

## پیامدهای تفسیر ساجکتیو هگل از اخلاق ارسطویی

سید مجید کمالی<sup>۱</sup>  
محمد مشکات<sup>۲</sup>  
یوسف شاقول<sup>۳</sup>

### چکیده

در این مقاله، قرائت هگل از اخلاق ارسطویی ذیل دو مفهوم بنیادی «سعادت» و «فضیلت» و پیامدهایی که بر این قرائت مترتب است، بیان می‌شود. در تفسیر هگلی، این دو مفهوم نسبت به تلقی کلاسیک ارسطویی کارکردی اجتماعی تر و در عین حال تعیینی ساجکتیو به خود می‌گیرند، تا از این طریق فرد و اجتماع در روندی دیالکتیکی در چهارچوبی فضیلت مند به خیری یگانه که همان آزادی است، دست یابند. اصالت و به یک معنا تقدم اندیشه سیاسی در نظام فلسفی هگل، نیازمند دستگامی اخلاقی است که بتواند فراتر از طبیعت‌گرایی اخلاقی ارسطو عمل کرده، مناسبات و اقتضائات حیات بیرونی اجتماعی و سیاسی را تبیین کند. چنین است که در اندیشه هگل، سعادت و فضیلت اگرچه همچون نظام اخلاقی ارسطو واجد اهمیت بی‌بدیلی هستند، وظیفه‌ای فراتر از تعلیم و تربیت افراد می‌یابند. در این پژوهش نشان داده می‌شود که هگل با استخدام دو مفهوم بنیادی اخلاق ارسطویی، یعنی سعادت و فضیلت در چهارچوب کلی نظام فکری خود، زمینه را برای دگردیسی معنایی این مفاهیم فراهم می‌آورد.

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان؛ (نویسنده مسئول) s.m.kamali@gmail.com

<sup>۲</sup> دکترای فلسفه؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان mohammad.meshkat@yahoo.com

<sup>۳</sup> دکترای فلسفه؛ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان y.shaghoor.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۳

کلید واژه ها: ارسطو، هگل، اخلاق نیکوماخوس، سعادت، فضیلت، ساجکتیو

#### ۱. مقدمه

هگل در آثار خود، ارسطو را می‌ستاید و هر جا که ممکن است، آراء او را به نفع نظام فکری خود، به خدمت می‌گیرد. با این حال، مفسرین بسیاری، نحوه استفاده هگل از معانی و مفاهیم ارسطویی را به نقد کشیده‌اند و تلاش کرده‌اند فراروی هگل از متن تفکر ارسطو را نشان دهند. هگل، در میان مفاهیم و معانی ای که ارسطو در «اخلاق نیکوماخوس» طرح کرده، بیش از همه به تحلیل «سعادت» و «فضیلت» می‌پردازد. در واقع چنین به نظر می‌رسد که کلیدواژه‌های اخلاق ارسطو نزد هگل، همین دو مفهوم سعادت و فضیلت بوده، دیگر مفاهیم اخلاقی ارسطویی ذیل آنها معنا می‌یابند. بر این اساس، ما نیز تحلیل خود را در این مقاله در پرتو این دو مفهوم سامان می‌دهیم.

هگل اگرچه تلقی اخلاقی ارسطویی را مهم شمرده و می‌ستاید، با این حال، با استخدام این مفاهیم در چهارچوب کلی نظام فکری خود، زمینه را برای دگردیسی معنایی این مفاهیم ارسطویی، فراهم می‌آورد. از این منظر و در شمایی کلی، پیامدهای مترتب بر تفسیر هگلی را می‌توان در ذیل دو مفهوم سعادت و فضیلت به شرح زیر خلاصه کرد:

الف) سعادت؛ ۱. نفی عینیت سعادت و اگوئیسم، ۲. ترفع سعادت ارسطویی، ۳. پیامدهای تاریخی سیاسی، ۴. فروکاهش سعادت به ابزار

ب) فضیلت؛ ۱. وحدت زدایی از معنای فضیلت، ۲. خودآیینی فضیلت، ۳. جایگزینی «انسان خوب» با «شهروند خوب»، ۴. از دست رفتن ثبات معنایی فضیلت.

هگل در «درسگفتارهایی درباره تاریخ فلسفه» آنجا که به فلسفه ارسطو می‌پردازد، تفسیر خاص خود از اخلاق ارسطویی را بدست می‌دهد. به دلیل آنکه در این اثر، بخش قابل توجهی از خوانش هگلی از اخلاق ارسطو نهفته است، این گفته‌ها را در کنار سخنان او در «عناصر فلسفه حق» آنجا که به اخلاق ارسطو می‌پردازد، به عنوان منابع اصلی این مقاله در تبیین قرائت هگل از اخلاق ارسطو لحاظ می‌کنیم. در اینجا تذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که با وجود تصریحی که هگل در این متون به برخی آراء اخلاقی ارسطو دارد و در برخی مواقع، تفسیر خود از این آراء را آشکارا بیان می‌کند، با این حال، در بسیاری از موارد دیگر، تفسیر خود را در بطن نظریه‌های اخلاقی اش می‌آورد تا آنجا که تفکیک

موارد تفسیری از نظریه های خود او دشوار است. این دشواری تفکیک، خود به خود به سطور این مقاله هم سرایت می کند؛ اگرچه تلاش می شود تا آنجا که ممکن است، مرز میان این دو قلمرو حفظ شود.

اما از آنجا که رویکرد هگل در مواجهه با اخلاق ارسطو - همانطور که در عنوان مقاله ادعا شده - رهیافتی ساجکتیو است، فهم این رویکرد به همراه نسبتی که اندیشه هگل با سنت فکری ارسطویی در حوزه اخلاق دارد، ما را به انجام تعهدمان در این پژوهش یاری می کند.

## ۲. معانی چندگانه ساجکتیو بودن مفاهیم اخلاقی

به طور کلی، و بر اساس تفسیر الن وود، ساجکتیو بودن مفاهیم اخلاقی را می توان در سه ساحت در نظر گرفت:

الف) ساجکتیو بودن مضمون (subjectivity of content): از این منظر، مثلاً ساجکتیو بودن مفهومی همچون سعادت، عبارتست از حالت ساجکتیو ذهن، از قبیل لذت یا رضایت. در این معنا، مفهوم اخلاقی شامل حالات یا تحصلات بیرونی از قبیل نفسی عادل داشتن یا عمل فضیلت مندانه نمی شود.

ب) تغییر پذیری ساجکتیو (subjective variability): در این معنا، مفهوم اخلاقی از شخصی به شخصی دیگر متفاوت است. به عنوان نمونه آنچه باعث خوشبختی و سعادت من می شود، ممکن است با آنچه موجب خوشبختی دیگری است، کاملاً فرق داشته باشد.

ج) تعیین ساجکتیو (subjective determination): بر اساس این تلقی، مضمون اخلاقی، دست کم در بعضی مواقع، بواسطه خود فرد تعیین می یابد و حدود آن از سوی فرد مشخص می شود؛ به عنوان مثال، آنچه سعادت من به حساب می آید، بستگی دارد به آنچه من می اندیشم سعادت من است. (W. Wood, 1990, p.55)

ارسطو و به طور کلی، علم اخلاق کلاسیک، تعیین ساجکتیو را نمی پذیرد اما تغییر پذیری ساجکتیو تا حدودی از طرف ارسطو پذیرفتنی است. او می پذیرد که برخی افراد با پرداختن به فعالیت های سیاسی، خود را سعادت مند می یابند در حالیکه گروهی دیگر، زندگی خود را وقف تأمل فلسفی می کنند و از این طریق، خود را سعادت مند می دانند. (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۷) ارسطو ساجکتیو بودن مضمون را هم نمی پذیرد، اگرچه طبق گزارش خود ارسطو، برخی از فلاسفه باستان از جمله اپیکور بدان باور داشتند. نظریه پردازان اخلاق در دوره باستان، به نظر همگی در این باور همسخن بودند که سعادت را در هر چه که بدانیم،

استقلالی تام و تمام از باور ما به آن دارد. برخلاف این دیدگاه، جان لاک و متفکران بعدی دوره مدرن از جمله کانت و هگل، بر این باور بودند که تلقی «فرد» از سعادت، نقشی تقلیل ناپذیر در تعیین بخشیدن به مضمون واقعی سعادت او دارد. (W. Wood, 1990, p.55) بر اساس آنچه در ادامه خواهیم گفت، روشن می‌شود که هگل همه انحاء سه گانه ساجکتیو بودن مفاهیم اخلاقی را می‌پذیرد؛ با این توضیح که ساجکتیو بودن این مضامین، در ساختاری فراگیر که شامل دریافت های درونی و مناسبات اجتماعی بیرونی است، معنا می‌یابد.

### ۳. هگل و نظریه اخلاق ارسطویی؛ همگرایی ها و واگرایی ها

نظریه اخلاقی هگل بر تلقی خاصی از طبیعت انسانی مبتنی است؛ این تلقی استلزاماتی دارد از جمله اینکه بدانیم نیاز واقعی موجودات انسانی چیست، خیر آنها در چیست و چه چیزی آدمیان را به فعلیت می‌رساند. از این منظر، نظریه اخلاقی هگل را می‌توان با طبیعت گرایی کلاسیک در نظریه های اخلاقی افلاطون و ارسطو مقایسه کرد. طبق نظریه افلاطون، نفس آدمی آنگاه به فعلیت خود می‌رسد که هر جزئی از آن، کارکرد مقتضی اش را به انجام برساند. به عبارتی، بنیاد طبیعت گرایی کلاسیک، نظریه ای روانشناختی درباره کارکردهای نفس، نسبت میان بخش ها یا قوای مختلف آن، نیازها، امیال و غایات طبیعی است. در این میان، در نظریه اخلاقی ارسطو، خیر انسان مشتمل است بر فعلیت قوای عقلانی، بویژه آن قوایی که راجع به عقل عملی و تفکر فلسفی است؛ این نظریه، امور دیگری را که آدمیان برای رسیدن به زندگی خوب به آنها نیاز دارند (از جمله شرایط دوستی و خیرهایی که تعیین خارجی دارند)، پیش می‌نهد. در برابر دیدگاه کلاسیک، نظریه هگل را می‌توان «طبیعت گرایی دیالکتیکی» (dialectical naturalism) یا «تاریخمند» نام نهاد (ibid, 33). بر وفق این نظریه، طبیعت انسانی می‌باید به عنوان محصولی تاریخی به فعلیت درآید؛ برآیند فرایندهای دیالکتیکی تجربه که این خود مستلزم تحصیل معرفت از خود است. کوشش برای به فعلیت رساندن خود، و تعامل درونی میان این فعالیت ها منتهی به تغییر و اصلاح خود به عنوان امری اندیشیده شده و به فعلیت درآمده می‌شود.

نظریه اخلاق هگل، بویژه به لحاظ فرم با نظریه های کلاسیک متفاوت است؛ دست کم اگر این نظریه ها به مثابه نظریه های غایت شناختی که بر غایت یا مقصود نهایی آدمی بنیاد دارد،

تفسیر شود. در عوض، نظریه هگل بر نوعی تلقی از ذات انسان مبتنی است که هگل آن را «تعیین (Bestimmung)» یا «تعیین بنیادی (Grundbestimmung)» روح می‌نامد (PR, §4). تعیین، در آن واحد هم بر طبیعت روح دلالت می‌کند و هم بر کشش درونی و تمایل (vocation) آن، درست همانند خود-آگاهی آدمی، که هم عبارت است از آگاهی از چیستی من و هم آگاهی از آنچه می‌کوشم انجام دهم و باشم. دیدگاه هگل، به لحاظ محتوا هم تفاوت ژرفی با سنت کلاسیک دارد. هگل همانند نظریه پردازهای کلاسیک، ذات یا تمایل انسانی را در ربط و نسبتی نزدیک با نیروهای عقلانی اعم از نظری و عملی می‌داند. با این حال، او این تعیین انسانی را نه «سعادت» بلکه «آزادی» می‌نامد. (W. Wood, 1990, 33)

۴. پیامدها

بر اساس توضیحات فوق و بر مبنای آنچه در ادامه گفته خواهد شد، هگل نظریه اخلاقی خود را بر تفسیری خاص از مفاهیم اخلاقی ارسطو، و به طور خاص بر مبنای دو مفهوم اخلاقی بنیادی سعادت و فضیلت، سامان می‌دهد؛ تفسیری که پیامدهای قابل توجهی - که در مقدمه به رئوس آنها اشاره شد - به دنبال دارد. از این رو، ساختار مقاله بر مبنای تفسیر هگل از دو مقوله سعادت و فضیلت شکل گرفته است که ذیل هر یک از این دو، پیامدهای مورد نظر بیان می‌شود.

#### 1.4. سعادت

ارسطو اصل اخلاقی یا والاترین خیر را سعادت (εὐδαιμονία) تعریف می‌کند؛ (ارسطو، ۱۳۹۰: ۳۰) تعبیری که بعدها محل بحث بسیار شد. هگل در «درسگفتارها...»، در تفسیر اخلاق ارسطویی ابتدا به مفهوم سعادت می‌پردازد. او تلاش می‌کند، سعادت ارسطویی را به عنوان امری انضمامی در برابر مثال افلاطونی خیر که آن را انتزاعی می‌نامد، قرار دهد. بنا به تفسیر هگل، در ارسطو

سعادت، خیر به نحو کلی است، اما نه همچون ایده ای انتزاعی، بلکه آنگونه که هر دمی از واقعیت و تحقق، فی الواقع پاسخی به آن است. مثال افلاطونی خیر برای ارسطو رضایت بخش نیست چراکه آن، صرفاً امری کلی است. نزد ارسطو، آنچه محل پرسش است، تعیین یافتگی مثال خیر است. ارسطو بر آن است که خیر آن چیزی است که غایتش را در خود دارد (Τέλειον). اگر بکشیم Τέλειον را به «کامل» برگردانیم، ترجمه ای نادرست از آن بدست داده ایم. این واژه دلالت بر چیزی می‌کند که نه تنها غایتش را در

خودش دارد، بلکه برای خودش خواسته می‌شود، نه به خاطر چیز دیگر. از این رو، ارسطو، سعادت را به مثابه غایت مطلق می‌داند که در و برای خودش وجود دارد، لحاظ می‌کند.

(HP, B. Aristotle)

بر اساس سخن فوق، هگل سعادت ارسطویی را نه امری انتزاعی بلکه امری متعین و مرتبط با دقایق واقعیت و عالم تحقق می‌داند و همانطور که در آینده خواهیم دید، بنا به تفسیر هگل، تعین سعادت تنها به مدد ربط آن به فضیلت ممکن می‌شود. متعین دانستن سعادت، تبعات چنددی به دنبال دارد؛ از جمله اینکه فهم این تعین تنها از سوی سوژه ممکن است و به این ترتیب راه را برای تعین ساجکتیو سعادت و نفی عینیت - به معنای ارسطویی - آن باز می‌کند. از طرفی، با متعین دانستن سعادت و کلی لحاظ نکردن آن، سعادت به امری در دسترس آدمیان تبدیل شده، از وعاء انتزاعی خود تغییر مکان می‌یابد. این پیامدها را به شرح ذیل بیان و تحلیل می‌کنیم.

#### 1.1.4 نفی توأمان عینیت سعادت و اگوئیسم

هگل با علم اخلاق کلاسیک ارسطویی در این ایده شریک است که فلسفه عملی، بر خیرگی یگانه ابتدا دارد؛ این خیر عبارت از این است که آدمی در مقام کنش گری عقلانی به فعلیت برسد. اما نظریه او از دو جهت بنیادی با نظریه اخلاقی ارسطو متفاوت است. اول؛ در نظریه هگل، اشتباه است که این خیر را به مثابه یک غایت در نظر بگیریم، زیرا که نظریه اخلاقی هگل، نظریه ای مبتنی بر فعلیت ذاتی است نه نظریه ای غایت انگارانه. دوم؛ هگل خیر غایی انسان را «آزادی» می‌نامد نه «سعادت». (W. Wood, 1990, 53) به دلیل وجود همین تفاوت بنیادی است که هگل در فرایندی، در معنای ارسطویی سعادت دست کاری می‌کند. برای دریافتن معنای تفاوت دوم، ضروری است که درباره مفهوم سعادت در «اخلاق نیکوماخوس» بیندیشیم و سپس تغییر این مفهوم در تفسیر هگلی و پیامد آن را بررسی کنیم.

طبق گزارش ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، افراد مختلف، فهم های متفاوتی از سعادت دارند. برخی، آن را لذت، عده ای آن را ثروت یا افتخار می‌دانند. اما هستند کسانی که سعادت را همان فضیلت یا معرفت فلسفی لحاظ می‌کنند. اما خود ارسطو، سعادت را خیر فراگیری می‌داند که شامل همه خیرهای دیگر است. (ارسطو، ۱۳۹۰: ۳۰) علم اخلاق کلاسیک ارسطویی، دو چیز را مفروض می‌گیرد: اول، عینیت سعادت؛ دوم، رویکرد اگوئیستیک به علم اخلاق. هر دوی این مفروضات، در تفسیر هگل به پرسش کشیده

می‌شود. از نظر ارسطو، ساختار سعادت فردی، امری عینی است و وابسته به اندیشه یا باور فرد به آن نیست. اگر نوع معینی از زندگی، بر سازنده سعادت من است، این موضوع، واقعیتی عینی درباره من است، مستقل از امیال، پسندها یا باور من به اینکه سعادت در چیست. این در حالی است که در قرائت هگلی - همانطور که در ابتدای این بخش در تفسیر سخن هگل در «درسگفتارها...» به آن اشاره شد - سعادت، تعینی سابیجکتیو دارد.

اما رویکرد اگونیستیک به اخلاق به چه معناست؟ طبق نظر ارسطو، سعادت یک فرد، مجموع خیرهای آن فرد است، خیر مطلوب و مورد علاقه آن شخص. در تفکر ارسطو، پاسخ‌هایی که به پرسش چگونه بودن زندگی شخص داده می‌شود، در نهایت اگونیستیک است. در اینجا باید بین اگونیستیک بودن و خودپسندی و خودخواهی (selfishness) فرق گذاشت. در اندیشه ارسطو، انسان به سعادت دست نمی‌یابد مگر آنکه نسبت به دیگران رفتاری فضیلت‌مندانه داشته باشد؛ رفتاری که مستلزم مواجهه ای غیر خودخواهانه با دیگران است. اما همه این رفتارهای غیر خودخواهانه، شرطی ضروری برای رسیدن من (ego) به سعادت است (W. Wood, 1990, 56-57). بر اساس همین دیدگاه است که ارسطو، دوستی را شرطی ضروری برای رسیدن به سعادت می‌داند.

از نظر هگل و بنا به گفته‌های او در «عناصر فلسفه حق»، اگر ما اگونیسم ارسطویی را با خودخواهی در دوره مدرن یکی بگیریم، از فهم معنای آن دور مانده ایم. طبق نظر هگل، در تفکر ارسطو، علائق شخصی افراد بنیادا بر وفق علائق اجتماع است؛ تا آنجا که افراد تفرقی جدی میان سعادت و نیکبختی خود با مطالبات زندگی اجتماعی نمی‌بینند. هگل می‌اندیشید که آگاهی از تعارض اجتماعی - این ادعا که خانواده و دولت ممکن است در تعارض یکدیگر قرار بگیرند یا اینکه علائق فردی از خیر مشترک، متفاوت است - برای یونانیان بسیار آسیب رسان بود تا آنجا که این تعارض موضوع اصلی تراژدی‌های آنها بود. به باور هگل، اخلاق مدرن، اگونیسم باستانی را ترک می‌گوید، تنها به این دلیل که ما در دوره مدرن خود را به مثابه سوژه‌هایی متفرد در می‌یابیم و به واسطه دست یافتن به حیاتی که تعیین بالذات دارد، رفته رفته، زندگی خود را از حیات دولت، نظام طبیعت و حیات خداوند متمایز می‌پنداریم. از این رو، ما رضایت شخصی و سابیجکتیو خود را به مثابه امری خیر که از خیر شخصی دیگران، خیر عمومی اجتماع و نظام الهی عالم متمایز است و حتی ممکن است در تعارض با آن باشد، لحاظ می‌کنیم. از نظر هگل، این روح مدرن اگرچه موجب گسستی ژرف از تفکر سنتی است، در عین حال، موجب برانگیخته شدن ایده آزادی مطلق که همان کشش درونی بنیادی روح مدرن است، می‌شود (PR, § 138-139). این تفسیر

سابعکتیو نتیجه ای جز، نفی عینیت باوری اخلاق ارسطویی ندارد. با این حال، هگل به سیاق روش پدیدارشناسی خود، این نفی را نفی ای متعین می‌داند؛ نفی ای که منجر به ترفع سعادت ارسطویی می‌شود.

#### 2.1.4. ارتفاع/ترفیع (Aufhebung) سعادت ارسطویی

نزد ارسطو، غایت نهایی حیات آدمی، دستیابی به سعادت و زندگی خوب است. هگل، این غایت فرجامین را تحت سیطره امری والاتر یعنی، آزادی روح قرار می‌دهد. به عبارتی، تمام دقایق تحقق عینی روح، صوری از تحقق و فعلیت آزادی اراده هستند. از این منظر، سعادت به معنای ارسطویی آن، مرحله ای است که محتوای سعادت، هنوز طبیعی، مبتنی بر تمایلات فردی و به طور کلی امری «داده» است. اینکه سعادت تحت سیطره امری والاتر است، به این معنا نیست که تمایلات فردی باید سرکوب شود و یا حکم به بطلان چنین سعادت‌ی بدهیم. بر عکس، به نظر هگل، تلاش برای رسیدن به سعادت، مبنایی فردی و نقطه آغازی برای کنش در اختیار ما می‌گذارد؛ فرایندی که سپس به واسطه جهتی که عقل به آن می‌دهد، به غایاتی والاتر رهنمون می‌شود. (هگل، ۱۳۹۰: ۶۵۷-۶۵۳)

اما برای فهم بیشتر این پیامد ناگزیریم به معنای روح عملی و مولفه های آن نزد هگل، وقوف بیابیم. در هگل، روح عملی، چهار جزء اساسی دارد: (۱) احساس عملی، (۲) انگیزش و انتخاب، (۳) سعادت و (۴) روح آزاد که خود را اراده می‌کند و آزادی اش را در نهادهای ابژکتیو متحقق می‌سازد. نزد هگل، احساسات و انگیزش‌ها، نقطه آغاز کنش و خود - تعیین بخشی عملی عقل است؛ از همین روست که می‌توان گفت، در هگل، عقل به خودی خود، عملی است. احساس عملی، محتوای بی واسطه ای است که در خود می‌یابیم، از این رو، تفرد بی واسطه سوژه است. احساس عملی در تقابل با عقل و اراده نیست بلکه نخستین خود-تعیینی تجربی اراده است. ما در خود، نیازها و امیالی را می‌یابیم؛ هنگامی که ما ناکفایتمندی آنها را در نسبت با واقعیت تجربه می‌کنیم، نوعی حس ناخرسندی در ما ایجاد می‌شود. خسران و زیان آنجاست که میان این نیازها و واقعیتی که تجربه می‌کنیم، تقابل و تراحمی ایجاد شود؛ واقعیتی که همچون امری بیگانه و استیلاگر به نظر می‌رسد. از آنجا که احساس تعلق به امر خوشایند یا ناخوشایند تعلق می‌گیرد و نیز از آنجا که خوشی و لذت، برآمده از نوعی توافق میان نیازها و امیال ما با واقعیت است، احساس بایستی خود را با واقعیت همراه و هم کفو کند. از این روست که به امری فراتر از قالب های مشروط و محتمل همچون تمایلات شخصی رو می‌آورد. بنابراین، از منظر همین ضرورت و بایستگی



است که ما خود را به صور احساسی پایدارتر عادت می‌دهیم؛ حالاتی که در نسبت با غایات، پایدارتر هستند. هگل این حالات را انگیزش‌ها و تمایلات می‌نامد. این حالات فی نفسه نه خوب هستند و نه بد؛ بلکه دم‌های گریزناپذیر و حیاتی برای کنش فرد به شمار می‌آیند. (Ferrain, 2004, p.340-341)

هگل در اینجا این جمله‌گفته را تکرار می‌کند که «بدون احساس و اشتیاق وافر، هیچ کار بزرگی نه به انجام رسیده و نه به انجام خواهد رسید». (ibid) او این جمله را در درسگفتارها - آنجا که به ارزیابی رابطه سوژه و کنش‌های آن در ضمن بررسی فضیلت نزد ارسطو می‌پردازد - نیز بیان کرده است. هگل بر آن است که همه فضایی که ارسطو در اخلاق نیکوماخوس از آنها نام برده است واجد «محتوای متعینی» هستند؛ این محتواهای متعین، طی فرایندی، محتوای صورت‌هایی انتزاعی و تهی خواهند شد. هنگامی که اراده، خود را در حق، اخلاق و حیات اخلاقی، ابژه خود می‌سازد، صور انتزاعی و تهی از محتوا پر می‌شوند (ibid). در این تحلیل، ما با دو سویه مواجه هستیم. از یکسو، روح عملی سابجکتیو، به مثابه یک صورت و فرم و از سوی دیگر، روح ابجکتیو به مثابه محتوای آن. اگر تحلیل هگل را با کوشش ارسطو در اخلاق نیکوماخوس مقایسه کنیم، در می‌یابیم که هگل دائماً می‌کوشد، تمایز روح عملی سابجکتیو با حیات سیاسی اخلاقی را نگهدارد؛ اگرچه در مقام تحقق و وجود انضمامی‌شان، هیچیک از این دو سویه، برکنار و جدا از دیگری حضور ندارند، چراکه در اندیشه هگل، «دستورهای اخلاقی و مضمون اجتماعی اخلاقیات» (لوکاچ، ۱۳۸۲: ۳۶۴) تقرری توأمان دارند.

یکی از پیامدهای چنین تفسیری این خواهد بود که غایت و انجام یک کنش اخلاقی، غایتی برای من است؛ هیچ اصل یا قانونی مادام که من علاقه به فعلیت و تحقق آن نداشته باشم، فعلیت نخواهد یافت. از این رو، انگیزش‌ها و احساسات فردی، شرط تحقق هر امر کلی و عام خواهند بود؛ چراکه این حالات، امکان حضور فرد را برای تحقق اصول کلی فراهم می‌کنند.

#### 3.1.4 پیامدهای تاریخی سیاسی تفسیر هگل از سعادت ارسطویی

حال اگر این سخن را به دیدگاه تاریخی هگل تسری بدهیم، به پیامدهای دیگری از تفسیر هگل خواهیم رسید. از نظر هگل، خود تاریخ، عرصه‌ای برای خود-تحقیقی ایده از طریق به کارگیری علائق فردی و شخصی است. اگرچه این اصل راجع به فلسفه تاریخ هگل است اما در عین حال، دیدگاه او درباره تفاوت فردانیت در یونان باستان و دوره مدرن را نیز نشان

می‌دهد. در حالیکه در طرح اخلاقی ارسطو (و به طور کلی در یونان باستان)، نزاع و تعارض میان منافع فردی و جمعی، برای پولیس، امری مهلک است، در تفسیر هگل (و تا حد زیادی در فکر مدرن)، در دولت مدرن، پیگیری منافع فردی آنجا که با منافع و خیر عام در تقابل می‌افتد، امری مشروع و قانونی و در عین حال سودمند برای کل است. به عبارتی، دولت مدرن، واجد اصل فراگیری است که بواسطه آن امکان آشتی منافع فردی و جمعی فراهم می‌آید. به همین قیاس در ساحت فردی هم، احساسات، در تقابل با قواعد عام اخلاقی نبوده و حتی امر کلی را به فعلیت می‌رسانند (peperzak, 2001, p. 326-330).

حال پرسش این است که تفسیر هگل از ارسطو آن هم با چنین رویکردی به رابطه فرد و جامعه، چه پیامدی خواهد داشت؟ از سویی می‌دانیم که در نظام فکری ارسطو، فلسفه تاریخ حضور ندارد که بتواند بر اساس آن، اصل فوق‌الذکر را در مقیاسی عام منشاء اثر بداند و از طرفی دیگر، روشن است که او فهمی کاملاً متفاوت از تاریخ دارد. بنابراین، مواجهه تاریخی آن هم از نوع هگلی با معانی اخلاقی ارسطویی، پیامدی جز نادیده گرفتن لوازم منطقی، عرفی و عصری اندیشه ارسطو به بار نمی‌آورد.

#### 4.1.4. فروکاهش سعادت ارسطویی به ابزار

در ساحت غیر تاریخی می‌توان نشانه‌هایی در اخلاق نیکوماخوس ارسطو یافت که بر اساس آن، نقش آفرینی امر جزئی و متفرد در تحقق امر کلی به رسمیت شناخته می‌شود. بویژه آنجا که ارسطو به بحث «انتخاب» می‌پردازد. از نظر ارسطو، انتخاب، نتیجه همکاری میان عقل و امیال است. در اینجا امور معقول، به مثابه اصول عام و امیال، در مقام شوق و اشتیاق فردی به هم در می‌آمیزند. (ارسطو، ۱۳۸۹: ۷۹-۸۱) تا اینجا می‌توان موافقتی میان تفسیر هگل از اخلاق نیکوماخوس و آنچه خود ارسطو در پی طرح آن است، دید. اما بحث به اینجا ختم نمی‌شود. ارسطو ضمن بحث از انتخاب، مفاهیمی در کار می‌آورد که با دیدگاه هگل یکی نیست، مفاهیمی همچون تصمیم و تامل که در انتخاب اخلاقی اموری حیاتی هستند؛ از این رو، تفاوت آشکاری میان آراء این دو متفکر رخ نشان می‌دهد. فهم هگل از تامل و تصمیم به مثابه اموری ابزاری، مبتنی بر تقلیل سعادت به معنای ارسطویی آن به ساحتی است که در آن، سعادت به نحوی دنباله رو علائق فردی است. تبیین این دعوی به طور خلاصه اینگونه است: همانطور که در سیر روح نظری، هگل بر بسط و پیشرفت صور تاکید می‌کند، در روح عملی نیز، صور، در هر مرحله، صور پیشین را ابژه خود می‌سازند. تمایل و میل شدید که احساسات را تثبیت می‌کند، ابژه انتخاب هستند؛ انتخاب، پایه و

اساس سعادت است و این آخری نیز به نوبه خود، ابژه اراده است. به زعم هگل، سعادت، به طور قطع، تمثیل ارضاء عام سائقه‌ها و امیال است. (Ferrain, 2004, p.342-343) چیزی شبیه به این تعریف را در تفسیر هگل از فضیلت ارسطویی هم می‌بینیم که در بخش فضیلت به آن پرداخته خواهد شد.

به این ترتیب، هگل با دست کاری در معنای سعادت آنچنانکه ارسطو می‌فهمید، راه را برای تفسیری ساجکتیو از آن باز می‌کند. درست است که دستیابی به سعادت از نظر ارسطو، نیازمند انتخاب و تصمیم است، اما این انتخاب و تصمیم در نهایت معطوف به خیری است که برای همه خیر است؛ درحالی‌که از نظر هگل، این تصمیم معطوف به ارضاء نیازهاست. روشن است که سعادت دیگر، غایت کنش‌های اخلاقی ما نیست. به عبارتی می‌توان گفت که سعادت، امری فردی و جزئی است؛ نوعی برآورده ساختن خود محور علائق و نیازها که در واقع هیچ سر و کاری با خیر عام ندارد با این حال با سیر دیالکتیکی ای که هگل ترسیم می‌کند، روح عملی را به آن رهنمون می‌کند. سعادت در هگل تابع عقل است. می‌توان گفت، هگل با استفاده ابزاری از سعادت، آن را علیه خودش می‌شوراند، تا غایت مطلوب روح عملی یعنی آزادی را به واسطه عقل تحقق بخشد.

به نظر می‌رسد، مهم‌ترین پیامد تفسیر ساجکتیو هگل از مفهوم سعادت نزد ارسطو، فروکاستن جایگاه سعادت در نظام اندیشه اخلاقی ارسطوست؛ چراکه دیگر سعادت - برخلاف ادعای هگل در قرائت خود از سعادت ارسطویی در «درسگفتارها...» - آن چیزی نیست که برای خودش، آن چنانکه هست خواستنی باشد. در اینجا سعادت ابزاری است از برای تحقق حضور روح در واقعیت. درحالی‌که سعادت نزد ارسطو، غایت است، نه ابزار و وسیله.

#### 2.4. فضیلت

در این بخش، تفاسیر هگل از فضیلت ارسطویی بر اساس گفته‌های او در سه اثر «مقالات توینگن»، «درسگفتارها...» و «فلسفه حق» بیان می‌شود. «مقالات توینگن» از میان این سه اثر، از آنجا که مربوط به دوره متقدم اندیشه هگل است، زوایایی کمتر گفته شده اندیشه اخلاقی او را باز می‌نمایاند که دست کم به لحاظ تاریخی واجد اهمیت است. ذکر این نکته خالی از لطف نیست که هگل در دوره جوانی، با توجه به تلقی ای که از روح انسانی بر وفق نظریه یونانی فضیلت داشت، اخلاق ارسطویی را تفسیر می‌کرد. در مقابل، او در دوره متاخر و پختگی اندیشه اش، بر این باور بود که فضیلت اخلاقی یونانی پیشاپیش مسبوق به

تجربه ای از وجدان اخلاقی است. دقیقا از همین روست که به زعم او، «منطق فضیلت یونانی، نوعی «ساجکتیویته رادیکال» است». (D. Goldstein, 2006, p.221) در ادامه ضمن طرح تفاسیر گوناگون هگل از فضیلت ارسطویی، نتایج و پیامدهای مترتب بر آنها را بیان می‌کنیم.

#### 1.2.4. حقیقت دوگانه فضیلت؛ وحدت زدایی از معنای فضیلت

بنا به تفسیر هگل در «درسگفتارها...»، سخن ارسطو این است که سعادت به عنوان خیری که از سوی ما دست یافتنی است، بدون فضیلت تحقق ندارد (HP, B. Aristotle). با این حال، او در این اثر می‌کوشد، چیزی بیشتر از این ایده ارسطویی درباب نسبت سعادت و فضیلت بگوید و از این طریق راهی برای طرح یکی از مهم‌ترین ایده‌های اخلاقی خود بگشاید؛ ایده ای که بر اساس آن، ساختار فضیلت به منزله رابط فرد با اجتماع معرفی می‌شود. پیامد این تفسیر منحصر بفرد هگل از فضیلت ارسطویی، تبیین نحوه تشکیل اجتماعی فضیلت مدار است؛ تبیینی که در اندیشه اخلاقی ارسطو و به طور خاص در اخلاق نیکوماخوس صورت بندی دقیقی ندارد چراکه در نظام اخلاقی سیاسی ارسطو، حالتی ایدئال و کمال یافته از «پولیس» مفروض گرفته می‌شود و این شهروندان هستند که باید فضائل فردی متناسب با پولیس را در خود پرورش دهند. اما هگل چه تفسیری از فضیلت ارسطویی بدست می‌دهد تا به این راه حل برسد؟ برای یافتن پاسخ، مسیری را که او از خلال گفته‌هایش طی می‌کند، دنبال می‌کنیم.

بنا به گفته هگل در «درسگفتارها...»، ارسطو، از زاویه دید عملی، ابتدا دو ساحت عقلانی و غیر عقلانی را از هم تمیز می‌دهد؛ در ساحت اخیر، عقل تنها به شکلی بالقوه وجود دارد و ذیل آن، احساسات، انفعالات و تاثرات قرار می‌گیرند. در ساحت عقلانی، اگرچه مقوله‌هایی همچون فهم، حکمت، حزم و شناخت حضور دارند، اما هنوز نمی‌توانند بر سازنده فضیلت باشند؛ زیرا که فضیلت، نخستین بار در وحدت ساحات عقلانی و غیر عقلانی دوام می‌یابد. (ibid)

طبق نظر ارسطو، هرگاه امیال آنچنان به عقل ربط داشته باشند که اوامر و خواسته‌های آن را انجام دهند، این خود فضیلت است. از سوی دیگر هرگاه ادراک آدمی درست کار نکند یا در مجموع غایب باشد، ممکن است امر خیر درکار باشد، اما این فضیلت نیست؛ زیرا که اصلی که ضروری فضیلت است یعنی عقل، برای تحقق فضیلت امری لازم است. از همین روست که ارسطو، فضیلت را در قلمرو دانش و معرفت قرار می‌دهد؛ اما آنگونه که برخی

باور دارند، این عقلی که ضروری فضیلت است، عقل صرفا درخود نیست بلکه میل و انگیزشی عقلانی است که معطوف به امر خیر است. بنابراین، میل و عقل، دقایقی ضروری در فضیلت هستند. (ibid) بنا به این تفسیر، فضیلت ارسطویی تنها بر درک و فهم مبتنی نیست. چراکه باید انگیزشی غیرعقلانی که معطوف به امر خیر است درکار باشد. اما عقل در نهایت حاکم بر انگیزش ها و تعیین بخش آنهاست. اما اینگونه هم نیست که هرگاه فضیلت درکار باشد، تاثرات و انفعالات هم ضرورتا بر وفق آن باشند، بلکه در بسیاری از مواقع برخلاف فضیلت هستند. بنابراین

از آنجا که تحقق فضیلت به مثابه غایتش است و تعلق به امر جزئی دارد، عقل، اصلی مجرد نیست چراکه میل نیرویی است که بر امر جزئی وارد می‌شود و تا آنجا که وجه عملی سوژه فردی مورد اهتمام است، این نیرو برای فعلیت یافتن امر جزئی لازم است. بنابراین سوژه، امیال و انفعالاتش را تحت انقیاد امر کلی و عام در می‌آورد و این وحدت که در آن، حیثیت عقلانی مقدم است، همان فضیلت است. این تعیینی درست است؛ از یکسو، این تعریف در برابر ایدئال‌هایی است که در آن، انفعالات و عواطف تحت انقیاد محض درآمده اند و از سوی دیگر، برخلاف دیدگاهی است که بنا بر آن، امیال، فی نفسه نیک هستند (ibid).

تمام هم‌هگل این است که فضیلت ارسطویی را به امر جزئی پیوند دهد؛ تا از این طریق امکان مشارکت واقعی افراد در ساختار جامعه فراهم آید. او برای تحقق این خواسته، عقلانیتی خاص در ساختار فضیلت تشخیص می‌دهد؛ عقلانیتی که مجرد و انتزاعی نبوده، ربطی با امیال و انگیزه‌های فردی دارد. از این رو، فضیلت واجد ساختاری دو پاره می‌شود که میل و عقل را در خود جای می‌دهد. با رجوع به «عناصر فلسفه حق»، این تفسیر هم‌هگل از فضیلت ارسطویی، عمق بیشتری می‌یابد. او در این اثر، فضیلت را به مثابه کفایت‌مندی روح انسانی در نسبت با یکی از امکان‌های فردی و هویتی او طرح می‌کند؛ امکانی که می‌تواند جوهری و قائم بالذات، ساجکتیو یا عام باشد. او در این کتاب، سرشت فضیلت را راست کرداری معرفی می‌کند: «کفایت‌مندی روح انسانی با آن طریق و شیوه انضمامی‌ای که در آن، امکان [پیش‌گفته] زیسته می‌شود. جنس «راست کرداری» انواع گوناگونی دارد که «فضائل» نامیده می‌شوند؛ خصائصی که شخص در کنش‌های انضمامی حیات خود به آنها نیازمند است». (PR, § 150A)

هم‌هگل در تعریف فوق از فضیلت، حقیقت بیرونی و درونی فضیلت را به مثابه «صورتی بازنمودین»، به نحوی توأمان ضبط کرده است. به زعم هم‌هگل، وقتی ما از فضیلت به عنوان

صورتی بازنمودین سخن می‌گوییم، مراد ما این است که فضیلت، طریقی از برای تمثیل خیر است؛ آنچنان که فضیلت به معنای یونانی باستان، خیر برای روح انسانی را به مثابه نوعی ظرفیت، سرشت و شخصیت، شیوه عمل و... باز می‌نمایاند. هگل در همین بهره از «عناصر فلسفه حق»، حقیقت بیرونی فضیلت در معنای غیر بازنمودی آن را تجربه کامل امر خیر می‌داند؛ در حالیکه حقیقت درونی صورت غیر بازنمودی فضیلت، ابتدا عبارتست از راست کرداری، سپس عادت و بعد از آن، سرشت و خلق. این در حالی است که حقیقت درونی یا ساختار منطقی بازنمایی (تمثیل) فضیلت در اندیشه یونانی باستان «تنها راجع است به امری انتزاعی و بی‌تعیین؛ و به همراه دلایل یا توصیفاتی که مترتب بر آن است، معطوف به امر فردی و جزئی همچون اراده دلبخواهانه و میل ساجکتیو است». (ibid) اما نکته اصلی این است که هگل این تفسیر خود از فضیلت و راست کرداری را با طرح نظام مند ارسطو از فضیلت اخلاقی در اخلاق نیکوماخوس یکی می‌داند. (ibid) به عبارتی، هگل با تشخیص دو حقیقت درونی و بیرونی برای فضیلت، این مفهوم را توأمان به امور جزئی و امور عام ربط می‌دهد. در واقع او در «فلسفه حق» اگرچه به طریقی دیگر، به همان نتایج «درسگفتارها...» می‌رسد. در مجموع پیامد این تفسیرها، نوعی دوگانه انگاری درونی حقیقت فضیلت و رفع تمامیت معنای واحد آن در اندیشه ارسطو است.

#### 2.2.4. خودآیینی فضیلت

هگل در «مقالات توینگن» همان طرفی را بواسطه تفسیر خود از فضیلت ارسطویی و کشف امکان‌های نهفته در آن می‌بندد که در دو اثر متاخر «درسگفتارها...» و «فلسفه حق» به آن دست یازیده. او با تعریفی خاص از «عقل» و «حساسیت» و نسبتی که هر یک با فضیلت دارند، ضمن ارائه تفسیری منحصر بفرد از فضیلت ارسطویی، معنای کاربردی مورد نظرش از این مفهوم را بیان می‌کند: معنایی که نحوه شکل‌گیری جامعه‌ای فضیلت‌مند را نشان می‌دهد. پیامد چنین تفسیری - همانطور که خواهیم دید - تقلیل فضیلت ارسطویی به مفهومی «خودآیین» است. هگل در این اثر، درحالی که بر اعتبار دعاوی اخلاقی صادره از عقل صحنه می‌گذارد، بر آن است که احساسات با عقل تنیده اند و سرشت تجربی قوه خیال با عقل شباهت دارد؛ از این رو تعیین عقلانی یا غیر عقلانی بودن منشا عمل و کنشی اخلاقی، بسیار دشوار است (TE, §18). به عبارتی به نظر می‌رسد، هگل می‌خواهد در مواجهه با ارزش فراگیر اخلاقی برآمده از عقل، نقش احساسات و حساسیت را پررنگ کند.

از طرفی بر اساس تفسیر او از فضیلت ارسطویی، فضیلت تنها در انطباق با عقل می‌تواند نوعی فعالیت باشد. کنش عقلانی به دلیل ساختاری که دارد، خود فضیلتی انسانی است. این ساختار دوگانه است: نخست، کنش عقل، فی نفسه غایت است و دوم این که این کنش (یعنی همان فضائل اخلاقی)، خودآیین بوده و به تمامه از نیرویی درونی بر می‌خیزد. بر این اساس، به باور هگل

فضیلت محصول تربیت و پند و اندرز نیست؛ بلکه همچون گیاهی است که - اگرچه به مراقبت نیاز دارد - در مسیری که خود می‌خواهد و به مدد توان خودش رشد می‌کند. از این رو، هنرها و فنونی که فرضاً برای ایجاد فضیلت در محیطی گلخانه‌ای کشف شده‌اند - جایی که در آن امکان واقعی انحراف و ناکامی فضیلت وجود ندارد - در قیاس با شرایطی که فضیلت را به حال خود بگذاریم تا به شکلی خودرو رشد کند، بیشتر، فضیلت را در آدمی به ورطه نابودی می‌کشاند (TE, § 20).

ساختار احساس (حساسیت) نه تنها شبیه ساختار عقل است بلکه با آن وحدت دارد. احساس، هم غایتی فی نفسه است و هم خود را دربردارد. از نظر هگل، حساسیت ابتدا خود را در قالب احساس‌هایی نا-اخلاقی معرفی می‌کند. او این احساس‌ها را همچون «تمایلاتی لطیف» شامل «شفقت، خیرخواهی و دوستی و...» می‌نامد (TE, §§ 18,9). این‌ها فعالیت‌های حساسیت هستند که از سویی، خود غایت خود هستند و در عین حال، خودآیین بوده و جلوه‌ای از انگیزش‌ها و محرک‌هایی یکسره خود بسنده. از این رو، به لحاظ بیرونی، صورت حساسیت، نا-اخلاقی است و به لحاظ درونی، ساختار آن با ساختار عقل و فضیلت یکی است. عقل و احساس به دلیل ساختار واحدشان می‌توانند «اجتماعی از فضیلت انسانی» برپا کنند. احساس (فضائل لطیف) و عقل (فضیلت عقلانی) به عنوان انواعی از فضیلت، هر یک سهمی در شکل‌گیری این اجتماع دارند. هر یک از احساس و عقل در شکل‌گیری روابطی که روح آدمی با جهان خارج از خودش دارد، سهمی دارند؛ در این میان، عشق به عنوان تجلی منحصر بفرد احساس «امکان زندگی و کنش با دیگران را فراهم می‌آورد و عقل به مثابه اصل قوانینی که به نحو عام معتبرند، خود را در یک یک شهروندانی که تعلق به جهان معقول دارند، باز می‌شناسد». (TE, § 18)

3.2.4. جایگزینی «انسان خوب» با «شهروند خوب»

می‌توان مدعی شد که تمامی تفاسیر هگل از مفاهیم اخلاقی ارسطو، متأثر از این رویکرد بنیادی است که اندیشه اخلاقی هگل در خدمت اندیشه سیاسی اوست. (استیس، ۱۳۸۱:

۵۶۳-۵۶۷) هم از این روست که در اندیشه هگل، «شهروند خوب» بودن، غایت است و او به نحوی، همه آنچه ارسطو به عنوان نتایج تعلیم اخلاقی افراد ذکر می‌کند، در مقام فضائل ضروری برای «شهروند خوب» بودن، می‌نشانند.

فهم شیوه مواجهه هگل با «زندگی نیک» ارسطویی، و اینکه هگل چه مسیری را برای تحقق آن نشان می‌دهد، نکاتی را در این رابطه برملا می‌کند. با اهتمام ویژه به متن تفسیر هگل در «درسگفتارها...» به نظر می‌رسد، هر جا هگل به «زندگی نیک» در اندیشه ارسطو، می‌پردازد، تمامی امکان‌ها و مناسبات عقلی - اخلاقی آن را در نظر نمی‌گیرد. در این میان، او تنها به آن دسته از فضائلی که برای حیات اجتماع سیاسی ضروری است، اهتمام می‌ورزد و از بحث درباره فضیلت‌های عقلی‌ای که منجر به نیکبختی خود آدمی، صرف نظر از ربط و استلزامات اجتماعی و سیاسی آن، می‌شود، خودداری می‌کند (PH, B.Aristotle). یکی از مویدات این ادعا، سخنی است که او در «فلسفه حق» تکرار می‌کند: «وقتی پدری از او خواست تا درباره بهترین شیوه تربیت پسرش، راهنمایی اش کند، پاسخ داد: پسرت را شهروند کشوری کن که در آن، قوانین نیک و خیر، حاکم است.» (PR, § 153A) بنا به این تفسیر، فضائل عقلانی فردی، نقش کلیدی در رشد و تربیت آدمی ندارد و به عبارتی دیگر، فضائل فردی تابع فضائل عقلی حاکم بر جوامع است. این درحالی است که در اندیشه اخلاقی ارسطو، فضائل عقلی فردی بدون در نظر گرفتن ربط آن با اجتماع هم اصالت دارد؛ این همان چیزی است که تحت واژه «فرونسیس»، ارسطو بر اهمیت آن صحنه می‌گذارد. هگل همانند ارسطو، زندگی نیک و غایات مترتب بر آن را در اندیشه خود حفظ می‌کند؛ اما او این کار را به نحوی کاملاً متفاوت به انجام می‌رساند. او نظامی از روابط و نسبت‌های اجتماعی آزاد ترسیم می‌کند که در آن، شهروندان با جامعه سیاسی مدرن، ارتباطی دو سویه دارند. (پلامناتز، ۱۳۸۶: ۲۱۰) در اینجا «شهروند خوب»، جایگزین انسان خوب و فضیلت‌مند ارسطویی می‌شود.

#### 4.2.4. از دست رفتن ثبات معنایی فضیلت

هگل در «درسگفتارها...»، از میان ویژگی‌هایی که ارسطو برای فضیلت بر می‌شمرد، بر روی مفهوم حد وسط تاکید کرده، تفسیر خاص خود را با تحلیل آن آغاز می‌کند. از نظر هگل، این مفهوم نشان می‌دهد که ارسطو از غایت حقیقی فضیلت اخلاقی آگاهی داشت: فضائل اخلاقی، می‌توانند، فزونی یا کاستی بیابند؛ چراکه آنها در نسبت با افراد و نیازهای انضمامی پولیس معنا می‌یابند، نه با برخی امور ماهوی لایتغیر نفوس بشری. از این رو،



فضائل به اقتضای افراد و جوامع می‌توانند متغیر باشند. شواهدی در اخلاق نیکوماخوس وجود دارد که این تفسیر هگل را تصدیق می‌کند؛ از جمله اینکه ارسطو، فضائل را به مثابه خلق و خو می‌داند نه همچون قوانین درونی یا احساسات (ارسطو، ۱۳۸۹: ۶۱-۶۲). بنا به تفسیر هگل، فضائل اخلاقی در اندیشه ارسطو، در نهایت پاسخی هستند به مطالباتی که پولیس از شهروندانش دارد؛ شهروندان با کسب فضائل زمینه جاودانگی شهر را ایجاد می‌کنند. گویی همانگونه که فضائل در سرشت بشر قرار می‌یابند در پولیس هم نهاده می‌شوند. با این تلقی، تنها با هماهنگ شدن روح انسانی با شرایط خاص اجتماعی پولیس است که غایت فضیلت اخلاقی تحقق یافته و حفظ می‌شود. از این رو، ثابت نبودن معنای فضیلت و تغییر آن به اقتضای مناسبات واقعی شهرها، یکی دیگر از پیامدهای تفسیر هگل از فضیلت ارسطویی است.

#### ۵. نتیجه

در این نوشتار کوشش شد، قرائت هگل از اخلاق ارسطویی ذیل دو مفهوم بنیادی «سعادت» و «فضیلت» و پیامدهایی که بر این قرائت مترتب است، بیان شود. این پیامدها ذیل مفهوم سعادت عبارت هستند از، نفی عینیت سعادت و آگوستیسم، ترفع سعادت ارسطویی، پیامدهای تاریخی سیاسی و فروکاهش سعادت به ابزار و ذیل مفهوم فضیلت شامل این موارد می‌شوند: وحدت زدایی از معنای فضیلت، خودآیینی فضیلت، جایگزینی «انسان خوب» با «شهروند خوب» و از دست رفتن ثبات معنایی فضیلت.

اگرچه تفسیر هگلی، آنچنان که در پیامدهای آن بیان شد، در برخی موارد منجر به جابجایی معنایی تلقی ارسطویی از این دو مفهوم می‌شود، این اتفاق به معنی نفی تلقی ارسطویی نیست. در واقع، هگل برای عصری کردن اندیشه اخلاقی ارسطو و نزدیک کردن مفاهیم آن با نظام دیالکتیکی اندیشه خود، گریزی از این مواجهه نداشت. از سویی دیگر، اصالت و به یک معنا تقدم اندیشه سیاسی در نظام فلسفی هگل، نیازمند دستگاهی اخلاقی است که بتواند فراتر از طبیعت‌گرایی اخلاقی ارسطو عمل کند، مناسبات و اقتضانات حیات بیرونی اجتماعی و سیاسی را تبیین کند. چنین است که در اندیشه هگل، سعادت و فضیلت اگرچه همچون نظام اخلاقی ارسطو واجد اهمیت بی‌بدیلی هستند، وظیفه‌ای فراتر از تعلیم و تربیت افراد می‌یابند. در تفسیر هگلی، این دو مفهوم نسبت به تلقی کلاسیک ارسطویی کارکردی اجتماعی‌تر و در عین حال تعیینی‌ساجکتیو‌تر به خود می‌گیرند، تا از این طریق فرد و اجتماع در روندی دیالکتیکی در چهارچوبی فضیلت‌مند به خیری یگانه که همان

آزادی است، دست یابند. هگل برای رسیدن به این مقصود، چاره ای جز دستکاری معنایی مفاهیم اخلاقی ارسطو ندارد. با این دگردیسی معنایی، کل نظام اخلاقی ارسطو به تبع تفسیر هگل، دستخوش تغییر ماهوی می‌شود. بدیهی است این تصرف هگلی خالی از پیامدهای نظری و فلسفی و تحریف عامدانه اندیشه ارسطویی نیست؛ در واقع این توانی است که اندیشه او برای رسیدن به هدفش می‌دهد.

#### منابع

ارسطو (۱۳۸۹): اخلاق نیکوماخوس، محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، چاپ سوم.  
استیس، والتر ترنس (۱۳۸۱): فلسفه هگل، حمید عنایت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، جلد دوم، چاپ ششم.  
پلامانتز، جان (۱۳۸۶): شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل، حسین بشیریه، تهران، نشر نی، چاپ چهارم.  
لوکاج، گئورگ (۱۳۸۲): هگل جوان؛ پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد، ترجمه محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز، چاپ دوم.  
هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۹۰): پدیدارشناسی جان، ترجمه باقر پرهام، انتشارات کند و کاو، چاپ نخست.

D. Goldstein, Joshua (2006). Hegel's Idea of the good Life, Springer press.

Ferrarin, Alfredo(2004). Hegel and Aristotle, Cambridge University press.

Hegel, G. W. F. (1972). The Tübingen Essay of 1793, pp. 481–507 in Hegel's Development: Towards the Sunlight (1770-1801), trans. H. S.Harris, Oxford: Oxford Clarendon Press.

Hegel, G. W. F. (1991). Elements of the Philosophy of Right, ed. Allen W. Wood; trans. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G. W. F.(1982). Hegel's Lectures on the History of Philosophy, <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/hp/hparistotle.htm#s3ba>

Peperzak, Adrian T.(2001). Modern freedom; Hegel's legal, moral, and political philosophy, Kluwer academic publishers.

سیدمجید کمالی، محمد مشکات و یوسف شاقول ۱۴۳

W. Wood, Allen(1990). Hegel's ethical Thought, Cambridge University press.

حروف اختصاری آثار هگل

HP

درسگفتارهایی درباره تاریخ فلسفه

TE

مقالات توینگن

PR

عناصر فلسفه حق



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی