

تطور مفهوم بازشناسی نزد فیثته و تأثیر آن بر هگل جوان (دوره الهیاتی و دستنوشته‌های ینا)

مهدی میرابیان تبار* - علی کرباسی زاده اصفهانی**

چکیده

هگل مفهوم بنیادین بازشناسی را از فیثته برگرفته است و با تغییراتی که در آن می‌دهد، زمینه تحقق نظریه بازشناسی دوسویه را که حیثیتی اجتماعی و بین‌الذهانی دارد فراهم می‌کند. برای تبیین رویکرد هگل درباره مفهوم بازشناسی بایسته است نخست جایگاه این مفهوم را نزد فیثته بررسی، و حدود و ثغور آن را معین کنیم. این کار به ما کمک خواهد کرد تا به تفاوت تلقی فیثته و هگل از این مفهوم پی ببریم و به معنای راستین آن نزد هگل نزدیک‌تر شویم. این مقاله از سه بخش عمده تشکیل شده است: بخش نخست مقاله به مسئله آزادی و خودآیینی سوژه در ایدئالیسم آلمانی و به‌ویژه نزد کانت اختصاص خواهد یافت. در بخش بعدی دیدگاه فیثته درباره مسئله آگاهی از آزادی را به بحث خواهیم گذاشت و سرانجام در بخش نهایی، به تأثیر اندیشه‌های فیثته بر هگل در صورت‌بندی مفهوم بازشناسی به‌ویژه در دوره ینا اشاره خواهیم کرد.

واژه‌های کلیدی: بازشناسی، آزادی، ایده‌آلسم آلمانی، فیثته، هگل

* دانش‌آموخته دکترای فلسفه، گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، ایران mehdi.mirabian@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، ایران alikarbas@yahoo.com

تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۵/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۴

مقدمه

این خصوص معتقد است هر موجودی، خواه «من» یا «غیر-من»^۵ محصول معینی از آگاهی است و بدون آگاهی هیچ موجودی هم در کار نخواهد بود (Fichte, 1970: 3:2)؛ اما او ادعایی دیگر نیز مطرح می‌سازد که آشکارا با این اصل موضوع ایدئالیسم در تضاد است: آزادی نمی‌تواند نقطه شروع مناسبی باشد؛ زیرا «خود»^۶ برای اینکه از آزادی‌اش آگاهی یابد، ناگزیر است تا از ناحیه غیر (آگاهی دیگر) بازساخته شود.

پرسشی که فیشته مطرح می‌سازد این است که سوژه چگونه از خودش به مثابه ابژه آگاه می‌شود؟ (Fichte, 1970: 33). این پرسش بازتاباننده طرح کانت از مسئله خودآگاهی در بخش مغالطات عقل ناب و نیز مسئله خودآگاهی از آزادی است. مطابق با قیاس سوم از نقد عقل ناب، آزادی به عنوان علت نخستین، امری امکانی است؛ اما کانت پاسخی برای این پرسش ندارد که آیا واقعاً چیزی تحت عنوان آزادی وجود دارد و اینکه آیا موجودی را می‌توان تصور کرد که به طور خودانگیخته^۷ علت خودش باشد؟

از نظر کانت ما دو گونه خودآگاهی داریم: نخست آگاهی از خود و حالات روان‌شناختی خود از طریق حس درونی و دوم، آگاهی از خود از طریق ادراک نفسانی (کانت، ۱۳۸۷: B132). وی قسم نخست خودآگاهی را «خودآگاهی تجربی»^۸ و قسم دوم را «ادراک نفسانی استعلایی»^۹ می‌نامد. او اصطلاح ادراک نفسانی استعلایی را به دو شیوه متفاوت به کار می‌برد: یک بار برای نامیدن قوه ترکیب و بار دیگر برای نامیدن آگاهی فرد از خودش به مثابه سوژه که آن را با «من می‌اندیشم» مقرون می‌سازد.

خودآگاهی، منابع گوناگون و متفاوتی دارد. برای مثال منبع خودآگاهی تجربی، نوعی احساس درونی^{۱۰}

با اینکه هگل از منتقدان جدی فیشته به حساب می‌آید، اما تأثیر فیشته بر روند شکل‌گیری اندیشه‌های فلسفی او کاملاً آشکار است. هگل مفهوم بنیادین بازشناسی را از فیشته برگرفته است و با تغییراتی که در آن می‌دهد، زمینه تحقق نظریه بازشناسی دوسویه^{۱۱} که حیثیتی اجتماعی و بین‌الذهانی^{۱۲} دارد فراهم می‌کند. باید توجه داشت هگل در این زمینه به محدودیت‌های دیدگاه فیشته درباره مفهوم بازشناسی نیز نظر دارد و همه تلاشش در جهت غلبه بر این محدودیت‌هاست. برای تبیین رویکرد هگل درباره مفهوم بازشناسی، شایسته است نخست جایگاه این مفهوم را نزد فیشته بررسی کرده، حدود و ثغور آن را معین سازیم. این کار به ما کمک خواهد کرد تا به تفاوت تلقی فیشته و هگل از این مفهوم پی ببریم و به معنای راستین آن نزد هگل نزدیک‌تر شویم. این مقاله از سه بخش عمده تشکیل شده است: بخش نخست به مسئله آزادی و خودآیینی سوژه در ایدئالیسم آلمانی و به‌ویژه نزد کانت اختصاص خواهد یافت. در بخش بعدی دیدگاه فیشته را درباره مسئله آگاهی از آزادی و به تبع آن، مفهوم بازشناسی به بحث خواهیم گذاشت و سرانجام در بخش نهایی به تأثیر اندیشه‌های فیشته بر هگل جوان در صورت‌بندی مفهوم بازشناسی در دوره ینا^{۱۳} اشاره خواهیم کرد.

۱- ایدئالیسم آلمانی و مسئله آزادی و خودآیینی

سوژه

تأکید ایدئالیسم آلمانی بر اهمیت سوژه و در نتیجه بر اهمیت مفهوم آزادی است. قاعده از این قرار است که بدون سوژه، ابژه‌ای هم در کار نخواهد بود؛ زیرا ابژه به طور استعلایی توسط سوژه ساخته می‌شود. فیشته در

می‌توانیم از این خود، آگاه باشیم. کانت یادآور می‌شود که آگاهی به خویشتن از شناخت خویشتن متمایز است.

اما می‌توان از خود تجربی شناخت حاصل کرد. خود تجربی حاصل آگاهی فرد از خویشتن در جریان درون‌نگری یا معاینه نفس است. در این جریان، خود به مثابه یکی از مدرکات و در چارچوب صورت پیشین زمان مورد ادراک واقع می‌شود. ما این کار را از طریق حس درونی انجام می‌دهیم و «بدان وسیله خود را فقط چنان شهود می‌کنیم که از درون به وسیله خود زیر تأثیر قرار می‌گیریم» (همان، B157).

نه آگاهی از خود به واسطه ادراک نفسانی و نه آگاهی تجربی از خود به مثابه ابژه تصورات خاص، هیچ‌یک به دانشی از خویشتن راه نمی‌برد. این نشان می‌دهد که سوژه، جوهر در معنای کلاسیک آن نیست؛ اما کانت در اینجا خطری را احساس می‌کند که تهدیدکننده کل نظام اخلاق است. از آنجاکه خلود نفس از نظر کانت بنیاد اخلاق است، بنابراین ناشناخته بودن نفس می‌تواند برابر با انکار آن (نفس) باشد. به عبارت دیگر، اگر نفس جوهر نیست تا شناختنی باشد، پس می‌توان به راحتی این امر ناشناختنی را توهم فرض کرد و انکارش نمود؛ اما کانت میان شناخت و آگاهی تمایز برقرار می‌کند. درست است که ما هیچ شناختی از خود به مثابه شیء فی‌نفسه نداریم، اما این بدان معنا نیست که ما از خودمان و حالات درونی مان آگاه نیستیم. وقتی ما خودمان را به مثابه ابژه یک تصور مبتنی بر حس درونی می‌شناسیم، در واقع خودمان را به مثابه یک پدیدار می‌شناسیم (همان، A278).

از نظر کانت، خلط میان خود تجربی و خود فی‌نفسه سبب ظهور مسائل جدلی‌الطرفین در مابعدالطبیعه می‌شود که باید آن‌ها را برطرف ساخت. یکی از این مسائل، تصور نفس یا روح به مثابه

است. کانت تأکید دارد که همه حالت‌های بازنمودی ریشه در احساس درونی دارند که این خود شامل تصورات ابژه‌هایی که از طریق حس بیرونی بر ما عرضه می‌شوند نیز می‌شود (متعلقاتی که به نحوی با زمان نسبت می‌یابند) (همان، A99). او همچنین یادآور می‌شود که ابژه یا متعلق حس درونی، نفس^{۱۱} و ابژه یا متعلق حس بیرونی، بدن^{۱۲} است؛ اما از نظر کانت آگاهی ما از امور مستقر در قلمرو حس درونی، تقریباً ناممکن است؛ زیرا نفس را به مثابه ابژه حس درونی هرگز نمی‌توان به تصور درآورد و آن را بازنمود؛ اما او این نکته را نیز می‌افزاید که تصورها می‌توانند ابژه تصورات دیگر قرار گیرند و در واقع ما می‌توانیم از این تصورها آگاه شویم. بنابراین ادراک نفسانی به مثابه ابزاری در جهت خودآگاهی باید بخشی از حس درونی باشد؛ اما کانت ادراک نفسانی را که از نظر او ابزاری است در جهت خودآگاهی و کنش اندیشیدن، از حس درونی به مثابه ابزاری برای آگاه شدن از مثلاً تخیلات و حافظه متمایز می‌کند (همان، B155).

از نظر کانت ما هیچ شناختی از خود چنان‌که هست و نیز از خود چنان‌که پدیدار می‌شود نداریم (همان، B158). خود چنان‌که هست، همان خودنفس‌الامری یا خود فی‌نفسه است. بر اساس تقسیم‌بندی کانت میان پدیدارها و اشیای فی‌نفسه، می‌دانیم که متعلق شناخت، تنها پدیدارها هستند؛ زیرا مقولات را فقط می‌توان بر پدیدارها که توسط شهود حسی دریافت شده‌اند اطلاق کرد. اشیای فی‌نفسه یا جهان آن‌گونه که هست، متعلق شناسایی ما قرار نمی‌گیرد. خود نفس‌الامری هم یکی از آن‌هاست. خود فی‌نفسه مربوط است به خودآگاهی یا «ادراک نفسانی ناب»؛ یعنی همان «من می‌اندیشم» که ملازم همه تصورات فاعل شناساست و کثرات شهود حسی را وحدت می‌بخشد. این خود به هیچ وجه شناختنی نیست؛ زیرا اساساً در زمان قرار ندارد. ما فقط

جوهری نامیرا و غیرمادی است که موضوع اصلی روان‌شناسی عقلی یا نظری است. سوژه استعلایی به عنوان شرط امکان متعلقات تجربه، خودش نمی‌تواند متعلق تجربه قرار گیرد و بنابراین نمی‌تواند متعلق شناخت واقع شود. کانت آزادی را تنها در ساحت عمل می‌پذیرد و معتقد است که آزادی متعلق شناخت ما نیست؛ اما تناقض به این شکل سر بر می‌آورد: سوژه آزاد قادر نیست شناختی از خود داشته باشد؛ یعنی بداند که سوژه‌ای آزاد است.

کانت تأکید می‌کند که واقعیت عینی^{۱۳} این مفهوم هرگز شناختنی نیست (کانت، ۱۳۸۷: B310)؛ این بدان معناست که من نمی‌توانم واقعیت آزادی خود را در قالب حکمی ترکیبی صورت‌بندی کنم (همان: B586). با این حال این تلقی از خودم به عنوان شیء فی‌نفسه دربردارنده هیچ تناقضی نیست (همان، B310). این حقیقت که تحلیل مفهوم خود به مثابه شیء فی‌نفسه به ایده خود به مثابه موجود آزاد راه می‌برد، این امکان را برای کانت فراهم می‌آورد که مفهوم «آزادی عملی» را در فلسفه اخلاق خویش بسط دهد. او استدلال می‌کند که «شخصیت اخلاقی» نه از طریق خودآگاهی تجربی، بلکه تنها از طریق اندیشیدن به خود به عنوان موجود عقلانی و آزاد امکان‌پذیر است. من زمانی موجودی اخلاقی به حساب می‌آیم که خودم را به عنوان یک شخص که سوژه عقل عملی و اخلاقی است در نگر آورم (Kant, 1964: 6.434). این وقتی ممکن است که خود را در زمینه و بافتی اخلاقی و عملی به عنوان انسان فی‌نفسه در نظر بگیرم (ibid, 6.239).

بنا بر دیدگاه کانت، آزادی از سویی در ساحت نظر ناشناختنی و از سوی دیگر در ساحت عمل امری ضروری است. کانت در نقد عقل عملی بیان می‌دارد که آگاهی، ریشه در آزادی از قانون اخلاقی دارد. قانون

اخلاقی چیزی نیست جز شناخت عقلانی از آزادی و آزادی، جوهر عقلانی قانون اخلاقی است. لذا آزادی به واسطه قانون اخلاقی است که به سطح خودآگاهی برکشیده می‌شود. آگاهی از آزادی امری بی‌واسطه نیست؛ زیرا آزادی چیزی است که باید کشف شود. آزادی از طریق آزادی، از تکلیف که امر نامشروط قانون اخلاقی است کشف می‌شود. هر بایستی دلالتی ضمنی بر وجود آزادی دارد. این عبارت است از ساختار صوری خودآئینی. بنابراین می‌توان گفت دیدگاه کانت، دیدگاهی است غیرشناختی، صوری و فردگرایانه که در آن «خودآگاهی اخلاقی» نیازمند «میانجی بین‌الذهانی» نیست و تنها آگاهی از قانون اخلاقی در آن کفایت می‌کند.

گرچه فلسفه اخلاق کانت رنگ و لعاب فردگرایی روش‌شناسانه^{۱۴} به خود گرفته است، ساده‌انگارانه خواهد بود که او را ادامه‌دهنده دیدگاه فردگرایانه دکارت به حساب آوریم. فلسفه کانت به‌ویژه فلسفه عملی او پس‌زمینه‌ای تاریخی-اجتماعی را پیش فرض می‌گیرد؛ اگرچه روشن نیست روش استعلایی چگونه می‌تواند با تأملات تاریخی-اجتماعی سازگاری یابد برای بحث بیشتر در این باره، بنگرید به: Yovel, (1980). (باید توجه داشت گفتن اینکه نظریه استعلایی کانت پس‌زمینه‌ای تاریخی-اجتماعی دارد به این معنا نیست که خودآئینی کانتی از همان آغاز صورتی اجتماعی یا بین‌الذهانی دارد.

فلسفه عملی کانت فاقد مفهوم «بازشناسی دوسویه» در معنای فیشته‌ای و هگلی آن است. گرچه پاسداشت انسانیت و آزادی، اصل مقوم اندیشه اخلاقی کانت است، عدم توجه او به مفهوم بازشناسی، زمینه‌ساز نقدهای جدی بر فرمالیسم اخلاقی او شده است. نظریه اخلاق کانت، کرامت انسان و آزادی او را به عنوان

قرارند: ... انسان‌ها چگونه به این امر پی می‌برند که موجودات عقلانی دیگری شبیه به خودشان در جهان خارج هست؛ زیرا این موجودات به طور بی‌واسطه یا مستقیم در خودآگاهی ناب انسان حاضر نیستند... من ارتباط موجودات عقلانی با یکدیگر را اجتماع می‌نامم؛ اما مفهوم اجتماع ثابت نمی‌کند که به طور بالفعل موجوداتی عقلانی در جهان خارج وجود دارند ... ما چگونه چنین پیش‌فرضی را در نظر می‌گیریم؟ (Fichte, 1988, 302).

فیثته، همان‌طور که خود اذعان داشته، در صدد پاسخ گفتن به دو پرسش اساسی است: اولاً انسان به چه حقی بخش معینی از جهان خارج را بدن خود می‌نامد؟ ثانیاً شخص به چه ترتیبی فرض می‌گیرد که موجودات عقلانی دیگری هم غیر از خودش در جهان هستند؟ (Fichte, 1970, 33). وی از روشی استعلایی، در معنای کانتی کلمه بهره می‌برد تا پاسخ پرسش‌های یادشده را بدهد. او نخست از شرایط خودآگاهی می‌پرسد و سپس این استدلال را مطرح می‌کند که آگاهی من از سوژه دیگر، شرط آگاهی من از خودم است. فیثته برای این منظور مفهوم فراخوان^{۱۷} را وارد می‌کند و بیان می‌دارد «من» زمانی می‌تواند خود را به عنوان موجودی عقلانی در نظر بگیرد که از ناحیه سوژه دیگری فراخوانده شود. «فراخوان» برای «من» امری بیگانه نیست؛ بلکه بر رویارویی اولیه «من» با کرانمندی خودش دلالت دارد. در اینجا باید توجه داشت که دیگری یا «غیر-من»، علت یا بنیاد «فراخوان» نیست، بلکه خود، امری است که «من» آن را بر می‌نهد. فیثته با تلقی از «من»، در صدد توضیح فراخوان دیگری یا «غیر-من» است (نویهاوزر، ۱۳۹۱: ۳۶). سوژه دیگر، با فراخواندن «من» از او می‌خواهد کاری را انجام دهد و «من» یا آن را می‌پذیرد یا آن را رد می‌کند و همین سبب می‌شود از خودش به عنوان عامل^{۱۸} آزاد آگاه

اصول موضوعه خود فرض می‌گیرد و همین امر آن را شایسته ستایش می‌کند؛ اما غفلت کانت از پرداختن به امور تاریخی-اجتماعی نقص بزرگی برای دستگاه فلسفی‌اش به حساب می‌آید.

فلسفه عملی کانت در کلیت خویش گرایش به نوعی عقلانیت دارد که بر اساس آن افراد در اجتماعی عقلانی با مشارکت هم قانون‌گذاری می‌کنند. این اجتماع عقلانی همان ملکوت غایات^{۱۵} است (Siep, 1992: 7-11)؛ اما همان‌طور که هابرماس نشان داده، کانت با پیش‌فرض قرار دادن خودآیینی در فلسفه عملی، همان کاری را کرده که در فلسفه نظری با پیش‌فرض قرار دادن آگاهی انجام داده و با این کار، کنش اخلاقی را از خود قلمرو اخلاق جدا کرده است (Habermas, 1974: 150). به عبارت دیگر، کانت با جدا کردن عمل اخلاقی از قلمرو اخلاق (زیست-جهان) آن را برای همیشه مسئله‌دار کرده؛ زیرا حاصل این کار، نوعی فرمالیسم انتزاعی^{۱۶} است؛ یعنی فلسفه عملی کانت فاقد محتوای معین است؛ زیرا در انتزاع از زیست-جهان مطرح شده است. بخش عمده‌ای از تلاش ایدئالیست‌های آلمانی پس از کانت، مصروف غلبه بر تلقی صوری از خودآیینی شده است. این تلاش‌ها در صدد این هستند که به خودآیینی و آزادی، صورتی بین‌الذهانی و اجتماعی ببخشند. در این میان، مساعی فیثته و هگل درخور توجه‌اند.

۲- فیثته و آگاهی از آزادی

فیثته نخستین کسی است که به فرمالیسم انتزاعی کانت واکنش نشان می‌دهد. او با الهام گرفتن از روش نقدی کانت می‌خواهد «شرایط امکان» سوژه خودآیین و در واقع «شرایط امکان آزادی» را بررسی کند: تعدادی پرسش هست که فلسفه پیش از آنکه بخواهد بدل به دانش یا آموزه دانش شود، باید به آنها پاسخ بگوید... در میان این پرسش‌ها برخی از این

شود. اگر شخص بخواهد آزادی خود را فراهم کند، باید در وهله نخست آزادی دیگران را فراهم کند و با این اقدام، آزادی خود را محدود کند. «من» ابتدا به صورت فرد خود را بر می‌نهد؛ اما زمانی می‌تواند خود را به صورت فرد بر نهد که آزادی افراد دیگر را باز شناسد (همان، ۴۱).

موجود عقلانی متناهی، زمانی می‌تواند موجودات عقلانی بیرون از خود را فرض بگیرد که با آن‌ها وارد نوعی رابطه خاص شود. این رابطه، «رابطه حق»^{۱۹} است؛ رابطه ای که مبتنی است بر بازشناسی دوسویه. فیشته در اینجا می‌کوشد تا از مسئله اذهان دیگر به مسئله حق گذر کند؛ یعنی این مسئله که چرا سوژه‌ها زمانی که با یکدیگر روبرو می‌شوند، باید آزادی خود را محدود کنند. آن که فراخوانده می‌شود در واقع به سوژه‌ای تبدیل می‌شود که از آزادی خود آگاه است و همین آگاهی از آزادی، فضایی را در اختیار او می‌نهد که می‌تواند آزادانه در آن فعالیت کند. این فضا در جدایی کامل از فضای آزادی دیگران است. هیچ کس حق ندارد در فضای آزادی دیگری دخالت کند و این عدم دخالت همان محدودیت آزادی است. افراد بر اساس «رابطه حق» و «بازشناسی دوسویه» توافق می‌کنند که به فضای آزادی یکدیگر احترام بگذارند و با این کار آزادی یکدیگر را باز بشناسند.

از نظر فیشته، سوژه خودآیین کانت در واقع سوژه‌ای قائم‌به‌خود نیست؛ بلکه بخشی از یک اجتماع بین‌الذهانی بزرگ و پیچیده است. بنابراین مسئله اساسی برای فیشته این است که بپرسد چگونه شخص از آزادی خود آگاه می‌شود. طبق نظر فیشته، آگاهی از آزادی امری بی‌واسطه نیست، بلکه مقوله‌ای بین‌الذهانی است. براین اساس سوژه نیازمند سوژه‌ای دیگر است تا از طریق ابژه کردن آن، از آزادی خود آگاهی حاصل

کند؛ اما باید توجه داشت که فرایند ابژه‌کردن^{۲۰} کنشی تأملی یا نظری نیست. در فرایند ابژه‌کردن سوژه دیگر، فرد در واقع خودش را بدل به ابژه خویش می‌کند؛ زیرا «دیگری» به سان آینه‌ای است که «من» بازتاب خودش را در او می‌بیند و از این طریق نسبت به آزادی خود، آگاه می‌شود. این تلقی خاص فیشته از آزادی، او را به صورت‌بندی دو مفهوم کلیدی یعنی بازشناسی و فراخوان، که در پیوند نزدیک با مفهوم آزادی هستند، سوق می‌دهد (Fichte, 1988).

فیشته نخستین بار بحث بازشناسی را در کتاب مبانی حق طبیعی^{۲۱} مطرح می‌کند. او در این کتاب بازشناسی را شرط استعلایی حق طبیعی به شمار می‌آورد و آن را به بنیادی برای نظریه حق و اخلاق خود بدل می‌کند. از نظر فیشته، آگاهی از آزادی امری باواسطه و بین‌الذهانی است. وی بیان می‌دارد که «موجود عقلانی متناهی، تنها با نسبت دادن آزادی به دیگران و با فرض وجود چنین موجودات عقلانی متناهی در بیرون، قادر است آزادی را به شکلی مؤثر به خود نسبت دهد» (Fichte, 1970: 48). پس شرط انتساب آزادی به خودمان در این است که پیش‌تر آن را به دیگران نسبت داده باشیم. به عبارت دیگر، آزادی نه امری شخصی و خصوصی، بلکه مقوله‌ای عام و بین‌الذهانی است. باید توجه داشت که فیشته به دنبال صورت‌بندی استنتاجی استعلایی نیست که در آن دیگری شرط استعلایی آزادی باشد؛ بلکه می‌کوشد نشان دهد که «دیگری» در «عمل» مؤثر واقع می‌شود و بر فرد اثر می‌گذارد. از نظر فیشته، آگاهی از آزادی صرفاً از راه تأمل امکان‌پذیر نیست، بلکه این آگاهی نیازمند فراخوانی است که از ناحیه دیگری صادر می‌شود. لذا دیگری و فراخوان دیگری شرایط امکان آگاهی از آزادی هستند.

اصلاً انسانیتی در کار نخواهد بود. نتیجه ای که حاصل می‌شود از این قرار است: اگر بخواهیم انسانی داشته باشیم، باید بیش از یک انسان وجود داشته باشند (Fichte, 1970: 37-38).

فیثته نشان می‌دهد شرط خودآگاهی، وجود جهانی است که در آن موجودات عقلانی دیگری نیز حضور دارند و فرد را برای آگاه شدن از آزادی‌اش فرا می‌خوانند. از نظر فیثته، آن که فرامی‌خواند و آن که فراخوانده می‌شود، باید وارد رابطه‌ای معین و خاص شوند تا این فراخوان امکان‌پذیر شود. این رابطه خاص و معین، رابطه «بازشناسی دوسویه» است. من زمانی می‌توانم انتظار داشته باشم دیگری مرا باز بشناسد که خودم دیگری را باز شناخته باشم. بنابراین شرط امکان عاملیت من به عنوان موجودی آزاد و آگاه، بازشناختن دیگر افراد به عنوان عاملان آزاد است:

شناخت فرد از دیگری مشروط است به اینکه دیگری در وهله نخست موجودی آزاد به حساب آید (یعنی محدود شدن آزادی فرد از طریق آزادی دیگری). این وضعیت به تلقی فرد از دیگری و تلقی دیگری از فرد بستگی دارد. بنابراین رابطه موجودات آزاد با یکدیگر رابطه‌ای است مبتنی بر برهم‌کنش دوسویه و آگاهانه و از روی آزادی. شخص نمی‌تواند دیگری را باز بشناسد مگر اینکه هر دو یکدیگر را باز بشناسند؛ و شخص نمی‌تواند دیگری را به عنوان موجودی آزاد باز بشناسد، مگر اینکه هر دو یکدیگر را به عنوان موجوداتی آزاد به شمار آورند (ibid, 42).

فیثته تذکر می‌دهد که نباید «دیگری» را چونان «محرک نامتحرک» که فقط علت آگاهی فرد از آزادی خودش می‌شود به حساب آورد. تأثیری که «دیگری» بر فرد می‌گذارد، تأثیری اخلاقی در معنای وسیع کلمه است. به عبارت دیگر، «دیگری» در این فرایند به عنوان عامل اخلاقی عمل می‌کند. «دیگری» با فراخواندن

از نظر فیثته، «من» صرفاً موجود اندیشنده نیست، بلکه برسازنده خود نیز هست. من با تأمل بر خود، خودش را به عنوان موجودی خودآگاه بر می‌نهد. بنابراین هیچ شکافی میان «من»، که خود را بر می‌نهد، و هستی «من» که برنهاد می‌شود نیست. «من» برای فیثته آن چیزی است که خودش را به هستی در می‌آورد؛ لذا سخن گفتن از «من» فی‌نفسه بدون در نظر گرفتن اینکه این «من» چگونه خود را بر می‌نهد، بیهوده خواهد بود. باید توجه داشت که «من»، زمانی خود را به هستی در می‌آورد که یک عامل در نظر گرفته شود.

فراخوانی که از ناحیه عامل عقلانی دیگر صادر می‌شود، دعوتی است برای ما تا از آزادی خود آگاه شویم؛ فراخوانی که ما را به ابژه تأملاتمان بدل می‌سازد. طبق نظر فیثته، منی که هم سوژه است هم ابژه، زمانی از وحدت کامل برخوردار است که هستی‌اش توسط خودش تعیین یافته باشد؛ یعنی هم به واسطه فراخوانی که از ناحیه غیر دریافت می‌کند و هم به واسطه تأثیری که خودش بر روی خودش می‌گذارد (Fichte, 1970: 31). فراخوان همانند یک درخواست است و این به ما بستگی دارد که این درخواست را بپذیریم یا رد کنیم. رد یا پذیرش این درخواست، نخستین دقیقه در آگاهی ما از عاملیت خودمان است. لذا تجربه چنین فراخوانی شرط ضروری تحقق خود به عنوان یک عامل است:

سوژه قادر نیست خود را به عنوان موجودی عقلانی به حساب آورد، مگر اینکه به فراخوانی که از او می‌خواهد آزادانه عمل کند، پاسخ دهد. اما اگر چنین فراخوانی در کار باشد، پس آن‌گاه موجود عقلانی ضرورتاً باید بیرون از خودش موجود عقلانی دیگری را فرض بگیرد... انسان (درست مثل هر موجود متناهی دیگری) تنها در میان انسان‌های دیگر بدل به انسان می‌شود و اگر انسان‌های دیگر وجود نداشته باشند،

همان‌طور که دیدیم، فیشته آزادی را زمینی مشاع و تقسیم‌شده میان سوژه و دیگری به شمار می‌آورد. حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که نسبت میان درون و بیرون قلمرو آزادی چگونه نسبتی است؟ آیا این نسبت مبتنی بر نوعی حذف یا سرکوب است؟ پاسخ فیشته منفی است. از نظر فیشته این نسبت، نسبتی دوسویه و متقابل است: «نسبت میان موجودات آزاد با یکدیگر نسبت علیت متقابل است که خود مبتنی است بر آگاهی و آزادی هر یک از طرفین» (ibid, 44). پاسخ سوژه به فراخوان دیگری، زمینه‌ساز بازشناسی دوسویه می‌شود. فیشته در این زمینه می‌گوید:

ارتباط موجودات آزاد با یکدیگر ارتباطی است دوسویه و مبتنی بر آگاهی و آزادی. هیچ‌یک از آن‌ها قادر نیست دیگری را به رسمیت بشناسد مگر اینکه هر دوی آن‌ها متقابلاً یکدیگر را به رسمیت بشناسند و هیچ‌یک از آن‌ها قادر نیست دیگری را آزاد به حساب آورد مگر اینکه هر دو یکدیگر را آزاد قلمداد کنند (Fichte, 1970: 44).

۳- مفهوم بازشناسی نزد هگل جوان

گرچه هگل مفهوم بازشناسی را از فیشته بر گرفته، در آثار اولیه او که هنوز اثری از مفهوم بازشناسی نیست، می‌توان درک بین‌الذهانی و اجتماعی از مفهوم انسان را دید. هگل درست مثل فیشته دیدگاه بین‌الذهانیت خودش را در بافت نوعی نظریه اجتماعی بسط می‌دهد و از این طریق، به عنوان یک مصلح اجتماعی ظاهر می‌شود (Williams, 1992: 73). این علایق اجتماعی به هگل این امکان را می‌دهد تا مفهوم روح^{۲۲} را پیروراند. مفهوم بازشناسی نزد هگل به نوعی فراهم‌کننده بستر و زمینه تکوین مفهوم روح است و این خود نشان می‌دهد که مفهوم روح نزد هگل، امری

شخص به خودآیینی، سبب می‌شود فرد آزادی خود را کشف کند. فراخوان، بیانی از آزادی است که با محدودکردن «خود»، فضا و امکانی را برای آزادی «دیگری» فراهم می‌آورد. محدودیتی که فرد بر خود تحمیل می‌کند، زمینه را برای به رسمیت شناختن آزادی «دیگری» فراهم می‌سازد: «موجود بیرونی به عنوان فراخوان، فعالیت آزاد سوژه را آشکار می‌کند؛ بنابراین او با محدود کردن آزادی خود، غایتی را شکل می‌دهد که پذیرای سوژه دیگر است و در آن، آزادی سوژه از پیش مفروض است» (ibid: 66).

حال معلوم می‌شود که این آزادی یا خودآیینی، امری باواسطه است. خودآیینی باواسطه حاکی از این است که آزادی زمینی مشاع است که یک قسمتش از آن سوژه و بخش دیگرش از آن «دیگری» است: «پس زمینه کنش سوژه، هم در بیرون از او و هم در درون او واقع است. اگر دیگری کنشی از خود بروز ندهد و سوژه را به فعالیت فرا نخواند، سوژه هم قادر به کنش نخواهد بود. کنش و فعالیت سوژه به کنش و فعالیت موجود بیرون از او بستگی دارد» (ibid: 63). «من» زمانی قادر است از آزادی خود آگاه شود که از ناحیه دیگری فرا خوانده شود. مفهوم فراخوان که دربرگیرنده سویه‌های اخلاقی است، در واقع از سوژه مرکززدایی می‌کند. امر اخلاقی در اینجا معنایی وسیع دارد و باید توجه داشت که فیشته مسئله اخلاق را از مسئله حق جدا می‌کند و به مفهوم بین‌الذهانیت نهفته در حق اهمیت بیشتری می‌دهد. بحث فیشته درباره مفهوم فراخوان نشان می‌دهد که دیگری، شرط امکان آگاهی فرد از آزادی خویش است. به همین سبب نمی‌توان آزادی را امری فردی و آگاهی از آن را حاصل درون‌نگری صرف در نظر گرفت.

مفاهیم را در چارچوبی از فردیت به بحث گذاشته و به ابعاد اجتماعی و بین‌الذهانی آن توجهی نکرده است. هگل در نوشته‌های *اولیه الهیاتی*، دین مسیح را دینی اخلاقی می‌داند که مروج آزادی و خودآیینی انسان در معنای کانتی کلمه است؛ اما پس از مرگ مسیح این دین آزادی، از مسیر اصلی خود منحرف می‌شود و دست آخر به سرکوب آزادی راه می‌برد (Hegel, 1984: 171-2). او این انحراف را با «استقرار شریعت»^{۲۵} در مذهب مسیح هم‌زمان می‌داند. امتیاز دین مسیح در نسبت با یهودیت در این بود که مسیح، شریعت یهود را نسخ، و عشق را جای‌گزین آن کرده بود. از آنجاکه هگل شریعت را نوعی سرسپردگی و قیومت می‌داند و آن را از مصادیق دگرآیینی به حساب می‌آورد، لذا مسیح و دین او را که در مخالفت با شریعت یهود شکل گرفته‌اند، دین آزادی و خودآیینی قلمداد می‌کند.

هگل در مقاله «روح مسیحیت و سرنوشت آن» بر مفهوم دگرآیینی به عنوان یک وضعیت اجتماعی مبتنی بر انقیاد و سرکوب متمرکز می‌شود. او در این مقاله، ابراهیم و عیسی را در تقابل با هم قرار می‌دهد و هر یک از آنان را مؤسسی اجتماعی می‌داند که اساساً با دیگری متفاوت است. اجتماعی که ابراهیم بنا می‌کند، اجتماعی است مبتنی بر قوانین بیرونی و زیر سلطه خدایی قهار به عنوان قانون‌گذار آن. در مقابل، اجتماع یا امت مسیح که در آن شریعت یا همان قانون بیرونی ملغاً شده است، اجتماعی مبتنی بر عشق و اتحاد میان خدا (پدر) و بنده است (Hegel, 1971: مقایسه کنید با مرادخانی، ۱۳۹۰).

مفهوم عشق در نوشته‌های *اولیه الهیاتی* هگل جایگاهی ویژه دارد. این مفهوم هم به عنوان اصلی هستی‌شناسانه ظاهر می‌شود و هم به منزله اصلی «بین‌الذهانی» و اجتماعی. هگل تحت تأثیر هولدرلین

بین‌الذهانی و اجتماعی است. هگل این بعد بین‌الذهانی را به مسئله معرفت، آزادی و حقیقت نیز تسری می‌دهد. لذا برای فهم مفهوم روح هگل باید به این جنبه مهم آن توجه داشته باشیم.

هگل در نوشته‌های *اولیه الهیاتی*، توجه بسیاری به شکاف‌ها و تضادهای پیش‌آمده در جوامع مدرن نشان می‌دهد و تکه‌تکه شدن سوژه اجتماعی و ظهور سوژه‌های فردی را که صرفاً به دنبال منافع خصوصی خود می‌روند، بررسی می‌کند. او بعدها در مقاله تفاوت دستگاه‌های فیثته و شلینگ، دوباره به این مسئله بازمی‌گردد و وضعیت پر از تضاد و تناقض پیش‌آمده را دلیل اصلی «نیاز به فلسفه» اعلام می‌کند (Hegel, 1977: 89).

هگل، دیانت - به‌ویژه مسیحیت و اخلاق برآمده از آن را از عوامل مؤثر در پدید آمدن این تضادها و نوعی از خودبیگانگی انسان مدرن به حساب می‌آورد. او در نوشته‌های *اولیه الهیاتی* به دنبال نشان دادن این مطلب است که چگونه «دین آزادی» مسیح، رو به زوال گذاشته و به دینی مستبد تبدیل شده است. از نظر هگل، مسیحیت سنتی منبع و سرچشمه از خودبیگانگی و سرکوب است. هگل گرچه مسیحیت را یکی از دلایل اصلی از خودبیگانگی انسان مدرن به حساب می‌آورد، در دیانت مسیح امکانی را تشخیص می‌دهد که قادر است در عین حال بر این از خودبیگانگی غلبه کند.

هگل نیز مانند فیثته از طریق نقد فلسفه کانت به موضع بین‌الذهانی خود دست می‌یابد؛ اما بر خلاف فیثته که نقطه عزیمت خود را مسئله «آگاهی از آزادی» قرار می‌دهد، مقولاتی چون انقیاد، سرکوب و از خودبیگانگی را به میان می‌کشد. هگل با این کار در واقع دریافت کانت از مفاهیم خودآیینی^{۲۳} و دگرآیینی^{۲۴} را نیز به نقد می‌کشد. از نظر او، کانت این

محدودیت‌های نظریه اجتماعی خود وارد می‌کند؛ زیرا به اعتقاد او در مفهوم بازشناسی فیشته، نوعی تلقی مثبت درباره رابطه میان فرد و اجتماع وجود دارد. بنابراین هگل با به‌کارگیری مفهوم بازشناسی فیشته، به دنبال صورت‌بندی نظریه‌ای است که در آن، اجتماع و روابط اجتماعی نه تنها آزادی فرد را محدود و در برخی موارد سرکوب نمی‌کنند، بلکه از این آزادی صیانت هم می‌نمایند.

با این حال، هگل انتقاداتی را نیز متوجه فلسفه عملی فیشته می‌داند. او فیشته را متهم می‌کند که همه تلاشش در جهت ایجاد وحدتی صوری میان مطلق و ظهورات آن مطلق است (Hegel, 1977: 115). بنابراین، فلسفه فیشته نیز مانند فلسفه کانت دچار مشکل ثنویت است. این ثنویت به درون فلسفه عملی فیشته هم راه می‌یابد و اجازه نمی‌دهد آزادی بدل به بنیادی منطقی برای نظام فلسفی او و اصل برینی برای فلسفه عملی‌اش شود. فیشته از سویی بازشناسی را شرط آگاهی از آزادی به حساب می‌آورد، اما از سوی دیگر می‌گوید اجتماع، آزادی را محدود می‌کند. از این‌رو می‌بینیم آزادی به عنوان واسطه‌ای بین‌الذهانی و دوسویه که در بنیاد نظریه حق فیشته فرض گرفته شده بود، در فلسفه عملی او غایب است. این امر سبب ظهور خشونت، زور و سلطه می‌شود. هگل در نقد دیدگاه اجتماعی فیشته می‌نویسد:

اگر اجتماع موجودات عقلانی ضرورتاً محدودیتی برای آزادی به حساب بیاید، پس آن‌گاه اجتماع در خود و برای خود استبداد مطلقه است؛ اما نباید اجتماع افراد را به عنوان تحدید آزادی واقعی فرد در نظر گرفت، زیرا اجتماع اساساً بسط آزادی است. برترین اجتماع، آزادترین اجتماعات است؛ هم بر حسب توان و هم بر حسب وجود (ibid: 145).

عشق را عامل یگانگی و وحدت می‌بیند که بسی فراتر از «وحدت استعلایی ادراک نفسانی» کانت و «من مطلق» فیشته است. وحدت مد نظر هگل، وحدتی عقلانی است و در واقع نوعی «وحدت در عین کثرت» است. در این تلقی از وحدت، نه تنها کثرات نفی و سرکوب نمی‌شوند، بلکه برای بقا و استقرار «امر همان»^{۲۶} لازم و ضروری به حساب می‌آیند. به عبارت دیگر، وحدت و کثرت از نظر هگل همچون متضایفان در منطبق‌اند که وجود یکی وابسته به وجود دیگری است. عشق به مثابه نسبتی دوسویه این وحدت را بازنمایی می‌کند. «عشق با وجود اینکه یگانگی حیات و زندگی است، در عین حال کثرت و چندگانگی حیات را نیز پیش‌فرض می‌گیرد» (Hegel, 1971). هگل این ایده بنیادین را که عشق وسیله‌ای برای غلبه بر تضاد و دوگانگی است پیش‌فرض گرفته، از این طریق نظریه‌ای را بسط می‌دهد که ناظر بر روابط و نسبت‌های درونی و بیرونی است. بنابراین عشق بدل به رابطه‌ای می‌شود که عاشق و معشوق را به هم وصل می‌کند. هگل حتی این ادعا را مطرح می‌کند که «دیگری» شرط ارتباط فرد با خودش نیز هست. به عبارت دیگر، عشق رابطه‌ای است که فرد به واسطه آن، خودش را در «دیگری» باز می‌یابد. به همین علت، فرد برای غلبه بر شکاف درونی خود و برای پر کردن خلأ ذاتی خود نیازمند دیگری است (ibid). وجه بین‌الذهانی مفهوم عشق بدین ترتیب خود را نمایان می‌سازد.

اما هگل پی برده بود که در اجتماع مبتنی بر عشق این شائبه وجود دارد که گویی فرد و آزادی‌های او به پای اجتماع قربانی می‌شوند. فربه شدن امر اجتماعی و به تبع آن نحیف‌تر شدن امر فردی، می‌تواند مفهوم آزادی را که مبتنی بر فردیت است، تهدید کند. به همین منظور هگل مفهوم بازشناسی فیشته را برای غلبه بر

«فرد» مد نظر هگل همواره عضوی از یک خانواده، قبیله یا ملت است (برای بحث بیشتر، ر.ک: Harris, 1979). مسئله انتقال از وضع طبیعی به وضع اجتماعی برای هگل نیز اهمیت دارد. او معتقد است انتقال از خانواده به عنوان نهادی طبیعی (زندگی اخلاقی طبیعی)^{۲۹} به نهادی بزرگ‌تر تحت عنوان جامعه، همواره با تنش و درگیری همراه بوده است. او به همین منظور مفهوم بازشناسی را به کار می‌گیرد تا منطق درونی این انتقال را نشان دهد.

هگل این مباحث را در دست‌نوشته‌های ینابه^{۳۰} طور مفصل به بحث می‌گذارد. او در این دست‌نوشته‌ها دوباره به قدرت وحدت‌بخش عشق، همان‌طور که در نوشته‌های الهیاتی آورده بود، اشاره می‌کند؛ اما در عین حال بیان می‌دارد که نمی‌توان این مفهوم را یک اصل اجتماعی کامل در نظر گرفت. او عشق را به روابط خانوادگی محدود می‌کند و در عوض بر روی مفهوم «روح برون‌ذات» متمرکز می‌شود (Williams, 1992: 84).

برخی از مفسران دو سطح از بازشناسی را در دست‌نوشته‌های ینا تشخیص داده‌اند: بازشناسی بینافردی، که اغلب میان دو فرد روی می‌دهد، و بازشناسی میان افراد و روح یک قوم (Siep, 1979: 53). در سطح نخست، بازشناسی دوسویه است و بر اساس آن، هر یک از افراد خودش را در دیگری «پیدا» می‌کند. این نوع از بازشناسی تقریباً با تلقی فیثته همخوانی دارد. هگل ازدواج و خانواده را نمونه‌هایی از این بازشناسی به حساب می‌آورد؛ اما سطح دوم بازشناسی مربوط می‌شود به رابطه میان افراد و نهادهای اجتماعی. در اینجا هگل مفهوم بین‌الذهانی حق فیثته را به عنوان مبنایی برای مفهوم بازشناسی بسط می‌دهد. از این رو می‌گوید رابطه میان افراد و نهادهای اجتماعی رابطه‌ای مبتنی بر بازشناسی بین‌الذهانی است؛ یعنی فرد باید

مفهوم آزادی فیثته سلبی و صوری است، و به سبب این نقص، از نظر هگل، اجتماع و روابط بین‌الذهانی منطوی در آن، به اموری نامتقارن و محدودکننده تبدیل می‌شوند. نتیجه‌ای که حاصل می‌شود این است که مفاهیم اجتماع و بین‌الذهانیت به‌کاررفته از سوی فیثته، در غلبه بر دگرآیینی و زور و سلطه ناتوان‌اند. بر این اساس، اخلاق فیثته همانند اخلاق کانت است و تعارض میان خدایگان و بنده را درونی می‌کند (ibid: 150).

آنچه مسلم است اینکه هگل بر خلاف برخی تفسیرهای رایج که او را به نادیده گرفتن فرد و حقوق فردی متهم می‌کنند، مفهوم بازشناسی را جهت صورت‌بندی نظریه فردیت و توجیه آزادی‌های فردی به کار می‌گیرد. اهمیت اجتماع و دولت برای هگل و انتقادات او از لیبرالیسم، واضح و مبرهن است؛ اما این دلیل نمی‌شود که او را یک اجتماع‌گرای^{۳۱} افراطی به حساب آوریم. هگل در واقع از میانه راهی می‌گذرد که در یک سوی آن لیبرالیسم و در سوی دیگر آن سوسیالیسم کمین کرده‌اند؛ اما او را نه لیبرالی افراطی و نه سوسیالیستی افراطی می‌توان به شمار آورد. اتفاقاً آنچه فلسفه هگل را تا بدین حد دشوار ساخته، راه میانه‌ای است که او برگزیده؛ راهی که سبب شده از سویی بر اساس تفسیرهای سطحی و خام او را مخالف آزادی‌های فردی به تصویر کشند و از سوی دیگر وی را اجتماع‌گرایی افراطی نشان دهند که فلسفه‌اش در نهایت سر از تمامیت خواهی^{۳۲} در می‌آورد (برای بحث بیشتر، ر.ک: Avineri, 1972).

مفهوم بازشناسی نزد هگل، چارچوب بنیادینی است برای نظریه بین‌الذهانیت او و تفاوت‌هایی بارز با نظریه بازشناسی فیثته دارد. تفاوت اصلی میان این دو دیدگاه این است که هگل از موضع اول‌شخص فیثته به موضعی اجتماعی گذر می‌کند. برای مثال،

علاقه و منافع خود را به عنوان علاقه و منافع در نظر بگیرد که در نهادهای اجتماعی بازتاب یافته‌اند. اما اگر فرد از طریق نهادهای اجتماعی باز شناخته نشود، به از خود بیگانگی دچار خواهد شد. براین اساس هگل حکم به عدم امکان جدایی میان آزادی و بازشناسی می‌دهد.

هگل علاوه بر این، در دستنوشته‌ها هم مفهوم بازشناسی و هم مفهوم بین‌الذهانیت فیثته را اصلاح می‌کند. بازشناسی از نظر هگل ترکیبی^{۳۱} میان عشق^{۳۲} و پیکار^{۳۳} (نفرت) است. بنابراین هگل عشق و پیکار را به عنوان جنبه‌های معینی از بازشناسی در نظر می‌گیرد. این بدان معناست که بازشناسی بدل به ساختار هستی‌شناختی نظریه بین‌الذهانیت هگل می‌شود و عشق و پیکار به عنوان نمونه‌های معین بازشناسی مورد توجه قرار می‌گیرند (Williams, 1992: 85). عشق در اینجا اصل بر سازنده ازدواج و خانواده، و پیکار اصل بر سازنده وضع طبیعی و نهایتاً وضع اجتماعی است.

مفهوم عشق در دستنوشته‌های ینا، اصل اتحاد خانواده به عنوان نهاد اجتماعی طبیعی است. از این رو در عشق تقابل میان اراده‌ها معنا ندارد (Siep, 1979: 55). ازدواج و خانواده مبین وحدت عینی میان اراده‌های فردی است. عشق در این وضع طبیعی، صرفاً عشق جنسی است اما می‌تواند تا سطح اخلاق بر کشیده شود. عشق از نظر هگل شکلی از «بازشناسی دوسویه» است که در آن فرد در عین حال که برای خود است، برای دیگری هم هست (Hegel, 1979: 231). عشق بدین ترتیب مبین زندگی اخلاقی طبیعی و بی‌واسطه است؛ اما قادر نیست بر تنش‌ها و تقابل‌های پیش‌آمده در دل اجتماع فایق آید. به همین منظور، هگل آن را به خانواده، به عنوان زندگی اخلاقی طبیعی، محدود می‌کند. قسم دوم بازشناسی، با پیکار همراه

است. پیکاری که هگل در دستنوشته‌ها آن را صورت‌بندی می‌کند، بعداً در پدیدارشناسی روح و در قالب پیکار میان «خدایگان و بنده» ظاهر می‌شود. این پیکار تحت تأثیر ایده وضع طبیعی هابز است که در آن جنگ همه علیه همه برقرار است؛ اما این پیکار، نه میان دو فرد، بلکه میان خانواده‌ها و قبایل به عنوان نهادهای ماقبل اجتماع شهری در گرفته است (Hegel, 1979: 197). در این سطح پیکار برای بازشناخته شدن «حق مالکیت» است. هگل در اینجا شرحی پدیدارشناختی از پیدایش مفهوم حق از خلال فرایند تقابل می‌دهد و پیکار را جای‌گزین استنتاج استعلایی مفهوم حق فیثته می‌کند که در آن، حق یکی از مفاهیم پیشین عقل بود. براین اساس بازشناسی دوسویه دیگر یک امر داده‌شده یا جریانی ضرورتاً قرین توفیق نیست. این نشان می‌دهد همواره امکان اختلاف و درگیری وجود دارد و ثابت می‌کند که جریان بازشناسی ممکن است با شکست مواجه شود.

نتیجه

همان‌طور که دیدیم، مفهوم بازشناسی یکی از مهم‌ترین مفاهیم در نظام فلسفی هگل است. هگل از سویی با طرح این مفهوم در صدد است بنیادی فلسفی برای تاریخ تکوینی مفهوم آزادی فراهم آورد (بنیادی که در ادامه به بنیاد فلسفه تاریخ هگل نیز تبدیل خواهد شد) و از سوی دیگر ابزار مفهومی‌ای را برای تبیین و توضیح مسئله گذار از طبیعت به فرهنگ (روح) تدارک ببیند. تعریف روح در کتاب پدیدارشناسی روح این مدعا را اثبات می‌کند: «یک من در حکم یک ما و یک ما در حکم یک من» (هگل، ۱۳۹۰: ۲۴۱). از این رو می‌توان گفت همه تلاش هگل مصروف تبیین گذار از من انتزاعی (سوژه دکارتی) به من انضمامی (ما) است

- 10) inner sense
- 11) soul
- 12) body
- 13) objective reality
- 14) methodological individualism
- 15) kingdom of ends
- 16) abstract formalism
- 17) summons / Gr:Aufforderung
- 18) agent
- 19) relation of right
- 20) objectification
- 21) Grundlage des Naturrechts
- 22) Spirit/ Gr:Geist
- 23) autonomy
- 24) heteronomy
- 25) positivity
- 26) the same
- 27) communitarian
- 28) totalitarianism
- 29) natural ethical life
- 30) Jena Manuscripts
- 31) syntheses
- 32) Liebe
- 33) Kampf
- 34) Telos
- 35) social essence

منابع

- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۷)، سنجش خرد ناب، ترجمه م. ش. ادیب‌سلطانی، ج ۳، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مرادخانی، علی (۱۳۹۰)، «تأملی در رساله روح مسیحیت و سرنوشت آن، از آثار دوره جوانی هگل»، فلسفه دین، ش ۱۱، صص ۱۸۹-۲۰۵.
- نویهاوزر، فردریک (۱۳۹۲)، نظریه سوپرتکتیویته در فلسفه فیخته، ترجمه سیدمسعودحسینی، تهران: ققنوس.
- هگل، گ. و. ف. (۱۳۹۰)، پدیدارشناسی جان، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات کندوکاو.

که آزادی و در نتیجه خودآگاهی‌اش در گرو بازشناخته شدن از ناحیه «دیگری» است.

هدف ما در این مقاله شرح تطور مفهوم بازشناسی نزد فیثسته و اخذ آن از سوی هگل بود. آنچه اهمیت دارد این است که هگل از همان آغاز با اعمال تغییراتی بنیادین در نظریه بازشناسی فیثسته، به بسط دیدگاه بین‌الذهانی خود می‌پردازد. یکی از مسائلی که هگل درباره‌اش با فیثسته موافق نیست، مسئله اجتماع است. با اینکه سوژه در تلقی فیثسته از بین‌الذهانیت مرکززدایی می‌شود و گرچه او دوسویه بودن بازشناسی و بین‌الذهانیت را می‌پذیرد، برداشتش از اجتماع بار منفی دارد. به نظر می‌رسد دیدگاه فیثسته متأثر از دیدگاه روسو درباره اجتماع بشری است. از دید هر دوی این‌ها، اجتماع درکل، نوعی محدودیت به حساب می‌آید و از آنجا که مواجهه با غیر در درون اجتماع انسانی روی می‌دهد، «دیگری» به نوعی محدودکننده آزادی فرد است؛ اما در مقابل، بازشناسی برای هگل حکم غایت^{۳۴} (در معنای ارسطویی کلمه) را دارد و بخش عمده‌ای از تلاش‌های او به بحث درباره امکان رسیدن به این غایت اختصاص یافته است. او از این طریق رویکرد منفی فیثسته نسبت به اجتماع را به نقد می‌کشد. اجتماع از نظر هگل نه تنها آزادی را سرکوب نمی‌کند، بلکه زمینه صیانت از آن را فراهم می‌آورد. هگل با طرح این مدعا، آزادی فردی را با جوهر اجتماعی^{۳۵} آشتی می‌دهد و راه‌حلی برای مسئله پراهمیت رابطه میان اراده فردی و اراده جمعی ارائه می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

- Avineri, Shlomo (1972), *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte, I. H. (1970), *Science of Rights*, trans. A. E. Kroeger, Reissued London: Routledge & Kegan Paul.
- _____ (1988), *Fichte: Early Philosophical Writings*, ed. And trans. Daniel Breazeale, Ithaca: Cornell University Press.

- 1) reciprocal recognition
- 2) intersubjective
- 3) Jena
- 4) I
- 5) Not-I
- 6) self
- 7) spontaneously
- 8) empirical self-consciousness
- 9) transcendental apperception

- Habermas, J. (1974), *Theory and Practice*, trans. J. Viertel, Boston: Beacon Press.
- Harris, H. S. (1979), "The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts", *Hegel- Studien* 20, Bonn: Bouvier Verlag, 229-248.
- Hegel, G. W. F. (1977) *Difference Between the Fichtean and Schellingian System of Philosophy (1800)*, trans. W. Cerf and H. S. Harris, Albany: SUNY Press.
- _____ (1979), *System of Ethical Life (1802) and First Philosophy of Spirit (1803)*, trans. H. S. Harris, Albany: SUNY Press.
- _____ (1971), "Spirit of Christianity and its Fate", in: *Early Theological Writings*, trans. T. M. Knox, University of Pennsylvania Press.
- Kant, Immanuel (1964), *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans: Paton, H. J., New York: Harper Torchbooks.
- Siep, Ludwig (1979), *Anerkennung als Prinzip der praktische Philosophie*, Freiburg: Alber Verlag.
- _____ (1992), *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Williams, Robert R. (1992), *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, Albany: SUNY Press.
- Yovel, Yirmiahu (1980), *Kant and the Philosophy of History*, Princeton: Princeton University.