

# امکان تحقق حیات اخلاقی

## از امتناع اخلاق کانتی به گشایش حیات اخلاقیات هگلی

محمد مهدی اردبیلی و محمد اصغری

### چکیده

مسئله اخلاق و امکان آن همواره یکی از معضلات پیش روی متفکران بوده است. در ساحت رئالیسم محض، پذیرش علیت فراگیر حاکم بر پدیدارها، منطقیاً به نابودی آزادی منجر می‌شود. از سوی دیگر، نخستین قربانی ناممکن شدن آزادی و سیطره علیت جبری برعالم، اخلاق است. لذا متفکران مختلف در حوزه‌ها و با انگیزه‌های مختلف کوشیدند تا برای دفاع از اخلاق و رفع امتناع آن راهکارهای مختلفی به دست دهند. یکی از نبوغ‌آمیزترین این راهکارها ایده کانت بود که کوشید تا به کمک ایجاد تفکیک میان ساحت طبیعت (عقل نظری) و ساحت آزادی (عقل عملی)، تعارض مذکور را رفع کند. اما نظریه اخلاقی کانت بلافاصله با انتقادات مختلفی روبرو شد. اخلاق کانتی از یک سو، آنچنان به فرمالیسم دچار شد و از سوی دیگر، چنان از میل بشری فاصله گرفت که در عمل نتیجه‌اش نه ایجاد امکان اخلاق، بلکه به واسطه تقابل مطلق قانون اخلاقی با میل بشر نزد کانت، به شاهی دیگر بر امتناع اخلاق بدل شد.

مقاله حاضر می‌کوشد تا پس از طرح مختصر مسئله اخلاق به میانجی مفهوم آزادی در تاریخ فلسفه و بسط پاسخ کانتی به آن (در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق)، با اشاره به برخی واکنش‌های پساکانتی به آن، به انتقادات هگل بر اخلاق کانتی و راهکار وی برای مسئله اخلاق بپردازد. در این راستا فلسفه اخلاق هگل مورد بررسی و واکاوی قرار خواهد گرفت و نهایتاً تلاشی برای پاسخ به این پرسش صورت خواهد پذیرفت که آیا هگل با برکشیدن اخلاق از سطح اخلاق فردی (Morality) به اخلاقیات عرفی-اجتماعی (Ethics) حقیقتاً می‌تواند از انسداد اخلاق کانتی فراروی کند و راهی به برداشتی نوین از اخلاق عملی و زنده بگشاید یا خیر؟

کلیدواژه: اخلاق، اخلاقیات، هگل، کانت، آزادی.

### مقدمه

آیا اخلاق ممکن است؟ این پرسش همچنان در عرصه سیاسی-اخلاقی حاضر است. مقاله حاضر ابتدا خواهد کوشید تا با ترسیم نسبت امکان آزادی و اخلاق در تقابل با واقعیت جبری و علی در ساحت متافیزیک، تعارض موجود در بطن آنها را که به نظریه «امتناع اخلاق» می‌انجامد، از حیث فلسفی واکاوی کرده و پاسخ‌های مطرح نسبت به این مساله در طول تاریخ فلسفه را مطرح نماید. در نهایت به میانجی ایده نوآورانه کانت در خصوص امکان آزادی اخلاقی در فلسفه عملی‌اش، به پاسخ هگل به این پرسش پرداخته و نشان دهد که هگل چگونه با ایجاد امکان نوینی برای آزادی، تقابل کلاسیک میان واقعیت جبری و اخلاق اختیاری را رفع کرده و اخلاقیات (Ethics) واقعی یا روحانی‌ای را به دست می‌دهد که برخلاف اخلاق کانتی، تنها در قالب سوژکتیویته جمعی محقق خواهد شد.

### اخلاق و واقعیت

از نظر فلسفه کلاسیک واقعیت همان جریان جهان است. یعنی نظام سلسله مراتبی امور که در عرصه عینیت پدیدار می‌شوند. واقعیت همان است که یونانی‌ها بدان فوزیس می‌گفتند و علم شناخت آن هم بعدها فیزیک نامیده شد: روال بی‌رحم و منطقی تمام امور که از ازل تا ابد در نظمی علت و معلولی قرار گرفتند و هیچ شکاف یا رخنه‌ای در آن وجود ندارد. اما آزادی اخلاقی دقیقاً خواستار شکاف انداختن در این واقعیت است. اخلاق می‌خواهد نظم و سامان علی امور را بر هم بزند، سلسله معیوب وقایع را از هم بگسلد و در نهایت در بطن کلیت جبری واقعیت، چشمه جوشان اراده نامعلول یا به بیان دقیق‌تر سیاهچاله‌ای را بیابد تا بتواند به کمک آن، تلنگری به کلیت و ضرورت برآمده از واقعیت بزند. به دلیل تعارض ذاتی میان این دو امر (به این دلیل آن را ذاتی می‌نامیم که اخلاق مورد نظر ما، ذاتاً با آزادی در معنای سلبی سنتی آن پیوند می‌خورد که چیزی جز نفی واقعیت مبتنی بر نظم اشیاء نیست و در نتیجه در ساحت واقعیت محض و مطلق، ضرورتاً اخلاق ناممکن خواهد شد، هرچند در انتهای مقاله دفاع از امکان اخلاق به ما خواهد آموخت که هر دعوی‌ای از سوی واقعیت مبنی بر مطلق، یکپارچه یا ضروری بودن، اساساً فریبی بیش نیست)، همواره با حذف اخلاق عرصه نبرد به واقعیت جبری واگذار می‌شود. ریشه دفاع بی‌قیدوشرط از واقعیت نیز سابقه تاریخی طولانی‌ای دارد. اسطوره «مطابقت» رئالیست‌ها، قرن‌هاست که واقعیت را به تنها معیار ممکن صدق بدل ساخته است. در همین حال و هواس است که دعوی «امتناع اخلاق» مطرح می‌شود.

وقتی واقعیت بر همه چیز حکمفرماست، وقتی واقعیت تنها ملاک است، پس آنچه ذاتاً برضد واقعیت جبری و علی است، یا باید از درون خود را استحاله کند (و به اخلاقی حداقلی یا واداده بدل شود) یا امتناع خود را اعتراف کند و از عرصه نبرد خارج شود. در نتیجه تا زمانی که رئالیسم حاکم است، تا زمانی که واقعیت ابژکتیو مستقل با تمام قوانین علی متناسب به آن، یگانه منبع و معیار صدق است، چیزی به اسم آزادی و به طریق اولی امری به نام اخلاق (در معنای فوق‌الذکر) ناممکن خواهد بود.

### راه حل کانتی

برای حل معضل فوق، می‌توان به تحلیل هستی‌شناسانه خود واقعیت پرداخت. کانت در نقد عقل محض می‌کوشد تا حدود معرفت بشری را تعیین کند. آنجا وی دست به تفکیکی مشهور میان شیء فی نفسه و نمود می‌زند. ساحت عقل نظری برای کانت همان ساحت پدیدارهاست و یگانه قانون حاکم بر آن علیت طبیعی است. در این ساحت، هیچ امکانی برای آزادی وجود ندارد و به تعبیر کانت، هر ادعای قوام بخشی (تقویمی) مبنی بر وجود نوعی آزادی فراتر از علیت طبیعی، چیزی جز توهم استعلایی نیست. تا آنجا که به بحث حاضر مربوط است، ساحت پدیداری همان ساحت واقعیت محض است که همه چیز در آن به شکلی علی از پیش شکل گرفته است، خواه مستقلاً بیرون از ما باشد خواه برآمده از اطلاق مقولات فاهمه به جهان پدیدارها باشد. در چنین ساحتی آزادی ممکن نیست، و در نتیجه نه خبری از اخلاق در آن است و نه خبری از اخلاقیات در معنای ساحت سوژکتیویته جمعی آزادی. اما کانت برخلاف بسیاری از اخلاف و اسلافش در این ساحت باقی نمی‌ماند. وی امکان نوعی علیت غیرطبیعی را نیز مطرح می‌کند که آزادی را ممکن می‌سازد. هرچند سخن گفتن از آزادی در محدوده عقل محض توهم است، اما محدوده عقل عملی بناست تا به کلی مبتنی بر سوژه آزاد و خودآیین باشد؛ سوژه‌ای که معیار ایجاب رفتارش را نه از علیت طبیعی و نه حتی از معیارها و منابع قدرت بیرونی - چه بیرون از خود (مکاناً خارجی) و چه بیرون از جهان (متعالی) - اخذ می‌کند، بلکه خود قانونگذار خویش است. کانت مسأله تعارض قانون و آزادی را که مسأله‌ای ذاتاً لیبرالیستی است و بر تعریف سلبی از آزادی در مقام «رفع هرگونه محدودیت»، مبتنی است، با این ترفند حل می‌کند که اخلاق مفهومی ایجابی است و در نتیجه، تبعیت سوژه خود-قانونگذار از قانون، عین آزادی است، چرا که این سوژه خودآیین است و معیار عملش را از خود عقل عملی خویش اخذ می‌کند. این ایده را می‌توان انقلاب کپرنیکی کانت در فلسفه اخلاق دانست:

هیچ کس پیش از او نگفته بود که عقل ممکن است قوه شناختی و شوقیه‌ای به این نیرومندی باشد و ما را قادر کند خودآیین داوری و عمل کنیم، یعنی تبعیت کامل از «قانون خوبستن». انتساب چنین نیرویی به ما مساوی است با انتساب آزادی و اختیاری همان قدر بنیادین به ما... کانت از این راه آزادی و اختیاری به ما منتسب می‌کند عمیق‌تر از آنچه نزد کسی پیش از او (و بسیاری کسان پس از او) امکان‌پذیر تصور شده باشد. (سالیوان، ۱۳۸۰، صص ۱۷۹-۱۸۰)

در این معنا کانت با عرضه تعریف نوآورانه‌اش از آزادی ایجابی سوژه خودقانونگذار، «مساله اخلاق» را گامی به پیش می‌برد. اما با این همه، خود کانت نیز در معضلاتی جدید گرفتار می‌شود که از حیث نظری، توان خلاصی از آنها را ندارد:

**الف-** این عقل عملی برای دچار نشدن به نوعی نسبی‌گرایی برآمده از تجربه، مجبور است خود را به چنان فرمالیسم وظیفه‌گرایانه‌ای بدل سازد که می‌توان (به تبعیت از لکان) آن را با نوعی سادیسم بی‌رحمانه پیوند زند. اخلاقی که به بی‌رحمانه‌ترین شکل ممکن دستور می‌دهد و خود را فقط در قالب «امر» (imperative) پدیدار می‌سازد: «این قاعده نوعی امر، یعنی قاعده‌ای است همراه با وصف «باید» که این «باید» بیانگر الزام عینی عمل است» (کانت، ۱۳۸۵، ص ۳۵). علت اصلی این فرمالیسم این است که کانت مجبور است برای دفاع از قطعیت قانون اخلاقی نوعی استقلال و خودبستگی مفارق از جهان عینی را برای آن قائل شود. برای مثال نخستین قانون این است که باید چنان رفتار کنم «که همچنین بتوانم اراده کنم که آیین رفتارم به قانونی عام مبدل شود» (کانت، ۱۳۶۹، ص ۲۷).

در واقع اصل اساسی حاکم بر اخلاق کانتی عدم تعارض درونی یک قانون در تعمیم‌بخشی آن است و در نتیجه به فرمالیسم منتهی می‌شود، اما کانت از سوی دیگر می‌کوشد تا از فرمالیسم خارج شود و به همین دلیل، اینجا کانت با نوعی تعارض مواجه می‌شود که هگل نیز مشخصاً به آن اشاره می‌کند. «از یک سو، اگر آزمون عدم تناقض کاملاً صوری (فرمال) باشد، معلوم نیست که عدم توفیق در این آزمون اخلاقاً معنایی داشته باشد... از طرف دیگر، این آزمون محتوایی را با خودش می‌سنجد، چراکه در این صورت از پیش محتوایی اخلاقی را به عنوان بخشی از آزمون فرض کرده است. در حالی که باید خطا و درست را از طریق آزمون مشخص کند. بنابراین چنین آزمونی کاملاً صوری (فرمال) نخواهد بود» (Stern, 2002, pp. 131-132).

**ب-** برای دچار نشدن به اخلاق برآمده از انسان‌شناسی و در نتیجه برای اجتناب از پلورالیسم اخلاقی، اخلاق کانتی با در تقابل قرار دادن قانون با هرگونه میل و خواست انسانی به اخلاقی غیربشری، و چه بسا

ضد بشری راه می‌برد. می‌توان ادعا کرد که به زعم کانت، اگر با عمل به یک قانون اخلاقی، حتی کل نژاد بشر نابود شود، این امر هیچ خدشه‌ای به خود ذات قانون و صحت و سقم آن وارد نمی‌سازد. خود کانت نیز ابایی از غیربشری معرفی کردن اخلاقیش ندارد و حتی صراحتاً آن را نه برای بشر، بلکه برای هر موجود متفکری (rational being) قابل طرح می‌داند.

ج- اخلاق کانتی اخلاقی بی‌زمان و مکان است که گویی در خلاء قرار دارد و کانت پیش از هرگونه تجربه‌ای می‌تواند آن را از خود عقل عملی به نحو پیشینی استخراج نماید. هگل این آزمون قابلیت تعمیم‌پذیری کانتی را به عنوان نشانه‌ای از فرمالیسم و تاسیس نوعی اخلاق بی‌تاریخ و بی‌زمان برمی‌شمارد و آن را به شناگری تشبیه می‌کند که می‌خواهد اول شنا بیاموزد، بعد به آب بزند. کانت در بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق نیز به شدت نسبت به اختلاط تجربه و قانون هشدار می‌دهد و ادعا می‌کند که

عنصر تجربی، نه تنها از یاری رساندن به اخلاق ناتوان است بلکه حتی به خلوص اخلاقیات زیان بسیار می‌رساند. زیرا ارزش سزاوار و بی‌کران اراده‌ای که مطلقاً نیک است درست در همین است که اصل عمل از هرگونه نفوذ مبانی محتمل، که تنها از تجربه ناشی می‌شود، رها باشد. (کانت، ۱۳۶۹، ص ۶۹)

اما به نظر هگل برای شنا کردن، باید از ابتدا وارد آب شد و دل به تاریخ زد. به همین دلیل نیز وی در پدیدارشناسی روح مراتب مختلف اخلاق را از دل فرهنگ و ادبیات بیرون می‌کشد: لذت و ضرورت را از فاوست گوته، جنون خودپسندی را از شخصیت کارل مور در نمایشنامه رهنزان شیلر، شوالیه تک‌روی فضیلت را از دون‌کیشوت سروانتس، جدال قانون الهی و قانون انسانی در اخلاقیات یونانی را از آنتیگونه سوفوکلس، و نمونه‌های مشابه دیگر. پس پرتاب انسان به دل تاریخ، و خروج از بهشت آسمانی بی‌دغدغه و بی‌اشتباه، برای هگل این ثمر را دارد که اخلاق، سیاست و آزادی را ممکن ساخته است. به تعبیر اینوود، «هگل اسطوره هبوط را چون صعود توصیف می‌کند، نه چون سقوط؛ زیرا هبوط متضمن کسب دانش از خیر و شر است، که شرط لازم برای خوبی است و نه بی‌گناهی» (اینوود، ۱۳۸۸، صص ۴۰۳-۴۰۴).

د- منبع و معیار اخلاق کانتی هرچند به ظاهر نوعی عقل عملی مستقل است، اما عملاً به دلیل فقدان بداهت و کفایت کشف قانون اخلاقی، نابسندگی روش‌های محک اصل اخلاقی توسط کانت و نهایتاً وابستگی آن به نوعی تحلیل یا قضاوت شخصی، این عقل عملی محض به نوعی وجدان فردی تقلیل می‌یابد که تعیین‌کننده آن است و لذا اخلاق کانتی عملاً به امری سوپژکتیو بدل می‌شود.

ه- هرچند کانت ادعا می‌کند که «در فرجام کار، عقل یکی است ولی مصداق‌های آن فرق می‌کند» (کانت، ۱۳۶۹، ص ۹)، و با وجود این که در نقد قوه حکم می‌کوشد تا پلی میان دو عقل عملی و نظری برقرار سازد، اما نهایتاً در نوعی دوآلیسم دوج جهانی باقی می‌ماند و بدین معنا، از آشتی دادن عقل با عقل ناتوان است. این یکی از جدی‌ترین انتقادات هگل علیه کانت است. هگل بر خلاف کانت، «هر رویکردی را رد می‌کند که بر این باور است که گویی دو جهان [مجزا] وجود دارد، یک جهان تجربی و یک جهان فراحسی که تنها در دسترس عقل است، یک جهان آزادی و دیگری جهانی که ضرورت علی بر آن حاکم است، یا یک جهان ارزش‌ها و دیگری جهان واقعیات» (Inwood, 1983, p. 477).

مباحث فوق نشان می‌دهند که چرا نهایتاً کانت از ممکن کردن اخلاق، به ویژه در معنای جمعی و رهایی بخش آن عاجز است و نهایتاً مجبور خواهد بود تا از سوپزکتیویته جمعی دل بکند و اخلاقش را بر وجدان فردی و سیاستش را بر دفاع از ضرورت و مشروعیت حکومت مبتنی سازد.

### از کانت به هگل

آزادی مسأله هگل نیز هست، اما شاید اصلی‌ترین مسأله و دغدغه او. «تمامی پژوهشگران در این مورد همداستان‌اند که در نظریه سیاسی هگل، هیچ مفهومی مهم‌تر از مفهوم آزادی نیست. ... آزادی در دیدگان هگل بنیان حق است، ذات روح است، و پایان تاریخ» (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۳۲۰). هگل غایت کل تاریخ جهان، غایت تکوین روح طی گذار از مراتب مختلف آگاهی را تحقق آزادی می‌داند. «غایت روح جهانی در تاریخ جهانی ... دست یافتن به موهبت آزادی است» (هگل، ۱۳۸۵، ص ۷۷). هگل کانت را متهم می‌کند که در سطح ساحت اخلاق فردی (Moralität) در جا می‌زند و به همین دلیل از تحقق عینی حیات اخلاقیاتی (Sittlichkeit) عاجز است. هگل اما از یک سو به میانجی مفهوم نوآورانانه و انقلابی «روح» می‌کوشد تا دوگانه عقل عملی و نظری را در ساحت روح نفی کرده و به پشتوانه ایجابیت دیالکتیک خود، هردو عقل را به نوعی در بطن «روح مطلق» حفظ کرده و رستگار سازد. وی از سوی دیگر، می‌داند که آزادی ذاتاً مقوله‌ای کلی و جمعی است و به همین دلیل از اخلاق فردی (Morality) به اخلاقیات جمعی (Ethics) راه می‌برد و آزادی یک فرد را تنها در گرو آزادی کل افراد، کل جهان و در یک کلام تحقق روح مطلق ممکن می‌داند. به تعبیر پلامناتز، «انسان نمی‌تواند بیرون جامعه آزاد باشد، زیرا در درون جامعه است که او غایاتی به دست می‌آورد که به صورتی معقول آنها را پی می‌گیرد و نیز در درون جامعه است که انسان

می‌تواند آزادی را تصور و طلب کند» (پلامناتز، ۱۳۶۷، ص ۱۶۹). یا اندکی بعدتر می‌نویسد، «انسان آزاد تنها انسانی است که به عنوان عضوی از اجتماع بتواند قوانین و میثاق‌های آن اجتماع را از روی وجدان اخلاقی بپذیرد» (پلامناتز، ۱۳۶۷، ص ۱۷۹). سولومون این رویکرد هگلی را به روسو بازمی‌گرداند. «مراد هگل از آزادی بسیار به آن چیزی نزدیک است که روسو از آن مراد می‌کند - احساس یگانگی با کل، و این می‌تواند «روح» یا «اراده عمومی» باشد. آدمی هیچ‌گاه در تنهایی آزاد نیست، بلکه فقط در متن جامعه‌ای آزاد و معنادار آزاد است» (سولومون، ۱۳۷۹، ص ۸۶).

هگل، مانند کانت، به شدت نسبت به تاکید لیبرالیستی بر آزادی صرفاً سلبی واکنش نشان می‌دهد. نگاه رایج نسبت به آزادی، چیزی جز «سلب محدودیت‌ها»ی فرد نیست. این آزادی در عمل به ضدآزادی بدل خواهد شد، چرا که نهایت سلبيت، چیزی جز نوعی استبداد محض نیست. وی در *پدیدارشناسی روح* به صراحت می‌نویسد، این آزادی سلبی، «اجازه نمی‌دهد هیچ چیز از زیر دستش در برود تا [مبادا] به «ابژه آزاد» ای بدل شود که در برابرش قد علم کند. از همین‌رو چنین آگاهی‌ای نمی‌تواند به هیچ شکلی از امر ایجابی دست یابد» (هگل، ۱۳۹۱، ص ۷۰). به همین دلیل است که این آزادی به ضدآزادی بدل شده و سیاست برآمده از آن به نوعی خشونت سلبی، یا تروریسم منجر می‌شود. این آزادی، «نه می‌تواند یک کار ایجابی انجام دهد و نه یک کردار ایجابی؛ تنها کاری که برایش باقی مانده عمل سلبی (منفی) است؛ که چیزی جز خشم ویرانگری نیست» (هگل، ۱۳۹۱، ص ۷۲). «وحشت مرگ همانا شهود و دیدار ماهیت سلبی این آزادی است» (هگل، ۱۳۹۱، ص ۷۵). سالها بعد از بیان جملات فوق در کتاب *پدیدارشناسی روح*، هگل بحثی مشابه را در *عناصر فلسفه حق* پیش می‌کشد و تصور ما از آزادی را چیزی جز خودسرانگی سلبی نمی‌داند:

مرسوم‌ترین تصویری که ما از آزادی داریم، همان تصور خودسرانگی است. ... هنگامی که گفته می‌شود آزادی، به طور کلی، یعنی توانایی انجام هر چیزی که آدمی می‌خواهد، این فکر، تنها، یک چیز را نشان می‌دهد و آن نبود کامل فرهنگ فکری است؛ زیرا این سخن کمترین آگاهی از آنچه که اراده را، که در خود و با خود آزاد است، یا حق یا اخلاق و مانند آنها را تشکیل می‌دهد، نشان می‌دهد. (هگل، ۱۳۷۸، ص ۴۷)

در این معنا هگل وجه ایجابی و سلبی آزادی را به طور توأمان حفظ می‌کند تا از یک سو به جزمیت استبداد و از سوی دیگر به نسبی‌گرایی لیبرالیسم و پلورالیسم اخلاقی دچار نشود. همچنین هگل دوجهانیت، یا بیان دیگر، باور دو عقل ماهیتاً مستقل توسط کانت را مورد انتقاد قرار می‌دهد و دقیقاً همین عامل را علت تعارضات اخلاق کانتی معرفی می‌کند. «از نگاه هگل کاستی کانت در آن است که عقل را مبداء تناقضات و

تعارضات تلقی کرده است. اما در نظر هگل تعارض آزادی و ضرورت ریشه در عقل ندارد بلکه ریشه در جهانی دارد که خود را مطابق با مطالبات عقل سامان نداده و به عبارتی در آن بازتاب نیافته است. در نظر هگل عیب، در بسط ناتمام تاریخی و فعلیت نیافتن تمام‌عیار عقل نهفته است» (مرادخانی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۱). حال پرسشی که پاسخ به آن ضروری به نظر می‌رسد این است که هگل چگونه می‌تواند از اخلاق جزمی و مطلق کانتی فرارود و آن را تاریخی کند، بی‌آنکه به نوعی پلورالیسم اخلاقی دچار شود. پاسخ تا حدی زیادی نیازمند درک انتقادات هگل نسبت به کانت است.

هگل واقعیت را در مقابل اخلاق قرار نمی‌دهد، بلکه هر دوی آنها را در روح، تجمع و رفع (*Aufhebung*) می‌کند. روح از یک سو جامع دیالکتیکی ابژکتیویته و سوژکتیویته است و از سوی دیگر، عینیت نه عینیت ماتریالیستی-رنالیستی، بلکه حقیقتی بیناسوژگانی (*intersubjective*) است. به همین دلیل است که پوزیتیویست‌ها روح هگلی را به رویا تشبیه می‌کنند یا ماتریالیست‌ها آن را غیرواقعی می‌دانند. فویرباخ به صراحت می‌نویسد: «وجودی که کتاب پدیدارشناسی روح با آن آغاز می‌شود به مانند وجودی که کتاب منطق با آن آغاز می‌شود، در تناقض مستقیم با وجود واقعی [یا واقعیت] قرار دارد» (فویرباخ، ۱۳۸۸، ص ۵۲).

در نتیجه آزادی تنها در ساحت اجتماع روحانی ممکن می‌شود و این اجتماع روحانی نه در مقام یک کلیت توتالیتیر، بلکه نوعی سوژکتیویته جمعی ارگانیک است که در صدد تحقق توامان آزادی سلبی و ایجابی است. اگر هگل سخن از دولت می‌گوید، مرادش بیش از همه، دولتی برساخته از پایین و حاصل رفع دیالکتیکی خانواده و جامعه مدنی است. اتین بالیبار، البته با هدف نقد آن، این فرآیند را به اختصار توضیح می‌دهد. به زعم وی، دولت هگلی،

دولتی است که خود را با هدف رهاسازی افراد برمی‌سازد. و هسته اصلی این امر نیز آشکار ساختن نوعی فرآیند وساطت دوطرفه میان امر خاص و امر کلی است که به فرد اجازه می‌دهد به «جماعات متکثر» ... تعلق داشته باشد. ... به بیان دقیق‌تر، ایده هگل آن است که هویت‌های اصلی و اولیه و انواع حس تعلق باید عملاً نابود گردند تا از این طریق به سادگی حذف نشوند، بلکه به مثابه تجلیات خاص و سویه‌های جزئی یک هویت سیاسی جمعی، یا شکلی از تعلق به یک دولت، بازسازی شوند. (بالیبار، ۱۳۹۲، ص ۷۱)

## از اخلاق به اخلاقیات جمعی



هگل در بخش روح از کتاب پدیدارشناسی روح ابتدا به بحث از جهان اخلاقیات عرفی-اجتماعی (Ethics) می‌پردازد و به بحث رابطه قوانین الهی و بشری پرداخته و تعارضات درونی آنها را با تکیه به نبرد آنتیگونه با کرئون در آنتیگونه سوفوکلس برملا می‌سازد. بنابراین بخش نخست روح را هگل چنین می‌نامد: روح حقیقی. نظم اخلاقیاتی (True spirit. Ethical order). اما روح در ادامه پس از طری فرآیند تکوین دیالکتیکی خود به بخش سوم می‌رسد که هگل آن را «روحي که به خود يقين دارد» یا «اخلاق (Morality)» می‌نامد. به بیان دیگر در اینجا هگل هنوز اخلاق (Morality) را فراتر و بالاتر از اخلاقیات عرفی-اجتماعی (Ethics) تصور می‌کند و علی‌رغم تمام انتقاداتی که به اخلاق فردی و انتقاداتی که در بخش عقل نسبت به اخلاق کانتی مطرح می‌کند، بازهم مجاب نمی‌شود که اخلاقیات عرفی-اجتماعی را فراتر از اخلاق فردی جای دهد. شاید بیش از یک دهه زمان لازم بود تا هگل در عناصر فلسفه حق بر این تردید خویش فائق آید. بخش اول کتاب حق انتزاعی (abstract right) نام دارد که مبتنی بر حقوق فردی است. اما بخش دوم کتاب را که به نسبت این فرد با جامعه (البته بازهم با تکیه بر فردیت فرد) مربوط است، هگل اخلاق (Moralität یا Morality) می‌نامد و بخش سوم و انتهایی کتاب که بناست تا حد اعلای حقیقت اجتماعی را بازنماید، «اخلاقیات اجتماعی» (Sittlichkeit یا Ethical life) می‌نامد. وی در همان ابتدای بخش اخلاقیات اجتماعی به پیوند آن با خودآگاهی اشاره کرده و خاطر نشان می‌سازد که «زندگی اخلاقیاتی «ایده» آزادی است... بنابراین، زندگی اخلاقیاتی مفهوم آزادی است که جهان موجود و ماهیت خودآگاهی شده است» (هگل، ۱۳۷۸، ص ۱۹۹). سپس همین اخلاقیات اجتماعی از به میانجی خانواده و جامعه مدنی به حد اعلای دولت برمی‌گردد. برای روشن‌تر شدن مراد هگل از این قسم اخلاق، پیش از ورود به مرحله بعدی بحث و رابطه اخلاقیات و روح نزد هگل، می‌توان به عبارتی نسبتاً مفصل، اما مفید، از ردینگ در *دایره المعارف استنفورد* درباره نسبت اخلاقیات هگلی با فرهنگ اجتماعی-عرفی و به ویژه مفهوم خودآگاهی جمعی اشاره کرد که روشنی بخش مباحث آتی است:

بحث هگل درباره روح از آن جایی شروع می‌شود که وی *'Sittlichkeit'* می‌نامد (این اصطلاح را می‌توان به «نظم اخلاقیاتی» یا «جوهر اخلاقیاتی» ترجمه کرد - اسم *Sittlichkeit* از صورت صفتی (یا قیدی) *'sittlich'*، «مرسوم»، از بُن *'sitte'*، «رسم» یا «عرف»، ساخته شده است). بنابراین ممکن است هگل را قائل به این نقطه نظر بدانند که به دلیل سامان یافتن زندگی اجتماعی توسط رسوم، ما می‌توانیم با تکیه بر الگوهای خود آداب یا رسوم به زندگی کسانی نزدیک شویم که آن را می‌زیند - این اعمال متعارف، به تعبیری صورت‌هایی مشخص

و قابل به اشتراک گذاری / از زندگی را برمی سازند که در زندگی های افراد جزئی فعلیت یافته اند؛ یعنی افرادی که بدین وسیله چنین الگوهای عمومی ای را در فرآیند فرهنگ پذیری درونی ساخته بودند. ... بی تردید تمایل هگل برای تقلیل دادن مفاهیمی انتزاعی از این دست، در تلاشش برای فراچنگ آوردن ماهیت / انضمامی این الگوهای زندگی مبتنی بر رسم و رسوم، و همچنین تمایل وی برای تجسم بخشیدن به آنها (همانگونه که درباره «خودآگاه» شدن «روح» سخن می گوید) است که فهم سنتی از هگل را موجه می سازد... . به نظر می رسد که ایده [اصلی] این است که [نتیجه حضور] بشر در جامعه صرفاً برهم کنش متقابل [میان افراد] نیست، بلکه انسان ها به شکلی جمعی محصولات فرهنگی نسبتاً ماندگاری (مانند داستان ها، درام ها و غیره) را خلق می کنند که از طریق آنها می توانند الگوهای زندگی خویش را به مثابه الگوهایی بازتاب یافته بازشناسند. ممکن است ما این ایده را معقول بدانیم که چنین محصولاتی «آینه ای» را در برابر جامعه می گیرند» که توسط آن «جامعه می تواند به خود بنگرد»، بدون آنکه بیندیشیم ما بدین وسیله درگیر «ذهن» اجتماعی فرافردی ای هستیم که در حال کسب خودآگاهی است. علاوه بر این، خود این محصولات فرهنگی شرایطی را فراهم می آورند که افراد اجازه می یابند گرایش های معرفتی خاصی را در آن شرایط اتخاذ کنند. (Redding, 2010, pp. 10-11)

### سیاست اخلاقی؛ رفع واقعیت در بطن روح

مباحث فوق نشان می دهند که چگونه در تاریخ متافیزیک، از افلاطون تا کانت، واقعیت همواره در مقابل اخلاق قرار گرفته است. واقعیت نماینده نظم امور و روابط علی حاکم بر آن است و قانونی که آن را نمایندگی می کند فیزیک است. از نسبت دادن واقعیت به عالم ایده ها توسط افلاطون تا فیزیک ارسطویی و تا عقلگرایان مدرن، مانند اسپینوزا و لایب نیتس که نهایتاً آزادی را چیزی جز توهم سوژه نسبت به سلسله علل موجه برانگیزاننده اراده وی نمی دانستند، واقعیت مستقل از سوژه تلقی شده و در نتیجه ایده سوژه منفعل آرمانی، چنان بر همه حوزه ها سایه افکنده بود و علیت طبیعی به آنچنان معیاری بدل شده بود، که تنها جایی که می توانست از قید و بندهای ضرورت رها شود، عالم خیال و رویا به شمار می رفت. کانت اما نوع دیگری از علیت، نوع دیگری از عقل را کشف و معرفی کرد که هرچند آزادی را ممکن می ساخت، اما به دلیل عدم جایگیری در عالم پدیدارها و در نتیجه به دلیل عدم اطلاق مقولات به آن تنها می توانست حالت «امر» به خود بگیرد و در نتیجه واقعیت عینی را به حال خود رها کرده و آن را عالم ضرورت نامید.

بنابراین تا پیش از هگل واقعیت در یک کلام چیزی جز، فقدان آزادی و در نتیجه امتناع اخلاق نبود. نزد هگل اما به دلایل هستی‌شناسانه مبتنی بر نیرو و آگاهی، و تاریخی شدن ذات جهان، واقعیت نه تنها آزادی را ناممکن نمی‌سازد و نه تنها در تضاد با ساحت آزادی قرار نمی‌گیرد، بلکه به نحوی دیالکتیکی درون واقعیت رفع و در نتیجه حفظ می‌شود. تنها راه محقق شدن آزادی، آزادی همگان است و در نتیجه تنها راه محقق شدن اخلاق، تحقق اخلاق جمعی مبتنی بر سوبرژکتیویته جمعی است و در اینجا شاید برای نخستین بار در جهان مدرن است که واقعیت بیناسوژگانی بر حقیقت منطبق می‌شود و آزادی را ممکن می‌سازد. به همین دلیل است که نانسی بزرگترین میراث هگل را امکان اخلاق یا همان آزادی می‌داند:

آنچه هگل پیش از هر چیز به اندیشه عطا می‌کند این است: معنا هیچ‌گاه نه امری داده شده و نه حاضر و آماده است، مساله آن است که شخص خود را برای دریافت آن آماده و گشوده سازد، و

این آماده‌سازی همان است که آزادی خوانده می‌شود. (Nancy, 2002, p. 7)

و شاه‌کلید این فرآیند دیالکتیکی، تحقق «خودآگاهی» نزد یک سوژه، یا به طور کلی خودآگاه شدن یک جامعه است. «ما تنها زمانی مختار و آزاد می‌شویم که از آزادی خویش خودآگاه گردیم، یعنی زمانی که بتوانیم آزادی را بدل به هدف اعمال خویش سازیم» (بیزر، ۱۳۹۱، ص ۳۲۲). در نتیجه، اخلاق تنها زمانی ممکن می‌شود که شکاف ضرورت و آزادی با به درون بیناسوژگانیت کشاندن واقعیت، یا همان درک جهان به مثابه درک خود (خودآگاهی)، رفع و البته بار دیگر، به شکلی دیگر و در مرحله‌ای دیگر بازتولید شود. شاید هگل در تحقق نهایی این آشتی پیروز نشده باشد (که نشده است)؛ شاید به تعبیر لاکلائو «دیالکتیک هگلی تلاشی شکست خورده بود برای فراهم آوردن ترکیبی که قادر به ادغام مجدد این دو سویه قطبی در قالب یک نوع وحدت باشد» (لاکلائو، ۱۳۹۲، صص ۱۰۵-۱۰۶)، اما نباید فراموش کرد که به طریزی متناقض‌نما، شکست هگل نیز خود تصدیقی است بر شیوه مواجهه وی با مساله پیوند اخلاق و حقیقت، یا شاید همانگونه که آدورنو می‌گوید، «حتی نشانه‌های ناکامی و شکست فلسفه هگل نیز مجذوب و تحت تاثیر خود حقیقت بودند» (Adorno, 1993, p. 51).

در نهایت برای فهم جایگاه سوژه آزاد اخلاقی در اندیشه هگل، باید توجه داشت که هگل این سوژه آزاد را نه نتیجه نظامش، بلکه در بنیاد آن، در کنار خود «حقیقت» می‌نشانند. در واقع، امکان سوژه آزاد اخلاقی هگل را قادر می‌سازد تا حقیقت، هستی و تاریخ را بر آزادسازی همین سوژه آزاد مبتنی سازد و به همین پشتوانه ادعا کند که آزادی غایت تاریخ است؛ و البته در عین حال سنگ بنای آن. اگر به خاطر بیاوریم این آزادی

بناست، همانگونه که اشاره شد، از دل نوعی خودآگاهی جمعی گذر کند، آنگاه می‌توان به رابطهٔ درهم‌تیندهٔ آزادی، حقیقت و تاریخ پی برد که تحقق نهایی آنها در «حیات اخلاقی اجتماعی» (همان که هگل Sittlichkeit می‌نامد)، به منصفهٔ ظهور خواهد رسید. این رویکرد نه تنها در پدیدارشناسی روح یا عناصر فلسفهٔ حق، بلکه حتی در منطق هم قابل مشاهده است. به تعبیر ویلیام میکر، اگر ما تصویری از سوبژکتیویتهٔ آزاد را به مثابهٔ جوهر، به مثابه بنیاد تعیین‌بخشی [کل] نظام، به مثابهٔ مولد ذاتیاتِ (essentialities) اشیائی تصور کنیم که منطق پیکربندی‌شان می‌کند و نهایتاً آن را به منزلهٔ خود واقعیت بدانیم، آنگاه درمی‌یابیم که پیوند هگلی حقیقت و آزادی بسیار بنیادی‌تر از آن است که شاید ابتدا به نظر برسد» (Maker, 2005, p. 4). و نهایتاً از طریق همین پیوند میان آزادی اخلاقی و واقعیت، و در عین حال رفع دیالکتیکی یک‌جانبگی هرکدام به طور مجزا و ارتقاء آنها به مرحلهٔ روح است که حیات اخلاقی اجتماعی امکان تحقق پیدا می‌کند.

## منابع

- Hegel, 1977, *Phenomenology of Spirit*, translated by: A. V. Miller, Oxford & New York: Oxford University Press.
- Inwood, M.J., 1983, *Hegel*, London: Routledge.
- Maker, William, 2005, 'Hegels' Logic of Freedom', in: *Hegel's Theory of the Subject*, edited by: David Gray Calson, New York: Palgrave Macmillan.
- Nancy, Jean-luc, 2002, *Hegel: The Restlessness of the Negative*, translated by: Jason Smith & Steven Miller, London & Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Redding, Paul, 2010, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy: Hegel*, Stanford University Press.
- Stern, Robert, 2002, *Hegel and Phenomenology of Spirit*, London: Routledge.

اینوود، مایکل، ۱۳۸۸، فرهنگ فلسفی هگل، ترجمه: حسن مرتضوی، مشهد: نیکا.

بالیبار، اتین، ۱۳۹۲، «سه مفهوم سیاست»، در: *نام‌های سیاست*، ترجمه: مراد فرهادپور و بارانه عمادیان، تهران: بیدگل.

بیزر، فردریک، ۱۳۹۱، هگل، ترجمه: سیدمسعود حسینی، تهران: ققنوس.

پلامناتز، جان، ۱۳۶۷، شرح و نقادی بر فلسفهٔ اجتماعی و سیاسی هگل، ترجمه: حسین بشیریه، تهران: نی.

سالیوان، راجر، ۱۳۸۰، اخلاق در فلسفهٔ کانت، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.

سولومون، رابرت، ۱۳۷۹، فلسفه اروپایی، طلوع و افول خود (تاریخ فلسفه غرب، جلد ۷)، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده.

فویرباخ، لودویگ، ۱۳۸۸، اصول فلسفه آینده، ترجمه: امین قضایی، تهران: چشمه.

کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه: حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.

کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۵، نقد عقل عملی، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: نورالثقلین.

لاکاتو، ارنستو، ۱۳۹۲، «عقل پوپولیستی: ملاحظات پایانی»، در: نام‌های سیاست، ترجمه: جواد گنجی، تهران: بیدگل.

مرادخانی، علی، ۱۳۸۴، هگل و فلسفه مدرن، تهران: انتشارات مهرنیوشا.

هگل، ۱۳۷۸، عناصر فلسفه حق، ترجمه: مهبد ایرانی طلب، تهران: پروین.

هگل، ۱۳۸۵، عقل در تاریخ، ترجمه: حمید عنایت، تهران: شفیع.

هگل، ۱۳۹۱، دفترهای سیاست مدرن ۱ (نوشته‌های سیاسی منتخب)، ترجمه: محمد مهدی اردبیلی، تهران: روزبهان.

---

**\* منبع مقاله:** اردبیلی، محمد مهدی و اصغری، محمد، ۱۳۹۴، «امکان تحقق حیات اخلاقی: از امتناع اخلاق کانتی به گشایش حیات اخلاقیاتی هگلی»، در: ایدراک (نخستین مجموعه مقالات انجمن فلسفه و فلسفه‌ورزی تبریز)، تبریز: انتشارات درویش، صص ۳۳-۴۷.

---