

پیامدهای تفسیر سابجکتیو هگل از اخلاق ارسطویی

سیدمجید کامالی*

سعید بینای مطلق**، محمد مشکات***، یوسف شاقول****

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، در مقایسه با تلقی کلاسیک ارسطویی، این دو مفهوم کارکردی اجتماعی‌تر و در عین حال تعیینی سابجکتیو به خود می‌گیرند، تا از این طریق فرد و اجتماع در روندی دیالکتیکی در چهارچوبی فضیلت‌مند به خیری یگانه دست یابند که همان آزادی است. 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 و 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 بی‌بدیلی‌اند، 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.

کلیدواژه‌ها: ارسطو، هگل، اخلاق نیکوماخوس، سعادت، فضیلت، سابجکتیو.

۱. مقدمه

هگل در آثار خود ارسطو را می‌ستاید و هر جا که ممکن باشد آرای او را به نفع نظام فکری

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان، s.m.kamali@gmail.com

** دکترای فلسفه، دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)، binayemotlagh@yahoo.fr

*** دکترای فلسفه، دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، mohammad.meshkat@yahoo.com

**** دکترای فلسفه، دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، y.shaghoor.com

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

خود به خدمت می‌گیرد. با این حال، مفسران بسیاری نحوه استفاده هگل از معانی و مفاهیم ارسطویی را به نقد کشیده و تلاش کرده‌اند فراروی هگل از متن تفکر ارسطو را نشان دهند. هگل، در میان مفاهیم و معانی‌ای که ارسطو در اخلاق نیکوماخوس طرح کرده است، بیش از همه «سعادت» و «فضیلت» را تحلیل می‌کند. در واقع، چنین به نظر می‌رسد که کلیدواژه‌های اخلاق ارسطو نزد هگل همین دو مفهوم سعادت و فضیلت‌اند و سایر مفاهیم اخلاقی ارسطویی ذیل آن‌ها معنا می‌یابند. بر این اساس، ما نیز تحلیل خود در این مقاله را در پرتو این دو مفهوم سامان می‌دهیم.

هگل اگرچه تلقی اخلاقی ارسطویی را مهم می‌شمرد و می‌ستاید، 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 آگوئیسیم؛ ۲. ترفع سعادت ارسطویی؛ ۳. پیامدهای تاریخی سیاسی؛ ۴. فروکاهش سعادت به ابزار.

ب) فضیلت: ۱. وحدت‌زدایی 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 به دست می‌دهد. به دلیل آن‌که در این اثر بخش جالب 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، منابع اصلی این مقاله در تبیین قرائت هگل از اخلاق ارسطو لحاظ می‌کنیم. تذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که با وجود تصریحی که هگل در این متون به برخی آرای اخلاقی ارسطو دارد و در برخی موارد تفسیر خود از این آرا را آشکارا بیان می‌کند، در بسیاری از موارد دیگر تفسیر خود را در بطن نظریه‌های اخلاقی‌اش می‌آورد تا آن‌جا که تفکیک موارد تفسیری از نظریه‌های خود او دشوار است. این دشواری تفکیک خودبه‌خود به سطور این مقاله هم سرایت می‌کند؛ اگرچه تلاش می‌شود، تا آن‌جا که ممکن است، مرز میان این دو قلمرو حفظ شود.

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 در ادای تعهدمان در این پژوهش یاری می‌کند.

۲. معانی چندگانه سابجکتیو بودن مفاهیم اخلاقی

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

الف) سابجکتیو بودن مضمون (subjectivity of content): از این منظر، مثلاً سابجکتیو بودن مفهومی هم چون «سعادت» عبارت است از حالت سابجکتیو ذهن، از قبیل لذت یا رضایت. در این معنا، مفهوم اخلاقی شامل حالات یا تحولات بیرونی از قبیل نفسی عادل داشتن یا عمل فضیلت مندانه نمی شود؛

ب) تغییرپذیری سابجکتیو (subjective variability): در این معنا، مفهوم اخلاقی از شخصی به شخصی دیگر متفاوت است؛ برای نمونه، آنچه موجب خوشبختی و سعادت من می شود ممکن است، با آنچه موجب خوشبختی دیگری است، کاملاً فرق داشته باشد؛
ج) تعیین سابجکتیو (subjective determination): بر اساس این تلقی، دست کم گاهی خود فرد مضمون اخلاقی را تعیین می بخشد و حدودش را مشخص می کند؛ برای مثال، آنچه سعادت من به حساب می آید بستگی دارد به آنچه من می اندیشم سعادت من است (W. Wood, 1990: 55).

ارسطو و به طور کلی علم اخلاق کلاسیک تعیین سابجکتیو را نمی پذیرد، اما تغییرپذیری سابجکتیو تا حدودی در نظر ارسطو پذیرفتنی است؛ او می پذیرد که برخی افراد با پرداختن به فعالیت های سیاسی خود را سعادت مند می یابند، در حالی که گروهی دیگر زندگی خود را وقف تأمل فلسفی می کنند و این گونه خود را سعادت مند می دانند (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۷).
ارسطو سابجکتیو بودن مضمون را هم نمی پذیرد، اگرچه طبق گزارش خود ارسطو برخی از فیلسوفان باستان از جمله اپیکور بدان باور داشتند. نظریه پردازان اخلاق در دوره باستان، همگی، در این باور هم سخن بودند که سعادت را در هر چه بدانیم، استقلال 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: 55).

بر اساس آنچه در ادامه خواهیم گفت، روشن می شود که هگل همه انجای سه گانه سابجکتیو بودن مفاهیم اخلاقی را می پذیرد؛ با این توضیح که سابجکتیو بودن این مضامین در ساختاری فراگیر که شامل دریافت های درونی و مناسبات اجتماعی بیرونی است معنا می یابد.

۳. هگل و نظریه اخلاق ارسطویی؛ هم‌گرایی‌ها و واگرایی‌ها

نظریه اخلاقی هگل بر تلقی خاصی از طبیعت انسانی مبتنی است؛ این تلقی استلزام‌هایی 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 طبیعت‌گرایی کلاسیک در نظریه‌های اخلاقی افلاطون و ارسطو مقایسه کرد. طبق نظریه افلاطون، نفس آدمی آن‌گاه به فعلیت خود می‌رسد که هر جزئی از آن کارکرد مقتضی‌اش را به انجام رساند. به عبارتی، بنیاد طبیعت‌گرایی کلاسیک نظریه‌ای روان‌شناختی درباره کارکردهای نفس، نسبت میان بخش‌ها یا قوای گوناگون آن، نیازها، امیال و غایات طبیعی است. در این میان، در نظریه اخلاقی ارسطو خیر انسان مشتمل است بر فعلیت قوای عقلانی، به‌ویژه قوایی که به عقل عملی و تفکر فلسفی مربوط است؛ این نظریه امور دیگری را پیش می‌نهد که آدمیان برای رسیدن به زندگی خوب به آن‌ها نیاز دارند (از جمله شرایط دوستی و خیرهایی که تعیین خارجی دارند). در برابر دیدگاه کلاسیک، نظریه هگل را می‌توان «طبیعت‌گرایی دیالکتیکی» (dialectical naturalism) یا «تاریخ‌مند» نام نهاد (ibid: 33). بر وفق این نظریه، طبیعت انسانی می‌باید هم‌چون محصولی تاریخی به فعلیت درآید؛ برآیند فرایندهای دیالکتیکی تجربه که خود مستلزم تحصیل معرفت از خود است. کوشش برای به فعلیت رساندن خود و تعامل درونی میان این فعالیت‌ها منتهی به تغییر و اصلاح خود به‌مثابه امری اندیشیده‌شده و به فعلیت درآمده می‌شود.

نظریه اخلاق هگل، به‌ویژه به لحاظ فرم، با نظریه‌های کلاسیک متفاوت است؛ دست کم اگر این نظریه‌ها به‌مثابه نظریه‌های غایت‌شناختی تفسیر شود که بر غایت یا مقصود نهایی آدمی بنیاد دارد. در مقابل، نظریه هگل بر تلقی‌ای 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 چستی 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 نظریه‌پردازهای 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 توضیحاتی که ارائه شد و بر مبنای آنچه در ادامه خواهد آمد، هگل نظریه اخلاقی خود را بر تفسیری خاص از مفاهیم اخلاقی ارسطو و به‌طور خاص بر مبنای دو مفهوم اخلاقی بنیادی سعادت و فضیلت سامان می‌دهد؛ تفسیری که پیامدهای چشم‌گیری به‌دنبال دارد (که در مقدمه به رئوس آن‌ها اشاره شد). از این رو، ساختار مقاله بر مبنای تفسیر هگل از دو مقوله سعادت و فضیلت شکل گرفته است و ذیل هر یک از این دو پیامدهای مورد نظر بیان می‌شود.

۱.۴ سعادت

ارسطو اصل اخلاقی یا والاترین خیر را سعادت (ευδαιμονία) تعریف می‌کند (ارسطو، ۱۳۹۰: ۳۰)؛ تعبیری که بعدها محل بحث بسیار شد. هگل در درس گفتارها ... در تفسیر اخلاق ارسطویی ابتدا به مفهوم سعادت می‌پردازد. او تلاش می‌کند سعادت ارسطویی را به‌مثابه امری انضمامی در برابر مثال خیر افلاطونی قرار دهد که آن را انتزاعی می‌نامد. بنا بر تفسیر هگل در نظر ارسطو سعادت خیر به‌نحو کلی است، اما نه هم‌چون ایده‌ای انتزاعی بلکه آن‌گونه که هر دمی از واقعیت و تحقق در واقع پاسخی به آن است. مثال افلاطونی خیر برای ارسطو رضایت‌بخش نیست، زیرا صرفاً امری کلی است. نزد ارسطو آن چه محل پرسش است تعیین‌یافتگی مثال خیر است. ارسطو بر آن است که خیر آن چیزی است که غایتش را در خود دارد (Tέλειον). اگر بکشیم Tέλειον را به «کامل» برگردانیم، ترجمه‌ای نادرست از آن به‌دست داده‌ایم. این واژه بر چیزی دلالت دارد که نه فقط غایتش را در خودش دارد، بلکه برای خودش خواسته می‌شود، نه برای چیزی دیگر. از این رو، ارسطو سعادت را به‌مثابه غایت مطلق لحاظ می‌کند که در و برای خودش وجود دارد (HP, B. Aristotle).

بر اساس آنچه گفته شد، هگل سعادت ارسطویی را نه امری انتزاعی بلکه متعین و مرتبط با دقایق واقعیت و عالم تحقق می‌داند و همان‌طور که در آینده خواهیم دید بنا بر تفسیر هگل تعیین سعادت فقط به مدد ربط آن به فضیلت ممکن می‌شود. متعین دانستن سعادت تبعات چندی به‌دنبال دارد؛ از جمله این که این تعیین را فقط سوژه ممکن است بفهمد و به این ترتیب راه را برای تعیین 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 می‌شود و از وعای انتزاعی خود تغییر مکان می‌یابد. این پیامدها را به شرح ذیل بیان و تحلیل می‌کنیم.

۱.۱.۴ نفی توأمان عینیت سعادت و اگوئیسم

هگل با علم اخلاق کلاسیک ارسطویی در این ایده شریک است که فلسفه عملی بر خیرگی یگانه مبتنی است؛ این خیر عبارت از این است که آدمی در مقام کنشگری عقلانی به فعلیت برسد. اما نظریه او از دو جهت بنیادی با نظریه اخلاقی ارسطو متفاوت است: نخست، در نظریه هگل نباید این خیر را غایت در نظر بگیریم، زیرا نظریه اخلاقی هگل نظریه‌ای مبتنی بر فعلیت ذاتی است نه نظریه‌ای غایت‌انگارانه؛ 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.

بر اساس گزارش ارسطو در اخلاق نیکوماخوس، افراد گوناگون فهم‌های متفاوتی از سعادت دارند؛ برخی آن را لذت و عده‌ای آن را ثروت یا افتخار می‌دانند، اما هستند کسانی که سعادت را همان فضیلت یا معرفت فلسفی لحاظ می‌کنند. 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: عینیت سعادت و رویکرد اگوئیستیک به علم اخلاق. هر دوی این مفروضات در تفسیر هگل به پرسش کشیده می‌شوند. 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 این که 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 تعیینی ساجکتیو دارد.

اما رویکرد اگوئیستیک به اخلاق به چه معناست؟ به نظر ارسطو، سعادت هر فردی مجموع خیرهای آن فرد است؛ خیر مطلوب و مورد علاقه آن شخص. در تفکر ارسطو پاسخی که به پرسش چگونه بودن زندگی شخص داده می‌شود، در نهایت، اگوئیستیک است. در این جا باید بین اگوئیستیک بودن و خودپسندی و خودخواهی (selfishness) فرق گذاشت. در اندیشه ارسطو انسان به سعادت دست نمی‌یابد، مگر آن‌که با دیگران رفتاری

فضیلت‌مندانه داشته باشد؛ رفتاری که مستلزم مواجهه‌ای غیرخودخواهانه با دیگران است؛ اما همه این رفتارهای غیرخودخواهانه 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 بر 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. در نظر هگل، در تفکر ارسطو علایق شخصی افراد به‌طور بنیادی بر وفق علایق 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 با یکدیگر قرار بگیرند یا این‌که علایق فردی با خیر مشترک متفاوت است) برای یونانیان بسیار آسیب‌زا بود، تا آن‌جا که این تعارض موضوع اصلی تراژدی‌های آن‌ها بود. به باور هگل، اخلاق مدرن اگونیسم باستانی را ترک می‌گوید؛ فقط به این دلیل که ما در دوره مدرن خود را به‌مثابه سوژه‌هایی متفرد درمی‌یابیم و به‌واسطه دست یافتن به حیاتی که تعین بالذات دارد، رفته‌رفته زندگی خود را از حیات دولت، نظام طبیعت، و حیات خداوند متمایز می‌پنداریم. از این رو، ما رضایت شخصی و ساجکتیو خود را به‌مثابه امری خیر لحاظ می‌کنیم که از خیر شخصی دیگران، خیر عمومی اجتماع، و نظام الهی عالم متمایز است و حتی ممکن است در تعارض با آن‌ها باشد. از نظر هگل، این روح مدرن اگرچه موجب گسستی ژرف از تفکر سنتی است، موجب برانگیخته شدن ایده آزادی مطلق می‌شود که همان کشش درونی بنیادی روح مدرن است (PR, § 138-139). این تفسیر ساجکتیو نتیجه‌ای جز نفی عینیت باوری اخلاق ارسطویی ندارد. با این حال، هگل به سیاق روش پدیدارشناسی خود این نفی را نفی متعین می‌داند؛ نفی‌ای که به ترفع سعادت ارسطویی منجر می‌شود.

۲.۱.۴ ارتفاع / ترفع (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. به‌عبارتی، تمام دقایق تحقق عینی روح صوری از تحقق و فعلیت آزادی اراده‌اند. از این منظر، سعادت به معنای ارسطویی آن مرحله‌ای است که محتوای سعادت، هنوز طبیعی، مبتنی بر تمایلات فردی و به‌طور کلی امری «داده» است. این‌که سعادت تحت سیطره امری والاتر است به این

معنا نیست که تمایلات فردی باید سرکوب شود و یا به بطلان چنین سعادت‌تی حکم بدهیم. برعکس، 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: ۶۵۳-۶۵۷).

برای فهم بیش‌تر این پیامد ناگزیریم به معنای روح عملی و مؤلفه‌های آن نزد هگل وقوف یابیم. در فلسفه 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 آزادی‌اش را در نهادهای ابجکتیو محقق می‌کند. نزد هگل احساسات و انگیزش‌ها نقطه آغاز کنش و خود - تعیین‌بخشی عملی عقل است؛ از همین رو است که می‌توان گفت، در نظر هگل، عقل به خودی خود عملی است. احساس عملی محتوای بی‌واسطه‌ای است که در خود می‌یابیم؛ از این رو، تفرد بی‌واسطه سوژه است. احساس عملی در تقابل با عقل و اراده نیست، بلکه نخستین خود - تعینی تجربی اراده است. ما در خود نیازها و امیالی را می‌یابیم؛ هنگامی که 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 تزامنی ایجاد شود؛ واقعیتی که بیگانه و استیلاگر به نظر می‌رسد. از آن‌جا که احساس 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 باید خود را با واقعیت هم‌راه و هم‌کفو کند. از این رو است که به امری فراتر از قالب‌های مشروط و محتمل هم‌چون تمایلات شخصی رومی آورد. بنابراین، از منظر همین ضرورت و بایستگی است که ما خود را به صور احساسی پایدارتر عادت می‌دهیم؛ حالتی که در نسبت با غایات پایدارترند. هگل این حالات را انگیزش‌ها و تمایلات می‌نامد. این حالات فی‌نفسه نه خوب‌اند و نه بد، بلکه دم‌های گریزناپذیر و حیاتی برای کنش فرد به‌شمار می‌آیند (Ferrain, 2004: 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 رابطه سوژه و کنش‌های آن را در ضمن بررسی فضیلت نزد ارسطو ارزیابی می‌کند) 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 مواجهیم؛ از یک سو، روح عملی ساجکتیو به مثابه 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، درمی یابیم که هگل همواره می کوشد تمایز روح عملی ساجکتیو با حیات سیاسی اخلاقی را حفظ کند؛ اگرچه در مقام تحقق و وجود انضمامی شان هیچ یک از این دو سویه برکنار و جدا از دیگری حضور ندارند، چرا که در اندیشه هگل «دستورهای اخلاقی و مضمون اجتماعی اخلاقیات» (لوکاج، ۱۳۸۲: ۳۶۴) تقرری توأمان دارند.

یکی از پیامدهای چنین تفسیری این خواهد بود که غایت و انجام دادن یک کنش اخلاقی غایتی برای من است. هیچ اصل یا قانونی، مادامی که من به فعلیت و تحقق آن علاقه مند نباشم، فعلیت نخواهد یافت. از این رو، انگیزش ها و احساسات فردی شرط تحقق هر امر کلی و عام خواهند بود؛ چرا که این حالات امکان حضور فرد برای تحقق اصول کلی را فراهم می کنند.

۳.۱.۴ پیامدهای تاریخی - سیاسی تفسیر هگل از سعادت ارسطویی

حال اگر این سخن را به دیدگاه تاریخی هگل تسری دهیم، به پیامدهای دیگری از تفسیر هگل خواهیم رسید. از نظر هگل، خود تاریخ عرصه ای برای خود - تحقیقی ایده از طریق به کارگیری علایق فردی و شخصی است. اگرچه این اصل درباره فلسفه تاریخ هگل است، دیدگاه او درباره تفاوت فردانیت در یونان باستان و دوره مدرن را نیز نشان می دهد. در حالی که 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 پی گیری منافع فردی، آنجا که با منافع و خیر عام در تقابل می افتد، امری مشروع و قانونی و در عین حال برای کل سودمند است. به عبارتی، دولت مدرن واجد اصل فراگیری است که به واسطه آن امکان آشتی منافع فردی و جمعی فراهم می آید. به همین قیاس، در ساحت فردی هم احساسات در تقابل با قواعد عام اخلاقی نیستند و حتی امر کلی را به فعلیت می رسانند (Peperzak, 2001: 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 می دانیم که در نظام فکری ارسطو فلسفه تاریخ حضور ندارد که بتواند بر اساس آن اصل پیش گفته را در مقیاسی عام منشأ 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.

۴.۱.۴ فروگاهش سعادت ارسطویی به ابزار

در ساحت غیرتاریخی می‌توان نشانه‌هایی در اخلاق نیکوماخوس ارسطو یافت که بر اساس آن نقش‌آفرینی امر جزئی و متفرد در تحقق امر کلی به رسمیت شناخته می‌شود. به‌ویژه آن‌جا که ارسطو از «انتخاب» بحث می‌کند. از نظر ارسطو، انتخاب نتیجه هم‌کاری عقل و امیال است. در این‌جا امور معقول، به‌مثابه اصول عام، و امیال، در مقام شوق و اشتیاق فردی، به هم درمی‌آمیزند (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، از مفاهیمی استفاده می‌کند که با دیدگاه هگل یکی نیست؛ مفاهیمی هم‌چون تصمیم و تأمل که در انتخاب اخلاقی حیاتی‌اند؛ از این‌رو، تفاوت آشکاری میان آرای این دو متفکر دیده می‌شود. فهم هگل از تأمل و تصمیم به‌مثابه ابزار مبتنی بر تقلیل سعادت به معنای ارسطویی آن به ساحتی است که سعادت در آن به نحوی دنباله‌رو علایق فردی است. تبیین این دعوی به‌طور خلاصه این‌گونه است: همان‌طور که در سیر روح نظری هگل بر بسط و پیش‌رفت صور تأکید می‌کند، در روح عملی نیز صور، در هر مرحله، صور پیشین را ابژه خود می‌کنند. تمایل و میل شدید که احساسات را تثبیت می‌کند ابژه انتخاب است؛ انتخاب پایه و اساس سعادت است و این آخری نیز، به نوبه خود، ابژه اراده است. به‌زعم هگل، سعادت، به‌طور قطع، تمثل ارضای عام سابق‌ها و امیال است (Ferrain, 2004: 342-343). چیزی شبیه به این تعریف را در تفسیر هگل از فضیلت ارسطویی هم می‌بینیم که در بخش فضیلت به آن خواهیم پرداخت. به این ترتیب، هگل با دست‌کاری در معنای سعادت، آن‌چنان که ارسطو می‌فهمید، راه را برای تفسیری ساجکتیو از آن باز می‌کند. 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؛ در حالی که از نظر هگل این تصمیم معطوف به ارضای نیازهاست. روشن است که سعادت، دیگر، غایت کنش‌های اخلاقی ما نیست؛ به‌عبارتی، می‌توان گفت که سعادت امری فردی و جزئی است؛ نوعی برآورده کردن خودمحور علایق و نیازها که در واقع هیچ سر و کاری با خیر عام ندارد. با این حال، با سیر دیالکتیکی‌ای 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؛ چرا که دیگر سعادت (برخلاف ادعای هگل در قرائت خود از سعادت ارسطویی در درس‌گفتارها ...) آن چیزی نیست که برای خودش، آن‌چنان که هست، خواستنی باشد. در این جا سعادت ابزاری است برای تحقق حضور روح در واقعیت، در حالی که سعادت نزد ارسطو غایت است نه ابزار و وسیله.

۲.۴ فضیلت

در این بخش تفسیرهای هگل از فضیلت ارسطویی بر اساس گفته‌های او در سه اثر «مقالات توبینگن»، «درس‌گفتارها ... و فلسفه حق» بیان می‌شود. از میان این سه اثر، از آن‌جا که «مقالات توبینگن» مربوط به دوره متقدم اندیشه هگل است، زوایایی کم‌تر گفته شده از اندیشه اخلاقی او را بازمی‌نمایاند که دست کم به لحاظ تاریخی واجد اهمیت است. ذکر این نکته خالی از لطف نیست که هگل در دوره جوانی، با توجه به تلقی‌ای که از روح انسانی بر وفق نظریه یونانی فضیلت داشت، اخلاق ارسطویی را تفسیر می‌کرد. در مقابل، او در دوره متأخر و پختگی اندیشه‌اش بر این باور بود که فضیلت اخلاقی یونانی پیشاپیش مسبوق به تجربه‌ای از وجدان اخلاقی است. دقیقاً از همین رو است که به‌زعم او «منطق فضیلت یونانی نوعی 'ساجکتیویته رادیکال' است» (D. Goldstein, 2006: 221). در ادامه، ضمن طرح تفسیرهای گوناگون هگل از فضیلت ارسطویی، نتایج و پیامدهای مترتب بر آن‌ها را بیان می‌کنیم.

۱.۲.۴ حقیقت دوگانه فضیلت؛ وحدت‌زدایی از معنای فضیلت

بنا بر تفسیر هگل در درس‌گفتارها ... سخن ارسطو این است که سعادت، به‌مثابه خیری که برای ما دست‌یافتنی است، بدون فضیلت تحقق‌ی ندارد (HP, B. Aristotle). با این حال، او در این اثر می‌کوشد چیزی بیش‌تر از این ایده ارسطویی در باب نسبت سعادت و فضیلت بگوید و از این طریق راهی برای طرح یکی از مهم‌ترین ایده‌های اخلاقی خود بگشاید؛ ایده‌ای که بر اساس آن ساختار فضیلت به‌منزله رابط فرد با اجتماع معرفی می‌شود. پیامد این تفسیر منحصر به فرد هگل از فضیلت ارسطویی تبیین چگونگی تشکیل اجتماعی فضیلت‌مدار است؛ تبیینی که در اندیشه اخلاقی ارسطو و به‌طور خاص در اخلاق نیکوماخوس

صورت‌بندی دقیقی ندارد، چرا که در نظام اخلاقی سیاسی ارسطو حالتی ایدئال و کمال یافته از «پولیس» مفروض گرفته می‌شود و این شهروندان‌اند که باید فضایل فردی متناسب با پولیس را در خود پرورش دهند. اما هگل چه تفسیری از فضیلت ارسطویی به دست می‌دهد تا به این راه‌حل برسد؟ برای یافتن پاسخ مسیری را دنبال می‌کنیم که او از خلال گفته‌هایش طی می‌کند.

بنا به گفته هگل در درس‌گفتارها ... ارسطو، از چشم‌انداز عملی، ابتدا دو ساحت عقلانی و غیرعقلانی را از هم تمییز می‌دهد؛ در ساحت اخیر، عقل فقط به شکلی بالقوه وجود دارد و احساسات، انفعالات و تأثرات ذیل آن قرار می‌گیرند. در ساحت عقلانی، اگرچه مقوله‌هایی هم چون فهم، حکمت، حزم و شناخت حضور دارند، هنوز نمی‌توانند بر سازنده‌ی فضیلت باشند؛ زیرا فضیلت نخستین بار در وحدت ساحت‌های عقلانی و غیرعقلانی دوام می‌یابد (ibid).

به نظر ارسطو، این‌که امیال آن‌چنان به عقل ربط داشته باشند که اوامر و خواسته‌های آن را انجام دهند، خود فضیلت است. از سوی دیگر، هرگاه ادراک آدمی درست کار نکند یا در مجموع غایب باشد، ممکن است امر خیر در کار باشد، اما فضیلت نیست؛ زیرا عقل برای تحقق فضیلت ضروری و لازم است. از همین رو است که ارسطو فضیلت را در قلمرو دانش و معرفت قرار می‌دهد؛ اما، آن‌گونه که برخی باور دارند، عقلی که ضروری فضیلت است عقل صرفاً درخود نیست، بلکه میل و انگیزشی عقلانی است که معطوف به امر خیر است. بنابراین، میل و عقل دقایقی ضروری در فضیلت‌اند (ibid). بنا بر این تفسیر، فضیلت ارسطویی فقط بر درک و فهم مبتنی نیست، چرا که باید انگیزشی غیرعقلانی در کار باشد که معطوف به امر خیر است؛ اما در نهایت عقل بر انگیزش‌ها حاکم و تعیین‌بخش آن‌هاست. این‌گونه هم نیست که هرگاه فضیلت در کار باشد، تأثرات و انفعالات هم ضرورتاً بر وفق آن باشند، بلکه در بسیاری از مواقع برخلاف فضیلت‌اند. بنابراین

از آن‌جا که تحقق فضیلت به‌مثابه غایتش است و تعلق به امر جزئی دارد، عقل اصلی مجرد نیست، چرا که میل نیرویی است که بر امر جزئی وارد می‌شود و تا آن‌جا که وجه عملی سوژه فردی مورد‌اهتمام است، این نیرو برای فعلیت یافتن امر جزئی لازم است. بنابراین، سوژه امیال و انفعالاتش را تحت انقیاد امر کلی و عام درمی‌آورد و این وحدت که حیثیت عقلانی در آن مقدم است همان فضیلت است. این تعینی درست است؛ از یک سو، این تعریف در برابر ایدئال‌هایی است که در آن‌ها انفعالات و عواطف تحت انقیاد محض درآمده‌اند و، از سوی دیگر، برخلاف دیدگاهی است که بنا بر آن، امیال فی‌نفسه نیک‌اند (ibid).

تمام هم هگل 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 نیست و به امیال و انگیزه‌های فردی مربوط است. از این رو، فضیلت واجد ساختاری دویاره می‌شود که میل و عقل را در خود جای می‌دهد. با رجوع به عناصر فلسفه حق این تفسیر هگل از فضیلت ارسطویی عمق بیش‌تری می‌یابد. او در این اثر فضیلت را به‌مثابه 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 راست‌کرداری معرفی می‌کند:

کفایت‌مندی روح انسانی با آن طریق و شیوه انضمامی‌ای که در آن، امکان [پیش‌گفته] زیسته می‌شود. جنس راست‌کرداری انواع گوناگونی دارد که فضایل نامیده می‌شوند؛ خصایصی که شخص در کنش‌های انضمامی حیات خود به آن‌ها نیازمند است (PR, § 150A).

هگل، در این تعریف از فضیلت، حقیقت بیرونی و درونی فضیلت را به‌مثابه «صورتی باز‌نمودی» به نحوی توأمان ضبط کرده است. به‌زعم هگل، وقتی ما از فضیلت چونان صورتی باز‌نمودی سخن می‌گوییم، مراد ما این است که فضیلت طریقی برای تمثیل خیر است؛ آن‌چنان که فضیلت، به معنای یونانی باستان، خیر برای روح انسانی را به‌مثابه نوعی ظرفیت، سرشت و شخصیت، شیوه عمل و ... بازمی‌نمایاند. هگل، در همین بهره از عناصر فلسفه حق، حقیقت بیرونی فضیلت در معنای غیرباز‌نمودی آن را تجربه کامل امر خیر می‌داند؛ در حالی که حقیقت درونی صورت غیرباز‌نمودی فضیلت، ابتدا، عبارت است از راست‌کرداری، 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 «فقط درباره امری انتزاعی و بی‌تعیین است؛ و به هم‌راه دلایل یا توصیف‌هایی که مترتب بر آن است، معطوف به امر فردی و جزئی هم چون اراده دل‌خواهانه و میل ساجکتیو است» (ibid). اما نکته اصلی این است که هگل این تفسیر خود از فضیلت و راست‌کرداری را با طرح نظاممند ارسطو از فضیلت اخلاقی در اخلاق نیکوماخوس یکی می‌داند (ibid). به‌عبارتی، هگل، با تشخیص دو حقیقت درونی و بیرونی برای فضیلت، این مفهوم را توأمان به امور جزئی و عام ربط می‌دهد. در واقع، او در فلسفه حق، اگرچه به طریقی دیگر، به همان نتایج درس‌گفتارها ... می‌رسد. در مجموع، پیامد این تفسیرها نوعی دوگانه‌انگاری درونی حقیقت فضیلت و رفع تمامیت معنای واحد آن در اندیشه ارسطو است.

۲.۲.۴ خودآیینی فضیلت

هگل در «مقالات توینگن»، به واسطه تفسیر خود از فضیلت ارسطویی و کشف امکان‌های نهفته در آن، همان طرفی را می‌بندد که در دو اثر متأخر درس‌گفتارها ... و فلسفه حق به آن دست یازیده است. او با تعریفی خاص از «عقل» و «حساسیت» و نسبتی که هریک با فضیلت دارند، ضمن ارائه تفسیری منحصربه‌فرد از فضیلت ارسطویی، معنای کاربردی مد نظرش از این مفهوم را بیان می‌کند: معنایی که چگونگی شکل‌گیری جامعه‌ای فضیلت‌مند را نشان می‌دهد. پیامد چنین تفسیری (همان‌طور که خواهیم دید) تقلیل فضیلت ارسطویی به مفهومی «خودآیین» است. هگل، در این اثر، در حالی که بر اعتبار دعاوی اخلاقی صادره از عقل صحنه می‌گذارد، بر آن است که احساسات با عقل تنیده‌اند و سرشت تجربی قوه خیال با عقل شباهت دارد؛ از این رو، تعیین عقلانی یا غیرعقلانی بودن منشأ عمل و کنش 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 فقط 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 فی‌نفسه غایت است؛ دوم، این کنش (یعنی همان فضایل اخلاقی) خودآیین است و به‌تمامه از نیرویی درونی برمی‌خیزد. 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 فنون که به فرض برای ایجاد فضیلت در محیطی گل‌خانه‌ای کشف شده‌اند (جایی که در آن در واقع انحراف و ناکامی [در کسب] فضیلت ممکن نیست) 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) نه‌تنها شبیه ساختار عقل است، بلکه با آن وحدت دارد. احساس هم‌غایتی فی‌نفسه است و هم‌خود را در بر دارد. 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» می‌نامد (TE, §§ 18, 9). این‌ها فعالیت‌های حساسیت‌اند که از سوئی خود غایت خوددند و، در عین حال، خودآیین و جلوه‌ای از انگیزش‌ها و محرک‌هایی یک‌سره خودبسنده‌اند. 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» بر پا کنند. احساس (فضایل لطیف) و عقل (فضیلت عقلانی)، به‌عنوان 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 که تجلی منحصر به فرد احساس است «امکان زندگی و کنش با دیگران را فراهم می‌آورد و عقل، به‌مثابه اصل قوانینی که به نحو عام معتبرند، خود را در یک‌یک شهروندانی که به جهان معقول تعلق دارند بازمی‌شناسد» (TE, § 18).

۳.۲.۴ جایگزینی «انسان خوب» با «شهروند خوب»

می‌توان مدعی شد که تمامی تفسیرهای 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 رو است که در اندیشه هگل «شهروند خوب» بودن غایت است و او، به‌نحوی، همه آن‌چه را ارسطو به‌مثابه نتایج تعالیم اخلاقی افراد ذکر می‌کند، در مقام فضایل ضروری برای «شهروند خوب» بودن می‌نشانند.

فهم شیوه مواجهه هگل با «زندگی نیک» ارسطویی و این که 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 ... به‌نظر 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 فقط به آن دسته از فضایی که برای حیات اجتماع سیاسی ضروری است اهتمام می‌ورزد و از بحث درباره فضیلت‌های عقلانی‌ای که به نیک‌بختی خود آدمی، صرف‌نظر از ربط و استلزام‌های اجتماعی و سیاسی آن، منجر می‌شود، خودداری می‌کند (PH, B. Aristotle). یکی از مؤیدات این ادعا سخنی است که او در فلسفه حق تکرار می‌کند: «وقتی پدری از او خواست تا درباره بهترین شیوه تربیت پسرش راه‌نمایی‌اش کند، پاسخ داد: پسر را شهروند کشوری کن که در آن قوانین نیک و خیر حاکم است» (PR, § 153A). بنا بر این تفسیر، فضایل عقلانی فردی در رشد و تربیت آدمی نقش کلیدی ندارد و، به‌عبارتی دیگر، فضایل فردی تابع فضایل عقلی حاکم بر جوامع است. این در حالی است که در اندیشه اخلاقی ارسطو فضایل عقلی فردی بدون در نظر گرفتن ربط آن با اجتماع هم اصالت دارد؛ این همان چیزی است که ارسطو با واژه «فرونسیس» از آن یاد می‌کند و 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 گونه‌ای کاملاً متفاوت انجام می‌دهد. او نظامی از روابط و نسبت‌های اجتماعی آزاد ترسیم می‌کند که، در آن، شهروندان با جامعه سیاسی مدرن ارتباطی دوسویه دارند (پلامناتز، ۱۳۸۶: ۲۱۰). در این جا «شهروند خوب» جایگزین انسان خوب و فضیلتمند ارسطویی می‌شود.

۴.۲.۴ از دست رفتن ثبات معنایی فضیلت

هگل در درس‌گفتارها ... از میان ویژگی‌هایی که ارسطو برای فضیلت برمی‌شمرد، بر مفهوم حد وسط تأکید و 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: فضایل اخلاقی می‌توانند فزونی یا کاستی بیابند؛ چرا که آن‌ها در نسبت با افراد و نیازهای انضمامی پولیس معنا می‌یابند، نه با برخی امور ماهوی لایتغیر نفوس بشری. از این رو، فضایل به اقتضای افراد و جوامع می‌توانند متغیر باشند. شواهدی در اخلاق نیکوماخوس وجود دارد که این تفسیر هگل را تصدیق می‌کند؛ از جمله این که ارسطو فضایل را به مثابه خلق و خو می‌داند، نه هم‌چون قوایی درونی یا احساسات (ارسطو، ۱۳۸۹: ۶۱-۶۲). بنا بر تفسیر هگل، فضایل اخلاقی در اندیشه ارسطو در نهایت پاسخی‌اند به مطالباتی که پولیس از شهروندانش دارد؛ شهروندان با کسب فضایل زمینه‌جاودانگی شهر را فراهم می‌کنند؛ گویی همان‌گونه که فضایل در سرشت بشر قرار می‌یابند در پولیس هم نهاده می‌شوند. با این تلقی، فقط با هماهنگ شدن روح انسانی با شرایط خاص اجتماعی پولیس است که غایت فضیلت اخلاقی تحقق می‌یابد 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. نتیجه‌گیری

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. پیامدهای ذیل مفهوم سعادت عبارت‌اند از: نفی عینیت سعادت و آگوئیسیم، ترفع سعادت ارسطویی، پیامدهای تاریخی - سیاسی و فروکاهش سعادت به ابزار و پیامدهای ذیل مفهوم فضیلت که شامل این موارد می‌شوند: وحدت‌زدایی 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 به جابه‌جایی معانی تلقی ارسطویی از این دو مفهوم منجر می‌شود، این رخداد 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 معنایی تقدم اندیشه سیاسی در نظام فلسفی هگل نیازمند دستگامی اخلاقی است که بتواند فراتر از طبیعت‌گرایی اخلاقی ارسطو عمل کند و 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 اند، وظیفه‌ای فراتر از تعلیم و تربیت افراد می‌یابند. در تفسیر هگلی، این دو مفهوم در مقایسه با تلقی کلاسیک ارسطویی کارکردی اجتماعی‌تر و در عین حال تعینی ساجکتیو‌تر به خود می‌گیرند تا از این طریق فرد و اجتماع، در روندی دیالکتیکی، در چهارچوبی فضیلت‌مند، به خیری یگانه دست یابند که همان آزادی است. هگل برای رسیدن به این مقصود چاره‌ای جز دست‌کاری معنایی مفاهیم اخلاقی ارسطو نداشت. 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 تاوانی است که اندیشه او برای رسیدن به هدفش می‌دهد.

پی‌نوشت

کوتاه‌نوشت‌های آثار هگل

- HP *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*
 TE "The Tübingen Essay of 1793"
 PR *Elements of the Philosophy of Right*

کتاب‌نامه

- ارسطو (۱۳۸۹). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
 استیس، والتر ترنس (۱۳۸۱). *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، ج ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
 پلامناتز، جان (۱۳۸۶). *شرح و نقادی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
 لوکاج، گئورگ (۱۳۸۲). *هگل جوان: پژوهشی در رابطه دیالکتیک و اقتصاد*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز.
 هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۹۰). *پدیدارشناسی جان*، ترجمه باقر پرهام، تهران: کندوکاو.

- 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", in *Hegel's Development: Towards the Sunlight (1770-1801)*, translated by H. S. Harris, Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Elements of the Philosophy of Right*, Allen W. Wood (ed.), translated by 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.
- W. Wood, Allen (1990). *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge University Press.