

نظریه سیاسی هگل

نوشته لئو راوچ

ترجمه عبدالعلی دست‌غیب



اهمیت نظریه سیاسی هگل

بیشتر فیلسوفان تاریخ را دگرگون نکرده‌اند. می‌توان دست و دل باز بود و این مسأله را چنین توضیح داد که آنچه فیلسوفان یادشده با آن سر و کار داشته‌اند جنبه‌های صوری، نظری و تحلیلی است نه تاریخی. جرج بارکلی درمثل، در انکار مفهوم «جوهر مادی» برای فیلسوفان پس از خود هم بسیار برانگیزاننده و هم بسیار مهم بوده است ولی در این زمینه که بارکلی دقیقاً چه تأثیر تاریخی درعمل داشته جای بحث دارد. می‌توان به سادگی پرسید آیا حتی یک نفر از انگلیسی‌ها در آغاز انقلاب صنعتی که به تمامی با فرآورده‌های اشیاء مادی درگیر بود هرگز به شک درباره واقعیت ماده به عنوان نتیجه خواندن آثار بارکلی افتاده بوده است یا نه؟ بیشتر فیلسوفان هیچ تأثیری بر محیط تاریخی خود نداشته‌اند. (البته این مسأله به هیچ وجه جاذبه و اهمیت فلسفه‌های آنان را خدشه‌دار نمی‌کند.)

درمقایسه با آنان بهرحال فیلسوفانی اندک در عمل به شیوه‌ای نیرومند تاریخ ساز بوده‌اند. هگل در این میان نمونه شاخصی است. آنچه در مورد هگل بامعناست، وسعت نفوذ اوست. تأثیر و نفوذ فلسفه تاریخ و فلسفه حق او در سراسر طیف باورهای سیاسی - از مردم‌گرایی جان دیوئی و والت ویتمن گرفته تا فاشیسم و ماکسیسم اروپائی و آسیائی، احساس شده است.

مفسری درباره نفوذ هگل گفته است که در نبرد استالینگراد، دو سپاه ملهم از هگل

بودند که رویاروی شدند، سپاهی از جبههٔ چپ‌های هگلی (روسیهٔ کمونیست) و سپاهی دیگر از جبههٔ راست‌های هگلی (آلمان نازی). به راستی این ایده‌ای باورنکردنی است ولی حقیقت ویژهٔ خود را داراست.

هگل هم چنین تأثیر ژرفی بر جؤ سیاسی قرن نوزدهم داشت، نه فقط در آلمان بلکه در انگلستان و فرانسه نیز. نفوذی از این دست گسترده برای فردی از افراد انسانی در طول زندگانش، فزون از حد است ولی اینکه نفوذ هگل بایست به نسل‌های بعد برسد تا حدی که حتی این سیارهٔ ما را تهدید به دو نیمه شدن کند، (چین را به یاد آورید!)، بر قدرت و معمای این مرد می‌افزاید. هگل معنائی است زیرا همهٔ کسانی که زیر نفوذ وی بوده‌اند هم چنین به شدت از او انتقاد کرده‌اند.

نفوذ و تأثیراتی که بر هگل کارگر افتاد

الف - هیوم: حمله‌های هیوم بر مفهوم‌های مانند قانون طبیعی انسان و بر نظریه‌های حقوق طبیعی، اثراتی بر هگل داشت. افزوده بر این هیوم هوشمندانه گزاره‌های واقعی را از گزاره‌های ارزشی جدا کرده بود. این هنوز در مثل ایستار کلاس‌های جامعه‌شناسی است که در فضای دانشکده‌های امریکائی موجود است.

اگر دانشجویی را که «داوری ارزشی» می‌سازد گیر بیندازیم، به طور بدی بی‌آبرو می‌شود، و نیز ایستار علمی معاصر است که همراه با بی‌اعتنا بودن به مسائل اخلاقی به «اوپزکتیویته» بودن مباهات می‌کند.

مشکلی که هگل ناچار بود با آن رویاروی شود (و ما در مقام دانشمند ناچاریم با آن رویاروی شویم) آن بود که چگونه ارزش‌ها را دوباره در محتوای علمی جای دهد. هگل احساس کرد که تحلیل دیالکتیکی می‌تواند ارزش جنبش‌های معین تاریخی را نشان بدهد. او هم چنین در «فلسفهٔ حق» حملهٔ هیوم بر قانون طبیعی و حقوق طبیعی را ادامه می‌دهد هر چند سلاح‌هایی که این دو مرد به کار می‌برند متفاوت است.

ب - روسو: جمع‌گرایی^۲ عاطفی روسو، روح جامعه را در «اراده‌ای همگانی»^۳ مجسم دید، و این اراده نمی‌توانست خطا کند. و می‌توانست حدودی چون حقوق افراد و رأی اقلیت را درنوردد. ولی ارادهٔ همگانی به‌رحال چیزی بود بیش‌تر از ارادهٔ اکثریت. در رأی‌گیری،

اکثریت هنوز مجموعه افرادی است که همچون افراد رأی می دهد. اراده همگانی بهر حال چیزی بس عمیق تر بیان می دارد، یعنی مبین احساسی جمعی است که هیچ دموکراسی - ساخته شده از افراد خودمحور - نمی توانست تصدیق اش کند. این بنیاد خودکامگی متمرکز (totalitarianism) است و هم چنین نظری است که به انقلاب فرانسه الهام بخشیده است. هگل زمانی که جوان بود، آثار روسو را مکرر خوانده، و نفوذ روسو - حتی اگر چه زیاده روی «دوره وحشت» را به شدت به باد انتقاد گرفت، با او باقی ماند. (هگل بیست و دو ساله بود زمانی که ماری آنتوانت را گردن زدند) هگل به رغم تنفرش از «دوره وحشت»^۲، تعبیر ویژه خود را از اراده مرموز همگانی، یعنی روح مردم *Der Volksgeist* نگاه داشت و پایه نظری استوارتری از روسو به آن داد.

تأثیر خردمندانه انقلاب فرانسه آن بود که ارزش های آزادی گرایانه ای (حقوق بشر) را که انقلاب با آنها آغاز شده بود در معرض شک قرار دهد. هگل ایده «روح مردم» را همچون سلاحی بر ضد ارزشهای لیبرالی (آزادی گرایانه) به کار خواهد برد.

ج - کانت: ایمانوئل کانت اندیشید که حتی در زیر رگبار حمله های سخت هیوم، هنوز ممکن است اویژکتیویته علم و همین طور نیروی الزام آور اخلاق را نگاهداشت. او با جدا کردن علم و اخلاق، محدود کردن علم به کاته گوری های فهم و اخلاق به حوزه نظری ناب، چنان کاری را به انجام رساند.

این بدان معناست که ارزشها چیزی است که نمی توان با اندیشه علمی به اثبات رساند، با این همه ارزشها را بر پایه نظری ناب «گویی چنین است ...» می پذیریم زیرا زندگانی اجتماعی بدون آنها ناممکن است. بهر حال، ارزشها را افراد برمی گزینند و عملکرد اراده ماست. پس باید به هر کسی امکان داد که اراده فردی خویش را به کارگیرد. کانت، جامعه آینده را در مقام «جمهوری اراده ها» تصویر کرد که در آن هر فردی می تواند توانائی آزادی اخلاقی خود را به کار برد تا آن جا که این توانائی با توانائی دیگران تصادم نکند.

حمله هگل: هگل این نظریه ها را از جهات بسیار مورد حمله قرار می دهد. نخست او به شقاق کانت بین جهان عمومی علم و حوزه خصوصی گزینش اخلاقی حمله می برد. جایی که کانت علم و اخلاق را از هم جدا می سازد، هگل هر دو را ترکیب می کند. از دیدگاه هگل حوزه واحدی موجود است که درون و بیرون، واقعیت و ارزش، دولت و اخلاق را آشتی می دهد.

دیگر آنکه، هگل به فردگرایی حمله می‌برد. از دیدگاه هگل، فرد، اخلاق و آزادی خود را نه با تعیین و تحدید حقوق خود در انزوای از جامعه، بلکه با بودن در جامعه به دست می‌آورد.

سوم آنکه ارزشهای فرهنگی هرگز به دلخواه، یا دست کم به وسیلهٔ افراد برگزیده نمی‌شود. من زبانی را که باید زبان مادریم باشد بر نمی‌گزینم، درون آن زاده می‌شوم. هیچ ارزش فرهنگی گزیده نمی‌شود، بلکه به‌طور زنده (انداموار) از درون همچون بخشی از روح قوم می‌بالد. تاریخ، اجتماع، فرهنگ همه و همه هر می می‌سازند که نمی‌توان از فرازش به حرکت درآمد. انقلاب فرانسه اندیشید که می‌تواند جامعهٔ خود را بازسازی کند. پس ارزشهای جدید و حتی برای ماه‌های سال نامهای جدید اختیار کرد. ولی این کار عملی نیست، و بیش از آن «معنایی ندارد که من کلاهم را به سوی درختی پرتاب کنم و متوقع باشم که کلاه باید شکوفه کند». باید به سوی سرچشمهٔ انداموار (ارگانیک) جامعه، به گذشته آن، به روح مردم آن جامعه بازگشت.

روح قوم: هگل به تمام معنا محافظه‌کار است اما او پرستشگر گذشته نیست زیرا گذشته گذشته است. برعکس او برای یافتن سرچشمه‌های هستی اجتماعی و فرهنگی ما به گذشته می‌نگرد. گذشته را در زمینهٔ زمان باید دید. هر عصری دارای روح ویژهٔ یگانه‌ایست، و دارای نظری ویژه دربارهٔ انسان و جهان. همین است که هم شکسپیر می‌سازد و هم مارلو^۵ (C. Marlowe)، که با همهٔ تفاوت‌هایی که با هم دارند، هر دو از آن دورهٔ الیزابت (قرن ۱۶) اند و به آسانی می‌توان آنها را از نویسندگانی مانند جرج برنارد شاو (B. Shaw) و یا اونیل (O'Neill) متمایز کرد، و این صرفاً مسأله‌ای مربوط به زبان نیست. اگر قرار می‌بود که به طوریکسان آثار این چهار نمایشنامه‌نویس را به زبان آلمانی برگردانیم باز هنوز امکان داشت نویسندگان دورهٔ الیزابت را از نویسندگان جدید بازشناسیم زیرا روح آنان با یکدیگر متفاوت است.

هر قومی نقش خود را در ایجاد «کل» بازی می‌کند. این روح قوم، افراد را همچون ابزار خویش به کار می‌گیرد، و بی‌آنکه آنها بدانند بر آنها اثر می‌گذارد. هیچ فردی هنر یا سیاست یا دین عصر خویش را نمی‌سازد. او منحصرأ چیزی را «می‌سازد» که عصر او مستعد پذیرش آنست و آنچه عصر او پیشاپیش در او تعبیه کرده است. برای ناپلئون ناممکن بود که در قرون وسطی اروپا را تسخیر کند، همان‌گونه که نوشتن «اعلامیهٔ استقلال (آمریکا)»

در آن زمان (جنگهای استقلال) به عهده تامس جفرسونی محول شده بود. دولت و تاریخ: اکنون باید گفت که مراد هگل از ملت (قوم) فقط ملتی است که دارای تاریخ جهانی است، یعنی ملتی که در دولتی سازمان یافته بسر می برد. فقط دولت، گردونه تاریخ است و در تطور انسان سهیم است. از این روست که در چهارچوب مقاصد برتر تاریخ باید درباره دولت داوری کرد. هگل می گوید: تاریخ جهانی، هیئت داوری (دادگاه) جهانی است. با این همه هگل ملی گرا نیست. او خیالات باطلی درباره برتری اساسی هیچ گروه ملی ویژه ای ندارد. (او گفت آلمانها دارای جرأت هستند. اما او هم چنین عقب ماندگی سیاسی آلمانی ها را که دلیلی است برای نوشتن «فلسفه حق» - تصدیق می کند). هیچ ملتی نقشی همیشگی ندارد. هگل هر ملتی را آن سان می بیند که در دوره ای ویژه به مرحله تاریخ گام می گذارد، نغمه خویش را سر می دهد و از صحنه بیرون می رود. هر ملتی فقط برای زمانی کوتاه فرمانرواست. فقط یکبار ستاره اش می درخشد و دور دور اوست. دوران عظمت امپراطوری بریتانیا، قرن نوزدهم بود. برتر اندراسل با یادآوری دوران کودکیش، گفت: ما باور داشتیم که برتری دریایی انگلیس یکی از قوانین طبیعت است.

روح قوم و تاریخ: از این رو هر قرن روح قوم ویژه خود، جو باورهای خود و نظر خود را درباره انسان عرضه می دارد. هر قرن منحصراً سهمی جزئی و ناکامل است. و همین دال بر آن است که چرا باید از آن برگذشت. انسانیت نمی توانست برای همیشه به صلح تحمیلی بریتانیایی (*Pax Britanica*) پیش از صلح تحمیلی رومی (*Pax Romana*) دل بسته بماند زیرا هیچ یک از این ها آخرین سخن را درباره بصیرت انسان نسبت به خودش عرضه نمی دارند. (شاید از این روست که آمریکائی ها به عنوان کلی فرهنگی آن اندازه جوآنند که ناممکن می بینند افول (کسوف) خود را تصور کنند). روح قوم خود را در همه جهات زندگانی ملت: دین، طرح سیاسی، و هنرهای آن، بیان می کند، یعنی همه آنها روی هم رفته که به عنوان کل در نظر می آید، مبین روح قوم است. از این رو فقط جامعیت، تصویر حقیقی است. هر جنبه جزئی روح قوم، حتی خود روح قوم در مقام جنبه جزئی روح - جامع جهان فقط نهاده ای است که باید با متضادش در پادنهاده ای تلاقی کند و آنگاه حل و رفع خود را در روح قومی جدید، ملتی جدید بیابد. این یکی از شورانگیزترین توضیح های جنبش تاریخی است، و توضیح می دهد که چرا در مثل مشعل تاریخ از دست یونانی ها بدر آمد و به

دست رومی‌ها رسید.

هدف تاریخ جهانی چنانکه دیدیم، تکامل آگاهی است. روح جهان برای رهایش خویش نبرد می‌کند، و همین نبرد، بیانی مشخص (بهم برافزوده concrete) در روح هر ملت که جامعیت فرهنگی قوم است می‌یابد. خود - آگاهی روح جهان، بیان خود را منحصرأ در ملتی یعنی در روح قومی که خود را در مقام دولت نمایان می‌کند به دست می‌آورد. از این لحاظ برای فرد هیچ کاری باقی نمی‌ماند جز آنکه با غوطه‌ور کردن خود به طور کامل در روح ملت، در روح جهان سهیم شود و اجازه دهد روح جهان برای رسیدن به هدف‌های خود وی را بکارگیرد.

ملت و دولت: بسیار سهل است که هگل را همچون منادی ملی‌گرایی جدید به ویژه ملی‌گرایی آلمان با همه ویژگی‌های نفرت‌انگیزش بینیم. ولی به هر حال باید دریافت که آلمان زمان هگل چیزی نبود جز مجموعه‌ای سست و بی‌ربط از امارات (حوزه شهریاری شاهزادگان) پراکنده‌ای که ناپلئون آن را ترک کرده بود. هگل پیش از یورش ناپلئون، در نوشته‌های آغاز سال ۱۸۰۲ میلادی اعلام می‌کند که آلمان دولتی به شمار نمی‌آید، یعنی یک کشور کلی وحدت یافته‌ای باشد که در آن روح مردم بتواند بیان و تکامل خود را بیابد. به این دلیل او به «یگانگی» همچون امید منحصر به فردی برای یک زندگانی سامانمند فرهنگی چشم می‌دوزد.

و برای اینکه مبدا این واقعیت، مُشکل خاص و کوتاه مدت اروپای مرکزی بنماید، ما فقط نیازمندیم به یاد آوریم تا زمانی که گاریبالدی (Garibaldi) در ۱۸۶۴ میلادی ایتالیا را متحد نساخت، ایتالیا، ایتالیا نشد. و هم‌چنین در همان زمان ایالات متحده آمریکا، بحران وحدت خود را از ۱۸۶۱ تا ۱۸۶۵ (م) از سر می‌گذرانید. آیا اگر هم‌چنان متفرق باقی مانده بود، آمریکائی‌ها می‌توانستند خود را همچون ملتی در تاریخ جهانی که اکنون هستند - بیندیشند؟ اگر آمریکائی‌ها می‌توانند به جد تمدن آمریکائی را به رغم واحدهای مجزای آن درین ایالات متفاوت به تصور آورند هریک با ارز (واحد پول)، سیاست خارجی، حاکمیت ویژه خود که هیچ مرجع برتری را نمی‌شناسد. (چنین استقلاللی نتیجه منطقی شقاق درونی شمال و جنوب است). - اگر هنوز ممکن است «آمریکائی» را در چهارچوب چنین شرایطی به تصور آورد ... آن‌گاه و فقط آن‌گاه توجه هگل به آلمان به رؤیایی بی‌اهمیت و کم‌پایه و محلی

بدل می‌شود. زمانی که او «فلسفه حق» را می‌نوشت، آن وحدت ملی و فرهنگی که آلمان امروز دارد، بدست نیامده بود. یکی از مقاصد او در نوشتن این کتاب آنست که نشان بدهد چگونه چنین وحدتی ممکن است.

هگل از این بی‌نظمی سست همچون عشق نوعی آلمانی به آزادی سخن می‌گوید. (شاید این عشق با عشق به آزادی ویژه آمریکائیان که صمیمانه حقوق ایالات رابه همین دلیل پشتیبانی می‌کنند زیاد متفاوت نباشد.) ولی هگل این عدم تمرکز را همچون یادگاری از دوره فئودالیسم می‌بیند که در آن برخی از امارت‌ها (حوزه حکمرانی شاهزاده‌ها) به اندازه‌ای بود که می‌شد یک روز سوار بر اسب آن را درنوردید. این نه آزادی بلکه بردگی است زیرا امکان‌های انسان را محدود می‌کند. کاربوراتوری را از موتور ماشینی بیرون آورید. این را دیگر کاربوراتور به شمار نمی‌توان آورد زیرا کاری انجام نمی‌دهد. آزادی حقیقی را منحصرأ باید در پیوستگی و شرکت فرد در درون واحدی بزرگتر یافت.

فردگرایی: بنابراین برای فرد همانند خود فئودالیسم بی‌معنی و انحطاط آور است که حقوق خود را در چهارچوب جداشدگی خود از حکومت و در چهارچوب محدودیت‌های حکومت تعریف کند. (درمثل، حکومت نمی‌تواند بدون اتهام و حکم مرا بیش از بیست و چهار ساعت توقیف کند. این محدودیت دولت است و حق من) درجز این صورت کار فرد همان اندازه بی‌معناست که کاربوراتوری جدا از موتور ماشین از خود دم زند!

تعبیر کانت درباره «جمهوری اراده‌ها»، دلمشغولی انگلیسی به حقوق فردی ... همه و همه از دیدگاه هگل بر واحدهای مجزائی دلالت دارد که مرگ فرهنگ است. درمثل فقط درپایان عهد عظمت روم است که فرد چنان از جامعه خود جدا می‌افتد که مسیحیت یا فلسفه رواقی را به آرزو می‌خواهد تا وی را با دیگران یگانه کند. فردگرایی از نظر هگل نشانه‌ای است از زوال ملت.

عظمت ملت با وحدت او همچون یک ملت، آغاز می‌شود. - یعنی این تنها راهی است که می‌تواند روح مردم را به دست آورد که با آن در تکامل روح جهان سهیم گردد. چنین وحدتی همراه با رهبری نیرومند - به رجحان ولی نه به ضرورت شاه مشروطه - ممکن است. ما نباید درباره این اندیشه که چنان وحدتی فقط وسیله جنگ ممکن تواند بود بر خود بلرزیم. از چه راه دیگری مردم در دولتی متحد می‌شوند؟

تاریخی‌گری: توجیه این اخلاق برتر - یا گذار از اخلاق فردی و حقوق فردی - وسیله کامیابی تاریخی تضمین می‌شود. این خود تاریخ است که حقانیت خود را به نمایش می‌گذارد [این نظر با ایده قدرت سازنده حق است، الحق لمن الغلب ... بسیار همانند می‌نماید. ولی اگر چنین گوئیم مابه طور ضمنی اخلاق تاریخی را با اخلاق فردی یک کاسه کرده یا باهم آمیخته‌ایم. ایده «قدرت سازنده حق است» آشکارا در مقام اخلاقی شخصی ناپذیرفتنی است، ولی آیا اخلاقی تاریخی نیز همین‌طور است؟ ما هیچ دلیل فلسفی در دست نداریم که بپنداریم اخلاق‌های شخصی و تاریخی یکسانند.] تاریخ سیمائی دوگانه دارد: تاریخ دازای بنیادهای «انداموار» خویش است که به طور عمیقی در روح فرهنگی قوم ریشه دارد، و توانائی بالیدن دارد - ولی وسیله نبرد می‌خواهد. این تأکید تاریخی، در مقام نتیجه مستقیم نفوذ هگل، رویکرد بنیادی همه علوم اجتماعی گشت. در پژوهیدن مؤسسه‌های فرهنگی مانند دین، هنر، قانون، در سراسر قرنهای ۱۹ و ۲۰، نویسندگان این ایستار تاریخی را برگزیده و بر بنیادهای «انداموار» مؤسسه‌های فرهنگی و بالیدن پویای آن تأکید کرده‌اند. (Organic یعنی ناخودآگاه و فرهنگی و Dynamic یعنی بالیدن از راه نبرد.) از این رو تاریخ، افزوده بر چیزهای دیگر، متضمن ستیزه است. کامیابی این ستیزه‌ها حقانیت ارزشهایی معین و نابسندگی برخی دیگر را به نمایش می‌گذارد. به نظر هگل «مطلق» درکار نیست. «روا» و «ناروا» از نظر تاریخی، نسبی است. این رویکرد به ارزشها، که آنها را از نظر تاریخی نسبی می‌سازد، «تاریخی‌گری» نامیده می‌شود. این رویکرد وسیله کسانی که از این مفهوم در زیر نامی دیگر دفاع می‌کنند، مورد حمله قرار گرفته است.

در مثل آیا ما می‌توانیم بگوئیم که دموکراسی شکل منحصر به فردی از حکومت است که برای همه مردمان در همه زمان‌ها و در همه شرایط «روا» است؟ آشکار است که دموکراسی را باید در چهارچوب سنتهایی که بر آنها تکیه دارد، مشکل‌های ویژه‌ای که می‌خواهد حل‌کند، روح فرهنگی که تکامل می‌بخشد، مشاهده کرد. اگر ما این شرایط را نادیده بگیریم و بگوئیم دموکراسی به طور مطلق «روا» است، آن‌گاه باید فرض کنیم که دموکراسی رواست زیرا همان معنا را نزد ملتی با سنت دیرپای حقوق مدنی و خودسامان دهنده‌گی دارد که نزد ملتی دیگر با سنت بردگی فئودالی. آن‌گاه می‌بینیم که دموکراسی، یا هر نظام دیگر ارزش‌ها را باید به طور تاریخی دید و داوری کرد.

ارزش‌ها در صحنه تاریخ: ارزشها در پهنه تاریخ تعیین و تحدید می‌شوند، روابودن آنها را تاریخ به نمایش می‌گذارد. «تاریخ جهانی» دادگاه جهان است. داور روا و نارواست. بر این بنیاد است که «پیشرفت» ملتی را می‌توان داوری کرد و جنبش‌های مهم تاریخی را تشخیص داد. اما چگونه ما بدانیم چه چیز «مهم» است؟ به وسیله فهمیدن آنچه به جنبش‌های تاریخی آزادی مدد می‌رساند. هگل به این شیوه، ارزشها را دوباره به صحنه تاریخ وارد می‌کند و به این ترتیب بر شقاق هیوم از واقعیت و ارزش چیره می‌شود. هیوم می‌گوید: دانشمند منحصرأ واقعیت‌های مشخص را توصیف می‌کند. او نباید داوری یا گزاره‌ای درباره ارزشهای آنها بسازد، و منحصرأ آنچه «هست» را توصیف می‌کند نه آنچه را که «باید باشد». هدف هگل آن بود که واقعیت و ارزش را به هم نزدیک سازد. او با نشان دادن این که تاریخ دارای «حقانیت» ویژه خویش است، و آنچه هست همان است که باید باشد، چنین می‌کند.

اگر رویدادهای تاریخی را از اوج بنگریم، آنها همه دارای ضرورت «منطقی» ویژه‌ای هستند، «منطقی» در این معنا که آنها هم‌نهاد (synthesis) نهاده و پانواده‌ای هستند یعنی اگر واقعه‌ای روی می‌دهد، روی دادن آن معلول نتیجه ستیزه پیشین است و به این دلیل می‌بایست روی دهد و به این علت که نهاده و پانواده پیشاپیش در آن موجود بوده است. از این رو هر آنچه هست، می‌بایست باشد. این گزاره هم‌نهاد قدرت و حق، واقعیت و ارزش است. هر آنچه هست، حق است، در جز این صورت به سقوط آتی خود و اعتلای آنچه حق است، مدد می‌رساند. مدل a اتمبیل فورد سالهای ۱۹۲۰ به بعد بجا (روا، درست) بود. (کسی در آن زمان نمی‌دانست چطور سرعت تندربرد Thunderbird یا آمبالا Impala را تصور آورد) هر آنچه حق (روا) نیست، یا به طور تاریخی ناکافی است، دور انداخته می‌شود، و به این وسیله در تکامل آنچه برای آن زمان حق است، مشارکت خواهد کرد.

به این ترتیب، حقانیت، جهتی ایستا که جدا از زمینه خود دیده شود نیست (همان‌گونه است زمانی که مشتاقانه می‌گوئیم دموکراسی حق است) بلکه دقیقه وجودی (moment) پویای فراروندی جنبنده است. هیچ واقعیتی در خود و برای خود حقیقت (روا) و خطا (ناروا) نیست. حقانیت یا روائی زودگذرش عدم کفایتی دارد که در انجام حذفش خواهد کرد (مانند مدل ۱۹۲۰ ماشین فورد) ناروائی زودگذرش به هم‌نهادی جدیدتر و سازنده‌تر خواهد انجامید. معیار غائی، همانا «پیروزی» تاریخی است. هگل به این شیوه

می‌کوشد که به مفهوم «بیروزی»، مجوزی «منطقی» بدهد. طرح «فلسفه حق»: کتاب فلسفه حق از سه بخش تشکیل شده که بخش نخست و دوم آن، مشکل‌هائی را پیش می‌نهد که در بخش سوم، حل و رفع می‌شود. بخش نخست «حق مجرد» نام دارد و با حق مالکیت (دریافت شده در خود و برای خود) و قرارداد (در خود و برای خود) و مفهوم خطا (در خود و برای خود) مربوط است. این واقعیت که این مسائل به طور آشکار همه به شیوه‌ای مجرد، جدا از همه زمینه‌های تاریخی، تفسیر می‌شود، موجب نارسائی آنها می‌گردد. به این مانند است که ناچار می‌بودیم از مفهوم مالکیت سخن گوئیم بی آنکه بگوئیم درباره مالکیت آن‌گونه که فردی انگلیسی درمی‌یابد سخن می‌رانیم یا آن‌گونه که یکی از اهالی تبت آن را درمی‌یابد.

بخش دوم، پادنهاده حق مالکیت است یعنی احساس اخلاقی آن سان که در درون فرد موجود است. این اخلاقی است درونی subjective (در این جا صرفاً اخلاق «morality» نامیده شده است). در این حوزه ما با عناصر درونی و روانی مانند: قصد، مسئولیت، نیت و توجه به رفاه (سعادت)، نیک، دانستگی اخلاقی (وجدان) سر و کار داریم. این‌ها نیز مجرد و ناقص‌اند. هر دو بخش یادشده در تعارض‌اند زیرا چیزهائی مانند حق مالکیت، حاوی مسائلی بیرون از ماست در حالی که احساس اخلاقی، درون ماست. ولی تا آن جا که هر دو بدون زمینه‌ای اجتماعی تعریف و تحدید می‌شود، باید از آن درگذرند و در نظرگاهی کاملتر جذب گردند.

بخش سوم کتاب فلسفه حق، هم‌نهاده دو بخش نخست و دوم است. پژوهش ارزش‌هاست آن‌گونه که در زمینه‌ای اجتماعی موجودند و نیز پژوهشی است درباره خود زمینه (اجتماعی) این بخش با اخلاق اوبزکتیو به عنوان عملکرد فرهنگ سر و کار دارد. (هگل این بخش را زندگانی اخلاقی می‌نامد.) از این رو طرح (scheme) نظام ارزش هگل چنین است:

مالکیت قرارداد خطا (ناروا)	حق مجرد	
قصد و مسئولیت نیت و سعادت (رفاه) نیکی و دانستگی اخلاقی (وجدان)	اخلاق سوژکتیو	ارزش‌ها
خانواده جامعه شهری (مدنی) دولت	اخلاق اوبژکتیو	

فهم و خرد: باید به یاد آوریم کانت کوشید که اوبژکتیویته^۷ علمی و به همان سان ارزش‌های شخصی، هر دو را با جدا کردن آنها از یکدیگر، نگاهدارد به طوری که علم منحصرأ مربوط به حوزه «فهم» باشد ولی ارزشها از آن حوزه خرد نظری ناب. حاصل آنک: ارزش‌ها (در مثال‌های کانت: باور به خدا، آزادی انسانی، جاودانگی روان) را نمی‌توان با ابزار فهم علمی اثبات کرد، بلکه باید منحصرأ آنها را پیشاپیش همچون اصلی مسلم^۸ دانسته درباره‌شان بیندیشیم و بدون برهان بپذیریم. این ارزشها برای زندگانی اخلاقی ضروری‌اند ولی نمی‌توان آنها را به طور قاطع بنیاد کرد آن سان که بتوانند از لحاظ علمی «حقیقی» به شمار آیند. هر کوششی برای «اثبات» این ارزشها ما را به حوزه خرد ناب خواهد برد، جایی که هر «چیزی» را می‌توان اثبات کرد، زیرا آزمونی در تجربه ندارند. بنابراین در حوزه خرد ناب، هر برهانی به ورطه تناقض‌ها فرو خواهد افتاد. (کانت در مثل اثبات می‌کند که جهان هم باید آغاز می‌داشت و هم نمی‌توانست آغازی داشته باشد بلکه همیشه موجود بوده. بنابراین اگر هر دو طرف گزاره اثبات می‌گردد، اگر یکی از آنها درست باشد، هیچ کدام درست نیست، پس هیچ یک از آنها برهان واقعی نیست.) برهان منحصرأ در حوزه فهم علمی وجود دارد، خرد، حوزه تناقض‌هاست.

هگل همه این‌ها را سرنگون می‌کند. مشکل مورد بحث ممکن است به تقریب صوری و دانشگاهی بنماید ولی از دیدگاه هگل نتایج سیاسی واقعی دارد. او نشان می‌دهد که مفهوم‌هایی مانند انسان و حقوق، تجریدهای تحلیلی غیرواقعی‌اند. آنها کار اندیشه‌های نظری محدود ما هستند یعنی جعل‌های نظریه‌پردازان و استادان نه عملکرد مردمی که در جهان واقعی زیست می‌کنند. چه زمانی در تجربه خود با «انسان کلی» رویاروی شده‌ایم؟ پس مفهوم یادشده چیزی نیست جز تجریدی تهی، با این همه، مفهومی است که کل بنای ارزشهای آزادی‌گرایانه بر آن استوار شده است. زمانی که «اعلامیه استقلال...» می‌گوید: «همه انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند» سخن از «انسان مجرد» می‌گوید. وقتی که «اعلامیه فرانسوی حقوق بشر»، «حقوق» را تعریف می‌کند، از انسان مجرد و حق مجرد سخن می‌راند.

هگل و خرد: هگل نشان خواهد داد این مفهوم آن سان که کانت پنداشته بود، کار خرد نیست بلکه کار فهم محدود، باریک‌بین و موشکاف است. فهم است که کالبدشکافی می‌کند و کالبدشکافی همانا کشتن است یعنی همچون بیرون آوردن «کاربوراتور» از موتور ماشین است، کندن پای ملخ است و آنگاه پرسیدن اینکه: کار این چیست؟ برای اینکه بدانیم چه می‌کند باید کاربوراتور را برجای خویش بگذاریم و آن را «زنده» و درعمل مطالعه کنیم، و برای انجام این کار باید از حوزه فهم که تحلیلی، کالبدشکاف و محدود است گذار کنیم و به حوزه خرد ناب برویم.

این فهم است که تناقض را می‌زاید - و نه خرد. فهم تناقض‌ها را به وجود می‌آورد زیرا دورنماهای جزئی، عناصر این تجریدشده زندگانی را می‌نگرد. در خرد این تناقض‌ها حل و رفع (resolved) می‌شود، زیرا در این حوزه جامعیت را می‌توان دید. اجزاء را هرگز نمی‌توان «حقیقت» دانست. حقیقت همانا کل است.

اگر ما پیرو کانت باشیم و مصمم به «علمی بودن»، آنگاه منحصرأ با فهم خود می‌اندیشیم. خرد، اطاق زیرشیروانی است که هیچ کس به آن جا نمی‌رود، و پُر است از تناقض‌های تار عنکبوت ماندنی که همه اندیشه‌ها در آن گیر می‌افتند. اگر پیرو هگل باشیم با تحقیر به فهم می‌نگریم و تناقض‌هایی را که هم اکنون در این حوزه برمی‌خیزد می‌بینیم. در فهم است که ما با ستیزه‌های نظری از قبیل ستیزه بین آزادی و مرجع قدرت و اعتبار و اجازه

(authority)، حقوق فردی و حاکمیت اکثریت ... رویاروی می‌شویم. این‌ها ستیزه‌اند، زیرا ما صرفاً با این مفهوم‌ها به عنوان تجزیده‌های حوزه فهم سر و کار داریم.

با این همه، خرد این تناقض‌ها را همچون عواملی سازنده می‌نگرد که به حل و رفعی برتر و به همراه آن به تکامل تدریجی حقیقت می‌انجامد. یکی از توضیحات این واقعیت که فهم نظری جنبش روشنگری قرن ۱۸ هرگز نتوانست معنای تاریخ را درک کند آنست که از تشخیص جهت سازنده ستیز و تناقض (تضاد) قاصر ماند.

مشکل‌های کتاب «فلسفه حق»: در این کتاب دو مشکل مهم به بحث گذاشته می‌شود: نخست رابطه فرد با مؤسسه‌های معین اجتماعی و اقتصادی. همین رابطه، هگل را درگیر حمله به فردگرایی سنتی می‌کند.

مشکل دوم رابطه این مؤسسه‌هاست با دولت، که هگل را درگیر بحث رابطه بین جامعه و دولت خواهد کرد.

۱ - فرد و مؤسسه‌ها: جنبش روشنگری، فرد را در چهارچوب حقوق غیرقابل انتقال معینی تعریف می‌کند. ولی بهر حال مسئله این است که چگونه این آرمان‌های آزادی‌گرایانه برای جامعه، اساسی است؟ آنها بخشی از سنت‌های جامعه فرانسه و انگلیس بودند و نه بخشی از سنت آلمان. جان لاک آنها را برای توجیه انقلاب سال ۱۶۸۸ انگلیس به کار برده بود و مجدداً برای توجیه انقلاب ۱۷۷۶ آمریکا و انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه به کار گرفته شدند ولی بهر حال در تاریخ جدید آلمان، انقلاب‌های بزرگی در کار نبوده و از این روارزش‌های یادشده بخشی از اقلیم اندیشه آلمان نبود. از این گذشته، این ارزش‌ها در پیرامون آزادی فرد و محدود کردن دولت، دور می‌زند. هیچ یک از این‌ها در آلمان عصر هگل رایج نبود. آلمان، زمانی که ناپلئون رهایش کرد، هنوز کشوری بود بدون دولت و مسأله، محدود کردن قدرت دولت نبود بلکه برعکس نیرومند ساختن آن به حد کفایت بود تا همچون گردونه روح مردم به کار آید.

دیدگاه جنبش روشنگری: این جنبش در فرانسه و انگلستان از مؤسسه‌ها چنان سخن گفت که گوئی آگاهانه وسیله افراد درست شده‌اند، و مانند ابزاری هستند که باید در خدمت مقاصد فردگرایانه باشند. تامس هابز، لاک، و روسواژ «قرارداد اجتماعی» سخن گفتند. اینان انسان‌های ابتدائی را این طور تصویر می‌کردند که از حالت توحش بدر آمده و دولت،

فرهنگ و جامعه را صرفاً با صحه گذاشتن بر برگی از کاغذ شکل دادند که در آن ورق کاغذین رابطه فرد با حکومت و حکومت با فرد برای همه اعصار ثبت شده بوده است. و در چهارچوب وظیفه‌ها، حقوق، قیود و قدرت‌ها به طور شسته و رفته تعریف و تحدید گشته است. البته هیچ یک از اندیشمندان یاد شده باور نداشتند که جامعه انسانی در عمل به آن شیوه تشکیل شده ولی این مسأله اهمیتی نداشت:

قرارداد اجتماعی نه در مقام توصیف تاریخی رویدادی واقعی بلکه صرفاً همچون ابداعی تحلیلی در نظر آمد که با آن کنش دو جانبه افراد و جامعه می‌توانست دریافت شود. به هر حال نخست فرد آمد و آن‌گاه با دیگر افراد تشکیل جامعه داد. این هدف کلاً خودخواهانه بود.

ما هنوز مایلیم از «انسان کلی» همچون باشنده‌ای که به طور مبهم در آنجاست، در موقعیتی ابتدایی است و سپس جامعه می‌سازد، زبان درست می‌کند، ابزارها را تکامل می‌بخشد، بیندیشیم. فقط در این سال‌های اخیر است که ما آغاز کرده‌ایم بیندیشیم، عکس این موضوع درست است، به این معنی که جامعه، زبان و کاربرد ابزار همه پیش از فرد انسان درست شدند. (زیرا به تقریب همه حیوانات این‌ها را به این یا آن صورت دارا هستند.) جامعه انسان را ساخته است نه انسان جامعه را. زبان و کاربرد ابزار، انسان را ساخته است نه برعکس.

پاسخ هگل: این واژه گونه سازی تصویر مشهور، ریشه در آثار هگل دارد. افراد «فرهنگ» را نمی‌سازند بلکه فرهنگ به طور زنده «انداموار» تطوّر یافته و افراد خود را می‌سازد. هیچ انسانی بیرون از جامعه پانمی‌گیرد. (جز مورد کودکان استثنایی گرگ پرورده که درباره‌شان گهگاه مطالبی خوانده‌ایم. گرچه این موجودات را اساساً نمی‌توان شمرد: موجوداتی که روی چهار دست و پا راه می‌روند و دانستگی‌های آنها برای همیشه کرخت شده است و ... چه گواهی بهتر از این موجود است که این جامعه است که ما را «انسان» می‌کند؟) فردی را نمی‌توان به تصور آورد که بیرون از کل جامعه باشد. حتی زاهد گوشه‌نشین، زبان و اندیشه خویش را یاد می‌گیرد. فرد تا این حد محصول جامعه است که ارسطو می‌تواند بگوید: کسی که فکر می‌کند می‌تواند بدون دیگران زیست کند باید جانور باشد یا خدا ولی نمی‌تواند انسان باشد.

فردگرایی نیر خود محصول جامعه است: هگل به دو صورت به «فردگرایی» حمله می‌برد. نخست به فردگرایی دینی مارتین لوتر. البته هگل ستایش بی‌پایانی برای لوتر قائل است و آثار او را اوج کامیابی جهان جدید می‌داند. با این همه ضعفی نهفته در فردگرایی جذبه‌آسایی که هدف لوتر بود، موجود است. صورت دیگر، فردگرایی دوره وحشت ژاکوبن‌های^۱ انقلاب فرانسه است که به دیوانگی مطلق راه می‌دهد، همانطور که راه داد. دشواری هر دو قسم فردگرایی آنست که فرد از جامعه منزوی شده است و ما می‌دانیم که این فردگرایی از نظر فلسفی بی‌اعتبار و از نظر اجتماعی مخرب است.

فرد و جامعه: فرد بیرون از جامعه ساخته نمی‌شود و هم‌چنین جامعه را از بیرون نمی‌سازد. معنای فرد چیزی است که او منحصرأ در جامعه می‌تواند به دست آورد و آشکارا تابع آنست. ولی جامعه نیز تابع دولت است زیرا فقط دولت گردونه روح مردم یعنی بیان روح فرهنگی است. بنابراین گفتن این موضوع که فرد حقوقی بر دولت دارد، دروغی بیش نیست، و «فرد» نظری آزادی‌گرایی، قرارداد اجتماعی و روشنگری - فرد مفروض جدا از فرهنگ وی - چیزی نیست جز جعلی نظری و نه واقعی که بایست در کوچه و بازار دید.

۲ - مؤسسه‌ها و دولت: دیدیم که مؤسسه‌ها همچون اجزاء کلی فرهنگی با هم رابطه درونی دارند. این جامعیت است که بایست جنبه قطعی آن باشد زیرا فقط دولت است که روح فرهنگی را بیان می‌کند. از این رو مصالح دولت باید در مرتبه‌ای برتر از مصلحت فردی قرار گیرد. پس اخلاق دولت باید از اخلاق فرد خاص، متفاوت باشد، در نتیجه دولت را نباید بر بنیاد اخلاق فردی (خصوصی) داوری کرد.

دیدیم که مؤسسه‌ها آگاهانه ساخته نشده‌اند، آن سان که گویی موجد آنها بیرون از آنهاست. خیر، جامعه به وسیله نیروهای درونی خود به حرکت درمی‌آید. این آزادی، و نیروی خودپیش برنده آنست. جامعه، افراد و مؤسسه‌ها هر دو را همچون ابزار فاقد خواست و آگاهی خود به کار می‌گیرد.

جامعه و دولت: هگل جامعه مدنی (شهری) را همچون ابزاری می‌بیند برای برآوردن نیازهای فراوان دولت. این جامعه مدنی است که در مثل شهرداری را اداره می‌کند. دولت، برعکس این، هدف یا مقصود است که این همه برای او انجام می‌شود. دولت تجسم مقصود اخلاقی برتری است، مارش خدا بر روی زمین است و سرچشمه خود را درون خود دارد -

که آن را خود جنبنده، زنده و خدامانند می سازد.

از آن جا که دولت خود را به حرکت درمی آورد و صور همساز خود را با فرزاندگی خویش برمی گزیند، هگل پشتیبان هیچ شکل حکومتی در مقام بهترین شکل برای همه اعصار و همه اقوام نیست. او می گوید: همه صور حکومتی یک جانبه است مگر اینکه دارای سوژکتیویته آزاد و خردمندانگی به کمال رسیده باشند. هگل سلطنت مشروطه را برای آلمان برتری می دهد زیرا باور دارد که این شکل حکومت به بهترین وجه هدف یگانه ساختن آلمان را برآورده می سازد. آشکار است که دولت پروس به هیچ وجه به کمال نهایی خویش نزدیک نیست بنابراین نمی توان آن گونه که غالباً برضد هگل ادعا می شود، گفت که هگل بی چون و چرا دولت پروس را به عرش می رساند.

نقد دموکراسی: هگل دلمشغولی انگلیسی را به تشریفات و رویه های (انتخاباتی) توخالی و منحط می شمارد. شیوه عمل شما همان اندازه حیاتی نیست که مشارکت مردم در انجام آن. در رأی گیری به آن صورت، هیچ چیز قدسی وجود ندارد - و رأی گیری در دست گروه انتخاب کننده ای ناآگاه و غیرمسئول می تواند همچون استبدادی از هر نوع فاجعه آمیز باشد. آزادی گرائی همیشه به دموکراسی در مقام بهترین مانع خودکامگی نگریسته است ولی حتی جان لاک هرگز دریافت که دموکراسی خود می تواند خودکامانه باشد. تشریفات پوچ، بازی با اعداد است، و دولت را چیزی بیش از مجموعه ای از افراد مساوی و قابل معاوضه نمی داند که هرکدام رأی مشابه دارند. این تشریفات به این صورت، کیفیت را به کمیت کاهش می دهد - و چنان پوچ است که دو گروه متخاصم در دادگاه داوری حاضر شوند، گروهی پنج و گروه دیگر ده گواه (شاهد) حاضر کند و سپس هیئت منصفه به سود گروه دوم رأی دهد به این دلیل که شمار طرفداران این گروه بیشتر است. دادگری و ایکنینگ ها (vikings) از همین قماش بود. این قسم دادگری عبث است زیرا ما انسان ها همگی دارای ارزشی یکسان نیستیم. به همین شیوه پارلمان انگلیس با تأکید بر رویه رأی گیری و شمارش سر و کله افراد حاضر در جلسه، یادگار پوسیده فتودالیسم است.

پیشگفتار هگل بر «فلسفه حق»: نهاده بنیادی این کتاب گزاره زیر است: «آنچه عقلانی است واقعی و آنچه واقعی است، عقلانی است.» و در فلسفه تاریخ و فرهنگنامه ... و جاهای دیگر این گزاره مشهور هگل بر آنست که نشان دهد «خرد خود را در جهان نمایان

می‌کند و جهان اساساً قانونمند (law-abiding) است.»
تفسیر: گزاره مشهور هگل می‌گوید:

Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig

مشکل آن جاست که واژه *Wirklich* به معنای *Real* را چگونه ترجمه کنیم؟ در ترجمه انگلیسی گزاره یادشده، غالباً به جای واژه *Real* واژه *Actual* را آورده‌اند. ترجمه‌ای از این دست بر پایه تعبیر نادرست اسف‌باری از فلسفه هگل بنیاد شده است. واژه آلمانی برای *Real* به هیچ وجه معادل واژه *Real* انگلیسی نیست و معادل آن واژه انگلیسی *Actual* است که منحصرأ به هستی (Existence) اشارت دارد، مانند زمانی که ما فیل به فعل موجودی را از فیلی خیالی تمیز می‌دهیم. واژه *Real* انگلیسی از سوی دیگر نه همان واژه *Real* آلمانی بلکه واژه *Wirklich* است.^{۱۱} این واژه اخیر به هستی و جوهر اشارت دارد مانند زمانی که ما انسانی نه چندان مؤثر و کارآ را از انسانی «واقعی» جدا می‌کنیم: هر دو انسان موجودند، اما انسان «واقعی» گوهر واژه «انسان» را به کمال می‌رساند. مترجمانی مانند ناکس (Knox) مایلند که واژه *Real* انگلیسی را با واژه *Real* آلمانی یکی بدانند که در این صورت واژه *Actual* انگلیسی برای ترجمه *Wirklich* برجای خواهد ماند. ولی هیچ‌کس نباید از او یعنی از یک مرد به عنوان انسان واقعی همچون انسانی به فعل موجود سخن گوید. بلکه برعکس باید گفت: آن جا انسانی واقعی راه می‌رود. از دیدگاه هگل این تمایز مهم است. گزاره هگل در مطابقت با جمله اصلی آلمانی آن به این معنی است که: جهان واقعی هم در هستی هم در گوهر خویش، هم در مشخص بودن و هم در معنای خود راسیونل یا خردمندانه است. خردمندانه است به طریقی که خود را نمایان می‌سازد، و نیز خردمندانه است در آنچه در نظم منطقی خود معنی می‌دهد.

مقصود هگل: گزاره «آنچه خردمندانه است واقعی آنچه واقعی است خردمندانه است»، توجیه «نقشه خدا» است. اگرچه ما واژگان انسانگونه دینی را برای چیزی به کار می‌بریم که بهتر می‌بود با واژه فلسفی توصیف می‌شد. معادل فلسفی عبارت دینی «توجیه نقشه خدا» به بیان هگل چنین است: «ادراک جوهری که در حوزه موقتی و گذرا، درون مانده است و ابدیتی که هم‌اکنون حضور دارد.» اگر همین اندیشه را در حوزه سیاسی به کار ببریم، هدف کتاب هگل چنین است: ادراک و تصویر دولت همچون چیزی که به طور ذاتی خردمندانه است.»

دولت‌های آرمانی: هگل به کار ساختن دولتی آرمانی همانند جمهوری افلاطون دلبسته نیست و نیز سر آن ندارد که از دولت در مقام آنچه باید باشد سخن گوید. فلسفه همیشه برای اندرز دادن به اینکه اشیاء چگونه باید باشند بسیار دیرتر فرا می‌رسد، زیرا زمانی فلسفه گسترش یافته و به روی صحنه می‌آید که فرهنگ راه زوال خود را می‌پیماید. بی‌گمان این (واقعیت) در مورد سقراط و عصر پریکلِس راست می‌آید و این است معنای گفته مشهور هگل: بوم مینروا^{۱۱} فقط زمانی به پرواز درمی‌آید که شامگاه فرارسیده است. در این زمینه مراد هگل فقط آنست که گوهر دولت را دریابد.

پیشگفتار هگل بر کتاب «فلسفه حق»: همانطور که واژه واقعی (Real) (در مثل زمانی که می‌گوییم بانوی هنرپیشه واقعی)، جوهر و هستی هر دو را ترکیب می‌کند، به همین سان موضوع بنیادی فلسفه حق، مفهوم و فعلیت یافتن آنست. ترکیبی از این دست «ایده» نامیده می‌شود. مفهوم و فعلیت هریک به تنهایی یک جانبه و از این رو دروغین است. اگر ما صرفاً به تعریف مفاهیم بپردازیم با این کار نشان نمی‌دهد که آنها چگونه عمل می‌کنند (و از این رو نمی‌تواند آنها را نزد ما «واقعی» سازد) اگر ما صرفاً دولت‌ها را توصیف کنیم این توصیف به ما نشان نمی‌دهد که آنها چه معنایی دارند. هریک از این جهات برای درک جهت دیگر، ضروری است. ما نباید خود را در «تعاریف» محض محصور کنیم، حتی اگر آن «تعاریف» کامل نیز می‌بودند، در حوزه قانون خطرناک بودند.

تفسیر: در حوزه قانون ما غالباً راه حلی داریم که در حوزه نظر «قانون خوب» است - ولی کارآیی ندارد، و دادگاه‌ها نمی‌توانند آن را اجرا کنند، بدین معنی که «در واقع» (در این ترکیب جوهر و هستی) قانونی ناکافی، یعنی «قانونی بد» است. به طور دیالکتیکی، هرچیز یک جانبه به سوی متضاد خویش رانده می‌شود.

نابسنندگی تعریف محض: آیا ما می‌توانیم «انسان» یا «مالکیت» را در چهارچوب نظری محض (ونه همزمان در چهارچوب عملی) تعریف کنیم؟ - نه. به دست دادن مفهومی نظری، ناقص است مگر اینکه بستگی و پیوندی با واقعیت داشته باشد که می‌توانست به خوبی با مفهوم محض متفاوت باشد.

حق و قانون: حق آن سان که در دولتی معین کارآیی دارد، همچون قانون عمل می‌کند ولی شیوه عمل آن به خصلت ملی، تکامل تاریخی، نیازمندیهای طبیعی و ... وابسته است. آنچه

قانون در کارکردهای خود انجام می‌دهد، اعمال مفاهیم کلی است به موارد جزئی. به این شیوه است که داورها از نسلی به نسلی دیگر می‌رسند. در مورد مجموع قانون، مهم است به یاد داشته باشیم که قانون طبیعی با قانون مثبت (قانونی که در مجمع‌القوانین، مقرر یا مجسم شده) متفاوت است ولی این دو الزاماً متضاد یکدیگر نیستند.

تفسیر: نمونه‌ای از قانون طبیعی می‌تواند چنین باشد: «ما این حقیقت‌ها را بدیهی می‌دانیم که انسانها همه برابر آفریده شده‌اند...» نمونه‌های قانون مثبت (positive law) (قانونی که در مجمع‌القوانین مقرر یا مجسم می‌شود) نخستین اصلاح قانون اساسی^{۱۲} و نیز تصمیم سال ۱۹۵۴ دادگاه عالی ایالات متحده آمریکا است در مورد پایان دادن به تبعیض نژادی. در این جا قانون مثبت وسیله قانون طبیعی توجیه و تصدیق می‌شود. قانون طبیعی به تنهایی قدرت الزامی ندارد مگر اینکه در قانونی مثبت مجسم شود. از لحاظ آرمانی، هدف قانون مثبت آنست که قانون طبیعی را بپذیرد و تأیید کند. غالباً همین قسم پذیرش است زمانی که دادگاه عالی «قانونی بودن» قانونی را می‌سنجد.

پذیرش قانون طبیعی: قانون‌گذاری تغییر کرده و خصلت دوره معینی را نمایان خواهد کرد. قوانین ویژه از نظر تاریخی می‌توانند در اوضاع و احوال معینی «روا» و با این همه در گوهر خود «ناروا» و غیرخردمندانه باشند.

تفسیر: به یاد آوریم که هگل می‌خواهد رابطه بین هستی و جوهر - بین فعلیت و مفاد آن را کشف کند و براین بنیاد است که می‌تواند بگوید: قانونی موجود در برآوردن نیازهای علمی معینی می‌تواند رضایت‌بخش و با این همه به گوهر خویش «ناروا» باشد. این معمایی است که هر نسلی باید در مسائل حقوقی خود با آن رویاروی گردد.

از این رو بین رویکرد تاریخی و رویکرد فلسفی به قانون تفاوتی هست. و نیز تفاوتی هست بین توجیه و تصدیق عملی و نظری قانون معین. نباید منحصرأ به طور عملی و تاریخی قانونی را توجیه کرد آن‌گاه پنداشت که این توجیه مجوز فلسفی آن را نیز به دست می‌دهد. توجیه تاریخی آن فقط به اوضاع و احوال و واقعیت‌های مشخص وابسته است. توجیه فلسفی با گوهر، معنای آنها رویاروی شده و به جنبه عملی‌شان، عنصری خردمندانه خواهد افزود. توجیه عملی قوانین از این رو باید از آن ارزشی گذرا باشد.

حق و اراده آزاد: بقیه پیشگفتار کتاب، با بحثی مهم درباره شیوه‌ای که در آن حق به طور

روان‌شناختی به عملکرد اراده مربوط می‌شود ادامه می‌یابد. در این جا هگل روشنی جدیدی می‌افکند بر طریقی که در آن اراده با دیگر فعالیت‌های فکری ما ربط می‌یابد. بسیاری از ایده‌های این کتاب را بعد در آثار فیلسوفانی بس متفاوت با هگل مانند نیچه و جان دیویی (John Dewey) خواهیم یافت.

هگل (در فلسفه حق ص ۲۰ بند ۴) می‌گوید که: «حق» گوهری روانی یعنی عملکرد اراده است. از آن جا که اراده آزاد است تصمیم گیرد چه کاری «روا» یا «ناروا»ست، پس آزادی گوهر و آماج «حق» است. نظام «حق» که در قانون مجسم شده به این ترتیب همان آزادی است که واقعی گشته است (واقعی در معنای جوهر و هستی) به طوری که «جهان اندیشه آن را همچون طبیعت ثانوی از درون خود به وجود می‌آورد».

تفسیر: از دیدگاه کانت مسأله اینکه آیا اراده آزاد است؟ کلاً آن سوی حوزه تجربه است و در حوزه خرد ناب قرار می‌گیرد و از این رو نمی‌توان آن را معین کرد. از نظر هگل، آزادی اراده به این سبب که مسأله‌ای است قرارگرفته در حوزه خرد ناب، تعیین شدنی است و می‌گوید: اندیشه، هوش یا خردی است که متکامل و در فراروند بالیدن خود از احساس و سپس از اندیشه تصویری (picture-thought) می‌گذرد و به اندیشه ادراکی (عقلی) می‌رسد. اندیشه در این تکامل، خود را همچون اراده پیش می‌نهد، و همین اراده است که حقیقت هوش (خرد) خود را برمی‌گزیند. (اراده خود را همچون گزینش اخلاقی بیان می‌کند.) هیچ اندیشه‌ای یا آفرینشی بدون اراده موجود نیست زیرا ما به طور مداوم اندیشه و عمل خود را ارزیابی می‌کنیم و ارزش‌سنجی کار اراده است.

پس، اراده بخش همیشه حاضر زندگانی فکری ماست. خواستن بدون آزاد بودن واژه‌ای توخالی است. اراده از اندیشه همان اندازه جدانشدنی است که آزادی از اراده. ناممکن است درباره اراده‌ای بیندیشیم و با این همه نیندیشیم که آزاد است، اراده چیزی است که خاستگاه خود را در خود دارد، درج این صورت اراده فرد دیگری است نه اراده من.

اراده نامشروط: چنان اراده‌ای نامشروط (indeterminate) است زیرا می‌تواند درباره همه چیز بیندیشد. از آن جا که خود Ego «درون ماندگار» است و هیچ چیز برونی نمی‌تواند مانع آن شود، نامحدود است و آزاد. ولی چنین پرواز و گریزی از همه محدودیت‌ها صرفاً جنبه

منفی آنست، و می‌تواند در مراقبهٔ هندوئی (و بودائی) بیانی پیدا کند که در آن اندیشه همهٔ محدودیت‌ها و محتوای معین را درمی‌نوردد. در این حال اندیشه نه دربارهٔ گربه می‌اندیشد نه دربارهٔ درخت و خانه و مردم بلکه به «هیچی» چشم می‌دوزد. همین جنبهٔ منفی اراده - یعنی توانایی نامشروط بودن - هم چنین می‌تواند به طور سیاسی خود را بیان کند. در انقلاب فرانسه، هرگونه تمایزی بین موجودی انسانی و دیگر انسان‌ها، مجوز مرکب آن فرد بود. زنده ماندن به معنای مجرد ماندن و عدم تعیین بود. انقلاب احساس کرد نیاز به آزاد بودن و نامتعیین بودن فرد را در حوزهٔ «هیچی» می‌بندد، پس ناچار شد همهٔ محتواهای معین - حتی مؤسسه‌هایی را که خود برپا داشته بود، ویران کند! آزادی منفی از این رو فقط می‌تواند به هیچ‌انگاری «نیهیلیسم» و ویرانی در اندیشه و در عمل بینجامد.

ارادهٔ مشروط: به‌رحال آزادی «خود» هم‌چنین در قدرت خویش به شخص شدن، به نایکسان نمودن و مشروط (متعیّن) بودن بیان می‌شود، و حتی می‌تواند اندیشیدن به خود را برگزیند و در نتیجه خود را محتوای خود، محتوای اوبژهٔ خود بسازد.

اراده به این ترتیب یگانگی این هر دو عنصر است: خود جزئی، نامشروط و نامحدود، و خودی که بازتاب (تفکر) خود دربارهٔ خود و مشروط‌کنندهٔ خویش است. فردیت چیست؟ فردیت، اندیشهٔ آزاد و نامشروط من است که از خود آگاه است، دربارهٔ خود می‌اندیشد و به این وسیله خود را مشروط می‌سازد.

تفسیر: دو رویداد الف و ب را مقایسه کنید؛ رویداد الف: چق خود را چاق می‌کنم. ناآگاهانه و خودبه‌خود، توتون را سفت می‌گویم، کبریت می‌کشم. بارها اتفاق افتاده که درحال حواسپرتی، بی‌آنکه توتونی در چق باشد کبریت کشیده‌ام! رویداد ب: چق می‌کشم - و هم چنین از عمل خود آگاه هستم و چق را می‌نگرم، می‌دانم چه زمانی ته می‌کشد تا آن را پرکنم. در این مورد (رویداد ب) بیشتر خود - آگاه هستم، از این رو درانتخاب اینکه به چق کشیدن ادامه بدهم یا ندهم آزادترم. پس در تعیین بخشیدن به خود آزاد و از این رو نامشروط هستم. با این همه بسی بیشتر از وضعی که در رویداد الف داشتم مشروط و مقیدم زیرا در رویداد ب، تصمیم گرفته‌ام، بر آن شده‌ام و آگاهانه خواسته‌ام بی‌توجه به هرچه پیش آید، به چق کشیدن ادامه دهم. بنابراین چگونه می‌توانم در یک زمان هم نامشروط باشم و هم مشروط! هم‌نهادن این دو در این واقعیت نهفته است که من خود تصمیم‌گیرنده‌ام.

محدودیت‌ها، هدف‌ها و قیودی برای خود می‌سازم، این است آزادی من. و این است معمای ایده‌هگل درباره‌فرد آزاد.

خود در مقام جزئی و کلی: خود، خویش را مشروط و تعیین می‌کند و با این همه در خود آزاد و نامشروط است. من خود را هم در مقام خود می‌بینم و هم در مقام «خود»ی مشروط و با این همه نامحدود.

تفسیر: من (لئوراوچ) هم خود را در مقام شخصی معین و مشروط می‌شناسم و هم در مقام (من همچون خود)ی کلی و نامحدود. از این گذشته این هر دو عامل تجریدی است و فقط وحدت آنهاست که مشخص و واقعی است یعنی وحدت آگاهی با خود - آگاهی. مراد هگل آنست که ما زمانی کاملاً آزادیم که از آنچه می‌اندیشیم آگاه باشیم یعنی زمانی که درباره‌اندیشیدن خود می‌اندیشیم. این نظر پژواک خود را در درون کاری فروید پیدا می‌کند: بیمار درمان شده رفتاری دارد و هم چنین از عمل، واکنش دفاعی و خطا و ... خود آگاه است. او در این خود - آگاهی نهایت آزادی خود را به دست می‌آورد. ولی در آگاهی من از رفتارم در مطابقت با نظریه فرویدی، من از خود در مقام همسازی با الگوهای کلی، الگوهایی که انسانها همه با آن تطابق می‌یابند، آگاه هستم. مشکل پزشک آنست که مرا هم در مقام فردی خاص و هم در مقام «خود»ی کلی بفهمد. تا زمانی که هر دو یعنی شخصی و کلی نباشم، کامل نیستم.

هگل می‌گوید: اراده‌ من اراده نیست مگر اینکه خود میانجی خویش باشد، به درون خود بازگردد و هویت جزئی را با مفاهیم کلی بهم برنهد. این پیوند باخویشتن، آزادی و حقیقت من است. بدین شیوه است که اندیشه برخود فرمان می‌راند و سالار خویش می‌شود، یعنی زمانی که خود را در حوزه آگاهی درمی‌یابد درحالی که به طور طبیعی (در مقام عامل شناسنده‌ای در خود) رفتار می‌کند، زمانی که هم نهفته است و هم آشکار. بنابراین در این اراده است که هوش (خرد)، فردیت می‌یابد، ولی اگر من درباره‌اش بیندیشم کلی می‌شود و قوانین کلی را فرمان می‌برد.

اندیشیدن و خواستن: کانت اندیشه را به حوزه فهم محدود جزئی‌ها مقید می‌سازد و اراده را در حوزه نامحدود و نامقید خرد جای می‌دهد (زیرا در خواستن ما بر بنیاد آنچه می‌اندیشیم هنجاری کلی است که بر انسان به طور کلی اطلاق می‌شود، تصمیم می‌گیرد).

بنابراین کانت می‌گوید: اراده من چیزی است که به من جنبه کلیت می‌بخشد. ولی از دیدگاه هگل این نظر نادرست است. در اراده من است که من فردیت می‌یابم و اندیشه‌های خود را به هویت خود تخصیص می‌دهم.

افزوده بر این، نزد کانت آزادی اراده من نمی‌تواند در تجربه اثبات شود از این رو در حوزه خرد ناب قرار دارد نه در حوزه فهم. هگل می‌گوید: برعکس، اراده بخشی از کل تجربه و به ضرورت آزاد است. هیوم و کانت حوزه‌های واقعیت و ارزش را از یکدیگر جدا می‌کنند. هگل نشان می‌دهد که فعالیت اراده در ارزش‌سنجی و ارزش‌بخشی، بخشی از کل تجربه عملی و واقعی (factual) است. پس آزادی، «نظری» نیست، «عملی» است. بخشی است از تجربه نه فراسوی آن. هگل در این جا خود را آزادمنش‌تر از کانت (که می‌گفت آزادی را اثبات نمی‌توان کرد) و جان لاک (که باور داشت آزادی صرفاً حقیقتی خود-پیدای خردمندانه است نه عنصری عملی و کاملاً نهفته در تجربه) می‌نماید.

آزادی و انگیزه: اگر آزادی را همچون انگیزه‌آنی دلبخواهی تعریف کنیم آن‌گاه «اراده» فقط به نام آزاد است، و آزادی وهمی بیش نیست (زیرا به این ترتیب منفی و ویرانگر است) با این همه عنصری از انگیزه‌آنی یا «راندن» یا «انگیزش» موجود است.

علم «حق» در پیرامون انگیزه‌های انسان به سوی قانون، مالکیت، اخلاق، ایجاد فرزند، اجتماعی شدن و ... همه در مقام اوبژه‌های اراده، دور می‌زند. این انگیزه‌ها با یکدیگر مقایسه و ارزیابی می‌شوند تا نشان دهند چه اندازه از عهده برآوردن نیازهای معینی برمی‌آیند. از این رو اراده نباید انگیزه‌آنی دلبخواهی باشد وگرنه نمی‌تواند به ارزش‌سنجی پردازد.

و نیز اراده نمی‌تواند ناآگاهانه و بدون خودآگاهی باشد. اراده‌ای که از خود هشیار نباشد، پریشان است، ولی اراده‌ای که از خود، جهان خود، رابطه خود با جهان، هشیار باشد، آزاد است زیرا کاملاً با خود پیوند دارد. خودآگاهی که خود را همچون انسان می‌بیند (مانند زمانی که به خود یادآور می‌شوم: من عاملی آزاد همچون دیگران هستم) بنیاد کل قانون و اخلاق است.

از این رو، اراده آزاد، دلخواستگی صرف نیست بلکه خودآگاه و خودمرکز است و وابسته هیچ چیز جز خود نیست و از این رو هیچ چیزی آن را محدود نمی‌کند.

ارادهٔ اوپژکتیو و اخلاق اوپژکتیو: اراده‌ای که از خود هشیار و از خود آگاه نیست، ارادهٔ اوپژکتیو نامیده می‌شود. اخلاق بنیاد شده برچنان ناآگاهی، اخلاق اوپژکتیو نام دارد تا از اخلاق خود آگاه (یا اخلاق سوپژکتیو) مشخص شود. اراده اوپژکتیو در ارادهٔ کودک یا ارادهٔ انسان ابتدایی یا عادی ممثل می‌شود. ولی هم چنین در ارادهٔ سادهٔ اخلاقی خود ما که بدون پرسش از خود یا ارزشهای خود عمل می‌کند، ممثل می‌گردد.

تفسیر: بهرحال دشواری مسأله این است که اخلاق سوپژکتیو نمی‌تواند برای زمانی دراز، اوپژکتیو بماند. دیر یا زود اگر ما افراد بالغ اندیشمندی باشیم، به اندیشیدن دربارهٔ خود، پرسش از کردارها و باورهای خویش کشاننده می‌شویم و این بدان معنی است که از حوزهٔ ناآگاهی یعنی بهشت واقعی بیرون رانده می‌شویم. ما میوهٔ درخت (معرفت) را خورده‌ایم و در این حال سوپژکتیوئه ماست که لعن و نفرین گریزناپذیر- و نیز شکوه‌مندی ماست. در مثل در تاهیتی یا ساموا، اخلاق هنوز اوپژکتیو است، همینکه سوپژکتیوئه حضور می‌یابد، فردوس از دست می‌رود و تاریخ آغاز می‌شود.

خصلت اراده به تمامی دیالکتیکی است. اراده با خود آگاه شدن از مقید به نامقید، از محدود به نامحدود، از اوپژکتیو (ناخود آگاه ساده و طبیعی) به حوزهٔ سوپژکتیو (بازتابنده و خوداندیشنده) می‌رود، ولی در این حوزه خود بازتابندگی (خود-اندیشندگی) و بی‌حدی، آزادی او قرار دارد.

اراده، ارزشها و قانون: محرک مطلق اندیشه آنست که آزادی خود را موضوع و هدف خود قرار دهد، یعنی در مورد خود درونی‌اش راسیونل باشد و به این ترتیب ارزشهای نهفته‌اش را آشکار سازد.

اراده در جستجوی آنست که ارزشهای صرفاً درونی‌اش را دریابد و خصلتی واقعی به آنها بدهد، یعنی ارزشهای خصوصی‌اش را فراچنگ آورد و در ابداعی درونی همچون چیزی مانند مجمع‌القوانینی مجسم کند. در این شیوه اراده برشفاق بین زندگانی برونی و درونی، جهان‌های خصوصی و همگانی چیره می‌شود.

با این همه اندیشه می‌خواهد خصلت درونی، خلوت و آزادی خویش را نگاهدارد. آیا راهی هست که در آن ما بتوانیم ارزشهای خود را جنبهٔ واقعی بخشیم و در همان زمان هویت فردی خود را نگاهداریم؟

این کار را می‌توان با دریافت ارزشهای فردی (سوبژکتیو) خودمان و اندیشیدن درباره آنها (در مقام اویژه خود) انجام داد به طوری که آنها وحدتی منظم بسازند. آنها همچون واحدی یگانه، موضوعی می‌سازند، یعنی چیزی را که من می‌توانم همچون جامعیتی کنار بگذارم و با این همه مانند «شیوه نگرستن خود به اشیاء» به آن اشاره کنم و با این همه سوبژکتیویتۀ «من» از همه جهت حفظ می‌شود.

ارزش خصوصی از این رو منحصرأ وسیله خودآگاهی جنبه واقعی پیدا می‌کند. اگر هریک از این دو عامل: سوبژکتیویتۀ و اوبژکتیویتۀ، وسیله خود دریافت شود، یک جانبه است: ارزش خصوصی که صرفاً بدون خودآگاهی به صورت قانون درآمده، اخلاق ساده و طبیعی اوبژکتیو است که فاقد آزادی است؛ سوبژکتیویتۀ به تنهایی - چنانکه پیش از این نشان دادیم - نیست انگارانه و ویرانگر است. زمانی که من عواطف عریان خود را فراچنگ آورده و آنها را در قدرت سیاسی می‌گنجانم و داور واقعیت قرار می‌دهم، می‌توانم به ورطه افراط‌های انقلاب فرانسه فروغلطم.

خود - آگاهی همچون بنیاد ارزش‌ها: همانطور که سوبژکتیویتۀ و اوبژکتیویتۀ هر دو یک جانبه‌اند، پس دروغین هستند و باید بر آنها چیره شد. همنهادۀ آنها، خود - آگاهی هشیارانه ارزش‌هاست. این مرحله برتری است از اخلاق صرفاً اوبژکتیو که به طور ساده و طبیعی (naively) خاموش است یا از محرک آنی صرفاً درونی که بسیار ویرانگر است ... فقط در حوزه خود - آگاهی است که می‌بینیم اخلاق (moralität) و رسم (sittlichkeit) با هم تصادم می‌کنند. در شیوه طبیعی زندگانی، اخلاق و رسم یکی و یکسان هستند، شیوه‌ای که در آن کارها از روی رسم و عادت انجام می‌گیرد، شیوه‌ای است که از نظر اخلاق درست انگاشته می‌شود. ولی همینکه ما از خود و ارزشهای خود آگاه می‌شویم، آن دو یعنی رسم و اخلاق در اندیشه ما به ستیزه برمی‌خیزند - و ما هشیار می‌شویم منحصرأ به علت اینکه چیزی آن چنانکه هست بدان معنی نیست که همان‌گونه نیز باید باشد.

تفسیر: در این جا ما تفاوت بین قراردادهای موقتی و طبیعت جاودانی انسانی را بازمی‌شناسیم و درمی‌یابیم که این دو می‌توانند با هم در تضاد جدی باشند. این تشخیص موقتی بودن شیوه زندگانی ما نخستین هشیار تاریخی ما را به دست می‌دهد.

آگاهی مطلق: و هم چنین در تصادم بین اخلاق و رسم است که ما «حقوق» را همچون مطلق

می‌بینیم یا در مقام بیان‌های آگاهی مطلق. در این جا، «حق» از میان فراروند تکامل دیالکتیکی می‌گذرد. هگل «حق» را آن چنانکه به طور یک بُعدی بیان شده، یعنی حق آن سان که به طور تجربیدی «تعریف» شده و حق در چهارچوب بیان درونی خود در احساس ... در نظر می‌آورد. به دیگر سخن «حق» را در ابعاد صرفاً نظری و به همان میزان در ابعاد منحصرأ فردی آن لحاظ می‌کند - که به ترتیب حق مجرد اخلاق درونی نامیده می‌شوند. هر یک به تنهایی ناکافی است زیرا وابسته دیگری است. همبناده آنها اخلاقی است که نه مجرد باشد نه فردی بلکه اخلاقی آن سان که در عمل موجود است و در وضعیت عملی به کار می‌پردازد. هگل این را زندگانی اخلاقی می‌نامد. زندگانی اخلاقی در مقام همبناده نظری مجرد و عاطفی، وحدتی است از مفهوم و اراده. این گوهر اخلاقی خود را صور خانواده، جامعه مدنی و در دولت نمایان می‌کند.

در تحلیل‌های پیشین، زمانی را صرف بحث درباره «نمودشناسی» اراده و راه‌هایی که در آنها، اراده خود را نمایان می‌سازد کرده‌ایم. اشاره کردیم که دولت را نمی‌توان به مسائل مربوط به حقوق مجرد که در فضای خالی وجود پیدا می‌کند تحویل کرد. برعکس، دولت نمودار شدن اراده و هوش و سازمان در زمان است.

جامعه مدنی: فیلسوفان بسیاری هستند که از حوزه تحلیل عملکرد جامعه بالاتر نمی‌روند، یعنی جامعه را چیزی نمی‌دانند جز تنظیماتی که در آن نیازهای فردی برآورده می‌شود. از دیدگاه هگل این منحصرأ مربوط به سطح جامعه مدنی (شهری) است. دولت هنوز چیزی بیش از این است.

هگل می‌پذیرد که انسان مجموعه‌ای از نیازهاست و هر انسانی در جستجوی خشنود ساختن نیازهای خویشتن است، ولی خصلت یگانه جامعه آنست که انسان‌ها همزمان با برآوردن نیازهای خود، نیازهای دیگران را نیز برمی‌آورند. بنابراین وابستگی‌های متقابلی هست بین فرد و جمع. رفاه و حقوق فرد با رفاه و حقوق همگان یگانه می‌شود.

پس ما باید از مفهوم مجموعه صرف افراد که هر یک ریشه در سودهای مادی خود گرفته‌اند، بالاتر برویم. این جنبه واقعی است اما منحصرأ یک جنبه است و نمی‌تواند کل حقیقت باشد. ارسطو می‌گوید که: دولت در ارضاء نیازهای زندگانی سرچشمه می‌گیرد اما به منظور «زندگانی نیک» دوام می‌یابد.

هگل وارد بحثی طولانی می‌شود تا نشان بدهد که فردیت افراطی، خود را ویران می‌کند. افراد، برآورده شدن مقاصد خود را منحصرأ به وسیله تلاش همزمان برای خشنود ساختن مقاصد دیگران به دست می‌آورند گرچه ممکن است از عمل خود ناآگاه باشند. بهر حال ضروری است که انسانها در خشنود ساختن نیازهای دیگران از خود آگاهی یابند. از این رو جامعه در بالیدن خود - آگاهی و خرد سهیم است. مقصد خرد، چیره شدن بر سادگی طبیعی، آزاد ساختن انسانها از عدم وساطت صاف و ساده‌شان و بالابردن آنها به مرحله سوبژکتیویته و آن‌گاه به مرحله کلیت است.

جامعه مدنی، بنابراین جنبه‌ای از زندگانی است که صرفاً با برآوردن نیازها سر و کار دارد و هنوز به سطح کلیت نرسیده است. جامعه مدنی به این صورت، سه جنبه دارد: نظمی از نیازهاست که در آن نیازهای فردی به طور اجتماعی برآورده می‌شود. و همچنین دارای سازمان داوری است که مشغله عمده آن حفظ مالکیت است که از برآوردن منظم نیازها به وجود آمده است. هم‌نهاد این دو را در عملکرد شهربانی، شهرداری (یا شرکت حقوقی)^{۱۳} می‌بینیم.

نظام نیازها: در فراروند برآوردن نیازهای فرد وسیله برآوردن نیازهای دیگران، ما از برابری نیازها و حقوق خود آگاه می‌شویم - و این موضوع به سوی برابر ساختن همه اعضا جامعه در چهارچوب نیازها و حقوق افراد می‌گراید.

اما نیاز به مشخص ساختن فرد نیز در کار است که به طور ضمنی به بسیار کردن نیازهای ما، که به نوبت خود از لحاظ اجتماعی برآورده می‌شود، و ... خدمت می‌کند. این موضوع به بالیدن آزادی و خود - آگاهی اشارت دارد. جنبه عقلانی دادن بیش‌تر به اقتصاد در کاربُرد هوش به منظور خشنود ساختن نیازمندیهای اقتصادی به تقسیم کار می‌انجامد و تخصصی شدن و تسهیل کار تا زمانی که ماشین جای انسان را بگیرد.

این نظام به ایجاد سه طبقه منجر می‌شود: طبقه اساسی (پایه) یا طبقه کشاورز، طبقه بازرگان، و طبقه کلی (یا خدمتگران دولت) نظام نیازها در آزادی خویش، خود را در حق مالکیت - که وسیله دادگاه حمایت می‌شود - متمایز می‌سازد.

سازمان داوری (دادگستری): در این جا ما از حق در مقام قانون آگاه می‌شویم. قانون، حقی است که در شکلی کلی پیش نهاده می‌شود. قانونی حقوقی هرگز نمی‌تواند علمی قیاسی

باشد (در مثل نمی‌توان در صورتی ریاضی قیاس کرد که جریمه معینی منحصرأ باید پنج تومان یا ده تومان باشد). و هم چنین نظامی حقوقی در معنای نظامی ریاضی چنان کامل باشد که نتوان نیازهای بیشتری بر آن افزود. حق من آن سان که در قانون نهفته است - و بخشی از حق همگان می‌گردد - در صورت کلی همچون اندیشه بیان می‌شود. از این رو جنایت صرفاً نقض حقوق انسانی دیگر نیست بلکه تجاوز به حقوق همگان است. در جنایت قانون به طور مشخص نقض می‌شود و باید جبران گردد و با خود آشتی کند. از لحاظ درونی، جنایتکار باید با خود آشتی کند به طوری که بار دیگر با قانون یگانه شود.

در رسم، راسیونالیته (یا ایده) در جزئی گم می‌شود یعنی در ضمنی (و نهفته) مدفون می‌گردد. در دادگری بهر حال، ایده کلیتی است نهفته ترکیب شده با امر جزئی درونی. کاربرد قانون از وظایف شهربانی و شهرداری است.

دولت: دولت در مقام واقعیت یافتگی «ایده اخلاقی» همانا بسط «اراده» است، هم در مقام نمایان شدن در رسم و هم در مقام آشکار شدن بر خود در «فردیت خودآگاه». بنابراین دولت در بردارنده افراد است. گفته جان لاک در این زمینه درست نیست که ما نخست همه افرادی و سپس تشکیل دولت می‌دهیم، زیرا معنای این گفته آنست که حق ما در مقام فرد، مقدم بر دولت است. برعکس، از آن جا که فردیت ما در دولت (یا در فرهنگ) شکل می‌گیرد، همانطور که ارسطو گفت: دولت، مقدم بر فرد است.

از دیدگاه هگل، دولت در مقام روح متکامل، دارای همه‌گونه حقی بر افراد است. برترین وظیفه (و برترین امتیاز) فرد آنست که از آن دولت باشد. فقط زمانی که ما دولت را با جامعه مدنی به خطا یکی می‌گیریم، و دولت را چیزی بیش از ابزار برآوردن نیازها نمی‌شماریم، سود فرد به غایتی بنیادی بدل می‌شود.

بهر حال دولت بسی بیش از این است. دولت در راسیونالیته خود - آگاه خود، در مقامی برتر از برآوردن محض نیازهاست همان‌گونه که (در فرد)، اندیشه برتر از تن اوست. دولت اندیشه‌ای است واقعیت یافته (محقق) و فرد فقط همچون عضوی از آن پیکره اخلاقی و اوپژکتیویته خود را به دست می‌آورد. عملکرد دولت ترکیب طبیعت کلی خود با آزادی درونی فرد است - که بدین وسیله فرد را واقعی می‌کند و به شیوه‌ای ویژه او را با چنان گوهر اخلاقی و کمال می‌آراید که زناشویی تحقق گوهر و تکمیل هر شخص واحدی است.

آزادی درونی از این رو منحصرأ جنبه‌ای از عملکرد دولت است - از این رو ما نمی‌توانیم دولت را فقط همچون چیزی که به منظور تأمین «حقوق» و امنیت فرد ایجاد شده در نظر آوریم (هم چنانکه نمی‌توانستیم بگوییم گوهر زناشوئی صرفاً مربوط به عمل دستگاه تناسلی است و هیچ وظیفه دیگری ندارد).

تفسیر: باتوجه به مسأله یادشده، مقاصدی را که در «اعلامیه استقلال...» به دولت تخصیص داده شده در نظر آورید (... به منظور تأمین این حقوق، حکومت‌ها در بین مردمان تأسیس می‌شوند...) و هم چنین سرآغاز قانون اساسی ایالات متحده آمریکا را (... «به منظور تمهید دفاع عمومی، ارتقاء رفاه همگان»...)

دولت بیش از این‌هاست: خود راسیونالیده است که در زندگانی مردم نمایان می‌شود. همانطور که در نظام نیازها - که در آن نیازهای فردی در خدمت نیازهای کل است - در این جا نیز حقوق و مصالح فردی بدل به حقوق و مصالح همگانی می‌گردد. فرد حتی کلی را همچون سودها و کردارهای خود در مطابقت با آن - و نه صرفاً به مطابقت با سودها و کردارهای خود - تشخیص می‌دهد (همانطور زمانی که افرادی از راه‌های بسیار دور به منظور تبلیغ و تحریک حقوق دیگران به این جا آمده و علل و موجبات آنها را از آن خود می‌کنند) از دیدگاه هگل این قدرت دولت‌هاست - که افراد مصالح دولت را همچون مصالح خود پی‌جویی کنند.

مصالح دولت برتر از مصالح فرد است ولی مصالح دولت پیشاپیش در مصالح افراد نهفته است به طوری که افراد احساس می‌کنند دقیقاً همان‌گونه که دارای حقوق (یا دعاوی) بر دولت‌اند نسبت به آن نیز وظایفی دارند.

وظیفه و حق به این ترتیب در رابطه فرد و دولت وحدت می‌یابد و این رابطه‌ای دوجانبه است. حقوق و وظایف در چهارچوب یکدیگر تعریف می‌شوند. برده، وظایفی ندارد زیرا دارای حقوق نیست و دارای حقوقی نیست زیرا وظایفی به عهده ندارد. این قدرتمندی دیگر دولتهاست.

غالباً گفته‌اند که انسان درانجام وظیفه بر سودهای شخصی خود چشم فرومی‌بندد، ولی این گفته تجریدی است. از نظر هگل، وظیفه، برآورده شدن سودهای شخصی را که با سودهای دولت یکی و یکسان است، دربر دارد.

حوزه‌های خصوصی و عمومی: راسیونالیده ضمنی مؤسسه‌هاست. حوزه‌های خصوصی

و عمومی، احساس خصوصی و نظم عمومی را ترکیب می‌کند. دولت وسیله این وحدت خصوصی و عمومی سرپا می‌ایستد و وحدتی را تشکیل می‌دهد.

قانون اساسی در فضای خالی ایجاد نمی‌شود بلکه عملکرد خصلت و خود - آگاهی مردم است. در یک معنا، هر ملتی دارای قانون اساسی متناسب خود است، زیرا در قانون اساسی اش، خود را در چهارچوب خصلت خود و آنچه هست بیان می‌کند. قانون اساسی روابط (مردم) را منظم می‌کند ولی هم‌چنین بیان‌کننده روابط دولت با افراد تابع خود است. دولت با اتخاذ آگاهانه غایت‌ها، خود - آگاهانه عمل می‌کند و خواست خداست و اندیشه‌ای که خود را بر روی زمین آشکار می‌سازد، و خرد مجسم شده در جهان واقعی است.

نظر هگل درباره فردیت: آزادی‌گرایی فرانسوی، انگلیسی و آمریکائی در چهارچوب رابطه دولت با افراد توضیح داده می‌شود، یعنی در «حقوقی» که فرد بر دولت دارد، و در عرصه‌های گزینش فردی که دولت نبایستی مورد تجاوز قرار دهد. از این روست که جان استوارت میل در کتاب «درباره آزادی» می‌گوید: جهانی از زندگانی فرد که تأثیری بر دیگران ندارد و کلاً از آن اوست را باید منحصرأ حوزه گزینش وی شمرد، و دولت باید درباره آن خاموش بماند. نزد نظریه‌سازان «قرارداد اجتماعی» همانند هابز و لاک، این افرادند که به جهت سودهای خودخواهانه خویش متحد می‌شوند تا دولت‌ها را تشکیل دهند، در حوزه اقتصاد، آدام اسمیت (Adam Smith) می‌گوید ماهیت آزاد بازار زمانی به بهترین وجه به کار می‌افتد که بازرگانان منفرد، سودهای جداگانه خود را پی‌جویی کنند.

بهرحال نزد هگل، چنین فردگرایی‌ها همه وحشیانه و ابتدایی است و ناآگاه از قسم برتر زندگانی که با جای گرفتن خاص خود درون جامعه به دست توان آورد. هگل به جای آنکه حقوق افراد را بر دولت «تعریف» کند، فرد را آن‌گونه می‌نگرد که با بودن بخشی از دولت، فردیت واقعی خویش را به دست می‌آورد. فقط در دولت است که به زندگانی فردی شخص، جهت اخلاقی داده می‌شود. از آن جا که دولت گردونه تاریخ است، مقاصدش از مقاصد فرد برتر است. دولت، «مارش» خدا بر روی زمین است و افراد که اندک خود را برضد آن قرار دهند؟ از این رو تأکید بر فردیت نشانه زوال فرهنگ است همان‌طور که در مورد دولتشهرهای یونان دیدیم.

نظر هگل درباره روح مردم (ملت): مقصود دولت، بیان روح مردم، بیان روح قوم (تابع)

خویش است. پس دولت، جامعیتی اجتماعی است که درون آن ایستار بنیادی فرهنگی می‌تواند خود را بیان کند. این ایده را به سادگی می‌توان چنان گسترش داد به طوری که خودکامگی متمرکز را تصدیق و توجیه کند ولی چنین کاری از آنچه هگل در اندیشه داشت بسیار دور است و او را نباید مسئول بسط و تفصیل یاد شده دانست. کافی است دریابیم هیچ فرهنگ آمریکایی نمی‌توانست بیان ویژه خود را پیدا کند اگر ساختار یگانه شده سیاسی را در مقام بنیاد (پایه، اساس) خود نمی‌داشت. آمریکایی‌ها فقط نیازمندند که خود را همچون مستعمره‌نشین بریتانیا^{۱۴} یا حوزه تابع ایالات آمریکا^{۱۵} به تصور آورند تا تفاوتی را که می‌توانست در ایستار فرهنگی آنها به وجود می‌آورد، دریابند. از این رو هگل نمی‌بایست پیرو افلاطون بوده باشد زمانی که می‌گوید: دولت شرط پیشین حیاتی همه وحدتها و بیان‌های فرهنگی است. از این لحاظ، سودهای دولت و روح مردم، برتر است. از روح مردم یعنی ژرفای پنهانی ایستار فرهنگی قوم، مردمان (به شیوه‌ای ناخودآگاه و غیر عمدی)، هنرها، قانون، دین و شیوه زیستن خود را می‌آفرینند.

در این زمینه، دو جنبه است که هگل بر آن تأکید دارد: نخست: شیوه انداموار (ارگانیک) و غیر عمدی که در آن فرهنگی خود را می‌آفریند. دوم: محرک پویا و همیشه شکوفائی که تطور آن را مشخص می‌سازد. هگل احساس می‌کند مهم است که هر دو جنبه در تحلیل‌های جامعه‌شناختی یا سیاسی ادغام شود. پیروان یا ناقدان هگل به هزینه یکی از این جنبه‌ها بر جنبه دیگر تأکید کرده‌اند، دست راستی‌های هگلی به جنبه انداموار فرهنگ اشارت می‌کنند و دست چپی‌های هگلی به عامل پویای آن. ولی از دیدگاه هگل این هر دو جنبه باید ترکیب شود. هر جنبه‌ای به تنهایی یک جانبه، ناکافی و دروغین است. حقیقت همانا «کل» است.

پی‌نوشتها:

۱ - برای اصل مقاله ر.ک. به فلسفه هگل، نیویورک: ۱۹۶۵

2- collectivism

3- general will

۴ - دوره وحشت (terror)، اقدامات شدید کمیته نجات ملی و کنوانسیون برای حفظ انقلاب و تشویق به نبرد با مهاجمان بیگانه از راه رعب و وحشت.

۵ - کریستوفر مارلو، ۱۵۶۴ تا ۱۵۹۳، نمایشنامه‌نویس انگلیسی.

۶ - امارات: principalities، امیرنشین‌ها.

۷ - اوبژکتیویته (objectivity) اصلی که می‌گوید موضوع مشاهده و آزمون شدنی، از آزمایش‌ها و شناسنده مستقل است و وجود آن وابسته تصورهای ما نیست.

۸ - اصل مسلم یا موضوعه (Postulate)، اصلی که بدون برهان و اثبات پذیرفته می‌شود و روش و درستی آن را از پیش مسلم می‌داریم. گزاره و اصل بدیهی و روشن.

۹ - ژاکوبین‌ها (Jacobins)، تندروترین جناح انقلابی‌های فرانسه در انقلاب کبیر.

۱۰ - واقعی و مشخص (wirklich) گزاره معروف هگل: آنچه عقلی است فعلی و آنچه فعلی است عقلی است.

استدلال هگل در این زمینه تاریک است (فلسفه هگل، ترجمه دکتر حمید عنایت، ج ۱، صص ۲۹۴ و ۲۹۷) واژه Wirklich را به انگلیسی Real یعنی واقعی، حقیقی برگردانده‌اند و در نتیجه بر ابهام موضوع افزوده‌اند. Wirklichkeit از کانه‌گوری‌های مهم فلسفه هگل است به معنی واقعیتی برونی که بیان کامل جوهر است و چیزی پس پشت آن نهفته نیست زیرا نمایش کامل آن چیزی است که اصل است و بنیادین، وحدت «بودن» و «تفکر» (بازتاب) و «بودن» و «جوهر» است. «هستی» در معنایی درمقام «نمود»، همین است ولی هگل می‌گوید: این منحصرأ وحدت بی‌واسطه آنهاست. فهم عامه می‌خواهد از wirklich مانند چیزی جدا از «ایده» سخن گوید. درحالی که برعکس، این واژگان حکایتگر وحدت درون و برون او است و از این رو به طور واقعی و به فعل خردمندانه (راسیونل) است.

Hegel, Charles Taylor, (London, 1975) p. 279.

۱۱ - مینروا (Minerva) در اساطیر روم، نام ایزد بانوی دانائی، ابداع، هنر و دلیری که با آتنه (Athena) ایزد بانوی یونانی یکی دانسته شده. «بوم مینروا نخست با فرودآمدن شامگاه پرواز خود را آغاز می‌کند» او را همواره با جغد یا بومی تصویر می‌کردند. بوم در روز پرواز نمی‌کند و مراد هگل آنست که فلسفه نمی‌تواند

پیش از واقعیت بیندیشد. (از برونو تا هگل، ۳۰۵)

12- First Amendment to the Constitution.

۱۳ - شرکت حقوقی، Corporation، بنگاه‌ها (فلسفه هگل، ۲/۵۷۹).

۱۴ - مستعمره نشین بریتانیا (British Colonsit).

۱۵ - حوزه تابع ایالات متحده آمریکا (Dominion of American State).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پڙهه ښکاري ځايون او علوم انساني او مطالعاتو فرېښتې
پر ټول جامعو علومو انساني