

«هگل این روزگار» و «اکنون چرا هگل بخوانیم؟»

جو دیت باتلر

ترجمه شیرین کریمی

یادداشت مترجم:

برای آنیسا اسدالهی و کیوان مهندی

جو دیت باتلر تأملاتی گسترده درباره هگل دارد؛ او در سال 2012 کتابی منتشر کرد به نام سوژه‌های میل: تأملات هگلی در فرانسه قرن بیست که نسخه کامل‌شده رساله دکترای باتلر است که در میانه دهه 1980 منتشر شد. باتلر در این اثر به مفهوم میل در پدیدارشناسی روح هگل می‌پردازد و تفاسیر بعدی فیلسوفان فرانسوی قرن بیست را از مفهوم میل بررسی می‌کند. این کتاب اهمیت ارجاع هگلی را در آثار بعدی باتلر نشان می‌دهد. افزون بر این، باتلر در سال‌های اخیر نیز به اندیشه هگل پرداخته است. در ادامه جستار و مقاله‌ای ترجمه شده است که باتلر در هر دو به اندیشه هگل و اهمیت هگل در دوران کنونی پرداخته است. باتلر خوانشی اجتماعی از آرای هگل دارد. جستار «هگل این روزگار» که در سال 2019 منتشر شد درباره اخلاق وابستگی متقابل است و مقاله «اکنون چرا هگل بخوانیم؟» در سال 2021 در مجله **CRISIS & CRITIQUE** ویژه‌نامه «هگل و فلسفه حق پس از 200 سال» منتشر شد. باتلر در این مقاله استدلال می‌کند که «اکنون» هگل راهی را به روی ما می‌گشاید که در آن درباره تضادهای معاصر به گونه‌ای بیندیشیم که وابستگی متقابل اجتماعی و جهانی‌مان در کانون توجه قرار گیرد. همچنین ادعای باتلر این است که امروز با فاصله‌گرفتن از روایت‌های جامعه‌گرایی هویتی که خبر از سیاست مرزی می‌دهد می‌توانیم صورت بنیادین فلسفه اجتماعی خشونت‌پرهیزی را درک کنیم، و این فاصله‌گیری اخلاقی رابطه‌ای را می‌پروراند که از اندیشه هگل برگرفته می‌شود. این دو متن فرصتی برای نگرستن به هگل از دریچه تفسیر و تفکر جو دیت باتلر فراهم می‌کند.

هگل این روزگار

در باب اخلاق وابستگی متقابل

احتمالاً عجیب است اگر فکر کنیم هگل چیزی برای گفتن درباره زندگی ما دارد، اما اگر این فیلسوف که در اوایل دهه 1800 می‌نوشت می‌توانست بنیادی‌ترین تعهدات ما را نسبت به یکدیگر و نسبت به کره زمین روشن سازد چه؟ او در پدیدارشناسی روح نشان‌مان می‌دهد که ما فقط مخلوقاتی منزوی و جدا از هم نیستیم، اگر چه به‌خوبی می‌داند که گاه خود را درست همان‌گونه می‌بینیم. از نظر هگل، سوژه‌های خودآگاه هرگز به‌تمامی منزوی نیستند، آنها به یکدیگر وابسته‌اند و واقعاً نمی‌توانند بدون یکدیگر کار کنند. در ضمن او ادعای دیگری هم دارد: فقط در مقام یک موجود اجتماعی می‌توانم در وهله نخست درباره خود تأمل کنم. اندر مواجهه با دیگری است که فرصتی برای خودآگاه‌شدن دارم.

«به مجردی که خود را بشناسیم، درمی‌یابیم که به طرز بنیادین با دیگران پیوند داریم.»

هگل برای ما نوعی صحنه نمایش را بازاندیشی می‌کند که در آن یک سوژه انسانی در پی نابودکردن دیگری است و بعد بلافاصله صحنه دیگری را که در آن یک سوژه انسانی در پی تسلطیافتن بر دیگری است. معلوم می‌شود نابودی و سلطه چندان موفق از آب در نمی‌آیند. از دلایل این عدم موفقیت یکی این است که شیوه‌های کنشگری در پی انکار وابستگی‌های متقابل اجتماعی و نیز انکار تعهد اخلاقی دوجانبه است. معلوم می‌شود که اگر دیگری را می‌توان نابود کرد، پس اولی (خود) را هم می‌توان نابود کرد، چه به این معنا سرنوشت‌شان با هم پیوند متقابل دارد و راهبردی نابودنی ناگزیر هر دوی آنها را به خطر می‌اندازد. اما اینجا نیز مشکل معرفت از خود / معرفت نفس [1] وجود دارد: آدمی نمی‌تواند معرفتی یقینی از خویشتن حاصل کند، مگر آنکه با دیگری بازشناخته شود. پس خطا بود اگر فکر می‌کردیم که می‌توانیم خویشتن را با بازگشت به درون به دور از جهان اجتماعی بشناسیم، زیرا فقط در بستر جهان اجتماعی است که می‌توان نسبت به خویشتن اطمینان حاصل کرد. ما فقط در مقام موجود زنده و اجتماعی فرصتی برای شناخت خویشتن‌مان داریم، و وقتی خود را بشناسیم به وجود راهی پی می‌بریم که در آن به طرز بنیادین به دیگران پیوند خورده‌ایم و شرایط حسی وجود خودمان را، یعنی کره زمین را به‌مثابه شبکه‌ای از فرایندهای زنده درک می‌کنیم.

از این مواجهه درسی اخلاقی نیز می‌توان آموخت، بدین معنی که زندگی من هرگز زندگی من تنها نیست، زیرا زندگی من متعلق است به (الف) فرایندهای زنده‌ای که از من فراتر می‌روند و مرا حفظ می‌کنند، و زندگی من متعلق است به (ب) زندگی‌های دیگر، به تعبیری به تمامی آن صورت‌های ذی‌روح و آگاه. و این یعنی من نمی‌توانم زندگی دیگری را نابود کنم بی آنکه حمله کنم به مجموعه‌ای از فرایندهای زنده‌ای که بخشی از آنم. به بیان دیگر، با نابودکردن زندگی دیگران، زندگی خودم را نابود می‌کنم، و این یعنی من یگانه‌کنشگر روی صحنه نیستم. بهتر است گفته شود که هیچ راهی نیست که در مقام یک موجود زنده بتوانم خودم را به‌تمامی از سایر موجودات زنده جدا سازم. می‌توان گفت، و من تلاش کرده‌ام بگویم، که ایده باهمبودگی [2] زنده می‌تواند گواهی باشد برای آن نوع خشونت‌پرهیزی که در نص هگل پدیدار می‌شود.

«من نمی‌توانم بر دیگری مسلط شوم و رد آن برابری اجتماعی را که در حالت آرمانی هویت هر

دوی ما را تعریف می‌کند گم نکنم.»

پیوندهای اجتماعی تعریف‌کننده زندگی ما برای نخستین بار فقط با روی‌گردانی از خشونت به‌مثابه یک بدیل دوام‌آور پدیدار می‌شود. خشونت در حکم امکانی متمایز پدیدار می‌شود، اما بازشناسی [3] اینکه خشونت کارساز نخواهد بود آغازگر مفهوم الزامی اخلاقی برای یافتن راه زنده‌نگه‌داشتن خود و دیگری، صرف‌نظر از تضاد بین‌مان است. هگل روابط خشمناک و نابودگر و نیز خدعه مرگ‌آور سلطه اجتماعی را در نظر می‌گیرد. او غیظ فردی را که می‌خواهد هیچ‌کس مثل او یا برابر با او نباشد درک می‌کند. و در عین حال، او ما را به سوی این درک سوق می‌دهد که من نمی‌توانم این دیگری را از بین ببرم بی آنکه خودم را نیز از بین ببرم، و به سوی این درک سوق می‌دهد که من نمی‌توانم بر دیگری مسلط شوم و رد آن برابری اجتماعی را که در حالت آرمانی هویت هر دوی ما را تعریف می‌کند گم نکنم. در آن لحظه که نابودکردن دیگری یا سلطه‌یافتن بر دیگری به‌مثابه دو امکان منتفی می‌شود، من درمی‌یابم که وابسته‌ام به این دیگری که وابسته است به من، و درمی‌یابم که زندگی من به‌تمامی به زندگی دیگری گره خورده است. در خوانش از هگل این بازشناسی که من به دیگری‌ای وابسته‌ام که به من وابسته است، و اینکه هر دوی ما به جهانی زنده وابسته‌ایم، منزلت ما را در مقام مخلوقات زنده آشکار می‌سازد و همچنین وابستگی بدنی متقابل ما و حس تعهد اخلاقی دوجانبه را، که تعهدی برای حفظ جهانی است که زندگی‌های ما را ممکن و تاب‌آوردنی می‌کند، روشن می‌سازد.

جو دیت باتلر، 22 نوامبر 2019

اکنون چرا هگل بخوانیم؟

جو دیت باتلر

چکیده: اکنون خواندن هگل ما را با نوعی حس سرگردانی در زمان و مکان که با زمانه ما توأم است آشنا می‌سازد. ما بی آنکه بتوانیم خودمان را در ربط با تاریخ پیشرفت یا در ربط با موقعیت ژئوپلیتیک غیرمرتبط با سایر موقعیت‌ها قرار دهیم، می‌پرسیم چه زمانه‌ای است؟ و کجاایم؟ همچنین هگل راهی را به روی ما می‌گشاید که در آن درباره تضادهای معاصر به گونه‌ای بیندیشیم که وابستگی متقابل اجتماعی و جهانی‌مان در کانون توجه قرار گیرد. با فاصله‌گرفتن از روایت‌های جامعه‌گرایی [4] هویتی که به سیاست مرزی شکل می‌دهند و پروراندن اخلاقی رابطه‌ای برای

زمان حال که از اندیشه هگل برگرفته شده، می‌توانیم صورت بنیادین فلسفه اجتماعی

خشونت‌پرهیزی را درک کنیم.

می‌پرسیم اکنون چرا هگل بخوانیم؟ [1] این پرسش از همین ابتدا ما را درگیر پرسش از چگونگی خواندن هگل می‌کند، آیا او اصلاً خواندنی است و در چه شرایطی خواندنی است؟ همچنین این پرسش ما را درگیر تلاش برای فهم «اکنون» می‌کند، که بی‌تردید همان «اکنون» نیست که هگل بیش از 200 سال پیش در آن می‌نوشت. همچنین این «اکنون» مسئله‌ای تاریخی و فلسفی است که می‌تواند مدت مدیدی ما را به خود مشغول سازد. در اینجا به یاد آوریم که هگل در پدیدارشناسی روح به مسئله «اکنون» [5] می‌پردازد: اکنون همان لحظه‌ای است که در آن «اکنون» می‌گذرد و تبدیل به «آن وقت» [6] می‌شود. در لحظه‌ای که برای اشاره به این اکنون می‌گوییم «اکنون»، پیشاپیش به‌نادرستی سخن می‌گوییم، زیرا این اکنون در لحظه‌ای که می‌گویمش می‌گذرد، و زمانی که گفتمش به‌تمامی زمان دیگری است. جغد می‌نروای [7] هگل را می‌شناسیم. چیزی که ممکن است فهمیده باشیم این است که هر بار که خواستار ثبت لحظه‌ای هستیم، آن جغد روی شانه ما می‌نشیند. فلسفه فی‌نفسه همواره در هر صحنه‌ی زمانمندی بس دیر از راه می‌رسد. اما اینک می‌خواهم درباره‌ی صحنه‌ی تاریخی معاصر و جایی که هگل ممکن است در آن زنده باشد سخن بگویم. ما بس دیر معضلی برای اندیشیدن است. (nachträglichkeit) می‌فهمیم، یا به نظر می‌رسد که تأخیر (یا اقدام معوق) این نشان می‌دهد که ما نمی‌توانیم پیش‌بینی کنیم که چه رخ می‌دهد و نمی‌توانیم به‌راحتی یا به قدر کافی درباره‌ی زمان حال حاضر سخن بگوییم. و در عین حال، هگل چندان بی‌فایده نیست و بسا که آنقدرها هم در گذشته گم نشده باشد. البته امروز بسیاری از ما در ترس و اضطراب زندگی می‌کنیم، یا [روزگار را] در سوگ می‌گذرانیم، زیرا فکر می‌کنیم که وضعیت دموکراسی به‌شدت به چالش کشیده شده یا از درون تباه شده است. آیا دوران دموکراسی سپری شده، و آیا دموکراسی فقط در زمانی که دارد از بین می‌رود می‌تواند اندیشه‌ای راستین شود؟ اگر می‌گوییم این یقین و احساس که روزگاری، دورانی به سر آمده یقین و احساسی تکراری است، منظورم این نیست که چالش عظیمی را که در زندگی کنونی‌مان با آن مواجه‌ایم دست کم بگیرم. درست است که می‌گوییم این احساس سرگردانی زمانمندی که آن را زندگی می‌کنیم بس واقعی است، و ممکن است در پی فرونشاندن اضطرابی باشیم که با آن زندگی می‌کنیم، اضطرابی توأم با نوعی یقین قطعی از اینکه کره زمین از دست رفته، دموکراسی به پایان رسیده و [راه] آینده سد شده است. آن شکل از تقدیرگرایی متحمل نوعی حس اغراق‌آمیز از یقین است. وقتی می‌گوییم که زمانه‌ای به پایان رسیده، داریم می‌گوییم همان اطمینانی را که زمانی در باب زیستن در زمانه یا عصری خاص داشتیم دیگر تجربه نمی‌کنیم. ما فهمی محسوس داشتیم، بسا که فهمی بی‌چون‌وچرا از حرکت رو به پیش، و پذیرفتیم که فهم پدیدارشناسانه از زمان به‌مثابه فهمی است که نمی‌توان آن را زیر سؤال برد یا، به بیان بهتر، دیگر نمی‌توان آن را زیر سؤال برد. اما اگر گفته شود که زمانه‌ای به پایان رسیده، اگر به نظر می‌رسد که دوره تاریخی معینی اکنون به آخر رسیده، این فقط بدین معناست که ما حس اطمینان به زمانه تاریخی را از دست داده‌ایم

زیرا اکنون پرسشی وجود دارد و آن این است که در چه زمانه‌ای قرار داریم؟ می‌توانیم دریابیم که تأملات هگل در باب انقلاب فرانسه این پرسش را به‌مثابه پرسش زمانمند مهمی که در شرایط انقلابی پیش می‌آید مطرح می‌کند و می‌پرسد چه زمانه‌ای است؟

بی‌تردید نمی‌خواهم ادعا کنم که در دورانی انقلابی زندگی می‌کنیم، اما چه‌بسا بی آنکه بدانیم در چنین دورانی باشیم. در واقع، من فقط به دنبال این‌ام که بگویم این ناآگاهی از اینکه چه زمانه‌ای است، این سرگردانی، نشان می‌دهد که آنچه برخی از ما آن را در حکم وضعیت زمانمند تجربه بدیهی‌اش می‌پنداریم گویا دیگر همچون گذشته وجود ندارد. این ممکن است به این دلیل باشد که در برخوردهای فرهنگی گوناگون در می‌یابیم که مردم با حس بسیار متفاوتی نسبت به گذشته، حال و آینده زندگی می‌کنند، یا به این دلیل باشد که آنچه کسانی «پیشرفت» می‌نامندش از سوی دیگران «ویرانی» نامیده شود (به زعم بنیامین این وضعیت زمانی پیش می‌آید که پیشرفت را صرفاً تکنولوژیکی بدانیم). [2] بسا که ممکن است فکر می‌کردیم نازیسم جنبشی سیاسی مربوط به گذشته است یا نژادپرستی ایالات متحده بی‌تردید به‌دست جنبش حقوق مدنی منکوب شده است. این‌طور که معلوم است اشتباه کردیم که بر مفهوم زمان در حکم حرکتی رو به پیش در خطی مستقیم و بی هیچ پتانسیلی برای سیر قهقراپی یا برگشت تکیه کردیم. شاید فکر می‌کردیم عقلانیت بازار هرگز پارادایم عقلانیت نمی‌شود، یا شاید فکر می‌کردیم اخلاق مهمان‌نوازی در اروپا بلامنازع باقی می‌ماند. شاید فکر می‌کردیم کنشگری زیست‌محیطی به قدر کافی قدرت دارد که گونه‌های زیستی و کره زمین را نجات دهد. شاید فکر می‌کردیم ناسیونالیسم و فردگرایی تملک‌گرا جای خود را به جامعه‌ای فراملی خواهد داد. چیزی که من آن را «سرگردانی» [8] می‌نامم هم‌زمان نوعی حس شوک، از دست دادن، ناکامی و سرخوردگی است. اما همچنین این حس وضعیتی است که پرسشی را پیش می‌کشد و حتی روحی پرسشگر را ایجاد می‌کند: چه زمانه‌ای است؟ چه کسی می‌تواند در طی این زمان‌ها بگوید چه زمانه‌ای است؟ اکنون به چه زبانی نیاز داریم تا بگوییم چه زمانه‌ای است، یک‌باره که مختصات زمانمند و مکانمند تجربه‌مان را درک می‌کنیم، ممکن است بتوانیم خودمان را بهتر به سوی وظیفه دگرذیسی اجتماعی و حتی تصدیق زندگی سوق دهیم. اگر احساس می‌کنیم که محکوم به زیستن در این زمان‌هاییم، یا نگرانیم که نسل بعد ما را به این دلیل که جهانی از هم گسیخته از خود به‌جای گذاشتیم محکوم می‌کند، شاید دست‌کم بتوانیم دو پرسش طرح کنیم: این حس جهان از هم گسیخته چطور ممکن است به مسیری رو به پیش اشاره کند؟ کجا و چطور می‌توانیم این زندگی تاریخی را، زندگی‌ای که در این زمانه تاریخی داریم، تصدیق کنیم؟ نظر من این است که به هگل بازگردیم تا به پیش بنگریم. در این مسیر من با کسانی که می‌گویند اندیشه هگل، خصلتاً، همواره خیلی دیرتر از آن از راه می‌رسد که در زمان حال مفید باشد، همراه نیستیم. و همچنین فلسفه هگل راهی را پیش پای ما می‌نهد که بفهمیم چطور می‌توان پیوندهای اجتماعی را از تضادهای بالقوه خشونت‌آمیز پدید آورد، و در این مسیر او با زمان حال و سرگردانی ما سخن می‌گوید. ما نخستین کسانی نیستیم که می‌پرسیم چه چیزی، اگر چیزی باشد، ما را به‌مثابه یک جامعه در کنار هم نگه

می‌دارد؟ آیا پیوندهای اجتماعی‌ای وجود دارد که ما را به یکدیگر متعهد می‌کند؟ این پرسش‌ها پیشاپیش فرض می‌کند که ما می‌توانیم به خودمان نه فقط در جایگاه افراد دارای منافع فردی بلکه به‌مثابه موجودات اجتماعی‌ای که تعهدات‌مان نسبت به یکدیگر فراتر از اتحاد‌های اجتماعی‌مان است ببندیشیم. زندگی اجتماعی ما، منزلت ما در جایگاه موجودات اجتماعی با صورت‌هایی از وابستگی متقابل مشخص می‌شود که از ملت و کشور فراتر می‌رود. امیدوارم به کمک هگل نشان بدهم که چطور می‌توانیم درباره جامعه‌جویی [9] و خشونت‌پرهیزی به‌مثابه پتانسیل‌هایی در این زمانه ببندیشیم که ممکن است راهی برای تصدیق پتانسیل‌های موجود در زمان تاریخی‌ای که در آن زندگی می‌کنیم پیش پای ما بنهد.

در فلسفه حق می‌آموزیم که هر بار که حق را اعلان می‌کنیم، نوع مشخصی از جامعه را فرض می‌گیریم که آن دعوی از آن جامعه سرچشمه می‌گیرد. حتی اگر دعوی‌های حق عموماً انتزاعی باشند بدان معنا نیست (Sittlichkeit) که آن دعوی‌ها در حوزه‌ای انتزاعی وجود دارند. در واقع آنها از حیات اخلاقی هنجارهای عملی و عرف‌های جامعه معینی منتزع و تَلخیص شده‌اند. همان‌طور که کریستوفر منکه [10] به طرز قانع‌کننده‌ای استدلال کرده است، در این نوع جامعه که دعوی‌های حقوقی متعلق به اقتصاد بازار را مسلم فرض می‌کند افراد به دنبال امیال و منافع خود می‌روند، و این بر مبنای آن منافی است که دعوی‌های حقوقی را ایجاد می‌کند. [3] به زعم منکه این فرایند با نوعی «طبیعی‌سازی امر اجتماعی» توأم است به‌گونه‌ای که ما دیگر نمی‌پرسیم که وقتی حقوقی اعلان می‌شود چه نوع پیش‌فرض‌هایی در مورد جامعه ایجاد می‌شود. آیا آنها حقوقی هستند که متعلق‌اند به افراد دارای منافع فردی و در حکم واحدهای بنیادین جامعه در نظر گرفته می‌شوند یا پیوندهایی اجتماعی وجود دارند که به‌درستی به‌مثابه «حقوق» اظهار می‌شوند؟ بیشتر اوقات هستی‌شناسی اجتماعی فردگرایی بنیان دعوی‌های حقوقی فرض می‌شود که متضمن در نظر نگرفتن هنجارهای اجتماعی، پیوندهای اجتماعی و صورت‌های رابطه اخلاقی است که حالت‌های سیاسی و اخلاقی تعلق و مشارکت ما را برمی‌سازد. در بدترین حالت، دعوی‌های حقوقی مناسبات اجتماعی ما را انکار می‌کنند و اصرار دارند که ما خود را با ایدئال‌های نفسی [11] که در پی منافع خود است منطبق کنیم حتی اگر این منافع به زیان زندگی اجتماعی‌مان، از جمله آشکال اجتماعی بسیج سیاسی و دگردیسی باشد.

گرچه عناصر فلسفه حق احتمالاً با مؤثرترین روش نظام نیازها و مفهوم کلی حیات اخلاقی را ارائه می‌کند، در پدیدارشناسی روح هگل نیز می‌توانیم ظهور نوعی وابستگی متقابل هستی‌شناختی را ببینیم. [4] یکی از مسائل عنصر سوم حق که هگل در عناصر فلسفه حق بر آن تأکید دارد این است که این عنصر فرض می‌کند که ما می‌توانیم دآوری‌های عملی خود را بر فهمی مشترک از آداب، قراردادها و هنجارهای اجتماعی بنا نهیم. اما وقتی در جوامع چندزبانی و چندفرهنگی زندگی می‌کنیم دیگر نمی‌توانیم ویژگی مشترک حیات اخلاقی را فرض بگیریم. در واقع هر ارجاعی به حیات اخلاقی یا جزئی و محدود است یا ما را بی‌درنگ درگیر حوزه‌ای از ارزش‌های اجتماعی متضاد می‌کند. هگل ثبات نسبی جامعه مدنی و خانواده را فرض

می‌گرفت، در عین حال هر دوی این حوزه‌ها با تغییرات جمعیتی در جامعه مدنی، اعطای حقوق شهروندی افراد مستعمره و تغییرات ریشه‌ای در خانواده و خویشاوندی معاصر به لحاظ اشکال اجتماعی جدید معاشرت صمیمانه، ازدواج‌های همجنس‌گرایان و ترکیبی، پیوندهای صمیمانه و متوالی اجتماعی خارج از مدل زناشویی از نو فرمول‌بندی شده و مورد مناقشه قرار گرفته‌اند. اگر نتوانیم به‌تمامی با شرح هگل از اشکال اجتماعی‌ای که مقدم بر و مقید به دعوی‌های حقوقی سیاسی و قانونی‌اند موافق باشیم، آیا می‌توانیم منابع دیگری را در هگل بیابیم که فهم گسترده‌تری از جامعه‌جویی به ما بدهد که بتوانیم اکنون آن را طرح کنیم؟

در پدیدارشناسی روح با مسائل زیادی روبه‌رو بودیم و هستیم، اما مهمترین آن مسائل این است که چگونه صورت حسی [12] سوژه آگاه به طرز فزاینده‌ای از ارتباط متقابل خود با یکسری ابژه‌های حسی و رفته رفته با خودآگاهی حسی دیگری آگاه می‌شود. آن دیگری منفرد در زمان تکرار می‌شود و در نقطه‌ای مشخص آن خودآگاهی بخشی از حیات اخلاقی می‌شود. همانطور که می‌دانید هگل با آنچه یقین حسی [13] نامیده می‌شود آغاز می‌کند و می‌کوشد در تجربه خواندن نخستین گام را از نقطه شروعی بردارد که مسلم‌ترین و قطعی‌ترین نقطه به نظر می‌رسد - تجربه حواس، نتایج ارجاع نمایه‌ای - و این [نقطه] جایی است که اینجا، اکنون، روز و شب همگی عوامل اصلی این مجموعه صحنه‌های در حال آشکار شدن می‌شوند. از آنجا که یقینات ارائه‌شده با حواس و ساده‌ترین صورت‌های ارجاعی مورد تردید قرار می‌گیرند، مهم است که توجه کنیم که نه حواس و نه پدیده حسی و نه ارجاعی همواره به‌تمامی نفی نمی‌شوند - بلکه معلوم می‌شود که آن‌ها در حکم زمینه‌ای برای معرفت کافی نیستند، ولی در عین حال معلوم می‌شود که برای هر صورت آتی از معرفت بایسته‌اند. همچنان که متن پیش می‌رود تجربه ما از خواندن تبدیل به جایی می‌شود که در آن هر استدلالی در لحظه نمود می‌یابد و نمایش داده می‌شود، مثلاً درمی‌یابیم که در جهان حسی [نوعی] انعطاف‌ناپذیری وجود دارد که نمی‌توان بر آن غلبه کرد، درست مثل متون الهیاتی کهن که در آن نوعی انعطاف‌ناپذیری و سرسختی در برابر بدن وجود داشت که نمی‌شد بر آن چیره شد، مگر با صورت‌های خودیرانگری یا مرگ. در پدیدارشناسی مرگ محوری‌تر می‌شود، ابتدا در حکم موقعیتی برای تجدید حیات که نمونه‌اش عیش باکونالین [14] است (که در آن یکی از اعضا کم می‌شود و دیگری پیش می‌رود و بدین‌سان رقص بی‌پایان ادامه می‌یابد). اما بعد دوباره در خدایگانی و بندگی جایی که دو شکل، دو ذی‌روح، زنده و آگاه از شباهت‌شان آگاه می‌شوند و این بازشناسی خویشتن در مقام دیگری یا بازشناسی دیگری در مقام خویشتن مبنای چیزی می‌شود که به آن خودآگاهی می‌گویند. این خیلی ساده یعنی خودمعرفتی که به‌مثابه وضعیتی درک می‌شود که اجتماعی است، در آن وضعیت فرد خویشتن را در مقام ابژه‌ای برای معرفت (و به بیانی هگلی بایست اضافه کنیم: ابژه زنده معرفت) در نظر می‌گیرد. خودآگاهی یا صورت بازتابی آگاهی هرگز به‌تمامی انفرادی نیست و منوط است به جسمیت‌یافتگی زنده دیگری از آگاهی، که این یعنی تنها در مقام موجودی اجتماعی می‌توانم تأمل درباره خودم را آغاز کنم. صحنه رویارویی

صحنه خودآگاهی است. ما نمی‌توانیم فقط بگوییم یک سوژه اینجا هست که خودآگاه است و بعد سوژه دیگری آنجا هست که خودآگاه است، چراکه هیچ‌یک بدون رویارویی با دیگری خودآگاه نیست. رویارویی است که خودآگاهی را مفصل‌دار می‌کند، به همین دلیل است که خودآگاهی ماهیتاً اجتماعی است. چه‌بسا بتوان گفت که این ظهور جامعه‌جویی در پدیدارشناسی روح است. باری، پس از یک تجربه زودگذر خشم و خلع‌ید گویی عزمی برای نابودی دیگری به وجود می‌آید. و به‌واقع نمی‌توان گفت که یکی تصمیم می‌گیرد که دیگری را نابود کند، و دیگری تصمیم می‌گیرد که از خود دفاع کند. آنچه برای یکی اتفاق می‌افتد برای دیگری نیز اتفاق می‌افتد - به همین دلیل است که این رویارویی را نمی‌توان فقط در حکم توصیفی جامعه‌شناختی یا روانشناختی درک کرد. ما عادت کرده‌ایم که فکر کنیم یک سوژه بر دیگری تأثیر می‌گذارد، و این خیلی زود اتفاق می‌افتد، اما در این لحظه [15] مبارزه مرگ و زندگی مبارزه‌ای است که هر دو سوژه درگیرش می‌شوند، زیرا وقتی آگاهی جسمیت‌یافته دیگری را درمی‌یابند شوکه می‌شوند، و بایست آن دیگری را نابود کنند تا آنچه را هگل یقین به نفس [16] می‌نامدش از نو به دست آورند. اما کاشف به عمل می‌آید که اگر دیگری می‌تواند نابود شود، پس او هم می‌تواند نابود شود، از این نظر زندگی‌شان به هم پیوند خورده و راهبرد نابودی ناگزیر هر دوی آنها را به خطر می‌اندازد. اگر او نابود شود، پس نمی‌تواند نسبت به خویشتن یقین داشته باشد، در این نقطه به این نتیجه می‌رسیم که او بایست زنده و اجتماعی باقی بماند تا به یقین به نفس برسد و این بازشناسی فی‌نفسه همواره دوجانبه است، که یعنی این ویژگی رابطه بتواند به‌تنهایی انجام دهد (این یک دلیل است برای (I) «اجتماعی است و از این رو کنشی نیست که «من اینکه استفاده چارلز تیلور از آرای کانت به منظور مرتبط‌کردن بازشناسی با ارج‌گذاری [17] استفاده‌ای نادرست است). باید بگوییم که نوعی ظرفیت اخلاقی نیز در این رویارویی وجود دارد، و آن این است که زندگی من هرگز زندگی من تنها نیست، زیرا زندگی من متعلق است به (الف) فرایندهای زنده‌ای که از من فراتر می‌روند و مرا حفظ می‌کنند، و زندگی من متعلق است به (ب) زندگی‌های دیگر، به تعبیری به تمامی آن صورت‌های ذی‌روح و آگاه. و این یعنی من بی‌آنکه حمله کنم به مجموعه‌ای از فرایندهای زنده‌ای که بخشی از آنم نمی‌توانم زندگی دیگری را نابود کنم. به بیان دیگر، با نابودکردن زندگی دیگران، زندگی خودم را نابود می‌کنم، و این یعنی من یگانه عامل روی صحنه نیستم. بهتر است گفته شود که هیچ راهی نیست که در مقام یک موجود زنده بتوانم خودم را به‌تمامی از موجودات زنده دیگر جدا کنم. می‌توان گفت، و من تلاش کرده‌ام بگویم، که این ایده یک باهمبودگی [18] زنده استدلالی بالقوه برای خشونت‌پرهیزی است که در نص هگل پدیدار می‌شود، حتی اگر خود هگل این سیر استدلالی را دنبال نکند.

سوژه پدیدارشناسی پیشاپیش نمی‌داند که مخلوقی اجتماعی است، این بازشناسی از پس مبارزه مرگ و زندگی پدیدار می‌شود. در واقع در رویگردانی از خشونت است که پیوند اجتماعی برای نخستین‌بار پدیدار می‌شود. خشونت به‌مثابه یک امکان متمایز پدیدار می‌شود، اما بازشناسی اینکه خشونت کارساز خواهد بود آغازگر ادراک امر اخلاقی است به‌منظور یافتن راه زنده‌نگه‌داشتن خود و دیگری، صرف‌نظر از تضادهای

بین ما. شرح هگل نشان می‌دهد که نخستین رویارویی با خودآگاهی دیگری رویارویی خشنماک و نابودگری است. این دیگری کیست که هویت مرا دزدیده، مرا تکرار می‌کند و تکینگی‌ام را از من می‌رباید؟ و در عین است می‌فهمم که نمی‌توانم او را از (me) «حال»، درست به این دلیل که این دیگری به معنایی نامتعین «من بین ببرم بی آنکه خودم را از بین ببرم. پس چطور باید پیش بروم؟ در لحظه‌ای که نابودکردن دیگری به‌مثابه یک امکان منتفی می‌شود، می‌فهمم که من به این دیگری وابسته‌ام، و راهی وجود دارد که زندگی من به‌تمامی به زندگی او گره خورده است. در خوانش من از هگل این بازشناسی که من به دیگری پیوند خورده‌ام (الف) بینشی است راجع به وابستگی متقابل بدنی و (ب) تعهد اخلاقی دوجانبه است البته همه با این خوانش موافق نیستند. مثلاً اکسل هونیت [19] در تحلیل مهمی که ارائه داده بر این عقیده است که هر خودآگاهی دیگری را باز می‌شناسد و آن بازشناسی بایست به‌منزله کنشی تعریف شود که به‌وسیله آن هر یک منزلتی هنجاری را به دیگری نسبت می‌دهد. [5] هر یک به‌منزله حد تحمل [20] تلقی می‌شود، و این رابطه در موقعیتی دوجانبه می‌شود که هر یک منزلتی هنجاری را به آن دیگری که ارزش را معین می‌کند نسبت دهد. در واقع، در مدل هونیت بازشناسی بس شبیه ارج‌گذاری کانتی به نظر می‌رسد. در فرمول‌بندی مجدد کانتی از بازشناسی هگلی، دوجانبگی آن رابطه دگرگون می‌شود؛ هر یک به‌واسطه ارج‌گذاری دیگری دگرگون می‌شود. ما، هر کدام از ما، به‌واسطه ارج‌گذاری تغییر می‌کنیم، این دیدگاه در جستارهای به‌تازگی منتشرشده تونی موریسون [21] با عنوان ارج‌نهادن به خود [22] تأیید شده است. [6] من آن را اندکی متفاوت می‌فهمم. دو سوژه‌ای که با یکدیگر رویارو می‌شوند فقط به‌واسطه یکدیگر دگرگون نمی‌شوند، بلکه به‌واسطه یکدیگر شکل هم می‌گیرند. به بیان دیگر، اگر بپرسیم یک سوژه چگونه به وجود می‌آید، می‌بینیم که هر سوژه‌ای از وابستگی بیرون می‌آید و با فرایند تمایز درمی‌افتد. او از همان آغاز نمی‌تواند روی پای خود بایستد؛ او نمی‌تواند بدون حمایت دیگری، و تلویحاً، بدون شبکه اقتصادی و اجتماعی حمایتی‌ای که دایه (فردی که از او مراقبت می‌کند) به آن متکی است وجود داشته باشد. هر سوژه‌ای در حکم موجود متمایز متفکر و سخنگو به‌موجب صورت‌بندی همزمان اجتماعی و روانی، به‌تمامی به وابستگی پیوند خورده است. گاه این وابستگی لذت‌بخش است، اما گاه به لحاظ روانی قابل کنترل نیست. بدین‌سان وابستگی آکنده از تضاد و تناقض است.

بنابراین من با هونیت در این دیدگاه هگلی هم‌نظرم که بر اساس آن ما از آن قسم مخلوقات هستیم که خواهان بازشناسی هستیم، و خودمان را به موجب مناسبات اجتماعی‌ای درک می‌کنیم که با آن بازشناسی اعطا و دریافت می‌شود. اما منزلت متمایز ما در جایگاه سوژه‌هایی که حامل ارزش‌های فردی‌اند، اثر [مستقیم] صورت‌بندی اجتماعی است که کنترل فردی بر آن نداریم. آن نخستین لحظه رویارویی در پدیدارشناسی روح که در آن گویی دیگری جای مرا گرفته، لحظه‌ای خشم‌آور و غیرمنتظره است. دیگری در ابتدا به‌سان شباهتی غیرمنتظره ظاهر می‌شود، و سوژه به جای اینکه به سبب داشتن یک همراه خوشحال باشد این تکرار ناگهانی خویشتن را به‌مثابه تهدید تجربه می‌کند. نخستین خودآگاهی در راستای یقین حاصل‌کردن

نسبت به خویشتن چگونه است؟ برای بازیابی تکینگی‌اش، تکرار ناپذیری‌اش، دیگری باید از میان برود؛ این عزم ستهنده دفاعی‌ترین و ویرانگرترین موضعی است که در جریان صورت‌بندی سوژه پدیدار می‌شود. اما خوشبختانه مغلوب می‌شود. مانند تمامی پیشرفت‌های هگلی، غلبه‌یافتن بر نیت مرگبار رد پویای خود را بر جای می‌گذارد: ستیزه‌جویی باقی می‌ماند، تضاد نیز باقی می‌ماند، اما نابودی فیزیکی دیگر یک گزینه نیست. اما چرا؟ آنچه می‌گذارد ما از صحنه نابودگری دوجانبه و بالقوه فراتر برویم نوعی بازشناسی است که فقط این نیست که دیگری مانند من است و با من برابر است و سزاوار احترام است چگونه که من هستم، بلکه این نیز هست که زندگی هر دوی ما به یکدیگر پیوند خورده است. ما به‌مثابه دو فرایند زنده منوط به نظام‌های زندگی زنجیره‌سان طبیعی و نظام‌های بنیادی حامی زندگی و امکان عینی بازتولید اقتصادی موجودات زنده در یک رابطه وابسته متقابل به یکدیگر پیوند خورده‌ایم. از این رو، هنگامی که خودمان را به‌منزله مخلوقات اجتماعی درک می‌کنیم، به این امر نیز، حتی اگر با تأخیر، پی می‌بریم که پیشاپیش با کسانی مرتبطیم که با آنها در باب شرایط بازشناسی تبادل نظر می‌کنیم و هر یک از ما با آن رابطه‌مندی] [23] تعریف شده‌ایم. به بیان مارتین بوبر [24] که تحت تأثیر هگل است می‌توان گفت که ما در رابطه‌ای زنده با یکدیگر قرار داریم. [7] این بینش فراتر از ساختار دوتایی دایه و نوزاد است. دایه‌ای که زندگی کودک را امن می‌کند بایست زندگی خودش را نیز با شبکه گسترده‌تر حمایتی، از جمله کار مزدی، تأمین کند. آنچه در دوران کودکی در حکم وابستگی ظاهر می‌شود با ظهور افراد مستقل از بین نمی‌رود. این در راستای صورت‌های وابستگی متقابل اجتماعی، ترکیبی که ممکن است در اصطلاحات هگلی هم در حکم نظام نیازها و هم حیات اخلاقی توصیف شود حرکت می‌کند. به‌راستی اگر زندگی من به زندگی شما بستگی دارد و زندگی شما به زندگی من، پس این رابطه دوجانبه مشخصه وضعیتی مشترک و صورتی از تعلق‌داشتن است. به‌راستی فراتر از و برخلاف دیدگاه کانتی، می‌توانم استدلال کنم که ما پیش از کنش بازشناسی که ارزش ارج‌گذارانه ما را در چشم هر یک از ما برمی‌سازد، به یکدیگر تعلق داریم. وقتی یکدیگر را باز می‌شناسیم رابطه‌ای را ارزیابی می‌کنیم که ما را از آغاز به یکدیگر پیوند می‌دهد، اما در صحنه‌ای که هگل توصیف می‌کند گویی ما بزرگسالانی بالغ با صورت‌های [25] زنده مستقل بودیم که در مسیر سفری عجیب به‌تازگی و به طور اتفاقی با صورت زنده دیگری از قسم خودمان رویارو شده‌ایم. بنابراین در روند بازسازی هگل دلایل خوبی برای جدانکردن مبارزه بازشناسی از مبارزه مرگ و زندگی داریم. یک دلیل کلیدی این است که الزام اخلاقی برای نکشتن درست از همین بازشناسی ناشی می‌شود که [بر اساس آن] آنچه می‌تواند برای دیگری رخ دهد برای من نیز می‌تواند رخ دهد و ما در این مخصه و در فرایندی که نامش زندگی است با هم پیوند خورده‌ایم. پیوند اجتماعی میان ما به این بازشناسی دوجانبه وابستگی زندگی‌مان، وابستگی متقابل ما به‌مثابه بخشی از زندگی مشترکمان منوط است. البته وابستگی و وابستگی متقابل همیشه تجربه‌های زیبایی نیستند. مبارزه مرگ و زندگی به صورتی که ماهیتش تغییر یافته در بخش خدایگانی و بندگی متن ادامه می‌یابد. وابستگی کارگر به اربابی که انسانیت او را باز نمی‌شناسد در

نهایت تاب‌آوردنی نیست. آن کارگر استقلال خود را در ابژه کشف می‌کند، اما ابژه نمی‌تواند از اقتصاد جدا شود مگر آنکه هر کارگری از اساس فردی خودکفا باشد. اینجا هگل با بینشی روانکاوانه می‌انگارد که آن وابستگی هم ضروری و هم گاه تاب‌نیاروندی است. به زعم فروید این نوزاد است که در پی متمایز شدن از دیگرانی است که در عین حال به آنها وابسته است و این تمایز هرگز به‌تمامی کامل نمی‌شود. روان‌شناسان اینگو آن تمایز را کامل تصور می‌کنند، اما وینیکات [26] و روانکاوِ رابطه‌ای به طور گسترده‌تر این احتمال را مورد مناقشه قرار می‌دهند. [8] آن سوژه خودآگاه که فکر می‌کند می‌تواند دیگری را نابود سازد نمی‌داند که زندگی‌اش به تداوم زندگی دیگری وابسته است. ماهیت زندگی این است که موجودات زنده مستقلی تولید می‌کند، ولی آن موجودات بخشی از فرایندهای زنده‌ای‌اند که فراتر از فردیت آنهاست. نزد هگل این تنشی است میان زندگی امر کلی و امر جزئی. در بازشناسی اینکه با کشتن دیگری من نیز ممکن است کشته شوم، من چیزی بیش از تشابه صوری محض بازمی‌شناسم. این همچنین زندگی من است که در آنجاست و آن زندگی هم فی‌نفسه به نحوی زندگی من است. ممکن است انتخاب نکرده باشم که به آن دیگری وصل شده باشم و بی‌تردید هرگز قراردادی به من نداده‌اند که امضایش کنم. این پیوند پیشاقراردادی است به این معنا که هیچ زندگی‌ای بدون دیگری پدید نمی‌آید و این مفهوم ضمنی زندگی یکی در زندگی دیگری بخشی است از همان فرایند که زندگی می‌نامیمش. هنگامی که این وابستگی تصدیق شد، بایست راحل‌های جدیدی برای ستیزه‌جویی یافت که امکان نابودی خشونت‌آمیز زندگی دیگری را از بین ببرد. من هم عقیده با فروید و کلاین فکر نمی‌کنم که بتوان به‌تمامی بر ستیزه‌جویی غلبه کرد (فروید ادعا می‌کرد که ضدونقیض بودن بر سازنده تمام روابط عشقی است). [9] و هگل با آفهبونگ [27] فرایندی را درک کرد که در آن چیزی منتفی شده، مغلوب شده و در عین حال حفظ شده بود. ستیزه‌جویی هم مبارزه مرگ و زندگی را حفظ می‌کند و هم بر آن غلبه می‌یابد. و اگرچه واژه ستیزه‌جویی را در میان واژگان هگل نمی‌بینیم، می‌توانیم رد پای آن را در تداوم مبارزه بنده و تضادهای درونی رواقی و شکاک تشخیص دهیم. اینجا الزامی اخلاقی پدید می‌آید و آن الزام، به نظرم، قوی‌تر از ارج‌گذاری است. این دست‌کمی از فرمول‌بندی مجدد فرمان «تو نباید بکشی» [28] ندارد. به لحاظ اخلاقی، ما همه موظفیم شیوه‌هایی برای بیانگری [29] بیابیم که نابودگر نباشد، کردوکارهایی اخلاقی بی‌روانیم که ستیزه‌جویی را تصدیق کند و با آن کار کند. بدون آنکه اجازه دهد به خشونت تبدیل شود.

مضمون وابستگی متقابل در بخش خدایگانی و بندگی پدیدارشناسی روح تصریح می‌شود. من این مواجهه را به تفصیل بازسازی نمی‌کنم، اما توجه را به این بخش معطوف می‌سازم زیرا به طور غیرمستقیم بعدی اقتصادی را در زندگی اجتماعی می‌گنجاند، و همانطور که می‌دانیم، مدلی به مارکس ارائه می‌دهد که بر اساس آن مدل مارکس به دنبال فهم بهره‌کشی می‌رود و به رهایی امید می‌بندد. خدایگانی و بندگی هگل رابطه‌ای فئودالی را توصیف می‌کند و در عین حال برخی جنبه‌های تحلیلی شرح مارکس از کار [30] بیگانه‌شده درون جوامع صنعتی را پیش‌بینی می‌کند. به یاد می‌آورید که با بنده همچون یک شیء (ابژه)

رفتار می‌شود و در عین حال او خود را در حال کارکردن روی یک شیء می‌بیند. آیا او همان شیء است که روی آن کار می‌کند؟ بنده در فرایند کارکردن روی شیء تأثیرات کار خودش را بر شیء می‌بیند و خودآگاهی‌اش در حین ایجاد آن بازشناسی پدیدار می‌شود. بی‌شک شیء بودن هولناک بود و در عین حال بنده فقط با وجود داشتن خارج از خودش در شکلی بیرونی می‌توانست خودش را ببیند و بازشناسد که او چیزی غیر از شیئی است که می‌بیند. شیء او رد و نشان انسانی دارد. بدن به‌مثابه بدنی که کار می‌کند و همچنین به‌مثابه بدنی که رد و نشان شیء را دارد، شکلی است در میان اشکال در جهان پدیدار [31]. وسوسه‌انگیز است که به خوانشی انسان‌محور دست یازیم و ادعا کنیم که «آه، شیء (ابژه) اکنون چیزی نیست مگر بسط سوژه، چیزی نیست مگر برون‌افکنی سوژه، و هرآنچه در شیء (ابژه) ارزشمند پنداشته شود نتیجه کار انسان است.» اما شیء بیش از ظرف یا تجلی آزادی یا کار انسان است. وابستگی انسان به شیء چیرگی‌ناپذیر است، زیرا شیء می‌تواند غذا باشد یا موادی باشد که با آن سرپناه ساخته می‌شود، یا کفش، یا دستگاه‌هایی برای تنفس باشد، در واقع، کل ابزارهای زیربنایی باشد که بدون آن زندگی انسان نمی‌تواند دوام آورد. خودآگاهی فقط درون جهان شیء امکان‌پذیر است و بدون اشیاء هیچ‌یک از ما نمی‌توانیم خود را در جایگاه انسان بشناسیم. اشیاء ضد ما نیستند، بلکه حامی ما و اسباب موجودیت ما هستند. برده درون جهان اجتماعی اشیاء از بردگی خارج می‌شود و اگر او بخواهد خود را از جهان شیء یا از وضعیت خودش به‌مثابه بدنی در جهان خلاص کند، آن عدم پذیرش دوام نمی‌آورد. روایی‌گری [32] افسون خودش را دارد، به‌خصوص برای سوژه‌ای که جدایی خود را از شیء به‌مثابه آزادی رعب‌آوری تجربه می‌کند. هگل به ما می‌گوید که این ترس و لرز همزمان است با بازشناسی اینکه بنده آزاد است، یا به بیان دقیق‌تر، کار او می‌تواند وسیله‌ای شده که با آن می‌تواند به استقلال خود از ارباب (خدایگان) دست یابد و حتی خودش را در جایگاه یک آگاهی آزاد و مستقل بشناسد. اما آیا بنده با رهایی از خدایگان از هرگونه وابستگی متقابل اجتماعی رها می‌شود؟ یا فقط از یک شکل از وابستگی استثمارگونه رها می‌شود؟ هرچه باشد، کار او در شرایطی انجام شده که آزاد نبود. به همین نحو، خدایگان نمی‌داند با مشاهده آشکارای وابستگی خودش به بنده چه کند. بنده به خدایگان غذا می‌دهد، برای او سرپناه می‌سازد، او را با جهانی از اشیاء احاطه می‌کند. خدایگان درمی‌یابد که در حالی که قبلاً بنده به او و اشیاء زنجیر شده بود، اکنون او برای هر کالایی که برای زندگی نیاز دارد به بنده زنجیر شده است. این شکل از وابستگی اقتصادی اسفبار و استثمارگونه است. اما به این معنی نیست که وابستگی متقابل می‌تواند، یا باید، با استقلال یا فردگرایی رادیکال جایگزین گردد. این یعنی نظام نیازها، که در فلسفه حق هگل مورد توجه قرار گرفته است، بایستی بر حسب یک حیات اخلاقی پایدار، مجموعه‌ای از هنجارها، عرف‌ها و کردوکارهایی که وجه مشترک زندگی را حفظ می‌کنند اندیشیده شود.

در آن هنگام که خواننده هگل از «مبارزه بازشناسی» به «مبارزه مرگ و زندگی» عبور می‌کند و در آن هنگام که بنده خود را از خدایگان رها می‌سازد و خدایگان در نومیدی ناشی از بازشناختن وابستگی خود به

کسانی که برایش کار می‌کنند فرو رفته آینده چندان روشن نیست. اما از این قسم صحنه‌های فلسفی مشهور چند اصل پدید می‌آید. در پایان مبارزه مرگ و زندگی به بایستگی نکشتن پی می‌بریم. به علاوه، این ممنوعیت فقط در مورد اخلاق فردی اعمال نمی‌شود. بلکه، اکنون آنچه ایجاب می‌کند سازمانی اجتماعی برای زندگی‌هایمان است که این وابستگی متقابل زندگانی و این مجموعه زندگی‌های به هم وابسته – که دیگر با خشونت و بهره‌کشی سازماندهی نشده- را بازتاب دهد و حرمتش را فرو نگذارد. و گرچه افراد، گروه‌ها و ملت‌ها می‌توانند یکدیگر را نابود کنند و می‌کنند، اما می‌توان گفت که در چنین لحظه‌هایی آنها خودشان را نابود می‌کنند، و نه فقط خودشان را داوطلب نابودی می‌کنند، بلکه احتمال کنش نابودکننده دوجانبه را افزایش می‌دهند. می‌توان استدلالی علی‌طرح کرد: شکلی از خشونت به شکلی دیگر می‌انجامد. اما هگل منظور دیگری دارد: ما در جایگاه مخلوقات اجتماعی تا حدی با پیوندهای اجتماعی‌مان تعریف می‌شویم: هرگونه حمله به آن پیوند حمله به خویشتن است. و هرگونه حمله به خویشتن یا دیگری حمله به آن پیوند اجتماعی است. این بینش با آرای هابز همخوان است اما در انتها با نتیجه‌گیری‌های او مغایرت دارد. حکم هابزی این است که اگر من در پی نابودی دیگری باشم، دیگری ممکن است با دیدن نشانه‌هایی از قصد من به این نتیجه برسد که بهتر است ابتدا خود او مرا را نابود سازد. هر یک از ما هنگام اقدام به خشونت نسبت به دیگری مخاطرات موجود برای خودمان را ارزیابی می‌کنیم. شیوه عملیاتی استدلال کردن ابزاری و بر پایه احتمالات است. و در عین حال، اگر ما به جوامعی تعلق داریم که در آن به دنبال حفظ زندگی‌های هر کسی هستیم که بخشی از آن جامعه است یا باید باشد، آنگاه اصل برابری را بر پایه این بینش نسبت به وابستگی متقابل می‌پذیریم. به علاوه، ما از خدمات اجتماعی به مثابه کالاهای عمومی‌ای که ارزش حمایت دارند، از جمله مراقبت‌های بهداشتی، مقررات زیست‌محیطی که ضامن آب پاک و حذف زباله‌های سمی است حمایت می‌کنیم. به دنبال آن هم می‌توانیم با تمام اشکال بهره‌کشی اقتصادی به خاطر زندگی مشترکمان، که در آن در حکم موجودات وابسته به یکدیگر سهیم‌ایم، مخالفت کنیم.

این رویکرد با رویکرد فرد محاسبه‌گر نظریه لیبرال کلاسیکی که هابز فقط یکی از نمایندگان آنست مخالف است. اما این رویکرد که در حمایت از رفاه اجتماعی و کالاهای عمومی است با شیوه‌های نولیبرال حکمرانی نیز مخالف است، شیوه‌هایی که با آن می‌توان تمام کالاهای عمومی را به بازاری برون‌سپاری کرد که در آن کالاها و حقوقی که زمانی در حکم ویژگی‌های اصلی سوسیال‌دموکراسی تعریف می‌شدند، به طرز نامحدود در راستای خصوصی‌سازی کامل رانده می‌شود. دیدگاه هگل به ما امکان می‌دهد که سرشت متمایز جامعه را بپذیریم بی آنکه مفاهیم فاشیستی یکدستی اجتماعی یا مفاهیم لیبرال کلاسیک در باب فردگرایی رادیکال را بپذیریم. و در عین حال، فلسفه هگل به ایده مردم در حکم ملت متحد و در حکم شکلی سیاسی از قدرت دولتی ملی قوی متکی است. در روزگاری که حاکمیت مستقل ملی با فرایندهای جهانی و فرامنطقه‌ای مهاجرت، امنیت و مالی‌سازی به چالش کشیده شده، هگل چه کاربردی برای ما دارد؟

لطف کردید که به خوانش من از پدیدارشناسی هگل توجه کردید، باری، می‌توانم شماری از پرسش‌هایی را که ممکن است پیش آمده باشد حدس بزنم: چه کسی به این جامعه تعلق دارد؟ چه کسی اجازه ورود به این جامعه را دارد؟ و چه کسی در مرز متوقف می‌شود یا در شرایط بی‌ثباتی و سلب مالکیت به عقب رانده می‌شود؟ هگل نمی‌تواند پاسخی را که به دنبال آنیم به ما بدهد، اما شاید ما بتوانیم از کار او [طرحی را] اقتباس کنیم برای نظم‌دهی دوباره به این زمانه، زمانه مهاجرت انبوه و خصومت فزاینده نسبت به حقوق مهاجران و حقوق انسانی پناهجویانی که به دنبال گریزگاهند یا به دنبال فرصتی برای تأمین معیشت‌اند که بتوانند از فقر و قحطی و جنگ فرار کنند.

در بخش پایانی این مقاله پیشنهادم این است که به بحث هگل درباره عمل مجرمانه که در پدیدارشناسی هم طرح شده بپردازیم، به این دلیل که پرسش‌هایی طرح کنیم در باب قدرت‌های طرد که به دولت-ملت اجازه می‌دهد مرزهایش را ببندد و خود را در حکم وحدتی بسته تثبیت کند. در آخر، به این پرسش باز می‌گردم که آیا در آرای هگل می‌توان امکان تصدیق زمان تاریخی‌ای را که در آن زندگی می‌کنیم یافت یا نه، آن هم امکانی که با آن بتوان نشان داد که زمانه نص او و زمانه زندگی ما با هم یکی نیست اما رویارویی میان آنها سرگردان‌کننده است. اینکه آیا این سرگردانی سازنده است یا خیر به داوری شما بستگی دارد، اما من می‌خواهم بگویم که خوانش زمانه‌مان در کتابی مربوط به زمانه‌ای دیگر فرصتی برای دیدگاهی سرگردان‌کننده فراهم می‌سازد که می‌توان به‌درستی آن را انتقادی نامید. در عین حال، این کار جهت‌گیری جدیدی را امکان‌پذیر می‌سازد که در آن می‌توان ارزش‌های اجتماعی را بر ضد تهدید نابودی‌شان تصدیق کرد.

ایده هگل در باب فرهنگ یا حیات اخلاقی به‌ظاهر، اگر نگوئیم ارتجاعی، محافظه‌کارانه به نظر می‌رسد. این ایده، هرچه باشد، به مجموعه‌ای از عرف‌ها، آداب و رسوم، کردوکارها و هنجارهایی اشاره دارد که رفتار را هدایت و تابع خود می‌کند. حیات اخلاقی در پدیدارشناسی شکلی متفاوت از حیات اخلاقی در فلسفه حق دارد. مثلاً حیات اخلاقی در بردارنده روش‌های ناخودآگاهی است که به‌واسطه آن عرف‌ها، کردوکارها و هنجارها در زندگی روزمره بازتولید می‌شوند. هگل ادیب را مثال می‌زند که پدر را در مردی که کشت نشناخت. او می‌نویسد: «پسر پدرش را در مردی که با او بدرفتاری کرد و او را کشت بازنمی‌شناسد، و مادرش را نیز در ملکه‌ای که به همسری خود درآورد بازنمی‌شناسد. بدین‌سان، قدرتی که از روشنایی روز می‌گریزد خودآگاهی اخلاقی را در دام می‌افکند، قدرتی که تنها پس از انجام فعل پدید می‌آید و در آن کنش و با وجود این، این حقیقت — ممنوعیت از کشتن — زمانی اثر خود را (E238) «بر فاعل مستولی می‌شود نشان می‌دهد که شهر دچار طاعون می‌شود. گناهی که در پی می‌آید اثر ناخودآگاهانه آن ممنوعیت است. و سپس قانون در حکم راهی برای مدون کردن آن ممنوعیت پدید می‌آید. اما حیات اخلاقی فراتر از قانون هنجارها و کردوکارهایی است که قانون در آنها گنجانده شده است. برای (Sitten) است؛ آداب و رسوم اهداف معاصرمان می‌توان گفت حیات اخلاقی قدرت ناخودآگاه یا ضمنی فرهنگ مفصل‌بندی‌شده در کنش و

رفتار و اصول و اهداف سازمان‌دهی‌شده آنها را که عموماً فقط پس از انجام کنش و از طریق پیامدهای آن آشکار می‌شود معین می‌کند. این یک نمونه از اقدام معوق (یا تأخیر) است که با آن شروع کردیم. حیات اخلاقی قدرت هنجارهای فرهنگی را مشخص می‌کند، مثلاً هنجارهایی برای اثرکردن بر ما یا شکل‌دادن ما کاملاً بی‌آنکه بدانیم. پس قبل از طرح هر پرسشی در باب اینکه آیا ما با خواسته‌های فرهنگ منطبق هستیم یا نه یا از قوانینی که به لحاظ فرهنگی مقرر شده‌اند پیروی می‌کنیم یا نه، در میان شبکه‌ای از هنجارها و قوانین قرار گرفته‌ایم که هرگز آنها را انتخاب نکرده‌ایم و قدرت آنها بر ما در هر زمان معینی فقط تا اندازه‌ای بیان‌کردنی است. در بخش «نظم اخلاقی» یا حیات اخلاقی هگل خاطر نشان می‌سازد که در گفتار و تکین را (I) «از طریق گفتار است که هر یک از ما به وجود می‌آییم و آن گفتار نوعی کنش است که «من» در جهان مستقر می‌سازد. اما او استدلال می‌کند که این گفتار «به این صورت به وجود می‌آید تا برای است... تجلی‌اش نیز به (I) «دیگران وجود داشته باشد... زبان... به‌تنهایی بیانگر «من»، خود «من» یکباره برون‌سازی و محوشدن این «من» خاص است... (این تأثیر است، شنیده می‌شود یا درک می‌شود، [و بدین‌سان به زندگی دیگران منتقل می‌شود...])، محوشدنش جاودانه‌شدنش است...». در اینجا درمی‌یابیم که هر اعلان هویتی بیانیه‌ای است که خطاب به دیگران و برای دیگران ارائه می‌شود و مخاطب بالفعل یا بالقوه آن بخشی از خود اعلان است. هیچ‌کس برای هوا هویتی قائل نیست، مگر آنکه تصور شود آن هوا به‌مثابه نفسی است که دیگری دریافتش می‌کند. به عبارت دیگر، حتی خودارجاعی‌ترین و تک‌گویانه‌ترین کنش‌های زبانی برای دیگران است، و در دستور زبانی به کار گرفته می‌شود که مشترک است و نشان‌دهنده میل به شنیده‌شدن یا درک‌شدن، بیان‌کردن، یا رسیدن به دیگری است. هر بیانیه هویتی متضمن دیگری است، درون صحنه خطابه رخ می‌دهد، و از این رو در راستای جهانی اجتماعی پیش می‌رود که از هویت فراتر می‌رود.

در شرایط چندزبانگی ترجمه تنها راه ممکن برای عبور زبان از مرزهای ملی و سرزمینی یا برای خود ملت است که ناهمگونی داخلی خود را بپذیرد. ترجمه کردوکاری است که به دنبال پل‌زدن میان یک زبان و زبان دیگر است، اما ترجمه همچنین در پی پذیرفتن فضاها و همپوشان و در حال دگرگونی حیات اخلاقی است. مهمان‌نوازی به‌مثابه اخلاق و کردوکاری سیاسی مهم است، اما دست از ایده میزبان و مهمان نیز بر نمی‌دارد.

یک جامعه به‌راستی چندزبانه و چندفرهنگی جامعه‌ای است که در آن همین ناهمگونی باهمبودگی را تعریف می‌کند. اگر برای بازشناسی دیگری بدون زبانی که تسهیل‌گر و میانجی آن بازشناسی شود راهی نباشد و فرد احساس کند که فقط در زبان و از طریق زبانی که با آن حرف می‌زند بازشناخته می‌شود، آنگاه بایست درک جدیدی از بازشناسی را در خلال خود ترجمه یافت. این بدان معنا نیست که همگان با زبان اختصاصی خودشان از هم جدا شده‌اند؛ بلکه، زبان‌ها در جمع مهم‌اند تا مفهوم جامعه را پدیدار کنند، آن هم جامعه‌ای که امروز مهاجرت، جابه‌جایی و چندزبانگی مرا برای همیشه دگرگون کرده است. در این صورت ترجمه هم

ابزار و هم هدفِ بازشناسی دوجانبه می‌شود. ترجمه نمی‌تواند خیابانی یک‌طرفه باشد و زبان‌های خارجی را در زبان ملی یا در زبان مسلط ادغام کند. ترجمهٔ یک اثر یا یک گفت‌وگو به یک زبان می‌تواند زبانی را متحول سازد که اکنون زبان خارجی را به‌منزلهٔ بخشی از خود در خود جای داده است؛ تمایز میان آنچه خارجی است و آنچه متعلق است در جریان خود ترجمه متحول می‌گردد. و ترجمه مؤلفه‌هایی را در زبان آشکار می‌سازد که در زبان دیگری طنین‌انداز می‌شود، یک فضای قرابت سببی پدیدار می‌گردد که در زبان‌ها جانی تازه می‌دمد و به واژه‌سازی نو و نحو و نظم جدید می‌انجامد. همان اندازه که مهم است زبان آلمانی حفظ شود، مهم است که زبان آلمانی را در زندگی معاصرش رها سازیم تا بتواند در تاریخ زندگی کند، با اتصالاتش به زبان‌های دیگر متحول گردد و مرهون خارج و خارجی شود.

حق با هگل بود که فرایند بازشناسی کسانی را که بازشناخته می‌شوند متحول می‌سازد. ما برای آن چیزی که هستیم و برای زبانی که با آن سخن می‌گوییم بازشناخته می‌شویم، اما در جریان بازشناخته‌شدن به‌واسطهٔ همین فرایند نیز متحول می‌شویم: ما متفاوت می‌شویم و از راه ترجمه‌ای درونی رفته رفته به اجتماعی گسترده‌تر تعلق می‌یابیم، اجتماعی که نه با مرز ملی‌اش و نه به‌واقع با زبان ملی‌اش تعریف می‌شود. بی‌تردید هگل در اینجا با من مخالف است. اما بسا که با خواندن هگل اکنون بتوان دربارۀ کردوکار ترجمه در چارچوب کلامی چندزبانه به‌منزلهٔ کردوکار معاصرِ بازشناسی اندیشید. من از هگل درمی‌گذرم، اما این بدان معناست که او نقطهٔ عزیمتی است برای آن چیزی که بدان می‌اندیشم، اما همچنین او اندیشمندی است که ناگزیرم ترکش کنم تا به اندیشیدن دربارۀ شرایط خودم ادامه دهم. آنچه من از هگل هنوز می‌گیرم بینش او دربارۀ رویارویی با تفاوت، ستیزه‌جویی بالقوه، ممنوعیت خشونت، وضعیت و کمال مطلوب و ابستگی متقابل و چالش اندیشیدن فراتر از دولت-ملت و مرزهای بستهٔ آن است. هگل کمک می‌کند در زمان‌هایی که نمی‌دانم چطور بگویم چه زمانه‌ای است، یا نمی‌دانم چطور یک جهت‌گیری مکانمند و زمانمند واضح درون جهان سیاسی اتخاذ کنم راه خود را پیدا کنم. او به ما نشان می‌دهد که چگونه بالقوگی ارتکاب به خشونت از دو طریق دفع می‌شود، یکی از طریق تصدیق اینکه زندگی یک فرد به زندگی فرد دیگری به‌تمامی پیوند خورده و دیگر از طریق تصدیق اینکه انقیاد و طرد راهبردی نیست که برای احیای مفهوم از دست‌رفتهٔ وحدت ملی کارگر افتد. این ناهمگونی که روی داده ما را در آستانهٔ ترجمه مستقر می‌کند، یعنی جایی که مرزهای زبان متخلخل می‌شود و حاکی از مجالی برای دگرگون‌شدن با آن چیزی است که خارجی است. [10]

این امر زبانی را که با آن سخن می‌گوییم از بین نمی‌برد، بلکه جهانی‌بودنش را احیا می‌کند. بله ما افرادی، اما مجبور نیستیم از شکلی از فردگرایی پیروی کنیم که منجر به آنومی و انزوا می‌شود. ما می‌توانیم در تفاوت‌هایمان گردهم‌آییم و می‌آییم تا شرایط زندگی قابل زیستن را حفظ کنیم: محیط زیست، مراقبت‌های پزشکی، آزادی حرکت و بیان، برابری اقتصادی و نپذیرفتن بهره‌کشی و بی‌ثباتی مداوم. خطوطی که برای متمایز کردن خود از دیگران ترسیم می‌کنیم، ممکن است در ابتدا شرط بقا به نظر برسد. اما کسانی را که با ترسیم چنین خطوطی کنار می‌گذاریم، در زمرهٔ کسانی‌اند که در غیاب‌شان برای ساختن

آنچه هویت خود می‌نامیم به آنها وابسته‌ایم. فراتر از هویت امکان دگرگونی متقابل است، دگرگونی‌ای که خصومت، چالش ترجمه و امکان بازشناسی دوجانبه را که دگرگون‌کننده و زندگی‌بخش است می‌پذیرد. در این عرصه خبری از هماهنگی نیست بلکه مبارزه‌ای در کار است که در آن یکدیگر را برای یک زندگی دگرگون‌شده و دگرگون‌شونده زنده نگه می‌داریم و یکدیگر را با درک جهانی طبیعی و اجتماعی که به آن وابسته‌ایم و بایستی آن را حفظ کنیم زنده نگه می‌داریم و این مبارزه‌ای است که ارزش ادامه‌دادن دارد. مرزهای بسته کسانی را که داخل مرزها هستند در نسبت با کسانی که پذیرفته نشده‌اند تعریف می‌کند، اما کسانی که در داخل مرزها خارجی تلقی می‌شوند جمعیتی را برمی‌سازند که از داخل پذیرفته نشده‌اند، جمعیتی که با آنها همچون انسان زیادی رفتار می‌شود. هگل ناممکن‌بودن این راهبرد نفی را آشکار می‌سازد، او نشان می‌دهد که راهبرد نفی بهترین راه برای حفظ زندگی نیست. زیرا فقط از طریق تماس با آنچه غیرمنتظره، اختلال‌زا و نویدبخش است قادر به دیدن پیوندهای اجتماعی‌ای می‌شویم که بی آنکه بدانیم ما را به لحاظ اخلاقی محق می‌کنند، البته اگر زیاد دیر نشده باشد. اینها پیوندهایی‌اند که خوب یا بد می‌گذارند که ما در معنایی به‌راستی زنده زندگی کنیم و زنده بمانیم.

Notes:

1. This article first appeared as "Warum Jetzt Hegel Lesen" in Zeitschrift fuer Ideengeschichte, Heft XIV/2 Sommer 2020.
2. Benjamin 2006, p.393.
3. Menke 2020.
4. Hegel 1977, Hegel 1991.
5. Honneth 1996.
6. Morrison 2020.
7. Buber 1971.
8. Mitchell 1988.
9. See Butler 2020.
10. Adorno 1992, pp. 287-291.

BIBLIOGRAPHY

1. Adorno, Theodor 1991 "On the use of foreign words", in Notes on Literature, Vol. 2, New York: Columbia University Press.

2. Benjamin, Walter 2006, "Theses on the Philosophy of History", in Selected Writings Volume 4, 1938-1940, Cambridge, MA: Harvard University Press.
3. Buber, Martin 1971, I and Thou, New York: Free Press.
4. Butler, Judith 2020, The Force of Nonviolence, London/New York: Verso.
5. Hegel, G.W.F 1977, Phenomenology of Spirit, tr. A.V. Miller, Oxford: Clarendon.
6. Hegel, G.W.F 1991, Elements of the Philosophy of Right, tr. Nisbet, Cambridge University Press.
7. Honneth, Axel 1996, The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts, tr. Joel Anderson MIT Press.
8. Menke, Christoph 2020, Critique of Right, Cambridge: Polity.
9. Mitchell, Stephen A. 1988, Relational Concepts in Psychoanalysis, Cambridge, MA: Harvard University Press.
10. Morrison, Toni 2020, The Source of Self Regard, New York: Knopf Doubleday.

[1] self-knowledge

[2] socius

[3] recognition

[4] communitarian

[5] the now

[6] گيومه از مترجم

[7] هگل استعاره جغد مینروا را در دیباچه رساله فلسفه حق آورده است؛ جغد مینروا شباهنگام بال‌هایش را به پرواز می‌گشاید؛ به تعبیری دانایی فقط در پایان جست‌وجو و همیشه پس از ادراک وقایع به وجود می‌آید. هگل فیلسوف را به جغد مینروا تشبیه می‌کند. جغد مینروا شباهنگام درست هنگامی که روز نشسته و بلندای آن به پایان رسیده به پرواز درمی‌آید. فیلسوف هم از نظر هگل باید همین‌گونه باشد، به این معنا که باید

منتظر بماند تا حوادث خود را آشکار سازد؛ آنگاه این حوادث را به ساحت ذهن و آگاهی وارد کرده و به تأمل در پیشامدها و تفلسف در آنها اقدام کند؛ چنانکه خود هگل همین کار را در مورد انقلاب فرانسه انجام داد. به این ترتیب از نظر هگل، فلسفه نمی‌تواند امری صرفاً انتزاعی، تجربیدی، محض و بریده از تاریخ و حوادث پیرامونی هر عصر باشد. م

[8] disorientation

[9] sociality

[10] Christoph Menke

[11] egos

[12] sensuous form

[13] sensecertainty

[14] Bacchanalian

[15] moment

[16] self-certainty

[17] respect

[18] socius

[19] Axel Honneth

[20] bearing value

[21] Toni Morrison

[22] Self-Regard

[23] relationality

[24] Martin Buber

[25] Gestalten

[26] Winnicott

[27] در اندیشه هگل معنایی دوگانه دارد؛ از یک سو به معنی رفع، نفی و (Aufhebung) آفهبونگ حذف است و از طرف دیگر به معنی حفظ، بالاکشیدن و ارتقا. دیالکتیک هگل را به کمک همین معانی دوگانه می‌توان فهمید. در فرایند نفی دیالکتیکی، یک امر به کلی حذف نمی‌شود بلکه ارتقا می‌یابد و در عین حال همان چیزی که قبلاً بوده نیز حفظ می‌شود. در آفهبونگ هگلی هم برانداختن و نابودکردن وجود دارد، و هم محافظت‌کردن و نجات‌دادن. از این رو، به زعم هگل روح از ابتدا به طور ناقص، انتزاعی و بالقوه در جهان حضور دارد و در سیر دیالکتیکی تکوین روح، هر مرحله از دل مرحله قبل بیرون آمده اما مرحله قبل را به کلی از بین نمی‌برد بلکه بخش‌هایی از آن را حفظ می‌کند که بهره‌ای از حقیقت و قابلیت

رستگار شدن دارد و در وضعیت جدید آن را تعالی می‌بخشد. آفهبونگ در زبان فارسی «رفع» هم ترجمه شده است. م

[28] به معنی «نباید بکشی» یا «قتل نکن» یکی از ده فرمان در کتاب (Thou Shalt Not Kill) فرمان مقدس عبری است که برای یهودیان و مسیحیان الزامی اخلاقی به شمار می‌رود. م

[29] expression

[30] labor

[31] phenomenal world

[32] Asceticism

منبع تزه‌های یازدهم