیف می‌کند.<sup>[۱۱]</sup> باری، کدام زمان می‌تواند متناظر با «پایانِ زمان» باشد، مگر سکون خود زمان در صورت منجمدشدهٔ نوعی [زمان] حال [حاضر] همیشگی؟<sup>۲</sup> هایدگر تصدیق می‌کند که:

توضیح هگل در خصوص مفهوم راستین هستی ...  
چیزی نیست جز وداعی با زمان در راه [رسیدن] به روحی که  
سرمدی است.<sup>[۱۲]</sup>

آیا وداع هگل با زمان، به صورت وارونهٔ وداع زمان با هگل در نیامده است؟ در عمل، آیا ممکن است زمان [حاضر در] فلسفهٔ نظرورز، به‌واقع اصلاً زمان نباشد، بلکه تسطیح [و چشم‌پوشی از ژرفای]<sup>۳</sup> آن زمانی باشد که هایدگر آن را «زمان‌مندی خاستگاهی»<sup>۴</sup> می‌نامد. زمان‌مندی خاستگاهی را نمی‌توان در نسبت با حضور حال [حاضر] درک کرد، [زیرا] «خلسه»<sup>۵</sup> غالب آن، دقیقاً آینده است. هایدگر بر آن است که زمان‌مندی اصیل [یا خاستگاهی] «خود را بر اساس تقدم آینده زمان‌مند می‌کند»<sup>[۱۳]</sup>. بنابراین، از نظر هایدگر، آیندهٔ اصیل، دیگر دقیقهٔ ساده‌ای از زمان نیست، بلکه به نحوی خاص، با [ذات] خود زمان آمیخته است.

هدف من در اینجا پیش کشیدن تقابلی میان اندیشهٔ هگلی و هایدگری بر سر [برداشت‌شان از] زمان نیست. با این حال نمی‌توان استحالتهٔ معنایی‌ای را

---

<sup>۱</sup> fin des temps

<sup>۲</sup> présence à perpétuité

<sup>۳</sup> Nivellierung (Gr) – nivellement (Fr)

<sup>۴</sup> ursprüngliche Zeit (Gr) - temporalité originaire (Fr)

<sup>۵</sup> extase

نادیده گرفت که در طی قرن بیستم، بر مفهوم آینده عارض شد؛ به بیان دیگر، نمی‌توان آینده خود مفهوم آینده را نادیده گرفت مگر با تسطیح آن و بنابراین، عقب افتادن از آن.

با این حال، مسیری که تاکنون به پیمودن آن خطر کردیم مشخصاً خواهان نوستالژی [برای فلسفه هگلی] یا واکنش [متقابل نسبت به نقدهای وارد شده بر فلسفه هگل] نیست. بلکه موفقیت آن - آینده آن - در گرو این است که بتواند نسبت به استدلال‌هایی که در تعارض با آن اند گشوده باشد، به ویژه تحلیلی که بر حسب آن، غیاب اندیشیدن به آینده در فلسفه هگل، متضمن غیاب آینده [یا بی‌آینده بودن] فلسفه اوست. نظیر [این استدلال] هایدگر: قول به این که هگل هیچ‌گاه از آینده سخن نمی‌گوید، قائل شدن به آن است که هگل آینده‌ای ندارد. هرچند می‌دانیم این گزاره به چه معنا می‌تواند درست باشد و حاکی از کدام واقعیت فلسفی است، با این حال، اثر حاضر با هدف رد چنین ادعایی، از راه تصدیق آینده هگل [یا آینده‌دار بودن فلسفه او]، نگاشته شده است.

## ب) نویدِ پلاستیسته

پیشنهاد ما برای چنین منظوری، صورت‌بخشی به یک مفهوم است: مفهوم «پلاستیسته»<sup>۱</sup>، همچنان‌که در عنوان کتاب نیز آمده است: «آینده هگل»

<sup>۱</sup> در زبان فارسی می‌توان آن را به شکل‌پذیری (پذیرش صورت) و شکل‌دهی Plasticité (صورت‌بخشی) نیز ترجمه کرد. از آنجا که هر دو وجه فاعلی و مفعولی در خود اصطلاح حضور دارند و نویسنده هم‌زمان به هر دو وجه نظر دارد، و همچنین به دلیل استعمال برخی از مشتقات آن، مانند پلاستیک، در زبان فارسی، و نیز با توجه به دلالت‌های شیمیایی و انفجاری این واژه در در زبان فرانسه، مترجمان این اصطلاح را به همین صورت «پلاستیسته» در متن به کار برده‌اند و هرکجا که دلالت خاصی را مد نظر نویسنده پنداشتند، آن را در کرشه مشخص کرده‌اند.

پلاستیسیته، زمان‌مندی و دیالکتیک». صورت‌بخشی به یک مفهوم [از بطن فلسفه هگل]، پیش از هر چیز، به این معناست که انگاره‌ای را که به شکل پنهانی در فلسفه هگل حاضر است، به صورت نمونه [یا احضاریه]<sup>۱</sup> ای برای فراچنگ‌آوردن<sup>۲</sup> [کلیت] این فلسفه درآوریم. [مراد ما از] فراچنگ‌آوردن در هر دو معنای گرفتن<sup>۳</sup> و فهم<sup>۴</sup> [چیزی است]، چنان‌که ریشه‌شناسی خود کلمه «مفهوم» نیز چنین معنایی را متبادر می‌کند. تغییر شکل دادن پلاستیسیته به صورت یک مفهوم، به معنای اثبات این است که پلاستیسیته [کلیت] فلسفه هگل را [در بر] می‌گیرد و به خواننده آن، مجال فهم این فلسفه را می‌دهد، [بنابراین این مفهوم] هم‌زمان هم به منزله ساختار و هم به منزله شرط فهم‌پذیری [فلسفه هگل] ظاهر می‌شود.

صورت‌بخشی به یک مفهوم، در وهله دوم به معنای تدارک نمونه‌ای است که خودش واجد قابلیت شکل‌دادن به چیزی است که فراچنگش می‌آورد<sup>۵</sup>. هگل بارها این نکته را تصدیق می‌کند که هرچند مفهوم صورتی منطقی است، اما نمی‌بایست همچون ظرفی تهی تلقی شود، بلکه باید همچون توانی برای

<sup>۱</sup> مالابو در اینجا از لفظ instance استفاده می‌کند که هم می‌تواند به معنای نمونه و مصداق باشد، و هم به معنای درخواست احضاریه (Sollicitation pressante). هرچند نمونه یا مصداق در واقع موردی است که مفهوم کلی را «احضار» می‌کند، اما با توجه به تأکید مالابو در عبارات قبلی، بر حضور پنهانی/مخفی (discrète) آن انگاره، و هم‌خانودگی این معنا با دلالت دوم instance، می‌توان این دلالت را نیز از آن اراده کرد.

<sup>۲</sup> saisie

<sup>۳</sup> prendre

<sup>۴</sup> comprendre

<sup>۵</sup> براساس معنای دوگانه instance که پیشتر ذکر شد، این عبارت را می‌توان به دو صورت فهمید: بر اساس معنای اول، تشکیل دادن مفهوم ارائه‌ی مصداقی از مفهوم است که بتواند در مقام محتوای مفهوم، صورت آن را شکل بدهد؛ بر اساس معنای دوم instance، ارائه احضاریه‌ای است که بتواند شکل آن‌چه را احضار می‌کند را رقم بزند. البته از حیث معنایی، نهایتاً این دو صورت مکمل یکدیگرند.

شکل دادن به محتوای خودش فهم شود. با انتساب جایگاه میانی به پلاستیسیته، بین «آینده» و «زمان‌مندی» در عنوان کتاب - «آینده هگل؛ پلاستیسیته، زمان‌مندی و دیالکتیک» - پیشاپیش اعلام شده است که پلاستیسیته به عنوان نمونه [یا احضاریه] ای ترسیم خواهد شد که به [مفاهیم] آینده و زمان در فلسفه هگل شکل می‌دهد، به این معنا که نحوه نسبت گرفتن آنها را با هم رقم می‌زند و فرآیند دیالوژیک تجوهر<sup>۱</sup> متقابل‌شان را سامان می‌دهد. از این نتیجه می‌شود که مفاهیم آینده و پلاستیسیته در تقارن با یکدیگر مطرح می‌شوند و همدیگر را وضوح می‌بخشند، به همان نحو که عنوان با زیر-عنوانش وضوح می‌یابد.

این نسبتِ ترادف [یا هم‌معنایی میان مفهوم آینده و پلاستیسیته] در وهله بعد، در یک نسبت نامتقارن<sup>۲</sup> وارونه می‌شود. در واقع، طرح [این گزاره که] «آینده به معنای پلاستیسیته» است، معادل دست بردن<sup>۳</sup> در تعریف متداول آینده است که [مفهوم آینده در آن] به مثابه دقیقه‌ای از زمان فهم می‌شود. به این ترتیب، «آینده» در عنوان [کتاب حاضر] صرفاً مقید به معنای بی‌واسطه و از پیش حاضر این لفظ، [یعنی] زمان مستقبل، نیست. مسئله بر سر ایضاح نسبت میان آینده در این معنای متعارف با گذشته و حال در بحث زمان در

<sup>۱</sup> informer؛ تجوهر به عنوان اصطلاحی فلسفی، عبارت است از جوهریت بخشیدن، برای مثال در تقدم بالتجوهر عناصر ماهیت (جنس و فصل) بر خود ماهیت. به نظر می‌رسد منظور مالابو از این تعبیر در اینجا، همین دلالت اصطلاحی مدرسی از فعل informer باشد و به همین دلیل نیز در ترجمه فارسی از معادل آن در فلسفه مشائی، به عنوان نزدیکترین سنت به فلسفه مدرسی، استفاده شده است (لاروس: در نظریه اجتهادی مدرسی، این فعل به معنای تقوم چیزی ذیل صورت خاص آن است).

<sup>۲</sup> dissymétrie

<sup>۳</sup> déplacer؛ به معنای تحت الفظی جا به جایی که در اینجا به طور خاص به معنای دست بردن و تصرف است.

نسخه‌های مختلف فلسفه طبیعت نخواهد بود.<sup>[۱۴]</sup> برعکس، خود این متون حکم به طرد معنای «مشهور» آینده، و در نتیجه، طرد تعریف «مشهور» زمان می‌دهند. امکان اندیشیدن به یک تعیین زمانی - آینده - ورای جایگاه ساده و عادی‌اش در مقام دقیقه‌ای از زمان - «اکنون در حال آمدن» - در عین حال نشان می‌دهد که خود زمان برای هگل به نسبت منظم دقایق [یا لحظات] زمانی فروکاسته نمی‌شود. در فلسفه نظرورز ابتدا به ساکن، از «پلاستیسته» مازاد [مفهوم] آینده نسبت به آینده [در معنای متعارف]، و از «زمان‌مندی» مازاد [مفهوم] زمان نسبت به زمان [در معنای مشهور] را مراد می‌کنیم.

این ملاحظات مقدماتی دلالت بر آن دارند که زمین بازی<sup>۱</sup> این کتاب، در ادامه مسیری نخواهد بود که کویره و کوژو ترسیم کردند، هرچند هر دو به صراحت درباره [مفهوم] آینده در فلسفه هگل، دست به پژوهش زده‌اند. کویره در مقاله خود «هگل در ینا»<sup>[۱۵]</sup>، و کوژو در مقدمه‌ای بر خوانش هگل<sup>[۱۶]</sup>، هر دو نوعی «استیلا»<sup>۲</sup> و بلکه «تقدم» آینده بر گذشته و حال در [تفکر] «دوره» ینا [ی هگل] را تصدیق کردند، و همچنین نزدیکی اندیشه هگل جوان را با اندیشه هایدگر نشان دادند. چنین طرحی، به رغم اهمیت و سودمندی‌اش، مجال پاسخ به پرسش از آینده در فلسفه هگل را نمی‌دهد. گذشته از اینکه مسأله‌گزینش<sup>۳</sup> آینده<sup>۴</sup> [در میان آنات سه‌گانه زمان] مسئله‌ای هگلی نیست، این فرضیه برای خوانش [هگل]، به اقرار خود کوژو و کویره، به انسداد می‌انجامد. این هر دو در عمل، نتیجه می‌گیرند [که] تناقضی حل نشده در فلسفه هگل [موجود است]: تناقضی که تنها در صورتی می‌تواند به آینده

entrée de jeu<sup>۱</sup>؛ در معنای تحت الفظی ورود به بازی

<sup>۲</sup> prévalence

<sup>۳</sup> élection

<sup>۴</sup> zukunft

امتیازی خاص نسبت به لحظات دیگر زمان نسبت دهد، که هم‌زمان تمام آینده را به تعلیق درآورد.

کویره از یک سو تصدیق می‌کند که برای هگل، «زمان دیالکتیکی است و ... در نسبت با آینده ساخته می‌شود» و از سوی دیگر می‌گوید که:

فلسفه تاریخ - و بر همین اساس فلسفه هگلی، [یعنی

کل] «نظام» - ممکن نتواند بود مگر آنکه تاریخ تمام شده

باشد، و دیگر آینده‌ای در کار نباشد و زمان بتواند بایستد.<sup>[۱۷]</sup>

[از این منظر،] هگل نمی‌تواند به «آشتی» میان دو معنای مفهوم آینده در

نظامش نایل آید: از سویی، آینده‌گاه‌شمارانه که دینامیسم آن، بنیاد سیورورت

تاریخی است، و از سوی دیگر، آینده منطقی یا «عمل - به [سوی] خود -

آمدن»<sup>۱</sup> مفهوم.<sup>[۱۸]</sup>

کوژو نیز به نوبه خود، تصدیق می‌کند که از یک سو، «زمانی که هگل

مدنظر دارد ... با تقدیم [یا اولویت‌بخشی به] آینده خصلت‌نمایی می‌شود».<sup>[۱۹]</sup>

اما از سوی دیگر، این موضوع را تایید می‌کند که «انسان» ای که به [نظرگاه]

دانش مطلق نائل آمده است، دیگر آینده‌ای ندارد:

انسانی که دیگر خود را با ابژه-شیء<sup>۲</sup> ای مرتبط نمی‌سازد

که در تضاد با اوست، دیگر برای بقای خویش در وجود، و

حفاظت از این‌همانی‌اش با خویش، نیازی به نفی [آن ابژه]

ندارد. و انسانی که دیگر نفی نمی‌کند، آینده حقیقی‌ای نیز

ندارد.<sup>[۲۰]</sup>

<sup>۱</sup> zu-sich-selbst-kommen (Gr) ; acte-de-venir-à-soi-même (Fr)

<sup>۲</sup> objet-chosiste

پرتو افکندن بر چنین تناقض ادعایی‌ای، که به حکم طبیعت‌اش نمی‌تواند دیالکتیکی باشد، چراکه تداومی بدون راه حل دارد، ژست مرسوم می‌میان شماری از مفسرین هگل در نیمه نخست قرن بیست بوده است. آثار نسل جدیدی از شارحین فرانسوی - برنار بورژوا<sup>۱</sup>، پی‌یر ژان لبریر<sup>۲</sup>، ژرار لُبرن<sup>۳</sup>، دُنیز سوش-داگ<sup>۴</sup> - در عوض، وحدت زنده «صیوررت تاریخی» و «حقیقت منطقی» را در فلسفه هگل متذکر شده‌اند. این آثار یقیناً راه حلی برای مسأله نسبت «سرمدیت» و «تاریخ‌مندی» در هگلیانسیسم نیستند، اما به کفایت آن [نسبت] را روشن کرده‌اند و از این رو نیازی نیست آن را در اینجا به عنوان موضوع [تحقیق خود] اختیار کنیم. سیر [این تحقیق] چنان نیز نخواهد بود که به تحلیل رابطه ساختاری‌ای معطوف باشد که پدیدارشناسی روح و دانش منطقی را با هم متحد می‌سازد، و در نهایت، همچنین به تحقیق درباره نسبتی [نخواهم پرداخت] که فلسفه تاریخ و استنتاج درون‌ماندگار مفهوم را در قلب نظام [هگل] به هم مرتبط می‌سازد. این مسائل بی‌تردید حضوری دائم در جریان پژوهش خواهند داشت، اما از مضامین اصلی آن نیستند.

امکان تصدیق آینده هگل - در هر دو معنای آینده [خود اندیشه] هگل و [جایگاه مفهوم] آینده در فلسفه هگل - در وهله نخست وابسته به شیوه‌ای است که می‌توان پرسش از آینده را در ضمن آن طرح کرد، [یعنی درست] در آنجا که انتظار آن را نداریم. به همین سبب پلاستیسیته به عنوان امر نامنتظر<sup>۵</sup> فلسفه هگل ظهور خواهد یافت.

<sup>۱</sup> Bernard Bourgeois

<sup>۲</sup> Pierre-Jean Labarrière

<sup>۳</sup> Gérard Lebrun

<sup>۴</sup> Denise Souche-Dagues

<sup>۵</sup> l'inattendu



از این جهت، خودِ آینده مفهوم پلاستیسیته در اینجا مد نظر است. مقبولیت این مفهوم، وابسته به توفیق آن در عملیاتِ معرفت‌شناختی<sup>۱</sup> ای است که به آن تقرب می‌جوید، و به حکم روش‌اش، تابع آن چیزی است که ژرژ کانگیلم در این عبارات مشهور آن را تعریف کرده است:

کار کردن بر یک مفهوم [یا پرداختنِ یک مفهوم]، عبارت است از تنوع بخشیدن به گستره [ی مصادیق] و فهم آن، عمومیت بخشی به آن به میانجی ادغام استثنائات [درون آن]، و بردن آن به بیرون از ناحیه اصلی‌اش، و اخذ آن به عنوان الگو، یا برعکس، جست و جوی الگویی برای آن. خلاصه آنکه، [کار کردن بر یک مفهوم بدین معناست: [اطلاق کارکرد صورت بر آن [مفهوم]، به میانجی تحولات منظم. [۲۲]

چنین عملیاتی، که در سرتاسر این کتاب اجرا خواهد شد، به آزمودن پلاستیسیته خود مفهوم پلاستیسیته خواهد انجامید.

## ۲. فلسفه هکلی در آزمون پلاستیسیته

### الف) معنای معمول مفهوم پلاستیسیته

«کار کردن» بر روی [یا پرداختن] مفهوم پلاستیسیته، معادل «اطلاق کارکرد صورت» بر لفظی است که، در معنای اولیه‌اش، به خود همین عمل [یعنی اطلاق صورت] اشاره دارد. کلمه «plasticité» و معادل آلمانی آن

<sup>۱</sup> opération épistémologique

(Plastizität) در قرن هجدهم وارد زبان شدند<sup>[۲۳]</sup> و به دو واژه‌ای افزوده شدند که پیش‌تر بر اساس همین ریشه شکل گرفته بودند: شکل اسمی «plastique (die Plastik)» و شکل وصفی «plastique (plastich)».<sup>[۲۴]</sup> این کلمات همگی از لفظ یونانی (πλάσσειν - plassein) مشتق می‌شوند که به معنای قالب‌بخشیدن [و الگو دادن] است.<sup>[۲۵]</sup> صفت «plastique» از سویی به معنای «قابلیت تغییر صورت» یا قابل دستکاری [و قالب‌پذیر] بودن<sup>۱</sup> است - نقره و خاک رس «plastique» [شکل‌پذیر] اند - و از سوی دیگر به معنای «کسی است که قدرت صورت بخشیدن دارد»، نظیر هنرهای «plastique» [شکل‌دهنده یا هنرهای تجسمی] یا جراحی «plastique» [جراحی پلاستیک].<sup>[۲۶]</sup> این دو معنا در شکل وصفی آلمانی - plastich - نیز یافت می‌شوند. فرهنگ لغات گریم، در واقع آن را اینگونه تعریف می‌کند: «*körperlich (...)* *gestaltend oder gestaltet* (آنچه به جسم صورت - یا هیئت - می‌بخشد یا [از آن صورت] می‌پذیرد)<sup>[۲۷]</sup>. پلاستیسیته [در زبان فرانسوی] (*plasticité*) کاملاً همانند *Plastizität* آلمانی) به خصلت آن چیزی اشاره دارد که خود پلاستیک (*plastique*) است، یعنی آنچه همزمان قابلیت پذیرش و بخشیدن صورت دارد.

این تعاریف پیشاپیش امکان پرتو افکندن بر «دور هرمنوتیکی» ای را فراهم می‌کنند که سیر مباحث ما در آن گرفتار خواهد شد، چرا که صورت‌بندی مفهوم پلاستیسیته مستلزم تعریفی از خود همین اصطلاح است؛ [در اصطلاح پلاستیسیته] تعریف‌کننده و تعریف‌شونده یکی اند [یا معرف و

<sup>۱</sup> malléable

معرف آن یک چیز است]. یقیناً باید به منظور «تفکیک» این دو [حیث تعریف‌پذیری و تعریف‌کنندگی]، «به گستره [مصادیق] آن تنوع بخشید». اما خود این تنوع بخشیدن، کماکان معانی اصطلاح پلاستیسیته را به کار می‌برد؛ در واقع، تحول این عبارت در زبان، پیشاپیش گواه «بردن [آن مفهوم] به خارج از ناحیه خاستگاهی» آن است. سرزمین مادری کلمه پلاستیسیته، عرصه هنر است. امر پلاستیک، در عمل، خصلت‌نمای هنر قالب‌بخشی [یا مدل‌سازی]، و پیش از همه، هنر مجسمه‌سازی است. هنرهای پلاستیک [یا هنرهای تجسمی]، عبارت از هنرهایی‌اند که هدف اصلی آن‌ها گسترش و ساخت و پرداخت<sup>۱</sup> اشکال است؛ همچنین معماری، طراحی و نقاشی نیز در زمره این هنرها دسته‌بندی می‌شوند. باری، پلاستیسیته، بر حسب مصادیقش به طور کلی، بر ویژگی شکل‌گیری/شکل‌دهی<sup>۲</sup> دلالت می‌کند؛ خصلت الگوپذیری [قالب‌پذیری] به میانجی فرهنگ و آموزش. عموماً از پلاستیسیته نوزاد و کودکان سخن می‌گوییم. پلاستیسیته همچنین بر خصلت نرمی<sup>۳</sup> [یا انعطاف‌پذیری] (مثل پلاستیسیته مغز) و نیز قابلیت تحول و سازگار شدن دلالت دارد. درست به همین دلیل است که ما به طور کلی، از «خوی پلاستیکی» حیوانات، گیاهان و موجودات زنده به طول کل سخن می‌گوییم. این «گستره [ی مصادیقی]» باید به این صورت فهم شود: برای مثال، کودکان را به واسطه تشابهشان با ماده شکل‌پذیر، «پلاستیکی» می‌خوانیم. با این همه، شکل وصفی «پلاستیکی»، در عین حال که در مقابل «سخت»، «ثابت» و «متحجر» قرار دارد، اما به معنای «چندریخت»<sup>۴</sup> [بودن] هم نیست.

<sup>۱</sup> élaboration

<sup>۲</sup> formation

<sup>۳</sup> souple

<sup>۴</sup> polymorphe

آن چه از صورت حفاظت می‌کند، پلاستیک است، بدان سان که سنگ مرمر از [صورت] مجسمه [حفاظت می‌کند]، مجسمه‌ای که وقتی پیکربندی یافت، دیگر به صورت [بی‌شکل] آغازینش باز نمی‌گردد. بنابراین «پلاستیک» به آن چیزی اشاره دارد که ضمن مقاومتش در برابر از-شکل-افتادن [دفرمه شدن]، شکلی خاص را می‌پذیرد. به این ترتیب، فهم گسترهٔ مصداقی دیگری از این مفهوم مقدور می‌شود که در عرصهٔ بافت‌شناسی<sup>۱</sup> رواج دارد. در این عرصه، پلاستیسیته به قابلیت بافت‌ها در شکل‌گیری مجدد، پس از آسیب اشاره دارد. دلالت‌های [متنوع اصطلاح] پلاستیسیته از تغییر و تحول در زبان باز نیاستاده و نمی‌ایستند. مادهٔ پلاستیک، ماده‌ای مصنوعی است که قابلیت پذیرش صورت‌ها و خواص گوناگونی را، بر حسب کاربردی که برای آن مقدر شده است، دارد. علاوه بر این، «plastic» ماده‌ای است انفجاری متشکل از نیتروگلیسرین و نیتروسلولوز، که می‌تواند منجر به انفجارهای مهیب شود. پلاستیسیتهٔ خود عبارت پلاستیسیته به [معانی‌ای] دور از هم [از این سر تا آن سرِ طیف] دلالت دارد: از یک سو هیئت محسوس که صورتی اتخاذ کرده است (مجسمه‌سازی)، و سوی دیگر، انهدام هر صورتی (امر انفجاری).

## ب) اندیشهٔ هگلی در باب پلاستیسیته

برای آنکه به مفهوم پلاستیسیته در فلسفهٔ هگلی صورت ببخشیم، پیش از هر چیز باید روشن کنیم که خود هگل چگونه این مفهوم را صورت می‌بخشد. در این طرح مفهومی، سه عرصهٔ معنایی متقابلاً با هم درگیرند.<sup>۲</sup> در جملگی موارد دلالت دوگانه‌ای را می‌یابیم که در حالت وصفی «پلاستیک» در کار

<sup>۱</sup> histologie

<sup>۲</sup> co-impliqués

است: یعنی قابلیت توامان پذیرش و بخشیدن صورت، [یا همان] دلالت مضاعفی که مجال می‌دهد تا این صفت را همچون یک «واژه نظوروز» لحاظ کنیم.

نخستین عرصه معنایی، عرصه هنرهای پلاستیک [تجسمی] است. واژگان آلمانی *plastisch* و *Plastik* به کرات در تحلیل‌هایی ظاهر می‌شوند که هگل درباره هنر یونانی، به ویژه در [درسگفتارهایی در باب] زیبایی‌شناسی [مطرح می‌کند]؛ [در این تحلیل‌ها] مجسمه‌سازی به عنوان «اعلی مرتبه هنر پلاستیک [تجسمی]» تعریف می‌شود.<sup>[۲۸]</sup> فیلسوف [هگل]، به سبب این معنای معمول پلاستیسیته، مجال یافت تا فهم آن را بسط دهد و اندیشه‌ای پیرامون «فردیت‌های پلاستیک»<sup>۱</sup> طرح کند که دال بر عرصه معنایی دوم مفهوم پلاستیسیته است. از نظر هگل، پلاستیسیته سرشت این فردیت‌های یونانی را خصلت‌نمایی می‌کند که او به آنها عنوان «نمونه‌وار»<sup>۲</sup> یا «جوهری»<sup>۳</sup> می‌دهد. «پریکلس، فیدياس، افلاطون، بیش از همه سوفوکلس، و در کنارش توسیدیدس، گزنوفون و سقراط»، «افرادی پلاستیک» هستند:

[این افراد] بزرگ و آزاد، بر زمین جزئیت جوهری خاص

خود رشد یافته‌اند، و همواره خودشان را پدید می‌آورند [یا

خودساخته‌اند] و بی‌وقفه به سوی بدل شدن به آنچه

می‌خواسته‌اند باشند، پیش می‌روند.<sup>[۲۹]</sup>

هگل بر این امر تاکید دارد که

<sup>۱</sup> individualités plastiques

<sup>۲</sup> exemplarische (Gr) - exemplaires (Fr)

<sup>۳</sup> substantelles (Gr) - substantielles (Fr)

این معنای پلاستیک کامل، به بالاترین میزان، در برداشت یونانیان از امر الهی و امر انسانی خانه داشت  
 dieser Sinn für die vollendete Plastik )  
 der Göttlichen und Menschlichen war vornehmlich in Griechenland  
 heimisch). جایگاه شاعران، خطیبان، تاریخ‌دانان و فلاسفه یونان درک و به جا آورده نمی‌شود، مگر در پرتو ایدئال‌های مجسمه‌سازی؛ به دیگر بیان، صرفاً امر پلاستیک [تجسمی]، قادر به آشکار ساختن هیئت [یا چهره‌ی] قهرمانان حماسی و دراماتیک، دولت‌مردان و فیلسوفان در تمامیت واقعیت‌شان، بر ماست. چرا که در ادوار زیبای تمدن یونانی، شخصیت‌ها [یا پرسوناژها]ی کنشگر<sup>۱</sup>، مردان عمل، همه به سان شاعران و اندیشمندان، دارای این خصلت پلاستیک، همزمان عمومی و فردی، بی هیچ ناهماهنگی میان درون و بیرون، بودند ( diesen plastischen, )  
 allgemeinen und doch individuellen, nach außen wie nach innen gleichen  
 (Charakter).<sup>[۳۰]</sup>

این «فردیت‌های پلاستیک»، «جسمانیت [یا بدن‌مندی] امر روحانی»<sup>۲</sup> را تشکیل می‌دهند. مضمون فردیت‌های پلاستیک، به خودی خود، واسطه‌ای [یا حد وسطی] میان عرصه معنایی اول و سوم پلاستیسیته ایجاد می‌کند: یعنی میان مجسمه‌سازی<sup>[۳۱]</sup> و پلاستیسیته فلسفی.

<sup>۱</sup> agissant

<sup>۲</sup> Körperlichkeit des Geistigen (Gr) - corporéité du spirituel (Fr)

عبارت «پلاستیسیته فلسفی» را باید به دو صورت فهمید. این تعبیر برای هگل، از سویی رویکرد یا رفتار فیلسوف را خصلت‌نمایی می‌کند؛ و از سوی دیگر، نحوه وجود خود فلسفه، به معنای ضرب‌آهنگ بسط و بروز محتوای نظرورز را مشخص می‌سازد.

هگل در پیش‌گفتار دانش منطق در سال ۱۸۳۱، می‌نویسد:

یک بیان [یا سخن] پلاستیک<sup>۱</sup> (ein plastischer Vortrag) مستلزم معنایی از پذیرش و فهم است که [خودش نیز] پلاستیک باشد (einen plastischen Sinn des Aufnehmens und Verstehens)؛ حال آنکه چنین جوانان و چنان انسان‌های پلاستیکی که قادرند با خون‌سردی تاملات و مداخلات [یا عقاید] خودشان را نفی [یا سرکوب] کنند، [آن‌هم] به وسیله چیزی که «اندیشیدن بنفسه» (penser par soi-même) برای بروز آن بی‌تاب است، مخاطبانی که می‌توانند صرفاً [خود امر یا] چیز را دنبال کنند (nur der Sache folgender Zuhörer)، آنگونه که افلاطون تصویر می‌کرد، ناممکن تواند بود که [دیگر] در محاورات مدرن به صحنه آیند؛ و حتی دیگر نمی‌توان روی خوانندگانی با چنین منشی حساب باز کرد.<sup>[۳۲]</sup>

فردیت پلاستیک یونانی به مقام نوعی الگو برای رویکرد فلسفی آرمانی دست می‌یابد.<sup>[۳۳]</sup> پلاستیسیته پیش از هر چیز به توانایی سوژه فلسفه‌ورز اشاره دارد جهت دنبال کردن محتوا، [یعنی] خود [امر یا] چیز، ضمن آزاد ساختن

<sup>۱</sup> un exposé plastique

صورت از جزئیت بی واسطه اش و [همچنین از خصلت] دل‌بخواهی «اندیشه مختص به خود» سوژه [یا شخصی بودن اندیشه]. با این حال مشاهده می‌شود که «پلاستیک» به معنای «چند ریخت» نیست. خوانندگان و مخاطبان فلسفی، به یقین پذیرنده صورت‌اند، اما آنها به زعم خود، به جانب صورت‌بخشی به چیزی سوق داده می‌شوند که می‌شنوند یا می‌خوانند.<sup>۱</sup> به این معناست که از نظر هگل، آنها با فردیت‌های پلاستیک یونانی قابل قیاس‌اند. اگر این [فردیت‌های ایدئال] «کلی و فردی» اند، به آن معناست که [اصل] صورت‌بخش خود را از امر کلی - یعنی از مفهوم - کسب می‌کنند؛ در عین حال که با تجسدبخشی یا تجسم‌بخشی به امر کلی، صورتی جزئی [یا شکل خاصی] را به آن [امر کلی] می‌دهند. امر فردی به این ترتیب به «آنجا-بودن»<sup>۱</sup> [یا دا-زاین] یا ترجمان محسوس امر روحانی بدل می‌شود. بر این اساس، پلاستیسیته به مثابه فرآیند تجوهر<sup>۲</sup> دوسویه امر کلی و امر جزئی آشکار می‌شود که نتیجه آن، این تکینگی‌ای است که عبارت است از فردیت نمونه‌وار [یا اُسوه]<sup>۳</sup>.

این ملاحظات به بررسی دومین معنای پلاستیسیته فلسفی راهبر می‌شوند. یک «بیان [یا سخن] پلاستیک»<sup>۴</sup> چیست؟ فقره‌ای از پیش‌گفتار پدیدارشناسی روح، به ما مجال می‌دهد تا آن را تعریف کنیم:

شرح فلسفی تنها زمانی به ارزش پلاستیک دست خواهد یافت که به نحو قاطعی نحوه نسبت معمول میان اجزای یک گزاره را طرد کند (diesjenige)

<sup>۱</sup> être-là

<sup>۲</sup> information

<sup>۳</sup> l'individualité exemplaire

<sup>۴</sup> un exposé plastique



philosophische Exposition würde es  
[۳۵].(erreichen plastisch zu sein

شیوه متداول ملاحظه گزاره فلسفی عبارت است از تصور کردن موضوع گزاره به عنوان موردی ثابت که پذیرای اعراض [یا محمولات] ای از خارج خود است، بی آنکه خودش آنها را پدید آورده باشد. «به نحو قاطع طرد کردن نحوه نسبت معمول میان اجزای یک گزاره» معادل آن است که این نسبت را همچون فرآیند «خود-تعین بخشی»<sup>۱</sup> جوهر متصور شویم. هگل گذار از این برداشت از نسبت جوهر با اعراضش به برداشتی دیگر [از این نسبت] را به منزله گذار از گزاره حمله به گزاره نظروزر تلقی می‌کند.

پلاستیسیته نسبت موضوع با محمولاتش را خصلت‌نمایی می‌کند؛ به نحوی که این نسبت را به حقیقت نظروزر آن ارتقا می‌دهد. در بطن فرآیند خود-تعین بخشی، امر کلی (جوهر) و امر جزئی (خودآیینی اعراض)، نسبت به یکدیگر در دینامیسمی تشکل می‌یابند که قابل قیاس با دینامیسمی است که در فردیت‌های پلاستیک در کار است. فرآیند خود-تعین بخشی ظهور و بسط جوهر-سوژه است. در خود-تعین بخشی، جوهر از خودش عقب می‌نشیند تا به جزئیات محتوایش وارد شود. بر اساس این حرکت نفی خویش، جوهر همچون سوژه فرانهمی می‌شود. آن چنان که برنار بورژوا یادآور می‌شود، سوژه فعالیت یا منفیت نامتناهی است، به این معنا که این همانی انضمامی یا وساطت یافته آن، به درستی در تفاوت آن با خودش، یعنی در شقاق یا تقسیم خاستگاهی اش (ursprüngliches Teilen)، [یا به بیان دیگر،] در حکم اش (Urteil) محقق می‌شود؛ این همانی سوژکتیو

<sup>۱</sup> Selbstbestimmung (Gr) - auto-détermination (Fr)

همچنین در تصدیق تفاوت‌اش، تصدیق می‌شود، در حالی که این همانی جوهری نمی‌تواند تصدیق شود مگر در نفی تفاوتی که هم‌اکنون در آن مفروض گرفته شده است.<sup>[۳۶]</sup>

خود-تعیین بخشی حرکتی است که برحسب آن جوهر هم‌زمان همچون موضوع [یا سوژه]<sup>۱</sup> و محمول خودش تصدیق می‌شود. هگل در بخش علم منطقی دایره‌العارف، «رابطه جوهریت و عرضیت» - یا «رابطه مطلق» - را به عنوان «فعالیت صورت»<sup>۲</sup> تعریف می‌کند.<sup>[۳۷]</sup> این «فعالیت» دقیقاً شاهی بر پلاستیسیته جوهر، و ظرفیت آن مبنی بر هم‌زمان پذیرش صورت از، و بخشیدن صورت به، محتوای خاص خودش است. مطالعه خود-تعیین بخشی به عنوان عملیات پلاستیک اصلی [یا خاستگاهی]، قلب اثر حاضر را شکل می‌دهد.

## ج) دیالکتیک و «ترصد»<sup>۳</sup>

تپش این قلب، ضرب‌آهنگ خود را با آخرین عبارت عنوان اصلی کتاب ما تنظیم می‌کند: «آینده هگل، پلاستیسیته، زمان‌مندی، دیالکتیک». حرکت

---

<sup>۱</sup> sujet؛ معمولاً در متون فلسفی این اصطلاح دو کاربرد متفاوت دارد که به تناظر آنها دو معادل فارسی مختلف برای آن در نظر می‌گیرند. اگر در برابر «ابژه» با کار رود معادل «سوژه» و اگر در برابر «محمول» به کار رود معادل «موضوع» است. اما پیچیدگی ماجرا اینجاست که هگل در بندهایی از پیشگفتار پدیدارشناسی (به ویژه در بند ۶۰)، به نحوی متناقض‌نما، هم‌زمان به هر دو معنای آن نظر دارد. بحثی مختصر درباره این موضوع در مقدمه مترجمان پدیدارشناسی روح در منبع زیر در دسترس است: هگل، گنورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۹۹)، پدیدارشناسی روح، ترجمه سیدمسعود حسینی و محمد مهدی اردبیلی، تهران: نی، صص ۲۶-۲۷.

<sup>۲</sup> Formtätigkeit (Gr) - activité-de-la-forme (Fr)

<sup>۳</sup> معادل پیشنهادی برای Voir Venir فرانسوی، که با توجه به معنای اصطلاحی این ترکیب (چیزی را از پیش یا از دور دیدن - فرهنگ لاروس) و (نیت خوانی و انتظار - فرهنگ روبر) و (اکتشاف و مجال دادن به اینکه امور بسط یابند) وضع شده است. ترصد نیز از ریشه ی رصد، هم دلالت بر انتظار داشتن دارد (مترصد

خود-تعین بخشی، در واقع، اصل [برسازنده] فرآیند دیالکتیکی است. انرژی آن ناشی از تنش تناقض بین حفظ تعین جزئی و امحای آن در امر کلی است. هگل در علم منطق نشان می‌دهد که این تنش، همان تنشی است که بر حسب آن یک «طرف نخست»، «به نحو در خود و برای خود لحاظ می‌شود» و واجد نمود «خودایستایی»<sup>۱</sup> است [و] خود را به عنوان «دیگری خودش» از طریق انحلال ثبات موضع اش نشان می‌دهد. [۳۸]

امکان همین دینامیسم حفظ و امحاء، در بسط و ظهور منطقی جوهر-سوژه انتظام می‌یابد، همچنانکه به وضوح در پیش‌گفتار پدیدارشناسی روح اشاره شده است:

جوهر، به خاطر بساطت خویش یا باخودبرابری اش  
(Sichselbstgleichheit)، صلب (fest) و ماندگار  
(bleibend) پدیدار می‌شود. اما این باخودبرابری به همان  
اندازه منفیت نیز هست؛ بدین طریق، آن هستی متعین [یا آنجا  
بودن یا دازاین] صلب به انحلال خویش (Auflösung)  
برمی‌گذرد. [۳۹]

فرآیند دیالکتیکی پلاستیک است چرا که در جریان آن، سکون تام و تمام (ثبات)، خلاء (انحلال) و حیات‌مندی<sup>۲</sup> به طور کل را به عنوان آشتی مجدد

---

بودن)، هم دلالت بر کشف کردن (رصد کردن ستارگان) و هم به معنای مراقبت. علاوه بر این، معنای تحت الفظی این ترکیب فرانسوی (دیدن آمدن چیزی) در این معادل پیشنهادی لحاظ شده و در فارسی نیز تعبیر مترصد چیزی بودن، انتظار برای وقوع پیشامد را می‌رساند. به نظر می‌رسد این معادل، بتواند بهتر از معادل انگلیسی (to see what is coming) - که تقریباً ترجمه‌ای تحت الفظی و طولانی است - در زبان فارسی افاده معنا کند.

<sup>۱</sup> Selbstständigkeit (Gr) - subsister-autonome (Fr)

<sup>۲</sup> vitalité

این حدود متقابل، و پیوند مقاومت (Widerstand) و سیالیت (Flüssigkeit)، مفصل‌بندی می‌کند. [از سوی دیگر،] فرآیند پلاستیسیته [نیز] دیالکتیکی است چرا که عملیات مقوم آن، [یعنی] اتخاذ صورت و امحای هر صورتی، [یا] پیدایش و انفجار، اموری متناقض‌اند.<sup>[۴۰]</sup>

پیوند وحدت‌بخش به سه مفهوم «پلاستیسیته»، «زمان‌مندی» و «دیالکتیک» هم‌اکنون روشن می‌شود: این پیوند هیچ نیست مگر صورت‌بندی خود آینده. پلاستیسیته نسبت جوهر و اعراضش را خصلت‌نمایی می‌کند. باری، عبارت یونانی *συμβεβηκός* یا *عَرَض*، از فعل *συμβαίνειν* مشتق شده است که هم‌زمان به معنای نتیجه‌دادن [پیامد داشتن]<sup>۱</sup> و رخ دادن [رسیدن]<sup>۲</sup> است. این اصطلاح می‌تواند دال بر «تالی»<sup>۳</sup> به هر دو معنای پیامد - تالی منطقی - و رخداد - تالی گاه‌شمارانه<sup>۴</sup> - باشد. بنابراین خود-تعین‌بخشی همانا نسبت جوهر است با آنچه رخ می‌دهد [یا با آنچه از راه می‌رسد و به جوهر وارد می‌شود]<sup>۵</sup>. به این ترتیب ما [مفهوم] «آینده» در فلسفه هگل را به منزله رابطه‌ای می‌فهمیم که سو بژکتیویته با عرض [تصادف، رخداد، تالی] برقرار می‌کند.

فهم آینده در معنایی غیر از معنای بی‌واسطه [متعارف] دقیقه‌ای از [دقایق سه‌گانه] زمان، متضمن گسترش [یا *تَوْسُّع*]<sup>۶</sup>‌ای در معنای زمان است، گسترشی که ناشی از پلاستیسیته خود زمان است. بسط و گسترش مفهوم هگلی زمان در جایگاه و لحظه خاصی - در [میان] دقایق [این نظام] - بروز

<sup>۱</sup> découler

<sup>۲</sup> arriver

<sup>۳</sup> suite

<sup>۴</sup> تالی در معنای تاریخی یا گاه‌شمارانه، مثلاً به معنای جانشین بعدی شاه در یک سلسله شاهی است.

<sup>۵</sup> ce qui arrive

<sup>۶</sup> élargissement

نمی‌یابد و در یک دقیقه خاص تثبیت نمی‌شود. زمان نمونه‌ای [از مفاهیم فلسفه هگلی] است که هرچند به طریقی دیالکتیکی [از دیگر مفاهیم آن] متمایز می‌شود، اما همچون [دقیقه‌ای از] دقایق [نظام هگل] متعین نمی‌شود، مگر به نحو دقیقه‌گون بودن!<sup>۱</sup>

ترکیب بندی دیالکتیکی مفاهیم آینده، پلاستیسیته و زمان مندی ساختار پیش‌بینی‌ای را تشکیل می‌دهد که در سوژکتیویته، آن‌چنان که هگل آن را تصور می‌کرد، در کار است. برای تصریح تفاوت این ساختار با [ساختار مفهوم] آینده در درک متعارف، مطابق با تجویز هگل [مبنی بر این] که باید به زبان خود فلسفه ورزید، آن را «ترصد» (Voir Venir) خواهیم نامید. «ترصد» (Voir Venir) در زبان فرانسوی، هم‌زمان به معنای انتظار محتاطانه در ضمن مشاهده تحولات وقایع است، اما همچنین «حدس زدن نیت یک شخص» و «کشف طرح و نقشه‌های او» را نیز می‌رساند. بنابراین، این تعبیر هم‌زمان به «مطمئن بودن از اینکه چیزی در حال آمدن است» [چیزی در راه است]، و «ندانستن آنکه چه چیزی خواهد آمد» اشاره دارد. «ترصد» بر این اساس، به بازی پیوند میان ضرورت غایت‌شناختی و غافل‌گیری در فلسفه هگلی، اشاره خواهد داشت.

ساختار «ترصد» مرزهای خاص خود را پدید می‌آورد. مرزی «درونی» که کارکرد آن را در فلسفه هگلی معین می‌کند؛ و مرزی «بیرونی» که درباره آینده فلسفه هگلی تعیین تکلیف می‌کند. کار کردن بر تمامی ظهورات مفهوم هگلی پلاستیسیته، هم‌زمان با ایجاد «تنوع در فهم آن» در نسبت با «گستره‌ای

<sup>۱</sup> momentanément

<sup>۲</sup> احتمالاً منظور مالا بو این است که زمان نه در دقیقه‌ای خاص از نظام هگلی، بلکه در نفس دقیقه‌مند بودن نظام هگل هویدا می‌شود.

مصداقی]» ای منظم، دوباره به کشف مفصل‌بندی این دو مرز [درونی و بیرونی] و نیز کشف شیوه‌ای می‌پردازد که صورت، در نظام [هگل] و پس از آن، آنها را اختیار می‌کند. بنابراین پلاستیسیته به عنوان مرکز دگردیسی نظام هگلی آشکار می‌شود.

### ۳. دو [نوع] زمان [در فلسفه] هگل

مفهوم زمان در این فلسفه، نه مشترک معنوی<sup>۱</sup> است و نه ثابت است. در واقع، هگل به طور هم‌زمان در (بر) دو [برداشت از] زمان کار می‌کند. فقره ۲۵۸ از کتاب دایره‌المعارف شاهدی است بر این مدعا. هگل در این فقره می‌گوید «زمان» عبارت است از «موجودی<sup>۲</sup> که در بودنش، نیست و در نبودنش هست»<sup>[۴۱]</sup>. فهم دیالکتیکی این عبارت ایجاب می‌کند که معنای آن را در دو سطح دریابیم. به طور متعارف، این عبارت را صرفاً می‌توان این‌گونه فهمید: زمان به این دلیل که لحظاته‌اش یکدیگر را ملغی می‌کنند، هست و نیست، حال حاضر<sup>۳</sup> اکنونی است که هست، اما اکنونی است که چون می‌گذرد، [تقریباً بلافاصله] دیگر نخواهد بود؛ [این حال] آنی ممتد میان دو ناهست [یا ناموجود] است: یعنی گذشته و آینده. پس از آن هگل در فقره ۲۵۹ می‌نویسد: «ابعاد زمان، [یعنی] حال، آینده و گذشته، صیوریت<sup>۴</sup> خارجیت‌اند و [نیز] انحلال<sup>۳</sup> آن درون تفاوت‌های هستی به مثابه گذر به نیستی، و از نیستی

<sup>۱</sup> univoque به معنای مشترک معنوی در مقابل équivoque به معنای مشترک لفظی قرار دارد. به طور خلاصه، اگر یک واژه واحد معانی متعددی داشته باشد، آنها را مشترک لفظی می‌نامیم. اما اگر یک واژه، یک معنا داشته باشد اما مصداقی‌ش متعدد باشند، آنها را مشترک معنوی می‌نامیم.

<sup>۲</sup> l'être

<sup>۳</sup> résolution

به هستی [اند]».<sup>[۴۲]</sup> این فهم از سیرورت به عنوان دلالت توامان حضور و نیستی، و نفی مضاعف شده «اکنون»ها، فهمی دقیق اما ناکامل است. زمان عبارت است از «موجودی که در بودنش، نیست و در نبودنش هست». این تعبیر اگر با دقت [و موشکافی] بیشتر بررسی شود، همچنین به این معناست: «خودِ زمان آن چیزی که هست، نیست»؛ زمان همواره (به صورت هم‌زمان، متعاقب و متداوم) آن چیزی که هست، نیست. خودِ مفهوم زمان واجد دقیقه‌ها [ی مختص به خویش] است، در خودش تمایز می‌گذارد به این ترتیب خود را زمان‌مند می‌سازد.

## الف) تمایز گذاری منطقی

این تمایز گذاری در خوانشی دقیق از فقرات ۲۵۸ و ۲۵۹ بلافاصله عیان می‌شود. زمان در این بخش‌ها، توامان هم بر حسب تعین یونانی، یا به بیان دقیق‌تر ارسطویی، و هم بر حسب تعین مدرن، یا به بیان دقیق‌تر کانتی، مطرح می‌شود. اگر تحلیل اکنون [های گذرنده]، [یا همان] تعریف زمان به مثابه «موجودی که در بودنش، نیست»، اصالتاً از کتاب چهارم فیزیک [ارسطو] برگرفته شده است، تعریف زمان به مثابه «صورت محض حسانیت» - در واقع هگل می‌نویسد: «زمان، همچون مکان، صورتی محض از حسانیت یا شهود است، و عبارت است از محسوس نامحسوس (das unsinnliche Sinnliche)»<sup>[۴۳]</sup> - آشکارا برگرفته از کتاب نقد عقل محض [کانت] است. هگل در ملاحظه‌اش بر فقره ۲۵۸ ضمن تصدیق این که «زمان همان اصل من = من خود آگاهی محض است (das selbe Prinzip als das Ich = Ich)»، نتیجه تحلیل کانتی را از سر می‌گیرد: او این‌همانی «من

می‌اندیشم» و زمان را متذکر می‌شود. بنابراین زمان به پیوستار آنات فروکاسته نمی‌شود، اما همچون نمونه‌ای ترکیبی [دیالکتیکی]، یا به مثابه «ترصد» آشکار می‌شود. روشن است که هگل با تعریف زمان به مثابه «محسوس نامحسوس» - با تکرار تعریف کانتی صورت محض شهود - فهم زمان را صرفاً به دنباله‌ای از اکنون‌ها تقلیل نمی‌دهد. دریدا در این رابطه یادآوری می‌کند که هایدگر کلامی در باب این حقیقت نمی‌گوید که هگل کانت را در «بازصورت‌بندی خود از ارسطو» وارد می‌کند. او «این مفهوم هگلی [[محسوس نامحسوس]] را به معادل کانتی آن مرتبط نمی‌کند». [۴۴]

تحلیل هگلی زمان معطوف به اکنون منفرد نیست؛ زمان در این تحلیل به عنوان «ظرف»<sup>۱</sup> صیورورت ظاهر نمی‌شود. هگل تصریح می‌کند: «در درون زمان نیست که هر چیزی ایجاد می‌شود و می‌گذرد، بلکه زمان خود همین صیورورت است». دریدا در شرح این عبارت می‌نویسد:

هگل دوران‌دیشی‌های زیادی از این دست دارد. در تضاد با جملگی صورت‌بندی‌های استعاری ... که از «سقوط» در زمان می‌گویند، می‌توان یک نقد تمام‌عیار هگلی از درون‌زمانیت (Innerzeitigkeit) را به نمایش گذاشت. [۴۵]

نتایج مشابهی را نیز می‌توان با ارجاع به ارسطو به دست آورد. البته که هگل پروبلوماتیک ارسطویی  $\sigma\tau\iota\gamma\mu\eta$  [استیگمه] را از سر می‌گیرد و زمان را در نسبت با موضع نخست آپوریای [یا دشواری] مطرح در کتاب چهارم

---

<sup>۱</sup> ce dans quoi ؛ در معنای تحت الفظی «چیزی که در آن». احتمالاً منظور مالاو، تعبیر مشهور ارسطویی از زمان است که در آن، زمان به مثابه شمارش حرکت شیء متحرک لحاظ می‌شود و نسبت زمان به حرکت، مانند نسبت ظرف به مظروف است.



فیزیک تعریف می‌کند: زمان مرکب از اکنون[ها] است. اما هگل، ولو نه به صراحت، موضع دوم آپوریا را نیز اختیار می‌کند: زمان مرکب از اکنون[ها] نیست. دریدا دقیقاً به همین نکته توجه دارد. استدلال ارسطو، در این دومین موضع آپوریا ناظر به امتناع هم‌بودی بخش‌های زمان است: «اکنونی نظیر اکنون حاضر و بالفعل، با اکنونی دیگر بماهو، نمی‌تواند هم‌بودی داشته باشد». دریدا نتیجه می‌گیرد:

امتناع هم‌بودی [برای ارسطو] نمی‌تواند بماهو مطرح باشد، مگر در نسبت با نوعی هم‌بودی خاص، یک هم‌زمانی ناهم‌زمان خاص، که در آن این‌نه‌آنی [یا غیریت] و این‌همانی [یا هویت] اکنون با هم در عنصری متمایز از یک همانی خاص حفظ شده‌اند<sup>۱</sup> ... این امتناع (هم‌بودی دو اکنون) صرفاً در نوعی ترکیب [دیالکتیکی]<sup>۲</sup> آشکار می‌شود ... [در]

<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد منظور دریدا از این تعبیر پیچیده که به زحمت قابل ترجمه است، ارجاع به «ترکیب خاستگاهی آئات» است که شرط امکان «تفکیک آئات» به شمار می‌رود. به بیانی ساده‌تر، می‌توان این ترکیب خاستگاهی زمان را بر اساس تصویری مکانی و هندسی توضیح داد: همانگونه که برای تفکیک نقاط بر روی یک پاره خط، مثلاً نقطه مبدا و نقطه انتهایی آن، لازم است که این نقاط هر دو متعلق به «یک پاره‌خط» باشند و بنابراین پیشاپیش به نحوی به هم پیوسته باشند، برای تفکیک آئات زمان نیز باید بتوان تصویری کمابیش «متصل» از آئات زمانی داشت، همچنانکه در تعبیر مشهور مدرسی نیز زمان را «کمّ متصل غیرفار» می‌خوانند. البته باید توجه داشت همچنانکه در این ضابطه مدرسی آمده است، زمان برخلاف پاره‌خط هندسی، یک کمیت متصل غیرفار یا غیرمستقر و ناثابت است، یعنی نقاط زمانی برخلاف نقاط مکانی نمی‌توانند کنار یکدیگر «قرار» بگیرند و از همین روست که مالابو در ادامه از قول دریدا تصریح می‌کند که این ترکیب، «ابتدا به ساکن نه مکانی و نه زمانی است».

<sup>۲</sup> *synthèse*: این اصطلاح در لغت به معنای ترکیب است. اما به دلیل شهرت سه‌گانه تز، آنتی‌تز و سنتز - که البته بیش از آنکه از خود آثار هگل برآمده باشد، صورت‌بندی‌ای مارکسیستی به شمار می‌رود - این اصطلاح در زبان‌های فرانسوی و انگلیسی معنایی فراتر از صرف ترکیب شدن یافته است و مشخصاً به نوعی رفع دیالکتیکی طرفین اشاره دارد. به هر ترتیب، معادل فارسی واحد و مطلوبی برای آن وجود ندارد. از همین

پیچیدگی خاص یا هم‌دستی‌ای که اکنون‌های بالفعل زیادی را در کنار هم حفظ می‌کند، که درباره‌ی یکی از آن‌ها می‌گوییم که گذشته، و دیگری زمان مستقبل [آینده] است.<sup>[۴۶]</sup>

نگارنده توجه [مخاطب] را به واژه کوچک *ama* جلب می‌کند که پنج بار در فقرة ۲۱۸a [از کتاب چهارم فیزیک] تکرار شده است، و به معنای «با هم»، «در یک زمان»، «هر دو با هم» و «هم زمان» است. این تعبیر «ابتدا به ساکن نه مکانی و نه زمانی است»، «simul» در اینجا،

به معنای [در هم] پیچیدگی است: خاستگاه مشترک زمان [[امکان ترکیبی-دیالکتیکی هم‌بودی اکنون‌ها]] و مکان [[امکان ترکیبی-دیالکتیکی هم‌بودی نقاط]]، که با همدیگر به عنوان شرط هر [شکلی از] ظهور هستی، ظاهر می‌شوند.<sup>[۴۷]</sup>

بنابراین شرح کتاب چهارم فیزیک، مجال می‌دهد ببینیم ارسطو چگونه زمان را توامان هم به منزله‌ی دنباله [توالی] اکنون‌ها و هم به منزله‌ی یک نمونه‌ی ترکیبی [دیالکتیکی] می‌فهمد.

---

رو در ترجمه‌ی فارسی حاضر، در عین بیان این تذکر، در مواردی که دلالتی دیالکتیکی از این اصطلاح مراد نشود (مثلاً استعمال آن نزد کانت) از همان معادل «ترکیب» استفاده شده است، اما در مواردی که مترجمان آن را واجد دلالت دیالکتیکی یافتند، از معادل «ترکیب [دیالکتیکی]» و در مواردی به ناچار از خود اصطلاح «سنتر» استفاده کرده‌اند که البته از پیش در زبان فارسی رایج است. آشنایی فارسی‌زبانان با این اصطلاح در پرتو رواج گفتمان مارکسیستی واجد کارکردی دوگانه است: از یک سو تاریخ ۸۰-۷۰ ساله حضور این اصطلاح به فهم آن و ترسیم تصویری از معنای آن در ذهن مخاطب فارسی زبان یاری می‌رساند، اما از سوی دیگر، این خطر وجود دارد که همان برداشت یک‌جانبه و ساده‌انگارانه که در سنت چپ (به ویژه در ایران) از دیالکتیک هگلی وجود داشت، همچنان بر معنایابی این اصطلاح غلبه داشته باشد و معنای آن را تحریف و امکانانش را کور کند.

هگل در تحلیل‌اش از رابطه مکان و زمان، نشان می‌دهد که در اینجا همین برداشت از ترکیب [دیالکتیکی] را اختیار می‌کند. او درباره مکان می‌نویسد:

این که از نقاط مکانی چنان سخن بگوییم که گویی عناصر ایجابی [یا مُحصَل] مکان را تشکیل می‌دهند مقبول نیست، [[چرا که مکان]] امکان، و نه وضع، انفکاک و نفی [اشیا] است.<sup>[۴۸]</sup>

بنابراین مکان در مقام ترکیب [دیالکتیکی]، امکان خاستگاهی انفکاک است. همین نتیجه برای زمان نیز به دست می‌آید، زمانی که وحدت ترکیبی [دیالکتیکی] آن به بیان هگل، نوعی «وحدت منفی»<sup>[۴۹]</sup> است. دیالکتیک «یقین حسی» در پدیدارشناسی روح، از سویی، تفاوت اینجا و اکنونی [را آشکار می‌سازد] که به عنوان ظهور نقطه‌ای درک شده است، و از سوی دیگر، همین ترکیب [دیالکتیکی]، که بازنمای «اکنونی عبارت از اکنون‌های بسیار است»، را به صراحت آشکار می‌سازد.

این قابلیت از-خود-متفاوت-شدن<sup>۲</sup> زمان، دقیقاً نشانگر پلاستیسیته است. اما خود این تفاوت‌یابی، مستلزم فهمی دوگانه است: از وجهی، هم‌زمانی<sup>۳</sup> است - مفهوم هگلی از زمان، به معنایی یگانه [و تکین] فروکاسته

---

<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد که هگل در اینجا میان دو تلقی از مکان تمایز می‌گذارد و جانب تلقی دوم را می‌گیرد. در تلقی نخست، مکان حاصل نقاط معین است و اصطلاحاً مکان از مکین یا آنچه در مکان قرار گرفته است مشتق می‌شود. در این تلقی که به تلقی ارسطویی از مقوله «این» نزدیک است، تفاوت دو نقطه از مکان، موقوف به تفاوت دو شیء حاضر در آن دو نقطه است و به دیگر بیان، وحدت مکان به کثرت اشیای متمکن در آن تجزیه می‌شود. در تلقی دوم، مکان تقدم اثباتی و ثبوتی بر اشیای متمکن در خود دارد و از آنها مستقل است، پس دارای وحدتی پیشینی و شرط امکان حضور نقاط مکانی متفاوت است.

<sup>۲</sup> s'auto-différencier

<sup>۳</sup> synchronique

نمی‌شود - و از وجه دیگر، در زمانی<sup>۱</sup> است. سخن گفتن از اینکه زمان همواره همانی نیست که هست، همچنین به معنای آن است که زمان، خودش به نحو زمانی، از خود متمایز می‌شود، و به بیان دیگر، زمان واجد نوعی تاریخ است.

## ب) تمایز گذاری گاه‌شمارانه

ارجاع ضمنی به ارسطو و کانت در پاراگراف‌های مذکور از دایره‌المعارف، به ما مجال می‌دهد تا خصلتی بنیادین از اندیشه هگل را آشکار سازیم. «ترصد»، [در مقام] ساختار پیش‌بینی سوژکتیو، [یا] امکان خاستگاهی مواجهه، در جملگی دقیق تاریخش یکسان نیست، و ترصد آن، به همان شیوه نیست، و همان آینده را ندارد. سوژکتیویته در دو دقیقه بنیادین بر خودش واقع [یا ظاهر و وارد] می‌شود: دقیقه یونانی و دقیقه مدرن، که در وحدت منطقی و توالی گاه‌شمارانه‌شان، [اولی]، سوژه را به عنوان جوهر، و [دومی]، جوهر را به عنوان سوژه، اثبات می‌کنند. فلسفه هگلی، دو گونه فهم را [به نحو دیالکتیکی] ترکیب می‌کند: οὐσία-ὑποκείμενον جوهر-سوژه<sup>۲</sup> یونانی؛ و subjectum-substantia جوهر-سوژه مدرن.

هگل در ظهور مسیحیت، [یا به تعبیر خودش]، این «لولا که تاریخ مدرن حول آن می‌چرخد»<sup>[۵۰]</sup>، پیدایش مفهوم مدرن سوژکتیویته را می‌بیند، که به نحو دیالکتیکی مفهوم یونانی‌اش را رفع می‌کند. بنابراین، سوژه به نحو گاه‌شمارانه و منطقی، در خودش تمایز وارد می‌کند. این جوهر-سوژه، در ابتدا

<sup>۱</sup> diachronique

<sup>۲</sup> substance-sujet

به عنوان جوهر-سوژه بسط و ظهور می‌یابد، سپس به عنوان جوهر-سوژه<sup>۱</sup>؛ در اینجا باید با از سرگیری تعبیر برنار بورژوا، این تاکید [یعنی موکد شدن جوهر در دوره یونانی و سوژه در دوره مدرن] را مورد ملاحظه قرار دهیم، یعنی تاکید بر

جایگزینی تقدم‌بخشی اندیشه مسیحی - [که] سوپژکتیویستی [است، یعنی همان] [[سوژه جوهر است]] -  
به جای تقدم‌بخشی اندیشه مشرکانه - [که] جوهرگرایانه  
[است، یعنی همان] [[جوهر سوژه است]].<sup>[۵۱]</sup>

خواهیم کوشید تا پرتوی بر این تمایزات منطقی و گاه-شمارانه افکنیم [که در هر کدام از] این دو فرآیند «ترصد» در فلسفه هگل [یعنی دقیقه جوهر و دقیقه سوژه در کارند]، [دقیقه‌هایی که] به مثابه دو دقیقه عظیم وقوع [یا ظهور و ورود] سوپژکتیویته بر خویش، در آن [فلسفه] ظهور یافتند، [دقیقه‌هایی] که ارسطو و کانت، [مفهوم] زمان متناسب با هر کدام را، به صورت پارادایمی [یا الگووار] به آنها بخشیدند.

نیروی اندیشه هگل در این است که توالی تاریخی این دو وجه «ترصد» را به یک رویارویی فلسفی می‌کشد. یکی [از این دو وجه] ریشه در آنچه دارد که می‌توان آن را، وحدت اصالتاً ترکیبی بسط و ظهور غایت‌شناختی بر حسب قوه و فعل نامید، و دیگری، ناشی از وحدت اصالتاً ترکیبی ادراک نفسانی<sup>۲</sup>

---

<sup>۱</sup> La substance-sujet se déploie d'abord comme *substance*-sujet, puis comme *substance-sujet*.

با توجه به برجسته‌سازی واژه «جوهر» در عبارت نخست و واژه «سوژه» در عبارت دوم، نویسنده بر غلبه جوهر بر سوژه در یونان و غلبه سوژه بر جوهر در فلسفه مدرن تاکید دارد.

<sup>۲</sup> aperception

[است، که] شالوده‌سازِ بازنمایی [یا تصور]<sup>۱</sup> است. شاهد این ادعا، پذیرش دوگانهٔ تعبیر در خود و برای خود است که ضرب‌آهنگ بسط و ظهور محتوای نظرورز را تنظیم می‌کند و از سویی به عنوان [دوگانه] «بالقوه» و «بالفعل»<sup>[۵۲]</sup>، و از سوی دیگر، [با دوگانه] «بر طبقِ یقین (دقیقهٔ سوپزکتیو حقیقت)» و «بر طبقِ حقیقت (دقیقهٔ ابزکتیو حقیقت)» فهم می‌شود.

هگل در کُنه فلسفه‌اش، نسبت نظرورزی را میان [از یک سو، خصلتِ] دوری‌بودنِ [اندیشه] غایت‌شناختی و [از سوی دیگر،] خطی‌بودنِ [اندیشه] بازنمایانه، سامان می‌بخشد؛ نسبتی که گذشتهٔ یونانی‌اش را به یادِ بازنمایی می‌آورد، و به نحو پسینی، آیندهٔ بازنمایانهٔ اندیشهٔ یونانی را به آن اعلام می‌دارد. در عوض، اندیشهٔ یونانی نیز به مثابهٔ آیندهٔ [اندیشه] بازنمایی، و بازنمایی همچون آیندهٔ اندیشهٔ یونانی آشکار می‌شود.<sup>۲</sup> این بازیِ دوگانهٔ ترصد، خوانش هگل را جانکاه‌تر از خوانش هر فیلسوفِ دیگری می‌کند. در واقع خواندنِ هگل، همواره عبارت است از یافتنِ خود در دو زمان به نحو توامان، [یعنی] پیگیری همزمانِ جریانِ تکاملیِ رو به عقب<sup>۳</sup> و رو به جلو<sup>۴</sup> [یا روندِ همزمانِ پیشروی و پسروی]. خواننده در زمانِ حالِ خوانش خود، به پیش‌بینیِ دوگانه‌ای سوق داده می‌شود: [از یک سو،] انتظار تالی [ادامهٔ متن در مقام آنچه می‌آید] (بنا به خطی‌بودنِ [اندیشهٔ ناظر بر] بازنمایی) و [از سوی دیگر،] مفروض

<sup>۱</sup> Vorstellung (Gr) – représentation (Fr)

<sup>۲</sup> علت دشواری این قطعه این است که در اینجا بین اندیشهٔ بازنمایی و اندیشهٔ یونانی رابطه‌ای دوری برقرار است نه خطی. منظور مالابو از «بازیِ دوگانه» که در ادامه می‌آورد نیز به همین درک دوری نزدیک‌تر است، اگر مراد مالابو صرفاً این بود که آیندهٔ تفکر بازنمایی، آیندهٔ تفکر یونانی نیز هست، صرفاً با زمانی خطی رو به رو بودیم که از تفکر یونانی آغاز و به سمت آیندهٔ بازنمایی می‌رود، اما در اینجا با تعریف تفکر یونانی به عنوان آیندهٔ بازنمایی، بازیِ دوگانه و دُوری‌ای رقم می‌خورد که به ماهیت اندیشهٔ نظرورز نزدیک‌تر است.

<sup>۳</sup> rétrospectif

<sup>۴</sup> prospectif

گرفتنِ اینکه تالی [ادامهٔ متن در مقام آنچه می‌آید]، پیشاپیش (بنا به بسط و ظهور غایت‌شناختی) رخ داده [یا پیشاپیش آمده] است.

هیچ مطالعه‌ای تاکنون نمودار نشده است که خود را صرف کشف آن چیزی کند که این دو «دقیقهٔ عظیم [تاریخ] سوپروکتیویته» نویدش را می‌دهند: یعنی زمان‌مندکردنِ درون‌ماندگارِ نظام. این دو دقیقه به یک زمان واحد تعلق ندارند. با ترکیب [یا سنتز دیالکتیکی] چشم‌اندازهای آنها، اندیشهٔ هگلی، وقوع [یا ظهور و از راه آمدن] زمانی جدید را اعلام می‌کند. از این رو، پرسش‌گری‌ای که در سرتاسر کتاب ما پیگیری می‌شود از این قرار است: چیست ماهیت این «زمان» که محتوای خاص خود را، هم از حیث منطقی و هم از حیث گاه‌شمارانه، [به نحوی دیالکتیکی] ترکیب می‌کند؟

## ج) شرحِ نظوروز و شرحِ استعلایی

پیش از این، فلسفهٔ طبیعت، زمان را به بیرون از طبیعت رانده بود؛ این امر نشانگر آن است که، مفهوم زمان نیز از تعریف [آغازین و] بی‌واسطهٔ خود تجاوز می‌کند. این تعرض [زمان از تعریف بی‌واسطه] همواره در خلال خود نظام [فلسفی هگل] بیان نمی‌شود. هیچ دقیقه‌ای از بیانِ نظوروز نمی‌تواند جایگاهِ مشرف<sup>۱</sup> [نسبت به سایر دقیقه‌های نظام] را اشغال کند: هیچ «دقیقهٔ سرآغازین»<sup>۲</sup> نظوروزانه‌ای در کار نیست. «ترصد» به هیچ وجه وضعیتی

<sup>۱</sup> en surplomb

<sup>۲</sup> archi-moment ؛ به نظر می‌رسد مراد مالابو از این تعبیر، نفی یک بنیاد/مبدا/الگو برای فلسفهٔ نظوروز است که منتزَع و مقدّم بر کل نظام بتواند ماهیت اندیشهٔ نظوروزانه را توضیح دهد. به بیان دیگر، برخلاف تصور شایع، نظام هگلی دارای مفاهیم پایه‌ای یا سلسله‌مراتبی نیست که به عنوان ستون خیمه عمل کنند و سایر مفاهیم بر آنها سوار شوند، بلکه در شبکه‌ای درهم‌تافته هر مفهوم به سایرین تکیه داده است. برای مطالعه

استعلایی ندارد. هر نمونه استعلایی‌ای، ضرورتاً نسبت به چیزی که سامان می‌دهد، در موضعی خارجی قرار دارد. شرط امکان، به حکم ماهیتش، غیر از مشروط خویش است. با این همه، برداشت هگلی از نظام، دقیقاً متضمن غیاب امر خارج از نظام است. فلسفه دیالکتیکی به نحو نظام‌مندی غیراستعلایی است. بنابراین نزد هگل، هیچ تحلیلی یافت نخواهد شد که مفهوم زمان را با [خصلت] پلاستیسیته آن بیان کند.

همچنین شرح ما بیش از آنکه موضوعی [یا معطوف به مضمون]<sup>۱</sup> باشد، باید راهبردی<sup>۲</sup> باشد. صورت بخشیدن به مفاهیم «پلاستیسیته» و «ترصد»، نیروی محرک این راهبرد هستند. این مفاهیم، ترجمانی حسی از قسمی اقتصاد [یا ساختار و ترکیب]<sup>۳</sup> [ناظر بر] ترجمان حسی - یا صناعت تجسیم<sup>۴</sup> - را اجرا

---

صورت‌بندی بسیار موجزی از رویکرد شبکه‌ای به نظام هگلی، نگاه کنید به «ورود به نظام هگل» در اردبیلی، محمد مهدی و حسینی، سیدمسعود (۱۳۹۸)، ایدنالیسم آلمانی، تهران: سمت، صص ۱۲۱-۱۲۵.

<sup>۱</sup> *thématique*

<sup>۲</sup> *stratégique*

<sup>۳</sup> *économie*

<sup>۴</sup> مالاپو در اینجا از تعبیر کانت، *hypotypose*، استفاده می‌کند. عبدالکریم رشیدیان برای این لفظ، در ترجمه کانت از معادل «توضیح» استفاده کرده است، که بنابر ملاحظات آن را مناسب ندانستیم. تعریف این لفظ در فرهنگ لغات لاروس چنین است: «توصیفی جاندار و تاثیرگذار از شیء‌ای که خواهان ارائه تصویری از آن‌ایم». فرهنگ رویبر نیز این واژه را صنعتی بلاغی قیده کرده است که برای توصیف و ترسیم تصویری زنده آن را به کار می‌بریم. روشن است که در اینجا مفهوم و صناعت بلاغی خاصی مورد نظر کانت و مالاپو است که با عنوان عام «توضیح» نمی‌توان آن را بیان کرد. از طرف دیگر با توجه به ریشه یونانی این لفظ، *ὑποτύπωσις*، به معنای «الگو و طرح‌واره» که دلالت بر تجسم دارند، و همچنین با توجه به اینکه مالاپو از این تعبیر، معنایی مترادف با «تجسم» و «تجسد» امر روحانی را مراد می‌کند، معادل «صناعت تجسیم» را برای آن برگزیدیم. البته در سنت بلاغی ما صنعتی با این نام دقیقاً وجود ندارد، اما با توجه به دلالت عبارت «تجسیم» - به جسم نسبت دادن و جسم گردانیدن چیزی را (فرهنگ آندراج) - نزدیک‌ترین معنا را در عبارت «صناعت تجسیم» یافتیم. بنابراین صناعت تجسیم، صنعتی بلاغی است که از طریق آن، توصیفی زنده و تاثیرگذار از چیزی ارائه می‌شود و تصویر آن را برای ما مجسم می‌سازد.



می‌کنند که، به حکم طبیعت نظام‌مند آن، در یک استنتاج استعلایی نمی‌گنجند.<sup>۱[۵۳]</sup>

هگل در پدیدارشناسی روح اعلام می‌دارد: «تکینگی همانا گذارِ آن [مقوله] از مفهوم آن [مقوله] به واقعیتهای بیرونی و شاکله محض (das reine Schema) است....»<sup>۲[۵۴]</sup>. هستی از جانب خودش شاکله‌مند می‌شود، و وحدت مفهوم و وجود تجربی، را به این عنوان، نمی‌توان بر اساس عنصری بیرون از نظام تشریح کرد.<sup>۳</sup> شمار اندک طرح [و ارجاع به] مفهوم پلاستیسیته [در متون هگل]، دقیقاً گواهی است بر نحوه حضور خاص ترکیب [دیالکتیکی] خاستگاهی [مربوط به این مفهوم]. این نحوه حضور حالتی بینایی دارد و چیزی میان حضور و غیاب است. پلاستیسیته، آنچنان که در بدنه<sup>۳</sup> شرح نظام‌مند دست اندر کار است، بدون آنکه هرگز بر این شرح مشرف باشد و آن را از بالا متعین کند - و به همین دلیل - به عنوان امری آشکار می‌گردد که مستعد فهم تجسم یا تجسد امر روحانی است.<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> باتوجه به توضیحاتی که در پانویست پیشین آوردیم، به نظر می‌رسد که منظور مالابو چنین باشد: از آنجا که مفاهیم پلاستیسیته و ترصد، نه مضمون بلکه راهبرد این اثر را توضیح می‌دهند، نمی‌توانیم از روش استعلایی برای توضیح آنها استفاده کنیم. اقتضای این مفاهیم در مقام راهبرد، پیاده کردن صناعت تجسیم، به بیانی است که پیشتر توضیح دادیم. در روش استعلایی، ما شروط امکان یک پدیده را ذکر می‌کنیم، اما شروط امکان یک پدیده، خود نمی‌توانند از سنخ پدیداری باشند. در حالی که اقتضای صناعت تجسیم، تجسم یافتن و بنابراین پدیدار یا محسوس شدن کل نظام است.

<sup>۲</sup> ترجمه تحت اللفظی: نمی‌تواند ابژه شرحی و رای نظام شود.

<sup>۳</sup> corps

<sup>۴</sup> احتمالاً منظور مالابو این است که مفهوم پلاستیسیته، هیچ‌گاه در نظام هگلی تعینی فراتر از این حضور ضمنی و نیمه‌خاموش نمی‌یابد و به تعینی که تمام نظام را به صورت پیشینی توضیح دهد مبدل نمی‌شود. این دقیقاً متناسب با صناعت تجسیمی است که پیشتر به آن اشاره شد. از آنجا که هیچ فراتعینی نظیر سوژه استعلایی که شرط امکان تمام نظام باشد در کار نیست، تمام تعینات نظام بدون یک فراتعین، می‌توانند متجسد و متجسم شوند.

## ۴. خوانشی از فلسفه روح

هم‌اکنون می‌توان خطوط نیروی راهبرد این خوانش را گرد هم آورد. «ترصد» به عملیات ترکیبِ زمان‌مندکننده در فلسفه هگلی اشاره دارد، یعنی به ساختار پیش‌بینی‌ای اشاره می‌کند که سوپراکتیویته از طریق آن، خود را فرایش خویش می‌افکند، و همچنین بنا بر آن، خودش را به فرآیند متعین شدن‌اش مشغول می‌کند. پلاستیسیته، به سهم خود، انرژی‌ای تمایزگذار [یا دیفرانسیل] را تامین می‌کند که در کُنه «ترصد» در کار است، و همچنین به عنوان شرط امکان آن آشکار می‌شود.

«ترصد» به دو طریق تمایزگذاری می‌شود: [اولاً] از حیث منطقی، معانی متفاوتی از مفهوم هگلی زمان را گرد هم می‌آورد: مجموعه و نسبت دقایق [زمانی] [گذشته، حال و آینده]، ساختار ترکیبی (خود-تعین‌بخشی) و ترجمان حسی مفهوم. [ثانیاً] از حیث گاه‌شمارانه، [این مفهوم] خودش واجد تاریخی است که هرچند در تاریخ بسط و ظهور می‌یابد، اما به آن فروکاسته نمی‌شود. جوهر-سوژه «مترصد» [ظهور و رسیدن] خویش در دو دقیقه‌ای است که متعلق به اوست: [دقیقه تاریخی] یونانی و [دقیقه تاریخی] مدرن. این دو دقیقه [تاریخی عظیم]، هر کدام برداشتی از نسبت میان خلسه‌های زمانی دارند: [یکی]، برداشتی از ترکیب [دیالکتیکی] یا خود-تعین‌بخشی، [و دیگری]، برداشتی از صنعت تجسیم. افزون بر این، «کش‌سانی نامتناهی صورت مطلق (unendliche Elastizität der absolute Form)»<sup>[۵۵]</sup> که زمان‌مند کردن فرآیند جوهر-سوژه ریشه در آن دارد، برای هر دقیقه جوهر-سوژه، «صورتی (Form)» معین می‌کند، که عبارت از «رابطه‌ای (verhältnis) میان خودآگاهی و محتوای حقیقت است».<sup>[۵۶]</sup>

برای مطالعه کارکرد این آرایه [ی مفهومی] در هر کدام از ادوارش، باید به «مسیر پیشروی روح» وارد شویم، با تمرکز بر بسط و ظهور زمانی آن، درست در جایی که به نظر می رسد زمان غایب است: [یعنی در بخش] فلسفه روح از دایره المعارف علوم فلسفی. ویراست آخر این اثر در سال ۱۸۳۰، مبنای خوانش ما خواهد بود. در فقره ۳۸۷، هگل فرآیند پیش بینی روحانی را بیان می کند:

هر تعینی که [[روح]] خود را در آن عیان می کند، دقیقه ای است از بسطی [[که]]، در تعیین پیش رونده، مسیر پیش روی را، به جانب غایت خویش (seinem Ziele) نشانه گذاری می کند، [[یعنی این غایت که]] آنچه را که در خود هست، برای خود کند. هر مرتبه (jede Stufe) از مراتب حرکت روح نیز، در درون خودش، شامل همین فرآیند است. [به این معنا که هر مرتبه خود] حاصل مرتبه ای است که هرچه ابتدائاً در آن در خود، یا صرفاً برای ما بود ... [اکنون] برای روح است ... از منظر فلسفه روح، روح بماهو روح، به منزله امری لحاظ می شود که از حیث مفهومش خود را می پروراند و تربیت می کند، و خارجیت های آن [یا بروزانش] (seine Äußerungen) همچون دقایق کنش به-سوی-خود-رهنمون-شدن (seines Sich-zu-) sich-selbst-Hervorbringen آن هستند و او را به خودش ملحق می کنند (seines) Zusammenschließens mit sich)؛ صرفاً بر این اساس است که روح بالفعل می شود.<sup>[۵۷]</sup>

این خوانش، به طور خاص، بر ساختار فلسفه روح متمرکز خواهد بود که بر طبق آن، از «خواب روح» (Schlaf des Geistes) - تقریباً معادلِ [VOUÇ] [نوس یا عقل] منفعل نزد ارسطو<sup>[۵۸]</sup> - به «عقلی که خود را تعقل می‌کند» [یا فکرِ فکر نزد ارسطو] منتقل می‌شویم، ساختاری که در همان نقل قولی از متافیزیک ارسطو طرح شده است که کتاب دایره‌المعارف با آن خاتمه می‌یابد.<sup>[۵۹]</sup>

فلسفه روح، میان VOUÇ [منفعل] و VOUÇ [فعال] بسط و ظهور می‌یابد. با این حال از سوی دیگر، میان قوه و فعل، صورتی از زمان بسط می‌یابد که در بسط و ظهور غایت‌شناختی ریشه ندارد: [این صورت از زمان عبارت است از] زمانِ بازنمایی،

که به دقایق محتوای روح مطلق نوعی تقرر [یا پایداری] بنفسه<sup>۱</sup> می‌بخشد، و [در عین حال] هر کدام از آن‌ها را پیش‌فرض و پدیداری برای دقیقه دیگر می‌کند، [دقایقی] که در پی هم [به نحو متوالی] می‌آیند (aufeinander folgender Erscheinungen).<sup>[۶۰]</sup>

ترکیب بسیار خاصی از این دو چشم‌انداز یونانی و مدرن، در تحلیل ما محوریت خواهد داشت.

شرح هگلی از VOUÇ منفعل، در بحث «انسان‌شناسی» مطرح می‌شود، و شرح زمان‌مندیِ بازنمایانه در «دین آشکار [یا وحیانی]»؛ نقل قولِ [برگرفته از] کتاب متافیزیک نیز پایان‌بخش [بخش] فلسفه [ی دایره‌المعارف] است.

<sup>۱</sup> substance-par-soi

بدنهٔ اثر حاضر، متشکل از خوانشی است از این سه دقیقه فلسفهٔ روح: دقیقهٔ ابتدایی روح سوبرکتیو، دقیقهٔ ماقبل آخر و دقیقهٔ آخر روح مطلق. این سه زمان خوانش ما، واجد این عناوین اند: «انسان [نزد] هگل»، «خدا [نزد] هگل»، «فیلسوف [نزد] هگل».

گزینش سه‌گانهٔ «انسان، خدا، فیلسوف» صراحتاً به مفصل‌بندی «انتو-تئولوژی» [یا هستی-خداشناسی] ای ارجاع دارد که هایدگر بر آن پرتو افکنده است. مسألهٔ ما برانگیختن تفسیری [خاص] از این سه‌گانه است که مقید به طرح [مفاهیم] انسان و خدا و فلسفه، نه همچون موجودیت‌هایی جوهری و منجمد، بلکه همچون جنبه‌های متقاطع زمان‌ها [ی گوناگون]، باشد. چنین خوانشی، شگفتی‌هایی را هویدا می‌سازد که این مفاهیم در خود نهفته دارند. این به چه معناست؟ انسان، خدا و فیلسوف باید به تعبیر خودِ هگل، به عنوان «مراتب»<sup>۱</sup> بسط جوهر-سوژه لحاظ شوند. می‌توان دریافت که [اصطلاح] «مرتب» در اینجا به فرآیندی دلالت دارد که مراحل را هم به صورت اشتدادی و هم به شکل توالی به یکدیگر مرتبط می‌سازد، چنانکه گویی انسان، خدا و فیلسوف ضربان تکاملی را تنظیم می‌کنند که مفهوم آن، با اینکه در تاریخ آشکار می‌شود، خودش فاقد تاریخ است، به این معنا که [شاید] ناگزیر نبوده زمان خود را پدید آورد.

در واقعیت، انسان، خدا و فیلسوف، بی‌آنکه سوژه‌هایی از-پیش-ساخته باشند، به عنوان جایگاه‌هایی آشکار می‌شوند که سوبرکتیویته در آنها قوام می‌یابد، یعنی نمونه‌هایی پلاستیک که در آنها، سه دقیقهٔ عظیم خود-تعین‌بخشی [قوام می‌یابد]: [یعنی دقایق] یونانی، مدرن و [نیز دقیقه] دانش مطلق، به صورت دقیقه داده می‌شوند [یا صورت دقایق به خود می‌گیرند]، به

<sup>۱</sup> Stufe (Gr)/ degré (Fr)

این معنا که زمان‌مندی خاصی را ایجاد می‌کنند. از این رو، مفهوم «مرتبه»، محتوای ارزش‌گذارانه خود را از دست می‌دهد تا صرفاً به برش<sup>۱</sup> - عمل بریدن - در آن [فرآیندی] ارجاع دهد [که طی آن] زمان خودش را تشکیل می‌دهد [یا به خودش صورت می‌بخشد]<sup>۲،۳</sup>.

از پی چنان برش‌هایی، گفتاری برانگیخته می‌شود که [صرفاً] دال بر بیان وحدت تکوین منطقی و تکوین گاه‌شمارانه نیست، بلکه خواهان آن است که فضای خاستگاهی مشترک آنها را در قلب بسط‌نظرورزانه مستقر کند. این گفتار که در آن، زمان‌ها با یکدیگر تقاطع [و تلاقی] می‌یابند، مرهون همان چیزی است که می‌کوشد آن را توصیف کند: یعنی نرمی [و انعطاف] نظرورزانه که نه تأثر است و نه انفعال؛ بلکه پلاستیسیته است.

در هر کدام از دقایق این سه‌گانه، در بدنه این کار [یا در متن این اثر]، شایسته است که نوعی از حالت خاستگاهی خود-تعیین‌بخشی جوهر و مضاعف‌شدن امر منفی آزموده شود. این امر ما را در تقابل با گفتارهایی قرار می‌دهد که باوردارند باید از قید مضامین انسان‌شناختی، تتولوژیک [الهیاتی بمعنی الاخص] و فلسفی [الهیات بمعنی الاعم] خلاص شد؛ مضامینی که هگل بر بداعت آنان پرتو افکنده است. چشم‌انداز تفکر درباب رخداد، در

<sup>۱</sup> coupe

<sup>۲</sup> l'auto-formation du temps

<sup>۳</sup> مقصود مالا بود در این پاراگراف پیچیده، توضیح زمان‌مندی خاص نظام هگل است. این زمان‌مندی چنانکه در متن کتاب خواهیم دید نه صورتی ارسطویی دارد و نه صورتی کانتی. این زمان‌مندی را باید بر اساس مفهوم مرتبه (درجه، مرحله، گام، دقیقه) توضیح داد، نه قوه و فعل یا پیش‌روی خطی. اینکه این مفهوم، محتوایی ارزش‌گذار ندارد، دال بر این است که بر خلاف تصور شایع درباره هگل، مرتبه‌ها یا گام‌ها نسبتی پیش‌رونده یا نسبتی حاکی از کمال و نقصان ندارند، و زمان‌مندی مدرن کامل‌تر و پیشرفته‌تر از زمان‌مندی یونانی نیست، و بالعکس؛ این هر دو، برش‌هایی از زمان‌مندی نظام یا روح است که در آن، هر دو صورت پیشین رفع شده‌اند و در نتیجه، در قالب پلاستیسیته بستر مشترک هر دو زمان‌مندی پیش‌گفته‌اند.

همین مضامین منکشف می‌شود، و در سرحدات این چشم‌انداز، این امکان فراهم می‌آید که تمام این فلسفه [یعنی فلسفه هگل] را همچون یک رخداد ثبت کنیم.

در خلال اعمال پلاستیسیته در خوانش دایره‌المعارف - که بیان غایی اندیشه هگلی است - تمام لطافت [ناشی از] بلوغ [و پختگی] این اثر، آشکار خواهد شد.

\*\*\*

این متن ترجمه فارسی مقدمه کتاب آینده هگل: پلاستیسیته، زمان‌مندی، دیالکتیک اثر کاترین مالابو است که به زودی از سوی نشر نی به چاپ خواهد رسید. منبع اصلی ترجمه به شرح زیر است:

Malabou, Catherine (1996), *L'Avenir de Hegel : Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 11-36.

از این اثر ترجمه‌ای به زبان انگلیسی نیز وجود دارد که به واسطه اغلاط متعدد و نیز سبک ترجمه بیش از حد آزاد و عدم تعهدش به متن اصلی، قابل ارجاع و اتکا نیست. به دلیل سبک دریدایی نوشتار مالابو، مترجمان تصمیم گرفتند مداخلات - ولو جزئی و ناچیز - خود در متن را با علامت کروسه متمایز سازند. این امر شاید در وهله نخست، متن را دشوارخوان نشان دهد، اما به فهم دلالت‌های معنایی مختلف و امکانات چندوجهی آن یاری می‌رساند. همچنین افزوده‌های خود نویسنده در نقل قول‌ها با دوکروسه ([ [ ]) متمایز شده است. کلیه توضیحات در پاورقی‌ها نیز از مترجمان فارسی است و یادداشت‌های نویسنده به انتهای متن منتقل شده است. همچنین مترجمان

لازم می‌دانند از سمیرا رشیدپور بابت مطالعه متن و متذکر شدن نکات مفید و راهگشا سپاسگزاری کنند.

## یادداشت‌های نویسنده

1. « Le Savoir absolu », *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, 2 vol. 2, p.305 [524.525]. Trad, légèrement modifiée.
2. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963 [428]. *Être et temps*, trad. Francois Vezin, Paris, N.R.F. Gallimard, 1986, §82, p.496.
3. Nous prenons le parti d'ecrire 'maintenant' au pluriel sans 's'.
4. *Être et temps*, p.489 [422].
5. *Encyclopédie des sciences philosophiques. Philosophie de la nature*. trad. Gibelin. Paris. Vrin, 1967, §257. p. 144 [209].
6. *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, (Cours du semestre d'hiver 1930-1931). trad. Emmanuel Martineau, Paris, N.R.F. Gallimard, 1984, p. 135.

هایدگر در همین درسگفتار اظهار می‌دارد که هگل «برداشتی

بنیادین از هستی» را ارائه می‌دهد «که برحسب آن، هستی

حقیقی عبارت است از موجودی که به سوی خودش

بازگشته و بازگشته باشد ...» Ibid., p.223.



7. Cf. *Science de la Logique. Doctrine de l'essence*, trad. Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1976, p. 2: Wesen [مفهوم] sein [هستی]، در فعل آن، gewesen [بوده]، حفظ شده است؛ چرا که ذات [همان] وجود گذشته [یا آنچه گذشته یا بوده] (l'être passé) است، اما گذشته‌ای بی‌زمان».

8. *Philosophie de l'esprit*, Additif du §396, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 437.

9. *Ibid.*, p. 438.

10. *Ibid.*, Additif du §377, p. 379.

برنار بورژوا در پانوشتی تصریح می‌کند: «طبیعت برای روح، بی‌تردید

دیگری است، ... اما همچنین باید توجه داشت که دیگری

اوست».

11. *Introduction à la lecture de Hegel*. Notes de cours réunies par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947, p. 531.

12. *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 224.

13. *Être et temps*, trad. modifiée, p. 494.

۱۴. *فلسفه طبیعت نیا* (۱۸۰۴ تا ۱۸۰۵ و ۱۸۰۵ تا ۱۸۰۶) و *فلسفه*

*طبیعت* دایره‌المعارف علوم فلسفی در هر سه ویراست آن (۱۸۱۷)،

۱۸۲۷ و ۱۸۳۰).

15. *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1971 pour l'édition, N.R.F. Gallimard, p. 148-189.

16. *Op. cit.*, p.367.
17. "Hegel à Iéna", *op.cit.*, p. 189.
18. *Science de la logique, Doctrine du concept*, trad. Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1981, p. 390.
19. *Intrvduction á la lecture de Hegel, op. cit.* p. 367.
20. *Ibid.*, p.387.
21. En particulier : Bernard Bourgeois, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Paris, Vrin, 1991. Pierre-Jean Labarrière, "Histoire et liberté", dans *Archives de philosophie*, 33, oct-déc. 1970, p. 701-718; "Le Statut logique de l'altérité chez Hegel", dans *Philosophie*, n°13, hiver 1986, p.68-81. Gérard Lebrun, *La Patience du concept*, Paris, N.R.F, Gallimard, 1972, notamment chap. VIII, "Logique et finitude", Denise Souche-Dagues, *Le Cercle hégélien*, Paris, P.U.F., 1986; *Hégélianisme et dualism*, Paris, Vrin, 1990, notamment chap. III, "L'histoire"; *Recherches hégéliennes, infini et dialectique*, Paris, Vrin, 1994, 3<sup>e</sup> partie "Le temps et l'histoire" et "Conclusion".
22. "Dialectique et Philosophie du Non chez Caston Bachelard", *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1970, 2<sup>de</sup> édition, p. 196- 207, p. 206.

۲۳. این واژه در سال ۱۷۸۵ وارد زبان فرانسه شد (واژه نامه روبر). در واژه‌نامه بروخاوس اشاره شده که معادل آلمانی این واژه «در زمان گوته (وفات در سال ۱۸۳۲)» وارد این زبان شد.

۲۴. Plastisch همچنین صورت قیدی است به معنای «به صورت پلاستیکی»، «به شیوه پلاستیک».

۲۵. لازم ذکر است که ὁ πλάστης به معنای الگوبخش (modeleur)؛ τὸ πλάσμα به معنای شیء الگو شده، πλαστικός به معنای چیزی است که الگو می پذیرد و τὸ ἔμπλαστρον به معنای گچ است.

۲۶. واژه‌نامه روبر

۲۷. شکل املائی واژگان “Plastih”، “Plastiker” و

“Plastisch” در زبان آلمانی را از واژه‌نامه گریم وام گرفتیم:

PLASTIK, f., aus franz. plastique vom griech. πλαστική (nämlich τέχνη) die bildende kunst, welche die organischen formen selbst körperlich (durch formen, schnitzen, meißeln, gieszen) hinstellt, im engern sinne die form-, modellierkunst: der hauptzweck aller plastik, welches wortes wir uns künftighin zu ehren der Griechen bedienen, ist, dasz die würde des menschen innerhalb der menschlichen gestalt dargestellt werde. GÖTTE 44, 34; plastik wirkt eigentlich nur auf ihrer höchsten stufe. 22, 229; die malerei hat ein viel weiteres reich, eine freiere natur als die plastik. H. MEYER *kl. schriften* 48, 35 *neudruck.*

PLASTIKER, *m. bildender künstler*: Dädalus der erste plastiker. GÖTHER 44, 250; wer sich zu dichten erkühnt, und die sprache verschmät und den rhythmus, gliche dem plastiker, der bilder gehau'n in die luft. (PLATEN 2, 295).

*ein plastischer dichter*: unsere zwei grössten romantiker, Göthe und A. W. von Schlegel sind zu gleicher zeit auch unsere grössten plastiker. H. HEINE 13, 18.

PLASTISCH, *adj. und adv. körperlich bildend, gestaltend oder gestaltet, der plastik gemäss, dienend*: glaube, liebe, hoffnung fühlten einst ... einen plastischen trieb in ihrer natur, sie befleiszigten sich zusammen und schufen ein liebliches gebilde ..., die geduld. GÖTHER 56, 129; plastische anatomie 44, 60 ff.; die plastische natur des menschen. SCHILLER 10, 80; plastische darstellungen. A. W. SCHLEGEL *vorles.* 1, 128, 10 *neudruck*; plastischer künstler GERVINUS<sup>4</sup> 5, 213, *auch* plastischer dichter (H. HEINE *suppl.* 157), *dessen gestalten gleichsam körperlich hervortreten, darnach* plastische poesie H. HEINE 13, 18; plastisch darstellen, malen (*mit stark abgerundeten formen*), schildern u. s. w., plastische schärfe LENAUE (1880) 2, 343, ruhe AUERBACH *ges. schriften* 19, 168,

02  
\_\_\_\_\_

anschauung 176; plastische gewaltsamkeiten  
(raub plastischer kunstschätze) KLOPSTOCK 5,  
۵۳۳ *Hempel*; plastischer thon, *modellierthon*.

28. *Esthétique*, trad. Jonkélévitch, Paris, coll.  
Champs-Flammarion, 1979, III, p. 111 [II  
355].

29. *Ibid.*, p. 127 [II. 374].

۳۰. *Ibid.* در درسگفتارهایی در باب فلسفه تاریخ، پریکلس به مثابه

الگوی فردیتِ پلاستیک تعریف می‌شود: «او دولتمردی با خصلت  
باستانی و پلاستیک بود» (*Perikles war ein Staatsmann*)  
(*von plastischen antiken Charakter*) (p. ۱۹۹). با ترغیب

او، [ساخت] «این آثار جاودان مجسمه‌سازی» رو به رشد  
گذاشتند؛ گفتار او خطاب به «دسته‌ای از انسان‌ها بود که برای  
تمامی اعصار به طبایع کلاسیک بدل شدند». در اینجا نیز همین  
نمونه‌ها را می‌یابیم: توسیدیدس، سقراط، افلاطون، آریستوفانس.

هگل اسکندر را نیز به عنوان «روحی پلاستیک» وصف کرده است:  
«او را عمیق‌ترین و جامع‌ترین اندیشمندان عصر کلاسیک، یعنی  
ارسطو، تعلیم داد؛ تعلیمی که شایسته [چنین] انسانی بود و او  
می‌توانست از عهده آن بر آید. اسکندر با عمیق‌ترین [صورت]  
متافیزیک آشنا بود: طبع او تا حد کمال پیراسته و رها از قید آرا و  
عقاید عمومی و زمختی‌ها و فانتزی‌های تهی بود. ارسطو بر ذکاوت  
این طبع عظیم چیزی نیفزود، اما بر او تاثیر ژرفی درباب چیستی  
حقیقت نهاد و روح او را که واجد چنان ذکاوتی بود با خصلتی  
پلاستیکی پرورد، درست نظیر گره‌ای که آزادانه در اثر خود شناور  
است» (p. ۲۰۷).

«پلاستیک» در جملگی این موارد، صراحتاً به معنای «چیزی است که واجد خصلت تحرک‌پذیری است». هگل با مقایسهٔ آتن با اسپارت، آتن را به عنوان «گهوارهٔ فردیت‌های پلاستیک» توصیف می‌کند، همچون مکانی نمونه‌وار برای «فعالیتی بزرگ، تحرکی بزرگ، مصادیقی سترگ از فردیت، درونِ جوّ نوعی ذهنیت اخلاقی [یا درون قلمرو یک روح اخلاقی عرفی]». در اسپارت، «برعکس شاهد نوعی فضیلت انتزاعی خشک (*die starre abstrakte Tugend*) هستیم، زندگی‌ای در خدمت دولت که تحرک و آزادی فردیت را سرکوب می‌کند» ([۳۱۸] ۲۰۰)

هگل در درسگفتارهایی در باب تاریخ فلسفه می‌نویسد، فلسفهٔ یونانی «پلاستیک» است (مقدمه، ۳۲۲ p)؛ در جلد دوم، می‌بینیم که سقراط همچون فردی «پلاستیک» توصیف شده است (۲۹۱). در آغاز جلد چهارم (۱۲۵۶ p)، مترجم بر «اهمیت مفهوم پلاستیسیته» تأکید می‌کند.

۳۱. این افراد در واقع با ارجاع به مجسمه‌سازی، «پلاستیک» خوانده می‌شوند: «آنها جملگی از طبایع برجستهٔ هنری‌اند، خودِ هنرمندان ایدئال‌اند، افرادی از جریانی واحد، آثار هنری‌ای که همچون تصاویر الوهی نامیرا برپا شده‌اند، و هیچ حیث موقتی و تخریب‌شدنی‌ای ندارند. همین وصف پلاستیک را در آثار هنری می‌یابیم که بدن‌های فاتحان مسابقات المپیک را بازنمایی می‌کنند و نیز در آثار هنری که بدن فرونه (Phryne) را بازنمایی می‌کند؛ همان زیباترین زنی که در حین بیرون آمدن از آب، کاملاً عریان در برابر یونانیان ظاهر شد». (*Esthétique III*, pp. ۱۲۷-۸)

32. Trad. Catherine Malabou, *Philosophie*, n°29. hiver 199, p. 13-26; p. 24.

۳۳. هگل در درسگفتارهایی در باب تاریخ فلسفه، درباره مخاطبان سقراط می‌گوید: «چنان شخصیت‌هایی، شخصیت‌هایی با فهم پلاستیک هستند، هیچ کدام از آنها برای شرح عقاید خویش، و به کرسی نشانیدن حرف خویش آنجا نیستند.» (III, p. ۴۰۲)

۳۴. یکی از دلالت‌های پلاستیسیته با *Bildsamkeit*، به معنای نرمی و فرمانبرداری مترادف است. دلالت دوم آن (صورت بخشی) از طریق تعابیر هگلی مربوط به تجوهر و به طور خاص در صورت اسمی نظیر *Ein-und Durchbildung* («رسوخ صورت‌بخش») اظهار شده است.

35. *Phénoménologie de l'esprit*, I, p.55 [47].

36. *Philosophie de l'esprit*, note du traducteur n°3, p. 201.

37. *Encyclopédie des sciences philosophique, Science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1979, §150, p 399 (144 .145).

38. *Doctrine du concept*, trad. cit., p.379.

39. *Phénoménologie de l'esprit*, I. p.49 (42).

40. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel* (trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1972, p. 101).

هگل در جمع‌بندی مقاله خویش، راه‌های علمی بررسی حق طبیعی، نشان می‌دهد که بسط روحانی در دقایق متفاوت خویش (که در آن هنگام هنوز به صورت «توان»‌ها مطرح بودند)، به نحو توانمند ظهور و انفجار صورت را به اجرا درمی‌آورد: «تمامیت مطلق به خود

وقفه‌ای، به مثابه ضرورت، در هر یک از توان‌هایش وارد می‌کند، خود را از آنها همچون تمامیت تولید می‌کند، و حتی در اینجا توان‌های گذشته را تکرار می‌کند، همچنانکه توان‌های بعدی را پیش‌بینی می‌کند، اما یکی از توان‌ها بزرگترین صورت است. ... برای فردیت ضروری است که از خلال دگردیسی‌ها پیش رود، و آنچه به توان تعلق دارد ضعیف شود و بمیرد تا تمامی درجات ضرورت بدین نحو در آن [فردیت] آشکار شود؛ اما ناکامی این دوره گذار، یعنی این فرآیند که بر حسب آن فرآیند شکل‌یابی جدید قوی‌تر می‌شود، در جایی است که امر ایجابی قرار دارد. و طبیعت هرچند در صورتی خاص با حرکتی تک‌شکل پیش می‌رود (نه تک‌شکلی مکانیکی بلکه به صورت تک‌شکل شتاب‌یافته)، هنوز از صورت جدیدی بهره می‌برد که آن را اکتساب می‌کند. به محض اینکه طبیعت وارد آن صورت شود، در آن باقی می‌ماند، درست مانند پرتابه‌ای که به سوی نقطه اوج خود در حرکت است و [زمانی که به اوج خود می‌رسد] لحظه‌ای در آن نقطه توقف می‌کند؛ آهن هنگامی که داغ می‌شود مثل موم نرم نمی‌شود، بلکه آن‌ا ذوب می‌شود و در همان حال باقی می‌ماند - زیرا این پدیده گذار به تقابل مطلق و [لذا] نامتناهی است، و این پیدایش امور متضاد از نامتناهیت یا نیستی یک جهش (*ein Sprung*) است. این شکل در استحکام تازه-زاده شده‌اش، در ابتدا فقط برای خودش وجود دارد، پیش از آنکه از رابطه‌اش با دیگری آگاه شود. رشد فردیت نیز دقیقاً به همین ترتیب است، یعنی هم واجد شوق جهش برای ورود به صورت جدید است و هم لذتی پیوسته در صورت جدید خود دارد، تا جایی که تدریجاً به سوی امر منفی گشوده شود؛ و همچنین در نابودی‌اش



نیز حالت ناگهانی و گسستگی دارد ( *und auch in ibrem* )  
«( *Untergange auf einmal und brechend ist* )».

41. *Philosophie de la nature*, §258 [209].

42. *Ibid.*, §259 [210].

43. Remarque du §258 [209].

44. «*Ousia et Gramme*», dans *Marges De la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 31-78; p. 49.

دریدا می‌افزاید: «می‌دانیم که [[در نظر هایدگر]] هگل از بسیاری جهات، بر شجاعت کانتی سرپوش می‌گذارد و آن را تحت الشعاع قرار می‌دهد».

45. *Ibid.*, pp. 49-50.

46. *Ibid.*, p. 63.

47. *Ibid.*, p. 65.

48. *Philosophie de la nature*, Remarque du §254 [206].

49. §254.

50. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 247.

51. «*Sur le Droit Naturel de Hegel 1802-1803*», dans *Études hégéliennes*, Paris, P.U.F., 1992, p.63-83; p.68.

۵۲. در فصل سوم مربوط به «ارسطو» از درسگفتارهایی در باب تاریخ

فلسفه داریم: «δύναμις [دونامیس یا قوه] یک توان، [یعنی] امر

فی‌نفسه و عنصر ابژکتیو است، بنابراین این کلی‌انتزاعی یا ایده است

که صرفاً بالقوه است ... «برای خود» به معنای بالفعل است:

ενέργεια [انرژی یا فعل] عنصر فعلیت‌بخش و منفیتی است که

خود را با خودش مرتبط می‌سازد». (-۵۱۸، p. "Aristotle", III.

۵۳. کانت در فقره ۵۹ از نقد قوه حکم این تعبیر را اینگونه تعریف می‌کند: «هرگونه صناعت تجسیمی ... عبارت است از عمل محسوس کردن (Versinnlichung) که دارای دو صورت است: یا امر شاکله‌ای است یا امر نمادین» ( Trad. Alexis ) (Philonenko, Paris, Vrin, 1979, p. 173.

54. *Phénoménologie de l'esprit*, I. p. 200-201 [161].

55. *Philosophie de l'esprit*, Remarque du §552, p. 341 [439].

56. *Ibid*, p.335 [433].

57. Remarque du §387, p. 184 [317, 318].

58. §389, p. 185 [318-319].

59. *Métaphysique* A. 7. 1072b. 18-30.

60. §565, p. 355 [447].