

فلسفه‌ی اخلاق کانت از دید هگل

محمد جواد موحدی^۱

چکیده

هگل مدعی است که نظریه‌ی اخلاقی کانت، انتزاعی و بدون محتواست؛ علاوه بر این، اصول اخلاقی کانت، اخلاقی را عرضه می‌دارند که به واسطه‌ی تناقضات ذاتی که دارد، محال و غیرممکن است. در عوض، هگل پیشنهاد می‌کند که «زندگی اخلاقی» راه حل عیوبی است که در نظریه‌ی اخلاقی کانت مطرح است. هدف این مقاله بررسی و تعیین اعتبار انتقاد هگل است؛ و تا حدی آنچه می‌توان آن را بسط نظریه‌ی اخلاقی کانت نامید. برای هگل، اخلاق انتقال ضروری از تجلی آزادی فردی به مفهوم حق است.

واژه‌های کلیدی

زندگی اخلاقی، قانون اخلاقی، وظیفه‌ی محض، آگاهی.

۱- دانشجوی مقطع دکترای فلسفه‌ی دانشگاه اصفهان، مدرس دانشگاه پیام‌نور.

مقدمه

بسیاری از خوانندگان آثار هگل نارضایتی او را از اخلاقی که از متن جامعه انتزاع شده است، به وضوح مشاهده می‌کنند. محدودیت‌های یک نگرش اخلاقی در این گفته‌ی ریورن آمده است:

«اخلاق فردگرایانه است؛ زندگی اخلاقی باید اجتماعی باشد؛ وظیفه، اصلی صوری است؛ زندگی اخلاقی باید حقیقی و عینی باشد؛ آزادی ادعا شده به وسیله‌ی آگاهی‌های اخلاقی، نهایتاً، متلوّن و نامتعیّن است؛ اراده‌ی اخلاقی باید بالضروره آشکار باشد؛ حوزه‌ی اخلاق، ذهنی است؛ نظم اخلاقی باید عینی باشد.»^۱

بیشتر محققان با نظر ریورن موافق‌اند، در حالی که افراد دیگر نظری به مراتب متفاوت با او ابراز می‌کنند. امّا، تحلیل ریورن از اخلاق، ناقص است. هم کانت و هم هگل در این که آزادی، شرط امکان تحقق مطالبه‌های اخلاقی^۲ است، توافق دارند، و از سوی دیگر، کلیت اخلاق و جایگاه فاعل در آن، برای هر دو اندیشمند بسیار حایز اهمیت است. با این حساب، نادرست است که اخلاق و «زندگی اخلاقی» را آنچنان که تحلیل ریورن پیشنهاد می‌کند به‌عنوان دو جنبه‌ی متضاد توصیف کنیم.

نظام اخلاقی هگل

در موافقت با نظریه‌ی اخلاقی هگل، لازم نیست تا کلّ نظام فلسفی او تصدیق شود. البته مفاهیمی وجود دارند که تمام نظام فلسفی اش را

1-Reyburn, 1921, P: 197.

2-Moral/Ethical Claims.

توصیف می‌کنند، امّا، بدون توصیف اندیشه‌ی اخلاقی‌اش نمی‌توانند کاملاً فهمیده شوند. این مفاهیم، زمینه‌هایی هستند که بر اساس آنها، اندیشه‌ی اخلاقی هگل اعتبار کسب می‌کند. از جمله می‌توان به مفاهیم «تکامل / بسط / تحوّل»^۱ و «وساطت»^۲ اشاره کرد.

روح^۳ در نظام هگل این‌گونه توصیف شده است: «حقیقتی که کلّ است. امّا، کلّ چیزی نیست به جز ذاتی که خود را از طریق تکامل به کمال می‌رساند.»^۴ این بیان هگل، نه تنها در نظریه‌ی معرفت‌اش نقش اساسی دارد، بلکه همچنین در فلسفه‌ی عملی او نیز حائز اهمیت است. هگل به دو مفهوم مهم «کل»^۵ و «تکامل» در بیان خود اشاره می‌کند. در نظر هگل، «کل» با توجّه به حقیقت است که آغاز، روند و هدف را در بر گرفته است. با مبنا قرار دادن «حقیقت به‌منزله‌ی یک کل»، هگل استدلال می‌کند که یک مفهوم مقدّس از حقیقت، نه تنها پیدایش، بلکه، همچنین روند و هدف را باید مد نظر قرار دهد. برای او، حقیقت^۶ به شکل کاملاً مقدّسی، یک «تکامل» است که از طریق مراحل مختلفی اتفاق می‌افتد. این ایده را می‌توان از آن ادّعای او به غنیمت گرفت که، «مسأله‌ی واقعی، به وسیله‌ی بیان کردن آن به‌عنوان یک هدف ملغی نشده است، بلکه در انجام آن، نه یک نتیجه‌ی کلّ واقعی، بلکه ترجیحاً، نتیجه به همراه روندی است که از طریق آن رخ

1-Development.

2-Mediation.

3-Spirit.

4-Hegel, 1977, P:20

5-The Whole.

6-Truth.

می‌دهد.^۱ هگل توضیح می‌دهد که «هدف»، یک «کلی بی‌جان»^۲ است و روندی که او به‌عنوان «میل هادی»^۳ توصیف می‌کند، یک «کوشش بی‌ثمر»^۴ است و هدف، یک «جسد» است که اگر از کاری که به آن منجر می‌شود، مجزاً شده باشد، هیچ محتوایی نخواهد داشت.^۵ ادعایی که هگل در فوق بیان می‌کند مرتبط با حقیقت است؛ ما می‌توانیم هیچ آغاز و روند و انجامی معین نکنیم، اما، همه‌ی آنها را باید بررسی نماییم.

از این‌رو، در ارتباط با بسط حقیقت، هگل استدلال می‌کند که معرفت مستقیم، پایین‌ترین نوع معرفت است؛ حتی اگر چه به نظر برسد که به‌خاطر قابل دسترس بودن مستقیم‌اش، غنی‌ترین و حقیقی‌ترین نوع معرفت باشد. محدودیت معرفت مستقیم از این حقیقت ناشی می‌شود که به وجود اُبژه، بدون ملاحظه‌ی ارتباطش با دیگر موجودات بستگی دارد. به‌خاطر ماهیت انتزاعی معرفت مستقیم، سوژه یک «من» محض و اُبژه یک «این» محض باقی می‌ماند. منظور این است که اینها، هر دو، هنوز به طرز پویایی با هم مرتبط نیستند که سوژه را از طریق اندیشه بر جنبه‌های متعدد اُبژه، تغییر شکل دهد. هگل ادعا می‌کند که حقیقت بدیهی، فاقد بسطی است که به‌وسیله‌ی روند «وساطت» متأثر شده باشد.^۶

1-Hegel, 1977, P:3

2-Lifeless Universal.

3-Guiding Tendency.

4-Empty Drive.

5-Hegel, 1977, P:3.

6-Hegel, 1977, P:90.

مفهوم وساطت که در استدلال هگل، مفهومی اصلی و اساسی است؛ به اصلی اشاره می‌کند که دانستن (معرفت) بشری باید در نظر بگیرد. نزد هگل، معرفت از اُبژه‌ها، آن اندازه که به نظر می‌رسد مستقیم نیست، بلکه معرفت از طریق پیوند با اُبژه‌های دیگر است که شکل می‌گیرد؛ همراه این نتیجه که معرفت، مستقیم نیست، بلکه با واسطه و از طریق روابط متعدد شکل می‌گیرد.

بنابر موضع هگل، آگاهی اخلاقی، یک تکامل یا تحوّل است و کامل خواهد بود، تنها اگر «روند تکامل» را در بخشی از آگاهی مدنظر داشته باشد. این همان نقطه‌ی کانونی اندیشه‌ی اخلاقی هگل است. در انتقاد از کانت، هگل قصد دارد تا نظریه‌ی کانت را بسط دهد، نه این که آن را ویران کند و نظریه‌ای جدید به معنی «دکارتی» ایجاد کند. هگل معتقد است که هر مرحله از بسط خود آگاهی، حامل حقیقتی است که جنبه‌های بعدی به آن قیام دارند. نزد هگل، «صیانت»^۱ و «بی‌خانمانی»^۲ در تکامل آگاهی، دو خصیصه‌ی بسیار مهم هستند.^۳

هگل همچنین معتقد است که بررسی ماده‌انگارانه‌ی^۴ اخلاق نشانه‌ی نشانه‌ی بسط آن از طریق فرایندی از اندیشه در چارچوب جامعه‌ی انسانی وسیع‌تری است. چون این بسط از طریق مراحل متعدد اتفاق می‌افتد، هیچ مرحله‌ی واحدی نمی‌تواند به کلّ منتهی شود. از این رو، اخلاق تنها در و از طریق یک فرایند ظاهر می‌گردد. آنچه اخلاقی

1-Preservation.

2-Displacement.

3-Hegel, 1977, P: 113.

4-Holistic.

است، علی‌رغم استمرار عناصر متعدد، به‌طور کاملاً متفاوتی در مراحل مختلف تاریخ بشری بیان شده است.

مقایسه‌ی نظام اخلاقی هگل با کانت

نظر هگل با نظر کانت درباره‌ی منشأ «غایی» اخلاق متفاوت است. برای کانت، منشأ غایی اخلاق، الهی است. هرچند، قانون اخلاقی فرمان عقل است، نهایتاً، قانون الهی و وظایف خاص، اوامر و فرامین خداوندند.^۱ هگل بر آن است که اخلاق چیزی نیست که خواسته شده باشد، بلکه چیزی است که در فرایند خود آگاهی بروز و ظهور می‌یابد.^۲

اشکالی که در این مورد می‌توان به موضع هگل وارد آورد، این است که چگونه می‌توان معیاری کلی برای درستی چیزها تعیین کرد؛ چون تکامل آگاهی نمی‌تواند در مرحله‌ی یکسانی برای همه‌ی مردم و در آن واحد در هر کجا ممکن باشد. موضع هگل، دال بر آن است که در هر جامعه‌ای، اخلاقی خاص حکمفرماست. اما، مسأله این است که جوامع یکدیگر را به خاطر تنزل زندگی بشری سرزنش می‌کنند. چون هر جامعه‌ای می‌تواند قانوناً مرحله‌ی آگاهی‌اش را به‌عنوان مرحله‌ای درست و معتبر برای خود توجیه کند. از سوی دیگر، اگر هگل به آگاهی کلی اشاره کند، واضح نیست که چگونه آگاهی کلی ممکن است. علاوه بر این، به نظر می‌رسد که نظر هگل مبنی بر بسط آگاهی پیشنهادی است که این بسط، به‌طور صعودی با مراحل بعدی، کامل‌تر و تمام‌تر از مرحله‌ی قبلی خواهد بود. به‌هر حال، این مطلبی است که

1-Kant, 1956, P:130.

2-Hegel, 1977, P:103.

اثبات آن مشکل است. بسط و توسعه‌ی فناوری ممکن است حاکی از پیشرفت باشد؛ جنگاوری مدرن ممکن است حاکی از پیشرفت باشد؛ اما خیلی مشکل خواهد بود که بتوانیم قضاوت کنیم که آیا تکامل آگاهی، یک بسط (پیشرفت) است و یا یک پسرفت.

این دو اندیشمند (کانت و هگل) در بحث از رابطه‌ای که الوهیت با انسان دارد، از هم جدا می‌شوند. باید توجه شود که نزد هگل، انسان در الوهیت است و الوهیت در انسان. طبق نظر هیپلیت، «بشر قدم به آگاهی دیگری می‌گذارد که خود را خدا تصور می‌کند، آنچنان که الوهیت و انسان اینهمان می‌شوند.»^۱

نگرشی که هگل به اخلاق دارد علیه این ایده است که ارزش اخلاقی عمل در انگیزه و نیت فاعل قرار دارد، آن چنان که وجدان فردی تعیین می‌کند که چگونه شخص باید با دیگران رفتار کند. از این نظر، اخلاق، به نظر می‌رسد بر حکم شخص فاعل مبتنی است، بدون توجه به قواعد موجود در جهان اجتماعی؛ اما حق ایجاب می‌کند که با توجه به حقوق دیگران و بدون توجه به انگیزه، فاعل دست به عمل بزند.^۲ چنین ادعاهایی که در «حق مجرد» و «حق وجدان» آمده است، با اهمیت هستند، ولی هگل اصرار دارد که آنها برای تحقق یک جامعه‌ی پایدار و ماندنی که کانت در اصول اخلاقی‌اش به دنبال آن بود، کافی نیستند.

ممکن است تکیه و اعتماد صرف بر وجدان، برای این که تعیین کند چه چیزی درست است، خطرناک باشد؛ شرّهای زیادی را وجدان‌های

1-Hyppolite, 1974, P: 482.

2-Pelczynski, 1984, P: 8.

پاک و صاف مرتکب شده‌اند. به هر حال، به نظر نمی‌رسد که کانت، از منظر یک وجدان در تحلیل از معیار اجتماعی آنچه درست است، استدلال می‌کند. مسأله این است که چگونه تعیین می‌شود که چیزی به طور کلی درست است. نزد هگل، قوانین حکومت تعیین می‌کنند که چه چیزی اخلاقی است؛ در نظر کانت، عامل تعیین کننده، وجود انسان دیگری است که آزادی او، محدود کننده آزادی فرد است. مسأله‌ی اصلی مربوط است به این که چه چیزی می‌تواند تضمین کند که این اصل نقض نمی‌شود. آیا کنار گذاشتن وجدان فردی مهم است؟ و اگر نیست، چگونه می‌توان با این تناقض کنار آمد؟ نظریه‌ی اخلاقی هگل با همه‌ی پیامدهایی که دارد، به سوی حل این مسأله رهسپار است. به عبارت دیگر، هدف هگل حفظ آزادی یکسان و برابر موجودات انسانی است، همان‌گونه که کانت از طریق امر مطلق انجام داد، اما هگل از طریق مسیری متفاوت، یعنی «زندگی اخلاقی»، به این کار مبادرت می‌ورزد.

بررسی نظام اخلاقی هگل

طبق نظر هگل، آگاهی باید «لنفسه» باشد، برای این که وجود داشته باشد؛ یعنی، آگاهی باید به خودش وابسته باشد. از این رو، آگاهی با واسطه در دیگری است، ابژه نمی‌تواند باعث این وساطت باشد. خودآگاهی^۱ به وسیله‌ی بازشناخت،^۲ یعنی، به وسیله‌ی سوژه‌ی دیگری ایجاد شده است. در نهایت، خودآگاهی می‌تواند تنها برای خودآگاهی

1-Self-Consciousness.

2-Recognition.

دیگری وجود داشته باشد.^۱ استدلال هگل در صدد است تا نشان بدهد که خودآگاهی از روابط ذهنی متقابل^۲ ایجاد می‌شود و نه از روابط سوژه و اُبژه. طبق فلسفه‌ی هگل، سوژه به‌خاطر رابطه‌اش با خود، همان اُبژه است، با این حال، او خود را یک اُبژه‌ی صرف نمی‌داند.

موضع هگل، موضع فیخته را تأیید می‌کند که یک شخص تنها در میان انسان‌های دیگر است که می‌تواند انسان باشد. حضور انسان‌های دیگر است که «روح» را ممکن می‌سازد. در دیدگاه هگل، روح در وحدت (اتحاد) آگاهی‌های متفاوت و مختلف است که تحقق می‌یابد. روح برای هگل چیزی است که تجربه‌ی آزادی را ممکن می‌سازد. در واژگان هگلی، «من ما می‌شود و ما، من می‌شود. در این اتحاد است که حقیقت روح پدیدار می‌شود.»^۳ این مطلب دالّ بر آن است که جامعه در فرد منعکس شده است؛ زیرا بدون افراد، جامعه‌ای هم وجود ندارد. برعکس، فرد در جامعه منعکس شده است؛ زیرا، فرد نمی‌تواند بدون دیگران باشد؛ یعنی، خود تحقق بخشی^۴ تنها از طریق اجتماع سایر انسان‌های دیگر ممکن می‌شود. بنابراین، یک واسطه‌ی خود فعلیت بخش^۵ از طریق جامعه و جامعه از طریق فرد وجود دارد.

در حقِ مجرد، اراده‌ی آزاد، یک اُبژه‌ی بی‌واسطه در مقابل جهان است. خودبه‌خود، اراده با خودش به‌عنوان فردی دارای اهداف و

1-Hegel, 1977, P:175.

2-Intersubjective.

3-Hegel, 1977, P:177.

4-Self-Realization.

5-Self-Actualization.

خواسته‌ها، مرتبط می‌شود. بر اساس اصل وساطت، این همان آزادی راستین نیست؛ زیرا به وراثت خود بسط پیدا نکرده است. بنابراین، آزادی وابسته به مفهوم حق، سلبی است.^۱

در تحلیل هگل، حق مجرد در اخلاق بسط پیدا می‌کند. در رابطه با اخلاق، ریورن ادعا می‌کند که نزد هگل ذهن صرفاً یک حوزه درونی نیست، بلکه یک حوزه بیرونی است؛ زیرا در فعالیت عقلانی، ذهن خودش را در جهان عینی آشکار می‌کند. طبق نظر ریورن، در اخلاق یک شخص به قلمرو یک فاعل به وسیله‌ی بازتاب اراده در خود، قدم می‌نهد.^۲

تفسیر ریورن از هگل این است که پیوستگی‌ای در صیانت از حق وجود دارد؛ آنچنان که هم حق مجرد و هم اخلاق، هر دو بسط مفهوم آزادی هستند. بنابراین، حق دارایی به حق عقلانیت در اعمال فردی گذر می‌کند. مضمون و معنی این انتقال آن است که هر فاعل خودش را به عنوان فاعلی خود آیین درک می‌کند و تنها اصولی که به عنوان اصول عقلانی تشخیص می‌دهد، اصول ذهنی هستند.^۳ این مطلب را می‌توان بدین معنی لحاظ کرد، که تسلط فاعل بر اعمال شخصی‌اش برحسب مسؤولیتی است که متعلق به حق ذهنی خود سامان^۴ (قائم بالذات) است. ریورن استدلال می‌کند که این فهمی متفاوت از آزادی است که در دارایی فرد تجسم می‌یابد. آزادی در این حوزه، خود آیینی اراده است؛

1-Hegel, 1967, PP:35-36.
 2-Reyburn, 1921, P:164.
 3-Reyburn, 1921, P:163.
 4-Self-Determination.

حقی برای خود سامان بودن.^۱ به هر حال، فاعل، لئفسه است؛ یعنی فرد صرفاً مطابق با آنچه که در وجدان‌اش به‌عنوان عملِ درست تشخیص می‌دهد، عمل می‌کند. در نهایت، ذهنیت در مقابل کلّیت قرار می‌گیرد. نزد هگل، تفاوت بین ذهنیت و عینیت، هنوز به شکل سنتز «زندگی اخلاقی» در نیامده است و همچنین کلّیت اخلاقی، هنوز روشن و واضح نیست. انتقاد هگل علیه اخلاق این است که اخلاق، ذهنی است و نمی‌تواند از هوس‌بازی اجتناب کند. هگل بعداً ادّعا می‌کند که هر چیزی می‌تواند به‌عنوان قاعده‌ی اخلاق قلمداد شود، با این نتیجه که حتّی یک رفتار غیر اخلاقی می‌تواند به‌عنوان وظیفه‌ای نسبت به دیگران توجیه یابد.^۲

توصیف هگل از اخلاق این برداشت را به ذهن خواننده متبادر می‌کند که هر چیزی می‌تواند اخلاقی قلمداد شود. اگر این همان ذهنیتی باشد که کانت از اخلاق دارد، اخلاق به سختی مستحق این نام است. به هر حال، برای کانت، اخلاق، استعلایی است؛ چراکه از ایده‌ی آزادی سر برمی‌آورد؛ در نتیجه، معیارهای اخلاقی نمی‌توانند مبتنی بر هوس‌های فردی باشند. اخلاق، ایده‌ای در ذهن نیست، بلکه معیاری است که نشان می‌دهد چگونه یک شخص باید با دیگران رفتار کند. در روابط واقعی افراد هر چیزی نمی‌تواند اخلاقی قلمداد شود؛ زیرا بعضی از رفتارها با خیر جامعه در تناقض اند.

1-Reyburn, 1921, P: 163.

2-Hegel, 1977, PP:645-646.

در اخلاق بر وجدان تأکید فراوان می‌شود، اما وجدان مجوزی برای انجام دادن هر آنچه فرد احساس می‌کند، نیست. وجدان هر فرد او را از درون آگاه می‌کند که او در اجتماعی می‌زید که با دیگران است و هیچ تقدیمی بر آنها ندارد. آنها در یک وضع اجتماعی می‌اندیشند و قضاوت می‌کنند. در اجتماع، افراد نمی‌توانند به هر رفتاری کلیت ببخشند. به این دلیل که هوس و میل فرد، شخصی است و مکانی در اجتماع (جامعه) ندارد. به نظر می‌رسد، هگل جایگاه حیاتی اخلاق را در جامعه انکار می‌کند.

والش مدعی است که هر فرد در اخلاق جایگاهی دارد؛ جایگاهی که تعهد فرد را نسبت به وفادار ماندن به آنچه اخلاقی است، سبب می‌شود؛ چرا که هر عمل او در این جایگاه، ارادی است.^۱ جنبه‌ی ذهنی اخلاق، جنبه‌ای اصلی و اساسی است؛ زیرا فرد باید به طور آگاهانه و ارادی خواهان آن اصولی باشد که خیر جامعه را به دنبال دارند.

آگاهی و وظیفه

هگل ادعا می‌کند که وظیفه، اندیشه‌ی محض است، و بنابراین، فعلیت (واقعیت) پیدا نمی‌کند. به عبارت دیگر، او قصد دارد که بگوید وظیفه، ابزاره‌ی مستقیم آگاهی است. اما این مطلب با «خود آگاهی اخلاقی»^۲ در تضاد است؛ زیرا اخلاق در عمل تحقق می‌یابد؛ وظیفه‌ی محض، اندیشه‌ی صرف است و بنابراین، آگاهی فاعل، یک «خود آگاهی

1-Walsh, 1969, P:16.

2-Moral Self-Consciousness.

اخلاقی» نیست. به نظر او، فاعل و وظیفه، دو حقیقت مستقل از هم هستند.^۱

از این رو، آگاهی مستقل از وظیفه است؛ آگاهی از وظیفه آزاد است و وظیفه نیز از آگاهی؛ همراه این نتیجه که هر کدام صرفاً مرتبط با خود هستند. برای هگل، این همان استقلال مطلق است که بین اخلاق و طبیعت وجود دارد. این گفته نیز از جدایی کانتی اخلاق از طبیعت ناشی می‌شود. نتیجه‌ی آن بی‌تفاوتی است، چون طبیعت، قوانین خودش را بدون ارتباط با اخلاق داراست؛ قوانین خالصی که مطلق هم هستند.^۲

هگل به این موضع کانتی اشاره می‌کند که هر عمل، زمانی دارای ارزش اخلاقی است که «به‌خاطرِ وظیفه» انجام شود و نه به‌خاطر هر انگیزه‌ی دیگری، و سپس آن را نقد می‌کند. اگر وظیفه‌ی محض به معنی وظیفه‌ای ناآمیخته با طبیعت باشد، به راحتی می‌توان دریافت که چگونه این موضع مناقشه برانگیز است. بنابراین، انتقاد هگل از کانت قابل توجیه است؛ زیرا تفکیک اخلاق و نیازهای (احتیاجات) فردی، اقدام (عمل) غیرممکنی است. در انجام عمل، شخص باید به‌طور کامل درگیر باشد. هیئیت این استدلال را با اشاره به این که وظیفه‌ی ناآمیخته با طبیعت، وظیفه‌ای بدون فعالیت به‌خاطر فعالیت است که همچنین، آمیخته با تمایل است، پیش می‌برد. فهم هیئیت از هگل این است که عمل، انتقالی است از اندیشه‌ی محض و وساطت آنچه حسی است؛ و ادامه می‌دهد که چون در هر عملی انگیزه‌ی اخلاقی رسوخ کرده است،

1-Hegel, 1977, P:599.

2-Hegel, 1977, P:600.

بنابراین، باید با حس (احساس) سازگار باشد، چراکه باید بالفعل (واقعی) باشد.^۱

هگل استدلال می‌کند که در موقع انجام عمل، اخلاق و طبیعت یگانه گشته‌اند و تفکیک وظیفه و طبیعت ناممکن گشته است؛ بنابراین، این ایده به بی‌خانمانی ایده‌ی وظیفه‌ی محض منجر می‌شود. طبق نظر او، طبیعتی که با آگاهی به‌خاطر آگاهی مرتبط شده است، همچنان طبیعت است؛ و این بدان معناست که تمایل، نیز آگاهی است. تمایل در انجام دادن عمل دخالت دارد، و بنابراین، تفکیک تمایل از اخلاق، نیز ناممکن و باطل است، و این نتیجه را به دنبال دارد که وظیفه را سازگار با احساس می‌سازد.^۲ هگل به تناقض موضع کانتی اشاره می‌کند که بنا بر آن، فرد در صورتی باید به انجام عمل مبادرت ورزد که وظیفه، واقعی (بالفعل) باشد. به هر حال، وقتی که فاعل دست به عملی می‌زند، وظیفه با طبیعت در آمیخته است. در نتیجه، فرد نمی‌تواند اظهار کند که وظیفه‌ی فردی خود را بر حسب معنای واژگان کانتی انجام داده است (یعنی، وظیفه‌ای محض که با هرگونه احساس و عاطفه‌ای نامرتبط است و تنها از سرانجام وظیفه می‌باشد). در انتقاد از کانت، هگل نمی‌تواند تشخیص بدهد که نظریه‌ی اخلاقی کانت، از طبیعت (احساس) جلوگیری نمی‌کند، بلکه استدلال کانت در اخلاق این است که فرد در هنگام قضاوت یا داوری در مورد درستی یا نادرستی یک عمل، نباید تمایلات شخصی خود را دخالت بدهد. در حقیقت، زمانی که فرد به انجام عمل مبادرت می‌ورزد، نباید تحت تأثیر تمایلات خود اقدام به عمل نماید.

1-Hyppolite,1974, P: 484.

2-Hegel,1977, P: 603.

هگل، همچنین به تناقض دیگری در رابطه‌ی سعادت با اخلاق اشاره می‌کند. طبق نظر او، آگاهی، دو وضعیت دارد؛ یکی اخلاقی و دیگری غیراخلاقی. در وضعیت اخلاقی، سازگاری اخلاق و سعادت جستجو می‌شود، در حالی که در وضعیت غیراخلاقی، خود فریختاری^۱ جستجو می‌شود. هگل معتقد است که چون طبیعت به خودی خود نسبت به سعادت بشری بی تفاوت است، آگاهی اخلاقی از وضعیت خود ناراضی است؛ زیرا وضعیت اخلاقی‌اش با سعادت سر سازگاری ندارد. از سوی دیگر، آگاهی غیراخلاقی، فریختاری خود را در فعالیت و ناشی شدن سعادت از آن، می‌یابد.^۲ در استدلال هگل واضح نیست که معنی و مراد او از آگاهی غیراخلاقی، دقیقاً چیست. اگر آگاهی غیراخلاقی می‌تواند سعادت را در هر نوع فعالیت صرف بیابد، پس به نظر می‌رسد که حتی یک سادیست (آزارگر) می‌تواند خرسند باشد؛ زیرا، عمل او نوعی آگاهی غیراخلاقی است.

طبق نظر هگل، اخلاق نمی‌تواند از سعادت مجزاً باشد. وظیفه، خودآگاهی فردی در انجام وظیفه است. وظیفه به خودی خود، در انجام دادن وظیفه است و در انجام وظیفه، سعادت تحقق می‌یابد. برای هگل، این سعادت، احساس مستقیم نیست، بلکه از یک سطح عمیق‌تر ناشی می‌شود. سعادت آن است که نتیجه‌ی خود فعالیت بخشی (واقعیت بخشی) باشد.^۳ طبق این طرز تفکر، وظیفه‌ی محض غیرممکن است و همچنین، اخلاق نمی‌تواند واقعی (بالفعل) باشد؛ به این دلیل، هگل تذکر

1-Self-Fulfillment.

2-Hegel, 1977, P:601.

3-Ibid, P:602.

می‌دهد که از خود آگاهی اخلاقی نباید ایراد گرفت، اگر از اخلاق، «وظیفه‌ی محض» - به معنای کانتی آن - مراد باشد.

اهمیت استدلال هگل در اینجا، این است که او از شر دوئالیسم در اخلاق خلاص می‌شود. به نظر هگل، فاعل نسبت به سعادت در فعالیت اخلاقی ذی‌حق است. این موضع بر خلاف موضع کانتی است؛ موضعی که در آن سعادت راستین از انجام عمل به خاطر قانون اخلاقی، قانونی که کلی و همگانی است، ناشی می‌شود. برای هگل، عملی که به سوی انجام وظیفه‌ی فردی معطوف است، یکسان است با عملی که از طریق آن، فاعل اهداف خود فعلیت بخشی‌اش را تحقق می‌بخشد.

مسأله‌ی واقعی به خیر فردی - که مقابل خیر کلی و همگانی است - مربوط می‌شود. هگل ادعا می‌کند که فاعل، عملی را انجام می‌دهد که به نفع خودش باشد. در نتیجه، محتوای معین و معلومی به تجسم نیازها، رضایتی که سعادت است، تعلق می‌گیرد. پس، تفکیک ذهنی از عینی، یک انتزاع صرف است. این مطلب به این ادعا منجر می‌شود که حضور رضایت ذهنی، تنها هدف فاعل است. آن چنان که فهمیده شد، اهداف عینی تنها به عنوان اهدافی مد نظرند که وسیله‌ای برای اهداف شخصی هستند. هگل تأکید می‌کند که سوژه برون‌نمایی از اعمال است و اگر این اعمال بی‌ارزش هستند، پس، ذهنیت اراده کردن نیز بی‌معنی است.^۱ به موازات این نوع اندیشیدن، خود رضایت‌مندی^۲ برای عینیت عمل ضروری است. آنچه در اینجا هگل اشاره می‌کند این است

1-Ibid, P:123.

2-Hegel, 1977, P:124.

3-Self-Satisfaction.

که، هر اندازه که عینیتِ یک عمل ممکن است به انجام رسانیدن عمل را مدّ نظر داشته باشد، آن عمل باید به نفع فاعل باشد و گرنه غیرممکن است.

در حالی که استدلال هگل به این معنی که سعادت و اخلاق نمی‌توانند جدا در نظر گرفته شوند، استدلالی معقول می‌نماید؛ این پرسش باید پاسخ داده شود که اگر عملی، هم خیر ذهنی (مربوط به فرد) و هم خیر کُلّی و همگانی را موجب شود، تا چه اندازه نارسایی ایجاد شده، به عنوان مسأله‌ای در جامعه‌ی مُدرن فراگیر می‌شود؟ به نظر می‌رسد به طور ضمنی، استدلال هگل وجود این نارسایی را قبول دارد، اما در حقیقت، آن استدلال با ایجاد این نارسایی از هم فرو خواهد پاشید.

علاوه بر این، به نظر نمی‌رسد که هگل کل مسأله‌ی کانتی تقابل خیر فردی و همگانی را مدّ نظر قرار داده باشد. منظور کانت این است که بین داشتن حسّ خود فرهیختاری، به عنوان نتیجه‌ی انجام دادن یک عمل درست و انجام عمل شرّ، آن گونه که با هم در تضاد هستند، تفاوتی وجود دارد؛ چرا که حتّی یک سادیست به دنبال خود فرهیختاری و سعادت است. تمایزی که کانت به آن قایل است، بین بعضی از منابع یا سرچشمه‌های ایجاد سعادت است که غیرقابل توجیه‌اند. این که وظیفه، به معنی کانتی کلمه محدود شده است، شک برانگیز است، اما یقیناً، استدلال او از این منظر معتبر است.

هگل ادّعا می‌کند که وحدت اخلاق و طبیعت (احساس)، بدان معناست که اخلاق باید همواره به آینده‌ای دور دست نگاه بدوزد (به تعویق بیفتد)؛ زیرا در هنگام چنین اتّحادی، از طبیعت (احساس) متأثر می‌شود، و بنابراین، اخلاق متوقّف می‌شود؛ زیرا اخلاق به معنی

ستیز علیه تمایل است.^۱ در این استدلال، هگل به موضع کانت اشاره می‌کند مبنی بر این که موجودات عقلانی منتهایی نمی‌توانند هرگز به اخلاق دست پیدا کنند؛ زیرا اخلاق به معنی اتحاد کامل اراده با قانون اخلاقی است و این که برای موجودات انسانی غیرممکن است که با تمایلات خود مبارزه کنند. به نظر کانت، بهترین موجودات انسانی که می‌توانند اخلاقی باشند، در آنها اتحاد اراده با قانون اخلاقی، تقریباً وجود دارد و این به معنی پیشرفت اخلاقی نامتناهی است.^۲

هگل خاطر نشان می‌کند که تأکید بر وظیفه‌ی محض، نتایج متعددی دارد: نخست این که وظیفه‌ی محض، «خود آگاهی اخلاقی» را در آگاهی دیگری به جز فاعل اخلاقی واقعی قرار می‌دهد. او معتقد است زمانی که عمل در شرف وقوع است، به وظایف متعددی تقسیم می‌شود که مقدس نیستند؛ زیرا آنها تحت وظیفه‌ی محض قرار نمی‌گیرند. به هر حال، آنها ضروری هستند؛ زیرا اخلاق در عمل تحقق می‌پذیرند؛ پس، رابطه‌ای بین اراده و جهان وجود دارد. از این رو، این وظایف در یک آگاهی اخلاقی می‌باشند، آنها در آگاهی الوهی وجود دارند که جدای از فاعل بشری است. هگل نتیجه می‌گیرد که وظایف جزئی و خاص در موجودات اخلاقی وجود دارند که آنها را به عنوان وظایف، مقدس می‌گردانند. موجود الهی آنها را به عنوان وظایف می‌شناسد و اراده می‌کند. بر این اساس، وظیفه وجود دارد، اما در آگاهی دیگری است که بین وظیفه‌ی محض و وظایف خاص، واسطه می‌باشد. هگل مدعی است که در اعمال خاص و جزئی، خود، یک فرد است و اعمال باید

1-Hegel, 1977, P:603.

2-Kant, 1956, P:123.

جهان واقعی را به‌عنوان هدفشان در نظر گیرند. با این حال، آن‌گونه که بیان شد، وظیفه، در آگاهی دیگری قرار دارد؛ قانونگزار الهی. برای هگل این موضع مناقشه برانگیز است؛ زیرا آگاهی، مقدس بودن تنها آنچه را که مقدس می‌گرداند، می‌شناسد. به این دلیل، آگاهی خودش را ناقص می‌بیند؛ زیرا اخلاقش آکنده از احساس است. در نظر هگل، اخلاق برای آگاهی وجود دارد؛ زیرا آگاهی اهل عمل است، اما اخلاقی مشابه وجود ندارد؛ زیرا اخلاق مشابه در غیر وجود دارد.^۱

دومین مسأله‌ی وظیفه‌ی محض این است که عمل را از نتایجش تجرید می‌کند. هگل مدعی است که در «انجام عمل»، شناختن و اراده کردن وظیفه‌ی محض که هر دو با هم مرتبط‌اند، حقیقتی پیچیده است. در این پیچیدگی، مشکل بتوان تعیین کرد که وظیفه‌ی فرد در میان سایر وظایف چیست.^۲ هگل در کتاب فلسفه‌ی حق، این استدلال را این‌گونه ادامه می‌دهد:

«اراده‌ای که آزادانه عمل می‌کند، در جهت گیری هدفش به‌سوی اوضاع و احوالی که با آن مواجه است، ایده‌ای از شرایط وابسته و ملازم را دارد. اما به‌خاطر این‌که اراده متناهی است - چون این اوضاع و احوال از قبل فرض شده است - پدیدار عینی، محتمل و ممکن است تا آنجا که با اراده مرتبط است، و ممکن است شامل چیزی به غیر از آنچه ایده‌ی اراده شامل آن می‌شود، بشود...»^۳

1-Hegel, 1977, P:606.

2-Hegel, 1977, P:605.

3-Hegel, 1967, P:117.

منظور هگل این است که در وظیفه‌ی محض، اراده‌ی فرد به‌سوی به انجام رسانیدن هدفی معین گام برمی‌دارد. به‌هر حال، موقعیتی که در آن فاعل به انجام عمل مبادرت می‌ورزد، از قبل مفروض است. به‌خاطر طبیعت (ماهیت) محدود معرفت بشری، غیرممکن است که همه‌ی شرایط احاطه‌کننده‌ی یک موقعیت را دریابیم؛ بدین معنی که موقعیت ممکن است آن‌گونه که فاعل آن را درمی‌یابد، نباشد. هگل توضیح می‌دهد که حق اراده، تشخیص دادن و پذیرفتن مسؤولیت آن چیزی است که قصد کرده و آن را به انجام رسانیده است. پس، فاعل را نمی‌توان به سبب آنچه عمل او در پی داشته است و او آن را ندانسته قصد کرده است، سرزنش کرد. به نظر هگل، فاعل حق دارد که مسؤولیت آن دسته از نتایجی را که قصد و نیت فردی او نبوده است، انکار کند.^۱ او پافشاری می‌کند که اصول «غفلت از نتایج» و «توجه صرف به نتایج»، به‌عنوان اصول درست یا نادرست، هر دو از فاهمه به عنوان قواعد مجرد برآمده‌اند. برای هگل، نتایج، بخشی از عمل‌اند و از عمل، لایتجزاً می‌باشند.^۲

اشکالی که در براهین قبلی وجود دارد این است که نتایج یک عمل ممکن است در آینده‌ای بعید حاصل شوند. حال، مسأله این است که یک فاعل تا چه اندازه می‌تواند به‌خاطر چنین نتایجی مقصر یا گناهکار شناخته شود، در حالی که فاکتورهای متعددی علاوه بر فاعل در تغییر نتایج دخالت دارند. علاوه بر این، هگل این برداشت را به ما القا کرد که به‌خاطر محدودیت معرفت بشری، هر

1-Hegel, 1967, P:118.

2-Hegel, 1967, P:118.

موقعیتی ممکن است برای فاعل قابل شناسایی نباشد، و بنابراین، فرد نمی‌تواند نتایج را با دقت و یقین تعیین کند. اما این گفته صرفاً نسبت به گستره‌ای معین و محدود می‌توانست صحیح باشد؛ زیرا اکثر موجودات انسانی به‌خاطر فهم معینی که از موقعیت دارند، دست به عمل می‌زنند و در این پروسه، ما شاهد اتحاد اندیشه و عمل هستیم.

مسأله‌ی «باید» و «است»

از دیگر انتقادهای هگل، انتقادی است که علیه «باید» اخلاق مطرح می‌کند. طبق نظر او، «باید» در اخلاق هرگز حقیقت نخواهد داشت. هگل معتقد است، آنچه هست، به‌طور کلی معتبر است (اعتبار کلی دارد)؛ بنابراین، آنچه باید باشد، واقعاً هست. برای هگل، آنچه صرفاً باید باشد، حقیقتی ندارد و همچنین واقعیتی هم ندارد.^۱ استدلالی که هگل می‌آورد علیه موضع کانتی است؛ موضعی که بنا بر آن، اخلاق با آنچه باید باشد، حتی اگر اتفاق هم نیفتد، سروکار دارد. در استدلال هگل، او آنچه را به‌طور کلی معتبر است با آنچه واقعاً در زندگی انسان مؤثر است، یکسان می‌پندارد. اما این فرضی نادرست است. برای مثال، قضیه‌ی «محترم شمردن دارایی دیگران»، قضیه‌ای معتبر است، اما ما می‌توانیم دلایلی را بیابیم که محترم شمردن دارایی دیگران لازم نیست؛ همواره می‌توانیم در زندگی واقعی خود تصمیم اخلاقی جدیدی بگیریم که محترم شمردن دارایی دیگران بر اساس آن، لزومی نداشته باشد؛ بنابراین، این قضیه اعتبار کلی خود را از دست

خواهد داد. اگر آنچه «باید باشد» واقعاً هست - آن گونه که هگل معتقد است - پس دیگر نیازی به تحمیل قانون نخواهد بود. اما حقیقت به گونه‌ی دیگری است؛ چراکه آنچه باید باشد، هنوز واقعی (بالفعل) نیست. مسأله‌ی هگل این اعتقاد اوست که آنچه باید باشد، هست؛ اما این موضع با مسأله‌ی غفلت از روندی مواجه است که از طریق آن اندیشه و حقیقت به هم آمیخته‌اند. برای نمونه، او آزادی گوهرین^۱ را ستز آزادی ذهنی و عینی می‌داند، اما، بیان نمی‌کند که همواره این آزادی گوهرین، توسط بعضی از افراد ممکن است نقض شود و از آن تخطی کنند.

انتقاد هگل از اخلاق، آنچه را می‌تواند تحمیلی باشد از آنچه نمی‌تواند تحمیلی باشد، متمایز می‌کند. او پیشنهاد می‌کند که قانون مدنی می‌تواند، قانونی تحمیلی باشد؛ اما اخلاق نمی‌تواند؛ زیرا اخلاق با میل افراد انجام می‌شود و تحت قانون در نمی‌آید. سیدل، مراد هگل را این گونه تفسیر می‌کند که «باید اخلاق» یک حرکت دورانی ذاتی دارد و صرفاً به نامتناهی منجر می‌شود، زیرا آنچه «باید باشد» در «باید» مشابهی مبنای قرار داده شده است؛ یعنی، فرد باید چیزی را انجام دهد که باید آن را انجام بدهد.^۲

اگر گفته‌ی سیدل صحیح باشد، تفسیر هگل از کانت نادرست بوده است. در نظریه‌ی کانت، «باید اخلاقی»، انسانیت را به عنوان یک غایت قلمداد می‌کند. این مطلب همان نکته‌ی فرمول چهارم امر مطلق است که

1-Substantive.

2-Seidel, 1976, P: 202.

در آن «انسانیت به عنوان غایت فی نفسه» قلمداد شده است. بنابراین، برای «باید» در اخلاق یک حرکت دورانی قایل شدن، خطاست. به علاوه، آنچه باید باشد صرفاً به آنچه که تحمیل شده است، محدود نمی‌گردد، بلکه نیز می‌تواند به معنی ضرورت نهفته در عمل هم باشد. آنچه فرد باید انجام دهد، ضرورتاً به معنی چیزی که بر او تحمیل شده است، نیست. در نتیجه، «باید» در اخلاق نسبت به خود، درونی و ذاتی است.

هگل و کانت، هر دو، مفهوم «باید» را به کار می‌برند، اما هر کدام، معنای متفاوتی از آن را مد نظر دارند. برای کانت، «باید» به یک فرمان اخلاقی محدود شده است. بر عکس، «باید» در اندیشه‌ی هگل، بر همه‌ی طبیعت سایه افکنده است. هربرت مارکوزه راجع به این معتقد است که نزد هگل، «باید» نامی است برای «خود تعیین بخشی» در همه‌ی موجودات. طبق نظر مارکوزه، این تعیین، تنها یک محدودیت صرف نیست، بلکه محدودیتی است حاکی از آن چه یک شیء «باید» باشد. از این منظر می‌توان فهمید که باید، امری است برای شیء که به او خطاب می‌کند که به ورای خودش برود، چیزی دیگر باشد و در انجام دادن این کار، خودش بشود.^۱ در تفسیر مارکوزه از هگل، «باید» یک معنی وجود شناختی دارد و به همه‌ی ضرورت‌های بالفعل اشاره دارد و نه فقط به خود تعیین بخشی اخلاقی. طبق نظر مارکوزه، در اندیشه‌ی هگل، انسان و جهانی متحد می‌شوند که در اخلاق محض کانت، مجزاً از هم باقی مانده بودند.^۲

1-Marcuse, 1987, P: 57.

2-Marcuse, 1987, P: 58.

موجودات انسانی در شدن، متعیّن نشده‌اند. موجودات غیر عقلانی نمی‌توانند چیزی غیر از تعیّن طبیعی‌شان را انتخاب کنند. سیوروت انسان‌ها باید به معنی اخلاقی کلمه، نتیجه‌ی فهم و معرفتی باشد که از حق انتخاب و آزادی عمل آنها برآمده باشد. پس، تنها موجودات انسانی می‌توانند با یک امر اخلاقی، هم از درون و هم از برون، روبه‌رو شوند.

جاناتان رابینسون مدعی است که مسأله‌ی اخلاق برای هگل، به «حقیقت» و «آرمان» مربوط است. رابینسون معتقد است که ارزش اخلاقی نمی‌تواند به‌خاطر نتایج مطلوب تغییر حالتی که در جهان ایجاد شده است، مورد داوری قرار بگیرد، بلکه می‌تواند از طریق نتایج مطلوبی که در حفظ ثباتی که در فعالیت اخلاقی ایجاد می‌کند، مورد داوری و ارزیابی قرار گیرد. به‌همین منوال، هدف اخلاقی، تغییر جهان است از آنچه هست به آنچه باید باشد.^۱

استدلال رابینسون متوجّه این است که آیا هگل می‌تواند از خیر «آرمان» اخلاقی درگذرد. آیا هگل قادر است هر دو موضع را حفظ کند؛ یعنی، از خیر آرمان اخلاقی درگذرد و از دغدغه‌های اخلاقی که جامعه را در همه‌ی ادوار تاریخی در بر گرفته است، حمایت کند؟ (یعنی حقیقت). اما حقیقت این است که خواه فرد بر حسب «امر مطلق» کانتی، اخلاق را درک کند، خواه بر حسب «زندگی اخلاقی» هگلی، «آرمان»، از فعالیت‌های بشری ناگسستنی است، هر نوع فعالیتی که باشد. مسؤولیت اخلاقی، نامتناهی است؛ نه به معنی ناتوانی در به انجام رساندن خواسته‌ها، بلکه به‌خاطر این که همواره موقعیت‌های جدیدی رخ

1-Robinson, 1977, P: 7.

می‌دهند. این بدان معناست که عمل فرد نمی‌تواند مسؤولیت‌های حال و آینده را به یک رخداد یا موقعیت خاص و واحد بکاهد.

با توجه به «حقیقت» و «آرمان»، اعمال کنونی موجودات انسانی مبتنی بر آرمان‌های آینده است. هایدگر با نظر به زمانمندی وجود خاص انسانی (دازاین)، بینش وسیعی را در این باب عرضه می‌دارد. «دازاین، امکان‌اش است»^۱. این ایده‌ای است که بنابر آن، خود تعیین بخشی با بصیرت آینده‌ی فرد و جهان در ارتباط است. اهمیت اندیشه‌ی هایدگر در این است که بر اساس آن، آنچه باید باشد، ایده‌ای تهی نیست؛ زیرا وجود خاص انسانی (دازاین) را متعین می‌کند.

اخلاق، مسؤولیتی سنگین بر دوش هر انسانی در زندگی است و جهانی که اخلاق بر آن حاکم است، همواره در آن، مسایل بهتر و آسان‌تر حل می‌شوند: در چنین جهانی، فقر کمتری وجود دارد، از بیماری‌ها پیشگیری بیشتری به عمل می‌آید، افراد بیشتری با سوادند و... این دستاوردها، ایده‌آلهایی هستند که می‌توانند تحقق بیابند. هگل علیه ایده‌آل (آرمان) اخلاقی استدلال می‌کند، که برای تغییر جهان ناکافی است. به نظر او، باید اخلاقی، مفهومی تهی و خالی از حقیقت است؛ زیرا حقیقت، «آنچه هست»، می‌باشد. موضعی که هگل اتخاذ می‌کند، از گفته‌ی او در نقش فلسفه به دست می‌آید که:

«درک کردن آنچه هست، نقش فلسفه است؛ زیرا آنچه هست، عقل است. هرچه که می‌خواهد اتفاق بیفتد، هر فرد، کودک زمانه‌ی خویشتن است؛ فلسفه نیز، زمانه‌ی خودش را در اندیشه‌ها در می‌یابد... اگر نظریه‌اش واقعاً به ورای جهان صعود کند، به گونه‌ای که هست و

1-Heidegger, 1996, PP: 42-43.

ایده‌آل خود را بیافریند، به گونه‌ای که باید باشد، آن جهان در حقیقت وجود دارد، اما تنها در عقایدش، به عنوان عنصر غیرمادی‌ای که هر چیزی که شما بخواهید ممکن است، در تخیل (پندار)، ساخته شده باشد.^۱

متن فوق نشان می‌دهد که چرا هگل معتقد است جایگاه فلسفه در جهان است؛ به خاطر فهم حقیقت. حقیقت برای هگل، پدیداری نیست، بلکه خمیر مایه‌ی غیرقابل تغییر موجود ممکن است. آنچه واقعی است، جنبه‌ی الهی حقیقت است. حتی با پذیرش نقش فلسفه، آن گونه که هگل در نظر دارد، فرد می‌تواند انکار کند که این تنها هدف غایی و نهایی است. فهم بشری، برای صرف تأمل آفریده نشده است، بلکه غایت و هدفی دارد که موجودات انسانی را قادر می‌سازد تا به زندگی‌شان نظم دهند، البته، مطابق با آن معرفت (شناخت). آن گونه که ارسطو در متافیزیک‌اش می‌گوید، دانستی به خاطر دانستن وجود ندارد.^۲ هدف غایی و نهایی معرفت، نظم دادن به زندگی است. افلاطون معرفت را با فعالیتی که در آن یک فیلسوف برای کسب معرفت جدّ و جهد می‌کند، گره می‌زند؛ فرد باید به غار برگردد و مسؤولیت روشنی بخشیدن به دیگران را بر عهده بگیرد.^۳ کارل مارکس، این نقد را در اشاره به این که، «فلاسفه جهان را به شیوه‌های گوناگون تفسیر می‌کنند، اما مهم آن است که جهان را تغییر دهند»،^۴ دوباره تأکید می‌کند.

1-Hegel, 1967, P:11.

2-Aristotle, 1984, Vol II, 982 b, P: 25.

3-Plato, 1961, Ch. VII, 519 E.

4-Marx, 1947, P: 122.

در برهان هگل، فیلسوف از شهروند متمایز است، اما این یک توصیف نادرست از فیلسوف است؛ زیرا او مانند همه‌ی انسان‌ها عضوی از جامعه است. هگل، نقش فلسفه را به فهم حقیقت محدود می‌کند. برای او، فلسفه نمی‌تواند برای جهان، آنچه را باید باشد، تجویز یا توصیه کند؛ زیرا فلسفه زمانی به صحنه می‌آید که خیلی دیر شده است.^۱ حال، می‌توان پرسید که چرا هگل، واژه‌ی «خیلی دیر» را به کار می‌برد؛ زیرا روشنی بخشیدن به موجودات انسانی که چگونه بهتر از این که هستند، بشوند، هیچ‌گاه دیر نمی‌شود.

نتیجه

والش، معتقد است که مبنایی را که هگل در تدوین نظریه‌ی اخلاقی‌اش مد نظر داشته است، جامعه‌ی مدرن است؛ جامعه‌ای متشکل از خانواده، جامعه‌ی مدنی و حکومت. بنابراین، هر نظریه‌ای اخلاقی که این جنبه‌ها را ملحوظ ندارد، به جنبه‌ها و جهات خاصی محدود شده است. با این حساب، نظریه‌ی اخلاقی هگل، حوزه‌ای وسیع‌تر از نظریه‌ی اخلاقی کانت را عرضه می‌دارد؛ چرا که هگل تأکید اخلاق را از روی فرد به روی جامعه تغییر می‌دهد. به نظر والش، انجام عمل دلایل بی‌شمار مهمی دارد و صرف داشتن اراده‌ی نیکی که به آن الصاق شده باشد، کافی نیست.^۲

1-Hegel, 1967, P:13.

2-Walsh, 1969, P:14.

والش بر این باور است که موضع هگل در این ادعا که تنها عمل دارای ارزش اخلاقی، عملی است که بر اساس «اراده‌ی نیک»^۱ انجام شود، علیه موضع کانت است. طبق نظر والش، هگل برای حق فاعل در این که او می‌تواند به‌عنوان موجودی عاقل دربارهِی درستی عمل قضاوت کند، ارزش قایل است؛ اما، اصرار دارد که حق انتخاب و قصد، هیچ ارزشی برای عمل اخلاقی ندارند، تا چه رسد به این که عمل را کاملاً وابسته به فاعل آن بدانیم؛ هرچند، حق آگاهی، حق ذهنی برینی است، اما صرفاً صوری است؛ در نتیجه، حق عینی بر آن تقدّم دارد.^۲

هگل، زندگی اخلاقی را با تحقق آزادی و خیر، این همان می‌داند. نزد هگل، تحقق آزادی، جمع (سنتز) بین اراده‌ی کلی و جزئی (فردی) است. هگل ادعا می‌کند که هرچند سوژه و اُبژه، هنوز در زندگی اخلاقی وجود دارند، اما سوژه و اُبژه، هریک از نوع متفاوتی هستند؛ زیرا اراده هر دو را در شکل اراده‌ی کلی و جزئی در نهاد خانواده، جامعه‌ی مدنی و حکومت، تجسّم می‌بخشد. او توضیح می‌دهد که نکته‌ی بسیار حایز اهمیت در جامعه‌ی اخلاقی، فهم اتحاد آن است؛ نه تنها به‌عنوان جوهر، بلکه همچنین به‌عنوان سوژه؛ زیرا این اتحاد به آگاهی‌های اعضای یک نهاد معین وابسته است. برای هگل، فرد، با نظم اخلاقی مرتبط است. البته به چنان شیوه‌ای که فرد با آن این همان می‌شود؛ زیرا فرد، جدای از قوانین و نهادهای زندگی اخلاقی

1-Good Will.
 2-Walsh, 1969, P: 14.

نیست؛ او «نظم اخلاقی»^۱ را به عنوان «نفس فرد»^۲ توصیف می‌کند.^۳

انتقاد هگل علیه اخلاق این است که در این اخلاق (به خصوص اخلاق کانت)، چیزی وجود ندارد که حاکی از ضرورت انطباق با نهادهای اخلاقی باشد.^۴ اما می‌توان با این انتقاد هگل مخالفت کرد. در «ملکوت غایات»^۵ کانت، غایات فرد ذاتاً مرتبط با غایات اجتماع هستند. کانت در ارتباط اخلاق با قوانین مدنی و نهادها مبهم و دو پهلو سخن گفته است، اما نمی‌تواند حاکی از غفلت او از جایگاهی که این گونه نهادها در نسبت با فاعل اخلاقی دارند، باشد. ایده‌ای که او راجع به وظایف کامل و ناقص دارد، خود نشانی است از آگاه بودن او از نهادهای اخلاقی که عقلانیت مردم را منعکس می‌کنند. برای کانت تنها در این بافت است که می‌توان در آن آزادی را به معنی ایجابی کلمه، فهمید. به علاوه، او موجودات انسانی را به عنوان غایت تلقی می‌کند و نه وسیله‌ی صرف، که این نیز از مقتضیات عقل است. به همین دلیل، کانت، آزمون کلیت‌پذیری و آزمون عدم تناقض را معرفی می‌کند. آنچه از دست می‌رود و آنچه هگل فراهم می‌کند، وسایلی هستند برای تحقق اصل موضوعه‌ی کانتی آزادی در ملکوت غایات. ایده‌ی هگلی «زندگی اخلاقی» به معنی آن وسایل انضمامی^۶

1-Ethical Order.

2-The Soul of The Individual.

3-Hegel, 1967, P:147.

4-Hegel, 1967, P:148.

5-The Kingdom of Ends.

6-Concrete.

است که آزادی مشابهی را تضمین می‌کنند. در سیستم هگلی زندگی اخلاقی، انکار این حق برای دیگری، برابر است با انکار حقی مشابه برای خود.

اخلاق نمی‌تواند تحمیلی باشد، اما احترام به شأن و مقام قوانین اجتماعی و ارزش موجودات انسانی که کانت سعی کرد آن را با قانون اخلاقی، پایدار و ثابت نماید، همچون اجباری برای همه‌ی افراد در نظر گرفته شده است. برای هگل، قوانین مدنی، قوانین اخلاقی و شرط تحقق آزادی هستند.

هگل در مورد وظایف معتقد است که آنها محدودیت‌هایی هستند صرفاً برای اراده‌ی نامتعین، یا آزادی انتزاعی یا اراده‌ی اخلاقی، که خیرهاشان را به‌طور اختیاری معین می‌کند؛ او استدلال می‌کند. که حقیقت وظیفه این است که فاعل اخلاقی را از مجاهدت‌های طبیعی و از «باید» اخلاقی آزاد می‌کند؛ علاوه بر این، فرد را از ذهنیتی نامتعین آزاد می‌کند که در خودش بدون عینیت آشکار شده است؛ در وظایف زندگی اخلاقی، تحقق از آزادی گوهرین وجود دارد.^۱

اصل حاکم بر زندگی اخلاقی در همه‌ی سطوح، اصل بازشناخت است. روح عینی می‌طلبد که عدالتی وجود داشته باشد؛ زیرا بدون عدالت در میان موجودات انسانی، نه جامعه‌ای و نه آزادی‌ای ممکن نخواهد بود. ویلیامز این‌گونه هگل را تفسیر می‌کند که فلسفه‌ی عملی او حول مفهوم «باز شناخت» در همه‌ی سطوح جوهر اخلاقی می‌گردد؛ باز

1-Hegel, 1967, P:149.

شناخت، فعلیت بخشی به عدالت را در جامعه‌ی اخلاقی، تسهیل می‌کند.^۱

توضیح محتوای هر کدام از سطوح زندگی اخلاقی، یعنی خانواده، جامعه‌ی مدنی و حکومت، از عهده‌ی این مقاله خارج است. در پایان باید اضافه نمود که نظریه‌ی اخلاقی هگل، از آن جهت که افق‌های تازه‌ای را پیش روی محققان عرصه‌ی اخلاق می‌گشاید، به نوعی بسط اخلاق است؛ اما از آن جهت که نوعی اخلاق نسبی‌گرایانه را به جامعه تزریق می‌کند و همواره امکانات آینده را، البته تا حدودی، نادیده می‌گیرد، باعث توقّف اخلاق می‌شود.



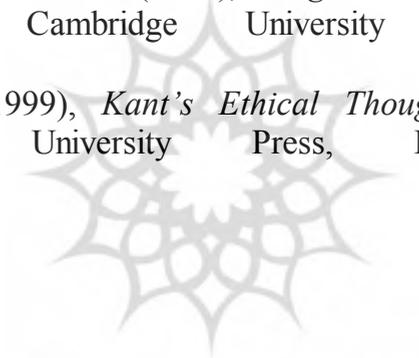
Bibliography:

1. Adorno. Theodore W (1973), *Negative Dialectics*, New York: The Continuum Publishing Company, First Edition.
2. Allison. Henry (1990), *Kant's Theory of Freedom*, New York: Cambridge University Press, First Edition.
3. Aristotle (1984), *Complete Works of Aristotle*, Edited by Jonathan Barnes, Princeton & New Jersey: Princeton University Press, First Edition.
4. Beck. Lewis White (1960), *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, IL: The University of Chicago Press, First Edition.
5. Cassirer. Ernst (1981), *Kant's Life and Thought*, New Haven: Yale University Press, First Edition.
6. Cullen. Bernard (1979), *Hegel's Social and Political Thought*, New York: St. Martin's Press, First Edition.
7. Gadamer. Hans Georg (1976), *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, translated by Christopher Smith, New Haven: Yale University Press, NC, First Edition.
8. Giovani. George & H. S. Harris (1985), *Between Kant and Hegel*, New York: the State University of New York Press, First Edition.
9. Hamilton. Edith and Huntington Cairns (1961), *Plato: The Collected Dialogues*, New Jersey and Princeton: Princeton University Press, First Edition.
10. Hegel. G. W. F (1967), *Philosophy of Right*, Oxford: Oxford University Press, First Edition.
11. _____ (1897), *The Science of Ethics as Based on the Science of Knowledge*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, Ltd, First Edition.
12. _____ (1965), *Vocation of Man*, La Salle, Illinois: The Open Court Publishing Company, First Edition.
13. _____ (1977), *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press, First Edition.
14. _____ (1948), *Early Theological Writings*, Chicago, IL: University of Chicago Press, First Edition.

15. Heidegger. Martin (1996), *Being and Time*, New York: State University of New York Press, First Edition.
16. Hook. Sydney (1970), "Hegel Rehabilitated" in *Hegel's Political Philosophy*, New York: Artherton Press, First Edition.
17. Hyppolite. Jean (1974), *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Evanston, IL: Northwestern University Press, First Edition.
18. Kain. Philip J (1998), 'Hegel's Critique of Kant's Practical Reason', *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 28, No. 3, PP. 367 – 368.
19. Kant. Immanuel (1995), *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Upper Saddle River: NJ Prentice Hall, Second Edition.
20. _____ (1965), *The Metaphysical Principles of Justice*, Indianapolis, Indiana: The Bobbs-Merrill Company, First Edition.
21. _____ (1964), *The Metaphysical Principles of Virtue*, Indianapolis, Indiana: The Bobbs-Merrill Company, First Edition.
22. _____ (1987), *Critique Of Judgment*, Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, First Edition.
23. _____ (1956), *Critique of Practical Reason*, Indianapolis, Indiana: The Bobbs-Merrill Company, First Edition.
24. _____ (1996), *Critique of Pure Reason*, Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, First Edition.
25. _____ (1960), *Religion Within the Limits of Reason Alone*, La Salle, Illinois: The Open Court Publishing Company, First Edition.
26. Korsgaard. Christine (1996), *Creating the Kingdom of Ends*, New York: Cambridge University Press, First Edition.
27. _____ (1998), "Kant's Analysis of Obligation: The Argument of Groundwork I." in, Kant's Groundwork for the

- Metaphysics of Morals, Maryland: Rowman & Littlefield Publisher Lanham, First Edition.
28. Marcuse. Herbert (1987), *Hegel's Ontology and Theory of History*, Boston, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, First Edition.
29. _____ (1941), *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, New York: Oxford University Press, First Edition.
30. Marx. Karl and Frederick Engels (1947), *The German Ideology Part One: With Selections from Parts II & III and Supplementary Texts*, New York: International Publishers Co, First Edition.
31. Paton. H.J (1971), *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, First Edition.
32. Pelczynski. Z. A (1984), *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, First Edition.
33. Plato (1961): *Plato's Collected Dialogues*, Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, First Edition.
34. Reyburn. Hugh A (1921), *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right*, Oxford: Clarendon Press, First Edition.
35. Robinson. Jonathan (1977), *Duty and Hypocrisy in Hegel's Philosophy of Mind: An Essay in the Real and Ideal*, Toronto: University of Toronto Press, First Edition.
36. Rorty. Richard (1998), *Truth and Progress*, United Kingdom: Cambridge University Press, First Edition.
37. Seidel. George J (1976), *Activity and Ground Fichte Schelling and Hegel*, New York: Georg Verlag Hildesheim, First Edition.
38. Speight. C. Allen (1997), 'The Metaphysics of Morals and Hegel's Critique of Kantian Ethics', *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 14, No. 4, PP: 379 – 402.

39. Walsh. W. H (1969), *Hegelian Ethics*, London: Macmillan and Co, First Edition.
40. Williams. Robert R (1992), *Recognition*, Albany, NY: State University of New York Press, First Edition.
41. _____ (1997), *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, First Edition.
42. _____ (1994), "The Question of the Other in Fichte's Thought" in, *Fichte: Historical Context: Contemporary Controversies*, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press International Inc, First Edition.
43. Wood. Allen W (1990), *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, First Edition.
44. _____ (1999), *Kant's Ethical Thought*, New York: Cambridge University Press, First Edition.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی