

Vol. 15/ Issue: 34/ Spring 2021

The Social Constitution of Self for Fichte



Arash Abazari

Assistant Professor, philosophy of science, Sharif University of Technology, Tebran. Iran.

E-mail: arash.abazari@sbarif.edu

Abstract

What I call in this paper “the sociality of subjectivity thesis” lies at the very center of what is now called “Continental philosophy”. According to this thesis, the subject is necessarily socially constituted. In other words, it is not the case that there are first some isolated subjects, who then get into relation with each other; rather, the subjects from the beginning are formed through their interrelation. The first philosopher who systematically argued for this thesis is Johann Gottlieb Fichte. In this paper, I reconstruct Fichte’s argument, as it appears in his 1796 *Foundations of Natural Right*. The central idea of this reconstruction is the following: for Fichte, the subject can regard herself as the genuine author of her actions, only when she presupposes that there are other subjects who can ascribe those actions to her. That is, the activity of self-ascription, which constitutes the subject, is only possible with the presupposition that there are other subjects.

Keywords: Fichte, Foundations of Natural Right, sociality of subjectivity, transcendental argument, action, deed, Summons, recognition.

Received date: 2020.7.16

Accepted date: 2021.3.17

DOI: [10.22034/jpiut.2021.40769.2618](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.40769.2618)

Journal ISSN (print): 2251-7960 ISSN (online): 2423-4419

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

(1) The Sociality of Subjectivity Thesis

What I call in this paper “the sociality of subjectivity thesis” lies at the very center of what is now called “Continental philosophy”. According to this thesis, the subject is necessarily socially constituted. In other words, it is not the case that there are first some isolated subjects, who then get into relation with each other; rather, the subjects from the beginning are formed through their interrelation. The first philosopher who systematically argued for this thesis is Johann Gottlieb Fichte. In this paper, I reconstruct Fichte’s argument, as it appears in his 1796 *Foundations of Natural Right* (hereafter, FNR).

(2) The Transcendental Nature of Fichte’s Argument

Fichte’s argument for the sociality of subjectivity is not based on empirical observations. Following Kant, Fichte believes that inductive generalizations (from empirical findings, say, in anthropology or developmental psychology) can never prove “necessity” and “strict universality” of what is under consideration. Thus, Fichte’s argument, rather than being empirical, is transcendental; namely, it is a regressive argument that takes a fact (here, subjectivity) that is reasonably immune to doubt as granted, and then seeks to find out and establish the necessary preconditions for it. (See Wood: 2014)

(3) The Transcendental Unity of Apperception in Kant

Fichte was immensely influenced by Kant’s doctrine of transcendental unity of apperception, which is the supreme condition of experience for Kant. (See Pippin 1989: Chapters 2 and 3; Neuhauser 1990: Chapter 3). In the *Critique of Pure Reason*, Kant holds that a manifold of representations that occur to me cannot yield experience or empirical knowledge, unless I can ascribe them to myself. According to Kant, this activity of self-ascription, which is constitutive of subjectivity, need not be explicitly attended to. Rather, Kant only believes in what Henry Allison calls “the necessity of possibility thesis”. Namely, in order for the subject to have experience, it must be *possible* for her to ascribe the occurrent representations to herself, whether or not this possibility is empirically actualized. (Allison 2004: 163-167)

(4) and (5) Fichte’s Argument

Although Fichte was influenced by Kant’s theory of subjectivity, he was also critical of it. Especially, and what matters for us in this context, Fichte believes that Kant never explicates why sociality is necessary for subjectivity. Now, the necessity of sociality can be construed in two senses: a stronger, ontological sense, and a weaker, epistemic, sense. According to the former, the “existence” of other subjects is necessary for the constitution of the subject. According to the latter, the subject must only “assume” or “take” (annimt) that other subjects exist, without committing herself to the others’ actual existence. Fichte does not clearly distinguish between these two senses of necessity, but I take that his argument only proves the epistemic necessity of sociality.

Fichte develops his argument by focusing on the practical aspect of the self; since he believes that agency better captures the nature of selfhood than mere capacity for theoretical knowledge does. In this paper, in order to reconstruct Fichte’s argument, I first borrow from Hegel’s distinction between “deed” (Tat) and “action”

(Handlung). I suggest that Hegel's distinction, which has not yet been used in the literature on Fichte, is consistent with Fichte's argument and indeed greatly illuminates it. According to Hegel in the *Philosophy of Right*, while a "deed" is anything that I happen to do (and so, eye blinking or sneezing in response to certain tactile stimuli counts as deeds), "actions" are only those deeds which I can genuinely ascribe to myself. (§115) Taking this cue from Hegel, I argue that for Fichte, absent other individuals, the distinction between "deed" and "action" disappears; which is to say that in order for it to be possible for me to ascribe my actions to myself, there must necessarily be other subjects who validate or recognize my actions as mine.

Fichte's actual exposition of the argument in the FNR involves him invoking the notion of "summons" (Aufforderung). The summons, according to Fichte, is a second-personal address that puts the addressee in a position to act. (See s: 2005) Thus, when the subject acts in response to the summons, she cannot but ascribe her actions to herself. That is, through responding to the summons, the subject comes to regard herself as the genuine author of her actions, and so, constitutes herself as a proper agent.

After reconstructing Fichte's argument, I answer to three possible worries about this argument: First, why cannot be the case that the summons be a natural cause? In other words, why summons must necessarily be issued by another subject? In order to answer this worry, I clarify the distinction between natural cause and the summons. A natural cause automatically induces some change – wetness, given the prerequisite conditions, automatically makes a piece of iron to rust – but the summons does not affect the subject in this way. True that the summons puts the agent in a position to act, but the summons does not determine the specific content of this act. Rather, upon receiving the summons, it is up to the agent how to act (or refrain to act) in response to the summons. Since the summons, as opposed to cause, does not fully determine the addressee, but respects her agency, the one that issues the summons must necessarily be self-conscious, one who is able to conceive of and take the summons *as* summons.

Second, Fichte does not argue that in any action, there must always be others in whose presence the action is done; rather, the necessity of sociality is conceptual and not empirical. According to Fichte, and similar to Kant's "necessity of possibility" thesis, there must be always *possible* for the subject to consider herself under the second-person perspective, although this possibility may not be actualized in all cases.

Third, the question remains why the summons cannot be issued from oneself; that is, why the issuer must be somebody else. I take Fichte to be arguing that with the *absolute* absence of other individuals, the subject necessarily plunges into a vicious cycle: for, in order for the subject to know that she is free, she must *antecedently* be able to ascribe her actions to herself as her own; but in order for the subject to be able to ascribe her actions to herself, she must *antecedently* know herself as free. According to Fichte, this vicious cycle breaks only when there is another subject who calls upon the first subject to act. Now, upon the address of the other subject and with the latter's validation, the first subject comes to realize that she is in fact free and the author of her own actions.

(6) Conclusion

As argued, for Fichte, subjectivity is a “reciprocal concept” (Wechselbegriff); which is to say that the subjects co-constitute each other. Fichte’s argument has been influential in the tradition of Continental philosophy – especially on Hegel, Buber, Husserl, Sartre, and Levinas – but explicating that influence requires another article.

References

- 0 Arrington, R. and Glock, H. (1991) *Wittgenstein's Philosophical Investigations: Text and Context*, London, Routledge.
- 0 Fichte Johann Gottlieb (2000) *Foundations of Natural Right*, ed. Frederick Neuhouser, Cambridge: Cambridge University Press.
- 0 Fichte, Johann Gottlieb (1971) "Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre 1796", in *Fichtes Werke*, Band III, Berlin: de Gruyter.
- 0 Kant, Immanuel (1974) *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.





مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز
 سال ۱۵ / شماره ۳۴ / بهار ۱۴۰۰

فیشته و قوام یافتن اجتماعی سوژه

آرش اباذری

استادیار گروه فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، تهران. ایران.

arash.abazari@sharif.edu

چکیده

در مرکز آنچه امروز «فلسفه قاره‌ای» خوانده می‌شود، تزی است که می‌توان آن را «تزی اجتماعی بودن سوژه» نامید. مطابق این تزی، سوژه ضرورتاً به صورت اجتماعی تقویم می‌یابد. به عبارت دیگر، چنین نیست که در ابتدا افراد یا سوژه‌های تک و جدا افتاده‌ای وجود داشته باشند و سپس وارد رابطه با دیگر سوژه‌ها رابطه برقرار کنند، بلکه سوژه‌ها از همان ابتدا با رابطه با یکدیگر شکل می‌گیرند. می‌توان گفت اولین کسی که به صورت نظام‌مند برای این تزی استدلال آورده، یوهان گوتلیب فیشته است. در این مقاله استدلال فیشته را آن‌گونه که در کتاب *بنیاد حق طبیعی* (۱۷۹۶) او آمده است، بازسازی می‌کنم. ایده اصلی در این بازسازی، آن است که طبق نظر فیشته، سوژه تنها در صورتی می‌تواند خود را مولف حقیقی کنش خود بداند که فرض کند سوژه‌های دیگری وجود دارند که می‌توانند انجام این کنش را به او نسبت دهند. به بیان دیگر، نزد فیشته، فعالیت اسناد به خود که مقوم سوژه است، تنها با شرط فرض وجود سوژه‌های دیگر ممکن است.

کلیدواژه‌ها: فیشته، اجتماعی بودن سوژه، بنیاد حق طبیعی، کانت، هگل، خوداسنادی

۱. مقدمه: معرفی تز اجتماعی بودن سوژه

در مرکز آنچه امروز «فلسفه معاصر اروپایی» یا «فلسفه قاره‌ای» خوانده می‌شود تزی است که مطابق آن فرد یا سوژه ضرورتاً به صورت اجتماعی تقویم می‌یابد.^۱ در این مقاله این تز را «تز اجتماعی بودن سوژه» می‌نامیم. مطابق این تز، چنین نیست که در ابتدا افراد یا سوژه‌های تک و جدا افتاده وجود داشته باشند و سپس این افراد با یکدیگر وارد رابطه شوند. بلکه سوژه‌ها از ابتدا از طریق رابطه با دیگر سوژه‌ها قوام می‌یابند. گرچه این تز، یکی از سنگ بناهای فلسفه قاره‌ای در قرن بیستم را می‌سازد، عموماً به صورت مستقیم درباره آن استدلال نشده است، بلکه پیش‌فرض زمینه‌ای آن را تشکیل می‌دهد. اگر بخواهیم استدلال‌های مستقیمی برای این تز بیابیم، باید به سرآغازهای فلسفه قاره‌ای در قرن نوزدهم و به صورت خاص به هگل و فیخته رجوع کنیم. می‌توان ادعا کرد بخش مشهور «دیالکتیک ارباب و بنده» در *پدیدارشناسی روح هگل* در واقع استدلالی برای تز اجتماعی بودن سوژه است، اما من در این مقاله از آن می‌گذرم و در عوض، به استدلال فیخته می‌پردازم که پیش از هگل ارائه شده و هگل نیز از آن عمیقاً تاثیر گرفته است.^۲ فیخته این استدلال را به صورت نظام‌مند در *بنیاد حق طبیعی* آورده است و هدف من در این مقاله بازسازی دقیق و روشن این استدلال به زبانی ساده است، به گونه‌ای که هم دقیقاً استوار بر متن باشد و هم به لحاظ فلسفی اقناع‌کننده.

در بخش دوم این مقاله، ابتدا درباره ماهیت این استدلال فیخته، که استدلالی استعلایی است، توضیح کوتاهی خواهیم داد. از آنجا که نظریه فیخته درباره ساختار سوژه قویاً تحت تاثیر کانت بوده است، در بخش سوم، ساختار «وحدت استعلایی خودادراکی» *transcendental unity of apperception* را که کانت در *نقد عقل محض* بیان کرده، توضیح خواهیم داد. استدلال فیخته درباره تز اجتماعی بودن سوژه در «قضیه دوم» *بنیاد حق طبیعی* آمده است. در بخش پنجم ابتدا این استدلال را بازسازی خواهیم کرد و سپس به برخی ایرادهای فلسفی که ممکن است بدان وارد شود، پاسخ خواهیم داد. اما پیش از آن و در بخش چهارم، توضیحی درباره سه قضیه اول *بنیاد حق طبیعی* خواهیم داد تا بستر استدلال فیخته درباره اجتماعی بودن سوژه مشخص شود. در نهایت، بخش ششم، به نتیجه‌گیری کوتاهی در این باب اختصاص دارد.

استدلال فیخته درباره اجتماعی بودن سوژه به تازگی محل توجه جدی محققان انگلیسی‌زبان و آلمانی‌زبان قرار گرفته است. به برخی از این تحقیقات در طول مقاله اشاره خواهیم کرد. اگر چه در فهم فیخته وام‌دار این مقالات بوده‌ام، وجه مشخصه مقاله حاضر بازسازی بدیعی از استدلال فیخته است که در هیچ‌یک از تحقیقات مذکور نیامده است. در واقع، من با به کارگیری تمایز مهم هگل بین «فعل» و «کنش»، کوشیده‌ام ساختار عاملیت را در فیخته به زبان روشن‌تری بیان کنم و این به نوبه خود استدلال فیخته را تدقیق خواهد کرد. در نهایت، باید تاکید کنم اگرچه برای فهم پروژه فلسفی فیخته به صورت کلی خوانش ویراست‌های مختلف *آموزه دانش Wissenschaftslehre* و همچنین *نظام اخلاق* او ضروری است، درباره مسئله خاص اجتماعی بودن سوژه که موضوع این مقاله است، مفصل‌ترین و دقیق‌ترین استدلال فیخته در *بنیاد حق طبیعی* آمده است. از همین رو، در این مقاله، جز موارد اندک، صرفاً بر این کتاب تمرکز خواهیم کرد.^۳

۲- ماهیت استعلایی استدلال فیخته

در بدو کار بگذارید یکی از تقریرهای فیخته از آنچه من تز اجتماعی بودن سوژه خواندم را بخوانیم:

انسان [...] تنها در میان انسان‌ها مبدل به انسان می‌شود. [...] اگر قرار است انسان‌هایی وجود داشته باشند، باید بیش از یک انسان وجود داشته باشد. (If there are to be human than one, beings at all, there must be more خودسرانه اختیار شده باشد و بر تجربه قبلی یا بر مبانی احتمالی دیگری مبتنی باشد، بلکه حقیقتی است که می‌توان آن را بر اساس مفهوم انسان به نحو دقیقی اثبات کرد. به محض این که این مفهوم را به طور کامل متعین سازیم، از اندیشیدن به یک انسان تکین به فرض یک انسان دوم رانده می‌شویم تا بتوانیم اولی را توضیح دهیم. بنابراین، مفهوم انسان مفهوم یک فرد تکین نیست، چرا که انسانی تکین نااندیشیدنی است، بلکه مفهوم یک نوع (species) است. (بنیاد حق طبیعی: ۷-۵۶، GNR 39، تأکید از فیشته)^۴

دو نکته در این فقره ارزش تأکید دارد: اول آن که فیشته تصریح می‌کند که استدلال مبتنی بر شواهد تجربی نیست. این‌گونه نیست که چون مثلاً گزارش‌های انسان‌شناسان یا جامعه‌شناسان عموماً مؤید آن است که انسان‌ها در جامعه و با هم زندگی می‌کنند، فیشته به فکر تصدیق تز اجتماعی بودن انسان افتاده باشد. در نگاه فیشته، تعمیم‌های تجربی این‌چنینی ارزش محدودی دارند. فیشته به پیروی از کانت، معتقد است که تعمیم‌های تجربی هرگز نمی‌توانند «ضرورت» و «کلیت محض» (strict universality) را ثابت کنند، درحالی که این دو، مطلوب واقعی برهان اوست. در واقع تا کنون هر تعداد فرد انسانی مشاهده کرده باشیم، نمی‌توانیم ضرورت اجتماعی بودن انسان را نتیجه بگیریم. بنابراین، روش فیشته در اثبات اجتماعی بودن انسان مبتنی بر تجربه نیست و قرار است صرفاً پیشینی باشد.

دوم آن که چنان که بیان شرطی فیشته نشان می‌دهد - «اگر قرار است انسان‌هایی وجود داشته باشند، باید بیش از یک انسان وجود داشته باشد.» و «به محض این که این مفهوم را به طور کامل متعین سازیم، از اندیشیدن به یک انسان تکین به فرض یک انسان دوم رانده می‌شویم تا بتوانیم اولی را توضیح دهیم.» - او در صدد به کارگیری روشی مشخص در اثبات فلسفی است که «استدلال استعلایی» (transcendental argument) خوانده می‌شود. قصد من در این مقاله بحث درباره ماهیت کلی استدلال‌های استعلایی نیست^۵، اما دست‌کم باید اجمالاً بدان اشاره کنم. استدلال استعلایی نوعاً استدلالی پس‌رونده (regressive) است. این استدلال از یک فاکت خاص شروع می‌کند که به صورت معقولی نسبت به شکاکیت ایمن است. سپس با مفروض گرفتن آن فاکت سعی می‌کند شرایطی را اثبات کند که برای حصول آن فاکت ضروری است. واژه پس‌رونده از آن جهت استفاده شده است تا جهت حرکت استدلال را نشان دهد. در حالی که استدلال‌های معمول پیش‌رونده (progressive) هستند؛ یعنی از برخی مبناها (grounds) آغاز می‌کنند و نتایجی (consequences) را از آن استنتاج می‌کنند، استدلال‌های پس‌رونده از یک نتیجه نسبتاً بدیهی شروع می‌کنند و دنبال اثبات مبناهایی هستند که آن نتیجه را ضرورتاً ممکن می‌سازند. در این مورد خاص، هدف فیشته آن است که اثبات کند اگر بپذیریم که سوژه دارای خودآگاهی است - یعنی بپذیریم که سوژه در بعد نظری نسبت به حالات ذهنی خود آگاه است و در بعد عملی می‌تواند مطابق با حالات ذهنی خود کنش یا عملی را انجام دهد - به این مبنا ضروری می‌رسیم که باید سوژه‌های دیگر وجود داشته باشند.^۶

۳- وحدت استعلایی خودادراکی نزد کانت

اگر چه در تاریخ فلسفه، فیلسوفانی بوده‌اند که از استدلال استعلایی استفاده کرده‌اند (البته بدون آن که واضحاً آن را بدین نام بخوانند)^۷، اولین کسی که به صورت نظام‌مند استدلال‌های استعلایی را در مرکز کار خود قرار داده امانوئل کانت است. همانطور که می‌دانیم، در نقد عقل محض کانت استدلال می‌کند که برای آن که تجربه یا معرفت تجربی ممکن باشد ضرورتاً باید دو دسته شرایط پیشینی وجود داشته باشد: اول، شرایط پیشینی شهودی، یعنی تجربه ضرورتاً باید زمانمند و مکانمند باشد؛ دوم، شرایط پیشینی مفهومی، یعنی تجربه ضرورتاً با و از طریق مفاهیمی پیشینی ساخته می‌شود که کانت آنها را مقولات می‌نامد. پروژه کانت در آن کتاب این است که نشان دهد این دو دسته شرایط، قابل استنتاج از خود تجربه نیستند، بلکه تجربه را در وهله اول اساساً ممکن می‌کنند، یا به بیان دیگر تجربه را تقویم می‌بخشند (constitute).

تمایز ظاهراً قاطع کانت بین شرایط پیشینی شهودی و مفهومی، یعنی جدایی ظاهراً قاطع بین شهودها و مفاهیم^۸، توسط فیلسوفانی که پیرو بلافصل کانت بوده‌اند - به صورت خاص، فیلسوفی که برای ما اینجا اهمیت دارد، فیشته - عمیقاً نقد شده است. با این وجود، فیشته بالاترین شرط مفهومی امکان تجربه، یعنی آنچه را که کانت «وحدت استعلایی خودادراکی» (transcendental unity of apperception) می‌نامد، قویاً می‌پذیرد و در مرکز فلسفه خود قرار می‌دهد. از آنجا که مفهوم کانتی «وحدت استعلایی خودادراکی» برای پروژه فیشته حیاتی است، لازم است که کمی درباره آن توضیح دهیم.^۹ در نقد عقل محض، کانت چنین می‌نویسد:

بدون این وحدت آگاهی که پیش از همه داده‌های شهودها می‌آید و فقط به وسیله رابطه با آن وحدت، هرگونه بازنمود ابژه‌ها ممکن است، هیچ نوع شناخت و هیچ‌گونه پیوستگی و وحدت شناخت‌ها در بین خود، در ما به وقوع نخواهد پیوست. حال، این آگاهی تغییرناپذیر و اصلی و محض را من خودادراکی استعلایی می‌نامم. (نقد عقل محض: A107)^{۱۰}

در این فقره، کانت ادعا می‌کند برای آن که تجربه، یا معرفت تجربی از هر نوع، ممکن باشد بازنمودها باید به یک خودآگاهی واحد، یعنی خودآگاهی‌ای که به صورت عددی یکی است، اسناد داده شود. هر ترکیبی از بازنمودها که بر من عارض می‌شود، اساساً نمی‌تواند منجر به تجربه شود مگر آن که من، خود اینگونه بینگارم که در واقع این خود من است که این بازنمودها بر آن عارض می‌شود. بنابراین، اسناد به خود (self-ascription) فعالیت است که مقوم سوژه است و اگر این فعالیت خودآسنادی وجود نداشته باشد، هیچ‌گونه تجربه یا معرفت تجربی ممکن نخواهد بود.

برای آن که این ایده که هیچ‌گونه معرفت تجربی بدون فعالیت خودآسنادی ممکن نیست روشن‌تر شود، خوب است به آزمایش فکری ویلیام جیمز رجوع کنیم که به این قصد طراحی شده است که ایده‌ای از برنتانو را روشن کند: «جمله‌ای شامل یک دوجین واژه را انتخاب کنید و دوازده نفر را انتخاب کنید و به هر کدام یکی از این واژه‌ها را بگویید. سپس این افراد را به صف کنید یا این که در جایی جمع کنید. از هر یک بخواهید تا به هر حدتی که می‌خواهد به واژه‌اش فکر کند. هرگز آگاهی از کل جمله به دست نخواهد آمد.» در واقع برای آن که گروهی از کلمات به جمله‌ای تبدیل شوند که معنایی واحد را منتقل می‌کند و یا مجموعه‌ای از بازنمودها به فکری واحد تبدیل شوند، ضروری است که یک خودآگاهی واحد وجود داشته باشد که این کلمات یا بازنمودها را به خود اسناد دهد: بدون چنین وحدت خودآگاهی‌ای هرگز معرفتی عاید نخواهد شد.^{۱۱}

مطابق نظر کانت، این فعالیتِ خودآسنادی که شرط ضروری خودآگاهی است، هرگز فعالیتی تجربی نیست. اگر فعالیتِ خودآسنادی تجربی می‌بود، یا به عبارت دیگر، اگر فعالیتِ خودآسنادی فرآیندی روانشناختی در ذهن من بود که باید توجه خود را فعالانه بدان مبذول می‌داشتیم، هرآینه به تسلسلی بی‌پایان می‌رسیدیم. چه، هر فعالیتِ تجربی خودآسنادی به نوبه خود احتیاج به فعالیتِ تجربی خودآسنادی درجه بالاتری می‌داشت که از طریق آن فعالیت اول قابل فهم باشد والی آخر. از همین رو، کانت اصرار می‌کند که فعالیتِ خودآسنادی به هیچ‌وجه تجربی نیست و الزاماً پیشینی یا استعلایی باید انگاشته شود. اگر بخواهیم همین نکته را به شکل دیگری بیان کنیم، می‌توانیم بگوییم که خودِ استعلایی (transcendental self) برای کانت خودی تجربی (empirical self) نیست که بتوان آن را با درون‌نگری به چنگ آورد. چرا که اگر خودِ استعلایی، خودِ قابل مشاهده با درون‌نگری می‌بود، باید خودِ بالاتری وجود می‌داشت که این درون‌نگری را ممکن کند. کانت با تأکید بر این که فعالیتِ خودآسنادی فعالیتی پیشینی و تقویمی است که هرگونه معرفت و خودآگاهی را ممکن می‌کند، در ویرایش دوم نقد عقل محض می‌نویسد:

این که «من می‌اندیشم» باید ضرورتاً بتواند همه بازنمودهای مرا همراهی کند. زیرا در غیر این صورت، چیزی در من بازنموده خواهد شد که به هیچ روی بدان فکر نمی‌توان کرد. و این درست بدان معناست که بازنمود یا محال باشد یا دست‌کم برای من هیچ باشد. (نقد عقل محض، B 132)

مطابق نظر کانت، هر حکمی که من می‌کنم – و همانطور که می‌دانیم، تجربه و یا معرفتِ تجربی برای کانت لزوماً در قالب حکم (judgment) بیان می‌شود – با نگاه دقیقتر، تلویحاً مشتمل بر حکم خودآسنادی نیز هست. یعنی وقتی که می‌گویم «من آن درخت را می‌بینم»، حکم من مشتمل بر این نیز هست که «این من هستم که آن درخت را می‌بینم». یعنی ضروری است حکم تجربی تلویحاً شامل حکم انعکاسی خودآسنادی (reflexive judgment of self-ascription) – این من هستم که... – باشد تا هرگونه تجربه و معرفتِ تجربی برای من ممکن شود.

توجه کنید که در نقل قول بالا، کانت به هیچ‌وجه نمی‌گوید که در هر اپیزودِ آگاهی ادراکی، من صراحتاً آگاهم که در واقع این من هستم که این اپیزودِ آگاهی را ادراک می‌کنم. مسلماً بسیار توانفرسا خواهد بود که من صراحتاً و به صورت روانشناختی، همیشه تجربه ادراکی خود را به خود نسبت دهیم. بنابراین، آشکارا نمی‌توان از چنین تعبیری از این تز به صورت فلسفی یا پدیدارشناختی دفاع کرد. بلکه کانت از چیزی سخن می‌گوید که شارح برجسته کانت، هنری آلیسون، آن را «تز ضرورت امکان» (the necessity of possibility thesis) می‌نامد. (در زبان خود کانت، «این که «من می‌اندیشم» باید ضرورتاً بتواند همه بازنمودهای مرا همراهی کند.» Allison (2004: 163-167) به بیان دیگر، در هر اپیزودِ آگاهی ادراکی، ضرورتاً باید این امکان برای من مهیا باشد که بتوانم آن اپیزود ادراک را به خود اسناد دهیم، اگر چه این امکان عموماً در واقعیت تحقق نمی‌یابد. مطابق نظر کانت، اگر این فعالیتِ خودآسنادی ممکن نبود، من هرگز نمی‌توانستم هیچ تجربه‌ای داشته باشم.

برای آن که تز ضرورت امکان خودآسنادی روشن تر شود، اجازه دهید با مثالی از بحثی مشابه در زمینه پیروی از قوانین (rule following) و این که چگونه پیروی از قوانین نباید به معنی کاربست فعالانه قوانین (active application of rules) فهمیده شود، آن را روشن تر کنیم. تصور کنید من یک فوتبالیست حرفه‌ای هستم. این طور نیست که در حین فوتبال بازی کردن، در هر لحظه از بازی من صراحتاً خودآگاهی داشته باشم که از فلان

قانون (مثلاً زدن توپ با دست) پیروی می‌کنم. با این حال، اگر بنا باشد بازی من به عنوان فوتبال بازی کردن واقعی فهمیده شود— و نه فقط به عنوان مجموعه‌ای از حرکات تصادفی بدنی که با مجموعه‌ای از ضربه‌های تصادفی به توپی همراه است— باید ضرورتاً ممکن باشد که در هر لحظه از بازی، آگاهی از قوانین بتواند به من اسناد داده شود؛ و این خود بدان معنی است که اگر در هر لحظه از بازی از من صراحتاً پرسیده شود، بتوانم تقریباً توضیح دهم که آن قوانینی که در این لحظه از آنها پیروی می‌کنم چه هستند، اگرچه در شرایط معمولی به ندرت این قوانین را صراحتاً در ذهن دارم. (Pippin 1989:21-22)

بگذارید نکات اصلی بحثمان از کانت را یک بار دیگر برجسته کنیم؛ چه، این نکات در توضیح فیشته مستقیماً به کارمان می‌آیند: برای کانت خود استعلایی (the transcendental self) - چه مادی باشد چه غیرمادی - یک شی نیست، که قابل مشاهده با درون‌نگری باشد. خود استعلایی برای کانت یک شی نیست که به صورت علی از محیط خارج یا محیط احساسات درونی متأثر شود؛ بلکه، خود استعلایی صرفاً و صرفاً از طریق فعالیت خوداسنادی تقویم می‌یابد. این فعالیت خوداسنادی نیز تجربی نیست، بلکه شرط داشتن هرگونه تجربه‌ای است. همچنین، این فعالیت خوداسنادی، پیش‌فرض تلویحی هرگونه ادراک حسی است و احتیاجی نیست که در هر اپیزود ادراک حسی صراحتاً به فعالیت خوداسنادی وقوف داشته باشیم.

۴- سه قضیه اول بنیاد حق طبیعی

فیشته گرچه وامدار نظریه خودآگاهی کانت بود، چند انتقاد اساسی به کانت داشت و پیگیری آن تفاوت‌ها باعث شد که نظریه خودآگاهی‌ای متفاوت از کانت ارائه دهد. یکی از این انتقادهای، که بحث این مقاله با آن ارتباط دارد، این است که کانت به ضرورت اجتماعی بودن سوژه توجهی نداشته است. یا به بیان دیگر، مسأله بین‌سوژگی (intersubjectivity) هیچ‌گاه برای کانت صراحتاً پیشینی و ضروری نبوده است.^{۱۳} درست است که کانت گاهی از وجود سوژه‌های دیگر در تبیین خود استفاده می‌کند - مثلاً برای تبیین حکم زیبایی‌شناختی در نقد قوه حکم یا در فلسفه اخلاقش برای تبیین سومین صورتبندی از امر مطلق اخلاقی، یعنی صورتبندی «ملکوت غایات»-ش- اما حتی در این موارد، کانت وجود سوژه‌های دیگر را صرفاً پیش‌فرض می‌گیرد و برای روشن کردن ماهیت حکم زیبایی‌شناختی یا ماهیت امر مطلق اخلاقی، از وجود سوژه‌های دیگر بهره می‌جوید. به عبارت دیگر، برای کانت در وهله اول وجود سوژه‌های دیگر هیچ‌گاه مقوم وجود سوژه نیست. اما فیشته، بر خلاف کانت، بر این باور است که (یک) وجود سوژه‌های دیگر را نمی‌توان به سادگی پیش‌فرض گرفت، بلکه باید برای آن برهانی آورد؛ و (دو) با پیگیری چنین برهانی مشخص خواهد شد که چگونه وجود سوژه‌های دیگر، شرطی ضروری برای امکان وجود داشتن همان سوژه اول است. در نگاه فیشته، چنین نیست که سوژه‌ای بدو وجود داشته باشد و سپس به درک سوژه‌های دیگر نایل شود، بلکه سوژه از همان آغاز با و از طریق سوژه‌های دیگر تقویم می‌یابد. یا به بیان موجز خود فیشته در یکی از آثار قبلی‌اش «بدون تو، من [وجود ندارد]. بدون من، تو [وجود نداری].» (No thou,) (Wood 2014:203 به نقل از GWL1: 189) (no I; No I, no thou)

در نظر فیشته، ویژگی بنیادین سوژه عمل «وضع کردن خود» (self-positing) (یا در ترجمه مسعود حسینی، «خودفرانگی») است. عبارت «وضع کردن خود» مبنای بسیاری از بدفهمی‌ها درباره فیشته شده و لازم است همین ابتدا کمی آن را روشن کنیم. این که «خود»، توانایی وضع کردن خود را دارد بدان معنا نیست که فیشته به «خود»، قابلیت‌های الهی نسبت می‌دهد. بلکه فیشته، به پیروی از کانت، بر این باور است که ویژگی اصلی سوژه، اسناد به خود است و سوژه از طریق اسناد به خود، در واقع خود را وضع می‌کند. در وجه عملی، اسناد

به خود را می‌توان به صورت از آن خود دانستن عمل خود (self-identification or self-) appropriation) توصیف کرد. نزد فیشته، مانند کانت، سوژه یک جوهر یا شی نیست؛ بلکه سوژه چیزی نیست مگر صرفِ فعالیتِ اسناد به خود، یا از آن خود دانستن عمل خود، که از طریق آن هم‌زمان خود را وضع می‌کند. همان‌گونه که خواهیم دید، محور اصلی برهان فیشته برای تز اجتماعی بودن سوژه آن است که این فعالیتِ وضع کردن خود، یا اسناد دادن به خود، یا عمل خود را از آن خود دانستن، بدون فرض وجود حضور سوژه‌های دیگر اساساً ممکن نیست. اکنون، بگذارید مستقیماً به بنیاد حق طبیعی رجوع کنیم تا ببینیم فیشته چگونه برای اجتماعی بودن سوژه استدلال می‌کند. اما قبل از آن اجازه دهید مطلوب دقیق برهان فیشته را روشن‌تر کنیم. پیش از این صورت‌بندی اول از تز اجتماعی بودن سوژه را در صفحه اول مقاله خوانده‌ایم. اکنون بگذارید صورت‌بندی دیگری را نیز لحاظ کنیم:

موجود متعلق نمی‌تواند خود را به عنوان موجود متعلق که دارای خودآگاهی است وضع کند مگر آن که خود را به عنوان فرد (Individual) وضع کند، یعنی به عنوان فردی در میان چند موجود متعلق که او فرض می‌کند بیرون از او وجود دارند، درست همان‌طور که خود را موجود فرض می‌کند. بنیاد حق طبیعی: ۲۴، 8 (GNR)

با توجه به این قطعه، اکنون می‌توانیم دو تعبیر مختلف از تز اجتماعی بودن سوژه را که خود فیشته گاهی سهواً با هم خلط می‌کند، از هم تمییز دهیم. اولین تعبیر را می‌توانیم «ضرورت وجودی» و دومی را «ضرورت معرفتی» بخوانیم. طبق تعبیر اول، سوژه وجود دارد اگر و تنها اگر سوژه‌های دیگر وجود داشته باشند. با خوانش دقیق قطعه بالا - «به عنوان فردی در میان چند موجود متعلق که او فرض می‌کند (takes, annimmt) بیرون از او وجود دارند، درست همان‌طور که او خود را موجود فرض می‌کند.» (تأکید از من) - و چند قطعه دیگر در متن کتاب که برخی از آنها را در ادامه مقاله می‌بینیم، واضح است که فیشته به این تعبیر قوی یعنی ضرورت وجودی سوژه‌های دیگر متعهد نیست. بلکه وی به تعبیر ضعیف‌تری از ضرورت، یعنی ضرورت معرفتی، تعهد دارد. طبق تعبیر ضرورت معرفتی از تز اجتماعی بودن سوژه، سوژه به عنوان سوژه قوام می‌یابد اگر و تنها اگر ضرورتاً فرض کند (takes, annimmt) سوژه‌های دیگر وجود دارند. طبق این تعبیر دوم، نظر فیشته نسبت به این که سوژه‌های دیگر در واقع وجود دارند یا نه، خنثی است (یا به عبارت دیگر، هدف او رد کردن شکاکیت نیست)؛ بلکه فیشته قائل به این است که سوژه باید ضرورتاً وجود دیگر سوژه‌ها را فرض کند، اگر که قرار است سوژه باشد.

بعد از این توضیح مقدماتی از مطلوب برهان فیشته، بگذارید به برهان فیشته بپردازیم. فیشته بنیاد حق طبیعی را با زنجیره‌ای از استدلال‌های استعلایی شروع می‌کند که بر روی هم سوار می‌شوند و برهان تز اجتماعی بودن سوژه در میانه این زنجیره واقع شده است. بنابراین برای این که برهان فیشته برای اجتماعی بودن سوژه را بهتر بفهمیم، سزاوار است که ابتدا با مسیر کلی استدلال‌های استعلایی او آشنا شویم. اگر چه برخی از جزئیات استدلال‌های فیشته گویا نیست، حرکت کلی فکر او روشن است، به خصوص به این سبب که خود فیشته آنچه را که می‌خواهد ثابت کند، به وضوح در قالب قضایایی (theorem) بیان کرده است:

قضیه اول:

بند ۱: موجود متعلق متناهی نمی‌تواند خویشتن را وضع کند، مگر آن که به خود اثربخشی آزادانه (free efficacy) نسبت دهد.

بند ۲، نتیجه: موجود متعلق از طریق این وضع قوه خویش برای اثربخشی آزادانه، جهانی حسی را بیرون از خویش وضع می‌کند و متعین می‌سازد.

قضیه دوم:

بند ۳: موجود متعلق متناهی نمی‌تواند اثربخشی آزادانه در جهان حسی را به خود نسبت دهد مگر این که این اثربخشی را به دیگران هم نسبت دهد و مگر این که به طریق اولی موجودات متعلق متناهی دیگری را خارج از خویش مفروض بدارد.

قضیه سوم:

بند ۴: موجود متعلق متناهی نمی‌تواند موجودات متعلق متناهی دیگر را بیرون از خود مفروض بدارد مگر این که خود را به عنوان امری وضع کند که با آن موجودات رابطه‌ای خاص دارد که رابطه حقوقی (relation of right) نامیده می‌شود.^{۱۴}

برای فهم بهتر، بگذارید همین قضایا را به صورت استعلایی بیان کنیم:

قضیه اول:

بند ۱: من عملی («اثربخشی آزاد»)، شرط استعلایی خودآگاهی است. (بدون من عملی، خودآگاهی ممکن نیست.)

بند ۲ نتیجه: جهان خارجی شرط استعلایی من عملی است. (بدون جهان خارجی، من عملی ممکن نیست.)

قضیه دوم:

بند ۳: من‌های عملی دیگر، شرط استعلایی من عملی است. (بدون من‌های عملی دیگر، من عملی ممکن نیست.)

قضیه سوم:

بند ۴: نوعی نظم ساختاری («رابطه حقوقی») بین سوژه‌ها، شرط استعلایی من عملی است. (بدون رابطه حقوقی، سوژه عملی ممکن نیست.)^{۱۵}

برهان فیشته برای تز اجتماعی بودن سوژه در قضیه دوم بند ۳ ظاهر می‌شود که موضوع اصلی این مقاله است؛ اما قبل از این که بدان پردازیم، برای روشن شدن بستر بحث، خوب است کمی درباره قضیه اول و سوم نیز صحبت کنیم:

در قضیه اول، هدف فیشته آن است که نشان دهد که عقل عملی (یا من عملی) بر عقل نظری (یا من نظری) برتری دارد. کانت نیز پیش از فیشته در بخش «درباره برتری عقل عملی محض در پیوندش با عقل نظری» در کتاب نقد عقل عملی به عقل عملی نسبت به عقل نظری برتری داده است و فیشته در واقع در این موضوع پیرو کانت است. برتری عقل عملی بر عقل نظری را این‌گونه می‌توان تعبیر کرد که وجه مشخصه سوژه در وهله اول، وجه عملی یا عاملیت اوست (یعنی این که سوژه می‌تواند بر پایه قصد خود، کنشی انجام دهد) و وجه نظری سوژه (یعنی این که سوژه به بازنمودهایی که بر او واقع می‌شود، آگاهی می‌یابد) در مرتبه دوم اهمیت قرار دارد. مطابق نظر فیشته، از آنجایی که خودآگاهی از طریق اسناد به خود تقویم می‌یابد، و اسناد به خود در واقع خود نوعی عمل و فعالیت است، خودآگاهی به معنای اعم، عملی است. فیشته، به پیروی از کانت، معتقد است که حتی در ادراک حسی این لیوان، در واقع فعالیت اسناد به خود نهفته است: این در واقع من هستم که این لیوان را می‌بینم. ادراک

حسی صرفاً یک رابطه منفعلانه و علی‌نشأت‌گرفته از محرک‌های خارجی نیست، بلکه ضرورتاً و تلویحاً شامل اسناد آن بازنمود به خود نیز می‌شود. حال، فیثسته بر این باور است که عمل یا فعالیتِ وضع کردن خود که در واقع همان فعالیتِ اسناد به خود است، تنها به صورت تلویحی در بازنمود اشیا حضور دارد. اما این رابطه تلویحی وقتی ما به وجه عملی سوژه توجه کنیم، به صراحت بیشتری می‌رسد. در واقع در هنگامی که من صرفاً به صورت نظری به لیوان روبه‌رویم می‌نگرم، باید بازنمود و حالات ذهنی خود را با شیء خارجی یا لیوان تطبیق دهم. اما در وجه عملی سوژه، جهت تطبیق (direction of fit) معکوس می‌شود. بدین معنا که من قصدی می‌کنم که کنشی انجام دهم و اکنون جهان خارج است که (در صورت موفقیت کنش من) با قصد من تطبیق می‌کند. بر خلاف وجه نظری که در آن بازنمود لیوان باید با لیوان مطابقت کند، در وجه عملی، بالارفتن لیوان است که با قصد من برای بالا بردن لیوان مطابقت می‌یابد. به عبارت دیگر، جنبه اسناد به خود در وجه عملی سوژه، به روشنی صراحت بیشتری دارد: از آنجا که جهان خارج به خاطر من تغییر کرده است، جنبه اسناد به خود واضحاً برجسته‌تر از زمانی است که من صرفاً جهان خارج را ادراک می‌کنم. فیثسته بر این باور است که این، اولویت یا تفوق عقل عملی به عقل نظری را اثبات می‌کند، اما شاید این برهان صرفاً اثبات می‌کند که در عقل عملی ماهیت سوژه یا من، ماهیتی که چیزی جز فعالیت اسناد به خود نیست، روشن‌تر به بیان درمی‌آید. علی‌ای حال، همین نکته اخیر برای ما کافی است تا در اثبات قضیه دوم که مورد بحث اصلی مقاله ماست، به وجه عملی سوژه بپردازیم. با این همه، شاید بتوان برهان برای قضیه دوم فیثسته را با توجه صرف به وجه نظری سوژه بازسازی کرد؛ البته این راه دوم، راهی نیست که خود فیثسته پیموده باشد.

در ادامه، فیثسته در بند دوم قضیه اول، از وجه عملی سوژه – که در بند اول، تفوقش را بر وجه نظری بیان کرده بود – استفاده می‌کند تا جهان خارج را ثابت کند. بر خلاف دکارت که جهان خارج را از طریق درون‌نگری نظری ثابت کرده بود، فیثسته باور دارد که جهان خارج وجود دارد، زیرا بدون جهان خارج که اثرگذاری من بر آن اعمال شود، خوداسنادی سوژه ممکن نیست. به بیان دیگر، از فاکت‌عاملیت من که در آن نمی‌توان شک کرد، به صورت پس‌روانه و استعلایی نتیجه می‌گیریم که باید جهان خارج وجود داشته باشد که امکان عاملیت مرا مهیا می‌کند.

بعد از این آشنایی کلی با مدعای فیثسته در قضیه اول، نگاهی کلی به قضیه سوم نیز خالی از لطف نیست. فیثسته در قضیه دوم، که پایین‌تر بدان با جزییات می‌پردازیم، ثابت می‌کند برای تقویم سوژه، فرض وجود سوژه‌های دیگر ضروری است. در قضیه سوم، او ادعا می‌کند که افزون بر این، سوژه‌ها برای آن که به صورت کامل و حقیقی محقق شوند، باید در رابطه انسانی خاصی قرار گیرند که او از آن به عنوان «رابطه حقوقی» نام می‌برد. مقصود فیثسته از رابطه حقوقی، نوعی نظم ساختاری است که در آن، اولاً افراد به عنوان اشیا صرفاً طبیعی – مثل میز و صندلی، توپ فوتبال، رایانه و سوسمار – در نظر گرفته نمی‌شوند، بلکه به عنوان موجوداتی دارای عقلانیت و خودآگاهی در نظر گرفته می‌شوند که می‌توانند به خود، توانایی اثرگذاری آزاد در جهان طبیعی را اسناد دهند؛ ثانیاً، رابطه حقوقی ساختاری است که هنجار مقوم آن – حتی اگر در واقع گاهی از آن تخطی شود – آن است که هر فرد انسانی، محدوده اثرگذاری خود را محدود می‌کند تا فضا را برای دیگران باز کند تا آنها نیز بتوانند توانایی اثرگذاری آزاد خود را به کار بگیرند. در زبان خود فیثسته، رابطه حق رابطه‌ای است که در آن «من در تخصیص آزادی [برای] خود، خودم را محدود می‌کنم، از این طریق که برای دیگران هم مقداری آزادی برجای می‌گذارم. بدین وجه، مفهوم حق همانا مفهوم رابطه ضروری موجودات متعقل، با یکدیگر است.» (بنیاد حق طبیعی: ۲۵،

8 (GNR): به عبارت دیگر، رابطه حق در تعریف اولیه آن، رابطه‌ای است مسالمت‌آمیز و عاری از خشونت که در آن:

من خویشتن را به عنوان فرد در تخالف با یک فرد متعین دیگر وضع می‌کنم، مادام که من حوزه‌ای را برای آزادی خویش به خودم نسبت دهم که دیگری را از آن طرد می‌کنم، و مادام که حوزه‌ای را به دیگری نسبت دهم که خودم را از آن طرد می‌کنم [...]. بنابراین خودم را آزاد وضع می‌کنم، در جوار او و بدون آسیب رساندن به امکان آزادی او. (بنیاد حق طبیعی: ۶۹، 51:GNR)

۵- استدلال فیشته برای تز اجتماعی بودن سوژه در قضیه دوم

تا اینجا دیدیم که اسناد به خود، ویژگی ضروری خودآگاهی است و همچنین اسناد به خود در وجه عملی به صراحت بیشتری پدیدار است. در قضیه دوم، فیشته از همین موضوع اسناد خود در وجه عملی استفاده می‌کند تا وجود سوژه‌های دیگر را ثابت کند. اما قبل از آن که بحث فیشته را جلو ببریم، اجازه بدهید گریز خیلی کوتاهی به هگل بزنیم و نگاهی به تمایز او میان دو نوع مختلف عمل ببندیم: یکی Tat که در انگلیسی آن را به deed ترجمه می‌کنند و دیگری کنش به معنی واقعی کلمه یعنی Handlung که در انگلیسی آن را به action ترجمه می‌کنند. در فارسی Tat و Handlung را می‌توان به ترتیب به «فعل» و «کنش» ترجمه کرد.^۶ این تمایز البته در خود کتاب فیشته به صورت تلویحی بیان شده است و با فلسفه او کاملاً هم‌خوان است. با این حال، با روشنی و صراحت به این تمایز تأکید نشده است.

هگل در بند ۱۱۵ مبانی فلسفه حق تأکید می‌کند که «فعل» در جهان خارج «تغییری ایجاد می‌کند»، ولی «کنش» نوعی از فعل است که بتوان «محمول انتزاعی» از آن من «(abstract predicate “mine” mine) را بدان افزود. عبارت دیگر، «فعل» عملی است که به صورت علی از من سر زده است، اما «کنش» در واقع آن فعلی است که بتوان به صورت هنجارمند (normatively) آن را به من نسبت یا اسناد داد.

برای آن که تمایز بین فعل و کنش روشن‌تر شود، به این مثال‌های آشنا توجه کنید: (۱) شخصی را با تیک عصبی در نظر بگیرید که مرتباً شانه خود را بالا می‌اندازد. اگرچه تیک عصبی به صورت علی از او سر زده است، اما نمی‌توان این را به او نسبت داد که حقیقتاً آن عمل را انجام داده است. بنابراین، تیک عصبی بالا انداختن شانه، «فعل» این شخص است و نه «کنش» او. (۲) تصور کنید شب‌هنگام، وقت ورود به خانه چراغ را روشن کنم و با این کار، ناآگاهانه دزدی را که در گوشه کوچکی کمین گرفته است، فراری دهم. در این مثال، روشن کردن چراغ برای روشن کردن اتاق «کنش» من است، چرا که من آن را عامدانه و قصدمندانه (intentionally) انجام داده‌ام، در صورتی که رماندن دزد، اگر چه به خاطر تأثیر علی عمل من رخ داده است، اما نمی‌توان آن را حقیقتاً یا به صورت هنجاری به من نسبت داد. رماندن دزد، بنابراین، صرفاً «فعل» من باقی می‌ماند.

تمایز بین فعل و کنش ما را مستقیماً به مرکز برهان فیشته رهنمون می‌سازد. در واقع، برهان فیشته برای قضیه دوم، یعنی برای تز اجتماعی بودن سوژه، را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

خلاصه برهان فیشته برای تز اجتماعی بودن سوژه:

برای آن که فعلی را که از من سر زده است به عنوان کنشی که حقیقتاً خودم آن را انجام داده‌ام دریابیم، باید سوژه‌های دیگری باشند که آن فعل را به عنوان کنش حقیقی‌ام به خودم نسبت دهند. (یا در واقع، اسناد فعل من به خود من به عنوان کنش من، صرفاً در حضور دیگران ممکن است.)

با داشتن این خلاصه برهان در ذهن، اکنون آسان‌تر است کل برهان را دنبال کنیم:

(۱) برای آن که نسبت به فعلی که از من سر زده است، به مثابه کنش حقیقی خود آگاه شوم، باید به آن کنش «فراخوانده شوم».

(۲) «فراخوان» نمی‌تواند از حس درونی من (inner sense) نشأت بگیرد. (یا: حتی اگر فراخوان موجود از حس درونی‌ام نشأت بگیرد، باید مقدم بر آن، نوعی فراخوان خارجی وجود داشته باشد).

(۳) «فراخوان» یک علت طبیعی نیست، بلکه باید از موجود متعلل دیگری صادر شده باشد.

(۴) با انجام دادن کنش خود، در پی فراخوان موجود متعلل دیگری، در واقع فعلی را که از من سر زده است به عنوان کنش حقیقی خود به خود نسبت می‌دهم. بدین ترتیب، خود را به عنوان سوژه‌ای حقیقی قوام می‌بخشم.

(۵) با قوام بخشیدن خود به عنوان سوژه، ضرورتاً باید پیش‌فرض بگیرم که آن دیگری که مرا برای کنش فراخوانده است، فعل مرا به مثابه کنش حقیقی من به رسمیت می‌شناسد (anerkennen, recognize). یعنی، باید ضرورتاً دیگری را به عنوان سوژه‌ای پیش‌فرض بگیرم که توانایی اسناد کنش من به خود را دارد.

(نتیجه) برای آن که من یک سوژه شوم، ضرورتاً باید پیش‌فرض بگیرم که سوژه دیگری وجود دارد.

(یا همانطور که فیثته می‌گوید: «بدون تو، من [وجود ندارم]. و بدون من، تو [وجود نداری].» به بیان دیگر، موضع اول شخص ضرورتاً موضع دوم شخص را پیش‌فرض می‌گیرد.^{۱۷})

در بازسازی بالا از برهان فیثته واژه «فراخوان» (Aufforderung, Summons) نقشی محوری دارد و باید متوجه شویم که منظور فیثته از این واژه چیست. در نظر فیثته، فراخوان ندایی است به سوژه تا «عزمش را برای اعمال اثربخشی خود جزم کند». به عبارت دیگر، از طریق فراخوان، سوژه به «خودتعیین‌بخشی متعین» می‌شود. (zur Selbstbestimmung) (بنیاد حق طبیعی: ۴۹، 33 GNR) به صورت کلی، در زبان آلمانی Aufforderung یعنی کسی را دعوت کردن، از کسی چیزی را با تأکید خواستن – مثلاً هنگامی که کسی را دعوت می‌کنیم یا از او می‌خواهیم که در عروسی ما شرکت کند. علاوه بر این، واژه Aufforderung یک معنای حقوقی نیز دارد: احضار کردن کسی مثلاً به دادگاه. معنای اول به منظور نظر فیثته نزدیک‌تر است: مقصود فیثته نوعی از دعوت است که اگر چه کاملاً به آزادی فرد احترام می‌گذارد، هم‌زمان از او پاسخی نیز طلب می‌کند. هنگامی که شما را به عروسی دعوت می‌کنم، انتظار دارم پاسخ دهید. به عبارت دیگر، شما باید پاسخ دهید. حتی اگر پاسخ شما منفی باشد – نه، به عروسی نمی‌آیم. – باز پاسخی است از جانب شما. (قهریتی در معنای دوم حقوقی – احضار کردن به دادگاه – وجود دارد که به نظر نمی‌رسد مقصود نظر فیثته باشد).^{۱۸}

برای آن که مفهوم فراخوان را در فیثته روشن‌تر کنیم، اجازه بدهید به نقاشی «فراخوان به متای قدیس» اثر کاراواجو (Caravaggio) رجوع کنیم.^{۱۹} قبل از توضیح درباره این نقاشی، باید تأکید کنم که این نقاشی را صرفاً برای روشن ساختن منظور فیثته استفاده می‌کنم، درحالی که برهان فیثته در سطح پیشینی و استعلایی رخ می‌دهد و نه در سطح تجربی. متی خراج‌گیری است که در اتاقی بر میز حساب‌رسی و جمع‌آوری مالیات نشسته است. عیسی وارد اتاق شده است و به او با انگشت اشاره می‌کند که برخیزد و به دنبالش برود. متی در شک و تردید است (و شاید می‌خواهد از فراخوان یا خطاب عیسی شانه خالی کند) و انگشتش را طوری به سمت خود گرفته

است که گویی می‌پرسد «منظورت من هستم؟». جزییات نقاشی نیز تکان‌دهنده است: نوری روی متی تابیده است که او را از دیگران جدا می‌کند، چهره‌اش را روشن می‌کند و برای او گزینه دیگری نمی‌گذارد مگر پاسخ به خطاب عیسی که می‌تواند مثبت باشد (دنبال عیسی برو) و یا منفی (دنبال عیسی نرو). در هر حال، پاسخ او هر چه باشد، او اکنون سوژه‌ای حقیقی (در این مثال به معنای دینی) شده است که باید کنشی انجام دهد، کنشی که اکنون بدو نسبت داده می‌شود.

این مثال کمک می‌کند تا بهتر بفهمیم چگونه فراخوان یا خطاب دوم شخص برای تقویم سوژه ضروری است. در نظر فیشته، برای آن که من خود را سوژه‌ای بدانم که کنشش را به معنای حقیقی به خود اسناد می‌دهد و آن را از آن خود می‌داند، باید در ابتدا خطاب دوم شخص به من شده باشد که مرا در موقعیت ناگزیر انجام دادن کنش قرار دهد. چه، اکنون بعد از خطاب است که ناگزیر خواهم بود فعلی را که پس از آن انجام داده‌ام به خود نسبت دهم و آن را از آن خود دانم، یعنی آن را به مثابه کنش حقیقی خود بینگارم. به عبارت دیگر، از طریق فراخوان فرد دیگری است که تازه اسناد کنش من به من ممکن می‌شود و ثبوت می‌یابد (fix).

برهان فیشته بی‌شک برهانی خلاقانه است. ولی در عین حال، باید آن را تدقیق کنیم. به خصوص اجازه بدهید به مقدمه ۳ بپردازیم، یعنی این که چرا یک علت طبیعی نمی‌تواند همچون فراخوان باشد و رفتار کند. البته، ابتدا باید تمایز بین علت طبیعی و فراخوان را توضیح دهیم. می‌توان گفت که یک علت به صورت جبری و خودکار، معلولی را موجب می‌شود. مثلاً، رطوبت، در صورت وجود شرایط لازم، منجر به زنگ‌زدگی قطعه‌ای آهن می‌شود. در صورتی که رطوبت به مدت لازم وجود داشته باشد، ناگزیر قطعه آهن دچار زنگ‌خوردگی می‌شود. اما اثر خطاب یا فراخوان به صورت خودکار و علی نیست، بلکه مخاطب باید خطاب را به مثابه خطاب بفهمد و در نظر بگیرد و سپس مطابق یا برخلاف خواسته‌ای که در خطاب مشخص شده است، رفتار کند. به عبارت دیگر، اثر خطاب نه در جهان علی، بلکه در جهان هنجاری (normative) رخ می‌دهد. در مثالی دیگر، اگر من به گوش شما یک سیلی بزنم، با این کار زنجیره علی‌ای را آغاز می‌کنم که منجر به سرخ شدن صورت شما می‌شود. سرخ شدن صورت به صورت خودکار اتفاق افتاده است و گریزی از آن نیست. اما وقتی من شما را مخاطب خطاب خود قرار می‌دهم، به صورت علی پاسخ شما را متعین نمی‌کنم. بلکه به شما به صورت هنجارمندی اجازه می‌دهم (normatively authorize) که در پاسخ به خطاب من کنشی انجام دهید. به بیان دیگر، من برای شما فضایی باز می‌کنم تا بتوانید در آن فضا، آزادانه کنش خود را برگزینید و انجام دهید. حال، از آنجا که کسی که خطاب می‌کند یا فراخوان می‌دهد، باید به صورت هنجارمندی اجازه دهد که مخاطبش کنشی انجام دهد، باید خود او – یعنی فردی که خطاب می‌دهد – نیز موجودی آزاد و دارای خودآگاهی باشد؛ وگرنه نمی‌تواند کنش مخاطبش را به او اسناد دهد. فیشته با زبان شیوایی این مطلب را توضیح می‌دهد:

کنشگری [موجود متعل] به هیچ‌وجه نباید از طریق فراخوان به آن نحوی متعین و ایجاب شود که معلولی از ناحیه علتش تحت مفهوم علیت، متعین و ایجاب می‌شود. بلکه موجود متعل باید خویشتن را صرفاً در نتیجه فراخوان برای کنشگری متعین سازد. ولی اگر قرار باشد موجود متعل این کار را انجام دهد، نخست باید فراخوان را بفهمد و به فهم درآورد، و لذا به شناختی قبلی از این فراخوان نیازمند است. بنابراین علت فراخوان که خارج از سوژه وضع شده است، باید دست‌کم این امکان را پیش‌فرض بگیرد که سوژه قادر به فهمیدن و به فهم درآوردن است. [زیرا] در غیر این صورت، فراخوانش [به سوژه] اساساً غایتی [یا

سودی] نمی‌داشت. غایت [یا کارآیی] فراخوان مشروط به فهم و آزاد بودن موجودی است که فراخوان خطاب به اوست. بنابراین، این علت [فراخوان] بالضروره باید از مفهوم عقل و آزادی برخوردار باشد. لذا خودش باید موجودی باشد قادر به برخورداری از مفاهیم، باید نوعی خرد باشد، و چون [...] چنین چیزی بدون آزادی ممکن نیست، باید همچنین موجودی آزاد و لذا به طور کلی متعلق باشد و در این مقام وضع شود. (بنیاد حق طبیعی: ۴-۵۳، GNR: (36)

اکنون بعد از تدقیق مقدمه ۳ اجازه بدهید مقدمه ۲ را نیز تدقیق کنیم، یعنی این که چرا فراخوان یا خطاب نمی‌تواند از خود شخص و از حس درونی‌اش نشأت بگیرد. در نظر بگیرید که من در خیابان راه می‌روم و ناگهان باران می‌گیرد. چتری همراه خود دارم و دلیلی دارم برای این که اگر چترم را باز کنم خیس نخواهم شد. و من بر پایه این دلیل درونی رفتار می‌کنم و چتر خود را باز می‌کنم. البته می‌دانم که این من هستم، و نه کس دیگری، که کنشی انجام داده، یعنی کنش خود را به خود اسناد می‌دهم و بنابراین کنش خود را از آن خود می‌دانم. چنان که این مثال نشان می‌دهد، احتیاجی نیست که لزوماً در حضور سوژه دیگری که مرا مخاطب قرار می‌دهد، کنشی انجام دهم تا خود را مؤلف حقیقی کنش خود بدانم - یعنی در حضور کسی که فعلی را که از من سر زده است، به عنوان کنش من به رسمیت بشناسد - بلکه می‌توانم بر پایه دلیل درونی خود، کنشی انجام دهم و آن را نیز از آن خود بدانم. در این مورد، این خود من هستم - و نه کس دیگری - که به خود به صورت هنجارمندی به خود اجازه داده (normatively authorize) تا کنشی انجام دهد.

اگر چه این ایراد در نگاه اول ایرادی قوی به نظر می‌رسد، با توجه بیشتر متوجه می‌شویم که علیه سخن فیخته مؤثر نیست. همان طور که پیشتر نیز گفتیم، برهان فیخته استعلایی است و نه تجربی. او به هیچ وجه نمی‌گوید که همه کنش‌های من باید در پاسخ به خطاب دوم شخص انجام شوند، بلکه می‌گوید: اگر تنها - و تأکید می‌کنم، تنها - خطاب درونی یا دلیل درونی وجود می‌داشت، من هرگز توانایی اسناد کنش را به خود نمی‌یافتیم. در نظر فیخته، ضرورتاً باید موجود خودآگاه دیگری وجود داشته باشد - بگذار مسامحتاً بگوییم، دست کم یک بار در زندگی - که عملی را که از من سر زده است، به مثابه کنش حقیقی من به رسمیت بشناسد. فیخته برای این نکته را به وضوح بیان کند، تصریح می‌کند که در غیاب مطلق سوژه‌های دیگر، عاملیت یا خودآگاهی سوژه را «تنها از راه یک دور می‌توان توضیح داد. لذا آن را اساساً نمی‌توان توضیح داد.» (بنیاد حق طبیعی: ۴۷، GNR:30) در چارچوب بازسازی این مقاله از برهان فیخته، دوری بودن تبیین عاملیت یا خودآگاهی از نظر فیخته را می‌توان چنین بیان کرد:

(۱) برای آن که عملی را که از من سر زده است، به عنوان کنش حقیقی خود دریابیم، باید پیش از آن عمل، خود را آزاد بدانم.

(۲) برای آن که خود را آزاد بدانم، باید از پیش بتوانم عملی را که از من سر زده است، کنش حقیقی خود بدانم.

یعنی قرار است آزاد بودن من از طریق اسناد کنش به خودم توضیح داده شود و در عین حال برای اسناد کنش به خودم، باید بدانم که در واقع آزاد هستیم. فیخته اذعان می‌دارد که تنها راه گریز از این توضیح دوری یا چرخه معیوب، آن است که فرد دیگری باشد که آزادی مرا به رسمیت بشناسد و عملی را که از من سر می‌زند، به مثابه کنش من دریابد. به عبارت دیگر، در نظر فیخته، من تنها از طریق دیگری است که به آزادی خویش آگاهی

پیدا می‌کنم. بنابراین، و به طور خلاصه، اگر هیچ‌گاه هیچ سوژه دیگری نمی‌بود که با او در تعامل قرار گیرم، در آن صورت هرگز به خودآگاهی از آزادی خود و از عاملیت خود، دست نمی‌یافتم.

برای به تصویر کشیدن نظر فیشته، می‌توانیم داستانی از تکامل خودآگاهی یک نوزاد ارائه دهیم. قصد من البته رجوع به مطالعات تجربی رفتاری یا روانشناختی نیست، بلکه آن است که از طریق این داستان قابل باور، شهود خواننده را برای تصدیق برهان فیشته تقویت کنم. می‌توانیم نوزادی را تصور کنیم که جغجغه‌ای را به حرکت درمی‌آورد و مشاهده می‌کند که از جغجغه صدا در می‌آید. این نوزاد به تنهایی – تأکید می‌کنم، به تنهایی – نمی‌تواند این عمل تولید صدا را به خود نسبت دهد. او صرفاً مشاهده می‌کند که جغجغه تکان می‌خورد و سپس صدا می‌دهد. نوزاد نمی‌تواند دریابد که این در واقع خود اوست که از طریق تکان دادن جغجغه صدا می‌سازد. به عبارت دیگر، او نمی‌تواند ساختن صدا را به خود اسناد دهد. بلکه تنها از طریق تعامل با کسی دیگر – مثلاً با مادرش که به او لبخند می‌زند – درمی‌یابد که در واقع، خود او عامل حرکت جغجغه و ساختن صدا بوده است. (Bernstein 2010: 57-58) حتی در جایی از کتاب فیشته تأکید می‌کند که «تربیت» (Erziehung, upbringing) از شروط استعلایی خودآگاهی است. (بنیاد حق طبیعی: ۵۷، 39: GNR) کودکی را تصور کنید که از همان بدو زندگیش، مطلقاً تنها در جنگل رها شده باشد. او هرگز خودآگاهی بسنده‌ای از عاملیت خود نخواهد یافت.

بنابراین فیشته هرگز نمی‌گوید که برای آن که من بتوانم هر کنشی را که در زندگی روزمره انجام می‌دهم به خود اسناد دهم، باید سوژه دیگری حضور داشته باشد تا فرآیند اسناد به خود در مقابل او تکمیل شود. اگر ادعای فیشته چنین بود، بی‌گمان نمی‌شد آن را باور کرد. بجاست که اکنون «تذکره ضرورت امکان» کانت را به یاد بیاوریم. کانت می‌گفت برای آن که تجربه یا معرفت تجربی ممکن باشد، «باید ضرورتاً ممکن باشد که «من فکر می‌کنم» همه بازنمودهای مرا همراهی کند.» همان‌طور که قبلاً توضیح دادم، کانت هرگز نمی‌گوید در همه اپیزودهای ادراکی، من عمل اسناد به خود را با بذل توجه فعالانه و روانشناختی انجام می‌دهم، بلکه مقصود کانت آن است که برای آن که یک اپیزود ادراکی به تجربه حقیقی و معرفت تجربی بیانجامد، ضرورتاً باید ممکن باشد چنین اسنادی را به من انجام داد. اکنون می‌توانیم مشابه همین ساختار را در بحث فیشته پیاده کنیم. مقصود فیشته آن نیست که هر کنشی صراحتاً باید در حضور دیگران انجام شود تا قابل اسناد به من باشد، بلکه مقصود او این است که باید ضرورتاً ممکن باشد که کنش من به دست دیگران به عنوان کنش من، به من اسناد داده شود. یعنی، حتی هنگامی که تنها در خیابان چتر خود را باز می‌کنم، برای آن که چنین فعلی به مثابه کنش واقعی من در نظر گرفته شود، باید ممکن باشد که کنش باز کردن چتر از سوی دیگران به من اسناد داده شود، حتی اگر کنش من در غیاب فیزیکی دیگران رخ دهد.

۶- نتیجه

اکنون اجازه دهید این مقاله را به پایان برسانیم. ادعای اصلی این مقاله آن بود که فیشته برهان قدرتمندی برای تذکره اجتماعی بودن سوژه ارائه می‌دهد. سوژه ضرورتاً توسط سوژه‌های دیگر تقویم می‌یابد، زیرا در غیاب مطلق آن‌ها، نمی‌تواند عمل خود را به خود نسبت دهد. به عبارت دیگر، سوژه‌های دیگر برای تقویم سوژه ضروری‌اند، چرا که تنها به میانجی آن‌هاست که من می‌توانم خود را مولف حقیقی کنش خود بدانم. نتیجه رادیکال این برهان آن است که سوژه‌ها متقابلاً همدیگر را قوام می‌بخشد (co-constitute). این‌گونه نیست که افراد انسانی جدا

جدا خودآگاهی داشته باشند و سپس در رابطه اجتماعی با هم قرار گیرند، بلکه صرفاً از طریق رابطه متقابل اجتماعی است که افرادِ گونه انسان تبدیل به سوژه‌های خودآگاه می‌شوند. یا همانطور که خود فیشته تصریح می‌کند:

مفهوم فردیت (Individuality)، همانطور که اثبات شد، یک مفهوم دوسویه است (Wechselbegriff – Reciprocal Concept). [...] این مفهوم فقط به شرطی می‌تواند نزد هر موجود متعلق باشد که به دست یک موجود متعلق دیگر به صورت کامل شده وضع شود. بنابراین، این مفهوم هرگز متعلق به من نیست، بلکه طبق اذعان خود من و اذعان فرد دیگر متعلق به من و متعلق به او، متعلق به او و متعلق به من است. مفهومی است مشترک که در آن دو آگاهی در امری واحد وحدت می‌یابند. (بنیاد حق طبیعی: ۶-۶۵، ۸-۴۷ GNR)

این که مفهوم سوژه یا عاملیت، مفهومی «دو سویه» است و انسان جدا افتاده اساساً و به معنی دقیق کلمه خود را به عنوان عامل نمی‌تواند بشناسد، شکافی عمیق در تاریخ فلسفه مدرن ایجاد می‌کند. پیش از فیشته و به تأسی از دکارت، سوژه به صورت مفرد و فارغ از روابط اجتماعی فهم می‌شد. استدلال فیشته برای اجتماعی بودن سوژه، باعث شد پس از او فیلسوفان در سنت فلسفه قاره‌ای (به خصوص هگل، هوسرل، سارتر و لوییناس) برای درک ساختار سوژه یا «من»، بر فهم رابطه «من و دیگری» تأکیدی ویژه کنند که البته بررسی تاثیر فیشته بر این افراد مجال دیگری می‌طلبد.



پی‌نوشت‌ها

- ^۱ نسخه‌های قبلی این مقاله را در (سخنرانی‌های) دانشگاه صنعتی شریف و پژوهشگاه دانش‌های بنیادی ارائه داده‌ام. از شرکت‌کنندگان محترم بابت سوال‌های مفید که پاسخ به آنها باعث بهبود کیفیت این مقاله شده، سپاسگزارم.
- ^۲ استدلال هگل برای تراز اجتماعی بودن سوژه از فیثسته تأثیر گرفته، اما به نحو بارزی از آن متفاوت است. تأثیر فیثسته بر هگل موضوع بحث این مقاله نیست، برای بحث‌های خوبی درباره این موضوع نک: Wildt (1982) و Williams (2000).
- ^۳ ضمناً باید تأکید کنم، به صورت کلی، بیان فیثسته در بنیاد حق طبیعی (۱۷۹۶) و بعد از آن در نظام/اخلاق (۱۷۹۸) بسیار روشنتر از آموزه دانش (۵-۱۷۹۴) است که فیثسته قبل از آن دو درگیر نگارش آن بوده. به همین جهت، بر خلاف تلقی سنتی از فیثسته، حتی برای فهم پروژه کلی فیثسته تمرکز بر دو کتاب بعدی مفیدتر است. دو اثر مهمی که در چند سال اخیر درباره فیثسته نگاشته شده است، یعنی Wood (2016) و Kosch (2020)، نیز بر این مطلب تصریح می‌کنند.
- ^۴ مگر آن که جز آن تصریح کرده باشم، نقل قولها از ترجمه فارسی بنیاد حق طبیعی (۱۳۹۸) است، اگر چه به مقتضای بحث گاهی تغییراتی جزئی در ترجمه داده‌ام. ارجاعات هم به ترجمه فارسی و هم به ویراست کتاب آلمانی Grundlauge des Naturrechts است که جلد سوم مجموعه آثار فیثسته (۱۹۷۱) را تشکیل می‌دهد و به طور مخفف آن را با GNR مشخص کرده‌ام. در برخی موارد برای تدقیق بحث، ترجمه انگلیسی جملات فیثسته را در داخل پرانتز آورده‌ام.
- ^۵ ماهیت استدلال‌های استعلایی در دهه‌های اخیر شدیداً مورد بحث بوده است، بحثی که فیلسوفان تحلیلی به خصوص Strawson (1966, 1959) و (1968) هم در آن شرکت جسته‌اند. برای گزارشی جامع و روشن از این بحث به Stern (2019) مراجعه کنید.
- ^۶ در این مقاله اصطلاح «سوژه» و «من» را به صورت تعویض‌پذیر به کار می‌برم. زمانی که وجه نظری سوژه در بحث غالب است از اصطلاح «خودآگاهی» و زمانی که وجه عملی آن غالب است از اصطلاح «عام‌لیت» نیز بهره می‌جویم. در چارچوب فلسفه فیثسته هر چهار اصطلاح با هم قابل معاوضه‌اند.
- ^۷ مثلاً می‌توان استدلال ارسطو برای اثبات اصل عدم تناقض را به صورت استعلایی بازسازی کرد. نک: Stern (2019).
- ^۸ «ظاهراً»، چرا که خود کانت در برخی فقرات این تمایز را واضحاً می‌شکند. برای مثال در پاورقی مهمی در نقد عقل محض در B160 کانت ادعان می‌دارد که زمان و مکان محض نیز که قرار بود صرفاً شهودی باشند، سنتز مفهومی را پیش فرض می‌گیرند.
- ^۹ در این بحث درباره وحدت استعلایی خودادراکی عمیقاً به (Pippin: 2005, 6ff), (Pippin: 1989, Chapter 2), وامدارم.
- ^{۱۰} تأکید عبارت اول از من است. ترجمه این فقره و فقره بعدی از کانت از سنجش خرد ناب (میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی: ۱۳۶۲) است، اما واژگان او را با واژگان مانوس امروزی جایگزین کرده‌ام و به مقتضای بحث خود تغییرات دیگری نیز داده‌ام. شماره صفحه مطابق با ویراست آکادمی آثار کانت است.
- ^{۱۱} نک: (Förster, 2017: 29). نقل قول از ویلیام جیمز (James, 1890, 1: 160) را نیز از فورستر وام گرفته‌ام.
- ^{۱۲} همچنین نک: (Bird, 2006: 366-369)
- ^{۱۳} یا به زبان خود فیثسته: «واضح‌ترین دلیل برای ناکامل بودن فلسفه انتقادی کانت این است که کانت هرگز تبیینی ارائه نکرد که چگونه من [باید] بدان فرض برسم که موجودات متعلقی بیرون من وجود دارند.» (Wood, 2016: 303) به نقل قول از: (Wood, 2016: 86)
- ^{۱۴} این چهار بند به ترتیب در این صفحات آمده‌اند: (بنیاد حق طبیعی: ۳۳، ۴۰، ۵۸، ۱۷، ۲۳، ۳۰، ۴۱) (GNR: 17, 23, 30, 41)
- ^{۱۵} بازسازی دیگری از قضایای مذکور فیثسته را در (Nance, 2012: 6-7) بیابید.
- ^{۱۶} برای بحث‌های خوبی درباره تمایز بین Tat و Handlung که تمایز بسیار مهمی در فلسفه عملی هگل است، نگاه کنید به (Quante, 1993) و (Pippin, 2010: 147ff) و (Brandom, 2019: Chapter 11).
- ^{۱۷} در این جمله آخر، بیان نتیجه به قالب عبارات «موضع اول شخص» (first-person standpoint) و «موضع سوم شخص» (third-person standpoint) را از مقاله فیلسوف تحلیلی، داروال، درباره فیثسته وام گرفته‌ام. نک: (Darwall, 2009: Chapter 10)
- ^{۱۸} برای بحث‌های مفیدی درباره نقش مرکزی مفهوم Aufforderung در فلسفه فیثسته نک: (Wood, 2014: 205 ff) و (Honneth, 2001).
- ^{۱۹} روگرفت سیاه و سفیدی از این نقاشی در انتهای این مقاله آمده است.

References

- Allison, Henry E. (2004) *Kant's Transcendental Idealism*, Revised and Enlarged Edition. New Haven: Yale University Press.
- Bernstein J. M. (2010) "Recognition and Embodiment: Fichte's Materialism", in *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*. Ed. Schmidt am Busch, Hans-Christoph, and Christopher F. Zurn, Lanham: Lexington Books.
- Bird, Graham (2006) *The Revolutionary Kant: A Commentary on the "Critique of Pure Reason"*. Chicago: Open Court.
- Brandom, Robert (2019) *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Darwall, Stephen (2009) *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge: Harvard University Press.
- Darwall, Stephen. (2005) "Fichte and the Second-Person Standpoint". *Deutscher Idealismus und die gegenwärtige analytische Philosophie / German Idealism and Contemporary Analytic Philosophy*, Berlin, New York: De Gruyter, pp. 91-113
- Fichte Johann Gottlieb (1971) "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (GWL)", in *Fichte Werke*, Band I, Berlin, de Gruyter.
- Fichte Johann Gottlieb (1992) *Wissenschaftslehre nova methodo (WLNm)*, trans. Daniel Breazeale, Ithaca: Cornell University Press.
- Fichte Johann Gottlieb (2000) *Foundations of Natural Right*, ed. Frederick Neuhouser, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte Johann Gottlieb (2019) *Grundlage des Naturrechts*, trans. Masoud Hosseini, Tehran: Goghnoos. (in persian)
- Fichte, Johann Gottlieb (1971) "Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre 1796", in *Fichtes Werke*, Band III, Berlin: de Gruyter.
- Förster, Eckart (2017) *Twenty-five Years of Philosophy: A Systematic Reconstruction*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Hegel, G. W. F. (1991) *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen Wood, Cambridge: Cambridge University Press.
- Honneth, Axel (2001) "Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: § 3)", in *Grundlage des Naturrechts: Klassiker Auslegen*, hsgbn. Jean-Christophe Merle, Berlin: Akademie Verlag.
- James, William (1890) *The Principles of Psychology*. 2 vols. New York: Henry Holt.
- Kant, Immanuel (1974) *Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1974) *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1983) *Kritik der reinen Vernunft*, trans. Mirshamsedin Adib-Soltani, second edition Tehran: Amirkabir. (in persian)
- Kosch Michelle (2020) *Fichte's Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Nance, Michael (2015) "Recognition, Freedom and the Self in Fichte's Foundations of Natural Right", *European Journal of Philosophy*, 23: 608-632.
- Neuhouser, Frederick (1990) *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinkard, Terry (2012) *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford: 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: Princeton University Press.
- Pippin, Robert B. (2010) *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- Quante, Michael (1993) *Hegels Begriff der Handlung*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Stern, Robert A. (2019) "Transcendental Arguments", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/transcendental-arguments/>>.
- Strawson, Peter (1959) *Individuals: An essay in descriptive metaphysics*, London: Methuen.
- Strawson, Peter (1966) *The bounds of sense: An essay on Kant's 'Critique of pure reason'*, London: Methuen.
- Stroud, Barry (1968) "Transcendental arguments," *Journal of Philosophy*, 65: 241–56.
- Wildt, Andreas (1982) *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Williams, Robert R. (2000) *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: University of California Press.
- Wood, Allen W. (2014) "Fichte's Intersubjective I", in: *The Free Development of Each: Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy*.
- Wood, Allen W. (2014) *The Free Development of Each: Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy*.
- Wood, Allen W. (2016) *Fichte's Ethical Thought*. Oxford: Oxford University Press.

