

## خوانش هگل از تراژدی «آنتیگونه»

امیر مازیار\*

محدثه ربانی نیا\*\*

(نویسنده مسئول)

### چکیده

تراژدی آنتیگونه در نظر هگل نه تنها آشکار کننده روح قومی یونان، بلکه برترین اثر هنری تمامی ادوار بود. نقش حیاتی که هگل برای این اثر ادبی در پدیدارشناسی روح قائل بود آشکار کردن «منطق تاریخ» بود. مقاله پیش رو در پی پاسخ به این پرسش است که هگل چه خوانشی از تراژدی آنتیگونه ارائه می دهد و چگونه «منطق تاریخ» را در این اثر درمی یابد؟ هگل جامعه یونان باستان را الگوی «وحدت زندگانی» می دانست با وجود این معتقد بود در مقطعی از تاریخ این وحدت و وضعیت شادمانه حیات اخلاقیاتی (Sittlichkeit) یونان از هم می پاشد. از آنجا که او آثار ادبی و در کل هنر را دارای دلالت فرهنگی تاریخی و نخستین واسطه ای می داند که روح در ظرف آن به خود آگاهی می رسد، در بخش «روح حقیقی، حیات اخلاقیاتی» از کتاب پدیدارشناسی روح فرو پاشی وضعیت شادمانه حیات اخلاقیاتی یونان را با خوانش «تراژدی آنتیگونه» توضیح می دهد. آنچه هگل در تراژدی آنتیگونه دریافت، سلسله ای از تعارضات دردناک بود که حاصل تقابل قوای اخلاقیاتی جامعه بود؛ قوایی که پیش از این در وحدتی نیندیشیده بودند اما اکنون که تقابل آنها آشکار شده، حیات اخلاقیاتی جامعه فرو می پاشد و روح به مرحله ای عقلانی تر و آزادتر گذار می کند؛ این مراحل همانا منطق جریان غایت مند تاریخ به سوی تحقق آزادی است.

**واژگان کلیدی:** هگل، پدیدارشناسی روح، حیات اخلاقیاتی، آنتیگونه، قانون الهی، قانون بشری.

\* استادیار فلسفه هنر، دانشگاه هنر، تهران، ایران.

\*\* کارشناسی ارشد فلسفه هنر، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

## مقدمه

زندگی آتئیان قرن پنجم پیش از میلاد برای هگل تجسم وحدت زندگانی بود؛ یونانیان باستان مردمانی بودند که به مثابه یک «کل» زندگی می‌کردند و با خویشتن خویش، دیگران و طبیعت در هماهنگی کامل به سر می‌بردند. آنان نامیرایی و معنای زندگی خویش را از راه زندگی در دولت‌شهر بازمی‌یافتند، و دولت‌شهر کلی بود عظیم‌تر از یک‌یک آنان. ایشان می‌دانستند که در چارچوب قوانین دولت‌شهر نه تنها جان و مال‌شان در امان خواهد بود، بلکه رستگاری‌شان در جهان پس از مرگ نیز تضمین می‌شود؛ اما این وحدت در مقطعی از تاریخ یونان دچار شقاق و فروپاشی می‌شود. و هگل مبتنی بر رویکرد تاریخی خود تلاش می‌کند تا گذار جامعه یونان از وحدت به شقاق را بررسی کند و دلیل آن را دریابد. این مقاله به روش کتابخانه‌ای-کیفی، خوانش هگل از تراژدی آنتیگونه را شرح می‌دهد. پیش از این پژوهش‌های محدود دیگری به موضوع آنتیگونه نزد هگل پرداخته‌اند که غالباً به درسگفتارهای زیباشناسی هگل مراجعه کرده و به مؤلفه‌های تراژدی پرداخته‌اند؛ اما این مقاله به شرح هگل از تراژدی آنتیگونه مبتنی بر متن «پدیدارشناسی روح» می‌پردازد و به این پرسش پاسخ می‌دهد که هگل چگونه «منطق تاریخ» را در این اثر در می‌یابد؟

از آن‌جا که هگل تاریخ را نه به صورت یک سری رویدادهای مشروط یا اتفاقی، بلکه جریان‌ی غایت‌مند به سوی تحقق آزادی می‌داند، در پدیدارشناسی وقایع تاریخی خاص و مقاصد در پس آن‌ها را در سیر خودآگاه شدن روح و هم‌زمان کسب آزادی بررسی می‌کند (Magee, 2010: 104-108). مطابق با سیر پدیدارشناسی، روح ابتدا در مرحله آگاهی است که در این مرحله ما از جهان ابژه‌ها آگاه می‌شویم. در مرحله بعد روح وارد خودآگاهی می‌شود و سوژه، خود را به‌عنوان منبع شناخت مورد تأمل قرار می‌دهد. مرحله سوم عقل است که عقل با پیش‌روی و ایجاد هماهنگی، ناهماهنگی‌های میان خود و دیگران را حل می‌کند. چهارمین مرحله روح است که هگل به مسئله گذار یونان از

وحدت به شقاق می‌پردازد. در این نقطه، شرح هگل به جهان اجتماعی می‌رسد که در آن فرد تبدیل به گروهی از افراد می‌شود تا خود را بیابد. به یک معنی، او می‌کوشد برای وجود فردی‌اش پیوستگی‌هایی با کل ایجاد کند. از نظر هگل، آزادی حقیقی تنها زمانی به دست می‌آید که موجود انسانی خودآگاهی حقیقی به دست آورده است که این خودآگاهی مستلزم یک فرایند واقع‌شده در اجتماع است (ibid, 97). مبتنی بر این رویکرد ما تنها در جامعه آن‌چه هستیم را می‌شناسیم و آن‌چه حقیقتاً هستیم می‌شویم، نه از طریق ترک آن یا مقابله کردن با آن. به همین جهت با تأمل بر شرایط اجتماعی یک دوران است که می‌توان میزان آزادی افراد یک جامعه را دریافت کرد.

هگل در بخش «روح حقیقی، حیات اخلاقیاتی» از کتاب پدیدارشناسی روح جامعه یونان باستان را بررسی و در حیات اخلاقیاتی (Sittlichkeit)<sup>۱</sup> لُنان تعمق می‌کند. باوجود آن‌که او یونانیان باستان را افراد پیشامدرنی می‌داند که در جهان احساس در خانه بودن می‌کنند (Hegel, 2001: 243)، اکنون بر این پرسش تأمل می‌کند که چرا حیات اخلاقیاتی یونان باستان که در وحدت بود دچار شقاق و فروپاشی شد؟ هگل معتقد بود یونانیان از نوعی هستی اجتماعی هارمونیک بهره‌مند بودند که برحسب عادت (Gewohnheit) به انجام وظایفی تن می‌سپاردند که موجب بازتولید نظم اجتماعی همیشگی‌شان می‌شد (Patten, 1999: 182)؛ در نتیجه باوجود اشتیاق وافر هگل به تمدن یونان باستان، هرگاه بحث به «آزادی سوبرکتیو» می‌رسد، او سرسختانه حکم می‌کند که فرهنگ یونانی درکی از مفهوم اراده آزاد سوبرکتیو و همچنین تحقق اخلاقیاتی آن نداشت زیرا، «قابلیت تصمیم‌گیری خودمختارانه» جزء اساسی آزادی سوبرکتیو است که یونانیان باستان فاقد آن بودند (Dudley, 2009: 135). از آنجاکه هگل آزادی را درهم‌تنیده با خودآگاهی بشری می‌داند شکست یونان باستان از این منظر قابل فهم است، زیرا هگل نشان می‌دهد که ذهنیت (یا سوبرکتیویته) و خودشناسی حقیقتاً کامل، فی‌نفسه، دست‌آوردهایی تاریخی هستند که نمی‌توانستند در چنین مقطع

زودهنگامی از پیشرفت بشری ظهور کنند.

هگل برای بررسی این وضعیت، هنر و ادبیات یونان را مورد بررسی قرار می‌دهد. مطابق با ایده تاریخ‌باوری هگل تمامی باورها و عادات انسان بالضروره، از بستر تاریخی ویژه‌شان سر برون می‌آورند، در نتیجه آثار ادبی هنری هر عصر نیز بازنماینده روح دوران و حاصل بستر تاریخی‌شان می‌باشد. از آن‌جا که «هنر» از منظر هگل اولین واسطه ایست که در آن روح خود را به‌طور کامل محقق می‌سازد و محتوای آثار هنری هم جز روح نیست، دگرگون شدن بستر فرهنگی و تاریخی آثار هنری موجب دگرگون شدن دلالت هنر می‌شود. همین نظریه است که به هگل امکان می‌دهد تا تاریخ‌مندی هنر را به رسمیت بشناسد. و در پدیدارشناسی روح، اخلاقیات و فرهنگ جوامع مختلف در مقاطع تاریخی خاص را، از زاویه دید ادبیات آن دوران مورد تعمق قرار دهد؛ زیرا اقوام، غنی‌ترین شهود درونی و ایده‌هایشان را در آثار هنری می‌نهند و هنر غالباً کلیدی برای شناخت فلسفه و دین این ملت‌ها می‌باشد (Hegel, 1975: 7). به همین جهت هگل برای آثار هنری به‌مثابه واسطه‌های خودآگاهی فرهنگی و تجلیات و مظاهر روح سراسر یک عصر، اهمیت فراوانی قائل است. و دغدغه وی در اصل، همان تصویر کردن دلالت فرهنگی و تاریخی آثار هنری به‌ویژه در چارچوب زندگی اخلاقیاتی اقوام بوده است. از نظر هگل درهم شکستن وحدت و هماهنگی جامعه یونان به بهترین نحو در تراژدی آنتیگونه<sup>۲</sup> نمود می‌یابد که در آن هماهنگی و وحدت شهروند یونانی با پولیس نابود می‌شود، وحدت قوانین متزلزل می‌شود و تقابل اساسی قانون الهی و قانون بشری ظهور می‌یابد.

### تقابل و تعارض: رانه پیش‌برنده روح یونانی

هگل در بخش روح کتاب پدیدارشناسی بحث مبسوطی در باب رخدادهای موجود در تراژدی آنتیگونه و روابط شخصیت‌های آن نمایش ارائه می‌دهد اما همان‌طور که گفته شد تنها یک‌بار مستقیماً از آنتیگونه نام می‌برد (بند ۴۶۹). زیرا هدف هگل از شرح

آنتیگونه در پدیدارشناسی مسئله‌ای کلی و ژرف و چیزی بیش از تفسیر انتقادی یک درام است. و به‌نوعی به‌واسطه شرح تراژدی آنتیگونه «منطق تاریخ» را به تصویر می‌کشد (Donougho 1989: 78). تاریخ نزد هگل به‌مثابه سلسله‌ای از تعارضات دردناک اما ثمربخش است که طی آن روح خود را به‌واسطه گذر از میان توالی اشکال آگاهی می‌پرورد، توالی که طی آن هر شکل آگاهی پیشرفته‌تر و عقلانی‌تر از شکل پیشین خویش است؛ بنابراین شناخت تعارضات ایجاد شده در روح، برای شناخت روند دیالکتیکی آن در تاریخ ضروری است. هگل در مقطعی از پدیدارشناسی، آنتیگونه را بررسی می‌کند که روح در-خود (An-sich)<sup>۲</sup> که به‌صورت اندیشه است در قالب فعالیت افراد جامعه برون‌ذاتیت می‌یابد و بالفعل می‌شود؛ اما از یگانگی در-خود بودن با برای-خود (Für-sich)<sup>۴</sup> بودنش آگاه است.

در این دقیقه از مسیر روح، کنش و فعالیت افراد، خود روح است. افرادی که در باورهای جامعه سنتی خود غرق شده‌اند و تمامی اقدامات‌شان مبتنی بر قوانین عرفی، سنت‌ها و حیات اخلاقیاتی جامعه است. از آنجا که در این مقطع هنوز مفهوم جدید وجدان یا آگاهی فردی رشد و تکامل نیافته بود، بین عقل و خواهش نفسانی هماهنگی برقرار بود (Patten, 1999: 59). و به دلیل آن که فرد هنوز خودش را از دولت‌شهر جدا حساب نمی‌کرد، معتقد نبود که می‌تواند رأساً و مستقلاً درباره حق و ناحق داوری کند. این وحدت فرد و جامعه، گره‌خورده به مفهوم «حیات اخلاقیاتی» (Sittlichkeit) است.

مفهوم به‌غایت اساسی «حیات اخلاقیاتی» می‌تواند معادلی برای مفهوم «ethos» در یونان باستان و اشاره‌ای باشد به کل راه و روش زندگی، آداب، اخلاقیات و اعمال یک شخص یا یک قوم. حیات اخلاقیاتی برخلاف واژه اخلاق<sup>۵</sup>، فرد را جزئی از اجزای درونی یا ذاتی کل اجتماعی و سیاسی لحاظ می‌کند و از نیات فاعل صرف‌نظر می‌کند؛ به‌نحوی که هویت فرد بسته به جایگاه او در کل است (Magee, 2010: 8). ما اکنون در دقیقه‌ای از پدیدارشناسی هستیم که روح، قوم است و شهروندان قوم را در خود حفظ

کرده و به بیانی دیگر، روح در اینجا کلیتی است که برای-خود می‌شود و خودش را در افراد جامعه انعکاس می‌دهد.

از آن‌جا که از منظر هگل وضعیت حیات اخلاقیاتی جامعه در تراژدی‌ها منعکس شده است و عنصر اصلی تراژدی یونانی «جوهر اخلاقیاتی» (sittliche Substanz) جامعه یونان است، وی تعارضات موجود در حیات اخلاقیاتی آن جامعه را در تراژدی آنتیگونه می‌جوید؛ تا نشان دهد به چه دلیل تعادل پیشین جامعه یونانی نمی‌تواند پایدار باشد و روح می‌بایست آن حیات اخلاقیاتی زیبا را پشت سر بگذارد. از نظر هگل روح در این مقطع تاریخی در سطحی از آگاهی نیندیشیده است و وحدت حیات اخلاقیاتی جامعه بدون واسطه مفاهیم ایجاد شده است. در نتیجه فرد می‌بایست با عبور از یک سری قالب‌های مختلف، دانشی از خودش به دست آورد. هگل نشان می‌دهد که چگونه حیات اخلاقیاتی جامعه در دل این وحدت دچار شقاق می‌شود و تعارضات بنیادین ایجاد شده رانه حرکت جامعه به وضعیتی آگاه‌تر و آزادتر می‌شود. او عمل شخصیت‌های تراژدی را مبتنی بر رسوم اجتماعی و چارچوب اخلاقیات قوم یونانی مورد بررسی قرار می‌دهد. زیرا، اینجا کل است که در عمل فردیت‌ها تجزیه می‌شود؛ در نتیجه افعال نه به صورت دل‌خواهانه بلکه مبتنی بر اصولی کلی صورت می‌گیرد.

### آنتیگونه

آنتیگونه روایتی است از آن‌چه میان اعضای یک خانواده، که بر مسند حکومت قرار گرفته‌اند، رخ می‌دهد. در رأس این خانواده ادیپوس پادشاه پیشین تبای است که به دلیل آن که پدر خود را کشته و با مادر خویش هم‌بستر شده توسط جامعه مطرود و تبعید گشته است. پس از طرد ادیپوس، حکومت تبای به دست کروئون - برادر ژوکاسته (همسر ادیپوس) - می‌افتد؛ و پسران ادیپوس - پولونیکس و ائته‌اکلس - کروئون را در این امر همراهی می‌کنند اما دختران ادیپوس - ایسمنه و خصوصاً آنتیگونه - همچنان در ملازمت

پدر هستند. پس از چندی اته اکلِس-فرزند کوچک‌تر- ادعا می‌کند وارث فرمانروایی پیشین پدر خود است. این رخداد موجبات جنگ میان دو برادر را فراهم می‌کند، اته اکلِس که ادعایش مقبول مردم تبای افتاده، از جانب مردم تبای می‌جنگد و پولونیکس در مقابل وی با همراهی جنگ‌آوران پلوپونزس به تبای یورش می‌برد.

در این جنگ هر دو برادر کشته می‌شوند و کروئون بنابر قانون خویشاوندی بر مسند قدرت می‌نشیند و از آن‌جا که پولونیکس را یک شورشی می‌داند، در قالب قانونی عمومی هرکس که مبادرت به تدفین دشمن شهر بکند را به مرگ تهدید می‌کند. اکنون پولونیکس-برادر آنتیگونه- که علیه شهر زادگاه خود جنگیده، بر دروازه‌های تبای به خاک افتاده است. برخلاف دستور کروئون آنتیگونه در مقام خواهر و با عشقی که به برادرش دارد، وظیفه مقدس تدفین را به‌جا می‌آورد و در انجام این عمل، به قانون خدایان متوسل می‌شود، اما خدایانی که او می‌پرستد خدایان جهان هادس هستند...، خدایان درونی احساس، عشق و نسبت خانوادگی، نه خدایان روز و روشنایی که خدایان زندگی سیاسی‌اند. مطابق با شرح هگل همه‌چیز در این نمایشنامه منطقی است؛ قانون عمومی دولت در چالش با عشق درونی خانواده و وظیفه نسبت به برادر است؛ «پاتوس» زن، آنتیگونه، منفعت خانواده است. و «پاتوس» مرد، کروئون، رفاه اجتماع (Hegel, 1975:464).

آنتیگونه با تمرکز بر تقابلی اساسی در حیات اخلاقیاتی یونان آغاز می‌شود؛ یعنی «تقابل قانون بشری (حکم کروئون) و قانون الهی (وظیفه الهی خاک‌سپاری برادر توسط خواهر)»، که در قالب تصادم دو شخصیت تراژیک آنتیگونه و کروئون نمودار می‌شود. از نظر هگل هم‌چنان که برای مارش تاریخ جهان، «تعارض تراژیک» ضرورت دارد؛ برای درام تراژیک نیز این ضرورت برقرار است. برترین نوع این تضاد تراژیک میان دو کاراکتر روی می‌دهد که هر کدام آن‌ها تشخیص کسی با ارزش‌هایی مهم، متعلق به میراث اخلاقیاتی است. آنتیگونه بنا بر وظیفه مبتنی بر قوای الهی و اصول خانوادگی نمی‌تواند

حکم کروئون را بپذیرد؛ زیرا مراسم تدفین همواره یک وظیفه خانوادگی بوده و به عقیده یونانیان بزرگ‌ترین توهین به مرده به خاک نسپردن او بود. از نظر آنتیگونه، کروئون حق ندارد او را از کسانش جدا کند (Sophocles, 2009: 140). از طرف دیگر کروئون مبتنی بر وظیفه‌ای که بر دوش خود احساس می‌کند یعنی حفظ وحدت جامعه به‌عنوان حاکم، خاک‌سپاری شورشی را ممنوع اعلام می‌کند. این تقابل حکم بشری و قانون الهی نشان از آن دارد که اکنون روح از خودبیگانه شده زیرا به دو جهان تقسیم شده. یکی از جهان‌ها به‌صورت یک فعلیت صلب در مؤلفه عینی<sup>۸</sup> آن یعنی قلمرو فرهنگ (Reich der Bildung) بروز می‌یابد و دیگری، در تقابل با اولی در جهان اعتقاد (Welt des Glaubens)<sup>۹</sup> یا قلمرو ذات بروز یافته است؛ که هگل این تقابل را به‌صورت تقابل حضور این-جهانی<sup>۱۰</sup> و ماورای-دگر-جهانی<sup>۱۱</sup> بیان می‌کند.

«جهان اخلاقیاتی زنده، روح در حقیقت‌اش است. از آن حیث که روح در آغاز به دانشی انتزاعی از ذاتش دست می‌یابد، حیات اخلاقیاتی به کلیت صوری قانون تحلیل می‌رود. روح که زین پس از خودبیگانه شده (در خود تقسیم‌شده)، یکی از جهان‌هایش را به‌صورت یک فعلیت صلب در مؤلفه ابژکتیوش یعنی قلمرو فرهنگ نشان می‌دهد و دیگری را در تقابل با اولی در عنصر اندیشه، یعنی جهان اعتقاد یا قلمرو ذات نشان می‌دهد... قلمرویی که بدین‌سان تقسیم‌شده و به حضور این-جهانی و ماورای-دگر-جهانی بسط یافته...» (Hegel, 2018: 255).

← قلمرو فرهنگ ← حضور این جهانی ← قانون بشری

روح (جهان اخلاقیاتی)

← جهان اعتقاد ← حضور ماورای دگر جهانی ← قانون الهی

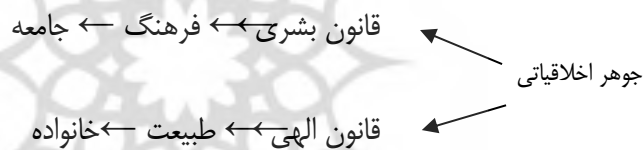


از نظر هگل این انقسامات مبتنی بر سطح آگاهی روح ایجاد می‌شود. وقتی روح در سطح بالاتری از آگاهی به واسطه مفاهیم و در قالب فعلیتی آگاه از خودش قرار دارد در قالب قانون بشری قرار می‌گیرد. قانون بشری در قالب کلیت، قانون و رسوم شناخته‌شده جامعه است و در قلب فردیت، یقین بالفعل به خودش در فرد به خودی خود است. به عبارت دیگر در سطح کلی، قوانین انتزاعی در جامعه برقرار است که این قوانین کلی در اشخاص این جامعه فردیت می‌یابد و در عمل آن‌ها وجود انضمامی می‌یابد. در مقابل این قوه، قوه دیگری یعنی قانون الهی ظاهر می‌شود که با این قوه اخلاقیاتی و امر عمومی در تقابل قرار می‌گیرد (Ibid: 257) و این دو قانون در دو نهاد جامعه و خانواده تجلی پیدا می‌کند.

بنابراین در یک سمت، جامعه را داریم که قوانین آن حاصل سطح بالاتری از آگاهی است و به واسطه مفاهیم ایجاد شده و در طرف دیگر، صورت بی‌واسطه<sup>۱۱</sup> آن جوهر اخلاقیاتی را داریم یعنی خانواده. «خانواده همچون مفهوم ناخودآگاه و هم‌چنان درونی فعلیت که از خودش آگاه است، چون واحد اصلی<sup>۱۳</sup> فعلیت قوم<sup>۱۴</sup> (هم‌چون هستی اخلاقیاتی بی‌واسطه) در مقابل خود قوم قرار می‌گیرد - آن در تضاد با حیات اخلاقیاتی قرار می‌گیرد که به‌طور فرهنگی خودش را به‌واسطه کارش برای امر کلی، شکل می‌دهد و برقرار می‌سازد. یعنی، آن خدایان خانواده<sup>۱۵</sup> است که در تضاد با روح کلی قرار گرفته است» (Ibid: 258). در حقیقت اکنون از تقابل میان امر بشری و امر الهی به تقابل دولت و خانواده رسیدیم. در اینجا منظور هگل از «دولت» یونانی فعلیت حیات اخلاقیاتی است. یعنی جامعه‌ای اخلاقیاتی که به‌مثابه یک موجودیت سیاسی یعنی پلیس سازمان‌دهی شده است. «دولت فعلیت ایده اخلاقیاتی است - روح اخلاقیاتی به‌مثابه اراده جوهری است، آشکار و روشن برای خودش که می‌اندیشد و خود را می‌شناسد و آن چه می‌داند را تا آنجا که می‌داند اجرا می‌کند. آن، وجود بی‌واسطه‌اش را در سنت<sup>۱۶</sup> دارد و وجود باواسطه‌اش را در خودآگاهی فرد دارد، در فعل و دانش فرد ...» (Hegel, )

(1991: 257).

بدین ترتیب، تعارض میان دولت و خانواده تعارضی است میان این دیدگاه که بالاترین تکالیف فرد معطوف به جامعه به مثابه یک کل است و این دیدگاه که بالاترین تکالیف فرد معطوف به موجودیتی محدودتر به نام خانواده شخص است. و آنتیگونه می‌بایست میان وظیفه اجتماعی (مبتنی بر فرهنگ) و وظیفه خانوادگی (مبتنی بر طبیعت) خود دست به انتخاب زند (یانگ، ۱۳۹۵: ۱۸۹-۱۹۰). در حقیقت جامعه جوهری است اخلاقیاتی، در شکل کنش آگاهانه، درحالی‌که خانواده همان جوهر است در شکل وجود بی‌واسطه (فیندلی، ۱۳۹۰: ۱۴۵).



از منظر هگل در رابطه مبتنی بر جوهر اخلاقیاتی یونانی هر فرد وظایف معینی را عهده‌دار است؛ زن در قلمرو خانواده فعلیت اخلاقیاتی را تحقق می‌بخشد و مرد در جامعه. مرد از خانواده که قانون الهی بر آن حکم فرماست به جامعه انتقال میابد که قانون بشری بر آن حکم میراند و تبدیل به شهروند می‌شود. به نوعی مرد در جامعه یونانی در جستجوی بازشناخته شدن توسط همه مردان است، در جستجوی کلیت؛ و خشنودی حقیقی او تنها در تشکیل یک جامعه و دولت تحقق می‌یابد (Kojève, 1969: 58). از همین روی است که کروئون قانون بشری و دولت را نمایندگی می‌کند و آنتیگونه تصمیمات خود را مبتنی بر حیات اخلاقیاتی خانوادگی می‌داند. در نتیجه منطبق بر احکام الهی خود را موظف به خاک‌سپاری برادر می‌داند.

هگل به منظور تحلیل نقش آنتیگونه در خانواده و در توضیح آن که چه نوع رابطه خانوادگی مبتنی بر جوهر اخلاقیاتی است انواع روابط خانوادگی را مورد بررسی قرار

می‌دهد: رابطه زن و شوهر، رابطه والدین و فرزندان و رابطه برادر و خواهر. والاترین نوع رابطه خانوادگی که جوهر اخلاقیانی در آن حاکم است رابطه برادر و خواهر است؛ زیرا رابطه زن و شوهر یک رابطه طبیعی و مبتنی بر میل (شهوت) است. این رابطه در خودش کامل نیست و به فرزندان نیاز دارد تا کامل شود (Mills, 1986: 132). «از آنجاکه این خود-شناسایی طبیعی است و نه خود-شناسایی اخلاقیاتی، این رابطه صرفاً بازنمایی و تصویر روح است، نه خود روح بالفعل» (Hegel, 2018: 262-263) همچنین احترام والدین نسبت به فرزندان‌شان تحت تأثیر احساسی قرار گرفته که ناشی از آگاهی آنان از آن است که آن‌ها فعلیت خویش را در یک دیگری دارند؛ اما به عکس، از خودگذشتگی فرزندان برای والدین‌شان نیز تحت تأثیر آن قرار گرفته که در-خود بودن ایشان در یک دیگری است که در حال از بین رفتن است و اینکه آن‌ها می‌دانند برای-خود-بودن و خودآگاهی آن‌ها تنها از طریق جدا شدن از اصلشان ممکن است. و اما رابطه برادر و خواهر که در رابطه میان آنتیگونه و پولونیکس ظهور می‌یابد وحدتی از زن و مرد است که بازشناسی در آن به مثابه جدایی، تمایز و عدم تجانس نیست، این رابطه این همانی-در-تفاوت است (Mills, 1986: 133). برادر و خواهر از یک خون‌لند اما برای-خود بودن‌شان را به هم مدیون نیستند.

«بازشناسی<sup>۱۷</sup> برادر توسط خواهر ناب است. و به هرگونه رابطه طبیعی (جنسی) آمیخته نشده است. از این رو بی تفاوتی فردیت تکین و ممکن بودن اخلاقیاتی در این رابطه حاضر نیست. [...] فقدان یک برادر برای خواهر غیرقابل جایگزین و وظیفه‌اش در برابر او والاترین است» (Hegel, 2018: 264). چنان‌که آنتیگونه نیز برادر را تنها فردی می‌داند که مستحق فدا کردن زندگی برای او است: «آنتیگونه: اگر حتی فرزندان یا شوهرم می‌مردند و می‌پوسیدند، با انجام این کار شهر را به مبارزه نمی‌طلبیدم [...] اگر شوهری می‌مرد می‌توانستم دیگری را برگزینم و نیز می‌توانستم به فرزند دیگری زندگی بخشم» (Sophocles, 2009: 172). هگل معتقد است که برادر و خواهر کاملاً

یکدیگر و آنچه را هر دو مظهر آن هستند می‌شناسند، خواهر نماینده قانون الهی و برادر نماینده پولیس و قانون انسانی و هر یک خود را مکمل دیگری می‌داند؛ اما قانون خانواده متعلق نوعی آگاهی شهودی<sup>۱۸</sup> است.

«آن‌ها از یک خون‌اند؛ [...] زن به‌مثابه خواهر والاترین آگاهی شهودی به ذات اخلاقیاتی است. این آگاهی شهودی به [سطح] آگاهی<sup>۱۹</sup> از فعلیت ذات اخلاقیاتی ارتقا نمی‌یابد زیرا قانون خانواده ذات درونی است که در-خود-هستی دارد، [قانونی] که در روشنی آگاهی واقع نشده است. بلکه [به‌صورت] احساس درونی باقی می‌ماند، [...] جنس مؤنث به خدایان خانواده مقید شده است و در آن خدایان خانواده است که او تا حدی جوهر کلی و فردیت تکین‌اش را شهود می‌کند»<sup>۲۰</sup> (Hegel, 2018: 263).

پولوگینس برادر آنتیگونه به خواهرانش وصیت می‌کند که پس از مرگش به او هتک حرمت نکنند و مراسم خاک‌سپاری را به کمال برای او انجام دهند. او این آرزوی آخر را حق خویش می‌داند زیرا خاک‌سپاری او وظیفه خانواده اوست. یکی از دغدغه‌های مهم قانون الهی یا سنت «مرگ و متوفی» است، یعنی گذار افراد از هستی فعال به حالتی که در آن فقط بوده‌اند. اما با این همه هم‌چنان منبع مهم و پایدار «پیوندهای خونی» باقی می‌ماند. در عمل خاک‌سپاری، فرد با قدرت‌های عالم اموات که پاسداران منصوب‌شده «قانون الهی» هستند یکی می‌شود (فیندلی و بریج، ۱۳۹۰: ۱۴۶). پس از آن که مرد خانواده را ترک می‌کند «یا خواهر سرپرست خانواده و محافظ قانون الهی می‌شود یا زن (همسر) سرپرست خانواده و محافظ قانون الهی باقی می‌ماند» (Hegel, 2018: 264-265)؛ بنابراین به گفته هگل، قانون الهی حوزه خصوصی خانواده را نظم می‌بخشید که قلمرو زنان بود. و آنتیگونه در نافرمانی از کروئون به قانون نانوشته «الهی» توسل می‌جوید و برادر خویش را به خاک می‌سپرد.

در مقابل آنتیگونه شخصیت کروئون قرار دارد، که حفظ منافع جامعه و وحدت آن را رسالت خود می‌داند و پس از جنگ دو برادر و کشته شدن هر دوی آن‌ها حکم می‌کند که برادری که به خاطر کشور کشته شده با مراسمی شکوهمند به خاک سپرده شود و برادر شورشی از خاک‌سپاری محروم بماند. مطابق با تفسیر هگل غایتِ وظیفهٔ یک شهروند نسبت به دولت فدا کردن جان خود است «مرگ، کمال و والاترین کاری است که فرد به‌خودی‌خود برای جامعه بر عهده می‌گیرد» (Ibid, 260) و این مرگ سزاوار تحسین است. مطابق با وظیفهٔ شهروند یونانی، فرد برای کسب فردیت کلی که همانا خدمت به جامعه خویش است از روابط خونی می‌گسلد، خانواده را ترک می‌کند و در خدمت جامعه ایفای نقش می‌کند و در والاترین سطح جان خود را فدا می‌کند؛ اما پولونیکس بالعکس علیه شهر خویش شورش می‌کند بنابراین کروئون ادعا می‌کند حکم او مبتنی بر مصلحت جامعه و حفظ یکپارچگی آن است.

«جامعه، این قانون والاتر که اعتبارش به‌روشنی روز است، اعتبار بالفعلش را در دولت دارد [...] دولت روح بالفعل است که در خود تأمل نموده<sup>۲۱</sup>، خود بسیط کل جوهر اخلاقیاتی. این نیروی بسیط به ذات اجازه می‌دهد تا خودش را در اعضایش منتشر کند و به هر بخش هم وجود بادوام دهد و هم برای-خود-بودنش را. در آنجاست که روح واقعیت‌اش را داراست، یعنی وجودش و خانواده واحد اصلی<sup>۲۲</sup> این واقعیت است. درعین حال روح در همان زمان نیروی کل است که یک‌بار دیگر این بخش‌ها را در یک «یگانگی منفی» گرد می‌آورد، به آن‌ها حس نا-خود-بسندگیشان را می‌دهد و آن‌ها را در این [مرتبۀ از] آگاهی حفظ می‌کند که زندگی آنان تنها در کل محقق می‌شود (Ibid, 261-262)».

بنابراین وحدت جامعه مهم‌ترین اصل است و در ذیل این وحدت است که در درجهٔ اول امنیت و سپس مقاصد و حقوق افراد تأمین می‌گردد؛ در نتیجه تمام اجزا در کل سامان

می‌یابند. کروئون پس از به خاک و خون کشیده شدن برادران آنتیگونه از برحق بودن حکومت خود بنا به امتیاز خویشاوندی سخن می‌گوید. او اته‌اکلس را مردی می‌داند که به گفته هگل والاترین وظیفه یک فرد نسبت به جامعه را به انجام رساند و در راه میهن جان سپرد و دلیل حکم خود را ایجاد امنیت عمومی جامعه می‌داند:

«هر آن کس که بر شهر حکم می‌راند و بهترین مشاوره‌ها را نمی‌پذیرد بلکه از ترس سکوت اختیار می‌کند همواره ناچیز خواهد بود و اگر او لطف بر دوستانش را بر کشور خویش ترجیح دهد مطلقاً بی‌ارزش می‌باشد/ من هرگز سکوت نخواهم کرد اگر خطر را در کمین مردم ببینم - و زئوس که ناظر بر همه چیز است این را می‌داند - من فرمانروا، شاهراه امنیت عمومی را خواهم گشود؛ زیرا می‌دانم که امنیت عمومی تنها نگهدار فرد و نیز استوارترین تضمین توفیق من است و اگر دولت نیرومند باشد، در پرتو آن همه چیز داریم که از آن جمله‌اند دوستان (Sophocles, 2009: 145)».

درواقع کروئون نیز احکام خود را صرفاً بر اساس میل و منفعت شخصی نمی‌دهد و علی‌الظاهر برای برقراری قانون و نظم جامعه، در انجام قوانین سخت‌گیر است. چنان‌که در ادامه نمایش می‌بینیم بعد از خاک‌سپاری برادر توسط آنتیگونه جامعه دو دسته می‌شوند و برخی در کنار کروئون می‌ایستند و برخی حق به آنتیگونه می‌دهند. اگر وحدت جامعه را اولویت اول دولت بدانیم حکم کروئون بر حق بوده است. او قبل از این که آنتیگونه از فرمان او سرپیچی کند اعلام می‌کند مصلحت کشور را بر لطف به دوستان خود ترجیح می‌دهد. کروئون در سخنرانی خویش جامعه را ارجح بر فرد و لازمه سعادت فرد می‌داند؛ اما آنتیگونه بنا بر قوانین الهی وظیفه خود می‌داند که برادر خویش را به خاک بسپارد. اکنون می‌توان گفت هم کروئون و هم آنتیگونه مبتنی بر قوای اخلاقیاتی که از آن تبعیت می‌کنند، دست به عمل زدند و هر کدام به‌زعم خویش بر حق بودند.

آنتیگونه و کروئون هر یک به‌نوعی قهرمانی تراژیک بودند، قهرمانان تراژیک صرفاً بروز قانونی یک‌سویه هستند: قانون الهی یا قانون بشری. از همین روی هگل شخصیت قهرمانان تراژیک را به «مجسمه» تشبیه می‌کند، مجسمه‌ای که برای مثال در مورد آنتیگونه شفقت خانوادگی، و در مورد کروئون خیر دولت را مجسم می‌کند «شخصیت‌های حقیقتاً تراژیک، سراسر هر آن‌چه می‌توانند و می‌بایست مطابق با طبیعت ذاتی‌شان باشند هستند... در حقیقت تنها یک قوه می‌باشند که در شخصیت خاصشان تسلط یافته است. به همان دلیل آن‌ها مطابق باشخصیت‌شان، خودشان را با چند نمود منفرد خاص تشخیص می‌دهند... درجایی که تصادفات محض زندگی صرفاً شخصی فرد از بین می‌رود، قهرمانان تراژیک هنر دراماتیک نمودار می‌گردد، همان‌طور که در آثار مجسمه‌سازی چنین بوده است ... (Hegel, 1975:1194-1195)» هگل استعاره «مجسمه» را بنا به دو دلیل مناسب می‌یابد: نخست، به دلیل آن‌که تا پیش از قرن بیستم، مجسمه‌ها عموماً تجسم گر یک عاطفه تکین بودند - ایمان، امید، وحشت و از این دست عواطف؛ و دوم، به دلیل آن‌که (پیش از ظهور هنر مجسمه جنبش‌نما) یک مجسمه هرگز تغییر نمی‌کرد. قهرمانان تراژیک [دوره] کلاسیک به تعبیری تجسم‌های انعطاف‌ناپذیر یک فکر ثابت بودند. در نتیجه این فکر ثابت و تعریف‌شده به لحاظ اجتماعی که مبدل به تصور آنتیگونه از خودش شده است، آنتیگونه احساس می‌کرد که چاره‌ای ندارد جز آن‌که برادرش را به خاک بسپارد، چراکه این نقش او درون چهارچوب امور بود؛ همچنین کروئون نیز در مقام رئیس دولت، احساس می‌کند که موظف است مانع خاک‌سپاری شود. به همین دلیل هگل نزاع میان آنتیگونه و کروئون را نزاعی تراژیک می‌داند؛ چراکه هر فرد در این نزاع خود را کاملاً به یک امر اخلاقیاتی مسلط پیوند می‌زند (استرن، ۱۳۹۳: ۲۵۷). در نتیجه هیچ‌کدام از طرفین نمی‌تواند از وظایف خود سرباز زند، وظایفی که ناشی از جایگاه طبیعی آن‌ها در نظم اخلاقیاتی است:

«مبنایی که هر دو این حرکت‌ها از آن آغاز می‌کنند و بر آن به‌پیش

می‌روند قلمرو حیات اخلاقیاتی است، اما فعالیت این حرکت خودآگاه است. به‌مثابه آگاهی اخلاقیاتی، این جهت‌گیری ناب بسیط به سمت ذاتیت اخلاقی است، یعنی، وظیفه. در آن حرکت نه انتخاب دلخواهانه است، نه کشمکش یا دودلی، چراکه فرد هم از وضع نمودن و هم از آزمودن قوانین دست کشیده است. [...] آگاهی اخلاقیاتی آنچه باید انجام دهد را می‌داند و مصمم شده است. چه به قانون بشری متعلق باشد چه به قانون الهی. این بی‌واسطگی یک در-خود-بودن است و بنابراین همان‌گونه که دیده‌ایم معنای آن در آن واحد معنای هستی طبیعی است. این طبیعت است نه رخ دادن شرایط انتخاب که یک جنس را به یک [نوع] قانون اختصاص می‌دهد و جنس دیگر را به قانون دیگر- یا به‌طور معکوس، این دو قوه اخلاقیاتی است که به آن‌ها وجود فردی‌شان یا فعلیت یافتنشان در دو جنس را اعطا می‌کند» (Hegel, 2018:268).

بنابراین همین‌که مسئله‌ای پیش می‌آید که در آن وظایف افراد در تقابل قرار می‌گیرند، افراد درگیر تنها می‌توانند وارد نزاع شوند؛ چراکه هیچ‌کدام نمی‌توانند دریابند که چگونه راهی دیگر پیش پایشان گشوده است. در نتیجه هیچ‌کدام از آن‌چه می‌کنند واقعاً احساس گناه نمی‌کنند حتی اگر نتیجه چنین کاری فاجعه‌بار باشد، چراکه هیچ‌کدام نسبت به رقیب احساس هراس یا خصومت شخصی ندارند و هرکدام معتقدند آن کاری را انجام داده‌اند که از آن‌ها خواسته شده است:

«این فرد نیست (این فرد خاص نیست) که فعلی انجام می‌دهد و گناهکار است، زیرا به‌مثابه این خود، او فقط سایه‌ای بی-فعلیت است، یعنی او صرفاً به‌مثابه خود کلی وجود دارد. فردیت صرفاً دقیقاً صوری انجام هر کاری است. و محتوای قوانین و رسوم به‌واسطه استقرارش در زندگی متعین شده است. آن جوهر به‌مثابه طبقه (طبقه اجتماعی) است که باوجود تعین



یافتگی‌اش تبدیل به انواع (گونه‌ها) می‌شود، اما انواع در آن واحد، کل طبقه باقی می‌ماند. در زندگی یک قوم، خودآگاهی از [امر] کلی تنها تا نقطه جزئیت تنزل می‌یابد، آن تا نقطه فردیت پیش نمی‌رود که در فعالیت‌هایش یک خود مستثنا را وضع می‌کند» (Ibid, 271).

برای فهم این بخش از متن هگل باید به سه دقیقه مفهوم نزد هگل بپردازیم، یعنی کلیت، جزئیت و فردیت. در این تراژدی با مفاهیم کلی چون «مرد بودن»، «زن بودن»، «حاکم بودن» و ... مواجهیم. زمانی که این مفاهیم وجود خارجی می‌یابند ما وارد دقیقه جزئیت می‌شویم؛ یعنی مفهوم کلی «مرد بودن» در کروئون و پولونیکس و تمام مردان دیگر جزئیت دارد و مفهوم کلی «زن بودن» در آنتیگونه و ایسمنه و تمام زنان دیگر جزئیت می‌یابد. در دقیقه جزئیت تفاوتی میان هیچ‌کدام از اجزا وجود ندارد و همگی زنان در زن بودن یکسان هستند و وظایف هر زنی در جامعه مشخص شده است؛ اما در دقیقه فردیت است که تفاوت اشخاص هم مشخص می‌شود و هر شخص توانایی تصمیم‌گیری خودمختار دارد. از نظر هگل مفاهیم در جامعه یونان فاقد دقیقه فردیت بود؛ یعنی هیچ‌کدام از شخصیت‌ها در تصمیم‌گیری خودمختار نبودند بلکه همه مطابق با قوانین جامعه تصمیم می‌گرفتند. آنتیگونه به‌عنوان یک زن در طبقه زنان قرار می‌گیرد و از آنجاکه وظیفه زن در جامعه محقق کردن قوانین الهی و خانواده تعریف شده چه آنتیگونه و چه زنان دیگر وظیفه دارند مطابق با قانون الهی برادر خود را به خاک بسپارند.

بنابراین، طبق این تصویر افراد صرفاً به نحوی عمل می‌کنند که مسئولیت‌های اجتماعی‌شان تعیین کرده است. وقتی درمیابند که کنش‌هایشان منجر به رنج می‌شود، احساس می‌کنند این رنج ناشی از تقدیر است و نه قضاوت اخلاقیاتی نادرست از جانب خودشان. وقتی کروئون متوجه می‌شود که جنازه به خاک سپرده شده و سرآهنگ می‌گوید شاید این اقدام خدایان است، کروئون برافروخته و مدعی می‌شود که ایزدان خطاکاران را نمی‌بخشند و دشمن قانون، دوست ایزدان نمی‌تواند بود (Sophocles)

148-149: 2009). یعنی هرچند که قانون کروئون قانون بشری است اما او قانونش را به پشتوانه قوانین الهی صادر می‌کند و تسلط بیکران زئوس را بر روح خود بی‌چون و چرا می‌داند.

در اینجا مسئله‌ای به وجود می‌آید و آن این است که کروئون که شخصیت مقابل آنتیگونه است نیز خود را مجری قوانین الهی می‌داند پس چگونه هگل نزاع آنتیگونه و کروئون را بر سر تقابل قانون الهی و بشری می‌داند. لازم به ذکر است با نظر به تفسیر یانگ باوجود آن که در متن پدیدارشناسی هگل جوهر اخلاقیاتی که مؤلفه اصلی تراژدی یونانی است را به مثابه ترکیبی از قانون الهی و انسانی قلمداد می‌کند در متن درس گفتارهای استتیک نظر وی مبتنی بر آن است که قوانین الهی نانوشته کل جوهر اخلاقی را در برمی‌گیرد (Hegel, 1975: 991). قانون الهی و بشری هرچند در تقابل هستند اما پیوستگی تنگاتنگی با یک‌دیگر دارند و به نوعی هر دو بخشی از قوانین الهی نانوشته هستند. قوانین نانوشته حاکی از امری انعطاف‌پذیر و قابل توسعه تاریخی است که در عین حال به موجب «نانوشته» بودن‌شان موجب سردرگمی و ابهام راجع به چیزهایی می‌شود که این قوانین لازم می‌شمرند. از نظر هگل قوای اخلاقیاتی در آن دوران به مثابه خدایانی ظاهر می‌شوند که یا در افعالشان یا در طبیعت زنده افراد بشری در تضاد با هم قرار می‌گیرند اما اغلب، زمانی که موضوع بر سر مسئله کاربست آن‌ها به وضعیت‌های انضمامی یا حل تنش‌های میان آن‌ها بود، کمک به خصوصی از این خدایان بر نمی‌آمد. این که قوانین «الهی» هستند بدین معناست که انسان نمی‌تواند آن‌ها را به چالش بکشد. در نظر یونانیان هیچ‌کس نمی‌تواند این اجازه را به خود دهد که روح قومی را نقد کند؛ چراکه جوهر اخلاقیاتی مقوم خود «وجود» و «واقعیت» فرد بود. در جامعه یونانی فرد در ابتدا در خانواده رشد می‌کند که تابع قوانین الهی است اما بعد به جامعه منتقل می‌شود و به مثابه شهروند نقش‌آفرینی می‌کند که در این سطح وارد قوانینی می‌شود که به وساطت مفاهیم ادراک می‌شود. از همین روی ریشه‌های وحدت آگاهانه و عامدانه‌ی تلاش‌هایی

که در جامعه یافت می‌شود، در وحدت اتفاقی و ناآگاهانه تلاش‌هایی نهفته است که در خانواده یافت می‌شود بنابراین اصل الهی یا خانوادگی شالوده تمامی زندگی جمعی است. از سوی دیگر اجتماع هم‌چون کل، قدرتی مسلط بر همه جنبه‌های فردی زندگی اخلاقیاتی یونانی بود و همه خانواده‌های تشکیل‌دهنده اجتماع را زیر چتر خود می‌گرفت و توسط عناصر حاکم قانون الهی به این قوانین اقتدار می‌داد. از این‌روی اجتماع از طریق قوانین و دولتی که فعالیت آن را جهت می‌دهد، نمی‌گذارد حتی یکی از جنبه‌ها از کلیت اجتماعی جدا بیفتد و برخلاف منافع مشترک عمل کند (جیمز، ۱۳۹۵: ۶۲-۶۳)؛ بنابراین اجتماع از طریق ذات قانون الهی مالک حقیقت و تأیید قدرت است.

«دقیقاً همچنان که خانواده جوهر کلی و وجود بادوامش را در جامعه داراست، به‌طور معکوس جامعه مؤلفه‌ی صوری فعلیت خویش را در خانواده و نیرو و گواهِش را در قانون الهی داراست. هیچ‌کدام از این دو به‌تنهایی در- و برای- خود موجود نیستند. قانون بشری در دقیقه زنده‌اش از قانون الهی ناشی می‌شود، قانونی که به‌طور مؤثر بر روی زمین معتبر است از قانون جهان زیرین ناشی می‌شود، قانون آگاهانه از قانون ناآگاهانه ناشی می‌شود، وساطت از بی‌واسطگی ناشی می‌شود و همه به‌طور برابر به‌جایی که از آن آمده‌اند بازمی‌گردند. در مقابل، قوه عالم اموات فعلیتش را بر روی زمین دارد و آن از راه آگاهی، موجود و فعالیت می‌شود» (Hegel, 2018: 265).

هرچند کروئون تصور می‌کند که قوانینش با قوانین نانوشته الهی مغایرتی ندارد، اما صدای همسرایان تقابل این قانون بشری و قانونی الهی را زمزمه می‌کنند. «انسان از قوانین بشری پیروی می‌کند اما سوگند می‌خورد خدایان را اطاعت کند، او دست‌خوش جنون عظمت قدرت خویش است که قوانین زمین خاکی را مانند حقوق مقدس خدایان می‌انگارد» (Sophocles, 2009: 151-152). خطا یا همارتیا<sup>۲۳</sup>ی کروئون همین یک‌جانبگی<sup>۲۴</sup> است که سخن خود را سخن خدایان می‌داند و ابهام قوانین نانوشته الهی

بستر مناسبی برای این امر می‌سازد. هگل صریحاً می‌گوید که به باور او خطای تراژیک کروئون این بود که گمان می‌کرد آنتیگونه از سر خشم خود خواهانه صرف است که عمل می‌کند درحالی‌که درواقع آنتیگونه از سر احترام به ارزش‌های سنتی عمل می‌کرد:

«این تضاد به صورت یک تضادم مصیبت‌آمیز و وظیفه با فعلیتی مطلقاً تهی از حق به نظر می‌رسد... [از آنجاکه او حق را تنها به جانب خود و تقصیر را تنها از جانب دیگری می‌داند، آن آگاهی که متعلق به قانون الهی است در طرف دیگر اعمال خشونت‌آمیز ممکن بشری را می‌بیند؛ و آن آگاهی که متعلق به قانون بشری است در طرف دیگر خیره‌سری و نافرمانی برای-خود-بودن درونی را می‌بیند. از آنجاکه فرمان‌های دولت معنایی عمومی و کلی دارد که به روشنی روز آشکار است، اما اراده قانون دیگر احساس<sup>۲۵</sup> جهان‌زیرین است [...] وقتی که در تقلیل با اولی قرار می‌گیرد توهین به مقدسات است» (Hegel, 2018: 269).

هگل یک‌جانبگی شخصیت‌های تراژیک را ناشی از محدودیت دانش آن‌ها می‌داند که این محدودیت حاصل سهل‌انگاری یک فرد نیست بلکه حاصل تقابل قوای اخلاقیاتی است. همان‌طور که پیش‌تر در باب این دقیقه از سفر روح در پدیدارشناسی بحث شد اکنون جوهر خودش را به ذات اخلاقیاتی تمایز یافته تجزیه کرده است. در نتیجه خودآگاهی نیز در این دقیقه بر حسب ذاتش، در مقابل جوهر، خودش را به یکی از این قوا واگذار می‌کند و به‌مثابه دانش خودش را هم به جهل به آن چه انجام می‌گیرد و هم دانش از آن چه انجام می‌گیرد تقسیم می‌کند، به همین دلیل هگل این دانش را دانشی فریب‌خورده<sup>۲۶</sup> می‌داند (Hegel, 2018: 256). به عبارتی در این دقیقه خود-آگاهی نیز به یکی از این قوا تعلق می‌یابد و از آن‌جاکه کار<sup>۲۷</sup>، در میان تناقض قوا واقع می‌شود و آگاهی میان دو قوای اخلاقیاتی تقسیم می‌شود حیات اخلاقیاتی نابود می‌شود. پس تناقض دیگری که اکنون شاهد آن هستیم میان جهل و دانش به آن چه انجام می‌گیرد

است. این تناقض موجب یک‌جانبگی شخصیت‌های تراژیک می‌شود و خطای تراژیک را رقم می‌زند.

در تراژدی آنتیگونه، آنتیگونه و کروئون هر یک قوه خاصی را نمایندگی می‌کنند به‌تبع آگاهی نیز به نوعی میان این دو شخصیت تقسیم شده است، کروئون به قانون بشری دانش داشت ولی به قانون الهی که آنتیگونه به آن متعهد بود جهل داشت که موجب یک‌جانبگی در آگاهی از قوا میان شخصیت‌های تراژیک و نوعی دانش فریب‌خورده می‌شود. این یک‌جانبگی تنها از جانب کروئون نیست، بلکه آنتیگونه هم به نوعی درگیر یک‌جانبگی می‌شود. زمانی که کروئون حکم صادر کرد به پیوند خانوادگی نیندیشید و نمی‌دانست که خواهر پولونیکس دست به این کار می‌زند. او صرفاً به منفعت جامعه اندیشید. و وقتی فهمید آنتیگونه به این کار دست زده می‌دانست عقب کشیدن از حکمش اعتبار حاکم را خدشه‌دار می‌کند. کروئون از آنتیگونه می‌پرسد که از حکم من خبر داشتی؟ شاید بتوان گفت کروئون دنبال راهی برای جلوگیری از مجازات آنتیگونه بود اما آنتیگونه خود را کاملاً مُحق می‌داند و اعلام می‌کند آگاهانه نسبت به او و حکمش بی‌اعتنا بوده است. آنتیگونه معتقد است حکم کروئون خلاف خواسته زئوس است و «عدالت ایزدان زیرخاک، چنین قوانینی برای مردگان نهاده است؛ و من گمان ندارم که حکم تو یا حکم هر انسان فانی، آن قدر قوی باشد تا بر قوانین دیرینه، نانوشته و پابرجای خدایان مسلط شود. قوانینی که تنها برای اکنون نیستند بلکه همواره بوده‌اند و هیچ‌کس آغازشان را نمی‌داند، من از ترس هیچ مردی خطر عقوبت الهی را به جان نمی‌خرم» (Sophocles, 2009: 155). آنتیگونه طبق قانون خدایان رفتار کرده و شرمسار نیست و اعلام می‌کند که آماده مرگ است و همان‌طور که مرد در والاترین مرتبه خدمت به جامعه جان خویش را فدا می‌کند، آنتیگونه در خدمت به قوانین الهی است که جان خود را فدا می‌کند.

در دیالوگ‌های میان آنتیگونه و کروئون بارها به تقابل دیگری اشاره می‌شود یعنی

تقابل میان زن و مرد. کروئون گردن کشی آنتیگونه را شکست خود می‌داند و می‌پندارد که اگر بگذارد آنتیگونه بدون مجازات پیروز شود و بی‌شرمانه تفاخر کند در حقیقت دیگر او نیست که مرد است، بلکه آنتیگونه است که در شهر او مردی می‌کند. (Ibid, 156) هگل در تصدیق تهدید زنانه در عوض آن که زنان را به سادگی در نقش قربانیان درمانده و ناتوان، جنس ضعیف نیازمند حمایت جنس قوی - همتای مردشان که به نیابت از اجتماع عزیمت می‌کنند - تقسیم‌بندی کند، دقیقاً مخالف آن را پیشنهاد می‌کند. بدان وسیله هگل میزان قدرت زن را به صورتی طعنه‌آمیز تصدیق می‌کند اما با این وجود اصرار می‌کند که محرک آنان در حیطه پیوندهای خانوادگی، طبیعی و در سطح آگاهی شهودی است. دولت می‌کوشد «جدایی طلبی» زنان و وفاداری جزء گرایانه-شان به خانواده را از میان ببرد و از سوی دیگر، «جنس زن - طنز ابدی در زندگی اجتماع» بدل به منشأ زیان و زوال در زندگی دولت می‌شود (استرن ۱۳۹۳: ۲۶۱)؛ اما کروئون از ترس آن که مغلوب یک زن بشود، خطر ذاتی قابلیت فرد برای خسارت زدن به اجتماع را می‌پذیرد. «فرمان برداری است که اغلب مردان را نجات می‌بخشد و بدین‌سان ضروری است که نظم شایسته چیزها را حفظ کنیم؛ و هرگز به یک زن اجازه پیروزی ندهیم. بهتر آن است که مغلوب هرگونه مردی بشوی اما ضعیف‌تر از یک زن دیده نشوی» (Sophocles, 2009: 164) در حقیقت دولت برای برقراری نظم می‌بایست استهزا و تمسخر زن را دفع می‌کرد. به نظر می‌رسد که زنان باید از خودشان محافظت شوند، وگرنه فراموش می‌کنند که مانند یک کل در اتحاد عمل کنند. موافق مصالح عالیه آنهاست که در حوزه مناسبی محدود گردند، حتی اگر به این معنا باشد که همچون کروئون که در صدد زنده به گور کردن آنتیگونه در غار بود، آنها را در یک غار زیرزمینی توقیف یا زنده به گور کرد. هگل ترسی را که کروئون بیان می‌کند می‌یابد «تمسخر ابدی در اجتماع». می‌توان گفت قانون اجتماع، نظم بشری و قانون مردانه توسط قانون الهی و در کنش فرد به نیابت از خانواده تهدید می‌شود و این تهدید در شخصیت یک زن یعنی

آنتیگونه متجسم می‌شود (Glowacka & Boos, 2002: 31).

آنتیگونه ناگزیر بود که در هر صورت تن به گناه دهد، نه به دلیل یک تصمیم شخصی بلکه به دلیل آن که این دو قانون خود باهم در تقابل قرار گرفته‌اند و او به هیچ‌وجه نمی‌توانست با دست‌های پاک از این تراژدی بیرون بیاید، او هر فعلی را انجام می‌داد گناه‌کار بود، اگر به قانون بشری تن درمی‌داد طبق قوانین الهی مرتکب جنایت شده بود و حال که به قانون الهی تحقق بخشیده مطابق قانون بشری گناه‌کار است.

«به‌هر حال عمل اخلاقیاتی بر حسب محتوا، دقیقه جرم را در خود دارد زیرا تخصیص طبیعی این دو قانون در دو جنسیت را رفع نمی‌کند. بلکه در عوض در بی‌واسطگی طبیعی، به صورت یک گرایش بیگانگی نیافته به قانون باقی می‌ماند و به مثابه فعالیت، این یک‌جانبگی را به گناه تبدیل می‌کند، تنها با یکی از جنبه‌هایش دست‌به‌گریبان می‌شود و به صورت منفی خودش را به سمت دیگری هدایت می‌کند یعنی آن را نقض می‌کند» (Hegel, 2018: 271).

از آن‌جا که آنتیگونه هر نوع فعلی را انجام می‌داد گناه‌کار بود از نظر هگل «بی‌گناهی برابر با بی‌فعلی<sup>۲۸</sup> است، مانند سنگ بودن حتی نه مانند بچه بودن» (Ibid, 271) بنابراین درون این تعارض هر دو طرف در گناه دخیل‌اند، هر کدام از طرفین توجیه خویش را دارد و هر کدام تنها با انکار کردن و زیر پا گذاشتن قدرت به یکسان موجه طرف دیگر است که می‌تواند محتوای حقیقی و مثبت هدف و کارا کتر خودش را به کرسی بنشانند. در نتیجه کار آن‌ها ناگزیر نظم جهان اخلاقیاتی را به هم می‌زند:

«کار، خود بالفعل است. - آن [کار] ساختار آرام و حرکت جهان اخلاقیاتی را برهم می‌زنند. آن‌چه به صورت نظم و هماهنگی مابین هر دو ذات آن [جهان اخلاقیاتی] ظهور می‌کند که هر کدام ارزش دیگری را تثبیت

می‌کند و دیگری را کامل می‌کند، از طریق این کار برزخ (گذار) [امور] متضاد می‌شود که در آن [گذار] هر کدام خودش را [به صورت] بطلان خود و دیگری اثبات می‌کند و بیش از آن که ارزش خودش و دیگری را اثبات کند آن را [بطلان خود و دیگری] انجام می‌دهد. - آن [فعل] حرکت منفی می‌شود، یعنی ضرورت جاودانه یک سرنوشت وحشتناک که در ژرفای بساطتش هم قانون بشری و هم قانون الهی را غرق می‌کند [...] - آن برای ما گذاری می‌سازد به برای-خود-بودن مطلق خودآگاهی فردی ناب» (Ibid, 268).

### نتیجه گیری

در این مقاله با توجه به منطق دیالکتیکی و شرح هگل از تراژدی آنتیگونه در پدیدارشناسی روح به نزاع تراژیک میان دو قوه اخلاقیاتی که در «عمل» دو شخصیت آنتیگونه و کروئون نمود یافته بود پرداخته شد.

قانون الهی ← خانواده ← تکلیف معطوف به خانواده ←

حیات اخلاقی طبیعی ← طبیعت ← بیولوژی ← زن ←

آنتیگونه

جوهر اخلاقی

قانون بشری ← دولت ← تکلیف معطوف به جامعه ← حیات

اخلاقی روحانی ← فرهنگ ← عقل آزاد ← مرد ← کروئون

در آغاز این دو قوه اخلاقیاتی در بستر جامعه یونانی در وحدت بودند اما دلیل این وحدت آن بود که هنوز نزاع‌های درون آن آشکار نشده بود و به نوعی جامعه در یک وحدت نیندیشیده بود. با رشد آگاهی و ظهور وجدان فردی بود که این نزاع‌ها بروز پیدا



کردند و موجب فروپاشی حیات اخلاقیاتی جامعه شدند. به همین دلیل است که از نظر هگل این نزاع نه میان خیر و شر، بلکه میان مواضع یک‌جانبه‌ای قرار گرفته است که هر کدام تا حدی تجسم نوعی خیر و یکی از قوای حیات اخلاقیاتی جامعه است؛ در نتیجه این نزاع تقابل درست در برابر درست است. هگل به‌جای اینکه کروئون را نماینده دولت سکولار بداند یا آنتیگونه را به عنوان شخصیتی لیبرال در دوران مدرن مطرح کند که در مقابل دولت توتالیتیر دوران خویش می‌ایستد، هر دو شخصیت را مشخصاً جهان یونانی می‌داند؛ جهانی که در آن فرد فاقد آزادی سوپرکتیو بود و هویت او در کل، هضم شده بود. هم آنتیگونه طبق ارزش‌های تعیین‌شده و تعریف وظایف زن در جامعه عمل کرد و هم کروئون طبق تعریفی که از مرد در جامعه نهادینه‌شده بود، رفتار کرد اما در نهایت عمل آن‌ها به فاجعه منجر شد. این فاجعه، آشکارگی تعارض‌های درونی حیات اخلاقیاتی است به همین جهت هر دو شخصیت قربانی تصور اجتماعی و اخلاقیاتی محدود خود می‌شوند و نمی‌توانند هیچ نمودی از فردیت را بروز دهند. جهان در وحدت اکنون دچار شقاق شده و هیچ روشی برای غلبه بر دوگانگی‌های بنیادین ایجاد شده در خود را ندارد مگر آنکه اقتدار آن به نظم دیگری انتقال یابد که قدرت و حق افراد را بیشتر در نظر می‌گیرد؛ این گذار نمایان‌گر سیر روح در تاریخ به سمت آزادی است. جامعه‌ای که به دلیل هضم هویت افراد در کل در تعادل بود به جامعه‌ای گذار می‌کند که افراد از هویت‌های اجتماعی‌شان عاری می‌شوند، وحدت زنده پولیس تکه‌تکه می‌شود و بدل به انبوه اتم‌های جدا از هم می‌شود.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> این مقاله مأخوذ از پایان نامه است.

## پی‌نوشت‌ها

<sup>۱</sup>. Ethical life: اخلاق عرفی جامعه که به تمامی اعمال یک فرد به‌عنوان جزئی از جامعه جهت می‌بخشد.

<sup>۲</sup>. Antigone

<sup>۳</sup>. In-itself: در-خود. چیز «در-خود» عبارتی است که کانت به استفاده از آن مشهور است. از نظر او آن چنان که چیزها در خودشان هستند همواره به‌صورت یک راز، ورای تجربه ما باقی می‌مانند زیرا ما تنها نمود آن‌ها را می‌شناسیم؛ اما هگل در جهت رفع این محدودیت در شناخت امر در-خود تلاش می‌کند. از نظر هگل چیزی که در-خود ملاحظه شود چیزی است که جدا از نمودهایش در نظر گرفته می‌شود، خصوصاً برحسب پتانسیل آن برای متجلی ساختن خویش از راه‌های مختلف؛ بنابراین تعبیر «در-خود» صرفاً راجع به چیزی نیست که به‌خودی‌خود و تنها و جدا از نسبت‌هایش با دیگر اشیا، لحاظ شده است، بلکه همچنین به معنای چیزی است بالقوه، ناپرونده و ناتمام.

<sup>۴</sup>. For-itself: برای-خود. زمانی که این پتانسیل‌ها بالفعل می‌شوند، آن‌ها «برای-خود» می‌شوند. برای-خود نه فقط به معنای چیزی است خودآگاه، بلکه همچنین به معنای چیزی است که برای حصول غایتی دست به عمل می‌زند و متشکل و پرورده می‌گردد. آنچه کانت نادیده گرفت آن بود که هستی هر چیز متشکل از هر آن چیزی است که پدیدار می‌شود اما از نظر هگل نموده‌ها واقعیت چیزها را به ما عرضه می‌کنند.

<sup>۵</sup>. Morality/Moralitat

<sup>۶</sup>. اشاره به حرکت دیالکتیکی روح در سیر تاریخ که برای رسیدن به آگاهی مطلق میان امر در-خود و برای-خود حرکت می‌کند و آگاهی بالقوه را از راه تجربه خود آگاهی، بالفعل می‌کند. از آنجا که در فلسفه هگل -برخلاف فلسفه کانت که در آن نومن امری

ناشناختنی بود- همه امور قابل شناخت هستند، روح با حرکت در تاریخ به خودآگاهی می‌رسد به صورتی که ابتدا خود را در دیگری می‌یابد (مرحله عینیت) ولی از آنجا که دچار تعارض می‌شود به خود برمی‌گردد و به خود آگاه می‌شود (مرحله ذهنیت).<sup>۷</sup> Pathos: پاتوس اشاره به یک «شورمندی» یگانه است که رانه قهرمان تراژیک می‌باشد اما این شورمندی یک احساس صرف نیست بلکه ریشه در اخلاقیات دارد.

8. Objective

9. World of faith

10. This-worldly present

11. Other worldly beyond

12. Immediate: اشاره به دریافت ساده‌انگارانه و خام اولیه (دریافت شهودی) از یک امر که هنوز وارد حوزه دریافت به‌واسطه مفاهیم و دریافت نسبت آن امر با کل امور نشده است. این دیدگاه مبین مفهوم تجربه در سنت تجربه‌باوری است که تجربه را مبین چیزی بیش از داده‌های حسی نمی‌دانست؛ اما هگل به تبعیت از کانت جداسازی آنچه در ادراک ظاهر می‌شود را از شروط ظهور آن غیرممکن می‌دانست. در نتیجه تجربه فقط ادراک حسی نیست بلکه این ادراک حسی به وساطت اصول و مفاهیم است که تجربه را بر می‌سازد. این برداشت از تجربه بدان معناست که می‌توان تجربه خویش را صرفاً با باریک شدن در شروط لازم ظهور آن وسیع‌تر و عمیق‌تر ساخت. این‌گونه بسط دادن تجربه از راه کشف تدریجی شروط لازم آن در واقع ویژگی کل دیالکتیک پدیدارشناسی است.

13. Elemental unit

14. People/Volks

15. Penates: خدای رومی خانواده، خدای خلنه و کشور که آیینش به‌طور تنگاتنگ با خانه مرتبط است.

16. custom

17. recognition

18. Intimacy: نوعی بصیرت یا دانش بی‌واسطه و درونی که در مقابل دانشی قرار می‌گیرد که با تحلیل و برهان حاصل می‌شود.

19. consciousness

20. intuitions

21. Reflected into itself

22. Elemental unit

23. خطا یا هامارتیا خطایی است که قهرمان به سبب آن سزاوار سرزنش است و موجب رنجی در قهرمان تراژیک می‌شود؛ این رنج حاصل زخمی است که خود قهرمان بر خود وارد آورده.

24. One-sidedness

25. sense

26. Deceived knowing

27. deed

28. Non-action

### فهرست منابع

استرن، رابرت. (۱۳۹۳). *هگل و پدیدارشناسی روح*. ترجمه محمد مهدی اردبیلی، سید محمدجواد سیدی. تهران: ققنوس.

جیمز، دیوید. (۱۳۹۵). *زیبایی‌شناسی هگل، هنر، اسطوره، جامعه*. ترجمه عبدالله سالاروند. تهران: نقش جهان.

فیندلی، جان ن. (۱۳۹۰). *گفتارهایی درباره فلسفه هگل*. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: چشمه.

یانگ، جولیان. (۱۳۹۵). *فلسفه تراژدی از افلاطون تا ژیزک*. ترجمه حسن امیری آرا. تهران: ققنوس.

Dudley, Will. (2009). *Hegel and History*. Albany: State University of New York Press.

Donougho, Martin. (1989). *The woman in white: on the reception of Hegel's Antigone*. The Owl of Minerva, 21(1), 65-89.

Glowacka, drota, & Boos, Stephen. (2002). *Between ethics and aesthetics*. Albany: State University of New York.

Hegel, Ge. Wilh.Fr. (1975). *Aesthetics Lecture on Fine Art*. Translated by T.M. Knox. London: Oxford.

Hegel, G. W. F. (1991): *Elements of the philosophy of Right*. Translated by H.B. Nisbet. Cambridge. Cambridge University PRESS.

Hegel, Ge. Wilh.Fr. (2018). *The Phenomenology of Sprit*. Translated by Terry Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, Ge. Wilh.Fr. (2001). *The Philosophy of History*. Translated by J. Sibree. Kitchner: Batoche.

Kojève, Alexandre. (1969). *Introduction to the Reading of Hegel*, translated by James H. Nichols, Jr. New York: Basic Books.

Magee, Glenn Alexander. (2010). *The Hegel Dictionary*. New yourk: Continuum.

Mills, patricia j. (1986). *Hegel's Antigone*. the owl of Minerva, 17(2), 131-152.

Patten, Alan. (1999). *Hegel's Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

Sophocles (2009). *The Theban plays: Oedipus the king, Oedipus at Colonus, Antigone*. translated by Ruth Fainlight and Robert J. Littman. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

