

**"Desire," "Other," and "Work"**  
**The Emergence of a Different Meaning of Objectivity**  
**in "*Phenomenology of Spirit*"**

**Mohammad Hadi Mohammadi\***

**Ali Asghar Mosleh\*\***

**Abstract**

The issue of recognizing external objects in modern philosophy, especially with the denial of the distinction between primary and secondary qualities, has become a fundamental problem. In this context, Kant, in his transcendental idealism, sought to explain external objects based on the necessary unity of consciousness; for him, the object is the product of the self-consciousness's determination of sensory data. Concepts and categories of understanding serve as expressions of this unity of self-consciousness, acting as a formal judgment that is applied to the diverse material of the senses and provides representational objects in experience. However, Hegel, in his "*Phenomenology of Spirit*" offered a different explanation of how objectivity is constituted, not based on reliance on sensory data. He initially critiqued Kant's transcendental self-consciousness, explaining that the relationship between self-consciousness and the world is not immediate but is mediated through "Desire" and ultimately through the "Other." This article aims to examine how "Desire" signifies self-consciousness and then, through it, the essential role of the "Other" in the formation of self-consciousness. Finally, by providing an analysis of the dialectic of

\* PhD Candidate in Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding Author),  
mohamadihadi136@gmail.com

\*\* Professor, Department of Philosophy, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh  
Tabataba'i University, Tehran, Iran, aamosleh@yahoo.com

Date received: 30/08/2025, Date of acceptance: 06/01/2026



master and slave, it will demonstrate how the concept of "Work" in the slave plays a key role in the constitution of objectivity in Hegelian idealism through the subject's objectification of its content and its recognition by the "Other."

**Keywords:** Desire, Hegel, Objectivity, Phenomenology of Spirit, Self-consciousness, The Other, Work.

### **Introduction**

The problem of objectivity and the possibility of cognition of external objects constitutes one of the most fundamental challenges of modern philosophy. This problem became particularly acute after the collapse of the distinction between primary and secondary qualities and the consequent weakening of the possibility of a direct correspondence between consciousness and the external world. Within this context, Kant's transcendental idealism sought to preserve the necessity and universality of objective knowledge by grounding objectivity in the a priori unity of self-consciousness. By denying any immediate access to the thing in itself, Kant understood objectivity as the result of the transcendental self-consciousness's determination of the manifold of sensible intuition, and he conceived the categories of the understanding as the a priori conditions of the possibility of experience. Nevertheless, Kant's account of objectivity, insofar as it relies on a merely formal and contentless unity, became the target of sustained criticism, most notably by Hegel. The present article undertakes a critical reconstruction of Hegel's alternative account of objectivity as developed in the "Phenomenology of Spirit", and argues that Hegel fundamentally transforms the concept of objectivity from a purely epistemological and formal notion into one that is historical, intersubjective, and practical. The central question guiding the analysis is how objectivity becomes possible in Hegel's system and what role the concepts of "Desire," "The Other," and, above all, "Work" play in its constitution.

### **Materials & Methods**

Methodologically, the article adopts an analytical and interpretive approach, grounded in a close conceptual reading of the sections on consciousness and self-consciousness in the "Phenomenology of Spirit". It begins by reconstructing the Kantian framework of objectivity, with particular emphasis on the transcendental

deduction and the function of the unity of apperception, in order to clarify the background against which Hegel's critique is formulated.

### **Discussion & Result**

Hegel, while accepting that unity is a necessary condition of experience, rejects the Kantian view that such unity is an a priori, purely formal, and presupposed structure. Instead, he conceives unity as the result of a dialectical process that is mediated and achieved. A central thesis of the article is that, for Hegel, the relation between self-consciousness and the world is never immediate. Rather, it is mediated through desire and, ultimately, through the relation to another self-consciousness. Self-consciousness initially appears as desire, striving to attain certainty of itself by negating otherness and reducing the world to an object of its own satisfaction. This attempt, however, necessarily fails, since the negation of "The Other" simultaneously reveals self-consciousness's dependence on that very "Other". Consequently, self-consciousness can achieve fulfillment only in relation to another self-consciousness and through a process of recognition. This dynamic is articulated most clearly in the dialectic of master and slave. The article demonstrates that although the master initially appears as an independent self-consciousness and the slave as a dependent one, this asymmetry is fundamentally reversed through the experiences of fear and work. Fear of death turns the slave's consciousness inward and deepens its self-relation, while work—understood as disciplined, purposive, and delayed activity—enables the objectification of the slave's inner capacities and intentions. The article's key finding is that it is in the slave's work that a distinctively Hegelian meaning of objectivity first emerges. Work is not merely the transformation of natural objects; rather, it is a process through which self-consciousness externalizes and embodies its inner content—its aims, values, and ideas—in the external world. The product of work is thus an object that is both objectively real and a manifestation of the subject's self-consciousness. In this way, objectivity is no longer conceived merely as the subsumption of sensible data under a priori concepts, but as the objective embodiment of self-consciousness in a shared world that is available for recognition by others. The article further argues that this point marks the fundamental difference between Kantian and Hegelian objectivity. Whereas Kantian objectivity rests on a formal unity of self-consciousness and remains largely confined to the domain of nature, Hegelian objectivity arises from practical, historical, and intersubjective processes and extends into the realm of

spirit, culture, and human life. From this perspective, work is not simply an economic or physical activity, but a central epistemological and ontological category through which objectivity is constituted within idealism.

### Conclusion

In conclusion, the article maintains that by rejecting the Kantian notion of the thing in itself and any external anchor for reality, Hegel is compelled to ground objectivity entirely within self-consciousness. However, this grounding cannot be achieved by an isolated or purely theoretical self-consciousness. Objectivity becomes possible only through practical objectification and through recognition by the “Other”. The slave’s work thus provides a paradigmatic model for understanding how objectivity is realized in human life: as the outcome of action, historical development, and mutual recognition. This reconceptualization of objectivity opens the way for a conception of objective human sciences beyond the Kantian framework and underscores Hegel’s pivotal role in redefining the relation between subject and object.

### Bibliography

- Stern, Robert. *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. Translated into Persian by Mohammad Mehdi Ardabili and Seyyed Mohammad Javad Seyyedi. 3rd ed. Tehran: Ghoghnoos Publishing, 2017. (In Persian)
- Berkeley, George. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Translated into Persian by Yahya Mahdavi. Tehran, 1966. (In Persian)
- Beiser, Frederick C. *Hegel*. Translated into Persian by Seyyed Masoud Hosseini. 3rd ed. Tehran: Ghoghnoos Publishing, 2017. (In Persian)
- Pinkard, Terry. *German Philosophy 1760–1860: The Legacy of Idealism*. Translated into Persian by Neda Ghatrouyi. 2nd ed. Tehran: Ghoghnoos Publishing, 2016. (In Persian)
- Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. Translated into Persian by Ahmad Ahmadi. 10th ed. Tehran: SAMT Publications, 2012. (In Persian)
- Deleuze, Gilles. *Kant’s Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*. Translated into Persian by Asghar Va’ezi. 2nd ed. Tehran: Nashr-e Ney, 2010. (In Persian)
- Talebzadeh, Hamid. *The Becoming of Dialectical Idealism: A Dialogue between Hegel and Muslim Philosophers*. 1st ed. Tehran: Hermes Publishing, 2017. (In Persian)
- Fichte, Johann Gottlieb. *The Foundations of the Entire Science of Knowledge*. Translated into Persian by Seyyed Masoud Hosseini. Tehran: Hekmat Publishing, 2016. (In Persian)
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated into Persian by Behrouz Nazari. 3rd ed. Tehran: Ghoghnoos Publishing, 2017. (In Persian)

## 145 Abstract

- Kant, Immanuel. *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Present Itself as a Science*. Translated into Persian by Gholam-Ali Haddad Adel. 6th ed. Tehran: University Publishing Center, 2015. (In Persian)
- Gadamer, Hans-Georg. *Hegel's Dialectic*. Translated into Persian by Pegah Mosleh. 2nd ed. Tehran: Elmi-Farhangi Publishing, 2017. (In Persian)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of Spirit*. Translated into Persian by Seyyed Masoud Hosseini and Mohammad Mehdi Ardabili. 1st ed. Tehran: Nashr-e Ney, 2020. (In Persian)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, Part One: Logic*. Translated into Persian by Hassan Mortazavi. 2nd ed. Tehran: Lahita Publishing, 2017. (In Persian)
- Berkeley, George (1988), *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, London, Penguin.
- Fichte, J. G. (1982), *Science of Knowledge (Wissenschaftslehre)*. Translated by: P. Heath and J. Lachs, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. (2018), *Phenomenology of Spirit*, Translated by: Terry Pinkard, Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. (1968), *Gesammelte Werke*. Ed. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Felix Meiner, 1968
- Hegel, G. W. (1975a), *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, translated by T. M. Knox, 2 Volumes, Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. (1975b), *Lectures on the philosophy of World History; Introduction: Reason in History*, translated by H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. (1977), *Phenomenology of Spirit*. Tr. A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. (1991), *The Encyclopaedia Logic*, Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences, Translated by: T. F. Geraets, W. A. Suchting, and H. S. Harris, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Hegel, G. W. (2010), *the Science of Logic*, Translated by: George Di Giovanni, Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (1988), *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Translated by: Parvis Emad & Kenneth Maly, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (1997), *Kant and the Problem of Metaphysics*, Translated by: Richard Taft, Indiana University Press.
- Kain, Philip J. (2005), *Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit*, State University of New York Press.
- Kant, Immanuel (1998), *Critique of Pure Reason*, Translated by: Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.

- Kojève, Alexander (1969), *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the phenomenology of spirit*, assembled by Raymond Queneau, ed. Allen Bloom, trans. James Nichols, Cornell University Press.
- Lock, John (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press.
- Pinkard, Terry (2023), *Hegel's Phenomenology of Spirit; A Guide*, Oxford University Press.
- Pippin, Robert (1989), *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, Robert (2011), *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton University Press.

## «میل»، «دیگری» و «کار»؛

### پیدایش معنای متفاوت ابژکتیویته در "پدیدارشناسی روح"<sup>۱</sup>

محمد هادی محمدی\*

علی اصغر مصلح\*\*

#### چکیده

مسئله شناخت اشیاء خارجی در فلسفه‌ی مدرن، به‌خصوص با نفی تفکیک کیفیات اولیه و ثانویه، به معضلی اساسی تبدیل شد. در این میان کانت در ایدئالیسم استعلایی خود کوشید ابژه خارجی را براساس وحدت ضروری آگاهی توضیح دهد؛ از نظر او ابژه، محصول تعیین‌بخشی خودآگاهی استعلایی به داده‌های حواس است. مفاهیم و مقولات فاهمه به‌مثابه بیان‌های این وحدت خودآگاهی، حکم صورتی را دارند که بر ماده متکثر حواس اطلاق می‌شود و ابژه‌های بازنمایی را در تجربه به دست می‌دهد. اما هگل در "پدیدارشناسی روح" تبیین متفاوتی از چگونگی تکوین ابژکتیویته آن هم نه بر اساس اتکا به داده‌های حواس، ارائه نمود. او با نقد خودآگاهی استعلایی کانت، توضیح داد که رابطه‌ی خودآگاهی با جهان امری بیواسطه نیست، بلکه توسط «میل» ورزی و درنهایت از طریق «دیگری» وساطت می‌شود. این مقاله درصدد است با بررسی چگونگی دلالت «میل» بر خودآگاهی و سپس از طریق آن، نقش اساسی «دیگری» در تکوین خودآگاهی، درنهایت با ارائه تحلیلی از دیالکتیک ارباب و بنده نشان دهد چگونه مفهوم «کار» در بنده، نقش کلیدی در تقویم ابژکتیویته در ایدئالیسم هگل از طریق عینیت‌بخشی سوژه به محتوای خود و به رسمیت شناسی آن توسط «دیگری» ایفا می‌کند.

\* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،  
mohamadihadi136@gmail.com

\*\* استاد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران،  
aamosleh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶



**کلیدواژه‌ها:** خودآگاهی، ابژکتیویته، میل، دیگری، کار، پدیدارشناسی روح، هگل.

## ۱. مقدمه

مسئله ابژکتیویته در کانت ریشه در چالشی دارد که نسبت به خارجیت اشیاء و چگونگی شناخت آن‌ها در فلسفه‌ی مدرن پدید آمد. دکارت در ایدئالیسم ظنی خود (تعبیری که کانت برای دکارت به کار می‌برد) وجود اشیاء یا ابژه‌ها در مکان بیرون از ما (خارج از ما) را به دلیل بی‌اعتمادی به حواس مورد شک و تردید قرار داد و تنها به وسیله وجود خدایی که فریب‌کار نیست، توانست وجود آن‌ها را اثبات کند. (دکارت، ۱۳۹۶: ۱۱۲) پس از دکارت در پی تحولاتی که در علوم جدید پدید آمده و به فلسفه نیز راه یافته بود، تمایزی میان کیفیات اولیه و کیفیات ثانویه شکل گرفت و براساس آن بعضی از ویژگی‌هایی که پیش از این به خود اشیاء خارجی نسبت داده می‌شد از آن‌ها سلب شده و به حالات ادراک ما از اشیاء مربوط شدند؛ حرارت، رنگ، طعم و نظایر آن‌ها از جمله این ویژگی‌هاست. در مقابل اوصافی مثل امتداد، شکل و نفوذناپذیری، کیفیات اولیه و مربوط به خود اجسام دانسته شد. (Lock, 1975, 1, 9,8) کیفیات اولیه از جسم جدا نمی‌شوند و ادراک مطابق با آن‌هاست و آن‌گونه که در واقع هستند به ذهن متبادر می‌شوند. به همین دلیل کیفیات اولیه نقطه اتصال آگاهی به جهان خارج بودند و ضامن ضرورت و کلیت در شناخت از ابژه‌های خارجی محسوب می‌شدند. اما دیری نپایید که بارکلی این تفکیک میان کیفیات اولیه و ثانویه را از میان برداشت و بیان کرد امتداد، شکل و حرکت، منتزع و جدا از سایر کیفیات غیر قابل تصور است؛ پس این کیفیات را نیز باید در همان‌جا که کیفیات محسوس دیگر وجود دارند، یعنی در ذهن جستجو کرد و نه در جایی دیگر. (بارکلی، ۱۳۴۵: ۱۰) با رد تمایز کیفیات اولیه و ثانویه، پیوند میان ذهن و خارج به‌طور کامل از هم گسیخت و دیگر وجهی برای آگاهی مطابقی و ادراک ضرورت در نسبت با ابژه‌های خارجی باقی نماند؛ چراکه اکنون امری خارج از ذهن وجود نداشت که ضرورت خود را به ادراک ما، به‌مثابه آگاهی از ابژه‌ای خارجی، تحمیل کند. ایده‌آلیسم بارکلی با نفی هرگونه مطابقت آگاهی با اشیاء خارجی، در نهایت به نفی ضرورت از آگاهی منتهی شد و آگاهی را به احوالی کاملاً سوبژکتیو تقلیل داد. این چیزی بود که کانت به‌هیچ‌وجه حاضر به پذیرش آن نبود و تلاش برای احیای ضرورت آگاهی در نسبت با ابژه (ابژکتیویسم) را وجهه همت خود قرار داد. البته کانت در نفی تمایز کیفیات اولیه و ثانویه با بارکلی هم‌سخن است و معتقد است که ما

«میل»، «دیگری» و «کار»؛ ... (محمد هادی محمدی و علی اصغر صلح) ۱۴۹

از این که برابریستای های حواس واقعاً و فی حدنفسه چیستند، هیچ نمی دانیم. ما فقط ظهورات آن ها یعنی باز نمودهایی را که از تأثیر آن ها بر حواس ما پدید می آید می شناسیم و همین باز نمودها را اجسام خارجی می نامیم. (کانت، ۱۳۹۶: ۱۲۶) بنابراین چالش کانت این است که در عین حالی که آگاهی بی واسطه از شیء فی نفسه را منتفی می داند درصدد است ضرورت و کلیت آگاهی را حفظ کند؛ به عبارت دیگر اگر از نظر کانت، من اندیشنده صرفاً با باز نمود های خود مواجه است و به هر کجا که دست بیازد، چیزی جز باز نمود تازه ای نصیبش نمی شود و واقعیتی فراتر از این باز نمودها یعنی اشیاء فی نفسه را به چنگ نمی آورد، در این صورت چگونه می توان سخن از آگاهی از ابژه ها آن هم به نحو ضروری و کلی به میان آورد؟ چه چیزی ضرورت و دلخواهی نبودن را به آگاهی ما در نسبت به ابژه ها تحمیل می کند؟

پاسخ کانت به این پرسش ها، در رجوع به نحوه تعین «من می اندیشم» نهفته است. او از «من می اندیشم» دکارتی فراتر رفت؛ از نظر کانت نحوه تعین یافتن من به گونه ای است که در ضمن آن هر گونه برابریستایی تنها باید در ذیل نسبت یافتن با من بتواند خود را به دست دهد یا به تعبیر کانت به مثابه نمود بتواند عرضه شود. به عبارت دیگر در خلال این تعین یافتگی من است که ابژکتیویته ابژه یعنی طبیعت به مثابه کل اشیاء و آنچه در برابر ماست و با آن در تجربه مواجه هستیم، تقویم می شود. این ویژگی من که هر گونه ابژه باید در ذیل نسبت یافتن با آن و در ضمن تعین بخشی آن، متعین شود، همان ویژگی استعلایی بودن است. استعلایی، نحوه تعین «من می اندیشم» در کانت را بیان می کند. مراد کانت از ویژگی استعلایی نوعی فراروی «من می اندیشم» از ساحت آن چیزی است که این «من» تجربه می کند؛ فراتر رفتنی که البته از تجربه ی حسی جدا نمی شود و به مثابه شرط امکان آن، همواره همراه و ملازم آنست. در این فراتر رفتن «من می اندیشم» فضایی در پیش روی خود نگاه می دارد که تنها در درون این فضا است که امکان این که چیزی رویاروی ما قرار گیرد و به مثابه برابریستاده خودش را عرضه کند، وجود دارد. این نگاه داشتن چنین فضایی و بنا نهادن آن در پیش روی خود که امکان برابریستای تنها منوط به آنست، همان ویژگی استعلا است. (Heidegger, 1997, 56)

کانت به خوبی درمی یابد که این بنا نهادن فضای امکان عرضه برابریستاها در مقابل ما، امری ماقبل تجربی و پیشینی است و بر داده شدگی ابژه ها به ما تقدم دارد؛ چرا که تا این فضا که خصلت استعلایی «من» آن را ایجاد می کند وجود نداشته باشد، هیچ چیزی به مثابه

برابری است امکان عرضه شدن به من را ندارد. به همین جهت کانت استعلایی را این‌گونه تعریف می‌کند: همه شناخت‌هایی را که نه به ابژه‌ها بلکه فقط به مفاهیم پیشینی ما از ابژه‌ها به‌طور عام می‌پردازند، استعلایی می‌نامم (CPR, A12/B25) کانت درصدد است نشان دهد که من می‌اندیشم درضمن متعین شدن، هم‌زمان به تجارب و ابژه‌های تجربه نیز تعین می‌بخشد و این تعین بخشی تنها از طریق یک رویکرد پیشینی (a priori) نسبت به تجربه ممکن است. (پینکارد، ۱۳۹۵: ۴۸) این «من می‌اندیشم» همان سوژه استعلایی است که مجمع جمیع شرایطی است که فقط تحت آن‌ها ابژه‌های تجربه ممکن می‌شود؛ سوژه استعلایی مقوم ابژکتیویته‌ی ابژه است. این شروط ابژکتیویته، شروطی پیشینی است و هرگونه تعین یافتگی تجربه به‌طور کلی را متکفل است. ساحت استعلایی سوژه، ساحت تفکر محض است که به نحو کاملاً پیشینی به ابژه‌ها می‌اندیشد. کانت می‌گوید در این ساحت مفاهیمی وجود دارند که نه منشأ تجربی دارند و نه حسی ولی به نحوی پیشینی به ابژه‌های تجربه مربوط می‌شوند. (CPR, A58/B81) از سوی دیگر همین ساحت استعلایی، پایگاه ابتدای احکام تألیفی پیشینی است؛ یعنی همان احکامی که کانت به دنبال تبیین چگونگی امکان آن‌هاست و معتقد است بدون وجود آن‌ها، شناخت ضروری و کلی ممکن نمی‌شود. (CPR, A9/B13)

## ۲. استنتاج استعلایی و تبیین شرایط امکان ابژکتیویته

اما ساحت استعلایی شناخت چگونه ممکن است؟ چگونه ممکن است مفاهیمی که تماماً پیشینی و مستقل از تجربه هستند، درعین حال مرتبط با ابژه‌های تجربه باشند؟ مهمتر اینکه چگونه این ویژگی استعلایی سوژه، ضرورت و کلیت آگاهی را در نسبت با ابژه‌ها تأمین می‌کند؟ از آنجا که سوژه استعلایی آن چیزی است که ابژه‌های تجربه را امکان پذیر می‌کند بنابراین پرسش از چگونگی ویژگی استعلایی سوژه، در واقع پرسش از امکان ابژکتیویته ابژه است؟

کانت پاسخ این سؤال را با اثبات این ادعا می‌دهد که اساساً مفاهیم پیشینی، شروطی متقدمی هستند که فقط تحت آن‌ها چیزی به‌عنوان ابژه به‌طور عام تصور می‌شود و هر نوع شناخت تجربی از ابژه‌ها ضرورتاً باید با این نوع مفاهیم تطبیق کند؛ «بدون پیش فرض گرفتن آن‌ها هیچ چیز به‌مثابه ابژه تجربه، ممکن نیست.» (CPR, A93/B126)

«میل»، «دیگری» و «کار»؛ ... (محمد هادی محمدی و علی اصغر مصلح) ۱۵۱

مسیری که کانت برای توجیه این ادعای اخیر در بخش استنتاج استعلایی طی می‌کند به این صورت است که نشان دهد شرایط سوژه استعلایی به‌مثابه فاعل شناسای خودآگاه در فرایند شناختن، همان شرایط ممکن شدن ابژه‌های تجربه است. (پینکارد، ۱۳۹۵، ۴۳) اما استدلال کانت برای اثبات این ادعا (البته تا آنجا که با اهداف این پژوهش مرتبط است) بدین صورت است:

کانت معتقد است وحدت ابژه‌ها مسلماً از خود ابژه‌ها نمی‌تواند ناشی شده باشد. چراکه ما در داده‌های شهود حسی فقط با کثرت بازنمایی‌های خود سروکار داریم و خارج از دایره آگاهی خود، چیزی نداریم که بتوانیم به‌عنوان ابژه شناخت، در مقابل آن قرار دهیم. (CPR, B131) از طرف دیگر تصور ما از نسبت هر شناختی با ابژه‌اش، هرگونه تعیین یافتن شناخت‌های ما به نحو گزاره و دلخواهی را رد می‌کند؛ چراکه این شناخت‌ها اگر قرار است به یک ابژه مربوط باشند، باید با یکدیگر توافق داشته باشند. یعنی باید چنان وحدت و ضرورتی داشته باشند که مفهوم یک ابژه را تشکیل دهد. (CPR, A104) پس وجود یک وحدت در رابطه شناخت با ابژه‌اش ضرورت دارد. این وحدت، یک وحدت ضروری پیشینی است که شرط امکان ابژه‌های تجربه (ابژه‌ی بازنمایی‌ها) است و از تجربه نمی‌تواند به دست آید. کانت می‌گوید این ضرورت تنها می‌تواند توسط قوه خودانگیختگی خودمان تأمین شود:

مبنای هر نوع ضرورتی همواره شرطی استعلایی است. بنابراین باید یک مبنای استعلایی برای وحدت آگاهی در ترکیب کثرت شهودهای ما و بدین طریق، همچنین مفاهیم ابژه‌ها به‌طور عام و در نتیجه، همچنین تمام ابژه‌های تجربه وجود داشته باشد، بدون این مبنای استعلایی تصور هر ابژه‌ای برای شهودهایمان غیرممکن خواهد بود؛ زیرا این ابژه صرفاً آن چیزی است که مفهوم [ابژه به‌طور عام] برای آن این نوع ضرورت ترکیبی را بیان می‌کند. (CPR, A106)

پس آن وحدت ضروری که یک ابژه ایجاب می‌کند ناشی از امری ورای آگاهی نیست بلکه تنها وحدت صوری آگاهی در ترکیب کثرت بازنمایی‌ها است. (CPR, A105)

اما این مبنای استعلایی برای ضرورت بخشی آگاهی چیست؟ پاسخ مهم کانت چنین است که اگر سوژه اندیشنده واحدی نباشد که در تمام تجربه‌های ادراکی خود، وحدتش را حفظ کند، یعنی همه این تجربه‌ها، تجربه‌های متعلق به این سوژه باشد، در این صورت

وحدت تجربه ممکن نیست. کانت این مطلب را به صورت لزوم همراهی گزاره «من می‌اندیشم» با تمام بازنمایی‌های من بیان می‌کند؛

«من می‌اندیشم» باید بتواند با همه بازنمایی‌های من ملازمت داشته باشد زیرا در غیر این صورت چیزی در من بازنمایی می‌شود که به هیچ وجه نمی‌تواند به تصور درآید؛ و این دقیقاً به آن معناست که چنین بازنمایی‌ای غیرممکن است، یا حداقل برای من هیچ واقعیتی ندارد. (CPR, B123)

پس «من می‌اندیشم» باید بتواند با همه بازنمایی‌های من همراه باشد تا آن بازنمایی، بازنمایی من باشد. کانت بازنمایی «من می‌اندیشم» را وقوف نفسانی محض (pure apperception) می‌نامد. (Ibid) این رابطه هر بازنمایی با «من می‌اندیشم» است، که می‌تواند همه بازنمایی‌ها را به مثابه بازنمایی‌های من (از آن من)، در یک تجربه واحد جای دهد.

آن مبنای استعلایی برای وحدت ضروری آگاهی، که ضمناً شرط امکان ابژه‌های تجربه نیز هست، چیزی جز همین وقوف نفسانی استعلایی یا خودآگاهی استعلایی نیست؛ چراکه این وقوف نفسانی استعلایی شرط امکان بازنمایی به مثابه بازنمایی من است. و از آن جا که مفهوم ابژه تجربه به طور کلی، از چیزی به جز وحدت بازنمایی‌های معطوف به آن ابژه، حاصل نشده است و نیز چون هرگونه پیوند و وحدتی در بین بازنمودها مشروط است به ایجاد آن پیوند و وحدت توسط من استعلایی تا از آن طریق «من می‌اندیشم» واحدی بتواند با آن بازنمایی‌ها همراهی کند و آن بازنمایی‌ها به مثابه بازنمایی‌های متعلق به من و مربوط به یک تجربه واحد پذیرفته شوند، بنابراین شرط امکان ابژه‌های تجربه با شرط وحدت خودآگاهی استعلایی سوژه تجربه که هم‌زمان شرط وحدت خود تجربه به طور عام نیز هست، گره خورده است. نتیجه این استدلال را کانت در فقره مهمی به این صورت بیان می‌کند: «شرایط پیشینی یک تجربه ممکن به طور عام، هم‌زمان شروط امکان ابژه‌های تجربه هستند.» (CPR, A111) و این شرایط پیشینی همان شرایط سوژه استعلایی است.

بنابراین وحدت وقوف نفسانی استعلایی به مثابه شرط امکان تجربه به طور عام است که وحدت ابژکتیو شناخت را در نسبت با یک ابژه تأمین می‌کند. اگر در تجربه‌های ما ابژه‌هایی وجود دارند که شناخت‌ها معطوف به آن است، این تنها ذیل شروط وحدت خودآگاهی سوژه استعلایی ممکن است. نمودها باید به نحو پیشینی تابع شروط وحدت تمام و کمال خودآگاهی (وحدت وقوف نفسانی) قرار بگیرند تا بتوانند به یک ابژه مرتبط باشند. وقوف

«میل»، «دیگری» و «کار»؛ ... (محمد هادی محمدی و علی اصغر مصلح) ۱۵۳

نفسانی استعلایی یا همان من استعلایی شرط لازم ابژکتیویته شناخت است. مقولات فاهمه به‌مثابه مفاهیمی که به همه ابژه‌های ممکن تجربه می‌توانند اطلاق شوند و تمامیت تجربه ممکن را معنادار می‌کنند، در واقع، محمولات ابژه به‌طور کلی هستند. ((CPR, A111 از آنجا که امکان ابژه‌های تجربه مشروط به وحدت خودآگاهی است، پس مقولات در واقع بیان‌های این وحدت خودآگاهی هستند. (دلوز، ۱۳۸۹، ۴۴)

مقولات فاهمه به‌مثابه محمولات ابژه به‌طور کلی، همان شرایطی هستند که ابژکتیویته را تأمین می‌کنند. این مقولات با اطلاق خود بر داده‌های شهود حسی، آگاهی را از حالتی صرفاً سوژکتیو و فاقد ضرورت از ابژه، به شناختی ابژکتیو همراه با ضرورت و کلیت، مبدل می‌سازند. کانت در استنتاج استعلایی نشان می‌دهد که مقولات به‌مثابه مفاهیم پیشینی محض فاهمه، شرط امکان هر گونه ابژه در تجربه هستند. شرط آنکه بتوانیم در تجربه خود ابژه‌ای داشته باشیم که متعلق شناخت قرار بگیرد، اطلاق مقولات فاهمه است. بدون اطلاق مقولات وحدتی ضروری در بازنمایی‌ها نخواهیم داشت و صرفاً کثرتی درهم و سوژکتیو مواجه خواهیم بود.

اما اگر از کانت پرسیده شود که وحدت خودآگاهی استعلایی را چگونه باید فهمید؟ او بیان می‌کند که ما از آن کوچک‌ترین اطلاعی نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم. زیرا تمام آگاهی چیزی نیست جز این‌که بازنمایی‌های ما را در ذیل سوژه استعلایی به تفکرات تبدیل کند و ما تنها از طریق نسبت یافتن هر نمودی با سوژه‌ی استعلایی است که می‌توانیم آن را به‌مثابه متعلق آگاهی ادراک کنیم. (CPR, A350) بنابراین خود این سوژه استعلایی به‌مثابه شرط هر گونه آگاهی، هیچ‌گاه به آگاهی در نمی‌آید. این وحدت من استعلایی صرفاً به‌مثابه کارکرد فعالیت ربط دهنده‌گی اش در پیوند دادن و تألیف کثرات شهود حسی قوام می‌یابد و وحدت خاص آن صرفاً مرکز یا کانون این فعالیت به شمار می‌آید. (استرن، ۱۳۹۷: ۶۲)

از همین رو عده‌ای از مفسران وحدت من استعلایی کانت را وحدتی مطلقاً صوری و بی‌رنگ‌ورو و تهی، که از هر واقعیت و محتوایی تهی است تعبیر می‌کنند که صرف یک محل فعالیت تألیفی قلمداد می‌شود و آن را به‌صورت نقطه‌ی بی‌گستره که به‌هم پیوستن شهودات حسی و در نتیجه وحدت ابژه بر آن متمرکز است، تعبیر کرده‌اند. (Stem, 1990: 65 & Pippin, 1989: 72)

کانت خود درباره ابعاد هستی‌شناختی من استعلایی به‌طور کامل سکوت کرده‌است و تنها چیزی که بیان کرده این است که نمی‌توان درباره آن هیچ شناختی به دست آورد؛

چراکه هرگونه شناختی مبتنی بر آن است و آن را باید از پیش مفروض بگیرد. کانت من استعلایی و نقش اساسی آن در آگاهی را اثبات می‌کند اما نمی‌تواند جایگاه هستی‌شناختی آن را توضیح دهد. به بیان دیگر کانت لمّ اثبات من استعلایی را بیان می‌کند اما از توضیح لمّ ثبوت آن ناتوان می‌ماند. (طالب‌زاده، ۱۳۹۶، ۱۸۳) همین سکوت ناموجه کانت است که باعث شد اتهام فرمالیسم ازسوی شارحان و مفسران به او زده شود و انتقادات فراوانی را ازسوی اخلاف کانت به‌خصوص فیشته و درنهایت هگل متوجه خود کند.

### ۳. بازتولید متفاوت مسئله ابژکتیویته در هگل

هگل در فصل آگاهی "پدیدارشناسی روح" درصدد است تا مسئله نقادی کانت را در صورتی متفاوت بازتولید کند؛ از دیدگاه کانت، نکته اساسی‌ای که می‌بایست در خصوص تجربه تبیین شود، چگونگی امکان بازنمایی ابژه به دست سوژه است. در استنتاج استعلایی نشان داده شد که شرط اعلاهی امکان چنین چیزی، وحدت استعلایی ادراک نفسانی است. کانت، همان‌طور که بیان شد، استدلال کرد که برای اینکه یک بازنمود، بازنمودی متعلق به من محسوب شود، من باید به‌طور خودآگاهانه چنین ابژه‌ای را بازنمایی کنم. آنچه من در این فعل بازنمایی انجام می‌دهم، وحدت بخشی به کثرت نمودهاست.. هگل نیز به طرز مشابه درصدد است نشان دهد برای اینکه ابژه‌ای، ابژه تجربه من محسوب شود، من باید بتوانم به آن التفات کنم و به‌عنوان «این ابژه» متمایزش سازم. بر همین منوال، مسئله اصلی از نظر هگل در این نحوه از تمیز دادن، مسئله وحدت/کثرت است؛ یعنی وحدت کثرات حسی. هگل نیز تلاش می‌کند نشان دهد که نمی‌توان وحدت کثرات را، که شرط لازم تجربه است، نتیجه رویدادهای حسی متکثر دانست.

### ۱.۳ خودآگاهی نزد هگل، امری وساطت یافته است

اما شرحی که هگل از این مطلب به دست می‌دهد مبتنی بر این ایده اصلی است که عقل می‌تواند از درون خود و با اتکا به خود، بازنمودهای حسی غیرواضح را واضح سازد و بدین ترتیب منشأ «درونی» تجلیات «بیرونی» ابژه را به دست دهد. (Pippin, 1989: 133) این مطلب باعث می‌شود مسئله ابژکتیویته چنانکه در استنتاج استعلایی کانت تبیین شده بود، مجدداً به نحو دیگری بازسازی شود. هگل می‌خواهد نشان دهد آگاهی هیچ تکیه‌ای بر داده‌شدگی حسی که از آگاهی فراتر می‌رود، هنگامی که به نحو ضروری از مفاهیم

«میل»، «دیگری» و «کار»؛ ... (محمد هادی محمدی و علی اصغر مصلح) ۱۵۵

غیرحسی برای تمایز بخشی به ابژه‌ها استفاده می‌کند، ندارد بلکه «فقط مشغول به خویش» است. (PhS, 100/GW, IX, 98) هگل در نقد آموزه شهود حسی کانت با فیشته همراه است؛ کانت در تبیین خود از آگاهی کاملاً به شهود حسی متکی بود و دریافت داده های حسی از جهان خارج را امری مفروض و مسلم می‌دانست. اما هگل با نفی هرگونه شیء فی نفسه که در پشت نمودها پنهان شده و منشأ داده های حواس باشد، امکان اتکا به شهوده ای محض حسی برای تبیین آگاهی را منتفی می‌داند. به همین دلیل می‌باید شرحی جایگزین از مبنای تعیین بخشی به هر گونه تجربه ممکن به دست دهد؛ درواقع هگل بیان می‌کند که مسئله ابژکتیویتهی مقتضیات سوژکتیوی که برای هر گونه قانون‌گذاری تجربه ضروری هستند، دارای ابعادی به مراتب پدافنده‌تر از آن چیزی است که کانت بیان داشته بود و امکان ندارد بتوان آن را صرفاً بر شهود محض حسی مبتنی ساخت. (Pippin, 1989: 134)

به‌زعم هگل باید به این مسئله اساسی توجه کرد که تعامل سوژه با جهان امری پیچیده است که به‌وسیله اموری از قبیل اینکه به چه چیزی میل می‌ورزد، چگونه سوژه از امیالش و راهبردهای ارضای این امیال خشنود می‌شود و چگونه این امر با تجربه سوژه از دیگر سوژه‌ها مرتبط است، وساطت می‌شود و به‌هیچ‌عنوان امری بی‌واسطه نیست. اساساً سوژه مبتنی بر خودآگاهی با جهان مواجه می‌شود. این خودآگاهی در متن شهود حسی نیز حضور دارد. حتی ساده‌ترین و بسیط‌ترین ارتباط حسی سوژه با جهان نیز در درون خودآگاهی و بر اساس مقتضیات آن صورت می‌گیرد. با توجه به این مطلب، استنتاج ابژکتیویته ابژه از نظر هگل مستلزم بررسی شیوه های گوناگونی است که سوژه در تجربه اش از ابژه‌ها، خودآگاه است. اما هر یک از این شیوه های خودآگاهی دچار چالش می‌شوند و موجب نوعی ناخشنودی از خویشتن می‌گردند تا جایی که در نهایت خودآگاهی بتواند جهان را چونان حقیقت و حضور خویشتن تجربه کند، در این صورت خودآگاهی به مرتبه عقل ارتقا می‌یابد و در ماهیت حقیقی خود به‌منزله عقل و روح شناخته می‌شود. در واقع در اینجا هگل استنتاج استعلایی کانت درباره مفاهیم فاهمه را تا نهایت خود توسعه می‌دهد و از طریق تحقق خودآگاهی کلی، ایدئالیسم عقل-یعنی جهان را چونان حقیقت و حضور خود عقل یافتن-را اثبات می‌کند. (گادامر، ۱۳۹۶: ۸۲-۸۳)

### ۲.۳ چگونگی فرانهاده شدن خودآگاهی هگلی

پرسش «نسبت داشتن با خود یا خودآگاهی را چگونه باید فهمید؟»، پرسشی است که تمایز اساسی خودآگاهی هگلی را در نسبت با کانت و فیخته، نشان می‌دهد. یعنی این پرسش که موجودی را که به تعبیر هگل، فی‌نفسه و در عین حال، نزد-خود(یا لفسه) باشد، باید چگونه فهمید؟ هگل معتقد بود نباید این خودآگاهی را امری مشاهده‌پذیر به‌وسیله‌ی درون‌نگری یا بی‌واسطه شهودی و یا ناشی از نوعی نسبت التفاتی درجه دوم تلقی کنیم. همه این راه‌حل‌ها، فهمی نادرست از ابعاد خودآگاهی ارائه می‌کنند. (PhS, 105/GW, IX, )

ما هرگز در قالب مشاهده یک ابژه یا با مفهوم‌سازی شهودی درونی و یا با نوعی یقین نفسانی و بی‌واسطه به خود و یا با حضور مستقیم و شهودی خود برای خود، به شناخت حقیقی درباره‌ی خودآگاهی نمی‌رسیم. هگل می‌گوید خودآگاهی، نمی‌تواند وحدت ساده‌ای باشد که به سادگی در آنجا وجود دارد و به مثابه امری داده شده، مسلم فرض شود. در اینجا می‌توان فیخته را مدنظر داشت که اگرچه معتقد بود «من» مطلق توسط خودش فرانهاده می‌شود اما این مبتنی بود بر فرض یک کنشگری محض خودفرانهی که مسلم و مفروض گرفته می‌شد و این در نهایت با چالش وجود نوعی مانع یا محرک مواجه می‌شد. (Fichte, 1982, I 135)

خودآگاهی امری بالفعل و از پیش موجود نیست، خودآگاهی فعلیتی برتر و بالاتر است که باید تحقق یابد. به‌زعم هگل، خودآگاهی نوعی دستاورد عملی و حاصل یک فرآیند و صیوروت است؛ خودآگاهی کاری است که باید انجام شود. (Heidegger, 1988, 133)

توضیح آن‌که: هگل در طرح متفاوت خود از استنتاج ابژکتیویته، به جای پرسش از مشروعیت اطلاق مقولات، پرسش دیگری را طرح می‌کند و استنتاج استعلایی را معنای دیگری می‌بخشد: آیا تعبیر کردن ما از چیزها به این شکل خاص، بر اساس اندراج در ذیل مقولات فاهمه، امری ثابت و همیشه یکسان است؟ آیا ما به شکل دیگری نمی‌توانستیم از چیزها تعبیر کنیم؟ به عبارت دیگر آیا مقولات فقط محدود به جدولی است که کانت بیان کرده و یا می‌تواند صورت‌های دیگری نیز به خود بگیرد؟ و اگر پاسخ به این سوال مثبت باشد، در این صورت پرسش مهم دیگری مطرح می‌شود که ما در تعبیر کردن اشیاء به این صورت خاص و در مقابل قرار دادن این صورت، با دیگر انحای ممکن تعبیر از اشیاء، به‌دنبال چه چیزی هستیم؟ چه اهداف و یا چه طرح‌هایی و با چه مشروعیتی در پشت اینگونه تعبیر کردن اشیاء از سوی ما، نهفته است؟ با این پرسش متفاوت هگل، مسئله

«میل»، «دیگری» و «کار»؛ ... (محمد هادی محمدی و علی اصغر مصلح) ۱۵۷

استنتاج استعلایی کانت دگرگون شده و از حدود توجیه اطلاق مقولات فراتر رفته، خود موجودیت مقولات و توجیه اشکال ممکن آنها را در بر می گیرد. این معنای موسع از استنتاج است که فرایند تدریجی تحقق یافتن خودآگاهی را نشان می دهد. این نحوه‌های گوناگون تعبیر کردن از جهان، در واقع همان اشکال و قالب های مختلفی هستند که خودآگاهی در مسیر بالفعل شدنش به خود می گیرد. این بالفعل شدن خودآگاهی در نهایت ابژکتیویته را البته در معنای متفاوتی، برای هگل رقم می زند.

بنابراین برای درک معنای تازه‌ای که هگل برای ابژکتیویته به دست می دهد، لازم است ابتدا قالب های گوناگونی که خودآگاهی در فرایند بالفعل شدن به خود می گیرد، بررسی شود. در این فرایند چنانکه خواهد آمد، مفهوم "دیگری" نقشی اساسی پیدا می کند به نحوی که بالفعل شدن خودآگاهی تنها از طریق "دیگری" امکان پذیر است. در ادامه ابتدا دو فراز مهم از این فرایند یعنی دیالکتیک میل و به رسمیت شناسی در قالب ارباب و برده چنانکه در "پدیدارشناسی روح" طرح شده است، مورد واکاوی قرار می گیرد تا در نهایت نشان داده شود چگونه در رابطه ارباب و برده و بخصوص از طریق «کار» برده، معنای جدید ابژکتیویته برای اولین بار ظاهر می شود.

### ۳.۳ خودآگاهی به مثابه میل

بیان شد که قالب‌های خودآگاهی برای هگل در واقع شیوه‌های مختلف تعبیر کردن از جهان و اهدافی که در پشت این تعبیر کردن‌ها وجود دارد را منعکس می کند. دقیقاً به همین دلیل است که صورت‌بندی هگل از خودآگاهی با میل پیوند می خورد و از این ادعا آغاز می کند که «خودآگاهی صرفِ میل است» و بدین طریق در این گذار مهم و حیاتی از آگاهی به زادبوم حقیقت (یعنی خودآگاهی) پای میل به میان می آید:

وحدت خودآگاهی با خودش ... این وحدت باید برای خودآگاهی ذاتی شود که به این معناست که خودآگاهی خودِ میل است. (PhS, 106/GW, IX, 104)

اکنون می توان بیان کرد از نظر هگل، اتخاذ این شیوه مشخص برای تعبیر کردن جهان در مقابل سایر شیوه‌های ممکن را، در درجه اول ارضا شدن امیال ما ایجاب می کند. خودآگاهی میل است چراکه قرار است در آگاهی فعالانه از جهان، نوعی تصمیم یا ملتزم ساختن خویش وجود داشته باشد (آنچه فیشته فرانهادن خویش می نامد) مبنی بر این که بر بی تعینی، ابهام، غیریت، آشفتگی اساسی و ناپیوستگی آنچه با آن مواجه هستیم، با تصمیم

و التزامی از جانب خودمان به این‌که چه چیزی به چیزی تعلق داشته باشد و نیز با به هم پیوستن اشیاء و امور در مسیر تغییر و دگرگونی شان، غلبه کنیم:

بدین طریق موجود خودآگاه، موجودی است میل‌ورز که ارضای عملی میلش برای او اساسی فراهم می‌کند تا بفهمد که جهان اساساً برای او چگونه معنا می‌یابد (به تعبیر دقیق‌تر چگونه او به جهان معنا می‌دهد) و یا به تعبیر هگل اساساً معقول است. (Pippin, 2011, 36)

البته این میل به مثابه امری خودآگاه دیگر صرفاً میلی حیوانی نیست. فاعل خودآگاه، فاعل امیال خود است و نه صرفاً تابع این امیال و از همین رو در ضمن میل ورزیدن در واقع موضعی نسبت به جهانش می‌گیرد و التزام و تصمیمی در کار است. بر همین اساس هگل مفهوم حیات را مطرح می‌کند؛ به این معنا که این خود حیات است که قواعد ضروری حکم کردن را توجیه می‌کند. شکل‌های تعبیر کردن ما از اشیاء آن چیزی است که نیازهای ارگانسیم حیاتی ما را برای حفظ بقا و ادامه‌ی نسل تأمین می‌کند. (PhS, 108/GW, IX, 106)

البته هگل متذکر می‌شود که فاعل انسانی صرفاً در پی حفظ حیات و ارضای امیال ساده و طبیعی خود نیست، بلکه پیرو تحقق آن چیزی است که به نحوی، خودش پیش روی خود نهاده است. به تعبیر کانت این دستورالعمل‌های انتخاب‌شده از جانب ماست که به امیال معنا و وزن می‌دهد. فاعل انسانی با نفی طبیعتش، رابطه‌ای منفی با خویشتن خویش دارد؛ یعنی آنچه او را خودش می‌کند نه طبیعتش، بلکه رابطه‌اش با خویشتن است. (پینکارد، ۱۳۹۵، ۳۴۳)

همان‌طور که کوژو می‌گوید، در میل به چیزی، ما به شیء بیرونی مشغول نیستیم؛ بلکه بر میل خود متمرکزیم. میل ما را از جذب در شیء بیرونی به سمت خودمان بازمی‌گرداند. در میل به غذا، تمرکز ما بر روی میل خودمان به غذا و گرسنگی ماست. موضوع اصلی میل، خود ما هستیم؛ شیء تنها وسیله‌ای برای ارضای این میل است. (Kojève, 1969: 7)

وقتی می‌گوییم "من آن شیء را می‌خواهم"، تاکید بر "من می‌خواهم" است، نه بر شیء. میل من مهم است؛ شیء در مرتبه دوم قرار دارد و منفی است. شیء چیزی جز "شیء میل من"، "شیء خودآگاهی من" نیست. (PhS, 105/GW, IX, 103-4) علاوه بر این، در ارضای میل، اغلب شیء مطلوب را، نفی می‌کنیم. اگر غذا بخواهیم، می‌خواهیم آن را مصرف کنیم. می‌خواهیم آن را جذب کنیم. ما دیگری بودن را به یگانگی، تفاوت را به این همانی تبدیل

«میل»، «دیگری» و «کار»؛ ... (محمد هادی محمدی و علی اصغر مصلح) ۱۵۹

می‌کنیم. فقط با نفی شیء، یعنی دگر بودگی یا تفاوت مستقل آن، است که خودمان را تأیید می‌کنیم. در نفی شیء، از خودمان و این‌همانی‌مان اطمینان حاصل می‌کنیم.

اما یکی از ویژگی‌های مهم میل برای هگل، این است که در عین حال که میل "خود را تأیید و "دیگری" را نفی می‌کند، همچنین برعکس نیز عمل می‌کند: "دیگری" را تأیید می‌کند و "خود" را نفی می‌کند. تلاش میل برای نفی "دیگری" به راحتی در برتری‌جویی بر دیگری، از بین بردن دگر بودن آن، و تبدیل کردنش به صرفاً یک "شیء برای آگاهی من" موفق نمی‌شود. اشیا در برابر میل من مقاومت می‌کنند. (PhS, 107/GW, IX, 105) حتی می‌توان گفت که خود میل، مقاومت جهان در برابر خواسته‌مان را برمی‌انگیزد. میل می‌خواهد دیگری را داشته باشد، کنترل کند، از آن استفاده کند، اما در واقع مقاومت و استقلال دیگری را بیدار می‌کند و از این طریق واقعیت "دیگری" را نمایان می‌کند. اگر آنچه هگل آن را "یقین به خود" می‌نامد، از طریق نفی "دیگری" به دست آید، این بدان معناست که "یقین به خود" به این دیگری وابستگی دارد. یعنی این دیگری باید وجود داشته باشد تا من آن را نفی کنم. بنابراین نمی‌توانم به سادگی آن را نفی کنم و کار را تمام شده بدانم. من بارها و بارها آن را خواهم خواست تا بتوانم دوباره آن را نفی کنم و به این ترتیب به پشتیبانی از "یقین به خود" ادامه دهم. میل به همان اندازه که نفی "دیگری" را می‌طلبد، وجود "دیگری" را نیز می‌طلبد (PhS, 109/GW, IX, 107).

### ۴.۳ دیالکتیک ارباب و بنده: نقش اساسی "دیگری" در بالفعل شدن خودآگاهی

میل به خودآگاهی نشان می‌دهد که "دیگری" وجود دارد و این دیگری استقلالی دارد که به سادگی از بین نمی‌رود. اما اگر من نتوانم با نفی "دیگری" به یقین به خود برسم، اگر حتی در نفی "دیگری" موفق نباشم، هگل پیشنهاد می‌کند که خودآگاهی باید رویکرد متفاوتی را در پیش بگیرد: دیگری باید خودش را نفی کند. او باید تسلیم شود، مرا به رسمیت بشناسد و خود را انکار کند. اینجاست که هگل ادعای دوم خود درباره خودآگاهی را صورت‌بندی می‌کند:

"خودآگاهی صرفاً در یک خودآگاهی دیگر، به رضایتمندی خویش دست می‌یابد." یا "یک خودآگاهی برای یک خودآگاهی دیگر است. تازه بدین طریق است که این خودآگاهی در واقع هست." (PhS, 110/GW, IX, 108) از نظر هگل، خودآگاهی تنها تاجایی در خود و برای خود است که برای یک "دیگری" اینگونه باشد؛ به تعبیر دیگر خودآگاهی

تنها به منزله امری به رسمیت‌شناسی شده وجود دارد. هگل مفهوم «به رسمیت‌شناسی» که فیشته پیش از او به کار برده بود را مجدداً درکار می‌آورد، اما «به رسمیت‌شناسی» برای هگل امری نیست که به سادگی و به نحو بیواسطه، فقط درخود باشد و در یک فضای مفاهمه متقابل همراه با آرامش، محقق شده باشد.

هگل معتقد است دستیابی به این هدف، منجر به مخاصمه‌ای بر سر به رسمیت‌شناسی می‌شود که در نهایت شکست دادن "دیگری" در این مبارزه، راه رسیدن به این هدف است. در این مبارزه، ما زندگی طبیعی و حیوانی‌مان و ارضای عادی امیال طبیعی را به خطر می‌اندازیم. همه این‌ها را ثانوی و بی‌اهمیت می‌کنیم و خودمان را بالاتر از آن قرار می‌دهیم. ما ارضای امیال را توسط مرگ به خطر می‌اندازیم تا به چیزی برتر دست یابیم. ما به دنبال شناسایی انسانی هستیم؛ احترام، ارج، حیثیت. (Kain, 2005: 45) ما از دیگری می‌خواهیم که تسلیم شود و ما را به رسمیت بشناسد. همان‌طور که هگل بیان می‌کند، خودآگاهی تلاش می‌کند ثابت کند که وجود اساسی‌اش فقط غوطه‌وری در گستره زندگی نیست، بلکه صرفاً "بودن برای خود" است (PhS, 114/GW, IX, 111). خودآگاهی می‌خواهد ثابت کند که آنچه برای خود است، یعنی ارزیابی خودش از خود، یقین به خود، چیزی است که واقعاً هست و به هیچ چیز دیگری وابسته نیست. اما آنچه چنین خودآگاهی در تلاش برای اثبات خود نادیده می‌گیرد این است که به "دیگری" نیاز دارد تا در او این امر را به رسمیت بشناسد. این امر منجر به نزاعی بین دو خودآگاهی می‌شود. این دو باید زندگی خود را به خطر بیندازند؛ باید ارزش و حیثیت انسانی را بر زندگی صرف ترجیح دهند. هر یک از این خودآگاهی‌ها خود را واقعی و مهم می‌دانند، نه دیگری را، و از دیگری طلب به رسمیت‌شناسی می‌کنند. اما در نهایت، یکی باید زندگی خود را به خطر بیندازد و مبارزه را ببرد. دیگری در نهایت باید از تهدید مرگ عقب‌نشینی کند، زندگی و میل طبیعی را ترجیح دهد، و از حیثیت و بازشناسی انسانی صرف‌نظر کند و تسلیم شود. در این لحظه است که ارباب و برده (یا خدایگان و بنده) شکل می‌گیرند: "یکی خودآگاهی خودایستایی است که برای خود بودن، ذاتش را شکل می‌دهد و دیگری خودآگاهی که برایش زندگی یا بودن برای یک دیگری، ذات است. اولی ارباب (یا خدایگان) است و دومی بنده." (PhS, 114/GW, IX, 112)

ارباب به خودآگاهی مستقل یا خوداتکا تبدیل می‌شود؛ خودآگاهی‌ای که صرفاً برای خود است. او خود را تثبیت کرده و در نبرد از دیگری بازشناسی گرفته است. ارباب دیگر

«میل»، «دیگری» و «کار»؛ ... (محمد هادی محمدی و علی اصغر مصلح) ۱۶۱

حتی نیازی ندارد که از امیال طبیعی خود صرف نظر کند. آن‌ها بدون هیچ کار یا تلاشی از جانب او، برآورده می‌شوند. بنده به «کار» گرفته می‌شود و خواسته‌های ارباب را برآورده می‌کند. در اینجا به تعبیر مارکس، با تقسیم «کار» و جدایی «کار» و لذت مواجه هستیم. (Kain, 2005: 47) بنده کار می‌کند و ارباب لذت می‌برد. و البته، ارباب در پیروزی‌اش و همچنین به طور مداوم از طریق کار و اطاعت بنده، شناسایی‌ای را که به دست آورده، دریافت می‌کند. یقین به خود و حقیقت ارباب به طور مداوم تأیید می‌شود. (PhS, 115/GW, IX, 113)

بنده، از سوی دیگر، به خودآگاهی وابسته تبدیل می‌شود. او هیچ شناسایی‌ای دریافت نمی‌کند. او از به خطر انداختن زندگی خود امتناع کرده است. او زندگی صرف و ارضای امیال طبیعی را ترجیح داده است. اما خواسته‌هایش برآورده نمی‌شوند. او فقط برای ارضای امیال ارباب زحمت می‌کشد. در خود او هیچ چیزی نیست، جز اینکه برای ارباب وجود دارد. بنده جوهر، واقعیت، و تعریف خود را خارج از خود، در "دیگری"؛ یعنی ارباب، می‌یابد. (Ibid)

اما بلافاصله به وارونگی عمیقی می‌رسیم که دیالکتیک ارباب-بنده هگل را شکل می‌دهد (PhS, 117/GW, IX, 114). این وارونگی در اثر "خواهرزاده رامو" اثر دیدرو نیز مورد اشاره قرار گرفته است، جایی که شخصیت اصلی می‌گوید که اربابی که به زیر دست خود وابسته است، در واقع پایین‌تر از زیر دست است. چنین اربابی به یک "هیچ‌کس" وابسته است؛ در حالی که زیر دست حداقل به یک "کسی" وابسته است. ارباب کاملاً برای دیگری وجود دارد و به آن دیگری وابسته است؛ آن هم دیگری‌ای که هیچ چیز نیست. در نتیجه، واقعیت و اهمیت ارباب تهی و بی‌اهمیت می‌شود. (Pinkard, 2023: 93)

از طرف دیگر در حالی که بنده حتی برای خود نیز بی‌اهمیت و غیرضروری به نظر می‌رسد. با این حال، دو مولفه «ترس» و «کار» بنده را دگرگون می‌کند. در مبارزه اولیه، بنده از خطر مرگ با ترس عقب‌نشینی کرد. بنده از دست ارباب می‌ترسد و این ترس در سراسر وجودش نفوذ می‌کند. هگل می‌گوید: «ترس از ارباب، آغاز حکمت است.» (PhS, 117/GW, IX, 114) ترس آگاهی بنده را به سمت خود معطوف می‌کند، بنده درون‌نگر می‌شود و خودآگاهی‌اش به مراتب بیشتر از ارباب عمق می‌یابد. ترس از مرگ به بنده اهمیت خود را نشان می‌دهد و او را به سمت «وجود برای خود» سوق می‌دهد. (Ibid)

#### ۴. مفهوم «کار» و ظهور معنای ابژکتیویته در هگل

اما غیر از «ترس» عامل مهم دیگری که بنده را دگرگون می‌کند، «کار» است. در ابتدا ارباب از طریق مهار طبیعت (ابزارها و سلاح‌ها) و کنترل بر امیال طبیعی (غلبه بر ترس از مرگ) در مبارزه پیروز شد. بنده نتوانست به‌طور مؤثر بر طبیعت کنترل داشته باشد و به میل طبیعی‌اش، یعنی ترس از مرگ، تن داد. به همین دلیل، تحت فرمان ارباب قرار گرفت. اما «کار» این تابعیت را از بین می‌برد. «کار» تابع طبیعت نیست؛ بلکه بر آن تأثیر می‌گذارد و آن را تغییر می‌دهد. بنده طبیعت را برای رسیدن به اهداف و امیال خود دگرگون می‌کند. علاوه بر این، «کار» مستلزم این است که میل سرکوب شود و صبر کند تا فرآیند کار به پایان برسد. (PhS, 118/GW, IX, 115) «کار» مستلزم انضباطی است که ما را فراتر از صرف میل می‌برد. در «کار» نمی‌توانیم تنها به میل خود بچسبیم. بنابراین بنده از میل طبیعی و طبیعت صرفاً درخود فراتر می‌رود. او هر دو را تحت کنترل خود درمی‌آورد و به اهداف خودآگاهی می‌رساند. (Ibid)

هگل معتقد است که بنده نه با سرنگونی ارباب، بلکه از طریق تغییر درونی از او پیشی می‌گیرد. بنده از طریق تغییر دیدگاه‌ها، ارزش‌ها را بازنگری می‌کند و به ما معنای جدیدی از استقلال، خودمختاری و بودن برای خود از طریق بودن برای دیگری می‌آموزد: در ارباب، برای خودبودن، تنها برای یک دیگری است یا صرفاً برای آن (دیگری) است. (یعنی برای خود بودن ارباب وابسته به دیگری است) در ترس، برای خودبودن در خود آن است. در پروراندن (کار کردن) برای خودبودن به منزله چیزی متعلق به خود آن (آگاهی برده) برای آن می‌شود و این (آگاهی برده) به این آگاهی می‌رسد که خودش درخود و برای خود است... این (آگاهی برده) از طریق این بازیابی خویشتن به دست خویش، به استقلال ذهنی دست می‌یابد. (PhS, 117-118/GW, IX, 115-116)

علاوه بر این، بنده از طریق «کار» به خود اثبات می‌کند که بیش از هیچ است. او موانع را پشت سر می‌گذارد و ایده‌ها و اهداف خود را در جهان به فعلیت می‌رساند. بنده می‌تواند خودش را در محصولش ببیند و آن را به عنوان دستاورد و آفرینندگی خود بشناسد. ارباب می‌تواند این تجسم بخشی بنده را نادیده بگیرد، آن را انکار کند، یا حتی آن را به خود نسبت دهد، اما با این حال، تلاش بنده چیزی واقعی و ابژکتیو در جهان به جای می‌گذارد که همه می‌توانند آن را ببینند. (PhS, 117/GW, IX, 115)

«میل»، «دیگری» و «کار»؛ ... (محمد هادی محمدی و علی اصغر مصلح) ۱۶۳

در این فرآیند دو حرکت وجود دارد: بیرونی‌سازی و درونی‌سازی. ارباب از بیرون بنده را وادار به تلاش و زحمت می‌کند و او را اینگونه به نحو بیرونی تعریف می‌کند. اما بنده این تعریف را درونی می‌کند و آنچه را که از بیرون به او تحمیل شده است، به درون خود تبدیل می‌کند. از این طریق، نیروی خارجی به یک انضباط درونی و آفرینندگی تبدیل می‌شود. هگل می‌گوید این آغاز نوعی آزادی است. (البته آزادی ای که هنوز از قید بندگی رها نشده است چرا که بنده هنوز بنده است) سرکوب خارجی به انضباط درونی تبدیل شده است و این انضباط آغاز خودمختاری و خودتعیین بخشی است. هگل در «فلسفه تاریخ» بیان می‌کند که انسان‌ها نه به سبب بردگی، بلکه از طریق آن به آزادی دست می‌یابند. (Hegel, 1975b: 407)

در این فرآیند درونی‌سازی برده از طریق «کار» دو مفهوم مهم وجود دارد: تحقق بخشی (یا عینی‌سازی) و شناسایی. از نظر هگل، همه افراد، فرهنگ‌ها و حتی خدا، تمایل دارند خود را در چیزهای خارجی عینیت بخشند و بدین طریق خود را در آن‌ها بشناسند. این سرآغاز ظهور معنای متفاوت ابژکتیویته در هگل است. هگل در "زیبایی‌شناسی" توضیح می‌دهد که حتی کودکی که سنگی را روی آب پرتاب می‌کند، از تغییراتی که ایجاد می‌کند و آن‌ها را به عنوان دستاورد خود می‌بیند، لذت می‌برد و از این طریق به خود آگاه می‌شود. این تمایل برای عینیت‌یافتن و شناسایی کردن خود از طریق آن، در همه فعالیت‌های انسانی وجود دارد، از هنر گرفته تا کار و فعالیت‌های فرهنگی، سیاسی و مذهبی. (Hegel, 1975a: 31-2)

بنابراین، آزادی و تحقق خود تنها از طریق این فرآیند پیچیده عینیت بخشی و شناسایی امکان‌پذیر می‌شود. تنها از طریق همین فرآیند است که آنچه در درون ما (توانایی‌ها، ظرفیت‌ها، ایده‌ها و ارزش‌ها) وجود دارد، به واقعیت تبدیل می‌شود. مهندسی که پل نمی‌سازد یا هنرمندی که نقاشی نمی‌کشد، اما تنها آن‌ها را تصور می‌کند، مهندس یا هنرمند نیست. آن‌ها باید توانایی‌ها، ظرفیت‌ها، ارزش‌ها و ایده‌های خود را در قالب یک پل واقعی یا نقاشی به عینیت درآورند. ما تنها با عینیت‌بخشی، آنچه در درون ماست را به صورت عینی (ابژکتیو) در می‌آوریم. ما آنچه را که درون ماست، به چشم دیگران و خودمان می‌آوریم، جایی که می‌تواند شناسایی شود. همین مسئله برای فرهنگ‌ها و ادیان نیز صادق است. تنها راهی که چیزی به واقعیت می‌پیوندد، عینی‌سازی و شناسایی آن است. ما اشیاء خارجی را تغییر می‌دهیم تا بیگانگی، استقلال آن‌ها را از آن‌ها بگیریم. ما در پی آن هستیم

که خودمان و افعال خودمان را در چیزهای خارجی بشناسیم - و بدین ترتیب آن‌ها را انسانی می‌کنیم. (Ibid, 33) بدین طریق ما جهان خارجی را از حالت طبیعی، بیگانه و مستقل آن بیرون می‌آوریم و آن را به حوزه روح و فرهنگ جذب می‌کنیم:

تمایل همه کوشش‌های انسانی به فهم جهان است و از آن خودسازی و تابع خویشتن ساختن جهان و برای این غایت، واقعیت ایجابی جهان باید به عبارتی درهم شکند و درهم کوبیده شود؛ به عبارت دیگر به ایده تبدیل شود. (Hegel, 1982, 69)

اگر تمام این موارد را کنار هم بگذاریم، نتیجه‌ای که از آنچه تاکنون درباره خودآگاهی هگلی گفته شده به دست می‌آید این است: خودآگاهی به مثابه امری واحد و مستقل، در یک فرایند و از طریق "دیگری" فرانهمی می‌شود. اما اگر این خودآگاهی فرانهاد شده باشد، چگونه می‌توانیم به این خود و حقیقی بودنش، اطمینان داشته باشیم؟ چگونه این خودآگاهی نقطه اتکای محکمی می‌تواند داشته باشد یا به عبارت دیگر چگونه خصلت ابژکتیو می‌یابد؟ پاسخ هگل این است: تنها اگر این خودآگاهی به تحقق و عینی سازی خود بپردازد، دستاوردهایی را تحقق بخشد و شناسایی دیگران را از این طریق به دست آورد.

تصور اینکه می‌توان تنها به وسیله خود و با اتکا به خود، اطمینان پیدا کرد، همانطور که ارباب فکر می‌کرد، اشتباه است. ما توسط دیگری ساخته می‌شویم. بنده توسط ارباب ساخته می‌شود و ارباب توسط بنده. چنانکه بیان شد، ارباب از ابتدا فکر نمی‌کرد که شناسایی بنده ارزشی داشته باشد و این نهایتاً به خود ارباب آسیب زد. از طرف دیگر، بنده با انجام کار بر روی طبیعت و تحقق ایده‌های خود، به خود عینیت می‌بخشد. (Kain, 2005: 50)

## ۵. تفاوت ابژکتیویته در هگل و کانت

با توجه به آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد این ارباب است که بیشتر از برده، وحدت استعلایی خودآگاهی کانتی را به نمایش می‌گذارد. ارباب خود را به عنوان یک خودآگاهی مستقل، یکپارچه و خودمختار تلقی می‌کند که برای او تمام اشیاء، اشیاء خودآگاهی او هستند، اشیایی که به واسطه‌ی وحدت خودآگاهی او شکل می‌گیرند. اشیاء به‌جز از طریق خودآگاهی او، همان‌گونه که در ذات خود هستند، کاملاً ناشناخته‌اند - یا همان‌طور که هگل بیان می‌کند، هیچ چیز نیستند.

علاوه بر این، ارباب می‌تواند برده را وادار به کار برای خود کند و دیگر نیازی به مواجهه با مقاومت اشیا و عمل کردن بر روی آن‌ها ندارد؛ او نیازی ندارد که خود را در

«میل»، «دیگری» و «کار»؛ ... (محمد هادی محمدی و علی اصغر مصلح) ۱۶۵

برابر استقلال اشیا به زحمت بیندازد. رابطه ارباب با اشیاء، رابطه‌ای نظری و بر اساس شناخت مفهومی است. برای کانت نیز، اگر ما شیئی را تجربه کنیم، این شناخت مفهومی یا مقوله‌بندی ماست که آن را واقعی و عینی می‌کند. در اینجا باید یاد آوری کرد که ترکیب سوم از ترکیب‌های سه‌گانه استنتاج استعلایی کانت، که مفهوم یک ابژه به‌طور کلی را به‌دست می‌دهد، ترکیب شناخت در یک مفهوم است. (CPR, A103)

چنانکه پیش از این نیز بیان شد، خودآگاهی کانتی فراتر از وحدت صرفی که در خدمت تأمین ابژکتیویته است، هیچ محتوایی برای خود ندارد. خودآگاهی کانتی توپُر نیست و محتوایی درونی ندارد که آن را در شیء عینیت بخشد و اثری از خود به نمایش گذارد که در معرض شناسایی "دیگری" قرار بگیرد و به رسمیت شناخته شود. به همین دلیل ابژکتیویته در کانت چیزی است که صرفاً از طریق اطلاق مقولات که اموری ثابت و متصلب و ناشی شده از صورت احکام منطقی هستند، به دست می‌آید. مقولات کانتی به تعبیر هگل، فی‌نفسه توخالی هستند. آنها صورت‌های وحدت خودآگاهی استعلایی هستند که از محتوا جدا و متمایز هستند. از نظر هگل این تمایز صورت از محتوا به هیچ وجه پذیرفته نیست؛ در کانت، محتوای مقولات با امری بیرون از آن پر می‌شود که هیچ نسبت روشنی با آن ندارد و از درون آن سر بر نمی‌آورد. هگل می‌گوید این ابژکتیویته نمی‌تواند وارد قلمرو روح شود و در آن نفوذ کند. (هگل، ۱۳۹۲: ۱۶۳)

کار، تلاش، فعالیت و عینیت‌بخشی، روش‌هایی برده‌گونه برای ارتباط با اشیا هستند که ارباب علاقه‌ای به درگیر شدن با آنها ندارد. می‌توان گفت که ارباب نماینده‌ی یک ایدئالیسم کانتی است که هیچ چیزی خارج از خود را به رسمیت نمی‌شناسد و نقش اساسی و متقابل "دیگری" را در این شناخت ابژکتیو نادیده می‌گیرد. اما بنده، در مقابل، معرف طریقه ایدئالیسم هگل است. (Kain, 2005: 51) در ایدئالیسم هگل، همه چیز به همان اندازه که شیء فی‌نفسه است، شیء برای خودآگاهی است. بنده به‌طور فعال و عملی با اشیایی که در برابرش مقاومت می‌کنند و استقلال خود را نشان می‌دهند، ارتباط برقرار می‌کند. عمل بنده دائماً خود را در مقابل چیزی واقعی می‌بیند که بر روی آن اثر گذاشته و تغییر می‌دهد و از طریق این اثر خویش که در معرض دیگری و به رسمیت شناخته شدن توسط اوست، خود را شناخته و خودآگاهی‌اش را تحقق می‌بخشد. ارباب واقعیت هر چیزی را که ممکن است با آن ارتباط برقرار کند، انکار می‌کند و در نتیجه به درون خود فرو می‌پاشد. در حالی که این بنده است که به ما می‌آموزد چگونه باید اشیاء را درک کنیم. (Pinkard, 2023: )

71) بنده بر روی اشیاء «کار» می‌کند و آن‌ها را برای تأمین نیازهای انسانی تغییر می‌دهد. و در این کار، او از وابستگی برده‌گونه به اشیاء فراتر می‌رود. اشیاء طبیعی دیگر بر او تسلط ندارند. شیء دیگر نیرویی نیست که او را به‌طور بی‌اختیار وادار به نیاز و میل به آن کند. کار مستلزم آن است که میل کنترل، مهار و نظم داده شود. از طریق کار، بنده شیء را کنترل می‌کند و آن را مطابق با ایده‌ها و اهداف خود شکل می‌دهد و بدین طریق آن را به یک شیء برای خودآگاهی خود تبدیل می‌کند. در این فرایند خودآگاهی خود را در درون شیء عینیت و تحقق می‌بخشد و محتوای درونی خود را از طریق شیء و به نحو ابژکتیو به نمایش می‌گذارد. او این کار را نه به‌طور صرفاً نظری یا تأملی، بلکه به‌طور فعال و از طریق «کار» که نتیجه‌ای پایدار و محکم تولید می‌کند، انجام می‌دهد. در واقع این آگاهی عملی است که آنچه آگاهی نظری تنها ادعا می‌کرد قادر به انجام آن است را به دست می‌آورد. (Ibid, 52)

## ۶. نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه بیان شد، ابژکتیویته در هگل تنها در نسبتی عمیق با "دیگری" امکانپذیر می‌شود و مستلزم نه صرفاً مواجهه نظری، بلکه نوعی مواجهه عملی در قالب «کار» است که از طریق آن برده خودش را در شیء تجسم و عینیت می‌بخشد. در این فرایند خودآگاهی محتوای خود را در صورتی عینی و ملموس برای دیگری، به نمایش می‌گذارد و با کسب شناسایی و تأیید از سوی دیگری، از امری صرفاً سوژکتیو فراتر رفته و ابژکتیویته آن تضمین می‌شود. این نحوه متفاوت ابژکتیویته که در ابتدا در قالب «کار» برده به منصفه ظهور می‌رسد، الگوی هرگونه فعالیت انسانی است و دیگر مانند ابژکتیویته کانتی، صرفاً در حیطه طبیعت محصور نمی‌ماند. چنین معنای متفاوت و موسعی از ابژکتیویته است که می‌تواند به تعبیر هگل به قلمرو روح نفوذ کند و امکان علم انسانی ابژکتیو را پس از هگل مهیا می‌سازد؛ چرا که ابژکتیویته کانتی محدود به حیطه طبیعت بود و نمی‌توانست به حوزه امر انسانی پردازد و چیزی به عنوان علم انسانی ابژکتیو را محقق کند.

هگل به عنوان یک ایدئالیست تمام عیار، با نفی شیء فی‌نفسه کانتی، هرگونه امکان برای لنگر انداختن اشیاء در یک مبنای خارج از آگاهی را از بین برده است؛ از نظر هگل، هیچ "بیرونی" برای ارجاع وجود ندارد و تمام واقعیت، درون‌ماندگار است. اما در این صورت برای آنکه بتوانیم از فروپاشی خودآگاهی به سولپسیسیسم ذهنیت خود جلوگیری کنیم، باید

«میل»، «دیگری» و «کار»؛ ... (محمد هادی محمدی و علی اصغر مصلح) ۱۶۷

نوعی تکیه گاه برای شیء در درون خودآگاهی تثبیت کنیم. در اینجا این بنده و «کار» او هستند که راهی را نشان می دهند که بتوان شیء را علیرغم ایدئالیسم، تثبیت کرد؛ بنده با کار کردن بر روی طبیعت و آفرینندگی خود، به ما یک شیء محکم، مقاوم و واقعی را نشان می دهد که هیچ راهی برای انکار آن وجود ندارد و خود را در آن عینیت بخشیده و از این طریق از دیگران شناسایی و تأیید کسب می کند. به این ترتیب، «کار» به یک مقوله کلیدی معرفت شناختی تبدیل می شود، آن هم از طریق عینیت بخشی و شناخته شدن به وسیله آن. «کار» تغییر می دهد، می سازد و تشکیل می دهد؛ آن هم نه صرفاً پدیدار کانتی را. این کار نه فقط به طور نظری بلکه به طور فعال و عملی شیئی تولید می کند که پایدار، محکم و عینی است — هم برای برده و هم برای دیگران. شیء تولیدشده توسط برده یک شیء واقعی است. در عین حال، این شیء، عینیت یافتگی بنده، یک شیء برای خودآگاهی او است و این کاملاً با ایدئالیسم عینی سازگار است.

## پی نوشت

### 1. Phenomenology of Spiri

## کتاب نامه

- استرن، رابرت (۱۳۹۶)، *هگل و پدیدارشناسی روح*، ترجمه محمدمهدی اردبیلی و سید محمدجواد سیدی، چاپ سوم، تهران، ققنوس
- بارکلی، جرج (۱۳۴۵)، *رساله در اصول علم انسانی*، ترجمه یحیی مهدوی
- بیزر، فردریک (۱۳۹۶)، *هگل*، ترجمه سید مسعود حسینی، چاپ سوم، تهران، ققنوس
- پینکارد، تری (۱۳۹۵)، *فلسفه آلمانی*، ترجمه ندا قطرویی، چاپ دوم، تهران، ققنوس
- دکارت، رنه (۱۳۹۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، چاپ دهم، تهران، سمت
- دلوز، ژیل (۱۳۸۹)، *فلسفه نقادی کانت؛ رابطه قوا*، ترجمه اصغر واعظی، چاپ دوم، تهران، نشرنی
- طالب زاده، حمید (۱۳۹۶)، *صیرورت ایدئالیسم دیالکتیک؛ گفتگویی میان هگل و فیلسوفان مسلمان*، چاپ اول، تهران، هرمس
- فیشته، یوهان گوتلیب (۱۳۹۵) *بنیاد آموزه فراگیر دانش*، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران، انتشارات حکمت.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۶)، *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، چاپ سوم، تهران، ققنوس

۱۶۸ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال ۲۵، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴)، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، چاپ ششم، تهران، نشر دانشگاهی  
گادامر، هانس گئورگ (۱۳۹۶)، *دیالکتیک هگل*، ترجمه پگاه مصلح، چاپ دوم، تهران، علمی فرهنگی  
هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۹)، *پدیدارشناسی روح*، ترجمه سیدمسعود حسینی و محمد مهدی  
اردبیلی، چاپ اول، تهران، نشر نی.  
هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۶)، *دایره المعارف علوم فلسفی بخش نخست: منطق*، ترجمه  
حسن مرتضوی، چاپ دوم، تهران، لاهیتا.

- Berkeley, George (1988), *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, London, Penguin.
- Fichte, J. G. (1982), *Science of Knowledge (Wissenschaftslehre)*. Translated by: P. Heath and J. Lachs, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. (2018), *Phenomenology of Spirit*, Translated by: Terry Pinkard, Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. (1968), *Gesammelte Werke*. Ed. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Felix Meiner, 1968
- Hegel, G. W. (1975a), *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, translated by T. M. Knox, 2 Volumes, Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. (1975b), *Lectures on the philosophy of World History; Introduction: Reason in History*, translated by H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. (1977), *Phenomenology of Spirit*. Tr. A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. (1991), *The Encyclopaedia Logic*, Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences, Translated by: T. F. Geraets, W. A. Suchting, and H. S. Harris, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Hegel, G. W. (2010), *the Science of Logic*, Translated by: George Di Giovanni, Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (1988), *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Translated by: Parvis Emad & Kenneth Maly, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (1997), *Kant and the Problem of Metaphysics*, Translated by: Richard Taft, Indiana University Press.
- Kain, Philip J. (2005), *Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit*, State University of New York Press.
- Kant, Immanuel (1998), *Critique of Pure Reason*, Translated by: Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kojeve. Alexander (1969), *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the phenomenology of spirit*, assembled by Reymond Queneau, ed. Allen Bloom, trans. James Nichols, Cornell University Press.

«میل»، «دیگری» و «کار»؛ ... (محمد هادی محمدی و علی اصغر مصلح) ۱۶۹

Lock, John (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press.

Pinkard, Terry (2023), *Hegel's Phenomenology of Spirit; A Guide*, Oxford University Press.

Pippin, Robert (1989), *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.

Pippin, Robert (2011), *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton University Press.