

Freedom as Subjectivity: Hegel's Three Moments Reason, the Other, and Desire

Ahmad Foradi*

Seyed Hossein Athari**

Abstract

This paper seeks to answer the question of how Hegel conceptualizes freedom within the architecture of his philosophical system. For Hegel, freedom means that the individual is absolutely free to act according to his own will; yet this will be grounded in reason. The individual, relying on reason, legislates for himself the laws that guide his actions, and adherence to these self-imposed rational laws constitutes the very medium through which freedom is realized. Because these rationally derived laws possess universality, they hold equally for any rational human being. Reason, moreover, as a historical and spiritually unified totality, regards desires and the Other that is, external objects not as alien forces but as manifestations of itself, each revealing a particular moment of its unfolding. The absolute realization of reason requires precisely these partial or developmental manifestations. Thus, while freedom is grounded in binding self-legislated rational norms, it nevertheless accommodates the operation of desire and understands engagement with the Other as a constitutive dimension of freedom itself. Drawing on the concept of Spirit, Hegel brings the entire course of history into the domain of philosophy and, within his system, demonstrates the becoming and gradual manifestation of absolute freedom.

* PhD Candidate (Political Thought), Faculty of Law and Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author), ahmadforadipour@mail.um.ac.ir

** Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, athari@um.ac.ir

Date received: 02/06/2025, Date of acceptance: 14/09/2025



Keywords: Hegel, freedom, reason, the Other, desire.

Introduction

This paper advances a systematic reading of G. W. F. Hegel's concept of freedom by articulating it as a triadic process constituted through Reason, the Other, and Desire. Against readings that reduce Hegelian freedom to a mere variant of Kantian moral autonomy or that portray Hegel as defending a monolithic notion of state-centered voluntarism, I propose that freedom for Hegel is a historically mediated achievement that unfolds through moments whose mutual tension and resolution explain how individual subjectivity becomes genuinely free. The argument proceeds from the observation that Hegel accepts, transforms, and ultimately supersedes Kant's normative account of freedom as obedience to self-legislated universal law. Where Kant privileges the formal universality of duty against contingent desire, Hegel reconceives universality as the realized content of Spirit: a historically formed rationality that both integrates and rearticulates desire and intersubjective recognition. The paper thus reframes the central Hegelian question—how can the individual be at once particular and universal—into an analytic schema of three interrelated moments: (1) Reason (*Vernunft*) as the conceptual and normative ground that furnishes universality; (2) the Other (*Alterity*) as the intersubjective condition for self-certainty and recognition; and (3) Desire (*Will/Drive*) as the natural, motivating force whose legitimation is secured through rational integration

Materials & Methods

This study employs a close, interpretive method centered on systematic textual analysis of primary Hegelian texts—chiefly *Phenomenology of Spirit* and *Elements of the Philosophy of Right*—read in dialogue with canonical Kantian expositions of autonomy and selected anglophone and Persian secondary literature. The methodological stance is hermeneutic-analytic: concepts are traced through their intra-systemic development (following Hegel's own dialectical logic) and then reconstructed as moments within a coherent conceptual topology. Criteria for selecting the three moments derive from (a) the recurring triadic structures in Hegel's phenomenological stages (awareness → self-awareness → reason) and (b) the structural problems Hegel poses for Kantian dualisms (reason vs. sensibility; individual vs. community). Evidence is marshalled by (i) close readings of key passages (e.g., the master–slave chapter, the account of ethical life in the *Philosophy*

of Right, and passages on will and duty), (ii) comparative argumentation showing where Hegel accepts and where he transforms Kantian claims, and (iii) interpretive synthesis that demonstrates how the three moments operate together to produce what Hegel calls “true freedom.

Discussion & Result

The analysis yields four principal results. First, Reason (*Vernunft*) in Hegel is not a purely formal faculty abstracted from historical content; rather, it is a historically achieved rationality that becomes explicit through institutional forms, discursive practices, and ethical life (*Sittlichkeit*). Whereas Kant posits reason as the a priori source of moral law, Hegel locates reason within the process whereby subjectivity recognizes its own laws only after undergoing historical formation. This reading dissolves the polar opposition between formal universality and contingent content. Second, the Other is not merely an external constraint on individual will; recognition by another self is the precondition for self-certainty. The master–slave dialectic is read as exemplary: self-consciousness requires an encounter with alterity to resolve its ontological insufficiency. The Other thus serves both as a limit and as the medium by which the self discovers that its norms are social and intersubjective rather than isolated products of pure will.

Third, Desire (*Will/Drive*) is reinterpreted. Hegel refuses the Kantian suggestion that desire is simply an irrational obstacle to freedom. Instead, desire is an essential, motivating moment that must be rationalized—transformed not abolished. Hegelian freedom requires that desires be subsumed under rational norms that are nevertheless concretely informed by human needs and historical life. The result is a synthesis in which desire, when integrated into rational forms, participates in freedom rather than contradicting it. Fourth, the triadic interplay yields a dynamic conception of freedom: freedom is the realized unity of particularity and universality an achieved synthesis rather than a presupposed state. In practical terms, this means that lawful institutions, ethical customs, and democratic forms of recognition are not external limitations on freedom but the very conditions that render freedom substantive and realizable. The paper thus offers a corrective to readings that either reduce Hegel to authoritarian collectivism or else depoliticize his account into pure moral formalism.

Conclusion

The paper concludes that Hegel's concept of freedom can be most productively understood as a triadic process in which Reason, the Other, and Desire are mutually constitutive. This triadic schema clarifies how Hegel both inherits and transforms Kantian autonomy: by historicizing reason, by insisting on intersubjective recognition, and by revaluing desire as a force that must be rationally integrated rather than suppressed. The implication for contemporary political theory is twofold. Normatively, Hegel supplies resources for a conception of freedom that is neither atomistic nor totalizing one that locates liberty within social practices and institutions that enable recognition and the rational fulfillment of wants. Methodologically, the triadic frame suggests a mode of reading canonical texts that attends to intra-philosophical development rather than reductive simplification. The study thus proposes a balanced Hegelian model for thinking political freedom that recovers its ethical depth and historicity while preserving the normative force of autonomy.

Bibliography

- Ardabili, Mohammad-Mehdi. (2012). *Awareness and Self-Awareness in the Phenomenology of Spirit*. 1st ed. Tehran: Roozbehan Publishing. (In Persian)
- Stern, Robert. (2014). *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. Translated by Mohammad-Mehdi Ardabili and Seyed Mohammad-Javad Seyyedi. 1st ed. Tehran: Ghoghnoos Publishing. (In Persian)
- Inwood, Michael. (2010). *A Hegel Dictionary*. Translated by Hassan Mortezaavi. 2nd ed. Tehran: Nika Publishing. (In Persian)
- Beiser, Frederick. (2012). *Hegel*. Translated by Seyed Masoud Hosseini. 1st ed. Tehran: Ghoghnoos Publishing. (In Persian)
- Berlin, Isaiah. (2001). *Four Essays on Liberty*. Translated by Zia Movahed. 2nd ed. Tehran: Kharazmi Publishing. (In Persian)
- Plamenatz, John. (n.d.) *An Introduction to Hegel's Political Philosophy*. Translated by Hossein Bashirieh. 4th ed. Tehran: Ney Publishing. (In Persian)
- Pouladi, Kamal. (2001). *From the Despot State to the Rational State*. 1st ed. Tehran: Markaz Publishing. (In Persian)
- Taylor, Charles. (2008). *Hegel and Modern Society*. Translated by Manouchehr Haghighi-Rad. 3rd ed. Tehran: Markaz Publishing. (In Persian)
- Rauch, Leo. (2003). *Hegel's Philosophy*. Translated by Abdolali Dastgheib. 1st ed. Abadan: Porsesh Publishing. (In Persian)

151 Abstract

- Singer, Peter. (2014). Hegel. Translated by Ezzatollah Fooladvand. 4th ed. Tehran: Tarh-e No Publishing. (In Persian)
- Findlay, John, & Burbidge, John. (2011). Essays on the Philosophy of Hegel. Translated by Hassan Mortezaavi. 2nd ed. Tehran: Cheshmeh Publishing. (In Persian)
- Garaudy, Roger. (1983). Understanding Hegel's Thought. 1st ed. Tehran: Aghaah Publishing. (In Persian)
- Lossky, Nicolas. (2013). Freedom and will. Translated by Siavash Farahani. Tehran: Naqsh-e Jahan Publishing. (In Persian)
- Marcuse, Herbert. (2009). Reason and Revolution. Translated by Mohsen Salasi. 1st ed. Tehran: Sales Publishing. (In Persian)
- McCarney, Joseph. (2010). Hegel and Philosophy. Translated by Akbar Masoumi-Beygi. 2nd ed. Tehran: Aghaah Publishing. (In Persian)
- Hegel, G. W. F. (2008). Master and Slave. Translated by Hamid Enayat. 5th ed. Tehran: Kharazmi Publishing. (In Persian)
- Hegel, G. W. F. (2008). An Introduction to the Phenomenology of Mind. Translated by Bagher Parham. 1st ed. Tehran: Aghaah Publishing. (In Persian)
- Hegel, G. W. F. (2013). The Phenomenology of Spirit. Translated by Mohammad-Mehdi Ardabili and Seyed Masoud Hosseini. Tehran: Ney Publishing. (In Persian)
- Hegel, G. W. F. (2014). The Phenomenology of Mind. Translated by Bagher Parham. 3rd ed. Tehran: KandoKav Publishing. (In Persian)
- Hyppolite, Jean. (2007). An Introduction to Hegel's Philosophy of History. Translated by Bagher Parham. 1st ed. Tehran: Aghaah Publishing. (In Persian)
- Hirota, Kei. (2024). Hannah Arendt and Isaiah Berlin: Freedom, Politics, and Humanity. Translated by Aseman Safari-Zadeh. Tehran: Parsa Publishing. (In Persian)

عقل، دیگری، میل

دقایق سه گانه هگل در پردازش مفهوم آزادی

احمد فرادی*

حسین اطهری**

چکیده

این تلاش نوشتاری می‌خواهد به این پرسش پاسخ دهد که هگل چگونه مفهوم آزادی را در نظام فلسفی خود صورت‌بندی می‌کند؟ آزادی برای هگل بدین معناست که فرد مطلقاً آزاد است آن‌گونه که می‌خواهد عمل کند. فرد نیز بر پایه عقل خویش اراده می‌کند جهان را به تسخیر درآورد. او با تکیه بر عقل قوانینی را به‌مثابه راهنمای عمل خویش وضع می‌کند که تبعیت از آنها مجرای تحقق آزادی اوست. اما از آنجایی که این قوانین منبعث از عقل از کلیت برخوردارند برای هر انسان عاقل هم‌نوع معتبر هستند. عقل نیز چون تاریخی و روحی همبسته است که یگانگی تام دارد امیال و دیگری یا ابژه‌های بیرونی را چیزی جز تجلیات خود نمی‌داند، تجلیاتی که هر یک لحظاتی از او را آشکار می‌کنند؛ تحقق مطلق عقل مستلزم همین تجلیات ناقص یا مرحله‌ای است. از این‌رو آزادی در عین مشتمل‌بودن بر قوانین خودنهاد عقلی ملزم، عمل بر وفق امیال را برمی‌تابد و به‌منزله تعاطی قوام‌بخش با دیگری تلقی می‌شود. هگل با تکیه بر مفهوم روح تمام روند تاریخ را، به مثابه تحقق آزادی، به ساحت فلسفه می‌کشاند و در نظام خود صیوروت آشکارگی آزادی مطلق را نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: هگل، آزادی، عقل، دیگری، میل.

* دانشجوی دکتری (گرایش اندیشه سیاسی)، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)، ahmadforadipour@mail.um.ac.ir

** دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، athari@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۳



۱. مقدمه^۱

مفسران هگل درباره اهتمام او به آزادی اجماع نظر دارند (بایزر، ۱۳۹۱: ۳۲۰). هر چند تفسیر این مفهوم مورد اجماع گاه بازتاب‌دهنده مواضع مختلف مفسران است با این وجود به مناقشه‌های میان هگل و کانت توجه بیشتری شده است. محور این مناقشات، اراده به‌عنوان صفت آزادی است (لوسکی، ۱۳۹۲، ۱۸-۲۹). بنابراین طرح این سوال بجاست که هگل براساس چه مفاهیمی مفهوم آزادی در نظام خود را صورتبندی می‌کند. هگل با پذیرفتن آزادی کانتی و همزمان نقد آن، رفع فهم کانت از آن مفهوم بود (فلاخ و کرینن، ۲۰۲۲، ۱۸۸-۲۰۰). از این رو برای فهم تلقی هگل از آزادی طرح این مفهوم در بستری که به‌ویژه کانت در آن حاضر است ضروری می‌نماید.

طبق نظام کانتی آزادی زمانی محقق می‌شود که فرد از امیال و خودسرانگی (*Die Willkür*) خویش که نشأت‌یافته از سرشت فطری یا القاءات محیط پیرامون اوست رهایی یابد، و به عقل که ذاتی خود ناب اوست تن دردهد. آنچه عقل فرمان می‌دهد تکلیفی است که فرد با اجرای آن، آزادی راستین خود را به‌دست می‌آورد. اجرای تکلیف عقل نهاد فرد از این‌رو آزادی است زیرا نشأت‌یافته از تمایلات فطری طبیعی یا القاءات اجتماعی نیست؛ بل چیزی است که کانت آن را خود‌حدگذاری یا خودآیینی یا خودتعیین‌بخشی (*Selbstbestimmung Die*)، به‌عنوان راست‌ترین شکل آزادی، می‌نامد. خروج آزادی متعقل از قوه به فعل مستلزم احقاق کلیت و همگانی است که نه تنها فرد را مکلف می‌کند تا در حدود کلی همگانی منبعث از خویش ممارست کند و بدین ممارست آزادی راستین خود را محقق کند، بل تکلیف را برای همگان ملزم سازد.

در اینجا فرض بر این است که آزادی هگلی صرفاً از درون فرد ناب درعین حال همگانیت‌یافته مشتق نمی‌شود که در یک حالت صوری و محض از هرگونه میل یا تاثیر برابریستا یا عقل تاریخی رها باشد؛ بل فعلیت‌یافتن آن درون بستری ممکن می‌شود که در عین رهایی از تاثیر بیرونی در تعاطی با آن است. هگل در عین حفظ حکم کانت مبنی بر این که فرد زمانی آزاد است که با اتکا به عقل به خودتعیین‌بخشی برسد و با پرهیز از امیال بیرونی بر خود حد بگذارد، درصدد رفع اجزای نظام کانتی برمی‌آید و مفاهیمی چون عقل، میل، خود و دیگری را در یک کلیت از نو تحدید می‌کند. آزادی در معنای ناب تبعیت از عقل مطلق فرازمانی و فرامکانی که از صیورت فرد رها باشد و به امیال آنی متغلب تن ندهد یک آزادی تهی و بی‌محتواست. یک چنین آزادی تنها انتزاعی است که تعیینی ندارد و

از قرینه ما به ازایی بی بهره است. اگر آزادی راستین عمل بر طبق تکلیف برآمده از عقل باشد، خود عقل متضمن کلیتی است که از وجوه صوری درمی گذرد و در محتوای همه وجوه انسانی، از جمله امیال و خواست ها و دیگری و تاریخ مندی، سامان می یابد. کلیت در عین کلیت، جزئیت است و در عین جزئیت، کلیت. این صورت بندی متناقض نما را هگل به وسیله ی مفهوم روح تبیین می کند. فعلیت یافتن آزادی هر چند بر اجرای تکلیف، به همان معنای کانتی، استوار است اما این آزادی در سه منزل گوهری انحلال می یابد و رفع می شود: عقل، دیگری و میل که بیان آزادی فعلیت یافته است.

درباره اتخاذ یک روش معین برای فهم و عرضه نظام فلسفی هگل، یا مفهومی ضمن این نظام، باید گفت که چنین امری فی نفسه یک مسئله است که مستلزم ارائه توجیهات معرفت شناسانه و روش شناسانه است؛ که به نوبه خود موضوعی مستقل است. از این رو برای پرهیز از چنین موضوع مستقلی انتخاب روش تحلیلی تفسیری (Hermeneutic Analytical Approach) گریزی عالمانه است. در این روش منعطف تحلیل مفاهیم هگل با تکیه بر سیوررت درونی آنها انجام می گیرد و مفاهیم بنیادینی چون آزادی و عقل در بستر تظاهرشان پیگیری می شود و لایه های نهان آنها مانند مفاهیم میل و دیگری به آشکارگی می رسد. در اینجا روش نه به مثابه چارچوبی متصلب و پیشینی بل همچون کمکی برای فهم بهتر به کار می رود. از این روست که در جای جای این روش روح دیالکتیکی حاکم بر زایش مفاهیم هگل از درون یکدیگر سایه گستر است و از این لحاظ می توان از امتزاج روش تحلیلی تفسیری با دیالکتیک منطقی هگل سخن گفت و کار بست آن را مشروع شمرد.

۲. مفهوم هگلی آزادی

بحث اکثر مفسرین درباره آزادی هگلی با تمایز معروف *آزایا برلین* در کتاب چهار مقاله درباره آزادی شروع می شود که در آن آزادی ایجابی را از آزادی سلبی متمایز می کند (برلین، ۱۳۸۰، صص: ۳۳۷-۲۵۴). طبق نظر برلین، در آزادی سلبی فرد آزاد کسی است که بتواند اعمال دلخواه خود را بدون مداخله دیگری متحقق کند. فرد در چنین موقعی آزاد است. زیرا مبنای عمل که همان تحقق دلخواسته ها است به دور از ایجاد محدودیت توسط دیگران قابل تحقق یا محقق شده است (هیروتا، ۱۴۰۳، صص ۱۱۸-۱۲۶). به گفته برلین:

معمولاً می‌شود گفت انسان تا آنجا آزاد است که دیگری دخالت در کار او نداشته باشد. آزادی... به‌طور ساده عبارت است از قلمرویی که در داخل آن شخصی می‌تواند کاری را که می‌خواهد انجام دهد و دیگران نتوانند مانع کار او شوند. اگر من در موردی به‌سبب دخالت دیگران نتوانم کاری را که می‌خواهم انجام دهم، آزادی خود را به همان مقدار از دست داده‌ام، و اگر دخالت دیگران آنقدر گسترش پیدا کند که دامن‌های آزادی عمل من از حداقلی هم کمتر گردد می‌توان گفت که من از نظر فردی به صورت مجبور و حتی برده درآمده‌ام (برلین، ۱۳۸۹، ص: ۲۳۷).

اینجا تأکید بر سلب هرگونه پذیرش است. و چنان‌که از نام این نوع آزادی هویدا است، سلب تأثیر و نفی پذیرش امر خارجی برون از دلخواسته فرد، حال چه خواسته دیگری باشد چه خواسته نهاد یا دیگری، تأکید می‌شود.

آیا هگل نیز چنین تعریفی از آزادی می‌دهد؟

فلسفه حق بندهایی در بردارد که بر همین معنا دلالت می‌کند. بند ۲۳ این کتاب در تأکید بر اراده می‌گوید: «اراده مرجعی جز خود ندارد، به‌گونه‌ای که هرگونه رابطه وابستگی به چیزی غیر از خود به این ترتیب از میان رفته است» (هگل، ۱۳۷۸، بند ۲۳). اینوود نیز در همین معنا واژه‌ی آزادی را توضیح می‌دهد: «مفهوم اصلی آزادی این است: چیزی، به ویژه یک شخص، آزاد است اگر و فقط اگر مستقل و خودتعیین باشد، و توسط چیزی غیر از خودش تعیین یا به آن وابسته نشود» (اینوود، ۱۳۸۹، ص: ۲۳۲-۲۳۱). اما این بند، و بندهای مشابه دیگر، که به‌عنوان مرحله‌ای از تحقق یک سیر دیالکتیکی در فلسفه حق آمده نمی‌تواند موضع تام هگل از آزادی را نشان دهد؛ و هرچند آزادی هگلی متضمن چنین برداشتی است - البته طبق کل نظام او - مفهومی پیچیده‌تر و ریشه‌ای‌تر است: از دیدگاه لئو راج این مسأله به گستره‌ای فراخ‌تر کشیده می‌شود: اینکه آزادی بر طبق آزادی منفی تعریف شود تنها منحصر در رابطه میان فرد و دلخواسته‌های او در یک انزوایی انتزاعی نمی‌ماند. اگر مسأله در افقی وسیع‌تر مطرح شود آنگاه نسبت میان فرد و جامعه سر بر می‌آورد: اینکه آیا فرد جامعه را به وجود می‌آورد یا جامعه فرد را. این مسأله البته انشعاب دیگری نیز پیدا می‌کند: وجود زبان به‌عنوان یکی از مؤکدترین مظاهر کل به نفع اولویت جامعه حکم می‌دهد؛ زیرا این تأکید هر کاربرد زبانی را به‌واقع حاصل دست‌آورد دیگران، که پیش از فرد در یک اجتماع معین بوده‌اند، می‌کند. (راج، ۱۳۸۲، ص: ۱۴۹-۱۵۰).

آزادی منفی و تأکید بر انجام دلخواسته‌ها بدون مداخله دیگری، نمی‌تواند تلقی هگل از آزادی را بیان کند و از نظام فلسفی او دور است. فرد بدون تعیین یعنی بدون دیگری، خواه این دیگری انسان باشد خواه مالکیت، یک انتزاع پوچ و یک خودنفی‌گری است. به گفته هگل:

هنگامی که گفته می‌شود آزادی، به‌طور کلی، یعنی توانایی انجام هر چیزی که آدمی می‌خواهد این فکر تنها یک چیز را نشان می‌دهد و آن نبود کامل فرهنگ فکری است؛ زیرا این سخن کمترین آگاهی از آنچه که اراده مرا، که در خود و با خود آزاد است، یا حق یا اخلاق و مانند آن‌ها را تشکیل می‌دهد، نشان نمی‌دهد (هگل، ۱۳۷۸، بند ۱۰).

پس هگل چگونه فهمی از آزادی داشته است؟

انتزاعی بودن آزادی منفی به معنای رد مطلق آن نیست بلکه آزادی پیش گفته طبق سیر نظام هگل صورت‌بندی شامل‌تر به خود می‌گیرد. خوانش پدیدارشناسی روح ثابت می‌کند که در نزد هگل هیچ نظریه‌ای، هیچ دوره تاریخی، هیچ فیلسوفی رد و محکوم نمی‌شود. همه آنچه که بود و همه آن چه که هست و خواهد شد ضروری است؛ زیرا لحظاتی از سیر روح است. جهان دارای غایتی است که لامحاله در پی تحقق آن می‌رود.

آزادی برای هگل اراده‌ای است که به تنهایی برای خود آزاد است؛ به این معنا که خودکفاست و باخود و برای خود است. صحنه گذاشتن بر چنین اراده‌ای در واقع لازمه حصول خودآگاهی و شرط تام آن است (هگل، ۱۳۷۸، بند: ۱۸۵). اراده که پیش از هر چیز خودتعیین‌بخشی است به وسیله خویشتن خویش است که خود را تعیین می‌بخشد و «فقط با خودش تعیین می‌شود» (پولادی، ۱۳۸۰، ص: ۲۸۲). خودتعیین‌بخشی نیز اساساً وضع قوانین و ارزشهای خودنها برای خود است. با این وجود این نوع از آزادی خودتعیین‌بخش که طی آن فرد قوانین خودنها را برای خویش وضع می‌کند که به نوعی در راستای آزادی ایجابی برلین است و تنها دقیقه‌ای در تحقق معنی مطلق آزادی است که هگل در نظر دارد. اینکه خودتعیین‌بخشی چه معنا می‌دهد و از اراده خودتعیین‌بخش چه مراد می‌شود راهی است که به آزادی هگلی می‌رساند.

اگر خودتعیین‌بخشی تبعیت از قوانین خودنها باشد در این صورت فرد با اتکاء به اراده خویش اراده می‌کند یکسری قوانین را برای خود وضع کند. هیچ اراده ما فوقی درکار نیست که او را وادارد به کاری که از اراده خویش سرچشمه نگرفته تن دهد. خودتعیین‌بخشی تنها به واسطه یک امر جوهرین متحقق می‌شود، و آن چیزی مگر عقل نیست؛ عقلی که ذاتی هر

فرد و هر صاحب اراده‌ای است. خود، که خودتعیین‌بخش است، یک موجودیت عقلانی است یعنی یک وجودی است که عقل ذاتی اوست. در واقع خودتعیین‌بخشی بدین معناست که خود قوانین خود را، خود جعل کند و در این فرایند جعل و وضع قوانین خودنهاد آنچه که بالقوه (عقل) است را به بالفعل (قانون) در می‌آورد. بدین ترتیب مراد از آزادی در معنای خودتعیین‌بخشی این است که خود دارای ذاتی متعقل است و بالفعل شدن این ذات همانا امری طبیعی و ضروری است (بایزر، ۱۳۹۱، ص: ۳۲۱).

اما عقل که در اینجا ذاتی خود معرفی می‌شود برخوردار از ویژگی‌هایی است که مهمترین آن‌ها کلیت است. عقل یک امر کلی و محض است که همه‌جا قوانین آن قابل تعمیم و نافذ است. برخورداری عقل از چنین ویژگی قوانین آن را در همه جا و همه زمان معتبر می‌کند و هر امری را که خود بر مبنای عقل خود انجام دهد کلیت می‌بخشد و معتبر می‌سازد؛ بدین معنا که برای همه‌ی خودهای دیگر صادق است و ملزم (سینگر، ۱۳۹۳، ص: ۷۰-۷۱).

۳. آزادی و تکلیف: رد آزادی کانتی

پس هر قانونی که خود بر پایه عقل خود در راستای فعلیت‌بخشیدن به خودتعیین‌بخشی وضع می‌کند به دلیل عقلانی بودن، یعنی کلی بودن و معتبر بودن، گویی توسط خودهای دیگر وضع شده و هر خودی ملزم به اطاعت از آن است؛ به این اعتبار که نشان دهنده ذاتیت اوست. از این رو تنها قانون عقلی یعنی قانون خودنهاد کلی خود، که فعلیت آزادی و اراده «من» است، به راستی آزادی را به ارمغان می‌آورد. زیرا آزادی یعنی خودتعیین‌بخشی؛ و خودتعیین‌بخشی عبارت است از عمل بر طبق قوانین کلی عقل که ذاتیت خود است. و این است تعریف مطلق و واقعی از آزادی. فرد تنها زمانی آزاد است که بر طبق عقل خود عمل کند و تکلیف خود را تبعیت از عقل خود بداند. (مک‌کارنی، ۱۳۸۹، ص: ۱۱۰-۱۱۲).

این تکلیف، فعلیت آزادی است. در تکلیف است که انسان آزادی خود را به کار می‌برد و آن را فعلیت می‌بخشد. اما اگر تکلیف عمل به قوانین باشد هر قانونی را ملزم نمی‌سازد، بل تنها قانونی که خودساخته فرد بوده و فرد آن را با اتکا به عقل خویش وضع می‌کند. از این رو عین آزادی است: بدین معنا که فرد با عمل بر طبق آن خود را آزاد می‌بیند. و از آنجا که تکلیف از اراده و خواست او مشتق شده تبعیت از آن همانا تبعیت از خود و در نهایت آزادی عمل بر وفق خواست خود است (فلاخ و کرینز، ۲۰۲۲، ۱۳۷).

هگل اذعان می‌کند که در انجام تکلیف، فرد در واقع به دلخواستِ خود آگاهانه عمل می‌کند یعنی از سرِ خود آگاهی و رضایت به تکلیف گردن می‌نهد و از این رو این «اراده‌ای است که خود را اراده می‌کند». به تعبیری دیگر، فرد با تبعیت از تکلیف خودنهادِ خویش، اراده خود را به اراده‌ای بالفعل تبدیل می‌کند. اما

مقصودِ هگل از این جمله که اراده خود را اراده می‌کند همانندِ اخلاقیاتِ کانت این نیست که اراده با وسایلِ صرفاً عقلانی قواعدی را برای هدایتِ خویش به وجود آورد، بل که علاوه بر این، این اراده مانند من اندیشه‌ورز... اساساً عقلانی است (اینوود، ۱۳۸۹، ص: ۶۵۴)

و نه محضِ اراده یا خودسرانگی. وجه عقلانیتِ آن همانا عمل به تکلیفِ خودنهاد از سوی خودِ اوست:

فرد، رهاییِ خود را در [تکلیف] می‌یابد. او از سویی از وابستگیِ خویش به برانگیختگی‌های صرفاً طبیعی، و از باری که در مقامِ ذهنی ویژه در تامل‌های اخلاقی خود بر تعهد و هوس بر دوش دارد، رها می‌شود؛ و از سوی دیگر از آن ذهنیتِ نامعین که به وجود یا تعیین‌کنندگی عینیِ کردار نمی‌رسد و در درونِ خود می‌ماند و فعلیت نمی‌یابد، رها می‌شود. فرد در [محدوده-م] تکلیف، خود را بدان‌گونه رها می‌سازد که به آزادیِ گوهری برسد. (هگل، ۱۳۷۸، بند ۱۴۹).

اما عقل چگونه به‌دست می‌آید و از چه رو باید فهمید که عملِ فرد منبعث از عقل است؟ تا از طریقِ رسیدنِ بدان، خودتعیین‌بخشی را احراز کرد و اراده را فعلیت بخشید و آزادیِ راستین را به‌دست آورد. آنگونه که پیداست هگل تا اینجا کار از صورت‌بندی آزادیِ کانتی فراتر نرفته است و در تعریفِ بالا از آزادی «رد و نشانه یکایک صورت‌بندی‌های هگل را می‌توان در تفکر کانت جست» (بایزر، ۱۳۹۱، ص: ۳۲۴). آیا هگل در خصوصِ آزادی صرفاً پیرو کانت و یا در بهترین حالت مفسرِ او بود؟

با اینکه صورت‌بندی کانت از آزادی در نزد هگل به‌وضوح قابل مشاهده است، و او، هم‌نوا با کانت، فرمان‌بردن از تکلیف را عین آزادی می‌داند، آزادیِ هگلی با آزادیِ کانتی از جهاتی گوهری تفاوت دارد. هگل در رفع تفکرات کانت به‌مثابه بالاترین تجلیات روح تا زمانه‌ی او در سه لحظه از آزادی کانتی می‌گسلد. پاسخ کانت به پرسشِ فوق ساده و سر راست بود: در صورتی که تمام تمایلات و خواهش‌های خویش حذف شود به عقلِ محض

می‌توان رسید و آن را پایه عمل آزادانه خویش قرار داد (سینگر، ۱۳۹۳، ص: ۶۹). هگل نیز در تایید آزادی به معنای عمل به تکلیف عقل نهاد کانت می‌گوید:

عنصر بنیادی اراده من، وظیفه [یا تکلیف (*Die Pflicht*)] است... من باید وظیفه را به خاطر خود آن به جای آورم و این به معنای حقیقی، عینیت خود من است که من با این کار خود را تحقق می‌بخشم. من با انجام وظیفه‌ام، با خود و آزاد هستم. شایستگی و دیدگاه والای فلسفه اخلاق کانت در این است که بر این اهمیت وظیفه پای فشرده است (هگل، ۱۳۸۷، بند ۱۳۳).

بدین ترتیب «زندگی اخلاقی کانتی همانا زندگی عقل است، و زندگی عقل، زندگی تناقض است: یعنی پرهیز» (مک‌کارنی، ۱۳۸۹، ص: ۱۱۳)؛ پرهیز از آنچه بر ضد عقل است: یعنی پرهیز از امیال و دلخواسته‌های بشری. اما این گونه تعارض و شقاق‌افکنی میان عقل و تمایلات بشری از سوی هگل رد می‌شود و از همین نکته است که او از عقل و آزادی کانتی می‌گسلد. شیوه گسست نیز، طبق تفلسف هگلی، رفع و انحلال نظام کانت و عزیمت به منزلی پیش‌رونده‌تر به همراه آن است: «رفع کردن» (*Die Aufhebung*) دارای معنای حقیقی دوگانه‌ای است... یعنی هم معنای نفی کردن را دارد هم معنای نگاه داشتن را». (هگل، ۱۳۹۳، ص: ۱۷۳).

نقد هگل بر آزادی و اراده کانتی، به یک معنا، نقد تمام دست‌آوردهای فلسفی است که روح مطلق در منزل کانتی آشکار کرده بود و صیورت روح ضرورت رفع آنرا اقتضا می‌کرد؛ نقدی که لحظات سه‌گانه‌ی دیالکتیک هر کدام یک تجلی از آن بود: لحظه میل، لحظه دیگری و لحظه عقل مطلق یا آشکارگی تام روح یا پایان تاریخ و آزادی راستین. شرح آتی این انتقادات همزمان بیان و شرح آزادی هگلی است (زندکولر، ۲۰۱۲، ۹۷۵).

۴. آزادی و عقل

عقل در نظام فلسفی هگل یک حیطه ذهنی و یک فعالیت محض صوری نیست. هیچ چیز طبق فهم هگل بدون تعینات آن وجود ندارد و حتا خدا بدون تعین خود هیچ است. عقل شدنی است که همواره در سیروت خویش، صیورت نیز می‌یابد و همین شدن همیشگی عقل را تاریخی می‌سازد. در نظام هگل عقل تاریخی است؛ ازاین‌رو که به نحو

عقل، دیگری، میل ... (احمد فردادی و حسین اطهری) ۱۶۱

واقعی و عینی در سیروورت تاریخی غنا می‌یابد، همچنان که تاریخ نیز به نوبه خود در پرتو عقل آشکار می‌شود. (هیپولیت، ۱۳۸۶، ص: ۵۲).

مسئله اختلاف میان کانت و هگل در توصیف عقل چندوجهی است و قابلیت آن را دارد که در صورت‌های مختلفی مطرح شود. یکی از این صوری که این مسئله در آن قابلیت طرح دارد نسبت میان سوژه و ابژه است. سوژه کانتی به واسطه مقولات خود جهان را به فهم درمی‌آورد و آن را از حالت فی‌نفسه‌اش خارج می‌سازد. به یک تعبیر واقعیت (یا برابر ایستا) (Die Gegenstand) در عقل کانتی تنها در صورتی به فهم درمی‌آید که قالب یک تعقل یا یک صورت فرمال که حاصل ذهن است بگیرد. اما آنچه در حیطه این فرم‌های ذهن و مقولات فاهمه نگنجد، شی فی‌نفسه‌ای می‌ماند که دست‌نیافتنی است. از این‌رو عقل بشری دارای حیطه‌ای است که از آن تخطی نتواند و هر کجا بخواهد چنین کاری کند دچار تهافتی تمام عیار می‌شود. (کورنر، ۱۳۶۸، ص: ۱۶۸).

اما هگل که با این دو گانه‌انگاری و هر نوع شقاق دیگر سر همسری نداشت گسستی میان سوژه و ابژه متصور نبود. شکست مرحله آگاهی و ناکامی خودآگاهی نیز دقیقاً از همین عجز در توجیه کلیت (هگل، ۱۴۰۲، بند ۱۶۷) ناشی می‌شود که هگل حقیقت آن را در مرحله روح، یعنی در مرحله متکامل نظام، کشف می‌کند و نشان می‌دهد که هر دو سو صوری مختلف از یک جوهر واحد یعنی روح است. طبق شرح / استرن:

هگل ... می‌پذیرد که واقعیت باید صورت خاصی داشته باشد تا برای آگاهی قابل فهم شود، اما نمی‌پذیرد که چنین صورتی به دست سوژه بر واقعیت تحمیل می‌شود. هگل در عوض معتقد است که چنین صورتی در خود واقعیت نهفته است چنان که میان سوژه و جهان وساطت می‌کند. (استرن، ۱۳۹۳، ص: ۱۹۹).

این واسط چیزی مگر روح نیست.

بنابراین عامل عمده‌ی تفاوت میان عقل کانت و هگل بی‌محتوایی عقل کانت و انتزاعی بودن آن است که با تأکید بر مصنوع بودن مدرک توسط سوژه بیان می‌شود. نهایت عقل کانتی، یعنی عقل سوژه، تأکید بر عمل بر وفق اصول کلیت‌پذیر است (بایزر، ۱۳۹۱: ۳۴۵) و از این‌رو اصل هر عملی و ملاک آن این می‌شود که بتوان بدون گرفتار آمدن در تناقض آن را کلیت بخشید و بدان مشروعیت داد. از همین جا برخی منتقدین کانت شعار تکلیف به عمل برای خود تکلیف را چنین مغلوب ساختند: «طوری عمل کن که گرفتار تناقض نشوی». هگل نیز بر همین نکته صحنه می‌گذارد. او می‌گوید عقل کانتی راهنمایی برای عمل

نمی‌دهد و صرفاً بر کلیت و عدم تناقض به مثابه راهنمای عمل تأکید می‌گذارد. این تأکید بر عدم تناقض و کلیت می‌تواند هر حکمی را موجه کند زیرا شاید کسی پیدا شود که بتواند عدم تناقض دزدی با حق مالکیت را موجه کند. در این حالت چنین کسی را می‌توان مقلد عقل و اخلاق کانتی که منبعث از عقل است، دانست (سینگر، ۱۳۹۳، ص: ۷۴).

گسست هگلی دیگر از عقل کانتی نسبت پیشرفت با اکتمال عقل و آزادی است. هر میزان که عقل در سیر تاریخی به سوی شکوفایی روح پیش رود و بنابراین خودآگاهی محرزتر گردد آزادی نیز به همان میزان آشکارگی می‌یابد و فعلیت می‌بیند. میان تمام این مفاهیم تفکیک نیست و همه در دایره روح جنبش می‌کنند. به گفته ژان وال «هگل مفهوم‌های فلسفی خود را به صورت پذیرا از فیلسوفان پیشین نگرفته‌است. این مفهوم‌ها، در نزد او، در تماس با شعله‌ای درونی درهم ذوب شده‌اند، دوباره شکل گرفته‌اند و دوباره آفریده شده‌اند» (وال، ۱۳۸۷، ص: ۲۲). این وابستگی به بهترین شکل خود را در انتقال مراحل سه گانه پدیدارشناسی روح نشان می‌دهد. بدین نحو که تنها با گذار از آگاهی به خودآگاهی آزادی به صحنه می‌آید و با گذار نهایی خودآگاهی به عقل شکل راستین آزادی متحقق می‌شود. بنابراین عقل که ذاتی سوژه است در طی تاریخ یعنی به صورت انضمامی، و نه همچون مورد کانت در عالمی صوری، اکتمال می‌یابد. آزادی نیز که وجه بارز فرد و همزمان هستی است، آن نیز به تدریج تکامل می‌یابد تا اینکه به تحقق راستین خویش برسد.

۱.۴ آزادی و دیگری

هگل در پردازش آزادی مفهوم مغایری از خود (das Selbst) مطرح می‌کند که در بستر وساطت و در قالب مفهوم نفی دیگری (Das Andere) را شرط وجودی می‌داند. اگر بار دیگر در مقام مقایسه مفهوم خود عقلانی کانت فراخونده شود یک خود تکین و تنها سر برمی‌آورد که سوای جامعه و تاریخ قرار دارد، خودآگاهی محضی که حاصل جامعه و نتیجه فرایند تکامل عقل در ادوار مختلف نیست. خود کانتی مولود طبیعت و فرمان‌بردار قوانین آن نیست بل خودی است که قوانین خویش را بر طبیعت اعمال می‌کند. قوانین اخلاقی و اجتماعی خود متعقل کانت نیز خودمحور است و از هیچ قانون برونی تبعیت نمی‌کند و تنها منقاد قوانینی است که خود واضع آنهاست. (پولادی، ۱۳۸۰، ص: ۲۷۸). هگل در انتقاد از این برداشت کانت می‌گوید:

عقل، دیگری، میل ... (احمد فردادی و حسین اطهری) ۱۶۳

این تعریف [کانت] از حق، تجسم آن نظری است که به‌ویژه از زمان روسو رواج یافته و بنا به آن چنین فرض می‌شود که بنیاد گوهری و عامل نخستین، نه اراده، همچون اراده بخردی است که در خود و برای خود وجود دارد و نه روح همچون رفع حقیقی، بلکه اراده و روح همچون فردی ویژه، همچون اراده یک شخص است در خودسرانگی مجزایش. هرگاه این اصل پذیرفته شود، [امر-م] خرد تنها خواهد توانست همچون محدودیتی نسبت به آزادی مورد بحث و نه بخردانگی ذاتی جلوه کند و کلی‌ای برونی و شکلی پنداشته خواهد شد. این دیدگاه از هرگونه تفکیک نظری خالی است و مفهوم فلسفی، آن را رد می‌کند و در عین حال پدیدارهایی را به ذهن مردم و جهان بالفعل وارد کرده که ماهیت دهشتناک آن‌ها، با سطحی‌گری افکاری که بر بنیاد آن‌ها پدید آمده، همخوانی دارد (هگل، ۱۳۷۸، بند ۲۹).

چنین فردانیت نابی در پدیدارشناسی، چه در مرحله‌ی یقین حسی و چه در مرحله شناسایی، نفی خود قلمداد می‌شود که نمی‌تواند بی‌متعلق وجود داشته باشد. آزادی، فهم درونی بودن ابژه‌هاست و پی بردن به اینکه همه ابژه‌های پیرامون که گویی محدودیتی برای اراده و آزادی به شمارند جزئی از خود هستند و این خود در جایگاه روح است که آن‌ها را می‌آفریند. همه صور ابژه‌ها یا دیگری‌ها، از سوژه‌های دیگر گرفته تا قوانین و نهادهای اجتماعی، صورتی از خود و آیینی‌ای تمام نما از خود هستند (گارودی، ۱۳۶۲، ص: ۲۰۵).

انتقاد هگل البته تنها متوجه کانت نبود، او در مرحله‌ی خودآگاهی تلقی تمام دوران‌های مختلف از خود، چه عصر یونان و چه رم و چه عصر پس از رنسانس، را رد می‌کرد: خودی که در یونان بود یک خود بی‌خود یا بی‌واسطه و غیر خودآگاه بود که نه از کلیت و نه از جزئیت خویش باخبر بود. در عصر رم نیز با وجود تأکید بر حق فردیت در قالب حقوق انتزاعی یک خود جزئی ظهور کرد که در تعارض با کل قرار داشت. در عصور پس از رنسانس نیز، یک خود از خودبیگانه پدیدار شد که سرانجام در انقلاب فرانسه، مسند به برداشت‌های فلاسفه‌ای چون روسو و کانت، به آزادی مطلق گرفتار شد و آن‌را به نابودی کشاند (بایزر، ۱۳۹۱، ص ۲۶۵).

خود راستین به‌واسطه لزوم دیگری برای احراز خود و شرط خودآگاه‌شدنش پدیدار می‌شود. در واقع زمانی خود به خودآگاهی می‌رسد که با دیگری به‌مثابه دیگری لازم برای وجود تعاطی کند. این مساله برای هگل بدین معناست که تعارض طبیعت و خود برطرف می‌شود و هم جزئیت با کلیت متحد می‌گردد و هم عین با ذهن یکی می‌شود و هم آزادی در شکل راستین‌اش اکتمال می‌یابد. صراحت او نخستین بار در فصل خدایگان و بنده قابل

رصد می‌شود که از لزوم وجود دیگری برای خود در مبحث شناسایی (هگل، ۱۴۰۲، ص: ۱۵۶-۱۶۶) سخن می‌گوید و اکتمال خودآگاهی را از لحظه‌ای پی می‌گیرد که وجود دیگری برای حدوثِ بازشناسی (*Die Anerkennung*) به‌میان می‌آید. در واقع علت بروز مراحل خدایگانی و بندگی، رواقیت و شکاکیت و آنگاه آگاهی شوربخت (*Das unglückliche Bewusstsein*)، همین عدم درک لزوم دیگری برای احراز آزادی است (هوزله، ۱۹۹۸، ۳۶۹-۳۸۰). اما همین که آگاهی به مرحله عقل می‌رسد درمی‌یابد که دیگری خود است و هر کدام در مقام روح با یکدیگر متحد و یکی هستند درعین حال که از هم منفک و مجزایند. سبب اصلی ارتقای آگاهی از مرحله‌ی ادراک به فاهمه نیز همین تأکید بر حضور دیگری چون گوهر یک چیز بود. زیرا ادراک از کشف این رابطه عاجز بود. عدم توانایی فاهمه در تبیین این امر نیز کل مرحله آگاهی را منحل کرد. هر دو مرحله نخست سیر روح در پدیدارشناسی از درک این نکته درمانده بود که

یک چیز تنها از طریق ضدیت با چیزهای دیگر همان چیز می‌شود. همچنان که هگل می‌گوید: یک چیز همان وحدت خودش است با ضدش، یا هستی برای خود است همراه با هستی برای دیگری. به سخن دیگر جوهر واقعی یک چیز باید از ارتباط قائم به ذاتش با چیزهای دیگر پدید آید (مارکوزه، ۱۳۸۸، ص: ۱۲۶).

همین نگاه در منطق تحت نظریه وجود باز تأکید می‌شود. در آنجا هگل عنوان می‌کند که هیچ چیزی مگر در قبال ضد و نفی آن به وجود نمی‌آید: هستی در مقابل دیگری خویش یعنی نیستی وجود می‌یابد و بدون نیستی قابل تصور نیست؛ و هر دو در یک شدنی که حقیقت هر دوی آنهاست صورت حقیقی می‌یابند (بربیج، ۱۳۹۱، ص: ۲۳۴). مساله اینجا منطق این سه دقیقه نیست بل تأکید بر حضور دیگری برای احراز خود است که ظهور آن در مقام ضد وجود را فعلیت می‌بخشد. دیگری جز لاینفک خود و به‌طبع جزء لاینفک آزادی است. به گفته هگل:

آنچه که به‌درستی اراده خوانده می‌شود هر دو عنصر پیش‌گفته را در خود دارد. من [=خود] بیش از هر چیز کنش ناب است کلمه‌ای است که باخود است؛ اما این کلی، خود را ایجاب می‌کند و به همین نسبت، دیگر با خود نیست، بلکه خود را همچون دیگری وضع می‌کند و از آن پس کلی نیست. پس عنصر سوم این است که من در محدودیت خود، در این دیگر، باخود است... اینجا ما به صورتی یک سویه در درون خود نیستیم، بلکه به اراده خود، خود را نسبت به دیگری محدود می‌کنیم، حتی در

عقل، دیگری، میل ... (احمد فردادی و حسین اطهری) ۱۶۵

ضمن خود را در این محدودیت همچون خود می‌شناسیم. انسان نباید خود را در این حدپذیری مجبور احساس کند؛ برعکس او با تلقی دیگر همچون دیگر به آگاهی از خود خواهد رسید. بدین‌سان آزادی نه در حدناپذیری است و نه در حدپذیری، بل که در هر دوی این‌ها، همزمان است (هگل، ۱۳۷۸، بند ۷).

اما آیا دیگری انسان لزوماً باید یک شناسا یا سوژه باشد، یا اینکه دیگری می‌تواند یک ابژه بی‌جان یا طبیعت و یا حیوان باشد؟

در پدیدارشناسی روح هنگامی که خودآگاهی، دیگری خود را صرفاً ابژه‌ی غیرانسان می‌یابد به خودآگاهی و بازشناسی مورد نیاز نمی‌رسد. تنها دیگری که از بدو احراز وجود خودآگاهی می‌توانست خودآگاهی سوژه را کامل کند خودآگاهی خواهنده دیگری بود. اما آن نوع خودآگاهی که برای بنده از طریق کار (یعنی در تعامل با ابژه‌های دیگر بی‌جان) حاصل می‌شود نمی‌تواند نیاز بازشناسی او را خشنود کند. چرا که اگر بازشناسی بنده از طریق کار برآورده می‌شد همین حکم باید بر خدایگان صدق می‌کرد؛ یعنی او هم باید از طریق لذت‌بردن از کار بنده و ابژه‌های دست‌ساخته او به بازشناسی تام می‌رسید در حالی که او با شی‌شمردن بنده امکان بازشناسی بنده را از خود سلب کرده است. وانگهی اگر خودآگاهی بنده از طریق کار اکتمال می‌یافت سیر پدیدارشناسی باز می‌ایستاد و به مراحل بعدی نمی‌کشید؛ زیرا آن مراحل پاسخی به ناخشنودی این مرحله است. در پدیدارشناسی روح دیگری لزوماً سوژه است: این ویژگی خود آگاه است که خواهندگی وی تنها منحصر به خواهش اشیاء بی‌جان یا امیال طبیعی نمی‌شود (استیس، ۱۳۸۸: ۴۸۹). مارکوزه در قرائت خود میان دیگری فلسفه حق، منتج از بحث مالکیت هگل، و دیگری پدیدارشناسی روح تمایز می‌بیند. او که دیگری در فلسفه حق را مالکیت می‌داند بر این است که دستگاه پدیدارشناسی روح «مالکیت را به صورت نوعی ارتباط میان انسان‌ها در نظر گرفته. اما فلسفه حق مالکیت را به عنوان ارتباط میان شناسا (سوژه) و شناخته (ابژه) در نظر می‌گیرد» (مارکوزه، ۱۳۸۸، ص: ۲۰۶). یعنی انسان به عنوان دیگری در مرحله‌ای بعدتر و پسین‌تر از مالکیت می‌آید. فهم تقدم و تاخر این مراحل در فلسفه حق هر چه باشد نتیجه در تحدید دیگری واحد است: اینکه برای احراز خود، لزوم وجود دیگری اجتناب‌ناپذیر است (پلامناتز، ۱۳۸۶: ۷۷-۷۸).

۵. آزادی و امیال

انتقاد دیگر هگل متوجه نسبت میان امیال (die Begierde) و آزادی است که لزوماً از نگاه ثنوی برمی‌خیزد. تحقق عقل محض کانتی در گرو حذف امیال تباینی آشکار میان عقل و طبیعت برقرار می‌ساخت و احرار آزادی را مشروط به فائق آمدن بر آنها می‌کرد. سوژه موقعی به آزادی نایل می‌آید که تنها به خود وابسته شود و از هیچ نیروی خارجی تبعیت نکند؛ و از آنجا که امیال به حوزه طبیعت، یعنی نیروی خارجی، مرتبط می‌شوند چیره‌شدن بر آنها آزادی را محقق می‌ساخت و بر اراده فردی ناب تأکید می‌گذارد:

این نظریه‌ی شورانگیز و سخت‌گیرانه اما بهایی می‌طلبد. آزادی در این نظریه در رویارویی با تمایل تعریف شده است. و به‌سادگی می‌توان دید که زندگی اخلاقی، در نگاه کانت، مبارزه‌ای است دائمی میان فرمان خرد، و تمایلات طبیعی انسان (تیلور، ۱۳۸۷، ص: ۱۷).

انسان از یکسو موجودی طبیعی است، و از سوی دیگر موجودی روحانی. منشاء این روحانیت به معنای ایجابی عقل است. بنابراین برای تأکیدگذاری بر آزادی و اراده توجه به عقل و دوری از سویه طبیعت الزامی می‌نماید.

چنانکه توقع می‌رود پذیرش این جدایی و دوگانگی برای هگل غیرممکن بود. در اینجا هگل چون پردازش مفهوم عقل مفهومی جدید از طبیعت ارائه می‌دهد. در نزد او طبیعت صرفاً نیروهای کوری نبود که بی‌هدف در مرگ و زاینده‌گی به سر می‌برند بل طبیعت از یک هدف بنیادین و روحانی برخوردار است که در پی تحقق آن می‌رود. تحقق اهداف روحانی نیز در ذات طبیعت نهفته است و هیچ تباینی میان آن دو نیست، هر چند که طبیعت دقیقه‌ای ابتدایی از تحقق مطلق روح است. بنابراین هیچ‌گونه جدایی میان طبیعت و فرد متعقل وجود ندارد (هوزله، ۱۹۹۸، ۲۷۷).

طبیعت انسان در نظام فلسفی هگل متقوم به میل خواهنده است که طیف متنوعی از خواهندگی شناسایی انسان دیگر تا خواهندگی امیال مختلف را شامل می‌شود. البته هگل بر این بصیرت تأکید می‌کند که تراوش یا تکوین میل از حالتی انفعالی مشتق می‌شود که بخشی از آن حاصل غرایز آدمی و بخشی دیگر طی تعاطی با امر بیرونی در درون فرد تحریک می‌شود. زمانی که فرد به خواسته‌ای می‌گراید سلسله تأثیرات بی‌شماری او را سوق می‌دهد، و معنای خواهندگی لا ینقطع را به‌وجود می‌آورد که طیف گسترده‌ای از متعلقات را

شامل می‌شود. جز تعقل ذاتی انسان که محمل روح است هیچ جوهر ثابتی درون او تعبیه نشده که خواهندگی همیشگی او را به‌سوی خیر یا به‌سوی شر بکشاند: اگر روح متجلی در فرد را جنبشی همیشگی تصور کرد میل در این جنبش هر آن می‌تراود و هنگام رسیدن به تجلی مطلق میلی متعقل می‌شود که خودخواسته بسندگی در قلمرو خواهندگی را به‌عینه توقف از جنبش به‌سوی مطلق یا آزادی راستین می‌شمارد. او به‌جای اینکه انسان را ذاتی شرور یا خیور تحدید کند آن را یک تعویق، یا یک خواهندگی مؤجل می‌بیند که به فراخور وضعیت تعین می‌یابد و آشکارگی می‌نماید. به یک تعبیر امیال فرد مورد رد یا تأیید مطلق هگل نیست، بل مسأله برای او سامان‌بخشیدن آنها در قالب یک صورت عقلی وصیقل دادن آنها در راه رسیدن به مطلق است: «شهوت، احساس و میل چنانکه در آدمیان نمایان گردند موجب گردش جهان می‌شوند. لیکن در فلسفه هگل پذیرفتنی نیست که نفوذ این عوامل مستقیم و قائم به ذات باشد، آنها باید خدمتگزاران عقل باشند» (لنکستر، ۱۳۸۳، ص: ۱۱۴۰).

۶. نتیجه‌گیری

در فلسفه نظام‌مند هگل مفاهیم فلسفی در تظاهر همه‌جانبه به‌هم می‌پیوندند و تجلیات یک حقیقت ازلی به‌شمار می‌روند که به‌سوی یک هدف غایی صیوروت می‌یابند و با تحقق مطلق تاریخ آشکار می‌شوند. آزادی برای هگل نقطه آجیدن تمام نظام فلسفی‌اش بود. از طریق این مفهوم است که او ثنویت ما قبل ایدئالیسم مطلق‌اش را رفع می‌کند و درعین حال آن مفهوم را سیوروتی از میل به‌سوی دیگری می‌داند که منتهی به آزادی مطلق می‌شود. چنانکه آزادی تکلیف عمل به قوانین خودنهاد باشد، خودی که جوهر او عقلانیت است، کلیت عقلانی آزادی فردی را از حیز تکینگی به حیز همگانی می‌کشاند. اما عقلانیت هگل از صورتِ ناب به تاریخ‌مندی می‌غلند و در صیوروتی روح‌مند تجلی امیال، تأثیرات دیگری و طبیعت پیرامون می‌شود که تنها به‌مثابه لحظاتی در تحقق مطلق روح آشکارگی می‌یابند. در اینجا آزادی ظرفی است که مشتمل بر عمل به سائقه امیال و تعاطی با جهان و طبیعت بیرونی و پرهیز از هر امر ناب تلقی می‌شود که ضرورت دوری از انتزاع پوچ چنین شوندی را می‌طلبد؛ تنها در لحظه تحقق مطلق یا آشکارگی روح است که انسان راستین آزاد همه این ثنویت‌ها و شقاق‌ها را صور گوناگون بیکرانگی خود می‌بیند. انسان از طریق عمل به میل خواهندده است که دیگری یا برابری را درمی‌یابد و به‌سوی آن حرکت می‌کند، و از طریق

عقل آشکارا می‌بیند که میان او و دیگری اتحاد برقرار است و هر یک تجلی روح مطلق‌اند که هر آن در خود و در دیگری و در کل طبیعت و هستی خودنمایی می‌کند و انسان را محمل خود می‌سازد. این همان نظام فلسفی هگلی است که در آن روح جهان در ابتدایی‌ترین تجلیات هستی بیدار می‌شود و در طول تاریخ به‌سوی تحقق تام خود پیش می‌رود.

پی‌نوشت

۱. در نظام فلسفی هگل هر مفهوم رفع مفهوم قبلی و مشتمل بر عناصری از آن است که در یک کل همبسته صیورورت می‌یابند. این مفاهیم هر کدام در برهه‌ای از مسیر روح یا تجلی مطلق یا شکوفایی عقل یا به‌طور عام روند تاریخ، نقش مقوله بنیادین را به خود می‌گیرند و «به نظر می‌رسد هریک از آن‌ها در زمان‌های متفاوت نقش مقوله مرکزی و سازمان بخش» (مک‌کارنی، ۱۳۸۹: ۴۷) را ایفا می‌کند. از این‌رو بحث از مفاهیم مختلف نه نشانه‌آشفتگی گفتار، بل انعکاسی از درهم تنیدگی نظام هگلی است که گمان می‌رود خواننده با آن آشنا باشد.

کتاب‌نامه

- اردبیلی، محمدمهدی، ۱۳۹۱، **آگاهی و خودآگاهی در پدیدارشناسی روح**، چاپ اول، تهران: نشر روزبهان.
- استرن، رابرت، ۱۳۹۳، **هگل و پدیدارشناسی روح**، ترجمه محمدمهدی اردبیلی و سید محمدجواد سیدی، چاپ اول، تهران: نشر ققنوس.
- اینوود، مایکل، ۱۳۸۹، **واژه‌نامه هگل**، ترجمه حسن مرتضوی، چاپ دوم، تهران: نشر نیکا.
- بایزر، فردریک، ۱۳۹۱، **هگل**، ترجمه سید مسعود حسینی، چاپ اول، تهران: نشر ققنوس.
- برلین، آیزایا، ۱۳۸۰، **چهار جستار درباره آزادی**، ترجمه ضیاء موحد، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- پلامتاتز، جان، **درآمدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل**، ترجمه حسین بشیریه، چاپ چهارم، تهران: نشر نی.
- پولادی، کمال، ۱۳۸۰، **از دولت استبدادی تا دولت عقلانی**، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- تیلور، چارلز، ۱۳۸۷، **هگل و جامعه مدرن**، ترجمه منوچهر حقیقی‌راد، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.
- راوش، لئو، ۱۳۸۲، **فلسفه هگل**، ترجمه عبدالعلی دستغیب، چاپ اول، آبادان: نشر پرسش.
- سینگر، پیت، ۱۳۹۳، **هگل**، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ چهارم، تهران: نشر طرح نو.

عقل، دیگری، میل ... (احمد فردی و حسین اطهری) ۱۶۹

فیندلی، جان و بوربیچ، جان، ۱۳۹۰، **جستارهایی درباره فلسفه هگل**، ترجمه حسن مرتضوی، چاپ دوم، تهران: نشر چشمه.

گارودی، روزه، ۱۳۶۲، **فهم اندیشه هگل**، چاپ اول، تهران: انتشارات آگاه.

لوسکی، نیکلاس، ۱۳۹۲، **آزادی و اراده**، ترجمه سیاوش فراهانی، تهران: نشر نقش جهان.

مارکوزه، هربرت، ۱۳۸۸، **عقل و انقلاب**، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ اول، تهران: نشر ثالث.

مک‌کارنی، جوزف، ۱۳۸۹، **هگل و فلسفه**، ترجمه اکبر معصومیگی، چاپ دوم، تهران: انتشارات آگاه.

هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۳۸۷، **ارباب و بنده**، ترجمه حمید عنایت، چاپ پنجم، تهران: انتشارات خوارزمی.

هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۳۸۷، **دیباچه‌ای بر پدیدارشناسی ذهن**، ترجمه باقر پرهام، چاپ اول، تهران: انتشارات آگاه.

هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۳۹۲، **پدیدارشناسی روح**، ترجمه محمدمهدی اردبیلی و سید مسعود حسینی، تهران: نشر نی.

هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، ۱۳۹۳، **پدیدارشناسی ذهن**، ترجمه باقر پرهام، چاپ سوم، تهران: نشر کندوکاو.

هیپولیت، ژان، ۱۳۸۶، **مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ هگل**، ترجمه باقر پرهام، چاپ اول، تهران: انتشارات آگاه.

هیروتا، کی، ۱۴۰۳، **هانا آرنست و آیزایا برلین: آزادی، سیاست و انسانیت**، ترجمه آسمان صفری‌زاده، تهران: نشر پارسا.

Georg Wilhelm Fridrich Hegel, 1988, *Phänomenologie des Geistes*, New Edition by Hans Friedrich Clairmont, with an Introduction by Wolfgang Bonsiepen, Philosophische Bibliothek; (Hamburg: F. Meiner). (In Deutsch)

Georg Wilhelm Fridrich Hegel, 2006, *phenomenology of Spirit*, translated by Naji Al-Awnli, First Edition, Beirut, Arab Organization. (In Arabic)

Georg Wilhelm Fridrich Hegel, 2007, *The Principles of the Philosophy of Right*, translated by Imam Abdel-fattah Imam, Second Edition, Beirut, Dar Al-Tanweer. (In Arabic)

Georg Wilhelm Fridrich Hegel, 1970, *Grundlinien der Philosophi des Rechts*, Works in Twenty Volumes, Stuttgart: Reclam Publishing. (In Deutsch)

Rauch, Leo, 2003, *Hegel's Philosophy*, translated by Abdolali Dastgheib, First Edition, abadan, Porsesh Publishing.

Ritt, Joachim, 1974, *historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstdt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Band3, Schawbe Verlag. (In Deutsch)

- Singer, Peter, 2014, Hegel, translated by Ezzatollah Fooladvand, Fourth Edition, Tehran, Tarh-eNo Publishing. (In persia)
- Stern, Robert, 2014, Hegel and the Phenomenology of Spirit, translated by Mohammad Mahdi Ardebili and Seyed Mohammad Javad Seyedi, First Edition, Tehran, Ghoghnoos Publishing.
- Taylor, Charles, 2008, Hegel and Modern Society, translated by Manouchehr Haghighi Rad, Third Edition, Tehran, Markaz Publishing.
- Hösle, Vittorio, 1998, Hegel's System: The Idealism of Subjectivity and the Probleme of Intersubjectivity, Felix Meiner Verlag, Haburg. (In Deutsch)
- Flach, Werner & Krijnen, Christina, 2022, Kant and Hegel on Freedom, Brill Verlag. (in Deutsch)
- Zandküller, Hans, 2012, German Idealism, translated by Abou Ya'rub Al-Marzouqi, Fathi Al-Maskini, Naji Al-Awnli, First Edition, Beirut, Arab Network for Research and Publishing.