

نقد

اقتصاد سیاسی

کار و میان‌کنش^۱

ملاحظات پیرامون «فلسفه‌ی روح» هگل در ینا^۲



یورگن هابرماس

ترجمه‌ی کمال خسروی

دی‌ماه ۱۳۹۵

هگل در سال‌های ۴-۱۸۰۳ و ۶-۱۸۰۵ در شهر ینا درس‌هایی پیرامون فلسفه‌ی روح ایراد کرد. کتاب **فلسفه‌ی روح** دنباله‌ی اثر دیگر وی **نظام اخلاقیات**^۳ است که هیأتی پاره‌وار و ناپیوسته داشت. این آثار (۱) کماکان زیر نفوذ تحصیلاتی قرار دارند که هگل پیشتر در اقتصاد سیاسی طی کرده بود. مطالعات مارکسیستی پیرامون هگل همواره این نکته را مورد اشاره قرار داده است. (۲) با این حال نظام‌وارگی ویژه‌ی **فلسفه‌ی روح** هگل در ینا تاکنون به حد کافی مورد عنایت واقع نشده است. کماکان برداشت لاسون^۴ که در پیشگفتار به چاپ درس‌های وی در ینا ابراز شده، بر برداشتهای دیگر تسلط دارد و این آثار همچنان به مثابه‌ی مرحله‌ی مقدماتی پدیدارشناسی تلقی می‌شوند و توازی آنها با نظامی که بعدها در اندیشه‌ی هگل شکل گرفت مورد تاکید قرار می‌گیرد. من مایلم برخلاف برداشت مسلط فوق‌الذکر از این نظر دفاع کنم که مبنای درس‌های هگل در ینا پیرامون فرآیند سامان‌یابی روح نظم و قاعده‌ای است ویژه که بعدها فدا و رها شده است.

مقولات زبان، دست افزار و خانواده نشانگر سه نمونه‌ی هم ارز از روابط دیالکتیکی‌اند: بازنمایی نمادین، فرآیند کار و میان‌کنش بر پایه‌ی پذیرش متقابل، هر یک به شیوه‌ی خویش عام^۵ و برون‌آخته‌ی^۶ کار و شناخت را وساطت می‌کنند. دیالکتیک زبان، کار و رابطه‌ی اخلاقی در هر حالت به منزله‌ی شکل خاصی از وساطت انکشاف می‌یابد؛ در اینجا هنوز مسئله بر سر مراتب یا مراحل نیست که بر اساس شکل منطقی همانندی ساخته شده باشند، بلکه بر سر اشکال گوناگون خود ساختمان است. اگر اندکی در این نظر اغراق کنیم می‌توانیم بگوییم که این روح نیست که در جنبش مطلق خوداندیشی، خود را از جمله در زبان، در کار و در رابطه‌ی اخلاقی می‌نمایاند، بلکه نخست این پیوند دیالکتیکی نمادسازی زبانی، کار و میان‌کنش است که مقوله‌ی روح را تعیین می‌کند. اما جایگاه نظام‌وار مقولات یاد شده می‌تواند معارض این امر باشد، زیرا آنها نه در منطق، بلکه در فلسفه‌ی امر واقع^۷ ظاهر می‌شوند. از سوی دیگر در آن زمان روابط دیالکتیکی هنوز چنان آشکارا در بند نمونه‌های اولیه‌ی تجارب ناهمگن هستند که اشکال منطقی به تناسب زمینه‌ی مادی‌ای که منشاء آنهاست بر یکدیگر منطبق نمی‌شوند: هنوز خارجیت یافتن و بیگانه شدن، تصرف و آشتی دلالات گوناگونی دارند. در درس‌های ینا دست کم این گرایش مکنون است که سه نمونه‌ی دیالکتیکی آگاهی موجود فی‌الجمله روح را در استخوانبندی‌اش شفاف و ترانما^۸ می‌کنند. (۳)

. I

هگل در مقدمه به **منطق ذهنی**^۹ مقوله‌ی «من»ی را یادآور می‌شود که محتوی تجربه‌ی بنیادین او از دیالکتیک است: «من [...] آن نخستین یگانگی ناب بخود معطوف است که نه به گونه‌ای بلاواسطه، بلکه در انتزاع از هر تعیین و محتوایی و در آزادی همسانی‌ای بی‌مانع، بخود بازمی‌گردد. چنین است که من عامیت^{۱۰} است؛

یگانگی ای که تنها از طریق هنجاری سلبی - که همچون انتزاع نمودار می‌گردد - یگانگی با خویش است و از این طریق متعین بودگی^{۱۱} را در خویش حل شده دارد. ثانیاً من همچنین به مثابه سالبیتی^{۱۲} بخود معطوف، بطور بلاواسطه فردیت^{۱۳} است، متعین بودگی مطلق است که دیگری را در مقابل خویش می‌نهد و از خویش مجزا می‌سازد؛ شخصیتی فردی. آن عامیت مطلق که درعین حال بطور بلاواسطه تفرد مطلق است و درخود و برای خودبودگی ای است که تنها از راه وحدت با قانون‌بودگی، سراسر قانون‌بودگی و تنها این درخود و برای خودبودگی است، سرشت من و سرشت مقوله را می‌سازد؛ از این یک یا از آن دیگری مفهومی حاصل نمی‌آید، آنگاه که هر دو لحظه‌ی مفروض هم‌هنگام در انتزاعشان و هم‌هنگام در وحدت تامشان دریافت شوند.» (۴) هگل نقطه‌ی عزیمتش را آن مفهومی از من قرار می‌دهد که کانت زیر عنوان وحدت اصیل ترکیبی (یا هم‌نهادین^{۱۴}) ادراک طرح کرده‌است. در اینجا من همچون «یگانگی ناب بخود معطوف» به منزله‌ی «من فکر می‌کنم» ای که باید همراه همه‌ی تصورات من باشد، معرفی می‌شود. این مقوله‌ی من بیان‌کننده‌ی تجربه‌ی بنیادین فلسفه‌ی تامل^{۱۵} است، همانا تجربه‌ی یگانه دانستن من با خود، هنگامی که بخود می‌اندیشم یا تجربه‌ی عامل شناسایی از خویش، هنگامی که از همه‌ی برابری‌های ممکن عالم انتزاع می‌کند و بخود همچون تنها برابری‌ها باز می‌گردد و معطوف می‌شود. ذهنیت^{۱۶} من به مثابه‌ی تامل تعین می‌یابد و عبارت از رابطه‌ی عامل خودشناس با خویش است. در این ذهنیت یگانگی ذهن همچون خودآگاهی شکل می‌گیرد. کانت این تجربه‌ی خوداندیشی را هم‌زمان تحت پیش‌فرض نظریه‌ی شناخت خود تفسیر می‌کند؛ او ادراک آغازین را که باید ضامن وحدت آگاهی استعلایی^{۱۷} باشد از امر تجربی منزه می‌سازد.

فیخته اندیشه‌ی خوداندیشی را پیش از تقسیمش به بخش‌ها و سپهرهایی که اندیشه باید در خدمت اثبات آنها باشد، به پیش می‌راند و با معضل اثبات و بویژه با معضل دلیل‌نهایی اثبات من روبرو می‌شود. در اینجا فیخته از دیالکتیک رابطه‌ی من و غیر در چارچوب ذهنیت خودشناسی پیروی می‌کند. (۵) هگل برعکس، به دیالکتیک من و غیر در چارچوب میان‌ذهنی روح، که در آن من نه دیگر با خویش همچون غیریت خود، بلکه با «من» ای دیگر، همچون دیگری ارتباط برقرار می‌کند، تن در می‌دهد.

دیالکتیک آموزه‌ی دانش^{۱۸} (یا شناخت‌شناسی) نوشته شده به سال ۱۷۹۴ که مدعی است من صرفاً خود را برمی‌نشانم، به رابطه‌ی تامل در تنهایی مقید می‌ماند: من خود را از طریق غیری که هویتی همچون خود دارد می‌شناسم، و اثر فوق به مثابه‌ی نظریه‌ی خودآگاهی، به شکوک و پرسش‌هایی که از این شیوه‌ی استقرار من ناشی می‌شوند، پاسخ می‌دهد. دیالکتیک خودآگاهی هگل مرزهای رابطه‌ی تامل در تنهایی را به سود رابطه‌ی مکمل فرد خودشناس پشت سر می‌نهد. تجربه‌ی خودآگاهی دیگر همچون تجربه‌ی آغازین و اصیل اعتبار ندارد، بلکه از دید هگل از تجربه‌ی میان‌کنشی حاصل می‌شود که در آن، من می‌آموزد خود را با چشمان ذهنی دیگر ببیند. آگاهی نفس من مشتقی از محدودیت چشم‌اندازهاست. نخست بر پایه‌ی برشناسی^{۱۹} متقابل است که خودآگاهی شکل می‌گیرد، خودآگاهی ای که باید در بازتاب تصویر من در آینه‌ی آگاهی ذهنی دیگر قطعیت یابد. از اینروست که هگل می‌تواند برخلاف فیخته پرسش ناظر بر منشاء هویت من را نه با اثبات

خودآگاهی‌ای معطوف به خویش، بلکه تنها با یک نظریه‌ی روح پاسخ گوید. از این‌قرار روح شالوده‌ای نیست که از آن خودآگاهی مبنای ذهنیت نفس باشد، بلکه واسطه‌ای است که در آن «خود»ی با «غیر»ی مراد دارد و از مجرای آن، همچون وساطت مطلق، خود و غیر متقابلاً همچون دو عامل کار و شناخت شکل می‌گیرند. آگاهی همچون نقطه‌ی تلاقی و مرکزی هستی دارد که عاملین شناخت در آن یکدیگر را می‌یابند، چنان‌که اگر یکدیگر را نیابند، دیگر نمی‌توانند عامل شناخت باشند.

وحدت استعلایی خودآگاهی نزد کانت از سوی فیخته بر همان منوال خویش تنها تعمیق می‌شود؛ وحدت انتزاعی بر نهاد^{۲۰} در کنشی آغازین حل می‌شود که وحدت تقابل من و غیر را، همچون وحدتی که در آن من خود را می‌شناسد، تولید می‌کند. هگل بر عکس، به همانی تهی من، نزد کانت وفادار می‌ماند؛ اما او این من را از طریق قرار دادنش تحت مقوله‌ی عامیت، به لحظه‌ای نازل‌تر تقلیل می‌دهد. من همچون خودآگاهی امری عام است، زیرا من مجرد حاصل انتزاع از تمامی محتواهایی است که برای یک عامل شناسا یا متصور مفروض‌اند. «من»ی که به باخودهمانی چسبیده است باید به همان منوال که از کثرت و چندگونگی اعیان خارجی انتزاع می‌کند از حالات و تجربیات درونی نیز انتزاع کند. عامیت من انتزاعی در این است که از طریق این مقوله، هر ذهن ممکن و بنابراین هر کسی که خود را من بنامد، از مفردات مقوله‌ی من بشمار می‌آید. اما از سوی دیگر همین مقوله‌ی من در هر مورد دال بر عامل یا ذهن معینی است که از طریق من نامیدن خود، خود را مصرانه ذهن یا عاملی منحصر به فرد می‌داند. بنابراین منظور از هویت من نه تنها عامیت خودآگاهی بطور کلی، بلکه هم‌هنگام مقوله‌ی جزئیت^{۲۱} نیز هست. من فردیت است، نه تنها به معنای بازشناسی تکرارپذیر موجودی معین در دستگاه مختصاتی قابل تصور، بلکه همچنین به معنای نام خویشتن که صرفاً بر تفردیافتگی آن موجود دلالت دارد. من به مثابه مقوله‌ی جزئیت، تقلیل این مقوله را به شماری متناهی از عناصر، مثلاً تعداد معینی از عناصر گوهر وراثت که تا امروزه شناخته شده‌اند، منتفی می‌سازد.

در حالی که فیخته مفهوم من را همچون همانی من و غیر من می‌فهمد، هگل آنرا از همان آغاز به مثابه‌ی همانی عامیت و جزئیت تلقی می‌کند. من عامیت و جزئیت متحد در واحد است. روح، انکشاف دیالکتیکی این وحدت است، همانا کلیت اخلاقی است. هگل این اصطلاح را خودسرانه بر نمی‌گزیند، زیرا واژه‌ی «روح»، - که امروز ما آنرا در ترکیباتی همچون روح یک ملت، روح یک دوران یا روح یک گروه بکار می‌بریم - همواره از ذهنیت یک خودآگاهی تنها فراتر می‌رود. من همچون همانی عامیت و جزئیت تنها زمانی ادراک می‌شود که از وحدت روح ناشی شده باشد، روحی که همانی من و غیری را که با من یکی نیست، تحقق می‌بخشد. روح عبارت است از ارتباط افراد به وساطت امری عام، و نسبت این امر عام به آن افراد مثل نسبت دستور زبان است به کسانی که بدان زبان سخن می‌گویند، یا نسبت نظامی است از هنجارهای جاری به افرادی که در درون آن نظام به عمل می‌پردازند، نه نسبتی که لحظه‌ی عامیت را به لحظه‌ی جزئیت رجحان می‌دهد، بلکه نسبتی که پیوند ویژه‌ی آنها را مجاز می‌دارد. به وساطت آن امر عام، که هگل از همین‌رو آنرا امر مشخص می‌نامد، افراد می‌توانند متقابلاً خود را در ارتباط با دیگری بشناسند و هم‌هنگام تشخیص دهند که با دیگری

یکی نیستند. بینش اصلی هگل عبارت است از این که من به مثابه‌ی خودآگاهی تنها زمانی قابل ادراک می‌شود که روح باشد، یعنی زمانی که از ذهنیت به عینیت امر عامی فرا رود که در آن، عاملین بر شالوده‌ی ارتباط متقابل می‌دانند که با دیگری یکی نیستند و با یکدیگر متحدند. از آنجا که من، به معنایی دقیقاً تجسم‌پذیر همانی امر عام و امر جزئی است، فردیت یابی یک نوزاد - که در رحم مادر عبارت از موجود زنده‌ای در دوران پیش‌زیان است و نمونه‌ای است متعلق به نوع بشر و از لحاظ زیست‌شناسی می‌توان آنرا با اتکاء به بسیاری عناصر معین بنحو مکفی توضیح داد - تنها می‌تواند به مثابه‌ی روندی از جامعه‌پذیری^{۲۲} ادراک شود. در اینجا مسلماً نباید جامعه‌پذیری را با اجتماعی شدن^{۲۳} فردی مفروض اشتباه کرد، زیرا اجتماعی شدن خود موجب فردیت یافتن است. (۶)

. II

هگل جوان رابطه‌ی اخلاقی را در مثال رابطه‌ی عاشق و معشوق روشن کرده است: «در عشق، معشوق همچنان دیگری است، اما نه دیگر همچون دیگری، بلکه همچون جزئی از امری یگانه؛ موجود زنده موجود زنده را حس می‌کند.» (۷) هگل در دومین دوره‌ی درس‌های ینا عشق را همچون شناختی توضیح می‌دهد که خود را در دیگری می‌شناسد. از اتحاد عناصر گوناگون، دانشی حاصل می‌شود که وجه مشخصه‌اش «معنایی مضاعف» است: «در این دانش، یکی، از راه مقابل قراردادن دیگری با خود، با دیگری یکسان است. بنابراین متمایز دانستن خود از دیگری همانا همسان دانستن خود با دیگری است؛ و شناختن از اینروست که [...] مقابل قرارگرفتنش با دیگری برای خود او صورت همسانی می‌پذیرد، یا با دیدن خود در دیگری، خود را می‌شناسد.» (۸) هگل مسلماً رابطه‌ی خود-در-دیگری - شناختن را (که مقوله‌ی من به مثابه‌ی وحدتی از امر عام و امر جزئی بدان وابسته است) بطور مستقیم از راه مناسبات میان‌ذهنی‌ای (که در آن توافق تکمیلی عاملینی آگاه که یکدیگر را در برابر خود می‌نهند، تأمین شده است) توضیح نمی‌دهد. او عشق را بیشتر همچون نتیجه‌ی یک جنبش، همچون آشتی پس از کشاکش معرفی می‌کند. معنای ویژه‌ی خودهمانی من که بر برشناسی متقابل متکی است تنها خود را از این دیدگاه آشکار می‌سازد که رابطه‌ی گفتاری^{۲۴} در اتحاد تکمیل‌کننده‌ی عاملین آگاه و متقابل هم‌هنگام به معنای رابطه‌ای در منطق و رابطه‌ای در جریان واقعی زندگی است. این نکته در دیالکتیک رابطه‌ی اخلاقی که هگل تحت عنوان مبارزه بر سر برشناسی به شرح و بسط آن پرداخته است، آشکار می‌شود. دیالکتیک مزبور سرکوب و برقراری مجدد موقعیت گفتگو را همچون رابطه‌ی اخلاقی بازسازی می‌کند. در این جنبش که تنها می‌تواند جنبشی دیالکتیکی نامیده شود، روابط منطقی ارتباطی که بوسیله‌ی قدرت از هم گسیخته شده است، خود قهری واقعی را اعمال می‌کنند. تنها به‌عنوان نتیجه‌ی این جنبش است که قهر پس می‌نشیند و خود - در- دیگری - شناختن گفتاری عاری از قهر می‌شود: عشق همانا چون آشتی. عاری از قهر بودن رابطه‌ی متقابل عاملین آگاه خود دیالکتیکی نیست، بلکه تاریخ سرکوب و

برقراری مجددش دیالکتیکی است. در پس علیت نمادهای تجربه شده و در پس روابط منطقی شیء شده - یعنی روابطی که از پیوند و جایگاه ارتباطی کنده شده و تنها در قفای عاملین آگاه معتبر و همهنگام موثرند - از ریختافتادگی رابطه‌ی گفتاری ایستاده است. هگل جوان از علیت سرنوشت سخن می‌گوید.

هگل علیت فوق‌الذکر را در قطعه‌ای پیرامون روح مسیحیت و در مثالی پیرامون مجازات فردی که ویران کننده‌ی کلیت اخلاقی باشد، نمایش می‌دهد. «جنایتکار»ی که با قرار دادن خود همچون جزء بجای کل، شالوده‌ی اخلاقی، یعنی مکمل هم‌بودگی ارتباط عاری از قهر و ارضاء متقابل منافع را نفی می‌کند، جریان پاسخ کوبنده‌ی سرنوشت را به حرکت وامی‌دارد. نبرد شعله‌ور شده بین طرفین متخاصم و دشمنی با طرف مجروح و مظلوم، مکمل‌بودگی از دست رفته و دشمنی پیشین را قابل لمس می‌کند. جنایتکار با قدرت زندگی پرکم‌وکاست روبرو می‌شود و بدین ترتیب گناه خویش را در می‌یابد. گناهکار باید زیر بار قهر زندگی‌ای که از سوی خود او مطرود و منزوی شده آنقدر رنج برد تا در سرکوب بیگانه، کاستی خویش و در رویگردانی از زندگی بیگانه، بیگانگی از خویشتن خویش را تجربه کند. در علیت سرنوشت قدرت زندگی سرکوب شده فعال است و این قدرت تنها زمانی می‌تواند به آشتی گراید که از تجربه‌ی سلبیت زندگی شقاق یافته، درس آموزد و میل و هوای بازیافتن زندگی از دست رفته را پر و بال دهد و بازشناسی خویشتن انکار شده را در هستی خصم بیگانه ضروری سازد. چرا که عوامل متخاصم مواضع سخت خویش علیه یکدیگر را همچون نتیجه‌ی گسیختگی از یکدیگر و حاصل انتزاع از پیوند زندگی مشترکشان می‌شناسند و در رابطه‌ی گفتاری خود را - در - دیگری - شناختن، مبنای مشترک زندگیشان را تجربه می‌کنند.

در درس‌های ینا دیالکتیک نبرد بر سر برشناسی از زمینه‌ی «جنایت» جدا می‌شود؛ در اینجا نقطه‌ی عزیمت، رابطه‌ی حساس عاملینی است که کل وجودشان به جزئیت مایملکی که به چنگ آورده‌اند وابسته است. آنها مبارزه بر سر برشناسی را همچون مبارزه بر سر مرگ و زندگی به پیش می‌برند. ابراز وجود انتزاعی حریفانی که یکدیگر را تحقیر می‌کنند از این طریق انحلال می‌یابد که عاملین نبرد، زندگی خویش را بخطر می‌اندازند و بدین ترتیب جزئیت تعالی یافته به کلیت خویش را از دست می‌دهند: «این، که می‌دانیم، که آگاهی کامل برشناخته تنها زمانی هست که از خود بگذرد، خود شناخت این آگاهی است؛ آگاهی نفس خود را در خود چنین می‌اندیشد که کلیت منفرد که می‌خواهد همچون کلیت در آگاهی محفوظ بماند، مطلقاً خود را قربانی می‌کند، نفی می‌کند و بنابراین وارونه‌ی کاری را انجام می‌دهد که هدفش بود. کلیت خود تنها می‌تواند همچون کلیتی نفی شده وجود داشته باشد؛ کلیت نمی‌تواند خود را همچون کلیتی هستنده حفظ کند، بلکه تنها می‌تواند همچون کلیتی نفی شده و برنشاندن شده محفوظ بماند.» (۹) سرنوشت این مبارزان، البته نه همچون سرنوشت جنایتکار که مجازات است، اما به همان شیوه، به مثابه‌ی امحاء ابراز وجودی که از متن رابطه‌ی اخلاقی جدا شده، تحقق می‌یابد. نتیجه خودشناسی بلاواسطه‌ی یکی در دیگری، همانا آشتی، نیست، بلکه آرایش عاملین آگاه در برابر یکدیگر بر مبنای برشناسی متقابل است؛ یعنی بر مبنای این شناخت که هویت من تنها از راه برشناسی هویت دیگری، که هویت خود او نیز تنها به برشناسی هویت من وابسته است، امکان

دارد. (۱۰) این را هگل نجات مطلق جزئیت، همانا موجودیت جزئیت به مثابه‌ی من در همانی جزئیت و عامیت می‌نامد: «این هستی آگاهی، کلیتی منفرد است، کلیتی است که از خود چشم پوشیده است و از همین‌رو در آگاهی غیر خود را می‌بیند. [...] این کلیت از طریق موجودیتش همچون کلیتی نفی شده در دیگری، در هر آگاهی دیگر همان چیزی است که بطور بلاواسطه برای خود نیز هست. بدین ترتیب جزئیت بطور مطلق نجات یافته است.» (۱۱)

مفهوم هگلی من، همچون همانی امر عام و امر خاص نقطه‌ی مقابل وحدت انتزاعی آگاهی ناب و بخود معطوف ادراک آغازینی است که کانت همانی آگاهی را اساسا بدان وابسته کرده بود. باین حال همانطور که می‌بینیم تجربه‌ی بنیادی دیالکتیکی‌ای که هگل در مقوله‌ی من انکشاف می‌دهد نه از قلمرو تجربه‌ی آگاهی نظری، بلکه از حوزه‌ی آگاهی عملی منشاء می‌گیرد. از همین‌رو هگل جوان پیامدهای حرکتی تازه در نقد کانت را عجلتا به قلمرو نقد آموزه‌ی اخلاق کشانده بود.

از آنجا که هگل خودآگاهی را از عمل مکمل در متن میان‌کنش استنتاج می‌کند یعنی آنرا همچنین حاصل مبارزه بر سر برشناسی می‌فهمد، باطن مقوله‌ی اراده‌ی مختار را - که بنظر می‌رسد ضامن ارج واقعی فلسفه‌ی اخلاق کانت است - همچون انتزاعی ویژه از رابطه‌ی اخلاقی افراد مرتبط با یکدیگر بخوبی می‌بیند. کانت خودمختاری یا خاصیت خودسری اراده را که می‌خواهد خود قانون خویش باشد، در فلسفه‌ی عملی به همان میزان پیش‌فرض می‌گیرد که همانی ساده و خدشه‌ناپذیر خودآگاهی را در فلسفه‌ی نظری پیش‌فرض گرفته بود و از این‌طریق او کنش اخلاقی را از قلمرو اخلاق جدا می‌کند. او موقعیت حدی یکسان بودن از پیش تثبیت شده‌ی عاملین کنشمند را فرض می‌گیرد. تناظر از پیش موجود عاملین کنشمند در چارچوب ارتباطی متقابل و بی‌گسست مسئله‌ی اخلاقیات را، یعنی نقش میان‌ذهنی را که در نوسان بین بیش‌هویتی^{۲۵} و فقدان ارتباط گسسته شده است، از قلمرو آموزه‌ی اخلاق طرد می‌کند. (۱۲) کانت عمل اخلاقی را بر طبق این اصل تعریف می‌کند که: «بر اساس هیچ اصلی عمل نکنیم مگر آن اصل که حتی به‌عنوان قانون عام می‌تواند خود موضوع خویش باشد.» (۱۳) منظور از عامیت قوانین اخلاقی در اینجا تنها تعهد میان‌ذهنی^{۲۶} بطور کلی نیست، بلکه شکل انتزاعی اعتبار همگانی‌ای نیز هست که بنحوی ماقبل تجربی به توافق همگان وابسته است. هر فرد باید اصول عمل خود را با این معیار که بتواند همچون قانون عمومی جاری باشند بسنجد و با اصول عمل فرد دیگر که به همان میزان اعتبار دارند همراه کند: «کافی نیست اراده‌ی خود را آزاد بدانیم [...] مادام که دلیلی کافی در دست نداریم که همان آزادی را می‌توانیم برای همه‌ی موجودات معقول دیگر نیز قائل شویم. زیرا از آنجا که اخلاق برای ما همچون موجودی عقلایی حکم قانون را دارد، بنابراین باید برای همه‌ی موجودات معقول دیگر نیز اعتبار داشته باشد.» (۱۴) قوانین اخلاقی بدین معنا بطور انتزاعی عام‌اند که چون برای من اعتبار کلی دارند، بخودی خود باید برای همه‌ی موجودات معقول دیگر معتبر شناخته شوند. بنابراین میان‌کنش بین چنین قوانینی در کنش‌های عاملین منفرد و خودبسندگی حل می‌شود که هر یک از آنها باید چنان عمل

کند که گویی تنها آگاهی موجود است و باین حال همهنگام می‌تواند مطمئن باشد که همه‌ی اعمالش تحت قوانین اخلاقی با اعمال اخلاقی هر عامل ممکن دیگری ضرورتاً و پیشاپیش توافق و سازگاری دارند.

میان‌ذهنی بودن اعتبار قوانین اخلاقی که بنحو ماقبل تجربی از سوی خرد عملی معمول شده است تقلیل کنش اخلاقی به کنش فردمحور را مجاز می‌سازد. از هر ارتباط ممکن، رابطه‌ی مثبت اراده با اراده‌ی فرد دیگر حذف می‌شود و جای آنرا توافق متعالیا ضروری اعمال منزوی و هدفمند تحت قوانین انتزاعاً عام صورت می‌گیرد. در این حد، کنش اخلاقی در معنای کانتی نمایانگر موردی خاص است که امروز ما، با تغییرات بایسته، آنرا عمل استراتژیک می‌نامیم.

عمل استراتژیک پیش از کنش‌های ارتباطی^{۲۷} تحت سنن مشترک از این طریق مشخص می‌شود که اتخاذ تصمیم بین امکانات مختلفی که برای انتخاب وجود دارد، می‌تواند و باید اساساً بنحوی تکررانه، یعنی بدون تفهیم و تفاهم و دفعتاً صورت گیرد، زیرا همه‌ی قواعد رجحان و اصولی که برای هر طرف الزامی است از پیش مورد توافق قرار گرفته‌اند. همان‌گونه که اعتبار ماقبل تجربی قوانین اخلاقی در سطح متعالی آموزه‌ی اخلاقی کانت از طریق خرد عملی تضمین می‌شود، میان‌ذهنی بودن کامل اعتبار قواعد بازی در اینجا به تعریف موقعیت بازی تعلق دارد. مسائل و معضلات اخلاقیات که تنها در شرایط ارتباطی نوظهور و مراوده‌ی نوپیدای عوامل کنش‌مند بر بستر دائماً تهدید شونده‌ی برشناسی متقابل سر برمی‌آورند، در هر دو مورد از میان رفته‌اند. با عزیمت از دیدگاه اخلاقی رایج باید رابطه‌ی اخلاقی در معنای هگلی را به‌شمار نیاوریم و نادیده بگیریم که عاملین آگاه در پیوند میان‌کنشی که همانا فرآیند شکلگیری آنهاست، ادغام شده‌اند. باید آنچه را در جریان دیالکتیکی ارتباط قهرآمیز جاری است و از آن نتیجه می‌شود، از نظر دور بداریم؛ بنابراین نخست از پی آمدها و آثار جانبی مشخص کنش‌هایی که بوسیله‌ی نیت اخلاقی مشخص شده‌اند انتزاع کنیم؛ سپس از گرایشها و علایق ویژه، از «خوش نیتی» ای که محرکش عمل اخلاقی است و می‌تواند بطور عینی خادمش باشد انتزاع کنیم؛ و سرانجام از موضوع وظیفه‌ای که تازه در یک موقعیت مفروض تعیین می‌شود انتزاع نماییم. (۱۵) این انتزاعات سه گانه پیش از این در جمله‌ی زیر از هگل جوان مورد انتقاد قرار گرفته‌اند: «مادام که قوانین والاترین مرجع‌اند [...] باید فرد قربانی امر عام گردد، یعنی باید کشته شود.» (۱۶)

. III

از آنجا که هگل ساختمان بنیادین من را به خوداندیشی من تنها مقید نمی‌کند، بلکه آنرا از فرآیندهای شکلگیری، یعنی از تصرف ارتباطی عاملین آگاه متقابل استنتاج می‌نماید، نزد او نه اندیشه بخودی خود، بلکه واسطه‌ای که از طریق آن همانی امر عام و امر جزئی برقرار می‌شود، تعیین کننده است. هگل از «مرکزی»^{۲۸} که از مجرای آن آگاهی هستی می‌یابد، سخن می‌گوید. بنابر تاملات تاکنونی خود می‌توانیم انتظار داشته باشیم که هگل کنش ارتباطی را به مثابه‌ی واسطه‌ای برای فرآیند شکلگیری روح خودآگاه معرفی کند. فی‌الواقع نیز او

در درس‌های ینا و در نمونه‌ی زندگی مشترک جماعتی ابتدایی، در میان‌کنش درون خانواده، «هستی خانواده» را همچون مرکز موجود انواع هنجارهای متقابل تعریف می‌کند. علاوه بر خانواده، دو مقوله‌ی دیگر را نیز هگل به‌همان شیوه به مثابه‌ی واسطه‌های فرآیند شکلگیری، انکشاف می‌دهد: زبان و کار را. روح سازمانی از مراکز هم منشاء است: «آن نخستین وجود متحدی که آگاهی مرکز آنست و هستی‌اش زبان، کارافزار و هستی (خانواده) است، یا همچون یگانه‌ی بسیطی است از: حافظه، کار و خانواده». (۱۷) این سه نمونه اصلی دیالکتیکی، ناهمگون‌اند: زبان و کار همچون واسطه‌ی روح به تجربه‌ی میان‌کنش و برشناسی متقابل قابل ارجاع نیستند.

در اینجا **زبان**، دربرگیرنده‌ی ارتباط عاملین کنش‌مند و همزیست نیست، بلکه منظور از آن تنها کاربرد نمادها از سوی انسان منفردی است که رودرروی طبیعت قرار دارد و بر اشیاء نام می‌گذارد. روح هنوز بطور بلاواسطه سهش^{۲۹} یا نگرشی حیوانی دارد. هگل از تولید شبانه‌ی نیروی تصورآفرین توهم، از قلمرو سیل‌گونه، اما هنوز سازمان نیافته‌ی تصاویر سخن می‌گوید. نخست با زبان و در زبان است که آگاهی و هستی طبیعت برای آگاهی قابل تمیز می‌شوند. آنگاه که قلمرو تصاویر به قلمرو نام‌ها ترجمه می‌شوند، روح خیال‌پرداز از خواب برمی‌خیزد. روح بیدار شده اکنون دارای حافظه است: او قادر است تمایز بگذارد و درعین حال متمایز شدگان را از نو بشناسد. هگل به پیروی از فکر هرِدِر^{۳۰} بازنمایی را کارایی واقعی نماد می‌بیند: هم نهاد چندجانبگی^{۳۱} به کارکرد برنمایاننده‌ی خصلت‌هایی وابسته است که تشخیص اشیاء را ممکن می‌سازند. نامگذاری و حافظه دو وجه چیزی واحدند: «ایده‌ی این وجود آگاهی، حافظه است و خود وجودش، زبان». (۱۸)

نماد به مثابه‌ی نام اشیاء کارکردی مضاعف دارد. از یکسو نماد این قدرت بازنمایی را دارد که به چیزی که بلاواسطه موجود نیست، در چیز دیگری حضور بخشد و در حالی که خود چیزی موجود است، نه برای خود، بلکه در جایگاه چیزی دیگر وجود داشته باشد. نمادِ نمایشگر شیء یا موضوعی را به مثابه‌ی چیزی دیگر نشان می‌دهد و معنای آنرا برای ما مشخص می‌سازد. از سوی دیگر ما نمادهایمان را خود پدید آورده‌ایم. آگاهی ناطق از مجرای نمادها برای خود عینیت می‌یابد و به‌وسیله‌ی آنها خود را به مثابه‌ی عامل آگاه تجربه می‌کند. حتی این رابطه‌ی بازگشت حسی عامل آگاه به‌خود در زبان را هرِدِر قبلاً خصلت‌بندی کرده بود. برای آن‌که طبیعت بتواند به جهانی برای یک من بدل شود، باید زبان وظیفه‌ی وساطت مضاعف خود را انجام دهد: از یکسو حل و حفظ چیز مشهود در یک نماد که معرف چیز است و از سوی دیگر فاصله‌اندازی بین آگاهی و برابریستاهای آگاهی، بنحوی که من از طریق نماهایی که خود تولید کرده است، هم‌هنگام چه در رابطه با اشیاء و چه در رابطه با خود، یکی و همان باشد. بنابراین زبان نخستین مقوله‌ای است که تحت آن روح نه به مثابه‌ی امر درونی، بلکه به مثابه‌ی واسطه‌ای که نه درونی و نه بیرونی است، جای می‌گیرد. بدین ترتیب روح نطق^{۳۱} جهان است، نه خوداندیشی خودآگاهی‌ای تنها.

هگل کار را آن شیوهی خاصی از ارضای غرایز می‌داند که روح موجود را از طبیعت متمایز می‌سازد. همان‌گونه که زبان فرمان شهود بلاواسطه را در هم می‌شکند و هرج و مرج ادراکات بسیار گونه را در اشیاء قابل شناخت نظم می‌بخشد، کار نیز فرمان خواهش‌های بلاواسطه را در هم می‌شکند و فرآیند ارضاء غرایز را یکنواختی می‌بخشد. در زبان، نمادهای زبانی مرکز موجود بودند و در کار، ابزار کار، که تجارب تعمیم یافته‌ی فرد کارکن در آنها تجلی می‌یابند، مرکز موجودند. همانطور که نام در مقایسه با لحظه‌ی ناپدید شونده‌ی ادراک امر پایدار است، کارافزار نیز در قیاس با لحظات ناپدید شونده‌ی خواهش‌ها و لذات امر عام است: «کارافزار، کاشانه‌ی کارکردن است، تنها چیزی است که از کارکنان و کارپذیران برجای می‌ماند و در آن است که تصادفی بودگی کارکنان و کارپذیران جاودانه می‌شود؛ از آنجا که خواهنده و خواسته تنها همچون فرد وجود دارند و زوال می‌یابند، کارافزار در سنت‌ها به هستی خود ادامه می‌دهد.» (۱۹) نمادها بازشناسی امری واحد را ممکن می‌کنند و کارافزارها قواعدی را معین می‌سازند که بر اساس آنها غلبه بر قوانین طبیعت می‌تواند به دلخواه تکرار شود: «نقش فاعلی^{۳۲} کار در کارافزار به امری عام ارتقاء می‌یابد؛ هر کس می‌تواند از این امر عام تقلید نماید و کار کند؛ کارافزار، بدین معنا، قاعده‌ی پایدار کار است.» (۲۰)

دیالکتیک کار، مسلماً عامل و موضوع کار را به همان شیوه‌ی دیالکتیک بازنمایی وساطت نمی‌کند. در آغاز طبیعت مطیع نمادهای آفریده‌ی عامل آگاه نیست، بلکه برعکس عاملین مطیع قهر طبیعت خارجی‌اند. کار مستلزم تعلیق ارضای بلاواسطه‌ی غرایز است؛ کار موجب می‌شود که قوای کارآمد قوانینی که بر من اعمال می‌کند، صرف عمل بر موضوع کار شوند. هگل در این دیدگاه دوگانه برآنست که عامل آگاه در کار، خود را به چیز بدل می‌سازد: «کار، خود-شیء - سازی این جهانی است. شقاق در من غریزی (همانا تقسیم من غریزی به من مرجع و آزمون‌گر واقعیت از یکسو و خواهش‌های دوباره‌ی ابتدایی شده‌ی غرایز از سوی دیگر - هابرماس) عبارت است از همین خود-شیء - سازی.» (۲۱) هنگامی که من راه تسلیم به علیت طبیعت را می‌پویم، حاصل تجربیاتم بصورت کارافزارهایی درمی‌آیند که از طریق آنها می‌توانم برعکس طبیعت را وادار کنم برای من کار کند. بدین ترتیب وقتی آگاهی با کمک قواعد فنی حاصل پیش بینی نشده و ناخواسته‌ی کارش را بدست می‌آورد، از حالت شیء‌شدگی بخود بازمی‌گردد و اکنون دیگر آگاهی مکاری است که می‌داند با کنش ابزاری می‌توان فرآیندهای طبیعی را علیه خود آنها بکار برد: «اینجا گزینه کاملاً از کار پس می‌نشیند. او طبیعت را وامی‌دارد که برایش کار کند، به آرامی می‌نگردد و تنها با تلاشی اندک بر کل قضایا فرمان می‌راند: فریب. سینه‌ی فراخ قهر، آماج تیر فریب می‌شود.» (۲۲)

بنابراین کارافزار نیز مانند زبان یکی از مقولات آن مرکز [یا میعادگاه]ی است که روح از طریق آن به هستی دست می‌یابد. اما این دو حرکت مسیری مختلف‌الجهت دارند. جایگاه آگاهی نامگذار، در عینیت‌بخشی به روح با جایگاه آگاهی فریبکار که حاصل فرآیند کار است، تفاوت دارد. تنها در موقعیت بینابینی قراردادسازی^{۳۳} است که رابطه‌ی سخنگو با نمادها می‌تواند شبیه رابطه‌ی کارکن با ابزارهای کارش باشد؛ نمادهای زبان عامه در آگاهی اندیشنده و مُدرک نفوذ می‌کنند و بر آن تسلط دارند، در حالی که برعکس آگاهی

فریبکار بوسیله‌ی کارافزارهایش مهار روندهای طبیعت را در دست دارد. عینیتِ زبان اقتدارش را بر روح ذهنی حفظ می‌کند، در حالی که فریب دادن طبیعت از طریق اقتدار روح عینی، آزادی ذهنی را گسترش می‌دهد؛ زیرا فرآیند کار نیز در پایان به ارضاء وساطت شده با محصولات مصرفی و به تعبیر دگرگون‌شده‌ای از خود نیازها ختم می‌شود. (۲۳)

سه نمونه‌ای که هگل در درس‌های ینا برای رابطه‌ی دیالکتیکی بین عامل و موضوع کار و آگاهی مطرح کرده است فرآیندهای سه گانه‌ی شکل‌گیری هویت تکوین یابنده‌ی آگاهی نامگذار، آگاهی فریبکار و آگاهی برشناخته شده را در برابر من انتزاعی کانت قرار می‌دهد. نقد فرهنگ متناسب با نقد اخلاق است. کانت در روش‌شناسی نیروی دآوری (۲۴) غایت‌مند، فرهنگ را غایت‌نهایی طبیعت تلقی می‌کند، مادام که ما طبیعت را نظام غایت‌مند بدانیم. کانت فرهنگ را پرورش شایستگی یک موجود عقلایی برای هر هدف دلخواهی می‌نامد. این تعریف به‌لحاظ ذهنی به معنای مهارت در گزینش وسیله‌ی مناسب در راه تامین هدفی عقلایی است و به‌لحاظ عینی فرهنگ را صورت تام اقتدار فنی بر طبیعت می‌داند. همانطور که در اخلاق، عمل هدفمند بر اساس اصول نابی تعریف می‌شود که نقش ذهن اخلاقی^{۳۴} را در شکل‌گیری رابطه‌ی میان‌ذهنی نادیده می‌گیرد، کانت تعریف فرهنگ را نیز همچون عمل هدفمند بر اساس قواعدی فنی (یعنی دستوراتی مشروط) طراحی می‌کند که آن‌ها نیز از مداخله‌ی عامل آگاه در فرآیند کار انتزاع می‌کنند. من فرهیخته‌ای را که کانت شایسته‌ی کنش ابزاری می‌داند، هگل همچون نتیجه‌ای تلقی می‌کند که حاصل کار اجتماعی است، حاصلی به‌لحاظ جهانی - تاریخی دگرگون‌سازنده‌ی خویش. از همین رو او در آثار دوره‌ی ینا پیرامون فلسفه‌ی روح هرگز فراموش نمی‌کند روندی را مورد اشاره قرار دهد که آگاهی فریبکار برآمده از کاربرد کارافزار، بدنبال مکانیزه‌شدن کار در پیش خواهد گرفت. (۲۵)

آنچه برای آگاهی اخلاقی و فنی معتبر است، مشابهتا برای آگاهی نظری نیز اعتبار دارد. دیالکتیک بازنمایی از طریق نمادهای زبانی نقطه‌ی مقابل مقوله‌ی کارایی‌های هم‌مقدارانه است که کانت به آگاهی استعلایی فاقد همه‌ی روندهای شکل‌گیری آگاهی نسبت می‌دهد. زیرا نقد انتزاعی شناخت رابطه‌ی مقولات و اشکال مشاهده را با موضوع تجربه - همانطور که از شکل بیان پیداست - براساس مدل فعالیت صنعت‌گرانه که ارسطو قبلاً طرح کرده بود و در آن عامل کارکن به ماده‌ای شکل می‌بخشد، می‌فهمد. اما اگر هم‌مقدارانه بسیارگان از راه قالب‌پذیری در اشکال مقوله‌ای حاصل نمی‌شود، بلکه نخست به نقش بازنمایی نمادهای خودساخته وابسته است، پس نه هویت من می‌تواند بر روند شناخت مقدم باشد و نه روندهای کار و میان‌کنش، که از درون آن‌ها آگاهی فریبکار و آگاهی برشناخته‌شده، زاده می‌شوند، می‌توانند بر روند شناخت تقدم داشته باشند. هویت آگاهی شناسا متناظر با عینیت برابرایستاهای شناخته شده نخست در زبان شکل می‌گیرد و در زبان است که هم‌مقدار لحظات جدا شده از یکدیگر من و طبیعت همچون جهان یگانه‌ی من ممکن است.

. IV

کانت از هویت یا همانی من به مثابه‌ی وحدت آغازین آگاهی استعلایی عزیمت می‌کند. در مقابل، هگل با مقوله‌ی تجربه‌ی بنیادین من به مثابه‌ی همانی امر عام و امر جزئی به این بصیرت رسیده است که می‌توان همانی خودآگاهی را نه چون امری آغازین، بلکه تنها همانند امری تکوین یافته فهمید. هگل در درس‌های ینا هویت سه‌گانه‌ی آگاهی برشناخته شده، آگاهی فریبکار و آگاهی نامگذار را طرح می‌کند. این هویت‌ها به ترتیب در دیالکتیک مبارزه بر سر برشناسی، دیالکتیک کار و دیالکتیک بازنمایی شکل می‌گیرند و بنابراین وحدت‌های انتزاعی اراده‌ی عملی، اراده‌ی فنی و فهم را که کانت بوسیله‌ی آن‌ها نقد خرد عملی و نقد خرد ناب را آغاز کرده است، انکار می‌کنند. از این دیدگاه می‌توانیم **فلسفه‌ی روح هگل** در ینا را عملاً مقدمه‌ی پدیدارشناسی بدانیم، زیرا ژرفا بخشیدن به نقد شناخت تحت عنوان علم آگاهی پدیدار شونده، همانا چشم پوشیدن از دیدگاهی است که عامل شناخت را از پیش «حاضر و آماده» فرض می‌گیرد. شک‌گرایی‌ای که خود نقد را، یعنی شک کردن را، از استیصال مصون نمی‌دارد و تامل را، یعنی پی‌بردن به راز ظاهر را، تا وارونه‌سازی آگاهی به‌پیش می‌راند، مستلزم آغازی رادیکال از این زاویه نیز هست که ما خود تمایزگذاری‌های بنیادی بین خرد عملی و خرد نظری، بین قضایای به‌لحاظ توصیفی حقیقی و تصمیمات به‌لحاظ هنجاری درست را کنار بگذاریم و اساساً بدون هر فرض و استانده^{۳۵}‌ای شروع کنیم؛ اگرچه این آغاز به‌لحاظ نظری بدون پیش‌فرض، نمی‌تواند آغازی مطلق باشد، بلکه باید به آگاهی طبیعی ببیوندد. اما اگر از این منظر به **فلسفه‌ی روح ینایی بنگریم**، آنگاه ناگزیر پرسش مربوط به **وحدت فرآیند شکل‌گیری‌ای** که خود بوسیله‌ی وحدت سه نمونه‌ی **ناهمگون شکل‌گیری** تعیین یافته است، مطرح می‌شود. حتی پرسش مربوط به پیوندهای درونی چنان سازمانی از مراکز، زمانی فوریت می‌یابد که ما ماجرای تاثیرات فلسفه‌ی هگل را بیاد آوریم و تعبیر متباینی از این فلسفه را در برابر خود مجسم کنیم که هر یک، یکی از این سه نمونه‌ی دیالکتیکی اصلی را به مبنای اساسی تفسیر کل فلسفه‌ی هگل ارتقاء دادند. کاسیرر^{۳۶} دیالکتیک بازنمایی را به محور اصلی تفسیر هگلی از کانت بدل می‌کند و آنرا هم‌هنگام نخستین سنگ بنای فلسفه‌ی اشکال نمادین می‌داند؛ لوکاچ^{۳۷} حرکت اندیشه از کانت تا هگل را در پرتو دیالکتیک کار تفسیر می‌کند و برآنست که دیالکتیک مذکور محتوی وحدت عامل و موضوع کار و آگاهی در فرآیند جهانی - تاریخی شکل‌گیری نوع [انسانی] است؛ و نهایتاً نوهگلی‌گری کسی چون تئودور لیت^{۳۸} را به طرح درجه‌بندی روح به‌وسیله‌ی خود روح راهبر می‌شود که از نمونه‌ی دیالکتیک مبارزه بر سر برشناسی پیروی می‌کند. فصل مشترک این سه موضع روش نوهگلی‌گری در درک هگل است، روشی که به قیمت قربانی کردن وحدت ادعای روح و طبیعت در دانش مطلق به‌کار رفته است. از این فصل اشتراک گذشته، تمایز سه موضع فوق بحدی است که می‌توان آنها را تنها سندی برای ناهمگرایی سه دیدگاه یا سه برداشت از دیالکتیک که مبنای تلقی آنهاست، دانست. بنابراین وحدت فرآیند

شکل‌گیری را که بنا بر برداشت هگل در **درس‌های ینا**، محور دیالکتیک زبان، کار و کنش متقابل است، چگونه می‌توان تصور کرد؟

هگل تحت عنوان **زبان**، کاربرد نمادهای بیان‌کننده [ی مفاهیم] را بدرستی به مثابه‌ی نخستین تعیین روح طرح می‌کند. دو تعیین تالی دیگر ضرورتاً این تعیین نخستین را پیش‌فرض می‌گیرند. در مرتبه‌ی روح واقعی، زبان همچون نظامی از میراث متعین فرهنگی هستی می‌یابد: «زبان تنها همچون زبان یک ملت موجود است [...] زبان امری عام، به رسمیت شناخته شده و به شیوه‌ای یکسان طنین‌انداز در هر آگاهی است؛ هر آگاهی ناطق از طریق زبان و به‌طور بلاواسطه به آگاهی دیگری بدل می‌شود. زبان به پیروی از محتوای خویش تنها در درون یک ملت به زبان حقیقی، یا به بیان‌کننده‌ی مراد و منظور افراد، مبدل می‌گردد.» (۲۶) زبان به مثابه‌ی میراثی فرهنگی وارد کنش ارتباطی می‌شود؛ زیرا تنها معانی‌ای که به‌لحاظ میان‌ذهنی معتبر و پایدارند و آفریده‌ی سنت‌اند جهت‌گیری‌های مبتنی بر ارتباط متقابل، یعنی انتظارات رفتاری مکمل یکدیگر را مجاز می‌دارند. اما کنش ابزاری نیز، به‌مجرد آن‌که به‌عنوان کار اجتماعی تحت مقوله‌ی روح واقعی قرار گیرد، در شبکه‌ای از کنش و واکنش‌های متقابل تنیده می‌شود و بنابراین بنوبه‌ی خود به شرایط ارتباطی محیط در هر همکاری ممکن وابسته است. کنش منفرد کاربرد کارافزار، گذشته از کار اجتماعی به کاربست نمادها منوط است زیرا بلاواسطگی ارضاء حیوانی غرایز بدون فاصله گرفتن آگاهی‌ناگذار از اشیاء قابل شناسایی گسسته نمی‌شود. کنش ابزاری حتی به مثابه‌ی کنشی تنها، به‌رحال کنش فرد - محور است.

درعین‌حال رابطه‌ی دو تعیین دیگر روح انتزاعی با یکدیگر، همانا *رابطه‌ی کار و میان‌کنش با هم*، رابطه‌ای است جالب‌تر و به‌هیچ‌روی مانند رابطه‌ی کاربست نماد با میان‌کنش آشکار و بدیهی نیست. از یک‌سو، هنجارهایی که تحت آن‌ها کنش‌های مکمل یکدیگر در چارچوب میراث فرهنگی نخست نهادین می‌شوند و دیرپایی می‌یابند، از کنش ابزاری مستقل‌اند. مسلماً قواعد فنی تحت شرایط ارتباط زبانی شکل می‌گیرند، اما آنها وجه اشتراکی با قواعد ارتباطی در میان‌کنش ندارند.

در احکام مشروطی^{۳۹} که کنش ابزاری تالی آن‌هاست و خود از قلمرو تجربی کنش ابزاری نتیجه می‌شوند، تنها علیت طبیعت مطرح است نه علیت سرنوشت. ارجاع میان‌کنش به کار یا استنتاج کار از میان‌کنش ممکن نیست. از سوی دیگر هگل بین هنجارهای حقوقی، که مرادهم اجتماعی مبتنی بر برشناسی متقابل نخست بطور صوری در آنها تثبیت می‌شود، و فرآیند کار بخوبی ارتباط برقرار می‌کند.

تحت مقوله‌ی روح واقعی، میان‌کنش‌های مبتنی بر رابطه‌ی متقابل در قالب مرادهمی حقوقی بین اشخاص ظاهر می‌شوند و مرتبه‌ی این اشخاص به مثابه‌ی شخص حقوقی دقیقاً بوسیله‌ی برشناسی متقابل نهادین شده تعریف می‌گردد. منتهی این برشناسی مستقیماً ناشی از هویت غیر نیست، بلکه ناشی از اشیایی است که در سیطره‌ی اختیار او وجود دارند. واقعیت نهادین هویت من عبارت است از این‌که افراد از طریق مایملکی که در نتیجه‌ی کار یا مبادله بدست می‌آورند، یکدیگر را به مثابه‌ی مالک برسمیت می‌شناسند. «نه تنها دارایی و ثروت من بلکه شخصیت من یا شرافت و حیات من - چرا که تمامیت من در هستی من است -

در اینجا استقرار می‌یابند.» (۲۷) شرافت و حیات تنها در تخطی ناپذیری مالکیت رسمیت دارند. مالکیت به مثابه‌ی اساس برشناسی حقوقی از فرآیند کار نتیجه می‌شود. در محصول برسمیت شناخته شده‌ی کار کنش ابزاری و میان‌کنش بهم پیوند خورده‌اند.

هگل این پیوند را در درس‌های ینا به‌نحوی کاملاً ساده برقرار می‌کند. تقسیم فرآیند کار و مبادله‌ی محصولات در نظام کار اجتماعی جای دارند. از این طریق هم کار عمومیت می‌یابد و هم نیازها. زیرا کار هر فرد از لحاظ محتوای آن برای نیازهای افراد دیگر امری عام است. کار انتزاعی برای نیازهای انتزاعی، محصول تولید می‌کند و از همین‌رو ارزش انتزاعی محصول تولید بصورت ارزش مبادله درمی‌آید. پول شکل وجودی مقوله‌ی ارزش مبادله است. مبادله‌ی هم‌ارزها الگوی هنجار متقابل است. شکل نهادین شده‌ی مبادله، قرارداد است و از همین‌رو قرارداد عبارت است از تثبیت صوری کنشی نمونه‌وار براساس رابطه‌ی متقابل. قرارداد «همان مبادله است، اما مبادله‌ی مینوی^۴، مبادله‌ی اعلام توافق‌هاست، نه مبادله‌ی اشیاء، اما به‌همان اندازه اعتبار دارد. در هر دو، اراده‌ی غیر برسمیت شناخته می‌شود.» (۲۸) رابطه‌ی متقابلی که در مبادله تحقق یافته از این طریق نهادین می‌شود که کلام بر زبان رانده شده نیروی هنجاری می‌یابد؛ کنش مکمل از طریق نمادهایی صورت می‌گیرد که انتظار رفتار معینی را بطور قطعی تضمین می‌کنند: «سخن من باید اعتبار داشته باشد، آن‌هم نه به دلایلی اخلاقی از این دست که من باید در درون خویش یکسان باقی بمانم، یا نباید مراهم، عقیده‌ام و... را تغییر دهم، زیرا همه‌ی این‌ها را می‌توانم تغییر دهم؛ اما اراده‌ی من همچون تنها عامل برسمیت شناخته شده بی‌تغییر باقی می‌ماند. من نه تنها خود را، بلکه این امر که اراده‌ی من برسمیت شناخته شده است را نیز نقض می‌کنم. [...] بنابراین شخص بودن یا برای خود بودگی ناب نه به مثابه‌ی اراده‌ی منفرد و بریده از اراده‌ی مشترک، بلکه تنها به منزله‌ی اراده‌ی مشترک، مورد احترام قرار می‌گیرد.» (۲۹) بدین ترتیب رابطه‌ی برشناسی متقابل که بر میان‌کنش استوار است، از طریق نهادین شدن رابطه‌ی متقابلی که حاصل مبادله‌ی محصولات کار می‌باشد به هنجار (نورم) مبدل می‌شود.

نهادین شدن هویت من، یعنی خودآگاهی به‌لحاظ حقوقی تثبیت شده، نتیجه‌ی هر دو روند است: روند کار و روند مبارزه بر سر برشناسی. بنابراین روندهای کاری که ما از مجرای آنها خود را از فرمان مستقیم قهر طبیعت رها می‌کنیم تا آنجا در مبارزه بر سر برشناسی دخیل‌اند که در نتیجه‌ی این مبارزه، همانا در خودآگاهی‌ای که به‌لحاظ حقوقی برسمیت شناخته شده، لحظه یا وجه‌رهایی از طریق کار، تثبیت شده است. هگل کار و میان‌کنش را از زاویه‌ی رهایی از قهر برونی و درونی طبیعت پیوند می‌زند. او نه میان‌کنش را به‌کار تقلیل می‌دهد و نه کار را در میان‌کنش رفع و الغا می‌کند؛ اما او چنین پیوندی را تا آنجا در نظر دارد که دیالکتیک از عشق و مبارزه، از نتایج کنش ابزاری و از سامان‌یابی آگاهی فریبکار قابل انفکاک نیست. نتیجه‌ی رهایی بوسیله‌ی کار در هنجارهایی وارد می‌شود که ما از طریق آنها بنحو مکمل عمل می‌کنیم.

مسلاً هگل ارتباط دیالکتیکی بین کار و میان‌کنش را در پیوند با نظری که در نظام اخلاقیات طرح کرده است (۳۰)، فقط یک‌بار، آن‌هم در بخشی از پدیدارشناسی ذهن مشروحا بسط داده است: رابطه‌ی برشناسی

یکجانبه‌ی خدایگان و بنده از طریق اقتدار یکجانبه‌ای که بنده بر طبیعت بدست آورده است، وارونه می‌شود. موفقیت فنی که ره‌آورد رهایی از طریق کار است بر رابطه‌ی وابستگی سیاسی خدایگان و بنده اثر می‌گذارد و به‌خودآگاهی مستقل آن‌ها، مبنی بر این که می‌پذیرند که یکدیگر را برسمیت شناخته‌اند، هستی می‌بخشد. البته رابطه‌ی خدایگان و بنده از طریق پدیدارشناسی به فلسفه‌ی روح ذهنی نیز راه یافته است. در دایره‌المعارف (۳۱) این رابطه شاخص گذار به خودآگاهی عام و بنابراین حرکت «آگاهی» بسوی «روح» است. باین حال مقام ویژه‌ای که دیالکتیک کار و میان‌کنش بطور نظام‌وار در درس‌های ینا دارا بود در پدیدارشناسی از همان آغاز تنزل یافته است.

توضیح مسئله این است که هگل خیلی زود نظام درس‌های ینا را رها کرد و تقسیم‌بندی دایره‌المعارف گونه‌ای بصورت روح ذهنی، روح عینی و روح مطلق را جانشین آن ساخت. در حالی که در دوره‌ی ینا زبان، کار و کنش بر اساس رابطه‌ی متقابل، نه تنها مراحل روند شکل‌گیری روح، بلکه نوامیس ساختمانش را تشکیل می‌دادند، در دایره‌المعارف زبان و کار که زمانی الگوهای ساختمان جنبش دیالکتیکی بودند، به روابط واقعی فرودستی بدل شدند: زبان در فلسفه‌ی روح ذهنی در مرحله‌ی گذار از نیروی انگارش^{۴۱} به حافظه، مورد اشاره‌ی مفصل‌تری (پاراگراف ۴۵۹) قرار می‌گیرد، درحالی‌که کار به مثابه‌ی کنش ابزاری حذف می‌شود و در عوض به مثابه‌ی کار اجتماعی تحت عنوان نظام نیازها مرحله‌ی فهم در تکوین روح عینی را مشخص می‌سازد. (پاراگراف ۵۲۴) تنها دیالکتیک رابطه‌ی اخلاقی است که همانند دوره‌ی ینا، همچنان در دایره‌المعارف مقام خود را به مثابه‌ی ساختمان روح حفظ می‌کند. اما اگر آنجا نیز نیک بنگریم، دیالکتیک عشق و مبارزه را نمی‌یابیم، بلکه دیالکتیکی را می‌بینیم که هگل در مقاله پیرامون حق طبیعی به مثابه‌ی جنبش اخلاقیات مطلق طرح کرده است.

.V

ما در پی وحدت فرآیند شکل‌گیری روح در پیوند سه نمونه‌ی اصلی دیالکتیکی، همانا روابط بین بازنمایی نمادین، کار و میان‌کنش بودیم. این پیوند ویژه که در مرحله‌ی محدود یکبار دیگر در روابط بین خدایگان و بنده مورد استفاده قرار می‌گیرد، پس از آن دیگر دیده نمی‌شود. بنظر می‌رسد پیوند مذکور به دستگاهی فکری وابسته است که هگل تنها در درس‌های ینا مورد آزمایش قرار داده بود. مسلماً در درس‌های ینا نیز گرایشی وجود دارد که روشن می‌کند چرا پیوند ویژه‌ی کار و میان‌کنش اهمیت خود را از دست می‌دهد. زیرا همانی مطلق روح و طبیعت در درس‌های ینا نیز به‌نحوی است که وحدت فرآیند شکل‌گیری روح را به شیوه‌ای معین از پیش تعیین می‌کند. از همان درس‌های ینا، هگل گذار از فلسفه‌ی طبیعت به فلسفه‌ی روح را به‌نحوی بنیاد می‌گذارد که با شیوه‌ی طرح آن در دایره‌المعارف تفاوتی ندارد: روح، عینیت کامل و برونی خود را در طبیعت دارد و بنابراین در رفع و الغای^{۴۲} این برون‌شدگی است که هویتش را می‌یابد. بدین ترتیب روح

نخستینیهی مطلق^{۴۳}، طبیعت است: «**آشکار شدنی** که [...] تکوین طبیعت است، به مثابه‌ی آشکار شدن روحی که (در تاریخ) آزاد است، برنشاندن طبیعت همچون جهان اوست؛ برنشاندنی که به مثابه‌ی خوداندیشی^{۴۴} همه‌نگام **پیش‌نشاندن**^{۴۵} جهان به منزله‌ی طبیعتی مستقل است.» (۳۲)

هگل با پیش‌فرض گرفتن چنین نظری درباره‌ی هویت، همیشه از دیالکتیک بازنمایی نیز تفسیری مینوگروانه^{۴۶} داشته است: ما با نامها هستی برابریها را بیان می‌کنیم و به‌همین ترتیب در کارافزار، آنچه طبیعت است رفع و الغاء می‌شود. درونگان^{۴۷} طبیعت، خود روح است، زیرا طبیعت تنها در کشاکش با انسان است که دست‌یافتنی می‌شود و به‌خود می‌آید: درونگان طبیعت نخست در سلسله‌ای از نامها و در قواعد کاری که بر آن صورت می‌گیرد، سامان می‌یابد. اما اگر در عینیت‌یابی همواره می‌توان امر ذهنی (سوبژکتیو) را یافت و پشت صورتک اشیاء همواره می‌توان طبیعت را همچون حریف بازی کشف کرد، پس نمونه‌های اصلی دیالکتیک بازنمایی و دیالکتیک کار نیز می‌توانند با دیالکتیک کنش اخلاقی یک مخرج مشترک داشته باشند. زیرا در آن حالت است که می‌توان رابطه‌ی عامل نامگذار و عامل کارکن با طبیعت را زیر مقوله‌ی برشناسی متقابل قرار داد. میان‌ذهنیتی که از طریق آن من می‌تواند خود را با من دیگر بشناسد، بی‌آنکه ناهمانی بین خود و دیگر خود را رها کند، تنها زمانی می‌تواند در زبان و در کار شکل بگیرد که شیئی که عامل سخنگو و کارکن در برابرش قرار دارد از پیش به‌نحوی مینوگروانه همچون طرف مقابل دریافت شود که میان‌کنش با آن به‌شیوه‌ی عاملین ممکن است: یعنی به‌این شرط که شیئی، **طرف بازی**^{۴۸} باشد نه **طرف مقابل**^{۴۹} [یا: شیئی، حریف بازی باشد نه شیئی بیجان]. مادام که ما هر یک از تعینات روح انتزاعی را به‌تنهایی مورد توجه قرار دهیم، تمایزی ویژه برجای خواهد ماند. دیالکتیک بازنمایی و دیالکتیک کار همچون رابطه‌ای بین عامل شناسا و عامل کنش‌مند از یکسو و موضوع کار و آگاهی به مثابه‌ی صورت تام امر نامتعلق به سوژه از سوی دیگر، انکشاف می‌یابد. وساطت بین این دو وجه، از مجرای مراکز زبان یا کارافزار، همچون فرآیند خارجیت‌یابی یا تبارز عامل کار و آگاهی به‌تصور درمی‌آید؛ همچون فرآیند خارجیت‌یابی (شیئیت‌یابی) یا تصرف [از آن خودسازی]. در مقابل، دیالکتیک عشق و مبارزه، جنبشی در سطح میان‌ذهنیت است. بنابراین جای الگوی خارجیت‌یابی را الگوی انشقاق^{۵۰} و بیگانگی می‌گیرد و نتیجه‌ی جنبش دیگر از آن خودسازی^{۵۱} امر عینیت‌یافته نیست، بلکه آشتی است، برپاسازی مجدد دوستی ویران شده است. رفع و الغای مینوگروانه تمایز بین اعیان به مثابه‌ی حریف از یکسو و به منزله‌ی شیئی از سوی دیگر، یکنواخت‌سازی الگوی ناهمگون را ممکن می‌سازد: آنگاه که میان‌کنش با طبیعت همچون عاملی مکنون در نقش غیرممکن باشد، فرآیندهای خارجیت‌یابی و از آن خودسازی به‌نحوی صورتی بر فرآیندهای بیگانگی و آشتی منطبق می‌شوند. وحدت روند شکل‌گیری‌ای که از مجرای مراکز زبان، کارافزار و رابطه‌ی اخلاقی می‌گذرد، دیگر نیازی ندارد به پیوند میان کار و میان‌کنش که در **فلسفه‌ی روح دوران ینایی جنبه‌ی محوری داشت**، مقید باشد، زیرا وحدت مذکور پیشاپیش در دیالکتیک خود

را - در - دیگری - شناختن موجود است و در این دیالکتیک، دیالکتیک زبان و کار نیز می‌توانند با دیالکتیک اخلاقیات همگرا شوند: در مقدمات فلسفه‌ی هویت این دو دیالکتیک تنها ظاهرا ناهمگون‌اند.

مسئله دیالکتیک خود را - در - دیگری - شناختن به رابطه‌ی میان‌کنش بین حریفانی اصولاً همسان وابسته است. اما به مجرد آن‌که طبیعت در کلیت خود به حریف عاملین متحد و متفق ارتقاء یابد، رابطه‌ی همبری^{۵۲} حذف می‌شود؛ اینجا دیگر گفتگوی بین روح و طبیعت، فشار موقعیت گفتگو بین آنها و مبارزه بر سر برشناسی که به رابطه‌ی اخلاقی مستقر منجر می‌شود نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ روح مطلق تنهاست. نهایتاً وحدت روح مطلق با خود و با طبیعتی که خود را از او همچون دیگری خود متمایز می‌کند، دیگر نمی‌تواند بر اساس الگوی ارتباط میان‌ذهنی بین عاملین کنش‌مند و سخنگو به تصور درآید؛ و این الگویی است که هگل در آغاز، مقوله‌ی من همچون همانی امر عام و امر جزئی را از آن بیرون کشیده بود. در وحدت دیالکتیکی روح و طبیعت، روح خود را در طبیعت می‌شناسد، نه چنان‌که طبیعت حریف او باشد، بلکه تنها تصویری است که خود را در آن باز می‌یابد. سامان‌یابی این وحدت پیشاپیش در تجربه‌ی خوداندیش آگاهی میسر است. بنابراین هگل به جنبش روح مطلق بر طبق الگوی خوداندیش فکر می‌کند، اما بدان‌گونه که دیالکتیک رابطه‌ی اخلاقی، که همانی امر عام و امر جزئی از آن منشاء می‌گیرد، در این خوداندیشی فرو رود: روح مطلق اخلاقیات مطلق است. دیالکتیک رابطه‌ی اخلاقی که علیت سرنوشت را بر «جنایتکار» همان‌گونه اعمال می‌کند که بر آنهاپی که بر سر برشناسی مبارزه می‌کنند، اینک چون جنبشی نمودار می‌شود که روح مطلق خود را در آن باز می‌اندیشد.

فرآیند سرنوشت که در مکتوبات مثال‌هانه‌ی دوران جوانی (از نگرگاه اعضای یک کلیت اخلاقی) به منزله‌ی واکنشی در نظر گرفته شده که خودبخود از فشار رابطه‌ی گفتاری^{۵۳} بین عاملین، ناشی شده است، می‌تواند بعداً با سهولت بیشتری بر بستر خوداندیشی به خودجنبی کلیت تغییر معنا دهد و هگل می‌تواند بدین ترتیب دنباله‌ی دیالکتیک قربانی^{۵۴} را که در نخستین نوشته‌های پراکنده‌اش طرح کرده بود، بگیرد: «زیرا نیروی قربانی در نگرستن و عینیت بخشیدن به گره‌خوردگی با امر غیرارگانیک نهفته است؛ از راه چنان نگرشی که این گره را گشوده، امر غیرارگانیک را مجزا ساخته و آنرا به مثابه‌ی امر غیرارگانیک شناخته و بدین وسیله خود در بی‌تمایزی فرو رفته، قربانی زنده است، اما زنده بودنش از این‌روست که آنچه را جزئی از خویشتن خویش می‌دانسته در چیزی نهاده و بدست مرگ سپرده که هم‌هنگام حقیقتش را برشناخته و خود را از او پاک کرده است.» (۳۳) در انشقاق کلیت اخلاقی تنها سرنوشت امر مطلق که خود را قربانی می‌کند، بیشتر تحقق می‌یابد. به پیروی از این الگوی اخلاقیات مطلق که هگل نخست در مقاله‌ی مربوط به حق طبیعی از آن برای نمایش تراژدی در امر اخلاقی استفاده کرده است، همانی روح با طبیعت به مثابه‌ی دیگری او طرح می‌شود و دیالکتیک خودآگاهی با دیالکتیک رابطه‌ی اخلاقی وحدت می‌یابد. «منطق» صرفاً نمایانگر دستور زبان زبانی است که تراژدی بدان نوشته می‌شود و در آن امر مطلق جاودانه سرگرم بازی با خویش است: «زایش سرمدی در عینیت، در این پیکره خود را به رنج و مرگ سپردن و از خاکستر خویش به اوج خدایی برآمدن. خدایگان

در هیئت و عینیت خویش مستقیماً سرشتی دوگانه دارد و زندگی‌ش عبارت است از یگانگی مطلق این سرشت‌ها» (۳۴)

اما مقاله درباره‌ی حق طبیعی را سیری متداوم به منطق کبیر متصل نمی‌کند. در سه قطعه‌ی فلسفه‌ی روح در ینا که مورد بحث ما بود مطالعه‌ی هگل پیرامون علم اقتصاد معاصرش چنان تاثیری دارد که حرکت واقعی بازتاب دهنده‌ی جریان پیروزمندانه‌ی قربانی شدن امر مطلق نیست، بلکه ساختارهای روح را به مثابه‌ی پیوند کار و میان‌کنش که به‌وساطت نمادها برقرار شده است، از نو انکشاف می‌دهد. دیالکتیک کار خود را آزادانه در جنبش روحی که همچون اخلاقیات مطلق دریافته شده است، وارد نمی‌سازد و بنابراین نوعی بازسازی را تحمیل می‌نماید. این برداشت را نیز هگل پس از دوران ینا رها ساخت، اما رد پای آن همچنان برجای ماند. جایگاهی که حق مطلق در نظام [تازه‌ی او] اختیار می‌کند، مستقیماً از مفهوم روح اخلاقی ناشی نمی‌شود. در این جایگاه جنبه‌های بسیاری از فلسفه‌ی روح ینایی حفظ شده‌اند. اما جنبه‌های دیگر مقوله‌ای که در ینا پرداخته شده بود، در ساختمان بعدی مفهوم حق حفظ نشدند.

هگل تا مقاله درباره‌ی حق طبیعی قلمرو رابطه‌ی حقوقی صوری را، با اتکاء به روایت گیبون از امپراتوری رم، به مثابه‌ی نتیجه‌ی فروپاشی اخلاقی‌ی آزاد می‌فهمد که در دوران جوانی‌اش فکر می‌کرد در قانون اساسی آرمانی شده‌ی دولت - شهر⁵⁵ یونانی تحقق یافته بود. حتی تا سال ۱۸۰۲ وی هنوز بر آنست که حق خصوصی به‌لحاظ تاریخی نخست در هیئت حقوق رومی در روزگار سیاست‌زدایی از شهروندان و دوران «فساد و تحقیر عمومی» سربرآورده است: مرادوی حقوقی مرسوم بین افراد برخوردار از حقوق خصوصی در قیاس با رابطه‌ی اخلاقی ویران شده، منفی است. حق در جنبش اخلاقیات مطلق به مرحله‌ای تعلق دارد که در آن امر اخلاقی با امر غیرارگانیک می‌آمیزد و خود را قربانی «قدرتهای زمینی» می‌سازد. در مقابل، در فلسفه‌ی روح ینایی، وضعیت حقوقی که اینجا نیز با تعینات حقوق خصوصی مدنی مدرن مشخص می‌شود، دیگر نه چونان محصول فروپاشی اخلاقیات مطلق، بلکه برعکس به منزله‌ی نخستین هیئت رابطه‌ی اخلاقی مستقر شده، پدیدار می‌گردد. ابتدا مرادوی افرادی که کنشی متمم یکدیگر دارند، آن‌هم مرادوی پایدار و مبتنی بر هنجارهای حقوقی است که هویت من را، یعنی خودآگاهی‌ای که خود را در خودآگاهی دیگر می‌شناسد را، به یک نهاد مبدل می‌کند. عمل بر پایه‌ی برشناسی متقابل تازه از مجرای رابطه‌ی صوری بین اشخاص حقوقی تضمین می‌شود. هگل می‌تواند تعین منفی حق انتزاعی را با تعینی مثبت جایگزین سازد، زیرا وی در این فاصله ارتباط اقتصادی حق خصوصی با جامعه‌ی بورژوایی مدرن را شناخته است و دیده است که در این عناوین حقوقی دستاورد رهاسازی خویش از طریق کار اجتماعی نیز حفظ شده است. حق انتزاعی مظهر و نشان رهایی‌ای را دارد که به معنای دقیق کلمه، در نتیجه‌ی کار بدست آمده است. (۳۵)

سرانجام در **دایرةالمعارف** و در فلسفه‌ی حق یکبار دیگر حق انتزاعی جایگاه و مقامش را تغییر می‌دهد. حق انتزاعی تعیناتی مثبت بدست می‌آورد، چرا که اراده‌ی آزاد تنها در نظام این هنجارهای عام می‌تواند عینیت برجاهستی بیرونی را بچنگ آورد. اراده‌ی خودآگاه و آزاد، همانا روح ذهنی در والاترین مرتبه‌ی خویش، تحت

تعینات استوارتر روح عینی، چونان شخص خصوصی ظاهر می‌شود. با این حال ارتباط و پیوند بین کار و میان‌کنش، پیوندی که حق انتزاعی، شایستگی خویش را مدیون آنست، انحلال می‌یابد؛ ساختمان ینایی قربانی می‌شود و حق انتزاعی با خوداندیشی روح، که چونان اخلاقیات مطلق فهمیده شده است، ادغام می‌گردد. جامعه‌ی بورژوایی به مثابه‌ی سپهر اخلاقیات فروپاشیده تلقی می‌شود. در نظام از هم گسیخته‌ی نیازها مقولات کار اجتماعی، تقسم کار و مبادله که کاری مجرد برای نیازی مجرد تحت شرایط مرادده‌ای مجرد بین رقبا می‌کند، از بیرون و تحت عنوان پوشش حقوقی وارد نظام می‌شود. بدین ترتیب حق انتزاعی مستقل از مقولات کار اجتماعی استقرار می‌یابد و سپس با روندهایی رابطه برقرار می‌کند که در دوران ینایی، وجه آزادی را به مثابه‌ی رهایی از طریق کار اجتماعی به آن‌ها مدیون بود. دیالکتیک اخلاقیات به تنهایی «گذار» از اراده‌ی کماکان درونی به عینیت حق را تضمین می‌کند. دیالکتیک کار مقام مرکزی خویش را از دست داده است.

VI

کارل لوبت، که موثرترین تحلیل گسست فزاینده بین هگل و نخستین نسل شاگردانش را مدیون او هستیم (۳۶) نیز خویشاوندی بین مواضع هگلی‌های جوان و گرایش‌هایی در اندیشه‌ی هگل جوان را مورد اشاره قرار داده است. بنابراین مارکس بی‌آنکه از دست‌نوشته‌های ینا مطلع باشد، در دیالکتیک نیروهای مولده و مناسبات تولید همان پیوندی بین کار و میان‌کنش را دوباره کشف کرده است که چندین سال پیش از آن، علاقه‌ی فلسفی هگل را، تحت تاثیر مطالعات اقتصادی، بخود جلب کرده بود. مارکس در نقد آخرین بخش پدیدارشناسی ذهن هگل مدعی شده است که موضع هگل همان موضع اقتصاد ملی مدرن است زیرا هگل کار را همچون جوهر، جوهر پایدار انسان فهمیده است. در همین بخش از دست‌نوشته‌های پاریس [دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴] است که مارکس داوری مشهور خود را طرح کرده است: «عظمت پدیدارشناسی هگل و حاصل نهایی‌اش [...] در این است که خودآفرینی انسان را به مثابه‌ی یک فرآیند، عینیت یافتن را به مثابه‌ی عینیت زدایی، به مثابه‌ی بیگانگی و رفع این بیگانگی درک کرده و از این رو او جوهر کار را فهمیده و انسان عینی، انسان حقیقی - چرا که واقعی است - را به مثابه‌ی حاصل کار خویش در نظر می‌گیرد.»

از این دیدگاه مارکس خود کوشیده است فرآیند جهانی - تاریخی شکل‌گیری نوع انسان را بنا بر قوانین بازتولید زندگی اجتماعی بازسازی کند. او ساز و کار (مکانیسم) تغییر نظام کار اجتماعی را در تضاد با تسلط انبوه‌شده‌ی انسان بر روندهای طبیعی از طریق کار و در تناقض با چارچوب نهادین میان‌کنش‌های خودبخود تنظیم شده، می‌بیند. تحلیل دقیق نخستین بخش **ایدئولوژی آلمانی** به‌تنهایی نشان می‌دهد که مارکس فی‌الواقع ارتباط بین میان‌کنش و کار را برجسته نمی‌کند، بلکه تحت عنوان عام پراتیک اجتماعی، یکی را به دیگری تقلیل می‌دهد؛ به‌عبارت دیگر او کنش ارتباطی را به کنش ابزاری ارجاع می‌دهد. فعالیت تولیدی که تنظیم

کننده‌ی مبادله‌ی مادی بین نوع انسان و طبیعت پیرامونی اوست - همانند کاربرد افزار در فلسفه‌ی روح ینایی، که رابطه‌ی عامل کارکن و اعیان طبیعی را وساطت می‌کند - ، همانا این کنش ابزاری به الگویی اصلی مبدل می‌شود که همه‌ی مقولات دیگر از دل آن زاده می‌شوند؛ همه چیز در خودجنبی⁵⁶ تولید حل می‌شود. (۳۷) دقیقاً از همین روست که نگرش نبوغ‌آسای مارکس نسبت به پیوند دیالکتیکی نیروهای مولد و مناسبات تولید توانست خیلی زود سوءتعبیری مکانیستی بیابد.

امروزه از آنجا که تلاش می‌شود پیوندهای ارتباطی میان‌کنش‌ها را - حتی آنهایی را که به‌طور خودبخودی تحکیم شده‌اند - به پیروی از الگوی به‌لحاظ فنی پیشرفته‌ی نظام‌های کنش عقلایی هدف‌مند مجدداً سازماندهی کنند، دلیل کافی برای جدا کردن دقیق این وجه در دست است. به ایده‌ی عقلایی‌سازی فراینده‌ی کار، توده‌ای از تصورات خیالی تاریخی چسبیده است. اگر چه گرسنگی بر دو سوم مردم جهان فرمان می‌راند، الغای گرسنگی آرمانی خیالی و موهوم نیست. اما بند گشودن از پای نیروهای مولده‌ی فنی همراه با ساختن ماشین‌هایی تعلیم پذیر و راهبری کننده که حوزه‌ی عمل تکامل یافته‌ی کنش عقلایی معطوف به هدف را بمراتب فراتر از ظرفیت آگاهی طبیعی می‌رانند و خود جایگزین کارآیی‌های بشری می‌شوند، مترادف با ایجاد هنجارهایی نیست که می‌توانستند دیالکتیک رابطه‌ی اخلاقی را در میان‌کنشی عاری از سلطه و بر شالوده‌ی پذیرش آزادانه و متقابل به‌کمال رسانند. رهایی از گرسنگی و رنج ضرورتاً با رهایی از بردگی و تحقیر همگرا نیست، زیرا بین کار و میان‌کنش پیوندی که خودبخود در اثر پیشرفت حاصل شود، وجود ندارد. البته پیوندی بین این دو وجه موجود است. اما نه فلسفه‌ی امر واقع دوران ینا این پیوند را به‌نحوی رضایت‌بخش توضیح داده است و نه ایدئولوژی آلمانی. با این حال آن‌ها می‌توانند ما را نسبت به اهمیت مسئله و ضرورت پرداختن بدان متقاعد سازند: فرآیند شکل‌گیری روح و نوع انسان اساساً به پیوندی میان کار و میان‌کنش وابسته است.

- 1-Interaktion
- 2-Jena
- 3-System der Sittlichkeit
- 4-Lasson
- 5-Subjekt
- 6-Objekt
- v-Realphilosophie
- 8-durchsichtig
- 9-subjektiv
- 10-Allgemeinheit
- 11-Bestimmtsein
- 12-Negativität
- 13-Einzelheit
- 14-synthetisch
- 15-Reflexionsphilosophie
- 16-Subjektivität
- 17-transzendental
- 18-Wissenschaftslehre
- 19-Anerkennung
- 20-Synthesis
- 21-Einzelheit
- 22-Sozialisierung
- 23-Vergesellschaftung
- 24-dialogisch
- 25-Überidentifikation
- 26-intersubjektiv
- 27-kommunikative Handlungen
- 28-Mitte
- 29-Anschauung
- 30-Herder
- 31-Logos
- 32-Subjektivität
- 33-Konventionalisierung
- 34-sittlich
- 35-Standard
- 36-Cassirer
- 37-Luka'cs
- 38-Theodor Litt
- 39-bedingte Imperative
- 40-ideller Tausch
- 41-Einbildungskraft

42-Aufhebung
43-das absolut Erste
44-Reflexion
45-Voraussetzen
46-idealistisch
47-das Innere
48-Gegenspieler
49-Gegenstand
50-Entzweiung
51-Aneignung
52-paritätisch
53-dialogisches Verhältnis
54-Dialektik des Opfers
55-Polis
56-Selbstbewegung

- این نوشته بخش نخست از کتاب در دست ترجمه‌ی یورگن هابرماس تحت عنوان «فن و علم به مثابه‌ی ایدئولوژی» است.

یادداشت‌ها

۱ - گفتاوردها از نظام اخلاقیات (System der Sittlichkeit) از نسخه‌ی لاسون (Lasson) با مشخصات زیر برگرفته شده است:

Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, S. W. Bd. 7, Leipzig, 1923, S. 419 - 499.

هر دو نسخه‌ی درس‌های ینا تحت عنوان فلسفه‌ی روح نیز از سوی لاسون منشر شده‌اند؛ به شرح زیر:

Jenenser Realphilosophie I, S. W. Bd. 19, S. 195 ff

و:

Jenenser Realphilosophie II, S.W.Bd. 20, S. 177 ff

2 - G. Luka`cs ; *Der Junge Hegel* , Berlin 1954

۳ - به علاوه ساختمان درس‌های ینا موید این نظر است. مقولات زبان، کارفرار و هستی خانواده ناظر بر بُعد هستی بیرونی‌اند و در نتیجه بنا بر بخش‌بندی قطعی و موخر نظام، به ساختمان روح عینی تعلق داشتند. با اینحال مقولات مذکور در دوران ینا تحت عنوان متناظر روح واقعی نمی‌آیند، بلکه در نخستین قسمت فلسفه‌ی روح قرار می‌گیرند که ناشر عنوان نظام‌وار روح ذهنی را برایش برگزیده است. البته بنا به کاربرد دایره‌المعارفی زبان روح ذهنی تنها عبارت از تعریفی است که رابطه‌ی عامل شناسا و عامل کنش‌مند را خصلت‌نمایی می‌کنند. عینیت‌یابی زبان (نمادهای برجای مانده از گذشته)، کار (نیروهای مولد) و کنش بر اساس رابطه‌ی متقابل (نقش‌های اجتماعی) به این‌گونه تعاریف متعلق‌اند. اما هگل به وسیله‌ی مقولات فوق ماهیت روح را همچون سازمانی از مراکز نشان می‌دهد. شکل ارائه‌ی ینایی آشکارا هنوز از دستگاه منظومی که بعداً شکل گرفت تبعیت نمی‌کند. مرحله‌ی روح ذهنی بر بخش «روح واقعی» تقدم ندارد، بلکه مقدم بر آن بخشی آمده است که به‌خوبی می‌توانست عنوان «روح انتزاعی» را حمل کند: آنجا هگل تعینات انتزاعی روح را در معنای وحدتی از هوش (یا عقل) و اراده که بر بستری بنیادین از نمایش نمادین، کار و میان‌کنش شکل گرفته است بدست می‌دهد، نه در معنای انتزاعاتی که اگر ما همه‌ی عینیت‌یابی‌های روند پیدایش و شکل‌گیری روح را که جلوه‌ی هستی بیرونی روح‌اند از آن حذف کنیم همچون روح ذهنی برجای می‌مانند.

4 - Hegel; *Sämtliche Werke*, BD. 5, S. 14.

۵ - رجوع کنید به:

D. Heinrich; *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967.

۶- امیل دورکهایم از این نقطه‌ی نظر که جریان فردیت‌یابی تنها همچون اجتماع‌پذیری و این نیز به‌نوبه‌ی خود تنها به مثابه‌ی فردیت‌یابی قابل تصور است، از همان نخستین اثر عظیمش درباره‌ی تقسیم کار

اجتماعی (De la division du travail social) در ۱۸۹۳ خطوط عمده‌ی نظریه‌ی جامعه‌شناختی کنش را ترسیم کرده است.

7 - *Jugendschriften*, ed. Nohl, S. 379.

8 - *Realphilosophie II*, S. 201.

9 - *Realphilosophie I*, S. 230.

۱۰ - گ. ه. مید (G. H. Mead) در اثر خویش تحت عنوان ذهن، نفس، جامعه

(*Mind, Self, Society*) (1934)

که پس از مرگش انتشار یافت از جمله پیش‌شرط‌های طبیعت‌گرایانه‌ی اصالت عمل (پراگماتیسم)، این دید هگلی را تکرار می‌کند که خودهمانی من تنها می‌تواند از طریق تمرین در نقش‌های اجتماعی، یعنی تمرین در مکمل هم بودگی انتظارات رفتاری بر پایه‌ی برشناسی متقابل سامان پذیرد.

11 - *Realphilosophie I*, S. 230.

۱۲ - رجوع کنید به:

K. Heinrich; *Von der Schwierigkeit Nein zu Sagen*, Frankfurt a. M. 1965.

13 - *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 98.

۱۴ - همانجا، ص ۱۰۰ و ادامه.

15 - *Enzyklopädy*, §§ 504 ff.

16 - Nohl, S. 278.

17 - *Realphilosophie I*, S. 205.

۱۸ - همان، ص ۲۱۱. همچنین رجوع کنید به:

K. Löwith; "Hegel und die Sprache", in: *Zur Kritik der christlichen Beliferung*, Stuttgart 1966, S. 97 ff.

19 - *Realphilosophie I*, S. 221.

20 - *System der Sittlichkeit*, in: *Lasson schriften z. Pol.*, S. 428.

21 - *Realphilosophie II*, S. 197.

۲۲ - همان، ص ۱۹۹.

۲۳ - در منطق هگل، برای این رابطه که به‌هیچ‌روی با غایت‌شناسی روح خودتحقق‌بخش منطبق نیست، مقوله‌ی مناسبی وجود ندارد.

24 - *Kritik der Urteilskraft B.*, S. 388 ff.

۲۵ - «کارافزار بخودی خود انسان را از نابودی مادی مصون می‌دارد، اما فعالیت انسان [...] در کارافزار [...]»

باقی می‌ماند. انسان در ماشین همین فعالیت صوری خویش را نیز رفع می‌کند و ماشین را وامی‌دارد که بطور کامل برای او کار کند. اما اعمال چنین فریبی نسبت به طبیعت [...] انتقام خود را از انسان می‌گیرد؛ هر اندازه که انسان از طبیعت بستاند و هر چه بیشتر آنرا زیر یوغ خویش کشد، به‌همان نسبت خود پست‌تر می‌شود. انسان به‌وسیله‌ی برخی ماشین‌ها طبیعت را وامی‌دارد تا برایش کار کند، اما او بدین‌طریق ضرورت کار کردن خود را منتفی نمی‌سازد، بلکه تنها بین خود و طبیعت فاصله می‌اندازد و رویکردش نسبت به طبیعت دیگر

همچون رویکرد موجودی زنده نسبت به موجود زنده‌ی دیگری نیست. او از این حیات منفی می‌گریزد و کار کردنی که برایش باقی می‌ماند، هر چه بیشتر به کار ماشین همانندتر می‌گردد.» (فلسفه‌ی امر واقع، جلد اول، ص ۲۳۷) در این فاصله پیشرفت فنی به مراتب از مراحل ابتدایی چرخ بافندگی فراتر رفته است. مرحله‌ای که پیش روی ماست، به وسیله‌ی راهبری تنظیم‌کننده‌ی نظام‌های کنش عقلایی معطوف به هدف مشخص می‌شود؛ و معلوم نیست که آیا آگاهی فریبکار ماشین‌هایی که کارایی‌های آگاهی را برمی‌انگیزند روزی خود به دام حيله نیفتند. حتی اگر فرد کارکن - چرا که مهار کار را از دست داده است - پس از آن دیگر نیازی نمی‌داشت بهای اقتدار فرآیند فنی را، که ناگزیر بود به سکه‌ی کار بیگانه تسویه کند، بپردازد و کار خود زائد و متروک می‌شد.

26 - *Realphilosophie I*, S. 235.

27 - *Realphilosophie II*, S. 221.

۲۸ - همان، ص ۲۱۸.

۲۹ - همان، ص ۲۱۹ و ادامه.

30 - *System der Sittlichkeit*, a. a. O., S. 442.

۳۱ - پاراگراف‌های ۴۳۳ و بعد.

۳۲ - *دایره‌المعارف*، پاراگراف ۳۸۴.

33 - *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, Jubiläumsausgabe Bd. I, S. 500.

۳۴ - همانجا.

۳۵ - رجوع کنید به مقاله‌ی من تحت عنوان: «انتقاد هگل از انقلاب فرانسه»، در:

Theorie und Praxis (2), Neuwied 1967;

و پسگفتارم به نوشته‌های سیاسی هگل:

Hegels politische Schriften, Frankfurt a. M. 1966.

36 - Karl Löwith, *Vom Hegel zu Nietzsche* (1961);

همچنین رجوع کنید به مقدمه‌ی لویت به مجموعه‌ی:

Die Hegelsche Linke, Stuttgart 1962.

۳۷ - رجوع کنید به تحقیقات من تحت عنوان:

Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1968;

بویژه بخش سوم.