

جرم دزدیدن گاو محکوم کند، آن انسان می توانست مانند شکسپیر شعر بسراید؟ طرفداران جدی و قطعی تساوی، که به این سؤالات پاسخ مثبت می دهند، خود را ناچار خواهند یافت که میمون را مساوی انسان بدانند. و چرا در حد میمون توقف کنیم؟ من نمی دانم طرفداران تساوی چگونه در برابر استدلال به نفع دادن حق رأی به صدفها مقاومت خواهند کرد. معتقدان به تکامل باید معتقد باشند که نه فقط نظریه تساوی افراد بشر، بلکه نظریه حقوق بشر نیز باید به جرم مغایرت با علم زیست شناسی محکوم شود؛ زیرا که این نظریه برای انسان نسبت به سایر حیوانات بیش از اندازه امتیاز قائل می شود.

اما لیبرالیسم جنبه دیگری هم دارد که نظریه تکامل آن را بسیار تقویت کرد، و آن اعتقاد به پیشرفت است. مادام که وضع جهان مسلک خوش بینی را مجاز می داشت، لیبرالها از نظریه تکامل استقبال کردند؛ به این دلیل و علت که این نظریه براهین تازه ای بر ضد الهیات رسمی به دست می داد. خود مارکس، با آنکه نظریاتش از بعضی لحاظ ما قبل داروینی است، مایل بود کتاب خود را به داروین اهدا کند.

شأن و آبروی علم زیست شناسی باعث شد کسانی که در تفکر از علم متأثر بودند به جای مقولات مکانیستی مقولات زیست شناختی را با جهان انطباق دهند. همه چیز در حال تکامل بود، و به آسانی ممکن بود غایت و مقصودی در همه جای جهان تصور کرد. به رغم داروین، بسیاری کسان نفس تکامل را توجیه کننده اعتقاد به غایت و مقصود داشتن جهان می دانستند. تصور روابط زنده (ارگانیسم) به عنوان کلید توضیحات علمی و فلسفی قوانین طبیعی جلوه کرد و طرز

تفکر اتمی قرن هجدهم منسوخ شناخته شد. این طرز دید سرانجام حتی در فیزیک نظری هم رسوخ کرد. در سیاست طبیعتاً منجر شد به این که اجتماع در مقابل فرد مورد تأکید قرار گیرد. این امر با افزایش قدرت دولت هماهنگ است، و با ناسیونالیسم نیز، که می تواند به نظریه بقای انبساط داروین - نه در انطباق با افراد بلکه در انطباق با ملل - توسل جوید، سازگار است. اما در اینجا ما داریم به عرصه عقاید غیر علمی وارد می شویم که از فهم ناقص نظریات علمی نزد عامه مردم پدید می آید.

در عین حالی که علم زیست شناسی برضد جهان بینی مکانیستی کوشیده، فنون اقتصادی جدید اثر عکس داشته است. تا حدود پایان قرن هجدهم فنون علمی، در مقابل نظریات علمی، تأثیر مهمی در عقاید نداشت. با ظهور نظام صنعتی بود که تأثیر فنون در افکار مردم آغاز شد. و حتی در آن هنگام نیز تا مدتی دراز این تأثیر کمابیش غیر مستقیم بود. کسانی که نظریات فلسفی را پدید می آورند، قاعدتاً با مایشین بسیار کم تماس دارند. رومانیکها زشتیهایی را که صنعت در جاهای زیبا پدید می آورد و (به نظر آنها) ابتذال کسانی را که از طریق «کاسبی» صاحب ثروت شده بودند تشخیص می دادند و از آنها نفرت داشتند. این امر آنها را به مخالفتی با طبقه متوسط می کشانید که گاه آنها را وارد نوعی اتحاد با هواداران پرولتاریا کرد. فردریک انگلس کارلایل را تمجید می کرد، غافل از اینکه آرزوی کارلایل رهایی مزدوران نبود بلکه اسارت آنها بود در دست آن نوع اربابانی که در قرون وسطی داشتند. سوسیالیستها از نظام صنعتی استقبال کردند، اما می خواستند کارگران صنعتی را از اسارت قدرت کارفرمایان برهانند.

در مسائلی که مورد بررسی قرار می‌دادند تحت تأثیر نظام صنعتی قرار داشتند اما در اندیشه‌هایی که برای حل آن مسائل به کار می‌بردند چندان تحت آن تأثیر واقع نمی‌شدند.

مهمترین تأثیر تولید ماشینی در تصور ذهنی جهان افزایش شگرف حس قدرت بشری است. این فقط شتابی است در جریانی که از ماقبل تاریخ، هنگامی که بشر ترس از حیوانات را با اختراع سلاح و ترس از گرسنگی را با اختراع زراعت کاست، آغاز شد. اما این شتاب چنان سریع بود که در کسانی که قدرتهای آفریده فن جدید را در دست دارند جهان بینی اساساً تازه‌ای پدید آورد. در ایام قدیم کوهها و آبشارها پدیده‌های طبیعی بودند؛ اکنون کوه مزاحم را می‌توان از میان برداشت و آبشار مناسب را می‌توان ایجاد کرد. در ایام قدیم جهان به صحاری خشک و دره‌های حاصلخیز تقسیم می‌شد؛ امروزه اگر مردم بیندیشند که به‌زحمتش می‌ارزد، صحاری را می‌توان چنان ساخت که همچون گل شکوفان شود؛ و دره‌های حاصلخیز اگر به دست خوش بینانی بیفتد که به قدر کافی از علم بهره‌مند نباشند ممکن است مبدل به صحرا شود. در ایام قدیم روستایان چنان می‌زیستند که آبا و اجدادشان زیسته بودند، و به همان چیزهایی اعتقاد داشتند که آبا و اجدادشان معتقد بودند؛ حتی همه قدرت کلیسا نمی‌توانست آداب و رسوم شرک را ریشه‌کن سازد، و ناچار با منسوب ساختن آن آداب و رسوم به قدیسان محلی جامعه مسیحی به آنها پوشانده می‌شد. اکنون مقامات دولتی می‌توانند فرمان دهند که کودکان روستایان در مدارس خود چه چیزهایی باید بیاموزند، و می‌توان در غمر يك نسل روحیه و طرز تفکر کشاورزان را دگرگون ساخت؛

و این کاری است که می توان پنداشت در روسیه بدان توفیق یافته اند. بدین ترتیب در میان کسانی که زمام امور را در دست دارند، یا با زمامداران امور در تماسند، اعتقاد جدیدی به قدرت پدید می آید: نخست قدرت انسان در مبارزه با طبیعت، سپس قدرت فرمانروایان در برابر افراد بشر که فرمانروایان می کوشند آمال و عقایدشان را به وسیله تبلیغات علمی، خاصه تعلیم و تربیت، مهار کنند. نتیجه عبارت است از محو ثبات. هیچ تغییری غیر ممکن به نظر نمی رسد. طبیعت ماده خام است. و آن قسمت از نژاد بشر نیز که شرکت مؤثر در حکومت ندارند چیزی جز ماده خام نیستند. بعضی تصورات قدیمی هستند که نمایندۀ اعتقاد انسان به محدودیت قدرت بشرند؛ از این میان دو تصور مهم عبارتند از خدا و حقیقت. (منظورم این نیست که این دو منطقاً به هم مربوط باشند.) این گونه تصورات رفته رفته ذوب می شوند و از میان می روند؛ حتی اگر صراحتاً نفی نشوند اهمیت خود را از دست می دهند و فقط به ظاهر باقی می مانند. این جهان بینی تماماً تازه است و مشکل می توان گفت که نوع بشر خود را با آن چگونه انطباق خواهد داد. تا کنون این جهان بینی انقلابات عظیمی پدید آورده است و بیشک در آینده نیز انقلابات دیگری پدید خواهد آورد. قالببرداری فلسفه ای که بتواند هم در حد بشری باشد که سرمت از منظر قدرت نامحدود است و هم در خور بی حسی گروه بی قدرتان، فوری ترین وظیفه عصر ماست.

گرچه بسیاری از مردم هنوز صادقانه به مساوات بشر و دموکراسی نظری اعتقاد دارند، مخیله مردم جدید از سازمان اجتماعی ناشی از سازمان صنعتی، که اساساً غیر دموکراتی است، عمیقاً متأثر

است. در يك طرف رهبران صنعت قرار دارند و در طرف ديگر توده کارگران. اين شکاف درونی دموکراسی را هنوز افراد عادی کشورهای دموکراتی در نیافته‌اند؛ اما فکر فلاسفه از هگل به بعد بدان مشغول بوده است؛ و تضاد شدیدی که آنها بین منافع اکثریت عظیم و اقلیت ناچیز کشف کرده‌اند در فاشیسم عملاً متجلی شده است. در میان فلاسفه نیچه بیش‌رمانه در جانب اقلیت قرار داشت و مارکس صمیمانه در جانب اکثریت. شاید بنام یگانه فیلسوف مهمی بود که برای آشتی دادن منافع متضاد کوشید؛ و به همین جهت دشمنی هر دو طرف را با خویش برانگیخت.

برای صورت بندی رضایت بخش هر دستگاه اخلاقی جدیدی از روابط انسانی، شناختن حدود قدرت انسانی بر محیط غیر انسانی، و محدودیتهای مطلوب قدرتهای آنها بر یکدیگر، ضرورت اساسی دارد.

فصل بیست و دوم

هگل

هگل (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱) نماینده حد اعلای نهضتی است که با کانت در آلمان آغاز شد. هگل غالباً از فلسفه کانت انتقاد می کرد، ولی اگر دستگاه کانت وجود نمی داشت دستگاه خود او نیز هرگز به وجود نمی آمد. نفوذ هگل اکنون در کاهش است، اما در گذشته نه فقط در آلمان بلکه در جاهای دیگر هم فراوان بوده است. در پایان قرن نوزدهم، فلاسفه دانشگاهی تراز اول در امریکا و انگلستان غالباً پیرو هگل بودند. در خارج از حیطه فلسفه محض، بسیاری از الهیان

پروستان نظریات او را گرفتند. فلسفه تاریخ او در نظریه سیاسی تأثیر عمیق داشت. چنانکه همه می‌دانند، مارکس در جوانی شاگرد هگل بود و در دستگاه کامل و پرداخته خود مقدار زیادی از جزئیات هگلی را به کار برد. حتی اگر هم (چنانکه من عقیده دارم) کمابیش همه نظریات هگل غلط باشد، باز هگل به نام بهترین نماینده نوع خاصی از فلسفه، که در آثار دیگران انسجام و قابلیت فهم آن کمتر است، حائز اهمیت خواهد بود؛ و این اهمیت به صرف واقعیت تاریخی هم نیست. زندگانی هگل کمتر واقعه مهمی دارد. در جوانی سخت مجذوب عرفان شد و نظریات بعدیش را می‌توان تا حدی صورت عقلانی مطالبی دانست که وی در جوانی از راه اشراق دریافته بود. هگل ابتدا به عنوان دانشیار در دانشگاه ینا فلسفه تدریس می‌کرد. خودش می‌گوید که رساله «نمودشناسی ذهن» *Phenomenology of Mind* را روز قبل از جنگ ینا تمام کرده است. سپس به نورمبرگ رفت و بعد با عنوان استاد در هایدلبرگ درس داد (۱۸۱۶-۱۸۱۸) و سرانجام در برلن از ۱۸۱۸ تا هنگام مرگ به تدریس فلسفه ادامه داد. هگل در سال های اخیر زندگیش يك پروسى وطن پرست و يك مستخدم وفادار دولت بود و از برتری فلسفی اش، که مورد قبول و اذعان دیگران بود، به راحتی سود می‌جست. اما در جوانی پروس را تحقیر می‌کرد و ناپلئون را می‌ستود و تا حدی از پیروزی فرانسه در ینا خوشنود بود.

فلسفه هگل بسیار دشوار است — به نظر من در میان فلاسفه بزرگ فهم نظریات هگل از همه دشوارتر است. پیش از آنکه وارد جزئیات شویم، شاید يك توصیف کلی از فلسفه او مفید باشد. هگل از علاقه ای که در جوانی به عرفان داشت اعتقاد به

مجازی بودن جدایی و تکثر را حفظ کرده بود. در نظر او جهان مجموعه ای از واحدهای سخت - خواه اتم و خواه روح - که هر يك کاملاً قائم بالذات باشند نبود. قائمیت بالذات اشیای متناهی در نظر او موهوم بود. عقیده داشت که جز کل هیچ امری مآلاً و تماماً حقیقی نیست. اما با پارمنیدس و اسپینوزا از این جهت اختلاف داشت که کل را نه به نام یک جوهر بسیط بلکه به نام منظومهٔ مرکبی، از آن نوع که ما «ارگانیسم» می‌نامیم، تصور می‌کرد. آن چیزهای ظاهراً مجزایی که به نظر می‌رسد جهان از آنها ترکیب یافته و هم محض نیستند؛ بلکه هر یک کم یا بیش دارای درجه‌ای از حقیقتند. و حقیقت آنها جلوه‌ای از کل است، و این جلوه همان است که وقتی آن چیز را درست به نظر آوریم دیده می‌شود. بدیهی است که عدم اعتقاد به مکان و زمان هم با این نظر همراه خواهد بود؛ زیرا که زمان و مکان اگر کاملاً حقیقی گرفته شوند مستلزم جدایی و تکثر خواهند بود. همهٔ این مطالب باید در ابتدا به صورت اشراق از خاطر هگل گذشته باشد؛ بافت و ساختمان عقلانی آنها باید بعدها صورت بسته باشد.

هگل می‌گوید که امر حقیقی معقول است و امر مقول حقیقی است. اما وقتی که چنین می‌گوید، منظورش از «حقیقی» همان «واقعی» که تجربه‌ایان می‌گویند نیست. هگل اذعان دارد، و حتی مدعی است، که آنچه به نظر تجربه‌ایان امور واقعی می‌رسد غیر معقول است و باید هم چنین باشد. فقط وقتی که با در نظر آوردن آن امور به عنوان جلوه‌هایی از کل صفت ظاهر دگرگون شد معقول به نظر می‌آیند. معیناً اتحاد واقعی و معقول ناچار منجر می‌شود به مقداری خود پسندی ناشی از این عقیده که «هر چه هست صحیح است».

هگل کل را، در تمام بغرنجیش، «مطلق» می نامد. و مطلق امری است روحانی.

این نظر اسپینوزا که مطلق دارای صفت بسط و همچنین صفت فکر است، نزد هگل مردود است.

دو چیز هگل را از کسان دیگری که جهان بینی ما بعد طبیعی کمابیش شبیه به جهان بینی او داشته اند متمایز می سازد. یکی تأکید بر منطق: هگل چنین می اندیشد که ماهیت حقیقت را از این ملاحظه که حقیقت نباید با نفس خود در تناقض باشد می توان استنتاج کرد. وجه تمیز دیگر (که باوجه اول ارتباط نزدیک دارد) عبارت است از حرکت سه مرحله ای که «دیالکتیک» نامیده می شود. مهمترین کتابهای هگل دو کتاب «منطق» او است؛ و اگر بخواهیم دلایل نظریات او را در موضوعات دیگر درست بشناسیم باید این دو کتاب را بفهمیم.

هگل اعلام می کند که «منطق»، چنانکه وی این کلمه را می فهمد، همان ما بعد الطبیعه است و با آنچه معمولاً منطق نامیده می شود کاملاً فرق دارد. نظری وی این است که هر موضوعی، اگر وصف کننده تمام حقیقت در نظر گرفته شود، متناقض با نفس خود در خواهد آمد. به عنوان یک مثال خام، می توان نظریه پارمنیدس را در نظر گرفت که می گوید «واحد»، که فقط اوست که دارای حقیقت است، کروی است. هیچ چیزی نمی تواند کروی باشد مگر آنکه چیزی (حداقل مکان خالی) در خارج از آن باشد. پس فرض اینکه جهان من حیث المجموع کروی است تناقض دارد. (ابن استدلال را می توان با دخالت دادن هندسه غیر اوقیلیدی مورد ایراد قرار داد، ولی به عنوان مثال فعلاً مفید است.) یا بگذارید مثال دیگری بزنیم که حتی از این هم خامتر

است و در حقیقت بسیار خامتر از آن است که بتواند به وسیله هگل به کار رود: می توان بی تناقض آشکاری گفت که آقای فلان عمو است؛ اما اگر بگویید که جهان عمو است، خود را دچار دردسر خواهید ساخت. عمو مردی است که برادر زاده ای داشته باشد، و برادرزاده شخصی است مجزا از عمو؛ و لذا نمی تواند کل حقیقت باشد.

این مثال را می توان برای توضیح دیالکتیک نیزه که از تز و آنتی تز و سنتز تشکیل می شود، به کار برد. ابتدا می گوئیم «مطلق عمو است.» این تز است. اما وجود عمو وجود برادر زاده را هم می رساند. و چون هیچ چیزی جز مطلق واقعاً وجود ندارد، و اکنون ما ملزم به وجود برادر زاده شده ایم، پس باید نتیجه بگیریم که «مطلق برادر زاده است.» این آنتی تز است. اما بر این قول همان ایرادی وارد است که بر قول «مطلق عمو است» وارد بود؛ پس ناچار به اتخاذ این نظر می شویم که مطلق کلی است که از عمو و برادر زاده ترکیب شده است؛ و این سنتز است. اما باز این سنتز قانع کننده نیست؛ زیرا شخص فقط در صورتی می تواند عمو باشد که برادری داشته باشد که آن برادر پدر برادر زاده مورد بحث باشد. پس ما ناچار می شویم جهان خود را طوری وسعت بدهیم که شامل برادر و زن او نیز بشود. به نظر هگل ما از هر موضوعی راجع به مطلق شروع کنیم، به حکم منطق محض ناچار خواهیم بود بر همین قیاس جهان خود را بسط دهیم و به نتیجه نهایی دیالکتیک که «مثال مطلق» باشد برسیم. در سراسر این جریان یک فرض اساسی وجود دارد، و آن اینکه هیچ چیزی نمی تواند واقعاً صحیح باشد مگر آنکه به حقیقت من حیث المجموع راجع باشد.

برای این فرض اساسی، در منطق قدیم، که فرض می کند هر قضیه‌ای دارای يك موضوع و يك محمول است، اساسی وجود دارد. مطابق این قول هر امر واقعی عبارت است از امری که دارای صفتی باشد. از این مقدمه نتیجه می شود که امور نسبی نمی توانند واقعی باشند، زیرا که مستلزم دو چیزند، نه يك چیز. «عمو» نسبت است و شخص ممکن است عمو بشود بی آنکه خود بداند. در این حالت، از نقطه نظر تجربی، آن شخص از عمو شدن متأثر نشده است؛ دارای هیچ کیفیتی نیست که سابقاً فاقد آن بوده باشد. به شرط آنکه منظور ما از «کیفیت» امری باشد که در توصیف آن شخص، چنانکه شخصاً هست و قطع نظر از نسبتهای او با اشخاص و اشیای دیگر، ضرورت داشته باشد. تنها طریقی که منطق حملی می تواند بدان طریق از این اشکال احتراز کند این است که بگوید صدق و حقیقت صفت عمومی تنها یا برادرزاده تنها نیست، بلکه صفت کل مشتمل بر «عمو و برادرزاده» است، و چون به جز کل همه چیز دارای نسبتها و روابطی با امور خارجی است، پس نتیجه می شود که هیچ قولی که کاملاً صادق باشد نمی تواند نسبت به اشیای مجزا صدق کند، و در واقع فقط کل است که حقیقت دارد. این نکته به طور مستقیم تر از این امر هم نتیجه می شود که قضیه «فلان و بهمان دو چیز هستند»، يك قضیه حملی نیست و لذا، بر اساس منطق قدیم، چنین قضیه‌ای نمی تواند وجود داشته باشد. پس در دنیا دو چیز وجود ندارد؛ پس فقط کل، به عنوان واحد، حقیقی است.

برهان بالا در فلسفه هگل تصریح نشده است، اما این برهان از دستگاه او بر می آید؛ چنانکه از دستگاه بسیاری از فلاسفه ما بعد

طبیعی دیگر نیز برمی آید.

شاید چند نمونه از روش دیالکتیک هگل به فهم مطلب کمک کند.

هگل برهان منطق خود را با این فرض شروع می کند: «مطلق هستی محض است»؛ یعنی ما فقط قائل می شویم که مطلق هست، بی آنکه کیفیاتی بدان نسبت دهیم. اما هستی مطلق بی هیچ کیفیتی هیچ است؛ پس به آنتی تز می رسیم: «مطلق هیچ است». از این تز و آنتی تز به سنتز می رسیم: اتحاد هستی و نیستی، شدن است؛ و لذا گوییم: «مطلق شدن است». البته این هم وافی به مقصود نیست؛ زیرا باید چیزی وجود داشته باشد تا آنگاه بشود. بدین طریق نظریات ما درباره حقیقت با تصحیح دائمی اشتباهات قبلی که از انتزاع بیمورد، یعنی از تلفی يك چیز متناهی به عنوان كل، ناشی بودند تکامل می یابند. «حدود متناهی تنها از خارج معین نمی شود؛ ماهیت خود آن علت انقطاع آن است و با عمل خود به صورت ضد خود در می آید». به عقیده هگل جریان تحول یا «فراگرد» (process) در فهمیدن نتیجه اهمیت اساسی دارد. هر مرحله بعدی دیالکتیک محتوی همه مراحل قبلی است، چنانکه گویی مراحل قبلی در آن حل شده باشند. هیچ مرحله ای جای مرحله قبلی را تماماً نمی گیرد، بلکه به عنوان لحظه ای در کل مقام خاص خود را می یابد. بنابراین نمی توان به حقیقت رسید مگر آنکه تمام مراحل دیالکتیک طی شوند.

معرفت من حیث المجموع نیز دارای حرکت سه مرحله ای است. معرفت با ادراك حسی آغاز می شود که در آن فقط آگاهی از محسوس وجود دارد. پس از آن به وسیله نقد تشکیکی حواس،

معرفت معقول می شود. سر انجام به مرحله خود آگاهی می رسد و در آن مرحله اتحاد عاقل و معقول صورت می گیرد. پس خود آگاهی عالینترین شکل معرفت است.

البته در دستگاه هگل باید هم چنین باشد، زیرا که باید عالی ترین نوع معرفت معرفتی باشد که مطلق دارد؛ و چون مطلق همان کل است، پس چیزی در خارج آن وجود ندارد که به معرفت آن در آید. به عقیده هگل، در بهترین نحوه تفکر، افکار جاری و ممزوج می شوند. صدق و کذب، چنانکه معمولاً انگاشته می شود، متضادهای کاملاً متمایز نیستند. هیچ امری تماماً کاذب نیست، و هیچ امری که در معرفت ما بگنجد تماماً صادق نمی تواند بود. «ما به نحوی می توانیم معرفت حاصل کنیم که خود آن نحو کاذب است»؛ و این هنگامی روی می دهد که ما صدق مطلق را به معرفت مجزایی نسبت دهیم. سوآلی از این قبیل که «یولیوس قیصر در کجا متولد شد؟» جواب سر راستی دارد که به يك معنی صادق است، اما نه به معنی فلسفی. از لحاظ فلسفی «صدق عبارت از کل است»، و هیچ امر جزئی کاملاً صادق نیست. هگل می گوید «عقل عبارت است از ایقان آگاهانه بر حقیقت کامل بودن». معنای این کلام این نیست که يك شخص متفرد کل حقیقت است. وی در حالت انفراد خود حقیقت کامل نیست؛ آنچه در او حقیقی است شراکت او است در کل حقیقت. ما هر چه بیشتر عقلانی شویم، سهممان در این شراکت افزایش می یابد.

«مثال مطلق»، که رساله منطق با آن پایان می یابد، چیزی است نظیر خدای ارسطو. و آن اندیشه است که در باره خود می اندیشد. بدیهی است که مطلق نمی تواند در باره چیزی جز خود بیندیشد؛ زیرا که هیچ

چیز دیگری نیست، جز انحای مختلف فهم اجمالی وقاصری که ما از حقیقت داریم.

هگل می گوید که روح یگانه حقیقت است، و اندیشه آن به واسطه خود آگاهی معطوف به خود او است. عین کلامی که هگل در تعریف «مثال مطلق» می آورد بسیار مبهم است. والاس Wallace آن را چنین ترجمه می کند:

« مثال مطلق. اندیشه، به عنوان اتحاد ذهنی و مثال عینی مفهوم مثال را تشکیل می دهد - و آن مفهومی است که موضوع (Gegenstand) آن عبارت است از مثال من حیث هو هو و عین (Objekt) آن عبارت است از مثال - و آن عینی است که کلیه خصائص را در وحدت خود شامل است.»

اصل آلمانی نوشته حنی از این هم دشوار تر است. ' اما لب مطلب قدری آسانتر از آن است که هگل وانمود می کند. «مثال مطلق» عبارت است از اندیشه محض که در باره اندیشه محض می اندیشد. و این تمام کاری است که خدا در سراسر قرون وادوار بدان مشغول است. و الحق که این خدا، خدای يك اسناد دانشگاه است! هگل چنین ادامه می دهد که: «این اتحاد نتیجتاً عبارت است از حقیقت مطلق و تمام،

۱. تعریف آلمانی از این قرار است: "Der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist."

جز در نوشته هگل، در زبان آلمانی «Gegenstand» با «Objekt» مترادف است.

[یعنی] اندیشه که خود را می‌اندیشد.

اکنون می‌پردازم به جنبه خاصی از فلسفه هگل که آن را از فلسفه افلاطون یا فلوپین یا اسپینوزا متمایز می‌کند. حقیقت نهائی سرمدی است، و زمان نیست مگر وهمی حاصل از ناتوانی ما در دیدن کل؛ ولیکن فراگرد زمان با فراگرد صرفاً منطقی دیالکتیک رابطه نزدیکی پیدا می‌کند. تاریخ جهان در حقیقت مقولات را بدین ترتیب گذرانده است که از هستی محض در چین (که هگل از آن هیچ اطلاعی نداشت جز اینکه چنین کشوری هست) شروع و به مثال مطلق ختم می‌شود؛ و آن هم ظاهراً به تقریب، اگر نگویم به تحقیق، در دولت پروس تحقق یافته است. من بر اساس مابعدالطبیعه خود هگل هم برای این رأی که تاریخ جهان مراحل دیالکتیک را تکرار می‌کند هیچ توجیهی نمی‌یابم؛ و معذک این عقیده‌ای است که هگل در کتاب «فلسفه تاریخ» *Philosophy of History* عنوان کرده است. این عقیده، عقیده جالبی بود که به انقلابات امور بشری وحدت و معنی می‌بخشید. اما پذیرفتنی ساختن این نظریه هم مانند سایر نظریات تاریخی مستلزم وارد کردن مقدار مختصری خدشه در واقعیات و بهره‌مند بودن از مقدار زیادی بی‌اطلاعی است.

هگل مانند اخلاش مارکس و اسپنگلر Spengler این هر دو جنبه را حائز بود. جای تعجب است که فراگردی که به عنوان یک فراگرد کیهانی وانمود می‌شود تماماً درباره ما، و قسمت اعظم آن هم در حوالی دریای مدیترانه، واقع شده باشد. و نیز اگر حقیقت سرمدی باشد، هیچ دلیلی نیست که مراحل پسین فراگرد دیالکتیک شامل مقولاتی عالتر از مراحل پیشین باشند. مگر اینکه انسان این فرض

کفر آمیز را بپذیرد که کیهان اعظم خرده خرده دارد فلسفه هگل را یاد می گیرد.

به عقیده هگل فراگرد زمان، هم به معنای اخلاقی و هم منطقی، در جهت کمال سیر می کند. در حقیقت این دو معنی در نظر هگل واقعاً قابل تمییز نیستند؛ زیرا کمال منطقی عبارت از کلی است که اجزای آن تنگاتنگ به هم بافته شده باشند، و ریشه و حاشیه آویخته یا اجزای مستقل نداشته باشد و مانند بدن انسان، بلکه بالاتر مانند ذهن معقول، به صورت اندامی که اعضای آن وابسته به یکدیگرند و همه با هم در جهت غایت واحدی همکاری می کنند متحد شده باشند؛ و همین کیفیات کمال اخلاقی را نیز تشکیل می دهند. نقل قولی چند نظریه هگل را روشن می کند:

«مثال مانند مرگوری، رهبر روح، در حقیقت رهبر جهان و جهانیان است. و روح، [یعنی] اراده عقلانی و واجب آن رهبر، مدیر وقایع تاریخ جهان بوده است و هست. آشنا شدن با این مقام رهبری روح هدف و وظیفه فعلی ما را تشکیل می دهد.»

«تنها فکری که فلسفه با خود وارد تأمل در تاریخ می کند تصور ساده عقل است؛ و اینکه عقل سلطان جهان است؛ و اینکه علیهذا تاریخ جهان فراگردی عقلانی را به ما نشان می دهد. این درک و اعتقاد در قلمرو تاریخ از حیث تاریخ یک فرضیه است. اما در قلمرو فلسفه فرضیه نیست. در فلسفه با شناسایی نظری اثبات می شود که عقل - و این لفظ بدون تحقیق در رابطه‌ای که جهان نسبت به ذات الهی دارد در اینجا وافی به مقصود است - هم جوهر است و هم قدرت نامتناهی؛

و ماده نامتناهی آن اساس کلیه حیات طبیعی و روحانی را که پدید می-آورد، و همچنین صورت نامتناهی را، که ماده را به حرکت در می-آورد، تشکیل می-دهد. عقل جوهر جهان است.»

«اینکه مثال یا عقل عبارت است از ذات حقیقی و ابدی و قادر مطلق؛ و اینکه مثال خود را در جهان متجلی می-سازد و در این جهان چیزی جز دین و شرف و شکوهش تجلی نمی-کند، حکمی است که چنانکه گفتیم در فلسفه اثبات شده است و در اینجا آن را مبرهن در نظر می-گیریم.»

«جهان هوش و اراده آگاهانه به دست تصادف سپرده نشده است، بلکه باید خود را در پرتو مثال خویشتن شناس نشان دهد.»
این «نتیجه‌ای [است] که بر من معلوم شده، زیرا من تمامی عرصه را پیموده‌ام.»

همه این اقوال از مقدمه «فلسفه تاریخ» نقل شده است. روح، و جریان تکامل آن، موضوع اصلی فلسفه تاریخ است. ماهیت روح را می‌توان با گذاشتن آن در برابر متضادش فهمید، و آن ماده است. ذات ماده ثقل است و ذات روح آزادی. ماده خارج از خویش است و حال آنکه روح متمکن در خویش است. «روح وجود خویش‌تندار است.» اگر این کلام روشن نیست، تعریف زیر ممکن است روشن‌کننده‌تر باشد:

«اما روح چیست؟ روح عبارت است از نامتناهی یکسان لایتغیر-همانستی محض - که در نمود ثانویش خود را از خویشین جدا می-

سازد و این جلوۀ ثانوی را نقطۀ مقابل خود، یعنی وجود برای خود و در خود - در مقابل کلی - می گرداند.»

در تکامل تاریخی روح سه جلوۀ عمده وجود داشته است: شرقیان، یونانیان و رومیان و آلمانیان. «تاریخ جهان عبارت است از انضباط ارادۀ طبیعی غیر مضبوط که جهان را به تابعیت يك اصل کلی در می آورد و آزادی ذهنی می بخشد. مشرق زمین فقط می دانست، و تا به امروز هم می داند، که واحد آزاد است؛ یونانیان و رومیان می دانستند که بعضی آزادند؛ دنیای آلمانی می داند که همه آزادند.»

از این حرفها این تصور پیش می آید که دموکراسی، که در آن همه آزادی دارند، بهترین شکل حکومت است؛ اما چنین نیست. دموکراسی و آریستوکراسی هر دو متعلق به مرحله ای هستند که در آن بعضی آزادی دارند؛ استبداد متعلق به دوره ای است که در آن همه آزادی دارند. این نکته با آن معنای غربی که هگل برای «آزادی» قائل است بستگی دارد؛ در نظر او (و تا اینجا می توانیم با او موافقت کنیم) بدون قانون، آزادی وجود ندارد، اما هگل مایل است که این قضیه را وارونه کند، و چنین استدلال کند که هر جا قانون باشد آزادی هم هست. بدین ترتیب «آزادی» در نظر او معنایش چیزی جز حق اطاعت از قانون نیست.

چنانکه می توان انتظار داشت، هگل عالیه ترین سهم را در سیر تکامل زمینی «روح» به آلمانیها می دهد. «روح آلمانی، روح دنیای جدید است. هدف آن تحقق دادن حقیقت مطلق به عنوان اختیار نهائی آزادی است. آن آزادی که غرضش در شکل مطلق خویش است.»

این آزادی از یک نوع بسیار عالی است؛ معنایش این نیست که انسان می‌تواند از بازداشتگاه در امان باشد. معنایش دموکراسی یا آزادی مطبوعات^۱ یا هیچک از شعارهای لیبرال که هگل آنها را با تحقیر رد می‌کند نیست. وقتی که روح برای خود قانون وضع می‌کند، این کار را آزادانه انجام می‌دهد. شاید به‌دید دنیوی ما چنین بیاید که آن روحی که قانون وضع می‌کند در وجود پادشاه تجسم می‌یابد و آن روحی که قانون برای آن وضع می‌شود در رعایای او. اما از نقطه نظر مطلق، تمایز بین پادشاه و رعایا مانند سایر تمایزات موهوم است؛ و وقتی که پادشاه رعیت آزادیخواهی را به‌زدان می‌اندازد در اینجا باز روح است که آزادانه بر نفس خود حکومت می‌کند. هگل روسو را می‌ستاید که میان اراده عام و اراده همگان قائل به تمایز شده است. لابد پادشاه نماینده اراده عام است و اکثریت پارلمان فقط اراده همگان را تجسم می‌بخشد. نظریه بسیار مساعدی است.

هگل تاریخ آلمان را به سه دوره تقسیم می‌کند: اول تا شارلمانی، دوم از شارلمانی تا رفورم، سوم از رفورم به بعد. این سه دوره به ترتیب به عنوان دوره‌های سلطنت اب و ابن و روح القدس شناخته شده‌اند. البته کمی عجیب به نظر می‌رسد که سلطنت روح القدس با کشتارها و فجایع بسیار هولناکی که برای فرو نشاندن جنگ دهقانان صورت گرفت آغاز شده باشد؛ اما هگل طبعاً متعروض این گونه وقایع ناچیز ندی شود. در عوض، چنانکه خلاف انتظار نیست، به سنایش ما کیاولی می‌پردازد. تفسیر هگل از تاریخ پس از سقوط امپراتوری روم، پاره‌ای

۱. هگل می‌گوید آزادی مطبوعات این نیست که شخص هر چه می‌خواهد بنویسد؛ چنین نظری خام و سطحی خواهد بود. مثلاً مطبوعات نباید مجاز باشند کاری کنند که آبروی دولت یا پلیس برود.

معلول و پاره‌ای علت طرز تدریس تاریخ در مدارس آلمان بوده است. در ایتالیا و فرانسه با آنکه تنی چند، مانند تاسیتوس Tacitus و ماکیا-ولی، روماتیک وار آلمانیها را ستوده‌اند مردم عموماً آلمانیها را به عنوان عامل حملات «وحشیانه» و دشمن کلیسا - نخست تحت فرمان امپراتوران، و بعدها به رهبری سران رفورم - شناخته‌اند. تا قرن نوزدهم ملل لاتینی آلمانیها را از حیث تمدن پایینتر از خود می‌دانستند. پروتستانیهای آلمان هم طبعاً عکس این نظر را داشتند. آنها رومیان اخیر را منحط و فرتوت می‌شناختند و تصرف امپراتوری غربی را به دست آلمانیها یک قدم اساسی در راه تجدید حیات می‌دانستند. راجع به ضدیت امپراتوری و دستگاه پاپ در قرون وسطی عقیده کبیلینی داشتند؛ یعنی در مدارس آلمان ستایش بی حد و حصری از شارلمانی و بارباروسا تدریس می‌شد و هنوز هم می‌شود. از ضعف سیاسی و تجزیه در آلمان پس از رفورم اظهار تأسف و دلسوزی می‌شد، و پا گرفتن تدریجی پروس به عنوان عاملی که آلمان را تحت رهبری پروتستانی، نه رهبری کاتولیکی و نسبتاً ضعیف اطیش، در می‌آورد مورد استقبال قرار می‌گرفت. هگل هنگام فلسفه نویسی درباره تاریخ رجالی مانند تئودوریک و شارلمانی و بارباروسا و لوتر و فردریک کبیر را در مد نظر دارد. نظریات هگل را باید در پرتو اعمال این رجال، و نیز در پرتو خفنی که در آن هنگام آلمان تازه از دست ناپلئون کشیده بود، تعبیر و تفسیر کرد.

هگل به قدری آلمان را ستایش می‌کند که ما ممکن است تصور کنیم می‌خواهد این کشور را تجسم نهائی «مثال مطلق» اعلام کند، که در ماورای آن هیچ تکامل دیگری ممکن نیست. اما این عقیده

هگل نیست. به عکس هگل می گوید که سرزمین آینده امریکا است، «که در اعصاری که ما در پیش داریم بار تاریخ جهان خود را متجلی خواهد ساخت.» و چنانکه خصیصه نظریات او است اضافه می کند که «شاید [این تجلی] در نبرد بین امریکای شمالی و آمریکای جنوبی صورت گیرد.» ظاهراً هگل می پندارد که هر چیز مهمی به صورت جنگ در می آید. اگر به او گفته می شد که سهم امریکا در تاریخ جهان ممکن است ایجاد جامعه ای باشد بدون فقر مفرط، این حرف جلب علاقه او را نمی کرد. به عکس وی می گوید که تا کنون دولت واقعی در امریکا به وجود نیامده است، زیرا که لازمه دولت واقعی تقسیم جامعه به طبقات توانگر و فقیر است.

در عقاید هگل ملتها همان جایی را دارند که طبقات در عقاید مارکس دارند. می گوید اصل تکامل تاریخی روح ملی است. در هر عصری يك ملت هست که وظیفه گذراندن جهان را از مرحله دیالکتیکی که بدان رسیده است برعهده دارد. در عصر ما این ملت البته ملت آلمان است. اما علاوه بر ملل، ما باید اشخاص تاریخی را نیز به حساب آوریم؛ و این اشخاص رجالی هستند که آن تحولات دیالکتیکی که باید در عصر آنها صورت بگیرد در هدفهایشان تجسم یافته است. این اشخاص قهرمانند و حق دارند قوانین اخلاقی معمول را نقض کنند. اسکندر و قیصر و ناپلئون به عنوان نمونه یاد شده اند. من شك دارم که در نظر هگل کسی که فاتح نظامی نباشد بتواند «قهرمان» به شمار آید.

تأکید هگل بر ملتها همراه با تصور خاص وی از «آزادی» ستایش او را نسبت به دولت توضیح می دهد، و این جنبه مهمی از

فلسفه سیاسی او است که اکنون باید بدان توجه کنیم. فلسفه هگل در باب دولت در هر دو کتاب او، «فلسفه تاریخ» و «فلسفه حقوق»، پرورانده شده است. این فلسفه عمدتاً با مابعدالطبیعه کلی هگل سازش دارد، هر چند مابعدالطبیعه او آن را ایجاب نمی کند. اما در بعضی موارد - مثلاً در مورد روابط بین دول - کار ستایش وی از دولت ملی به جایی می رسد که با رجحان کلی که برای کل در مقابل اجزا قائل است تناقض پیدا می کند.

ستایش دولت، تا آنجا که به عصر جدید مربوط است، از زمان رفورم آغاز شد. در امپراتوری رم، به امپراتور مقام الوهیت می دادند و از این راه دولت جنبه تقدس می یافت؛ اما فلاسفه قرون وسطی، به استثنای چند تن انگشت شمار، روحانی بودند و لذا کلیسا را برتر از دولت قرار می دادند. لوتر که در میان فرمانروایان پروتستان هوادارانی داشت عکس این کار را بنا نهاد. کلیسای لوتری، روی هم رفته معتقد به اولویت دولت بر کلیسا بود. هابز که از لحاظ سیاسی پروتستان بود نظریه برتری دولت را پدید آورد و اسپینوزا نیز روی هم رفته با او موافقت داشت. روسو چنانکه دیدیم عقیده داشت که دولت نباید سازمانهای سیاسی را تحمل کند. هگل پروتستان تندی بود که به فرقه لوتری تعلق داشت. دولت پروس هم سلطنت مطلقه ای بود که به استیلاي دولت بر کلیسا اعتقاد داشت. به این دلایل شگفت نیست که هگل به دولت ارزش فراوان بگذارد؛ با این همه کار ستایش دولت را به جایی می رساند که حیرت انگیز است.

در «فلسفه تاریخ» می گوید که «دولت عبارت است از حیات اخلاقی که بالفعل وجود دارد»، و اینکه تمامی حقیقت روحانی که

يك فرد آدمی داراست، از دولت سر دولت است. «زیرا حقیقت روحانی فرد این است که ذات خود او - عقل - عیناً بر وی ظاهر شود و برای او دارای وجود بلاواسطه عینی باشد... زیرا که حقیقت اتحاد اراده کلی و اراده ذهنی است، و کلی مضمّر در دولت و قوانین آن و ترتیبات کلی و عقلانی آن است. دولت مثال الهی است، به صورتی که روی زمین وجود دارد.» باز: «دولت تجسم آزادی عقلانی است که خود را به صورتی عینی تحقق می بخشد و باز می شناسد.... دولت مثال روح است در تظاهر خارجی اراده انسانی و آزادی آن.» «فلسفه حقوق» نیز در باب دولت همین نظریه را، منتها قدری کاملتر، می پروراند. «دولت حقیقت مثال اخلاقی است - روح اخلاقی است که به مثابه اراده مادی مرئی که بر نفس خود آشکار است و به خود می اندیشد و خود را می شناسد، و آنچه را می داند، تا آنجا که می داند، عمل می کند.» دولت معقول در خود و برای خود است. اگر وجود دولت (چنانکه لیبرالها عقیده دارند) فقط برای منافع افراد بود، فرد می توانست عضو دولت باشد و می توانست نباشد. اما دولت با فرد رابطه ای به کلی غیر از این دارد: چون دولت روح عینی است، پس فرد فقط تا آنجا دارای عینیت و حقیقت و اخلاقیّت است که در دولت، که محتوی و مقصود آن وحدت از حیث وحدت بودن است، عضویت داشته باشد. البته ممکن است دولتهای بدهم وجود داشته باشند، اما این دولتها فقط وجود دارند و دارای واقعیت حقیقی نیستند، حال آنکه دولت عقلانی فی نفسه نامتناهی است.

پیدا است که هگل برای دولت همان مقامی را قائل است که گوسن قدیس و اخلاف کاتولیک او برای کلیسا بودند. اما

دو جهت وجود دارد که از آن جهات دعوی کاتولیکها از دعوی هگل منطقی تر است. اولاً: کلیسا اجتماعی نیست که بر حسب تصادف جغرافیایی فراهم آمده باشد، بل هیئتی است که افراد آن به واسطه عقیده‌ای مشترک که برای آن حداعلای اهمیت را قائلند متحد شده‌اند؛ و بدین ترتیب درست تجسم آن چیزی است که هگل «مثال» می‌نامد. ثانیاً: فقط يك کلیسای کاتولیک وجود دارد، و حال آنکه دولتها متعددند. وقتی که هر دولتی نسبت به تبعه خود همان قدر مطلق‌العنان باشد که هگل می‌گوید، یافتن اصل فلسفی که به وسیله آن روابط بین دول مختلف تنظیم شود با اشکال روبه‌رو خواهد شد. در حقیقت هگل بدینجا که می‌رسد از بحث فلسفی خود دست می‌کشد و به وضع طبیعی‌ها بز و جنگ همه برضد همه سقوط می‌کند.

عادت سخن گفتن از «دولت»، چنانکه گویی بیش از يك دولت وجود ندارد، تا هنگامی که دولت بین‌المللی به وجود نیامد، گمراه‌کننده است. چون در نظر هگل وظیفه فقط رابطه فرد نسبت به دولت است، هیچ اصلی که بنا بر آن بتوان روابط بین دول را تحت موازین اخلاقی درآورد باقی نمی‌ماند. هگل متوجه این امر هست. می‌گوید در روابط خارجی هر دولت يك فرد است و هر دولت در مقابل سایر دول استقلال دارد. «چون برای خود بودن روح حقیقی در این استقلال است، [پس] این استقلال نخستین آزادی و عالیترین شرف هر مردمی است.» سپس می‌پردازد به استدلال برضد هر نوع «جامعه‌ملل» که ممکن است استقلال دول مجزا را محدود کند. وظیفه فرد (تا آنجا که به روابط خارجی دولت او مربوط می‌شود) کاملاً محدود و منحصر است به پشتیبانی از فردیت مادی و استقلال و

حاکمیت دولت خود او. نتیجه این خواهد بود که جنگ چیزی نیست که کلاً بد باشد یا بر ما لازم باشد که خواهان امحای آن باشیم. غرض از وجود دولت تنها پشتیبانی از جان و مال افراد نیست، و این نکته جنگ را اخلاقاً توجیه می‌کند؛ و جنگ را نیز نباید شر مطلق یا امری تصادفی دانست یا به عنوان چیزی در نظر گرفت که علت آن در جایی است که نباید باشد.

منظور هگل تنها این نیست که در بعضی اوضاع و شرایط يك ملت به حق نمی‌تواند از اقدام به جنگ اجتناب کند. منظورش خیلی بیش از این است. هگل با ایجاد سازمانهایی - مانند حکومت جهانی - که مانع پیش آمدن چنان اوضاع و شرایطی می‌شود مخالف است؛ زیرا به نظر او خوب است که هر از گاهی جنگی در بگردد. می‌گوید جنگ وضعی است که در آن ما بر بیهودگی مال و منال دنیوی جداً آگاه می‌شویم و بدان عمل می‌کنیم (این نظر را باید با ضد آن مقایسه کرد که می‌گوید همه جنگها علل اقتصادی دارند). جنگ دارای يك ارزش اخلاقی مثبت است: «جنگ دارای این معنای عالتر است که به واسطه آن سلامت اخلاقی اقوام در نتیجه بی‌اعتنائی نسبت به استقرار تعینات محدود حفظ می‌شود.» صلح رکود و انجماد است. «اتحاد مقدس» و «مجمع صلح» کانت خطا هستند؛ زیرا که خانواده دول به دشمن هم نیاز دارد. اختلافات دولتها فقط به وسیله جنگ قابل حل است.

دولتها چون نسبت به یکدیگر در وضع طبیعی قرار دارند روابط آنها قانونی یا اخلاقی نیست. حقیقت حقون دولتها در اراده خاص آنهاست، و منافع هر دولتی عالترین قانون آن. اخلاق و سیاست تضادی ندارند، زیرا که دولتها تابع قوانین عادی اخلاقی نیستند.