

روشن اندیشی در فکاه



پروپاگاندا و اطلاعات فرهنگی

ش

۱۳۰۵

سید حمید طالب زاده

هگل، در کتاب «پدیدارشناسی روح»^۱، در بحث فرهنگ، به وضع عصر روشن اندیشی و، به ویژه، وضع فرهنگی فرانسه در زمان انقلاب کبیر رسیدگی می‌کند. در اواخر قرن هفدهم، لاپرویز^۲، درباریان فرانسه را چنین توصیف می‌کند: «چنین اشخاصی نه نسبت خانوادگی دارند و نه نسبت دوستی، آنها نه شهروند هستند و نه مسیحی، حتی شاید انسان هم نباشند، آنها فقط پولدارند.»^۳ هگل نیز، با تحلیلی مشابه، در این دوره ثروت را مقوم «من» معرفی می‌کند؛ «من» که در جریان و حرکت کور حیات اقتصادی از خود بیگانه می‌شود و مبدل به پول می‌گردد. تراکم ثروت عملاً به افزایش فقر و اختلاف میان انسان‌ها منتهی می‌شود و موج نفرت را در جامعه گسترش می‌دهد.

هگل، با ادامه تحلیل دیالکتیکی نتیجه می‌گیرد که این «من» باید در مرحله‌ای از این وضعیت، خودآگاه شود و عدم استحکام و بی‌ریشه بودن خود را دریابد. به نظر هگل، این خودآگاهی در عصر روشن اندیشی فرانسه به وقوع پیوسته و به انقلاب کبیر انجامیده است. این شعور گسیخته، در نظر هگل، علامت انتقال دوره‌ای به دوره دیگر و فرهنگی به فرهنگ دیگر است و مبین دیالکتیک منفی در مقابل شعور شریف است. شعور برای بدست آوردن پاکی محض از دست رفته، باید دوباره به امر فی نفسه و جوهر کلی باز گردد. چنین بازگشتی به اصل خود میسر و مقدور نیست، اما در عوض می‌توان از این مرحله فراتر رفت و با حرکت کلی روان همگام شد. البته این فراروی و اتصال به کلی، در

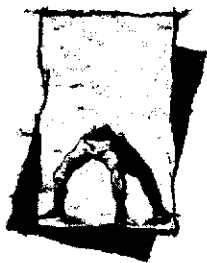
دیالکتیک هگل دو جنبه پیدا می‌کند. روان از یک طرف می‌تواند از مسیر حرکت فرهنگی، کلیت خود را باز یافته و به نوعی تفکر و تعلق محض برسد و از طرف دیگر می‌تواند به قلمرو محض ایمان پناه برده و از این طریق خود را به کل ملحق سازد. این دو جنبه، به عنوان نتیجه دوره بیگانگی روان در عصر روشنائی، به صورت یک تعارض ظاهر می‌شوند.

اشکال گوناگون جنبه منفی آگاهی - یعنی جنبه شکاکیت و جنبه اصالت معنای نظری و عملی - در مقایسه با اشکال شعور و بصیرت محض و تجلی آن در روشن اندیشی، فرومایه‌ترند؛ زیرا شعور محض که زائیده روان است، آگاه است که ذات محض آگاهی باید مطلق باشد و در نتیجه با ذات مطلق کل واقعیت وارد تعارض می‌شود؛ زیرا که ایمان و عقل گرچه هر دو آگاهی محض می‌باشند، اما از جهت صورت با هم تقابل دارند؛ ذات ایمان صرف اندیشه است ولی فاقد صورت عقلی است و در نتیجه کاملاً مخالف با خود آگاهی است، در حالیکه ذات عقل محض عین خود آگاهی می‌باشد. بنابراین، طبیعت ایمان و عقل چنان است که هر یک برای دیگری نقطه مقابل است. کیفیت تعارض به این شکل است که محتوا و ماده در ایمان ظاهر می‌شود چرا که عنصر فکری آن که آرام و با ثبات است، وجودی پایدار پیدا می‌کند. اما عقل محض در لحظه اول خالی از محتواست. بلکه در اصل نفی محتواست. ولی با سیر و حرکت منفی به سوی آنچه نفی آن است، خود را باز می‌یابد و به خودش محتوا می‌بخشد.

روان، می‌داند که ایمان با شعور محض تعارض دارد؛ یعنی با عقل و حقیقت تقابل دارد. درست همانگونه که ایمان را بطور کامل بافته شده از خرافات، تعصبات و خطاها می‌بیند، همچنان می‌بیند که شعور و آگاهی در این محتوا در قلمرو خطایی سازمان یافته است که در آن شعور باطل که در میان توده مردم متداول است، شعوری خام و نااندیشیده است. ولی در عین حال، جدای از سادگی و خامی اش موقفی از تأمل در خود و یا خود آگاهی نیز در آن هست که به شکل شعوری مستقل در پیشینه خود باقی می‌ماند؛ یعنی همان نیت ناپاکی که به واسطه آن توده مردم فریب خورده‌اند. توده مردم قربانیان فریب دستگاه روحانیت مسیحی‌اند که در خودبینی و عجب خود را مالک منحصر شعور دانسته و مقاصد خودخواهانه خود را در آن می‌جویند.

فرهنگ و پرکویی^۴

روشن اندیشی در نزد هگل، اوج تاریخ اروپایی است که باید آن را ذیل عنوان «از



خودبیینگانی» مطالعه کرد. تفسیر هگل از روشن اندیشی نسبت به شیوه مورخین معاصر قدری متفاوت است. امروزه گرایش عمومی بر این است که بر نتایج سیاسی روشن اندیشی تأکید شود، و این دوره به عنوان دوران شکاکیت علمی و یا حمله عقلانی علیه دین سنتی و تعبدی قلمداد شود، در حالیکه هگل، روشن اندیشی را دورانی می‌داند که در آن ایمان دچار ستیزه و تعارض درونی می‌گردد. معاصران معتقدند که روشنفکران عصر روشن اندیشی سهم عمده‌ای در لیبرالیسم جدید و دولت دموکراتیک داشته‌اند. ولی هگل، برعکس آنها، روشن اندیشی را به عنوان بحرانی دینی می‌داند که در آن، عقل، ایمان را مردود می‌شمارد بدون آنکه آگاه باشد با آنچه رد می‌کند وحدتی ذاتی دارد. بعد سیاسی روشن اندیشی که ظاهراً اهمیت خاصی دارد، در نظر هگل، کانون مرکزی روشن اندیشی نیست. او فعالیت اصحاب دایرةالمعارف را همچون آخرین صورت گسست روان تلقی می‌نماید. به نظر هگل، این درست است که ناپلئون مظهر تجسم عملی جان جهان و یا نفی نفی هرزه درایی وحشت افزای انقلاب فرانسه است، ولی ناپلئون کمتر به عنوان نماینده لیبرالیسم روشن اندیشی مورد نظر قرار گرفته است. راه ناپلئون، به معنای روشن اندیشانه کلمه، نه سیاسی و نه علمی، بلکه اخلاقی، فرهنگی و زیباشناسانه بود:

اولاً، روشن اندیشی در اساس خود کوششی اخلاقی است تا آدمی معنای کار خویش را دریابد. هر چند این کار به ابزار ریاضیات و تجربه علمی تجهیز شده است، اما روشن اندیشی در اصل کاری علمی نیست. علم، انسان را «روشنایی» نمی‌بخشد. این انسان است که باید خود را نسبت به معنای علم روشنایی بخشد و از طریق «تأمل مطلق» مورد ادراک علمی را با فعالیت روحانی دانشمند سازگار نماید.

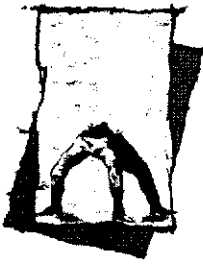
ثانیاً، پدیده فرهنگ نتیجه‌ای شبه اخلاقی است که از زوال وحدت سیاسی ناشی شده است. فرهنگ جانشین اخلاق است. اخلاق نمی‌تواند خود را توجیه نماید و یا از خطر زوال محفوظ دارد، مگر اینکه اشتراک بین الازهان وجود داشته باشد. این سخن بدین معنا نیست که سیاست ضامن حفظ وحدت است، بلکه در واقع وحدت سیاسی خود مبتنی بر شرایط روحانی مناسب است. فرهنگ ذاتاً ناپایدار یا به «من‌انگاری»^۵ منتهی می‌شود یا به «نیست‌انگاری» می‌انجامد و یا از طرف دیگر، به انقلاب سیاسی منجر می‌شود. وضعیت نیست‌انگاران فرهنگ اصالت فرد، به انقلابی سیاسی علیه این فرهنگ و کوششی جهت متحد کردن افراد در هیأتی سیاسی متمرکز و مشترک می‌انجامد. هگل،

این سخن آلفرد روزنبرگ را یادآوری می‌کند که می‌گفت: «هرگاه من کلمه فرهنگ را می‌شنوم، دستم روی طپانچه‌ام قرار می‌گیرد». جنگ که در فرهنگ به عنوان نسبت سلیقه امری مستتر و نهفته است، با سرنگونی فرهنگ از طریق نفی نفی صراحت می‌یابد. کل بحث هگل درباره‌ی روشن اندیشی از تحلیلی که او درباره‌ی «شعور کریم یا شریف»^۶ دارد، نشأت می‌گیرد. چنین انسانی در اصل شهروند دولت - شهر کلاسیک است. ولی این انسان در «شعور لئیم»^۷ فرد جدید مستهلک می‌شود. در عین حال، «شعور لئیم» انسان باستانی نیز در «شعور کریم» درباری دولت جدید و یا فنودال به کمال خود می‌رسد. وقتی که خواجه اریستوکرات (اشراف زاده) از قدرت ساقط می‌شود، اهمیت موجودیت سیاسی را بر وفق تخیلات خود نفی می‌کند. چنانکه وقتی برده به قدرت می‌رسد، می‌کوشد تا معنای زندگی را با درباری که در آن خدمت می‌کرده است، یکی کند. به دیگر سخن، کرامت و شرافت در حدود دولت تعریف می‌شوند و معنا می‌یابند. با این حال، «شعور کریم و لئیم» به نحوی که معرفی شدند، دو حد از گسترش ناقص واحدی هستند. وقتی که در عرصه حاضر نباشد، هر دو گونه «شعور کریم و لئیم» در صفت ایمان با هم متحد می‌شوند.

«شعور کریم» به حکومت معتقد است. در حالیکه «شعور لئیم» به خودش اعتقاد دارد. این جنبه عام ایمان، شرایط جریان معکوس بعدی دو حد کریم و لئیم را در تحلیل تفصیلی روشن اندیشی فراهم می‌نماید.

به گفته هگل، به هر حال ما ناچاریم تا جنبه سیاسی فردگرایی جدید را مطالعه و یا رابطه میان فرهنگ و سیاست را بررسی کنیم. فیلسوف یونانی صرفاً از طریق وساطت «شعور کریم» غیر فیلسوفانه به روشنفکر از خود بیگانه جدید کاسته می‌شود.

در نزد فیلسوف باستانی، حقیقت در همه جا یکسان است. در نتیجه، فردی که حقیقت را درک می‌کند، چندان اهمیتی ندارد، زیرا حقیقت به فرد وابسته نیست. بلکه در نزد فیلسوف باستان، اساساً فردی وجود ندارد؛ فرد در واقع محصول ترکیب آتن و اسپارت است. تنوع سبک، فن، عبارت و مانند آن، هیچ نحوه تأثیری در حقانیت حقیقت بماهو حقیقت نداشت در حالیکه این امور در بروز و گسترش فرهنگ نقشی اساسی داشته‌اند. بنابراین، فردگرایی یونانی با فلسفه یونان در تضاد بود. فائق آمدن اسپارت بر آتن به منزله تلفیق فلسفه با کرامت و شرافت و نتیجه آن، تنزل فلسفه به فرهنگ بود. تنزل حاصل از این تلفیق، شهروند اسپارتی را به فرد آتنی تغییر شکل می‌دهد.^۸ بدین ترتیب، تحت لوای



سیاست حب حقیقت به حب نفس مبدل می شود. فرد از آن حیث که فرد است، به قوانین دولت - شهر تعلق و دلبستگی ندارد، بلکه تنها قول و تقریر خود را می پسندد.

البته این قاعده بیش از حد کلی است. نمی توان گفت که فردگرایی نوین مستقیماً از اسپارت باستان نشأت گرفته است؛ زیرا انسان کریم و شریف اسپارتی فاقد خودآگاهی بود. فرایندی که این انسان شریف اسپارتی از طریق آن با فلسفه آتنی همگون و متجانس می شود، تاریخی به درازای تاریخ اروپا دارد. زندگانی اسپارتی در سکوت و لب فرو بستن است. تو گویی زندگیش از مرگش قابل تمیز و تفکیک نیست. این هم، خود، نوعی از کلیت است. ولی شبیه آن شبی است که در آن شب، گاوها همگی سیاه هستند. در درون زندگی سیاسی اسپارتی، هاله ای از سکوت، همه چیز را فرا گرفته است. منازعه سیاسی به عمل می انجامد و عمل در هیأت جنگ خونین منتهی به مرگ می شود. اهل اسپارت با جان و دل پذیرای مرگ است. اسپارت اصالت خود را فقط تا آنجا حفظ می کند که از پذیرفتن جایگزین برای مرگ به عنوان سند شرافت و کرامت خودداری می نماید. اما برعکس، اساس دوران جدید بر «پروگویی»^۹ است. و در این دوران سند تأیید شرافت، تفسیر تازه ای پیدا می کند. در دوره جدید بجای مرگ در معرکه و کشاکش نبرد و یا استقبال از خطر مرگ، انسان شریف، شرافت خود را در نوکری دربار جستجو می کند. سکوت یک جنگجوی شریف که در ضمن حماسه ای نمایان، به مرگی با شکوه وصال می یابد، عزت و اعتباری داشت که در وراجی و پرچانگی درباری از دست رفته است.

از این رو اتفاقی یا تفتنی نیست که هگل، واژه وهن آمیز «وراجی» را برای نشان دادن خصوصیت ذاتی گفتاری فرهنگ جدید برگزیده است. با توجه به اینکه فضیلت واقعی، شرف و عزت است، در نتیجه خدمت به جامعه نیز عملی است که منتهی به مرگ می شود. اما در عین حال مرگ «نفی» است، اما نه نفی شرف و عزت، بلکه نفی جامعه؛ زیرا اگر بهترین مردان جامعه در سکوت بمیرند، جامعه و دولت در تیول فرومایگان و لثیمان قرار خواهند گرفت. بنابراین خدمتگزار نجیب و شریف باید به رقابت گفتاری با فرومایگان بپردازد و شورای سیاسی به خطابه و فن سخنوری سیاسی تبدیل شود.

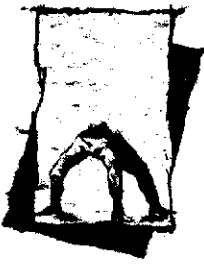
به نظر هگل، پیدایش فلسفه سیاسی جدید حاصل دو عامل اساسی است: عامل نخست این است که صیانت از نفس، جایگزین فضیلت اریستوکراتیک می شود و مبنای زندگی

سیاسی قرار می‌گیرد؛ و عامل دوم این که خطابه و فن سخنوری موقعیتی مرکزی در تفکر سیاسی پیدا می‌کند. مرگ شرافتمندانه جنگجوی نجیب، تقلید عملی از مرگ فلسفی است. سقراط فلسفه را مشق و تمرین مرگ می‌دانست که شعور از طریق تجرید می‌کوشید از امور این جهانی فراتر رود. ولی سکوت شرافتمندانه را آنان که فاقد شرف و کرامت و عقل فلسفی هستند، می‌شکنند، در نتیجه مرد شریف و کریم برای حفظ فضیلت خویش، بناچار خطابه را جایگزین مرگ می‌کند و «پرگویی» را به جای سکوت برمی‌گزیند. یعنی انسان خوب بناچار باید بد شود تا مبنای فضیلت سیاسی مهیا گردد.

هگل، این جایگزینی را پیام حقیقی «شهریار» ماکیاوولی می‌داند. بدین معنا که مرد شریف لزوماً باید فرومایگی کند آنهم دقیقاً برای حفظ شرافت و کرامت. اگر فضیلت عادت است، و بهترین انسانها به خطابه صیانت نفس عادت می‌کنند، سرانجامی جز این انتظار نمی‌رود که فضیلت تفسیری پست پیدا کند. فضیلت حقیقی بر مبنای عقل و حکمت پایه‌گذاری می‌شود، درست همانگونه که قدما تعلیم داده‌اند. ولی حکمت نیز خود مبتنی بر گسترش کامل روح انسانی است. سافل، با اراده خود تسلیم عالی نمی‌شود، بلکه به اجبار تسلیم خواهد شد و این ایجاب می‌کند که عالی برای موفقیت در غلبه بر سافل، با حیل‌ها و سلاح‌های سافل آشنا باشد. در ابتدا امر عالی با اشتغال به این آموزش الزامی «تباه» می‌شود. ولی این تباهی بخشی از فرایندی است که اضداد در ضمن آن به وحدت متعالی می‌رسند و روح انسانی به سوی کلیت و تمامیت سیر می‌کند. توسعه گفتار، به پدید آمدن افراد از خود بیگانه می‌انجامد. افرادی که «اتم»‌های یک طبیعت انسانی کامل هستند.

خوب است ابتدا به معنای «وراجی» در نزد هگل توجه کنیم؛ اولاً، او کارآیی و تأثیر علمی یا تاریخی سکوت را انکار می‌کند؛ ثانیاً، تصدیق می‌کند که عصر جدید با سقوط معیارهای فضیلت نسبت به مفهوم کلاسیک آن آغاز می‌شود؛ ثالثاً، او به خوبی از آنچه ما جنبه تناقض آمیز «وراجی عالی» یا گفتار فرهیخته می‌نامیم، آگاه است؛ رابعاً، او اصرار می‌ورزد که فقط با عبور از طبیعت تناقض آمیز فرهنگ است که روح انسانی به معنای اصلی کلمه به ساحت فصاحت نهایی می‌رسد.

«وراجی» دیگر به سکوت در قالب مرگ شرافتمندانه تقلیل پیدا نمی‌کند، بلکه در اینجا نحوی «ترفع»^{۱۰} رخ می‌دهد؛ یعنی کلام و سخن ناقص باید جای خود را به سخن کامل چنانکه در فرایند علم هگلی معین شده است، بدهد^{۱۱} نهایتاً، «وراجی» صرفاً کلام بردگی



نیست، بلکه کلام مرد شریف است که وارد ستیز دیالکتیکی با مرد برده می‌شود. یعنی مرد حکیم یا نجیب اصیل باید با فرومایه همانند شود و این همانندی بخشی از حکمت اوست؛ زیرا تنها بدین طریق است که مرد حکیم قادر خواهد بود تا سافل را به تبعیت عالی درآورد و آن را در عالی مستهلک کند. بدین ترتیب، هگل، بستر عبور از زندگانی سیاسی دوران قدیم به زندگی سیاسی جدید و در نتیجه ورود به اصل فرهنگ یا روشن اندیشی به مثابه از خود بیگانگی را ترسیم می‌کند. انسان، خود را از طریق فرایند کار، روشن می‌کند که در عین حال نوعی جداگشتگی و تفرق از خویشتن است. فرایند کار همان از دست دادن خود است در صورت گوناگون تفسیر روحانی آن. کار انسان در مبنای خود یک گفتار است، یا «موجودیت خود محض همچون کلام».

رقابت گفتاری میان عالی و سافل که به تغییر شکل مقابل آنها و اتحاد مجددشان می‌انجامد، در اصطلاح منطقی همان برآمدن فرد انضمامی است و در اصطلاح سیاسی همان تولد دولت جدید است. باید تأکید کرد که ماهیت حکومت، همان گفتار یا کار روحانی است. درست برعکس این ادعا گفته می‌شود که روحانی به وسیله حکومت تعیین و مشخص می‌یابد. همچنین روشن است که رقابت فوق همانا موقفی از دیالکتیک دوگانه جهان وارونه و خواجه و برده است. پادشاه مطلق همان خواجه است و درباریان شریف یا مشاوران شریف او همان بردگان هستند. درباریان به خاطر تملق گویی و چاپلوسی خود قدر می‌بینند و در صدر می‌نشینند و بهایی که می‌پردازند، همانا بیگانگی آنها از خود آگاهی شان و استهلاک در قدرت مطلق دولت است. از طرف دیگر، پادشاه مطلق در فعلیت و اقتدار خود بر ستایش و تمجید چاکران متکی است، و اینکه افراد تحت سلطه او، خود را قربانی کنند. بنابراین، استقلال پادشاه مطلق به واسطه کار گفتاری چاکران نفی می‌شود. پادشاه و درباری به جای آنکه در خود باشند، هر دو در «تمجید و ستایش» بسر می‌برند.

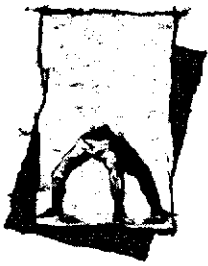
بنابراین از یک طرف، کیان حکومت مطلق در گرو گفتار و کلام و مدیحه سرایی درباریان است و از طرف دیگر شعور کریم که اینک مبدل به یک درباری شده است، برای اینکه بتواند شرافت خود را حفظ نماید، موجودیت بالفعل خود را در میزان پاداشی می‌یابد که سلطان به او اعطاء می‌کند.

اما تحقق این تمجید و ستایش متقابل که مقوم موجودیت خواجه و بردگان درباری است، شرافت واقعی نیست، بلکه صرفاً ثروت یا پاداشی مادی است. پس در این موقف، شرف

حقیقی یا ایثار و فداکاری جای خود را به خودخواهی و حرص مادی داده است. با توجه به همین نکته می‌توان نسبت «وراجی» با اقتصاد جدید را نیز دریافت.^{۱۳} مقصود از سخن و کلام در اینجا تأیید و توجیه و تجویز ارضاء انواع هواهای نفسانی است. یعنی زندگی جدید در ذات خود تلاشی بی‌وقفه و سیری‌ناپذیر در فضایی رقابت‌آمیز برای ارضاء خواهش‌های مادی خواهد بود و نه دانایی و معرفت. با این حال، شخص در زندگانی جدید فقط زمانی می‌تواند امیدوار باشد و آرزوهایش را جامه عمل بپوشاند که همکاری و تقسیم کار و خدمات متقابل و مراعات حقوق را در نسبت با هموعان خویش بپذیرد. سکوت شریف اریستو کراتیک در این موقف جای خود را به تعبیر «عقلانی شده» یا تعبیر فصیح خودخواهی دموکراتیک بخشیده است. ولی با این نتیجه ضروری که فضیلت صرفاً در قالب ارضاء متقابل خواهش‌ها و آرزوها جلوه‌گر می‌شود. یعنی تصدیق این مطلب که «من نمی‌توانم خود را ارضاء نمایم بدون به رسمیت شناختن خواهش‌های همسایه‌ام.» باید به این نکته توجه و دقت کرد که ما هنوز در مرحله گذار یا مرحله‌ای ناقص از آگاهی بین‌الذهانی و رضایت متقابل هستیم. «ساز و کار بازار» بی‌ریزی شده است، ولی هنوز وظیفه تاریخی خود را در حدود سیاست ایفا نکرده است. کلیت حکومت و جزئیات درباری در ماهیتی تناقض‌آمیز و بیرونی متحد شده‌اند؛ یعنی در: «ثروت ملل»^{۱۳}. «شعور کریم» و «شعور لثیم» یکسان شده‌اند، اما هنوز فضایل خودخواهانه بطور کامل ظاهر نشده است. این ارتباط با گفتار آزاد و بازار آزاد منتهی به غنای فرهنگی و حوزه‌های مادی می‌شود، ولی همچنین به انحطاط و نیست‌انگاری سوق می‌یابد. نخستین مرحله دوران مدرن - یعنی دوره ماقبل انقلاب فرانسه - به چیزی می‌انجامد که هگل آن را «گسیختگی مطلق»^{۱۴} می‌نامد، و یا، به عبارتی ادیبانه‌تر، «تفرق کامل». اگر کسی ماهیت خویش را در بدن خود جستجو کند، در دام انحطاطی خارجی می‌افتد و درست همانگونه که جسم خارجی تا بی‌نهایت قابل تقسیم است، خواهش جسمانی نیز تا بی‌نهایت امکان تنوع دارد. ارضاء هر آرزویی دیگری را متولد می‌کند. هر مقصدی موقتی و گذری است و در این تنوع طلبی و تذوق، تفاوت عالی و سافل محو می‌شود.^{۱۵}

نیست‌انگاری^{۱۶}

اما نتایج مصیبت بار وراجی فرهیخته که همان «نیست‌انگاری» است، در کنار تلاش



جدید برای «نفی» نیست انگاری و بازگشت مجدد به سکونت نیز، از نظر هگل قابل توجه است. مفتاح این دیالکتیک جدید را باید در دیدرو و روسو جستجو کرد. از آنجا که نزد هگل روشن اندیشی تداوم «نفی نفی» روسویی است که در کانت تجسم و تبلور یافته است، لذا باید ابتدا گام‌هایی مقدماتی برای پیگیری تحلیل او برداریم.

ما از جدال بین «شعور کریم و لئیم» یا شرافت و صیانت از نفس آغاز می‌کنیم. «شعور کریم» (شهروند اصیل) برای بقای خود باید شرافت خود را قربانی کند و هم‌طرز «شعور لئیم» (شهروند جدید) قرار گیرد. بنابراین، چالش بین «شعور کریم و لئیم» جای خود را به چالش بین فقیر و غنی می‌دهد. از دیدگاه کلاسیک، هر چند تفکیک میان فقیر و غنی در حالت کلی ضروری است، ولی در موارد جزئی امری محتمل و ممکن است؛ یعنی انسانی که امروز ثروتمند است، چه بسا که افراد به فقر و فاقه دچار شود و بالعکس. اما مهم‌ترین است که یک مرد فقیر ممکن است شخصیتی کریم و شریف داشته باشد، هر چند تمرین کرامت و شرافت مشروط به غنا و ثروت است. با این حال اگر موقعیت نهایی جدید را لحاظ کنیم، تمایز شریف و لئیم نیز به مانند تمایز فقیر و غنی امری احتمالی است.^{۱۷}

مطمئناً یک «وارونگی» در این صورت حدی دیدگاه جدید وجود دارد، یعنی تمایل به این اندیشه که مرد فقیر، «شعور کریم» است. این تمایل در واقع جایگزینی است برای تواضع مسیحی در مقابل شرافت کفر و شرک که متصل شده است به احترام برای کار که مفهومی مشترک میان کتاب مقدس و تجدد است. (هر چند باید تأکید کرد که در کتاب مقدس کار «تنبیه» است در حالی که در دوره مدرن، با «پاداش» مشتبه شده است).

فقیران، وارثان زمین خواهند بود؛ زیرا فقیر صاحب «شعور کریم» است. البته فقر فی نفسه شرافت ندارد، بلکه کار کردن برای ثروتمند شدن است که شرافت دارد. بدین ترتیب، آموزش کلاسیک، در دوره جدید ساده شده و مهارت‌هایی در آن تعلیم می‌شود تا شرافت کلی و ثروت قابل وصول گردد و این البته متوقف به این است که ما مفهوم شرافت را تغییر دهیم و آن را به نحوی تعریف کنیم که بدن نسبت به روح تفوق و برتری یابد، اما بدن باروش علمی قابل دسترسی است. این همه سبب می‌شود تا تکاپوی بین غنی و فقیر به برکت کار روش شناسانه و علمی به ارضاء کلی بینجامد. یا اینکه بگوییم مسیحیت به علم ریاضی تغییر شکل می‌دهد. (تا حدی مبالغه‌آمیز برای وضوح حداکثر مطلب). این دیدگاه، الگویی مارکسیستی دارد. البته هگل، مارکسیست نیست، اما او این اعتقاد جدید را

می‌پذیرد که همه انسانها ممکن است شرافت را در سایه دیالکتیک میل و نیازمندی بدست آورند. انسان باید کار کند تا بتواند وارث زمین شود. نه اینکه صرفاً بر صفحه زمین زیست کند تا مرگ او را دریابد و در عالمی دیگر به پاداش آسمانی مفتخر شود. اگر کار اساساً ماهیتی «گفتاری» دارد، از نظر هگل، این کار گفتاری باید در تاریخ انضمامی، خارجیت یابد؛ یعنی در جسم و غنای جسمانی شکوفا شود. تجلی مطلق در این زمینه عین تجلی گفتار در کار بدنی است. این فرایند تجلی، پر رنج و دردناک است و آکنده از تناقضات ولی به ناچار باید تجربه شده و بر آن فایق آمد. پس نیست انگاری، ضرورتی تاریخی است. انسان باید با تناقضات کلام پاره پاره شود تا طبیعت بنیادین خویش را به عنوان مبداء گفتار کامل کشف کند.

در تفریق و گسیختگی نیست انگاری فرهنگی مدرن، هیچ تفاوتی میان خوب و بد نیست. هیچ تعالی و فراری از فرایند نیست انگارانه در زمانی که در حال گذر است، نمی‌توان داشت. برعکس، منطقی نیست انگاری، یگانه منطقی است که وجود دارد و در عرصه فرایندی دیالکتیکی و همراه با این نیست انگاری روان مطلق به مرحله بعدی تاریخ روحانی بشر توسعه می‌یابد. هگل می‌گوید:

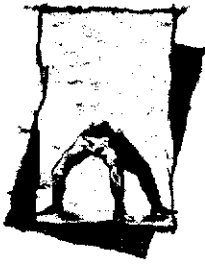
«روح حقیقی با اینحال دقیقاً همین وحدت اتقسام مطلق است و در واقع دقیقاً

از طریق فعلیت آزاد این حدی خودی به عنوان یک واسطه پدید می‌آید.»

بار دیگر، انسان با آموختن چگونه سخن گفتن درمی‌یابد که کیست. البته نمی‌توان مضمون «فاوستی»^{۱۸} نیست انگاری را با تفسیر هگلی از نیست انگاری یکی گرفت. هگل تاریخ را چنان تفسیر می‌کند که این فرایند در آن به تکامل منجر می‌شود، چیزی که فاوست از درک آن عاجز بود.

عبور از گسیختگی نیست انگارانه محض به غلبه نهایی بر نیست انگاری، در خود آگاهی روح متفرق و از خود گسیخته نهفته است. این فرایند نیست انگارانه، خود آگاهی است و به واسطه آن، تمام لحظات متفرق آن به هم پیوسته‌اند. دقیقاً همین وحدت است که روح را قادر می‌سازد تا بر تفرق و تشتت خود فایق آید. نیست انگاری، مانعی است که آگاهی بر سر راه خود می‌افکند و بنابراین، عمل وضع مانع، در بطن خود، عمل فراروی از مانع وضع شده را نیز دارد. هگل می‌گوید:

«آگاهی گسیخته همانا آگاهی از تغییر وضع است. و در واقع آگاهی از تغییر



وضع مطلق است. مفهوم است که در آن حکومت می‌کند، مفهوم است که
اندیشه‌هایی را که از شرافت و فضیلت بسی جدا هستند با هم گرد می‌آورد
و بنابراین سخن او روحانی است.^{۱۹}

آگاهی، از یک طرف همه چیز می‌گوید، ولی از طرف دیگر، اهمیت این استعداد همه
گویی را درک نمی‌کند. او نمی‌تواند میان معنای «همه چیز» و «هیچ چیز» تفکیک قایل
شود. آگاهی، هنوز فاقد احساس واحد برتری است که او را قادر سازد تا این خود
گسیختگی را دریابد. لذا هر گفتار، نمونه‌ای از تفرق و جدایی است؛ یعنی نه تنها از دیگر
گفتارها بریده و جداست، بلکه در درون خود نیز گسیخته است. در واقع تکلم، کار روح
است. اگر روح همواره منفصل باشد و یا با خود تناقض داشته باشد، دیگر هیچ دلیلی برای
تصدیق P به جای Not P نخواهد بود؛ زیرا تصدیق هر دو عین یکدیگر است.

هگل این موقعیت را به وسیله نقل قولی از دیدرو روشن می‌کند، آنهم به زبان برادرزاده
رامو.^{۲۰} جنون موسیقی دان، آگاهی وارونه یا تغییر وضع داده را نمایان می‌سازد. سخنی که
همه چیز و هیچ چیز در آن گفته نمی‌شود، سکوت محض نیست، بلکه همچون ترکیبی
موزیکال است که همه اشکال و اطوار آواز را در خود جمع کرده است.^{۲۱} موسیقی، صوتی
است که معانی را همچون سایه‌های زودگذر برمی‌انگیزد. موسیقی مرد دیوانه، همه معانی
را برمی‌انگیزد. شاید بتوان جرات کرد و آن را «بی‌معنایی پرمعنا» لقب داد. کل سخن در
شعور گسیخته، مانند کل موسیقی دیوانگی است.

اکنون مشاهده می‌شود فرهنگ که ریشه‌اش در وراجی نهفته است و نیز در اختلاط
مبنایی شرافت و لثامت، نتایجی ویرانگر به بار آورده است. از دیدگاه خردمند، این اختلاط
گامی اساسی در جهت آشتی نهایی با واقعیت است. ولی آگاهی گسیخته، خودش
مرحله‌ای صرفاً خردمندانه نیست، بلکه هم خردمندانه و هم جاهلانه است. به عبارتی
کیفیتی جنون‌آمیز دارد؛ همانند تصویر جنون موسیقایی.

دیدرو، نیست‌انگاری مستانه و از خود بی‌خود را در فرهنگ پیش از انقلاب معرفی
می‌کند. گرچه هگل از روسو نامی به میان نمی‌آورد و به آثار او استناد نمی‌کند، اما به
روشنی پاسخ منفی او را به نیست‌انگاری فرهنگی آشکار می‌کند؛ روان، در پاسخ منفی
خود فرهنگ را رد می‌کند و به درون خود باز می‌گردد و به سوی مرحله‌ای بالاتر از
آگاهی قدم می‌نهد تا به مرتبه خود کلی اشتداد پیدا کند.

در منظر هگل، این مرحله صرفاً دور شدن از «آگاهی فرهیخته روحانی» به سوی و روی آوردن به «سادگی قلب طبیعی» نیست، بلکه نوعی تعالی روحانی از نیست‌انگاری است. هگل، در اینجا، در اصل درباره «قرارداد اجتماعی» روسو می‌اندیشد. خیزش خود کلی مستقیماً به سوی سطح «بینش محض» یا «ایمان» هدایت می‌شود؛ یعنی روح بر اثر درک پوچی فرهنگ بشری، به درون خود باز می‌گردد (روسو) و یا به سوی کلیت محض خود همچون اندیشه (کانت) رجعت می‌کند. در مورد اول، ادراک پوچی فرهنگ بشری تواءم با ادراک این نکته نیست که خداوند به نحو عقلانی قابل وصول است. بنابراین، پوچی انسان در عین حال پوچی روان است و این، نتیجه از خودبیگانگی تام است. روان، قدرت و ثروت را مردود می‌شمارد، اما از طرف دیگر، این متاع‌ها به عنوان تنها آروزهای قابل دسترس بشری شناخته می‌شوند و این چیزی نیست جز نوعی نفی فرهیخته از فرهنگ یا نوعی جایگزینی هدیان گویی و «اعترافات»^{۲۲} و «پیشانی خیالی» که جای گفتار را به خود اختصاص می‌دهد.

در واقع، این صرفاً وضع مجدد آگاهی خود گسیخته است. هگل می‌گوید:

«این طبیعت خود - گسسته همه روابط و نسبت‌ها و انفصال آگاهانه

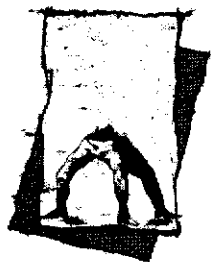
آنهاست. صرفاً به عنوان خودآگاهی رسوا و بی‌آبرو با این حال آگاهی از

گسیختگی خود واقف و در این آگاهی، خود را بی‌واسطه در فوق گسیختگی

وضع کرده است.»

پیشانی گویی‌های روسو، آینه گردان چهره موسیقی جنون‌آمیز دیدروست. در هر دو مورد، کل محتوای آگاهی منفی است. هگل می‌گوید: «امر مثبت صرفاً خود محض است.» این خود محض، خود گسیختگی را در انسان به انفکاک استعلایی بین خود زمینی و خود آسمانی تغییر شکل می‌دهد. هگل در این مرحله، ذیل عنوان «اعتقاد و بینش محض» سخن می‌گوید و امکان عبور از روسو به کانت را فراهم می‌آورد. یعنی عبور بیگانگی از خود - که در قالب فرهنگ رخ می‌نماید - به سوی بیگانگی از خود که در قالب روشن اندیشی ظاهر می‌شود. خود محض که از جهان فرهنگ نیست انگار تعالی می‌یابد، در اجزای آن جهان به کمک تفسیر خویش به رویت می‌پردازد.

جهان، در این خود همچون باز نمود و تمثیل حضور پیدا می‌کند نه به عنوان چیزی که در قالب مفهوم به دست آمده باشد. مراد هگل این است که در این مرحله، جهان در عین حال



که جدای از خود است، ولی در آن حضور دارد. تمثیل، صورتی از چیزی است که نسبت به آگاهی متمثل کننده خارجی است. در اینجا است که خود محض از جهان بیگانه می شود و آن را تنها از طریق صورتی که باید آن را نفی کند، دریافت می دارد. به عبارت دیگر، رد کردن و نفی کردن خواجگی نیست، بلکه بردگی است. محتوای واقعی خود «ماوراء» است؛ یعنی بعد فوق حسی تهی در ورای فعلیت قرار دارد. جهان بالفعل نیست انگارانه است، اما جهانی به غیر از این جهان بالفعل هم وجود ندارد و لذا خود محض هم از فعلیت بیگانه است و هم از جهان گوهرین که به سوی آن اشتیاق دارد. بنابراین، خود محض با همان جهانی که آن را رد می کند، تعریف می شود و تعیین می یابد. هگل، این مرحله از آگاهی از خود بیگانه را «دین» می نامد که در واقع دین در صورت از خود بیگانه اش، همان آگاهی نامسعود است. در این مرحله، آگاهی همچون جنون موسیقایی نیست انگاری است. درست همانگونه که نیست انگاری، طرح مقدماتی برای تمامیت خرد است، همچنین صورت از خود بیگانه شده دین نیز، مرحله مقدماتی دین علمی یا دین اصیل عقل مفهومی است. آگاهی از پوچی و بیهودگی تام جهان، همان آگاهی از سایه تمامیت است. این اتفاق رخ نمی دهد، مگر اینکه تمامیت فی نفسه و لِنفسه رؤیت شود.

در حالی که مرد اخلاقی می کوشد تا نیکی و خیر را در جهان به فعلیت رساند، فیلسوف می کوشد تا تبیینی عقلانی از جهان به دست آورد. اما صورت از خود بیگانه دین با تمایل سومی مشخص می شود؛ تمایل به خیر فی نفسه که نه تبیینی عقلانی است و نه فعلیت یافتن خیر در جهان. هگل این تمایل را به «اعتقاد» تعبیر می کند. او میان اعتقاد و بینش محض، افتراق قایل است؛ همچون افتراقی که میان صور متضایف آگاهی محض وجود دارد. «خود» به عنوان بینش محض، کل محتوای جهانی را نفی می کند و یا، به یک معنا، خود را با جهان حقیقی متحد می سازد. اما محتوای «خود» به عنوان اعتقاد به سوی خیر و نیکی جهت یافته است و لذا از جهان بالفعل بیگانه است.

در این مرحله، آگاهی، جهان را مردود می شمارد و یا محتوای جهان را رد می کند، ولی در ضمن این کار، آن را تجرید نموده و با خودش یگانه می کند که این کار از طریق باز نمودن یا تمثیل آن انجام می شود. روان، این کار را به دو طریق انجام می دهد: اول: از طریق جهان بالفعل یا نیست انگار است که آگاهی حکم به نفی آن می کند؛ دوم: از طریق جهان فوق حسی اعتقاد است که فراقنی آگاهی است به ورای خویشتن.

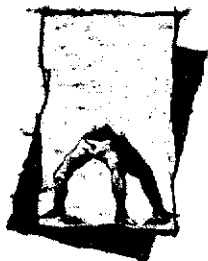
هگل، موقف اعتقاد و بینش محض را چنین خلاصه می‌کند: اعتقاد، جهان را روحانی می‌کند و بدین ترتیب متعلقی برای خود خواهد داشت. ولی متعلقی که هرگز قابل دسترسی نیست و از آن هیچ مفهومی ندارد و لذا از آن بیگانه است. اما بینش محض، برعکس اعتقاد چیزی جز مفهوم خودآگاهی نیست و چیز محصلی در آن به دست نمی‌آید. در مورد نخست، جهان ظاهراً فوق محسوس از جهان محسوس قابل تمیز نیست؛ زیرا مفهومی برای آن متصور نیست و لذا به هر طریقی می‌تواند متمثل گردد. در مورد دوم، اتحاد و یگانگی خود محض با جهان، محتوای جهان را باز گشاده وامی‌نهد و مؤدی به «جنگ نوابغ» می‌شود. این جنگ، ستیز نیست انگارانه تفسیرهای محتوای جهان را تکرار می‌کند.

اگر «من» جهان هستم، پس هر چیزی به هویت من باز می‌گردد. این هویت به واسطه خود محض تأمین نمی‌شود (وحدت تألیفی خودآگاهی). با استمرار شرایط نیست‌انگاری «هویت» جهان به واسطه خردمندترین آدمیان تعیین نمی‌شود، بلکه بواسطه قوی‌ترین آنها تعیین می‌شود.

با این وصف، در درون این وضعیت نیست‌انگارانه که به واسطه فرهنگ زیر و زبر شده از حکومت و سیاست به بهشت آسمانی مبدل شده است، هنوز بعدی محکم و در عین حال پوشیده باقی می‌ماند. با روحانی شدن جهان، «خود» درمی‌یابد که مورد ادراک واقعی او همین جهان است. آنچه باقی می‌ماند این است که به خودآگاهی که اینک همچون موضوع نفسانی و مورد ادراک فهمیده می‌شود، مضمونی عقلانی داده شود.^{۳۳}

بینش، سود و وحشت^{۲۴}

اکنون به تحلیل هگل از روشن اندیشی باز می‌گردیم. واژه Aufklärung به معنای «روشن کردن» است. ولی باید به خاطر داشته باشیم که در نزد هگل به همان مقدار که در این فرایند، روشنایی وجود دارد، سایه نیز در آن یافت می‌شود. قبلاً ذکر شد که در نزد هگل، روشن اندیشی مرحله‌ای از بیگانگی از خود است. و آگاهی از پیچی و بیهودگی تام جهان، همان آگاهی از سایه تمامیت است. یعنی کوشش بشر برای روشنایی بخشیدن، به فقدان معنا منجر شده است. این آخرین حرف هگل در این زمینه نیست، ولی نخستین سخن او درباره «روشن اندیشی» است. به نظر هگل، روشن اندیشی در مقام نفی نیست



انگاری پدید می‌آید، ولی هنوز ناقص و ناکافی است. «خود» از تفرق خود گسیخته به خویشتن باز می‌گردد. این چرخش درونی دو صورت دارد: یک صورت آن بینش محض است؛ یعنی مفهومی کردن بدون محتوا؛ و صورت دوم، اعتقاد یا ایمان است و یا محتوایی بدون صورت مفهومی.

در هر دو مورد، آگاهی به مثابه تمامیت، مرتبط به خویش است اما معنای این تعلق و ارتباط را درک نمی‌کند. در نظر اول، اعتقاد و بینش محض ظاهراً با هم تقابل دارند و لذا شاید روشن اندیشی به عنوان تفسیر تکاپوی بین این دو وجه از آگاهی تلقی شود. با این حال، خواهیم دید که توسعه دیالکتیکی روشن اندیشی به اتحاد اولیه این دو جنبه منجر می‌شود.

این نتیجه تلویحاً در نخستین گزارش‌های هگل در گذار از نیست انگاری به روشن اندیشی آمده است. آگاهی، به خاطر خود شیفتگی و یا پرواز به سوی آسمان، می‌کوشد تا از زوال جهان فرهنگ بگریزد. اما مقدمه فهم در آموزه هگل این است که رد و نفی واقعی جهان ناممکن است. ما در کوشش برای رد جهان، خود را در حدود جهان تعریف می‌کنیم. ما جهان را با خود همچون شبی حمل می‌کنیم یا همچون باز نمود و تمثلی که تنها جوهر واقعی ماست و تمثلی که چون به شمای یک سایه تقلیل می‌یابد، از خود به مثابه موضوعیت نفسانی نیز جوهرزدایی می‌نماید. مرد ایمان، بهشت خویش را از نقوش پاره پاره جهان مردود شده می‌آفریند. مرد بینش محض، جهان یا تفسیر از معنای آن را از دست می‌دهد و به جای آن، وحدت جهان را منحصرأدر علاقه کلی خویش می‌یابد. اما این تعلق، گرچه به سوی خود جهت یافته است، باز لزوماً به واسطه جهانی که آن را صورت می‌بخشد، تعریف می‌شود. ایمان، جهان را روحانی می‌کند و بینش محض، جهان روحانی را با روح انسان بیگانه می‌کند.

بنابراین، روشن اندیشی از جهت بنیادین، گردشی از آسمان به سوی زمین نیست؛ به این معنا که دین را با تحلیل عملی‌اش خرافات دانسته و آن را رد کند. باید در اینجا کوشش‌های لایب نیس را برای آشتی دادن دین و علم به یاد داشته باشیم. همچنان که مساعی بیکن در او توپیش را، برای انحصار امور به علم به خاطر بیاوریم.

هگل، روشن اندیشی در قرن هجدهم را وحدت بخشیدن بین زمین و آسمان و یا یگانه کردن انسان و خدا می‌داند. یک مرد الهی، فرهنگ بشری را تحقیر می‌کند، ولی یک خدای

انسانی، محتوایی جدای از فرهنگ ندارد. در تحلیل نهایی، روشن اندیشی به عنوان بینش کلی، ایمان به مرد نابغه است. از آنجا که چنین نوابغی فراوانند، روشن اندیشی نمی تواند از پرسپکتیویسم مخرب نیست انگاری بگریزد. روشن اندیشی، هنوز نمی تواند وظیفه مثبت خود را کاملاً به جای آورد؛ یعنی نمی تواند وحدت موضوع نفسانی و مورد ادراک را در روح انسانی آشکار کند و این معنا هنوز در تفکر کانت و فیخته از مفهوم می گریزد. اگر روشن اندیشی به عنوان بینش محض فهمیده شود، حمله ای است به حماقت و سفاهت توده ها و فریبکاری کشیشان.

انسان می تواند خدا شود، اما به موجب جوهرزدایی از جهان، انسان در سیر خدا شدن، جهان جوهرزدایی شده را الهی می کند. روشن اندیشی می آموزد که این انسان است که خدا را می سازد، ولی این ساختن دروغی بیش نیست. خدا در جهان زیست می کند و اگر جهان تباه شود، خدا نیز تباه خواهد شد. اگر جهان تهی از معنا شود، خدا نیز چنین خواهد شد. به دیگر سخن، متعلق اعتقاد، خصوصیت اساسی آگاهی هر عصر است. می توان گفت که انسان ها، مطابق اعتقادشان زندگی می کنند.

بینش محض با انتقاد کردن از ایمان و تباه کردن آن، خودش را نیز تباه می سازد. تصفیة عقلانی ایمان در سه جنبه خلاصه می شود:

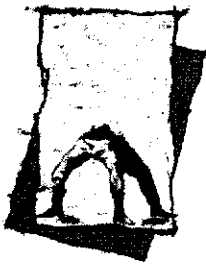
(۱) متعلق دین را به امری محسوس تنزل می دهد تا آن را همچون اشیاء دیگر مغایر با آگاهی نشان دهد؛

(۲) پایه های ایمان را از طریق تقلیل آن به مقتضیات تاریخی سست می کند؛

(۳) غایات اعتقاد را به واسطه افکار غایت انگاری و معاد، عوامانه جلوه می دهد.

بینش محض، از نیت خیر و افعال پرهیزکارانه ایمانی انتقاد می کند و آنها را ابلهانه می خواند. بینش محض، نه تنها خیر را انکار می کند، بلکه غایات ایمان را غیر قابل وصول معرفی می کند. با این کار، بینش محض، نیت ناپاک خود را نیز عیان می سازد و ادعای خود دایر بر تصفیة معنای آزادی از فردیت محسوس و یا دنیوی شدن را نقض می کند.

هگل، بعد از بیان معنای منفی روشن اندیشی، به مطالعه معنای مثبت آن می پردازد. در واقع، روشن اندیشی از عیب و رذیلت خود یک فضیلت می سازد. روشن اندیشی، یک «صورت محض» به معنای خلأ است. اما این خلأ به این معناست که نمی تواند از مفردات متناهی و جهانی که محتوای آن را تشکیل می دهد، تمیز داده شود. از آنجا که آگاهی به



مثابه بینش محض، از نفی شکاکانه کل محتوا برخاسته است، فی نفسه چیزی جز نفی نیست. بنابراین، هیچ خصوصیت «استعلایی» ندارد. ما در اینجا با نقادی کانت مواجه هستیم؛ یعنی کوششی برای اندیشیدن مفهوم بدون توجه به محتوای محسوس. آگاهی، کوشیده است تا همه چیز را به جز خودش نفی کند، و تلاش کند تا خود را روشنایی بخشد. ولی این سبب می شود تا از دسترس خود خارج شود. آگاهی، تألیف صورت و مضمون نیست، بلکه مضمونی است که به یک خلأ منتسب است؛ یعنی خدای ناشناخته دئیسم جدید. که نتیجه آن تثبیت مجدد یقین حسی است اما این بار به منزله حقیقت مطلق و نه همچون یک عقیده و پندار.

اما چنین مطلق فقط با کاربردش شناخته می شود. هگل، این کاربرد را نظریه مثبت روشن اندیشی می داند و آن را با «اصالت منفعت» بیان می دارد. بشر دوباره به جنت عدن یا تلذذ طبیعی از طبیعت باز می گردد. در حالی که نیست انگاری تمایز خیر و شر را انکار می کند، «اصالت منفعت» همان نظریه را به طریقی مثبت و با تصدیق اینکه هر چیزی برای کسی به نحوی خوب و خیر است، بیان می کند. لذت طبیعی تنها با «نهی الهی» قابل مهار است و فراتر رفتن از آن نهی، لذت افراطی را مبدل به عذاب می کند. لذا ممکن است خیر به همکاری عقلانی برای لذت جوی دست جمع تعریف شود و این نیز، به مثابه مطلق همچون منفعت محض تعبیر گردد.^{۲۵}

آموزه مثبت روشن اندیشی، خودمداری مطلق است و جهان را به یک معنا روحانی می کند و جهان بالفعل را با جهان عقلانی یکسان می نماید. صرف رد و انکار «ماوراء» غلبه بر آن نیست، ذات نفی نیز خودش رفتن به «ماوراء» است. جهان خواه از کتم عدم خلق شده باشد و خواه در خلأ معلق باشد، مرزهای آن برداشته شده و با نیستی تعریف می شود. در لسان هگل، روشن اندیشی، نیروی منفی مفهوم و یا یگانه کردن منفی موضوع نفسانی و مورد ادراک است، اما صورت مثبت این یگانه کردن نخواهد بود. روشن اندیشی این را درک نمی کند که خود او هم ایمان است، ذات نفی در بینش محض خود، سایه اثباتی ایمان است.

ایمان، روشن اندیشی ناراضی است و روشن اندیشی، ایمان ناخودآگاه است. حقیقت روشن اندیشی در یگانه کردن بینش محض به عنوان وضع مقابل خود - یعنی اندیشه محض - است. روشن اندیشی به عنوان ستیز بین ماده انگاری و دیدارنگاری، به انحلال

درونی نظریه دکارتی جوهر منتهی می شود.

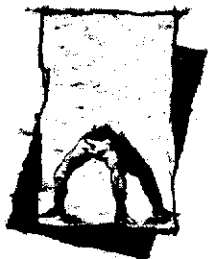
فکر و امتداد، دیگر از یکدیگر متمایز نیستند و نظریه تمایز میان آنها در اندیشه اسپینوزا منتفی می شود. هیچ تفاوتی میان اصالت ماده و اصالت معنا نخواهد بود؛ آگاهی از آن حیث که جهان را تفسیر و تبیین می کند، اصالت معنا حقیقت است، اما از آن حیث که به عنوان اشتغال بر جهانی که همچون حقیقتی کلی که همه جزئیات محسوس را دربر دارد، فهم می شود، اصالت ماده حقیقت است. این دو حقیقت، یکدیگر را در زبان سیاست باطل می کنند. سستی و ناپایداری ریشه ای دوران جدید در انقلاب فرانسه به اوج خود می رسد که خود به عنوان اصالت معنا آغاز می شود و به عنوان اصالت ماده پایان می پذیرد؛ یعنی از آزادی مطلق شروع و به ترور و وحشت ختم می شود.^{۳۶} انسانها بدن های یکدیگر را پاره پاره می کنند زیرا اذهان آنها با ناپایداری تفسیرهای خودشان، دچار گسیختگی شده است.

هگل، شکست روشن اندیشی را به ناتوانی آن در استمرار و محافظت از مفهوم راهنمای مابعدالطبیعه دکارتی - یعنی «وجود و اندیشه فی نفسه عین یکدیگرند» - می داند. به نظر می رسد که هگل، دکارت را به مثابه نخستین ایده آلیست می داند که در نزد او «شبیثیت همان اندیشه» است.

هگل، در کتاب «منطق» می گوید که هستی محض با نیستی محض یکی است. اگر در متافیزیک دکارتی، هستی محض همان اندیشه محض است، در این متافیزیک، اندیشه محض با «نیستی» یکی است و با «ماده محض» تمایزی ندارد. یگانگی شیء و اندیشه در سطح «محوضت» آنقدر انتزاعی است که ناهمگنی را نمی تواند توجیه کند. «محوضت» تعبیر دیگری از «عدم»^{۳۷} است.

در آموزه دکارتی، «قلب» هر چیز یک عدم است: یگانگی سلبی شیء و اندیشه.

در روشن اندیشی، عدم نهفته در قلب هر چیز با مفهوم سود و منفعت پر می شود. یک شیء، فی نفسه هیچ است، بلکه چیزی است که میل و خواهش، وجود آن را معین می نماید. اشیاء، با فکر تعریف نمی شوند، بلکه «شهوته نفس» آنها را تعریف می کند و به این معناست که نفس با شهواتش تعریف می شود. خودآگاهی، اکنون به تمنیات خویش یقین دارد و به آن معنا، با اشیاء مادی متناسب و یا متحد است. روشن اندیشی، متوقف آشتی آسمان و زمین است و آسمان در خاک زمین ریشه می دواند و روئیده می شود. اما



زمین همچنان در وحدت ناآگاه روح و بدن باقی می ماند که باید با آشوب ناگهانی در انقلاب فرانسه بیدار شود. در واقع، افلاطون گرای مضمهر در بنیان گذاران تجدد، نوعی وارونگی مذهب افلاطونی است؛ زیرا مدرن ها برای ارضاء روح، آن را به حدود بدن تعریف می کنند و این همه بدانجا می انجامد که عقل مبدل به ابزاری برای ارضاء خواهش های بدن می شود. نفس فقط در یک صورت باقی می ماند و این در صورتی است که هگل آن صورت را «منفعت» می خواند. در این مرحله، انسان با کار و کردارش معین نمی شود، بلکه با خواهش ها و اراده هایش معین می شود. درست در این نقطه روسو با دکارت پیوند می خورد و بطور کلی آغاز دوران جدید پایان آن در وحشت انقلاب فرانسه یکی می شود. این وضعیت با این واقعیت سازگاری دارد که آرزوی بشری، صورت سخن و کلام و فرهنگ به خود می گیرد.^{۲۸}

آزادی گفتار، جهان بینی های کثیر و متضادی را فراهم آورد. ذات فرهنگ در تفرق است - یعنی ترغیب دیگران برای عرضه خودشان - هر سخنگوی جزئی درباره «آرزوی من» سخن می گوید و نه درباره «آرزو» به نحو کلی. جمهوری الفاظ در واقع دولت جنگ است که همچون دولت صلح نمودار می شود. بدین ترتیب، انحطاط اخلاقی جهان فرهیخته پدید می آید که روسو به نحو بسیار نافذی از آن انتقاد می کند. اما خود، هیچ بدیل عقلانی ای به جای آن عرضه نمی کند. تنها راه حل مؤثر این است که سخنی کامل و مستدیر فراهم آوریم تا به تنهایی همه سخنان را در شعاع هایی متقابل تحمل نموده و نگهداری کند. روسو در فهم این معنا قاصر بود و در عوض کوشید تا نظریه جدید آرزو را در ضمن بیانی ایده آلیستی، یا روحانی، ضبط و ربط دهد. نتیجه این کار همان «اراده عام» بود.

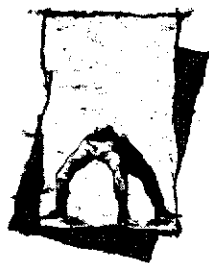
برای اینکه گذار از میل و آرزو و سخن فرهیخته را به سوی «اراده عام» درک کنیم، باید به مفهوم «منفعت» - که موقعیت برجسته ای در تفکر هگلی دارد - تمسک جویم. طبیعت سلطه جوی میل و آرزو، برای تبعیت از جنبه دموکراتیک، نیازمند دلایلی عملی است. حد ماهوی هر انسانی با مفهوم آرزو معنی می شود و طبعاً آدمی جهان را متعلق آرزوی خود تلقی می کند. کل، در ظرف شناسایی هر انسانی به صورت میل شخصی او جلوه می کند و چون میل حد ماهوی اوست، لذا کل به مثابه ماهیت او و یا همچون خویشستن خویش نمایان می شود. این حکم درباره دیگران هم صادق است. در نتیجه، این جدال ویرانگر وقفه ناپذیر را تنها با توسل به عنصری کلی که میل همه افراد را دربر گیرد و ارضاء کند،

می توان مهار کرد.

با توسل به توافقی کلی به مثابه پیمانی عمومی با این مضمون که «من با میل تو موافقم به شرط آنکه تو نیز با میل من موافق باشی» آشفتنی روان مرتفع می شود. این مفاد، همان قرارداد اجتماعی است که مورد نظر توماس هابز بود.

با استقرار اراده عام که صورت ماهوی آن میل به منفعت و ارضاء نیاز است، خودارضایی و خودمداری محض تقرر کامل پیدا می کند. در این صورت، میل من برای تو مفید و میل تو برای من مفید خواهد بود و چون من و تو عین همین امیال هستیم، پس انسان به معنای جدید فقط با «منفعت» و «سود» تعریف می شود. بنابراین، شناسایی ذات آگاهی در حدود سود و منفعت، آگاهی را از انحصار به موردیت ادارک رها می سازد و مرتبه ای از آزادی وقوع پیدا می کند. در این مرحله، نظر، تابع عمل می شود و عمل، با تولید اقتصادی یگانگی می یابد و خودارضایی کلی در حدود «عملی - تولیدی» تعریف و مشخص می شود. در این صورت، سیاست نیز مبدل به تعبیر عملی از ماهیت نظری روان می شود و مضمون این تعبیر را «برای غیر بودن» تشکیل می دهد. به اتکاء این مضمون، انسان ها یکدیگر را به رسمیت می شناسند و خود را ملزم به مراعات حقوق غیر می کنند. چرا که هر یک برای دیگری مفید است و حفظ این منفعت امری ضروری است. این امر، مبنای زندگی سیاسی محسوب می شود. تصدیق این فایده، دو جانبه مفهوم «اراده عام» را پدید می آورد. بدین ترتیب، روسو، به اصالت ماده قرن هفدهمی هابز، مضمونی روحانی می بخشد. نظریه «اراده عام»، گفتاری است مبتنی بر محدود کردن کلام و سخنان متعارض. بنابراین، روسو گرچه ظاهراً به روشن اندیشی می تازد و از آن سخت خرده می گیرد، اما آموزه او در اصل کوششی است در جهت پایدار و متعادل کردن آن. گویی روسو ذات انسان جدید را مخاطب قرار داده و می گوید: «اگر حقاً در صدد ارضاء خواهش های خود هستی، آزادی بیان خود را محدود کن». از آنجا که هیچ سخن سدید کلی و نافذی وجود ندارد، گفتارهای جزئی تنها با هم معارضه می کنند و حتی یکدیگر را باطل و مردود می شمارند. روان، با آگاهی از چنین موقعیتی بار دیگر به رؤیای سکوت گذشته باز می گردد. راه حل روسو نمی تواند به این رؤیا جامه واقعیت بپوشد. اما از آنجا که منزل سکوت سپری شده و امکان بازگشت فعلیت به قوه وجود ندارد.

این، دقیقاً همان چیزی است که هگل آن را «حیله عقل» می خواند. سخن، «آزاد» است اما



آزادی آن با مشاهده گفتار انسان‌ها در طول تاریخ به اثبات نمی‌رسد، بلکه آزادی سخن، ذاتی آن است. این آزادی سخن امری ضروری است؛ زیرا ظهور مفهوم یا ظهور مطلق امری ضروری است. بنابراین، نتایج کوتاه مدت این بروز و ظهور، شاید همیشه منفی باشد، ولی در دراز مدت به خرد و حکمت منتهی می‌شود.

تفسیر حقیقی «اراده عام» یا عمومیت بخشیدن به میل انسان، «انقلاب» علیه همه محدودیت‌های عینی برای ارضاء کلی را در پی دارد. به بیان سیاسی، یک انقلاب علیه استبداد و در جهت استقرار دموکراسی، سراسر با لاقضایی ذات بشر مناسبت دارد و با آن توجیه می‌شود. اراده عام، با مفهوم فایده بستگی تام دارد و فایده نیز با میل غیر پیوند خورده است و در نتیجه اراده عام تابع میلی به عنوان ذات بشر است و بر حسب تغییر میل بشر، آن نیز متغیر خواهد بود. این لاقضایی که احتمال و امکان در آن نهفته است، به تضارب امیال و جدال اراده‌ها می‌انجامد. لذا اجتماع دچار هرج و مرج سیاسی می‌شود که هگل آن را همان مرحله ترور و وحشت در انقلاب فرانسه معرفی می‌کند. از آنجا که هرگز بنیادها و مؤسسات ویران نمی‌شوند، مگر همراه با نابودی انسان‌ها، در نتیجه انسان فقط با مرگ خود می‌تواند آنها را براندازد و از میان بردارد. هگل خاطر نشان می‌کند که آزادی مطلق را نه با کار مثبت که تنها با کار و عمل منفی می‌توان فراچنگ آورد؛ یعنی از طریق مرگی که اهمیت آن از قطعه قطعه کردن کلم کمتر است و سهولت آن از نوشیدن جرعه‌ای آب بیشتر.^{۲۹}

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

آگاهی اخلاقی و نفس جمیل^{۳۰}

هگل در بخش دیگری از کتاب «پدیدارشناسی»، درباره روح انسان - از آن حیث که با ترور انقلاب «محوست»^{۳۱} یافته است - بحث می‌کند؛ به تعبیر فنی، از روسو بحث می‌کند، آنگاه که کانت لوروسو را مورد تفسیر مجدد قرار داد و به آگاهی اخلاقی یا نفس مطمئنه منتهی نمود. واژه «وجدان» در تفکر روسو و کانت جنبه محوری دارد. هگل، از کانت انتقاد می‌کند که با توسل به «وجدان» و در ضمن امر تجزیری با تغییر شکلی شبه ریاضی، اخلاق را به قواعد کلی یا به صورتی روحانی تحویل کرده است که فاقد محتواست؛ در آموزه کانتی، آگاهی امری اخلاقی و طبیعت امری غیر اخلاقی است و به همین دلیل کانت نسبت میان فضیلت اخلاقی و سعادت را نمی‌پذیرد و فضیلت را عین

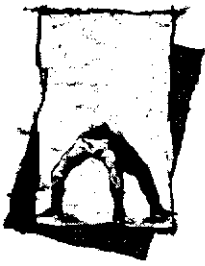
سعادت نمی‌داند.

هگل، در تحویل وظیفه محض به قانون صوری، با کانت مخالف است. وی، بر حسب دیدگاهش درباره دوره جدید، یعنی نظریه میل و خواهش، همواره اصرار دارد که فرد، حق ارضای تمنای خود را داراست. فرد، به جای سعادت آسمانی، در جستجوی هدف عقلانی تاریخی است. گفته‌اند سقراط فلسفه را از آسمان به زمین و به درون شهرها آورد. هگل با قبول این معنا می‌کوشد تا دولت را واسطه بین میل و اجبار قرار دهد. هگل، آنجا که با نظر کانت مبنی بر غیر اخلاقی بودن طبیعت مخالفت می‌کند، در حکم یک یونانی است.

البته در این نکته نباید مبالغه کرد، بلکه محتاطانه‌تر این است که گفته شود طبیعت - که در تاریخ تجلی یافته است - «جوهر» حکومت است. یعنی انسان از طریق افعال بالفعل سیاسی خود که در تاریخ تحقق می‌یابد، به سعادت می‌رسد. یا بهتر بگوییم انسان حیوانی است سیاسی و تاریخ نیز، تاریخ سیاسی است.

کانت، نمی‌تواند اخلاق را از سعادت جدا کند بدون آنکه از طبیعت تعالی یابد. در حالی که او چنین جدایی را مردود می‌داند و در صدد هماهنگ کردن روح و طبیعت است. به دلایل معرفت‌شناسانه و همچنین اخلاقی، کانت باید تأکید ورزد که حساسیت با اخلاق سازگار است. در حالی که تأکید او بر تقابل حساسیت و آگاهی محض است، اما وحدت طبیعت و اخلاق نمی‌تواند در طبیعت ظاهر شود. ادای تکالیف اخلاقی به تناقض می‌انجامد و با حذف جنبه قدسی آن، غیر قابل وصول به نظر می‌رسد. برای پرهیز از این نتیجه و تبیین شرط لازم برای هماهنگی طبیعت و آگاهی و نیز هماهنگی عقل و حساسیت، کانت ناچار به قبول شارعی الهی می‌شود؛ یعنی آنجا که فی نفسه و لِنفسه اتحاد می‌یابند.

آنچه باید در آگاهی تأمین شود و معهدا در آگاهی به صورت انسانی آن به درستی قابل تأمین نیست، در آگاهی الهی به حقیقت می‌پیوندد. من در ملکوت الهی، ارواح با فضیلت سعادت را در آغوش خواهم کشید. اما به موجب چه چیز؟ به موجب افعالی که در عرصه ملک و طبیعت و در میان ارواح انسانی به جا آورده‌ام. بنابراین، آگاهی اخلاقی، کمال خود را فقط در اندیشه - یعنی در وحدت مبنایی شارع الهی - می‌یابد. آگاهی اخلاقی کانتی در ورطه خلأ یا دام «محوست» خود فرو می‌افتد؛ یعنی در شکاف بین حوزه ذات معقول و حوزه پدیدار. ولی با این حال، تلاش کانت برای آشتی دادن طبیعت و آگاهی، بسیار به



تفسیر هگلی به جنبه درون ذاتی و بیرون ذاتی روح نزدیک است. اما نزد کانت، روح یا خوداستعلایی، فقط به عنوان شرط امکان طبیعت و آگاهی مطرح است. این شرط نه زنده است و نه مرده، نه موضوع نفسانی است و نه جوهر، بلکه جنبه مرئی مطلق نامرئی است که چنانکه از نامش پیداست، از نتایج خویش میراست. این جنبه نهفته و نامرئی مطلق می‌تواند مرئی شود اما نه در قالب یک مفهوم، بلکه در ضمن یک اصل موضوع یعنی «آنچه باید باشد».

آگاهی به مثابه وجدان همچنان صورت از خود بیگانگی دارد؛ زیرا که خود، معنای خویش را در فعالیت اخلاقی قرار می‌دهد. کانت، پذیرفته است که قانون این جهان، مکانیک نیوتون است. اگر فعالیت اخلاقی، خود را در این جهان تحقق می‌داد، خود را نفی می‌نمود. (زیرا که اخلاق موکول به اختیار و آزادی و مکانیک نیوتون محکوم جبر است).

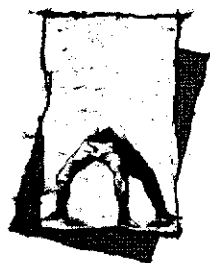
آگاهی اخلاقی وانمود می‌کند که با فعلیت هماهنگ است. همچنین وانمود می‌کند که کمالش در عمل محدود مفروضی است که به عنوان اطاعت از وجدان انجام می‌شود. ولی در پشت این نقاب، مطلب دیگری پنهان است. بدین معنا که عدم هماهنگی طبیعت و خودآگاهی، و بی‌ارزشی عمل محدود در مقایسه با غایت حقیقی برترین خیر، موجب می‌شود که اخلاق یک فریب باشد. لذا آگاهی اخلاقی، برای پوشانیدن این نتایج، باید وانمود کند که اخلاق فی‌نفسه در تضاد با طبیعت است و از کل محتوای محسوس پالایش شده است. ولی این معنا با فعالیت‌های واقعی سازگاری ندارد. برای رسیدن آگاهی به مرحله فعلیت، حساسیت، واسطه‌ای ضروری است. غرایز و تمایلات، قوه محرک فعالیت‌های اخلاقی هستند و فعالیت بدون تأثیر آنها انجام نمی‌شود. یعنی این قوه محرک بر طبق قوانین طبیعی عمل می‌کند. بار دیگر آگاهی اخلاقی جای خود را به احساسات و محرکات پنهان داده است و از یک اصل و مبنا به مبنای دیگری رانده می‌شود تا بلکه به خیر اعلا دسترسی یابد، اما هر جهانی رونوشتی از جهان ماقبل خود است.^{۳۳} و در نتیجه پیشرفتی به سوی کمال اخلاقی رخ نمی‌دهد، بلکه این سپری به سوی نیستی و یا غایتی دست نیافتنی است، عمل اخلاقی، همچون امری غیر ممکن به نظر می‌رسد. و از آنجا که اخلاق امری غیر ممکن بوده و در اصل چیزی جز خود فریبی نیست، در این صورت باید انتظار داشت که سعادت از طریق اعمال غیر اخلاقی تأمین شود. پیامد این مرحله این است که

تمایز حقیقی میان افعال اخلاقی و غیر اخلاقی برچیده شود. در اینجا ناسازگاری و عدم جدیت آگاهی اخلاقی در تفسیر از خود کاملاً وضوح می‌یابد و در نتیجه آگاهی در تلاش برای تعریف خود به مثابه مطلق و توجیه حقانیت اخلاق، ناچار می‌شود که مطلق را در بیرون از خود به عنوان شارع الهی وضع کند. اما اخلاق، خواه چیزی مثل رویایی نیست انگارانه باشد و خواه چیز دیگری باشد، بنابر نظر هگل، لزوماً باید در خود جهان طبیعی تحقق یابد و در نتیجه باید با اخلاق محض متضاد باشد. آگاهی اخلاقی برای اینکه خود را از ریا و تزویر برهاند، باید بپذیرد که در تفسیرش از فعالیت اخلاقی جدی نبوده است و این عدم جدیت آن را به بیگانگی از دانش سوق می‌دهد. این فقدان جدیت با این معنا که جهان عرصه فعالیت بسیار جدی است، تقابل و تعارض دارد. آگاهی اخلاقی اینک از تمثیل جهان و امر متقابل با آن یعنی «ماوراء» می‌گریزد. یعنی از واقعیت خارجی به این دو معنایی که بیان شد، روی گردان شده و دوباره به خویشستن باز می‌گردد و خود را همچون وجدان محض تفسیر می‌کند. در این صورت، آگاهی اخلاقی با ماهیت زیبایی کلی محض به خود بازمی‌گردد. و به «نفس جمیل» مبدل می‌شود.^{۳۳} و این نقطه عطفی است که با آن، اخلاق به زیبایی‌شناسی تغییر شکل می‌دهد.

بدین ترتیب، هگل، دیالکتیک نفس مطمئن و وجدان اخلاقی را به دیالکتیک «نفس جمیل» منتهی می‌کند. در اینجا مناسب است به معانی مختلفی که هگل از اصطلاح «نفس جمیل» در نظر دارد و در ادبیات و فلسفه عصر او مطرح بوده است، توجه کنیم.

هگل، در این بخش از بحث خود، دوباره می‌کوشد که از عمل به نظر باز گردد. البته «نفس جمیل» همانطوری که از صورت ظاهر این اصطلاح نیز برمی‌آید، نوعی نفس راضی و سعادت‌مند است؛ بدین معنی که گویی این نفس شرایطی یافته است که با زیبایی عواطفش از خشکی تکلیف بکاهد و آن را با جنبه بدیع طبیعت یکی کند و نفسی که سخت‌ترین تکالیف و عالی‌ترین ایثارها را از فطرت خویش نمایان می‌کند؛ به نحوی که گویی این‌ها به صرافت طبع از فطرت او ناشی می‌شود.

بعضی از متفکران می‌کوشیدند تا با توسل به علم زیباشناسی، آزادی و طبیعت را، دو قلمروی که کانت آنها را از یکدیگر دور نگه داشته بود، به هم نزدیک سازند. آنها سعی داشتند تا طبیعت و آزادی یا نظر و عمل را به یک وحدت تألیفی برسانند. هگل نیز می‌خواست که از تصور انتزاعی در قانون اخلاقی کانت فراتر رود و بر ثنویت کانتی فایق



آید. تحلیل هگل دربارهٔ نفس مطمئن، نوعی آشتی دادن اخلاق با طبیعت است؛ زیرا روح در آن به نحو مستقیم نسبت به خود تعین پیدا می‌کند. با این حال، در مورد «نفس جمیل» طبق نظر هگل، باید گفت که آن فقط فردیت اخلاقی انضمامی نیست و بیشتر جنبهٔ نظری دارد تا جنبهٔ فعالیت واقعی فردی.

افکار هگل در این مورد به گفته‌های ژاکوبی^{۳۴} شباهت دارد، با این فرق که شخصیت‌های مورد نظر ژاکوبی صرفاً به صفا و پاکی درونی خود توجه دارند و عمل واقعی از آنها سر نمی‌زند. به نظر هگل، شلایر ماخر تحلیل‌های سنت ژاکوبی را به نهایت قدرت و اوج خود رسانده است و در گفته‌های او ما با اعتقاد عمیق درونی خاصی روبرو هستیم که جنبهٔ زیباشناسی آن بسیار قوی است. ولی به هر طریق برای اینکه این «نفس جمیل» از ذهنیت و فاعل شناسای صرف رهایی یابد و آگاهی عمیق دربارهٔ متعلق شناسایی در آن پدید آید، شخص نیازمند می‌شود که به گروهی بپیوندد. در چنین گروهی، البته افراد به تنهایی احساس کلیت نمی‌کنند، بلکه هر یک از آنها بر اساس اطمینان قلبی‌ای عمیق به دیگران وابسته می‌شود. در اعتقاد دینی این جنبه به نهایت خود می‌رسد و در حد قومیت مطرح می‌گردد. مگوته هم نوشته‌ای دربارهٔ «اعترافات یک نفس جمیل» دارد که البته شخصیت او هم نظاره‌کننده است تا فعال. نفس جمیل به نظر هگل، به حد کلیت اشتداد می‌یابد ولی قادر نمی‌شود از خود خارج گردد. در نتیجه «نفس جمیل» با «نفس مطمئن»^{۳۵} در تضاد است؛ زیرا «نفس جمیل» فقط به خود نظاره دارد و در عالم درون ذات خویش است که کلیت روح را در قالب زبان، اعتقاد و ایمان متجلی می‌سازد و بدین طریق است که می‌خواهد آن را حفظ نماید. اما «نفس جمیل» آخرین مرحله از روان نیست، بلکه نهایتاً میان نفس جمیل و نفس مطمئن باید نوعی وحدت نیز به وجود آید. هر یک از آن دو به تنهایی کافی نیست. تنها در سایه وحدت آن دو است که روح مطلق تحقق می‌یابد. نفس جمیل نمایانگر کلیت روحی است که نسبت به خود تعین داد، ولی در عین حال ضرورتی بر آن حاکم است؛ زیرا که آن، با جنبهٔ جزئی عمل در تقابل و تضاد است و نفس مطمئن، برعکس، نمایانگر روح عمل‌کننده و فعال است، ولی بر آن هم ضرورت و جبری حاکم است؛ زیرا عمل آن هم ضرورتاً متناهی و محدود است. شعور فعال عمل‌کننده باید ضرورت متناهی بودن خود را که همچون گناه ضروری بر گردن دارد، پیدا کند و شعور به خود کلی هم باید همین متناهی بودن را در جدایی خود با امر نامتناهی دریابد. این کوشش

برای آشتی روح متناهی با روح نامتناهی، دیالکتیک متعالی روح را تشکیل می‌دهد. پس در این موقف از پدیدارشناسی، موضوع نفسانی به درون خود بازمی‌گردد و خود را همچون زمینه‌تعیین و اطمینان‌منکشف می‌سازد. اما این کشف در ابتدا نوعی سکوت است و سپس به یک تفسیر بدل می‌شود.

به بیان تاریخی، نتایج روشن اندیشی، بسط‌گفتار است به مرحله وراجی و سپس ورود آن به مرحله نیست‌انگاری. با اینحال دور شدن از نیست‌انگاری گفتاری، روح خودبنیاد را به ساحت نیست‌انگاری ساکت وارد می‌کند و این همان لحظه‌ای است که هگل آن را نفی نفی می‌نامد. سکوت ماقبل تجربه تاریخ غربی، سکوتی خام و جاهلانه است؛ سکوت در اثنای روشن اندیشی فرهیخته تسلیم به نیست‌انگاری است. این سکوت بعد از آنکه پرگویی به حد کمال خود رسید و کل تفاسیر ممکن را عرضه کرد، خود در حکم حکمت و خرد بالقوه است. اما «نفس مطمئن» باید دوباره سخن گفتن آغاز کند و خود را توجیه کند و بنابراین آنچه پیش از این گفته شده است، باید دوباره تکرار شود تا حضور آن در هر سخن به اثبات برسد. این فرایند یادآوری گفتاری مستلزم این است که ما کل پدیدارشناسی را مجدداً مرور کنیم. اما این بار در سطح مطلق و یا چنانکه هگل می‌گوید، در علم منطق؛ یعنی از منظر خداوند قبل از آنکه جهان را بیافریند. در نتیجه ما باید منظر الهی را به دست آوریم تا بتوانیم کل سخن پدیدارشناسی را معقول کنیم.

همانگونه که هگل در پدیدارشناسی می‌گوید، وجدان یک: «ذوق اخلاقی است که ندای درونی آگاهی بی‌واسطه‌اش را به عنوان ندای الهی می‌شنود»^{۳۶} پس تبیین اطمینان به خود، ریشه‌اش در آگاهی بی‌واسطه خود همچون مجری اراده الهی است.

از آنجا که ما هنوز در مرحله منطق یا مطلق قرار نداریم، پس تبیین سخن در ابتدا از طریق الهیات یا دین انجام می‌شود. شهود بی‌واسطه یا «نفس مطمئن» در تبیین این شهود، محتاج خداوندی است که هم خود باشد و هم کمال خود و حتی بالاتر از آن. مراد هگل از «نفس جمیل» همین مرحله است.

«نفس جمیل» در خود به مثابه کلیت محض می‌اندیشد. نفس جمیل، هم قاضی است و هم محکوم به حکم. این روح، یک کلی است خود را همچون خود جزئیت می‌بخشد. به بیان دیگر، فرد خود را همچون کلی باور دارد. اما عمل، دیگر نمی‌تواند کلی باشد و لذا فاعل در مقام عمل، خود را به واسطه وجدان گناهگارش سرزنش می‌کند. لذا عمل کردن



و عمل نکردن به طور مساوی هم خوب است، هم بد.

به نظر هگل هر عمل اخلاقی برخاسته از انگیزه‌های جزئی است؛ مثل آرزوی شهرت، عشق به افتخار و جستجوی سعادت و مانند آن. عمل کردن از روی وظیفه محض محال است؛ زیرا وظیفه محض به جهت کلیت و محو ذات خود، هر کار جزئی را محکوم می‌کند. در این حالت گویی کلی در خدمت جزئی قرار می‌گیرد که هگل آن را «اخلاق خادمان»^{۳۷} می‌نامد. در نظر یک خادم، هیچ انسانی قهرمان نیست، نه به آن جهت که هیچ قهرمانی وجود ندارد، بلکه چون قاضی یک خادم است.^{۳۸}

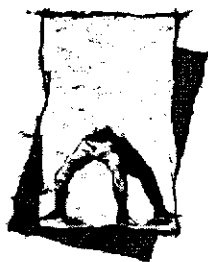
هگل به شکل دیالکتیکی از رجوع به خادم می‌خواهد آشتی بین موضوع نفسانی و مورد ادراک را تمهید کند؛ یعنی روح و جهان خارج را، تفکیک میان انسان و خداوند را با اخلاق محض نمی‌توان از میان برداشت. انسان برای اینکه خداوند را درک کند، ابتدا باید خود را درک کند. در بادی امر، انسان خود را همچون «صورت خدا» در نظر می‌گیرد، ولی این قاعده‌ای ناقص و مقدماتی است. حقیقت این است که خداوند برای انسان از طریق آگاهی خود قابل وصول است. اما این آگاهی یک صورت نیست، بلکه «وجهی الوهی»^{۳۹} است و لذا خود خداوند است. اما نظریه صورت برعکس نقابی سرمدی از خدای پنهان است. بدین ترتیب، انسان باید به زمین بازگردد، یعنی با بازگشت به درون و گرفتار آمدن در فرایند طاقت فرسای فهم خویشتن. اما این فرایند، با بازگشت به بیرون و یا نمایان کردن خود در واقعیت سیاسی انضمامی تاریخ همراه است. اخلاق باید به زبان آورده شود. این به معنای آن نیست که دیگر اخلاق نیست، بلکه این «حیلة عقل»^{۴۰} است تا در ضمن بحث و مجادله خادمان، مراحل آگاهی را سپری کند. خود جدید خود را همچون کل درمی‌یابد، او موضوعیت نفسانی جوهر را می‌فهمد. اما همچنان یک دوگانگی میان خود کلی و جزئی هست؛ یعنی، چنانکه دیدیم، میان وجدان محض و فعالیت جهانی. به زبان دینی، همچنان یک دوگانگی میان خداوند و انسان و در نتیجه در درون خود مطلق وجود دارد.^{۴۱} خداوند خود را هنوز به عنوان دانایی محض ظاهر نکرده است. به عبارتی خود را، به تفسیر هگلی، از خدای ارسطو که عقل محض است، نمایان نکرده است. انسان هنوز در قالب مفاهیم، معنای وحی مسیحی - یعنی یگانگی خدا و انسان را در مسیح - به دست نیاورده است. هگل، در اینجا به بحث درباره دین می‌پردازد، اما نه به عنوان مرحله‌ای تاریخی از مراحل آگاهی. دین، باز نمودی از نسبت میان کلی و جزئی است که به زبان

تشبیه بیان می‌شود و در مراحل آگاهی، تنها با تغییر شکل و همانند کردن آن با دانایی مفهومی می‌توان بر آن غلبه کرد. این مرحله در هگل، شبیه مرحله محتوای حسی در نظریه حکم مفهومی کانت است.

دین

در این بحث، مهم‌ترین نکته مورد نظر هگل این است که دین به معنای فهم گذشته در ضمن صور مثالی الهی از روشن اندیشی برخاسته است. اما روشن اندیشی دین را نفی نمی‌کند، بلکه آن را برای آخرین مرحله بسط آن در فلسفه آماده می‌کند. هگل اشاره می‌کند که در جهان یونانی، بسط Substance و Subjectivity به نحوی بوده است که باعث جدایی آنها از یکدیگر شده است. هگل، این جدایی را همچون تفاوت میان تراژدی و کمدی توصیف می‌کند^{۴۲} این دوگانگی را تقریباً با دوگانگی رواقی و شکاک تطبیق می‌دهد؛ رواقی، فعلیت تباه و فاسد را رد می‌کند و می‌کوشد که از فیلسوف به جای یک حاکم سیاسی، یک خدا بسازد. این تظاهر به خدایی در رواقی با ریشخند شکاک رد می‌شود و این نفی استهزاء‌آمیز به شکل فلسفی تجسم پیدا می‌کند؛ ریشخند شکاک به استقلال رواقی به نوبه خود به آگاهی نامسعود^{۴۳} می‌انجامد. هگل، تباهی این یونانی را با عبارت تکان دهنده «خدا مرده است». بیان می‌کند^{۴۴} وی به وضوح مایل است پیش‌بینی کند که مرگ مذهب شرک، به مرگ مسیح منتهی خواهد شد. خدایان در ادوار تاریخی نیروی حیات خود را از دست می‌دهند و یکی پس از دیگری می‌میرند. هگل در این بیان ظهور نیچه را تمهید کرده است، با این حال، در نظر هگل، رستاخیز مسیح همان پایان تاریخ تلقی شده است.

زمانی که خدایان شرک بمیرند، دیگر زندگی نخواهند یافت. این با دیدگاه هگل در این مورد که عصر هنر به عنوان نیروی بسط یابنده پایان یافته است، مرتبط است. ما که هنر یونانی را ستایش می‌کنیم، در واقع گذشته را ستایش می‌نماییم و با این کار آن را در خود نهادینه می‌کنیم. این هنر، وجه درونی روح انسان است. بدین ترتیب، هگل، با تفکیک سنت یهود از سنت مسیح، مسیح را به عنوان نه یک مقطع معجزه‌آمیز در تاریخ بشر، بلکه یک نتیجه ضروری تاریخی معرفی می‌کند. انفصال مسیح از یهود، امری اجتناب‌ناپذیر است. یهود فاقد لوگوس است و این ناشی از ناتوانی آن در تجسم روح خدا و قالب‌پذیر



کردن آن است. یهودیان، بردگانی سیاسی اند. آنها هیچ تصویری از خداوند، همچون روح حاضر در زندگی روزمره، ندارند و او را یهوه غیر قابل فهم، حسود و غایب می پندارند. اما هنر یونانی عقلانی است و علیرغم همه نقایصی که دارد، یگانگی انسان و خدا را تلویحاً پیش بینی می کند. اینک روح، اثر هنری را به مثابه خدای مجسم شده در انسان پدید می آورد. خدای پدر مسیح، وجود فی نفسه (جوهر) است و مادر انسانی او، فعلیت خودآگاهی همچون وجود لئفسه است. بنابراین، مسیح، خودآگاهی وجود فی نفسه لئفسه است. هیچ اعجازی در مسیح نیست؛ زیرا صورت هر آگاهی فردی، روح مطلق یا خداست. هگل می گوید:

«طبیعت الهی همانند انسان است و این وحدت است که [از طریق انسان]

شهود می شود.»

در اینجا می توان از همین زاویه، بار دیگر داستان جنت عدن را ملاحظه کرد.^{۴۵} عملی که با آن آدم و حوا تاریخ انسان را آغاز کردند، خود مستلزم وجود انسان هاست یعنی موجوداتی که مستعد تمیز خوب و بد باشند. این داستان خودآگاهی را تأمین می کند. در حالیکه خود نیز از طریق موجودات خودآگاه تولید شده است. اهل ایمان با اجتناب از تفسیرهای راسیونالیستی می کوشند از این، دور شوند و بگریزند. ولی مقصود هگل دقیقاً جایگزین کردن آگاهی عقلانی به جای ایمان در مرد فیلسوف است. در نزد هگل، هبوط آدم آغاز فرایندی است که به واسطه آن روح مطلق از طریق ظهور وجوه منطبق درون تاریخ انسان، ماهیت انتزاعی را انضمامی می کند. هبوط روح در جهان، فرایند خارجیت یافتن مطلق به عنوان خلقت است یا جدایی است که خود مبتنی بر وجود پیشین روح و جهان است. هبوط انسان از خدا، ضرورتاً همان هبوط خدا در انسان است. کل این فرایند را شیطان آغاز کرد که مظهر غرور فیلسوفان است. گناه، در واقع از آنجا که سرچشمه کار و فعالیت روحانی است، عین فضیلت است. تمایز خیر و شر، مانند تمایز خدا و انسان، تنها از دیدگاه دینی، از خودبیگانگی است. چنین تمایزی در مطلق وجود ندارد. جهان که لحظه ای از خداوند است نمی تواند شر باشد. و این البته به نظر اسپینوزا بسیار نزدیک است. هگل، شر را برای انسان انکار نمی کند. چنین انکاری، مساوی انکار تاریخ تجربی است.

ولی شر برای انسان به عنوان نتیجه تناهی خودآگاهی است که وحدت در عین کثرت میان انسان و خدا بر آن مبتنی است. وقتی هگل به رفع از خودبیگانگی خداوند به سبب

کلیت یافتن روح از طریق بازگشت مسیح اشاره می‌کند، مراد او نفی تاریخ زمین نیست بلکه با این بازگشت، زمین و آسمان دوباره آشتی می‌کنند. خدا و انسان در زندگانی روح مطلق با هم متحد می‌شوند، که این زندگانی فعالیت مفهوم منطقی هگلی است و نتیجه‌ای در قالب قضیه‌ای در منطق سنتی و ایستا. خدا برای اینکه واقعاً خدا شود، انسان می‌شود. خدا و انسان، وحدت در عین کثرتند و یا حقیقت روحانی «واحد»ی‌اند که خود را در استمرار کل، متکثر می‌سازند. بنابراین، هگل، مسیحیت را می‌پذیرد، اما فقط برای تغییر شکل آن به آیینی در جامعه انسانی، روح کلی که از طریق تجربه انسانی عمل می‌کند. دین، آنگاه که حیثیت روحانی یافته است، شبیه‌سازی صور جهان طبیعت است، ولی دریافت نهایی آن شبیه‌سازی نیست. فاصله بین این رونوشت با نسخه اصلی تنها و تنها با حکمت مفهومی برجیده می‌شود. بنابراین، آنگاه که هگل در اواخر دایرةالمعارف بیان می‌دارد که: «محتوای فلسفه و دین یکی بیش نیست»، مراد او این است که دین باید در این تشبیه، در فلسفه مستهلاک شود. با اشتداد دین و استهلاک آن در فلسفه است که تاریخ جدید بطور کامل روان بشر را «روشن»^{۴۶} می‌سازد.

تاریخ غرب فرایندی است که در آن نوع انسان معنای رستاخیز مسیح را همانندسازی می‌کند. هگل، مسیحیت را به عنوان دین حقیقی می‌ستاید. در حالیکه در عین حال آن را به باد انتقاد می‌گیرد و می‌گوید:

«در این یگانگی وجود و اندیشه نقصی نهفته است؛ زیرا ذات روحانی هنوز از شکاف میان اینجا و ماوراء رنج می‌برد.»

باید از طریق اشتداد شهود به سطح مفهوم از دین عبور کرد. این کافی نیست که روح خود را با جامعه مؤمنان یا کلیسا یگانه سازد. خدا و انسان باید به نحو مفهومی - و نه فقط رسمی و تشریفاتی - در خود آگاهی فیلسوف به وحدت برسند. دین واسطه‌ای است میان اندیشه محض و خود آگاهی. هگل تاریخ را سیاسی می‌داند، لذا نسبتی عمیق میان دین و سیاست وجود دارد. جامعه سیاسی نهایی در نزد هگل مسیحی است، اگر چه به شکلی که شکاف میان ملک و ملکوت برانداخته می‌شود. بنابراین، تعبیری همچون: خلقت، عشق، گناه و رستگاری تعبیری ماقبل فلسفی‌اند و می‌توانند تعبیر سیاسی از حقیقت منطقی باشند. اگر مرد حکیم معنای مفهومی الوهیت روحانی خود را دریابد، به نحوی که آفرینشی از کتم عدم داشته باشد، در این صورت تفسیر دینی از خلقت، همراه با هبوط



انسان و رستاخیز در مسیح، به جای اینکه الهی باشد، انسانی خواهد بود و این تشبیه خدایی از انسان است.

«شعور کریم» و «لثیم» به وادی نیست انگاری فرهیخته وارد می شود تا به عنوان «نفس جمیل» و «وجدان محض» از یک طرف سر برآورد و به عنوان خادم از طرف دیگر. اگر «شکایت» خادم بسیار نازل و سافل است، «رواقیت» نفس جمیل و وجدان محض بسی عالی است. تبیین وجدان به عنوان شهود عقلانی باید با کاربردگی گفتار مفهومی در حکم و قضاوت ترکیب شود. و در این فرایند، ترکیب روح انسان ابتدا در تمثیل دین و نهایتاً در ایده مطلق به کمال خود می رسد.^{۴۷}

بنابراین، در تفکر هگل، روشن اندیشی مرحله ای ناقص - مرحله ای وراجی نیست انگارانه - از سیر روان مطلق است. اما این سیر تداوم پیدا می کند و روان با تفکر در تاریخ پدیدارهای خویش به مرتبه دانندگی مطلق می رسد و وحدت خود را با تاریخ کشف می کند. مرحله روشن اندیشی یا مرحله نفس گسیخته، با دیالکتیک خود به مرحله نفس جمیل و نفس مطمئن و آگاهی دینی می رسد و مراحل هنر و دین را پشت سر می گذارد و نهایتاً به عقل محض منتهی می شود. به عبارت دیگر، مراحل ظهور عقل در تفکر غربی - که به عنوان مبداء وجود - از دکارت آغاز شد و با لایب نیتس ظهور کامل یافت و سپس در تفکر کانت بسط شایسته پیدا کرد، اینک در اندیشه هگلی به مرحله کمال خود می رسد و عقل در سیر تاریخی خود به مطلقیت تام می رسد و وجود، ملک طلق عقل بشری می گردد.

هگل مدعی است که سیر تفکر غربی با وضع مجامع فلسفی او به نهایت ترقی خود می رسد. بدین ترتیب، فلسفه بعد از او کمابیش در قلمرو فلسفه هگل قرار می گیرد.

به نظر هگل، تفکر غربی باید دیگر بار به اصل و مبنای خود آگاهی یابد؛ یعنی در نهایت سیر خود به بدایت آن باز گردد. هگل بدایت خود آگاهی در تاریخ غربی را در فلسفه افلاطون و ارسطو می بیند که به عنوان وضع (تز) شرط سیر روان است. اما فلسفه دکارت وضع مقابل (آنتی تز) بوده و عصر روشن اندیشی مرحله میانه تحقق این وضع مقابل، یعنی مرحله نفی یا مرحله نیست انگاری، است. متفکران قبل از دکارت و از جمله یونانیان به نفس الامر قایل بودند و حتی ذهن و روان را نیز نفس الامر می دانستند. دکارت نقطه عطفی در این دیدگاه بود؛ با او موضوعیت نفسانی، تبیین فلسفی پیدا کرد، بشر به عنوان موضوع لحاظ شد و هر آنچه غیر از او بود، در حکم متعلق شناسایی او اعتبار شد، در نتیجه

میان موضوع نفسانی و مورد ادراک تقابل پدید آمد.

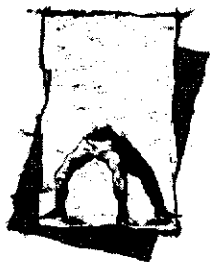
هگل بشر را در تفکر یونانی هم موضوع می‌داند، اما در آن مرحله هنوز از آن حیث که مبنای اعتبار اشیاء و موردیت و عینیت آنها (موردیت ادراک) است، بازشناسی نکرده است و عالم را متکی به خویش ندیده است. با دکارت و ظهور موضوعیت نفسانی، وضع مقابل فلسفه قدیم پایه گذاری شد و با تکوین و تثبیت این مرحله بود که وضع مجامع (سنتر) که فلسفه خود هگل بوده است و میشر دانایی مطلق است، حاصل شد. سقراط می‌گفت دانایی مطلق فقط در شأن خدایان است و اگر افراد آدمی به تمامی دانش دست می‌یافتند، دیگر اهل عشق و در نتیجه اهل فلسفه نبودند، در حالیکه فلسفه به معنای حب دانایی است. اما در نظر هگل، فلسفه به مرحله مطلق دانایی می‌رسد و دیگر حب دانایی نیست، بلکه اکمال و اتمام دانایی است و بشر به مرتبه خدایی می‌رسد و خود را همچون مطلق و بی هیچ قید و شرطی بیرون از اقتضای خویش در می‌یابد. هگل بشر را در عالمی وارد کرده است که عالم خودبنیادی تام و تمام اوست. هگل می‌آموزد که بشر در طی تاریخ به کمال می‌رسد و خدا می‌شود و می‌توان گفت که فکر «غیاب خداوند» که نیچه آن را با آه و افسوس اظهار می‌دارد، اشاره به همین مرحله است. بشر به واسطه تحقق روان مطلق، دایر مدار کائنات شده و جای خداوند را گرفته است.

منابع

* مقاله حاضر پس از انجام اصلاحات و اضافات دیگر، در آینده، به همراه مجموعه‌ای از مباحث همگن در رساله‌ای مستقل انتشار می‌یابد.

1. Phenomenology of Spirit.
2. La Bruyere.
3. کریم مجتهدی، پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل، ص ۱۵۹.
4. Chatter.
5. Solipsism.
6. Noble-Spirited
7. Mean-Spirited
8. Stanley Rosen, G. W. F. Hegel, P.187
9. Geschwata.
10. Aufhebung.
11. Ibid, P.190
12. Hegel, Phenomenology of Spirit, P.313

۱۳. اشاره به کتاب «ثروت ملل» نوشته آدام اسمیت.



14. Absolute Zerrissenheit
15. Hegel, Ibid, P.314.
16. Nihilism
17. Stanley Rosen, Ibid, P.190

۱۸. فاوست (Faust) اثر گوته.

19. Hegel, Ibid, P.315.
20. Rameau's Nephew
21. Hegel, Ibid, P.318

۲۲. هگل در اینجا به کتاب «اعترافات» روسو نظر دارد.

23. Stanley Rosen, Ibid, P.201
24. Insight/Utility/and Terror.
25. Ibid, P.205

۲۶. در اینجا هگل به دوران ماکسیمیلیان رویسپیر در انقلاب فرانسه اشاره دارد که به تدریج به قدرت رسید و با همکاری ژاکوبین‌ها کمیته امنیت عمومی را تشکیل داد. این کمیته، به نام مبارزه با عناصر ضد انقلاب، هزاران انسان بی‌گناه را دستگیر و پس از تشکیل دادگاه‌های عجولانه، آنان را به قتل رساند. خونریزی‌های بسیار کمیته امنیت عمومی موجب شد تا مورخان، این دوره از انقلاب فرانسه را - که از سپتامبر ۱۷۹۳ آغاز شده بود - دوره ترور و وحشت بنامند.

27. Nichts.
28. Stanley Rosen, Ibid, P.209.
29. Ibid, P.211.
30. The Moral Consciousness And the Beautiful Soul.
31. Purity.
32. Ibid, P.215.
33. Hegel, Ibid, P.383.
34. Jacobi.
35. Self - Certain Subject.
36. Ibid, P.217.
37. Morality of Valets.
38. Stanley Rosen, Ibid, P.218.
39. a Mode of the Divine.
40. Cunning of Reason.
41. Rosen, Ibid, P.219.
42. Hegel, Ibid, P.450.
43. Unhappy Consciousness.
44. Ibid, P.455.
45. Rosen, Ibid, P.224.
46. enlighten.
47. Ibid, P.228.