

اخلاق از منظر هگل

مؤلف: آلن وود

مترجم: مهدی سلطانی گازار *

چکیده

مباحث حوزه عملی، مخصوصاً اخلاق همواره و نزد همه فلاسفه اهمیتی ویژه داشته است. دلیل این امر هم می‌تواند علاقه فلاسفه به تأثیرگذاری و ارائه دستورالعمل برای زندگی عملی مردم باشد. در این مقاله دیدگاه هگل در مورد اخلاق، ملاک اخلاقی بودن یک عمل و شرایطی که باید برای یک عمل مهیا باشد تا عملی اخلاقی تلقی گردد، به نحو تحلیلی بررسی شده است و ملزومات هر بخش و جنبه از دیدگاه او نشان داده شده است. هگل در بخش اخلاق میراث خوار فلسفه اخلاق کانت و فیخته است. او به خوبی توانسته است نکاتی که به نظر او در هر یک از دیدگاههای اخلاقی قدما وجود داشته است لحاظ کند و دیدگاهی جامع ارائه دهد. فلسفه اخلاق او به سه بخش قابل تقسیم است: حق انتزاعی، اخلاق (morality) و حیات اخلاقی (ethical life). وی برای هر بخشی مصداقی عینی معرفی می‌کند و به نحوی ملموس قواعد هر بخش را قاعده‌بندی می‌کند. مبسوط دیدگاههای اخلاقی را می‌توان در کتاب «فلسفه حق» او یافت.

واژگان کلیدی: هگل، اختیار، سوپژکتیویته، ابژکتیویته، حق انتزاعی، اخلاق، حیات اخلاقی و جامعه مدنی.

۱- پیش‌زمینه‌های نظریه اخلاقی هگل

فلسفه هگل تلاشی است برای احیای فلسفه سنتی، مخصوصاً فلسفه افلاطون و ارسطو، در قالب سنت فلسفی مدرن که با کانت آغاز شد. از این حیث افکار اخلاقی هگل هم، با سایر جنبه‌های فلسفی او فرقی ندارد. نظریه سنتی اخلاق، که به نظر هگل اوج آن نظریه اخلاق ارسطوست، به اخلاق به عنوان نیت و تلاش برای یک هدف نهایی واحد یا خیر انسان، که سعادت نامیده می‌شود، نگاه می‌کند. انسانها ذاتاً عملکردی خاص خود دارند که ثمره این عملکرد باید سعادت باشد. ارسطو سعادت را به فعلیت‌یابی عالی‌ترین استعداد و قوه نفس یعنی عقل تعریف می‌کند. فضایل عقلانی شامل فضایل نظری و عملی هر دو می‌شود. فضایل عملی نه تنها مشتمل بر ارزشهای عقلانی حکمت عملی است، بلکه مجموعه ارزشهای اخلاقی متمایز فرد را هم در بر می‌گیرد. ارزشهای اخلاقی بخش غیر عقلانی نفس ما را، که شامل امیال و احساسات است، برای هدایت به واسطه بخش عقلانی آماده می‌سازد تا خواستها، امیال، تنفرات، لذات و رنجهای ما همه با عقل هماهنگ شوند.

کانت: نظریه اخلاقی کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴) برای تفکرات اخلاقی مدرن زیربنایی بود. کانت برای فلسفه اخلاق وظیفه جدیدی را ارایه می‌دهد. او برخلاف نظریاتی که بر اساس اراده الهی یا احساس اخلاقی یا نیت پایه‌ریزی شده‌اند و همانند نظریات سعادت‌گرای سنتی، اخلاق را صرفاً متکی بر تعارض عقل می‌داند، اما برخلاف نظریات سعادت‌گرا تأکید می‌کند که میان نظریه حب ذات یا احتیاط عقلانی و آنچه اخلاقاً درست یا ارزش است، تمایز کامل وجود دارد. او آشکارا بیان می‌کند که تنها خیر نامحدود اراده نیک است. اراده نیک اراده‌ای است که صرفاً براساس تکلیف عمل می‌کند؛ یعنی براساس قانون اخلاقی عقل، حتی برخلاف تمام تمایلات طبیعی ما. کانت برخلاف همه نظریاتی که بر نیت متکی هستند، معتقد بود که ارزش هر هدف به هماهنگی و سازگار بودن آن به عنوان هدف یک اراده عقلانی، که فرآیند عقلانی سنجش اصول را در خود مفروض دارد، بستگی دارد. این دیدگاه موجب بی-

ارزشی نظریاتی شده است که بر احساسات بنا شده‌اند؛ زیرا ارزش و اعتبار همه احساسات، خواه برای لذات نفسانی یا اخلاق، باید مطابق اصول عقلانی ارائه شود. کانت در مقابل نظریه اراده الهی، انتقاد می‌کند که ما برای شناخت آنچه خداوند اراده می‌کند هیچ راهی نداریم؛ مگر از طریق اتخاذ آنچه موجود مطلقاً خیر اراده کرده است. این دیدگاه نظریه تناقض آمیز اراده نیک را در خود مفروض دارد.

کانت از روسو و نظریات او، این ایده را استنباط می‌کند که اگر صرفاً در اطاعت از قانون اخلاقی، از اراده صادق و حقیقی خودمان تبعیت کنیم، محال است وظیفه اخلاقی را با اختیار سازگار کرد. بنابراین اخلاق را بر یک دستورالعمل پایه‌گذاری می‌کند که عموماً برای همه موجودات عاقل و «خودقانونگذاری» هر موجود عاقلی اعتبار دارد. این دستورالعمل مشروط نیست، بلکه مقوله‌ای و نامشروط است. کانت استدلال می‌کند که چنین دستورالعملی نمی‌تواند حکمی جز پیروی موجود عاقل از اصول یا اصل شخصی‌ای که برای همه موجودات عاقل اعتبار داشته باشد، ارائه دهد. بنابراین نخستین قاعده و فرمول او از این دستورالعمل مقوله‌ای، عبارت بود از «چنان عمل کن که اصل شخصی رفتار تو بتواند قانونی عام باشد». بر طبق نظریه اخلاقی کانت سعادت معتبر و ارزشمند است اما ارزش و اعتبار آن مشروط است. اعتبار و ارزش هر سعادت فردی مشروط به اراده نیک داشتن فرد است؛ اراده‌ای که حتی شرط ارزش سعادت هم به شمار می‌رود.

از آنجایی که اخلاق بر اراده متکی است، کانت ارزش و اعتبار آن را به اراده خودمختار انسان وابسته می‌داند. اگر اراده انسان چیزی بیش از تأثیر تمایلات طبیعی بر هستی نیست، پس کل اخلاق هم چیزی جز توهمی رقت‌انگیز نخواهد بود. علاوه بر این به نظر کانت اختیار نمی‌تواند از لحاظ نظری ثابت شود اما ما در اتخاذ زندگی اخلاقی، خودمان را از این اعتقاد که اعمال ما معلول اختیار یعنی خود برتری هستند که شأن و مقام آن ما را در رأس همه موجودات طبیعی صرف قرار می‌دهد، مطمئن و متعهد به آن می‌سازیم.

فیخته: شاخص‌ترین و تأثیرگذارترین پیرو کانت، ژان گوتلب فیخته (۱۸۱۴-۱۷۶۲) است. فیخته آگاهی فعال ما از اختیار را نه تنها بنیاد نظریه اخلاق بلکه حتی

بنیاد فلسفه نظری هم قرار می‌دهد. نخستین اصل فلسفه او «من» است؛ یعنی آگاهی از اختیار خود، که در تشکیل معرفت ما از جهان هم به اندازه افعال عملی ما فعال است. نظام فلسفی فیخته تحت تأثیر استنتاج شرایط ضروری برای وجود یک «خود» فعال و آزاد (مختار) قرار دارد. همچنان که خود فیخته آنها را بر می‌شمرد، یکی از این شرایط عبارتست از فعل و انفعال متقابل میان خود و جهان ابژکتیو و عینی‌ای که مانع عمل «خود» می‌شود. از آنجا که این خود فعال با جهان در تقابل است پس باید هر امری مادی یعنی جسم باشد و چون جهان همواره خودش را به عنوان مانع تلاش اولیه این بخش از «خود» بر آن آشکار می‌سازد، خود هم باید به آگاهی عقلانی از حالت ما قبل عقلانی میل، که صورت آن صورت تابع جهان از خودش است یا جهان را با خود هماهنگ می‌سازد تبدیل شود. فیخته این «من» را معیار ارزش و حقیقت قرار می‌دهد و حتی عقل کانتی را هم با آن یکی می‌داند. او اعتقاد آگاهانه من را معیار نهایی حقانیت اخلاقی قلمداد می‌کند و اصل اخلاقی کانت را به عنوان قاعده‌ای صرف، ذاتاً از تمییز میان اصل شخصی اخلاقی و غیر اخلاقی عاجز می‌داند.

همچنین فیخته اثبات می‌کند که «من» تنها از طریق ارتباط با مجموعه دیگری از «جز من» تحقق می‌یابد؛ یعنی آنچه از طریق آن تسلیم خود شدن می‌تواند به واکنش به طلب یا جستجویی محدود شود که به «خود» تشخیص معین می‌دهد. این مجموعه دیگر «جز خود» یک «تو» یعنی «خودی» دیگر است و ارتباط سازگار و هماهنگ «خود» با آن، نه ارتباطی یکطرفه، بلکه هماهنگ و متقابل است. اساس این ارتباط «شناخت» یعنی آگاهی متقابل همه افرادی است که در جهان خارجی و عینی وجود دارد؛ جهانی که با جسم آغاز می‌شود و در همه استعدادها و قوای افراد گسترش می‌یابد، سهم و مشارکتی واقعی دارند. اما نظریه بین‌الذاتانی فیخته به خوبی از این هم فراتر می‌رود. این عمل فردی، یعنی ضرورت من کامل و متعین شامل اتحاد با دیگران هم می‌شود، عملی که فرد را در درون یک «کل اجتماعی هماهنگ» تعریف می‌کند. این معانی فعالیت آزادانه من و کمال و غنای تلاشهای عملی آن تنها می‌توانند در صورت یقینی اجتماع و از طریق آن کامل شوند؛ صورتی که شامل جنبه‌های متقابل، تشابه و برابری تلاش جمعی به سوی غایاتی است که متقابلاً

بر اساس ارتباط عقلانی تقسیم و توزیع می‌شود. بنابراین به نظر فیخته تکلیف و قانون اخلاقی نیازمند معنایی بین‌الذّهانی است.

به نظر فیخته این همانی و تشخص «خود» با وظیفه و عمل اخلاقی توأم است. بسیاری از شاخصه‌های اخلاقی فلسفه کانت در فلسفه اخلاق او به صورتی اغراق‌آمیز یافت می‌شود. عملکرد «من» در کنار جهان عینی، جهانی ایده‌آل از «بیرون شدن به سوی خود» می‌سازد. تشخص کامل خود عبارت است از انجام این دستورالعمل اخلاقی، که «هر فعلی که تکلیف نباشد از نظر اخلاقی باطل و هر فعلی که بر اساس تکلیف انجام نشود با تکلیف در تقابل است». نظریه اخلاق فیخته تأثیر عمیقی بر هگل گذاشت؛ حتی تأثیر اخلاقی کانت هم با این واسطه و میانجی به هگل رسید. اما این تأثیر بیشتر سلبی بود تا ایجابی. این تأثیر سلبی مخصوصاً در مورد اخلاق‌گرایی کانتی اغراق‌آمیز فیخته قوی‌تر است.

۲- بسط تفکر اخلاقی هگل

نظریات نهایی و پخته هگل در مورد مباحث اخلاقی اساساً در «فلسفه حق» یافت می‌شود، اما بر اساس نخستین نوشته‌ها او در ۱۷۶۰ موضوعات اخلاقی یکی از علاقه‌های عمده فلسفی او بوده است و بعضی از نوشته‌های اولیه اخلاقی او تأثیر بسزایی از آنها پذیرفته است.

نخستین نوشته‌ها در مورد دین: هگل در ابتدا مثل یک فرد کانتی آغاز می‌کند. نوشته‌های دوران «توبینگن» و «برن» هگل (۹۶-۱۷۹۳)، که تا ۱۹۲۱ منتشر نشد، نشان‌دهنده تأثیر کتاب «دین در محدوده عقل تنها» کانت (۱۷۶۳) است. این به اصطلاح «تبعات کلامی نخستین» شکلی از تأمل درباره تاریخ دین مسیح و ارتباط آن با دین یهود و تمدن غیر مسیحی و شرک‌آمیز باستان هر دو، است و هدف آشکار آنها عبارتست از تشریح نیازهای دینی و اخلاقی جهان مدرن (TJ,ETW,TE)^۱. هگل بر نیاز به سازگاری میان جنبه‌های عقلانی و حسی طبیعت انسان و نقش احساسات دینی و نهادهای اجتماعی در شکل دهی و بسط طبیعت

انسان تأکید و تمرکز می‌کند. او همانند کانت به دین تشریفاتی و پوزیتیو حمله می‌کند، اما به جای دین اخلاقی مرتاضانه کانت، از دین عوامانه‌ای، که بر اساس پذیرش طبیعت‌گرایی هماهنگ یونانی شکل می‌گیرد، دفاع و جانبداری می‌کند. در نوشته‌های دوران فرانکفورت (۱۷۹۹-۱۷۹۷) همین علایق او را به انتقاد افراطی از دیدگاه اخلاقی - مخصوصاً آن گونه که در فلسفه اخلاق کانت نشان داده شده است - با تأکید بر تضاد میان تکلیف و میل و اراده نیک به عنوان اراده‌ای که از طریق رابطه و نسبت با قانون متعین و تحریک می‌شود، سوق می‌دهد. در این نوشته‌ها هگل ابتدا بسیاری از معروف‌ترین انتقادات خود را بر دیدگاه اخلاقی (moral) به عنوان دیدگاهی خود انتقال دهنده و دیدگاهی که تنها می‌تواند مورد انتقاد و محکومیت واقع شود اما هرگز «بیرون بودنش» به «بودن» تبدیل نمی‌شود، ارایه می‌کند.

هگل در سال ۱۸۰۰ دوران دانشگاهی خود را در جنا آغاز کرد. او در این دوران (۱۸۰۰-۶) مشغول و دل‌نگران وظیفه توسعه یک فلسفه نظری بود و آثارش نشان‌دهنده استمرار علاقه او به مباحث اخلاقی و نسبت فردیت انسانی با بستر اجتماعی‌اش است. تأکید تأملات انتقادی هگل بر دیدگاه اخلاقی جای آثار اخلاقی فیخته را گرفته است. او به تبعیت از فیخته اصل اخلاقی کانت را پوچ و عاجز از بیان و تشریح تکالیف معین تلقی می‌کند، اما برخلاف فیخته، که فکر می‌کرد، این نقصان می‌تواند از طریق یک معرفت‌شناسی دوگانه اخلاقی رفع و حتی به یک نقطه قوت تبدیل گردد، این پوچی را نمونه‌ای از نقص ذاتی این دیدگاه اخلاقی به حساب می‌آورد. در سال ۱۸۰۲ بود، که هگل برای نخستین بار به مقایسه و مقابله نظریه اخلاق با نظریه «حیات اخلاقی» شروع کرد (NR, 112-14/504-6, GW, 183/426). اخلاق (morality)؛ بر اساس دیدگاه کانت و فیخته، که هگل آنها را با نظریات بورژوازی مدرن یکی می‌داند، به گذر از زندگی عامیانه و سرگرم شدن به خویشستن طلبی شخصی و ارزشهای اخلاقی فردی اشاره دارد. هگل قاعده‌مند کردن این دیدگاه را به خوبی انفکاک خصمانه عقل از تمایلات طبیعی انجام و تشریح می‌کند. در مقابل در «حیات اخلاقی» (ethical life) شکاف میان عقل و حس از بین می‌رود و تکالیف

نه از تأمل اخلاقی انتزاعی بلکه از روابط انضمامی نظم زنده و پویای اجتماعی استنباط و ناشی می‌شود. به نظر هگل نمونه بارز حیات اخلاقی، تصور مبهم او از تمدن یونان باستان است. او معتقد است که این نظم اجتماعی جاودانه شده است و اصل اجتماع مدرن، اصل فردیت آزاد است. تاریخ روحانی تمدن غرب هگل در بخش ۵ کتاب «پدیدارشناسی روح» با حیات اخلاقی شروع (phG, 444-76) و به مشکلات اخلاق فردگرای مدرن ختم می‌شود. (phG, 599-67)

همچنان که قبلاً خاطر نشان کردیم، هگل فردگرایی دیدگاههای اخلاقی را به معنای اقتصادی - اجتماعی می‌فهمد. او از سال ۱۸۰۴ به دلیل نوشته‌هایش درباره اقتصادگرایی سیاسی جیمز استوارت (۸۰-۱۷۱۲)، آدام فرگوسن (۱۸۱۶-۱۷۲۳) و آدام اسمیت (۶۰-۱۷۲۳) مشهور شد و تحت تأثیر این افراد، جامعه مدرن را به علت آرگانیسم اقتصادی مستقل و متمایز از شرایط سیاسی، ارگانیسمی که چند سال بعد آن را «جامعه مدنی» نامید، متفاوت از جوامع دیگر می‌بیند. افراد به عنوان اعضای جامعه مدنی شهروند به معنای بورژوا (رعیت) هستند، نه به معنای ارباب و مالک؛ یعنی جهت‌گیری اولیه آنها به سوی خیر و سعادت شخصی آنهاست، نه به سوی اهداف اخلاقی. اما جامعه مدنی هرگز نظم اجتماعی متعین و بسته‌ای را ارائه نمی‌دهد که افراد را به طور ابزکتیو تعیین ببخشد؛ بلکه آزادی و اختیار آنها را به نحو سوپزکتیو متعین می‌سازد. هگل در نوشته‌های خود در دوران جانا از مفهوم شخص آزاد به عنوان فردی که در این سیستم بر اساس تناسب و انطباق بدیع و ابتکاری نظریه «تشخیص» فیخته سهیم است، به طور مجزا و دقیق بحث می‌کند.

اما در دوران جانا به اتمام و تکمیل تصویر و تصورش از جامعه مدرن (بانضمام اقتصادی مستقل و منطبق بر آن) بر اساس مفهوم پوزیتویستی‌اش از حیات اخلاقی قادر نشد. اولین تلاشهای فلسفی هگل در دهه پس از ترک جانا هم به فلسفه اخلاق یا فلسفه اجتماعی معطوف نبود، بلکه در جهت علم منطق صورت می‌گرفت. متن بارزی که شواهد توسعه دیدگاههای اخلاقی او را در آن می‌بینیم «یادداشتهای نورنبرگ» (۱۸۱۱-۱۸۱۰) است (NP): یعنی سخنرانیهایش که در دبیرستان نورنبرگ - که در طی ۱۶-۱۸۰۸ مدیر آن بود - ارائه شده است. اگرچه پرداختن

به اخلاق شاید به برخی مباحث تربیتی ناظر باشد، اما این نوشته‌ها به نحو عجیبی همانند نوشته‌های کانت، پیرامون موضوعات متعددی نگاشته شده است. از این حیث سخنرانیهای نورنبرگ نشاندهنده تلاش پوزیتیویستی‌تر اخلاقی در نوشته‌های دوران بلوغ هگل است که با «دائرة المعارف هیدلبرگ» از ۱۸۱۷ (EH) - بعد از بازیابی و توسعه (EI, EG) - آغاز شد. در این دوره، فلسفه هگل در مورد روح عینی، پیرامون سه مرحله «حق انتزاعی»، «اخلاق» و «حیات اخلاقی» شکل می‌گیرد. اما حیات اخلاقی کمتر و به نحو نمونه‌ای به ایده‌آل گمشده یونانی اشاره دارد، بلکه به معنای حیات اخلاقی مدرن است که به واسطه نهاد بی‌بدیل مدرن، یعنی جامعه مدنی مشخص می‌شود و در آن قلمروهای به هم مرتبط و متناظر مدرن، حق انتزاعی و اخلاق را به نحو اثباتی با یکدیگر متحد و ترکیب می‌کند. هگل نظریه یقین‌آور اخلاقی خود را در «فلسفه حق» بر همین ساختار بنیان نهاده است.

۳- خودتعیین بخشی اختیار و آزادی

نظریه خود فعلیت بخشی، نظریه اخلاقی دوران بلوغ هگل شاید به عنوان تلاشی برای سازگار کردن نظریه سنتی اخلاق ارسطو و تأکید کانت و فیخته بر «خود» آزاد تلقی شود. فلسفه حق هگل با حق، در صورت خاص و سوبژکتیو عملی یا اراده آزاد شروع می‌شود و پیرامون خود فعلیت بخشی نظام‌مند اختیار آن ادامه پیدا می‌کند (PRS33). هگل از ارسطو این ایده را اقتباس می‌کند که باید اخلاق بر مبنای مفهوم خیر بشری پایه‌ریزی شود و آن را فعلیت‌یابی ماهیت و ذات انسان تلقی می‌کند. اما از کانت این درس را می‌آموزد که این خیر نباید با سعادت انسان یا هر چیز دیگری، که بیانگر ماهیت واقعی انسان باشد، یکی دانسته شود. او به تبعیت از فیخته «خود» انسانی را آزاد به این معنای جزمی و افراطی، که عینیت و لذا مضمون خود فعلیت-بخشی آن، نتیجه فعالیت خود آن است، درک می‌کند. تعین انسان یعنی استعداد و امکان بنیادین انسان و در عین حال عملکرد و تسلیم شدن او، عین اختیار و آزادی است (PRS4).

این نظریه حاصل شده نمی‌تواند به راحتی نه به عنوان نظریه‌ای غایت‌شناسانه، مثل نظریه ارسطو، که بر یک غایت یا خیری متکی است و باید دنبال شود و نه به عنوان نظریه‌ای تکلیفی، همانند نظریه کانت که بر تبعیت از حکم یا اصل استوار است، طبقه‌بندی شود. در عوض یک فاعل جهت دهنده یا خود فعلیت بخشی است که بر مفهوم خود انسانی - که باید به همراه مثال و دقیق توضیح داده شود - متکی است. این نظریه هنگامی اصول را توصیه می‌کند که خود بتواند از چنین اصولی تبعیت کند و اهداف را زمانی مطرح می‌سازد که اهدافی باشند که بایستی دنبال شوند.

نظریه هگل واقعاً بر یک مفهوم و برداشت از خود متکی نیست، بلکه بر مجموعه‌ای از چنین برداشتهایی متکی است که او آن را در «فلسفه حق» سیستم و مجموعه حق معرفی می‌کند. او به این مفاهیم به دید نتایج توسعه تاریخی بلند مدتی که در آن روح انسانی به نحو اشتراکی پیوسته شناخت خود را از خودش ژرف‌تر و عمیق‌تر می‌سازد، نگاه می‌کند. فرد در قلمرو حق انتزاعی به عنوان یک شخص (PRS34-36) فاعل بالقصد مختار، قادر به تعالی جستن کامل از امیال و موقعیت خود، خواهان و در جستجوی شناخت قلمروهای خارجی و عینی، که در رتبه و مقام شخصیت او بتواند واقعیت پیدا کند، ادراک می‌شود (PRS41). در درون این قلمرو - که شامل بدن و زندگی فرد است اما همه استعدادهای او را در بر نمی‌گیرد - حق اختیار مطلق داشتن شخص، توسط دیگران به رسمیت شناخته می‌شود.

قلمرو دوم، که از انتزاعیت کمتری برخوردار است، عبارتست از قلمرو اخلاق که در آن فرد به عنوان یک سوژه، یعنی فاعلی که از مسئولیت اخلاقی خیر ممتاز یا سعادت خودش برخوردار است و باید با اراده سوژکتیو دیگران هماهنگ و متحد شود، ادراک می‌شود. اخلاق با مسئولیت ما در برابر اعمال و نتایج آنها، ارزش و اعتبار اختیار سوژکتیو، حق افراد برای تعیین جهت زندگی‌شان و رضایت داشتن از انتخابهایشان سروکار دارد (PRS121-124). خود فعلیت بخشی در قلمرو اخلاق عبارتست از فعلیت‌یابی سوژه از طریق انطباق بینش و نیت او با خیر (PRS131). در

اخلاق، خیر صرفاً به عنوان رفاه و سعادت انتزاعی انسان ادراک می‌شود که خیریت آن به ثبات و همنوایی آن با حق انتزاعی مشروط است (PRS130).

هگل به مفاهیم شخص و سوژه چنان نگاه می‌کند که گویی به طور کلی برای همه افراد انسانی کاربرد دارند و این تصور را به عنوان موفقیتی برای «پست مدرنیته مسیحیت اروپایی» تلقی می‌کند. اما هر دوی این مفاهیم انتزاعی هستند و نمی‌توانند به طور مستقیم و بی‌واسطه فعلیت پیدا کنند. او محدودیتهای فجیع و مصیبت‌بار نظریات مدرن را در خصوص جامعه هم به اندازه همه کمبودهای دیدگاه اخلاقی، به جهت عجز و شکست در درک ارج و مقام این دیدگاه مورد انتقاد قرار می‌دهد. شخص و سوژه بودن تنها از طریق تجسم انتزاعی یافتن در قواعد یک نظام اجتماعی و حیات اخلاقی هماهنگ می‌تواند فعلیت پیدا کند. فلسفه حق هگل تلاشی است برای معرفی اجتماع مدرن به عنوان حیات اخلاقی‌ای که درک نفس و خودشناسی به نحو بارزی در آن انضمامی شده و لذا فعلیت یافته‌اند. نهاد اجتماعی شاخصی که این فرآیند در آن اتفاق می‌افتد، جامعه مدنی است.

آزادی و اختیار ابزکتیو: ماهیت و عملکرد روح یا اراده، اختیار و آزادی است. بنابراین ما به نحو سویزکتیو و بر اساس خودشناسی موجود آزاد نگاه می‌کنیم. اما هگل فکر می‌کند از دیدگاه ابزکتیو هم می‌توان به آن نگرست. در کاربرد فنی هگل حق و آزادی ابزکتیو و عینی شده است (PRS29). بنابراین فلسفه حق بسط سلسله مراتب ابزه‌هاست که اختیار در آن فعلیت یافته است. او اصرار دارد که آنچه اکثر مردم از اختیار و آزادی می‌فهمند؛ یعنی استعدادی بی‌حد و مرز برای عمل دلبخواهانه یا انجام هر چه که بخواهد، اختیار واقعی نیست (PRS15R). اختیار حقیقی مطلق و انضمامی یا اختیار ایجابی نه استعداد یا قوه صرف، بلکه فعالیت است که کاملاً عقل را فعلیت می‌بخشد (PRS22R).

برداشت هگل از اختیار از مفهوم کانتی تعارض و مفهوم فیخته‌ای خوداقتناعی مطلق؛ یعنی آن نوع عملی که منشأ آن صرفاً در فعالیت درونی فاعل است و به هیچ وجه از هیچ امر خارجی به جز خود فاعل نشأت نمی‌گیرد، ناشی می‌شود. اما هگل صراحتاً این مفهوم را آن گونه که در کانت و فیخته یافت می‌شود، اصلاح و تعدیل

کرد. به نظر آنها عمل متعارض عملی است که منشأ آن در عقل محض فاعل باشد نه در انگیزه‌های حسی او و به طریق اولی نه در جهان خارجی، طبیعی یا اجتماعی. اما به نظر هگل این برداشت، از رابطه خود با دیگری مفهومی غلط ارائه می‌دهد. هگل تأکید می‌کند که روح «یکنواختی خودانگیخته» ای (PhG/18) است که بر رابطه ذاتی و ماهوی با دیگری قوام دارد و فعلیت‌یابی آن جدای از دیگری‌اش نیست بلکه در دیگری شدن حاصل می‌شود. بنابراین آزادی و اختیار روح نه در جدا نگه داشتن خود از دیگری بلکه بیشتر تسلط بر آن و آن را از آن خود کردن است. پس به نظر هگل اختیار عبارتست از «با خود بودن در دیگری» (PRS23). اگر دیگری‌ای که من آن را از خودم متمایز می‌سازم «خود» مرا، نه محدود بلکه آشکار می‌سازد، پس مانع من نیست بلکه در واقع همان فعلیت‌یابی اختیار من است.

یکی از نتایج این بحث عبارتست از اینکه عمل متعارض عملی نیست که خودش را دور از محرک‌های تجربی نگه دارد - آن گونه که در کانت و فیخته بود - بلکه بیشتر عملی است که در آن انگیزه‌های تجربی خود تفسیرگر عقل فاعل هستند. نتیجه دیگر این است که نهادهای اجتماعی و وظایف ما در درون آنها مانع اختیار و آزادی ما نیستند، بلکه در واقع اگر مضمون و بستر این نهادها عقلانی باشد و انجام وظایف ما عامل فعلیت‌یابی ما باشد، امور فعلیت‌بخش اختیاری خواهند بود. در چنین مواردی که ما در وظایف خود و در نظم اجتماعی، که عضوی از آن هستیم، جدای از مجموعه محدودیت‌های اختیار و آزادی‌مان «با خودمان» هستیم، آنها فعلیت‌یابی اختیار و آزادی ما را تشکیل می‌دهند (PRS149).

بنا بر این نظر، فلسفه حق نظامی است از «اختیار ابژکتیو»؛ یعنی نشان دهنده سلسله مراتب انواع گوناگون ابژه‌هایی، که در آن روح، خود یا عقل «با خودش» است (PRS33). در «حق انتزاعی» «خود روحانی» در اشیای خارجی، که قوا و استعداد‌های آن هستند، با خودش است. در اخلاق این خود در اراده سوژکتیو خود و نتایج خارجی این اراده با خودش است و در حیات اخلاقی در نظم نهادهای اجتماعی‌ای که آن را از طریق رفع نیازهای گوناگون آن، به فردیت سوژکتیو و اجتماع قائم به ذات

هر دو فعلیت می‌بخشد. کامل‌ترین فعلیت‌یابی اختیار فرد در نهادهای اجتماعی یافت می‌شود.

هگل به دقت برداشت خود از آزادی و اختیار ایجابی را از مفهوم سطحی روزمره آن به عنوان توان انجام آنچه می‌خواهد، متمایز می‌سازد (PRS15R,22R,149A/EL,145A)، اما تأکید می‌کند که صورت ممیزه در جامعه مدرن، راه و روشی است که در آن نهادهای اجتماعی آنچه را که «اختیار سوبزکتیو» می‌نامد؛ شامل اختیار شخصی و خوداقتناعی فردی (PRS124, 185R, 206R)، تکریم وجدان اخلاقی و دینی فردی (PRS139) و شأن کلی همه شقوق «شخص بودن» و «حق انتزاعی» (PRS209) تصویب و اجرا می‌کند.

۴- حق انتزاعی

حق انتزاعی با تصور از «خود» به عنوان یک شخص متناظر است. برای شخص بودن باید برای استعمال و به کارگیری انتخاب اختیاری فرد قلمروی خارجی قائل شد (PRS41). هگل به تبعیت از فیخته با رفع اتهام از نظریه شخص، مفهومی از فرد استنباط می‌کند که از طریق آن افراد در رابطه و نسبت با خودهای آزاد دیگر، از خودشان آگاه می‌شوند (دیدگاه هگل درباره این بحث در منتخب مشهور «خواجه و برده» از کتاب پدیدارشناسی روح بیان شده است) - (PhG/178-96/cf.EGSS433) (36). او قلمرو خارجی اختیار مطلق فرد را به عنوان قلمرو این استعداد فرد (آگاهی)، با اتخاذ این اصطلاح به معنای وسیع کلمه، تفسیر می‌کند. حق فرد برای حیات و مقام آزاد، که هگل آن را امری غیر قابل چشم‌پوشی و غیر قابل انفکاک از انسان تلقی می‌کند، بر این واقعیت استوار است که جسم و حیات شخصی نمونه‌ای از این اقتضائات فرد هستند که قلمرو خارجی غیرقابل انفکاک از «خود» را تشکیل می‌دهند (PRS66). به نظر هگل نتیجه این بحث این است که بردگی ضرورتاً تجاوز از این حق بنیادین است؛ یعنی جامعه‌ای که در آن افرادی وجود دارند که روی هم رفته فاقد استعداد و اقتضاء هستند (PRSS46R-57).

کیفر و مجازات : هگل حق انتزاعی را تحت سه عنوان عمده مورد بحث قرار می‌دهد. اقتضاء و استعداد، قرارداد و بی‌عدالتی یا خطا. تحت عنوان اول از رابطه شخص با ایزه‌های خارجی و در بخش دوم از روابط میان اشخاص که به واسطه آن «اراده مشترک» شکل می‌گیرد، بحث می‌کند و تحت عنوان سوم به تضاد میان اراده کلی - که در مورد شناخت و تشخیص متقابل میان اشخاص کاربرد دارد - و اراده جزئی - که می‌تواند خود را در مقابل اراده کلی قرار دهد و کاری خطا یا خلاف انجام دهد - می‌پردازد (PRS81). اگر خطا به صورتی از تخلف عمدی از حق افراد تبدیل شود، خلاف و گناه خواهد بود (PRS95).

نظریه هگل درباره مجازات، کیفری است؛ به این معنا که معتقد است یک فعل خلاف تنها لیاقت تنبیه شدن را دارد؛ زیرا تخلف و تجاوز از حق است. و نیز معتقد است که نتایج سودمند مجازات خلافکار برای توجیه این مجازات ضروری است (PRS99-100). یکی از موضوعات و محورهای نظریه هگل در باب مجازات این است که فعل خلاف اگرچه از نظر خارجی واقعی است اما ذاتاً بلااثر و دارای تناقض درونی است؛ مثل مجازات قبل از جرم یا آسیب آسیب رساندن برای آشکار کردن ماهیت واقعی آن (PRS98). موضوع دیگری که در بحث هگل پیرامون مجازات از ابهام و کنایه کمتری، برخوردار است این ادعا است که خلافکار از طریق فعل خلاف مستقیماً مجازات خود را اراده می‌کند. در نتیجه این نظریه، نظریه فقدان حقوق است که بر رضایت خلافکار متکی است. من از طریق تجاوز به حق «دیگری» رضایت صریح خود را در مورد اینکه حق مشابه خودم باید مورد تجاوز قرار گیرد، اعلام می‌کنم (PRS100). استدلال هگل مبنی بر اینکه من این گونه عمل می‌کنم بر نظریه تشخیص او مبتنی است که مطابق با آن، هر فردی به طور تلویحی از دیگران قلمرو خارجی را حق اختیار و آزادی خود طلب می‌کند و همزمان قلمرو مشابه به آنها واگذار می‌کند. هنگامی که من حق دیگری را زیر پا می‌گذارم، معنای عقلانی عمل من این است که من ادعای خودم را درباره حقی که ضایع کرده‌ام یا درباره حقی مشابه، انکار کرده‌ام و هنگامی که مجازات می‌شوم جامعه از حق من - آنچه در غیر

این صورت حق من بود - تعدی و تجاوز می‌کند، اما این اصلاً بیعدالتی نیست؛ زیرا من این حق را از طریق عمل ارادی خود ضایع کرده‌ام.

نظریه مجازات کاملاً در نظریه حق انتزاعی هگل ریشه دارد؛ بدون اینکه به هیچ وجه جذب بخشهای مهم و نتیجه‌بخش شود، با نشان دادن اینکه چگونه ممکن است فرد خلافکار بدون تجاوز به حق او مجازات شود، آن را ارائه می‌دهد. به علاوه، این نظریه برخلاف زمینه‌های کیفری محض محدودیتهای فوق را برای مجازات، که ممکن است به درستی بر یک خلافکار تحمیل شوند، به کار می‌گیرد؛ یعنی مجازات به عنوان تخلف از یک حق پایمال شده، نمی‌تواند از اهمیت و شدت این حق، که توسط فرد خلافکار ضایع شده است، بکاهد.

با این وجود، این نظریه در نسبت با نتایجی که هگل می‌خواست از آن به دست آورد، با محدودیتهای مهمی روبه روست. اول: این نظریه صرفاً بر اساس خلافکاری که حقوق افراد را زیر پا می‌گذارد، ادراک می‌شود. هگل به وضوح در نظریه‌اش تلاش می‌کند تا بنیاد کیفری برای مجازات همه متجاوزان به قانون، حتی قوانینی مثل ممنوعیت جعل اسناد، تقلب، شهادت دروغ و خیانت، که لازم نیست با حمایت از حقوق فردی همراه باشد، فراهم سازد (PRS95R). دوم: از آنجا که مکانیسم تخطی از یک حق عبارتست از ترک اختیاری آن، به نظر می‌رسد نظریه هگل بر این دلالت داشته باشد که حقوق ضروری و غیر قابل چشم‌پوشی مصون از تجاوز هستند. این بدین معناست که اگر حقی که زیر پا نهاده شده است، حقی ضروری غیر قابل چشم‌پوشی باشد، پس نمی‌توان آن را پایمال کرد. این امر مستلزم این است که مجازات مرگ همواره باطل و خطا باشد؛ نتیجه‌ای که هگل همواره می‌خواست انکار کند (PRS100A). نهایتاً، به نظر می‌رسد هگل صرفاً توجیهی کیفرگرا و تنها بر اساس این ادعا، که مجازات یک خلافکار با حق او در تضاد نیست، فراهم می‌آورد و هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای ارائه نمی‌دهد که چرا جامعه باید واقعاً چنین مجازات‌هایی را در نظر بگیرد؛ مجازات‌هایی که بر اساس این نظریه حق تحمیل آنها را دارد. به نظر می‌رسد برخلاف نیت هگل این نظریه، از طریق مباحث مفید و نتیجه‌بخش به منظور ارائه چنین دلایلی به یک مکمل نیاز داشته باشد.

۵- اخلاق

شاید برجسته‌ترین موضوع در افکار اخلاقی هگل تمایز میان اخلاق (morality) و حیات اخلاقی (ethical life) باشد. این نکته معمولاً به این معناست که هگل طرفدار حیات اخلاقی است و مخالف اخلاق. این امر در مورد تفکر او در دوران جناب، که این مغایرت آغاز شد، به دشت صادق است، اما در افکار اخلاقی دوران بلوغ هگل، اخلاق صرفاً اصطلاحی تحقیرآمیز نیست و دیدگاه اخلاقی هم به سادگی با گرایش به حیات اخلاقی مغایرت ندارد. برعکس اخلاق جنبه‌ای اساسی از ویژگی حیات اخلاقی جامعه مدرن است.

اخلاق حوزه‌ای است که در آن «خود» سوژه‌ای مختار تلقی می‌شود. تضاد میان اراده کلی و جزئی که در گناه و خلاف می‌بینیم، در سوژه رفع شده است. یعنی هدف سوژه اخلاقی عبارتست از وفق دادن اراده جزئی خود با اراده کلی. «خود» به عنوان یک سوژه تلاش می‌کند تا خودش را از طریق اراده و فعل خود فعلیت ببخشد و نیز کانون محوری اخلاق بر مسئولیت اخلاقی سوژه در برابر اعمال و نتایج آنها استوار است. در برداشت هگل از اخلاق، بسیار سخت است که بتوان گفت ما تنها به دلیل افعال و فضایل واقعی یا نیت و تمایلات درونی صرف مستحق تحسین یا سرزنش باشیم. هگل بنیانگذار این دیدگاه است - یا حداکثر با سارتر شریک است - که سوژه عبارتست از «مجموعه‌ای از افعال خود» (PRS124).

از طرف دیگر هگل تأکید می‌کند که اخلاق تنها با جنبه درونی یا سوژه‌کتیو این افعال و نتایج سروکار دارد. او گرایش اخلاقی مدرن به سوی مسئولیت را با «بساطت محض» حیات اخلاقی قدیم، که مثلاً از نیت اویپوس چشم می‌پوشد و او را مسئول کل حیطه اعمالش می‌داند، در تقابل می‌بیند (PRS117A). براساس دیدگاه اخلاقی مدرن ما تنها به جهت نتایجی که بر اهداف و نیت ما مترتب است، مسئولیم؛ آنچه آن را به عنوان نتایج اعمالمان برای خود بازنمایی می‌کنیم (PRS117) و در تشخیص و تعیین اعمال اخلاقی ما، آنها باید در نسبت با نیت سوژه مورد بحث قرار گیرند؛ یعنی در نسبت با مفهوم انتزاعی عمل، که سوژه آن را برای انجام آن عمل

دلیلی معرفی می‌کند (PRS119). اما هگل تأکید می‌کند که از آنجا که سوزه موجودی است متفکر می‌تواند مسئول همه جنبه‌ها و نتایج عملش که با تأمل عقلانی قابل پیش‌بینی است، قلمداد شود؛ یعنی مسئول آنچه هگل آن را «ماهیت عمل» می‌نامد (PRS118R).

فاعلهای اخلاقی مدرن انتظار از خودشان را نه تنها به دلیل اینکه آنچه را که از لحاظ ابژکتیو خیر است انجام می‌دهند بلکه بدین جهت هم که آن را با بینش و آگاهی از دلیل اینکه چرا خیر است، انجام می‌دهند، افزایش می‌دهند؛ یعنی ارزش و مقام اراده اخلاقی عبارتست از بینش و نیتی که با خیر هماهنگ و موافق باشد (PRS129-32). بر این اساس هگل با کانت موافق است که وظیفه و تکلیف تنها باید به دلیل خود تکلیف انجام شود (PRS133)، اما با این دیدگاه کانتی، که افعال ما فاقد ارزش اخلاقی هستند، مگر اینکه صرفاً بر اساس تکلیف انجام شوند، مخالف است. به نظر هگل اگر مکلف بودن به یک عمل تحت شرایطی جهت کافیه این باشد که فاعل، آن عمل را انجام دهد، نیت فاعل با خیر هماهنگ و موافق خواهد بود. در این صورت حضور و تأثیر انگیزه‌های جسمانی یا نفع شخصی چیزی از ارزش اخلاقی عمل نمی‌کاهد.

هگل حتی در افکار دوران بلوغ خود هم بر محدودیتهای دیدگاه اخلاقی تأکید و پافشاری دارد. او انتقاد خود را از اصل اخلاقی کانت - مبنی بر اینکه این اصل از ارائه هر راهنما و الگوی اخلاقی معینی عاجز است - تکرار می‌کند (PRS135). علاوه بر این ادعا می‌کند که دیدگاه اخلاقی عموماً از آرایه نظریه‌ای معین در مورد تکلیف عاجز است (PRS148R). گاهی اوقات این اتهام، که دیدگاه اخلاقی «صوری و بی‌محتوا» است، صرفاً به عنوان نقدی بر فرمول کانتی این قانون کلی، که «چنان عمل کن که اصل شخصی عمل تو بتواند قانونی کلی باشد»، معرفی می‌شود. اتهامی که هگل بیان می‌کند این است که این فرمول مجبور است میان اصول شخصی‌ای که اخلاقاً قابل اغماض نیست، تمایز قایل شود.

اگرچه این نقد بر کانت در نوشته‌های هگل بارز است و با نام او کاملاً توأم شده است اما تحت تأثیر فیخته بود که همه فرمولهای قانون اخلاقی کانت را صرفاً دارای

اهمیتی ابتکاری قلمداد می‌کرد. فیخته معتقد بود که تکلیف اخلاقی ما باید در مورد هر شخص از طریق تأمل وجدان درباره شرایط جزئی مشخص شود. اصل اخلاقی فیخته به نحو کاملاً روشنی رسمی و صوری بود؛ «همیشه مطابق با بهترین عقیده در مورد تکلیف خود عمل کن». یا «مطابق با وجدان خود عمل کن». هگل در پدیدارشناسی روح در لحاظ وجدان به عنوان معیار نهایی تکلیف، در این دیدگاه اخلاقی از فیخته تبعیت می‌کند (PhG,632-71). او در فلسفه حق، محتوای واقعی تکالیف اخلاقی را از حیات اخلاقی استخراج می‌کند؛ تکالیف ما از طریق ارتباط انضمامی ما با افراد و نهادهای مندرج در یک نظام اخلاقی مشخص می‌شوند. اما در اینجا هم وجدان اخلاقی سوژه ناگزیر از پرداختن به موارد اجتناب‌ناپذیر عدم تعیین و ناسازگاری اخلاقی می‌داند (PRS148R).

هگل بر تقدس و علو درجه وجدان فردی به عنوان بخشی از شناخت و ارزش و اعتبار سوبژکتیو مدرن تأکید می‌کند، اما در عین حال به وجدان به عنوان موضوع ابهام اخلاقی غیرقابل دسترسی نگاه می‌کند (PRS138). گرایش وجدان به خودمحوری و حتی خودپرستی - با همه خلوص و پاکی ظاهری‌اش - تا حد زیادی به ماهیت شر اخلاقی نزدیک است (PRS139). گرایش به سمت وجدان در بحث از معیار واقعی اخلاق، بر خلاف آنچه فیخته بیان می‌کرد، عمل درون ذات سوژه نیست، برعکس هگل تأکید می‌کند که گرایش به وجدان ذاتاً متضمن زبان و نهادهای اجتماعی‌ای است که تعهدات سوبژکتیو وجدان فاعل را مفروض می‌گیرد (Ph6¶652). به علاوه تعهدات به خودی خود همواره مبهم و به روی تفسیرگران دیگر گشوده‌اند. اگر در انتخاب آنچه به نظر شما حق است، هیچ گرایشی فراتر از وجدان سوبژکتیو شما وجود نداشته باشد پس وقتی من در مورد اخلاقی بودن عمل شما قضاوت می‌کنم، این قضاوت به همان اندازه در مورد خود هم صادق است؛ خواه گرایش به وجدان را درست تلقی کنم یا خطا و ریاکارانه بدانم (Ph¶¶644-60).

هگل در فلسفه حق به شدت شق افراطی و اشتباه سوبژکتیویسم را، که فکر می‌کند نظریه وجدان اخلاقی به آن متمایل است، مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ یعنی اطمینان اخلاقی‌ای را که با فلسفه اخلاقی یاکوب فردریش فریز (Jakob Friedrich

Fries (۱۸۴۳-۱۷۷۳) همراه و توأم می‌داند. براساس این دیدگاه هیچ عملی نمی‌تواند تا زمانی که فاعل آن از وجدان یا تعهد و اطمینان اخلاقی خود پیروی می‌کند (نه موضوع اینکه چگونه ممکن است این اطمینان خطا یا گمراه کننده باشد)، اخلاقاً محکوم و باطل تلقی شود. هگل به این نظریه به عنوان پوچی و بی‌معنایی و خلأ ذاتی این دیدگاه - اگر جدای از حیات اخلاقی مورد بحث قرار گیرد - نگاه می‌کند (PRS140R).

در نتیجه هگل فکر می‌کرد اطمینان اخلاقی تمایز میان خیر و شر اخلاقی را از میان خواهد برد؛ زیرا بر اساس آن هر مضمون و محتوایی تا زمانی که با اطمینان سوزده به اینکه خیر است، موافق و توأم باشد، خیر تلقی می‌شود. اما این امر بستر و امکان بسیار کمی برای اراده نیک، که نمی‌تواند بیش از این از اراده سراسر شر متمایز باشد، فراهم می‌سازد. بنابراین درست همان گونه که قلمرو حق انتزاعی محدودیت‌هایش را از طریق منجر شدن به مقوله «خطا و خلاف» آشکار می‌سازد، محدودیت‌های اخلاقی هم از طریق به اوج رسیدن آن در مقوله شر روشن می‌شود. همان گونه که حق انتزاعی به قلمرو اخلاق تعالی پیدا می‌کند، قلمرو اخلاق هم به قلمرو حیات اخلاقی (ethical life) تعالی می‌یابد.

۶- حیات اخلاقی

استفاده هگل از اصطلاح «Sittlichkeit» که می‌توان از آلمانی رایج آن را به «اخلاق عرفی» ترجمه کرد، غالباً به عنوان موافقت با نسبیت‌گرایی اخلاقی تفسیر می‌شود؛ موافقت با این دیدگاه، که «آن چیزی را انجام بده که اخلاقاً حق است»، یعنی من باید تنها فعلی را انجام دهم که با معیارهای پذیرفته شده توسط قوم و فرهنگ من مطابق باشد. درست است که هگل معیارهای اخلاقی تعیین یافته و ابزکتیو را بر تشخیص و شناخت نظم اجتماعی متکی می‌داند و برخی از نظریات روشنفکرانه اخلاقی را نظریات فردگرای سطحی قلمداد می‌کند، اما برداشت هگل از حیات اخلاقی جامعه‌مدرن (آن گونه که در فلسفه حق ارائه شده است) در

جهت‌یابی خودش محافظه‌کارانه و بنیادگرا نیست. او تأکید می‌کند که نهادهای جامعه مدرن تنها به این جهت که عقلانی هستند، بر ما حاکمیت دارند (PRS258R) و آن را تابع تأمل عقلانی برای تصدیق آنچه به واسطه عرف و عادت انجام می‌دهیم، از طریق بینش علمی می‌داند (PRS147R). بهتر است این دیدگاه اخلاقی در هگل به نوعی خاص و یقینی از تأمل نقادانه در مورد وجود نهادهای اجتماعی تفسیر شود تا انکار چنین تأملی.

هدف هگل از تأکید بر عرف، تأیید امور سنتی و قدیمی نیست، بلکه تأکید بر اهمیت اختیار؛ یعنی تناسب درونی با خود بودن فرد در حیات اجتماعی؛ به عنوان اساس هنجارهای اخلاقی است. هگل قصد داشت دیدگاه‌های اخلاقی و سیاسی‌ای را که اخلاق را مطلقاً به عنوان موضوع اجبار یا تحمیل مورد بحث قرار می‌دهند؛ خواه اجبار خارجی جامعه در موارد حق انتزاعی یا خوداجباری درونی که ویژگی دیدگاه‌های اخلاقی (مخصوصاً آن گونه که در کانت و فیخته ارائه شده است) است، هر دو را مورد انتقاد قرار دهد.

سوبزکتیویته اخلاقی؛ فضیلت و تکلیف؛ این موضوع محور و مرکز کاربرد اصطلاح حیات اخلاقی در برابر اخلاق (moral) توسط هگل است که در سال ۱۸۰۲ اتفاق افتاد (GW, p. 426/183) و به مباحث روان‌شناسی اخلاقی فیخته نظر دارد. هگل احساس می‌کرد باطل تلقی کردن عقل به معنای کانت و فیخته‌ای و تأکید بر اجبار و فشار خود عقلانی بر خود تجربی، نشان‌دهنده صورتی ناخوشایند از «خود بیگانگی» است. اصطلاح حیات اخلاقی (ethical life) برای توصیف حالتی از اراده انسانی که در آن عقل و حس باهم متناسب و هماهنگ هستند، ابداع شده است. در نتیجه حیات اخلاقی اساساً به یک ویژگی اخلاقی؛ یعنی تأکید بر تمایلات عقلانی و احکام عملی در موقعیتهای انضمامی، که در آن این تأکید بر استخراج اعمال جزئی از قواعد عام است، اشاره دارد.

هگل نگرش اخلاقی را با فضیلت توأم می‌داند. نگرش اخلاقی تا آنجا که در ویژگی فردی انعکاس پیدا می‌کند، از طریق طبیعت تعیین پیدا می‌کند (PRS150). او این مفهوم از فضیلت را دارای تمایل ارسطویی می‌داند؛ یعنی تمایلات طبیعی به

نحوی شکل گرفته‌اند که از اصل عقلانی تبعیت می‌کنند (VGP,2:222-24/204-6). شخص با فضیلت کسی است که طبیعت و تربیت اجتماعی، خواستها و تمایلات او را به گونه‌ای شکل بخشیده‌اند که با عقل حقیقی هماهنگ هستند. افراد با فضیلت نه تنها آنچه را که باید انجام دهند، انجام می‌دهند، بلکه به آن تمایل هم دارند و از اشیای واقعی لذت یا رنج می‌برند. بنابراین برای انجام امر واقعی و درست به جز ارایه فضیلت دو راه وجود دارد. کانت زمانی که فضیلتمند بودن شخصی را، که با دیگران به دلیل لذت بردن از گسترش قلمرو شادمانی به خوبی رفتار می‌کند، انکار می‌کند، بر حق است؛ اما به همان اندازه در فردی که به عنوان مثالی مطلوب از اراده نیک معرفی می‌کند؛ یعنی انسان بی‌عاطفه‌ای که تمایلاتش را سرکوب می‌کند و صرفاً به جهت معنای تکلیف با دیگران از روی شفقت رفتار می‌کند، هم فضیلتی وجود ندارد.

هگل براساس این دیدگاه اخلاقی تأکید می‌کند که هر فعلی که مطابق خیر باشد، می‌تواند تکلیف تلقی شود (PRS133). تکالیف اخلاقی (moral) به عنوان فشارها و اجبارهای [وارد بر] اراده ما تجربه می‌شوند، اما محتوای قابل شناختی ندارند؛ برعکس، تکالیف اخلاقی (ethical) تکالیف روابط و نسب هستند (PRS150). آنها اعمالی هستند که ما به دلیل ایفا کردن نقش اجتماعی‌ای که تشخص انضمامی ما را به عنوان یک فرد شکل می‌دهد، انجام می‌دهیم. ایفای این نقشهای اجتماعی تکمیل نفس هم است. تکالیف اخلاقی (moral) آنچه را که باید برای شیوع و انتقال دلمشغولی شخص خودمان با وجدان روشن و آگاه انجام دهیم، به ما ارائه می‌دهد. این تکالیف ما را تحت فشار قرار می‌دهد؛ چنانکه گویی حیات مناسب ما تنها زمانی آغاز می‌شود که آنها ایفاء و انجام شوند. اما تکالیف اخلاقی (ethical) «جوهر و زیربنای هستی ما» هستند (PRS148). آنها عبارتند از عشقی که ما به خانواده‌مان احساس می‌کنیم و اقناع درونی‌ای که از حرفه و شغل خود به دست می‌آوریم. انجام ندادن این تکالیف و آنها را انجام نشده رها کردن، در حدی نیست که از وجدان به عنوان حیات فاقد معنی آن تخطی و تجاوز کند. به همین دلیل هگل اصرار دارد که تکالیف اخلاقی (ethical) اجباری نیستند بلکه اختیاری‌اند (PRS149).

این بدین معنا نیست که رفتار و عمل اخلاقی (ethical) نفع شخصی فاعل را به اوج می‌رساند، بلکه بیشتر به این معناست که بر برخی قوانین کلی بی‌طرف و منصفانه منطبق است یا به این معنا که تمایل عام به لذت بعد از رنج را به حداکثر می‌رساند. ما نمی‌توانیم یک خانواده خوشبخت و کامل یا یک زندگی اجتماعی آزاد را حتی اگر بدانیم که با ناپایده گرفتن تکالیفی که آنها ایجاد می‌کنند بهتر خواهیم توانست مطابق علاقه و نفع خود عمل کنیم، قربانی سعادت شخصی خود کنیم. اگر اعمال و وظایف اخلاقی (ethical) با خوشبختی زیاد در تقابل باشند، رضایتبخش نخواهد بود. هگل عمل اخلاقی را قدرتمندترین و نیز پسنندیده‌ترین حالت عمل نفسانی می‌داند. اگر حرف او درست باشد، بدین معنا خواهد بود که بخشهای زیادی از حیات اجتماعی از طریق هیچ یک از اینها، نمی‌توانند تعیین پیدا کنند. اما اینها تنها دو شق از انگیزشهایی هستند که رسماً توسط مدرن‌ترین نظریات اخلاقی اجتماعی و اقتصادی شناخته شده است.

ابژکتیویته اخلاقی، نظم عقلانی اجتماع؛ آن گونه که ما از گرایش و تعلیل هگل درباره تکلیف اخلاقی (ethical) می‌فهمیم، او گمان می‌کند که تضاد عقل و حس با تضادهای دیگر میان هنجارهای اجتماعی و تأمل اخلاقی (moral) فردی جایگزین می‌شود. جایی که افراد خودشان را از هستی اجتماعی خود راضی احساس نمی‌کنند، گمان می‌کنند که اگر زندگی آنها باید با معیارهای عقلانی یا کلی یعنی معیارهایی که منشأ حقیقی آنها - خواه علمای اخلاق آن را حقیقی تلقی کنند یا خیر - عقل اجتماعی است که در تمدن و فرهنگ مردم آن جامعه تجسم یافته است، هماهنگ و سازگار باشد، باید آنچه را که برای آنها جزئی است؛ یعنی تمایلات و خواسته‌های جسمانی‌شان را، به عنوان امری که باید سرکوب و توقیف شود لحاظ می‌کنند.

هگل این مفهوم و برداشت از حیات اخلاقی را زمانی که به شدت تحت تأثیر تصویر آرمانی‌اش از جامعه یونان به دلیل تناسب زیبایی عقل و حس، طبیعت و روح، و فرد و جامعه در آن بود، گسترش داد. بنابراین تصور ابتدایی او از حیات اخلاقی، تصویری از جامعه‌ای است که در آن این تناسب و هماهنگیها بی‌واسطه و غیر تأملی‌اند. اما در «فلسفه حق» تلاش می‌کند حیات اخلاقی را توصیف و تبیین کند که

به نحو بارزی مدرن و لذا تأملی و سوپژکتیو است؛ به نحوی که حیات اخلاقی یونانی نمی‌توانست آن گونه باشد. در عین حال هنوز هگل اصطلاح "sittlichkeit" را به معنای مجازی پذیرش غیر متأملانه و بی‌واسطه هنجارهای اجتماعی به کار می‌برد. به همین علت در برخی از این کاربردها، این اصطلاح معنایی تحقیرآمیز پیدا می‌کند؛ زیرا بر فقدان اختیار سوپژکتیو دلالت می‌کند (PRS26). هگل فکر می‌کرد در جهان مدرن تناسب سازگاری حیات اخلاقی ضرورتاً نباید تناسبی غیر متأملانه باشد، بلکه می‌تواند تناسبی عقلانی باشد که در سراسر فهم فلسفی حضور دارد. او به وضوح گرایشهای غیر متأملانه «تشخیص» یا «ایمان و اعتقاد» به سوی نظم اخلاقی را از گرایشهای «بصیرت» و «شناخت فلسفی»، که در جهان مدرن مناسب‌تر است، متمایز می‌سازد (PRS147R). هدف مدنظر در فلسفه حق، مجهز کردن ما به چنین شناختی از حیات اخلاقی جامعه مدرن است (PR, preface, 14).

البته این امر تأمل فلسفی را درباره چنین جامعه‌ای که مسلماً به پذیرش عقلانی آن منجر خواهد شد می‌طلبید، لذا این عقیده و گمان را که گرایش هگل به سمت هنجارهای اجتماعی گرایشی اصیل و غیرقابل انتقاد است، مسلم می‌شمرد. ما در خواهیم یافت که اگر این واقعیات را، که حیات اخلاقی جامعه مدرن که هگل ترسیم می‌کند، در حد توصیف هیچ جامعه موجودی به عنوان احیاء یا تنزل عقلانی این شکل از اجتماع که بر نظریه خودشناسی انسان مدرن مبتنی است، نیست درک کنیم، این عقیده عقیده‌ای اشتباه خواهد بود. هگل به وضوح میان جامعه واقعی و بالفعل که نظریه‌اش با آن سرو کار دارد و جوامع مدرن گوناگون که ما در برابر خود می‌بینیم و همه تا حدی واقعی هستند، اما واقعیت آنها به واسطه امکانات و ناتوانی انسان - در انواع و وجوه متعدد - از بین رفته است، فرق می‌گذارد (PRS258A).

معیار عقلانی به مثابه معیار اخلاقی: هگل در هیچ دوره‌ای از زندگی‌اش نظم موجود را همان نظم اخلاقی تلقی نکرده است. نظم اجتماعی، مخصوصاً یک جامعه گسترده و کشور، تنها بر اساس عقلانیت آن اخلاقی شمرده می‌شود (PRS145,258). نظم اجتماعی تا آنجا که غیر عقلانی باشد غیر اخلاقی هم خواهد بود. اعضاء و اجزای نظم اجتماعی عموماً از طریق تکالیف اخلاقی‌شان واقعیت پیدا نمی‌کنند مگر اینکه

نظم اجتماعی به عنوان یک کل، هماهنگ و دارای ساختاری مناسب باشد. به علاوه اراده تأملی افراد قادر نیست زندگی اجتماعی آنها را واقعیت ببخشد، مگر اینکه تأمل آنها را ساختار عقلانی جامعه آنها برایشان روشن سازد. هدف اساسی فلسفه حق هگل عبارتست از ارائه چنین فهم نظری‌ای از جامعه مدرن؛ یعنی «ارائه صورتی عقلانی از مضمون عقلانی» (PR, preface, 14). این نتیجه می‌دهد که فضیلت و تکالیف اخلاقی تنها در جامعه‌ای که به نحو ابزکتیو عقلانی است، برای افراد تأملگر ممکن است. تنها چنین جامعه‌ای به معنای هگلی کلمه، اخلاقی (ethical) خواهد بود.

کل فلسفه حق هگل تلاشی است برای برشمردن و طبقه‌بندی این معیارهای عقلانیت برای جامعه مدرن. دو معیار عمومی برای عقلانیت اخلاقی وجود دارد که هگل آن را برای جوامع، صرف نظر از موقعیتهای تاریخی آنها به کار می‌برد. اول: برای اخلاقی بودن جامعه، نظم اجتماعی باید «طبقه‌بندی شده» باشد؛ یعنی متضمن تفکیک نهادهای اجتماعی - قلمرو دین و سیاست، خانواده و جامعه و ... باشد. به همین دلیل جامعه استبدادی شرقی شکل ما قبل اخلاقی جامعه تلقی می‌شود (PRS335/cf.PRS270R). دوم: حیات اخلاقی نیازمند معرفت نسبت به فردیت انسان به عنوان یک ارزش است. هگل جامعه یونان را اولین شکل حیات اخلاقی به حساب می‌آورد؛ تنها بدین علت که در میان یونانیان بود که برای اولین بار ارزش فردیت بسط پیدا کرد. به علاوه، جامعه مدرن، از آنجا که نشاندهنده شکوفایی بیشتر فردیت به شکل افراد دارای حقوق انتزاعی و سوژه‌ای دارای اختیار و آزادی اخلاقی (moral) است، از جامعه یونان باستان اخلاقی (ethical) تر است (PRS150R).

بنابراین دیدگاه هگل درباره حیات اخلاقی متضمن پذیرش غیر نقادانه نظم موجود نیست، بلکه بیشتر نوع خاصی از تأمل نقادانه در مورد آن است. این تأمل بر درک صورت عقلانی نظم اجتماعی موجود در پرتو خاستگاه تاریخی و فرهنگی آن و آندراج ارزشهای فرهنگی مترقی در آن؛ تا آنجا که این ارزشها با فردیت توأم باشد، متکی است. هگل این نوع تأمل را با تأمل اخلاق (moral) گرای - کانت و فیخته - که بر اصل عقل ما تقدم یا نقد نظم موجود که بر اساس مفهوم انتزاعی (تاریخی) طبیعت انسان بنا شده است، استوار است مغایر تلقی می‌کند.

امر کلی به عنوان معیار اخلاقی: یکی از معانی ضمنی اصطلاح "sittlichkeit" که در افکار یوهان گوتفرد هردر (Johann Gottfried Herder) (۱۸۰۳-۱۷۴۴) و دیگر نقادان فکر انگلیسی یافت می‌شود، این فرض و پیشنهاد است که جوامع و فرهنگهای مختلف ممکن است به درستی دارای عرف و هنجارهای متفاوت باشند. این فرض گاهی خواننده هگل را بر آن می‌دارد که او را یک نسبی‌گرای اخلاقی بدانند؛ یعنی در زمره کسانی که هنجارهای پذیرفته شده هر جامعه را برای برخی از افراد آن جامعه معتبر تلقی می‌کنند. این تفسیر نمی‌تواند حتی در برابر بی‌اهمیت‌ترین آشنایی با دیدگاه واقعی هگل مقاومت کند. او در محکوم کردن برخی اعمال خاص اجتماعی، مثل بردگی و برخی بندهای خاص اخلاق و قانون رومی مثل بندهایی که به طلبکار اجازه می‌داد مرتکب قطع عضوی از بدن بدهکار شود یا بندهایی که فرزندان را به مالکیت والدین آنها در می‌آورد، هیچ درنگی از خود نشان نمی‌دهد (PRS3). به طور کلی‌تر علی‌رغم این معنای اصطلاح "sittlichkeit" برداشت هگل از حیات اخلاقی مدرن را به نحو قابل توجهی امکان‌اندکی برای تنوع فرهنگی میان جوامع مدرن فراهم می‌سازد. فلسفه حق هگل باید - برخلاف رومی‌گرای بنیادگرایانه زمان او - به عنوان امری که در این استدلال، که نهادهای جامعه مدرن باید در برابر محکمه عقل پاسخگو باشند، سهم بسزایی دارد مطالعه شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۷- اخلاق و جامعه آزاد

اخلاق هگلی مبتنی بر اختیار است. هگل جامعه مدرن را «فعلیت ایده اخلاقی» تلقی می‌کند (PRS257)؛ تنها به این علت که «فعلیت اختیار انضمامی» است (PRS260). او غالباً منظور خود را مبهم بیان می‌کند، اما این جملات مشخصاً واضح و روشن هستند؛ یعنی معنای آنها کاملاً آشکار است. علی‌رغم اینکه ما به واکنش نشان دادن به آنها چه با شگفتی و چه با عصبانیت و عدم رضایت گرایش داریم، نظریه توأم بودن جامعه با آزادی و اختیار هگل برای ما بی‌معنا به نظر می‌رسد؛ زیرا به سادگی نمی‌توانیم آن را از طریق مواجهه خودمان با اینکه هر فردی می‌تواند به

آنچه بیان می‌کند معتقد باشد، به دست آوریم. ما تنها می‌توانیم آن را به تناقض مبهم یک فیلسوف یا نوع دروغ مضحک، که توسط فرد مستبدی ساخته و بیان شده است که تلاش می‌کند حس مشترک و عقل سلیم ما را از بین ببرد، تفسیر کنیم.

ماکس وبر جامعه و دولت را به نهادی تعریف می‌کند که ادعای انحصار خشونت و فشار بر ما را دارد. هابز عمدتاً دولت را به عنوان نهادهای قهری؛ برای محافظه‌کاران حافظ صلح و نظم، برای لیبرالها پشتیبان حقوق فردی و برای افراتیون مروج منافع طبقه حاکم، اما همواره تحت سلطه یک مجری تصور می‌کند.

آنچه هگل واقعاً از نظریات اجتماعی دیگر متمایز می‌سازد عبارتست از دیدگاه او مبنی بر اینکه دولت اساساً نهادی اخلاقی است و بنابراین نه بر اجبار بلکه بر آزادی و اختیار مبتنی است (PRS257). او منشأ مشروعیت و اقتدار دولت را نه در زور بلکه در روشی می‌داند که ساختار اجتماعی حقوق، اخلاق سوبژکتیو و رفاه و سعادت افراد را در یک کل هماهنگ که وحدت عقلانی آن، تشخیص هر فرد را به عنوان شخصی آزاد، سوزه‌ای اخلاقی و موجود انسانی‌ای کاملاً خود فعلیت‌بخش ممکن می‌سازد، سازماندهی می‌کند. افراد کمال خودشان را - که شامل فشار زیاد بر اختیار سوبژکتیو و رفاه شخصی می‌شود اما بیشتر بر کل جامعه استوار است که «به خودی خود هدفی لایتغیر» (PRS258) است - در عمل اخلاقی به دست می‌آورند. به نظر هگل افراد به عنوان یک فرد می‌توانند کاملاً خود فعلیت بخش و واقعاً آزاد باشند، تنها به این شرط که به اهدافی فراتر از رفاه خودشان و در واقع فراتر از رفاه شخصی هر فردی؛ یعنی اهداف کلی یا جامعی که در سازماندهی عقلانی جامعه خلاصه می‌شوند، بپردازند. به نظر هگل جامعه مکانیسمی برای حفظ صلح یا اجرای حقوق یا ترویج نفعی فراتر از وجود خود نیست، بلکه در عوض بنیادی‌ترین جایگاه اهداف جمعی برتر است که از طریق هماهنگی عقلانی حقوق و رفاه افراد، آنها را برای معنا بخشیدن به زندگی خود، آزاد می‌سازند. آن گونه که هگل تصور می‌کرد عمل و تأثیر جامعه بر افراد اجبار پلیسی خارجی نیست، بلکه فشاری درونی است از طرف خلق و مشرب اخلاقی که طبیعت عقلانی آنها را به کمال می‌رساند و لذا آنها را آزاد می‌سازد.

هگل عملکرد قهری دولت را انکار نمی‌کند، بلکه آن را به جامعه مدنی نسبت می‌دهد؛ یعنی به قلمرو اقتصادی‌ای که اشخاص در آن نیازمند حمایت خارجی برای حقوق انتزاعی‌شان هستند و بازار هم نیازمند آیین‌نامه‌ای برای متناسب نگه داشتن آن با نیازهای جمعی و مشترک جامعه (PRS183R). به عبارت دیگر جامعه تنها بر اساس مال اندیشی شخصی و منفرد - جداگانه از افراد به عنوان اعضای جامعه مدنی - به عنوان قوه‌ای قهریه ظهور پیدا می‌کند. این امر تنها به این دلیل است که جامعه مدنی (یا به اصطلاح بازار آزاد) قوه قهریه ضرورت اجتماعی در مقیاسی وسیع استفاده می‌کند. اما قدرت واقعی دولت همواره بر تناسب اخلاقی عمیق‌تری متکی است که تنها از طریق آن می‌تواند صداقت و وظیفه‌شناسی‌اش را حفظ کند و از افراد حمایت کند؛ تناسبی که اساس حمایت حیات اخلاقی همگانی یعنی همکاری ناخودآگاه جامعه مدنی و حتی اساس تأکید و انحصار دولت بر خشونت است.

بنابراین برداشت هگل از حیات اخلاقی تأیید کننده مفهوم حیات اجتماعی مدرن است که در میان نظریات مدرن به جهت تأکیدش بر تناسب خودانگیخته - جامعه آزاد به عنوان امکان (تحقق) همه نهادها و روابط اجتماعی - بی‌همتاست. بر اساس این برداشت، جامعه آزاد جامعه‌ای نیست که از حقوق فردی حمایت کند و آزادی سوبژکتیو و رفاه افراد را تأمین کند؛ بلکه جامعه‌ای است که در آن خیر فردی اعضای آن به تناسب عقلانی‌ای منجر می‌شود که بر هدف جمعی‌ای که اعضای جامعه می‌فهمند و خودبه‌خود و عقلاً به دلیل ارزش خودش از آن تبعیت می‌کنند، مبتنی است.

هگل فکر می‌کرد جامعه آزاد و عقلانی از این نوع را در جامعه مدرن - آن گونه که واقعاً هست - می‌توان یافت. اما اکثر ما نمی‌توانیم از این تصور از حیات اجتماعی واقعی بهره‌ای ببریم. جامعه مدرن همچنان برای ما صحنه منازعه منافع است و دولت که صرفاً یک مجری است؛ یا مجری برخی علایق در برابر سایر خواستها یا مجری قواعد منازعه آنهاست. بنابراین اگر برداشت هگل از جامعه آزاد بر چیزی دلالت داشته باشد، تنها می‌تواند به اختیار و آزادی گمشده؛ یعنی تصور و ایده‌آلی کاملاً ضد لیبرال و ضد فردگرا از آزادی، که تصور اجتماعی ما را ایجاد می‌کند، اشاره

داشته باشد. اما بر اساس این دیدگاه درباره حالت و وضعیت لیبرال موجود، چنین ایده‌آلی تنها به عنوان اشتباه و عقیده‌ای باطل و خطرناک ظهور پیدا می‌کند؛ ایده‌آلی که با نام آزادی ما را به محروم شدن از تنها قسم آزادی و اختیاری که می‌دانیم تا چه حد و چگونه دارا هستیم تهدید می‌کند. تفکر اخلاقی هگل اساساً وابسته به ما باقی می‌ماند؛ زیرا هنوز منشأ اصلی رؤیاهای آشفته‌ای است که به شکنجه و عذاب حیات اخلاقی‌مان می‌انجامد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت

۱- علامتهای اختصاری نشاندهنده ارجاعاتی است که در متن آمده است و عبارت از برگرفته‌ای از نام یک کتاب است که مشخصات کامل آن در کتاب شناسی نهایی مقاله آمده است.



شرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

Hegel Werke: Theorie Werkausgabe, Frankfurt: Suhrkampverlag, 1970.

EL: ----- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (1817, rev. 1827, 1830), Werke 8.
[*Hegel's logic*, translated by William Wallace. Oxford: oxford University Press, 1975.]

EG: ----- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (1817, rev. 1827, 1830), Werke 10.
[*Hegel's Philosophy of Mind*, translated by William Wallace and A. V. Miller, Oxford: oxford University Press, 1971.]

EH: ----- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (1817, Heidelberg Version). *Hegels Sämtliche Werke, 4. Auflage der Jubiläumsausgabe*, edited by Hermann Glockner. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1968. Vol. 6.

GW: ----- *Glauben und Wissen* (1802), Werke 2.
[*Faith and Knowledge*, translated by Walter Cerf and H. S. Harris. Albany: SUNY Press, 1977.]

NP: ----- *Nürnberger Propädeutik* (1808-1811), Werke 4.

NR: ----- *Ueber die Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* (1802), Werke 2.
[*Natural Law*, translated by T. M. Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975.]

PhG: ----- *Phänomenologie des Geistes* (1807), Werke 3.
[*Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller, Oxford: oxford University Press, 1977.]

PR: ----- *Philosophie des Rechts* (1821), Werke 7.
[*Elements of the Philosophy of Right*, translated by H. B. Nisbet, edited by Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge university Press, 1991.]

- TJ:** ----- *Theologische Jugendschriften* (1793-1800), Werke I.
- TE:** ----- Hegel: *Tree Essays*, 1793-1795, translated by Peter Fuss and John Dobbins. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- ETW:** ----- *Early Theological Writings*, translated by T. M. Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- VGP:** ----- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 1-3, Werke 18-20.
[*Lectures on the History of Philosophy*, translated by Elizabeth Haldane. New York: Humanities Press. 1968.
- Fichte, *System der Sittenleher*, Sämtliche Werke, ed. I. H. Fichte, Berlin: deGruyter, 1971 (4,156).
- Max Weber, "Politics as a Vocation" in *From Max Weber*, ed. H.H. Greth and C.W. Mills, New York: Oxford University Press. 1958, (78).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی